

隨順師教の意義

江上淨信

一

宗教的眞実を求めて比叡山に精進された親鸞の生活はまことに眞摯であった。親鸞は常行三昧堂の堂僧として不断念仏を行することは勿論、『親鸞伝』『歎徳文』に伝えられる如く、顕密の習学も懸命であったと思われる。かかる研鑽や修行が眞摯であればあるほど、そこに生ずる矛盾や破綻に悩み、智恵と煩惱との相剋を悲歎せずにはいられたのであろう。『報恩講私記』には

「鎮へに明師に逢ふて大小の奥義を伝へ、広く諸学を試みて甚深の義理を究む。而れども色塵声塵猿猴の情尚忙はしく愛論見論癡膠の憶弥堅し。断悪証理愚昧の身成じ難く、速成覚位末代の機草び匠し。仍て出離を仏陀に逃へ、知識を神道に祈る。」

といい、具体的な事情を『歎徳文』には

「十乗三諦の月、観念秋を送り、百界千如の華、薫修歳を累ぬ。爰に情出要を窺つて、此の思惟を作さく。定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を覩ずと雖も妄雲猶覆ふ。而るに一息追がざれば千載に長く往く、何ぞ浮生の交衆を貪りて、徒らに仮名の修学に疲れん。須らく勢利を抛つて直ちに出離を怖うべしと。然れども機教相応凡慮明して難く、迺ち近くは根本中堂の本尊に対し、遠くは枝末諸方の靈窟に詣てて、解脱の徑路を祈り、眞実の知識を求む。」

と記している。文章は修飾され、史実としては異論があるかも知れないが、とにかくこれによって、親鸞が常に眞の出家の動機を顧み、殊に生死出離を根本問題として、並々ならぬ難行苦闘を重ねたかを開示している。それは『恵信尼文書』に「ごせをいのらせ給けるに」といい、「ごせのたすからんずる上人にあいまらせん」といい、

「ごせの事は……しようじいづべきみちをはただ一すぢに」と伝えるように、後世得脱の希求をやるせない調子で記述しているものと一致する。

かくて親鸞は出離の要法を求めて、六角堂に百日参籠し、九十五日の晝に太子の示現に預って、吉水の法然を訪ねたのである。しかし親鸞は法然に会って、「たちどころに他力撰生の旨趣を受得」したのではない。それは六角堂の百日参籠と同じく、百日晴雨を問わず、いかなる大事をも顧みず、吉水に日参し、「たゞごせの事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみちをば、たゞ一すぢにおほせられ候しをうけ給はりさだめて」善悪の凡夫を簡ばれない本願一乗に帰入したのである。今まさに真の知識への値遇である。かくて親鸞は「しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申とも、せしやうじやうにもまよひければこそありけめとまで思まいらするみ」となったのである。

上巻の『恵信尼文書』の記述は、『歎異抄』第二章に「親鸞におきては、たゞ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ふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。……たとひ法然聖人にすか

されまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さら
に後悔すべからさふらう。……」

と、自らの深き体験をあたかも白日の下に晒すかの如く表明された言葉と全く符節を合するものである。この告白を通して、われわれは「よきひと」即ち師主法然に対する親鸞の絶対随順の尊容を窺うことができる。親鸞の入信の歷程から見ても、親鸞をしてまことなる大地の救いに入らしめたものは、法然であったが故に、恩師に対する思慕の情が切々と語り綴られているのは蓋し当然のことであろう。

『教行信証』後序には吉水教団に対する当年の迫害、師主法然の晩年の行状を略叙し、法然から蒙った恩遇が如何に感銘多く、如何に意味深いものであったか、悲喜の涙のうちにこまやかに述べられている。承元の法難により余儀なくいられた親鸞にとって、今は亡き法然を思念するにつけ、その温かな人格にこの大地で再びめぐり会うことのできない現実が、限りなく悲しいものとなると共に、師の導きによって喜びに生きうる身に転ぜられた自分の現実を思えば、悲しみの涙はそのまま尽きぬ歓喜の涙となったに違いない。肉身の法然を失うことにおいて、今や親鸞は心に生きる不滅の法然を見出したので

