

浄土宗独立の意義

——立教開宗の実存論的理解への試み——

幡 谷 明

法然の『選択集』が、それまでの仏教の歴史的伝統に對して、鋭く価値の転換を差し迫る、浄土宗独立宣言の書であることは、今更説明するまでもないことである。それは何よりも彼自身が、第一章の教相章において、「道緯禪師、聖道浄土の二門を立てて、而も聖道を捨てて、正しく浄土に帰するの文」という章題を掲げ、今ここに新しく浄土宗を立てるのは、決して単なる私見に依るものではなく、三経一論という正明往生浄土の教に基づくものであり、道緯、善導という師資相承の血脈に順ずるものであると明記しているのだから、そこには全く疑念を挟む余地は存在しない。

そして更に親鸞の著わした『教行信証』が、『選択集』によって公開せられた立教開宗の精神に對する、彼自身による確認書であることも、亦明白な事実である。それ

は、後序に記されたごとく、法然から『選択集』の付屬を受けて、「真宗の肝要、念仏の奥義、斯に撰在せり、見る者論り易し、誠に是れ希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり」と領受した親鸞が、「茲に因りて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を擲う」という、立場から書き顯わされたものであり、教卷の劈頭に、全六卷の総標として、「大無量寿経真宗之教浄土真宗」と明記していることによって、そのことは領かれる。

だがしかしそれは、『選択集』や『教行信証』の上に明記されているということであって、浄土宗独立ということのもつ深い意味が、果してわれわれの上に真に正しく領解されているか如何ということになれば、それはまた別問題であると云わなければならぬであろう。

親鸞において、法然の明らかにした浄土宗が、浄土真

宗として新しく受止められたということは、法然が浄土宗独立の支柱として、『選択集』の劈頭に掲げた、「南無阿弥陀仏念生之業」という標宗の言葉が、親鸞をして真に独立せしめる根源的な力として受止められたことを意味するものであった。そこには、「南無阿弥陀仏」という大行として表わされる、根源的にして最も具体的な仏法が、法然の上に浄土宗の独立として現行し、それが更に親鸞の上に浄土真宗の開顕として成就したという歴史的な意味がある。それによって、法然、親鸞という、世俗的な権力に屈することもなく、亦自己の内なる煩惱によっても支配されることのなかった真の独立者は、歴史の上に誕生したのである。大行とは、歴史の中にあつて、実存と如来との出合いを開く道であり、宗教的実存の確立を通して、如来それ自身の真实性を歴史の中に証してゆく、如来による歴史的实践に他ならない。それが、少くとも親鸞の仏教史観であつたことは、次に引用する『高僧和讃』を始めとして、親鸞の著述の全体にわたつて著わされているところであることよつて知られるであらう。

大心海より化してこそ、善導和尚とおわけしけれ、末代濁世のためにとて、十方諸仏に証をこう。

源信和尚のたまわく、われこれ故仏とあらわれて、化縁すでにつきぬれば、本土にかえるとしめしけり。智慧光のちかいより、本師源空あらわれて、浄土真宗をひらきまつ、選択本願のべたもう。

およそ立教開宗ということとは、善知識との出合いという実存的交わりにおいて、かかる念仏の法を始源とする仏教史観が、歴史の実存としての自己自身の内面に開眼せられることよつて、自己がその歴史の流れの中に真に独立者として誕生し、歴史を創造してゆくものとして変革させられてゆくことを他にしてはあり得ない。故に親鸞において、浄土真宗が立教開宗せられたということは、親鸞自らが浄土を根源的な立脚地とすることよつて、それまで何等の方向性も見出されなかつた歴史的現実の只中であつて、浄土の獲得を唯一なる究極的関心事として志向するところの願生心が、無意味な不条理の世界を生き続ける実存の根底から開示せられたことの証しを、表明するものに他ならなかつた。親鸞が『教行信証』の教巻の劈頭に、「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：」と顯わしているのも、念仏はそのような、歴史を垂直的に超えることよつて、歴史を信仰の証しされてゆく場として生きるよ

うな実存が、確立せられる道に他ならないという、彼自らの上に証しされた立教開宗の意義を、浄土真宗のまさしく依って立つ教相として広く世に公開せられたものと領解すべきである。

故にもし、そのように領解することが誤りでないとすれば、立教開宗ということは、唯単に鎌倉時代における歴史の出来事として、過去の回顧されるべきものではなくて、実は現在におけるわれわれ自身の実存にとっての、決定的な出来事に他ならないという現在の意味をもって、問い正されてこなければならぬであろう。それはこれまでの宗教の普遍的眞理性が、その根底から批判せられている世俗化の時代と云われる現代状況の中で、歴史的現実との対話を通して、歴史的不安をその根底から突き抜けてゆくような教相の確立が、信仰に生きる者は、いかに現代を生きるかという、宗教的実存の確立の問題を通して迫られていることを意味するものに他ならない。故に無意味と感ぜられるような生の不条理の前にも、決して絶望することなく、そこに生の有意味性を発見してゆく、われわれ自身における宗教的実存の確立なくして、立教開宗ということをごぼど語ったとしても、それは極く一部の教団人においてのみ通用する戯論にしか過ぎ

