親鸞の宗教体験と表現（上）

――いわゆる「三願転入」[1]の意義――

杉岡孝紀

はじめに

二〇〇六年、ひとりの偉大な作曲家の誕生を祝うイベントが世界各地で催された。天才モーツアルトの生誕二五〇年祭である。私たちは今日、CD・DVDやコンサート会場でモーツアルトの曲を簡単に聴くことができる。しかし、彼が作曲した作品は、最初はモーツアルトの中に閃いた曲、つまり彼自身の中だけにおいて奏でられていた曲であったと考えられる。したがって、それは他者にとってはまったく知ることのできない形なき作品であったのであり、それが音符―広い意味での「言葉」といってもよいであろうか―を用いて楽譜という形によって表現された瞬間、彼の曲は普遍性を獲得していったのだといえる。モーツアルトの曲の演奏は、ある時代においてはバッハになったり、また、ある時にはベートーベンになったりするのではなく、どこまでもモーツアルトはモーツアルトとして演奏されることにより、彼の作品は正しく伝えられてきたのである。しかもオーケストラやピアニストによる演奏は、曲の単なる機械的な繰り返しではなく、それぞれの時代や状況によって、つねに聴衆の心に響くように創造的に再現されてきたに違いない。だからこそ今もなお、彼が残した多くの作品が人々の心を魅了し続けている

のだと考えられる。

私はクラシック音楽の理論やその歴史に関して十分な知識を持ち合わせていない。しかし、芸術の創造と再現ということは、仏教思想における伝統と発揮という問題を考える際に、一つの示唆を与えてくれる。[2]

釈尊はおよそ二五〇〇年前に永遠なる真理（法）に目覚めた。最初、正覚を得た仏陀はその真理内容の不可言性のために沈黙を続けていたが、梵天の勧請によって説法を始めたという。[3]この点を『中論（頌）』「帰敬頌」劈頭の八不の偈後半には、「能く是の因縁を説き、善く諸の戯論を滅す[4]」と記されるように、大乗仏教の立場からすれば、釈尊において自覚された因縁（縁起）の真理は、戯論―それは「言葉の虚構[5]」等と訳されるが―すなわち、衆生がモノ・コトの本性を言葉によって虚構し、その上に常に誤った行為と煩悩を積み重ねているという分別的な在り方を超えていながら、また同時に仏陀においては言葉によって、つまり衆生を無上涅槃へと導く「教」として説示され得るという性格をもっている。[6]大乗仏教の原点はこの釈尊の説法にこそあり、いわゆる二諦思想の淵源もここに始まるといわれる。[7]

なお、また釈尊は自らの覚りについてこのように語っている。「われ過去の正覚者の辿り給ひし古道、古径を発見せり[8]」と。私（仏陀）は何も新しい事柄を発見したのではない。真理の発見は、私の先に歩んだ正覚者達と同じ道、古い道を発見したに過ぎないと語る。このことはまた、釈尊に続いて真理に目覚める者も同様に仏陀と成ることを告げるものである。仏教が仏法といわれ、さらに仏道と称される理由もここにある。このように、釈尊は過去の真理の体得者に自らを重ねることによって、真理の普遍性、或いは正しさを主張されたのだと理解することができる。かつて梶山雄一氏は、仏教思想史上における親鸞浄土教の意義を論じて、

仏教思想史というものは実は転釈の歴史であった。釈尊が、快楽主義と苦行主義の中庸である「中道」を行じ

よ、と教えたその「中」を、『般若経』や龍樹（ナーガールジュナ）は、有と無とを越える「空」と解し、『菩薩地』や唯識思想家はその「空」をアーラヤ識の顕現として以外に外界の対象はない、という唯識無境の意味にとる。哲学的な転釈ぬきにしては、伝統の中で成長する宗教思想の発展はありえない。親鸞はそのような仏教の歴史的発展を自己の信仰の体験で裏付けたにすぎないのである。(9)

と述べている。仏教思想史が、梶山氏がここに指摘するように、哲学的な転釈の歴史であるならば、それはまた、仏教が単なる観念的な真理を説く思想としてではなく、成仏道として伝承されてきた、より正確に言えば、現に伝承されていることを意味している。この点は仏教の思想展開が、従来、「発展」ではなく「発揮」であるといわれてきたことにも示されている。発揮とは、以前には不十分であった点が次第に補足されて明らかになっていくことではなく、釈尊の目覚めた真理が時代や場所の違いを超えて、衆生を成仏せしめるための道として現在していることを、それぞれの時と地域において、つねに同一性をもった教えとして説かれてきたということを示すものである。また、仏教は仏道であり、道の体系として捉えるべきことを一貫して主張された早島鏡正氏は、

「道」はそれ自らのうちに「道」の力用（道用）を持つ。この道用が言葉の上に表現されると、道義となる。すなわち道は道用を持ち、その道用は道義としてわれわれに具体的なすがたを示す。（中略）道→道用→道義は「法」から「人」への立場を示すが、仏道を修めていくわれわれ「人」の立場から見ていけば（「人」から「法」へ）、道義→道用→道という構造になろう。前者を真如より来たる「還」の立場とせば、後者は真如に向かっていく「往」の立場と言えよう。

右の「道」に関する二重の構造を踏まえ、さらにわれわれはこの「道」を歩み、体得する「得道者」を立てて、道の体系の二本柱としよう。「道」と「得道者」の二つをともに信じていくところに、道の体系としての

仏教の本質がある。[10]

と述べている。釈尊が発見した古い道は真理そのものとして、衆生を悟りへと導く働きをもち、またその道を歩んだ「得道者」を通じてその道の真理は伝承されてきたのである。それが故に、道と得道者の二つを信じることが仏教の本質であると捉えられるのである。

さて、以上のような理解に立って、親鸞の主著『教行証文類』の仏教思想史上の意義というものを考えるならば、確かに、それは親鸞が仏教の歴史的発展を自身の宗教体験をもって裏付けた聖典であると把捉することができるであろう。殊に、親鸞が主著を「文類」という形式でもって撰述された点に注意を払うならば、これは釈尊が真理の体得を過去の正覚者達に同定されたのと同様の事柄を、聖典を著すということによって成し遂げているのだと理解することができる。[11] しかも衆知の通り、親鸞は経・論・釈を引用する際に、一見、原典に忠実でないし、また漢文法にも拘束されずに自由自在に読んでいる。中井玄道氏校訂の『教行信証』には、そうした親鸞独自の引文体例を大きく七例に纏め分類をされているが、[12] それに従うと、今日の学問的な視点からいって、親鸞は聖典を文献研究的には取り扱っていないと結論づけることができる。しかしながら、伝統的に経は論・釈とは異なり、釈尊の直説であるから特別の権威をもった聖なる書物として尊重されてきた。例えば、善導は『観経四帖疏』の結びに、

この義已に証を請ひて定め竟りぬ。一句一字加減すべからず。写さんと欲するものは、一ら経法の如くすべし、知るべし。[13]

と述べている。すなわち、善導は本書を経典に準えて権威付け、この書を勝手に何らかの変更を加えてはならないと示されている。親鸞はこのようなことを当然知っているにもかかわらず、一見、伝統的手法から逸脱して経・論・釈を訓読していることになる。また特に親鸞の訓み替えが特徴的になされているのが、「信巻」大信釈におけ

る善導引文でもあることはよく知られる。したがって、少なくとも親鸞自身においては原典を読み替えるという意識はなかったのだと考えるべきであって、ただ宗教体験において体得された真理それ自身の語るままに、その義（真理）を解釈、つまり創造的に理解されているのだと捉えることができるのである。またこのような理解においてこそ、親鸞が法然という得道者との出遇いを通して受け取り定めた念仏の真実を、「文類」でもって表現されたことの意義が理解できるのである。かくして親鸞の『教行証文類』の撰述は、釈尊が古い道を発見したと述べられたことと同様の意義をもっていると考えることができ、そしてこのことは、早島氏の言葉を用いるならば、親鸞は「道の体系」を『教行証文類』という聖典として表現されたのだと言うことができるのである。

