

如来の大悲弘願は、一切善惡の凡夫をして「皆阿弥陀仏の大願（願）業力（行）に乗じて増上縁と為す」す念仏往生人と変革する。その大悲願心の自己表現こそ、「念仏衆生撰取不捨」（観経）としてはたらく願行具足の南無阿弥陀仏にほかはらない。

善導は、この「菩薩蔵・頓教」において、はじめて究竟する事實をさらに「一乗海」と語る。それは、当時の時代民衆との生き合いの中で、そこに具現する一乘法・南無阿弥陀仏の事実に触れ、確認された信念の表明である。「順彼仏願故」（散善義）の称名正定業は、人間の一切の諸屬性を簡ぶことなく、遇縁存在として千差万別の各別の業を生きる人間を、真に一人として皆同じく斉しく根源的に覚醒する群萌の一乗である。善導は、この一乗の事実を「一乗海」と語り、その具体性を「乗彼願力」という一点において「五乗齊入」（玄義分）と確かめている。五乗（菩薩・声聞・縁覚・天・人）が五乗としての意義をもつ。それが、簡明直截に「謗法闍提回心皆往」（法事讃）とまで明言されてくる「一乗海」である。

このような善導の教相判釈には、遇縁存在の凡夫という人間観がある。このことについては、「五乗齊入」、人間観としての二乗種不生論という観点から再考察されなければならないが、紙数の都合により詳述は別の機会に譲りたい。

真仏弟子

—浄土真宗における人間観—

三木 彰 円

浄土真宗における人間観を考える時、それは「信巻」真仏弟子釈に集約的に明らかにされている。親鸞はそこに選択本願に帰すことによって明らかになる人間の存在の本来意義を「釈迦諸仏の弟子」として「偽に對し仮に對する」歩みを必然する存在、すなわち「金剛心の行人」と位置付けるとともに、その根柢を「斯の信行に由りて大涅槃を越証す可きが故に」と確かめる。親鸞が押さえる信とは、人間に付加的に位置付けられるものを言うものではなく、既に「涅槃の真因は唯信心を以てす」（信巻）と明らかにされているように、「涅槃の真因」としての生存の本来性を人間に与えること、さらに言えば、「涅槃の真因」としての人間に成ることが与えられることに他ならない。「常没の凡愚・流転の群生」たる十方衆生に「三心の誓」を誓う如来本願も、人間にこの信を「我・一心」として成就することにおいてあるのであって、そのことは「獲得」という課題的な言葉によって人間に提起されていると言える。

この信の成就とは、あくまでも各別性に生きる人間の、その各別性における成就を基点とすることであるが、その各別性の成就とは「十方衆生」・「一切の群生海」に誓願する如来の本願悲心に立脚することであるが故に、願心内存在としての一切性が人間の生存意義として「一人」に明らかにすることに他ならない。すな

わち「我・一心」という一人の名乗りは、誓願される「われら」としての「我」を明らかにする事柄である。「真仏弟子」として親鸞が提示する人間の生存意義も、人間がこの「われら」という一切性によって立つ人間と成ることであると云える。

真仏弟子釈は「誠知悲哉愚禿沈没於愛欲広海迷惑於名利太山不喜入定聚之數不快近真証之証可恥可傷矣」という文をもって結ばれていくが、ここに「愚禿鷲」と言われるのは、「我・一心」という「唯信心」の成就に、人間の存在意義を「真仏弟子」と明らかにする誓願の仏道に帰する存在としての自身・「愚禿鷲」である。その「愚禿鷲」が「恥す可く」「傷む可き」事実として悲することとは、その誓願において知見せられた人間なる存在の一切性に立ち得ないこと、すなわち「定聚の數に入る」べき自身としてある「一人」への「不喜」ということである。ここに「喜」と言われることは、「うべきことをえてむすと、かねてさきよりよろこぶころ」（一念多念文意）と押さえられる「喜」であることにおいて、その「不喜」とは、人間が「うべきこと」すなわち「定聚の數に入る」べき「一人」としてある自身の不信を押さえる言葉である。したがって、不信なることよって、「真証の証」すなわち「われら」なる人間の存在の大地に、「一人」として「近づく」べき身として在るにもかかわらず、立たないことが押さえられている。それは各別性に「沈没し」「迷惑して」「自己」を閉ざし続けていく人間の事実を押さえていくことに他ならず、その人間の存在の事実に対して、本願は「涅槃の真因」としての信の成就を明らかにするのである。

