

学位請求論文

金剛真心の獲得―願生浄土の歩みとは―

真宗学専攻

樋口

大慈

凡例

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

一、古語和文のものについても『真宗聖典』記載のものは『真宗聖典』を参照して、旧仮名遣いを改め、著者が句読点等、適宜整文した。

一、経論釈は、左記のように略記した。

『仏説無量寿経』

『大経』

『仏説観無量寿経』

『観経』

『仏説阿弥陀経』

『阿弥陀経』

『仏説無量清浄平等覚経』

『平等覚経』

『大宝積経 卷第十七・卷第十八』

『如来会』

『無量寿経優婆提舍願生偈』

『浄土論』／『論』

『無量寿経優婆提舍願生偈註』

『論註』

『転経行道願往生浄土法事讃』／『西方浄土法事讃』／『安樂行道転経願往生浄土法事讃』

『法事讃』

『往生礼讃偈』

『往生礼讃』

『選択本願念仏集』

『選択集』

「顕浄土真実教行証文類序」／「顕浄土真実教文類一」／「顕浄土真実行文類二」／「顕浄土真実信文類三」

／「顯浄土真実信文類序」／「顯浄土真実証文類四」／「顯浄土方便化身土文類六」

「総序」／「教卷」／「行卷」／「信卷」／「別序」／「証卷」／「化身土卷」

『浄土文類聚鈔』

『文類聚鈔』

『浄土三経往生文類』

『三経往生文類』

一、出典は左記のように略記した。

『定本教行信証』（法藏館）

『定本』

『定本親鸞聖人全集』（法藏館）

『定親全』

『真宗聖教全書』（大八木興文堂）

『真聖全』

『真宗聖典』（東本願寺出版）

『聖典』

『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店）

『昭法全』

『大正新修大蔵経』（大蔵出版）

『大正蔵』

『曾我量深選集』（彌生書房）

『曾我選集』

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

一、人物の敬称は省略した。

目次

凡例	1
目次	3
序	6
第一章 金剛真心の獲得——「我一心」の証明——	
第一節 本願成就文	
第一項 眞実教の決定	12
第二項 本願成就文	15
第二節 眞実信推究の視座——獲信の内実——	
第一項 信樂の獲得	21
第二項 「信卷」の標挙	22
第三項 難信と獲信	25
第四項 『論註』讚嘆門釈の視座	28
第五項 清淨願心の回向成就	34
第三節 「三一問答」究明①——信から願へ——	
第一項 字訓から仏意へ	36
第二項 至心釈	38

第二章 三經の大綱―金剛の真心を最要とせり―

第三項	信樂積・・・・・・・・・・・・・・・・	44
第四項	「本願信心の願成就の文」・・・・・・・・	49
第五項	信は道の元とす・・・・・・・・・・・・・・・・	51
第四節	「三一問答」究明②―願に生きんとする者―	
第一項	欲生積・・・・・・・・・・・・・・・・	54
第二項	「本願の欲生心成就の文」・・・・・・・・	57
第三項	金剛の真心・・・・・・・・・・・・・・・・	59
第四項	金剛心と菩提心・・・・・・・・・・・・・・・・	64
第五項	必可超証大涅槃の生―願生浄土の仏道―	72
第六項	「唯除」の意義・・・・・・・・・・・・・・・・	78
第一節	『観経』三心一異を問う―「要門釈」の展開から―	
第一項	「化身土巻」の問答―三經への視座―	95
第二項	「要門釈」の展開―方便化身の浄土―	97
第三項	『観経』三心一異を問う―『観経』顕彰隱蜜の義―	104
第四項	広開浄土要門―如来の異の方便―	106
第五項	報土の真因は信樂を正とす―第十八願は別願の中の別願―	114
第六項	仮令の誓願良に由あるかな―極重悪人唯称弥陀―	121
第二節	『阿弥陀経』一心一異を問う―「真門釈」への視座―	

第一項	『阿弥陀経』一心一異を問う―『阿弥陀経』顕彰隱蜜の義―	126
第二項	三経の大綱―金剛の真心を最要とせり―	132

第三章 「果遂の誓い」の意義―願生浄土の歩みとは―

第一節	「真門」開顕の意義	
第一項	「真門釈」への視座	142
第二項	定散雑心と定散専心	144
第三項	執持名号の意義	148
第四項	難信の課題	151
第五項	邪見の証文	153
第六項	善知識と如来大慈悲	157
第七項	大悲弘く普く化す	160
第二節	「果遂の誓い」の意義―難思議往生を遂げんと欲う―	
第一項	願海転入の自覚	162
第二項	難思議往生を遂げんと欲う	165

結		170
---	--	-----

参考文献		173
------	--	-----

序

およそ仏教における最大の課題は、「老病死」の身を生きる人間が、そのような人間に生まれたが故の苦悩をいかに超克し得るかというところにある。それは、どこで人間が真に自己の生をその身に享受し得るかという、人間が人間として成就していく課題であると言える。

日本の鎌倉期における仏教者親鸞は、「八万四千」と表現される釈尊の教えの中で、十方衆生を救わんとする阿彌陀仏の本願を説く『大無量寿経』（以下『大経』）こそ、濁世の群萌に「出離生死」を実現する真実教であると見定めた。そしてその本願の精神を、その身に信受することを仏道の要として明らかにしたのである。

親鸞の名著『教行信証』の「信巻」「化身土巻」には、それぞれ信心についての問答（「三一問答」、「三経一異の問答」）が展開され、その結びには必ず本願の信、真実信心とは金剛の意義を有すると述べられている。

信に知りぬ。至心信樂欲生、其の言異なりと雖も其の意惟一なり。何を以ての故に、三心已に疑蓋雜わること無し。故に真実の一心なり、是れを金剛の真心と名づく。金剛の真心是れを真実の信心と名づく。〔定本〕一三二頁）

三心即ち一心なり一心即ち金剛真心の義、答え竟りぬ。知るべしと。〔定本〕一四〇頁）

亦此の経に真実有り。斯れ乃ち金剛の真心を開きて、撰取不捨を顕さんと欲す。〔定本〕二八八頁）

三経の大綱、顕彰隱蜜の義有りと雖も信心を彰して能入とす。（中略）今三経を案ずるに皆以て金剛の真心を最要とせり。〔定本〕二九四頁）

親鸞はこのように、『大経』『観経』『阿彌陀経』に説かれるそれぞれの心（「至心信樂欲生」・「至誠心深心回向発願心」・「執持名号一心不乱」）を吟味することを通して、三経の教えの要になるものを「金剛の真心」、「金剛心」

として見出しているのである。

親鸞の信心了解についての研究は多くなされているが、『教行信証』における信心の問答（「三一問答」、「三経一異の問答」）を踏まえて、親鸞が何故本願への信を「金剛心」という語によって表現するのかという研究はあまりなされていない。しかし、眞実信心の自覚内容を他方の金剛心である「金剛の真心」と親鸞があえて表現するのは、そこに本願念仏の仏道の積極性が見出されているからであり、かつ人間が仏道を求めていく意義が確かめられているからだと言えるだろう。

そこで、本論文は何故親鸞が本願への信を「金剛心」という語によって表現するのか、またその信の内実はいかなるものとなるのか、以上の視点を元に論考を進める。そして、本願を信ずるということが人間にとってどのような意味を持つのかを考察することとする。

本論文は三章立てで考察を進める。各章の概要は以下の通りである。

第一章「金剛真心の獲得―「我一心」の証明―」で取り上げる「信巻」「三一問答」では、「我一心」として成就する衆生の眞実信についてその根源が推究され、信とは如来の「清淨願心」の回向成就であると明かされている。そして「欲生心積」以降、「我一心」とは「大般涅槃無上の大道」を開く「金剛の真心」であると押さえ直され、仏道の歩みについて思索が展開していくのである。

「信巻」「三一問答」にて、眞実信心が「金剛の真心」と確かめられる背景には、源信の以下の文が重要な位置にある。

『往生要集』に云わく、『入法界品』に言わく、譬えば人有て不可壊の薬を得れば、一切の怨敵其の便りを得ざるが如し。菩薩摩訶薩も亦是くの如し。菩提心不可壊の法薬を得れば、一切の煩惱・諸魔・怨敵、壊ること能ざる所なり。譬えば人有て住水宝珠を得て其の身に瓔珞とすれば、深き水中に入りて没溺せざるが如し。菩提心の住水宝珠を得れば、生死海に入りて沈没せず。譬えば金剛は百千劫に於いて水中に処して、爛壞し

亦異変無きが如し。菩提の心も亦復是くの如し。無量劫に於いて生死の中・諸の煩惱業に処するに、断滅すること能わず、亦損減無しと。已上（『定本』一一四頁）

この文は、菩提を求める菩薩の心が「不可壊」となることを、「金剛」の比喻をもって説明するものである。特に親鸞はこの文を善導の三心釈に続き「信卷」に引用し、真実信心の内容として示している。ここで不可壊の菩提心とは、「一切の煩惱・諸魔・怨敵」に壊られず、生死の中でも「諸の煩惱業」に処しながら滅せられることがないと明かされている。すなわち、信とは自身の煩惱業の内に入りながら、その煩惱に汚されることがない「金剛」のごとくなる意味を持たなければ、それは生きてはたらいっているものとは言えないのである。だからこそ、親鸞は「三一問答」の思索を踏まえて、実際に行者の内にはたらく信を「金剛」という語によって確かめていくのだと思われる。この「金剛心」として自覚される信のはたらくは、「一切の煩惱・諸魔・怨敵、壊ること能ざる所なり」と述べられるように、仏道の歩みを妨げる機における問題を浮き彫りにする⁵⁶。

そのため第二章「三経の大綱―金剛の真心を最要とせり―」では、「化身土卷」「三経一異の問答」を中心に、法に触れた者が陥る問題について確かめることとする。

「化身土卷」では、教えに触れながらも偽・虚なるあり方に留まる機⁵⁷に焦点が当てられ、「三経一異の問答」によってその根に定散自力の心が見出される。そして問答の結びには以下のように述べられている。

三経の大綱、顕彰隱蜜の義有りと雖も、信心を彰して能入とす。故に経の始めに如是と称す。如是の義は則ち善く信ずる相なり。今三経を案ずるに、皆な以て金剛の真心を最要とせり。真心即ち是れ大信心なり。大信心は希有・最勝・真妙・清浄なり。何を以ての故に、大信心海は甚だ以て入り叵し、仏力従り発起するが故に。真実の樂邦は甚だ以て行き易し、願力に藉って即ち生ずるが故なり。（『定本』二九四頁）

問答での確かめにおいて明かされることは、「三経の大綱」が「金剛の真心を最要とせり」と述べられるように、経の要は本願成就の一心としての「金剛の真心」にあるのであり、自力心の発露である定散心においては「大信

心海」へは入り難いということである。「三經一異の問答」では、特に『觀經』『阿彌陀經』の經意が積尊の善巧方便として吟味されるが、第二章ではその親鸞の視座から、定散心における機の問題について考察する。

第二章までで確かめた親鸞の問答の意義を踏まえて、第三章「果遂の誓い」の意義―願生浄土の歩みとは―では、それ以降展開する「真門釈」の意義を「難信」、「仏智疑惑」という問題に焦点を置いて尋ねることとする。「真門釈」はまず始めに以下のように述べられる。

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。（『定本』二九四頁）

「濁世」の道俗が願うべきなのは「難思往生」、「円修至徳の真門」だと呼びかけられ、ここから往生について思索が展開していく。すなわち濁世の衆生がいかなる者として仏道を歩んでいくのかが、「真門釈」の課題であると言える。

「真門釈」において確かめられる五濁悪世に生きる衆生の「難信」の課題は、「諸の徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれんと欲わん」と説かれる、仏法への執着の問題として掘り下げられる。そしてその法執の姿を照らし出すことが第二十願「果遂の誓い」の意義であるとして、「真門釈」の結びには以下のように述べられる。

是を以て、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。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、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有るかな。（『定本』三〇九頁）

このいわゆる三願転入の文には、「方便の真門」とはそこから離れることによって「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲を生むものとして明かされている。この三願転入の告白における親鸞の心境を開き見ることを通して、濁世の群萌にいかにして仏道の意欲が恵まれるのかを確かめ、どのように人間が仏道を歩んでいくのかを尋ねる

こととする。

「金剛真心の獲得」を軸にして、その信の根拠と機における具体的はたらきを三章にわたってまとめ、願生浄土の仏道の内実と、それによっていかにして人間成就の課題が果たされていくのかを考察することとする。

「一樂真（「金剛心の行人」『真宗教学研究』一五）、高木淳善（「金剛の真心」『親鸞教学』八二）、両氏が親鸞における「金剛心」の意義について、「化身土卷」の問答、または「真門釈」にて課題にされる「難信」の問題を見据えて考察すべきことを指摘しているが、どちらも今後の課題とするとされている。

そもそも親鸞が「金剛心」の語を主題的に扱うのは、「信卷」三二問答の欲生心釈においてであるため、先行研究では三一問答、もしくは欲生心釈を中心にしたものが大半となっている。

また、「真の仏弟子釈」に述べられる「金剛心の行人」の語から、結びに

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。故に便同と曰うなり。加之、金剛心を獲る者は、則ち韋提と等しく、即ち喜・悟・信の忍を獲得すべし。是れ則ち往相回向の真心徹到するが故に、不可思議の本誓に籍るが故なり。〔定親全〕一・一五一頁）

このように述べられる「便同」弥勒の文言に焦点を当て、「念仏衆生」の人間像について言及する研究もなされている。

前者は「金剛心」における自覚内容に焦点があり、後者は「金剛心の行人」の機の相に焦点が当てられている。これら二つは、必ずしも区別して理解すべきではないが、一様に「信卷」における文脈の中での考察が中心である。

² 『定本』一一五頁

³ 『定本』一一〇頁

⁴ 信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。然るに末代の道俗・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。（『定本』九五頁）

「信文類序」（いわゆる「別序」）に述べられるこの文では、信樂獲得においてむしろ「自性唯心」「定散の自心」という自力心に沈み、迷う問題が明らかになるということが提起されている。すなわち信を獲得することは、定散自心という機の課題が明確になるといふことだと親鸞が示していることがわかる。

⁵ 然るに濁世の群萌、穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入ると雖も、真なる者は、甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は、甚だ以て多く、虚なる者は、甚だ以て滋し。

（『定本』二六九頁）

⁶ 『定本』二九六頁

第一章 金剛真心の獲得―「我一心」の証明―

第一節 本願成就文

第一項 眞実教の決定

親鸞の仏道は、法然との出遇いによって「ただ念仏」する者となったという感動から始まる。この体験は、宗教的回心として以下のように述べられている。

回心といふは、自力の心をひるがへしつるをいふなり。(中略) 自力のこころをすつといふは、やうやう、さまざまの、大小聖人、善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもふこころをすて、みをたのみず、あしきことろをかへりみず、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、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろずの煩惱にしばらくられたるわれらなり。(『定親全』三・和文篇一六七―一六八頁)

ここに明らかなように、回心とは本願の名号を信樂することにより、「自力の心」が翻され、「みずからがみをよしとおもうこころをすて」、「具縛の凡愚」として「無上大涅槃にいたる」仏道が開かれるという質を持つ。すなわち、師教との値遇に浄土眞宗の仏道の行(「智慧の名号」・信(「信樂」)・証(「無上大涅槃」)が実現されているのであると親鸞は確信をもって語るのである。この師教との値遇における回心体験の意味を親鸞は以下のように記している。

愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。(『定本』三八一頁)
ここに値遇の内実が、「法然に帰す」や「念仏に帰す」ではなく、如来の「本願に帰す」こととして語られている。

この表明に明らかのように、親鸞における浄土真宗の仏道の決定とは、個人的な一過性の体験ではなく、値遇の源に本願の現働を感得することによるのである。

一切衆生を救わんとする本願に「生死出づべきみち」を感覚し、その願に立脚した生が定まる。それは、自身が行を積み、功徳を修すること追いかけていくような仏道の方向性から、弥陀の本願に選択された念仏により、因の願心に立ち帰っていく仏道の方向性への転換であると言える。

この他力の本願が始まる仏道を曾我量深は以下のように述べている。

自分を証明するものは仏である。仏教学真宗学は人間が仏を証明する学でなく、人間が仏に証明される学である。教行信証の証とは我々人間が仏に証明されることである。機の深信は正しく人間が人間としての自分を仏が証明されたのである。故に人間が神仏を証明するのは他教であり、仏が人間を証明して下さるのが仏教である。これを如来本願力回向の道といふ。(『曾我選集』六・三八八頁)

曾我は、法然・親鸞によって開示された浄土の真宗について、それは「人間が仏を証明する」のではなく、「人間が仏に証明される」、その「証」に立つものであると指摘する。人間が仏を求めていくのではなく、仏から「人間としての自分」が証明されること、それを親鸞思想の核心である「如来本願力回向の道」であると曾我は述べるのである。

「生死出づべきみち」の発見、すなわち出離生死の実現とは、自らを根拠にして仏を求めるあり方が破られ、「仏に証明され」た自己を発見することであると言える。その仏の証明によって開示される仏道が本願力回向に始まる道として、唯一生死の苦悩に沈み、迷う衆生を救済するものとなる。だからこそ、このような仏道を開示した師教との値遇とは、その意味が「帰本願」と語られるように、願心における群萌への回帰として親鸞は顕揚するのである。

親鸞がこのように値遇の意味について語るのは、阿弥陀仏の本願を説く『大経』への深き聞思からである。親

鸞は『教行信証』『教巻』にて、『大経』への視座を以下のように述べている。

謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向に就いて、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』是れなり。（『定本』八二頁）

「教巻」冒頭では、まず「浄土真宗」を成り立たせる「二種の回向」について述べられ、そのうちの「往相の回向」について、「真実の教行信証有り」と述べられている。ここで弥陀の往相回向によって実現する仏道が、衆生に「真実の教行信証」として自覚されることが明かされ、そこから『大無量寿経』が、「真実の教」であると決定されている。

親鸞のこのような押さえ方からうかがわれるのは、「真実の教」とは初めから想定され、また客観的妥当性をもって選ばれたものではないということである。「浄土真宗」の仏道を開示した師教との値遇に「真実の教行信証」が確かにこの身に自覚されている、仏の教化がこの身に実を結んだという実感から、真実教は決定されるのである。すなわち親鸞が『大無量寿経』を「真実の教」と掲げるのは、その経説が自身に「浄土真宗」の自覚道を開いたという確かな実感からであると言える。

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、世に出興して、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すなり。是を以て、如来の本願を説きて、経の宗致とす。即ち、仏の名号を以て、経の体とするなり。（『定本』八二頁）

この経の「大意」は、「凡小」に「功德の宝を施する」阿弥陀如来と、濁世の「群萌」に「真実の利」を恵まんとする釈迦牟尼仏であると、弥陀釈迦二尊によって押さえられている。ここに明らかなことは、親鸞にとって弥陀の本願とは、単に釈尊の説く経説の内容としてではなく、群萌を救わんとする如来大悲の根源として受け取られているということである。その如来の興世として釈尊を仰ぐ、そこに親鸞における釈尊への眼目があり、それはまた面授の師である法然への視座でもある。

弥陀の本願まことにおわしませば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしませば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。（『定親全』四・六頁）

『歎異抄』に伝えられるように、親鸞は法然、善導、そして釈尊の教えは、自身に「弥陀の本願まこと」を説くものであったと、その恩徳を述べている。すなわち親鸞にとって阿弥陀仏の本願とは、決して何かの概念としてではなく、師の教えや経説との値遇の最も根源的意義となるものなのである。

だからこそ「是を以て」と続き、経の「宗致」と「体」が、「如来の本願」と「仏の名号」であると述べられている。いわば『大経』の宗となる本願とは、「名号」への帰依として衆生の上に具体化するのである²⁰。そうであれば、『大経』の「大意」とは、法然との出遇いによって自身の上に「念仏もうさんとおもいたつところ²¹。」としての信が沸き起こった、その宗教的事実の淵源を明かすものであり、仏道に立った自身が聞思すべきものとして明示されていると了解できる。

以上のことから、経の「大意」による「宗致」と「体」への言及は、『大経』の教えにどのように触れたかという親鸞の宗教的態度表明であると受け取れる。このように見れば、『大経』における本願の経説にこそ、衆生が仏道に立ち得る源泉があるのであり、如来の本願が自身の内に信心として発起したという事実が、真実教の決定において最も「要」となるものであり、浄土真宗の仏道の「要」であると言えるだろう。

第二項 本願成就文

先に親鸞の真実教決定の視座について確認した。真実教とは、師教との値遇によって自身に発起した「念仏もうさんとおもいたつところ」に立って、その意味を開き見る形で顕らかにされていた。それは、経の「宗致」が「如来の本願」と述べられたように、どこまでも本願の「まこと」が自己に信知されたという実感、本願の信と

いふべき事実を「要」とした表明であった。

親鸞が「真実の教」として掲げる『大経』は、阿難が釈尊を如来として仰いだところから、その値遇の意味が法蔵菩薩発願の物語として説き出される。阿難の問いが、釈尊をして本願の生起本末を説かしめるのである。そして『大経』の「下巻」にその成就として、本願が衆生の上にとどのように実現するかが述べられている。そのため、本願によって衆生にいか「生死出づべきみち」が自覚されるのか、親鸞はこの本願成就文によって『大経』の救済の実際を開き見るのである。そして、自身の師教との値遇における感動を經説によって自覚化し、そこに普遍的意義を見出している。以下、親鸞の本願成就文への視座について述べていきたい。

其れ衆生有りて彼の国に生ずれば、皆な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。十方恒沙の諸仏如来、皆な共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讚歎したまう。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。心を至し回向したまえり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。（『真聖全』一・二四頁）

成就文にはまず、衆生に「住正定聚」が実現し、浄土の功德が開かれるということが述べられる。そのため本願の成就とは、必ず滅度に至る身につき定まったという、この身における感動が先だつてあるのだと言える。親鸞は第十一願成就文について、「必至滅度の願」、「証大涅槃の願」と呼ぶ。涅槃とは法性法身一如の法そのものであり、本来衆生が自覚できるようなものではない。親鸞はこれについて、『一念多念文意』に以下のように述べている。

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ひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり。方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。すなわち阿弥陀仏なり。この如来は

光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ不可思議光仏とまふすなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまへるがゆへに、無辺光仏とまふす。しかれば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。〔定親全〕三・和文篇一四五―一四六頁〕

親鸞は「涅槃」について、「一如法身よりかたちをあらわし」、「法蔵菩薩となりの」、「方便法身」として衆生にはたらきかける動的なものとして明かしている。それは、「尽十方無碍光仏」、「南無不可思議光仏」という名号として、無明煩惱に生きる「衆生にいらしめたまう」、すなわち無明の闇を知らせる「智慧」として、衆生に自覚されるのである。そうであれば、「一如宝海よりかたちをあらわす」「法蔵菩薩」とは、名号の最も根源的意味として、また自身に発起した一心帰命の信そのものとして、衆生に自覚されるものである。単なる寓話ではなく、「涅槃」の現働そのものとして親鸞は「法蔵菩薩」を了解していると言える。第十一願成就における「証大涅槃」の意義は、このように自身に「涅槃」のはたらきとしての「法蔵菩薩」を感得したという身における頷きがあることがわかる。

だからこそ第十一願成就の文について、親鸞は以下のように読んでいる。

それ衆生あて、かのくににむまれむとするものは、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〕

「生彼国者」を「かのくににむまれむとするものは」と読むことによつて、「うまれんとする」本願による一心帰命の信に、「住正定聚」の事実が実現するのだと親鸞は明示している。この感動は、親鸞が「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。」と端的に表しているように、煩惱成就の身をそのままに、本願を信ずる一念に涅槃の功德がはたらいているという事実である。本願成就文に、まづもつて「住正定聚」が明かさるる意義を、親鸞は一念の信において「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」、すなわち本願の信に「無上涅槃」の功德を感得することとして了解するのである。

曾我はこの第十一願の成就、「住正定聚」の内容について以下のようにその意味を述べている。

正定聚とは与えられた分限をはつきり知るのが正定聚である。分を知る。仏に助けられた人は分を知る。(中略)分限においていわゆる絶対無限に乗托する。相対有限が絶対無限の内容、絶対無限に乗托して相対有限が始めて成立つ。其処に我々の安住すべきところがある。仏は絶対無限の世界のみにとっているのでなく、我々を相対有限に安住せしめようというのである。(『曾我選集』十一・二八三〜三〇三頁)

「正定聚」の自覚において「分限」を知ること、そしてその「分限においていわゆる絶対無限に乗托する」と曾我は述べている。「絶対無限」に触れることは、「相対有限」がその身に知らされることがその内容となるのである⁷⁰。

すなわち相対有限の世界を超えた「絶対無限」(無上涅槃)に触れることで相対有限の自己を本来に知る。このような衆生と仏の交際が第十一願の成就によって明かされることであると言える。第十一願成就文によって現生に正定聚の位に住し、そこから始まる仏道が『大経』の「難思議往生」の仏道である⁷¹。その仏道の積極的意義は、機と法を正しく信知せしめる分限に立つことだとと言えるだろう。それは相対有限を超えた世界へこの身そのままで触れた感動において、本当に現在の自己への落在が可能になるという自覚であり、そこから「大涅槃」へ向かう歩みが開かれるのである。

また第十一願成就文に続いて、第十七願の成就が説かれている。そこには、第十一願の成就に立つ背景には、本願の名号を説く諸仏の称讃、その呼び声が自身に先だつてあつたという意義がある。すなわち、第十七願成就文は、本願の名号とは諸仏の称讃として自身に自覚されるものであり、自力を根拠にした自覚を雑じ得ないものだということを明かしている。

十方恒沙の諸仏如来、皆な共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎したまう。(『真聖全』一・二四頁)

第十七願成就によって明らかになるのは、十方の諸仏の称讃によって「無量寿仏の威神力」のはたらく世界が衆生に開示されるということである。そして、その諸仏称讃の世界に触れることが衆生における名号の意義であると言える。

ここで言われる諸仏の称讃とは、具体的には本願念仏に生きる善知識の教えであると言える。親鸞は自身に仏道を開示する存在の「善知識」について、『涅槃経』の文言から以下のように述べている。

諸仏・菩薩を善知識と名づく。善男子、譬えば船師の善く人を度すが故に大船師と名づくるが如し。諸仏・菩薩も亦復た是くの如し。諸の衆生をして生死の大海を度す。是の義を以ての故に善知識と名づく、と。抄出（『定本』三〇六頁）

「化身土巻」「真門釈」に引かれるこの文は、「善知識」とは具体的には「諸仏菩薩」としてはたらく、自身に「諸の衆生をして生死の大海を度す」存在として自覚されると明かしている。すなわち、諸仏の称讃とは自身にとっては、「生死の大海を度」さんとする「善知識」の教化に感得されるものなのである。親鸞にとって「善知識」とはこのように、ただ自身に本願念仏の教えを開示する存在、「諸仏」としての意義を持つということが知られる。だからこそ親鸞は、第十七願成就文を「諸仏称名の願」と呼び、衆生が「無碍光如来の名を称する。」意義を如来の「大行」として、「生死海を度」さんとする「善知識」の教えをただ聞くことを自身の立場としているのである。

そして続けて、第十八願の成就文によって、諸仏の称える名号の意義を確かに聞き取ったという衆生の信心の成就が述べられる。第十七願と第十八願はもともと一つの事実である。これに関して親鸞は、『三経往生文類』の「称名信楽悲願成就の文」にて、以下のように述べている。

十方恒沙の諸仏如来、皆な共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讚嘆したまう、諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜して、乃至一念せん、至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯だ五逆と正法を誹謗するを除く（『定親全』三・和文篇二二頁）

ここで第十七願と第十八願はその成就においては一つの事実だとされている。これによれば本願の成就とは、諸仏の称讃によつて、衆生に名号への帰依が実現したところにしかないと言える。すなわち、名号を聞信することは、形だけの名を称えることでなく、そこに阿弥陀如来の本願力によつて自身の無明が破られ（破闇）、往生の志願が満足される（満願）、真実の功德^三が恵まれることである。その意義において第十七願と第十八願は、真実の行信として一つの事実であると親鸞は押さえるのである。

本願の成就に立つ親鸞の眼目は、聖道自力の仏道体系と質を異にする『大経』の「難思議往生」の仏道にあると言える。そして、この仏道の歩みは一心帰命の本願の信によつて開かれ、生涯自らの身を通して本願にその生を尋ねていく姿勢を得るのである。換言すれば、本願の成就としての信から、因となる願心へ立ち帰り、願に生きていく者として歩む仏道が「難思議往生」の仏道、願生浄土の仏道である。ここに末法五濁の衆生が、その生死の中で仏道を歩み得る根拠があるのである。

凡そ誓願に就いて、真実の行信有り、亦方便の行信有り。其の真実の行願は、諸仏称名の願なり。其の真実の信願は、至心信樂の願なり。斯れ乃ち選択本願の行信なり。其の機は、則ち一切善惡大小凡愚なり。往生は、則ち難思議往生なり。仏土は、則ち報仏報土なり。斯れ乃ち誓願不可思議、一実真如海なり。『大無量寿経』の宗致、他力真宗の正意なり。（『定本』八四頁）

真宗の大綱を示すこの文には、「真実の行信」を実現するのは「諸仏称名の願」と「至心信樂の願」であると押さえられている。如来の誓願とは、衆生の上に「真実の行信」として自覚され、第十七願・第十八願の成就がその事実であることが明かされている。ここに、「真実の行信」の自覚を「選択本願の行信」であると親鸞が述べることから、法然の説く「選択本願念仏」とは、『大経』の本願成就の事実そのものを言い当てたものだと親鸞が示していることがわかる。その上でこの「行信」に開かれる仏道が「難思議往生」の仏道であり、そこに「一実真如海」の功德がはたらいている、このように親鸞は述べ『大経』の「宗致」がここにあると示している。

「教卷」では、経の「宗致」とは「如来の本願を説くこと」がその内容とされていた。ここでは、より自覚的に、その如来の本願が衆生に成就した事実とは「真実の行信」であり、そこに「一実真如海」が実現する、そのことが経の「宗致」であると述べられている。これによって、法然の説く「選択本願念仏」とは、如来の「大行」「大信」による、「選択本願の行信」として、衆生に自覚されるのであると親鸞が宣言していることがわかる。その事実によって、「一切善悪大小凡愚」に平等に「一実真如海」が実現するのである。ここに「他力真宗の正意」としての親鸞の独自の仏道観を開き見ることができよう。

親鸞はこのように真宗の大綱を示した後、「信卷」にて真実信心とは何かを問うていく。すなわち、「教卷」「行卷」にて、真実教とは何か、そこに開かれる仏道とはどのような質を持つのが確かめられ、それらを受けて「信卷」にて、何故そう言えるのか、いよいよ己証の信心を問うことに課題が極まってくるのである。次節にて親鸞の「信卷」での確かめから、真実信心推究の視座と、親鸞の信の己証である「三一問答」について見ていきたい。

第二節 真実信心推究の視座―獲信の内実―

第一項 信樂の獲得

親鸞は「行卷」に、自身の信仰を表現した偈である「正信念仏偈」を示し、そこから「別序」を置き、「信卷」を開頭していく。「別序」の冒頭には、端的に「信樂の獲得」とはいかなることかが押さえられる。

夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。然る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・釈家の宗義を披閱す。広く三経

の光沢を蒙りて、特に一心の華文を開く。且く疑問を至して遂に明証を出だす。(『定本』九五頁)

眞実信の実現とはいかなる出来事か、それは「如来選択の願心自り發起」し、「大聖矜哀の善巧従り顕彰」されるものであると述べられる。このように親鸞は「信文類」を開くに当たって、如来の願心と大聖釈尊の善巧が眞実信心発起の因縁であると、まずもってその視点を明確にするのである。

そして親鸞はあくまで、「諸仏如来の眞説に信順し」、「論家釈家の宗義」に触れ、「三経」の教えを蒙って「一心の華文」を開いていくと、自身の求道の姿勢を示している。すなわち、弥陀釈迦二尊の恩徳によって実現した信の事実を、「一心の華文」天親の『浄土論』によって了解し、眞実信とはどこまでも独善的な事柄ではないことを示していると言える。そうであれば、「且く疑問を至して」という疑問は、親鸞の個人的な知的関心における疑問ではなく、「三経の光沢を蒙り」、自身に発起した信の根拠を問うていく、聞思の営みとしての「問い」であると言える。その意味において、「信巻」「三一問答」、「化身土巻」「三経一異の問答」における信心の問答は、親鸞個人の問いを超えた、本願の信における聞思の営みとしての「問い」という性質を持つと見なければならぬ。衆生の知的関心などの「問い」と混同してはならない。

このことから「別序」を置く親鸞の意図は、以降展開する「信巻」、果ては「化身土巻」までの己証が、あくまで「諸仏如来の眞説に信順」していく聞思の営みであることを明確にすることにありと了解すべきである。

誠に仏恩の深重なるを念じて、人倫の喩言を恥じず。浄邦を欣う徒衆、穢域を厭う庶類、取捨を加うと雖も、疑謗を生ずること莫れ、と。(『定本』九五頁)

聞思の営みとは、続けて「仏恩の深重なるを念じて」と述べられるように、深く仏恩を念ずるといふ仏恩報謝の営みでもある。親鸞における眞実信ということを考える際、この一貫した求道的態度に注意を払うべきであろう。

第二項 「信巻」の標挙

「別序」が置かれる意図として、親鸞の求道的態度が今一度明確に押さえられていることを確認した。それはあくまでも「諸仏如来の真説に信順」するという聞思の姿勢であった。この聞思の営みが如実に表れたものが、「且く疑問を至して遂に明証を出だす」という信心における問い、すなわち「三一問答」へ結実していくのである。

ここから「信巻」によって、如来の「大信」について言及されていくのであるが、その標挙に以下の文言が置かれていることに注意したい。

至心信樂の願 正定聚の機（『定本』九五頁）

実に簡潔にはあるが、「信巻」への眼目がこの二つの言葉によって押さえられることは非常に重要な問題である。

「信巻」では、真実信の己証を第十八願とその成就文により開き見ていく。この標挙の文も、第十八願の内容を表し、真実信心の内実を明かすものとして了解すべきである。特に先学の理解では、この標挙は「化身土巻」の標挙²³と対応し、三願・三機・三往生の関係が表され、方便でなく真実の往生と機を明らかにするためのものと了解される。しかし、「信巻」のこの標挙は、単に構造的に方便と区別される真実を表したのではなく、親鸞における真実信の内景を具体的に掲げたものと了解すべきだろう。

例えば親鸞は「至心信樂の願」という呼び方について、真実信を成就する願、第十八願を表す名として重視している。そして「至心信樂」の内実について『尊号真像銘文』にて以下のように押さえている。

「至心信樂」といふは、至心は真実とまふすなり。真実とまふすは、如来の御ちかひの真実なるを至心ともまふすなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆへなり。信樂といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがはざれば、信樂とまふすなり。この至心信樂は、すなわち十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまへる御ちかひの至心

信樂なり。凡夫自力のころにはあらず。(『定親全』三・和文篇七三〜七四頁)

「至心」とは「如来の御ちかひの真実」であり、「信樂」とはその「如来の本願」を深く信ずることだと述べられている。そして、第十八願に誓われる「至心信樂」とは、誓願における「信樂」によって「十方の衆生」を救わんとする如来の心であり、「凡夫自力のころにはあらず」と明かされているのである。このことから、「至心信樂の願」とは、衆生の上に信心として成就する如来のころを端的に表した言葉であり、他力の信心そのものの表明であると言える。すなわち「至心信樂の願」が意味することは、第十八願成就文に説かれる「聞其名号、信心歡喜、乃至一念」の信そのものを見据えた表明であると言える。

また「正定聚の機」について、「正定聚」とは一念の信に実現する分限の自覚である。すなわち、名号の信に立つた者を表す言葉である。これに関して、親鸞は『唯信鈔文意』にて、第十八願成就文の後半部分、「願生彼国 即得往生 住不退転」に注目し以下のように述べている。

『大経』には、「願生彼国 即得往生 住不退転」とのたまへり。願生彼国は、かのくににむまれむとねがへとなり。即得往生は、信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に住するをいふ、不退転に住すといふは、すなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり。これを即得往生とはまふすなり。(『定親全』三・和文篇一六一頁)

ここで第十八願成就の内実である「住不退転」について、これは「すなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のり」であるとして、信心において実現する「不退転」を、より積極的に「正定聚のくらゐにさだまる」として親鸞は述べている。すなわち、「必至滅度の願」の成就としての「正定聚」の事実は、とりもなおさず第十八願の成就の「即得往生 住不退転」の事実を明かすものであると親鸞は示しているのである。信心に「願生彼国」の仏道が開かれ、その歩みは生死に退転することのない、現生に「正定聚のくらゐにさだまる」という質を持つ。この確かめから、親鸞における「正定聚」の意義は、生死の中にあつてそこに迷い、沈むことのない「不

退転」の機を表すものと了解できる。そうであれば、「信卷」の標挙に「正定聚の機」を掲げる親鸞の意図は、如来の顕現としての他力の信に「願生彼国 即得往生 住不退転」の生が実現し、その仏道を歩む主体を押さえるためであると見ることが出来る。

以上のことから標挙の「至心信樂の願 正定聚の機」の言葉は、後に「三一問答」において、第十八願成就文を「本願信心の願成就の文¹⁵²」と「本願の欲生心成就の文¹⁵³」として二分する、親鸞の信心了解を端的に表したものであると了解できる。そうであれば、「信卷」を被閲する指標となるものがこの標挙の言葉であると言える。

第三項 難信と獲信

「信卷」において主題となる、真実信心とはいかなる事実であるのか。「信文類序」の冒頭の文言から、真実信心とは弥陀釈迦の二尊によって実現すること、そして標挙の言葉から、それは「至心信樂の願 正定聚の機」という二つの契機を内実とするということが確かめられた。

これらを受けて「信卷」劈頭には、如来の「大信」を吟味する自釈が展開される。その中でも「獲信」の理由について述べられる箇所があるため注目したい。

謹んで往相の回向を案ずるに、大信有り。(中略)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、是の心顛倒せず、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るなり。(『定本』九六〜九七頁)

まず、浄土真宗の仏道を実現する如来の「往相の回向」について、そこに「大信有り」と述べられる。この「大信」を思案する形で、「大信心」について、その勝徳が十二句述べられ¹⁵⁴、その信を実現する第十八願(「念仏往生の願」、「選択本願」)について、三つの呼び名で表される¹⁵⁵。これら信と願についての親鸞の言葉は、『浄土三部

經』、またはその教えを自身に開示した七祖の言葉が元になっており、親鸞の信心への思想根柢が現れたものだと
言える。その信と願への確かめを受けて述べられる「然るに常没の凡愚」以下の内容が、「獲信」の理由について
述べられる箇所であるが、この文脈はこれまでと論調が変わり特徴的である。

まず「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」と述べられ、「無上妙果」としての涅槃
の功德が衆生に実現し難いのではなく、「真実の信樂」を獲るということが衆生にとっては実現し難いのだと述べ
られる。何故ならそれは「如来の加威力に由る」とこと、「大悲広慧の力に因る」ことがその理由として述べられ
る。一見するとこの文脈では、衆生における信樂の「獲ること難し」について、その説明になっていないように
思える。親鸞はこの文によって何を表現しようとしたのか。

曾我は、この「信巻」の文脈に浄土真宗の眼目があることを見定め、以下のように述べている。

難信の理由なるものをいわずに、獲信の理由二つを挙げて難信の理由としてある。ここに微妙な意味がある。
だからして、難信の理由というけれど、単なる難信の理由ではありません。いわゆる自力の執というものを
持っているから難信になる。自力の執を超越するならば、難信の理由が獲信の理由に転ずるのである。(中略)
如来の加威力に由り博く大悲広慧の力に因るがゆえに、獲難き信をえさせていただったのである。だから、
たまたま信を獲たという喜びによって、獲難きことを知るのである。極難信ということを知ることができる。
(中略)獲信の理由を難信の理由にしてある。これは三心一心の問答の信樂の積のところを見てもこうなっ
ている。難信の理由が獲信の理由になるのである。難信でないなら獲信もない。だから獲信によって難信を知
る。獲信によらずして、難信を知ることはいけません。難信ということを身に沁みて知るところに本当に獲
信がある。(『曾我選集』八・九一〜九三頁)

曾我は、「獲信の理由二つを挙げて難信の理由としてある」ということに注目し、そこに意味を見出している。

「難信」とは、その内実が「自力の執」すなわち、自身からは本来自覚できない自己執着の問題であり、その

「難信」の根を如来の力用（「由加威力」「因大悲広慧の力」）により深く知ることによって、「自力の執を超越する」と曾我は述べる。だからこそ、そのように、「自力の執を超越するならば、難信の理由が獲信の理由に転ずる」と、獲信の内実が難信の自覚に極まると曾我は明かしている。

この曾我の思索によれば、浄土真宗の仏道を決定づける信、その眼目とは、「獲信によって難信を知る」こと、「難信ということをも身に沁みて知るところに本当に獲信がある」という、獲信と難信の関係に見出されると言える。「如来の加威力に由り博く大悲広慧の力に因る」ことによって、自己の「難信」の姿を知る。すなわち、親鸞における獲信とは、自身からは信など起こし得ない衆生の実相を深く知ることにあるのである。ここに親鸞における真信心の自覚内容そのものを見ることができよう。

