

学位請求論文

「我一心」の自覚道

—法蔵願心への呼応—

真宗学専攻

村上無量

凡例

- 一、旧漢字・旧仮名遣いは、原則、現行のものに改めた。
- 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、左訓は省略した。和文のものについても『真宗聖典』を参照して、筆者が適宜整文した。
- 一、経論釈は、左記のように略記した。

『仏説無量寿経』↓『大経』

『仏説観無量寿経』↓『観経』

『仏説阿弥陀経』↓『阿弥陀経』

『仏説無量清浄平等覚経』↓『平等覚経』

『大宝積経』巻第十七・巻第十八↓『如来会』

『無量寿経優婆提舍願生偈』↓『論』・『浄土論』

『無量寿経優婆提舍願生偈註』↓『論註』

『転経行道願往生浄土法事讚』／『西方浄土法事讚』／『安楽行道転経願往生浄土法事讚』↓『法事讚』

『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門一卷』↓『観念法門』

『往生礼讃偈』↓『往生礼讃』

『依観経等明般舟三昧行道往生讃』／『般舟三昧行道往生讃』↓『般舟讃』

『選択本願念仏集』↓『選択集』

『顕浄土真実教行証文類』↓『教行信証』

「顕浄土真実教行証文類序」↓「総序」

「顕浄土真実教文類一」↓「教卷」

「顕浄土真実行文類二」↓「行巻」
「顕浄土真実信文類序」↓「別序」
「顕浄土真実信文類三」↓「信巻」
「顕浄土真実証文類四」↓「証巻」
「顕浄土真仏土文類五」↓「真仏土巻」
「顕浄土方便化身土文類六」↓「化身土巻」
『浄土文類聚鈔』↓『文類聚鈔』

一、出典は左記のように略記した。

『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（東本願寺）↓『翻刻篇』

『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』

『浄土宗全書』（山喜房仏書林）↓『浄全』

『浄土真宗聖典全書』（本願寺出版社）↓『浄真全』

『大正新修大蔵経』（大正新修大蔵経刊行会）↓『大正蔵』

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、『歎異抄』については、端坊旧蔵永正本（大谷大学蔵）を底本とし、『真宗聖典』（東本願寺出版部）を参考に筆者が適宜整文した。その際、出典は『真宗聖典』を示した。

一、人物の敬称は省略した。

目次

凡例

目次

序

第一章 我一心―主体の確立と信の救済―

第一節 回心―師教との値遇―

第一項 親鸞が求めたもの

第二項 求道における「選び」の意義

第三項 本願念仏が開く自覚―自力無効―

第二節 本願成就

第一項 真実教の決定

第二項 第十一願成就―大涅槃の現働―

第三項 第十七願成就―諸仏の称名―

第四項 第十八願成就―正定聚の機―

第二章 我一心の展開―帰命から願生へ―

第一節 三一問答の意義

56

33

30

28

22

18

16

13

5

3

1

参考文献・参考論文	169
結	167
第二項 願海転入の自覚―懺悔の一念に仰がれる果遂の誓―	148
第一項 不定聚の機―仏智疑惑の問題―	140
第三節 宿業と大悲―衆生の疑心とその超克―	128
第二節 金剛心の利益―撰取不捨と現生護念―	124
第一節 金剛心―仏道を歩ませる純粹意欲―	93
第三章 我一心の自覚道―真仏弟子の歩み―	87
第六節 願生浄土―浄土の真証―	77
第五節 欲生―「我」の根本本体―	71
第四節 信樂―如来大悲の絶対否定―	63
第三節 至心―絶対真実の智慧―	
第二節 本願の名号―大行―	

序

本論文の目的は、親鸞がその生涯を懸けて顕かにした浄土真宗なる仏道の内実を究明することを通して、私自身が仏道に立つとは一体如何なる事実であるのかを明らかにすることにある。

その親鸞が立った仏道の核心は、親鸞が生涯「よきひと」と仰ぎ続けた師法然との値遇において獲得した「信心」にある。この獲信の事実が『教行信証』のいわゆる「後序」に、

愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す

（『翻刻篇』六六七頁／『聖典』三九九頁）

と記されている。この極めて簡潔な信念の表白に親鸞の生きた仏道の一切があると云っても過言ではないだろう。よって、その親鸞に学ぼうとする私の中心課題もまた、この「雑行を棄てて本願に帰す」と表明される「信心」の究明の他にはない。すなわちそれは、親鸞が如何なる自覚内容を「信心」として確かめ、そこに如何なる事実が見出されたのかということを問うことである^二。

それを本論では「我一心」の自覚道—法蔵願心への呼応—という視点から尋ねていく。それに当たってまずこの論題設定の意図について少しく述べておきたい。

親鸞の信心了解が最も端的に表されているのが、

夫れ以んみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の

善巧従り顕彰せり。

（『翻刻篇』一四九頁／『聖典』一一〇頁）

という言葉や、あるいは、

爾れば、若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまう所に非ざること有ること無し。因無くして他の因の有るには非ざるなりと、知るべし。（『翻刻篇』一八五頁／『聖典』二二三頁）

との言葉である。これらの文からも明らかのように、親鸞は信心獲得の根拠を衆生側ではなく、「阿弥陀如来の清

浄願心の回向成就」に見出している。これが親鸞の信心了解の最も基本的な立場であり、ここに親鸞教学の特質がある。

この如来回向の信心の内実を「信巻」において頭かにしていくとき、親鸞が主眼を置く一つの言葉が「我一心」である^三。この言葉は言うまでもなく、『浄土論』冒頭において、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国

(『真聖全』一・二六九頁)

と表明される世親の信心を示すものである^四。ここで注目すべきは、「無我」を根本教条として説く仏教において、世親が「我」という主体において「一心」という信心を表明していることである。

このことに注目したのが曇鸞であった。曇鸞は『論註』において、

「我一心」は、天親菩薩自督の詞なり。言うところは、無碍光如来を念じたてまつりて安樂に生まれんと願ずること心心相續して他の想い間雑すること無しとなり。

(『真聖全』一・二八二頁)

と、「我」と「一心」を離さず註釈し、そこから「問うて曰く、仏法の中には我無し。此の中に何を以てか「我」と称するや^五」という問いを出す。そしてこの問いに、

答えて曰く、「我」と言うに三の根本有り。一には是れ邪見語、二には是れ自大語、三には是れ流布語なり。今「我」と言うは、天親菩薩自ら之を指しうる言なり。流布語を用いる。邪見と自大とに非ざるなり。

(同前)

と答えている。この曇鸞の註釈に依れば、世親が「我一心」と表明したのは、我執を超えた「流布語」としての信仰主体を表明しているのであって、決して「邪見」や「自大」といった自我を主張するものではない。

このような曇鸞の思索を承けて親鸞は、「天親菩薩自督の詞なり」の「督」の字を「アキラカナリ^六」と了解し、『尊号真像銘文』では「我一心」を、

我ともうすは、世親菩薩のわがみとのたまえるなり。一心というは、教主世尊の御ことのりをふたごころな

くうたがいなしとなり。すなわちこれまことの信心なり。

〔『定親全』三・和文篇・八六頁／『聖典』五一八頁〕

と註釈する。すなわち、「我一心」とは「自己」・「我」という「わがみ」の事実が疑う余地のないほどに明らかになることであると言えよう。それを親鸞は「まことの信心」と言うのである。

以上のことに鑑みれば、「我一心」として如来回向の信心を獲得するということは、とりもなおさず信仰主体が確立されることであって、決して私たちが自認している「自己」という主観を肯定して固執していくことではない。むしろ、その私たちの主観が破られたところに、すでに現在してある本当の自己への目覚めである。本来性の回復と言ってもよい。これが本論で言うところの「我一心」の自覚である。

また、その自覚的信は「道」として展開する^七。つまり自覚（信心）が歩み（生活）を開くのである。そうであれば、自己への目覚めがどれほど純潔なものであったとしても、時間の経過とともにそれは必ず過去の体験として概念化し観念に墮してしまい、仏道の成就とはならない。よって、私たちはそのような固執を超えて、常に新しく本当の自己に立ち返っていかなければならないのである。

その自覚道を実際に歩んだのが、清沢満之を嚆矢とする近代教学の仏者たちであった。「自己とは何か」という自身の実存を懸けた求道関心の下、どこまでも主体的に真宗の教えに生きたのが彼らではなかったか。その主体的な自覚の歩みの具体相を、清沢の絶唱である「他力の救済」に見ることができ。

我他力の救済を念するときは、我が世に処するの道開け、

我他力の救済を忘るゝときは、我が世に処するの道閉つ、

我他力の救済を念するときは、我物欲の為に迷さるゝこと少く、

我他力の救済を忘るゝときは、我物欲の為に迷さるゝこと多し、

我他力の救済を念するときは、我が処する所に光明照し、

我他力の救済を忘るゝときは、我が処する所に黒闇覆ふ、

嗚呼他力救済の念は、能く我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安樂の浄土に入らしむるが如し、我は実に此念により現に救済されつゝあるを感ず、若し世に他力救済の教なかせば、我は終に迷乱と悶絶とを免かれざるべし、然るに今や濁浪滔々の闇黒世裡に在りて、夙に清風掃々の光明海中に遊ぶを得るもの、其大恩高德、豈区々たる感謝嘆美の及ぶ所ならんや

（『清沢満之全集』六・三二一九頁）

ここに自覚道の実際がある^八。私たち人間において信心が相続しないことは、すでに曇鸞が指摘しているところである^九。すなわち、「念するとき」もあれば「忘るゝとき」もあるのが私たちの現実である。しかし逆に言えば、そのような相続心なき私たちだからこそ、常に新しく他力の救済を体験し得るのである。まさに清沢が「濁浪滔々の闇黒世裡に在りて、夙に清風掃々の光明海中に遊ぶを得る」と述べるが如くである。つまり、私たちににおける仏道の歩みの実際とは、信念の継続ではなく、信念の更新であると言えよう。どこまでも今現在の信の一念において「現に救済されつゝあるを感ず」るのである^{一〇}。言わば自覚道とは、常に「わがみ」を場として開かれてくる信の一念の歩みであり、それは自力と他力との立体的な関係において開かれてくる求道的営為なのである。それを親鸞で言えば、いわゆる三願転入の自覚構造にその軌跡を見ることができらるだろう。

そのような仏道における歩みの実際までを射程に入れて、本論では「我一心」の自覚道―法蔵願心への呼応―という題目の下、親鸞が生きた浄土真宗なる仏道の内実を究明していく。

それに当たってまず第一章では、親鸞が「雑行を棄てて本願に帰す」と表明する信心獲得の契機となった法然との値遇の内実を「回心」と「本願成就」という二つの視点から確かめる。それを通して、法然との値遇における獲信の体験が親鸞に何を実現したのか、またそこに親鸞は如何なる意味を見出したのかということ論じる。

そして、それを承けて第二章では、「本願に帰す」という決定的な目覚めを衆生に惹起せしめる根拠力としての如来因位の法蔵菩薩の願心を尋ねる。親鸞は『教行信証』「信卷」において、信心獲得の事実立って、その根源

力を推求し、衆生の信心（一心）と如来の願心（三心）との関係を問う思索を三一問答として顕開している。そのとき親鸞は、本願成就文を「本願信心の願成就の文^二」と「本願の欲生心成就の文^三」とに二分して、それぞれ信樂積と欲生積に配置している。すなわち、三一問答は信と願との関係性の究明において本願成就の事実を明らかにする思索であると言い得る。よって、その三一問答を中心に考察することで、「帰本願」の自覚内容を確かめる。

最後に第三章では、信心獲得に開かれる仏道の歩みの具体相や実際の意義について、「信巻」欲生積からの展開に注目しながら論じる。そこで中心的課題として取り上げるのが「金剛心」という親鸞の信心了解である。欲生心成就に開かれる願生浄土という仏道において、「金剛心」が一体如何なる意味を持つものであるのか、あるいはなぜ「金剛心」として明らかにしなければならなかったのかを、仏道の歩みにおける実際面に焦点を当てて確かめていきたい。

一 『聖典』六二七頁

二 従来の一般的な仏道体系において、その中心課題として「信心」が取り上げられてきたわけではない。もちろんそれは、仏道の成就において「信心」の意義が軽んじられてきたという意味ではなく、殊更論じるまでもない自明の理として、あるいは大前提のものとして捉えられていたということであろう。しかし親鸞は、そのような既成概念と化した「信心」了解を簡単に領くことができなかつたに違いない。その背景については様々考えられるが、一番直接的な要因だと思われるのが、親鸞が二十年間その身を置いたとされる比叡山時代には、目撃した聖道門の仏道体系の廃頹であろう。もちろんそれは、自分のことを棚に上げて教理的な面を批判することを意味するのではなく、聖道という仏教の本流とされる教えに相応し得ない自己への違和感、すなわち「教行」と「自己」との間に大きな矛盾を感じていたに違いない。それが「別序」には、

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。

（『翻刻篇』一四九頁／『聖典』二二〇頁）

と言われ、いわゆる「後序」では、

竊かに以んみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり。然るに諸寺の積門、教に昏くして真仮の門戸を知らず。洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うること無し。

（『翻刻篇』六六五頁／『聖典』三九八頁）

と述べられるような社会の現実にまでなっていたのであろう。ここに親鸞が、これまで自明の理とされてきた「信心」を今一度問い直さなければならなかつた理由があるように思う。

三 この「我一心」の語が「信巻」前半の重要な箇所必ず述べられることは、すでに先学によって指摘されている（安富信哉『真実信の開顕―『教行信証』『信巻』講究―』一八七頁参照）。このことから、親鸞が真実信心を究明していくとき、この「我一心」を重要視していたことは明らかであろう。

四 親鸞は、この信心の表明から開かれる『浄土論』を「一心の華文」（『翻刻篇』一五〇頁／『聖典』二一〇頁）と称讚し、また「証巻」結釈では、

論主は廣大無碍の一心を宣布して、普遍く雑染堪忍の群萌を開化す

（『翻刻篇』三八二頁／『聖典』二九八頁）

と讃仰している。

五 同前

六 「行巻」引文上欄注『翻刻篇』五〇頁／『聖典』一〇三二頁（校注20）参照

また、ここには「勸也 率也 正也」とあることに注目して安富信哉は、

すなわち自督とは、自らを勧め、率い、正すことである。曇鸞の釈義と親鸞の字註によって、一心は、信仰の自律性の問題に深く関わっていることが知られる。（中略）私たちは、天親菩薩の自督の詞である「我心」において、はじめて生活の中に自律性を頂くことができる、といわれるのであろう。

（中略筆者『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』一八七頁）

と述べている。

七 金子大榮は、「自覚」について以下のように述べている。

自覚とは自己を知ることである。その自己として先づ考へらるゝものは身心の二面である。身心は本より一如にして不二なるものであらう。されど一応これを分てば、心の知るところは真理であり、身の感ずるものは事実である。したがって自覚とは身心に感知せらるゝ真実を求むることの他はない。（中略）しかしその真実はいかにして身証せらるべきであらうか。それは生死を問題とすることに依るのである。人間は死を知り限りに於て生の意味を問題とせざるを得ない。而して其の生の意味が見出さるれば、死は我等を悩ますこととはなくなるであらう。即ち生死の超脱を得るのである。然るに其の生の意味を満たすものは真実の他にはない。その真実は生死に動かされざることに於て永遠なるものである。したがって自覚とは生死無常の身に於て常住真実なるものを求むる心として、そこに真実を求めていく歩みを開く。そこに私たちは現実生活における「生死の超脱を得る」のである。

（中略筆者『金子大榮著作集』九・一八頁）

八 このような清沢の求道を安田理深は次のように語る。
清沢教学を代表する精神主義も、之を方法概念としていえば、内観反省である。（中略）内観の方法というものによって、宗教的信念というものが始めて人類的なものとなったのである。仏道というものも、それを最も具体的事実としてみれば、ただ内観の行道あるのみである。（中略）これ以外に仏教はないということが出来た。それ以外に何等の教学もないのである。内観の教学あるのみ。（中略）内観とは自覚的方法である。（中略）先生の喘ぎながらの求道は、実に近代的人間の理性的確信の崩壊をもたらしたのである。先生の主張される信念は理性的能力の主張ではなくして、むしろその逆であった。先生の内面的な闘いは、先生に於ける理性的自我との闘いであったのである。要するに精神主義の教学は、近代的知性の崩壊を否定媒介とした自覚の教学であった。

（中略筆者『寺川俊昭選集』一・三六九―三七二頁）

九曇鸞は『論註』讚嘆門釈において、称名念仏しても無明が消えず、そこに満足がない理由を、二不知と三不信を内実とする「不如実修行」と「名義不相応」という人間の現実問題として明らかにしている（『翻刻篇』一五八—一五九頁／『聖典』二一三—二一四頁参照）。その三不信において、

三種の不相応有り。一には信心淳からず、存せるが若し、亡せるが若きの故に。二には信心一ならず、決定無きが故に。三には信心相続せず、余念間つるが故に。此の三句展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し、決定無きが故に念相続せず、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べし。

（『翻刻篇』一五九—一六〇頁／『聖典』二一四頁）

と述べている。

一〇このような信念の歩みを曾我量深は、「真宗の生活」として次のように述べている。

我々は他力の名を深く味は、ねばならぬ。他力の名字は如来にありては利他の力と云ふべきもので、他力の名は唯我等の方に來りて初めて云ひ得べき文字である。我々の他力は如来の方に在りては寧ろ自力と云ふべきではない乎。されば他力の文字は我々が親しく自己の胸中に如来利他の力を実験した時にのみ意味あるものである。即ち客観には厳密に他力なるものはない。他力は唯我々の主観の自覚にのみ存するのである。如来の自力は我が胸中に回向せられて初めて他力の名を得たのである。我々は客観の他力に救はるゝのではない、主観上の他力救済の念に救はるゝのである。否救済てふ実験を客観化して他力の名を与へたに過ぎぬのである。救済の信念の外に救済なく、又他力はない。我等の実験する所は唯現在救済の信念ばかりである。此信念が則ち唯一の救済である、唯一の他力である。他力は外より來らずして胸より湧く。（中略）静に自己の胸中に現在の救済主を念じつゝ、勇健に与へられたる人生を享受し、罪業と仏恩とを併せ実験しつゝ、何時にても如来の招喚に応ずるは在家為本の真宗の生活である。（『曾我量深選集』二・三六三—三六四頁）

二『翻刻篇』一九七頁／『聖典』二二八頁

三『翻刻篇』二〇九頁／『聖典』二二三頁

第一章 我一心―主体の確立と信の救済―

第一節 回心―師教との値遇―

第一項 親鸞が求めたもの

親鸞が浄土真宗なる仏道に立つ決定的な転機となったのが、法然との値遇であることは論を俟たない。それは親鸞が法然との値遇を『教行信証』の末尾に、

然るに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す（『翻刻篇』六六七頁／『聖典』三九九頁）と書き記していることから明らかである。

親鸞が自身の著作や書簡において、私的な出来事を書き残すことは一切ない。そのため、親鸞の生涯については不明な点が多い。しかし、その親鸞が法然と出遇ったことに関しては、主著である『教行信証』にその年代まで書き残しているのである。このことが意味するのは、親鸞における法然との値遇が、私的な出来事ではなかったということであろう。だからこそ親鸞は法然との値遇を「雑行を棄てて本願に帰す」と直截に述べているように、「智慧第一」とされる法然という一人格、あるいはその法然の提唱する念仏でもなく、法然をして法然たらしめている「本願」への帰依として表明するのである。

では、その「雑行を棄てて本願に帰す」と表明される師教との値遇とは、仏道において如何なる意味を持つものなのだろうか。

親鸞は、法然に出遇うまでの二十年間、比叡山で断惑証理を実現するために厳しい修行に励んでいたとされている。しかし、そのような厳しい修行を中心とする比叡山の修学、すなわち自力の修行や教理学は、ついに親鸞を救わなかった。それどころか寧ろ、

定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆う。しかるに一息追がざれば千載に長く往く、何ぞ浮生の交衆を貪りて、徒に仮名の修学に疲れん。須らく勢利を抛てて直ちに出離を悞うべし

『定親全』四・言行篇(2)・一七六頁・一八六頁／『聖典』七四四頁)

という現実を突きつけられるばかりであったのだろう。どれほど真面目に自身の救済を求めても「識浪」や「妄雲」といった邪念を拭い去ることはできず、ただ「浮生の交衆を貪りて、徒に仮名の修学に疲れ」るだけであった。それは「一息追がざれば千載に長く往く」ような我が身の現実において、どれほど深刻な問題であっただろう。求めても求めても、自身が救済されている実感など何一つ得られず、ただ徒に時間だけが空しく過ぎていく日々、あるいはそのような苦悩の中にある自己を誰も救ってはくれないという孤独感、その如何ともし難い苦悩の現実に親鸞は一つの決断を下す。すなわち、二十年もの間心血を注いだ自力修道との決別である。それは「直ちに出離を悞う」という宗教心^二に徹した選びであったに違いない。自身の救済を求めて止まない心が、親鸞をして比叡山の仏教との決別という人生の一大決心を促したのである。

そのことについて『恵信尼消息』には、次のように伝えられている。

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

『定親全』三・書簡篇・一八七―一八八頁／『聖典』六一六―六一七頁)

この書簡によれば、親鸞は比叡山を下りて六角堂に百日参籠し、聖徳太子の夢告を受け、法然の教えを百日聴聞し、ようやく「生死出ずべきみち」を承り定めたときとされている。

ここで一つ疑問に思われるのが、なぜ親鸞は比叡山を下り、すぐに法然のもとに向かわなかったのかということである。当時、法然が独立させた浄土教は、九条兼実をはじめとする貴族や武士、一般民衆にまで広く浸透していた。よって、当然のことながら親鸞も法然の提唱する念仏の教えについては知っていたはずである^三。それにもかかわらず、なぜ六角堂に参籠しなければならなかったのでしょうか。

それを考える鍵となるのが、親鸞の「後世を祈る」という行為であると思われる。六角堂参籠における親鸞の「祈り」は、一般的に考えられるような今生に絶望して来世の安穩を希求するといったものではないと思う^四。そのように今生の救済を諦め未来に先延ばしするだけの祈りならば、わざわざ比叡山の仏教を捨てる必要はなかったはずである。思うに親鸞は、自己の人生すべてを擲ってでも自身が本当に求めているものとは一体何なのか、そのことを百日間ひたすら自己に問い続けたのではないか。二十年という人生の大半を費やした比叡山での修学を捨てても尚、自身の内奥から絶えず込み上げてくる要求、あるいは自身を突き動かして止まない原動力、その正体を親鸞は六角堂でひとり静かに思索したのではないだろうか。そうであれば、親鸞が「後世を祈る」という形で問題にしていたのは、まさに今現在の自己であると言えよう。世間の何をもってしても救われない我が身の歎きが、親鸞をして後世を祈らせたのである。この「なぜ救われないのか」という現実的な問いが、六角堂における「祈り」の中心課題であり、また親鸞の原動力であったのだと私は考える。

そして、その「祈り」はついに夢告として「聖徳太子の文をむすび」、親鸞を法然の下へ向かわせるのである。そこから「百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも」法然の下で教えを聴聞し、「ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ」る法然の姿に、ようやく自身が実際に救われる道を「うけ給わりさだめ」たのである。このように、百日間の六角堂参籠と百日間の聴聞という

命懸けの求道によって、親鸞の宗教心は極限まで研ぎ澄まされていたのであろう。その自己の全てを擲ってでも求めずにはいられないという宗教心に徹する選びが、親鸞をして法然の教言に「生死出ずべきみち」を聞き開かせたのである。

第二項 求道における「選び」の意義

この親鸞の求道と同質のものを清沢満之の思想にも見ることができるといえる。それは清沢の「宗教的信念の必須条件」という論考における以下の言葉である。

宗教的信念の必須条件と題したのは、つまり宗教的信念に入るには、いかなる関門を経なければならぬかと云ふ事である。私は常に思ふ、世の人の多くが宗教的信念を求めて居ながら、容易に安立の地に達せられないのは、明白にこの必須条件がわかつて居ないからであると。さればその宗教的信念の必須条件は何であるか。

私か實際上から思ふて見ると、宗教的信念に入らうと思ふたならば、先づ最初に総ての宗教以外の事々物々を頼みにする心を離れねばならぬ。(中略)宗教は人間たるの道にはあらずして、人間以上の或者にならうと云ふ道であるから、この道に進まうと思ふたならば是非共、人間世界の事物を頼みにするやうな心を離れねばならぬ。(中略)積尊がその伝記もて教へ給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、国家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其者も捨てねばなりませぬ。(中略)茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるゝのである。

(中略筆者『清沢満之全集』六・七六―七七頁)

ここに述べられているように、清沢は「世の人の多くが宗教的信念を求めて居ながら、容易に安立の地に達せられない」理由を「人間世界の事物を頼みにするやうな心」であると指摘し、それを離れねばならないと言う。

それは積尊の出家がそうであったように、親や妻子、財産や国家、究極的には自分自身すらも捨てなければならぬ。そこにこそ「宗教的信念の広大な天地」は開かれると清沢は述べる。

しかし清沢は、続けて、

かう云ふて来ると或人は問ふであらう、それでは、宗教を信ずるには家を出で、山林にでも隠遁しなければなりませんかと。そこです、私が思ふには、何れも積尊のやうに必らず一度は山林に隠れねばならぬと云ふ訳でもない。又山林に隠れたつて差支はない。身体が家にあらうと山林にあらうと、商売をして居らうと、漁獵をして居らうと、学問をして居らうと、軍隊にあらうと、それはどうでもよいが、唯一つ肝心なのは、心で家や、職業や、妻子や、朋友や、国家や、学問や、知識やを頼みにしないやうになつて、一心専念に如来に帰命するところにあるのです。妻を持つてもよい、持たなくてもよい、肴を食ふてもよい食はないでもない、財産を有するもよい有しないもよい、位の高いもよい位の低いもよい、知識のあるのもよい知識のないのもよい、家に居るもよい山林に行くもよい、これはどつちでもよい。たゞ宗教的信念に入らうとする人は此等の事々物々に心が引かされ、心を擾乱するやうなことなく、只一すぢに如来にたよるやうにならねばなりません。

〔『清沢満之全集』六・七八頁〕

とも述べている。つまり、宗教的信念の必須条件とされる一切の世間事を捨てるという積尊の出家の精神とは、単なる形式上の話ではない。いつ、どこで、何をしようとも、そのような形式・形態は「どうでもよい」のである。重要なのは、世間の事物を頼みにする心を捨てること、すなわち「一心専念に如来に帰命する」ことである。世間の中にありながらも、その世間を超えていかんとする意欲に生きることを選べるか否か、これが肝要なのである。

このような親鸞と清沢の求道の精神からも明らかなように、「生死出づべきみち」や「人間以上の或者にならうと云ふ道」という出離生死・出世間を求める者においては、世間の事物といった外物や自分自身を「頼みにする

心」を捨てていくような宗教心に徹する「選び」が必要不可欠なのである。しかし注意しなければならないのが、ここで言う「必須条件」とは、「このようにあらねばならない」と人間の在り方を限定していくようなものではない。むしろ、「いのち」あるものなら誰しもが秘めている根源的要求だからこそ誰にでも成り立ち得るといふ平等性を意味するものではないか。だから、求道における必須条件としての宗教心に徹する「選び」とは、人間各々の依頼心に根拠する恣意的な選びではなく、そういった人間の分別を超えた、「いのち」として自己の淵源に流れる如來の本願に根拠する選びである。

そのような「選び」を法然は「選択本願念仏」として、

夫れ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闔きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲わば、正・雜二行の中に、且く諸の雜行を抛ちて、選びて正行に歸すべし。正行を修せんと欲わば、正・助二業の中に、猶助業を傍らにして、選びて正定を専らにすべし。正定の業とは、即ち是れ仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

〔真聖全〕一・九九〇頁

と述べているように、出離生死という仏道実践として、あるいは本願念仏に立脚する自己の信念の吐露として明らかにしている。親鸞は『教行信証』において、『選択集』からこの一文しか引用しない。このことが意味するのは、法然の教えの核心がこの文に凝集されているということであろう。そうであれば、親鸞における悪戦苦闘の求道の末に聞き開かれた「生死出づべきみち」とは、その本願念仏の教えであつたに違いない。

第三項 本願念仏が開く自覚―自力無効―

その親鸞の受け止めが『歎異抄』第二条に明確に伝えられている。

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべ

き業にてやはんべるらん。総じてもって存知せざるなり。たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう。そのゆえは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもって、むなしかるべからずそうろうか。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなりと云々

（『聖典』六一七頁）

ここに明らかなように、親鸞は「よきひと」法然の「おおせ」である「ただ念仏」の教えを「信ずるほかに別の子細なきなり」とまで言い切る。しかし、同時に「念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもって存知せざるなり」とも述べるのである。これと同様の言葉が、同書のいわゆる後序にも見られる。そこには、

善悪のふたつ総じてもって存知せざるなり。そのゆえは、如来の御こころによしとおぼしめすほどにしりとおしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとおしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします（『聖典』六四〇―六四二頁）

とあるように「善悪のふたつ」として述べられている。この善悪観とは、まさに人間の相対分別の価値基準の根本ではないか。自分に都合のいいものを「善」とし、都合の悪いものを「悪」としていくのが人間の在り方である。だから先の言葉で言えば、「浄土にうまるる」ことを善とし、「地獄におつ」ことを悪とするのが人間の価値

観であろう。その価値観に基づいて、念仏を善因か悪業かと分別する在り方を「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもつて、そらごとたわごと、まことあることなき」と見抜いているのは、「如来の御ころ」たる「ただ念仏のみ」である。だから、親鸞が問題にしているのは、念仏が善か悪かということではなく、そのように善悪の価値観に基づく人間の在り方そのものである。

つまり、法然の提唱する「ただ念仏」や親鸞が「信ずるほかに別の子細なきなり」とまで言い切る念仏とは、人間の自力を根拠に行われる修行ではない。むしろそのような自力への依頼心、すなわち利害関係や損得勘定といった善悪の価値観に根拠する人間の在り方を見抜き、それを「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもつて、そらごとたわごと、まことあることなき」と絶対的に否定してくる「如来の御ころ」である。だから、人間の分別において把握されるような行為としての念仏が招く結果については「総じてもつて存知せざるなり」と親鸞は言うのである。この「総じてもつて存知せざるなり」という「私には何もわからない」との自覚が、「如来の御ころ」たる念仏の「まこと」を聞き開くのである。

人間は無意識の内に、どこまでも自己を肯定していくような価値観の中で生きている。その価値観に随って、善悪や損得といった相対的な基準を定め、自らが善と思う方に進んでいく。しかし、実際は「さるべき業縁のよおせば、いかなるふるまいもすべし^五」とも言われるように、その価値基準や存在事実是非常に不確かで不安定なものである。その事実を知らず、そこに絶対的立場を置くことに人間の苦悩や迷いの根本がある。そこに例外はない。誰しもがそのことから生じる理想と現実の矛盾に悩み苦しんでいるのである^六。だが、それを人間側から知ることができないのも事実である。二十年という年月を費やして、我が身ひとつを頼りに自身の救済を求め続けてきた親鸞がそうであったように、生死の迷いや苦悩の根本原因が自己自身にあるなど夢にも思っていないが人間なのである。

それを法然は「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」との簡潔な言葉をもって言い当て、「いずれの

行もおよびがたき身」という自力無効なる人間存在の事実を突きつけたのである。それによって親鸞は、「自余の行もはげみて、仏になるべかりける身」として想定されていた自己存在への誤認が決定的に翻されたのである。その「いずれの行もおよびがたき身」という我が身の事実に立ってみれば、厭うべきものであった地獄こそが自己の立つべき場であり、さらに言えば、地獄の本が自己の存在事実への誤認にあったことが知らされたのである。言わば、どこまでも苦悩の原因を自己の外に見ていた眼が、初めて内に向いたのである。

そのような目覚めの根拠を親鸞は、「弥陀の本願まこと」に見定めている。つまり、法然の教えによって本当の自己に目覚めた親鸞であったが、そのこと全体が「弥陀の本願まこと」という如来の真実なる智慧によって我が身を見抜かれた事実であったのだ。換言すれば、「弥陀の本願まこと」と言っても、「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という自力無効の自覚の他にはないのである^七。それは親鸞が、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ

(『聖典』六四〇頁)

と、常に述懐していたことから明らかである。「親鸞一人」という「そくばくの業をもちける身」こそが、その身を「たすけんとおぼしめしたちける本願」を信知するのである。そこに論理や理屈はない。あるのは「かたじけなさよ」という我が身への懺悔と本願への讃嘆のみである。これが「ただ念仏」の教えに賜った「愚身の信心」の実際であらう^八。

その翻りの事実を親鸞は『唯信鈔文意』に、

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

(中略筆者『定親全』三・和文篇・一六七―一六八頁／『聖典』五五二頁)

と述べている。ここで言われる「自力の心」とは、『一念多念文意』に、

自力というは、わがみをたのみ、わがところをたのむ、わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのむ
ひとなり。
(『定親全』三・和文篇・一四二頁／『聖典』五四一頁)

と述べられていることから明らかなように、単なる自己の能力や力量を言うのではない。それを「たのむ」という依頼心である。その「自力の心をひるがえし、すつる」という「回心」は、「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」とあるように、本願の名号に帰した事実であり、凡夫が凡夫の身のままに「煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたる」という驚嘆すべき宗教的体験なのである。この回心を内実とする法然との値遇が、親鸞を念仏者へと転成せしめたのであった。

まことに、回心とは、如来の智慧たる本願念仏によつて、「自力の心」に根拠する人間の相対分別の価値観が破られたところに、本当に自分が求めているもの、本当の自分自身といった本来性や主体を回復せしめられることである。本当の自分に目覚める、ただそれだけのことである。しかし、それすら人間側からは果たせないのである。それが「よきひとのおおせ」、すなわち師教との値遇という具体性をもって果たされるのであった。

第二節 本願成就

第一項 真実教の決定

そのような回心を内実とする師教との値遇の意味を親鸞に見出さしめたのが、『大経』発起序に説かれる釈尊と阿難との値遇だったのだろう。すなわち、法然との値遇の意味が、すでに『大経』に「仏説」という普遍的真理として説かれており、それが我が身の上に実際に実現したところに『大経』の教説が自己の事実となったと

いうことである。それを親鸞は「真実教」と仰ぐのである。それが『教行信証』「教巻」に、

夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』是れなり。

(『定本』九頁／『聖典』一五二頁)

と、堂々と宣言されている。このような親鸞の表現^九からも思われることであるが、親鸞にとって『大経』がはじめから「真実の教」であつたわけではない^{一〇}。どこまでも『大経』の教説が自己の事実となつたところから「真実の教」として『大経』を仰いでいるのである^{一一}。

実際に自己の上に実現しない教理は、どれほど緻密であろうと観念の域を出ない。しかし、自己の上に実現したとしても、それを個人的体験に止めるならば、どれほど純粹で感動的であつたとしても一個人の上に起こつた特殊体験であり独断である。ここに親鸞が私事を一切語らない理由があるように思われる。人間の心理からすれば、自己の手柄としたくなるような求道の末に得た感動も、すべて如来の本願の妙用として手放して讚嘆していく、換言すれば、自己の体験を『大経』に説かれる本願の道理として証明しきつていくことにおいて、それが一切衆生の上に開かれ得る普遍的事実として確かめるのである^{一二}。だからこそ親鸞の『教行信証』は、その構造から見ても明らかのように、『大経』に説かれる本願の中でも、親鸞自身に実際に成就した真仮八願を骨格にして、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。往相の回向に就て真実の教行信証有り。

という二種回向から開かれているのである。ここに「愚禿積親鸞」という凡夫になりきつた仏弟子親鸞の面目はある。

さて、それで親鸞は『大経』発起序に如何なる意味を見出したのであろうか。親鸞は「教巻」において、「何を以てか出世の大事なりと知ることを得るとならば^{一三}」との言葉を皮切りに、

『大無量寿経』に言わく、今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと、明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るが如し。威容顕曜にして超絶したまえること無量なり。未だ曾て瞻睹せず。殊妙なること

今の如くましますをば。

〔定本〕一一頁／『聖典』一五二―一五三頁

と、阿難が釈尊の姿を「光顔巍巍」と仰ぎ見たところから『大経』発起序の引文を始める。しかし、本来『大経』発起序は、

爾の時世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして、光顔巍巍たり。尊者阿難、仏の聖旨を承け、即ち座より起ち、偏えに袒右肩し、長跪合掌して仏に白して言さく、「今日世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと

〔真聖全〕一・四頁

と説き始められるように、「諸根悦予し姿色清浄にして光顔巍巍」として存在する釈尊が阿難を呼び出し、そしてその姿を見た阿難が「今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とまします」と仰ぐ展開になっている。つまり親鸞は、はじめから「諸根悦予」「姿色清浄」「光顔巍巍」といった「威容顕曜」なる釈尊が存在し、それを阿難が褒め称えたとは見ていないのである^{一四}。そこには一体如何なる意図があるのだろうか。

阿難は「多聞第一」と称されるように、二十五年間侍者として常に釈尊に付き従い、その教えを聞いた仏弟子である。しかし同時に、阿難は釈尊が入滅するまで悟ることのできなかった「未離欲」の者であったとも伝えられている。つまり阿難は、常に釈尊のそばで教えを聞いていたにも関わらず、釈尊を光り輝く存在として見出すことができていなかったのである。それは釈尊を偉人として仰いではいたが、仏あるいは如来であるとは見ていなかったということであろう。その阿難が今、「未だ曾て瞻覩せず、殊妙なること今のごとくましますをば」と、釈尊の「威容」を「光顔巍巍」と仰ぎ得たのである。それは教える釈尊の方が変化したからではない。聞く側の阿難に变革が起こったのである。すなわち、これまでの聞法が「今日」ようやく実を結び、釈尊の教えが阿難自身の実事となったのである。このように師の教えが我が身に届くとき、それは自身の無明の闇を照らし出す智慧の光という意味を持つ^{一五}。それを阿難は「光顔巍巍」と仰いだのである。だから、何か光り輝く存在として師教が先にあるのではない。師の教えを聞き得た事実として光明は見出されるのである。それを親鸞は、『大経』発起

序を阿難が積尊を「光顔巍巍」と仰ぎ見たところから引くことで確かめているのであろう。

その積尊の放つ光明の意味が、続く阿難の所念の表明において明らかとなる。

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

『定本』一一頁／『聖典』一五三頁)

このように阿難は、「光顔巍巍」たる積尊の姿を「五徳現瑞」^{一六}と「仏仏相念」という内容をもって仰いでいる。これはつまり、阿難が実際に受け止めた積尊の教え(光明)の具体相であると言えよう。この「五徳現瑞」や「仏仏相念」の内容からも明らかのように、阿難は積尊を「仏」・「如来」として仰ぎ得ている。しかし本来、凡夫が仏や如来をそのまま仰ぐということは不可能である。なぜなら、

如来の智慧海は、深広にして涯底なし。二乗の測る所に非ず。唯仏のみ独り明らかに了りたまえり。

『真聖全』一・二七頁)

と説かれていることから明らかのように、如来の智慧は唯仏と仏の境界だからである。だから「五徳現瑞」や「仏仏相念」という具体的なはたらきを、その身をもって受けた阿難も、「何がゆえぞ威神の光、光いまし爾る」と、今自身に一体何が起きているのかということを探るのである。その阿難の問いに対して積尊は、

諸天の汝を教えて来して仏に問わしむるや、自ら慧見を以て威顔を問えるや

『定本』一一頁／『聖典』一五三頁)

と、その問いがどこから起こったものなのかを問い返し、阿難の問いの質を吟味する。なぜなら、先にも述べたように、凡夫である阿難が唯仏と仏の境界である如来の智慧を問うたからである。そして、その問いが阿難自身から起こされたものである^{一七}ことを確認した積尊は、その問いを絶賛して次のように述べる。

善い哉阿難、問える所甚だ快し。深き智慧、真妙の弁才を發して、衆生を愍念せんとして、斯の慧義を問えり。如来、無蓋の大悲を以て三界を矜哀したまう。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。無量億劫に値い難く、見たてまつり難きこと、靈瑞華の時あつて時に乃し出ずるが猶し。今問える所は、饒益する所多し。一切の諸天・人民を開化す。阿難、当に知るべし。如来正覚は、其の智量り難くして導御したまう所多し。慧見無碍にして能く遏絶すること無し

〔『定本』一一—一三頁／『聖典』一五三頁〕

ここで釈尊が教えているように、阿難の問いは「深き智慧、真妙の弁才を發して、衆生を愍念」するということ、一切衆生の救済を願うところに發されたものであった。もちろん阿難は、自身の問いにそれほどの意義があるとは思つてもみなかっただろう。なぜ阿難の問いにそれほどの意義があるのかを、釈尊は自身の出世の理由をもつて教えている。それはつまり、阿難の問いが釈尊をしてその出世本懐を満足せしめるものであった、ということである。すなわち、阿難の方が一切衆生（群萌）を救う法として本願（真実の利）を釈尊に説かせたのである。だからこそ、その阿難の問いは、一切衆生を代表する問いであるとして、「饒益する所多し。一切の諸天・人民を開化す」と釈尊は教えるのである。

そして「阿難、当に知るべし。如来正覚は、其の智量り難くして導御したまう所多し。慧見無碍にして能く遏絶すること無し」と釈尊は阿難に「如来正覚」の内容を教える。この箇所を親鸞は後に憬興の『述文贊』の注釈を引くことで、阿難の「五徳現瑞」と対応させている^{一八}。つまりこの文は、阿難が述べた「五徳現瑞」を釈尊が証誠している言葉であると親鸞は了解したのである。この仏からの証誠がなければ、「五徳現瑞」がどれほど純粹な感覚であつたとしても独断の域を出ない。だから、「無量億劫に値い難く、見たてまつり難き」ことに今まさに値遇し得たと言えるのは仏の証誠があつてこそである^{一九}。ここに阿難は、単なる釈尊の従者ではなく、凡夫のままに真の仏弟子となつたのである。

