

撰 取 不 捨 の 世 界

— 三 縁 釈 と 親 鸞 聖 人 —

藤 原 幸 章

他力真宗のすくいとは、仏と衆生との交互媒介によるのか、生仏一如の同一性論にもとずくとかいうものではない。われわれは既にこちらから仏の扉を叩くことすらしらぬ生死罪濁の凡夫であるからである。にもかかわらずわれわれにも確かなすくいが感知せられるとするならば、これこそまさしく仏からの廻向によるというほかない。行信・因果・往還・一として如来清浄願心の廻向成就によらざるはないといわれる所以である。この意味において『観経』真身観にとかれる「撰取不捨」の経説は、かくのごとき仏からくるすくいの世界を最も根源的にいい表わした聖言であるということが出来る。それゆえに『経』には、これに先立って特に第七観の初めには

「除苦惱の法」として、韋提の危急に即応するべくここ東域にまで、突如みずから来たり現われた無量寿仏の仏身を説き、つづく第八観には、一切衆生の心想に入りてこれと相即する弥陀法界身をときあかしているのであって、それはやがて真身観に開説せられる無量寿仏の「身相光明」そのものもつ真の宗教的意義を、あるいは具象的に、あるいは心理的に予説するものとみられるのである。無量寿仏に八万四千の相あり。……一一の光明遍ねく十方世界を照す。念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。との真身観の経説は、それゆえにこの経の主題に相應して、無量寿仏の真身観仏を成就しその利益をまつ観行者に對して、仏身の光明はこの人を撰取せず、ただ念仏者のみ撰護したもう事実を説きあらわすものにはかならない。それはまことに上来をうけつつこの経が本来的

に内含する弘願大悲の世界そのものを、最も端的にいい
尽した経説であるというべきであって、所詮無量寿仏
とは生死罪濁のわれらのための仏であり、無縁の衆生に
敢て縁ずる「平等の大悲」そのものにほかならない。ま
ことに「本願を捨てず、来りて大悲に応ず」（『定善義』）
るべく、向うから来り現れ、みずから衆生想心の中に入
りて、一切衆生を「おさめとり、むかえとる」撰取の大
悲によってこそ、観行にたえぬ心想羸劣の章提もすく
われ、同時に仏滅後のわれら下品の凡夫もまたよく撰め
取られるものといわなければならぬ。さればこそ善導
は深い感動をこめてここに弘願の顕彰をみたのであるし、
法然またこれによって「念仏為本」の根本主張を支える
有力な証権を確かめたのであった。宗祖が権実真仮あい
まじわる『観経』から、ただこの一語においてこの経の
真実をききひらき、『観経』とは「斯れ乃ち金剛の真心
を開き撰取不捨を顕さん」（『化巻』本）とするにありと
し、さらに「仏心の光明は余の雑業の者を照撰せざるな
り」（同上）と善導をうけて、いよいよこの経に流れる
選択本願のおんころ一つに徹したのも、まことに当然
であるといえる。宗祖によれば、「撰取不捨」とは「せふ
（撰）はおさめとる、しゆ（取）はむかえとる」と解せら

れ、したがって「せふはもののにぐるをおわえとるなり」、
「ひとたびとりてながくすてぬなり」（『浄土和讃』弥陀経
意第一首の左訓）との意であって、それは全く他力真宗の
詮要をここに集約した御言であったのである。それゆえ
に宗祖にとって真宗とは、そもそも「撰取不捨の真言、
超世希有の正法」を「聞思」（『教行信証』総序）するこ
とよりほかはなく、かくして信知せられる阿弥陀仏の本
願は「撰取不捨の誓願」（『歎異抄』）であった。されば
われわれが真実の信心をうるのも、従って現生に正定聚
のくらいにつき定まるのも、柔軟心の行人たらしめられ
るのも、すべてが撰取不捨のゆえであり、さらに本質的
には阿弥陀仏の阿弥陀仏たる所以も、他力ということも、
ただ「撰取して捨てたまわざるが故に」ということ一つ
によるものであった（『行巻』）。まことに「撰取して捨て
たまわず」とは、そくばくの業をもちける身の悲しみを
通して、親鸞一人がためによびかけきたる大悲に値いえ
たものの感激において領受せられた本願他力真宗の世界
を、最も動的にいいあらわした言葉であるというべきで
ある。さればわれわれは以下において、この視点から
「撰取不捨」の聖言の意味するところを領解したいとお
もう。

