

# 本願の宗教

## 本多 恵

われわれが遭遇するものに友の死がある。親しき友として数刻前まではお互に語り合い、意志の交流をなしてきたものが、突然不可解なる「死」という一現象によって、永遠に語ることをしなくなった時、われわれはその時までには思考の範疇を出なかつたところの死の觀念が、突如として実感となつて身にせまつて来るのである。生あるものが生無き物質と變化したとき、われわれにとつて予想だになし得なかつたものが事実として我の前に現ずる。生あるものが無生なるものへと化するを眼前にしたとき、われわれは自身の存在そのものが無生なるものへの限りなき恐怖となつて体感されてくる。そこから、「自分は一体何の為に生きてゐるのか」亦、「何処より来りて何処へ行かんとしているのか」という問が惹起する。全てのものがその必要性を失ひ、その功用性を發揮し得なくなつた段階に直面したとき、人は自己の現に生存する生の足下に無限に広がる無気味な深淵を見る。その深淵は常に生と共にあつて、生は絶えず一瞬にして虚無に帰するような事実の上に在るを知る。

かくなる生を生きる自身に算めるとき、われわれはなにも

かを要求せざるを得ない。全ての希望する心の立脚地の根底的否定を意味するところの「死」に直面した人間の実感は正しく絶望そのものである。その時点における人間の意識には何等の要求も、希望も介入する余地はあり得ないやも知れぬ。しかしながら絶望を絶望たらしめている根源には、われわれの意識を超えた生命そのものの動きがなければならぬ。すなわち、意識する存在の方向は見失われるも、意識に先ぎだつた、云うならばにもかかわらず生きてゐるところの生命の力用がそこにある。人間において、全てのものがその効用性を失つた段階にあつてもなお、人が人である限り失うことのない意志、これをこそ清沢満之先生が、「人心の至奥より生ずる至盛の要求」と云われた宗教心であるといえよう。

(一)

通常われわれの意識にあつては「宗教は人間にとって必要か否か」という脱自的客観的発想でもつとらえられるが、この場合の宗教は、思考された既存（意識中に）の宗教であつて、それは現実存在の根底から問が自分の思いをこえて出現したとき、内からしてその宗教はこわれてゆく。自分の思いでとらえられた宗教は、自我の思いをこえた問には解答し得ないのである。かくの如く思いをこえた問に直面したとき、われわれをしてわれわれたらしめている宗教的要求自体、もはや客観視することを許さない。いわば生命と共にあつて、われわれの意識に先きだつて存在するのである。かくて西田幾多郎氏は

「宗教的要求は自己に対する要求である。自己の生命に就いての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に絶対無限の力に合一して、之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である」

と、人間における宗教的要求の根源性に就いて述べておられる。故に宗教的要求、すなわち宗教心は人間における特殊なる出来心ではない。遇々人間において、あらゆる事柄がその必要性を失った段階、つまり自我の力で解決することの不可能なる現実問題に触れたときに発動し、表面化する心ではあるが、機会を待って発動するということは、既にして人間存在の根源に存在していたことを如実にものがたるものに外ならない。

親鸞は人間の現実問題の開示を教える『観無量壽經』の精神を、

「淨邦縁熟して調達闍世をして逆害を興せしめ、淨業機彰れて釈迦韋提をして安養を選ばしめたまへり」

と教示している。実業の凡夫、韋提の往生を縁熟、機彰で押えられた親鸞の眼は、正しく「人心の至奥より出する至盛の要求」を見取っておられたのであろう。人間成就を縁熟、機彰で押えた親鸞は人間を「さるべき業縁のもよおさばいかなるふるまいをもすべ」き存在としてとらえている。われわれが等閑視することの出来ない生死も、遇々の縁に由らざるはない。素直に存在の事実を見るならば、如何なる精進努力もついに死に帰着すべき無意味性をもっている。存在が全て縁のもよおしに由って生きているということは換言すれば、縁を生命として生

きていることである。縁を生命として生きる存在なればこそ、縁熟を待って機彰を期することが可能なのである。すなわち縁に生きつつ、しかも縁を回避せずには居られぬ存在が、その縁を全て引き受けて生きる存在となるのである。かくの如き縁熟、機彰すべき存在として在るということは、とりもなおさず宗教心は人と共にあり、人が人である限り失うことのないものであるということである。更に宗教心ある存在をこそ「人」だと言っても過言ではあるまい。