ないであろう。

そのような問題が、私自身の内部で提起されて来たのは、昨今極めて身近なところで興起した教団および大学の紛争を契機としてであった。それは私にとって、改めて浄土真宗とは何なのか、そして現的に真宗を学ぶということは、如何いふことなのかということを実存論的に問わしめる、余りにも傷ましい逆縁に他ならなかった。そしてそのような問題を思考してゆく中で見えて来たのは、『教行信証』の後序の文の劈頭に書き記された、次の言葉である。

「竊に以れば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり。」

この言葉は、それを読む者が親鸞教徒である限り、誰人の上にも云い知れない深い感動を呼び覚ますにはおかない力をもっている。事実そこには、それを親鸞の鋭い批判的精神を表わすものに他ならないと語るることによって、自らの中にもそのような批判的精神が恰も生き続けているような、一種の甘い陶醉感すらかもし出されて来るような魅力がある。しかし、もしそこで、立ち止って、一度われわれの置かれている現実状況に眼を向け直すなら、われわれはそこに、そのような欺瞞的な陶醉感を一

拳に打ち砕いてしまふ、次のような問いをもたざるを得なくなるのでなからうか。

親鸞が深い感動をもって語ったこの言葉を、単に親鸞個人の語った言葉としてでなく、われわれ自身の言葉として語ることが、果たして現在の状況の中で可能であろうか。われわれがもし語り得るとすれば、それは「聖道の諸教行証久しく廃れ、浄土の真宗いま廢る」とでもいうことの他にはあり得ないのでなからうか。或いはそれに引き続いて記された、「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、行に迷うて、邪正の道路を弁ふることなし」という宗教界や知識階級に対する、親鸞の厳しい教界批判は、われわれ自らの現実とは無関係な、外なる状況を告発したものに過ぎないのであるか。否寧ろそれこそはわれわれが現にそこに身を置いている、現状の告発に他ならないのではないか。

そうした救いようのない問いを反復してゆく中で、改めて考えさせられたことは、親鸞が「聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗証道今盛んなり」と云い切るものが出来たのは、何処に身を置くことによつてであろうかということであった。それに対しては、直ちに次のような解答が提起せられるであろう。それは、その後に記

された「非僧非俗」という自覚を、彼の上に呼び起したところの「建仁辛酉曆雜行を棄てて本願に歸す」という彼自身における本願との実存的な出会いに依るものであつて、それ以外の何物でもない、と。

確かにそうであるに相違ないし、その問題を離れて、この後序の発端の言葉の意味を、どれ程、詮索して客観化し、意義付けしようとしても、それは無意味であるに違いない。しかし非僧非俗という自覚は、現代の歴史的状況の中で、どのような態をもつて、成立するのであるか、その問いに対する答えは決して容易ではない。『教行信証』全体がこのこと一つを明らかにするためのものであつたとすれば、それをわれわれは、一体どのように受取ればよいのであろうか。

そのような意識的状況の中から、これまで信仰それ自体における自己疎外の問題について、『大無量寿經』に示された、胎生論の問題を中心に僅か許り考えて来たが、更にそれとの関連性から、立教開宗ということの実存論的意味を考えずにはおれなくなり、そのための大前提とも云うべき、仏教史観の確立を意味する教相判釈の精神について、浄土宗独立の意義を中心に、追求してゆきたいと思つたのが、小論に他ならない。

親鸞は、法然による浄土宗独立の意義を「高僧和讃」(源空章)において、次のごとく明確に捉えている。

本師源空世にいでて、弘願の一乗ひろめつつ、日本一州ごとく、浄土の機縁あらわれぬ。

智慧光のちからより、本師源空あらわれて、浄土真宗をひらきつつ、選択本願のべたもう。

善導源信すすむとも、本師源空ひろめずば、片州濁世のともがらは、いかでか真宗をさとらまし。

曠劫多生のあいだにも、出離の強縁しらざりき、本師源空いまさずば、このたびむなしくすぎなまし。

この最初の一連の四種の和讃は、法然において、浄土宗が開宗せられたことは、一乗の法である選択本願の念仏を、片州濁世の群萌の上に、末代の仏法として開示する浄土の機縁が、始めてそこに現成したことを表わすものである。しかもそれは先にも触れたごとく、具体的現実的には、曠劫多生のあいだにも、出離の強縁を知り得ずして、空しく流転して来たこの親鸞一人の上に、速かに生死を出離する道が開かれたという事実の上に、疑うべくもなく確認せられたところであるという、親鸞自ら

