

胎生論序説

幡谷明

一

現代は、機械文明による主体性喪失の時代であり、人間疎外という未だかつて無かった重大な危機に直面していると言われている。確かに我々の周辺は、自己の存在意義を蔽しく問い正してくる永遠の沈黙の世界も、骨破微塵に破壊し去ってしまうような雑音に充ち充ちており（ビカート）^①、既に人間自体が物と化してしまい、数としてしか認められないといったような（マルセル）^②、痛ましい事柄によって覆われている。しかし最も痛ましいことは、そうした現代人の苦悶に答え、そこに人間性回復の活路を開示すべき筈の、宗教それ自体が、信仰における自己疎外という状況に陥入っていることであろう。例えば、マルチン・ブーバーは、現代の思想界に多大の影響を与えた、名著『孤独と愛』^③の中で、そのような状況を次のように指摘している。

「われと神が出会うのは、われが恍惚状態にいたるためではなく、われがこの世に意味の存在することを実証するためである。真の啓示は、人間を神に召し出すばかりでなく、人間を神から送り出す特質をそなえている。われわれは得てして、神の啓示を実現せず、ただ神に帰えることばかり考える。当然相手としなければならぬこの世には背を向けて、神ばかり相手にしようとする。：それではただ、ものの世界にあってその神をつくり出し、神をそれとして認め、それとして語ることが出来るだけである。これはたとえば、自我のみ追い求めるものが、直接に知覚し情感せず、ただ知覚し情感するわれを認めるにすぎず、結局現実の真理を把握することが出来ないのと同じである。：：：こういう人をはたから眺めると、いかにも神に近づいているように見える。しかし、実はかれらほど神から遠く離れているものはないのである」。

吾々は、この一見して平易に過ぎると思われる文章の中に、あくまでも「我と汝」という真の実存的交わりを求めて止まない彼の深い洞察を通して、信仰それ自体における自己疎外という問題が何処までも厳しく問われていることを感ずる。そしてそれは、人間至奥の要求である宗教的実存の問題を、学問という態において究明してゆかなければならない者にとっても、自己自身の実存の確立という根本的な立場から問われねばならない問題であることは言うまでもない。

例えば、仏教の歴史的展開過程の途上において、それが屢々煩鎖な仏教スコラ哲学とも云われる、アビダルマが仏教に陥入するということがあったことは、周知のところである。そこには法が綿密に分析せられ組織化してゆかれればゆかれる程、それは愈々逆に現実から遊離し、民衆にとって無縁のものとなってゆくということがあった。本来、仏教における学(ādhi-gama)とは、四聖諦を自覚し、その自覚を行道の上を実現してゆく、すなわち生活の上具現してゆくことを意味するものである。④それが何時の間にか、教法の知的認識に留まってしまい、それの体認(realization)という根本の課題が見失われてゆくことになるのである。云って見れば、苦悩の現実から

の出離という出発点から出た筈のものが、何時しかその出発点を忘れ、還えろうにも還える道がもはや見出せなくなるという法執の深さがそこにある。それは仏弟子としての声聞が、二乗としての声聞に顛落してゆく危険性とも云えようか。もしそのような状況に陥入ってしまえば、それは如何に人生の依り所としての法について語ろうとも、ブーバーの指摘するがごとく、それは単なる私語におわってしまつて、それは決して我と汝という実存的交わりとしての共通の場を開示することにはならないのである。そしてそれは、その世界に安住している者同志の、限られた交わりとしてのみ成立し、何等の公開性を持たない、特殊な密語と化してしまうことになる。そこに仏教を学ぶ者、或いは信ずる者における自己疎外という問題がある。故に我々は、更めて「自灯明自帰依」という、人間の根本的要求の上に立つて、そうした立場を、現存在の根源から開示せしめるような真実の法を求めなくてはおれないのである。実に機械文明による人間疎外の問題は、実は宗教における自己疎外の問題を厳しく問うていると云つてもよいのではなからうか。そしてそれは、先に引用したブーバーの言葉に従うなら、神との実存的交わりにおける対話を通してのみ、現実との対

話が無限に開かれてくることであり、仏教の立場で云うなら、本来の世界に還えってゆくことが、そのままこの苦難の現実に還えってくるような道を開くものとなるというだけでなくてはならない。

