

宗教における思想と脱自について

一

親鸞の名著「教行信証」は浄土教系の經典・論書・注釈書からの引用により成っているが、もちろん全体の構成は親鸞の一貫した思索によって終始している。そうした中で、大乘經典の「涅槃經」からは三十三もの文章を引用している。とりわけ目を見張るのは、信巻における極めて長きに亘る阿闍世王伝承物語の引用である。この伝承物語は、直ぐ後で見ると、阿闍世王の父親殺しという尋常ではない非日常的事件から始まっている。そのことに、まず注意をよびおこされる。王自身はそのことにより罪の自覚を深め、煩悶苦惱する。そして、遂に仏陀の教えに触れ、大きな転換(回心)を経験するという筋書きになっている。したがって、これは道徳的宗教的にみて、人間の問題がどこにあるのか、回心はそれをどのように克服転換せしめる経験なのか、そのような諸点に大変興味深い内容をもっている。これを引用した親鸞の意図についての宗教学研究者の見解は大同小異である。その一般的な理解は、阿闍世王の第十八願文中の抑正文といわれる「唯除五逆誹謗正法」の解釈に関連して引用されたと見る。すなわち、抑正文の解釈の具体的例として「涅槃經」を引用するということである。

*市川良哉

教学的立場からのそうした理解に、小論は特に異論をはさもうとするのではない。この部分の引用とその解釈を取り上げ、それを手がかりにして宗教思想研究に一つの展望を開くことを目指そうとするものである。

宗教思想と呼ばれるものは、宗教学の立場からは、「宗教における知的な認識の側面」を指すものと考えられる。人間が、自己および自己のおかれている状況・世界について考える。あるいは、そこでの生きる意味について知る。さらに、確信をもつ。そうした知的な働きが宗教思想を生み出したと考えるのである。

この知的な働きが人間の宗教生活にとって最も根源的な次元の一つとして捉えられる―それ故に、人間の高度な精神的な営みが宗教という現象である―ならば、この知的な働きが成立する場所はどこのような場であろうか。それは、そこから信とか、知とかいう働きも成立してくるような根底的な場でなければならぬ。そうであるとするならば、そのような場はどのようにして成立してくるのであるか。直前に、宗教思想研究に一つの展望を開きたいと述べたのは、そうした場を明らかにしようとすることなのである。そこで、阿闍世王(仏陀入滅前八年に即位して三十二年間在位したという)の伝承物語の系譜とその

あらましを辿り、つぎに、この物語の解釈をめぐる親鸞の理解を検討して、宗教における知的な働きが成立する根底的な場合は、どのような脱自的な場で成立しているかということについて考えていきたい。

さて、阿闍世王にまつわる伝承物語を取り上げた最も初期に属する經典は、長部經典『沙門果經』（漢訳・長阿含經の『沙門果經』に相当する）が最も重要である。そのあらすじはつぎの通りである。

ある満月の夜、宮殿の樓閣にいた阿闍世王はこうした月の明るい夜は、沙門が婆羅門を訪ねたいと思う。そこで、六人の大臣の紹介した六師を訪ねて、沙門の修行に対する「現世における果報」を質した。この經典は王の質問に対する六師の答えが取り上げられて展開していく。その際、大臣・耆婆の勧めに従って訪ねた釈迦との対話が中心であることはいうまでもない（漢訳では、六師を順次訪ねて最後に釈迦を訪ねる形式を取る）。釈迦はこう述べる。例えば、奴僕であっても、農夫であっても、出家して心身の制御に努力し僅かな食物と衣服に満足するならば、人々から尊敬される。それが沙門の現世の果報である。こうした沙門の現世の果報よりさらに勝れた果報は他に見られない。と。この釈迦の説示に対して、王はこう述べる。

自分は愚かなるままに、痴なるままに、不善なるままに罪過によって征服された。王権を得るために、あの正しい父・法王を殺害した。大徳よ、世尊は私が将来、罪を犯すことのないように罪過を罪過として認め受け入れて下さるように、と。

王は釈迦に自分の懺悔を受け入れられたのを機会に退出する。その後、釈迦は、王は心から懺悔している。もし、王が父・法王を殺害していなかったら、この場で、塵垢を離れた法眼を生じたに違いない、と比丘たちに語って經典は結ばれている。

右に見た「沙門果經」のモチーフは、題名に示す通り、「沙門の現世における果報」を述べることにある。したがって、阿闍世王の伝承物語としては、父王を殺害したことが王自身の中でどれだけ深刻に内面化してきているのかを、直接問題として展開してはいない。むしろ、經典自身の理解として注意しておきたいのは、王が父を殺していなかったら、法眼を生じたであろうとしている点である（この点は漢訳經典も同様である）。

大乘經典としての『涅槃經』における阿闍世王の伝承物語は、六師を順次に歴訪して最後に釈迦を訪ねるという漢訳『沙門果經』の形式を承けて成立したと思われる。しかし、内容的には阿闍世王の内面における深刻な苦悩と、それに対する救済が主題となって展開される。そこに、『涅槃經』の著しい特色があり、親鸞が注目したものと思われる。換言すると、伝承物語として捉えられてよいと考える理由がある。さらに、物語をめぐる解釈が問題とされなければならない理由がある。

「涅槃經」の全体的な内容構成についてはいろいろ考察されなければならない。しかしここでは、阿闍世王をめぐる伝承物語に限定して、梵行品に見られるそのあらましを述べると、以下の如くである（この部分を親鸞が引用している）。

二

阿闍世王は、性格は凶悪で殺人も平気で行なった。虚言、二枚舌などの悪しき言葉弄し、貧欲と憎悪と無知で心は激しく燃えていた。現実的短絡的に生きて将来を考えて生きようとせず、もっぱら悪友を仲間としていた。そして、財産・色情・飲食・名声・睡眠など現世の五つの快楽の虜となつて、道理からはずれ何の罪もない父・頻婆沙羅

王を殺してしまった。父を殺害したことによって、心の中に後悔の思いを生じ、そのために体全身にかさぶたが出来た。それは悪臭を放ちとてもその周辺に近寄れるものではなかった。王は、「今この身に報いを受けている。来世に受ける地獄の報いも決して遠くはあるまい」と苦惱する。王の母・韋提希夫人は葉を塗ってやるが、できものは増すばかりである。王は母后に、「かさぶたは心の苦しみから生じた。身体から生じたものではない。だれかが治す者があるといっても治る道理はない」と語る。王の言葉は、造罪とその結果はあくまでも自己が負わねばならないということの意味し、かさぶたはその自己性・個性性を意味しているかの如くである。

苦惱に沈み心身を病む王に、月称という大臣が富闍那という師の説を紹介し教えを受けるようにと、こう勧める。「悪しき行為というものはないから、悪行の報いはない。善き行為というものはないから、善行の報いはない。善悪の行為というものはないから、善悪の報いもない。優れた行為や劣った行為というものはない」と。これは、善悪の行為とその結果（価値）を否定する。いわば、「行為無価値論である。このような仕方では、この後五人の大臣が五師の説を勧めていく。これらの説については後に改めて検討するが、こうした六師の説を勧められて、それぞれに、「そんなにもよく私の罪を滅除するのなら、私は帰依しよう」と、一応、王は答えるが、決して王の心を捉え得るものではない。

