

親鸞における機の問題

吉 川 正 二

1. 機 の 概 念

仏教は人間の問題から出発したといつてよく、したがって人間の機については、いろいろと考察をめぐらしている。たとえば人間を素質能力の高下利鈍によって、上機・中機・下機に分け、この3機をさらに上中下に分けて九品の機と呼び、たちどころに悟るものを頓機、階程を経て漸次に悟るものを漸機と呼び、真実の教えを受けるものを直入の機、方便の教えを受けて後に真実の教えを受けるものを迂回の機と呼ぶなど、数えあげれば非常に多い。また各宗派においてもそれぞれ宗派の立場から、機についての考察を行なっている。たとえば天台宗における堅人の機と横来の機、真言宗における秘密の9機はその一例である。しかし特に浄土教においては、この機の問題は非常に強い関心をもたれてきた。なぜかならば浄土信仰こそ人間存在の最も深い自覚と懺悔に基づくからであり、これが親鸞において最高潮に達したと思われる。しかしこの問題は後述することにして、まず機の概念の考察からはじめることにしたい。

この機の語義については、天台智者大師の『法華玄義』巻6に有名な解釈がある。曰く

「機に3義有り。一に機は是れ微の義なり、故に『易』に云はく、機とは動の微、吉の先だ現ずるなりと。また『阿含』に云はく、衆生に善法の機有らば、聖人來り応ず。衆生に特に生ぜんとするの善有らば、此善微々に將に動かんとして機と為ることを得と。若し將に善を生ぜんとするを機と為すは、この語を促と為す。今生すべき善を明す、此語則ち寛し。弩に

発すべきの機有り、故に射る者之を発す。之を発すれば則ち箭動じ、発せざれば則ち前まざるが如し。衆生に生ずべきの善有り、故に聖應ずれば則ち善生じ、応ぜざれば即ち生ぜず。故に機は微なりと言う。二に古注の『楞伽經』に云はく、機は是れ関の義なりと。何となれば衆生に善有り悪有りて聖の慈悲に関はる、故に機は是れ関の義なり。三に機は是れ宜の義なり。無明の苦を抜かんと欲せば、正しく悲に宜しく、法性の樂を与えんと欲すれば、正しく慈に宜しきが如し。故に機は是れ宜の義なり。」¹⁾

と。これによると、機の語義に微・関・宜の三つがある。微には「かすか」とか「ひそか」とか「きざし」の意味があり、熟語として機微の語があるように、かすかに動くきざしが機である。したがって機は可能性として内に蔵されており、それは決して静的なものではなくて、それがなんらかのはずみで外に発する性をもつものである。したがってその可能性が現実性となるためには、外部からなんらかの力が加わらねばならない。そこに箭と射手、衆生の善と聖との対応・威応がある。ゆえに機は、

「可発の義。すなわち縁にあわば発動する可能性を有する意。」²⁾

といわれる。親鸞が『教行信証』の総序において「浄業、機あらわれて、釈迦、韋提をして安養をえらばしめたまへり。」というときの意味は、これをあらわしたものであろう。これを教育の面から言えば、自発性と非常に近い意味をもつものと思われる。また機が関の義をもつとは、機関という熟字があることによってもうかがわれる。関は「かかわり」であり「関係」であって、自と他があい関わりあうことである。人間はいな衆生は間柄的存在であると考えられるが、仏教の場合、衆生の善悪の機は聖の慈悲すなわち聖法にかかわるものである。もし受くべき衆生の機がなければ、聖法も用いることはできない。ここに機がなければ法はなく、機は常に法にかかわるものといえる。ここにいわゆる機法一体の関係が考えられると思う。第3の宜については、

1) 昭和新纂国訳大蔵經 聖典部第11卷 自277頁至278頁

2) 望月信享編「仏教大辞典」第1卷 昭和35年 491頁

機宜のことが示すように、機の宜しきに従がうことである。それは人生の苦を抜かんとするものが悲であり、反対に衆生に楽しみを与えるものが慈といわれるように、慈悲は常に衆生の抜苦与楽に相応じて、衆生を宜しきように導くものである。親鸞が『教行信証』中において、善導の

「仏教多門にして8万4なり。まさしく機の不同なるがためなり。」³⁾

を引用している意味も、仏教が衆生の機の不同に従って、その宜しきように導くことを示したものである。このように宜の意味は機と教とが相応じ相かなうこと、あたかも丸い箱には丸い蓋、四角の箱には四角の蓋を要するに似ているので、函蓋相応ともたとえられているのである。