## (二)

生命と共にある宗教心の現実の様相は問というところに見出すことができる。自身を離れて問は無いと同時に、自身の生きている時代を離れて問はない。時機に即した問は各人各様であって、実に特殊なる相を呈するものである。しかしながら如何なる問も真に現実的なる問である限り、その問は時代と社会を超えた問であり得る。日常に惹起する問は、人生にあっては小波の如き小さな起伏にすぎぬであろうが、人という大海を立場にした問である限り、その根源は深い根を持っているのである。試みに人の実存を歴史的存在と云うことが許されるならば、その問は歴史的内容を持っているといえよう。つまり、ひとたび人から惹起された問は、人が人であることに真摯であるかぎり、問は問自身の歩みとして根源まで深まらずにはいないのである。さて人間に於いて「問う」という事実はまだ、人が人に成ろうとする胎動であるといえよう。従って人は人に成ろうとする

意志をはばまれたとき、人は「問う」というかたちでその打開の道を探究する。故に問わずには居られない現実が苦悩である。苦悩は人をしてその打開の道を問わしむるものである。かくて

苦悩より出た問は苦悩が解決されるまで問われ続けるのである。そして問そのものが明確にされたとき、その問は問の使命を完了するのである。その時点において苦悩は質的に転換する。しかるに問が無くなるのでは決してない。問は真実なる問へと純化されるのである。つまり苦悩している自己の現実より出発して、苦悩しつつある自己自身が明らかにされてくるのである。或る対象によって苦悩していると意識し、苦悩の因を他に求め、その因を除去せんとしていた自己が、その苦悩の因が意外にも自己自身に内在するものであり、自己にあった苦悩が自己であることの苦悩、つまり人間の苦悩が、人間であること

の苦悩と質転換認識されるのである。ここで初めて個なる特殊な問が、人間であることの歴史の間であるという、問の根源へと帰ってゆくのである。これは人間が人生を問うに先だって、人生から既に問われて在った自己自身に目覚めることを意味することにはかならない。そして我々の苦悩が、人間であることの苦悩であると自覚されてこそ、人間は人間であることの苦悩から解脱する道を求める。この求道心こそ宗教的要求、すなわち宗教心なのである。故に人が人である限り如何に宗教心を否定せんとしても、人であることがすなわち宗教的存在であり、宗教的要求によって根源的に動かされているのだといえよう。しからば人間の文化史はとりもなおさず、その宗教心、すなわち

人間であることの苦悩からの解放の悪戦苦闘の、歴史であると  
いえよう。

### (三)

かくの如き宗教的要求の真に成就する世界を親鸞は仏教に見出し、真実を顕わす宗教としての、仏教の真実を明かにすることに全生涯を傾けられたのであった。それはやがて親鸞自身の歩みであるところの『顕浄土真実教行証文類』六巻としてわれわれの前に顕現するに到ったのである。故に親鸞の求道の軌跡である『教行信証』に学び、その歩みに参画することが、とりもなおさずわれわれ自身の成就する道でなくてはならない。

さて親鸞が生命をかけて『教行信証』を生涯書き続けなければならなかった理由とはいかなるものであつたらうか。それこそ『教行信証』化身土巻に

「然るに濁世の羣萌穢惡の含識乃し九十五種の邪道を出でて半滿樞実の法門に入るといへども、真なる者は甚だ以て難く実なる者は甚だ以て希なり、偽なる者は甚だ以て多く虚なる者は甚だ以て滋し」

と、また後序に、

「竊に以みれば聖道の諸教は行証久しく墜れ、浄土の真宗は証道今盛なり、然るに諸寺の釈門教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林行に迷つて邪正の道路を弁ることなし」という現実の凝視こそ、その事由にはかならない。親鸞自身「半滿樞実之法門」に身を置き、道理としては「一切衆生悉有

仏性」といいつつも、現に苦惱し迷妄している自身の事實は如何なるものであるかと、仏教に問いかえしたのである。かくなる間を憶念したとき、既にして身をもってそれを問うていた先達があった。これを七高僧を以て代表される浄土教の祖師方である。

「半滿權実の法門に入るといへども真なるものは甚だ以って難く、実なるものは甚だ以て希」にして、「偽なるものは甚だもって多く、虚なる者は甚だもって滋」き現実を凝視した親鸞は、七祖をはじめとする浄土教の祖師の教えを通して、そこに時機の問題を見出したのである。

