

序

「願生浄土」とは、大乘仏教、特に浄土教において大切に語られてきた仏道を表す概念である。すなわち、この娑婆苦海を厭離して清浄土に生まれることを願うという、人間の最も了解しやすい宗教的要求による仏道である。しかし、本論では、そのような通説的な浄土教の概念である「願生浄土」を明らかにすることを目的としな。い。むしろ、その人間の最後の祈りとも言える救済の要請が断たれたところから始まる、法蔵菩薩の願を生きんとする仏道を明らかにすることを目的とする。それは中国の善導が浄土教の仏道の面目を「前念命終、後念即生」と顕揚したのを、日本の親鸞が「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」と稟受したように、である。

この「前念命終」という語にも表されるように、浄土に生まれるのは命終の時である。それを肉体の臨終の時と捉えるか、人間的分別の死（宗教的死）における本願信受の時と捉えるかに、親鸞の開顕した浄土真宗なる仏道が他の浄土教と一線を画す点がある。親鸞は晩年に、『浄土三経往生文類』という書を記して、往生を三種に分ける。そこで親鸞は、肉体的命終という人間の分別で捉えた命終において実現する往生を觀經往生、弥陀經往生とする。それに対して、本願の信受という人間の分別の死において開示される住正定聚の生を、大經往生として決判するのである。この現生における住正定聚の生こそ、親鸞の浄土真宗の眼目であろう。これは『大經』下巻本願成就文によれば、「願生彼国即得往生住不退転」という語が指す仏道であり、これが親鸞の歩んだ「願生浄土」なる仏道である。

そもそもこのような大經往生の特質を、「願生浄土」という語に託して表現していくこと自体に伝統がある。何故ならば、「浄土に生まれんと願う」ということが、例えば本願寺派で江戸時代に起きた三業惑乱という事件^二が象徴しているように、一切人間の自力を差し挟まない他力教において、一つの人間の自力であると誤解されるか

らである。しかし、その誤解を潜って、親鸞の明らかにした大経往生の積極性を、「願生浄土」の仏道として顕揚してきたのが、曾我量深、安田理深、松原祐善といった、清沢満之に始まる真宗大谷派の近代教学^三の仏者である。特に曾我量深は、信後は全て仏恩報謝という恩寵的な信仰ではなく、「信に死」するという宗教的死において、「願に生きん」という法蔵菩薩の精神を生きていく自覺の主體的信仰こそ、親鸞の明らかにした大経往生であると喝破した。現生における住正定聚の生の具体的内実を、「願生浄土」という語に托して明らかにしたのである。その詳細は改めて本論で考察するが、本論文の題目を「願生浄土」としたのは、私の思索全体がこの伝統に連なるものだからである。

曾我は、

私は真宗学、新しい真宗学、時代相応の教学の問題は、欲生我国を明かにするにある。真宗の中心は欲生我国にある。欲生が明かになれば真宗学は明かになる。^四

と、真宗学の基盤を「欲生心」に定める。欲生心とは、語義上は『大経』に説かれる法蔵菩薩の願心であるが、それを曾我は、

欲生心とは何ぞや、欲生心といふは衆生が衆生として本当に自分自身に目覚めることである。欲生心とは衆生が衆生として本当に自覚することである。自己の本当の願ひに目覚めることである。^五

と自覺的に捉える。曾我によれば、親鸞の思想研究が即、聞思の営為であり、研究者である私が衆生として自己を自覺し、「自己の本当の願ひ」に目覚めるものでなければならない。衆生の自覺とは親鸞で言えば「そくばくの業^六」を持つ「一人^七」の自覺であろう。このような営為を要する学問を、曾我は、

真宗学といふものは、信心の智慧即ち宗教的理性といふものを以て信心の内面を照らして来る。信心の智慧は即ち宗教の主体である。信心の内容は真の客体である。…中略…信の内容といふものは願であります。従つて信心の智慧を以て、信心の内容たるところの願を展開して来る、或は願の展開せるところの相を秩序立

つて明らかにして来る。…中略…信の内容としての願といふものが真宗学の対象となるものである。^八と述べる。真宗学とは信に立って願を推求する学であり、そしてそれは「衆生が衆生として本当に自分自身に目覚め」、「自己の本当の願ひに目覚めること」である。

よって、私一人にはたらく欲生心を明らかにする営為、すなわち、願生浄土の仏道を私一人の自覚の上に明らかにせんとすること、これが本論の目的である。一見、非常に個人的に見えるが、涅槃から立ち上がった法蔵菩薩の欲生の願心を私一人の上に明らかにすることによって初めて、親鸞という人の持つ時代性や、その著作という限定性、または真宗というセクト性を超え、一切衆生に開かれたる真の普遍性（涅槃）が証明され得るのである。

ここで親鸞の仏道に目を向ければ、『教行信証』の核心ともいえる三心一心問答（以下三一問答）、三経一異の問答という二つの問答は、まさに親鸞自身の上に欲生の願心を明らかにせんとする営為そのものであろう。そしてその問答は、

雑行を棄てて本願に帰す。^九

という法然との出遇い（信発起）から全て開かれているのである。

よって本論は、法然との出遇いの意味を『教行信証』『教巻』中心に尋ね、『大経』下巻の本願成就文に着目しながら帰本願の自覚内容を明らかにすることから始める。その上で、本願成就の思索として三一問答、特に欲生釈から展開される願生道の積極性を「唯除」ということに着目して論じる。そして、『大経』下巻の展開に着目しながら、もう一つの問答である三経一異の問答のいわゆる三願転入を中心に論じる。いずれの思索も、欲生心を軸に、願生道という仏道を明らかにせんとするものである^{一〇}。

註

- 一 『定親全』二卷・漢文篇・一三頁／『聖典』四三〇頁
- 二 三業惑乱については、大原性實の『眞宗教學史研究―願生論の展開―』に詳しい。
- 三 本論で言う近代教学とは、清沢満之を嚆矢とする実験主義の仏道の伝統の系譜を指す。なお、詳細については
- 本多弘之著『近代親鸞教学論』に詳しい。
- 四 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・四二頁
- 五 『本願の仏地』・『曾我量深選集』第五卷・二四九頁
- 六 『定親全』四・言行篇(1)・三七頁／『聖典』六四〇頁
- 七 『定親全』四・言行篇(1)・三七頁／『聖典』六四〇頁
- 八 『本願の仏地』・『曾我量深選集』第五卷・二三六頁（中略著者）
- 九 『教行信証』・『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁
- 一〇 なお、願生浄土という仏道を考察するにあたって、重要な視点となってくるのが、願生浄土の仏道とは、涅槃により支えられた涅槃を志向する大般涅槃道という性格を持つ、ということである。人間の迷妄を根源から翻し、存在の満足を与えるという大涅槃の証得こそ、回向から始まる浄土眞宗の要であり、それを自己の実験を通して証明しようとしたのが『教行信証』である。このことについては寺川俊昭が、親鸞の仏道の性格は大般涅槃道にあるということを繰り返し述べている。このように親鸞の仏道を捉えることは、『教行信証』が大乗仏教として法然の仏道を顕揚しようとした書である以上、当然のことと言えるが、求道の実際においても涅槃道という視点がなく往生道という視点のみでは、どうしても娑婆から浄土へという一元的な信仰となる。それを根源から翻し、浄土から娑婆へという信仰にまで展開せしめるのが涅槃の妙用である。私は寺川の指摘を指標に仰ぎつつも、その上で、大般涅槃道という仏道が、往生という概念として浄土との関係の中で説かれなければならなかった必然性について考えてみたい。そこには、宿業の身が持つている問題、親鸞で言えば、「本願の嘉号を己が善根とする」（『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁）という仏智疑惑の問題があると考えられる。

第一章 帰本願

第一節 親鸞という仏者の立場 ―自力無効―

日本の鎌倉時代を代表する仏教者である親鸞だが、著書に自身のことを語ることは少ない。その親鸞が、主著である『教行信証』の末尾に、

建仁辛の酉の暦、雜行を棄てて本願に帰す。一

と、年号まで記して、自身の人生の立脚地を「本願」に定める、ということを告白している。この「本願」が親鸞の終生の立脚地である。

「建仁辛の酉の暦」とは親鸞二十九歳の年であるが、その時に親鸞に起きた出来事を、親鸞の妻である恵信尼の書簡は次のように伝える。

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
むすびて、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ころには、人はいかにも申せ、たとい惡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。二

ここで言う「山を出でて」とは、幼少の頃から長きに亘って修学に励んだ比叡山を下りたという事実を指す。

親鸞がいつ頃比叡山に上ったかの詳細は明らかではないが^三、ともかく親鸞は、十年以上の比叡山での学問の研鑽によつては生死を超えること（＝涅槃の証得）は出来なかったのである。

しかし、親鸞はそこで道を求めることを止めなかった。山を下り、市街にある六角堂に百日間の参籠を決行し、「後世を祈」と表現されるように今世での出離生死に絶望しつつも、道を求め続けたのである。そしてその求道心は、聖徳太子の夢告^四という形をとり、ついに親鸞をして法然の元へ出向く決断をさせるのである。そしてそこで親鸞が出会ったのは、「智慧第一^五」と讃えられながらも自らを「三学非器^六」と見定め、人間の善惡を問わずにただ一筋に「生死出づべきみち」を語り続けて止まない、法然その人の姿であった。そこで親鸞は百日かけて法然の説くところを聞き、その教えを「うけ給わりさだめ」たのであった。その稟受の内容を親鸞の弟子の聞き書きである『歎異抄』（第二条）は次のように伝えている。

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。^七

「ただ念仏」。法然の代表的な著作である『選択本願念仏集』の題号が明確に告げるように、法然の立場は、弥陀仏が聖道の諸行を選び捨て（廃）口称念仏一行のみを選び取った（立）という、阿弥陀の選択本願に支えられた信念であった。ここに示される廃立とは、單純に聖道の諸行が劣っていて念仏が優れているという主張ではない。阿弥陀如来が選択した本願念仏を自らの立脚地とする、ということであり、それは、人間の如何なる行いもそれがどのように真面目で真剣なものであっても、人間を起点に行われる以上分別であり人間を救うことはい、という目覚めである^八。そうであるから「ただ念仏」の教えを「うけ給わりさだめ」た親鸞は、次のように続ける。

念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。

総じてもって存知せざるなり。たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてさうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もさうらわめ。いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもって、むなしかるべからずさうろうか。^九

ここで明らかなように、「ただ念仏」と言っても闇雲に念仏を唱えたり、盲目的に念仏が正しいと思いこむことが念仏の信ではない。比叡山での修道から六角堂の参籠に到るまで「後世を祈」つてでも出離生死を求めた親鸞であるが、その求めるということにすでに無意識の内に、「仏になるべかりける身」として救済されるであろう自分が前提とされている。この無意識での自己肯定から救済や如来、涅槃等を想定してもそれは決して実現しない。分別から出発して無分別に到達するはずがない。この決定的な事実への目覚めを「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と親鸞は表白しているのである。であるから、「ただ念仏」の教えを「うけ給わりさだめ」た親鸞は、念仏は浄土に生まれる種か地獄に落ちるべき業かは、人間からは理解されるはずもない、と言うのである。しかし、その「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と言い切る親鸞は間髪入れずに、「弥陀の本願まこと」を自覚している。ここに「ただ念仏」という廃立の信念が、相対的な優劣に立つての判断ではなく、人間に目覚めを発す如来本願に立脚した信念であることが窺われる。

しかし、人間が無意識に前提にしていることを、人間から問い、それを自覚することは不可能である。その本来起こり得るはずのない自覚が人間の上に実現する出来事を『歎異抄』は、「念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき。」(第一条)と伝える。この「とき」のことを親鸞は、「信樂開発の時剋の極促^一」と述べている。

そしてこの一念の発起は、決定的に自力無効の身であるという自己への目覚めであり、その覚知を開いてくる本願力への目覚めでもある。

第二節 学仏道の転換

この法然との出遇い、すなわち、選択本願念仏の教説との値遇こそ、親鸞のその後の求道の出発点であり、そこで得た覚知が親鸞をして生涯本願を推求せしめたのである^{二二}。ここに修行や学問によって仏に成つていこうとする道から、蓮如が、

思案の頂上と申すべきは、弥陀如来の五劫思惟の本願にすぎたることは、なし。此の御思案の道理に同心せば、仏になるべし。同心申すとて、別になし。機法一体の道理なり^{二三}

と言うように、思案を尽くした絶頂において如来本願の道理に同心する仏道への転換がある。これを曾我は、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。^{一四}

と、真宗学が「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」と述べている。親鸞の『教行信証』に代表される思索の全ては、自己の分別の延長線上に仏や本願を憧憬しているのではなく、分別の絶対否定において感得される本願力を推求しているのである。

『歎異抄』が伝える親鸞の「つねのおおせ」に、

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。されば、そくばく^{一五}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^{一六}

とあるが、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ず」とは、「思案の頂上」まで思案を尽くすということであろう。その思案する主体は『大経』が、「独生独死独去独来^{一七}」にして「無有代者^{一八}」と説くように、どのような状況や人間関係の中にあつても「一人」と言わざるを得ないような「そくばくの業をもちける身」である。この宿業の身においてはどのような分別や思案も間に合わない。まさに思案の絶頂である。そこでは、ただどうすることも出来ない宿業を持て余すのみである。この人間からはどう分別思案しても稟受出来ないほどの業こそが、「たすけんとおぼしめしたちける本願」を感得するのである。

この宿業の身、すなわち『大経』の教説に即せば「唯除」され続けていく身こそ、本願の成就の場所である。「そくばくの業をもちける身」を持つ、どこまでも徹底して救われることなどない衆生として自分を感ずるということが、そのまま我一人にはたらいてやまない法蔵菩薩の願心の感ずるのである。これが蓮如の言う「機法一体の道理」であろう。

よって、この宿業の身を掘り下げて内観していくということが、常に我が身にはたらく法蔵願心を生き生きと感ずる唯一の方法である。「そくばくの業をもちける身」に、本願力は生きてはたらくのである。ここで言う内観とは、現在一般的に言われる「自分で自分を見つめる」というものではない。宿業とは人間の分別を超えた事実である。その宿業を人間の分別で捉えることは出来ないものである^{一九}。曾我は次のように言う。

宿業は人間の理智に依つて知られるものではない。生れながらにして与へられてゐる本能である。人間は理智で宿業を知らうとしても知られない。人間全体、自己全体が宿業である。宿業の主観である。だからして宿業の中に自己がある。それで人間は宿業を知らしてもらつた時は既に仏の本願中にある。大慈悲心の中にある。宿業を感じて絶望するといふも、運命論は人間の絶望である。然るに宿業はさうではない。宿業は如

来の大悲のお光りに照らされて、宿業を知らして頂く。故に宿業を知らして頂くことは、宿善の開発である。

だから、既に如来の大悲光明の中に宿業を感じせしめて頂いたのである、既に宿業は一つの廻心である。廻心懺悔である。だから、宿業は一つの大きな大慈悲心の中にあつて、而も大慈悲心を開顕する一つの門である。 110

よつて、親鸞は「弥陀の五劫思惟の願（無分別の仏智）」を「よくよく案」じることによつて、「そくばくの業」を持つ「親鸞一人」を見出すのである。この「よくよく案ずる」というのはいわゆる自力の営みである。その自力の営みの絶頂の叫びが「親鸞一人」であろう。そこに初めて絶対他力である本願が「たすけんとおぼしめしたちける」のである。そこに見出された「そくばくの業をもちける身」とは本願と一つとなった救済の実感である。このような営為を、親鸞は本願成就文の「聞其名号」の「聞」を釈して、

「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。三

と言う。「聞」とは、「仏願の生起・本末を聞」いて、「疑心」を晴らすことである。「疑心」を晴らすとは疑わなくなるのではなく、疑いぬいて、疑いからは一步も出ることの出来ない自己、すなわち「そくばくの業をもちける身」を見出すことではなからうか。疑いから一步も出られないということは疑いから出なくてよいということであり、絶対の疑いの身のままに疑心から解放されるということである。その揺るがぬ疑いの身に新しく「たすけんとおぼしめしたちける本願」を「かたじけなさ」という恩徳として感得するのである。すなわち、「疑心」が晴らされてみれば、そこに見出されるのは宿業の身を持つ、一凡夫としての「衆生」の自覚である。そうであるから、「仏願の生起・本末を聞」くとは、

宿業を聞く、其の他に仏法なしと云つても過言ではありませんまい。三

と曾我が言うように、宿業を聞くことなのである。宿業を離れた本願の思索など戯論であり、そのような思索を親鸞は比叡山と共に棄てたのである。ここに親鸞の思索の特徴があると言えよう。

第三節 師教との値遇

第一項 真実教の決定

このような親鸞の思索全体が、師・法然との値遇から開かれていることはすでに述べたが、親鸞が法然との値遇をどのように捉え、如何なる意義を見出していったのかを『教行信証』『教巻』に尋ねてみたい。

親鸞が真実教として仰ぐ『大無量寿経』は、阿難が釈尊を「光顔巍巍^三」と仰いだことをその発起序とし、また釈尊が説く法蔵菩薩の説話も、国王が世自在王仏と出遇い法蔵菩薩と成るところから説かれていく^{二四}。その『大無量寿経』を主題としている『教行信証』『教巻』^{二五}は、

それ、真実の教を顕わさば、すなわち『大無量寿経』これなり。^{二六}
とあるように、真実教を明らかにする巻である。ところが「教巻」は、

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。^{二七}

と、浄土真宗が如来回向の仏道であるという宣言によって始まる。このことが意味するのは、真実教を真実教として決定するのは、衆生の回向成就の信であるということであろう。すなわち、いみじくも仏典が「如是我聞」で始まるように、親鸞の掲げる真実教とは、如来回向成就の信によって決定されるのである。ここに客観的な視座や視点での經典判釈ではなく、主観的事実から仏言を聞いていく親鸞の態度が見てとれる^{二八}。松原祐善は次のように述べている。

所謂經典批評史家の多くは、大乘初期に於ける本願思想の興起は、ジャータカを背景として浄仏国土にその眼睛を得て大いに発展を見るに至ったというのであるが、しかしかかる見解を以て更に『大無量寿経』に於ける本願への思想的発展と考えゆくことは、寧ろ顛倒の見といわねばならぬ。歴史を単に発展とのみ理解する

ことは皮相の見である。所謂歴史の真事実は邇きを以てその本源に還りゆく自己発見の道程ともいえよう。^{二九}
すなわち、法然との値遇によって翻された親鸞の自覚こそが『大経』を真実教たらしめたのであるが、それは、『大経』の教説の一言一句が、単なる物語的教説ではなく、「邇きを以てその本源に還りゆく自己発見の道程」と成りえたということであろう。このことを松原は、

いま親鸞が『大無量寿経』を讃ずるに如来興世の正説を以てする所以は、恐らく親鸞のひそかに願い求めしものが釈迦如実の真言であつたに相違ない。而して親鸞はこの経に説く阿弥陀の久遠の本願に仏陀世尊の正説真言を聞き開き得たのである。久遠の本願はこの経を超えてこの経をして経たらしめているのである。この真言正説を聞き得てはじめて、親鸞は独り今日常住の釈迦世尊を見奉つたのである。^{三〇}

と述べる。親鸞にとって『大経』を真実教とするということは、自身の帰本願の自覚に「仏陀世尊の正説真言を聞き開き得た」ということであり、それはそのまま阿難の「今日常住の釈迦世尊を見奉つた」という己証を、親鸞の我が己証としてそのまま実験したということである。そして、このような松原自身の断言が、松原自身の『大無量寿経』によって「仏陀世尊の正説真言を聞き開き得た己証そのものなのである。ここに『大無量寿経』が真実教であるということは、「親鸞が選んだから」という宗派のセクト性やドグマ性によるものではなく、『大経』を聞思する一人の己証によって決定されるのである。私一人が宗教的人格に出遇わなければ、『大経』を真実教と仰ぐことが出来ない。しかし、私一人が宗教的人格に値遇しそこに「阿弥陀の久遠の本願」を見出せば、『大経』は時代を超え、社会を超え、直ちに私一人の「如来興世の正説」となるのである。これが主観的己証の仏道の伝統であり普遍性である。

しかして松原は阿難の五徳現瑞の表白を、親鸞の表白として受け取り、次のように述べる。

かくて親鸞は「これ真実の教をあらわす明証なり」と、『大無量寿経』自らが記述するこの經典のこの御文を以て彼自身の現在を証明するのである。經典の教証は直ちに親鸞が己証となっている。^{三一}

ここに親鸞が、自身が法然と出遇った意味を『大無量寿経』に尋ねていった、ということの内実がある。まことに釈尊の出世本懷は親鸞一人の出世本懷であつたのである。すなわち、親鸞にとって『大経』発起序の文は、そのままにして親鸞と法然との出遇いの内実であると言えよう。その意味をより浮彫りにするのが「教卷」の引用の次第であると思われる。

第二項 『大経』発起序

ではここで「教卷」所引の『大経』の発起序の文を見てみたい。まず親鸞は、

『大無量寿経』に言わく、今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと、明らかなる鏡、
浄き影表裏に暢るがごとし。^{三三}

と阿難が釈尊を「光顔巍巍」と仰いでいるところから引文を始め^{三三}、続けて、阿難が釈尊を五徳現瑞として讃えている箇所を引用する。そこで阿難は、

何がゆえぞ威神の光、光いまし爾^{三四}

と、釈尊の智慧が光輝していることの理由を聞く。すなわち、釈尊の放つ「威神の光」にひれ伏す阿難は、自分の上に起きている出来事が如何なる出来事で、何故自分の上に起きているのか思議出来ないのである。阿難はこれまで釈尊を偉人として仰いでいたに違いない。しかし、機が熟した「今日」、初めて、自己の闇を照らす光を放つ仏として仰いだのである。何故「今日」なのか。それは時節が到来したとしか言いようがない。ここに宗教的人格との値遇（信發起）の意味は、人間からは不思議であることが教えられる。その意義を問題に出来るのは仏の智慧だけで、衆生に許されているのはその体験の意味を仏に尋ねることだけなのである。例えば、親鸞の思索も、常に法然との出遇いにおける回心体験において覚知された闇なる自己を、本願に聞き教えられていく、という聞思であつた。それはあたかも、本願を起こし浄土を建立せんとする法蔵比丘に「汝自当知」と言つた世

自在王仏と、それに対する「非我境界」と応じた法蔵菩薩との関係に象徴されているごとく、である。

この阿難の問いに対して釈尊は、

諸天の汝を教えて来して仏に問わしむるか、自ら慧見をもつて威顔を問えるか^{三五}

と、阿難の問いが自ら起こしたものであるかを確認するのである。この確かめは、師教との値遇という不思議の出来事が、神秘主義や体験主義とは一線を画すことを意味していると思われる。確かに、師教との値遇は、理屈なく師を「光顔巍巍」と仰ぐという、衆生には不思議の出来事であり、理知によって理屈や理由をつけて師教を追い求めているうちは真の出会いにはならない。しかし、「理屈ではない」ということは、決して思議の抛棄や特殊体験ではないのである。しかもそれを問題に出来るのは仏智だけである。だから釈尊は、阿難の問いを自分で起こした問いかどうかを確かめ、そしてその問いが誰からの影響でもなく阿難自身の内奥から起こされた問いであるならば、その問いこそが如来の出世本懷を開くものであると説くのである^{三六}。

この親鸞の引文の仕方^{三七}から言い得ることは、値遇とは人間からすれば、不思議の出来事であり、その値遇の意味を教えているのが『大経』の釈尊の教説であるということである。すなわち、親鸞は、『大経』の教説を、宗教的人格との値遇の意味を教える經典として、換言するならば、回心に開かれる仏道を示す經典として仰いだと言い得るのではなからうか^{三八}。

なお、『大経』では発起序について正宗分が説かれるが、そこではまず過去の五十三仏が挙げられ、世自在王仏と法蔵比丘の出会いが説かれる。このことが意味すると考えられるのは、阿難は突如釈尊を「光顔巍巍」として仰いだ、その値遇の背景には、過去五十三仏に象徴されるような、衆生の迷いの歴史に寄り添って脈々と流れる本願念仏の伝統がある、ということである。このことについて曾我は、康僧鎧訳の『無量寿経』と、『如来会』・『莊嚴経』との五十三仏（曾我は世自在王仏を入れて五十四仏としている）の表記の違いに着目して次のように述べている。

五十四仏の配列の次第は今日浄土諸宗に於て正訳として専用する所の康僧鑑訳には「乃往過去久遠無量劫に錠光如来世に興出し乃至滅度を取りたまひき、次に如来あり光遠と名く、次をば月光と名く、乃至かくの如き諸仏は皆悉く已に過ぎたまひき、爾時に次に仏あり、世自在王如来と名く、時に国王あり乃至行じて沙門となり、号して法蔵と曰ふ」とあつて、皮相的に經文を見れば錠光如来を最古とし、次第に前から後に、古から新にと配列し、最後の如来が世自在王であり、この最後の如来の御下に法蔵菩薩が出現したとしか見えない。かくては法蔵菩薩は何者であり、またそれと五十四仏とは何の關係を有するや、一向不明である。蓋し訳者は云何に梵本を読んだかその意向を知ることが出来ないが、幸に異訳なる『無量寿如来会』並に『莊嚴經』を読めば、「次に如来あり」とか「次をば何々と名く」とあるかはりに、「彼仏の前に於て、極めて數量を過ぎて某仏世に興す」とか「未出世前」とか云ふてある。すなはち此異訳の經文を以て正依の經文を照せば、最初に列挙したる錠光仏こそは最新最後の仏にして、次第に過去へ過去へと溯りて「次名」「次名」と配列したのであることは明である。これ蓋し釈尊が彼の久遠の法蔵菩薩の大主觀を開いて、次第に彼が歩み来つた道程を逆觀するのである。釈尊は現在利那の一念の端的から次第々々に深き内面の世界へと歴觀しつゝ溯り行いた。眞実内界の歴史は実にかゝる次第に依つて顯はされねばならぬ。げにかくの如くして世尊は久遠最古の源頭へと進ませられた。而して世自在王なる最古最大の応現仏の光明の下に照現せられたる自己久遠の還相、法蔵菩薩を發見し給ひたのである。 三九

値遇に開かれる自覺とは、個人的な思いなどではなく、自己を超え、自己たらしむる本願念仏の伝統が開示されるものである。この曾我の了解をうけて、松原は次のように言う。

思うにこの『大無量寿經』に開顯される本願念仏の伝灯は、『大無量寿經』をして『大無量寿經』たらしめ、仏陀を出世せしめし所以のものである。この念仏の伝統はこの經の文字に先立ちて古いといわねばならない。すでにこの經には阿弥陀如来が世に出現されるまで、乃往過去久遠の昔、錠光如来がこの地上に出現し、無

量の衆生を教化し、衆生をしてみな仏道を成就せしめて滅度をとれたもうて以来、五十三仏の仏仏の伝統が説かれているのである。それはあたかも神話的な表現を以て語られているようであるが、阿弥陀仏の因位法蔵菩薩の発願修行の物語はそのまま久遠の歴史的背景をもつ高次の事実であることを知らしめられることである。すなわち『大無量寿経』を説く釈尊によって、釈尊以前の仏仏の久遠の伝統が語られ、それが釈尊をこの世に出現せしめた背景であり、根源の歴史であることが説かれているのである。かくて『大無量寿経』に開けた親鸞の仏教史観は、仏教は釈迦にはじまるのではなく、今日の釈迦をして釈迦たらしめた久遠の歴史的背景、それが釈尊によって、また釈尊の発遣を通して釈尊以前の仏法、仏仏の伝灯を照して久遠の本仏たる阿弥陀仏の本願を開顕せる『大無量寿経』が仰がれ、その久遠の本願は南無阿弥陀仏の御名に現在し歴史的に現行しているのである。^{四〇}

ここに、未離欲の凡夫である阿難が凡夫のままに釈尊を「光顔巍巍」と仰いだという事実が、歴史的今日の意義を持ち、凡夫が凡夫のままに出遇いによって救済される道の開示を意味しているのである。私一人が宗教的人格に値遇するということは、自身を超えた久遠の歴史が開かれるということであり、それは、無始より已来迷ってきた私の迷いの歴史に先立って、流転する私の宿業に寄り添う「自己久遠の還相」の菩薩としての「法蔵菩薩を発見」することである。これが宗教的人格との値遇の内実であろう^{四一}。

『大経』ではこの発起序から過去五十三仏に続いて、法蔵菩薩の発願と修行が説かれる。ここでの教説を親鸞がどのように捉えていたかは『大経』下巻の本願成就文を考察せねばならないが、先に引用した『歎異抄』の「常のおおせ」の文に照らせば、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずる」ことによって明らかとなった「そくばくの業」に、法蔵菩薩の兆載永劫の「御身勞^{四二}」を感得、推求していると考えられる。

その上で『大経』下巻の冒頭には本願成就文が説かれてくる。『大経』は憬興によれば、上巻は「如来浄土の因果」、下巻は「衆生往生の因果」が説かれているとされているが^{四三}、その上巻と下巻の分水嶺にあり、上巻をう

けて下巻を開くのが本願成就文である。この本願成就文は、『教行信証』の行、信、証巻の巻頭に掲げられていることから明らかなように、『教行信証』の中樞をなす文言であり、親鸞の思索の中心となる教説である。

衆生が仏に成ることによって仏を仏として覚知するのではなくして、凡夫が凡夫の身のままに仏を仏として仰ぐという阿難の上に起きた出来事は、単なる阿難の主観上の一事実ではなく、過去五十三仏に象徴されるような、衆生の無限の迷いに寄り添う法蔵菩薩の「御身勞」による本願の成就である。このことを親鸞は、自身が法然との出遇いを通して初めて自力の無効なることに目覚め、それによって初めて仏を仏として仰げる者となったという体験を通してよくよく聞思していったと考えられる^{四四}。そして、法然との出遇いの意味を、一個人法然に出会ったということではなく、「無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃嘆したまう」「十方恒沙の諸仏如来」との出遇いとし、自身に發起せる「念仏もうさんとおもいたつこころ」は、諸仏法然が讃える「その名号を聞きて」起きた「信心歓喜乃至一念」である、と自覚化したと考えられる^{四五}。以上のような視点によって、次節から親鸞がどのように本願成就文を聞思していったのかを尋ねたい。

第四節 本願成就文

第一項 第十一願 必至滅度の願成就文

仏、阿難に告げたまわく、

「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。(第十一願成就文)

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を讃歎したまう。(第十七願成就文)

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。(第十八願成就文)^{四六}

『大経』上巻の発起序における値遇の深い意味を、仏である釈尊の方が阿難に説くのが下巻冒頭の本願成就文である。上巻には、法蔵菩薩の発願とその修行が説かれていることから、本願成就文は、阿難の上に法蔵の本願が成就したことを釈尊は告げていると考えられる。少なくとも先の考察を踏まえれば、親鸞はこの本願成就文こそ発起序の阿難と釈尊の値遇の意義を教える教説であると捉えていたと考えられる。

この本願成就文は第十一願成就文から始まる。親鸞は第十一願を「必至滅度の願^{四七}」、「証大涅槃の願^{四八}」と名づけている。親鸞の言う「証大涅槃」とは、

大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり。^{四九}

とあるように、願力回向によって実現する。しかし、親鸞は涅槃を、

いろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。^{五〇}

と、一旦は、衆生に自覚し得ないものとしつつも、その涅槃が、

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。^{五一}

と述べている。つまり、親鸞は涅槃を法性法身でありつつも、そこから動的に「法蔵比丘となりの」「方便法身ともうす御すがたをしめ」すところのように、「かたちをあらわ」すはたらしきとして捉えている。そしてその「御かたち」を世親は「尽十方無碍光如来」と名づけるとあるが、親鸞は「尽十方無碍光如来」を、

「帰命尽十方無碍光如来」ともうすは、帰命は南無なり。また帰命ともうすは、如来の勅命にしたがうころなり。尽十方無碍光如来ともうすは、すなわち阿弥陀如来なり。^{五二}

と註釈していることから、親鸞にとって法蔵比丘が方便法身としてなのりをあげるといことは、自身と関係のない寓話ではなく、「如来の勅命にしたがうところ」である一心帰命の信の發起、そのことである。

ここで一度、親鸞における信心と名号と称名の関係を概説しておく。親鸞の思索の基本的な立脚地は「念仏(行)もうさんとおもいたつところ(信)」の發起である。親鸞はそれと同質の表白を、世親の『大経』の論書である『浄土論』の冒頭の、

世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂国^{五三}

という表白に見出している。この表白は勿論、『大経』の伝統に立った世親の本願成就の一心の表白であるが、「我、一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」という一心帰命の信の表白は、そのまま「称無碍光如来名」という称名念仏であり、その称名念仏が、「帰命尽十方無碍光如来」という名号の我への顕現に他ならない。すなわち親鸞にとって名号とは、自身の外在的にある言葉でありつつも、信の表白そのものである^{五四}。つまり、信心の表白が称名であり、称名として自身の上に表現される如来を名号というのである。

よって、「一如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」とは、涅槃が法蔵菩薩として立ち上がって、衆生の上に「念仏もうさんとおもいたつところ」として表現してくる、ということなのである。すなわち、「念仏もうさんとおもいたつところ」の發起とは、涅槃から衆生を「たすけんとおぼしめしたちける」法蔵菩薩を「そくばくの業をもちける身」に感得するということである。先に本論に引用した『唯信鈔文意』の文(註五一)に続けて親鸞は、

この如来を報身ともうす。誓願の業因にむくいたまえるゆえに、報身如来ともうすなり。報ともうすは、たねにむくいたるなり。この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまうゆえに、尽十方無碍光仏ともうすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明

のやみをはらい、悪業にさえられず。このゆえに、無碍光ともうすなり。無碍は、さわりなしともうす。しかれば、阿弥陀仏は、光明なり。光明は、智慧のかたちなりとするべし。^{五五}

と、衆生の行信として現行してくる如来を報身と捉えている。これは、「いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず。ことばもたえたり」という言語道断の涅槃が、報身の如来として、衆生の「無明のやみをはらう光明として感覚されるということである。光明とは、光に遇うという特殊体験ではなく、信心に智慧として得られる自覚である。すなわち、親鸞にとつて涅槃とは、「破闇満願」の自覚であり、必ず涅槃にいたるべき道に立ったという自覚である^{五六}。この自覚に立つことを正定聚に住すると言うのである。そうであるから親鸞は、願成就文の「生彼国者」を、

それ衆生あつて、かのくに生まれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。^{五七}
と読み、『教行信証』「証卷」では、

かの国の衆生、もしは当に生まれん者、みなことごとく無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん。^{五八}
と『如来会』の文を引き、娑婆での願生浄土の仏道に立った者を、浄土の位である正定聚に住する者として捉えるのである。この第十一願について曾我は次のように述べている。

第十一願文を頂くと「設ひ我、仏を得んに国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らずば正覚を取らじ」とある。親鸞は必至滅度の願という。正定聚に住すと滅度に至ると二つあるが、親鸞以前親鸞以外の方は未来で正定聚に住して、その上で最後は必ず滅度に至らしめようというのがその了解であるが、それでは第十一願の意味は分らぬ。第十一願は大体浄土と娑婆の二つの世界の分水嶺である。…中略…阿弥陀の本願という浄土のみを建立するというが、そうではない。阿弥陀の本願によって一方は浄土が成立し、他の一方では娑婆世界が成立する。^{五九}

