

否定と乗願

——社会的立場における二種深信——

田代俊孝

道徳的に（至誠真実）を求めて生きるとは清らかで美しいことである。それゆえ、われわれは、ややもすれば、その殊勝な行為に酔い、そこにある種の満足と自負心を感じ、その善行を誇る。そして、そこに留まろうとする。しかし、真に清らかに生きるとは、清らかでないという反省において、いよいよ自らを苦励して、高めていくことである。だが、その徳目を掲げ、向上心をおこして、それらの徳目を忠実に実践しようとする努力すれば、するほど逆に及び難い自己を発見せざるをえない。そのことは道徳的生き方そのものがわれわれ自身にとって成就しがたい道であることを知らしめると同時に、われわれの「いずれの行も及び難き」無力さを自覚させずにはおかないのである。道徳的实践に対するある種の自負心と満足は、ここにおいて粉碎される。そのことが自力無効の信知である。自己の限界性と、出離の縁あることなしという悲痛が感得されるのである。その時、初めて、われわれは如来の本願を素直に仰ぎ、法を信知することができるのである。

親鸞はこの様を『愚禿鈔』に

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の数に入

る」 文 「即の時必定に入

る」 文 「また必定の菩

即得往生は、後念即生なり。

薩と名づくなり」 文

他力金剛心なり、知るべし。⁽⁴⁾

と説く。いみじくも、それは先学によって「信に死し、願に生きる」と教えられる。そこには、自らの否定と、本願乗托が一つごととして体験されている。

思えば、このことは、すでに隋末唐初に生きた善導によって、機法の二種深信として、教示されているところである。

ところで、このような立場は、本来、個人の実存の問題であり、わが身一人の上に聞いていくものであって、自己自身の上に悪を自覚していくものである。そこに、五劫思惟の願との出遇いもまた一人の上に信知されてくるのである。

しかしながら、「親鸞におけるその立場は、「群萌」とか「群生」という言葉、さらには「いし、かわら、つづてのごとくなるわれら」(『唯信鈔文意』) という言葉が示すように、「われ」の集合体としての「われら」という立場へと広がりを見せている。

そのことは、個人的な悪の自覚から出発して、社会悪の自覚、さらには、個人的救済から出発して、個人の連帯としての社会的救済へと進み広がっているごとくである。もちろん、それは自己を含めた社会である。自己の救いが普遍であるが故に、社会性を伴ってくるのである。

「親鸞一人」は、全世界を荷負している「一人」である。そのことは、わが身一人の悪の自覚と法の出遇いが全世界に連帯することを意味している。それゆえ、小論では、特にそのことを視点にあてて、二種深信について考察してみたい。

一、親鸞の△善導の三心釈▽理解

深信というは深信の心である。それゆえ二種深信とは、本願を「信」ずる「心」を説くものである。

善導は『観経疏』「散善義」にそれを次のように示す。

二には深信、深信と言ふは、即ちこれ深信の心なり。亦二種あり。一には決定して深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫なり、曠劫より已來、常に没し、常に流転して出離之縁有ることなしと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願をもって衆生を摂受したまふこと、疑いなし、慮ばかりなし。彼の願力に乗じて定めて往生を得と信ず。⁽²⁾

この解釈を親鸞は、ことさら深くたずねている。それは、まさに人間主体そのものを問うものであり、現にあるわが身の実践を起点としている。日常性の中に流され、停滞する自己の告発においてのみ、如来真実の世界が明らか

かにされるのであって、そこには、深い悲歎と讚嘆が渦まいている。

思うに機の深信とは、わが身そのものを否定する「闇の自覚」であり、わが身の存在と、わが身の歴史そのものに対する悲歎である。対する法の深信とは、わが身の罪惡生死を照らすものへのめざめであり、闇を照らす「光の讚嘆」である。われわれは、悲しいかな自分で自分の罪惡生死には気づけない。自己を越えたものによって初めて気づかされ、頭の上げようのない自己を知る。その時、われわれは、おのずと頭を下げさせたものを仰ぎ信ずることが出来る。本願のまことに對し、深い讚嘆の意を持つのである。