ところで真身觀の光明撰取の經説は、『觀經』一經の焦点として常に真摯な願生者の関心と注目とを集めてきたのであったが、これに対して深い身証をあらわした最初の人は、いうまでもなく善導であった。『定善義』の親・近・増上の三義を内容とする三縁積とよばれるものが即ちそれである。善導によれば、遍ねく十方世界を照す仏光が、特に念仏の者を撰取して捨てずといわれる所以は、念仏こそ阿弥陀仏において「親昵」（法然『選択集』本）であり、従つて甚だあい、「隣近」（同上）し、本質的には阿弥陀仏の大願業力増上縁そのものに支えられるもの、これ即ち念仏者であるからであるという。

一には親縁を明す。衆生行を起して口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたもう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏も亦衆生を憶念したもう。彼此の三業相い捨離せず。故に親縁と名くるなり。

二には近縁を明す。衆生仏を見んと願すれば、仏即ち念に応じて現じて目の前に在ます。故に近縁と名くる

なり。

三には増上縁を明す。衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終らんと欲する時、仏聖衆と自ら来りて迎接したもうに、諸邪業繫能く礙うる者なし。故に増上縁と名くるなり。

しかるに念仏のほかの衆行は、たといそれ自体において善であるとしてもかくのごとき三義をもたないから、念仏に対すれば全く比擬にならない。それゆえに仏光は普ねく十方を照らしつつも、「唯念仏のみあつて光摂を蒙る」のであるという。かくしてここに善導のいわゆる廃立義はいよいよ確かめられ、『觀經』は偏えに下凡のための聖典とせられるべき重要な教証の一つをみつけることとなった。

ところでわれわれは以上の三縁積の概要をたどりつつ特に気づかしめられることは、ここには撰取不捨と説き示された仏からくるすくいの世界が、われわれの具体的な信仰感情に訴えつつ、極めて情意的に説き明かされているということ、並びにそれはまさしく住立空中尊及び法界身の經説を前提とし、従つて善導の『觀經』解釈の本質とせられた、一切善惡の凡夫に同感する弘願増上縁を基底として組立てられたものであるということ、これで

ある。そこには「情を以て憐いて趣入すべし」(『安樂集』上)といわれる浄土一門の根本性格に直接して、極めて身近かに解説がすめられている。一面からいうならば、余りにも具象的に失すのかのごとき印象をすらもたしむるものがあるけれども、そのあらわさんとする真の精神は、純粹に仏の方からおとずれる他力摂生の世界を、生因仏縁の相関関係を主とする立場から説明しようとしたものとみられるのである。それゆえにここでは、いかにもわれわれからする三業の造作が三縁を縁する主体であるかのごとく説きすめられ、すべてが生因仏縁の關係において語られつつ、やがてそれはもろもろの邪業繫も敢て礙えることなき大願業力増上縁に至極するのである。さればその叙述の仕方、初めには衆生称礼念の三業個々に対応する仏の聞見知として説き出されたのであったが、第二の近縁には衆生能念に應ずる仏自体の来現を説き、終りの増上縁に來つては衆生の起行はただ称念の一に結ばれて、これに應ずる仏の側も願力増上縁そのものに帰せられているのである。けだしこのことは三縁の本質が、従ってまた撰取不捨の根本義が、ただ弥陀の本弘誓願一つに究竟する事実を積極的に説き示すものというべきである。いわば三縁は一縁よりは一縁へと

次第に純化せられ、人をしてついに一切善悪凡夫を撰めるとる願力増上縁に導かんとするもののごとく、あたかもそれは善導の『觀經』解釈における要門から弘願への關係に照應するものといえるであろう。のみならずまた後にふれるごとく、宗祖の三縁縁に對する根本姿勢とも相應するごとくである。さればわれわれはここにかくのごとき三縁縁の個々について、善導の意底をさらに聞く要があるであろう。やがてそれは当面の課題としての撰取不捨の世界を明らかにするための、好個の手がかりとなるものと考えられるからである。

三

三縁縁は「念仏衆生撰取不捨」の御言において、自己の魂の安らぎを見出した善導の敬虔な信仰感情の具体的な表明であって、初めの親縁縁における「彼此三業不相捨離」とは、念仏者善導の信心において現証せられた阿彌陀仏との親昵感の、最も直接的な告白であったということが出来る。即ちそれは『觀經』定散文の中からもよびかける弘願の招喚を聞きとった、善導自身のおどろきであり、まさしく「弘願に違わず時に応じて迎えたもう」(『法事讚』上)阿彌陀仏との出値いの感激である。され

