

序章 問題の所在

親鸞の主著である『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）は、その冒頭の、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向に就て、真実の教行信証有り。

夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』是れ也。〔定親全一』九頁〕

という文からも分かる通り、『大無量寿経』（以下『大経』）が明らかにする往・還二回向によって、衆生に実現する仏道を開顕している。

さらに、「証卷」結釈に至って、

爾れば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力回向に藉りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。

〔定親全一』一二三頁〕

と、本願力の回向に藉って実現する「浄土真宗」たる仏道の積極的意義が、単に浄土往生を願う浄土教に止まらず、証大涅槃・自利利他円満という大乘仏教全体の共通課題の実現にあることが明らかにされているのである。それは同時に、『教行信証』の総序に、

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈、遇い難くして今遇うことを得たり。聞き難くして已に聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知りぬ。斯を以て、聞く所を慶び、獲る所を嘆ずるなりと矣。

〔定親全一』七頁〕

と述べられているように、自身を仏道に立たしめる弥陀・釈迦二尊の大悲に対する讃嘆を書き記し、「如来の恩徳」として語られる本願と、その本願の伝承とを顕かにする意味が含まれる。『教行信証』各巻に本願名が標挙として掲げられることから分かる通り、『大経』に説かれる本願を通して、そこに展開される仏道を明らかにする、本願の論書、大乘の論書という意味を持つのである。

そうした大乘仏教の内実を顕かにしていく書において、自身の己証・求道の歷程を著わす問答は、大変重要な意義を持つものである。仏説である經典に相応せんとする著者自身の仏道実践の内容を語るものとして問答は展開されるため、言わば主体的な仏道の歷程を表わすものとして重要視されることは当然であろう。親鸞の『教行信証』においては、「信卷」の「三心一心問答」（以下、三一問答）と

「化身土卷」のいわゆる「三經一異問答」であり、そのどちらも自らを明らかにし、自身を仏道に立たしめる信心、そして弥陀・釈迦二尊の大悲を推求するという大義があると言える。

では、親鸞が浄土教の概念である往生浄土に止まらず、積極的に証涅槃という大乘の仏道を顕わす背景とは如何なるものであったか。また、何故親鸞は積極的に証涅槃を明らかにしなければならなかったのか。そもそも大乘仏教は、他を救うことが自らの救いとなるという、自利利他円満の精神を基本としており、そうした菩薩の精神の上に釈尊の教えの本意を見出したものである。釈尊入滅後、阿毘達磨という伝統的な仏教（部派仏教あるいは小乗仏教）が隆盛を極めていくなかで、仏教が極度に学問化し、一部の優れた特定の者においてのみ浸透していた。それに対し、大乘仏教はそうした難解な学問や厳しい修行に耐えることのできない在家者の中において、自利利他円満を実現するための教えとして急速に発展していったとされる。

大乘仏教と部派仏教との教理的相違は少なくないが、自らを「大乘」（偉大な乗り物）と称する大乘教徒が、それまでの伝統的な仏教を批判的に「小乗」と呼ぶ根本的な理由は、自利と利他を如何にして円満するかという菩薩精神の問題にあった。¹ 伝統仏教が、自身の苦悩からの離脱、あるいは釈尊と同じさとりを開くことを目標とし、どこまでも自利的な方向で仏教を捉えるのに対し、「他を救うことが自らの救いとなる」という大乘仏教の菩薩精神は、自己と他者との繋がりと連帯性を生きる人間存在の全体を明らかにするものと言える。

人間存在が関係を生きる社会的存在であるかぎり、清沢満之の言う「自己とは何んぞや²」の問いを尋ね当て、自己と他者との出遇いやその関係性を見つめることは、人間としての根本問題である。それは、時代や場所を選ばず、全人類に共通する問題であり、その人間の持つ問いに応じるように、大乘仏教は長い歴史の中で、インドから中国・日本へと伝わっていった。

インドで興起した大乘仏教は、隋・唐時代の中国において更に一乗（一切衆生の救済）の思想として新しい展開を見せ、そこから諸宗を形成することとなる。日本においては、平安時代の初め伝教大師最澄が入唐し、天台の宗義を受け、比叡山に日本の天台宗を開くのであるが、当時の比叡山もそうした「上求菩提・下化衆生」という大乘、一乗仏教の思想を基本とし、その中に真理を見出し、教学並びに諸行を修める場であった。これが後に、日本における浄土宗・禅宗・日蓮宗などの新仏教興起の母胎となっていたのは周知の

通りである。³平安中期、日本の仏教界に大きな影響を与えた『往生要集』の著者源信や、鎌倉時代に至っては、浄土宗の開祖法然をはじめ、臨済宗の栄西、曹洞宗の道元等、皆この比叡山から仏道を志し、修学に励んだとされている。

親鸞も九歳の時に、天台座首であった慈円ののもとで出家得度し、その後比叡山に入山している。親鸞が比叡山時代にどのような經典に依り、どのような行を修していたかについて、その詳細は不明であるが、『御伝鈔』や『恵信尼消息』が伝えるには、横河の源信流の学風の中で研鑽し、堂僧として常行三昧堂で不断念仏に励んでいたとされる。⁴源信の著作である『一乗要決』や『阿弥陀経略記』、殊に『往生要集』は、広く一代仏教の経文を集めて、濁世末代における往生浄土の道を説く教えとして、当時の往生を願う人々の指針となっていた。煩惱渦巻くこの穢土を厭離し、阿弥陀仏の浄土に往生せんとする浄土信仰は、その当時既に多くの聖者によって各地に広められていたとされる。

そうした意味では、親鸞は「往生極楽の教行⁵」を説く『往生要集』をはじめとする浄土教学を学ぶ中で、法然において三經一論として位置付けられた浄土三部経や世親の『浄土論』についても、比叡山時代に既に読み込んでいたと考えられる。また不断念仏のような、自力を尽くして仏を憶念するという行を修する中において、親鸞の課題は、如何にして得証し成仏するかであり、より積極的に言えば如何にして自利利他円満を実現し、生死の迷いを超え、証涅槃を実現するかというその教えへの理解と行ずる方法に収斂されていたであろう。

最澄が開いた比叡山仏教は、仏道を志す多くの学徒が集う反面、その名声とは裏腹に、甚大となった影響力によって朝廷や皇室と結びつき、文字通り末法の相を濃くしていた。釈迦仏の威神力を絶対視する聖道の教えは、時代と共に五濁の中に埋もれ、やがて衰退していく。しかしながら、絶対視される釈迦仏をモデルとし行を修す者は、むしろその衰退に無自覚であり、あるいは朝廷と結びつくことによってその權威を維持しようとする。そうであれば、当然、仏教が世間とは一線を画した隔離状況となり、民衆との関わりは加持祈祷のような、形ばかりの教えに変質してしまうのであった。

そうした、王法と仏法との関係が強い慈円を代表する比叡山仏教の教えでは、自利利他円満・一切衆生の救済という大乘の菩薩精神を実現することはできない。しかし、臨終来迎のような観念的に未来の浄土往生を願う教えが、果たして大乘の菩薩精神を生きる教え

と言えるのか。そうした聖道・浄土の決断を迫られ、また人生の空しさを抱えた苦悶の中、若き親鸞は自身を苦しませる人生の根本問題に悩み、そして自己存在を明らかにする道を求めていたのではないか。

周知の通り、親鸞は「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という法然の教言との出会いにより、それまでの十数年間の比叡山での修学と訣別し、念仏一行の教えに帰していった。つまり、回心の体験である。そこには、比叡山において堂僧として浄土教学に携わっていた親鸞が、長きに亘って苦悩し明らかに出来なかった浄土の思想や念仏の意義を、法然との出会いを通して決定的に知らされたという意味がある。自力の行を尽くし菩提心を開き、浄土に往生しようとするそれまでの方向性に対し、「弥陀にたすけられよ」という絶対自力では助からない自身の凡夫性を言い当てられる真理の一言により、それまで学んできた經典理解が一変する。またそれ以上に、法然との出会いを通して自らに湧き上がった「念仏申さんと思ひ立つ心」が、自身の無明の闇を見破り、その業に即して如来の方から名告りを上げる、本願の成就によって発起する心であるという深い意味として、親鸞は『大経』を聞思し、『教行信証』を開頭するのである。

そうした、本願成就の信心の本質を尋ね当てる問答が「信巻」の核心とも言うべき三三問答であるが、それは自らにわき上がる信心の本質を問うものと言うことができる。つまり、人間の根本問題である「自己とは何か」を尋ね当てる、自己と他者との関係性を見つめる、自利他円満の大乘の精神を問うという質を持つものである。

三三問答は、一瞥する限りでは本願として誓われる如来の「至心信樂欲生」の三心と、衆生の一心の関係性を見ていく問答である。如来の大悲回向成就によって、如何に衆生に「念仏申さんと思ひ立つ心」を発起させるかという、信心発起の道理を尋ねる問答である。しかしながら、そうした親鸞の問答が、『大経』に誓われる本願の心、さらには自身を含む一切衆生の心を問うという意義を有する限り、大乘仏教の精神である自利他円満の菩薩精神を開頭していると言える。問答冒頭の言葉を見ても分かるが、

愚鈍の衆生、解了易ら令めんが為に弥陀如来三心を発したまうと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす。〔定親全一〕一一五頁〕
と言われるように、親鸞は大乘仏教の最大目的というべき証涅槃が、信心において実現することを明言する。換言すれば、凡夫である自身に何故証涅槃の仏道が実現するのかということ明らかにし、その道理となる本願力回向を推求するのが三三問答である。そこに

大乘の菩薩精神の真意を見ているのである。

そもそも証涅槃が無い限り、大乘仏教とは言えない。法然の浄土宗は、立教開宗の書である『選択本願念仏集』を一瞥する限り、念仏一行を以て往生浄土を説く教えである。しかし、法然を師と仰ぎその選択本願の教えに帰した親鸞は、その思想の真意をより積極的に証涅槃の仏道として開顕する。殊に三一問答は、法然の選択本願の教えに帰し、自身にわき上がる信心の根本を、釈尊の教え・仏の本願の智慧に愚直に尋ね入った、親鸞の求道の歷程であろう。

本論では、そうした親鸞の求道の歷程を尋ねるべく、核心部分である「信巻」三一問答を考察の対象とし、信心の持つ具体性、つまり題目に記す「信に実現する涅槃道」の内実を明らかにしたい。また、親鸞がどのような方法を採用、どのような思想に依って三一問答を開顕するに至ったのかを考察する手続き上、その前提となる「教・行巻」や、「信巻」における三一問答までの思想背景である経論釈についても、要点的に確認したいと思う。

第一章 本願の成就

(1) 法然との出遇い―回心の体験

信仰とは何か。人が信仰を持つ限り、時代や場所あるいはセクト的な宗教の垣根を超えて、そこに要求される切実な願いは、孤独や空過という人間が生きる上での様々な苦悩を払拭し、自己の真相を求め、絶対的普遍的な安心を求めめるものであろう。また、信仰を持つこと、換言すれば宗教的な要求が満足するということは、人間存在が持つ生死に対する迷悶や苦悩を如何にして超越していくかという、人間の根本的な課題と言えよう。つまり、自分が生きそして死んでいく存在であるその意味を明確にすることが、信仰の持つ課題ではないか。

人間の持つ生死の迷いを「無明」と言い当て、そこから解脱する道、あるいは仏の智慧・涅槃を求める仏教においては、多くの人々が教主釈尊の経説を見聞し、その行を實踐し、自ら仏陀と成ることを目指してきた長い歴史がある。日本においては平安時代中期の頃、政治の混乱や天変地異、疫病の流行等による生活上の苦悩や生命そのものへの危機感によって、多くの人々が仏道を求めるようになっていったと言われている。親鸞が生きた鎌倉時代も、当時の貴族や武士の栄華と没落を描いた『平家物語』や、鴨長明の『方丈記』等がその壮絶さを伝えるように、戦乱や天災による飢饉が繰り返された乱世であった。

親鸞が生涯を懸け明らかにした浄土真宗は、その名がよく示すように、浄土の真実を宗とする仏教であり、親鸞自身がその教えに帰依していった。また親鸞は、浄土の真実に対し、この穢土の只中を生きる自己、人間存在の虚妄性・不実性を、深い痛みをもって、また仏の智慧である本願を通して凝視し続けた人である。親鸞はその深い痛み（懺悔の身）を通し、人間の虚妄性を破り、人間に真実なる自己、真実なるものに目覚めさせる根源的なはたらきを如来として仰ぎ、その本願他力の教えを己証し続けたのである。それは、『教行信証』のようなある種の学術的論証の中に限ったものではなく、民衆との生活の中においても、その信仰を伝えていた。親鸞が共に生活した「いなかのひとびと」に当てた著書『唯信鈔文意』には、次のように記されている。

自力のこころをすつというは、ようようさまさまの大小聖人善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもうこころをすて、みをたのみず、あしきこころをかえりみず、ひとすじに具縛の凡愚屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろずの煩惱にしばられたるわれらなり（『定親全三・和文篇』一六七頁）
りようし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり、如来の御ちかいをふたごころなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまう（『同前』一六九頁）

念仏する信心において、煩惱具足の凡夫の身に如来の本願が成就する。いつでも、どこでも、どんな人にも、本願念仏の信心において必ず無上涅槃にいたる道に立たせていただく。封建制度の形成期、そして多くの人々が天災・飢饉に喘ぐしかなかった鎌倉時代の只中において、親鸞は「無碍光仏の不可思議の本願」そして念仏の教えを、「いなかのひとびと」とされる民衆の中において伝えていった。それは単に仏の恩寵を仰いだり、未来に浄土往生を願うような観念的なものでなく、むしろ積極的に「煩惱にしばられたるわれら」という自覚のもとに、共に如来の大悲の中において必ず涅槃のさとりを開くものとして、その念仏の教えを己証したのである。そして、その親鸞の教えに感化された多くの民衆が、浄土真宗を自身の信仰として護持し伝承してきたのである。

親鸞が、積極的に証涅槃を己証しようとするその原点には、どこまでも自身を念仏の教えに立たしめた法然との出遇いがある。その出遇いについての記述は、妻である恵信尼の書簡『恵信尼消息』と、弟子である唯円の聞書き『歎異抄』という親鸞の言行を伝える二つの聞書きが遺されている。

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道をば、ただ一筋に仰せられ候しを、うけ給わり定めて候しかば、上人のわたらせ給わん処には、人は如何にも申せ、たとい悪道にわたらせ給へしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめとまで思いまいらする身なればと、様々に人の申候し時も仰せ候しなり。（『恵信尼消息』：『定親全三・書簡篇』一八七頁）

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。念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。惣じてもて存知せざるなり。（中略）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。（『歎異抄』：『定親全四・言行篇』五頁）

この二つの聞きに共通していることは、法然が身をもって「生死出ずべき道」を示し、そして言葉をもって「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」と語る、その教言との出遇いにより、親鸞は自身の真相が明らかになったということである。それは、「世々生々にも迷いければこそありけり」とまで思いまいらする身「いずれの行もおよびがたき身」と伝えられるように、念仏の教えを通し決定的に自力無効を知らされた、本願に見抜かれていた自己への信知と言えよう。そこにおいて、「真実教」が決定したのである。

周知の通り、親鸞は自身の著書や書簡等に私事を書き付けることを殆どしない。しかしながら、恵信尼や唯円が共通して親鸞と法然との出遇いを、重要な行実として伝え遺していることから、親鸞自身がその出遇いについては、周囲に繰り返し語っていたと推察される。それは親鸞が法然との出遇いの意義を、単に人柄に会うという一過性のものでなく、普遍的事実として捉えていたからである。『教行信証』において、親鸞自身の実名を語る箇所が五つ見られるのであるが、それらは全て本願に見抜かれた自己を表白するもの、あるいは本願に見抜かれた事実を述べる箇所に限られる。特に『教行信証』の後序においては、法然との出遇いを、

然に愚禿積の鸞、建仁辛酉曆、雑行を棄てて本願に帰す

〔定親全一〕三八一頁〕

と書き付けている。そのことから分かる通り、親鸞は法然との出遇いの意味を、『大経』下巻に説かれる本願の成就という普遍的事実として見ているのである。

法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」という教言に出遇い、親鸞は「念仏申さんと思ひ立つ心」の発起という回心の体験をする。回心の体験とは、親鸞自身が「回心というは自力の心をひるがえしつるをいうなり」と記すように、それまで自我を中心にして生きてきた心が、如来の智慧によって見破られ批判され、根底から翻される、自力無効の自覚である。そして、その全身を挙げての懺悔は、同時に自身を久遠の過去から見破り、歴史を超えて「十方衆生」と呼ぶ、本願との出遇いを意味する。つまり法然との出遇いは、そうした本来凡夫である自己と、それを撰取せんとする阿弥陀の願心とを自覚する、「真実教」との出遇いであったと言える。

また、その自覚とは、善導の『観経疏』深心釈において、

深心と言うは、深心は即ち是れ深信の心也。亦二種有り、一には決定して深く、自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰受して、疑い無

く慮り無く彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。

『定親全一』一〇三頁

と言いつてられているような、二つの契機を含んだ決定的な目覚めである。その目覚めの体験を、親鸞は本願成就文に尋ね、普遍的意義を持つものとして後序に「帰本願」の宣言を書き付けたに違いない。あるいは、自身の歩みを成り立たせる本願成就の体験として、人々に語ったものと思われる。

ここで一つ注意したいことは、親鸞はそうした善導の深心釈や『大経』をはじめとする浄土三部経について、法然との出遇いに先立ち、既に読み込んでいたということである。先にも述べているが、親鸞は九歳で出家し、その後二十九歳まで比叡山で学んだ学僧である。慣例的に、上山する年齢が十三歳から十五歳位であったことを配慮しても、少なくとも十五年の間、親鸞は、聖道の学びあるいは浄土教学に研鑽していた筈である。そうした意味では、『大経』の本願文や善導の深心釈など当然熟知していたと考えられ、既に源信が『往生要集』の冒頭に「予が如き頑魯の者。」と書き付けていること等からも、浄土教において凡夫の自覚が重要であることは少なからず知っていたと推察できる。

そうであれば、法然と出遇うまでの親鸞の課題は、それがどこで自身に実現するのか、あるいは自己と阿弥陀、この娑婆と浄土とがどのように関係しているのかという実践的・実存的な課題であったと考えるべきではないか。仏道を説く経典を如何に受け止め、どこで仏道が実現するか。それは取りも直さず、大乘仏教の課題である自利利他円満・証涅槃がどこで実現するかという課題である。

つまり、法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」の教言との出遇いによって、親鸞はこれまで自力の行によって仏道を成立しようとしていた方向性やその経典理解が、如何に傲慢であり、仏の智慧に対し如何に無智であったかという自己の分限を知る。その無明性・凡夫の自覚を通し、「一切衆生」と呼ぶ阿弥陀の本願他力によってのみ仏道が成立するという方向へと翻り、一変したのである。より積極的に言えば、「いずれの行もおよびがたき身」という自己の宿業の身を通し、阿弥陀の本願の歴史、「一切衆生よ」と呼びかける本願の声を聞いたと言えよう。

それは、仏教の真意を決定的に知らされる普遍的な体験であり、『大経』下巻に説かれる本願成就の仏道がそこに実現していると、親鸞は法然の教えによって自覚的に受け止めたのであろう。その本願成就の立脚地から、親鸞は『大経』を聞思していくのである。

(2) 顕真実教の明証

それではここで、「真実教」を明かす『教行信証』『教巻』を少しく確認しておきたい。「教巻」の標挙に、

大無量寿経 真実の教 浄土真宗

〔定親全一〕七頁

とあることから、親鸞は『大経』こそ「真実の教」であり、「浄土真宗」なる仏道を実現する真実の教えとして仰いでいる。

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向に就て、真実の教行信証有り。

夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』是れ也。斯の経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することを致す。釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。是れを以て如来の本願を説きて、経の宗教と為す。即ち、仏の名号を以て、経の体と為る也。〔定親全一〕九頁

この「教巻」冒頭の文からも分かるように、「浄土真宗」は、如来の二種の回向を骨格とし、「往相の回向」によって衆生に「真実の教行信証」を開く仏道である。その「真実教」とは、言うまでもなく、如来の本願を説く『大経』である。親鸞は、如来因位法蔵の超発の誓願に『大経』の大意があり、その誓願を説くことが釈尊の出世本懐であったと見、「是れを以て如来の本願を説きて、経の宗教と為す。即ち、仏の名号を以て、経の体と為る也」という宗体を述べるのであった。この宗体の言葉が表わす通り、親鸞が述べる『大経』の大意とは、どこまでも阿弥陀の本願名号による救い、つまり「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という法然の教言に他ならない。そうした意味では、親鸞にとって法然の教言は、『大経』の真意を決定付けるものであったと言わなければならない。

そもそも『大経』は、「仏、阿難に告げたまわく」の経言からも分かる通り、阿難に対する釈尊の説法である。上巻「発起序」において、阿難が如来としての釈尊に出会い、

今日世尊、奇特の法に住したまえり。今日世雄、仏の所住に住したまえり。今日世眼、導師の行に住したまえり。今日世英、最勝の道に住したまえり。今日天尊、如来の徳を行じたまえり。去来現の仏と仏と相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと無きことを得んや。何が故ぞ威神の光、光乃し爾る、と。

〔定親全一〕一一頁

という「五徳現瑞」を述べる。その阿難の目覚めに応じて、釈尊が如来である所以を説き、阿弥陀の本願とそれに酬報しての浄土建立が説かれるのが上巻である。それに対し、その阿難の目覚め、出遇いの意義を明らかにするのが『大経』下巻の本願成就文と言える。

その経説によって、親鸞は法然との出遇いの感動を本願成就という普遍的事実として受け止め、「発起序」に説かれる阿難と釈尊の出遇いに「眞実教」としての意義を見ていくのである。そのことは、「教巻」が『大経』上巻の「発起序」、そしてその異訳の經典の引用によって語り尽くされていることから明らかであろう。親鸞は法然との出遇いを、「眞実教」との出遇い、つまり『大経』によって裏付けされた普遍的事実と見、そこにおいてのみ仏道が開かれていると宣言しているのである。

そして「顕眞実教」が阿難と釈尊の出遇いの内容によって語り尽くされた後、親鸞は、

爾れば則ち、此れ顕眞実教の明証なり

〔定親全一〕一五頁

という一つの結核を記している。親鸞がここで「明証」と結論付ける内容は、当然それまでに引用してきた阿難と釈尊との出遇いを指すのだが、阿難が出遇った釈尊とは、「五徳現瑞」として讃嘆される釈尊の徳であり、それは「光顔巍巍」という釈尊の光明、如来としての智慧の姿である。阿難は「五徳現瑞」の讃嘆を通し、「何が故ぞ威神の光、光乃し爾る」と、釈尊が如来たる所以を問うのであるが、それに対する応答として、釈尊は自身の出世本懐を語っている。文脈が前後するが、確認したい。

仏の言わく、善哉阿難、問える所甚だ快し。深き智慧、眞妙の弁才を發して、衆生を愍念せんとして、斯の慧義を問えり。如来、無蓋の大悲を以て三界を矜哀したまう。世に出興する所以は、道教を光闡して群萌を拯い、恵むに眞実の利を以てせんと欲してなり。無量億劫に値い難く、見たてまつり難きこと、靈瑞華の時にあつて時に乃し出ずるが猶し。今問える所は饒益する所多し。一切の諸天人民を開化す。

〔定親全一〕一一頁

釈尊は阿難の問いの意義を、「衆生を愍念」しようとする心からの問いであると称讃する。そこから自身の出世本懐を述べるのであるが、釈尊が如来として世に出興する所以、換言すれば、釈尊を如来たらしめるものとは、「群萌を拯い、恵むに眞実の利を以てせんと欲す」とあるように、群萌の救済を誓う大悲、阿弥陀の本願に他ならない。つまり、釈尊を如来として讃嘆する阿難の問いは、その実、阿難自身が如来の本願に目覚めたことを意味するのである。

阿難は、周知の通り、釈尊入滅までさとするのできなかった未離欲の仏弟子である。しかしながら、その凡夫である阿難が、如来である釈尊の姿を讃嘆し、その「慧義を問う」ということは、凡夫が如来の境界を知ることを意味する。それは、凡夫が如来に成るということではなく、凡夫が自身の凡夫性を徹底して知らされるといふ、分限を自覚することである。如来を世に出興させた「所以」は、群萌である阿難自身の凡夫性にある。そうした意味では、阿難の「五徳現瑞」といふ真実を真実として見た眼は、自身の中に全く真実が無いということを感じた懺悔と言えよう。その分限の自覚こそ、如来を如来たらしめる大悲智慧である本願への目覚め、あるいは本願の成就に他ならないのである。

釈尊は、自身の出世本懐を次に結び、阿難に告げている。

阿難、當に知るべし、如来正覚は其の智量り難くして、導御したまう所多し。慧見無碍にして、能く遏絶すること無し

〔定親全一〕一三頁

ここで釈尊が阿難に告げる内容は、阿難が述べる「五徳現瑞」に対する応答であり、如来の出世本懐の本意、如来の智慧の本質を説くものである。「其の智量り難く」と説かれるように、如来の智慧は凡夫には量ることのできない境界である。そこに絶対的な分限、如来と衆生との断絶がある。そうした意味では、この釈尊の応答は、阿難の自覚内容の真意を却って教えるものと言えよう。

この釈尊の阿難への応答について、親鸞は憬興の『無量寿経連義述文賛』の文に依り、その註釈を抜粋し、次のように了解している。

「阿難當知如来正覚」といふは、即ち奇特の法なり。「慧見無碍」といふは、最勝の道を述するなり。「無能遏絶」といふは、即ち如来の徳なり

〔定親全一〕一四頁

ここで言われる「奇特の法・最勝の道・如来の徳」とは、本来阿難が述べた「五徳現瑞」の内容である。即ち、親鸞は「如来正覚・慧見無碍・無能遏絶」といふ如来の持つさとり境界を、阿難の目覚めである「奇特の法・最勝の道・如来の徳」として押えているのである。如来のさとり内容が、阿難の自覚内容へと転換される。それは、凡夫と如来とは絶対的断絶がありながらも、凡夫の自覚が如来の智慧と一つであることを意味する。つまり、如来の智慧と凡夫の目覚めの一如性を表現していると言えよう。

如来の「如来正覚・慧見無碍・無能遏絶」といふ境界は、群萌に「奇特の法・最勝の道・如来の徳」への目覚めを与えることによつ

てその真实性を自証するものである。阿難に湧き起こった「五徳現瑞」の目覚めは、自身の中に真実など何も無かったという凡夫性への懺悔を通し、如来の大悲・本願が自覚自証されるという、言わば真実を真実として仰いだ、如来との出遇いであるが、それはそのまま凡夫の上に如来の智慧である本願が成就していることを意味する。つまり、如来の出世本懐、即ち如来を如来たらしめる本願が、その実、自己一人の凡夫性に即して建立された本願であることに目覚めるのである。

そうであれば、「教巻」の結釈の言葉「爾れば則ち、此れ顕真実教の明証なり」とは、親鸞自身が法然の念仏の教えに帰したそこに、〈自己一人のための本願である〉という『大経』の真意を見出し、あるいは自身の中に本願救済の歴史を見出した感動の言葉と言えよう。つまり、親鸞は法然と出遇い、その念仏の教えに帰した感動を、「真実教」との出遇いという意義にまで尋ね当て、それを本願成就の事実、「顕真実教の明証」として明らかにしているのである。¹¹

言うまでもなく、親鸞は經典を色々比較検討し、『大経』を「真実教」として選んだのではない。どこまでも、法然との出遇いによって「いずれの行もおよびがたき身」である我が身・我が世界の分限を自覚されたからこそ、その事実を本願の成就として言い当て、群萌の一乗を実現する教えとして、『大経』を見ているのである。これについて、曾我量深の次の言葉に注目したい。

親鸞が法然の教を受けた時に、『大無量寿経』の「下巻」というものはどんな意義をもつものか、この世界、この人間が、阿弥陀の世界とは歴史的にどのような関係を持つかを始めて了解した。関係は歴史的である。地理のことだけでは分からぬ。歴史の問題、我等の世界と阿弥陀の世界とは歴史的にどのような連絡があるかは、親鸞が法然に遇った時、法然が身を以て、次に言葉を以て教えてくれた。

〔曾我選集十一卷〕二五七頁〕

この曾我の了解からも分かるように、親鸞の法然との出遇いの感動は、単なる一過性の出来事ではなく、そこに本願の歴史に裏打ちされた事実、つまり苦悩の群萌の歴史があることを意味する。苦悩の群萌に即し「一如宝海（無上涅槃）よりかたちをあらわ¹²」す阿弥陀因位法蔵の永劫修行の歴史、それはむしろ如来をこちらに向かわせた苦悩の群萌の歴史に他ならない。如来の本願名号は、そうした群萌に即し、涅槃よりはたらし現われる法蔵の修行の歴史が象徴されているのであり、親鸞は、「念仏申さんと思ひ立つ心」という回心懺悔の心を通し、自身の中に法蔵の修行の歴史、群萌としての歴史的証拠を見ているのである。

また、その群萌の歴史にこそ、如来を世に出興させた所以、即ち出世本懐がある。法然との出遇いを通し、阿弥陀に救済されるべき身、つまり群萌である自身に目覚めたからこそ、群萌救済の本願、本願念仏の仏道を説く出世本懐経として、親鸞は『大経』を「真実教」と決定したのである。

そうした群萌である自己への目覚め、分限の自覚こそ、本願成就の内実であり、そこに涅槃のはたらきを感得しているのである。

(3) 本願成就文について

さて、これまで親鸞と法然との出遇いを、「真実教」との出遇い、あるいは如来の本願との出遇いとして尋ねてきた。それは、『大経』上巻の「発起序」に説かれる阿難と釈尊との出遇いと同質の意味を持つものであるが、その出遇いの意義、阿難の目覚めの内実が、下巻の冒頭において展開される本願成就の文である。要点的に、その内容を確認したい。

先述するように、親鸞は法然との出遇いにより「念仏申さんと思ひ立つ心」の発起という宗教体験をする。その出遇いの体験の意義を『大経』下巻の本願成就の文に尋ね当てるのである。ここで成就文を確認したい。

仏、阿難に告げたまわく。

夫れ衆生有りて、彼の国に生ずれば、皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には、諸の邪聚及び不定聚無ければなり。

(第十一願、必至滅度の願成就文)

十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德、不可思議なるを讚歎したまう。

(第十七願、諸仏称名の願成就文)

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願せば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く。

(第十八願、至心信樂の願成就文)

〔聖全一〕二四頁() 内筆者

考察する便宜上、ここでは第十一願成就、第十七願成就、第十八願成就の文と区別して記したが、本来は阿難の目覚めの意義を説く

積尊の教説として、一貫するものである。つまり、この三願が段階的に成就するのではなく、出遇いによって感得される自覚内容を、本願の成就として説く積尊の教説がこの一連の文である。¹³親鸞は、この本願成就文に法然との出遇いの意義を教えられたのであるが、そこに立って「浄土真宗」たる仏道を己証している。つまり、親鸞はこの本願成就文に立脚し、その三つの因願を『教行信証』「行・信・証」各巻の標挙にそれぞれ掲げ、仏道を成り立たせる三つの因願としてその内実を尋ねているのである。その出発点が「真実教」たる『大経』の本願、あるいは師教との出遇いであり、その深くて広い本願の道理を本願成就文に対応し、「行・信・証」各巻において推求するのであった。またそれは、取りも直さず、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向に就て、真実の教行信証有り。

〔定親全一〕九頁

という「浄土真宗」の仏道を実現する、如来回向の道理を開顕する意義を持つのである。

先述するように、親鸞において法然との出遇いとは、「真実教」との出遇いであり、それは同時に、自身の中に真実など何一つなかったという挙体の懺悔を通し、「念仏申さんと思ひ立つ心」を發起することである。それが親鸞の立脚地というべき内容であるが、それはその実、本願成就文に説かれた第十七・十八願の成就、つまり行信の成就という意義を持つ。

親鸞はその晩年、自身の著書『浄土三経往生文類』において、第十七・十八願成就文を一連の文として引き、それを端的に「称名信楽の悲願成就の文¹⁴」と名付けている。注目すべきは、親鸞がその成就文を、第十七因願「諸仏称名の悲願」と第十八因願「念仏往生の悲願」の二つの因願に挟む形で記していることである。細かいことではあるが、これにより誓われる「称名(行)」と「信楽(信)」とが、本来全く一つのものとして表現され、それこそが「念仏申さんと思ひ立つ心」という一つの自覚内容であることが了解される。¹⁵そして、その行信に実現する証果とは「必至滅度の悲願¹⁶」という因願名が顕わす通り、必ず涅槃に至ることである。また、その成就文においては「必至滅度・証大涅槃の願成就文¹⁷」と、より明確にその証果が記されているのである。

先に、親鸞が積極的に証涅槃を開顕していることは述べた。それは、如来を如来たらしめる本願に目覚めることによって、親鸞はそこに涅槃のはたらきを感得し、それを「顕真実教の明証」と述べていることから了解できる。つまり、法然との出遇いにより發起し

た「念仏申さんと思いつ心」とは、自身の中に真実など一つもないという大懺悔において、涅槃のはたらきを感得したことに他ならない。そうした親鸞の直覚は、『大経』の本願成就文を聞思することにより、益々自覚自証される事実であつたと言ふべきではないか。

さて、これまで繰り返し述べてきたが、親鸞が法然との出会いを通して決定的に自覚されたことは、どこまでも「いづれの行もおよびがたき身」という分限の自覚である。前節で考察した如来釈尊との出会いにおける阿難の目覚めも同様、如来と自己との決定的な断絶であつたのだが、親鸞はその自覚内容を「念仏申さんと思いつ心」の発起として本願成就文に尋ねていった。

その経説の始めに説かれ出す内容が、必至滅度の願成就文である。そもそも第十一願成就文は、

夫れ衆生有りて、彼の国に生ずれば、皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には、諸の邪聚及び不定聚無ければなり。

〔聖全一〕二四頁

とあることから、そこに誓われる住正定聚が「彼の国に生ずれば」といった浄土に生まれた後のこと、あるいは未来の内容として了解されていた。そのため浄土教自体が、命終えた後に浄土に往生し、その後涅槃に至るといふ、今生の仏道に耐えられない劣った者のための教えという扱いをされていた。

ところが親鸞は、この「生彼国者（彼の国に生ずれば）」を「彼の国に生まれんとする者は¹⁸」と読み替え、第十一願成就文が未来の目標として誓われるものではなく、現在において生まれたいと願う者の住正定聚であると見抜いたのである。換言すれば、それまで浄土において獲得する位とされていた正定聚を、如来回向の信心（願生心）によって現生に獲得する位であるという、本願成就文の真意を見出したのである。