ある。ただししみじみと想念されることは『高僧和讃』に

本師源空世にいで、弘願の一乗ひろめつつ

日本一州ことごとく、浄土の機縁あらはれぬ

智慧光のちからより、本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつゝ、選択本願のべたまふ

曠劫多生のあひだにも、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

真の知識にあふことは、かたきがなかなをなをかたし

流転輪廻のきはなきは、疑情のさはりにしくぞなき

と讃詠される如く、こよなき師に値遇し得たことの喜びであった。

まことに、よき師あることを知りながら、その教化を蒙ることもなく生涯を終ることは、人間の経験しうる悲しみの中で最もいたましい悲しみというべきであろう。ここに阿私陀仙人の物語をも想起せしめるものがある。

蓋し、親鸞ははからざるに法然との値遇を得たのである。出会いは可能性の視野に全く予想されなかったものが忽然として現実化した現実性である。それは有り難き可能性ともいえるであろうか。したがって千載の閻室を破る一灯を得た感激は、人間の経験し得る最上の喜びでなければならぬ。而してその喜びは、法然にまみえるこ

とを得た偶然的・一回的なものを必然的・永遠的なものにまで内化するのである。

かかる意味からすれば、まことに正師に遇うということは、仏道への切なる志願に対する仏の大悲であり、仏の感応であったといってもいいであろう。比叡の苦難に身をさらした親鸞にとって、それは全く不可思議の因縁であったという外はない。また『浄土和讃』の最後に八首の「勢至和讃」が添えられ、その結びに

以上大勢至菩薩

源空聖人御本地也

と記されているが、これもまた師法然聖人を偲ぶ親鸞の純情なる発露であったことが知られる。小論ではかかる師教に対する親鸞の随順の内面的意義について若干の考察を試みたいと思うのである。

二

親鸞によって示されたかかる至純なる恭敬と随順は、決して師教の權威になまじいに屈服し、その人格に無批判に盲従された姿ではない。親鸞をして久遠の宿業に目覚めしめ、真実の生命を与えた人、それが法然であったからに外ならない。思うに、まことなる随順とは至純な

感情において「せしめられる」「せしめたまう」の意ともいい表わされるであろうか。「せしめられる」かぎりそれは絶対であらねばならない。しかし、そのことは服従、追従ということとは自ずから異った響きを持つものである。服従という言葉の感じには、権利・義務感からくる重苦しさ、権力的重圧からくる圧迫感がまつわりつくのである。

蓋し、随順といえ、それが全存在をあげての深い自覚に基づく純情であるから、そこには自己同一的生命に生きるものの安らぎがある。それはすでに死を超えてつらなる生命の合一境なのである。さればこそ

「たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。」と、その全生命を託して何の悔いもない親鸞の心境が語られるのである。しかも、親鸞の「せしめられた」絶対随順の根底には、「せしめた」法然の働きかけがある。その法然の力、それはいうまでもなく法然の高い寛容な人格を通して輝く如来の真実なる救いであつたのである。かくて親鸞は

「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」

という、自力の無効なる自身の深い領きにおいて、ただ師教の上に仏の声を聞いたのである。

かくの如く、ひたすら師教に生きぬこうとした親鸞の態度は、そのまま念仏道の伝統に生きぬこうとした態度に外ならない。親鸞にとって随順に生きることと、伝統に生きることとは別物であつたのではない。勿論、親鸞における「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という絶対随順の世界は、師法然の人格を通すことにおいてはじめて可能であつたことを語り示している。而してこの場合、法然はただ単に念仏道における先達であるのみならず、念仏道の体現者として立ち現われるのである。

しかし、他面から見れば、法然のすすめる念仏は久遠の伝統を担う歴史的念仏なのである。具体的にいえば、七祖の念仏が法然の上に等流顕現した念仏に外ならない。換言すれば七祖を貫く歴史的普遍の念仏が、法然という特殊の上に創造的自覚的に自己を限定したものともいえるであろう。特殊化されざる普遍は真の普遍ではなく、また普遍につらなることのない特殊もありえないのである。されば親鸞は常に法然への絶対随順において、七祖の伝統に生きるものとなつたのである。「信巻」の真仏

弟子釈には

「真仏弟子と言ふは、真の言は偽に對し、仮に對する也。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人也。」