一　『教行証文類』の題号から見る宗教体験と表現の意義

さて、一般に聖典と呼ばれる宗教的な文献が成立する根底には、何らかの意味での宗教体験が存在することは自明の事柄であるといえる。しかしながら、本来、宗教体験は非日常的な出来事、それは言葉を喪失するような驚き、或いは歓喜を伴った体験であるため、普段、私たちが使用している日常言語をもっては容易にその全貌を表現しつくすことは不可能である。一方でまた、大乗仏教における宗教体験とは、不可言の真理が私の上にすでに顕現している事実に、仏・菩薩の教説を通して遭遇するという、いわば自覚救済の事実であるから、その意味で体験は必然的に言語的な表現を要求するという性格をもつ。つまり、宗教体験は表現を求めつつ言葉を超え、表現を超えつつも言語的表現を要求するという矛盾した性格を併せ持っているのである。[14] したがって、宗教体験の表現としての聖典には、一見、矛盾とも映る表現が数多く見られることになる。そうした矛盾的表現は、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方便―衆生にとっては論理的な矛盾―を、聖典の著者が

体験を通じて表現した言葉或いは文に出現した相であることに注意しなければならない。この点を山口益氏は、

経典とは浄法界等流の教法であるという。（中略）浄法界の等流とは、真如が我々の中に「流れ入りこむ」ことであり、それは真如としては真如の necessary result として我々の中に流れ入りこんで、我々の思想言語という形態において形成されねばならない必然性のものである。思想言語の形態をとるということは、能知所知、能言所言なる能所二としての態に於て分別しはたらくこと、即ち世間の形態をとるということである。(15)

と明かしている。また上山義文氏も二諦説を論じる中で、

大乗の「教」と呼ばれる言葉は、言葉を越えたもの（勝義）によって、貫かれている。それが言葉（教）の上に矛盾となって顕れている。「生死即涅槃」をはじめ、「縁起」や「唯識」に見られる矛盾もみな論理的な矛盾ではなく、言葉を越えたもの即ち根本無分別智（般若波羅蜜）・真如・空・勝義が意味されているのである。(16)

と同様の旨を述べている。経典が出世間の清浄なる法界、すなわち真如の必然的な流出であるため、そこに矛盾が出現するのであれば、私たちの理解を超えた〈宗教的象徴〉や〈神話〉なども真理それ自体の自己表現という、いわば聖なる言葉に基づいた教えとして解釈されなければならないであろう。そして聖典の著者は、自身の宗教体験（真理の自覚）に基づいて、真如の顕れのままに、自らに開発された真理を表現しようと動かされるのであるから、当然そこに記された言葉も矛盾的表現となるのである。したがって、「生死即涅槃」「煩悩即菩提」、或いは「煩悩を断ぜずして涅槃を得る」といった矛盾的表現を、どんなに自らの知性でもって矛盾なく筋の通るものとして理解できたとしても、これらの言葉が示す教えを、道を歩む得道者のようには理解したことにはならないであろう。戯論や分別にとっては矛盾として捉えられるものが聖典の教えにあるということは、智慧を体とする正しい行

（信）によってのみ了解されることを意味している。だから、ただ仏から智慧を恵まれた聖典の著者だけがこの矛盾を、言葉を費やして語ることができるのである。しかしそれは、真理は言葉を超えているということを、ひたすら繰り返し語ることでもある。例えば、親鸞は如来より回向された名号について、「不可説不可称不可思議の至徳」[17]といい、また信心についても「不可思議不可称不可説の信楽」[18]と表現されている。不可称不可説不可思議とはどのようなことを指していうのかといえば、その深意は、専修寺蔵『善導和尚言』に引かれる和讃（「顕智上人書写本『浄土和讃』巻尾五種の別和讃」として拾遺の中に所収）、すなわち、

弥陀の誓のゆへなれば　不可称不可説不可思議の
功徳はわきてしらねども　信ずるわが身にみちみてり[19]

に付せられた釈文によってうかがい知ることができる。すなわち、次のように説明がなされている。

不可称とまふすことは、ことばにあらはしがたきことなり。不可説とまふすは、弥陀の功徳をときあらはしがたしとまふすことばなり。不可思議とまふすは、仏の御ちかひ、大慈悲のふかきことを、こゝろのおよばずとまふすことばなり。こゝろおよばずといふことは、凡夫のこゝろおよばずとまふすことにはあらず。弥勒菩薩のおむこゝろおよばずとなり。仏、仏とのみぞしろしめすべきなり、それをふかしぎとはまふすなり。[20]

ここには二点、大切な事が記されている。一つは、「不可称」「不可説」「不可思議」というのは、言葉に表わし難いこと（真理）を顕す「ことば」だという点である。そして二つには、不可思議とは如来の大慈悲心の深さに対して、凡夫の立場より思惟を超越していることを意味するのではなく、等覚の弥勒菩薩の立場よりしても、なお心の及ばない、思議を超えた事柄を意味しているという点である。まさに仏と仏のみぞしろしめす世界、「唯仏与仏の智見」[21]における不可思議なのである。したがって、凡夫にとっては全く直接にそれを見ることも、聞くことも

不可能な言亡慮絶のものであると言わなければならない。凡夫はただ道を信じ、得道者を信じるのみである。だからこそまた、聖典の著者は日常言語の中に、例えば〈隠喩〉などの巧みな表現を使用して自らの体験を告白することとなる。[22] 隠喩とは、単なる言葉の飾りや綾、或いは副次的なものと理解すべき表現ではなく、私たちの深い体験に裏付けられた、言わば認識にかかわる表現の問題である。[23] そうすると、聖典に見られる矛盾や隠喩というのは、言葉を越えた真理の自己表現という相を、著者（体験者）が言葉をもって表現するところに必然的に生まれたものであると言うことができる。そして、この論理は『教行証文類』の題号に見事に示されているのである。

『教行証文類』は、具さには「顕浄土真実教行証文類」と称される。この題号は「浄土真実の教行証を顕わす文類」と読むのが一般的であると思われるが、先に述べた「文類」の意義と相俟って「顕す」ということがもつ意味は極めて重要である。これは穢土を超えた浄土の真実、つまり道の真理が世間に顕れる如くに、親鸞がそれを言葉でもって顕すという両重の義として理解されなければならない。[24] 真如は真如自らの必然性として、迷いの世間に等流し、迷っている衆生を覚りの境地へと導くのであって、親鸞はそのプロセスを体験の上から創造的に再現して、『教行証文類』として撰述されたのだと理解することができるのである。

さて、衆知の通り、親鸞の『教行証文類』は対外的には比叡山や興福寺などの聖道の仏教諸宗派や、明恵房高弁の『摧邪輪』に代表されるような、法然の専修念仏の法門に対する論難に応答するという教学的課題を担っている。[25] その意味で、『教行証文類』がただ親鸞の宗教体験を表白した聖典であると見ることには疑問が生ずるかも知れない。けれども、『選択本願念仏集』の根幹をなす念仏諸行に関する廃立の立場への批判に対して、感情的でなく論理的な回答を導き出すという課題は、何も親鸞だけに課せられたものではなく、弁長、証空をはじめ、法然の有力な門弟すべてに課された歴史的な共通の問題であったと考えなければならない。『教行証文類』の総序には、

ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に、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。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きことを知んぬ。ここをもって聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなり。[26]