既に親鸞は、そうした宗教的根本課題の上になんて、『教行信証』の「教巻」には、「浄土真宗について、二種の廻向あり、一つには往相、二つには還相」と標示し、『略本』では、更にそれを「本願力の廻向に二種の相あり、一には往相、二つには還相なり」と明かすと共に、『正像末和讃』では、更にそれが積極的に力強く歌いあげられている。吾々はそこに、親鸞にとって、往相廻向は還相廻向を必然せしめるものでなくてはならず、還相廻向となって働かない往相廻向は真実のものとは云い得ないという、深い確信のあったことを見出すことが出来る。云い換えれば、絶対的受動による自己否定の中から、絶対的能動による自己肯定が生れてくる立場をこそ、親鸞は求めたのである。そしてそういう立場を生み出す根源的な力として、親鸞が見出したものが、本願力廻向としての念仏に他ならなかった。念仏とは、十方衆生を自己自身の上に引受けることによって、それ自ら法蔵菩薩となり、何処までも十方衆生のあらん限りそれを攝取し

尽してゆこうとする如来自体における絶対的受動を通しての、絶対的能動の働きに他ならない。親鸞はその名号において、如来と自身とが我と汝という、深い実存的交わりの中に生きて来た身であったことを確認し得たのであり、そこに真の本来的自己とも云うべき、衆生となつた如来の法蔵魂に出会うことが出来たのである。実に親鸞は、その法蔵魂こそ、本来従因向果という往相の根源に、従果向因という還相の本質的意義を内含せるものであり、その法蔵魂に喚び覚まされて生きる道こそ、宗教における自己疎外を限りなく突破してゆく道であることを、確信して生き抜いた人であったと云わねばならない。かくてその本願力廻向に、自身を任持する力を見出した時、そこには空過と表わされる虚無も、その根源から破られ、そこにいかに迷おうとも最早空過ということのない存在それ自体の有意義性が見出されたのである。実に親鸞は、自己の置かれている現実に対して、決して背を向けることなく、いかなる業縁の中にも随って、そこに往生という自己形成の道を切り開いていったのである。親鸞にとって、かかる人生を現成せしめた如来の本願力廻向とは、今日我々が安易に一種の予定概念として語っているがごときものとは、全く異なつたものであつたに

違いない。親鸞にとって、如来の本願力廻向とは、それなくして生きることも出来なければ、死ぬることも出来ないと、死活の問題であった。そのことは親鸞の生涯と、その全著作が如実に物語っているとある。

しかし我々は、何時しかその本願力廻向を予定概念と化することによって、信仰における自己疎外に陥入っている現在の立場を、いかにしたら突破することが可能なのであろうか。小論はかかる自己自身の直面している現実の問題を通して、真の意味での出会いをもたない、云わば閉じられた世界の中における出会いにしか過ぎない、胎生の問題を通して、その問いについての解決の道を探り当ててゆこうとしたものである。

一一

胎生の問題が提起せられているのは、云うまでもなく、『大無量寿経』である。『大無量寿経』は、經典自体、如来の出世本懐という、一大事因縁を開顯したものであることを明示している。しかし親鸞にとって重要であったのは、それを開示せしめたものは、一体何であったかという点にあった。だから親鸞は、『教行信証』の「教巻」において、「何を以てか出世の大事なりと知ること

を得るとならば」と徴起して、それが群生を代表する阿難の問いによるものであることを、經文の引用によって解説したのである。恐らく阿難は、多年にわたって真に安心立命することの出来る根本の依り所を求め続けて来たのに相違ない。それは、「自灯明自帰依法灯明法帰依」という釈尊の遺言が阿難に対してなされたものであることを想起することによっても考え得ることであろう。そして阿難は、その自己が久しく求めて止まなかった問題が、現に大寂定に住し給う世尊の法体の上に全現せられていることを、初めて見出し得たのではなかっただろうか。恐らく親鸞が、阿難と釈尊との対話を説いた經文を引用することによって、『大無量寿経』が出世本懐の經典であることを顕わそうとしたところには、その出世本懐は、単に如来個人のものでなく、阿難及び一切群生の出世本懐であることを、釈尊と阿難との実存的出会いという事実を通して、明らかにするということがあったのではなからうか。そこに引用せられた『平等覺経』における、「若妄りに仏邊に在りて仏に侍せしにあらざ」という一句は、殊にそれをよく物語っていると云えよう。『阿含経』の中には、釈尊が阿難に対して、「よぎ人と