この親鸞の読み替えは、どこまでも「称名信樂の悲願成就の文」に立脚したものと考えられる。第十七願に誓われる「諸仏称名」を聞き、「念仏申さんと思いつ心」を発すことに「称名信樂の悲願」の大意があるが、その中でも第十八願成就文中に説かれる「願生彼国」の言葉は、如来の回向によって発起する信心の、より根源的な意義である願生心を指す。そこから翻れば、第十一願成就文の「生彼国者」とは、本来（願）生彼国者、すなわち「彼の国に生まれんとする（願う）者」という主体性を持った言葉として了解されるべき言葉である。またこれは親鸞の独断ではなく、『大経』異訳の經典である『如来会』や『浄土論』¹⁹の文を通し尋ね当てた了解で

ある。仏教の真意を見抜く親鸞の卓見からの読み替えと言えるが、そうした読み替えの根拠を単に經典の比較から導き出したというよりも、むしろ親鸞の自力無効の自覚を通して見出された了解といふべきである。つまり如来の回向という分限の自覚から、必然的に導き出された読み替えであろう。

そもそも正定聚とはどこで成り立つのか。これが親鸞にとって重要な課題だったのでないか。これについて曾我の了解を聞きたい。

親鸞以前親鸞以外の人は（第十一願成就文を）「彼の国に生るれば」と読むのである。親鸞一人「彼の国に生るる者（※生まれんとする者）」と読むのである。千万の人が邪定不定でもよい、たった一人でもよい、正定聚が居らねば經典が嘘になる。正定聚の人があつて邪定、不定の人が明らかになる。「彼の仏国の中には諸の邪聚及び不定聚なければなり」とあれば、仏国には正定聚も無いことになる。さすれば正定聚は現生ということにならざるを得ない。〔曾我選集十一卷〕二七四頁（内筆者）

ここで曾我が指摘するように、正定聚の人が居ない限り、娑婆の邪定聚・不定聚ということは衆生には分かり得ない。つまり、この娑婆において正定聚の位に就くということが無い限り、人間の邪定・不定のみならず、此処が娑婆であるという浄土との分限を自覚することはできないのである。ここに第十一願の重要な意義がある。

そのことに関連するのであるが、親鸞が「行巻」において、懺興の『述文讚』を引用し、『大経』上巻を「如来浄土の果²⁰」、下巻を「衆生往生の因果」として了解しているように、本来上巻は如来の本願とその酬報の土である浄土を説き、下巻は本願に見出された機、衆生の世界を説くものである。上巻の浄土と下巻の娑婆とは、『述文讚』引用の解釈からも明らか通り、本来全く質の異なったものであり、絶対的な分限がある。

その下巻の始め、つまり上・下二巻の分限として説かれるのが、必至滅度の願成就文である。これは単に經典の構造上のことではなく、娑婆（下巻）において浄土（上巻）との分限、さらには凡夫である自己と絶対真実なる如来との分限を知ることが一番初めに説かれているのであり、それこそが第十一願成就文、そして現生正定聚の意味する所である。

そもそもこの本願成就文は、阿難の目覚めの内実を釈尊が説いたものである。自分の中に全く真実など無かったと懺悔するそこに、如来の大悲、本願の智慧に触れた証拠がある。その釈尊を如来たらしめている大悲、本願の智慧を高らかに讃嘆するのが、阿難の「五

徳現瑞」であった。つまり、阿難が自身の宿業の身を通し如来の徳に触れたのである。

本来如来とは全く質の違う宿業の凡夫が、本願名号を通し、自身の凡夫性を自覚するその懺悔の一点において、如来の大悲に触れる。換言すれば、如来の本願に背き続けてきた宿業の自覚において、〈自己一人のための本願〉という如来の本願に久遠の過去から見破られていた歴史を感得するのである。それは衆生の上に本願が成就したことを意味し、それにより娑婆の只中において浄土の願いを生きんとする願生心を賜るのである。その意味を本願成就文の始めにおいて「正定聚に住す」と説いていると言えよう。これについて曾我は、『大無量寿経』の「下巻」は第十一願成就文によって開かれる。第十一願成就文は「上巻」を承けて「下巻」全部を引き起こすに違いない。ただあそこに第十一願成就文が偶然あるというようなものではない。「上巻」全部を継承して「下巻」全部を起すものでなければならぬ。第十一願成就文によって眞実報土は成立つ。

〔曾我選集十一巻〕二六五頁

と述べる。さらに、第十一願成就文については、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。その元は一如法性である。その一如法性が南無阿弥陀仏になって、そこから人間の世界と仏の世界とが三角形の二辺のように分れて出ると親鸞は御覧になった。

〔曾我選集十一巻〕二八〇頁

と、浄土と娑婆の「分水嶺」としての意義を明確にしている。曾我が指摘するように、下巻の初めに、第十一願成就文の「住正定聚」が説かれるということは、まず此処が娑婆であるという浄土と娑婆の分限が明確になるということである。そもそも、分限の自覚がなければ浄土も娑婆も成立し得ない。ここは娑婆だということとは、知識としてはあるかもしれないが、分限の自覚無しに娑婆を知ると言うことは有り得ない。それは時代についても同様であり、分限の自覚が無ければ今が末法五濁の世など知り得る筈がない。より積極的な言い方をすれば、この分限の自覚によって、浄土の眞実性も娑婆の虚妄性も決まるのであり、今が末法の世であるということも自覚できるのである。つまり、自己一人の分限の自覚が時代社会を決定していると言えよう。それが、親鸞の見た必至滅度の願成就文である。

また、そこから「称名信樂の悲願成就の文」が展開されるため、それは本願念仏を称讚する諸仏の称名を聞信する一念において、浄土と娑婆の分限に立つ願生者が誕生することを意味する。この娑婆世界において、浄土の願いを生きる主体、即ち正定聚の機の誕生で

ある。分限の自覚を通し、機と法との本来一如である関係性を知るのである。親鸞の言葉に則して述べれば、

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

（『定親全四』三七頁）

という自己の分限を知り、娑婆において如来の本願を生きる意欲を賜ると言えよう。

親鸞は法然の念仏の教えとの出遇いにより、はじめて仏と自己、浄土と娑婆の分限、そして歴史的な関係に目覚めた。それは正しく、如来の大悲、本願の智慧に触れるということを通してはじめて自覚されるものである。そこに「念仏申さんと思ひ立つ心」の発起、つまりこの娑婆において本願念仏の仏道、証涅槃道を歩む主体が誕生するという、本願成就文全体の意義があると言える。

第二章 選択本願の行信

(1) 法然の遺した課題

これまで親鸞の立脚地である本願成就について尋ねてきた。法然との出遇いにより、親鸞は「念仏申さんと思ひ立つ心」の発起という回心の体験をする。その宗教体験の意味を、親鸞は『大経』下巻の本願成就文に教えられていくのであるが、先述する通り、親鸞はそこに開かれる仏道の持つ意義を、積極的に証涅槃道として開顕するのであった。

親鸞が、その仏道を徹底して涅槃道とする背景には、師法然が遺した思想的課題があったと言える。親鸞をして「真宗の簡要、念仏の奥義、斯れに撰在せり」と言わしめた法然の『選択本願念仏集』（以下『選択集』）は、その内題である「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為本」の文からも分かる通り、念仏一行を浄土往生の為の行として主張するものである。また、

然れば則ち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催さ彼て、普く一切を撰せんが為に（中略）唯称名念仏一行を以て其の本願と為したまえり。

〔聖全一〕 九四五頁

四十八願の中に、既に念仏往生の願を以て、本願の中の王と為すなり

〔聖全一〕 九五五頁

という、これ等の文が表わす通り、法然は『大経』に誓われる第十八「念仏往生の願」一つをもって如来の大悲の平等性を訴え、念仏一行を往生浄土の行として強調するのであった。

『選択集』を一瞥すれば分かるが、法然は「選択」もしくは「廢立」の言葉に表されるような、「あれかこれか」という二分化する方法を用いて念仏一行を強調している。その思想の絶頂が、いわゆる「総結三選の文」である。確認したい。

夫れ速に生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闍きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲わば、正・雑二行の中に、且く諸の雑行を抛ちて、選びて正行に帰す応し。正行を修せんと欲わば、正・助二業の中に、猶助業を傍らにして、選びて正定を専にす応し。正定の業とは、即ち是仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

この大変厳格な念仏一行の選びは、そもそも生死の苦しみを如何に離れていくかという、人間の持つ根本課題に応答しようとするものである。出離生死のためには、聖道門を闊いて浄土門を選び、その浄土門の中でも雑行を抛ちて正行を選び、その正行の中でも助業を傍らにして正定業である称名念仏を選べ。仏道を歩むとき、むしろ人間が生きる上で、必ずそうした「闊・抛・傍」という厳しい選択を迫られる。だからこそ、念仏一つに生きるものになれという法然の教えであるが、それはどこまでも「仏の本願に依るが故」という阿弥陀の選択本願念仏であることが強調される。これこそが、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらずべし」という法然の教言の持つ意義である。

また『選択集』は、『大経』『観無量寿経』（以下『観経』）『阿弥陀経』と世親の『浄土論』（以下『論』）の三経一論を基軸にして、道綽の『安樂集』や源信の『往生要集』といった釈文を引き、自身の念仏の思想を展開しているのであるが、中でも、その引文のほとんどが善導の文に依っていることが分かる。「総結三選の文」を述べる箇所には、その大変厳格な決断について「偏依善導一師²³」と、念仏一行の思想はどこまでも善導の教えにあることを標榜するのであった。²⁴

法然が「偏依善導一師」と表白する理由として、自身の回心の体験がある。法然の言行を伝える文²⁵には、自身を「戒定慧の三学のうつわ物にあらず」と、いくら修学・修行を積んでも仏のさとりに辿り着けない、生死を超える道に立てない身であるという、法然の苦悶が吐露されている。また「われらがご多くの無智の身」という法然の告白には、自力無効としか言いようのない自身の叫びが伝えられている。

その自力無効の自覚を通し、法然は、善導の深心釈「一心専念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」の言葉によって、本願念仏の一行に目覚めるといふ決定的な体験をする。それは、絶対に救われないという宿業の身の自覚に湧き上がる念仏の声が、実は久遠の過去から未来にかけて、「十方衆生よ」と自身を救おうとして止まない仏の本願の喚ぶ声であったという目覚めであり、真実なる主体の発見とも言えよう。その目覚めの内容として、自力無効の身を言い当て「順彼仏願故」の教言を示すのが、善導の三心釈中の深心の言葉である。これについては、後の章において詳細を述べたいのであるが、『選択集』において法然は、

善導の深心釈を通し、

次に深心とは、謂く深信の心なり。當に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。

〔聖全一〕九六七頁

という、信心に涅槃が実現することを明らかにしている。法然の善導教学理解の根底には、そうした如来の本願に言い当てられる自己とその本願への深心があり、そこに涅槃という仏道の正意を見ていると言えよう。

さて、善導の『観経四帖疏』（以下『観経疏』）は、それまでにあった『観経』の解釈を楷定し要義を示す書ということで、日本仏教界においても広く認知されていた。そもそも『観経』は、阿弥陀仏と浄土の観想を説く經典であり、禪定を修し三昧発得を求める人々の要求に応える教えとして、当時の中国の仏教界で広く閲読されていた。²⁶そのため、その内容を註釈する者も多く、そこに説かれる定散二善を實踐するなどの様々な了解がなされていた。それに伴い、中国より日本に伝来された従来の『観経』の伝統も、比叡山浄土教に代表されるように、品位階次といった段階的な自力の行を重ねて信心を得、観仏し、やがて浄土に往生すると考えられるものであった。また聖道門仏教等、釈尊をモデルとし、自身の信心を鍛え上げ、仏のさとりに辿り着かんとする方向性であったと考えられる。

本来信心とは、『菩薩瓔珞経』²⁷に説かれるように、仏道における最初発心を意味し、証果に向かつて道を歩むその出発点、菩提心の前段階である浅い心として理解されていた。そのことは、鎌倉時代前期、法然・親鸞と同時代を生きた華嚴宗の僧・明慧房高弁の『摧邪輪』においても確認できる。

諸の往生浄土を樂わん人は、皆菩提心を以て正因とすべきなり。是を以て、四十八願の中、処処にまた發菩提心の言あり。汝が引くところの第十八願の中に云く、「至心信樂欲生我國」と云云。明らかに知りぬ、内心は是れ正因なり。往生の業、ただ口称に限るにあらざるなり。たとい深く菩提心の行相を解せん時、至心信樂の文、必ずしも菩提心にあらずと言ふと雖も、もし口称の外に内心を取らば、内心を以て正因とすべし。口称は即ち是れ助業なり。内心において浅深の差別あり。まさに浅を以ては末とし、深を以ては本とすべし。その深きは、即ち是れ菩提心なるべきなり。しからば、菩提心、最も浄土の正因とすべし。

〔日本思想大系十五・鎌倉旧仏教〕六八頁

この文は、法然が『選択集』において第十八「念仏往生の願」に依りながら念仏を強調し、それ以外の菩提心等を「余行」と廃したことに對する、明慧の痛烈な批判である。また、ここに「至心信樂の文」と言われるように、『大經』に誓われる第十八願への理解を示し、法然の本願理解を反駁するものである。

そもそも大乘仏教は、「上求菩提・下化衆生」の旗印のもとにその思想が形成されるため、菩提心までをも廃するという法然の主張は、その思想を根本から否定するようなものである。法然の『選択集』は、「総結三選の文」を見ても分かるが、念仏一行を立てそれ以外の行を廃する「廢立」という激しい方法を取るため、廃される聖道門の側からは強い批判を受けることは予想されることであった。まして、聖道門のように『大經』に説かれる三輩章や、『觀經』の定散二善の行を實踐する者にとって、念仏一行で浄土に往生するといった法然の主張は、到底受け入れられないことであつたはずである。そうした、法然の思想に對する時代社会からの反感や批難を代表するかのうちに、『摧邪輪』はその思想に對して痛烈に批判しているのである。

明慧の『摧邪輪』は法然滅後に著わされた書物である。そのため、法然一人に對する個人的な問題提起という性格のものと言うより、むしろ法然の選択本願念仏の思想そのものを反駁するための書物と言える。換言すれば、法然の經典理解への批判書であろう。明慧は、法然の『選択集』の言葉を通し、「觀經ならびに善導の解釈において、実の如く解了するに力能なし²⁸」等、念仏一行の思想に様々な批判を繰り返している。

『摧邪輪』の批判は、当時の仏教界が持つていた選択本願念仏の思想に對する無理解から生じるものと考えられる。法然と明慧が争うその問題は、仏教の本質に関わる問題であるため、その思想戦は止むを得ないと言ふべきであろう。法然の思想は、明慧が主張するような自力の菩提心あるいは人間の常識に對し、それを超越する本願の智慧に立脚したものである。そうした經典理解の相違は、教団の外側からの批判を生むだけでなく、念仏一行を立てる浄土宗の内側からは、その行に對する執着や行による救いの觀念化が起つていた。法然の「廢立」によつて具現化した問題は、明慧の『摧邪輪』による批判のみならず、法然門下自身にわき上がった一念多念の問題がある。それは、法然の選択本願念仏の思想が、内外問わず正しく伝承されていないことを意味するのである。

親鸞自身法然門下に入り、『選択集』の書写を許されその思想を継承している。しかし、吉水の念仏の僧伽に對する幕府からの念仏禁

止令や『興福寺奏状』などの弾圧により、吉水教団は解散へと追い込まれ、親鸞は門弟の一人として法難に連座することとなる。更には、法然滅後、先の『摧邪輪』からの批難によりその思想が時代社会の中で仏教として見なされず、壊滅的危機に陥ってしまう。

そうした状況の中、親鸞が著わす『教行信証』は、必然的に『選択集』の真意を明らかにするという意味を持つ。法然の『選択集』が遺した課題を承けて、親鸞は『教行信証』、殊に第十八願を見る「信巻」を展開していると考えることができる。法然が「念仏往生の願」と呼び、明慧においては「至心信樂の文」と位置付けされる第十八願が、一体何を意味するのか。つまり、本願に誓われる信心の内容を尋ね、仏の大悲を己証することに「信巻」の意義があり、またその経論釈の正意を明らかにすることによって、師法然の選択本願念仏を正しく伝承しようとする親鸞の意図があると言える。

(2) 行・信の二願建立

法然の思想は、選択本願念仏の言葉からも分かる通り、第十八「念仏往生の願」を最大の根拠として、念仏一つを掲げるものであった。しかし、菩提心までも廃捨するというその思想は、明慧を代表する聖道門仏教から強く非難され、壊滅的危機に追いやられてしまう。「上求菩提・下化衆生」という大乘の基本精神が無ければ仏道は成立しない。そのような自力の仏教あるいは人間の常識からの圧力により、法然の教えは時代社会の流れの中で非仏教と見なされ、悪道に堕ちる教えとまで批難されていたと考えられる。²⁹そうした法然思想の遺した課題を全て引き受け、親鸞は『教行信証』を頭わしていったのである。

親鸞は法然の教言を受け、そこにおいて「念仏申さんと思立つ心」の発起という回心の体験をする。その体験の意味を本願成就文に尋ね当てるのであるが、殊にその発起する心の内容を「称名信樂の悲願成就」、つまり第十七「諸仏称名の願」と第十八「至心信樂の願」という二願の成就として受け止めていくのである。言うなれば、法然が第十八「念仏往生の願」一つをもってその思想を展開したのに対し、親鸞はその思想を行と信という二願の成就として見ている。そして第十七願を「行巻」、第十八願を「信巻」において推求し、その二つの願が意味するところを開頭していくのである。

親鸞が二願建立というかたちを採った理由について、ここでは二つ程挙げる事ができる。まず一つは、先述する法然の第十八願理解に対する聖道門からの批判に応答するためである。第十八願をもって念仏一つを掲げる法然の思想を、明慧は同じく第十八願をもって痛烈に批判した。第十八願は念仏一つを誓うものではなく、「至心信楽」という菩薩道を歩む初発心を誓うものである。そうした明慧の理解は、信心為本を主張する親鸞の理解と一応の同等性を見ることが出来る。

それに対し親鸞は、「念仏申さんと思ひ立つ心」の発起という本願成就の事実を、第十七願において行、第十八願において信心を成就するものとして展開する。注目すべきは、第十七願をもって「行巻」を展開するそこに、標挙として「選択本願の行。」³⁰という法然の思想を掲げていることである。また、親鸞は第十八願を「至心信楽の願。」³¹と呼び、明慧の了解に賛同するでもなく否定するでもなく、「信巻」にその本願理解を展開している。つまり、菩提心を廃捨した法然の思想を、第十七願と第十八願をもって明らかにしていこうとしているのである。これが、二願建立の一つの理由である。

二つ目には、『教行信証』が『大経』の下巻の成就文に立脚し、本願の広く深い道理を明らかにする本願の論書であることを、その理由として挙げる事ができる。『教行信証』は言うまでもなく、『大経』の仏道に相応せんとする親鸞の求道の実践の歷程である。そのため、本願成就文に説かれる三つの願、そしてその因願の内容を探ることは当然であり、そこに立脚して行・信二願が区別され開顕される。それにより、本願の仏道の道理を開顕するのである。

この二つの理由を通し考えられることは、親鸞は『大経』の本願成就文に立ち、その「真実教」たる所以を証明することにより、法然の『選択集』の真意を明らかにしようとしているということである。これまで述べてきたように、『教行信証』は如来回向によって実現する涅槃道を開顕するものである。それにより法然の仏教が、単に往生浄土を願う一つの方便教ではなく、証涅槃を実現する大乘の至極であることを証明することとなるのである。その中において、殊に二分して推求される「行・信巻」は、法然の念仏の思想を明確に伝承し、そして己証する巻と言えよう。

親鸞の『教行信証』の中で『選択集』からの引文は、「行巻」の「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」の内題の文と「総結三選の文」のみである。ただ、内題の文は法然の教えの指標に当たるものであるため、実質的な引文は「総結三選の文」の一文のみと言える。

『選択集』の真意を明かすことをその目的とする『教行信証』の中で、親鸞がその思想の引用を僅か一文のみに留める背景には、『選択集』が一つの仏教書として見なされていなかったことがあるのではないか。先述するように、度重なる弾圧や明慧からの批判により、法然の思想は仏教として見なされず、当時の仏教界からは悪道に墮ちる教えとして追放されてしまう。そうした状況下、その思想を証明する為に『選択集』をここで多数引用することは、むしろ時代社会の中で全く相手にされなくなる恐れがあったと考えられる。

その為「行巻」では、釈尊の經典引用を皮切りに、三国七祖の念仏に関わる文を引用し、その伝統の最後尾として法然の「総結三選の文」に結実させる形で、本願念仏の意義が明確にされている。これは親鸞にとっては、本願の伝統を知らしめるその最先端に法然の教言「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」があることを願っていると見えよう。一方的に『選択集』の思想を書き連ねるのではなく、釈尊の經典にはじまる仏教の本流まで遡り、それをもって『選択集』の真意を証明する。つまり、法然の念仏一行の思想は、阿弥陀の本願として大乘仏教の歴史の中において伝承されてきた正意であり、釈尊を含め三国七祖の歴史が、その実、本願念仏の歴史であることを証明するのである。

「行巻」において、「総結三選の文」にその伝統を結実させて後、親鸞は、

明らかに知りぬ、是れ凡聖自力の行に非ず、故に不回向の行と名づくるなり。大小聖人・重軽悪人、皆同じく齊しく選択大宝海に帰して、念仏成仏すべし

〔定親全一〕六七頁

と、その本願念仏について「不回向の行」という了解を示している。つまり、本願念仏とはこちら側の自力を尽くして行ずるものではなく、「選択大宝海」たる阿弥陀の本願によって選出された行であることを、この「不回向」の言葉で表現しているのである。³²

この「不回向」の言葉は、周知の通り「信巻」三一問答において、

誠に是れ大小凡聖定散自力の回向に非ず、故に不回向と名づくるなり

〔定親全一〕一二七頁

と、欲生心（回向心）の解釈を示す中においても展開されるものである。それは、真実なる主体がどこまでも如来にあり、回向の主体は如来にあることを言い当てるものである。またそれは、どこまでも虚妄なる自己の自覚を通して感得される、真実なる主体の発見と見えよう。従って、法然の「総結三選の文」から承けた課題を、親鸞は「行・信巻」に分けて展開し、仏道が衆生の自力によって実現

するものではなく、如来の回向によってのみ実現するという本願力回向の道理として明らかにするのである。それにより三国七祖の伝統が、本願力回向による仏道の歴史であり、人間の自力に対し、本願他力の仏道の歴史であることが証明され、仏道の本流が浮き彫りにされる。その本願力回向による仏道という本流を明らかにすることが、法然から承けた重要な課題であったのである。³³

また『教行信証』には、『選択集』からの直接の引文ではないにしろ、法然から伝承した重要な言葉がある。それは、法然の思想の真意を高らかに詠いあげる「正信念仏偈」の文、

生死輪転の家に還来ることは 決するに疑情を以て所止と為す

速かに寂静無為の樂に入ることは 必ず信心を以て能入と為すといえり

〔定親全一〕九二頁

という、法然の深心への了解の言葉である。

先にも述べているが、法然は善導の二種深信を、

次に深心とは、謂く深信の心なり。當に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。

〔聖全一〕九六七頁

という涅槃道に置き換えてその了解を示している。つまり、法然は既に機法二種深信という他力の信心において、涅槃に能入することを指摘しているのである。

本願の智慧によつて明らかとなる自己と、その本願への信知という二つの契機を含んだ分限の自覚こそ、深心、つまり他力の信心である。全く自身の中に真実など無いという自覚の一点において、真実なる涅槃のはたらきに触れる。本願念仏の信心において、証涅槃の仏道に立つのである。それが法然の信心理解である。

それに対し明慧が主張する菩提心とは、どこまでも自己の努力を依り処にして、品地階位を極めんとする自力の菩提心であった。法然と明慧の思想間には、そうした質的違いがあるのだが、法然はそれを念仏一行に託し表現したために、明慧から「菩提心を撥去する過失³⁴」と批難され、非仏教の烙印を押されてしまったのである。

法然が菩提心を廃したということは、大乘の精神を廃棄したのではなく、そもそも衆生の自力の菩提心など成り立たないことを言わ

んとしたのであり、そこに他力の信心への翻りがある。むしろ、そうした自力から他力へという翻りの心（回心懺悔）にこそ本願他力の信心の肝要があり、そこに法蔵菩薩の願心が成就され、証涅槃の真因として凡夫に仏道が実現するのである。

そうした事情を踏まえ、親鸞は法然の思想の真意を明らかにする時、積極的に証涅槃を己証しているのだと言えよう。周知の通り、親鸞の三一問答は、

涅槃の真因は唯信心を以てす

〔定親全一〕一五頁

と、法然の言葉を継承するかたちで展開が始められる。また和讃においては、

諸仏方便ときいたり 源空ひじりとしめしつ

無上の信心おしえてぞ 涅槃のかどをばひらきける

〔定親全一・和讃篇〕一三二頁

と、法然の仕事を（涅槃の真因となる無上の信心を教える）一点に収斂して讃えている。つまり、他力の信心において証涅槃という仏道の本流が成立することを己証し、それによって法然が説く本願念仏の真意を明らかにしようとしているのである。

繰り返しになるが、親鸞は法然が遺した課題を、証涅槃とそれを凡夫に実現する本願力回向の道理として己証していくのである。それは、何よりも『選択集』の真意を明らかにし、その思想を傳承したいという親鸞の志願と、弟子としての責任であろう。だからこそ「行巻」では、七祖の伝統を本願念仏の伝統として証明し、それを法然の称名念仏の思想に結実したのである。そして、そこに賜る信心こそ涅槃の真因であること、そして法然の「浄土真宗」たる仏道が大乘の至極であることを明らかにしているのである。

親鸞は、そうした法然が遺した課題の核心を見抜き、それを引き受け、『教行信証』殊に「行・信巻」を展開していると言える。その中で、法然の『選択集』の真意を明らかにしつつ、明慧に代表される聖道門からの批難に応えているのである。

（3） 「信巻」別序

これまで確認してきたように、親鸞が法然から受け継いだ課題とは、本願力回向によって凡夫に涅槃道を実現すること、そのことに

あり、親鸞はそれを積極的に己証していると言える。そのため、特別に行・信二つの巻が開頭され、殊に「信巻」においてはその核心となる三一問答が展開されているのである。そのことは、「信巻」に特別に設けられる別序の文を見ても明らかである。

周知の通り、『教行信証』には、それを著述するに当たつての理由或いは事由を述べる序文が記されている。いわゆる総序・別序・後序の三つの序である。総序は、『教行信証』の冒頭に記される序であり、「顕浄土真実教行証文類序」の名が表わす通り、その全体を貫く序文である。それに対し後序は、親鸞自身が序として位置付ける名称こそ記されていないが、『教行信証』を開頭する具体的な事由を述べる結びの文として、「化身土巻」末巻の最後の跋文を、総序に対し後序として位置付けられてきたものである。

そして、ここで特に注目したいのは、伝承の巻である「教・行巻」を締め括り、「信巻」という己証を開くに当たつて特別に書かれている序文、つまり「顕浄土信文類序」と表記される別序の文である。確認したい。

夫れ以んみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら發起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。然に末代の道俗近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。爰に愚禿積の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家釈家の宗義を被闕す。広く三経の光沢を蒙て、特に一心の華文を開く。且く疑問を致して遂に明証を出す。誠に仏恩の深重なるを念じて、人倫の喞言を恥じず。浄邦を忻う徒衆、穢域を厭う庶類、取捨を加うと雖も、毀謗を生ずること莫れと。

〔定親全一〕九五頁)

先にも述べたように、この別序の文は「教・行巻」という釈尊の経説と七祖の伝統を承け、親鸞がその身に実現する信を己証するための序という位置に記されるものである。そのことから、本願の伝統により支えられる信心をどのように受け止め、どのように己証していくかという、その表明がここで為されていると考えられる。そして、それは却つて信心において見出される伝統の真实性を、ここで己証するという意味を持つのである。つまり、信において本願の伝承（行）が見出され、信において証果が明確となる。その信心の意義をここで、まず序として述べるのである。

そうした意味でこの別序は、法然の課題を承け、証涅槃とそれを凡夫に実現する如来回向の信心を己証するための宣言書という意義があると言えよう。より具体的に言えば、それらの課題に答える三一問答開頭の為に設けられた序である。

親鸞が、ここで明瞭に「信樂を獲得する」と述べる信仰告白のその内実は、単に心理的に如来を信じるということではない。「如来選択の願心自り發起」し「大聖矜哀の善巧従り顕彰」されるとあるように、阿弥陀如来の願力によって發起し、そして大聖釈尊の教えによって彰かにされるものである。それは、決して自身の努力や修善によって獲得するものではなく、人間の自力の心を超越した如来の願心より賜る信心であり、その超越した本願の真意を、人間の機類に従って説き導く大聖釈尊の善巧方便によって顕彰されるものである。つまり弥陀・釈迦二尊の大悲、そこに「信樂」獲得の真意がある。

ここで言われる「信樂」とは、周知の通り、後に三一問答の中で展開される如来の大悲である。このことから、別序を特別に設ける理由が、三一問答開頭の為であると推察できる。ここで語られる「如来選択の願心」とは、苦悩の衆生を哀れみ因位法蔵として永劫修行し、その功德を念仏一つに託し回向するという、その大悲回向の心を意味する。そして、それを顕彰する「大聖矜哀の善巧」とは、釈尊の説法たる大悲の教説、すなわち『大経』の本願、そしてそれに導く方便の教え（『観経』・『阿弥陀経』）に他ならない。つまり、親鸞がここで告白する信心が、『大経』に説かれる阿弥陀の回向成就、さらに釈尊の善巧方便の教えによって賜るものと了解でき、それを明らかにするために三一問答を開頭していると言えよう。そこにまず、親鸞の立脚地と別序開設の意義を見ることが出来る。

そこから、同じ仏道を志す「末代の道俗近世の宗師」の、「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」という人間存在の虚妄性・不実性によって沈迷している相を、親鸞は如来回向の信心、つまり本願の智慧を通して言い当てている。ここで言われる「末代の道俗近世の宗師」とは、末法の世における仏教者や在家の者、また親鸞と同時代を生きた聖道諸宗の者、そして法然門下の弟子たちを指す。それらの相として指摘する「自性唯心」とは、自らの内に仏性を見、その心は浄土に在るといった、真実を自己に内在するものとして認め、それを自力で向上させようとする聖道門の諸師において中心となる相である。また「定散の自心に迷」うとは、『観経』に説かれる定散二善という釈迦の善巧方便の意義を知らず、その善行を修す自己に満足し、自己完結してしまうことを意味する。言うなれば、どちらも自分の世界の中だけで生きようとする閉鎖的な觀念の世界を脱せず、その結果「浄土の真証を貶す」「金剛の真信に昏し」と言う人間の虚妄性を増幅させる状態にあると言える。それは、機法の分限に無自覚である、明慧を代表する聖道門の相であり、一念多念に惑う法然門下の相であり、言わば如来の智慧に見透かされた人間の常識が持つ相である。

親鸞の信心理解を考える時、親鸞が如来の真実を讃嘆するそれと同時に、必ず人間存在の持つ虚妄性・不実性を歎異していることに目を引かれる。それは、如来の真実を信知することが、同時に自身を含む人間の愚かさを徹底して知らされることを意味する。つまり、信心という一つの自覚を得る時、そこに真実なるものと虚妄なる自身との分限を知るのである。

その信心に立脚し、親鸞は「爰に愚禿釈の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家釈家の宗義を被閲す」と自身の実名を名告り、自らの信心の内実あるいはその根源を、釈尊の経説ならびに論家・釈家たる七高僧の言葉に依りながら推求し、頭かにすると宣言する。それは、愚かな凡夫の身に湧き上がった信心が、如来の本願に裏付けされた事実であることを告知するものであり、本願念仏の信心こそ、釈尊の真説・七高僧の宗義の真意であることを示していると考えられる。何よりその経説・論釈の導きにより、信心の持つ真意を尋ね当てることができたという謝意を表わしているのではないか。『教行信証』を見てすぐに分かる通り、親鸞は自身の仏道を成り立たせる経典の文、殊に本願文そしてその成就文をまず並列して引用し、そこから高僧たちの論釈を引用する。つまり、本願に始まる伝統を通して、自らの仏道を己証しているのである。

注目すべきは、「広く三経の光沢を蒙て、特に一心の華文を開く。且く疑問を致して遂に明証を出す」の言葉である。ここで述べられるように、浄土の三部経と世親の「一心の華文」たる『論』に導かれ、親鸞は「疑問」つまり問答を起す。それが、「信巻」の核心となる三一問答である。自らに湧き上がった信心の真意を、親鸞は浄土の三部経と『論』に愚直に聞き入り、幾度も問い直し、その結果、絶対に揺らぐことのない一つの「明証」に至ったことを表白するのである。

一つ注意したいことは、この三経一論は、本来『選択集』において法然が「正しく往生浄土を明かす教」と位置付けたものである。親鸞が三一問答を開顕し、殊にその「明証」に導いたものこそ、法然が親鸞に遺した課題、つまり三経一論が彰わす真意であった。そこから親鸞は、法然が明かす往生浄土の仏道の意義が、その実、如来回向の信心に実現する無上涅槃道という大乘の至極であったことを見抜いたのである。

ここに語られる「明証」とは、本願成就の一心の持つ根源的意義を尋ね当てたものに他ならない。それは、単に如来の三心と衆生の一心の関係性についての答えというよりも、むしろ信の持つ根源的意義を「明証」として尋ね当てたと言うべきであろう。だからこそ

親鸞は、その信の持つ真意「明証」について、「誠に仏恩の深重なるを念じて、人倫の呾言を恥じず。浄邦を忻う徒衆、穢域を厭う庶類、取捨を加うと雖も、毀謗を生ずること莫れ」と最大の敬意を払い、それを讃えているのである。

既に、別序のはじめにおいて「信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す」と語られていたように、親鸞が語る信心とは、如来の願心の働きによる賜物であり、自身を超越したものである。こうした信心理解は、『教行信証』に顕わされる序文全てに共通して語られている。総序では、

唯斯の信を崇めよ

〔定親全一〕五頁

と、信心が自身の存在全体を支える意味を持つものとして崇敬の対象として押さえられ、いわゆる後序においては、信順を因と為し、疑謗を縁と為して、信樂を願力に彰わし、妙果を安養に顕わさんと。

〔定親全一〕三八三頁

として、「妙果」つまり証涅槃の真因として信心が語られるのである。

これらの序文を通してみても、親鸞が信の根源的意義に、自己を超越したものの、つまり如来回向によつて実現する証涅槃の真因として見ることが了解される。それは取りも直さず、「証巻」結釈において、

爾れば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力回向に藉りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。

〔定親全一〕二二三頁

と語られている内容を意味する。つまり、信心の真意である「明証」とは、「大涅槃を証することは、願力回向に藉」という、その内実と言えよう。「信巻」の構造について講じた曾我の次の言葉が、そのことを明確に表しているように思う。

