

「信卷」所引『論註』讚嘆門試解

廣 瀬 惺

(一)

『教行信証』全六卷は、教・行二卷の伝承の巻と信卷以下四卷の己証の巻に大きく二分されることが教えられている。伝承の巻とは、親鸞にまで伝えられてきた本願念仏の教えが讚嘆されている巻であり、己証の巻とは、その伝承の教えに出遇った親鸞において新たに見いだされてきた課題をもって、今一度伝承の教えに問い返したところに明らかにされてきた事柄・世界が記されている巻である。己証の巻が開かれていく契機については、己証の巻全体の序といってもよい「信卷序」、通称別序に、

且らく疑問を至して遂に明証を出す

と、象徴的に記されているところである。

ところで親鸞は、「信卷」において、惹起してきた課題を特に曇鸞・善導・源信の文を通して尋ねていくのであ

〔『親全』一・九五頁〕

るが、まずは曇鸞の『論註』『讚嘆門』の文が引文されている。そしてその文に、親鸞が当面して抱えた課題そのものが、先立って曇鸞によって問われているのである。親鸞は自らの己証開顕の問いそのものをこの文に見いだして、「信巻」の引文を「讚嘆門」の文からはじめていえると言えらう。そこに提出されている問いは次のごとくである。

彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。然るに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん
〔『親全』一・一〇〇頁〕

この問いは一読して明らかごとく、『歎異抄』第九条の、

念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のころおろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらうべきことにさふらうやらん
〔『親全』四・一〇頁〕

との、唯円の問いと同質・同内容の問いである。『歎異抄』において親鸞は、その唯円の問いに対して、

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。

と答えている。そのことは、この唯円の問いは、一度本願念仏の法に値遇した者が人として生きていく中で必ず遭遇する課題であり、己証が開顕されていく起点となる問いであることを意味していると言えるのである。曾我量深は、「親鸞もこの不審ありつるに」の「つる」について、

「つる」とはその不審がずっと前より今日迄連続し現在している。

〔『曾我量深選集』六・二三三頁〕

と述べて、この問いがおおよそ念仏に生きる者に常に現在している問いであることを指摘している。そしてさらに、

「唯円房おなじこゝろにてありけり」に対して、

ここに同一信心、凡夫の自覚宿業の自覚をおさえて「おなじこゝろにてありけり」と仰せられたと頂くのである。(中略)こゝに「おなじこゝろ」とは同一の信心である。(『曾我量深選集』六・二二七頁)

とも言われているのである。そのことは、本願念仏の信はこのような問いの相をとるものであるということであり、この問いをもって、己証の世界を開いていくものであることが指摘されていると了解できるであろう。

そして付言するなら、『歎異抄』は第一条から第十条までは師訓篇として、親鸞の仰せ(言葉)が十カ条記されていることが教えられているわけであるが、しかし、この第九条だけは問答体で記されているのである。それは、師訓篇ということからすれば型破りと言わなければならない。そこに、第九条に示されている事柄は、問答体でしか表せない事柄であることが意味されていると言わなければならないであろう。そして、そのことはさらに、この問答のところにごそ本願念仏の伝統の中核があることを意味していると言えるのである。

本願念仏の歴史は、固定された教義を継承し伝えてきた歴史ではない。『歎異抄』で言えば、唯円が不審を先なる人親鸞に問うていく、その問答展開の歴史である。唯円が親鸞に「念仏まふしさふらへども」と問うているが、同じく親鸞は先なる人である曇鸞・善導を初めとする七祖に「念仏まふしさふらへども」と問うたのである。そしてまた曇鸞は、天親さらには浄土三部経に問うたのである。七祖それぞれにかくのごとくである。そこに本願念仏の伝統・歴史があるのである。

(二)

さて、「信卷」所引の「讚嘆門」の文であるが、その問いを、いま一度記すなら、

彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。然るに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん

との問いである。そこには、『歎異抄』の唯円と同じく曇鸞自身の求道の悩みが込められており、一読するにその悩みが伝わってくる。しかし、この問いを受けて記されている文の意が、容易に受け取れないのである。そしてそれは、次いで引文される善導三心釈にも通ずる事柄である。思うにそれは、これらの文が単に理知に立場を置いた説明的な文ではなく、身をもつての、いわば求道の歩みそのものの展開が記述された文であることに基づいているからである。いわば行的な文なのである。そのことに注意をして、いま「讚嘆門」の文を試解して行きたい。

