

親鸞教學の主體性

稻葉秀賢

一、宗教的主體

近時主體性の問題が、單に哲學に於いてのみならず、凡ゆる分野に於いてひとつの課題とされてゐる。それに就いてはいろいろの理由があるのであらうが、一般的に云へば、戰時戰後を通じて我々が直面した嚴しい現實——勿論戰時と戰後とは、その現實の我々に迫つてくる嚴しさの意味が、全く異つてはゐるが——その現實を自己からひき離して、即ちひとつの現象として捉へる客觀的態度への抗議である。例へば戰時であるならば、戰ふ國の現實は國民の一人として、自分自らの生の態度に關係し、如何なる意味でも、戰爭から一定の距離を保つて、それを客觀的に眺めてゐることが許されなかつた。又戰後であるならば、敗戰後の嚴しい現實がやはり

それを眺めてゐる客觀的態度を許さず、そこにあらゆる意味で不安定の世界に翻弄される私といふ問題が切實に解決を迫つて來たのである。人間の問題が論ぜられ、實存哲學が人々を惹きつけたのもこの爲である。然しかうした意味での主體性の問題は、本來宗教的分野に於ける根本の問題である。何故なら、宗教は常に不安定の中に生きる私を問題とし、そこに正しい生の地盤としての主體的真實を求めて止まぬからである。例へば親鸞聖人がその生涯を通して求められたものは、眞實之教であり、『顯淨土眞實教行證文類』は、この主體的真實を探究した足跡なのである。かうした主體的真實は、眞實之教を客觀的に認めることではなくて、私の眞實の生き方がいかにあらねばならぬかを求めるのである。従て宗教は眞實の法を主體的に行する實踐の上に立つものでな

ればならぬ。眞理は常に私の眞理とならねば、現實の眞理とならず、従て私を内部から衝き動して、この眞理を實踐せしめる所に、その眞理が眞に主體的であると云はれるのである。

かの『淨土論』に天親菩薩が、

「世尊、我盡十方無碍光如來に歸命したてまつり、安樂國に生ぜん願す」

と、そのひたすらなる願生心を我の一語に統一したごと、或は親鸞聖人が、

「親鸞にをきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしとよきひとのおほせをかうふりて、信するほかに別の仔細なきなり」^①

「彌陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」^②

と云はれた場合の「親鸞にをきては」乃至「親鸞一人がため」といへる表現は、かうした主體的立場を最も明瞭に示せるものである。これらの表現に就いて、若し我々が主觀的獨斷的といふ如き感を受けるならば、それはい々の領解が徒らに抽象的思辨的なることをあらはすの

であつて、この表現はもつと深い面に於いて領解さるべきである。既に曇鸞は天親の我を以て流布語なりと注解せるは最も注意すべきであつて、そこでは他に對する自己といふやうなものが考へられてゐるのではなく、もつと絶對的最後のな立場に於いて、「我」と云ひ、「親鸞にをきては」と云はれてゐるのである。

凡そ現在に於ける宗教的實存は、行爲的主體の外になく、その行爲的主體は常に「親鸞にをきては」といふ如き表現を以てのみあらはし得るものである。さればこの場合に於いて、天親の「我」或は「親鸞」といふ行爲的主體は、單なる個といふべきものではない。この個に於いて常に具體的普遍が感知せられるものである。けれどまた、かくの如き具體的普遍は人間一般といふ如き抽象性を意味するでもない。個と全とが一に結びつく實在の根柢に於ける體驗的立場を意味するに外ならぬ。これは主體の空間的規定とも云ふべきもので、主體は常にかうした立場に於いて把握さるべきであり、そこに宗教的實存の主體性がある。