の宗教的実存の確立を通して、浄土宗独立の意義を明確に位置付けたものに他ならない。

すなわちそれは、歴史的事実として、吉水の草庵を中心に、男女・貴賤・老若を選ばない念仏教団が形成せられ、そこに同一の信心に結ばれた師弟一如の実存的交わりの場が開かれたことを意味するものであった。そのことは、歎異の精神という厳しい信仰による自己批判の眼をもって教団の本質を問うた『歎異抄』の後序に、唯円が師の親鸞の口を通して聞きとった信心同一の御物語として、よく表わされているところである。それは、名利欲、権勢欲等を核とする人間感情によって繋がった集団と、如来より賜わりたる同一信心によって結ばれた教団との自己矛盾的な在り方を、実存的な対話を通して明確にせられたものに他ならない。そこにも窺えるごとく、如来より賜わりたる信心という自己批判の原点を見失う時、教団も世俗的な単なる一集団に顛落する危険性を絶えず内に孕んでいることを最もよく見抜いていたのは、恐らく親鸞と共に、法然その人であったのではなからうかと思う。それは、親鸞が晩年に輯録した『西方指南抄』中末に、起請没后二箇条事として挙げられた中に、次のごとく記されていることによって知られるのである

う。

「遺弟同法等、全く一処に群会すべからざるものなり、その故は何となれば、復和合するに似たりと雖も、集れば則ち鬭諍起る、此の言誠なる哉、甚だ謹慎すべきなり、もし然らば我が同法等、我が没后において、各々居して、会わざるに如かず、鬭諍の基、集会に由るの故なり。」

この遺誡は、或いは親鸞が流罪赦免の後、帰洛の望みを捨てて、関東行化の旅に発った理由の一つとなつたものではないかと思われるが、それが単なる世俗的集団に對するものではなく、遺弟同法に對する遺誡であることに注意するならば、法然は、たとえそれが念仏によつて結ばれた教団であつても、それが醜惡な欲望を抱えた人間相互の連帯という世俗的なものである限り、僧伽の理想を具現することは決して容易ではないという、悲しい宿命を本質的に内に抱えているものであることを、誰よりも深く見抜いていたのではなからうか。ではそのような、云わば否定的な教団觀に對して、法然の抱き続けた積極的な教団觀は、一体どのようなものであつたのか。入滅を目前にした法然に對して、上足の弟子法蓮房信空がその遺跡を問ひ質したことに對する、次のような法然

の見解は、それをよく物語るものと云えるであらう。

「あとを一廟にしむれば、遺法あまねからず。予が遺跡は諸州に遍滿すべし、ゆえいかなとなれば、念仏の興行は、愚老一期の勸化なり、されば念仏を修せんところは、貴賤を論ぜず、海人漁人がとまやまでもみなこれ予が遺跡なるべし」(法然上人行狀絵図卷三十七)

これは直接教団について語つたものではないが、この遺跡をめぐる彼の見解は、そのまま彼の教団觀であつたと見做しても、恐らく大過はないであらう。すなわちそれは、初めにも述べたごとく、如何なる人々の上にも注がれてある、選択本願の念仏が開示される場所としてのみ、教団はその存在理由を有つのであり、同一信心に基づく眞の連帯性が獲得せられ、それを歎異の精神において相互に確め合う場所としてのみ、その機能を果しうることを表わすものである。故にもしその一点を見失うならば、もはや教団は教団でなくなつて、單なる世俗的な集団と化してしまうことになる。云わねばならないが、世俗的集団化の傾向性をそれ自体の中に内含している教団の中にあつて、眞に開かれた教団の確立を求めてゆくところには、先きに引用した法然の遺誡に見られる、厳しい現実否定の自覚がある。そこには、『歎異抄』の後

序に、親鸞の常の仰せとして掲げられた「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界はよろずのこと、みなもてそらごとたわごとまことあることなし」という言葉に窺われるごとく、たとえ教団や宗教的実存についてであっても、それを観念的に絶対視するような幻想を抱かしめない、存在そのもののニヒルに直面せしめるような透徹した現状認識が迫まれていることを感ずる。そのような自己の存在そのものまでもが、疑問符と化してゆくような立場においては、ニーチェが語った、信仰もまた聖なる偽りであると言わなければならぬような現実が、教団の存在理由であると共に、自己自身の実存の存在理由でもあるような問題として、問われてこなければならぬであろう。それは、「念仏はまことに浄土に生るるたねにてやはんべらん、また地獄に墮つべき業にてやはんべらん、総じてもて存知せざるなり」と云うより他はない、何処にも客観的な保証性をもたない限界状況の果てまでわれわれを引き連れてゆくものである。そして、その絶対無とも云うべき主体的実存の場に、勇氣と決断をもって立つか如何、厳しい選択が迫られて来るのである。教団とは、実にそのような自己の全存在をかけた宗教的決断の行われる場所として、私の上に開かれたものである。