と述べられるように、その成立の根底には、やはり親鸞自身の宗教体験があったと見ることに異論はないと思われる。[27] ここに、「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」と時間的な表現をもって語られる宗教体験は、親鸞においてはまた、「真実信楽を獲得すること」と表現される。[28] 信楽とは、衆生の疑蓋（煩悩）を離れた如来の真実清浄な心（智慧）であり、「衆生をして無上涅槃にいたらしむる心」[29]（慈悲）として、衆生にすでに回向されている。これは真如の等流が法蔵菩薩の本願と顕わされ、その本願が名号となってすでに衆生の世界に施説され与えられている事実を意味している。そこで末法の衆生は、如来が一切を憐れみ救わんがために建てられたこの本願という絶対の「約束」[30]を信じて念仏するという行いによって、かねて仏より注がれた智慧即慈悲に初めて目覚めていくことが可能となるのである。「正定の因は唯信心なり」[31]、或いは「涅槃の真因は唯信心を以てす」[32]等と述べられるように、浄土真宗の中心が信心にあることは言うまでもない。行者は如来の真実心を正受したその時、言い換えれば、如来が行者の上に自らを実現せることを自覚したその瞬間、浄土往生が決定し、煩悩を具えながらも如来と等しく大悲を行ずる身へと自然に転ぜしめられることになる。こうした宗教的な心の一大転換は一般に回心と呼ばれるが、親鸞は、「廻心といふは、自力の心をひるがへしすつるをいうなり」[33]と述べている。信楽を獲得すること（獲信）は、如来の真実心によって、自力行者の心が翻され、そこに古き親鸞が死して、仏に成ることが決定した、全く新しい親鸞が誕生する回心体験だということになる。『愚禿鈔』に「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」[34]と述べられるところである。

二　「三願転入」に関する研究

親鸞はプライベートな事柄について多くを語っていない。そのため彼の生涯については未だ不明な点も多く、その宗教体験の成立も推し測るしかない。親鸞が獲信後において中心的に語っていることは、如来の大慈悲の恩徳深きことと、その光明に照射されて露わになる人間の根源的な罪業の深さである。そうした中で、親鸞は『教行証文類』「化身土巻」に、自らの回心の道程について短くはあるが、次のように述べている。

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、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。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。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由ある哉。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。(35)

これは従来、「三願転入」の文と呼ばれる。三願とは、阿弥陀仏の四十八願のうち、親鸞が浄土往生のための因が誓われていると見た第十九願（万行諸善の仮門）と第二十願（善本徳本の真門）、そして第十八願（選択の願海）の三つの約束をいう。三願転入とは、親鸞が第十九願の立場から第二十願の立場へ回入し、そしてさらにそこから第十八願の立場へと転入した道程をいう。ただし親鸞自身は「三願転入」という語を用いているわけではないので、この呼称に対して疑問を寄せる意見もあり検討を要するが、ここではいわゆる「三願転入」の文と呼んで論を進めたい。

さて、三願転入の文をめぐっては、真宗学はもちろんのこと、近代以降、歴史学・宗教哲学・心理学など、さまざまな角度から関心がもたれ議論がなされてきた。その主な論点は大きく三つある。すでに議論しつくされた感の

ある問題ではあるが、それはまず第一に、三願転入は親鸞の実体験であるか否か。第二に、実体験であると仮定すると、その具体的な時期は何時なのか。第三に、三願転入は全ての者にとって獲信への必然的過程であるのか否か、という問題である。なお、これに加えて三願転入の思想的な背景についても様々に論及されてきたことはよく知られるところである。[36] 特に、歴史学者たちは親鸞の生涯と三願転入の体験を対応させ、その具体的な時期を探求することに力を注ぎ、その結果、多くの異説を生んできた。しかし、歴史学者が潜在的にもつ、親鸞と同時代人となって彼の生涯を追構成できるという自信は、時に科学的実証的な態度というよりも、むしろロマンチックな性格を帯びた客観主義へと陥り、場合によっては研究者のもつイデオロギーや思想の上に構成された主観的な親鸞像が語られる場合も少なくない。このことは、哲学者や思想家が自身の哲学・思想を親鸞の教義を援用して語る場合にも言えることである。マルクス主義のコートを羽織った親鸞、或いは実存主義という靴を履いた親鸞、そうした「私の親鸞」が論じられきた。また近年、注目されてきている心理学的な視点からの研究は、今後、親鸞の宗教体験の解明にさらに新しい成果を生み出すことと思われる。しかしながら、もし心理学的研究が聖典を離れて別の何処かに著者の意思が存在し、その意思を再構成することによって思想の解明が可能となると考えるならば、親鸞が『教行証文類』を撰述したという意義、言わば〈『教行証文類』が語る世界〉を見失うことにもなりかねず、真宗学の立場においては、文献学的研究と解釈学的研究との関連の中でこそ、そうした研究方法の重要性が認められなければならないことを付言しておきたい。[37]

さらに、三願転入について考える場合、どうしても触れておかなければならない業績がある。それは昭和十六年（一九四一）に刊行された武内義範氏の『教行信証の哲学』である。この書は『教行証文類』が「信仰と思索との美事に調和した、稀有の宗教哲学書」[38]であるとする見地から、『教行証文類』を哲学的な観点―ヘーゲルやキェル

ケゴールなどの西洋哲学を媒介にして―から解明することを試みた書である。武内氏によれば、『教行証文類』の「浄土真実諸巻」と「方便化身土巻」とは、ヘーゲルの論理学と精神現象学との関係に相応する構造を有しており、「方便化身土」は「浄土真実」に対して予備的前段階であると共に、両者は表裏相即の関係にあり、そのことが「三願転入」において具体的に考えられているという。[39] そして三願転入の三願は、宗教的精神の三つの類型的形態として、倫理的観想的段階・内在的宗教の段階・超越的宗教の段階であると捉えられ、その向上の過程として記された「三願転入」は『教行証文類』全体を貫く他力信楽の論理を示すものであり、したがって、それは親鸞自身の体験を普遍化して論じた「三願転入の論理」[40]と呼ぶべきものであると解明された。さらにまた、「三願転入」の自覚というものが成立する超越的な根拠として、親鸞が「化身土巻」に明かす正像末の三時思想を取り上げ、「三願転入」と正像末の歴史観とが交互媒介的な循環の関係をもって信楽の論理を明らかにしていることを論じた。

このように、親鸞の思想をその生成の過程から哲学的に解明しようという武内氏の試みは斬新で、実に画期的な研究として迎えられた。そしてこの書が後の親鸞研究に与えた影響は計り知れないものがある。[41] 親鸞の宗教体験を論じることは、すなわち三願転入を論ずることであるという思考それ自体が、武内氏のいう「三願転入の論理」という見方の影響を受けている。しかし批判的にいえば、そうした考え方は武内氏の考え方に絡みとられているのだと言うこともできる。私は「宗教体験即三願転入の論理」という理解を生んだ『教行信証の哲学』には、親鸞思想の研究において功罪の両面があることを指摘したいと思う。殊に、『教行信証の哲学』に見る親鸞の思想理解に対して、細かな点は後に譲るが、三願転入が宗教的精神の発展的・向上的段階（過程）であるという理解の根底には、近代合理主義的な思考が見え隠れし、ポストモダン、さらにそこからの超克がいわれる今日の状況から見ると、なおそこには超えなければならない問題があるように思われるのである。武内氏の研究成果を十分に評価しな

がらも、いわゆる三願転入の文が親鸞においてどのような位置づけにあり、また意義をもっているのかを再検討する必要があると考えるところである。

なお、武内義範氏の『教行信証の哲学』に対しては、すでに石田慶和氏が『信楽の論理』において、武内氏の問題提起を受けながら、第二十願から第十八願へという向上的な過程、それ自体が自力的であることを指摘し、むしろ第十八願からの廻向返照という立場から三願転入を論ずべきであると主張している。[42] また、岡亮二氏は「『教行信証』序説―親鸞の信の構造―」[43]という論文において、『教行信証の哲学』を取り上げて、『教行証文類』は親鸞の獲信の一念の構造を体系化した書であり、したがって獲信の瞬間（信の一念）の心の構造を示す「信巻」を中心に各巻は同時的に重なっている。「化身土巻」に説かれる「三願転入」の文は親鸞の獲信の過程を語っているのに過ぎず、『教行証文類』の獲信の構造は、どこまでも「行巻」（第十七願）と「信巻」（第十八願）との関係の中でこそ論ぜられねばならないと論じている。