このように『大経』発起序に説かれる阿難と釈尊の値遇とは、凡夫である阿難が凡夫の身のままに仏に値遇し如来に帰依した事実を教えている。そして、この値遇を契機として釈尊は自身の出世本懐たる本願の教えを説き始める^{二〇}。そのとき釈尊は、法蔵比丘と世自在王仏の値遇をもって説いている。このことが意味するのは、阿難が釈尊を如来として仰ぎ得た事実の意味を、法蔵比丘と世自在王仏との値遇に重ねて説くことで、阿難の目覚めが本願の道理（因果）として成り立っていることを教えるのである。換言すれば、凡夫における回心の事実が本願の道理として明かされたのが『大経』の教説であると言い得よう。ここに親鸞が自身の法然との値遇、すなわち回心の根拠を本願成就として領く所以がある。

その『大経』の構成について親鸞は「行巻」に、

憬興師の云く、如来の広説に二有り。初めには広く如来浄土の果、即ち所行・所成を説きたまえり。後には広く衆生往生の因果、即ち所撰・所益を顕したまえるなり。　（『翻刻篇』八五頁／『聖典』一八二頁）

という憬興の了解を引いている。このことから親鸞も基本的には、このような視座で『大経』の構成を捉えていたと考えられる。しかし、ここで注意しなければならないのが、『述文贊』原文では「如来浄土の因果」と述べられていた箇所^{二一}を親鸞が「如来浄土の果」と了解していることである。『大経』上巻の教説から言えば、法蔵菩薩の発願修行とその成就によって実現する阿弥陀仏の浄土が説かれているのであるから、憬興のように「如来浄土の因果」と了解する方が自然であろう。なぜ親鸞は「因」の字を抜いたのであるうか^{二二}。思うに、これは衆生に「如来浄土の因」は直接覚知することができないという了解の表れではないだろうか。それは阿難が釈尊を「光顔巍巍」たる如来として仰いだが、その原因をわかっていたようになかったように、あるいは、本願を発し浄土を建立し一切衆生を救わんと願う法蔵比丘に対して世自在王仏が「修行せん所の莊嚴の仏土は、汝自ら当に知るべし^{二三}」と述べるも、法蔵は「斯の義弘深にして我が境界に非ず^{二四}」と応答したように、「如来浄土の因」はどこまでも仏の分際なのであろう。だから、衆生に覚知できるのはそれが成就し実現したという「果」だけなのである。し

かし、その「如来浄土の果」に触れてみれば「如来浄土の因」は、「衆生往生の因果」としてはたらいっている。そのことを親鸞は「因」の字を抜くことで表していると考えられる。

そうであれば、親鸞が自己の立つべき教えを「衆生往生の因果」が説かれる『大経』下巻に見定めていたことは想像に難くない。そこに親鸞は、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつこころ
のおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。

（『聖典』六一六頁）

という法然との値遇の意味を本願成就という普遍的事実として見出していくのである。

第二項 第十一願成就―大涅槃の現働―

その『大経』下巻の冒頭には、

其れ衆生有りて彼の国に生ずれば、皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には、諸の邪聚及び不定聚無ければなり。十方恒沙の諸仏如来、皆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、信心歡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／『聖典』四四頁）

と説かれている。この第十一必至滅度の願・第十七諸仏称名の願・第十八至心信樂の願の成就を契機として、「衆生往生の因果」は説かれていくのである。

そこでは、まずもって第十一必至滅度（証大涅槃^{二五}）の願の成就が説かれる。このことが意味するのは、師教（仏）との値遇、すなわち回心の体験が人間の分別を超えた出来事であることを説示しているのであろう。如来の智慧によって分別が破られた感動が何よりもまず先にあるのだ。その感動とは、親鸞が回心を「具縛の凡愚、

屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり」と述べていたことから明らかなように、凡夫の身のままに涅槃に包まれたという感動である。それがここでは第十一願の成就として、すなわち「正定の聚に住す」という浄土の証の実現として説かれている。だから、必至滅度や証大涅槃という涅槃に包まれた感動は「住正定聚」という具体性をもって実現するのである^{二六}。

しかし、なぜ凡夫が凡夫の身のままに涅槃を証するというような不可思議な出来事が起こり得るのだろうか。それは親鸞が「滅度」や「大涅槃」を『唯信鈔文意』に、

大涅槃ともうすに、その名無量なり。くわしくもうすにあたわず。おろおろ、その名をあらわすべし。「涅槃」をば、滅度という、無為という、安樂という、常樂という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

（『定親全』三・和文篇・一七〇—一七一頁／『聖典』五五三—五五四頁）

と述べていることから確かめられる。この了解によれば「滅度」や「大涅槃」とは、「いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず。ことばもたえたり」とされるように、どれほど人間の分別を積み重ねても決して理解することができない仏の境界である。しかし同時に、それは「この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり」や、「一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう」とも言われるように、「如来」

として一切衆生の上に動的にはたらいっているものでもある。つまり「大涅槃」とは、法が法としての性質を保持しつつ、衆生の上に「尽十方無碍光如来」という本願の名号としてはたらき出る、その能動的な法の力用そのものなのである。それを親鸞は「大涅槃を証することは、願力の回向に籍りてなり^{二七}」と述べるように、本願力回向と了解している。それが衆生には、

この如来を報身ともうす。誓願の業因にむくいたまえるゆえに、報身如来ともうすなり。報ともうすは、たねにむくいたるなり。この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまうゆえに、尽十方無碍光仏ともうすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明のやみをはらい、悪業にさえられず。このゆえに無碍光ともうすなり。無碍は、さわりなしともうす。しかれば、阿弥陀仏は、光明なり。光明は、智慧のかたちなりとするべし。

『定親全』三・和文篇・一七一—一七二頁／『聖典』五五四頁)

と述べられるように、「無明のやみ」を破る智慧の光明として自覚されるのである。しかしそれは「日月珠光の但室穴の中の闇を破るが如きには非ざるなり^{二八}」と曇鸞が指摘するように、太陽や月の光りに照らされたというような世間的な体験ではなく、「彼の無碍光如来の名号、能く衆生は一切の無明を破す、能く衆生は一切の志願を満てたまう^{二九}」という破闇満願の自覚に他ならない。すなわち、人間の努力や理知分別といった自力が一切無効であると信知せしめられ（破闇）、そこに「いづれの行もおよびがたき身」という本当の自己に回帰する自体満足（満願）である。その自覚が「この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして」と言われるように、釈尊を代表とする諸仏・善知識の教えという具体性をもって大涅槃の方から与えられるのである。

第三項 第十七願成就—諸仏の称名—

よって、その大涅槃が法蔵菩薩として立ち上がり、衆生の上に本願の名号としてはたらく事実が、続く第十七

諸仏称名の願成就として、

十方恒沙の諸仏如来、皆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。

〔真聖全〕一・二四頁／『聖典』四四頁

と説かれる。つまり大涅槃のはたらきは、それを「無量寿仏の威神功德の不可思議なる」事実として「讚歎」する「十方恒沙の諸仏如来」を通してはじめて領かれるのである。すなわち、自身に先立って本願の名号に帰依し、その名号を讚嘆する師の存在なくして衆生における証大涅槃はあり得ないのである。この諸仏称名の具体相を親鸞が、「ただ念仏」の教えを「善き人にも悪しきにも、同じように」説き続けた念仏に生きる法然の姿を重ね見たことは言うまでもないだろう^{三〇}。しかし、すでに述べたように、師教はどこまでもその教えを聞き得た者のところにしかない。だからこそ、この第十七諸仏称名の願成就に続けて、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡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すれば、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／『聖典』四四頁

という第十八至心信樂の願成就として衆生聞名の事実が説かれるのである。つまり、この第十七諸仏称名の願と第十八至心信樂の願とは、不離の関係にあると言える^{三一}。親鸞もそのことには細心の注意を払っている。それが「行巻」に顕著に現れているので確かめたい。

「行巻」の主題は、その標竿からも明らかのように「諸仏称名の願」に根拠する「浄土真実の行」・「選択本願の行」を顕かにすることにある^{三二}。よって、そこに証文として第十七願文が掲げられるのは至極当然のことである^{三三}。また親鸞は、その第十七願文と一緒に、

又言わく、我仏道を成るに至りて名声十方に超えん。究竟して聞こゆる所靡くは、誓う、正覚を取らじ、と。衆の為に宝蔵を開きて広く功德の宝を施せん。常に大衆の中にして説法師子吼せん、と。抄要 (同前)

という「重誓偈」の文を引く。この文は本来、ひと続きの文ではないが、それを親鸞が「抄要」という形で一文として読んでいる。だから、ここには大きく二つの内容が誓われていると言える。一つには、諸仏が阿弥陀を褒め称える名声を十方衆生に聞かしめる。二つには、説法師子吼する諸仏の称名を聞き得た衆生に「功德の宝」たる涅槃を与える。この二つの内容からも明らかのように、諸仏称名の願の本意は衆生に名号を聞かせるという一点にある。だから、その成就においては衆生の聞名が必然する。逆に言えば、衆生の聞名がなければ諸仏称名の成就はあり得ないということである。

それを親鸞は、諸仏称名の願成就文として「東方偈」の前の釈尊自身が阿弥陀仏の威神力を称えている言葉^{三四}と、「東方偈」の中の阿弥陀仏の本願力を説く文と一緒に引くことで確かめているのである^{三五}。特に後者の文は、

又言わく、其の仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲えば、皆悉く彼の国に到りて自ずから不退転に致る、と。已上

〔翻刻篇〕一九頁／『聖典』一五八頁

とあるように、衆生聞名の意味が全面に押し出されており、そこに「皆悉到彼国 自致不退転」という仏道成就が言われている。この文を親鸞は『尊号真像銘文』において、

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

すべしと、ときたまえる御のりなり。

〔『定親全』三・和文篇・七六一七七頁／『聖典』五一三頁〕

と註釈している。この註釈からも明らかのように、諸仏の称名が衆生の上に聞名として成就するということは、「如来のちかいの御なを信ず」という信心発起の事実^{三六}に他ならず、さらにそれは「安楽浄刹に生まれんとおもえ」という如来の勅命を聞き得た事実なのである^{三七}。そこに「皆悉到彼国 自致不退転」という住正定聚が実現するのであるから、諸仏の称名を聞名し得たところに衆生の仏道は自然に成就すると言い得る。つまり、衆生の仏道の実際から言えば、本願成就と言っても聞名の事実^{三八}しかないのである。その本願の名号を讃嘆する師教との値遇に、仏道の一切がある。だからこそ、私たち衆生側に許されている仏道とは、その諸仏称名を通して聞き得た如来の勅命に随うこと、すなわち獲信（聞其名号 信心歡喜）の事実^{三九}に立つて本願に聞思するという本願成就の自覚を徹底していくこと^{四〇}の他にないのである^{四一}。それを親鸞は、

『経』に「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。是れを「聞」と曰うなり。
「信心」と言うは、則ち本願力回向の信心なり。
〔『翻刻篇』二二五頁／『聖典』二四〇頁〕

と述べるのである。「仏願の生起・本末を聞き」抜いて「疑心」を晴らし続けていかんとするとところに衆生の仏道はある。また、その諸仏称名の願成就によって衆生に発起する信心（聞名）を、親鸞は第十八至心信樂の願成就として「本願力回向の信心」と了解している。

第四項 第十八願成就―正定聚の機―

周知のごとく親鸞は、第十八願成就文を、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。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。唯五逆と誹謗正法とをば除く。

〔『翻刻篇』一五五頁／『聖典』二二二頁〕

と訓読しているように、「至心回向」を尊敬語で読み、尚且つ「唯除」の文を外さず示す^{三八}。つまり、この「回向」と「唯除」が第十八願成就において重要な意義を持っていることは明らかであるが、ここでは本願力回向の信心として実現する主体、すなわち「正定聚の機^{三九}」について、「唯除」の文に注意しながら確かめてみたい。

親鸞は『尊号真像銘文』において、

「唯除五逆 誹謗正法」というは、唯除というはただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせんとなり。この「唯除」は、単に「五逆」「謗法」の者を「ただのぞく」と否定するのではなく、それらを否定することを通して「みなもれず往生す」ることを教える経説として了解しているのである。

と述べているように、「唯除五逆 誹謗正法」を本願の救済から「ただのぞく」機として了解している。しかし同時に、「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせん」という呼びかけを聞き取っている。つまり、この「唯除」は、単に「五逆」「謗法」の者を「ただのぞく」と否定するのではなく、それらを否定することを通して「みなもれず往生す」ることを教える経説として了解しているのである。これについては、「信卷」後半において『涅槃経』引文において「難化の三機・難治の三病^{四〇}」は「本願醍醐の妙薬^{四一}」でなければ治療されないことが明らかにされたことを承けて、改めて、

夫れ諸大乘に抛るに、難化の機を説けり。今『大経』には「唯除五逆誹謗正法」と言い、或は「唯除造無間悪業誹謗正法及諸聖人」と言えり。『観経』には五逆の往生を明かして謗法を説かず。『涅槃経』には、難治の機と病とを説けり。斯れ等の真教、云何が思量せんや。報えて導わく、

（『翻刻篇』三〇七—三〇九頁／『聖典』二七二頁）

として究明されていく。そこでは『論註』の八番問答を中心に逆謗撰不の問答が展開されている。そのとき親鸞は、第二問答から引文していく^{四二}。

その第二問答では、『大経』では「五逆誹謗正法」の者は「唯除」されると説かれるが、『観経』には「五逆」

の者が「往生を得る」と説かれていることについて問われる。それについては『観経』には「誹謗正法」が言われていないのだから、「誹謗正法」の罪こそが「唯除」される原因であるとされる^{四三}。

それを受けて第三問答では、「五逆」の罪があっても「誹謗正法」の罪がなければ往生できることは經典に説かれている。では「誹謗正法」の罪だけが「五逆」の罪が全くない者は往生できるのか否か、ということが問われる。それに対しても『大品般若経』の教説を示して、そもそも「誹謗正法」の罪の者は「正法を誹謗」しているから、仏土に願生する道理がないため、「更に余の罪無しと雖も必ず生を得じ」と言われる^{四四}。

そして第四問答において、その「誹謗正法」の内実が確かめられる。そこで曇鸞は、

問うて曰く、何等の相か是れ誹謗正法なるや。答えて曰く、若し無仏・無佛法・無菩薩・無菩薩法と言わん。是の如き等の見を以て、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「誹謗正法」と名づく、と。
〔翻刻篇〕三二二頁／『聖典』一七三頁

と述べているように、「誹謗正法」の原因を「見」、すなわち衆生の邪見に起因する問題であることを指摘している。

ここから第五問答では、「誹謗正法」と言っても、それは「但是れ己が事」であって、他者を害するような「五逆」の罪より「誹謗正法」の罪の方が重いとするのは、衆生にどのような苦悩があつてそのように言うのか、という問いが出される^{四五}。それに対して、

答えて曰く、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。是の如き世間の一切善法、皆断じ、出世間の一切の賢聖、皆滅しなん。汝、但五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法無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。
〔翻刻篇〕三二二頁／『聖典』二七三頁

と述べる。ここでは、これまで問題とされてきた「誹謗正法」の質が一転しているように思われる。それは「世

間・出世間を教えて衆生を教化する諸仏・菩薩がいなければ、仁・義・礼・智・信という世間の倫理道德さえ知ることがない」と言われるように、世間の倫理道德も出世間の正法なくしては成り立たないのである。すなわち、世間と出世間とは二極相対するものではなく、世間を出世間が支えているという関係にある。だから、「五逆」と「誹謗正法」の罪にも世間・出世間という質的違いがあり、「五逆罪の正法無き従り生ず」と、「五逆」の根源に「誹謗正法」があると言うのである^{四六}。言わば、「五逆罪」は世間の倫理道德に反する罪であって、それは反省することは出来ても人間の善悪という相対的価値観の域を出ない。しかし、出世間の罪たる「誹謗正法」は、そのような人間が反省できるような質のものではない。なぜなら、それは人間存在の奥深くに潜む、常に無意識の内に前提となっている自我への執心、すなわち無明の闇そのものだからである。それを出世間の智慧によって見抜かれ言い当てられた事実を曇鸞は「汝、但五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法無き従り生ずることを知らず。是の故に誹謗正法の人は、其の罪最重なり」と述べているように、「汝」の語に託して主体的に表明している。

そもそもこれまで見てきた『論註』八番問答は、『浄土論』の註釈から外れた曇鸞自身の信仰の内実が自問自答によって述べられている箇所である。よって、問いを立てているのも、答えているのも曇鸞自身に他ならないのであるが、ここで曇鸞は問う主体を「汝」と述べるのである。このことが意味するのは、「誹謗正法」という人間からは決して自覚し得ない出世間の罪を如来の智慧によって見抜かれ、そこに露わとなった主体を「汝」の語に託して述べているのである^{四七}。

その主体とは、

誠に知りぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべしと。

『翻刻篇』二五〇頁／『聖典』二五一頁)

という親鸞の悲歎からも窺えるように、仏弟子と名のすることもできないほど傷ましき凡夫性を生きる我が身の事実である。それは単なる人間の反省ではない。存在の自覚であり、我が身の懺悔である。この疑うに疑えない存在事実への目覚めを促し続けているのが、他でもない「唯除五逆誹謗正法」という本願の大悲である。つまり、「ただのぞく」という人間救済の絶対否定を通して、本願の方が衆生を本願の内に包むのである。だから、「唯除五逆誹謗正法」として自己が見出されるということは、とりもなおさず本願内存在としての自己への目覚めなのである。だからそこには「謗法・闡提、回心すれば皆往く^{四八}」という確信がある。それがまさに「聞其名号 信心歡喜 乃至一念」の内実ではなかったか。

このことについて曾我は、

十八願にかぎって衆生の本願が仏の本願に對抗している。五逆誹謗正法が一つの相であると思う。私どもは五逆誹謗正法と、簡単にうけとっているが、これが衆生の本願そのものの正体である。その衆生の本願が逆の形をもつてでている。つまり仏の本願に対して、衆生の本願がまったく反対にできた相である。(中略)ここに私どもが眼をさまし、仏の本願に對抗していることを知らねばならぬ。衆生は五逆の罪をもち、なにか機会があれば五逆が頭をあげ、なにか機会があれば誹謗正法が頭をあげる。その五逆誹謗正法があるから、絶対信心がある。五逆誹謗正法がなければ絶対信心が成り立たぬということを明らかにしておくべきである。そういうところにこそ信心に力があるといえる。(中略)十八願は一心に絶対信順せよとおっしゃる。そうするとこちらの方で信順するものか、阿弥陀如来なんかしるものか、これが自力本願の正体である。このことが唯除五逆誹謗正法にしめされている。私どもはこの阿弥陀の本願によって、反抗する自信力を転ずるのである。そのまま転ずるところに大懺悔が生ずる。懺悔ということはありがたい。自身が道に迷うという自覚、ここで仏に負けないという力がでる。これを絶対信心という。

(中略筆者『曾我量深集』上・一六九—一七一頁)

と述べている。ここに曾我が述べているように、衆生の本性は「一心に信順せよ」と招喚する「仏の本願」に対して、どこまでも「信順するものか、阿弥陀如来なんかしるものか」と「反逆」・「反抗」しているのである。だから、「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」とも言われるように、「なにか機会があれば五逆が頭をあげ、なにか機会があれば誹謗正法が頭をあげる」のである。仏の本願は、その「反抗する自信力」を「唯除」という否定媒体として丸ごと内に包み、「そのまま転ずる」のである。しかし、「転ずる」と言っても「五逆誹謗正法」の身が改善されるわけではない。その依止の意味が転じられるのである。すなわち「唯除五逆誹謗正法」という徹底した自己への目覚めとして「大懺悔」が起きてみれば、その身がそのまま本願の正機としての意味を与えられるのである。ここに自力をたのむ虚しい生から本願に生きんとする新しい主体の誕生がある。その主体こそが如来回向の「絶対信心」である^{四九}。

だから、このような徹底した凡夫の自覚たる回心懺悔にこそ、

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ること無し。

因無くして他の因の有るには非ざるなり

〔翻刻篇〕一八五頁／『聖典』一二三頁

と述べられるような、一切が「阿弥陀如来の清浄願心の回向成就」であると領かれるのである。逆に言えば、この凡夫の自覚を外して如来回向を語れば、単なる人間の自我欲求の延長にある理想論でしかない。しかし、そのような無明に根差す人間の理想が徹底的に打ち砕かれてみれば、その無明煩惱の身にこそ「仏願の生起・本末」が聞き開かれるのである。すなわち、我が身を離れて本願などない。迷いの身が本願を証するのであり、そこに本願の成就はある。

思えば、親鸞に先立って、この本願成就の事実を目覚め『大経』への信順を明確に表明したのが世親であった。
『浄土論』冒頭で世親は、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国
〔真聖全〕一・二六九頁／『聖典』一三五頁

と、「尽十方無碍光如来」への「帰命」と「安楽国」への「願生」を内実とする「我一心」として自己の信心を表明している。換言すれば、如来の智慧と浄土の功德によって実現した本当の自己を「我一心」と表明するのである。だから曇鸞は、この「我一心」を註釈して、

「我一心」は天親菩薩自督の詞なり。(中略)今「我」と言うは、天親菩薩、自ら之を指しうる言なり。流布語を用う、邪見と自大とに非ざるなり。(中略筆者『真聖全』一・二八二頁)

と言うのであろう。如来の智慧に見抜かれ、浄土の功德に摂め取られたところにある「我」とは、「邪見」や「自大」から解放された「流布語」の「我」、すなわち群萌の一人として平等の「いのち」を生きる「我」である。

この世親の表明に親鸞は、自身の法然との値遇における回心(一信心帰命の体験)を重ね見たに違いない。だから親鸞は、自己に発起した信心の根拠を法蔵菩薩の願心(本願の三心)に尋ねるとき、この「我一心」を手掛かりにするのであろう。そして「帰命」と「願生」を内実とする「一心」に立って第十八願成就文を二分して、その前半部分である「所有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念」の文を至心積・信樂積の後に「本願信心の願成就文^{五〇}」として配当し、また後半部分である「至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転 唯除五逆 誹謗正法」の文を欲生積に「本願の欲生心成就の文^{五一}」として配当するのである。このように見ると、「信卷」に展開される三一問答は、その全体が本願成就の「我一心」に立った思索であることは明白である。よって次章では、その三一問答を中心に「我一心」という主体の根源にはたらく法蔵菩薩の願心を尋ねたい。

一 『本願寺聖人伝絵』(『御伝鈔』)によれば、

興法の因うちに萌し、利生の縁ほかに催いしによりて、九歳の春の比、阿伯從三位範綱卿 于時、從四位上前若狭守、後白河上皇近臣、聖人養父 前大僧正 慈円、慈鎮和尚是也 法性寺殿御息、月輪殿長兄 の貴房へ相具したてまつりて、鬢髪を剃除したまいき。範宴少納言公と号す。自爾以来、しばしば南岳天台の玄風をとぶらいて、ひろく三觀仏乘の理を達し、とこしなえに楞嚴横河の余流をたたえて、ふかく四教円融の義に明らかなり。

(『定親全』四・言行篇(2)・四一五頁／『聖典』七二四頁)

と伝えられている。ここには親鸞の出家の動機が、「興法の因うちに萌し、利生の縁ほかに催いしによりて」とあるが、現実的に考えれば、当時の戦乱・凶作・飢饉といった悲惨な社会の混乱における一家存続の危機などの容易ならぬ特別な事情に押し出される形で出家したのであろう。また、詳細は不明であるが、比叡山時代の親鸞は源信の流れを汲んで堂僧として学問と修行(念仏三昧)に励んでいたと見られる。それは『恵信尼消息』に、殿の比叡の山に堂僧つとめておわしましけるが (『定親全』三・書簡篇・一八六頁／『聖典』六一八頁)と伝えられていることから伺える。

二本論において使用する「宗教心」とは、世間一般に言われるような「信仰心」や「敬虔の念」を意味するものではない。安田理深が、

宗教心は人間というものに根源的な関わりを持ったものである。人間が人間を考えるよりも、もつと深い関係というものが宗教心において考えられる。(中略)私の言葉でいえば人間を実存として成就する。そういう意味が宗教心にある。存在を失っている人間をして存在へ返す。そこに人間としての意味を見出す。そういう具合に宗教心というものを考えることができる。

(中略筆者「宗教心の展開―願生と浄土―」・『親鸞教学』第十一号・二五頁)

と述べるが如く、人間と根源的に関わりを持ちながらも人間の意思や分別を超え、人間を本来あるべき姿へと呼び覚ます心、言わば「いのち」という自己の本当の願いである。それが本論で言うところの「宗教心」である。三 『口伝鈔』には、

あるとき鸞上人、黒谷の聖人の禅坊へ御参ありけるに、修行者一人御ともの下部に案内していわく、「京中に八宗兼学の名誉まします智恵第一の聖人の貴坊やしらせたまえる」という。この様を御ともの下部御車のうちへもうす。鸞上人のたまわく、「智恵第一の聖人の御房とたずぬるは、もし源空聖人の御事か、しか

らばわれこそただいまかの御坊へ参ずる身にてはんべれ、いかん。」修行者申していわく、「そのことにせうろう。源空聖人の御ことをたずね申すなり」と。鸞上人のたまわく、「さらば先達すべし、この車にのらるべし」と。(中略) しようして、かの御坊に御参ありて空聖人の御前にて、鸞上人「鎮西のもの申して、修行者一人、求法のためとて御房をたずね申して侍りつるを、路次よりあいともないてまいりてせうろう。めさるべきをや」と云々。空聖人「こなたへ招請あるべし」とおおせあり。よりて鸞上人、かの修行者を御引導ありて、御前へめさる。

〔『定親全』四・言行篇(1)・八四—八六頁／『聖典』六五九—六六〇頁〕

と、親鸞が「修行者」(聖光房弁長)を法然のもとへ案内したことが伝えられている。この時、親鸞は二十五歳であつたとされている。つまり親鸞は、比叡山を下りる以前から法然と面識があつたということである。

四 松原祐善は、「後生」(「後世」)が問題になることについて次のように述べている。

「後生の一大事」の後生とは、後生に照らして今生ということが問題になっていゝのです。(中略) ところで今、今生がどういふものかと問うことについて、その今生のところに来来永遠といふものが問われているわけです。今生を差し置いて未来といつていゝものではありません。未来の永遠の後生一大事、後生永遠の問題が今生の生きる意味をそこに照らしだすわけです。後生未来永遠といふことによつて、また同時に永劫の過去が我々に照らしだされてくる。現在に未来の永遠と過去の永遠を包んで、今があるのです。そういうことが明らかになつて初めて、今の生き甲斐がどこにあるかといふことが明らかになるのです。

〔『他力信心の確立—松原祐善講話集』二九頁〕

五 『聖典』六三四頁

六 清沢は次のように述べている。

私等は通常自分の思案や分別によりて、進退応対を決行することであるが、少し複雑なことになると、思案や分別が、容易に定まらぬ様になる、それが為、段々研究とか考究とか云ふことをする様になると、而して、前に云ふか如き標準とか、実在とか云ふ様なことを求むることになりて見ると、行為の決着が次第に六ヶ敷なり、何をドーすべきであるやら、殆んど困却の外ない様なことになる、言葉を慎まねばならぬ、行を正くせねばならぬ、法律を犯してはならぬ、道徳を壊りてはならぬ、礼儀に違ふてはならぬ、作法を乱してはならぬ、自己に対する義務、他人に対する義務、家庭に於ける義務、社会に於ける義務、親に対する義務、君に対する義務、夫に対する義務、妻に対する義務、兄弟に対する義務、朋友に対する義務、善人に対する義務、悪人に対する義務、長者に対する義務、幼者に対する義務、等、所謂倫道徳の教より出づる所の義務のみにて、之を実行することは、決して容易のことでない、若し真面目に之を遂行

せんとせば、終に『不可能』の嘆に帰するより外なきことである、私は此の『不可能』に衝き当りて、非常なる苦みを致しました、

〔清沢満之全集〕六・三三三—三三四頁

ここに清沢が述べているように、人間の相対分別の価値基準に根拠する行為は、どれほど真面目なものであると、最終的には『不可能』の嘆に帰するのみである。

この自力無効の自覚を清沢は、「我が信念」の中で自己の信念の要点として次のように述べている。

私の如来を信するのは、私の智慧の窮極であるのである、人生の事に真面目でなかりし間は、措いて云はず、少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義に就て研究せずには居られないことになり、其研究が終に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信すると云ふことを惹起したのであります。信念を得るには、強ち此の如き研究を要するわけでないからして私が此の如き順序を経たのは、偶然のことではないかと云ふ様な疑もありそうであるが。私の信念は、そうではなく、此順序を経るのが必要であつたのであります。私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無効なることを信ずる、と云ふ点があります、此自力の無効なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる、と云ふことが必要である、此か甚だ骨の折れた仕事でありました。其窮極の達せらるゝ前にも、随分宗教的の信念はこんなものであると云ふ様な決着は、時々出来ましたが、其が後から後から打ち壊はされてしまったことが、幾度もありました、論理や研究で宗教を建立しやうと思ふて居る間は、此難を免れませぬ、何が善だやら悪だやら、何が真理だやら非真理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない。我には何にも分らない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼する、と云ふことになつたのが、私の信念の要点であります。

〔清沢満之全集〕六・岩波・一六一—一六二頁

この清沢の信念の吐露を受けて安田理深は、自力の無効は自力による自力そのものの自覚である。自力を尽さぬ限り、有効なる自力も可能であるとも考えられるのである。無効ということが自力の本質であることが、自力の自覚である。これを通して始めて他力が天降りの恩寵の感情でなくして、自覚的信となる。他力の信心成立の必須的条件は、自力の自覚である。挙げやうのない下がった頭に、一切は他力として頂かれる。全自力を尽して自力自身を知らぬ限り、頭を下げる自力が残るであろう。

〔寺川俊昭選集〕一・三七〇頁

と述べる。

ここに清沢と安田が述べるように、自力無効とは「智慧や思案の有り丈を尽して其頭の挙げやうのない様になる」まで自力を尽くして、「無効ということが自力の本質であること」を自覚するという「自力による自力そのものの自覚」である。しかし、それは論理や研究といった人間の理知分別をもつてしては不可能である。なぜ

なら、人間は無意識の内に常に自己肯定・自己是認の立場に立って生きており、「有効なる自力も可能である」と考えて、どうしても「頭を下げる自力が残る」からである。つまり「宗教的信念はこんなものであると云ふ様な決着」で妥協してしまうのである。そのような決着が「後から後から打ち壊はされて」、最終的には「我には何にも分らない」と「挙げようのない下がった頭に、一切は他力として頂かれ」、我が身に生きて働く如来を手放して仰ぎ得るのである。その「窮極の達せらるゝ前」に立ちはだかる最後に残る自力こそ「自己」そのものである。それは清沢が、自身の信念の歩みにおける思索の一端として綴った『臘扇記』に、

自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本問題ナリ

自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ

（『清沢満之全集』八・岩波・三六三頁）

と記していることから窺える。ここに清沢が言う「人世ノ根本問題」としての「自己トハ何ソヤ」という問いは、単に自己を客観的に問うているのではないように思われる。そうではなく、自明のこととして当たり前にわかっているつもりでいた自己さえも、何もわかるものではないという自力無効の絶頂における悲痛の叫びではなかったか。その徹底的なまでの自力無効の自覚を潜ったところに、「絶対無限ノ妙用ニ乗托シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ」という本当の自己への目覚め、すなわち真主体の誕生はある。

この清沢の他力信念の確立を曾我量深は、

先生の絶対他力の信念は、我々第三者から見ると、全くそれは戦いとられたのであると頂いている。しかし、先生御自身から見ると、あの劇しい戦いも、あの生死の問題の解決も、あの倫理の厳しい対決も、全人生をあげての究明も、決して先生御自身では、戦いとつたとは了解しておられなかつたに違いない。無限大悲の廻向したもうところ、全く自分の力ではない。いささか戦つたとしても、その戦力はこれも亦如来他力の賦与したもうところであると、内外併せて一切を無限他力の賦与したもうところと、自分の力のいささかもないという、間違いない最後の安住を得られた訳である。誠に尊い先生の身を以ての深い思索と体験を徹しての教は、忘れることのできぬものである。先生の御恩は私はこれを忌憚なく申せば、祖聖親鸞に匹敵するものと感激しているものである。

（『曾我量深選集』十一・二一五二頁）

と、その「身を以ての深い思索と体験を徹しての教」が「親鸞に匹敵するもの」として讃仰しているように、自力無効の自覚とは、徹底的な我が身への懺悔とその全体を包んで自己たらしめている如来への讃嘆を内実とするものなのである。

八この本願の救済に乗托し得た実感が『歎異抄』第一条には、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。弥陀の本願には老少善悪のひとをえらば

れず。ただ信心を要とすとしるべし。そのゆえは、罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえに

〔定親全〕四・言行篇(1)・三―四頁／『聖典』六二六頁)

と見事に語り伝えられている。

九 非常に細かいことではあるが、この親鸞の表明の仕方は、『大無量寿経』が真実の教である」といったニュアンスのものではない。そのように断言するのであれば、「顕さば」(未然形+「ば」↓順接の仮定条件)という表現はしないはずである。もちろん、親鸞においては『大経』が真実教であったことは間違いない。しかし、『大経』が真実教である」と言ってしまうと、後にそれを見た者が「親鸞が言っているから」と妄信してしまう危険性が出てくるのである。「若し斯の書を見聞せん者、信順を因とし疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと」(『翻刻篇』六七二―六七三頁)と言われるように、「本願に帰れ」というのが親鸞が『教行信証』に込めた願いである。そうであれば、親鸞が「夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』是れなり」と言うのは、「私にとつての真実教は『大無量寿経』です」といった意味ではないか。そこに押しつけがましきは一切ない。ただただ『大経』を讃仰する親鸞の姿が思われる。まさに教を真実と領くか否かは、「面々の御はからい」なのである。

一〇 延塚知道は以下のように指摘している。

聖道が目指す止観行の成就と、弥陀の本願による救済、一体この違いは何か。比叡山での親鸞の課題から考えて、百日にわたる聞法で、耳を澄まして聞き取るうとした核心は、この一点にあると思われる。ただし大乘の修学を積んだ学匠なのだから、親鸞は教理として聖道と浄土の仏教の異質性など比叡山のころからよく知っていたに違いない。そうであれば教理上の課題ではなく、「生死いずべきみち」という実践によってわが身に実現してくる仏道とは何か。観念的な教理の問題ではなく、『無量寿経』の本願を聞き取ることができる身とはどういうことか。本願が働き出てくる身とは何か。その実践の仏道の核心を聞き取るうとしていたのだと、私は思う。この親鸞の長かった精神の闇へ光を当てた教えが、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という真理の一言であった。(中略)この時親鸞は、『無量寿経』の本願力を自力無効の身にはつきりと実感して、『教行信証』では「雑行を棄てて本願に帰す」と表明する。自力から本願力へ、聖道から浄土へという大跳躍を果たしたのである。しかし自力無効の身から、本願に生かされるものへとすぐには転換しないのではなからうか。その大跳躍には、『無量寿経』のよほどの学びがなければならぬ。比叡山の横川での本願の学びが、親鸞にはよほど徹底されていたと思われる。

(中略筆者『教行信証』その構造と核心―一六一―一八頁)
ここに延塚が指摘するように、親鸞は比叡山時代からすでに『大経』を学んでいたであろうことが推察される。しかし、その『大経』の教説が自己の事実とならないところに親鸞は悩んだのであろう。

二 親鸞に先立って、このような受け止め方をしたのが曇鸞である。周知の通り、曇鸞の主著である『論註』は、世親の『浄土論』の註釈書である。その『浄土論』冒頭に表明される「世尊我一心」(『真聖全』一・二六九頁)の「世尊」を曇鸞は以下のように註釈する。

「世尊」は、諸仏の通号なり、智を論ずれば則ち義として達せざること無し、断を語らば則ち習気余無し、智断具足して能く世間を利す、世の為に尊重せらるる故に世尊と曰う。此の言う意は、釈迦如来に帰したてまつる。何を以てか知得となれば、下の句に「我依修多羅」と言ればなり。天親菩薩、釈迦如来の像法の中に在まして、釈迦如来の経教に順ず、所以に生と願ず。願生に宗有り、故に知ぬ、此の言は釈迦に帰したてまつるなり。

(『真聖全』一・二八―一八二頁)
このように曇鸞は、まず「世尊」という言葉の通俗的な意味を押さえ、その上で改めて「此の言う意は、釈迦如来に帰したてまつる」と註釈していく。しかし、よくよく考えてみれば、そもそも「世尊」という言葉は、釈尊の直弟子が目の前いる釈尊を呼ぶときに使われる言葉である。それにも関わらず、釈尊に直接会っていない世親が、なぜ「世尊」と呼ぶのであろうか。その理由について曇鸞は、それは世親が「釈迦如来」に帰依し、その「経教に順ず」ることを表白しているのであり、その根拠は「願生」にある、と註釈している。また『浄土論』の発起序の註釈には、「願生する所の偈を説て仏経を総持して仏教と相応なり。相応は譬ば函と蓋と相い称るがごとし」(『真聖全』一・二八五頁)とあることに鑑みても、「経教」とは自身と無関係に存在するものではなく、その「経教に順ず」る「願生」という仏弟子としての応答において、初めて「経」が「教」として領かれることが了解できる。いみじくも經典が「如是我聞」(「我聞如是」)から始まるように、「教」というものは、その教えを受けとった者のところにはかないのである。換言すれば、「教」の真实性を証明するのは聞く側の問題であると言える。さらに言えば、これは「釈迦如来に帰したてまつる」という内実を明らかにしたものであるから、自身の現前にはたらしき出た師(「如来」との値遇が必要不可欠である。

このような曇鸞の了解を受けて、親鸞は『教行信証』の標挙として、「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」(『定本』七頁／『聖典』一五二頁)と掲げるのであろう。

二二 このような親鸞の態度について訓覇信雄は次のように述べている。

親鸞によって開顕された教は、人間の手に何物も残さない。まことに冷厳に人間より一切を奪ひ尽す所に始めて宗教的人間が生まれ出るのであります。

二三 同前

(『真人』第二号)

^{一四} この『大経』の展開を異訳で確かめてみると、『平等覚経』や『大阿弥陀経』では、『大経』と同様に、光輝く釈尊の姿から発起序が説かれ始めている（『真聖全』一・七四頁／一三三頁参照）。しかし、『如来会』は少し趣が異なっている。

爾時尊者阿難、坐より起ちて衣服を整理し、偏に右の肩を祖ぎ右の膝を地に着け、合掌して仏に向いて白して言さく、

このように『如来会』の発起序は、光り輝く釈尊の姿や釈尊の聖旨を承けたといったことは説かれていない。この『如来会』の経説を基にして、親鸞は『浄土和讃』『大経意』の一首目に次のように詠う。

尊者阿難座よりたち

世尊の威光を瞻仰し

生希有心とおどろかし

未曾見とぞあやしみし

（『定親全』二一・和讃篇・三四頁／『聖典』四八三頁）

以上のように、親鸞は徹底して『大経』発起序を阿難が釈尊の姿に光明を見出したところに、その意義を見ている。

^{一五} これは世親が『大経』への帰依を、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」（『真聖全』一・二六九頁）と表明していることや、親鸞が法然を、

智慧光のちからより

本師源空あらわれて

浄土真宗をひらきつつ

選択本願のべたまう

（『定親全』二・和讃篇・一二七頁／『聖典』四九八頁）

と仰いでいることから確かめられる。

^{一六} 阿難の所念が「五徳現瑞」としてこれほど具体的に説かれるのは正依の『大経』だけである。『如来会』では、「入大寂定 行如来行」（『真聖全』一・一八六頁）と端的に説かれている。また、『平等覚経』と『大阿弥陀経』には説かれていない。

^{一七} 阿難は釈尊の問い返しに対して、

阿難、仏に白く、諸天の来りて我を教うる者有ること無けん。自らの所見を以て斯の義を問いたてまつるならくのみ。

（『定本』一一頁／『聖典』一五三頁）

と述べるように、「自らの所見」をもって釈尊の威光を問うたことを明かす。しかし、それが『如来会』の引文では、

阿難、仏に白して言さく、世尊、我如來の光瑞希有なるを見たてまつるが故に斯の念を發せり。天等に因るに非ず。

〔定本〕一三頁／『聖典』一五三頁)

と、少し趣が異なっている。つまり、『大經』では阿難の問いの根拠が「自らの所見」であつたのに対して、『如來會』の引文ではその根拠が「如來の光瑞希有」を見たことに起因すると言われるのである。このことが意味するのは、阿難の問いは阿難自身の求道関心から發されたものであるが、同時にそれは如來の智慧に觸れた事實であるということであろう。

さらに言えば、『如來會』の引文では、その阿難の問いが「如是の義」(同前)として確かめられている。本来であれば、これは「是の如きの義」と書き下して読まれ、「このような意義」という程度であろう。しかし親鸞は「如是の義」と読む。親鸞は、「信卷」三二問答の信樂釈において、
又言わく、經の始めに如是と稱することは、信を彰して能入とす。

〔翻刻篇〕二〇七—二〇八頁／『聖典』二二二頁)

と曇鸞の『論註』を引き、また「化身土卷」三經一異の問答において、

三經の大綱、顕彰隱蜜の義有りと雖も、信心を彰して能入とす。故に經の始めに如是と稱す。如是の義は則ち善く信ずる相なり。

〔翻刻篇〕五一三頁／『聖典』三四五—三四六頁)

と述べていることから明らかのように、「如是」を信心を彰す言葉として了解している。これらに鑑みれば、親鸞が『如來會』の「是の如き義」を「如是の義」と読むのは、如來の智慧に觸れて阿難が問いを發した事實を、そのまま信心の發起として確かめているのである。すなわち、阿難が積尊を如來として仰ぎ得た事實を「一心歸命」の事實として確かめていると言える。

一八 憬興師の云わく、「今日世尊住奇特法」神通輪に依つて現じたまう所の相なり。唯だ常に異なるのみに非

ず。亦等しき者無き故に。「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きが故に。「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きが故に。「今日天尊行如來徳」即ち第一義天なり。仏性不空の義を以ての故に。「阿難当知如來正覺」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」即ち如來の徳なり。

一九 このことについては、後に引かれる『平等覺經』において明確にされる。

〔翻刻篇〕一三頁／『聖典』一五四頁)

