親鸞の宗教体験と表現（中）

――三願転入の時期をめぐる諸問題――

杉岡孝紀

はじめに

本小論は、『真宗学』第一一九・一二〇合併号（二〇〇九年三月刊）に収載された「親鸞の宗教体験と表現（上）―いわゆる「三願転入」の意義―」の承前である。そこでは、親鸞のいわゆる「三願転入」に関する先行研究について概観し、親鸞の主著『教行証文類』が彼の宗教体験（信心獲得）の瞬間とその相続の構造を、真理の顕現の論理として表現した聖典であることを明らかにした上で、第十八願（弘願）の立場を中心に、第十九願（要門）、第二十願（真門）の立場の特徴について考察を試みた。

本小論では、それを承けて、いわゆる「三願転入」の文をめぐる諸問題の中、特に三願転入の時期をめぐる問題について焦点を合わせ、引き続き親鸞の宗教体験について考察を進めるものである。

一　建仁元年の「本願に帰す」体験

今日、三願転入が親鸞自身の実体験であると見ることに多くの異論はないと考えられる。何故ならば、従来、指

摘されてきたように、三願転入の文は「愚禿釈の鸞」という言葉ではじまっていること、そして「今」「久しく」「永く」といった時間的表現が見られるからである。単に法義の上に要門・真門を出でた義意を寄顕して示されたものであると見る説よりも、文に忠実な自然な理解であると考えられ[1]、私も基本的にこの立場を取りたいと思う。基本的にというのは、次のような理由によるものである。すなわち、親鸞の宗教体験の構造は、先掲の論文において、岡亮二氏の論文[2]を取り上げて指摘したように、『教行証文類』が親鸞の獲信体験を体系化・論理化した聖典であると捉えるならば、『教行証文類』それ自体の構造がそのまま回心の構造に他ならないと理解できるからである。さらに、もし聖典に見る隠喩的表現が単に聖典の一部分ではなく、聖典全体を圧縮したものであると解釈できるとすれば[3]、例えば、親鸞が聖典において繰り返し語る「二河白道（二河譬）」は、善導一人の体験であるだけでなく、浄土仏教の宗教体験の原型として、よってまた親鸞自身の体験でもあると理解することができ、その意味において、三願転入の文だけを取り上げて親鸞の実体験であると限定することはできない、という理由に基づくものである。

さて次に、三願転入の時期をめぐる問題に関しては、殊に第十八願への転入の時期、すなわち信心獲得の時期をめぐって、従来は『教行証文類』後序に見る、「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す[4]」という文に基づいて、建仁元年、親鸞二十九歳の時とする点でほぼ一致していたのであるが、『恵信尼消息』が発見されて以後、歴史学者を中心に多くの新説が提出された。その数はもし第十九願位要門・第二十願位真門の時期を何時頃に配当するかの相違、或いは所説の論拠の違いといった点にも注意して見るならば、一学者一学説と言ってよいほどに多くの学説がある。それらを分類してここに列記して見ると、

（A）建仁元年（二十九歳）説[5]

（a）要真二門の時期を吉水入室以前（比叡山時代）と見る説[6]

（b）要門の時期を比叡山時代に、真門の時期を吉水入室以後のしばらくの期間までに、と分けて見る説[7]。

（B）元久二年（三十三歳）説[8]
（C）法然門下として吉水時代のある時期（二十九～三十五歳）説[9]
（D）越後流罪時代（三十五～四十歳）説[10]
（E）建保二年（四十二歳）説[11]
（F）建保二年～元仁元年（四十二～五十二歳）説[12]
（G）元仁元年（五十二歳）説[13]
（H）寛喜三年（五十九歳）説[14]
（I）関東時代のある時期（四十歳過ぎ頃～六十歳過ぎ頃）説[15]

と大きく（A）～（I）の九つの学説にまとめることができる[16]。ここに歴史的時間に配当することが本質的に不当であるという説を加えると、およそ十にも及ぶ考え方があることになる。

しかしなぜ、このように多くの異説が生まれたのであろうか。それは第十八願への転入の時期を解明するための史料となる後序の文と三願転入の文にある「しかるに、今ことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」という文、そして後に掲げる『恵信尼消息』に見る寛喜三年の出来事の記述という三者の間に時間的な隔たりがあり、それを矛盾することなく関係づけんがために、さまざまな解釈が試みられてきたからである。その問題の所在を整理すると、

① 後序の「本願に帰す」の文と三願転入の文に見る「今」の記述とをいかに関係づけるのか。
② 三願転入の文における「今」と「久しく」との矛盾表現をいかに理解するのか。
③ 『恵信尼消息』に見る佐貫における三部経千部読誦の発願と中止をめぐる出来事と寛喜三年の内省の記述をいかに理解するのか。

という三点に集約することができる。先掲の論文にて詳述したように、聖典に見る矛盾的表現は、実は真理それ自体の顕れ、つまり言葉を超えたものが言葉として顕れるという相を、聖典の著者が体験を通じて表現した言葉そして文に必然的に出現するものである。よって、親鸞の獲信の時期をめぐる上記の課題を考えることは、『教行証文類』の根源となる体験を知る上で意義あることだと考えられる。金子大栄氏は①の問題を考えることについて、「それは終局に於て真宗の教を、随って『教行信証』を如何に領解するのかという課題となるのである」[18]と、その解明の重要性を指摘するところである。

さて、先に掲げた第十八願への転入の時期をめぐる所説の中、従来の定説である(A)説を支持する学者は、「本願に帰す」の記述を転入、自力から他力への回心を語るものであると捉えている。それに対して(B)～(I)説を支持する学者は、それを第二十願真門への回入体験を語るものに過ぎないと捉えていることになる。また、これらの説を主張する根底には、親鸞思想は法然思想を深化発展させたものであり、両者には大きな相違があることを強調しようとする理解がある。一体、親鸞は後序の文においていかなる体験を語っているのであろうか。親鸞が「本願に帰す」という場合、それが法然の教えによるものであることはいうまでもない。法然において、本願とは『選択本願念仏集』に

> 凡そ四十八願皆本願なりと雖も、殊に念仏を以て往生の規と為す。故に善導釈して云はく弘誓、門多くして四十八なれども、偏に念仏を標して最も親しと為す。人能く仏を念ずれば、仏還って念じたまふ。専心に仏を想へば、仏、人を知りたまふと。故に知んぬ、四十八願の中に、既に念仏往生の願を以て本願中の王と為すといふことを。[19]

と述べ、また「仏の本願に望むといふは、双巻経の四十八願の中の第十八の願を指すなり。[20]」とあるように、第十八願を指す。法然において本願はどこまでも第十八願が主であり、他の願は第十八願の称名念仏往生の内容を表す

願として、従の関係として理解されている。よって第二十願も第十八願文に重なり、念仏往生の利益を示す願であると明かされる。『西方指南抄』中本の「十七條法語」には、

第二十願は大網の願なり、係念といふは三生の内にかならず果遂すべし、仮令通計するに百年の内に往生すべき也。[21]

と述べられるように、第二十願のもつ三生果遂の意義が説かれる。四十八の本願は第十八願に中心があるのである。そして、親鸞は「信巻」大信釈に、法然を承けて第十八願を「念仏往生之願」「選択本願」と呼び、また「本願三心之願」「至心信楽之願」「往相信心之願」と名づけ、また第十八願成就文を「本願成就之文」と述べ、本願が第十八願の別名であることを示す。[22]『末灯鈔』にも、「本願の念仏を信楽する」[23]とあり、さらに『尊号真像銘文』に、

すなわち至心信楽をえたるひとわが浄土にもしむまれずば仏にならじとちかひたまへる御のり也。この本願のやうは『唯信抄』によくよくみえたり。[24]

と述べられており、消息や和語の聖典の読者を考えるとき、親鸞において本願とは第十八願であると理解されていることが知られ、したがって、後序の「本願に帰す」の記述についても、第十八願に帰すことを語るものだと考えられる。さらに、親鸞における「本願」の語に関する用例を検証することによって、この傍証としたい。

さて、親鸞において本願の語は「本願一乗海」「本願念仏」「本願力」といった用語において使用されているものを合わせると、『教行証文類』の中には七十五箇所を数えることができる。[25]まず、その中で経論釈の引用文にある三十五箇所について検討する。なお、引用文は紙数の関係で省略し、幾つかの例を『真宗聖教全書』の頁と行数のみをもって示すこととする。