「如来の加威力」と、「大悲広慧の力」とは、それぞれ「由」と「因」と呼び分けられている⁸⁰。「由」とは、「物の事の生じたわけ、理由」、「因」とは「物事の原因、もと」を表わし、その意味するところが異なっている。このことから、親鸞が意図的にここで字義を使い分け、その意を区別していることがわかる。ここでは、「難信」を「獲信」によって知るといふ真信心の発起について述べられているため、「難信」を生きる衆生にいみじくも「獲信」の事実が恵まれた、その原因、理由について明かされていると言える。そうであれば、「如来の加威力」とは信発起の「理由」として如来の「果位」の力用を、「大悲広慧の力」とはその「原因」として「因位」の力用を、それぞれ表していると了解できる。

先の「別序」では、「信樂」の獲得について、

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。

（『定本』九五頁）

と述べられ、信心獲得の因（「如来選択の願心」と）、その理由（「大聖矜哀の善巧」）が押さええられていた。しかしここでは、衆生に獲信を実現する如来の力は、「由如来果威力」と、その「由」「理由」から押さええられ、「大悲

広慧の力」の「因」はその後に述べられている。親鸞は、何故このように獲信の因縁を押さえるのか。

それは、「難信ということを身に沁みて知る」ということは、

遇浄信を獲ば、是の心顛倒せず、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るなり。(『定本』九五頁)

と述べられるように、「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」という遇教の慶び、師教との値遇の中にしかなく、その慶喜の心が自覚的に表現されているからであると言える。難信とは「極悪深重の衆生」が自身から自覚できるものではなく、本願の名号を称讃する諸仏、善知識の教えによって恵まれる自覚である。「遇浄信を獲ば」という、自力を雑じえない「浄信」によって初めて「難信」の姿を自己の事実として知るのであり、それはそのまま獲信の喜びとして「大慶喜心を得、諸の聖尊の重愛を獲るなり」と述べられるのである。

第四項 『論註』讚嘆門釈の視座

「信巻」劈頭の自釈、特に「信楽難獲」と呼ばれる箇所から、親鸞が獲信の内実をどのように押さえているかを確かめた。そこには、「遇い難くして今遇うことを得たり」という難信の自覚として、遇教の慶びが述べられていた。眞実信発起の事実とは、衆生が何かを信ずるのではなく、本来的に信を起し難いという自己に目覚めることであると明かされたのである。

親鸞は続いて第十八願を「至心信楽の本願の文」と掲げ、眞実信心についての証文を挙げていく。その中で、『大経』の引文群を受けて、釈文の始めに曇鸞の『論註』「讚嘆門釈」の文が引かれている。

『論の註』に曰わく、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に、といえりと。(中略)

如彼名義欲如実修行相応とは、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、然るに称名憶念有れども、無明由ほ存して所願を満てざるは何んとならば、如実修行せざる、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。謂く如来は是れ実相の身なり、是れ物の為の身なりと知らざるなり。又三種の不相応有り。一つは信心淳からず、存せるが若し、亡せるが若きの故に。二つには信心一ならず、決定無きが故に。三つには信心相続せず、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（『定本』九九〜一〇〇頁）

『論註』「下巻」のこの文は、『論』に述べられる「讚嘆」の意味を、衆生の口業、すなわち称名念仏であると明かす文である。

「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」という曇鸞の言葉を、親鸞は「行巻」にて「大行」「南無阿弥陀仏」のはたらきとして以下のように述べている。

爾者名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまう。称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり。正業は則ち是れ念仏なり。念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なりと、知るべしと。（『定本』二三頁）

ここに本願の名号に開かれる「大行」の力用が讃えられている。「大行」としての「南無阿弥陀仏」とは、衆生の無明を破り（「破闇」）、衆生の願生の志願を満たす（「満願」）ものであると親鸞は了解しているのである。

しかし「信巻」では、その「大行」のはたらきとしての「破闇満願」を押さえた上で、以下の文が一息に続く。然るに称名憶念有れども、無明由ほ存して所願を満てざるは何んとならば、如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。（『定本』一〇〇頁）

「称名憶念」の中に、「無明由ほ存して所願を満てざる」事実があるのは何故か、その理由として「不如実修行」と「名義不相応」という姿が挙げられているのである。この箇所は一般的には、

然るに称名憶念すれども、无明由ほ在て所願を満てざる者有るは何ぞや、如実に修行せずして、名義と相応せざるに由るが故なり。（『浄土宗全書』一・二三八頁）

と読まれており、「名を称し」てもなお無明が晴れない者について言及される内容である。しかし親鸞は「信巻」では「無明由ほ存して所願を満てざるは何ん」と、「者」を「は」として読み、「無明」とは特定の人物の問題としてではなく、「称名憶念」の中の共通の事実、すなわち衆生の信の問題として了解するのである²²⁰。

この衆生の実相としての無明性が問われることは、例えば『歎異抄』第九条に伝えられる親鸞の言葉から、念仏者における常なる問いとしてあることが知られる。

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るふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらわぬは、いかにとさふらうべきことにてさふろうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定おもひたまふなり。よろこぶべきころをおさへて、よろこばざるは煩惱の所為なり。しかるに、仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごとし。われらがためなりけりとしられて、いよいよたのしくおぼゆるなり。（『定親全』四・一一〜一二頁）

唯円の問いに「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり」と応えられ、「踊躍歡喜のころ」が起らないことが「おなじころ」だと述べられている。何故なら、「よろこぶべきころをおさへて、よろこばざるは煩惱の所為なり」と親鸞が述べているように、「この不審」は「煩惱具足の凡夫」をして常に問われるものであり、一切衆生の問題だからである。

この「不審」を「よくよく案じ」ることを通して、「他力の悲願は、かくのごとし。われらがためなりけり」と述べられている。すなわち、先に「無上妙果の成じ難きにあらざ、真実の信樂実に獲ること難し」と、難信の理由が獲信の理由として述べられていたように、ここでも「この不審」としての「難信」が吟味されて、それが逆に「いよいよ往生は一定おもひたまふなり」という獲信の自覚となつていのである。

『歎異抄』の言葉からうかがわれるように、『論註』『讚嘆門釈』の文を引く親鸞の眼目は「称名憶念有れども、無明由ほ存して所願を満てざるは何ん」という問いにあると言える。すなわち、真実信についての親鸞の立場は、この曇鸞の引文に述べられるように、「無明由ほ存」する「煩惱具足の凡夫」としての姿にあるのである。そこに立って「他力の悲願」に立ち帰っていくことが、「踊躍歡喜のころ」としての信を自証していくことである。そうであれば、この『論註』の問いは親鸞が後に信心について問いを起さず、「三一問答」への重要な視座となつていると言える。

「無明由ほ存して所願を満てざる」問題として、「不如実修行」と「名義不相応」の二つが挙げられていた。この二つの内容は、衆生が如来の「実相身」と「為物身」を信知していないこと（不知一身）、また衆生の信が「不淳」、「不一」、「不相続」の「三種の不相応」であること（三不信）、これらのために生ずると述べられている。

親鸞は「高僧和讃」に曇鸞の行実を讃えて多くの和讃を残しているが、殊更「不如実修行」と「三不信」の内容を重視している。

不如実修行といえること 鸞師積してのたまわく

一者信心あつからず 若存若亡するゆえに

二者信心一ならず 決定なきゆえなれば

三者信心相続せず 余念間故とのべたまふ

三信展転相成す 行者ころをとどむべし

信心あつからざるゆへに 決定の信なかりけり

決定の信なきゆへに 念相続せざるなり

念相続せざるゆへ 決定の信をえざるなり（『定親全』二・和讃篇一〇〇〜一〇一頁）

ここで親鸞は「不如実修行」の根に、「若存若亡する」「不淳心」、「決定なき」「不一心」、「余念」が雜じる「不相続」の信の問題を見出し、この三つは互いに関係し合い「転相成す」ため、「行者のこころをとどむべし」と述べている。「若存若亡」とは、「ある時には往生してんずと思ひ、ある時には往生はえせじと思ふ」と左訓が付されることから、時に応じて仏を信じたり疑ったりする衆生の心の具体性を表していることがわかる。「不二」「不相続」の心もこれと影響しあい、畢竟そのような心には「決定の信をえざるなり」と明かされるのである。このように詳細に「三不信」の内実に言及し和讃を残していることから、親鸞がこの教示を重視していることがうかがえるが、これを受けて親鸞は以下のように述べている。

決定の信をえざるゆへ 信心不淳とのべたまふ

如実修行相應は 信心ひとつにさだめたり（『定親全』二・和讃篇一〇二頁）

「三不信」の内容を受けて、「如実修行相應」が「信心ひとつにさだめたり」と述べられ、天親の「我一心」の表明の意味を「信心ひとつにさだめたり」と明かしている。

曇鸞は『論註』にて、この「三種の不相應」を述べ終えてから、

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應と名づく。是の故に論主建めに

我一心と言えり、と。已上（『定本』一〇一頁）

と結んでいる。「此れと相違せる」とあることから、「我一心」の表明とは、「三不信」の衆生の心と決定的に異なる質を持つのだと曇鸞が押さえていることがわかる。その曇鸞の思索に立つて親鸞は、「如実修行相應は 信心ひとつにさだめたり」と、「三不信」を吟味することを通して、他力の「信心」の表明として「如実修行相應」を押

さえるのである。このことから親鸞の「我一心」への視座は、曇鸞の思索（「不如実修行」、「三不信」）の教示を受けてのものであることがわかる。すなわち、

論主の一心ととけるおぼ　曇鸞大師のみことには

煩惱成就のわれらが　他力の信とのべたまふ（『定親全』二・和讃篇九四頁）

と述べられるように菩薩としての天親の一心帰命の表明を、親鸞は曇鸞の思索を通して、「煩惱成就のわれら」凡夫に実現する「他力の信」であると領受し、一切衆生に実現するものと明かすのである。

ではどのように「三不信」を生きる衆生に「如実修行相応」の信心が実現するのか。それが『論註』に続けて引かれる『讚阿弥陀仏偈』の引文により明かされている。

『讚阿弥陀仏偈』に曰く曇鸞和尚造なり　あらゆるもの阿弥陀の徳号を聞いて信心歡喜して聞くところを慶ばんこと乃し一念におよぶまでせん。至心の者回向したまえり」と、「歡喜」の信が発起したということは、「至心の者」（阿弥陀如来）の「回向」によるのだと述べられている。如来の回向によって、「我頂礼して往生を願ず」と願生の自覚が恵まれると述べられている。

唯五逆と謗正法とをば除く。故に我頂礼して往生を願ず、と。已上（『定本』一〇一頁）

親鸞が、この文に「曇鸞和尚造なり」という言葉を付して引いていることから、これを曇鸞の信心の表明として見ていたことがうかがわれる³³。ここに明らかに「信心歡喜して聞くところを慶ばんこと乃し一念におよぶまでせん。至心の者回向したまえり」と、「歡喜」の信が発起したということは、「至心の者」（阿弥陀如来）の「回向」によるのだと述べられている。如来の回向によって、「我頂礼して往生を願ず」と願生の自覚が恵まれると述べられている。

この曇鸞の信仰告白の文から、もう一度『論註』の引文を見ると、「三不信」とは如来に見破られた凡夫の実相であり、「難信」の姿そのものであると言える。すなわち天親の表明する「我一心」とは、凡夫の上には「至心の者回向したまへり」という如来の回向によって「信心ひとつ」として成り立つのである。そして、その如来から決定された信（「如実修行相応」の信）に立つことで、初めて「三種の不相応」の事実が信知される。衆生の「三

不信」が、自力とは質の異なる「我一心」に立つことで本当に知らされる。曇鸞は「建めに我一心と言えり」と釈し、「我一心」の表明に衆生の虚妄の相（名義不相応、不実修行）が破られ、そこに出世間の仏道の成就、その完成を見ていると言えるだろう。

そうであれば、先に確認した「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、真実の信樂実に獲ること難し」の文は、曇鸞の「讚嘆門釈」の問いによって見出された知見であることが知られる。親鸞は獲信の実態を、曇鸞の徹底した「無明」に生きる凡夫としての立場を継承して了解し、そこから本願力への思索を深めていくのである。

第五項 清浄願心の回向成就

「信巻」における親鸞の視座は、『論註』『讚阿弥陀仏偈』の引文によって確かめられていたように、「三不信」に生きる衆生に、「我一心」という根本的に自力心と質の異なる他力の信が発起した、その事実立つことにある。この「我一心」としての信とは、「至心の者回向したまえ」る、如来の回向を背景に成り立つ。これは曇鸞の思索を通して明らかになった視座である。親鸞は、凡夫における他力の信を開顕したことが曇鸞の積功であるとして、『論註』と『讚阿弥陀仏偈』の文を第十八願の成就を表す経文に続けて引き、自身もまた「無明なほ存」せる凡夫としてその立場を継承するのである。

この「我一心」の成り立つ道理を、『大経』の三信に開き見ていくことが「三一問答」の思索内容であるが、その問答の直前に以下の文言が置かれる。

爾れば、若しは行若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまう所に非ざること有こと無し。因無くして他の因の有るにはあらざるなりと。知るべし。（『定本』一一五頁）

曇鸞『論註』『讚阿弥陀仏偈』の引文からの、釈文の確かめ（善導・智昇・源信の文）を踏まえて「真実の行信」

について、それは「阿弥陀如来の清淨願心」における「回向成就」であるとまとめられる。この言葉は『論註』の以下の文言に依った表明である。

此の三種の莊嚴成就の本四十八願等の清淨願心の莊嚴したまふ所なるに由て、因淨なるが故に果淨なり、因无して他の因の有にはあらざるなりと知る応しとなり。(『真聖全』一・三三六頁)

「成就」は、謂く回向の因を以て教化地の果を証す、若しは因若しは果、一事として利他に能ざること有ること無しとなり。「応知」といふは、謂く利他に由るが故に則ち能く自利す、是利他に能ずして能く自利には非ずと知る応しとなり。(『真聖全』一・三四六頁)

前者は「淨入願心章」、「仏土」「仏」「菩薩」三種の莊嚴成就を法藏菩薩の四十八願によって明かす文であり、後者は「利行満足章」菩薩の利他教化の成就を明かす文である。親鸞は、これらの文から如来の「清淨願心」によって必然的に衆生に「行信」が成就することを了解している。親鸞はこの『論註』の文を「如来回向」として読み込むことによって、菩薩の利他のはたらきを、本願によって仏土を建立し衆生の苦を抜かん^ととする「法藏菩薩」として了解する。すなわち「三二問答」を開き見るに当たって、自身に成就した「行信」の事実から「願心」へ立ち帰っていくという視座をここで改めて明確にしているのである。

このように信心の問答を開いていく端緒となったのは、曇鸞における無明煩惱を生きる衆生としての立場と、その身に感得される阿弥陀如来の願力^とへの思索にあると言える。親鸞はその曇鸞の視座を踏まえて、己証の信心を本願の道理に推求していくのである。それは無明煩惱を生きる一切衆生が、いかにして救われていくのかという課題が念頭にあることは言うまでもない。一切衆生の中の一人の凡夫として、救済の道理を如来願心の道理によって公開し、本願の普遍性を自らの信に問うのである。

第三節 「三一問答」究明①―信から願へ―

第一項 字訓から仏意へ

親鸞は曇鸞の本願力への思索を元に、善導・智昇・源信の文を引き、真実信の教系を明かしている。そしてそれらによって明かされた「真実の行信」としての事実を、今一度「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こと無し。因無くして他の因の有るにはあらざるなり」と押さえ、衆生の自力に「因」を持たないということが確かめられた。ここから、いよいよ、「我一心」の「一心」と如来の願心との関係が問われる。

「三一問答」は、「字訓釈」と「仏意釈」からなる。まず親鸞は「字訓釈」において、「我一心」の意味を問うている。

問う。如来の本願已に至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何を以ての故に論主一心と言うや。答う。

愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を発したまうと雖も、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。(『定本』一一五頁)

「如来の本願」である第十八願には「至心・信樂・欲生」と三心が誓われているが、何故天親は「一心」と言うのか。このように問いを出し、「弥陀如来」が「三心を発したまう」のは、「愚鈍の衆生」のためであると述べている。そして親鸞は「涅槃の真因は唯信心を以てす」という言葉によって、天親が「建めに」「三を合して」「一心」と表明する意味を了解する。この親鸞の確かめは、法然が『選択集』「三心章」に述べる言葉が元になっている。

深心とは、謂く深信の心なり。当に知るべし、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。(『真聖全』一・九六七頁)

この法然の教示によって親鸞は、天親の表明する「我一心」とは、「涅槃の真因」となる「唯信心」の表明であり、衆生が本願をその身に領受する事實は、信心一つにしかないことを確かめるのである。そして字訓釈は以下のよう

に結ばれる。

今三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚仮雑わること無し、正直の心にして邪偽雑わること無し。真に知りぬ、疑蓋間雑无きが故に、是れを信樂と名づく。信樂は即ち是れ一心なり。一心は即ち是れ真実信心なり。是の故に論主建めに一心と言えるなり、と。知るべし。(『定本』一一五頁)

天親の「我一心」、すなわち「一心帰命」の事實を親鸞は字訓を通して、これを「疑蓋間雑无き」本願の三心の「信樂」と名付けると述べている。「字訓」をもって親鸞は、天親の「我一心」の意味を「涅槃の真因」としての信であると確かめ、その信に涅槃が開かれているからこそ「虚仮」「邪偽」の雑わることのない「疑蓋無間雑」の「真実信心」となると明かすのである。そうであれば、「一心帰命」の他力の信とは、仏道の始点として前提となるものではなく、弥陀の本願によって生きる生の方向性が定まる決定点であると親鸞が見ていることがわかる。だからこそ親鸞は、「是の故に論主建めに一心と言えり」という曇鸞の言葉を、「何を以ての故に論主一心と言うや」という自身の信仰、信心における問いとし「一心は即ち是れ真実信心なり」と見出すのである。それによって信心に涅槃が実現している事実を明らかにするのだと言える。そしてこの字訓釈から、

又問う。字訓の如き、論主の意、三を以て一とせる義、其の理然るべしと雖も、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。(『定本』一一六頁)

と「愚悪の衆生の為に」三心を起こした阿弥陀如来の仏意を問う、仏意釈へ思索が展開していく。すなわち、「愚悪の衆生」としての自身に他力の信心が發起するのは、いかなる道理によるのか、本願の「生起」に思索が深まっていくのである。この信から願への聞思の営みが、親鸞における求道の特質である。「至心・信樂・欲生」の願心に、親鸞がいかにして尋ね入るのか以降見ていきたい。

第二項 至心積

仏意積の問いを受けて親鸞は以下のように述べている。

答ふ。仏意測り難し、然りと雖も竊かに斯の心を推するに、一切の群生海、無始自従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。虚仮諂偽にして真実の心無し。是を以て如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於いて、菩薩の行を行じたまひし時、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。(『定本』一一六―一一七頁)

「愚悪の衆生」としての自身には「仏意測り難し」としながらも、「斯の心を推するに」と、「如来の至心」を開き見ていく。先に「字訓積」にて、「涅槃の真因」としての「我一心」が一切衆生に実現する「真実信心」として確かめられていた。それを受けて「仏意積」が展開されていくため、「斯の心を推するに」と述べられる「斯の心」とは、「疑蓋無間雜」の「真実信心」であると言える。従来、「斯の心」とは、そのまま如来の三心、または「至心」を指すと了解されてきた。しかし、親鸞は「愚悪の衆生」としての立場を一步も離れず、願心の道理を推求する。そのため「斯の心」とは、大悲回向によって自身に発起した他力の信であると見なければならぬ。これについて曾我は以下のように述べている。

「斯の心」というのは其の信心自体を指すので、詰りここであるならば宗教的自覚の体相を抑えるのである。だから斯の心というのはいはり信樂の一信心を抑えて居る。詰り涅槃の真因は唯信心を以てす、とはつきり抑えて行くのでありますからして、三心を此の具体的信仰経験の中に求めて一心という、即ち吾等の具体的宗教経験の一心一行である。(中略)此の体験の一心、体験の論理的道程を推して行つて斯の心と云つて居るのであります。即ち涅槃の真因は唯信心を以てす、という現存の自覚の一心、自覚の信心其のものを抑えて「斯ノ心ヲ推ス」という。斯の心を推し推し、推し極めて行つて遂に法蔵菩薩の因位本願の三心、至心信樂

欲生の三心というものの論理を明らかにして行くのである。(『曾我選集』五・一七二頁～一七三頁)

曾我は「斯の心」とは、「宗教的自覚の体相を抑える」言葉であると述べている。それは、「具体的宗教経験の一心一行である」と曾我が述べるように、「涅槃の真因」としての他力の信の事実である。そして、「斯の心を推し推し、推し極めて行つて遂に」明らかになつてくるもの、それが「法蔵菩薩の因位本願の三心」であると曾我は述べるのである。このように見れば、「仏意釈」が展開される必然性は、「具体的宗教経験」の「自覚の一心」にあると言える。すなわち、如来の願心とは、自身の信仰体験と無関係にただの概念として存在するのではなく、「自覚の信心」としてその内に働き、必然的に信の推求によつて自覚化されるものである。その意味で「至心」の内景が「法蔵菩薩の因位」の修行として明かされるのは、永劫に修行する法蔵菩薩への謝念としてまずもつて信心は自覚されるからだと言える。

一切の群生海、無始自従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。虚仮諂偽にして真実の心無し。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いて、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修一念・一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し。如来、清浄の真心を以て、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。(『定本』一一六～一一七頁)

法蔵菩薩が「兆載永劫」に「清浄の真心」によつて「菩薩の行を行じ」る理由が、「一切の群生海」の「穢悪汚染」「虚仮諂偽」の姿にあると述べられている。「清浄の心無し」「真実の心無し」とされる衆生のために、如来の「利他の真心を彰す」「至徳の尊号」が、「群生海」に回施されるのである。

「至徳の尊号」とは、本願の名号そのものであると言えるが、名号における自覚は「一切煩惱・悪業・邪智の群生海」に生きる衆生には「真実の心」などないと照らし出す、法蔵菩薩兆載永劫の修行に極まる。それは、「正

信念仏偈」が、

無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる。

法蔵菩薩の因位の時、世自在王仏の所にましまして、(『定本』八五頁)

と、「無量寿如来」に帰命する自覚として、まず「法蔵菩薩の因位の時」が語り出されることと同じく、自身の帰命の事実は法蔵菩薩が眞実心をもつて名号を回施したこと、その恩徳への帰依にしかないと言える。

この法蔵修行について、親鸞は『大経』から以下の文を引いて確かめている。

是を以て『大経』に言わく、欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴無し。三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽詭曲の心有ること無し。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦きこと無し。専ら清白の法を求めて、以て群生を恵利しき。三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴を以て衆行を具足して、諸の衆生をして功德成就せしむ、とのたまえり、と。已上(『定本』一一七〜一一八頁)

「欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず」と述べられるこの「勝行段」の文が、法蔵菩薩の修行の内実とされる。ここに述べられる、「少欲知足」、「和顔愛語」、「恭敬三宝」を内容として法蔵菩薩「大莊嚴を以て衆行を具足して、諸の衆生をして功德成就せしむ」と明かされる。この法蔵修行の内容は、五濁悪世の衆生の姿とは全く異なる姿であると言える。そうであれば、「至徳の尊号」を体とする「至心」の内景は、法蔵菩薩の眞実の心に照らされた、不実なる衆生の実相を信知することにあると言える。

このような衆生の立場を如実に表したものととして、『観経疏』「至誠心釈」の文が以下のように引かれている。

光明寺の和尚云わく、此の雑毒の行を回して、彼の仏の浄土に求生せんと欲うは、是れ必ず不可なり。何を以ての故に、正しく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、皆な是れ眞実心の中に作したまえるに由てなり。凡そ施したまう所趣求を為す、亦皆な眞実なり。又眞実に二種有り。

一つには自利真実、二つには利他真実なり、と。乃至 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、若し善の三業を起こさば、必ず真実心の中に作したまえるを須いて、内外・明闇を簡ばず、皆な真実を須いるが故に、至誠心と名づく、と。抄要(『定本』一一九頁)

衆生がその「雑毒の行を回して」往生を願うことは、「是れ必ず不可なり」とまづもって述べられている。だからこそ衆生は、如来の「施したまう所」(回向)によって、「趣求を為す」こと(往生を求めること)をその立場とする²⁸⁾と述べられるのである。

善導の『観経疏』では、ここは一般的に以下のように読まれる。

三業に修する所、皆な是れ真実心中に作し、凡そ施為趣求したまう所、また皆な真実なるに由つてなり。(『浄土宗全書』二・五五頁)

「凡そ施為趣求したまう所」とされていることから、どちらも阿弥陀仏因中の法蔵菩薩の行と了解される。「至誠心」の内容は、一貫して法蔵菩薩が真実心の内に修行する内容として了解されるのである。しかし親鸞は、「凡そ」以降は、法蔵菩薩によって回施された名号によって衆生に「趣求」が実現すると読み、その名号を根拠にするからこそ「亦皆な真実」であると明かしている。すなわち法蔵菩薩が、真実心をもって「群生海」に回施した名号が説かれなければ、衆生における「趣求」が成り立つことはない。その本願の名号への帰依を表す文として親鸞は善導の「至誠心積」を読み込んだのである。すなわち、名号(利他真実)を元にして仏道を求めると言うことが、ここで「亦皆な真実」とされる意義であると言える。

親鸞は『愚禿鈔』において、この「至誠心積」に述べられる「自利真実²⁹⁾」、「利他真実」の内容を吟味し、精査している。その中で「自利真実」を「難行道 聖道門」、「利他真実」を「易行道 浄土門」と区別し、「利他真実」が「浄土門」における仏道を表すものとして明かしている。

利他真実に就いて、また二種あり。

一には、「凡そ施したまうところ趣求を為すは、亦皆な真実なり」と。

二には、「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまひしを須いよ、又若し善の三業を起さば、必ず真実心の中に作したまひしを須いて、内外明闇を簡はず、皆な真実を須いるが故に、至誠心と名づく」と。文〔定親全〕二・漢文篇二二頁)

ここに明らかなように、「不善の三業」、「善の三業」も共に、如来の「真実心」を「須いる」ことが要とされる。一貫して本願の名号を体とし、如来の「真実心」を根拠にする（「皆な真実を須いる」）ことが「至誠心」の内容として明かされると言える。衆生は全てその行いに煩惱が雑じるゆえに「雑毒の善」となる、そのために法蔵菩薩は名号を回施し、衆生に帰命という自覚が恵まれる。この名号における懺悔の事実こそ、如来の「真実心」であると、「至誠心積」では明かされるのである。

「至誠心」の事実は、「内外・明闇を簡はず」と述べられているが、これについて親鸞は以下のように積している。

『釈』に不簡内外明闇と云えり。内外は、内は即ち是れ出世なり、外は即ち是れ世間なり。明闇は、明は即ち是れ出世なり、闇は即ち是れ世間なり。又復明は即ち智明なり、闇は即ち無明なり。〔定本〕一二〇頁）
『涅槃経』に言わく、闇は即ち世間なり、明は即ち出世なり。闇は即ち無明なり、明は即ち智明なり、と。

已上（『定本』一二〇頁）

親鸞は「内外」、「明暗」を、それぞれ、「出世」と「世間」と了解し、また「智明」と「無明」として明かしている。これによれば、「不簡」とは、聖者・凡夫、智者・愚者の相対的区別を雑じえないものとして了解すべきであろう。これはとりもなおさず、正定業「順彼仏願故」としての称名念仏が、

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、皆な同じく齊しく選択の大宝海に帰して念仏成仏すべし。〔定本〕六七頁)

と述べられ、念仏を称える事実が「大小の聖人・重軽の悪人、皆な同じく斉しく選択の大宝海に帰」する、「不回向」の自覚として述べられることと質を同じくするものであると言える。「一乗海」としてはたらく名号に自身が包まれたという自覚において、「一切の群生海」としての自己を自覚する。法蔵菩薩の誓願における一乗の自覚、すなわち「誓願一仏乗」を、親鸞は「不簡内外明闇」の言葉から読み取っているのである。

だからこそ、「至誠心積」を引き終えて、以下のように如来の「至心」が結ばれる。

爾れば、大聖の真言・宗師の積義、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。是れを至心と名づく。(『定本』一一九頁)

「斯の心」とは、真実心の内景としての「至心」であり、そこに見出されることが、「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」と述べられ、如来の「真実心」が「一乗大智願海」として明かされている。

弘誓一乗海は、无碍、无边、最勝、深妙、不可説、不可称、不可思議の至徳を成就したまえり。何を以ての故に、誓願不可思議なるが故に。(『定本』八二頁)

「行巻」にて、名号における一乗海のはたらきは、「无碍、无边、最勝、深妙、不可説、不可称、不可思議の至徳を成就したまえり」と述べられている。「信巻」「至心積」においては、この名号に帰した事実としてより自覚的に、「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」と述べられ、「誓願不可思議」の感動が表明されるのである。

「至徳の尊号」を回施することにおいて、衆生の「雑毒の善」を照らし出す、この法蔵菩薩の真実心が「至心積」にて明かされ、衆生はただその事実を「不可思議」という感動によって受け取るのである。それは『唯信鈔文意』にて、

すべて、よきひと、あしきひと、とうときひと、いやしきひとを、無碍光仏の御ちかいには、きらわず、え

らばれず、これをみちびきたまうをさきとし、むねとするなり。眞実信心をうれば実報土にうまるとおしえたまえるを、浄土眞宗の正意とすとしるべしとなり。(『定親全』三・和文篇一六六―一六七頁)

と述べられる、「きらわず、えらばれず」という法蔵菩薩の「御ちかい」を、その身に感得することである。名号の回施によって「すべて、よきひと、あしきひと」を「みちびきたまう」、法蔵菩薩の誓願を「むね」とすることが「浄土眞宗の正意」「誓願不可思議」の自覚となるのである。

第三項 信樂釈

「至心釈」において「至徳の尊号」を体とする、如来の眞実心が確かめられた。至心の内実が法蔵菩薩の永劫修行として明かされていたように、衆生の「雑毒の善」をみそなわしてなされた法蔵修行に帰することが名号への帰命の自覚となると確かめられたのである。すなわち、

法蔵菩薩の因位の時、世自在王仏の所に在て、(中略)

五劫、之れを思惟して摂受す。重ねて誓うらくは、名声十方に聞こえんと。普く、无量・无边光、无碍・无对・光炎王、清浄・歓喜・智慧光、不断・難思・无称光、超日月光を放つて、塵刹を照らす。一切の群生、光照を蒙る。(『定本』八六―八七頁)

と帰命の感動が表現されるように、法蔵菩薩の「五劫思惟」の本願は、「名声十方に聞こえん」という誓いによって「一切の群生」を照らし出す。無明を生きる自己に、その「光明」が至り届いた、「光照を蒙」ったという感動が、「法蔵菩薩の因位の時」を感覚する帰命の信となるのである。

この「至心釈」における確かめを受けて、「信樂釈」では以下のように述べられる。

次に信樂と言うは、則ち是れ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。是の故に疑蓋間雑有ること無し、故に信樂と名づく。即ち利他回向の至心を以て、信樂の体とするなり。(『定本』一二〇頁)

「信樂」とは、「如来の満足大悲・円融無碍の信心海」であると述べられ、如来の大悲そのものであると押さえられる。だからこそ、「疑蓋無間雜」と、「疑蓋」のない心が「信樂」であると述べられる。そしてそのゆえに如来の「利他回向」の心である「至心」は、「信樂の体」であると確かめられている。

然るに無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂無し。法爾として真実の信樂無し。是を以て無上功德、値遇し難回く、最勝の淨信獲得し難回し。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うが如くすれども、衆て雜毒雜修の善と名づく。亦虚仮諂偽の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。此の虚仮・雜毒の善を以て、無量光明土に生まれんと欲する、是れ必ず不可なり。〔定本〕一二〇～一二二頁)

本願の名号、如来の「真実心」に照らし出された衆生の姿が、「一切群生海」「一切凡小」と、「一切」の無明の事実として述べられている。煩惱成就の身を生きる衆生は、「貪愛の心」、「瞋憎の心」に執われているため、その行為は「虚仮雜毒の善」となり、「無量光明土に生まれんと欲する」という仏道の意欲までも、「是れ必ず不可なり」と否定されるのである。

何を以ての故に、正しく如来菩薩の行をじたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わること无きに由ってなり。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、苦惱の群生海を悲憐して、无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心と名づく。〔定本〕一二二頁)

ここで、「一切群生海」の「必ず不可なり」と決定される理由が、「何を以ての故に」と接続し、「正しく如来菩薩の行をじたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わること无きに由ってなり」と述べられている。「至心積」では、法蔵菩薩の修行は「是を以て如来」と展開され、また「欲生積」では、「是の故に如来」と接続し、「群生海」における信心の実現、または往生の意欲が否定されている。すなわち、「至心積」、「欲生積」に

において、不実なる衆生と如来はどこまでも相対的に説かれるのである³⁸⁰。

しかし今「信樂釈」において、「一実真如海」を実現する如来は不実なる衆生と離れないものとして説かれている。

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、是れ必ず不可なり。何を以ての故に、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わること无きに由つてなり。〔定本〕一二二頁)

と思案が展開するように、「必ず不可」という決定は、「如来の満足大悲・円融無碍の信心海」に自己が包まれた、その自覚に立つことで初めて実感としてその身にうなづかれるのである。「一切の群生海」に沈み、自力執心に生きる衆生は、自身からその執心を問うことはできない。自身の姿が、「虚仮雑毒の善」として明らかになったとき、その自覚において、「生まれんと欲する、是れ必ず不可なり」と決定されるのである。この決定は不実なる衆生をして、衆生を超えた事実である。この事実が、如来の大悲心が衆生に至り届いた事実、本願の成就そのものだと言うことができるだろう。すなわち、「信樂釈」において明かされるのは、如来の顕現としての信、他力の信心に如来を感得するという、本願成就の事実そのものであると言える。

だからこそ、続けて「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」と述べられ、「如来の大悲」と一つとしての信が「必ず報土の正定の因と成る」と明かされる。衆生における往生の否定（「必ず不可」）がそのまま、「必ず報土の正定の因と成る」。この関係は先に、「難信」と「獲信」の関係を親鸞が述べていたところに確認したものであり、また『歎異抄』第九条の親鸞の言葉にも表れていたことである。すなわち、信心における自力の絶対的否定³⁸¹こそ、如来を感得する事実だと言えるだろう。

この「信樂釈」における如来の証明、または親鸞における他力の信の表明について、曾我は以下のように述べている。

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

自身わがみハ現ニ是レ罪悪生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已来常ニ没シ常ニ流転シテ出離ノ縁アルコト無シト深ク信ズ。かふ善導は云はれた。此の「出離ノ縁アルコト無シ」「無有出離之縁」といふ此の言葉は、「無縁の大悲」であると思ふ。無縁の大悲といふのは如来の大悲心であるといふが、此の無縁大悲とは何ぞや。私は明かに云ひます。無縁大悲といふことは無有出離之縁の大悲といふことである。それは出離の縁の無い所の大いなる悲しみである(中略)本當にいたましい心が如来の大悲心である。此の無縁の大悲心は無有出離之縁の悲しみである。かくの如くにして、ひるがへつて善導の機の深信といふものは何であるか、即ち「我身」とは法蔵菩薩自身である。かういふ工合に見て来なければ、機の深信といふものは展開することが出来ない。我が身は我が身だ、そんな風に読んで居る見方は、それは自力の見方といふものであつて、そんな風に見る二種深信は自力の二種深信であるといふことにならなければならぬと思ふのであります。我身はといへば勿論我身は我身だけれども、其の我身は単なる我身でなく、即ち法蔵菩薩の我身である。我身は現に是れ罪悪生死の凡夫だ、曠劫より已来常に沈み常に流転して出離の縁あること無し、と深信する。そこが善導の機の深信であつて、其の言葉を本當に親鸞が読んで、さうしてここに信樂釈といふものを掲げたのでは無いか。私はさういふ工合に思ふ。(『曾我選集』五・二〇二―二〇四頁)

曾我は善導の二種深信に述べられる「無有出離之縁」の自覚に、如来の「無縁の大悲」を感得するのであると述べている。そして、そのような自覚を生む「自身」「我身」とは「法蔵菩薩自身である」と、機の深信の絶頂を明かすのである。

曾我は親鸞が「信樂釈」を展開し明らかにすることを、この「無有出離之縁」の信知における「法蔵菩薩」へ

の主体の転換にあると押さえている。すなわち、「信樂」の論理における否定は、不実なる衆生の信や往生の否定のみならず、衆生の主体、その自覚までも否定し尽くすことに眼目があるのである。この如来における絶対的否定は、「無有出離之縁」にはたらく「無縁の大悲」として衆生に感得される。「我」とは、自力に生きる衆生の閉鎖的「我」と質を異にする、公的な「我」である。それは、すなわち一切衆生の痛みを背負った「法蔵菩薩」としての「我」となるのである。「法蔵菩薩」としての「わがみ」に「機の深信」が本当に自覚される、そこに機の深信が法の深信へ展開する必然性があるのだと言えるだろう。

曾我は、このように機の深信に個人的「我」を超えた「法蔵菩薩」としての「我」を感得することを以下のようにも述べている。

もし真実に自己の力としての自力があるならば、この機の深信、罪惡の自覚こそは、その唯一のものであらうと思ふ。何となれば、如来が法のままのすがたを隠して、全く無明の我として顕現し給ひたからである。

彼は決して「汝、罪惡生死の凡夫よ」と叫ばずして、彼自ら「我は罪惡生死の凡夫」と叫んだ(中略)もし如来が「汝、罪業の凡夫」と喚ぶならば、恐くはわれ等は永久に無姓有情として、真実に自己の為に泣くことすら出来ぬ筈である。しかるに茲に不可思議にも主客、機法、能所、心境の転換なる事実がある。まことに此主客の転換と云ふことが、人生上の唯一の不可思議である。(『曾我選集』三・一一三〜一一四頁)

曾我は自力を生きる衆生の唯一の立場は、「機の深信、罪惡の自覚」にこそあると述べている。何故ならその「罪惡の自覚」とは、「如来が法のままのすがたを隠して、全く無明の我として顕現し給ひた」事実だからである。法蔵菩薩が一切衆生の罪を我のものとし、「我は罪惡生死の凡夫」と叫ばなければ、すなわち「若不生者」と誓いを発てなければ、衆生は「真実に自己の為に泣くことすら出来ぬ」のである。しかし現に今、如来の大悲に共鳴し、自己の罪惡に泣くとき、それが「不可思議」なる事実、「主客、機法、能所、心境の転換なる事実」となるのである。

機の深信とはどこまでも、衆生の自己反省や、個人的自覚などではない。機の深信における罪悪の自覚とは全く、如来が「無明の我として顕現」した事実であり、そこに「主客の転換」がある。衆生の懺悔の心として法蔵菩薩が我となる、この事実が「人生上の唯一の不可思議」なのだと言えるだろう。

そうであれば「信樂積」の思索では、「至心積」にて確かめられた「至徳の尊号」における誓願不可思議の感動の意味が、「我」となる法蔵菩薩として明かされたと言えよう。だからこそ、「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、「信樂」において「如来の大悲心」と一つになることが明かされ、「報土」への往生が信心に開かれるということが押さえられるのである。

第四項 「本願信心の願成就の文」

「信樂積」の自積にて、親鸞はその内実を「如来の大悲心」として明らかにしていた。それは曾私の言葉によれば、如来の「大いなる悲しみ、大いなる痛み」であり、その大悲の内に、一切衆生としての自己を感得すること、そしてその自覚自体が無明の「我」ではなく「法蔵菩薩」であること、以上が「信樂の論理」によって明かされたことである。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、それほど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）業縁存在として生きる身に「たすけんとおぼしめしたちける本願」を感得し、それが「親鸞一人がためなりけり」という「一人」の自覚を生む。すなわち如来とは、自己の外から何かを恵むのではなく、自己の罪業の自覚となつてその「一人」の身を照らし出し、信心となつて衆生を救うのである。

親鸞はそのような如来と一つとしての信心の意味を、第十八願成就文に見出し以下のように引文する。

本願信心の願成就の文

『經』に言わく、諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、と。已上

又言わく、他方仏国の所有の衆生、无量寿如来の名号を聞きて、能く一念の淨信を發して歡喜せん、と。已上（『定本』一二二～一二三頁）

第十八願成就文の前半部分、「信心歡喜 乃至一念」までを、「本願信心の願成就の文」と呼び、親鸞は「信樂釈」の証文とする。

先に「字訓釈」にて、「涅槃の真因は唯信心を以てす」と述べられていた、「唯信心」ということが、ここで如来と一つの信心として「本願信心の願成就」として押さえなおされるのである。「信樂釈」には、衆生が「急作急修して頭燃を灸うが如く」仏道を求めようともし、「雜毒雜修の善」、「虚仮諂偽の行」のゆえに「必ず不可」であると決定されていた。これは自力を根拠にした自覚ではなく、經文に説かれる「信心歡喜」の事実である、そのことを明確にするために第十八願成就文を証文として引くのである。これによって、如来からの絶対的否定、それを領受したということが、そのまま歡喜に満ちた信の發起であると親鸞は明かすのである。