その問いに対する第一の応答は、

如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。

というものである。ここで、「如実修行せざる（不如実修行）」とはいかなることであるのかであるが、そのことについて、親鸞は『高僧和讃』、

不如実修行といへること

鸞師釈してのたまはく

一者信心あつからず

若存若亡するゆへに

〔親全〕二（和讃篇）・一〇〇頁

の「不如実修行」に対して、

おしへのことくならずといふことろなり

と、左訓を付している。すなわち、「称名憶念」するのであるが教えのごとくならない、それが「不如実修行」であるというのである。そして、次の「名義と相應せざる（名義不相應）に由るが故に」であるが、それは、「名義」すなわち「名号の意義」に相應していないからであるということである。

この二由をどのように積するかであるが、一読するに、問われている問いと答えられている二由とが同語反復のごとき感があるのである。すなわち、まず「名義」とは何かと言えば、「彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。」ということである。これが、名号の義である。そしてまた、

「おしへのことくならずといふことろなり」と左訓されている「不如実修行」の教えとは、直接は名義と同じ「彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまう。」ということではないか。それが、教えである。そしてさらに開けば、そのことが説かれている『浄土論』であり、浄土三部経である。そうであるとするなら、この問いと答えは同語反復的であり答えが問いの答えになっていないと言わなければならないのである。名義と教えに相應できないことが問題として提出されているのに、それに対する答えが、名義に相應せ

ず、教えのごとくなくなっていないからであるというのである。これでは、全く同語反復というほかはなく、何を意味しているのか不明というほかはないのである。一体ここでは何が言われているのであろうか。私は、次のごとく了解するのである。

すなわち、まず問いと答えとは層が違うのではないかということである。すなわち、「然るに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん」と述べて、不如実修行と名義と相応できないことを課題にして、それを受けて、「如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。」と記されているのは、教えの如くならず、名義と相応できない自己が課題になっているのではないかということである。問いにおいては、自らの問題が提出されているのであるが、答えにおいては、名義・教えに対する絶対の信頼のもとに、それに相応していない自らを問うているのである。自己を課題として問うているのではなく、それらへの絶対の信頼のもとに、教えの如くならず、名義に相応できない自分自身が深く問われているのである。それが、「如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。」の文の意である。その意味において、そこには、自らに対する深い痛みが込められていると言えるであろう。親鸞の、

悲しき哉垢障の凡愚、無際より已来、助・正間難し、定散心雑するが故に、出離其の期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し回く、大信海に入り回し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。

〔『親全』一・三〇八頁〕

が、想起されるところである。

そして、続いて、

いかんが不如実修行と名義不相応とする。

と展開していく。文の意味は、何故教えのごとくならず、名義に相応しないのかということであるが、それは、単に自問自答しているわけではない。教えのごとくならず相応できない身において、教えに対する絶対の信頼をもって、いま一度教えに問い返していつているのであろう。教えのごとくならず、名義に相応していない身を抱えて、自らの全体を挙げていま一度、何故不如実修行となり名義と相応しないのかとの課題をもって、教えに問い返し、学び直しているのである。そこに、

謂わく、如来は是れ実相の身なり、是れ物の為の身なりと知らざるなり。

と記されてくることとなるのである。

それは、教えに問い返すことを通して明らかにされてきた事柄である。「謂わく」は、『論註』に多用される語であるが、他の「いわく」に簡んで「告げる」との意味を有する「いわく」である。そこには、教えに問い返すことを通して、ようやくして明らかにになった事柄を述べる思いが込められていると言える。

さて、その内容とは、「如来は是れ実相の身なり、是れ物の為の身なりと知らざるなり」ということである。それが、天親の『浄土論』、また浄土三部経に尋ね返すことを通して明らかにされてきた事柄である。如来が実相身・為物身の二身であることに對する不知があるというのである。曇鸞は、教えを通してそこに不相応の根本の原因を聞き取ったということである。

その二身については先学によって種々言われているところであるが、「実相身」とは、真如実相等と言われて、大乘仏教が究極の真理としている如来の身であると言える。それに対して、問題は「為物身」である。「為物身」は仏教一般の語ではない。恐らくは曇鸞の造語と言つてよいであろう。その為物身については、方便法身あるいは名号と解されてきた。しかし、たとえそうであったとしても、ここでは、曇鸞が敢えて「為物身」という造語をしてまでも言い表さずにはおられなかった意を領受しなければならぬであろう。「称名憶念あれども」という課題を抱えた曇鸞が、格闘の中で教えに学び直すことを通して、改めて出遇い直し明らかになった如来である。それを、曇鸞は「為物身」と表現したのである。そのことは「為物身」と表現することによって、初めて自己を救う如来に間違いなく曇鸞は遇っているということである。「為物身」は曇鸞にとって、そのような生きた如来の表現なのである。

