

真信の三相

——『歎異抄』に聞く——

『歎異抄』は、その末尾に、

「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土に生まれずして辺地にやどをとらんこと、一室の行者のなかに信心ことなることなからんために、なくななくふでをそめてこれをしるす。なづけて『歎異抄』といふべし。」

と表白される如く、僧伽回復の祈念をもって起筆された書であり、僧伽存立の根拠・意義を、「如来よりたまはりたる信心」、即ち本願力回向なる真信一つに見定める透明な信眼をもって、読者に対して「信心の一異」を問ひかけ、一に、真信の成就回復を願って著わされた書である。

されば、いま、真信とは如何なる信心であるのか、『歎異抄』に聞くところに、私自身に着眼されるいくつかの点を確認することを通してたずねたいと思う。

廣瀬 惺

一、「先師の口伝の真信」

——真信の具体相——

『歎異抄』は、それを紐解く者をして魅了せしめずにはおかない、そして、その人の生をして、全く新たな生へと転換せしめずにはおかない自然力を有している。いわば、「長く大夢に寝て」（論註）ある生を破って、「悟出」（論註）なる生へと転成せしめる力である。より端的には、本願力回向なる真信心を成就せしめ、願生浄土の志願に生きる人たらしめる自然力である。親鸞は、本願力回向の信心をして、

「欣浄厭穢の妙術」（信卷）

と示しているが、かかる運動を、その主体の内に『歎異抄』は引き起こすのである。

それは、ひとえに『歎異抄』に記されている親鸞の言葉に依るものであることはいうまでもない。『歎異抄』の中でも、特に、前九条の師訓篇、ならびに後序に記されている「聖人のつねのおほせ」・「聖人のおほせ」等が印象深く読まれている事実によっても明らかである。しかし、単に、それだけに『歎異抄』の具有する自然力の源泉が求められるとすれば、未だ不十分である。何故なら、親鸞の言葉が聚集されているのは、何も『歎異抄』に限ってのことではないからである。覚如によって著わされた『口伝鈔』等があるし、さらには、何よりも親鸞自身による数多くの著述がある。そこに、自然力の源泉が『歎異抄』に記されている親鸞の言葉であるとして、その親鸞の言葉の特質がたずねられねばならないのである。何故に、『歎異抄』の親鸞の言葉は、他に簡んで真実信心発起の自然力を有しているのか、と。

それは、唯に、前序冒頭に記されている、

「先師の口伝の真信に異ることを歎き」

の語に求められると思われる。後述する如く、「先師の口伝の真信」という信心の表明は、親鸞によって闡明された本願力回向の信心の根本的特性であるが、『歎異抄』の筆者唯円は、まさしく、その根本的特性を唯一の立脚点として『歎異抄』を書いたのである。

いうまでもなく、『歎異抄』は、

「一室の行者のなかに信心ことなることなからんために、なくななくふでをそめてこれをしるす。なづけて『歎異抄』といふべし。」

と言明される如く、信心の異りに対する歎きの書であり、真実信心の回復への願いをもって著わされた書である。しかし、そこに重要なことは、信心の異りが、「先師の口伝の真信」との異りとして確言されている事実である。逆にいうなら、真信が「先師の口伝の真信」、即ち、仰せにたまわる信心として領かれていたという事実であり、そこに、『歎異抄』を貫く核心があるのである。

「先師の口伝の真信……」につづいて記されている、

「幸ひに有縁の知識に依らずば、争でか易行の一門に入ることを得ん哉。全く自見の覚語を以て、他力の宗旨を乱ること莫れ」

には、明瞭に、真信と異なる信とが、「有縁の知識」に依拠した信と「自見の覚語」に立つ信として、相対して示されている。

「覚語」の語は、一般には「覚悟」として流布されているが、最古の書写本である蓮如本には「覚語」と明記されている。「先師の口伝の真信」に『歎異抄』の眼目があることを思うなら、筆者唯円は、異なる信心の立場を、「先師の口伝の真信」に対応して、あえて、「自見の覚語」なる語をもつて示したのであると思われる。それは、自心に依拠した思想・言語をもつて信を構築し保持しようとする立場である。そのことについては、安良岡康作氏によっても、