と説くのである。かくてひとり法然にとどまらず、三国の高僧をすべて「本師」と仰がれた所以も領解せられるかかる意味からいって、親鸞にとつて随順に生きることに、伝統に生きることとは同一でなければならなかったのである。まことに随順に生き、伝統に生きる世界には自我の誇示はない。『親鸞伝絵』に

「かの三国の祖師、おの／＼この一宗を興行す。所以に愚禿むむるところ更に私なし」といい、『正信偈』の終りに

「唯斯の高僧の説を信ず可し」

と銘記されているのは、七祖との生の共同にかぎりなく深い感銘を得られたからに外ならない。

まことに伝統に生きる姿は、念仏に目覚めた先達の教えに耳を傾ける聞法者の謙虚な姿容である。如何ともしがたい罪障の現実、いたましい人間性、かかる歴史的現実に深刻なる苦闘を味った親鸞にとつては、教法を聞思する外に生きる道がなかったに違いない。我れ信心を得たりという表白は虚仮に過ぎない。自力修道にともなう

あらゆる虚妄と分別は、親鸞の生涯にわたつて厳しく批判せられたところである。愚禿の自称はこの事実を証しするといえよう。

凡そ、愚禿の名は越後流罪のみぎり赤裸々な人間親鸞に目覚めて名付けられたところのものである。法然の吉水教団が聖道の諸宗によつて弾圧迫害されたとき、親鸞は思い出多い京の地を離れ、山路波荒い海路を経て北越の地に流人の旅を続けねばならなかった。この時代に親鸞に最も強い試練を与えたものは、北越の狂暴ともいえる自然である。自然が人間に与える感化は、ときには人が与える感化より深いものがある。殊に自然はわれわれの肉体的感覚を通して、直接的に迫ってくるのであつてこの自然の試練ほどわれわれの精神を強靱に鍛えるものはない。かかる厳しい自然は親鸞に何を教えたであろうか。しかもこの自然の中で生を営むものは、素純な心をありのままにあらわして、怒り腹ち嫉み貪りの中に生きている農民、漁民であつた。ここで親鸞はあらゆる係累を離れ、あらゆる人間の虚飾を払いのけて、自己の姿を省みられたに違いない。赤裸々になつた親鸞がここで強く見出したものは素裸になつた人間の姿ではなかつたであろうか。まことに人間ほど多くの虚偽を身に着けてい

るものはない。外見に執われ、騙しあい、苦しめあい、ただ外見を飾ることにのみ努めている。その人間の姿を思わせるものは、嘘もなければ誤魔化しもない自然である。この自然の中に、如何に人間ばかりがありのままでないのか。かかるいたましい現実の底に、つつみきれない久遠の自性、解決のつかない罪障が今や露呈せられた。このとき大地になげだされた親鸞の姿が愚禿である。されば愚禿とは親鸞の自我のあさましさに悲痛せる姿であり、それは北越の自然から学びとった偽らぬ凡夫の表白である。凡夫とは平凡なる人間、また自己卑下を意味するような言葉ではない。直ちに大地に恥じる赤裸々な人間親鸞そのものの姿を意味するのである。まことに、凡夫の自覚は自己に関するあらゆる幻想虚飾の放棄によって成立つのであり、それはあらゆる人間的仮面を剝奪することを意味するのである。

深刻なる現実の大地に立ち上った親鸞の生涯は、全く名もなき一求道者として念仏の教法を深く聞くことであった。『教行信証』の撰述も「聞く所を慶び獲る所を嘆ず」るためであるといわれる。まことに聞くとは仏の恵みにおいて、あるがままを厳肅に批判することである。現実を見忘れ、大地に足のつかない者に聞く態度がある

うはずはなく、自己の現実を問わない者に真の意味での自己批判はあり得ない。かくて自証される人生批判において、宗教的自覚はかぎりなく深められる。親鸞はその生涯の全てを一点の妥協も許すことなく、現実の批判につくされたといっている。

然らば親鸞の生涯を通してあらしめたところの随順の生、即ち伝統に生きるとは如何なるいわれがあるのであろうか。すでに触れた如く、伝統とは念仏の歴史に外ならない。したがって伝統に生きるとは念仏の歴史に生きることであるが、それは全人が救われていく念仏のみ、よく自己を救う道である所以を明かすこととなる。歴史の悠久は念仏救済の普遍を自証し、伝統の久遠性はかぎりなく念仏の威徳を高揚する。伝統の担う歴史的權威は自ずからにしてわれわれの安らぎを与えるのである。かように親鸞が伝統に生きたことは普遍なる念仏に生命の安住を見出されたことに外ならない。