然るにかくの如き行爲的主體が働く地盤は、時間的現

在である。行爲の主體は常に時間に於いてはたつき、時間とはまた行爲の主體に於いて働くものである。宗教的自覺が「後生の一大事」といふ言葉で表現されるのは、行爲の主體の危機が常に現在に於いて把握されるからである。蓋し後生といふことは、概念的には過去現在未來といふ時間系列に於て、常に未來を意味する。それ故に後生の一大事はまた未來の一大事とも云はれる。そして三世といふ概念から、前世と現世と後世とが實體的な世界に結びつけて考へられ、未來は後世として實體的な豫科の世界を意味し勝ちである。然しかくの如き實體的世界を豫想することが、少くも宗教的に迷妄であることは明かである。従つて後生の一大事は常に現在に結びつくものであり、そこに三千大千世界に満てらん火をも過ぎて、道を求めねばならぬ自覺的な危急性がある。そしてかくの如き危機を眞に自覺せしめるものは、現在の一念に能感せられる過去の歴史的世界である。そこでは行爲の主體は歴史的因素的に現成せる自己を自覺せずにはない。即ち時間的現在に於いて働く行爲の主體は、常にそのはたつきに於いて時間的過去を反省し、そこに限り

なき重擔を發見するからである。善導大師が、

「自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉、無有出離之緣。」^①

と云ひ、又親鸞聖人が、

「一切群生海、自無始已來乃至今日至今時、穢惡汚染無清淨心。」^②

「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」^③

と云へるが如きは、全くこの意味である。かくの如き主體的時間は個人的ではなく、歴史のと云はるべきであつて、そこに行爲の主體の具體的把握がなければならず、そこに於いてのみ眞の宗教體驗は成立するのである。この意味に於いて、時間的規定から云つても、宗教體驗は常に主體的であらねばならぬ。

二、愚禿の自覺

『教行信證』の後序に依るに、親鸞聖人は流罪赦免以後、常に愚禿親鸞の稱謂を用ひられた。今我々は徒らにこの稱謂の意義を追究しようとするものではないけれど

も、愚禿の二字にあらはされた祖聖の自覺に於いて、その宗教的體験が最も主體的であつたことを明かにする手懸りと思ふ。

後序に依ると、

「爾者已非僧非俗、是故以禿字爲姓」^⑦

と云つて、禿の字が非僧非俗をあらはすのであり、愚は常に卑謙の辭であると解せられてゐる。然し我々が今注意したいのは、寧ろ愚の一字に含まるゝ宗教的自覺の姿である。かくの如き卑謙の辭は、山家の傳教大師がかの入山の願文に、「愚中之極愚」と云はれたのを始めとして、特に平安末期の動亂を通して、人間性の自覺が深められると共に、當時の眞面目な求道者に依つて、好んでその宗教的自覺を示すに用ひられた語である。然しそれは單に卑謙の辭として看過するには、餘りにも深い意味を持つてゐるかに見える。法然聖人がその信仰を端的に表白せられた『一枚起請文』には、

「念佛を信せん人は、たとひ一代の法をよく／＼學すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同して、智者のふるまいをせずして、只一かう

に念佛すべし」

と云つてゐられるが、それはまさに愚禿親鸞の稱謂に通ずる主體的な體験を示せるものと云へるであらう。この場合の愚痴は、單なる卑謙の意味よりは、もつと深い實在との接觸を可能ならしめる根柢を明かにせるものと云はねばならぬ。されば聖道門の修行は智慧を極めて生死を離れ、淨土門の修行は愚痴にかへつて極樂に生るゝのであり、十惡の法然房、愚痴の法然房が念佛して往生せんと云はるゝのである。この法然聖人の主體的體験に直參せられた親鸞聖人は、

「故法然聖人は淨土宗の人は、愚者になりて往生すと候しことをたしかにうけたまはり候しうへに、ものもおほえぬあさましき人々のまいりたるを御覽じては、往生必定すべしとえませたまひしをみまいらせさふらひき、文沙汰してさか／＼しきひとのまいりたるをば、往生はいかんがあらんずらんと、たしかにうけたまはりき」^⑧

