

『教行信証』の仏教思想史上の意義

安 藤 俊 雄

一

親鸞聖人の主著、『顕浄土真実教行証文類』六巻は聖人自身の一生を貫く求道頭真の努力の成果を記録する鏤骨の名著であり、また新しい浄土真宗の成立を宣言する立教開宗の本典でもある。本書の類聚形態は宋の天台学者宗暁の『楽邦文類』に倣ったものであり、教・行・証の三法あるいは教・行・信・証の四法の区分も天台の『法華玄義』や『摩訶止観』に拠ったものである。さらに『教行信証』を中心とする親鸞聖人の思想と天台教学との密接な関係については、聖人の七百回忌記念出版・大谷大学編『親鸞聖人』の拙稿「親鸞聖人と天台教学」のなかで論及した如くである。叡岳二十年に亘る聖人の天台修学のことを憶えば、聖人の晩年の思想に深く天台教学の影響が及んでいることは当然と云わねばならない。けれども『教行信証』はひとり天台のみならず八万の法蔵に亘る大小二乗の全体を批判の対象とし、浄土三部経についても隠顕・権実の関係を看破し、『大無量寿経』こそ釈尊出世の本懐たる真実教なることを教・行・信・証の四法に亘って証明したのである。すなわち本書「信巻」に菩提心について横豎二種を大別し、それぞれ出超の二種ありとし、『愚禿鈔』巻上に有名な二雙四重判を説き、『大無量寿経』をば唯一の真実教(浄土実教)とし、ほかの聖道諸教や浄土門の要門と真門の諸教もすべて『大無量寿経』の横超弘願の教法を説かんがための序教

であり権教であるとする。『大無量寿経』所説の真実教こそ専中之専・頓中之頓・真中之真・乗中之一乗であり、これこそ真宗であるとする教学思想の完成を意味している。すでに法然上人の『選択本願念仏集』の如き浄土教思想史上重大な意義をもつ先蹤があり、聖人の真宗思想は本質的にはこれを継承したものであったが、上人においては未だ念仏門を中心とする教判体系は組織されておらず、わずかに道綽禪師の聖浄二門の分判を依用したにすぎない。これは上人がことさらに無用の争論を回避せんがためであったと推定される。『選択集』の末尾に「庶ひねがはくは一び高覽を経ての後、壁の底に埋みて窓の前に遺すこと莫れ」と記しておられるほどである。しかし南都北嶺の反対を却け無用の諍論を避けるためには、むしろ念仏為本の教判体系の組織こそ急務であり効果的でもあった筈である。親鸞聖人の『教行信証』は、天台宗の開祖智顛が『法華玄義』のなかで釈名・弁体・明宗・論用・判教の五重玄義を説いたのに形式的に非常に近似しており、智顛が五重玄義の『法華玄義』に拠って天台宗を開創したのに対して、聖人は『大無量寿経』の四重玄義を説いて、浄土真宗の開創を宣言したのである。そこに驚くべき勇氣と決断を見ることができるといづれにしても『大無量寿経』の教学を教・行・信・証の四法によって体系付けた最初のひとは親鸞聖人である。如来の出世本懐の真実教の内容を真実教の語りがままに教・行・信・証の四法の体系組織によって純粹に展開した功績は親鸞聖人の不朽の功績である。『法華経』と『大無量寿経』の出世本懐の相違点と云えば、前者こそ真実教の名にふさわしいものであって、後者すなわち『大無量寿経』はただ『法華経』の真実教に相応できぬ鈍根劣機のものにも利根と同じ普益を与えるにすぎぬとする見解も可能である。しかし親鸞聖人から見れば『大無量寿経』の教法は機法両面ともに究竟の真実を説く真の出世本懐の教であり、『法華経』をふくめて一切の諸教の全体が、『大無量寿経』の説法のための序経であり権方便の教法であると評価されたのである。『一念多念証文』に八万四千の法門はみなこれ浄土の方便の善なりと記しておられるのは、『大無量寿経』の真理こそ真の意味の出世本懐の教法であることを