ば彼此三業の相即のゆえに親縁が成就するかのごとく示された疏文の表現も、決して聖道的な感応道交論に基くとか、生仏一如一性の理論によるものではない。それは弘願のゆえに仏の側から衆生に親昵するのであって、われわれから三業を苦励して仏に親近するのではない。すでにいうごとくわれわれは生死罪濁の凡夫にすぎず、従ってこのものの三業の行爲はすべてが雑毒であり、不真実を免れないものであった。しかもわれわれはみずからこれを知るべくもなく、ただ慈光に照らされてのみこれを知る。所詮われわれは完全に仏から逃げゆくものというほかはない。しかるに仏から逃げられるものこそわれわれ自身であったと知らしめられるとき、このとき大いなる転換がおこる。すなわちこのときこそ逃げるものをとらえ、縁なきところに縁ずる撰取の悲心は、まさしくそむきゆくわれわれ自身にまで至りとどく契機をうるのであって、それゆえに煩惱具足のわれわれも、撰取不捨の行人として慈光のうちに生きる身と転ぜられる。ここでは撰めとられたわれわれにとつて、主体はわれわれ自身にあるというよりは、むしろこれを撰めとる仏そのものにあるといわねばならない。従つて口に常に身に常に常に常にといわれる称礼念の三業も、もとよりわれわれにお

いて行ぜられたつ、その一は仏の行ぜしめたもうところを行ずるといふほかはない（深心釈）。とするならばその一の造作は仏の三業と相応して「彼此三業不相捨離」といわれるのは、まことに当然である。されば衆生の称礼念が真実であるがゆえに仏の聞見知と相応して、ここに親縁が成就し、しかして後「撰取不捨の利益」にあずかるというのではなく、逆に仏からくる撰取不捨のゆえにこそ、われわれもまた仏と親昵の關係におかれるのであって、それゆえに衆生雑毒の称礼念もまた真実の意味をもたしめられるものといわなければならぬ。このことを見落してわれわれから彼の仏の三業に相応せんとして、自ら心身を苦励したり、仏凡同一性論のかげに逃げこむべきではない。われわれは既に仏に対して全く矛盾する存在であったからである。

既に親縁成就の主体はただ仏からくる撰取不捨にあるとするならば、このことは次の近縁においても同様である。「衆生仏を見んと願ずれば、仏即ち念に応じて目の前に在す」との疏文を見て直ちにおもひあたることは、それが特に上の第七観の住立空中尊の経説を前提とした領解であるということである。としたならば、疏釈は短文であつてもその内容は重大であるといわなければならぬ。

いわゆる住立空中尊こそ除苦惱法の体として、われわれの危機に應ずる大悲の象徴であり、二尊遣喚の焦点であるからである。『経』によれば阿弥陀仏は全く突如として韋提の前に来現し、しかも殊更空中に住立せられる。それはまさしく摂取不捨の悲心を具象するものいうべきである。されば、これを背景とした近縁であるならば、近の近たる所以は衆生の見仏の願いが至誠であるからではなく、逆に仏からの至心回向こそその本質であるといわなければならぬ。住立空中尊の来現は韋提至心の要請によるものではなく全く予想すらせざるところであった。然るに仏は突如として自ら来り現われる。ここにこそ近縁の本義があるというべきである。されば疏文にいう「見仏」も、もとより仏の色身を見ると解するべきではない。それは『経』自体が明説しているごとく、仏身に即して大悲の仏心を信知することにほかならない（真身觀）。既に像觀には阿弥陀仏を以て法界身であると示しているところであったが、それは所詮無縁の慈をもつて諸の衆生を摂め取らずばやまぬ大悲の仏心が、全法界・衆生界に遍満する事実を物語るものというべきであろう。このゆえに自ら見仏する能力なき韋提も未来世のわれわれも、仏を目前に在すと信知しうるのであって、それはまた当

然仏からくる一方的な大悲によるというほかはない。かくして近縁もわれわれからの能念に依じて初めて仏は顯現し、これによって摂取の光益が成就するというのではなく、事實は全くその逆であるといわなければならない。最後に増上縁について疏文には衆生の罪障業繫にもさえられることなく、臨終に来り迎える仏をもつて弘願増上縁の大悲を象徴的に示しているところであった。但しこの場合も上二縁と同様に、衆生の能念が来迎能感の条件であるかの如く説かれていた。しかるにこの解説は先に一言したごとく、上来の親・近二縁をここに集約して摂取不捨の本質をこれによって顯示せんとしたものとみるべきであろう。それゆえにここには特に善導浄土教がよって立つ弘願増上縁を挙げ、さらに増上縁の具体相を説くに当っては、善導が常に重視した仏の方からこまて来る「来迎」そのものをもつてしたものと考えられる。増上縁とはいふまでもなく、釈迦教要門に対してこの経に説き彰わされる弥陀教弘願を意味する。即ち一切善悪凡夫のひとしくすぐわれてゆく原理としての阿弥陀仏の大願業力がこれである（『玄義分』）。しかしてこの弘願をさらに善導は「弥陀は即ち彼の国より来迎す」と表わして、これを釈迦教要門の発遣に對せしめ、いわゆる二尊