「かまへて學匠沙汰せさせたまひさふらはで、往生をとけさせたまひ候べし」^⑨

と云つてゐられる。かくの如き愚痴愚禿の自覺はまこ

とに淨土信仰の基盤をなすのであつて、「外に賢善精進の相を現することを得ざれ、内に虚假を壊けばなり」といふ内感の上にこそ、他力の救済可能を體驗せしめる根柢は存したのである。

然らば愚痴の法然房、愚禿親鸞の愚は、如何なる意味を持つのであらうか。思ふに愚痴の法然房は事實としては「智慧の法然房」と時代の人に謳はれ、愚禿親鸞は『教行信證』等の古今稀な述作を遺した智者であつた。

それ故に愚鈍の身になすとか、愚者になりてとか、乃至は愚禿のこゝろと云はるゝのは、單なる愚者になることではない。却つて賢者の智に依つて愚者たることを自覺するといふ意味でなければならぬ。即ち理知的な分別の世界を超える意味である。少くとも淨土門の修行は、愚者も智者も、一樣に本來の愚者に還つて念佛するのである。されば愚禿の自覺は、宗教的實存を本來ある主體的姿に還らしめ、その實存的主體を呼び醒す極限的自覺を示すものである。従つてそこでは、人間的な賢愚の相性は否定せられて、人間の極限的自覺に即して愚者の相を見るのである。然もかくの如き愚者の姿は、主體的な

自覺を通してのみ能感せられる具體的普遍の姿であつて、抽象的に考へられた人間性といふ如きものを意味するのではない。まことに相對的な人間の賢愚は、總じて之を絶對的な如來の智慧に對せしめる時、一樣な愚者にしか過ぎない。されば愚禿の自覺はまた人間の相對性の自覺であると云ひかへてもいい。

然らばかくの如き人間の相對性の自覺は如何にして把握せられるであらうか。思ふに智者が智者としてその智慧を追究し、之を高めんとするのは、その智慧に依つて、全き智慧即ち絶對的智慧に到らんが爲である。聖道門の立場はこゝにある。然るにそこで、智慧はまた智者なるが故に、相對的な人間の智慧を如何に積み重ねても、遂には絶對的な智慧に到り得ぬことを自覺する。即ち有限數は如何に之を積み重ねても、無限數にはなり得ないからである。こゝに智者はその智慧の相對性の絶對的な自覺を契機として、絶對の智慧をあらはす如來に逢接し、この如來の前に立つ時、その主體的立場を愚禿親鸞と表現せずにはあられぬのである。然るに相對的な智慧が如何にして絶對的智慧に逢接するのであるか。蓋し