『教行信証』の「信巻」を拝読しますと、教行証というけれども、その証は信のほかにはない、信と証とは一つのものであるということを「涅槃の真因は唯信心を以てす」とお述べになっています。聖道門の人は、信を越えて直ちに証を表に掲げるのでありますが、わが親鸞聖人は、仏教の正しい精神を明らかにするために、特に信ということを重ねられたのであります。つまり、信を通して証を表わす。これが仏教の正しい伝統でありましょう。

〔曾我選集八卷〕三頁 傍点筆者

自身を超越し、そして自己存在の全てを支える信心の根源的意義とは、如来回向に藉る証涅槃を実現するものであり、それが仏教の

伝統として正しい方向性を持つものである。また、そこに賜る信心とは、本願の智慧に見破られた自己自身への信知に他ならない。そうした本願の智慧を通し、親鸞は人間の常識を「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」と言い当て、却ってその虚妄性を照らし出す本願の智慧、そして法然の思想である選択本願念仏の信心（行信）を己証するのである。そこに「信巻」殊に三一問答を開頭する意義があり、その態度表明、立脚地を明らかにすべく、別序が特別に設けられたと言えよう。

別序の冒頭に、「信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり」と表白されていたように、親鸞は仏教の本流たる本願成就の事実に立脚し、本願によって支えられる仏道の意味を、経論釈の言葉に依って尋ねていく。そこに親鸞の仏道開頭の方法論があり、またそれ自体が『教行信証』全体に貫かれた親鸞の求道の歷程でもある。

(4) 大信積―親鸞の方法論

『教行信証』全六巻には、その各巻の冒頭にそれぞれ本願名が標挙として掲げられている。そのことから分かるとおり、親鸞は『教行信証』開頭に当たり、各巻の一々に対応する本願名を挙げ、その因願に誓われる内容を探っていく。「信巻」の冒頭には、

至心信樂の願 正定聚の機

〔定親全一〕九五頁

と、標挙が付されているのであるが、法然が「念仏往生の願」と呼ぶ第十八願を、明慧の主張する「至心信樂の文」という名を引き受ける形で、標挙を記していることが分かる。この一点を見る限りでも、先述している明慧の批判を引き受け、その上で法然の教え「選択本願念仏」への全責任を負う親鸞の志願を窺うことができるのではないか。

さて、「信巻」の総標ともいべき大信積は、

謹んで往相の回向を案ずるに、大信あり。

〔定親全一〕九六頁

という往相回向の推求の言葉から始まる。これは「教巻」冒頭の「往相の回向に就いて真実の教行信証有り」の言葉から展開されるものであるが、自身の仏道を成り立たせる如来の回向を推求すれば、そこに真実の教行信証がある。その真実信心を案ずれば、自身の心

の有り様を超えた「大信」であると言う。これは単純に考えれば、如来の回向に賜る信心とも言えるが、むしろ自力無効の自覚によって如来の往相回向が感得される、それを「大信」と言うべきであろう。「行巻」の大行釈において、

謹んで往相の回向を案ずるに、大行有り、大信有り。

〔定親全一〕一七頁

と言われるのと同様、信心において如来の回向が決定し、信心において如来回向の行を「大行」と決定する。自分の中に真実など無いという分限の自覚が、法蔵の永劫修行の歴史を感得し、その象徴としての名号が信心の内容となる。そうした本願成就に立った視点から往相の回向を案じているのが大信釈の言葉である。

その大信心について、親鸞は続けて、

大信心は則ち長生不死の神方、忻淨厭穢の妙術、選択回向の直心、利他深広の信樂、金剛不壞の真心、易往無人の淨信、心光摂護の一心、希有最勝の大信、世間難信の捷徑、証大涅槃の真因、極速円融の白道、真如一実の信海なり。

〔定親全一〕九六頁

という十二の文言を記す。ここでその一々を考察することは避けるが、その全てが如来回向の信心、すなわち如来の大悲を讃えるものであり、あるいは無量寿・無量光という如来の大悲によって実現する信心を、言葉を尽して讃嘆し己証している。中でもここで注目したいのは、「選択回向の直心」「利他深広の信樂」「金剛不壞の真心」「証大涅槃の真因」の文言である。

「選択回向の直心」とは、師法然の選択本願と不回向の思想を引き継ぎ顕わしている信心の内実であり、その「選択回向」の心が、如来の「正直の心³⁷」であることを示す文言と考えられる³⁸。また「利他深広の信樂」とは、如来の利他心、つまり如来の大悲回向の心を意味し、それを「信樂」一つに収めて表現しているのであるが、それは言うまでもなく、三一問答の重要課題となるものでもある。続く「金剛不壞の真心」とは、菩提心の象徴である。金剛とは、何ものにも壊されない不退の心を意味するが、これも三一問答の展開の中、如来回向の信心が金剛の菩提心として明らかにされるため、法然の「菩提心撥去の過失」を批難する、明慧への応答の言葉と考えられる。そして「証大涅槃の真因」とは、本論においても繰り返し述べた「涅槃の真因は唯信心を以てす」という三一問答冒頭の言葉、法然の深心釈の文に基づいた信心理解である。

これら四つの文言を見る限りでも、親鸞が信心の内実を開顕するとき、そこに法然の課題を引き受け、信心に涅槃が実現すること、

そしてその道理となる如来回向を己証していることが明らかである。殊にその全てが三一問答に直接関係する文言であり、三一問答がそうした法然の遺した課題を明確にする意義を有していることが了解できる。

そのことを反映するかのようには、親鸞は大信を讃嘆する十二の文言を述べた後、その心の本源・出处について、

斯の心即ち是れ念仏往生の願より出でたり。斯の大願を選択本願と名づく。〔定親全一〕九六頁

と、法然の主張する「念仏往生の願」の名を挙げ、さらにその願を法然の思想である「選択本願」と名付けている。それに続けて、

また本願三心の願と名づく、また至心信樂の願と名づく。亦往信心心の願と名づく可きなり。〔同前〕

と第十八願の名を列挙している。ここに大きな意味が含まれていると考えられる。

親鸞において信心を發起せしめた願は、どこまでも法然の説く「念仏往生の願」であり、「ただ念仏して」と諸仏によって称名讃嘆されたその名号を体とする行信こそが、親鸞の述べる信心の内実である。つまり、選択本願の行信である。

そのことに関連するのであるが、親鸞は「行巻」において、往相回向によって与えられる南無阿弥陀仏の名号の内実を、誓願一仏乗を実現する一乗海として展開している。³⁾また、その一乗海について、

『浄土論』に曰く、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、遇うて空しく過る者無し、能く速かに功德の大宝海を満足せしむるが故にと云えり。不虛作住持功德成就は、蓋し是れ阿弥陀如来の本願力なり。今當に略して、虚空の相の住持に能わざるを示して、用いて彼の不虛作住持の義を顕す。言う所の不虛作住持は、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。願以て力を成ず、力以て願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず。力願相符うて畢竟して差わず。故に成就と曰う。〔定親全一〕七九頁

と、不虛作住持功德を軸とし、一如のさとりを實現する本願力のはたらきとして表現している。つまり、法然の主張する「ただ念仏して」という念仏行の意義は、『選択集』において「涅槃の城には信を以て能入と為す」と言い表されるように、証涅槃を實現する本願力回向の信を伴ったものであり、親鸞はそうした本願念仏の真意を十分に理解していた。しかし、法然はそれを、端的に「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」と、念仏一行にその意義を託して民衆の前に表現したのである。そうした表現の曖昧さ、第十八願の

一願のみを立て、行も信も含んで表現することに対して、明慧の批判、吉水門下の救いの觀念化という問題が生じたと言えよう。こうした法然が遺した課題、非難への責任を引き受けるべく、親鸞は「大信釈」に「斯の心即ち是れ念仏往生の願より出でたり。斯の大願を選択本願と名づく」という態度表明を行うと考えられる。また、それにより続いて列挙される「本願三心の願」「至心信樂の願」「往相信心の願」の名が、法然からの課題に答える為に設けられる三問答を意図しての願名であることが了解できよう。

さて、大信釈において願名の理解を述べた後、親鸞は、

然るに常没の凡愚流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂実を獲得すること難し。何を以ての故に。乃し如来の加威力に由るが故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり。遇浄信を獲ば、是の心転倒せず、是の心虚偽ならず。是を以て極悪深重の衆生、大慶喜心を得、諸の聖尊の重愛を獲得るなり。

〔定親全一〕九六頁

と述べている。つまり、善導の機の深信の言葉に言い表されるような「常没の凡愚流転の群生」にとって、無上妙果である涅槃を成就することが難いのではなく、無上妙果の因となる真実の信樂が獲難いことを強調するのである。ここに、親鸞の信心理解の転回がある。

参考までに、『略文類』と称される『浄土文類聚鈔』において、この大信釈の内容は、

然るに薄地の凡夫底下の群生、浄信獲がたく、極果証しがたきなり。何を以ての故に。往相の回向に由らざるが故に。疑網に纏縛せらるるに由るが故なり。乃し如来の加威力に由るが故に、博く大悲広慧の力に因るが故に、清浄真実の信心を獲得せしむ。

〔定親全二・漢文篇〕一三四頁

と、「難信」の理由としては「往相の回向に由らざるが故に。疑網に纏縛せらるるに由るが故なり」という二つを挙げ、それに対し、「獲信」の理由を「乃し如来の加威力に由るが故に、博く大悲広慧の力に因るが故に、清浄真実の信心を獲得せしむ」というような、「難信」「獲信」それぞれに対応した理由を述べる。つまり、相対的な関係の中でそれぞれの理由を述べている。

ところが、「信卷」においては「難信」ということに対して、親鸞は「何を以ての故に。乃し如来の加威力に由るが故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり」という、信を獲得することへの因果、つまり「如来の加威力」という果力、「大悲広慧の力」という因力を挙げ、「獲信」の因果を述べているのである。これは、「難信」という事実に対し、「獲信」の因果を説き、「難信」即「獲信」の因果という一

如の道理を表現しようとするものと言える。つまり、因である信に、無上妙果たる涅槃が実現する道理を表現するのである。

この「難信」と「獲信」の関係について、曾我は、

表には難信の理由であるが、この難信の理由が、そのまま転じて獲信の理由となるのである。難信の理由をあげて、獲信の理由に転ずる思召しであると領解できるのであります。徹頭徹尾、難信であるという、その難信が徹底すれば、それがそのまま獲信の理由に転ずるのである。

〔曾我選集八卷〕二七五頁

と述べている。曾我が指摘するように、衆生に「獲信」が実現するとは言っても、それはどこまでも「難信」の自覚が徹底されるに他ならない。そのため親鸞は、本願成就の果に立ち、どうして「難信」である自分に「獲信」が実現しているのかという、その信心の因を探ることにより、このような「難信」即「獲信」という表現法を採っていると考えられる。

こうした親鸞の表現は、「信巻」に説かれる、

然るに『経』に聞と言うは、衆生、仏願の生起本末を聞て疑心有ること無し。是を聞と曰うなり。信心と言うは、則ち本願力回向の信心なり。

〔定親全一〕一三八頁

という、いわゆる聞思の方法論に依るものである。この「仏願の生起本末」とは、大信積の言葉に則せば「如来の加威力」という果力と「大悲広慧の力」という因力を指し、自身に信心を發起させる根源を、如来の因果力に尋ね当てるものである。

また、そうした親鸞の方法論は、先述する本願力回向の軸とも言うべき不虛作住持功德の、「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。願以て力を成ず、力以て願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず。力願相符うて畢竟して差わず。故に成就と曰う」の文に学んだ視点、『論註』に学んだ方法論である。言うなれば、本願成就という果に立ち、自身に發起した信心(因)を聞き、どうして自分にこのような念仏への自覚めが起ったのかという根源を探り当てるのである。

この方法論について、今少し言及しておきたい。不虛作住持功德に説かれる「本法藏菩薩の四十八願と、今日阿弥陀如来の自在神力」の関係について、親鸞は『唯信鈔文意』において、

涅槃をば滅度という、(中略)一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちみちたまえり、すなわち

一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかればこころもおよばれずことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

『定親全三・和文篇』一七〇・一七一頁

と述べている。ここに、親鸞の方法論の絶対性があるように思う。親鸞の方法論とは言っても、単なる学術方法もしくは『教行信証』の著述方法を言うのではなく、自身に賜った信心の根柢を探ることによって、「一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて」という、その法蔵比丘の永劫修行に相応することを意味する。もちろんそれは、

云何が讚嘆門、謂く彼の如来の名を称し、彼の如来の光明智相の如く、彼の名義の如く、実の如く修行し相応せんと欲うが故となり。

『聖全一』二八二頁

という称名念仏の行を意味するのであるが、ただ口に称えるのではなく、「仏願の生起本末を聞く」という聞思、もしくは諸仏の「讚嘆」を聞くという本願成就の内実を、親鸞は丁寧に信心の内実として尋ねているのである。換言すれば、「一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて」というそれこそが、従果回因という道理を一つの象徴として描いた事実である。その道理、一如の道理を表現し、一如の道理に生きんとするその仏道全体が、親鸞の方法論の持つ意味なのではないか。つまり、回向される南無阿弥陀仏の生起本末を聞いているのである。⁴⁰

また、そうした従果回因の事実は、衆生の業に則して仏が因位法蔵となって永劫修行へと向かうことを述べている。裏を返せば、仏を立ち上がらせたのは、どこまでも私たちの宿業の身であり、親鸞の言葉に則せば「親鸞一人」である。絶対に救われない宿業の身という自覚によって、はじめて信心獲得が成立する。それが親鸞の立脚地である。

衆生は自身の「難信」を自覚する心を転回点とし、如来の本願力回向の信を獲得する。つまり、「難信」即「獲信」の道理が成立するのである。そこに、従果回因という親鸞の方法論の大義があると見えよう。

大信積では、そうした「難信」即「獲信」の道理を述べた後、本願力回向の信心の持つ具体的な性質を「遇浄信を獲得、是の心転倒

せず、是の心虚偽ならず」と宣言している。この文は「行巻」に引用される、

眞実功德相は二種の功德有り。一は有漏の心従り生じて法性に順ぜず。所謂凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは因若しは果、皆是れ転倒す、皆是れ虚偽なり、是の故に不実功德と名づく。二は菩薩智慧清浄の業従り起こりて仏事を莊嚴す。法性に依て清浄の相に入る。是の法転倒せず、虚偽ならず、名づけて眞実功德と為す。云何が転倒せざる、法性に依りて二諦に順ずるが故に。云何が虚偽ならざる、衆生を撰して畢竟浄に入るが故なり。

〔定親全一〕三七頁

という『論註』上巻「眞実功德相」の註釈の言葉に根拠をおく。『論註』の内容からこの「眞実功德相」を考えれば、もと名号の具体的な力用を示すものである⁴¹。あるいは法そのもの、涅槃を意味する。しかしながら、親鸞の大信積の場合、「法」を「心」の文字に変えて、涅槃の現行を体とする信心だからこそ「不転倒」「不虚偽」であると言い切るのである。そこに重要な視点がある。

名号の力用である「眞実功德相」は、衆生に眞実功德と不実功德という二つの契機を内実とした目覚めを与える。ただ、二つの契機と言つても、衆生においてはどこまでも不実の身の事実を徹底的に照らし出される以外に目覚めは無い。衆生はその徹底した自力の無効を通し、眞実に触れるのである。不実であるという分限を自覚するそこに、眞実に触れた証拠がある。それが眞実功德（涅槃）のはたらきによる信心であり、そこに必ず涅槃に至るべき道、即ち証涅槃道が開かれるのである。

またこの視点が、第十七願と第十八願の二つを立てる親鸞の立ち位置と言えよう。念仏一行を立てて第十八願を主張する法然の立場は、明慧の『摧邪輪』によつて厳しく非難された。それは、第十八願を「念仏往生の願」と呼び、信心の持つ意義を念仏一つに託した法然の行理解への非難である。この非難の事実を受け止めて、親鸞はここに改めて、名号の力用である「眞実功德相」の持つ意義を、信心の内実として提出した。当然、明慧の非難に単純に肯定もしくは弁解するのではなく、明慧の主張する菩提心、もしくは「一切の異見異学別解別行の人等⁴²」の主張する信心とは全く質を異にした信心の内実を展開するために、わざわざ「是の心転倒せず、是の心虚偽ならず」と主張する。何故に「不転倒」「不虚偽」と言えるのか。それを明らかにするのが、御自釈・經典の引用に続いて長々と引用される、曇鸞の三不信の問題、善導の三心積の内実であろう。つまり、機の深信に言い表されるような、人間が絶対に救われないという自覚における「順彼仏願故」の精神である。

これについて、曾我は次のように述べている。

曇鸞大師が真実功德相について、南無阿弥陀仏の名号のお徳について述べられた言葉を取ってきて、それをもって真実信心のお徳、機の方のお徳であるといわれる。法の徳全体を我らの機の上に回向成就してくだされることを表して、「是の心転倒せず、是の心虚偽ならず」と仰せられたのである。だから、是の心は法性に適う。第十七願からいえば、法性に適う。第十八願からいえば、是の真実信心を獲れば、無上涅槃の証を開くに間違いないというのである。その無上涅槃の証は法性に随順するものであるから、私共は無明流転の苦を捨てて、そこに無上涅槃を期し、無上涅槃を証得せしめていただくのである。　　『曾我選集八卷』九六頁

「法」を「心」に言い換えることによつて、当然、親鸞は「是の心」が「是の法」、つまり涅槃のはたらきにより開かれた心であると主張しているのである。そういう多面的な意義を含む信の展開により、親鸞は師である法然の「涅槃の城には信を以て能入と為す」という思想を受け継ぎ、完成させていく。それが、後の三一問答の推求へと展開されていくのである。

第二章 三一問答の思想背景―経論釈の展開

(1) 第十八願文とその成就文

これまで、親鸞が「信巻」を開頭するその意義を尋ねてきた。それは専ら法然の残した課題に応え、法然の思想が如来回向によって証涅槃を実現する大乘至極の教えであることを示さんが為である。親鸞は「信巻」開頭に当たりわざわざ別序の文を設け、

爰に愚禿積の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家釈家の宗義を被閲す。広く三経の光沢を蒙て、特に一心の華文を開く。且く疑問を致して遂に明証を出す。

〔定親全一〕九五頁

と、三一問答を通し一つの「明証」に至ったことを宣言する。先に確認したように、この「明証」とは単に如来の三心と衆生の一心との関係性を明らかにしたということではなく、

爾れば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力回向に藉りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。

〔定親全一〕二二三頁

という「証巻」結釈に顕わされるような、証涅槃とそれを実現する如来回向の道理を指す。如来回向の信心において、衆生に証涅槃の仏道が開かれる。より積極的に言えば、証果である涅槃のはたらきが、因である本願成就の信心に活き活きとはたらいっていることを意味する。そのことは、先の「大信釈」において尋ねた、

然るに常没の凡愚流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂実には獲ること難し。何を以ての故に。乃し如来の加威力に由るが故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり。遇淨信を獲ば、是の心転倒せず、是の心虚偽ならず。〔定親全一〕九六頁

という親鸞独自の信心了解においても明らかである。如来の果力と本願の因力とが相俟って、衆生に真実の信心を与える。即ち如来回向の信心である。また、その信心は「是の心転倒せず、是の心虚偽ならず」とあるように、真実功德である無上涅槃からのはたらき、阿弥陀仏因位法蔵菩薩の永劫修行による名号と離れていないことを強調していた。これにより親鸞の「信巻」開頭の意義が、どこまで

も法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」の教えを己証していることが了解されるのである。それを開頭するための「信卷」であり、その核心となるのが三問答に他ならない。

さて、その三問答を開設するに当たり、親鸞は如来の三心を誓う第十八願とその成就文の内容を明らかにするべく、その願文を用いる。「信卷」別序のすぐ後に「至心信樂の願 正定聚の機」という標拳が記されるように、親鸞はこの巻における一つの指標となる願名を挙げ、その願によって開かれてくる仏道の内実を展開していくのである。これは、特別に願名を挙げていない「教卷」を除き、全ての巻に共通する親鸞の著述方法であることは周知の通りである。先ず以って願を挙げる。それは、「本願に帰す」という親鸞の態度表明そのものである。

そこから、その願文了解を明確にするようにして、曇鸞の『論註』・『讚阿弥陀仏偈』、そして善導の『観経四帖疏』・『般舟讚』・『往生礼讚』、最後に源信の『往生要集』の文が引かれる。三問答に至るまでの展開の中で、親鸞はその思想の背景となる七祖の文を引き、涅槃の真因となる信心について己証していると考えられる。

法然の思想の真意を明らかにする時、親鸞にとってその真意に導いた教えとして、七祖の教学があることは言うまでもない。それは、既に別序において「爰に愚禿釈の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家釈家の宗義を被閲す」と述べていた、その展開である。法然との出遇いの意義を『大経』の本願成就文に尋ね当てた親鸞は、その「諸仏如来の真説」に立脚して、「論家釈家の宗義」つまり本願に帰し、本願を我がいのちとして生きた七祖の伝承を以て己証していくのである。それが、三問答まで続く経論釈の展開である。

また親鸞は、ただ単に經典や七祖が述べる内容を引くのではなく、独自の読み替え等を施しながら、その真意を述べていく。それにより、法然の經典理解とその思想をより明確にし、明慧を代表する聖道門の批難に応えていくこととなるのである。この章では、そうした三問答までの思想的背景となる「信卷」前半の展開を要約的に確認したい。それにより、本論の目的である三問答のより深い考察に繋がりたいと思う。

さて、親鸞は「大信釈」を述べた後に、『大経』そして『無量寿如来会』（以下『如来会』）の第十八因願文とその成就文をそれぞれ引く。その因願文を引く冒頭において、

至心信樂の本願の文、『大経』に言わく、設い我れ仏を得らんに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。若し生まれざれば正覚を取らじと。唯五逆と誹謗正法を除く、と。已上
〔定親全一〕九七頁

という「至心信樂の本願の文」の願名を述べている。周知の通り、この第十八願は衆生の念仏往生、その信心を誓う願である。そのため、親鸞は先の「大信積」において、信心の出処を「斯の心即ち是れ念仏往生の願より出でたり。斯の大願を選択本願と名づく」と述べていたのであるが、ここでは標挙の文と同様に「至心信樂」の名を出しているのである。

これについては、明慧の第十八願理解「至心信樂の文」への応答という対外的な理由を挙げる事ができるのであるが、先の「大信積」で一度「念仏往生の願」の名を出しているのに対し、ここで改めて「至心信樂」の名を出すのはなぜか。そこに、親鸞の二願建立の立ち位置の重要な意義があるように思う。

先述しているが、親鸞は第十八願を「信」を誓う願、さらに第十七願を「行」を誓う願として分け、それぞれ「行巻」「信巻」という二巻にその内実を展開する。換言すれば、法然が行信一体にして「念仏往生の願」と呼んだ願を、行と信の二つの意義に分けてその願の持つ意義を開頭したのである。そうして、法然の「ただ念仏」の思想を引き継ぎ、明確にして、師の仕事を完成させていくのである。

「大信積」において「斯の心即ち是れ念仏往生の願より出でたり」と述べるのは、どこまでも法然の思想を引き継ぎ、大信が大行を離れないことを言うためであり、それが如来の往相回向による行信であることを強調するためであった。それをここで敢えて二分化し「至心信樂の願」と呼ぶのは、ここからその行と信の関係を明確にしようとするためであり、あるいは法と機の関係をより明確にする三一問答へと繋げるためと考えられる。これについて、曾我の次の言葉に注目したい。

第十七願、第十八願というものは現今の四十八願では二つになっているが、これは本来一つのものである。一つのものを成就せんがため―成就するということは、それをもって衆生の眼を開き、衆生に眞実信心を与えんがために―第十七願・第十八願と二つが法と機とに分けられたのであります。
〔曾我選集八巻〕一〇〇頁

この曾我の了解に依って考えれば、本来一つである本願を、諸仏の法に属する行（所行）と衆生の機に属する信（能信）とに分けることは、衆生にその分限を自覚させることを通し、法と機の本来一如である関係性を教えるためとということが出来る。言わば、衆生が

仏の大悲内存在であることを自覚せしめることに、その意義がある。もともと機法一体（一如）であったところから、如来は衆生の迷いに応じて、名号となって現れた。換言すれば、私たち一人一人の迷いが仏を立ち上げさせ、因位法蔵菩薩の永劫修行へ向かわせたのである。その衆生の迷いに応じて、修行に向かい、「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⁴³」るのであり、その果から因位へ向かう相を、如来の往相回向と言うのである。

如来の往相回向による名号のいわれを聞くことを通し、衆生は自身の分限を知り、如来との関係性を知る。より積極的によれば、そもそも仏の大悲内存在であるにも関わらず、そのことに無智であり、むしろ自力の執心の中で大悲に背き迷い続けてきた身であること、そしてその迷いの歴史を知る。その衆生の迷いの身に即応して立ち上がる法蔵菩薩の願心、即ち本願名号のいわれ（由来）を聞信するのである。その如来の願心を積極的に言い当てる願名が、「至心信樂の願」であろう。⁴⁴ そうした意味では、親鸞がここで行信一体の名である「念仏往生」ではなく如来の願心である「至心信樂」の名を特記したことは、法然の一願建立の真意を明らかにするのみならず、衆生に眞実信心を与えるために、法と機の分限を明確にする四十八願の意義を、正確に読み解き、明確化するためと言える。

また、そのことに関連するのだが、『大経』・『如来会』のどちらの因願文の中にも、「乃至十念」という念仏行が誓われている。つまり、信心を誓う因願の中に、未だ分断されず「乃至十念」という行が誓われているのである。これについて、曾我の言葉を聞きたい。

この乃至十念は第十八願の上にあるけれども、その体は第十七願にある。諸仏称名の願に撰められるものである。だからこれは、私共の身体の腹の真中に臍があるようなものであつて、この臍は今は何の用もなさぬけれども、本来どういう意味をもちどういふ仕事をしてきたのであるかということ、今現に臍の形が残っているということをもつて由来を私共に知らせていただく、それが聞其名号信心歡喜ということである。だから乃至十念は私共の身体にある臍のようなものであるといえるのである。そのように乃至十念という言葉だけは、第十八願のところに残しておかねばならぬ。

〔曾我選集八卷〕一一二頁、傍点筆者

ここで曾我が指摘するように、信心の体はどこまでも諸仏の名号にあり、その本願名号のいわれ（由来）を聞いて、衆生の上に信心歡喜として本願が成就する。「乃至十念」という衆生の今の十念は、本来性を見失っている衆生の迷いに応じて立ち上がり、名号となつてあらわれる法蔵の永劫修行の歴史のあらわれである。その南無阿弥陀仏の歴史を自身の中に聞いて、衆生は信心歡喜するのである。

自分の中に真実を見出すのではなく、全く真実など無いという自己の分限を知るそこに、迷い続けてきた一切衆生の歴史、そしてその迷いの衆生を助けんとする法蔵の歴史を感得するのである。

この「乃至十念」もしくは成就文の「乃至一念」の語は、法然門下における「一念義多念義」の問題を引き起こしたものである。端的に言えば、機法の分限を知らないことから引き起る、不定聚の問題とも言える。機法の分限をはっきり知るといふことは、いわゆる自力無効であろう。「聞其名号」によって、機法一体、一如の道理を知ることがあれば、そこにひとたびに、衆生が眞実信心を獲得し、現生において正定聚に住し、涅槃道を歩む主体が確立する。それを言い当てる言葉が、続く第十八願成就文である。

本願成就の文、『経』に言わく、諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願せば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く、と。已上

『無量寿如来会』に言く、菩提流支 他方の仏国の所有の有情、無量寿如来の名号を聞きて、能く一念淨信を發して歡喜せしめ、所有の善根回向したまえるを愛樂して、無量寿国に生まれんと願せば、願に隨て皆生まれ、不退轉乃至無上正等菩提を得んと。五無間誹謗正法及誹謗聖者を除く、と。已上

〔定親全一〕九七・九八頁

先の因願文に対し、これらはその本願が実現する内容、本願成就の文である。因願そして成就文を先ず引用することは、本願力回向の因果關係を確かめていくための宣言、もしくは指標とも言える。

多くの先行研究においても明らかな通り、親鸞は成就文について新たな訓点、もしくは「せしめたまえり」等の訓読をし、ここに説かれる「至心回向」の主体がどこまでも如来の回向であることを明らかにする。要点を絞り解説すれば、「信心歡喜 乃至一念 至心回向」の文を、従来の「信心歡喜して、乃至一念までも、至心に回向して」という回向の主体を衆生の側に見る読み方から、親鸞は「信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり」と読んで、回向の主体を如来の回向に読みかえるのである。

この読み替えについて、曾我は、

三国七祖の大きな精神を頂いて、十一願の眞実の精神を「下巻」の初めに読んで親鸞が始めてこれを明らかにした。それによって親鸞が本願力回向の淨土眞宗を發見されたところを我々は頂かねばならぬ。本願成就文の至心回向を「至心に回向したまえり」と

親鸞が点をつけ変えたのは「下巻」の初めに第十一願成就文があるからである。

〔曾我選集十一卷〕二九六頁〕

と、第十八願成就文の読み替えの根拠を、第十一願成就文に見ている。つまり、分限の自覚に立つての読み替えである。

曾我が指摘するように、衆生の回向から如来の回向へと、その主体を転換させるこの親鸞の読み替えの根拠は、どこまでも自己の分限を明確にする自力無効の自覚にある。本論の第一章においても確認したが、親鸞は法然との出遇いの事実を『大経』下巻の本願成就文に尋ね当てる。自身の中に真実など無いという自力無効の一点において、仏と衆生、浄土と娑婆の分限を知り、念仏の信心が発起する。真実なる仏の智慧に触れた証拠である。その一点に立った時、自己から湧き上がる念仏の声が、はじめて如来の招喚の勅命であったことを知るのである。そうした分限の自覚から、親鸞は回向の主体を如来に転換することができたのである。本願の真意に相応したというべきであろう。

また、この読み替えは親鸞の独断ではなく、『大経』下巻の流通分の文、

仏、弥勒に語り下わく。其れ、彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せんこと有らん。當に知るべし、此の人は大利を得とす。則ち是、無上の功德を具足するなり。

〔聖至一〕四六頁、傍点筆者〕

という、いわゆる「弥勒付属の一念」と照合し、そこに根拠を置いた読み替えである。「乃至一念までも、至心に回向」するという従来の読みが本願成就の内実ではなく、「歡喜踊躍して、乃至一念せん有らん」という弥勒に行の一念が付属された内実こそが、親鸞に発起した「信心歡喜 乃至一念」という意味を持つ。つまり、付属される「行の一念」も、親鸞一人の自覚においては「信の一念」という意味を持つのである。

『大経』下巻において、真仏弟子たる弥勒に付属される行の一念は、親鸞にとって法然の「ただ念仏して」の教言によって発起した「念仏申さんと思立つ心」という信の一念の意味を持つ。より積極的に言えば、付属される行は、衆生の信心となつてはたらくと言えよう。だからこそ、親鸞は絶対的な自信をもって、經典を正しく読み替えることが出来た。むしろ、本来本願成就文のもつ意義を復元したとも言える。

この親鸞の読みかえについては、同様に引かれる『如来会』の「能く一念淨信を發して」の言葉にも根拠を見出すことが出来る。衆

生が発すのは「行の一念」という称名念仏ではなく、「信の一念」である。この成就文については、曾我の了解こそ傾聴すべきものと思われる。確認したい。

本願成就の文は、勿論、世尊の教えのお言葉であることは申すまでもないが、これは同時に対告衆たる尊者阿難の領解を述べたものである。仏のお言葉を聞いている時に、世尊が阿難に代って、お前の領解はこうであろうと教えに即して述べてくださった。勿論、教えと領解と二つ別々というものではない。いわゆる法の如く修行する如実修行相應で、教えのままが聞いた人の安心領解になる。それでわが親鸞聖人は、世尊の教えの上に尊者阿難の領解を発見され、またその教えの上にご自身の領解を表現されてあることを感得されたと窺われるのである。だから特に教えと領解と一つであるというところに教えの方からいえば「乃至一念」は「行の一念」になるはずである。けれども教えをうける立場に立つて教えてくださるところには「信の一念」という新たな意義がある。

『曾我選集八巻』一一七頁

教えを受け取る側にとって「乃至一念」とは、どこまでも教えを受けた所に発起する「信の一念」に他ならない。親鸞は法然との出遇いについて、釈尊と阿難との出遇いと同等の意義を見、果ては諸仏釈尊との出遇い、本願力との出遇いを見ていた。それにより機法の分限を自覚し、強い意思をもって如来回向の信心として成就文を読み替えたのである。そして、その己証される成就文に立ち、因願を深く探ることによって、如来回向の心を尋ねていくのが三一問答である。より積極的に言えば、三一問答はこの読み替えに表されるような、主体の転換を己証する意義を持つと言えよう。それにより、經典の真意、法然の思想を明らかにしているのである。

紙面の関係上、經典引文の詳細な考察ができていない箇所⁴もあるが、本願文については、後章の三一問答考察の中で再度考えたい。

(2) 曇鸞の三不信

「信巻」では、經典からの引用である第十八願とその成就文の了解に続き、その論書に当たる曇鸞の『論註』讚嘆門の文が引かれる。これは衆生の「不如実修行」の内容を説くものであるが、ここにおいて先の大信釈の「是の心転倒せず、是の心虚偽ならず」という「不

転倒・不虚偽」の信心の根拠となる衆生の三不信を明らかにする。それにより、真实功德（涅槃）のはたらきによる信心、つまり如来回向の信心について推求する三一問答の序奏として位置づけされると考えられる。如来の心と衆生の心の分限を明確にしながら、衆生の一心に実現する如来回向のはたらきを明らかにする。むしろ苦悩の衆生が涅槃から仏を立ち上がらせ、如来の修行に向かわせる、その回向の道理を探っていくのである。

曇鸞の三不信の文は、『論註』に展開される五念門中の讚嘆門に説かれる内容であり、仏を讚嘆する称名念仏の内実を説くものである。

「彼の如来の名を称し、彼の如来の光明智相の如く、彼の名義の如く、実の如く修行し相応せんと欲うが故に」といえりと。（中略）

「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。

〔定親全一〕九九頁

と、『論』の文を註釈するかたちで、如来の名号を称することが名義である如来の如実の修行に相応することを意味し、そこに衆生の無明の闇を破り衆生の一切の志願を満たすという、名号の「破闇満願」のはたらきが実現することを明かしている。

それに続き、讚嘆門の文には、いくら称名しても破闇満願することのない、衆生の実存的な課題が提起される。

然に称名憶念有れども、無明由存して所願を満てざるは何んとならば、実の如く修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。