遣喚一致の構造において『観経』を領解したのであった（同上）。まことに善導『観経』積の特質は、釈迦教要門のほかに弥陀教弘願増上縁の所在を、この『経』そのものに即して明示したところにあるとすべきである。

としたならば三縁積がいまこの増上縁をもって結ばれるということは、ここにこそこの積の根本義が存する事実を示さんとするものであって、それゆえにここでは仏の方から動的にここまで来り現ずる阿弥陀仏の来迎が、特に強調せられているものと考えられる。所詮それは上の二縁を貫き支えてきた他力摂生の本義そのものを根本的に顕示したものである。従って上来の二縁もこの増上縁においてこそその真の徹底が期せられるものというべきであって、恐らく善導自身もこのことを予想しつつ、三縁積を構成したものと考えられる。それゆえにここでは親縁よりは近縁、近縁よりは増上縁へと、次に他力的表現が積極化するものとみられるのであって、初めの親縁には衆生三業の造作が直接的に議せられたのであったが、つづく近縁においては善導が重視した任立空中尊にもとづく領解が提出せられ、最後の増上縁に至っては、正しく善導浄土教の本質というべき大願業力増上縁を以て結ばれることとなった。これ恐らくはここ

に三縁積の本質をみ、撰取不捨の根本義を求めんとしたものであろうことは、その構成からいっても自然に背かれるであろう。されば三縁積は深い感動をもって「念仏衆生撰取不捨」の御言に『観経』の真実義をききひらいた、下凡信外の善導自身における身証を最も卒直に表明したものとすべきであって、その表現はともかく、それが究極において明らかにしようと思指したものは、偏えに善導自身を撰め取る弘願増上縁の開頭ということ一つにあったというべきである。いずれにしても三縁積の構成は『観経』という独自の構造をもつ經典の根本性格に依じつつ、この『経』が究極において表わさんとする撰取不捨の世界を、しばらくわれわれの因果の世界に引き下げて解明したものであった。それゆえにその表現は『観経』当面の教義表現に準じて、先ず人間三業の行為を主とするごとく構成せられたのであったが、最終的には大願業力増上縁へとすべてが結ばれ、ここに撰取不捨の本質が求められることとなったと考えられる。従って撰取不捨の世界はただ一つ阿弥陀仏の大願業力を増上縁とする世界であって、背きゆくわれわれからはいまさらに三業の苦励を要としない世界であった。所詮それは衆生三業の造作によって感知せられる世界ではなくて、逆に仏の三

業がわれわれの上に至りとどくことにおいてのみ、われわれ自身にも身証せられる世界であるといふべきである。

四

われわれはさきに三縁釈について、もともとそれは人の信仰感情に訴えつつ、仏の側よりする撰取不捨の世界を具体的に解明したものであったが、しかもその構成は『観経』という独自の構造をもつ経説に準じて、常にわれわれの三業を先とすることく組み立てられていることを指摘したところである。しかしてこのことは特に初めの親縁釈において顕著なものがあつた。そこではいかにも生仏の親昵な関係がなまなましく伝えられ、その一語一語は人をしてほのぼのとした温かさを覚えしめずにはおかないものがある。後の法然ならびにこれにつながる人人の多くが、深い共感をもってこれを迎えたのも、主としてこれがためであつたといつていいであろう。蓋しかくのごとき親縁釈をはじめとする三縁釈は、みずから下凡信外の軽毛としてここに自己のすくいを見出した善導にして、はじめて企てえた深い身証であつたといえる。現に撰取不捨の聖言は多くの『観経』釈家の中、いわゆる天台の『観経疏』において寸評せられているほかは、

慧遠も吉蔵もこれを見逃している事実においても明らかである。但し善導の師道綽においては念仏の始益を表わすものとしてこれを取りあげ、善導的領解の方向を暗示してはいるが、それすら何分にも短文である上に必ずしも明快ではない(『安樂集』下)。かくして三縁釈は親縁の彼此三業の不離相即を中心とした豊かな宗教感情の領域を表わすものであり、その本質においては他力撰生の世界そのものであつたとしても、常にわれわれからする三業が不可欠の条件であるかのように示されていることは、そこに少からざる問題をはらむごとくである。むしろ疏文が明快であり具体的であるだけに、それだけに思わざる誤解や偏向を伴うごとくである。

即ちそれは本来無制約な撰取の世界を人間三業の能力に依じて制約することとなるであろう。例えば『選択集』二行章の五番相對に示された「衆生仏を称せざれば仏即ちこれを聞きたまわず。身に仏を礼せざれば仏即ちこれを見たまわず。……彼此の三業相捨離す」といい、また「衆生仏を見たてまつらんと願ぜざれば、仏即ち念に應ぜず、目の前に現じたまわず」等というものは、その顕著な一例といえるであろう。われわれがもしこの一文のみを抽出してこれを客観的にうけとるとき、「にぐるを