（イ）阿弥陀仏の本願（四十八願）を意味する…二十五箇所。

〔例〕七頁三行（行巻）、一二頁八行（行巻）、一三四頁五行（真仏土巻）等。

（ロ）　第十八願の意味で使われているもの…六箇所。

〔例〕二〇頁六行（行巻）、三五頁九行（行巻）、七七頁一三行（信巻）等。

（ハ）　第二十二願を指すもの…一箇所。

〔例〕一〇八頁一〇行（証巻）

（ニ）　浄土の菩薩の本願を指すもの…二箇所。

〔例〕三七頁七行（行巻）、一〇八頁一一行（証巻）。

（ホ）　経典（『本願薬師経』）の名にあらわれるもの…一箇所。

〔例〕一九一頁九行（化身土巻）。

以上のように、引用文の中における本願の語に関して、特に第二十願を指す用例は見当たらない。次に、『教行証文類』における親鸞自身の本願の語（後序の文を除く）の例について見てみよう。その用例は次の如くである。すなわち、

（イ）　阿弥陀仏の本願（四十八願）を意味するもの…一六箇所。

〔例〕三頁一行（教巻）、五九頁一行（信巻）、一六〇頁一一行（化身土巻）等。

（ロ）　第十八願の意味で使われているもの…一九箇所。

〔例〕四一頁八行（行巻）、四八頁六行（信巻）、一四一頁六行（真仏土巻）等。

（ハ）　第十七願、或いは第十八願を指すと考えられるもの…五箇所[29]。

〔例〕五頁一行（行巻）、二二頁一一行（行巻）、四三頁一行（行巻）等。

以上のように、親鸞が本願の語を用いる場合、広く阿弥陀仏の本願の意に、或いは特に第十八願を指して用いることが多く、第十七願を指していると考えられるものも数例ある。また『如来二種回向文』には往相回向の真実の

行・信・証を明かして、「諸仏称名の悲願」（第十七願）「念仏往生の悲願」（第十八願）「必至滅度の悲願」（第十一願）を挙げ、「これらの本誓悲願を、選択本願と申すなり」[23]と説かれているが、これを含め、『教行証文類』以外の他の聖典に見る本願の語（百九十四箇所）についても、特に第二十願を指す例は見当たらない。第十八願を真実五願に開示した親鸞においては、どこまでも本願＝第十八願（＝真実五願）と理解されているのである。もちろん、第二十願も阿弥陀仏の四十八願のひとつであることは言うまでもないが、親鸞は第二十願を「植諸徳本之願」、「係念定生之願」、「不果遂者之願」、「至心回向之願」と名づけ、願文を引く際には、「『大経』の願に言はく」[24]と記し、「本願に言はく」と述べることはない。

以上より、「本願に帰す」という記述は、第二十願への回入体験を表白するものではないと考えられるのである。さらに、後序にあっては、「本願に帰す」という表白に続いて、師法然より、「決定往生の徴」である『選択本願念仏集』の附属と真影の図画を許された出来事について、

> 元久乙丑の歳、恩恕を蒙りて『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、ならびに「南無阿弥陀仏　往生之業　念仏為本」と「釈綽空」の字と、空の真筆を以て、これを書かしめたまひき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画したてまつる。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘は、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、若不生者不取正覚、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虚、衆生称念必得往生」の真文とを書かしめたまふ。また夢の告げによりて、綽空の字を改めて、同じき日、御筆を以て名の字を書かしめたまひをはりぬ。[25]

と感激に満ちた言葉でもって記されているという事実は、それが第二十願の心境を表すものでないことが分かるであろう。これは続いて、「本師聖人、今年は七旬三の御歳なり」とあり、親鸞三十三歳の時に書かれたものと推定される。しかもその記述は、古田武彦氏によれば、本願への帰入を語る文など、後序のその他の文と同様に、以前

書かれたものをここに摘出再録したものであるとも考えられる。[30] そうすると、親鸞はすでに法然門下の吉水時代において、自身の自覚のもとに明らかに獲信していたこと、さらにそのことを、後の『教行証文類』執筆時においても是認していたことが明らかとなるのである。もし、『教行証文類』執筆時において、建仁元年の体験が第二十願の立場にあったとの反省があったならば、その当時は未だ法然の真意を了解し得ていなかったという何らかの反省の言葉が「本願に帰す」の記述の後に書き加えられると考えるのが自然ではないだろうか。また、このような建仁元年の体験の事実は、『歎異抄』第二条の以下の記述からも十分に裏付けることができる。

> 親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土に生まるゝ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。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。[31]

以上のように、建仁元年における「本願に帰す」という記述は、そこに必ずしも真仮分判が予想されてあるものではないが、逆に、雑行を棄てて「正行に帰す」とは記されていない点にも注目するならば、それは第十八願の念仏往生門への入信を語っていることは間違いない。それ故に、この建仁元年の体験の確かさが、元久二年の時、法然によって『選択本願念仏集』を附属されることによって明証されたのである。念仏を自己の行として奪い、そして善知識に親近することを拒む第二十願の閉鎖的なあり方を思いだすとき、建仁元年に獲信が成立したと見ることは極めて重要な意義をもつ。「ただ念仏して阿弥陀仏に救われよ」という法然（善知識）の説法が、一切の行に破れ絶望の淵にあった親鸞をして、念仏行は自力の行ではなく如来の真実信楽の顕れであることを自覚せしめたのであって、まさに「道ありと信ず、二つには得者を信ず。[32]」という時であったのである。

二　『恵信尼消息』について

建仁元年における「本願に帰す」の体験を獲信体験、すなわち回心の事態を語るものであると理解するとき、『恵信尼消息』に見る佐貫における三部経千部読誦の事件をどのように理解すべきか、という第二の問題が生ずることになる。『恵信尼消息』は、大正十年（一九二一）、西本願寺の法庫において発見された親鸞の妻恵信尼の手紙である。消息は大きく次の三つの書状からなる。建長八年（一二五六）の譲状二通。弘長三年（一二六三）二月から文永五年（一二六八）三月までに至る八通の書状。そして『無量寿経』の音読仮名書の経文である。

今問題となるのはこのうち八通の書状であるが、それは内容的には前半の四通と後半の四通に分けられる。後半の四通は、越後における恵信尼の晩年の生活を細かに記した書状であるので当面は問題から除外する。そこで前半の四通ということになるが、第三通から第六通の書簡は、恵信尼が親鸞の臨終に仕えた娘の覚信尼からの報せを受け、その際、夫親鸞の在りし日の行実を思い起こし、またかつて親鸞より聞いたことなど心に残る幾つかの出来事を娘に伝えたもので、いずれも弘長三年二月十日付の書状であると考えられる。[33] このうち第三通と第五通の記述内容が注目される。第四通は第三通に附されたものである。第六通は第五通の月日を自身の日記によって訂正したいわば追伸である。やや長くなるが第三通と第五通をその内容において区分して、以下引用することにしよう。

〈Ⅰ第三通〉

（1）山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて後世をいのらせたまひけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせたまひて候ひければ、やがてそのあか月出でさせたまひて、後世のたすからんずる縁にあひまゐらせんとたづねまゐらせて、法然上人にあひまゐらせて、また六角堂に百日籠らせたまひて候ひけるやうに、又百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、まゐりてありしに、ただ後世の事は、よ

き人にもあしきにも、同じ様に、生死出づべき道をば、ただ一筋に仰せられ候しを、うけたまはり定めて候ひしかば、「上人のわたらせたまはん処には、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせたまふべしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで思ひまゐらする身なれば」と、やうやうに人の申候ひしときも仰せ候ひしなり。

(2) さて、常陸の下妻と申し候ふところに、さかいの郷と申すところに候ひしとき、夢をみて候ひしやうは、堂供養かとおぼえて、東向きに御堂はたちて候ふに、しんがくとおぼえて、御堂のまへにはたてあかししろく候ふに、たてあかしの西に、御堂のまへに、鳥居のやうなるによこさまにわたりたるものに、仏を掛けまゐらせて候ふが、一体はただ仏の御顔にてはわたらせたまはで、ただひかりのま中、仏の頭光のやうにて、まさしき御かたちはみえさせたまはず、ただひかりばかりにてわたらせたまふ。いま一体はまさしき仏の御顔にてわたらせたまひ候ひしかば、「これはなに仏にてわたらせたまふぞ」と申し候へば、申す人はなに人ともおぼえず、「あのひかりばかりにてわたらせたまふは、あれこそ法然上人にてわたらせたまへ。勢至菩薩にてわたらせたまふぞかし」と申せば、「さてまた、いま一体は」と申せば、「あれは観音にてわたらせたまふぞかし。あれこそ善信の御房よ」と申すとおぼえて、うちおどろきて候ひしにこそ、夢にて候ひけりとは思ひて候ひしか。さは候へども、さやうのことをば人にも申さぬときき候ひしうへ、尼がさやうのこと申し候ふらんはげにげにしく人も思ふまじく候へば、てんせい人にも申さで、上人の御事ばかりをば、殿に申して候ひしかば、「夢にはしなわいあまたあるなかに、これぞ実夢にてある。上人をば、所々に勢至菩薩の化身と夢にもみまゐらすることあまたありと申すうへ、勢至菩薩は智慧のかぎりにて、しかしながら光にてわたらせたまふ」と候ひしかども、観音の御事は申さず候ひしかども、心ばかりはそののちうちまかせては思ひまゐらせず候ひしなり。かく御こころえ候ふべし[04]……