曾我によれば、第十一願とは浄土を建立せしめる願であると同時に娑婆を化土として成就せしめる願である。

それは衆生が浄土の位である正定聚に住することによって、娑婆での自身の分限・分齊に安住させられるということであろう。しかして曾我は言う。

正定聚とは与えられた分限をはつきり知るのが正定聚である。分を知る。仏に助けられた人は分を知る。

…中略…分限においていわゆる絶対無限に乗托する。相対有限が絶対無限の内容、絶対無限に乗托して相対有限が始めて成立つ。其処に我々の安住すべきところがある。仏は絶対無限の世界のみにというのではなく、我々を相対有限に安住せしめようというのである。…中略…一念帰命は意業でも法体でもない。与えられた現在を喜ぶことである。^{六〇}

浄土の位である正定聚に現生において住するという現生正定聚の内実は、涅槃から立ち上がった法蔵願心が衆生の上に行信として成就するということであり、それは具体的に言えば相対有限の自己の分限に安住せしめられることである。ここに、先に引いた「証卷」所引の『如来会』の文（註五八）が想起される。『如来会』の引文は、先の文の後に、

何をもつてのゆえに。もし邪定聚および不定聚は、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なり、と。已上、要を抄ず。^{六一}

と続く。すなわち、先の、願生者が大般涅槃道に立つということ「何をもつてのゆえに」（何の理由があつてそのようなことを言えるのかという）と受けて、「邪定聚および不定聚」が、法蔵菩薩が浄土の因を建立したことを了知することが出来ないからである、と説くのである。つまり、願生者が大般涅槃道に立つという現生正定聚の自覚内容は、仏願の生起本末を了知することの出来ない、一切仏縁なしという邪定聚・不定聚の自覚でもあるということである。これが分限の自覚ではないか。曾我の言葉を聞こう。

ほんとに力のないところに判然と自己をそこに置いて安住のところを見出した。そこに無上涅槃がある。限りなく自己を否定し徹底して行くとところに無上涅槃が感得されるのである。…中略…謙虚に自己を掘り下げ

てそこに安住ができるとそこには恐れも後悔もないといふのが機の深信でなからうか。自己弁護しないで判然と誤魔化さぬ、それ以外に無上涅槃は無い。^{六二}

ここで言う「機の自覚」とは、第十一願の成就文で言えば、邪定聚、不定聚の自己が照らされることではなからうか。^{六三}すなわち、現生に浄土の位である正定聚に住するということは、娑婆での衆生の在り方を邪定聚、不定聚以外何物でもない^{六三}と知らされ、そこに落在せしめられるということである。ここに、涅槃道に立つというところが、即身成仏のような現生で成仏するということ^{六四}ではなく、涅槃から現成した法蔵願力によって、自分自身の存在が邪定であり不定であると知らされる道に立つことだと言い得る。しかもその邪定・不定の自己を知らされるということは暗さではなく、邪定・不定の原因である我智・我執の無効を知らされることによって、その我智・我執から解放され、我智・我執以前の存在の事実へ目覚めることである。真宗の生活に根付いた言葉で言えば「そのままでよかった」という実感である。これが回心の最初の実感でなからうか。ここから仏道が始まるのである。涅槃は本願として現成し、衆生を娑婆の宿業の身に落在せしめるのである。

本願成就文が第十一願から始まっているということが、「一念帰命」の信の発起ということが「意業」や「法体」と言った衆生の妄念や分別とは一線を描き、「与えられた現在を喜ぶ」という宿業への落在であることの証拠である。そしてその涅槃からの無分別智に触れるという回心から仏道は始まるということである。衆生往生の因果が説かれる『大経』下巻が第十一願から始まっていることの意味はこのことにある。

なお、『教行信証』が、誤解に晒された『選択集』で説かれる往生浄土の仏道を、大般涅槃道として顕揚することとその眼目があることはすでに寺川俊昭を代表とする様々な先学によって再三指摘されていることであるが、求道的な意味でそれを考えるなら、涅槃道に立つということがなければ、邪定聚・不定聚という機の問題は出てこないということが一つ言い得ることであろう。涅槃からの行信によって、必ず涅槃を超証するべき者となる。それが唯除される一人として宿業を掘り下げていく願生道に立ったということである。涅槃という視点が抜け落

ちると、願生ということも娑婆（迷い）から浄土（悟り）へという一元的な方向でしか証果を捉えられない。そうすると親鸞以外の法然門下がそうであったように、戒律を守って真面目に念仏し浄土に生まれていこうとするのである。これは一見誠実そうではあっても人間心の根が断ち切られておらず、どうしても仏道を歩む「私」が残るのである。この人間心の根を断ち切り、人間には何も残さない、これが大涅槃を根拠とし、大涅槃を指向する如来回向の仏道であり、絶対他力の仏道である。訓覇信雄は次のように言っている。

親鸞によつて開顕された教は、人間の手元に何物も残さない。まことに冷徹に人間より一切を奪ひ尽す所に始めて宗教的人間が生まれ出るのです。^{六五}
このことを明らかにしているのが第十一願成就文であると考えられる。

第二項 第十七願 諸仏称名の願成就文

（イ）諸仏称名の願

このような衆生が分限の自覚を開いてくる契機となるのが、続く諸仏称名の願成就文である。親鸞はこれを行の証文として「行巻」に引用する。

願成就の文、『経』に言わく、十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまう。^{六六} 已上

この文は、続く第十八願至心信樂の願成就文と不離の関係にある。第十八願成就文には「聞其名号信心歡喜」とあるが、この「其名号」とは「十方恒沙の諸仏如来」が「みな共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまう」名であり、それを「聞」することによつて一念の信が発起せるのである。これまでも論じてきたように、親鸞の信仰の自覚は、師法然の説く選択本願念仏の教説との値遇を決定的な縁とする。その法然の懇ろなる教化の恩徳に、「十方恒沙の諸仏如来」が「みな共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまう」事実を見出し

たのである^{六七}。しかし、見出したといっても、諸仏称名を聞いたという信心のところに見出したのである。信心を離れて諸仏は存在しない。信心の自覚によって、諸仏を仰げる身となるのである。

その証拠に「行巻」で『大経』の諸仏称名の願成就文が引かれた後に、引き続き『大経』からの引文として、「東方偈」の前の長行の無量寿仏の「威神無極」を説く文と、「東方偈」の中の仏の本願力を説く文が引かれる。

また言わく、無量寿仏の威神、極まりなし。十方世界無量無辺不可思議の諸仏如来、彼を称嘆せざるはなし、と。已上 また言わく、その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲えば、みなことごとくかの国に到りて自ずから不退転に致る、と。已上^{六八}

そこではつきりと諸仏称名の願成就の内容として^{六九}、諸仏の称名と、衆生の聞名における仏道成就が述べられるのである^{七〇}。つまり、諸仏称名の願成就とは、諸仏の称名であり、衆生の聞名である。

それは、諸仏善知識との値遇のところに仏道の全てがあるということである。親鸞でいえば、法然との出遇いに全てがある。回心のところに本願が成就しており、その後の歩みは、本願成就の自覚の徹底であり、段階的な歩みではない^{七一}。本願念仏の伝統の発見のところにすでにして仏道成就があるのである。

そして、親鸞は法然によって諸仏の称名を聞いたという事実^{七二}に立って、その意味を因願に尋ねていく^{七三}。「行巻」で親鸞は、諸仏称名の因願文とその成就文の間に、『大経』「重誓偈」の文を引く。

また言わく、我仏道を成るに至りて名声十方に超えん。究竟して聞こゆるところなくは、誓う、正覚を成らじ、と。衆のために宝蔵を開きて広く功德の宝を施せん。常に大衆の中にして説法師子吼せんこと。抄要^{七三} この引文の次第から、「重誓偈」の文は、因願を補説していると考えられる。つまりこの「重誓偈」の文に、親鸞は法然との出遇いの意義を聞いていくのである。

この「重誓偈」ではまず「名声十方に超えん」と、諸仏の称名が十方を超えて広がっていくことが誓われる。これは、到底仏法が聞ける機根でない自分のところにも諸仏称名が届いたという事実を指していると考えられる。

そして次の「究竟して聞こゆるところなくは」というのは、衆生に諸仏の称名を聞こえさせようということである。すなわち、諸仏称名の願意は、諸仏の称名を通じて、衆生における聞名が誓われているということである。また、続く「衆のために宝蔵を開きて広く功德の宝を施せん」というのは、衆生の闇が法蔵を立ち上がらせ万徳の凝集した名号となり、涅槃を衆生に開示せしめるということであろう^{七四}。そして最後の「常に大衆の中にして説法師子吼せん」とは、諸仏の称名といっても具体的大衆の中における説法師子吼のことであり、親鸞においては吉水の和合衆の中で、「善き人にも悪しきにも、同じように、生死出づべきみちを」^{七五}「説いてやまない法然その人こそ、諸仏称名の最も具体的な姿だということであろう^{七六}。これらをまとめると「重誓偈」には、次のことが誓われているように思われる。

- 一、諸仏が阿弥陀をほめ称える名声を十方に超えさせる
- 二、諸仏の称名が衆生に聞こえないことがない
- 三、名号が聞こえた衆生に涅槃を開示する
- 四、諸仏の称名は、具体的な和合衆における師の教説である

すなわち、「行巻」に「重誓偈」を引用し「諸仏称名の願」の願意を推求する親鸞は、「諸仏称名の願」に、具体的には師である法然に見出した諸仏の称名と、その称名が具体的な和合衆を通して自身に聞こえ、涅槃を開いてくる事実を聞き取っているのである。つまり、諸仏称名の願意は、諸仏に阿弥陀を讃嘆させるということと、その讃嘆の声を衆生に聞かしめるということであり、聞かせしめられた衆生には「しらず、もとめざるに」^{七七}「涅槃が開示されるということである。また、その諸仏称名は具体的な師を通して感得されるということなのである。この了解は、聞名という点において第十八願成就と重なっており、涅槃の開示として第十一願成就とも重なっている。

ところが、ここで注意しなければならないことは、諸仏の称名は本来凡夫には聞こえないものである、という

ことである。何故ならば、凡夫は仏がわからないから凡夫であって、諸仏の称名が聞こえるということは有り得ないからである。諸仏の称名を聞こうと求め求めても、決して得ることが出来ずにそこに落在せしめられる他はない。しかし、この求道の絶対的な行き詰まりにおいてのみ、諸仏の称名は聞こえてくる。それは驚きであり、諸仏の称名を聞ける因など自身にはどこにもなかったという目覚めである。そして、「聞ける自分でなかった」と諸仏の称名が聞こえてきてみれば、聞こえるということが成り立つには、凡夫の迷いに先立って、凡夫の内面にはたらし続けてやまない如来からののはたらきがなければ諸仏の称名は聞こえないはずである。つまり、無限の過去から迷っているその迷いの中に、その迷いに寄り添い、その迷いを転じていかんとする真実のはたらきがあるのである。ただし、それは人間側からは決して掴むことは出来ないし、聞こえてきた体験を持たなければただの絵空事である。しかし、一度聞こえてみれば自身の感覚において確かに止まない実感である^{七八}。この衆生迷妄中にはたらし続けて止まない、衆生を超えたはたらきを、『大経』は法蔵物語として教え、そのはたらきへの目覚めを本願の成就として教えるのである。

よって親鸞は、諸仏の阿弥陀讃嘆を聞くことである「聞其名号」の聞を、

「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。^{七九}

と、法蔵菩薩の本願の「生起・本末」を聞くこととするのである。この諸仏の称名を聞き、内なる法蔵願心を開くということが、衆生における「念仏もうさんとおもいたつころ」の発起なのである。しかし親鸞は、自身に発起する「念仏もうさんとおもいたつころ」としての名号を、

「南無」の言は帰命なり。…中略…「帰命」は本願招喚の勅命なり。^{八〇}

と註釈するのである。善導は自身の求道を象徴した二河譬において、東岸からの釈尊の発遣（諸仏称名）、西岸からの弥陀の招喚（衆生聞名）という二尊の恩徳によつて衆生は白道を歩むということを説くが、その譬喩はこの本願力成就の一念の内実を表しているのである。この自身の内なる法蔵願心の発見により親鸞は、第十八願成就

文の「至心回向」を敬語で読むのである。これについては次節にて詳説する。

(ロ) 大行

ここで諸仏称名の願が主題である『教行信証』『行巻』で、その行が「大行」として明らかにされていることについて考えてみたい。

親鸞は『教行信証』『行巻』を、

謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。^{八二}

の文にて始める。これは、親鸞の頭かにした浄土真宗という仏道は、如来回向から始まり、回向を離れて大行はないということであり、また、「行巻」の冒頭の文であるにも関わらず、「大信」が述べられるのは、衆生聞名を離れて、諸仏称名はないからである。

つまり、大行とは、諸仏が阿弥陀を讃嘆することであり、同時に、自身の聞名における「念仏もうさんとおもいたつところ」に始まる称名念仏のことである。だから、

大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり。^{八三}

という具合に、大行を行じる主体（主語）が述べられないのである。また、その行は、

すなわちこれもろもの善法を摂し、もろもの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。^{八四}
と述べられる。ここですぐに想起されるのは、『論』の不虛作住持功德である。

観仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海^{八四}

この功德は浄土二十九種莊嚴の仏莊嚴の一つであるが、親鸞は大行に不虛作住持功德のはたらきを見ているのである。それは大行が開示する一乗海を成り立たしめる海のはたらきの内容として、曇鸞の『浄土論註』の不虛作住持功德の註釈を引くことから見て取れる。

『浄土論』に曰わく、「何者か莊嚴不虛作住持功德成就、偈に、仏の本願力を観ずるに、遇うてむなく過ぐる者なし、よく速やかに功德大宝海の満足せしむるがゆえにと云えり。」不虛作住持功德成就は、けだしこれ阿弥陀如来の本願力なり。今まさに略して、虚空の相を住持にあたわざるを示して、もつてかの不虛作住持の義を顕す。乃至 言うところの不虛作住持は、本法藏菩薩の四十八願と、今日阿弥陀如来の自在神力とに依る。願もつて力を成ず、力以つて願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず。力・願相符うて畢竟じて差わず。かるがゆえに成就と曰う。^{八五}

曇鸞の註釈によれば、不虛作住持功德は、「本法藏菩薩の四十八願」と「今日阿弥陀如来の自在神力」として衆生にはたらく。果力の阿弥陀とは、言葉にまでなつて下さつた如来、南無阿弥陀仏の名号に他ならない。そして、その智慧の名号に凡夫が遇うということを実現せしめるのが、衆生の闇に身を投じて衆生に根源から呼びかけ続ける法藏菩薩の願力なのである。^{八六}それを意味しているのが、親鸞が「行巻」に願成就の内容として引用する『如来会』の文であろう。

『無量寿如来会』に言わく、いま如来に対して弘誓を發せり。当に無上菩提の因を証すべし。もしももろの上願を満足せずは、十力無等尊を取らじ、と。心あるいは常行に堪ざらんものに施せん。広く貧窮を濟いてもろもろの苦を免れしめ、世間を利益して安樂ならしめん、と。乃至 最勝丈夫修行し已りて、かの貧窮において伏藏とならん。善法を円満して等倫なけん。大衆の中にして師子吼せん、と。已上抄出^{八七}ここでの「かの貧窮において伏藏とならん」とは、まさに貧窮としかいいようのない衆生の宿業の身に伏している法藏願心のはたらきに他ならず、「当証無上菩提因」とは、法藏が衆生の宿業の身に伏して仏道の因となるということである。

つまり、親鸞が法然に遇い念仏するものになつたということは、法然を通して阿弥陀の智慧の名号に触れ（諸仏称名）、自身の内面にはたらく法藏願力によつて（衆生聞名）無明の闇が破られ、宿業の身に落在せしめられた

ということに他ならない。

また、本章第一項で触れたが、親鸞は、信心の表白がそのまま称名念仏であり、その称名念仏こそが名号の顕現であると捉えていた。そしてその自身に発起せる「念仏もうさんとおもいたつこころ」としての名号を次のように註釈する。

眞実功德ともうすは、名号なり。^{八八}

ここでいわれる眞実功德とは、元々世親の『浄土論』の「我依修多羅眞実功德相^{八九}」に起因する語であり、『論』の文脈に沿えば浄土の功德莊嚴のことであるが、親鸞は名号として捉えているのである。そして、その眞実功德相の『論註』における註釈箇所を「行巻」に引用している。

「眞実功德相」は、二種の功德あり。一つには、有漏の心より生じて法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善・人天の果報、もしは因・もしは果、みなこれ顛倒す、みなこれ虚偽なり。このゆえに不実の功德と名づく。二つには、菩薩の智慧・清浄の業より起こりて仏事を莊嚴す。法性に依つて清浄の相に入れり。この法顛倒せず、虚偽ならず、眞実の功德と名づく。いかんが顛倒せざる、法性に依り二諦に順ずるがゆえに。いかんが虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入るがゆえなり。^{九〇}

ここでは、眞実功德相に、不実の功德と眞実の功德という二種類があることが述べられる。一見、衆生の不実と、如来の眞実が二つあるように見えるが、不実である衆生が不実を自覚することは有り得ない。ということは不実の自覚を起こさしめる体がなければならぬ。それが因位の法蔵菩薩なのである。そして、衆生に不実を不実として自覚せしめるということが眞実の顕現であり、法蔵が阿弥陀となるということなのである。つまり、名号は、衆生に不実の身を教える法蔵菩薩の因のはたらきと、法性に依つて清浄であるという阿弥陀如来の果のはたらきを内包した言葉であるということである。換言すれば、名号とは、衆生の不実を包みながらも、眞実としてはたらくことによつて「衆生を摂して畢竟浄に入」らしむるという眞実功德なのである。^{九一}

これらの『論註』の教説に導かれて、親鸞は、

真実功德ともうすは、名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとえたまうなり。一実真如ともうすは、無上大涅槃なり。…中略…「大宝海」は、よろずの善根功德みちきわまるを、海にたとえたまう。この功德をよく信ずるひとのころのうちに、すみやかに、とくみちたりぬとしらしめんとなり。^{九二}

と了解するのである。この註釈によって明らかなのは、名号に帰した衆生の「ころのうちに」、無上涅槃の功德が「すみやかに、とくみちたり」ということである。それは、果成の阿弥陀と因位の法蔵としてはたらく本願力として感覚するということであり、本願が衆生の宿業の身を場所に成就したということである。

親鸞のこのような了解から、大行が「極速円満」し「真如一実の功德宝海」であるということは、衆生が行じる行ではなく、涅槃自身が名号として現前してくるはたらくであるということが出来よう。^{九三}

この不増不減の涅槃が法蔵菩薩として立ち上がるこそ大悲の具体相である。だから親鸞は、諸仏称名の願を「大悲の願」と名づけ、

この行は、大悲の願より出でたり。^{九三}

と、大行が「大悲の願より出で」る、と言うのである。

法蔵菩薩が衆生一人一人の宿業となつて伏しているからこそ、「今日阿弥陀如来の自在神力」との出遇いが実現するのであり、そこで知らされた宿業の身に安住せしめられるのである。むしろ、私達のこの宿業の身が、涅槃を法蔵菩薩として立ち上がらせた、と言うことは出来まいか。

涅槃が法蔵菩薩として立ち上がり、衆生の宿業に身を伏し、そこを場所として阿弥陀となることによって、凡夫が凡夫のままに涅槃道に立つ。ここに大行の真面目があるのである。換言すれば、涅槃の大悲としての現行を回向というのであり、それが衆生の上に実現する二側面が大行であり大信なのである。涅槃が名号となつて衆生にはたらく^{九四}、もつといえ、法蔵願心が衆生の分別を突き破つてなのりをあげる。それを往相回向による大

行というのである。

それは、法然との出遇いを通しての、諸仏称名の歴史、すなわち本願念仏の伝統の発見であり、自身もその歴史に召されたという意味を持つものであり^{九五}、かつ、己が分限としての宿業をはつきりと知らされることである。

第三項 第十八願 至心信樂の願成就文

第十八願至心信樂の願成就文は、本願成就文でも中核に当たる文であり、第十一願・第十七願をも包む願である。第十七願を考察する時点で、諸仏の称名を聞名するという第十八願についても必然的に考察されたので繰り返しは避けるが、親鸞は「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」に、自身の内奥に法蔵願心の招喚を聞き取った。その事実に立つて親鸞は、「至心回向」を敬語で訓み^{九六}、次のように言う。

もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと。^{九七}

これは、「聞其名号」する主体は確かに衆生であるが、自身に發起せる「信心歡喜乃至一念」の自覚は、自力の信ではなく、回向する阿弥陀如来の清浄願心が自身の上に成就したものである、ということの意味している。この自身に發起する「念仏もうさんとおもいたつころ」がどこまでも「如来の清浄願心の回向成就」の行信であるという宣言は、行信の發起が真実との値遇であり、そしてそれは、衆生にはどこにも仏道の因はないという自力無効の覚知を意味する。また、親鸞は『尊号真像銘文』において至心を、

至心は、真実ともうすなり。真実ともうすは、如来の御ちかい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、清浄の心なし。濁悪邪見のゆえなり。^{九八}

と釈し、また、『一念多念文意』において、回向を、

「回向」は、本願の名号をもつて十方の衆生にあたえたまう御のりなり。^{九九}

と述べることから、行信の發起とは、如来の真実を自証することであり、それは名号を施与されるということである。勿論、真実を自証するといっても自分が真実となるわけではない。それは「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし」という、どこまでも救われることなき自身への目覚めであり、宿業の身への落在である。このどこまでも無救済者であるという懺悔は、人間からは起き得ない。人間がどのように真面目に救済を欣求しても、それは自分を出発点にしている以上、絶望的ともいえる自己肯定の枠内から出ることが出来ないからである。そのような人間心が徹底的に虚仮不実であることが知らされ、また、生涯その自己肯定の枠内から一歩も出ることが出来ないところに安住せしめられる。それは人間からは起こりようがないことであり、真実の自証としか言いようがないのである。親鸞はこのような真実のはたらしを如来の回向と自覚化したのである。

善知識に遇い念仏する者となったのはあくまで一衆生の体験であるが、行信が發起してみれば、その發起は全く願心の回向によるもので、衆生の体験を超えた事実そのものである。

そして、この本願の成就の自覚こそ親鸞の立脚地であり、ここに立って『教行信証』は書かれているのである。この自覚こそ親鸞が『教行信証』で明らかにしようとした涅槃の真理性である。本願の成就とは、回心懺悔の自覚であり、如来回向の体験なのである。であるからこそ、浄土真宗は回向から始まるのである。

この第十八願成就文を親鸞は二つにわけ、「信巻」三二問答に配当している。すなわち、三二問答全体が第十八願成就文による思索であると言い得よう。よってこれ以上の考察は次章に譲ることとする。

註

- 一 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁
- 二 『定親全』三・書簡篇・一八七—一八八頁／『聖典』六一六—六一七頁
- 三 親鸞最初の伝記『本願寺聖人伝絵上本（御伝鈔）』は九歳と伝える。
- 四 この夢告には様々な見解が示されているが、延塚知道は、親鸞が比叡山に登った時にはすでに法然は大原問答などでその名は広がっていたはずであるから、そもそもこの六角堂参籠という行為自体が法然の元へ行くかどうかの黙考であると指摘している。（『教行信証—その構造と核心—』）
- 五 上人智恵第一のほまれちまたにみち、多聞廣學のきこゑ世にあまねし。（『法然上人伝全集』二〇頁）
- 六 かなしきがなく、いかゞせんく。こゝにわがごときは、すでに戒定慧の三學のうつは物にあらず、この三學のほかには心が心に相應する法門ありや。（『昭和法然上人全集』四六〇頁）
- 七 『定親全』四・言行篇（1）・五頁／『聖典』六二七頁
- 八 曾我は次のように注意を払っている。
「ただ念仏して」と仰せられたる「ただ」の語が弥陀の選択本願を前提し、一向一心の眞実信樂の念仏をあらはす一語千鈞の語であると了知すべきである。（『眞実の信樂』・『曾我量深選集』第四卷・四九〇頁）
- 九 『定親全』四・言行篇（1）・五頁／『聖典』六二七頁
- 一〇 『定親全』四・言行篇（1）・四頁／『聖典』六二六頁
- 一一 「信巻」・『教行信証』・『定本』一三六—一三七頁／『聖典』二二九頁
- 一二 親鸞の後半生において大きな機縁となった出来事の一つに越後流罪がある。親鸞は『教行信証』の末に、竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の眞宗は証道いま盛なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして眞仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇諱尊成、今上諱為仁聖曆・承元丁の卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。これに因つて、眞宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予はその一なり。（『定本』三八〇—三八一頁／『聖典』三九八頁）

と記す。ここでは「興福寺の学徒」と「主上臣下」が名指しで挙げられ、「法に背き義に違し」と述べられる。また、「諸寺の釈門」に対しては「教に昏くして真仮の門戸を知らず」、「洛都の儒林」に対しては「行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」と厳しい文調でこれを批判する。親鸞は法然との出遇いを通して、教に明るくなり真仮の門戸を知った。行に目覚め邪正の道路を弁えたのである。そうでなければ他を批判することなど出来ないはずである。

ここで思われることは、「信行両座」や「信心同一の問答」という流罪以前の親鸞の行実である。この行実が伝える親鸞は、法然と同一の信心に生きた。ところがその自負が、または、法然の仏道こそ大乘の至極であるという確信が、流罪後の親鸞を苦しめたのではなからうか。引文に論を戻せば、「諸寺の釈門」「洛都の儒林」に対する親鸞の明確な真仮からの批判は、結局、対立を生み批判者本人がその批判心に苦しむ。流罪となった越後の地で親鸞は、その批判心の止まない自身に、または、辺境に住む「いなかのひとびと」とは違うという自負に、悩み苦しんだのではなからうか。法然に出遇い仏教に触れたがゆえに親鸞から離れることのない、「凡夫であることを自覚した凡夫」としての自見。ここに親鸞が流罪以後も聞思をせざるを得なかった必然があると推察されるのである。（そのことを表している説話が、関東での三部経読誦の中止という出来事であると考えられる。）親鸞は流罪での苦悶の宿業生活を送る中で、それこそ「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案じ」たのであろう。師・法然との離別の中で、師との値遇の意味を『大経』の教説に聞きとっていったのである。ここでの推察は、第三章の三願転入を論じる箇所にて改めて詳説するが、法然との値遇が、本願の聞思を必然していったことの背景には、常に迫りくる業因縁と、それによってどこまでも迷っていく自己存在があるのである。親鸞が優れた人だから生涯を聞思し続けたのではない。どこまでも迷いが深く、それを誤魔化さなかったのである。「迷いを知る」という「迷い」を与えられたのも法然との値遇であり、それを誤魔化さない誠実さと批判眼を与えられたのも法然との値遇なのである。

二三 『蓮如上人御一代記聞書』・『真宗聖典』九〇一頁

二四 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・三八八頁

二五 『定本親鸞聖人全集』の『歎異抄』は西本願寺蔵の蓮如書写本を底本としており、蓮如書写本には「それほど業」となっている。本論の引用文の底本は基本的には『定本親鸞聖人全集』によっているが、『歎異抄』のみ例外として大谷大学蔵の端坊旧蔵永正本を底本とする。その際、典拠の表記は、他の引文と同様に『定本親鸞聖人

全集』と『真宗聖典』（『真宗聖典』は端坊旧藏永正本を底本としている）とする。

^{一六}『定親全』四・言行篇(1)・三七頁／『聖典』六四〇頁

^{一七}『仏説無量寿経』・『真聖全』一・三二頁／『聖典』六〇頁

^{一八}『仏説無量寿経』・『真聖全』一・三二頁／『聖典』六〇頁

^{一九}清沢満之は、「我信念」の中で次のように言う。

私が如来を信ずるのは、私のある、ま窮極であるのである、人生の事に真面目でなかりし間は、措きて云はず、少しく真面目になり来りてからは、ドーモ人生の意義に就て研究せずには居られないことになり、其研究が終に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります、信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけでない、からして、私が此の如き順序を経たのは、偶然のことではないかと云ふ様な疑もありソーであるが、私の信念は、ソーではなく、此順序を経るのが必要でありたのであります、私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずると云ふ点があります、此自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、此が甚だ骨の折れた仕事でありました、其窮極の達せらるゝ前にも、随分宗教的信念はコンナものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまったことが、幾度もありました、此難を免れませぬ、何が善だやら悪やら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない、我にはナンニモ分らない、となりた所で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信賴する、と云ふことになりたのが、私の信念の一大要点であります。

〔清沢満之全集〕第六卷（岩波書店）三三一—三三二頁）

清沢は「論理や研究で宗教を建立しようと思っている間」は、「宗教的信念はこんなものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまった」と言うのである。ここに分別では仏教は捉えることは出来ないことが指摘されている。そして「私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる」ことが「一切の事を挙げて、悉く之を如来に信賴する」ことの「一大要点」であると述べるのである。一切の自力無効の信知こそ宿業への落在であり、一切の自力無効の信知において宿業を知るのである。

二〇 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・七七―七八頁

二一 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁

二二 「宿業を通して仏凡の感応道交を明かす」・『行信の道』第三輯・一七頁

二三 『真聖全』一・四頁／『聖典』六頁

二四 『真聖全』一・五―六頁／『聖典』一〇頁

二五 「教巻」と総序の間に置かれている標挙の文には、

大無量寿経 真実の教 浄土真宗

（『定本』七頁・脚注／『聖典』一五〇頁）

とあることから、親鸞が『大無量寿経』と言う場合、「真実教」という意味と、真実教との値遇によって開かれる浄土真宗という仏道そのものを意味する場合がある。よって『教行信証』全体が『大無量寿経』を主題としていると言い得るが、ここでは「真実教」としての主題という意味である。

二六 『定本』九頁／『聖典』一五二頁

二七 『定本』九頁／『聖典』一五二頁

二八 ここで言う主観とは、

自らの本当の胸を破つて、言い換へれば私の主観を破つて更にその奥に大なる主観がある。客観などいふ言葉は使ふ必要がない。本当の主観主観と内に限りないところの内容を有つてゐるところの主観、本当に最後の主観、そこに法蔵菩薩の四十八願といふものがある。

（『本願の仏地』・『曾我量深選集』第五卷・三八二頁）

と曾我が述べるように、「私の主観」ではなく、それが破られたところの奥にある「大なる主観」のことである。それは畢竟法蔵菩薩の四十八願に通じるような大主観である。それは信仰主体とも言い得るし、清沢の言う「宗教心」であるとも言い得る。本論で主観という語を使う場合、単なる「私の思い」のことではなく、私の思いが尽きたところ、いわゆる「自力無効」を覚知する根本本体のことを指す。

二九 「念仏の伝統」・『松原祐善講義集』第三卷・一〇―一一頁

三〇 「念仏の伝統」・『松原祐善講義集』第三卷・一三頁

三一 「念仏の伝統」・『松原祐善講義集』第三卷・一三頁

三二 『定本』一一頁／『聖典』一五二頁

三三 ところが、元々『大経』の発起序では、

その時、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして光顔巍巍とまします。尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち、偏えに右の肩を祖ぎ、長跪合掌して仏に白して言さく、「今日、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とまします。」

（『仏説無量寿経』・『真聖全』一・四頁／『聖典』六―七頁）

と、「諸根悦予し姿色清浄にして光顔巍巍」として存在している釈尊を、阿難が「今日、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とまします」と仰ぐという展開になっている。それを親鸞は阿難が釈尊を仰いだところから引用しているのである。ここにも親鸞の、釈尊を「光顔巍巍」と仰いだ阿難が真実教を決定する、ということ

を明らかにしようとする意図が読み取れる。

三四 『定本』一一頁／『聖典』一五三頁

三五 『定本』一一頁／『聖典』一五三頁

三六 「善いかな阿難、問えるところ甚だ快し。深き智慧、真妙の弁才を發して、衆生を愍念せんとして、この慧義を問えり。如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したもう。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。無量億劫にも値いがたく、見たてまつりがたきこと、靈瑞華の時あつて時にいまし出づるがごとし。今問えるところは饒益するところ多し。一切の諸天・人民を開化す。阿難、当に知るべし、如来の正覚はその量りがたくして、導御したまうところ多し。慧見無碍にして、よく遏絶することなし」と。已上（『定本』一一―一三頁／『聖典』一五三頁）

三七 本論では全ての「教巻」引文の展開に触れるわけではないので、『大経』（『無量寿経』）引文より以下の、『大経』異訳の經典と、憬興師の『述文賛』の引文の展開をここに略説する。

一・『如来会』の引文

この引文では、第一に、先の『大無量寿経』の「自らの所見」とは、阿難が自ら起こしたのではなく、如来の光瑞希有によつて起こされたものであることを明確にしている。つまり、阿難の問いは、仏の智慧の光に照らされることによつて起こったものであるということであろう。第二に、阿難の問いは「如是之義」（本願成就）を問うものであるということを明示している。また、『大無量寿経』の引文では、釈尊が阿難の問いを褒めることと、釈尊が世に出興する所以への繋がりを読み取りにくかったが、この文によつて、阿難の問いが釈尊の出世本懐であることが明瞭となる。

二・『平等覺經』の引文

この引文では、「仏に遇う」ということの、難しさが語られる。阿難が長年釈尊に仕えていたにも関わらず、「今日」初めて釈尊を仏と仰いだ。ということは、仏がないのではなく、仏に遇うことが難しいということであり、仏を仏と仰げないのが我執を生きる衆生の問題であるということが浮彫りにされる。また、「問えるところ、普く聴き、諦かに聴け」というのは、出遇いの意味を本願の教えに聞いていくという聞思の仏道こそ、『大經』が私達に開く仏道の内容であるということが述べられていると考えられる。

三・『述文贊』の引文

この文で、五徳現瑞の細かな意味を明確にする。まず、最初に着目したのは、『述文贊』自体において、憬興が註釈を施した箇所である。憬興は、五徳現瑞を一つずつ註釈した後、出世本懷を述べる箇所を註釈せずに、「阿難当知如来正覺」「慧見無碍」「無能遏絶」という語を註釈している。これは、五徳現瑞が、阿難が如来の正覺を知ったということであり、如来の正覺を知ることの内実が、「慧見無碍」であり、「無能遏絶」であるということを表そうとしていると考えられる。

このような憬興の註釈を引文することで、親鸞は何を明らかにしようとしているのか。まず、親鸞の了解からすれば、「慧見無碍」とは、我執が破られることによつて如来の智慧の眼が開かれ、「最勝の道」に立つということではなからうか。そして、「無能遏絶」とは、そのような「最勝の道」が無碍道であり、それは全て「如来の徳」によるものであると述べているのではなからうか。このような親鸞の了解が成り立つならば、先の『平等覺經』で確かめられた「出遇いの意味を本願の教えに聞いていく」という聞思の仏道とは、『述文贊』を通すことによつて、如来の本願力による無碍道である、と内容づけられることになる。『平等覺經』から『述文贊』への展開は、このような意味があると思われる。

また、『述文贊』の註釈で着目すべきは、「普等三昧」であろう。「普等三昧」は、本願の第四十五願に、
「たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、みなことごとく普等三昧を逮得せん。この三昧に住して、成仏に至るまで、常に無量不可思議の一切の諸仏を見たてまつらん。もし爾らずんば、正覺を取らじ。」
『仏説無量壽經』・『真聖全』一・一三頁／『聖典』二四頁

とある。この願と合わせて考えれば、釈尊は阿弥陀の本願によつて仏となり諸仏と相念しているということが言えるのではないか。そのことが、阿難が釈尊を如来と仰いだということは、単に釈尊の威神力によるのではなく、

諸仏称名の願成就としての諸仏・釈尊に値遇したということの意味する。これが親鸞が『大経』を「十方称讃の誠言」と述べる根拠ではなからうか。また、「三昧に住して成仏に至るまで常に」とあるのは、本願念仏の仏道が、成仏までの歩みである、ということも示唆していると考えられる。