仏、阿難に告げたまわく、世間に優曇鉢樹有り。但実有りて、華有ること無し。天下に仏有ます。乃し華の出ずるが如しならくのみ。世間に仏有ませども、甚だ値うことを得ること難し。今、我仏に作りて天下に出たり。若し大徳有りて、聡明善心にして仏意を知るに縁りて妄れずば、仏辺に在りて仏に侍えたまうなり。若し今、問える所普く聴き諦かに聴け

〔翻刻篇〕一二—一三頁／『聖典』一五四頁)

この『平等覚経』の引文では、仏に値うことの「難」が強調されている。なぜ仏に遇うことが「難」とされるのか。それは優曇鉢樹の譬えや「世間に仏有ませども」と言われるように、仏がないからではない。衆生が仏に目覚めないからである。だから、阿難が釈尊を如来と仰ぎ得た今、釈尊は「今、我仏に作りて天下に出でたり」と宣言する。このように仏を仏たらしめる根拠は、どこまでも衆生側の目覚めにある。しかし、そのような目覚めが人間の体験として起こるからには、その体験にすら執着していくといった問題が残るのである。それを見抜けるのは仏智だけである。よって釈尊は阿難に「若し大徳有りて、聡明善心にして仏意を知るに縁りて妄れずば、仏辺に在りて仏に侍えたまうなり。若し今、問える所普く聴き諦かに聴け」と教えるのである。「仏意を知るに縁」るからこそ「仏に侍え」ることができるのである。それには、「今、問える所普く聴き諦かに聴け」とあるように、常に信心發起の一念に立ち返る不断の聞思が要求されている。

二〇『大経』では、法蔵菩薩の説話に先立って過去五十三仏が列挙される。これについて曾我は、世自在王仏を入れて五十四仏とした上で、『大経』と『如来会』・『莊嚴経』との列挙における訳の仕方の違いに注目して、

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

と述べる。また松原は、

思うにこの『大無量寿経』に開頭される本願念仏の伝灯は、『大無量寿経』をして『大無量寿経』たらしめ、仏陀を出世せしめし所以のものである。この念仏の伝統はこの経の文字に先立ちて古いといわねばなら

（『曾我量深選集』三・三二〇頁）

ない。すでにこの経には阿弥陀如来が世に出現されるまで、乃往過去久遠の昔、錠光如来がこの地上に出現し、無量の衆生を教化し、衆生をしてみな仏道を成就せしめて滅度をとりたもうて以来、五十三仏の仏の因位法蔵菩薩の発願修行の物語はそのまま久遠の歴史的背景をもつ高次の事実であることを知らしめられることである。すなわち『大無量寿経』を説く積尊によって、積尊以前の仏の久遠の伝統が語られ、それが積尊をこの世に出現せしめた背景であり、根源の歴史であることが説かれていたのである。かくて『大無量寿経』に開けた親鸞の仏教史観は、仏教は釈迦にはじまるのではなく、今日の釈迦をして釈迦たらしめた久遠の歴史的背景、それが積尊によって、また積尊の発遣を通して積尊以前の仏法、仏の伝燈を照して久遠の本仏たる阿弥陀仏の本願を開顕せる『大無量寿経』が仰がれ、その久遠の本願は南無阿弥陀仏の御名に現在し歴史的に現行しているのである。

(『松原祐善講義集』三・三〇〇—三〇一頁)

と述べている。

ここに両者が述べているように、積尊が過去五十三仏(五十四仏)を説くのは、積尊自身が、「久遠の法蔵菩薩の大主観を開いて、次第に彼が歩み来つた道程を逆観」しているのであり、「積尊をこの世に出現せしめた背景であり、根源の歴史」として自身をして仏たらしめている本願念仏の伝統を開示しているのである。つまり、積尊をして「光顔巍巍(光瑞希有)」たらしめ、更には阿難をしてその「慧義」を問わしむる根源力こそ「本願念仏の伝燈」であるということであろう。ここに阿難が積尊の姿に「仏相念」を見出した所以がある。このように仏との値遇とは、個人の思いを超えた「自己久遠の還相」として一切衆生の苦悩や迷いに寄り添い続けてきた「久遠の歴史的背景」の根源に「法蔵菩薩を発見」することなのである。

二二 『大正蔵』三七・一四七頁

二三 このことについては、親鸞の写し間違いだとする説も見られるが、私はそうは思わない。もちろん親鸞も人間である以上、ミスしないとは言いが切れない。しかし、『教行信証』において親鸞は『述文贊』の引文に非常に重要な意味を持たせていると思われる。それは、親鸞が『教行信証』において『述文贊』を「教卷」・「行卷」・「真仏土卷」・「化身土卷」に引用し、また独自の訓点を施して読んでいることや、『浄土三経往生文類』(広本の「憬興師云」に「じやうどのにんしなり」と左訓を施している(『定親全』三・和文篇・三八頁)ように、憬興を「浄土の大師」として尊敬していたことから明らかであろう。そうであれば、この「如来浄土の因果」を「如来浄土の果」と読むことにも積極的な意図があると見るべきではないだろうか。

二四 『真聖全』一・七頁／『聖典』一三一—一四頁

二五 『真聖全』一・七頁／『聖典』一四頁

二五 親鸞が第十一願を「証大涅槃の願」(『翻刻篇』三三一頁／『聖典』二八〇頁)と呼ぶ根拠は、異訳の『如来会』に「若我成仏、国中有情、若不決定成等正覚証大涅槃者、不取菩提」(傍線筆者『真聖全』一・一九〇頁)と説かれていることにある。

二六 この「住正定聚」の具体的内容については後に詳説する。

二七 『翻刻篇』三八二頁／『聖典』二九八頁

二八 『真聖全』一・三一四頁／『聖典』二一三頁

二九 同前

三〇 それを親鸞は次のように詠っている。

阿弥陀如来化してこそ

本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば

浄土にかえりたまいにき

(『定親全』二二・和讃篇・一三五頁／『聖典』四九九頁)

三一 このことについては、『浄土三経往生文類』において親鸞が第十七願成就文と第十八願成就文を「称名信樂の悲願成就の文」(『定親全』三・和文篇・二二二頁／『聖典』四六八頁)と称していることから明らかである。

三二 『翻刻篇』一六頁／『聖典』一五六頁

三三 『翻刻篇』一八頁／『聖典』一五七頁

三四 無量寿仏の威神、極まり無し。十方世界無量無辺不可思議の諸仏如来、彼を称嘆せざるは莫し。

三五 この他にも同じ箇所引用される『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』、『無量清浄平等覚経』

『悲華経』の文にも衆生聞名を説く内容が見られる(『翻刻篇』一九―二八頁参照)。

三六 このような親鸞の名号解釈の背景の一つとして考えられるのが、善導の六字釈である。善導は「南無阿弥陀仏」の六字を、

「南無」と言うは、即ち是れ帰命なり。亦是れ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」と言うは、即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に必ず往生を得、と。(『翻刻篇』七五―七六頁／『聖典』一七六頁)

と釈している。これを受けて親鸞は、

爾れば、「南無」の言は帰命なり。「帰」の言は、至なり。又、帰(よりのたのむなり)説の字、悦の音、又、帰(よしかかるなり)説なり。説の字は、税の音、悦税二つの音は告ぐるなり、述ぶなり、人の意を宣述るなり。「命」の言は、業なり、招き引くなり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召すなり。是を以て「帰命」は本願招喚の勅命なり。「発願回向」と言うは、如来已に発願して衆生の行を回

施したまうの心なり。「即是其行」と言うは、即ち選択本願是れなり。「必得往生」と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰わすなり。『経』には「即得」と言えり。『釈』には「必定」と云えり。「即」の言は、願力を聞くに由りて、報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。「必」の言は、審「あきらかなり」なり、然なり、分極なり、金剛心成就の貌なり。

(左訓)『翻刻篇』七七―七八頁／『聖典』一七七―一七八頁
と、『観経』の伝統に立った善導の名号了解を踏まえつつも、改めて『大経』に立つて名号の意味を解釈し直すのである。この了解に立つて親鸞は、世親が「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」(『真聖全』一・二六九頁)と表白することも、

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

『定親全』三・和文篇・八六―八七頁／『聖典』五一―八頁
と読み込んでいくのである。これらの親鸞の了解からも窺えるように、親鸞における名号とは、諸仏の称名という点から言えば自己に外在する言葉であるが、衆生聞名という点から言えば本願招喚の勅命として自己に内在する信心そのものである。

そのような名号の力用を親鸞は「如来の本願力」として「大行」と仰いでいる。このことについては後に詳説する。今は「諸仏称名」という点に注目したい。

三七 曾我は次に述べている。

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

(『曾我量深先生の言葉』六九頁)

三八 親鸞の師である法然は、『選択集』において第十八願を引くとき、因願文・成就文のどちらもこの「唯除」の文を外して引く。それは念仏一つを掲げて浄土宗を独立させるといふ法然の立場があつたからであらうことが推察される。しかし親鸞は、第十八願の成就にも「唯除」が説かれることに注目して、そこに重要な意義を見出していると考えられる。

その「唯除」の文について曾我は、

十八願に生命をあたえているのは唯除五逆誹謗正法である。念仏往生はありがたいが力がない。唯除五逆誹謗正法がなかったら、念仏往生が方便の教となる。私どもは唯除五逆誹謗正法をはじめから抜いて読まぬことにしている。それだからはじめから唯除五逆誹謗正法が方便となる。唯除五逆誹謗正法が方便であるなら、真実がないと思う、これが十八願の目印であるといえる。つまり本願の目印は唯除五逆誹謗正法である。〔曾我量深集〕上・一六七頁)

と、この「唯除五逆誹謗正法」の教説こそ「本願の目印」であると断言している。

三九 『翻刻篇』一五〇頁／『聖典』二一〇頁

四〇 『翻刻篇』三〇六頁／『聖典』二七一頁

四一 『翻刻篇』三〇六頁／『聖典』二七二頁

四二 このように親鸞が第一問答を引用しない意図はどこにあるのだろうか。

安田理深は、八番問答を一貫する根本問題が第一問答にあるとした上で、

悪人正機に一番先に触れたのが曇鸞大師だと思ふ。これは大体からいえば、機の問題ということになる。大體論註は法というものが中心となつてゐる。浄土論自体が法の問題を主題としてゐる。機の問題も大切であるが、法の真実を明らかにするのが論註の立場である。その法の問題が機というものによつて端緒がつけられた。歴史を通して明らかにする問題に端緒がつけられた。とに角ここに始めて機の問題についての端緒があるということではないかと思ふ。それ故親鸞の教行信証を見ると、これから以後全部の文を引用しておられる。

〔自己に背くもの〕二六―二七頁)

と述べている。この了解に依れば、親鸞が第一問答を引かないのは、八番問答の根本主題が機(人間)―特に「誹謗正法」の問題―にあることを闡明にするためであると考えられる。

また藤場俊基は、

親鸞が第一問答を乃至したのは、衆生とは善男子・善女人を指すか、あるいは仏・菩薩であるかという確認は必要なかったからです。そればかりではなく、もしそれを引けば話が逆戻りしてかえつて混乱してしまう可能性があるわけです。だから親鸞は、焦点を鮮明にするために第一問答を省く必要があつた、それで第二の問答から引かれているのだと思ひます。

〔親鸞の教行信証を読み解く〕二一・二九六―二九七頁)

と述べている。

四三 『翻刻篇』三〇九頁／『聖典』二七二頁参照

四四 『翻刻篇』三〇九―三一〇頁／『聖典』二七二―二七三頁参照

四五 同前参照

四六 このような曇鸞の「五逆」と「誹謗正法」の關係についての了解は、善導にも継承されている。それは「信卷」逆謗撰不の問答における『論註』八番問答の直後に引かれる『觀經疏』「散善義」の文からも明らかである。

光明寺の和尚云く、問うて曰く、四十八願の中の如きは、唯五逆と誹謗正法とを除きて往生を得しめず。今此の『觀經』の下品下生の中には、誹謗を簡いて五逆を撰せるは、何の意か有るや。答えて曰く、此の義、仰いで抑止門の中に就いて解す。四十八願の中の如き謗法・五逆を除くことは、然るに此の二業、其の障り極重なり。衆生若し造れば、直ちに阿鼻に入りて歴劫周章して出づべきに由無し。但如来、其れ斯の二の過を造らんを恐れて、方便して止めて往生を得ずと言えり。亦是れ撰せざるにはあらざるなり。又、下品下生の中に五逆を取りて謗法を除くことは、其れ五逆は已に作れり。捨てて流転せしむべからず。還りて大悲を發して撰取して往生せしむ。然るに謗法の罪は未だ為らざれば、又止めて若し謗法を起さば即ち生まるることを得じと言う。此れは未造業に就て解するなり。若し造らば還りて撰して生を得しめん。彼に生を得と雖も、華合して多劫を徑ん。此れ等の罪人、華の内に在る時、三種の障有り。一には仏及び諸の聖衆を見ることを得じ。二には正法を聴聞することを得じ。三には歴史供養を得じ、と。此れを除きて已外は更に諸の苦無けん、と。『經』に云く、猶比丘の三禪の樂に入るが如きなり、と。知るべし。華の中に在りて多劫開けずと雖も、阿鼻地獄の中にして長時永劫に諸の苦痛を受けんに勝れざるべけんや。此の義、抑止門に就て解し竟りぬ、と。已上（『翻刻篇』三一七―三一九頁／『聖典』二七六頁）ここで善導は、「五逆」を「已造業」、「誹謗正法」を「未造業」として了解し、「已造業」の「五逆」よりも「未造業」の「誹謗正法」の方が根源的な罪であるとしている。

四七 続く第六問答からは、少し主題が変わる。ここでは「誹謗正法」の語は出てこず、「五逆・十惡」が「業」という視点で確かめられる。そして、その「五逆・十惡」の「繫業」と「十念」（念仏）とが全く異質であることを「三在（在縁・在心・在決定）」をもって明らかにしていく。すなわちそれは、第五問答までに述べられてきた「五逆誹謗正法」の事実を衆生の自覚の明るみにまで照らし出す念仏のはたらき（「五逆」の救いの理由）が明らかにされていると言えるのではないだろうか（第七・第八問答も同様である）。そうであれば、それは前項の内容と被るのでここで概説することとする。

その三在積は、『業道経』の「業道は称の如し。重き者先ず牽く」という教説と『大経』の本願成就文と『観経』下品下生に説かれる教説とが矛盾するのではないかという問いを受けて、

答えて曰く、汝、五逆・十悪・繋業等を重とし、下下品の人の十念を以て軽として、罪の為に牽かれて先ず地獄に墮して三界に繫在すべしと謂わば、今当に義を以て軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り。時節の久近多少に在るにはあらざるなり。〔翻刻篇』三一三頁／『聖典』二七四頁〕と展開されていく。まず「在心」では、

彼の罪を造る人は、自らが虚妄顛倒の見に依止して生ず。此の十念は、善知識、方便安慰して実相の法を聞きしむるに依て生ず。一は実、一は虚なり。豈に相比ぶることを得んや。

〔翻刻篇』三一三—三一四頁／『聖典』二七四頁〕
と言われ、合わせて千歳の闇室の譬が述べられる。ここでは「五逆・十悪・繋業」と「念仏」との違いが、それらの依止の違いで確かめられている。前者は「虚妄顛倒の見」に、後者は「実相を聞きしむる」「善知識」に依止することであるとされる。換言すれば、「五逆・十悪・繋業」の自覚は、「虚妄顛倒の見」から善知識の教えに依って「実相を聞きしむる」という依止の転換、すなわち回心懺悔によって起こるのである。だからそれは、千歳の闇室の譬で言われるように、無始より今まで迷い続けてきた無明の闇に差し込んだ智慧の光である真実への目覚めである。つまり、真実への目覚めは、自己の罪障性の自覚を抜きにしては起こり得ないのである。

そして「在縁」では、

彼の罪を造る人は、自らが妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生に依て生ず。此の十念は、無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴真実清淨無量功德の名号に依て生ず。

〔翻刻篇』三一四頁／『聖典』二七四頁〕
とあって、合わせて滅除薬の譬が言われる。ここでは、「五逆・十悪・繋業」は「自らの妄想」を根拠にして更に「煩惱虚妄の果報」を受ける衆生を頼みにすることから生じるのに対して、十念の念仏は、「無上の信心」に根拠しており、本願の名号によって生ずることが言われる。それが滅除薬の譬で言われているように、本願の名号のはたらきによって、名号を聞信するところに「自ら妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報」を受けるような身が、そのまま本願を生きる者へと転成せしめられるということであろう。

最後に「在決定」では、

彼の罪を造る人は、有後心・有間心に依止して生ず。此の十念は、無後心・無間心に依止して生ず。

〔翻刻篇』三一五頁／『聖典』二七五頁〕
と述べられる。ここでは「有後心・有間心」とは全く異質な「無後心・無間心」として十念が確かめられているように、十念と言ってもそれは本願成就の一心（一念）に他ならないことを曇鸞は確かめているのであろう。

四八 『翻刻篇』三二〇頁／『聖典』二七七頁
四九 曾我は次のようにも述べている。

「唯除五逆誹謗正法」が本当に分かった人が化生往生をするのである。だから、あの「唯除五逆誹謗正法」を、それは自分のことだと、我がことだと知らされた人が、自覚の信心を成就しておるのである。これを仏智不思議の信心と言う。

(『曾我量深先生の言葉』一一七頁)

五〇 『翻刻篇』一九七頁／『聖典』二二八頁
五一 『翻刻篇』二〇九頁／『聖典』二二三頁

第二章 我一心の展開―帰命から願生へ―

第一節 三一問答の意義

第一章では、親鸞の求道における師教との値遇を中心に、「雑行を棄てて本願に帰す」と表明される回心（＝一心帰命の体験）の内実について確かめてきた。それは自身の内奥に宗教心としてある「いのち」の要求への目覚めと、その要求に徹する「選び」を通して自己の淵源に如来の本願を信受することであった。もちろんそれは「いづれの行もおよびがたき身」という自力無効なる我が身の自覚を離れてはない。なぜなら、その自覚とは、大涅槃が法蔵菩薩として立ち上がり、衆生の分別を突き破って自覚の上に本願の行信としてはたらきでた本願成就の事実だからである。よって、衆生の分際はどこまでも本願の行信への帰命、すなわち名号を聞信する一念に、自己の存在事実が目覚めることにあつた。そこに自力に拘泥する迷いの生が翻され眞の主体は誕生するのであつた。では、その本願の名号を聞信する一念に開かれる「仏願の生起・本末」、自己をして自己たらしめる法蔵願心とは一体如何なるものなのであろうか。あるいは如何に自覚され得るものなのであろうか。

本章では、そのことを「信巻」の三一問答を中心に尋ねていく。まずそれに当たって、そもそもなぜこのような思索が為されなければならなかつたのか、ということ確かめていく。

周知の通り、三一問答は『浄土論』において世親が表明した「我一心」という衆生に発起せる本願成就の一心と、その因願に誓われている法蔵菩薩の願心たる本願の三心（至心・信樂・欲生）との関係を推求したものである。そのとき親鸞は、至心・信樂・欲生の一字一字の字義を確かめる字訓釈と、如来の願心の本願成就の事実から直接推求していく仏意釈という二つの方法で思索している。

まず字訓釈では、

問う。如来の本願、已に至心・信樂・欲生の誓を發したまえり。何を以ての故に論主「一心」と言うや。

〔翻刻篇〕一八五頁／『聖典』二二三頁)

という問いが立てられる。阿弥陀如来の本願には、すでに至心・信樂・欲生の三心が誓われているにもかかわらず、なぜ世親は本願成就の信心を「一心」と表明するのであろうか、と親鸞は問うのである。それに対して、

答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんが為に、弥陀如来、三心を發したまうと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす。是の故に論主、三を合して一と為したまえるか。(『翻刻篇』一八五—一八六頁／『聖典』二二三頁)

と述べられるように、阿弥陀如来が三心を誓ったのは、「愚鈍の衆生」が了解し易いようにするためであつて、「涅槃の真因」は「唯信心」のみである。だから世親は、阿弥陀如来の三心が成就した事実を「我一心」と表明したのである、と述べている。このように親鸞は、衆生に發起する一心が本願因位の三心に違わない、つまり如来の本願の三心が衆生に一心として成就したことを押さえるのである。

その上で親鸞は、「私に三心の字訓を闡うに^二」と、至心・信樂・欲生の一字一字の字義を確かめていく^三。もちろんそれは、単なる字義の解釈ではなく、親鸞自身における回心に感得された願心の深意が述べられているに違いない。よつてそこに施される字訓は、当時の学問方法^四に則して述べられてはいるが、その真意は信心に涅槃が実現したという感動そのものの表現にあると言える。だから、三心字訓を受けて為される字訓融会において、すべて「疑蓋無雜」であることを確かめ、

今三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮雜わること無し。正直の心にして邪偽雜わること無し。真に知りぬ。疑蓋間雜無きが故に是を信樂と名づく。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。

〔翻刻篇〕一八七—一八八頁／『聖典』二二四頁)

と、至心・信樂・欲生の三心が「信樂」一つに収斂される形で結ばれるのであろう。すなわち、衆生における一

心の発起とは、人間の心とは全く異質な「疑蓋無雜」の至心・信樂・欲生という如来の願心を、衆生が信樂という眞實信心一つとして獲得した事実なのである。まさに「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す^五」と言われていた如くである。

この字訓釈について曾我は次のように述べている。

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

(中略筆者『曾我量深選集』八・二四七―二四八頁)

ここに曾我が述べているように、字訓釈において為される推求は、文字の意味を一つ一つ確かめることで自身の正当性を論証していくというような「自力の分別、自力の意志」によるものではなく、「大涅槃」という「純粹感情」そのものの表現なのである。すなわち、信心獲得に涅槃を証し得た、その「純粹感情」そのものを字訓に託して親鸞は表現しているのである。

その字訓釈から展開して起こされるのが、

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。

〔翻刻篇〕一八八頁／『聖典』一二四頁)

という問いである。先の字訓において、世親が三心の成就を一心と表白した意、すなわち「我一心」という衆生に発起した信心と本願の三心とが相違しないこと、「涅槃の眞因はただ信心をもつてす」という道理は明らかにな

った。しかし今度は逆に、阿弥陀如来が「愚悪の衆生の為」に、一心ではなく三心をすでに発し誓っていることはどのように考えるのか、と問うのである。それを親鸞は、

答う。仏意惻り難し、然りと雖も竊かに斯の心を推するに(『翻刻篇』一八八頁／『聖典』二二四—二二五頁)と、「惻り^六難」き仏意に尋ねていくのである。つまりここから展開される仏意積では、自身に発起した一心に立つて、その眞実信心を発起せしめた根源として如来の願心に尋ね入るのである。換言すれば、一心の発起に感得された如来の願心の意味を探っていく、信を願にまで根源化して自覚するところに、本願をその身に自証していかんとするのである。それが仏意積の意義であると言えよう。このような思索にこそ本願成就の仏道における非常に重要な意義がある。なぜなら、その本願成就として凡夫に開かれる仏道とは、どこまでも虚仮不実の身が本願と相応していくことよって成り立つからである。よって、この願の自証がなければ凡夫の仏道は一貫しない。

ここで仏意積を概観してみると、まず至心積では「斯の至心は、則ち是れ至徳の尊号をその体とせるなり^七」と、本願の名号を体とすることが示され、信樂積では「即ち利他回向の至心を以て信樂の体とするなり^八」とされ、さらに欲生積では「即ち眞実の信樂を以て欲生の体とするなり^九」と確かめられる。このように、本願の名号↓至心↓信樂↓欲生という次第順序をもって如来の三心が推求されていることから明らかなように、本願の名号に帰した自覚(一心帰命の信)を根源へ根源へと探っていく形で論が展開している。その思索は同時に、欲生を根拠として衆生の上に本願の名号として顕現する如来回向の具体性を推求する思索にもなっているのである。

このような仏意積の展開を曾我は、

此の本願の三心といふのは、御承知の通り『大無量寿経』の中に法蔵菩薩の第十八願に於て至心信樂欲生の三心を発起して居られるのであります。所が此の三心といふものも、之は吾々人間が別々に三つの心を発するのでない、具体的事行としてはたゞ一心である。唯、「如来たすけまします」と云ふ帰命する念仏の一心心である。其の一念の信心に、自然に三心といふ理由が具足し成就して居るのである。斯ういふ工合に親鸞聖人

は見られまして、詰り三心といふのは如来が吾々に信心を發起せしめる所の本願の自証の道程である、随て我々が如来の願心に転入する自覚の道程であるといふやうに、親鸞聖人は見られたのでありまして、それらのことは親鸞の「信巻」の三心一心問答、殊に其の第二問答の中に其事をば詳しく示されて居るのであります。

〔『曾我量深選集』五・一五六―一五七頁〕

と述べているように、「如来が吾々に信心を發起せしめる所の本願の自証の道程」であり、それがとりもなおさず「我々が如来の願心に転入する自覚の道程である」としている。

つまり仏意積における「惻り難」き仏意を「斯の心」を通して推求するということは、ただ単に本願の三心を解釈していく観念論ではなく、「唯、「如来たすけまませ」と云ふ帰命する念仏の「信心」という一心帰命の信に立ち、そこに「自然に」「具足し成就して」いる「理由」としての三心を推求するのである。換言すれば、一心帰命の信の内観における如来回向の推求であると言えよう。

よって、ここで親鸞が言う「斯の心」とは、自身に発起した一心帰命の信に他ならない。従来までの伝統的解釈では、

・ 円乗院宣明―斯心とは三心なり

〔『教行信証講義集成』六・八〇頁〕

・ 香月院深励―是は惣じて三信を指し、別しては至心を指すと見るが善い

〔『教行信証講義集成』六・八二―八三頁〕

という了解に代表されるように、本願の三心（あるいは至心）を指すと考えられてきた。しかし、そのような従来の了解に対して曾我は、「こゝは三心だの一心だの、総じては三心別しては至心、そんなことを云つて居るのでは無い」として、

「斯ノ心」といふのは其の信心自体を指すので、詰りこゝでいふならば宗教的自覚の体相を抑へるのである。だから斯の心といふのはやはり信樂の「信心を抑へて居る。詰り涅槃の真因は唯信心を以てす、とはつきり

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

〔曾我量深選集〕五・一七二—一七三頁)

と述べている。ここで曾我が指摘しているように、「斯の心」とは「宗教的自覚の体相」あるいは「具体的宗教経験」としての「現存の自覚の一心」である^{二三}。だから、その一心を基に為される三心の推求とは「経文にある文字の講釈ではなくて、具体的なる斯の心のさながらの論理的展開」であつて、決して「所謂形式的分析の論理」ではないのである。

もちろん、「これを単なる親鸞の体験から推考されたものであると思ふことは悪しき体験主義である^{二四}」という批判もあるが、「具体的宗教経験」のない推求は単なる「形式的分析の論理」という観念論であらう^{二五}。そもそも「宗教経験」とは、本来的に人間側に根拠を持つものではない。だから、それを人間が自己の主義とすることはできないのが実際ではないだろうか。主義にできると思つていふところに人間の傲慢さがある。そのような主義に墮す人間の在り方を徹底的に否定してくるのが如来である。よつて、宗教的体験とは、人間に起こるもの

であっても、その体験の根源力を手放して仰いでいくことが必然するのである。そこに親鸞が三一問答を開いた理由があるように思う。

いずれにしても仏意釈における推求の意図は、「聞其名号」における信心発起という「具体的事行」を契機として、そこから至心↓信樂↓欲生と、より一層根源的な如来の願心に信心の内実を探り、そして最も根源的なるところの願心である欲生心に「信それ自身の中にあらゆる原理・根元^{一五}」を尋ね当てることにある。このように、より根源へと信を展開させていき、その根源に欲生心を見出す（願の自証）思索を通すことで、自身における信心発起（信の救済）という「具体的宗教経験」が、単なる一過性の私的体験に止まらず本願力回向という一如の道理を根拠とする普遍的事実として確かめられるのである。そのような思想的営為にこそ「願生（願に生きん）」という仏道の実際を窺うことができるのではないだろうか。

ここに親鸞が、三一問答において本願成就文を二分し展開する意図があるように思う。前章でも少し触れたが、親鸞は本願成就文の前半部分である「所有衆生 聞其名号 信心歓喜 乃至一念」の文を、至心積・信樂積の後に「本願信心の願成就文」として、また後半部分である「至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転 唯除五逆 誹謗正法」の文を、欲生積に「本願の欲生心成就の文」として引用する。このことから、親鸞は衆生に発起する本願成就の一心に、二つの側面を見ていると言える。それは、一つには「本願信心の願成就」として、信心が涅槃の真因である（信心に大涅槃が超証される）ということ、二つには「本願の欲生心成就」として、信心そのものの展開において衆生の仏道が成り立つということである。詳細は後に譲るが、このように親鸞が本願成就文を二分して了解する背景に、世親の『浄土論』があると考えられる。世親は『大経』に帰依した自身の信心を、

世尊我一心 歸命尽十方 無碍光如来 願生安樂国
（『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁）

と、「尽十方無碍光如来」への「歸命」と「安樂国」への「願生」を内実とする「我一心」として表明する。そして、その一心願生の信に自証された「安樂国」を、二十九種の願心莊嚴の浄土として讚嘆していく。その結びを

見ると、

普く諸の衆生と共に 安樂國に往生せん

〔『真聖全』一・二七〇頁／『聖典』一三八頁〕

とある。つまり、「我一心」という信心（特に願生心）に安樂國は開かれ、そこに願心莊嚴の浄土という意味が見出されてみれば、願生心は「我」一人の自覚に止まらず、「普く諸の衆生と共に」「往生せん」という意欲へと必然的に展開するのである。換言すれば、一心帰命の信が一心願生の信へと展開するからこそ、そこに往生という仏道が衆生に成り立つのである。その帰命から願生へと展開する信心の能動性を、親鸞は如来因位の法蔵菩薩の願心、すなわち至心・信樂・欲生の三心に見定め、それらが如何にして自身の自覚の上に表現されてくるのかを究明しているのが、この三一問答であろう。

以上のような点に留意しながら三一問答の仏意積を見ていきたい。

第二節 本願の名号―大行―

その仏意積の考察に入る前に、如来の願心の具体相たる本願の名号について確かめたい。第一章（第二節 第三項）では、諸仏称名の願成就として「諸仏の称名」ということに注目して確かめたが、ここでは親鸞が「大行」と顕揚する本願の名号の力用そのものを見ていく。なぜなら、「斯の至心は、則ち是れ至徳の尊号を体とせるなり」と言われるように、本願の三心はどこまでも本願の名号への帰依を契機として開かれる自覚だからである。

その本願の名号を親鸞は、「行巻」において「浄土真実の行 選択本願の行^{一六}」と標挙に示しつつも、

大行は則ち無碍光如来の名を称するなり

〔『翻刻篇』一七頁／『聖典』一五七頁〕

と、「大行」という独自の行の了解をもって顕揚していく。それは自己の努力や行為を因とし涅槃の証得（果）を志向するといった、「私が行じる」という限定的・行修的な従来までの了解とは質が全く異なる。むしろ、そのよ

うな人間の努力や分別といった自力が、一切無効であると信知せしめる如来の行を「大行」と言うのである。大涅槃が本願力としてはたらき、「無碍光如来」という名号として衆生の上に従如来生するからこそ、

斯の行は、即ち是れ諸の善法を撰し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり（同前）と親鸞は断言するのである。そしてその名号は、

能く衆生は一切の無明を破し、能く衆生は一切の志願を満てたまう（『翻刻篇』二九頁／『聖典』一六一頁）という具体性をもってはたらくのである。

このように「大行」とは、「諸の善法を撰し、諸の徳本を具」え、衆生に「真如一実の功德宝海」（大涅槃）を「極速円満」せしめるものである。そうであれば、その行は法蔵菩薩の願行に見出されるべきであろう。その衆生に大涅槃を開かしめんとする法蔵菩薩の願行、それが他力積において明らかにされているので確かめてみたい。よく知られているように他力積は、

他力と言うは如来の本願力なり

（『翻刻篇』一一二頁／『聖典』一九三頁）

という言葉から述べられていく^{一七}。この端的な言葉からも明らかのように、「諸仏の称名」としてはたらく名号の道理を本願力にまで根源化して推求するのが、この他力積や後の一乗海積であると私は考える^{一八}。

そこで親鸞は、まず曇鸞の『論註』を引いて、

『論』に曰く、本願力と言うは、大菩薩、法身の中にして常に三昧に在して、種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたまうことを示す。皆本願力より起こるを以てなり。譬えば、阿修羅の琴の鼓する者の無しと雖も、音曲自然なるがごとし。是れを教化地の第五の功德相と名づく。乃至

（『翻刻篇』一一二頁／『聖典』一九三頁）

と述べる^{一九}。ここではまず本願力が、「大菩薩」としてそのはたらきを「示す」ものであると押さえられる。しかし、ここで問題とされるのが、「大菩薩」が一体何を指すのかということである。私はこの「大菩薩」は、他力

釈以前に述べられていた七祖を代表とする釈迦諸仏を指していると考え。より積極的に言えば、如来の本願力に生きる面授の師教である。

その「法身の中にして常に三昧に在して、種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたまう」「大菩薩」とは、『論註』下巻の不虛住持功德成就以降の文に、

「平等法身」は、八地已上の法性生身の菩薩なり。(中略) 此の菩薩、報生三昧を得て、三昧の神力を以て、能く一処にして、一念一時に十方世界に遍じて、種種に一切諸仏及び諸仏の大会衆海を供養し、能く無量世界の仏・法・僧ましまさぬ処において、種種に示現し、種種に一切衆生を教化し、度脱して、常に仏事を作せども、初より往來の想・供養の想・度脱の想無し。是の故に此の身を名づけて平等法身とす。此の法を名づけて寂滅平等の法と為るなり

(中略筆者『真聖全』一・三三一—三三二頁)

と述べられるように、報生三昧の中に在って、一念一時に十方の有仏無仏の世界に遍じ往來し、一切諸仏やその諸仏の大会衆を供養し、また一切衆生を教化・度脱し、常に仏事を作しながらも、そこに自分が往來し、供養し、教化し、度脱したという想のない八地已上任運無功用の平等法身・法性生身の菩薩である。注目すべきは、この文以降で言われる四種の菩薩の莊嚴功德がすべて、

「不虛住持功德成就」は、蓋し是れ阿彌陀如来の本願力なり。(中略) 言う所の不虛住持は、本法藏菩薩の四十八願と、今日の阿彌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。力願相符うて畢竟じて差わざるが故に成就と曰う。(中略筆者『真聖全』一・三三一頁) という、不虛住持功德成就から展開されたものであることである。つまり、菩薩莊嚴は、不虛住持功德に言われる阿彌陀如来の本願力の具体相・内容を明かすものであると言えるだろう。よって、そこで言われる「常在三昧(報生三昧)」という八地已上の菩薩の功德も「皆本願力より起こるを以てなり」と断言されるのである。

その本願力が、「阿修羅の琴」の譬喩によつて「自然」であること、また最後に「是れを教化地の第五の功德相と名づく」とあるように、「教化」ということで押さえられていく。これは、本願力が何か神秘的な力ではなく、「自然」に「教化」する師の姿（相）に見出されるということの意味しているのであろう。この「自然」なる「教化」に本願力の核心があるのではないだろうか^{二〇}。なぜなら、その本願力が「大菩薩」として示すはたらきを『大經』に返せば、法蔵菩薩の兆載永劫の修行が説かれた勝行段に見出され、そこに、

空・無相・無願の法に住して、作無く起無く、法は化のごとしと観ず。僂言の自害と害彼と、彼此俱害とを遠離し、善語の自利と利人と、人我兼利とを修習す。国を棄て王を捐て、財色を絶去し、自ら六波羅蜜を行じ、人を教えて行ぜしむ。無央数劫に、功を積み徳を累す。その生処に随いて、意の所欲に在り。無量の宝蔵、自然に発応し、無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしむ。

（『眞聖全』一・一五頁／『聖典』一七頁）

と説かれているからである。つまり、法蔵菩薩の兆載永劫の修行は、一切衆生を「教化」して「無上正眞の道に住せしむ」ことにその核心があるのである。だから、衆生においては、その無上正眞道に立ち得たところに、法蔵菩薩の兆載永劫の修行がそのまま本願力として師教の教化の相に見出されるのである。

それ続けて法蔵菩薩の自利利他成就が押さえられていく^{二一}。ここでは自利・利他ともに「成就」ということを「応知（応に知るべし）」として、自利利他不可分であることを押さえるのみで、その自利利他の行（五念門）の具体的内容は言われていない。このことが意味するのは、法蔵菩薩の自利利他の行が、その成就においてしか知ることが出来ないということであろう。つまりそれは、「聞其名号 信心歓喜 乃至一念」という名号の聞信においてのみ、法蔵菩薩の兆載永劫の修行のご苦労は知れる、ということである。それでは、何のために法蔵菩薩は兆載永劫も苦労されたのか。それは曇鸞の註釈からも知ることができるよう、一切衆生に「真如一実の功德宝海」を恵み仏道に立たせるためであった。そこで曇鸞の註釈に目を向ければ、

菩薩は是の如き五門の行を修して自利他して速に阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得たまえるが故に、
仏所得の法を名づけて阿耨多羅三藐三菩提とす。此の菩提を得るを以ての故に名づけて仏とす。今、速得阿
耨多羅三藐三菩提と言えるは、是れ早く仏に作ることを得たまえるなり。阿をば無に名づく。耨多羅をば上
に名づく。三藐をば正に名づく。三をば遍に名づく。菩提をば道に名づく。統ねて之を訳して名づけて無上
正遍道とす。無上は、言うところは、此の道、理を窮め性を尽くすこと更に過ぎたる者無し。何を以てか之
を言わば、正を以ての故に正は聖智なり。法相の如くして知るが故に、稱して正智とす。法性は相無き故に、
聖智は無知なり。遍に二種有り。一つには、聖心遍く一切の法を知ろしめす。二つには、法身遍く法界に満
てり。若しは身、若しは心、遍ぜざること無きなり。道は無碍道なり。『経』に言わく、十方無碍人、一道よ
り生死を出でたまえり。一道は一無碍道なり。無碍は謂く、生死即涅槃なりと知るなり。是のごとき等の入
不二の法門は、無碍の相なり。

〔翻刻篇〕一一三―一一四頁／『聖典』一九四頁

と、「阿耨多羅三藐三菩提」を一字一句註釈し、法蔵菩薩の自利他の行成就によって実現する「道」の内実を明
らかにしている。「阿耨多羅三藐三菩提」を「無上正遍道」と訳し、それは「生死即涅槃」を内実とする「無碍道」
であるとしている。そして最後にそれが「入不二の法門」と押さえられるように、生と死・自と他・善と悪とい
った人間の相対分別の意識を否定し、「一如」に入証することであるとされる。つまり、本願成就に実現するもの
こそ、「無上正遍道」という迷いの身のままに涅槃に包まれる「無碍道」なのである。

このように、衆生に実現する仏道の一切が如来の一人働きであり、衆生の自力が介入する余地など一切ないの
である。その仏からの原理、すなわち願力と仏力の相互成就を内実とする阿弥陀如来の本願力が、続く覈求其本
願における他利他の深義と三願的証によって明らかにされる。

その他利他の深義^三では、まず「問うて曰く、何の因縁有りてか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言えるや^{三三}」
と問いが立てられる。それに対して「答えて曰く、『論』に五門の行を修して以て自利他成就したまえるが故に

と言えり^{二四}」と答えているように、衆生における「阿耨多羅三藐三菩提」という仏道が「速得成就」する根拠が法蔵菩薩の自利利他成就にあることが確かめられる。すなわちそれは、衆生に「真如一実の功德宝海」が「極速円満」する道理であり、それが「覈に其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁と為るなり^{二五}」と端的に押さえられている。そして、他利と利他とはつきり区別して、「若し自ずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし。自ずから衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし今將に仏力を談ぜんとす。是の故に利他を以て之を言う^{二六}」と、仏（利する側）と衆生（利せられる側）との関係の中で述べられていく。つまりこれは、法蔵菩薩の自利利他（特に利他）の行が衆生との関係の中でしか成就し得ないものであり、それが徹頭徹尾、仏力であることを示すのである。そして最後に、

凡そ是れ彼の浄土に生まると、及び彼の菩薩・人天の所起の諸行は皆、阿弥陀如来の本願力に縁るが故に。何を以て之を言わば、若し仏力に非ずは、四十八願便ち是れ徒に設けたまえらん。

〔『翻刻篇』一一五—一一六頁／『聖典』一九四—一九五頁〕

と言われるように、「浄土に生まると」ための「諸行」も、浄土の「菩薩・人天の所起の諸行」も、その一切が阿弥陀如来の本願力と因位法蔵菩薩の願心に根拠することが押さえられる。これは先に挙げた不虛作住持功德成就でも言われていたように、仏力と願力との相互成就を示すためであろう。仏力が仏力としてはたらくことができるのは、願力があるからである。逆に、仏力としてはたらない願など単なる理想に過ぎないのである。だからこそ、その思索は更に深められ、三願的証として願にまで突き抜けていく。

その三願的証では、第十八願・第十一願・第二十二願が挙げられる。ここに挙げられる願からも明らかのように、これらは『教行信証』の真実四法を支える願の中の三願であり、それが第十七諸仏称名の願を根拠に「浄土真実の行 選択本願の行」を頭かにする「行巻」において言われていることに鑑みれば、如来の二種回向によって衆生に実現する仏道の一切が名号に内包されているということである。よって、ここに取り上げられる三願と

は、名号を名号たらしめる願であると言える。だからこそ、そこで行われる願心の思索は、名号に帰す一念（本願成就）に立って為されるものであって、自己と没交渉に単に本願を解釈しているのではない。

その「一の証」「二の証」として挙げられる第十八願（信心）・第十一願（大涅槃）については、前章で述べたので改めて述べることはしない。ここでは「三の証」とされる第二十二願である還相回向について少しく私見を述べてみたい。