明示したものである。真宗という名称がすでに遠く南北朝期北地の耆闍寺安稟の教判に用いられたことが『法華玄義』に出ており、唐代に入って善導の『散善義』等に出ていることは周知の如くである。けれどもこれらの諸師はただ他宗の教学を権仮とし自宗を真実とするを標示したにすぎず真宗の教学体系を組織するに至ったわけではない。しかるに親鸞聖人の場合は、一方で聖道諸教のみならず、浄土門の要門及び真門が権教であり、弘願真実を的示する『大無量寿経』の教説を真宗と名付け、他方では『大無量寿経』の説く真理が究竟至極の真実であることを明示しようとした。そこには真宗の教法こそ如来出世本懐の最高真理の開顕であるという確信が烈々として燃えていたことが知られる。したがって顕浄土真実ということは浄土門の教法に限局されず、聖道浄土の差別を超えた仏教最高の真理の開顕を意味する。「行巻」の一乗海の釈に於て『大無量寿経』の絶対性を厳密に多方面から論証し、法華妙法も究竟真理を説く『大無量寿経』のための権仮の序経にすぎぬことを明示しようとしたものである。これは単に『法華経』が利根の大機を対象とするに對して『大無量寿経』が愚悪の鈍根小機にも普益を与えることにのみ拠るからではなく、この経の教説原理そのものが法華妙法を超えて究竟至上であるという深い認識に拠っているからである。真宗思想の本質と絶対性がここにある。

一一

「教巻」に如来の本願を説くを經の宗教とすると明確に規定しているから、如来の本願を説くことは『大無量寿経』を所依とする『教行信証』にとつても全体を一貫する統一原理であると云うことができる。したがって『教行信証』は如来の本願力に加被されて転迷開悟する衆生の教行信証を説くものであるとともに、また如来自身の衆生攝取の活動の展開過程を示したものであるともいうことができるのである。かくてわれわれは『教行信証』を基盤として

成立する真宗思想の本質を聖人自身の規定にしたがって如来の本願を説くところにあると考えるべきであろう。すなわち如来の本願の群生摂取の活動の開顯ということが真宗教学の生命であり、もしこの点を無視すれば真宗教学の生命が絶滅すると云っても過言ではないであろう。さて、その本願の主体たる如来とはいかなる如来であるかが問題である。「真仏土巻」に仏はこれ不可思議光如来なりと規定し、この仏身が四十八願の第十二光明無量の願及び第十三壽命無量の願に酬報する真仏であることを明示し、さらに「化身土巻」では『観無量寿経』真身觀の仏身が第十九至心発願の願、『阿弥陀経』の化身が第二十至心廻向の願による仮身にすぎぬことを厳密に規定しておられる。おなじ弥陀の仏身に三経の相違ありとし、それを弥陀自身の願に拠ることを指摘し、弘願門を説く『大無量寿経』の真仏が不可思議光仏であり、『観無量寿経』や『阿弥陀経』の仏身が仮身であると判定されたことは、聖人の三願転入の真仏探究に対応しているとともに、直接的な經驗的実証を追求することに奔命する念仏が最後のにその經驗的実証に限局されている非主体的な精神段階から新なる高次の実存的な精神世界に進入すべきことを表示している。『教行信証』には經典二十一種、論部四種、法語類三十八種、外典一種の諸文が引用されている。京都から越後へ、さらに関東への変転を別としても当時としてはまことに驚くべき視野の広汎である。しかも単に研究視野が広汎であるのみならずその厳密な經典批判の眼識は何人の追隨をもゆるさないのである。いま仏身についても聖道諸教が一千数百年のあいだに築きあげた鬱然たる仏身論体系の堅固な城壁の權威に屈せず、盧舍那仏に代表される十方諸仏と弥陀の地位を逆転し、弥陀を報身仏なりとする善導以来の主張をさらに徹底し、阿弥陀仏を久遠実成の古仏とするのみならず、さらには方便法身にまで押し上げて十方諸仏の根本身格として規定したことは、注目すべき新しい仏身説の組織であるということが出来る。