親鸞が、第十八願成就文を二分し、その前半を「本願信心の願成就」と了解することについて、例えば以下の思索にも同様の了解が見られる。

本願を信受するは前念命終なり。「即ち正定聚の数に入る」文

「即の時必定に入る」文

「又必定の菩薩と名づくるなり」文

即得往生は後念即生なり。

他力金剛心なり知るべし。（『定親全』二・漢文篇一三頁）

善導の述べる「前念命終後念即生」の言葉から、親鸞はその「命終」とは「本願を信受する」ことにより自力心を根拠にしたあり方が見破られる、自力心の死として了解する。第十八願成就文の前半を「本願信心の願成就」

と親鸞が呼ぶのは、このように「本願を信受」し、自力心の命終を潜った事実を明かすためだと言える。その自力心の命終とは、曾我の思索によれば、法蔵菩薩を主体とした「我」の誕生であると言える。だからこそ、その本願信受の事実には、「正定聚」「即時入必定」が実現されると述べられ、衆生における往生の決定は自力心の命終に開かれると押さえられるのである。親鸞が「信樂積」において、「信樂」が「必ず報土の正定の因と成る」と最後に押さえる意がここに明瞭になるであろう。そしてこれを受けて「後念即生」は「即得往生」の意義として述べられる。「一切群生海」を生きる衆生が、その生死の中で出世間の仏道を歩めるのは、煩惱の「我」とは異質な法蔵菩薩、如来の大悲と一つとしての「我」においてである。その法蔵菩薩としての自覚に開かれるもの、それが「他力の金剛心なり」と明かされるのである。

第五項 信は道の元とす

先に確認した『大経』の証文を受けて、『涅槃経』『華嚴経』の文が引かれる。その中で特に『華嚴経』の文には以下のように述べられる。

『華嚴経』に言わく、此の法を聞きて、信心を歡喜して疑いなき者は、速やかに無上道を成らん、諸の如来と等しとなり。(『定本』一二四頁)

又言わく、信は道の元とす、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。(中略)若し堅固の大悲心を得れば、則ち能く甚深の法を愛樂せん。若し能く甚深の法を愛樂すれば、則ち能く有為の過を捨離せん。若し能く有為の過を捨離すれば、則ち驕慢及び放逸を離る。若し驕慢及び放逸を離るれば、則ち能く一切衆を兼利せん。若し能く一切衆を兼利すれば、則ち生死に処して疲厭无けん、となり。略抄(『定本』一二六―一二七頁※傍線筆者)

「信樂積」に明かされた如来の大悲心と一つとしての「信心歡喜」の事実とは、『華嚴経』によれば「速やかに

無上道を成らん」、「涅槃無上道を開示せしむ」という、「大般涅槃無上の大道」²⁶が開かれることであると確かめられる。そしてその「無上道」が衆生に開示されるために、衆生は生死、煩惱の内にあっても「生死に処して疲厭无けん」と、「疲厭」なく「生死に処」していけることが最後に明かされるのである。「信樂」における、法蔵菩薩と一つとしての信が実現されることは、衆生に「疲厭」なくその「生死に処」することを実現し「生死」に執われることのない生を開示するという意義を持つのである。

親鸞は『華嚴経』の引文によって、信の徳を様々に表現していくのであるが、その徳が特に「則ち生死に処して疲厭无けん」という言葉でまとめられる。それは、信心において不実なる衆生にどのような生が開示されるのか、衆生において「涅槃無上道」とはいかなる質を持つのか、その意義を明らかにするため「生死に処して疲厭无けん」という言葉によって、「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」²⁷他力の仏道を表現するのだと読み取れる。

ここに「涅槃の真因」としての信が、五濁悪世の衆生においては「報土の正定の因」となり、生死の内にあっても法蔵菩薩と一つの信によって仏道を求むことが成り立つと明らかにされるのである。
そして「信樂釈」の結びには、

『論註』に曰く、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。已上
又言わく、経の始めに如是と称することは、信を彰して能入とす。已上（『定本』一二七頁）

と『論註』の文が置かれる。「信樂釈」に明かされた信は、煩惱を生きる「我」をして、その不実な生を超えていかんとする法蔵菩薩としての「我」が誕生した事実として明かされた。この信は仏道の前提となる信ではなく、「生死に処して疲厭无けん」という質を持つ、他力の仏道の唯一の「真因」であった。その意味において、天親の「建言我一心」の「建めに」の意味が、帰敬の始めに立つべき姿勢としてではなく、「経の始めに如是と称」される意義として、「如是」の義と同質のものとして確かめられるのである。

その中で「信を彰して能入とす」という言葉が重要な意義を持つ。「以信為能入」という語について親鸞は以

下のように述べている。

「以信為能入」というのは、真實信心をえたる人の如来の本願の実報土によくいるとしるべしとのたまえるみことなり。信心は菩提のたねなり。無上涅槃をさとるたねなりとしるべしとなり。（『定親全』三・和文篇一

〇九頁）

『尊号真像銘文』のこの言葉には、「能入」とは、「如来の本願の実報土によくいる」こととして明かされている。「能く入る」とは、「真實信心をえたる人」の「実報土」へ生まれんとする具体的生を表した言葉である。それは『華嚴經』に「生死に処して疲厭无けん」と述べられるような、「生死に処し」ながらもその「生死」に惑わされることのない仏道の歩みである。その「能入」の事実は、信心開發として、

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。（『定本』八六頁）

と述べられるように、「能く一念喜愛の心を発す」、歡喜の一念「能発」の事実であると言える。すなわち親鸞におけるこの「能く」とは、法蔵菩薩を自証した「我」における自覚であると了解すべきであろう。

このことから、親鸞が「信樂積」の結びに「建めに」「始めに」とされる「我一心」「如是」の文言を置く意図として、法蔵菩薩を「我」とする信に、すでに「涅槃」「無上道」が実現されていることを明かすためであると了解できる。「生死」の内にあつて、そこに沈み、迷うことのない仏道の証明、それが「信を彰して能入とす」という語に託された意義であり、「涅槃の真因は唯信心を以てす」と親鸞が述べる深意なのである。

この「信樂積」を受けて、如来の「欲生」について、それが「回向心」として確かめられる。そこでは、如来の大悲に包まれた自覚が本願力回向の力用として明かされていく。続く「欲生積」にその思索の展開を見ていきたい。

第四節 「三一問答」究明②―願に生きんとする者―

第一項 欲生釈

「信樂釈」にて明かされたのは、「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せら」れる衆生に、「涅槃無上道」を実現する「如来の大悲」と一つとしての信であった。その信とは、衆生の「雑毒雑修の善」においては、眞実報土の往生は「必ず不可」と決定されることである。「信樂」において衆生の自力による往生が徹底的に否定される。自力による往生の「必ず不可」という否定は、法蔵願心における「無縁の大悲」の中にその身が自覚されることであり、その自覚に「報土の正定の因」が開かれてくるのである。

では、その「如来の大悲心」に共鳴したところに開かれる往生(得生)の原理とはいかなる内実であるか。それが「欲生釈」に明かされる招喚の勅命としての回向心である。

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。即ち眞実の信樂を以て欲生の体とするなり。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。〔定本〕一七頁)

まず端的に「欲生」とは、如来が「諸有の群生を招喚したまうの勅命」であると述べられる。「招喚」とは、回向発願心釈に取り上げられる二河譬の「弥陀の悲心招喚」の語に由来すると見られ、親鸞は「行巻」にて「招喚」に「マネク ヨハウ³²」の左訓を付して了解している。ここで親鸞はその「招喚」の語に、「勅命」の意義を付して了解する。「勅命」とは「行巻」六字釈に、「是を以て帰命は本願招喚の勅命なり³³」と述べられており、「帰命」の事実に関かれると明かされる。その中で「勅命」は「オホセ」と左訓が付されることから、如来からの絶対的命令³⁴として了解できる。

「至心釈」「信樂釈」と比べると、「欲生釈」ではより動的に如来のはたらきが押さえられていると言えるが、

「招喚」、「勅命」として「諸有の群生」に関わろうとする「欲生心」とは決して自己の外からのほたらきではない。「涅槃の真因」としての信が、「信樂釈」にて「報土の正定の因と成る」と押さえられていたように、如来の「大悲心」と一つの信が必然的に展開する往生の志願として「欲生」はその信の内にある「招喚の勅命」と見なければならぬ。

曾我はこの「欲生」の範疇について以下のように述べている。

欲生というものは吾々が如来に向って往生を求めるところの要求であるか。こういう工合に尋ねて見るといふと、そうではない。是れ則ち如来が諸有の衆生を招喚したまう所の勅命である。今や自覚は覚他に移ったのであります。即ち純粹信心成仏の自覚を転じて、そうしてそこに衆生救済に出て来る所の範疇、其の範疇が即ち欲生の範疇である。即ち不生から得生というものに転じて来る所の原理が詰り欲生である。（『曾我選集』五・

二一〇～二一一頁）

曾我は「信樂」においての「成仏の願」（法蔵の願心）はそれだけで捉えられるならば、それは「何等の内容」もないものであると述べる。何故ならそこに「真実の必然的内容」を見出してこなければ、それはただの自己反省の域を出ない妄念となるからである。「本願信心」としての「至心信樂」を本当に成り立たせるもの、それに先立ち「衆生救済に出て来る所の」原理、それを曾我は「欲生」の範疇に見出す。「雑毒雑修の善」を生きる「不生」なる衆生に「得生」を実現するもの、その範疇を「欲生」の原理として曾我は押さえるのである。

そうであれば「欲生」が如来の「諸有の群生を招喚したまうの勅命」として述べられるのは、生死の内において仏道から退転させない、信心における「絶対的命令」として明かされるのであると言えるだろう。それは法蔵願心における「勅命」であるがゆえに、「吾々が如来に向って往生を求めるところの要求」ではなく、どこまでも「不回向」として自覚されるのである。

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いし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、

回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるが故に。利他真実の欲生心を以て諸有海に回施したまえり。欲生は即ち是れ回向心なり。是れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜わること無し。(『定本』一二七頁)

ここで述べられる「回向心を首として大悲心を成就する」の言葉は、『論』『論註』の「回向」についての文言を元にしていられると思われる。しかし、親鸞が何故あえて菩薩の修する五念門の中の行の「回向」に、「心」を付し「回向心」として読むのか。これについて曾我は以下のように述べている。

「廻向ヲ首トシテ」でなく、「廻向心ヲ首トシテ」と『浄土論』の「廻向を首とす」という文字に、僅かなことではあるが「心」という字を附加えた所に非常な注意があると思う。詰り往生を得ることによって成仏の願がそこに満足する。其の成仏の願は、ただ成仏の願だけでは、純なる願であっても、行がなければその願は満足することは出来ない。願作仏心は願作仏心のままでは行を超越せる純なる願であるからである。其の願作仏心を一転し、願往生心に展開することによって、願作仏心が一大方便方法を成就する。吾等は往生によって成仏の願をそこに成就することが出来る。往生しなければ成仏することは出来ないのである。成仏の願の無いものは真実に往生の願も亦無いのである。成仏の願があるものにして初めて往生の願を起こすことが出来るのである。(『曾我選集』五・二〇八〜二〇九頁)

親鸞が「回向心を首として大悲心を成就することを得たまえる」と述べる意義を、曾我は「願往生心」をもって「願作仏心」を成就することとして押さえている。すなわち、真に往生を願う心を持たない衆生をして、「願往生心」が実現すること、そのことが「願作仏心が一大方便方法を成就する」ことであり、その「願作仏心」が自身の内信心として明らかになってみれば、「往生の願」とは「成仏の願」がためだと自覚するのである。この信から願への真実の必然的展開が、「回向心」と「大悲心」の関係に明かされることである。

「願往生心」によって「願作仏心」を成就する。真実の必然的動向としての欲生心が背景にあるからこそ、信心が浄土を開示し、無上涅槃の功德へ触れる唯一の「真因」となるのである。だからこそ、この「欲生」まで来

て初めて「涅槃の真因」としての信心が「報土の正定の因と成る」意義が明瞭になり、衆生に「涅槃無上道」としての歩みを実現すると言えるのである。

第二項 「本願の欲生心成就の文」

「信樂積」における否定を潜って、真実の必然的展開として見出される「欲生積」は、報土への往生を求めることが成り立たない衆生(不生)をして、「真実報土」への往生を実現する(得生)、「不生」を「得生」へ転換するという意義を有する思索であった。すなわち、「即得往生 住不退転」を、如来の「回向」によって信樂の一念に実現すること、その必然的動向が「欲生」において確かめられることである。

「欲生心」についての証文は以下のように挙げられている。

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、願に随いて皆な生ぜしめ、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(『定本』一一八頁)ここに「本願成就文」の後半の「至心回向」以降の部分が引かれる。『大経』『如来会』どちらの引文でも、「回向」の主体は如来として読まれ、その如来の「至心回向」によって「不退転」の生が実現すると明かされる。

特に『如来会』では、「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」と述べられることから、如来の回向を「愛樂」することによって衆生は、「願に随いて」浄土へ「皆生ぜしめ」られる、往生すべき身に定まるということが明確に示される。如来の「欲生心」に根源を持つ信に、「成仏の願」としての法蔵の願心聞き、浄土に支えられた不退の生を歩むことが実現するのである。欲生心の成就とは衆生における「願往生心」

を内実とし、「信樂」に内容を与えるものである。そこに自らの宿業に浄土を莊嚴していく生が開かれるのであると言えよう。

「本願信心の願成就の文」によって「一心帰命」の内実が如来の徹底的否定を通して、その大悲が衆生の宿業の自覚となって現成してくることが明かされた。そしてこの「本願の欲生心成就の文」によって、その「一心帰命」の信に自証されるものが衆生に願生浄土の生を開く「本願招喚の勅命」であり、それは「一心願生」の自覚として展開していくのである。

親鸞はこの「一心願生」の具体的内容を善導の『散善義』『回向発願心釈』の文を引き、以下のように確かめている。

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。此の心深く信ぜること、金剛の若くなるに由つて、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。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〔定本〕一

三〇頁)

一般的な解釈ではここは、「回向発願して生ぜん願する者は」（『浄土宗全書』二・五九頁）と読まれ、「願生」の主体は行者である。しかし、親鸞はここで「願」の字を抜いて「回向発願して生まるる者は」と読み、本願力の回向の信によって往生の定まった者（生まるる者）を示す文として了解するのである。親鸞はどこまでも、「願生」の根拠を如来として読み、如来の願心によって衆生は往生すべき身と定まるのである。

そしてそのような行者は、「必ず決定真心の中に回向したまえる願」によって「得生の想い」を作していくことが述べられる。そして、法蔵願心の「回向心」における信こそ「金剛の若くなる」ものであり、「一切の異見・異学・別解・別行の人等の為に動乱破壊せられ」ない生が開かれると述べられる。この「金剛の若くなる」心こ

そ、法蔵願心と一つとしての信であり、生死の内にあつてそこに沈み、迷うことのない（「動乱破壊」されない）ものであると明かされるのである。「欲生釈」では、この「回向發願心釈」の引文を受けて以降、これまで如来の大悲心と一つとして明かされてきた「眞信心」が、「金剛の眞心」として確かめ直されていく。金剛の眞心獲得とはいかなる内実によつて明かされるのか、以降の展開に見ていきたい。

第三項 金剛の眞心

「本願信心の願成就の文」によつて、衆生の宿業に如来の大悲を自証するということが明らかにされた。それは「必ず不可」である如来からの決定により、如来大悲の内にすでに願われてあつた自己を発見するものである。

そして「本願の欲生心成就の文」によつて如来大悲と一如である信に大悲心を成就する回向心を感じると明かされる。それは「利他眞実の欲生心を以て諸有海に回施したまう如来の願心が衆生に先立つてはたらきかけ、まったく衆生の仏道はこの如来の「回向心」から始まるという確かめであつた。

如来回向によつて衆生に実現する信とは、「回向發願心釈」の引文によつて、生死の中にあつても「動乱破壊」されない「金剛の若くなる」心となると確かめられた。その確かめを受けて二河譬の「白道四五寸」「能生清淨願往生心」の語を釈して、親鸞は以下のように述べている。

眞に知りぬ。二河の譬喩の中に、白道四五寸と言うは、白道とは、白の言は黒に對するなり。白は、即ち是れ選択撰取の白業、往相回向の淨業なり。黒は、即ち是れ無明煩惱の黒業、二乗・人天の雜善なり。道の言は、路に對せるなり。道は、即ち是れ本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は、即ち是れ二乗・三乗・万善諸行の小路なり。四五寸と言うは、衆生の四大・五陰に喩うるなり。能生清淨願心と言うは、金剛の眞心を獲得するなり。本願力回向の大信心海なるが故に、破壊す可からず。是れを金剛の如しと喩うるなり。〔定本〕一三〇～一三一頁

ここで「白道」とは、如来の「往相回向の浄業」（白）によって実現する、「大般涅槃無上の大道」（道）であると押さえられる。そして「能生清浄願心」とは、「金剛の真心を獲得することとして確かめられる。特に「能生清浄願心」とは、「三一問答」の前に引かれる「回向発願心積」の引文に、以下のように述べられている。

中間の白道四五寸と言うは、即ち衆生の貪瞋煩惱の中に、能く清浄願往生の心を生ぜしむるに喩うるなり。乃し貪瞋強きに由るが故に、即ち水火の如しと喩う。善心微なるが故に白道の如しと喩う。（『定本』一一一頁）

ここでは行者の「清浄願往生の心」について述べられており、また「白道」とは仏道を求める「善心」が「微なる」に譬えられた言葉であると述べられている。すなわち、あくまで「願生」の主体は行者の心にあるのである。

しかし親鸞は「欲生釈」では、行者の「往生心」ではなく、阿弥陀如来の「清浄願心」と述べることから、「金剛の真心を獲得」することは、「無明煩惱」の内に如来の願心が生ずることだと明かしていることがわかる。この「清浄願心」とは、「三一問答」に一貫して重視されてきた如来の願心を表す言葉である。

爾れば、若しは行・若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまう所にあらざること有くと無し。因無くして他の因の有るにはあらざるなりと。知るべし。（『定本』一一五頁）

「三一問答」の直前に引かれるこの文には、真実の行信を成就してくる、阿弥陀如来の願心を表す言葉として「清浄願心」が押さえられていた。また『浄土文類聚鈔』には以下のように述べられる。

是に知りぬ。能生清浄願心といふは、是れ凡夫自力の心にあらざり、大悲回向の心なり、故に清浄願心と言えり。（『定親全』二・漢文篇一四九頁）

ここに明らかに「能生清浄願心」とは、「凡夫自力の心にあらざり」と述べられ、如来の「大悲回向の心なり」と明かされている。すなわち、「貪瞋煩惱の中」に生きる衆生に往生を求める心が発起したということは、それ自体が「凡夫自力の心」とは質を異にする「大悲回向の心」、如来の「清浄願心」であると親鸞は一貫して確かめている

のである。

これらのことから、「回向発願心積」に述べられた「必ず決定真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作せ」という「回向したまえる願」について、ここでその内実が如来の「清浄願心」であると明かされていると言える。そしてその願心が、衆生の「貪瞋煩惱」の中に「能生」した事実、それを「金剛の真心を獲得することとして親鸞は確かめるのである。

黒は、即ち是れ無明煩惱の黒業、二乗・人天の雑善なり。(『定本』一三一頁)

路は、即ち是れ二乗・三乗・万善諸行の小路なり。(『定本』一三一頁)

「往相回向の浄業」の「白」と、「大般涅槃無上の大道」の「道」とは、まず「黒に対する」、「路に対する」と述べられていた。その「黒」と「路」はこのように、「無明煩惱」、「二乗・三乗」、「万善諸行」と述べられている。何故「白道」はこのような相対的な表し方で、その内容が明かされるのか。

それは「白道四五寸」の「四五寸」が、「衆生の四大五陰に喩うるなり」と述べられているように、「白道」の歩みとは無明煩惱の衆生の「身」(四大五陰)において開かれるからである。すなわち阿弥陀如来の「清浄願心」が「能生」する場合は、「無明煩惱」、「二乗・人天の雑善」、「万善諸行」と言われるような、自力に生きる衆生のだ中であり、その「無明」を否定する形で実現するのである。

「信楽」から「欲生」への展開は、真実の必然的展開として、衆生を「不生」から「得生」に転ずることとして確かめられた。衆生の「不生」なる事実が、如来の「回向心」による必然的原理の「得生」を開くということが明かされたのである。そうであれば、今ここで「能生清浄願心」の事実として、衆生に「得生の想を作」すことが実現されるのは、「不生」の理由としての「貪瞋煩惱」、または「衆生の四大五陰」が、返って「得生」の理由に転ぜられるからである。

「無明煩惱」が、如来の「清浄願心」の必然性を証明する。このゆえに「白道四五寸」の「四五寸」が、「四五

寸と言うは、衆生の四大五陰に喩うるなり」と述べられ、「白道」を歩むことは「衆生の四大五陰」に「疲厭」なく処することであると明かされるのである。だからこそ、「生死」に生きる身をして「生死」に執われず歩む自覚、それを「金剛の真心を獲得」する自覚と言い、またそれは如来の大慈悲に包まれた事実として「本願力回向の大信心海なるが故に、破壊すべから」ざる自覚となるのである。

「金剛の如くなる」という言葉は、親鸞にとつて単に「破られず」「堅固な」心を表すのではない。それは、無明煩惱が破られ如来の大悲によつて存在の満足が与えられたところの自覚を表す言葉として見なければならぬ。何物にも破られないのではなく、破られる必要のない自覚を表す語、それが「本願力回向の大信心海」としての「金剛の真心」なのである。すなわち他力の金剛心としての「金剛の真心」とは、如来回向によつて本来仏道を妨げるとされる「無明煩惱」の意味が転ぜられ、「大涅槃」へ向かう者となる自覚として確かめられていると言えるだろう。

「白道四五寸積」までで、「欲生積」の確かめによつて明かされた、如来の「回向心」を背景にする信の性質が、「金剛の如し」とまとめられた。そしてこれを受けて、後の『観経疏』『玄義分』『序分義』『定善義』の引文にて、「金剛心」とはいかなる意味を持つものが述べられていく。

『観経義』に、道俗時衆等、各無上心を発せども、生死甚だ厭い難く、仏法復た欣い難し。共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。正しく金剛心を受け、一念に相応して後、果、涅槃を得ん者と云えり。抄要又云く、真心徹到して、苦の娑婆を厭い、樂の無為を欣いて、永く常樂に帰すべし。但し無為の境、輕爾として即ち階う可からず。苦悩の娑婆、輒然として離るることを得るに由無し。金剛の志を發すにあらず自りは、永く生死の元を絶たんや。若し親り慈尊に従いたてまつりて、何ぞ能く斯の永き歎きを勉れん、と。

又云わく、金剛と言うは、即ち是れ無漏の体なり。已上〔『定本』一三二〜一三三二頁〕
まず「玄義分」の引文では、「各々」発す「無上心」では、「生死甚だ厭い難く、仏法復た欣い難し」と述べら

れる。「各発」の「無上心」は、「生死」を超えることはできない自力の心として読まれているのである。この文は親鸞が独自に返り点を付し逆説の意として読んでいることから、「無上心」を成就し難い自力の心を明示する文となっている。このように「各発無上心」の文を理解する親鸞の意図として、例えば法然の『選択集』批判の代表的な書である明恵の『摧邪輪』には、

「道俗時衆等各発無上心」等と云うて、菩提心を以て往生の正因とする（『鎌倉旧仏教』三二〇頁）

と述べられている。明恵は『摧邪輪』において、この「各発無上心」の箇所を発菩提心の証文としているのである。すなわち、法然の「菩提心廃捨の失」を咎める証文として、「道俗時衆等各発無上心」の文が扱われているのである。そのような思想的背景があり、親鸞は「三一問答」「欲生釈」にて他力の金剛心を確かめた後、それを踏まえて「菩提心」について「横堅」を開いて確かめていくのだと思われる。だから、ここではその親鸞の「菩提心」理解への序章として「各発」の「無上心」が成就し難い自力心であると押さえられているのだと言える。

その各々の発す「無上心」を選んで、「共に金剛の志を発し」、その「金剛心」の「一念」に「涅槃を得ん者」となると明かされる。この文はもともと「玄義分」では一文ではなく、親鸞が独自に読み替え、一つの文として読まれている³⁰。共発の「金剛の志」によって、「横に四流を超断せよ」と述べられるが、その「四流³¹」（生死の流れ）を「超断」する「金剛の志」を発すことは、「正しく金剛心を受ける」ことであると確かめられている。すなわち、如来の「清浄願心の回向成就」として「金剛心」が発起することは、眞実信に如来の「招喚の勅命」を聞くことであるため、ここでそれが「正受」と確かめ直され、またその「一念」に「涅槃」を得るのであると明かされるのである。

また、衆生がその「金剛心」を獲得する具体的な内容が「序分義」の文によって確かめられる。ここに述べられる「眞心徹到」について、親鸞は和讃に以下のように詠っている。

眞心徹到するひとは 金剛心なりければ

三品の懺悔するひとと ひとしと宗師はのたまえり

五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて

ながく生死をすてはてて 自然の浄土にいたるなれ(『定親全』二・和讃篇一一四〜一一五頁)

「真心」とは、「至心積」にて如来の「利他の真心」と述べられていた。すなわち、「真心徹到する」とは、その如来の利他によって信心が「金剛の志」として徹底され、その信とは「三品の懺悔するひととひとし」く、上品の懺悔に通底する「金剛心」として、「生死」の中にして「自然の浄土にいたる」ことが実現されるのである。すなわちここで述べられる「樂の無為を欣いて」は、衆生の自力心における「為樂願生」の心ではなく、如来の大悲における懺悔の心であると言える。その懺悔の事実すでに「自然の浄土」が実現されているのである。

だからこそ如来の清浄願心に根拠する「金剛の志を発す」ことによって「生死の元」を絶ち、その自覚を恵む「慈尊に従いたてまつ」ることで苦悩の娑婆における「長き歎き」を免れるのである。ここに「共発金剛志」の内実が、「慈尊に従」うこととして述べられるのは、あくまで「金剛心」の自覚は、自力による空しい懺悔に留まるものではないという意義があると言える。「生死の元」が絶たれる「金剛の志」を発す事実とは、どこまでも苦悩のうちに沈む「歎きを免れる」ことであり、信心における懺悔から仏道を歩む意欲が沸き起こるものである。すなわち、「共発金剛志」の事実とは、「慈尊に従」う釈迦弥陀二尊による呼び声(招喚の勅命)を聞くことであり、生死の中に聞思の歩みが発現することであるとと言える。

だからこそ「金剛」の性質が衆生に属さない「無漏」なるものであると述べられ、どこまでも衆生の「雑毒雑修の善」における自覚とは、質を異にする事実として「金剛の真心」は明かされるのである。

第四項 金剛心と菩提心

「欲生積」において、衆生が「得生の想を作」す他力の「金剛心」について確かめられた。「生死の元を絶つ」

「金剛心」とはあくまで「慈尊に従」い、衆生に懺悔が徹底していくことであり、それによって生死の内において聞思の歩みを実現するものである。そうであれば「欲生釈」では、「白道四五寸釈」を通して確かめられた「金剛心」という語をキーワードにして、娑婆における衆生の歩みに思索が展開していくと見られる。すなわち、「金剛心」の語を基点にして、以降展開する「真の仏弟子釈」への思索が、「菩提心釈」、「信一念釈」によって、すでに始まっているのである。

「欲生釈」での確かめを受けて、以下のように「三心即一心」の意義が結ばれている。

信に知りぬ。至心・信樂・欲生、其の言異なりと雖も、其の意惟れ一なり。何を以ての故に、三心已に疑蓋雑わること無し。故に真実の一心なり、是れを金剛の真心と名づく。金剛の真心、是れ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。又如彼名義欲如实修行相応故と言えり。〔定本〕一三二頁)

ここに「如彼名義欲如实修行相応故」として、名号と信心の関係が明かされる。「名義不相応」の身である自力の称名念仏に選んで、名号を具するところの信心が「我一心」であると明かされる。天親の表明する「我一心」とは「如来の大悲」と相応した「真実の一心」であり、それが衆生に「金剛の真心」として自覚されるからこそ、「永き歎きを勉れ」、「永く生死の元を絶たん」仏道が開かれるのである。

衆生に成就する「真実の信心」の原理を如来の「清淨願心」に確かめ終わり、「真実の信心は必ず名号を具す」ということが自覚された。真実の信心とは「三一問答」で確かめられたように、「仏願の生起本末⁸⁶」を「一切群生海」を生きる我が身に聞き、如来の大悲に包まれたという自覚であった。それは自力心に沈む「我」ではなく、法蔵菩薩を「我」とする自覚である。だからこそ、その自覚は同時に「名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」と、「名号」に執着し「願力の信心を具せざる」自力の執心を明らかにする。自己の執心に沈む自力の称名は、畢竟化土に留まり、往生を得ることはないのである。

願心と相応する信、「涅槃の真因」としての信に「大般涅槃無上の大道」が実現されている。すなわち、仏道の一切が「如実修行相応」の「我一心」に実現されているのである。その意味でここに改めて「是の故に論主建めに我一心と言えり」と押さえられるのだと言える。

ここから、親鸞は「凡そ大信海を按ずるに」と、如来の「清淨願心」が衆生に「能生」した事実、「本願力回向の大信心海」の功德を確かめ、「菩提心」について言及していく。

凡そ大信海を按ずれば、貴賤・縑素を簡はず、男女・老少を謂わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず、行に非ず・善に非ず、頓に非ず・漸に非ず、定に非ず・散に非ず、正觀に非ず・邪觀に非ず、有念に非ず・無念に非ず、尋常に非ず・臨終に非ず、多念に非ず・一念に非ず、唯是れ不可思議・不可説・不可称の信樂なり。喩えば阿伽陀藥の能く一切の毒を滅するが如し。如来誓願の藥は、能く智愚の毒を滅するなり。

(『定本』一三二二頁)

ここに「四不十四非」の内容で「不可思議・不可説・不可称の信樂」として、如来の智慧が仰がれている。「大信海」とは、真実の一心に自証される如来の智慧のはたらきとして、「非ず」という具体的否定の形をとるのである。

その「大信海」における功德は「法藥」に例えられている。この「阿伽陀藥」の喩えは、『選択集』に以下のよう

に述べられている。
念仏三昧は、重罪すら尚滅す、何に況や軽罪をや。余行は然らず、或は軽を滅して重を滅せざる有り、或は一を消して二を消せざる有り。念仏は然らず、軽重兼ねて滅し、一切遍く治す。譬へば阿伽陀藥の遍く一切の病を治するが如し。故に念仏を以て王三昧と為す。(『真聖全』一・九七三頁)

これは「念仏三昧」の利益を明かす文である。法然はここで念仏が罪の「軽重」を問わずはたらくことを、「阿伽陀藥の」「一切の病を治する」はたらきで表している。親鸞はその法然の明かす念仏の意義を、他力の「信樂」、

「大信海」によって確かめるのである。

すなわち先に、「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」と述べられていたように、「如来誓願」における信によって名号の謂れを聞き、それによって衆生の「智愚の毒」が滅されるのであり、「願力の信心」を具さない自力の称名などは、畢竟「尋常」「臨終」「多念」「一念」などの諍論を生む、分別に沈んでいくと明かされるのである。

そうであれば、親鸞のこの「大信海」における確かめは、具体的に念仏者の娑婆生活の中での問題を示唆していると言える。特に「頓に非ず・漸に非ず、定に非ず・散に非ず」や「尋常に非ず・臨終に非ず、多念に非ず・一念に非ず」という言葉から明らかなように「自性唯心に沈み」、「定散の自心に迷う」あり方、または法然門下での「一念・多念」の問題が踏まえられていることが読み取れる。親鸞は法然との値遇後の歩みの中で課題となってきた問題を、「大信海を按ず」という形で思案しているのである。

だからこそ、この「大信海」における確かめを踏まえて「然るに」と続き、法然の『選択集』批判の最も要となった問題である「菩提心」について論究される。そこで親鸞は浄土の菩提心は「横の大菩提心」であると明確に示して、「金剛の真心」と確認された真実信心が「横超の金剛心」であると明かしていくのである。ここに親鸞が「三一問答」を通して、本願力回向の信とは「金剛の真心」であると顕開していく意図がある。続く「菩提心積」を見てみたい。

然るに菩提心に就いて二種有り。一つには豎、二つには横なり。又豎に就いて、復二種有り。一つには豎超、二つには豎出なり。豎超・豎出は権実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の当心なり。亦横に就いて、復二種有り。一つには横超、二つには横出なり。横出は、正雑・定散・他力の中自力の菩提心なり。横超は、斯れ乃ち願力回向の信樂、是れを願作仏心と曰う。願作仏心は、即ち是れ横の大菩提心なり。是れを横超の金剛心と名づくるなり。横豎の菩提心、其の言一つにして其の心異なり

と雖も、入真を正要とす、真心を根本とす、邪雑を錯とす、疑情を失とするなり。欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。（『定本』一三三頁）

ここに菩提心について「豎」「横」の二種が見出される。「豎超・豎出は、権実・顕密・大小の教に明かせり」と、天台・真言・大乘・小乗の積尊一代の教をまとめ、それは「歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心」と述べられる。そして、「横」について述べられるが、ここに「横超」「横出」と違いが見出されている。「横出」は「他力の中の自力の菩提心なり」と述べられることから、「名号は必ずしも願力の信心を具せざる」と述べられた問題、または「化身土巻」にて課題とされる、念仏を称しながら「定散心」雑する者が念頭にあると言える。そして「横超」について、「願力回向の信樂」、「願作仏心」、「横の大菩提心」と述べられる。この「横の大菩提心」こそ淨土門では「横超の金剛心」と言うのだと明かされる。すなわち本願力回向の信が「横の大菩提心」だと言えるのは、その信が生死の内にあって退転しない「横超の金剛心」としての意義を持つからである。他力の一心が金剛心であるという思索を基盤にして、本願力によって実現する信が、自力の金剛心とは質を異にした淨土門における大菩提心であると親鸞は言い切っているのである。

このような親鸞の視座について、特に「高僧和讃」では「一心帰命」の天親の言葉が次のように確かめられている。

尽十方の無碍光仏 一心に帰命するをこそ

天親論主のみことには 願作仏心とのべたまえ

願作仏の心はこれ 度衆生ののころなり

度衆生の心はこれ 利他眞実の信心なり

信心すなわち一心なり 一心すなわち金剛心

金剛心は菩提心 この心すなわち他力なり（『定親全』三・和讃篇八四頁）

ここに明らかかなように、「一心帰命」の事実は「願作仏心」の意味を持ち、それは「利他真実の信心」であると明かされる。そしてこれを受けてその心が「金剛心」であり「菩提心」であると続けられる。すなわち真実信心とは「金剛心」という質を持ち、だからこそ他力の「菩提心」と言えるのだという展開がある。また「正像末和讃」においては以下のように述べられる。

浄土の大菩提心は 願作仏心をすすめしむ

すなわち願作仏心を 度衆生心となづけたり

度衆生心ということは 弥陀智願の回向なり

回向の信樂うるひとは 大般涅槃をさとるなり（『定親全』三・和讃篇一六八頁）

「願作仏心」を内容とする「浄土の大菩提心」に、「度衆生心」としての「弥陀智願の回向」を感得する。そしてその「回向の信樂」にこそ「大般涅槃」を証するのであると明かされる。浄土門における他力の「大菩提心」は、「弥陀智願の回向」によって「大般涅槃」が実現する、すなわち「大涅槃」のはたらきによって開かれるものである。「度衆生心」とはあくまで如来回向のはたらきとして明かされていることから、浄土の「大菩提心」の立場はどこまでも「回向の信樂」における「願作仏心」に極まると言える。だからこそ、この他力の回向から始まる信が、「証大涅槃」の仏果まで至るべき「菩提心」の意義を有し、大乘菩薩道の意味を持つものとなるのである。

「回向の信樂」によって「大般涅槃をさとる」者となる、この「浄土の大菩提心」の思索が願生浄土の仏道の積極性を明らかにしていると言える。

親鸞は浄土の菩提心を、「弥陀智願の回向」に実現する異質的なものとして表現するために「菩提心」について、二双四重の判釈をもってその教相を区別し、自身の立脚地を「横超」として掲げたと言えるだろう。それは相対的に聖道浄土を分かち、自身の法門の優位性を主張するのではなく、あくまでも「末法五濁」の衆生として自身の依るべき教えを顕示したに他ならない。だからこそ、親鸞はこの二双四重の判釈を踏まえて、以下のように

に述べている。

横堅の菩提心、其の言一つにして其の心異なりと雖も、入真を正要とす、真心を根本とす、邪雑を錯とす、疑情を失とするなり。欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。

（『定本』一三三頁）

「横堅の菩提心」に共通して、「入真を正要とす、真心を根本とす」とその要、根本となることを如来の眞実心に帰することとし、そして「邪雑を錯とす、疑情を失とするなり」と、自らの「邪見」や「疑心」を先としないことを明かしている。そして「深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべき」ことを呼びかけるのである。「信不具足」とは「信樂積」に述べられていた、「得道の人」を信ぜず、「聞思なき」信であり、「聞不具足」とは「信一念積」に引かれる「論議」「利養」のための「聞」である。ここに「信不具足」が仏からの「金言」として、「聞不具足」が離れるべき「邪心」として、それぞれ述べられている。それはどこまでも、出家在家を選ばず「欣求淨刹」するものは、「信不具足」の相を自己の「疑惑」の心として聞き、「聞不具足」の「邪雑」を仏道を錯らせるものとして離れるべきであると、往生人の自覚内容として親鸞が述べることから、「菩提心」を積すことを通して末法五濁の「仏弟子」の態度が吟味されていると言える。それは五濁悪世のただ中において、そもそも自力心における「発菩提心」に立つことは成り立たないという、徹底した機の信知が親鸞を貫いているがゆえの思索であり、一切衆生としての態度表明であると言える。

その親鸞の立場を如実に表したものととして「菩提心積」の証文として、曇鸞、元照の文が続けて挙げられている。

『論註』に曰く、王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に行に優劣有りと雖も、皆な無上菩提の心を発せざるは莫し。此の無上菩提心は、即ち是れ願作仏心なり。願作仏心は、即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は、即ち是れ衆生を撰取して有仏の国土に生る心なり。是の故に彼の安樂淨土に生まれんと願する

者は、要ず無上菩提心を発するなり。若し人、無上菩提心を発せずして、唯彼の国土の受樂間无きを聞きて、樂の爲の故に生まれんと願ぜん、亦当に往生を得ざるべきなり。是の故に言うところは、自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲うが故にと。住持樂は、謂く彼の安樂淨土は、阿彌陀如来の本願力の爲に住持せられて、受樂間无きなり。凡そ回向の名義を釈せば、謂わく己が所集の一切の功德を以て、一切衆生に施与したまいて、共に仏道に向かえしめたまうなり、と。抄出(『定本』一三三〜一三四頁)

この『論註』の文は、明恵が『摧邪輪』に「発菩提心」の証文として挙げる『安樂集』の文の典拠となる内容である⁵⁰。明恵は「発菩提心」の内容を、自力心によって発すものと見るが、親鸞は「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲うが故に」という、法蔵菩薩の願心にその根拠を見る。すなわち、衆生の上に菩提を求め、心が実現するのは、「一切衆生に施与したまいて、共に仏道に向かえしめたまう」阿彌陀如来の本願力「回向」に根拠があるのであり、その願心を内容としなければ、それは「当に往生を得ざる」為樂願生に留まるものとなるのである。この文によって親鸞は、「発菩提心」とは五濁悪世の衆生には本来的に成り立たないものであると明らかにし、「阿彌陀如来の本願力」に依るべき必然性を明かしているのである。

続いて親鸞は『弥陀経義疏』の文⁵¹を引き、「念仏法門」は「成仏の法」であること、そしてその法は「世間甚難信」であり、悪世において「修行成仏」し自利利他を完成するのは積尊のみであること、以上を示している。そのことから明恵の主張する自力の発菩提心を否定し、「淨土の大菩提心」における「念仏法門」が、「成仏の法」であることを示していると言える。

いずれにせよここまでの展開で親鸞は、明恵の批判を背景にして菩提心の内実と言及し、濁世の衆生が依るべきは「淨土の大菩提心」、「横超の菩提心」であると示していることがわかる。すなわち、如来の本願に始まる他力の仏道の積極的意義を、自力の「発菩提心」を根拠にする仏道を否定する形で顕示しているのだと言えるだろう。

第五項 必可超証大涅槃の生—願生浄土の仏道—

「三一問答」「欲生釈」にて明かされた「金剛の真心」を基にして「大信海」から「菩提心釈」へと思索が進み、本願力回向の信とは、「堅出」「堅超」「横出」に選んで、「横の大菩提心」、「横超の金剛心」と言うべきものと明かされた。また、『論註』の引文によって、その「横超の菩提心」とは、如来の回向に実現するものであり、「菩提心」の主体は「法蔵菩薩」であると明かされた。五濁悪世の衆生は「阿弥陀如来の本願力」における他力の仏道を立場とするのであり、「横超の菩提心」における「念仏法門」こそ「成仏の法」と言うのだと確かめられたのである。

このような思索を踏まえて、本願力回向のはたらきを「横超」として確かめる親鸞の視座を確認したい。「横超の金剛心」とはいかなる仏道を開くのか、「横超断四流釈」では以下のように述べられる。