四、まとめ

これらの出世の大事を顕かにする引文の展開を整理すれば、次のように言えるのではないかと思う。
《阿難が凡夫のままに、如来を如来と仰いでその根拠を問う。そのことが一切衆生の救済の根拠であり、だからこそ釈尊の出世本懷である。よって、阿難の問いは如来の出世本懷を開く問いである。そして、凡夫である阿難が凡夫のままに釈尊を如来と仰ぐ仏道は、その道理を本願に聞いていく道であり、それは無碍道に立つということである。》

三八 このことについては『大経』下巻の展開を見ていけばより明瞭となると考えられるが、それについては後述する。

三九 「五劫の思惟を背景として」・『曾我量深選集』第三卷・三一〇頁

四〇 「真実教の開顯」・『松原祐善講義集』第三卷・三〇〇頁—三〇一頁

四二 還相回向については第三章にて触れる。

四三 蓮如の『御文』に、

それ、五劫思惟の本願というも、兆載永劫の修行というも、ただ我等一切衆生をあながちにたすけ給わんがための方便に、阿弥陀如来御身ありて、南無阿弥陀仏という本願をたてまして、まよいの衆生の、一念に阿弥陀仏をたのみまいらせて、もろもろの雑行をすてて、一向一心に弥陀をたのまん衆生をたすけずんば、われ正覚とらじとちかい給いて、南無阿弥陀仏となりまします。
(『聖典』八三六頁)

とある。松原祐善はここでの「御身」が「身」であって「心」でないことに着目して、法蔵菩薩が「全衆生の、生きとし生けるものの業を担って一緒に悩まれ痛まれている」(『願生浄土の安心』・『他力信心の確立—松原祐善講話集—』二五頁)と述べている。

四三 親鸞も憬興の説を「行巻」に引用しているので、基本的には親鸞もそのような視座で『大経』を捉えていたと考えられる。その上で、親鸞は坂東本において「如来浄土の因果」を「如来浄土の果」として「因」の字を抜

いてしまっている。『定本』五五頁）これは、如来の建立する浄土が本願として説かれるという因は、衆生には直接感覚出来るものでなく、衆生からすればその本願が我が身に成就し浄土が開かれた感動（Ⅱ果）しかない、ということの意味すると考えられる。經典には、法蔵（因）が阿弥陀と成る（果）ということが説かれている以上、憬興のように「如来浄土の因果」が説かれていると見るほうが自然であるが、親鸞は、「衆生往生の因果」の「因」に法蔵菩薩（如来浄土の因）を見ていたのではなからうか。親鸞におきては「衆生往生の因」は自分自身には在り得ない。しかし、そのような我が身に本願が成就したという事実（如来浄土の果）が現にある。だとしたら、阿弥陀が法蔵菩薩として我が因に成って下さったとしか言いようがない。だから親鸞は、「如来浄土の果」は浄土が開かれた感動として感得出来ても、「如来浄土の因」は語らないのではなからうか。このことは第二章にて詳説するが、そこには親鸞が法蔵菩薩を物語として捉えているのではなく、自身の信心の因として捉えているということが背景にあると思われる。

四四 親鸞は法然の「ただ念仏」の教説との出遇いによって地獄一定の自覚を得、その凡夫の身のままに、

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけり

化縁すでにつきぬれば 浄土にかえりたまいにき

と、愚痴の法然房として生きた法然を阿弥陀の化身として仰いでいる。『高僧和讃』・『定親全』二・和讃篇・一三五頁／『聖典』四九九頁）

四五 本願成就文の引用は次節第一項参照

四六 『仏説無量寿経』・『真聖全』一・二四頁／『聖典』四四頁（改行、括弧内補足著者）

四七 「証卷」・『教行信証』・『定本』一九五頁／『聖典』二八〇頁

四八 「証卷」・『教行信証』・『定本』一九五頁／『聖典』二八〇頁

四九 『定本』二二三頁／『聖典』二九八頁

五〇 『唯信鈔文意』・『定親全』三・和文篇・一七一頁／『聖典』五五四頁

五一 『唯信鈔文意』・『定親全』三・和文篇・一七一頁／『聖典』五五四頁

五二 『尊号真像銘文』・『定親全』三・和文篇・八六―八七頁／『聖典』五一八頁

五三 『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁

五四 これについては、寺川俊昭の『教行信証の思想』に詳しい。

五五 『唯信鈔文意』・『定親全』三・和文篇・一七一―一七二頁／『聖典』五五四頁

五六 これについては、次項の「(ロ) 大行」の考察にて詳説する。

五七 『一念多念文意』・『定親全』三・和文篇・一二九頁／『聖典』五三六頁

五八 『定本』一九七頁／『聖典』二八一頁

五九 「分水嶺の本願」・『曾我量深選集』第十一卷・二八〇―二八九頁〈中略著者〉

六〇 「分水嶺の本願」・『曾我量深選集』第十一卷・二八三―三〇三頁〈中略著者〉

六一 『定本』一九七頁／『聖典』二八一頁

六二 「親鸞教学の性格」・『本願成就』〈曾我量深講義集〉第一卷・二三六頁

六三 「化身土卷」の標挙には「邪定聚機」「不定聚機」と記されるように、邪定聚、不定聚を親鸞は機の問題として了解している。

六四 親鸞は『愚禿鈔』において、聖道門を、「豎超 即身是仏 即身成仏 自力なり」(『定親全』二卷・漢文篇・二三頁／『聖典』四三七頁)と定義している。

六五 「第一回全国委員会挨拶」・『真人』第二号

六六 『定本』一八頁／『聖典』一五八頁

六七 註四四参照

六八 『定本』一八頁／『聖典』一五八頁

六九 この『大経』下巻の「東方偈」の前の長行の文と「東方偈」の中の文は「また言わく」の接続詞によって引用される。このことからこの二文は、『大経』諸仏称名願成就文を補説していると考えられる。

七〇 ここでの「其仏本願力」を親鸞は『尊号真像銘文』において、

「其仏本願力」というは、弥陀の本願力ともうすなり。「聞名欲往生」というは、聞というは、如来のちかいの御なを信ずともうすなり。欲往生というは、安楽浄刹にうまれんとおもえとなり。「皆悉到彼国」というは、御ちかいのみなを信じてうまれんとおもう人はみなもれず、かの浄土にいたるともうす御ことなり。「自致不退転」というは、自は、おのずからというは、衆生のはからいにあらず、しからしめて不退のくらいにいたらしむとなり。自然ということばなり。致というは、いたるといふ、むねとすという。如来の本願のみなを信ずる人は、自然に不退のくらいにいたらしむるをむねとすべしとおもえ

となり。不退というは、仏にかならずなるべきみとさだまるくらいなり。これすなわち正定聚のくらいにいたるをむねとすべしと、ときたまえる御のりなり。

〔定親全〕三・和文篇・七六―七七頁／『聖典』五一三頁〕

と註釈する。一読して明らかなように本願成就文に基づいた註釈であり、聞名が信心の発起であり、それは「安楽淨利にうまれんとおもえ」という如来の勅命であるとおさえられ、そこに住正定聚の生が開かれることが述べられている。

七二 これについて、曾我量深は次のように示唆している。

本当に自力無効に達するのは容易ならぬことである。仏法の教えは、一応分かったと言うが、本当に分かることになる、事実について長い間の経験を積んで行かなければならぬことである。このことは、仏教において「見惑」「思惑」ということがある。見惑を断ずる位を「見道」と言う。思惑を断ずる位を「修道」と言う。法然上人の教えによつて親鸞聖人が眞実信心を獲られた時から見惑はなくなつたが、思惑はある。自力と他力は全く二つ別のものであるうと、簡単に割り切れることは出来ないものだ。一応、見惑は見道において一瞬に断じ尽くすものであるが、思惑の方は、一つ一つに当たつて善知識の教えを思い出し、如来の本願を憶い出して、だんだんに乗り越えて行く。だから、信の一念さえあれば問題ないという大雑把な考え方では、人生の問題を解決することは出来ない。見道の智慧を得たことで、それからさらに一生涯かかって思惑の問題がある。自力無効ということを一々の事実について証明しなければならぬ。二十の願は、修道において思惑の始末をして行く仕事であると考えらるなら、私どもは一生涯の間、二十の願が必要であると考えても差し支えないのでなからうかと思う。

〔二種深信は、第二十願があつて初めて成り立つ〕・『曾我量深先生の言葉』六九頁〕

本論のここでの「段階的な歩みではない」というのは、「見惑は見道において一瞬に断じ尽くすもの」であるということである。その後の「本願成就の自覚の徹底」が、曾我の言う「思惑」を「一つ一つに当たつて善知識の教えを思い出し、如来の本願を憶い出して、だんだんに乗り越えて行く」ということであり、それは第二十願の思索であろう。このことについては第三章にて詳説する。

七三 成就に立つて因願を探り当ててみれば、因願があつたからこそ成就という事実がこの身におきているのであつた、と、自身の成就に先立つて因願を感得するのである。だから親鸞は、各巻の冒頭に因願を引き、それに続

けて成就文を引くと考えられる。

七三 『定本』一八頁／『聖典』一五七頁

七四 この道理については第十一願のところでも少し触れたが、この道理の実際の自覚を、曾我は「如来我なり」「如来我となりて我を救ひ給ふ」「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」（「地上の救主―法蔵菩薩出現の意義―」・『曾我量深選集』第二巻・四〇八頁）と言う。これについては次章において考察する。

七五 『恵信尼書簡』・『定親全』三・書簡篇・一八七―一八八頁／『聖典』六一六頁

七六 これをさらに内在的に捉えれば、法蔵菩薩が私一人という「大衆」において「説法師子吼」（欲生我国）してやまない、ということであるが、ここでは一応諸仏を外在として解釈した。

七七 『一念多念文意』・『定親全』三巻・和文篇・一四八頁／『聖典』五四四頁

七八 これを清沢は「人心の至奥より出づる至誠の要求」（『御進講覚書』・『清沢満之全集』第七巻・一八八頁〈岩波書店〉）と言った。これについては次章第四説の「欲生心」にて詳説する。

七九 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁

八〇 『定本』四八頁／『聖典』一七七頁〈中略著者〉

八一 『定本』一七頁／『聖典』一五七頁

八二 『定本』一七頁／『聖典』一五七頁

八三 『定本』一七頁／『聖典』一五七頁

八四 『真聖全』一・二七〇頁／『聖典』一三七頁

八五 『定本』七九―八〇頁／『聖典』一九八頁

八六 この法蔵菩薩への思索は第二章「三一問答」にて詳説する。

八七 『定本』一九頁／『聖典』一五八頁

八八 『一念多念文意』・『定親全』三・和文篇・一四五頁／『聖典』五四三頁

八九 『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁

九〇 『定本』三七頁／『聖典』一七〇頁

九一 全く同じ内容を託して親鸞は名号を次のように註釈する。

「尊号」ともうすは、南無阿弥陀仏なり。「尊」は、とうとくすぐれたりとなり。「号」は、仏になりたも

うてのちの御なをもうす。「名」は、いまだ仏になりたまわぬときの御なをもうすなり。この如来の尊号は、不可称・不可説・不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまう、大慈大悲のちかいの御なり。

《唯信鈔文意》・『定親全』三・和文篇・一五六頁／『聖典』五四七頁
このことから明らかなように、名号とは、因位法蔵願力と果上の阿弥陀の光明によってはたらき、「一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまう、大慈大悲のちかいの御な」なのである。

九二 『一念多念文意』・『定親全』三・和文篇・一四五—一四八頁／『聖典』五四三—五四四頁（中略著者）

九三 『定本』一七頁／『聖典』一五七頁

九四 親鸞が『一念多念文意』において、

「回向」は、本願の名号をもつて十方の衆生にあたえたまう御のりなり。

《定親全》三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁

と述べているのはこの事実を表していると考えられる。

九五 『歎異抄』では、

たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

《定親全》四・言行篇(1)・五—六頁／『聖典』六二七頁

と法然との出遇いを語った親鸞が即座に、

弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごととならんや。

《定親全》四・言行篇(1)・六頁／『聖典』六二七頁

と「弥陀の本願まこと」を顕揚している。これが法然を通して本願の歴史に参画したということである。

九六 親鸞が如何なる思索を辿って「至心回向」を敬語で訓むようになったのかを、やや違った視点から言及しておく。

そもそも回向という概念について、親鸞の師である法然は、その選択本願念仏の信において、念仏を「不回向の行」として捉えるが、それを承けて親鸞は、

凡聖自力の行に非ず。ゆえに不回向の行と名づくるなり。

『定本』六七頁／『聖典』一八九頁

と述べる。ここで、法然の選択本願念仏とは、人間の自力を全く挟まないという不回向の行であることが押さえられる。つまり親鸞は、選択本願念仏が人間に開示する自覚内容とは自力無効の覚知であると了解したのである。そうであるならば、本願成就文の「至心回向」の文言は、人間から起こす行としての回向ではないことになる。しかし、「不回向」から「本願力回向」への展開は、思想的跳躍があると思われる。『歎異抄』は、親鸞が信心同一の諍論の中で法然から「如来より賜りたる信心」という教語を聞きとめたと伝えているが、これらの法然の示唆を踏襲しつつ、親鸞は『論』『論註』を徹底的に聞思したと考えられる。（その事情については延塚知道の『教行信証』の構造論に詳しい）

ここでは親鸞が『論』『論註』からどのように如来の本願力回向という思想に到ったのかを確認しておきたい。世親の『論』は『大経』の願生浄土の仏道を、大乘菩薩道として表現しているため、「本願力回向」を行じる主体も、出第五門の菩薩である。

出第五門というは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戲し教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく。

『真聖全』一・二七七頁／『聖典』一四四―一四五頁

『論』はその長行において、善男子善女人を五念門行を修していく主体として説くが、浄土の觀察が説かれた後、善巧撰化章以下は、主体が菩薩となる。このことから、出第五門という利他行を行じる浄土の菩薩は、浄土を觀察し得た善男子善女人であるといえる。よって出第五門の菩薩とは、『論』の文言を素直に読めば、浄土の觀察をし得た善男子善女人であろう。そしてさらに、

菩薩は四種の門をして自利の行成就す、応に知るべし。菩薩は出の第五門をもて回向利益他の行を成就す。応に知るべし。菩薩は是の如く五念門の行を修して自利利他して、速に阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るがゆえに。

『国訳大藏經』論部・第五卷

と述べられ、『論』は閉じられていく。（※『真聖全』や『聖典』は親鸞の加점에習っているためここでは『国訳大藏經』を典拠とした。また、これ以降のこの註内の『論註』の書き下しは、『真聖全』所収の親鸞加点点の『論註』に従った。なお、『聖典』の頁数は『教行信証』所引の『論註』の箇所である。）

つまり、『論』においては「本願力回向」とは願生浄土の仏道を歩む者（善男子善女人が浄土の觀察によって

菩薩となる」が行じる利他行といえる。これに対して『論註』は、大乘菩薩道として説かれている『論』を一語一句註釈するという形をとりながらも換骨奪胎し、凡夫に開かれる他力の仏道として顕揚している。そして、『論』の利行満足章の最後の文を註釈する中で、

問うて曰わく、何の因縁ありてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言うや。答えて曰わく、『論』に言わく、「五門の行を修して、自利利他成就するをもつてのゆえなり」。

と、菩薩が速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することが出来るのは、五念門行を修して自利利他成就するからであると述べ、さらに、

しかるに、覈に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁となす。

と、菩薩の自利利他成就の根源力に、阿弥陀の本願力を見出すのである。さらに次のように述べる。

他利と利他と、談ずるに左右あり。もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし、おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし。いま將に仏力を談ぜんとす、このゆえに利他をもつてこれを言う。まさに知るべし、この意なり。

利他というのは、仏が衆生を利するという意味で、仏力を指している語である。よって、衆生の側からすれば、あくまで他に利せられるという他利であり、利他は成り立ち得ない。また、曇鸞は、

利他に由るがゆえにすなわちよく自利す、これ利他にあたわずしてよく自利にはあらずと知るべしとなり。

『真聖全』一・三四六頁／『聖典』一九三頁

と述べていることから、利他が成り立ち得ないのであれば自利も成り立たないことになる。ここに、曇鸞の徹底した自力無効の自覚を窺知出来る。この教示を親鸞は「他利利他の深義」(『定本』二二三頁／『聖典』二九八頁)として仰いでいるが、この他利利他の深義とは、自利利他を円満し仏道に立つということに、全く人間の自力をばさまないということを明らかにしているのである。これは、先に述べた法然の「不回向」と同じ概念である。

そして、この「他利利他の深義」に続けて曇鸞は、
おおよそこれ、かの浄土に生ずと、およびかの菩薩・人・天の所起の諸行は、みな阿弥陀如来の本願力に縁るがゆえなり。

『真聖全』一・三四七頁／『聖典』一九四—一九五頁

と述べ、『論』において願生浄土の仏道を歩む者が行じる利他行を含めた全ての行が阿弥陀の本願力に縁つてい
ることを明示するのである。つまり、『論』の明らかにする一心に開かれる願生浄土の仏道とは、全く阿弥陀の
本願力による他力の仏道である、と曇鸞は述べんとしているのである。この曇鸞の「懇ろ」(『定本』二二三頁／
『聖典』二九八頁)な教示によって親鸞は、

菩薩は五種の門を出入して、自利利他の行、成就したまえり。不可思議兆載劫に、漸次に五種の門を成就
したまえり。

(『入出二門偈』・『定親全』二・漢文篇・一一四―一二五頁／『聖典』四六一頁)

と、『論』『論註』で説かれる、五念・五功德の全ては法蔵菩薩が不可思議兆載永劫の修行によって実現したもの
として了解するのである。親鸞の体験からいえば、法然の選択本願念仏の教説との値遇により、歓喜の一念が湧
き起こってきたという事実、その根源に阿弥陀の本願力回向という力動する法のはたらきを見出したのである。

このように法然の「不回向」という教説から、『論』『論註』によって、「本願力回向」という知見を聞き取っ
た親鸞は、『浄土文類聚鈔』において、

凡夫回向の行にあらず、これ大悲回向の行なるがゆえに、「不回向」と名づく。

(『定親全』二・漢文篇・一三四頁／『聖典』四〇四頁)

と述べるのである。このように『論』『論註』に導かれて親鸞は、本願成就文の「至心回向」の文言を「至心に回
向したまえり」と訓じるのである。

九七 『定本』一一五頁／『聖典』二二三頁

九八 『定親全』三・和文篇・七三―七四頁／『聖典』五一二頁

九九 『定親全』三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁

第二章 三一問答

第一節 三一問答の意義

第一章では、親鸞の回心を通じての『大経』への聞思の軌跡を尋ねた。特に、衆生の上に發起する「念仏もうさんとおもいたつところ」とは、涅槃から法蔵菩薩が立ち上がったということであり、それは衆生の宿業に身を捨てた法蔵菩薩が、衆生を場に阿弥陀と成るという本願の成就であることを述べた。

しかし、それは衆生の自覚において、どのように実験されることなのか。教理ではなく、実際の実感としてどう自覚されるのか。

曾我量深は唯識の学問での思索方法「によって親鸞の三一問答を尋ね、「如来表現の範疇としての三心観」という講題で講演を行っている。「如来表現の範疇」という語は曾我自身、

之は如来の本願を主語とする現行的総合判断の賓辞だと云うて差支ないのだけれども、三心は単なる賓辞ではないので、如来の本願の体験上の賓語は一心帰命である。この「如来の本願」と「一心帰命」との、其の主語と賓語との関係の必然的道程を示すものが、この三つの概念である。^二

と解説している。曾我によれば、如来が衆生の上に表現してくる（＝一心帰命の体験）範疇が三心、ということである。それはすなわち、如来の三心を推求する三一問答が、一心帰命の体験に立って、如来の本願が衆生に表現してくる必然的道程を探るという営みである、ということであろう。さらに曾我は、

此の本願の三心といふのは、御承知の通り『大無量寿経』の中に法蔵菩薩の第十八願に於て至心信樂欲生の三心を發起して居られるのであります。所が此の三心といふものも、之は吾々人間が別々に三つの心を発す

のではない、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。^三

と述べ、「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」はそのまま「我々が如来の願心に転入する自覚の道程である」と言うのである。三一問答、特に仏意釈は、

仏意惻り難し、しかりといえども竊かに斯の心を推するに^四

との語から始まる。これは一見、本願の三心を推求しているかのごとくであるが^五、それは曾我に従えば、「唯、「如来たすけまませ」と云ふ帰命する念仏の一心心」という一心帰命の体験の内観なのである。しかして曾我は言う。

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。^六

ここに親鸞が「しばらく疑問を至してついに明証を出だす^七」と述べ、三一問答を開頭せねばならなかった必然がある。形而上の如来の願心を観念するのではない。自己に發起せる一心帰命という宗教体験の「論理的道程

を推していく」のである。それは、一心帰命の体験を手掛かりに、さらに自己の暗愚を掘り下げ、常に今の一念に新しく如来の願心を感じずるということであろう。この営み（思索）をしなければ、一心帰命という宗教体験は、人間に起きる体験がゆえに体験主義となり、自己を縛る胎宮となり得る^八。

ともかく三一問答は、信樂釈に「本願信心の願成就の文」、欲生釈に「本願の欲生心成就の文」が引かれるように、本願成就文を基にする思索である^九。本論では、曾我の指南を仰ぎつつ、至心・信樂・欲生という本願の三心の展開を確認することによって、「我々が如来の願心に転入する自覚の道程」を明らかにしたい。そして、それは衆生に発起せる一心帰命の信が、一心願生の信へと展開相続し、願生浄土という仏道を開いていく道程とも言い得よう^{一〇}。換言するならば、「信に死す」ということと「願に生きる」ということの必然的展開の内実とも言い得るし、固定化されたものでない如来と衆生の分限の思索とも言い得る。そのように見定めて三一問答を、次第に注意しながら考察していく。

第二節 至心釈

第一項 一切の群生海

答う。仏意惻り難し、しかりといえども竊かに斯の心を推するに、一切の群生海、無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもって如来、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うし時、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、清浄の真心をもって、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。如来の至心をもって、所有の一切煩惱・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。かるがゆえに、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。二

ここで「仏意惻り難し」とあるように、字訓によって確かめられた如来の三心は「真実の心にして虚仮雜わること」がなく、衆生の心と異質であり、衆生の考えや思いの延長にはない。その上で、「斯の心を推する」のである。すなわち、一心帰命の体験を推求するのである。よって「斯の心を推する」のは間違いなく親鸞であろう。しかし、その推求によって親鸞は個人的自覚を超えて「一切の群生海」と言うのである。しかし親鸞は「斯の心を推する」と何故「一切の群生海」が開けてくるのか一切の説明をしない。このことについて曾我は、

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。一切群生海とは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、虚仮諂偽ニシテ真実ノ心無シ」、斯ういふ工合に内的必然的に無限無碍に流れ出て来る。二三

と述べている。これは一心帰命の体験が、単に個人的な体験ではなく、個人の上に起きつつも、個人を超えた事象であるということであろう。無論、一心帰命の体験とは、一人ひとりがそれぞれの時処諸縁において体験される以上、一人ひとりが違った形式において体験される。しかし、仏智に照らされれば、時処諸縁を選ばず、「そくばくの業をもちける身」が知らされる。蓮如は回心のことを「回心懺悔^三」と言うが、一心帰命の体験には、必ず宿業の身への懺悔と、宿業がすでにして法蔵菩薩により担われてあったことへの讃仰が伴うのである。すなわち、一心帰命の体験とは、一般論ではなく、全くの個人のところに起きる体験でありつつも、「宿業に落在せしめられる」という一点において、全人類に共通する普遍性を持つのである。これが、「斯の心を推」した親鸞が「一切の群生海」と言い切る所以ではなからうか。さらに曾我は「群生海」の語に着目して、

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、それ等の特殊的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。一四

と言う。すなわち、一心帰命の体験に感得されるもの、それは、「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識並に意識の六識」という「感覺意識」であると言うのである。親鸞は、至心釈において、

ここをもつて『大經』に言わく、欲覺・瞋覺・害覺を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起こさず。色・声・香・味の法に著せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴なし。三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽諂曲の心あることなし。和顔愛語にして意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦きことなし。専ら清白の法を求めて、もつて群生を恵利しき。三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴をもつて衆行を具足して、もろもろの衆生をして功德成就せしむ、とのたまえりと。已上^{一五}

と法蔵菩薩の六識を引用する。この引文の「欲覺・瞋覺・害覺を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起こさず。色・声・香・味の法に著せず」に着目して曾我は、

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。初めから起さぬものならば「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、眞実に起を通し、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。^{二六}

と述べている。法蔵菩薩とは、阿弥陀如来の因位であるから、絶対的超越者である。しかし、最初から迷わない存在であるなら、わざわざ「欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず」と述べられる必要はないはずであり、「色・声・香・味の法に著せず」と言う必要はないはずである。そして、

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、眞実に欲覚、瞋覚、害覚を起し、本當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。本當に欲覚、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、吾々の本當の現実、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、本當に現実に苦しめられ、吾々を本當に見つめ、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。^{二七}

と続ける。「本當に欲覚、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」ところに、法蔵菩薩と私との関係がある。どこまでも「欲覚・瞋覚・害覚」を離れられず、六識に迷い、「虚偽諂曲の心」しかない、衆生の宿業の感覺。それは「本當に現実に苦しめられ、吾々を本當に見つめ、自己のあらゆる現実を認めて」と述べられるように、自身の現実に全責任を背負わざるを得ない宿業の自覚である。そこで「自己の全体を投げ出し、其の自己全体を投げ出し、其の自己全体を投げ出す時」とあるように、自己の責任の限界において自己そのものを擲つた時に、その自己全体を荷負するのが法蔵菩薩なのである。親鸞は先の『大経』の補説として、『如来会』を引用するが、そ

こでは、

もろもろの衆生において、常に愛敬を樂うこと、なお親属のごとし。^{一八}

と、「衆生において」法蔵菩薩の願が起こされていることが明示されている。すなわち、一心帰命の体験に感得される、「欲覺・瞋覺・害覺」を離れられない迷いの現実の自覺がそのまま法蔵菩薩の自覺である。そうでなければ、「斯の心を推」して「一切の群生海」が開かれるはずがない。また、「無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という自覺が救済とならない。ましてや、その「虚仮諂偽」の身が、「ここをもって」と、如来の「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うし時、三業の所修、一念・一刹那も清淨ならざることなし、真心ならざることなし」という願行を感得出来るはずがないのである。まことに、「穢惡汚染にして、清淨の心なし」き自覺とは、法蔵菩薩の願行そのものであったのである。このことを曾我は次のように断定する。

語を改めて「親鸞ハ無始ヨリコノカタ乃至今日今時……」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」の文字は單なる自分でもなく、又單なる他人でもなく、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。随つて一切群生海はいふ時には、個々別々にこんな肉体がある、手が何本ある、外的にそんなものをおさへて寄せ集めて云つて居るのでは無い。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、それを其の儘直写したものであります。決して御説教でも無いし、又所謂御示談でも無い。^{一九}

そして、

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。三。と述べる。「機の深信」や「罪惡の自覺」とは、一心帰命の体験において感覺される「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」であるから、分別で捉えるような単なる自己の惡業性への自覺ではない。ゆえに、その「一切群生海」の自覺は即、「無限の内面を描写せる宗教歴史の絵巻物」を開いてくるのである。

この衆生の「一切群生海」の自覺のみが、如来が「清淨の真心」によつて「円融無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就」し、至心によつて「一切煩惱・惡業・邪智の群生海に回施」したまえるを感得するのである。それを曾我は「此の信心が信心自らを廻向する」というのであろう。推求は衆生の思索であるがそれが如来からの「表現廻向」となるのである。如来が前提として存在するのではなく、一心帰命の体験が如来を証明するのである。そして不実の身に生きた法蔵菩薩を感得してみれば、無限の迷いを重ねてきた「一切苦悩の衆生海を悲憫して」、法蔵菩薩は「不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまう」たのである。親鸞が、

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。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三

と述懐するのは、本願が前提として存在するのではなくして、「そくばくの業をもちける身」が、「たすけんとおぼしめしたちける本願」を「かたじけな」と感得する、ということの意味しているのである。また、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ず」とは、「斯の心を推する」と同質の思索であろう。そうであるならば、ここで言う「親鸞一人」とは、単なる個人親鸞ということではなく、「一切群生海」の「一人」としての親鸞である。法に照らされた公なる「一人」である。あくまで聴聞の主体は「一人」であるが、「一人万人」と言うように、その「一人」とは、法蔵菩薩の「無限の内面を描写せる宗教歴史の絵巻物」を開く「一切群生海」の自覚なのである。

第二項 至徳の尊号

また、至心は「至徳の尊号をその体とせるなり」と述べられるように、名号を体とする。曾我は、

至心は名号が即ち本願の廻向表現であることの自証作用に外ならない。名号に於て光明攝取の意味を表現して居ると云ふことは、衆生が正しく転悪成徳の作用を自証するの外に意義はない。この正しく作用する自証を離れては名号は単なる光明の意味に過ぎないのである。三三

と断言する。衆生における「転悪成徳の作用」の自証こそ、「名号が即ち本願の廻向表現であることの自証作用に外ならない」のである。「如来、清浄の真心をもって、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」とは、形なき本願が、衆生の上に名号として顕現したということである。第一章でも述べたが、親鸞における名号とは、外在的な言葉ではなく、「念仏もうさんとおもいたつところ」として我が身に現前してくる如来の表現なのである。親鸞は至心を、

「至心信楽」というは、至心は、真実ともうすなり。真実ともうすは、如来の御ちかい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、清浄の心なし。濁悪邪見のゆえなり。三三

と、「真実」と註釈する。そして間髪入れずに、「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし」と言うのである。

すなわち、親鸞にとつて真実とは、衆生の「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし。濁悪邪見のゆえなり」という自覚の他にはない。そしてその不実の自覚自体が、本願が名号（念仏もうさんとおもいたつころ）として「回向表現」するという「本願の自証作用」なのである。形なき本願が名号として具現化する、すなわち、一如が南無阿弥陀仏となる（〓如来が如来を表現する）ということは、衆生における南無（〓帰命）の自覚の成就である。ゆえに、衆生の自覚より言えば、至心は、「宗教的体験の果相^{二四}」である。衆生の口業として現前する名号は、「もうさんとおもいたつころ」を因とした果相なのである。換言するならば、一心帰命の体験とは、「万劫の初事」と言われるように、「無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして、清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という自己を始めて知ることである。しかして曾我は言う。

至心の否定の対象になるものは、之は吾々の業である。もろもろの道德的の悪業を否定するのである。…中略：至心によつて否定せらるべき所のものは悪業、道德的罪惡、詰り虚偽の心、虚偽の生活といふものであります。^{二五}

私達の現実の業生活の悪業を白日の下に晒すのが、真実なる如来の至心なのである。繰り返すが、晒された悪業、それは、衆生の自覚から言えば「宗教的体験の果相」である。「噫」（「総序」）という自力無効の一念における悪業生活の自覚こそ、至心の顕現である。

そしてその自覚は、前述したとおり、法蔵菩薩の願行による自覚がゆえに「一切の群生海」という開けを持つ。名号の顕現として自覚される法蔵の至心は、我一人を通して、我一人に止まることなく、我が世界の全てを虚仮として照らし出す。『歎異抄』における、

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}

という親鸞の述懐において、「煩惱具足の凡夫」という一人の自覚が、何の接続詞もなく「火宅無常の世界」に展

開するのは、「ただ念仏のみぞまことにておわします」という「至徳の尊号」を体とする法蔵の至心によって「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」ことを知らされているからである。この我が宿業の所感における共感の世界こそ、まことに共なる大地であろう。この世界の発見なくしていくら平等や共生と言ってみても、それは虚偽であり、自我の黴菌に汚れてしまっているのである。

個人の上に発起する「一心帰命の体験」における推求は「一切の群生海」という自覚を開く。それは宿業共感の自覚である。換言すれば、自己の全てに責任を持ち、自己の無限の迷いに一切衆生の迷いを直覚し、その迷いに立つことである。至心の顕現による不実の自覚とは、不実を悲観する自覚ではなく、迷いの生活の中に立つて奮闘することの出来る自覚なのである。今一度曾我に聞こう。

名号は至心の等流の果であり、至心は名号の平等の因である。純真なる宗教的原理にあつては実行の理性は絶対自由の果成の行智である故に、常に表現の果体と俱時同時に並存し、大自然はさながらに彼の行智の性起表現である。則ち一点の同情のないやうに穢悪汚染の現実生活を照し、虚仮諂偽の衆生の業を觀ずる所の至心は是こそ無限の大悲であらねばならぬ。衆生海に於ける善悪業道の因果を以て徒に無自覚なる、冷酷なる原理として、如来の至心の本願の原理を疑ふてはならぬ。業道自然は個人の感覺意識に於てこそ無自覚であるが、それを裏づける全人知識に於て自覺的な願力の自然である。本願の行智を離れて衆生はない、随つて衆生海を包む業道の原理は則ち是れ本願廻向の原理の内容である。誠に限りなく徳を轉じて悪業を成ずる衆生の自証こそ、限りなく衆生の悪業を轉じて如来の徳を成ずる菩薩の正智の現実的反影である。是れ則ち永劫修行の法蔵菩薩が森嚴なる精神界の事実として、私達に絶対の承認の權威を以て迫る所以である。^{二七}衆生が名号に帰したところに開かれる自覺は、「限りなく徳を轉じて悪業を成ずる衆生の自証」であり、それが「限りなく衆生の悪業を轉じて如来の徳を成ずる菩薩の正智の現実的反影」なのである。業道自然とは、私達の「個人の感覺意識に於てこそ無自覚」なものであるが、「それを裏づける全人知識に於て」は「自覺的な願力の

自然」なのである。私達は、理知ではなく業による生活を送っている。しかし、それに無自覚であり、常に生活を理知で引き裂くのである。その理知が丸ごと虚偽であったことを自覚化させ、私の一切の生活が理知による悪業生活であることを自証せしめるのが「本願の行智」であり、これこそ「至心の等流の果」としての名号の妙用である。まことに「衆生海を包む業道の原理は則ち是れ本願廻向の原理の内容」なのである。

第三節 信樂釈

第一項 信樂の範疇

ここで今一度、三一問答の意義を確認すれば、一心帰命の体験に立つて「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」を推求することによって「我々が如来の願心に転入する自覚の道程」を明らかにすることにその本義があつた。気をつけねばならないのは、一心帰命の体験は一刹那における一念の自覚であり^{三八}、それは分別で捉えるような時間の前後はない^{三九}ということである。如来の三心には、至心↓信樂↓欲生という次第があるが、それは衆生の一念の自覚の内景であり、段階的なものではない。曾我は、

私達は祖聖親鸞の提撕に依つて、至徳を円融せる如来の御名を直観して、此果徳円満の行体を通して、それに内在せる果成の行因の力として法蔵菩薩の至心を自証した。是れ則ち果中の因であり、行中の信であり、法中の機であり、証中の行である。此は名号は自ら限りなく内面化し、茲に自証原理は第一にこの「至心の範疇」を見出したのである。^{四〇}

と言う。あくまで直覚であり、分別や理屈ではない。しかし神秘主義ではなく、自己に發起せる名号を直覚するのである。至心は衆生の「宗教的体験の果相」である。すなわち、至心は、一心帰命の体験の果相であり、名号

の顕現であり、虚偽生活の否定の覚知である。そして、それをさらに推していくと信樂が見出されてくるのである。曾我に聞こう。

併しそれ（至心の範疇）は名号に内在して、即ち名号をその果体とするが故に則ちそれは果であり、行であり、法である。依つて更に此を行体として一層深く清浄真実の正因を内に求め行かねばならなかった。茲に菩薩永劫の勝行の中に、第二の「信樂の範疇」を、祖聖親鸞は見出した。三