おわえとる」撰取不捨の悲心は完全に制約せられることとなるであろう。この文は親縁・近縁の両積を敷衍したものであるこというまでもなく、これまた簡明卒直な表現である。けれどももともと称礼念することすら真実にほなしえぬわれわれ自身に顧るとき、これによって果して撰取の慈光に安らぐことができるであろうか。これに従う限りわれわれはほなしえぬ自己をみつめつつ、彼の仏の三業に相応せんと常に心身を苦励するほかはないであろう。かくてはどこにも撰取の慈光に包まれた安らぎは感ぜられるべくもない。したがって無縁平等の大悲も、所詮は人間三業の起行が成ると成らざることによって制約せられざるをえないこととなるであろう。もとより法然の真意はここにあったのではなく、師はただこれによっていよいよ正行に親・近両縁の益があることを反顧し、かくして選択本願念仏の絶対性を裏付けんと目指したのであった。師において常に本願・非本願ということと一つが最高の批判原理とせられ、「念仏は本願なるが故に之を照撰す」（撰取章）と、特に、「本願の故に」（同上）ということが強調せられた所以である。しかもそれは善導における「順彼仏願故」（深心釈）との確信に基くものであることはいうまでもない。にもかかわらず

人の主我的要求は殆んど決定的である。法然の前記のごとき表現や、さらにその擲り所とせられた善導疏文の表現は、人をして忽ちに仏から賜った念仏をも自行になさしめるためのなよりの拠点とせしめずにはおかないであろう。かくして無縁に縁する平等の大悲も、中悲か小悲に限定せられるほかはないこととなる。特に「彼此三業不相捨離」を中心とする親縁積の疏文は、かくの如き問題をそれ自身のうちに内包するものといわなければならぬ。撰取不捨の世界は逆に仏の憶念衆生の世界であり、仏からくる無制約の慈光をうけて、われわれが本来的にもつ人間の主我性がくずされてゆく世界であるといふべきである。光をうけるがゆえに却って煩惱熾盛のわが身の真実が知らしめられるからであって、それゆえにこそ光触を蒙るもの身心柔軟をうるといわれる所以がある（三十三触光柔軟の願）。

かくして衆生三業の起行が成ると成らざるとが三縁成就の条件であるかのごとく考えられるとき、そこから撰取不捨の世界は密教的な神秘主義的解釈におちいりやすく、それはまた必然的に信心の固定化・特殊化の方向に傾くこととなるであろう。われわれがかの仏の三業と相即一如ならんと自己の身口意を策励することは難事の中

難事である。にもかかわらずその成就が絶対的に要請せられるとするならば、この矛盾を突破せんとしてここに導入せられるものが密教的な身口意の三密加持、感応

道交の思想である。この場合生仏彼此三業の相即をとく親縁の疏文は、あたかもこれに応ずるかのごとくである。のみならず浄土教を支える基底がすでに他力ということにあるとするならば、いよいよ仏の三密加持、感応道交論の導入は、この場合便宜をうることとなるであろう。

現に西山深草の顕意のごときはまさしくこれであって、それは特にかれの親縁釈の解説において著しい（『定善義楷定記』三）。もともとかれは十劫正覚の阿弥陀仏の仏体において、他力往生の証権を求めんとするいわゆる往生正覚俱時成就論を強調した浄土教者であって（特にその著『竹林鈔』の如し）、この点からもかくのごとき観念的解釈が企てられる素因があったというべきである。善導の浄土教は上述のごとく願力増上縁を本質とするものであって、それは潑刺たる称名の実践として表現せられたところにある。そこではわれわれが念仏してすくわれるのもひとえに本願に順ずるがゆえであって、わずらわしく三密加持や感応道交論を導入するときには、寧ろこれに逆行するといふべきであろう。しかるに三縁

釈、就中親縁釈の表現は、人をしてこのあやまちをおこさしめるごとくである。

かくしてまたそれはやがて信心の固定化、特殊化を招くこととなるであろう。くりかえしいうごとく、攝取不捨の世界は無縁平等の慈悲の世界であって、いうまでもなくそれは十方衆生に開放せられた普遍の大道である。しかるにそれが三密加持的に理解せられるとき、仏の加持力は加すべきに加せられ、応ずるべきに応ずることとなつて、もともと平等普遍であるべき攝取の大悲も、その能力をもつ特定の人にのみ限られることとなるであろう。しかもそれがまさしく念仏者にのみつくものとしたならば、人はここから念仏する自己に誇つて、自ら思い上ることはないであろうか。所詮それは平等の大悲を分取し、わたくしするものといわなければならぬ。かくして信心の名における自己への尊大と他への偏見がひきおこされずにいないであろう。われわれはここに如来より賜った「念仏をも自行にな」（『歎異抄』）し、「わがものがほにとりかえさんと」（同上）する「ひとのしうしんじりきのしん」（『恵信尼文書』）を鋭くみつめられた、宗祖のきびしさを思わずにはいられない。もともとわれわれは賜りものの仏物をもってすら、これによって自己