親鸞の深信積に対する領解は、自らの主体的自覚の上でなされており、まことに峻烈を極めている。それは、この深信積の前後をなす、至誠心積、廻願心積でも、同様である。むしろ、ここでは、疏文の読みかえという作業がなされており、いっそう鋭くそれがなされている。

すなわち、至誠心積では

「一者至誠心」至とは真なり。誠とは実なり。一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作し
たまひしを須めむことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれば、内に虚仮を懐ければなり。
貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し。事蛇蝎に同じ。三業を起こすと雖ども、名づけて雜毒の善と為す。
亦、虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざる也。若し此の如き安心・起行を作さば、たとひ身心を苦勵して、
日夜十二時に、急に走め、急に作して頭燃を灸ふがごとくなる者、衆て雜毒の善と名く。此の雜毒の行を廻し
て、彼の仏の淨土に求生せんと欲せむ。此れ必ず不可也。⁽⁸⁾

と、読みかえられている。すなわちここでは、虚仮不実、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたい自己が厳しく悲歎されている。日夜十二時に頭燃を灸うがごとく身心を苦励しても、かなわぬ自己、所詮、それが雑毒の善でしかないことを内省されているのである。つまり、賢善精進するわが身が「不可」として否定され、「真実」を須いるしかないことが鋭く読みとられている。厳しい機の自覚である。

一方、廻願心釈でも『愚禿鈔』では

廻向発願して生まるる者は、必ず決定して真実心の中に廻向せしめたまへる願を須ゐて、得生の想を作すなりと読みかえられている。

まことに、「廻向せしめたまへる願を須いる」と領解され、本願力廻向の立場が読みとられている。正しく、法の深信が再説されているかの如くである。

親鸞の三心釈理解は、いずれも、自身の虚仮不実の身を傷み、廻向される如来真実、本願のまことを信知すべき立場でなされているのである。その意味では、三心釈全体が、二種深信を基本的原理として領解されているのである。『教行信証』の「信巻」や「化巻」における信心の領解、もしくは批判も、この立場を中核として展開されている。

すなわち、「信巻」に記される『大経』三心釈の

一切の群生海・元始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し。虚仮譎偽にして、真実の心無し。是を以って如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じた

まふし時、三業の所修一念一刹那も清淨ならざることなし。如来清淨の真心を以って円融无尊不可思議不可稱不可説の至徳を成就したまへり。⁽⁶⁾

のごとき文は、そのことを最もよく示している。

さらに、このことは、『愚禿鈔』においても同様である。ここでは、機法二種深信の疏文をあげ、続いて、特に今、この深信は、他力至極の金剛心、一乗无上の眞実信海也⁽⁶⁾

と、述べる。ここでは、他力信心の窮極として、二種深信を位置づけているのである。

それゆえ、親鸞は、日々「つねのおほせ」として、このことを語りあっていたのである。

すなわち、『歎異抄』には、

聖人のつねのおほせには、「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼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」と御述懐さふらいしことを、いままた案ずるに、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、つねにせずみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」という金言に、すこしもたがはせおはしませず。されば、かたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが、身の罪惡のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。まことに如来の御恩といふことをばさたなくして、われもひと、よしあしということをのみもうしあへり。⁽⁷⁾