問いのところで「称名憶念あれども」と言われているかぎり、名が称えられ阿弥陀の本願が憶念されていたのである。しかし今、問い返してみるならば、実相身と為物身の二身に対して不知であったというのである。そのことは、阿弥陀の本願を憶念しておりながらも、阿弥陀が実相身を選ぶ為物身として受け止められていなかったことを意味しているのである。実相身と為物身とは如来の二身であることにおいて、別なるものではない。不二異なる身である。しかし、その不二性が十分に押さえられていなかったということであろう。為物身であることが不明確であったということである。ここでの二身の中心は、造語をもっておさえられている為物身にあり、それに対する不知にあるといつてよいであろう。そのことは、曇鸞に即して言えば、『浄土論』の二十九種莊嚴について、一々

に法蔵菩薩の本願に返して莊嚴の意義を確認していつているところを知ることができる。またさらに、五念門にいつて、

『論』に五門の行を修して、以て自利他成就したまえるが故にと言えり。然るに、麁に其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。他利と利他と、談ずるに左右有り。若し自ずから仏をして言わば、宜しく利他と言ふべし。自ずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし。今將に仏力を談せんとす、是の故に利他を以て之を言ふ。当に知るべし、此の意なり。凡そ是れ、彼の淨土に生まると、及び彼の菩薩・人・天の所起の諸行は、皆阿弥陀如来の本願に縁るが故に。何を以て之を言わば、若し仏力に非ずは、四十八願便ち是れ徒らに設けたまえらん。今的にしく三願を取りて、用いて義の意を証せん。

〔『親全』一・七三三頁〕

と、阿弥陀の本願力を縁とすることを言い、続いて第十八願・第十一願・第二十二願の三願を挙げていることによつて明らかである。また、「信卷」の親鸞に即して言えば、その後の「信卷」の展開において、徹底して法蔵菩薩の願心を尋ねていつていることをもつても明らかである。ちなみに、「為物身」の生きた表現として、『歎異抄』において、『論註』のいまの問いと同質の問いが問われている第九條に記されている、

仏かかてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。

〔『真全』二一・七七七頁〕

が想起されるところである。さらにまた、「聖人のつねのおおせ」として記されている、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちけ

る身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ
 が想起される場所である。それらの表現のところに、曇鸞が「為物身」とおさえた如来の生きた表現があると言
 えるであろう。

以上のごとく尋ねてくるなら、「信卷」所引の『論註』『讚嘆門』の文のここまでの展開は、「称名憶念あれども」という課題を通して、いま一度教えに尋ね直すことを通して、阿弥陀の本願が「為物身」として明確に確認されたことを示していると言えるであろう。そして為物身とは、まさしく衆生の為の身として、衆生にとって超越的にある実相身としての如来に選んで、衆生と共にある如来であり、衆生と身一つにしている如来であると言えるのである。

(三)

「信卷」所引の「讚嘆門」の文は、さらに続いて、

又三種の不相応有り。一つには信心淳からず、存せるが若し、亡せるが若きの故に。二つには信心一ならず、決定無きが故に。三つには信心相統せず、余念間つるが故に。此の三句展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し、決定無きが故に念相統せず、亦念相統せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳からざるべし。此れと相違せるを如実修行相応と名づく。是の故に論主建めに我一心と言えり、と。

と、記されていく。ここで「三種の不相応」と言われているのは、先の「称名憶念あれども」として取り上げられている信の在り方であろう。すなわち、称名し本願を憶念しながらも、それに不相応なる信相である。そして、それはそのまま、為物身としての阿弥陀の願心を充分に受け止められていない信相である。というのは、「称名憶念あれども」という問いが惹起する根本に為物身としての如来への不知があることが明らかになったとしても、「称名憶念あれども」という課題が解消されたわけではないのである。そこでは、阿弥陀なる如来がいかなる如来であるのかが確認されたとはいえず、その如来がいかにして衆生を救う現実の如来となるのかという問題は明瞭にはされていないのである。そして、たとえ阿弥陀が為物身としての如来であるとしても、衆生において自己を主体と執する心、それは一切を我所執として対象化していく当体であるが、それが破られなければ為物身としての如来たりとも救済の実を開きえないのであり、「称名憶念あれども」という課題が克服されることはありえないのである。しかしそれは、いかにして可能であるのか。その課題に答えるべく、まず、為物身としての如来への不知が明らかにされ、次いで為物身としての如来が衆生の上に実現する道が、三種の不相応として指摘され明らかにされていると言つてよいであろう。