最後に、医師でもある大臣の耆婆との間に交わされる王の告白には、王の苦惱が深刻であるだけに緊張感がみなぎっている。「私の病は重い。正しい法を守った父王を殺した。良医がすぐれた薬や呪術を使っても、親切な看病人であっても、決して治せない。何故といえば、道理に従って国を治めた父王を、実に何の罪もないのに道理に反して殺害したか

らである。私は陸にあげられた魚のようである。……昔、智者から聞いたことがある。身口意の業が清浄でなかったら必ず地獄に墮ちる、と。私がそれである。どうして安眠出来ようか。私には、真理の葉を説示して、この病苦を取り除いてくれるすぐれた医師はいない」。痛烈な告白に対して、耆婆は「王は罪を造ったというが、心に深く悔い、慚愧の心を懐いている。諸仏が説かれるのに、衆生を救う二つの行為がある。一つは慚で、二つは愧である。慚は自ら再び罪を造らないこと、愧は人に教えて罪を造らせないこと。慚は自ら内に恥じること、愧は外に表して恥じること。慚は人に恥じること、愧は天に恥じること。これが慚愧である。慚愧のないものは人間ではなく畜生と呼ばれる。王は慚愧があるから父母・師長を恭敬し、父母・兄弟・姉妹の秩序を重んじる。王は完全に慚愧をおもちである」。慚愧は自己の本当の姿をみることに成り立つ。このあたりは、「沙門果経」にも示されたが、慚愧を重視する原始仏教から大乘仏教への流れが読み取れる。

耆婆は、王のいう如く、病を治す者はいないが、仏・世尊のみが衆生は一切の悪罪を打ち破ることができる。六師の及ぶところではない。誠心に説法に会うこと、を勧める。しかし、王は、自分は極悪人として地獄に繋属していることを思えば、どうしても仏のところへ赴けない。自らを卑しむ悲しむばかりである。そのとき、空中より声があった。「大王よ、一つの逆罪を造ればそれに相応する罪を受ける。二つの逆罪を造れば二倍、五逆罪を造れば五倍の罪となる。王の悪業は免れることは出来ない。急いで仏のところに行きなさい。仏・世尊より他に救う者はいない。汝を憐れむ故に勧める」。王は心に恐れを懐き、全身を震わせる。「汝の父、頻婆沙羅だ。耆婆のいうところに従え。邪な六大臣の言葉に従ってはならない」。王は悶絶して大地に倒れる。自分の殺した父の声が聞こえてくるというのは、あらゆる人間の有限的

關係を超えた大きな愛・慈悲の世界が開示されるという意味で、深い意義をもつといえようか。

それを見て、世尊は「阿闍世の為に涅槃に入らない」といい、その言葉のもつ深い意味を詳述する。「阿闍世」というのは、

「あまねく、および一切の五逆罪を造る者」との意味であり、

「煩惱を具足している者」との意味であり、

「一切のまだ阿耨多羅三藐三菩提心を起こしていない者」との意味で、

仏性をみない衆生を救うためであるという。そこで、世尊は「月愛三昧」に入り、光を放つ。光は身体的なもの、感覚的なものも包摂しているのである。だから、光が王の身を照らすとかさぶたはたちまち癒える。このように、まず身を治して、あと心を癒そうとするのである。

それが月愛三昧である。それは、ちょうど、七人の子をもつ親の心は、七子に平等でないわけではないが、もし病む子があれば偏愛にその子に集中する。そのように、仏の心も罪ある者に集中する愛として働く。

こうして、王は、善婆の勧めに従い象に乗って仏所に赴くが、道中、④舍衛城の毘琉璃王は船で海（水）に出て船火事（地獄）で死んだ。

瞿伽離比丘は仏弟子を誹謗して悪瘡を生じ無間地獄に堕ちた。⑤須那利多はいろいろ悪を造ったが仏のもとにいき罪が消滅した、と聞く。

この二つの意味深長な話を聞いて、王は心が激しく動揺する。王は、善婆に同じ象に乗りたい。もし阿鼻地獄に堕ちそうになったら、放さないで欲しい。道を得た人は地獄に堕ちないと聞いているからであるという。しかしこの、王には、自己の罪の深さに恐れを懐き、まだ、決定心がなく疑心が残っている。

王に対する仏の説法は、今日のわれわれにとつて、必ずしも素直に理解されるものではない。むしろ、詭弁といった方が適切であるものが含まれている。しかし、要点はこうである。仏は、自己自身につい

て観察すべき二十の項目を具体的にあげる。王は、この二十の項目を観察してもしなくても地獄に堕ちると答えるのに対して、仏は、「すべての存在の本質や様態は無常である」とか、「一切の存在は定相がない」とかと説く。ここで、仏が問題にしているのは、人間の罪の意識への執られからの解放である。道徳的立場からは罪の自覚となるものであっても、宗教的真理の立場（月愛三昧から照射される）からいえば、この罪の自覚は執られであり、迷いである。この迷いを断つのが仏の説法の目的なのである。

仏の説法を受けて王は、「世間を見るのに、伊蘭という毒樹の種子から伊蘭という毒樹が生ずる。……いま、伊蘭の毒樹から栴檀の芳樹の生ずるのをみる。伊蘭の毒樹は自分である。栴檀樹とは自分の心に生じた無根の信である」という。「仏法僧の三宝を信じたことのない（―根拠のない（無根）―）者は、仏に遇うことを得なかつたら、地獄に堕ちて苦を受けたに違いない。仏に遇い得た功德によって、衆生の煩惱悪心を破りたい」ともいう。「無根の信」を得るということは、こうした心の大きな転換（回心）であることを、このように語っている。そのとき、無数の人々は菩提心をおこし、王の重罪は軽微となった。

以上に、「沙門果経」とそれを承けた「涅槃経」梵行品にみえる阿闍世王伝承物語のあらましを述べた。ここで、前者から後者への思想展開について要約をしておこう。六人の思想家を歴訪しているのは両經典に共通しているが、最大の相違点は以下の如くである。前者では、「沙門の現世における果報」を主題にしている。従つて、阿闍世王の造罪は内面化している訳ではない。「私は愚かなるままに、痴なるままに、不善なるままに罪過によって征服された。そしてあの正しい父・法王を王権を得るために殺害した。大徳よ、世尊よ、私が将来罪を犯

すことのないように、罪過を罪過として認め受け入れられるように」と述べるに止まる。

これに対して、後者では、父王を無道にも殺害したことによって、阿闍世王自身の中で造罪が内面化し、心身を病み苦悩する。罪の自覚とそれの救いが主題となっていく。その際、普婆の勧めにもかかわらず、心定まらず不安である阿闍世王が描かれる。そして、道徳的立場から宗教的立場への飛躍の問題が取り扱われて、「無根の信」を得るという宗教的転換（回心）を経験して、「この功德によって衆生の煩惱悪心を破りたい」と述べている。⁵⁾

三

上に見た如く、「沙門果経」を承けて「涅槃経」が成立した。「涅槃経」では、父殺しにかかわる阿闍世王の内面は罪の自覚とそれから解決（心の転換）という方向を辿っている。このこと自身は大変興味深いものを感じさせる記述である。このことに関連して、親鸞はこうした経文を引用することによって、どのような思索の場を開いているのであろうか、という疑問を改めて抱かざるを得ない。このような疑問を踏まえながら、記述にみえる阿闍世王の内面に少しく検討を加えて、どのような心の場所が転換がなされたのかを見てみたい。