以上のようなことから、仏が機類に応じて宜しく教を説くことを対機説法といい、教が機にかなうのを逗機といい、機が教を説くための縁になるのを機縁といっている。このように機は常に聖法と相応し関係して相離れない一体不離のものであり、したがって機が教育的宗教的意味をもち、人間存在の深い在り方と関係していることを知り得るであろう。哲学者の三木清はその遺稿『親鸞』において

「機とは自覚された人間存在である。かかる自覚的存在を実存と呼ぶならば、機とは人間の実存にほかならない。」⁴⁾

と述べている。これは機についての最も深い適切な表現ではないであろうか。したがって機のはたらく相すなわち用相は、天台大師の解釈においてみられるように、徹・関・宜のすがたをとるのであるが、その体相は人間そのものの本質的なすがたであると思う。しかしながら機の普通の解釈としては、

「仏の教法を受け、その教化を蒙るものの素質能力、または教の対象となるもの」⁵⁾

と考えられているとみてよいであろう。これは仏教でいう性得の機と、受法の機の両方の意味を簡単に表現したものと思われる。

3) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵殿 昭和39年 138頁

4) 三木清著作集第16巻 岩波書店 昭和26年 520頁

5) 多屋・横超・船橋編「仏教学辞典」法蔵館 昭和30年 74頁

親鸞の著作を通してみると、この機ということばは非常に多く用いられている。殊に彼が自らの領解を図表的・メモ的な文体でもって述べたものとして知られている『愚禿鈔』の中⁶⁾において、彼は衆生を善機と悪機に分け、その善機をさらに定機と散機、浄土の傍機と正機のおのおの2種に分け、悪機については十悪・四重・破見・破戒・五逆・誹法・闍提の7種の機をあげている。またかの『教行信証』においては、この語の用語例は非常に多い。そのおもなものをあげてみると、「信巻」の最初に出てくる正定聚の機と、「化身土巻」の最初に出てくる邪定聚の機と不定聚の機の3機、「行巻」の終りのところででてくる念仏の機と諸善の機についての11項目にわたっての比較——これは『愚禿鈔』においては他力と自力の機の比較として18対をあげている。——同じく「信巻」の末巻に出てくる難化の3機などであろう。これらの機の用法は表面的には、教えを受ける衆生の性質・能力、仏の教化の対象として教えを受ける相手として、普通の解釈に従って機をとらえているように考えることができると思う。また『正像末和讃』などにときどき使われている時機ということばは、明らかに時代と人という意味がある。金子大栄師が

「機は期であり、また器である。その人と時とを得ざれば、真実の法も現行しない。茲においてかその機として顕はされしものは、即ちこの『観無量寿経』である。」⁷⁾

と述べているのは、この意を示したものであろう。しかしこれらの著作に用いられている機のとらえ方は、その根本において、三木清のいう人間の自覚的存在、すなわち人間そのものの本質的な在り方、その根機のいかんをその根源においてとらえようとしていると思われる。この意味において、親鸞における機の問題は機の根源的自覚が中心であるといつてよいであろう。

6) 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館 昭和39年 自370頁至71頁

7) 金子大栄著「観無量寿経講話」著作刊行会 昭和12年 序文1頁

2. 機 の 自 覚

日本仏教における機の自覚は聖者としての自覚よりは、凡夫的自覚から出発したといってよい。それは「和国の教主」として親鸞が敬慕した聖徳太子の『17条憲法』第10条にみられる「共に是れ凡夫のみ」のことは、また日本天台宗の開祖伝教大師が、若き日に作った非常に感銘の深い彼の発菩提心の記録である『願文』中にみえる

「愚が中の極愚，狂が中の極狂，塵禿の有情，底下の最澄，上は諸仏に達し，中は皇法に背き，下は孝礼を闕けり。謹んで迷狂の心に随ひ，三二の願を發す。」⁸⁾

の文章によって、うかがうことができるであろう。この伝統は親鸞が「よき人」として絶対依憑のまことをつくした法然にも受けつがれて、「愚痴の法然房」，「十悪の法然房」の自称となった。また親鸞が越後流罪後から常用するようになった「愚禿」の出典は、伝教大師のこの『願文』であるとは、赤松俊秀氏の述べているところである。⁹⁾

一般に宗教の真実性が問題とされるとき、その宗教の人生に対する論理の深遠性や実践の程度が問われる前に、人間性の把握いかんが問題とされるべきではないかと思われる。いわゆる人間の現実的な在り方、機の自覚の深淺が問われなければならない。親鸞の宗教においては、実にこの点が徹底的に追求されたのであった。彼自身においては『歎異抄』に出ている「親鸞一人がためなりけり」の自己自身が、何よりの出発点であり、また最後の帰着点でもあった。彼においては人間そのものが、人間の本質としての機が問題となり、その自己の人間的現実を追求しながら法と対決し、そこに自己の生きる道を発見しようとした。彼にとって人間生活における問題よりは、人間生活そのものが問題となったのであり、ここに本質的自覚としてのいわゆる機の