「釈迦如来かくれましたまして、二千餘年になりたまう、正像の二時はおほりにき、如来の遺弟悲泣せよ。」

そこに真摯に人間成就の道を求める遺されし仏弟子の悲泣があった。かくて遺弟の悲泣が仏教の歴史観であるところの正像末の三時観を生み出したのである。この正像末の三時はたんに釈迦滅後、時間が経過するに従って仏教の衰微してゆく過程を示しているのではない。自身は仏弟子であるとの確認を通して出て来た仏教史観である。これはいつの時代にも通ずることであって、仏と人との決定的なる距離を意味するものである。つまり仏陀釈尊の肉声を聞きつつも真に仏に遇うことがないならば教行証は具備しないのである。

そこで釈尊の教えに遇いつつも教行証の三法が具備しないのは何故かと身をもって実験した人に曇鸞がある。曇鸞は天親の『浄土論』を釈するにあたり、龍樹の『十住毗婆沙論』を冒頭

に引用し、「五濁の世、無仏の時、阿毗跋致を求むる」道として易行道を指教している。阿毗跋致、すなわち証を求めることこそ仏弟子の真の願いである。しかるに五濁の世、無仏の時に難行道の成就は難である。その理由を、

「一者外道の相善は菩薩の法を乱る。二者声聞は自力にして大慈悲を郭ふ。三者悪を願こと先き人は他の勝徳を破す。四者顛倒の善果能く梵行を壊る。五者唯是自力にして他力の持つなし」

の五つの理由をあげている。故に難行道、つまり聖道は不退転地を求めること甚難である。しかるに甚難なればとて求めることを断念することの出来ないところに「五濁の世、無仏の時」という悲痛をともなつた問題が惹起して来たのである。つまり「五濁の世、無仏の時」なるが故に証なしとして環境に責任を転嫁して、それを等閑にすることの出来ない身が現実として此にあるという切実なる問題があるのである。「五濁の世、無仏の時」とは、いわば宗教的偉人の教訓には遇い得ても、仏の教えに遇い得ぬ自身が現にあるという事実の体感にほかならない。

道綽はこの伝統を継承して『安樂集』に、

「一切衆生皆仏性有り、遠劫より以来まさに多仏に値うべし、何に因つてか今に至るまで仍自ら生死に輪回して火宅を出でざるや」

と問うた。何故に仏教は末法に教のみあって行証が無くなったのか、亦、末法にあつても教行証の具備する道は何か、と身を

通して仏法に問うたのである。「経は常」であり、従って教えが永遠不滅なるものであるならば、必ずや末法にあつても三法具備する道があるはずだと、教えに信頼をもつて問うたのである。しこうして、

「答えて曰く、大乘の聖教に依るに良に二種の勝法を得て生死を排はざるに由てなり。是を以て火宅を出でず。何者をか二と為す。一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり。其の聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二つには理深く解微なるに由る。」

との二つの理由をあげている。「大聖を去ること遙遠なる」とは、史観より見た理由であり、その意は釈尊在世より年月が経ると得証は本当に不可能かと逆に問いかえしているのである。「理深く解微なる」とは人間観より見た理由であつて、その意は仏教を学んでいたといえども、時が経つに従つて消滅してゆくような聞き方しかしていなかったのは、理解によつて教を確かめようとしていたからにはかならぬ。そしてかく経道滅尽せしめる方向にしか歩むことのない機の確認が徹底されたのである。そしてついに『大集月藏経』の文を引いて、

「我が末法の時の中の億々の衆生、行を起し道を修せん、一人も得る者有らず。当今は末法にして現に是五濁悪世なり。唯浄土の一門のみ有りて通入す可き路なり。」

と。これを体確認されたのである。従つて難証なる事實は仏教に問題があるのではなくして、仏弟子の姿勢に問題があるのだと結論つけているのだと領解することが出来よう。

かくの如き仏弟子の姿勢の問題を如実にものがたるものに、実に中国仏教の黄金時代として語られる隋唐時代に於いて、浄土教を寓宗としなければならなかつた歴史的事実がある。自己の旨としている宗を真実だとし、仏教だと云いつつも、真に納得することの出来ない自身がそこに在つたのである。難証の因を世（環境）に見ずに居れなかつた、自身に対する甘さがしからしめたのである。かくの如き、人間の中に内からなる心情として根源的に納得出来ないもの、それこそ業縁を生命として生きる事実である。この生の事実を確認することなく、如何に理論を完備しようとも、現実として苦惱よりの解脱が無かつたらば、真の仏教ではない。