また岡氏は、『教行信証の哲学』の最大の問題点は、獲信の構造に「行巻」の構造が全く考慮されていない点にあると言う。[44] 岡氏の理解によれば、親鸞は第十七願「諸仏称名之願」を真実の行であると見たが、それは諸仏即ち釈尊を始めとして、釈尊亡き後は七高僧、そして獲信者の念仏行が一切の梵行の因であるということであり、いわば「善知識のはたらきを象徴的に示しているもの」[45]が諸仏の称名であるという。親鸞において真実行は得道者の称名をいうのであって、未信者にとってはただ「聞く」という行為において初めて体験されるところの念仏だということになる。この諸仏の称名（善知識の説法行）は、石田慶和氏が言う第十八願の廻向返照、つまり真実信楽の現前の歴史を明らかに示すものだと言うことができるであろう。親鸞においては諸仏の称名、すなわち善知識の教えにおいて名号の真理を聞くその端的のところに他力信心が成立するのであり、大行と大信の関係が思想の柱となっ

ている。岡氏の見解は、「三願転入の論理」イコール『教行証文類』の構造という理解に対する批判として、三願転入の研究史のなかで重要な位置をしめる。私は岡氏の見解に基本的に同意しつつ、『教行証文類』が親鸞の獲信の瞬間とその相続の構造を、真実の顕現の論理として表現した聖典であると理解したいと思う。ただし岡氏が語る、獲信の「過程」と「構造」の違いという視点が、果たして『教行信証の哲学』における親鸞理解に対する批判の視点として適切であるかどうかは些か疑問が残る。また武内氏は『教行信証の哲学』の中では詳細に論じていないものの、後に刊行された『親鸞と現代』の中では、親鸞における第十七願の行―武内氏は、称名とは諸仏の大いなるコーラスに融入する象徴的な行為と捉える―[46]について論考されており、「行巻」と「信巻」との関係が重要視されていないわけではない。したがって、『教行信証の哲学』は、「化身土巻」を中心に親鸞の信楽の論理たる三願転入の論理を哲学的に解明した書であり、武内氏の親鸞理解に対しては、その後に発表された論文や著書などに明かされる内容とを合わせて判断する必要があるであろう。

三　三願の基本的立場

「三願転入」とは親鸞にとって、そして『教行証文類』において如何なる意義をもっているのであろうか。かかる問題を考えるために、三願それぞれの基本的な立場を概観することにしたい。親鸞は第十九願・第二十願・第十八願の三つの立場について、それぞれが『観無量寿経』『阿弥陀経』『無量寿経』の教えに相応すると説いている。しかも、『観経』と『阿弥陀経』については、三願転入の文の前に、「顕彰隠密義」のあることを明かしている。顕彰隠密義とは、この二つの経典には、経の表面に顕著に説かれている固有の教え（顕説）と、隠微に経の底に一貫して流れる『無量寿経』の教え（隠彰）があると見る解釈である。すなわち、

問ふ。『大本』の三心と『観経』の三心と一異云何ぞや。答ふ。釈家の意に依りて『無量寿仏観経』を案ずれば、顕彰隠密の義あり。顕と言ふは、即ち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。（中略）彰といふは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。(47)

と釈し、さらにまた、

又問ふ。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異云何ぞや。答ふ（中略）『観経』に准知するに、この『経』にまた顕彰隠密の義あるべし。顕と言ふは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む。（中略）彰といふは、真実難信の法を彰す。(48)

と明かされるところである。親鸞はここにおいて、『観経』は定善（観想）・散善（世間的善）を勧め、諸功徳を修することを説き、『阿弥陀経』は善本徳本である称名念仏を勧めるが、両経の真意は本願力回向の第十八願の信心を勧めることにあると述べるのである。このように、二つの経典が顕説・隠彰の両意をもつという理解は、『無量寿経』の教えに相応する第十八願の立場が開かれることによって、はじめて明らかになるものだと考えることができる。すなわち、『教行証文類』六巻は真実の巻と方便の巻との二部門に大きく分かれているが、方便の立場の存在の意義は真実の立場の顕現によって可能となる。従来、衆生を悟りへと導くための方便には、善巧方便と権仮方便の二つの意味があるとされる。前者は、真如そのものである法性法身が衆生済度のために名を示し形を現した方便法身のはたらきをいう。例えば『一念多念文意』に、「方便とまふすは、かたちをあらわして御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり」と説かれる。(49)後者は、真実に対する概念であり暫用還廃を意味する。暫用とは未熟なる衆生を誘引して真実に入らしめる階梯として暫く用いる立場をいい、還廃とは真実に入り終われば、是なるものに対して非を簡び捨てる立場をいう。この二つの見方はまた権用と簡非と称されるが、真実に対す

る方便といっても、究極的にはそれも真実へ導くために設けられた仏の手だてであるから、「化身土巻」は権用と簡非の一方ではなく、二義が示されていると見るのが適切であろう。このような理解によって、三願転入は一方的な自力から他力への向上過程ではなく、どこまでも第十八願が中心軸となって、自力の立場はつねに否定超克されるものでありながら、一度廃捨された立場には肯定的に階梯的な意義が与えられるという二重構造をもっているのだと把捉とすることができるのである。

さて、具体的にまずは、第十九願「至心発願之願」の立場、万行諸善の仮門、双樹林下の往生の立場について考えることにしたい。第十九願とは、

設ひ我れ仏を得たらむに、十方の衆生、菩提心を発し、諸の功徳を修し、心を至し発願して、我が国に生れむと欲はん。寿終の時に臨んで、たとひ大衆と囲繞してその人の前に現ぜずは、正覚を取らじと。(50)

と説かれる。すなわち、衆生は菩提心を発し、『観経』に説かれる如く、それぞれの機根に応じて、定善・散善、さらには念仏など諸々の行を修めて、浄土往生を願い求める立場である。第十九願の往生は、「双樹林下の往生」と名づけられる如く、聖道の行者が釈尊の涅槃の境地を理想として求めた清らかな心と同様の心を、臨終の瞬間に成就することを願う。この願は「臨終現前の願」とも呼ばれ、臨終において清浄なる心で来迎見仏を得ることが浄土往生のための要件として説かれるのである。しかしながら、「定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、廃悪修善の故に」(51)と示されるように、諸行を教えの如く実践し完成させることは極めて難しい。この立場は「仮令の誓」とも呼ばれ、また行者は「邪定聚の機」といわれるように、仏道の完成は極めて不確定的である。したがって、行者は往生の確信を得ることができないままに臨終を迎え、むしろ死の恐怖を味わうことになりかねない。そうした状況下において第十九願の行者に残された道は何であろうか。おそらく、それは見えぬ仏に対して、必死に

助けを求め祈るしかないのではないであろうか。親鸞は、こうした自力諸行の行者は真実ならざる浄土、懈慢界（化土）に往生することになると誡めている。

一方で、親鸞は、この願は仏道を歩みながらも真実に迷う聖道の行者に対して、如来が憐れみの心をもって、真実なる世界、浄土を願生せよと導く願であると説く。「仮令之誓願、良に由ある哉」[52]と述べられるように、親鸞は第十九願に行者を誘引するための方便門としての意義があると説くのである。

次に、第二十願（至心回向之願）の立場、善本徳本の真門、難思往生の立場について考えることにしたい。第二十願とは、

> 設ひ我れ仏を得たらむに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を植ゑて、心を至し回向して、我が国に生れむと欲はむ、果遂せずば正覚を取らじと。[53]