8) 叡山学院編 伝教大師全集第1巻 昭和2年 2頁

9) 赤松俊秀著「親鸞」 吉川弘文堂 昭和36年 132頁

深信があったのである。

この機の深信について、すぐ想起されるものは、彼が『教行信証』の「信巻」の最初の方において、真実信の説明文として深い感動をもって引用している善導の『観経正宗分散善義』中の三心積、特にその第二深心積に示された、機の深信と言われるものであろう。この機の深信は法の深信とともに、真宗の世界においては周知のことがらであるが、それは

「決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、眩劫よりこのかた、つねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ずる」¹⁰⁾

というものである。この機の深信は法の深信と合して二種深心といわれ、善導の信仰の核心を示すものであるが、これが親鸞に決定的な影響を与えたといわれる。たとえばかの『歎異抄』の結びの述懐篇といわれる中において、唯円が親鸞の常の仰せとしてあげている

「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。さればそくばく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」¹¹⁾

このことばは、まことに善導のこの機の深信の「金言にすこしもたがはせおはしまさず」と唯円をして心から述懐せしめたものであった。このように「そくばくの業をもちける親鸞一人がため」の語と、善導のこの機の深信とは深い関係があるものと考えられよう。しかしこの機の深信の相は、法の深信に照らされてはじめて明らかにされるものであって、いわゆる絶対者たる如来との出会いにおいて見出だされた人間の本質的な相ということができる。しかもそれは如来との一対一の関係において見出だされた自己であることは、「自身は」、「親鸞一人がため」のことばがそのことをはっきりと示している。そこに善導や親鸞が絶対者たる如来の前に立つとき、彼等が常没流転・煩惱熾盛の凡夫なることを痛切に反省したことをあらわしている。このことは法は普遍であり、十方衆生のためのものであるが、機は私一人のためという特殊

10) 可西・上杉校訂「真宗七祖聖教」 破塵閣書房 昭和8年 292頁

11) 金子大栄校訂 岩波文庫 「歎異抄」 74頁

の相をもつことを示すものであろう。しかしこの機の深信は今述べたように、出世間的・絶対的立場すなわち個人個人が絶対者に直面した場合に生じるものであって、いわゆる倫理的・相対的立場とは質的に相違している。しかし親鸞における絶対的立場についての機の深信に関しては更に後述することとし、機の考え方についてのもう一つの面すなわち相対的立場における機の相の問題について、さきに簡単に述べることにしたい。

彼は『教行信証』「行巻」の偈前の文のところにおいて「その機はすなわち一切善悪大小凡愚なり」と言い、また同じく「行巻」最後の「正信偈」では「一切善悪の凡夫人、如来の弘誓願を聞信すれば」と述べて、教えを受ける相手としての機には、善人も悪人もあり、賢者も凡愚の人もあるという世間的相対的立場を示している。このことは『愚禿鈔』において、さらに詳細に分類して、次のように述べている。

「また2種の機について、2種の性あり。2機は一には善機、二には悪機なり、2性は一に善性、二には悪性なり、また善機について、2種あり、また傍正あり。一には定機、二には散機なり。また傍正ありとは一には菩薩、二には縁覚、三には声聞・辟支等、浄土の傍機なり。四には天、五には人等なり。浄土の正機なり。また善性について5種あり。一つは善性、二には正性、三には実性、四には是性、五には真性なり。また悪機について7種あり。一には十悪、二には四重、三には破見、四には破戒、五には五逆、六には謗法、七には闍提なり、また悪性について5種あり、一には悪性、二には邪性、三には虚性、四には非性、五には偽性なり。」¹²⁾

これについての一々の説明は省略するが、これによると、彼は常識的世間的な考えにしたがって、人間の機に善悪の両種を認め、さらにその善機を定散の2機、浄土の傍正の2機に分け、悪機をば7種に分け、また善性・悪性をもそれぞれ5種に分けて、それらの中にある種の順序段階を認めているようである。彼はこの中で特に善機の定散の2機と悪機の最後の3機いわゆる難化

12) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 自370頁至371頁

の3機については特に関心が深かったようであるが、これについては次の第3節にゆずることにした。このように彼においては人間の機に賢愚善悪の別あることを認め、これにある種の順序段階のあることを示しているが、このことはまたすべてのこれらの機の救済される趣きを述べんがための方便の説とも考えられるようである。