かくて寓宗を待たずしては成就し得ないものであるならば、そこに設定されている本宗は、人の自負心が画いた幻影にすぎないではないか、むしろ寓宗と云われているものこそ本宗ではないか。これぞ浄土宗であると言ひ切つたのが元祖法然であつた。かくして法然は善導の

「一心に専ら弥陀の名号を念じ行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざれば、是を正定之業と名づく、彼の仏願に順ずるが故に。」

の文にうながされて、

「南无阿弥陀仏、往生之業念仏為本」と標挙する『選択本願念仏集』を著わし、

「夫れ速に生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に且く聖道門を閑きて選びて浄土門に入れ（乃至）称名は必ず生を得、

仏の本願に依るが故に」

と、順彼仏願に直参したのであった。しかるにこの法然の「廃立教学」は蔽にして明晰なるが故に既成仏教の立場を根底的に批判し、且つ立脚地を失わしめるものとなり、必然的に承元の法難を招くに至ったのである。が、そこにこそ法然の歴史的意義があったと云い得ることが出来よう。法然は歴史を信頼して逝かれ、その歴史への信頼に応えたのが、宗祖親鸞であった。

かくして『教行信証』は法然との出会いによってアミダの本願に生きた親鸞の歩みであると領解することが出来る。つまり、「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず、善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや、法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからず、詮ずるところ愚身の信心におきてはかくのごとし」

と釈尊が語られた根源に直参し、かくの如き「愚身が信心」の表白が『顕浄土真実教行証文類』六卷なのである。

以上述べた如く、万人普通の法たるべき仏教が僧俗の差別をし、超時代の法たるべき仏教がその本来性を見失うに到らしめた人間を明かにすることによって「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかかりて信ずるほか」に別の子細なき」ところの、まさしく教を宗とする宗教として、仏教本来の姿に立ちかえったのである。『教行信証』こそ、それを顕浄土の精神によって顕証したものである。ここを以って

金子大栄先生は「浄土真宗というものは仏法であるという点においては聖道と共通点をもっている。しかし宗教である点においては一般に宗教といわれているものとの共通点がある」と仰せられ、「仏教にして宗教なるものが浄土真宗である。」と道破されたのであろう。

(四)

親鸞は『教行信証』の標本に

「大無量寿経、真実之教、浄土真宗」

と表明しておられるが、その浄土真宗こそ、金子先生によって「仏教にして宗教なるもの」と押えられた教である。それは種々在る宗教の中より取捨選択して「真実の宗教」とは何かを示したのではない。あくまで宗教的要求を持つ自身の存在の内奥を明らかにすることにより、人が人であるかぎり、必然的に帰趨せざるを得ないところの「宗教の真実」を顕証したものである。

さて「大無量寿経、真実之教浄土真宗」と云われる『大無量寿経』とは如何なる経であろうか、亦、親鸞が『大無量寿経』を真実之教とした所以は何であろうか。親鸞は『教行信証』の教巻に

「夫れ真実の教を顕さば則ち大無量寿経是也。斯の経の大意は弥陀誓を超発して広く法蔵を開きて、凡小を哀みて選びて功德の宝を施することを致す。釈迦世に出興して道教を光闡して群萌を拯ひ恵に真実之利を以てせんと欲してなり。是を

以て如来の本願を説きて経の宗教と為す、即ち仏の名号を以て経の体と為る也」

と云つて『大無量寿経』の大意を語っている。ここに弥陀といふのは『大経』の表示によれば本願者法蔵菩薩が、その本願に実動せしめられて、光明と寿命とに於いて無量なる仏として成就し、その内証外用を名号、即ち南无阿弥陀仏に顕わして、衆生救済の根本帰依体となつたものである。『阿弥陀経』にも、