そこにおいては、不断に日常的な世俗の中に埋没してゆく、没主体的な自己存在に向って、師の実存的証しを通して不断に厳しく自己批判を迫って来る、存在の原点からの如来の呼びかけに、身をまかせて生きる道が与えられているのでなければならぬ。滝沢克己博士は、キリスト者にとって、自由の原点としてなくてはならぬものは、唯一つ、神我れと共にましますというインマヌエルの他にはなく、その言葉に隠されてあるリアリティを、現実における歴史的社会的諸矛盾との対決の中で証ししてゆくことが、キリスト者にとっての生き方であると云われている。念仏者にとっても無有出離之縁と表わされる、絶対無の只中であって、存在の自由を獲得しうる道は、如来我となりて我を救い給うという、南無阿弥陀仏の名号の他にはあり得ない。それが法然との実存の出合いの中から、親鸞の聞きとることの出来た唯一の教えであり、その念仏の法との出合いという、一大事因縁を開かしめた場所としてのみ、吉水教団は親鸞にとつて不可欠な存在意義をもつものとして受止められたのである。故にも、教団の宗体としての念仏の法が見失われるならば、それはもはや教団として存在すべき如何なる理由をももたえないものとなるのであり、教団は人の手を借りるま

でもなく既にして實質的には解体していると云わなければならぬであろう。

吉水教団は、周知のごとく、承元の法難を契機として、更らにその後の度重なる執拗な弾圧停止により、既成教団と妥協した国家権力の手によって、無謀にも解体せられた。しかし、吉水教団の宗体であった選択本願念仏の法は、吉水教団において宗教的実存を確立し得た仏弟子により、かえってその法難を逆縁として転ずることによって、無限にそれ自体を開体してゆくことになったことは、歴史の事実が証明しているごとくである。そのような歴史的事実には照らし、更らに現実の歴史的状況を通して、今われわれに問われているのは、これまで長い伝統を誇って来た教団体制の解体が、果して、教団形成の源泉とも云うべき教法の開体となり得るか如何、換言すれば教学は果して亡びゆく教団体制の中にある、無限に自己を形成してゆくような、何等かの新しいエネルギーを生産するものとなり得るか如何という、宗教的実存に関わる問題でなからうかと思われる。

二

われわれは、前上、浄土宗独立ということについて、

それを親鸞における吉水教団の存在理由という側面から窺って来た。では、浄土宗独立ということの教学的意義付け、すなわち浄土宗における教相判釈は、どのような意味内容をもつものであったのか、それを次に見てゆきたいと思う。

教相判釈とは、一般に、「仏教における種々の教義や立場を、或る規準に則って批判し判定して、その価値的上下を論定する態度を云う」というように規定せられる。そこには、「他との対決を通して、自己の立場を確立する」という批判的精神が根底となっていて、云々までもない。故にそれは、必然的に立教開宗ということに繋ぐべくであり、教相判釈の問題は、単に立教開宗のための準備的段階という問題に留るものではなく、自らが真宗とする教法の普遍的意義を、それによって開闡するという、極めて重要な役割をもつものである。その教相判釈の最も代表的なものとされるのが、化儀（衆生を誘導・化益する方法・形式）の面に重点を置くと云われる天台の五時八教判と、それに対して化法（教法の意味の内容）の面を強調すると云われる華嚴の五教十宗判であることは、周知のところであろう。それらはすべて、仏陀の究極の真意を問うことにおいて、自らの信奉

する教法、宗旨の優位性を確立しようとするもの他に
ならなかった。そして、その場合、優位性の問題として追
求せられたのは、存覚の『六要鈔』に教理行果と表わさ
れた、經典、教法の指教する真理の優位性であり、その
本来性とも云うべき真理性と質的に断絶した実存の問題
が、何処まで主体的に問われているかは、甚だ疑問とせ
ざるを得ない。例えば、末法という歴史的情况を最初に
受止めた人と云われる南岳慧思禅師の指南を仰ぎ、それ
までの十家の教相判釈を批判し、独自の教相判釈を打ち
樹てた天台智顛の教相判釈において、宗教の非宗教化、
世俗化という自覚を促す末法史観が、どのような比重に
おいて深く配慮せられたと云えるであろうか。勿論、天
台智顛に危機意識が存在しなかったと云うのではない。
しかし、そこでは実存の不安を暴露するような危機意識
からの超克よりも、寧ろ真理の優位性の確定の問題が先
行し、実存の外において普遍的眞理性に根ざす仏教体系
の確立がなされたというべきであろう。それは現代的な
立場から云えば、神から根源的に引き離された絶望のと
ころで、最も根源的に神と出会う者として自己を捉え、
主体性が眞理であることを徹底して問うた、キェルケゴ
ールの立場とは寧ろ無縁である。それは「理性的なもの

が現実的であり、現実的なものは理性的なものである」
というテーゼのもとで、実存よりも普遍的な質を弁証法
的に追求したヘーゲルの立場に立つものと云うべきでは
なからうかと思われる。