横超断四流と言うは、横超は、横は堅超・堅出に対す、超は迂に対し回に対するの言なり。堅超は、大乘真実の教なり。堅出は、大乘権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。横超は、即ち願成就一実円満の真教、真宗是れなり。復た横出有り、即ち三輩・九品、定散の教、化土・懈怠、迂回の善なり。大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾に速やかに疾く無上正真道を超証す、故に横超と曰うなり。〔定本〕一四一頁)

先に「金剛心」の利益として「横に四流を超断せよ」と述べられていたが、一般に「重釈要義」と呼ばれるこの箇所においては、法蔵菩薩の本願力のはたらきが「願力自然」として押さえられている。「横超」とは、「速やかに疾く無上正真道を超証す」と述べられるように、「信の一念」に「無上正真道」を開示するはたらきとして明かされる。その根拠は特に後の經典の引文に示されている。

『大本』に言わく、無上殊勝の願を超発す、と。

又言わく、我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん、と。名声十方に超えて、究竟して聞こゆる所なくは、誓う、正覚を成らし、と。

又言わく、必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人无し。其の国逆違せず。自然の牽く所なり。已上

『大阿弥陀経』友謙言わく、超絶して去つることを得可し。阿弥陀仏国に往生すれば、横に五悪道を截りて、自然に閉塞す。道に昇るに之極まり無し。往き易くして人有ること無し。其の国土逆違せず。自然の牽く随なりと。已上（『定本』一四一〜一四二頁）

この『大経』からの引文は、法蔵菩薩発願の文と、「重誓偈」冒頭の第十七願に相当する内容の文、「三毒五悪段」の始まる箇所置かれる文、それぞれが一連の文として引かれている。

特に本願の名号によって、衆生の実生活の中で実現されるものが「横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極無し」という言葉で表されている。業道自然に起こる娑婆世界における衆生の「五悪趣」の問題を「横」に超えさせ、限りなく仏道を歩ませるものが「自然の牽く所なり」という本願力のはたらきで述べられるのである¹⁴⁰。

親鸞はこの「自然」の語について、本願力の自然なるはたらきとして「願力自然」にその意義を見出している。『尊号真像銘文』には以下のように述べられる。

「横截五悪趣 悪趣自然閉」といふは、横はよこさまといふ、よこさまといふは、如来の願力を信ずるゆへに行者のはからいにあらず、五悪趣を自然にたちすて四生をはなるるを横といふ、他力とまふすなり、これを横超といふなり。横は豎に對することばなり、超は迂に對することばなり、豎はたたさま迂はめぐるとなり、豎と迂は自力聖道のころなり、横超はすなわち他力真宗の本意なり。截といふはきるといふ、五悪趣のきずなをよこさまにきるなり。悪趣自然閉といふは、願力に帰命すれば五道生死をとづるゆへに自然閉と

いふ、閉はずといふなり。本願の業因にひかれて自然にむまるるなり。(中略)

眞実信をえたる人は、大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく、无上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへるなり。しかれば自然之所牽とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり。これを牽といふなり。自然といふは、行者のはからいにあらずとなり。

(『定親全』三・和文篇七八〜七九頁)

ここでの「自然」について「本願の業因にひかれて、自然にむまるるなり」と衆生の「五道生死」を閉じ、そのまま浄土へ生まれさせるはたらきとして述べられている。そのことから、これは本願のはたらきとしての「願力自然」を表していると言える。また衆生の自力心をもっては、その「願力自然」のはたらきに一切を捨てて乗托することは不可能であるから、その実態が「往き易くして人なし」「自然といふは、行者のはからいにあらず」と述べられるのである。「願力自然」を表す「横超」は、「豎に対することばなり」、「迂に対することばなり」と、「自力聖道のこころ」とは異質なものとして述べられている。これは、「他力眞宗の本意」としての「横超」が、「超世の願を建つ」法蔵菩薩の本願に根拠したものであるがゆえに、自力の教えとは決定的に異なるという証明である。この視座は「化身土巻」にて「浄土の要門」を開く際に、基盤となるものである。

この親鸞の了解によれば、「横超断四流」の証文として引かれる三文が、悪世に生きる衆生に「証大涅槃」の無上道を実現し、具体的にその歩みを住持するはたらきを表したものであることが知られる。法蔵菩薩の本願が世を超えたものであり、それは諸仏の称讃する名号として十方衆生に至り届く(「我建超世願」「名声超十方」。そしてその名号を信ずる一念に「必ず」生死の迷いを絶ち捨て、「横」に「五悪趣」を超えていく生が開かれる(「必得超絶去」「悪趣自然閉」。またそれは念仏者の実生活の中では、「超絶して去つることを得可し」と、「可し」という釈尊の教誨として自覚される(「可得超絶去」。この法蔵菩薩の願力と、釈尊の教誨という二つのはたらきによって、娑婆の中においてきわまりなき「無上大涅槃」への仏道が歩まれるのである。

そしてこれを受けて「横超断四流」の「断」について以下のように述べられる。

断と言うは、往相の一心を發起するが故に、生として当に受く当き生無し。趣として更た到るべき趣無し。

已に六趣・四生、因亡じ果滅す。故に即ち頓に三有の生死を断絶す。故に断と曰うなり。四流は、則ち四暴流なり。又生・老・病・死なり。(『定本』一四二頁)

迷いの「生」の因果が「滅」せられることが「断」の意義とされている。そこに苦を免れない「業道自然」の因果も「よこさま」に超えさせる、本願の具体的はたらきが明らかになると言える。

「横超断四流」釈における『大経』と『大阿弥陀経』の引文によって本願の信に立つ仏弟子に開示される仏道が、「必」と「可」という二つの意義を持ち、「大涅槃」を超証するのであると明かされた。そして続く「断四流」釈において、「往相の一心」に実現する本願の具体的はたらきが述べられるが、この中で引かれる『涅槃経』の引文に、衆生の苦の元である「四暴流」、「生老病死」と、「涅槃」の関係が述べられている。

『涅槃経』に言わく、又涅槃は名づけて洲渚とす。何を以ての故に、四大の暴河に漂うこと能ざるが故に。

何等をか四と為る、一つには欲暴、二つには有暴、三つには見暴、四つには無明暴なり。是の故に涅槃を名づけて洲渚とす、と。已上(『定本』一四三頁)

衆生の苦を生み出す煩惱が河の流れに譬えられ、四つ挙げられている。そこで涅槃とはその流れの中で「洲渚」のはたらきをするものだと言われる。衆生の苦を生み出す「四暴流」の煩惱を滅し尽くすのではなく、涅槃はその流れの中にあっても翻弄されないようにはたらくのである。

「横超断四流」としてはたらく本願力は衆生の煩惱を滅し尽くすのではなく、煩惱を持つ身そのまま涅槃の功德に触れさせる。願力自然によって衆生が涅槃の功德を自証する時、煩惱から離れようとして悩み苦しむ矛盾に満ちた自身の人生こそ、仏法聴聞の場であったと頷くことができるのである。その事実が「不断煩惱得涅槃」として、「生死即涅槃」を実現する本願の救済であると言える。

本願の救済とは、煩惱成就の凡夫の身に「生死即涅槃」を實現し、その救済は觀念に転落することのない「無上正真道」としての仏道を開く。本願の救済を自証する事実として、善導の『往生礼讚』の「前念命終後念即生」の文が『涅槃經』の引文に続いて以下のように引かれる。

又云く、仰ぎ願わくは一切往生人等、善く自ら己が能を思量せよ。今身に彼の国に生まれんと願わん者は、行住座臥に、必ず須らく心を励まし己に剋して、昼夜に廢することなかるべし。畢命を期として、一形に在るは少しく苦しきに似たれども、前念に命終して後念に即ち彼の国に生まれて、長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を徑ず、豈快しみにあらずや。知るべし、と。已上（『定本』一四三頁）

「一切往生人等」と、一切の往生を願う者に呼びかけるこの文には、「善く自ら己が能を思量せよ」と、「横超他力」としてはたらく本願に「己が能を」聞思していくことが述べられている。すなわち、本願力との値遇によってその身に懺悔せられた者は、「行住座臥に、必ず須らく心を励まし己に剋して、昼夜に廢することなかるべし」と、娑婆のその身を尽くしていくことが自覺されるのである。そして「前念命終後念即生」の語をもって、「長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を徑ず」と、「成仏」までその歩みが「生死」の苦に沈まない」と明かされるのである。

曾我は「信に死し願に生きよ」という題目で講演を行った際、この「前念命終後念即生」の語に注目し、次のように述べている。

これは身の終わりの命終ではなくして、心の命の終わりである。魂の命の終わりを「前念命終」と親鸞聖人は了解せられ、浄土の生のはじまるということ、自分の心のなかに、新しい一つの心境としての浄土が開けてきた、環境はもとのとおり依然たるものであるけれども、信の一念にあらたなる心境が開ける。その心境はすなわち浄土である。浄土であり浄土の門である。（『曾我選集』十二・七七頁）

その身に浄土を莊嚴していく生が開けてくることを「魂の命の終わり」と曾我は述べている。そこに開けてく

る「新しい一つの心境」が現生に正定聚に住する事実として「浄土が開けてきた」心境だと曾我は述べるのである。

「往相の一心」「一心帰命」の一念において「前念命終」が実現し、そこに新たなる心境としての「浄土」が開かれる。「後念即生」として浄土の心境が開かれたとき、厭うべき煩惱こそ本当の自分であったと、煩惱がその意味を転じて来るのである。そこに「煩惱即菩提」「生死即涅槃」の意義が明確になる。「往相の一心」に自証される「生死即涅槃」への立脚は「必可超証大涅槃」の仏道を開くことが、善導の「前念命終後念即生」という言葉によって明瞭にされるのである。

「眞実信心」が「金剛心」として、その具体的なはたらきを踏まえて述べられるのは、如来回向の信とは觀念に沈むものではなく、今まさに現生において自身を救い、はたらき続けているものであるとの確信があるからだとと言える。だからこそ、その信を開き見る際にどのようなようにその信が自身にはたらきかけているか、その具体的姿が押さえられなければならないのである。

「横超断四流积」において、そのはたらきが『大経』、『大阿弥陀経』で法蔵願力と积尊の教化という意義をもって、仏道を歩む者に自覚されることを押さえた。それは実際には「前念命終後念即生」として煩惱の流れの中にある「洲渚」の様に、三毒五悪の生活の中でも仏道に立ち続けていけるということが明らかになるのである。それは「必可超証大涅槃」としてはたらく願力自然の救済である。本願に根源を持つからこそ「往相の一心」に「断」というはたらきが実現する。そのはたらきは煩惱を滅し尽くすのではなく、厭うべき煩惱が自身にとって意味を転じて、仏道を歩む意欲となり、その煩惱に翻弄されない生を開いていくのである。その生こそ自力妄執の及ばない「難思議往生」の生として、「大経往生」と親鸞は呼ぶのである。「必可超証大涅槃」のはたらきは衆生における仏道成就の根源である。そのはたらきにおける「生死即涅槃」への立脚は、その意義において衆生に「願生浄土の仏道」を開いてくるものであると言える。

第六項 「唯除」の意義

如来の「清淨願心」が衆生の上に「能生」した事実が、「本願力回向の信心」であると「欲生釈」にて確かめられたが、その信がいかなる仏道を成就するのか、衆生にいかなる生を開いているのか。その確かめが「菩提心釈」、「信一念釈」、「横超断四流釈」まで一貫した課題となり、「横超断四流釈」にて、真実信に「願生浄土の仏道」が開かれるということが決着された。その「横超断四流釈」の引文の結びに、善導の「前念命終後念即生」の文が引かれていることから、この「横超断四流」を基点として、以降「真の仏弟子」、「正定聚の機」という、具体的に仏道を歩む機に視点が移っていくと見られる。

その中で「本願の欲生心成就の文」に、「至心回向 即得往生 住不退転」と共に述べられていた「唯除五逆 誹謗正法」の意味について確認したい。

法然は第十八願文を引く際、この「唯除」の内容を示さないことが多い。それは「念仏往生の願」としての第十八願を「王本願」として、法然は諸行に勝れた称名念仏の功徳を強調するからであると言える。

しかし親鸞は「第十八願成就文」について、「唯除」の文を重視していると言える。願成就の一念に開かれる仏道は「即得往生 住不退転」の意味を持つが、親鸞は共に「唯除」の文を重視することで、ただ本願に除かれる五濁悪世の衆生としての立場を一切離れずに、他力の仏道を表現するのだと思われる。

親鸞は『尊号真像銘文』にて、「唯除」の経言を以下のように釈している。

「唯除五逆 誹謗正法」といふは、唯除といふはただのぞくといふことば也。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。（『定親全』三・和文篇七五～七六頁）

ここに「唯除」の内容が「五逆のつみびとをきらい」、「誹謗のおもきとがをしらせむ」こととして述べられ、「こ

のふたつのつみのおもきこと」を衆生に知らせ、「往生すべし」と「至心欲生」する、如来の呼びかけの意として了解されている。すなわち、「唯除」の文の意義は、「五逆」と「誹謗正法」の二つの罪の重きことを示し、一切衆生に「往生すべし」と悲引する、如来大悲の内容として親鸞が明かしていることがわかる。

そうであれば、「唯除」の内容である「五逆」「誹謗正法」とはいかなる罪を表しているのか。どのような質の問題として親鸞は捉えているのか。それについて、「信卷」後半には、「唯除五逆誹謗正法」に焦点が当てられて、『論註』八番問答等の文が引文される。その『論註』の引文に注目し、親鸞の視座を確認したい。

『論註』の引文は、第二問答から第五問答までの内容が引かれる。初めの第二、第三問答にて「唯除」の機が「謗法」の罪を犯す者に見出され、「謗法」の罪が極重であることが述べられる⁵⁵。そして、その「誹謗正法」の内実について第四問答にて以下のように述べられる。

問うて曰わく、何等の相か是れ誹謗正法なるや。答えて曰わく、若し無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法と言わん、是の如き等の見をもって、若しは心に自ら解り、若しは他に従いて、其の心を受けて決定するを、皆な誹謗正法と名づく、と。(『定本』一八五～一八六頁)

この第四問答において曇鸞は「誹謗正法」の問題を、「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」における衆生の「見」に起因することとして明かしている。それは「心に自ら解り」自身の解釈を立て、あるいは「他に従い」誤っていく、衆生の「邪見」の姿を表していると言える。またその衆生の「邪見」とは、第五問答に次のように述べられる。

問うて曰わく、是の如き等の計は、但だ是れ己が事なり、衆生に於て何の苦悩有ればか、五逆の重罪に踰えんや。答えて曰わく、若し諸仏菩薩、世間・出世間の善道を説きて、衆生を教化する者ましまさずは、豈に仁・義・礼・智・信有ることを知らんや。是の如き世間の一切善法皆な断じ、出世間の一切賢聖皆滅しなん。汝但だ五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法无き従り生ずることを知らず。是の故に謗正法の人は其

の罪最重なり、と。(『定本』一八六頁)

ここに、その「邪見」は「但だ是れ己が事なり」と続き、「諸仏菩薩」が「善道」を説かなければ「世間の一切善法皆な断じ」、「出世間の一切賢聖皆滅しなん」と、「世間」「出世間」の一切の法、聖者が「断滅」すると明かされる。そして世間的に「重」とされる「五逆罪」は「正法无き従り生ず」と述べられ、「謗正法」の罪の重さが明かされるのである。すなわち、ここで「五逆」の根源に「誹謗正法」の罪が見出され、その問題は「諸仏菩薩」が「出世間」の教えを説かなければ自覚されないということが確かめられているのである。

先に明かされた「邪見」の問題は「心に自ら解り」と述べられていたように、衆生の自力執心の相であると言える。そしてその自力執心とは、「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」と言われる「無正法」の事実を指し、その事実が「誹謗正法」の姿そのものだと同様に明かされるのである。そうであれば第十八願の本願文に「唯除」の文が置かれる意図は、出世間の教えである仏法によって「ただ除かれる」ことが呼びかけられなければ、自力執心の「邪見」を生きる衆生は、その問題を「但是れ己が事」であると自覚できない。如来の呼び声として「汝但」と悲引されなければ明らかにならない質の問題として「誹謗正法」が明かされているのである。

だからこそ親鸞は、「唯除」の意義を如来における「ただのぞくということば」、「おもきとがをしらせん」として、往生を呼びかける「招喚の勅命」として了解するのだと言えるだろう。

そうであれば第十八願に続き、第十九願、第二十願が「十方衆生」に「至心発願」、「至心回向」と「欲生」する意義が、「唯除」の経言によって照らされる衆生の自力執心、「邪見」の問題にあることが知られる。曾我はこの「唯除」の文と、第十九願・第二十願の関係について以下のように述べている。

第十八願の背景には十九・二十の定散自力がある。それに縛られて、それを超えられない自力執心の者を撰める。それを超越して、しかもそれを撰める。それをそのままに撰めるのではなくて、否定してしかも撰めるのである。だから十九願はもとより、二十願は十八願の中に否定して撰められてある。生命あらんかぎり

自力を否定するために、自力否定の形をもって十八願の至心信樂欲生の三心の中、つまり他力の一心の中に、二十願の至心回向欲生の自力執心を否定の形で撰められてある。（『曾我選集』八・一三五頁）

曾我は第十八願成就としての信の背景に「十九・二十の定散自力がある」と述べ、第十八願の信に立てば、そこに「自力の執心」が「否定して撰められてある」と、自力執心の否定として信が自覚されると明かしている。すなわち、第十九願・第二十願は、第十八願と無関係に区別されてあるのではなく、第十八願に「唯除」が置かれるごとく、第十九願・第二十願は「定散自力」の「自力執心」を否定するために建てられ、第十八願に「否定の形で撰められてある」のである。

親鸞は第十九願を「修諸功德の願」「邪定聚の機」、第二十願を「植諸徳本の願」「不定聚の機」と呼び、それぞれ大悲方便の願として位置付けている。すなわち親鸞は、「唯除」と呼びかけられる自力執心、「邪見」に沈む者を撰めとるために発された大悲の願として、第十九願・第二十願を位置づけている。それによって、煩惱成就の凡夫がいかなる者として如来の大悲に触れるのか、その立場を明確にしているのだと思われる。

第十九願・第二十願に見抜かれる自力の執心が、第十八願の信に撰められ、否定の形で自身に自覚されるが、その執心は信に立ったことで滅し尽くされるわけではない。むしろ日々の生活の中で、より明確に自覚化されていく問題である。曾我は述べる。

だから我らの生活には常に自力を否定するはたらきがあつて、私共の信心の心境というものは―心境が進むといえ非難もあるうが、信心によって開ける世界はその縁その縁によっていくけれども、信心は新たに進んでいくということも矢張りまたあるのでしょう。（中略）日々新たな心境が限りなく開けるといふことは、これひとえに如来が十八願の中に二十の願をたててくださったからである。二十願とは十八願の外にも内にも両方にある。外にあれば自力の願と一つである。内にあれば十八願が限りなく日々新たに心境を展開することができる。これは二十願が十八願の中にあるからである。外にあれば十九願と等しい。内にあれ

ば十八願とすれすれにある。十八願を妨げるともいえるし、また逆縁であるから、逆縁によって十八願が常に自覚の世界を限りなく開いてくださるともいうことができる。(『曾我選集』八・一三五〜一三六頁)

「植諸徳本の願」としての第二十願は、「罪福を信ずる心を以て本願力を願求す」と述べられるように、衆生の「罪福心」によって「本願力」を我がものとする、法執の相を明かしていると言える。それは、第十九願「修諸功德の願」における自力執心の否定を潜って、なおもその歩みの中で仏法を我がものとし、そこに執われていく第二十願の機の実相である。その第二十願の機「不定聚の機」としての姿が、第十八願によって否定されていく。その「逆縁」によって「日々に新たなる心境が限りなく開ける」のであると曾我は述べるのである。すなわち、第二十願の機としての自己が否定され、その「心境が展開」されていくことが、「十八願が常に自覚の世界を限りなく開いて」、自力執心に沈まず仏道を歩むことができるのである。ここに衆生の仏道の実際があると言える。

第十九願・第二十願の「自力を否定するはたらき」によって、日々の生活の中で如来の大悲に出会い続けていく歩みが実現するのだと言える。すなわち、曇鸞が「八番問答」の「誹謗正法」の問題の中で述べていた「汝」という自覚は、仏に見抜かれ続ける「謗法罪」の者としての立場を明かした言葉であり、それは末法五濁の衆生が如来の大悲を感得していく場となるのである。

第一章では、主に親鸞の『大経』への視座を本願成就文に依りながら確認し、「信巻」の文脈から読み取れることを元にして本願の信の自覚そのものを考察した。親鸞における信とは、自力心を根拠にした生への「命終」であり、煩惱成就の身において浄土の功德が開かれる自覚であった。それは実際には「横超断四流积」にて確認したように、願力の自然なるはたらきによって、「生老病死」に苦悩する身がかえって仏道を求める意欲を生むものとなり、煩惱の意味が転ぜられるという事実であった。それはどこまでも弥陀釈迦二尊における自力を否定する呼びかけとして自己の身に聞き開かれ、実際の聞法生活の中で「誹謗正法」の事実立ち帰ることができると言える。すなわち「金剛の真心」において「大般涅槃無上の大道」が実現されることは、究竟、自力を生きる

衆生がその自力心を超えていこうとする歩みを実現することであると言えるだろう。そうであれば第十八願の成就に立った者にとって、その歩みの中で第十九願・第二十願の願意が殊更重要な意味を持つと言える。

第十九願・第二十願は「方便化身土巻」に標挙として掲げられ、そこで主題にされるものである。次章からは「化身土巻」での確かめに注目し、大悲方便の力用を親鸞がどのように押さえていくか確認する。「化身土巻」本巻にて主題となるのは、衆生の定散の自心を明かす「三経一異の問答」である。この衆生の自力執心が問われることで、いよいよ第十九願、第二十願の悲願の力用が明かされるのである。「化身土巻」での確かめを通して、五濁悪世の衆生に開かれる願生浄土の歩みとはいかなる具体性を持つか明かしていきたい。

「このような出遇いの機縁が熟する背景には、親鸞の求道における深き苦悩があった。

山を出でて、六角堂に百日籠らせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしを、うけ給わり定め候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人は如何にも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世生々にも迷いければこそありけめとまで思いまいらす身なればと、様々に人の申候いし時も仰せ候しなり。(『定親全』三・書簡篇一八八頁※傍線筆者)

『恵信尼消息』に残されるこの文には、親鸞が二十年に及ぶ比叡山での修学に別れを告げ、法然のもとへその身を寄せるまでの道のりが語られている。苦悩の有情として、自身が救われていく道とはいかに実現するのか。「六角堂に百日籠らせ給いて、後世を祈」り、親鸞はただその道を日本仏教の始祖、聖徳太子に尋ねたのであった。

それは、「上人のわたらせ給わんところには、人は如何にも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世生々にも迷いければこそありけめ」と述べられるように、世間から「悪道」に落ちると言われようとも、法然の教えこそ自身にとつて迷いの生死海を度さんとする唯一のものであったと、絶対の信順が語られることから窺い知ることができよう。自力に迷い続けてきた自身にとつて「ただ念仏」の道は、衆生をみそなわす本願に選択され、本願によつて開かれた道として確かに我が身を救済するものであった。その意味において、「生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ」る法然の姿は、そのまま真実を開示する如来として親鸞に仰がれたのである。

法然の説く選択本願念仏の教えは、「後世を祈」という出世間の要求に応える形で、「生死」を出づる道として、親鸞一人の身に響いてきたのである。すなわち、「後世を祈る」ということは、単に今生への諦めや未来に逃避した祈りではなく、生死の中にありながら、そこに沈み、迷うことなく歩める道を、ただひたすら求めるものだったのである。「後世を祈」という親鸞の心境は、どこまでも末法五濁の衆生として、その身における苦悩から一歩も離れることのない求道であったと言えるだろう。だからこそ親鸞はその苦悩を場として、まさに「浄邦縁熟して」「専修念仏」の教えに出遇うこととなったのである。

それは、師法然を通して、そこに如来の現在を感じるものであったと言うべきものである。だからこそ親鸞は

この出遇いの意味を、自身が生涯を通じて聞思すべきものとして、「雜行を棄てて、本願に帰す」と記し残すのである。親鸞の回心の内景は、『惠信尼消息』にて法然との邂逅の中に伝えられるように、後世への祈りを契機とした「生死出づべきみち」の発見であったと言える。

曾我はこの「如来の本願」を「宗教」とするということについて、「宗教」は「宗」（むね）、「要」（かなめ）の意があるとして、本願成就の信が「要」となると指摘している。

宗とは宗要といふことである。宗とし要とすることあります。その本願、これはまあだいたい、われらの心に会得するところのものでありませう。本願はわれらの心の内に深く置くべきでありませう。けれども、その体は、（中略）南無阿弥陀仏である。だからして、仏の名号を以て経の体とすると仰せられる。むねは心であらう、体はわれらの身を以て行ふものである。だからこれは安心と起行といふやうな言葉で云ひ換へることができるのでなからうかと思ひます。本願の信心を以て経の宗とし、その本願成就の名号を以て経の体とするのである。（『曾我選集』七・一六八頁※傍線筆者）

曾我は、親鸞の語る「宗教」と「体」、「本願」と「名号」の内容を、「安心と起行」として了解し、本願成就の「信行」と受け止めるのである。これは真実教を掲げる「教巻」が、まずもって「浄土真宗を案ずるに」と、自身の立った仏道を思案する形で語り始められることと同じくする思索である。すなわち本願成就に立って、因となる願心へ立ち帰るといふ、親鸞の仏道方向性が「教巻」冒頭の文脈から読み取れる。

⑧『定親全』四・四頁）

⑨「教巻」に引かれる「五徳現瑞」の文は、阿難が釈尊をどのように仰いだのか、その内容が表される。すなわち「光顔巍巍」と仰がれる如来を阿難がどのように感得したのかが明かされるのである。「教巻」の視座は、どこまでも阿難の視座に立って釈尊を如来として仰いでいる。親鸞はこの「五徳現瑞」の文を重視し、『述文讚』によってより詳細にその内実を明かしている。

憬興師の云わく、今日世尊住奇特法、神通輪に依って現じたまう所の相なり、唯常に異なるのみに非ず、亦等しき者無きが故に。今日世雄住仏所住、普等三昧に住して、能く衆魔・雄健天を制するが故に。今日世眼住導師行、五眼を導師の行と名づく、衆生を引導するに過上無故に。今日世英住最勝道、仏四智に住したまう、独り秀でたまえること匹しきこと無が故に。今日天尊行如来徳、即ち第一義天なり仏性不空の義を以ての故に。阿難当知如来正覚、即ち奇特の法なり。慧見無碍、最勝の道を述するなり。無能遏絶、即ち如来の徳なり。已上（『定本』一四頁）

⑩『定本』一九五頁）

⑪『定本』八六頁）

⑫また曾我は『大経』下巻の意義と、その始めに第十一願成就文が説かれることについて以下のように述べる。

阿弥陀の呼び声に対して我等衆生がどのように応えるべきか明らかにするのが「下巻」である。それで「下巻」の始めに十一願成就文がある。(中略)これは十一願は我等人間の世界と仏の世界の境界線を明らかにしようというのである。(中略)第十一願はこの世と阿弥陀の浄土との境界線をはっきりする。これは自力と他力の境界線をはっきりするということである。(『曾我選集』十一・二八五〜二八八頁)

まず曾我は「下巻」の意義を、衆生が「阿弥陀の呼び声に対して」、「どのように応えるべきか」を明らかにすることだと述べる。そして第十一願成就文における自覚内容は、「人間の世界と仏の世界の境界線を明らかに」することであると述べている。これによれば、娑婆と浄土、または自力と他力の分際を正しく弁立する立場が第十一願成就の「住正定聚」の面目であると言える。

親鸞は『三経往生文類』において『大経』の開く往生を「難思議往生」として、その仏道の始めに「現生正定聚」の自覚があるとする。

現生に正定聚のくらしいに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり。(『定親全』三・和文篇二二頁)

親鸞はこの名号のはたらきを、以下のように述べている。

無碍ともうすは、煩惱悪業にさええられず、やぶられぬをいうなり。真実功德ともうすは、名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとえたまうなり。(中略)

大宝海は、よろずの善根功德みちまわまるを、海にたとえたまう。この功德よく信ずるひとのころのうちに、すみやかに、とくみちたりぬとしらしめんとなり。(『定親全』二・和文篇一四五〜一四八頁)

名号のはたらきは衆生の「煩惱悪業にさええられず」、「無碍光」として自覚され、それは「真実功德」を恵むものとされる。そして、「よく信ずるひとのころのうちに、すみやかに、とくみちたりぬ」と述べられるように、それは信心の内に感得されるのである。

¹⁰⁾『定本』一七頁)

¹¹⁾親鸞は「行巻」に名号を「大行」のはたらきとして以下のように述べている。

爾者名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまう。称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり。正業は則ち是れ念仏なり。念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なりと、知るべしと。(『定本』二三頁)

¹²⁾「化身土巻」の標挙は以下の通り。

無量寿仏觀經之意

至心發願之願

邪定聚機

双樹林下往生

阿弥陀経之意也
至心回向之願

不定聚機

難思往生（『定本』二六八頁）

¹³ 『定本』一二二頁）

¹⁴ 『定本』一二八頁）

¹⁵ 大信心は則ち是れ、長生不死の神方、欣淨厭穢の妙術、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。（『定本』九六頁）

¹⁶ 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。亦本願三心の願と名づく。復た至心信樂の願と名づく。亦往相信心の願と名づくべきなり。（『定本』九六頁）

¹⁷ 親鸞の著述の中で、「無上妙果」という語はこの他に『文類聚鈔』に述べられるのみである。

然るに薄地の凡夫底下の群生、淨信獲巨く、極果証し巨きなり。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、清淨真実の信心を獲せしむ。是の心顛倒せず、是の心虚偽ならず。信に知んぬ、無上妙果の成じ難きにはあらず、真実の淨信実に得難し。真実の淨信を獲れば、大慶喜心を得るなり。（『定親全』一一・漢文篇一三四～一三五頁）

『文類聚鈔』の文言は実に明快である。まず煩惱に生きる凡夫は、「淨信獲巨く、極果証し巨き」ことが押さえられ、如来の二力（加威力、広慧力）によって「清淨真実の信心」を獲るということが明かされる。そして、「淨心」を得難いのは「疑網に纏縛せらるる」衆生の虚妄性にあるのだとされる。『文類聚鈔』の文脈は、『教行信証』『信卷』よりも明確であると感ずるが、あくまで衆生と如来が相対的に表されている。

¹⁸ 安富信哉はこの「由と「因」の使い分けについて、それぞれ「顕在的導縁」と「潜在的導因」と述べ、この「仏力の二面が働いて、信が成就する」（『真実信の開頭——『教行信証』『信卷』講究——一二五頁）と述べている。

¹⁹ 『定本』七頁）

²⁰ 1)の「諸の聖尊の重愛を獲るなり」の言葉は、第十八願の証文として『如来会』の文に引かれている。

是の故に信聞及び諸の善友の摂受を具足して、是くの如きの深妙の法を聞くことを得ば、当に諸の聖尊に重愛せらるることを獲べし。如来の勝智遍虚空の所説義言は、唯仏のみ悟りたまえり。是の故に博く諸智土を聞きて、我が教如実の言を信ずべし。人趣の身得ることは甚だ難し、如来の出世遇うこと亦難し、信慧多き時方に乃し獲ん。是の故に修せん者、精進すべし。是くの如きの妙法已に聴聞せば、常に諸仏をして喜びを生ぜしめたてまつるなりと。抄出（『定本』九九頁※傍線筆者）

ここで共に、「人趣の身得ること甚だ難し、如来の出世遇うこと亦難し」と、「難」の自覚が述べられている。「諸の聖尊に重愛」を獲ることが、衆生の「難」の自覚において必然とされることであることがわかる。

²¹ 『定本』九七頁)

²² 安富はこの親鸞の読みに注目して、「無明由存して」の問いは、獲信者が抱く普遍的な問いとして、親鸞自らの主体的な問いであると述べている。(『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」考究―』一四六頁)

また、青木玲は、この無明における曇鸞の問いが、後に展開する信心の問答「三一問答」、「三経一異の問答」に関わる重要な視座となると指摘している。(『学位請求論文』「願生道―親鸞における「果遂の誓」の意義―」一一九頁)

筆者はこの「讚嘆門釈」の問いは、衆生の「難信」の事実を反頭するものであり、常に信の内に問われなければならぬものとして、「三一問答」「三経一異の問答」に関係するものとして了解するため、青木の立場をとる。

²³ 『論註』に「造」は亦作なり、人に因て法を重んずることを庶ふが故に某造と云ふ(『真聖全』一・二八一頁)と述べられているように、親鸞は曇鸞によって『讚阿弥陀仏偈』の言葉に表される法を讚嘆するのである。

²⁴ 「三一問答」「欲生釈」では、『論註』の引文により、親鸞が第十八願成就文を「至心に回向せしめたまえり」と読み替える根拠が示される。そこに「往相」「還相」の回向は、共に衆生を度さんとする如来大悲心の現働であることが明示されている。

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(『定本』一一九頁)

²⁵ 願力成就の内実は『論註』「不虛作住持功德」の文に以下のように述べられる。

言ふ所の不虛作住持は、本と法蔵菩薩の四十八願と、今日の阿弥陀如来の自在神力とに依るなり。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、力願相符合て畢竟じて差はざるが故に成就と曰ふ。(『真聖全』一・三三一頁)

法蔵菩薩の四十八願を因とし、阿弥陀如来の自在神力を果として、この「力願」によって「不虛作住持」の功德が成就すると述べられる。「不虛作住持功德成就」とは、『論』に述べられる、「観仏本願力 遇无空過者 能令速満足 功德大宝海」の一句を指すが、親鸞はこの句を重視し以下のように和讃にしている。

本願力にあいぬれば むなくすぐるひとぞなき

功德の宝海みちみちて 煩惱の濁水へだてなし(『定親全』二・和讃篇八二頁)

親鸞は「観仏本願力」の内容を、凡夫が「本願力に」遇う事実として了解し、そのゆえに煩惱の身に如来の「功德」「宝海」が満ちるのだと述べている。その「本願力にあいぬ」る事実を曇鸞は「法蔵菩薩」の願(因力)と、阿弥陀如来の自在神力(果力)として明かし、親鸞はその曇鸞の思索によって、衆生に行信が実現することを如来

の「清淨願心の回向成就」として確かめるのである。このように曇鸞の思索から親鸞は、衆生に成就する行信の事実を、如来の「大行」「大信」の顕現として、「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就」において明らかにするのである。

²⁶ 「自利真実」の内容は、「化身土巻」要門釈に引かれている。すなわち、親鸞は浄土の要門を意味する内容と、真実信を表す内容二つの意義を「至誠心釈」から読み取っていることがわかる。これは『観経』に「顕彰隱蜜の義」を開き見るときに重要な視座となる。

又真実に二種有り。一つには自利真実、二つには利他真実なり。自利真実と言うは、復二種有り。一つには真実心の中に自他の諸悪及び穢国等を制捨して行住座臥に、一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく我も亦是くの如くせん、と想うなり。二つには真実心の中に、自他凡聖等の善を懃修す。真実心の中の口業に、彼の阿弥陀仏及び依正二法を讃嘆す。又真実心の中の口業に、三界六道等の自他依正の二報の苦悪の事を毀厭す。又一切衆生の三業所為の善を讃嘆す。若し善業に非ずは、敬んで是れを遠ざかれ、亦随喜せざれとなり。又真実心の中の身業に合掌し礼敬し四事等をもって、彼の阿弥陀仏及び依正二報を供養す。又真実心の中の身業に、此の生死三界等の自他の依正二報を輕慢し厭捨す。又真実心の中の意業に、彼の阿弥陀仏及び依正二報を思想し觀察し憶念して、目の前に現ざるが如くす。又真実心の中の意業に、此の生死三界等の自他の依正二報を輕賤し厭捨す、と。（『定本』二八〇～二八一頁）

²⁷（『定本』一二七頁）

²⁸「至心釈」・「欲生釈」と「信樂釈」の表現の違いについて、曾我は以下のように指摘している。

三心をご解釈なされる仕方が、至心釈と欲生釈とは同じ態度であります。信樂釈だけは少しご解釈の仕方が違うのであります。（中略）つまり、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。三心の解釈については約機釈とか約法釈などという解釈があるわけであるが、本当に我々がいたたくのは疑蓋無雜の一心である。即ち信樂一つである。（『曾我選集』八・二七一頁）

ここに曾我が述べるように、「至心」「欲生」はどこまでも、如来、法に属するものであるが故に、その内容は不実なる衆生と相対的に説かれるのである。しかし、本願成就の事実として機の上に自覚されるのは「信樂一つ」「疑蓋無雜の一心」のみである。この位相の違いから必然的に「信樂釈」では、このような表現の違いが出るのである。

²⁹ 「信樂釈」の否定の論理について曾我は以下のように述べている。

往生を肯定する所の論理が信樂の論理か、かう尋ねるとそうではない。往生を否定する所の論理が信樂の論理である。さうして其の結果、信樂は如来の大悲心、大いなる悲しみである。此の信樂といふものは、その如来の大いなる悲しみに同感すること、如来の底知れない所の大いなる悩み、大いなる悲しみ、大いなる痛みに本当に同感し、真実に共鳴する、其の心が即ち信樂である。此の信樂の如来の大いなる悲しみに同感す

るならば、吾々はただ徒らに安価なる往生、化土の往生というようなものを肯定し、それに止まって居ることとは出来ない。(『曾我選集』五・二〇五頁)

「信樂積」に明かされることは、衆生における安易な自己肯定ではなく、「往生を否定するところの論理」、すなわち如来における絶対的否定にこそある。そしてその否定されたところに、「如来の大きいなる悲しみ」を感ずし、その「大いなる痛みに本當に同感し、真実に共鳴すること、それを曾我は「信樂」が「即ち如来の大悲心」であると述べられる意味だと明かす。ここに本當に「一切衆生」としての自己の信知があると言える。如来の「大悲」の中に自己を発見し、その「大悲心」に共感、共鳴していくこと、それを明らかにしているのが「信樂の論理」なのである。自力に生きる衆生が想定し、理想としているような「往生」は衆生の妄念であるため「安価なる往生」「化土の往生」であると曾我は述べ、それを「徒に肯定し」、「それに止まって居ることとは出来ない」と述べている。如来の「大悲心」に共鳴するということは、すなわち衆生が想定しているような往生が「化土」であると否定され、決定されることである。そこに全く主体の転換があると言えるだろう。

³⁰(『定本』一三〇頁)

³¹(『定本』八六頁)

³²(『定本』四八頁)

³³(『定本』四八頁)

³⁴安富はこの「招喚」と「勅命」を、「呼びかけ」と「絶対的命令」としての意味で了解している。(『真実信の開頭—『教行信証』「信卷」講究—』二三四頁)

³⁵また「欲生積」における「利他真実」の「回向心」の証文として以下のように述べられる。

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つて、因浄なるが故に果浄なり、因无くして他の因有るにはあらざるなりと知るべしとなり、と。已上(『定本』一一九頁)

³⁶『愚禿鈔』では「白道四五寸」について以下のように積されている。

「白道四五寸」と言うは、

白道とは、白の言は黒に対す、道の言は路に対す、白は則ち是れ六度万行、定散なり。斯れ則ち自力小善の路なり。黒は即ち是れ六趣・四生・二十五有・十二類生の黒惡道なり。

四五寸とは、四の言は四大毒蛇に喩うるなり。五の言は五陰惡獸に喩うるなり。(『定親全』二・漢文篇四五頁)

³⁷「玄義分」では、「横に四流を超断せよ」の後、以下の一七句が続く。

願入弥陀界	帰依合掌礼	世尊我一心	帰命尽十方	法性真如海	報化等諸仏	一一菩薩身	眷属等無量
莊嚴及變化	十地三賢海	時劫滿未滿	智行円未円	正使尽未盡	習氣亡未亡	功用無功用	証智未証智
妙覺及等覺	(『浄土宗全書』一一・一頁)						

³⁸親鸞は「四流」について、「横超断四流积」の中で以下のように釈している。

四流は、則ち四暴流なり。又生・老・病・死なり。（『定本』一四二頁）

³⁹聞と言うは衆生仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し（『定本』一三八頁）

⁴⁰また親鸞の菩提心における自覚内容について、『観経』の「三心积」の後に引かれる『往生要集』の文では以下のように述べられている。

『往生要集』に云わく、『入法界品』に言わく、譬えば人有て不可壊の薬を得れば、一切の怨敵其の便りを得ざるが如し。菩薩摩訶薩も亦是くの如し。菩提心不可壊の法薬を得れば、一切の煩惱・諸魔・怨敵、壊ること能ざる所なり。譬えば人有て住水宝珠を得て其の身に瓔珞とすれば、深き水中に入りて没溺せざるが如し。菩提心の住水宝珠を得れば、生死海に入りて沈没せず。譬えば金剛は百千劫に於いて水中に処して、爛壊し亦異変無きが如し。菩提の心も亦復是くの如し。無量劫に於いて生死の中・諸の煩惱業に処するに、断滅すること能わず、亦損減無しと。已上（『定本』一一四頁）

ここでは自利利他円満を課題とする「菩薩摩訶薩」の菩提心について、そのはたらきが「不可壊の法薬」、「住水宝珠」、「金剛」として押さえられている。そしてその心を成り立たせる根源となるものが次の引文で確かめられる。