をかざらんとする主我的な固執からはなれがたい。とするならば衆生の三業起行を条件とするかのごとき三縁積の表現は、いよいよこの傾向を助成せずにはおかないであろう。かくては「撰取不捨の御めぐみ」〔銘文〕(広本)としての柔和忍辱のころとは全くうらはらであるというほかはない。

そもそも三縁積が仏をも動かすに足りるほどの人間三業の真実を、安易に承認するかのごとく構成せられていくこと自体にこれらの諸問題がひそむものといわねばならない。もしもわれわれの三業がどこまでも真実をたもちうるものとしたならば、撰取不捨の大悲ももはや全くその要がないことは自明であろう。しかるに事實はその逆であるところにこそ仏は向うから来なければならなかったのである。仏をしてここまで来り現せしめ、縁なきところに縁を起さしめずにはおかないものは、ほかならぬわれわれ自身であったといわなければならぬ。されば撰取を撰取と感知せしめるものは、われわれからする三業真実の積上げではなくて、逆にそれ自体のきびしい否定でなければならぬ。そこでは安易に肯定せられるごとき衆生三業のはたらく場所は微塵もなく、あるものは称礼念の三業をも含めた一切の否定である。にぐるを

おわえとる撰取不捨の世界は、それゆえに一面にはかくのごとく厳しい世界である。仏の撰護をうけるがゆえに平安であり、それゆえにまたきびしいといわなければならぬ。しかるに安易な人間三業の承認はこの厳しさを見落さしめ、従って撰取不捨の世界は甘美なムードにつつまれた情感的世界の一面にのみ偏向することとなる。

彼此三業不相捨離とか、衆生の称念に応じて仏は聖衆と共に迎接するとかいわれる善導疏文の表現は、いよいよこれに拍車するごとくである。かくしていよいよ厳しさは見逃され、見逃されるがゆえにますます恣意的・便宜的な解釈が企てられてゆくこととなるであろう。ここにおいてわれわれは宗祖自身の三縁積に対する根本姿勢を思わずにはいられないものがある。しからはそれはいかなるものであるうか。

五

法然によって真宗をききひらいた宗祖は、また当然のことながら善導浄土教に深く傾倒し、いわゆる真仮の両面にわたってこれを殆んど全面的に受容せられたことはいうまでもない。

従って善導疏文の引用並びにこれに基く宗祖自身の領

解は、その全著書を通して文字通り随所に認められるところである。にもかかわらず三縁釈に関しては殆んどふれることなく、その引用についても僅かに『観経集註』にみられるほかは、『教行信証』にはもとより、他のどこにも認められない。しかも『集註』における引用は、経・釈対照のための該当疏文としてであって、そこには宗祖自身の加點すら附せられてはいない。しかるに一方これを宗祖の周辺に顧るとき、師の法然をはじめこれにつながる「親鸞御同朋のおんなか」(『歎異抄』)においても、それはよろこびむかえられたこと上述のごとくである。殊に証空・弁阿等、後世ながく日本の浄土教に影響をのこした人人において、それは強い関心と共感をよび起したのであった。この中において宗祖の場合は上記の如くであったとするならば、一体それは何によるのであろうか。

この問題については前記の四がこれに答えるものといっているであろう。要するに三縁釈はその本来の意図はともかくとして、その表現においては『観経』当面の要門的構造を主とする一点にあったといえるごとくである。宗祖の場合、もともと『観経』はその客観的構造からいえば方便要門の教というよりほかはなかつたからである。

されば人の執心の根強さを自己自身のうちに厳しく凝視しつづけた宗祖にとって、いよいよこれを助成するごとき表現をもつこの釈は、いかに人の宗教感情に温かく訴えるものがあつたとしても、これに同感をよせにくいものがあつたに相違ない。かくして宗祖は三縁釈に代つてその本質としての「念仏衆生撰取不捨」の聖言にさかのぼり、ここに罪悪深重の自己自身に対して仏の方からおとずれる無縁平等の大悲を領受せられたものと考えられる。宗祖にとって撰取不捨とは、上述の如く「にぐるをおわえとる」との意であつたが、これこそ他力回向のすくいそのものの最も動的な表現であつて、この意味からいえば『観経』は究極において「撰取不捨を頭はさんと欲す」る經典であり、さらに真宗そのものも「撰取不捨の真言」を「聞思」するにほかならなかつたことは、一のべたごとくである。まことに「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」とは、『観経』に具体化された念仏往生の本願のおんころろにほかならないものであつた(叢林集三〇)。