「彼の仏の光明は無量にして十方の国を照すに障碍する所無し。是故に号して阿弥陀と為す。又舍利弗、彼の仏の寿命及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名づく」と教える如くである。しこうして『大無量寿経』は、この弥陀の願意と、それを表現することを根本使命とする釈迦の教意との内面的一致表現の經典である。つまり所説の法より見れば「弥陀誓を超発して広く法蔵を開き、凡小を哀みて選びて功德之宝を施すことを致す」ところの「アミダの根本願意であり、亦これを能説の人よりみれば「釈迦世に出興する所以は道教を光闡し群萌を拯い恵に眞実之利を以てせんと欲す」ところの釈迦の根本教意の表現である。アミダの根本願意とは、無限が相対有限の中に自己を顕現せんとするところの誓願である。それが無限の法蔵を広開したのであり、それは絶対個を哀み拯わんがために選施功德之宝したにはかならない。又釈迦の根本教意は「光闡道教恵以眞実之利」であり、これ即ち、アミダの絶対無限に触れたからである。つまり釈迦の出世本懐はアミダの根本願意によつて成就し、アミダの願意は釈迦の教意によつて全顯する

のである。

さて『一念多念文意』に

「眞実之利とまふすは、弥陀の誓願をまふすなり。」とあるを思うに、アミダが自己を衆生の上に全顯する名告りを聞いたとき、本願として釈迦は説きあかしたのである。

かくて『大無量寿経』においては、アミダの本願名号は釈迦の教説の内容であり、釈迦の教説はアミダの本願名号の表現であると云えよう。かかる相に於いて表現されているのが『大無量寿経』である。これこそ親鸞が「斯を以て如来の本願を説いて経の宗教と為す。即ち仏の名号を以て経の体と為るなり」と述べられるものである。すなわち『大無量寿経』は本願を宗とし、名号を体とするものである。この本願とはアミダ因位の純粹なる救済意志であり、仏の名号はその本願の成就表現である。故に『大無量寿経』は「本願を信じ念仏申さば仏になる」と『歎異抄』に示されるところの人間の救済の根本的相を顕現した経であるといえよう。

#### (五)

「本願を信じ念仏申さば仏になる」これ浄土眞宗であり、「そのほかは何の学問かは往生の要たるべきや」である。しからは浄土眞宗という名のもとに顕わされる眞実なる宗教とは如何なるものであろうか。

万人普通の教であつて、しかも如何なる時代にも相応する永遠不変なる教えが眞実の宗教であることは論をまたない。如何

なる時代にあつてもその時代に相応し、その本来性を失うことのないもの、これ永遠なるものであり、如何なる人にも異和感を抱かしめないもの、これ普遍なるものである。いわゆる真理と称せられるものは全て永遠にして普遍なるものであるが、親鸞は、たんなる理念としてのそれを求めることはしなかつた。理念としてであるならば、既に仏教に於いて語り尽されていたといえよう。しかるに親鸞がその理念に満足出来ず、真に具体的な永遠普遍なるものを求めずには居られなかつた事由は、「定水を凝らすと雖も識浪頻に動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆ふ」

親鸞の存在の事実そのものであつた。しかるに「一息追がざれば千載に長う往く」ところの有限なる現実には、あまりにも冷厳なるものであつた。かくなる存在の事実はいわゆる限定された有限なるものであつて、親鸞はかくなればこそ、その中に永遠普遍なるものを求めずには、彼自身の存在そのものが成就せず真に安んずることが出来なかつたのである。かくて「十方衆生」と呼ばれ、又久遠の歴史を成立せしめているものを自己の中に確認せざるを得なかつたのである。

そして、ついに「一切の有情は皆もつて世々生々の父母兄弟なり」と、生きとし生けるものを自己とする世界を発見された。又「一息追がざれば千載に長う往く」ところの有限なる生命は「前に生ぜんものは後を導き後に生れんものは前を訪へ、連続无窮にして願はくは休止せざらしめんと欲す。无辺の生死海を尽さんが為の故に」という、永遠なる願に参画する生命で

あると、瞬間の生の中に永遠なるものを感得するような本来の自己を発見したのであつた。

生きている事実を如実に見るならば、それは歴史的存在であり、十方衆生と生命を共にする存在なのである。『歎異抄』の「世々生々の父母兄弟」というのは、万人は勿論のこと一木一草に至るまで自己との血の連りを持つ自己の内なるものとして発見された言葉であろう。