以上のことは親鸞が「その機は即ち一切善悪大小凡愚なり」と言っているように、機を相対的・倫理的立場からみたのであるが、彼における機の自覚の本質は機を絶対的立場からすなわち如来に対向し、その光に照らされた人間に映し出された影を、自己の機の本質と反省し内観する立場においてあらわれている。この立場は前述のように、善導の機の深信の思想から大きい影響を受けたものであるが、客観的には彼が肉食妻帯を敢行して、非僧非俗の立場に徹し、越後流罪の苦悩の生活や、関東における下層民との生活において、彼が『唯信鈔文意』中に表現しているような、「いし・かわら・つぶて」とよぶ「れうし・あき人」のごとき「屠沽の下類」と深く交わることに於いて、これをわが身にひきあてて、いわば彼の内観の世界において感得したものであろう。それが更に「内観の極限において感得さるるものとしての如来」¹³⁾の前に対向したとき、如来の絶対の光、無限の大慈悲の光に照破されて、あたかも影が光に照し出されるごとくに反省されたものであろう。親鸞は一切の人間を、人間の本質的な在り方を罪惡的存在として、『歎異抄』第1条に言うように、「煩惱熾盛、罪惡深重」の凡夫としてとらえている。このことについて、さらに考究を進めてみたい。

親鸞は越後流罪の頃から愚禿の号を常用し、彼の著作の大部分にこの語を使用している。この愚禿の語は彼が『教行信証』「化身土卷」の後序において在りし日を思い出し、

「すでに僧にあらず俗にあらず、このゆへに禿の字をもって姓とす。」¹⁴⁾

13) 金子大栄著「教行信証の研究」 岩波書店 昭和31年 2頁

14) 金子大栄編「親鸞著作全集」 法蔵館 昭和39年 340頁

と言っているように、剃髪し染衣していながら、しかも在家生活をしている意味を述べている。しかし愚禿のより深き内面的意味は、自己こそは愚悪の凡夫であり、煩惱熾盛・無慙無愧の人間であることへの強い内省であった。したがって親鸞における機の自覚はこの愚禿の徹底的自覚であり、絶対的な自己否定の人間観であったということができよう。彼においては人間の現実が煩惱的存在であった。人間が真に内省的自覚的であれば、それは如来と対向することにより、自己を愚禿的存在・煩惱的存在として自覚せざるを得ぬものがあつたようである。事実、宗教は人の賢愚老若を問わず、自らの愚を知るところに、その門は開かれるといわれる。愚禿・愚悪の自覚は如来という絶対者の前に立って、自己を内観したときに到達せられる自覚であらう。

親鸞はこの自覚の上になつて、自己を凝視しつづけた。それはあくなき執拗な自己凝視といってよい。実際に彼ほど率直に大胆に自己の愚悪性を語つた人は少ないであろう。いま彼の著作の中から、愚悪的自己・罪惡的衆生として表現されていることばを拾ってみると、次のようなものがある。『教行信証』の中には、「愚悪の衆生、煩惱・悪業・邪智の群生悔、常没の凡夫、流転の群生、濁世の群萌、濁世の庶類、穢惡の群生、煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」等のことばがあり、『浄土文類聚鈔』の中にはそのほかに「愚鈍の衆生、流転の愚夫・流転輪廻の凡夫、穢濁の凡愚、薄地の凡夫、底下の群生、雑染・堪忍の群生、具縛の群萌」等があり、その他『和讃』においては「常没流転の凡愚、流転輪廻のわれら、濁世邪見の衆生、凡愚底下のつみびと、一生造惡の衆生、極惡深重の衆生、虚仮不実のわが身」などとうたつており、『數異抄』においては、「罪惡深重・煩惱熾盛の衆生、煩惱具足の凡夫」のことばが特に目につくのである。まことにこれらのことばの多種多様にして、徹底的に人間性の底辺を掘り出していることに、驚きの情禁じ得ないものがある。このように親鸞は自己を含めた衆生において、衆生の根本相を以上のように表現しているが、それはあくまでも如来の光に照らされ、如来に対向した宗教的立場におけるすがたであつて、世間的倫理的立場におけるすがたでないことは言うまでもない。

彼が『教行信証』『信巻』の末巻において、真の仏弟子のいかなるものなるかについて、相当に力をいれて説明したあとにおいて、ひるがえって自己をかえりみて

「まことにしんぬ。かなしきかな愚禿、愛欲の広悔に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずに入ることをよろこばず、真証の証にちかづくことをたのしまざることを。はづべし、いたむべし。」¹⁵⁾

と、悲痛な自己告白のことはを悲歎述懐として述べていることは、親鸞を語る者の誰でも知らぬものはないところである。まことにこの悲歎は自己の赤裸々な相に直面しての驚きであり、自己の全体を投げ出したところの懺悔であり、人間性に対する絶対否定であるといつてよいものであろう。また『一念多念文意』においては、