しかるに宗祖が真仮あいまじわるこの経の中から特に「撰取不捨」の聖言に感激して、ここに経の真実義を聞きとるに至つたについては、恐らく三縁釈の示唆による

ところ多きものがあつたのではないであらうか。われわれは先に宗祖にとつて三縁積は必ずしも全面的な共感をよぶものではなかつたであらう、とのべたところであるけれども、それはこの積がもつ究極の精神まで殊更に無視せられたという意味ではない。何となれば上述三のごとく三縁積は『観経』そのものの根本精神に準じつつ、一縁は一縁へとより高く純化せられて、究極には阿弥陀仏の本願力増上縁そのものに至極するものであつたからである。かくして恐らく宗祖はかくのごとき三縁積の指向するところに導かれつつ、遂にこの経の中に摂取不捨の世界を確かめるに至つた指標の一つをうけとられたのではなからうか。それゆえにこの積の中、宗祖が全く沈黙していられるものは彼此三業の相即を中心とする第一の親縁積のみであつて、第二の近縁積については消極的ではあるが宗祖自身の領解が認められるごとく、最後の増上縁に至つてはさらに積極的な発言が確かめられるところである。即ち『浄土和讃』の終り「大勢至和讃」第五首の「子の母をおもふがごとくにて、衆生仏を憶すれば、現前当来とおからず、如来を拝見うたがはず」とは、もとより直接には『首楞嚴経』（五）の「若し衆生心に仏を憶し仏を念ずれば、現前に当に來りて、必

ず定んで仏を見たてまつらん。仏を去ること遠からず、方便を仮らずして自ら心開くことを得。」とあるもの等によるものである。しかしながら宗祖がこの一首を詠じつつあつたとき、その胸裡には善導近縁積の疏文が全く憶念せられていなかったとはいひ切れないものがあるであらう。このことは近縁の疏文と上記『首楞嚴経』文との表現の近接、並びに『尊号真像銘文』（『広本』）にみられる同経文の祖釈に顧るならばほぼ肯かれるであらう。増上縁積についてはいうまでもなく『高僧和讃』善導意第十首の「仏法力の不思議には諸邪業繫さはらねば、弥陀の本弘誓願を増上縁となづけたり」と詠ずるものがこれである。ここでは特に疏文のもつ究極的意義が強調せられ、増上縁の本質がまさしく阿弥陀仏の本弘誓願そのものに求められているのであつて、この点、疏文そのものよりさらに積極的であるといえるであらう。されば宗祖においては全く三縁積は顧られなかつたのではなく、その究極の精神は完全に同感受容せられていたというべきである。ただ初めの親縁積については全く無視せられているけれども、第二の近縁積は『首楞嚴経』意に併せ注目せられているごとく、最後の増上縁に至つては最も積極的に疏文の精神が昂揚せられ、ここにすべてが帰せ

られている。このことは三縁積のもつ根本性格と全面的に相応することもとよりであると共に、さらに上述した法然の三縁積受容の精神ともあい応ずるものといえるであらう。

かくして宗祖の三縁積に対する姿勢は明らかにせられた。即ち宗祖の場合この積は全面的に忌避せられたとみるべきではなく、それが本来的にあらわさんとする精神に順じつつ、そこから阿弥陀仏の本弘誓願をききひろき、これによって撰取不捨のみことに積極的な大悲の能働相を確かめるべき有力な指標の一つをうけとられたものとみていいであらう。この場合その直接的な引用が殆んど認められない所以は、そのもつ表現が『観経』当面の要門の世界に順ずる性格のものであったからであらう。まことに宗祖にとって「念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」ということこそ、三業造作のすべてについた自己自身に密着した大悲恩寵の世界そのものの最も適切な表現であったといふべきである。三縁積が豊かな宗教的情感的表現をもつにもかかわらず宗祖は敢てこれによることなく、直接『経』のこの聖言に帰して「撰取不捨の御ちかひ」『唯信鈔文意』に「無碍光仏のおんころろ」を仰いで、「にぐるをおわえとるなり」と領解せられた

所以も肯かれるであらう。

六

上述一のごとく阿弥陀仏とは撰取不捨の故にこの名があり、他力の他力たる所以も同じく撰取不捨の故であった。われわれは最後に敢てかくのごとくいわれる所以をたずね、もって上来を結びたいとおもう。