〈II第五通〉

善信の御房、寛喜三年四月十四日午の時ばかりより、かざ心地すこしおぼえて、その夕さりより臥して大事におはしますに、腰・膝をも打たせず、てんせい看病人をもよせず、ただ音もせずして臥しておはしませば、御身をさぐればあたたかなること火のごとし。頭のうたせたまふこともなのめならず。

さて、臥して四日と申すあか月、くるしきに、「まはさてあらん」と仰せらるれば「なにごとぞ、たはごとかや申すことか」と申せば、「たはごとにてもなし。臥して二日と申す日より、『大経』をよむことひまもなし。たまたま目をふさげば、経の文字の一字も残らず、きららかにつぶさにみゆるなり。さて、これこそこころえぬことなれ。念仏の信心よりほかにはなにごとか心にかかるべきと思ひて、よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部よみて、衆生利益のためにとて読み始めてありしを、これはなにごとぞ「自信教人信難中転更難」とて、みづから信じ、人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩を報ひたてまつるものと信じながら、名号のほかにはなにごとの不足にて、かならず経を読まんとするやと、思ひかへして読まざりしことの、さればなほもすこし残るところのありけるや。人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべしとおもひなして後は、経よむことはとどまりぬ。さて、臥して四日と申すあか月、「まはさてあらんとは申すなり」と仰せられて、やがて汗垂りてよくならせたまひて候ひしなり。

三部経、げにげにしく千部よまんと候ひしことは、信蓮房の四つの歳、武蔵の国やらん、上野の国やらん、佐貫と申すところにてよみはじめて四五日ばかりありて、思ひかへしてよませたまはで、常陸へはおはしまして候ひしなり。

信蓮房は未の年三月三日の昼生れて候ひしかば、今年は五十三やらんとぞおぼえ候ふ。

弘長三年二月十日　　恵信(花)

〈I〉(1)では若き頃、親鸞が比叡山の堂僧であったが、「生死いづべき道」を求めて山を降りて六角堂に百日間参籠し、聖徳太子示現の文を結びて夢告を体験して法然聖人を訪ね、さらに百日間の聴聞を通じて専修念仏の教えを了解し門弟となったと記される。これは『歎異抄』第二条の文の内容と重なっている。なお、恵信尼はこの消息と一緒にあわせて六角堂の夢告における「御示現の文」を記して送ったとされているが、残念ながら本消息が発見されたときから散失していて明らかではない。それは、聖徳太子に関係のある「廟窟偈」ではないかという説と、高田派専修寺所蔵の『三夢記』の中の「六角堂夢告」、親鸞の門弟真仏が書写した「親鸞夢記」、ならびに覚如が著した『親鸞伝絵』の「六角夢想」に共通する偈文であったとする説があるが、今日では後者の見方に立つのが大方の意見となっている。[36]「廟窟偈」は弥陀・観音・勢至の三尊の慈悲を明かし、「我身救世観世音　定恵契女大勢至　生育我身大悲母　西方救主弥陀尊」[37]と、太子は観音、妻は勢至、母は弥陀の化身であると述べ、末世の衆生を済度せんがために肉身を磯長の廟にとどめ、この廟に一度でも参詣するものは必ず極楽へと導くことを誓っているが、果たして、ここに親鸞が吉水を訪れる一大決心を生むだけの理由を見いだせるのか些か疑問となるからである。後者の偈文には、「善信に告名して言く、行者宿報設女犯　我成玉女身被犯　一生之間能荘厳　臨終引導生極楽」[38]という文があることから従来、「女犯偈」とも称されてきた。しかし恵信尼によれば、親鸞は夢告によって直ちに妻帯に踏み切ったのではなく、法然のもとに向かい念仏の教えを百日間聴聞されたというのであるから、この六角堂の夢告内容の意義は、単なる性的欲求を充足させるような性夢ではなく、[39]比叡山の仏教からの決別を意味していると考えなければならない。ただし、六角堂の夢告がこのいわゆる「女犯偈」であると仮定した場合、恵信尼は自らが救世観音の化身であると娘に書き送ったことになり、そのような奇異なことがありうるのかという疑問も生まれる。さらに、両説の比較検討が必要となるが、今はその力量を持ち合わせておらず、ただ今は、親鸞の回心体験を考えるにあたり、先に掲げた『選択本願念仏集』と真影の図画の出来事を記す中に「夢の告げによりて、綽空の字

を改めて、同じき日、御筆を以て名の字を書かしめたまひをはんぬ」と述べられ、この時に「善信」の名を頂いたのであれば、「女犯偈」に見る「善信」の語が想起され、これによって吉水時代に他力への転入があった見る説を補うことになる点を付け加えるにとどめておきたい。(40)

〈Ⅰ〉(2)では、常陸の下妻の幸井郷において恵信尼が法然聖人は勢至菩薩の化身、夫親鸞は観音の化身であるという夢想を感得し、夫親鸞に法然聖人のことだけを伝えると、法然聖人が勢至菩薩の化身であることは広く知られるところであり、その夢は実夢であると親鸞が答えたことを記している。(41) しかしながらこの時、恵信尼は夫親鸞が観音菩薩の化身であるという夢想については伝えなかったが、心の中ではそのように思い慕ってきたことをここに告白している。

三　佐貫における三部経千部読誦の発願と中止

〈Ⅱ〉(第五通)では、親鸞が寛喜三年四月(五十九歳)に風邪の病で高熱にうなされ床に臥していた折に、その苦しさの中で『大経』を読誦するという夢幻を見て「まはさてはあらん」と声を発し、傍にいた恵信尼を驚かせたという。そして親鸞は「まはさてはあらん」という言葉を発した意図と理由について、今みた夢幻の内容を自己分析することによって恵信尼に語っている。親鸞によれば、『大経』を読誦した行為は、実は十七・八年前の佐貫における出来事に起因していると語る。その出来事とは、建保二年(一二一四)親鸞が上野国邑楽郡佐貫で衆生利益のために浄土三部経の読誦を発願するも、読誦の途中で善導の『往生礼讃』に説かれる「自信教人信、難中転更難」(42)の文を想い出して、名号の外に何の不足があるのかと自問自答して経を読むことを中止したことが述べられる。つまり、親鸞は法然の教えに絶対随順し、ただひたすら念仏の道を選びとり歩んできたにもかかわらず、心の奥底に、いかんともし難い人間の執心が残存していることを発見し反省したと記されている。そして寛喜三年、親鸞は

なおも病床において同じ事を繰り返そうとしている自分に気づき、「人の執心、自力のしんはよくよく気をつけなければならない」と恵信尼に語り、その後は熱も下がり病は回復したと記されている。武内義範氏はこの手紙は親鸞の転入が吉水時代ではなく、関東時代に成立したことを示す重要な手がかりであると見ている。すなわち、その著『教行信証の哲学』に、

ただ鋭い精神の洞察家、精神の病理学者でもあるような宗教的天才だけが、始めてこの自力の信という障壁に撞着する。この障壁は自我の深淵に住む悪霊的な我性の城堡であって、宗教的天才は如何にもして、この城堡を打ち破らねばならない。（中略）要するに自力の執心は、第十九願とは全然別異の稀な宗教的な精神状態である。[43]

と、親鸞の無意識的心理の分析を高く評価し、第二十願の本質は「執心自力の心（信）」にあるという見解を示している。さらに同氏は『浄土仏教の思想　親鸞』において、

自力の信ということは単に意識の表面で捉えられる外面的な事態ではなく、ユングの表現を用いると、それは我々の意識の底流にある心的エネルギー（Seelen-energie）の諸力の抗争し対立しあう混沌の渦巻き（それこそ業の世界である）の最低の中心に真の自己（das selbst）が結晶化する過程で、自我（das Ich）はその際周辺に退き、その我執の営みが否定しつくされることである。だから念仏申さんと思いたつ心と共に自力の執心というものが、自分自身の影として、絶えず私に伴い襲いかかるようになる。私が全き転身をとげて光の中に身を翻すときに、今までは追いかけても追い越すことができなかった目の前の影はおのずから反転して私の背後に退くのである。[44]