ことに注意すべきことは、聖人が真仏を不可思議光仏と規定し、『観無量寿経』や『阿弥陀経』の弥陀を仮身仮仏な

りと判別し、真仏はもはや經驗的実証の確認を超え、ただ信心によってのみ信知さるべきものと規定されたことである。弥陀を經驗的実証の対象と考えることは要門の念仏の主要性格であり、真門にもその思想が依然として残存している。とくに『観無量寿経』及び『般舟三昧経』・『観仏三昧経』等は専ら見仏を修道の最高目標とし、我々の感官によって弥陀を經驗的に実証することに専念すべきことを説いている。この場合五根によって經驗的に自己の外なる弥陀の色身を見、弥陀の説法を聴き、弥陀の色身に触れることが念仏の目的である。『般舟三昧経』などはこのような弥陀との經驗的な対面や対話を約束しており、これに拠って定められた修行を修めて実際に弥陀の現前や摩頂を經驗したひとの靈現や奇瑞の記録も少からず存在している。親鸞聖人も叡岳二十年のあいだ横川の常行三昧堂で修行されたのであるから、やはり般舟念仏の目標たる如来との經驗的な接触を求め、ただひとすじに常行三昧の修行にいそまれたことと推定される。しかるに聖人は遂に叡岳を去って法然上人の門に到り『大無量寿経』の世界に進入されたのである。これは『法華経』を出世本懐とする天台の観点より『大無量寿経』を理解する立場から、『大無量寿経』の観点より『大無量寿経』を理解する立場への転換を意味する。それは単なる転換ではなく一大飛躍である。ただし如来の色身を目で見、耳で招喚の声を聞き、直接色身に触れようと期待するのみで、現実の自己そのものを問題としない精神段階から、『大無量寿経』を自己の問題として把握、自己の実存可能な畢竟依として色身よりも如来の本願を信知しようとする実存的な自覚への飛躍を意味するからである。実存の立場とは日常的因襲的一般的な存在了解を離れて、自在の生存というものを根底的に確認しようとする主体的自覚のもとに、この自覚のなかに了解される真の自己存在の確立に努力しようとする主体的立場を意味する。叡岳二十年の聖人の常行三昧や浄土門の要門への絶望と懷疑はかかる実存の立場への進展を意味する。聖人が真門もまた方便仮門なりとし、弘願他力の真宗こそ真の出世本懐の経たる『大無量寿経』の真理であるとしたのは、如来の色身の觀想の念仏を超えても、真門の念仏のなかに依然と

して主体的自覚の不徹底な面があることを徹見されたからである。これに対して、真宗念仏はもはや如来の経験的な実証、つまり如来を見たり、如来の金口の説法を聞いたり、如来の色身に触れることを念仏の目標とするのではなく、経験的実証への期待よりも如来の實在の法爾の必然性を自己の実存の生きた現実として信知するのである。聖人の有名な三願転入は単なる聖道教学への絶望と逃避の過程を意味するのではない。見たり聞いたりする経験的実証のみを重んずる素朴的實在論の思想が人間存在の主体性の確立に導くことなく、むしろ実存的な生存の実現を妨げることが知り、この実存的な生存の真理を究極的に教える『大無量寿経』の本願海を実存の根拠として信知しようとする飛躍的積極的な精神の誕生を意味する。生存にとって見聴きする五官の範囲がすべてであるわけではない。五官の経験内容が望遠鏡や顕微鏡などの発達によって極大と極小の宇宙をいかに拡大しても、それは経験主義に立つ科学の全体世界であっても、われわれの生存にとってはわずかな部門であるにすぎない。仏教が教える実存的な自覚においてはたとえ目にも見えず耳にも聞えなくても、経験的に存在するものよりはるかに確実性のある広汎な世界、これを仏教では法界と呼んでいるが、そういう広汎な法界のなかで生存の真の意義を見出すべきことを指示しているのである。『大品般若経』が有無の二見を離れた無分別智である般若の本質をあらゆる角度から詳細に説明し一切の實在論的偏執を拒けながら、しかも浄土品や往生品では浄土の莊嚴を説き、阿闍世の妙喜浄土や弥勒菩薩の兜率浄土の往生を奨めているのは何故であるか。『維摩経』が無分別智の立場で浄土を理解するのが正観であり、分別智の立場で浄土を見るのを邪観であると縷設するのは何故か。東方世界に阿闍世の浄土があり、西方に弥陀の浄土、上方世界に弥勒浄土等があり、四維上下に浄土があると諸大乘經典に説かれているのを如何に理解すべきであろうか。また『法華経』や『華嚴経』には地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界があると説いているが、畜生と人間以外の八法界などは経験的には全く実証することが不可能である。けれどもこれらの一見非経験的世界こ