願に言わく、設い我仏を得たらんに、他方仏土の諸の菩薩衆、我が国に來生して究竟して必ず一生補処に至らしめん。其の本願の自在の所化、衆生の為の故に弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱して、諸仏の国に遊び、菩薩の行を修して、十方諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。若し爾らずは正覚を取らじ、と。仏願力に縁るが故に常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。常倫に超出し、諸地の行現前するを以ての故に、所以に速を得る三の証なり。〔翻刻篇〕一一七—一一八頁／『聖典』一九五頁

思うに還相回向とは、諸仏・善知識という具体的な相をとつて娑婆に顕現した法蔵菩薩の本願力回向の具体的表現であろう。だからそれは、衆生から言えば本願力に生きる直接的な面授の師教に見出されるのである。つまり、師教をして師教たらしめる根源力、諸仏をして諸仏たらしめる根源力こそこの還相回向の願と言えるのではないだろうか。因願文において「他方仏土のもろもろの菩薩衆」をして「究竟して必ず一生補処に至らん」ではなく「至らしめん」と読むのもそのためであろう。だから、ここで言われる「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」とは、衆生が教化する者になるというのではなく、自身を教化して下さった師教の姿に「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」という法蔵菩薩のご苦勞を感覚することに他ならない^{二七}。

このように法蔵菩薩が第十八願・第十一願・第二十二願を根拠に「自利利他の行成就したまえ」るがゆえに、一切衆生は凡夫の身のままに名号一つで救われ得る^{二八}。それを親鸞は「大行」と言うのである。親鸞は『一念多

念文意』において、

眞実功德ともうすは、名号なり。一実眞如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとえたまうなり。一実眞如ともうすは、無上大涅槃なり。涅槃すなわち法性なり。法性すなわち如来なり。宝海ともうすは、よろずの衆生をきらわず、さわりなく、へだてず、みちびきたまうを、大海のみずのへだてなきにたとえたまえるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて、無碍のちかいをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏と、なりたまうがゆえに、報身如来ともうすなり。(中略)この如来は、光明なり。光明は智慧なり。

(中略筆者『定親全』三・和文篇・一四五—一四六頁／『聖典』五四三頁)

と名号について述べることに合わせて、『浄土論』の不虛住持功德を註釈して、

「能」は、よくという。「令」は、せしむという、よしという。「速」は、すみやかにという、ときことというなり。「満」は、みつという。「足」は、たりぬという。「功德」ともうすは、名号なり。「大宝海」は、よろずの善根功德みちきわまるを、海にたとえたまう。この功德をよく信ずるひとのころのうちに、すみやかに、とくみちたりぬとしらしめんとなり。しかれば、金剛心のひとは、しらず、もとめざるに、功德の大宝そのみにみちみつがゆえに、大宝海にたとえたるなり。

(『定親全』三・和文篇・一四七—一四八頁／『聖典』五四四頁)

と述べる。すなわち本願の名号とは、大涅槃から立ち上がった法蔵菩薩が本願力をもって「十方衆生」に本来性(涅槃)を回復せしめる「真理の一言^{二九}」なのである。この「生死即涅槃」の実現にこそ、親鸞が本願の名号に開かれる仏道を「誓願一仏乘^{三〇}。」と顕揚する所以がある。

ここに曾我が、

利那の雑音に疲労せる十方の衆生等よ、来れ、わが名号界に來りて、そこに表現し回向せるわが本願力を憶念せよ。

(『曾我量深選集』三・二八一頁)

と喚起していることが思われる。

第三節 至心―絶対眞実の智慧―

さて、それではその本願の名号への聞信を契機として衆生に自証される法蔵菩薩の願心を仏意積に尋ねていきたい。

まず、至心積である。

一切の群生海、無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し。虚仮諂偽にして眞実の心無し。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おいて菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざること無し、眞心ならざること無し。如来、清浄の眞心を以て円融無碍・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、利他の眞心彰わす。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爲るなり。

〔翻刻篇〕一八八―一八九頁／『聖典』一二二五頁)

先にも述べたが、三一問答は親鸞における一心帰命の信の内観である。その一心の推求において、親鸞はまず「一切の群生海」を感覚している。つまり、衆生における信心發起にまず自覚されるのが、「無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして眞実の心なし」という「一切の群生海」の根底を貫く人間存在の実際なのである。このような自覚は人間からは起きるものではなく、如来に見抜かれたところの自覚であることは再三述べてきた。「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときわれらがためなりけり三」という自覚である。だから、それは「私一人」にとどまらず「一切の群生海」という普遍的事実として領かれるのである。ここに曇鸞が「我一心」の「我」を、「自

大」や「邪見」に選んで「流布」の「我」とする所以がある。

このことについて曾我は、

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

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

（『曾我量深選集』五・一七三—一七四頁）

と述べる。

このように、一心帰命の信發起という宗教的体験とは「親鸞だけの私事」ではなく、個人的体験を超えた「各自々々全体を総合する」「普遍的」体験という意味がある。なぜならその体験は、如来の本願が「十方衆生」と呼びかけ、一切衆生の「もろもろの生死・勤苦の本を抜きしめん^{三二}」とする願心に根拠しているからである。よつて、曾我の述べるように「斯ノ心」なる体験を推論せずして突然として一切群生海といへば驕慢なる独断論」であり、それは「断片的」・「教権的」な「機の深信」だとか「罪惡の自覚」だとか云ふ「想像」に過ぎないのである。しかし、そのような人間の分別を超えて「内的必然的に無限無碍に流れ出て」くる「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」という厳然たる事実に見覚めてみれば、そこに必然的に如来の真実心たる至心は反顕するのである。それが「是を以て」という接続詞に表わされている^{三三}。すなわち、如来の真実心とは、何か自分の外に前提として存在する真実なるものではなく、「無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という絶対的な如来との断絶を、我が身の事実として覚知せしめるはたらきである。だから、この我が身の自覚は個々の上にかき起るものではあるが、それは同時に、如来の「十方衆生」という呼掛けへの目覚めでもあるため、ここでは「一切の群生海」と述べるのである^{三四}。ここに「我」への執着から解き放たれ、「一切の群生海」を貫く「いのち」の事実に見開かれるのである。

その衆生の不実性を照らし出すはたらきが、因位法蔵菩薩の修行に見出されていく。つまり、如来が人間存在の事実を見抜いているからこそ、その「一切苦悩の衆生海を悲憫」し、「清浄の真心」をもって成就した「円融無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳」を「一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施」しなければならぬ必然性があるのだ。換言すれば、私たち衆生の「無始より已来、乃至今日今時に至るまで」迷い続けてきた歴史が、阿彌陀如来をして因位法蔵菩薩として立ち上げさせ、「不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じ」させたのである。ここに衆生の迷いに常に寄り添い続ける法蔵菩薩の「御身勞^{三五}」がある。すなわち、聞名の一念における至心への目覚めとは、実際面から言えば、無始より迷い続けてきた自己の不実性への懺悔と、その身に寄り添い続けてきた如来への讃嘆の他にはない。

その法蔵菩薩の「不可思議兆載永劫」の修行の内容が『大経』勝行段をもって具体的に、

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起こさず。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。虚偽諂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

『翻刻篇』一九〇頁／『聖典』二二五頁

と述べられている。これについて曾我は、次のように述べる。

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

だからして欲覚、瞋覚、害覚を起さざる所の法蔵菩薩の行といふものは、眞実に欲覚、瞋覚、害覚を起し、本当にそれに悩まされて居る所のもので、初めて開く所の境地であります。本当に欲覚、瞋覚、害覚を起し、それに悩まされたものにして、初めて欲覚、瞋覚、害覚を生ぜざる所の、所謂欲覚、瞋覚、害覚を超越した所の一つの境地に一致するものであらうかと思ふのであります。即ち此の法蔵菩薩は、吾々の現在の現実、異熟の現実の自覚を通して、其の自覚の極端の底に現れ、そこに感ずる所の清浄なる大精神、本当に現実に苦しめられ、吾々を本当に見つめ、自己のあらゆる現実を認めて、自己の全体を投げ出し、其の自己全体を投げ出し、其の自己全体を引受けるものが法蔵菩薩である。(中略)「是ヲ以テ如来」、実に吾々衆生の現実のはてからはてまでを見て、見徹した時に、其の現実の全体の中に即して、其の全体を通して超えて、さうしてそこに法蔵菩薩がある。

ここに曾我は、「一切の群生海」なる自覚に開かれる「欲覚、瞋覚、害覚を起さざる所の法蔵菩薩の行」とは、

「眞実に欲覚、瞋覚、害覚を起し、本当にそれに悩まされて居る所のもので、初めて開く所の境地」であり、そ

れが「吾々の本当の現実、異熟の現実の自覚を通して、其の自覚の極端の底に現れ、そこに感ずる所の清浄なる大精神」であると述べる。

私たちは、日々の生活の中で「断片的に、教権的に、「機の深信」だとか「罪悪の自覚」だとか云ふことを想像」することはある。しかし、それは想像の域を出ない。つまり、「欲覚・瞋覚・害覚」を起こし、「欲想・瞋想・害想」を生じ、「色・声・香・味の法」に執着していることに我が身の不実性の根柢があることを知らないのである。なぜなら、それらの感覚は自己の意識を超えて、「さるべき業縁のもよおし」に応じて起こってくるからである。そのような「吾々の本当の現実」においては、「断片的」「教権的」な「罪悪の自覚」といった「想像」は実に無力である。そこでは「本当にそれに悩まされ」、「本当に現実に苦しめられ」、宿業の身に泣くのみである。しかし、その「本当の現実」に「自己のあらゆる現実を認めて、自己の全体を投げ出す」という宿業の身の自覚に、「其の自己全体を引受ける」法蔵菩薩の兆載永劫の修行が感覚されるのである。つまり、「本当に欲覚、瞋覚、害覚を起し、それに悩まされたものにして、初めて欲覚、瞋覚、害覚を生ぜざる所の、所謂欲覚、瞋覚、害覚を超越した所の一つの境地に一致する」と述べられるように、衆生の「欲覚、瞋覚、害覚」を離れられず「本当の現実」に「悩まされ」「苦しめられ」る迷いの現実における「一切の群生海」という自覚が、そのまま法蔵菩薩の自覚（「清浄なる大精神」）なのである。換言すれば、衆生の宿業の身こそ法蔵菩薩がはたらく場なのである。そうであれば、至心とは、不実なる我が身を救うために、どこまでも真実であり続けんとする法蔵菩薩の兆載永劫の修行への目覚めであると言える^{三六}。

また、そこに『観経疏』散善義の至誠心積の文が引かれることにも注目すべきであろう。その中でも親鸞は、「内外明闇を簡ばず^{三七}」との言葉を後の自釈において、

『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。「明」は即ち是れ世間なり。「闇」は即ち是

れ無明なり。

〔翻刻篇〕一九四頁／『聖典』二二七頁)

と重ねて積している。思うにこれは、衆生の不実性を照らし出す如来の眞実、すなわち「至徳の尊号」の性質が示されているように思う。親鸞は名号を眞実功德として確かめていた。その眞実功德は『論註』において、

「眞実功德相」は、二種の功德有り。一には、有漏の心より生じて法性に順ぜず。謂所、凡夫人天の諸善・人天の果報、若しは因、若しは果、皆是れ顛倒す。皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功德と名づく。二には、菩薩の智慧・清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性に依つて清浄の相に入れり。此の法顛倒せず、虚偽ならず、眞実の功德と名づく。云何が顛倒せざる、法性に依りて二諦に順ぜるが故に。云何が虚偽ならざる、衆生を撰して畢竟浄に入らしむるが故に。

〔翻刻篇〕五五―五六頁／『聖典』一七〇頁)

と述べられているように、衆生の不実を包んで語られている。すなわち、虚偽・顛倒という衆生の不実性を徹底的に照らして、尚且つ、それを内に包むのが眞実の性質であると言えよう。ここではそれが『涅槃経』の教説三八に依りながら、

内↓出世間 明↓出世間 智明

外↓世間 闇↓世間 無明

というように「内外」・「明闇」の関係で述べられ、それらを「簡ばず」という形で如来の眞実の性質が確かめられるのである。おそらくこの「簡ばず」とは、名号の眞実が「一乗」であることを表わすのであろう三九。

このような内実を持つ如来の至心が、衆生の上に本願の名号という具体性をもってはたらき出るからこそ、至心は「至徳の尊号をその体とする」と親鸞は述べるのである。換言すれば、「聞其名号 信心歡喜 乃至一念」という一心帰命の体験に「一切の群生海」なる自覚が開かれ、そこに「如来諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえ」る「不可思議・不可称・不可説、一乗大智願海、回向利益他の眞実心四〇。」たる絶対眞実の智慧は感覺されるのである。

第四節 信樂―如来大悲の絶対否定―

それでは次に信樂積を見ていく。ここではまず、

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^{四一}

と述べられる。すなわち信樂とは、「如来の満足大悲・円融無碍の信心海」と確かめられているように、如来の願心の満足であると同時に、一切衆生に發起する信心としても押さえられているのである。またそれは「利他回向の至心」を体とするものである。

親鸞は『尊号真像銘文』において、この信樂を至心と離さず解釈して次のように述べている。

「至心信樂」というは、至心は、真実ともうすなり。真実ともうすは、如来の御ちかひの真実なるを至心ともうすなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし。濁悪邪見のゆえなり。信樂というは、如来の本願、真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざれば、信樂ともうすなり。この至心信樂は、すなわち十方の衆生をしてわが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまえる御ちかひの至心信樂なり。凡夫自力のこころにはあらず。 (『定親全』三・和文篇・七三―七四頁／『聖典』五一―二頁)

前節の至心積で確かめたように、至心とは「濁悪邪見のゆえ」に「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし」という自覚に、「如来の御ちかひの真実なるを」(どこまでも「真実」であり続けんとする法蔵菩薩の願行を)感得するというものであった。そして、信樂においてはその至心たる「如来の本願、真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわ」ないことであると言われる。また、それらは「凡夫自力のこころにはあらず」とされるように、人間心とは全く異質なものの、人間が努力して起こすような心ではない。ここに至

心から信樂へと展開されなければならない必然性があるように思われる。

それは、如来の本願が真実であることを「ふたごころなくふかく信じてうたがわ」ないことを「信樂」と言うのであれば、「凡夫自力のこころにはあらず」と言われるように、それが衆生において成り立たないからである。そうであれば、如何に「如来の本願」が「真実」であろうとも、それを「ふたごころなくふかく信じてうたがわ」ないという真実の信樂がなければ、その「如来の本願」も人間の延長上に想定される「真実」となってしまう。つまり、この真実の信樂がなければ恩寵的信仰を脱し得ないのだ。よって信樂釈において問題とされるのは、衆生における「疑い」であると言えよう。

この至心釈から信樂釈への展開について曾我は、

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

（『曾我量深選集』五・二〇八頁）

と押さえる。その上で信樂釈の内容を、

此の信樂の一段といふものは初めから終ひまで、徹底的に否定を重ねて、どこどこ迄も否定せずんばやまないといふ、純正に否定的論理を以て一貫して居るといふことに吾々注意せしめられることである。（中略）信樂釈に於て何処までも往生の可能を否定する。往生の否定は何を否定するか。生といふことを否定して不生といふことを云つて居る。往生を否定し否定して、最後に成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覺を推し進めて行かうといふ。此の論理が信樂の否定論理である。往生を否定せずんばやまないといふのは、安価な化土の

往生に満足してはならぬ。どこまでも眞実報土の往生を遂げなければならぬ。それにはどこまでも往生を否定しなければならぬ。詰り吾々の疑ひといふものを徹底的に打ち砕き、疑心といふものを否定して信心といふものを徹底せしめるためには、其の信心が安価であつてはならぬ。安価な信心は即ち疑ひである。だからして吾々が信心信心と思つて居るやうな、そんな信心はやはり疑ひである。それ故にどこまでもどこまでも吾々が信心だと思つて居る其の信心といふものに気をゆるしてはならぬ。吾々が信心と思つて居るそれをどこまでも疑ひとして無限に否定して、さうして、如来菩薩の行を行じたまひし時三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑ること無し、其の一念一刹那も疑蓋雑ることなき所の法蔵菩薩の信行、法蔵菩薩の信心、そこまでき進んで、信心仏性といふことまでも明かにして行く論理、それが此の信樂積である。

(中略筆者『曾我量深選集』五・二〇一—二〇二頁)
と述べる。

このように信樂積では、「徹底的」なる「安価な化土の」「往生の否定」、即ち衆生における「安価な信心」たる「疑ひ」が徹底的に否定され、「最後に成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覚を推し進めて」いき、「信心仏性といふことまでも明かにして行く」のである。

そこで信樂積本文を見てみると、

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、清淨の信樂なし。法爾として眞実の信樂なし。是を以て無上功德、値遇し難巨く、最勝の淨信、獲得し難巨し。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。急作急修して頭念を灸うが如くすれども、衆て「雑毒・雑修の善」と名づく。亦「虚仮・諂偽の行」と名づく。「眞実の業」と名づけざるなり。此の虚仮・雑毒の善を以て、無量光明土に生まれんと欲する、此れ必ず不可なり。

(『翻刻篇』一九五—一九六頁／『聖典』二二七—二二八頁)

と、清浄・真実の信樂のない衆生の自力による往生を「難匠」・「必ず不可なり」と否定に否定を重ね、徹底的に衆生の行為の一切が否定されている。なぜなら、私たち人間がどれほど誠実に往生を願い仏道を歩もうとも、すべては「雑毒・雑修の善」・「虚仮・諂偽の行」でしかないからである。それは「能く」という字から確かめられるように、私たち人間が能動的・積極的に行うのは「貪愛」・「瞋憎」の心をもって「善心を汚し」、「法財を焼く」ことだけだからである。これらのことは、私たちが意識的に行わずとも無意識的に「常に能く」行ってしまうのである。換言すれば、このような無意識的に「常に能く」行われているものこそ「安価な化土の往生に満足して」いる私たちの実際の生活であり^{四二}、「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられ」る根本原因である。この無意識の内に為されている自己肯定に起因する仏への背反、それを曾我は「疑ひ」と言うのである^{四三}。

そうであれば、この「疑ひ」は一般的に言われるような「疑い」とは質が全く異なる。なぜなら、それは一心帰命の体験を通して初めて自覚されるものだからである。つまり、無意識という衆生からは決して意識されることのない疑心が、如来の絶対否定を通すことで初めて衆生の上に、「安価な化土の往生に満足して」いる自身の存在事実の根底にある「安価な信心」として自覚されるのである^{四四}。この絶対否定を潜るところに「信心といふものを徹底せしめ」られ、それが「成仏の志願則ち願作信心にまでもその自覚を推し進め」られるとき、そこに「信心仏性」という仏凡一如の原理たる「一念一刹那も疑蓋雑ることなき所の法蔵菩薩の信行、法蔵菩薩の信心」が開かれるのである。逆に言えば、この絶対否定を潜らぬ信心は「吾々が信心信心と思つて居る」程度の言わば觀念・妄想である。

このような衆生における疑いの絶対否定が信心仏性の原理を開いてくる理由が、

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・一刹那も疑蓋雑わること無きに由りてなり。斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦悩の群

生海を悲憫して、無碍広大の淨信を以て諸有海に回施したまえり。是れを「利他眞実の信心」と名づく。

〔翻刻篇〕一九六—一九七頁／『聖典』二二八頁

と述べられていく。ここでは、これまでの述べられていた人間の自力の徹底的な否定を「何を以ての故に」と受けている。つまり、否定の理由が明かされていくのである。すなわち、衆生の自力が徹底的に否定され、最後にはその自力による往生までもが否定されるという衆生の絶対的無救済の理由として、法蔵菩薩の兆載永劫の修行が述べられるのである。換言すれば、衆生の自力による救済の不可を決定するのが、法蔵菩薩の兆載永劫の修行であり、如来の大悲心である、ということである。だから、その絶対否定の自覚がそのまま如来の大悲心に包まれた証拠であると言えよう。言わば、如来との決定的な断絶において、衆生は如来と一つとなる。だからその絶対否定を潜った眞実信心こそが「仏性」として「必ず報土の正定の因と成る」と親鸞は断言するのである^{四五}。ここに衆生における自力疑心の絶対否定が「信心仏性」という原理として見出され、信心に涅槃が実現すると言い得るのである。それがとりもなおさず如来大悲の妙用なのである。

次のように曾我は言う。

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、と云って居る。一体、大悲心といふのは何であるか。(中略)こゝに私は更にひるがへつて、善導大師の二種深信の中の深信の言葉を一つ読んで見たいと思ふ。

自身ハ現ニ是レ罪惡生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已來常ニ没シ常ニ流轉シテ出離ノ縁アルコト無シト深ク信ズ。かう善導は云はれた。此の「出離ノ縁アルコト無シ」、「無有出離之縁」といふ此の言葉は、「無縁の大悲」であると思ふ。無縁の大悲といふのは如来の大悲心であるといふが、此の無縁大悲とは何ぞや。私は明かに云ひます。無縁大悲といふことは無有出離之縁の大悲といふことである。それは出離の縁の無い所の大いなる悲しみである。(中略)此の無縁の大悲心は無有出離之縁の悲しみである。かくの如くにして、ひるがへつ

て善導の機の深信といふものは何であるか、即ち「我身」とは法蔵菩薩自身である。かういふ工合に見て来なければ、機の深信といふものは展開することが出来ない。我身は我が身だ、そんな風に読んで居る見方は、それは自力の見方といふものであって、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でも、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。

(中略筆者『曾我量深選集』五・二〇二—二〇三頁)

このように曾我は、「如来の大悲心」を善導の二種深信(機の深信)の「無有出離之縁」という言葉に重ね見て、「無有出離之縁の大悲」、すなわち、衆生の「出離の縁有ること無き」事実を悲しむ心であると言う。また、そこから機の深信を見て、「自身ハ現ニ是レ罪惡生死ノ凡夫」と言われる「自身」を「法蔵菩薩自身」・「法蔵菩薩の我身」として受け止めている。

さらに曾我は、

一切衆生を救はうなんといふ、そんな上の方から人を見下したやうな心が法蔵菩薩の心ではありません。法蔵菩薩は一切衆生の中に自分の身を投げ込んで、仏が現実の衆生として自覚した、つまり衆生の上に自分を見出した。仏自身が衆生の上に自分を見出したところが願往生といふのであります。(中略)全人類の罪といふ罪全体を自分一人に荷うてどうもかうもならぬ。それを荷う限りは自分は永遠に救はれない。その廣大無辺な自覚が機の深信といひ罪惡の自覚と名づくべきものでなからうかと自分は思ふのであります。

(中略筆者『曾我量深選集』五・三二三頁)

とも述べている。

このように曾我の了解によれば、「如来の大悲心」とは「無縁の大悲」・「無有出離之縁の大悲」であって、衆生における「無有出離之縁」の決定がそのまま「如来の大悲」のあらわれなのである。しかし、それは法蔵菩薩が「一切衆生を救はうなんといふ、そんな上の方から人を見下したやうな心」ではなく、法蔵菩薩が「一切衆生の

中に自分の身を投げ込んで、「全人類の罪といふ罪全体を自分一人に荷うてどうもかうもならぬ。それを荷う限りは自分は永遠に救はれない」と、衆生に先立って法蔵菩薩自身が「無有出離之縁」に泣く心である。だからその「如来の大悲」とは、外側から衆生にはたらくのではなく、衆生の苦悩と一つとなって「無有出離之縁」の事実を悲しむ法蔵菩薩そのものである。その法蔵菩薩こそが、本当の自己（我身）であったと信受すること、すなわち法蔵菩薩が我が身となった事実^{四六}を「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す」と言うのである。つまり、「信樂を獲得する」というのは、決して確固たる信念を得るといようなものではなく、我が身の苦悩の内奥に法蔵菩薩が見出されることにおいて真の主体が確立されることなのである。

先述したが、私たちは折に触れて「断片的に、教権的に、「機の深信」だとか「罪惡の自覚」だとか云ふことを想像し」ないこともない。また、人生において様々な問題に直面し、行き詰まり、絶望し、それに苦しみ泣くこともある。しかし、恐ろしいことに人間は、そのような自己にさえ愛着を持ち執着していくのである。このように、どこまでも自己を肯定していこうとする立場が人間の本能としてすでに具わっているのである。いくら「我身は我が身だ」と衆生を立場として「機の深信」だとか「罪惡の自覚」だとか「言ってみても、それは単なる自己反省に過ぎず分別の域を出ない。むしろ、そのような自己反省はかえって自己への執着を深めるものとなる。よって、衆生を立場とする限りそこに救いはない。

しかし、このような衆生における自己執着は単なる自己執着ではなかった。如来を証明するものであった。もちろん、それは「如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わること無きに由る絶対否定を潜ったところに開かれる境地である。つまり、この信樂に開かれる「信心仏性」の原理とは、如来の絶対否定を潜るところに開かれる「単なる我身」ならぬ「法蔵菩薩の我身である」という自己の宿業を荷負する法蔵菩薩の自覚に他ならない。換言すれば、宿業の身という厳然たる事実をもって衆生の疑いを徹底的に否定してくる如来大悲の現行たる法蔵菩薩が、そのまま「信心」であり「仏性」であると言い得るのであり、だから

こそそれは「必ず報土の正定の因と成る」のである^{四七}。

そのような法蔵菩薩の感得の實際を、次のような松原の述懐に窺うことができよう。

ここに依然としてただ一つの肉塊がある。それはまことに痛々しき存在である。余りにも悲しき姿である。久遠劫来身動き一寸することが出来なかつたのである。それは死んだ骨皮ではなかつた。永劫に癒えざる傷痕に充ちた一肉塊である。そしてこの不治の傷口がつねに痛むのである。過去現在の業の傷痕が焼印されてあるのである。僕はこの痛みに倒れたのである。それはもう浮かばれない泥沼であつた。この混沌の肉塊に哲学も修養も間に合わない。この肉塊を抱かんに生にも死にも希望を捨てねばならなかつた。ああ死んでゆくことが出来なかつた。死ねなかつたのである。そこにこの毒々しい肉塊がある。動きがとれんのである。

されどこれは何んという矛盾であろう。僕はこの肉塊に捨て難き未練を感じる。断ち難き愛着を感じる。而してこの未練この愛着に沈んで自分はまだもう動こうとしないのである。この肉塊に無始の歴史がある。過去久遠の足跡が感覺されてある。それは僕の所有する一切であつた。どこまでも僕一人のものであつた。誰のものでもない。僕が貰い受けねばならなかつた。而してこの肉塊を抱くその苦悩に於て、久遠の自己に遇わんとする。ああ、自己が自己であらんことの苦痛よ。僕は今日この祈りを如何ともすることが出来ない。それは死より強い、死よりも怖ろしい。げにも罪業深きこの執念よ。

今やこの肉塊を荷負し得たとは驚嘆すべきことであつた。それは我ならぬ力であつた。苦悩は苦悩のままよい。葛藤は葛藤のままよいのである。生が不安であるという、死が怖ろしいという。それは更に怖るべき病根を知らざるに依る。汝が肉塊に焼印されてある不治の傷痕を知らざるに依る。泣くに泣けない、笑うに笑えない、生きても居れず、死んでゆくことも出来ないとはこの不治の傷口の痛みである。この痛みに於て久遠の病根を知る。この痛みこそ大悲の勅命である。永劫に浮ぶ瀬がないのである。永劫に死にきれぬ絶望の淵に沈没流転の身である。かく沈みきつた時、我を生かしめ我を死なしめたもう大地の恩を知る。我

は大地の懐にあった。大地にあつて溺れることはないのである。罪業深重も重からずである。罪業は消滅せずしてたすかるのである。なんとという恩寵であらう。

〔松原祐善講義集〕四・八五―八六頁〕

ここに松原が述懐するように、「哲学も修養も間に合わ」ず「生にも死にも希望を捨てねばならぬ」「久遠劫来身動き一寸することが出来ぬ」「毒々しい肉塊」という宿業存在こそ私たち人間の事実である。しかし、そのような自己にさえ「未練」・「愛着」を持ち捨てられないのである。そのような「矛盾」を包んだ「自己が自己であらんことの苦痛」こそ、自身が「貰い受けねばならぬ」「一切」なのである。その自身の存在事実を「荷負し得」ないのは、「怖るべき病根を知らざる」ことに起因するのであり、それが知らされてみればその「痛みこそ大悲の勅命である」ことが自覚されるのである。ここに法蔵菩薩は降誕する。衆生にあるのは宿業の身の事実のみである。そのことへの痛みの根源の感覚に、「我は大地の懐にあった」と自身では背負い切ることのできない宿業を「荷負し得」るのは、自身より先に苦悩する法蔵菩薩の感覚があるからである。人間の分別では如何にもすることのできない我が身を、何の苦言を呈すこともなく「いのち」として支え続けているのが、他でもない法蔵菩薩である。その事実への目覚めに「罪業は消滅せずしてたすかる」という「驚嘆すべき」事実が起こるのである。この「今やこの肉塊を荷負し得た」との自覚こそ「信樂を獲得する」という法蔵菩薩が我となった事実であらう。

信樂は如来の大悲心、大いなる悲しみである。此の信樂といふものは、その如来の大なる悲しみに同感すること、如来の底知れない所の大いなる悩み、大いなる悲しみ、大いなる痛みに本当に同感し、真実に共鳴する、其の心が即ち信樂である。

〔曾我量深選集〕五・二〇五頁〕

と曾我が述べるように、私たち衆生に先立って「無有出離之縁」の事実泣く法蔵菩薩の「大いなる」「悲しみ」・「痛み」に「本当に同感し、真実に共鳴する」自覚こそ信樂である。

そして信樂積では、「本願信心の願成就の文」として、

『経』に言わく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん、と。已上

〔翻刻篇〕一九七頁／『聖典』二二八頁)

と、第十八至信心樂の願成就文の前半が引かれてくる。これは、これまで述べてきた至心積・信樂積の推求の内容がそのまま、本願の信心が成就したところの自覚内容であるということの意味するのであろう。それを要約すれば、至心積では、自己の不実性への目覚めにおいて自覚される如来の絶対真實の智慧が、法蔵菩薩の兆載永劫の修行に見出されていた。それは言わば、名号に帰したときの直覚である。真實なるものに触れるということは、「穢惡汚染にして清淨の心無し。虚仮諂偽にして真實の心無し」という自己の不実性を自覚することの他にない。ここに如来との断絶が決定されるのであった。しかし信樂積では、その如来の真實に照らし出された不実性が、如来の大悲によって徹底的に否定されることを通して、不実(衆生)と真實(如来)とが断絶のまま一如であることが明らかにされていた。そこには救われない衆生を如来が救うといった論理さえ否定し尽され、絶対的無救済という宿業の身の事実に立たされるばかりであった。しかし、その宿業に身を捨てたのが法蔵菩薩であり、絶対に救われない我が身の痛み悲しみとして、人間を本来あるべき姿へと呼び返しているのである。だから、その「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」に本當に同感」するところに、自己の「いち」としてその宿業の身の一切を荷負する法蔵菩薩と一つになるのであった。

このような自覚を親鸞は「聞其名号 信心歓喜 乃至一念」という「本願信心の願成就」の内実として領いたに違いない。それはとりもなおさず、親鸞における「如実修行相應」の「我一心」の成就に他ならなかったのだ。そこに見出されてくるのが、如来の欲生心である。

第五節 欲生―「我」の根本本体―

その欲生釈では、

次に欲生と言うは、則ち是れ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。即ち真実の信樂を以て欲生の体と為るなり。誠に是れ大小・凡聖・定散・自力の回向に非ず。故に不回向と名づくるなり。然るに微塵界の有情、煩惱海に流転し生死海に漂没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し。是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまうし時、三業の所修、乃至一念一刹那も回向心を首と為て、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廻施したまえり。欲生即ち是れ廻向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に疑蓋雜わること無し。

（『翻刻篇』二〇八―二〇九頁／『聖典』二二二―二三三頁）

と述べられる。

まず「欲生」が「諸有の群生を招喚したまう」如来の勅命であり、信樂を体とすることが押さえられる。つまり、これまでの三一問答における推求の流れに鑑みれば、この欲生は信樂における「必ず不可なり」という宿業の身への落在、すなわち法蔵菩薩が我となったところに聞き取られる如来の勅命である。それは松原が「この痛みこそ如来大悲の勅命である」と述べていた如くである。だから、如来の招喚の勅命とは言っても、衆生が聞き開く具体的内容は「然るに微塵界の有情、煩惱海に流転し生死海に漂没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し」という「痛み」であり、「自力の回向に非ず」という自力の否定として「不回向」なる事実を信受することの他にない。しかし、その自覚こそ「回向心」を根拠に如来大悲が現働している証拠なのであった^{四八}。

この欲生の自覚が開かれる必然性について曾我は、

成仏の願はあっても、それが本当に吾々の現実成仏といふものゝ純正形式でありまして、そこに何等の内容

がない。何等の内容が無いが、此の成仏の形式の中に真実の必然的内容といふものを見出して来なければならぬ。

其の真実の必然的内容を見出して来るといふことが、即ち此の欲生の範疇であらうと思ふのであります。即ち「欲生ト言フハ、則チ是レ如来諸有ノ群生ヲ招喚シタマフ勅命ナリ」。欲生といふものは吾々が如来に向つて往生を求める所の要求であるか。かういふ工合に尋ねて見るといふと、さうではない。是れ則ち如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命である。今や自覚は転じて覺他に移つたのであります。即ち純粹信心成仏の自覚を転じて、さうしてそこに衆生救済に出て来る所の範疇、其の範疇が即ち欲生の範疇である。即ち不生から得生といふものに転じて来る所の原理が詰り欲生である。(『曾我量深選集』五・二一〇—二一一頁)と述べる。

このように、自力による化土往生の絶対否定を通して「成仏の願」にまで高められた信樂が「吾々の現実成仏といふものゝ純正形式」、すなわち信心仏性の道理としてあつたとしても、それだけでは「そこに何等の内容がない」のである。なぜなら、信樂は「不生」だからである。つまり、信樂とは衆生の自力往生を「必ず不可なり」と絶対否定するところに、如来が衆生と接点を持ち、衆生と如来とが断絶のままに一如であるという自覚であつた。しかし、それが「本当に吾々の現実成仏といふものゝ純正形式」であつたとしても、そこに「真実の必然的内容といふものを見出して来なければ」、その自覚も妄想・空想でしかない。ここに欲生が見出されなければならぬ必然性がある。

その欲生とは「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求」ではなく、「如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命」であるという「今や自覚は転じて覺他に移つたのであります」とされるような大転換の感覺であらう。まさに「不生から得生といふものに転じて来る所の原理」である。つまり、欲生において初めて衆生における「不生」に「真実の必然的内容」として如来回向が招喚の勅命が与えられ、そこに「得生」という願生の仏道が開示

されるのである^{四九}。だからこそ欲生は、「大小・凡聖・定散・自力の回向に非ず」と言われるように、衆生の分際ではない。そのような「煩惱海に流転し生死海に漂没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し」という衆生の現実を見そなわして、「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」と、如来の方が衆生の仏道を成就するのである^{五〇}。

また、ここでは回向が「回向心を首と為て、大悲心を成就することを得たまえる」と言われるように、「心」の字が加えられていることにも注意が必要である。言うまでもなく、この文は『浄土論』・『論註』にて示される言葉に依拠するのであるが、そこに「心」の字はない^{五一}。そこに親鸞が敢えて「心」の字を加えるのは、回向を五念門の行の一つとしてではなく、如来の願心そのものとして了解するからであろう。すなわち回向心とは、外在的なはたらきではなく、衆生に内在する根源的欲求の「心」、「一切群生海の心」として真実を求めさせて止まない如来の願心なのである^{五二}。そのことは、第十九至心発願の願と第二十至心回向の願にも「欲生」が誓われていることから確かめられる。親鸞はそれらを「化身土巻」において「既にして悲願有ます^{五三}」として、どこまでも虚仮不実なる衆生を包摂せんとする悲願と仰いでいる。それは、徹底した我が身の自覚に見出された、衆生が如何なる存在（邪定聚の機・不定聚の機）であろうとも、どこまでも如来に背く衆生の迷いの身と一つとなつて、常に「我が国に生まれんと欲え」と叫び、衆生を本来あるべき姿へと呼び帰さんとする如来の願心である^{五四}。

さて、その欲生積を受けて言われるのが、「本願の欲生心成就の文」である。そこでは前述したように、

経に言わく、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、不退転に住せんと。唯五

逆と誹謗正法とを除く、と。已上

〔翻刻篇〕二〇九頁／『聖典』一三三頁

と、本願成就文の後半が引かれる。つまり、本願信心の願成就（至心・信樂）において自力による往生が「必ず不可」と決定されたところ（不生）に、本願の欲生心成就として衆生に開示されるのが、「回向したまえり」

という欲生心に根拠する「願生彼国 即得往生 住不退転」という願生浄土の仏道（得生）なのである。しかし、親鸞はその「願生」を『一念多念文意』において、

よろずの衆生、本願の報土へうまれんとねがえとなり。

（傍線筆者『定親全』三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁）

と、「欲生」と同質の注釈を施している^{五五}。このことから、欲生心が衆生の上に願生心として成就するということは、衆生が如来招喚の勅命を聞き、娑婆から浄土へ「生まれんと願う心」が起るといふことではない。そのような人間心を根拠に起される願生心は「為樂願生」であり、そこに求められる浄土は化土であると親鸞は断言する^{五六}。そうではなく、如来の欲生心に根拠する「願生」とは、そのような「為樂願生」の心さえも否定して、「本願の報土」から招喚する勅命としてそのまま衆生の上に表れ出るのである。だから、衆生の虚妄分別を突き破ってあらわれ出たところの願生心にこそ、本願の報土・眞実報土は開かれるのである。

その「眞実報土」を、親鸞は「眞仏土巻」において、

謹んで眞仏土を按ずれば、仏は則ち是れ不可思議光如来なり。土は、亦是れ無量光明土なり。然れば則ち、大悲の誓願に酬報するが故に眞の報仏土と曰うなり。既にして願有ます。即ち光明寿命の願是れなり。

（『翻刻篇』三九一頁／『聖典』三〇〇頁）

と述べるように、「眞仏土」を第十二光明無量の願・第十三寿命無量の願に根拠する「不可思議光如来」・「無量光明土」という「光」として確かめている。しかしそれは、

其れ衆生有りて、斯の光に遇う者は三垢消滅し、身意柔濡なり。歓喜踊躍し、善心生ず。三塗勲苦の処に在りて此の光明を見ば、皆休息を得て復苦惱無けん。寿終えての後、皆解脱を蒙る。

（『翻刻篇』三九二―三九三頁／『聖典』三〇〇―三〇一頁）

と述べられるように、衆生が憧憬し求めるような外在する固定化された理想郷ではない。「三塗勲苦の処」に在り

ながらも「三垢消滅」等の功德を實際に受けたところに自覚される本願の智慧の「光」である。だから、この「光に遇う」ということは、本願の智慧によって苦悩の根源である自己の無明性が照らされることであり、照らし出されてみれば煩惱具足の凡夫の身こそが仏や浄土を本願の智慧として証する場であったと、その意味が根本から翻されるのである。そこに「これでよかった」と現在の我が身に安住せしめられるのである。

この如来の方から開かれる自覚に立つことが、まさに「願生彼国 即得往生 住不退転」の仏道の事実なのであり、現生正定聚の生の内容なのである^{五七}。よって、願生心に「即得往生 住不退転」として実現する真実報土の往生とは、衆生の不実性を内から照らし出す自体としての「うまれんとねがえ」という如来招喚の勅命（本願の智慧）を、迷いの身に聞き抜くことの他にない。その我が身の事実を聞く信心に、真実報土は自然に開かれるのである。自己の迷いを離れて真実報土や如来はない。だから曾我は、その欲生心の内容を、

「欲生の範疇」こそは自証の終極に立つて「聞法の原理」を内に求め内に展開したのでなければならぬ。故に欲生の内容は「聞法生活」と云はねばならぬ。〔曾我量深選集〕四・一六八—一六九頁

と述べるように、欲生に開かれる仏道の具体相は不断の「聞法生活」にある。

まさに清沢が「絶対他力の大道」において、

無限他力、何れの処にか在る。自分の稟受に於いて之を見る、自分の稟受は、無限他力の表顕なり。

〔清沢満之全集〕六・一一二頁

と述懐するように、我が身と一つになって、その内奥から無明の闇を破って、至信心樂に目覚めさせんと呼びかける招喚の勅命を聞く「自分の稟受」に「無限他力」は「表顕」するのである。否、「自分の稟受」がそのまま「無限他力の表顕」なのである^{五八}。

ここに「如来が吾々に信心を發起せしめる所の本願の自証の道程」が、そのまま「我々が如来の願心に転入する自覚の道程である」所以がある。衆生における一心帰命の信の推求において、その根拠が如来の欲生心にまで

突き抜けたところに、その自覚全体が「本願の自証」であったことが知れるのである。つまり、獲信の自覚を推し進めるのは衆生であるが、その根源が欲生に見出されてみれば「我等は絶対的に他力の掌中に在るものなり^{五九}」という大転換がそこにはあり、私たちはその「無限他力の妙用を嘆賞せんのみ^{六〇}」である。

最後に曾我に聞こう。

私は真宗学、新しい真宗学、時代相応の教学の問題は、欲生我国を明らかにするにある。真宗の中心は欲生我国にある。欲生が明かになれば真宗学は明かになる。(中略)欲生といふものが、これがつまり仏願の生起本末仏願生起の始め、即ちもとは欲生我国にある。私はいつもかう言ふ。至心信樂に始めなし、至心信樂は欲生我国に始るとかういふ。至心信樂に始めはない、欲生こそ至心信樂の始めを示すものである。至心信樂を開顕するところのその門は欲生である。即ち真宗教相の根源は欲生にある。この欲生我国に依つて浄土真宗は開顕される。(中略)信樂より欲生を開く。これは即ち信樂の始りを明らかにする。至心信樂を抽象的な理からして具体的な歴史的現実といふものにしういふことからして、仏は欲生の体は信樂なれども、その信樂の始めを明かにし、信樂を廻向し、眞実信樂を衆生に廻向せんが為に欲生といふ。眞実信樂をいかにして廻向せんや。そこに欲生がある。至心信樂に始めなし、欲生が始めなり。これを明かにして、「欲生といふは、則ちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふ勅命なり」といはれる。至心信樂も勅命、欲生も勅命であると、百万陀羅ならべても何にもならぬ。たゞ至心信樂を事実として衆生に至心信樂を呼び覚ます。単に至心信樂といつても衆生は永遠に眼覚めない。永遠に無明の闇に眠つてゐる衆生をして、至心信樂に目覚めしめんとして欲生を開顕し給うた。その衆生の信心仏性、永遠にして久遠なる信心仏性をいかに目覚めしめるかといふ所に仏の五劫思惟の御苦勞がある。(中略)これを明かにするのが真宗学である。これ以外に真宗学なし。