云何が不如実修行と名義不相応と為る。謂く如来は是実相の身なり、是物の為の身なりと知らざるなり 〔定親全一〕一〇〇頁

この文は、衆生が称名しても破闇満願が実現しない、その理由を端的に述べるものであるが、第一の理由として、如来は「実相の身」であり「物（衆生）の為の身」であることを衆生が知らないという二不知が挙げられる。それに続けて、衆生の二不知の内実をより深く掘り下げたところに、不淳・不一・不相続の三種の不相応の心（三不信）があることを指摘される。

又三種の不相応有り。一には信心淳からず、存せるが若し、亡ぜるが若きの故に。二には信心一ならず、決定無きが故に。三には信心相続せず、余念間つるが故に。此の三句展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し、決定無きが故に念相続せず、亦念相続せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳からざる可し。此れと相違せるを「如実修行相応」と名づく。

是の故に論主建めに「我一心」と言えり、と。已上

（同前）

ここで「不相応」と指摘されるように、衆生の心はどこまでも如来の修行する心に相応しない。即ち「難信」の心である。先の二不知に言い表されるように、如来が如来として実相身を示すのは、どこまでも救われ難い衆生の為である。つまり、如来を立ち上がらせ本願を建立させる根拠は、どこまでも衆生の「難信」という不実性、自力無効という衆生の身の事実にある。

衆生の不実性を三つの側面から見た場合、その三側面が繰り返される悪循環の中にあるのが衆生の心である。その状態と「相違」する心こそ如実の修行に相応すると言われているため、衆生の心とは全く異質の心こそ仏意に相応する。だからこそ世親は、念仏するはじめにおいて「我一心」と信心を表白するのである。

この曇鸞の三不信の文は、『大経』の教えに相応せんとする世親の『論』を註釈するものであるため、そこに展開される信心も『大経』の本願に誓われる信心を意味する。⁴また「我一心」とは、『大経』に説かれる本願念仏を通し、自身に発起する信心を主体的に表白するものである。ところが、その一心と『大経』の三心との関係性を見ていく三問答までの展開の中に、善導の三心釈が展開されている。善導の三心釈は、周知の通り『観経』の三心を註釈するものであり、『大経』の論書である『論』・『論註』との関係性は、一見無いようにも見える。しかし、その『観経』と『大経』の関係性が、仏の大悲を己証するための重要な事柄であることは間違いない。その関係性を見抜くための決定的な教えとして、道綽の『安楽集』に説かれる三不信の誨が思想背景となっていると考えられる。

(3) 道綽の三不信の誨

道綽の三不信の誨とは、親鸞の「正信念仏偈」において、

三不信の誨慍にして 像末法滅同じく悲引す

（『定親全一』八九頁）

という、道綽の仕事を讃える偈文に詠われるものである。実際にその詳細が『教行信証』の中に引かれることはないが、親鸞が「慍」という言葉を添えてその思想を讃嘆しているのは、そこに如来大悲が開く仏道に導いてくれた誨という深い意義があると言える。そもそも道綽の『安楽集』は、その劈頭に、

此の安樂集一部の内に、総じて十二の大門有り。皆経論を引きて証明し、信を勧め往を求めしむ。〔聖全一〕三七七頁

と記されることから分かるように、信心に実現する往生浄土の仏道を証明せんとするものである。また、そこに引かれる大乘經典の中でも特に、

今此の『観経』は、人・法に就いて名を為す。「仏」は是れ人の名、「説観無量寿」は是れ法の名なり。〔同前〕

と、『観経』に説かれる「無量寿仏」の名号に眼目を置く、浄土經典の註釈書という意義を持つ。

その中において三不信の思想は、信心によって往生浄土が実現することに対する、疑いや異見を破する為に施された問答として展開されるものであるが、その内容は先の曇鸞の讚嘆門の内容に全く則したものである。47つまり、称名念仏により發起する破闡満願、あるいはそこに明かされる衆生の二不知・三不信の事実である。それにより道綽が、曇鸞の称名念仏、あるいは三不信という自力無効の思想を継承していることが了解できる。注目すべきは、それに続く、

迭相に収摂す。若し能く相続すれば則ち是れ一心なり。但能く一心なれば、即ち是れ淳心なり。此の三心を具して、若し生まれずといわば、是の処有ること無けん。〔聖全一〕四〇五頁

の文である。「迭相に収摂す」とは、相互に収め摂られる関係を言い表しているため、不淳・不一・不相続の三不信が繰り返されることを意味する。この表現は、人間の不実性を言い当てる曇鸞の「展転して相成ず」という表現と同様のことを説いていると言える。しかし道綽は、そうした衆生の不淳・不一・不相続という不実性から一変し、淳心・一心・相続心という信心の持つ三側面として、三信を説きだすのである。ここに『論註』と『安樂集』との差異がある。

もしも衆生に念相続の心が起こるならば、それは一心という信心發起を意味する。また衆生に一心が發起するならば、それは淳心である道綽は尋ね当てる。注目すべきは、「此の三心を具して、若し生まれずといわば、是の処有ること無けん」という、三信こそが浄土に生まれる正因であると言いつける結語である。

『安樂集』が、「無量寿仏」という名号に眼目を置いた、『観経』を中心とする浄土經典の註釈書的意義を持つことは先に述べた。そのことを踏まえてこの三信の文を見れば、「具此三心 若不生者 無有是処」の言葉が、『観経』に説かれる「具三心者⁴⁸」と『大経』

に説かれる第十八願の「若不生者」という二つの経典を重ね合わせるようにして書かれた文言であることが分かる。より積極的に言えば、道綽は『観経』の三心と『大経』の三心の関係を見抜き、如実修行に相応する信心の内実を明らかにしたのである。

先述するように、『観経』は仏と浄土の観想を説く経典であり、当時の中国の仏教界でも広く親しまれ、その内容を註釈する者、定散二善の行を実践する者など、様々な了解がなされていた。その中において道綽は、『論註』の三不信の文を依り処にしながら、そこに『観経』・『大経』それぞれの三心の言葉を当てはめ、三不信という自力無効の心を起点として、仏意である三信への目覚めを表現した。換言すれば、方便経としての『観経』の意義を見出し、『大経』の本願への目覚め、「若不生者」という如来の大悲を表現したのである。⁴⁹

曇鸞の説く三不信は、どこまでも衆生の不実性を見抜いた、謂わば念仏に帰す衆生の自力無効の心、「難信」を言い当てるものである。そうした意味では、三信という如実修行に相応する心は絶対に衆生自ら起こせるものではなく、むしろ絶対真実として仰がれるべき仏の心である。そこに衆生と仏との断絶がある。

ところが、その断絶が表わす正意を、道綽は『大経』・『観経』の釈尊の教説に依って、三不三信として継承したのである。つまり、曇鸞と道綽の師資相承は、単に三不信という名号による自力無効の伝承に止まらず、浄土の経典が指し示す本願念仏、如来大悲によって「獲信」が成立する、本願他力の仏道の伝承であったと言える。

そうした本願他力の伝承の跡を聞思し、親鸞は続く善導の三心釈を大きく読み替えていくこととなる。換言すれば、本願他力という『大経』の仏道に立って、『観経』の三心を見ていくのである。また、これにより「信巻」に展開される曇鸞の三不信と善導の三心釈の関係が明瞭になると言えよう。

(4) 曇鸞・道綽・善導の師資相承

先に注目した「具此三心 若不生者 無有是処」という、『大経』・『観経』それぞれの三心の真意を尋ね当てる道綽の了解は、弟子である善導に至ってより鮮明にされる。善導はそれまで聖者の為の教えとして理解されていた『観経』について、実業の凡夫の為の教え⁵⁰。

であると楷定し、『観経疏』を記している。『観経』が阿弥陀仏とその浄土の観想を説いた経典として、観法を中心とする経典と理解されてきたのに対し、善導は、

「仏告阿難汝好持是語」従り已下は、正しく弥陀の名号を付属して、遐代に流通することを明かす。上來定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り。
〔聖全一〕五五八頁

と、『観経』の要が仏の本願として説かれる称名念仏、つまり『大経』の教えに導くことにあると了解している。また、そうした称名念仏による凡夫の自覚に立つ善導は、『観経』の三心について、

三心既に具すれば、行として成ぜざる無し。願行既に成じて、若し生まれずば、是の処有ること無しと也。又此の三心は亦定善の義を通撰すと。応に知るべし。
〔定親全一〕一一二頁・『聖全一』五四一頁

と記す。この文を見る限りでも、善導は道綽の「具此三心 若不生者 無有是処」の言葉を引き承け、『観経』の三心釈を展開していることが分かる。更に、善導は「願行既に成じて、若し生まれずば、是の処有ること無しと也。又此の三心は亦定善の義を通撰すと」という形で、『観経』の三心を具するということが願行の成就であり、それをもって浄土に生まれることがなければ、「是の処」が無いということを描いているのである。

「是の処」とは、信心において往生浄土の仏道を実現しようとする本願の道理を指すが、善導はそのことを願行成就として尋ね当て、定散二善共に願成就の仏道に目覚めさせるものとして了解する。つまり、『大経』の阿弥陀の本願として誓われる、称名念仏の信心に開かれる仏道を意味するのであり、ここにおいて曇鸞・道綽・善導の師資相承が明確になるのである。⁵¹

しかしながら、善導の説く願行成就については、その願行の主体が誰を指すのかという大変重要な課題が残されている。つまり、本願念仏をもって自利利他円満を実現しようとする、願力回向の主体である。

インドにおいて、釈尊の経説である『大経』と相応する為に顕わされた世親の『論』は、はじめに「我一心」と表白し、大乘の菩薩道という体裁で記されているため、当然回向行も修行者である菩薩が主体となっている。

曇鸞・道綽・善導という中国三祖の伝統が、『観経』から『大経』へという念仏による自力無効の信心にあることは違くないが、その

念仏行の利益を回向する主体に関しては、未だ明確な表現はされていない。『論註』では、確かに往還二回向の教義や他利他の深義等明らかにされているが、どこまでも菩薩道を説く『論』の註釈書という位置から外れることなく記される。また、善導の三心積を見る限りでも、その心を発す主体は衆生の側にあることは否めないのである。⁵²そうした中国の浄土思想が残した課題は、後に海を渡り、法然・親鸞という日本の仏者において重要な課題として展開されるのである。

(5) 善導の三心積

そもそも善導の『観経疏』に著わされる三心積は、『観経』「散善義」に説かれる至誠心・深心・回向発願心についてその解釈を述べるものであり、

正しく三心を弁定して以て正因と為ることを明かす

〔定親全一〕一〇一頁

とあることから分かるように、往生浄土の「正因」を明らかにする内容となつている。また、『観経』に説かれるその三心について善導は、往生浄土を願う者が具すべき心の内容として説いていることが分かる。

そのことは法然の『選択集』においても、善導の『観経疏』・『往生礼讃』それぞれの三心積を長文に亘り引文した後、

私に云く。引く所の三心は、是れ行者の至要也。所以は何ん。『経』には則ち「三心を具するは、必ず彼の国に生ず」と云う。明らかに知んぬ、三を具して必ず応に生を得べし。『釈』には則ち「若し一心少けぬれば即ち生を得ず」と云えり。明らかに知んぬ、少けぬれば是更に不可なり。茲に因て極楽に生まれんと欲わんの人は、全く三心を具足す可きなり。

〔聖全一〕九六六頁

と指摘されている。更に、その三心理解のうち深心については、

次に深心とは、謂く深信の心なり。當に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。

〔聖全一〕九六七頁

と、証果たる涅槃が、信において実現することを強調する。つまり、善導が往生浄土の正因として明らかにする三心を、法然は涅槃の

真因として見ているのであり、言わば仏道の正因としての『観経』の眼目を述べるものとして三心を捉えているのである。

先（本論の第二章）において、法然の回心の体験が、善導の深心積の「順彼仏願故」の言葉との出遇いに依ることは述べた。法然の目覚めは、絶対に救われないという宿業の身の自覚に湧き上がる念仏の声が、実は久遠の過去から未来にかけて、「十方衆生よ」と自身を救おうとして止まない仏の本願の喚ぶ声であったというものである。その目覚めの内容として、自力無効の身を言い当て「順彼仏願故」の教言を示すのが、善導の三心積中の深心の言葉である。法然の善導教学理解の根底には、そうした如来の本願に言い当てられる自己とその本願への深心があり、

抑又此の経に、具三心者、必生彼国と説けり。一は至誠心、二深心、三回向発願心なり。三心は區に分れたりと云えども、要を取り詮を撰て是をいえば、深心ひとつおさまれり。
（『昭和法然上人全集』三二頁）

と『三部経大意』で述べるように、『観経』の三心とは言っても、深心一つにその全てが集約されると見定めるのであった。

親鸞が様々な読み替えや乃至を施し、長文に亘り善導の三心積を引用しているのであるが、その背景にはそうした法然に学んだ思想があり、また『観経』から『大経』へという三不三信の思想がある。その視点を継承し、徹底して仏道の核心を明らかにするのである。

さて、「信卷」における三心積は、

又云く。「何等為三」従り下「必生彼国」に至るまで已来、正しく三心を弁定して以て正因と為ることを明かす。即ち其れ二有り、一には世尊、機に随て益を顕すこと、意蜜にして知り難し。仏自ら問うて自ら徴したまうに、解を得るに由無きを明かす。二に如来、還て自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。
（『定親全一』一〇一頁）

と、仏道の正因である三心の内容を、二つの事柄で示すところから引用される。一つは、釈尊が衆生の機に随って利益を顕すところは「蜜（密）」があり、衆生には知ることが難しい。だからこそ釈尊は「自問自徴」するのであり、衆生にはその解を得ることはできないというものである。親鸞はこの「意蜜にして知り難し」の言葉に注目し、『観経』の彰隱密の義たる「如来の弘願⁵³」を明らかにしたと考えられる。つまり、仏道の正因である三心を明かすところに『観経』の顕彰隱密が有り、そこに經典の眼目があることを見抜いた。その經典の眼目こそ、「知り難し」という衆生の「難信」の事実と見ているのである。

続く三心の了解の二つ目には、釈尊が「如来」として「還て自ら前の三心の数を答えたまう」ということが言われる。三心の数を答えるとは、『観経』に説かれる「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」⁵⁴の仏語を指し、釈尊が自ら三つの心の展開を述べることを意味する。仏道の正因となる信心を、三つの数をもって示す。その三種の心を発せということが、この「三心の数を答えたまう」の内容であるが、これはその実、仏道の正因となる心は衆生の発想のうちにある心ではなく、三心として具体的に釈尊に言い当てられる内容を持つことを意味する。仏道に立つ為に衆生が発す心は、「二者、二者、三者」として釈尊に教えられたものである。そこに衆生の機に随った如来の導きがあり、釈尊が如来たる意義を持つのである。それにより釈迦如来は衆生を利益する。より積極的に言えば、釈尊は仏道の正因である信心を「自問自徴」し、三種の心として展開して示し、衆生の分限を教えようというのである。⁵⁵如来と衆生の決定的な分限を知らせ、それにおいて衆生に「難信」である機の自覚を与え、如来の本願に導くのである。

衆生の「難信」とは自力無効の自覚を意味する。「信巻」に一貫する「難信」即「獲信」という親鸞の信心理解については、先に述べたように『論註』の不虚住持功德の文言に学んだものであるが、それをより具体的に親鸞に決定付けた教えとして、三不信の思想、そして法然の教えがあると言える。『観経』は、どこまでも衆生の「難信」を知らせ、『大経』の本願に目覚めさせる（獲信）ための方便経としての意義があることを見破り、その正意を親鸞は彰隠密の義として読み解く。親鸞は、その彰隠密を明らかにしながら、善導の三心釈を読み替えているのである。

そもそも、親鸞の読み替えは、先に確かめた本願成就文「回向せしめたまえり」の読み替えに代表されるように、衆生が自力で発すと考えられる信心について、如来の本願力回向によって成就する信心として受け止め直すことにその中心がある。それに伴い、「三種の心を発せ」という自力の方向性であった『観経疏』三心釈についても、三種の心を発せない「難信」の事実を自覚させ、如来の本願力回向に藉れと、自力から他力の方向性に読み替える。それは、どこまでも『大経』の本願成就文である「回向せしめたまえり」の内容を明らかにするものであり、その本願成就に照応して、『観経』三心の正意を明かしていると言える。⁵⁶

〈至誠心〉

では、三心積を確認したい。本来の善導の至誠心積では、衆生自らが発す至誠心として註釈されている。確認したい。

經に云く、一者至誠心。至は真なり、誠は実なり。一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず須らく真実心の中に作す須きことを明さんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難く事蛇蝎に同じきは三業を起すと雖も、名づけて雑毒の善と為す、亦虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。〔浄土宗全書一〕五五頁

善導の积文では、至誠心は衆生が発す真実心であり、その真実心において身口意業の行を起し浄土往生を求めよと、どこまでも「真実なれ」と厳しく規定される。外側に「賢善精進の相」を示すのではなく、内心においても真実を保てという、虚偽・虚妄性の絶無である。この厳肅さの理由を、善導は、

正しく彼の阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も三業に修する所、皆是れ真実心中に作し、凡そ施為趣求したまう所、亦皆真実なるに由りてなり。 (同前)

として、阿弥陀因中の法蔵菩薩の願行に求めている。つまり浄土往生を願う者は、どこまでも法蔵菩薩をモデルとし、法蔵と同等の真実心を持ち修行せよという方向が語られるのである。善導自身が至誠心の勸励を真摯に実行した行実⁵⁷が伝えられているため、釈尊の經言であるその勸励の理解に繰り返し迷悶しながら、道を求めたと推察される。

ただここで問題となるのは、この至誠心が一往に「真実なれ」と自釈されるのに対し、続く深心の内容が、自己の罪悪性への深信(機の深信)と、阿弥陀の本願へ乗托する心(法の深信)の二種深信に集約されていることである。一見自身の中の真実心を鍛え上げ、法蔵菩薩に近づくことを勸励するものと予見される至誠心であるが、続く深心への展開を考えれば、それは却って虚仮不実、罪惡の身を生きる衆生の事実を知らせるものであったと言える。その目覚めの内容として、自身の中に真実など一つも無いという懺悔、そして『大經』に説かれる如来の本願への帰依の心が、深心として説かれていくのである。

こうした視点の転回が、法然・親鸞の自力無効の自覚であり、あるいは三不三信の思想に導かれた、『觀經』から『大經』へという方向転換と言えよう。つまり、親鸞は善導の至誠心に、真実心を持ってない自力無効の懺悔の心、そして本願に帰依する仏者の伝統を見て

いるのである。この自力無効の視点に立ち、親鸞は善導の至誠心積を次のように読み替えている。

『経』に云く、一者至誠心。至は真なり。誠は実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須い。ることを明さんと欲う。外に賢善精進の相を現ずることを得され、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すと雖も、名づけて雑毒の善と為す。亦虚仮の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。

〔定親全一〕一〇二頁 傍点筆者

親鸞の読み替えは、至誠心を通しての善導の自力無効の自覚を読み取ったものと言える。本来、善導の至誠心積が「真実なれ」という厳格な真実心の勸励の文と読まれていたのに対し、親鸞は「必ず真実心の中に作したまえるを須い」と読み替える。真実心の主体に尊敬語を施し、衆生はそれを「須い」側へと転換されているのである。また、「外に賢善精進の相を現ずることを得され、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ」と読むことにより、そもそも衆生の内心が虚妄であり、真実心など懐けないという、衆生の不実の心を表現するのである。それにより、衆生の心に全く真実など有り得ないという「難信」の正意を示していると言える。

また、法蔵の真実心を目標とし、自身の中に策励して真実心を保持せよという善導の教言に対し、親鸞は次のように読み替える。

正しく彼の阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまうし時、乃至一念一刹那も三業の所修、皆是れ真実心の中に作しまいに由りてなり。凡そ施したまう所趣求を為す。亦皆真実なり。又真実に二種有り。一には自利真実、二には利他真実なり。乃至不善の三業は、必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ。又若し善の三業を起さば、必ず真実心の中に作したまいしを須いて、内外明闇を簡はず、皆真実を須いるが故に、至誠心と名づく。

〔定親全一〕一〇二頁 傍点筆者

法蔵の「施したまう所」において、衆生は「趣求を為す」。その了解に順じて、徹底して法蔵の真実を「須い」と読み替える。これにより、真実心の主体がどこまでも法蔵菩薩にあり、衆生はその法蔵の真実なる願行を「須いて」浄土を願え、という主体の転換を表現していることが分かる。より積極的に言えば、親鸞の読み替えにより、衆生は法蔵の回向成就である名号を「須いよ」という願意に転換されているのである。

繰り返しになるが、親鸞のこれら至誠心積の一連の読み替えは、善導の懺悔の自覚を見抜いてのものである。親鸞は、『大経』の本願成就文に立脚し、あるいは三不信の思想を通してこの善導の至誠心積を見、真実など皆無である自身を改めて知らされたのではないか。それが本願の智慧に見破られた自己の真相であり、この至誠心積が、本願に帰した善導の自覚的な懺悔の言葉であると親鸞は見抜いたのである。

法蔵の真実心とは、自利利他円満、衆生救済の為に建立する願心である。つまり親鸞の読み替えは、『観経』に説かれる釈迦の方便を見抜き、本願を建立する法蔵の永劫修行の心を知らせるための至誠心であることを示しているのである。

〈深心〉

善導の至誠心積における法蔵の願行の記述は、『大経』勝行段を背景に書かれたものと言われる。⁵⁸つまり、『大経』の法蔵菩薩の願行をもって、『観経』の至誠心を註釈している。そうした意味では、自身の真実心を向上させると考えられた至誠心であったが、善導はその真実心の主体を、既に法蔵の願行であると見破っていたと推察することができる。真実心の主体は、どこまでも『大経』に説かれる永劫修行する法蔵であり、衆生の内側にあるのは虚仮不実の心以外の何物でもない。そうした自力無効の懺悔の心が、続く深心積により開かれると言える。

そもそも自力無効とは人間の努力意識の延長上のものではなく、懺悔の根柢は自身を超越したもので、つまり仏の智願に依るものでなければならぬ。そのことを端的に示すが、

二者深心。深心と言うは、即ち是れ深信の心也。亦二種有り。一には決定して深く、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰受して、疑い無く慮無く彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず

〔『定親全一』一〇三頁〕

の二種深信の言葉である。先に述べる通り、至誠心は真実心を持つ主体の転換を正意とする。そこには、自身の中に真実心など有り得ないという宿業の身への深い懺悔（機の深信）が背景としてあるのだが、それはどこまでも法蔵の永劫修行の心の覚知（法の深信）に

依つてである。機の深信は、法によって照らし出された自己の発見に他ならない。これについて、曾我は次のように述べる。

善導の二種深信建立の御意趣は仏願の生起本末を明らかにする。機の深信・法の深信。法の深信から機の深信を開いて、その機の深信の中に法を摂めた。

〔曾我選集六卷〕三九頁

つまり、衆生に真実心など有り得ないという深い懺悔の心が起るその根拠は、どこまでも法蔵の永劫修行の心の覚知、換言すれば「仏願の生起本末」の覚知に依るのである。この「仏願の生起本末」の覚知こそ、深心の内実と言うべきであろう。

親鸞の『一念多念文意』に「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて。」とあるように、法蔵は、一如（涅槃）のさとりに立ち上がり、自身の成仏を懸けて、衆生の宿業の身に來生する、如來因位の願心の象徴である。その阿彌陀の本願に乘托する深心とは、衆生がその宿業の事実を自覚するその心において、法蔵願心を得するものと言えよう。より積極的にいえば、仏を一如から立ち上がらせる根本原因は、衆生一人の宿業の身にある。その宿業の身に即して、五劫思惟・永劫修行し、大悲回向を成就するのが法蔵である。衆生の中に発起する「念仏申さんと思ひ立つ心」は、いわば久遠の過去から未來にかけて、衆生を救おうと立ち上がる如來の喚ぶ声であり、その声を聞くということが、「仏願の生起本末を聞く」という如來回向の信心、即ち深心の内実である。そこに法の絶対性があり、法に照らされた機の自覚が徹底されるのである。⁶¹

親鸞はその深心積を締め括るに当たり、「一心専念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」と、称名念仏が「彼の仏願に順ずる」「正定業」であるという文を引く。先述しているが、この言葉によって回心した法然は、深心について、「次に深心とは、謂く深信の心なり。當に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す」と、証涅槃の真因として押さえている。涅槃からはたらきである法蔵の願心に乗托する心は、即ち証果たる涅槃に至らせる真因となる。その自証が、宿業の身に泣き懺悔する衆生にわき上がる、「念仏申さんと思ひ立つ心」と言えよう。

また親鸞は、長文に亘りあるいは要所にこの深心の内実を展開する。それはどこまでも法然の念仏の思想を明らかにしつつ、そこにある「順彼仏願故」の精神を徹底するものと言える。

〈回向発願心〉

先の深心が、阿弥陀の本願名号による宿業の身の自覚と、本願への乗托による証涅槃の真因であることは述べた。それは、正しく本願の成就によって「出離の縁有ること無」き身と決定せしめられ、本当に我が身を信知し、その法蔵の願心を生きんとする、願生者たる主体を確立するものといふことができる。このような深心の意義を踏まえれば、続く回向発願心も衆生における回向発願ではなく、永劫修行の一切の功德を回向せんとする如来因位法蔵のはたきであると了解することができる。

三者回向発願心。乃至 又回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。此の心深信せること、金剛の若くなるに由りて、一切の異見異学別解別行の人等の為に、動乱破壊せられず。〔定親全一〕一〇六頁

このように、回向する主体を「したまえる」と読み替え、如来より回向される「願を須いて得生の想」をなすことが推奨される。ここで言われる「得生」とは、浄土への往生を得るとも考えられるが、そもそも浄土の真実に触れていない者が、浄土を願うことはできない。それは観念的な浄土を願う「為樂願生」²²に過ぎない。そうではなく、衆生の不実の身の自覚を通して浄土の真実に触れ、仏と衆生の分限、浄土と穢土の分限を知る。そこにはじめて願生が成立するのであり、その分限の自覚に立つことをここで「得生」というのである。自身の不実の自覚が、如来の真実心、如来の回向を決定するのである。先の深心釈における主体の確立という積極性から考えれば、自身にわき上がる信心において、浄土の願いを生きる主体を獲得すると言うべきであろう。

そうした視点から、この「回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」の読み替えを考えれば、親鸞は「如来の本願に帰し、浄土の願い生きよ」という招喚の勅命を彰し、そこに釈尊の導きの真意があることを表現していると言える。これは「行巻」に展開される、
帰命は本願招喚の勅命也。発願回向と言ふは、如来已に発願して衆生の行を回施したまうの心なり。〔定親全一〕四八頁

という親鸞の名号理解からも明らかであり、如来によって回施される名号（願行）に託された如来の招喚の心こそ、回向発願心と了解することができる。真実なる如来からの招喚の勅命である限り、その如来の喚ぶ声に目覚めた者は、明慧に代表される「一切の異見異学別解別行の人等の為に、動乱破壊せられ」ることなく、その願心を生きることとなる。それが願生者の立脚地である。

注目すべきは、この回向発願心は「此の心深信せること、金剛の若くなるに由りて」とあるように、信心（深心）の内実である。親

鸞の『愚禿鈔』では「深き信心の中に回向して」⁶⁴「回向発願生者に就いて、信心有り」⁶⁵と、回向発願心の本体として信心を捉えている。また、ここで言われる「金剛の若くなる」心とは、どこまでも如来の回向による金剛心であり、いわば如来の本願に乗托することによって実現する心、法の深信を意味する。至誠心が実質的に機の深信に集約されるのに対し、この回向発願心は法の深信を体とする根本の心（願心）というべきである。つまり、機の深信に集約される至誠心も、法の深信の根本となる回向発願心も、そのどちらも深心の信に収まっていくのである。それにより、三心全体が衆生の念仏の信心に内包されていると了解できよう。

「信巻」では、三心釈の引用を終えた後、改めて善導の『般舟讚』冒頭の言葉、

又云く、敬て一切往生の知識等に白さく、大いに須らく慚愧すべし、釈迦如来は実に慈悲の父母なり。種種の方便をして我等が無上の信心を發起せしめたまえり、と。
〔定親全一〕一一二頁

を引き、『観経』の三心の教説が衆生の「無上の信心」を發起せしめるための方便であると結論付ける。ここで言われる「無上の信心」とは、これまでの展開から考えれば、『観経』の三心全てを包み込む深心を意味する。つまり、『観経』の要はどこまでも深心一つにあり、そこにおいて『大経』に説かれる本願の三心、即ち如来の大悲心が開かれるのである。そのことは、『般舟讚』の文に続く『往生礼懺』の文が、三心の要として深心釈のみ引用されていることから明らかである。

『観経』三心の肝要となる深心とは、先にも確認した通り、本願の智慧によって自身の罪悪性、不実の身を徹底して知らされ、その本願に乗托する心である。そこに本願他力の仏道の要がある。つまり、『観経』はどこまでも衆生の自力無効、その「難信」の事実を教える積尊の方便教であり、『大経』の絶対真実の本願へ向かわせることをその本意とする。親鸞の『唯信鈔文意』に、

『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとはもうすなり
〔定親全三、和文篇〕一七七頁

とあるように、衆生は先ず本願の智慧を通して自身の自力無効を知ることが肝要であり、その自力無効を通して弥陀の願意を知る。そこに、宿業の身に寄り添い「十方衆生よ」と喚ぶ、如来の根源的な願心を感じるのである。

一つ注意したいことは、不実の衆生が如来の招喚の声を聞いたからといって、何か清浄な者になるのではない。自身の中に何一つ真実など無かったと懺悔するそこに、真実に触れた証拠があるのであり、衆生が真実なる者になるのではない。如来の本願の智慧を通し、

我そして我が世界の愚かさを知り、その只中において浄土の願いを生きる者となるのである。それが、本願への乗托ではないか。親鸞の立脚地というべき本願成就も、どこまでも自己の不実の身への懺悔、機の自覚であり、その自覚においてのみ如来の本願を感得することができるのである。

(6) 釈文証と総結の文―聖道門への応答を中心に

先にも述べているが、善導の三心釈引用、そして『般舟讚』の一文を終えた後、親鸞は『往生礼讚』より深心について引用している。そもそも、この『往生礼讚』の引文は、親鸞がそこに詳細を述べるように、大唐西崇福寺の沙門智昇によって撰述された『集諸経礼懺儀』(以下『懺儀』)からの引用である。⁶⁶智昇の『懺儀』は、善導の『往生礼讚』をわざわざ「礼懺」の字に変えて、いわゆる「讚嘆」の真意を「懺悔」であると見ていると行うことができる。親鸞が善導の『往生礼讚』を引用する際に、この智昇の『懺儀』に依る理由や事由は、現段階でも諸説があり判断しかねる部分もあるが、親鸞の仏道観から考えても、「懺悔」という機の自覚を明らかにせんがための引用と言うことは、まず一つ言うことができるように思う。

さて、日本における善導の『往生礼讚』の伝来経路は二つ存在し、一つは遣唐使とともに入唐した僧道昭によって将来され、既に奈良時代に書写された形跡もあると言われる。一方で、『往生礼讚』は『開元録』⁶⁷の撰者としても著名な智昇によって、開元十八(七三〇)年に一切経へ入蔵されている。それが、親鸞が引用する智昇撰『集諸経礼懺儀二卷』の下巻にあたる。この智昇の『懺儀』は、『開元録』という大変に権威のある経録によってお墨付きを得たことで、一切経の一部として後世に伝えられていくこととなったと言われている。⁶⁸

つまり、親鸞が『往生礼讚』を引用する際、わざわざ『貞元の新定釈教の目録』の名や智昇撰『集諸経礼懺儀』の名を出す背景には、そうした一切経入蔵という時代的・社会的な権威があると言える。単に法然の教えを強調するでもなく、自説を述べるでもなく、これは一国の天子の勅命により一切経として認められた釈義であることを主張するのである。また、慧遠や智顛・吉蔵等の諸説ある『観経』

理解の中から、善導教学を引き承け、その真意を伝承するという意味でも、これは法然・親鸞の独断の了解でなく、中国において既に認可を受けたものという意味を為すものとなる。そうであれば親鸞の引用方法は、明らかに読み手を意識し、三心積の要と視点を提示しながら論証していると言えよう。当然、読み手は智昇撰『開元録』の性格を知る者に限られてくる。この深心の引文による了解が、法然・親鸞の独断的主張ではなく、一切経として認められた釈義であることを強調するための引用と言える。

先述する通り、深心とはどこまでも如来の本願によって見抜かれて絶対には救われない人間の現実の相（機）を、またその現実に即して立ち上がる阿弥陀の本願の絶対性（法）を深く信ずることを説くものである。言うなれば如来の本願の眼を通してしか絶対に分らない超世を言い当てるものである。しかし親鸞は、その超世的内容を敢えて世間の価値観に引き当てて、「一切経に説かれている」ということを強調する。親鸞が世間の権威に固執することは考え難いが、そこを敢えて世間の価値観に引き当てるといふことは、おそらく世間の価値観や通仏教、聖道門を相手にし、例え世間の価値観に引き合わせたとしても、歴史が認めている、超世の願を説いた仏道の本流であるということを主張しているであろう。

ここに記される深心積については、先に引文される『観経疏』『散善義』の深心積に対し、簡素化されその要点のみを述べる内容になっている。また、「散善義」三心積の引用の際には引いていた至誠心・回向発願心についてはここでは引用せず、「化身土巻」の問題として後に引かれてくる。つまり、畢竟して深心にその要があることを提示しているのである。内容を確認したい。

彼の『懺儀』に依て要文を鈔して云く、二は深心、即ち是真実の信心なり。自身は是煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声聞等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで、疑心有ること無し。故に深心と名づく、と。乃至 其れ彼の阿弥陀仏の名号を聞くことを得ること有りて、歡喜して一心を至せば、皆當に彼に生まるるを得べし、と。抄出

〔定親全一〕一一三頁

まず、ここで「要文を鈔して」とあるように、この文は、これまで長文に亘り引文した三心積の要を言い当てるものである。それが『観経』の深心であり、あるいは他力『大経』の一心に導く要であることを主張していると考えられる。ここでは、「自身は是煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す」と機の深信を記し、続いて「今、弥陀の本弘誓願は、名号を称

すること下至十声聞等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで、疑心有ること無し」という法の深信が述べられている。機に即して弥陀の本願名号が建てられている事実を述べていると言えよう。

では、この文における、注目すべき点を列挙する。

- ① 親鸞独自の了解として「名号を称すること下至十声聞等」という、称名念仏の内容に「聞」の字が加筆されている。
- ② 「一念に至るに及ぶまで、疑心有ること無し、故に深心と名づく」といった形で、一念における「無有疑心」、つまり心の内容としての「信の一念」として見ている。