「凡夫はすなわちわれらなり。云々 凡夫というは、無明煩惱、われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむところ、おほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず」¹⁶⁾

と、これまた凡夫としてのわれらのあさましい相が臨終の一念にいたるまで消えないことを述べている。なおまた『正像末和讃』中の「愚禿悲歎述懐和讃」においては、

「以上16首、これは愚禿がかなしみなげきにして、述懐としたり」¹⁷⁾

と述べているように、全篇これ自己及び当時の僧侶の愚禿の様子を限りなく悲歎した和讃によって綴られている。これは読む者をして親鸞の深い内省による悲歎を強く感ぜしめるものである。

しかし親鸞において特に感じられることは、これらの凡夫性、愚悪性の悲歎の底から限りなき喜びの声の聞えてくるもののあることである。例えばこの『正像末和讃』において、

15) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 自139頁至140頁

16) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 自529頁至530頁

17) 同上 459頁

「無慙無愧のこの身にて	まことの心はなけれども
弥陀の廻向の御名なれば	功德は十方に満ちたまふ」
「小慈小悲もなき身にて	有情利益はおもふまじ
如来の願船いまさずば	苦海をいかでかわたるべき」
「蛇蝎奸詐のころにて	自力修善はかなふまじ
如来の廻向をたのまでは	無慙無愧にてはてぞせん」

とうたっているごときは、自己の無慙無愧、小慈小悲もなき身、蛇蝎奸詐の心を悲しみつつも、そこに弥陀の廻向・如来の願船をたのみ、それに乗じて救われてゆく喜びの心、彼の言う

「大悲の願船に乗じて光明の広海にうかびぬれば、至徳のかぜしづかに、衆禍のなみ転ず。」¹⁸⁾

の心境をかたっているのである。親鸞における宗教生活の特長は、この悲喜の感情の非常に高揚していることである。これは善導の二種深信の信仰内容に相通じるものであるが、機の徹底的自覚、絶対的自己否定の彼の考え方が、まさに180度の転換をして、弥陀の絶対的救済の前に絶対否定の自己を抜き出しているのである。したがってそこより生れてくるものは、限りなき悲喜の感情ではないであろうか。まこと彼にとって信心歓喜せしめる契機となったものは、現実生活に悲泣する機であったようである。

親鸞の機の自覚はさらに有名な「三心一心の問答」中の「仏意釈」において、徹底的に述べてあるのである。この「仏意釈」は『教行信証』の中で非常に難解にして重要なところといわれている。この釈において、彼は第18願にあらわれた「至心に信楽して、我が国に生れんとおもひて、乃至十念せん」と阿弥陀仏が因位の法蔵菩薩のときに、世自在王仏の前において誓われた浄土往生のための最も重要な三心すなわち至心、信楽、欲生がわれ等衆生の根機には全く無いということをも、難解なことばをもってくりかえし叫んでいる。すなわち至心釈において、

18) 金子六栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 106頁

「一切の群生悔，無始よりこのかた，乃至今日今時にいたるまで，穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。」¹⁹⁾

と言っているが、これは一切衆生が無始から今日まで、すなわちその本来的意味において、穢悪汚染、虚仮諂偽で清浄真実の心なしとして、彼らには至心の全くなきことを述べたものである。また信楽釈においては

「しかるに無始よりこのかた，一切群生悔，無明海に流転し，諸有輪に沈迷し，衆苦輪に繫縛せられて清浄の信楽なし。法爾として真実の信楽なし。ここをもて無上功德，値遇しがたく，最勝の淨信，獲得しがたし。一切凡小，一切時のなかに，貪愛の心つねによく善心をけがし，瞋憎の心つねによく法財をやく。急作急修して頭燃をはらふがごとくすれども，すべて雑毒雑修の善となづく。また虚仮諂偽の行となづく。真実の行となづけざるなり。この虚仮雑毒の善をもて，無明光明土にむまれんとする，これかならず不可なり。」²⁰⁾

と述べて、衆生に具わるものとして、「流転無明海・沈迷諸有輪・繫縛衆苦輪」の三つの相をあげ、このような流転・沈迷・繫縛の衆生の相だから清浄の信楽はない。いな法爾としてすなわち人間の本性として、真実の信心がなく、人間は本来的に信心が獲られないようにできているとまで極言している。だから人間はいくら頭燃を払うがごとくに急作急修し奮闘努力しても、それは雑毒雑修の善・虚仮諂偽の行であり、真実の行ではないとまで、はげしいことばをもって表現している。さらに欲生釈においても