かくの如く業縁存在として在る自己は、そのまま永遠の歴史的存在として在るのである。久遠劫より未来際まで包んだ自己、又今の事実の中に一切衆生を含んだ自己、その自己が本当成就する道は、万人の成就する道でなければならぬ。それは一点の選民性、又如何なる意味においても個別的なものであつてはならない。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり」

という一人がためなるものこそ万人が救済される本願以外にないのである。かくの如く、自己の生命の中に十方衆生を包み、一瞬の生の中に久遠を顕現している事実の納得、これこそ生命の感動であり、真の救済であるといえよう。

しかるに人間は自性として利己的な存在である。如何なる言動といえども自他の差別を離れざるはない。これはとりもなおさず、本来の自己に対する叛逆であり、自己自身に対する罪である。換言すれば、罪とは遇縁存在なる自己に納得出来ない相をいうのである。つまり人間は遇縁存在として語られる如く、

縁に依って身は在りつつも心はそれに随順せず、業繫として受けとるのである。おそらく縁に随順する草木には業繫を感ずることはなく、従って苦悩も無いであろう。故に遇縁存在の事実に領ぎ、業繫から解放されることが仏教の救済であるといえよう。事実にもむいて在った心が存在の唯中に本場の立場を見出したとき、真に世に随順することが可能となるのである。

「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり。」と述べておられるが如くである。

## (六)

仏教が仏教である限り、時処諸縁を選ばず時節の久近を問うことなく、自己自身のあるがままの相に於いて安住出来る道を説教しているはずである、にもかかわらず苦悩する現実がここにある。親鸞は、仏教はそれに応えているかと、仏教の中に身を置いて自己の根源にそれを問うていったのである。そこに出てきた言葉が、「ひそかに以みれば聖道の諸教は行証久しく廃れ」た現実であった。これは聖道と浄土を比較対象しているのではない。自身の深みにおいて批判しているのである。つまり人間は聖道のあり方で存在するという事実を確認しての言である。元来宗教は、「聖なるものへ」という倫理的な要求より出発する。その意味では宗教といわれるものは全て聖道であると云っても過言ではなからう。

しからば「聖なるものへ」という要求の根源を更に思考して

みるに、かくの如き聖道なる宗教は、その心根において「聖なるものに成り得る」という可能性を認めなくては成立し得ないところの宗教である。つまりそこには自負心がひそんでいるのである。更に「聖なるものへ」との要求の深みにあるものは、たんに現実に対する不満のみではなく、あるものが蠢めいているのである。それは云うなれば運命への恐怖である。つまり自己の現実を納得し、安住することが出来ないにもかかわらず、身の事実の全責任を負わされ、更に今后如何なる状態に成るかも知れぬという不安である。この恐怖に対処し得る自己を作ろうという気持がひそんでいるのであって、人間はこの恐怖を背負って「聖なるものへ」と憧憬するのである。

にもかかわらず何故に「聖道の諸教は行証久しく廃れ」なくてはならなかったか。それこそ、

「信に知ぬ、聖道の諸教は在世正法の為にして全く像末法滅之時機に非ず、已に時を失し機に乗ける也」

にほかならない。時は「五濁の世、無仏の時」であり、機は業縁存在として在る。善導に依れば、

「自身は現に是罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して出離之縁有ることなし」である。

「聖なるものへ」というあり方、つまり、聖なるものに成り得るといふ期待が一挙に無と否定せしめられるような在り方こそ業縁存在の事実である。

「聖道権仮の方便に、衆生ひさしくとどまりて、諸有に流転

のみとぞなる」

と親鸞をして云わしめた所以もそこにあるのであろう。聖道で助かることを期待した身が流転の身となったという厳しい批判である。これ即ち人は聖道的在り方であるという親鸞自身の批判にほかならない。かくて、「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と素直に信知せざるを得なかつたのである。

流転は救いの無いところに救いありとしてきた人間の歴史である。しかるに「無有出離之縁」と事実に領いた時、現にかくある自己の存在に目を開いたのが宗祖親鸞であった。人間は生存の事実に関眼しない限り、かくありたい、という想いから脱することは出来ない。それがかくありたいという想いに先きだつてかくある自分が現に実在するのである。換言すればかくある事実が自身に納得されるのである。かくして今からの救済ではなく、今の救済である。すなわち自力の行に依頼していた自身が、自力無効と信知せしめられる時、信知せしめられた自身は既に乗彼願力の身であった事実に関眼するのである。これを「自致不退転」というのである。