(中略筆者『曾我量深選集』六・四二—四三頁)

ここに曾我が述べるように、如来の欲生心を明らかにすることこそ「真宗の中心」である。その「真宗の中心」

たる欲生とは、「永遠に無明の闇に眠つてゐる衆生をして」、「至心信樂を事実として衆生に至心信樂を呼び覚ます」招喚の勅命であり、「仏の五劫思惟の御苦勞」である。そこへの「目覚め」「以外に真宗学なし」である。

この欲生を根拠として衆生に成就する願生心に自証される浄土の功德とは、一体如何なるものなのであろうか。それを次節で「証卷」に引かれる浄土の莊嚴功德に尋ねることで確かめたい。

第六節 願生浄土—浄土の真証—

親鸞が「証卷」に引用する浄土の莊嚴功德は、二十九種の内の妙声功德・主功德・眷属功德（大義門功德^{六一}）・清浄功德の四種のみである。すなわち、これらの浄土の莊嚴功德こそが、これまで述べてきた本願力回向の信心に開かれる「真実証」の具体的内容であると言える。よつて、これらの内容を確かめていく。

まず妙声功德である。

『浄土論』に曰く、「莊嚴妙声功德成就」は、偈に「梵声悟深遠 微妙聞十方」の故にと言えりと。此れ云何ぞ不思議なるや。『経』に言わく、「若し人、但彼の国土の清浄安樂なるを聞きて、剋念して生まれんと願ぜん者と、亦往生を得る者とは、即ち正定聚に入る。」此れは是れ、国土の名字仏事を為す。安んぞ思議すべきや、と。

（『翻刻篇』三三四—三三五頁／『聖典』二八一—二八二頁）

これは一見して明らかかなように、「梵声悟深遠 微妙聞十方」という名号の徳が「仏事を為す」と讃嘆されている。その名号が為す仏事とは、名号を聞き得た願生者および得生者を正定聚に入れるというものである。つまり、聞名即入正定聚ということである。しかし、注意しなければならないのが、親鸞は「剋念して生まれんと願ぜん者」と、亦往生を得る者とは、即ち正定聚に入る」と読んでいるが、一般的には「剋念して生ぜんと願ずれば亦往生を得て則ち正定聚に入る^{六二}」と読まれる箇所である。従来の読みでは、願生して往生を得て正定聚に入る（願

生↓往生↓正定聚」と、どこか段階的な歩みとしても読める。しかし親鸞は、願生者も得生者も共に名号の徳によって「即ち正定聚に入る」と読むのである。ここで親鸞が「往生を得る者と」と読み、わざわざ得生者にまで言及するのは、

凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号もつ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故に、報土に入ること無きなり。

（傍線筆者『翻刻篇』五四一頁／『聖典』三五六頁）

と言われるような名号に帰した者の問題（不定聚の機）を見据えているからではないだろうか。ここに「正定聚」の現実的意義がある。このような問題は、妙声功德の直前に引文される『如来会』の第十一願成就文において、
又言わく、彼の国の衆生、若し当に生まれん者、皆悉く無上菩提を究竟し涅槃の処に到らしめん。何を以ての故に、若し邪定聚及び不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故なり、と。

（『翻刻篇』三三四頁／『聖典』二八一頁）

と示されている。これが第十一願成就文において述べられるということは、第十一願成就として実現する正定聚の内容が、「彼の因を建立せることを了知すること能わざる」という「不定聚」なる在り方を自覚することと離れてはないということであろう。すなわち、得生の事実にすら執着していく人間の問題やそれに付随する化土往生（胎生）が、名号によってどこまでも否定されて自己の分限を知る一念の自覚に「即ち正定聚に入る」のであり、その事実全体を親鸞は眞実報土の往生（難思議往生）として領いたのである^{六三〇}。

さらに言えば、親鸞は妙声功德を『一念多念文意』において、

安樂浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、しらざるに信ずるひとにえしむとしるべしとなり。

（『定親全』三・和文篇・一三二―一三三頁／『聖典』五三七頁）

と註釈しているように、名号によって浄土の功德が信心の利益として「もとめず、しらざるに」与えられること

であると了解している。その人間が「求めている」あるいは「知らない」浄土の徳とは、まさに「不可称・不可説・不可思議」とあるように「不可」という如来の智慧による理知分別の否定であろう。だから、その否定を潜ったところに実現する真実報土の往生は、人間からすれば「難思議」と言わざるを得ない。実際に我が身に証し得た事実であるにもかかわらず、人間が考え得る理屈の範疇を超えている。それを「難思議往生」と親鸞は言うのであろう。

その内実が、まず「梵声悟深遠 微妙聞十方」という妙声功德をもって語られるということは、如来の絶対眞実の智慧たる名号を聞信する一念に「即ち正定聚に入る」ことが難思議往生の起点である、ということである。さらに言えば親鸞は、難思議往生に立ったという事実から、自己をして「即ち正定聚に入」らしめた如来の智慧を、妙声功德として讃嘆しているのであろう。

そして次に主功德が引かれる。

「莊嚴主功德成就」は、偈に「正覚阿弥陀 法王善住持」の故にと言えり。此れ云何が不思議なるや。正覚の阿弥陀、不可思議にまします。彼の安楽浄土は、正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり。云何が思議することを得べきや。「住」は不異不滅に名づく。「持」は不散不失に名づく。不朽葉を以て種子に塗りて、水に在くに蘭れず、火に在くに焦がれず、因縁を得て即ち生ずるが如し。何を以ての故に。不朽葉の力なるが故なり。若し人、一たび安楽浄土に生ずれば、後の時に意、三界に生じて衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界雑生の火の中に生まると雖も、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何を以ての故に。正覚阿弥陀の善く住持を以ての故にと。

（『翻刻篇』三三五—三三六頁／『聖典』一八二頁）

ここでは、浄土が阿弥陀仏の住持力によって成り立っているから、その浄土は「不異不滅」・「不散不失」であることが述べられる。またその浄土の生を得たものは、「浄土の命を捨てて」「三界雑生の火の中」において「衆

生を教化せん」という意欲（生きがい）を賜ることが言われている。つまり難思議往生とは、個人的な一過性の体験に止まるものでもなければ、超越的世界に生まれるといった理想論でもない。どこまでも三界雑生の娑婆に身を置きつつ、阿弥陀仏の浄土を背景としてその娑婆の与えられた分限を担い生き抜いていくこととして果たされていく。その生は、一個人の主観に閉じ籠った狭いものではなく、一切衆生と「共に」という公性をもった開けた生である。それは世親が「普共諸衆生 往生安樂国」と述べるが如くである。これが阿弥陀仏の住持力によって成り立つ正定聚の生の内容である。

その一切衆生と「共に」という正定聚の生が、ここでは「教化」という具体性をもって語られている。この「教化」は、対他的な布教を指すものではなく、自信教人信の誠を尽くすことであると私は考える。それはどこまでも如来の大悲に支えられた、自身が本願に生きていくところに本願そのものの弘がりとして成り立つ教化である。この「自信教人信」は、善導の『往生礼讃』に依拠する言葉である。そこでは、

自ら信じ人を教えて信ぜしむること、難きが中に転た更た難し、大悲を伝えて普く化する、真に仏恩を報ずるに成る。
（『真聖全』一・六六一頁）

と述べられている。これを親鸞は「信巻」において「正定聚の機」を明らかにする真仏弟子釈に引用するが、そのとき「大悲を伝えて普く化する」の箇所を「大悲、弘く普く化する^{六四}」と読み替える^{六五}。このように親鸞が「大悲弘普化」と読むのは、「弘く普く化す」ということが如来の「大悲」によって成り立つと了解するからであろう。

その如来の大悲による「弘普化」の具体相が、釈尊（諸仏・善知識）の「教」である。それは、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と。乃至 何んが今日宝国に至ことを期せん。実に是れ娑婆本師の力なり。若し本師知識の勧めに非ずは、弥陀の浄土、云何してか入らんと。

（『翻刻篇』二四一頁／『聖典』二四七頁）

と述べられていることから明らかである。すなわち「教化」とは、「弥陀の弘誓の力」（化）及び「娑婆本師の

力」(教)であると言えよう。だから衆生の立場は、その「教化」を「受ける」ところにしかない。しかし、その二尊の「教化」に生き抜く姿が、また他者を「教化」するのではないか。それは「ただ念仏」に生きる法然の姿に、親鸞が弥陀の本願を信受し得たようである。あるいは親鸞の念仏者としての生涯がそうであったように、娑婆における法難や批判、あるいは善鸞事件といった数々の問題の中にありながらも、それらを逆縁として本願の念仏だけが真実であると、自らが信じた「ただ念仏」の教えを他者との関係性の中で生き抜いていくこと、ここに自信教人信の実際があるように思う。

それがここで言われる阿弥陀仏の住持力によって成り立つ「教化」であり、それは三界の娑婆において他者との関係性を「共に」という志願のもとに生き抜いていくことである。その三界雑生を独立者として生き抜く力を阿弥陀仏は住持するのである。またそこに成り立つ関係性が、続く眷属功德(大義門功德)の文によって、浄土の眷属として明らかにされていく。

その眷属功德・大義門功德は、

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

又言わく、往生を願う者、本は則ち三三の品なれども、今は一二の殊無し。亦、溜漚 食陵の反の一味なるがごとし。焉んぞ思議すべきや。
(『翻刻篇』三三六―三三七頁／『聖典』二八二頁)

と述べられる。このように浄土を背景とした三界における他者との関係性は、「同一に念仏」する本願念仏の僧伽という意味が見出されることに他ならない。それは、胎・卵・湿・化という様々な生まれの違いや、また業の違いによって受ける苦楽の違い、あるいは「三三の品」と言われるような人間の機質の違いを超えた平等な関係であ

る。

本来、人間は「世間の愛欲の中に在りて、独り生じ独り死し独り去り独り来りて、当に行いて苦樂の地に至り趣くべし。身自ら之に当たると、代わる者有ること無し^{六六}」と説かれるように、絶對的に孤独な存在である。しかし、その孤独な身をもって三界を生きているという宿業存在の事実こそが、一切衆生に共通する平等性なのである。だから、そのような存在に浄土の徳として念仏の僧伽が開かれるということは、どこまでも孤独である存在に他ならないのである^{六七}。それがここでは、「同一に念仏して別の道無きが故に、遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟と為るなり」という浄土の功德として確かめられているのである。どこまでも自我に固執し絶對的孤独を生きる者にとって、これほどまでに具体的な救済の実感が他にあるだろうか。だからこそ親鸞は、この眷属功德の文を「真仏土卷」において、

往生と言うは、『大經』には「皆受自然虚無之身無極之体」と言えり。已上 『論』には「如来淨華衆正覚華化生」と曰えり。又は「同一念仏して無別の道故」と云えり。已上 又、難思議往生と云える是れなり。

（『翻刻篇』四六〇頁／『聖典』三二二—三二四頁）

と述べているように、真実報土の往生の証文として掲げるのではないか。つまり、難思議往生という現生正定聚の生における最も具体的かつ現実的な浄土の功德が、この念仏の僧伽が開かれるという眷属功德なのである。そして最後に、

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

（『翻刻篇』三三七—三三八頁／『聖典』二八二—二八三頁）

と、清浄功德の文を引くことによって、これまで確かめてきた現生正定聚の内容、すなわち浄土を背景にしながら三界を三界のまま、凡夫の身を凡夫のまま生き抜いていく現在の生が、「煩惱成就の凡夫人」として「勝過三界道」に立ち、「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」という涅槃道であると押さえられるのである。ここに『浄土論』において浄土の莊嚴功德の総相とされる清浄功德が、妙声功德・主功德・眷属功德（大義門功德）を引いた後に引かれる所以があるように思われる。

ここで今一度、これまで述べてきた真実証である難思議往生の内実を顕わす浄土の莊嚴功德を整理したい。まず妙声功德が引かれることによって、難思議往生の内実が「即ち正定聚に入る」という現生正定聚として確かめられていた。それは如来の智慧である名号を聞信する願生者および得生者に「しらずもとめざるに」浄土の徳が与えられることであつた。次に主功德が引かれ、その現生正定聚の生が、「教化」という内容で展開されていた。しかしそれは、対他的なものを言うのではなく、三界の中にありながら独立者として一切衆生と「共に」本願の念仏に生きんとする阿弥陀仏に住持された意欲・志願を生きることである。その「共に」という意欲が、続く眷属功德では本願念仏の僧伽として展開される。それは単なる宗派といったセクト的な意味での僧伽を言うのではなく、絶対的孤独という宿業存在の事実裏打ちされた真の平等性への領きである。そのような三界や煩惱の身を担っていく生の全体が、清浄功德の引文によって大涅槃を志向する得生の事実として確かめられていくのである。

このように願生心に浄土の莊嚴功德が証されるということは、どこまでも「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界」という現実に立たされ、その娑婆における具体的な生活の中で真実報土のはたらきによって大涅槃へと導かれていく難思議往生という仏道が開示されることに他ならないのである。それがとりもなおさず、如来の回向によって実現する「即得往生 住不退転」の事実なのであつた。

では、その仏道における歩みの実際とは如何なるものなのであろうか。そのことを次章で確かめたい。

しかしこれは、単に本願の「三心」と世親が表明した「一心」とを相対的に比較しているわけではないというように注意しなければならない。

よくよく考えると、「信巻」における三一問答までの展開の中で直接的に世親の「我一心」の表明が取り上げられるのは、『論註』讚嘆門積の引文における「論主建めに「我一心」と言えり」（『翻刻篇』一六〇頁／『聖典』二一四頁）という言葉だけである。もちろん「別序」において「一心の華文」という言葉は出てくるが、その内実を明確に述べているのは、やはり『論註』讚嘆門積の文である。つまり、親鸞が三一問答において問題にしている「一心」とは、直接的には『論註』讚嘆門積の「建言我一心」であると考えられる。このことについては字訓積が「建言一心」で結ばれること（『翻刻篇』一八八頁／『聖典』二二四頁）や、また三一問答が、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、三心已に疑蓋雑わること無し。故に真実の一心なり。是を金剛の真心と名づく。金剛の真心、是を真実の信心と名づく。真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。是の故に論主建めに「我一心」と言えり。又、「如彼名義欲如実修行相応故」と言えり。

（『翻刻篇』二一五頁／『聖典』二三五―二三六頁）

と帰結していくことから確かめられる。

その『論註』讚嘆門積では、「如彼名義欲如実修行相応」の「我一心」が次のように述べられている。

『論の註』に曰く、「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。「称彼如来名」とは、謂く無碍光如来の名を称すること無し。「如彼如来光明智相」は、仏の光明は是れ智慧の相なり。此の光明、十方世界を照らすに障碍有ること無し。能く十方衆生の無明の黒闇を除く。日月珠光の但室穴の中の闇を破するが如きには非ざるなり。「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無碍光如来の名号、能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。然るに称名憶念有れども、無明なお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。云何が不如実修行と名義不相応とする。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。一には信心淳からず。存せるが若し、亡ぜるが若きの故に。二には信心一ならず。決定無きが故に。三には信心相続せず。余念間つるが故に。此の三句展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し。決定無きが故に念相続せず。亦、念相続せざるが故に決定の

信を得ず。決定の信を得ざるが故に心淳からざるべし。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

ここに曇鸞が「尽十方無碍光如来」という名号の功德を讃えると同時に、「不如実修行」と「名義不相応」という名号に背く我が身の問題を、二不知と三不信として確かめているように、名号の徳がどれほど勝れているようにとも、それに相応し得ないのが私たち衆生の現実である。すなわち、「如彼名義欲如実修行相応」の「我一心」とは、本来衆生には起き得ない心であると言えよう。だから曇鸞もそれを「此れと相違せるを」と逆説的に述べるのであろう。

この『論註』讚嘆門釈を潜った「我一心」を親鸞が三一問答において問題にしているのであれば、それはその本来起き得るはずのない心が今起こったという事実立って、その根拠を推求していると言える。それが三一問答を開く意図であって、決して経と論との矛盾を比較し解釈することでその矛盾を解消しようとするものではない。

二 『翻刻篇』一八六頁／『聖典』二二三頁
三 それをまとめると以下のようなになる。

【三心字訓】

至↓真・実・誠

心↓種・実

信↓真・実・誠・満・極・成・用・重・審・驗・宣・忠

樂↓欲・願・愛・悦・歆・喜・賀・慶

欲↓願・樂・覺・知

生↓成・作・為・興

(『翻刻篇』一八六―一八七頁／『聖典』二二三―二二四頁参照)

【字訓融会】

(疑蓋無雑)

至心↓真実誠種の心

信樂↓真実誠満の心・極成用重の心・審驗宣忠の心・欲願愛悦の心・歆喜賀慶の心

欲生↓願樂覺知の心・成作為興の心・大悲回向の心

(網掛け筆者『翻刻篇』一八七頁／『聖典』二二四頁参照)

ここに挙げられる文字の典拠や意味については、先学によって細かく研究されているので、『教行信証講義集成』第六巻を参照されたい。

ここで注目すべきは、字訓融会において欲生を「大悲回向の心」と述べている点である。この「大悲回向」は三心字訓では言われていなかった。それにもかかわらず親鸞が「大悲回向の心」と述べる意図はどこにあるのだろうか。思うに、如来の「大悲回向の心」は、字訓という解釈学的学問方法によって了知できるものではないという親鸞の了解の表れであると思われる。これについて安富信哉は、以下のように述べている。

第二に注意されるのは、「欲生」について、「大悲回向の心」とも押え、字訓釈に依らない釈義を挙げていることである。第十九願・第二十願にも「欲生我国」といわれるが、この自力の欲生心とは異なつて、第十八願の「欲生我国」の呼びかけは、如来の大悲の願心の顕現である。欲生について、字訓にとどまらず、「大悲回向の心」と表現されていることは、同義語の連鎖的な探索のみでは、欲生の深い含蓄を明らかにするのに十分でないと考えたからであろう。すなわち「我が国に生まれんと欲へ」と呼びかける願心に、「一切の苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願す」る大悲回向のはたらきを見出すのである。ここに字訓釈を離れて独自の釈義が示された理由がある。

安富は、次のように指摘している。

四 『真實信の開頭——『教行信証』「信卷」講究——』二〇二頁

このような字訓は、すでに善導の三心釈に窺うことができる。(中略) 親鸞は、この釈に深い暗示を得た。一方、日本天台の恵心流では、字訓釈・字象釈・転声釈によって教言の内意を見出すという方法があった。親鸞もこの伝統と無縁ではなかった。

五 『翻刻篇』一四九頁／『聖典』二一〇頁

(中略筆者『真實信の開頭——『教行信証』「信卷」講究——』一九九頁)

六 この「惻」という字についてであるが、もともとこの字には「はかる(測・量・計)」という意味はなく、「いたむ」という意味である(『新字源』参照)。ところが、親鸞は『教行信証』において、仏智や如来を「はかる」という時は、必ずこの「惻」を使っている。つまり、親鸞において、仏智や如来は、凡夫としての「いたみ」を離れては、「はかる」ことはできないということ。「惻」の字で表現していると考えられる。その用例を挙げると以下の通りである。

- ・ 如来の智慧海は深広にして涯底無し。二乗の惻る所に非ず。(『行卷』『翻刻篇』一二五頁)
- ・ 仏意惻り難し、然りと雖も竊かに斯の心を推するに(『信卷』『翻刻篇』一八八頁)
- ・ 仏の蜜意弘深なれば、教門をして暁り難し。三賢十聖惻りて闕う所に弗ず。(『証卷』『翻刻篇』三三九頁)
- ・ 其の光、仏を除きては能く惻ること莫けん(『真仏土卷』『翻刻篇』四四二頁)

・難思光仏 諸の二乗の惻度する所に非ざるが故に
・我、仏智を以て法界を惻知するが故なり

(「真仏土卷」『翻刻篇』四五七頁)
(「化身土卷」『翻刻篇』五七〇頁)

この他にも一箇所だけ「惻」の字が使用されている。それは「信卷」後半の『涅槃経』引文(『翻刻篇』一五九頁)である。しかし、これについては『涅槃経』原文が「惻」の字を使用していたと考えられるので、ここには示さなかった。

七 『翻刻篇』一八九頁／『聖典』二二五頁

八 『翻刻篇』一九五頁／『聖典』二二七頁

九 『翻刻篇』二〇八頁／『聖典』二二二頁

一〇 このような親鸞の思索と全く同質の思索をしたのが清沢満之ではなかったか。清沢の絶筆となった「我が信念」にそれを見ることが出来るだろう。

私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのであるが、其に就て、信すると云ふことと、如来と云ふことと、二つの事柄があります。此の二つの事柄は丸で別々の様にもありますが、私にありては、そうではなくして、二つの事柄が全く一つのことでもあります。私の信念とは、どんなことであるか、如来を信ずることである。私の云ふ所の如来とは、どんなものであるか、私の信する所の本体である。

(『清沢満之全集』六・一六〇頁)

このように清沢が自身の信念を表明しているが、それは「信」と「如来」が「丸で別々のこと」ではなく「全く一つのこと」であるというものである。すなわち、衆生の信心と如来とを一如の事実として清沢は受け止めているのである。そして清沢は、その信念の内実を三つ語った上で以下のようにまとめる。

私の信念は大略此の如きものである。第一の点より云へば、如来は私に対する無限の慈悲である。第二の点より云へば、如来は私に対する無限の智慧である。第三の点より云へば、如来は私に対する無限の能力である。斯くして私の信念は、無限の慈悲と無限の智慧と無限の能力との実在を信するのである。

(『清沢満之全集』六・一六二頁)

このように清沢は自己の信念の内実を、「無限の慈悲」・「無限の智慧」・「無限の能力」とあると言う。これはまさに如来の三心たる「信樂」・「至心」・「欲生」に相応したところの表明であることは明らかである。ここで清沢が「無限の慈悲」(信樂)を第一に語るのは、親鸞がそうであったように、衆生の信心が「獲得信樂」の一心に極まるからであろう。また曾我が「具体的事行としてはたゞ一心である」と述べるようにである。ここに衆生と如来との関係の実際がある。

二 『曾我量深選集』五・一七二頁

二三 この曾我の見解と同様に金子大榮も、こゝに「斯の心」といふは、恐らく論主の「一心」であらう。本願を領受せる一心を内観して、本願の三心を測るのである。帰命の一心の根源を究めて、本願三心の意を領知せんとするのである。

（『金子大榮著作集』七・一四六頁）

と述べている。

一三 『講解教行信証 信の巻』六三三頁

一四 曾我は言う。

一般の人は、そんなやうなふうを考えるものであるからして自分の心に満足が出来ない。自分の信ずる信仰そのものに満足が出来ない。信仰そのものに力がないからして、信以外に仏といふものを思ひ浮べ、仏の本願といふものを思ひ浮べ、また仏の救済の力といふものを思ひ浮べ、お浄土といふものを思ひ浮べて来る。ところがさういふものを思ひ浮べる程信仰といふものからだんだん懸け隔てて来て、益益信といふものは力の無いものになつてしまふ。私はさういふ方向に考を進めて行く学問は、之を本當の意味に於ける宗学といふものでないと思ひます。何故なれば、宗学といふものは専ら信それ自身の学である、信の内面なるその根元・原理を学するものである。信を離れて仏さまを考へたり、信を離れて仏の本願を考へたり、信を離れて仏さまの救済を考へたり、信を離れて仏の浄土を考へたり、さういふものをいろいろさまさまに諍ふたり論じたりすることが、それが宗学であると考へるなら、それは全く方向を間違つて居る。因と果とを顛倒して居るところの考であつて、さういふものは何等宗学と名づけられるものでないと思ふのであります。

（『曾我量深選集』五・二三五頁）

このように述べ、自己の立場を、

斯ういふと、私は真宗学のことを話をするのか、唯識の話をするのか、どこの話をするのか解らぬやうであります。私は一般的なる真宗学の話をするのでも完成せる唯識学の話をするのでも無い。自分は現在の自分の意識の事実の話をするのである。だからして意識の体験を離れたる真宗学でも無いし、宗教的認識と交渉なき唯識学でも無い。詰り自分の意識の中に流るゝ真宗学を話し、自分の宗教的要求の反省なる唯識学を話して居るのである。だからして無限に開展する真宗学でもあり、又現在に自ら生きて思想しつゝある唯識学でもある、かう思ふのであります。

（『曾我量深選集』五・一六七―一六八頁）

と明らかにしている。

一五 『曾我量深選集』五・二三三四頁

一六 『翻刻篇』一六頁／『聖典』一五六頁

一七 親鸞の真筆である坂東本において、この箇所から改行がなされている（『親鸞聖人真蹟集成』一・一一九—一二〇頁参照）ことから、どこか襟を正すかのような親鸞の態度・姿勢が思われる。この他力積からの改行は高田専修寺本には見られない。（『専修寺本 顕浄土真実教行証文類』上巻・一三〇頁参照）

一八 従来、他力積以降は「前段の四句の嘆積までで、「行巻」に説くべき真実行ということの説き終わったのである。これからは、今まで説き来った中の重要な義を重ねて解釈する」（『教行信証講義 教行の巻』四〇〇—四〇一頁）箇所であると了解されてきた。『教行信証』の最も早い註釈書である『六要鈔』に、「言他力」の下は是れ重積なり」（『真聖全』二・二六一頁）とあるように、すでにその語例は見られる。それに倣ってか、従来こゝは「重積要義」「追積要義」と了解されてきている。諸師は「他力」や「一乗海」の語の重要性を指摘してはいるものの、これらの語を重積する必然性について、御自積にあるという以上には語っていない（『教行信証講義集成』三・四一五—四一八頁参照）。しかし、そのような了解では、親鸞がなぜ「重要な義を重ねて解釈」しなければならなかったのか、という意図が判然としない。もちろん、このような先学の研究・解釈を否定するわけではないが、もつと積極的な意味がこの他力積には込められていると私は了解したい。

一九 ここで親鸞は『論註』からの引文を『論』に曰く」としているが、このことについては親鸞が『論註』を単なる『浄土論』の註釈書としてではなく、『大経』の論書としてみていたからであると思われる。

また、本願力を推求していくとき、その大部分を『論註』に譲ることに、二つ理由があると思われる。一つには、親鸞の本願の道理を推求する方法論が、『論註』から学び取った思索方法であることである。一つには、明恵の存在である。詳説することは出来ないが、『選択集』の批判書である『摧邪輪』における『論註』の引文が『安樂集』からの孫引きであるなどのことから、明恵は直接には『論註』を読んでいないのではないかと推察される。その明恵の批判に応答するという親鸞が『教行信証』を著すことで果たそうとした責任がこの『論註』の引文に表れているのではないだろうか。

二〇 私がこのように述べるのは、「教化」というところに本願力の積極的・具体的な意味を親鸞が見ていたのではないかと考えるからである。ただ本願力のはたらきを解説的に述べるだけならば、「阿修羅の琴」の譬喩をもつて「自然」と押さえればいはずである。しかし、そうはせずに「是れを教化地の第五の功德相と名づく」まで述べている。ここに解説ではない、親鸞自身が実際に感得した本願力を開顕していかんとする姿勢が思われるのである。また、この後に「乃至」の語が置かれるが、ここでは何も乃至されていないことにも注意したい。親鸞は、『論註』では一連の文として述べられているところではあるが、ここに「乃至」の語を置くことで、何か「区切り」のようなものを示すのであろう。

二一 菩薩は四種の門に入りて自利の行成就したまえりと知るべし。成就は謂く、自利満足せるなり。応知というは、謂く自利に由るが故に則ち能く利他す、是れ自利に能わずして能く利他するには非ざるなりと知るべし。

菩薩は第五門に出でて、回向利益他の行成就したまえりと知るべし。成就是、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わざること有ること無きなり。応知は謂く、利他に由るが故に則ち能く自利す、是れ利他に能わずして能く自利するには非ざるなりと知るべし。

〔翻刻篇〕一一二—一一三頁／『聖典』一九三頁)

三二 この他利利他の深義は、「証卷」結釈において、

爾れば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に籍りてなり。還相の利益は、利他の正意を顕すなり。是を以て論主は、廣大無碍の一心を宣布して、普遍く雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は、大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまえり。仰ぎて奉持すべし、特に頂戴すべしと。

〔翻刻篇〕三二二頁／『聖典』一九八頁)

と述べられているように、親鸞は非常に大切にしていたことが窺える。

二三 『翻刻篇』一一五頁／『聖典』一九四頁

二四 同前

二五 同前

二六 同前

二七 このことについては、『論註』引文の最後にある自力他力積が明確に示しているように思う。

当に復た例を引きて自力・他力の相を示すべし。人、三塗を畏るるが故に禁戒を受持す。禁戒を受持するが故に、能く禪定を修す。禪定を修すを以ての故に、神通を修習す。神通を以ての故に、能く四天下に遊ぶが如し。是の如き等を名づけて自力とす。又、劣夫の驢に跨りて上らざれども、転輪王の行くに従えば便ち虚空に乗じて四天下に遊ぶに障碍する所無きが如し。是の如き等を名づけて他力とす。愚かなるかな、後の学者、他力の乗すべきを聞きて当に信心を生ずべし。自ら局分することなかれ、となり。已上

〔翻刻篇〕一一八—一九頁／『聖典』一九六頁)

ここで、これまで述べてきた如来の本願力を他力と押さえ、自力との異質性―仏道における立場の違い―においてまとめられていく。自力・他力の違いは、そこに挙げられる例を見れば一目瞭然である。しかし、そのような自力・他力の対弁が、「自身を救ってくれる仏のはたらき」として憧憬されるような人間の分別を起点に為されるものでなく、むしろそのような求道の行き詰まりにおいて、「愚かなる」者として「他力の乗すべきを聞くのである。聞き得てみれば、そこに師はずでに現在している。

また、曾我は「自己の還相回向と聖教」において、次のように述べる。

惟ふにわが久遠の父として、影の如くに身にそふ所の祖聖は誠に我が還相の姿として、一如の世界からわれに回向せられたものであらふ。如来の還相回向の本願を体して我が前に表頭せられたのであらふ。積尊も七

高僧も、提婆も韋提希も、その外無数の人格の上にも、われの還相の姿を見得ないではないが、それ等は皆部分的である。現実の自己の全人格の往相の絶頂なる大涅槃の靈境から、親しく我の現実世界に反影還来する所の、真実の全的還相回向の人格は唯一人である。(中略) 私は我に表現せる本願念仏の声の上に自己の願往生人の相、即ち往相の回向を觀じ、真実の善知識なる祖聖の上に我の還相の回向を見る。すなはちわれに念仏申さんと欲ひ起つ意の頭はるゝは我の願往生の行者なることの証明であり、師の教を感謝する心は我に還来穢国の志願の回向表現せられてあるの証明である。(中略) まことに私にして単に仏に遭ふだけの念願であつたならば、何も特に師父の教を求めるに及ばぬのである。唯一人世を離れて冥想すればそれでよいことであらふ。しかし単なる冥想の対象たる仏は觀念の仏であり、坐せる仏であり、現実の自己を救ひ得ない仏である。彼は単なる法性法身であつて、彼には真実の本願と行業とがない。彼は単に普遍的でありて何等の個性を有しない。云何して十方衆生を救ひ得やう。十方衆生を救ひ得ずして、云何にして十方衆生の人なる我を救ひ得やう。すなわち我が個性を救ふ所の仏はその本願業力を我の往相の前途に表現して、具體的なる名号を成就してわれの行の足となり、又我の還相の背後に影現して、われの師父となりて教の眼を回向し給ふ。(中略) まことに教は往相の第一であつて、又還相の最後である。還相の最後と往相の最始との接触が教である。而して還相の教は動的であり、人格的であり、創造的であるに對して、往相としての教は静的であり、教権的であり、既成的である。しかし全体としての教は還相往相の接触点である。(中略) 念仏の行が選択本願の往相の表現であると云ふことは、我々が単独に忽然として、冥想直觀するのではなく、われの還相に表現せる教を真実に、「念仏申さんと欲ひ起つ意」を以て信受する時に、是「念仏申さんと欲ひ起つ意」が内的に直接に体験する所の名号が、本願招喚の内的勅命の名号であり、念仏である。外的に見れば、内に念仏申さんと欲ふ意、先づ発作して、後に念仏の声が現はるゝやうであるが、若し我の体験からすれば、「念仏申さんと欲ひ起つ意」が現にわが全人格を震動し、信順せしめ、奮起せしむる所の選択本願の表現なる念仏の内音を体聞して居るのである、則ち還相回向の間接の教に依りて、往相回向の直接の大方の内音を聞くのである。若し間接の外的教がないならば、云何して「念仏申さんと欲ひ起つ意」が起らう。随て云何して本願の直接表現なる回向の大方を体験することが出来やう。若し又大方の体験がないならば何して外的なる教を選択摂取することが出来やう。教を否定して、単に体験を求むる者は自性唯心に沈み、体験を有せざるものは定散の自心に迷ふ。金剛の真信は大方の体験に依り、浄土の真証は教法の尊信に依る。

(中略筆者『曾我量深選集』三・一五五—一七二頁)

ここに曾我が述べるように、「還相回向の間接の教」なくして「本願の直接なる表現なる回向の大方を体験すること」、「往相回向の直接の大方の内音を聞く」ことはできないのである。つまり、「往相としての」、「静的」、「教権的」、「既成的」なる「教」のみでは、「十方衆生を救ひ得ず」、「現実の自己を救ひ得ない」、「還相の」、「動

的「人格的」「創造的」なる「教」によって初めて衆生は救われ得るのである。ここに衆生は生死即涅槃なる無碍道に立たしめられるのである。つまり、還相回向なくして衆生の仏道成就はあり得ないのである。

二八 加えて言えば、親鸞はその「大行」たる名号の力用を海のはたらきに託して以下のように述べる。

海と言うは、久遠より来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る、之を海の如きに喩うるなり。已上

願海は、二乗雑善の中下の死骸を宿さず。何に況や人天の虚仮邪偽の善業雑毒雑心の死骸を宿さんや。

〔翻刻篇〕一二四—一二五頁／『聖典』一九八頁

ここに述べられているように、名号は「凡聖所修の雑修雑善の川水」という人間の自力や「逆謗闡提恒沙無明の海水」といった人間の身に満ちている無明煩惱を、「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水」へと転成せしめるのである。川の水は必ず海に流れ着くように、「雑修雑善」という人間の一切の自力は必ず「逆謗闡提無明」に突き当たり、それがそのまま「大願大悲智慧真実恒沙万徳」へとその意味が一転せしめられる、ということである。つまり換言すれば、それは無明煩惱の身において無明を自覚することが、そのまま願海転入の自覚であり、自己の無明性こそ本願を実験する当体であったという自覚を促すものなのである。

この「転成」のはたらきに合わせて言われるのが、「不宿」である。この「不宿」は、願海そのものが真実清浄であらんとするはたらきであると同時に、願海に転入した者に開かれる仏道の歩みを支えるはたらきである。つまり、本願に目覚め（願海に転入し）てもなお止むことのない自力執心を常に否定し続けるのが「不宿」というはたらきであって、衆生はその否定を契機として常に本願を我が身に証していけるのである。だから実際にあるのは、無明煩惱の身という絶対無救済の存在事実だけである。しかし、その事実を目覚めて見れば、目覚めさせるはたらきとして如来大悲は衆生の自覚の上に顕現する。

ここで本論において述べた法蔵菩薩の自利利他成就を内実とする「大行」と、その具体的はたらきである「転成」・「不宿」、これらによって衆生に「帰命」と「願生」を内実とする「我一心」が発起するのであれば、それは以下のような関係で示すことができよう。

名号・大行（第十七願）——我一心（第十八願）

帰命——転成（第十一願）

願生——不宿（第二十二願）

三〇 『翻刻篇』一二〇頁／『聖典』一九七頁

三一 『聖典』六二九頁

三二 『真聖全』一・七頁／『聖典』一三頁

三三 この「是を以て」という接続詞に注目して曾我は、

「是ヲ以テ如来」と出て、「然ルニ如来」では無い。(中略)「是ヲ以テ如来」、「是ヲ以テ」といふ所に必然の論理の力があるのであります。「然ルニ阿弥陀如来」なら有難いのでありますが、「是ヲ以テ」だと有難くない。(中略)「何故」といふ問題がそこにあるから、「是ヲ以テ」と出て来た。(中略)こゝに必然的論理があると思ふのであります。先づ初めに何の爲めに如来が如来としてあるか、かういへば一切群生海は此の通りの果相、現実相である。現実相は此の通りであるが故に、如来は不可思議兆載永劫に於て三業の所修一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし、かういふことが解つて来た。一体如来といふものはどうして見出す、如来を見出す所の其の道程、其の原理が、詰り一切群生海である。此の一切群生海の果相を通して吾々は如来の因相を絵巻物の如く明瞭に知ることが出来るのである。如来の無尽の果上徳相は如来の因中に具足するものである。因を離れて如来はない。(中略)一体、法蔵菩薩はどこに見出すか。此の一切群生海の中に、群生海を通して、さうして群生海を超えて、そこに法蔵菩薩を見出す。群生海を通さずしては群生海を超えることは出来ない。群生海を超えてといふことは、群生海を通して、即ち群生海を通してさうして群生海を超えて、そこに如来があり、如来因位の行がある。だからしてそこに全体的なる純粹なる廻向といふ論理があるのであらうと思ふのであります。

(中略筆者『曾我量深選集』五・一八一—一八二頁)

と述べている。

三四 また曾我は次のようにも述べている。

だからして「斯ノ心ヲ推スニ、一切群生海、無始ヨリコノカタ乃至今日今時ニ至ルマデ、穢悪汚染ニシテ清浄ノ心無シ、虚仮詭偽ニシテ真実ノ心無シ」、「一切ノ群生海ハ」の一言は実に驚くべき言葉であると思ふのです。之を若しも妄想独断となし、語を改めて「親鸞ハ無始ヨリコノカタ乃至今日今時……」と云つたらどうか。そんな風にいふと全文が虚偽となる。何となれば、「親鸞ハ」と主観的にいつたら、要するにオギャと生まれて死ぬまでの間、それだけしか解らぬ。しかるに今「一切群生海ハ」といふ所に於て、初めて無始より已来乃至今日今時に至るまでといふことが出来るのであつて、茲に「一切ノ群生海ハ」の文字は単なる自分でもなく、又単なる他人でもなく、個々の多人の集合でもなく、全体を一つの組織体系として、全的一として「一切群生海」と云うたのである。随つて一切群生海はいふ時には、個々別々にこんな肉体がある、手が何本ある、外的にそんなものをおさへて寄せ集めて云つて居るのでは無い。もつともつと内面化し

た、もつともつと生き生きとして居る所の、全体に貫通して血の流れて居る叫び声そのものをつかまへて、吾々の散乱轟動して、殆ど八万四千の感覺意識が群り起る、其の感覺意識其のものゝ直接の声を聞き、我が全身の叫を聞いて、それを其の儘直写したものであります。決して御説教でも無いし、又所謂御示談でも無い。

〔『曾我量深選集』五・一七九頁〕

三五 蓮如の『御文』には、

それ、五劫思惟の本願というも、兆載永劫の修行というも、ただ我等一切衆生をあながちにたすけ給わんがための方に、阿弥陀如来御身ありて、南無阿弥陀仏という本願をたてまして、まよひの衆生の、一念に阿弥陀仏をたのみまいらせて、もろもろの雑行をすてて、一向一心に弥陀をたのまん衆生をたすけずんば、われ正覚とらじとちかい給いて、南無阿弥陀仏となります。これすなわち我等がやすく極樂に往生すべきいわれなりとしるべし。

〔『聖典』八三六頁〕

と言われている。

ここで言われる「御身勞」という言葉に注目して松原祐善は、

阿弥陀如来が身を痛められるというわけです。心の勞ではなく、蓮如上人は体、身勞といわれます。阿弥陀さまの「御身勞ありて」ということは、全衆生の、生きとし生けるものの業を担って一緒に悩まれ痛まれているというのです。

〔『他力信心の確立—松原祐善講話集—』一五頁〕

と述べている。

三六 その至心の自覚に開かれる實際生活を松原は次のように語る。

私はここに「業を尽す」といった仏者の生活を想い起こすのである。そのことは一応己が人生に対する懺悔の表白であつたであらう。だがその懺悔の否定をくぐつて、力強い積極的な人生創造の使命感をそこに聞くことができる。およそ業とは人生についての思想であるというよりも、人生の現実そのものが業と知らされ、心よりも身に覚える具体的な生きた感覚であり、厳しい人間現実の痛感である。或はこれを歴史的現実とも換言できようか。実は人間の知性よりもこの現実が深いのである。深層心理学という新しい学問があるが、人間における無意識の深層心理を探求しようというのであるが、その精神分析も知性の光を以て作業されるのであつて、頭に解つても身体の全体が肯かない。人間の現実とは受けとれないであらう。更に人間の理知を以てして「業を尽す」の決断とその歓喜とは開けてこないであらう。今日われわれの日常生活では、(中略)何か悪い面だけに使用されて、宿命論的な運命論的なひびきが多分に含まれ、業といえれば消極的な諦め主義にとられがちである。しかし業の正しき意義は自己の人生に対する全責任ということである。(中略)業はまた業報である。つねに人生における行為の責任が問われているのである。而して責任の廻避は絶対に

許されないのである。そこに真実の人生がある。人は業を怖れて業からの廻避を望むのであるが、それは決して苦悩の解決ではなく、また真人の道でもない。業を受けて業を悩む、更に業を尽すところに真に生産的な人生の創造がある。業を業と受けとり得たところには、最早己が人生に対する一点の不安や疑念を残さないのである。業を怖れてはならない。業を業と受けとれない人生への私心が実は自己を縛って苦しめるのである。かくて業を尽すとはやがてこの私心の自我心を離れ超えて正直に真剣に自己自身に生き切ることである。業こそ自己をして真に自己たらしめてゆくものであり、これを素材として人類の光の歴史が開けていくのである。浄土往生人の生活に出逢うのである。(中略筆者『松原祐善講義集』四・九七―九九頁)