と、親鸞における「自力の心」について独自の見解を示す。このような武内氏の理解の根底には、三願転入は宗教的精神の自覚の発展的過程であり、第二十願と第十八願とは「宗教的精神の自覚の両契機[45]」であるという見方があ

る。親鸞は建仁元年に他力への宗教的決断（賭）をしたが、しかしながら、第二十願の悪霊的な我性を完全に払拭することは困難であって、親鸞はその後も第二十願と第十八願における宗教的決断の反復を通して心を深化させ、最終的には関東時代の或る時期に第十八願へ飛躍転入したと明かされる。[45] 武内氏の理解はユニークで興味深い。私は先の論文にて、親鸞の自力から他力への回心を、念仏行者の主体が「自（みずから）己」から「自（おのずから）己」へ転換することであり、もし前者の「自（みずから）己」を自我というならば、他力回向の信楽を獲得することは、自力行者の自我に「自（おのずから）己」が顕になった事態であると述べた。[47] しかしながらその場合も、親鸞が説く第二十願の本質は、武内氏がいうような「人の執心自力の心（信）」ではないと言わねばならない。人の執心は、臨終の瞬間まで消えることのない人間の本性、煩悩そのものを意味している。それは、本願他力の真実信楽を拒絶して、ひたすら自己満足的・完結的に行業に励む「自力修善の心」とは異なる。自力とは自分自身を絶対化する行者であり、その判断の主体は自我、すなわち「自（みずから）己」である。人の執心はその自己が具えている、より身体的なものである。煩悩の存在は、第十八願の立場が成立することによって、却って顕になる凡夫が凡夫たる故に有する身体的な罪業である。したがって、第二十願の本質が「人の執心自力の心」にあると理解し、この消息の記述を根拠に第十八願への転入を語る点には大きな疑問が生じる。また、もし第二十願が人間の身体性・罪悪性を意味しているのであれば、親鸞の著作の随所に見られる自己の自力執心への悲歎をどのように理解すればよいのかという疑問が生ずることになる。例えば『正像末和讃』の「愚禿悲歎述懐讃」にある、

浄土真宗に帰すれども　真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて　清浄の心もさらになし[48]

といった文をいかに解釈すればよいのであろうか。この和讃が「正嘉二年九月二十四日」（八十六歳）の述作であることを考えると、親鸞は自力執心に絶えず悩まされ、一生涯を過ごされたことになってしまう。しかしそれでは

獲信の時をどこまでも後へとずらしていかねばらないことになり、実におかしなことになるのである。『恵信尼消息』の文は第十八願転入の時期を特定するための史料としては、後序の文に対して二次的なものであると位置づけなければならない。それでは、三部経千部読誦の事件とその後の内省をめぐる出来事は、親鸞の生涯においていかなる意義をもつものなのであろうか。

恵信尼は消息の中で娘覚信尼に大きく三つの出来事を記している。それらは単に恵信尼が娘と夫親鸞との生前の思い出を共有し、懐かしい思い出に浸るために書かれたのではなく、明らかに内容的に一貫した目的をもって記されていると見なければならない。それは、覚信尼が父親鸞の浄土往生に関してもった何らかの疑問を解いて不安を除くためのものであったと推測することができる。[49] 何故ならば、そのように理解してはじめて、恵信尼が「なによりも殿の御往生、なかなかはじめて申すに及ばす候」と断定的に覚信尼に語っている理由を知ることができるからである。かかる文脈において消息の内容をうかがうと、一つには親鸞は観音菩薩の化身であり、二つには法然と出遇って回心し、三には親鸞はその後、人間の罪業を赤裸々に見つめ表白し、ただひたすら念仏を伝えるという利他行を歩まれたことを明かす。これによって、親鸞の往生の様子がたとえどのようなものであったとしても、なんら往生に間違いがない、ということを恵信尼は伝えようしたのだと読み取ることができる。

殊に、第五通に記された建保二年の三部経読誦の事件に関しては、それを志した親鸞の動機に注意する必要がある。それは「衆生利益」のためのものであったと記されている。自らの往生を願って行われた自力の行業ではなく、利他行としての性格をもつものであったと考えられる。ここに利他行というと、それは還相において語られるべきものではないかとの疑問が生ずるかも知れない。もちろん完全なる慈悲の実践は往生後の事柄であるが、親鸞においては、「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乗正定聚に入る[50]」と明かされるように、阿弥陀仏から回向された信心（智慧）を獲得した念仏者は、現生において正定聚に住し、真の菩薩道を歩むことのできる、すなわち大悲を

行ずる利益に恵まれるのであって、浄土真実の証果は獲信の念仏者の仏道そのものであると理解することができるからである。ここに、信心の行者の仏道である往相の利他行が成立することに注意しなければならない。[51] なお、この三部経を志したとされる地域は利根川と渡良瀬川との合流点に近く、昔は三、四年ごとに洪水によって浸水するという水害地帯であったともいわれている。歴史学者の森竜吉氏は、

> 親鸞の一行も足止めを余儀なくされ、太子堂あたりで、村人らに懇願され逗留し、被害者の救済と供養をせがまれて、衆生利益のために、三部経読誦をなどということを思い立ったのではないか。[52]

と述べ、また平松令三氏も親鸞と善光寺聖との関係を指摘して、基本的にこの説に同意している。[53] もしそうであるならば、親鸞はそうした利他の実践行たる経典読誦というそのものの中にさえも、執心自力の心を徹見し認めずにはいられなかったのであり、そこにあるのは、往生に対する疑惑や不審でないことは明瞭である。例えば、親鸞が建長八年五月二十九日（八十四歳）に門弟の性信に送った手紙には、次のように記されている。

> 往生の信心と申すことは、一念も疑ふことの候はぬをこそ、往生一定とはおもひて候へ。光明寺の和尚の信のやうををしへさせたまひ候ふには、「まことの信を定められてのちには、弥陀のごとくの仏、釈迦のごとくの仏、そらにみちみちて、釈迦のをしへ、弥陀の本願はひがことなりと仰せらるとも、一念も疑あるべからず」とこそうけたまはりて候へば、そのやうをこそ、としごろ申して候ふに、慈信ほどのものの申すことに、常陸・下野の念仏者の、みな御こころどものうかれて、はては、さしもたしかなる証文を、ちからを尽して数あまた書きてまゐらせて候へば、それをみなすてあうておはしまし候ふときこえ候へば、ともかくも申すにおよばず候ふ。[54]

往生の信心とは、たとえ弥陀や釈迦のような仏が空に満ちみちて、釈迦の教えや弥陀の本願はいつわりであると説いたとしても微動だにしない金剛心をいうのであって、信の定まらない第二十願の不定聚の機とは明らかに異な

る。親鸞のこの教えは、善導の「散善義」に依るものであり、『西方指南抄』には法然の言葉として書きとめられている。すなわち「実秀に答ふる書」[55]や「正如房へ遣す書」[56]の中で、法然は専修念仏に対する異学・異見の輩の誹謗や誘惑に屈することなく、ただ念仏に生きる決定信心の相としてこの語を引用する。親鸞は法然より聞いた教えをここに明かすのである。『歎異抄』第二条には、

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふか。[57]

という言葉を見ることができる。ここに「弥陀の本願まことにおはしまさば」と言う言葉は、「もし真実であるならば」といった仮定の前提ではなく、「真実であるからその必然において」という断定の表現として理解すべきであろう。すなわち、「本願まことにおはします」とは、対象的に本願を外に眺めて「あちらにおはします」というのではなく、獲信の体験において語られる今現在の信の相として理解されなければならない。したがって、『恵信尼消息』の「人の執心自力のしんはよくよく思慮あるべし」という言葉は、自力不堪と知りつつも、苦悩せる人々を目の前にして痛みを共感し、何とかして人々を救済したいという思いからなされた行業でありながら、その行いを如来より与えられた真実信心の智慧において省みるとき、その心の深層に我性を宿した「虚仮の行」「雑毒の善」[58]に過ぎないことを発見して悲嘆した親鸞の慙愧の心と見るべきであろう。よって、「執心自力の心」は「人の執心」という言葉に重点を置いて考えるべきものであって、それは第二十願の立場でいわれる「自力修善の心」とは異なるものである。それは第十八願の立場が成立することによって却って顕になる煩悩であり、機の深信において、

自信は現に是れ罪悪生死の凡夫、旷劫より已来、常に没し常に流転して出離の縁有ること無し。[59]