ここで、「三種の不相応」として記されている事柄は、衆生が自己を主体として何とか本願を憶念して如実なる念仏を称しようとしている悪戦苦闘である。それが、不淳・不一・不相続なる「三種の不相応」として記されているのである。このことについては、親鸞が『高僧和讃』において、意を尽くして讃しているので、今はそれを記し

ておきたい。

不如実修行といへること

鸞師釈してのたまはく

一者信心あつからず

若存若亡するゆへに

二者信心一ならず

決定なきゆえなれば

三者信心相続せず

余念間故とのべたまふ

三信展転相成す

行者こゝろをとどむべし

信心あつからざるゆへに

決定の信なかりけり

決定の信なきゆへに

念相統せざるなり

念相統せざるゆへ

決定の信をえざるなり

決定の信をえざるゆへ

信心不淳とのべたまふ

如実修行相應は

信心ひとつにさだめたり（前出）

ここで、親鸞は「三信展転相成す 行者こゝろをとどむべし」と記しているが、三種の不相應のところには、本願念仏に生きようとする者の重要な実践的課題があることが示されている。

まず、「不淳」であるが、和讃の「若存若亡」に対して、

いきたるかことし しにたるかことし そんなるかことし まうせるかことし あるときにはわうしやうして
むすとおもひ あるときにはわうしやうはえせしとおもふをにやくそんなにやくまうといふなり

と、詳細な左訓が施されている。それは、一言で言えば淳朴でないということであり、打算が入っていることである。自らの在り方によって救われたと思ったり救われなれないと思ったりする、そのような信相である。それが、

このように左訓されているのである。次の「不二」は、不決定で、念仏一つに救われる身と定まらない信相である。そして、最後の「不相統」は、「余念間故」の「間」に、「ましわる」と左訓が打たれている。様々な念いが混じわるといふことであり、特に疑いが混じわるといふことであろう。様々な念いによって信がへだてられ、本願念仏を疑ってみたり信じてみたりするということである。そのような信相が、今、三種の不相応として指摘されているのである。

それでは、その不相応なる信がどのようにして破られ、為物身なる如来は衆生の上に自己を成就し救いを開くのであろうか。そこに注意されるのが、『論註』の文、及び親鸞の『高僧和讃』において、いずれも三種の不相応なる信相が記されて、相応する信相すなわち如実なる念仏を述べるに、唐突の感が免れない記し方がされていることである。すなわち、『論註』では、不相応の信相を記して、いきなり「此れと相違せるを如実修行相応と名づく。是の故に論主建めに我一心と言えり」と記されているのである。また、和讃においても同じく、不如実なる信相が讃されてきて、唐突に「如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり」と述べられているのである。そのように、『論註』、『和讃』ともに、不相応なる信に相違する信、すなわち不如実修行なる念仏に相違する如実なる念仏の信とは何かが一切述べられずに、「此れと相違するを如実修行相応と名づく。此の故に論主建めに我一心と言えり」、あるいは「如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり」と述べられているのである。このことは何を意味しているのであろうか。

(四)

一読するに、いかにも唐突の感が免れないようであるが、そうではないのであろう。信心に根拠する如実修行の念仏、すなわち為物身なる如来の衆生の身への成就が実際に即してこのように記されているのである。

思うに、人間の主我性は強情である。たとえ如来が為物身であったとしても、その如来すら自らの具として求め、それによって自己を建てようとするのである。そのような在り方については、

罪福を信ずる心を以て、本願力を願求す。

〔親全〕一・二九五頁

と述べられている。また「別序」には、信に背く在り方として次のごとく述べられている。

然るに末代の道俗近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。

〔親全〕一・九五頁

ここに取り上げられている、「自性唯心」・「定散の自心」によって仏教を求めていく在り方は、「末代の道俗」の在り方として、何人といえども免れては在りえない在り方である。いわば、「自性唯心」は如来に執する在り方であり、「定散の自心」は現実に執する在り方である。そして、ともに為物身としての如来の願心が頂けず、如実修行しえない在り方である。しかし、そのような在り方を離れては何人といえども在りえないのである。そのような衆生に対して為物身たる如来はどのようなにして自己を実現するのか。それは、衆生の側から言えば、どのようなして