「これまで、『覚語』は、『覚悟』の誤りとして訂正されて理解されて来ている。しかし、有力な古写本は、すべて、『覚語』となっている以上、そういう語が他に見いだされなくとも、ここは唯円の造語とし

て、そのまま素直に受け入れるべきであろう。」(旺文社文庫・歎異抄)と指摘されている。

ともかく、かかる表現をもって唯円が示している事柄は、真信に対する異なる信とは、「先師の口伝」、即ち「よきひとのおほせ」に依拠してないが故に、「自見の覚語を以て」、信を構築・保持しようとするのであり、それは、いかに善意に立つものであったとしても、「他力の宗旨を乱る」という謗法的現実を惹起せしめる、その必然性である。されば、何故に、真信は「先師の口伝の真信」として現成するのであるか。

それは、真信獲得者において、その一念一念に現に自証されつつある本願力回向なる真信の特性であり、唯円に即していうなら、『歎異抄』を書きつつある、今なる真信の相なのである。

確かに、第六条にも、

「弥陀の御もよほしにあづかて念仏まふしきふらうひと」

と述べられる如く、真信とは、存在の最深奥からなる「弥陀の御もよほし」をもって現成する事柄である。その事実については、親鸞が『修行信証』『別序』冒頭に、

「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す」

と述べ、その「発起」について、

「釈迦弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し われらが無上の信心を 発起せしめたまいけり」(高僧和讃)

との和讃の「発起」の左訓として、

「ヒラキオコス タテオコス ムカシヨリアリシコトラオコスヲホチ

トイフ イマハシメテオコスヲキトイフ」

と示されているところである。

しかし、かかる真信発起という事柄は、単に、真信成就者の主観的出来事として成就するものではない。そこに、「先師の口伝の真信」と押えられる所以があるのであり、別序において、先の文と対応して、

「真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり」

と記せられる所以がある。

『歎異抄』第十六条には、信心成就の内的構造を示す「ただひとつ」なる回心について、

「その廻心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこゝろにては往生かなふべからずとおもひて、もとのこゝろをひきかへて、本願をたのみまひらすをこそ、廻心とはまふしきふらへ。」

と述べられているが、信心成就とは、「日ごろのこゝろ」が破られて、自身の根源底からなる本願が「南無阿彌陀仏」なる名号として発起する出来事である。しかし、そこにおいて、破せらるべき「日ごろのこゝろ」とは、まさしく「日ごろのこゝろ」なのであって、自力的努力をもってしては破られないのである。何故なら、自力的努力それ自身が「日ごろのこゝろ」を一步も出るのでないからである。

「此の如き安心起行を作すは、縦使い身心を苦勵して、日夜十二時、急に走め急に作して頭の燃を炙うが如くするもの、衆て雜毒の善と名づく、此の雜毒の行を回して、彼の仏の淨土に求生せんと欲するは、此れ必ず不可也」(信卷)

といわれねばならない。そこに、「弥陀の智慧をたまはりて」と、回心が自己超越的に成就する事柄であることが示されているのである。

而して、その「弥陀の智慧をたまはりて」について、曾我量深師が、「智慧とは光明、如来の光明の智慧を善知識の教えにより、いただいて」(歎異抄聴記)

と教示されている如く、「弥陀の智慧をたまはりて」と述べられることの具体性こそが、「先師の口伝の真信」である。そして、その事實は、端的に、「先師の口伝」即ち「よきひとの今現在なる仰せ」に本願の名号を聞くという事實である。そこにおいて、「聞く」とは、「日ごろのこゝろ」が聞くのではない。

「衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心有ること無し。是れを聞と曰う也」(信卷)