蓋し、伝統ということは無生命なる形態的伝承、更には化石的固定を意味する因襲とは厳密に区別されなければならない。されば伝統のもつ本質的性格は如何に領解されるであろうか。この点が明らかにされることにおいて、随順のもつ内面性も自ずからあらわになると思われ

る。

三

思うに、伝統ということは時の問題を無視して考えることはできない。伝統は常にその背後に歴史の重みを担っているものであって、歴史の歩みを無視することは伝統の破滅を意味する。かように伝統の根本的特質がその歴史を荷負するところにおいて捉えられるかぎり、それはまさに生々発展の性格をもつ。何故なら、歴史とはただ単に過去の事実の記述に止まるものでなく、むしろ過去せるものの現在化、即ち過去せるものが現に今あらたなるものを生み出し、新たな未来を展開するものでなければならぬ^③。されば発展をおさえとどめては、もはや伝は成立ち得ない。一定の場に停止する前者から後者統への継承、即ちある特定者から次の者へと単に維持し伝えられていくに過ぎないものは、重苦しい因襲ではあってもそれは伝統とは異なるのである。もし因襲の世界に生きる事が歴史の伝統に生きることであるならば、歴史はいたずらな保守と空虚な革新との間に混迷するであろう。あたかも激んだ水が腐敗するように、真の生命はその形式的固定性の中にたちまちにして沈澱し枯死して

いく外はない。そこでは伝統それ自らを性格づける生々発展の歴史性が否定されているからである。されば伝統とは因襲の化城にとらわれた無生命の継承を意味するものではなく、停滞と静止と固定とを超えて、生命活動を生み、発展する創造性をその内に大きく孕むものである。真の伝統こそ真に生きて働く創造を意味するものでなくてはならない。

上述の如く、伝統とは歴史を荷負するものであり、而して歴史を荷負するものであるが故に、未来に向ってたゆまざる創造を形成していくものである。まさしく伝統は創造性をその生命とする。創造とは現実からの飛躍であり、脱自的超越を意味して不断の改変を推移することであるが、しかし伝統を貫くその本質は常に歴史を超えているものでなければならぬ。『時間は流れない』^④といわれるように、流れないものによって支えられながらも、しかも流れる。ここに伝統の真義がある。流れないものとは伝統の本質を意味し、流れるとは伝統のもつ創造的開展性を意味する。もし流動のみならば、それには変化のみあって創造はない。また流動なき世界のみならば、ただあるものは固定のみで創造の面がとらえ得ないことはいうまでもない。不動にして動、不流にして流、かか

る動不動の即非關係においてのみ伝統の創造性はあつづけられるのである。

然らば、かかる伝統の本質とは一体なにを示すことになるのであろうか。それは『十六門記』に

「予が如きの下機の行法は、阿弥陀仏の法藏因位の昔、かねて定め置かるるをやと、高声に唱へて、感悦髓に徹り、落涙千行なりき」

といい、『勅修御伝』に

「順彼仏願故の文ふかく魂にそみ、心にとどめたるなり」

と語らしめ、『歎異抄』に

「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」

と告白する如く、法然をして新たな生に甦えらしめ、而してまた親鸞を覚醒せしめた如来の本願の外に求めることはできない。親鸞は『教行信証』『教巻』に『大無量寿経』の宗体を

「如来の本願を説くを經の宗教と為す、即ち仏の名号を以て經の体と為るなり」

と説かれている。『大無量寿経』の宗要は如来の本願であり、この選択本願の具体化せる名号こそが經の体とな

るのである。蓋し、体とは最も具体的なるものの謂であつて、如来の本願を最も具体化せるものが名号である。⁵⁾

したがって名号は積尊の言葉でなく、積尊を超越せるものである。名号こそは最も純粹な言葉であり、眞実なる法そのものの自証であり、自己表現である。その名号が十方に響流するのである。されば三国の祖師における伝統の歴史は自ずと名号によって貫かれ、名号によって支えられた宗教体験の尊い歴史である。逆説的にいへば、絶対唯一なる宗教的眞実としての名号が、体験のうちなるすがたとして時間的に顕現し、それが地上の人格を通して展開した過程が三国の七祖であつたといえる。

