

末法史觀と三願転入

——元仁元年に因みて——

松
原
祐
善

親鸞聖人のご誕生は承安三年（一一七三）であり、従ってわれわれは五年後にご誕生八百年を迎えることである。引き続き二年後に法然上人の立教開宗八百年を迎えることにて、「浄土宗では承安五年（一一七五）の春、比叡山黒谷の報恩蔵にて四十三歳の法然上人におとずれた宗教的回心を立教開宗の記念の年時としている。『選択本願念仏集』（結勸）には「貧道、むかしこの典を披閲して粗素意をさとり、たちどころに余行をすてて云に念仏に帰しぬ。それより已来、今日に至るまで、自行・化他、唯念仏を緯とす」と述べられている——真宗並びに浄土宗においては、現代にこそ法然・親鸞の立教開宗の本義がいよいよ闡明されなければならないとして、各派共同におのおの記念の行事が企画されていることをきく。思うに親鸞聖人のご本意では『教行信証』の「後序」に法然上人を「真宗興隆の大祖源空法師」と仰ぎ、『正信偈』の「源空章」には「真宗教証興片州、選択本願弘悪世」とのべられ、『高僧和讃』の「源空讚」には

本師源空世にいでて

弘願の一乗ひろめつつ

日本一州ことごとく

浄土の機縁あらはれぬ

智慧光のちからより

本師源空あらはれて

末法史観と三願転入（松原）

末法史観と三願転入（松原）

四

浄土真宗をひらぎつつ

選択本願のべたまふ

善導・源信すすむとも

本師源空のひろめずば

片州濁世のともがらは

いかでか真宗をさとらまし

曠劫多生のあひだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずば

このたびむなしくすぎなまし

と、その師徳を讃仰されて、浄土真宗はどこまでも法然上人の立教開宗したもうものと仰がれているのである。『末燈鈔』第一章にも

浄土宗のなかに、真あり、仮あり。真といふは選択本願なり。仮といふは定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり。定散二善は方便仮門なり。浄土真宗は大乗のなかの至極なり。

と述べられて、法然上人によりて開顕された阿弥陀仏の選択本願を仰ぎ、所謂寓宗の聖道門中の浄土教を簡び捨てて

浄土真宗と仰ぎ、これを大乘仏教の至極であると領解されたのである。しかるに親鸞聖人以後の教団の歴史の歩みは、聖人のご意志を超えて浄土真宗は親鸞聖人によりて立教開宗され、親鸞聖人を浄土真宗の開山聖人と仰いできているのである。思うにわが鎌倉時代の初頭に、法然・親鸞の二上人をまちて、浄土門仏教がまず従来の寓宗の地位から脱却して、新しく下層社会の庶民層を教団の基盤として浄土宗として独立し、浄土真宗としてこの片州日本に開顕されてきたことは、日本における宗教改革として、印度・中国・日本の三国仏教史上において、更らに今日では、世界史的な意義を荷うものであることを改めて検討されなくてはならないと思う。この日本の宗教改革としての歴史的精神的偉業が、法然・親鸞の二人格をまちてこの日本に果遂されたのであり、仏教が改めてその根源にかえってその根本的精神が問われ、阿弥陀如来の選択本願を仰いで浄土真宗が開顕されてきたのである。まことに法然上人は鎌倉期革新仏教の先頭に立たれ、日本の仏教を大きく回転する分水嶺に立たれていることが思われる。日本の仏教はその伝来のはじめより朝廷や貴族層を中心に、国家の権力と結びついて發展せることが特徴であるが、古代の平安末期における貴族社会の崩壊とともに聖道門仏教の諸宗も衰頽し、法然上人の出現により、最も時代転換の歴史の苦悩を負える庶民大衆に仏教が解放され、これまでの国家仏教において全く顧みられなかった下層社会の民衆に宗教的覚醒を促し、新しく釈迦牟尼仏の僧伽の理念に依えて、潑刺たる庶民を主体とする念仏の同朋教団が生まれてきたのである。まことにこの歴史的事実は日本の群萌の大地の靈性的目覚めと呼ばれてよいであろう。折しも旧仏教の聖道門の諸宗は、奈良に六宗あり、平安の都に二宗あるのであるが、その代表は北嶺の比叡山延暦寺であり、それと相並ぶ藤原貴族の氏寺である南都の興福寺である。ともに朝廷に上奏して法然上人の専修念仏の教団を弾圧したのである。幾度かその指導者達を遠流に処し、その門徒等を迫害し追放したのであるが、人為的なる弾圧を以ては歴史の時運に抗し切れず、

法然上人の専修念仏は恰も燎原の火のごとく、日本の都鄙に弘まっていったのである。親鸞聖人はこの法然上人の教を継承し、その全生涯を尽して師の法然上人の仏教の真髓を自らに徹底し聞思されてゆかれたのである。われわれはここにこの法然・親鸞の二上人により開顕され、この片州日本において具現された、末法時における釈迦仏の僧伽の新しき理念についてたずねてみようと思うのである。

一一

今日われわれが親鸞聖人のご誕生八百年を思うことは、まず聖人の浄土真宗を興行したまいし恩徳を深く思わしめられることである。そのことは何よりも聖人の主著であり、生涯の労作である『教行信証』撰述の事業である。しかも一面この『教行信証』を立教開宗の根本聖典として仰ぎ、今日の真宗教団が形成されてきたことである。ここにわれわれはあらためて『教行信証』の撰述のご意趣を窺うことからはじめたいと思う。まずその『教行信証』の撰述の年時についてのことであるが、古来の通説として『教行信証』の「化身土巻」(本に仏滅後の年代を算定するための起点としておかれている「我元仁元年」(一一二四)の紀年をおさえて撰述の年時としてきたのである。もとよりこの『教行信証』には聖人の他の述作に見られるごとき奥書がないために、その成立の年時が明確に知ることはできないのである。この元仁元年を撰述の年時とするのは江戸時代の中期高田派の五天良空師の『親鸞聖人正統伝』(巻五)にはじまることであるが、大正十二年(一九二三)には元仁元年を『教行信証』の撰述年時として、それを浄土真宗の立教開宗の記念の年次とし、立教開宗七百年の記念行事が真宗各派に盛んに行われたのである。元仁元年といえれば聖人の五十二歳、関東常陸の稲田の草庵に在住された頃となるのである。そのころに『教行信証』の草稿本が成立したとい

うのである。それではその年次の記述は、『教行信証』の「化巻」(本)

穢悪濁世群生、不知末代旨際、毀僧尼威儀。今時道俗、思量已分。

とありて

按三時教者、勘^{フルニ}如来般涅槃時代、当^{ツレリ}周第五主穆王五十一壬申。從其壬申至我元仁元年後堀川院
讓茂仁聖代也甲申、二千一百八十三歳也。乃至已^ニ入^ニ末法、六百八十三歳也。

とおかれているのである。この文を根拠として『教行信証』の撰述年時の元仁元年説が行われてきたのである。しかるにたまたま大正十二年のその頃より史学者の間にありて『教行信証』の撰述はむしろ聖人の晩年帰洛後であるという説が有力となり、それが殆んど学界の常識となつてきていたようである。それには周知のことながら次のような理由があげられているのである。①元仁元年は貞応三年十一月二十日の改元であり、年内僅かに四十日である。当時関東に居住されていた聖人が改元を知るまでには多少の日時を要するはずであり、「化巻」の三時勘決の元仁元年の年次を出された以後の部分を書きあげるのには日時が足りないことが思われる。②聖人の『教行信証』の書写を許された最初の人は洛中の法友尊蓮であり、それが寛永五年(一二四七)聖人七十五歳であることが、寛永版「信巻」の奥書に明かである。そして関東の門弟としては専信房専空が建長七年(一二五五)聖人八十三歳の時にその書写を許されている。それが現存の高田本である。従つて関東の門弟の書写が許されるまでに数十年の距てがあることは洛中での撰述であることを物語るものである。③「化巻」の元仁元年の註に「後堀川院」とあり、「後序」には太上天皇に「号後鳥羽院」、今上天皇に「号土御門院」の註があり、また流罪赦免の条に、皇帝に「佐渡院」と註されてあるが、これらの院号は元仁元年にはまだ贈られていない。「後鳥羽院」は仁治三年(一二四二)に、「佐渡院」は建長元年(一二四九)

に、「順徳院」の諡号が定められるまで用いられたもので、少くとも「後序」の文は仁治三年聖人七十歳から建長元年聖人七十七歳の間に書かれたものと考えられる。④存覚上人の『教行信証六要鈔』（会本四・六右）に「此書大概類聚之後上人不幾帰寂之間、不及再治」とありて、存覚師も聖人帰洛後の晩年の撰述であると考えられていたことが思われる。⑤聖人と聖覚法印との思想的関係が注意されるところであるが、とくに『教行信証』の結文と聖覚法印の『唯信鈔』の結文が同意の文であることは『教行信証』の撰述に『唯信鈔』の影響のあることが思われる。しかるに聖人が『唯信鈔』を書写されたのは寛喜二年（一二三〇）聖人五十八歳が最初である。『教行信証』の撰述はそれ以後であると考えられる。⑥高田専修寺所蔵の『見聞集』はもとより聖人の真蹟であるが、その表面には「浄土五会念仏略法事儀讚一卷云」とありて、法照の『五会法事讚』の文が抄出され、その裏面に「文暦二歳六月十九日愚禿親鸞書之」とある平仮名の『唯信鈔』が写されている。これは『法事讚』を書写するのに『唯信鈔』を書写せるものの裏面を用いられたのであって、文暦二年よりも以後のことと考えられる。そしてこの『法事讚』からの抄出は聖人が「行巻」に引用せられるものよりも量が多くあるので、恐らく「行巻」引用の資料となったものでないかと想像される。従って『教行信証』の撰述は文暦二年（一二三五）聖人の六十三歳以後であると考えられる。⑦『教行信証』の引用書のなかには当時の新刊書とも称すべき、例えば戒度の『阿弥陀経義疏聞持記』は嘉定十年（一二二七）に刊行されたもので、元仁元年を遡ること僅かに七年であり、また『楽邦文類』よりの引用であるが、特にこの書は聖人の二雙四重の教判や、現生十益の列名などに深い関係が見られることであり、しかもこの書の引用が六回にも及んでいる。この『楽邦文類』の流伝は俊蒨の宋より将来されたもので、俊蒨の帰朝は建暦元年（一二二一）であるが、その後博多に滞在して京都へもどられたのは建保六年（一二二八）である。そしてこの『楽邦文類』が初めて引用されてきたのは聖光房弁阿の『浄

土宗要集』に見えるのであって、『浄土宗要集』が成立したのは嘉禎三年（一二三三）聖人の六十五歳の時である。従ってこの『染邦文類』を多く引用し、その影響を深くうけた『教行信証』は帰洛後の撰述でなければならないというのである。また善導大師の『般舟讚』が流布されたのは貞永元年（一二三二）に刊行されて以後と推定される。『教行信証』には『般舟讚』の引用が十五回に及んでおり、貞永元年は聖人の六十歳の時であり、『教行信証』は従ってそれ以後の撰述であることが推定される。⑧『教行信証』は「信巻」の「別序」よりしても、法然上人門下の異義を批判したものであるが、それは聖人が帰洛後に、法然上人門下の種々の異義の多いのに驚き、師の選択本願の本義を闡明するために筆をとられしものと思われる等の多くの理由が教えられているのである。（親鸞聖人全集『教行信証』2 稲葉秀賢解説、参照）

以上のごとき理由をもって『教行信証』は聖人の帰洛後の撰述であるという説がこれまで殆んど支配的となっていたのである。

三

ところが昭和二十九年に及んで、現存唯一の真蹟本であり、草稿本とも称せられている東本願寺所蔵本について、精密なる調査検討がなされ、その結果として、現存の真蹟本はまた草稿本と称してもよいが、初稿本ではないことが報告されたのである。すなわち『教行信証』の初稿本は聖人が関東常陸に在住中に、現存の真蹟本の初稿本が製作されたのであり、それを帰洛後に恐らくは六十三歳頃に書写し、それを晩年に及ぶまで改訂を加えられてきたものが、東本願寺所蔵の現在の真蹟本であるといわれるのである。（影印本『顕浄土真実教行証文類』所載の赤松俊秀博士の

論稿、参照）

してみるといま一度元仁元年はその初稿本の一応成立した年次であると推定できないわけでもないが、なによりも初稿本が現存していないことであり、その初稿本に果して元仁元年の年次が記載されていたかどうかということも不明である。或いは貞応三年の年次が記されてあったかもしれないのである。しかしこの年次がたとえ『教行信証』の初稿本の成立年代を示すものではないにしても、後年にこれを書写し改訂を加えられた現存の真蹟本に、この元仁元年の年次が記入されてきたことは、なにかこの年次が特に記念さるべき意味をもつものであることが思われてならないのである。妙音院了祥師に師事せる法住師の『教行信証金剛録』（天保十三年四月、開講）には元仁元年は法然上人の十三回忌にあたり、その師恩を報謝せんがために本書を撰述せるもの、いま一つは『歴代皇紀』（巻四）等の記述によって、元仁元年八月五日念仏停止の宣下ありしこと、しかもこの法難が引き続き嘉祿の法難に深い関係のあることが考えられていることである。すなわちこの元仁・嘉祿の法難をきき、聖人自ら身を以てうけられた「後序」に自記される承元の法難を想い起し、はげしき憤りを以てこれをきびしく批判し、恩師より付属をうけられた『選択集』の真髓を時代人に闡明すべき使命感にこたえられて『教行信証』の撰述となったという意趣がうかがえるのである。かかる意味において、たとえ元仁元年を以て初稿本成立の年次とすることにはなお問題が残るとしても、この紀年が記入されていることについて『教行信証』の撰述の意趣をたずねることは十分に許されてよいことと思われる。しかるにこの元仁元年の年次については、これまで多くの史学者によって種々に論ぜられているのであるが、ここに代表的な二・三の説を紹介しながら、実はこの元仁元年の年次を縁として、われわれは『教行信証』のもつ重要な課題の二・三に触れて論じてみたいというのがこの論稿の目的である。

まず第一説は、親鸞聖人の時代に至るまでの仏滅年代を算定するにあたり、仏陀の入滅年時を周の穆王五十一年壬申説を選ばれたので、その干支が壬申とあることにより、この壬申の干支に関係あるものを選ぶことが年代の算定に便宜であるため、まず建曆二年壬申、次いで元仁元年甲申、のちに嘉禎二年丙申のうちにて、建曆二年は遠く、干支の初位にある元仁元年甲申がここに選ばれてきたのであるという説である。これはいかにも先入観念をすてて、記述のままに客観的に見ようとする妥当の説の如くではあるが、しかし元仁元年は法然上人の十三回忌に相当する年であることも客観的事実である。そして単に干支を合せることが関心の中心であるならば、建曆二年壬申がよろしく、しかもこの年は「後序」にも記述されていることであり、「真宗興隆の大祖源空法師」と仰がれる法然上人の入滅の年であり、それが釈尊入滅年次の干支と同じくすることでもあり、何よりも最も記念さるべき年次であることである。また聖人の帰洛後の書写改訂ということであるならば、嘉禎二年丙申が元仁元年よりも適しくも感ぜられる。嘉禎二年は聖人の六十四歳のときである。かく考えてくれば単に干支のこのみが関心の中心であったともいえないようである。この干支説をとられる赤松俊秀教授は、元仁元年甲申は聖人が釈尊入滅年代を周の穆王五十一年壬申説を選ばれたことに関連して採用されたものであることを強調され、なお元仁元年の次の申歳は嘉禎二年丙申であるが、「化身土巻」の元仁元年の部分を書き改められたのに、依然として「元仁元年甲申」と書かれていることを思うと、現存の真蹟本が書き直された時期は、ことによれば嘉禎二年丙申以前であったと限定することも可能であるといわれている。ともかく初稿本にたとえ「元仁元年」と書かれてあったとしても、それを根拠として初稿本の成立年時であると見たり、また撰述を思い起った時期と考えることはなお考慮を要することであり、ことに元仁元年（貞応三年）から始まって嘉祿三年に激しくなり、文暦二年には鎌倉幕府も積極的に参加するに至った専修念仏の弾圧のことを指示すべきものと