と説かれる。すなわち、一切の諸行を棄てて、『阿弥陀経』に説かれる如く、一心不乱に阿弥陀仏を信じて念仏し、その功徳を回向して、浄土往生を願う者の立場である。この立場は、「難思往生」と名づけられる如く、本来、思議を超えた阿弥陀仏とその浄土を、行者が計らうところに問題がある。それは行者が、阿弥陀仏を信じようと努力すればするほど、「本願の嘉号を以っ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」[54]と説かれるように、浄土往生の唯一の行として如来によって選ばれた称名念仏を、自らの力として奪いとるという、自力の心が残存するからである。念仏の教えは功徳の宝であっても、実践する行者の心は雑心であって、他力ならざる信相、「信罪福心」[55]を持ち続けることになる。信罪福心とは、信罪心と信福心のことであり、前者は自身の罪業を絶対化することであり、後者は念仏の功徳を自分の判断で是認することをいう。こうした自己判断に基づく行道を歩む真門の行者は、「人我自ら覆て同行善知識に親近せざる」[56]と明かされる如く、閉じられた完結的な立

場にあり、念仏を讃嘆する他者の言葉（教え）を自ら遮断し、結局、疑惑心だけを増長させ、己れを絶望の淵へと陥れていくのである。新たな立場を自ら開き得ないところに真門の難点がある。親鸞はここを指して、自力念仏の行者は、仏智疑惑の罪が深いため疑城胎宮（化土）に往生すると厳しく誡めている。

しかしまた一方で、親鸞は第二十願の立場の救済についても、最終的には如来の願力によって必ず成立するものであるとして、「果遂之誓良に由ある哉」[57]とその願功を示す。この願は「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」[58]と示されるように、自力諸行の行者を念仏の教えに導き、自力の心を捨てしめて、弘願に悲引するために設けられた方便門としての意義をもつと説かれるのである。

最後に、第十八願（至心信楽之願）、難思議往生の立場とは、その願文に、

> 設ひ我れ仏を得たらむに、十方の衆生、至心に信楽して我が国に生れむと欲ひて、乃至十念せむ。もし生れざれば正覚を取らじと。ただ五逆と誹謗正法を除くと。[59]

と約束されている。第十八願には「至心・信楽・欲生」という三信と「十念」という行が誓われている。浄土教の伝統では、第十八願は信心を具して念仏することを誓った願だと理解されてきた。しかし親鸞は、「煩悩具足の衆生はもとより真実の心なし」[60]との立場から、第十八願は、阿弥陀仏の願心より行者にすでに廻施されている真実信楽を須（もち）いることこそが、如来の本意だと領解された。その論理は、「信巻」三心釈において明かされるところであり、古来、宗学では「機無・円成・廻施」の論理として説明されてきた。そして、その如来の真実心が衆生に分かる形として現成している、その相こそが「智慧の名号」[61]であり、したがって、「十念」とは自らの念仏行でなく、如来の私を呼ぶ声、すなわち「本願招喚の勅命」[62]であると親鸞は明かしている。したがって、衆生は自らが称えている念仏そのままが、如来の大行（大信）であると深く聞くことが大切となる。また、如来の真実心を

獲得した第十八願の行者は、この世において正定聚の位につくことができると示される。正定聚とは、仏に成ることが決定した仲間という意味であり、煩悩を具えたままで、如来と等しく大悲を行ずることのできる身へと転ぜしめられるのである。

以上の如く、三願転入は、第十九願→第二十願→第十八願へという向上的過程においては、下の段階はつねに廃捨されるべき立場として否定的な意義をもつ。しかしまた同時に三願転入は、第十八願の顕現によってあらわとなる過程、石田慶和氏の表現を用いれば、第十八願の廻向返照によってあらわとなる過程、すなわち第十八願→〈第十九願→第二十願〉という過程においては、自力の段階は他力に入るための階梯的な立場として、肯定的な意義をもっていると捉えられるのである。そしてまたここに、『教行証文類』が親鸞の獲信の瞬間とその相続の構造を真実の顕現の論理として表現した聖典であると考える根拠もある。『教行証文類』は、「真実の巻」から「方便の巻」へという流れで叙述されているのであり、これは三経の往生の相違について詳述する『浄土三経往生文類』についても同様である。自力から他力へという方向ではなく、筆の次第は他力から自力へとなっている。阿弥陀仏において、清浄なる願心によって建てられた四十八願は全て他力なのであって、そこに一片の自力心の雑じる余地はない。本願は如来の絶対の約束であるかぎり、すべてが他力なのである。しかし、その他力の本願を行者が自らの力として修するところに自力が在るのである。したがって、如来の慈悲心においては、本願は第十九願（要門）→第二十願（真門）→第十八願（弘願）の順ではなく、まず第十八願を説いて他力義を示す必然性があることになる。弘願→要門→真門と説かれるという仏意である。それ故に、親鸞は第十九願も第二十願もそれはどこまでも「他力の中の自力」[63]、すなわち、他力によって明らかとなる自力の立場であることを示すのである。

四　願力自然の世界

親鸞の体験によれば、第十八願の立場は第十九願・第二十願とは異なる〈他力〉の立場である。親鸞は「行巻」に「他力と言ふは、如来の本願力なり」[64]と定義する。すなわち、他力とは阿弥陀仏が衆生を利他している力だという。この他とは衆生を指すのであるから、そうすると他力は衆生と遠く離れた所にある静なる存在ではなく、今現に「一切群生海の心にみちたまへる」[65]働きだということになる。それ故に、親鸞は『末灯鈔』に、

> 他力と申すことは、弥陀如来の御ちかひのなかに、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信楽するを他力と申すなり。[66]

とも述べる。衆生が如来の真実清浄なる信楽を獲得するとき、信心は衆生の心となっている。けれども、衆生はその如来より与えられた「信心の智慧」[67]によって、蛇蠍の如き心の有り様を深く見つめることができるのであって、与えられた信心は決して自分の「もの」として奪われることはない。それは「他」より来ている働きであるから、行者は自性唯心に沈むことなく、ただ「専らこの行に奉え、この信を崇める」[68]ばかりである。

ところで、親鸞はこの他力をまた「自然」という言葉でもって説明する。例えば、『唯信鈔文意』に法照の『五会法事讃』の「観音勢至自来迎」を釈して、次の如く述べる。

> 「自来迎」といふは、自はみずからといふ、弥陀、无数の化仏、无数の化観世音・化大勢至等の无量无数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、真実信心をえたる人にそひたまひてまもりたまふゆへにみづからとまうすなり。また「自」はをのずからといふ、をのずからといふは自然といふ、自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一

切のつみを善に転じかへなすといふなり。転ずといふはつみをけしうしなはずして善になすなり、よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがごとし。(69)

自然とは、行者の罪を消し失わないままに「善」、つまり大悲心へと転ずる如来の「をのずからしからしめる」働きをいう。自然の本質は、この転の働きにある。行者のはからいをまじえず、煩悩を転ずるが故に自然と称されるのである。それはまた海の隠喩をもって説かれる如く、(70)如来と衆生の心は対立し相反するものでありながら、この対立を対立のままにして同一ならしめるのである。つまり、氷が解けて水と成るように、凡夫に満ち満ちている煩悩が阿弥陀仏の願心の中に摂取されて智慧・慈悲と一味に成るわけである。相矛盾したものが一つと成るのであるから、それは単にそのままで即一つなっているのではなく、阿弥陀仏の本願を信ずれば「不可称不可説不可思議の功徳は行者の身にみてり」(71)と述べられるように、如来と凡夫が否定しあう関係にある事実を、名号を聞くことによって自覚し、一つであることを知らしめられるのである。ここに煩悩を断ずることなく涅槃を得るということも成立する。(72)そうすると、三願転入の文における「転入」の「転」もこれと同様の意義をもっていると考えることができる。宮本正尊氏は、

三願転入とは、仏教の深い思想だと考えられる。釈尊が初めておさとりになった時、そのさとりが「菩提・涅槃に転入する」（...sambodhaya nibbānāya samvattati）という表現をとっている。委しくは〝比丘らよ、これらの二つの極端（苦楽の二辺）は捨てられ、中道は如来によって悟られた。（その中道は）眼を開き、智を起し、寂静・神智・正覚・涅槃へ転入する〟といわれている。（中略）さとりを開くという根本のところには、成等正覚、すなわち成仏をおかねばならない。それだのに、菩提からさらに涅槃へ転入しなきゃ、本ものでないように綴られてある。(73)