が記されているが、『大無量寿経』ほど、その実存的出会いと、そこに交わされた対話のもつ意義を、徹底して明らかにした経典は、少ないのでなからうか。親鸞は『愚禿鈔』において、如来の本願は、法蔵菩薩と世自在王仏との出会いにおける、「汝自当知」―「非我境界」という実存的対話において選択せられたものであることを、注意している。しかも経典では、それを五十三仏の歴史の伝統の中に開かれた出会いとして、出会いのもつ歴史の意義、「存在するものの到来は存在の歴史(Geschick)による」ということを表わしているのは、注意すべきことであろう。何故ならば、実存的出会いは、まさしく時節到来、時機純熟による一大事因縁としての出来事であることを、物語っているからである。云ってみれば、求めなければ遇えないし、求めたからと云って直ぐに会えるものでもないという、出会いのもつ不思議性と、その偶然性の中に深く感知せられる歴史的必然性が、そこに示されているからである。実に『大無量寿経』は、世自在王仏と法蔵菩薩、弥陀と釈尊及び諸仏・諸菩薩、釈尊と阿難及び弥勒という、幾重にも重なりあった重層的な出会いにおける、本願の開示とその自覚を明らかにした経典である。そして親鸞は、まさしくその『大無量寿

経』に顕わされた本願の真実を、よき人法然との出会いにおいて信じしえたのであり、親鸞はその全生涯をかけて、その出会いのもつ意義を確認し、それを説き明かすことをもって、自らの責任としたのであると云っても、決して過言ではなからう。そのことは、『教行信証』の総序と後序、或いは真仮批判・三願転入の文、更には『歎異抄』の第二条や後序等、その全著作の上に見られるところである。それらの著作によって吾々が見出すものは、親鸞にとっては、よき人との出会い、更にはそれによって開かれた如来との出会いを語ることに他に、自己自身を語る道は、何処にも存在しなかったということである。『教行信証文類』そのままが親鸞の著作であり、よき人の仰せそのままが親鸞の生命そのものであった。そこにこそ、真の実存的交わりがあり、我と汝という対話の具体的な在り方が示されている。

しかし、ここで我々は再び立ち止まって考えてみなければならぬ。何故なら、そのように親鸞について語ることが、真に自己自身の現実を語るということになっていくか、如何、親鸞について語ることが、何時の間にか自己疎外ということになっていか如何という確かめが、そこに要求せられて来るからである。

『歎異抄』の第九条には、「念仏申し候えども踊躍歡喜のころおろそかに候こと、またいそぎ浄土にまいりたき心の候わぬはいかにと候うべきことにて候やらん」という、唯円の問いに対する、親鸞の深い領きが語られている。念仏するが故にこそ、問わなければおれない問題、そこにこそ本当の意味での宗教的問いのもつ深さがある。そしてその問いに対する親鸞の深い領きは、決してその場限りの同情と云ったものではなく、不断に親鸞が自己自身に向かって問い続けてゆかねばおれなかったことから、発せられたものであったに違いない。吾々はそれを、「親鸞もこの不審ありつるに」という、極めて短いこの一句の中に、親鸞の長い求道の歷程の内面を垣間見ることが出来るように思う。そしてそこから発せられた、「唯円房同じ心にてありけり」という一句の中に、大悲同感というよりも、むしろもっと厳しい眼でもって見透かされている自己自身の内部が、露呈されてゆくのを感ずる。この親鸞の領きは、念仏の中に安住の場を見出さしめるというよりも、むしろそこから突き離す厳しさをもったものとして受取られるのではなからうか。恐らく親鸞の語る言葉の一つ一つが、「汝自当知」と、またしてもまたしても現実の大地から浮き上がってゆく、信仰