解せらるべき手懸りはないといわれている。そして元仁元年の年次が『教行信証』に記入せられたのは一に釈尊入滅後聖人の時代におよぶ年代の経過を示すためであると論ぜられるのである。（前掲の論稿、参照）

四

その第二説として元仁元年を以て仏滅後の年代の経過を算定する起点とされたことは、無論干支のこともあるであろうが、この年に専修念仏の停止があり、これを機縁としていよいよ末法意識を深化されたものとする説である。而して仏滅年代を算定されるにあたり「穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ」と警告せることも専修念仏の徒に対する法難を思わせるものがある。いま試みに『勅修御伝』（四十二）を繙くと、法然上人の歿後に、順徳院の御宇に建保の法難、後堀河院の御宇に、貞応（貞応三年十月七、元仁元年と改元）・嘉祿の法難、四条院の御宇に天福・延応の法難等が数えられている。思うに親鸞聖人の帰洛は二十年の行化にて住みなれた関東の地と同朋を離れて、念仏停止の弾圧の激しい京都へ身を挺して帰えられることである。そして法然上人滅後の専修念仏の徒への弾圧のなかで最大のものがいまの貞応・嘉祿の法難なのである。嘉祿の法難について『勅修御伝』では上野国より登山せる並榎の定照が専修念仏の弘通をねたみ、『彈選択』という破文をつくり、隆寛律師の庵におくりたるところ、隆寛律師はこれに対し『頭選択』という書をつくりてこれに応え、汝が僻破は暗天の飛礫のごととであったので、定照いよいよ憤り、山門の衆徒にこれをふれ、衆徒の蜂起をうながし、座主の円基に訴えて朝廷に上奏し、隆寛・幸西等は流刑に処し、更らに法然上人の大谷の墳墓を破却して死骸を鴨川に流さんとしたことが記されている。この貞応三年すなわち元仁元年にはじまる嘉祿三年の法難は、親鸞聖人が「後序」で述べられる法然上人在世中の承

元の法難と相並ぶ、吉水教団にとりては二大法難で、また上人滅後に幾度か繰り返えされたる法難中の最大のものであることがいわれる。聖人はこの法難を関東の地にありて耳にし、これをいかに受けとられたのであろうか。思うにそれは聖人が自記される「後序」の上に明かであると思う。「後序」の文はその劈頭に

竊ヒツカニオモヒミレバ以テ聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛。サカリナリ然諸寺ニ積門昏教ヲ、不知真仮門戸、洛都儒林迷行、無シ弁邪正道路、斯レ以興福寺学徒奏達太上天皇院後鳥羽今上院号土御門聖曆承元院諱為仁丁卯院諱為仁歲仲春上旬之候、主上臣下背法違義、成忿結怨、因茲真宗興隆、大祖源空法師、並門徒數輩、不考罪科、猥坐死罪、或改僧儀賜姓名、処遠流、予其一也。爾者已非僧非俗、是故以禿字為姓。空師並弟子等、坐諸方辺州經五年居諸云々

と述べて、まのあたり聖人自らが身を以てうけられてきた承元の法難を想い起こされている。そして「主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨を結ぶ」というはげしい言辞を以てその処置に対する義憤を披瀝している。まことに言語道断にも真宗興隆の大祖源空法師を流刑に処し、その門徒數輩を死罪にのみするといふは、残酷無比の処置である。そのこと自体が既に聖道門諸宗の頽廢を物語るものである。ここにわれもその一人として僧儀を改め、俗名を賜うて遠流に処せられたのである。かくのごとく流人として俗に還えり、非僧なれども、しかもあくまで非俗の心境に住し、この配所越後において、新しく愚禿釈親鸞と名のりて、釈迦如来の末法時における真の仏弟子として誕生したのである。ここに法然上人の教を仰ぎえて、しかも新しく開けた如来の僧伽に南無せしめられたのである。新しく開けたとは、新しく歴史の現実として与えられてきたのである。「浄土の真宗、証道今盛りなり」とは、この法難の只中に、配所越後にありて身に実証され、真宗の教行証はこの愚禿釈親鸞に仰がれてきたのである。非僧非俗の故に「禿」の字を以て姓とすることは、禿は破戒無慚の賤称にほかならないが、この賤称に愚の一字を加えて愚禿と自称することは、

「浄土宗の人は愚者になりて往生す」の師の仰せにも信順することであり、生まれてきた生地のままに飾りなく「愚」にかえり得た宗教的回心の表明でもある。かくて持戒・破戒・無戒を問わず、はるかに戒律そのものを超脱して、人間さながらの絶対の個の一人に覚醒して、あらゆる僧としての社会的特権的な属性を離れて、赤裸々な親鸞一人に還帰し、俗に還って俗を超え、新しく釈迦牟尼仏の御弟子としての真の自由と独立を獲得した表明であり、宣言である。師の法然上人は流罪の勅免後はもとの出家へ還帰されたのであるが、親鸞聖人は公に結婚を肯定し、世俗の生活に塗みれ、生涯を田夫野叟に同じてその苦悩を分かち、文字通り非僧非俗の沙弥生活に終始されたのである。そこには唯だ一事が天地を貫いて、真の仏弟子とは他力金剛心の行人であるとの自覚が透徹されてあったのである。かくて絶対個なる愚禿釈親鸞の一人の実存に覚醒して、上代以来国家権力と固く結びついてきた聖道門諸宗の教団の頽廢の久しき事実を鋭く批判して、国家権力に対し、釈迦仏の僧伽の主体性をはじめて確立し得たことの歴史的意味を注目されるのが、第二説の代表として宮崎円遵教授の論稿であろうと思われる。（「親鸞の立場と教行信証の撰述」慶華文化研究会編『教行信証撰述の研究』参照）

五

親鸞聖人は『教行信証』の「後序」において、前引の文の通り、法然上人在世中に逢われた承元の法難について、その有力な原因として「興福寺奏状」がまずとりあげられているが、この奏状は元久二年（一一〇五）に解脱上人貞慶（一一五五—一二二二）が起草せるものであり、当代における仏教々団の八宗を代表しての、法然上人の浄土宗独立に対する批判書であり、いまだ『選択集』は読まれてはいないが、専修念仏の教団に対して九箇条の過失をあげて弾劾し

ている。それは当時の八宗の立場よりして、法然上人の所説に対し、一応要をつくして簡潔に批判せるものといえよう。しばらくその内容を要約して、少しく敷衍してみようと思う。それは法然の革新佛教が当時の既成教団人に如何に映ったかがよく了解できると思うからである。その九失の第一に、立新宗失があげられる。仏教の東漸以来、日本には八宗ありて、それぞれの教義の伝承が明かであり、その上に天皇の勅許をまつて世に行われてきたのである。いま末代のこの時節に及んで源空が新しく一宗を建てるといふが、はたして源空は伝灯の大祖といえるのか。面授口決もなくして自らの内証を以て新宗を立つことは許されない。もしそれ浄土念仏をもって別宗を建つということになれば、世尊一代の聖教は唯だ弥陀一仏の称名のみを説いて、三藏の旨帰は、偏に西方一界の往生にありということになるであろう。もし一代の聖教が弥陀一仏の口称を説くことに帰結されることが主張されることになれば、これは大変なことになるではないか。たとえ源空に功ありとするも、天皇の勅許を待たずして私に一宗を号することは甚だ不当であるとせめるのである。思うに、これまでの日本の八宗は律令国家の擁護を使命として、天皇の裁可により上から成立してきたのに対し、法然上人の専修念仏の教団は、これまでの八宗では顧みられなかった下層社会の庶民を基盤としておのずから下よりもあがって成れるもので、この点律令仏教の八宗と同じく宗と呼びながらも全く異質のものであることを考慮しなければならない。第二は、凶新像失である。新像とは撰取不捨の曼荼羅と称せられるもので、いまは現存しない。阿弥陀仏の光明は念仏のひとを撰取して余行のひとを照らさないことは『選択集』第七撰取章にも二義が述べられて、一つには親縁・近縁・増上縁等の三義、二には本願の義で、余行は本願にあらず、ゆえに照護せず、念仏はこれ本願なるがゆえに照護することがいわれている。いまこの曼荼羅では阿弥陀仏の光明が顯宗の学生や真言の行者、または諸経を持ち、神呪を誦し、その他の諸善を修する人々にはまがりて横を照し、ある

いは本へ折れ返えり、正しくその光の照らすのは専修念仏の一類のみに描かれている。すなわち出家の聖者や貴族層のものよりも、これまでの聖道仏教からは除外されていた在家の庶民層のものが、撰取不捨の光明に浴する正客になつている。しかし偏えに余善を修して、全く弥陀を念せないものは、実に撰取の光明からもれるであろうが、行者は既に西方浄土を願ひ、また阿弥陀を念じているのである。しかるに余行を兼行するゆえに、どうして大悲の光明を隔てることになるのであろうか。その点が貞慶にとりては法然の説くところが了解できないとするのである。貞慶の立場は聖道門的な浄土教、寓宗的浄土教であつて、余善念仏兼修の者であつて、法然上人とその立場を全く異にするのである。第三に輕釈尊失をあげる。専修念仏の輩は阿弥陀如来以外の余仏を礼拝せず、余仏の御名も称えないことは、一代仏教の教主である本師釈迦如来の恩徳を軽んずるものであると非難する。法然では阿弥陀仏の本願に帰することが釈迦の仏意に契うものであると説かれるのであるが、専修の徒が余行をすてて念仏の一行に帰し、只管に唯阿弥陀仏一仏のみを礼拝していることが、本師釈迦仏を礼拝の中心とする聖道の諸宗の抗議するところとなつたのである。さらに法然は偏依善導一師と善導を仰いでいるが、その善導の『礼讚』に「南無釈迦牟尼仏等一切三宝我今稽首礼」とある文を示して、善導の文に背くとして難するのである。第四に妨方善失をあげる。釈尊一代の諸経典に示された恒沙の法門は、みな釈迦大師の無量劫中の難行苦行によりて得られた正法にして、すべて生死出離の要法でないものはない。しかるに専修の徒は阿弥陀仏の名号を執りて、他の実践の行法は一切これをすておくばかりでなく、これを輕賤し、『法華經』を誦するものは地獄に墮つるか、或は『法華經』を受持し浄土往生の業因とつとめることは、大乘を謗する人とまで誹謗するのである。このほか『華嚴』『般若』等の大乘経典を読み、また真言や止観の行を修することを難行と貶してこれを廢捨する。堂塔の建立や尊像の造図のごとき善行も、これを輕笑すること土沙の如くで

ある。かくの如き大乘の諸經典を誹謗する罪は罪業の中にて最大の罪であり、五逆の罪といえども及ぶ能わず、弥陀の悲願の引接がいかにも広大なりといえども、誹謗正法のみはこれをすてて救いなし。専修の徒は誰をかたのまんとするのであろうかとせめている。第五は背靈神失である。専修念仏のともがらは余仏余神の礼拝を認めず、ながく神明と別れて、その権化と実類をとわず、宗廟大社に対しても憚るところがない。実類の鬼神を拝さないのはおいていれないが、権化垂迹の神明は本地はみな大聖であつて拝まれなくてはならない。伝教・智証・行教・弘法等の上代の高僧はいずれも日本の靈神を帰敬せられているのである。これらの高僧はみな法然に及ばざる人であらうか。神明を拝せば魔界に墮するなどという虚言はもつとも停廢さるべきであるといふのである。思うに靈神の帰敬は上代の律令体制と堅く結びついているもので、古代の末期ともなれば、その体制の動揺が見られることで、その動揺はそのまま宗廟大社の動揺を意味することである。第六に暗淨土失があげられている。

これは淨土往生の法義に暗しとする難をあげるのである。まず『觀無量壽經』により「一切の凡夫、彼の国に生ぜん」と欲せば、まさに三福を修すべし」と説く經文をあげ「一者孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業、二者受持三歸、具足衆戒、不犯威儀、三者發菩提心、深信因果、誦大乘云々」と引用し、それらの諸の功德を修することをすすめ、曇鸞大師は念仏の大祖であるが、『略論』には修諸功德・起立塔像の行を明し、道綽禪師は『安樂集』下巻に念仏三昧以外の余の三昧を行ぜずと謂うにあらざると示し、善導和尚は見る所の塔を修覆せざるはなかつたことが、その『伝』に見えている。従つて上は三部經より始めて下は一宗の解釈に至るまで諸行往生を許さざるはないのである。橋を亘した曇融、路を造つた善威、堂を修した常旻、坊を払つた善曾、華を採つた空忍、香を焼いた安忍、食を施した道如、衣を縫つた僧慶など、おのおの事相の一善を以てみな順次の往生を得ている。また『阿含』を持した僧

喩、『撰論』を講じた行衍も、小乗の一経と雖も、凡智の講解と雖も、おのおの感応ありて実に浄土に詣ることができた。しかるに沙門道俊は念仏疎なくして『大般若』を出さず、覚親論師は専修他を忘れて釈迦像を造らず、みな往生の願を妨げ、大聖の誠めを蒙りて、永くその執を改めて遂に西方に生まれたのである。つまり往生浄土は余行に依らず、念仏に依らず、出離の道、只心に在りと主張されてくるのである。かような根本的立場を示して、さらに余行念仏兼修の者こそ釈尊の遺法に違ひ、大乘行業を修しつつ阿弥陀仏を念ずるもので、智覚禪師は毎日一百ヶの行を兼修して上品上生したようにすぐれた往生をとげるのである。第十八願の「乃至十念」の誓いは最も愚悪のものを救う誘引的な誓である。その末であり劣である口称を憑んで、本であり勝である大乘の行業の本体を忘れてはならない。口称の念仏には戒慧ともに欠き、順次の往生は不可能であろう。『法華』等の一乗行の薰習、真言の三密加持等がどうしてその力がないであろう。かかる勝れた智者の行業に念仏を兼ねれば、それこそ虎の翅を得たようなものである。すなわち諸行往生を認めない専修念仏はかえって浄土への道を狭くするものであり、余行念仏兼修をいう諸行往生の浄土教を強調するのである。ここに諸行往生を否定する専修念仏と諸行往生を肯定する聖道門の浄土教とがぎびしく対立するのである。しかしここで注目さるべきことは論証としてあげられたものはすべて聖道門の出家者に限られており、在家者の立場はいささかも考慮されていないことである。かくて至愚・下賤の輩が正客として召されているのは法然上人の専修念仏の教団のみであることが思われるのである。第七には誤念仏失をあげている。最初に貞慶は自分の念仏論を展開している。まず所念の仏の上に名と体とがあり、体のなかに事と理とがある。また能念の念相からいうても、口称もあれば、心念もある。その心念のなかに繫念と観念とがあり、観念のなかに散位から定位へ進み、有漏より無漏へ及ぶので、一口に念仏といえども、浅深重重的の階次がある。ただ口に名号を称するは、念仏の中