「宗教的体験の果相」、すなわち「無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚偽に於て真実の心なし」という自覚は、その自覚に止まらずに、その内因をその自覚の中に求めていく。何故ならば、果相は果相であり、それが果であり続けるならば、いくら名号の顕現という実験が鮮烈であっても、固定化した果となり、それでは前提的に阿弥陀の救済を立てる恩寵的な信仰と何等変わらなくなるからである。ここに「信樂の範疇」を見出さねばならない必然性がある。

ここで信樂積を見てみると、

次に「信樂」というのは、すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雜あることなし、かるがゆえに「信樂」と名づく。すなわち利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり。しかるに無始より已来、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、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて「雑毒・雑修の善」と名づく。また「虚仮・諂偽の行」と名づく。「真実の業」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。三
と、信樂は如来の願心でありつつも、「信心海」と述べられるように衆生に發起せる信心としても語られる。そして、「利他回向の至心」をその体とするということが述べられ、そこから「しかるに」とうけて、「一切群生海」

の在り方がどこまでも否定されていく。曾我は、

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うことに吾々注意せしめられることである。三三

と述べている。「一切群生海」の心は常に貪愛と瞋憎にまみれており、少しく真面目にしてみても、その行為全体
が、「雜毒・雜修の善」であると述べられる。そして、ついには私達の救済として想定される、淨土往生さえも否
定されていくのである。これは、如来の至心との出遇いにおいて白日の下に曝された、どこまでいっても決定的
に「清淨の信樂なし」という事実である。すなわち、如来との断絶であり、真面目に仏道を歩まんと「急作急修
して頭燃を灸うが如く」すれどもそれすらも「雜毒・雜修の善」であるという自力無効の自覺の徹底である。こ
のように、衆生の側から起こす全ての思案や行為を完全に否定し尽して、

何をもつてのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまうし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わ
ることなきに由つてなり。三四

と、「何をもつてのゆえに」と文が展開するのであるが、「何をもつてのゆえに」という接続詞では、「一切の群生
海は、何をして虚偽雜毒である。何の理由によつてそのようなことが言えるのか。それは如来が菩薩の行を行
じられていた時、一切疑蓋が雜わることがないということによつてである」（取意）という意味となる。至心釈で
は衆生が虚偽雜毒であることをもつて法藏が修行をしたという意味であつた。ところが、信樂釈では法藏の修行
を理由として衆生の往生は不可であるということが決定されていくという意味となり、至心釈とは意味が逆にな
っているのである。このことは、衆生に往生不可ということが定まるということは、法藏の兆載永劫の修行のは
たらきであるということの意味している。

すなわち、この否定の論理こそ法藏菩薩の兆載永劫の修行の我等の自覺の上への実験なのである。

第二項 否定の論理

では、その信樂によって何が否定されるのか。曾我は、

信樂の否定するものは何であるか、信樂の否定するものは疑ひである。疑ひを否定するものである。…中略
…本来に吾々の自覺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。疑ひが吾々の自覺の直接の敵である。^{三五}

と言う。信の一念の体験の果相は、悪業生活の自覺であつたが、その自覺の内景は、疑いを見出すのである。ここの疑いとは、一般的な意味での不審や疑念という意味とは全く質が違ふ。何故ならば、信の一念においてのみ見出される疑いだからである。至心の範疇において直覺されるのは、一切が虚仮不実である自己の業生活そのものである。ここにおいて、仏教への不審や疑念は全て、妄念妄想として否定される。つまり、頭で思い描くような信仰の全てが虚仮であり妄念であることが知られることが、転悪成善の名号の力用なのであるから、そこに仏説に対する疑いなどなくなるのである。それが名号の力用を、第一義的に「破闇満願」として表される所以であろう^{三六}。しかし、「疑いがなくなる」ということがさらなる疑いの顕現なのである。何故ならば、仏説に対して疑いがなくなるということは、仏と肩を並べるといふことであり、それこそ疑城胎宮そのものだからである。この問題は第十九願から第十八願に転入した後の第二十願の仏智疑惑の問題であると考えられる。それについては『大經』下巻に着目しながら三章にて詳説するので、ここでは指摘に留める。

ともかく、名号に帰し、その名号に至心を直覺することによって、初めて仏智疑惑が問題となるのである。むしろ、一心帰命の体験を持たなくては、親鸞の言う「仏智疑惑^{三七}」という問題は問題にすら出来ないものである。そして、この疑いこそ「信樂の範疇」である。よって、この疑いはどこまでも否定されねばならない。曾我の了解を聞こう。

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覺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。往生を否定せざんばやまないのは、安価な化土の往生に満足してはならぬ。どこまでも真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氣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藏菩薩の信行、法藏菩薩の信心、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。三八

曾我によれば「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」なのであり、「信心といふものに氣をゆるしてはならぬ」なのである。一心帰命の体験をこの信樂の絶対否定まで深めなければ、すなわち体験の果相に居直れば、そのような体験は、往生という目的のための切符に過ぎず、そのようなものを持てば、人を責める道具にはなるかもしれないが、自身の眞の満足にはならない。すなわち、宗教体験すらも「此の虚仮・雑毒の善」であり、そのような体験をもつて、「無量光明土に生まれんと欲する」ことは、「これ必ず不可」なのである。一心帰命の体験により、信心を推求するのであるが、その推求そのものが衆生における体験性を無限に否定してくるのである。曾我の言う「安価な信心」とは、私達が平素無意識に想定する「想定された信心」のことではなからうか。そんな衆生の意識としての信など、所詮意識に過ぎない。清沢満之は、

随分宗教的信念はコンナものである、と云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はさ

れてしまったことが、幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ、何が善だやら悪やら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものではない、我にはナンニモ分らない、となりた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼する、と云ふことになりたのが、私の信念の一大要点であります^{三九}

と述べている。私達の「安価な信心」を「どこまでも疑ひとして無限に否定」してくるのが「三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わることなき」法蔵菩薩の兆載永劫の修行なのである。そして、その絶対否定の底に「法蔵菩薩の信心」を見出すのである。

この法蔵菩薩の兆載永劫の修行に象徴されているのは、観念的な信仰を許さない、宿業の身の事実ではなからうか。観念を破る「破闇満願」の体験とも言える名号の顕現を、ほんの少しでも自分の体験として捉えてしまえば、それは再び観念の信仰と墮す。それを許さないのが宿業の事実であろう。この無限の過去を持つ宿業の事実は、一切の衆生の分別を許さない。この宿業の身こそ、常に私をして事実の世界に帰らせる体なのである。

第三項 如来の大悲心

私達は無意識的な自己肯定に立っているため、無意識のうちに救済を想定する。曾我の言葉で言えば「安価な化土の往生」を立場とするのである。安田理深は、

宗教を救済の途としてのみみるといふことは、人間の根本的傾向としての自己肯定、自己是認の立場を脱出してゐないといふことである。その安価な腰掛になつてゐる立場を打ち破つて、人間をして深みの根元に呼びかえす自覚こそ、宗教の本質でなくてはならぬ。^{四〇}

と指摘している。「信楽の範疇」における法蔵菩薩の願行によって明らかとされるのは、否定されるべき疑いしか持たない自己である。換言すれば、私達は「根本的傾向として」「自己肯定、自己是認」を立場としているという

ことである。至心の範疇において覚知された悪業生活は、根源的に「自己肯定」の生活であるから、名号に帰した一念に、「自己肯定」者である自己をはっきりと知らされる。そこには挙体の懺悔と、それを見抜き、知らしめた仏智への讃仰がある。ところが、一度「自己肯定」を知らされた者は、今度は「自己肯定」を知らされた自分、という形で、自己を肯定していくのである。人間は、仏智によつて知らされた虚偽生活者である自己にすら愛着を持つのである。ここに人間は永遠に救われ得ないことに泣く他ない。しかし、絶望の涙にすら執着をしているのであるから、もう人間からはどうしようもないのである。「無有出離之縁^四」とはまさにこのことである。この実験を松原祐善は次のように表白している。

ここに依然としてただ一つの肉塊がある。それはまことに痛々しき存在である。余りにも悲しき姿である。久遠劫来身動き一寸することが出来なかったのである。それは死んだ骨皮ではなかった。永劫に癒えざる傷痕に充ちた一肉塊である。そしてこの不治の傷口がつねに痛むのである。過去現在の業の傷痕が焼印されているのである。僕はこの痛みに倒れたのである。それはもう浮かばれない泥沼であった。この混沌の肉塊に哲学も修養も間に合わない。この肉塊を抱かんに生にも死にも希望を捨てねばならなかった。ああ死んでゆくことが出来なかった。死ねなかったのである。そこにこの毒々しい肉塊がある。動きがとれんのである。されどこれは何んという矛盾であろう。僕はこの肉塊に捨て難き未練を感じず。絶ち難き愛着を感じる。而してこの未練この愛着に沈んで自分はもう動こうとしないのである。^{四二}

ここに言われる「肉塊」とは、理知が全く通用しない、底なしの宿業を持つ自己であろう。この痛むべき「肉塊」にすら執着して止まない。ここに、自己変革の不能があり、理知による人生の客観視の死がある。しかし松原は次のように続ける。

この肉塊に無始の歴史がある。過去久遠の足跡が感覚されてある。それは僕の所有する一切であった。どこまでも僕一人のものであった。誰のものでもない。僕が貰い受けねばならなかった。而してこの肉塊を抱く

その苦悩に於て、久遠の自己に遇わんとする。ああ、自己が自己であらんことの苦痛よ。僕は今日この祈りを如何ともすることが出来ない。それは死より強い、死よりも怖ろしい。げにも罪業深きこの執念よ。^{四三}痛むべき「肉塊」としての自己。これを凝視せずに避けていくならば、それは恩寵であり、畢竟自己の理知における理想を追い求めている幻想に過ぎない。痛むべき「肉塊」にこそ、「過去久遠の足跡が感覚」されてあり、「誰のものでもない」私一人が「貰い受けねばならぬ」一切があるのである。誰にも言えない「千歳の闇室^{四四}」とは曇鸞の実験であった。しかし、この「千歳の闇室」こそ、「即便明朗^{四五}」の光を感じ得る唯一の場所なのである。

曾我は、

信楽に於る親鸞の釈語はたゞ終始一貫して否定の一筋道を取り、私達の凡情よりすれば、読むに随つて疑は深められ闇は濃厚となるばかりである。^{四六}と闇なる自己に立ちつつも、

併し疑が深めらるゝと共にいよいよ信楽は内に深く表現せられ、闇が濃くなればなる程、内在の如來の御心には濃厚なる大悲の光明は輝くのである。^{四七}

と、その闇なる自己において大悲が輝くと述べ、そして、

衆生が自ら無有出離之縁と深く悲しめば悲しむ程、内在の如來は深き無有出離之縁の大悲を以て悲れみ給ふであらう。^{四八}

と、衆生の「無有出離之縁」が如來の「無有出離之縁の大悲」を感じ得ると結論するのである。而して松原は、先の絶望の表白に続けて次のように結論するのである。

今やこの肉塊を荷負し得たとは驚嘆すべきことであつた。それは我ならぬ力であつた。苦悩は苦悩のままでよい。葛藤は葛藤のままでよいのである。生が不安であるという、死が怖ろしいという。それは更に怖るべ

き病根を知らざるに依る。汝が肉塊に焼印されてある不治の傷痕を知らざるに依る。泣くに泣けない、笑うに笑えない、生きても居れず、死んでゆくことも出来ないとはこの不治の傷口の痛みである。この痛みに於て久遠の病根を知る。この痛みこそ大悲の勅命である。永劫に浮ぶ瀬がないのである。永劫に死にきれぬ絶望の淵に沈没流転の身である。かく沈みきった時、我を生かしめ我を死なしめたもう大地の恩を知る。我は大地の懷にあつた。大地にあつて溺れることはないのである。罪業深重も重からずである。罪業は消滅せずしてたすかるのである。なんという恩寵であろう。四九

ここに真宗の救済の極致があるように思われる。真宗では、救済を通俗的に「そのままでよい」と提唱するが、「そのままの救済」ということは、松原の述懐のような絶対的な否定を潜らねば觀念なのである。この絶対否定こそ信樂の生きてはたらく証拠であろう。宿業の身の感覚する「久遠の病根」こそ、「大悲の勅命」であり、「永劫に浮ぶ瀬がない」私こそ、「大地の懷」にいる私なのである。ここに自分では背負いきれない宿業を「荷負し得る」のである。この驚嘆すべき事実こそ、信樂の自覚なのである。再び曾我に聞こう。

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いなる悲しみである。俺はもう悟りを開いたが、お前は氣の毒だ。それは無縁の大悲では無い。有縁の大悲である。自分は救はれたがお前は氣の毒だから、どうしてやらなければならぬ。それは仏の大悲で無い。或は因位を離れた単なる果上の仏の大悲といふものはさういふものであるかも知れぬ。しかし因位を離れて果上の仏はない。けれども因位の法蔵菩薩の大悲心はそんなもので無い。…中略…もつともつと本当にいたましい心が如来の大悲心である。此の無縁の大悲心は無有出離之縁の悲しみである。五〇

ここで注意せねばならないのは、如来の大悲を、自己にはたらく「はたらき」として捉えてはならない、ということである。自己にはたらくはたらきである以上、自己とは別の存在であり、それは自己においては外在である。しかし、それでは二元的な信仰となり、どこまでも理想主義、恩寵主義から脱し得ない。そうではなく、

「無有出離之縁」の自覚が、そのままで「無縁大悲」の自覚なのである。曾我は言う。

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。^{五二}

すなわち、どこまでも自己に愛着する「毒々しい肉塊」に、しかも「捨て難き未練」を感じるといふこの不断の執着力こそ、仏の摂取力そのものではなかったか。「無有出離之縁」がそのまま「無縁大悲」であり、機の深信として表白される「我身」が法蔵菩薩の「我身」である、という驚嘆の事実の秘密は、ここにあるのである。

自己の不実を知らされ、自己に絶望し、その自己より出ようと「急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども」、それ全体が自己肯定であり、自己愛着であるから、その絶望すらも希望の影である。そのように、どこまでも徹底的に自己が否定され尽してみれば、そこにあるのはすでに本能として備わっている自己執着であつた。しかし、絶対的な否定を潜ったところに表顕する本能的な自己執着こそ、仏の摂取力そのものである。私は私を捨てることは出来ない。それがゆえに、仏は私を捨てないのである。私の不断の執着力こそ仏の無限の大悲力なのである。^{五三}ここに「この心はすなわち如来の大悲心」と、衆生の信心と如来の願心が一つであると断定する親鸞の確信がある。

「無始より已来」一切救いなし、という、どうにもならない底なしの無明性から一步も出ることが出来ない自己の事実への覚知、それがそのままに、如来の大悲心なのである。衆生にあるのは無明の事実だけである。そこには「無明であるからこそ、そのような衆生を如来が救う」という理屈すらない。絶対無救済の自覚こそ、理知無効にして宿業落在の自覚である。これを曾我は「如来我となりて我を救い給う」「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」と言うのである。まことに無救済の自覚とは、如来の大悲心の具体的表現であつたのである。これが分限の自覚ということであろう。分限とは、どこまでも如来との断絶における、如来と一つの自覚である。「如来に自己の分限を知らされる」ということは、自己の外在の如来に照らされて自己を知るのではなく、如来

が直に我となることである。ここに理知では背負うことの出来ない宿業の全責任を荷負し得るのである。この宿業の荷負こそ、「如来我なり」という自覚の内実であろう。まことに宿業荷負とは、運命論などではなく、最早存在に何の不足もないという、「如来我なり」という絶対満足の自覚なのである^{五四}。

この分限の自覚、すなわち絶対的無明存在者にして如来と一つであるとの決定が、

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。^{五五}

と語られるように、如来の本願が真実であることを「ふたごころなくふかく信じてうたがわ」ないということなのである。そして、この覚知は、

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いの至心信樂なり。凡夫自力のこころにはあらず。^{五六}

とあるように如来の心そのものである。ここで言う「ふたごころなく」とは、「表面に私を汝と呼ぶと共に、隠彰には私をば直に我と観じ下された^{五七}」と曾我が法蔵菩薩を自覚するように、法蔵が直に我と成るということであり、私の主観と法蔵菩薩が一つになるということである。そうでなければ、「ふたごころなく」とは言い得ない。「我一心」とは、法蔵が我となる自覚であり、それは全宿業荷負の自覚である^{五八}。

第四項 自己の内奥に見出す法蔵の願作仏心

ここに改めて、信樂の自覚内容を曾我に聞こう。

信樂は如来の大悲心、大いなる悲しみである。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いなる悩み、大いなる悲しみ、大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。^{五九}

至心において、照らす光明と照らされる悪業生活という断絶した関係としてあった仏と衆生が、信樂において、その断絶の悲しみを媒介として一つとなる。そして、その信樂の自覺について曾我は、

此の信樂の如来の大いなる悲しみに同感するならば、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。^{六〇}
と述べ、また、

今や私達は信樂の範疇によつて、自力不生の限りなき否定を通して、内に深く「信心成仏」の自証を進展せしむるに至つた。誠に此信心こそは能く仏に作る心であり、此れやがて仏の心の自証である。^{六一}

と述べる。すなわち、信樂の自覺は「限りなき否定」であり、固定化した自覺ではない。そして無限の否定の底に、「信心仏性」といふ最高の宗教的原理を見出す、と曾我は言うのである。私達が思い描く「安価な信心」における「安価な救済」は、どこまでも否定される。否定するのは宿業の身そのものである。宿業の身の事実が、理知を限りなく否定してくるのである。この宿業の身の持つ自浄作用こそ、信樂の「否定の論理」であろう。そしてその否定を媒介として、法蔵が衆生の主観となる。この衆生の宿業に身を捨てた「法蔵菩薩の信心」は、有限である衆生の内奥より出ずる自覺であるが、「能く仏に作る心であり、此れやがて仏の心の自証」という無限を根拠とする自覺と言ひ得るのである。曾我は次のように言う。

茲には個別の実体的なる衆生は本願念仏の浄土に於て全くその存在の価値を否認せられ、先きに至心に於て「念仏往生」を対象として、一切衆生は如来の本願力の自然の内容として、あるがまゝに、眞実浄土の眷属無尽を莊嚴して、「如来の浄華衆は正覺の華より化生し」、絶対的にその性徳を肯定円満せられたが、今は衆

生の小自我的欲生の道路は、如來の満足大悲の御心に於て、貪瞋の水火に湿ほされ焼きつくされて、往生願求の希望は茲に全く一箇の煩惱妄念に過ぎなかつたことを自証せしめられた。茲に於てか衆生の「往生の自証」は全く破滅して、新に久遠の「成仏の自証」なる「願作仏心」としての信心が廻向展開せしめられた。此は全く不思議の極である。六二

「至心に於て」惡業生活がそのまま「眞実浄土の眷属無尽」として莊嚴され、「絶對的にその性徳を肯定円満」される。「個別の実体的なる衆生は本願念仏の浄土に於て全くその存在の価値を否認せら」れるという、自力無効における往生浄土の仏道の開示こそ、浄土門の救済である。ところが、それは宗教体験の果相であり、永劫に続くものではない。しかし、至心に触れた衆生は、一刹那においてその仏力に触れたがゆえに、その浄土に生まれ続けようとする。それを皆我は「小自我的欲生の道路」と言う。そしてその「小自我的欲生の道路」は、「如來の満足大悲の御心に於て」「往生願求の希望は茲に全く一箇の煩惱妄念に過ぎなかつたことを自証せしめられ」るのである。ここでも「如來の満足大悲の御心」のはたらきが「貪瞋の水火に湿ほされ焼きつくされて」とあるように煩惱のはたらきと一つとして表現されている。宿業こそ理知で把握せんとする信仰を破つてくるのである。仏智に触れることによつて理知無効の宿業が知らされ、理知ではどうすることも出来なかつた宿業の身が、理知を否定し尽くして現前の境遇に落在せしめる体となるのである。

そして、一切の「往生の自証」を否定し尽くすことによつて「久遠の「成仏の自証」なる「願作仏心」としての信心」が開かれるのである。これは、宿業の身がそのまま仏と一体であるということではないか。宿業とは、肅々と現に存在するのみで、そこには人間の理知は届かない。宿業を仏智によつて知らされるとは、法蔵が衆生の宿業に身を捨て、「汝」としてあつた衆生を直に「我」と見ることであり、衆生の主觀上での法蔵菩薩の実験なのである。理知による自己把握は、常に事実から遊離し、身の事実と自己認識が一つとならない。ここに衆生が宿業に泣かざるを得ない所以がある。すなわち理知からすれば泣く他ない己が宿業に満足落在せしめられるとい

うことは、衆生からは不可能であつて法蔵菩薩の「御身勞」なくして実現しないのである。そして、宿業と法蔵菩薩が一つとは、何も特別なことではなく、初めて自己を「事実のままの自己」として稟受することである。事実に落在せしめられてみれば、理知の一切を超えた宿業こそ「成仏の自証」なのである。曾我は続ける。

元来私達は聖道自力の成仏の道に断念し、往生の道に於て救済の自証を求め、而して至心に於て一度は此希望が成満せられたと思ふたが、清浄の至心は疑蓋無雜に内に信樂を發起して、反対に浄土定散自力の往生の道を否定して、逆に新なる久遠の成仏の道を廻向せしめた。六三

この「成仏の原理」は、私の中にあつて私を超えた原理であり、これは私を根拠とするものではなく、仏からの原理である。願作仏心とは、衆生の自力願生を無限に否定したところに見出される法蔵菩薩の願作仏心である。自己の内奥に、自己の無限の否定を通して、自己を超えた願を見出すのである。長谷正當は次のように述べる。本願とは、人間に触れて変質した如来の心である。…中略…至心信樂の真心とは、人間精神の最内奥に出現し、そこに映った本願であり、その根源において如来に連なっている。人間は信樂において如来の心に触れるのである。六四

信樂の否定の論理は、ついに自己の内奥にある如来本願を見出すのである。長谷によれば「人間に触れて変質した如来の心」こそ、法蔵菩薩の本願である。その願の内容として「欲生の範疇」が必然されるのである。

第五項 大涅槃の先驗

さて、「信樂の範疇」を推し進めていくと見出される願、その願の内容として「欲生の範疇」が見出されるのであるが、今一度、曾我に至心と信樂の関係を確かめたい。

此れ至心にあつては第十九の願を内容として、聖道門の「自力成仏」の妄執を否定し、信樂にあつては第二十の願を内容として浄土方便門の「自力往生」の妄執を否定し、此内外の自力の両者を善巧に止揚して、如

来廻向の願作仏心に因つて如来の願往生心を内に廻向すると共に、如来廻向の願往生心に困りて却つて如来の信樂を回向成就し、両者無限に反証して、大涅槃の先驗によつてのみ、眞実無極の往生を体験し得ることを明にするものである。げに「念仏往生」の至心が眞実に至心にして純一無疑なるが為には、その無限の否定を要し、その無限の否定は「念仏往生の表象」を超越して「信心成仏」の究竟真理の自己認識としての「信樂」にまで達せしめられなければならぬ。かくして始めて此「願作仏心」こそ宗教原理の最高形式であり、夫を内に廻向すると共に、如来廻向の願往生心に因つて却つて如来の信樂を廻向成就し、両者無限に相証して尽くる所がないのである。誠に成仏の先驗によつてのみ、浄土の往生が体験せらるゝことを明にするものである。^{六五}

至心が「眞実に至心にして純一無疑なるが為には」、「その中に無限の否定を要し」なければならず、「その無限の否定は「念仏往生の表象」を超越して「信心成仏」の究竟真理の自己認識としての「信樂」にまで達せしめられ」るのであった。この至心から信樂への願の展開が、衆生の自証の道程そのものである。

また、ここで曾我は「大涅槃の先驗」や「成仏の先驗」によつてのみ、「眞実無極の往生を体験し得る」と述べる。これは、我の眞主観となつた法蔵菩薩が、「一如よりかたちをあらわして」と言われるように涅槃を根拠とするということであろう。衆生は自己の「闇室」において法蔵菩薩を実験することによつて、涅槃を先驗すると言い得るのではなからうか。親鸞が、

この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、「眞仏弟子」と曰う。^{六六}
と宣言し、

念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。^{六七}
と断定するのは、この大涅槃を先驗せる法蔵菩薩（十劫正覺の阿弥陀の因位）の主観への実験による確信であるう。

しかし、いくら法蔵菩薩が「一如よりかたちをあらわして」も、衆生が一如を全く知らない存在であるならば、一如を根拠とする法蔵菩薩を感覚することは不可能である。衆生が一如の中にある存在でなければ、法蔵菩薩は衆生に接点を持つことが出来ないのである。しかして、曾我は衆生を「一如法界よりさ迷い出たる精神界の孤児」と言う。私達は、有限な自我によって「自己」と「世界」を認識するが、その自我による認識以前の世界を生きていたはずである。そのことを、曾我は衆生を「一如法界よりさ迷い出た」と表現しているのであろう。そうであるならば、涅槃から立ち上がった法蔵菩薩が我となるということは、新しいことを知るのではなく、これまでずっと「あつた」涅槃を思い出す、ということではあるまいか。しかし、忘れていることすら忘れているのであるから、「目覚め」として表現せざるを得ないのであるが、その目覚めとは「涅槃の先験」なのである。「すでにこの道あり^{六八}」とは、この目覚めの実感の表白であらう。曾我は言う。

今まではやはりこの道を歩きながら道あることを本当に自覚しなかった。単なる教として自分は無自覚的に歩き来つたのでありますが、愈々切羽詰つた時に既に道がある、この道は愈々切羽詰つた時に求めて得られず、求めずしてあるところの道である。自分は更に新しい道があるであらうと思つたところが、既に道あり。既に道ありといふのは前からあるところの道その儘ではあるけれども、前の儘の道ではない新しい道である。^{六九}

翻つて言えば、その法蔵の自覚を衆生に開いてくる嚆矢となつた一心帰命の体験とは、大涅槃を根拠とする体験であつたのである。そうであるから、一心帰命の体験は必ず願生心に展開し、滅度に至る人生を開くのである。

一心帰命の体験は、滅度に至る道を開く因でありつつも、滅度を先験せる果なのである。これが本願成就文が第十一必至滅度の願成就から開かれる所以であらう。

一心帰命の体験を推求し、至心↓信樂という順序で自覚は深化していくのであるが、欲生を見出してみれば、全て涅槃からの仏道となるのである。ここに親鸞が「浄土真宗は大乗のなかの至極なり^{七〇}」と断言した根拠があるのである。

第六項 仏からの原理

前項で確認したように、一心帰命の自覚とは、如来から始まる自覚でなくてはならない。しかし無前提に如来を置くのではない。一応は、衆生の体験から始まるのであるが、その体験の否定を通して体験性を超えた願を見出し、願が見出されてみれば、衆生の体験自体が願から起こるものであったのである。これが、

「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。^{七一}
と、信樂の因相としての欲生に、招喚の勅命が見出されつつも、

「南無」の言は帰命なり。…中略…「帰命」は本願招喚の勅命なり。^{七二}

と、南無という衆生における名号の顕現を端的に「本願招喚の勅命」と記した親鸞の意図があるように思われる。そもそも衆生の南無の体験の直覚は次のようなものである。

吾々が親さまを呼び、親さまが答へる、さうではない。吾々が親さまを呼ぶといふことそのことが親さまの喚び声である。吾々が親さまを呼ぶといふこと、そのことの外に親さまの喚び声と言ふものはありはしない。かう考へて見るといふと如何にも如何にも淋しいことだと思ふのであります。呼べども呼べども、親が対へない、焉んぞ知らん親を呼ぶところの声その声が親の喚び声であった。さう考へる時に、淋しさの底に吾々は本当の有難さを頂くことが出来るであらうと思ふのであります。吾々が親を求め求めた結果、自分が親を呼んだ呼んだと考へて居つたけれども、万劫の初事に、自分が親を呼ぶのだ呼ぶのだと思つて居つた、それがみんな親が喚んで下さつたところの親さまの喚び声であつたのだと知らせて貰ふ。それが即ち宗教の世界の深い所の意味であらうと思ふのであります。^{七三}

自己の外に如来を求め求めても、如来は答えない。しかしその如来を求める呼び声がそのまま、如来からの呼び声である。ここに自己の外に如来を求めるという、求め方が決定的に違うことが知られる。その覚知は、単

なる如来に対する捉え方の違いという程度のことではなく、無始より已来自己中心の見方しかしてこなかったことへの懺悔と、人間には起きえない懺悔がこの身に起きている事実への讃仰という内容を持った決定的な目覚めである。この翻りこそ回心の直観である。この体験を推求するのが三一問答であったが、その推求の中で、改めて自己の内奥に如来本願を確かめるのである。そして、信樂の無限の否定によって、見出された衆生の本心としての如来本願は、見出されてみれば、衆生に先立つものでなくてはならない。曾我は「循環論証^{七四}」であると言うが、信樂の自覚が本願を見出すには、先天的に願が先になければならないのである。見出されるまでは「ない」ものであるが、見出されてみれば必然である。願が見出されない一心帰命の体験などは、一瞬の感情に過ぎないのである。ここにきたって願があつての信である。「回向為首」とは、このことを指すのであろう。先に述べた仏からの原理というのが欲生なのである。

また、信樂は常に大涅槃を先驗とする法蔵の自覚であるが、この「法蔵の先驗性」の根拠が「欲生の範疇」であろう。先驗性は、先驗性という静的なものに止まらず、衆生を大涅槃に還さなければ正覚を取らないという勅命として、仏↓衆生という明確な方向性を持つものでなければならぬ。それが、欲生が「諸有の群生を招喚したまうの勅命」とされる所以であらう。

第七項 本願信心の願成就の文

さて、『教行信証』の信樂釈の展開に戻れば、信樂釈には「本願信心の願成就の文」が置かれる。

本願信心の願成就の文、『経』に言わく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん、と。已上^{七五}

これは先の至心釈で推求されてきた事柄と、信樂釈で推求されてきた事柄が、本願の信の自覚内容であることを意味する。

至心釈では、一心帰命の体験の果相として、白日の下に曝された衆生の悪業生活が自覚化されていた。そしてそれは「至徳の尊号」を体とする「転悪成善」の自覚でもあった。その不実感覚こそ「一切群生海」という六識の自覚であり、その自覚は法蔵菩薩の自覚であるがゆえに、宿業共感の大地を開くのであった。

一方信楽釈では、至心の範疇において明らかとなった悪業生活における浄土往生の道が徹底的に否定され、そこに法蔵菩薩の願作仏心が見出された。換言すれば、衆生は仏によつて理知の分別を超えた宿業存在であることを知らされるのであるが、知らされた宿業の方が法蔵菩薩の「御身勞」の場所であり、理知よりも深い無限の歴史と、宿業共感の存在の広さを持つということであろう。宿業の自覚において法蔵と衆生は一つとなる。

すなわち、至心信楽の願心の自証である本願信心の自覚は、如来との決定的断絶において如来と一つという自覚であり、それは衆生の意識がどこまでも否定されたところに見出される宿業そのものの自覚である。安田は言う。

宿業がはじめて自覚を与える。宿業の身。心の上に安心をおくことは出来ぬ。妄想の上に一心をたてることはできない。「我一心に」の我には身がある。だから親鸞は「我一心」を解して「我といふは、世親菩薩のわが身とのたまへるなり」と、身をいれてある。ここに機の深信がある。それを善導は、自身はこれと、自身を深信する。身の上に信をたてる。それが本当の自分というものの、本当の確信というものである。どういうことであつても動かぬものを自身という。順逆共に動かぬものが自身、その自身の上に深い信がたつのである。七六

ここに衆生の信や不信といった、心理上の意識の上での自覚ではなく「順逆共に動かぬもの」としての宿業に自覚の体を置くのである。

この宿業が名号の現前として至心を感じ得し、因位の本願を欲生として見出すのである。それは、宿業の身が名号との値遇を可能にし、そもそもその宿業の身そのものも与えられたものである、ということであろう。物質と

して娑婆に存在しつつも、信樂として如来を感得する場こそ宿業の身なのである。

衆生の分限は宿業の身である。そしてその宿業に先んじて、自己の内奥から衆生を呼んで止まない「若不生者不取正覺」の根源的願こそ、欲生の願心である。

第四節 欲生釈

第一項 招喚の勅命

欲生釈を見てみると、

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。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、真実の回向心なし、清淨の回向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまうし時、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ゆえに。利他真実の欲生心をもつ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ゆえに、疑蓋雜セセわることなし。

とある。ここでは、まず「欲生」というのは「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命」であり、信樂を体とすると述べられる。これまでの至心信樂の自証の道程を鑑みれば、至心信樂の信の自覺の底に「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命」を見出す、ということであろう。七八

先に、欲生が「諸有の群生を招喚したまうの勅命」と見出されると、帰命が「本願招喚の勅命」と釈されて

いることの意義について論じたが、ここで着目したいのは、帰命においては単に「招喚の勅命」であったのが、欲生においては招喚される対象が明確に「群生」と見出されていることである。曾我は次のように言う。

先づ初めに「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」、之は私は非常に面白い事だと思ふのであります。その諸有の群生とは何ぞや。諸有の群生といふのは、上の至心釈の所に説いてある所の所謂一切群生海であります。其の一切群生海といふのは、単なる外的なる衆生でなく、宗教的自証の內在的果相であります。果相を明らかにして居るのが至心であります。^{七九}

曾我によれば、如来によつて招喚される「諸有の群生」とは、至心の範疇、すなわち、「宗教的自証の内在的果相」として明らかにされた「一切群生海」である。至心において明らかとなつた「一切群生海」が欲生における招喚の勅命の対象なのである。そして、

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眞実信樂をあげて、徹底的往生否定といふものを明らかにして行くのが、即ち是れ信樂釈である。^{八〇}

と続け、至心によつて「感覺意識の具象たる一切群生海」は浮彫りとなるが、なお「内に信樂する無我の自証がない」ため、「どうしても往生することが出来ない」と述べるのである。そして、むしろ「法蔵菩薩の因位永劫の疑蓋無雜の眞実信樂」によつてさらに「徹底的往生否定」が遂行されるのが信樂の範疇であつた。これを曾我は次のように概括する。

先づ、一切群生海といふものはどういふものであるか、吾等衆生の現実相は如何なるものであるか、といふことを明らかにし、依て如来の眞心を開いて光明無量の智願の成就せることを明らかにするが至心釈である。

で更に進んで信樂積は、而して其の一切群生海は、その信樂が真実でない故に、どうしても真実の往生が出来ないものであると、不生といふことを明らかにされたものである。^{八二}

そして、至心は「有生^{八二}」を明らかにし、信樂は「不生^{八三}」を明らかにし、欲生は「得生^{八四}」を明らかにするとし、

至心は、生ありといふことを云ったのであります。信樂は、不生、生といふことは不可能である。それから欲生の範疇は始めて得生といふことを明らかにした。即ち欲生の範疇へ来つて初めて往生の成立といふことが明らかになつたのであります。^{八五}

と結論するのである。このように述べると、どうしても段階的な展開を想定してしまうが、そうではないことを曾我は注意する。

有生は一心の賓語、不生も一心の賓語、得生も亦一心の賓語で、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。^{八六}

あくまで段階ではなく「内的必然を示す」と曾我は言う。衆生の自覚の果相、自相、因相として三つの範疇があるだけで、体は宿業の身に成就する一心である。そして、信樂において不生が徹底されることによって見出されるのが「願作仏心」であり、「成仏の原理」であつた。その上で、