と記され、日常に流されるわが身の実相を「つねに」信知し、本願のまことを仰ぐという信心の生活が語られてい

るのである。これによって、われわれは、親鸞の信心が善導の二種深信を本質とすることを知ることができるのである。

二、二種深信

思うに、二種深信とは、わが身の罪惡生死を知らせる自身の信知と、仏願の大悲を知らせる法の深信とからなる。前者、すなわち、機の深信とは、単なる懺悔ではない。自身の分限を顧み「出離之縁」なしと知ることである。つまり、罪惡生死を離れることができない無辺の罪障の自覚であり、自身の否定である。従って、それは懺悔によって滅せられるごときものではなく、いよいよその深重なることを感知させられるものである。滅せられるどころか、仏にそむいていることの自覚である。むしろ、人間存在そのものが持つ、罪障の自覚である。このような罪障を照らし、その深重なるを知らせるものこそ如来の大悲心、すなわち、「他力至極の金剛心」そのものである。従って、「無有出離之縁」と信ずる信の中に、法の深信が顕現し、信知されるのである。その意味において、二種といえども一つといわねばならないのである。

念仏

さて、上述の二種深信の感知される「場」とは、われわれにおいては何によるのであろうか。それは言うまでもなく念仏そのものである。

親鸞は、「行巻」に六字の名号を釈して

しかれば、南無の言は帰命なり。帰の言は、至なり。また帰説なり、説の字、悦の音、また帰説なり、説の字は、悦の音、悦税二つの音は告ぐるなり、述なり、人の意を宣述するなり。命の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて、帰命は本願招喚の勅命なり。発願回向と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまふの心なり。即是其行と言うは、すなわち選択本願これなり。必得往生と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。⁽⁸⁾

と、記される。

それは、『尊号真像銘文』においても、

「言南无者」といふは、すなわち、帰命とまふすことば也。帰命はすなわち、釈迦・弥陀二尊の勅命にしたがひてめしにかなふとまふすことばなり。このゆへに「即是帰命」とのたまへり。「亦是発願廻向之義」といふは、二尊のめしにしたがふて安樂浄土にむまれむとねがふことなりとのたまへる也。⁽⁹⁾

と、知らされるところである。

もとより、親鸞は、「命」に「信なり」と訓じる。阿弥陀仏の前に凡夫が、自己を凝視し、自己全体をあげて、南無し、如来の勅命を聞信するのである。しかれば、機の深信というも、念仏において自覚される自身の実相である。同時に、法の深信もまた、如来の「発願回向」を義とする「南無」において信知されるのである。法の深信といえども、念仏の心に感知される弥陀の大悲心である。

それゆえ、二種深信は念仏の上に成立するものであり、また、念仏の心において一体となっていているのである。

念仏は、他力の行として、業苦を感じずるものの上に、それを縁としてあらわれる。自らの業苦を通してあらわれ給う大悲の願心を聞信するのである。自ら行ずるのではなく如来、われに來たって行ぜしめるのである、念仏は愚縛の身の自覺あるものの上のみ感知され、道を開かしめるのである。その意味でわれわれをして自力に死せしめて、他力に蘇生するものである。『銘文』に

「称仏六字」といふは南无阿弥陀仏の六字をとなふるとなり、「即嘆仏」といふは、すなわち南无阿弥陀仏をとなふるは仏をほめたてまつるになると也、また「即懺悔」といふは、南无阿弥陀仏をとなふるは、すなわち无始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。¹⁰⁾

と教示される。念仏は法の深信として、如来の至徳を讚嘆（嘆仏）し、機の深信としてわが身の悲歎（懺悔）を信知させるものである。

結局、二種深信が「他力至極の金剛心」である限り、それは念仏を場として、届いてくるのであり、また、念仏の心はそれしかないのである。われわれは唯一、正信念仏によってのみ自我を否定し、他力に生きることができるのである。

現在性

次に、二種深信の時間を考えてみたい。機の深信は、「曠劫より已來、常に没し、常に流転して出離の縁あるこ

となし」と感知されている限り、過去、宿世を背負い、同時に未来永劫の出離の縁なき身という未来永劫を背負っている。

自身の過去、未来の歴史性そのものが「現に」という深さとして信知されている。つまり、過去・未来の暗さも今、現在の問題となっている。つまり、ここでは「常没常流転」の過去を顧み、「無有出離之縁」の未来を透視した上で、「現に」今、存在する罪悪生死の自己を深信しているのである。その意味では \wedge 常なる現在 \vee であり、自らの悲歎がある限り、いつまでたっても罪悪生死の現在である、機の深信は、常に現在に立って、不断に深信されるのである。