でも最も浅劣のものである。散心の口称よりも定心の観念念仏、また理念念仏が深妙の行であると説かれるのである。しかるに専修の徒は口称の念仏を勝とし、観念の念仏を劣とするのであるが、しかし仏の名号を称うるのみで、観念や定心がともなわざる念仏は庸行であり浅行であるといわねばならない。かような口称の浅劣の行であることを指摘すれば、専修の徒は万事をかえりみず、ただ一言、阿弥陀仏に四十八願があり、第十八願に念仏往生が誓われているからだと答るのであるが、阿弥陀仏の本願は第十八願ばかりではない筈である。唯だ一願を以て本願と称するは独断でないか。その十八願についても、その「乃至十念」は最下のものをあげて十念の称名を誓われたので、念仏は観念を本とし、しも口称に及ぶものである。多念を先とし十念をも捨てざるが仏の大悲であり仏力というものである。されば弥陀の本意は観念であり、多念である。『観経』付属の文といい、善導の一期の行業は唯仏名を称するにありとするのは、下機のを誘引するための方便に過ぎないのである。かくて善導の解釈の詞には表裏あることを知らねばならない。只余行を捨つるを以て専とし、口手を動かすを以て修とするは、不専の専であり、非修の修であるといわねばならない。よし誤って口称を念仏とするも、三心・四修を具足してこそ真実の念仏と名づけ、専修というのである。凡そ浄土といひ念仏といひ業因といひ往生という真義は深くして遠い。もし諸宗の性相を学ばざればいかでか浄土一門の真実を知ることができようか。かくて法相大乘宗こそ釈尊の教の究極のものであって、善導・道綽の説といえども依憑するに足らざるものであるといふのである。かように念仏の真義について法然の選択本願の念仏と、貞慶等の説くところといかに逕庭の甚だしきものであるかが知らしめられるのである。第八は損積衆失である。専修の徒は因果雙六は専修に乖かず、女犯肉食は往生を妨げず、末世に持戒のものあるは市中の虎なり、恐るべし悪むべしといふ。もし人罪を怖れ、悪を憚るはこれ仏をたのまざる人であるといふのである。かかる鹿言がわが国土に流布してい

ることは悲しむべきことである。極楽の教門には盛んに戒行を勧め、浄土の業因としている。ただし末法の沙門には無戒破戒は自他の許すところであり、また専修の徒のなかにも持戒の人なきにしもあらずであるが、いま悲歎されることは全くその儀にあらざして、実の如く受けずと雖も、説の如く持たずと雖も、これを怖れ、これを悲しみて須らく慙愧を生ずべきところを、あまつさえ破戒を宗として道俗の意を迎えようとしていることである。仏法の滅縁これより大なるはないというのである。問題は法然上人は終生持戒の生活を続けられたが、その説くところは持戒に第一義を認めず、発菩提心、観念、持戒等の諸行を廃捨されたことに関係していることである。そのことは聖道諸宗の教学の依るところの大地の根底を震撼せしめられたことで、上奏の旨趣は主としてこのことにあることが思われる。第九に「乱国土失である。仏法・王法は身心の如き関係にあるので、仏法の興ることは国土が治まり、国が興ることである。当時は浄土の法門はじめて興り、専修念仏がもっとも盛んで、それは極めてよろこばるべきと思うたのに、専修の徒は極端に聖道諸宗を排除する。専修の興行によって三学はすでに廃し、聖道の八宗はまさに滅びなるとしている。八宗の衰微はそのまま王法の衰微であり、わが国土の衰頹をもたらすものである。われらの願うところは、只諸宗と念仏と宛も乳水の如く、仏法と王道と乾坤を均うせんことにあるのである。しかるに諸宗みな念仏を信じて異心なしと雖も、専修の徒は深く諸宗を嫌うのである。まことに専修の興行は国土の理乱を招くものである。」

かくて以上の九箇条をかかげて、日本の七道諸國に専修念仏を停止し、源空井にその弟子等の罪科せらるべきことを上奏したのである。この九箇条においてよく聖道諸宗の法然に対する理解のほどと、その態度が窺いうることであるが、その立場の根本的に相違するものがあり、どこまでもきびしく相対立するものがあることが思われる。諸宗みな念仏を信ずると主張するのであるが、それはあくまでも聖道門的浄土教、寓宗的浄土教を認容するので、法然による専

修念仏を容認することではない。むしろ専修を破法の邪執として、法然を罪科せらるることにより還つて念仏の真道を知らしめようというていのである。ここにわれわれは今更らに毘沙門堂の明禪（一六五—一二四二）の『述懐抄』の文を想起するのである。

近來法然上人淨土宗を興し、專念の行をすすめしかども、大にそねみ、大にそしりて、学するにをよばずして、むなしくすぎぬ。しかるに不慮のほか、かの上人の門弟に向顔する事ありき。彼人のいはく、きかざるには、信も謗もともにあやまりあり。先師所造の書あり、これを見て、もしは信じ、もしは謗すべしとて『選択集』ををくれり。これを見るに一遍はなにもおもひわくかたなく見をはりぬ。二遍には遍執のとがやまねくらんとをもひて見をはりぬ。第三遍よりは深旨ありと見なして、四五遍これを見るに信をまして疑なし。乃至我朝に淨土をすすめ念仏をひろむる人おほしといへども、この上は信謗ともにつねの人にこえたり。そのゆへをたづぬるに一向專念のすすめよりおこれり。つねの人の心にたがへば、そしるにいはれあり。つねの人の義にこえたれば信ずるにいはれあり。この義を立せずば、あながちにそしるべからず。あながちに信ずべからず。むかしもいまもこの義をたつる人なければ、失たるべくは人にすぐれたる失たるべし。徳たるべくは人にすぐれたる徳たるべし。

と述懐されているのであるが、げにもと肯かれる。

六

さて「後序」に記された承元の法難では、その原因として「興福寺奏状」がいわれているが、いま元仁・嘉祿の法

難では、貞応三年五月比叡山の三千の大衆が六項目の過失をかかけて一向専修の停止を上奏しているのである。宮崎教授は「化身土巻」の元仁元年の年紀は前掲の論稿においてこの「山門奏状」と深き関連あることを指摘されるのであるが、その奏状の原型をとどむる資料として『停止一向専修記』（伊藤真徹「停止一向専修記の研究」参照・仏教大学編『法然上人研究』所載）が現存している。それによれば六項目の過失は、ほゞ元久二年の「興福寺奏状」と相通するようである。その六失をあげれば

- 一、不可_レ以_レ弥陀念仏_レ別建_レ宗事（「興福寺奏状」の第一失に相当）
 - 二、一向専修党類向_レ背_レ神明不_レ当事（「興福寺奏状」の第五失に相当）
 - 三、一向専修倭漢例不_レ快事
 - 四、捨_レ諸教修行_レ而專念_レ弥陀仏_レ広行流布時節未_レ至事
 - 五、一向専修輩背_レ經逆_レ師事（「興福寺奏状」の第六失に相当）
 - 六、可_レ被_レ停止一向専修濫惡興_レ隆護國諸宗事（「興福寺奏状」の第九失に相当）
- となつてゐる。しばらくその六失の要をとつて敷衍すると、

第一項には、およそ立教開宗には古来より拠るべき法式があり、わが国では外国僧の来化か、或はわが高僧が勅を奉じて渡唐嗣法し、あらかじめ一朝の根機を知つて、それに応同する八宗が開かれてきたのである。八宗の祖宗となつた賢哲はみな勅定をまつて開宗されたので、開宗には相承と勅許の二つの条件が大切であることは「興福寺奏状」にも述べられていた。これに反し源空は博学の実もなく、頻りに誑惑の言を吐き、愚鈍の性を以て賢哲の蹤を追わんと欲して、私に一宗を建てて、これを念仏宗と称し、或は浄土宗と号している。そもそも浄土は万善の期するところ

であり、念仏は諸宗の通規である。この両事を以て一宗を別立すべき根拠はないのである。源空の没後は末学大いに興り、一念多念の門徒を分ち、おのおの謗法破法の罪業を招き、貴賤男女、彼の言に随うて狂えるが如く、万民酔えるが如き状態である。かくて専修の徒は鎮国の諸宗を誇りて難行と呼び、放逸の一法を立てて正行と名ずけている。専修の興行は諸宗衰微のもとであり、早くこの新議の邪宗を禁遏されなくてはならないというのである。

第二項は、わが国は神国である、神道を敬もうを以て国の勤めとするといひ、本地垂迹の説により、百神の本は諸仏の迹にあらざるはなしといひ、伊勢大神宮、正八幡宮、賀茂、松尾、日吉、春日等はみな釈迦・薬師・弥陀・観音等の示現であるとし、専ら有縁の機を調べ、善悪の業をただし、賞罰の権化を施すのが神明である。かくて敬神は世をあげて信奉するところであるが、専修の輩は事を念仏に寄せて永く敬神の風儀がない。たとえば肉味を食うて靈神の瑞籬に交り、穢氣に触れて垂迹の社壇に行きて、十悪五逆なお弥陀の引接にあずかる、神明神道いかでか極楽往生を妨げんやといふ彼等の言動を難じている。

第三項は慈覚大師円仁の『入唐求法巡礼記』の記載より、唐の武宗皇帝が会昌元年に章敬寺の鏡霜に勅して諸寺に弥陀念仏を伝えしめたというので、翌年回鶻が入寇し、三年には河北節度使が乱を起す。その後土蕃や回鶻の重ねての侵寇、内には災火起り、武帝は大いに破仏して多くの寺塔を滅したが、兵乱はやまない。その原因は浄土教を信奉して護国の仏教を仰がないためである。わが国も一向専修の弘通以来国も衰微し艱難も多い。社会情勢の悪化はひとえに源空法師の念仏の勧めにある。もともと阿弥陀は娑婆有縁の如来であり、称名は弥陀甚重の本願であるから、専修称名に依りて国土衰乱の災殃を招くという道理は聖道門教団の側でも否定するところであるが、いまこの申状にはそれには深く子細のあることであるとしている。たとえば牛乳は上薬である。もし牛乳に毒を雜えれば害を成すので

ある。念仏は善本である。そのように念仏の牛乳に毒を雑えれば、社会に害悪を流すのである。その毒というのは専修の輩は名を念仏にかりて、思いは謗法にかけている。謗法の罪は最も重いのである。ここに謗法とは聖道門の諸善万行を否定することである。これが雑毒の乳なのである。彼等はたとえ諸経諸仏を謗すると雖も、浄土の障にあらず、ただ一声十声を唱うれば必ず往生の望みを遂げるのであるという。ここを以て釈迦・薬師等の尊容に対して帰敬するものなく、『法華』・『般若』等の経巻、これを奪って猛火に投ず。すでに平等の本誓に違背せり、弥陀の弘願に順ずべからず。就中、弥陀如来は久しく権実の法門を修し、菩提の妙果を円満したもうたのである。これによりて一言にても法を謗するものは諸仏はこれを救いたまわず、彼等の咎は顕密の法輪を謗するのである。それは弥陀の法身を破するにあらざるか。また『般若経』を案ずれば衆経は仏母なり、諸仏は法子なりとある。もし一句の法を敬えば十方の諸仏は喜びたもうのである。現当二世の要道は専ら帰敬の誠にあるのである。『法華経』には、この経は持ち難し、もししばらくも持てばわれ即ち歡喜す、諸仏も亦然なりとある。諸仏のなかに何んぞ阿弥陀を除かんやというのである。しかるに専修の輩は真言・止観の修行、法相三論の学業は只名利の道となし、永く出離の要にあらずという。愚痴の道俗は深くこの言を信ず。これにより鎮国の高僧を軽んずること芥蒂の如く、練行の名徳を視ること泥土のごとくである。全く福田を敬せずして、どうして国家を安んずることができようか。また人倫の道は孝道より大なるはない。孝道の道は先例を遵守するにある。先王の法言にあらずば敢えていわず、先王の徳行にあらずば敢えて行わないというのである。既成教団の形骸を温存せしめることを以て革新の仏教に対抗しようというのである。かくして一向専修の興盛以後は弥陀にあらずば尊容を拝せず、念仏にあらずば法音を聴かない状況である。人心の謡曲により祖業は地に墜ちた。不孝の罪、何ものかこれにしかんである。近来の念仏の音を聞くに、理世撫民の音に背き、すでに哀憫の

響を成ず、これ亡国の音であるときめつけている。また当世の一向専修のていたらくを見るに、党を結び群をなし城にみち郭に溢れて、貴賤を問わず、在俗のものに多くの帰依者を得ている。それはまことに旧教団の僧侶にとりては驚異であり、恐怖であったのであろう。ここに専修念仏の流布が国運の興隆を阻止するものとして、勅裁を以て停止せられんことを請うたのである。

第四項には専修の徒の末法史観の否定である。『無量寿経』の「当来の世に経道滅尽せんに、われ慈悲哀愍をもって特に此の経を留めて、止住すること百歳せん」とある文を釈し、慈恩の『西方要決』には、如来の説教には潤益に時がある。末法万年に余教悉く滅す。弥陀の一教のみありて利物ひとえに増すとある。余教の悉く滅するのは、すなわち末法(万年)の後を指しているのである。末法を経て、一万年を満つれば一切の諸経は滅尽すると説かれているので、豈に末法万年の内を以て、経道滅尽の期となさんやというのである。就中、慈恩の釈は『善見律』に依ると見られる。かの律文には「如来滅後一万年中、前五千年を名ずけて証法となし、後五千年を名ずけて学法となす。一万年の後経書滅没し、ただ頭を剃り袈裟を着する僧あり」と記されている。慈恩は正しく此の時を指して余教悉く滅すと釈するのであろう。まさに正法・像法・末法の間は未だ念仏偏増の時にあらずと知るべきである。その上釈尊の誕生には異説がある。『天台浄名疏』等の如きは周の莊王他十年甲午の歳となつてゐる。その年次によれば釈尊滅後二千年に満たないのである。周莊王他十年甲午(B.C.689)を釈尊の出生の歳とすれば、周匡王四年壬子(B.C.609)の歳に入滅となる。周穆王五十三年壬申(B.C.949)と二百四十年の差が出る。伝教大師の『末法灯明記』にはこの両説をかかげ、一には法上師等の説として周の第五主穆王五十三年壬申に入滅すとして、その壬申よりわが延暦二十年辛巳に至るまで一千七百五十歳なりといい、二には費長房等の説として周の第二十一主匡王四年壬子に入滅すとして延暦二十年辛巳に至る

まで一千四百十歳なりと算定され、伝教大師は後者の説をとって、今の時はこれ像法最末の時であり、その時の行事はすでに末法に同ずといひ、しかれば末法中に於ては但だ言教のみありて、行証なし、もし戒法あれば破戒あるべし。すでに戒法なし、何の戒を破するによりてしかも破戒あらん、破戒なおなし、いかに況んや持戒をやと述べられてゐる。この「山門奏状」では同じく費長房等の説をとって、未だ二千年に満たず、像法の最中であつて末法とはいわれぬ。たとえ末法中に入るともなおこれ証法時である。行証感応深く修行立つれば勝利をうることである。『法華』に像法中の説あり、『般若』に八千年中の文あり。まさしく大教の流行の時であり、聖道仏教流布の時である。そもそも釈尊はその聖容満月の影を鶴林の雲に隠すと雖も、法身恵日の光はさかんに娑婆世界の暗を耀らしている。もし釈迦の遺教にあわざれば、どうして弥陀の悲願を知ることができようか。専修の徒は釈尊の重恩を知らずして、心に輕慢を生じてその恩義を顧みざるはまことに木石と異なることなしとせめてゐる。ここに正像末の三時史観について専修の徒の掲げる伝教大師の『末法灯明記』の説とは全く對蹠的といわねばならない。

第五項は専修の徒は浄土の經に背き、祖師の教に違つるものであるとして難するのである。『觀無量壽經』を披きて、九品の行業を検討すれば、上品の三生は大乗經典を讀誦し、中品の三生には淨戒を堅持することが浄土の業因と説かれてゐる。下品の上生は大乗十二部經の首題の名字を讀め、下品の中生は十二部經を聞くことを業因と説かれてゐる。但だ下品下生に至りてひとり十声の称名を勧めてゐる。彼等は下品の行業をとりて、かえりて上品の業因を誹謗するのである。かの道緯・善導は専修の祖宗と仰ぐ人である。深く衆惡を怖れ、兼ねて事善を修せられてゐるのである。かの専修の党類は造惡にして改悔の心なく、破戒にして堅持の望みなし、經に背き師に違つ、誰をか憑まんとしてゐるのか。凡そかの宗に入れば、まず万善をすておき、大罪はおそれず、佛像經卷に対して敬重の思いを生ぜず、寺塔