又云わく、我亦彼の攝取の中に在れども、煩惱眼を障えて見たてまつるに能わずと雖も、大悲倦きこと無して常に我が身を照らしたまう、と。已上（『定本』一一四頁）

ここに如来の大悲はすでに衆生の身を照らしているという「攝取不捨」のはたらきが述べられている。このことから、菩提心とは衆生においてはたらく心であるけれども、決して衆生に属するものではないということ、そしてその心は「煩惱眼を障えて見たてまつるに能わず」という衆生の根本的な無明性を破る大悲のはたらきを明かすものであること、以上が確かめられていると云える。

それは「三一問答」で確認された、願心と一如である回向成就の信と軌を一つにしてあることは言うまでもない。その他力の信と言うべき本願の信が、『往生要集』の引文として『華嚴経』「入法界品」の文にて押さえられているのは、その信にこそ真に大乘菩薩道の課題である自利利他が実現し、「生死海」の衆生が「煩惱業に処し」ながら、その煩惱に障えられず仏道を歩むことができるのであると確かめられていると云える。すなわち、親鸞が『往生要集』の文として、この「菩提心不可壊」の文を引用するのは、本願の信の実現する「大般涅槃無上の大道」が、天台、聖道門の仏道をも包んだものであることを示唆していると言える。

⁴¹曾我はこの浄土門における「菩提心」への了解は聖道自力の菩提心と質を異にするのであるとして、以下のよう

普通に述べている。
普通、菩提心というのは聖道自力の菩提心のことであるけれども、では浄土門では、菩提心は不要であるか、一切如来の本願に乗托するから――菩提心など、もとより発すこともできなければ、そんな必要もない

ものであるかどうかという点、菩提心という言葉は同じであるけれども、浄土の菩提心は聖道自力の菩提心と、その意味内容が全く違うのである。異質的なものである。浄土の菩提心は深いところにある菩提心である。聖道門では、先ず、発菩提心ということがあるのであって、浄土門では、それができないから如来の本願に乗托するのであるというけれども、しかしひとたび本願力に乗托すれば、そこには最も高いというか最も深いというか、菩提心がおのずから成就されるのであります。(『曾我選集』八・三二九頁)

曾我は「聖道自力の菩提心」と「浄土の菩提心」はその意味内容、質が全く違うものであると述べる。「涅槃の真因」としての信、浄土の「菩提心」は「横超」という本願のはたらきによって自ずから成就するものである。この本願との値遇によって成就する「浄土の菩提心」は、「大信海」についての文にもうかがわれるように、衆生の努力や能力に左右されることなく成就してくる「異質的なもの」であり、衆生に娑婆生活の中で大乘菩薩道の質を持つ仏道を開示する。それは煩惱の内において、煩惱に破壊されないものとして、「発菩提心」を掲げる聖道自力の仏道とは質を異にするものである。すなわち如来の「欲生心」を背景に持つ「真実の一心」は、信の内に展開する願心の「招喚の勅命」を聞くものであり、自力心における「発菩提心」を根拠にしないことから、「最も高い」、「最も深い」と曾我はその「異質」性を強調するのである。

42 「信樂釈」の証文として『涅槃經』から以下のように引文されている。
又言わく、信に復た二種有り。一つには聞従り生ず、二つには思従り生ず。是の人の信心、聞従り生じて思より生ぜざる、是の故に名づけて信不具足とす。復た二種有り。一つには道有りと信ず、二つには得者を信ず。是の人の信心、唯道有りと信じて、すべて得道の人有りと信ぜざらん、是れを名づけて信不具足とす、といえり。已上抄出(『定本』一三三頁)

「信不具足」の文は「化身土卷」「真門釈」にも引文されることから、衆生の「難信」の課題を明かす教言として親鸞が重視していることがわかる。すなわち、自力執心に沈む衆生における課題は、聞思なき信、「得道の人有りと信ぜらん」という、「邪見」にあると知られる。

43 「信卷」「信一念釈」に以下のように引かれている。
『涅槃經』に言わく、云何が名づけて聞不具足とする。如来の所説は十二部經なり。唯だ六部を信じて、未だ六部を信ぜず。是の故に名づけて聞不具足とす。復た是の六部の經を受持すと雖も、誦誦に能わずして他の為に解説するは、利益する所なけん。是の故に名づけて聞不具足とす。又復た是の六部の經を受け已りて、論議の為の故に、勝他の為の故に、利養の為の故に、諸有の為の故に、持誦誦説せん。是の故に名づけて聞不具足とす、とのたまえり。已上(『定本』一三七〜一三八頁)

この文は「化身土卷」「真門釈」にも引かれている。すなわち衆生の「難信」の姿として「聞不具足」の教言を親鸞は重視しているのである。

44 『摧邪輪』には以下のように「発菩提心」の義について述べられている。

また安樂集の上巻に、發菩提心の義を明かす、内に四番の解釈あり。(中略)

第三番に發心の異を顯はすに三種あり。謂く理・行・慈悲を三とするなり。この三因、能く大菩提と相応するが故に、發菩提心と名づく。また浄土論に拠るに云く、今發菩提心と言うは、正しくこの願作仏の心なり。願作仏の心は、すなわち度衆生の心なり。度衆生の心とは、即ち衆生を撰取して、有仏の国土に生れしむる心なり。今既に浄土に生れんと願するが故に、まづすべからく菩提心を發すべきなり。」⁴ 第四番の解釈の文、広多なり、具さには正文を見るべし。(『鎌倉旧仏教』五三頁※傍線筆者)

ここでは『浄土論』の文として、「發菩提心」は自力心で發すものとして読まれている。⁵ 元照の『阿弥陀經義疏』の文を引き、本願念仏の意義について確かめている。

元照律師の云わく、他の為すこと能わざるが故に甚難なり。世挙て未だ見たてまつらざるが故に希有なり、といえり。

又云わく、念仏法門は愚痴・豪賤を簡ばず、久近・善悪を論ぜず。唯だ決誓猛信を取れば、臨終悪相なれども十念に往生す。此れ乃ち具縛の凡愚・屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。世間甚難信と謂うべきなり。

又云わく、此の悪世に於て修行成仏するを難と為るなり。諸の衆生の為に此の法門を説くを二の難と為るなり。前の二難を承けて、則ち諸仏所讚の虚しからざる意を彰す。衆生聞きて信受せしめよとなり、と。已上(『定本』一三四～一三五頁)

『阿弥陀經』では諸仏が積尊の法を「甚難」として讚嘆し、「難」とは積尊を稱讚する意味で用いられる。ここでも、積尊の法は「甚難希有」なものであり、それは「具縛の凡愚屠沽の下類」が「成仏」する法であるから世間にとつては信じ難いものである(「世間甚難信」)、と一貫して積尊を稱讚する内容となっている。そうであれば、濁世において「修行成仏」(自力)し、法門を説くこと(利他)が実現するのは積尊のみであり明恵の主張する自力による「發菩提心」が否定されていると読める。またこれは先の『論註』の引文を受けたものとして読めば、「諸仏所讚」の内容は、「凡愚」に「成仏」を実現する本願の名号を讚嘆することであり、「難」とは本願力回向による衆生の「難信」の自覚が表されていると見ることが出来る。

そうであれば「甚難希有」とは、諸仏が「一切衆生の苦を抜かんと」する阿弥陀如来の本願を稱讚し、「具縛の凡愚」はその諸仏の勧めによつて「成仏の法」である名号を聞信し、「悪世」のただ中で、「難信」の自覚として仏道の歩みが「住持」されていくと読むことができる。『論註』「回向の名義」の文によつて、横超他力の菩提心の發起について明かされ、『阿弥陀經義疏』の「世間甚難信」の文によつて、その浄土の菩提心は悪世に生きる「凡愚」にはただ「難信」という自覚として相續されると言えるのではないか。この「甚難」「難信」の課題は「化身土巻」「真門釈」にて問題にされることである。そのため次章にて改めて確かめたい。

『大經』に説かれる「願力自然」の意義について、延塚知道が詳細に考察を加えている。(『教行信証』その構

造と核心』・「一心帰命と一心願生」『親鸞教学』一〇九)

延塚は、そこで「真の仏弟子」の定義として挙げられる「必可超証大涅槃」について、『大経』『大阿弥陀経』の引文の内容に注意し、念仏者がその歩みの中で三毒五悪の煩惱を超えていく娑婆での生活規範を開くものとしている。

報えて道わく、『論の註』に曰く、問うて曰く、『無量寿経』に言く、往生を願ぜん者皆な往生を得しむ。

唯五逆と誹謗正法とを除く、と。『観無量寿経』に、五逆・十悪諸の不善を具せるもの、亦往生を得、と云えり。此の二経云何が会せんや。答えて曰わく、一経には二種の重罪を具するを以てなり。一つには五逆、二つには誹謗正法なり。此の二種の罪を以ての故に、この故に往生を得ず。一経は但だ、十悪・五逆等の罪を作ると言うて、正法を誹謗すと言わず。正法を謗せざるを以ての故に、是の故に生を得しむ、と。

問うて曰わく、仮使い一人は五逆罪を具して正法を誹謗せざれば、経に得生を許す。復た一人有りて、但だ正法を誹謗して五逆諸の罪无きもの、往生を願ぜば、生を得るやいなや。答えて曰わく、但だ正法を誹謗せしめて、更に余の罪无しと雖も、必ず生を得じ。何を以て是れを言わば、経に言わく、五逆の罪人、阿鼻大地獄の中に墮して、具に一劫の重罪を受く。誹謗正法の人は、阿鼻大地獄の中に墮して、此の劫若し尽くれば、復た転じて他方の阿鼻大地獄の中に至る。是の如く展転して、百千の阿鼻大地獄を徑。仏出ずることを得る時節を記したまわず、誹謗正法の罪極重なるを以ての故なり。又正法は即ち是れ仏法なり。此の愚痴の人、既に誹謗を生ず。安くんぞ仏土に願生するの理有らんや。仮使い但彼の安樂に生まるることを貪して生を願ぜんは、亦水に非ざるの氷、煙无きの火を求めんが如し、豈に得る理有らんや。(『定本』一八四～一八五頁)

第二問答では『観経』の経説によって「五逆」の者は往生を得ることが確かめられる。

第三問答では「誹謗正法」の罪の「極重」なることが述べられ、「誹謗」の者は往生を求めることはないため、「豈に得る理有らんや」(往生を得ることはない)と述べられる。

⁴⁸⁾これは「化身土巻」「真門釈」に「定散の専心」として以下のように述べられている。

定散の専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す、是れを自力の専心と名づくるなり。(『定本』二九五頁)

第二章 三経の大綱―金剛の真心を最要とせり―

第一節 『観経』三心一異を問う―「要門釈」の展開から―

第一項 「化身土巻」の問答―三経への視座―

親鸞は「信巻」において、『大経』第十八願に説かれる如来の三信と、天親の「我一心」の関係を問い、本願力回向の信心について明かしていた。それは「真実の信樂」において、如来の大悲心を感得するという、如来と一つとしての信の表明であった。

「化身土巻」には、その「信巻」で明らかになった真実信心を立脚地として、『観経』に説かれる三心と、『阿弥陀経』に説かれる一心の意義について問いが出されている。

問う。『大本』の三心と、『観経』の三心と、一異云何ぞや。（『定本』二七六頁）

又問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異云何ぞや。（『定本』二九二頁）

このように親鸞は『大経』第十八願に誓われる如来の三心と、『観経』の三心・『阿弥陀経』の一心との「一異」を問い、それぞれがどのように関係するのか尋ねている。

法然は『観経』の三心について、善導の思索によって以下のように了解している。

今此の経の三心は、即ち本願の三心を開く。爾る故は、至心は至誠心なり、信樂とは深心なり、欲生我国とは回向発願心なり。（『真聖全』四・三五二頁）

『漢語燈録』「観経釈」に述べられるこの文では、『観経』の三心が『大経』の本願の三心を示すということが述べられている。すなわち法然は、『観経』『大経』の三心にその異なりを見てはいなかったのである。このような

視座について、親鸞著作の法然の言行録であると伝えられる『西方指南抄』には以下のように述べられている。

諸経の中にとくところの極楽の莊嚴等は、みなこれ四十八願成就の文なり。念仏を勧進するところは、第八の願成就の文なり。『観経』の三心、『小経』の一心不乱、大経の願成就の文の信心歓喜と、同じき流通の歡喜踊躍と、みなこれ至信心樂之心なりと云り。これらの心をもて、念仏の三心を積したまへるなりと。云云（『真聖全』四・一三二頁）

この文には、「観経の三心」、「小経の一心」、また「大経の願成就の文の信心歓喜」、流通分の「歡喜踊躍」、これらがみな「至信心樂之心」を指すと押さえられている。「これらの心をもて、念仏の三心を積したまへるなり」とあるように、法然の三心理解はこの了解が根にあると明かされているのである。すなわち親鸞は法然の『観経』三心理解を、その真意は『大経』第十八願成就の信「至信心樂の心」にあると明かし、その本願成就の信が「三経」の根本にあるのだと了解しているのである。

このような視座から、「化身土巻」では『観経』三心と、『阿弥陀経』の一心についての問答が展開されると言える。しかしそうであれば、親鸞が『観経』三心と『阿弥陀経』一心を問わなければならなかった必然性はどこにあるのだろうか。

それは、問いの答えが二経の「顕彰隱蜜之義」を開くことによって展開していくところに見ることができ。親鸞は、第十九願、二十願によって、『観経』『阿弥陀経』の経意を開き見て、釈尊の「善巧」としてそこに方便誘引の義を見出していく。すなわち、「方便化身土巻」の問答は、全体として釈尊の「善巧」方便、またその背景にある如来の大悲方便への聞思となっているのだと言える。それは先に「別序」にて、信樂獲得の内実として、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。然るに末代の道俗・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。（『定本』九五頁）

と述べられていた「大聖矜哀の善巧」を示すことは明らかである。そして、その「善巧」が明らかになることは同時に、「末代の道俗」の「沈」「迷」の現実が明らかになるということである。

このような「別序」の視座について、親鸞は法然の掲げた「専修念仏」への批判、異義について、その根にある問題が「定散自心」と述べられるような、「金剛の真信に昏」という問題、本願力回向の信の不徹底さにあると受け止めたと言える。そしてその問題を、「虚偽」なる一切衆生の相として、釈尊の「善巧」方便の意味を「化身土巻」の問答を通して明らかにしていく。すなわち、第十九願、二十願への親鸞の眼目は、本願に「唯除」され続ける虚仮不実なる衆生の実相にあり、その中の一人として本願に異なることを歎く、「歎異」の精神にあると見なければならぬ。

今章においては、「化身土巻」における二つの問答「三経一異の問答」を通して、親鸞が「大聖矜哀の善巧」をいかなるはたらきとして明かすのか確かめ、三経を「金剛の真心を以て最要とせり」と見出していく思索の展開を押さえたい。

第二項 「要門釈」の展開―方便化身の浄土―

先に親鸞の三経への視座を確認し、「化身土巻」の問答が釈尊の「善巧方便」を明かすことに眼目があること、そしてそれは「虚偽」に沈んでいく衆生の実相に根拠があることを確認した。そのような「化身土巻」での視座を踏まえて、「要門釈」の思索がどのように展開していくか押さえたい。第十九願「要門釈」の思索が展開する上で、「化身土巻」劈頭の以下の文言が重要な視座になっている。

然るに濁世の群萌、穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入ると雖も、真なる者は、甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は、甚だ以て多く、虚なる者は、甚だ以て滋し。是を以て釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を発して普く諸有海を化した

まう。既に而て悲願有す。修諸功德之願と名づく、復た臨終現前之願と名づく、復た現前導生之願と名づく、復た来迎引接之願と名づく。亦至心発願之願と名づくべきなり。（『定本』二六九頁）

「濁世の群萌」が、邪道を出て「半満・権実の」法門に触れようともし、「真」「実」なる者は「難」く「希」なりと述べられ、「偽」「虚」なる者が「多く」「滋し」と述べられている。このような衆生の現実のために、釈尊は第十九願「修諸功德之願」を説き、「群生海」を大悲の願海へ誘引するのだと述べられる。そしてそれは、阿弥陀如来が「諸有海」を教化するために発した誓願、すでに衆生の姿を先だつてみそなわしている「悲願」のはたらきとして、「至心発願之願と名づく可きなり」と明かされている。

「化身土卷」の標挙は、

無量寿仏觀經之意

至心発願之願 邪定聚機

双樹林下往生

阿弥陀經之意なり

至心回向之願 不定聚機

難思往生（『定本』二六八頁）

このように第十九願、二十願について挙げられ、それぞれの願の意味するところが明確に掲げられている。第十九願は、諸々の功德を修し至心に発願していく者、自力心によって功德を修していく者のために発された願として、親鸞は「修諸功德」「至心発願」とその願意をpushさえるのである。

此の願成就の文は、即ち三輩の文是れなり、『觀經』の定散九品の文是れなり。（『定本』二七一頁）

第十九願成就の文は『大經』の三輩の文と『觀經』の定散九品の文と指示されて、これらの經説（「三輩の文」「定散九品の文」）の意味するところが、続いて『大經』、『如来会』、『觀經疏』、『述文贊』、『往生要集』の文にて明か

される。自力から離れられず万善諸行を修していく行者(そのような人間のあり方)に開かれる境界とはいかなるものか。それが次に引かれる、「道場樹の文」と、「疑城胎宮の文」に表されている。

又『大経』に言わく、又無量寿仏の其の道場樹は、高さ四百万里なり。其の本、周囲五十由旬なり。枝葉四に布きて二十万里なり。一切の衆宝自然に合成せり。月光摩尼・持海輪宝の衆宝の王たるを以て、之れを莊嚴せり。乃至阿難、若し彼の国の人天、此の樹を見る者は三法忍を得ん。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。此れ皆な無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、満足願の故に、明了願の故に、堅固願の故に、究竟願の故なりと。乃至又講堂・精舎・宮殿・樓觀皆な七宝を以て莊嚴し、自然に化成せり。復た真珠・明月摩尼・衆宝を以て、以て交露とす。其の上に覆蓋せり。内外左右に諸の浴池有り。十由旬或るいは二十・三十乃至百千由旬なり。縦広深淺各皆な一等なり。八功德水湛然として盈満せり。清浄香潔にして、味わい甘露の如し、と(『定本』二七一頁)

これは「道場樹の願」成就の内容を表し、親鸞は『三経往生文類』の「観経往生」について述べる際にこの文を証文としている。道場樹とは仏道を成就する場所に存在するとされておられ、菩提樹とも呼ばれる。ここでは、道場樹の五感に訴えかけるはたらきを表す箇所は乃至され、「此の樹を見る者は三法忍を得ん」と述べられる。そして続いて「此れ皆無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、満足願の故に、明了願の故に、堅固願の故に、究竟願の故なり」と述べられ、それによってこの土の莊嚴が述べられていく。

すなわち、「修諸功德」の行者に準じて仏道成就の場が「道場樹」として開かれるのであるが、そこにおいて「三法忍を得る」ことが実現するのは、自力修行が根拠となるのではなく、「無量寿仏の威神力」が根拠となるのであると親鸞は確かめているのである。

この「道場樹」を親鸞はどのように捉えているのか。和讃には以下のように詠われている。

七宝講堂道場樹 方便化身の浄土なり

十方来生きまわし 講堂道場礼すべし（『定親全』二一・和讃篇二四頁）

「七宝講堂道場樹」、「講堂道場礼すべし」と述べられているように、諸行を修していく行者の求めに応じて説かれる場は、仏道修行に最適な修行環境「講堂道場」として開かれている。そしてそこにおいて「無量寿仏」の「本願力」に遇うことで「三法忍を得る」のである。しかしその「本願力」に遇うことがなければ、それは「方便化身の浄土」として、畢竟「三法忍を得る」ことはないのだと言える。

ではいかにして自力諸行を修していく者が「本願力」と出遇うのか。それが、「道場樹の文」と共に引かれる、「疑城胎宮」「胎化得失の文」によって明かされる。

又言わく、其れ胎生の者は処する所の宮殿、或いは百由旬、或いは五百由旬なり。各其の中にして諸の快樂を受くること、忉利天上の如し。亦皆な自然なり。爾の時に慈氏菩薩、仏に白して言さく、世尊、何の因・何の縁あつてか、彼の国の人民・胎生・化生なると。仏、慈氏に告げたまわく、若し衆生有て、疑惑心を以て諸の功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、此の諸智に於て疑惑して信ぜず。然も猶罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜん。此の所の衆生、彼の宮殿に生まれて、寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩・声聞・聖衆を見ず。是の故に彼の国土には之を胎生と謂う。（『定本』二七二頁）

「講堂道場」としての「方便化身の浄土」に生まれる修諸功德の行者の課題が、「疑惑心を以て諸の功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん」、「罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜん」と、「疑惑心」「罪福心」の信心の問題として明かされている。自力心によって諸行を修していく者の問題は「罪福を信じて、善本を修習」ということに根ざし、「常に仏を見たてまつらず」と、畢竟仏道を成ずることがないと明かされるのである。それが「胎生」の者の問題であると押さええられ、より第十九願の機の実相が明確になつていく。そして仏、弥勒に告げたまわく、此の諸の衆生亦復た是の如し。仏智を疑惑するを以ての故に、彼の胎宮に生まれ

ん。乃至 若し此の衆生、其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して、彼の処を離るることを求めん。乃至 弥勒、当に知るべし。其れ菩薩有りて疑惑を生ぜば、大利を失すとす。已上抄出（『定本』二七三頁）

とまとめられている。この『大経』全体の引文は非常に乃至が多く、丁寧に精査されているように感じられる。元の『大経』の文脈では、先に乃至される箇所において、何度も「胎生」というあり方から離れるという内容の文は見受けられる。しかし「仏智を疑惑するを以ての故に、彼の胎宮に生まれん」と、「胎生」の理由が「仏智を疑惑」することによると明かされてから、「其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して、彼の処を離るることを求めん」と述べられている。親鸞はこのように読むことによって、修諸功德の行者の課題を「仏智を疑惑」という問題に見定めていると言える。

修諸功德の行者は、「寿五百歳、常に仏を見たてまつらず」仏道が成就しない理由を、「仏智を疑惑」という根本的罪として教えられる。その衆生の疑惑心を照破する「方便化土」「胎生」の教えによつてはじめて、「深く自ら悔責して、彼の処を離るることを求めん」という懺悔が行者に起こるのである。そうであれば、「仏智疑惑」の罪とは、衆生が自ら自覚できるものではなく、「方便化土」によつてはじめて知らされるものであることがわかる。だからこそ、次に引かれる『如来会』の引文ではより明確に「自らの善根に於いて信を生ずること能わず。仏の名を聞くに由て信心を起こすが故に」と明かされ、「仏名」を「聞く」ことによつて信心を起こすのであつて、「自らの善根」で信を起こすのではないことが確かめられるのである。

これら「胎化得失の文」によつて、修諸功德の行者の根に自力執心における「疑惑の罪」があることが知らされる。「若し胎生せば宜しく之れを重く捨つべし」と『述文贊』の引文に述べられるように、「化土」の教えによつてその罪の重さを知り、その化土往生のあり方を捨て、離れていくことが教えられるのである。すなわち、ここに如来の方便としての積尊の善巧のはたらきが明確にされていると言える。仏智疑惑における「罪福心」の問題は、後に第二十願「真門釈」にて取り上げられる問題でもある。そのため、この「胎生」の問題は第十九願、

二十願を貫く経説として了解すべきであろう。

この『大経』「胎化得失の文」に続き、「疑城胎宮」と同じく方便化土を表すものとして挙げられる「懈怠界」の文が引かれている。

首楞嚴院の『要集』に、感法師の釈を引きて云く、問う、『菩薩処胎経』の第二に説かく、西方此の閻浮提を去ること十二億那由他に懈怠界有り。乃至 意を發せる衆生、阿弥陀仏国に生まれんと欲する者、皆な深く懈怠国土に着して、前進んで阿弥陀仏国に生まれること能わず。億千万の衆、時に一人有りて、能く阿弥陀仏国に生ずと云云。此の経を以て准難するに、生を得べしや。答う、『群疑論』に善導和尚の前の文を引きて此の難を釈して、又自ら助成して云く、此の経の下の文に言わく、何を以ての故に、皆な懈怠に由て執心牢固ならず、と。是に知りぬ、雑修の者は執心不牢の人とす。故に懈怠国に生ずるなり。若し雑修せずして専ら此の業を行ぜる、此れ即ち執心牢固にして、定めて極楽国に生まれん。乃至 又報の浄土に生ずる者は極めて少なし、化の浄土の中に生ずる者は少なからず。故に経の別説、実に相違せざるなり、と。已上略抄(『定本』二七四〜二七五頁)

この文は『菩薩処胎経』の経説を釈した懐感の『群疑論』の文であるが、親鸞は源信の『往生要集』の文として引いている。内容としては、善導の述べる雑修の者は、浄土へ「執心」が不牢のゆえに「懈怠界」に生まれ、念仏を専修する者は阿弥陀の報土への「執心牢固」のゆえに往生することができるものである。すなわち念仏を専ら修すこと、専修を勧める文となっているのである。しかしここで専修雑修の根に「執心牢固」「執心不牢」という、信心の問題が見出されていることに注意を払わねばならない。

すなわち、先の『大経』「胎化得失の文」からの展開を見れば、修諸功德の者は無意識的に「仏智を疑惑」する罪があるゆえに、仏に見ることができず「胎生」に陥っていく。その罪は自身から自覚できるものではなく、ただ仏からの教えによって「懺悔」し離れることを求め得る。その「懺悔」の事実は、「仏の名」を聞くことによ

って信心を起こすことであり、自らの善根功德の多少によらないのである。そしてその「胎生」における疑惑の問題が、源信の『往生要集』の文によれば、「懈慢界」に生まれる「執心不牢」「雑修の者」の姿であると明かされるのである。そうであれば、「修諸功德」、「雑修の者」とは形の上では、往生を願っているように見えるが、畢竟「虚偽」なる姿に留まり「三法忍を得る」ことがないと確かめられていると言える。そしてだからこそ、仏の名を聞き、浄土への「執心」が「牢固」になる「専修念仏」によるべきであると勧めるのである。

爾夫楞嚴の和尚の解義を按ずるに、念仏証拠門の中に、第十八の願は、別願の中の別願なりと顕開したまへり。『観経』の定散諸機は、極重悪人唯称弥陀と勧めたまえるなり。濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよとなり。知る応し。(『定本』二七五―二七六頁)

源信の『往生要集』に第十八願が「別願の中の別願」であると明かされている。そして、『観経』に説かれる「定散諸機」には、「極重悪人唯称弥陀」と「勧め」している。その源信の解義をもって「濁世の道俗善く自ら己が能を思量せよ」と親鸞は呼びかけている。

「要門釈」では、修諸功德の行者の問題が、「胎化得失の文」によって仏智を疑惑する問題にまで掘り下げられ、そのゆえに「懈慢界」の文にて専修念仏を勧めるという展開になっていた。このことから、ここで第十八願が「別願の中の別願」であると押さえられるのは、第十八願成就の信によることでは、衆生の疑惑は破られないのであり、その信における念仏を、ただ仏智を疑惑する「極重の悪人」として称えよと勧めするのだと言える。第十八願における念仏を専修念仏として、ここで源信によりながら親鸞が勧めるのは、「正信偈」における源信への眼目にその根拠がある。

源信、広く一代の教を開きて 偏えに安養に帰して、一切を勧む

専雑の執心、浅深を判じて 報化二土、正しく弁立せり

極重悪人は唯だ仏を称すべし 我亦、彼の摂取の中に在れども

煩惱、眼を障えて見たてまつらずと雖も 大悲倦きことなく、常に我をてらしたまう（『定本』九〇頁）

専修雑修における信（執心）の「浅深」を判じ、「報土」「化土」の意義を「弁立」したとして親鸞は源信を仰いでいる。そして、「極重悪人」に唯念仏を勧めるのは、「煩惱障眼雖不見」という無明煩惱に生きる衆生の姿にその根拠があるとされている。

そのことから「無倦常照」なる「大悲」を感得するのは、唯念仏にしかないと思われ、源信が明かしていると、親鸞は見たのである。この親鸞の見方は、「要門釈」の展開を見る上で非常に重要な指摘となっており、また念仏における信を判じた（「専雑執心判浅深」と述べられることから第二十願「真門」を開く上でも、大切な視座となっている。このことから「要門釈」における「方便化土」の思索の元となり、専修念仏一つという視座を与えるものとして親鸞は源信を了解したと言えるだろう。

第三項 『観経』三心一異を問う―『観経』顕彰隠蜜の義―

「化身土巻」冒頭からの「要門釈」の展開を押さえた。第十九願に誓われる機に開かれる境界は「道場樹」、「疑城胎宮」、「懈慢界」として開かれ、修諸功德の行者はその根に「仏智を疑惑」する心があるゆえに、浄土への執心を牢固にする専修念仏が勧められたのである（極重悪人唯称弥陀）。すなわちここまでの展開は「方便化身の浄土」がいかにして、自力の行者を報土へ誘引するか、そのはたらきが押さえられたと言える。

そしてそれは第十九願の自力執心の機における問題のみならず、「信罪福心」を持つ第二十願の機の実相までも包んだ確かめとなっていた。

その展開を踏まえて『観経』三心を問う問答を見ていきたい。

問う。『大本』の三心と、『観経』の三心と、一異云何ぞや。答う。釈家の意に依って、『無量寿仏観経』を案ずれば、顕彰隠蜜の義有り。顕と言うは、即ち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。然るに二善・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、欣慕浄土の善根なり。是れは此の経の意なり。即ち是れ顕の義なり。彰と言うは、如来の弘願を彰し、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。斯れ乃ち此の経の隠彰の義なり。（『定本』二七六頁）

『観経』に「顕彰隱蜜の義」があると見出され、まず「顕」の義は「定散諸善」と「三輩・三心」を説くとされる。そして、その「二善・三福は報土の真因に非ず」、「三輩」の「三心」は、「自利各別にして利他の一心に非ず」と明かされている。だからこそこれら諸善を説くのは、「如来の異の方便」であると押さえられるのである。

「彰」の義は、「如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢」することであると明確にされる。すなわち、本願力回向の真実の一心が自覚されること、それが『観経』に定散二善の諸善が説かれる蜜意だとするのである。そして「如来の弘願を彰」す内実は、「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」と述べられる。本来『観経』には、

韋提希仏に白して言さく世尊、是の諸の仏土、復清浄にして皆光明有りと雖も、我今極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。唯願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ、と。爾の時に世尊、即ち微笑したまう（『真聖全』一・五〇頁）

と述べられており、「釈迦微笑」とは韋提希の別選を受けてのものである。しかし親鸞は、提婆達多・阿闍世の悪縁の中で、釈迦の素懐は彰されると述べている。すなわちここに、衆生の現実の苦悩の中において釈尊の素懐（出世本懐）である「弥陀大悲の本願」は説かれるのであり、決してその苦悩とは別に本願の大悲がはたらくのではない、という親鸞の眼があると言える。親鸞は現実の苦悩の内にさらされる一人の凡夫として「韋提希」を見、そしてその苦悩の内に出世間の仏道が開かれると明示するのである。親鸞の本願への視座が「彰隱蜜の義」によく表れていると言える。

そしてその「弥陀大悲の本願」「彰隱蜜の義」に立てば、釈尊が浄土を願わせる善根として「定散諸善を顕し、三輩・三心を開く」意義が、「利他通入の一心」を彰すためであったと明らかになる。このような確かめを通して親鸞は、

良に知りぬ、此れ乃し此の經に顕彰隱蜜の義有ることを。二經の三心、將に一異を談ぜんとす。善く思量すべきなり。『大經』『觀經』、顯の義に依れば異なり、彰の義に依れば一なり。知るべし。（『定本』二七七―二七八頁）

と結論付け、二經の三心の「一異」を明かしている。『大經』の本願に立った思索として『觀經』の顕彰隱蜜の義が確かめられるのである。

第四項 広開浄土要門―如来の異の方便―

『大經』三心と『觀經』の三心の一異が、經の顕彰隱蜜の義を開くことで確かめられた。それは、「顯」の義においては釈尊の善巧、「如来の異の方便」として、「定散諸善」「三輩・三心」が説かれること、「彰」の義においては釈尊の本懐「弥陀大悲の本願」を明かすことにあると確かめられた。これは「如来の異の方便」とは、「欣慕浄土の善根」として「定散諸善」という形で説かれるのだという確かめである。そこから、この定散二善が何故浄土の「要門」として説かれるのか、釈文により確かめられていく。

爾ば光明寺の和尚の云く、然るに娑婆の化主、其の請に因るが故に、即ち広く浄土の要門を開く。安樂の能人の別意の弘願を顕彰す。其れ要門とは、即ち此の『觀經』の定散二門是れなり。定は即ち慮りを息めて、以て心を凝らす。散は即ち悪を廢して、以て善を修す。此の二行を回して、往生を求願せよとなり。弘願と
言うは『大經』の説の如し、といえり。（『定本』二七八頁）

「娑婆の化主」釈尊が、韋提希の要請（「その請」）によって、浄土の要門を開くこと、そしてそれによって釈尊

が「安樂の能人」阿弥陀如来の「弘願」を顕彰することが述べられる。すなわちここで「広開」、「顕彰」の主語は「娑婆の化主」釈尊であり、釈尊が善巧方便をもって衆生を摂化することが強調されるのである。

その「浄土の要門」とは、『観経』の定散二門「定散二善である」と述べられ、「弘願」と言うは『大経』の説の如し」と述べられている。釈尊が『観経』に定散二門として教えを説くのは、韋提希に代表される衆生の要請によって「浄土の要門」を開くという意義があると確かめられ、それは阿弥陀如来の弘願を顕彰するためであると明かされるのである。すなわち、「浄土の要門」を開く釈尊の善巧は、『大経』の弘願を背景とし、真実より出で真実に触れされるための衆生摂化の方便として、その意義が明確にされるのである。

では何故釈尊は衆生に「定散二善」として「要門」を説くのか。その理由が以下の文によって明かされている。

又云く、欲生彼国者従り下、名為浄業に至るまで已来は、正しく三福の行を勧修することを明かす。此れは一切衆生の機に二種有ることを明かす。一つには定、二つには散なり。若し定行に依れば、即ち生を撰するに尽きず。是れを以て如来、方便して三福を顕開して、以て散動の根機に応じたまえり、と。（『定本』二七九～二八〇頁）

ここに「一切衆生の機」に定散の二種があること、その機を撰するために「定行」、「三福」が説かれるということが明かされている。すなわち、釈尊が定散二善を浄土の要門として説くのは、一切衆生の機の性格に応じてその二善を説くのであり、釈尊の善巧は一切衆生の機に根拠があるということである。

この後に散善として説かれる『観経』の三心が引かれるのであるが、善導は『観経』の三心を以下のように了解している。

亦此の三心亦定善の義を通撰すと、知るべし（『定本』一一二頁）

『観経』の三心は「定善の義」に通ずるものとして明かされている。そうであれば、三心は定散二善に通ずる心として説かれていると了解できる。

親鸞はこの『観経』の三心について、「信巻」と「化身土巻」両巻に引いているが、「信巻」では第十八願成就の信、眞実信心の内景を明かすものとして引いている。それは釈迦弥陀二尊の「招喚の勅命」によって顕彰される信であり、自力の心によって起こす信とは質が異なる、他力の金剛心として明かされている。親鸞はこの「信巻」での思索を踏まえて、「化身土巻」では、『観経』の頭の義である「諸機の三心」、すなわち「利他の一心にあらず」と述べられた「自利各別」の心の証文としてこの『観経』の三心を引くのである。そのことから親鸞は、定散に通ずる心である『観経』の三心にすでに顕彰隱蜜の義があると見ているのだと言える。すなわち「自利各別」の心にどのような問題があるのか、この「化身土巻」の引文によって表わされていると言えるだろう。

「自利各別」の心とはどのようなものか端的に表しているのが、「深心釈」の以下の文である。

又決定して、釈迦仏、此の『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、彼の仏の依正二報を証贊して、人をして欣慕せしむ、と深信すと。乃至 又深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除きて、一切の別解・別行・異学・異見・異執の為に退失傾動せられざるなり、と。乃至（『定本』二八一頁）

まず釈尊が「三福・九品・定散二善を説き」、「仏の依正二報」によって衆生に浄土を「欣慕」させるということを深く信ぜよと述べられる。そして、「自心を建立して」修行し、「一切の別解・別行・異学・異見・異執の為に退失傾動」されないように深く信ぜよと述べられる。この「自心を建立して」いく「深信」は、「信巻」には引かれず、「化身土巻」にて特に先の「釈迦仏、此の『観経』に三福・九品・定散二善を」説くことを信ずるという内容と共に引かれ、その内実とされることから、これは「定散の自心」を表した文として了解できる。そうであれば「自心を建立」ということは、「定散の自心」を根拠にしたものであるため、「一切の別解・別行・異学・異見・異執の為に退失傾動せられざる」ということが、ただ自力心の殻にこもった「胎生」の事実となり、他力金剛心の開く「破壊すべから」ざる仏道とは根本的に質が異なるものと見なければならぬ。

その意味を踏まえて、次に引かれる「就行立信」の文を見てみたい。

次に行に就いて信を立てば、然るに行に二種有り。一つには正行、二つには雑行なり。正行と言うは、専ら往生經の行に依って行ずるは、是れを正行と名づく。何者か是なり。一心に専ら此の『觀經』・『弥陀經』・『無量壽經』等を読誦する。一心に彼の国の二報莊嚴を專注し、思想し、觀察し、憶念する。若し礼せば、即ち一心に専ら彼の仏を礼する。若し口に称せば、即ち一心に専ら彼の仏を称せよ。若し讚嘆供養せば、即ち一心に専ら讚嘆供養する。是れを名づけて正とす、と。又此の正の中に就いて復二種有り。一つには、一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、是れを正定の業と名づく、彼の仏願に順ずるが故に。若し礼誦等に依るを、即ち名づけて助業とす。此の正助二行を除きて、已下の自余の諸善は、悉く雑行と名づく。若し前の正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断えず、名づけて無間とするなり。若し後の雑行を行ずるは、即ち心常に間断す。回向して生を得べしと雖も、衆て疎雑の行と名づくるなり。故に深心と名づく、と。(『定本』二八一〜二八二頁)

信を立てる「行」について、「正行」「雑行」と二種があるとされ、またその「正行」の中に「正定業」(「一心専念弥陀名号」と「助業」(「礼誦等」)が見出されている。しかし最後には「正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断えず、名づけて無間とするなり」と述べられ、「正定業」と「助業」との区別なく、ただ「正助二行を修する」ことを勧める内容となっている。

すなわち、この「就行立信」の文に表されていることは、定散の二機が「自心を建立して決定して」信を起し、「雑行」に選んで「正行」を選ぶのであるが、その選ぶ根拠が行者の「自心」であるため、「順彼仏願故」の念仏を「正定業」として徹底しきれていないということである。この「自心」とは、如来大悲に分別が破られた信ではなく、自らを根拠にした「定散の自心」であるから、「正助二行」の区別が付かず、ただ「正助」雑じえて修行し、「ただ念仏」の「正定業」にならないのである。すなわち、ここで述べられる「正行」の中の「一心」と

は自力の一心であり、弥陀の名号一つに定まる「他力の金剛心」ではないと言わねばならない。このように見れば、ここまでの文脈は「行」の選びの裏に自力心の問題が見据えられた展開となっていることがわかる。

「化身土巻」の三心釈、特に「深心釈」の引文によって、「雑行」に選んで「正行」に依るということが明かされたのであるが、その問題の根には「助正間雑」の自力心の問題が見据えられている。そして次の『往生礼讃』の引文では、何故念仏を専らにする「専修」に依らなければならないのか、「専修」の意義が明確にされていく。

又云わく、若し専を捨てて雑業を修せんとする者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。何を以ての故に。乃し雑縁乱動す、正念を失するに由るが故に、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、係念相統せざるが故に、憶想間断するが故に、回願慳重真実ならざるが故に、

貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に、慚愧懺悔の心有ること無きが故に。(『定本』二八四～二八五頁)

『往生礼讃』では「雑業」の失が、全部で一三挙げられているが、ここでは前九失が挙げられている。「雑業を修せんとする者」が往生を得ることができないという理由について挙げられていく。ここで「正念を失する」、「仏の本願と相応せざる」と述べられていることから、単に「専修」を勧めるのではなく、先に明かされた「自心を建立」し、「助正間雑」する者の問題を見据えて、ここでその実相が「雑修」であると言い当てられているのだと見て取れる。そうであれば九失の内、最後に挙げられる「慚愧懺悔の心有ること無きが故に」の言葉によって「雑修」の者の課題が明確にされているのだと言える。すなわち、自力に沈む者(「雑業を修せんとする者」)の根源が、本願力に遇うことなく「疑惑の心」が自覚されない「慚愧懺悔の心有ること無き」者として明かされているのである。

だからこそ、この「懺悔」の内実が以下のように述べられている。

懺悔に三品有り。乃至 上・中・下なり。上品の懺悔とは、身の毛孔の中より血を流し、眼の中より血出だすをば、上品の懺悔と名づく。中品の懺悔とは、遍身に熱き汗毛孔従り出ず、眼の中より血の流るるは、中