と指摘している。宮本氏がここにいう菩提からさらに涅槃への転入ということは、大乗における無余涅槃の意義を明かすものである。仏陀の正覚と親鸞の回心の構造を安易に結び付けることには問題があるのかも知れないが、しかし親鸞が三願転入の文を、「永く双樹林下の往生を離る」「偏に難思往生の心を発しき」「難思議往生を遂げんと欲す」というように、往生ということを主題として述べている点に着目するならば、「三願転入」という呼称は実に深い意味をもった用語として理解することができるであろう。

さてここで、自力の「自」と他力を意味する「自然」の「自」が共に「自」という漢字で表記されている点に注意したい。英語ではそれぞれ "in person," "of itself" 等と別の単語でもって表現されるが、日本語では「自」は「みずから」という意味をもつと同時に、「おのずから」を意味している。親鸞も先の引用文の中で、「自」を「みずから」と読むときは、仏・菩薩が主体となって、それら聖衆の側からのはたらきを語り、また「おのずから」と読む場合は、自然のはたらきを受ける行者の立場において言うものであると区別している。そうすると、この区別は「行巻」他力釈において、「自から仏をして言はば、宜しく利他と言ふ。自から衆生をして言はば、宜しく他利といふ」[74]と述べられる深義と同じである。

何故、「自」という語にはかかる二つの方向が違う意があるのだろうか。「みずから」と「おのずから」の共通点を探ると、文字の上からは、両方に「から」という語が含まれていることに留意される。[75]「みず（から）」と「おのず（から）」というように。しかも「みず」と「おのず」とは漢字をあてると「身ず」「己ず」であろうから、両者共に「それ自身から」という意味をもつことになる。精神医学者の木村敏氏は古来、日本人がこのような二つの相違した意味をもつ「自」を使い分けてきたことについて、次のように説明している。

「おのずから」と「みずから」とは、一応の現象的な区別はあっても、根本においては一つの事柄を指してい

るという、いわば現象学的な理解がそこにはたらいていたに違いない。（中略）「主体」からみて向う側に仮託していえば「おのずから」になり、こちら側に引き受けていえば「みずから」になるような―ということはそれ自体は強いていうならば「向こう側」と「こちら側」とがまだ分離していない両者の「あいだ」に生じているような、なにか或る根源からの純粋に自然発生的な湧出とでもいうべきものである。(76)

親鸞の自然は、「なにか或る根源からの純粋に自然発生的な湧出」とは異なり、如来の願力回向を語るものであるが、しかし自然に対して現象学的な理解がはたらいているという木村氏の指摘に限っては、親鸞における自力念仏と他力念仏の違いをよく説明しているように思われる。すなわち、第二十願も第十八願も共に念仏行であることに違いはない。しかし、自力の行者は『一念多念文意』に、「わが身をたのみ、わがこころをたのむ、わが力をはげみ、わがさまざまの善根をたのむひとなり」(77)と述べられるように、わが力を善として、つまり「自（みずから）」を頼んで行に励んでいる。それは自分自身を絶対化し自己満足的に行に集中しているということである。それに対し、第十八願の行者は、如来の自然の働きに貫かれているので、念仏行は「自（みずから）」ではなく「自（おのずから）」なる働きとしてうけとめられているのである。いうならば、自力行者の人格の主体が〈自（みずから）己〉であるのに対して、他力の念仏行者の主体は、〈自（おのずから）己〉に転ぜしめられているのである。そうすると、親鸞の獲信とは、自力行者の自我に自己が顕わにった事態であると表現することもできるであろう。親鸞は真実の行を明かしている「行巻」のはじめに、行の主体を明記することなく、「大行とは無碍光如来の名を称する」(78)と行を定義しているが、それはまさに自然の働きを示そうとする表現だと考えられる。他力念仏の実践は、行者にとっては「非行・非善」(79)、「不回向の行」(80)なのである。

以上述べてきたように、親鸞における回心が他力（＝願力自然）によるものであるということは「証巻」に、

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。故に、もしは因、もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへるところにあらざることあることなし。[81]

と述べられるように、浄土往生に必要な教・行・信・証の全てが—この世の一切の現象の全ての意ではない—如来の清浄なる願心から衆生に、同時に与えられていることを意味している。同時にということは、他力の救済は、教えの如く修行して、真実信心を不動のものとして、その後にようやく証を成就するという、そうした時間の流れをもたないということである。親鸞は「信巻」に、「一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり」[82]といい、『一念多念文意』にも、「一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり」[83]と述べている。信心獲得の体験は電光石火、瞬時の出来事である。もちろん、親鸞が如来の真実浄信に遭遇するまでには、非常に長い時間が必要であった。総序に、

噫、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。遇、行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。[84]

と述べられている。ここには「宿縁を慶べ」と記されるように、ここには現代人の理解を超えた三世という時間の経過、そして末法という時の自覚があり、獲信はそうした時間の上に語られる瞬間の事態として起こったのである。だから心の深奥から「噫（ああ）」と溢れ出し、そして「遇（たまたま）」だといわれる。先の文に続く「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」という「今」は、親鸞の体験の自覚に現われた「今」であって、三願転入の文における「今」もこれと同じ意義をもつものだと考えられる。したがって、この「今」を前世も来世もリアルでない今日の私たちがもっている時間の観念に引き寄せて、単にごく短い時間の意としての「瞬間」と同一視することはできない。「今」は、過去から未来へと流れる直線的な時間の上における「一刹那」を意味するだけではなく、「おほきも、すくなきおも、ひさしきおも、ちかきおも、さきおも、のちおも、みなかねお

さむることば」[85]である「乃至」の語を伴った「乃至一念」として、無限の過去と永遠の未来とを摂在せる現在の一念を意味している。そしてこの時は、如来回向の真実心が煩悩の心自体に顕現していることを自覚する瞬間であるからこそ大慶喜心を得るのである。さらにまた、この「今」は、親鸞が「信巻」後半に引用する『涅槃経』に説かれる阿闍世の物語の中で、阿闍世自身が自らの回心について、

> 我今始めて伊蘭子より栴檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は我が身これなり。栴檀樹は即ちこれ我が心、無根の信なり。無根とは、我初めて如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく。（中略）世尊、もし我審かによく衆生の諸の悪心を破壊せば、我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中に諸の衆生のために苦悩を受け、以て苦とせず。[86]

と述べられる「今」に結びつく。「無根の信」とは、本来あるはずのないものがあるはずのない所に生じた驚きと慶びの体験である。殺父の罪により地獄に堕ちねばならないという恐怖に怯えていた阿闍世に、一切の衆生の悪心が破られるならば、たとえ地獄に堕ちたとしても苦としないという心が生じたのである。そうした心は阿闍世にとっては、仏陀の説法（月愛三昧）という「他からのはたらき」によってなさしめられたものであるが故に、「しだいに」ではなく瞬間の出来事として、「今」の体験として語られるのである。岡亮二氏は先掲の論文において、

> 『教行信証』は、親鸞の「獲信」の一瞬の構造が論理的・体系的に説かれている。では獲信のその時に、親鸞自身になにが明らかになったのだろうか。阿弥陀仏の大行が真実の信心を成就せしめ、その大行と信心の出遇いによって、信心の根底に真実の証が開かれる。獲信とはこのように行と信と証が同時的に重なることである。[87]