宗教の非宗教化、世俗化という危機の時代を生きる民
衆にとって、実存の成立根拠として志向され、宗教にお
いて求められるものは、それがいかなる意味において、
真理の優位性を内包しうるかという真理一般の問題では
なくして、現実の苦悩から解放せられて、そこに人間存
在の自由を眞に獲得する道は、何処に保証せられている
かという、実存解明の問題であると云わなければならな
い。すなわちそれは、根本真理の開示を直接的に問う教
理行果の問題でなくして、直ちに宗教的実践の確立を問
う教行信証の問題であり、個別的存在としてある実存の
場において、人間相互の間に信と愛を根とする自信教人
信の連帯性を回復せしめるような、普遍的な行の確立こ
そ問わなければならない。

平安末期という、激しく揺れ動く時代の変革期に生き
た法然は、それまでの国家権力と妥協することによって
体制の維持に努めて来た保守的な既成教団からは、云わ
ば無縁の者として放置せられていた、末法濁世の凡夫と

いう時代の民衆の苦悶の只中に、自らの実存の座標を置くことによって、いかなる現実の苦難にも耐えて生きる力となる、唯一の行を選び取ることに、その全存在を賭け尽していったのである。すなわち『選択集』の劈頭に、標宗の文として掲げられた「南無阿弥陀仏念往生之業」という十四文字は、実に既成仏教において問わるべくして問われ得なかった歴史的苦悶に対する、法然の実存的決断を賭けての応答に他ならなかった。この標宗の言葉は、周知のごとく、日本浄土教の始祖と仰がれる源信の『往生要集』、『妙行業記』に出てくる言葉である。それは叡山横川の霊地にあつて、「夫れ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり」と末法の世の灯明を掲げながら、終世実践的な天台浄土教の完成を志向した源信の志願が、横川を捨て去って民衆の歴史的苦悶の中に身を置いた法然をまつて、真に果遂せられ、汚濁と混乱に充ちた世俗の只中に公開せられたことを意味するものであつた。叡山仏教に厳しく対決し、そこからの実存的な離脱を、「雑行を棄てて正行に帰す」と云い表わした法然が、生涯、天台黒谷の沙門という立場を堅持したのも、恐らくは、そのような法然自身の内面に、深く背負わされていた、彼の歴史的使命感を物語るものではないであらうか。か

くて法然は、一面においては、極めて謙虚な態度でもつて、それまで伝統せられて来た仏教の歴史の流れの中に深く参入しながらも、他面においては、歴史的現実と何等関わりをもたないところで、教理行果の立場から自宗の優位性を誇示してきた、それまでの聖道門仏教と厳しく対決し、それは既に時機に背くものとして、否定し去つていったのである。善導の二河譬に説かれた異学異見別解別行を、聖道門仏教に配当し、それは市中の虎のごとしとまで酷評した法然の厳しさの上に、われわれは、「そこには長く人間を支配して来ながら、人間の救いはならず、遂には人間にとって代わられた、神の死の臭気が漂っておりつつ、しかもそれについて一向に無知である」と語つた、ニーチェ的な痛烈な批判の展開を見出しはしないであらうか。但だニーチェにおいては、神は最早何処にも存在せず、永劫に回帰する運命に耐え、それを愛することによって生きるより他はなかつたのに対して、法然においては、尚そこに孤独と不安の身を根底から支える念仏の法との出合いということがあり得た。それがどのような実存論的意味をもつものであつたか、それこそがわれわれにとつての根源的な課題となるべきものであるが、それについては後に譲ることにしたいと

思う。

凡そ、立教開宗ということが行なわれるためには、そこに、これこそが仏教の指教する究極の根本真理であるとして、歴史的に説明せられ形成せられて来た、一代仏教という所与の真理と、実存的に対決してゆくことを、避けて通る訳にはいかない。そしてそこでは、今現に敵しい歴史的現実の中に身を置いている、終末論的存在——念々に生死の決断を迫られて生きる者という意味において——にとつて、まさしく真実の宗教となり得るものは何かという選択が問われているのである。しかもそのためには、自らの実存の深みにおいて、歴史の全体を読みとるような、極めて主体的尖鋭的な批判精神が求められるのであり、そこに新たな仏教史観の確立を意味する教相判釈の解明が、そのための必然的な課題として要求せられることは、既に述べて来たところである。では法然が、浄土宗独立という画期的な歴史的事業を果遂するために、教相判釈として立てたものは何であったか。

周知のごとく法然には、彼独自の教相判釈というべきものは見出されず、既に道綽によって提起せられていた聖浄二門判と、道綽の弟子である善導によって指摘せられた菩薩藏頓教という二蔵二教判に依っているに過ぎな