相對性の自覺は、既に絶對性の媒介を意味してゐる。何

故なら絶對性の否定的限定なしには、相對性の自覺はあ

り得ないからである。されば絶對者は相對者の上に自己

を媒介することに依つてのみ自己を自覺し、相對者は相

對者の否定に依つて始めて絶對者に逢接するといふ媒介

的關係が成立する。かくて愚痴の法然房、愚禿親鸞の自

覺は、自己の智慧の深い絶望をあらはし、然もこの絶望

は既に絶對者としての如來の媒介に依つてのみあらはれ

るものであるから、この自覺に即して親鸞一人がためと

いふ主體的立場に於いて、如來との逢接を可能ならしめ

るのである。それ故にかくの如き主體的自覺は、それが

人間的相對性の極限的自覺であることに於いて、そのま

ゝ人間の普遍妥當的な自覺であることを意味し、こゝに

宗教的實存の眞實の姿が示される。まことにかくの如き

相對性の自覺に於いてのみ、我々は絶對者としての如來

と逢接し、かくの如き絶對者との遭遇の外に、宗教的體

験は存し得ないからである。この意味に於いて宗教的體

験をあらしむる實存のあり方は、主體的でなければなら

ぬ。

三、聞の世界

かくの如く愚禿の自覺は、人間存在の有限性に對する

根源的主體的な把握であつて、それは人間其者に無限の

智慧を求むる要求を排棄し、又かゝる立場の空しさを自

覺して、遂に宗教的實存の本來の立場に返れるものであ

る。されば淨土の教は愚者の教であると云つても、それ

は必ずしも知的なものゝ空無を意味するのではなく、そ

こではたゞ相對的な人間的賢愚が一樣に拂拭せられ、た

とひ等覺の彌勒と雖も、愚惡の凡夫に同ずるのであつて、

こゝにのみ宗教的實存の主體性が存し得る。かくて愚禿

の自覺に於いては、人間存在の根源的主體的な把握をそ

の有限性に置くのであり、然もその有限性の自覺は無限

者の自己限定に依つてのみ成立し得るのであるから、こ

の有限性の自覺に即して始めて無限者との逢接が可能と

なる。而してこの有限者と無限者の相印的逢接は、根本

『大經』に依つて聞とあらはされ、然もその聞の姿は

『大經』の中核たる第十八願成就の文に、最も顯著に示

されてゐる。即ち、「諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至

一念、至心廻向、願生彼國、即得往生、住不退轉」と云へるものがこれである。こゝに諸有衆生と云へるは愚禿の自覺を通してあらはれる宗教的實存を意味し、その宗教的實存が至心に廻向し給へる如來のはたらきによつて信心歡喜する内面的構造が「聞其名號」と示されたのである。されば聞の一字に如來の回向は成立し、衆生と如來の相即的遭遇が果されるのである。この聞に就いて親鸞聖人は、

「經言、聞者、衆生聞佛願生起本末、無有疑心、是曰聞也」と云ひ、聞は疑心なきことであり、疑心あることなき所聞の體は、佛願の生起本末であることを示してゐる。蓋し『大無量壽經』は四十八願を説き給へる經であり、その意味に於いて『大經』に説ける如來淨土の因果と衆生往生の因果とは、佛願の生起本末を説けるものと云へよう。されば親鸞聖人は「説如來本願、爲經宗致」し、然もその本願の誓はれた經の體は名號に外ならぬから、「即以佛名號爲經體」と云はれたのである。かくて聞の世界は、一應これを能聞所聞の構造に於いて究明せられねばならぬ。能聞は疑心あることなし

といふ主體的把握であり、把握せられるものは本願の名號である。我々はまづ宗教的實存が、愚禿の主體的自覺に於いてのみ、眞に絶對者との遭遇が可能であるとした前來の所論から出發して、かうした愚禿の自覺にあつて、能聞の體驗が如何なるものであるかを知らねばならぬ。

聞に就いて親鸞聖人の解釋は、前掲の文の外に、

「きくといふは、本願をきくうたかふこゝろなきを聞といふなり、またきくといふは信心をあらはず御のりなり」^⑩

とも示されてゐる。こゝには聞に就いて二の解釋があらはれてゐる。即ち一は「うたがふこゝろなし」とあらはされ、他は「きくといふは信心をあらはず」聞即信といふ表現である。然るにその信心はまた、

「信心は如來の御ちかひをきくうたかふこゝろなきなり」^⑪

と云ひ、或はまた、

「信はうたかふこゝろなきなり」

と云はれてゐるから、聞は即信である。かくて聞即信

であるとすれば、その信の内世界的構造は如何なるものであらうか。

思ふに愚禿の自覺は、行爲的主體がその凡ゆる行爲を自己の智慧に歸し、その智慧の完成、即ち智慧の無限性を求める傲慢を離れて、却つてかくの如き行爲的主體のあり方に對する破綻と、その破綻から呼び起される自覺を意味する。他の言葉で云ふならば、行爲的主體が凡ゆる行爲を有所得的我執に集中し、その有所得的我執の下に一切を支配せんとする自力的我執に破綻するところに、愚禿の自覺は成り立つ。この愚禿の自覺に立つ主體を中軸として、ひとつの轉換が行はれる。といふのは、愚禿の自覺は却つて如來の回向に依つて成立し、こゝに如來の智慧に逢接する信の世界が成立するからである。従つて信の世界を展開せしめる愚禿の自覺は、如來の智慧を媒介する場所であり、この場所に於いて凡夫は如來とその生を共にするのである。かくの如き轉換は一念としてあらはされ、そこに時空を統一した體驗内容が示される。かくて如來の一切衆生を攝取して捨てざる無縁無邊の大悲は、この愚禿の自覺を通して回向せられるので