と確認される如く、生起せる仏願に対して疑心無き現在の成就であり、それは、感応、即ち、「よきひとのおほせ」の当体なる本願の名号に、自身の最深奥からなる本願、即ち貪願煩惱中なる清淨願心(1)が感応し、発起する事實であるといえる。そこに、はじめて「日ごろのこゝろ」が破られて、本願が信心として成就するのである。『大無量壽經』「発起序」

において、「阿難発問」の一段が、

「尊者阿難、仏の聖旨を承けて。即ち座從り起ち」

の教説をもって始められ、また「入大寂定行。如来行」(如来会)の境が「仏々相念」と説かれているのは、かかる感応の事實を示すものであるといえる。そして、その事實は、さらに遠く、

「十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量壽仏の威神功德不可思議なるを讚嘆したまう、あらゆる衆生、其の名号を聞き、信心歡喜して、乃至一念せん。至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と正法を誹謗するを除く。」

と説示される、親鸞によって「称名信樂悲願成就文」(三經往生文類)と称される文にその源を有している。

以上、親鸞によって明らかに領かれた本願力回向の真信が、その根本的特性として、仰せにたまわる信心、即ち「先師の口伝の真信」として現成するものであることを述べてきたが、『歎異抄』が真信回復を唯一の願いとし、その事業を「先師の口伝の真信」という一点に明確に立脚して果そうとする書であるかぎり、『歎異抄』における親鸞の言葉が、他の聖教に簡んで、特に、それを紐解く者のうえに真信を発起せしめる力用を有していることは自然の道理であるといわなければならない。

まことに、『歎異抄』に記されている親鸞の言葉は、

「故親鸞聖人の御物語りの趣、耳の底に留むる所、いささかこれを注す」

と述べられる如く、親鸞滅後二十―三十年を経た時点において、なおも生き生きと用らいて、筆者唯円自身の上に、現に真信を成就せしめつつある今現在説法なる「先師の口伝」である。よって、何人の上にも、その言葉に出遇うところに真信を成就・発起せしめずにはおかないのである。されば、「先師の口伝の真信」というところに、本願力回向の信心の具体相が確認されるのである。

二 歎異の心

——真信の現在相——

されば、かつて聞いた親鸞の言葉を、何人にも真信を成就せしめずにはおかない「先師の口伝」・「耳の底に留むる言葉」として、『歎異抄』の諸条の如く、見事に凝集せしめたものは、「歎異の心」にほかならない。ところで、「歎異の心」とは如何なる心であるか。

曾我量深師は、

「異なることを歎く深い歎異感情を突きぬけて、如来回向の一味の安心が自証されうる。」(歎異抄聴記)

と指摘されているが、「歎異の心」とは、本願力回向なる真信を自証せんとする、深い実践意志である。而して、その実践意志としての歎異の心は、自らを正信の立場に置き、異なる信心を外に向かって批判否定するといった、ある特定の個人に所属する質の心ではない。もし、そうで

あるとするなら、それこそが、後序に「信心一異の諍論」として取り上げられている如く、「智慧才覚」に属するものであり、『歎異抄』において、異なる信心として歎ぜられねばならない信心の立場である。そうではなく、「歎異の心」とは、如何なる信心の異りをも自らの事として内に包む心であり、それは、一度発起した本願力回向の真信が、それに逆いてある一切の現実を内に包んで、限りなく真信たらんとする、深い祈りにも似た心である。そこに、「一室の行者」といわれ、また恐らく、『歎異抄』に筆者名が記されていないことの積極的な事由があると思われる。歎異の主体は、自心に簡んで「先師の口伝の真信」であることが、厳しく確認されておかなければならない。

親鸞は、

「善知識にあふことも、おしふることもまたかたし よくきくこともかたければ 信ずることもなをかたし」(浄土和讃)