阿闍世王に深刻に内面化したものは、罪なき父王を殺害したという罪の意識にある。それによって、五逆罪を犯したから墮地獄を免れないという苦悩を背負っている。それが、「心に悔熱を生ず」ることにより、身体に臭穢を放つ「瘡（かさぶた）」となってあらわれた。阿闍世王は、かさぶたが身体に原因が生じたのではなく、心に原因があって生じたというが、そこに、深い道徳的な罪の自覚があり、自己の罪についての深い慚愧がみられる。

こうした苦悩の中にある阿闍世王に対して、六大臣が各々六人の思想家の説を聞かせて慰める。先にも見た如く、月称の推薦する富闍那の説は善悪の業（行為）とその報い（結果―価値）の否定に立つ行為無価値論であった。しかし、人間が存在する限り、道徳的には人間の一つ一つの行為の善悪が問われる。宗教的には行為主体としての自己が問われる。阿闍世王の苦悩はそうした自己が問われていることにある。蔵徳の推薦する末伽梨拘舍梨子の説は、法を王法と出家の法に分ける。後者からいえば、虫を殺しても罪であるが、前者に立っていえば、父を殺しても罪ではない。何故ならば、それは自然的なもので、ちょうど迦羅羅虫は生まれると母虫を殺し、驪馬は子を妊んで死ぬのと同じ必然性をもっているという、一種の自然循環論である。しかし、迦羅羅虫や驪馬の場合の必然性は自然なものとしての出産ということによる。この必然性と阿闍世王の父殺しに至る必然性と混同されてはならない。父王殺害は自ら意図したものであり、そうした自然なものとしての必然性は認められない。そこに、阿闍世王の苦悩がある。

実徳の推薦する刪邪毘羅眩子の説は、人は過去からの業をもち、その縁によって生死の果報を受ける。父を殺したといっても、それは父王の過去世からの業によるもので、阿闍世王に何の罪もないという。つまり、行為責任の過去転嫁論である。しかし、阿闍世王の苦悩は、現在の自己の行為に対して自己が来世に受けるに違いない報いに対するものである。悉知義の推薦する阿嚩多翅金欽婆羅説によれば、古来、多くの王が父を殺して王位を得た。しかし、地獄に行つた者は誰もいない（罪の報いはない）。もともと、人間界と畜生界だけが存在するのであるが、ここでは、「因縁」というものは存在しないのである。つまり、因縁という原理にもとずく善因善果・悪因悪果ということはないとする一種の唯物論である。しかし、こうした唯物論では、自己の

意志行為によって父を殺した事実はどう説明するのか。報いの否定だけでは阿闍世王の悩みは少しも解決しない。

吉徳の推薦する迦羅鳩駄迦旃延(婆蘇仙)の説は「殺害」の成立し、いことを有我と無我とによって説く。すなわち、有我であれば常住不變であるから殺害ということはあり得ず、罪は成立しない。無我であれば諸法無常であり、念々に壊滅するので、殺者・死者すべて念々に滅して、罪は成立しない。また、火は木を焼くが火に罪はなく、毒は人を殺すが毒に罪はないように、阿闍世王に罪はないともいう。これは観念遊戯論で詭弁である。ここでも、自己の意志行為で父を殺したという阿闍世王の自目は有我・無我に立つ遊戯論的詭弁では解決出来ない。無所畏の推薦する尼乾陀若提子の説については、親鸞はこの名前だけあげてこの説を引用していない。もう取り上げる必要を認めなかったのであろうか。因みに説はこうである。布施も善なる行為もない。父母もない。現世・来世、聖者・修行・道も存在しない。人は八万劫を経過すれば自然に生死輪廻から脱する。罪ある者・ない者すべてそうである。解脱を得れば差別はない。

こうして六師外道の説は、上に見たところから明らかな如く、いずれも類型論的に普遍性なり妥当性なりをもつものではないといわなければならない。何とならば、父殺しという一つの行為を、その行為の善悪を根本的に問うことなく、ただその行為に悩む必要のないことのみを弁護することにあるからである。しかし、父殺しの行為は根本的に問われ、その行為が主体としての自己の在り方そのものが問わなければならない。換言すれば、これら諸説は人間としてもつ阿闍世王の苦悩する問題を正確に捉え、それ的確な解答を与えるものではなかった。親鸞が六師外道説を長々と引用した主旨は、人間の問題がどこにあるかを指摘することにあつたともいえる。人間の問題は宗教的に

えば、罪障の問題である。罪障はわれわれの「全身で荷負せねばならぬ根深い運命的な」ものである。引用の主旨はそうしたことを示すことであつた。人間の問題を正確に捉えて指摘したのは善婆である。ここでは、全体としての人間の在り方が問題になっている。つぎのような善婆の言葉に阿闍世王は全身を耳にして聞く。

よいことをいわれる。王は罪を造られたが心に深く後悔して慚愧の思いを懐いておられる。……悪いことをしても、後でそれを人に打ち明けて悔いて、慚愧の心をもち二度と犯さない。ちょうど、それは濁った水に明礬を入れるとその力で水が澄んでくるように、また煙ったような雲が消えると月光が清らかに冴えるように、悪いことをして悔いるのも、これと同じである。王がもし悔いて慚愧の思いを懐かれるならば、罪は消滅してもどのように清らかになられる。……

もし衆生が、諸の罪を造って隠して悔いせず、心に慚愧の思いを懐くことなく、因果と悪業の報いを考えない。智慧ある人に尋ねることなく、善友に親しまない。このような人はどんな名医も看病人も治すことは出来ない。……因果を信ぜず、慚愧の心をもつことなく、悪業の報いを信ぜず、現世や来世を考へることなく、善友に親しまず、諸仏の説く戒めに従わない。これを一闡提という。諸仏世尊の治するところではない。……大王は一闡提ではない。どうして治すことは出来ないといわれるのか。……

こうした善婆の言葉を通して、王の罪の意識が後悔の思いとなり、慚愧の思いへと深まっていくのが読み取られる。後悔から慚愧への深まりは、単なる深まりとして見られて尽きるところではなく、そこから転換がなされていくことが知られる。その転換は具体的にはどのような仕方であるのか。王は、すでに触れた如く、善婆に導かれて仏の

説法に遇い大きな転換を経験する。全体の叙述から、この転換を意味するものを、その王の言葉の中に、見るならばつぎの如くである。

世尊よ、私が世間を見るのに、伊蘭という毒樹の種子から伊蘭という毒樹が生ずる。伊蘭の種子から梅檀の生ずるのを見たこととはない。私はいま、はじめて伊蘭の種子から梅檀樹の生ずるのを見た。伊蘭の種子とはわが身である。梅檀樹とはわが心におこった無根の心である。無根とは、私は今まで如来を恭敬したことなく、法宝や僧宝を信じたことがない。これを無根というのである。世尊よ、私はもし仏に遇わなかったら、永劫に向かつて、大地獄に墮ちて無量の苦しみを受けるに違いない。私はいま、仏を見たとまつた。仏を見たとまつって得た功德によって、衆生の煩惱悪心を破りたい。……