ところで、われわれはかかる伝統の生命に如何にして触れ得るであろうか。それは永遠の今なる聞信の一念においてのみ、無始久遠の願心に目覚めしめられる本願のまことにあわなければ、われわれは永遠に罪惡生死の時間から免がれることはできない。摂受衆生の如来の本願に疑いなく慮りなく乗ずる一念の信において、「無始已来つくりとつくる惡業煩惱を、のころところもなく願力不思議をもて消滅するいはれあるがゆへに、正定聚不退のくらしいに住す」のである。されば永遠の今とは空間化された量的物理的時間ではない。久遠を今に觀じ、永遠

を現実体験のうちに生々と見るのである。親鸞が「化身土巻」に

「是を以て愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出で永く双樹林下の往生を離る、善本徳本の真門に廻入して偏に難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり、速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げむと欲す、果遂の誓良に由有る哉」と、自ら三願転入の感激を語り、「今特に」と告白する如きは、まさにかかる永遠の今なる体験の赤裸々な表白に外ならない。即ち「今特に」の「今」は歴史的事実にして蔽然たる今でありつつ、それは一回的に過ぎ去って再び来らざる今ではなく、吉水入室の今が往生をば遂げゆく不断の歩みの中に、そのまま常に到来し、今として体験せられるような今である。かくの如き永遠の今の体認こそ、宗教的生の構造を物語るものであるといっている。何故なら、それは歴史的前後を撥無し、時間的距離を超えて、永遠の今において生命的の一つとなつていからである。前後という関係で引き延ばされた時間の距りが燃焼されて、永遠の今に収縮されたことである。親鸞が法然のうちに死し、七祖が親鸞のうちに生きる。現

在のものが先立つものへ没し、先立つものが現在のものへ現前する。換言すれば、それは現在が現在自身の根底へ向つて過去に帰り、同時に過去が現在の根底から現在のうちへ新しく生きてくることである。ここに過去と現在との関連、即ち歴史的传统の一步が形成される。しかもこの関連が現在の直下に成立する故に、そこでは永遠の今と過去から現在への歴史的发展とは離しがたく結びつき、相俟つて成り立つのである。歴史的传统は生の永遠なる同一によつてのみ生じ、生命の同一もその歴史的传统を発生せしめるといふ仕方を以てのみ具体的にあり得るのである。

かくの如くして、親鸞は永遠の今なる体験において法然とともに、否、七祖とともに永遠の生命を嗣ぐのである。総序に

「爰に愚禿積の親鸞、慶ばじき哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈、遇ひ難くして今遇ふことを得たり。聞き難くして已に聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して特に如来の恩徳深きことを知んぬ。斯を以て聞く所を慶び、獲る所を嘆ずるなりと。」

という、親鸞の説述は、七祖の伝統的生命が聞信の一念の体認において領受せられたことを闡明するものに外な

らない。しかも『正信偈』に

「印度西天の論家、中夏日域の高僧、大聖興世の正意を顯はし、如来の本誓機に応ずることを明かす」

とも示されるように、七祖の生命は釈尊に繋がり、釈尊のそれは弥陀の生命に深い根底をもつのである。すでに『大無量寿経』を説かれる釈尊が、大寂定弥陀三昧に入るや、説く立場を捨てて、却って弥陀によって聖法を説かしめられる地位に転じていられるのは、上述の消息を窺わしめるに充分であろう。語るままが如来の尊い教法であるとは、釈尊の人格を通すことにおいて、弥陀の教法が大地の宗教となり得たことを示すのであろう。かくの如く、親鸞が七祖に生きることが、そのまま釈尊を通して弥陀に生きることであり、また如来の生命に直参することは、そのまま七祖に生きることである。されば法然にめぐりあい、七祖にめぐりあうことの感激は、そのまま「特に如来の恩徳深きことを知る」所以に外ならぬのである。