い。その中、善導の『観経』『弥陀経』についての二蔵二教判は、漢灯に収録されている『無量寿経釈』に、『大経』によって立教開宗すると宣言し、二尊一致の教旨を要約して明かした後に引用せられている。しかし彼の教学的立場を最もよく表わしている『選択集』においては、主として前者の聖浄二門判を自らの教相判釈として選取しているに過ぎない。教相判釈である限り、そこには当然他の立場との対決を内に含むものであるが、道綽、善導のそれは、決して勝他を目的としての対決ではなく、全く凡夫入報—凡夫がいかにして、真に開かれた連帯的世界としての阿弥陀仏の浄土に往生し得るか、換言すれば、凡夫はいかにして精神的自由を獲得することが可能か—という、実存における根源的な課題を問うものである。従つてそれは他に対する批判であるに先立って、何よりも自己それ自身への批判原理の確立を志向するものであった。法然はそのような道綽、善導の追求した課題が、そのまま政治的にも精神的にも変革期に立たされている、今の時代およびその時代に生きる自らの歴史的存在にとつての課題でもあることを再確認し、それを自身において徹底してゆくことにより、宗教的実践の選びを問う廃立の立場から、聖浄二門を明確に弁別していった

のであり、そこに改めて新しく独自の教相判釈を確立する必要性を認めなかったのではなからうか。

かくて法然は、『選択集』の第一章教相章において、先づ道綽の『安樂集』に明かされた、末法時に於ける無仏性の機に対する浄土門開示の文を引用し、次いで、有相・無相・華嚴・法華・真言等の諸宗の教相判釈を紹介し、それを結んで、「今此の浄土宗は、もし道綽禅師の意に依らば、二門を立てて、而も一切を撰す。所謂、聖道門・浄土門是なり」と、極めて簡明直截に語っているに過ぎない。それは極めて大胆な仏教統一論とも云うべきものであるが、その教相判釈において、法然が根本規準としたものは、一体何であったのだろうか。聖道門・浄土門における教相判釈が規準として立てたものは、既に述べたごとく、実存の外における世界観としての普遍的真理の解明に他ならなかった。そこではたとえ実存の問題がとり挙げられていても、それはあく迄、外側から如来と人間との関わり方として客観的に捉えたものに過ぎなかった。

それに対して、法然の立場は、極めて批判的な立場に立つものであり、あくまでも実存の側に立つことを求めたと云わなければならない。それを表わすものが、『選

択集』の末尾における総結三選の文に示されたところの、「夫れ速かに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、且らく聖道門を闡きて、選びて浄土門に入れ」という言葉であろう。すなわち、法然はここで、聖道門と浄土門を明確に区別するものは、「速かに生死を離れる」というその一点にあると指摘しているのである。こと少くとも仏教である限り、そこに聖道門と浄土門という立場の相異はあっても、生死の事大を問うという基本線については、何等変りはないと云わなくてはならない。但両者が異なるのは、「速かに」という速疾成仏の課題が、即身成仏という観念的な在り方ではなくして、宿業の身がそのままに变革されてゆく道を開くという、その一点にあると答えているのである。周知のごとく、この問題は、既に龍樹の『易行品』において提起せられたものであった。すなわち、『易行品』では、自力の菩提心による不退転地への道は、諸々の難行を久しく修していくことによって煩惱を断じなければならぬが、そこには菩薩の死と呼ばれる二乗地への墮落という危険性が横たわっているのを避けることが出来ないと言われ、懦弱怯劣の凡夫が疾く不退転地に至る道は、唯信方便の易行による他はないと示されてあった。そしてその問題は、龍樹のみ

に留らず、更に、世親・曇鸞と浄土教の祖師によって、一貫して問いつけられて来た問題であった。それは、生死の世界にあって常に苦悩し続けながらも、決して生死を離れることの出来ない、生死罪濁にして煩惱具足である現身が、そのまま安んじてそこに生死し得る生死の究極的帰依処を求めて止まない、大衆の願いを表わすものに他ならなかった。大衆とは、そこに人間の生き方として求められるものが、倫理的なものであれ、或いは亦宗教的なものであるにせよ、凡そ善悪という規準でもって計られる世界の中では到底生きてゆけない、すなわち、罪を犯し悪を積み重ねることなくしては生きることが許されない人間を指す。故にその者にとっては、聖道門仏教の説く断惑証理の道は、肉体的な死をすら迫るもの以外の何物でもないものとなるであろう。もしその者にとって許された道があるとすれば、それはただ「さるべき業縁の催さばいかなる振舞をもする」宿業の大地に徹することにおいて、そこに、その宿業の身を何処までも包みとってゆくこうとして、無始時来宿業の大地の根源に、働き続けて来た、如来大悲の願心を、深く自身の上に聞きとって生きてゆくことの他にはあり得ない。