と述べられる自己の真実相をあらわす。もちろん、第二十願の「自力修善の心」は煩悩の自覚に深く関わるもので

あることはいうまでもないが、それは臨終の瞬間まで消失しない無明・煩悩それ自体を意味するものではない。自力の根源には煩悩がある。その煩悩に働く仏の智慧が自覚された時、そこに他力の世界が開かれるのであって、無となりし存在は我執の営みではなく自力である。我執があるままに、その存在を否定することが必要のないことであると如来により自覚せしめられるのである。したがって、「人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべし」という言葉は、第十八願の他力信心の相である二種深信の機の深信としての信の根源的な一契機として理解すべきである。[60] そうすると、三部経の発願と中止もその後の病床での新たな内省も、それは親鸞が第十八願に転入していたからこそ生起したものであったと把握されることになる。親鸞においては、建仁元年の獲信体験と同時に機法二種の信が常に自らのうちに脈動する全く新しい自己、「自（おのずから）己」が誕生したのであり、二十九歳の回心後、親鸞において念仏に対する信の揺らぎはまったくない。建保二年における三部経読誦の中止、寛喜三年における内省においても親鸞において往生の信心には一片の疑いも動揺も記されていないのである。

また、この点は十分に注意されなければならない点であるが、『恵信尼消息』第五通において恵信尼が伝えようとしている事は、夫親鸞の宗教体験の表白ではなく、「人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべし」と語った親鸞の言葉が恵信尼にとって「教」として響いたという点にこそあるのではないか。恵信尼の回心を導いたということはあまりにも推測に傾いた見方かも知れないが、この出来事は恵信尼にとって大変重要なこととして記憶され、それ故に覚信尼に伝えられたのであろう。

以上述べてきた通り、親鸞の積極的な伝道活動が主として関東移住以降であったことを考えると、そこには何らかの精神的な深まりがあったのではないかと推測することも許されるように思う。しかし、『恵信尼消息』に見る三部経読誦をめぐる記述を、直ちに転入の事態を語る史料として取り上げることについては、以上述べてきた点より問題が多く同意できない。

四　三願転入の文に見る「今」と「久しく」との関係

親鸞は第十八願への転入を「今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」と述べ、その直後に「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。」と記している。「久しく願海に入りて仏恩を知れり」の「願海」とは前の「選択願海」をうけていると考えることができるから、親鸞は転入の時について、「今」入ったと述べると同時に「久しく」入っていると、一見矛盾した時間的表現をしていると捉えられるのである。そこで、親鸞の第十八願の時期を考える際の第三の問題として、従来、この「今」と「久しく」との矛盾を会通せんがためにさまざまな解釈が試みられてきた。例えば、武内義範氏は、

> 第二十願と第十八願とは宗教的精神の本質的な自覚の両契機であるから、第十八願の精神はただ一度第二十願から第十八願となってしまったのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、また更にそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめ続けねばならない。(61)

と解釈することによってはじめて、「今」と「久しく」との矛盾は解決されると述べている。それに対して、石田慶和氏は『信楽の論理』の中で、

> この問題は第十八願と第二十願の宗教的精神の関係において考えられるよりも、むしろ第十八願の精神の自覚内容の問題として把えられる方が妥当ではなかろうか。(62)

と指摘し、さらに『親鸞「教行信証」を読む』の中では、

> 宗教的な自覚というものは、つねに現在で、そこに選択の願海に入ったということがあり、同時にすでに久しくひらかれているということ、そういうことが表現されている。（中略）今現に自分が選択の願海に転入している事実と、その自分がすでに久しく願海に摂取されている恵みに浴している事実を語ろうとするものと理解

するのがよいのではないでしょうか。[63]

と述べている。石田氏の場合、親鸞の転入の時期については建仁元年説を主張され、親鸞の第二十願の理解には、法然門下の異流（一念義・多念義）への批判の意が明らかに見られ、真門は武内氏のいうような消滅的な契機としてあるのではなく、現実性をもった一つの立場にあると理解されている。そして、吉水へ百日間通われた期間をもって親鸞が第二十願位にあった期間と見ている。『恵信尼消息』第五通の記述を考えるとき、「今」と「久しく」との関係を第十八願の精神の自覚内容として理解することは適切な理解だと考えられる。親鸞において救済とは、「名号をとなへんものをば極楽へ迎へんと誓はせたまひたる」[64]という第十八願の約束を信じ称名する中で、仏の智慧即慈悲を自覚することだからである。

ただし一点、私は三願転入の「久しく」の語は、必ずしも過去の時間の経過を表すものではなく、未来にむかって「久しく（永遠に）」他力念仏の道を歩むことを、如来のはからいに催され決断したこと語る言葉だという解釈が成り立つように思う。それは、あたかも「二河白道（二河譬）」の行者が、三定死の限界状況において、忽然とあらわれた二河の中間に白道があることに気づき、その道をこれから先、つまり今から久しく決定し安堵して―親鸞は「寧」を「むしろ」ではなく「やすく」と訓む[65]―渡る姿に重ねて理解することができるのではないであろうか。従来、「久しく」の語は一様に、「今」という時点よりも前の時間、すなわち過去を表すものであると理解されてきた。『教行証文類』の註釈書における当該部分の解釈をうかがうと、例外なくみなともに「久しく」を「久しい以前から」と解釈されている。その場合、「久しく」が比叡山時代の二十年間を指すのか、或いは無始より以来、迷い続けてきた遠い過去からの時間を指しているのかという違いはあるものの、「久しく」が過去の時を示すものであるという理解は一致したものであるといえる。[66]確かに、親鸞の信心理解を思えば、久しくとは十年、二十年の期間を指すものではないと考えられる。

そこで、「久しく」の語について確認しておくことにしよう。『岩波古語辞典』によれば、

ひさし〔久し、尚し〕とは　①時の経過が長い。過去についても未来についてもいう。②ひさかたぶりである。③馴染みだ。親しい。④古くさい[67]

といった意味が挙げられている。今、問題となっている箇所の「久しく」の語は①の意味で使われていると考えることができるが、この①の意味について『国語大辞典』（小学館）では、「時が永くたっている。また行く末長い。永遠である[66]」とある。要するに、「久しく」とは、時の経過を表すもので、過去または未来について使われ、さらに永遠であることを意味する言葉であると言える。したがって、「久しく」の語をもって直ちに「今」より以前の意として断定してしまうこともできない。三願転入の文に見る「久しく願海に入りて」の「久しく」は、むしろ未来に関して「久しく」といわれているのではないだろうか。ところで、親鸞は第十九願位要門を出ることについて、「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」と述べている。ここにも「久しく」の語が見られるのであるが、この場合の「久しく」の語についても、ほぼ例外なく「今」より振り返って過去の時の経過を経過が長かったことを表わす言葉として解釈されている。しかし、私はこの「久しく」も殊に「久しく万行諸善の仮門を出でて」と述べられた直後にある「永く」の語に注目するならば、「永く」とはまさに「とこしなえに」という意味であるから、「今」から「永遠に」という未来に関する言葉として解釈することも可能であるように思うのである。

以上の如く、「久しく」の語が理解されるならば、第十八願の転入に関して表現される「今」と「久しく」とは、まさに獲信の今から永遠に如来の他力の世界に入り涅槃を得るまで仏恩を報ずることを語るものであると理解することができるのである。

次に、上述の「久しく」の語に関する私の解釈の正当性を別の角度から論ずることにしたい。その場合、いわゆ

る三願転入の文が『教行証文類』の中でどのような位置を占めているのかという根本的な問題を考えることがあらためて必要となる。三願転入の文は、

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり、至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を摭うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり。[69]

と結ばれており、ここに見る「真宗の簡要を摭うて」の語を後序における、

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。これによりて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を摭ふ。[70]

という文に対照する時、そこにあらためて撰述の根拠をうかがうことができる。したがって、また三願転入の文は、『教行証文類』の根底にある体験として、「教巻」以来の結びに当たると見ることができる。しかし、それと同時に、三願転入の文は「果遂の誓、良に由ある哉」の文を含むことにより、「仮令之誓願、良に由ある哉」の文と相応して、それぞれ真門釈と要門釈の最終部分に位置していることを忘れてはならない。三願転入の文は、明らかに「化身土巻」真門釈の結びという位置を占めているのである。このことは例えば、三願転入の「ここをもつて愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勧化によりて」の文が、一切の梵行の因となる善知識（仏・菩薩）の功徳を讃へ、善知識の教えに従って第十八願の信心に帰すべきことが明かされる『涅槃経』と『華厳経』の引文[71]と、それをうける真門結釈の「人我自ら覆て同行善知識に親近せざる」[72]の文に対応していることからも明らかである。第二十願の自力の念仏行は善知識の念仏行、すなわち諸仏の称讃（第十七願）によって断ち切られるところに転入が成立するのである。三願転入の文における「今」と「久しく」といった時間表現も、真門釈との対応の中で考えることを試みるべきであろう。