そ人間の実存にとって絶対的に必然な実在であったのである。それはもともと大乘の般若の教説が有無の二見に執着し狭隘な分別智の世界に滯落している人間精神を広い無分別智の実存世界へ誘導せんがために説かれたものであったからである。聖道門の諸仏諸菩薩に対する観想や、浄土門の要門の念仏はこの一般的な非主体的な実在論から実存的な立場への転換のための方便であり媒介の意義をもつものであり、真門の念仏も未だ明確な実存的自覚を完成していない点で不徹底と云わねばならない。親鸞聖人の真宗念仏は純粹たる実存の立場の確立を意味する。そこではもはや生前はもとより臨終さえ如来の現前への期待はなく、如来の実在を自己の実存のための決定的な根拠、すなわち畢竟依として、ただ信ずるほかに別の子細がないのである。かかる非主体的立場から実存的立場への進転と、この立場の確立こそ『教行信証』が仏教思想史、とくに浄土教思想史上特筆大書に値する重要性をもつ所以である。

三

如来の經驗的実証を追求する見仏の立場から実存的な信仰の立場への転換は聖人に於ては如来の摂取の活動のより現実的な積極性の認識を意味するものであった。「真仏土巻」に聖人は「仏は則ち是れ不可思議光如来、土は亦是れ無量光明土なり」と規定し、弥陀の依正ともに光明すなわち智慧を本質とするところに『大無量寿経』所説の真仏と真土の特色があることを指示しておられる。しかるにこの智慧の光明を体とする弥陀は単なる真如・法性というような静止的な理法そのものを意味するのではなく、一切衆生の生存の危機と、生存の全体意義を保証するために衆生の生存に対して積極的に関与し衆生の実存を可能ならしめる究竟依であり畢竟依である。この場合衆生の実存の究竟依とか畢竟依となるべきものは単なる静止的な智慧とか、智慧の内容ではなく、それを体として活動する如来でなければならぬ。聖人が弥陀を一方で報身仏であると規定しつつ、しかも他面では方便法身であるとするのは、法性法身

が積極的な衆生摂取の活動に入る段階を方便法身とし、法蔵因位の大願大行に酬報する衆徳円満の相好莊嚴の果徳を得た段階を報身とされたのではないか。『愚禿鈔』上には仏に法身・報身・応身・化身の四種を分け、さらに法身に法性法身・方便法身の二種があるという。さらに報身に弥陀・釈迦・十方の三種、応化身に同じく弥陀・釈迦・十方の三種があるという。したがって報応化の三身は弥陀・釈迦・十方諸仏に共通する身位であることが知られるが、法身については『愚禿鈔』は何の規定も加えていない。けれども後に『一念多念証文』に

「一実真如と申すは無上大涅槃なり、涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。「宝海」と申すはよろづの衆生をきはらずさはりなくへだてずみちびきたまふを大海の水のへだてなきに譬へたまへるなり。この一如宝海より形をあらはして法蔵菩薩となりのりたまひて無礙の誓をおこしたまふをたねとして阿弥陀仏となりたまふが故に報身如来と申すなり。これを「尽十方無礙光仏」と名付けたてまつれるなり。この如来を「南無不可思議光仏」と申すなり。この如来を「方便法身」とは申すなり。「方便」と申すは形をあらはし御名を示して衆生に知らしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり。光明は智慧なり。智慧は光のかたちなり。智慧また形なければ「不可思議光仏」と申すなり。この如来十方微塵世界にみちみちたまへるが故に「無辺光仏」と申す。然れば世親菩薩は「尽十方無礙光如来」と名付けたてまつりたまへり」

と述べ、さらに『唯信鈔文意』にも詳細にこれを説明して、

「然れば仏について二種の法身まします、一には法性法身と申す、二には方便法身と申す。「法性法身」と申すは色もなし形もまします、然れば心もおよばず語もたえたり。この一如より形をあらはして「方便法身」と申す、その御相に「法蔵比丘」となのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに光明無量の本願・寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御形を世親菩薩は「尽十方無礙光如

来」と名付けたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむくいたまひて「報身如来」と申すなり、即ち「阿弥陀如来」と申すなり、「報」といふはたねにむくいたる故なり。この報身より応化等の無量無類の身をあらはして微塵世界に無礙の智慧光を放たしめたまふ故に「尽十方無礙光仏」と申す。光の御形にて色もましまさず形もましまさず、即ち法性法身に同じくして無明の闇をはらひ悪業にさへられず、この故に「無礙光」と申すなり。無礙は有情の悪業煩惱にさへられずとなり。然れば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧の形なりと知るべし」と述べておられる。