③ 深心積の後の「回向発願心」を乃至。更には、本来善導が「歡喜至一念。」と記す文を「歡喜至一心」に読み替えた智昇の了解を、そのまま引用している。

この①に関しては、「聞」と言うは、衆生、仏願の生起本末を聞て疑心有ること無し⁷⁰。という親鸞の方法論、あるいは成就文「聞其名号 信心歡喜」に照応しての加筆であろう。諸仏の称名を聞いて、衆生が歡喜踊躍する。それこそが、第十七願・第十八願に誓われている行信の内実であり、名号を体とする信心（聞信）を意味していると言える。②では、一念の内容を「信の一念」として確認し、それが深心であることを明らかにする。そして、③において述べたように、自力の回向発願心を乃至して、弥勒付属の文とも読める「其れ彼の阿弥陀仏の名号を聞くことを得ること有りて、歡喜して一心を至せば、皆當に彼に生まるるを得べし」の言葉を引き、「一念」ではなく「一心」としての了解で善導の積文を終えている。

この③について、法然の『選択集』では、善導の「歡喜至一念」という理解をそのままに引き継ぎ「行の一念」として了解し、「念仏利益の文」として展開している。⁷¹これについて要約すれば、法然は『大經』下巻に説かれる弥勒付属の文について、ここに説かれる一念において「大利」もしくは「無上の功德」が説かれているのであるから、『大經』の三輩章に説かれる「菩提心等の諸行」に対して、念仏行こそが「無上」つまり涅槃を得る唯一行であると主張する。また、先の『往生礼讚』「歡喜至一念」の文も同時に引き、それが「善導の一意に依」っていることを明らかにしている。このことに批判を加えたのが、明慧である。『摧邪輪』を確認したい。

決して曰く、引くところの寿経ならびに礼讚に、既に歡喜踊躍の言あり、何ぞ菩提心を簡ばんや。(中略)まさに知るべし、ここに

言うところの一念、大利を成ずる所以は、歡喜踊躍の心によつて称名において念仏の名を立つ。往生宗に諸經の觀心念仏の文を引いて、口称の証拠とするは、専らこれに拠れり。もし汝が所説のごとくならば、この一念、未だ真の大利とせざるなり。

(日本思想大系十五『鎌倉旧仏教』一〇三・一〇四頁() 内筆者)

明慧の主張は、弥勒付属の文の一念は「歡喜踊躍」の心を発して後の称名念仏であつて、この「歡喜踊躍」という菩提心が重要ではないのかという、法然の一念理解、菩提心廢捨への批難である。この後も厳しい批判が続いているのであるが、当時の仏教界、並びに世間の価値觀から考えても当然の主張と言える。要するに「どうして念仏一行で救われるようなことがあるか」という主張である。

こうした主張の中で親鸞が採った論証法が、智昇撰『懺儀』の深心積の引用、さらには「歡喜至一心」という信心理解である。『唯信鈔文意』の中に、

一心かけぬればうまれずというなり。一心かくるといは信心のかくるなり、信心かくといは、本願真実の三信のかくるなり。『觀經』の三心をえてのちに、『大經』の三信心うるを一心をうるとはもうすなり。このゆえに『大經』の三信心をえざるをば一心かくるともうすなり。
〔定親全三・和文篇〕一七七頁

という、親鸞の一心理解⁷²が記されている。この理解から考えても、「信卷」における智昇撰『懺儀』からの引文が、『觀經』の深心をその要とし、阿弥陀の本願により回向される念仏を聞いて発起する他力の一心を強調していることが了解できる。換言すれば、明慧を代表する聖道門の自力の菩提心の立場に対し、自力無効の自覺たる「順彼仏願故」の精神という、決定的な立場の違いを示し応答しているのである。⁷³

「信卷」が經・論・釈の順序で展開されていることは先に述べたが、その視点から考えても、この『懺儀』深心・一心の文の引用は、これまでの善導の三心積の肝要を述べる文であると読むことができる。つまり、ここへ来て經典の本願成就文と、また論としての曇鸞の「我一心」(『論註』)、あるいは「諸、阿弥陀の徳号を聞いて信心歡喜して聞く所を慶ばんこと、乃し一念に及ぶまでせん。至心の者回向したまえり⁷⁴」(『讚阿弥陀仏偈』)と、そして深心積を要とする善導の積とが、經・論・釈として重層的な関係をもつて繋がっていることが明確になるのである。さらには、そこに天子の勅命による一切經からの引用という『懺儀』の性格を書き付けることにより、

「一心」「聞名」「如来回向」が歴史的事実であり、仏道の本流であることを言わんとしているのである。言うなれば、法然の遺した課題を引き承け明らかにしながら、明慧を代表とする自力聖道門からの批判に応答しているのである。様々な問題が絡み合い、それに応答しながら、経・論・釈が展開されていると言えよう。

これまで見てきた「信巻」諸引文の展開は、本願成就の信心を、積極的に自力無効の自覚として押え、如来回向の信心を明らかにしようとするものであった。ただ、自力無効とは単なる無力を意味するのではなく、先の善導の回向発願心釈においても確認したように、「此の心深信せること、金剛の若くなる⁷⁵。」と、金剛心という意味を持つものである。そのことを補うように、親鸞は『懺儀』に続けて源信の『往生要集』を引き、

譬えば金剛は百千劫に於て水中に処して、爛壞し亦異変無きが如し。菩提の心も亦復是の如し。無量劫に於て生死の中・諸の煩惱業に処するに、断滅すること能わず、亦損滅無し、と。
〔定親全一〕一一四頁

と、如来回向の金剛心こそ菩提心であると示すのである。それは明慧の主張するような、自力修善を重ねて人間の心を鍛え上げ強固にするといった、人間心の延長にあるものではない。そうではなく、続けて引用される源信の、

我彼の摂取の中に在れども、煩惱眼を鄣て見たてまつるに能わずと雖も、大悲憐きこと無くして常に我が身を照したまう（同前）
という言葉が示すように、如来の常照の智慧光を根拠とした他力回向の一心である。

そうした七祖の論釈による他力回向の信心理解を総括して、親鸞は、
爾れば、若しは行若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまう所に非ざること有ること無し。因無くして他の因の有るには非ざるなり、と。知る可し。
〔定親全一〕一一五頁

という如来の回向成就の行信であることを示す。ここで示される因とは、阿弥陀の因願を指す。衆生の願いではなく、衆生の思いに先立って建立された法蔵の誓願がある。その本願力の回向によって、衆生に行信の仏道が実現するのである。

親鸞が積極的に明らかにしようとする行信の仏道とは、これまで尋ねてきたように、証涅槃の一道である。そのことを己証するため、続く二一問答が開かれるのである。どこまでも、師法然の思想を伝承しその真意を明確にしようとする、親鸞の求道の歷程である。

第四章 己証としての三三問答

(1) 字訓釈

これより、三三問答を考察していきたい。繰り返し述べてきたが、三三問答は凡夫の信心に何故涅槃が開かれるのかを尋ね、それを實現する如来の本願力回向の道理を推求するものである。それは、どこまでも法然が残した課題に応じるものであり、念仏一行を掲げた法然の選択本願念仏の真意を明らかにするものである。

先に確認したように、法然の念仏一行の思想は、明慧の『摧邪輪』によって痛烈に批判された。それは、法然の菩提心撥去の過失を反駁するものであるが、その実、法然の『大経』および第十八願理解を批判し、法然の善導教学理解を批難するものであったと言える。換言すれば、大乘仏教の目的である大涅槃のさとりは、修行を重ねた堅固な菩提心によって開かれるのであって、称名念仏一つで証涅槃が實現するなど有り得ない、という自力の立場からの批判である。

大乘仏教において、涅槃の証得が無い限り仏道とは呼べない。それは、およそ仏道を志すものにおいては当然のことであり、親鸞もまた比叡山時代には自力を尽し証涅槃の道を求め続けたに違いない。しかし、法然の教言との出遇いによりその自力の心は翻され、方向が逆転する。つまり、求め続けた涅槃のさとりが、本願の名号（真実功德）としてこちら側に回施されているという、方向の逆転である。衆生の宿業の身に即して涅槃のさとりから立ち上がり、回向成就の名号として来ている。それを法然は「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」と表現したのであり、その本願名号を信ずる心に、「真如一実の功德宝海⁷⁶。」という如来の智慧海、つまり涅槃が開かれる。親鸞は、そうした衆生の本願成就の信心（一心）に涅槃が開かれるその道理を本願文に尋ねるのであり、それが「信巻」の核心となる三三問答として展開されるのである。

さて、周知の通り、三三問答は字訓釈と仏意釈という二つの問答によって形成される。はじめの字訓釈は、

問う、如来の本願、已に至心信樂欲生の誓を發したまえり。何を以ての故に、論主一心と言うや。答、愚鈍の衆生、解了易から令

めんが為に弥陀如来三心を発したまうと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす。是の故に論主三を合して一と為るか。

『定親全一』一一五頁

と、本願の三心「至心信樂欲生」という願心と、世親の「世尊、我一心帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」という信心の表白における「一心帰命」の信心、即ち衆生の信心との関係を見る問答から始まる。ここで言われる「弥陀如来三心を発したまうと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす」の文からも推察されるが、およそ字訓釈は、単に如来の三心と衆生の一心の関係性を見るのではなく、衆生の一心帰命の信心に涅槃が開かれるその事実を確かめたいと言えり。

親鸞は「至心信樂欲生」の一字二字に、次のように訓を施していく。列挙して確認する。

至 … 真・実・誠

心 … 種・実

信 … 真・実・誠・満・極・成・用・重・審・驗・宣・忠

樂 … 欲・願・愛・悦・歡・喜・賀・慶

欲 … 願・樂・覺・知

生 … 成・作・為・興

『定親全一』一一五頁参照

こうした親鸞の字訓を用いて広く深くその内容を解釈する方法は、日本天台の慧心流の教相の中で多く用いられたとされる。⁷⁷また既に、善導が三心積中の至誠心について「至は真なり、誠は実なり⁷⁸」と字訓を施していたように、親鸞もその思索に習い、本願に誓われる如来の三心の内実を象徴的に表現したと考えられる。⁷⁹本願成就の信心に立ち、因願を聞思した時、そこに感得される如来の三心の内実を、字訓によって表していると言えよう。それにより親鸞は、施した字訓を合し、

明かに知りぬ、至心は即ち是れ真実誠種の心なるが故に、疑蓋雑わること無きなり。信樂は即ち是れ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歡喜賀慶の心なるが故に、疑蓋雑わること無きなり。欲生は即ち是れ願樂覺知の心なり、成作為興の心なり、大悲回向の心なるが故に、疑蓋雑わること無し。

『定親全一』一一五・一一六頁

と述べ、至心・信樂・欲生の三心全てが「疑蓋無雜」の心として一つであることが明かされている。如来の心には疑蓋が雜わることがない。つまり、衆生の自力心など微塵も入り込まない心であり、それが衆生に無疑の一心として成就していることを示すのである。

親鸞の字訓の意図を推察するに、ここで表わされた三心の表現の中でも、至心の「眞実誠種」は信樂における「信」の字訓が持つ「眞実誠滿」の内容に、また欲生の「願樂覺知」については信樂の「樂」の字訓が持つ「欲願愛悅」の内容に照応すると考えられる。つまり、至心・欲生の内容のどちらも、信樂一つに内含されるものとして表わされ、三心即一心の義を明確にしているのである。

これは、三心を信樂一つに収めるための親鸞の表現方法とも言えるが、どこまでも本願成就に立脚して、因願を聞思した如来の三心の眞意と言うべきではないか。前章で確認した『觀經』の三心積においても、至誠心・回向發願心が深心一つに収まることが確認された。それは、どこまでも本願成就という『大經』の視点から『觀經』の三心を見抜いた了解であり、三不三信の思想に教えられた三心理解である。そうした思想を背景にしながら、親鸞は本願成就の信心に立ち、如来の三心を誓う因願を案する時、それは信樂一つに収められるものであり、涅槃の眞因として衆生に成就する一心として表現しているのである。

そうした視点から、

今三心の字訓を案するに、眞実心にして虚仮雜わること無し、正直の心にして邪偽雜わること無し。眞に知りぬ、疑蓋間雜無きが故に、是を信樂と名づく。信樂は一心なり。一心即ち是れ眞実信心なり。是の故に論主建めに一心と言えるなり、と知る応し。

〔定親全一〕一一六頁

という字訓積の結びの文を見れば、この「眞実心」とは至心であり、「正直の心」とは欲生に該当すると考えられる。「眞実心」は至心の字訓からも明らかであろう。それに対し、ここで言う「正直の心」とは、『觀經疏』の回向發願心積の中における、

唯是れ決定して一心に捉つて正直に進みて彼の人の語を聞くことを得ざれ。

〔定親全一〕一〇七頁

の一文によるものと考えられる。また、回向發願心積に展開する二河譬においては、

汝一心に正念して直ちに來たれ、我能く汝を護らん。

〔定親全一〕一一〇頁

という、弥陀の招喚の心が表現されている。これらのことから、「正直の心」が即ち欲生心を意味すると了解できよう。

虚仮の雑じることのない法性に随順する心が「真実心」であり、招喚の勅命によって涅槃の一道に向かう心が「正直心」となる。そのどちらも、「疑蓋無雜」の心として同一であり、三心全てが信樂の二つに収まる。それを世親が「一心」と表白するのである。

この字訓釈について一つ注意したいことは、親鸞は単に三心が信樂一つに収められることを確認したのではないということである。如来の三心が信樂一つに収まるということは、愚鈍の衆生に一心帰命という目覚めを与えるためであり、その実、如来に三心を開設させた根拠は衆生の愚かさにある。つまり、如来に至心・信樂・欲生の三心を誓わせ、永劫修行に向かわせたのは煩惱具足の凡夫である。そこに法蔵菩薩の修行の御苦労があり、如来の一人働きがあるからこそ、衆生の一心帰命の信（願生心）において涅槃への道が実現するのである。その感動を『大経』の三心に返して尋ねているのである。それが字訓釈の意義であり、そこから「凡夫の信心にどうして証涅槃が実現するのか」という、その道理を推求するのが第二問答である仏意釈と言える。

また、そのことに深く関連するのであるが、字訓を合した表現の中に、親鸞は、欲生のみ字訓の了解の範疇を超えて「大悲回向の心」という文句を記している。欲生についての詳細は後に考察するが、欲生釈においてその心は回向心として展開され、衆生に願生の心を発起させる根拠として推求される。つまり、如来は衆生に願生心を与えるために、一如より立ち上がり三心の誓いを建て、永劫修行をするのであり、その衆生に願生心を与えんとする心こそ「欲生我国」という回向心であると考えられる。

如来の回向心により、衆生の信心が一種の歡喜の心に止まらず、それはむしろ根源化し、浄土の願いを生きる願生心として名告りを与える。そこに、衆生は真なる主体を獲得すると言える。だからこそ、その回向心のみは、字訓という象徴的表現の範疇を超え、衆生に願生心を与える根源として記されるのであろう。そうした意味において、この「大悲回向の心」が第二問答である仏意釈を開く鍵となると考えられる。これについては、後の欲生心（回向心）の考察の中で、その詳細を考えたい。

(2) 仏意釈―至心釈

至心・信樂・欲生の三心は、それぞれ如来の願心であるが、字訓釈さらにこれから確認する仏意釈においても、繰り返すその内実が

「疑蓋無雜」の心であると押さえられる。つまり、如来の三心全てが、疑いの心を微塵も差し挟むことの無い真実なる心であることを意味する。それにより、衆生の疑心が浮き彫りにされ、そこに仏と衆生との分限が自覚されるのである。

思うに、親鸞が繰り返し「疑蓋無雜」を述べ強調するのは、「疑蓋無雜」ということが如来の心に相応するからではないか。疑蓋的存在である衆生が、自力無効の自覚、即ち如来と衆生との分限を自覚する一点において、如来の真実性に触れる。どこまでも自身の内に真実など無かったと懺悔する心こそ、真実なる如来の心に触れた証拠である。三一問答の思想背景として確認してきた論釈においても、曇鸞の三不信あるいは善導の機の自覚として、衆生の自力無効の自覚、「難信」の心が展開されてきた。その心こそ、本願の智慧に見破られた衆生の心であり、煩惱具足の身に本願が成就していることを意味する。つまり、衆生に「疑蓋無雜」の一心が成就するのである。

さて、字訓釈では、愚悪の衆生のために如来が三心の誓いを発したにも関わらず、論主世親がそれを一心と述べるのは、三心とは言え衆生には「疑蓋無雜」の信樂一つ、即ち一心として成就するからであると示されていた。そこに三心即一心の義が明らかにされ、衆生の一心に涅槃が開かれることが確認された。それに続き、第二の間答として仏意釈が展開される。

又問。字訓の如き、論主の意、三を以て一と為る義、其の理然る可しと雖も、愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来已に三心の願を發し
たまえり。云何が思念せんや。
〔定親全一〕一一六頁

この問いは先の字訓釈を受け、如来の三心と衆生の一心が相違しないことは分かったけれども、では如来が愚悪の衆生のために一心ではなく三心の願を發すことにはどういう意味があるのか、という仏意を尋ねるものである。つまりこの仏意釈は、衆生に成就する一心に立って、そこに感得される如来の三心の意味を推求するものである。それは、衆生に一心帰命の信を發起させる仏意を推求するものであるが、より深い意義を述べるならば、親鸞は衆生に發起する信心を、今度は願にまで根源化し、自覚化しているのである。如来の願意を自覚的に尋ねる。それにより親鸞は、衆生に涅槃の真因である一心を發起せしめる道理、つまり大悲回向の道理を明らかにするのである。

また、この仏意釈について曾我は次のように述べている。

愚悪の衆生のために阿弥陀如来は三心の誓いを發したまうたことは、初めの問いをおこした人も知っているはずである。つまり、

阿弥陀如来について疑問をおこしたのではなくて、我々衆生が、我々自身に対して疑問をおこしたのである。

〔曾我選集八卷〕二六五頁

仏意を尋ねると言ってみても、当然それを直接仏に尋ねることはできない。そうではなく、如来の三心によって発起した自身の信心に立ち、どうして凡夫の身に目覚めが起こったのかを、如来の本願に聞き入るのである。曾我が指摘するように、仏意釈が、その実、自己自身を問うという質を有す限り、それは本願成就の信心に立ちその因願を探るといふ親鸞の聞思の方法論による問答と言うべきである。果を通して信心の因にまでさかのぼり、自己自身を明らかにする。つまり、親鸞自身の従果向因という聞思の仏道の歷程である。本願の智慧に依りながら自己自身を明らかにし、その衆生の宿業の身に即して涅槃から立ち上がった法蔵の兆載永劫の修行の心、即ち如来の願心（仏意）を明らかにする。そこに、回向の道理が展開されるのである。

〈至心・自釈〉

仏意釈における問いついて、おおよそ以上のような視点を確認したうえで、続く応答の文を見ていきたい。

答。仏意惻り難し、然りと雖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無し。虚仮諂偽にして真実の心無し。

『定親全』一一六頁

先に確認した曾我の言葉にあるように、仏意釈は如来の三心を尋ねながらも、どこまでも衆生自身を明らかにすることから始まる。つまり、ここで「竊かに斯の心を推する」とあるのは、自らの内に発起する信心を推求するものである。仏意を自分の外側に置いて推し測るのではなく、自らの内に発起する心を、自覚的に推求し己証する。如来の三心は、衆生の信心としてはたらいっているものであり、それをどこか相対的な外側に求めることはできない。だからこそ、その本願成就の心を推求するのであり、自身の信心そのものに願心のはたらきを尋ねるのである。

本願は衆生の有様を「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無し。虚仮諂偽にして真実の心無し」と見抜いている。これは、どこまでも自力無効の懺悔という本願の智慧に立って明らかとなる、一切衆生の事実である。そも

そも「我一心」という一人の自覚が、「一切の群生海」としての自覚まで深められるのは、「十方衆生」と喚ぶ本願の智慧によるからである。一切衆生の業障が、本願の智慧によって悉く見破られているのである。そこに信心の普遍性、本願真実の公共性がある。如来の智慧、衆生との分限に立った時、衆生の側に真実など皆無であり、その心は虚仮不実に他ならず、清浄とはかけ離れた穢悪の心であると自覚される。

そうした「一切の群生海」の自覚を受けて、次に如来因位の修行が推求される。

是を以て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於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無し、真心ならざること無し。

〔定親全一〕一一七頁

「是を以て如来」とは、不実である一切衆生の事実を全て引き受けて如来が立ち上がることを意味する。衆生の「穢悪汚染」「虚仮詔偽」を見、それに即応して如来が立ち上がった事実を「是を以て如来」と表現するのである。こちら側の虚仮不実性が如来を涅槃より立ち上がらせたということが、三二問答を見る上で重要な視点であろう。

如来は、一切衆生の不実性を哀れみ、それに即応して苦悩の群生海へ身を投じ、法蔵菩薩となつて自身の成仏を懸けて不可思議兆載永劫の修行をする。ここでは、先の群生海の自覚内容である「無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し。虚仮詔偽にして真実の心無し」という衆生の事実が即しながら、「不可思議兆載永劫に於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無し、真心ならざること無し」という法蔵の永劫修行、その真実心が述べられている。この文からも分かる通り、法蔵は修行を終えてすぐに仏になるのではなく、どこまでも「無始より已来乃至今日今時に至るまで」不実である衆生に即応し、「不可思議兆載永劫」に亘り至徳を成就するのである。それにより、『大経』に説かれる法蔵菩薩の物語が、単に阿難に対する説教という一過性のものでなく、あるいは經典上の教説という意義を超え、今衆生の信心としてはたらいっていることが自覚される。つまり、衆生の自力無効の自覚において、法蔵菩薩が誕生していることを意味する。

繰り返しになるが、法蔵菩薩について、親鸞は『唯信鈔文意』において、

涅槃をば滅度という、(中略)一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちみちたまえり、すなわち

一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかればこころもおよばれずことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

〔定親全二・和文篇〕一七〇・一七一頁

と、無上涅槃の果上から一切群生海に身を投げた従果向因の菩薩、そして如来願心の象徴として記している。つまり、衆生の念仏の信心となつて、今現にはたらいっているという理解である。

至心釈では、そうした法蔵菩薩のはたらきを通し、

如来、清淨の真心を以て、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。如来の至心を以て、諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまえり。則ち是れ利他の真心を彰す。故に疑蓋雜わること無し。斯の至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体と為るなり。

〔定親全一〕一一七頁

と結ばれる。至徳を成就した如来因位法蔵は、永劫修行の功德の一切を名号に託し、その至心を以て群生海に回施する。その名号を通して衆生に発起する懺悔の心は、如来が至心を以て回施された「利他の真心」であるから、それは「疑蓋無雜」である。

この至心は、端的に述べれば「念仏申さんと思ひ立つ心」の最も表面的に自覚される如来の眞実心であり、どこまでも念仏によって引き起こされる自覚である。それを親鸞は「斯の至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体と為るなり」と述べるのであり、どこまでも法然との値遇の感動に即してそこに発起する心を己証していると言えよう。

至心を直接回施することはできない。だから如来は、その功德の一切を名号に託し衆生に回施するのである。名号が回施されるのは、師の教言を聞き、衆生に「念仏申さんと思ひ立つ心」が発起する、その聞信の一念においてである。つまり、名号が如来の回向成就による賜物であると領き懺悔するそこに、はじめて名号が「至徳の尊号」と決定されるのであり、自分の中に法蔵の永劫修行の歴史が感得される。その心こそが、如来によって回施された「利他の真心」であり、「疑蓋無雜」の心である。

繰り返して述べているが、「利他の真心」とは言っても、衆生においては不実の身に領いた懺悔の心に他ならず、その一点において如来

の真実心を得るのである。換言すれば、「疑蓋無雜」の心とは、一点の疑いも雜ざらない衆生の懺悔の心であろう。曾我は、この「疑蓋無雜」の心について、次のように述べている。

利他の真心を彰わすが故に疑蓋無雜なのであります。つまり我々には如来の至心をもって回向される。だから疑蓋無雜である。疑蓋無雜は我々の方にあるのであります。

〔曾我選集八卷〕二六六頁

「疑蓋無雜」の真実心は本来如来の心であるが、それは衆生を離れて相対的にある如来の心ではなく、「疑蓋無雜」の懺悔の心として衆生に実現している。換言すれば、不実の身の自覚が、如来の真実心を決定するのである。

〈至心・経釈文証〉

至心釈は「至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体と為るなり」と結ばれた後、『大経』の勝行段の文が引かれ、それを助顯するかたちで『如来会』の文が引かれる。ここでその一々を挙げることは避けるが、この勝行段及び『如来会』の文は、衆生のために行ずる法蔵菩薩の修行とその功德成就の内容が説かれるため、それによりこれまで述べてきた法蔵菩薩の修行を、『大経』と異訳經典に依って確認し、己証していると考えられる。

その『大経』勝行段の文に依りながら、善導が『観経』の三心中の至誠心を記したことは先章において述べた。善導は勝行段の文に根拠を置き、真実心の所在を法蔵菩薩の修行に求め、至誠心の内実を明らかにする。親鸞はそうした思想背景を踏まえ、『大経』『如来会』の引文に続き、善導の至誠心釈を引用している。

そもそも、至心釈中に説かれる「不可思議兆載永劫に於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無し、真心ならざること無し」という法蔵菩薩の修行内容は、善導の至誠心釈の、

彼の阿弥陀仏因中に菩薩の行を行ぜし時、乃至一念一刹那も、三業の所修、皆是れ真実心の中に作したまえるに由つてなり

〔定親全一〕一一九頁

の文に依つたものと考えられる。それを今改めて引用することにより、善導の明らかにする『観経』の至誠心が、その実『大経』に説

かれる本願の三心に導くための方便という意義を持つことが証明される。また、その中で、

不善の三業をば、必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ。又、若し善の三業を起さば、必ず真実心の中に作したまえるを須いて、内外明闇を簡はず、皆真実を須いるが故に、至誠心と名づく、と。
〔定親全一〕一一一九頁 傍点筆者

と、悉く「須いる」と読み替え、法蔵菩薩の真実心によって回施される名号を「須いよ」と表現する。つまり、法蔵の回施する「至徳の尊号」を「須いる」ことが『観経』の至誠心の真意であり、それにより、先に明らかにした『大経』の至心の内容に見事に一致するのである。『大経』の至心と『観経』の至誠心が、説かれる経典は違えど、彰隱密の義において全く同じ心であることを、ここで已証していると言えよう。

そうした経典理解・善導の釈文を通し、親鸞は、

爾れば、大聖の真言・宗師の釈義、信に知りぬ、斯の心則ち是れ不可思議不可称不可説の一乗大智願海、回向利益他の真実心なり。是を至心と名づく。
〔定親全一〕一一一九頁

という、至心についての結論を述べている。大聖の経典、善導の釈文により、如来の至心が「至徳の尊号を其の体と為る」ものであり、それは誓願一仏乗を実現する「一乗大智願海（涅槃）」のはたらきにより開かれるものであると知ることができた。如来の三心の誓いにより発起する一心は、どこまでも「至徳の尊号」を体とするものであり、名号のいわれを聞きそこに湧き上がる懺悔の心こそが「回向利益他の真実心」である。真実心なる如来がどこかに居るのではなく、自己の不実性を自覚するそこに、如来の「回向利益他の真実心」を感得する。不実の自覚が、如来の真実を決定するのである。

そのことを再度明らかにするため、親鸞は至心結釈の言葉に続き、

既に真実と言えり。真実と言うは『涅槃経』に言わく、実諦は一道清浄にして二有ること無きなり。真実と言うは、即ち是れ如来なり。如来は即ち是れ真実なり。
〔定親全一〕一一一九頁

と、『涅槃経』の文を引き、真実の所在がどこまでも如来にあることを強調していると考えられる。如来の回向による信心を発起したところで、衆生が真実になるのではない。むしろ、衆生の不実の身の自覚が徹底されるそこに、如来の真実心が感得される。また、「実諦

は一道清浄にして二有ること無きなり」と言われるように、如来の眞実においてのみ涅槃の一道は開かれる。自身の中に眞実性を求め、それをより堅固にしていくという人間の自力心の延長に、仏道は成立しない。むしろ、如来の眞実心の象徴である名号を通し、自力では道が成り立たないという自力無効を自覚するそこに、出世間・世間の境を超え、智慧の有無を簡はず⁸¹、「一乗大智願海」という一如の眞実が開かれるのである。

自身の不実性に懺悔し、自力の心を翻す。それが「至徳の尊号」を体とする至心の内容であり、衆生に發起する「念仏申さんと思ひ立つ心」の表相として、親鸞は至心を己証していると言ふことができよう。

(3) 仏意積―信樂積

〈信樂・自積〉

続いて信樂積であるが、信樂はどこまでも如来の信樂でありながら、衆生の上に成就する一心帰命の信である。そのため、如来の三心が全て集約されて表現される箇所がこの信樂積であり、至心・欲生をも内に含んだ内容となつていふと考えられる。確認したい。

次に信樂と言ふは、則ち是れ如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。是の故に疑蓋間雜有ること無し。故に信樂と名づく。即ち利他回向の至心を以て、信樂の体と爲るなり。
〔定親全一〕一一二〇頁

信樂積は、至心積・欲生積に対し、冒頭から「疑蓋無雜」であることが宣言される。先の字訓積において確認したが、如来の三心はそれぞれが「疑蓋無雜」であることにおいて、畢竟この信樂一つに収まり、衆生の上に一心として成就する。至心も欲生も含んだ「如来の満足大悲円融無碍の信心海」であるため、まずもって「疑蓋無雜」が述べられるのであろう。これについて曾我は、

至心も欲生も法に属するものであるが、本当は我々の機の上にはたらくものは信樂一つである。(中略) 本當に我々がいたたくのは疑蓋無雜の一心である。即ち信樂の一つである。
〔曾我選集八卷〕二七一頁 傍点筆者

と述べている。如来の願心が衆生の上に現れるのは、信樂の一つである。つまり、衆生に發起する一心帰命の信において如来の願心の

はたらきを感得するのである。

この曾我の了解に依って、至心と信樂の關係を考えるに、至心はどこまでも如来の眞実心であり、衆生の不実の身の自覚によって知らされる法の絶対眞実である。それに対し、その絶対眞実なる如来の大悲が衆生の機の上にはたらいいてゐることを覺知する心が、この信樂と言えよう。先の至心積においても述べたが、如来の眞実が衆生の眞実となるのではなく、衆生の上には不実の身の懺悔として現われる。こちら側からは絶対に否定することのできない自力執心の心を、如来の眞実の智慧によって徹底して否定される。その否定を通しての懺悔において、「如来の満足大悲円融無碍の信心海」が衆生に成就するのである。

また、ここで「利他回向の至心を以て、信樂の体と爲るなり」と言われるように、如来の大悲に疑いが雜ざらない心が信樂であるが、その信樂は如来の至心を体とする。その至心の体は名号である。それにより、名号を通し、衆生に發起する一心帰命の信が、その実、如来の大悲より生ずる心として了解することができる。

それに続き、信樂積では至心積と同様、本願の智慧に見破られる衆生の不実の相が述べられる。つまり「一切群生海」の実相である。然に無始従り已来、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、清淨の信樂無し。法爾として眞実の信樂無し。是を以て無上功德、値遇し難く、最勝の淨信、獲得し難し。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙うが如くすれども、衆て雜毒雜修の善と名づく。亦虚仮諂偽の行と名づく。眞実の業と名づけざるなり。此の虚仮雜毒の善を以て無量光明土に生まれんと欲する、此れ必ず不可なり。

『定親全一』一一〇頁

至心積では、衆生に眞実心が無いことを指摘されていたが、この信樂積では、衆生には清淨眞実の信樂が法爾として無いとされる。言うなれば、煩惱具足の衆生には、永遠の過去からそして永遠の未来に至るまで、眞実信など起こしやうがないのである。それが、如来の智慧に見破られた我々の事実であろう。例えば、明慧は第十八願を「至心信樂の文」と示し、菩提心の初発心、浅い心を誓うものであると了解していた。つまり、聖道門のような自力の立場にある者は、自分の中に眞実心・信心があることを前提として仏道を歩もうとするものである。ところが、親鸞がここで主張する信樂は、法爾として衆生の内には存在しない、どこまでも如来の願心である。

そのため、衆生の不実の心においては、真に「無上の功德」である名号に出遇うことは難く、清浄なる信心など獲得し難い。即ち、衆生の「難信」の事実である。その「難信」の事実について、親鸞は、衆生の不実の心で行う善業を以て「無量光明土」に生まれようとすることは、絶対不可であることを明らかにしている。つまり、衆生の自力による為樂願生を徹底否定するのである。これが、至心を体とする信樂の内景であろう。親鸞の『尊号真像銘文』の文では、次のように確認されている。

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

〔定親全三・和文篇〕七三頁

この親鸞の了解を見ても分かるように、如来の至心信樂とは、如来の真実を通し、衆生に絶対不可なる「難信」の自覚を發起させるための願心である。ただ、衆生が「難信」を自覚するに止まらず、そこには「十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべし」という如来の誓願への目覚めがある。即ち至心と信樂とは、如来の真実心を通し、衆生に自力の願生が絶対不可であることを覚知させるものであり、その覚知を通し、如来の絶対真実である大悲誓願を、何の疑いも無く信樂させるための願心と言える。

信樂積では、その衆生の絶対不可という「難信」の自覚に続けて、そこに感得される如来の大悲が己証される。

何を以ての故に、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雑わること無きに由りてなり。斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信を以て諸有海に回施したまえり。是れを利他真実の信樂と名づく。

〔定親全一〕一一二頁

ここに言われる「何を以ての故に」とは、文脈上、衆生の自力願生の絶対不可の理由、あるいは「難信」の理由に当たるのであるが、ここでは衆生の絶対不可・「難信」の理由が、如来因位法蔵の修行の「疑蓋無雜」の心にあると語られている。

法蔵菩薩が、衆生の苦悩の群生海に身を投げ、五劫思惟・永劫修行する、従果向因の菩薩であることは確認した。その法蔵菩薩の修行を覚知することが、先の至心積の内容として明らかにされたが、信樂積に至り、その法蔵の修行における「疑蓋無雜」の心が、衆生

に「難信」を自覚させる理由として語られるのである。換言すれば、「難信」の理由が「獲信」の理由に転じていると言えよう。これが、「信巻」冒頭の大信釈において語られた、「難信」即「獲信」の関係であり、如来回向による「獲信」の道理である。むしろ、如来回向による「獲信」とは、衆生の徹底した「難信」の自覚に他ならない。

「難信」である凡夫の身に、何故涅槃の真因となる信心が獲得されるのか。親鸞の問答の始まりは、そうした「難信」の自覚、そして「獲信」の感動に立つての疑問であり、そこから如来回向の道理の推求が展開されるのである。「難信」の自覚・「獲信」の感動に立ち、その心を推求すれば「斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る」と、如来大悲の円満する心であり、それが真実報土の正因であると確かめられる。ここで言われる「必」の字は、先の「此れ必ず不可なり」という衆生の願生不可の事実に対応したものであるが、この二つは別々相対のものではない。衆生の「必ず不可」の自覚、つまり「難信」の自覚が、そのまま「必ず報土の正定の因」である真実信の獲得に転ずるのである。換言すれば、衆生が何の疑いも無く自身の願生不可を自覚するそこに、如来の大悲満足の心が円融無碍にはたらいっていることを感得するのである。それが、衆生に実現する「疑蓋無雑」の信樂であり、「如来の満足大悲円融無碍の信心海」と言えよう。この如来の大悲心について、曾我の了解を聞きたい。