四

上來、親鸞の示した法然への随順は、生の永遠なる同一に立つという関連において把握せらるべきであること

が窺知せられると思うのである。しかも、随順ということとは単に自己否定的な消極的意味にのみ領解されるべきではなく、それは同時に對者に生きること以外ならぬ。それ故に、否定即肯定としての積極的創造的生を内に深くつつしんだものでなければならぬ。勿論、親鸞の随順によって示された自己否定の態度は、自己肯定を予想しての目的論的な生き方でなかったことはいうまでもない。もしこのように随順が自己の生肯定への手段の立場に立たしめられるとしたら、それは随従と呼ばれても、真の意味での自覚的随順ではあり得ない。絶対随順という至純なる自己否定から、自ずからにして発露するもの、これが親鸞の創造的生であったのである。しからば、親鸞が法然に随順するという場合、そのもつ創造性は如何にあらわに語られるべきであろうか。

法然に示した親鸞の随順は、換言すれば、親鸞が法然に生きたことなのであるが、親鸞が法然に生きたとは、親鸞の生が過去のとなったり、或いは法然の時代に生きたりする所謂単純な逆転や還帰を意味するのではない。過去に執われ、過去の連続の上に生きようとするのは、すでに触れた如く因襲に頽落するのである。時の現在をもたない過去の人間は、永遠に宗教的な生そのものに生

きる創造的人間であることはできない。

かくの如く、親鸞が法然に生きるといわれるとき、それは単に法然の生をいま一度再現しようとするような後ろ向き而努力であったのではなくて、それはまた親鸞自身の生、親鸞個有の生を意味するものでなくてはならない。即ち親鸞が親鸞として新しく生きることなのである。

具体的にいえば、親鸞が自らに課せられた使命を、自己の置かれた社会的環境や時代的狀況から要求されているようなかたちで実現するために、創造的に生きることである。もしこのようなことがないなら、そうして親鸞の生が法然の生の単なる復写か、または模写に過ぎないとしたら、それはただ単に同一なるものの反覆、即ち固定あるのみで親鸞が法然に生きるとはいわれない。絶対随順という面から見れば、親鸞の生は法然のそれによって担われながら、内面性としての創造的立場からは、逆に親鸞の生が法然の生を負荷するものとなるのである。ここに親鸞個有の創造的生がある。

親鸞の創造的生は、全く自身のうちから創造的に働きたした自立的のものといっているであらう。過去に執し、過去にとらえられて、そこから自己を超えしめることのできないものには真の自立性を見ることはできない。真

の創造に生きようとするものは、何よりもまず、過去に停滞し、過去の生の連続的肯定に生きようとする執着的自己から脱するのでなければならぬ。而して過去が断たれるということは、それにおいて過去がその真の生命をうるところの永遠の今なる世界に、生かされるということである。かかる意味で、親鸞は法然への随順において、却ってよく法然を超え得たのである。しかも、親鸞はかかる生命を法然から恵まれたものとして自覚したのであった。蓋し、自ら根源的に生きうる自立的創造の生命を与えられたものは、その自立性の根源を自覚することによって、却ってかかる生命を自己に与えられた者に対する絶対的随順を自覚するのは当然のことだからである。この自覚は自らを生かすものに対する深い信に外ならない。^⑦随順はかくて信順となる。

かくて、法然の生が親鸞にあらわれたとき、それは創造的に、即ち新しい課題とそれへの実践力を孕みつつ、未来への方向を含んであらわれたのである。而してそのとき親鸞は親鸞として生きることができたのである。ここに親鸞そのものの生命の歴史はひらかれる。かかる意味からすれば、親鸞によって示された自覚的な絶対随順の道こそ、新しき自由無碍なる生の展望を具体的積極的

に開示するものであるといえよう。まことに越後・関東・京都と幅広い生活の中で、師教随順の内面的意義はいよいよ深められ、確認されていったのであり、その親鸞の生涯が改めて思念せしめられるのである。

註

- ① 名畑應順著『親鸞聖人論集』一六頁
② 稲葉秀賢著『親鸞聖人』一一九～一二〇頁

- ③ 柳田謙十郎著『行為的世界』八四頁～八五頁
④ 谷山隆夫著『歴史的時間』一一頁にはフッサルの言葉としてあらわされている。

- ⑤ 稲葉秀賢著『教行信証の諸問題』九一頁
⑥ 同右著『同右』三四三頁
⑦ 鈴木大拙著『日本の靈性』一三三～一三六頁

三の後半、四は西谷啓治著『根源的主体性の哲学』の教示に依るものである。

執筆者住所が掲載されているため
リボジトリ非公開とする。