と明かしている。浄土教といえば、証は死後の問題であると考えられる傾向がある。彼土での得証を目指すのが日

的であるからそれは当然のことである。が、しかし証の内実は、親鸞においては「証巻」に「利他円満の妙位、無上涅槃の極果」[88]と述べられるように、獲信の瞬間に与えられた如来の智慧の働きによって、衆生の心にスクリーンの如く実にリアルに映し出されるものであると考えられる。もしそうでなければ親鸞が「証巻」「真仏土巻」を著す事ができた理由に十分な説明がつかなくなる。つまり往生を得た体験の事実として、真理の語るままに記された内容だと考えられる。もちろん、そのすがたとは、すでに正定聚の機という浄土の仲間となって、浄土に往生している自身のあるべき姿である。言うまでもなくそれは、還相の菩薩として、穢土に還って一切の衆生を利他教化する菩薩の相でもある。そうすると、親鸞には獲信の瞬間に、二つの矛盾した心が同時に開かれている。一つは、往生が決定した正定聚の機として、如来と等しく、慈悲を伝えようと利他行をなさんとする親鸞であり、もう一つには、以前と何一つ変っていない、罪悪深重の凡愚である親鸞である。これは二種深信（機の深信・法の深信）と呼ばれる第十八願の信心の内実と重なるものである。

親鸞思想においてこの二種深信こそが第十八願の如来回向の信相であり、自己の罪業の自覚と本願力による往生の確信という矛盾は従来、宗学においては「二種一具」の関係として理解すべきことが主張され、いわゆる石と船の比喩が語られるなど、微に入り細にわたり殆ど余蘊なき議論が積み重ねられてきている。さらに現代では、心理学的な研究の発展も相俟って親鸞の信心がもつ動的な相を表現しようと試みられ、機法二種の深信の矛盾的関係の極限にこそ親鸞の信心があるといった見方、或いは現代カウンセリングのパイオニアとも言うべきロジャースのカウンセリング理論を手掛かりに、『歎異抄』第九条にみる親鸞と弟子唯円房との対話を理解し、カウンセラー（セラピスト）の「無条件の受容的態度」に信心の構造のモデルをみようとする理解などもある。[89]詳細は別紙にて論考したいと思うが、ここでは二種深信が親鸞の獲信そのものであり、真実信心を獲得するための心ではなく、よって

第二十願と第十八願の関係の中で捉えられるべき心ではないことを確認しておきたい。どこまでも第十七願と第十八願との出遇いの場に開かれる心であり、大行と証果に照らし出されている信心の内実だと考えられる。獲信によって開かれる心だから、それが表現されるときには矛盾的表現となるのである。けれども、表現の次第としては、つねに機の深信から法の深信へと記されていることにも留意しておきたいと思う。『教行証文類』は、他力によって救済される凡夫の罪悪性が臨終まで変わらない、ということを述べることに主眼があるのではなく、臨終まで凡夫であることに変わらない者が、他力によって大悲を行ずることのできる真の仏弟子へと転ぜしめられるという事実を、真実の顕現の論理をもって明らかにするものだからである。（続）

註

（1）筆者は「三願転入」に関わる問題について、これまで以下の五本の論文を発表した。「三願転入と実存の三段階」（『印度学仏教学研究』第四〇巻一号、一九九一年）、「「今」と「久しく」」（『印度学仏教学研究』第四一巻一号、一九九二年）、「獲信の構造」（『真宗研究会紀要』第二四号、一九九二年）、「宗教体験と時―親鸞の弘願転入の時期を中心として―」（『龍谷大学大学院研究紀要・人文科学』第十四集、一九九三年）、「三願転入の問題」『印度学仏教学研究』第四三巻一号、一九九四年）。これらの多くは大学院生や研究生の頃に発表したものであり、今から見ると表現が稚拙であることは言うまでもなく、内容に関しても不十分な点が多々見られる。殊に、上記論文の基本的な視座として武内義範氏の『教行信証の哲学』（一九四一年刊行、『武内義範著作集』第五巻所収、一九九九年）と恩師岡亮二先生の『教行信証』序説―親鸞の「信」の構造―」（一九八七年、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―』）第二章所収、永田文昌堂、一九九六年）に見られる三願転入に関する見解を取り上げて比較検討を行い、そして岡説によりながら論を進めた。しかしながら、すでにお浄土に往生された両先生が残された多くの親鸞研究の業績から、私が取り上げ検討している二人の先生の論文を総合的に見ると、私自身の当時の理解はどちらに対しても、その真意を理解できているとはいえない点がある。特に第十七願に対する見解は、両先生ともに従来の宗学における見解とは異なる説を主張されており、改めて比較検討する必要があると考えるところである。本稿では、特にすでに発表した上記五つの論文

に関わる点に焦点を合わせながら、親鸞の宗教体験と表現という新たな視点より三願転入について（上）（中）（下）の三本の論文をもって考察するものである。

（2）このような理解は、伝統と先入見の復権を主張した哲学的解釈学者、ガダマー（H.G.Gadamer）が『真理と方法』（轡田収ほか訳、法政大学出版局、一九八六年、*"Wahrheit und Methode,"* Tübingen, Mohr, 1960）第一部「芸術作品の存在論」において、芸術作品の「反復」の意義について論じていることにヒントをえている。彼が主張する伝統と先入見の復権については、社会学的な視点からヨーロッパ中心の保守的な理解であるとの批判もあるが、少なくとも解釈とは創造的な営みであり、現実への適用なくしては真実の理解とはいえないという彼の視点は私たち真宗学の研究者にとっても重要であると考えられる。解釈学は現代西欧の伝承に深く根ざしているが、親鸞の「語に依らず義によるべし」（「化身土巻」、『真宗聖教全書』二・一六六頁）を根拠とした解釈法と離れてあるものではないと考えることができる。なお、氣多雅子氏は「伝統を創出する視点」（岩波講座「現代思想」一五『脱西欧の思想』、岩波書店、一九九四年）の中で、宗教における伝統の現われ方に二つあることを指摘して、

> 或る主体の認識や体験に先行してその認識や体験を規定する諸制約の集合として伝統が立ち現われるのが、第一の現われ方である。これはガダマーが強調した「理解」の歴史的披投性の側面だと言ってよい。そして、自己の立場、認識、体験、行為などを古人のそれと積極的に同定することによって伝統が現われるのが、第二の現われ方である。これは、過去に向かう主体の一つの決断的な企投の形態である。そして、宗教の事柄として捉えた場合、第二の現われ方における伝統の方がより根源的である、とさしあたって言うことができる。それは、この伝統が宗教経験において生起する出来事だからである（二七四頁）。

と述べている。そして、第二の現われ方を示すものとして、釈尊の真理把握と親鸞における解釈法について論考されている。さらに、氣多氏がガダマーの解釈学においては、伝統の現れが過去性に重点を置かれているのに対し、親鸞のそれは得者への絶対信順という企投的・可能的な在り方であるという指摘に大いに示唆された。

（3）中村元『ゴータマ・ブッダ』（法蔵館、一九五八年）、一一六頁。

（4）「観因縁品」第一、『大正大蔵経』第三〇巻、一頁・中。三枝充悳著『中論』上（第三文明社、レグルス文庫、一九八四年）、一一六～一一七頁。

（5）梶山雄一氏によれば、「戯論」の原語 prapañca は「ことばの虚構」と訳すことができるものであり、それは「虚構の

ことば」ということではなくて、或る対象ないし表象を概念としてとらえた時、そしてそれを或る名辞もって示したとき、すでに虚構であることを意味するものであると言う（梶山雄一・上山春平共著『仏教の思想三　空の論理』、角川書店、一九六九年）、三九頁参照。