一方、法の深信については、特に『往生礼讃』に説かれるものに注目してみたい。

今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声一声等に至るまで、定んで往生を得と信知して、乃至一念も疑心有ることなし。⁽⁴⁾ (傍点筆者)

と、明確に、法の深信の現在性を語っている。つまり、過去でもなく、未来でもなく \wedge 今 \vee 弥陀の願力に乗托し、定得往生を信知せよというものである。この \wedge 今 \vee とは、過去に対する今でもなく、未来に対する今でもない。 \wedge 常なる今 \vee であり、常に彼の願力に乗托せんとする時間をこえた今である。なぜなら、法とは、わが身の存在以前から用意されている常なるものである。それゆえ、わが身が問われてくる時は常に \wedge 今 \vee である。

すなわち、この \wedge 今 \vee とは、自らが虚仮として存在した無始曠劫已来の過去を内に含みつつ、それ故、現に如来眞実を仰ぎ、やがて必ず救われるという未来成仏の確信に立った \wedge 今 \vee である。

われわれは、△今▽わが身が問題となり、△今▽救われるのである。

いみじくも、そのことは、親鸞自身、獲信の体験である三願転入の上でも語っている。

是を以って愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行諸善之仮門を出て、永く雙樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏へに難思往生之心を発しき。然るに今、特に方便まことの真門を出て、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ふ。果遂之誓、良に由有るかな。¹²⁾

と。「今、特に……」の今も、△常なる今▽である。すなわち、臨終の一念に至るまで、本願の正機となる限り、常に△今▽である。それは、常に「定散自力之心」に堕ちんとする存在であるが故に、常に△今▽であり、常に必ず救われる存在であるが故に、常に△今▽でなければならない。

われわれは、常に△今▽救われ、信心の喜びを得得する。しかし、現にわれわれにおいては、臨終の一念に至るまで定散心間雑するのが常である。すなわち、「人のしうしんじりきのしん」こそわが身の現在、に外ならないのである。しかし、そこで悲歎の思いに立って称名念仏とともに如来真実を仰ぐことにより「教えざれども自然に真如の門に転入」するのである。

すでに、『般舟讚』に

一念に称名し、常に懺悔すべし¹³⁾

常に慚愧を懐いて、仰いで仏恩を謝せよ¹⁴⁾

と示されるごとく、常に「今」の慚愧・慶喜、こもごも、間断・持续、相まって信心は相続されていくのである。したがって、日々常に新たに、常に珍しく信心の浄化はなされ、二種深信、つまり否定と乘願は、曠劫の歴史と永劫の未来を背負って、まさに常なる現在の上に体験されていくのである。

宿業

親鸞における二種深信、とりわけ、機の深信は親鸞自身の宿業論の本質をなす。宿業はともすると、運命の甘受、すなわち、「あきらめ」の思想として受けとめられたり、最近では差別性を認容する論理と解されるむきもある。

しかし、宿業は『歎異抄』に

本願をうたがふ、善悪の宿業をこゝろえざるなり。⁽⁴⁵⁾

と、示される如く、本願との上で信知されるものである。本願つまり、法によってわが身の上に知らされてくるものである。

聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよく／＼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、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御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、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。⁽⁴⁶⁾

(傍点筆者)

と、示されるごとく、自らの過去、未来の上における闇の自覚が宿業の自覚である。決して他人によるものでもなく、個人の主体における問題である。つまり、他力の信心の体験の事実における信知であり、自覚である。その意味では、自己を破っていく原理といっても過言ではない。自己を肯定しようとする我執を破っていくものが宿業の自覚である。差別を認容するどころか、差別性を持った自己が破られて行くものである。自らが否定されて行くのは、ただ／＼本願による「それほどの業をもちける身」の自覚によるものである。