という仮面をかぶった自己疎外の立場を打ち砕くような、非情さをもって差し迫って来るのは何故だろうか。それは親鸞自体が、何処までも自己疎外という立場に身を置くことが出来なかった、その厳しい非情の精神から発せられる言葉であるからに相違ない。そしてその親鸞の非情の源は、実は如来の大悲における非情から発するものであったのではないか。かつて田辺博士は、大悲とは大非である、絶対の否定であると指摘せられた。「若不生者不取正覚」の大悲誓願は、その真实性の故に、「唯除五逆誹謗正法」と抑止することによって、自ら正覚の座を放下せざるを得なかった。親鸞は、如来をして正覚の座を放下せしめねばおかなかった根源を、自己自身の不実性の中に見詰めたのであり、自己をその投射点として誓願の前に単独のままで立たざるを得なかったのである。それが『歎異抄』の後序に示された、「親鸞一人がためなりけり」という、絶対の単独者としての信の表白に他ならなかった。「唯除」その一語こそ、信仰における自己疎外から、自己自身を回復せしめるものであり、信仰を機の深信という自覚の場に連れ戻すものに他ならない。救いへの期待が、救うべき筈の如来の側から打ち破られ、無有出離之縁という、絶対の無の上に投げ出されるとい

うこと、それほど人間にとって痛ましいことはない。にも拘らず、本願は厳然として、云わば無上命法とも云うべき厳しさをもって、救いへの期待を拒絶する。そこに吾々が感知するもの、それは宗教的要求の自己自身における必然性の確かめと、それによって、現実からの逃避ではない、現実への随順の道を開こうとする、如来の大悲の密意である。その「唯除」の密意を、釈尊自ら開示せられたものが、『大無量寿経』の「下巻」に明かされた、悲化段と智慧段の教説である。

三

『大無量寿経』の「下巻」は、「行巻」所引の懺興の『述文讃』により古来衆生往生の因果を明かせるものがあり、「上巻」が弥陀の直説であるのに対し、まさしく釈尊の教説を顕わすものと解釈せられて来た。恐らく「上巻」の初めに示された釈尊の出現は、「上巻」の終りの華光出仏と対応するものであり、それを承けて、「下巻」の教説は始まるものと云ってよいであろう。

その「下巻」の劈頭には、先ず第十一・十七・十八の三願の成就文によって、衆生往生の因(往相廻向)が、教行信証として、開示せられているが、その第十八願成就文に

「唯除」の語がそのまま置かれていることは、何を意味するであろうか。今試みに梵本と照合すると、梵本の成就文にはこの抑止の文は除かれている(尤も因願における抑止の文も、梵本と魏訳では、その意味を異にするが)。それが何を表わしているかは、吾々の容易に測り知ることの出来ないものであるが、もし敢えて云うことが許されるとすれば、本願の成就、すなわち衆生の救済の成就を明かす今の箇所では、もはやそれは必要でないとせられたのではなからうか。しかし、魏訳による限り、釈尊はその絶対に矛盾することを、そのまま開示せられているのである。その内面的理由については、既に触れたことによっても、その一分を理解され得ることと思う。今、「信巻」に引用せられた曇鸞・善導の解釈については別に触れないが、但それが方便として解釈されることについては、次のような領解も許されるのではなからうか。それは、「唯除」という抑止の文は、まさしく如来が法性法身の世界から、方便法身として如来しなければならなかった根本理由を明らかにするものであり、その必然的根拠を自己自身を投射点として受取ることがない限り、「至心廻向」という仏語を身証する立場は、遂に開かれて来ないということである。そこに吾々は、曾我先生によって、

如来の廻向は、衆生の上に必らず回心となって現われる、と教えられたことの意義の深さを、深く考えずにはおれない。故に衆生の自覚を求める釈尊にとってこそ、この抑止の語は絶対に欠くことの出来ないものであった、と云わなければならぬのである。そしてそれによって、親鸞が弥陀_レ釈迦という次第をもって、如来出現の意義を明らかにした意味も、真に領解することが出来るのにならうか。