『一念多念文意』に方便法身の方便の意味について「方便と申すは形をあらはし御名を示して衆生に知らしめたまふを申すなり」と指示し、『唯信鈔文意』にも「この一如より形をあらはして方便法身と申す、その御相に法蔵比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり」と述べておられることによつて、方便法身は法性法身が法蔵比丘として四十八の誓願を立てるといふ法身の活動態を表わし、その願行の完成による果位をとくに報身の阿弥陀仏と呼ばれたのであることが知られる。いづれにしても弥陀を報身仏とするのは道綽、とくに善導以後のことであつて、弥陀を応化身とする古来の聖道諸家の常識からすれば是報非化の主張も決して仏教学界の一般的承認が得られないことは聖人の時代でも同様であつたと推定される。しかるに弥陀を報身を超えて法身位にまで昇格し、方便法身とすることは聖人独抜の学説であると云うことができる。ことに既述の『愚禿鈔』に報・応・化の三種仏身が弥陀・釈迦・十方諸仏に共通すると明記しながら、法性法身と方便法身については弥陀・釈迦・十方諸仏の通局について何の規定も指示していない。しかるに上述の如く『一念多念文意』や『唯信鈔文意』では方便法身とは阿弥陀仏なりと明示し、方便法身を弥陀に限局して釈迦や十方諸仏には認めないとする意向を暗示しているようである。『法華経』の久遠実成の思想をも摂り入れ『弥陀和讃』に「久遠実成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて、釈迦

牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には応現する」と讚歎しておられる点から見るととき、『口伝鈔』一五の久遠実成の弥陀をもつて報身如来の本体と定めて、これによって応迹を垂るる諸仏通総の法・報・応の三身をすべて弥陀の化用なりとするのが聖人の真意であるということが出来る。「証卷」の「然れば弥陀如来は如従り来生して報応化種種の身を示現したまふなり」の文も、如より来生した方便法身が報応化三身の示現の基体であることを指示されたものであろう。かくて『口伝鈔』の諸仏通総の三身の根本たる報身如来の本体こそ久遠実成の弥陀、すなわち方便法身を指すと見るべきである。

方便法身はもと曇鸞の『浄土論註』に拠ったものであり、『涅槃経』や『央掘摩羅経』などが出拠として指摘されているが、親鸞聖人の方便法身には独拔の特異な意義が附されており、そこには弥陀を他の諸仏に共通する報身の限界を越え、法身の衆生摂取の活動の本質的且つ必然的形式として方便法身というものを考え、この方便法身は諸仏である以前の段階に於て先づ自らを法蔵比丘と名のり、四十八の誓願を立てその願行を實踐すると考え、従来一般に報身・応身・化身と呼ぶ諸仏はすべてこの弥陀を根本として生れたという意味がある。法性法身が一如法性そのものであるに對して、方便法身はこの一如法性の根源的具体的活動を意味する。したがって法蔵比丘と名のり四十八願を起すのは諸仏のなかの一仏の因行ではなくして、諸仏を成立せしめる法性法身の根源的活動を指すというのである。

つまり法性法身それ自体は真如法性の理法そのものであって、未だ具体的な利他活動に入っておらない限りに於て抽象的な普遍性の段階に属しているが、利他活動の具体化と現実化に向つて働き出すとき「一如より形をあらはして方便法身の御相に法蔵比丘となりのりたまひて四十八の大誓願をおこしあらはしたまふ」(『唯信鈔文意』)のである。かくて法性法身は法蔵比丘と名乗り四十八願を立てることに於て自己を具体化し活動する。抽象的な普遍的一般者としての法性法身は法蔵比丘と名乗り四十八願を立てるといふ特定の行為を媒介としてのみ自己を実現するのであって、法蔵

比丘や四十八願という名称や行為の特殊性は十方諸仏のなかの一仏としての特殊性ではなく、むしろ十方諸仏の根源的必然的な「御相」であり「形」であって、この特殊性はむしろ法性法身に對しての具体性と十方諸仏に對する根源的共通性を意味している。