しかし、人間存在そのものに根ざす罪と無知の故に、

仏教において云わば存在の本来性として説かれてきた、真如法性と呼ばれる根源的世界から、もはや全く遠く隔絶し去ってしまった、再びその根源的世界に立ち還える道をも見失ってしまった者が、いかにして大悲の願心を聞きとるといふことが可能となるのであろうか。『安楽集』に説かれた、「一切衆生皆な仏性あり、遠劫よりこのかた、多仏に遇うべし、何に因ってか、今に至るまでなを自ら生死に輪廻して火宅を出でざる」といふ、道綽の絶望的とも云うべき深い痛みの中から発せられたこの問いは、まさしく悉有仏性という教えそのものが、ここではもはや無仏性というより他はない、救われようのないニヒルの地平にあって、全くの空手形に化してしまふことを告白するものに他ならない。それは決して道綽個人という限られた人間における問題ではなく、すべての人間が現実を抱えている宿命として、決定的に自身の上に受取るべきものである。その決断を迫って来るもの、それが、既に末法五濁の世に入れりという、危機的な状況に他ならなかったのである。そしてその歴史的危機感がそのまま実存そのものの危機感となった処に、浄土教における危機意識の深さがあったと云えよう。その危機意識は、生死という人間存在を根本的に規定している生

存そのものの危機に他ならないが故に、そこにおいて危機が超克出来ると思考することは、もはや幻想以外の何物でもないという、透徹した現実認識を迫るのであり、そこにおいて「浄土一門可通入路」という決断を促すものとならざるを得ないのである。しかし、いかにしても穢土を離れ得ない欲界内存在、生死的存在の眼前に、浄土というそれに対して、いわば否定的に対応する根源故郷を開示して来る道は、何なのか。換言すれば、存在の根拠を何処にも見出し得ない者の上に、存在の根源を浄土として存在の彼岸に獲得せしめるものは何なのか。それが法然にとって選択本願の念仏にほかならなかったのである。ではいかなる理由に基いて、念仏が正定の業として、正定聚の機という宗教的実存を回復せしめる行となり得るのかという問いに対しては、人間の思議を絶する彼方から、そこに既にして与えられている原事実に立脚して、唯「順彼願故」と答える他はない。そこでは最早われわれ人間の側からする理由付けは、一切無用、無意味なものとして切り捨てられ、その念仏の法を説き明かした経典それ自身が語るところを、飽くまでも自身に引当てて聞くより他に、何処にも道は存在しないのである。そこで経典を聞くとは、親鸞が「仏願の生起本末を

聞いて疑心あることなし」と語ったごとく、実存の上に生起した名号による仏との出会いという、言葉の出来事を通して、その唯一なる言葉の生れ来る始源に帰えってゆくことを意味する。かくて法然は飽くまでも「聖意測り難し」という立場に立ちながら、『大経』『観経』『小経』『般舟三昧経』によって八重選択を立て、更らにそれを闡抛傍の三選択に要約して、選択本願の意を明らかにすることに、自己の学問と信仰のすべてを傾倒していったのである。それが仏教・仏意・仏願に随順するという三仏三随順をもって、真の仏弟子のあるべき在り方として決着した、善導の生き方に従ったものであることは、容易に察知しうるところである。法然はそれについて、『選択集』の末尾にそのような方法論は、偏えに三昧発得の人である善導の指南に基づくものであるという、自らの宗教的立場を明示しているが、そこで注意せられることは、善導の三昧発得ということを強く強調している点である。それは『観経疏』の末尾に記された、本書は夢中における諸仏善知識の証誠教示によって、『観経』の真意を明らかにし、古今楷定したものであって、仏陀の權威において一字一句加減すべからざるものであるという、選述事由の記述に依るもので、到底測り難い仏陀の

胸中に深く直入し、仏との対話を通してその密意を探り当て、本為凡夫不為聖人ということ徹底して開明したのは、独り善導のみであることを明らかにするものであったであろう。そのような宗教的体験は、法然もまた経

験したものであった。しかし、法然の意図は、そのような体験主義に立って、自らを権威付けようとしたものではなくたのであろう。恐らく、法然の意図したものは、念仏の行が救いの道として開かれてあるという原事実の意味するところであり、それを、ありのままに開顕するということ、すなわちそれが何処までも仏の側からする根源的な仏の行為そのものに他ならないということ明らかにすることにあったのではないか、そして「願彼仏願故」というそれへの拳的な応答のみが、たとえ地獄に墮ちたとしても後悔しないという、われわれにおける責任を負った自由として、与えられていることを明らかにする点にあったのであろう。但、法然においては、仏と衆生との対応性は、親疎対、近遠対、無間有間対、不廻向廻向対、純雑対という、五番相対に見られるごとく、相対的であると云われる一面を残している。それは親鸞によって、更らに「法爾として真実の信染なし」と云い切るより他はない、絶対の断絶性の自覚において、

その如来の呼びかけに対する応答すらも、本願力廻向という如来の行為に基づくものであると徹底されていくような、問題性を残していたと云わなければならぬであろう。

かくて、法然はそこに立脚することによって、源信に至るまで、既成の教学体系の範疇に支配せられ、明確に答えられることのなかった、念仏の易勝という絶対的価値を明らかにすると共に、それを根本規準として、造像起塔、智慧高歳、多聞多見、持戒持律ということを往生の条件とする聖道門仏教への厳しい批判を展開していったのである。