そうすると、「久しく万行諸善の仮門を出でて（中略）偏に難思往生の心を発しき。」の文は、真門釈はじめの

「それ濁世の道俗、まさに速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」[12]の文を受けるのものであることが分かる。よって「久しく」の語、真門への回入の時点において、「永遠に」要門を離れることを表現するものであって、願海転入の「今」より過去を振り返って、それまでの時の経過が長いことを示すものではないことが理解されるであろう。そして「今」と「久しく」の関係については、殊に『華厳経』の引文の後に引かれている善導の文に注目したい。そこではまず、『般舟讃』の文が誡疑勧信を説き、そして「或いは遣く、今より仏果に至るまで、長劫に仏を讃めて慈恩を報ぜん。」[14]と述べられ、浄土に往生するためには釈迦・弥陀二尊のはたらきに依らねばならず、よって「今」より正覚を得るまで長く仏の慈恩を讃えるべきことが説かれている。次の『往生礼讃』の文は値仏の難、聞法修行の難、獲信の難を歎じ、それ故に「大悲弘く普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る」[13]と明かされる。さらに次の『法事讃』の二つの文は、初文では、浄土に往生すべきことが示され、仏恩の報ずべきことが明かされている。後の文においては、

仏道人身得難くして今已に得たり。浄土聞き難くして今已に聞けり。信心発し難くして今已に発せり。[15]

と、六道輪廻の機が「今」得難い人身を得て、聞き難い浄土の法を聞き、発し難い信心を発すことができた喜びが述べられている。このように、善導の引文を通して、獲信の「今」が強調されると同時に、仏恩を報謝すべきことが繰り返し説かれ、それをうけて真門結釈に、

悲しき哉、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するが故に、出離その期なし。自から流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し叵く、大信海に入り叵し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざる故に、報土に入ることなきなり。[16]

と述べられるのである。そして三願転入の文に続き、「しかるに、今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入

せり（中略）ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」と記されるのである。

以上述べてきたように、一貫した文脈を辿る時、「今」と「久しく」とは、まさに獲信の「今」から永遠に第十八願に入って、仏果に至るまで長劫に仏恩を報ずる決断を表現するものであると理解することができる。なお「今―久しく」という表現については、総序における「遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり」[18]の文に見る「今―已に」の呼応形と同じ長期的進行中現在をあらわすものであるという見方があるが、「今―已に」の表現は、前掲の『法事讃』引文の「今已に」と同じように、「今」を強調するためのものと考えるべきであり、「今はもう師釈に出遭い、法を聞くことができた」と、その喜びを強調し、確認するために用いられた「已に」であろう。したがって、総序の「今―已に」は三願転入の「今―久しく」と同一表現にあるのではなく、「今特に」と同じ意義をもつものであると考えることができる。

五　三願転入の「今」と建仁元年の獲信体験

以上論じてきた如く、「今」と「久しく」との関係が把捉されるとき、それでは一体、「今特に」の「今」は具体的にいかなる時を指示しているのか、この点について考えなければならない。その場合、この「今」の捉え方として大きく二つの見方が成立する。一つは、客観化された時間過程の中で、或る特定の時点を占める今として、年次的に捉える見方であり、二つには、時間を越えたものの時間的限定としての、「永遠の今」を示すものとして捉える見方である。これはひいては「今」の記述を実時とみるか、それとも仮時と見るかの見解の違いにつながる。

例えば、前者の見方を積極的に主張する古田武彦氏は『親鸞思想―その史料批判―』の中で、「今」を「永遠の今」と解する見方を批判して、

これは問題を、永遠の相下にある、一個の〝偉大なる比喩〟として解し去らんとするにほかならぬ。きわめて

〝懸命なる方途〟であることは論をまたぬけれども、その実、かくも理念的・観念的に問題を局蹐せしめることは、親鸞の文面の有する、いきいきとした具体的迫力、実体験的切実性に対し、みずから眼をそむけんとするものであろう。さらに、この文面中にちりばめられた「久」「永」「今」といった具体的時間的表現の用語が、はたして超時間的な抽象的表現として使用された事例があるか、が実証的なポイントとなろう。[79]

と述べている。古田氏は親鸞と同時代の文献における「今」の使用事例を、氏が主張するところの科学的実証的立場に基づいて検証することによって、次のような結論を導き出している。

① 原教行信証は、元仁元年を執筆時点のメルク・マークとする時点において成立した。

② 右の叙述時現在において、彼は「今」の語を使用している。

③ したがって、「三願転入」の自覚は元仁元年の時点において、「現在」の意識をもって成立していた、と見なされる。

④ ゆえに、三願転入の自覚の中で、この執筆時点（元仁元年）を基点として末法の計算を行ったのである。

⑤ 右のような原教行信証における原形体は、その後くりかえし行なわれた、改訂・削除・増補の中でも本質的に改変されることはなかった。[80]

一方、このような見方に対して、例えば、後者の見方に立つ神子上恵龍氏は『教行信証概観』の中で、

三願転入の事実は全人の心理的事実であり、そのまゝが、浄土真宗の法理的事実であると思惟さるゝのである。而して此の文中に「久しく出でゝ」とか「今特に」等々あるのは必ずしも厳密に時間的に局限する必要はないのである。「今」とは永遠の今である。されば入室の時も今であり、『化巻』執筆の時も今である。今とは信生活の体験を意味するものである。されば我救われたりと自覚するとき、何時でもそれは今という表現をとるのである。それに対して、如来の願心を把握し得なかった過去を「久出」と云ったのである。[81]

と述べられている。先に「今」と「久しく」との関係を問題にした際に挙げた石田慶和氏の理解も基本的にこの見方に立つものであると思われる。三願転入の文は親鸞の実体験に基づくものであるから、願海転入の「今」は、たとえ「永遠の今」を語るものであるとしても、それが観念的な今とならないためには必ず或る特定の時点に結びついた今として、年次的に実証可能なものでなければならないであろう。ただしその場合も、古田氏の如く、「今」が指示する時点として元仁元年を捉え、そのことをもって、親鸞の第十八願の転入が建保二年から元仁元年の期間に成立したと見る説をよしとすることはできない。何故ならば、そのような見方には大きく二つの難点が存在するからである。一つには、すでに明らかにしたように、建仁元年の「本願に帰す」の体験を第二十願位真門への回入と理解せざるをえなくなるという点である。二つには、もし転入が元仁元年に成立したのであれば、何故に「元仁元年特に方便の真門を出でて」と明記していないのかという素朴な疑問が生じるという点である。確かに、「今」という記述は、『教行証文類』執筆時という歴史的制約の上に成立しているものであろう。しかし「方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」の体験は、建仁元年の「本願に帰す」の体験に結びつくものであると考えるのが自然であろう。もちろん、『教行証文類』の内容の全てが、法然から教えを聞いたその瞬間に明らかになったわけではない。おそらく「信巻」別序に「しばらく疑問を出して明証を出だす」[20]と述べられるような時が必要であったと考えられる。教えが日常言語を駆使して論理化・体系化されるまでには、何十年という歳月が必要となることが予想されるのである。それでも、三願転入の「今」は明らかに建仁元年の「本願に帰す」という体験と重なっている。『教行証文類』は、まさに今、親鸞が法然から念仏の教えを聞いている、という時間の中で創造されていると考えられるのである。このことはまた、三願転入が単に、二十九歳の回心を回想し、仮に身をその当時に置いて記したものだと見ることを意味してはいない。回想は、今はすでにもうない過去の体験をノスタルジックに追想する、いわば後ろ向きの営みだからである。それでは、三願転入の文は単に仮想的なものと解釈することになってしまう。

しかも、「今」の記述が過去の体験の追憶や回想であるならば、三願転入は体験の事実と遊離し、六三の法門も単なる教相に陥り、その意義を大きく見失うことになる。『教行証文類』における真仮分判の教義体系および顕彰隠蜜の義は、三願転入の宗教体験と不可分なものであり、それが過去の体験の回想の叙述であるということはできない。なお、坂東本を見ると、「今特に」の二字を初め書いた文字の所を消して、改めてその上にこの二字を書き直していることをうかがい知ることができる。親鸞は「今特に」と記すに当たり何らかの深い配慮を払って記したのではないだろうか。