かくして弥陀は単なる報身ではなく方便法身として報・応・化の諸仏身よりも根源的な法身そのものの必然的な活動身格を意味していることが知られる。親鸞聖人のいわゆる真仏とはまさしくこの不可思議光仏としての方便法身である。不可思議光仏は光明を体とするが、光明の体はまた智慧である。したがって方便法身としての不可思議光仏は法藏となりの四十八願をたてる場所に活動する智慧を本体とする。この自らを法藏となりの四十八願を立てるところに働く智慧が法性法身を方便法身へ転成するのである。かくて一如法性の根源的な活動としての智慧を体とする弥陀の本願に對する信心が往生の正因とされる。經驗的実証の對象としての弥陀は『般舟三昧經』の三十二相はもとより、『觀無量壽經』の八万四千相と雖も方便法身に比較すればなお卑近と云わねばならない。善導以後の専修專念の称名も『般舟三昧經』や『觀無量壽經』の見仏を放棄し、ただ口業にのみ甘んずる限りにおいては、更に易行であるにちがいない。けれども親鸞聖人は『觀無量壽經』や『阿彌陀經』の弥陀を仮仏と断定し、『大無量壽經』の方便法身としての不可思議光仏を真仏であると明示されたのである。觀經弥陀や小經弥陀よりも不可思議光仏は高遠なる根源仏である。聖人によればこの方便法身はただ信するよりほかに別の子細なきものである。しかもこの信心は自然法爾であり法則でもあって、『一念多念証文』、その点では易行でもある。これは近いものが遠くて、遠いものが近くなるといふ不可思議な轉換である。それは經驗的認識の對象としてははるかに高遠であるが、自己存在の現実と生存の意義を如実に凝視し、あらゆる日常的な無自覚の存在了解を脱却して根源的な眞の存在了解にまで自己を深めようとする実存の立場に於ては、自然に法則的な妥当性をもつものとして信知せしめられる。

親鸞聖人の方便法身が如来の一般の信仰常識とは比較にならない高遠な意味をもつことは明らかであるが、智慧を体とし、法蔵比丘となりの四十八願をたてる弥陀によって往相還相ともに廻向されるという他力思想が聖人の思想の全体を統一する基本原理である。聖人によれば「本願他力は一切群生海や微塵世界にみちみちてまします」(『唯信鈔文意』)のであるが、智慧の光明は衆生の煩惱のなかにも働いているのであるから、衆生にとってはこの煩惱こそが方便法身の如来の認識根拠である。見たり聞いたり嗅いだり触ったりする六識という経験的意識はわれわれにとって最も身近な日常意識である。この経験的意識をもとにしていろいろの煩惱の心が生まれるのであるから、煩惱の当相当処に実は方便法身の如来の智慧の摂取の活動が働いていると信知する。この点から云えば人間精神こそまず方便法身の他力の活動の場であると云わねばならない。群生海や十方微塵世界に方便法身の如来がみちみちているというのは単なる汎神論でも万有在神論 (Pantheism) でもない。けだし神と仏とは本質的に異なるからである。神は人類とは異質的な存在であって、万物に内在しても、また逆に万物が神に内在するにしても、やはり神は神、人は人であるにすぎない。けれども方便法身は法蔵比丘となりの四十八願を立て報仏としての阿弥陀仏にまで自己を展開するとこの法身の覚体である。この法身仏の覚体がその願行に酬報する相好莊嚴の果徳を具足した段階を阿弥陀仏というのであって、この弥陀の他力廻向を信受する機の立場から云えば方便法身は自己の内に摂取の活動を行っているのである。自己の外にあるものでありつつ自己の内に働いているものと云わねばならない。かくのごとく如来の摂取の活動の認識根拠が自己の内なる煩惱である点から云えば、如来は自己の煩惱の内に遍在する。けれども如来は自己の本性ではなく自己を越えた超越者の面をもっている。聖道の諸教、とくに天台の浄土教を修めた親鸞聖人が自性唯心の思

想を痛烈に批判したのも、要するに如来のこの超越的性格の無視を誡めんがためであった。

真宗教学の本質と絶対性は聖人が『教行信証』のなかで明示せられた教・行・信・証の四法から立体的総合的に考察されなければならない。『教行信証』六巻は実に真宗教学の本質を明らかにしたものであり、同時にそれは真宗の絶対性を根拠付けたものと云うべきである。真宗教学の本質は上述のように方便法身の弥陀の内在と超越の二面性にある。聖道諸家が浄土門を批判の対象にする場合最大の焦点が弥陀の身格であったことは周知の如くである。法相系の思想家は唯識の立場から弥陀の依正を唯識論的に解釈する。慈恩窥基などがその代表的な存在である。この個人的唯識論の解釈に於ては弥陀の正依二報ともに単なる転識得智の主観的心理学的意義をもつにすぎないものとされ、真如は凝然として静止する観所縁縁であるにすぎない。これに対して『大乘起信論』の真如隨縁の思想は真如の積極的活動を説き、法相系の個人的唯識論を超越しようとしている。けれども主観主義の性格を脱することができない。華嚴教学も『起信論』の唯識説を摂り入れている限り觀念論的な主観主義を脱することができない。浄影慧遠の『大乘大義章』十九浄土義のなかに各種の浄土を評価し、弥陀浄土を最低の事浄土なりと評し、慧遠が最高の理想浄土とする華嚴の蓮華藏世界こそ純粹の真浄土であるとしながら、その土は実在しないと規定しているのは唯識系の仏身仏土説の主観主義的性格を顕著に示したものであって、本来の実存の立場を忘れて、一般的な存在論に逆転したことを表示している。