と和讃しているが、その和讃の展開は『大無量寿経』「流通分」の経文に依るとはいえ、かかる真信の特性を端的に示している。即ち、「難」を挙げるに、親鸞は、「善知識との出遇いの難」↓「教人信の難」↓「聞法の難」↓「自信の難」の順に記しているが、一般的には、「善知識との出遇いの難」↓「聞法の難」↓「自信の難」↓「教人信の難」の順に挙げるのが妥当であり、

「善知識にあふことも よくきくこともまたかたし 信ずることもかたければ おしふることもなをかたし」

と讃せらるべきであらう。かくて、そこに親鸞が示していることは、自信といい、教人信というも、決して体を別にするものではなく、教人信は自信の内容であり、教人信の難さにおいて自信の難さが、いよいよ証されるという、真信の特性である。もし、自信と教人信が体を別にするものであるとすれば、それは各別なる定散の自心であるといわねばならない。

そもそも、真信は、本質的に「歎異の心」をもって、その現在相としているのである。何故なら、

「日ごろのころにては往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまひらする」といふ、回心をもって現成する事柄だからである。そこに、「日ごろのころ」・「もとのころ」とは、まさしく「日ごろのころ」として常に現在しつづけるころであり、さらに、一切の経験を対象化して自心の内にとりこまんとするころである。その性において、まさしく「日ごろのころ」・「もとのころ」なのである。真信といえども、例外ではありえない。

『歎異抄』第九条で問われている、

「念仏まふしさふらへども、踊躍歎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てさふらうやらん」

との唯円の重い問いは、真信が「日ごろのころ」にとりこまれんとす

るところに発せられたものである。そして、その問いが発せられるところにこそ、念仏者の現在があるのである。唯円の問いに答える、親鸞の「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。」について、曾我量深師は、

「『親鸞もこの不審ありつるに』、『つる』とは、その不審がずっと前より今日まで連続し現在している。」(歎異抄聴記)

と指摘されている。まことに、親鸞は、

「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこの身にて 清浄の心もさらになし」(正像末和讃)

「真に知りぬ。専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。かるが故に宗師は、彼の仏恩を念報することなし、業行を作すといえども心に輕慢を生ず。常に名利と相應するがゆえに、人我おのずから覆いて同行善知識に親近せざるがゆえに、楽みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するがゆえにと云えり。悲しきかな、垢障の凡愚、無際より己来、助正間難し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。」(化身土巻)

と、底無しの悲傷を吐露するが、それは、「日ごろのころ」の無底性であり、唯一、本願にのみ生の根拠を見出した者が、その本願が聞こえない、本願に相應しえない絶望的悲痛である。そこに、「日ごろのころ」に生きる者としての衆生の信の現在があるのである。

而して、かくの如きが衆生の信の現在である限り、眞信は、かかる衆生の信の現在と別立して在ることはできない。衆生の信の現在を、限りなく否定するべきものとして内に包んで在る以外に在りようがないのである。かかる眞信の相は、既に、『大無量寿經』に開説されている至心信樂の願文、及び、そのみならず願成就文にまで、「唯除の文」が置かれているところに源泉を有している。そして、親鸞は『教行信証』に十八願文・成就文を引文するに、わずかに、「信巻」の、

「夫れ眞實信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念は、これ信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰す也」

という、衆生における信成就の端的を述べたヶ所を除いて、他の全ての引文ヶ所には「唯除の文」を必ず付しているのである。

さらにまた、曇鸞は「如実修行相應」なる眞信を明すに、

「二種の不相應有り、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す。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せず、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應と名く。是の故に論主建めに我

一心と言えり」(論註)

と述べているが、そこに、蓬茨祖運師⁽²⁾によって指摘されている如く、不相應なる信の相を詳説して、如実修行なる眞信については、

「此れと相違せるを如実修行相應と名く。是の故に論主建めに我一心と言えり」

というのみで、その内容については何も述べていないのである。その事實は、眞信とは不眞實信と別に在るのではなく、不眞實信を限りなく批判否定する用きとして現在し、その批判否定の究極のところ自証されるものであることを示しているのであろう。まさしく、眞信とは、「深い歎異感情を突きぬけた」ところに自証されるのである。