所が其の成仏の願はあつても、それが本当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。^{八七}

と欲生の範疇を見出すのである。如来と宿業が一つである、ということは、「現実成仏といふものゝ純正形式」であるが、「そこに何等の内容がない」のである。すなわち、「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」ないのである。如来と宿業が一つである、という自覚は、我が如来となるのではなく常に「如来、我となる」自覚であり、「不取正覚」の勅命でなければならぬ。そして曾我は次のように結するのである。

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。今や自覚は転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転じて、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転じて来る所の原理が詰り欲生である。^{八八}

「今や自覚は転じて覺他に移つた」。ここに、大転換がある。欲生を見出すのは衆生の信樂であるが、欲生は「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求」ではなく、如来が「諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命」なのである。至心において見出された「一切群生海」は、欲生の範疇まできてみれば、如来が衆生を見出した自覚であつたのである。

しかし、「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求」がなくなるといふことではない。「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求」の絶頂、無限の否定によつて否定される「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求」が、そのまま「諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命」として転換されるのである。ここに往生不可における成仏の原理の発見から、得生、すなわち、願生の仏道が開示されるのである。親鸞は欲生釈に、善導の散善義の文を読み替えて、

また回向発願して生まるる者は、必ず決定真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作す。^{八九}

と、引く。願生とは、自己内奥に回向表現された願を須いて、「得生の想を作す」ことなのである。よって「得生の想」とは宿業の自覚であろう。

第二項 回向為首得成就大悲心

さて欲生積の展開に戻れば、欲生が勅命であることが述べられた後に、何の説明もなく「自力の回向にあらず」と述べられる。そして、「かるがゆえに「不回向」と名づくる」と述べられ、それに続けて衆生には回向心はないと断言される。これらの論の展開の理由を親鸞は一切説明しない^{九〇}。しかし、衆生からの起行は、「急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて雑毒・雑修の善」であり、「虚仮・諂偽の行」である。よって「この虚仮・雑毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する」のは「必ず不可」であるとは信樂釈であつた。そうであるならば「微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし」とは当然の理である。そして、それを理由に^{九一}、如来は「回向心を首として、大悲心を成就することを得」、と親鸞は言うのである。これは、宿業の身が如来を法蔵として涅槃から立ち上がらせたということであろう。衆生が「生死海に漂没」しきつているからこそ、如来は、涅槃から回向心としてはたらきでたのである。ゆえに衆生の分限は、「必ず不可」の自覚である。「そくばくの業」という重くのしかかる宿業に理知分別が引き裂かれる。清沢の言葉で言えば、理知分別における「行為の決着」^{九二}は『不可能』の嘆に帰する外な^{九三}「い、ということであろう。しかし、私達の責任は、娑婆において真面目に一切の行為・生活が「不可能の歎きに帰する」他なくなるまで「生死海に漂没」しきることであろう。何故ならば、それは取りも直さず如来の大悲心の実験であり、宿業に落在せしめられてみれば、その宿業は善悪を超えて一切を稟受して落在せしむる如来本願のはたらく場であるからである^{九四}。ここに「回向心を首として、大悲心を成就することを得」の実験がある。この実験結果を清沢は、「如来は私の一切の行為に就て責任を負ふて下さる」^{九五}と表白するのである。

信樂釈において見出されたのは、衆生の「無有出離之縁」の自覚がそのまま如来の「無縁大悲」と一つである、ということであつたが、これは衆生からすれば、救済者として想定された如来の死であり、一切の宗教的概念や体験をも抛擲した、一切無一物の絶対的無救済の宿業の自覚である。しかし、一切無一物とは、如来で満ちることであつた。清沢は「我が信念」の「救済的効能」を、

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る時は、私は忽ちにして安樂と平穩とを得る様になる、其模様はドーかと云へば、私の信念が現はれる時は、其信念が心一パイになりて、他の妄想妄念の立ち場を失はしむることである^{九六}と述べているが、ここでの「妄想妄念」とは、

従来の慣習によりて、私は知らず識らず、研究だの考究だのと、色々無用の詮議に陥り易ひ、時には、有限龜造の思弁によりて無限大悲の实在を論定せんと企つることすら起る、然れども、信念の確立せる幸には、タトへ暫く此の如き迷妄に陥ることあるも、亦容易く其無謀なることを反省して、此の如き論議を抛擲することを得ることである^{九七}

と清沢自身が述べるように、「有限粗造の思弁によつて無限大悲の实在を論定せんと企つる」ことである。私達の日々行う、一切の仏教への思索とは、このような迷妄に過ぎないとの否定を迫ってくるのが宿業の身である。「論議を抛擲する」とは、仏教への思議の抛擲における、宿業への随順であろう。信とは、体験の有無、人間の心理作用としての信疑の自覚などを擲つて、無一物の宿業に落在せしめられるということである。この宿業と一体となつた大悲心は、「回向心を首」として必ず如来から成就するのである。まことに宿業とは如来付与であつたのである。

この「回向為首」ということについて、曾我は次のように述べている。

欲生といふものが、これがつまり仏願の生起本末仏願生起の始め、即ちもとは欲生我国にある。私はいつも

かう言ふ。至心信樂に始めなし、至心信樂は欲生我国に始るとかういふ。至心信樂に始めはない、欲生こそ至心信樂の始めを示すものである。至心信樂を開顯するところのその門は欲生である。即ち真宗教相の根源は欲生にある。この欲生我国に依つて浄土真宗は開顯される。…中略…信樂より欲生を開く。これは即ち信樂の始りを明かにする。至心信樂を抽象的な理からして具体的な歴史的現実といふものにしようといふことからして、仏は欲生の体は信樂なれども、その信樂の始めを明かにし、信樂を廻向し、真実信樂を衆生に廻向せんが為に欲生といふ。…中略…これを明かにして、「欲生といふは、則ちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふ勅命なり」といはれる。至心信樂も勅命、欲生も勅命であると、百万陀羅ならべても何にもならぬ。

たゞ至心信樂を事実として衆生に至心信樂を呼び覚ます。單に至心信樂といつても衆生は永遠に眼覚めない。永遠に無明の闇に眠つてゐる衆生をして、至心信樂に目覚めしめんとして欲生を開顯し給うた。その衆生の信心仏性、永遠にして久遠なる信心仏性をいかに目覚めしめるかといふ所に仏の五劫思惟の御苦勞がある。九八

親鸞は、「そくばくの業」において「たすけんとおぼしめしたちける本願」を感得しているが、それは、自己の内奥に宿業と一体となつて「永遠に無明の闇に眠つてゐる衆生をして、至心信樂に目覚めしめん」とする如来の「諸有の群生を招喚したまふ勅命」を見出すということである。衆生の思惟の延長において見出すのではない。「永遠に無明の闇に眠つてゐる衆生」への懺悔の一念が、そのまま「たすけんとおぼしめしたちける本願」の自己への顕現なのである。

また、体験という衆生に属する事象においてのみ願心を推求出来るのであるが、推求は、ついにその体験すらも如来からの回向表現であることにまで突き当たるのである。親鸞が「回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえる」と言うのは、大悲心としての信樂が回向心を感得するのであるが、感得してみれば、「回向為首」として衆生に大悲心を成就する、ということである。すなわち、「我如来を信ずるが故に如来在ます」のであるが、信が実現するには、信に先立つてはたらいてやまない如来がなくてはならないのである。むしろ、より根源的に

は欲生から衆生の自覚は始まると言つてよい。「至心信樂に始めなし、至心信樂は欲生我国に始る」とは、この意味を指すと考えられる。

ここまで一心帰命の体験に立つて、三心を推求すると述べてきたが、むしろ、如来本願によって一心帰命の体験は一心帰命の自覚として明確化するのである。よつて願生の仏道とは、本願から始まり、本願によって証明される「回向為首」の他力の仏道と言ひ得よう。宿業に落在せしめられ、その根源に自身の求道に先立つて衆生を呼んで止まない欲生の願心を見出してみれば、そこに如来の欲生の願心から始まる仏道が開かれてくるのである。だからこそ、欲生釈に引かれる『論註』の往還二回向をもつて、浄土真宗の綱格とし、浄土真宗を回向の仏道として顕揚するのである。そこには、最初から全てが他力の掌中であるという大きな方向転換である^{九九}。まことに親鸞の開顯した浄土真宗なる仏道は、絶対他力の大道であつたのである。

第三項 宗教心としての欲生心

そもそも欲生というのは、「十方衆生」に呼びかけられている第十八・十九・二十願にある「欲生我国」の教言である。つまり、衆生が「菩提心を發し、もろもろの功德を修し、心を至し發願して^{二〇}。」（第十九願）という在り方であっても、「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^{二〇}。」（第二十願）という在り方であっても、決して止むことなく「欲生我国」と呼び続けている法蔵菩薩の呼び声である。このことは、欲生の願心が常に衆生の迷妄に寄り添い目覚めを促し続けているということの意味する。

また親鸞は欲生を、「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」と述べるが、「行巻」において名号を釈して、「^二帰命^一」は本願招喚の勅命なり」と述べているということに再び注意したい。第一章にて論じたが、親鸞は、法然が選択本願念仏の信念の吐露を倦むことなく語り続けている事実を、諸仏称名の願成就として了解している。このことから鑑みれば二河白道の譬えにもあるように、師教との値遇という発遣により分別が破られるところに、

招喚の呼び声を聞くということであろう。それに対して三一問答では、至心は「至徳の尊号」をその体とし、信樂は至心を体とし、欲生は信樂を体とするということが述べられており、名号に帰した事実の根源に欲生の願心を見出している。これらのことから、招喚の勅命が帰命と欲生の内容として語られるのは、師教との値遇という発遣により分別が破られることによって聞こえてきた本願招喚の勅命とは、実は、衆生の迷妄に寄り添い続けていた欲生の願心が、自身の内奥から分別を破つてなのりをあげたという事実到他ならないからである。安田は言う。

帰命は教勅である。教勅に信順したのを一心帰命という。教勅のままであるのを一心帰命という。教勅のままに信順するのを一心帰命という。これを招喚とかきかえれば本願招喚の勅命である。これは何かというと、二尊の教勅の信順をあらわすのだが、外からは発遣、内からは招喚、内なる体験におうたものを間接なる発遣にてのべた。直接なる招喚の体験を発遣の信順という形でのべた。だから、みたところ間接だが、内には直接なものがある。一〇二

師教との値遇、乃至は、名号への帰入という自己の外在としての「教勅」への信順とは、自己とは別の教えや名号を信ずるのではなく、「内なる直接なもの」が衆生の上に、「教勅」となって表現されたということである。私達の外在に与えられているのは、「教え」と「自分に先だつて教えを生きる人」と「名号」だけである。そして私達に許されているのは、その教えを聞き、道を求め、師を求め、自己の宿業の内奥に「内なる直接なもの」を聞きとることである。この師教との値遇によって初めて知らされる、普段自我に埋没して意識されない、自分の中にある自分を超えていこうとする意欲こそ欲生我国の呼び声であるといえる。一〇三。

この自分の中にある自分を超えていこうとする意欲を、長谷正當は、

法蔵菩薩の本願とは、自己を超えたものの欲求にして自己の最内奥の欲求を示している。…中略…本願とは人間の本心であるが、人間が自己自身によつては見いだすことができず、如来によらなければ発見され、確

認されることのなかった人間の本心である。したがって、自己の最内奥の心とは、如来の心を介して出現したものと、単なる人間の心とはいえないもの、人間の心にして人間の心にあらざるもの、如来の心によって浸透された心である。^{一〇四}

と定義する。また、安田理深は、

人間を実存として成就する。そういう意味が宗教心にある。…中略…宗教心というものは一般的には菩提心という言葉で表わされている。…中略…だからそこには方向転換というものがあるだろうと思う。菩提を求めている方向を転じて、何か根元へ、――。人間が仏を求めているけれども求められるものとしての仏を転ずる。仏というものを人間の向うにおく立場を、理想主義という。仏を理想とするわけです。そうでなくて、仏というものは却って現実の中にある。人間の方が現実だと思うけれども仏は理想でしようけれども、しかし人間の現実よりも、もっと本当の現実です。人間の現実といわれているものよりも、もっと深い現実、そういう所に仏を見出してくる。人間の向うに、理想として仏を求めた方向が却って、人間の根底に仏というものを見出してくる。大きな方向転換ですね。根元に帰れば、帰った人間の上に根元の宗教心というものが、いわゆる無上菩提心として成就する。こういう意味がある。宗教心というものは、人間に現われる。仏心が人間に名告る。そして人間を仏に転ずる。こういうような意味をもつのが信心です。^{一〇五}

と講じている。人間の存在の根源的要求、清沢の言葉で言えば、「人心の至奥より出づる至盛の要求^{一〇六}」こそ、衆生に自覚的になろうとなるまいと常にはたらき続けている欲生の願心ではなかるうか。しかし、それは人間の最内奥においてはたらいで止まない自己を超えた要求でありつつも、人間からは見出し、掴むことは出来ないものであって、如来の招喚として聞く、という一心帰命の体験によってのみ知らされるのである。一心帰命の体験とは、如来の衆生への表現に他ならないのであった。

また、人間が「一如法界よりさ迷い出でた精神界の孤児」であるならば、人間はその生死一如の世界への帰巢

本能を持っているのであって、その自分でも忘失された根源的な意欲を如来の本願として表したのが「我が国に生まれんと欲え」という欲生心であると思われる。

第四項 本願の欲生心成就の文

ここで再び、曾我に聞きたい。

欲生とは何ぞや。欲生といふのは是れ願往生心である。欲生は即ち願生と同じことである。此の願作仏心が更に転じて願往生心となる。信樂は願作仏心であるが、其の信樂の願作仏心を通して欲生の願往生といふものが、そこに成立して来るのである。^{一〇七}

曾我は、至心は有生、信樂は不生、欲生は得生であるとしていた。信樂の不生という無限の否定を潜って、法藏の願作仏心を見出すのであるが、

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って、願作仏心が一大方便方法を成就する。吾等は往生によっ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。^{一〇八}

と述べるように、衆生に具体的生活として往生生活を開いてこないのであれば、それは「純なる願」に過ぎなく、行とはならない、と指摘する。「願作仏心が一大方便方法を成就する」とは、衆生の迷いの悪業生活がそのまま「成仏の願」を実験する「成仏の道路」^{一〇九}となるということであろう。この衆生からの往生を全て否定し尽したところに、新たに往生が開かれてくる。それは成仏のための往生ではなく、成仏の願から始まる往生生活である。これが、曾我が「信に死」した者が、「願に生きん」者と喝破したことの内容であろう。まことに理知による

往生の絶対否定を潜らなければ、往生という宗教生活は開けないのである。

親鸞は欲生への自釈を「ここをもって」と受けて、「本願の欲生心成就の文」を引く。

『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^{二二〇}。

親鸞は、この欲生という如来の願心に、自己の仏道の根源を見定める。「至心回向したまえり」とは、如来の衆生の上への自己限定であり、表現である。衆生は宿業の内奥に如来を見出すのであるが、それは宿業にはたらくはたらきとして如来の回向心を前提と置くのではない。往生を限りなく否定された衆生に往生生活が開かれることがそのまま如来の欲生の表現なのである。曾我は「不生から得生といふものに転じて来る所の原理が詰り欲生である」と見定めて、

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寶語を得るのであります。得生は即ち欲生の寶語である。^{二二一}
と云う。そして、欲生の「生」に着目して、

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。^{二二二}

と述べ、自力の往生を不生と否定したところに開かれる「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」こそ、得生の内容としている。衆生には往生の根拠は何一つないのである。根拠は完全に如来にある。繰り返すが衆生の責任は「不生」の実験にある。そしてその「不生」の実験、すなわち、宿業の身への落在

は、「浄土を莊嚴」という意味を持つのである。続けて曾我に聞こう。

廻向するといふのは何であるか。即ち此の願作仏心を成就せんがために、願往生心を莊嚴して——願作仏心の方便の莊嚴として願往生心を設定したのである。之は如来方便の建設である。さうして、此の願作仏心は、純粹に法性法身を求めるのである。此の法性法身を求める心を転じて方便法身を建設する。法性法身の理想を満足するために方便法身を成就したのであります。方便法身を成就する所の道、即ち其の原理が此の願往生心でありまして、二十九種の依正主伴具足の浄土を莊嚴するのは如来の願往生心であります。それ故に吾等の真実の信心に欲生を具するが故に、吾々は信心一つによつて真実報土に往生して、さうして、そこに自ら無上涅槃の悟りにかなひ、願作仏心の悟りを成就して、所謂廻向心を首として大悲心を成就する。かういふ工合にいつて居るのであります。二三

信樂において自己と如来の不一にして一であることが明かされたが、それは法蔵菩薩が我の真主観となることであつた。すなわち、我を超えた真の自己である法蔵は、無論無限を根拠としつつも、無限を志向する。曾我が「願作仏心は、純粹に法性法身を求めるのである」という所以はここにある。しかし、無限は無限のままでは無限たりえない。無限は無限の性質をそのままに、真に有限であるものに表現されねば觀念に過ぎない。「若不生者不取正覺」とは、この無限の有限への自己限定であろう。そうであるから、法性法身は「法性法身の理想を満足するために方便法身を成就」せねばならないのである。これは有限の内奥にありつつも有限をもつては絶対に満足しない心である宗教心が、衆生の宿業の身を「莊嚴」の場としていくということであろう。親鸞が欲生釈に、「浄入願心」とは、『論』に曰わく、「また向に觀察莊嚴仏土功德成就・莊嚴仏功德成就・莊嚴菩薩功德成就を説きつ。この三種の成就是、願心の莊嚴したまえるなりと、知る応し」といえりと。「応知」とは、この三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清浄の願心の莊嚴したまうところなるに由つて、因浄なるがゆえに果浄なり、因なくして他の因あるにはあらざるなりと知る応しとなり、と。已上^{二四}

と法蔵菩薩の願心莊嚴の文を引くのはこれを意味するのであろう。

衆生には宿業の身しかない。宿業の身は、衆生の意識を超えて生死する。衆生に許されているのは、宿業を如来によって知らされ、それを稟受し、業を尽していく他ないのである。この絶対受用の道こそ、如来の欲生によって実現する絶対他力の大道である。理知で捉えると消極的であるように見えるが、宗教心の要求からすれば積極窮まりない道である。宿業に理知を砕かれて、自己の宿業に最早何の不満もないのである。「人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信すると云ふことを惹起した^{二五}」と言う清沢が、「私は私の死生の大事を此如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない^{二六}」と言い切る所以はここにある。

曾我の言う「願に生きる」とは、宿業を願心の莊嚴の場として生きることであろう。浄土の莊嚴とは、宿業莊嚴なのである^{二七}。もし衆生が宿業の身を持たなければ、浄土の莊嚴は存在しないと言い得る。ここに浄土教が、「浄土」という概念を重要視する所以があると思われる。理知を破ってくる重い宿業の身が、願心莊嚴の場という積極的な意味を持つのである。そして、衆生に許されていることは、宿業の身を聞くという聴聞道だけではないか。だからこそ、曾我は、欲生に願心莊嚴の原理を見出しつつも、

「欲生の範疇」こそは自証の終極に立つて「聞法の原理」を内に求め内に展開したのでなければならぬ。故に欲生の内容は「聞法生活」であると云はねばならぬ。^{二八}と述べるのである。

至心信樂において見出された如来と断絶のままに一如という自覚は、「生死即涅槃」の自証とも言い得よう。それは親鸞が「しらず、もとめざるに、功德の大宝、そのみにみちみつ」と述べた自覚である。その一念に衆生は全ての妄念から解き放たれる。しかし、その満足は一念である。常にあるのは宿業である。ここに宿業を担い、宿業を聴聞の場としていく往生生活が必然されるのである。宿業の身がなければ涅槃道だけでよい。親鸞が『教行信証』において涅槃道を主張しつつも、決して往生道を捨てないのは、この宿業における生活実践があるから

であろう。これが願心莊嚴を開き、衆生の機の自覚においては三願転入の表白となると思われる。願心莊嚴については次節に、三願転入については次章において考察する。

第五節 願生浄土

第一項 法蔵魂を生きる

これまでの三一問答の展開からいえば、一心帰命の体験における宗教体験の果相とは、名号を体とする真実が衆生の虚仮生活を照らすことであつた（至心の範疇）。そして、その至心において明確となつた宿業の身が、一切の理知における往生を否定し、その否定こそ如来の大悲心であつた（信樂の範疇）。そしてその如来の大悲心は「回向為首」としてはたらくのであつて、信樂において、如来招喚の勅命である欲生心を見出されてみれば、欲生から始まる仏道が開示されるのである（欲生の範疇）。すなわち、仏道を求めるということが衆生の上に起きるといふのは、欲生心がはたらいっているからであり、仏道とは如来の回向から始まらねばならないのである。このような三一問答の展開の道理を親鸞は端的に、

「至心信樂」といふは、至心は、真実ともうすなり。真実ともうすは、如来の御ちかい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、清浄の心なし。濁悪邪見のゆえなり。信樂といふは、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いの至心信樂なり。凡夫自力のころにはあらず。「欲生我国」といふは、他力の至心信樂のころをもつて、安樂浄土にうまれんとおもえとなり。二九

と述べる。「至心信樂」については繰り返さないが、それに続けて親鸞は「欲生我国」を「他力の至心信樂のころをもつて、安樂浄土にうまれんとおもえ」と釈している。また、親鸞は『一念多念文意』において、本願成就文の「願生彼国」を、

「願生彼国」というのは、「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。二〇

と、「欲生我国」と同質の註釈をする。つまり、願生といっても衆生が浄土に生まれんと願っていくのではなく、自力無効が徹底され信心の根源に如来の欲生の願心を見出したときに「本願の報土へうまれんとねがえ」という勅命に随順していく歩みが始まる、ということの意味していると考えられる。つまり、信心に感得される「本願の報土へうまれんとねがえ」という「世を越えよ」との願心の勅命に随順していく歩みが、三界を超えた境界である浄土を生きていくという意味を持つのである。それは、浄土への歩みでありながら、浄土を背景として、この穢土において自身の内奥より出づる自身を超えた意欲を生きていく歩みである。具体的には、この娑婆を娑婆として、分を尽くしながら、生涯聴聞道に立つ、ということである。

また先に、最初から全てが他力の掌中であるという大きな方向転換を明らかにしているのが「回向為首」であり、だからこそ欲生心の推求のところに引かれる往還二回向をもつて浄土真宗の綱格とする、と述べたが、ここで、自身の内奥より出づる自身を超えた意欲が欲生心であるということが言えるのならば、欲生釈に引用される往還二回向の文言は、意欲の内実を表していると考えられる。

『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^{二三}

すなわち、一切衆生と共に仏道に向かい安樂國に往生せんという法蔵の意欲である。つまり、自力が徹底否定されるところに、欲生心として「一切衆生と共に」という法蔵の志願が感得されるのである。先に長谷の「本願とは人間の本心であるが、人間が自己自身によつては見いだすことができず、如来によらなければ発見され、確認されることのなかった人間の本心である」との見解を引いたが、長谷の言う「本心」の内容がこの「一切衆生と共に」なのである。これは、私達は自我による人間関係ではなく、宿業における共感を願っているということの象徴であろう。むしろ、私達が関係の中でしか生きられないのは、この本能的な要求があるからではなからうか。ここに信心は僧伽（信心の共同体）を志向すると言い得る^{二四}。だからこそ、一心帰命の体験によつて本願を知らされた者は、安樂國からの「欲生我國」の叫びを聞き、それに「願生彼國」と応答し、この娑婆で浄土を生きんとするのである^{二五}。

このように如来回向から始まる回向成就の信であるからこそ、一心帰命の信は、必ず一心願生の信へと展開し相續していくのである。衆生の自覚より言えば、自力が徹底否定されるところに、自身を超えた意欲を生きていく道が開かれるということであろう。それが願生浄土の仏道である。

第二項 唯除の意義

さて、親鸞は欲生釈に、「本願の欲生心成就の文」を引くが、そこには、「唯五逆と誹謗正法とを除く」という唯除の文も引用されている。欲生が開くのは得生の生であり、それは願生という自己内奥の法蔵の願を生きる生であった。それに対して、唯除とは如何なる意味を持つのか。ここまで、自己の内奥に見出す如来本願は、如来によつてのみ見出される衆生の本当の願いである、と述べてきたが、それに対して曾我は次のように述べる。

十八願にかぎって衆生の本願が仏の本願に対抗している。五逆誹謗正法が一つの相であると思う。私どもは五逆誹謗正法と、簡単にうけとっているが、これが衆生の本願そのものの正体である。その衆生の本願が逆の形をもつてでている。つまり仏の本願に対して、衆生の本願がまったく反対にできた相である。^{一二四}

自己内奥に如来本願を見出さねば、永久に如来本願と衆生は断絶の関係であるが、自己の内奥に如来本願を見出すというと、自己の内奥に無限を指向する心があるように考える。しかし、曾我は、衆生の本願の正体を、「五逆誹謗正法」と見定める。唯除とは、「仏の本願に対して、衆生の本願がまったく反対にできた相」である、とするのである。自己の内奥に無限ははたらいてやまないものであるが、それが衆生の意識として自覚化された瞬間、自我に汚れ、「五逆誹謗正法」という相となる。当然、自己内奥の無限を志向する意欲を理知によって想定すれば、それは忽ちにして観念である。衆生に許されているのは、唯除という形として表顕する自己の具体相を、仏の本願の「反逆の形」として稟受することだけなのである。ここに、曾我が、

衆生は五逆の罪をもち、なにか機会があれば五逆が頭をあげ、なにか機会があれば誹謗正法が頭をあげる。

その五逆誹謗正法があるから、絶対信心がある。^{一二五}

と断言する所以がある。よって、衆生が如来本願と関係するということは、

十八願は一心に絶対信順せよとおっしゃる。そうするとこちらの方で信順するものか、阿弥陀如来なんかしるものか、これが自力本願の正体である。このことが唯除五逆誹謗正法にしめされている。私どもはこの阿弥陀の本願によって、反抗する自信力を転ずるのである。そのまま転ずるところに大懺悔が生ずる。懺悔するということはありがたい。自身が道に迷うという自覚、ここで仏に負けないという力がでる。これを絶対信心という。^{一二六}

とあるように、「反抗する自信力」を「そのまま転」ぜられた「大懺悔」によってのみである。そして、「自身が道に迷う」という絶対的な迷いが、「仏に負けないという力」という意味を持つ。ここに、迷いの身がそのまま

「絶対信心」なのである。「阿弥陀如来なんかしるものか」と仏の教えなど一つも信用しないほど自己を信用している、その自信力が、そのまま仏の本願への「反逆の形」であり、「反逆の形」として仏の本願を感得するのである。よって、私達の「なにか機会があれば五逆が頭をあげ、なにか機会があれば誹謗正法が頭をあげる」生活全体が、仏の本願の象徴であり、仏願の生起本末を聞く場となるのである。

ここに親鸞が「本願の欲生心成就の文」として、「願生彼国即得往生住不退転」だけでなく、「唯除五逆誹謗正法」という文まで引用する深意がある。唯除され絶対に救われないどこまでも迷っていく身が、そのまま法蔵願心をはつきりと感覚する当体であり、願生浄土の仏道を歩ませる主体だということである。唯除されるこの迷いの身こそ、衆生の願生道を成り立たしめる当体なのである。人間の思いはどんなに純粹でも妄想である。その妄想が妄想と知らされたところに、妄想を妄想と知らしめる願があり、その願こそ如来の本願であり、人間の至奥より出づる至盛の要求である。しかし、あくまで衆生の分限は、自力無効である。自力無効の信知のままに、法蔵菩薩の意欲を生きるのである。それを衆生の分限からいえば、宿業に安んじ、業を尽くすということであろう。その宿業生活が聞法の道場として、願心莊嚴という意味を持つのである。浄土を生きるとは、娑婆を娑婆として生きることにはならない。

この「願生彼国即得往生住不退転」という法蔵菩薩の願を生きんとする仏道は、「唯除五逆誹謗正法」である自己の実験と、それによって今一度願に立ち返るという「連鎖的循環行事^{三七}」を開く。それは、三願転入において、「仏智疑惑」における「果遂の誓い」の実験として展開される。これについては第三章にて詳説する。

第三項 浄土の功德の自証

さて、欲生から開かれる願生浄土の仏道とは、如来の願往生心を生きること、すなわち、宿業に安んじ業を尽くしていくことであつた。そしてその宿業の身が、願心莊嚴という意味を持つのであつた。これが「証卷」に浄

土の功德が引用される理由であろう。「千歳閻室」と表現されるような宿業が、仏智を感得する体となり、浄土という意味を持つのである。この宿業に感得される願心莊嚴としての浄土は、往生の到達点ではなく、宿業を支え、宿業全体に無限の意味と尊嚴を回復する大地である。親鸞が「証卷」に引用する浄土の功德は、この宿業の身が感得している願心莊嚴の内容であろう。それを確認することによって、かえって宿業の意味が明瞭となると思われる。

(イ) 妙声功德

親鸞は二十九種の浄土の莊嚴の内、四種類の功德^{三八}しか「証卷」には引用しない。その引用は、妙声功德から始まる。

『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。^{二九}

衆生にとつて名号とは、一応は外在として与えられる。外在である間は、それはただの一名詞に過ぎない。しかし、曾我は名号を、

本願の名号は名詞であると共に動詞である。…中略…人間の言葉は名詞も動詞もどちらもあるけれど、仏の言葉はすべて名詞であるばかりでなく動詞である。それが仏の言葉である。…中略…交際策略をめぐらす所の人間の言葉は名詞と動詞と別々であるが、それと違つて常に内に向つてそれ自身の本願を表現せんとするのが如来の言葉である。^{三〇}

と、名詞にして動詞として捉える。これは名号が単なる衆生に外在せる言葉ではなく、衆生に「自身の本願を表

現せんとする」、「如来の言葉」だということである。これが「仏事をなす」という内容であろう。「梵声悟深遠」と諸仏称名を媒介として「十方」に等流せる名号を、衆生が「聞」きとった時、衆生は願生者として現生に正定聚に入るのである^{二二}。これは、「はじめに名号あり^{二三}」と安田が喝破するように、衆生が願生浄土という仏道に立つには、名号を聞くことが起点である、ということであろう。法と言ってもこの名号の他はないのである。浄土の功德の第一として、この妙声功德が引かれるのは、願生浄土の仏道が、名号から開かれる仏道であることを示すためであると思われる。曾我は言う。

三心といふことは、要するに名号の体験といふことに結着するのであります。体験といふのは、詰り体を具して働くといふことでありまして、体即ち用となる、体が即ち用である。かういふことでありまして、其の体が即ち用であるといふことは何であるか。名号がそれ自身名号するといふことである。即ち名号する所の名号。本当に名号が名号するといふことは、名号が内に無限に名号する。名号が自らに無限に名号するといふことは、信ずるといふことであります。どうも世の中には、名号しない名号がある。所謂自力の念仏なんか、名号しない名号である、頭で考へて居るのでありますからして。名声聞十方といふことは、詰り名号自体が名号して行くといふこと、名号が体験するといふことで無いかと思はれのであります。要するに此の三心といふやうなことは、名号する所の論理を明かにしたのでないかと思うのであります。^{二四}

体験と言う以上、この身に実験されることであり、衆生に属することであるが、曾我は、体験を「名号がそれ自身名号する」と言う。これは、体験が単なる個人の体験である以上、体験者の能力や資質によって体験の意味は違ってくるが、「名号がそれ自身名号する」という一心帰命の体験とはそういうものではなく、いわば絶対他力の一人ばたらきということであろう。衆生から言えば、体験を捨てるということである。ここにきたって衆生が仏を讃めるといふ讃嘆を超えて、手放して他力を仰ぐという讃嘆が開かれるのである。これが「国土の名字仏事をなす」ということであると思われる。

(ロ) 主功德

そして「証卷」では次に、主功德が引かれる。

「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。不朽薬をもつて種子に塗りて、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がごとし。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径るをもつてのゆえにと。^{一三四}

浄土とは「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」とあるように、本願力に住持された世界である。それに対して娑婆は、宿業の土である。浄土によって娑婆が照らされ、宿業が浄土として莊嚴される。それが「もし人ひとたび安樂浄土に生ずれば」とある願生者は、浄土に照らされて、娑婆を娑婆として生きるのである。それが「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」ということである。その際に、「三界に生まれて衆生を教化せん」という教化の志願を持つと説かれる。これは、本当の仕事が与えられるということではないか。私達は娑婆において様々な仕事を持つが、何をどうすれば満足するのかわからずに満足を求めている。本当に満足する仕事とは、仏法に生き、仏法を弘めることではなからうか。ここで言う仏法を弘めるとは宗派などのセクトにおける布教などではなく、美味しい物を食べたら人にも勧めたくなるように、仏法において本当の満足を得たら、一人でも仏法に目覚めて欲しい、という思いを持つ、ということである。例えば『歎異抄』が「同心行者之不審^{一三五}」のために「なくななくふでをそめて^{一三六}」記されたという執筆動機などもこ

の典型ではなからうか。その根源的志願は、法蔵菩薩の「仮令身止諸苦毒中我行精進忍終不悔^{一三七}」という本願を根に持つ志願であるから、「無上菩提の種子畢竟して朽ち」ないのである。大体、仏法を伝えることなど、人間に出来るはずがない。それは仏の仕事だからである。そのような大海を舁ですくい尽くすというような不可能な事業に参画しても少しも不満がない。小さき私心を拭って、聴聞道に邁進する。これが宿業に落在せしめられた者に開かれる道であろう。それは常に第一歩目である歩みである。世親の一心の表白が「普共諸衆生往生安樂国」にて結ばれるのも、このことを意味していると思われる^{一三八}。

しかし、このような根源的な願は、すぐに自我の黴菌に汚れてしまう。私達は本質的に唯除される者であるからである。ここに還相回向が問題となってくると考えられるが、それについては次章にて詳説する。

主功德には教化が説かれるが、その底には、人間が持つ理由のない向上心と、それが満たされないという空過が見定められている^{一三九}。この本能的とも言える向上心を生きざるを得ず、向上出来ないことに怯え、どこまで向上しても無意味であるという空過の中にある人間の問題が、本当の仕事の施与という主功德として願心莊嚴されるのである。

(ハ) 眷属功德

「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、もしは湿、もしは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業をもつてのゆえに。かの安樂国土は、これ阿弥陀如来正覺淨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。また溜澠食陵の反の一味なるがごとし。いづくんぞ思議すべきや。^{一四〇}

主功德の志願を支えるのが、この眷属功德であると考えられる。仏法は人間の力によっては弘まらないが、仏法への目覚めは、行為や環境を関係としない。誰に起きても同質である。「雑業」という私達の生活は、宿業の大地に支えられてある。曾我は、

凡そ弥陀の本願は六字名号を所行の体として 全衆生界の宿業共感の大地に建立せられたもので 此あるが故に若生者不取正覚の誓約が虚偽ならず 現生に報土得生の正信を成就し 五濁の娑婆を破壊せずして 而も是処に安樂浄土を象徴するを得て自利利他円満し 絶対の平安と感謝の生活を得るのである 絶対の自由と平等との双運は 只此れ宿業共感の大地に於てのみ成就するのである^{一四一}

と言う。「宿業共感の大地」こそ、「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」という実感であろう。この「宿業共感の大地」が、法蔵菩薩の願を生きる土台である。理知は「本はすなわち三三の品なれども」とあるように千差万別である。しかし、「五濁の娑婆」が「安樂浄土を象徴するを得て」、「宿業共感の大地」として見出されてみれば「今は一二の殊なし」というように「一味なるがごとし」なのである。この「なるがごとし」という表現にリアリティがある。娑婆がそのまま浄土なのではない。浄土が娑婆を照らし、娑婆が娑婆として化土として意味を持つのである。