仏身や仏土についてかかる主観主義への偏向を警戒したのは三論や天台の学系であったと云い得る。嘉祥吉蔵は当時の法相学者の主観主義的唯識学的な仏身仏土説に批判を加え、仏身や仏土を単なる日常的非主体的な実在の問題として取扱わず、実存の立場で仏身の活動や仏土の実在を承認しようとした。『浄名玄論』巻八の最後の論同実異の項の唯識大乘の無境有心に対する論評などはよく三論系の身土論の実存的存在論を明示している。けれども中道の立場

を最も徹底しようとしたのは天台系の見解であるといえる。三諦円融の原理によって日常意識を支配する分別智を超越する十法界の実存的存在論を展開し、開祖天台智顛自らも自身が応身応土なりと判定した弥陀の依正を純粹実存の立場で思慕した。後世約心観仏や即心淨土の主張がこの学系に於て盛に行われたのは智顛以来の中観仏教の実存思想の伝統を展開したものであるといえることができる。けれども『摩訶止観』の常行三昧の見仏体験を中心とする修行が、宋代以後日中両天台において『観無量寿経』を尊重重視する傾向に転じたが、智顛以来の実存的な観心の立場が再び主観主義に顛落する傾向を生じたことも否定できない。中国の宋代天台が約心観仏や即心淨土を強調し、やがては本性弥陀・唯心淨土の思想にまで徹底したのは、本来は弥陀の依正を単なる外の実在と考える日常的、あるいは非主体的な実在論の他律的性格を廃し、弥陀の依正を主体的に把握し、自律的自覺的に弥陀の依正を自己存在の根拠として仰信せんがためであった。宋代の知識層の念仏者たちが本性弥陀・唯心淨土を標榜しつつ、しかも敬虔的に称名念仏に専念した一見矛盾と見える信仰の秘密はこの点にあると推定される。

けれども約心観仏や即心淨土の真義を誤解すれば本性弥陀・唯心淨土は単なる日常的一般的な主観主義的唯心論的な偏頗な存在論に逆転する危険を多分に内含している。しかるに親鸞聖人の教学は『大無量寿経』に拠って如来の本願を機法二面に亘って確認することを根本的立場としている。自己の存在確立に全力を捧げる聖人は南都北嶺の煩瑣教学の単なる知識や形ばかりの修道の虚仮不実と要真二門のなとお究竟依に至り得ざることを確認し、聖道諸教に相應し得ざる自己の根本悪の抜き難き力を嚴肅に自省し、既成教学の単純な理想主義と主観主義が空しい幻想であることとを告白しなければならなかった。けれどもこの絶望のなかに如来の本願の呼び掛けを聞くことができたのである。如来の本願は聖人にとって摂取の呼びかけであるとともに、反面において根本悪の宣告でもあった。五濁の悪時悪世界と凡愚性悪の衆生の認識が慈光はるかにかむらしめる摂取の光明の認識を生み、同時に生き生きと活動する大信海という