さて、而して以上述べてきた如く、眞信は限らない批判否定の力用として現在し、その究極において自証されるものであるが、その批判否定の具体相こそが、「先師の口伝」、即ち「よきひとのおほせ」に反復回帰せんとする相なのである。そして、その回帰の端的において、眞信がまさしく眞信として感応發起し、自証されるのである。『六要鈔』に、

「他力信心の行相を顯す」

と科文されている、『教行信証』「別序」冒頭の

「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顯彰せり」の文は、かかる眞信発起の因・縁を示すものである。

親鸞は、『教行信証』「化身土巻」の眞門釈において、

「一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりと雖も、善知識を説けば則ち已に摂尽しぬ」

「汝、善知識を念するに、我を生める、父母の如し。我を養う、乳母の

如し。苦提分を増長す、衆疾を医療するが如し」

等、善知識の決定的重要性を述べる諸文を長々と引文し、また、善導の「散善義」に一連の文として説かれている、就人立信・就行立信の文を分割し、後者の文を要門釈に引文し、前者の文を真門釈に引文しているが、それらの意は、深く「日ごろのこころ」に覆われた真信が、真信を自証せんとするところに、善知識の仰せに回帰することが必須不可欠であることを示すものであらう。一度獲得された真信は、「念仏まふしさふらへども」という深い悲傷感の中で、その自証を求めて「先師の口伝」、即ち善知識の仰せをたすねあてていくのであり、そこに、真信は反復自証されるのである。

われわれは、『歎異抄』において、特に問答体で記されている第二条第九条・第十三条を読むとき、われわれの「日ごろのこころ」の性格内容とその強盛性、そして、そのこころを破って真信を自証せしめる「よきひとのおほせ」の必須不可欠性が知らしめられるのである。さらにまた、真信をして「先師の口伝の真信」と確かに領きえた筆者唯円の、その領きの大地が知らしめられるのである。

かくして、以上述べてきた如く、真信は衆生の「日ごろのこころ」を限りなく批判否定する「歎異の心」として現在し、その「歎異の心」は唯一の真信回復の道として、「先師の口伝」、即ち「よきひとのおほせ」を、まさしく、「先師の口伝の真信」・「おほせにたまわる信」として自証されるところまでたすねあて、凝集する実践意志として機動するので

ある。即ち「こころをせむ」(蓮如上人御一代記聞書)るのである。

されば、「先師の口伝の真信」が本願力回向なる真信の具体相であるとするなら、「歎異の心」は、その現在相であるといえよう。

三 二種深信

——真信の現行相——

以上、本願力回向なる真信は、「先師の口伝の真信」としてその具体性を有し、また、衆生における「日ごろのこころ」を限りなく批判否定する「歎異の心」として現在性を有していることを述べてきたが、されば、その真信自体は、『歎異抄』において、如何なる内実をもつてとらえられているのであらうか。

そのことについては、既に諸先輩によって、「先師の口伝の真信」とは機法二種の深信であることが指摘されている。確かに、『歎異抄』の諸条をみれば、そのことは明瞭である。しかし、そこにおいて重要なことは、二種深信とは何かという確認であり、まず、「日ごろのこころ」が予測する如き、機と法と対象を異にする二種類の信心という了解は否定されなければならない。

先に述べた如く、「真信」とは歎異の感情を突きぬけたところに自証される信心であり、師教を強縁として、自己の根源底から「如来選択の願心」が「日ごろのこころ」を破って発起する事実であり、その願心に

感応する事実そのものである。もし、二種深信を、単に所信の境として機・法の二種があり、それを能信する二種類の信心と了解するなら、そこに、願心発起の本願力回向の信心といわれる必然性は全く存在しない。また、かかる立場においては、機の深信は法の深信の前方的な意義しか有しないこととなる。そのような通俗的ニ種深信の了解を否定し、本願力回向の信心という一点に立脚して、機の深信こそが眼目であることを闡明されたのが曾我量深師である。師は、