以上の考察によって、三願転入の文における「今」は元仁元年に転入が成立したことを示しているのではなく、また建仁元年の「本願に帰す」の体験を回想して書かれたものでもないのであって、「今」は第十八願への転入の自覚が『教行証文類』の執筆の時点において、「現在」の意識をもって成立していたことを表明するものであると考えられる。元仁元年頃に選択の願海に転入しているという自覚が表明されたということと、元仁元年頃に初めて転入が成立したということとは全く異なる。したがって、「今特に」の「今」は歴史的事実として厳然たる今でありつつ、それは一回的な事実としての「今」ではない。もちろん、建仁元年における「本願に帰す」体験は、歴史的にはただ一度の回心ではあるが、吉水の獲信の「今」が決定的であったが故に、その後、疑網に覆蔽されぬように、つねに「今」の体験として念仏申すことにより反復されていくのである。反復は回想と違い、それは未来に向かっての実践的営みである。親鸞は日々、念仏を相続する中で如来の大慈悲心の回向を、「今」のこととして反復していったのだと考えられる。以上のように、親鸞が「今」と記したのは、史実としての今であると同時に宗教的な時間としての今の意味をもっていることになる。このような転入の時間的側面を上田義文氏は、次のように説明する。

信心の決定は、本願海に帰入して、願心と一味になることだから、凡夫の生死流転する煩悩の心が無量寿（永

遠の生命）の願心と合して一つになるので、時間が永遠に触れて、それと融け合うことによって、一面では時間が消えて永遠となると共に、他面では、永遠の中に摂せられながら、生死の流を続けるという「転ず」がもっている矛盾的な二面があるわけである。（中略）帰入以前の生死が凡夫の自力で流れる時間であったのに対して、これは願心という他力で流される時間である。[83]

ここに言われる矛盾的な二面こそが、親鸞において「今」と表現されているのであり、行者の主体が〈自（みずから）己〉から〈自（おのずから）己〉に転ぜられる獲信の過程は直線的な時間の流れに見えながらも、時間の否定（非連続）を含んだ構造をもっているのである。信楽峻麿氏はさらにこの点を仏教の時間論を踏まえて、次の如く明らかにしている。

親鸞における本願帰入の信心の成立と、その相続についての論理構造は、時間的側面については、いっさいの過去といっさいの未来を包摂した絶対現在、盡時現在なる今において成立し、またその故に、すでに、久しく以前に成立したものでありつつも、つねに絶対現在の今における非連続の連続として、相続されてゆくものであり、またその心相的側面については、自力の心を翻し、棄てる、真門を出る、ということと同時に、本願に帰す、願海に入るという態において成立するものでありながら、またすでに、久しく棄てて帰したにもかかわらず、さらにまた、いよいよ自力の心を棄てて本願に帰すという態において、その絶対現在の今において、数々に相続されてゆくものであったといいうるのである。[84]

信心は過去において成立しつつも、またつねに絶対現在なる「今」において成立し相続されてゆくという理解は、親鸞の信心を固定的なものでなく動的に理解しようとする見解であり、また先の『恵信尼消息』第五通の記述を理解する上でも重要な視点であると考えられる。宗教的自覚は常に現在であるという理解は、また先の論文で明らかにした如く、『教行証文類』が親鸞における獲信の瞬間の構造を体系化・論理化した書物であるという岡亮二氏の

見解とも重なる。

以上の如く理解されるとき、三願転入の「今」はつねなる「今」として、吉水における「今」であり、しかも『教行証文類』を執筆した時の「今」であると理解することができる。しかしこの場合、「今」と「久しく」との関係については、私は宗教的自覚の瞬間としての「今」から永遠に、という親鸞の如来のはからいによる決断を表白するものであると理解したいと思うのである。そこに他力信心の淳一相続の相が見られるのであり、またそれ故にこそ「久しく願海に入りて（中略）恒常に不可思議の徳海を称念す」と述べられているのだと考えられるのである。

（続）

註

(1) 真宗先哲の見解については、普賢大円「三願転入について」（『真宗学』七・八合併号、一九五二年）、六一～七五頁。村上速水『親鸞教義の研究』第一章第一節「『教行信証』撰述の立場」（永田文昌堂、一九六八年）、浅野教信「親鸞聖人の弘願帰入についての一・二の問題」（『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年）に詳しい。

(2) 岡亮二「『教行信証』序説―親鸞の「信」の構造―」（『真宗学』七五・七六合併号、一九八七年）、後に『教行信証』「行巻」の研究―第十七願の行の解明―』（永田文昌堂、一九九六年）第二章「『教行信証』大意―親鸞の信の構造―」として収載される。

(3) 隠喩に関わるこのような発想は、ポール・リクール（Paul Ricœur）『解釈の革新』（久米博・清水誠・久重忠夫編訳、白水社、一九八五年）所収論文にヒントを得ている。なお、親鸞思想における隠喩の意義に関しては、拙稿“Metaphors in Shinran”（『真宗学』一一七号、二〇〇八年）、「メタファーとモデルと方便の意義」（『真宗研究』五四号、二〇一〇年刊行）を参照。

(4) 後序、『真聖全』二・二〇二頁。

(5) 建仁元年説に関しては、古来、多くの宗学者がこの説を主張しており、それらの一々を挙げることはここでは省略す

ることにした。

(6) 道隠『教行信証略讃　四』（顕道書院、一八九六年）、三九～四一頁。宮崎円遵「親鸞の立場と教行信証の撰述」（『教行信証撰述の研究』（百華苑、一九五四年）四～五頁。笠原一男『親鸞と東国農民』（山川出版社、一九五七年）、一六二～一七〇頁、松野純孝『親鸞―その生涯と思想の展開過程―』（三省堂、一九五九年）、二二～三一頁。赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店、一九六八年）、一一六頁。二葉憲香「親鸞の宗教的主体の成立」（家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『古代・中世の社会と思想』、三省堂、一九七九年）、一六三～一七七頁。浅野教信「親鸞聖人の弘願帰入についての一・二の問題」（『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年）、五一～五五頁。

(7) 早島鏡正『親鸞入門』（講談社現代新書、一九七一年）、八〇～八八頁。石田慶和『親鸞の思想』（法蔵館、一九七八年）一三～二三頁。

(8) 萩山深諦『親鸞伝新考』（法蔵館、一九八八年）、一五三～一五六頁。

(9) 鳳嶺『教行信証報恩記』（『真宗全書』二一巻）、四八六～四八七頁。

(10) 山田文昭『真宗史之研究　山田文昭遺稿　第二巻』（破塵閣書房、一九三四年）、一～七頁。ただし、山田文昭氏は『親鸞とその教団』（法蔵館、一九四八年）では、建仁元年説を主張している（五四～五五頁）。

(11) 桐溪順忍「親鸞の三願転入について」（『宗教研究』一九四号、一九六八年）、一五四頁。しかし、桐溪順忍氏は『教行信証に聞く　別巻』（教育新潮社、一九八〇年）においては、親鸞の転入の時期は極めて漠然としており、三願転入の文の意義は明確な時期を定めることに目的があるのではなく、何時、三願の体系が完成し表現されたのかという点こそが重要だと述べる（二一四～二二一頁参照）。

(12) 古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』（冨山房、一九七五年）、一一五～一三二頁。

(13) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七年）、三〇頁。重松明久「親鸞における三願転入と関東」（小倉豊文編『地域社会と宗教の史的研究』柳原書店、一九六三年）、八五～九三頁。石田瑞麿『教行信証入門』（講談社学術文庫、一九八九年）、二七〇～二七四頁。

(14) 川崎庸之「いわゆる鎌倉時代の宗教改革」（『日本仏教の展開　川崎庸之歴史著作集　第二巻』、東京大学出版会、一九八二年）、三九〇～三九七頁。宮井義雄『教行信証成立史考』（法蔵館、一九八四年）、一八二～一九三頁。

(15) 金子大栄『日本仏教史観』（岩波書店、一九四〇年）、二三頁以降。武内義範『教行信証の哲学』（『武内義範著作集

第一巻』（法蔵館、一九九九年）、四四～四七頁。

(16) 三願転入の時期に関する諸説の分類は、古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』（冨山房、一九七五年）に的確な要約がなされているが（八八～八九頁参照）、この書が刊行された後に提出された説で管見に入ったものもあり、ここでは特に転入の時期に焦点を合わせて、それらを整理し直して列記した。