仏道とは宿業への目覚めであり、それは「我一心」や「親鸞一人」との表白にても明らかなように、一人のしのぎである。しかし、道を求めるといふことは一人ではあるが、本当に宿業に目を覚ましたら、宿業とは「世々生々」における十方衆生の業と繋がるものである。これを「宿業共感の大地」と言うのである。すなわち、目覚めとは、絶対的に孤独である迷妄を砕いて、本来「身土不二」である宿業に呼び起されることなのである。「絶対の平安と感謝の生活」とは、願心が宿業を通して眷属功德として莊嚴された実感である。

よって眷属功德には浄土での平等性が説かれるが、その底には、人間が持つ本質として、絶対的孤独であることが見定められている。孤独であるからこそ、「眷属無量」という願心が莊嚴されるのである^{一四二}。また、ここで

の化生は、第二十願の胎生という問題と関係していると考えられる。

また主功德を根源的に支えるのがこの眷属功德であると思われる。何故ならば教化の志願を生きるには、自他への無条件での信頼がなくてはならない。それは表面的な信頼ではなく宿業共感としての信頼である。そうであるから「信順」「疑謗」を超えて、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ^{一四三}」という途方もない願いに私を捨てていけるのである。

(三) 清浄功德

また『論』に曰わく、「莊嚴清浄功德成就」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、三界の繋業畢竟して牽かず。すなわちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、いづくぞ思議すべきや。已上抄要^{一四四}『論』では二十九種莊嚴の第一に、総相として引かれる清浄功德であるが、親鸞は「証卷」では最後に引いている。それは名号によって宿業莊嚴としての浄土が開示されるという展開が、「三界の繋業畢竟して牽かず」という願生浄土の仏道の内容である、ということを示すためであろう。ここでは「凡夫人の煩惱成就せるありて」とあるが、この煩惱成就ということこそ、宿業の身がそのまま無限の意味を与えられたということであり、煩惱のままに一切の不足なし、ということである。この煩惱成就の凡夫人こそ、「かの浄土に生まるることを得」る願生者なのである。宿業に落在せしめられ、宿業が莊嚴されていく道に立つということは、「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」という、大般涅槃道に立つということである。

宿業に落在せしめられ一切不足なしという自覚のところに生きた涅槃の自証がある。私一人の欲生の実験、すなわち「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」という実験の試行錯誤全体が、大涅槃に支えられ、大涅槃を指向する生という意味を持つのである。まことに涅槃道とは願生道の他になく、それは満足道に他ならないのである。

註

一 曾我自身の唯識学を、

大体に於きまして、唯識といふことは自覚である。自覚だから即ち現在である。現在に於いてのみ自覚といふものがある。意識といふものはたゞ現在に於いてのみある。たゞ現在一刹那の連続より外何物も無いのである。

（如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一九四頁）と述べている。本論では唯識の学問の内実には深求しないが、「唯、識のみがある」という唯識という語が象徴するように、自覚として仏道を捉えることとして了解しておきたい。

二 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一五六頁

三 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一五六―一五七頁

四 『定本』一一六頁／『聖典』二二五頁

五 先学の代表的な解釈を挙げれば、円乗院は「斯心とは三心なり。」（『教行信証第六』・『佛教大系』二九五―九六頁）と述べており、香月院は「是れは総じて三信を指し、別しては至心を指すと見るが善い」（『教行信証第六』・『佛教大系』二九五―二九六頁）と述べ、共に「斯の心」を如来の願心と見ている。

六 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七二―一七三頁（中略著者）

七 『定本』九五頁／『聖典』二一〇頁

八 このことについては第三章にて詳説する。

九 そもそも三一問答は、

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。何をもちてのゆえに論主「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。私に三心の字訓を闡うに、三は即ち一なるべし。

（『定本』一一五頁／『聖典』二二三頁）という問答から始まる。ここにおいてすでに大乘仏教の課題である涅槃の証得が、「ただ信心をもつてす」という親鸞の確信として述べられている。そして、

今三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚偽雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。真

に知りぬ、疑蓋間雑なきがゆえに、これを「信樂」と名づく。「信樂」はすなわちこれ一心なり。一心はすなわちこれ真実信心なり。このゆえに論主建めに「一心」と言えるなり、と。知るべし。

と、字訓としては、三心は「疑蓋間雑無きがゆえに」信樂に集約され、その信樂は一心であるとされる。ここでもうすでに三心と一心が同質なことは証明されたにも関わらず親鸞は、改めて仏意を問う。ここに、三心と一心が同質であるというだけに止まらずに、至心・信樂・欲生という次第において思索を展開する親鸞の意図があると言える。

一〇 一心帰命の信は、「本願信心の願成就」であり、一心願生の信は「本願の欲生心成就」であると考えられる。これについては、以後の考察によって詳説する。

一一 『定本』一一六―一一七頁／『聖典』二二五頁

一二 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七三頁

一三 『御文』一（『聖典』七六二頁）、『御文』四（『聖典』八二〇・八二一頁）など。

一四 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七四頁

一五 『定本』一一七―一一八頁／『聖典』二二五頁

一六 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一八二―一八三頁

一七 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一八三頁

一八 『定本』一一八頁／『聖典』二二六頁

一九 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七九頁

二〇 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七三―一七四頁

二一 『歎異抄』・『定親全』四・言行篇(1)・三七頁／『聖典』六四〇頁

二二 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一五三頁

二三 『尊号真像銘文』・『定親全』三・和文篇・七三―七四頁／『聖典』五一―五二頁

二四 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一七三頁

二五 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一九八―一九九頁

二六 『歎異抄』・『定親全』四・言行篇(1)・三八―三九頁／『聖典』六四〇―六四一頁

二七 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一五一—一五二頁

二八 これについて曾我は次のように述べている。

現在一刹那といふものは、考へられた刹那を云ふのではない。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。直接経験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来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来といふものも畢竟ずるに現在一刹那の事實に綜合せられて居る。先に申しますやうに、過去の果相といふものは有限なる痛ましき所の現実である。又未来の因相はこれ無限絶対の理想である。併し此の二つといふものはたゞ現在の自覚意識の両極端を現して居るものである (『如来表現の範疇としての三心観』・『曾我量深選集』第五卷・一九五頁)

二九 これについては曾我は次のように述べている。

其の自覚といふものは無限に進むのである。其の刹那が無限に進み永劫に歩むべき力である。其の無限に進み永劫に歩むといふことは刹那現行の力の方向であつて、吾々が時間と考へて居るやうな、考へられた時間では無いのであります。吾々が時間と考へて居るやうなものは何であるか。我々は漠然と考へて居りますが、此を印度の薩婆多有部の教説に照して見るといふと、それは詰り、過去現在未来といふやうな、法とか人とか因果の範疇を考へて置いて、時間の舞台が三つあつて、過去の舞台からして現在の舞台へ行き、現在の舞台からして未来の舞台へ出て来る。そんな風に考へて居ることになつて居るのであります。私共の直観の事實は断じてそんなもので無い。

(『如来表現の範疇としての三心観』・『曾我量深選集』第五卷・一九五頁)

三〇 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一五五頁

三一 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一五五—一五六頁 (括弧内補足著者)

三二 『定本』一二〇—一二二頁／『聖典』二二七—二二八頁

三三 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇一頁

三四 『定本』一二二頁／『聖典』二二八頁 (傍点著者)

三五 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一九八—一九九頁 (中略著者)

三六 「行巻」の「破闇満願」の文の直前に『悲華經』の文言が引用されるが、それが二十願の問題を示唆してい

ると考えられる。それについては今論では触れ得ない。別稿にて論じたい。

三七 『正像末和讃』・『定親全』二卷・和讃篇・一九〇・一九七頁／『聖典』五〇五・五〇七頁

三八 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇一―二〇二頁

三九 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三二頁

四〇 「自覚の教学」・『曾我量深選集』第八卷「月報」・二一―三頁

四一 『定本』一〇三頁／『聖典』二一五頁

四二 「群萌の心」・『松原祐善講義集』第四卷・八五頁

四三 「群萌の心」・『松原祐善講義集』第四卷・八五―八六頁

四四 「八番問答」・『浄土論註』・『真聖全』一・三一〇頁

四五 「八番問答」・『浄土論註』・『真聖全』一・三一〇頁

四六 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六〇頁

四七 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六〇頁

四八 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六〇頁

四九 「群萌の心」・『松原祐善講義集』第四卷・八六頁

五〇 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇三頁（中略著者）

五一 曾我は次のように喚起する。

他力の文字は我々が親しく自己の胸中に如来利他の力を実験した時にのみ意味あるものである。即ち客観には厳密に他力なるものはない。他力は唯我々の主観の自覚にのみ存するのである。如来の自力は我が胸中に回向せられて初めて他力の名を得たのである。我々は客観の他力に救はるゝのではない、主観上の他力救済の念に救はるゝのである。否救済てふ実験を客観化して他力の名を与へたに過ぎぬのである。救済の信念の外に救済なく、又他力はない。我等の実験する所は唯現在救済の信念ばかりである。此信念が則ち唯一の救済である、唯一の他力である。他力は外より来らずして胸より湧く。

（「他力は胸より湧く」・『曾我量深選集』第二卷・三六三頁）

五二 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇三頁

五三 曾我は「無縁の大悲」について、『観経』で韋提希が、阿闍世に幽閉せられても尚、阿闍世を想う心に着目し

て、次のように述べる。

如来の無縁の大悲とは何ぞや。此れ今日の多くの人々の疑問である。否現に私の疑である。否過去の聖賢の疑問であつた。誠に王妃韋提の衷心の疑問であつた。而して釈尊は此に向て高遠なる説明を下し給はなかつた。形而上的空想何の要かあらん、何の功かあらん。韋提は正しく現在の実証を要求して居る。而して実証は正しく韋提の心中に在る。一切衆生は是れ疑見の剣を以て親ら大悲如来を害せんとする阿闍世太子ではない乎、如来の大悲とはかゝる惡子の上に偏に同情の想をそぐ慈母韋提汝自らではない乎、韋提よ、汝が真に惡子を想ひ捨つることの出来ぬことが事実である限りは、汝を救済し給ふ如来大悲の実在は何ぞ疑を容れんや、確証は汝が胸に在り、諸仏如来は今や汝の心想中に入り給へるを見よ。是れ『觀經』一部の所説である。而して是經が実功ある所以である。

（『空中の仏、地上の仏、心中の仏』・『曾我量深選集』第二卷・二七四—二七五頁）

韋提希は、阿闍世によつて、夫である頻婆娑羅は殺され、自身も殺されかけ、幽閉されている。しかし、それでも尚、「惡子を想ひ捨つることの出来」ないのである。この母が子を思うという本能ともいえる執着の深さ、これこそ「如来大悲の実在」なのである。どこまでも愛着を離れ得ることの出来ない私のこの執着力こそ、如来大悲の摂取力の証明なのである。

^{五四}清沢満之の流れを汲む仏者に高光大船がいる。その大船とその大船の仏道をそのまま引き継いだ一也の仏教を聞いた村上堅正は、自己を回想して次のように述べている。

生みの父、太十郎は数え年二十九才、私がまだ二才のときに、ウイルス病という熱病で亡くなった。その高熱にうなされながら枕辺の母に、

「光子、一つだぞ。」

と、指一本を立て最後の言葉を遺して逝つた。母は、物心ついた頃からの私に折にふれて言い聞かせたものである。最近私はその「一つ」という言葉の切実さを感じざるを得ないのである。この事柄と密接な関係がある、私の二十才台の思ひ出深い一件がある。

専称寺でのある日ある時、突然高光一也先生が、

「堅正、今私は君を殴ろうと思うが、どうする。」

「先生、そんな無茶な。理由もないのに。逃げますよ。」

「馬鹿者！すでに君の頬に私の手が当たってしまったている話じゃないか！」

一喝を喰った私は言い返す術もなく、悔し涙を流しながら我が家へ帰り、その事が頭を離れぬまま眠りについた。そしてその夜、夢を見た。大きな大きな掌が私の眼前に追って来て逃げも隠れも出来ずに目が覚めた。夜が明け朝飯もそこそこに専称寺へと向かった。先生は私を待っておられたようであった。

「どうだった、答えが出たか。」

「先生、今まで『我』だ『我』だと思うとったものが『如来様』と一緒にでした。」

「良い答えが出たな。」

まことに嬉しそうな顔であった。こんな教え方は私にだけだったようである。先生は人を見て法を説いておられた。

この「我即如来」という事が父の遺言の「一つ」と重なるのである。救うと救われることが相対的に二つあるのではなく、救かるべきこの身心が「一つ」というどんでん返しに遇うて、救けんとして止まない如来と運然として一つであることを指していたのである。山川草木悉有仏性ということであった。

〔信は生活に在り―高光大船の生涯―〕一四九―一五〇頁／『有情北間』一七一―一八頁〕

「救うと救われることが相対的に二つあるのではなく、救かるべきこの身心が「救けんとして止まない如来と運然として一つである」との村上の己証こそ、法蔵菩薩の実験の具体相である。

『尊号真像銘文』・『定親全』三・和文篇・七四頁／『聖典』五二二頁

『尊号真像銘文』・『定親全』三・和文篇・七四頁／『聖典』五二二頁

『地上の救主』『曾我量深選集』第二卷・四一七頁

西田哲学の流れを汲む長谷正當は、西田の「場所的論理」と曾我の教学の営為の同質性を指摘しているのが、その論稿の中で、次のように述べている。

法蔵菩薩を場所論的に捉えるということは、それを自己において自己を超えたものとして捉えることである。そのとき、法蔵菩薩は汝にして同時に真の自己となる、つまり、自己を超えたものの自己における内在となるのである。

〔場所的論理と浄土教〕・『西田哲学会年報』

「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇五頁

「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇五頁

六二	「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六六頁
六三	「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六六頁
六四	「場所的論理と浄土教」・『西田哲学会年報』〈中略著者〉
六五	「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六六―一六七頁〈傍点著者〉
六六	「信巻」・『教行信証』・『定本』一四四頁／『聖典』二四五頁
六七	「信巻」・『教行信証』・『定本』一五一頁／『聖典』二五〇頁
六八	「信巻」所引『観無量寿経疏』・『定本』一一〇頁／『聖典』二二〇頁
六九	「本願の仏地」・『曾我量深選集』第五卷・二八六頁
七〇	『末灯鈔』・『定親全』三・書簡篇・六二頁／『聖典』六〇一頁
七一	『定本』一二七頁／『聖典』二二二頁
七二	『定本』四八頁／『聖典』一七七頁〈中略著者〉
七三	「本願の仏地」・『曾我量深選集』第五卷・二四四頁
七四	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・一五八頁
七五	『定本』一二二頁／『聖典』二二八頁
七六	『願生浄土―浄土論によりて―』一八頁
七七	『定本』一二七―一二八頁／『聖典』二二二―二二三頁
七八	長谷正當は次のように述べている。
七九	親驚はこの「欲生心」を「如来の衆生を招喚したまうの勅命」であるとして、その根拠を如来におき、その
八〇	ような如来の心が人間に到来して働くことを深く自覚するところに真実の信を捉えたのであった。…中略
八一	…それは何処か外から我々を呼んでいるのではない。われわれはそれを自己の欲求の底に聞くのである。
	（「場所的論理と浄土教」・『西田哲学会年報』〈中略著者〉）
	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇八頁
	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇八頁
	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇八頁

八二	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八三	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八四	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八五	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八六	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八七	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八八	「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇九頁
八九	『定本』一三〇頁／『聖典』二三四頁
九〇	不回向の語に関しては、「行巻」に、大行を定義して、

凡小自力の行にあらず。かるがゆえに不回向の行と名づくるなり。　（『定本』六七頁／『聖典』一八九頁）
と述べられる。不回向とは、法然の教示であるが、それを親鸞がどのように稟受したのかは第一章の註九六に論じたが、ここでは松原祐善の考察を参照とする。

法然では念仏は不廻向の行といわれるのである。不廻向とは無廻向ということではない。自力の廻向を要とせぬということである。『選択集』の「二行章」に正・雑二行について五番の相対があげられ、その第四が廻向・不廻向である。雑行（諸行）は「若し廻向を用いざる時は往生の因と成らず」とあり、正行（念仏）は「別に廻向を用いざれども、自然に往生の業と成る」と言い、更に善導の名号六字釈をあげてその不廻向の義の根拠としている。すなわち南無帰命に発願廻向の義あるによって、念仏それ自体が如来の廻向心の表現である。自力の廻向にあらざるが故に不廻向と名づくることはいわれ、そこに如来の廻向と不廻向は同義なることが知られるのである。『浄土文類聚鈔』には「大悲廻向の行なるが故に不廻向と名く」といわれている。『選択集』における法然の教示はどこまでも不廻向の行であつた。親鸞はこの不廻向の義を推求することにより願力廻向の自然の大道が開けてきたものと思われる。

（『真実教の開顕』・『松原祐善講義集』第三卷・三一六頁）

不回向の行とは「念仏それ自体が如来の廻向心の表現」ということであり、衆生に自力無効の自覚を開く行のことなのである。「如来の廻向と不廻向は同義」であるがゆえに、欲生を回向心と見出した欲生釈に、不回向が言われると思われる。

九一 「微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし」の文を「このゆえに」とうけて「二回向心を首として、大悲心を成就する」法蔵の願行が説かれる。

九二 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三四頁

九三 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三四頁

九四 無論これには娑婆の生活における不断の聞法が必然される。これについては第三章にて詳説する。

九五 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三四頁

九六 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三〇—三三一頁

九七 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』（岩波書店）第六卷・三三三頁

九八 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・四二—四三頁（中略著者）

九九 しかしここで、全てが如来に集約される仏道というと、ともすれば没我的なものとして捉えられるがそうではない。信樂釈で明らかにされたように、どこまでいっても救済されることのない宿業の身を持つ「我」にこそ一心は成就するのである。そのことを指示しているのが「本願の欲生心成就の文」に「唯五逆と誹謗正法とを除く」という文が含まれているということである。つまり、全ての根拠は如来にあるという回向の仏道とは、どこまでも本願に除かれる「我」が明確なところを開かれてくるのである。

一〇〇 『定本』二七〇頁／『聖典』三二七頁

一〇一 『定本』二九六頁／『聖典』三四七頁

一〇二 『願生浄土—浄土論によりて—』二〇頁

一〇三 この如来と自己の分限の明確化によって、初めて師教との分限が明瞭となるのである。師教が外在である以上、どのようなリベラルな関係であっても「教勅」は強制であろう。しかし、師教を通して有限の自己内奥に無限を見出すことによって自己に落在せしめられるという、招喚による「教勅」は、宿業共感の世界を開く。この宿業の座において、師は師であってよく、弟子は弟子であってよい。親鸞は「弟子一人もたずそうろう」（『歎異抄』・『定親全』四・言行篇（1）・九頁／『聖典』六二八頁）とは、この信境の吐露なのである。師弟のままに師弟関係を越えしめるものこそ、欲生の願心なのである。

一〇四 「場所的論理と浄土教」・『西田哲学会年報』（中略著者）

一〇五 「宗教心の展開—願生と浄土—」・『親鸞教學』第十一号・二五—二九頁（中略著者）

一〇六 「御進講覚書」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第七卷・一八八頁

一〇七 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇六―二〇七頁

一〇八 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二〇七―二〇八頁

一〇九 『浄土論註』・『真聖全』一・三四〇頁

一一〇 『定本』一二八頁／『聖典』二二三頁

一一一 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二一一頁

一一二 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二一一頁

一一三 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二一一頁

一一四 『定本』一二九頁／『聖典』二二三―二三四頁

一一五 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第六卷・三三一頁

一一六 「我は此の如く如来を信ず（我信念）」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第六卷・三三四―三三五頁

一一七 延塚知道は親鸞の浄土観について「宿業の身が開く願心莊嚴の浄土」（『親鸞教学』九一号）という題目で論じている。

一一八 「如来の表現する自証の道程」・『曾我量深選集』第四卷・一六八―一六九頁

一一九 『尊号真像銘文』・『定親全』三・和文篇・七三―七四頁／『聖典』五一―五二頁

一二〇 『定親全』三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁

一二一 『定本』一二八―一二九頁／『聖典』二二三頁

一二二 これについては紙幅の都合上これ以上言及しない。紙面を改めて論じたい。

一二三 本多弘之は「還相回向と正定聚」という論文において、

三心の中の欲生心について、還相回向の文を引くということは、欲生心において二種回向の成就として、信心を自覚したということであろう。欲生心が回向心であることを端的に「勅命」とあるという。…中略…その勅命に、往還の二相をもっているということが、欲生心に二種の回向の文を引く意図ではないか。

（「還相回向と正定聚」・『大谷学報』第六十二卷・第二号・十頁〈中略著者〉）

と述べ、
真の報仏土への願生は、阿弥陀如来の廣大無碍の大悲心に遇うときに、二相の勅命として信心を成就する。

とし、特に還相の意味に着目して、

信心は単なる往相の方向の成就ではない。往還二回向の利益として自覚されるというのは、我らのこの身心への落任は、この一度かぎりの生命を逃避した彼方に得られるのではないからである。法蔵願心が建立する第二十二願の意欲をうけて、我らの一心帰命の信心は、この現世にいかなる生活形態を生きようととも、金剛のごとく不異不滅なる常恒の真実として、我らの真の主体となることをうるのである。往相の勅命のみが救済ではない。むしろ、還相回向として自覚される法蔵願心の勅命こそ、この煩惱具足の身を尽くして、「専奉斯行」（総序）の生活に満足せよとの信念を生む。

と述べている。

二二四 「人間の自覚」・『曾我量深集』上・一六九頁

二二五 「人間の自覚」・『曾我量深集』上・一六九―一七〇頁

二二六 「人間の自覚」・『曾我量深集』上・一七一頁

二二七 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』（岩波書店）第八卷・三六八頁／『臘扇記 注釈』四二頁

二二八 「証卷」に引用される大義門功德も含めれば五種であるが、大義門功德は功德名が落されているため、眷属功德の内容として引用されていると考えられる。よって、ここでは四種とした。

二二九 『定本』一九七頁／『聖典』二八一―二八二頁

二三〇 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深集』第五卷・二一三頁（中略著者）

二三一 妙声功德の文は一般的に

経に言若人但かの国土の清浄安樂を聞て剋念生せんと願すれば亦往生を得て則正定聚に入

と訓まれている。しかし親鸞は、この文を「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」と訓む。この親鸞の訓みによると、「剋念して生まれんと願ぜんもの」という願生者も、正定聚に住するということになる。

二二三 安田は、一九七二年の金蔵寺夏期講習にて「はじめに名号あり」という題目で講義している。〔はじめに名

号あり』はそれが出版されたもの)

一三三 「如来表現の範疇としての三心観」・『曾我量深選集』第五卷・二一二頁

一三四 『定本』一九七―一九八頁／『聖典』二八二頁

一三五 『定親全』四・言行篇(1)・三頁／『聖典』六二六頁

一三六 『定親全』四・言行篇(1)・四〇頁／『聖典』六四一頁

一三七 「嘆仏偈」・『仏説無量寿経』・『真聖全』一・七頁／『聖典』一三頁

一三八 世親は、『無量寿経優婆塞舍願生偈』(以下『論』)の劈頭において、

世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂国

(『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁)

と表白する。これは『大経』を説く世尊への応答であり、その教説によつて獲得された、世親の本願成就の一心の表白である。そしてこの本願成就の一心はその内面に、尽十方無碍光如来に帰命するという一心帰命の信と、安樂国に願生するという一心願生の信という二契機を持つのである。そして続けて世親は、一心願生の信に開示された安樂国を、『大経』に依りながら二十九種の願心莊嚴の浄土として讃嘆しつつ、「普共諸衆生往生安樂国」の志願の吐露にて偈を結んでいく。それは、最初は「我一心」と自分一人、安樂国に生まれんという願いとして始まった願生は、浄土の二十九種莊嚴という内容が与えられることを通して、「普共諸衆生往生安樂国」という全人類と共に浄土に往生していかんと志願する意欲として内容付けられるのである。これについて曾我は、天親菩薩の『浄土論』を見ますと、一番最初に、「世尊我一心、帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」と書いてありまして、その願生というものによつて、二十九種莊嚴世界を体験し、最後に「普共諸衆生、往生安樂国」とあります。純粹に願生そのものの時には、自分独り願生するのであります。けれども愈々願生に即して浄土が体験せられた時には、もはや自分独り往生を願うのではない。普く諸々の衆生と共に、安樂国に往生しようと、十方衆生救済の如来の本願を聞くのであります。

(『本願の仏地』・『曾我量深選集』第五卷・三一〇頁)

と述べている。以上のことと、ここまでの本論の展開から言えば、世親の「普共諸衆生往生安樂国」の志願とは、法蔵菩薩の「一切衆生と共に」という志願の表頭と言い得よう。

一三九 空過という人間の問題に直接応えているのは、文言にも「遇無空過者」とあるように不虛作住持功德である。しかし、不虛作住持功德は仏莊嚴であり、衆生の仏道を成り立たしめる根源力であるから、衆生の直接の仏

道を説く国土莊嚴で空過を問題としているのは内容や親鸞の引用から主功德だと考えられる。

^{一四〇} 『定本』一九八頁／『聖典』二八二頁

^{一四一} 「はじめに」・『浄土と娑婆』

^{一四二} ここには僧伽という問題があるように思われる。しかし註一二二でも述べたが、僧伽については紙面を改めたい。

^{一四三} 『親鸞聖人御消息集』・『定親全』三・書簡篇・一二九頁／『聖典』五六九頁

^{一四四} 『定本』一九八―一九九頁／『聖典』二八二―二八三頁

第三章 三願転入

第一節 三願転入の意義

第二章では、三一問答を通して、衆生と如来の分限を明らかにし、衆生の自覚の内実を明らかにした。至心信樂の無限の否定における宗教的「死」は、自己内奥の欲生の願心に莊嚴された宿業を生きる願生という道を開くのであった。そこで問題となってくるのは、願に生きようとする者における「唯除」の問題である。信樂は無限の否定である以上、欲生心に随順する願生は為樂ではない。しかし、欲生心に随順するということが永続的に続くわけではない。欲生の願心は、衆生が存在する限りはたつき続けていると言えるが、衆生はそれに一刹那の自覚においてのみしか触れることは出来ないのである。曾我は、「常に信の初一念に立つべし」という論稿において、如来回向の信力はそれが来り給へる同一刹那に必ず仏心に還り給ふ。如来は念々に我々に新しく来り、念々に彼の御心に還り給ふ。すなはち嚴密に云へば信仰に相續と云ふことはない。信の生命は唯現在の一刹那に限るのである。わが祖聖が『大經』の十八願成就の文の一念の文字を以て信を顕はすものとせられたのは意味甚だ深い。――

と喚起し、さらに、

信を以て単に煩惱具足の凡夫が如来誓願の船に向て往く心地とのみ執する自力の見に反対して、此を直に如来願力の来現とするは、わが真宗の面目である。さりながら一度我等の煩惱の心の裡に入り来りたまへる如来の本願力が、そのまゝに一生涯を通じ、静止の現状を維持しつゝ、われ等の胸奥に潜在せりとなすとは、はたして祖聖の御信念であつたであらふか。われ等は信生活を以て如来の大命に喚び起さるゝ聞其名号の生

活であると信ずる。もし我等にして信の金剛不壊を以て靜的に考ふるならば、われ等は云何にして所謂信念の相續に於て清新なる如来の招喚の天命を聞くを得べきか。われ等は信の初一念に於て、現実の人生の苦海の底にありて如来の救ひの天命に接し、此天命と共に自己は大願の御船に在りて、光明の広海に浮ぶことを觀る。はたして然らば、われは信の第二刹那以後は専ら現に光明の広海上にありて、生死の苦海を過去の現出とするばかりであらふか。此に至りて信念は人生と懸隔すると共に、信念亦全くその生命を失ふて仕舞ふ。二と述べる。如来の欲生心は、「十方衆生」に呼びかけられている第十八願、第十九願、第二十願に誓われており、衆生の自覺が如何なる状態にあつても衆生を招喚して止まない。しかし、「一度我等の煩惱の心の裡に入り来りたまへる如来の本願力が、そのまゝに一生涯を通じ、靜止の現狀を維持しつゝ、われ等の胸奥に潜在」すると思えるのは妄念であり、聞法生活において常に新しく「清新なる如来の招喚の天命を聞く」べきである、と曾我は言うのである。

親鸞は、二十九歳の時、法然の發遣の聲に、自己の内奥に初めて「本願招喚の勅命」を聞き取った。しかし、それで親鸞の歩みが終結したわけではない。肉食妻帯、越後流罪、『教行信証』制作、長男善鸞義絶、等々、さるべき業縁の中で、聞思し続けていき、常に新しく如来を仰いだのである。むしろ回心とは仏道の起点であろう。私達は、迫りくる業縁の中で、常に聞法し、常に現在において救済を実感せねばならないのである。仏法とは常に現在の自覺であり、過去に喜んだことは現在の業因縁には何の効果も發揮しない。むしろ、過去に喜んだことが足かせとなつて、新しく聞くことが出来ないという問題があるのである。聴聞したことを己が定見としてしまうのである。過去の体験に執着し、如来は常にはたらいっていると概念化し、現在の満足とならない^三。このようなあり方を、親鸞は「化身土卷」において、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正問雜し、定散心雜するがゆえに、出離その期なし。自ら流轉輪回を度るに、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。おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつ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。^四

と痛切に悲歎する。そこには念仏に帰した自覚までも自己のものとする、「本願の嘉号をもつて己が善根とする」という問題が掲げられ、「垢障の凡愚、無際より已来、助・正間難し、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」という永久に救われざる自己が見定められている。ここに求道の実際がある。すなわち、救済された法である念仏にまで執着するという機の問題が横たわっているのである。安田は、

第十八願と第十九願の関係は、あれかこれかの関係である。念仏にたつか諸行にたつか。人間にたつか仏にたつか。その中に半分半分ということはない。しかしそういう立場からは第二十願は明瞭でない。法然上人は第十九願をすてて第十八願といわれるが、御開山からみると、第二十願もつつんだところの第十八願である。念仏と念仏の体験とをつつんでいる。この念仏と念仏の体験とはなかなか区別出来ぬ。念仏は我々をこえているが、体験は我々である。念仏は一切衆生の無明を破り一切の志願をみてたもう円満の法である。そこに一点のかげもない。念仏よりほかに何ものもない。念仏でだめということになると今一つという法はない。だから、念仏でだめなら諸行にもどるよりほかはない。念仏にまさる善はないにもかかわらずその体験は円満完全でない。「念仏申し候へども踊躍歡喜の心疎かに候こと」ということになる。こういうわけで、真理そのものと真理の認識との区別は困難で、念仏と念仏の体験との区別はむづかしい。第十八願に帰したというが、それは第二十願をふくんだ第十八願である。…中略…第十八、十九、二十の三願は何を明らかにするかというと、機の自覚の道程である。^五

と、機の問題を、「我々をこえている」念仏と、衆生に属する「念仏の体験」の区別が不明瞭であることに見定め

る。安田は、『歎異抄』において唯円が「念仏もうしそらへども、踊躍歡喜のころおろそかにそうろうこと^六」と親鸞に告白せざるを得なかった問題を指摘する。ここに回心によつて「雑行」を捨てたからこそ見えてくる「本願の嘉号をもつて己が善根とする」という問題がある。

しかし、親鸞は先の悲歎の表白を「ここをもつて」とうけて、いわゆる三願転入^七と呼ばれる述懐を述べるのである。

ここをもつて、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、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。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、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可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

ここに言われる「論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、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」とは、比叡山での修学を「雑行」として廃捨し、「善本・徳本の真門」を選び取るという、回心における廃立を指すと思われる^九。しかし、親鸞の告白はそこに止まらずに、「しかるにいま」と、現在進行形の形で信仰を告白していく。その内容が、「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」である。難思往生とは第二十願の往生であり、難思議往生は第十八願の往生であるが、ここでは、回心において回入し真門において発した「難思往生の心」を「離れて」、難思議往生を「遂げんと欲う」とある。そして、「果遂の誓い、良に由あるかな」と果遂の誓いが仰がれているのである。

本章では、欲生心を根拠とする「機の自覚の道程」として三願転入を捉え、「本願の嘉号をもつて己が善根とする」という仏智疑惑の問題と、それを超克せしむ「果遂の誓い」の実験について論究したい。それが、唯除の文

が付された「願生彼国即得往生住不退転」の仏道の具体的な求道実践だと思われる。それは常に過去化・概念化する信念を常に「いま」の一念に更新するという営みである。また、三願転入の信仰自覚は『大経』下巻の聞思によるものだと考えられる^{一〇}。よって、『大経』下巻の展開に沿う形で考察を進めたい。

第二節 第十九願 至心発願の願

第一項 道樹講堂

まずは、三願転入において、「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」と位置付けられる第十九願について確認したい。親鸞は第十九願を方便の願として位置付ける。

それは「雑行を棄てて本願に帰す」という表白が表しているように、帰本願の自覚、すなわち、真実教との値遇における回心懺悔において雑行は棄てられるものであるから、当然であるとも言える。現に、親鸞は法然との値遇によって発起せる如来回向の信において、これまで修していた聖道門の行修を棄てさり、選択本願の行である念仏一つを選びとった。それは師である法然においては廃立という形で先鋭化されており、既成の菩提心までも棄て去った法然の本願の信の純潔性は、聖道門から誤解され激しく非難される。法然の弟子の一人として、その誤解に責任を持ったのが親鸞であり、その成果が『教行信証』であると言い得るが、そこで問題とされてくる菩提心を誓った願が第十九願であるため、親鸞が『教行信証』において第十九願をどのように位置づけたかは、この思想戦、特に明恵の菩提心論に対する応答、という視座は必要不可欠である。しかし、この件においてはすでに延塚知道によって論証されているため、ここでは詳説しない^{一一}。その上で考えてみたいのは、親鸞の求道上の聞思において、第十九願は如何なる意味を持ったのか、ということである。

くり返すが、親鸞は回心において、雑行として聖道門の行修を棄て去った。しかし、この「雑行を棄て」ということが、通俗的に理解されているように、「自力は駄目で、他力が良い」という理解であるならば、第十九願成就文を『大経』下巻の三輩章や第二十八願にあてなくてもよいであろう^{二三}。安田は次のように指摘している。

自力をすてて自力と無関係の他力にふれるなら飛躍である。インスピレーションにすぎない。自力・他力は自力と他力と二つあるのではない。自力をすてたら他力もない。自力と他力と二つあるのではない。ものは一つである。一つのものの契機である。一つのものの契機というところで転入となる。自力をすててというが、すてられるものなら自力とはいわぬ。すてるのではない。自力が物ならすたるかも知れぬが、自力そのものの、それを契機として転入するのである。そこに一貫するものがないと転入ということにはならない。^{二三}

ここに改めて本願に帰するという出来事の内実を確認すれば、本願に帰するということは『歎異抄』が、

念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもつて存知せざるなり。たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄におちてそうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。^{二四}

と伝えるように、一切の認識の虚仮の信知であり、「いずれの行もおよびがたき身」への目覚めである。「いずれの行もおよびがたき身」、これを選択本願の行信によって知らされるからこそ、選択本願の行信以外は棄て去られるのである。

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^{二五}と語られる自覚こそ、本願の信の自覚内容であろう。

この「いずれの行もおよびがたき身」とは「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもす^{一六}」る宿業の身であるが、この宿業の身こそ、「たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさ」を感得するのである。

ここに「そくばくの業をもちける身」と言わざるを得ないような重さを持つ宿業の身が、本願の恩徳を感得する場という積極的な意味を持つのである。そうであるならば、親鸞が法然に出遇い本願に出遇うまでの比叡での二十年間の修学は、本願に出遇うための必然ではなかったか。この迷いの歷程があるからこそ、本願に遇えたのではなかったか。すなわち、迷い続け、引き受けられない自分の過去の意味が、本願に出遇うための必然という意味に変わるのである。これあるがゆえに、自身の分別する善し悪しを超えて、自己全体を稟受することが出来るのである。