品の懺悔と名づく。下品の懺悔とは、遍身徹り熱く、眼の中より涙出るをば、下品の懺悔と名づく。此れ等の三品、差別有りとも雖も、是れ久しく解脱分の善根を種えたる人なり。今生に法を敬い、人を重くし身命を惜しまず、乃至小罪も若し懺すれば即ち能く心髓に徹りて、能く此の如く懺すれば、久近を問わず、所有の重障皆頓に滅尽せしむることを致す。若し此の如くせざれば、縦使い日夜十二時、急に走むれども終に是れ益無し。差うて作さざる者は、知りぬべしと。流涙流血等に能ずとも雖も、但だ能く真心徹する者は、即ち上と同じ、と。已上（『定本』二八四～二八五頁）

ここで、「懺悔に三品有り」と、その「懺悔」の内実が述べられていく。『往生礼讃』では、この「三品」とは、「要・略・広」の三種の懺悔を指す²⁰。しかし、その箇所は乃至され、三種の懺悔は上中下輩の「懺悔」とされている。これについて、先に『観経』の「頭」の義として「三輩三心」を開くと述べられていた、「三輩」「九品の」「自利各別の心」を受けたものとなっていると見て取れる。そして「此の如く懺すれば、久近を問わず、所有の重障皆頓に滅尽せしむることを致す」と述べられるように、懺悔を上・中・下品のごとく起せば「重障」「滅尽せしむる」と述べられている。しかしこの引文によって確かめられることは、自ら懺悔を起こし、その懺悔を勧めるということではない。何故なら最後の文言に以下のように明かされているからである。

但だ能く真心徹する者は、即ち上と同じ、と。（『定本』二八五頁）

ここで、如来の「真心徹すること、すなわち真実信心を獲得することが、その上・中・下品の懺悔に通ずることであると明かされているのである。「真心徹到」とは、「信巻」にて他力の信心の発起、「金剛の真心」の獲得の内実として押さえられていた。そのことから、専修の内実が上・中・下品の懺悔を起こすことではなく、ただ本願力回向の信心がその身に自覚されること、「金剛の真心」を獲得することが、その要として明かされるのである。何故なら上・中・下品の懺悔とは、「自利各別の心」なるが故にそれだけに留まるのなら「利他通入の一心」とは言えない。畢竟、自力による虚しい懺悔に沈むのみだからである。だからここでは、自力の「懺悔」によっ

てではなく本願の信によって「重障」「滅尽しむることを致す」と明かされるのだと読み取れる。

この『往生礼讃』の文によって、一切衆生の定散の機における「正行」「雜行」の「行」の選びから、「専修雜修」の課題に展開し、最後は「慚愧懺悔の心有ること無き」行者の信の課題へと思索が深まっていると読み取れる。すなわちこの一連の引文を通して、「雜業を修せんとする」行者の自力心が問われてくるのである。

だからこそ、この『往生礼讃』の文を受けて、『観念法門』の文にて、撰取不捨の力用が以下のように明らかにされる。

又云わく、総て余の雜業の行者を照撰すと論ぜず、と。（『定本』二八五頁）

ここまでの展開を踏まえて見れば、「雜業」の者は阿弥陀の光明に撰取されないという理由が、本願力回向の信がその身に徹底されるか否かに見出されていると言える。すなわち、この『観念法門』の文では、眞実信心において光明に撰取されるのであり、「雜業の行者」自力心から離れられない行者は「照撰」せざるということが強調されているのだと言える。

これについて親鸞は『唯信鈔文意』にて以下のように述べている。

この信心は、撰取のゆえに金剛心となれり。これは『大経』の本願の三信心なり。（『定親全』三・和文篇一七四頁）

このように述べ、「撰取不捨」のはたらきによって「金剛心」を得ると述べ、眞実信心の根拠、その背景として「撰取不捨」を見出している。すなわち、「撰取」の光明は信心発起によって証明されるものであり、「雜業を修せんとする者」の自力の懺悔によってその光明としての本願力に遇うのではないのである。親鸞はこのように『往生礼讃』『観念法門』の文にて、「眞心徹到することにおいて阿弥陀如来の光明に撰取されることを押さえるのである。そしてそこから以下のように述べる。

又云わく、定散俱に回して宝国に入れ、即ち是れ如来の異の方便なり。韋提は即ち是れ女人の相、貪瞋具足

の凡夫の位なり、と。已上（『定本』二八六頁）

ここに釈尊の善巧が今一度「如来の異の方便なり」と明かされる。そして、韋提希が「貪瞋具足の凡夫」として明かされている。これを受けて「貪瞋具足の凡夫」の相が、『論註』の「不実功德」の文にて確かめられる。

『論註』に曰く、二種の功德相有り。一つには有漏の心従り生じて法性に順ぜず。謂所る凡夫・人天の諸善、人天の果報、若しは因・若しは果、皆な是れ顛倒す、皆な是れ虚偽なり。故に、不実の功德と名づく、と。已上（『定本』二八六頁）

「貪瞋具足の凡夫」の心は「有漏心」であり、「法性に順ぜず」、因果みな「顛倒」し、「皆な是れ虚偽なり」と述べられている。すなわち先に、「雑修」の失として挙げられた「慚愧懺悔の心有ること無き」凡夫の相が、「有漏の心」として明かされ、そのゆえに「虚偽」なるあり方に沈んでいくと押さえられるのである。これは、「要門釈」劈頭に述べられていた視座と重なる。

然るに濁世の群萌、穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入ると雖も、真なる者は、甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は、甚だ以て多く、虚なる者は、甚だ以て滋し。是を以て釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を発して普く諸有海を化したまう。既に而て悲願有す。修諸功德之願と名づく、復た臨終現前之願と名づく、復た現前導生之願と名づく、復た来迎引接之願と名づく。亦至心発願之願と名づくべきなり。（『定本』二六九頁）

この衆生の「虚偽」の相をみそなわして、釈尊は「修諸功德の願」第十九願を説き、定散の二機を誘引する。すなわち、衆生はその心が「有漏心」であり因も果も「顛倒」であるがゆえに、自身からその「有漏の心」を問題にすることができない。だからこそ、釈尊は定散の二機におさまる一切衆生に即して「浄土の要門」を「定散の二門」として説き、その二行を修して「往生を願求せよ」と勧めるのである。それはただ、衆生の「有漏の心」を明らかにするためであり、「極重悪人唯称弥陀」を徹底するためである。

『安樂集』に云わく、『大集經』の月藏分を引きて言わく、我が末法の時の中に億億の衆生、行を起こし道を修せんに、未だ一人も得る者有らじ、と。当今は末法なり。是の五濁悪世には、唯浄土の一門有りて通入すべき路なり、と。(『定本』二八六〜二八七頁)

だからこそ「行を起こし道を修せんに、未だ一人も得る者有らじ」という「末法」「五濁悪世」に生きる衆生は、「浄土の一門」こそ「通入すべき」教えであると述べられるのである。

親鸞はこのように「浄土の要門を広開」する釈尊の善巧を、専修念仏の行の選びから、それによって明らかにする衆生の「有漏の心」において了解する。「如来の異の方便」によらなければならぬ衆生の実相が、ここにまず明らかになると言える。それは、釈尊の説く「定散二門」は、末法五濁の衆生には修し難いという自覚を与えることで「方便」としての意義を全うする。衆生はただ、その「如来の異の方便」によって「慚愧懺悔の心有ること無き」姿に立ち帰り、「虚偽」なる相を信知することが往生への要となるのである。これが「浄土の要門」を広開する釈尊の本意であると言える。

以降親鸞はこの視座を踏まえて、念仏を修する行者の信の問題を見据え、「行」について結んでいく。

第五項 報土の真因は信樂を正とす―第十八願は別願の中の別願―

釈尊が何故『観經』に定散二善を説くのか。「經」の顕彰隱蜜を開き、釈文の引文にて確認された。「浄土の要門」として「定散二門」を説き、衆生に「往生を願求」させることによって、「慚愧懺悔の心有ること無き」姿、「有漏の心」を照らし出す。定散の二機としての衆生はその「如来の異の方便」を通して、虚偽なる相を信知するのであり、「真心徹到する」事実において摂取の光明に包まれるのである。それが「総て余の雑業の行者を照撰すと論ぜず」という語に確認された。このように釈尊の善巧摂化のはたらきが、「定散二門」を開くこととして押さえられているのである。

そのような釈文の引文の確かめを踏まえて、真実と方便の関係について以下のように述べられる。

然るに今『大本』に拠るに、真実・方便の願を超発す。亦『観経』には方便・真実の教を顕彰す。『小本』には、唯真門を開きて方便の善無し。是を以て三経の真実は、選択本願を宗とするなり。復た三経の方便は、即ち是れ諸の善根を修するを要とするなり。（『定本』二八七頁）

ここに三経の教相がそれぞれ示されている。『大経』は「真実・方便の願を超発す」、『観経』は「方便・真実の教を顕彰す」と述べられ、『阿弥陀経』は「唯真門を開きて方便の善無し」と諸善はなく念仏のみが説かれていると述べられる。『大経』『観経』の関係はとも明確である。『大経』は如来の本願を説く経として、あくまで本願の「真実」が根拠となっている。そして『観経』はその本願を根拠に、釈尊が「群生海」を化すために説かれた経として「方便真実の教を顕彰す」と明かされるのである。しかしここで『阿弥陀経』についても言及されているため、『大経』『観経』への思索を通して、『阿弥陀経』への吟味がここから始まっているのだと思われる。

続いて「三経の真実」が「選択本願を宗とするなり」と押さえられ、「三経の方便は」、「諸の善根を修するを要とする」と明かされる。ここに「三経の真実」が「如来の本願」や「念仏三昧」ではなく、特に「選択本願」となっている。「選択本願」とは、法然の「浄土宗」独立において標榜される重要な言葉である。『選択集』『本願章』には以下のように述べられている。

第十八の願に、一切の諸行を選び捨てて、唯偏に念仏の一行を選び取りて往生の本願と為したまふ（『真聖全』一・九四三頁）

「念仏の一行を選び取り」「一切の諸行を選び捨て」るのは、「第十八願」の本願であると明確にされる。すなわち、「選択本願」を親鸞が「三経の真実」として掲げるのは、本願における選択の精神に立って、三経の真実・方便を顕開するという意図があると見られる。それは先に『観経』の三心への問答が起こされる直前に述べられていた、

爾夫楞嚴の和尚の解義を按ずるに、念仏証拠門の中に、第十八の願は別願の中の別願なりと顕開したまえり。（『定本』二七五頁）

という、第十八願が「別願の中の別願」であるという視座にもうかがえる。別願中の別願である「選択本願」第十八願によって、三経は貫かれているのであると親鸞はその眼目を明確にするのである。それによって、『阿弥陀経』へも共に言及する意図を考えると、「真門」念仏における信まで見据えた思索が以降展開されていくと見ることが出来るだろう。

此れに依って方便の願を案ずるに、仮有り真有り、亦行有り信有り。願は、即ち是れ臨終現前の願なり。行は、即ち是れ修諸功德の善なり。信は、即ち是れ至心発願欲生の心なり。（『定本』二八七頁）

第十九願について、「真・仮」「行信」が見出され、「臨終現前の願」、「修諸功德の善」、「至心発願欲生の心」と、この願が「方便の願」なる意味が押さえられる。これは「行巻」に明かされた、「真実の行信」に対応する「方便の行信」を表すものとして見ることが出来る。

凡そ誓願に就いて、真実の行信有り、亦方便の行信有り。其の真実の行願は、諸仏称名の願なり。其の真実の信願は、至心信樂の願なり。斯れ乃ち選択本願の行信なり。其の機は、則ち一切善悪大小凡愚なり。往生は、則ち難思議往生なり。仏土は、則ち報仏報土なり。斯れ乃ち誓願不可思議、一実真如海なり。『大無量寿経』の宗致、他力真宗の正意なり。（『定本』八四頁）

「行巻」では、「真実の行信」について「選択本願の行信」であると明かされて、その「機」と「往生」「仏土」が述べられている。「方便の行信」についてはこれが「浄土の要門」を開くと述べられ、「行」と「機」、「往生」が明確にされていくのである。

此の願の行信に依って、浄土の要門、方便権仮を顕開す。此の要門従り正・助・雑の三行を出だせり。此の正助の中に就いて、専修有り雑修有り。機に就いて二種有り、一つには定機、二つには散機なり。又二種の

三心有り。又二種の往生有り。二種の三心とは、一つには定の三心、二つには散の三心なり。定散の心は、即ち自利各別の心なり。二種の往生とは、一つには即往生、二つには便往生なり。便往生とは、即ち是れ胎生辺地・双樹林下の往生なり。即往生とは、即ち是れ報土化生なり。（『定本』二八七〜二八八頁）

「方便の行信」は「浄土の要門、方便権仮を顕開す」と述べられることから、これは先に第十九願について確認された「仮」の意義を明かしていると見て取れる。まず、その「要門」に「正・助・雑の三行」があると押さえられ、「正助の中に就いて、専修有り雑修有り」とされている。そして「定散」の二機とその機における心が「定散の心」、「自利各別の心なり」と明かされる。「正・助・雑の三行」を押さえ、その「行」への吟味から「機」、そして「自利各別の心」である「定散の心」に焦点が当てられ、その心による往生が「胎生辺地・双樹林下の往生なり」と確認されるのである。すなわち第十九願の「仮」の意義は、「自利各別の心」である「定散の心」にその眼目があるということがわかる。

このような第十九願における「仮」の確かめを通して、次には以下のように述べられる。

亦此の『経』に真実有り。斯れ乃ち金剛の真心を開きて、撰取不捨を顕さんと欲す。然れば濁世能化の釈迦善逝、至心信樂の願心を宣説したまう。報土の真因は信樂を正とするが故なり。（『定本』二八八頁）

第十九願の「仮」の意義を通して、「此の『経』に真実有り」と、『観経』全体の意を明らかにする形で述べられている。それは「金剛の真心を開きて撰取不捨を顕さんと欲す」とあるように、横超他力の金剛心に撰取の光明を感得すること、すなわち真実信心を開くことがこの『観経』の真実であると親鸞は明かすのである。

この「撰取不捨」とは、『観経』の第九真身観の仏が説かれる際の言葉である。しかし、親鸞は「化身土巻」の劈頭にて、「真身観の仏」は「化仏」を表すものとして掲げていた¹⁰。そのことから、親鸞は『観経』において最も要となるのは、「真身観の仏」を観仏することではなく、本願力に自身の無明が照らされた事実「金剛の真心」が明らかになることであると確認するのである。そしてその「金剛の真心」に「真身観の仏」のはたらきとして

の「撰取不捨」の力用を感得するのだと、まったく本願の信を根拠にした思索において『観経』を開き見るのである。

だからこそ次に「濁世能化の釈迦善逝、至心信樂の願心を宣説したまう。報土の真因は信樂を正とするが故なり」と述べられ、「定散二門」によって「濁世」を化する釈尊の善巧は「至心信樂の願心」を説き宣べることがその真意としていると親鸞は押さえ、「報土の真因は信樂を正とす」と、本願成就の信が「真因」となると明らかにするのである。

このような確かめからわかるのは、「極重悪人唯称弥陀」と決定される「行」の選び、専修念仏への立脚は、必ず行者の信の問題が明らかになるところに決定されるということである。「ただ念仏」の自覚は、ここで言われるように本願力回向による「金剛の真心」、「至心信樂の願心」、真実の「信樂」におけるものだからである。

このように『観経』の「真実」が、「金剛の真心」として明かされ、そして次には「三経」の信心について言及されていく。すなわち『観経』における「真実」が「金剛の真心」、「至心信樂の願心」という『大経』の本願によって明かされるということは、同時に『阿弥陀経』の「執持名号一心不乱」の「一心」の意義が詳らかになるということであると親鸞は確認しているのである。

是を以て『大経』には信樂と言えり。如来の誓願疑蓋雑わること无きが故に、信と言えりなり。『観経』には、深心と説けり。諸機の浅信に對せるが故に、深と言えりなり。『小本』には、一心と言えり、二行雑わること无きが故に、一と言えりなり。復た一心に就いて深有り浅有り。深とは利他真実の心是れなり、浅とは定散自利の心是れなり。(『定本』二八八頁)

「三経」における信が、『大経』では「信樂」、『観経』では「諸機の浅信に對せる」「深心」、『阿弥陀経』では「一心」であると述べられている。そして、その『阿弥陀経』の「一心」に「浅有り深有り」と明かされ、「利他真実の心」と「定散自利の心」の二義が開かれている。ここに明らかなように、『観経』における「方便真実」の関係

を通して『阿弥陀経』を見たとき、その『阿弥陀経』の「一心」に「浅深」の別があると見なければならぬのである。それは「行」の「浅深」ではなく、念仏を修する信の「浅深」であり、その信が問われなければ「執持名号」の意義が明確にならない。だからこそ、ここに「唯真門を開きて方便の善無し」とされる『阿弥陀経』にも真実方便の意義があると確かめられるのだと言える。これは後に『阿弥陀経』の顕彰隱蜜を開く時の視座になるものである。

以上の確かめを踏まえて、以下のことが確かめられる。

宗師の意に依るに、心に依って勝行を起こせり、門八万四千に余れり、漸・頓則ち各所宜に称いて、縁に随う者、則ち皆な解脱を蒙れり、と云えり。然るに常没の凡愚、定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、廃悪修善の故に。是を以て立相住心尚成じ難きが故に（『定本』二八九頁）

善導の「玄義分」の文を引き、釈尊が機に随い「八万四千」の法門を説くこと、それによって「皆解脱を蒙れり」と述べられる。しかし、親鸞はどのように定散の機に「八万四千」の法門が説かれる意味を、「常没の凡愚定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、廃悪修善の故に」と述べ、それが修し難いものとして自覚されることに見出している。親鸞はそのように、釈尊が機に随って説く八万四千の「門」の意義を明かした上で、以下のよう述べている。

門余と言うは、門は即ち八万四千の仮門なり、余は即ち本願一乘海なり。（『定本』二八九頁）

善導の「門余」の言葉を、「門」と「余」に分け、「門」とは「八万四千の仮門」、「余」は「本願一乘海なり」と、その意味を述べている。善導の「玄義分」の文脈からは、このような親鸞の了解は出てこないように思われる。しかし、これまで確かめられた真実と方便の関係によって、今一度釈尊の教え（門）の意義を開き見たとき、親鸞はそこに機に随って説かれた「八万四千の仮門」と、それと質を異にする「本願一乘海」の「大行」が見出されるところとして、このように「門余」を釈すのである。

凡そ一代の教に就いて、此の界の中にして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道と云えり。此の門の中に就いて、大小、漸頓、一乘・二乘・三乘、権実、顕密、豎出、豎超有り。則ち是れ自力、利他教化地、方便権門の道路なり（『定本』二八九頁）

その八万四千の法門はここで、釈尊「一代の教」として、「聖道門」、「難行道」と述べられ、それは「自力」を尽くさせる「方便権門の道路なり」と押さえられる。

安養淨刹にして入聖証果するを浄土門と名づく、易行道と云えり。此の門の中に就いて、横出・横超、仮・真、漸・頓、助・正・雑行、雑修・専修有るなり。正とは五種の正行なり。助とは名号を除きて已外の五種是れなり。雑行とは正助を除きて已外を悉く雑行と名づく。此れ乃ち横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。（『定本』二八九頁）

また、その「難行道」「聖道門」を選んで、「安養淨刹にして入聖証果するを浄土門と名づく」と、「易行道」としての「浄土門」について確かめられる。

この「浄土門」の中の「行」について、親鸞は「正とは五種の正行なり」と押さえ、「助とは名号を除きて已外の五種」であると述べている。先に引かれた「深心釈」「就行立信」の引文では、「正」「助」の関係については、「五種」の正行の内「順彼仏願故」の称名念仏を「正定業」とし、それ以外の「四種」は「助業」であるとされていた。しかし、ここでは、「助とは名号を除きて已外の五種」であるとされ、本願の名号によるか、それ以外かで「助業」が述べられている。すなわち、先に明かされた「報土の真因は信樂を正とす」の言葉と共に考えれば、ここで「正定業」とされるのは、真実功德の名号がその身に「信樂」として自覚されるか否かで決まるといふことである。そうであれば、「正」について「五種の正行」と述べられるのは、「信樂」が「五種」の精神に通底することを表していると言える。そして、その「信樂」における本願の名号以外は「助業」、「雑行」であり、「横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり」と、畢竟「仮門」であると明かされるのである。

横超とは、本願を憶念して自力の心を離るる、是れを横超他力と名づくるなり。斯れ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、斯れ乃ち真宗なり。（『定本』二九〇頁）

そのように積尊の説く「八万四千の法門」を、「聖道門」「浄土門」の中に見出し終って、その「余」としての「本願一乗海」が「本願を憶念して自力の心を離るる」「横超」として明かされる。

これは積尊の説く八万四千の「仮門」とは質を異にしたものとして、「専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり」と押さえられる。すなわち「三経」を貫く真実としての「選択本願」とは、衆生にいかんしてはたらきかけるか、それが「横超他力」と押さえられ、「本願を憶念して自力の心を離るる」こと、それを「門八万四千に余れる」、「本願一乗海」と呼ぶのである。

「本願一乗海」とは、「行巻」にて、

本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極促、無碍、絶対不二の教なり。（『定本』八一頁）

と明かされ、衆生の上にその煩惱に碍げられず、その往生の志願を「満足」させる「絶対不二の教なり」と確かめられている。それは特に名号の真実功德として、衆生に「破闇満願」の力用として感得されるものである。またその「一乗海」の機は、

一乗海の機を案ずるに、金剛の信心は絶対不二の機なり。知るべし。（『定本』八二頁）

このように述べられ、名号によって本願を信受したところの自覚「金剛の信心」がその「絶対不二の機」となると確かめられるのである。すなわち、「本願一乗海」のはたらきは、衆生が名号によって「自力の心を離」れるとき、その「金剛の真心」の事実において証明されるものであり、「五種」の正行は、その信がなければ「助業」になり得ると言える。だからこそこの「横超他力」の本願力による仏道が、「真宗」とであると明瞭にされるのである。

第六項 仮令の誓願良に由あるかな―極重悪人唯称弥陀―

「本願一乗海」「横超他力」のはたらきに、「行」についての確かめを結び、「仮門」と質を異にする「真宗」が明かされた。それは三経の真実に通底する「選択本願」にその根拠があり、方便真実の関係を明かすことを通して「行」の選りから「信」の決定へ眼目が展開していった。すなわち「正定業」とは、「信樂を正とする」のである。衆生にとつては他力の「金剛の真心」が明らかになるかどうか「行」の決定の根源にあるのだと明かされたのである。そうであれば全体として「第十八の願は別願の中の別願なり」という言葉を元に、その思索が展開されたと言える。

そしてその確かめを受けて以降、今一度「雑行雑修」「浄土の雑行」とは何か、その内実が整理され明かされていく。そのことから、「仮令の誓願良に由有るかな¹⁹」と仰がれていく、ここからの思索は「極重悪人唯称弥陀」の言葉を元にして展開していくと見ることが出来る。

夫れ雑行・雑修、其の言一つにして其の意是れ異なり（『定本』二九〇頁）

「雑行」と「雑修」について、「其の言一つにして其の意是れ異なり」と、その違いが明かされていく。「雑行」とは「正行」に対しての言葉であるから、それは「行」の選りを選びを表す言葉であると言える。「雑修」とは「正・助」の「修」し方の違いにおいて述べられていたため、それは念仏を修する機の問題と見当づけることができよう。そこでまず「雑行²⁰」について整理されるが、それは先に

雑行とは正助を除きて已外を悉く雑行と名づく。此れ乃ち横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。（『定本』二九〇頁）

と「浄土門」の中の「雑行」について述べられた「自力仮門」の内容を受けての確かめである。

そして「雑行」の後、次には「雑修」の意義が「正助」について言及する形で明かされる。すなわちこれは、先に「正とは五種の正行なり。助とは名号を除きて已外の五種是れなり²¹」と明かされた内容を受けての確かめである。

亦、正・助に就いて、専修有り雑修有り。此の雑修に就いて、専心有り雑心有り。専修に就いて二種有り、一つには唯仏名を称す、二つには五專有り。此の行業に就いて専心有り雑心有り。五專とは、一つには専礼、二つには専読、三つには専観、四つには専名、五つには専讚嘆なり、是れを五つの専修と名づく。専修其の言一つにして、其の意惟れ異なり。即ち是れ定専修なり、復た散専修なり。専心とは、五正行を専らにして二心無きが故に、専心と曰う。即ち是れ定専心なり、復た是れ散専心なり。雑修とは、助正兼行するが故に雑修と曰う。雑心とは、定散の心雑するが故に雑心と曰うなり。知るべし。（『定本』二九一頁）

「正助」の中に「専修有り雑修有り」、そして「雑修に就いて、専心有り雑心有り」と押さえられて、まずその「専修」について二種が述べられる。「一つには唯仏名を称す、二つには五專有り」と述べられ、「唯称仏名」と、「五專」（「専礼」「専読」「専観」「専名」「専讚嘆」）の二種に分けられるのである。

この「唯称仏名」について従来二つの解釈がある。「唯称仏名」を「選択本願」の念仏と見るか、「真門」念仏として見るかである³⁰。しかし、ここまでの文脈では「本願を憶念して自力を離るる」「横超他力」の本願念仏を軸にして、「浄土の要門」、もしくは八万四千の「仮門」について開き見てきた。ここでもまず「専修」について「唯称仏名」という、「本願一乗海」に実現する念仏を挙げ、その上で「専修に異あり」という「五專」を解釈していくのだと考えられる。すなわちこの「唯称仏名」は先に、「極重悪人唯称弥陀」と述べられた、「極重悪人」の自覚における「唯称」だと見るべきである。

親鸞はこの「唯」という言葉について、特に本願の信における名号の自覚として以下のように述べている。

唯はただこのことひとつといふ。ふたつならぶことをきらふことばなり。（中略）

本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。（中略）

また唯信はこれこの他力の信心のほかに余のことならはずとなり。すなわち本弘誓願なるがゆへなればなり。

（『定親全』三・和文篇一五五頁）

親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、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。（『定親全』四・五頁）

「このことひとつ」という信における名号への立脚が「唯」に込められた意義であると言える。それは「本願他力をたのみて自力をはなれたる」、「ただ念仏」の自覚として、自力の心とは質を異にする決定であると見なければならぬだろう。

五專とは、一つには専礼、二つには専読、三つには専観、四つには専名、五つには専讚嘆なり、是れを五つの専修と名づく。専修其の言一つにして、其の意惟れ異なり。即ち是れ定専修なり、復た散専修なり。（『定本』二九一頁）

だからこそ、この「五つの専修」が「其の言一つにして、其の意惟れ異なる」として明かされる。本来「正定業」として掲げられるのは「五專」の内の第四の「専称」であるが、ここではその「専称」は「唯称仏名」と区別され、「専名」となっている。ここに思われるのは「信巻」にて願力の信心が名号との関係の中で述べられていた文言についてである。

眞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。（『定本』一三二頁）

「名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」と明かされるように、「専修に異あり」とされる「専名」は、この名号を専らにするのみの「願力の信心を具せざる」姿であると言える。そうであれば、この「五專」の内の「専名」は、名号に執着していく法執の問題、すなわち第二十願の機が念頭にある確かめであると見ることが出来る。

だからこそ「五つの専修」に、「定専修」「散専修」が見出され、「即ち是れ定専心なり、復た是れ散専心なり」と述べられて、「専心」の形をとっていても本願の信とは質を異にする「定散の心」、「自利各別の心」として区別されるのであると言える。この専修の中の「異」なる姿を明かし終えて、

雑修とは、助正兼行するが故に雑修と曰う。雑心とは、定散の心雑するが故に雑心と曰うなり。知るべし。
(『定本』二九一頁)

と「雑修」の内実が「定散の心雑する」「雑心」によって結ばれるのである。

凡そ浄土の一切諸行に於いて、綽和尚は万行と云い、導和尚は雑行と称す、感禪師は諸行と云えり、信和尚は感師に依れり、空聖人は導和尚に依りたまうなり。経家に拠りて師積を披くに、雑行の中の雑行雑心・雑行専心・専行雑心なり。(『定本』二九一―二九二頁)

「雑行」「雑修」の意義を明かし終えて、今一度「浄土の一切諸行」の伝統が押さえられる。ここに、道綽、善導、懷感、源信、源空の伝統を示すのは、それぞれの「万行」「雑行」「諸行」の決判によって、親鸞自身に「雑行」の意味が開示されたという思想根拠を明らかにするためである。そして、その伝統によって「正行」を以下のように積していく。

亦正行の中の専修専心・専修雑心・雑修雑心は、此れ皆な辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。故に極樂に生まると雖も、三宝を見たてまつらず、仏心の光明、余の雑業の行者を照摂せざるなり。仮令の誓願、良に由有るかな。仮門の教、欣慕の積、是れ弥よ明らかなり。二経の三心、頭の義に依れば異なり。彰の義に依れば一なり。三心一異の義、答え竟りぬと。(『定本』二九二頁)

「正行の中の専修専心・専修雑心・雑修雑心は、此れ皆な辺地・胎宮・懈怠界の業因なり」と述べられ、「専修専心」も「辺地・胎宮・懈怠界の業因」となると明かされている。これは先に明かされた「専修」の中の「異」なる「五専」が、「願力の信心を具せざる」ゆえに、「皆な辺地・胎宮・懈怠界の業因なり」と、「化土」の業引となると明かされているのだと言える。

ここに「正行」の中における信の問題が指摘され、「極樂に生まると雖も、三宝を見たてまつらず、仏心の光明、余の雑業の行者を照摂せざるなり」と、「定散の心」に沈む者の実相が言い当てられるのである。親鸞が最後に「仮

令の誓願、良に由有るかな」と第十九願を仰ぐのは、ただ「極重悪人唯称弥陀」と勸励する釈尊の善巧接化がなければ、自力の心を離れることが自身に実現しなかったという深い謝念があると言える。その上で「二経の三心、頭の義に依れば異なり。彰の義に依れば一なり。三心一異の義、答え竟りぬ」と述べ、『観経』の三心の「一異」を問う思索を結んでいくのである。

第二節 『阿弥陀経』一心一異を問う―「真門釈」への視座―

第一項 『阿弥陀経』一心一異を問う―『阿弥陀経』顕彰隠蜜の義―

『観経』の三心を、経の顕彰隠蜜を開き見ることによって明かし終り、第十九願が「仮令の誓願、良に由有るかな」と仰がれた。「要門釈」では、諸行から専修念仏への立脚が、行者の信の問題が暴かれるという形で思索され、最後には「仏心の光明、余の雑業の行者を照摂せざるなり」ということが明らかになり、「極重悪人唯称弥陀」の意義が明瞭にされた。すなわち「極重悪人」の自覚において、「ただ念仏」の立脚を得る。およそこのような展開で「要門釈」は結ばれたと言える。

しかし、その確かめの中で『大経』『観経』だけではなく、『阿弥陀経』についての言及がなされていた。それは、『観経』における「彰隠蜜」の義が明らかになることによって『阿弥陀経』への視座が決定したということの意味すると言える。すなわち「三経」に通底する「選択本願」の精神によるならば、『阿弥陀経』の「執持名号一心不乱」の「一心」がいよいよ問われなければならないという視座である。そこには、専ら名号を称える専修の中に、自力の「雑心」があるという、弥陀の本願に立つ親鸞の歎異の眼があると言える。今節では親鸞がどのようになら『阿弥陀経』の顕彰隠蜜を開いていくか確かめたい。

『阿弥陀経』の「一心」の問答は以下のように展開する。

又問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異云何ぞや。答う。今方便真門の誓願に就いて、行有り信有り、亦真實有り方便有り。願とは、即ち植諸徳本の願是れなり。行とは、此れに二種有り。一つには善本、二つには徳本なり。信とは、即ち至心回向欲生の心是れなり。機に就いて定有り散有り。往生とは、此れ難思往生是れなり。仏とは、即ち化身なり。土とは、即ち疑城胎宮是れなり。(『定本』二九二頁)『阿弥陀経』の一心一異を問う答えとして、「今方便真門の誓願に就いて、行有り信有り、亦真實有り方便有り」と述べられ、「方便真門の誓願」を吟味する形で答えられている。

まず第二十願「方便真門の誓願」について、「行有り信有り」「真實有り方便有り」と述べられている。真門の誓願にも「行信」があり、またその中でも「真實」と、「方便」の意義があるとされているのである。これは先に『阿弥陀経』の「一心」に「深有り浅有り」とされたことから、この「誓願」に真實方便が見出されていると言える。そして「願」は「植諸徳本の願」とされている。これは、第二十願文に説かれる「諸々の徳本を植え²³」往生を願ずる者が見据えられており、「方便真門」の意義を示した願名であることがわかる。

そして「機」については、「定有り散有り」と述べられ、第十九願「要門積」にて述べられた、定散二善の課題を引き継いでいることがわかる。この機に説かれる行は如来の名号の功德としての「善本」「徳本」であり、要請される信は「至心回向欲生の心²⁴」であるため、「回向」を自らの善根において修していく「自力作善²⁵」「定散自利の心」に立つ行者に焦点が当てられていると見て取れる。そして、このような行者が留まってしまふ「土」は「疑城胎宮是れなり」と述べられ、真實報土に生まれる「難思議往生」とは区別され、その往生は「難思往生」と明かされている。

「方便真門の誓願」について、このように誓願の行信、往生・仏土が押さえられ、それを受けて『阿弥陀経』の「顕彰隱蜜之義」が開かれていく。

『觀經』に准知するに、此の經に亦顯彰隱蜜の義有るべし。顯と言ふは、經家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む。是を以て『經』には多善根・多功徳・多福徳の因縁と説き、『釈』には九品俱に回して、不退を得よと云えり。或いは無過念仏往西方、三念五念仏来迎と云えり。此れは是れ此の經の顯の義を示すなり。此れ乃ち真門の中の方便なり。(『定本』二九三頁)

『觀經』に准知するに」とあるように、『觀經』の顯彰隱蜜の義に准らえて、『阿弥陀經』の顯彰隱蜜が明かされている。そして名号の「善本・徳本」を説くのは、「自利の一心を励まして、難思の往生を勧」めるからであると明かされている。

行者の「自利各別の心」の故に定散二善を勧める『觀經』の經説と同じく、『阿弥陀經』における「執持名号」の念仏も、自力に立つ行者の「自利の一心」に準じて説かれているのだと親鸞は押さえるのである。この「自利の一心」がどのような質を持つのか。それがこの「顯の義」の証文として挙げられる、『阿弥陀經』と『法事讚』の文に明かされている。

『經』には多善根・多功徳・多福徳の因縁と説き、『釈』には九品俱に回して、不退を得よと云えり。或いは無過念仏往西方、三念五念仏来迎と云えり。(『定本』二九三頁)

「名号」を「功徳」の「多」さによって説く、またはそれを自ら「回向」し、「西方浄土」へ生まれるように説くと述べられている。このように功徳の量や結果のみを説き、衆生の相対分別に合わせて説かれる教えが「顯の義」とされている。そのことから、「自利の一心」とは「利他通入の一心」²⁴、すなわち『大經』「疑蓋無雜」の「信樂」とは異なる衆生の自力分別の心であると言える。

そうであればここで、「自利の一心を励まし」、「難思の往生を勧」めると述べられるのは、最後に「真門の中の方便なり」と述べられることから、先に「真門の誓願」について「真実有り方便有り」とされた「方便」の意義

が、『阿弥陀経』の「願」の義として確かめられていると言える。先に「方便真門の誓願」の機が定散と述べられていたことから、どこまでも『観経』『阿弥陀経』について、親鸞は一貫して「定散心」として表れる衆生の自力の問題を課題にしていると言える。そのため、「自利の一心」とは、「定散の自心に迷いて、金剛の真心に昏し²⁵」とされる、本願成就の一心としての「金剛心」に相違し、衆生が迷い、沈む自力執心の問題であると言える。

この「願」の義の後、『阿弥陀経』の「彰隱蜜」の義が以下のように確かめられる。

彰と言うは、真实難信の法を彰す。斯れ乃ち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧め既に恒沙の勧めなれば、信も亦恒沙の信なり、故に甚難と言えるなり。『釈』に、直ちに弥陀の弘誓重なるに為つて、凡夫念ずれば即ち生まれしむることを致す、と云えり。斯れは是れ隱彰の義を開くなり。(『定本』二九三頁)

「方便真門の誓願」で述べられた「真实」について、「真实難信の法を彰す」と、「難信の法を彰す」として押さえられる。この「難信」とは、『阿弥陀経』にて諸仏が、五濁悪世のただ中で説かれる釈尊の法を称讃した言葉である。

『阿弥陀経』ではこの言葉を受けて、釈尊が舍利弗に以下のように説いている。

舍利弗、当に知るべし。我五濁悪世において、この難事を行じ、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間のために、この難信の法を説く。これを甚だ難しとす。(『真聖全』一・七二頁)

釈尊が「五濁悪世」において、「一切世間のために」、出世間の法(「難信の法」)を説くこと、これを『阿弥陀経』では、「甚難」とされるのである。すなわち「甚難」とは、もともと釈尊の覚った法が「五濁悪世」において希有なるもの、世間を超えているものだということを表した言葉である。

しかし親鸞は『阿弥陀経』の「隱彰の義」を明かす際、如来が自力に生きる衆生に「不可思議の願海を光闡し」、「無碍の大信心海に帰す」ことを実現するには、「恒沙」諸仏の「勧め」によるのだと述べ、それによって発起す

る「信」が「恒沙の信」であるとしている。その上でこの「恒沙の信」を根拠に、「甚難」であると述べているため、親鸞は『阿弥陀経』の「難信」、「甚難」の「難」の意義を、信心を起し難い「一切世間」「五濁悪世」に生きる衆生の立場で受け止めなおしているということが読み取れる。

そして、その「難信」の事実を自覚する「恒沙の信」の内実を『法事讃』の証文によって、以下のように明かしている。

『釈』に、直ちに弥陀の弘誓重なるに為つて、凡夫念ずれば即ち生まれしむることを致す、と云えり。斯れは是れ隱彰の義を開くなり。(『定本』二九三頁)

ここで「弥陀の弘誓重なる」ことよつて、「凡夫」が名号を念ずれば浄土へ「即生」されることが述べられている。この『法事讃』の文は法然が非常に重視する文である。『浄土宗略要文』では以下のように述べられている。

二に善導和尚意、釈尊出世本意、唯念仏往生を説云之文

法事讃云。如来五濁に出現して、随宣の方便を以て群萌を化。或多聞にして得度すと説、或小解三明証すと説、或福恵双て障除と教、或禅念して坐して思量せよと教ふ。種々法門皆解脱すれども、念仏して西方に往くに過ぎたること無。上一形を尽し十念三念五念に至まで、仏来迎したまう。直に弥陀弘誓の重きが為、凡夫をして念れば即ち生ぜ使ことを致す。(『昭法全』三九八頁※傍線筆者)

「善導和尚意」によれば『法事讃』「直為弥陀弘誓重」の文が「釈尊出世本意」を表すものであるとして、法然はこの文を引いている。そして「唯念仏往生を説」と述べられるように、法然はこの『法事讃』の文の内容を称名念仏として読んでいることがわかる。

ここで注意したいのは、法然が「直に弥陀弘誓の重きが為」と読んでいるところを、親鸞は「弥陀の弘誓重なる」と読み、その読みに差異があることである。『一念多念文意』にはこの「重」という語について以下のように釈されている。

重はかさなるといふ、おもしといふ、あつしといふ。誓願の名号、これをもちいさだめなしたまふことかさなれりとおもふべきことをしらせんとなり。（『定親全』三・和文篇一四三頁）

諸仏が「誓願の名号」を用い、定めることを、「重」の意味することとして親鸞は述べているのである。すなわち「直ちに弥陀の弘誓重なれる」と親鸞が読む意図について、「恒沙の勸め」である諸仏の称讃は「誓願の名号」を用い定めることにおいて「弥陀の弘誓」に重なるため「凡夫即生」を実現する、このような真実信心の内景を表すことにあると言える。

また、「致使凡夫念即生³⁵」の内実を親鸞は以下のように述べている。

「致使凡夫念即生」といふは、「致」はむねとすといふ。むねとすといふはこれを本とすということばなり。いたるといふ。いたるといふは、実報土にいたるとなり。「使」はせしむといふ。「凡夫」はすなわちわれらなり。本願力を信樂するをむねとすべしとなり。「念」は如来の御ちかいをふたごころなく信ずるをいふなり。「即」はすなわちといふ。ときをへず、日をへだてず、正定聚のくらいにさだまるを、即生といふなり。「生」はむまるといふ。これを念即生とまふすなり。また「即」はつくといふ。つくといふはくらいにかならずのぼるべきみといふなり。（中略）

諸仏出世の直説、如来成道の素懐は、凡夫は弥陀の本願を念ぜしめて、即生するをむねとすべしとなり。（『定親全』三・和文篇一四八〜一四九頁）

ここに「致使凡夫念即生」の内容が「本願を信樂」することにより「正定聚のくらいにさだまるを即生とする」と明かされる。このことから親鸞がこの文を、特に第十八願成就の信の内景として了解していることがわかる。すなわち、親鸞は「信巻」に明かされた「如実修行相応」の「真実の一心」の内実がこの『法事讃』の文言によって押さえられていると読み取っているのである。そのことから「恒沙の信」とは、『法事讃』の文によって「如来の御ちかいをふたごころなく信ずる」相として押さえられていることがわかる。