本当に助からないということを悲しむ、その悲しみが法蔵菩薩の心そのものでありまして、この深き悲しみを本当に痛切に感ずるところが法蔵菩薩の衆生をあわれむというところのあわれみの根源である。だから大悲の悲という字は自ら深く悲しむ。無有出離之縁を悲しむが故に悲れむあわという心が起こって来る。(中略)法蔵菩薩はどこにあるか。本当に業報を痛感する人、本当に自分の罪を痛感自覚する人、罪を怖れ罪の結果を痛感する人、その人の心が法蔵菩薩の心であります。〔曾我選集五巻〕三二五頁

如来の大悲とは、衆生の絶対不可の業障を哀れみ悲しみ、一切を捨てて修行に向かった心である。「本当に助からない」という、衆生の業障の苦しみに即して大悲を発し修行するのであり、そこから「無碍広大の淨信を以て諸有海に回施」するのである。ただ、曾我が指摘するように、そうした如来の大悲が自身の業障と別にあるのではない。自身の業障・「難信」を疑い無く信知するそこに、衆生の苦悩の中に身を投げる如来の大悲心を感得する。むしろ、自身の業障を自覚し痛む心、それこそが如来の大悲に他ならない。その如来の大悲心が、衆生の一心帰命の信として成就していることを、親鸞はここで「利他真実の信樂」として明らかにしているのである。

〈信樂・経釈文証〉

信樂についての自釈を終え、親鸞は、

本願信心の願成就の文 『経』に言く、諸有の衆生、其の名号を聞いて信心歓喜せんこと乃至一念せん、と。已上

又言く、他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞いて、能く一念の淨信を發して歡喜せんと、已上

〔定親全一』一二二頁〕

という、『大経』の第十八願成就文の前半と『如来会』の成就文前半とを連引する。先の至心釈においては、御自釈の後に同様に『大経』『如来会』が連引され、法蔵の修行とその功德成就が説かれていたのに対し、信樂釈に至り、その法蔵の願行の功德が、衆生の上に本願信心として成就していることが已証される。その内容は、本願名号を聞き發起する、聞信の一念を明らかにするものと言えよう。

周知の通り、この本願信心の願成就文とは、『大経』の第十八願成就文を二分したその前半に当たる。従来、この第十八願成就文が、諸有衆生、其の名号を聞いて、信心歓喜して、乃至一念、至心に回向して、彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得て、不退転に住す。唯、五逆と正法を誹謗するとを除く。

〔浄土宗全書一』一九頁〕

と読まれていたのに対し、親鸞はその回向に「せしめたまえり」の独自の訓を施し、回向の主体を転換させる。さらに三一問答においては、本願信心の願成就文と欲生心成就の文とに二分し、成就文の真意を推求しているのである。この二分化は、如何なる意義を有するのか。そのことが、三一問答を考究するに当たつての重要な視点となり、あるいは信樂と欲生の関係を見抜く鍵となると言えよう。これについては、後の欲生心釈を確認する中で、その詳細を考察したい。

この『大経』『如来会』の成就文連引に続き、『涅槃経』『華嚴経』が長文に亘り引用される。『涅槃経』では、如来回向によって發起する信心を、大乘仏教の概念の中で「仏性^{ぶつじやう}」²則ち涅槃の真因（成仏の種）であると捉え直し、その仏性が「一子地^{いつしぢ}」³という菩薩の初地にあることを主張している。そして、その『涅槃経』の理解は、結論として、

又言く、或いは阿耨多羅三藐三菩提を説くに、信心を因と為す。これ菩提の因、復無量なりと雖も、若し信心を説けば、即ち是れ撰尽しぬ、と。

〔定親全一』一二三頁〕

と、菩提心とは言っても、信心に全てが凝集され尽くしており、信心において不退転が実現することを強調している。これは如来回向の信心を大乘仏教の概念において確認しながら、明慧を代表とする聖道門の理解である、信心を浅い心とし、諸行をもってそれを鍛え上げ、菩提心に辿り着こうとする信心理解との決定的な違いを示していると言える。

また、続く『華嚴経』からの引用においては、信心における「無疑」を強調し引文している。

『華嚴経』に言く、此の法を聞きて、信心を歡喜して疑い無き者は、速やかに無上道を成らしむ。諸の如来と等しとなり。

又言く、如来能く永く一切衆生の疑いを断たしむ。其の心の所樂に随いて、普く皆満足せしむ、となり。

又言く、信は道の元と為す、功德の母なり。一切諸の善法を長養す。疑網を断除して、愛流を出でて、涅槃無上道を開示せしむ。

〔定親全一〕一三四頁

この一連の『華嚴経』の文を見ても分かるように、親鸞は如来の名号を聞き、「無疑」の信を起せば、如来と等しく、それだけで満足心を得、涅槃無上の道が開かれることを示している。言うまでも無く、それは、これまで確認してきた「疑蓋無雜」の一心の持つ内実である。また、親鸞はその後『華嚴経』の内容を長文に亘り引用し、信において菩薩の十地が実現することを已証している。それが、「疑蓋無雜」という他力の一心の持つ具体的な内容であり、言わば他力の一心が菩薩の十地の修行に相応する心であることを示しているのである。

釈尊の入涅槃を説く『涅槃経』、初転法輪を説く『華嚴経』を連引し、一心の意義を菩提心にまで尋ね当てることは、釈尊の一代仏教が、畢竟、他力の一心に目覚めさせる方便であることを言うのであり、それを大乘の概念で捉え直し、他力の一心こそ釈尊の教えに、そして大乘の菩提心に相応することを已証していると言えよう。明慧をはじめとする聖道門諸宗に対する、親鸞の強い主張ではないか。そのため信樂釈では、菩薩の修行に相応する他力の一心であることを結論付けるため、

『論註』に曰く、如実修行相応と名づく。是の故に論主、建に我一心と言えり、と。已上

又言く、経の始めに如是と称することは、信を彰して能入と為す、と。已上

〔定親全一〕一二七頁

という『論註』の二文が引かれていると考えられる。世親が「我一心」と言うように、衆生は本願信心の成就により、法蔵菩薩の修行

と相応し、仏道に立つ主体を獲得する。法蔵の修行全てが、「我」を主体とする衆生の「一心」に収められているのである。

注意したいことは、法蔵の修行に相応する主体を獲得するとは言っても、衆生の宿業の身が無くなるのではない。仏道に立つ「我」は、どこまでも宿業の身を生きる、煩惱具足の凡夫である。その「我」に、「一心」という如来の願心と相応する信心が発起する。その凡夫が発起する「一心」こそが、法蔵の願心成就の相に他ならない。法蔵の願心が宿業の凡夫である「我」に成就する、或いは法蔵の願心が凡夫の「一心」となってはたらくと言えよう。より積極的に言えば、宿業の身の自覚それこそが、如来因位法蔵の願心に他ならない。その宿業の身の自覚と、法蔵の修行の心の相応性を表現するため、ここで改めて「我一心」の文を述べるのであろう。⁸⁴

また続く「信を彰して能入と為す」とは、仏道の正因がどこまでも信心にあることを示すものである。この『論註』の言葉は、本は龍樹の『大智度論』⁸⁵に顕わされる言葉であるが、それは後に、法然の「涅槃の城には信を以て能入と為す」の思想へと伝承される重要な信心理解を示す文言である。經典の始めに「如是」と称されるのは、どこまでも積尊の経言、そしてそこに顕される如来の本願の心（法蔵の如実修行する心）に相応して、そこに信心を彰わすことを意味する。その信心において、衆生は仏道に能入する。こうした龍樹・曇鸞・法然と継承される重要な文を引くことによって、親鸞は、信心を大乘の仏道に能入する正因として示し、それが如来回向の信心であるという真意を明らかにしているのである。

(4) 仏意積―欲生積

〈欲生・自積〉

これまで至心・信樂と親鸞の己証を確認してきた。至心信樂の願心は、如来の真実心を通し、衆生に自力の願生が絶対不可であることを自覚させ、その覚知を通し如来の絶対真実である大悲誓願を疑いなく信樂させるための願心である。⁸⁶その大悲誓願を信ずる一心は、涅槃の一道へ能入するための真因となる心であるが、衆生に湧き上がる一心に何故涅槃が開かれるのか。その疑問に答えるもの、そしてその一心の最も根源となるものが、三心中の欲生と考えられる。確認したい。

次に欲生と言うは、則ち是れ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。即ち真実の信樂を以て欲生の体と為るなり。誠に是れ、大小凡聖定散自力の回向に非ず。故に不回向と名づくるなり。然に微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心無し、清淨の回向心無し。

〔定親全一〕 二二七頁

欲生積では、まず、その如来の願心が「諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」と押さえられることから始まる。それは、欲生心がどこまでも「我が国に生まれんと欲え」という如来の願心であることを示すものである。

先述しているが、親鸞はこの「招喚の勅命」について、「行巻」の名号解釈に、

帰命は本願招喚の勅命なり。

〔定親全一〕 四八頁

と、名号に帰する「帰命」の内実として了解している。本来「帰命」とは、世親が「世尊、我一心帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」と宣言するように、衆生が「一心に無碍光如来に帰命する」という阿弥陀に帰する信心の表白となる言葉である。ところが、親鸞が招喚の勅命と了解するそれは、むしろ衆生の念仏する信心において「無碍光如来に帰命せよ」と名のり出る、如来の願心のはたらきであることが分かる。つまり、衆生の「念仏申さんと思ひ立つ心」として發起する一心帰命の信心は、その根本に招喚の勅命としてはたらいっている如来の願心に因るものと尋ね当てているのである。

そうした如来の願心の喚び声を、親鸞は如来の三心中の「欲生我国」に聞き取っているのである。親鸞の『尊号真像銘文』において、

「欲生我国」というは、他力の至心信樂のこころをもて安樂浄土にうまれんとおもえと也。〔定親全三・和文篇〕 七四頁

と、どこまでも「生まれんと欲え」という如来の招喚として了解していることから推察できよう。

また、欲生が信樂をその体とするという親鸞の了解からも分かるが、欲生心は衆生の上に大悲心（信樂）を成就しようとする、如来の根本願心である。欲生の体となる信樂は、次第的に至心をその体とし、至心は至徳の尊号をその体とするのであるが、畢竟して如来の三心全体が名号をその体とする。即ち、名号を通し衆生の内に湧き上がる自力無効の自覚（一心帰命の信）は、その根本にある「我が国に生まれんと欲え」という如来の招喚に因るものであり、それは凡夫の身に願生心としてはたらいっていることを意味する。これについて曾我は、

信仰自身が自分を反省してそうしてその中に仏を求め、仏の救済の原理を自分自身の中に求めていく。

〔曾我選集五卷〕一三三頁

と述べている。つまり、自力無効という徹底した機の自覚・挙体の懺悔を通し、そこに本願の救済原理（如来の願力回向の道理）を得るのである。換言すれば、衆生の一心帰命の信は、自覺的にその救済原理である如来の願心へと根源化すると言えよう。それは、既に信樂積で言い当てられていた、「此の虚仮雑毒の善を以て無量光明土に生まれんと欲する、此れ必ず不可なり」という衆生の自力願生の不可という絶対否定から転じられる、如来の願心への帰入と言える。その信から願へという如来回向の道理、欲生心の展開を明らかにしたことが、親鸞思想の核心と言えるのではないか。

そうした親鸞独自の了解からも分かるが、願生の心は、決して「大小凡聖定散」といった人間の自力による心ではない。ましてや、自力の行を積みその功德を回向して浄土に生まれようとすることは、絶対に不可である。親鸞は、その絶対不可である自力の回向を、法然の思想を引き継ぎ「不回向」と名づけているのである。つまり、親鸞が明らかにしようとする如来回向の道理は、どこまでも法然の思想に導かれ、そのより深い意義を尋ね当てるものと言うべきであろう。

「不回向」とは、衆生の回向が不可であることを言い当てるものであるが、それは却って如来の願力回向の道理を成り立たせるものである。即ち、衆生が如来回向を感得することは、裏を返せば、自らの不回向である事実を徹底的に知らされることにある。

至心積・信樂積においても確認されたように、そもそも衆生に真実清浄の心など無い。ここで「然に微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し」と言い切られるように、衆生の内には真実清浄の回向心など皆無である。しかし、その衆生の不回向の自覚を転回点として、そこにはじめて如来回向の心を感じ得る。むしろ、不回向という自力無効の懺悔こそ、如来の回向を感得している証拠と言えよう。そのことは、続く如来の回向心を己証する文において、更に明らかにされている。

是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまうし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首と為して、大悲心を成就することを得たまえるが故に。利他真実の欲生心を以て諸有海に回施したまえり。欲生即ち是れ回向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜わること無し。

〔定親全一〕一二七頁

如来は、一切衆生の苦悩を哀れみ因位法蔵菩薩となって修行し、その功德の全てを名号に託し回施する。それは、至心釈・信樂釈でも同様に語られていた法蔵の修行における内景であったが、ここではその法蔵菩薩の回施する心、つまり回向心が主題として語られている。如来は、欲生心つまり回向心を首としてその大悲心を成就させる。この欲生心は、大悲心の根本となる心であるため、疑蓋雜わること無く衆生の一心として成就するのである。

そもそも親鸞は何故、欲生の願心を回向心として了解できたのであろうか。周知の通り、親鸞のこの欲生心の了解は、どこまでも、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、回向を首と為して大悲心を成就することを得たまえるが故に。

〔定親全一〕二一八頁

という、欲生釈の後にも引かれる『論』の言葉に依るものである。回向について語る世親の言葉から親鸞が学んだことは、「苦悩の衆生を哀れみ救い摂ろうとする如来の願心が、回向を首(はじめ)として衆生の上に大悲心(信心)を成就するのだ」という知見である。そのことは、

如来の作願をたずぬれば 苦悩の衆生をすてずして

回向を首としたまいて 大悲心をば成就せり

〔定親全一・和讃篇〕一七七頁

と端的に詠われる、親鸞の和讃からも明らかである。⁸⁷如来の作願、即ち本願建立のいわれを深く尋ねてみれば、苦悩の衆生に即し、回向を首として、衆生の上に大悲心を成就せんとするものである。それは、世親の回向についての了解に依り明らかになった知見と異なるが、どこまでも親鸞にとっては、法然との出遇いを通し自身に発起する本願成就の信心を深く推求し、そこに如来回向の心を尋ね当てたと言ふべきであろう。善知識の念仏の教えとの出遇いにより、本願名号に帰す。それは、絶対に自力の回向は不可である宿業の身を自覚し、その懺悔の心の根源に、如来の本願建立のいわれ、「欲生我国」の声を聞くことを意味する。そこに親鸞は、回向を首として大悲心を成就する根本の願心、即ち如来の回向心を尋ね当てたと推察することができる。

一つ注意したいことは、本来、世親が語る回向は、菩薩の五念門行における回向行の内容であり、「心に常に作願す」る主体は、どこまでも行者である。しかし、これまでの三問答、或いはその思想背景の展開からも分かる通り、親鸞は徹底した機の自覚、分限の自

覺に立ち、菩薩行を修する主体を全て法蔵菩薩として了解し読み替えていた。その分限の自覺から、如来の欲生心を、如来の回向する心と見抜くことができたと考えられる。そうした親鸞思想の立脚地となるものが、続く本願の欲生心成就の文である。

〈欲生・経文証〉

是を以て本願の欲生心成就の文 『経』に言わく、至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上

又言わく、所有の善根回向したまえるを愛樂して、無量寿国に生まれんと願すれば、願に随て皆生ぜしめ、不退転乃至無上正等菩提を得んと。五無間誹謗正法及び謗聖者を除く、と。已上

〔定親全一〕一一八頁

信樂釈でも述べたように、これは本来の成就文を二分したその後半部に当たる文であり、それを親鸞は「本願の欲生心成就の文」と位置付けしている。ここで「至心回向したまえり」と尊敬語を施し、如来回向を表現することによって、先の信心歓喜が、どこまでも如来の回向に因ることを提示する。そこに、これまで確認してきた親鸞の独自性がある。

また、先の「本願信心の願成就文」が「諸有の衆生、其の名号を聞いて信心歓喜せんこと乃至一念せん」と、名号の聞思における衆生の「信心歓喜」を説いていたのに対し、欲生心成就に至り、その信心歓喜が「彼の国に生まれんと願すれば」という衆生の「願生彼国」の心へと展開されている。この展開にこそ本願の欲生心成就の持つ大義があり、そこに回向の道理があると考えられる。

遡って考えるに、先の字訓釈において、欲生の字訓にのみ、その範疇を超えて「大悲回向の心」の文言が記されていた。それは、如来の招喚（欲生心）により衆生に發起する念仏の信心が、単に「信心歓喜」の心に止まるのではなく、むしろ根源化し、浄土の願を生きたる「願生彼国」となることを明らかにするためと考えられる。これについて、曾我は次のように述べている。

至心・信樂は行である。三心ともに象徴行であるが、象徴行の中において象徴しても象徴しても、象徴することができないものが願でしょう。欲生は字訓だけにとどまらず、「大悲回向の心なり」とつけ加えられた。字訓釈が象徴である。象徴は行でしょう。至心信樂は一応行につきるけれども、欲生は行につきない。象徴しても象徴しても、象徴できないもの、欲生の本質は象徴できない

ものであるということを願わして「大悲回向の心なり」と仰せられる。

〔曾我選集八卷〕二五九頁

曾我の了解に依れば、衆生に信心發起させる如来の三心中の欲生心は、象徴してもし切れない「願」という本質を持つ。それは、人間の発す欲生とは全く異質であり、むしろ人間の苦悩を見破り、如来の方から「我が国に生まれんと欲え」と招喚する如来の願心である。言うなれば、自身の宿業の身に懺悔するそこに湧き上がる念仏の声が、如来の招喚であったと転ずるそこに、象徴してもし切れない、人間の分別を超えた、色もない形もない如来の願心を感じ得る。それが如来の欲生心（回向心）の持つ本質ではないか。

衆生は念仏に帰する一心帰命の信を通し、浄土の願いに触れ、その願いを生きんと立ち上がる。つまり、一心帰命の信が願生心へと、より深く展開するのである。その人間からどうしても発しようの無い願生心を發起させるものが、如来の欲生心であり、「大悲回向の心」である。また、その信から願へという回向の道理を明確にするために、親鸞は第十八願成就文を二分化したと考えられる。

その「願生」について、親鸞の『一念多念文意』では、

願生は、よろずの衆生、本願の報土へうまれんとねがえとなり。

〔定親全三・和文篇〕一一七頁

と記されている。そもそも、因願に誓われる「欲生我国」について「安樂浄土にうまれんとおもえ」という理解を示していたのに対し、その成就文においては「本願の報土へうまれんとねがえ」と解釈している。即ち、如来の願心に応じて發起する衆生の信心（願生心）は、「生まれんと願う」自力の願生ではなく、どこまでも「生まれんと願え」という本願他力の願生心、如来の勅命を主体的に生きることを意味するのである。

単に、本願に誓われる信心という了解に止まれば、それはどこまでも明慧の主張する「至心信樂の文」、即ち菩提心の浅い心という了解と変わらず、結局信心を衆生の努力によって鍛え上げるといふ発想に偏執してしまう。そうではなく、如来回向によって賜る信心の本質が、法蔵菩薩の願心として自覚的にはたらくものであることを明確にするために、成就文を二分し、また欲生の意義を「大悲回向の心」として強調していると言えよう。これについて曾我は、

信心が如来回向の信心であるということをも証明するものが即ち欲生我国というものである。もし欲生我国がないならば、その信心は自力の信心ということになる。三心が如来回向の大信心であるという証拠は、信心の中に如来の本願という契機が含まれていて、

それが欲生我国として発動してくるのである。(中略)やはり信には願というものがあるから象徴である。信に願がなかったならば信にかたちはない。信に願という契機をもっているために、信が象徴されて南無阿弥陀仏という一つのすがたとなる。これを即ち如来回向という。

〔曾我選集八卷〕二五四頁

と述べている。曾我が指摘するように、如来回向の信心である根本的な理由は、信の中に願という契機を含んでいることにある。衆生に発起する信をより根源的に自覚化すれば、それは如来の願心のはたきである。如来の願心が、そのまま衆生の願生心となって発起しているのである。言わば、衆生の宿業の身に一如として立ち上がる法蔵菩薩の誕生である。

親鸞が和讃において、

信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり

自然はすなわち報土なり 証大涅槃うたがわず

〔定親全二・和讃篇〕一一八頁

と詠いあげるように、衆生の信(回心懺悔の心)とは言っても、どこまでも如来の願心により生ずる心であり、そこに必ず涅槃に至る道が開かれる。即ち、現生正定聚である。そうであれば、信から願へと自覚化されるその如来の願力回向に藉らなければ、証涅槃の道に立つことはできない。むしろ如来の願心を推求し、その智慧に依りながら、生涯に亘り自己自身そして一切衆生の苦悩を明らかにし、我が身・我が世界を照らし出す浄土の願いを生きる、願生浄土の歩みこそ、涅槃道全体を支えるものというべきではないか。ここに、浄土と涅槃の必然的な関係性があると思われる。⋮

また、そのことに関連する事柄であるが、本願の欲生心成就文には、「唯除五逆誹謗正法」の文が付随している。一切衆生を救済せんとする願に付されるこの「唯除」の文は、周知の通り因願文にも付されている。それは、単に如来大悲の救済(浄土への往生)における限定を述べるのでなく、むしろ絶対に抜けることの無い人間の根深い自力疑心を言い当て、却って五逆誹謗法の罪を自覚させ、どこまでも如来の大悲の内に在ることを、徹底して教示するものと言える。

従来「回向して」と、自力の回向として理解されていた成就文について、親鸞が「回向したまえり」と読み替えるように、如来回向に藉らなければ衆生の仏道は成立しない。しかし、一度如来の回向、本願念仏に目覚めても、その功德を自分の手柄とし、自己満足・

自己執着という自力の過信に陥り、仏道から退転してしまうのが人間の本性ではないか。そうした、人間の根深い自力の心を見破り、分限の自覚に引き戻し、何度でも仏道に立たしめんとするものが、釈尊の抑止の教誡である「唯除」の文言と言えよう。換言すれば、「唯除」の文は、衆生の歩みを確保するための教言であり、それが、如来の欲生心成就の文として説かれているのである。§§

〈欲生・釈文証〉

親鸞は、そうした衆生に願生の仏道を恵む如来の欲生心（回向心）について、成就文引用に続き『論』『論註』の言葉に依ってその具相を己証している。確認したい。

『浄土論』に曰く。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、回向を首と為して大悲心を成就することを得たまえるが故に、とのたまえり。回向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相は、己が功德を以て一切衆生に回施したまいて、作願して共に彼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、彼の土に生じ已りて、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。若しは往、若しは還、皆衆生を抜きて生死海を渡せんが為にとのたまえり。是の故に回向為首得成就大悲心故と言えり、と。已上

〔定親全一〕一一八頁

周知の通り、『教行信証』の骨格となる二種回向の思想は、この『論註』の回向の往還二相の教示に学んだものである。また、大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。〔定親全一〕二二三頁

という「証卷」の結釈の言葉からも分かるように、証涅槃、そしてそれを実現する本願力回向というその道理を明らかにするための重要な教示を与えたものが、この『論』『論註』の文と言えり。

これまでも考察してきたことであるが、親鸞が成就文を「回向せしめたまえり」と読み替えるその真意は、どこまでも自力では絶対に助からないという親鸞の機の自覚を転回点とする如来回向の道理を示すことにある。この『論』『論註』の引用もその例外ではなく、如来が衆生に願心としてはたらきかける回向の相を言い当てるものである。

本来世親は、浄土を願生する者の修する行として五念門行を説き、その五番目に当たる回向行については、「云何が回向する。一切の苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願す。回向を首と為して、大悲心を成就することを得るが故」と、どこまでも菩薩の回向行として示している。また、これを註釈した曇鸞は、その回向をさらに往・還の二相として展開し、願生者の浄土に向かう相（往相）と、浄土に生まれた後の衆生教化の相（還相）として明らかにしている。その菩薩の行として語られる五念門行中の回向の内容を、親鸞は「したまえる」等の尊敬語を施し、全て法蔵菩薩の修行として了解し、曇鸞が明らかにする回向の往相・還相も、法蔵の回向心（欲生の願心）のはたらきとして、主体を転換する。それが、欲生心成就の文に続く、上記の引文である。

『論』において、大乘の菩薩が修する内容として展開される五念門行であるが、親鸞の読み替えにより、それはどこまでも法蔵の永劫修行の内容であることが了解される。因位の修行として法蔵は五念門行を修し、その果徳を一切衆生に回向する。『論』の展開に則して言えば、因の五念門行の修行によって、その果である五功徳を名号一つに託し、衆生に回向するのである。

そのことから考えるに、親鸞は永劫修行の内容を、名号をその体とする如来の三心中の至心の内実として展開していた。至心は信樂の体であり、端的に述べれば念仏によって発起する一心帰命の信の最も表面に自覚される、衆生の苦悩に即し立ち上がった法蔵の永劫修行の真心心である。それに対し、今確認している欲生とは、信樂をその体とする最も根源的な如来の願心であり、回向を首として大悲心を成就せんとする、因となる心と言えよう。これについて、安田理深は次のように述べている。

経文によって『浄土論』を見てくるといって、五念門は何かというと、不可思議兆載永劫にわたって法蔵菩薩は五念門の行を行じられたということだ。五念門の行というのは法蔵菩薩の修行なのだ。「行」としては五念門だけど、「信」としては三心なのだ。三心を「五念門の行」によって修行された、それによって我われに一心が成就した。

つまり、如来因位法蔵菩薩の回向とは、行としての名号を回施することであるのだが、五念門の修行の果徳を名号として回施すると同時に、その永劫修行の心までも回向するのであり、その根本となる回向の心こそ、如来の欲生心に他ならない。これについて曾我は、如来が一切の果徳を成就して、それを諸有の衆生に振り向けてくださる。その時、その振り向ける回向心を一緒に与えてくださる。ただ果徳だけを与えてくださるのではなく、果徳の因になるところの回向心、いわゆる法蔵願心、法蔵魂を一緒に与えてくださる。

ただ阿弥陀仏のお徳だけを与えるのではなくて、南無の二字をもって、その法蔵精神を私共に与えられる。

〔曾我選集八卷〕二九一頁

と述べている。衆生は、与えられた功德に歓喜することに止まらず、その根源にある法蔵の回向する願心を覚知する。換言すれば、如来の願から衆生の信心が生まれ、信の中に願心が成就しているのである。それが如来の回向によって成立する、一心帰命の信から願心へという展開と言える。

如来因位法蔵が、如何に回向したまえるのか。それは即ち、一切衆生の苦悩に即し本願を建立することに因ってである。五劫思惟の願を建て永劫修行することによって、回向を首として、衆生の上に大悲心を成就する。親鸞の読み替えから考えるに、回向の往相とは自身の永劫修行の果徳を、名号として衆生に回施し、そこに願生浄土の仏道を恵む従果向因の如来の相である。それに対し回向の還相とは、浄土に往生し終えて後、衆生の苦悩の只中に還来し、教化して、共に仏道に向かわせる如来の相を指す。そのどちらも「皆衆生を抜きて生死海を渡せんが為」の如来の回向であると結論付けられている。

ここで注意したいことは、親鸞の二種回向の了解についてである。寺川俊昭をはじめとする先学が既に指摘しているように、曇鸞の回向理解がどこまでも行者の回向の二相を示すものであるのに対し、親鸞の理解は、『浄土三経往生文類』において、

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらしいに住するがゆえに、他力ともうすなり。しかれば、

『無量寿経優婆提舍願生偈』曰く。「云何回向 不捨一切苦惱衆生 心常作願 回向為首 得成就大悲心故。」

〔定親全三・和文篇〕二八頁

と述べられ、あるいは、

弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

〔定親全二・和讃篇〕九三頁

と讃詠するように、涅槃の真因である「信樂」「心行」を獲るためのはたらきとして、如来の二種回向を見ている。また「教卷」冒頭に、
謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向有り。一には往相、二には還相なり。

〔定親全一〕九頁

とあるように、往相回向と還相回向とは二種類と区別すべき差異があることを示している。すなわち、親鸞は回向の二相という曇鸞の教示を、更に往・還二種類の回向として展開し、往相と還相の差異を明確にするのである⁹¹⁾。

「信巻」の展開において、親鸞はその二種の回向の具体的なたらしきを明確にするために、続けて『論』『論註』から二文を引用していると考えられる。確認したい。

又云く。浄入願心とは、『論』に曰く。又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。此の三種の成就は、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、此の三種の莊嚴成就是、本四十八願等の清浄の願心の莊嚴したまう所なるに由て、因浄なるが故に果浄なり、因無くして他の因の有るには非ざるなりと知る応しとなり、と。已上

又『論』に曰く。出第五門とは、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。是を出第五門と名づくとのたまえり、と。已上

〔定親全一〕一二九頁

はじめの文は、『論註』において説かれる「浄入願心」についての註釈である。曾我はこれについて、

清浄の果をとおして因位の願心に帰入する。果をとおして因の世界に帰入していく。これを浄入願心というのであります。

〔曾我選集八巻〕三〇八頁

と述べているのであるが、この了解に依って考えるならば、親鸞が欲生心（回向心）の内実としてここに「浄入願心」の文を引くことは、衆生の一心帰命の信が願生心へと展開するその原理を明らかにしようとしていると言える。また曾我は、欲生心について、

如来回向の欲生心が浄土を莊嚴するところの原理であるが故に、吾々は如来の欲生心というものによつて眞実報土へ往生することが出来る。（中略）しかししてこの莊嚴の内なる根源は願生の心であります。

〔曾我選集五巻〕二九四頁

と了解している。つまり、衆生救済のために浄土に招喚する如来の欲生心は、同時に「此の三種の莊嚴成就是、本四十八願等の清浄の願心の莊嚴したまう所」とあるように、衆生救済のためにかたち無きところからかたちを現わし、浄土を莊嚴せんとする心である。そのため、分限の自覚を通し、浄土の眞実清浄（果）に目覚めたものを、その因である願心へと帰入する原理を、親鸞はここで「浄入願

心」として表現しているのではないか。その原理とは、どこまでも「我が国に生まれんと欲え」という如来の招喚の勅命であり、果から因に向かい、作願して共に安樂浄土へ生まれしめんとする如来のはたらき、即ち往相回向についてここで語っていると考えられる。⁹²

一方、出第五門についての引文は、還相回向に関する文に該当する。そのことは、「証卷」の還相回向の内実の展開が、この出第五門の文から始まっていることから明らかであろう。⁹³内容としては、五功德門における第五番目の園林遊戯地門の功德を説くものである。その果徳として、本願力の回向をもって一切苦悩の衆生の中に応化する、浄土からの還相のはたらきを示しているのであるが、この一文を如何に読むのかによって、還相回向の了解が全く異なる。それだけ重要な一文と考えられる。

この一文のみを見れば、出第五門の内容が園林遊戯地門の功德として説かれるため、如来に回向される功德によって、行者自身が本願力をもって教化を行うものと読むことができる。すなわち、還相回向の功德として、衆生が教化のために本願力を発すという理解である。しかし、全く自力無効である凡夫に、果たして清浄なる本願力など発すことなどできるのであるか。言うなれば、凡夫が発す教化の志願は、どこまでも作心に他ならず、どこまでも自力作善の心に変異してしまうのが事実であろう。

では、ここで説かれる園林遊戯地門の功德としての本願力とは、一体何を意味するのか。これについて、曾我の次の了解が最も的確であるように思われる。長文であるが、確認したい。

此第五功德の門は我等が現生に於て自己の信を他に宣伝する回向門によりて、未來世に浄土往生の後、再び此人生に還来して神通説法すると云うことで、此神通説法を以て本願力回向の力であるからと示すものである。此本願力は単に此一段の文字だけを讀むなれば、浄土往生の聖衆の願力を言うに止まるようであるが、しかし此「本願力回向」の文字は極めて重大の文字であつて、只『論』の偈の仏莊嚴の最後の（不虛作住持功德における）「觀仏本願力」の文字と遙に照応する論文の眼目である。誰か軽々に看過すべきや。祖聖が此を以て如来の本願力と見られたのは実に尊き限りである。蓋し此本願力こそは単に漠然たる仏の本願力でなくして、明に浄土の聖衆の体験せる如来の本願力である。理想的なる本願力でなく現実化する本願力である。我の前に我を招喚する本願力でなくして、背後より我を發遣する本願力である。我の往相に表現せる本願でなくして、我の還相に表現せる本願力である。（中略）

眞実に本願力の体験は唯自己の還相、即ち往生成仏の自己の背後に於てのみ存在するのである。

この曾我の了解に依って考えるに、『論』において不虛作住持功德として表わされる「本願力」と、この出第五門に言われる「本願力」とは、どちらも衆生を仏道に立たしめるための如来のはたらきであることに違いないが、そこには明確な差異がある。衆生を浄土に向かわせるために前より招喚する阿弥陀のはたらきを往相回向とするならば、その道を歩ませるために背後から発遣するはたらきが還相回向である。

私の背後から発遣し、仏道を歩ませるはたらきとは、即ち二河譬に説かれる積尊の発遣であり、衆生の機に従い教え導く積尊の教説に他ならない。或いは、親鸞に經典の真意を教示した三国七高僧の歴史であり、直接の体験からすれば、親鸞にとつては「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」と教え示した法然の「真實教」こそ、私の背後より発遣する本願力のはたらきと言えよう。そうした、本願の伝統を自分に先立つて歩んだ先人たちの歴史が、自身の背景となつてはたらいっている。その歴史的背景を、親鸞は還相回向の内容として承けとめたのではないか。⁹⁴

曾我が「眞実に本願力の体験は唯自己の還相、即ち往生成仏の自己の背後に於てのみ存在する」と指摘するように、本願力の体験と言つても、どこまでも師の念仏教化に出遇い、我が身・我が世界の分限を自覚する他に、本願力との値遇は無い。觀念的な光明体験や個人的な閃きは、独断的であり、そこに一切衆生と共にという仏道は成立しない。むしろ仏道とは、自己自身の不実性を通し、如来の本願、そして師の教化を聞思していく歩みに極まるのではないか。そこに、

謹んで浄土眞宗を案ずるに、二種の回向有り。一には往相、二には還相なり。

『定親全一』九頁

と表白する親鸞の仏道観があり、二種の回向の差異を明確に区別した積極性があるように思われる。

繰り返して述べているが、この往・還二種の回向は、どこまでも衆生の上に成就する欲生心の内容であり、念仏によって発起する一心帰命の信に感得される如来の願心のはたらきである。曾我はこれについて、端的に、