この人間が本願に帰すことは「釈迦諸仏の弟子」と言い切られるように、「唯説弥陀本願海」（行巻）の事実の領きにおけること

であるが、「偽に對し仮に對する」という真仏弟子の課題も、あくまでも人間が本願に帰すことにおける問題としてとらえていかなければならない。したがって「對偽對仮」とは、「定聚の數に入る」べき身としてある「一人」たる自身への「不信」と「信」とにおける問題であって、「一人」において問われるべき、「われら」という衆生の存在の本來意義、すなわち誓願において、「定聚の數に入る」と確かめられる、一切性の問題であるがゆえに、個人的内省としての問題に止められることではなく、また自己の外に「偽・仮」という他者を立ててなされる「對」でもない。「對偽對仮」とは、誓願される存在としての人間存在の一切性への目覚めを内容とする「我・一心」が人間に成就することにおける課題であって、「われら」という領きを人間に成就しようとする誓願が、人間にその内容として与える事柄であると考ええる。

仏弟子親鸞は、正しくそのことを「愚禿鷲」という名乗りにおいて明らかに領くのであり、その領きの内容を、「悲」という一言で受け止め切っていくのである。そのことが、「矣」という明確に文を切る一文字を置くことよって表現されていることであると考える。「一切の群生海」に帰本願をよびかける、その本願に聞き取るべき事柄を、親鸞は真仏弟子と領き切って、「悲哉愚禿鷲」という言葉に「信巻」の一つの展開の帰結点を置いていると言える。

このように押さえていく時、そこから展開される難治の機、さらに逆謗撰不の問答についてどのような位置付けをしていけるかということであるが、そこに「難治の機」と示されていくことは、機それ自体の課題のみがそこに示されるということに止まるものではなく、本願の機としてある人間が、本願に機として位置付け

られることの意味を押さえていくものであると考える。すなわち、機に難化性を見た釈尊が、その「難化の三機」としてある機を課題的に担って、「矜哀の善巧」によって「大聖の真説」として表現した大悲の事実を押さえていくものであると位置付けていきたい。そこに親鸞は端的に、人間の存在を奪還する唯一根拠としての選択本願を唯説する釈尊を押さえるとともに、「十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせん」(尊号真像銘文)本願の大悲心の能動性が「唯除」という言葉に確かめられているのである。したがってそこでは人間にとって「帰本願」という言葉で確かめられなければならないことの根拠が「矜哀の善巧」さらには釈尊の出世に遡って確かめられていくのであり、人間のその存在根拠が不明であることによって、人間における思想が具体的に外道性をもって作用するという問題を孕んでいくことが確かめられているのである。そして逆誘撰不の問答において主題的に位置付けられることは、決して諸経典の表現の会通ということではなく、「難化の機」とその難化性を確かめられた人間が、何によって「知らせん」とする本願を知ることかという問題が、廻心ということに端的に確かめられていくものであると位置付けられるのではないだろうか。

「対偽対仮」という仏弟子の課題とは、廻心において帰本願が明瞭に位置付けられることの課題であり、人間という存在に、仏道が唯仏一道として明らかになることにおける問題であると言える。

この問題については拙稿「本願と信知」(「親鸞教学」63号)を参照していただきたい。

インド思想における非存在について

山本和彦

「非存在 (abhava) とは何か?」という問題は、インド思想の流れの中で最も大きな論争を巻き起こしたもののひとつであった。非存在に関する諸問題は、存在論・認識論・論理学のすべての哲学領域にかかわっている。存在論の問題では、古典理論学派は非存在を句義 (padartha) として認めていなかったが、新論理学派は認めるようになった。認識論の問題では、論理学派は非存在の認識対象 (prameya) は非存在であると考えるのに対して、ミーマーンサー学派のプラバーカラ派は非存在の基体 (adhikarana) であると考える。また、非存在を認識する手段 (pramāna) は主に知覚 (pratyakṣa) であると考える論理学派に対して、ミーマーンサー学派のクマールラ派は非存在 (abhava) もしくは非認識 (anupalabhi) という新たな認識手段を想定する。論理学での問題のなかで取り扱われる非存在として、限定の非存在 (visiṣṭabhava)、両立の非存在 (ubhayaḥbhava)、選言の非存在 (anyatarabhava) などがあり、ウダヤナ (Udayana, ca. AD 1025-1100) 以降の新論理学の時代になってから用いられるようになった。非存在を表すサンスクリット語の名詞は、abhava, asat, avitī, viraha, śunya など様々であるが、複合語化した非存在には、abhava という言葉が用いられている。新論理学派の入門書である NSM では存在論での問題としての非存在を関係的非存在 (samsargabhava) と相互的非存在 (anyonyabhava)