ここに鈴木大拙と現代の妙好人として注目を浴びた森ひなどの問答があるので聞いたみたい。

「おばあちゃん、ここにわれの心の悩みのためにお寺まいりにふみだしたという唄あるが、これいくつときや。」

「そりや、ウラ（私）の三十一のときや。」

「そうか、三十一か。そんならここに、こうかあかとはかりていたがはかるがでない、ただのただ、とあるが、こりやいくつの年や。」

「そりや四十三の年や。」

「そうすると、十二、三年ほど、自力の道を歩きましたわけや。その道や、いるもんか、いらんもんか。」
…中略…

「ようこそおたずねくださる。聞かしてもらおうて喜んでおった道は、未来へ向きやなんも間にあわん。けど、その道あゆましてもらえばこそ、大道へださしてもらいました。」…中略…

「そうじゃ十二、三年、尊い道やったなあ。これは方便の道や。方便の道ふみしめて大道へ出た人やさかい、

万劫にも落ちとても落ちられんぞ。…後略…」^{一七}

ここに明示されているように、方便とは真実に触れる（大道へ出る）からこそ、明らかになる問題であり、回心がなければ問題にしようがない。しかし、大道に出てみれば、それまでの迷いの道程は尊いものであり、大道に出るまでの必然としてその意味を変えるのである^{一八}。

親鸞は「化身土卷」に、

おおよそ一代の教について、この界の中にして入聖得果するを「聖道門」と名づく、「難行道」と云えり。

この門の中について、大小、漸頓、一乗・二乗・三乗、権実、顕密、豎出・豎超あり。すなわちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。^{一九}

と記している。これは法然との出遇いを通して、迷いの歷程であつた比叡山時代の修学が、「利他教化地、方便権門の道路」となったことを示しているのではなからうか。この意味において親鸞は第十九願成就文に、

また『大経』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。また真珠・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平等なり。八功德水湛然として盈満せり。清淨香潔にして、味わい甘露のごとし、と。^{二〇}

と第二十八願、道樹講堂の文を引くと考えられるのである。すなわち、「雑行を棄てて本願に帰す」という回心において初めて、迷つてきた歷程に法を聞くための「道場」という意味が与えられのである^{二一}。ここにおいて我智・

我執においては引き受けることの出来ない過去も、全て自分の責任として稟受されるのである。他力に帰すこと
によって、自力の意味が全うされるという、自力の成就である。これが第十九願成就の積極的意味であろう。

しかし、第十九願の意味はこれにて止まるものではない。親鸞は、先の道樹講堂の文に続けて、

また言わく、それ胎生の者は処するところの宮殿、あるいは百由旬、あるいは五百由旬なり。おのおのその
中にしてもろもろの快樂を受くること、忉利天上のごとし。またみな自然なり。その時に慈氏菩薩、仏に白
して言さく、世尊、何の因・何の縁あつてか、かの国の人民、胎生・化生なる、と。仏、慈氏に告げたまわ
く、もし衆生ありて、疑惑心をもつてもろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。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。しかもなお
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はこ
れを胎生という。乃至 弥勒、当に知るべし。かの化生の者は智慧勝れたるがゆえに。その胎生の者は、み
な智慧なきなり。乃至 仏、弥勒に告げたまわく、たとえば転輪聖王のごとし。七宝の牢獄あらん。種種に
莊嚴し床帳を張設し、もろもろの繒幡を懸けたらん。もしもろもろの小王子、罪を王に得たらん、すなわち
かの獄の中に内れて、繋ぐに金鎖をもつてせん。乃至 仏、弥勒に告げたまわく、このもろもろの衆生また
かくのごとし。仏智を疑惑するをもつてのゆえに、かの胎宮に生まれん。乃至 もしこの衆生、その本の罪
を識りて、深く自ら悔責して、かの処を離るることを求めん。乃至 弥勒、当に知るべし。それ菩薩ありて
疑惑を生ぜば、大利を失すとす。已上抄出三

と、疑城胎宮の文を引く。疑城胎宮、すなわち仏智疑惑の問題は、第二十願の問題である。これが第十九願成就
文として引かれる意味は如何なることか。『大経』下巻の展開によって考えてみたい。

第二項 疑惑を生ぜず

『大経』の下巻は本願成就文から始まる。この本願成就文は第一章でも詳説したように、阿難が凡夫のままて釈尊を如来と仰いだ出来事を、釈尊が本願の成就として教える箇所であり、凡夫への目覚めによって法然を諸仏として仰いだという親鸞自身の回心の意味を教える教説である。

この本願成就文の後に説かれるのが三輩章である^{三三}。三輩章では上輩、中輩、下輩共に「発無上菩提心^{三四}」「一向専念無量寿仏^{三五}」「願生彼国^{三六}」と説かれる。この三輩章に七祖で最初に着目するのは曇鸞である^{三七}。曇鸞は「三輩生の中に行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし」と「無上菩提の心」に着目して、この心が願作仏心であり度衆生心であると述べ、この心で願生しないのであれば、それは全て「為樂願生」であり往生不可であると述べる。そして続けて回向の名義を釈すのであるが、この回向は親鸞にきたりては敬語で送り仮名が振られ、法蔵菩薩の他力回向であるとされる^{三八}。

それに対して法然は、「一向専念無量寿仏」に着目して、三輩章の文を「三輩念仏往生之文^{三九}」とする。そこで特に下輩に説かれる「乃至一念」を『観経』による称名念仏と決定し、念仏一つを選び取るのである。延塚によれば、この法然の『大経』理解を批判したのが明恵であり、それに対して応えたのが『教行信証』の「行の一念釈」「信の一念釈」である^{四〇}。

このように三輩章の「乃至一念」の語は、明恵との論難を巻き起こす。とはいえ、この三輩章に「乃至一念」が説かれるのは確かなのである。下輩の文を見てみよう。

その下輩というは、十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと欲せんことあらん。たといもろもろの功德を作ること能わざれども、当に無上菩提の心を発して一向に意を専らにして、乃至十念、無量寿仏を念じてその国に生まれんと願ずべし。もし深法を聞きて歡喜信樂せん。疑惑を生ぜず。乃至一念、か

の仏を念じて至誠心をもってその国に生まれんと願ぜん。この人終わりに臨んで夢のごとくにかの仏を見てまつりて、また往生を得。功德智慧、次いで中輩の者のごとくならん。三

この下輩の文では「乃至一念」の前に、「深法を聞きて歓喜信樂せん。疑惑を生ぜず」とある。これは文章だけ見れば、親鸞が、第十八願の「聞其名号」を釈して、

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。三

と記すように、一見仏道の成就を語る文言のようにも見える。しかし、下輩の文では「かの仏を念じて至誠心をもってその国に生まれんと願ぜん。この人終わりに臨んで夢のごとくかの仏を見てまつりて、また往生を得」と続く。上輩では「現前」、中輩では「化現」として現れる仏が、ここでは「夢見」とされる。これは信樂釈のところでも少し触れたが、「疑いがなくなる」ということがさらなる疑いの顕現である、ということを示しているのではないか^{三三}。

ここで、「宗祖の実験」と題された曾我の文言に着目したい。

吾等が十八願を実験するは相対的である。第一には第十九願に対して、第二には第二十願に対して。第十九願に対する十八願は、過去の多くの先覚の実験せられた所である。正雑の廃立とは是である。正雑の廃立は、当然、聖道を捨てゝ浄土に帰することになる。真実に聖道を捨てゝ浄土に帰することは、必ず正雑の廃立と同時に同一である。是だけは元祖門下の多くの人々の実験である。『歎異鈔』第二章。畢竟廃立は一念である、概念でない、死物でない、信仰である。三四

曾我は、第十八願の実験は、第十八願を直接的に実験するのではなくして、第十九願、第二十願に対してそれぞれ「相対的」に実験されんとする。それは親鸞の回心が「雑行を棄てて本願に帰す」と、本願に帰すという第十八願の実験と、雑行を棄てるという第十九願の実験が同時に述べられていることから看取出来よう。よって

曾我においても第十九願は、棄てられるべきものにして、先述したような本願に出遇うための自力という積極的意味として捉えられていると言い得る。ところが曾我は、続けて、

人々は概念として仕舞うた。是で廃立はなくなつた。雜行を許したは当然である。是れ即ち聖道を捨て、淨

土に帰する大精神に背き、淨土宗の名の下に聖道に復歸したのである。三五

と、その回心における「一念である、概念でない、死物でない、信仰である」はずの廃立を、概念としていく人間の問題を指摘する。ここに、第十九願成就文が道場樹の文に止まらずに、疑城胎宮の文まで引かれる意図があるように思われる。

回心において感得された生きた信仰を、「信心獲得した」と固定的・体験的に概念化していくのが衆生の愚かさではなからうか。体験主義や、仏教を「わかつたことになってしまう」という罪である。曾我は、信樂の推求において、「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」なのであり、「信心といふものに気をゆるしてはなら」ない、と喚起していた。宗教体験とは、私有出来ない、法蔵菩薩が衆生の宿業に降誕するという自己主観上の実験であるが、それを無意識の内に自己の所有する体験と認識してしまうのである。これは人間の持つている本能とも言える執着であり、これがあるために疑城胎宮の衆生は五百年経つても仏を見ることが出来ないのである。

これらのことから親鸞は、第十九願から、自力成就における宿業の身が本願力を感得する道場という意味を持つということと、それが疑城胎宮となるということを読み取つていえると言えり。曾我は言う。

第十八願は更に第二十願に対して反顕せらるゝ。我は念仏の行を修する。「念仏申しさふらへども、踊躍歡喜の心をろそかにさふらふこと」『歎異鈔』第九章を如何せむ。是に対する善知識は、最早權威を以て臨まない。唯同朋である。第十九願に対する第十八願には權威がある。『歎異鈔』第二章は權威の文字である。法然聖人の態度である。我祖聖の面目ではない。我が自力の執、無始なる自力の執、恆時不斷の自力の自覚、

此の鏡が第二十願である。第十九願によつても、自己を知らせてもらうた。併し本真の自己でない。第二十願の照す自己は、久遠の自我である。果遂の願は、遂に久遠の自我々執に当面せしめ給うた。^{三六}よつて、現在進行形の信仰においては、第十九願は第二十願の問題として収斂されていくと考えられる。

第三節 第二十願 至心回向の願

第一項 第二十二願 還相回向の願

では、この信仰の概念化、『大経』の教説で言えば、「疑惑を生ぜず」と何の疑いもなくなり、「夢のごとくかの仏を見」という状況は如何にして脱出されるものなのか。すなわち、如何に「いま」の自覚において第二十願の果遂の誓いを仰ぐ者となるのか。

ところで『大経』では、第十九願成就文である三輩章の文言の後、「東方偈」が説かれ、第二十二願成就の文から、浄土の菩薩の功德が説かれる。延塚知道は、この還相回向の願をどう読むか、というところに流罪以降の親鸞思想の鍵があると指摘する^{三七}。

還相回向については、寺川俊昭によつて、如来二種回向を獲信を成り立たしめるはたらきとして捉え、その獲信の縁としての師教からの発遣に還相回向を仰ぐという見解が提示されている^{三八}。また、長谷正當によつて、従来の往相から還相へ、という見解を第一の見解、寺川の見解を第二の見解とし、それらを統合的に理解するという第三の見解が提示されている^{三九}。これらによつてほぼ親鸞の二種回向の見解は正確に捉えられていると思われる。よつて本論では、二種回向論として論じることはないが、求道の実際として、師教との離別における自己内奥での師教の再発見と、それによる群萌への回帰、という問題を、『大経』下巻における第二十二願から第二十

願への展開として考察したい。

ここで今一度、第二章での三一問答での展開を確認すれば、宿業の身を持つ衆生の問題が、願心莊嚴として応えられてあった。願心莊嚴を生きる、すなわち、宿業を宿業として稟受していくことが、法蔵菩薩の志願を生きていくことの内実であった。そして、その法蔵菩薩の志願は、

『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^{四〇}。

と内容づけられるものであり、この願が願心莊嚴を展開してくるのであった。そうであるならば、「己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて」とは衆生の上には妙声功德として表現され、「一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり」とは、主功德と眷属功德として表現されていると言い得よう。曾我は、

私は我執我見の現実を突き破つて、大自然の一如の靈境に進み度いと願ふ願往生人であると共にさらに此一如の世界から一層深い現実の煩惱生死の園林に還来せんと欲する願求がある。祖聖は前者を往相と呼び、後者を還相と名けて居られる。往相欲は現在の小理智や小愛欲に苦しんで居る者の止むを得ざる欲願であるが、第二の還相欲にいたりては我々に在りて誠に不可思議の願求である。此還相欲こそは大自然の心霊が正しく人間界に表現し回向せる不可思議の相である。我等の意識の上には往相欲は独り明に動いて来る。此往相欲は特に厭世的色彩を帯びて顕はれる。釈尊の人生觀が表面上深い厭世的色彩を放ち浄土教が逆縁に依りて起

りて居るのは此所以である。されども此厭世的なる往相欲を裏づけ、此往相欲をして真に意義あらしめる還相欲のあることを軽視してはならぬ。^{四一}

と言う。「我執我見の現実を突き破つて、大自然の一如の靈境に進み度い」というのが、私達が求道聞法する根源的要求であろう。しかし、その要求の根源に「此一如の世界から一層深い現実の煩惱生死の園林に還来せんと欲する願求がある」と曾我は言う。これは、「大自然の一如の靈境に進み度い」という「厭世的色彩を帯びて顕はれる」「往相欲」は、実は「煩惱生死の園林に還来」し「一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめ」るところに実現するということであろう。浄土への要求は娑婆を生き抜くことによって満たされるのである。そして、この「還相欲」に支えられた宿業の身における生活実践こそ、主功德と眷属功德の行証とすることが出来る。寺川俊昭は「浄土の功德の自証から行証へ」というテーマを繰り返して述べているが^{四二}、それはこのことを指すと思われる。

では、衆生の教化の具体相とは如何なるものか。真宗の伝統において一番の教化力を持った書の一つが『歎異抄』であることは異論のないところであろう。蓮如の教化の背景には『歎異抄』があり、明治における清沢満之の大きな仕事の一つに『歎異抄』の再発見があつたことは、すでに指摘されているところである^{四三}。曾我は、『歎異抄』について、

『歎異抄』は申すまでもなく、「先師口伝の真信に異ることを歎く」とある。その先師口伝の真信とは、今抄至る所にある所の善導大師以来伝承の二種深信であります。この二種深信こそ、定散二心をひるがへし貪瞋二河の譬喩を説いて弘願の信心を明かにするのが、この善導大師の自覚道の体であると頂いてゐる次第であります。それで私思ひまするに今抄の題目なる、「歎^レ異^ニ先師口伝之真信^一」、この歎異精神、歎異感情といふものこそ、これは浄土真宗再興の精神なりと深く感じられる次第であります。^{四四}

と述べる。蓮如の一大事業である真宗再興が、蓮如の教化の志願の迸りによって実現したことは言を俟たない。

その上で曾我はその真宗再興の精神とは、歎異の精神であると述べ、その歎異感情の根源を二種深信に見定めるのである。そして、曾我は、

私は二種深信は仏願の生起本末を明かにする。本願の起りを明かにする。二種深信は浄土の門を開く。本願の門を開く。本願浄土の門を開く。この二種深信の関係は何処に明かにされるかといへば、観經三心の上では廻向発願心、本願の三信の上では欲生我国である。成就では願生彼国、因願では欲生我国。この欲生我国が大切である。四五

と、二種深信を欲生心との関係の中で捉えるのである。そもそも二種深信とは、

一つには決定して深く、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず。二つには決定して深く、「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。四六

とあるように、文言上は直接歎異感情と関係するようには見えない。すなわち、曾我の言うように二種深信と歎異の精神の関係は、欲生心がなければ明らかとならないのである。むしろ、欲生心から開かれてくる二種深信であるからこそ、そこに歎異の精神が発露すると言えよう。この歎異精神こそ教化の意欲であろう。我も人も真実に背くものであり、それだからこそ、その真実に背く者を招喚して止まない如来の欲生心を信賴して、自他の「真信」の異なりを歎いていく。これ以上に教化の具体相はないであろう。『歎異抄』が時代を超えて人々の心を耕してきたことが何よりの証拠である。歎異の精神とは、法蔵菩薩の志願に根差す精神であるから、歎異感情を持たない信心など、自己満足に過ぎない。換言すれば、信心とは批判原理であり、信心によって真仮の眼が開かれるのである。歎異の精神こそ仏法大事の精神である。ここに主功德、眷属功德の具体相があると言えよう。

第二項 教化者意識

信心獲得の衆生は、歎異の精神（教化の志願）を得る。それは、二種深信に表されるように凡夫の自覚においてであるから、自己を還相の菩薩とみる、とは言えない。しかし、自己の教化の実践は法蔵の志願に基づいているのであるから、そこに還相回向の意味を賜る、と了解出来なくはないであろう。現に『觀經・阿弥陀經集註』を記した頃の親鸞は、このように了解していたと考えられるし、道理としては言えなくはないのであろう^{四七}。

しかし、教化の志願は衆生が得るのであるから、すぐに自我に汚染され「私の」教化の意欲となるのは道理である。衆生の上には「虚仮不実の行」しかないのである。ここに自己の内奥より発露する「還相欲」、すなわち歎異感情が、他との関わりの中で発露した瞬間に、自我の伝道欲という形に変容するという問題がある。信心に賜る意欲を生きんとすることに自我の微菌が付着するのである。仏法大事の精神に基づく仏法弘まれとの思いには、常に自分は仏法に出遇った者であるという自負が隠れているのである。また、反対に、意欲を感じないような信心などは私心であり、意欲を生きんことを放棄するということは仏道からの退転であろう。ここに仏道を道理ではなく生活実践として捉えた時の絶対的な行き詰まりがある。

『論註』では、菩薩の「七地沈空の難」が説かれるが^{四八}、未証淨心の菩薩は七地において、菩薩の条件とも言える「上求菩提下化衆生」という作心すらも煩惱であると説かれ、「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす^{四九}」と身動きがとれなくなる。そしてこれを超克するには、「十方諸仏の神力加勸^{五〇}」における阿弥陀の仏力による淨土願生より他にないことが説かれる。この仏道を求めんとする精神すらも煩惱と説かれる問題性が、親鸞が悩んだところではないか。

廃立という明確な信念を持った親鸞にとって、信心が不徹底な者を歎異せずにはおれなかったのは親鸞の真面目さである。親鸞の信行両座や信心同一の問答はこの歎異感情の発露であり、まさに法蔵菩薩の願を生きようと

した親鸞の姿ではなかったか。ところが、そのような真面目さが法然門下での孤立を生みだし、流罪によってその教化の意欲への真面目さすらも自我で汚染されていることに泣いたのではないか。それが最も明確に表顯したのが越後流罪だと推察する^五。「いなかのひとびと」によって親鸞が知らされたのは、「いなかのひとびと」とどこまでも一味にならない親鸞ではなかったか。曾我は、親鸞の越後流罪と同じく、自身の故郷である越後の一野僧となったところにおいて、次のように赤裸々な自己を告白している。

自分は昨年十月四日にいよ／＼郷里北越の一野僧となり終りた。我郷土は雪の名所である。自分は時々全く往來杜絶せる原野の中央に、唯一人蒙々たる大吹雪と戦ひつゝ進む所の自己を発見する時、悲絶の感に打たるゝ。自分を顧みれば全身多く雪に包まれ、雪を吸ひ、雪を吹く所の一箇の怪物である。此時我は宗教家たるを忘れ、學生たることを忘れ、國家社會を忘るゝ。而して遂に人間たることも忘るゝ。自分は此時唯一箇の野獸に過ぎぬ。此時は如來も忘れる、祖師も、師友も忘れる。嗚呼自分は從來口には愚痴と云ひ、惡人と云ふと雖ども、心には慥に堂々たる宗教者、一箇深玄の思想家を以て、密に自負しつゝをるものである。口には一肉塊と卑謙しつゝ、心には如來に依りて活きつゝあると自任しつゝあるものである。然るに今大吹雪の中に發見せられたる自己は唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ。自分は年三十八歳、始めて、自ら白雪を呼吸する食雪鬼なるに驚いた。嗚呼此食雪鬼、此れ七百年の昔、藤原の貴公子聖光院門跡、吉水の上足たりし我祖の深き實驗であつた。淺間敷哉也食雪鬼、我等は久遠の食雪鬼である。崇き哉也食雪鬼の自覺、此自覺は淨土真宗を生んだ。此自覺に入らしめん爲に如來の本願修行がある。自分は今にして如來の願行の少分を實驗させて貰うた。我は今や現實なる自覺無作の大法林に在るではない乎。^{五二}

「口には愚痴と云ひ、惡人と云ふと雖ども、心には慥に堂々たる宗教者、一箇深玄の思想家を以て、密に自負しつゝをるもの」これこそ親鸞が越後流罪で體驗した実感ではなかったか。仏教によってはじめて久遠の迷妄者である自己を発見するのであるが、その發見を認識として持つてしまった以上、それは新たな迷妄に過ぎない。

親鸞が越後で悩んだのは、仏教が自己を知る真実の法門である、という認識への執着ではないか。ここに「本願の嘉号をもつて己が善根とする」という実態がある。流罪という業因縁において「口には一肉塊と卑謙しつゝ、心には如來に依りて活きつゝあると自任しつゝある」ことが暴露され、しかもその執着は生涯止めることは出来ないのである。これが疑城胎宮の具体相ではあるまいか。曾我の告白する「食雪鬼」の自覚とは、親鸞の「仏智疑惑」の自覚そのものであろう。

第三項 群萌の大地

しかし、曾我はその「淺間敷」「食雪鬼」の自覚を、「我祖の深き實驗」とし、親鸞と自己とを重ね、親鸞に出会い直している。それと同様に親鸞もまた越後流罪における「仏智疑惑」の自覚において、法然と再会したのではなかったか。自己の理想としての師は、この無救済の自覚の實驗において自己と全くの一味となるのである。曾我は流罪となり「雪を褥に石を枕に」して居られる人^{五三}としての親鸞を仰ぎ、次のように述懐する。

蓋し惟ふにわが久遠の父として、影の如くに身にそふ所の祖聖は誠に我が還相の姿として、一如の世界からわれに回向せられたものであらふ。如來の還相回向の本願を体して我が前に表顯せられたのであらふ。釈尊も七高僧も、提婆も韋提希も、その外無数の人格の上にも、われの還相の姿を見得ないではないが、それ等は皆部分的である。現実の自己の全人格の往相の絶頂なる大涅槃の靈境から、親しく我が現実世界に反影還來する所の、真実の全的還相回向の人格は唯一人である。而してその人は愚禿の名を得得せる祖聖である。私は我に表現せる本願念仏の声の上に自己の願往生人の相、即ち往相の回向を觀じ、真実の善知識なる祖聖の上に我が還相の回向を見る。すなはちわれに念仏申さんと欲ひ起つ意の顯はるゝは我が願往生の行者なることの証明であり、師の教を感謝する心は我が還來穢国の志願の回向表現せられてあるの証明である。われは眞の師父の前に立つて、「十方衆生」の不可思議の叫びを体験する。祖聖の北越流罪の後、今更のやうに

師教の恩を感激せられたのは、恐くは此師教を念ずる心の底に、十方群生海に遭はれた為めであらふ。五四

「真実の善知識なる祖聖の上に我の還相の回向を見」、「師の教を感謝する心は我に還相穢国の志願の回向表現せられてある」を感じるとは、「食雪鬼」の自覚においてであろう。「今更のやうに師教の恩を感激せられたのは、恐くは此師教を念ずる心の底に、十方群生海に遭はれた為めであらふ」とは、「食雪鬼」の自覚において、「十方群生海」という宿業共感を見出したということであり、それは群萌への回帰であろう。この自己に還相する師教により、「食雪鬼」の自覚は、「食雪鬼」の自覚のまま、「現實なる自覚無作の大法林に在る」のである。ここに果遂の誓いの具体相がある。曾我は言う。

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願はれ、又第二十願に対して願はるゝ。但し唯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つて居られなかつた。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。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。五五

第十九願として象徴される「概念化」せる仏教に「深痛」する者は、「愈々浅間しき自己に触れ」、「我が深き自力に泣き、深き罪に泣く」かざるを得ない。「汝は善本徳本の概念に拘はつて居るではないか」、これこそ仏教に触れ得た者の実態である。しかし、その悲歎こそ、第十八願の表現なのである。すなわち、「徹底的金剛信」とは、この「善本徳本の概念に拘はつて居る」ことから一歩も抜け出せない「食雪鬼」の自覚のことであろう。そしてそれは固定化せる自覚ではなく、「果遂の誓に泣く」「一刹那」の自覚である。

親鸞の「食雪鬼」の叫びを聞こう。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正問雜し、定散心雜するがゆえに、出離その期なし。自ら流轉輪回を度るに、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。おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつ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。^{五六}

「本願の嘉号をもつて己が善根とする」という親鸞の執着は生涯消えることはない。「本願の嘉号をもつて己が善根とする」ことを止めることは出来ないのである。ここに永久に救われざる悲しみがある。しかし、この悲歎のまま、果遂されるのである。悲歎が仏智によって讃嘆に変わるのではない。掴んだ仏教を手放すでもない。悲歎は悲歎のままに果遂され、「唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ」自己のまま果遂されるのである。ここに眞の自由がある。「本願の嘉号をもつて己が善根」としたまま自由なのである。求道の絶頂の一刹那において無抛擲のままに抛擲されるのである。これこそ眞の仏教の抛擲である。

唯円は、「念仏もうしそうらえども、踊躍歎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^{五七}」と親鸞を問うたが、親鸞は、もう一度踊躍歎喜のころを起せと激励するのではなく、「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^{五八}」と唯円の問いに一味となった。そして「よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによりこぶべきことを、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。よろこぶべきころをおさえて、よろこばせざるは、煩惱の所為なり^{五九}」と衆生の本質は仏智疑惑であることを見定め、それを改変するのではなく、「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^{六〇}。」とそのままの救済を説いている。ここに唯円は果遂の誓いを仰いだに違いない。曾我は言う。

まことに私にして単に仏に遭ふだけの念願であつたならば、何も特に師父の教を求めるに及ばぬのである。唯一人世を離れて冥想すればそれよいことであらふ。しかし単なる冥想の対象たる仏は觀念の仏であり、坐せる仏であり、現実の自己を救ひ得ない仏である。彼は單なる法性法身であつて、彼には眞實の本願と行業とがない。彼は單に普遍的でありて何等の個性を有しない。云何して十方衆生を救ひ得やう。十方衆生を救ひ得ずして、云何にして十方衆生の一人なる我を救ひ得やう。すなはち我が個性を救ふ所の仏はその本願業力を我の往相の前途に表現して、具体的なる名号を成就してわれの行の足となり、又我の還相の背後に影現して、われの師父となりて教の眼を回向し給ふ。無上涅槃の靈境は我の往相の行の究極の理想であるが、その涅槃の大用たる還相の利他教化は遠き未來の理想であらふと思ひきや、現に自己の背後の師父の發遣の聲の上に、已に實現せられてある。われの伝道的要求は、我の教を受くる所に於て已に満足せられてある。^{六一}

絶体絶命の「食雪鬼」という「現実の自己」がそのまま救われなければ、仏は仏たり得なく一切衆生を救い得ない。そして何より「食雪鬼」の私一人が救われ得ない。しかし驚くべきことに、この「食雪鬼」の自覚こそ、「又我の還相の背後に影現」せる師教によつて知らされる浄土眞宗を生む自覚なのである。そして、曾我は「われの伝道的要求は、我の教を受くる所に於て已に満足せられてある」と結論する。ここに法藏の志願としての教化の意欲は、群萌の大地における聴聞のところに充足するのである。歎異感情がなくなるのではない。現に親鸞は実の息子である善鸞を、信心の眞仮決判により義絶した。しかし、その義絶せざるを得なかった親鸞は義絶のままに、

弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 無上覺をばさとするなり^{六二}

と詠うのである。^{六三} 対立を超えるとは、対立の原因の除去ではなく、対立のままに果遂されることにある。ここに親鸞は教化者意識が取れないままに、「食雪鬼」なる自覚において群萌と一つとなり、「いなかのひとびと」と同座にいたのである。

第四項 動的にはたらく師教

自己内奥の法蔵の志願は、衆生の上には反逆の唯除の相をもつて反顕される。願は純粹であつてもそれが衆生の上に現れるには、必ず自我によつて汚れるからである。しかし、根源的要求は止むことはない。ここに願に生きようとする衆生の矛盾がある。願に生きんとすればするほどに、それを「わがものがお^{六四}」として執着するのである。ここに改めて「自己の本願の影現として師父」が見出されてくる。獲信の外縁としての師教が、ここに至つて、改めて自己の内奥に回向表現されるのである。

このような師教のはたらきを曾我は「動的」と表現し、以下のように述べる。

釈尊は十七願の諸仏称名の願に応じ、第二十二願の還相回向の弘誓に乗じて、此世に興出し、真実之利を恵まんと欲せられたのである。此欲の文字は釈尊の本願を示す。彼の『大経』開説は静的には十七願に応じ、動的には二十二願に乗ずるのである。全体我々は教を静的に見るは不徹底である。教は直に教主の人格の表現である。教主の人格を離れて存在しないのではないか。しかし教を発見し、選択し、信受奉行するは我である。されば教と云ひ教主と云ふも畢竟我信念の後景であり、自己の還相に外ならぬ。わが還相として、われに回向応現し給へる釈尊こそは純乎たる利他教化の人である。全く一如の自覚から還来し影向せられたもので、全く小なる自我主観を超越したる現実々在であらせられる。我々教を信ぜんと欲して信じたのでなく、信ぜざるを得ずして信ずるのである。^{六五}

この「動的」にはたらく師教こそ、第十九願成就文、下輩の文にて「疑惑を生ぜず」「夢のごとくかの仏を見」という状況を、突破せしめる還相回向である。安田は「宗教を救済の途としてのみみる」ことは、「人間の根本的傾向としての自己肯定、自己是認の立場を脱出して」おらず、「安価な腰掛」となると指摘していたが、「疑惑を生ぜず」とはまさにこのような状態であらう。それを打ち破るのが、第二十二願成就文における還相回向のは

たらしきなのである。松原は、

往相の日暮しは、私以外の全てのものが還相のお姿と拝めてくる。この拝めるということこそが、私がお浄土へ向かっている往生浄土の姿だということです。万物あわせて、他人も、家庭の中にあつては夫が、あるいは妻が、と私以外の全てのものが還相の菩薩と拝めるのです。^{六六}

と言う。自己に還来する師教も勿論還相であるが、それを見出さしめた娑婆の業因縁の全てが還相の妙用として仰がれるのではないか。すなわち、親鸞は師である法然だけでなく、越後流罪そのものを、また、どうしても同座につけない「いなかのひとびと」を、還相回向のはたらしきとして仰いだのではあるまいか。この還相の妙用は、外在的なはたらしきではなく「我が還相」として、願に生きんとする意欲のところにおける行き詰まりを打破せしむる「動的」な妙用である。

曾我は「教は二十二願、還相回向利他教化地の大用の成就である^{六七}」と言うが、「証卷」に還相回向が引かれるのは、願生という真実証のところにおいて、初めて還相回向の意義（動的に内的にはたらく師教）が明確となるからであろう。仏道とは、一応は教から始まると言えるが、それは教権的に前提として存在する教から始まるのではない。仏道成就のところに改めて仰がれる動的な師教こそ、常に仏道の起点となるのである。仏道とは、教権としての理想としての「教」を超えところに「教」を仰いでいく、という聞法道である。

そして、衆生の仏道の根源力とも言える内奥に動く法蔵願心としての「還相欲」、それを真に満足せしむるはたらしきこそ還来せる師教であり、それによって還相欲を「わがものがお」にする「食雪鬼」の自覚はそのままに果たされるのである。曾我は、

われ等は自分の門弟を有することに依りて、伝道の欲望が充足せられると想ふ。此は自我主義の伝道である。此は又往相の伝道である。真実の還相的伝道は自己の本願の影現として師父を有することである。我々の真実の師父は遙に涅槃の彼岸から、如来の利他の悲願に乗じて、我が背後に回向した人格である。此を就人立

信と云ふ。何故に我は師父を崇敬し、その教権に信順するのであるか。それは自己信念の還相として、如来の本願の回向影現の人格であるからである。我は念仏の行を前にし、善知識の教を後にして進む所の無辺行の人である。我は今我師父の上に自己の還相の利他教化の希願を満足する。われは師父を得たる上に、更に伝道する必要はない。わが無辺の伝道欲は如来の本願の体験者として、われの背後に回向し給へる師父と師教との上に何の不足もないのである。^{六八}

と言う。「念仏の行を前にし、善知識の教を後にして進む所の無辺行の人」こそ願生浄土の主体であろう。ここに群萌と一つになれないままに群萌の大地に立つのである。「親鸞は弟子一人も持たずそうろう^{六九}」とは、この「食雪鬼」の自覚における還来する師教の実験に基づくのであった。

具体的な求道上の苦悩に、「動的」にはたらくのが第二十二願である。すなわち還相回向とは、願生の仏道の実践における師教の恩徳である。外的に静的にあった師教が、今や「我が還相」のところに内なる発遣としてはたらくのである。これが唯一、疑城胎宮を超克せしめるのである。

また、親鸞が「化身土巻」の第二十願を取り扱う箇所^{七〇}に、善知識が問題とされる^{七〇}。これはこの師教と第二十願の問題が重なっているからであろう。まことに師教とは、一応、外在的に存在する指標でありつつも、自己内奥に直に回向表現せる妙用であつたのである。ここに疑城胎宮のままに果遂され得るのである。

第五項 三毒五惡の生活

仏道に生きんとする志願を賜るからこそ、「食雪鬼」の自覚が見出される。すなわち、志願の発見なくして、「本願の功德を己が善根とする」ということは問題にされ得ないのである。そしてそれを超克せしめるのは、還相回向の妙用としての師教であつた。そして群萌に帰り、改めて、果遂の誓いを仰ぐのである。

さて、『大経』の展開に戻れば、還相の菩薩の功德の次に三毒五惡段が説かれる。ここまでの展開から鑑みれば、

そこには群萌の生活が説かれていると考えられる。

その三毒五惡段はその冒頭に、

宜しくおのおの勤めて精進して、努力自らこれを求むべし。^{七二}

とあるように釈尊の教誡から始まる。仏教すらも「己が善根」とすることを止めることが出来ない自己をそのまま果遂されることによって群萌に帰った者は、娑婆を三毒五惡として自覚し、その三毒五惡の娑婆に随順し、そこにおいて改めて自力を尽くして求道聞法していけ、と釈尊は説くのである。

この釈尊の教誡を、清沢が最後の手紙に着目しており、清沢はこの文に真宗の俗諦義の眼目を見ている^{七三}。親鸞が、「化身土巻」の第二十願を問題とする箇所にて、「もし聞見せば精進して求めよ^{七三}」「汝好くこの語を持て^{七四}」「名号を執持せよ^{七五}」と釈尊からの勸誡を引くのは、このような理由からであろう。

親鸞は『教行信証』において、一応、法華や華嚴に立つ自力聖道門に対して、他力回向を根拠とする他力の仏道を宣揚しているため、釈尊の教誡に対する応答としての自力求道を言わない。しかし、釈尊の教誡に応えるには、「努力自らこれを求むべし」と説かれるような自力の求道聞法しかない。他力信心を獲たからこそその自力求道である。如来より賜りたる自力である^{七六}。