かくして「本願を信じ念仏を申さば仏になる」ところの浄土真宗は、前述の如く人間の努力によって往生する宗教でもなく、亦絶対者の救済によって完成する宗教でもない。その両者を選んでもしかも真実の宗教であり、仏教そのものである教である。かくなる宗教は神の宗教でもなく、いわんや人間の宗教でもない。正しく本願の宗教である。この本願の宗教は、救済の成就

する場は私の上であるが、私が自身の努力によって成就するのではない。私の上に現行するが私が執することは許されない。私の実感としては「奉持し頂戴す」る以外にないのである。

(七)

さて云うところの本願は、アミダの本願として語られ、迷える衆生にかけられた願である。迷える衆生とは現にかくある自身の存在に納得出来ず、一如を失つた生活をしているものを指すのである。しかし、かくの如き衆生を迷える衆生と云い得る所以は、迷に先だつて本来的な、迷うという言葉を生み出す根源がなければならぬ。つまり非本来的なる衆生にかけられた本願であるからには、本来的なあり方への確信がなくては「非」とは云えない。人は元来「独生独死独去独来」である。にもかかわらず独に安住することが出来ないところに問題が誘起されるのである。つまり人間の救いは真の独立者として誕生することにはほかならない。既に広瀬泉先生によって指教される如く、親鸞の『教行信証』の本文が

「大無量寿経、真実之教浄土真宗」

で始まり、それが親鸞独自の訓点をもつて読まれた「論語」の

「季路問はく、鬼神に事えんかと、子の曰く、事あること能はず、人焉ぞ能く鬼神に事えんやと」

を以つて結ばれていることの意味深さを思わしめられる。即ちそこには真実の教で始まって、人間の独立で終る世界が明らか

にされているのである。

しかりしこうして、人間の眞の救済は、本来の人間に成ること以外にあり得ないことが、明らかになった。人間が本来的なあり方へ帰って行くというかたちで救済は成就するのである。

一切衆生を救わずにはおかぬという如来の本願は、一切衆生は救済されるべくして在るとの深い確信がなければならぬ。如何なる相で在っても、人間は必然的に人間本来の在り方へと帰るべくして在るとの深い信頼である。故に証は、人間にあっては果であるが、如来にあっては因でなくてはならない。それは本願の文が「国中天」「国中菩薩」と呼びかけてあるのを憶うとき領かしめられる。「国中天」とは仏国の人天とのことである。しからば「国中天」と呼びかけ、しかも「若不生者不取正覚」と誓われた意は如何なるものであろうか。本願の起される世界は、ついに我々が帰する世界である。故に仏は如何なる衆生に対しても「国中天」と呼ばずには居られなかったのであろう。ここに本願が大悲の本願と呼ばれた所以があり、本願の性格が領かれるのである。

さて願心が国中の人天と約束しているにもかかわらず、人間が迷い苦悩しているという蔽然たる事実がここにある。理をみてあそぶならば、迷った仏が凡夫であり、悟った凡夫が仏である

ということも出来よう。しかるに親鸞は、空理によって自己を誤魔化すことが出来なかった。凡夫は本来仏なんだと云い切るころには既に本願は不要であるといえよう。本来的でありつつ、非本来的な現実存在を誤魔化さぬところに眞の道がある。つまり、事実が迷っている故に本来も迷っていると思考するのは疑であり、迷ってはいるが本来仏なんだとするのは観念論である。非本来的な在り方を本来に帰すところに仏は生命をかけるのであって、仏は衆生救済を自己の生命として本願を建立し、「若不生者」と誓われたのである。

無限は有限を包摂することが無いならば、無限であり得ない。迷える衆生が本来の世界に摂取されなかったならば、仏は仏の生命を捨てることになるのである、つまり仏は衆生とその運命をとにもするところに仏の仏たる所以があるのである。

かくしてわれわれは、アミダの本願に領くことよって全生活が浄土往生の歩み、すなわち念仏行となる。つまり、われわれが見失った故郷こそ、アミダの出発点であって、われわれの帰る世界は即ちアミダの用き出す世界である。その世界に帰るわれわれは、常にその世界から招喚されているのであって、一步一步の生活する生命は、遂に本願酬報の世界、浄土へ帰入して行く生命なのである。