僧坊に入りて汚穢の行為を憚らず、懈怠放逸の行を立てて、いかでか清浄善根界に生まれることができようか。轍を北にして楚に適かんとし、石を緘して宝と為さんとするにひとしい。造悪のものは必ず獄に墮し、修善のものは定んで天に生まる。これ自業自得の報いであり、諸悪莫作衆善奉行と七仏の通誡したもうところである。太陽の光りあれども盲者はこれを見ず、如来の大悲偏頗はなけれども罪人はこれに預らずとある。しかるにいま微弱なる称名を持ちて極重の悪業を憚らざるは、詐偽の至りであり、いかに責むるも責むるに余りありとされている。かかる非難は律法の善根に執して他を裁き、真に宗教的信を離れざる念仏の大功德を知らざるに由るといわねばならない。

最後の第六項には、専修の濫惡を止め護国の諸宗を興隆せらるべきことをいうている。その大意を述べれば、まず仏法と王法とは互に守り互に相助くべきことは、鳥の兩翅のごとく車の兩輪に同じといい、『大集経』の説くところとして、仏法の精氣を以て鬼神の精氣を益し、鬼神の精氣ありて則ち五穀に精氣多し。五穀に精氣あれば人倫豊樂すというている。ここを以て深く仏法を敬まえば則ち王法に背かず、この四輪転じて互に国土を保つのである。もし仏法衰微すれば則ち鬼神法味に飢え、よって草木の精を吸う。穀麦の氣を喰えば、人倫これを食するも心正直ならず、仏法僧の三宝を敬まわず、永く貪瞋痴の三毒に迷悶することになる。しかるにいま仏法を誹謗する輩諸國にびまんして、六字の称名を除くほか、衆善を勤行する人もなし。国土の衰微は誰れが過であろうか。仏法に五戒あり、世間に五常あり、その言異なると雖もその意は同じである。もし仏家の戒行を破するもの、いかでか国家の律令を守ることができようか。源空邪宗を建立して以来、戒律は既に隠れ、礼誼は廢れてしまった。早く賢王の徳化を施して、闔民の危厄が救われなくてはならない。ここに恩裁を請うて一向専修を停止し、八宗の教行を興隆せられれば、仏法・王法万歳の昌榮をもたらし、天神地神も感応して一朝の静謐をいたすことであろう。まことにわれ等は法滅の悲しみに堪

えずと訴えているのである。以上は貞応三年五月の「山門奏状」の六項の過失の内容を要約し、その大意を示して参考としたのである。

七

かくて元仁・嘉祿の法難の原因となれる『停止一向専修記』の内容を参照して、実はそれに対応せしめて、われわれの主題とした「化身土巻」の元仁元年の年紀の記載の箇所にかえて、その前後の関係を考究してみたいと思うのである。そもそも『教行信証』において仏滅年代を勘決する箇所は「方便化身土巻」では、まず

然、濁世群萌、穢悪含識、乃出九十五種之邪道、雖入半滿・権実之法門、真者甚以難実、者甚以希、偽者甚以多、虚者甚以滋。是以釈迦牟尼仏、顕説福德藏、誘引群生海、阿弥陀如来本發誓願、普化諸有海、既而有悲願名、修諸功德之願、復名臨終現前之願、復名現前導生之願、復名來迎引接之願、亦可名至心發願之願也。

の文にはじまる十九願の要門釈、次いで二十願の真門釈が終りて、これを結釈して親鸞聖人の三願転入の自督の表明がおかれているのである。そしてその表明には『教行信証』撰述のご意趣をも含めて述べられている。かくてこの三願転入の体験の表白がおわると、行を改めて

信知、聖道諸教為在世正法、而全非像末法滅之時機。已失時乖機也。浄土真宗者在世正法、像末法滅、濁悪群萌齋悲引也。

と述べられて、やがて正像末の三時の史観がいわれてくる。実はこの末法史観と三願転入の表白とは深く響きあいがら、この史観にたちて聖道・浄土の権実真仮がぎびしく分判されてくるのである。すなわち

然、抛^ニ正^ニ真^ニ教^ニ意^ニ（『大無量壽經』）披^ニ古^ニ德^ニ傳^ニ說^ニ（『安樂集』・『末法灯明記』）顯^ニ開^ニ聖^ニ道^ニ・淨^ニ土^ニ真^ニ假^ニ教^ニ・誠^ニ邪^ニ偽^ニ異^ニ執^ニ外^ニ教^ニ・勸^ニ決^ニ如來涅槃之時代、開^ニ正^ニ像^ニ法^ニ旨^ニ際^ニ。

とありて、道緯禪師の『安樂集』（上）より、時と教と機との三者の相応さるべきことを述べ、『大集月藏經』の五百年の教説を承けて

計^ニ今^ニ時^ニ衆^ニ生^ニ即^ニ當^ニ仏^ニ去^ニ（世後第四五百年正是懺悔修福応称仏名号時者）

と表明される文を引用されている。そして更に『安樂集』（下）より『無量壽經』の「經道滅尽特留此經止住百歳」を積する文を引き

辯^ニ經^ニ住^ニ滅^ニ者^ニ謂^ニ釈^ニ迦^ニ牟^ニ尼^ニ仏^ニ一^ニ代^ニ、正^ニ法^ニ五^ニ百^ニ年^ニ、像^ニ法^ニ一^ニ千^ニ年^ニ、末^ニ法^ニ一^ニ万^ニ年^ニ衆^ニ生^ニ滅^ニ尽^ニ諸^ニ經^ニ悉^ニ滅^ニ。如來悲^ニ哀^ニ痛^ニ燒^ニ衆^ニ生^ニ特^ニ留^ニ此^ニ經^ニ止^ニ住^ニ百^ニ年^ニ。

と述べ、次いで同じく『安樂集』（上）より

大集經云我末法時中億億衆生、起^ニ行^ニ修^ニ道^ニ未^ニ有^ニ一^ニ人^ニ得^ニ者^ニ。當^ニ今^ニ末^ニ法^ニ是^ニ五^ニ濁^ニ惡^ニ世^ニ、唯^ニ有^ニ淨^ニ土^ニ一^ニ門^ニ可^ニ通^ニ入^ニ路^ニと決着される文を引き終りて後に

爾者穢惡濁世群生、不知^ニ末^ニ代^ニ旨^ニ際^ニ毀^ニ僧^ニ尼^ニ威^ニ儀^ニ今^ニ時^ニ道^ニ俗^ニ、思^ニ量^ニ己^ニ分^ニ。とおかれて、いうところの

按^ニ三^ニ時^ニ教^ニ者^ニ勸^ニ（如來般涅槃時代當三周第五主穆王五十一年壬申從其壬申至我元仁元年甲申二千一百八十三歳也云々）

と仰せられているのである。そしてそれを承けて伝教大師の『末法灯明記』の殆んど全文が引用されてくる。親鸞聖

人の末法史観は『安樂集』と『末法灯明記』の指導によるところが大きイと思われる。いま仏滅年代の勘決の文は、『安樂集』よりの引文と『末法灯明記』との中間におかれてゐるが、親鸞聖人には近く片州日本において、現に『教行信証』の執筆中の「我元仁元年」の現在において、仏滅年代を精密に算定され、これを主体的に末法万年の歴史的現実に覺醒して起たれしものと思われる。中国の隋唐の時代に行われた仏滅年代の伝説については異説が多いのであるが、ここでは聖人は『末法灯明記』に引用されている二説のなかに第一説に従われたものようである。その書きぶりも全くよく似ている。『末法灯明記』では

一 一法上師等依^{リテ}周異說言^ク仏當^リ第五主穆王滿五^ノ十一年壬申^ニ入滅^ス。若依^{レバ}此說從^テ其壬申^ニ至^{ルマデ}我延曆二十年辛巳^ニ一千七百五十歲^{ナリ}。

二 費長房等依^{リテ}魯春秋^ニ仏當^リ周第二十主匡王班^ノ四年壬子^ニ入滅^ス。若依^{レバ}此說從^テ其壬子^ニ至^{ルマデ}我延曆二十年辛巳^ニ一千七百五十歲^{ナリ}。

故如^ク今^ノ時^ニ、是^レ像法最末^ノ時^{ナリ}也。彼^ノ時^ノ行^ハ事^ハ既^ニ同^ニ末法^ニ。然^レ則^チ於^テ末法中^ニ、但^{シテ}有^リ言^フ教^ニ而^{シテ}無^ク行^ハ証^{ナリ}。若^シ有^リ戒法^ニ可^シ有^ル破法^{ナリ}。既^ニ無^ク戒法^{ナリ}。由^テ破^ルスル^ニ而^{シテ}有^リ破^ル戒^{ナリ}。破^レ戒^ハ尚^モ無^ク何^レ況^シ持^テ戒^{ナリ}。

と述べられてゐるのである。いまこの文に『停止一向專修記』の第五項の難を対照すると、そこでは

如^ク天台淨名疏等^ノ者、以^テ周莊王他^ノ之^ノ代^ニ為^シ釈尊出世^ノ之時^{ナリ}。自^レ其^ノ代^ノ以來^ニ未^ダ滿^ラ二^ノ千^ノ年^{ナリ}。像法^ノ之^ノ最^モ中^ニ也。不^レ可^ク言^フ末法^{ナリ}。設^シ雖^シ入^リ末法中^ニ、尚^モ是^レ証法^ノ時^{ナリ}也。若^シ立^テ修行^シ蓋^シ得^ル勝^リ利^{ナリ}。

と述べられて、法然・親鸞の歴史観・時代観、時機観とは全く立場を異にし、きびしく対立するものである。『末法灯明記』は比叡山の根本大師伝教（七六五―八二二）の撰述であり、いわば平安朝三百年の間は世に隠れて筐底に埋れて

あつたものともいふべく、鎌倉期の初頭に法然上人がはじめて世に掲げられたもので、少くとも法然上人や栄西禪師、親鸞聖人や日蓮上人等の鎌倉期革新仏教の祖師達には伝教大師の真撰であることがたく信憑されていたのである。

「法然上人説法事」（『西方指南抄』上本）に『末法灯明記』を引用して

抑も近來の僧尼を破戒の僧、破戒尼といふべからず。持戒の人破戒を制することは正法・像法のときなり。末法には無戒名字の比丘なり。伝教大師『末法灯明記』に云く。「末法の中に持戒の者ありといはばこれ怪異なり、市に虎あらむがごとし。たれかこれを信すべき」といへり。またいはく「末法の中にただ言教のみありて行証なし。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒おか破せむによて、破戒あらむ、破戒なほなし、いかにいはむや持戒をや」といへり。

と述べられているが、これが「興福寺奏状」の第八失の「損_レ釈衆失」にも「末世持戒市中虎也、可_レ恐可_レ惡。若人怖罪憚_レ惡是不_レ憑_レ仏之人也」の語がおかれて、この「末世持戒市中虎也」とは『末法灯明記』には

末法唯有_二名字比丘_一、此名字_ヲ為_二世眞宝_一、無_レ福田_ニ設_二末法_一中有_二持戒者_一、既是_レ怪異、如_レ市有_レ虎、此誰_カ可_レ信。

と記されているのである。法然上人の法語（『西方指南抄』下末）に

ただし仏道修行は、よくよく身をはかり、時をはかるべきなり。仏の滅後第四の五百年にだに、智慧をみがきて煩惱を断ずる事かたく、こころをすまして禪定をえむ事かたきゆへに、人おほく念仏門にいりけり。すなわち道綽・善導等の浄土宗の聖人、この時の人なり。いはむやこのごろは第五の五百年、鬪諍堅固の時なり。他の行法さらに成就せむ事かたし。しかのみならず、念仏におきては、末法ののちなほ利益あるべし。いはむやいまのよは末法万年のはじめなり。一念弥陀を念ぜむに、なむぞ往生をとげざらむや。

と仰せられている。いま『教行信証』にありても

爾者穢惡濁世群生、不知末代旨際、毀僧尼威儀。今時道俗思量、己分。

とおかれてあるのは、近く引用されてくる『末法灯明記』によりて、正像末の三時興廢の旨際を知らしめ、更らに如来般涅槃の時代を勘決し、徒らに僧尼の破戒無戒を毀謗してやまない世の道俗をして、既に末法時中に入れる今の時を覚醒し、末法万年の穢惡濁世の群萌を救う真実の教法が求められなくてはならないことをいわれるのである。そもそも仏教の末法史観は人類の頽落の歴史を知らしめ、また世界の終末を予言している。その点いかにもキリスト教の終末観にも似ているごとくであるが、そこには神の再臨も審判もないのである。末法観は何よりも末法到来の今の時に覚めることである。再び仏陀の在世正法時の過去へ復帰することもできないし、また人類の未来に対し理想や希望を以て期待することは許されない、それは空想であり夢幻に過ぎない。歴史の現実には末法万年の到来である。末法とは釈迦の教法は隠没して、鬪諍ひとり堅固といわれる時である。この万年を過ぎて経道は滅尽し、衆生も尽きて世の終りが告げられるのである。少くとも鎌倉期出現の革新仏教の祖師達は、その時機を自己にうけとめる態度にややその相違がみられるが、等しく末法史観に立ちて、人類の歴史を荷負し、真劍にそれと対決して、末法万年の現在をいかに超えらるべきかに悪戦苦闘せられたのである。この悲痛なる歴史の苦悩を受けとめて、やがては久遠の本仏に對面し、あるいは阿弥陀仏の本願を仰いで、永遠の光明海に覺醒して立たれたのである。法然上人の『選択集』の「本願章」には

若夫以造像起塔而為本願、則貧窮困乏之類、定絶往生望。然富貴者少、貧賤者甚多。若以智慧高才、而為本願者、愚鈍下智者、定絶往生望。然智慧者少、愚痴者甚多。若以多聞多見而為本願者、少聞少

見輩定、絶^ニ往生望^ヲ。然^ル多聞者少^ク、少聞者甚多^シ。若^シ以^テ持戒持律^ヲ而為^ニ本願^ト者、破戒無戒人^ハ、定^{シテ}絶^ニ往生望^ヲ。然^ル持戒者少^ク、破戒者甚多^シ。自余諸行、準^{ヘテ}之^ニ応知^ル。当知^ル、以上諸行等^ニ而為^ニ本願^ト者得^テ往生者少^ク、不^レ往生者多^ク。然^ル則^チ弥陀如来、法藏比丘之昔、被催平等慈悲^ニ普為^ク撰^ニ於一切^ニ不^レ以^テ造像・起塔等諸行^ヲ為^ニ往生本願^ト、唯^ニ以^テ称名念佛^ヲ一行^ヲ為^ニ其本願^ト也。