清沢は、明治三十一年十月二四日に、「四顧茫々の中に於て^{七七}」「自己とは何ぞや^{七八}」と叫ばざるを得ない自己を「絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此境遇に落在せるもの^{七九}」として見出した。自己の如何ともしがたい宿業を、「我人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるもの^{八〇}。」と仰いだのである。宿業へ落在せしめられた清沢は、そこに留まらずに直ちに、

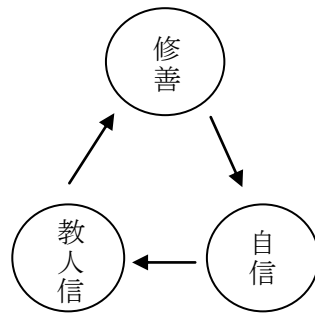
絶対吾人に賦与するに善惡の觀念を以てし、避惡就善の意志を以てす。所謂惡なるものも亦絶対のせしむる所ならん。然れども吾人の自覺は避惡就善の天意を感ず。是れ道德の源泉なり。吾人は喜んで此事に従はん。^{八一}と云う。清沢は善惡を「絶対のせしむる所」と述べつつも、その信念に「避惡修善の天意を感ず」と言い、そこ

に「道德の源泉」を見定めているのである。しかし、清沢は「避惡修善の天意を感ず」と述べたこの述懐の二日後に、「自力の修善」を勤めるべきだとするのである。清沢の自覚を聞こう。

自力の修善を勤むべし。(之を勤めざるは人間にあらざるなり。)然れども、之を勤めんとするに能はざるなり。如かず、自力を捨て、他力に帰し、其信仰の結果として、自ら避惡就善の爲し得らるゝを期せんには。(四日対面のエピクタス氏語参照すべし。)(It is not possible to eject these things otherwise than by looking to God only.)さて此の如く他力を信せば、修善は任運に成就され得べしと放任すべきかと云ふに、決して然らず。吾人は他力を信せば、益々修善を勤めざる可からず。(是れ信者の胸中に湧起する自然の意念たるべし。)而して修善を勤めんとせば、又從來の自力的妄念の粉起するを感知せん。是れ却て愈々他力を信樂するの刺戟なるべし。此の如く信仰と修善と交互に刺戟策勵して、以て吾人を開發せしむるもの、是れ則ち絶対無限なる妙用の然らしむる所、豈に讚歎に堪ゆべけんや。(念々称名常懺悔と云ふことあり。是れ信者か修善の事に従ふて、当て常に自力の妄念に攪亂せられ、其度毎に自力無功の懺悔と共に、他力の恩徳を感謝するの称名、即ち讚歎の発作なるものを指説するなり。)自信教人信に至る第一要件なり。《悟後修行の風光なり。》以上信仰と修善の關係を略説す。他力信心は完全円満にして毫も不足あるにあらず。然れとも其人世に活動する効用は、修練に従ふて光輝を発するなり。故に性来の智慧に關せず、信後の修養を務むべきなり。是れ即ち報謝なり。^{八二}

ここで清沢は、自力の修善を「悟後修行の風光」として、「他力信心は完全円満にして毫も不足」はないが、「其人世活動する効用は、修練に従ふて光輝を発する」のであるから、「性来の智慧に關」系なく、「信後の修養を務むべき」であると述べ、それこそが「報謝」である、としている。他力信心を得た者は、ますます自力修養に励むべきである、とは、群萌の大地に立った「食雪鬼」である者は、三毒五惡の生活を尽くしていくべきである、ということであろう。自力の意味の転換である。まことに如来賦与の自力である。

そして、さらに修善と自信教人信の循環的關係を次のように述べている。



吾人は日常不如意の事あるなり。
如意を得んと欲せは分を知らざる可からず。
是れ自己省察の心起る所以なり。
自己省察の結果は、修善の心となる。
修善の心は他力の信心に入り、
他力の信は報謝の心に転じ、
報謝の心は（讃歎名号）自信教人信のとなり、
自信教人信は自行化他の念に入り、
自行化他の念は復修善等の心に反る。

以上連鎖的循環行事。

《廿六日》 八三

清沢は仏道の起点を自信教人信ではなく、「日常不如意の事」に見定めている。ここに三毒五惡の生活の具体相があるのではないか。生活実験が常に先なのである。「日常不如意の事」が「自己省察」へと展開するところに仏教に触れた者の証拠がある。一度仏智により理知無効を知らされたら、「如意を得んと欲せは分を知らざる可からず」と言われるように「日常不如意の事」の原因を自己の迷妄に見出さざるを得ないのであり、「自己省察」せざるを得ないのである。親鸞にとつて越後流罪は不如意の連続であつたに違いない。しかし、その不如意においてますます自力を尽くしていったのではなからうか。この他力に触れたところから始まる自力修善は、必ず「他力の信心に入る」のである。何故ならば本願力は果遂せずにはおかず、自力は如来賦与の自力だからである。そして「他力の信心」は願を生きることを開いてくるから「自信教人信の心」となる。そして「自信教人信」の意欲は、実践においては「自行化他の念」となり、再び修善を喚起する。この「連鎖的循環行事」こそ、三毒五惡の

生活での具体的営為であり、「願生彼国即得往生住不退転」と「唯除五逆誹謗正法」の相互関係だと考えらえる。まことに群萌の一人として見出された者に許されてあるのは、三毒五惡を改変し淨土にしていかにする努力ではなく、「五濁の娑婆を破壊せずして」そこに安住し、聞法の道場としていくことだけである。

第六項 果遂の誓い

この他力に帰したからこそ問題となり、また改めて他力を仰ぐ母体となるのが、私達の止むことのなき自力執心であり、三毒五惡の生活である。そしてその生活に随順しながらも自力による求道聞法していくのであるが、あくまで自力は無効である。その徹底的な不可において改めて果遂の誓いが仰がれてくるのである。これが『大經』において、三毒五惡段の後に、改めて疑城胎宮が問題とされてくる所以であろう。繰り返すが、動的に還来する師教によつて、「食雪鬼」の自覚における三毒五惡の生活が開かれる。そこでは娑婆の業を尽くすという修善が勧められる。これが群萌としての生活である。そしてこの三毒五惡の生活における自力修善、これこそ「執持名号」の生活であろう。執持名号とは、一応は、意識的に自力によつて名号を執持していくことではなく、私達の持つている本能的な執持力と、仏法執持が重なることを指す。その上で、それを前提としつつ、意識的に自力で名号を執持していく求道生活こそ、執持名号の生活の真面目である^{八四}。

ここで改めて親鸞の述懐を聞こう。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雜し、定散心雜するがゆえに、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。おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつ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。ここをもつて、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、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。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、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可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。八五

親鸞は、「万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離」れ、「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」と言う。この「難思往生の心」こそ願に生きようとする、浄土の功德を行証せんとする意欲である。こちらから名号を執持せんとする求道生活である。しかし、それは「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」なのである。永遠に「本願の嘉号をもって己が善根とする」ことを止めることが出来ない「良に傷嗟すべし、深く悲歎すべ」き悲歎こそ、「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」という自力求道の絶頂ではないか。この自力求道の叫びこそが、「果遂せずんば正覚を取らじ」という法蔵の叫びそのものである。ここに一切の自力執心が改善されることなく果遂されるのである。教化の志願はなくならない。そして「本願の嘉号を己が善根とする」ことも止むことはない。それゆえに果遂の誓いははたらいてやまないのである。

願生浄土の仏道とは、宗教心の意欲に従って聴聞を選び取り、仏法大事の精神を生きんとすることである。その上で問題となる仏智疑惑の自己を、自己に還来する師教への聞思を通して照破され、一群萌に帰り、三毒五惡の生活において果遂の誓いを手放して仰いでいき、さらにまた意欲を生きていく、「連鎖的循環」の歩みなのである。

一 「常に信の初一念に立つべし」・『曾我量深選集』第二卷・四〇二頁

二 「常に信の初一念に立つべし」・『曾我量深選集』第二卷・四〇二―四〇三頁

三 水島見一は、このような体験主義の問題とその超克について、柘植蘭英の求道告白に着目している。（第六項

「僧伽」の発見―主観的体験主義的信の克服」・「戦後革新運動のあらたな展開―真人社を中心として」・『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』五七一―五八〇頁）

四 『定本』三〇八―三〇九頁／『聖典』三五六頁

五 『願生浄土―浄土論によりて』二二―二三頁（中略著者）

六 『定親全』四・言行篇(1)・一一頁／『聖典』六二九頁

七 安田は三願転入を、次のようにおさえる。

第十八、十九、二十の三願は何を明らかにするかというと、機の自覚の道程である。転入とも廻入とも廻心ともいう。その道程をあらわす三願転入ということは誰しも知っているが、その理解が正しいかどうか。自分は第十八願にいるが、お前はまだ第二十願にいるとかいうように、人をさばく道具にするのは三願転入をしらぬものである。三願転入はそんなはしご段とはちがう。はしごは自覚をあらわすことができない。はしごは一段一段のぼる。下は自力の段、上は他力の段と、自力・他力をはしご段にして三願転入を考える。それは転入ではなくて、ただ入出である。転には自覚がある。

（『願生浄土―浄土論によりて』二二頁）

三願転入には古来様々は捉え方があるが、本論では、「はしご」のように段階的に捉えるのではなく、「転」の自覚における「機の自覚の道程」として捉えたい。

なお、三願転入への諸説は安富信哉の『親鸞の危機意識―新しき主体の誕生―』に詳しい。安富は諸々の見解を大きく七つに分類している。右記の安田の見解は、安富の分類からすれば③の「三願転入を段階的に考えるのではなく、建仁元年に第十九願から第十八願へ転入したが、その後第二十願の上に自己の信仰が反省されたとして、これを立体的にみる説〔曾我量深氏、松原祐善氏の説〕」（『親鸞の危機意識―新しき主体の誕生―』九二頁）に該当するであろう。

八 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六―三五七頁

九 これについても諸説あるが、安富は、

まさに諸説いりみだれているが、建仁元年の吉水入室を第十八願転入のときとみるか否かということは、ひとつの大切なポイントであるように思われる。
〔親鸞の危機意識―新しき主体の誕生―〕九二頁

と指摘しつつも、

私見によれば、建仁元年の源空との値遇が第十八願転入のときであるという一点ははずせないのではないかと考えられる。
〔親鸞の危機意識―新しき主体の誕生―〕九二頁

と述べ、その理由に、親鸞が『教行信証』後序に回心の年時を明記していることを挙げている。そして、親鸞が「棄てて」と述べた雑行は第十九願位に相当する行業であるとし、『歎異抄』第十六章の「回心ということ、ただひとたびあるべし」とあるような回心の非反復性から、回心の記述のある吉水入室時を第十八願転入時としている。

一〇 また、三願転入における果遂の実験は、『大経』で言えば、下巻の本願成就文以降の展開と関係していると考えられる。それについては延塚知道が、清沢満之から曾我量深への仏道の伝統に注意を払いながら、回心以後の仏道の歩みが『大経』下巻に説かれていることを指摘している。〔教行信証―その構造と核心―〕第四章『無量寿経』の論書〔参照〕

一一 『選択集』と『摧邪輪』・『教行信証―その構造と核心―』参照
一二 後述するが、親鸞は「化身土巻」において、第十九願について、

この願成就の文は、すなわち三輩の文これなり。『観経』の定散九品の文これなり。

〔定本〕二七一―二七四頁／『聖典』三二九―三三〇頁

と述べた後に、何の説明もなく『大経』に説かれる第二十八願成就文とされる「道場講堂の文」と、「疑城胎宮の文」を引くのである。

一三 『願生浄土―浄土論によりて―』二三頁

一四 『定親全』四・言行篇(1)・五―六頁／『聖典』六二七頁

一五 『定親全』四・言行篇(1)・三八―三九頁／『聖典』六四〇―六四一頁

一六 『定親全』四・言行篇(1)・二三頁／『聖典』六三四頁

^{二七} 『生命の大地に根を下ろし』一九―二十頁〈括弧内補足・改行・句読点編集著者〉

^{二八} ここで森は「聞かしてもらって喜んでおった道は、未来へ向きやなんも間にあわん」と過去の救済体験が未来へは何も役に立たないことを指摘している。これは親鸞が三願転入において「しかるにいま」と、新しく「いま」の自覚として仏智を仰ぐ姿勢に同質のものであろう。しかしこれは第二十願の問題だと考えられるため、ここでは指摘に留める。

^{二九} 『定本』二八九頁／『聖典』三四一頁

^{三〇} 『定本』二七一―二七二頁／『聖典』三二七―三二八頁

^{三一} 親鸞は『大経』の註釈書である『述文贊』の「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」の箇所を「行巻」に引用している。

また云わく、本願力故というは、すなわち往くこと誓願の力なり。満足願故というは、願として欠くることなきがゆえに。明了願故というは、これを求むるに虚しからざるがゆえに。堅固願故というは、縁として壊ることあたわざるがゆえに。究竟願故というは、必ず果し遂げるがゆえに。〔『定本』五六―五七頁／『聖典』一八三頁〕

ここでは本願力のはたらきが畢竟「果遂」として示される。このことから道場樹というのは、廃捨される方便としての意味というよりも、「果遂」の誓いのはたらく道場としての意味が見てとれよう。

^{三二} 『定本』二七二―二七三頁／『聖典』三二八―三二九頁

^{三三} 『真聖全』一・二四―二五頁／『聖典』四四―四六頁

^{三四} 上輩では「発菩提心」となっている。

^{三五} 下輩では「一向専意乃至十念無量寿仏」となっている。

^{三六} 下輩では「願生其国」となっている。

^{三七} 『論註』・『真聖全』一・三三九―三四〇頁

^{三八} 「信巻」三一問答、欲生釈を潜った後に、菩提心釈において親鸞はこの『論註』の文を引く。〔『定本』一三三―一三四頁／『聖典』二二七―二二八頁〕

^{三九} 『選択集』「三輩章」・『真聖全』一・九四七頁

^{四〇} 延塚は、親鸞の『教行信証』執筆当時、一念多念の問題があつたにも関わらず、『教行信証』「行巻」「信巻」に「行の一念釈」「信の一念釈」が置かれていることについて、明恵の『摧邪輪』の存在を指摘している。延塚に

よれば、明恵の『摧邪輪』は従来、法然の菩提心廃捨についての反駁書であると捉えられてきたが、もう一歩進めれば、法然の『大経』理解の批判である、と論述する。『教行信証―その構造と核心―』一六一―一六九頁参照)

三 『仏説無量寿経』・『真聖全』一・二五頁／『聖典』四六頁

三 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁

三 このことについて高光大船は次のように喚起している。

仏教が人間に聞かれるもののやうに思ふたり、人間が仏教を理解出来るやうに思ふたりする人間こそ、仏教疑惑の尖端者である。その心こそ疑の絶頂である。有名な話であるが、蓮如上人の信者が自分の息子の仏法を聞く気のないのに対して、あんな風な奴が上人さまの言はるる無宿善者でありますかと尋ねたとき、上人はそれは無宿善ではなく不宿善である。今のところ聞く気はなくとも、何時宿善が開けて信心決定せんにも限らない人であると答へられた。すると先の男、しからば無宿善とはどんな風な人間でせうかと。上人すかさず無宿善とはお前のやうな男のことであると。彼の男驚いて言う、私は聴聞して居りますのになぜ無宿善でせうか。上人曰く、お前ほど聞き分けて居りながら得信せぬ男はないではないか。さればこそ到底宿善の到来の期なき無宿善者であると。この問答を見ても聞き分け心得分けたものが、疑惑者の尖端者であつて寧ろ仏法を欲しないものよりも、もつと恐ろしき獅子身中の蟲である。然るに唐の善導大師ほどの求道者であつて、しかも自分を無有出離之縁と言ふてゐる。我が祖聖は法然上人によつて本願に救わるゝ信仰を得てゐながら地獄は一定すみかぞかしと告白してゐる。こゝに：中略：仏法を聞くの根機で自分がないといふことの知れた人格の存在がある。：中略：自信が疑惑の絶頂である。不信も疑心であるに違ひないけれど、不信は疑ひの弱小なものであつて、自信こそ疑惑の最強力なるものである。信仰とは勿論自信を持たれないことではないが、さりとて固い自信に生きることでもない。そんなものを持つたぬもない任運に自然に生きもし死にもし苦しみもし楽しみも出来る生活である。

〔高光大船著作集〕第一卷・一九―二八頁（中略著者）

高光は、「人間が仏教を理解出来るやうに思ふたりする人間こそ、仏教疑惑の尖端者である。その心こそ疑の絶頂」であり、「不信も疑心であるに違ひないけれど、不信は疑ひの弱小なものであつて、自信こそ疑惑の最強力なるものである」と断じて憚らない。「疑いがなくなる」という自信こそ、「疑惑の絶頂」なのである。

- 三四 「金子大榮『真宗の教義及其歴史』按語」・『曾我量深選集』第四卷・三八九頁
- 三五 「金子大榮『真宗の教義及其歴史』按語」・『曾我量深選集』第四卷・三八九頁
- 三六 「金子大榮『真宗の教義及其歴史』按語」・『曾我量深選集』第四卷・三八九頁
- 三七 延塚は、親鸞の壮年期の著述とされる『観経・阿弥陀経集註』の内容から、五念門を衆生の実践行（一心における称名念仏の五つの意味）として捉えていたと述べ、それが、越後流罪における実践の悲しみを通して、『論註』の「他利利他の深義」に教えられ、五念・五功德を法蔵菩薩の十劫の修行として感得していく、と述べるのである。（『親鸞の改名について』・『教行信証』その構造と核心』一三三―一三八頁参照）
- 三八 『親鸞の信のダイナミックス―往還二種回向の仏道―』・『寺川俊昭選集』第四卷
- 三九 これについては、「此土から浄土へ、浄土から此土へ―親鸞の還相回向の思想―」（『仏教とは何か』参照）
- 四〇 『定本』一二八―一二九頁／『聖典』二三三頁
- 四一 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一五七頁
- 四二 例えば、『親鸞の信のダイナミックス―往還二種回向の仏道―』（『寺川俊昭選集』第四卷）の第四章などである。
- 四三 代表的なものとして寺川俊昭の「歎異抄と蓮如」（『寺川俊昭選集』第九卷）などがある。
- 四四 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・一九頁
- 四五 『歎異抄聴記』・『曾我量深選集』第六卷・四一―四二頁
- 四六 『観無量寿経疏』（信巻）・『教行信証』所引）・『定本』一〇三頁／『聖典』二二五―二二六頁
- 四七 註三七参照
- 四八 『浄土論註』（証巻）『教行信証』所引）・『定本』二〇二―二〇六頁／『聖典』二八五―二八七頁
- 四九 『定本』二〇四頁／『聖典』二八六頁
- 五〇 『定本』二〇四頁／『聖典』二八六頁
- 五一 延塚は、
- 親鸞は、承元の法難に連座して余儀なく都を逐われ、初めて田舎の生活者の中に身を置いた。そこでは、考えるとか思想する以前に、ともかく生活し何とか命をつながなければならなかった。人間の観念が入り込む隙間のない、厳粛ないのちの事実ともいえる場であった。個人の努力や教化の実践などとは無関係な、

どう働きかけても動かしようのない宿業の大地である。人間的なもののすべてが山にこだましては消えてゆく。その悲しみが蓄積され大きな跳躍のエネルギーとなつて、その宿業の大地にこそ身を捨てた法蔵菩薩の大悲を感じた、五念・五功德は衆生の実修行ではなくて法蔵菩薩の十劫の修行であつたと、阿弥陀如来の大悲を、群萌の一人として感佩したのではなからうか。（『教行信証―その構造と核心―』一一七頁）

と、越後流罪における親鸞の苦悩を見定める。

五二 「食雪鬼、米搗男、新兵」・『精神界』一九一二（明治四五）年三月

五三 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一五四頁

五四 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一五五頁

五五 「金子大榮『真宗の教義及其歴史』按語」・『曾我量深選集』第四卷・三九〇頁

五六 『定本』三〇八―三〇九頁／『聖典』三五六頁

五七 『定親全』四・言行篇(1)・一一頁／『聖典』六二九頁

五八 『定親全』四・言行篇(1)・一一頁／『聖典』六二九頁

五九 『定親全』四・言行篇(1)・一一―一二頁／『聖典』六二九頁

六〇 『定親全』四・言行篇(1)・一二頁／『聖典』六二九頁

六一 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一五五―一五六頁

六二 『正像末和讃』・『定親全』二卷・和讃篇・一五二頁／『聖典』五〇〇頁

六三 『正像末和讃』の草稿本には、この和讃の前後に、

康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはいはく

この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしにかきつけまいらせたるなり

（『正像末和讃』・『定親全』二卷・和讃篇・一五一―一五二頁）

とあり、善鸞義絶から半年後に夢告を感じしている。

六四 『定親全』四・言行篇(1)・一〇頁／『聖典』六二九頁

六五 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一六九頁

六六 「願生浄土の安心」・『他力信心の確立―松原祐善講話集―』二二頁

六七 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一六七頁

- 六八 「自己の還相回向と聖教」・『曾我量深選集』第三卷・一七一頁
 六九 『定親全』四・言行篇(1)・九頁／『聖典』六二八頁
 七〇 『定本』三〇二―三〇七頁／『聖典』三四七―三五五頁
 七一 『真聖全』一・三一頁／『聖典』五七頁
 七二 これについては延塚の『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。
 七三 『定本』二九七頁／『聖典』三四八頁
 七四 『定本』二九七頁／『聖典』三四八頁
 七五 『定本』二九七頁／『聖典』三四八頁
 七六 親鸞で言えば、「化身土巻」真門釈の、
 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』二九四―二九五頁／『聖典』三四六頁）

との語がこれに該当すると思われる。

- 七七 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六二頁／『臘扇記 注釈』三五頁
 七八 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六三頁／『臘扇記 注釈』三五頁
 七九 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六三頁／『臘扇記 注釈』三六頁
 八〇 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六三頁／『臘扇記 注釈』三六頁
 八一 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六三頁／『臘扇記 注釈』三六頁
 八二 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六六―三六七頁／『臘扇記 注釈』四一―四二頁
 八三 「臘扇記第一号」・『清沢満之全集』〈岩波書店〉第八卷・三六七―三六八頁／『臘扇記 注釈』四一―四二頁
 八四 第二十願の因願における「至心に回向して」という生活が、第十八願の「至心回向したまえり」という本願
 八五 力のはたらく場なのである。もっと言えば、衆生の「至心回向」が如来表現の「至心回向」となるのである。
 『定本』三〇八―三〇九頁／『聖典』三五六―三五七頁

結

本論では、「願生浄土―信に死し願に生きん―」という題目の元、自己の自覚の上に欲生心を明らかにすること
を目的に、欲生心を主題として扱っている三問答と三願転入を考察した。換言すれば、「人心の至奥より出づる
至盛の要求」に、どのように応えるのかを尋ねた。

そのため論の構成が主観的独断に見えるかもしれないが、『大経』下巻の構造に依ったつもりである。つまり、
第一章は『大経』の聞思の方法論と『大経』を聞思する立脚地について、第二章は本願成就文に説かれる仏道の
自覚内容について、第三章は『大経』下巻に説かれる具体的な歩みについて尋ねた。

親鸞の仏道の面目を「願生浄土」として定め、それを考察していく中で思われたことは、すでにして仏道とは
本願の伝統によって証明されており、新しい知見など一つもないことである。しかし、文献を超え、体験を超え、
本願にまで突き抜ければ、私一人において全てが新しく知見されてくるのであった。名もなき群萌へ帰ること。
これが何よりも新鮮な生の実感である。

また、副題である「信に死し願に生きん」ということは、一度で完結する事象ではなく、死ぬまで続く「連鎖
的循環行事」なのであった。

まことに願生浄土とは、「人心の至奥より出づる至盛の要求」の満足を恵み、三毒五惡の娑婆を宿業共感の大地
とし、群萌の一人として本願を仰いでいく具体的な生活実践である。この宗教からも解放された群萌の大地に親
鸞は立ち返り続けたのであった。『教行信証』を執筆した親鸞は、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころなりけるを

善惡の字しりがおは おおそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬ このみなり

小慈小悲もなければ、名利に人師をこのむなり^二
と、自らの止まない執心を悲歎しつつ、群萌を仰いでいる。ここに浄土真宗が真の意味で誓願一仏乗であることが親鸞一人の宿業の身に輝いているのである。
私達に許されているのは不断の聞法における生活実践のみである。その群萌の生活こそ大涅槃を証する場である。

註

- ^一 これについては延塚知道の『教行信証―その構造と核心―』に詳しい。延塚は、『教行信証』全体の構成や、『浄土文類聚鈔』の構造との比較から、『教行信証』の核心を、「正信偈」、三二問答、三經一異の問答に見定めている。
- ^二 『正像末和讃』・『定親全』二卷・和讃篇・二二四頁／『聖典』五一頁

参考文献 (著者名五十音順)

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）
- ・ 浄土宗全書／浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局（一九七〇年）
- ・ 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）
- ・ 訓覇信雄論集／法藏館（二〇〇一年）
- ・ 坂木恵定仏教随想集／法藏館（一九七九—一九八七年）
- ・ 坂木恵定仏教随想集／崇信学舎（一九七二—一九九七年）
- ・ 鈴木大拙全集／岩波書店（一九九九—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）
- ・ 曾我量深集／東本願寺出版部（一九七八—一九七七年）
- ・ 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）

- ・藤原鉄乗選集／法藏館（一九八七年）
- ・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）
- ・安田理深講義集／彌生書房（一九九八年）
- ・米沢英雄著作集／柏樹社（一九七八—一九八六年）

共著・編集

- ・『真宗聖典』／東本願寺出版部（一九七八年）
- ・教学研究所編『親鸞聖人行実』／東本願寺出版部（二〇〇八年）
- ・『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）
- ・行信の道編輯所編輯『曾我量深研究誌・行信の道』第三輯／彌生書房（一九七二年）
- ・松原祐善講話集刊行会編『松原祐善講話集—他力信心の確立—』／法藏館（二〇一三年）
- ・同朋大学仏教学会編『真宗の教化と実践—池田勇諦先生退任記念論集—』／法藏館（二〇〇二年）
- ・井川定慶編『法然上人伝全集』／内外印刷株式會社（一九五二年）
- ・石井教道編『昭和
新修法然上人全集』／平樂寺書店（一九五五年）
- ・上田閑照・氣多雅子編『仏教とは何か—宗教哲学からの問いかけ—』／昭和堂（二〇一〇年）
- ・高木宏夫編『行証に生きる人—同朋会運動の問題点—』／法藏館（一九七八年）
- ・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）

- ・寺川俊昭・本多弘之『親鸞に真実を求めて―伝統に自己を聞く―』／樹心社（二〇〇七年）
- ・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）
- ・坂東性純・伊藤慧明・幡谷明『浄土仏教の思想十五―鈴木大拙・曾我量深・金子大榮―』／講談社（一九九三年）
- ・廣瀬杲編『両眼人―曾我量深・金子大榮書簡』／春秋社（一九八二年）
- ・松原祐善編『高光大船の世界』／法藏館（一九八八年）
- 『静かなる宗教的情熱―師の信を憶念して』／草光舎（二〇〇七年）
- ・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（一九八七年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』／法藏館（一九五一年）
- ・米沢英雄・吉村かほる『大きな手のなかで―重症児を持つ母親と念仏医者 of 往復書簡集―』／樹心社（一九八二年）

単著

- ・今村仁司『親鸞と学的精神』／岩波書店（二〇〇九年）
- ・上田閑照『宗教』／岩波現代文庫（二〇〇七年）
- ・大原性實『眞宗教學史研究―願生論の展開―』／永田文昌堂（一九五二年）
- ・金子大榮『眞宗学序説』／文栄堂（一九六六年）
- ・曾我量深『宗教の死活問題』／彌生書房（一九七三年）
- ・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）

- ・寺川幽芳『親鸞の思想―宗教心理学の視点から―』／法藏館（二〇〇五年）
- ・徳田幸雄『宗教学的回心研究―新島襄・清沢満之・内村鑑三・高山樗牛』／未來社（二〇〇五年）
- ・仲野良俊『浄土真宗』／東本願寺出版部（一九八八年）
- ・長川一雄『よき人のおおせ』／法藏館（一九八六年）
- ・延塚知道『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）
- 『教行信証―その構造と核心―』／法藏館（二〇一三年）
- ・長谷正當『欲望の哲学―浄土教世界の思索―』／法藏館（二〇〇三年）
- ・福島和人『親鸞思想―戦時下の諸相―』／法藏館（一九九五年）
- ・星野元豊『講解教行信証』／法藏館（一九七七年）
- ・本多弘之『親鸞教学―曾我量深から安田理深へ―』／法藏館（一九九八年）
- 『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）
- 『法蔵菩薩の誓願―大無量寿経講義第一卷―』／法藏館（二〇〇八年）
- 『浄土と阿弥陀仏―大無量寿経講義第二卷―』／法藏館（二〇〇九年）
- 『親鸞の鉤脈―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）
- ・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）
 『信は生活に在り―高光大船の生涯―』／法藏館（二〇一〇年）
- ・村上堅正 『有情北間』／直道学舎（二〇一一年）
 『道ひとり』／直道学舎（二〇一三年）
- ・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）
 『はじめに名号あり』／金藏寺夏期講習三十周年記念出版委員会（一九七八年）
 『信仰についての対話Ⅰ』／草光舎（一九九七年）
 『信仰についての対話Ⅱ』／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）
 『真実信の開顕―『教行信証』『信巻』講究―』／東本願寺出版部（二〇〇七年）

論文

- ・一楽真 「往還二回向成就の真実証」・『大谷大学大学院研究紀要』第一号／大谷大学大学院（一九八四年）
 「還相の利益」・『親鸞教學』五一号／大谷大学真宗学会（一九八八年）
 「如来二種の回向」・『親鸞教學』六二号／大谷大学真宗学会（一九九三年）
 「生活の根拠としての願生」・『親鸞教學』七七号／大谷大学真宗学会（二〇〇一年）
- ・今村幸次郎 「還相の利益について」・『大谷大学大学院研究紀要』第二四号／大谷大学大学院（二〇〇七年）
- ・臼井元成 「本願聞思の道」・『親鸞教學』二六号／大谷大学真宗学会（一九七五年）

- ・宇野恵教「他力回向の信心」の中での「還相回向」・『龍谷教学』三二号／龍谷教学会議（一九九七年）
- ・岡亮二「親鸞の「三願転入」考」・『印度學佛教学研究』第二十卷第二号／日本印度学仏教学会（一九七二年）
- 「親鸞に見る往相と還相の廻向行」・『印度學佛教学研究』第四十八卷第一号／日本印度学仏教学会（一九九九年）
- ・尾畑文正『浄土論』における菩薩四種莊嚴の意義」・『真宗教学研究』第十七号／真宗教学学会（一九九六年）
- ・加来雄之「真宗近代教学における唯識学研究―曾我量深・安田理深の教学の意義―」・『研究所紀要』第九号／大谷大学真宗総合研究所（一九九一年）
- ・梯實圓「親鸞聖人の回心―三願転入論―」・『真宗教学研究』第三十三号／真宗教学学会（二〇一二年）
- ・神戸和磨「回向論―聖徳太子の示現―」・『親鸞教学』五三号／大谷大学真宗学会（一九八九年）
- ・木越康「親鸞における「われら」の自覚」・『印度學佛教学研究』第三十九卷第一号／日本印度学仏教学会（一九九〇年）
- 「真宗教団の原理―親鸞における同朋の自覚―」・『親鸞教学』五八号／大谷大学真宗学会（一九九一年）
- 「真宗（もしくは真宗学）における「実践学」の可能性」・『親鸞教学』七九号／大谷大学真宗学会（二〇〇二年）
- ・桐溪順忍「願生思想展開の一齣」・『龍谷大學論集』第三五六號／龍谷學會（一九五七年）
- 「三願転入について」・『真宗學』第四一・四二合併号／龍谷大學真宗學會（一九七〇年）
- ・近藤徹稱「願生」・『印度學佛教学研究』第八卷第二号／日本印度学仏教学会（一九六〇年）
- ・櫻部建「功德を廻施するという考え方」・『仏教学セミナー』第二〇号／大谷大学仏教学会（一九七四年）
- ・佐藤正英「還相をめぐる」・『親鸞教学』五六号／大谷大学真宗学会（一九九〇年）
- ・信楽峻磨「親鸞における三願転入」・『龍谷大學論集』第四三四・四三五合併號／龍谷學會（一九八九年）

- ・曾我量深「果遂の誓い」・『親鸞教學』九号／大谷大学真宗学会（一九六六年）
- ・武田晋「親鸞の化土往生思想（一）」・『印度學佛教學研究』第四十卷第一号／日本印度學仏教學会（一九九一年）
- ・中川皓三郎「歎喜と慶喜」・『親鸞教學』八〇・八一号／大谷大学真宗学会（二〇〇三年）
- ・瀧弘信「信に内觀される如来」・『親鸞教學』五七号／大谷大学真宗学会（一九九一年）
- 「親鸞の還相回向觀——願文の訓点を手掛りにして——」・『真宗教学研究』／真宗教学大会（一九九六年）
- ・中津功「果遂の誓いに聞く」・『親鸞教學』十五号／大谷大学真宗学会（一九七〇年）
- ・西坂孝介「願生浄土——本願成就の一心——」・『大谷大学大学院研究紀要』第一〇号／大谷大学大学院（一九九三年）
- ・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／大谷大学真宗学会（二〇〇八年）
- ・長谷正當「場所的論理と浄土教」・『西田哲学会年報』／西田哲学会事務局（二〇〇七年）
- ・幡谷明「親鸞の還相回向論」・『親鸞教學』四三号／大谷大学真宗学会（一九八三年）
- ・早島鏡正「学仏道における聞思修の体系」・『佛教思想文化史論叢——渡邊隆生教授還暦記念論集——』／永田文昌堂（一九九七年）
- ・平原晃宗「仏教教育における「聞思」の意義」・『日本仏教教育学研究』第六号／日本仏教教育学会（一九九八年）
- ・福島和人「真宗史に学ぶ——真宗同朋会運動を学ぶために——」・『教化研究』第一四一号／真宗大谷派宗務所（二〇〇八年）
- ・普賢大圓「三願轉入について」・『真宗學』第七・八合併号／龍谷大學真宗學會（一九五二年）
- ・藤嶽明信「本願成就としての願生彼国」・『真宗研究』第二十九輯／真宗連合學會（一九八四年）
- ・藤元雅文「真実信——一切衆生に成就する涅槃の真因——」・『大谷大学大学院研究紀要』第二一号／大谷大学大学院（二〇〇四年）

- ・藤原幸章「還相回向と常行大悲」・『親鸞教學』四七号／大谷大学真宗学会（一九八一年）
- ・本多弘之「往還二回向との値遇」・『親鸞教學』四七号／大谷大学真宗学会（一九八五年）
- 「還相回向と正定聚」・『大谷學報』第六十二卷／大谷学会（一九八二年）
- 「莊嚴の願から回向の願へ」・『親鸞教學』五七号／大谷大学真宗学会（一九九一年）
- ・松尾哲成「三願転入の研究」・『真宗學』第七三号／龍谷大學真宗學會（一九八六年）
- ・村上速水「宗祖における願生思想の一考察―特にその還相廻向論との関係において―」・『真宗學』第三十二号／龍谷大学真宗学会（一九六五年）
- ・本明義樹「法然における「不廻向」について―親鸞の廻向思想形成に関する一考察―」・『親鸞教學』八五号／大谷大学真宗学会（二〇〇五年）
- ・安田理深「宗教心の展開―願生と浄土―」・『親鸞教學』第十一号／大谷大学真宗学会（一九六七年）