あり、聞其名號信心歡喜と云へる經の表現は、かくの如き凡夫と如來との相即的遭遇を最も明瞭に物語るものである。こゝでは聞其名號の外に信心歡喜があるのではない。聞即信である。されば聞の世界が能聞所聞の構造を持つといふ場合にも、名號即信心、信心即名號であつて、能所一である。

『教行信證』が『顯淨土眞實教行證文類』なる首題の下に、教行證の三法を掲げながら、而も内容的にはこの三法の外に、「信」と「眞佛土」と「化身土」とを加へた所以に就いて、存覺上人が『六要鈔』に、

「行中攝信、證中廣攝眞化佛土、所以然者、行所行法、信是能信、故玄義云、言南無者即是歸命、亦是發願廻向之義、言阿彌陀佛者即是其行、以斯義故必得往生、且上、信行不離、機法是一、由此義故以信攝行」

と云へるは、最もよく這裡の論理を明かにせるものである。まことに所聞を離れて能聞の世界はない。されば存覺師は所行能信の關係を示すに、善導の六字釋を以て論證したのであつて、所聞の名號の中に能聞の世界はあ

らはされ、能聞の世界に所聞の行は回向せらるゝのである。信心の内容は名號の外になく、名號の内容がそのまゝ信心と内面化されるのでなければならぬ。そして愚禿の自覺は、かうした能所機法が一なることを得る唯一の場所である。即ち愚禿の自覺に於いて、名號の世界は啓示せられ、それが信心の世界となるのである。

かくて蓮如上人が「御文」に、

「一流安心の體といふ事、南無阿彌陀佛の六字のすがたなりとしるべし」

といつて、「この六字を善導釋していはく、」と善導の六字釋を出し、又、^⑩

「當流の安心の一義といふは、たゞ南無阿彌陀佛の六字のこゝろなり、乃至、されば他力の信心をうるといふも、これしかしながら南無阿彌陀佛の六字のこゝろなり」

と云へるは、この主體的體驗に即して、救濟を談ぜるものである。こゝでは一流安心の體南無阿彌陀佛であるから、安心即南無阿彌陀佛である。蓋し體とは最も具體的現實的で、然も最後のな絶對性を持つものである。從

つて宗教的實存が愚禿の最後の絶對的な自覺に達した時、その行爲の主體は南無阿彌陀佛となる。それが一流安心の體南無阿彌陀佛といふことである。こゝでは能聞所聞、所行能信ひとつでなければならぬ。

かくて聞の一字にあらはれた信の世界は、そのまゝ所聞の南無阿彌陀佛であり、それは別の言葉で云へば、南無阿彌陀佛になることである。このことは安心と云ひ、信心といふものを、論理的に若しくは抽象的に把握せんとするものに對する抗議であつて、安心と云はるゝ信の世界は最も具體的現實的で、そこから凡ゆる行爲が發動し、そこに凡ゆる可能性を包含するものでなければならぬ。従つて安心はひとつの體に、即ち絶對的な最後のなものにならねばならぬのであつて、それは南無阿彌陀佛の外にない。それ故に能聞即所聞信心即名號と云はるゝ時、信の世界は所聞の名號そのものから明かにせられねばならぬ。然らばかくの如き所聞の世界から、聞の世界は如何に明かにせらるゝであらうか。