と述べられている。ここに仏法は大胆に造像起塔の伽藍にあるのではなく、持戒持律の律法にあるのでもなく、学解・修道そのことにすらあるのでなく、阿弥陀如来の本願は一切の余行を選び捨てて浄土の行業として唯だ念仏の一行を選びとりたもうたのである。それは如来の無縁平等の大悲より出ずるものであり、念仏は十方の生きとし生けるものをひとしく往生を得しむる普通の大行なるが故である。かくて上人は一切の諸行を廃捨して唯だ本願念仏の一行を仰いで、凡夫の報土往生をすすめられたのである。ここにはじめて濁世穢惡の群萌の救済の道が開け、時代の民衆に眞実信心一つにて人間解放の実を發揮し、潑刺たる靈性の生命の息吹を喚起したのである。それはまさしく日本民族の靈性の大地の目覚めであったといえるのである。ここに法然上人による宗教改革の歴史的意義がある。その改革の根本原理として上人により唱導された選択本願の本義は、当代の教団人としての聖道諸宗のものにとりては到底理解されるものではなく、却って八宗をあげて法然仏教への弾劾となったのである。それが「興福寺奏状」であり、比叡山延暦寺の「停止一向専修記」である。まことに法然の説くところは聖道八宗のよって以て立つ教団と教学の根底を震撼するものであった。ここに法然の専修念仏を天魔の所為となし、仏教を滅亡せしむる邪宗としてその停廢の一日も早からんことを朝廷に上奏したのである。まことに末法無戒といえば僧伽解体論と受けとられるのであろうが、しかしそのことは戒の否定ということよりも、戒がこれまで荷っていた絶対の權威が、絶対の価値が崩壊したのである。

そこに新しく末法時の僧伽が開けているのである。問題は更らに仏教の根源に立ち還って末法万年の法滅の機をも救う教法が問われてきたのである。そこに阿弥陀如来の久遠の本願にあわれたのである。法然上人の法語に「みてましますたみをささえてのたまはく、このたたみあるにとりてこそ、やぶれたるか、やぶれざるかといふことはあれ、つやつやとなからむたたみおぼ、なにとかは論ずべき。「末法の中には持戒もなく、破戒もなし、無戒もなし、ただ名字の比丘ばかりあり」と、伝教大師の『末法灯明記』にかきたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさたはずべきぞ。かかるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎいそぎ名号を称すべし」『西方指南抄』下本「或人念仏之不審、聖人に奉問次第」とのお言葉がある。今や親鸞聖人は『教行信証』の「後序」において

竊^{ヒツカニオセシメレバ}以^ハ、聖道諸教行証久^{シク}廢^レ、浄土真宗証道^{イマカリナリ}今^ニ盛^シ。然諸寺秋門昏教^{クダク}分^{シテ}、不知^シ真仮門戸^ヲ。洛都^ノ儒林迷行^{ニテ}無^シ弁^{フルコト}。邪正道路^ヲ斯^レ以^テ興福寺学徒奏達^ス。

と筆を起し、承元の法難の由来するところは、聖道諸宗の学匠が、歴史の現実に無関心であり、末法時の到来を認識せず、徒らに過去の形骸を固執して、進んで人類の歴史の責任を荷負する勇氣をもたず、聖道・浄土の真仮を批判する正・像・末三時の史観に眼が開けないことにあるのである。そこに

爾者 穢患濁世群生、不知^ラ末代^ノ旨^ヲ際^{ツシム}毀^ル僧尼威儀^ヲ今^ノ時道俗、思量^{セヨレガ}己分^ヲ

の反省を求められるお言葉と何か照応するものがあることが思われてならない。

八

第三の説として「化身土巻」(本)における仏滅年代を勘決する箇所は、すぐそれに先立って表白されている聖人の三

願転入の自督と深き内面的必然の關係があり、元仁元年の紀年はもとより仏滅年代の算定の起点として選ばれている年であることには相違ないが、恐らくそれに先立つ三願転入の「然今特出方便真門転入選択願海」と表明せられる願海転入の今が元仁元年であったとする説で、その理由の一つに『惠信尼消息』に見られる建保二年に浄土三部經千部誦誦の助業を上げられたという記述などに注目して、弘願転入の最後の安心の確立が元仁元年の頃であるとする説(家永三郎著『中世仏教思想史』三〇頁参照)である。思うに聖人の三願転入の廻心の表白には正・像・末三時の末法史観が前述のごとく深く滲透されていて、人類の根本悪としての罪業の自覚にまで掘り下げられていることが知らしめられるのであるが、元仁元年の年次を以て直ちに三願転入の年であるとききめることはやや穿ち過ぎる感があるのである。しかし人生体験の深まるにつれて、宗教的信の純化完成には時の熟することが待たれるように思われる。われわれは家永博士にこの説のあることに因みて、聖人の三願転入の表白をいかに受けとらるべきであるかについて考慮してみたいと思うのである。いま聖人は「後序」の文においてご自身の廻心の経験を回顧して、「然愚禿積禿」と呼んで、建仁辛酉曆、棄雜行兮歸本願。

と自記されているのである。聖人が二十九歳のとき、比叡山における二十年の修道を離れて法然上人の専修念仏に帰せられた年である。それまで元仁元年に至るまで、換言すれば『教行信証』を執筆される現在に至るまで、二十三年を経過しているのである。思うに法然上人との邂逅の初めにおいて獲得された他力信がいかに透徹されてあったかということとは『惠信尼消息』の第三通、『歎異抄』の第二章及び「後述」の第十八章の信心諍論の物語よりしても充分に覗いうるところである。またいまの「後序」の文は引続いて

元久乙丑歳、蒙恩恩分書、選択、同年初夏中旬第四日選択本願念仏集内題字、並南無阿弥陀仏往生之業念仏為

本_ト与_ニ釈_シ綽_ト空_ノ字_ヲ以_テ空_ノ真_ノ筆_ヲ令_テ書_ス之_ヲ。同_ジ日_、空_ノ之_ノ真_ノ影_ヲ申_テ預_メ奉_ル。同_ジ二_年閏_ノ七_月下_旬第_九日_、真_ノ影_ヲ銘_シ以_テ真_ノ筆_ヲ令_テ書_ス南_無阿_彌陀_仏与_ト若_ク我_レ成_ス仏_十方_衆生_、称_ス我_レ名_号下_至十_声、若_ク不_生者_不取_正覺_、彼_レ仏_今現_在成_仏、当_知本_誓重_願不_虚、衆_生称_念必_得往_生之_真文_、又_依夢_告改_ニ綽_ト空_ノ字_ヲ同_日以_テ御_筆令_テ書_名之_字畢_{。本}師_聖人_今年_七旬_三御_歳也。

と述べられている。元久二年（二一〇五）の『選択集』の付属をうけられたのは、親鸞の三十三歳のときである。併せて聖人の生涯はこの付属をうけし「今年」に生きられていたことが思われるのである。特にそのことについては

涉_リ年_涉日_蒙其_レ教_誨之_人雖_レ千_万云_レ親_ト疎_獲此_レ見_写之_徒甚_レ以_レ難_{。爾}既_レ書_写製_作函_画真_影是_レ專_念正_業之_徳也、是_レ決_定往_生之_徴也。仍_レ抑_テ悲_喜之_涙註_由来_之縁_{。一}

という深き感激の涙を以て綴られ、その内面には師の「選択」の真義を将来に向って闡明すべき使命感とともに、その師恩の深厚なるに応えんとして『教行信証』の撰述となれることが思われるのである。

慶_{コト}哉_、樹_心弘_誓仏_地流_念難_思法_海。深_知如_来矜_哀良_仰師_教恩_厚慶_喜弥_至、至_孝弥_重。因_茲鈔_真宗_詮、
披_浄土_要唯_念仏_恩深_不恥_入倫_嘲。

と結ばれてくる、この「後序」の文を拝読するとき、既に元仁元年にいたる二十三年の年代の経過は消え失せて、つねに法然上人との出逢の最初にかえり、その透徹した廻心の体験が生きいきと聖人の生涯を一貫して反覆されてあることが思われてならないのである。かくして弘願への転入の今とあることは、必ずしも元仁元年という暦の実時を抑えるべき性格の時間ではなくて、今すでに久遠の法に遇えることの、所謂仮時としての今、永遠の現在として新しく聞きひらかれてきた今、今がつねに久遠であるという宗教的信の時間であるといえるであらう。この「後序」の文に

照応して三願転入の表白の文を拝読すると

是以愚禿積鸞、仰論主解義、依宗師勸化、久出万行諸善之仮門、永離雙樹林下往生回入、善本徳本真門偏發、
難思往生之心、然今特出方便真門、転入、選択願海、速離難思往生心、欲遂、難思議往生果、遂之誓、良有由哉、爰
久入願海、深知仏恩、為報謝至徳、披真宗簡要、恒常称念不可思議徳海、弥喜愛斯特、頂戴斯也。

とありて、吉水入室のときの入信の体験が、その後の生活を支え包みて、聞法内観されその自覚が深化されて、いよいよ本師法然上人とのこの世における邂逅の只事でなかりしことの宿縁の深厚に感銘されていることが思われる。すなわち三願転入の表白は、単に回顧的に信仰の歷程を語るということではなくて、聖人における人生体験そのものの表白であり、無論その体験は法然上人の吉水入室の獲信の体験を離れたものではない。その体験は聖人の生涯を一貫して今に生きてあるものであり、その他力信の透徹のゆえにこそ、その後の生活体験のすべてを包みて三願転入における今の表白となり懺悔となっているのである。思うに承元の法難によりて、師弟相別れて遠流に処せられ、それが遂に今生における法然上人との永遠の別離となるのであるが、かくて辺鄙の越後に流人として七年にも及ぶ謫居生活、五カ年にして勅免ありしも、師の法然上人の計をきき、なおも二カ年越後に滞在したもうたのである。この内観、沈黙の謫居生活を経て、いよいよ妻子を相伴うて関東における伝道行化に旅立たれてくるのであるが、その七カ年に及ぶ越後時代の人生体験とともに聞法生活は一段と深められ、他力信の自覚道を更らに掘り下げられてきたものといべく、改めて阿弥陀如来の本願に方便要門としての第十九願に加うるに、方便真門としての第二十願の果遂の誓のいます意味が、わが身にあてて見出されてきたのである。もとよりそこには大いなる懺悔があった。人間の現実に対して永遠に救われ得ざる無底の悲痛があった。すなわち三願転入の表白にあたりて

悲哉、垢障凡愚、自從無際已來、助正間雜、定散心雜、故、出離無其期。自度、流転輪廻超過、微塵劫、
 巨歸三願力、入大信海。良可傷嗟、深可悲歎。

とありて、人間の罪の実存に覺めたる絶望の悲歎、その痛みであり、その懺悔である。かくして

凡大小聖人、一切善人、以本願嘉号為己、善根故、不能生信。不了智、不能了知、建立彼因故、無
 入報土也。

と述べられてくるのである。この表白の文に併せて、これに先立ちて「化身土卷」には、聖人の第二十願真門の釈が
 おかれてあるので、それをここに引用して、この三願転入の表白の領解の資料としたいと思う。

夫濁世道俗、応速入内修至德真門、願難思往生、就真門之方便、有善本有德本。復有定專心、復有散專心、復
 有定散雜心。雜心者大小凡聖一切善惡、各以助正間雜心、称念名号。良教者頓而根者漸機、行者專而心者間雜、
 故曰雜心也。定散之專心者、以信罪福、心願求本願力、是名自力之專心也。善本者如来嘉名。此嘉名者、万善円
 備、一切善法之本、故曰善本也。德本者如来德号。此德号者、一声称念、至德成滿、衆禍皆転、十方三世德号之本、
 故曰德本也。然則、釈迦牟尼、開演功德藏、勸化十方濁世、阿弥陀如来、本發果遂之誓、引諸有群生、海、既
 而有悲願、名植諸德本之願、復名係念定生之願、復名不果遂者之願、亦可名至心廻向之願也。

と阿弥陀如来の第二十願の願意を解釈されているのである。いま三願転入の文では「本願の嘉号を以て己が善根とす
 るが故に」と痛まれているが、それははたして如何なる意味をもつものであろうか。聖人は前の二十願の真門釈に次
 いで、『無量寿經』より第二十願の願言を引用している。すなわち

設我得仏、十方衆生、聞我名号、係念我国、植諸德本、至心廻向、欲生我国、不果遂者、不取正覚。

とありて、更らにこの二十願の願言を領解するために唐訳の『無量寿如来会』より願文を引いて参照されるのである。すなわち

若我作仏、無量國中所有衆生、聞説我名以己善根、回向極樂若不生者不取菩提。

とあるのである。そこに「我が名を説かんを聞きて以て己が善根として極樂に回向せん」といわれている。そしてこの二十願の両訳の中間に『無量寿経』下巻の「智慧段」の経文が引用されてくるが、これを『浄土三経往生文類』に照せばこの一段の経文は第二十願の成就文とされている。すなわち

若有衆生以疑惑心修諸功德願生彼國、不了仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智、於此諸智疑惑不信、然猶信罪福修習善本、願生其國、此諸衆生、生彼宮段、寿五百歲、常不見仏、不聞経法、不見菩薩声聞聖衆是故彼國土謂之胎生。

とあるが、いまはこの二十願の成就文に照らして第二十の因願の願言が仰がれていることが思われるのである。

さて三願転入の文にかえれば、凡そ大小の聖人（聖道門の聖者達）と一切の善凡夫人とが呼ばれて、悪人が呼ばれていない。それはどこまでも己が善根をたのむ自力作善の善人である。たまたま本願の嘉号を聞くことを得ても、それを以て己が善根となして私に奪い、み名を称することを功德の本と固執するのである。その固執の自力はまさしく本願を疑惑する罪に由来するのである。本願を信ぜず、仏智を了知することを得ないが故に、如来の本願を疑惑する罪が起こるのである。かくて弥陀の誓願不思議を疑い名を称する第二十願の往生人の信心の体を抑えれば、罪福を信ずる自力信の外にはないことが説かれているのである。従ってそれはそのまま十九願の諸行往生人の信でもあることが知らしめられてくるのである。その信の不純のゆえに、わが身の現世一世の善惡禍福に惑うて、善因樂果、惡因苦果

の因果の応報を固執して、定散の自力心から離れ、それを超ゆることができない。いま本願の嘉号を以て己が善根とすることは、自力の称念の功績をつのり、それを己が善根として積み上げようとするのである。それは本願の嘉号を善本とし徳本と執して私に奪うことであり、如来の法に属するものを私にぬすみて己が善根に仕立てて、至心に廻向して浄土往生を願うのである。まことに他力広大の仏智によりてはじめてこの自力の私心が照破されてくるのである。この自力の私心を拭うてはじめて本願念仏の広大無碍の世界を仰ぐことができるのである。まさに眞実報土の正因は如来廻向の他力信であることが了知されなくてはならないのである。親鸞聖人の『正像末和讃』のなかに

不思議の仏智を信ずるを

報土の因としたまへり

信心の正因うることは

かたきがなかになをかたし（第四十七首）

と歌われてあるが、聖人はさらに二十二首の疑惑罪禍の和讃を製作され『正像末和讃』のなかにおさめられている。その二・三首をあぐれば

不了仏智のしるしには

如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を

たのめば辺地にとまるなり（『疑惑和讃』第一首）

信心のひとにおとらじと

疑心自力の行者も

如来大悲の恩をしり

(称名念仏はげむべし

(第七首)

罪福ふかく信じつつ

善本修習するひとは

疑心の善人なるゆへに

方便化土にとまるなり (第十五首)

と讃詠されているが、この本願疑惑の罪は、微細であつて容易に離れがたい。十九願の雑行雑修よりも罪が重いといわれなくてはならない。それはいかにも微細の罪ながらも、その罪根の根はまことに深いのである。願力無窮のゆえに、罪業深重も重からずであり、仏智無辺のゆえに散乱放逸も捨てられないのであるが、その願力を疑い、仏智を了せざるその罪が重いのである。つねに如来の本願に背く罪、頑かたくなに本願を拒否する罪であり、そこに自力執心の深きことが内観せしめられるのである。まことに本来の自己を私せんとする自力執念の私心は拭い難いものである。それが本願疑惑の罪と知らされるのである。如来に二十願真門のご方便あることは如何に謝するも報じ尽すことができなぬものである。雑行を捨てて念仏の一行に帰し得ても、この二十願の悲願いますことを知らしめられて、仏智を了せざる本願疑惑の妄情を離れ、はじめて第十八願の如来選択の本願を仰ぎうることである。その願海に帰入してはじ