このような具体的な生活にこそ、「救われない衆生を阿弥陀仏が救ってくれる」というような人間を擁護するただ有難いだけの一般化された観念論としての恩寵的な仏道の超克がある。

三七 『翻刻篇』一九三頁／『聖典』二二六頁

三八 『涅槃経』に言わく、「闇」は即ち世間なり。「明」は即ち是れ出世なり。「闇」は即ち無明なり。「明」は即ち智明なり。

三九 これは三心結釈において、

凡そ大信海を按ずれば、貴賤縑素を簡ばず、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、正観に非ず、邪観に非ず、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。喩えば阿伽陀薬の能く一切の毒を滅するが如し。如来誓願の薬は能く智愚の毒を滅するなり。

〔翻刻篇〕二一五―二一六頁／『聖典』二二六頁

と、より具体的かつ自覚的に述べられている。

四〇 『翻刻篇』一九三頁／『聖典』二二六―二二七頁

四一 『翻刻篇』一九五頁／『聖典』二二七頁

四二 曾我は、信樂釈で否定されるべき「安価な化土の往生」について、

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

〔曾我量深選集〕五・二一〇頁

と述べ、更に、

現実なる所の自覚意識を離れて、どんな有難い事を云つても、それは化土の往生に過ぎないのである。有難ければ有難い程方便化土である。有難ければ有難い程真実報土を離れてしまひ、又高遠であれば高遠である程宗教的実践の真理を離れてしまひ、虚偽空想の邪道になってしまふ。

〔曾我量深選集卷〕五・一九〇—一九一頁〕

とも述べている。

四三 曾我は「疑い」について次のように述べている。

自覚程直接なものでない。此の直接な吾々の自覚を妨碍するものは何であるか、本当に吾々の自覚の敵となるものは何であるか、かう申しますといふと疑ひである。疑ひが吾々の自覚の直接の敵である。かういふ工合に考へまして、然らば吾々の自覚意識といふものゝ本質をなすものは何であるか、それは信である、信することである。吾々が普通信する信ずるといつて居るのは本当に信ずると違つて居る時に多い。私共は信で無い時に信ずる信ずると云つて居る。之は皆様よく考へて見られると解るのであります、本当に信じて居るときは、信じて居りますとは言はぬのであります。信じて居りますといふ必要すらないのであります。

〔曾我量深選集〕五・一九九頁〕

四四 ここで曾我が言う「安価な信心」を親鸞の言葉の中に求めるならば、それは信樂釈における『涅槃経』引文の「信不具足」の文に見ることが出来るだろう。そこには、

信に復二種有り。一には聞より生ず。二には思より生ず。是の人の信心、聞よ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。復二種有り。一には道有りと信ず。二には得者を信ず。是の人の信心、唯道有りと信じて、都て得道の人有りと信ぜざらん。是を名づけて信不具足とす、といえり。

〔翻刻篇〕二〇〇頁／『聖典』二三〇頁〕

と二種の「信不具足」が言われている。一つには「聞より生じて思より生ぜざる」ような信心である。これはつまり、ただ仏法を聞くだけで、そこに思索・思案—生活の中における実験—がないということであろう。すなわち、ただ知識として仏教を聞いている者である。二つには「唯道有りと信じて、都て得道の人有りと信ぜざらん」というような信心である。これは先の内容とも重なるように思う。つまり、ただ知識として仏教の道理だけを知っているが、その仏道に立ち、歩んでいる人がいることを知らないのである。換言すれば、どこまでも教理・観念に沈んで、そこに満足してしまっているような人間の在り方を言い当てている。

四五 このような「不具足」なる「信」が、曾我が言う「安価な信心」であり、「疑い」そのものであろう。

この「何を以ての故に」という接続詞に注目して、曾我は難信と獲信との関係について、

こうして「何を以ての故に」のところで一転している。「此れ必ず不可なり」といつて、「何を以ての故に」とおしていくところに、如来の大悲に転入していくという意味をもっているのである。「何を以ての故に」というのは、だから不可であるということにはならない。駄目だという理由のようであるけれども、そうではない。前に難信の理由と獲信の理由との関係についてお話したのであるけれども、ここでも、表には難信の理由であるが、この難信の理由が、そのまま転じて獲信の理由となるのである。難信の理由をあげて、獲信の理由に転ずる思召しであると領解できるのであります。徹頭徹尾、難信であるという、その難信が徹底すれば、それがそのまま獲信の理由に転ずるのである。(『曾我量深選集』八・二七四—二七五頁)

と述べている。
^{四六} このような事実を曾我は、
私は昨年七月上旬、高田の金子君の所に於て、「如来は我なり」の一句を感得し、次で八月下旬、加賀の暁鳥君の所に於て「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向していただいた。遂に十月頃「如来我」となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」と云ふことに気付かせてもらひました。(『曾我量深選集』二・四〇八頁)と述懐している。

^{四七} 信樂釈では、このような「如来」と「信心」と「仏性」との関係が、『涅槃經』「師子吼菩薩品」・「迦葉菩薩品」の引文によって明かされている。ここでそれを概観しておく。

まず『涅槃經』(「師子吼菩薩品」)では、
大慈大悲を名づけて仏性とす。何を以ての故に。大慈大悲は常に菩薩に随うこと影の形に随うが如し。一切衆生、畢に定んで当に大慈大悲を得べし。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と云えるなり。大慈大悲は名づけて仏性とす。仏性は名づけて如来とす。(『翻刻篇』一九七—一九八頁／『聖典』二二九頁)

と「大慈大悲」が「仏性」あるいは「如来」であることが言われる。ここでは「大慈大悲は常に菩薩に随う」と言われるが、これは本論でも述べてきたように、衆生の宿業にその身を捨てて法蔵菩薩として現働する如来の大慈悲心を言うのである。すなわち、「如来の満足大悲・円融無碍の信心海」である。

そして次に、
大喜大捨を名づけて仏性とす。何を以ての故に。菩薩摩訶薩は若し二十五有に能わずは、則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。諸の衆生、畢に当に得べきを以ての故に。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と云えるなり。大喜大捨は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

(『翻刻篇』一九八頁／『聖典』二二九頁)
と「大喜大捨」が「仏性」あるいは「如来」であることが言われる。ここでは「若し二十五有に能わずは、則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず」と言われているが、『涅槃經』原文では北本・南本ともに「二十五有を

捨つること能わずは」と、「捨」の字がある（『大正蔵』一一・五九八頁／八三七頁参照）。つまり、原文通り読めば、「菩薩摩訶薩は、二十五有の迷いの世界を立ち捨てなければ、無上菩提を得ることはできない」という意味である。しかし、親鸞は「捨」の字を抜いて読んでいる。ここに積極的な意味を見出すとすれば、「法蔵菩薩は、二十五有という迷いの世界をどうすることもできないのであれば、無上菩提を得ることはできない」と読むことで親鸞は、一切衆生を救わんとする法蔵菩薩の「若不生者 不取正覺」の誓願を読み取ったのではないだろうか。すなわちそれは、一切衆生を救わんとして一如法界より来生し、「一切群生海の心」として衆生の迷いに身を捨てた法蔵菩薩の願心である。

そして次に、

仏性は大信心と名づく。何を以ての故に。信心を以ての故に、菩薩摩訶薩は、則ち能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり。一切衆生は、畢に定んで当に大信心を得べきを以ての故に。是の故に一切衆生悉有仏性と云えるなり。大信心は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

（『翻刻篇』一九八—一九九頁／『聖典』二二九頁）

と言われる。ここでは前の二つとは少し表現が異なり、「大信心は仏性」ではなく「仏性は大信心である」と言われる。つまり、前に確かめられた「大慈大悲」や「大喜大捨」という「仏性」あるいは「如来」が「大信心」であると確かめていると言える。すなわち、如来大悲として現働する法蔵菩薩が、衆生の迷いに身を捨てるところに成就するものを「大信心」として押さえるのであろう。だからこそ、ここには法蔵菩薩の兆載永劫の修行と重ねるように「能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり」と言われているのだと考えられる。

そして最後に、

仏性は一子地と名づく。何を以ての故に。一子地の因縁を以ての故に、菩薩は則ち一切衆生において平等心を得たり。一切衆生は畢に定んで当に一子地を得べきが故に。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と云えるなり。一子地は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。（『翻刻篇』一九九頁／『聖典』二二九頁）

と「一子地」について言われる。これも先と同様に「仏性は一子地である」と表現されている。つまり、如来大悲↓法蔵菩薩↓大信心↓一子地として、「一切衆生において平等心を得たり」と言われるのである。では、その「一子地」とは如何なるものなのであろうか。これについては、初住以上の菩薩・初地以上の菩薩・八地以上の菩薩と諸説ある。しかし私は、ここに「行巻」の一段を想起せずにはいられない。それは、

是を以て『論註』に曰く、彼の安樂国土は阿弥陀如来の正覺淨華の化生する所に非ざること莫し。同一に念仏して別の道無きが故に、とのたまえり。已上

爾れば、真実の行信を獲れば、心に歡喜多きが故に、是を歡喜地と名づく。是を初果に喩うることは、初果の聖者、尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。何に況や、十方群生海、斯の行信に帰命すれば、撰取し

て捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名づけたてまつると。是を他力と曰う。是を以て龍樹大士は、即時入必定と曰えり。曇鸞大師は、入正定聚之數と云えり。仰いで斯れを憑むべし。専ら斯れを行すべきなり。

〔翻刻篇〕一〇六一—一〇七頁／『聖典』一九〇頁）
という一段である。ここに照らせば、「菩薩は則ち一切衆生において平等心を得たり」とは、まさに一切衆生を「撰取して捨てたまわず」という阿弥陀仏そのものの妙用であり、さらに「一切衆生は畢に定んで當に一子地を得べき」というのは、その撰取不捨の利益によつて「同一に念仏して」という念仏の僧伽が開かれることに他ならず、換言すれば「即時入必定」・「入正定聚之數」の実現であろう。だから、ここで言われる「一子地」とは、まさに「即時入必定」・「入正定聚之數」を内実とする「初歡喜地」であると私は考える。そこに必ず涅槃に至るべき身ということが決定するのである。

そして、このような「師子吼菩薩品」の引文をまとめる形で「迦葉菩薩品」が引かれ、
或は阿耨多羅三藐三菩提を説くに、信心を因とす。是れ菩提の因、復無量なりと雖も、若し信心を説けば、則ち已に撰尽しぬ。
〔翻刻篇〕二〇〇頁／『聖典』二一九頁）

と、信心が涅槃に直結していること（「涅槃の真因は唯信心」「報土の正定の因」）を仏説に依つて証明しきつていくのである。

このような了解が許されるのであれば、親鸞がこの信心仏性論を展開する意図は、衆生における仏性の有無を論じる点にないことは明らかであろう。では、その意図はどこにあるのかと言え、それは、仏性とは大涅槃が如来として衆生の上に法蔵菩薩の願心として現働する―如来大悲が法蔵菩薩として衆生の迷いに身を捨て、そこを場として法蔵菩薩が阿弥陀となる―ことを仏説に依つて証明することにあるのではないだろうか。ここに教理としてではなく、どこまでも如来の本願を通して如実修行に相応し、仏教と相応していかにとする親鸞の態度が思われる。

また、このような思索は「真仏土巻」との関係にも見出せる。その一例を挙げれば、「真仏土巻」に浄土（涅槃界）の性として引用される『論註』の性功德の「諸法平等なるを以の故に発心等し。発心等しきが故に道等し。道等しきが故に大慈悲等し。大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に」〔翻刻篇〕四三三頁／『聖典』三一五頁）という文を、親鸞は「信巻」の一念転釈において、「諸法平等」を「願海平等」と読み替えて、

願成就の一念は、（中略）即ち是れ眞実信心なり。眞実信心即ち是れ金剛心なり。金剛心即ち是れ願作仏心なり。願作仏心即ち是れ度衆生心なり。度衆生心即ち是れ、衆生を撰取して安樂浄土に生ぜしむる心なり。是の心即ち是れ大菩提心なり。是の心即ち是れ大慈悲心なり。是の心即ち是れ無量光明慧に由つて生ずるが故に。願海平等なるが故に発心等し、発心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し、大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に。
（中略筆者『翻刻篇』二二七—二二八頁／『聖典』二四一—二四二頁）

と示すことで、浄土の性と信心の性が共に法蔵菩薩の大慈悲心に基づいていることを明かすのである。それによつて、煩惱具足の凡夫の身のままに獲信の一念に眞実報土の正因（涅槃の眞因）を得ることができ、より積極的に言えば、眞実報土あるいは大涅槃が開示されることを述べるのである。

^{四八}ここで、親鸞が「回向」を如来招喚の勅命（「本願力回向」）として了解するに至つた思想的背景について少しく述べておく。

周知のように、親鸞の師である法然は、選択本願の念仏の本質を『選択集』「二行章」において、
縦令、別に回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。
（『眞聖全』一・九三七頁）

と述べている。この「不用回向」が、親鸞の言う「不回向」の了解の基にあることは論を俟たない。それは「浄土眞実の行 選択本願の行」を「大行」として頭かにする「行巻」において『選択集』から「総結三選の文」を引いた直後に、

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。

（『翻刻篇』一〇五—一〇六頁／『聖典』一八九頁）

と述べていることから明らかである。すなわち、親鸞はこのような法然の了解を受けて、本願の念仏が「自力の行に非ず」という人間に自力無効を覚知せしめるものとして領いたのである。しかし、その「不回向」から「本願力回向」へという展開には、少なからず思想的跳躍があるように思う。それを可能にしたのが、『浄土論』および『論註』の徹底的な読み込みであろう。

世親の『浄土論』は、大乘菩薩道に立つて『大経』の仏道を明らかにしている。その『浄土論』解義分の起観生信章では、

云何が観じ、云何が信心を生ずる。若し善男子・善女人、五念門を修して行成就すれば、畢竟じて安楽国土に生じて彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得。
（『浄全』一・一九三頁／『聖典』一三八頁）

と述べられるように、「五念門」を行じる主体は「善男子・善女人」という願生浄土の仏道に立つた行者である。その善男子・善女人が五念門を修して、浄土の不虚住持功德を観察することにおいて、阿弥陀如来に遇つて見仏を果たし、そこから衆生を教化する菩薩となつていくことが説かれる。このことは、浄土の観察（観行体相章・浄入願心章）が説かれた後の善巧撰化章以降の主語が「善男子・善女人」から「菩薩」に変わっていることから窺える。そして『浄土論』最後に説かれる利行満足章では、

出第五門とは、大慈悲を以て一切の苦悩の衆生を観察して、応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、遊戯神通を以て教化地に至る。本願力を以て回向するが故に。是れを出の第五門と名づく。菩薩、入の四種の門を以て自利の行成就す、知るべし。菩薩、出の第五門の回向を以て利益他の行成就す、知るべ

し。菩薩、是の如く五念門の行を修して、自利利他して速に阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故に。

〔浄全〕一・一九八頁／『聖典』一四四—一四五頁

と述べられている。ここに明らかなように「本願力を以て回向する」のは、どこまでも出第五門の菩薩である。つまり『浄土論』において言われる「本願力回向」とは、善男子・善女人が五念門を修めて菩薩となり、最終的には「出第五門」の菩薩として「本願力回向」をもって自利利他を成就する、と説かれるのである。

しかし、その『浄土論』の註釈書である曇鸞の『論註』では、『浄土論』の言葉を一字一句註釈しつつも、曇鸞は徹底した凡夫の自覚に立って、世親の明らかにした大乘菩薩道を他力の仏道へと、その質を一転させていくのである。その曇鸞の了解については、すでに本章（第二節）で述べているので、ここでは要点を絞って記す。

曇鸞は利行満足章の結びの文を註釈する中で、

問うて曰く、何の因縁有りてか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言えるや。答えて曰く、『論』に五門の行を修して以て自利利他成就したまえるが故にと言えり。然るに覈に其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とす。

〔真聖全〕一・三四六—三四七頁／『聖典』一九四頁

と述べるように、「即得成就阿耨多羅三藐三菩提」の根拠を、『浄土論』に依って五念門の行における自利利他成就に見定めつつも、「覈に其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とす」というように、その自利利他成就の根源に阿弥陀如来の本願力を仰いでいる。そして、「他利」と「利他」とをはっきり区別して、衆生に利他が成り立たない（言うとしても、他に利されるという意味で「他利」である）ことを明らかにして、利他は徹頭徹尾、仏力であることを示す。そして最後に、

凡そ是れ彼の浄土に生ずと、及び彼の菩薩・人天の所起の諸行は皆、阿弥陀如来の本願力に縁るが故に。何を以て之を言わば、若し仏力に非ずは、四十八願便ち是れ徒に設けたまえらん。

〔真聖全〕一・三四七頁／『聖典』一九四—一九五頁

と言われるように、「浄土に生」まれるための「諸行」も、浄土の「菩薩・人天の所起の諸行」も、その一切が阿弥陀如来の仏力と因位法蔵菩薩の本願力に根拠することが押さえられるのである。

このように曇鸞は、世親が『浄土論』において明らかにした仏道の本質を、「我一心」という信心に実現する他力の仏道であると見抜いたのである。

この曇鸞の思索を受けて親鸞は、『入出二門偈』において、

菩薩は五種の門を入出して、自利利他の行、成就したまえり。

不可思議兆載永劫に、漸次に五種の門を成就したまえり。

〔定親全〕二・漢文篇・一一四—一一五頁／『聖典』四六一頁

と述べていることからわかるように、五念門・五功德門はともに法蔵菩薩の兆載永劫の修行によつて実現されたものであると了解していくのである。

以上のように、直接には法然の「不回向」や「如来よりたまわりたる信心」（『聖典』六三九頁）という教えを契機として、『浄土論』・『論註』に導かれながら、「如来の本願力回向」というものを聞き取ったのだろう。

四九 曾我は、次のように述べる。

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

五〇

親鸞は『一念多念文意』において、

「回向」は、本願の名号をもつて十方衆生にあたえたまうの御のりなり。

（『定親全』三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁）

と述べているように、衆生の仏道はどこまでも「本願の名号」として与えられるのである。

五一 『浄土論』では起観生信章（『眞聖全』一・二七一頁）に、またそれを註釈した『論註』下巻の文（『眞聖

全』一・三一六頁）に示されている。

五二 これについて曾我は、

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

（『曾我量深選集』五・二〇七―二〇八頁）

と述べている。このように「心」という一字を加えることによって、衆生における五念門の中の回向門の行ではないことを明確に表現するのである。

五三 『翻刻篇』四六六頁・五一六頁／『聖典』三二六頁・三四七頁

五四 その法蔵菩薩の願心の具体相こそ、

『浄土論』に曰く、云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるが故に、とのたまえり。回向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相は、己が功德を以て一切衆生に回施したまいて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまうなり。還相は、彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。若しは往、若しは還、皆衆生を抜きて生死海を渡せんが為にとのたまえり。是の故に、回向為首得成就大悲心故と言えり、と。

〔翻刻篇〕二〇九―二一〇頁／『聖典』二三三頁

という二種回向であり、「願作仏心」・「度衆生心」に他ならない。

五五 「欲生」は、『尊号真像銘文』において、「安樂浄土にうまれんとおもえとなり」（傍線筆者『定親全』三・

和文篇・七四頁／五一二頁）と注釈されている。

五六 このことは、曇鸞が世親の「願生安樂国」との表明を、

「願生安樂国」は、此の一句は作願門なり。天親菩薩、帰命の意なり。乃至 問うて曰く、大乘経論の中に処処に衆生畢竟無生にして虚空の如しと説けり。云何ぞ天親菩薩、「願生」と言うや。答えて曰く、衆生無生にして虚空の如しと説くに二種有り。一には、凡夫の実の衆生と謂う所の如く、凡夫の所見の実の生死の如し。此の所見の事、畢竟じて有所ること無けん。龜毛の如し、虚空の如し。二には、謂く諸法は因縁生の故に、即ち是れ不生にして有所ること無きこと虚空の如し。天親菩薩、願生する所は是れ因縁の義なるが故に、仮に生と名づく。凡夫、実の衆生、実の生死有りと謂うが如きには非ざるなり。問うて曰く、何の義に依りて往生と説くや。答えて曰く、此の間の仮名の人の中に五念門を修せしむ。前念と後念と因と作る。穢土の仮名の人・浄土の仮名の人の人の中に五念門を修せしむ。前念と後念と因と作る。何を以ての故に。若し一ならば則ち因果無けん。若し異ならば則ち相続に非ず。是の義、一異を觀ずる門なり。論の中に委曲なり。

〔翻刻篇〕五二―五四頁／『聖典』一六九頁

と註釈していることから明らかである。

五七 親鸞は『浄土三経往生文類』において、

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

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

と述べる。ここからも明らかなように『大経』に説かれる本願の成就として実現する仏道とは、「念仏往生の願」に誓われる真実信心を因として「必至滅度の願果」である大涅槃を証得する「大般涅槃無上の大道」であり、それは現生正定聚として実現する真実報土の往生を内実とするものである。

五八 曾我は次のように述べる。

如来の本願招喚の勅命とは何ぞや（中略）如来が私を呼んで下さる喚び声といふものは外でもない、私共の信心の内なる根源たるの願、欲生我国、それが弥陀のお喚び声である、とお示しになつて居ります。親が子供を呼ぶ喚び声はどんなものか、外でもない子供の心の中に親を呼ぶところの喚び声である。（中略）純粹信樂の世界に於きましては子が親を呼ぶ声の外に親の子を呼ぶ声はない。衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心、その清淨願往生心を生ぜしめるところの親さまの喚び声といふものは即ち如来の本願招喚の喚び声である。吾々の願生淨土といふものは、如来さまの喚び声の外にあるかといふと、さうではない。願生淨土は如来さまの喚び声そのものである。（中略）さういふところに真宗学といふものの特別の意味があるのであるまいかと思ふのであります。

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

どうも吾々は、吾々衆生の外に仏さまがあるかと考へ（中略）仏を外に求めて居るのであります。けれども吾々の信の中に、即ち衆生貪瞋煩惱中能く清淨願往生心を生ぜしめて下さる。そこに仏さまの本當の喚び声がある。仏さまの喚び声を聞くといふことは私共が本當にこゝに目覚めて、私共の本當の願ひに目覚めることである。つまり私が本當の真実の自己に目覚めることが如来の本願招喚の喚び声といふものであります。

（中略筆者『曾我量深選集』五・二四三—二四五頁）

六〇 同前

六一 この大義門功德については、眷属功德の後に「又言わく」と功德名が挙げられずに連引されていることに鑑みて、本論では大義門功德は親鸞が眷属功德の内容として見ているものとして了解する。

六二 『浄全』一・二四三頁

六三 第十一願成就文について、曾我は、

『大無量寿経』の「下巻」は第十一願成就文によって開かれる。第十一願成就文は「上巻」を承けて「下巻」全部を引き起すに違いない。ただあそこに第十一願成就文が偶然あるというようなものではない。「上巻」全部を継承して「下巻」全部を起すものでなければならぬ。第十一願成就文によって真実報土は成立つ。

（『曾我量深選集』十一・二六五頁）

と述べ、また、

第十一願文を頂くと「設ひ我、仏を得んに国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らざば正覚を取らじ」とある。親鸞は必至滅度の願という。正定聚に住すと滅度に至ると二つあるが、親鸞以前親鸞以外の方は未来で正定聚に住して、その上で最後は必ず滅度に至らしめようというのがその了解であるが、それでは第十一願の意味は分らぬ。第十一願は大體浄土と娑婆の二つの世界の分水嶺である。

（『曾我量深選集』十一・二八〇頁）

と述べているように、第十一願を浄土と娑婆の分水嶺であると了解している。それは、

阿弥陀の本願という浄土のみを建立するというが、そうではない。阿弥陀の本願によって一方は浄土が成立し、他の一方では娑婆世界が成立する。

（『曾我量深選集』十一・二九九頁）

とも言われるように、浄土を成り立たしめるのみならず、娑婆を娑婆たらしめる本願でもある。その第十一願の成就として実現する正定聚について、「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」（『曾我量深選集』十一・二八三頁）として、

分限においていわゆる絶対無限に乗托する。相対有限が絶対無限の内容、絶対無限に乗托して相対有限が始めて成立つ。其処に我々の安住すべきところがある。仏は絶対無限の世界のみにといふのでなく、我々を相対有限に安住せしめようというのである。

（『曾我量深選集』十一・三〇三頁）

と述べる。このように分限を知ることとは「与えられた現在を喜ぶこと」（同前）であると曾我は言う。

六四 『翻刻篇』二四二頁／『聖典』二四七頁

六五 この読み替えは、智昇の『集諸経礼懺儀』の「大慈弘普化」（『大正蔵』第四十七卷・四六九頁）との言葉に依つたものであると考えられる。

六六 『真聖全』一・三二二頁／『聖典』六〇頁

そのような関係性の具体相を清沢の「真の朋友」に見ることができようと思う。

第一に、真の朋友は宗教的根拠に立つものではなくてはならぬ、通常では、色々の根拠によりて朋友が出来る様に云ふて、或は同郷の朋友とか、同学の朋友とか、同窓の朋友とか、其他世上百般の事に当りて、相会し相見る様なことは、皆朋友を製作する根拠となりて居る、(中略)此等の場合に於ても、真の朋友がないとは云はれぬけれども、其真の朋友と云はるべき根拠は、ヤハリ、宗教的根拠でなくてはならぬ、即ち絶対無限の他力を信ずると云ふことが根拠でなくてはならぬ。其は何故かと云ふに、絶対無限に根拠せざること、皆有限不完全であるから、所謂有為転変を免れない、宗教的朋友は、彼も絶対無限に信憑し、此も絶対無限に信憑し、其信憑する所の絶対無限は、唯一不変であるがゆゑに、此根拠の上に立つ所の朋友は、永久不変の朋友でありて、決して相離反することがない、(中略)第二に、世間には、『朋友に対して済まぬ』とか『友誼に背く』とか云ふ様な言葉があるが、此は真の朋友の間にはなき言葉である、真の朋友即ち絶対無限の他力を信ずる根拠に立つ所の朋友は、決して彼我の間に『済む』『済まぬ』と云ふやうな、女々しき感情を持つものではない、同じく絶対無限の他力を信ずる上に於てこそ、相互に朋友と云ふべけれども、其以外の世事俗情に於ては、人々各々其性情の異なるやら、其境遇の異なるやら、種々様々の事情によりて、各々適宜の処行を為すことゆゑ、其が『済むの』『済まぬの』『友誼に背くの』『背かぬの』と云ふやうなことは、決して云はれることではない、(中略)第三に、世間には『朋友を求むる』と云ふことがある様であるが、真の朋友は、互いに相求むる必要がない、只自ら真の朋友たる資格を持つてばよい、全体求むると云ふことは、自分に於て不十分な所があるから、其欠陥を補ふが為に求むると云ふことが必要であるのである、が、今真の朋友は、彼も絶対無限を信じて不足のなきものであり、我も絶対無限を信じて不足のなきものであらねばならぬ、彼にも不足なく我にも不足なくば、互に相求むる必要はない、故に朋友を求ると云ふことは、真の朋友にはないことである、(中略)第四に、世間には『朋友を選むで之と交はれ』と云ふやうなことがあるが、真の朋友は互いに相選む必要がない、又自分が真の朋友たる資格さへあれば、如何なる人と交際しても差支えない、畢竟朋友を選むと云ふ根拠は、朋友と云ふものに善友と悪友との区別を立て、善友には交際してもよいが、悪友には交際してはならぬと云ふのでありて、ツマリ自分に対する利害を主として、云ひたるものである、然るに自分に対する利害を、外物他人の影響として考ふるのは、頗る困難なことでありて、善事が必ずしも善き感化を及ぼし、悪事が必ずしも悪感化を生ずるものではない、所謂順縁逆縁と云ふ訳で、我等の感化を受くる因縁は決して外物他人の為に一定するものではない、(中略)然るに、既に朋友の感化如何を心配するのは、自分が未だ充分確固たる根拠を得ざるからであるから、此の如き人物は、朋友を選むと云ふよりは、先づ自分に真の朋友たり得べき資格を求めねばならぬ、(中略)又若し其資格を得んが為ならば、朋友を選むと云ふ様な迂闊なことを云はずして、先づ宗教的信念を求めよとか、真の

朋友たるべき資格を求めよと云ふべきではないか、(中略)之を要するに真の朋友は、宗教的根拠に立ち、絶対無限を信憑して、常に満足の心に住し、所謂『天をも怨みず、人をも尤めず』、独立独行、決して外物他人の為に心を動かさず、常に如来の大命に随順し、自家の自分を尽すを以て第一義とするものである。

(中略筆者『清沢満之全集』七・三一〇—三一三頁)

この清沢の言葉を寺川俊昭は次のように解説している。

清沢先生の精神主義の運動が、先生個人の運動ではなくて、浩々洞という一つの集まりを場所とした運動であることは、よく知られている通りである。ここには、清沢満之というたぐい稀な宗教的人格を中心として、厳しくもあたたかい師弟の和合があった。(中略)明治三十五年秋、東京を去って郷里に帰った後も、先生と浩々洞の人達とのあたたかい交わりは続いた。この文章は、三十六年四月発行の、近角常観先生の雑誌『政教時報』にのせられたものである。故郷にあってこれを書かれた先生の胸中には、おそらく浩々洞での、師弟が一つになって、共に仏道を学ぶ生活が強く思われていたに違いない。しかし、真の朋友とはどのようなものを語る先生のことばは、まことに厳しい。いわゆる仲間同志の「なれあい」などは、徹底的に克服されている。真の朋友とは、宗教的根拠に立つ交わりでなければならぬ、と先生はいう。一人一人が如来を信じ、いわゆる独立者として自立することが、強く求められている。そして、宗教的な友の交わりはどのようなものかを、見事に浮きぼりにする。

(中略筆者『わが信念—解説清沢満之文集抄—』八八—八九頁)

第三章 我一心の自覚道―真仏弟子の歩み―

第一節 金剛心―仏道を歩ませる純粹意欲―

前章では、「信巻」三二問答を中心に考察することで、本願の名号によって衆生に発起した「我一心」が、信心そのものの能動性において帰命から願生へと展開する必然的道理を如来の願心に尋ねた。そこで明らかとなったのは、その「我一心」の根拠が如来の欲生心にあるということであった。この欲生心を自己の内奥に如来招喚の勅命として尋ね当ててみれば、名号への帰依を端緒とする至心・信樂・欲生という衆生の自覚の道程が、そのまま如来が欲生・信樂・至心・名号と、衆生の上に自己を表現してくる本願の自証の道程であったことが知れるのである。ここに如来の欲生心に根拠する願生浄土の仏道が開かれるのであった。その内実は、衆生が浄土に生まれることを願うというものではなく、「生まれんと願え」という如来の勅命を聞く「聞法生活」であり、その願生心にそのまま浄土が莊嚴されるのである。それは虚仮不実なる衆生に真実が発露するのではなく、娑婆を娑婆として、凡夫の身を凡夫の身のまま生き抜く意欲が与えられることであった。

曾我は言う。

如来の本願が私どもに自覚され、如来の本願というものが至心回向ということを頂けば、この如来の本願が、願生彼国となつて来る。すなわち自覚というものでありましょう。だからこの如来の本願が、すなわちわが願いになる。 『信に死し願に生きよ』二五一頁

本章では、このような如来回向から始まる如来の本願を「わが願い」として生きる自覚道における歩みの実際を確かめていく。それに当たってまず確かめたいのが、

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。

斯の信行に由って必ず大涅槃を超証すべきが故に真仏弟子と曰う。

(『翻刻篇』二三四—二三五頁／『聖典』二四五頁)

と述べられる「金剛心の行人」という仏道を歩む主体を成り立たしめる心としての「金剛心」である。この「金剛心」は、欲生積以降に一つの大きな主題として取り上げられていく。すなわちそれは、仏道の歩みにおいて信心が「金剛心」であることが非常に重要な意義を持つてゐることを意味する。よって、まず親鸞が「金剛心」に如何なる意味を託したのかを確かめたい。

この「金剛心」が主題として取り上げられていくのが、

光明寺の和尚の云く、又回向発願して生まるる者は、必ず決定真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作す。此の心、深く信ぜること金剛の若くなるに由って、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。

(『翻刻篇』二二一—二二二頁／『聖典』二三四頁)

という善導『観経疏』散善義の文からである。欲生積における『論註』引文を受けて、この「金剛心」が言われてくるということは、欲生心成就の願生心たる本願力回向の信心を「金剛心」として表現し直していくのである。その展開を「本願の欲生心成就の文」に照らして言えば、『論註』引文は「至心回向」の内実を、『観経疏』は「願生彼国 即得往生 住不退転」の内実を明らかにしたものであると言える。だから、この『観経疏』の文を親鸞は、「回向発願して生まるる者は、必ず決定真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作す」と読むことで、「得生の想」の内容として「金剛心」を語るのである。そのようにする親鸞の意図は、この文からも明らかのように、獲信後の衆生の在り方が深く関わっている。それは娑婆を娑婆として生きていくとき、「異見・異学・別解・別行の人等」によって信心が「動乱破壊せられ」、「進退の心ありて怯弱を生じ」、「往生の大益

を失する」という問題である。この問題の所在は、「異見・異学・別解・別行の人等」にあるのではなく、獲信後の歩みの中で「如来よりたまりたる信心を、わがものがおに、とりかえさん^三」とするような自己自身にある。このことは『愚禿鈔』において、

群賊は、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力の心なり。

（『定親全』二・漢文篇・四四頁／『聖典』四五三頁）

と書かれていることから確かめられる。つまり、「異見・異学・別解・別行」というのは、単なる外的要因ではなく、「悪見・邪心・定散自力の心」といった衆生の内なる無明性に根差した人間の在り方の問題なのである。

そのような自己の在り方を清沢は、

我等は他力の信心により、大安心を得たれども、尚習慣性となりて居る自力の迷心は断へず起り来りて止まないことである。
（『清沢満之全集』六・一五三頁）

と述べ、また曾我は、

蓋し如来回向の信力はそれが来り給へる同一刹那に必ず仏心に還り給ふ。如来は念々に我々に新しく来り、念々に彼の御心に還り給ふ。すなはち厳密に云へば信仰に相続と云ふことはない。信の生命は唯現在の刹那に限るのである。わが祖聖が『大経』の十八願成就の文の一念の文字を以て信を顕はすものとせられたのは意味甚だ深い。

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

の相続に於て清新なる如来の招喚の大命を聞くを得べきか。われ等は信の初一念に於て、現実の人生の苦海の底にありて如来の救ひの大命に接し、此大命と共に自己は大願の御船に在りて、光明の広海に浮ぶことを観る。はたして然らば、われは信の第二刹那以後は専ら現に光明の広海上にありて、生死の苦海を過去の現出とするばかりであらふか。此に至りて信念は人生と懸隔すると共に、信念亦全くその生命を失ふて仕舞ふと述べている。

〔曾我量深選集〕二・四〇二―四〇三頁〕

ここに清沢や曾我が述べているように、私たち衆生の「自力の迷心」は「習慣性」にまでなっているため、他力の信心に帰依したとしても、それが「断へず起り来りて止まない」のである。だから、私たちにおいては「厳密に云へば信仰に相続と云ふことはなく、「信の生命は唯現在の刹那に限る」のである。「一度我等の煩惱の心の裡に入り来りたまへる如来の本願力が、そのまゝに一生涯を通じ、静止の現状を維持しつゝ、われ等の胸奥に潜在せりとす」という考えは妄想に過ぎない。そこに「信念は人生と懸隔すると共に、信念亦全くその生命を失ふて仕舞ふ」のである。

私たちは「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」と言われるような宿業の身を生きている。そのような存在にとって観念や過去の体験は、現実においては無力に等しい。なぜなら、宿業因縁は常に新しく私たちに迫ってくるものだからである。だからこそ、その迫り来る宿業因縁の中で常に新しく「清新なる如来の招喚の大命を聞」かなければならない。その歩みこそ「如来の大命に喚び起さるゝ聞其名号の」「信生活」なのである。

つまり、衆生が自己を立場とする限り、どのような志しを起こそうとも「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」とされるように、そこに仏道の歩みは成り立たない。しかし、「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、得生の想を作す」と言われる

ように、如来の本願力回向の信心を生きる願生者は、娑婆において凡夫の身を生きながら、自身の内奥から自身を超えた純粹な意欲―自己の本当の願い―を生きていくのである。その純粹意欲こそ「金剛心」であり、それは「一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず」、衆生に仏道の歩みを全うさせるのである。「苦悩の娑婆、輒然として離るることを得るに由^四」なき衆生をして「永く生死の元を絶たん^五」とする仏道、すなわち「本願一実の直道・大般涅槃無上の大道^六」を歩ませ続ける心、それが「本願力回向の大信心海^七」たる「金剛心」なのである。換言すれば、「金剛心」とは「断へず起り来りて止まない」「自力の迷心」を超えて行けと、自己の内奥から不断の聞思を要求してくる当体であるとも言えるだろう。

いずれにしても「金剛心」とは、人間の理想として語られるような不壊・堅固・清浄なる心ではなく、どこまでも人間の現実問題に則して衆生に仏道を歩ませんとする如来の願心の具体的性質であると言える。だからこそ親鸞は、欲生釈の中で二河譬を注釈するとき「能生清浄願心」と言うは、金剛の真心を獲得するなり^八と、「往生」の語を抜くのであろう^九。つまり「金剛心」とは、衆生に獲得されるものではあっても、衆生を根拠に起こり得る（能生）ものではないということである。また、それが「菩提心」として確かめられていくことに鑑みれば、「金剛心」とは自利利他成就を課題とする大乘仏教の精神そのものとも言えるだろう^{一〇}。

第二節 金剛心の利益―撰取不捨と諸仏護念―

では、その「金剛心」は、どのようにして衆生に仏道の歩みを相続させるのであろうか。本節では、その自覚内容を確かめたい。

親鸞は『唯信鈔文意』において、

一心は、横超の信心なり。横は、よこさまという。超は、こえてという。よろずの法にすぐれて、すみやか

に、とく生死海をこえて、仏果にいたるがゆえに、超ともうすなり。これすなわち大悲誓願力なるがゆえなり。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。

(傍線筆者『定親全』三・和文篇・一七四頁／『聖典』五五五頁)

と述べているように、「金剛心」を如来大悲の本願力による「撰取」として自覚している。親鸞は、本願成就の信を語るとき、「撰取不捨」ということを同時に語る^一。このことから推察するに、本願の成就是衆生においては「撰取不捨」という実感として感覚されるものであるということであろう。それは『歎異抄』第一条に、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。(『聖典』六一六頁)

と語られていることから確かめられる。すなわち本願成就における獲信には「撰取不捨の利益」が実感として伴うのである^二。また、「信巻」において、親鸞は「金剛心」の獲得によって得られる利益を、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一には眞衆護持の益、二には至徳具足の益、三には転悪成善の益、四には諸仏護念の益、五には諸仏称讚の益、六には心光常護の益、七には心多歡喜の益、八には知恩報徳の益、九には常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。(『翻刻篇』二二六頁／『聖典』二四〇―二四二頁)

と述べている。ここではこれらの一々を考察することはしないが、この「現生十種の益」こそが「撰取不捨の利益」の具体性であると考えられる。今は、その中でも「諸仏護念の益」・「心光常護の益」に注目したい。

親鸞は「撰取不捨の利益」の内実を『一念多念文意』において「現生護念の利益^三」として、
但有專念阿弥陀仏衆生 彼仏心光常照是人撰護不捨 総不論照撰余雜業行者 此亦是現生護念増上縁(同前)
という善導の『観念法門』の文と、

我亦在彼撰取之中 煩惱障眼雖不能見 大悲無倦常照我身

『定親全』三・和文篇・一三六頁／『聖典』五三九頁)

という源信の『往生要集』の文に見ている。前者については、

「仏心光」ともうすは、無碍光仏の御こころと、もうすなり。「常照是人」というは、「常」は、つねなること、ひまなく、たえずというなり。「照」は、てらすという。ときをきらわず、ところをへだてず、ひまなく、眞実信心のひとをばつねにてらし、まもりたまうなり。(中略)「摂護不捨」ともうすは、「摂」は、おさめとるといふ、「護」は、ところをへだてず、ときをわかず、ひとをきらわず、信心ある人をば、ひまなくまもりたまうとなり。まもるといふは、異学異見のともがらにやぶられず、別解別行のものにさえられず、天魔波旬におかされず、悪鬼悪神なやますことなしとなり。「不捨」といふは、信心のひとを、智慧光仏の御こころにおさめまもりて、心光のうちに、ときとしてすてたまわずと、しらしめんともうす御のりなり。

(中略筆者『定親全』三・和文篇・一三三—一三五頁／『聖典』五三七—五三八頁)

と註釈し、また後者については、

われまたかの撰取のなかにあれども、煩惱まなこをさえて、みたてまつるにあたわずといえども、大悲ものうきことなくして、つねにわがみをてらしたまうと、のたまえるなり。

『定親全』三・和文篇・一三六頁／『聖典』五三九頁)

と註釈している。ここで注目すべきは、「常照」である。撰取の心光は、この「常照」によって、先述した衆生における内的問題である自力執心に根拠する「異学異見のともがら」や「別解別行のもの」、あるいは「天魔波旬」「悪鬼悪神」から「護」るのである。つまり、撰取の心光は衆生における仏道の歩みが自力執心によって退転することから護念するはたらきであると言える。

親鸞は「正信偈」において、これらを次のように詠う。

撰取の心光、常に照護したまう。已に能く無明の闇を破すと雖も、貪愛・瞋憎の雲霧、常に眞実信心の天に

覆えり。譬えば日光の雲霧に覆わるれども、雲霧の下、明にして闇きこと無きが如し。

〔翻刻篇〕一三九頁／『聖典』二〇四—二〇五頁)