もともと阿弥陀仏とは光寿二無量をその名義とすることは、たとえば「彼の仏の光明無量にして十方の国を照らしたまふに障碍する所なし。唯念仏の衆生を觀して撰取して捨てたまはず。故に阿弥陀と名く。彼の仏の寿命及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名く」(『往生礼讚』)とあるによつても明瞭である。『行巻』における阿弥陀仏の積も『浄土和讃』弥陀経意の第一首も、直接にはこれによるものであるこというまでもない。ところで右によれば阿弥陀仏とは単に自己一人が光寿において無量なるがゆえにアマタといわれるものではなく、彼の国の人民もまた仏と同じく光寿無量であるがゆえに、よくアマタたるものといわなければならぬ。それゆえに本願には十二・十三の両願につづいて第十五願には同じく眷族の長寿を誓い、『阿弥陀経』も上掲「礼

『讚』に取意せられていくごとく、彼国人民また同じく壽命無量であると説き、この経にもとずく曇鸞の領解また同様である（『論註』上）。しかしてこの場合彼の国の人民といい眷族というものは、直接には弥陀浄土への往生者を指し、従って具体的には念仏申す濁悪の「十方群生海」（『行巻』）にまで及ぶものといつていいであろう。とするならば弥陀は自己一人が光寿において無量であるのみに止らず、同時に自己のほかのすべてを自己と同じく光寿の徳において無量たらしめなかつたならば、真にアミタとはいえないこととなるであろう。このため弥陀は「壽命無量を体として光明無量の徳用」（『末燈鈔』）をもって、向うからわれわれにまで動的に來り現われ、一切衆生を自己に攝取し同化せずにはおかないのである。「念仏衆生攝取不捨」とは即ちこの意味であつて、それゆえにこそアミタの「アミタ」といわれる所以がある、といわなければならぬ。かくしてわれわれは次のごとくいうことが出来るであろう。アミタ即ち無量と無限といわれるものは、それが真にアミタであり、まことに無量・無限であるがためには、単に自己のみが無量・無限であるにすぎないならば真にアミタというに値しない。従つてそれが真にアミタであるためには自己以外

の現に有限の世界に止まるものをして尽く自己と同じく無限・無量たらしめなければならない。それゆえに弥陀は真に弥陀であるがためには、一人といえども未だアミタならざるものがある限り、この者を自己に攝取取つて自己と同じくアミタたらしめるべく、自ら不断に働いてなければならぬ。この意味において弥陀の正覚成就は今に十劫を経たまえるものであつたとしても、われわれがいま現に流転の凡夫としてここにあるかぎり、既に正覚を成就したとはいえないであろう。既に仏でありつつ未だ仏とはいえない、ここにこそ攝取不捨の故に弥陀といわれるこの仏の根本名義がある。それゆえに弥陀はわれわれの闇に同感して不斷に十方微塵世界を照らしつつ、念仏の衆生をみそなわし攝取してすてたまわないのである。かくして弥陀は苦悩の有情をすてずして、にげるものをとらえ、背くものをおさめ、縁なきところに縁じつつ、遂にこのものを同化してアミタたらしめずにはおかないのであつて、ここにこそ真に弥陀といわれる意味がある。それゆえにその本願には十方衆生に対して「乃至十念若不生者不取正覺」とよびかけずにはいられないのであり、一人たりとも迷える衆生があるかぎり自らここに現われて、念

仏の衆生を撰取せずにはおかないのである。この場合、
《念仏の衆生を》とあるからといって早まってわれわれ
の念仏こそ撰取のたの絶対的条件であるかのごとく解す
るべきではない。仏の方からくる無縁平等の大悲ははる
かにわれわれからする念仏を超えた世界であるからであ
る。それゆえに撰取とはことさらに「にぐるをおわえと
る」と領解せられていたのであって、これこそ「他力」
というよりほかにはいいようがないであろう。けれども
かくのごとき撰取不捨の世界も念仏申すことなしには遂
に身証せられないであろう。煩惱に眼さえられたわが身
も亦彼の撰取の中に在りと感知せしめられる所以は、極
重悪人のわが身に即してただ念仏申すということよりほ
かにはないからである。されば撰取を撰取と身証せしめ
るものはただ一つ念仏申すということのみによるのであ

って、敢て「唯念仏の衆生を觀して撰取して捨てたまは
ず」といわれる所以はここにある。曇鸞のいわゆる無碍
光積難が「礙は衆生に属す。光の礙には非ざるなり」
（『論註』上）と答えられる意義がおもわれると共に、遍
照と撰取、色光と心光とを分別して理解した古来の解積
は、文字通り人間的な分別にとらわれた概念的解積に止
るものと気付かしめられるであろう。されば「仏の方よ
り衆生をおひあきたまへる」（証空『述誠』）撰取十方
の光明は字義通り遍照十方の慈光であり、そのまままた
撰取不捨の仏心光であって、われわれは知ると知らざる
とにかかわらず、久遠劫来この慈光の中におかれた身で
あった。したがって既にわれわれの現在の生そのものが、
彼の仏の撰取の中にこそいとなまれる生であったといわ
なければならぬ。