「しかるに微塵界の有情，煩惱界に流転し，生死海に漂没して，真実の廻向心なし，清浄の廻向心なし。」²¹⁾

と述べているように、この世の一切衆生が煩惱生死の海に流転漂没し、この現実世界に埋没してしまって、この現実を超えた高次の領域である彼岸の世界を求めるとか、人間の愛憎を解消するところの場所を求めるとか、

19) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 106頁

20) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 109頁

21) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 115頁

浄の廻向心がないと、自己を反省しつつ述べているのである。

以上述べたように、親鸞はこの三心の「仏意積」において、徹底的にわれら衆生には至心も信楽も欲生もないことを強調している。そこには彼がこの「仏意積」のはじめに言っているような「仏意はかりがたし、しかりといえどもひそかにこのところを推するに」の精神状況において、如来と対向し、絶対者の前に立って、苦惱の群生海の無底を内観した機の深信といってよいものである。しかしこの機の深信が法の深信によって裏づけられ、真実の法に照らされて、ここに機法一体の境地の出てくる様相が、この「仏意積」の三心のそれぞれの積にはっきりと出てくるのである。すなわち至心も信楽も欲生もわれらにはない。それが全然無いことを如来は「悲憫・悲憐・矜哀」して、その至心も信楽も欲生もみな仏の修行によって成就し、それをわれらに「廻施」したまうた。このことを彼は三心積のそれぞれにおいて、

「如来一切苦惱の衆生海を悲憫して、……如来の至心をもて、諸有の一切煩惱、悪業・邪智の群生海に廻施したまへり。」

「如来苦惱の群生海を悲憐して、無礙廣大の浄信をもて、諸有海に廻施したまへり。」

「如来一切苦惱の群生海を矜哀して、……利他真実の欲生心をもて、諸有海に廻施したまへり。」

と述べているのである。この意味において

われらにはこの三心はない。しかし如来の修行によって成就し、われらにそれを与えたまうのである。したがって与えられればあるというかたちになるであろう²²⁾

と金子大栄師は述べておられる。したがって機の自覚の上からは、至心も信楽も欲生もわれらにはない。ないがそれを仏の上において成就されて衆生に与えられたのであり、与えられた意味においてわれわれに至心も信楽も欲生もすなわち真実の信心はあるのであると、親鸞は言わうとしている。ここに

22) 金子大栄著「教行信証総説」百華苑 昭和39年 257頁

彼の重要な廻向の思想がある。ゆえに彼において、信心は

「如来よりたまわりたる信心」²³⁾

であって、自分は信心をもっているとはいえないものがある。しかし自分には信心がないともいえない。なぜかならば大悲の光は常に倦むことなく我を照らすからである。ここに親鸞における信心の境地があり、二種深信も一つのたまわった信心そのものの両面であることをうかがいしることができるであろう。

3. 三つの機

親鸞は『教行信証』の「信巻」の冒頭において

「至心信楽の願 正定聚の機」

と標挙している。これは「信巻」の前半の本巻が真実の信心すなわち至心信楽の願の心を明らかにし、後半の末巻は正定聚の機すなわち真実の信楽を得た人のすがたを説いたものといわれている。また『教行信証』「化身土巻」の冒頭においては

「至心発願の願 邪定聚機、雙樹林下往生 无量寿観經のころなり。

至心廻向の願 不定聚の機、難思往生 阿弥陀經のころなり。」

と列記し標挙している。これはいわゆる二願二經二機二往生といわれ、『教行信証』前5巻の所説と照らしあわせてみると、いわゆる三願三經三機三往生という三々四科の法門となり、ここに親鸞によって一切の教法が批判され、彼の思想信仰を明らかに知ることができるものとされている。しかしながらここで問願としたいのは、このうちの正定聚の機と邪定聚の機と不定聚の機についてである。

元來この三つの機は三聚または三定聚などといわれて、一切衆生をこの3種類に分類したものである。この三聚は印度仏教の時代から取りあげられ

23) 金子大栄校訂 岩波文庫「歎異抄」44頁

て、『俱舍論』をはじめとして『智度論』や『起信論』等々にこれの解釈がなされているようである。この三聚の一般的な解釈は

「正定聚とは必らず証悟するに定まるもの、邪定聚とは畢竟証悟することなきもの。不定聚とは二者の中間にありて、縁あれば証悟し、縁なければ証悟せざるもの」²⁴⁾

と積されている。これに対して親鸞は以上の各論の解釈を参照しながら、本願名号の立場から特殊な解釈をしているのである。この彼独自の解釈の具体的な例は、彼が隆寛の著した『一念多念分別事』の要文を抄出して、これに丁寧な註釈を施して門弟に示した『一念多念文意』の中の熟語の左訓²⁵⁾として示されているものであるが、これは要を得て説明されたものである。それによると、正定聚とは「わうじようすべきみとさだまるなり」と左訓され、邪定聚とは「じりきざふぎようざふしゆのひとなり」とあり、不定聚とは「じりきのねむぶちしやなり」と左訓されている。