法然は『法事讃』の文を「直に弥陀弘誓の重きが為、凡夫をして念れば即ち生ぜ使ことを致す」と読み、本願を増上縁とした念仏を明かす文として重視していた。親鸞は、その法然の解釈を受けて「弥陀の弘誓重なるに為って、凡夫念ずれば即ち生まれしむることを致す」と読み、全く本願成就の信の事実として確かめ直していくのである。すなわち、親鸞は『阿弥陀経』は「彰隱蜜の義」において『大経』と重なり、それは「難信」の自覚、「恒沙の信」に立つことによって決定される。このように本願の信によって『大経』『阿弥陀経』の関係を決定していくと言えるだろう。

そうであるから『阿弥陀経』の「顕の義」、「隱彰の義」を明かすことによって、「一心不乱」の「一心」の内実が「自利の一心」（方便）と「恒沙の信」（真実）の二つの契機で押さえられ、特に「真実難信の法」としての「諸仏出世の直説、如来成道の素懐」が「彰隱蜜の義」において明かされると読み取れるだろう。すなわち親鸞は『阿弥陀経』の意義を、単に積尊の方便としてではなく「難信」の自覚において『大経』と重なっているところに見出していることがわかるだろう。

第二項 三経の大綱―金剛の真心を最要とせり―

『阿弥陀経』の顕彰隱蜜の確かめは、「方便真門の誓願」の「真実」と「方便」という関係によって展開されていた。特にその「隱彰の義」において、衆生の「難信」の事実が見据えられて、「恒沙の勧め」において、「致使念凡夫即生」の信が実現することが明かされた。その信の発起こそ、「諸仏出世の直説、如来成道の素懐」であることが『法事讃』の文を引く親鸞の意図からうかがえたのである。

このように明かされる「隱彰の義」の確かめを踏まえて、『阿弥陀経』について以下のように述べられる。

斯の経は、大乘修多羅の中の無問自説経なり。爾ば、如来、世に興出したまう故は、恒沙の諸仏証護の正意、唯だ斯れに在るなり。（『定本』二九四頁）

ここに『阿弥陀経』が「無問自説経」であること、そしてそのゆえに釈尊の出世の本懐が「恒沙の諸仏の証護の正意」にあることが述べられるのである。この「無問自説経」ということは、親鸞の『阿弥陀経』への視点としてとても重要なものである。『一念多念文意』では以下のように述べられる。

この『経』は無問自説経とまふす。この『経』をときたまひしに、如来にとひたてまつる人もなし。これすなわち、釈尊出世の本懐をあらわさむとおぼしめすゆへに、無問自説とまふすなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひをあらはさむとなり。（『定親全』二・和文篇一三九〜一四〇頁）

「如来にとひたてまつる人もなし」とあるように、如来に問うことのない衆生のために、仏自らが「出世の本懐をあらわさむとおぼしめ」して、『阿弥陀経』は説かれる。だからこそ、この「無問自説」ということが、『阿弥陀経』を出世本懐経とする根拠になっているのである²¹⁰。

親鸞は『阿弥陀経』の「隱彰の義」を「真実難信の法」が説かれることとして明かし、その法を説くことが「釈尊出世の本懐」、「諸仏出世の素懐」であると押さえるのである。そして、『阿弥陀経』が「無問自説経」であると言われるように、五濁悪世に生きる衆生は仏道を求める因を持たないという、「難信」の相を持つことが明かされるのである。

『阿弥陀経』の「一心」は、「顕の義」として「自利の一心」を勧めるが、「隱彰の義」では、「難信」という問題が見据えられ、「無問自説」という語でもそも如来に問うことが成り立たない、すなわち仏道を求める因を持たない衆生の事実が確かめられる。しかし、そのゆえに仏は「諸仏咨嗟の御ちかひをあらは」し、「恒沙の勧め」をもって、衆生を「大信海に帰せしめんと欲す」のである。この諸仏と如来の誓いによって発起する信こそ、「利他真実の心」と言い得る「一心」であると親鸞は明かすのである。ここに「真門」念仏を開き見る親鸞の眼目があるように思われる。

以上、このような『阿弥陀経』顕彰隱蜜の思索によって、「三経の大綱」が明かされる。

三経の大綱、顕彰隱蜜の義有りと雖も、信心を彰して能入とす。故に『経』の始めに如是と称す。如是の義は則ち善く信ずる相なり。今三経を案ずるに、皆な以て金剛の真心を最要とせり。真心即ち是れ大信心なり。

大信心は希有・最勝・真妙・清浄なり。何を以ての故に、大信心海は甚だ以て入り叵し、仏力従り発起するが故に。真実の樂邦は甚だ以て往き易し、願力に藉つて即ち生ずるが故なり。今將に一心一異の義を談ぜんとす。当に此の意なるべしとなり。三経一心の義、答え竟りぬ。(『定本』二九四頁)

この確かめをもって、「三経の大綱」について「信心を彰して能入とす」と結論づけられている。すなわち『観経』『阿弥陀経』の顕彰隱蜜の確かめによって、「菩提」「無上涅槃」に「能入」するのは、「定散心」によるのではなく「ただ念仏」の信心であると明かされたのである。

「別序」に述べられた、「広く三経の光沢を蒙りて、特に一心の華文を開く。且く疑問を至して遂に明証を出だす」ということが、「信卷」三一問答、「化身土卷」三経一異の問答を通して、「三経の大綱、顕彰隱蜜の義有りと雖も信心を彰して能入とす」と結ばれ、「能入」の「信心」が「明証」として見出されたのである。そしてそれを受けて「三経を案ずるに、金剛の真心を最要とせり」と述べられている。何故ここで真実信心ではなく「金剛の真心」が「最要」と言われるのか。

「信卷」では、この「金剛の真心」とは如来の「清浄願心」が「貪瞋煩惱」の中に「能生」した事実として、「本願一実の直道」「大般涅槃無上の大道」を開くものであると明かされていた。他力の「金剛心」における仏道は「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」、「一切の煩惱・諸魔・怨敵、壊ること能ざる所なり」とその内実が示されたように、「一切の異見・異学」「一切の煩惱・諸魔・怨敵」の中に処し、そのただ中に「大般涅槃無上の大道」を実現するものである。五濁惡世のただ中に「無上仏道」を実現するものが「金剛の真心」として顕揚される信であり、その「金剛」とは衆生の「有漏の心」とは異質な「無漏の体」として、

どこまでも衆生の「虚仮雑毒の善³³」を否定しはたらく。すなわち生死に処し、その中で出世間の仏道に立ち続けていくことが「金剛の真心」という語に託された意義であると言える。その意味で「化身土巻」での確かめを踏まえて、「三経」の「最要」となるものが「金剛の真心」と明かされるのだと言えるだろう。

そして「大信心」について、「仏力發起」、「願力即生」の内実をもって押さえられる。『阿弥陀経』の「一心」の意義が「三経」の「真実」を通して答えられ、最後には如来の「大信心海」には、「定散二門」「定散の自心」によってではなく、「願力に藉って即ち生ずる」と確認されたのである。

第二章では、全体として『観経』『阿弥陀経』に説かれる「三心」「一心」の内実を開き見ることが目的とした。親鸞は「三経一異の問答」において、これらの経説の意義を、衆生の自力心の発露である「定散の自心」における問題として確かめていた。この定散心とは表面上仏道を求める者にとって理想的なあり方であると言える。だからこそ積尊は自利を求める定散二門をもって、濁世の衆生を勧励するのであるが、その定散の教えについて親鸞は、究竟、それを根拠とするあり方から離れていくことを眼目として確かめる。すなわち親鸞は、「本願を憶念して自力の心を離るる」という横超他力のはたらきが、定散の諸善を修し難い自覚において感得されることを明確にし、『阿弥陀経』においてその「難」という自己の信知が『大経』第十八願成就の事実と重なっていることを問答にて明らかにしたのである。そうであれば「三経一異の問答」の思索の展開から、仏法に触れた者の課題が「難信」の実相に極まっていることが読み取れる。積尊の善巧方便が必然とされるのはこの「難」の事実から離れられない偽・虚なる衆生にある。この「難」の問題を通して、続く「真門釈」にて第二十願の願意が「果遂の誓い」として明かされていく。すなわち「難」の事実を衆生がいかにして超えていくのか、本願の「果遂」のはたらきによって確かめられていくのである。第三章では、「真門釈」の展開から濁世の衆生がいかに如来の大悲に出遇い続けていくのかを考察する。

「曾我は『歎異抄聴記』にて、「歎異」の精神について以下のように述べている。

信心異なることを歎く精神、だれが異なるかというところ、自分が異なっている。異なるのは自分である。〔曾我選集〕六・二四頁)

このように述べ、「信心異なることを歎く精神」であると述べている。それは決して他人事の問題ではなく、自身の問題として、また信心における問題として了解すべきである。そうであれば、この「歎異の精神」が親鸞が「三一問答」から、「三経一異の問答」を開く精神であると了解できる。

²〔定本〕二九四頁)

³第二十八願は「道場樹の願」として以下のように誓われている。

たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、乃至少功德の者、その道場樹の無量の光色あつて、高さ四百万里なるを知見すること能わずんば、正覚を取らじ。(『真聖全』一・一一頁)

乃至される箇所を試みに挙げると以下の通り。
 飲食・衣服・床褥・華香・妓樂を供給せんこと、転輪王のごとくして乏少するところなけん。意において云何ぞ。このもろもろの王子、むしろかの処を楽いてんや、いなやと。対えて曰さく、「いななり。但種種の方便をしてもろもろの大力を求めて自ら免出せんと欲う」と。(中略)

刑罰、乃至、一念の悪事あることなし。但し五百歳の中において三宝を見たてまつらず。もろもろの善本を供養し修することを得ず。これをもって苦とす。余の楽しみありといえども、猶しかの処を樂わず。(『真聖全』一・四三〜四四頁)※傍線筆者

⁴〔定本〕二七二頁)

⁵続く『大経』『如来会』の引文においても、自らの善根や功德の多さは往生の正因にはならないことが述べられる。

『大経』に言わく、諸の小行の菩薩、及び少功德を修習する者、称計すべからざる、皆な当に往生すべし、と。

又言わく、況や余の菩薩、少善根に由つて彼の国に生まるる者、称計すべからず、と。已上(『定本』二七四頁)

⁶〔定本〕二七四頁)

原文の『菩薩処胎経』では、阿弥陀の浄土を願おうとする者の中で、あらゆる快樂に満ちた「懈慢界」という、浄土の手前の世界に留まる者がおり、浄土往生の意をおこしても、阿弥陀仏の国土へ往生するものは億千万

人に一人である、と説かれてある。「化身土巻」の乃至の部分は、「憍慢国土」の具体的様相を表す箇所であり、『往生要集』では引かれているのであるが、親鸞は乃至している。阿弥陀の浄土へは凡夫でも往生できると説かれることと、この経説の矛盾をいかに解釈すべきか、という問いである。

『群疑論』の原文は

「以此經准難可得生。何因今勸生彼佛國也」

此の経を以て准するに生を得べきこと難し。何に因って今彼の仏國に生まれることを勧むるや（『大正蔵』四七・五〇〇五頁）

とあり、諸經典に説かれる西方浄土ではなく、何故ことさら阿弥陀の浄土を勧めるのかという問いである。また『往生要集』では、『群疑論』の書き下しに准えて、一般的な読み方にする。

此の経を以て准するに。生を得べきこと難きや（『恵心僧都全集』第一卷・一三頁）

となり、『群疑論』の課題とは異なり、阿弥陀の浄土への往生は難であるという内容になり、問いとしては阿弥陀の浄土往生の難易を問うていることになる。

そして親鸞は

此の経を以て准難するに、生を得べしや（『定本』二七五頁）

と述べ、よりその往生の困難性が強調してある。つまり親鸞の場合、本当は誰一人として報土への往生はできないのではないかという問いになるのである。そうであるならば、「化身土巻」におけるこの引文では、衆生と阿弥陀の浄土の絶対的断絶が説かれていると見ることが出来る。

『往生要集』「念仏証拠の門」では以下のように問いが出される。

大文第八に念仏の証拠とは、問。一切の善業は各々利益有りて各々往生することを得何が故ぞ唯念仏の一門を勧むるや。答。今念仏を勧むることは、是余の種種の妙行を遮せんとは非ず。只是男女貴賤、行住坐臥を簡ばず、時処諸縁を論ぜず之を修するに難からず。乃至臨終に往生を願求するに其の便宜を得ること念仏に如かざればなり。（『真聖全』一・八八二頁）

「何が故ぞ念仏の一門を勧むるや」の答えとして源信はまず「念仏を勧むることは、是余の種種の妙行を遮せんとは非ず」と述べ、その上で念仏の意義を経文によりながら明かしていくのである。その中で「化身土巻」の自釈の元になった文は以下のように述べられる。

二に『双卷経』（大経巻上）の三輩の業淺深有りと雖も然るに通じて皆「一向専念无量壽仏」と云へり。三に四十八願（大経巻上）の中に念仏門に於て別して一の願を發して云く。「乃至十念、若不生者、不取正覺」と。四に『觀経』（意）に「極重の悪人他の方便無し、唯仏を称念して極樂に生ずることを得」と。（『真聖全』一・八八二頁）

「化身土巻」の文言は、この文の趣意であることがわかる。またこの文は「行巻」にも引かれている。

160 このような積尊の善巧は「序分義」の引文にて、より詳細にその内実が示される。

又云わく、又、如是と言うは、即ち此れは法を指す、定散両門なり。是とは即ち定むる辞なり。機行必ず益す。此れは如来の所説の言、錯謬无きことを明かす。故に如是と名づく。又、如と言うは、衆生の意の如しとなり。心の所楽に随いて仏即ち之れを度したまう。機教相応せるを復た称して是とす。故に如是と言う。又、如是と言うは、如来の所説を明かさんと欲す。漸を説くことは漸の如し、頓を説くことは頓の如し、相を説くこと相の如し、空を説くこと空の如し、人法を説くこと人法の如し、天法を説くこと天法の如し、(中略)一切の法を説くこと千差万別なり。如来の観知、歴歷了然として、心に随いて行を起こして、各益すること同じからず。業果法然として衆て錯失なし、又称して是とす。故に如是と言う、と。(『定本』二二七八〜二七九頁)

積尊が機に応じて法を説き、その法門が「千差万別」であることが明かされる。

161 『愚禿鈔』では、深信の内容が七つに区別され、「自身を建立して」の文は、第七深信に位置する。七深信とは、

第一の深信は 決定して自身を深信する、即ち是れ自利の信心なり。

第二の深信は 決定して彼の願力に乗じて深信する、即ち是れ利他の信海なり。

第三には、決定して『観経』を深信す。

第四には、決定して『弥陀経』を深信す。

第五には、唯だ仏語を信じ決定して行に依る。

第六には、此の経に依って深信す。

第七には、又深心の深信は決定して自心を建立せよ、と。(中略)

観経に依る

第六に此の経に依って深信するに就いて、六即・三印・三無・六正・二了有り。(中略)

自利信心

第七の、又深心深信に就いては、決定して自心を建立するに、二別・三異・一問答有り。(『定親全』二・二六〜三〇頁)

『愚禿鈔』では、第六深信について、『観経』に依る」と付され、第七深信について「自利信心」と付されている。ここは、「化身土巻」の引文を意識した了解になっていると見られるが、指摘までに留めたい。

162 この信の問題は「助正間雑心」として後の「真門釈」においても言及されることである。「真門釈」では以下のように述べられる。

雑心とは、大小・凡聖・一切善悪、各助正間雑の心を以て名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雑す、故に雑心と曰うなり。(『定本』二九五頁)

ここで「専修にして雑心なる者」の「雑心」について、その内実として「助正間雑心」が明かされている。詳しい考察は次章に譲るが、ここで表向きには定散の機に「正行」を選ばせる文脈になっているが、その裏には第二十願の問題も共に見据えられているということが見て取れるであろう。

¹³ 懺悔に三品有り。一には要、二には略、三には廣なり。下に具に説くが如し。意に隨ひて用ひるに皆得たり。(『真聖全』一・六五二頁)

このように述べられ、「意に隨いて」「要・略・広」と説かれる「懺悔」を用いることが述べられている。

¹⁴ 謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説の如し、真身觀の仏是れなり。(『定本』二六九頁)

¹⁵ (『定本』二九二頁)

¹⁶ 「雑行」については以下のように述べられる。

雑の言に於いて、万行を撰入す。五正行に対して、五種の雑行有り。雑の言は、人天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰えり。本自り往生の因種にあらず、回心回向の善なり、故に浄土の雑行と曰うなり。復た雑行に就いて、専行有り専心有り、復た雑行有り雑心有り。専行とは、専ら一善を修す、故に専行と曰う。専心とは、回向を専らにするが故に専心と曰えり。雑行・雑心とは、諸善兼行するが故に雑行と曰う、定散心雑するが故に雑心と曰うなり。(『定本』二九〇～二九二頁)

「五正行に対」する、「五種の雑行」の「雑」とは、「人天・菩薩等の解行雑せる」と言われ、それは「本自り往生の因種にあらず、回心回向の善」であるから、「浄土の雑行」と言うことと押さえられる。そしてその「雑行」の中に、「専行」「専心」、「雑行」「雑心」があると述べられ、その意味がまとめられる。

¹⁷ (『定本』二九〇頁)

¹⁸ 円乗院宣明は、「本願念仏」と了解し(『教行信証講義集成』九・三三頁)、皆往院鳳嶺は「弥陀經真門の相」「真門」の念仏としている(『教行信証講義集成』九・四七頁)。

またこのような見解は、後に述べられる「定専修」・「散専修」が、「唯称仏名」・「五專」のどちらの語に係ると読むかで決まると思われる。先行研究の中で二つの読み方が提示されている。

一つは「定専修」が「唯称仏名」に係り、「散専修」が「五專」に係ると読めば、「唯称仏名」は「真門」念仏となる。また二つ目は「定専修」「散専修」どちらも「五專」に係ると読めば、「五專」の中に「定散」どちらも収まり、「唯称仏名」は、それと異なる本願念仏となると読める。星野元豊はこの両説を挙げるのみに、自身の立場は明示していない。(『講解教行信証』一八一～九頁)。山辺習学・赤沼智善はこの見解の後者の立場である(『教行信証講義』一三三～三五頁)。

また近年親鸞の真筆とされる「坂東本」によった見解が出されている。その研究の中で青木玲は、「坂東本」

の書き直し跡に注目し、「五專」の中の「專名」が、「專称」から書き改められていることで、「唯称仏名」と「五專」の質の違いを親鸞が示そうとしたと考察を加えている（『学位請求論文』「願生道―親鸞における「果遂の誓」の意義―」七七頁）。筆者も概ねこの見解に沿った立場をとっている。

¹⁹ 中国浄土教の展開は、道綽によって末法の衆生が依るべき教えは何かという課題の元「聖道門」「浄土門」の決判がなされ、また善導によって「正・助・雑」の行の決判がなされる。そして法然によって善導の行の選びが、「選択本願念仏」として「廃立」という形で純粹化されるのである。しかし親鸞はここで、懐感、源信の伝統も重視している。これについて、「化身土」の証文として挙げられた「懈慢界」の文への注目こそ、親鸞は懐感、源信の積功とするのではないか。「懈慢界」の文では、善導の明かす「専修雑修」の文について、そこに行者の心の問題「執心牢固」「執心不牢」が見出されている。親鸞はそこに、「専修に異あり」という視座を学び、行の決定はそれを修する機が問われ、信の問題が明かされなければならないと了解したのである。

²⁰（『定本』二九六頁）

²¹「至心回向欲生の心」は第十八願成就の「至心信樂」の心と区別され、如来の方便としての心とされる。

至心回向欲生と 十方衆生を方便し

名号の真門ひらきてぞ 不果遂者と願じける（『定親全』二・和讃篇四〇〇〜四一頁）

²²（『定親全』四・七頁）

²³（『定本』二八八頁）

²⁴（『定本』二七六頁）

²⁵（『定本』九五頁）

²⁶また、「凡夫即生」という言葉について、親鸞は『浄土文類聚鈔』で以下のように述べている。

誠に知りぬ。大聖世尊、世に出興したまう大事の因縁、悲願の真利を顕し、如来の直説としたまえり。凡夫即生を示すを大悲の宗教とすとなり。これに因りて諸仏の教意を闡うに、三世の諸の如来出世の正しき本意、唯だ阿弥陀不可思議の願を説かんとなり。常没の凡夫人、願力の回向に縁つて真実の功德を聞き、無上信心を獲。すなわち大慶喜を得、不退転地を獲。煩惱を断ぜしめずして、速やかに大涅槃を証すとなり。

（『定親全』二・和文篇一五二〜一五三頁※傍線筆者）

「凡夫即生」を表すことが如来の「大悲の宗教」であると述べられ、そこから「諸仏の教意」と「如来の出世」の本懐について、それは「阿弥陀不可思議の願を説かんとなり」と明かされている。「凡夫即生」を実現する如来の大悲が明かされることによって、「常没の凡夫人」が「大涅槃を証す」る「無上の信心を獲」ると確かめられるのである。すなわち「凡夫即生」の語は、真実信心の内景を表すと共に、積尊出世の大事を示す言葉として親鸞が重視していることがわかる。このことから『法事讃』の「直為弥陀弘誓重」の文は、本願成就の信の内実を、特に「阿弥陀不可思議の願」を「常没の凡夫人」に説かんとする如来の「出世本懐」として見出す重要な文

として親鸞が了解していることがわかる。

²⁷三木彰円は親鸞のこの視座について、元照『阿弥陀経義疏』の立場に影響を受けたものとして、『大経』の「發起序」の文と関連させながら以下のように述べている。

『阿弥陀経』において「無問」なる衆生に仏が「自説」することの意味は、「無問」すなわち仏に問うという事それ自体が自らに成立し得ない衆生に対して、仏自らが説くということにある。『無量寿経』においては、(中略)「無問」なる衆生に如来出世の本意たる本願を仏自らが説く端緒を阿難が開いたという事実が明らかにされている。親鸞が『阿弥陀経』を「斯の経は大乗修多羅の中の無問自説経なり。爾れば如来、世に興出したまふ所以は恒沙の諸仏の撰護の正意、唯斯れに在るなり」と言い、「この『経』をときたまひしに、如来にとひたてまつる人もなし。これすなわち、釈尊出世の本懐をあらわさむとおぼしめすゆへに、無問自説とまふすなり」ということも、『阿弥陀経』を『無量寿経』を根拠として了解するという元照の確認の視点を根底に据えるものと言えらる。(『親鸞の『阿弥陀経』観』・『真宗研究』第五七・一一一頁)

親鸞の『阿弥陀経』への視座は「元照の確認の視点を根底に据えるもの」と三木は述べている。

²⁸「以信為能入」というのは、眞実信心をえたる人の如来の本願の実報土によくいるとしるべしとのたまえるみこととなり。信心は菩提のたねなり。無上涅槃をさとるたねなりとしるべしとなり。(『定親全』三・和讃篇一〇九頁 ※傍線筆者)

²⁹ 『定本』 一三〇頁)

³⁰ 『定本』 一三〇頁)

³¹ 『定本』 一一四頁)

³² 『定本』 一三二頁)

³³ 『定本』 一一一頁)

第三章 「果遂の誓い」の意義―願生浄土の歩みとは―

第一節 「真門」開頭の意義

第一項 「真門釈」への視座

『阿弥陀経』一心の一異が、経の顕彰隱蜜を開くことで答えられ、最後には三経の大綱が「信心を彰して能入とす」、「金剛の真心を以て最要とせり」と明かされた。生死の中でありながら出世間の仏道を実現するもの、それが「金剛の真心」の語で表され、この信が明らかになることが三経において「最も要」であると確かめられたのである。

親鸞における『阿弥陀経』への視座について、「隱彰の義」において衆生の「難信」という課題が見出されていたことから、「定散の自心」が深く掘り下げられ、信における問題に焦点が当てられることが読み取れた。それは、大信心海は甚だ以て入り叵し、仏力従り發起するが故に。真実の楽邦は甚だ以て往き易し、願力に藉って即ち生ずるが故なり。今將に一心一異の義を談ぜんとす。当に此の意なるべしとなり。三経一心の義、答え竟りぬ。(『定本』三〇八頁)

と問答が結論付けられるように、「仏力發起」、「願力即生」の大信心を根拠にして、その信心と相違せる衆生の自力執心を浮き彫りにする思索であった。このような問答での確かめを踏まえて、本章では以降展開する「真門釈」の思索を尋ねたい。

「真門釈」の結びには、従来三願転入の文と呼ばれる「有名な文がある。是を以て、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く

双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。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、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有るかな。(『定本』三〇九頁)

「是を以て、愚禿釈の鸞」と述べられることから、これはここまでの思索を踏まえて親鸞自身の信仰態度が表明される文だと言える。この文には、「双樹林下往生」、「難思往生」、「難思議往生」と、「三経」に説かれる「往生」の関係が明示されており、最後には「果遂の誓い、良に由有るかな」と、「果遂の誓い」のはたらきが仰がれている。

「三経一異の問答」では、「三経」の真実について「選択本願を宗」とし、「金剛の真心を最要」とすると述べられていたことから、本願成就の信と定散の機における「自心」が課題となっていた。

しかしその問答以降展開する「真門釈」は、

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。(『定本』二九四頁)

と述べられることから「往生」、特に「難思往生」が課題となり、行者の歩みに思索が展開するのだと言える。

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、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有るかな。(『定本』三〇九頁)

その上で、「方便の真門」、「難思往生の心」が、「出で」「離れ」るものとして明かされることを考えると、「三経一異の問答」で確かめられた「金剛の真心」の内に、常に念佛者の歩みの中で批判されていく問題が「方便真門」を顕開していく中で明らかにされていると言える。

そのため、本章では親鸞が「願海転入」の事実として「果遂の誓い、良に由有るかな」と仰ぐ心境を開き見ることによって、そこに批判される「真門」念佛の行者の課題を明らかにすることを目的とする。そこに「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」と表明される、親鸞の仏道観の実態があると言えるから

である。以下「真門釈」の展開を見ていきたい。

第二項 定散雑心と定散専心

「真門釈」ではまず以下のように呼びかけられる。

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。真門の方便に就いて、善本有り徳本有り。復た定専心有り、復た散専心有り、復た定散雑心有り。雑心とは、大小・凡聖・一切善悪、各の助正間雑の心を以て名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は専にして心は間雑す、故に雑心と曰うなり。定散の専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す、是れを自力の専心と名づくるなり。（『定本』二九四～二九五頁）

まず「濁世の道俗」に「円修至徳の真門」に入ることが勧められている。そして「真門の方便」について、名号の善本徳本を説くこと、名号を称える心に定散専心と定散雑心があると述べられている。「化身土巻」の問答にて焦点が当てられてきた「定散の自心」について、ここではそれを受けて名号を称える中にも「定散雑心」と「定散専心」があると明確にされているのである。

その「雑心」については、「大小・凡聖・一切善悪」が、「各の助正間雑の心」において「名号」を称えていることが明かされ、「行は専にして心は間雑す」という、「教頓根漸機」の法と機の関係が明かされている。この「助正間雑心」とは、「要門釈」の中で見出されていた、「正定業」と「助業」の区別がつかずに、名号を称える者の問題である。その姿は、後に以下のように述べられる。

真に知りぬ。専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず。（『定本』三〇八頁）

ここに明らかなように「各の助正間雑の心を以て名号を称念す」という問題は、「専修にして雑心なる者」として、畢竟「大慶喜心を獲」ることはないのである。この確かめは、「要門釈」の中の、

専修雑心・雑修雑心は、此れ皆な辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。故に極楽に生まると雖も、三宝を見たと明かされた「三法を見たとまつらず」という、「専修雑心」の者の問題であると言える。この「雑心」の問題は「大小・凡聖・一切善悪」と述べられることから、特定の者の問題ではなく「一切」の問題として親鸞が了解していることがわかる。それは

悲しきかな、垢障の凡愚、無際自従り已来、助・正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し叵く、大信海に入り叵し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。〔『定本』三〇八〜三〇九頁〕

と述べられるように、「垢障の凡愚」の「無際自従り已来」迷い続けてきた姿として一切に共通する問題であり、「良に傷嗟」し、「深く悲歎」せざるをえない質の問題である。

では、この「定散雑心」「助正間雑心」の後に述べられる、「定散専心」「信罪福心」とはどのような質の問題であろうか。「定散の専心」については、

定散の専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す、是れを自力の専心と名づくるなり。〔『定本』二九五頁〕

と述べられており、「信罪福心」のゆえに、「専心」であっても自力の心と言うと明かされる。これは「要門釈」に「専修専心・専修雑心・雑修雑心は、此れ皆な辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。」と明かされたように、「専修専心」であってもその根に「信罪福心」の問題があるため「辺地・胎宮・懈怠界の業因」となると明かされるのである。

「自力の専心」におけるこの「信罪福心」とは、親鸞が第二十願「真門」の意義を押さえる上で非常に重視するものである。この「信罪福心」とは、『大経』「胎化得失の文」で述べられた衆生の問題であった。

『大経』の文脈では、弥勒（慈氏菩薩）が釈尊に浄土への生まれ方に何故「胎生」と「化生」という違いが出るのかと問いを出し、それについて衆生の「疑惑心」と「信罪福心」の問題に言及する形で釈尊は応える。すなわち「胎生」に陥る理由は、仏から言い当てられる問題として、未来仏である弥勒でさえわからないものなのだとと言える。

親鸞は後に第二十願の証文として以下のように引いている。

又言わく、此の諸智に於いて疑惑して信ぜず、然るに猶罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜん。此の諸の衆生、彼の宮殿に生まる、と。（『定本』二九六頁）

特に第二十願の機相として親鸞が「罪福を信じて、善本を修習して」という部分に注目していることがわかるだろう。すなわち衆生が「胎生」に陥る理由として、「罪福心」とそれにおける「疑惑」の問題に親鸞は着目するのである。

この「罪福を信じて」という問題は、例えば『正像末和讃』では以下のように述べられる。

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

仏智の不思議をうたがいて 自力の称念このむゆえ

辺地懈慢にとどまりて 仏恩報ずるところなし

罪福信ずる行者は 仏智の不思議をうたがいて

疑城胎宮にとどまれば 三宝にはなれたてまつる（『定親全』二・和讃篇一八八〜一八九頁）

ここで「罪福心」ということが繰り返し述べられるのであるが、その問題は「如来の諸智を疑惑して」、「仏智の不思議をうたがいて」と、仏智を疑惑する事実として述べられている。ここで、親鸞は仏智を「疑惑」することと「罪福」を信ずることを、二つの並立的な問題として見ているわけではない。衆生において仏智の「疑惑」は、

「罪福を信じて」いる相として仏に言い当てられる質のものであり、仏智を「疑惑」するということは衆生が意識的に疑いをもって行うことではなく、「信罪福心」に立つ衆生の事実であるということがわかる。

このように以下二三首、「胎化得失」の経説を元にして、「罪福心」と仏智疑惑の姿が明かされていく。親鸞がいかにかこの問題を重く捉えていたのか、和讃の詠まれた数の多さからもうかがえるが、特に「罪福心」における「仏智疑惑」の問題は以下の和讃にその根深さを思い知らされる。

罪福ふかく信じつつ 善本修習するひとは

疑心の善人なるゆえに 方便化土にとまるなり（『定親全』二・和讃篇一九五頁）

「信罪福心」としての「仏智疑惑」の問題は、ここに明らかのように「疑心の善人」という、衆生の善人意識としての問題とされているのである。それは、「罪福」を深く信じて「善本修習」していくがゆえの善人意識であり、意識の表面上にあがらず、自己反省の届かない「疑心」の問題である。このような者は「善人なるゆえに」、「三宝にはなれ」、「疑城胎宮」、「方便化土」に留まってしまうのである。

この「自力の専心」「仏智疑惑」における善人の問題は、「真門釈」の結びで

凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず。彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に、報土に入ること无きなり（『定本』三〇九頁）

と述べられている。ここでは特に、「一切善悪」ではなく、「一切善人」と述べられており、「善人」の自覚に立つ者は「本願の嘉号を以て己が善根とする」がゆえに、「不了仏智」「無入報土」であると明かされているのである。すなわち、自らの疑惑の心が問われずに、「善人」の立場から離れられない者は畢竟「信を生ずる」ということがないと明確にされているのである。この自釈の言葉は、『如来会』の第二十願を示す文が元になっており、親鸞は「真門釈」における一番の課題はこの行者の「善人」という意識にあると示そうとしていることがわかる。

このことから第二十願「植諸徳本」の願は、行者の無意識化の善人意識を照破するために発されたのだと親鸞

が了解していることが読み取れる。すなわち、本願の名号に帰した者が、その歩みの中で常に問われ続けること、それが「疑心の善人」なる自己肯定の善人意識なのである。だからこそ親鸞は、濁世に生きる衆生の一人として

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。（『定本』二九四〜二九五頁）

と、「難思往生を願うべ」きことを呼びかけるのである。これによって親鸞は、第二十願の「真門に入り」、本願の名号によって自力を根拠にした善人意識が見破られ続けることを自らの立場としているのである。

このように、「定散専心」「定散雑心」と、名号を称えながらもなお「定散の自心」から離れられない者の姿を確認し、親鸞は第二十願の発された意義を以下のように述べている。

然れば則ち釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勧化したまう。阿弥陀如来は、本果遂の誓いを発して、諸有の群生海を悲引したまえり。既にして悲願有ます。植諸徳本の願と名づく、復た係念定生の願と名づく、復た不果遂者の願と名づく。亦至心回向の願と名づくべきなり。（『定本』二九五頁）

「釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して」とは、『阿弥陀経』に説かれる「執持名号一心不乱」の経説を指し、その背景には「諸有の群生海を悲引したまえ」る「阿弥陀如来」の「悲願」が「果遂の誓い」として押さえられている。すなわち「名号執持」により、衆生の「定散雑心」「定散専心」が問われることを、如来の「悲引」として親鸞は確かめていると言える。「十方濁世」の衆生は、自らの疑惑の相を善人意識として教えられ、そのような釈尊の「勧化」を執持していくことが要請されるのである。

第三項 執持名号の意義

「真門釈」における確かめは、名号を称念する中に「定散雑心」と「定散専心」の問題が見出され、「執持名号」という釈尊の「勧化」によること、それが「濁世の道俗」の立場であると明かされた。このような第二十願の機

における眼目は、「真門釈」に引かれる、以下の第二十願の証文に明らかである。

又言わく、若し人善本无ければ、此の経を聞くことを得ず。清浄に戒を有てる者、乃し正法を聞くことを獲ん、と。已上（『定本』二九六頁）

『平等覚経』に言わく、是の功德有るにあらざる人は、是の経の名を聞くことを得ず。唯清浄に戒を有てる者、乃し還りて斯の正法を聞く。悪と憍慢と蔽と懈怠とは、以て此の法を信ずること難し。宿世の時に仏を見たてまつれる者、樂みて世尊の教を聴聞せん。人の命希に得べし。仏は世に在ども甚だ値い難し。信慧有りて致るべからず。若し聞見せば精進して求めよ、と。已上（『定本』二九七頁）

この二文では、「善本」である名号が説かれなければ、「経を聞くこと」が成り立たない衆生について述べられている。それは「悪と憍慢と蔽と懈怠」という、難信の根源を仏がみそなわして説かれたものであり、値い難い仏の教えに値うこと（聞見）を得たならば、「精進して求めよ」と述べられるのである。

そして続いて『観経』『阿弥陀経』の文が以下のように引文される。

『観経』に言わく、仏阿難に告わく、汝好く是の語を持って。是の語を持ってというのは、即ち是れ無量寿仏の名を持ってとなり、と。已上

『阿弥陀経』に言わく、少善根福德の因縁を以て、彼の国に生まるることを得可からず。阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ、と。已上（『定本』二九七頁）

「無量寿仏の名を持って」、「阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ」と、一貫して釈尊の要請としての「執持名号」が述べられている。この後、善導の文を中心に「各悟解を得て真門に入れ」、「先ず要行を求めて真門に入れ」と、「真門に入れ」ということが強調されるため、以降は「執持名号」の内容が確かめられていくと見て取れる。その中に引かれる『往生礼讃』の文には以下のように述べられている。

又云わく、爾れ此の日自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専修に異有り。但だ意を専らにして作

さしむれば、十は即ち十ながら生ず。雑を修するは至心ならざれば、千が中に一も無し、と。已上（『定本』三〇一頁）

この文は頭注に「智昇師礼懺儀文云光明寺礼贊也」と付されており、親鸞は特に『礼懺儀』の文として了解している。内容としては、このごろの「道俗」は「解行不同」であり、「専修に異」ありと、その「専修」の中に異なりがあると述べられている。すなわち、この文は「専修にして雑心なる者」としての親鸞自身の「懺悔」が表された文であることが出来る。だからこそ「但だ意を専らにして」、「執持名号」と説く釈尊の勸化によるべきであると明かされると言えよう。

また続けて元照の文が引かれる。

元照律師の『弥陀経義疏』に云わく、如来、持名の功勝れたることを明かさんと欲す。先ず余善を貶して少善根とす。謂所る布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禅・懺念・苦行・一切福業、若し正信无ければ、回向願求するに皆な少善とす。往生の因にあらず。若し此の経に依つて名号を執持せば、決定して往生せん。即ち知りぬ、称名は是れ多善根・多福德なりと。昔此の解を作ししに、人尚お遅疑しき。近く襄陽の石碑の経の本文を得て、理り冥符せり。始めて深信を懐く。彼に云わく、善男子・善女人、阿弥陀仏を説くを聞きて、一心にして乱れず、名号を専称せよ。称名を以ての故に、諸罪消滅す。即ち是れ多功德・多善根・多福德の因縁なり、と。已上（『定本』三〇一頁※傍線筆者）

「布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禅・懺念・苦行・一切福業」は、「正信无ければ、回向願求するに皆な少善とす」と述べられ、この文によって「執持名号」とは「正信」がなければ「少善」となると確認されるのである。そして、「襄陽の石碑の経の本文を得て」、「始めて深信を懐く」とあるように、経の教えによって「深信」が起るのであり、「正信」や、「意を専らにする」ことは、自身から起こすものではないことが確かめられる。すなわち『礼懺儀』の文によって述べられた「専修に異あり」という「懺悔」も自身から起こすような自覚ではないこ

とがわかる。

このような『集諸経礼懺儀』、『弥陀経義疏』の確かめを踏まえて、智円の『弥陀経義疏』の文が以下のように引かれる。

孤山の『疏』に云く、執持名号とは、執は謂く執受なり、持とは謂く住持なり。信力の故に執受、心に在り。念力の故に住持して忘れず、と。已上（『定本』三〇二頁）

ここに、「執持名号」の内実が「信力」と「念力」で押さえられる。「執持」の「執」が「執受」、「持」は「住持」と、その意味が述べられることから、衆生に「執持名号」が成り立つのは阿弥陀如来の「住持力」を、その身に「受」けることによると明かされると言える。すなわち阿弥陀の名号を称讃する諸仏の「護念」（念力）によって、衆生に「執受」としての「信力」が実現する。このように本願の名号における信が、「執持名号」の意義として明かされているのである。この文までで「執持名号」の内実を明かすことが結ばれ、次には『大経』流通分の文にて、「甚難」「難信」の衆生の「難」の問題について述べられていく。

第四項 難信の課題

「真門釈」の経釈の引文では、「無量寿仏の名を持って」、「阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ」と述べられる『観経』『阿弥陀経』の文を元に、「執持名号」の意義が明かされていた。しかしその「執持名号」とは、「正信」「深信」という信の問題が裏にあり、畢竟衆生の自力心が問われなければならないという教えであった。その問題とは

『平等覚経』に言わく、是の功德有るにあらざる人は、是の経の名を聞くことを得ず。唯清浄に戒を有てる者、乃し還りて斯の正法を聞く。悪と憍慢と蔽と懈怠とは、以て此の法を信ずること難し。宿世の時に仏を見たてまつれる者、楽みて世尊の教を聴聞せん。人の命希に得べし。仏は世に在ども甚だ値い難し。信慧有

りて致るべからず。若し聞見せば精進して求めよ、と。已上（『定本』二九七頁）

このように、『平等覺經』の引文にて「悪と憍慢と蔽と懈怠とは、以て此の法を信ずること難し」と示される通り、「悪と憍慢と蔽と懈怠」と言われる五濁悪世に生きる衆生の問題である。「悪と憍慢と蔽と懈怠」とは仏から見抜かれる衆生の難信の姿であると言える。この言葉について親鸞は「行巻」正信偈にて、以下のように述べている。

弥陀仏の本願念仏は、邪見憍慢の悪衆生、

信樂受持すること、甚だ以て難し。難の中の難、斯れに過ぎたるは無し。（『定本』八七頁）

親鸞は、衆生の事実として「悪と憍慢と蔽と懈怠」を、「邪見憍慢の悪衆生」と呼び、「此の法を信ずること難し」を、より具体的に「信樂受持すること、甚だ以て難し」と押さえているのである。

親鸞の第二十願における眼目を考えると、難信の課題を持つ「悪と憍慢と蔽と懈怠」とは先に明かされた「定散専心」「信罪福心」の善人意識に生きる衆生の事実であり、その姿は「邪見」という意味を付して了解すべきことだということがわかる。そのため『大經』流通分の引文からの文脈に注目し、親鸞がこの「難信」の問題をどのように明かしているか尋ねたい。