本願の信が成立して如実なる念仏が成就するののかという問題である。そのことが、今、実際に即して記されているのである。

すなわち、三種の不相応なる信の在り方を受けて「此れと相違せるを如実修行相応と名づく。是の故に論主建めに我一心と言まえり」と、唐突な感じで述べられているのは、如実なる念仏すなわち信は、私たちの自心に立った信を求めての苦闘とは断絶があり、その断絶を超えて苦闘を場として超越的に成就することが言われているのである。信を求めての苦闘の延長上に為物身なる如来が衆生に自己を成就するわけではない。そこには断絶がある。しかし、衆生の信を求めての格闘を抜きにしては成り立つものではない。信を求めての格闘を場として、超越的に「我一心」として自己を成就するということである。そのことが、このような記述をもって述べられているのである。

このあたりのことに関して、『唯信鈔文意』には、次のように述べられている。

一心かけぬればむまれずといふなり。一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくといふは、本願眞実の三信のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとはまふすなり。このゆへに『大経』の三信心をえざるおば一心かくるとまふすなり、この一心かけぬれば眞の報土にむまれずといふなり。『観経』の三心は定散二機の心なり、定散二善を回して『大経』の三信をえむんとねがふ方便の深心と至誠心とするべし、眞実の三信心をえざれば、即不得生といふなり。

（『親全』三（和文篇）一七七頁）

ここで述べられている「一心」あるいは『大経』の三信心とは、『論註』の文に返して言えば、「如実修行」なる

「我一心」のことである。それは、『観経』の三心をえて後にうるのであるというのである。『観経』の三心とは、自心によって信を確立しようとする在り方である。それは、『論註』の文において言えば、不一・不決定・不連続なる相をとる信のことである。それがいま、「観経」の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」と述べられているのである。『観経』の三心、すなわち自心をもって信を確立しようとする在り方が無意味なのではない、その格闘をへて、本願の信は獲得されるというのである。『観経』の三心の延長上に本願の信は開かれるのではないが、しかしまた、その格闘を前提としないと開けないということである。それが、『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」と述べられている事柄である。

そのことは、さらに、「化身土巻」の三願転入の文にも述べられているところである。

善本徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。然るに今、特に方便の真門を出て、選択の願海に転入せり。
〔親全〕一・三〇〇頁

「偏えに難思往生の心を発しき」に、本願の信を確立しようとする悪戦苦闘が表されている。そして、そのことを「然るに今特に」と受けて、いきなり「方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」と記されているのである。ここでも、難思往生から難思議往生への転換がどのようにして可能であったのか、その経緯が一切記されていない。すなわち、信を確立しようとする悪戦苦闘の延長上に信は開けないが、そのことを通さないと開けないといふことが、このような形で述べられているのである。

以上、自心を立場とする獲信を求めての悪戦苦闘を場として本願の信が開かれることが、三種の不相応なる信の

記述を受けて、「此れと相違せるを」として記されていることの意味を述べてきたのであるが、さてしかし、それはいかなることであるのか。悪戦苦闘を場として超越的に信が成就するとはどのようなことであるのか。そのことを示しているのが、『論註』の文に次いで引かれている『讚阿弥陀仏偈』の文である。親鸞はそのこと示すべく、その文を引いているのである。

『讚阿弥陀仏偈』に曰わく、曇鸞和尚造なり あらゆるもの阿弥陀の徳号を聞きて信心歓喜して聞くところを慶ばんこと、乃し一念におよぶまでせん。至心の者回向したまえり。生まれんと願ずれば、皆往くことを得しむ。唯五逆と謗正法とをば除く。故に我れ頂礼して往生を願ず、と。已上（『親全』一・一〇一頁）

ここで、「至心の者」という独特の読みを親鸞はしている。まさに為物身としての阿弥陀の因位法蔵菩薩である。この文をもって、衆生の獲信を求めての格闘を場として信が成就する道理が、明瞭におされられている。「至心の者」の「回向」によるというのである。為物身としての法蔵菩薩そのものの自己表現として、信が成就するというのである。それが、まさしく衆生に成就する「如実修行相応」なる「我一心」なのである。

(注記)

- 一、文中で出典を示す中、『真全』は『真宗聖教全書』を、また『親全』は『定本親鸞聖人全集』を意味している。
- 二、引用文について、原漢文のものは必要な場合を除いて全て書き下し文に改めた。