世尊よ、もし私がもれなく衆生の悪心を破ることが出来るならば、私がいつも阿鼻地獄で無量劫の間、もろもろの衆生のために苦しみを受けても、苦とはしない。……

耆婆よ、私はいま、未だ死せずして、すでに天身を得て、短い命を捨てて永遠の命を得、無常の身を捨てて、常住の身を得た。……転換の経験を示す内容として、二つのことが語られている。一つは、阿闍世王が無根の信を得たことである。伊蘭という毒樹の種子から伊蘭樹が生ずる。これが因果の道理である。伊蘭の種子から梅檀という香樹が生ずる筈がない。伊蘭の種子とは自分であり、梅檀樹とは自分の心に生じた無根の信である。無根とは生ずる筈のない信が生じたことという。他の一つは、すべての衆生の悪心を破りたい。それが出来るならば地獄で限らない苦しみを受けてもよいと述べたことである。つい先程までは、耆婆と同じ象に乗りたいた。もし地獄に墮ちることがあったら捉えて放さないでくれと哀願していたのが、地獄でいかなる

苦しみを受けてもよいと大きく翻転している。ここで、転換とは具体的にこのような大きな心の転換として成立する。そうであってはじめて、阿闍世王は深い苦悩から解放されるのである。

四

宗教の立場は、何らかの意味で、超越的なものとかかわりにおいて成立する。そのかわりが如何なるものであるかが、宗教の本質を成すものであり、それは極めて個性的で独自の仕方である。したがって、その表現も個性的である。問題は、宗教の源底をなすと見られる超越的なものとかかわりがいろいろな仕方でも個性的に表現された文献を、如何に理解し解釈するかに絞られてくる。個性的なものを如何に理解するかの表現解釈の問題である。

これを親鸞に当てはめていえばこうなるであろう。親鸞の宗教的生は、周知のように、阿弥陀仏の救済を確信することにおいて成り立っている。つまり、阿弥陀仏（超越的なもの）とかかわりは、徹底して信する・信順するという仕方では結ばれているところに特色がある。したがって、親鸞の宗教的確信をめぐる個性にみちた表現をどう解釈するかが大きな問題になる。

ここでの問題をもう少し立ち入って論じてみよう。親鸞の宗教的確信は、聞くことが信することである、という極めて個性的な場において成立している。もともと、宗教は根本的には個性的な場において成り立つものではあるが、これを文献を通して解釈しようとするとき、その解釈は、何らかの意味で、そこに普遍性客観性が得られるものでなければならない。解釈学の根本問題が、表現の理解を普遍性へと高めることにあることを想起すれば、この事情は明らかである。⁸⁾それ

故に、問題は、そうした親鸞の独自で個有の宗教的確信の個別的独自性を明らかにすることではなくて、そうした宗教的確信が成立する必然的場を明らかにすることにある。それは、親鸞の宗教的確信の個別的独自性が、実は脱自的な場において成立していることを明かにすることでもある。個別的独自性が強調されればされるだけ、宗教的確信が成立する場に対する理解の普遍性客観性が見失われていくであろう。こうした観点から、先の伝承物語における逆悪を犯した阿闍世王が信を開いていく所以は、親鸞の宗教的確信の成立する必然的場をよく示している、そこに親鸞の伝承物語解釈理解の場があったと思われる。それが宗教的確信の成立する必然的場である。その点を見てみよう。

親鸞は伝承物語引用に先立って、同じ『涅槃経』の現病品からつぎの如き文章を引用している。冒頭に「難治の機を説きて」とあるように、治し難い病をもった人間が主題とされている。

それ仏、難治の機を説きて、涅槃経に言はく、「迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闍提なり。かくのごときの三病、世の中に極重なり、ことごとく声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらず。善男子、譬へば病あれば、必ず死するに治することならむに、もし臆病、随意の医薬あらんむがごとし。もし臆病、随意の医薬ならんむ、かくのごときの病定んで治すべからず。まさにしるべし、この人必ず死せむこと疑はずと。善男子、この三種の人またかくのごとし。仏・菩薩に従ふて聞治を得已りて、すなはちよく阿耨多羅三藐三菩提心を発せむ。もし声聞・縁覚・菩薩ありて、あるいは法を説き、あるいは法を説かざるあらむ、それをして阿耨多羅三藐三菩提心を発せしむることあたはず」と。

ここでは、大乘を誹謗する者・五逆罪を犯す者・断善根の者という治し難い病をもった病人（難化の三機）もただ仏のみよく癒す。すなわ

ち、重病人であっても看護人と随自意の医薬があれば癒すことが出来るとしていた。そして、先の梵行品と樂葉品の引用を終え、つぎの如き、親鸞自身の解釈が述べられる。救うことの極めて困難な病人も本願に信順すれば癒されるというのである。こうした表現は極めて個性的である。この結論は右の現病品の文章と相応している。

ここを以て、いま大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまふ。喻へば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし、本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと、知るべし。¹⁰⁾

ここでは、謗大乘・五逆罪・一闍提（断善根）の病人は如来の慈悲をたのみ、他力廻向の信心海に帰入すれば、病を癒される。喻えていえば、これは醍醐の妙薬がすべての病気を治してしまうのと同じである、という。

こうして、先の梵行品からの引用の前後を見れば、その引用の主旨は獲信の機が如来の本願力によって救済される所以を明らかにすることにあつた。しかし、ここでのわれわれの課題は、親鸞の自積の独自性がどのような脱自的な場において成立しているかを明らかにすることである。そこで、上の現病品の文章を注意すると、親鸞独自の訓点も施され、同時に他の箇所からの経文の挿入が行われている。このことはよく知られているところであるが、われわれの当面の課題―宗教的確信の成立する必然的場を明らかにする―に従って、こうしたことが、親鸞の恣意にもとづくものではなく、そこに深い意味が含まれているのであるならば、どうしてそうなのかを説明しなければならぬ。