新しい実存の広野が拓かれたのである。この大信海においては弥陀界と本願海と群生海とが結合一体化し、本願海の光明世界のなかに根本悪の波浪高く渦巻く群生界の暗黒が明瞭に照し出されたのである。かかる明暗相即の実相を説くのが『大無量寿経』の一乗海の真理である。聖人はいまや「大無量寿経の世界」が聖人によって名実ともに畢竟依たるべき真実教であることが、教行信証の四法によって体系的に基礎付けられたのである。したがって『大無量寿経』が教える教行信証は一面から云えばどこまでも自己の存在を確立しようとする主体的実存の論理を超えた論理の構造であるとともに、他面から云えばこの主体的実存を可能ならしめる方便法身の如来の本願他力の実動を生き生きと説くものである。この本願他力の弥陀海の群生海への働きかけという事実を教・行・信・証の四法を以て体系付けたところに『教行信証』文類六巻の思想史上の特筆大書すべき意義があり、この本願他力の信知を教行の根本基礎とする点に本書が浄土真宗開創の本典たる所以も存する。したがって本願他力の信知は聖人に於て単なる盲目的な超越者への盲従でも他律的非主体的な信仰意識を意味するのではなく、一切の日常的学問的な意識や思想世界の束縛を脱して自己存在の真実の可能性を実現しようとする主体的自己がその主体的可能性を実現するために日常意識に安住しようとする誘惑と南都北嶺の既成教学の權威に屈することなく悪戦苦闘し、自己存在の奥底の深層に思いがけもなく大願海の水が交流していることを自然法爾に発見しそこに日常的な意識や既成教学の学問的知識よりもより根本的、より高次の畢竟依ともいべき究極的な根拠としての新しい実存的真理の認識を意味する。したがって群生海のうちの自己に対する高遠なる主観主義の教学は、いまや求道する精神のための単なる序曲であり、大信海に到達するための前奏曲であるにすぎないことが知られる。この畢竟依たる浄土真宗の本質を単なる思想的関連性や類似性にもとずいて異教と混同することは適切ではない。また仏教でも聖道門や浄土門の要真二門の思想に還元して理解することも妥当で

はないであろう。けだし異教や聖道諸教とは異なる真宗の本質は類似思想や関連思想の単なる集大成ではなく、いづれにも還元できない真宗を真宗たらしめる統一原理のXをふくんでいるからである。聖人の浄土真宗の本質的な中心原理はこのXにある。そしてそのXこそ本願他力の群生海への活動ということである。この本願他力の活動を教・行・信・証の四法に組織的に展開したことは浄土真宗の絶対性をも意味する。この絶対性は一つの全体として仏教思想を思想史的に考察する見地のみでは永久に到達できない。それは真宗の開創を畢竟依の真実の完全なる開頭として認識し、八万の法蔵を権と見る実存の立場に於てのみ可能である。真宗は時間的にも聖道の諸教や浄土の要門・真門の後に成立したものであるとともに、単に時間的のみならず真実の開頭に於ても後なるものである。理論的に最後のものは最高のもの、つまり畢竟依である。この畢竟依こそ浄土真宗の絶対性の根源であるというべきである。日常意識や聖道の思想の存在論の立場から見れば本願他力の実在の思想は非合理的であり神話的ながらもがなの前近代的なドグマと誤解されるかもしれない。けれども自己存在を確立して自己の真実の存在を實現しようとする真剣且つ嚴肅な求道精神にとっては普通の存在了解とは別の実存了解というものが精神の奥底に働いている。この実存了解が聖人をして南都北嶺の聖道教学に対して絶望せしめ、浄土の要門や真門にも満足せしめなかつたのである。方便法身の不可思議光仏としての弥陀は仏名としては聖道諸教の諸仏を超絶した最も高遠なる身格をもつ。しかるに聖人にとってはこの不可思議光仏の本願他力が像末五濁の群生海にみちみちている最も身近の如来である。この逆説的矛盾に見える信心の智慧はすでに如来の經驗的実証や口業の称名念仏にすべての不安を忘れようとする存在論に煩わされない自然法爾の真理を認識している。すなわち本願他力の実在は經驗の直接性に留るのではなく、自己存在の現実を通して畢竟依、すなわち自己の真実の存在を可能ならしめ現にいまそれを支えている最も確実な実在として信じられる。この真宗獨特の高次の実在思想を非近代的と考え、聖道教学通途の主観主義的觀念論に浄土真宗の思想を還元することは真宗教

学の本質を無視することであって、思想の逆行退歩を意味する。真宗の近代化や非神話化はかかる時間的逆行や思想上の主観主義への還元ではなく、むしろ真宗教学の本質である本願他力の实在を主体的に把握すべきことを強調するところに実現するのではないか。けだし主体的に把握するということは本願他力を主観主義、すなわち聖人のいわゆる自性唯心の立場で理解することではなく、単なる主観主義や単なる实在論の立場とは別の立場、すなわち徹底的に自己自身の存在可能性を実現しようとする実存の立場に於て本願他力の实在を信知することであるからである。先哲が八万の法蔵のなかの三経を読むのではなく、三経のなかの八万の法蔵を見よと教え、さらには『大無量寿経』を通して八万の法蔵を見よと警めたことは、依然として現代のわれわれの研究方法に対しても重要な指針であることを痛切に感ずるものである。