いずれにしても、釈尊が「唯除」の語によって、如来の本願の真实性を明らかにし、衆生の徹底した回心を求められたことは、衆生往生の因果を明かされた後、更めて悲化段を開示せられたことよって明らかに知ることが出来る。その悲化段の序説として説かれた、「易往而無人」の語は、古来、『大無量寿経』の眼目であり、承上起下の語であると云われて来た。それはまさしく、それまで教説せられて来た如来の本願が、真に信心の自覚として、主体的な生命そのものとして体認せられているかどうかを、重ねて厳しく問い正されるものに他ならない。「無人」とは、単に本願の教えを聞き、それを信する者がいないという、数の上での問題ではなからう。それは信心そのものが正信となっているかどうかという、信の

本質を問われたものと見るべきである。そしてそこに示された「横截五惡趣」の語、それは善導によって、「横超断四流」として表わされ、更に親鸞によって「信巻」末巻に、現生の益として解明せられたものであるが、そこにも吾々は自己疎外からの解脱の道を学びとることが出来るであらう。何故ならば、「横超」とは、煩惱成就の凡夫における、不断煩惱のままの解脱を明らかにするものに他ならないからである。それは堅超・堅出、或いは横出の道にも破れてゆかなければならない身、如何にしても現実の世界を離れ去ることの出来ない身の上に、開かれた道である。それ故にその道は、吾々に現実の世界から離れ去ることを勧めるものではなく、むしろその現実の身に徹して生きることを求めるものに他ならない。三毒・五惡段の教説は、そうした釈尊の大悲によって開かれたものである。故にそれが梵本になく、その表現内容において中国的事であることから、学者によれば、後世において付加せられたものであるという説が唱えられているが、吾々は敢えてそれを拒むことなく、逆にそこに深い意味を汲み取ることが出来るのではなからうか。恐らくそれは、徹底して「唯除」の自覚を求める釈尊の教説を、自身の問題として聞きとった、仏弟子の内面深く見

出されて来た現実の姿であったと云っても、決して差支えないであろう。何故なら、それを見出さしめたものは

釈尊の教えそのものに他ならなかったから、それを根源に還元して、釈尊の教説として明らかにした処にこそ、むしろ逆に、そこに經典の真实性がよく示されているとすら云えるのでなからうかと思う。周知のごとく、親鸞はこの三毒・五悪段から一文も引用していないことが、古来問題とされているが、それは余りにも痛ましい現実であるが故に、それをそのまま自身の上に領受せられるより他はなかったのかも知れない。しかしそこには、それと共にこの教説自体が、仏弟子の自覚を表わすものであるとすれば、それはそれによって教えられた親鸞自身の言葉として表現されてよい筈であり、また事実そうあるべきであろう。そこに着眼すれば、吾々は親鸞の著作の随処に、三毒・五悪の現実に対する深い痛みが、表白せられていることに気付くことが出来る。例えば、先に引用した「横超断四流」の釈と、それに次ぐ真の仏弟子の積の後に述べられた、「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまず、恥ずべし痛むべし」という、あの言葉は、真の仏弟子としての親

鸞における、三毒・五悪段の領解の告白であると見ても、決して誤りではなからう。

ところで吾々は、この悲化段の教説を通して、それが『大無量寿経』において占める意義を、次のごとく領解することが出来るのではないかと思う。

それは、一つには、前上考察して来たごとく、「唯除」の機の現実を明らかにしたものであるということであり、更にそれを推し進めてゆけば、悲化段は五逆の現実を表わすものであるのに対し、次の智慧段は、その根拠となる誘法の問題、すなわち仏智疑惑の問題を顕わすものと、考えることが出来るのではないかということである。それについては、後に更めて考察することにして、それに先立って、今一つ考えられることは、先に説かれた衆生往生の因果との対応関係における二重の意義である。すなわちその一つは、悲化段の教説は、衆生往生の道が開かれて来なければならぬ現実、更に云えば、「諸有の衆生」の具体的な姿を明らかにしたものであるということ。そしてそれは同時に、衆生往生の果として明かされた、一生補処の菩薩が、そこに還相利他の行を実践してゆかずにおれない衆生の現実界、すなわち生死の園、煩惱の林を表わされたものであると、見ることが出来るの