まず、引用文と原文とを比較してみよう。

〔引用文〕

夫レ仏説テ難治ノ機ヲ涅槃経ニ言ハク、迦葉世ニ有リ三人一其ノ病難ニ治シ

一、^(一) 謗大乘ニ^(二) 五逆罪ニ^(三) 一闍提ヲ^(四) 如^(五) 是^(六) 三病世^(七) 中^(八) 極重^(九) 悉^(十) 非^(十一) 声聞縁覚菩薩之所^(十二) 能^(十三) 治^(十四) 善男子^(十五) 譬^(十六) 如^(十七) 有^(十八) 病^(十九) 必死^(二十) 無^(二十一) 治^(二十二) 若^(二十三) 有^(二十四) 病^(二十五) 隨^(二十六) 意^(二十七) 醫^(二十八) 藥^(二十九) 若^(三十) 無^(三十一) 疑^(三十二) 病^(三十三) 隨^(三十四) 意^(三十五) 醫^(三十六) 藥^(三十七) 如^(三十八) 是^(三十九) 之^(四十) 病^(四十一) 定^(四十二) 不^(四十三) 可^(四十四) 治^(四十五) 當^(四十六) 知^(四十七) 是^(四十八) 人^(四十九) 必死^(五十) 不^(五十一) 疑^(五十二) 善男子^(五十三) 是^(五十四) 三^(五十五) 種^(五十六) 人^(五十七) 亦^(五十八) 復^(五十九) 如^(六十) 是^(六十一) 從^(六十二) 佛^(六十三) 聞^(六十四) 法^(六十五) 已^(六十六) 即^(六十七) 便^(六十八) 能^(六十九) 發^(七十) 阿^(七十一) 耨^(七十二) 多^(七十三) 羅^(七十四) 三^(七十五) 寶^(七十六) 三^(七十七) 菩^(七十八) 提^(七十九) 心^(八十) 若^(八十一) 有^(八十二) 聲^(八十三) 聞^(八十四) 縁^(八十五) 覺^(八十六) 菩^(八十七) 薩^(八十八) 或^(八十九) 有^(九十) 說^(九十一) 法^(九十二) 或^(九十三) 不^(九十四) 說^(九十五) 法^(九十六) 不^(九十七) 能^(九十八) 令^(九十九) 其^(一百) 發^(一百〇) 心^(一百〇一) 阿^(一百〇二) 耨^(一百〇三) 多^(一百〇四) 羅^(一百〇五) 三^(一百〇六) 寶^(一百〇七) 三^(一百〇八) 菩^(一百〇九) 提^(一百一十) 心^(一百一十一)」^(一)

(原文)

迦葉、世有三人、其病難治、一謗大乘、二五逆罪、三一闍提、如是三病世中極重、悉非聲聞縁覚菩薩之所能治、善男子、譬如有病必死難治、若有病隨随意醫藥、若無疑病隨随意醫藥、如是之病定不可治、當知是人必死不疑、善男子、是三種人亦復如是、若有聲聞縁覚菩薩、或有說法或不說法、不能令其發阿耨多羅三寶三菩提心、迦葉、譬如病人若有病隨随意醫藥則可令差、若無此三則不可差、聲聞縁覚亦復如是、從佛聞法能發心也^(二)

原文によれば、死に至る病にかかった者に、① 看病人（医師と看護人）と随自意の医薬があると否とにかかわらず必ず死に至る者、② 看病人と医薬があれば治癒するが、なければ死に至る者、③ 自然に治癒する者、の三種類があるとする文脈の中で、①②にかかわる部分の病人がここで問題になっている。

すなわち、①が謗大乘・五逆罪・一闍提にあたり、不可治必死とせられる。②が声聞・縁覚にあたり、仏菩薩に法を聞くことを得れば、阿耨多羅三寶三菩提心を起す。そうでなければ起すことはないと思われる。③は「涅槃經」を信受する行者にあたる。このうち、①を

意味する経文中の、「譬如有病必死難治」（無）治、若有病隨随意醫藥、若無疑病隨随意醫藥、如是之病定不可治、當知是人必死不疑」は、通常は、このように読まれるべきである。それを親鸞は、「譬如有病必死難治」若無疑病隨随意醫藥、若無疑病隨随意醫藥、如是之病定不可治、當知是人必死不疑」と読んで、このように独自の訓点を施した。同時に、②にかかわる部分にあった「從佛聞法已即便能發阿耨多羅三寶三菩提心」を、①の意味するこの部分に、もとあった経文と順序を変えて、挿入したのである。

独自の読み方と、順序を変えた経文の挿入による結果、不可治必死の病人（難化の三機）も看病人（如来）と随自意の医薬（他力廻向の信心）があれば、不可治ではなく治癒することになった。意味の転倒が起つたのである。この意味の転倒を特に注意したい。これが親鸞の独自の個性的表現の一つである。宗教的転換（回心）は全く望みが断たれた絶望的状况から蘇らせる経験である。阿闍世王の回心はそのような意味をもったものである。それ故に、この意味の転倒は決して親鸞の恣意に基づくものではない。しかし、こうした転倒が起る場合は、親鸞の「涅槃經」を見る眼の一方的な転換によってもたらされたものであるとすると、いいかえると、これは親鸞の思想と信仰によってもたらされたものであるとすると、そこはどのような場であるのか。これが人間の宗教生活にとって、最も根源的な次元の一つとして考えられる知的な働きが成立する場所であると考えられる。回心によって開かれ、信とか知とかの働きが成立してくるような根底的な場であると考えられる。換言すれば、ここに宗教的実存として自己の宗教的な在り方のすべてがかけられている。親鸞が経文をしばしば読み変えているのはその恣意によるものと理解されがちである。それは、親鸞の

読み変えの背景に、こうした根底的な場を考えないことから生ずる。根底的な場を考えない限り読み変えについての一貫した理解は得られないと思われる。もう一つ例をあげよう。

「信巻」のはじめの方は、信心を獲得するとはどういうことなのか、この信心はどのような性格をもつものなのかを述べる。そのために、「大経」と異訳の『如来会』の第十八願文と本願成就文をあげている。単に引用するのではなく、そこでも、親鸞は独特の読みと解釈を行っている。本願成就文の例をあげると、

諸有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ、至心に回向せしめたまへり、かの国に生れむと願ぜば即ち往生を得、不退転に住せむ、ただ五逆と誹謗正法とおぼ除く。¹³⁾

親鸞はこう読んでいる。如来の名号を聞いて信心をおこす。その一念に、如来の至心が与えられる。したがって、浄土に生まれようと願えば、即ち往生を得て、不退転に住する身となるであろう。五逆と誹法の者は除く、というのである。しかし、原漢文ではこうは読めない。特に、「至心廻向、願生彼国」は、原文からは「至心に廻向して、かの国に生ぜん」と願はば、「と読み、行者の廻向」としなければならぬところを、親鸞は「至心に回向せしめたまへり」と読んで、「如来からの廻向」と解釈して、意味を転倒させている。

親鸞には、こうした意味の転倒を成立せしめる根底的な場がある。そこには信心が、人間の側から起こすものではなく、如来から廻向される信心であることに、徹底する場である。阿闍世王が「無根の信」を開いて、衆生のために悪心を破りたい。そのためには地獄で苦を受けてもよいといった場所である。無根の信とは、親鸞にとっては、自らに何らかすめ用意された根拠があつて開かれる信ではない。そうした無根の信という宗教的真理を、阿闍世王の伝承物語のなかに新しく

読み取った場所が、親鸞の根底的に立っている場なのである。そのように読み取らざるを得ないという意味の必然性において、親鸞の宗教的確信が成立している。そこで、親鸞の立っている根底的な場がどのように脱自的に成立している場所なのかを更に立ち入らなければならぬ。この場合、脱自的というのは、人間の問題を自己から自己の根底への方向に徹底することにおいて成り立つという意味で考えていきたい。

五

人間の罪障の問題を自己から自己の根底への方向に徹底する過程を、親鸞では、化身土巻において、三つの段階に分けて述べている。三願転入と呼ばれる。宗教的経験の自覚的深化の過程であるが、それを、阿彌陀仏の四十八願中の第十九願・第二十願・第十八願に照らして、深まりゆく段階として捉えられたものである。それは自己の根底への徹底の過程の違いと見てもよい。それを分析することによって、親鸞の宗教的確信がどのような脱自的場において成立するのかを考えて、結びにかえたい。