往相とは一心帰命の自我の前景であり、還相とは此一心帰命の自我の後景である。

『曾我選集三卷』一六四頁

と述べている。また、この一心帰命の前景・後景については、

一念の信には無始以来の過去の経験を撰束して、此をその後景とし、尽未来際の理想を包容して此をその前景とする。(中略) 一念の信は決して横に空間的に動かない。それは過去の世界を捨てて未来の世界に向うて時間的に豎に進向する。かくて一念の信の向う前景とは空間上の前景ではなく時間上の前景である。

『曾我選集二卷』四五三頁(一) 内筆者

と述べている。この曾我の了解に依るならば、衆生が念仏の智慧によって自身の自我の根深さを知らされ、我が身の宿業に懺悔する現在の一心帰命の信に、時間上の前景(未来)として自身の愚かさ即ち浄土へと招喚する往相のはたらきと、自身の歴史的背景(過去)となつて浄土へと向かわせる善知識の発遣のはたらき、即ち還相のはたらきとを感得すると言える。言うなれば、三世を包み込んだ宿業の身の自覚が、如来の本願力である往相・還相を決定するのであり、我が身・我が世界の分限を自覚するそこに、如来の回向そして善知識の教えが真実としてはたらいっている(宿善開發⁹⁾)のである。衆生に發起する一心帰命の信が、至徳の尊号を、如来の本願力回向を、そして師の教えを真実と決定する。そこに、願心の成就という衆生の自力の心を超越した志願が満たされ、衆生の一心帰命の信が、志願を生きる願生心へと展開されるのである。

そのことは、この『論』『論註』に続き引用される、善導の回向発願心積の一文によつて的確に押さえられているように思う。

光明寺の和尚の云く。又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。此の心深く信ぜること金剛の若くなるに由て、一切の異見異学別解別行の人等の為に動乱破壊せられず。唯是決定して一心に捉つて正直に進みて、彼の人の語を聞くことを得され。即ち進退の心有りて怯弱を生じ、回顧すれば、道に落ちて即ち往生の大益を失するなり、と。已上

『定親全一』二二〇頁

先章において考察した回向発願心の内容と重複するが、親鸞がこの文をここで引用するのは、如来の二種回向により衆生に發起する願生心の充実した相、願生の具体相を示すためと言え。如来の回向によつて衆生に願生心が成就するということは、どこまでも自己の分限に目覚め、浄土の願いを生きることにその意義がある。そのため、ここで言われる「願を須いて得生の想を作す」とは、如来と衆生、あるいは浄土と穢土の分限を自覚し、その自覚に立つて願生の道を歩むことを意味する。即ち、自力の思慮分別を転回し翻して、本願の大道に向かうのである。その大道こそ、続く親鸞の自釈に言い当てられる、

本願一実の直道、大般涅槃無上の大道

〔定親全一〕一三〇頁

に他ならない。これについて、曾我は次のように述べている。

願生は得生ということである。願生即得生である。決定真心のなかに回向したまえる如来の願を須いれば、願生はそのまま得生になる。願生ということはそのまま転じて、得生ということになる。得生になるからして、現生正定聚ということが初めて成立するのである。

〔曾我選集八卷〕三二二頁

願生は得生の証拠、いのちあらん限り願生する。信心決定したときにもう得生している。得生の証拠が願生である。

〔往生と成仏〕四〇頁

衆生は如来の回向によって、眞実信即ち願生心を發起し、その願生の心によって得生し、現生正定聚の位を獲得する。現生正定聚とは、言うまでもなく本願成就の証、第十一必至滅度の願成就であり、必ず大涅槃を超証すべき者として定められたことを意味する。また、親鸞はその第十一願成就文を、

それ衆生あて、かのくににうまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。

〔定親全三・和文篇〕一二九頁

と読み替え、未来の浄土において住すると理解された正定聚を、現生のこの穢土の只中に、信心において獲得する位と理解しているのである。そこに、如来回向の信に証涅槃道が実現するという積極的な意義がある。

ただ、凡夫が現生正定聚の位に立つという事は、何か善き者に成ることではない。善導の「進退の心有りて怯弱を生じ、回顧すれば、道に落ちて即ち往生の大益を失するなり」の言葉が表わすように、正定聚の位に就くということがあっても、自力の心が無くなるということではない。むしろ、煩惱具足の身を生きていくという自覚が徹底されるところに、正定聚の大義があると言えよう。

現生正定聚に立つということは、どこまでも衆生の分限の自覚に立つことを意味する。自力執心を生きる凡夫であることを自覚し、どこまでも如来の本願を仰ぐべき身であることを自証する。その自覚自証の歩みを支えるものこそ、本願の智慧であり、また師の教言である。仏願の生起本末とその教えを聞信するそこに、浄土の願いを生きる願生浄土の仏道、証涅槃の大道に立つという意義があり、また如来の大悲、往相・還相の回向によって支えられる浄土眞宗の積極性があると言えよう。

(5) 問答結帰

如来回向によつて賜る衆生の信に、証涅槃の大道が開かれる。その回向の道理を尋ねるべく、これまで三一問答を推求してきた。如来の三心は、どこまでも苦悩の衆生に即し、そこに大悲心を成就したいという如来の願心であるが、その大悲心が衆生の一心帰命の信に、そしてその願いを生きんとする願生心として成就している。涅槃を軸として二種の回向がはたらく場合は、念仏によつて発起する衆生の信心に他ならず、言うなれば、願心の象徴である名号が、衆生の信として生き活きとはたらく。三一問答は、そうした信心に自覚される名号のはたらき、即ち如来の願心を徹底して己証するものであった。

親鸞は、如来の三心の推求を終えた後、次のように結んでいる。

信に知りぬ。至信心樂欲生、其の言は異なりと雖も、其の意惟一なり。何を以ての故に、三心已に疑蓋雜ること無し。故に真実の一心なり、是を金剛の真心と名づく。金剛の真心、是を真実の信心と名づく。真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。是の故に論主建めに我一心と言えり。又、如彼名義欲如実修行相応故と言えり。『定親全一』一三二頁)

如来の三心は、どこまでも虚仮不実である衆生の宿業の身に即す、如来の願心である。これまで尋ねてきたように、その三心に何の疑蓋も雜ざることが無いとは、如来の願心を通し、何の疑いも無く自身の虚仮不実性に頷くことを意味する。如来の願心より発起する衆生の一心帰命の信は、自身の虚仮不実の身の懺悔を通し、如来の真実に触れ、その願心に帰入する。それが真実の一心である。

繰り返しになるが、衆生に発起する真実の一心とは言つても、衆生が真実となるのではない。どこまでも、如来の願心の象徴である名号によつて、我が身・我が世界の分限を自覚するのであり、信の一念において如来の願心に帰入するのである。親鸞は、その願心に帰入する衆生の行信を、真実の一心、また菩薩精神たる金剛真心と位置付け、結論付けるのであった。

親鸞の明かす真意から考えるに、大乘仏教の目的と言ふべき菩薩精神は、自力の行を励み信心を鍛え上げ、やがて獲得するという人間の努力の延長上にあるものではない。衆生の宿業の身に即し、兆載永劫に五念門の行を修し、その一切の功德を名号に託し回向成就する、その法蔵の願心こそ大乘の菩薩精神の真意であり、その名号によつて発起する願生心こそ、法蔵の如実修行に相応する。そのこ

とを言い表すため、親鸞は「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。是の故に論主建めに我一心と言へり。又、如彼名義欲如実修行相応故と言へり」と言い切るのである。この行信の関係について、安田理深は次のように述べている。願に生きる、それが行だ。我われは本願に生きるのだ。そこに本願が人間となって活躍しているのだ。本願が人間となって行じているのだ。それが我われの人生というものの本質なのだ。こういうような意味で行という概念は非常に大きい。そこに信を建てる。建てた信の上に行が具わっている。「名号には必ずしも願力の信心を具せない。しかし、真実の信心には必ず願力を具する」。

『因位の願心』二二七頁

繰り返し述べてきたが、親鸞は、法然の「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」という「真実教」により「念仏申さんと思立つ心」という行信を發起している。念仏により發起する信心とは、衆生の宿業の身に即して従果向因し、永劫の過去から未来にかけて「十方衆生よ」と呼びかける、その仏願の生起本末を聞く信の一念である。つまり、一如のさとりから宿業の身に即し現われる、如来因位法藏の願心こそ衆生に發起する一心の正体であり、大乘の菩提心の正意に他ならない。

そのため親鸞は、問答の一つの結びとして、世親の「建言我一心」を示すのであり、その心が名義にそして法藏の如実の修行に相応していることを明かすのである。より積極的に言えば、如実の修行もその象徴である名号さえも、こちらの努力や資質を簡はず、如来より賜る功德である。そのことに一点の疑蓋も雑ざらない心を「我一心」と言うのであり、より根源的に考えれば、その本願を生きんとする一心が「我」という主体を成り立たせているのである。言わば、一心が「我」を成り立たせ、その「我一心」が真実の教行証という仏道を成り立たせるのである。

法然の教えが、親鸞において「真実教」としてはたらくのは、どこまでも念仏する一心においてである。「ただ念仏して」という教えは、一念多念の争いのように念仏の数を問うものではなく、また明慧の批判にあるような自力の菩提心を起すためのものではない。一如、涅槃からのはたらきとしての名号、そのいわれを聞信し、我が身・我が世界の分限を知らされ、穢土の只中においてその願いを生きたることにその真意がある。この三一問答の結釈の言葉に、そうした法然の思想の真意を伝承し、選択本願の行信に実現する仏道の積極的意義を己証するという、親鸞の強い志願が顕われていると言えよう。

結章 信心（願生心）の具体相

本論では、これまで親鸞の求道の歷程とそこに一貫する如来回向の信心という親鸞独自の理解を尋ねるべく、その核心とも言える三問答とその背景とを中心にして確認してきた。三問答を通し明らかになったことは、念仏申さんと思いつ心の発起という衆生の一心帰命の信心において、如来の大悲回向の願心が成就しているということである。涅槃を軸とする二種回向のはたらきにより、衆生は我が身・我が世界の分限を自覚し、如来の願心に帰入する。涅槃からはたらきによって衆生に願生心が発起しているため、その心は「涅槃の真因」としての意義を持ち、願生心の行者は煩惱具足の身でありながらも、必ず涅槃を超証すべき道、つまり証涅槃道に立ち、浄土の願いを生きる者へと転成されるのである。より積極的に言えば、如来回向により涅槃に直結する信心を獲得するのであるから、その願生心の行者は、穢土の苦悩の只中において幾度となく転倒・退転しようが、その願心に支えられ動乱破壊せられず、涅槃に向かう道に立つ。そうした信心を、現在において獲得しているということが、親鸞の信心理解の非常に重要な点であり、そこに必ず涅槃に至るといふ現生正定聚を見ているのである。

「信巻」では、三問答の結釈以降も念仏の信心について、あらゆる角度からその内実を明らかにしているのであるが、本論を締め括るにあたり、ここでは如来の回向によって衆生に発起した一心帰命の信心、そしてより根源的な意義である願生心について、その具体相を確認したいと思う。それにより、願生心の行者の具体相、現生正定聚の生について示し、本題である「信に実現する涅槃道」の具体相を明らかにし、本論の結びとしたい。

浄土の願いを生きる願生心とは、具体的に如何なる意義を有するものであるか。その願生心に自証される内容を、親鸞は「証巻」の御自釈・第十一願とその成就文の引用に続き、『論』そしてそれを明らかにする『論註』の文より、四あるいは五つの浄土の莊嚴功德として引用していると考えられる。つまり、親鸞自身の信に自覚自証される浄土の願い、その象徴としての莊嚴功德を列挙し、自身の信、そしてそこに開かれる仏道を成り立たしめる根拠を明確にしているのである。

そもそも浄土の莊嚴功德とは、世親の『論』に展開される二十九種莊嚴中の十七種莊嚴であるが、その莊嚴全ては、浄入願心章の「願

心莊嚴⁹⁷」の言葉からも了解される通り、全て如来の願心によって象徴されるものである。⁹⁸先の三二問答中の欲生心の内容として、浄入願心の文が引用されていたことから分かるが、浄土の莊嚴功德とは、どこまでも如来の願心により建立される浄土の世界を表わすものであり、それは如来の本願力回向を通し衆生に發起する信心に感得される願心の世界である。⁹⁹その信心に開かれる浄土の願心の世界を、世親は浄土莊嚴功德として表白したのである。

そうした『論』の教えを通し、親鸞は自身の信、そして仏道を成立させる浄土の莊嚴功德として、先ず妙声功德を挙げている。

〈妙声功德〉

『浄土論』に曰く、莊嚴妙声功德成就は、偈に「梵声悟深遠微妙聞十方」の故にと言えりと。此れ云何ぞ不思議なるや。『経』に言わく、「若し人但彼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、亦往生を得るものとは、即ち正定聚に入る。」

此れは是れ国土の名字仏事を為す、安んぞ思議す可きや。

〔定親全一〕一九七頁

世親の願生偈において「梵聲の悟り深遠にして、微妙なり、十方に聞こゆ」と詠われる浄土の妙声功德とは、ここで「国土の名字仏事を為す」と明かされるように、名号の力用を指す。浄土の本願の象徴である名号を聞信して、願生心を発すもの、あるいは往生を得るものは、即時に正定聚に入ることが明らかにされている。この妙声功德に説かれる『経』の文は、「彼の国土の清浄安樂なるを聞きて」や「願生・得生」、「入正定聚」の語から考えて、『大経』の本願成就文を集約し、その趣意を述べていると考えられる。¹⁰⁰また、従来「剋念して生ぜんと願ずれば、亦往生を得て則ち正定聚に入る¹⁰¹」と読まれていたものを、親鸞は「剋念して生まれんと願ぜんものと、亦往生を得るものとは、即ち正定聚に入る」と読み替え、正定聚が単に死後の浄土における位という意味に止まらず、現生の願生心に実現する位であることを強調するのであった。

そのことから分かる通り、親鸞がこの妙声功德を第一の功德として引文するのは、本願名号によって發起する願生心に、住正定聚が実現することに眼目があるためであろう。本願名号とは、親鸞が「眞実功德は誓願の尊号なり¹⁰²」と言うように、眞実功德（涅槃）の現行である。親鸞は、願生心に自証される浄土の功德として、その第一に眞実功德たる名号の力用を表わす妙声功德を引用し、どこ

までも本願名号による目覚めを表現する。それにより、無上涅槃である真実功德のはたらきによって衆生の信が發起していることを示し、そこに展開される願生心において入正定聚が決定することを明らかにするのである。そのことは、親鸞の『一念多念文意』に記される妙声功德の了解からも明らかである。

この文のこころは、もしひと、ひとえにかのくにの清浄安楽なるをききて、剋念してうまれんとねがうひとと、またすでに往生をえたるひとと、すなわち正定聚にいるなり、これはこれ、かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす、いづくぞ思議すべきやとのたまえるなり。安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、しらざるに信ずる人にえしむとしるべしとなり。

〔定親全三・和文篇〕一三一頁

ここで親鸞が「安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、しらざるに信ずる人にえしむ」というように、浄土の功德、即ち真実功德たる涅槃のはたらきは、衆生の信心において感得される。いわば、浄土の功德と衆生の信心に展開される功德とは全く一つであり、衆生の行信において浄土が、そして涅槃のはたらきが開示されることを明らかにしているのである。

親鸞のこの了解の中で、特に注目したいことは、「かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす」の表現である。『論』『論註』が、「国土の名字仏事を為す」という名号の力用を表わしているのに対し、この親鸞の了解では、そこから更に踏み込んで、その名号を聞信する者は、定めて仏事を為す者へと転成されると示している。つまり、正定聚に住する者の具体的生をここで「かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす」としているのである。

正定聚に住する者の具体的生、そこに為される仏事とは如何なるものか。そのことを、親鸞は浄土の功德として一連に引用される、主功德の内容に聞き取っていると考えられる。長文であるが、確認したい。

〈主功德〉

莊嚴主功德成就是、偈に「正覚阿弥陀法王善住持」の故にと言えり。此れ云何が不思議なるや。正覚の阿弥陀不可思議にまします。彼の安楽浄土は正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり。云何が思議することを得可きや。住は不異不滅に名づく、持は不散不失

に名づく。不朽薬を以て種子に塗りて、水に在くに濡れず、火に在くに焦がれず、因縁を得て即ち生ずるが如し。何を以ての故に、不朽薬の力なるが故なり。若し人一たび安樂浄土に生ずれば、後の時に意三界に生じて衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨て願に隨て生を得て、三界雜生の火の中に生まれると雖も、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何を以ての故に、正覺阿彌陀の善く住持を徑るを以ての故にと。

〔定親全一〕一九七頁

先の妙声功德は、本願名号によつて發起する願生心において入正定聚を実現し、それにより定めて仏事を為す生へと転成されたい内容であつた。そのことを踏まえ、続く主功德の文を見るに、そこに為される仏事の具体的内容と、それを支える住持力とを明らかにするものと言える。

ただ、親鸞がこの主功德を引文する意味を考えるには、十分な注意が必要と思われる。それは、ここで説かれる仏事の内容が「若し人一たび安樂浄土に生ずれば、後の時に意三界に生じて衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨てて願に隨て生を得て、三界雜生の火の中に生まれると雖も」とあるように、あたかも願生者が還相の菩薩と成り、衆生教化を行うが如く語られているためである。そのため、この主功德を還相回向の内容として読む先行研究¹⁰³も少なくないのだが、前章にも記したように、還相回向のはたらきは、どこまでも釈迦の発遣あるいは応化身としての師の教化として了解するのが親鸞の意図に適つていふように思われる。

そのことを踏まえてこの主功德の内容を考えるに、主功德とは「正覺の阿彌陀法王、善く住持したまえり」とあるように、阿彌陀が浄土の法王（主）として国土を善く住持していることを意味する。つまり、浄土全体が阿彌陀の願力によつて支えられているのである。先にも述べたように、浄土の莊嚴功德とは、念仏の行者の願生心に開かれ、自証される願心の世界の象徴である。すなわち、念仏によつて發起する衆生の願生心そのものが、阿彌陀の善住持力である本願力によつて支えられていることを意味する。より積極的に言えば、衆生の願生心において、阿彌陀が主となり、その心を住持しているのである。

そのため、ここでその善住持力を「不異不滅・不散不失」と言うように、衆生の願生心における教化の志願も、その善住持力に支えられ、決して諦め頓挫することはない。むしろ、身は凡夫であっても、阿彌陀の善住持力に支えられた願生心がその主体となり、凡夫をして念仏教化の志願に立たしめると了解すべきではないか。

衆生の教化の志願について考える時、そこに想起されるのが「信巻」において明らかにされる「真仏弟子¹⁰⁴」の具体相である。親鸞は、三一問答を結び、念仏の信心において誕生する人間像を「真仏弟子」あるいは「正定聚の機¹⁰⁵」と定義する。その「真仏弟子」あるいは「正定聚の機」について、親鸞は様々な経論釈より引文しその具体相を明らかにしているのであるが、その中でもここで特に注目したいのは、善導の『般舟讚』と『往生礼讚』からの一連の引文である。

光明師云く、唯恨むらくは衆生の疑うまじきを疑うことを。浄土と対面して相忤わず、弥陀の摂と不摂を論ずること莫れ。意専心にして回すると回せざるとに在り。乃至或は漕わく、今従り仏果に至るまで、長劫に仏を讚めて慈恩を報ぜん。弥陀の弘誓の力を蒙らずは、何ずれの時、何ずれの劫にか娑婆を出でんと。乃至何が今日宝国に至ることを期せん。實に是れ娑婆本師の力なり。若し本師知識の勧めに非ずは、弥陀の浄土、云何してか入らんと。

又云く、仏世甚だ値い難し、人信慧有ること難し。遇希有の法を聞くこと、斯れ復最も難しと為す。自ら信じ人を教えて信ぜしむ、難きが中に転た更難し。大悲弘く普く化する。真に仏恩を報ずるに成る、と。
〔定親全二〕一四七・一四八頁

この二文から明らかとなる衆生教化の志願、つまり仏弟子の具体相とは、自身の中にある疑いの心（難信）を通して二尊の恩徳に報いることにその中心があり、それが「自信教人信」という、知恩報徳と成るというものである。ただ「自信教人信」とは言っても、行者が直接他者を教化するというのではなく、仏教を分かったこととして自分の手柄としようとする自力執心を通し、どこまでも難信の自覚を深め、そしてそれを超えさせる「弥陀の弘誓」「本師知識の勧め」を聞思する歩みであることが示される。その難信の自覚を通して、二尊の大悲が自己の執着を超えて「弘く普く化する」のである。つまり念仏の行者は、どこまでも「浄土と対面して相忤はず」、弥陀の誓願そして釈迦を根本教主とする師の教化、即ち往還二種回向を仰ぎ、その仏恩に報ずるのみである。そこに念仏を聞信し相続せんとする知恩報徳の道が開かれると言えよう。

主功徳の内容に即せば、そうした知恩報徳の道はどこまでも「三界雜生の火の中」に開かれるものであるが、その中においても、如来が我々の主となり願生心となって、十方衆生と共に、念仏の仏道、つまり如来二種回向に支えられる涅槃の大道を歩むのである。それが、願生者の為す念仏教化、つまり仏事の内実であろう。そのことは、次の和讃に端的に詠い上げられているように思う。

他力の信をえんひとは 仏恩報ぜんためにとて

如来二種の回向を 十方にひとしくひろむべし

『定親全二・和讃篇』二〇四頁

こうした親鸞の了解からも分かるように、願生心の行者は、どこまでも如来二種の回向を仰ぐ者であり、自らが還相の菩薩と成るのではない。十方衆生と共に如来の二種回向の仏恩を信知し、その徳に報ずる。それが浄土の主功德に支えられた念仏教化の志願の内容であり、願生心において開かれる正定聚の具体的生、仏事の内実ではないか。¹⁰ その十方衆生と共にということが、より明確に自証され内容付けされるのが、続く眷属功德の文と考えられる。

〈眷属功德〉

莊嚴眷属功德成就は、偈に「如来浄華衆正覚華化生」の故にと言えり。此れ云何ぞ不思議なるや。凡そ是の雑生の世界には、若しは胎、若しは卵、若しは湿、若しは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業を以ての故に。彼の安楽国土は、是れ阿弥陀如来正覚浄華の化生する所に非ざること莫し。同一に念仏して別の道無きが故に。遠く通ずるに、夫れ四海の内皆兄弟と為るなり。眷属無量なり。焉んぞ思議すべきや。

又言く、往生を願う者、本は則ち三三の品なれども、今は一二の殊無し。亦溜漚食陵の反の一味なるが如し。焉んぞ思議すべきや。

『定親全二』一九八頁

眷属功德の文は、浄土に生まれる衆生が、如来の正覚の華、つまり本願の智慧によって全く平等に化生されて在ることを示すものである。それは、一切の衆生を「眷属」とし、共に仏道を歩まんとする念仏の共同体を形成したいという、いわば人間関係の回復、僧伽形成を願う心の象徴と言うべきであろう。そもそも、大乘菩薩道¹¹の精神として自利利他円満が説かれるように、関係性を生き、共に在りたいと願う心は、人間にとって最も根本的な意欲であろう。つまり、共に在りたいという関係性の回復は、仏教として人間が抱える根本課題と言える。

本来人間が抱える「共に」という課題を、どこで突破し、どこで実現するか。眷属功德の文の中で「凡そ是の雑生の世界には、若し

は胎、若しは卵、若しは湿、若しは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業を以ての故に」と言われるように、浄土の眷属功德が問題としてゐることは、「是の雑生の世界」即ち我々の身と我々が生きるこの世界の事実である。言うなれば、こちら側の機の問題に依じて、浄土の莊嚴眷属功德が建てられていると言える。

ここで「眷属若干・苦楽万品」と指摘されるように、我々が生きるこの娑婆世界は、社会生活を営む中において、必ず自我・自己の分別心を立て、他と比較し、自己肯定・自己執着し、自他各別に生きる。各別の心を生きるからこそ、他を廃し孤立し、閉鎖的になり、関係の回復ということからより離れてしまう。そうした繰り返される娑婆世界の混沌とした現実を「眷属若干・苦楽万品」と言い、その理由をここでは端的に「雑業を以ての故に」と説いている。「雑業」とは、人間がそれぞれ為した行為、あるいはそれぞれが抱える宿業が雑じり合つた状態のことを意味する。自他各別の衆生が、各別の業を生きている。それを「雑業」と端的に表し、さらにそうした雑業の衆生が生きる世界、つまり我々の生きる穢土の社会を「雑生の世界」と言い表しているのである。

その「雑生の世界」に対し、阿弥陀の浄土は、本願つまり正覚の智慧によつて化生された世界であるため、そこには自他各別という分別は無く、自我が自我のまま無限に他に感化され、共感する。そこに生まれる者にそれぞれ違いがあつても、無分別の智慧によつて、それぞれが存在の目的を満たし、自体満足する世界である。より積極的に言えば、比べる必要の無い世界であろう。それが「同一に念仏して別の道無きが故に。遠く通ずるに、夫れ四海の内皆兄弟と為る」という、念仏によつて開かれる願心の世界、即ち僧伽の共同体と言えよう。

衆生の雑業によつて形成される穢土に対し、阿弥陀の正覚の智慧によつて成る僧伽の世界が浄土である。¹⁰⁷『大経』において、穢土と浄土の境を「十萬億刹¹⁰⁸」と説かれるように、そこには絶対的な断絶がある。しかし、一たび本願の智慧に触れ、念仏に目覚めたものは、即時に浄土に生まれ、その願いを生きる者、正定聚へと転成される。それが浄土の功德である。

一つ注意したいことは、浄土に生まれると言つても、どこか極楽世界にこの身が生まれ変わるのではない。『論註』に、

彼の浄土は是れ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり、三有虚妄の生の如きには非ざるなり。何を以て之を言うとならば、夫れ法性清浄にして畢竟無生なり、生と言うは是れ得生の者の情ならくのみと。

（『聖全一』三二七頁）

とあるように、浄土に生まれると言っても、それはどこまでも浄土の分限に目覚めた「得生者の情」、つまり信心に開かれる願心の世界に目覚めることである。109

そもそも阿弥陀の浄土とは、宿業を生きる衆生とその世界の生死勤苦に即し建立された、本願酬報の土である。そのため、衆生が浄土に往生するということは、どこまでも本願の智慧を通し、自己の宿業とその雑生の世界を徹底して知らされ、その分限の自覚に立つことに他ならない。そうであれば、業の違いによって争い続けるのが穢土の在り方であるのに対し、浄土の願いを生きるとは、自己の宿業を自覚し、共に宿業の身を生きる者として、阿弥陀の本願を生きよう、阿弥陀の眷属であろうとする、本願の僧伽に帰依していく在り方ではないか。

本願の智慧を通し、本当に自分の宿業を自覚するということは、宿業の身に即して立ち上がる因位法蔵の願心を感じ得ることである。そうでなければ、宿業の自覚と言っても、自己の為した罪悪を内省し、今の自己を否定し、為樂願生するに過ぎない。言うなれば、自己の業、そして自己を取巻く社会全体を否定するのみである。そうではなく、本願念仏を通し自身の宿業を自覚し、そこに湧き立つ「念仏申さんと思いつ心」が、永劫の過去から未来にかけて罪悪生死の凡夫である宿業の身に即し、「十方衆生よ」と招喚する法蔵の願心であることを知るのである。より積極的に言えば、過去・現在・未来の三世に亘り喚び続けられている「十方衆生」の歴史とその社会全体を、自身一人の中に発見するのであり、そこにおいて孤独や閉塞ということを超えて、自身の宿業を引き受け、本願を生きんとする独立者と成り得るのである。110

宿業の自覚、一人の自覚を通し、自身の中に「十方衆生」を発見する。それは、一切衆生が共通して持つ願いに目覚めたことに他ならない。これについて曾我は、

宗教上の願というものは、ただ個人的の満足、ただ主観的の満足というものでうて、それがそのまま人類全体同朋全体を自分一人で荷うて起つという、そういう大きな力を有っているものである（中略）信の内面の願というのはただ自分が個人的にえがいたものでなくして、その願が十方衆生の願うべきところの大きな願いであるということ、そういう広大な願いを有っている。

と述べている。つまり、自分の中に十方衆生の願いを見出すということは、(十方衆生と共にということが実現しなければ、私は正覚を取らない)という法蔵願心を生きる者となるのである。

繰り返しになるが、法蔵願心を生きたるは言っても、それは私が一切衆生を救おうというような心ではない。法蔵は、どこまでも衆生の宿業の身に即し、その苦しみを共に超えていこうとする願心の象徴である。つまり、法蔵願心に目覚めた者は、十方衆生と共に、互いに宿業の身を生きていることを認め合い、同一に念仏する、そこに「宿業共感¹¹¹」する僧伽の世界が有る。それは、宿業の身が無くなり何か善き者に転成するということなく、宿業の意義が、共に宿業の身を生きる十方衆生との繋がりとしての業という意義を持つ。広大な願心の世界に触れ、その願いを背負い、十方衆生の問題に責任を持ち、立ち上がるという大きな意義を持つのである。それが願生心に自証される眷属功德の内実であろう。

また、眷属功德と一連の文として引かれる大義門功德は、たとえ雑生の世界を生きようと、浄土往生を願う者は、阿弥陀の本願に化生されて、全く一味であることを示している。「本は則ち三三の品なれども」とは、『観経』に説かれる九品を指す。¹¹²『観経』において、积尊は衆生の機類、その雑生性に合わせ九品を説いているが、「今は二一の殊無し」と、『大経』に説かれる法蔵の願心に目覚めたものは、九品の機類を簡はず、皆平等一味である。これは、衆生の平等往生そして一乗の法を示していることができる。つまり、一乗(涅槃のさとり)を実現する道は、同一念仏によって浄土の願いに触れ、そこに発起する願生心に立つことの他に無いのである。

そのため、共に願生心を生きんとする衆生は、煩惱の身のままに、等しく真実一如の功德宝海に帰入することができる。親鸞が大義門功德の名を出さず眷属功德の内実として引用する意義は、念仏の僧伽こそ真実の一乗の具体相であり、それがどこまでも宿業の身を照らす、一如宝海からのほたらきによって実現している共同体であることを言うためであろう。¹¹³

そのことをより鮮明に明らかにするのが、最後に引用される清浄功德である。

〈清淨功德〉

又『論』に曰く、莊嚴清淨功德成就は、偈に「觀彼世界相勝過三界道」の故にと言えり。此れ云何ぞ不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せる有りて、亦彼の淨土に生まるることを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。則ち是れ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、焉んぞ思議す可きや。已上抄要

〔定親全一〕一九八頁

言うまでも無く、この清淨功德における眼目は「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」の文にある。そもそもこの清淨功德は、『論』においては次第として淨土二十九種莊嚴の初めに説かれる文であり、淨土の功德全体の総相と位置付けされるものであるが、親鸞はそれを、願生心に自証される功德として、その最後に引文している。それは、願生心において正定聚に入る生が、畢竟して必ず涅槃を超証する生であることを明らかにしながら、同時に、衆生の願生心、またそこに開かれる正定聚の生が、その実、無上涅槃のはたらきによって支えられていることを示すためである。つまり親鸞は、念仏を通し衆生に發起する願生心が、涅槃のはたらきにより実現していることを自覚し、だからこそ必ず涅槃に至るということを明らかにしているのである。

これまで、「証卷」に展開される次第に則しながら、願生心に自証される淨土の莊嚴功德を明らかにしてきたが、最後の清淨功德に至り、その全体が畢竟して証大涅槃の大道を歩ませるための功德であったと了解することができる。つまり、妙声・主・眷属（大義門）功德として明らかにしてきた願生心に自証される淨土の莊嚴は、全て大涅槃に向かわせるための功德という意義を持ち、むしろ願生心においてそうした淨土の莊嚴功德が自証される生を、親鸞は「大般涅槃無上の大道¹¹⁴」と了解したのである。『論註』において、

彼の仏国は、即ち是れ畢竟成仏の道路、無上の方便なり

〔定親全一〕二二五頁

とあるように、淨土そのものが衆生を証涅槃へ向かわせるための無上の方便の教え、仏道を開くための仏土という意義を持つのである。ここで「凡夫人の煩惱成就」とあるのは、単に我々が煩惱を具足していることを言うのではなく、何の疑いも無く、煩惱具足の身、そして宿業の身を生きていることを自覚することに、その真意があるのだろう。淨土往生や証涅槃と言っても、我々においてはこの宿業の身の自覚の他には何も無い。本願の教えを通し、自身の宿業を徹底して知らされ、自身に全く真実など無かったと自覚する。その分限の自覚の一点において、淨土の真実功德に触れるのである。換言すれば、分限を自覚し懺悔するそこに、真実に触れた証拠がある。

従来、煩惱を断じつくした先にある境地と予見されてきた涅槃であるが、衆生の煩惱と無関係に涅槃があるのである。むしろ、煩惱を煩惱と知る「煩惱成就」において、涅槃に触れているのである。それを「不断煩惱得涅槃分」と言うのである。

周知の通り、親鸞はこの「不断煩惱得涅槃分」の言葉を、自身の「正信偈」の中で、

能く一念喜愛の心を発すれば 煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり

〔定親全一〕八六頁

と高らかに讃詠している。『論』『論註』が、浄土に生まれて後に涅槃を得るという理解であるのに対し、親鸞はより積極的に「一念喜愛の心を発すれば」と、信心において涅槃を得るとしている。つまり、この現生において本願念仏の信、即ち願生心を発せば、その心に涅槃が感得されているという理解である。

ただ、衆生が涅槃を感得するとは言っても、凡夫の身は未だ煩惱具足に変わりはなく、宿業が無くなったということでもない。また浄土の願いを生きたとは言っても、どこまでも身は穢土の只中にある。体験的に言えば、善知識の念仏の教えに出遇い、本願に帰したとしても、生死苦悩の身は変わらず、やはり穢土の現実に迷悶する。しかし、一たび「一念喜愛の心」つまり涅槃のはたらきによって発起する願生心に立てば、いくら自身の業に泣き、穢土の迷悶に転倒したとしても、畢竟して三界の繋業に牽かれることなく、必ず涅槃に至るという自信となる。煩惱具足の身、穢土の只中において、日々仏願の生起本末を聞思し、皆共に浄土の願いを背負い、我が身の業を全うしていく自信となる。そこに、浄土の莊嚴功徳を自証する生が展開されていると言えよう。