そこにわれわれは、歴史的事存による念仏の選びという、自身の上に現成した決定的出来事を通して、より根源的な如来の側における選びの密意を探り、そこから更に現実立ち還って教団批判を展開していった、法然における選びの内的展開過程を見出すことが出来るように思う。実に法然における聖浄二門判には、飽くまでも自己の分限に立脚して、謙虚に二種の勝法の中から浄土の一門を選び取るという、相対的な価値批判の意味と共に、一度如来の選びという絶対的な価値選択に、選びの根拠を見出した上からは、徹底して時機相応の教法を問

い、極めて大胆に聖道門の破棄を迫ってゆく、絶対的価値批判という意味が内包されていたのである。そこに善導によって指教せられた廢立の教学に立って、教理行果という、云わば真理のための真理の追求という立場と明確に訣別して、やがて親鸞をまっけて始めて真に明確化され得た、宗教的実存の確立を目指す『教行信証』の道を切り開いていった、法然の浄土宗独立の意味が存在したと云えよう。

結 び

前上、立教開宗の実存論的意義を求めて、自他に對する敵しい批判的精神の表われと見られる教相判釈の意味を、法然の浄土宗独立ということについて窺って来た。しかし今ここで読み返してみると、極めて粗雑な概説に終わっていて、法然・親鸞による——より根源的には積尊による——浄土真宗の独立という立教開宗の意味が、自己の実存とかけ離れた過去における歴史的出来事として捉えられるのではなく、現在の歴史的事実としての自己自身における決定的な出来事として、真に体認せられてこなければならぬであろうという、当初の課題に對しては、何等の方向付けをもなし得なかったことを知らさ

れる。

そしてそれと併わせて、改めて思い知らされたことは、私自身における教団についての認識が、極めて不明瞭なままで終わっていることである。教団の本質的意味は、先きにも触れたごとく、そこにおいて、念仏による如来と私との、そしてそれを介しての私と他との実存的交わりが開かれる場所としてのみ、その存在理由をもつという点にあるのであろう。しかしそのような志願と使命をもって、一度矛盾に充ちた歴史的な現実社会の中に教団が開かれると、その本質的意味は寧ろそれによって隠され、失われてゆくという自己矛盾が、そこには露呈されて来る。すなわち、教団はその体である教法の伝達によって、人間相互の連帯性を回復せしめ、それが真に成就された世界として眞実報土の門を此の世に開くという意味をもつものであると共に、世俗の只中に現存するものとして、政治的・経済的な社会情勢と不可分な関係をもち、それによって、本来の使命とは別個な所でその機能を果してゆくことになる。しかも教団体制が安定化し拡大されて来ると、それは却って貴族的保守的な体質をもつに至り、そこに教団の本質的意味から遊離して、逆に眞実浄土の門を内から固く閉ざすことにもなるのであ

り、そのような自己矛盾的、自己疎外的な体質をもったものとして、現実の教団は存在すると云わなければならぬ。そしてその自己矛盾的な在り方は、どのような真摯な願いから教団の本来性の回復が叫ばれ、そのための凡ゆる努力が積み重ねられてゆくとしても、恐らくは、決して解消されるものではあり得ないだろう。だとすれば、そこに与えられた道は、その自己矛盾的な在り方を何等かの態でもって隠蔽したり、世俗的な諦らめの中に持ち込んだりすることであってはならない。むしろ、それをそのままに承認し引受けることによって、当為と存在の裂け目の中で、不断の緊張を迫られる、その自己矛盾的な在り方の中に身を挺しながら、その苦悩に耐えて生きるということの他にはないであろう。しかし、耐えて生きるというような方は、矢張教団人としての発想によるものであって、現実的には、もっと、積極的に自己矛盾的な在り方を敲しく批判し変革してゆくことが迫られていると云うべきかも知れない。同じことの繰返しになるが、現実社会に存在する教団は、決してそれ自体絶対的なものではなく、極めて相対的なものであり、

矛盾に充ちたものでしかあり得ないということを、痛感させられる。それは勿論、教団だけの問題ではなく、世俗における一切のものがそうであると云えるかも知れないが、その極めて相対的なものの中に、尚、絶対的なものを見出そうとし、それに執われてゆくところに、或いは教団人のぬぐい切れない幻想があるのかも知れない。そして飽くまでも世俗的相対的なものでしかあり得ないという限界性をもつ教団において、もしそこに何等か絶対的な意義とでも云うべきものが見出されるとするならば、それは先きにも一言触れたごとく、兎も角も、そこに現実の教法が開かれる場所があるという一点にあると云わなければならない。しかしそれは、絶えずそれ自身を疎外してゆくものとの、不断の緊張関係の中においてのみ、意味をもつものとしてある、と云うべきであろう。そしてそれが教団の問題としてあるだけでなく、何よりも自己自身の問題としてあること、それを忘れてはならないと決意して生きる、それが教団における唯一の生命ではなからうか。