ところで、この場合、四十八の願がなぜこの三願に限定されるのかという疑問がある。それは四十八の誓願の中でも宗教的な自覚が究極的に問題となるのはこの三願にあると考えられるからである。二次的な自覚の性格をもつ誓願が、宗教的自覚が深化するにつれて捨棄され、最終的にはこの三つに極まるからである。

さて、第一の段階は第十九願の立場である。願文はこうである。たとひわれ仏を得たらむに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修し、心を至し発願してわが国に生れむと欲はむ。寿終の時臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現せずば、正覚を取らじ。

この段階で、宗教的経験が自覚的に問題となるとはどういうことであらうか。願文に従って、逆にいえば、ここでは「浄土に生まれるために、菩提心をおこし、諸の功德を修め（修諸功德）、心を励まし向ける（至心回向）」ことが求められている。親鸞はこの願を、「修諸功德の願」とし、内容的には「観経」に従って、定善（息慮凝心の観法で、十三の観法がある）と散善（廢悪修善の道徳行為で、世間的善・小乗の戒律・大乘の善行の三種がある）と捉え、衆生にこうした二善を求めているとした。親鸞はまたこの願の本質を「至心発願の願」と捉えた。なぜ至心発願であるのか。願に「寿終の時に臨んで…その人の前に現れずば正覚を取らじ」と誓っていることからいえば、行者は臨終の時仏の来迎を期待している。この段階における宗教的生の特徴を、単に定善・散善に立脚することにあるとみるのではなく、臨終に仏の来迎を期待する（往生を求願する）という「至心発願」の宗教性にみるからである。平安から鎌倉期にかけて彌陀来迎図・聖衆来迎図などすぐれた絵画が描かれた背後には、こうした宗教性が考えられるであろう。親鸞は古来からの呼称に従い、「臨終現前の願」「現前導生の願」「来迎引接の願」の願名をあげる事情もここにあると思われる。

従来、第十九願の行者には称名念仏は存在しないとされた。念仏以外の余行を定善・散善として、これを取りまぜて修し、この功德を阿彌陀仏に至心発願し浄土に生まれようと願うからとする。こうした理解に対して、武内義範氏は疑問を提出し、「親鸞自身の言葉からいっても、またそれを追体験するわれわれの体験からいっても、この段階に「称名念仏が存在する」と指摘された。しかし、ここにいる称名念仏は定散二善にすぎず、雑行雑修に止まっています善本徳本としての念仏を知らない者とされた。¹⁴⁾

この鋭い指摘に従って、願文に「行者が命終わるとき、私が多くの

菩薩たちとその人の前に現れなかったら決してさとりを開かない」と述べるのを見ると、これに対応する行者のあり方には、宗教的に努力精進し称名念仏していてなお、死への不安が払拭されていないといわなければならない。また、この段階は、まず自己の能力に対する限りない自負があつて、それが前提となり自力の修心（定善）と自力の修善（散善）が励まれ称名念仏される。自力があくまで破られていない。その限り、自己を残し、自己の根底への徹底に欠くところがある。こういう換えてもよい。来迎を期待することが、何らかのものを対象的にとらえる方向に成り立ち、それが自己の根底への徹底の方向と方向を逆にするからである。

第二の段階は第二十願の立場である。願文はこうである。

たとひわれ仏を得たらむに、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に保けて、もろもろの徳本を植ゑて心を至し回向して、わが国に生れむと欲はむ、果遂せずば正覚をとらじ。

ここでは、願文に従って逆にいえば、浄土に生まれるために衆生は「徳本を植ゑて（植諸徳本）、至心に回向する（至心回向）」ことが求められている。植諸徳本というのは諸の功德の根本である名号を、自己の善根として植ゑる（行う）ことをいう。親鸞はこの願を「至心回向の願」と独自に名づけた。なぜであろうか。第十九願から第二十願への回入は自己の能力の限界の自覚が契機となる。そこで残されている唯一可能なあり方として、心を浄土にかけ称名して、これを己の善根として心から浄土に生まれたいと願うからである。これが第二十願の立場である。ここで、称名は何としても衆生を救わずにはおかないという仏の救済の呼び声として聞かれている。第十九願への行き詰まりからの回入であることは、定散二善への絶望に成り立ち、自己の罪障への自覚に立っているからである。「この罪障の自覚は死の不安の一層深

化した形態である」⁽¹⁵⁾。それ故、行者にとってこの「至心回向の願」の立場は「至心発願」の立場の充実としてある。

第二十願の立場はそれ自身の自覚では絶対他力としての念仏の信である。しかし、人間に残されている最後のあり方である限り、あくまで人間的なあり方を脱し切れない。この間の事情を大要こう述べている。すなわち「雑心とは聖者も凡夫も助正まじる自力の捨て切れない心で名号を称えることである。教えは真実であるが、機は自力の機である。その行は念仏を専修するが、その心は自力である。だから雑心という。定散の専心とは罪福を信ずる心で本願力を願い求める、これを自力の専心という。」⁽¹⁶⁾といひ、「念仏を専修していても、雑心では大慶喜心は得られない。悲しいことには、垢障の凡夫は無始より助正をまじえ、定散二善を修めようとする自力の心がまじるから迷いを出るときがない。聖者も善人も本願の嘉号を己の善根とするから信が得られない。仏智をさとらない。」⁽¹⁷⁾と。このように、自己の罪障を、自力のなほ捨て切れない助正間雑の心で、本願の名号を称えて己の善根とする仕方できり開こうとするところに、自己の根底に徹底出来ない自己を残存させている。

本願の名号を自己の善根とするべく精勵されることは、意識の面からいえば、意識（主体）と対象（名号―善根）という構造の中で、自己は名号に意識的にかかわっている。そこに、自力的自己を残存させていて「信が得られない。仏智をさとらない。」この立場への絶望を残すのみとなっている。

第十九願（要門）・第二十願（真門）の段階を経て、第三の段階である第十八願の世界に転入するに至った事情を、二つの段階についての論述をまとめるかの如く自督文つぎの如く述べられる。ここには、第十八願に転入した親鸞の新鮮な息吹が感じられる。

こうして、私・愚禿親鸞は天親の「浄土論」の解釈を仰ぎ、善導の勸化により久しく万行諸善の仮門を出て、ながく双樹林下の往生を離れることが出来た。そして善本徳本としての名号を称え励む真門に回入して、専ら難思往生を願う心をおこした。しかし、今、この方便真門をも出て、如来選択の第十八願海に転入した。速かに、難思往生を願う心を離れ、難思議往生を遂げる身となった。果遂の誓願はまことに深い根拠のあることであった。⁽¹⁸⁾

右に述べる「転入」には深い意義を見出さねばならない。第十九願から第二十願への回入は、第十九願の立場の要求実現として結果した。しかし、第二十願から第十八願へはそうではない。第二十願の立場における深刻な経験に生ずるこの立場への絶望には、要求実現を図る何物も存しないからである。それ故「転入」に注目することは、化身土巻における「顕彰隱密義」を注目することに通じる。すなわち、化身土巻における三願転入の構造が、第十九願と第二十願の立場のそれぞれにおける顕義（表にあらわれている意義）と、第十八願の立場からの廻向返照における彰隱密義（隠れているものを明らかにする意義）との二義で理解されるのとながるのである。つぎに、第三の段階である第十八願の立場についてみよう。