「二種深信は、法の深信から機の深信を開く。開くのは機の深信に法の深信をおさめんがためである。機の深信のほかに法の深信なし、というのが、二種深信を開顯する趣旨である。」(歎異抄聴記)と述べられている。

かかる師の了解は、『歎異抄』後序に「聖人のつねのおほせ」として記されており、『歎異抄』はその語に収まり、またその語から開かれたものであるといえる、

「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」

との言葉を、筆者唯円が、

「いままた案するに、善導の『自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ』といふ金言に、すこしもたがはせおはしませず。」

と、機の深信一つに収めて聞受している事実をもってしても明瞭である。さらに、かかる二種深信の了解は、『愚禿鈔』における親鸞自身の記述をみるとき、いよいよ明らかとなる。『愚禿鈔』には、

「今斯の深信は他力至極の金剛心、一乘無上の真實信海也

(中略)

第一の深信は、決定して自身を深信する、即ち是れ自利の信心也。

第二の深信は、決定して彼の願力に乗じて深信する、即ち是れ利他の

信海也

と記されている。

この親鸞の記述には、機・法二種の深信が並列的に記されており、
「二種」というところに予想される相対性が完全に破られている。それは、まず、第二深信が「彼の願力に乗じて深信する(存覚書写本では、「乗彼願力を深信する」と訓ぜられていること)によって知られる。第一深信の「自身を深信する」に相対せしめるなら、「彼の願力を深信する」でなければならぬ。次に、第二深信が「利他の信海也」と押えられているところに知られる。これも、第一深信の「自利の信心也」に相対せしめるなら、「利他の信心也」の方が適切である。

そのような表現をもって親鸞が示しているのは、「他力至極の金剛心」としての二種深信である。即ち、本願を信知することが、即時的に「無有出離之縁」なる自身を信知すること、換言するなら、本願の信知は自身の信知として果遂されるものであり、そこに、本願力回向なる真信が

衆生の一片の夢想をも破碎して衆生としての実人生を、そのものとして成就せしめていく根源力であるという事実である。

いま試みに、親鸞が「第一の深信は」と述べているのは、「深信自身」に信知が帰着するという意味であり、「第二の深信は」と述べているのは、その根拠であると解することができる。故に、第二深信を、「決定して彼の願力に乗じて。深信する」と訓ずるのでなからうか。もって、第一深信と第二深信を合すれば、「彼の願力に乗じて、自身を深信す」と訓むことができよう。そして、また、かかるところに第二深信が「利地の信海」と押えられ、帰着点としての第一深信が「自利の信心」と押えられる所でもあるのではないか。「信海」とは、一応は他力信心の徳を讃したものであるといえようが、一方の機の深信が「信心」と表されているに對してうかがうなら、二種深信というところに予想される二種類の信心という領解を否定すると同時に、二種深信の意味内容を示していると思われる。即ち、機の深信が「自利の信心」と押えられるのは、まさしく、機の深信こそが信心として主なる意味を有し、信心の帰着点であることであらわし、その機の深信をして深信たらしめる先行原理として、法の深信を「利他の信海」と押えられているのではないかと思われる。⁽³⁾

なお、付言するなら、機の深信が「自利の信心」、法の深信が「利他の信海」と押えられていることについて、従来から種々論ぜられているところであるが、今は、二種深信が「他力至極の金剛心」であることを確認したうえで、香月院師が、親鸞の自利・利他の用法を四種に分類

し、『愚禿鈔』の該當ヶ所の用法について、

「機の深信は自身の上を信するのゆゑ自利なり。法の深信は他力を信するのゆゑに利他と名く」(教行信証講義集成)

と述べているに順っておく。

さて、そこにおいて、機の深信とは単なる個人的罪悪感といった質のものではない。曾我量師は、

「二種深信は個人の罪悪感ではなく、大きな本願念仏の歴史観である」
(歎異抄聴記)