自身が「現に」「悪性やめがたく」「ひと千人をも殺さん」とする身であることは、「さるべき業縁のもよほさばいかなるふるまひもす」るべき身として、あるからであって、それこそ、宿業の自覚において信知される立場である。「本願を疑う」身には、「ひとを千人ころす」ところの「悪性やめがたい」自己は見えてこない。それは、自由のない縛られた存在である。

『仏智疑惑和讃』に

不了仏智のしるしには

如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を

たのめば辺地にとまるなり

転輪皇の王子の

皇につきみをうるゆへに

金鎖をもちてつなぎつゝ

牢獄にいるがごとくなり

自力諸善のひとはみな

仏智の不思議をうたがへば

自業自得の道理にて

七宝の獄にぞいりにける^(四)

と、讚われるがごとく、「金鎖」をもって、「七宝の獄」につながれているありさまである。いみじくも、至れり、つくせりの豊かな社会の中にあつて、眞の自由を失っているわが身である。その世界を親鸞は「業繫」といい、「繫縛」と言うのである。本願を疑う故に、法に出遇わぬ限り、胎生の生である。

本願に出遇ったものの深信が「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という自覚であり、

无始より已来、一切群生海、无明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信樂^(四)し。という悲歎である。

かくのごとき、宿業を背負ったわが身をあきらかに知らしめる根源は、すなわち、五劫思惟の本願そのものである。五劫思惟の本願によって照らされるわが身こそ「それほどの業をもちける身」であることが知らされるのである。

かかる宿業存在を深く信知した人ほど必ずや他人の悲痛が共感できるのである。そこに人間性回復の道としての二種深信の意義があるのである。

三、社会的立場における二種深信

「われ」と「われら」

これまで、二種深信についての一応の基本的領解について述べて来た。

もとより、それが個人の主体的立場におけるものであり、わが身一人の上に信知されて行くものであるとの確認をした。

しかし、それは果して、そこだけに留まるものであろうか。親鸞には、自らの主体の「われ」と同時に、その自覚者の広がり、連帯としての「われら」という立場のあることに注目してみたい。

上にも引用したが「信巻」には「一切群生海云々」と述べられる。「群生海」つまり、「群」のことに群なしで生きる人々への広がりが見られる。このことは、「群萌」ということばを親鸞が好んで用いていることから知られるところである。

また、『唯信鈔文意』の「愚縛の凡愚・屠沽の下類」の釈にも

れうし・あき人さまざまのものは、みないし・かわら・つぶてごとくなるわれらなり。¹⁰⁹

と、「われら」の立場における罪業の自覚がある。ここでは、「われ」としての罪業の自覚がそのまま「われら」の自覚として受けとめられている。単に「われ」の集合体としての「われら」ではなく、「親鸞一人」という主体で自覚することがそのまま全人類の主体として受けとめられているのである。

もとより『歎異抄』第九条の唯円との共鳴さらに、後序に示される信心同一の立場からすれば、それは当然といわねばならない。親鸞の「われ」の自覚は、全世界の「われら」を荷負しているのである。

親鸞が「同心」「同行」「同朋」のことばを好んで使われるのも「われ」の自覚が「われら」という広がり、普遍的連帯を持つがゆえである。それは、単なる利害を共通するというのではなく、「われ」の主体の普遍性としてのものである。それゆえ、「同じ」「朋」（ともがら）と示されるのである。

されば、すでに『経』には「十方衆生」、「諸有衆生」という。

十方衆生といふは、十方のよろづの衆生也、すなわち、われらなり。(『尊号真像銘文』・傍点筆者)

『論』には、「普共衆生」(『浄土論』)という。また、『釈』には「共発金剛志」(『女義分』)という。そこには「共に」という眷属等無量の広がりがある。もっとも、そのことが大乘の大乘たるゆえんである。したがって、「われ」の救いは、そのまま「われら」の救いとなり、同時に「われ」の罪業は、「われら」の罪業となり、「われ」の課題は、「われら」の課題となってくるのである。