六

たとひわれ仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国に生れむと欲ふて乃至十念せむ、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。

この第十八願の解釈をめぐる、親鸞では、信心とは何かが問題とされている。ここに、宗教経験における脱自性がかかわっていると考えられる。願文に従えば、「心を至し信樂して浄土に生まれたいと欲す

る」ことが求められている。つまり、至心・信楽・欲生の三心をおこすことが問題になっている。そこで、親鸞は、この三心が人間のおこす心ではなく、如来から廻施されたものであることを明らかにする。そのために、二つの問いを立てる。第一は、第十八願には至心・信楽・欲生の三心をおこすようにいわれている。であるのに、なぜ天親は「浄土論」に一心といったのか。これはどう考えたらよいか、の問いである。答えは明解である。愚鈍の衆生に解了し易いように、三心をおこすようにいわれたが、さとりに入る真因は信心である。だから天親は一心といったのだ、とする。第二は、天親が一心としたのは理解出来るが、愚悪の衆生のために第十八願に三心を示された。このことはどう考えたらよいか、である。この問いに対して、三心の一つについての仏意を明らかにする。その要点はこうである。

如来は清浄の真心をもって、あらゆる徳が修まっております、心にはかり口に述べ文字に説くことの出来ぬこの上ない智慧の徳（名号）を成就された。この至心をもって、すべての煩惱・悪業・邪智の衆生に廻施されたのである。この至心は利他の真心をあらわしている。¹⁸⁾ とい、信楽について、

信楽というのは、阿彌陀如来の智慧と慈悲によっておこさせられた信心である。だから、疑いは少しもまじることがない。ゆえに、信楽と名づける。これは他力回向の至心を本質とするのである。…この心（信楽）は如来の大悲心からおこされたものであるから、必ず真実報土にいたる正因となる。如来が苦悩の衆生を隣れんで、無碍広大の浄信を迷えるものに廻施されたのである。これを利他真実の信心と名づける。¹⁹⁾ とい、欲生について、

欲生というのは、如来が迷いの衆生を招喚される勅命である。真実の信楽をもって本質とするのである。…如来が一切の苦悩の衆生を隣れみたまひ、菩薩行をなされたとき、身口意の三業に修められた所を一念一刹那の間も衆生に与えようとする回向心をもって大悲心を成就された。ゆえに、利他真実の欲生心を迷いの衆生に廻施されたのである。衆生の欲生心は如来の廻向心である。²⁰⁾ と述べている。

ここには、他に利益を与える清浄の真心、すなわち、至心が信楽の本質であり、欲生の本質は信楽であるとして、三心が実の一つで、真信心であること、それは、人間のおこすものではなく如来から廻施されるものであることがいわれている。三心を述べる結文にも、「まことに知られる。至心・信楽・欲生の言葉は異っているが、そのころは一つである」という。²¹⁾

ところで、上の如く三心の一つを明らかにするところで、特に注意を引くのは、次の如き罪障の人間把握である。至心釈では、すべてわれわれ衆生は、無始より今日この時に至るまで、煩惱に汚染されて清浄の心なく、うそいつわりで真実の心はない。²²⁾ 信楽釈では、

無始よりこのかた、迷いの世界に流転し沈迷し繫縛されて、清浄の信楽なく、本来真実の信楽がない。だから無上の功德に値遇しがた、勝れた信心は得がたい。すべての凡夫はあらゆるときに貪愛の心が常に善心をけがし、瞋憎の心が常にその功德を焼いてしまう。頭の毛についた火を払う如く、急いで懸命に努力をしても、すべての毒のまじった善であり、いつわりの行で、真実の行業とはいわない。この虚仮雑毒の善をもって浄土に生まれたいと欲しても、これは不可能である。²³⁾

欲生積では、

数多い迷いの世界の衆生は、煩惱によって流転し漂没して、真実の慈悲心なく清浄の慈悲心はない。²⁰⁾

上にみる人間存在についての考察は、何らの自力的自己を残すところない、自己の根底に徹してなされる罪障の把握であるが、こうした把握は如来の真実に出会うことにおいて成り立つといわなければならぬ。人間が真実から遠く離れた罪障の存在であるとされるのは、人間の世界を超えたところから、絶対他なる如来の真実に照射されるといふことがある。三願転入に即していえば、こうした真実からの照射とそれによる自己の根底への徹底があつてはじめて、第十八願への転入が成り立つといわなければならない。ここに、脱自という場を考えるのである。

上に見る如く、親鸞は第十八願の立場が、人間の側からおこす心にあるのではなく、如来より廻施されることにあるとした。こうした理解は「観經」の至誠心・深心・廻向発願心をめぐる親鸞の理解にも顕著である。すなわち、「若し衆生有りてかの国に生ぜん願ぜんものは心をおこしてすなわち往生す。なんらをか三とする。一には至誠心・二には深心・三には廻向発願心なり。三心を具する者は必ずかの国に生ず。」²¹⁾という經文をめぐって、「観經疏」にみられる善導の解釈に対する親鸞の理解に、より鮮明に見られるのである。

三心についての善導の文章を引用する際、「観經」の彰隱密義を明らかにするため、前にも述べたような意味の転倒を行うのである。そうすることによって、それらが如来からの廻施の心であることを明らかにする。少し長いが、親鸞の訓み下しに従って引用文をあげよう。まず、至誠心について、

經に云はく、「一者、至誠心」。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆

生の身口意の所修の解行、必ず真実心の中に作したまひしを須ゐることを明かさむと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれば、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども名づけて雑毒の善とす、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくのごとき安心起行を作すは、たとひ身心を苦勵して日夜十二時、急に走め急に作して頭然をはらふがごとくする者、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せむと欲するは、これ必ず不可なり。何を以ての故に、正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心のうちに作したまひしに由りてなり。おほよそ施したまふところ趣求を為す、またみな真実なり。また真実に二種あり。一つには自利真実、二つには利他真実なり。乃至²²⁾不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまへるを須ゐるよ。またもし善の三業を起さば、必ず真実心の中に作したまひしを須ゐて、内外明闇を簡はず、みな真実を須ゐるが故に至誠心と名づく。²³⁾

善導の原文では、①は、「欲明²⁴⁾一切衆生、身口意業、所修、解行、必ず須²⁵⁾真実心中²⁶⁾作²⁷⁾。不得²⁸⁾外²⁹⁾現³⁰⁾賢善精進之相³¹⁾内³²⁾懐³³⁾虚仮³⁴⁾」と読んで、至誠心は真実の心でなすべきであり、外に賢善精進の姿を現わしているが、内に虚仮の心を懐いてはならない、の意である。人間に真実心のあることが前提になっている。それを、親鸞は人間の側に真実心はないとして、前掲のように、意味を転倒させたのである。同様に、②の原文は「凡³⁵⁾所³⁶⁾施為³⁷⁾趣求³⁸⁾亦皆真実³⁹⁾」と読んで、如来が他に施し自ら求める所は全て真実である、の意である。それを、如来の廻施される所が人間の求める所となる、これが真実なのである、とした。③は、「不善⁴⁰⁾三業⁴¹⁾必ず須⁴²⁾真実心中⁴³⁾捨⁴⁴⁾、又若⁴⁵⁾起⁴⁶⁾善⁴⁷⁾三