(17) 神子上恵龍『教行信証概観』（永田文昌堂、一九五二年）、三〇八～三〇九頁。

(18) 金子大栄『教行信証講読　真化巻（金子大栄著作集　第八巻）』（春秋社、一九八一年）、二七六頁。

(19) 『選択本願念仏集』、『浄土真宗聖典　七祖篇（原典版）』、一三六四頁。

(20) 『選択本願念仏集』、『浄土真宗聖典　七祖篇（原典版）』、一四一三頁。

(21) 『西方指南抄』中本「十七條法語」、『真聖全』四・一三一頁。

(22) 「信巻」、『真聖全』二・四八～四九頁。

(23) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六五九頁。

(24) 『尊号真像銘文』（広本）、『真聖全』二・五七八頁。

(25) 龍谷大学真宗学会編『親鸞聖人著作用語索引　教行信証の部』（永田文昌堂、一九六六年）、同『親鸞聖人著作用語索引　和漢撰述の部』（永田文昌堂、一九七一年）参照。

(26) 「行巻」に見る「選択本願」の語については、それが第十七願を指すのか、第十八願を指すのか議論の分かれるところでもある。

(27) 『如来二種回向文』、『真聖全』二・七三〇頁。

(28) 「化身土巻」、『真聖全』二、一五八頁。

(29) 後序、『真聖全』二・二〇二頁。

(30) 古田武彦「親鸞の史実―疑問と回答―」（二葉憲香編『親鸞のすべて』、新人物往来社、一九八四年）、四二～四四頁。

(31) 『歎異抄』第二条、『真聖全』二・七七四頁。

(32) 「信巻」、『真聖全』二・六三頁。

(33) 『浄土真宗聖典―原典版―解説　校異』（一九八五年、本願寺出版社）、「恵信尼消息」の解説を参照。

(34) 『恵信尼消息』、『浄土真宗聖典　（註釈版）』八一一～八一三頁。

(35)『恵信尼消息』、『浄土真宗聖典（註釈版）』八一五～八一七頁。
(36) 太子示現の文については、鷲尾教導氏が「廟窟偈」であるとし（『恵信尼文書の研究』、中外出版、一九二三年）、大体これが支持されていたが、赤松俊秀氏が「太子示現の文」は「女犯偈」であると主張し（『続鎌倉仏教の研究』、平楽寺書店、一九六八年）、その後、古田武彦氏（『親鸞思想―その史料批判―』（冨山房、一九七五年）、平松令三氏（『親鸞の生涯と思想』、吉川弘文館、二〇〇五年）など多くの研究者がこの説を支持している。また、心理学の領域から親鸞思想にアプローチする研究者の多くが、この説に立って分析をしている。例えば、河合隼雄氏は（『明恵夢を生きる』（法蔵館、一九八七年）において、ユング派の分析家の立場からこの夢告における女犯（妻帯）の意義について、「女性を男性の内界における存在、メタファー」（二五八～二七一頁）として見るべきことを主張する。これは仏陀がスジャータという女性と出会って苦行を捨てさり、現実に立ち戻り中道を歩んだように、女人禁制であった比叡山からの下山は、観念的・理想主義的な難行の教えを捨て、末法の現実の只中で苦悩し絶望せる凡夫に相応した易行の教えを求めようと願った、内なる親鸞の声が女性という形をとって顕現したものと見ることを意味するのであろうか。
(37)『親鸞聖人真蹟集成』第九巻（法蔵館、一九七四）三四二頁。
(38)「親鸞夢記」、『定本親鸞聖人全集』四・二〇一～二〇二頁。
(39) 福田杲正『親鸞聖人の研究―その精神分析学的研究』（百華苑、一九八四年）、一二二～一三六頁。
(40) 寺川幽芳「親鸞伝と夢」（『真宗学』八四号、一九九一年）、二七～三〇頁参照。
(41) 法然が勢至菩薩の化身であることは、法然滅後早い時期に成立した『源空聖人私日記』に既に記述されており、その他多くの伝記や法語にも伝えられるところである。『恵信尼消息』の中で、親鸞が法然を勢至菩薩の化身であることはよく知られるところであると語っているということは、この頃（建保二年以降）、親鸞は『私日記』を見ていたのであろうか。この点は、『西方指南抄』の編集年次と関連して問題となるが、別の機会に考えてみたい。
(42)『往生礼讃』、『浄土真宗聖典　七祖篇（原典版）』、七六一頁。
(43) 武内義範『教行信証の哲学』（『武内義範著作集　第一巻』、法蔵館、一九九九年）、四三～四四頁。
(44) 武内義範・石田慶和『浄土仏教の思想　親鸞』（講談社、一九九一年）、四一～四二頁。
(45) 武内義範『教行信証の哲学』（『武内義範著作集　第一巻』、法蔵館、一九九九年）、四五頁。
(46) 拙稿「親鸞の宗教体験と表現（上）―いわゆる「三願転入」の意義―」（『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇

九年）、三六七頁。

(47) 石田慶和氏は第四九回真宗連合学会大会（二〇〇二年）において、「現代における真宗教学の課題―武内義範先生の業績をめぐって」という題目で記念講演をされた。その際、次のようなエピソードを紹介された。

辻村（公一）先生の「信心決定した後にも、退転するということがあるのではありませんか」という問いに対して、武内先生はきっぱりと、「信心決定した後には、退転するということはありません」とおっしゃっていたということであります。私はそれを聞いてたいへん感動いたしました（『真宗研究』四七輯、二〇〇三年、二四二頁）。

これによれば、第二十願と第十八願との反復によって転入が成立するという武内氏の理解は、『教行信証の哲学』に見られる見解であると限定すべきなのかも知れない。

(48) 「愚禿悲歎述懐讃」、『真聖全』二・五二七頁。

(49) 「証巻」、『真聖全』二・一〇三頁。

(50) 松野純孝『親鸞―行動と思想―』（三省堂、一九五九年）、一九六～一九七頁。さらに名畑應順・多屋頼俊他校注『日本古典文学大系八二　親鸞集・日蓮集』（岩波書店、一九六四年）、二一一頁。

(51) 岡亮二『教行信証口述50講　第四巻　証の巻』（教育新潮社、二〇〇四年）、二一三～二一九頁。

(52) 森竜吉編『シンポジウム親鸞』（講談社、一九七三年）、一三頁。

(53) 平松令三著『親鸞』（吉川弘文館、一九八八年）、一七〇～一七一頁。

(54) 『親鸞聖人血脈文集』、『真聖全』二・七一七頁。

(55) 『西方指南抄』下本、「実秀に答ふる書」、『真聖全』四・一九〇頁。

(56) 『西方指南抄』下本、「正如房へ遣す書」『真聖全』四・二〇三頁。

(57) 『歎異抄』第二条、『真聖全』二・七七四頁。

(58) 「信巻」、『真聖全』二・五一頁。

(59) 「信巻」、『真聖全』二・五二頁。

(60) 石田慶和『親鸞の思想』（法蔵館、一九七八年）、一二二～一二四頁。

(61) 石田慶和『信楽の論理』（法蔵館、一九七〇年）、二二〇頁。

(62) 武内義範『教行信証の哲学』（『武内義範著作集　第一巻』、法蔵館、一九九九年）、四五頁。

(63) 石田慶和『親鸞「教行信証」を読む』（筑摩書房、一九八五年）、四〇三頁。
(64) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六七三頁。
(65) 岡亮二『教行信証口述50講　信の巻〈上〉』（教育新潮社、一九九七年）、一八六～一八七頁。
(66) 真宗本願寺派宗学院編『本典研鑽集記　下巻（復刻版）』（永田文昌堂、一九七六年）、四八七頁。山辺習学・赤沼智善『教行信証講義　真仏土巻・化身土巻』（法蔵館、一九五〇年）、一四一〇頁。金子大栄『教行信証講読　真化巻』（春秋社、一九八一年）、二八七頁。星野元豊『講解教行信証　化身土の巻（本）』（法蔵館、一九九五年）、一九二頁他を参照。
(67) 『岩波古語辞典（補訂版）』（岩波書店、二〇〇〇年）、一一三頁。
(68) 『国語大辞典（新装版）』（小学館、一九九三年）、二〇三二頁。
(69) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六六頁。
(70) 「化身土巻」、『真聖全』二・二〇三頁。
(71) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六二～一六四頁。
(72) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六五頁。
(73) 「化身土巻」、『真聖全』二・一五七頁。
(74) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六五頁。
(75) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六五頁
(76) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六五頁。
(77) 「化身土巻」、『真聖全』二・一六五頁。
(78) 総序、『真聖全』二・一頁。
(79) 古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』（冨山房、一九七五年）、八九頁。
(80) 同右、一一四頁。
(81) 神子上恵龍『教行信証概観』（永田文昌堂、一九五二年）、三〇八～三〇九頁。
(82) 別序、『真聖全』二・四七頁。
(83) 上田義文『親鸞の思想構造』（春秋社、一九九三年）、六四頁。

(84) 信楽峻麿「親鸞における三願転入の論理」（『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年）、九〇頁。

キーワード　親鸞、『教行証文類』、三願転入