でないかということである。

佐古純一郎氏は、ロマドカの『無神論者のための福音』の内容について、「無神論者に対して、いや無神論者に対してこそ、神は汝と呼びかけていたもうのであり、イエス・キリストは、無神論者のただ中で、彼れに連帯し給うのであるから、信仰者はイエス・キリストのもとで、無神論者との出会いを深めることが出来る」、というのが、彼れの確信であると解説している。これは初めに引用したブーバーの立場を、もっと積極的に明らかにしようとするものであるが、仏教は本来無住処涅槃という菩薩道による実践を根本の課題とするものに他ならない。しかし今ここで問われなくてはならないのは、決してそのような本質的意義に止まるものではない。問題は、その本質的なものが、いかにして、自己の現実の上の実現せられるかという点にある。確かに不住涅槃ということ、すなわち還相利他行は、大涅槃界としての浄土の徳から、必然的に展開して来るものであるに相違ない。しかしそこにおいて、還相への決意といったものは、全く存在しないのであろうか。その問題に対して、例えば曇鸞は、『論註』上巻の主功德の解釈において、次のごとく解説している。

「もし人、一たび安楽浄土に生ずれば、後の時に、意に三界に生じて、衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨てて、願に随って生を得て、三界雑生の火の中に生ずると雖も、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず、何を以ての故に、正覚阿弥陀の善き住持を逕るを以ての故に。」

これは、第十五願・眷属長寿の願に明かされた「設い我れ仏を得たらんに、國中の人天、寿命能く限量なからん、その本願ありて、脩短自在ならんをば除かん、もししからずば正覚を取らじ」という、如来の本願に対する曇鸞の実存的応答に基づいた解釈である。ここに「浄土の命を捨てて」と云うのは、浄土に往生した者、すなわち、浄土を本来の帰依所として見出すことが出来た者、その者自体における決意によることを表わしている。それは決して如来によって強制せられたものではなく、飽くまでも願生者それ自体における、止むに止まれぬ決断に他ならない。勿論その決断を発起せしめた根源的な力は、如来の本願の真实性そのもの他にはない。故にその決断は自己の全存在をその根源から支え、自己をして眞実の願いに目覚ましめた、如来の本願に対する深い感動から、必然的にほと走り出たものである。そこに如来の本願と、衆生の願心との実存的交わりがあり、徹底

的な受動を内に転じて、積極的な能動に向かって生きる、

真の自由の道を開く、そこにこそまさしく主功德の意義がある。実に主功德を明らかにするのに、眷属功德をもつてした曇鸞の深い洞察には、敬服せざるを得ない。そしていみじくも、ブーバーが、「真の啓示は、人間を神に召し出すばかりでなく、人間を神から送り出す特質を具えている」と云ったことが、この『論註』においては、より明確な態でもって開示せられていることが注意せられるのである。かかる還相廻向の意義を、『大無量寿経』及びその優波提舍である『浄土論』の中から汲み取り、それを積極的に開示したのは、実に曇鸞が浄土教史上において果した偉大な業績であった。そして親鸞はそれによって、往還二廻向の道を明らかにするものこそ、真実の宗教としての浄土真宗に他ならないと、明確に決着したのであり、その浄土真宗に遇い得た深い感動から、「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報すべし 師主知識の恩徳も 骨を砕きても謝すべし」と、歌いあげずにはお

れなかったのである。

前上、悲化段と衆生往生の因果、殊に還相廻向との対応性について若干の考察を行なって来た。次に今一つの問題である、悲化段に明かされた五逆の根柢に潜む、仏智疑惑の問題を明かされた智慧段について、宗教における自己疎外の問題を、更に問い続けてゆきたいと思うが、枚数の都合上、それは他日に譲らなければならない。

(四三・五・三)

- ① マックス・ピカート「沈黙の世界」参照。
- ② ガブリエル・マルセル「技術時代における聖なるもの」参照。
- ③ マルチン・ブーバー「孤独と愛」(野口啓祐訳) 一七五—一七六頁。
- ④ 工藤成樹稿「バリーにおける証」(仏教における証の問題) 一〇二—一〇四頁。
- ⑤ 三宅剛一「ハイデッガーの哲学」一〇〇—一〇二頁。そこにはこの点に関しての詳細な解説が施されている。
- ⑥ 平凡社「現代の信仰」解説二五頁。