『大本』に言わく、如来の興世、値い難く見たてまつり難し。諸仏の経道、得難く聞き難し。菩薩の勝法、諸波羅蜜、聞くことを得ること亦難し。善知識に遇い、法を聞き能く行ずること、此れ亦難しとす。若し斯の経を聞きて信樂受持すること、難の中の難、此れに過ぎて難きは無けん。是の故に我が法、是くの如く作しき、是くの如く説く、是くの如く教う。当に信順して、法の如く修行すべし、と。已上（『定本』三〇二頁）

この『大經』流通分の文では、仏滅後の五濁悪世の衆生について語られる。「如来の興世、値い難く見たてまつり難し」から始まり、「聞法」、「修行」、「獲信。」について全て「難」であると押さえられている。その衆生の「難」のゆえに「我が法、是くの如く作しき、是くの如く説く、是くの如く教う」と釈尊は教えを説くのである。ここに明らかなことは、「難」という課題は、釈尊（仏）から言い当てられる衆生の姿として、仏の知見における問題

であり、釈尊の説法はこの「難」である衆生を理由にして説き出されるということである。

そしてこの確かめを受けて、以下のように『涅槃経』の文が引かれている。

『涅槃経』に言わく、経の中に説くが如し、一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりと雖も、善知識を説けば則ち已に撰尽しぬ。我が所説の如し、一切悪行は邪見なり。一切悪行の因、無量なりと雖も、若し邪見を説けば則ち已に撰尽しぬ。或いは説かく、阿耨多羅三藐三菩提は信心を因とす。是れ菩提の因復た无量なりと雖も、若し信心を説けば則ち已に撰尽しぬ、と。(『定本』三〇二―三〇三頁)

この『涅槃経』「迦葉品」の文では、『大経』で説かれた仏滅後の衆生の「難」の課題を受けて、「一切梵行の因」、「一切悪行の因」、「阿耨多羅三藐三菩提」の因、三つの因について言及される。そしてそれらの因は、「善知識」、「邪見」、「信心」に収まるのだと説かれているのである。このことから、この三つの要素が、衆生における「難」ということを考えるとき重要な問題なのだ親鸞は押さえていることがわかる。

第五項 「邪見」の証文

『大経』流通分の、衆生の「難」を明かす文に続いて『涅槃経』の文にて、「一切梵行の因」「善知識」と「一切悪行の因」「邪見」が述べられ、最後に「阿耨多羅三藐三菩提」の因が「信心」に収まると明かされていた。すなわち、以降「善知識」「邪見」「信心」という三つの要素によって、五濁悪世の衆生の「難」の問題に応えていくと了解できる。

この文に続いて、『涅槃経』より「信不具足」の文、悪果を得る「四善事」「戒不具足」の文、「聞不具足」の文が引用される。そしてその内容を受けて、「徳王品」の文にて「第一眞実の善知識」について言及されている。そのため、「信不具足」、「四善事」「戒不具足」、「聞不具足」は、一様に善知識に言い当てられる衆生の課題(「邪見」の証文)として挙げられていると読み取れる。まず「信不具足」の文は以下のように引かれる。

又言わく、善男子、信に二種有り。一つには信、二つには求なり。是の如きの人、復た信有りと雖も、推求に能ざる、是の故に名づけて信不具足とす。信に復た二種有り、一つには聞従り生ず、二つには思従り生ず。是の人の信心、聞従り生じて、思従り生ぜず、是の故に名づけて信不具足とす。復た二種有り。一つには道有ることを信ず、二つには得者を信ず。是の人の信心、唯道有ることを信じて、都て得道の人有ることを信ぜず、是れを名づけて信不具足とす。復た二種有り。一つには信正、二つには信邪なり。因果有り、仏・法・僧有りと言わん、是れを信正と名づく。因果、三宝の性異無しと云いて、諸の邪語富闍那等を信ずる、是れを信邪と名づく。是の人、仏・法・僧を信ずと雖も、三宝同一性相を信ぜず。因果を信ずと雖も得者を信ぜず。是の故に名づけて信不具足とす。乃至（『定本』三〇三〜三〇四頁）

まず「信不具足」の内実について、「聞思」がなく（「聞従り生じて、思従り生ぜず」）、「得道の人有ること」を信じない（「唯道有ることを信じて、都て得道の人有ることを信ぜず」）ことであると明かされる。すなわち「信不具足」とは、「得道の人」の教えがなく、「聞思」による歩みがない姿であると言える。そしてその「信不具足」が、「信邪」の相として掘り下げられていく。

復た二種有り。一つには信正、二つには信邪なり。因果有り、仏・法・僧有りと云わん、是れを信正と名づく。因果、三宝の性異無しと云いて、諸の邪語富闍那等を信ずる、是れを信邪と名づく。是の人、仏・法・僧を信ずと雖も、三宝同一性相を信ぜず。因果を信ずと雖も得者を信ぜず。是の故に名づけて信不具足とす。是の人不具足信を成就す、と。乃至（『定本』三〇三〜三〇四頁）

「信邪」の相は「因果、三宝の性異無しと云いて、諸の邪語富闍那等を信ずる」とあるように、表面上は「三宝の性異無し」と言っているが、その実「諸の邪語富闍那等を信ずる」と、「諸の邪語」を信じていることであるとされている。そのため畢竟「是の人、不具足信を成就す」と述べられ、「恭敬三宝」の実現しない「不具足信」であるとされるのである。この問題は「罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜん。」と述べられ

ていた、第二十願の機の相を言い当てていると読み取れる。すなわち「信不具足」とは、第二十願に誓われる凡夫の実相として見るべきである。

そして次には、善男子に説かれる「四善事」「戒不具足」の文が引かれる。

善男子、四つの善事有り、悪果を獲得せん。何等をか四とする。一つには勝他の為の故に經典を誦誦す。二つには利養の為の故に禁戒を受持せん。三つには他属の為の故にして布施を行ぜん。四つには非想非非想処の為の故に繫念思惟せん。是の四つの善事、悪果報を得ん。若し人は是くの如きの四事を修習せん、是れを、没して、没し已りて還りて出ず、出で已りて還りて没す、と名づく。何が故ぞ没と名づくる、三有を樂うが故に。何が故ぞ出と名づくる、明を見るを以ての故に。明は即ち是れ戒・施・定を聞くなり。何を以ての故に還りて出没するや。邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に。是の故に我れ經の中に於いて偈を説かく、若し衆生有りて諸有を樂んで、有の為に善惡の業を造作する、是の人は涅槃道を迷失するなり。是れを暫出還復没と名づく。黒闇生死海を行じて解脱を得と雖も、煩惱を雜するは、是の人還りて悪果報を受く、是れを暫出還復没と名づく、と。如来に則ち二種の涅槃有り。一つには有為、二つには無為なり。有為涅槃は無常なり。樂我淨は無為涅槃なり。常人有て、深く是の二種の戒、俱に因果有りと信ぜん。是の故に名づけて戒と為す。戒不具足、是の人は信・戒の二事を具せず。所樂多聞にして、亦不具足なり。(『定本』三〇四頁)

ここで「悪果を獲得する」とされる「四善事」について、その内容は、「誦誦經典」、「受持禁戒」、「行布施」、「繫念思惟」という仏道修行の体裁をとっていながら、それぞれ「勝他の為」、「利養の為」、「他属の為」、「非想非非想処の為」のものだと述べられる。これらの行為は、その目的が「勝他」、「利養」などの為の行い、すなわち「三有を樂う」ことが根にあるために、「悪果を得ん」とされ、世間に「没」していくと述べられる。

この「四事を修習せん」とすることは、「没して、没し已りて還りて出ず、出で已りて還りて没す」という「暫出還復没」と名付けると述べられるのであるが、そのようにいつまでも「還りて出没」してしまう問題の根には

「邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に」と、「邪見」と「憍慢」の問題が指摘される。「邪見を増長し」、「諸有を樂んで」仏道を行じようとする者は、畢竟「涅槃道を迷失する」と述べられる。すなわちこれが、仏道を見失っていく「暫出還復没」の邪見憍慢の衆生の姿であると明かされるのである。

このことから、この衆生の「四善事」における「涅槃道を迷失」という文が、「一切悪行の因」とされる「邪見」の最も具体的内容を表したものであると見ることができよう。すなわち衆生の思い描く「善事」とは、この「四善事」に代表されるように、全て「勝他」「利養」等の「為」という「煩惱を雜する」行為となり、「涅槃道」を実現しないということである。ここに「疑心の善人」、「定散専心」の課題が明かされていると見て取れる。

また「戒不具足」について、「有為涅槃」（無常）と「無為涅槃」（樂我淨）の質の違いが自覚されていない（「常人有て深く是の二種の戒俱に因果有りと信ぜん」）姿であると述べられている。すなわち「戒不具足」として表されるのは、「有漏心」によって「無漏」の法を解釈しようとする「邪見」の問題であり、それは「四善事」の文によって確かめられた「邪見を増長し」、「諸有を樂」む者の具体相であると言える。

だからこそ、「戒不具足、是の人は信・戒の二事を具せず。所樂多聞にして、亦不具足なり」と述べられ、「所樂多聞」であっても、「不具足」であると明かされるのである。この問題より、続いて「論議の為」、「勝他の為」、「利養の為」、「諸有の為」に「持読誦説せん」とする「聞不具足」について言及されていく。これは先に明かされた「四善事」の内容をさらに具体的に確かめる内容になっており、「邪見」に立つ衆生には「聞」が成り立たないという証明である。そのため、この「四善事」、「戒不具足」の文が、先の「信不具足」を受け、また「聞不具足」の姿を明かしていく成上起下の役割を果たしていると言える。すなわち、「涅槃道を明失」する「邪見」なる衆生の相は、畢竟その「善事」の意識にあると言え、「難信」の根源がこの『涅槃經』の一連の引文によって明かされていると読み取れるだろう。

第六項 善知識と如来大慈悲

『涅槃經』「迦葉品」の文によって、「信不具足」、「四善事」、「聞不具足」と、衆生の「邪見」の根拠が示された。それは「四善事」の文に述べられていたように、「勝他」、「利養」の為に、仏法を聞く「暫出還復没」の衆生の事実として明かされていた。ここに五濁悪世の衆生が「難信」である根拠があると言える。

ではこの「暫出還復没」の衆生の事実を、いかにして超え得るのか。その問題が「徳王品」の引文から「第一眞実の善知識」を明かす形で応えられていく。

又言わく、善男子、第一眞実の善知識は、謂ゆる菩薩、諸仏なり。世尊、何を以ての故に。常に三種の善調御を以ての故なり。何等をか三とする。一つには畢竟軟語、二つには畢竟呵責、三つには軟語呵責なり。是の義を以ての故に、菩薩・諸仏は即ち是れ眞実の善知識なり。(『定本』三〇五頁)

ここで善知識とは「菩薩・諸仏」として述べられている。そしてこの「菩薩・諸仏」が、「眞実の善知識なり」とされる理由が、「常に三種の善調御を以ての故なり」と述べられ、「畢竟軟語」、「畢竟呵責」、「軟語呵責」のはたらきによって明かされている。そのことから親鸞は善知識とは、初めから想定され、固定された像としてあるのではなく、「軟語呵責」をもって自身を教化する存在であると明かしていると言える。すなわち「善知識」とは、ただの概念ではなく、「菩薩・諸仏」として衆生にはたらきかける意義を持ったものとして親鸞は確かめているのである。

続いてこの後、仏、菩薩について「良医^ニ」の譬えで述べられていくが、『涅槃經』における「善知識」の意義は次のように締めくくられる。

仏及び菩薩亦復た是くの如し。諸の凡夫の病を知るに三種有り。一つには貪欲、二つには瞋恚、三つには愚痴なり。貪欲の病には教えて骨相を觀ぜしむ。瞋恚の病には慈悲相を觀ぜしむ。愚痴の病には十二縁相を觀ぜしむ。是の義を以ての故に、諸仏・菩薩を善知識と名づく。善男子、譬えば船師の善く人を度すが故に大

船師と名づくるが如し。諸仏・菩薩も亦復た是くの如し。諸の衆生をして生死の大海を度す。是の義を以ての故に善知識と名づく。抄出(『定本』三〇六頁※傍線筆者)

仏・菩薩は衆生の病である「貪欲」「瞋恚」「愚痴」を知り、それを教えるため「骨相」「慈悲相」「十二縁相」を觀ぜしむと明かされる。そして、そのゆえに「諸仏、菩薩」が善知識であると述べられ、このようなはたらき全体を押さえて、善知識とは「諸の衆生をして生死の大海を度す」ものであると明かされる。このことから、「煩惱雜する」がゆえに「涅槃道を迷失」していく衆生にとって「生死海を度」さんとはたらくものこそ、「諸仏菩薩」としての「善知識」であると親鸞が明かしていることがわかる。

何故「一切梵行の因」が「善知識」と言えるのか。それは衆生の一切の行は「三有を樂う」、「諸有を樂」むがゆえに出世間の「為」にならず、その事実を教え、「生死の大海を度す」ものが「善知識」であると言えるからである。だからこそ、「暫出還復没」の衆生に「涅槃道」を開示するのは、「善知識」の教えしかなく、その教えによって自身の「出沒」する姿が見破られることが「生死の大海を度す」事実となると言えるだろう。ここに「邪見」を生きる衆生がいかにして「暫出還復没」の事実を超えるのが確かめられると言える。

以上見てきた『涅槃經』の引文は、親鸞の「善知識」への恩徳が表現された文脈となっており、ことがわかる。このような親鸞の善知識への態度は以下の文に明らかである。

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべしと、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。(『定親全』四・五頁)

『歎異抄』に述べられるように、「ただ念仏」と教える「よきひと」との出遇いの意義は、「生死海を度」さんとはたらく「第一眞実の善知識」、「諸仏、菩薩」として、ただ仰がれるものだったのである。親鸞にとつての「よきひと」法然の教えは、このように度し難い「生死海を度す」唯一のものとして、その身に感得されたのである。

『大經』流通分に説かれる衆生の「難」の課題を受けて、『涅槃經』の文にて「邪見」、「善知識」について確か

められた。「邪見を増長し」、「涅槃道を迷失」していく衆生にとって、その事実を教える「善知識」の教化こそ、「一切梵行の因」となり、「四善事」は仏道の根拠となり得ないことが明かされたのである。

この後に『涅槃經』の引文に続き、『華嚴經』の文が引かれるが、そこに「菩提の因」となる「信心」の実態が明かされる。『華嚴經』の文からの展開に注目し、その確かめを見ていきたい。

『華嚴經』に言わく、汝、善知識を念ずるに、我を生める、父母の如し。我を養う、乳母の如し。菩提分を増長す、衆疾を医療するが如し。天の、甘露を灑ぐが如し。日の、正道を示すが如し。月の、淨輪を転ずるが如し。

又言わく、如来大慈悲、世間に出現して、普く諸の衆生の為に、無上法輪を転じたまう。如来、無数劫に勤苦せしことは衆生の為なり。云何ぞ諸の世間、能く大師の恩を報ぜん、と。已上(『定本』三〇六―三〇七頁)この『華嚴經』「入法界品」の文は、二つの文からなるが、親鸞は「乃至」など置かず一文として引いているため一つの内容として読むべきである。そのように読むと、先に『涅槃經』にて述べられた「諸の衆生をして生死海を度す」善知識について、その「善知識を念ずる」ところに「如来大慈悲」の顕現が明かされ、如来が衆生のために「無数劫に勤苦」し、「無上法輪を転じたまう」ことが明かされる。そして、その内容として「能く大師の恩を報ぜん」と、報恩の念について述べられているのだと読み取れる。そうであれば、ここで述べられる「衆生の為」に「無数劫に勤苦せし」如来とは、先に明かされた「諸仏菩薩」の「菩薩」を受けて、「諸々の生死勤苦の本を抜かしめん」とする法蔵菩薩に重ねて確かめられていると言える。一切の「世間」において「能く大師の恩を報ぜん」という「報恩」の念が起こった事実とは、そのまま衆生の上に「如来大慈悲」が出現した事実であり、如来の「清淨願心」が衆生の上に「能生」した事実、すなわち他力の信発起の事実だと言えるからである。そうであればこの「報恩」とは、「菩提の因」となる「信心」を指していると読み取れる。「菩提の因」の「信心」とは、如来と信心が一つであるという『大經』の信心を表したものである。この『華嚴經』の引文において、

仏道を求める因を持たない衆生をして、「能く大師の恩を報ぜん」と、「報恩」の念が述べられるため、その「報恩」の念とは、「四善事」に立つ衆生の邪見に根拠する心とは質を異にするものであり、『大経』の信心の実態を表すものと了解できるだろう。

このことから、この『華嚴経』の引文では、「善知識」、「邪見」、「信心」の内、教化を受けた事実としての他力の「信心」について明かされていると読み取れる。ここで明かされる「信心」とは、「生死海を度」さんとする諸仏の教化と、「衆生の為」に「無数劫に勤苦せし」「菩薩」（法蔵菩薩）の修行、その二つによって実現するものとして、それは具体的に「報恩」の形を取ることが明かされるのである。

「善知識」、「邪見」、「信心」が『涅槃経』『華嚴経』の引文で確かめられ、その全体が『大経』下巻流通分の文に述べられた「難」という課題に応えるものとして明かされた。「涅槃道を迷失」する末法五濁の衆生は、「生死海を度」さんとする「善知識を念ずる」という一点において、そこに「如来の大慈悲」の現働を感得し、「報恩」の念として、「信樂受持」が果たされていくのである。それは常に「四善事」の事実を生きる「不具足」なる自己の姿を教えられていくことである。ここに「方便真門」が説かれなければならなかった必然性があると言える。

第七項 大悲弘く普く化す

『華嚴経』の文では、このように「邪見」を見抜く「善知識」との出会いの意味が、「如来大慈悲」の「出現」を感得する「信心」として明かされた。この「信心」の表明は、「報恩」の念など起りようもない五濁悪世の衆生をして「仏恩報謝」の念が沸き起こった事実として明かされたのである。そのため、『華嚴経』の文を受けて以下、報恩についての証文が挙げられる。

光明寺の和尚の云わく、唯恨むらくは、衆生の疑うまじきを疑うことを。浄土対面して相忤わず。弥陀の撰と不撰とを論ずること莫れ。意専心にして回すると回せざるに在り。或いは道わく、今より仏果に至るまで、

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、何れの時何れの劫にか娑婆を出でん。何しか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あらずは、弥陀の浄土云何んしてか入らん。浄土に生まるることを得て慈恩を報ぜよ、と。(『定本』三〇七頁)

『大経』、『涅槃経』、『華嚴経』の經典の引文に続いて、善導の文が多く引用されるが、それらの内容は「仏の慈恩」を報ずるということに極まる。

この『般舟讚』の引文では、「若し本師知識の勧めにあらずは、弥陀の浄土云何んしてか入らん」と、世間において仏法を説いた積尊への恩徳が語られる。「要門」「真門」の思索を受けて、積尊の善巧方便への恩徳がまずもって述べられていると言える。そしてこの文を受けて以下のように述べられる。

又云わく、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、此れ復最も難しとす。自ら信じ人を教えて信ぜしむること、難の中に転た更た難し。大悲弘く普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る、と。(『定本』三〇七頁)

この『往生礼讚』の引文では、「真に仏恩を報ずるに成る」ということは「大悲弘く普く化する」という如来大悲の普化の事実であるということが明かされる。この文によって「仏恩を念報すること」のない自己をして、「真に仏恩を報ずるに成る」ことを実現する、如来大悲の現動が「弘く」普く化する「事実として明かされるのである。この文は「信巻」真仏弟子の証文としても引かれているが、ここではより如来「大悲」の「普化」が強調されており、「仏世甚だ値い難し」という「甚難」の意義が明確にされていると言える。

又云わく、十方六道、同じく此れ輪回して際無し、修修として愛波に沈みて、苦海に沈む。仏道・人身得難くして今已に得たり。浄土聞き難くして今已に聞けり、信心発し難くして今已に発せり、と。已上(『定本』三〇八頁)

その「甚難」の意義が、この『法事讚』の文によって「今已に」、「得たり」「聞けり」「発せり」と、仏道成就の

縁となっている。親鸞は善導のこれらの文によって「報恩」の念の内実を、「甚難」である衆生の「難」の事実を縁として、そこに「遇教」の慶びを感じ得ることとして学び取ったと言える。すなわち「総序」にて、

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。（『定本』七頁）

と表明されるように「今遇うことを得たり」という自覚に、「真宗の教行証を敬信して」いく仏道が開かれる。この仏道成就の感動が「如来の恩徳の深きことを知りぬ」という、「報恩」の内実であると言える。

第二節 「果遂の誓い」の意義―難思議往生を遂げんと欲う―

第一項 願海転入の自覚

衆生の「甚難」の意義が、『大経』流通分の文を元に確かめられ、『涅槃経』『華嚴経』の引文によって、その「難」の事実は「諸仏菩薩」の善知識により照破されることが明かされた。そして「善知識」への「報恩」の念とは、それがそのまま「菩提」の因となる「信心」の質を持ち、「遇い難くして今遇うことを得たり」という実感が内実となることが明かされたのである。それは、衆生の「難」の事実を縁として「今已に聞けり」という「遇教」の慶びを表したものであった。

是を以て、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、偏えに難思議往生の心を発しき。（『定本』三〇九頁）

「真門釈」における確かめをくぐって、親鸞は以下の表白を結びとする。ここに「方便真門」開設の意趣が、「善本・徳本の真門に回入して、偏えに難思議往生の心を発しき」と述べられる。「真門に入れ」と「執持名号」を要請

する釈尊の勧めによって「難思往生の心を起」こそすことが言い表されていると言える。これは先に確認した、『阿彌陀經』の「願」の義の、釈尊の「勸化」を示す表明と読み取れる。

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、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有るかな。（『定本』三〇九頁）

その上で「選択の願海に転入せり」と、「願海転入」の事実が確かめられている。これは「群生海を悲引」する阿彌陀如来のはたらき（果遂の誓い）をその身に受けた事実の表明であり、『阿彌陀經』の「隱彰の義」における確かめであると言える。

これまで確かめてきたように、「真門」に入ることによって、五濁悪世の衆生の「甚難」「難信」という事実直面させ、「仏智疑惑」の身を生きる自己をして、「大師の恩を報ぜん」「真に仏恩を報ずるに成る」という念が湧き起こったことが明かされていた。「今特に方便の真門を出でて」とは、その衆生の「難」の根源（「四善事」）を知らされ、そこから離れる意欲となる自覚である。

仏智を疑惑するを以ての故に、彼の胎宮に生まれん。乃至 若し此の衆生、其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して、彼の処を離るることを求めん。（『定本』二七四頁）

仏智を疑うに由つて、彼の国に生まれて、辺地に有りと雖も、聖化の事を被らず。若し胎生せば、宜しく是れを重く捨つべし、と。已上（『定本』二七四頁）

このように「胎生」の問題が説かれていたように、「其の本の罪」を「疑惑」の事実として教えられ、「宜しく是れを重く捨つべし」と勸化されなければ、衆生に「涅槃道」としての仏道が開かれることはない。その意味で「真門」において、釈尊の方便勸励の義が余すことなく押さえられたと言える。

その「方便の真門」における勸化を潜つて、「願海転入」の自覚が「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲として述べられている。これは、全く「不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す」という

如来の果遂の意欲への応答であり、それは実際には善知識を念ずるときの「今」として感得されると言える。

この「今特に」「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」という心境について松原祐善は以下のように述べている。

それは正しく信樂開發の一念であり、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れるべきものと思う。
(中略)

そしてその廻心の現在が、親鸞の生涯を貫き常に新しくいきいきと反覆されてあることは、親鸞の多くの法語に求めることができる。いま三願転入の体験表白もそれであるということが出来る。(中略)

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、如来の果遂の誓いあることの重大なる意義を思うのである。(『松原祐善講義集』第三巻・二六九〜二七〇頁)

松原は「願海転入」の自覚は「信樂開發の一念」であり、そこには「無際より已来」迷いに沈む「永遠の過去」の自己と、その自己の無効を知らせ「必ず報土へいたら」しむる本願力による「永遠の未来」が内包されてあると述べる。その廻心体験とは「永遠の未来の現行する今」において語られる、「存在の根源より開けきたりし宗教的自覚の時」であると明かしている。

すなわち先に引かれていた善導の「難し」という自覚における「今已に」という喜びとして「現在の一念」があるのである。そして「遂げんと欲う」という仏道の意欲からわかるように、この「三願転入」の表白は全体として、「生涯を貫き常に新しくいきいきと反覆」され、「つねに人間の生死罪濁の苦悩の現実から」離れさせない本願他力の歩みを開くものだとして了解できる。だからこそ、名号執持の仏道の歩みの中で「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」ことが、「果遂の誓い」における「重大なる意義」だと知られる。

これらのことから第二十願の開く「方便の真門」の意義は、そこに誓われる機に当面せしめ、どこまでも法に照らされ向き合わねばならない悲歎すべき自己の事実を教えるものだと言える。そして、その「真門」における如来の悲引は、「願海転入」の自覚として「信樂開發の一念」において成就するのである。

しかし、それは単なる一時的自覚ではなく、「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲として、「生涯を貫き常に新しくいきいきと反覆され」る、仏道の歩みを住持する意義を持つものである。そこに「真門積」が「難思議往生を願うべし」と始められ、「難思議往生を遂げんと欲う」と結ばれる意義があると言える。すなわち仏道の歩みに立った者に常に問いつけるはたらきとして「方便の真門」はあるのであり、そこに親鸞が第二十願を「果遂の誓い」として仰ぐ「由」があるのである。

第二項 難思議往生を遂げんと欲う

三経の往生の關係が、「願海転入」の自覚として結ばれた。一面的には「今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」という表明は、第二十願から第十八願の「信樂開發の一念」への自覚として、信發起の出来事であると了解できる。しかし、その「願海転入」の自覚は「難思議往生を遂げんと欲う」と、仏道を歩む意欲として述べられていることから、「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」という具体的歩みの中における自覚としてあることが注意される。「果遂の誓い、良に由有るかな」と仰ぐ親鸞の心境は、第二十願によって常に問われなければならない衆生の問題が根底にあるのである。

速やかに難思議往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有るかな。爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝の為に、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。

弥斯れを喜愛し、特に斯れを頂戴するなり。（『定本』三〇九頁）

「爰に久しく」、「恒常に」と述べられることから、親鸞における「果遂の誓い」への恩徳は、一時的な自覚では

ないことがわかる。そうではなく「生涯を貫き常に新しくいきいきと反復され」る、仏道の意欲を生むものとして「果遂の誓い」は仰がれるのである。

松原は三願転入の自覚内容が獲信後の歩みを見据えたものであるとして以下のように述べている。

親鸞が「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、更に法然の教化そのものに三願転入の自覚構造が見られるのであって、その廻心が生涯を通しつねに新しく永遠に、南無阿弥陀仏として現行してあるところに宗教的信の特性がある。(中略)

信とはわれわれの死生をあらゆる根源に触れた人生の究極な体験であり、われわれをしてつねに新しく永遠をつつむ刹那として、その初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめられるのである。宗教的廻心とは無論そういう体験であることに相違なく、親鸞の三願転入の体験も吉水入室の時の獲信の体験を離れていないことに相違ないが、しかし三願転入のよろこびは、越後謫居の時代に見出されてきたものであるということが自然であると思われるのである。(『松原祐善講義集』第三卷・二一六四頁)

松原は宗教的回心について「つねに新しく永遠をつつむ刹那」として表れるものとし、衆生をして「初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめ」るはたらきを持つものと述べる。すなわち、本願成就としての信とは、「初一念の現在に招喚」し続け、そこに開かれる仏道の歩みの質も内包した「人生の究極的な体験」であることが知られる。そうであれば、第二十願を発した如来の「果遂」の呼びかけは、「善人意識」に生き、「甚難」「難信」の衆生を否定の内に包み、仏道を求めることから退転させないはたらきとして明かされていると言えよう。

「爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」という文は、「既にして悲願有ます」という如来大悲の願心への回帰として、「報恩」の念が自覚された表明である。「仏恩報謝」の内に、「難信」の自己を常に批判されていくこと、このような歩みが「不可思議の徳海を称念」することによって住持されていくのである。

願生浄土の歩みとはこのように衆生の「難」の事実を縁として、離れ難き「疑心の善人」の姿を場として、「聞

思して遅慮する¹⁵」ことなく歩む仏道である。

親鸞は「化身土巻」にて釈尊の善巧方便の意義を開き見ること、五濁悪世の衆生の立場は「仏恩報謝」の念にしかないと明らかにするのである。「仏恩報謝」とは、如来の大悲と一つの自覚において確かめられるように、「難信」の姿が問われることのない予定調和的な信仰ではない。生死に処して、そこから一步も離れることなく歩む「金剛の真心」における「報謝」の歩みである。ここに末世の仏弟子としての親鸞の立場がある。

「三願転入」という呼称について、その初出は不鮮明であるが、この文の精神をよく表したのではないとして、大谷派内ではその問い返しがされてきている。代表的なものを挙げると、寺川俊昭は「三往生転入」と呼ぶことが文意にかなうのではないかと述べ、藤場俊基は「三願回転入」、加来雄之は「入願海の文」と呼ぶべきではないかとそれぞれ検証の結果述べている。

2 (『定本』二九一頁※傍線筆者)

3 (『定本』二七二頁)

4 『無量寿如来会』に言わく、若し我成仏せんに、無量国の中の所有の衆生、我が名を説かんを聞きて、以て己が善根として極楽に回向せん。若し生まれずは菩提を取らじ、と。已上(『定本』二九六頁)

5 (『定本』二〇一頁)

6 (『教行信証講義集成』四九一七〜四九二〇頁参照)

7 (『定本』二〇五頁)

8 「信不具足」「聞不具足」の文については、「信巻」にも引用されている。「信不具足」は「信樂釈」に引用され、「聞不具足」は「信樂の一念」を釈する際に引用されている。そして、真仏弟子釈へと続く思索のなかで

欣求淨利の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。(『定本』一三三頁)と述べられる。親鸞は本願力回向の眞実信心の内容として、どちらも眞の仏弟子の具体相として押さえているのである。

9 (『定本』二九六頁)

10 云何なるをか名づけて聞不具足とする。如来の所説は十二部経なり、唯だ六部を信じて未だ六部を信ぜず、是の故に名づけて聞不具足とす。復た是の六部の経を受持すと雖も、読誦に能わずして他の為に解説するは、利益する所无けん、是の故に名づけて聞不具足とす。又復た是の六部の経を受け已りて、論議の為の故に、勝他の為の故に、利養の為の故に、諸有の為の故に、持読誦説せん。是の故に名づけて聞不具足とす、と。略抄(『定本』三〇五頁)

11 (『定本』三〇六頁)

12 (『真聖全』一・七頁)

13 頭注には、「弘字 智昇法師懺儀文也」と付されており、善導の『往生礼讚』における「傳」の字と区別することとが述べられている。

14 又云わく、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、斯れ復た最も難しとす。自ら

信じ人を教えて信ぜしむ、難きが中に転た更難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る、と。
(『定本』一四八頁)
¹⁵(『定本』七頁)

結

以上、『教行信証』における二つの信心の問答（「三心一心問答」、「三経一異の問答」）を通して、親鸞における「金剛の真心」の意義を尋ねてきた。

親鸞は「信卷」、「化身土卷」において、三経の真実・方便について明かし、「三経を案ずるに、金剛の真心を最要とせり」と、その最も要となる視座を決定させていた。

「金剛の真心」とは、如来の「清浄願心」が衆生の内に「能生」した事実であり、生死海において大涅槃を超証していく無上の大道を実現するものである。「金剛と言うは、即ち無漏の体なり」と述べられるように、それは衆生の「有漏の心」を超えた事実でありながら、「生死に処して疲厭」なく歩む仏道を実現する。生死海にありながらそこに「沈没」することなく、むしろ煩惱がその意味を転じ仏道の意欲となる。このような願力のはたらきが「横超」として確かめられ、眞実信心とは特に「横超の金剛心」として、五濁悪世の衆生に自覚されること
が明かされたのである。

そして「金剛の真心」に開かれる仏道は、「三経一異の問答」以降展開する「眞門釈」「難信」の課題をもって、五濁悪世の衆生に実際となる。すなわち、「定散の自心」の根深さを「専修にして雑心なる者」として教えられ、また「疑心の善人」として「涅槃道を迷失」していく姿を照破されていくことが、唯一末法五濁の衆生が仏道から転落せず大涅槃へ指向していく道となる。その意味で第二十願を「果遂の誓い」として仰ぎ、その呼びかけを聞くことが「甚難」「難信」の衆生の唯一の立場となるのである。

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる眞理なりと。然れば凡小修し易き眞教、愚鈍往き易き捷徑なり。大聖一代の教、是の徳海に如く無し。穢を捨て浄を欣い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡なく、悪重く障多きもの、特に如来の発遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に帰して、

専ら斯の行に奉え、唯斯の信を崇めよ。(『定本』五頁)

「難信金剛の信樂」とは、「三經の光沢を蒙り」その身に自覚された信心の表明である。この信に「如来の發遣」を聞き、本願の方から開かれてくる「直道に帰すこと、それが「凡小」「愚鈍」として、一切衆生と共に救われていく歩みとなるのである。

清浄なる仏土建立によって一切を度脱せしめんとする本願の精神に触れ、自ら「三惡道」に転落していく人間存在の事実が明らかになるとき、そこに初めて人間が自己の事実を超え、願に生きんとする者としてその生を果遂していける。本願によって濁世の群萌が自己に目覚めていくこと、そこに人間として生まれた自己の成就があるとと言える。すなわち『大經』の本願を信受し、報恩の念としてその信が住持されていくところに人間が人間として、真にその生を尽くしていける根拠があるのである。

衆生が本願に目覚め仏道を求める者となることを、親鸞は善導の言葉によりながら「他力金剛心」として示していた。これまで三章にわたって確かめてきた親鸞の思索に依れば、他力の金剛心とは人間の内に仏恩報謝の念が沸き起こるということに極まると言えよう。すなわち、「生老病死」の身における苦悩を縁として、そこに注がれる本願の大悲に出遇い、また仏道を求める中で疑惑の相である善人意識を照破されていくこと、その全体が報謝の念として「金剛」の意義を有する信となるのである。「金剛の真心」とは、必ず大涅槃へ至るべき身に付き定まったことにおける報恩の事実である。そうであれば「願生浄土」の歩みとは、生涯をかけて人間が人間として仏道に自体の満足を求め続けていくことであると言えよう。そこに親鸞が本願への信を「金剛」なるものとして了解する必然性があるのである。

註

¹ (『定本』二九四頁)

² (『定本』一三二頁)

³ 『大経』に説かれる弥陀の本願の第一願・第二願には、浄土に地獄・餓鬼・畜生の三悪がないようにと説かれている。

設い我、仏を得んに、国に地獄・餓鬼・畜生有らば、正覚を取らじ。

設い我、仏を得んに、国の中の人天、寿終へての後、復た三悪道に更らば、正覚を取らじ。(『真聖全』

一・八頁)

⁴ 本願を信受するは前念命終なり。「即ち正定聚の教に入る」文

「即の時必定に入る」文

「又必定の菩薩と名づくるなり」文

即得往生は後念即生なり。

他力金剛心なり知るべし。(『定親全』二・漢文篇一三頁)

参考文献（著者名五十音順）

全集・選集

- ・ 佛教大系／佛教大系系刊行會（一九一九年）
- ・ 大正新修大藏經／大藏出版（一九二四年）
- ・ 恵心僧都全集／思文閣出版（一九二七年）
- ・ 真宗聖教全書／大八木興文堂（一九四一年）
- ・ 定本親鸞聖人全集／法藏館（一九六九年）
- ・ 浄土宗全書／浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局（一九七〇年）
- ・ 金子大榮選集／在家仏教協會（一九五五年）
- ・ 清沢満之全集／法藏館（一九五三年―一九五六年）
- ・ 清沢満之全集／岩波書店（二〇〇二年―二〇〇三年）
- ・ 曾我量深選集／彌生書房（一九七〇年―一九七二年）
- ・ 曾我量深講義録／春秋社（二〇一一年）
- ・ 高光大船著作集／彌生書房（一九七三年―一九七四年）
- ・ 寺川俊昭選集／文栄堂（二〇〇八年―二〇一三年）
- ・ 松原祐善講義集／文栄堂（一九九〇年―一九九一年）
- ・ 米沢英雄著作集／柏樹社（一九七八年―一九八六年）

共著・編集

- ・『昭和新修法然上人全集』／平樂寺書店（一九五五年）
- ・『教行信証講義集成』／仏教体系完成会／法藏館（一九七六年）
- ・『真宗聖典』／東本願寺出版部（一九七八年）
- ・『日本思想体系十五 鎌倉旧仏教』／岩波書店（一九七一年）
- ・『定本教行信証』／法藏館（一九八九年）
- ・『清沢満之―生涯と思想―』／東本願寺出版部（二〇〇四年）

- ・田原由紀雄・橋川惇編『傑僧訓覇信雄―評伝・語録・風姿―』／白馬社（一九九九年）
- ・松原祐善編『高光大船の世界』／法藏館（一九八八年）
- ・水島見一編『曾我教学―法藏菩薩と宿業― 水島見一教授退職記念論文集』／方丈堂出版（二〇一六年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』／法藏館（一九五一年）

単著

- ・尾畑文正『願生浄土の仏道―世親・曇鸞そして親鸞―』／福村出版（二〇一四年）
- ・小野蓮明『顕浄土真実信文類講讃』／東本願寺出版部（二〇〇〇年）
 - 『親鸞の信仰と思想―真宗・われらの大地―』／法藏館（二〇〇七年）
 - 『本願の行信道―親鸞の信仰主体性論―』／文栄堂（二〇〇〇年）
- ・寺川俊昭『教行信証の思想』／文栄堂（一九九〇年）
 - 『親鸞と読む大無量寿経 上』／文栄堂（二〇〇二年）

- 『親鸞の信のダイナミックス―往還二種回向の仏道―』／草光舎（一九九三年）
- ・延塚知道 『浄土論註の思想究明―親鸞の視点から―』／文栄堂（二〇〇八年）
 - 『『教行信証』の構造』／東本願寺出版部（二〇一三年）
 - 『教行信証―その構造と核心―』／法藏館（二〇一三年）
- ・長谷正當 『本願とは何か―親鸞の捉えた仏教―』／法藏館（二〇一五年）
- ・廣瀬杲 『真宗救済論』／法藏館（一九七七年）
- ・廣瀬惺 『本願の仏道』／文栄堂（一九九八年）
- ・藤場俊基 『親鸞の教行信証を読み解く』I・V／明石書店（一九九八～二〇〇一年）
- ・星野元豊 『講解教行信証』／法藏館（一九八三年）
- ・本多弘之 『金剛信の獲得』／東本願寺出版部（二〇一五年）
 - 『親鸞思想の原点―目覚めの原理としての回向―』／法藏館（二〇〇八年）
 - 『増補版 親鸞教学―曾我量深から安田理深へ―』／法藏館（一九九八年―二〇一五年）
- ・水島見一 『帰命の生活』／文栄堂（二〇一五年）
 - 『苦勞はいいもんや―聞法の生活―』／文栄堂（二〇一四年）
 - 『如来に芝居させられていた人生―生死を超える道―』／文栄堂（二〇一六年）
- ・安田理深 『信仰についての対話Ⅰ』／草光社（一九九七年）
 - 『信仰についての対話Ⅱ』／草光社（一九九七年）
- ・安富信哉 『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』／東本願寺出版部（二〇〇七年）

論文

- ・青木玲 「願生道―親鸞における「果遂の誓」の意義―」 『学位請求論文』(二〇一一年)
- ・青柳英司 「親鸞の仏弟子観」 『学位請求論文』(二〇一四年)
- ・一楽真 「金剛心の行人」 『真宗教学研究』一五 真宗教学学会(一九九一年)
- 「親鸞の仏弟子観―特に「諸仏」の語を通して―」 『真宗研究』五三 真宗連合学会(二〇〇九年)
- ・加来雄之 「入願海…方便化身土を開顕する意義」 『真宗研究』五六 真宗連合学会(二〇一二年)
- ・佐々木秀英 「誓願一仏乗―本願力によって実現する無上仏道―」 『親鸞教学』一〇〇 大谷大学真宗学会(二〇一二年)
- 「大行が開く大般涅槃道―本願成就に立って因願を探るという方法論を通して―」 『真宗研究』五六 真宗連合学会(二〇一二年)
- 「願生浄土―信に死し願に生きん―」 『学位請求論文』(二〇一四年)
- ・高木淳善 「金剛の真心」 『親鸞教学』八二 大谷大学真宗学会(二〇〇四年)
- ・橋本彰吾 「果遂の誓い、良に由あるかな」 『親鸞教学』一〇四 大谷大学真宗学会(二〇一五年)
- 「難思議往生―信から願へ―」 『学位請求論文』(二〇一五年)
- ・藤元雅文 「真実信―一切衆生に成就する涅槃の真因―」 『大谷大学大学院研究紀要』二二 大谷大学大学院(二〇〇四年)
- ・藤原智 「親鸞の菩提心観」 『学位請求論文』(二〇一三年)
- ・三木彰円 「親鸞の『阿弥陀経』観」 『真宗研究』五七 真宗連合学会(二〇一三年)