と述べられているが、「他力至極の金剛心」であり、法の深信にその根拠を有するものとして、法の深信から開かれたものである。その場合、法の深信とは、既に明らかな如く、本願を所信の境として信ずることではない。本願が衆生の「日ごろのこころ」を破って念仏として発起してくる事実そのものであり、その事実への感応である。されば、機の深信とは、願心に感応する心においてははじめて信知されうる自己の現実であるといえる。より直接的にいうなら、「如来選択の願心」において「自身」とされている自己との出遇いであるといえようか。それが、

「決定して深く、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず」

と説かれる事実である。故に、『歎異抄』の第五条では、機の深信が、

「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれもいづれもこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり」

と、深い存在の共感を以て示され、さらに第一条では、

「本願を信ぜんには、他の善も要にあらざり、念仏にまざるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまざまるほどの悪なきゆへに」

と、善悪に拘泥してやまない個人主観・分別意識が破られて、衆生としての現実をこそ「自身」として公明正大に生きる現生不退の心境を以て示されているのである。

されば、機の深信とは、如来選択の願心において「自身」とされて自己の現実との出遇いであり、衆生においては、深い存在の責任感として自証されるものであるといえようか。思うに、親鸞は「信巻」冒頭に、

「復有一臣名悉知義 昔者有王名曰羅摩害其父紹王位

跋提大王毗楼真王 那睺沙王 迦帝迦王 毗舍佉王 月光明王 日光

明王 愛王 持多人王 如果等王皆害其父得紹王位然無一王入地獄者

於今現在毘瑠璃王 優陀邪王 惡性王 鼠王 蓮華王 如是等王皆

害其父悉無一王生愁惱者文

この文を置いている。この文は後に所引の『涅槃經』の文の一部であり、いわば、罪（現実）を罪（現実）として是認しえない立場に立った教説である。その文を、わざわざ親鸞は前もって「信巻」冒頭に置いているのである。そして、また、親鸞は「信巻」において、信心成就の具体的表白を、

「世尊、若し我審かに能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為に苦惱を受けしむとも、以て苦と為す」

との、阿闍世の表白を以て示している。そこに、親鸞にとって本願力回向の信心とは如何なる課題に應えるものであったか明瞭である。思うに、人間にとつての究極的救済は、衆生としての自己の現実を、まさしく自己の現実として荷負した時であり、かかる責任主体としての自己を見出した時である。灰谷健次郎氏は、万引きをした子供の救いについて、

「許しを請う世界からは魂の自立はないという思いがぼくにある。盗みをしたということを告げることがほんとうのことを言っていることではないという思いがやっぱりぼくにある。盗みという行為によつていったん失われた人間性を回復するためには、もう一回盗みというものと向き合うしかないと思う」（小学館・対談「教えることと学ぶこと」と述べている。

さて、而して、「先師の口伝の真信」とは二種深信であり、その二種深信は相対的に並列するものではなく、深い存在の責任感として機の深信に結歸するものであることを述べてきたが、されば、善導によつて、

「深心と言ふは即ち是れ深信の心也。亦二種有り」（散善義）と述べられて、明確に二種として示される意味はないのであろうか。否である。かく示されることによつて、万人の上に機の深信に結歸する本願力回向の真信成就の道が開かれるのである。もし、善導によつて、明

確に「二種有り」として示されなかつたならば、曾我量深師が、

「二種深信によつてはじめて、われわれは、根底的に定散のあかをとつて、真に一心帰命の明月が輝く」(歎異抄聴記)

と教示される如く、「仏の願力に乗じて、自身を深信す」という真信成就は不可能である。特に、自己の凡夫としての生存の大地を喪失して、

「如来選択の願心」をもつて、単なる人間の理想主義的欲願に転落せしめるであらう。そして、「自性唯心」(信巻)なる独善性に沈み、あるいは、「定散自心」(信巻)なる不定性に迷うという現実を結果せしめる。そこに、「二者」「二者」との分限・次第をもつて教えられる意味がある。