以上、信心（願生心）に実現する涅槃道の具体相の考察を終えたい。

【註】

1 東本願寺『大乘の仏道』七四頁参照

2 法蔵館『清沢満之全集八卷』三六三頁

3 『同』二二四頁参照

4 覚如の『御伝鈔』には、

しばしば南岳天台の玄風をとぶらいて、ひろく三觀仏乘の理を達し、とこしなえに楞嚴横河の余流をたたえて、ふかく四教円融の義明らかなり（『聖全四』六二九頁）

と伝えられ、また恵信尼の『消息』には、

殿の比叡の山に堂僧つとめておわしましける（『定親全三・書簡篇』一八六頁）

と伝えられる。これにより比叡山時代の親鸞は、横河の恵心（源信）流の学風の中で、高遠な天台教学を研鑽し、専心に天台教学を修学する学生である堂僧として、修道に励んでいたと考えられる。

5 『聖全一』七二九頁

6 『定親全三・和文篇』一六七頁

7 延塚知道は、親鸞の比叡山に登った年齢について、『法然上人行状絵図』にある法然の出家の記述「童子十五歳近衛院御宇久安三年春二月十三日に、千重の霞をわけて九禁の雲に入る。（中略）同十五日に登山す（『法然上人傳全集』八・九頁）」に依って、

師の法然の登山がそうであるように、当時の慣例は、十三歳から十五歳であるから、おそらく親鸞もその頃、比叡山に登ったと思われる。（東本願寺『教行信証』の構造』七頁）

と推測している。

8 『聖全一』七二九頁

9 『定親全一』一一頁

10 これについて、親鸞の一念多念文意では、

真実の利ともうすは、弥陀の誓願をもうすなり。しかれば諸仏のよよにいでたまうゆえは、弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくわんとおぼしめすを、本懐とせんとしたまうがゆえに、真実の利ともうすなり。（『定親全三・和文篇』一四四頁）

と真実の利が、弥陀の誓願であると言いつつ切っている。

11 この「明証」について、今少し触れておきたい。親鸞は、懺興の『述文贊』に依り、『大経』上巻を「如来浄土の果」、下巻を「衆生往生の因果」と捉えている。そのことから分かる通り、『大経』の上巻は如来を如来たらしめる法を説くものであり、それに対し下巻は法に照らされた機の内実を説くものである。如来を如来たらしめる法とは、釈尊のさとりそのものである涅槃に他ならない。すなわち涅槃からのはたらきによって、衆生はその機として、そこに開かれる仏道を歩むと了解されるのである。それこそが、『大経』が説

きす仏道、つまり「顕真実教の明証」の内実ではないであろうか。これについて、曾我は、

結局『大経』の「上巻」は詳細に仏莊嚴を述べ、更に国土莊嚴を以て仏の体をあらわす。国土がないと仏の体は分からぬ。一応仏の体をあらわさぬと国土の徳はあらわせぬ。国土の体をとおして仏の体をあらわす。(中略)「下巻」は申すまでもなく「上巻」の仏莊嚴、国土莊嚴を承けて「下巻」全部は菩薩莊嚴を説く。これ即ち大会衆の世界をあらわす。菩薩は大会衆である。同じく一味和合して仏道修行する人を菩薩と名づける。(中略)念仏者は浄土の菩薩莊嚴の一人、諸仏と等しいと親鸞は言う。南無阿彌陀仏によつて無上涅槃をさとしたと言わぬ。無上涅槃の象徴を頂くと、さとしたと言わぬが、さとのなかに入つておるに違いない。無上涅槃の外におるのでなく、無上涅槃のなかにおるに違いないと親鸞はこのことを明らかにした。これ自信教人信である。

『大無量寿経』の「下巻」は僧伽の徳を頂くことを説くのである。(『曾我選集十一卷』二七一頁)

と述べている。つまり、上巻において説かれた如来浄土(無上涅槃)よりあらわれる象徴としての名号、その教えと出遇い、念仏の行者はその無上涅槃のはたらきによつて仏道を歩むことができるのである。そこに『大経』が示す仏道、即ち「顕真実教の明証」があると言えよう。

¹² 『定親全二・和文篇』一四五頁(一) 内筆者

¹³ 『大経』の上巻においては四十八の願が説かれるのに対し、下巻の成就文に至つてそれが三願の成就に集約されて説かれている。それは、上巻において四十八願が説かれた直後に詠われる偈頌の中に、

我、超世の願を建つ 必ず無上道に至らん 斯の願満足せずば 誓いて正覚を成らじ。我、無量劫に於て 大施主と為りて 普く諸の貧苦を濟わずば 誓いて正覚を成らじ。我、仏道を成ずるに至りて 名声十方に超えて 究竟して聞こゆる所靡くば 誓いて

正覚を成らじ(『聖全一』一三三頁)

と誓われる「三誓偈」に対応したものと推察できる。この「三誓偈」の文は、四十八願を重点的に要約した偈頌という性格を持つものであるが、そこにおいて「誓いて正覚を成らじ」とされる内容は、「超世」「貧苦の救い」「名号」の三つである。その凝集的に表される三つの内容が、下巻に至り、必至滅度の願成就文(超世)、諸仏称名の願成就文(名号)、至心信樂の願成就文(貧苦の救い)として展開していると考えられる。

¹⁴ 『定親全二・和文篇』二二二頁

¹⁵ これは、「三誓偈」の内容に則して述べれば、「名号による貧苦の救い」であり、その行信において証果である涅槃が実現する。それが法然の教言「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」の内実であり、親鸞は晩年に至つてもなお、その教えを聞思していたと考えることができる。

¹⁶ 『定親全二・和文篇』一三三頁

¹⁷ 『同』二四頁

¹⁸ 親鸞の『一念多念文意』において、

それ衆生あて、かのくににうまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆえはいかんとなれば、かの仏国のうちには、もろもろの邪聚および不定聚はなければなり。〔定親全三・和文篇〕一二九頁）
という、より積極的な十一願成就文理解が記されている。

¹⁹ 『定親全一』一九七頁参照

²⁰ 本来『述文贊』では「如来浄土の因果〔大蔵経三七卷〕一四七頁c」と記されているのに対し、『教行信証』の坂東本では「如来浄土の果〔定親全一〕五五頁」と、その「因」の字を省いて記されている。これは、浄土の建立の因、即ち如来の本願が、どこまでも自身が発す本願では無いという、分限の自覚に立った親鸞の読み替えと考えられる。本願酬報の土である浄土は、どこまでも虚仮不実の衆生が発す本願を因とするのではなく、真実たる如来の本願に酬報して建立された土であるという分限の自覚に立ち、親鸞は「如来浄土の果」と記したと考えられる。

²¹ 『定親全一』三八二頁

²² 『聖全一』九二九頁

²³ 『聖全一』九九〇頁

²⁴ また『選択集』では、次のように善導の『観経疏』を讃嘆している。

静かに以みれば、善導の『観経疏』は、是れ西方の指南、行者の目足なり。然れば則ち西方の行人、必ず須らく珍敬すべし。〔聖全一〕九九三頁）

²⁵ ここでいう法然の言行を伝える文とは、以下のものである。

ここにわがごときは、すでに戒定慧の三字のうつわ物にあらず、この三字のほかにはわが心に相応する法門ありや。わが身にたえたる修行やあると、よろずの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらいしに、おしうる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあいだ、なげきなげき経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかいて、てずから身ずからひらきて見しに、善導の観経の疏にいわく、一心専念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故という文を見えてのち、われらがごとくの無智の身は、ひとえにこの文をあおぎ、もつぱらこのことわりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなうべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の弘誓に順ぜり。順彼仏願故の文ふかくたましいにそみ、心にとどめたる也。

〔法然上人全集〕聖光上人傳説の詞・其三・四六〇頁）

²⁶ 東本願寺『浄土の真宗』一五三頁参照

²⁷ 『大蔵経』二十四卷・一〇一一頁中下参照 ※『瓔珞経』には四十二位を説くが、天台がこれに十信を加えて五十二位とした。（五十二位については、中村元『仏教語大辞典』参照）

²⁸ 『日本思想大系十五・鎌倉旧仏教』一〇一頁

²⁹ 『惠信尼消息』に、

上人のわたらせ給わん処には、人は如何にも申せ、たとい悪道にわたらせ給べしと申とも『定親全三・書簡篇』一八八頁とあることから、当時法然の教えは、悪道に墮ちる教えというような非仏教的扱いをされていたと考えられる。

³⁰ 『定親全一』一六頁

³¹ 『定親全一』九五頁

³² 親鸞はこの「不回向」について、

眞実信心の称名は 弥陀回向の法なれば 不回向となづけけてぞ 自力の称念きらわるる（『定親全一・和文篇』一七七頁）と和讃にしている。

³³ そもそも、仏道に「本流」「支流」という区別は無いのであるが、眞に証涅槃を実現する唯一の教えが『大経』の本願念仏にあることを強調するため、ここで「本流」という語を使用した。つまり、衆生の機に応じた積尊の八万四千の教えがあると言えども、本願力回向の信に開かれる自覚の仏道の他に仏道は存在せず、むしろ自力の教えは本流に入らしめるための釈迦の方便教であることを強調するものである。例えば、この「本流」の言葉を使用し、曾我は清沢満之の教えに出遇った感動を、次のように讃嘆している。

現実の人生問題、その究極の死生の問題、そう云う事実直に直面して深く道を求められた。そうして其の晩年に、精神主義と云う一つの方法論に依って、他力門の仏教と云うものの内面を開顕された。其の清沢先生の教えに依りまして、私は生れて始めて我浄土教と云うものが全仏教の本流である、と云うことを料らず知らせて戴いた。（『曾我選集十一卷』五頁）

³⁴ 『日本思想大系十五・鎌倉旧仏教』四六頁

³⁵ 三経（『大経』『観経』『阿弥陀経』）についての問答は、「化身土巻」に展開される、いわゆる「三経一異の問答」と考えられる。

³⁶ 『聖全一』九三二頁

³⁷ 『定親全一』一一六頁※これについては、後章の三一問答字訓釈の中で、その詳細を確かめる。

³⁸ 親鸞は「直」の字について、次のような了解をしている。

直はただしきなり、如来の直説というなり。諸仏のよにいでたまう本意ともうすを直説というなり（『定親全三・和文篇』一四三頁）

³⁹ 『定親全一』七六頁参照

⁴⁰ 延塚知道は、そうした方法論について次のように述べている。

成就に立つて因願を推究するとは、日々新しく本願の仏智によって煩惱の身の愚かさを知らされることである。本願の智慧に依りながら生涯にわたって、自己自身を明らかにしていく歩みである。その全体が広大無辺際の浄土に包まれて、願生浄土の仏道となるのである。（『大谷大学眞宗総合研究所研究紀要第三十号』一〇九頁）

⁴¹ 『尊号眞像銘文』（『定親全三・和文篇』八八頁）には、「眞実功德は誓願の尊号なり」と言われる。

⁴² 『定親全一』一〇七頁

⁴³ 『定親全三・和文篇』一七一頁

⁴⁴ この願名は、当然「化身土巻」の標拳「至心発願の願」「至心回向の願」に対応する意味も含んでいるため、『教行信証』全体、もしくは別序において「三経の光沢」と言われる『大経』『観経』『阿弥陀経』までをも包括する上で選定された願名とも言える。

⁴⁵ これまでの考察における視点から、今一つ重視する点を挙げるならば、『如来会』の「能く一念淨信を發して歡喜せしめ」の文についてである。先の章において少しく述べた不虛作住持功德の文に「能令速満足」とあるのだが、親鸞は『如来会』の「能く：歡喜せしめ」の文に不虛作住持の「能令」のはたらきを表現している。不虛作住持功德を軸とする本願力回向を「能令」の文字に見れば、従来「歡喜して」と読まれていたものに「歡喜せしめ」という使役の訓を施すことが出来る。つまり「能令」のはたらきによって「歡喜せしめ」られるのである。因の信心に、不虛作住持功德、一如・涅槃、つまり一乘海の転成のはたらきが実現していることを表現しているのである。それが、親鸞に発起した「念仏申さんと思ひ立つ心」の正意ということができよう。

⁴⁶ それは、親鸞がこの三不信の文に続き、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』の文、

諸、阿弥陀の徳号を聞いて信心歡喜して聞く所を慶ばんこと、乃し一念に及ぶまでせん。至心の者回向したまえり。生まれんと願ずれば、皆往くことを得しむ。唯五逆と謗正法とをば除く。故に我頂礼して往生を願ず（『定親全一』一〇二頁）

という第十八願文の趣意を引き、曇鸞もまた『大経』の信心に生きた仏者であることを示していることから了解できる。

⁴⁷ 『聖全一』四〇五頁参照

⁴⁸ 『聖全一』六〇頁

⁴⁹ これについては、延塚の『教行信証—その構造と核心—』に詳しい。延塚は、「三不信の誨」について、

道綽は『観経』の三心を、『大経』の三心と通底する「淳心・一心・相続心」とともに、「不淳・不一・不相続」の三不信の両面であるとしたのではないだろうか。

この『無量寿経』の「若不生者」と『観無量寿経』の「具三心者」の二つの語によりながら「若し三心を具して往生が叶わなかったならば、阿弥陀如来の本願の道理（処）が虚しく終わる」と、道綽は説くのである。それはすなわち、自力無効の衆生（三不信）を正機とし、第十八願成就の信心（三信）で往生が決定するということを示すためである。そこには第十八願の念仏往生の大願業力として、至心・信樂・欲生の三心が臨まれていることが窺える。

したがって道綽は、不淳・不一・不相続の三不信を、『観無量寿経』の至誠心・深心・回向発願心という自力の三心と見て、淳心・一心・相続心の三信を『無量寿経』の至心・信樂・欲生という本願の三心と見ていることになる。要するに道綽は、不淳・不一・不相続の宿業の身の自覚と、それを照らし出す超越的な至心・信樂・欲生の三心とを、三不信の誨で初めて明確に説いたのである。（『教行信証—その構造と核心—』二五八頁）

と述べている。また山辺・赤沼も次のように述べている。

『安樂集』には此の三不信を懇切に解釈して「此三心を具して、若し生れずといわば、この処あることなけん」と結ばれた。本願の「若不生者」と、『観経』散善觀の初め「具此三心者必生彼国」の文字を取り合わせて、この三心を解釈せられることは、此の三心を本願の三信と同一に見られたことを示すものである。（『教行信証講義・信証の巻』五九〇頁）

50 「又此の『観経』の定善及び三輩上下の文意を見るに、総て是れ仏世を去り下いて後の五濁の凡夫なり」(『聖全一』四五三頁)

51 この「三不三信」の思想継承について、延塚は次のように指摘している。

曇鸞は『浄土論註』下巻の讚嘆門釈で三不信を説くが、これは、七祖の中で初めて名号に帰す信心が自力無効であることを、明確に記したものである。親鸞はこの讚嘆門釈から、上三祖を決定し、下四祖を決定した。その際、「三不三信の誨」が『大経』による上三祖と『観経』による祖師たちを繋ぐものとして重要な位置にある。善導が道綽の教えを専修と雑修として継承したと源信は教えるが、曇鸞・道綽の三不信は、元々信心の表白である。それを善導が念仏一つとして凝集的に継承したところに、信から行へと
いう展開があり、それを法然は全面的に踏襲する。しかし、明慧はその信の問題を行として展開していくことを偏執と見て、『選択集』に反駁したのではなからうか。(『教行信証―その構造と核心―』二五五頁)

52 親鸞の他力回向義について、松原祐善は『論註』の上では如何にしても他力と回向とは直ちに結びつかない」と述べる。その根拠として、「曇鸞大師の回向の名義を釈するに「善巧撰化章」に、「凡そ回向の名義を釈せば、謂く己れが所集の一切の功德を以て、一切衆生に施与して、共に仏道に向かわしむるなり。」(『聖全一』三四〇頁)とありて、『論註』の当分では五念門中の回向は行者の所修となつてゐる」ことを挙げる。それらを踏まえ、「親鸞聖人の他力回向義は聖人の己証であつて、少なくとも『論註』にその教理的根拠が見出されてくることに先立ち、法然上人や善導大師の教学に導かれてゐることが思われる」と述べている。(東本願寺『大無量寿経講讚』三八頁参照)

53 「化身土巻」には、

願と云うは即ち定散諸善を願わし、三輩三心を開く。然に二善三福は報土の真因に非ず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心に非ず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり。是れは此の経の意なり。即ち是れ願の義なり。彰と云うは如来の弘願を彰わし、利他通入の一心を演暢す。達多闍世の悪逆に縁て、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因て、弥陀大悲の本願を開闡す。斯れ乃ち此の経の彰の義なり(『定親全一』二七六頁)

と『観経』の願彰隱密の義が明らかにされる。

54 『聖全一』六〇頁

55 この三心の内容について曾我は、次のように述べている。

三心とは機であつて、法ではない。勿論、単なる機ではない。法の中の機、法に照らされて、法の中に顕現してくるところの機の相である(『曾我選集八巻』一六五頁)

56 三心釈は『教行信証』においては「信巻」と「化身土巻」に引用されている。「如来の弘願」である第十八願、所謂「如実修行に相應」する内容を「信巻」に、「如来の方便」たる第十九願に適う内容を「化身土巻」に引用し、それぞれ本願を論じていることとなる。

57 『聖全四』四九〇頁参照

58 『教行信証講義集成五』三〇四頁参照

59 『定親全一』一三八頁

60 『定親全二・和文篇』一四五頁

61 また、それにより積尊の導きが發遣の声として意味を持ち、「就人立信（『定親全一』一〇六頁）」が成立する。即ち二尊教である。

62 『定親全一』一三四頁

63 曾我は、

決定真実心の中に回向したまえる如来の願を須いれば、願生はそのまま得生になる。願生ということはそのまま転じて、得生ということになる。得生になるからして、現生正定聚ということが初めて成立する（『曾我選集八卷』三二二頁）

と、「得生」の意を「現生正定聚」と押さえる。これは第十一願成就であり、必ず涅槃に至るべき身の決定を意味する。それが分限の自覚にある。

64 『定親全二・漢文篇』三九頁

65 同前

66 『教行信証』において、『集諸経礼懺儀』とその作者智昇の名が記されるのは、「行卷」に二箇所（『定親全一』四七・六九頁）、「信卷」には今の一箇所、「化身土卷」に二箇所（『定親全一』三〇一・三〇七頁）と、計五カ所を確認することができる。その中でも「信卷」の引用箇所には、『集諸経礼懺儀』の性格とその背景を特別に記していることが分かる。

67 『開元釈教録』唐の開元十八（七三〇）年、智昇撰。後漢明帝永平十年以来六百六十余年間における百七十六人の訳家により伝来せられたる大・小乗の経論集伝・失訳等を輯録・詮考したるもの。（大東出版社『仏教辞典』一三三頁）

68 日本古写経善本叢刊 第四輯『集諸経礼懺儀 卷下』三六二頁参照

69 『聖全一』六六一頁

70 『定親全一』一三八頁

71 『聖全一』九五二〜九五三頁参照

72 この一心理解は、善導の『往生礼讃』の三心積「此の三心を具して必ず生を得るなり。若し一心少けぬれば即ち生を得ず（『聖全一』六四九頁）」の文に対する親鸞の了解である。これについては、法然も『選択集』において「積」には則ち「若し一心少けぬれば即ち生を得ず」と云えり。明らかに知んぬ、一少けぬれば是更に不可なり。茲に因て極楽に生まれんと欲わんの人は、全く三心を具足す可し也（『聖全一』九六六頁）」と記し、三心の内一つでも欠ければ往生できないと了解している。それを親鸞は、より積極的に「一心かけぬれば」と了解したのである。

73 親鸞・法然がそれだけ三心積を重視しているのに対し、その思想を批判する『摧邪輪』には、不可解なことに三心に関する文は見受けられない。むしろ『摧邪輪』では、

汝、観経ならびに善導の釈を觀じて、実のごとく所説の義を解すること能わずして、是のごときの見を起す。ただ称名の一行、是れを往生の正因とす。もし是のごとく是れを知るを善導の宗義とす。称名所依の菩提心において、撥して往生の正因にあらずとす。しかるに、菩提心を離れては、念仏の業、成立せず。この故に、汝、聖道・浄土の二業、俱に謗じて都て所有なし。

とあるように、菩提心にのみ重きを置き、法然の『観経』及び善導教学理解を反駁していると言えよう。親鸞の「信卷」では、三一問答を締め括るに当たり菩提心積が展開される。そのため『摧邪輪』への応答という意味では、その箇所が批判への応答であるという先学の指摘が多いように思われる。例えば、山辺・赤沼は

「横超とは、斯れ乃ち願力回向の信樂なり、これを願作仏心という。願作仏心は即ちこれ横の大菩提心なり、これを横超の金剛心と名づくる也。」とは、上(『摧邪輪』)の明慧上人の反論に対する解答とも見られる(『教行信証講義・信証卷』七六三頁※)(内筆者)

と指摘している。無論そのことに違いないが、菩提心を主張する明慧に対し、親鸞が積極的に頭わそうとする三心積の引用は、他力回向の信心の内実であり、信心の根幹を言い当てるものである。むしろそこが抜け落ちれば、他力の思想は成立しない。つまり、三心積を見ない明慧の批判は、法然が主張する念仏の思想とは全く質を異にするものであり、却って『観経』及び善導教学の正意を見誤っているのである。

74 『定親全一』一〇二頁

75 『定親全一』一〇七頁

76 『定親全一』一七頁

77 『真宗新辞典』参照 これについて安富信哉は、次のように述べている。

日本天台の恵心流では、字訓積・字象積・転声積によって教言の内意を見出すという方法があった。親鸞もこの伝統と無縁ではなかった(東本願寺『真実信の開頭』一九九頁)

78 『定親全一』一〇二頁

79 字訓積について、曾我は次のように述べている。

字訓積は象徴であります。これは自力でもって解釈されたのではなく、一切自分の自力を捨てて、如来の本願力回向の思召しというものに深く思いをいたして、このような字訓積を親鸞聖人は感得されたものに違いないのであります。(中略)これは親鸞聖人は自然に感得されたものであるに違いない。それが自ずから昔の辞典に適合していることがある。また辞典にないこともある。有ることとも無いこともある。これ象徴であるということの根拠であるわけでありませう。(『曾我選集八卷』二五三頁)

80 『定親全一』一一七・一一八頁参照

81 『定親全一』一二〇頁において、親鸞は善導の散善義の「内外明闇」の言葉を確認し、『涅槃経』の言葉に依りながら、「内」を出世、「外」を世間、「明」を智明、「闇」を無明と押さえる。そうした「内外明闇」を簡ばず、念仏する信心に誓願一仏乗が成立することを已証している。

82 『定親全一』一二二頁

83 『定親全一』一二三頁

⁸⁴ この「我一心」について、延塚は次のように述べている。

自力無効を通してどうにもならない宿業の身に返った時に、ちゃんと法蔵菩薩が、その身を支えている。宿業の身を法蔵菩薩が支えている。宿業の身(我)と本願(一心)とがひとつになっている。「我一心」が信仰主体になっていくと考えられます。(中略) 正定聚に感得される一心は、如来回向の信心であり、阿弥陀の覚りに究竟していくのだということと、それによって我々は宿業の身を本當の意味の「我」とすることが出来る。(『浄土論註講讚一』二〇五・二〇六頁)

⁸⁵ 龍樹の『大智度論』では、

經「如是我聞一時」論「問曰く。諸の仏経、何を以ての故に初に如是の語を称す。答曰く。仏法の大海は信をもって能入と為す」
〔大藏經二十五卷〕六一・六三頁

と説き、仏法への能入の正因を信と位置付けされている。

⁸⁶ 先述しているが、この至心信樂については、親鸞の『尊号真像銘文』には、次のように解釈されている。

「至心信樂」というのは、至心は、真実ともうすなり、真実ともうすは如来の御ちかひの真実なるを至心ともうすなり。煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆえなり。信樂というは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざれば、信樂ともうす也。この至心信樂は、すなわち十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまえる御ちかひの至心信樂なり、凡夫の自力のこころにはあらず。(『定親全三・和文篇』七三頁)

⁸⁷ この和讃の「回向」の左訓には「しひ(慈悲)のはしめ(首)としかしら(頭)として、たいしたいひしむ(大慈大悲心)をえたまえるなり」と記され、回向をその第一として大悲本願を衆生の上に成就することが記されている。

⁸⁸ 浄土と涅槃の必然的關係について、曾我は「往生と成仏」という見地から、次のように述べている。

往生は心にあるが故に、信心決定のときから命あらんかぎり、決定往生の生活をするほかはないのであります。この往生は常に畢竟成仏と連結しているものであります。往生の到着点が無上涅槃であります。(命が延びれば往生、命終われれば成仏である。)往生と成仏は必然的關係をもっており、この二つを混乱することはできないが、引き離すこともできない内面的必然の關係をもっているのであります。(法蔵館『往生と成仏』四七頁)

また、安田理深は、

浄土が『浄土論』の中で「清浄功德として、三界を勝過した世界として示されているのは、浄土は大涅槃であることを示したものである。即ち無為自然の浄土であることを示したのである。浄土が勝過といわれるのは単なる涅槃でなく大涅槃であることを示していると思う。つまり浄土というところに大涅槃の徳をもっている。涅槃を求めても涅槃は得られぬけれども、本願によって浄土にふれば、そのまま涅槃は与えられている。(中略)涅槃をその徳としてもっている世界。涅槃をただ涅槃というなら無世界であるが、そうでなく涅槃を徳として持っている世界である。『願生浄土—浄土論によせて—』五一・五二頁(内筆者)と、より積極的に「浄土とは、大涅槃の徳を持つ世界」として捉えている。

⁸⁹ 『大経』下巻において、「唯除」の文を含む本願成就文が説かれた後、すぐに第十九願成就文を意味する「三輩章」の文が説き出される。第十九願は、親鸞が「他力の中に自力を宗致と、したまえり(『定親全二・和文篇』二九頁)」と述べるように、人間の自力の問題とする。つまり、第十九願の持つ自力の問題、さらにそこから更に展開されていく第二十願の問題は、第十八願の「唯除」の文から派生されたものと考えられることができる。『大経』下巻に、長文に亘り説かれる積尊の教誡「三毒五悪段」の問題も、人間の自力のあり方(生活)を示したものであるが、どこまでも、第十八願の念仏の信心に目覚めた後にも根深く残る、人間の自力心の問題、即ち「唯除」の文から展開される問題と言えよう。つまり、念仏の信心に目覚めた「真仏弟子」の抱える実存的な課題ということが出来る。⁹⁰これについて、寺川俊昭は次のように述べている。

親鸞聖人の二種回向の知見は、曇鸞大師が回向に二種の相ありとした見解に大きな教示を受けて形成されたものでありますが、だからといって曇鸞大師の回向了解を、「曇鸞の二種回向の思想」ととらえるのは勇み足でありまして、必ずしも適切かつ正確な了解とはいえないとせざるをえません。(『寺川俊昭選集七卷』六〇頁)

⁹¹ 周知の通り、親鸞は還相回向については、「証卷」後半に『論』『論註』を長文に亘り引用している。その内容は、不虛作住持功德として表される本願力のはたらきをうけた菩薩が、穢土に還来して衆生教化を行う内実を説くものであるが、「信卷」の欲生心において往還二回向共に問題にすることから、どこまでも衆生の信は往還二種回向によって支えられているものと理解できる。そのため「証卷」の還相回向が、信心の証果としてあるのではなく、自身の信を成り立たせる証果であると言うことができる。

⁹² この果から因へ向かい、作願して共に安樂浄土に生まれしめようとする往相回向のはたらきについて、親鸞はその従果回向の如来の相に順じて、「本願成就(果)」に立って、「因願を探る」という聞思の方法論を採っていると考えられる。また、そうした親鸞の方法論は、どこまでも如来回向の恩徳に報いるための方法論であり、そこに浄土真宗の仏道が開かれていると言えよう。

⁹³ 『定親全一』二〇一頁参照

⁹⁴ 『教行信証』の中で、還相回向の内実については、行信に賜る証果とも読めるかたちで「証卷」に展開されている。そのため、還相回向については、その功德によつて、凡夫が教化を行う菩薩に成ると理解する先行研究も少なくない。しかし、親鸞の晩年の著作である仮名聖教や、『教行信証』の要約版と言われる『浄土文類聚鈔』を見ると、還相回向は「二に還相回向と言うは則ち利他教化地の益なり(『定親全一・漢文篇』一三七頁)」というかたちで、どこまでも証果とは別にその内実が説かれている。つまり、往相回向の証果により展開される還相回向ではなく、むしろ「利他教化地の益」という「真実教」を開くものとして著わされているということが出来る。これについて、寺川俊昭は次のように述べている。

如来の還相回向の願に乗じて世に出興し、「無仏の世」、すなわち仏法に無縁の世界に流転するわれらをねんごろに教化して、「仏道に向かう」心を育てる師教の深重な恩徳こそが、一切の苦悩する衆生を撰取して無上仏道に立たせる如来の利他のはたらきの、最も意味深い形であると仰ぐことができる。(『寺川俊昭選集七卷』二四〇頁)

⁹⁵ ここという未来については、曾我は晩年、次のような了解を遺している。

哀れな我われ衆生を救わんが為に阿弥陀如来様がご苦労下された。そうして、お浄土を建てて私共を迎え撰って、そうして阿弥陀

如来様と一体の証を開かせようと。無上涅槃のさとりを開かせようと。そういう阿弥陀如来様のおいでのなる世界を本当の意味の未来という。『未来について』七七頁)

⁹⁶ こうした、宿業の自覚を通し、如来回向・善知識の教えを真実と受け止めることを、覚如の『口伝鈔』や蓮如の『御文』では、「宿善開発」として、次のように記している。

『口伝鈔』：しかるに宿善開発する機のしるしには、善知識におうて開悟せらるるとき、一念疑惑を生ぜざるなり。その疑惑を生ぜざることは光明の縁にあうゆえなり。もし光明の縁もよおさずば、報土往生の真因たる名号の因をうべからず。(『聖全三』四頁)

『御文』：善知識というは、阿弥陀仏に帰命せよといえるつかいなり。宿善開発して善知識にあわずば往生はかなうべからざるなり。しかれども帰するところの弥陀をすてて、ただ善知識ばかりを本とすべきこと、おおきなるあやまりなり(『聖全三』四四二頁)

この二文を見て分かることは、「宿善開発」とは、どこまでも善知識に会い、本願名号に目覚めることであり、これまでの展開から考えれば、どこまでも自信の宿業の自覚を通し、如来の往・還二種の回向に遇うことと言えらる。

⁹⁷ 浄入願心とは、『論』に曰く。又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。此の三種の成就は、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、此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所なるに由て、因浄なるが故に果浄なり、因無くして他の因の有るには非ざるなりと知る応しとなり(『定親全一』二一九頁)

⁹⁸ これについて安田理深は次のように述べる。

国土十七種の終わりに「衆生の願樂するところ一切能く満足す(『聖全一』二七〇頁)」とあって、衆生の願を満足するのが浄土である。(『願生浄土―浄土論によりて―』一三八頁)

⁹⁹ 曾我はこれを「宗教的信が内に展開する願の世界(『曾我選集五卷』二一九頁)」と述べている。

¹⁰⁰ 『六要鈔』は、この『経』の文について、『平等覚経』に説かれる第十七願であるとしている。(『聖全二』三三五頁参照) しかし、『六要鈔』でも指摘されているが、『平等覚経』の第十七願には入正定聚の文が説かれていない。ここで親鸞が妙声功德を引く理由は、これまでの展開から考えるに、現生における正定聚を明らかにするためである。そのため、ここでは『大経』本願成就文の趣意であると判断する。

¹⁰¹ 『浄土宗全書一』二四三頁

¹⁰² 『定親全三』和文篇』八八頁

¹⁰³ 例えば、圓乗は「若人已下合法也。還相回向の度生のために娑婆へ出るとき的事」と述べ、皆往は「全体法王善住持は弥陀の善力願力で、極楽浄土を持ちて居る事なり。夫を今は還相回向の菩薩の事に転じて来たものなり」とし、どちらも阿弥陀の住持力に支えられ、衆生が度衆生の為に還相の菩薩となると理解している。(『教行信証講義集成七』三〇〇〜三〇一頁)

¹⁰⁴ 『定親全一』一四四頁

¹⁰⁵ 『定親全一』九五頁

¹⁰⁶ 余談であるが、親鸞が法然と生き別れて後、流罪の地で悩みぬいた課題こそ、念仏者の仏事、つまり教化の志願であったように思

われる。より積極的に言えば、教化の志願とは、「上求菩提・下化衆生」という大乘の精神に端的に表されるように、仏者を名告る者の責任であり、仏者として生きる生活そのものの課題である。そうした実存的な課題を、親鸞はこの主功德に聞き当てたと考えられる。

¹⁰⁷ これについて、曾我は次のように述べている。
『大無量寿経』の浄土は僧伽であろう。真実の僧伽、僧伽の中心である安樂浄土の菩薩を還相の菩薩として、十方世界の同生者がそれを取りまして、往相の行者という訳であろう。『曾我選集十一卷』二六九頁)

また、安田理深は次のように述べている。

浄土は三寶具足の社会である。それを僧伽という。(中略)三寶というが、それを具体的にあらわすのが僧伽である。浄土は僧伽を得たのである。そこで大事なことは、真実の僧伽を得たことが真実の人類の救いであるということである。人類の祈りを最後まで絞つてゆく。(中略)人類の深い祈りを最後まで推し進めると、僧伽こそ真実の祈りということになる。我々は救われたいということが、どうなることが本当に救われることか、我々はどうして欲しいのであるか、色々あるけれども最後まで煮詰めると僧伽ということになる。『願生浄土―浄土論によせて―』一四〇・一四一頁)

¹⁰⁸ 『聖全一』十五頁

¹⁰⁹ 親鸞は、善導の「忻えば則ち浄土に居せり(『定親全一』一四三頁・『聖全一』七二六頁)」の言葉に依りながら、「光明寺の和尚の『般舟讚』には信心の人は、この心すでに浄土に居すと釈したまえり。居すというは、浄土に信心の人のこころ、常に居たりというところなり『定親全三・書簡篇』七〇頁」と、浄土が信心に開かれる世界であるとしている。つまり、信心において浄土の願いを感得していると言えよう。

¹¹⁰ それが宿業の自覚の内実であり、親鸞はそれを、

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
『定親全四・言行篇』三七頁)

と述懐していると言ふことができよう。

¹¹¹ 『曾我量深講義集二卷』二二二頁

¹¹² 浄土高僧和讃の曇鸞和讃の中に「本則三三の品なれど(『定親全二・和讃篇』九九頁)」と有り、その左訓に「もとはここのしなのしゆしやうなり(本は九の品の衆生なり)」と記される。これより、『観経』の九品であることが分かる。

¹¹³ これについて安田理深は、次のように述べている。

眷属功德と大義門功德の二をもつて、真実報土の意義を明らかにせられているのである。(中略)浄土は女人と根欠と二乗の生まれぬ世界であるという大義門功德と眷属功德とを合わせて、大乘一味、一乗の世界をあらわしてあるのである。『安田理深選集十卷』一八一頁)

¹¹⁴ 『定親全一』一三〇頁