四、名號の意義

南無阿彌陀佛は安心の體であるから、それは常に最も具體的現實的であり、最後の絶對的意味を持つ。従つてこの南無阿彌陀佛に於いて、生死は涅槃となり、煩惱は菩提となり罪障が功德となるといつた意味が明かにされねばならぬ。而してこの意味を明かにするものが南無阿彌陀佛であり、それが機法一體の名號として説明せらるるのである。この意味で名號にあらはされた機法一體の世界は、我々の信仰の原體験として、所聞が即能聞であり、名號即信心である。『教行信證』に於ける行信の關係が、「所行能信機法是一」と云はるゝのは、その源をこの原體験の世界に持つのである。そして夙にこの原體験の世界たる名號の絶對的最後のな具體性を説明したのが善導の六字釋である。存覺上人や蓮如上人が常にこの六字釋に依つて、機法一體の意義を明かにせられたのは、全くこれに依るといつていゝ。然らば信の原體験として名號が機法一體と云はるゝ内面的構造は如何なるものであらうか。

凡そ機法一體を論ずる類型には四がある。

(一)『安心決定鈔』の機法一體。¹⁰⁾

(二)『願々鈔』に光明に約して示された機法一體。¹¹⁾
 (三)『六要鈔』に名號に約して示された機法一體。¹²⁾
 (四)同じく『六要鈔』に二願に約して示された機法一體。¹³⁾

これらの類型に於いて、第一は佛正覺の法と衆生往生の機と本來別なるものを一體とするのであるから、それは信の原體験としての世界を示すものでなく、又第二は信心と光明との二の相が、本來智慧の體に歸することに於いて機法一體を論ぜるものであるから、今の所論に直接的な貢獻を持たない。それ故に今の所論に役立つものは、第三と第四の類型であるが、最初に問題となるのは、能聞所聞の體験構造から云つて、所聞の法に就いて機法一體を見る第三の類型であると云へよう。

思ふに第三の類型にあつては、名號を我等が信心の原體験と見、それを善導の六字釋に確めんとするのである。善導の六字釋は、もと通論家の別時意説の論難に答へたものであることは勿論であるが、然も善導の釋顯は、單に觀經所説の十聲稱佛が、所稱の名號に願行具足するが故に、十願十行あつて具足するといふに止らず、

願行具足を所稱の名號に於いて明かにすることに依つて、他力信仰の内面的構造を最も明瞭にせる點にある。

特に善導が十聲稱佛の願行具足を證明するのに、稱名の稱に於いてせず、名に於いてしたといふことは、彼の宗教體驗に於ける深い洞察を示すものであつて、これは彼が明かに所稱の名號に信心の原體驗の世界を發見せることを意味するものである。この原體驗の世界は實に愚禿の自覺を媒介として回向せられるのであるが、その意味に於いて、原體驗の世界には無縁の慈悲たる佛心を示す本願が語られてある。

かくて彼は名號六字の南無を釋して、

「言南無者即是歸命」

と云つた。歸命が南無の譯語であることは卽是の語で明かであるが、この歸命は古來敬順の義を示すと云はれてゐる。祖聖が、

「歸命はすなはち釋迦彌陀二尊の勅命にしたがひ、め

しにかなふとまうすことはなり」(『銘文』末初右)

と云へるはこれである。

然るに『教行信證』行卷にあつて、宗祖は善導の六字

釋を拉し來つて、之に精細な私釋を加へ、今の釋と全く

異なる解釋を施してゐられる。蓋し行卷に於ける言南無者の釋は、『教行信證』全體の構想から云へば、まづ教卷に於いて眞實之教たる『大經』の經體が本願成就の名號に外ならぬと明せるが故に、こゝにその名號の意義を明かにせんとするのであつて、殊に次の信卷に明す信心の爲には、所行の法となる往相廻向の大行が六字名號に外ならぬから、その名義を明かにすることに依て、純粹信樂の爲の原體驗の世界を明示せんとするのである。されば行卷には、諸佛稱名之願として第十七願を標舉し、諸佛の稱名に依て名號の成就を示されてゐる。まことに第十七願は衆生往生の大行たる名號の成就を説く願であつて、この名號に示された如來の名聲を聞いて信行するところに、我等の信仰體驗は成立する。かくて原體驗の世界として、如來の名聲を名號に於いて明かにせんとするところに、言南無者の釋の意義がある。かくて宗祖は『銘文』の釋と異つて、