業者必、須シ真実心中ニ作不レ簡、内外明闇、皆須シ真実ヲ故ニ名シ至誠心ト読むべきを、親鸞は①と同様に、人間に真実心はなく、すべて真実は如来のものであるとして、ここでも、意味を転倒させたのである。

つぎに、深心について、

「二者、深心」深心と言ふは、即ちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、皈劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑ひなく慮りなく、かの願力に乗じて定んで往生を得と信ず。⁽²³⁾

ここには、特に読み変えはないが、直ぐ後に述べるように、如来の真実を受ける具体的な信心の内容がこの二種深信であると理解されている。その意味で重要な引用文である。一つは、現に自分は皈劫来流転無有出離之縁の罪悪人であるとする罪障の自覚（機の深信）である。他は、阿弥陀仏の救済は間違いがなく、それに乗れば必ず浄土に生まれると信ずる救済の絶対必然性に対する絶対的確信（法の深信）である。この二つの深信は一つの深心として成立する。「深心即是真実信心」という如く、深心は他力信心として成立する。ここが重要なところである。

最後に、廻向発願心について、

「三者、回向発願心」乃至 また回向発願して生ずるものは、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須めて得生の想を作せ。この心深信せること金剛のごとくなるに由りて、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。ただこれ決定して一心に把りて正直に進みて、かの人の語を聞くことを得ざれ、即ち進退の心ありて怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちて即ち往生の利益

を失するなり。⁽²⁵⁾

原文の最初の部分は「又回向発願シ生ズル者ハ必ず須シ決定シテ真実心中ニ回向シ願ヲ作リテ得生ノ想ト讀んで、浄土に生まれたいと願う者は必ず真実の心をおこして、善根を廻向して浄土に生まれること間違いないという想いをなせ、の意である。それを、親鸞は、浄土に生まれたいと願う者は如来が真実心のうちに差し向けられた願い（浄土に生まれさせたいという願い）を受けて（信じて）、浄土に生まれること間違いないという想いをなせ、と意味を転倒させたのである。

「観経」の彰隠密義を明らかにする以上の論述から、三心が如来からの廻施であることが明らかであるが、三心相互の関係をいえば、至誠心と廻向発願心は如来からの廻施であり、それを受ける具体的な生きた信心の内容が深心であるといえよう。深心は二種の深信であるが、それが一つの深心として成立する場所は、単に個的な自覚が成り立つ場所ということではなくて、信ずる主体と信ずる対象との相対的な関係を超えるような場所を開くことによって、はじめて可能となるところである。その意味では、第十八願の信の立場は、本願そのものの実現というのが適切であろう。そこに、脱自ということが考えられるのである。

注

- 1 脇本平也「宗教を語る」 一二六頁
- 2 今日宗教研究は、経験科学の方法を用いて宗教現象について実証的に研究を進めるものと、哲学的的方法によって宗教の本質を追求するものとの二つの流れに分かれる（上田閑照・柳川啓一編「宗教学のすすめ」）。後者は現象としての宗教よりも、あるべき宗教を明らかにしようとする。これに対して、前者は客観的態度を一貫して、多様な宗教現象の諸事実を記述し

- 理論化しようとする。これが宗教学の主流となってきた。二つの流れに因って生起する問題は、煎じ詰めれば、科学としての実証主義に立つ宗教学が宗教の本質論的研究を無視して可能であるか、規範の性格をもつ宗教哲学的研究が現実の宗教についての確実で客観的知識なくして学問的意義をもつか、にかかわると思われる。宗教の実証的研究と本質にかかわる研究の両者は、対話をし、相互補完的に研究を進めなければならないであろう。こうした問題意識の中で、宗教思想研究はどのように進めればよいか、小論はそうした観点を踏まえたい。
- 3 Dīghanikāya, vol. 1, 85. 『南伝大蔵経』第六卷 二七頁、(漢訳) 長阿含経卷一七 大正・一・一〇九・中下
- 4 大般涅槃経・北本卷十九 大正・一二・四七四・上ノ卷二十 四八五中。南本卷第十七 大正・一二・七一一・上ノ卷第十八 七二八下。『教行信証』への引用は 星野元豊・石田充之・家永三郎『親鸞』(日本思想体系 一・岩波) 一〇九〜一二六頁参照
- 5 阿闍世王伝承物語は、涅槃経全体の中で教理的には、一闍提の成仏という經典の意図するところに添うていると思われる。なお、『迦葉品』(北本卷第三十四 大正・一二・五六五・中ノ五六六・上、南本卷三十一 大正・一二・八一・下ノ八一・中)にも善見太子(阿闍世王)の殺父に至った記事がある。親鸞はこの部分をも引用している(前引書『親鸞』 一二六〜一二九頁)が、大体は梵行品と重なる。
- 6 武内義範『教行信証の哲学』 三九頁
- 7 宗教的文献をめぐる理解と解釈の問題については、石田慶和『宗教思想研究の方法について』(宗教研究一九一号)に詳しい。小論はこれに大きな教示を受けている。
- 8 ブルトマン『解釈学の問題』を参照。邦訳では山岡喜久男・小野浩・川村永子訳『ブルトマン著作集 一二』 二八二頁
- 9 前引書『親鸞』 一〇八〜一〇九頁
- 10 同上書 一二九〜一三〇頁
- 11 同上書 三二八頁
- 12 北本卷第十一 大正・一二・四三一・中ノ下
- 13 前引書『親鸞』 七三頁
- 14 武内前引書 四八頁
- 15 同上書 一一五頁
- 16 前引書『親鸞』 二〇五頁(以下、註21まで本文を口語訳して引用した)
- 17 同上書 二二四頁
- 18 同上書 八五〜八六頁
- 19 同上書 八七〜八八頁
- 20 同上書 九二頁
- 21 同上書 九四頁
- 22 同上書 七六頁
- 23 同上書 七六頁
- 24 『浄土文類聚鈔』(『真宗聖教全書 Ⅱ』 四五三頁)
- 25 前引書『親鸞』 七九頁

Thought about and Awakening in Religion

Yoshiya ICHIKAWA

Summary

'Kyōgyō-shinsho' by Shinran consists of quotations from many sutras and others. But the book is the product of his coherent contemplation all through. One of the quotations worthy of particular attention is an oral story, about Ajātaśatru, an ancient Hindu King, from the Nirvāna Sutra.

The story began with his patricide, an abnormal case of murder. The king became deeply conscious of his guilt and was in anguish. Later, he received the teachings of Buddha. At last he underwent a mighty reversal mind.

The story has a very interesting thought content, because, from the point of morality and religion, it shows where the central problem of man is, and how conversion can be obtained with extreme difficulty, and so on.

In a certain sense, religious thought is considered to mean a certain intellectual recognition of a way of living. When man learns about the world and the true meaning of life there, he feels confident of his existence. This intellectual function is one of the fundamental principles in religious life.

Then, where does this function come into existence? Concerning the existence, the paper deals with Shinran's interpretation of the oral story and gives careful consideration about his interpretation.

The paper traces the outlines of the king, and makes an investigation of Shinran's understanding of the story, and lays emphasis on the intellectual religious function, in which salvation from an unquestionable and unwavering faith is attained.