このように衆生を「常に照護」する「摂取の心光」に触れた者は、「無明の闇」が破られるのであるが、そこからより一層明らかになってくるのが「貪愛・瞋憎の雲霧、常に眞実信心の天に覆えり」と言われるような、自力を根拠とし自分自身で「無明の闇」を作り上げている自己の愚かさである。しかし、そのような衆生を「常に」「覆う無明性こそ「常に照護」する「摂取の心光」を証明するものである。つまり、「貪愛・瞋憎の雲霧」が消えるのではなく、それがそのまま「日光の雲霧」であったと、その意味が転換するのであり、衆生の無明煩惱こそが仏智をその身に実験していく糧となるのである。よって「摂取不捨」は、無明の闇が破られる一心帰命（回心）の体験を一過性のもものに止めず、衆生の無明を「臨終の一念^{一四}」まで「常に照護」する「現生護念増上縁」としてはたらき続けることで、衆生に仏道を歩ませるのである。

だから親鸞は、眞の仏弟子たる「金剛心の行人」を語る時、まずもって第三十三触光柔軟の願を引くのだと考えられる。そこでは、

『大本』に言わく、設い我仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りて其の身に触るる者、身心柔爛にして人天に超過せん。若し爾らずは正覚を取らじ、と。

〔翻刻篇〕一三三五頁／『聖典』一四四五頁)

と引かれ、また『如来会』から、

『無量寿如来会』に言わく、若し我成仏せんに、周遍十方無量無辺不可思議無等界の衆生（有情）の輩、仏の威光を蒙りて照触せらるる者、身心安樂にして人天に超過せん。若し爾らずは菩提を取らじ、と。

〔翻刻篇〕一三三五—一三三六頁／『聖典』一四四五頁)

と第三十三願が引かれている。このように親鸞は、眞仏弟子が賜る利益を如来の光明に触れる（照らされる）と

いう点で、まず確かめている。この第三十三願は、第十二光明無量の願の利益を別開したものの^{一五}であって、如来の光明が「身心柔燻」「身心安樂」という衆生の身も心も「柔燻」「安樂」ならしめることが誓われている。つまり「金剛心の行人」とは、如来の光明に触れ、その身全体が「柔燻」であるから、様々な宿業因縁が常に新しく迫りくる娑婆を自在に生き抜くことができるのである^{一六}。

しかし、曾我は次のように述べる。

「われの久遠の父は如来の大願力の御名であり、われの真実の母は如来の正覚の御光であり、わが一心帰命の信念こそは、われの究竟の魂である」(中略)曠劫の昔より、煩惱妄念の私生児、生死大海の孤児たる彼は、この深き自覚と共に、如来の法王子として、新に光明界より、こゝに誕生し給ひた。彼は如来の本願の自覚の刹那に、如来の心光に托胎した。さうして、その次の刹那には、又如来の本願の自覚に依りて、直に温かなる大悲の光胎を出でて、煩惱の林、生死の菌に還り給ひた。

常に大悲の遍照の光胎に、安らげくあらんと欲するは、我等の恐るべき妄念である。何故に赤裸々たる原始の自己に還らないのであるか。而して如来の原始的の大願心に触れないのであるか。われ等はただ恩寵裡に感謝の名目の下に、姑息の生活をする事は出来ない。われにして真に恩寵の真意義に到想したならば、われは直ちに恩寵の光胎を去らねばならぬ筈である。(中略)『大無量寿経』に説きたる法藏菩薩は尽十方無碍光如来の原始の御姿である。(中略)外相は尽十方無碍光、内心は永劫の戦士として現在に生死海中に活動し給う菩薩である。菩薩は如来の根本の正体である。光明の如来は菩薩の仮りの姿である。われ／＼は如来のかりの姿に固執してはならぬ。このかりの光明相好に固執することをば偶像崇拜の迷信と名くる。(中略)温なる偶像の光の母胎は永久の生命を求むる者の安息する所ではない。われは直に光の華胎を破りて、黒闇の生死海に來りて、原始的なる菩薩の本願の喚声を聞かねばならぬ。(中略)此声は曠劫の妄我を破り殺す所の真の我の声である。

〔曾我量深選集〕三・二一—二三頁)

また、

我等は固定せる仏身光明の母胎を出で、いさましくも如来本願の白道を進んで如来の浄土を拡張せねばならぬ。かゝる人をこそ遍照の光明は摂取して捨てないのである。徒に光明の観念界に酔ふ人は真実の自我なければ光明は此を摂取せず、光明の観念界を背景としていさましくも現実生死海に念仏の利剣を振ふて進む人こそ、光は背より摂取し給ふ。(中略) 光から闇へ、闇へ闇へ、此が他力の大道である。

〔曾我量深選集〕三・九二頁)

とも述べている。

このような如来の光明による「摂取不捨」が衆生に体験される限り、どこか「ありがたい光明体験」に墮してしまふ危険性を孕む。だから私たちは、そのような「恩寵裡に感謝の名目の下に、姑息の生活をする」といった問題を超えて、「光の華胎を破りて、黒闇の生死海に來りて、原始的なる菩薩の本願の喚声を聞かねばならぬ」のである。では、そのような危険性をどこで突破し得るのであるのか。如何にして「光から闇へ、闇へ闇へ」と、無明煩惱の本當の「我」に自覺的に歸り切っていくような歩を進め得るのであるのか。

このことを考えるとき思われるのが、

若しまた此のたび疑網に覆蔽せられば、更て復曠劫を徑歴せん。誠なるかなや、摂取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮すること莫れ。
〔定本〕七頁／『聖典』一五〇頁)

という「総序」の言葉や、

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(『翻刻篇』二一八頁／『聖典』二三七頁)という親鸞の言葉である。すなわち「摂取不捨の真言」「超世希有の正法」「信不具足の金言」という三部経あるいは師教への聞思である。この師教の存在が、如来の智慧の光明に触れたという体験にすら固執して、「常に大悲の遍照の光胎に、安らげくあらんと欲する」「恐るべき妄念」に沈む私たちをして、常に自己の無明性を突きつけ

ること、衆生の妄念を自覚の明るみにまで曝け出し、私たちの立つべきところが「闇」という自己の無明性であることを教えるのである。換言すれば、如来の光明が衆生を「常に照護」し得るのは、光明が師教という具体相をとるからであって、如来の光明と言っても師教の存在の外にはないのである。ここで言う師教とは、言うまでもなく本願の名号を称讃する釈迦・諸仏である。

ここに第三十三触光柔軟の願に合わせて、

設い我仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が名字を聞きて菩薩の無生法忍・諸の深総持を得ずは、正覚を取らじ、と。
〔翻刻篇〕一三五頁／『聖典』一四五頁

と、第三十四聞名得忍の願が引かれる所以があるように思う。この願は一読して明らかのように、名号の利益として「聞名」によつて衆生が「無生法忍・諸の深総持」を得ることが誓われている^{一七}。この衆生における「聞名」が第十七諸仏称名の願成就によつて実現することはすでに述べた。つまり、この第三十四願は、第十七願の別益と見ることができる。またそこに『大経』「東方偈」の文を引き、

又、法を聞きて能く忘れず、見て敬い、得て大に慶ばば、則ち我が善き親友なりと言えり、と。

〔翻刻篇〕一三六頁／『聖典』一四五頁

と述べられているように、釈尊が「聞名」の者を「我が善き親友なり」と証誠することが言われる。

このように、第三十三願・第三十四願・「東方偈」という展開で「金剛心の行人」の内実が明らかにされているという事は、回心から始まる仏道が、如来の光明による「撰取不捨」によつて成り立ち、本願の名号を聞信する「聞法生活」にその具体性があり、それが釈迦・諸仏の証誠護念によつて貫徹するということであろう^{一八}。

すなわち、実際の娑婆の生活の中において、私たちに「光から闇へ、闇へ闇へ」という「他力の大道」を歩ませるのは、「必ず有縁の法に籍れ^{一九}」とも言われるように、どこまでも本願の名号を称讃する釈迦・諸仏の教え（発遣）なのである。ここに仏道の歩みにおける師教（釈迦・諸仏・善知識）の存在意義が改めて見出されなけ

ればならない必然性がある。

だからこそ親鸞は、真仏弟子の内実を明らかにしていくときに、

『安樂集』に云わく、諸部の大乘に拠って説聴の方軌を明かさば（『翻刻篇』一三七頁／『聖典』一四六頁）と、「説聴の方軌」を明らかにし、「聴」く側（仏弟子）だけでなく「説」く側（釈迦・諸仏）にまで言及していくのであろう二〇。

では、仏道において釈迦・諸仏は如何なる意義を持つ存在なのであろうか。それが「行巻」所引の『往生礼讃』によって明らかにされていると思われるので確かめたい。親鸞は「行巻」において『往生礼讃』から五文を引用するが、ここではその中でも五つ目の引文に注目したい三一。

まず、そこでは、

問うて曰く、阿弥陀仏を称念し礼観して現世に何なる功德利益か有るや。

（『翻刻篇』七一頁／『聖典』一七五頁）

という問いが立てられる。この問いに対して、

答えて曰く、若し阿弥陀仏を称すること一声するに即ち能く八十億劫の生死の重罪を除滅す。礼念已下も亦是の如し。
（同前）

と答える。一読して明らかのように、まず称名念仏の利益が「生死の重罪を除滅す」という「滅罪」として確かめられている。そして、その「滅罪」が『十往生経』・『観経』・『大経』・『阿弥陀経』の教説によって、諸仏・菩薩の「護念」という内容で押さえられていく三二。

『十往生経』に云く、若し衆生有りて、阿弥陀仏を念じて往生を願すれば、彼の仏、即ち二十五菩薩を遣わして行者を擁護して、若しは行、若しは座、若しは住、若しは臥、若しは昼、若しは夜、一切時・一切処に悪鬼悪神をして其の便りを得しめざるなり。
（『翻刻篇』七一―七二頁／『聖典』一七五頁）

このように『十往生経』では、「二十五菩薩」がいつでもどこでも何をしても「行者を擁護」することで「悪鬼悪神」の「便り」を断つこととして「滅罪」の内容が明らかにされている。つまり、「滅罪」と言っても、単に過去に犯した罪をなかつたことにするというのではなく、諸仏・菩薩の「護念」によって、自身の行為に対する妄念妄想を根本から断ち切ることであると言える。この「護念」によって、娑婆を娑婆として与えられてある現在を自在に生き抜くことができるのである。

そして続けて、『観経』の教説に依って先の内容とほぼ同等のことが言われるが、そこでは先の「二十五菩薩」に合わせて「無数の化観音・勢至菩薩」によって「護念」されることが明らかにされている^{二三}。しかし、その次に言われる『大経』の教説は、少し趣が異なっている。

又『無量寿経』に云うが如し。若し我成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称せん。下十声に至るまで、若し生まれずば正覚を取らじ、と。彼の仏、今現在に在して成仏したまえり。当に知るべし。本誓重願虚しからず。衆生、称念すれば必ず往生を得、と。
（『翻刻篇』七三頁／『聖典』一七五頁）

この文は言うまでもなく本願加減の文（本願復元の文^{二四}）である。前半は第十八願文の取意でありつつも、そこに「称我名号」という称名の意味が強調されている。また後半は、阿弥陀仏の「今現在成仏」が言われているように、その「本誓重願」の成就が同時に語られている。つまり、「称名信樂の悲願の成就^{二五}」が述べられていると言えよう。

しかし、なぜここでそのようなことを述べるのであろうか。思うにそれは、自身を「護念」する諸仏・菩薩という存在の背景に本願成就を仰ぎ見ているからであろう。なぜなら、その諸仏・菩薩を「遣わす」のは、どこまでも阿弥陀仏だからである。阿弥陀仏を根拠に諸仏・菩薩は現前し念仏衆生を「護念」するのである。この本願成就が背景になれば、諸仏・菩薩の「護念」と言っても、それは自己を庇護する都合のいい人でしかない。諸仏・菩薩の「護念」とは、そのような世間的なものではないのである。また、この本願加減の文は、法然が親鸞

に真筆をもって付属した文である^{二六}。このことに鑑みれば、親鸞にとってこの文は現実における諸仏護念の最も具体的なものとして領かれたに違いない。

そして最後に『阿弥陀経』の教説に依って、

又『阿弥陀経』に云うが如し。若し衆生有りて阿弥陀仏を説くを聞きて即ち名号を執持すべし。若しは一日、若しは二日、乃至七日、一心に仏を称して乱れざれ。命終わらんと欲する時、阿弥陀仏諸の聖衆と現じて其の前に在さん。此の人、終わらん時、心顛倒せず、即ち彼の国に往生を得ん。仏、舍利弗に告げたまわく、我是の利を見るが故に是の言を説く。若し衆生有りて是の説を聞かん者は、当に願を發し彼の国に生ぜん願ずべし。次下に説きて云く、東方如恒河沙等の諸仏、南西北方及び上下、一一の方に如恒河沙等の諸仏の、各本国にして其の舌相を出だして、遍く三千大千世界に覆いて誠実の言を説きたまわく、汝等衆生、皆是の一切諸仏の護念したまう所の経を信ずべし。云何が護念と名づくと。若し衆生有りて阿弥陀仏を称念せんこと、若しは七日、一日、下至一声、乃至十声、一念等に及ぶまで、必ず往生を得と、是の事を証誠せるが故に護念経と名づく。次下の文に云く、若し仏を称して往生する者は、常に六方恒河沙等の諸仏のために護念せらるる故に護念経と名づく。今既に此の増上の誓願有す。憑むべし。諸の仏子等、何ぞ意を励まして去らざらんや、と。

（『翻刻篇』七三―七五頁／『聖典』一七五―一七六頁）

と述べられる。

ここでは大きく二つの内容が言われている。一つには、本願の名号を聞き得た者は、その聞き得た名号を「一心不乱」に「執持」せよという釈尊の教えである。しかし釈尊がそのように「自利の一心を励まして、難思の往生を勸^{二七}」めるのは、どこまでも衆生を「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^{二八}」がためである。ここに釈尊の善巧方便がある^{二九}。よって「我是の利を見るが故に是の言を説く」と言われているのは、本願の名号の救済を釈尊自身が実験し得た事実に基づいて、その本願の名号に帰せしめんがために「名号を執持

すべし」と教えるのである。そして二つには、六方の諸仏が称名念仏によって「必得往生」が実現することを証誠し、さらにその「往生する者」を護念するということである。この二つの内容、すなわち釈迦・諸仏の証誠護念によって、「聞名」や「執持名号」を内実とする「往生」という衆生の仏道の歩みが相続されると同時に、本願の名号の眞理性・公共性が証明されるのである^{三〇}。

この釈迦・諸仏の証誠護念について親鸞は、『一念多念文意』においては、

弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懷、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかいをあらわさんとなり。
〔『定親全』三・和文篇・一三九—一四〇頁／『聖典』五四〇頁〕

と述べ、また『唯信鈔文意』において、

おおよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられん、となえられんとかいたまえる、一乗大智海の誓願、成就したまえるによりてなり。
『阿弥陀経』の証誠護念のありさまにて、あきらかなり。証誠護念の御ところは、『大経』にもあらわれたり。

〔『定親全』三・和文篇・一六一—一六二頁／『聖典』五五〇頁〕

と述べる。さらに『御消息集』には、

諸仏称名の願ともうし、諸仏咨嗟の願ともうしそうろうなるは、十方衆生をすすめんためときこえたり。また、十方衆生の疑心をとどめん料ときこえてそうろう。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のようにてきこえたり。詮ずるところは、方便の御誓願と信じまいらせそうろう。

〔『定親全』三・書簡篇・一五五頁／『聖典』五八一頁〕

と述べている。このように親鸞は、釈迦・諸仏の証誠護念を「十方衆生をすすめんため」という第十七願の意であると了解しつつも、そこに「十方衆生の疑心をとどめん料」という『阿弥陀経』の意として第二十願を見ている。すなわち、この釈迦・諸仏の証誠護念こそが、仏道の歩みにおいて問題となる衆生の自力執心（疑心）を超

克せしめ、その仏道を「果遂」せしめるのである。

曾我は、この第十七願と第二十願の関係について、

十八願は私どもにわからぬ。もし十八願がわかると思えば、もはや二十願におちている。十八願がわかるという心が二十願である。わが自力のはからいをもって本願をみている。つまり私どもは知らず知らずのうちに二十願を鏡にしている。我らは十八願のために二十願を鏡とするか、十七願を鏡とするかにある。

私どもは法を鏡とすることができなくて機を鏡としている。だから法を鏡とするか、機を鏡とするかに問題がある。この意義は長いあいだ明瞭でなかった。我らは法を鏡とすることによって信心の智慧をうる。機を鏡とすることによって我らは自力に墮する。

（『曾我量深集』上・一六三頁）

と述べている。すなわち、本願の道理としては第十七願に誓われる諸仏の称名を聞くところに眞実信心は獲得せしめられるのであるが、衆生の現実には、その名号を聞き得たという事実さえ自己の手柄とし、「わが自力のはからいをもって本願をみて」「知らず知らずのうちに二十願を鏡にして」「自力に墮」しているのである。しかし、その第二十願の機たる自己を第十七願の鏡に照らされ、自覚せしめられる一念こそが第十八願の眞実信心なのである^{三二}。

さて、これまで確かめてきたように「金剛心」とは、その内面的性質から言えば、本願力回向の信心として如来の欲生心に根拠する信心だからこそ「金剛」と言い得るのであり、またその信心は、釈迦・諸仏によって証誠護念されているから「金剛」たり得るのである。それはどこまでも衆生の自力執心（疑心）という問題を超克せしめんがためであった。では、その「金剛心」に開かれる仏道として、自力執心（疑心）の問題を自覚的に超克していく歩みの実際とは如何なるものであろうか。そのことについて次節では、第二十願に誓われる機の問題に注目しながら確かめていきたい^{三二}。

第三節 宿業と大悲―衆生の疑心とその超克―

第一項 不定聚の機―仏智疑惑の問題―

親鸞は、「化身土巻」において第二十至心回向の願を『阿弥陀経』の教説に重ね見て「不定聚の機」を顕かにするものとして了解している^{三三}。その第二十願は、『大経』には、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を植えて、心を至し回向して、我国に生まれんと欲わん。果遂せずは正覚を取らじ。(『翻刻篇』五一六頁／『聖典』三四七頁)と誓われており、また『如来会』には、

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、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。(『翻刻篇』五一七頁／『聖典』三四八頁)

と誓われている。このように第二十願に誓われる「不定聚の機」とは、阿弥陀仏の名号を聞き^{三四}、その聞き得た名号を「己が善根」あるいは「徳本」として、浄土に生まれんとするような存在を指す。そのような存在を親鸞は具体的に、

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。真門の方便に就て、善本有り、徳本有り。復定専心有り、復散専心有り、復定散雑心有り。雑心は、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。行は専にして心は間雑す。故に雑心と曰うなり。定散の専心は、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す。是を自力の専心と名づくるなり。

(『翻刻篇』五一五頁／『聖典』三四六―三四七頁)

と確かめている。ここに明らかなように、「不定聚の機」とは「助正間雑の心を以て名号を称念す」る「雑心」の「漸機」の者、並びに「専心」であつても「罪福を信ずる心を以て本願力を願求す」るような「自力の専心」の

者を言う。すなわち、本願の名号に帰して自力が翻されて念仏者へと転成せしめられたとしても、今度はその名号に執着していく法執の問題を抱えた存在である。

しかし注意すべきは、そのような存在事実が決して仏教に対して不真面目な態度ではなく、むしろ真面目に仏道を歩まんとする者の真摯な態度において確かめられているという点である。どこまでも真面目に仏道を歩まんとする者の奥底に潜む自力の執心、それを親鸞は問題としているのである。

そのような存在における機の問題を親鸞は、「仏智疑惑」という一点に見定めている。このことは、第二十願の因願文に続けて成就文が、

此の諸智に於て疑惑して信ぜず。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。
（『翻刻篇』五一六―五一七頁／『聖典』三四七頁）

と引かれることや、あるいは『浄土三経往生文類』において、定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みずから浄土に回向して、果遂のちかいをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう。そのつみ、ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあいだ、自在なることあたわず、三宝をみたてまつらず、つかえたてまつることなしと、如来はときたまえり。

（『定親全』三・和文篇・三四頁／『聖典』四七三―四七四頁）

と述べられていることから明らかである。

では、その本願の名号を「己が善根」「徳本」としていくような「仏智疑惑」とは、一体如何なる事実を言うのであるうか。

そのような衆生の実態が、真門釈に引かれる『涅槃経』「迦葉品」の文において「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己に摂尽しぬ^{三五}」と、「邪見」という視点から確かめられてい

る。またその「邪見」の内容が「信不具足」・「戒不具足」・「聞不具足」という三種の不具足として具体的に述べられていく^{三六}。

まず「信不具足」が四つの内容をもって言われる。

- ① 信有りと雖も、推求に能わざる。
- ② 聞よりして生じて思より生ぜず。
- ③ 唯道有ることを信じて、都て得道の人有ることを信ぜず。
- ④ 因果三宝の性異無しと云いて、諸の邪語・富闌那等を信ずる。是を信邪と名づく。是の人、仏法僧宝を信ずと雖も、三宝同一性相を信ぜず、因果を信ずと雖も、得者を信ぜず。

(『翻刻篇』五三一—五三二頁／『聖典』三五二頁参照)

これらの「信不具足」は、大きく二つに分けられるように思う。①や②で言われる不具足なる信とは、信心発起したとしても、そのことに慢心して仏道の歩みが止まってしまうような信、またはただ聞くことに執心してそこに何の思索もないような内観なき信であろう。すなわち、救済の果に甘んじて、そこからその因を推求・思索していかんとする歩みへと展開しないような信が、まずもって不具足と押えられる。そして、③や④で言われる不具足なる信は、「得道の人(得者)」という自身に先立って仏道を歩む善知識を信じないような信、あるいはその善知識を自身の都合によって決定し、邪語や外道に随っていくような信である。

ここで注意しなければならないのが、「因果三宝の性異無しと云いて、諸の邪語・富闌那等を信ずる」という読みである。『涅槃經』原文では、「因果無く、三宝の性異なりと云いて、諸の邪語・富闌那等を信ずる^{三七}」と読まれている。このように読めば、「信邪」とは「因果などなく、三宝の性質は異なると言って、邪語や富闌那等を信

じることである」という意味になる。つまり、原文においては「因果」も「三宝の同一性」も共に信じない者を信不具足（信邪）であると説かれているのである。それに対して親鸞は、「因果三宝の性異無しと言いて」と読むことで、「因果」や「三宝の同一性」は信じると言っても、それが「もろもろの邪語・富闌那等」による信であれば、それは恭敬三宝の心なき邪な信だと断言するのである。

このような内容からも明らかのように、ここで問題とされる「信不具足」とは、「如来よりたまわりたる信心を、わがものがおに、とりかえさん」とするような衆生の潜在的な執心の問題である。そのような信心は、どこまでも「邪見」「疑惑」の変容でしかないのである。

続けて、その「信不具足」に起因する「悪果を獲得」する四つの「善事」が明かにされる。その四つの「善事」とは、以下の通りである。

- ① 勝他のために經典を誦誦すること
- ② 利養のために禁戒を受持すること
- ③ 他属のために布施を行ずること
- ④ 非想非非想処のために繫念思惟すること（『翻刻篇』五三二―五三三頁／『聖典』三五二―三五三頁参照）

この四事を修習する者は、

若し人、是の如きの四事を修習せん。是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、僣慢を生ずるが故に。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つて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。是を暫出還復没と名づく。〔翻刻篇〕五三二—五三四頁／『聖典』三二五三頁)

と説かれるように、一度迷いの生を出たとしても「邪見を増長し、憍慢を生」じて、また迷いの世界に沈んでいくといった出没を繰り返すこと(不定性)が言われる。このように「善事」が「悪果」をもたらすのは、どこまでも修習する側に問題があるからである。「若し衆生有りて諸有を樂つて有の為に善悪の業を造作する。是の人は涅槃道を迷失するなり。是を暫出還復没と名づく」と言われるように、修習する内容が善であれ悪であれ、それが「諸有を樂」うところになされるものであれば、それは「邪見を増長し」「涅槃道を迷失する」行いに他ならないのである。どれほど真面目に行を修習し、仏道を歩もうとしても、そこに仏道の成就はない。

そこから、

如来に則ち二種の涅槃有り。一には有為、二には無為なり。有為涅槃は無常なり。樂我淨は無為涅槃なり。

〔翻刻篇〕五三四頁／『聖典』三二五三頁)

と、「如来」について「二種の涅槃」があることが言われる。この文は前後の文との関係がわかりにくい。一見、唐突にも思えるこの文を引くことで、親鸞は何を明らかにしようとしたのであろうか。

この文は『涅槃經』原文では「信不具足」を明らかにする箇所の説かれるものであり、

何の因縁の故に信具足せざる。是の人、大般涅槃の常・樂・我・淨を信ずと雖も、如来身は無常・無我・無樂・無淨と言う。如来は則ち二種の涅槃有り。一つには有為、二つには無為なり。有為涅槃は常・樂・我・淨無く、無為涅槃は常・樂・我・淨有り。仏性は是れ衆生に有りと信ずと雖も、必ずしも一切皆悉く之有らずとす。是の故に名づけて信不具足と為す。 (傍線筆者『大正蔵』一二・五七五頁／八二二頁)

とある。つまり、本来この文は、大涅槃の性質(徳)である常樂我淨を信じていても、その大涅槃を覚った如来の身を無常・無我・無樂・無淨と理解する信不具足の者に対して、如来の覚りである涅槃に有為(常樂我淨なし)

と無為（常樂我淨あり）の二種あることが説かれる箇所である。

しかし、親鸞はそこから一部分を引き、さらには「有為涅槃は無常なり。楽我淨は無為涅槃なり」と読み替えている。このように読むことで親鸞は、大涅槃の性質たる常樂我淨の有無は、人間の分別で測り知れるものではないことを言わんとしているのではないだろうか。それは換言すれば、無分別智である大涅槃を分別で固定化・概念化していく人間の在り方こそ「邪見」に他ならないと言いついてる言葉であると言えよう。そうであれば、そのように「涅槃」を分別で了解していくような在り方は、前の文に説かれていたように、まさに「非想非非想処の為の故に繫念思惟せん」とする「邪見」であり、その人は「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」のである。

そして最後に、

常人有り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。云何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無けん。是の故に名づけて聞不具足とす。又復、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（『翻刻篇』五三四—五三五頁／『聖典』三三五—三三六頁）と述べられ、これまで展開されてきた「邪見」に根拠する衆生の現実相が、「戒不具足」「聞不具足」として押さえられていく。

そのとき親鸞は、「常人有り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」という、「戒不具足」の文を一緒に引く。この「戒不具足」は、『涅槃経』原文の文脈から言えば、「信不具足」の後に説かれ、信不具足であるが故に戒もまた不具

足であるとして、その具体相が六つの内容で明らかにされる^{三八}。ここに引かれるのは、その六つ目の「善戒」と「悪戒」について説かれる箇所であるから、本来であればここで言われる「是の二種の戒」とは、その「善戒」と「悪戒」を指す。しかし、親鸞はそのようには読んでいない。では、この「二種の戒」をどのように了解すべきであろうか。

今は便宜上、文章を区切って考察を進めているが、親鸞は一連の文として読んでいる。つまり、直前の文をこの文で受けているのであるから、まず言われる「常人」（常識人）とは、涅槃を分別する者・仏教に関する知識を有する者であろう。また、「二種の戒」が直前の「二種の涅槃」を指すのであれば、その「常人」が「二種の戒」に「因果有りと言ぜん」と言われるのは、それは単なる仏道における持戒を言うのではなく、因果なき無為涅槃さえも因果で捉えていくのが「常人」である、という衆生の現実を見抜いた言葉として了解できる。だから、「常人」が「戒」とするそれは、実際のところは「戒不具足」なのである^{三九}。そこから「聞不具足」が以下の三点で押さえられる。

- ② 十二部経の内、ただ六部だけを信じている。
- ② 残りの六部を受持したとしても、それを読誦することなく他者に解説するから、そこには利益がない。
- ③ その六部を領解したとしても、それを「論議」「勝他」「利養」「諸有」のために自ら読誦し他に説いてく。

このように「聞不具足」の者は、自身のみならず他者をも巻き込んで仏道を貶めるのである。自分の理解の範疇で仏教を矮小化し、自らの名利のために仏教を利用していく。外面はいかにも仏教者の装いをしているが、その実、外道と何ら変わらないのである。このような心根こそ、死ぬまで消えることのない、自身では自覚し得ない自力執心たる「邪見」「疑惑」の最たるものである^{四〇}。

このような衆生の現実相を親鸞は、真門釈の結釈において、

真に知りぬ。専修にして雑心なる者は、大慶喜心を獲ず。故に宗師は、彼の仏恩を念報すること無し。業行を作すと雖も、心に輕慢を生ず。常に名利と相応するが故に、人我自ずから覆つて同行・善知識に親近せざるが故に、樂みて雜縁に近づきて往生の正行を自障障他するが故に、と云えり。

〔翻刻篇〕五四〇—五四一頁／『聖典』三五五—三五六頁〕

と述べる^{四一}。どこまでも仏教を自己の手柄として「仏恩を念報すること無く」、「輕慢」の心をもって仏教と関わっていく。常に「名利」を追求し、自己に都合の悪い者を排斥し、自己に都合の良い者と徒党を組み、「往生の正行」たる本願の名号を純粹に聞くことを自他共に障げ、自ら迷うのみならず他をも迷わせていく。だから、そこには「大慶喜心を獲ず」とされるように、絶対的満足がないのである。ここに傷ましき人間の現実問題が横たわっている。

そのような仏道の歩みにおける衆生の「疑惑」の問題を高光大船は、

仏教が人間に聞かれるもののやうに思ふたり、人間が仏教を理解出来るやうに思ふたりする人間こそ、仏教疑惑の尖端者である。この心こそ疑の絶頂である。(中略)聞き分け心得分けたものが、疑惑者の尖端者であつて寧ろ仏法を欲しないものよりも、もつと恐ろしき獅子身中の虫である。(中略)自信が疑惑の絶頂である。不信も疑心であるに違ひはないけれど、不信は疑心の弱小なものであつて、自信こそ疑惑の最強なるものである。信仰とは勿論自信を持たれないことではないが、さりとて固い自信に生きることでもない。そんなものを持つ持たぬもない任運に自然に生きもし死にもし苦しみもし樂しみも出来る生活である。(中略)人間が仏法を正しく聞くことや正しく信ずることが、唯一つ残された宗教の最後の一要件だと思ふこと、それこそ宗教の最大反逆であるのであつて、聞法とは少くとも法の聞えて来る事であり、信ずることは私が信ずるのでなく信ずることまでが如来より恵まれ与へられるものである

と指摘する。

ここに高光が述べているように、「仏教が人間に聞かれるもののやうに思ふたり」、「仏教が理解出来るやうに思ふたりする」というような自己への「自信」こそ「疑惑の絶頂」なのである。それは「仏法を欲しないものよりも、もつとも恐ろしき獅子身中の虫」と言われるように、仏教者の装いをしてはいるが似て非なるものである。どこまでも仏教を人間的な相対分別の価値観の中に貶めて矮小化し、独善的・閉鎖的な観念に沈む者である。

しかし、そのような「疑惑」という「反逆」する形でしか仏教に関わり得ない自己の存在事實は、衆生からは決して自覚し得ない。それを衆生に自覚せしめ、その自覚のもとに超克せしめるのは、言うまでもなく「第一眞実の善知識^{四二}」として現前せる師教の「眞理の一言」の他にはない。これが「十七願を鏡とする」ところの釈迦・諸仏の証誠護念として実現することは、前節においてすでに述べた。では、その釈迦・諸仏の証誠護念によって「仏智疑惑」を超克せしめられるという事実が、衆生においては実際に如何に自覚されるのであろうか。

第二項 願海転入の自覚—懺悔の一念に仰がれる果遂の誓—

その「仏智疑惑」の超克を、親鸞自身が実際に実験したところの己証として語られるのが、三願転入^{四三}の表明である。

その表明に先立って述べられるのが、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雑し、定散心雑するが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、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするが故に、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、報土に入ること無きなり。

という悲歎である。ここには「垢障の凡愚」として「無際より已来、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、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し」という、仏教と関わりながらも自力執心に沈み永遠に救われることのない絶対無救済の自己への悲歎と、その自力執心の根底に潜む「仏智疑惑」の具体相が「本願の嘉号をもつて己が善根とする」あるいは「彼の因を建立せることを了知すること能わざる」として、「大小聖人・一切善人」という一見すれば真摯な念仏者であるが、その実「恐ろしき獅子身中の虫」として名利のために本願の名号すら利用していくような存在そのものが抱える問題への悲歎、これが余すことなく述べられている。

この悲歎を親鸞は「是を以て、愚禿積の鸞^{四四}」と「親鸞一人」のところに受け切って、三願転入を表明している。そのことが意味するのは、この徹底的なまでの自力の悲歎がそのまま入願海の自覚なのである。また、それは「仏智疑惑」を超克し、本願に相応し得た一念の自覚の具体相であるとも言える。

それは『浄土三経往生文類』に第二十願の成就文として引かれる『大経』智慧段の言葉からも確かめられる。若し此の衆生、其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して、彼の処を離れんと求めよ

（『定親全』三・和文篇・三六頁／『聖典』四七四―四七五頁）

この教言に依れば、「彼の処」、すなわち疑城胎宮を離れ得るのは、「其の本の罪を識りて、深く自ら悔責」することによってである。つまり、衆生における「仏智疑惑」の問題は、「其の本の罪を識りて、深く自ら悔責」する懺悔の一念に超克せしめられる、ということである。「仏智疑惑」という機の問題がなくなるわけではない。疑惑を疑惑として自覚し懺悔するところに、その問題を内に超えるのである。すなわち先の悲歎は、親鸞の第二十願の実験を通じた「仏智疑惑」の身を離れ得ないという我が身の悲歎であると同時に、その身そのままに「仏智疑惑」を超克し得た懺悔の一念の表明でもあると言い得る。

この悲歎述懐を受けて、そこから三願転入の表明が、

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。

〔翻刻篇〕五四一—五四二頁／『聖典』三五六頁

と展開されていく。

この三願転入については、先学によつて従来様々に論じられてきた^{四五}。それらを大別すれば、親鸞の信仰（生涯）の歷程として段階的・平面的に了解するか、あるいは親鸞の信の自覚構造として立体的に了解するか、この二つの立場に尽きる。

確かに、この三願転入の表明を素直に読めば、第十九願から第二十願、第二十願から第十八願というように、段階的に読める。しかし、そのように段階的に読むことについて松原祐善は、以下のように述べている。

三願転入の体験を親鸞の生涯の或る時期に求めることは却つてその真意を得たるものではなく、むしろ親鸞が「愚禿積鸞建仁辛酉曆、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生きてあるところに宗教的信の特性がある。そして宗教的廻心とは思出深き過去の一つの人生経験として回顧される底の人間の特殊体験ではないことと、そしてそのことに出逢うことなしには、人生における死生の本義が無意味に終るといふ全体的な人生経験であることである。信とはわれわれの死生をあらしめる根源に触れた人生の窮極的な体験であり、われわれをしてつねに新しく永遠をつつむ刹那として、その初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめられるのである。宗教的廻心というものは無論そういう体験であることに相違なく、親鸞の三願転入の体験も吉水入室の時の獲信の体験を離れてないこ

とに相違ないが、しかし三願転入のよろこびは、越後謫居の時代に見出されてきたものであるということが自然であると思われるのである。

〔松原祐善講義集〕三・二六四頁

ここで松原は、三願転入の表明を親鸞の生涯における特定の時期に当てはめて了解することは、妥当性に欠けることを指摘する。また松原は、三願転入を親鸞の「雑行棄てて本願に帰す」という回心の体験の「自覚構造」として了解し、「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」という点に三願転入として述べられる「宗教的信の特性がある」と述べる。ここに仏道の歩みにおける信心の自覚内容が、三願転入として述べられる重要な意義があると私は考える。「宗教的回心とは思出深き過去の一つの人生経験として回顧される底の人間の特殊体験ではない」と言われるように、宗教的回心が仏道においてどれほど重要な体験であろうとも、それが一過性の個人的特殊体験に終わるならば、そこに仏道の成就是あり得ない。「本願に帰す」という回心が「全体的な人生経験」として生涯にわたって仏道を一貫せしめるのは、「われわれをしてつねに新しく永遠をつつむ刹那として、その初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめられる」からである。その「初一念の現在」に立って親鸞は、自己をして五濁悪世の娑婆を凡夫の身のまま生かしめる根源的意欲として、この三願転入の自覚に託して自己の信念を表明しているのである。

さて、そこで親鸞の三願転入の表明に目を向けると、まず「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、偏に難思往生の心を発しき」と述べられる。ここで親鸞は、「仮門」(双樹林下往生)と「真門」(難思往生)とを「万行諸善」と「善本徳本」という行の違いで確かめているように、「万行諸善」の実行において自力の無効なるを知り、「善本徳本」という本願の名号たる念仏一行の選びが言われる。そこから「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」と信の自覚は展開している。しかし、それは第十九願から第二十願へ、第二十願から第十八願へというような段階的な信仰の深まりを述べているのではなく、「選択の願海に転入」した「今」に立って、

「久出」や「永離」とされる第十九願の「万行諸善の仮門」および「双樹林下往生」も、「今特出」や「速離」とされる第二十願の「善本徳本の真門」および「難思往生の心」も、この「選択の願海に転入」するための方便であつたと頷かれ、過去の体験として概念化されてしまつていた本願の信が「今」新しく回復せしめられたことを表明しているのである^{四六}。その「その初一念の現在に」こそ「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」という現在進行形の意欲として、「招喚し覚醒して奮い立たしめられる」のであり、ここに「無際より已来」無有出離之縁という絶対無救済なる自己の宿業全体を荷負して「果遂せずは正覚を取らじ」と叫ぶ法蔵菩薩の声を聞き、本願に立ち返るのである。私たちの絶えず止まない自力執心において、常に新しく「今」の自覚に「果遂の誓」が実験され仰がれるのである。そこに生きた信仰はある。

それを曾我は次のように述べている。

私どもには一生涯の間、二十願が心の深いところにはたらいっている。分別——いわゆる分別という如き普通の分別意識ではない、特殊の深い分別意識であつて、たとえ眞実信心があつても、それはなくならない。それがあるから二十願の深い自力がある。不了仏智というものがある。尤も仏智をみな解ればよいかという、人間は仏智が解つてしまつたら困りはしないだろうか。解らんから居るのであつて、何もかもみな解れば退屈して早く死んだ方がよいということになりはしないだろうか。そこに生きることもできず死んでもいけぬというような深い悩みをもつ。それは何によつてあるかという、二十願の自力執心の根によるのである。その自力執心があるから眞実信心が生きて輝く。我々に悩みがなければ信心も要らんことになる。悩みがあるので眞実信心ということも成立し、日々に新たな境地が開ける。それがなければ同じ境地が一度開けたらあとは来る日も来る日も同じ境地。これでは退屈してしまつて、生きておれんでしょう。生きていても面白くないから、いつそ早く浄土へ往生した方がよいということになる。ここに矢張り私共が生き甲斐を感じるといふのも、二十願というものがあつて、そしてそこに一種の苦悶煩悶があつて、生活の矛盾を感じ、そ

れを乗り越えていく。

〔曾我量深選集〕八・一二七—一二八頁

このように、私たちに「自力執心があるから真実信心が生きて輝く」のであり、その自力執心における「苦悶煩悶」や「生活の矛盾」があるからこそ「それ乗り越えていく」という「生き甲斐を感じ」、「日々新たな境地が開ける」のである。それは換言すれば、五濁悪世の娑婆や無明煩惱の我が身の全体が、「浄土方便」の「化身土」という意味へと転換せしめられるのであり、その領きこそ娑婆を娑婆として、凡夫の身を凡夫の身のまま、その生活全体が仏道の歩みとして「果遂」されるということである。ここに「天命に安んじて人事を尽くす」という娑婆や無明煩惱の身を聞法の道場として、与えられた分限を尽くしていく絶対他力の大道はある。

まさに清沢満之が、

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に、法爾に、此現前の境遇に落在せるもの即ち是なり。只夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦憂ふるに足らず。死生、尚且つ憂ふるに足らず。如何に況んや之より而下なる事項に於いてをや。追放、可なり。獄牢、甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。我等は寧ろ只管、絶対無限の我等に賦与せるものを樂まんかな。

〔清沢満之全集〕六・一一〇頁

と述べるが如くである。

親鸞は、そのような娑婆の生活において我が身に本願を實際に実験していく歩みを、

爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんが為に、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよ斯れを喜愛し、特に斯れを頂戴するなり。

〔翻刻篇〕五四二頁／『聖典』三五六—三五七頁

という仏恩報謝の念仏生活として明らかにするのである。

一この『観経疏』散善義の文も、親鸞は独自の訓で読んでいた。従来では、又回向発願して生ぜんと願する者は、必ず須らく決定真実心中に回向し願じて得生の想を作すべし。

〔『浄全』二・五九頁〕

と読まれており、往生を願う者の在り方が示されている。しかし親鸞は、「生ぜんと願する者」の「願」の一字を抜き、「生まるる者」と読む。さらに、その者を「須らく…べし」を「須いる」と読むことで、衆生側から「願う」者ではなく、如来回向の願心を「須いる」者として示すのである。そして、願生者（法蔵願心に生きる者）はそのまま「得生の想を作す」と言い切るのである。

二このことについては『愚禿鈔』において、

本願を信受するは、前念命終なり。

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり。知るべし。

〔『定親全』二・漢文篇・一三頁／『聖典』四三〇頁〕

と述べられていることから確かめられる。

三『聖典』六二九頁

四『翻刻篇』二一四頁／『聖典』二三五頁

五同前

六『翻刻篇』二一三頁／『聖典』二三四頁

七『翻刻篇』二一三頁／『聖典』二三五頁

八同前

九『観経疏』原文では「能生清浄願往生心」（『浄全』二・六〇頁）と「往生」の語がある。

一〇「信巻」では、三心結釈に続けて、

然るに菩提心に就て二種有り。一には堅、二には横なり。又、堅に就て復二種有り。一には堅超、二には堅出なり。堅超・堅出は、権実・顕密・大少の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の小心なり。亦、横に就て復二種有り。一には横超、二には横出なり。横出は、正雑・定散・他力の中の自力の菩提心なり。横超は、斯れ乃ち願力回向の信樂、是れを願作仏心と曰う。願作仏心即ち是れ横の大菩提心なり。是を横超の金剛心と名づくるなり。横堅の菩提心、其の言一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。