「歸命者本願招喚之勅命也」

と釋し、我に歸命せよの本願の名聲と釋してゐられ

る。これを『銘文』の釋に對應せしむるに、如來の名聲を我に歸命せよの勅命として示されたのは、念佛行者の能歸がもと如來本願の成就し給ふものに外ならぬからである。かくて兩釋相成して、その媒介的關係が、信心の原體驗の世界を愈々明かならしめる。

更に善導は南無に就いて歸命の正體を出すと共に、「亦是發願回向之義」と云つて、傍らに發願回向の義のあることを釋顯してゐる。思ふに善導が、發願回向の義を加へたのは、恐らくは『觀經』の三心を願みてのことであつて、至誠心と深心とを歸命とし、回向發願心を發願回向の義と見たのである。然るに善導の回向發願心の釋に依るに、彼は二義を設けて、一には回向發願を「回向し給へる願」とし、又回向發願心を「回向し給へる願を須ひて得生の想を作す」と解釋してゐる。これは宗祖が「行卷」に發願回向を釋して、

「言發願回向者如來已發願回施衆生行心也」

と法に約して釋し、更に『銘文』には、

「亦是發願回向之義といふは、二尊のめしにしたがうて安樂淨土に生まれむとねがふこゝろなり」

と機に約して釋せるに對應するものである。善導の意は、直接的には約機の意を示せるものであるが、特に宗祖が約法釋を施されたところに、名號が原體驗の世界を示す意味は、愈々明瞭にせられたのである。この約法釋に於いて、「衆生行」と云へるものは、まさしく衆生往生の行であり、それは次の即是其行である。而も即是其行は如來の發願、即ち因位の本願に依て成就せる行であるから、その體は本願の名號以外にはない。かくて南無の二字を釋する發願回向の體は六字の名號となり、こゝに機法の交互媒介的關係が成立する。而もこの交互媒介的關係は、我々の出發點であつた願成就の文に基くのであつて、名號が實に信心にとつて原體驗の世界たることを示すものである。即ち「南無者即是歸命」は願成就の「聞其名號信心歡喜乃至一念」に當り、「亦是發願回向之義」は「至心回向願生彼國」に當り、「言阿彌陀佛者即是其行」は所回向の行としての「其名號」であり、「以斯義故必得往生」は「即得往生住不退轉」に當るのである。而して至心回向は『願々鈔』に依れば、上に信心歡喜乃至一念を成じ、下に即得往生住不退轉を起す言

である。従て至心回向は我々の救済を成立せしめる根本原理として、發願回向の體が六字の名號たることを明すものと云はねばならぬ。されば名號即信心、所行即能信といふ時、この即の字に於て、超越的に隔絶せる名號を信心たらしめ、所行を能信とあらはすものは、回向のはたらきである。こゝに眞宗教義の根本原理として回向の説かれる理由がある。まことに回向の原理は名號が信心の爲の原體験の世界であることを明示するものと云はねばならぬ。

次に善導は阿彌陀佛の四字を釋して、

「言阿彌陀佛者即是其行」

と云つてある。既に發願回向の釋に就いて云へるが如く、其行は衆生往生の行であり、その行は本願成就の名號の外にはないのであるから、四字は即六字でなければならぬ。されば宗祖は、

「言_ニ即是其行_一者選擇本願是也」

と云つて、阿彌陀佛を名號に約して、選擇本願の行とし、又『銘文』には、

「即是其行はこれすなはち法藏菩薩の選擇の本願な

り、安養淨土の正定の業因なり」

と釋されたのである。こゝに其行と云へるものは、發願回向の釋にあつて明かであるが如く、衆生往生の行であり、その衆生往生の行は本願成就の名號であつて、それ故に宗祖は選擇本願と云ひ、正定の業因と示されたのである。而も選擇本願と云つて、選擇本願の行と云はれなかつたのは、名號が如來の願心と其行とをあらはすものであり、それを選擇本願とあらはされたのである。それ故にこそ名號がそのまゝ、願行具足せる原體験の世界であることを示すことゝなる。