めて如来廻向の他力の大信心を獲得せしめられるのである。聖人は三願転入の表白の前文に

真知、専修ニシテ而ハ雑心ナル者、不獲ニ大慶喜心ヲ。故宗師云ヘリ、無念報スルコト、彼仏恩ヲ、雖作スト業行ヲ、心生ズ輕慢ヲ、常ニ不レ利相スルガ。
 故、人我ニ自オンゾカラ覆ホテ不レ親ニ近ニ同行善知識ニ故染ニ近ニ雜縁ニ自ニ鄣ニ鄣ニ他スル、往生正行ヲ故ト。

の文がおかれている。専修にして自力雑心のものは大慶喜心を得ることがなく、専修専心のものにして相続して仏恩を念報するを得るというのである。本願に背き仏智をたのみず、自力の私心に執して我執の虜となつて、ついに三宝見聞の自由を得ないのである。ここに宗師とは善導大師であるが、大師の『往生礼讃』には専修（専心）のものに四得をあげ、雑修のものに十三の失をかかっている。その四得とは「外の雑縁なし、正念を得たるが故に。仏の本願に相応するが故に。教と違せざる故に。仏語に随順するが故に」と教えられている。十三失とは「乃し雑縁乱動す、正念を失するが故に。仏の本願と相応せざるが故に。教と相違せるが故に。仏語に順ぜざるが故に。係念相続せざるが故に。憶想間断するが故に。回願慳重真実ならざる故に。貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に。慚愧懺悔の心あることなき故に。懺悔に三品あり」とかかげられるのが、十三失中の前の九失である。十三失中の後の四失は、親鸞聖人が専修雑心の失としてここに引用されているのである。専修といえどもとより専心なれども、専修而雑心はかたちは専修なれども、雑心は雑修のなかに入るもので、本当の専修とはいえないのである。この専修雑心に十三失中の後の四失をあげて、第二十願の失とし、如何にしてこの専修雑心の罪を超えうるかが三願転入の表白となっているのである。その後の四失とは「相続して仏恩を念報せざるが故に。心に輕慢を生じ、業行を作すと雖も常に名利と相応するが故に。人我自ら覆ひて同行善知識に親近せざるが故に。染みて雑縁に近づきて往生の正行を自障障他するが故に」と述べられて、専修にして雑心なるものの失として数えられているが、実は専修にしてはじめて気付かしめられる自力の

私心ともいうべく、その雑心こそ自力を以て断じ得ない仏智を疑う自力疑心の我執である。心に輕慢を生じ常に名利と相応するとある。人我おのずから覆うて、同行善知識に親近することがない。この悲傷すべき、一切から頑固に己を封鎖して、世界のいずこにも通路を得ない、孤独絶望のよろこべぬ一人に出逢うたのである。あたかも『歎異抄』第九章の「念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のころおろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬ」という課題、一大疑團に思い合せることができようかと思う。この悲痛なる自己の現存在に、方便真門としての第二十願の果遂の誓のいますことが今更ら仰がれてきたのである。この方便の真門に、如来因位の不可思議兆載永劫の修行あることが知らしめられ、この方便の真門を通路として自然に第十八の如来選択の願海に転入することを得しめられ、大慶喜心を得たる表明が聖人における三願転入であったといえよう。

是^ニ以^テ愚^ク禿^ク積^ム鸞^ノ、仰^ニ論^主解^義、依^リ宗^師勸^化、久^ク出^テ三^方行^諸善^之假^門、永^ク離^ニ雙^樹林^下往^生。回^入善^本德^本真^門、偏^ニ發^ニ難^思往^生之^心。然^ル今^特出^テ方^便真^門、轉^ニ入^ニ選^擇願^海。速^ク離^ニ難^思往^生之^心、欲^ク遂^ニ難^思議^往生^之。果^遂之^心。誓^ニ良^有由^也。

と仰せられている。ここに論主の解義を仰ぎとあり、宗師の勸化によることがいわれていることに注目されてよいと思う。論主の解義とは天親菩薩の『浄土論』であり、曇鸞大師の『註解』である。宗師とは善導大師をささげているものと思われる。

次いで回入と転入との用語の使いわけである。回入も転入も回転と熟語して同義のごとくであるが、ここでは一応差別して使用されていると考えられる。そこに久しく出でて、永く離るとあり、しかるに今まさにとあり、速かに離るとある時の経歴というか、仏法の時節因縁の時熟というものがある。そして回入は万行諸善をひるがえして念仏に

入ることであるが、転入については『大経和讃』に

定散自力の称名は

果遂のちかひに帰してこそ

おしへざれども自然に

真如の門に転入する

と讃ぜられ、その左訓に「ほふしんのさとりをひらくみとうつりいるとまうすなり」とありて、果遂の願力をもって自然に真如の門にうつりいらしめられるのである。それは必ずしも吉水入室の獲信のときであったというのではなく、その信とともにじまる教法の聞思の生活のなかにその時熟が仰がれ来ったものであるに相違ない。われわれはそれを聖人が愚禿釈親鸞と名告られし越後謫居の時代に想定しようというのである。特に親鸞の名告りは天親菩薩と曇鸞大師の名に由来することが思われる。また吉水時代の聖人の撰と推定される『観無量寿経集註』『阿弥陀経集註』と対比することによりても明かであると思われる。従来の講録にありては聖人の三願転入の体験は聖人の吉水入室の最初に、法然上人との邂逅のところに既に三願転入の廻心ありしことがいわれるのである。聖人にありてはすでに二十一年にわたる叡山修業時代において源信僧都や善導大師の聖教に導かれて、十九願の万行諸善の仮門を出でて念仏の一行に帰せられてはいたのであるが、吉水の法然上人の教に遇うことにより、その念仏が二十願真門の自力の念仏でありしことを知らしめられて、はじめて弘願他力の真如門へ転入することを得たものと領解されているのである。或は年代を下げて聖人の越後配流の時代に三願転入の自覚を得られしとする説、或は『教行信証』を執筆されている元仁元年の頃にありしとする説等が見られるのである。またそれに対して三願転入の体験を聖人の生涯の或る時期に求め

ることは却ってその真意を得たものではなく、むしろ聖人が「愚禿釈鸞建仁辛酉曆雜行を棄てて本願に帰す」と自記される、その初めの廻心そのものに、また法然上人の教化そのものに三願転入の自覚構造が見られるのであって、その廻心が生涯を通しつねに新しく永遠に現在として生きてあるところに宗教的信の特性がある。また宗教的廻心とは思出深き過去の一つの経験として回顧される底の人間の特殊経験ではないことと、そしてそのことに出逢うことなしには、人生における死生の本義が無意味に終るといふ全体的な人生体験であることである。信とはわれわれの死生をあらしめる根源に触れた人生の究極的な体験であり、われわれをしてつねに新しく「永遠の今」として、初一念の現在に召喚覚醒して奮い立たしめるのである。宗教的回心というものは無論そういう体験であることに相違なく、聖人の三願転入の体験も吉水入室の時の獲信の体験を離れてないことに相違ないが、しかし三願転入のよるこびは越後謫居の時代に見出されてきたものであるということが自然であると思われるのである。家永教授が指摘される『恵信尼書簡』の建保二年、聖人の四十二歳、上野の佐貫にありて衆生利益のために三部経読誦の助業をばげまれしことは、それが自信教人信、難中転更難の反省よりして、とりやめられたという記述は、却って越後を離れて関東行化に旅立たれた最初の出来事であるだけに、聖人が越後にあって三願転入の安心の確立において、法然上人の出逢いの最初に立ちかえり、今は亡き師によりて開頭せられし浄土真宗を宣布すべく、はじめて伝道教化の旅に奮い起たれしものと推察されるのである。越後時代の聖人について、覚如上人の『御伝鈔』には「本師聖人源空、もし流刑に処せられたまはずば、われまた配所におもむかかんや。われ配所におもむかずんば、何によりてか辺鄙の群類を化せん。これなほ師教の恩致なり」のお言葉が記載されている。既に師の法然上人と別れ、遠く都の生活を離れて辺鄙の越後に流罪の身となり、やがては辺鄙の名もなき群類との出逢いにおいて、あらためて阿弥陀仏の本願の真実をわが身の上に実証

して「これなほ師教の恩致なり」と一としお深き感激を覚えられたのであろうが、しかしこの感激はもとより偽りであったというのではないが、やがてときを経て前述の一大疑団に襲われたのであるまいか。それは信仰の危機であり信仰の自己疎外であるともいえようか。而して今や問うべき師の上人はこの世にはいままさないのである。ここに論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によるといわれるのである。論主の解義とは天親菩薩の『浄土論』に相違ない。恐らくは曇鸞大師の『註解』を通して他力廻向義を仰がれてきたものに相違ない。また宗師の勸化とは善導大師の恐らくは『観経』の三心釈に導かれて罪業の自覚に徹せられたに相違ない。かかる教法聞思の内観の智慧を以てこのいかんともすることのできない一大疑団を透過することができたものと思われる。その応答が三願転入の体験表白となれるもので、そこに第二十願の果遂の誓に限りなき謝念がさざげられているのである。もとよりこのことは建仁辛酉の暦、法然上人との値遇によって開けてきた念仏の世界と一貫する内的生命の連続であることには相違ない。しかし法然上人にありては特に第二十願の機についての反省は語られなかったようである。法然上人は時代の先覚者であり改革者であった。どこまでも法を説く立場に立たれた。阿弥陀仏の四十八願において、これまで聖道諸宗の寓宗的浄土教の安心の依り処であった第十九願の諸行往生の道を非本願としてこれを廃捨し、ひとり第十八の念仏往生の願を選択本願と仰いで、専修念仏の正宗を独立宣言されたのであるが、そのため行々相対の立場にありて、諸行と念仏との対比において五番の相対をいい、更らに難易・勝劣の比をかかげて、念仏の勝にして易たる所以は、ひとえに如来の本願によるところで、この本願を仰いで念仏するは、阿弥陀仏の本願に信順するばかりでなく、釈迦諸仏の教に帰する所であったのである。かくて四十八願の領解において、所謂一願建立の法門として、第十八の念仏往生の願を生因の願とし、他の四十七願を欣慕の願とした。従って一願該摂の正因・欣慕の立場よりして、十九・二十の両願は正因の

十八願に対して従属的に、十九願は念仏の利益として臨終来迎、二十願は順次生の果遂を誓われしものとして、恐らくは二十願については従来の三生果遂の領解にとどまられたのではないかと思われる。無論法然上人の上には十九・十八の両願において要門・弘願の真・仮の批判を含む意はあるけれども、親鸞聖人は更らに要門・真門・弘願の三門を展開して、特にそのなか第二十の方便真門が開顕されることにより、教団の外には十九願、修諸功德の要門を開顕して聖道門諸宗の人々を浄土に方便誘引し、教団の内には二十願の自力念仏の方便の真門を開顕して、定散の自心に迷えることを厳しく批判して第十八の弘願他力に転入せしめんとする他力信心の自覚道が、聖人の三願転入の体験を通して、三願相對應して動的に展開、開示されてきたことである。そのことははるかに「信卷」の「別序」の「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」との批判の言葉に対応せしめうるであろう。思うに師の法然上人は専修念仏の法を説く立場にあり、弟子の親鸞聖人はその法を受ける信心の機を問題とされたのである。特に自力念仏という、法頓機漸の矛盾の内容をもつ第二十願の誓において、如来は人間の自力を以ては永遠に捨離し得られない人間自力の執心の深きことを本願を疑う罪と知らしめて、この二十願を方便真門として、ただ南無阿彌陀仏とたのませたもう願力の廻向を仰いで、久遠劫来の生死の迷の根として、俱生起の煩惱ともいわるべき微細にして執拗なる自力の私心を離れ、無始久遠の人類の宿業の歴史を荷負して永劫に、一念一刹那も清浄ならざることなく、真実ならざることなき、如来の因位の法蔵菩薩のご苦勞と、如来選択の願心の深きおんめぐみをまのあたり頂戴することができたのである。すなわち親鸞聖人の他力廻向の信心の自覚は、三願転入の体験として聖人の上に廻向成就されてきたのである。そこにはじめて最初の建仁辛酉曆、雜行をすてて本願に帰する意義を完成成就することを得たのである。

九

さて問題の「然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す」とある「今特に」とは、必ずしも前述してきた如く曆の年時を以て抑えらるべき時ではなく、まさに「難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す」今である。それは正しく三願転入を通路として開けた信楽開筈の一念であり、その一念は永遠の過去と永遠の未来を包む、永遠の現在の一念である。永遠の未来の現行する今として存在の根源より開けきたりし宗教的自覚の時と受けとらるべきものと思う。もとより「後序」には建仁辛酉曆、雑行をすてて本願に帰入せられしことを自記されているのであるが、建仁元年はよき人法然上人に値遇されし最初の出逢いの年である。そこには聖人の告白の通り雑行をすてて本願に帰し得た透徹した廻心の体験があった。そしてその廻心の現在が、聖人の生涯を貫き常に新しく生きいきと反覆されてあることは、聖人の多くの法語に求めることができる。いまの三願転入の体験表白もそれであるということが出来る。聖人には三十五歳で流人として越後に流されて以後、苦悩にみちた人生があった。そして人間の罪障の深きことを凝視せしめられ、つねに法然上人との邂逅の廻心の初めにかえり、「遇い難くして今遇うことを得たり、聞き難くして己に聞くことを得たり」（「総序」というその「今」を慶喜感嘆されたのである。ここに宗教回心の信体験が、いつも新しく生涯を通し相続されるについて、われわれは聖人における第二十願の開頭ということが、信仰生活にありて如何に重要な意義をもつものであるかを知らしめられるのである。いわば十九願の諸行往生を廃捨し、第十八の念仏の一行を選び取るということは、まさしく「廻入」を以て語らるべき魂の大いなる「ひるがへり」であり、飛躍でもあったろうが、しかしそれがただそれだ

けにとどまるならば、その廻心の体験も人間における種々の人生経験と相並んだ特殊経験として、単に記憶に残るのみである。しかし信仰生活をして所謂信仰の自己疎外を免れしめ、つねに人間の生死罪濁の苦悩の現実から浮き足にならしめないところに、如来に果遂の誓いあることの重大なる意義を思ふのである。

いま第二十願の願言を思ふとき、それと対応して本願成就文が思われる。その所以は兩者ともに聞其(我)名号とあり、至心廻向の同じ文字が見出されてくるのである。そもそも廻向の文字は浄土真宗の根本生命であり、浄土真宗はこの廻向の文字に仰がれているというてよい。この廻向の文字を『無量寿経』に求めてみると、上巻にありては四十八願中第二十願の願言にしか見出せない。

設我得仏 十方衆生 聞我名号 係念我国 植諸徳本 至心廻向 欲生我国 不果遂者 不取正覚

とあり(但し「唐訳」では十八・十九・二十願の三願ともに廻向の文字あり)、下巻ではまず第十八願の成就文に

諸有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念 至心廻向 願生彼国 即得往生 住不退転 唯除五逆 誹謗正法

と説かれている。(なお「三輩段」に「以此廻向願生彼国」とあり、「胎化段」に「作諸功德信心廻向」の文字を拾うことができる) 次いで『観無量寿経』では一者至誠心、二者深心、三者回向発願心の三心が説かれている。いま四十八願中、第二十願と第十八の本願成就文に同じく至心廻向の文字を見出すことができるについて、二十願は自力念仏という矛盾をもった願であり、その至心廻向欲生とある安心はもとより自力の廻向心であることであるが、そこに第十八の本願成就文と何か表裏となつて、相対応し、内面的に深い緊張関係のあることが思われる。ここで三願転入の文に対応して「信巻」ご引用の本願成就文を照応してみよう。