（6）上田義文著『大乗仏教の思想』（第三文明社、一九七七年）、七〇頁。

（7）長尾雅人著『中観と唯識』（岩波書店、一九七八年）第三章「仏陀の沈黙とその中観的意義」参照。

（8）「都城」、『南伝大蔵経』第一三巻、一五四頁。

（9）梶山雄一著『大乗仏典　中国日本篇二二：親鸞』（中央公論社、一九八七年）三五二頁。

（10）早島鏡正著「わが仏陀観」（『早島鏡正著作集三　浄土教思想論』（世界聖典刊行協会、一九九三年）、六二頁。

（11）拙稿「顕真実の意義」（『龍谷大学論集』第四五四号、一九九九年）。小論は、前掲の氣多氏の理解を手がかりとして、親鸞の解釈法について論じたものである。

（12）中井玄道校訂『教行信証（復刻版）』（佛教児童博物館、一九八二年）二三五～二六七頁。

（13）『観経四帖疏』、『真宗聖教全書』一・五六〇頁。

（14）信楽峻麿著『親鸞における信の研究』（永田文昌堂、一九九〇年）第二章第一節第一項「親鸞における体験と表現」、一七九～一八二頁。信楽氏は、親鸞の信心表現には直接的な情緒的表現記述と反省的な論理的思想的解説記述とがあり、これら二種の表現形式の弁別を明確に行った上で解釈をすることが必要だとの見解を示されている。

（15）山口益著『空の世界』（理想社、一九四八年）、四三～四四頁。

（16）上田義文著「中観の縁起思想」（『講座東洋思想・仏教思想一』第五巻、東京大学出版会、一九六七年）、一六九頁。

（17）「行巻」、『真宗聖教全書』二・四一頁。

（18）「信巻」、『真宗聖教全書』二・六八頁。

（19）『善導和尚言』、『真宗聖教全書』五、六五頁。この和讃は筆者未詳の鎌倉時代の写本である。ただし、詳細な解釈が施されていることからも明らかなように、その普及を念ぜられた大切な和讃であると考えられる。

（20）同右。

（21）『高僧和讃』天親讃、『真宗聖教全書』二・五〇二頁。

（22）拙稿 *"Metaphors in Shinran"*『真宗学』一一七号（二〇〇八年）参照。

（23）G・レイコフ（George Lakoff）M・ジョンソン（Mark Johnson）共著『レトリックと人生』（渡部昇一ほか訳、大修館書店、一九八六年、（*"Metaphors We Live By,"* Univesity of Chicago Press, 1980）、三～六頁、瀬戸賢一著『認識のレトリック』（海鳴社、一九九七年）第二部「レトリックの宇宙」、一四九～一六〇頁参照。

（24）拙稿「顕真実の意義」（『龍谷大学論集』第四五四号、一九九九年）、五二～五六頁。

（25）石田充之著『教行信証』解題」、『親鸞　教行信証　原典日本仏教の思想六』（岩波書店、一九九〇年）五八七～五八九頁。

（26）総序、『真宗聖教全書』二・一頁。

（27）岡亮二著『『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―」、二九～三三頁。

（28）「信巻」別序、『真宗聖教全書』二・四七頁。

（29）『唯信鈔文意』、『真宗聖教全書』二・六五〇頁。

（30）『末灯鈔』、『真宗聖教全書』二・六九四頁。『歎異抄』第十一条にも、「誓願の不思議によりて、やすくたもちとなへやすき名号を案じいだしたまひて、この名字をとなへんすのをむかへとらんと御約束あることなれば」（『真宗聖教全書』二・七七九頁）と、本願が「約束」とも称されている。

（31）「正信念仏偈」、『真宗聖教全書』二・四五頁。

（32）「信巻」、『真宗聖教全書』二・五九頁。

（33）『一念多念文意』、『真宗聖教全書』二・六一四頁。

（34）『愚禿鈔』、『真宗聖教全書』二・五六〇頁。

（35）「化身土巻」、『真宗聖教全書』二・一六六頁。

（36）信楽峻麿著「親鸞における三願転入の論理」、『親鸞における信の研究』下巻所収（永田文昌堂、一九九〇年）第三章第四節、五四三～五五〇頁。

（37）ここで指摘した歴史学的研究と心理学的研究に対する批判は、ガダマーが『真理と方法』においてシュライエル・マッハー（F.Schleielmacher）の解釈学を「ロマン主義の解釈学」と名付け、その心理学的な傾向の強い解釈学に疑問を呈している見解に示唆されている。

(38) 武内義範著『教行信証の哲学』、『武内義範著作集　第一巻』（法藏館、一九九九年）、四頁。
(39) 同右、九頁。
(40) 同右、一四頁。
(41) 同右、一四～一五頁。
(42) 石田慶和著『教行信証の思想』（法藏館、二〇〇五年）、一二～二三頁。
(43) 石田慶和著『信楽の論理』（法藏館、一九七〇年）、三三～三四頁、八五～八八頁。
(44) 岡亮二著『『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―」（『真宗学』七五・七六合併号、一九八七年）、三三～三五頁。
(45) 同右、第四章「親鸞に見る『第十七願』の行」、一〇二頁。
(46) 武内義範著『親鸞と現代』（中央公論社、一九七四年）、五九～六四頁。
(47) 「化身土巻」『真宗聖教全書』二・一四七頁。
(48) 同右、『真宗聖教全書』二・一五六頁。
(49) 『一念多念文意』、『真宗聖教全書』二・六一六頁。
(50) 「化身土巻」『真宗聖教全書』二・一四四頁。
(51) 同右、『真宗聖教全書』二・一五四頁。
(52) 同右、『真宗聖教全書』二・一五六頁。
(53) 同右、『真宗聖教全書』二・一五八頁。
(54) 同右、『真宗聖教全書』二・一六五頁。
(55) 同右、『真宗聖教全書』二・一五八頁。
(56) 同右、『真宗聖教全書』二・一六五頁。
(57) 同右、『真宗聖教全書』二・一六六頁。
(58) 同右、『真宗聖教全書』二・一五七頁。
(59) 「信巻」、『真宗聖教全書』二・四八～四九頁。
(60) 『尊号真像銘文』、『真宗聖教全書』二・五六〇頁。

(61)『唯信鈔文意』、『真宗聖教全書』二・六二二頁。
(62)「行巻」、同右・二二頁。
(63)『浄土三経往生文類』、同右・五四五頁、五四八頁。
(64)「行巻」、『真宗聖教全書』二・三五頁。
(65)『唯信鈔文意』、『真宗聖教全書』二・六三〇頁。
(66)『末灯鈔』、『真宗聖教全書』二・六五八頁。
(67)『正像末和讃』、『真宗聖教全書』二・五二〇頁。
(68)総序、『真宗聖教全書』二・一頁。
(69)『唯信鈔文意』、『真宗聖教全書』二・六二三頁。
(70)拙稿「親鸞における海のメタファー」（『真宗学』第一一一・一一二合併号、二〇〇六年）参照。
(71)『正像末和讃』、『真宗聖教全書』二・五一九頁。
(72)上田義文著『大乗仏教の思想』（第三文明社、一九七七年）、二八頁。
(73)宮本正尊「教行信証と仏教」、『親鸞教学七』（一九七二年）、九八～九九頁。
(74)「行巻」、『真宗聖教全書』二・三六頁。
(75)大河内了義著『自然の復権』（毎日新聞社、一九八五年）、二一六頁。
(76)木村敏著「自然について」（『木村敏著作集三　躁鬱病と文化／ポスト・フェストゥム論』（弘文堂、二〇〇一年）、三三一～三三二頁。
(77)『一念多念文意』、『真宗聖教全書』二・六一四頁。
(78)「行巻」、『真宗聖教全書』二・五頁。
(79)『歎異抄』、『真宗聖教全書』二・七七七頁。
(80)「行巻」、『真宗聖教全書』二・三三頁。
(81)「証巻」、『真宗聖教全書』二・一〇六頁。
(82)「信巻」、『真宗聖教全書』二・七一頁。
(83)『一念多念文意』、『真宗聖教全書』二・六〇五頁。

(84) 総序、『真宗聖教全書』二・一頁。
(85) 『一念多念文意』、『真宗聖教全書』二・六〇五頁。
(86) 「信巻」、『真宗聖教全書』二・九二頁。
(87) 岡前掲書、五六頁。
(88) 「証巻」、『真宗聖教全書』二・一〇三頁。
(98) 西光義敞編『親鸞とカウンセリング』（永田文昌堂、一九九六年）参照。