しかるに、上に述べてきた二種深信も「われら」との立場で深信され、広がっていくものである。

そのことを先学は「五濁の共業の身の発見」と教示する。すなわち、「われら」が課題となるとき、「共業」という点で普遍性もしくは社会性を持つてくるのである。親鸞の用いる「群」あるいは「海」には、かくのごとき普遍性、社会性が領解できるのである。

ところで機の深信には「自身は現に…」と「自身」と示され、法の深信には「衆生を撰受したまふ……」と「衆

生」と示される。機の深信の文における「自身」は、確かに個人である。しかし、この場合、自身は他人ではない、という自身にさえ領解できる。この自身こそ一切の衆生を代表するものであり、一切衆生の業縁において、一切衆生の内に見出されたものである。煩惱も罪惡も、人間關係なしではありえない。故に、それは、社会的煩惱、社会的罪惡をも、自身の上に受けとめているのである。社会を他人事ではなく、自身の問題として受けとめるという立場の自身である。

われわれは、ともすると、宗教は個人の問題であり、社会的罪惡を非個人として、眼をそらしがちである。しかし、自身が問題となる時、自身を含む社会をも問題となってくる。個人も社会も一切において「自身は現に」と感ぜずにはおられないところに機の深信の意義があるのである。そこに衆生を撰受するという法の深信がそがれているのである。

「われ」の問題は、法が「われら」（一切衆生）を救うという限り、当然「われら」の問題となってくるのである。「われ」の身の否定は自ずと「われら」の身の否定とならねばならない。それゆえ、「われ」の乘願は、「われら」の乘願となるのである。

されば、上に述べた二種深信を覚知させる念仏も、またそれを自覚する時間についても当然「われら」の問題に及んでくる。

すなわち、我々は「南無」の自覚をとおして「われら」の社会が悲歎されてくるのであり「阿弥陀」の救いは「われら」一切衆生を正機としているのである。念仏を場として如来眞実が届き、われらの社会的罪惡が自覚させ

られてくるのである。

それは、時間論においても同じである。社会的煩惱、社会的罪惡もまた、流れ行く今ではなく、 \wedge 常なる今 \vee にそれが課題となつて行かねばならないのである。われわれは臨終の一念に至るまで本願の正機である限り、常に「現に」今ある「われ」・「われら」 \parallel 個人・社会 \parallel の罪惡を悲歎しつつ、如来真実に問われ続けなければならぬのである。

二種深信は、「われ」の深信から「われら」の深信へと、深さとともに広がりを持って展開されてくるのである。二種深信とは、本来かくの如き普遍性を持っているのである。

ところで、上にも述べたごとく、わが身の宿業の信知とは、法との出遇いによって、成り立つ自覚である。曠劫已来の宿業を背負う罪濁の身としての自身が全面的に否定されるということは、法との値遇を場として成就する事である。されば「われら」の立場における機の深信は、そのまま「われら」における共業の感知である。現に親鸞自身

うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなるをし、田島をつくりてすぐるひとも、たゞおなじことなりと。さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべしとこそ……^(四)

と、「われら」の立場で宿業を感知している。「われ」における宿業の感知は、その個々の主体的立場の連帯として「われら」においてもなされる。その立場こそ「共発金剛志」である。

われわれは、ともすると宗教を個人の内面に留まるものとし、社会的諸問題と無縁のものと考えがちである。

しかし、少なくとも真宗が「大乘の極致」と標せられる以上、最も大乘的であるはずである。その意味でも真宗の「信」が社会的、普遍的であらねばならない。

現に経文には「共発」「同発」「一切」と偈っている。曠劫より流転を繰り返してきた人間社会そのものの上に宿業を感じし、社会の傲慢を愧じ、社会的罪悪の悲歎をとおして社会の救済を願わねばならない。そこに、社会の乗願があるのである。救済の社会性・普遍性を二種深信の立場より以上のように領解するのである。