親鸞聖人は本願成就文を「信巻」(本の本願の至心・信楽・欲生の三信の釈にご引用になり、信楽釈と欲生釈に本願

成就文の文章を二段に分ち区切りて、信樂釈では「本願信心願成就文」として

諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念

と読まれ、欲生釈には「本願欲生心成就文」として

至心廻向、願生彼国、即得往生、不退転。唯除五逆誹謗正法。

と読まれているのである。この本願成就文の引文に次いで、欲生釈では更に『浄土論』に曰くとして『論』（天親菩薩造）『論註』（曇鸞大師註解）より引文して、

云何廻向、不捨一切苦惱衆生心常作願、廻向為首得成就大悲心故。廻向有二種相、一者往相、

二者還相。往相者以己功德廻施一切衆生作願共往。彼阿弥陀如来安樂淨土。還相者生彼土已、

得奢摩他毗婆舍那方便力成就。廻入生死稠林教化一切衆生共向。仏道。若往若還皆為拔衆生

渡生死海。是故言廻向為首得成就大悲心故。

と領解され、なお光明寺の和尚の云くとして善導大師の『観経疏』より

又回向発願生者、必須決定真実心中回向願作得生想。此心深信由若金剛不為一切異見・異

学・別解・別行人等之所動乱破壞。唯是決定一心捉正直進不得聞彼人語。即有進退心生怯弱回顧、落道

即失往生之大益也。

この回向発願心の釈には聖人独自の訓点を付して引用されているのである。

ここに「本願欲生心成就文」において「至心廻向」と訓点され、『浄土論』の五念門中第五の廻向門釈に「云何廻向、不捨一切苦惱衆生心常作願、廻向為首得成就大悲心故」と訓点され、「回向発願生者必須決定

定^{シテ}眞^ノ実^{カニ}心^ニ中^ニ回^ル向^ス 願^ハ作^ル得^ル生^ノ想^ヲ』と訓点されることは、いうまでもなく親鸞聖人のご己証によることである。ご己証とは無論独断、独悟の謂ではない。論主をはじめとする三国の高僧の伝承さながらの己証なのである。それは所謂自見の覚悟というものではない。自力の私心を拭うて公明正大なる如来の廻向心に喚び覚まされ、そこに広大無碍の一心を仰ぎ得たのである。

言^フ欲^ト生^ト者^ト則^チ是^レ如^ク来^ニ招^ク喚^ス 諸^レ有^ル群^レ生^ノ之^ヲ勅^メ命^ス 即^チ以^テ眞^ニ実^ニ信^ニ樂^ニ為^シ欲^ス生^ク体^ト也^ト 誠^ニ是^レ非^ニ大^ニ小^ニ・凡^レ聖^ニ・定^ニ散^ニ・自^レ力^ノ之^ヲ回^ル向^ス故^ニ名^ス不^レ回^ル向^ス也^ト。

と釈されて、如来の本願欲生心の招喚に覚醒して、はじめて自力の廻向を捨てしめられ、如来清浄眞実の廻向心に入せしめられるのである。『正像末和讃』のなかに

如来の作願をたづねれば

苦悩の有情をすてずして

廻向を首としたまひて

大悲心をば成就せり

如来の廻向に帰入して

願作仏心をうるひとは

自力の廻向をすてはてて

利益有情はきはもなし

末法史観と三願転入（松原）

眞実信心の称名は

弥陀廻向の法なれば

不廻向となづけてぞ

自力の称念きはるる

と讃詠されているが、われわれは三願転入の文には既に如来眞実の廻向心が前提されていることが思わしめられるのである。『教行信証』の「教巻」の巻頭に

謹案^{チンアン} 浄土眞宗^{ジュツトシンシュウ} 有^ユ 三種^{ニシュ} 廻向^{ケウキウ}。一者^{ニヒト} 往相^{キヤウキヤウ}、二者^{ニヒト} 還相^{キヤウキヤウ} 就^{ケツ} 往相^{キヤウキヤウ} 廻向^{ケウキウ} 有^ユ 眞実^{シンジツ} 教行信証^{ケウキウシンシユウ}。

とありて、浄土眞宗の二廻向・四法の教相がかかげられているのである。すなわち浄土眞宗は、如来の廻向にはじまるのである。この往・還の二廻向を主軸として教・行・信・証の四法あることが示されている。聖人における他力廻向義は存覚師の『六要鈔』にはその教義的根柢として曇鸞大師の『論註』下の「覈求其本釈」に求められているが、聖人自らも「証巻」の結びに

是以^{シヨ} 論主^{ロンシュ} 宣^{ケン} 布^フ 広^{コウ} 大^{ダイ} 無^ム 碍^{アイ} 一^{イツ} 心^{シン} 普^フ 徧^{ベン} 開^{カイ} 化^ケ 雜^ザ 染^{ゼン} 堪^{カン} 忍^{ニン} 群^{グン} 萌^{メイ}。宗師^{シュウジ} 顯^{ケン} 示^シ 大^{ダイ} 悲^ヒ 往^{キヤウ} 還^{ケウ} 廻^{ケウ} 向^{キウ} 慇^{イン} 懃^{キン} 弘^{コウ} 宣^{ケン}。他^タ 利^リ 他^タ 深^{シン} 義^ギ。仰^{オウ} 可^カ 奉^フ 持^チ 特^{トク} 可^カ 頂^{テイ} 戴^{ダイ} 矣^イ。

とおかれ、『正信偈』にも「天親章」に「広由^{コウユ} 本願力^{ホンガンリキ} 回向^{ケウキウ} 一^{イツ} 為^ニ 度^{タク} 群生^{グンシヤウ} 彰^{シヤウ} 一心^{イツシン}」といい「曇鸞章」には「往還回向^{キヤウキヤウ} 由^ユ 他力^{タリキ} 正定之因^{テイテイノイン} 唯信心^{イニシン}」と讃じておられる。しかし『論註』において他力と廻向とは文の当分では直ちに結ばれないようである。『論』『論註』にありては五念門中の廻向は行者の所修となつているのである。如来の他力廻向義はあくまでも親鸞聖人のご已証であつて、『論註』にその教義的な根柢を見出さるるについては、一面法然上人や善導大

師の指導によれることが思われるのである。『教行信証』の「行巻」に

選択本願念仏集源空云南無阿弥陀仏往生之業又云夫速欲離生死、二種勝法中且闕聖道門、選入淨土門。
欲入淨土門、正・雜二行中且抛諸雜行、選心歸正行。欲修於正行正・助二業中猶傍於助業、選心
專正定。正定之業者即是稱スルナリ 仏名。稱名必得生、依ルガ 仏本願故。

とありて、法然上人の『選択集』の題号と撰号、巻頭の総標の文、次いで総結の三選の文とを引用されて、あたかも師の『選択集』の全体を尽してここに引用になる思召しがあるように覗われるのであるが、法然上人のこの教示を仰いで、聖人のご自釈では

明知、是非凡聖自力之行、故名不廻向之行也。大小聖人、重輕惡人、皆同齊シラシシテ 應歸ニ 選擇大宝海念仏成仏よ。

と領解されているのである。法然上人の教では念仏は不廻向の行といわれるのである。不廻向とは無廻向ということではない。自力の廻向を要とせぬということである。『選択集』の「二行章」では、正行(念仏)は「別に廻向を用ゐざれども自然に往生の業となる」といい、雜行(諸行)は「もし廻向を用ゐざる時は往生の因とならず」とありて、不廻向は直ちに如来廻向とはいえない。しかし「南無といふはすなわちこれ帰命、またこれ発願廻向の義なり。阿弥陀仏といふは即ちこれその行なり」とある。すでに帰命に発願廻向の義あるによって、念仏それ自体が如来の廻向心の表現である。前述の本願欲生心釈にも、如来の廻向心は大小・凡聖・定散・自力の廻向にあらざるが故に不廻向と名くることがいわれているが、そこには如来の廻向と不廻向とは同義である。換言すれば念仏は如来の大悲廻向の行なる故に不廻向の行というのである。『選択集』における法然上人の教示はどこまでも念仏は不廻向の行であった。聖人はこの不廻向の義を真劍に推求することにより、願力廻向の自然の大道が開けてきたものと思われる。このご自釈

の文を以て三願転入の表白の文を照らすとき、その領解をうるところの資料ともなるであろう。しかし他力廻向の表現について、なお法然上人の「法語」にこれを求めてみると、『三部経釈』には

弥陀如来は因位の時、専ら我が名号を念ぜん者を迎へむと誓ひ給ひて、兆載永劫の修行を衆生に廻向し給ふ。濁世の我等が依怙、末代の衆生（生死）の出離、これにあらざれば何をか期せんや。

とあり、このことは『元久法語』にも

我須らく衆生のために永劫の修行ををくり、僧祇の苦行をめぐらして、万行万善の果徳円満し、自覚覚他の覚行窮満して、その成就せんところの万徳無漏の一切の功徳をもて、わが名号として衆生にとなへしめん。衆生もしこれにおいて信をいたして称念せば、わが願にこたへてむまるる事をうべし。

とのお言葉を見出すことができる。あたかもここに親鸞聖人の「信巻」の三一問答釈が思い合わされてくるのであるが、恐らく聖人もこのような師のお言葉を承っておられたのであるまいかと思う。また『歎異抄』後述の文にある信心一異の問答に、師の法然上人の仰せとして、

源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も如来よりたまはらせたまひたる信心なり。さればただひとつなり。

とのお言葉を伝えている。他力信とは単なる他力（仏力・神力）を頼む信（却って自力の信）というのではなく、他力廻向の信であること、信心そのものが如来の廻向であること、本願力廻向の信といい仏智廻向の信というのである。それは自力の発起でなく、自力廻向の心をふりすて、ひとえに如来の廻向に帰入すること、如来より賜りたる信としての自覚、信心が如来選択の願心そのものより発起せるところに他力金剛不壞の信たる自覚・自証があるのである。

信心の一味ということも、行者おのおのに自利各別の自力の廻向心、祈り心を離れて、公明なる廣大無碍の如来廻向の他方の一心を仰ぐところにおのずから開けてある世界といわねばならない。

それについてなお善導大師の三心積の指導を思うのである。善導大師の三心積中に特に目立つのは第一の至誠心積における親鸞聖人の己証の訓点である。しかし善導大師の疏文を幾度か拝読するとき、親鸞聖人の訓点こそ正しく善導大師の真意を開顯せるものであることが信知せしめられるのである。

經云一者至誠心。至者真、誠者実。欲明一切衆生、身口意業、所修解行、必須真実心中作。不得外現。賢善精進之相、内懷虚假。貪瞋邪偽奸詐百端。恶性難侵。事同蛇蝎。雖起三業名為雜毒之善亦名虚假之行。不名真実業也。

善導大師は至誠心を字訓して真実心といわれる。ただ至誠心といえば広く仏教・儒教・神道にも通じ、世間の道徳としても処世の第一義として至誠心が何よりも求められている。しかしこの至誠心が人間にありて終始一貫することは容易ではない。いま善導大師がそれを字訓して真実心と言いかえられるときは、もはや人間にはなき心である。真実心とは虚偽、虚妄の絶無の心である。凡夫には蛇蝎奸詐のこころ虚偽虚妄の心が充ちているのである。すなわち真実心を有するものは如来のみといわれなくてはならない。げに如来のみ真実である。しからばわれわれはいかにして真実の人となることができるのであろうか。ここに人間の罪業に対する偽りなき深き凝視がある。これについて存覚師の『六要鈔』第三(本)では

然者不現賢善等相、識知自心三毒恶性、捨自力行、捨他力行、可得真実清浄業也。以勸此心為今积要。といひ

「雖起」等者、三業為外、惡性為内。如常義者、外名身・口・内名意業、如然可云雖起二業。既云三業、可知三業只是外也、内惡性也。

との領解が述べられている。ここに仏教の常の義というのは、人間の行為としての身・口・意の三業の中に、身・口の二業を外に名づけ、意業は内に名けられるのである。そして内なる意業が思業と呼ばれるに對して、外なる身・口の二業は思已業と呼んで、意思しおわれる業ということで、行為の責任はどこまでも内なる思業にあることで、そこにはおのずから行為の選択決断にあたりては意志の自由ということが予想されているのである。しかるにこの至誠心積にありては外に身・口・意の三業をいい、内に虚仮、邪偽なる惡性をいうている。すなわち内なる意志の自由をも支配する更らにその内なる惡性が、換言すれば人間における根本惡が反省されているのである。この惡性の現実は人間の理性をも破り、分別の知性を以ては測られないものがある。善導の師である道綽禪師は濁世の起惡造罪を「暴風駛雨にことならず」と懺悔された。この罪惡深重、貪瞋邪偽の凡夫が如何にして清淨真實の行業を得ることができるのであろうか。ここに自力の行を捨てて如来廻向の他力の行を仰いで、清淨真實の行人となりうることを示すのが、この至誠心積の至要とするところといわれるのである。かくて至誠心積には、前文に続いて

欲回此雜毒之行求生彼仏淨土者、此必不可也。何以故、正由彼阿彌陀仏、因中行菩薩行時、乃至一念一刹那、三業所修皆是真實心中作。凡所施為趣求亦皆真實。

と述べられてくるのである。これを『六要鈔』の註解を以てすると

凡於今文解其真實有三重積。一者因中行道真實、二者凡所施為趣求也。初兆載行、次以被行施衆生。故衆生行之契當如来因中願故、是非凡夫所發之心、併為如来利他之心。是故欲生歸仏不用自力虛假雜

毒ノ善^チ。施^セ為^ル・趣^ス求^ム配^ス當^ニ三^ノ一^ノ利^ヲ、施^セ為^ル利^ト他^ニ、趣^ス求^ム自^レ利^ヲ、是^レ常^ニ義^{ナリ}也^{ナリ}。今^ニ有^リ文^ノ点^ニ施^ス為^ル名^目不^レ依^ル用^之。凡^ソ所^ト施^ト者^ハ是^レ如^シ來^レ施^ス、仏^ハ是^レ能^ク施^ス、為^ル趣^ス求^ム者^ハ是^レ約^ス行^者、仏^ノ道^ノ趣^ス求^ム。是^レ則^チ對^シ仏^ノ衆^生所^ト施^ス、是^レ以^テ如^シ來^レ施^ス之^ノ行^即為^ル衆^生趣^ス求^ム之^ノ行^ト、能^ク所^ト雖^モ異^{ナリ}俱^ニ是^レ如^シ來^レ利^ト他^ノ行^ト。故^ニ謂^フ之^ヲ真^ニ實^ト。言^ハ亦^チ皆^ト者^上因^レ位^ノ行^即今^ニ所^ト施^ス。上^ニ云^フ仏^ノ行^今云^フ所^ト施^ス、能^ク施^ス仏^ノ行^所施^ス行^ト、共^ニ是^レ真^ニ實^ト、故^ニ云^フ亦^チ也^{ナリ}。

と領解されている。普通は「凡そ施為し、趣求する所も真実なり」と讀まれて、これを前に属して、阿弥陀如来の因位の時の真実心中に作したまえるところを自利々他に分ちて示し、即ち施為は利他、趣求は自利とするのである。それを親鸞聖人は「凡そ施したもうところ趣求を為す、亦真実なり」と訓点をなされているのであるが、それは前文にある「必ず真実心中に作したまえるを須^モ用^ニ訓^ムんことを明^ス」とある文を承けて、真実心中に作し施与したまえる所に於て、趣求をなすというのである。凡夫の趣求の心も亦如来利他の行より發起する故に亦真実となるとの思召しのようにである。以上はもとより隱彰の真実義について至誠心積を述べられたもので、法然上人門下の多くは頭文のままにこの至誠心積を自力の策励の文字と讀みとられているのである。聖人にはその積文そのままに宗教的懺悔の表明となつている。晩年の聖人に「愚禿悲歎述懐」の和讃があるが、これを誦するにあたかもこの至誠心積によつてなれるものの如くに思われる。

浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし

末法史観と三願転入（松原）

末法史観と三願転入（松原）

外儀のすがたはひとごとごと

賢善精進現せしむ

貪瞋邪偽おほきゆへ

奸詐ももはし身にみてり

悪性さらにやめがたし

こころは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆへに

虚仮の行とぞなづけたる

蛇蝎奸詐のこころにて

自力修善はかなふまじ

如来の廻向をたのまでは

無慚無愧にてはてぞせん

無慚無愧のこの身にて

まことのこころはなけれども

弥陀の廻向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ

と懺悔し讃詠されているのである。次に深心積である。

二者深心。言深心者、即是深信之心也。亦有二種。

一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流轉、無有出離之緣。

二者決定深信、彼阿弥陀仏四十八願、攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生。

この二種の深信を『愚禿鈔』下巻では

今斯深信者他力至極之金剛心、一乘無上之眞実信海也。

と讃仰し

第一深信決定深信自身、即是自利信心也。

第二深信決定深信乘彼願力、即是利他信海也。

とさとざれている。これについて『六要鈔』では機法二種の信心とよばれている。

言深等者明能信相。亦有等者顯所信事、是則機法二種信心。無有等者正明不論有善・無善不仮自功出離偏在。他力。聖道諸教盛談生仏一如之理。今教依知自力無功偏歸仏力、依之此信殊最要也。無疑等者、若

不生者不取正覺、正覺既成、故云無疑。即得往生住不退転、一念無誤、故云無慮。

と領解されているのである。聖道の諸教では盛んに生・仏一如の理を談ずるのであるが、浄土眞宗にありては機の深信によりて自力の無功を知らしめられ、法の深信によりて他力の乗すべきことを知らしめられて、自力の功を仮らず、

出離偏えに他力に在ることを強調されるのである。思うに機法の二種深信はそれが表裏となって相離れないのであるが、特に法の深信を機におさめて、機の深信として無始以来の罪業の自覚を掘り下げ、わが身の永遠に出離その期なきことを知らしめて、かかる機を救済せんとしておん悩みたもう無縁大悲の如来の御いたみをここに感知せしめられるのである。次いで第三の廻向発願心積である。

言廻向発願心者、過去及以今生身口意業所修世・出世善根、及随喜他一切凡聖身口意業所修世・出世善根、
 以此自他所修善根、悉皆真实深信心中廻向願生彼国。

又廻向発願生者、必須決定真实心中廻向願作得生想。此心深信由若金剛不為一切異見・異学・別解・別行人等之所動乱破壊。

いま、前積と後積では廻向の意義が全く相異なるのである。『六要鈔』第三本によれば、前積は廻因向果の自利の廻向すなわち自力廻向の義とし、後積は廻思向道の利他の廻向の義としている。すなわち前者は自利の善根功德を仏に廻向して浄土に生まれんと願うのである。後者は願生浄土の想を為すことが利他の廻向によれることである。如来真實の心中に廻向したまえる願を須いたところにおいて即得往生の想いをなすのである。そこに自力のはからいを離れて本願他力の大道に帰せる廻思向道の廻向義があるのである。善導大師は今一つ廻向について廻入向利の還相廻向の義を述べられている。

廻入向利とは入は自利であり、向利は利他である。往相の自利より還相利他に向うので、もとより往還ともに如来廻向であり、「往相廻向の利益には還相廻向に廻入せり」である。

又言廻向者生彼国已還起大悲廻入生死教化衆生亦名廻向也。三心既具無行不成、願行既成若不生

者無^{バシ}有^シ其^{コト}処^ノ也^ト。

往相・還相の二廻向はもとより曇鸞大師の『論註』によれるところであるが、善導大師はそれをうけられて、還相廻向の領解が曇鸞大師の註釈よりも更らに簡明となれることである。親鸞聖人の「願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなはち大悲をおこすなり これを廻向となづけたり」の和讃は善導大師によられたものであることが思われる。

一〇

以上「信卷」引用の善導大師の三心釈に他力廻向義を求めたのであるが、ここでわれわれは親鸞聖人の本願成就文に対する領解にかえりたいと思う。聖人の訓点は前述の通り「信卷」(本)の引用では、本願成就の文を二段に分ち、本願信心成就文と本願欲生心成就文とに分たれている。そこには重大なる意義のあることが思われる。まず「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念」と文章を切られるところに「乃至一念」が信の一念として領解されていることが明かである。「信卷」(末)にて本願成就文を解釈されるところでは『如来会』(唐訳)巻下の本願成就文の「聞無量寿如来名号能發一念淨信歡喜」の文を引用して一念の淨信たることを参照せられるようである。而してこの一念を釈して「信樂有^ニ一念^ニ一念者斯願^シ信樂開發^シ時剋之極促^シ彰^シ廣大難思慶心^ト」と仰せられている。

法然上人の『選択集』では「本願章」の私釈において本願成就文を引用され、それを「利益章」にいたりて行の一念と判じておられる。恐らくは法然上人の教を受けられし親鸞聖人には、行の一念の念仏はよぎ人の仰せにおさめ、その教を蒙りて信ずる外に別した仔細なき、唯信念仏の道に本願の成就を仰がれたものということができようと思う。

それにしても、『選撰集』における「本願章」の本願成就文の引用は、次の「三輩章」が特に「三輩念仏往生の文」と標題されて、あたかも三輩段の経文が第十八願の成就文のなかにとりこまれている感である。もとより法然上人は本願に真実・方便を分たれることはなかったが、親鸞聖人は三輩段の経文は十九願の成就文と見ておられるのである。問題は十八願成就文の「信心歡喜乃至一念」の乃至一念を行の一念とするときは、文章はそこでは切れなくて「乃至一念(行)して、至心に廻向して」と連続してゆくので、至心廻向も自力の廻向と領解される外はない。すなわち信の一念と読みとられない限り、一念發起平生業成の浄土真宗の宗義が成立しないのである。覚如上人の『願々鈔』に願成就の文にのたまはく、諸有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念 至心廻向 願生彼国 即得往生 住不退転とのたまへり。しかればその名号をきくといふは、善知識に開悟せらるる時分なり。問、いまの文になんぞ名号をとなふといはずして、聞といふや。こたふ、名号をとなふる功德をもて往益を成ずべからず。聞といふは善知識にあふて、本願の生起本末をきくなり。ききうるにつきて、歡喜の一念治定す。このときにあたりて即得往生住不退転す。至心廻向の四字は成上起下とならふなり。成上といふは、かみの信心歡喜を引起すること法藏因中の至心より生ず。起下といふは、しもの住不退転の前途を達すること、また至心に廻向したまへる如来大悲の無縁の慈悲より成ぜらるるものなり。しかれば欲覺・願覺・善覺を生ぜず、欲想・願想・善想をおこさず、色声香味触の法に著せず、忍力成就して衆苦を計せず、少欲知足にして恚痴にそむことなし。三昧常寂にして智慧無碍なり。虚偽誣曲の心あることなしとのたまへり。しかればまことしき願樂欲求の心のおこること仏願難思の發起にあらずば、さらに納得すべからざることいふにあたはざるものなり。

と述べられている。ここに至心廻向の四字は成上起下とならふなりということは、恐らくは如信上人からの伝承であ

ろうか。無始以来いまし今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なく、虚仮諂偽にして真実心なき一切苦惱の衆生海を大悲して、如来因位、法藏比丘の不可思議兆載永劫に菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修において、一念一刹那も清浄ならざるはなく、真実ならざるはなかつたのである。その清浄真実の心を以て、円融無碍不可思議の至徳を名号に成就し、この尊号を体として如来の至心を一切煩惱悪業邪智邪見の群生海に廻施されたのである（「信卷」〔本至心釈による〕）。

本願成就文において至心廻向の四字は重要な文字である。それについて成上起下をいわれるのであるが、成上というのは上なる信心歓喜の一念が、法藏菩薩因中の至心より発起せしめたものであることをいうのである。まさにこの信心は利他廻向の至心を体とする清浄真実の信樂である。凡夫所発の自力の迷心ではない。如来の満足大悲円融無碍の信心海である。次に起下とあるのは、真実の信樂を体として、本願欲生の大悲廻向心に招喚され、願樂覚知せしめられ、未来永遠の無上涅槃の証を目前にして、現生に願生彼国即得往生し、正定聚不退転に住することは、至心に廻向せしめたまえる如来の無縁平等の大慈悲より成ずることをいわれるのである。いま「信卷」末によりて親鸞聖人の本願成就文の領解を引用しよう。

然経言「聞者、衆生聞「仏願生起本末無有疑心」、是曰「聞也。言信心者則本願力廻向之信心也。言歡喜者、形身心悦予之貌也。言乃至者、撰多少之言也。言一念者、信心無二心故曰一念是名一心、一心則清浄報土真因也。」

と解釈され、語を続けて

獲得金剛真心者、横超五趣八難道必獲現生十種益

と述べられているが、「横超五趣八難道」とは、経文にあらわれた願生彼国即得往生の解釈であり、「必獲現生十種益」とは経文の住不退転の領解である。その現生十種の益を数えることはここには略するが、願生彼国即得往生とは、願生は至心に廻向したまえる得生の想いであり、得生者の純粹感情である。得生ありていよいよ願生、願生あるところ浄土の得生ありといわれるのである。如来の願力自然の故に横に五趣八難を超え、悪趣は自然に閉じて、大涅槃の道を昇るに窮極なき、未来永遠の浄土の門は現生に開け与えられたのである。『愚禿鈔』(上)に

信受スルハ 本願ツ 前念命終ナリ即入正定衆之數文 即得往生ハ 後念即生ナリ即時入必定善隆也文 他力金剛心也、応知、便同チ 弥勒菩薩。自力金剛心也必知大經言次如弥勒文

と述べられているが、信受本願と即得往生の二句は本願成就文の「聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向即得往生住不退転」の六句をおさめたものであり、すなわち聞其名号信心歡喜乃至一念が信受本願と略されたのであり、即得往生は経文のままにあげられ、その即得往生の一句は信受本願と同時に得るところの現益をあげて頓極頓速の旨を願す。

「前念命終・後念即生」の二句は、もとは善導大師の『往生礼讚』に述べられているもので、後念即生とは臨終の往生に語られているのであるが、いまはこれを信受本願と即得往生に配当して、平生業成の義に転用し、信ずる一念に往生決定して正定聚の身となれることを聖人の領解として示されたのである。かつて曾我量深先生から信受本願は前念命終なりとは信において死することとなり、即得往生は後念即生なりというは願に生くるなりとのご指教を得たのであるが、つねに歴史の現実を負うて、昇道無窮極と前進してやまざるところに、真の現在安住の報土往生人のすがたを知らしめられるのである。

かくて聖人は善導大師の専念といえるは即是一行なり、専心といえるは即ち是れ一心なりと釈して、論主の一心に導かれつつ

然者願成就、一念即是專心。專心即是深心。深心即是深信。……

として一念を始めとして大慈悲を終りとする二十句の転積がおかれているのである。この二十句を一貫して流れるものは聖人における信仰意識の高揚である。そこには主として善導大師と曇鸞大師の語が見出されてくることは注目されてよいであろう。次いで

横超者即願成就一実円満之真教、真宗是也。……大願清淨報土不云品位階次一念須臾頃速疾超証無上正真道、故曰横超也。

と仰せられ、やがて

言真仏子者、真言對偽對、仮也。弟子者釈迦諸仏之弟子。金剛心行人也。由斯信行必可超証大涅槃、故曰真仏弟子。

とおかれている。「言仮者即是聖道諸機、淨土定散機也」といい、「言偽者六十二見、九十五種之邪道是也」といわれて、この仮の弟子、偽の弟子に簡んで、今や金剛信心の行人を真の仏弟子といわれるのである。この金剛の信心は正定聚の機であり、必定の菩薩と呼ばれ、絶対不二の機と仰がれている。この信心の行人を等覺の弥勒と等しい、諸仏如来と等しいと仰せられるのである。而して聖人はこの仏弟子のよろこびを一転してここに懺悔、悲歎、痛傷されるのである。

誠知、悲哉、愚禿鸞、沈没於愛欲広海、迷惑於名利大山、不喜入定聚之教、不快近真証之証、可恥可傷矣。

まことに聖人のこの懺悔の表白の前には誰かこの地上に頭の上げうるものがあるうか。しかしその懺悔は白日の懺悔

であって、闇夜の悲傷ではない。懺悔のままが光明の撰取の中にあることである。

以上われわれは親鸞聖人の「化身土巻」における三願転入の体験表白にあるところの

今特^{イマトキ}出^デ方便^{フワンベツ}真門^{マカド}転^{セリ}入^ル 選択^{センゲツ}願海^{ガンカイ}速^ス 離難^{リナン}思往^{シウウ}生心^{シヤウシン}、欲^ス遂^{ストゲツト} 難思^{ナンシ}議往^{ギウウ}生^{シヤウ}、果遂^{クワゲツト}之誓^シ良有^{リヤウ}由哉^{ユウサイ}。

のお言葉を仰いで、「今特」には既に「信巻」に開顯された本願成就文の「至心に廻向したまへり」の本願の欲生心に覺醒して、果遂の誓に対する謝念となれるものと思われる。かくして末法史観により末法万年の人類の宿業の現実に覺め、本願の救済の光の歴史を仰がれたのである。すでに聖道の諸教は行証久しく廢れて像末法滅の時機にあらず、浄土真宗は在世正法像末法滅、濁惡の群萌を齊しく悲引したもう教法として、証道今盛んなりと世に掲げられたのである。法然上人における浄土門仏教の独立の意義は在来の日本仏教の八宗をあげての弾劾の只中に、新しき時代の仏教として、釈迦仏の末法時における僧伽として、曇鸞大師の「同一に念仏して別道なき故に、遠く通ずるに夫れ四海のうち皆兄弟と為す」という、あたかも阿弥陀の浄土をさながらにこの娑婆の現実とうつせる徹底開放の同朋同行の教団が開かれてきたのである。内に三願転入とその他力信の自覺道を深く掘り下げ、法然上人以前の諸行を兼ねたる寓宗的浄土教と全くその面目を一新し、専修專信の純粹無雜の唯信の宗教が展開されてきたのである。

親鸞聖人の『正像末法和讃』の製作は、願智書写の初稿本によれば、聖人の晩年八十五歳、康元二歳巳二月九日夜に得られた夢告和讃の

弥陀の本願信ずべし

本願信する人はみな

撰取不捨の利益にて

無上覺おぼさとするなり

の一首が巻頭におかれて、「正像末之三時・弥陀如来和讃」五十八首、「疑惑罪過」二十二首、「愚禿悲歎述懐」十一首をおさめて、奥書に「正嘉二歳九月二十四日・親鸞八十六歳」と記されている。また蓮如上人の文明開板の底本によれば、「正像末法和讃」として五十八首、次いで通称、「疑惑和讃」とよんでいるのが二十三首、くわしくは「仏不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり」とおかれている。次いで「皇太子聖徳奉讃」十一首、次いで「愚禿悲歎述懐」十六首、「善光寺如来和讃」五首に「親鸞八十八歳御筆」として「自然法爾」の法語が最後におかれている。思うにこの『正像末法和讃』は格調も高く聖人已証の信火は一段と燃えさかり、その光焰は世界を焼きつくさずばおかない霊的生命にみち溢れたものであるが、われわれはこの聖人晩年の『正像末法和讃』の上に照らして、今一度「末法史観と三願転入」の課題を究明すべきものと思われるのであるが、いまはそれに触れずに後日に期したいと思う。特に末法史観については拙著『末法灯明記解説』を参照されし。(昭和四十三年六月末日)