故に、親鸞は『愚禿鈔』において、二種深信に対する自らの領受の文の前に、善導の二種深信の文を、

「二者深心、深心と言ふは即ち是れ深信の心也。亦二種有り。一には決定して自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流転して、出離之縁有ること無しと深信すべし。二には決定して彼の阿彌陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑い無く慮無く、彼の願力に乗ずれば、定んで往生を得と深信せよとなり。」

と訓じて引文するのである。「深信すべし」・「深信せよとなり」との訓は、善導の二種深信の文を、定散心を払掃して、「彼の願力に乗じて、自身を深信す」という、真信成就へと発遣せしめる教えとして仰いでいることを示している。

まことに、我われは、善導によつて明瞭に「二種」と示される機の深信

の教えによつて、定散自心を払去し、さらに仏の願力に乗じて深信せしめられる煩惱具足の自身を信知する道が開かれ、また、法の深信の教えによつて、自身を深信する仏の願力、即ち、一切衆生の現実を「自身」として深信する仏の願力を信知する道が開かれるのであり、そこに、「彼の願力に乗じて、自身を深信する」という真信を確實に得ることができるのである。即ち、「賢者の信を聞いて、愚禿が心を願す」(愚禿鈔)ことができるのである。

さて、以上述べてきた如き、「彼の願力に乗じて、自身を深信す」という真信の端的な表白が、

「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」

との御述懐である。そして、その御述懐は、『歎異抄』第一条に、「念仏まふさんとおもひたつころ」

と示されている、その、「おもひたつころ」の内景にはかならないといえよう。

されば、二種深信とは、本願力回向なる真信の現行相であり、まさしく、衆生の罪惡生死なる現実、即ち、衆生の自力心にとっては荷負しよのない絶対の暗黒である宿業的現実を「自身」として荷負し貫徹せる「如来選択の願心」が、その現実を限りなく自己として大悲行を行ずる相であるといえよう。

親鸞は『教行信証』『信巻』に、

「願成就の一念は、即ち是れ専心なり。専心即ち是れ深心なり。深心即ち是れ深信なり。(中略) 金剛心即ち是れ願作仏心なり。願作仏心即ち是れ度衆生心なり。度衆生心即ち是れ衆生を撰取して安樂浄土に生ぜしむる心なり。是の心即ち是れ大菩提心なり。是の心即ち是れ大慈悲心なり。是の心即ち是れ無量光明慧に由つて生ずるが故に。願海平等なるが故に発心等し、発心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し、大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に」

と一念転積を記しているが、それは、大悲の現行相としての真信の相を内観していかれたものであるといえよう。

x x x

以上、本願力回向の信心について、その具体相、現在相・現行相ということで、それぞれ、『歎異抄』にあらわれている「先師の口伝の真信」・「歎異の心」・「二種深信」の上に見てきたわけであるが、そのことは、本願力回向の信心の全体性を、『歎異抄』について執筆する機会が与えられたことを縁として、まさしく、真信に立脚して真信の回復への願いにおいて著わされた『歎異抄』に、その一分なりともたずねようとしたものである。

註

(1) 親鸞は、善導が「二河譬」の合法段において「能生清浄願往生心」と記

真信の三相

(2) しているのを、『教行信証』『信巻』欲生心釈のケ所、および『浄土文類聚鈔』の欲生心釈において、共に、「能生清浄願心」と記している。

(3) 北海道遊歩の会発行、蓬茨祖運師講述「我一心の展開」参照。

勿論、後述の如く、二種深信を教えとして了解するなら、機の深信の教えによって衆生の自力無効性を知らしめて法の深信に入らしめるという了解は可能である。しかし、ここで論究しているのは、どこまでも「他力至極の金剛心」としての二種深信である。即ち、教えが衆生の上に信心として成就したところでの問題である。