諸 仏

ところで、親鸞は「われ」（自身）の主体の自覚が「われら」（衆生）へと普遍化していく様を、「同心」「同行」「同朋」さらに「親友」ということばで示す。

もとより、親鸞は、それを『大経』に学んでいる。『末灯鈔』四には、それについて

もろくの如来とひとしといふは、信心をえてことによるこぶひとを、釈尊のみことには「見敬得大慶則我善親友」ときたまへり。また、弥陀の第十七の願には、「十方世界无量諸佛不悉咨嗟称我名者不取正覚」とちかひたまへり。²⁴⁾

という。獲信の人を「如来とひとし」とし、さらにその世界を十七願の諸仏の世界とみている。信心を同じくする「われら」を親友といい、諸仏に同ぜしめているのである。

ところで、親鸞は『唯信鈔文意』において、第十七願の心を「十方世界普流行」(『五会法事讃』・『唯信鈔』所引)に確かめている。

すなわち、

十方世界普流行といふは、普はあまねくひろくきわなしといふ。流行は十方微塵世界にあまねくひろまりてすゝめ行ぜしめたまふなり。⁽³⁴⁾

と示されるごとく、第十八願の「乃至十念」の念仏は、第十七願の「諸仏称名」において、はじめて、具現化し、普遍化される。第十八願における「われ」の自覚がそのまま、第十七願諸仏によって、流行せられ、「われら」の自覚として普遍化されるのである。それが諸仏称名の願意である。親鸞における「われ」から「われら」への展開を諸仏の思想の上に確認するのである。⁽³⁵⁾

む す び

以上、二種深信の立場を、善導の『観経疏』に確認し、そして、親鸞の上に見てきた。それは、念仏を場とし、そして、常なる現在の上に信知されるものであった。親鸞の『歎異抄』においては、それは特に宿業の自覚という点にまで展開されている。限りなく自我を否定することによって得られる本願乗托の立場である。

しかし、このような立場も、個人の内に留まるものではない。「群萌」といい「同朋」といわれるように、「われ」から「われら」へ普遍化されるものである。共業の身の自覚、さらには、社会的罪惡の自覚が、社会的救済を

成就する。その普遍化こそ、大乘の大乗たるところである。まさに「共發金剛志」の立場である。すでに、その「われ」から「われら」への広がりは、親鸞の諸仏の思想に見られるところであり、十方世界に普く流行せしむる念仏の声に連帯する「われら」の救いがあるのである。二種深信が単に個人の内面に留まるものではないことを以上のように確認するのである。

不備は今後の課題とする。

註

- (1) 『定本親鸞聖人全集』（以下『親鸞全』と略す）二、漢文篇―一三 尚漢文は読み下し文に改めた。（以下同じ）
- (2) 『親鸞全』九、加点篇(三)―一七三
- (3) 『同』 同 ―一七〇
- (4) 『同』二、漢文篇―三九
- (5) 『同』一、教行信証―一一六
- (6) 『同』二、漢文篇―二六
- (7) 『同』四、言行篇―三七
- (8) 『同』一、教行信証―四八
- (9) 『同』三、和文篇―九三
- (10) 『同』 同 ―一九二
- (11) 『同』九、加点篇(四)―一五六
- (12) 『同』一、教行信証―三〇九
- (13) 『同』九、加点篇(四)―二五九

- (14) 『親鸞全』九、加点篇(四)―二八七
- (15) 『同』四、言行篇―二〇
- (16) 『同』 同 ―三七
- (17) 『同』二、和讃篇―一八八
- (18) 『同』一、教行信証―一二〇
- (19) 『同』三、和文篇―一六九
- (20) 『同』 同 ―九四
- (21) 『同』四、言行篇―二二
- (22) 『同』三、書簡篇―七一
- (23) 『同』三、和文篇―一五七
- (24) 拙稿「親鸞教学における「諸仏」の地位」昭和五十四年『真宗研究』第二十三輯) 参照