この正定聚の「往生すべき身と定まる」とは、眞実信心を得た人はこの世において仏に必らずなるべき身と定まるところの不退の位に住するとの意味であって、親鸞が

「往相廻向の心行をうれば、すなわちのときに大乘正定聚のかずにいるなり。」²⁶⁾

と『教行信証』の「証巻」のはじめに述べていることと同義である。これを『末灯鈔』においては一般庶民にわかりやすく釈して、

「眞実信心の行人は撰取不捨のゆへに正定聚のくらしいに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生またさだまるなり。来迎の義則をまたず。」²⁷⁾

といわれるものである。この考えは「現生正定聚の思想」といわれ、親鸞独自のものとして注目されているものである。一般に浄土教では浄土に往生す

24) 織田得能著「仏教大辞典」大倉書店 大正6年 637頁

25) 親鸞上人全集刊行会編「親鸞上人全集」第3巻 昭和44年 自128頁至129頁

26) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 176頁

27) 同 上 580頁

るときに正定聚に住すると考えられ、また聖道家では現生で仏になることができるかと唱えているが、親鸞においては現生において、死ねば必ず仏になることができるという地位につくと考えたのである。この正定聚の機をとるすがたを「信巻」の末巻において彼は横超断と真の仏弟子のすがたとしてくわしく説明している。要するに正定聚の機は他力の念仏者として、死ねば必ず往生するに定まった位に現生においてつくところの人々である。

つぎに邪定聚とは「自力雑行雑修の人なり」と左訓されているように、自らの力をたのんで諸善万行——親鸞はこれを本願の行信からみて雑行雑修と指摘しているのであるが——を修して浄土に生まれようとするが、真の浄土に生まれることができずに懈慢界に生まれるとされる。彼の著書中によくでてくる「定善散善の機」は邪定聚の機の代表的なものといってよい。この定善の機というのは精神統一によって観想を凝らすに適したもので、いわゆる息慮凝心型のものであり、散善の機とは日常生活において悪をやめ善を修しようとするもの、いわゆる廃悪修善型のものである。この2機は親鸞にとっては定善は息慮凝心のために不可能であり、散善は廃悪修善のために容易に徹底せぬことを、善導によって教えられ、また彼自身叡山時代においてすでに体験していたようである。しかし世間的な見方によれば、この2機は最も健全な行きかたとみられるために、一般の人々はこの定散の心から容易にはなれることはできなかつた。したがって彼は『教行信証』の中において、「末代の道俗、近世の宗師……定散の自心にまどひて、金剛の真心にくらし」と批判している。このことは親鸞にとって畢竟真に自己の罪悪生死の凡夫であることの機の本質的自覚のいたらざることを示したものである。

さらに不定聚の機とは「自力の念仏者なり」と左訓されているように、自力によって称えた念仏の徳で浄土に生れようとする人々であるが、往生ができるかできないか、どちらとも定まらぬから不定となづけられているといわれる。なぜならば如来の名号をつとめて称えはするが、この名号の徳を自らの善根とするがために、自力の根切れがしておらないので、いわゆる他力の中の自力といわれるものである。親鸞は『教行信証』の中で、

「大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもておのれが善根とするがゆへに、信を生ずることあたわず。仏智をさとらず、かの因を建立することを了知することあたわざるがゆへに、報土にいることなきなり。」²⁸⁾

といているように、この機の人々は念仏をもっておのれの善根とするがゆえに報土すなわち如来の本願に報われて建設された真実の浄土に生まれずに、浄土の辺隅にある辺地界に生まれると考えられている。これは一般に自己否定と自己肯定の入り交った相であって、いわゆる半自力半他力の自力念仏者であるといわれる。

この三聚は親鸞においては浄土往生を願う願生者の宗教生活における三つの型、三つの機を示しているものと考えてよいであろう。親鸞はこの3機について経典の上から、また当時の教界から、さらには自己自身の上にもこの3機を認めて、深い反省と批判を行なっている。まず経典の上からみると、正定聚の機は『大無量寿経』の精神を体得した人々であり、邪定聚の機は『観無量寿経』の13観3福・9品を修する人々であり、不定聚の機は『阿弥陀経』のこころを体した人々を指している。さらに『大無量寿経』の第18願と第19願と第20願は、それぞれ正定聚・邪定聚・不定聚の機相を示したものと考えられ、これを3門にわけて弘願門・要門・真門にわけることができる。