と、「菩提心」について言及されていく。この「菩提心」については、すでに三一問答の直前に源信の『往生要集』を引き、

〔翻刻篇〕二一六―二一八頁／『聖典』二三六―二三七頁）
『往生要集』に云く、「入法界品」に言わく、譬えば、人有り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。菩薩摩訶薩も亦復是の如し。菩提心不可壊の法薬を得れば、一切の煩惱・諸魔・怨敵、壊ること能わざるが所なり。譬えば、人有りて住水宝珠を得て、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・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て水中に処して爛壞し、亦異変無きが如し。菩提の心も亦復是の如し。無量劫に於て生死の中、諸の煩惱業に処するに、断滅すること能わず、亦損減無し、と。已上（〔翻刻篇〕一八三―一八五頁／『聖典』二二二頁）と確かめられている。この文からも明らかのように、「菩提心」と「金剛心」は同質のものなのである。しかし、親鸞は従来の菩提心観を『大経』や『論註』の教えに導かれて、他力の信心として、すなわち法蔵菩薩の願心に根拠するものとして確かめ直すのである。そのとき手掛かりとなったのが、

『論註』に曰わく、王舎城所説の『無量寿経』を按ずるに、三輩生の中に行に優劣有りと雖も、皆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まるる心なり。是の故に彼の安樂浄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、但彼の国土の受樂間なきを聞きて、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。住持樂とは、謂く彼の安樂浄土は、阿弥陀如来の本願力の爲に住持せられて、受樂間なきなり。凡そ回向の名義を積せば、謂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

〔翻刻篇〕二一八―二一九頁／『聖典』二三七―二三八頁）

という『論註』の文であったのだろう。

二二その一端を示せば以下の通りである。

『一念多念文意』

眞実信心をうれば、すなわち、無碍光仏の御こころのうちに撰取して、すてたまわざるなり。「撰」は、おさめたまう、「取」は、むかえとると、もうすなり。おさめとりたまうとき、すなわち、とき・日をもへだてず、正定聚のくらしいにつきさだまるを、往生をうとはのたまえるなり。

〔定親全〕三・和文篇・一二七―一二八頁／『聖典』五三五頁）

『唯信鈔文意』

・誓願真実の信心をえたるひとは、撰取不捨の御ちかいにおさめとりて、まもらせたまうによりて、行人のはからいにあらず。(『定親全』三・和文篇・一五九頁／『聖典』五四九頁)

・選択不思議の本願、無上智慧の尊号をききて、一念もうたがうころなきを、真実信心というなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるとき、かならず撰取してすてたまわざれば、すなわち正定聚のくらいにさだまるなり。(『定親全』三・和文篇・一六〇—一六一頁／『聖典』五四九頁)

二三 しかし、注意しなければならないのが、この「撰取不捨」は『観経』の救済を象徴する概念であるということである。『観経』真身観において、

無量寿仏に、八万四千の相有ます。一一の相に、各各八万四千の随形好有ます。一一の好に、復八万四千の光明有ます。一一の光明、遍く十方世界を照らしたまう。念仏の衆生をば撰取して捨てたまわず。

と、光輝く無量寿仏が念仏者を照らし撰めるはたらきとして「撰取不捨」が説かれる。(『真聖全』一・五七／『聖典』一〇五頁)

親鸞は、この真身観の仏を「化身土巻」において、
謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説の如し、真身観の仏是れなり。

と述べるように、化仏と断定している。しかし、そこに一緒に説かれる「撰取不捨」に関しては、(『翻刻篇』四六五頁／『聖典』三二六頁)

撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮すること莫れ (『定本』七頁／『聖典』一五〇頁)

と、真実教である『大経』の教説と重ねて述べるのである。このことについて寺川俊昭は、
『観無量寿経』に由来するこの撰取不捨という言葉さえ、親鸞は(中略)『大無量寿経』の思想的立場で再

解釈して、『大無量寿経』の願成就の思想に立って、救済を意味する撰取を正定聚・不退と了解し直し、自家薬籠中のものとして語って行く。(『寺川俊昭選集』二・三九三頁)

と述べている。
一三 『定親全』三・和文篇・一三三頁／『聖典』五三七頁

一四 親鸞は『一念多念文意』に、
凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころ
おおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず

と述べているように、衆生の根本煩惱である「無明」は「臨終の一念」まで消えることはないののである。(『定親全』三・和文篇・一四九頁／『聖典』五四五頁)

一五 この第十二願と第三十三願の關係については、第十二願が光明そのもの(体)であるならば、第三十三願はその光明が衆生の上に実際にはたらく具体相(用)であると言えよう。

一六 清沢は言う。

我々は此金剛の如く堅固なる一念の信を得て、始めて自分の脚もとを踏みかためたと申すべきである。かくして始めて、永劫の末までも、躓くことのない、倒るゝことのない、安心なる旅路を進むことができるのである。(中略)如何に心は動くとも、我々は此現在一念の堅固なる土台にたつて動き、如何に精神は働くとも、我々は此現在一念の金剛の如き地盤にたつて働く、外界の誘惑は、猛火の如く我を襲ひ来るとも、我は迷さるゝことはない。種々様々の事変は、泰山のくづるゝ如く、わが身の上を押し来るとも、我はうろたへるといふことはない。常に寂靜なる安住処にたちて、而も其上で自由自在の働を為し、苦みなく悩みなく自分の事業を努むることができる。而して是れ正に現在において、金剛堅固の一念を得ることによりて到り得らるゝ境界である。

一七 親鸞は、第三十三願については『如来会』からも引文していたが、この第三十四願については『如来会』から引文しない。それは、『如来会』の第三十四願の内容が、

若し我成仏せんに、無量不可思議の無等界の諸仏刹の中の菩薩の輩、我が名を聞き已りて、若し離生を証得し、陀羅尼を獲ずは、正覚を取らじ。

と誓われているように、名号の利益を得る主体が「菩薩の輩」となっているからであろう。また、ここでは「深総持」が「陀羅尼」(仏の教えの精要で、神秘的な力を持つと信ぜられる呪文)となっており、本願の名号がそのような呪文として了解されることを危惧したのであろう。

一八 このような道理は「行巻」所引の『往生礼讃』の次の言葉にも見ることができる。

諸仏の所証は平等にして是れ一なれども、若し願行を以て来し取るに因縁無きに非ず。然るに弥陀世尊、本深重の誓願を發して、光明名号を以て十方を摂化したまう。但信心をして求念せしむれば、上一形を尽くし、下十声一声等に至るまで仏願力を以て往生を得易し。是の故に釈迦及び諸仏、勧めて西方に向かうるを別異と為すならくのみ、と。

また、この文を基にした「両重因縁」では、

良に知りぬ。徳号の慈父無さは能生の因闕けなん。光明の悲母無さは所生の縁乖きなん。能所の因縁、和合すべしと雖も、信心の業識に非ずは光明土に到ること無し。真実信の業識、斯れ則ち内因とす。光明名の父母、斯れ則ち外縁とす。内外の因縁和合して報土の真身を得証す。

と述べられているように、光明・名号・信心の相互成就なくして「報土の真身を得証す」ことはできないのである。

一九 『翻刻篇』一七四頁／『聖典』二一九頁

二〇 そのとき親鸞は、『安樂集』に依って『大集経』・『涅槃経』(二文)・『大智度論』・『大経』・『大悲経』の文を引くが、本来これらの文は相互に脈絡がない。『安樂集』と『教行信証』を対照すると以下のようなになる。

『教行信証』所引	『安樂集』原文
・『大集経』	↓ 第一大門 (『真聖全』一・三七九頁)
・『涅槃経』(二文)	↓ 第四大門 (『真聖全』一・四一五頁)
・『大智度論』	↓ 第四大門 (『真聖全』一・四一六頁)
・『大経』	↓ 第二大門 (『真聖全』一・三八八頁)
・『大悲経』	↓ 第五大門 (『真聖全』一・四二三頁)

このように親鸞は、それらの順序を入れ替え、更に「乃至」で繋いで連引することによって「説聴の方軌」を明らかにしているのである。ここに、その内容を概観しておく。

○ 『大集経』引文 (『翻刻篇』二三七頁／『聖典』二四六頁参照)

まず『大集経』の文が引かれ、法を説く者と法を聴く者の関係が示される。この「説者」と「聴者」の関係性において「仏法を紹隆」することも成り立つことが言われる。龍樹は「発願して仏道を求むるは、三千大千世界を挙ぐるよりも重し」(『真聖全』一・二五四頁)と述べるが、そのような容易ならざることが「説者」との関係において実現することを言われるのである。

○ 『涅槃経』引文 (『翻刻篇』二三七―二三八頁／『聖典』二四六頁参照)

そして、『涅槃経』(二文)において、先の「説法の法」が念仏であることが明確に示され、その念仏に生きる者を諸仏が常に見そなわして、その者の前に現前して証誠護念することが言われる。

○ 『大智度論』引文 (『翻刻篇』二三八―二三九頁／『聖典』二四六―二四七頁参照)

さらに続く『大智度論』からの引文では、第一に、諸仏世尊と菩薩との関係が示され、無上法王たる仏陀世尊こそ尊重されるべき存在であることが明かされる。第二には、その理由が、世尊によって菩薩は法身・智身・大慈悲身を長養せしめられ、禅定・智慧・無量の願行を完成することができたからであることが言われる。よって菩薩は、その恩に報いるために常に仏に随順し、仏を憶念するのである。第三には、菩薩の在り方が言われる。そこでは「我因地にして善知識に遇いて、波若を誹謗して悪道に墮しき。無量億劫を徑て余行を修すといえ

ども、未だ出ずることあたわず」と言われる。『大智度論』原文には「悪知識」とあるところを親鸞は「善知識」と読み替えている。このことが意味するのは、善知識に遇ったとしても自力の執心に沈み「波若を誹謗して悪道に墮し」ていくような在り方を示しているのだろう。しかし、善知識に遭遇し、そのような自己の問題を言い当てられたとき、「諸の障、方に解脱を得しむ。斯の大益ある」と、自力執心の意味が丸ごと翻されるのである。

○『大經』引文（『翻刻篇』二四〇頁／『聖典』二四七頁参照）

その翻りの道理が『大經』の引文によって明らかにされる。そこでは「発心作仏」によって二乗の障たる自力執心を超え、「無始生死の有輪を傾く」ことが言われる。もちろんそれは、衆生が自力で菩提心を起こすことを言うのではない。これまでの「信卷」の確かめで明らかのように、本願力回向の信心に自力執心や娑婆の生死を超えるのである。すなわち、法蔵菩薩の発心たる本願の道理において、衆生は自己の無明性を内に超えていくのである。

○『大悲經』（同前参照）

そして最後に『大悲經』が引かれ、これまで述べてきたような「説者」と「聴者」の関係によって実現する本願念仏の仏道に生きる者は、例外なく「大悲を行ずる人」であるとして、『安樂集』からの引文は閉じられている。

これらの引文群をまとめると以下の通りである。

説者

聴者

『大集經』 ↓ 説法の人（医王・拔苦）

聴法の者（増長勝解・愈病）

『涅槃經』 ↓ 諸仏世尊

念仏衆生

常に念仏衆生を見そなわす

常に念仏三昧を修す

『大智度論』 ↓

世尊として尊重されるべき存在
法身・智身・大慈悲身を長養す

常に念仏す
仏恩を報ずる

禅定・智慧・無量の願行を成ず
善知識
方に解脱を得しむ
仏に親近する
波若を誹謗して悪道に墮す
願じて仏を離れず

『大悲経』大悲を行ずる人
『大経』発心作仏

三 それ以前の四文を要約すれば、以下の通りである。

まず一文目では、まず『文珠般若』に依りながら称名念仏の意義が問答によって明らかにされる。最初の問答では、

問うて曰く、何が故ぞ観を作さしめずして、直ちに専ら名字を称せしむるは、何の意か有るや。

答えて曰く、乃し衆生、障り重くして境は細なり、心は鈍なり。識颯り、神飛うて観成就し難きに由てなり。是を以て大聖、悲憐して直ちに勧めて専ら名字を称せしむ。正しく称名、易きに由るが故に相續して即ち生ずと。
〔翻刻篇〕六七頁／『聖典』一七三頁

と、念仏を觀察ではなく称名と言いつつ、その機を見そなわした釈尊が称名念仏を説いたことを明らかにするのである。続く第二問答では、

問うて曰く、既に専ら一仏を称せしむるに、何が故ぞ境、現ずること即ち多き。此れ豈に邪正相交わり一多雜現するに非ずや。
答えて曰く、仏と仏と斉しく証して、形二の別無し。縦使、一を念じて多を見ること何の大道理にか乖かぬや。

と、阿弥陀一仏を称するところに諸仏が現前することに対して問いが起こされるが、阿弥陀仏も諸仏もその証は斉しく、また仏身も別ではないから、道理として何も矛盾はないことが明らかにされる。
〔翻刻篇〕六七―六八頁／『聖典』一七三―一七四頁

そして、そこから『観経』に依って、理觀の優れていることを述べつつも、それが本来に衆生に成り立つのか否かが吟味されていく。まず、

問うて曰く、一切諸仏、三身同じく証し、悲智果円にして、亦無二なるべし。方に随いて一仏を礼念し課称せんに、亦生を得べし。何が故ぞ偏に西方を嘆じて専ら礼念等を勧むる、何の義か有るや。
〔翻刻篇〕六八―六九頁／『聖典』一七四頁

という、諸仏に選んで阿弥陀一仏を称する意義が問われる。それに対して、

答えて曰く、諸仏の所証は平等にして是れ一なれども、若し願行を以て来し取るに因縁無きに非ず。然るに阿弥陀尊、本深重の誓願を發して、光明名号を以て十方を撰化したまう。但信心をして求念せしむれば、上

と、諸仏に選んで阿弥陀一仏を称する意義が問われる。それに対して、

答えて曰く、諸仏の所証は平等にして是れ一なれども、若し願行を以て来し取るに因縁無きに非ず。然るに阿弥陀尊、本深重の誓願を發して、光明名号を以て十方を撰化したまう。但信心をして求念せしむれば、上

一形を尽くし、下十声一声等に至るまで仏願力を以て往生を得易し。是の故に釈迦及び諸仏、勧めて西方に向かうるを別異と為すならくのみと。亦是れ余仏を称念して障を除き罪を滅すること能わざるには非ざるなりと知るべし。若し能く上の如く念相續して畢命を期とする者は、十即十生、百即百生なり。何を以ての故に。外の雜縁無し。正念を得たるが故に。仏の本願と相応を得るが故に。教に違せざるが故に。仏語に隨順するが故なりと。

と答える。すなわち、衆生の機根を見そなわして願行を成就したのは阿弥陀仏だけであつて、具体的に言えば、本願を發し光明名号によつて一切衆生を撰化する阿弥陀仏より勝れた救主はいないということである。だから、釈迦・諸仏はただ念仏して西方の阿弥陀仏の浄土に生まれることを勧めるのである。よつて、称名念仏こそ仏の本願と相応し、仏教に違わず、仏語に隨順することになることが明らかにされる。

そして二文目では、唯念仏の衆生を觀そなわして撰取して捨てたまわざるが故に阿弥陀と名づくこと。

〔翻刻篇〕七〇頁／『聖典』一七四頁

と、阿弥陀仏のはたらきが「撰取不捨」として確かめられる。續けて三文目では、

弥陀の智願海は深広にして涯底無し。名を聞きて往生せんと欲せば、皆悉く彼国に到ると。

設い大千に満てらん火にも直ちに過ぎて仏の名を聞け。名を聞きて歡喜し讚ずれば皆當に彼に生を得べし。万年に三宝滅せんに、此の經住すること百年せん。爾の時、聞きて一念せん。皆當に彼に生を得べしと。

（改行筆者『翻刻篇』七〇頁／『聖典』一七四—一七五頁）

と、阿弥陀仏の智慧が「深広無涯底」であることが述べられると同時に、衆生の聞名による得生が言われる。

親鸞は一文として引いているが、本来この文は三文に分かれている（『真聖全』一・六五八頁・六六一頁参照）。最初の一文は、『大經』「東方偈」の「如来智慧海 深広無涯底」と「聞名欲往生 皆悉到彼国」に相当する文である。後半の二文は『大經』流通分に相当する文である。これらの文を端的に抜粋する親鸞の意図は、おそらく阿弥陀仏の智慧による撰取不捨は、釈迦・諸仏による念仏一行の相續として果たされていくということであらう。

だから四文目では、

現に是れ生死の凡夫、罪障深重にして六道に輪回せり。苦しみ言うべからず。今善知識に遇いて、弥陀本願の名号を聞くを得たり。一心称念して往生を求願せよと。願わくは、仏の慈悲、本弘誓願を捨てたまわざれば、弟子を撰受したまうべしと。

〔翻刻篇〕七〇—七一頁／『聖典』一七五頁

と、善知識との値遇による聞名の実現が言われるのである。そのように聞名する者を、本願は見捨てず、仏弟子として撰受するのである。

これらの文を含む「行巻」所引の善導の引文群の展開については、青柳英司の『教行信証』「行巻」における善導引文の展開について^{二二}に詳しい。

^{二三}この称名念仏の利益を「滅罪」と「護念」に見出す了解は、「現世利益和讃」にも見ることができ。その一端を挙げれば以下の通りである。

一切の功德にすぐれたる 南無阿弥陀仏をとなうれば 三世の重障みなながら かならず転じて軽微なり

南無阿弥陀仏をとなうれば この世の利益きわもなし 流転輪回のつみきえて 定業中天のぞこりぬ

南無阿弥陀仏をとなうれば 梵天帝釈帰敬す 諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり

南無阿弥陀仏をとなうれば 四天大王もろともに よるひるつねにまもりつつ よろずの悪鬼をちかづけず

〔定親全〕二一・和讃篇・六〇―六一頁／『聖典』四八七―四八八頁

^{二四}この後に続く七首目以降も、「護念」が中心に詠われている。

^{二五}又『観経』に云うが如し。若し阿弥陀仏を称礼念して彼の国に往生せんと願えば、彼の仏、即ち無数の化

仏・無数の化観音・勢至菩薩を遣わして行者を護念したまう。復前の二十五菩薩等と、百重千重行者を困遶して、行住座臥、一切時処、若しは昼、若しは夜を問わず、常に行者を離れたまわず。今既に斯の勝益有ます。憑むべし。願わくは諸の行者、各至心を須いて往を求めよ。〔翻刻篇〕七二―七三頁／『聖典』一七五頁

^{二六}この文を「本願復元の文」であると提唱したのは曾我量深である。

浄土宗も浄土真宗も共通しておるのだと思うのでありますが、「本願加減の文」という。(中略)それは今の第十八願を底本にして、それと比較すれば、「若我成仏」は、本願加減の文になります。(中略)けれど

も、ぼくは一つの意見を持つておるのであります。わたくしはですね、これは、加減の文でなくて「復元の文」である。もとに帰す、もとにもどしたのだ。〔曾我量深選集〕九・四七―四八頁

^{二七}『定親全』三・和文篇・二二頁／『聖典』四六八頁

^{二八}その出来事が、いわゆる「後序」において、

元久乙の丑の歳、恩怨を蒙り『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選択本願念仏集」の内題の字、并に「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と「釈の綽空」の字と、空の真筆を以て之を書かした

まいき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画し奉る。同二年、閏七月下旬第九日、真影の銘に真筆を以て「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正觉 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の真文とを書かしたまう。

〔翻刻篇〕六六七―六六八頁／『聖典』三九九頁

と記されている。

第一章でも述べたが、親鸞は私事を語らない。しかし、法然との値遇と、この真筆をもって付属されたことは、その月日まで明確に記している。つまり、この付属も親鸞にとっては仏道における出来事として重要なものであったのだろう。

二七 『翻刻篇』五一頁／『聖典』三四四頁

二八 『翻刻篇』五一二頁／『聖典』三四五頁

二九 この釈尊の善巧方便については、この「行巻」における善導の引文の最後に示される『般舟讚』の文に見ることができる。

又云く、門門不同にして八万四なり。無明と果と業因とを滅せん為の利劍は、即ち是れ弥陀の号なり。一声称念するに、罪皆除こると。微塵の故業と随智と滅す。覚えざるに真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免ることを得ることは、特に知識釈迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもって、選びて弥陀弘誓の門を得しめたまえり。

三〇 曾我は次のように述べている。

本願の公共性を明らかにするためには、どうしても十七願がなければならぬ。四十八願においては、とくに十七願の鏡にうつすことが大切である。こういうので、六方恒沙の諸仏の証誠を必要とするというのである。そこにはじめて阿弥陀の本願が、まさしく生きてはたらく我われの世界の歴史、世界の正しい求道の歴史、そういう歴史の事実として本願が成立してくるということである。(『曾我量深集』上・二〇二頁)

三一 曾我は、

第十八願というのは自覚せる二十の願である。自覚しない二十の願と自覚せる二十の願とある。

(『曾我量深講義集』九・一五七)

と云い、また、

我が深き自力に泣き、深き罪に泣く時、此時が果遂の誓に泣く時である。果遂の誓に泣く時、第十八願は唯此一刹那に表現する。是をこそ徹底的金剛信とはいふ

(『曾我量深集』四・三九〇頁)

とも言うように、第十八願はどこまでも第二十願の超克、すなわち自力執心(疑心)の自覚においてのみ衆生の上に顕現するのである。

三二 もちろん衆生の自力の相を明らかにしている願として第十九願の存在を看過してはならない。しかし、その第十九願の自力の問題も畢竟は第二十願の問題として収斂されていくと考えられる。そのことを曾我は、

我が自力の執、無始なる自力の執、恒時不断の自力の自覚、此の鏡が第二十願である。第十九願によつても、自己を知らせてもらうた。併し本眞の自己でない。第二十願の照す自己は、久遠の自我である。果遂の

願は、遂に久遠の自我々執に当面せしめ給うた。(中略)第十九願に対して現はれたる者は、何時の間にか消滅する。概念化せらるゝからである。是に深痛の人は、愈々浅間しき自己に触れる。茲に第二十願の実験がある。

(中略筆者『曾我量深集』四・三八九―三九〇頁)

と述べている。よって、本論では第二十願に注目する。

三三 『翻刻篇』四六四頁／『聖典』三二五頁参照

三四 ここでは、『大経』・『如来会』どちらも「聞名」が言われているが、そこには微妙な違いがある。それは『如来会』の方は「我が名を説かんを聞きて」とあるように、そこに第三者の存在を想起させる言葉がある点である。ここに曾我が、

二十の願というものは、十七願と関係をもつものであるけれども、しかし二十願にとどまっておる人は、諸仏の証誠なさるおぼしめし、どういう意味をもっておるのであるかという十七願の意義をよく了解しないで、すぐに本願を独占的に速断する。

(『曾我量深集』上・二〇五頁)

と述べるような衆生の在り方が暗示されているように思う。

三五 『翻刻篇』五三〇頁／『聖典』三二五頁

三六 そのとき親鸞は、『涅槃経』原文の文脈を入れ替えることで一連の文として読んでいる。

親鸞の引用

『涅槃経』原文の順序

- ・「善知識」「邪見」「信心」を説く文……………①
- ・「信不具足」を説く文……………④
- 乃至
- ・「悪果を獲得する四つの善事」を説く文……………②
- (「乃至」なし。空白あり)
- ・「涅槃の二種相」を説く文……………③
- (「乃至」を置かずに接続)
- ・「戒不具足」「聞不具足」を説く文……………⑤

このように原文の順序を入れ替えることで親鸞は、第二十願の機たる衆生の「仏智疑惑」の問題の核心を「信不具足」に見定め、そこから展開する形で仏道の歩みにおける具体的な問題について言及しているのである。

三七 『大正蔵』一一・五七五頁／八二二頁

三八 『大正蔵』一一・五七五頁／八二二頁参照

三九 従来、如来の二種の涅槃について説かれる文と戒不具足の文の親鸞の読み替えや関連性は、意味が通らない（引意難解）という理由で『涅槃経』原文に返して了解されてきた。しかし、この箇所だけ原文に返してしまうと、反って親鸞の引用意図が不明瞭になってしまう。したがって、原文と照らし合わせつつも親鸞が何故そのように引くのかということを考えなければならぬことが思われる。

そのような親鸞の意図を積極的に読み取るうとする先行研究として、三明智彰の「真実の善知識―善知識積を中心として―」や、加来雄之の「清浄有戒者」などが挙げられる。参照されたい。
四〇 このような「聞不具足」の自覚を親鸞の行実に尋ねるならば、『恵信尼消息』に伝えられている以下の文に見て取れる。

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

〔定親全〕三・書簡篇・一九五―一九六頁／『聖典』六一九―六二〇頁）
あるいは曾我の以下のような述懐にも聞くことができよう。

我郷土は雪の名所である。自分は時々全く往来杜絶せる原野の中央に、唯一人蒙々たる大吹雪と戦ひつゝ進む所の自己を発見する時、悲絶の感に打たる。自分を顧みれば全身多く雪に包まれ、雪を吸ひ、雪を吹く人間たることも忘る。自分は此時唯一箇の野獣に過ぎぬ。此時は如来も忘れる、祖師も、師友も忘れる。嗚呼自分は従来口には愚痴と云ひ、悪人と云ふと雖ども、心には慥に堂々たる宗教者、一箇深玄の思想家を以て、密に自負しつゝをるものである。口には一肉塊と卑謙しつゝ、心には如来に依りて活きつゝあると自任しつゝあるものである。然るに今大吹雪の中に発見せられたる自己は唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ。自分は年三十八歳、始めて、自ら白雪を呼吸する食雪鬼なるに驚いた。嗚呼此食雪鬼、此れ七百年の昔、藤原の貴公子聖光院門跡、吉水の上足たりし我祖の深き実験であつた。浅間敷哉也食雪鬼、我等は久遠の食雪鬼である。

四一 この箇所も親鸞の独自の訓みが見られる。本来であれば、

又、相續して彼の仏恩を念報せざるが故に、心に輕慢を生じて業行を作すと雖も常に名利と相応するが故に、人我自ずから覆いて同行・善知識に親近せざるが故に、樂みて雜縁に近づきて往生の正行を自障障他するが故なり。
〔浄全〕四・三五七頁）

と読まれる箇所である。このように原文では、衆生における四つの過失が並列的に述べられている。しかし、親鸞は「彼の仏恩を念報すること無し。業行を作すと雖も、心に輕慢を生ず」と言い切り、それ以降を「故に」と接続している。この親鸞の訓みが意味するのは、単に衆生の過失を述べているのではなく、第二十願に誓われている機の問題を「彼の仏恩を念報すること無し。業行を作すと雖も、心に輕慢を生ず」という点に収斂させ、以下その原因を明らかにしているのである。

四二 『翻刻篇』五三五頁／『聖典』三三五頁

四三 近年、この「三願転入」という呼称について疑問視する指摘がなされている。この「三願転入」という呼称は、開華院法住の『教行信証金剛録』に由来するものである（『続眞宗体系』八・三七〇頁参照）。しかし、ここで述べられているのは、三願（第十八願・第十九願・第二十願）ではなく、それらの願によって成り立つ三往生（双樹林下往生・難思往生・難思議往生）であって、また「眞門に回入して」という「回入」との表現もあることから、この一段を「転入」の言葉だけでまとめるのは些か不自然である、というのが主な指摘の根拠となっているようである。そこで、例えば藤場俊基は「三願回転入」という呼称を（『親鸞の教行信証を読み解く』Ⅱ・三一頁）、寺川俊昭は「三往生転入」という呼称を（『寺川俊昭選集』七・三八〇頁）、加来雄之は「入願海の文」という呼称を（「入願海―方便化身土を開顕する意義―」五三頁）、それぞれ提起している。しかし本論は、そのような先学の指摘を踏まえつつも、最も流布している「三願転入」の呼称を使用する。

四四 同前

四五 その諸説については安富信哉が『親鸞と危機意識』（九九頁）において整理しているので参照されたい。

四六 曾我は言う。

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

（『曾我量深選集』三・一一八頁）

結

本論では、「我一心の自覚道—法蔵願心への呼応—」という題目の下、親鸞が実際に歩み頭かにした浄土真宗なる仏道の内実を『教行信証』に尋ねてきた。

それは、従来の仏道観を根底から覆すようなものであった。しかし、その仏道観の転換は、決して親鸞の独断ではない。『教行信証』が「文類」という形で著されていることから明らかなように、どこまでも仏教の真理を追究せんとする求道心に聞き開かれたものであったに違いない。概念化し觀念に沈んだ仏教の教理に腰を下ろさず、実際に我が身を通して仏教に生き抜かんとするところに親鸞の真摯な態度が思われることであつた。

その親鸞が生きた仏道とは、「雑行を棄てて本願に帰す」という決定的な目覚めに立ち、その意味を本願の道理として尋ね当てていく思索を通して、我が身に法蔵菩薩の願心を証していく聞思の歩みであつた。それは具体的に言えば、曾我が、

仏の本願の念仏の歴史の中に自分を見出して、今までは断片的のものであつたが今や機の深信、宿業の自覚、こゝに私は未だ嘗て知らなかつた仏の本願に証明されて、こゝに自分がある。自分を証明するものは仏である。仏教学真宗学は人間が仏を証明する学でなく、人間が仏に証明される学である。(中略)これを如来本願力廻向の道といふ。(中略筆者『曾我量深選集』六・三八八頁)

と述べるような、私たち人間が仏を証明していくのではなく、仏の方から本願念仏によって自己の存在事実が証明されていく歩みである。「臨終の一念」まで消えることのない無明煩惱の身において、如来招喚の勅命として「いのちの叫び」を聞き、常に新しく自己に立ち返っていく。それが私たち衆生に唯一許された不断の聞法(法蔵願心への呼応)を内実とする「我一心の自覚道」なのである。

最後に親鸞に聞こう。

慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。茲れに因つて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を摭う。唯仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲りを恥じず。若し斯の書を見聞せん者、信順を因とし疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと。

（『翻刻編』六七一—六七三頁／『聖典』四〇〇頁）

ここに述べられるような親鸞の精神に相応し、親鸞の教えに学ぶ自身が法蔵願心に呼応していかんとする仏道に立つところに、浄土真宗の学場に身を置く私人の責任があることが思われてならない。

参考文献・論文（五十音順）

全集・選集

- ・『金子大榮著作集』春秋社（一九八〇—一九八五年）
- ・『清沢満之全集』法藏館（一九五三—一九五六年）
- ・『清沢満之全集』岩波書店（二〇〇二—二〇〇三年）
- ・『曾我量深選集』彌生書房（一九七〇—一九七二年）
- ・『曾我量深講義集』彌生書房（一九七七—一九九〇年）
- ・『曾我量深講義録』春秋社（二〇一一年）
- ・『曾我量深講話録』大法輪閣（二〇一五—二〇一六年）
- ・『曾我量深集』東本願寺出版部（一九七七—一九七八年）
- ・『曾我量深説教集』法藏館（一九七五—一九七六年）
- ・『曾我量深説教随聞記』法藏館（一九七七—一九七八年）
- ・『高光大船著作集』彌生書房（一九七三—一九七四年）
- ・『寺川俊昭選集』文栄堂（二〇〇八—二〇一三年）
- ・『信國淳選集』柏樹社（一九八五—一九八六年）
- ・『平野修選集』文栄堂（一九九九—二〇〇五年）
- ・『廣瀬杲講義集』文栄堂（一九八三—一九九七年）
- ・『蓬茨祖運選集』文栄堂（一九八八—一九九三年）
- ・『松原祐善講義集』文栄堂（一九九〇—一九九一年）

- ・『安田理深選集』文栄堂（一九八三―一九九四年）
- ・『安田理深講義集』彌生書房（一九九八年）
- ・『米沢英雄著作集』柏樹社（一九七八―一九七九年）

共著・編著

- ・『教行信證講義』山辺習学・赤沼智善／法藏館（一九五一年）
- ・『教行信證講義集成』仏教体系完成会編／法藏館（一九七五―一九七六年）
- ・『真宗史料集成 第一卷 親鸞と初期教団』石田充之編／同朋舎（一九七四年）
- ・『浄土の真宗 曾我量深』高原覚正編／中山書房（一九八〇年）
- ・『親鸞聖人行実』教学研究編／東本願寺出版部（二〇〇八年）
- ・『生命の大地に根を下ろし―親鸞の声を聞いた人たち―』松本梶丸編／樹心社（一九八七年）
- ・『曾我教学―法蔵菩薩と宿業―』水島見一編／方丈堂（二〇一六年）
- ・『曾我量深先生の言葉』津曲淳三編／大法輪閣（二〇一一年）
- ・『続真宗体系 第八卷』真宗典籍刊行会／国書刊行会（一九三八年）
- ・『高光大船の世界』松原祐善編／法藏館（一九八八年）
- ・『他力信心の確立―松原祐善講話集―』松原祐善講話集刊行会編／法藏館（二〇一三年）
- ・『仏教学序説』山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉著／平樂寺書店（一九六一年）
- ・『仏教における行の問題』日本仏教学会編／平安寺書店（一九六五年）
- ・『両眼人―曾我量深・金子大榮書簡』廣瀬晃編／春秋社
- ・『臘扇忌「註釈」』大谷大学真宗総合研究所編／法藏館（二〇〇八年）

単著

- ・大原性實 『眞宗願生論の展開 眞宗教學史研究Ⅰ』永田文昌堂（一九五二年）
『善導教學の研究』永田文昌堂（一九七四年）
- ・小川一乘 『大乘仏教の根本思想』法藏館（一九九五年）
- ・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）
- ・金子大榮 『眞宗学序説』文栄堂（一九六六年）
- ・児玉暁洋 『清沢満之に学ぶ 現代を眞宗に生きる』樹心社（二〇〇二年）
- ・曾我量深 『信に死し願に生きよ』百華苑（一九七六年）
- ・高光一也 『これでよかった』法藏館（一九八四年）
『生活の微笑』〔昭和仏教全集7〕教育新潮社（一九六二年）
- ・高光大船 『仏の考察』六藝書房（一九七三年）
『仏 生きて足れり』六藝書房（一九七四）
- ・寺川俊昭 『わが信念―解説清沢満之文集抄―』文明堂（一九七一年）
- ・延塚知道 『「他力」を生きる』筑摩書房（二〇〇一年）
『求道とは何か』文栄堂（二〇〇四年）
『浄土論註の思想究明―親鸞の視点から―』文栄堂（二〇〇八年）
『講讃 浄土論註』文栄堂（二〇一二年―二〇一八年）
『教行信証―その構造と核心―』法藏館（二〇一三年）
『無量寿経に聞く 下巻』教育新潮社（二〇一六年）

- ・長谷正當 『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』法藏館（二〇一〇年）
『本願とは何か―親鸞の捉えた仏教―』法藏館（二〇一五年）
『親鸞の往生と回向の思想―道としての往生と表現としての回向―』方丈堂（二〇一八年）
- ・幡谷 明 『親鸞教学の思想史的研究』文栄堂（一九七六年）
『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』同朋舎（二〇一〇年）
- ・廣瀬 杲 『真宗救済論』
『序説 浄土真宗の教学』文栄堂（一九九二年）
『序説 浄土真宗の教学^{〔観〕}』文栄堂（一九九四年）
『興真宗 觀經玄義分試解』東本願寺出版部（一九九八年）
- ・藤代聰麿 『五濁の娑婆を破壊せず』九州鸞音会（一九九九年）
- ・藤原幸章 『善導浄土教の研究』法藏館（一九八五年）
- ・藤場俊基 『親鸞の教行信証を読み解く』明石書店（一九八八―二〇一一年）
- ・星野元豊 『講解教行信証』法藏館（一九七七―一九八三年）
- ・細川行信 『真宗教学史の研究 1 歎異抄 唯信抄』法藏館（一九八一年）
- ・本多弘之 『近代親鸞教学論』草光舎（一九九五年）
『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）
- ・松原祐善 『無量寿経に聞く』教育新潮社（一九六八年）
『浄土と娑婆』法藏館（一九八二年）
- ・水島見一 『大谷派なる宗教的精神―真宗同朋会運動の源流―』東本願寺出版部（二〇〇七年）
『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』法藏館（二〇一〇年）

- ・ 山口 益 『世親の浄土論』法藏館（一九六六年）
- ・ 安田理深 『信仰の実存』文明堂（一九七五年）
- 『親鸞における救済と自証』東海相応学舎（一九八八―一九九四年）
- 『教行信証 証卷聴記Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ』文栄堂（一九九六―一九九七年）
- 『教行信証 真仏土卷聴記Ⅰ・Ⅱ』文栄堂（一九九七年）
- 『信仰についての対話Ⅰ・Ⅱ』草光舎（一九九七年）
- 『自己に背くもの』文明堂（一九六八年）
- ・ 安富信哉 『清沢満之と個の思想』法藏館（一九九九年）
- 『新訂増補 親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』文栄堂（二〇〇五年）
- 『真実信の開頭―『教行信証』「信卷」講究―』東本願寺出版部（二〇〇七年）
- 『『唯信鈔』講義』大法輪閣（二〇〇九年）
- ・ 渡辺顕正 『新羅・憬興師述文贊の研究』永田文昌堂（一九七八年）

論文

- ・ 青木 玲 「親鸞における真実信心の考察―「建言我一心」の語を手がかりとして―」
 『真宗研究』第五十三輯・真宗連合学会（二〇〇九年）
- ・ 青柳英司 「必可超証大涅槃―正定聚之機の具体相―」『親鸞教学』第一〇七号・大谷大学真宗学会（二〇一七年）
 『『教行信証』「行卷」における善導引文の展開について』
 『現代と親鸞』第三十七号・親鸞仏教センター（二〇一八年）
- ・ 安藤文雄 「真実教開頭」『親鸞教学』第五一号・大谷大学真宗学会（一九八八年）

「浄土真宗における「業・宿業」の問題―『浄土論註』を中心として―」

『親鸞教学』第六六号・大谷大学真宗学会（一九九五年）

・一楽 真 「顕真实教の明証」『大谷学報』第七五卷・第三号・大谷学会（一九九六年）

「生活の根拠としての願生」『親鸞教学』第七七号・大谷大学真宗学会（二〇〇一年）

・小川直人 「現生正定聚―摂取不捨の視点から―」『真宗教学研究』第三十二号・真宗教学学会（二〇一一年）

・加来雄之 「清浄有戒者」『親鸞教学』第四九号・大谷大学真宗学会（一九八七年）

「入願海―方便化身土を開顕する意義―」『真宗研究』第五六輯・真宗連合学会（二〇一二年）

「世俗化の中の「顕真实教」―浄土真宗における「教」の今日的意義―」

『真宗研究』第四十六輯・真宗連合学会（二〇〇二年）

・梯 實圓 「親鸞聖人の回心―三願転入論―」『真宗教学研究』第三三号・真宗教学学会（二〇一二年）

・神戸和磨 「願生浄土―三願的証―」『親鸞教学』第六四号・大谷大学真宗学会（一九九四年）

・楠 寛大 「真宗における信仰的自覚―近代教学が担った課題―」

『大谷大学大学院研究紀要』第二七号・大谷大学大学院（二〇一〇年）

・小林光記 「唯除の機」『親鸞教学』第二二号・大谷大学真宗学会（一九七二年）

・曾我量深 「人間の自覚―唯除について―」『教化研究』二十一号・教学研究研究所（一九五八年）

「果遂の誓い」『親鸞教学』第九号・大谷大学真宗学会（一九六六年）

「本願の主」『親鸞教学』第一〇号・大谷大学真宗学会（一九六七年）

「本願の主(2)」『親鸞教学』第一一号・大谷大学真宗学会（一九六七年）

・ 罐 弘信 「信に内観される如来」『親鸞教学』第五七号・大谷大学真宗学会（一九九一年）

「大行とその源泉―「行巻」他力釈の考察―」・『大谷学報』七九号・四（二〇〇〇年）

・名和達宣 「親鸞における教学の視座―「三心一心問答」を手がかりとして―」

『真宗教学研究』・真宗教学学会（二〇〇九年）

「三願転入」論の波紋―曾我量深から京都学派、現代へ―」

『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第二号・親鸞仏教センター（二〇一九年）

・延塚知道 「宿業の身が開く願心莊嚴の浄土」『親鸞教学』第九一号・大谷大学真宗学会（一九七〇年）

「名号の開く仏道」『親鸞教学』第三九号・大谷大学真宗学会（一九八一年）

・幡谷 明 「実験の教学―近代真宗教学についての覚書―」

『親鸞教学』第三一号・大谷大学真宗学会（一九七七年）

・廣瀬 杲 「真实教の開頭」『大谷大学研究年報』第十五集・大谷学会（一九六二年）

「真宗学とは何か―金子大柴先生の学恩を謝す―」

『親鸞教学』第四二号・大谷大学真宗学会（一九八三年）

・藤原 智 「金剛心の源泉―親鸞の撰取不捨観―」『親鸞教学』第九九号・大谷大学真宗学会（二〇一二年）

・三明智彰 「真实の善知識―善知識積を中心として―」『親鸞教学』第四九号・大谷大学真宗学会（一九八七年）

「信樂と仏性―『教行信証』信樂積における『涅槃経』の文の意義―」

『親鸞教学』第六六号・大谷大学真宗学会（一九九五年）

・安田理深 「宗教心の展開―願生と浄土―」『親鸞教学』一一号・大谷大学真宗学会（一九六七年）

・安富信哉 「仏弟子阿難―『大無量寿経』発起序試考―」

『親鸞教学』第四〇・四一号・大谷大学真宗学会（一九八二年）

・山高秀介 「善導の三心積―三心一心問答の思想的背景として―」

『真宗研究』第五五輯・真宗連合学会（二〇一一年）

学位請求論文

- ・ 青柳 英司 「親鸞の仏弟子観」 大谷大学（二〇一四年）
- ・ 佐々木秀英 「願生浄土―信に死し願に生きん―」 大谷大学（二〇一四年）
- ・ 橋本 彰吾 「難思議往生―信から願へ―」 大谷大学（二〇一五年）