さらに彼は『教行信証』「信巻」の序文において、当時の教界を批判して「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしずみて浄土の真証を貶す。定散の自心にまどいて金剛の真心にくらし。」

と述べて、邪定聚の機が天下に多いことをなげき、さらに「化身土巻」においては、

「諸寺の釈門、教にくらして、真仮の門戸をしらず。」

と述べ、彼らが自力の念仏に走り、弥陀廻向の他力念仏をさとらざることをなげいている。

しかしこれらの外的なことよりも、親鸞においては自己内心の機の展開が

重要な問題である。それが世に「三願転入」いわれる有名な彼の信仰過程の告白である。これは3願として、発菩提心・修諸功德・臨終来迎の第19願から聞我名号・係念我国・植諸徳本の第20願へ、この第20願から至心・信樂・欲生我国・乃至十念の第18願への展開を示すものであるが、これを機の相からみれば、雑行雑修・万善諸行を行なう邪定聚の機から半自力半他力の自力念仏者の不定聚の機へ、さらには本願他力廻向の他力念仏者の正定聚の機への展開を示すものである。この3願の転入問題については多くの人が論じており、私自身もこの機の相の展開には強い関心をもつものであるが、まことに根は漸機であり、心昏く識寡き自己の機なるがゆえに、語り得ることの少なきを恥じるものである。

この三聚は前述したように、往生浄土を願う浄土信仰生活者の三つの機と考えてよいものであるが、それに対して反浄土教的生活者の三つの機として、親鸞は『教行信証』「信巻」の末巻において、「難治の機」、「難化の3機」をあげているのも注目すべきものである。それは

「それ仏、難治の機をときて、『涅槃経』にのたまわく、迦葉世に3人あり、そのやまひ治しがたし。ひとつには謗大乘、ふたつには五逆罪、みつには一闍提なり。かくのごときの3病、世のなかの極重なり、ことごとく声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらざるなり。」²⁹⁾

と述べているものである。これは前述の機の自覚のところで述べた7種の悪機中の最後の3機と同種のものである。謗大乘とは謗法とも誹謗正法ともいわれ、仏法を謗るものであり、五逆は一般に小乗の五逆としての殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出仏身血が用いられている。この謗法と五逆は『大無量寿経』の「第18願」において、抑止としてすべてのものを救わうと誓われた弥陀の対象から除かれてさえているものである。一闍提とは単に闍提ともいい、断善根とも訳されて、仏となるべき性の全く欠けているものである。このようにこの3機は如来の救済の対象から除外されているものであるから、難治の

機とか難治の3機とかいわれる。一般にこれらの3機は特別な例外的存在と考えられていたのであるが、親鸞はこれを一般衆生の上に、また彼自身の現実相の上に見出したものようである。ゆえに彼が『教行信証』「信巻」の末巻において、この難治の3機の好例として『涅槃経』に出てくる阿闍世王物語を取りあげ、阿闍世王が謗法や五逆罪を犯す過程と、それに対しての煩悶と懺悔、六師外道の説法、最後に尊釈の月愛三昧下における説法、それによる阿闍世救済の過程と心境を述べた長い文章を引用したのは、難化の3機を自己及び衆生の上に見出したにはかならぬと思われる。というのはこのような徹底的な反浄土教的生活者も、ついには救済されたという阿闍世王物語に彼は非常な感激を覚え、阿闍世王物語の結びの自督の文章において彼は

「難化の3機、難治の3病は、大悲の弘誓をたのみ、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。たとへば、醍醐の妙薬の一切のやまひを療するがごとし。濁世の庶類、金剛不壊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。しるべしと。」³⁰⁾

と述べて、極悪深重の衆生の救われてゆく信仰を批擿している。ここにいかなる悪人も救われるという悪人成仏、悪人正機のための大悲の弘誓への信仰が明らかに表明されている。「信巻」の前半において、眞実信心の何たるかのいわれを苦心して解明し、後半において眞実信心者のすがた、すなわち正定聚の機のありかたを述べ、最後に阿闍世王の入信物語を引用して、もってわれわれ衆生がどんな形で信心の生活には入ってゆくのであろうかという問題を提出し、しかもそれが難治といわれる3機を根本において、入信の事実を述べたところに、親鸞の深き反省があり、また極悪深重の人間の救われてゆく事例に無限の感激を覚えたものと思われる。このように親鸞の宗教の根底には、常に人間の根本相へのめざめ、人間の機への自覚と懺悔、それに相応じる法への法悦と歡喜が常に交流していて、彼の宗教の特色を形成したものであった。

30) 金子大栄編「親鸞著作全集」法蔵館 昭和39年 自167頁至168頁