之を要するに、南無阿彌陀佛の名號に就いて機法一體をあらはす類型にあつては、南無阿彌陀佛の六字名號が衆生往生の行體（即是其行）として、而もその行を回向し衆生を救はんと誓ひ（發願回向）我に歸せよ（歸命）と招喚し給ふ名義が、この行體そのものに具足してゐることを示し、これに依て信心の原體験の世界が名號に外ならぬことを示したのである。さればこの原體験の世界を示す名號は、愚禿の自覺を媒介として信心と表現せられ、従て信心はこの名義に相應する原體験の内面化（歸

命)に外ならず、そこに名號に依て回向される如來の願行を具足し(卽是其行)、必得往生の身になさしめらるるのである。從てこの信心に具する願生心(發願回向之義)は、得生の想をなす決定心に外ならぬこととなる。

このことを更に明瞭に示すものが第四の類型である。

卽ちそれは『六要』二七に

「七十八更不相離、行信能所機法一也」

と云へるものがこれである。然しこの文もその根據はまさしく願成就の「聞其名號信心歡喜」の意に外ならぬのであつて、其名號は第十七願成就の名號であり、信心歡喜は第十八願成就の純一信樂である。そして名號の法がそのまゝ信心となることを示すもので、その意は全く第三の類型と同じである。たゞ第四の類型にあつては、

第十七十八二願を機法に配して、願を中心としつゝ、所行法、能信機といふ關係で、機法一體を示せるに過ぎない。從てこの關係は因願に就いても云へるのであつて、第十七願成就の名號は所行の法であり、第十八願成就の三信は能信の機である。而も第十七願の名號は、第十八願の能信の機なしには單なる概念に終り、第十八願の能

信は第十七願の名號なしには、單なる獨斷的陶醉に陥る外はない。されば第十七願成就の名號と、第十八願成就の信心は、交互媒介的に我々の信仰體驗を成立せしめるのであつて、こゝに機法一體と云はる所以がある。『眞要鈔』本二〇に

「二河の譬喩のなかにも、中間の白道をもて、一處には如來の願力にたとへ、一處には行者の信心にたとへたり、乃至、これすなはち行者のおこすところの信心と、如來の願心とひとつなることをあらはすなり」

と云つて、行者の信心の白道が、水火の爲に破れざるは、他力回向の金剛心なる爲に依ると云へることも、この機法一體の意味を示せるものである。

かくの如く信心の原體驗の世界として、特に名號の意義を示すところに、機法一體の最も重要な意味を持つのであるが、このことを最も明瞭にまた縱横無盡に委曲せるものは實に蓮如上人である。『御文』は常に願成就文にその基調を置き、所聞の名號の意義を明かにする爲に機法一體の南無阿彌陀佛であることを明せるものである。蓮師は常に南無歸命を「たのむ機」とし、阿彌陀佛

を「たすけ給ふ法」と示し、その「たのむ機」と「たすくる法」とが、交互媒介的に結びつく動點として、發願回向を解釋せられた。それ故に、發願回向を解釋するに、功德回施と光明攝取の二義を以てし、發願回向を所回の行體に屬せしむれば功德回施となり、能回向の大悲心に屬せしむれば光明攝取の義となることを、巧みに表現された。されば二字と四字は、一應「たのむ機」と「たすくる法」に分たれるけれども、「たのむ機」は「たすくる法」を離れて起り得ず、又「たすくる法」は「たのむ機」を離れて内面化されることがないから、二字と四字とは相離れず、從て二字即六字であり、又四字即六字であるとし、たのむも南無阿彌陀佛、たすくるも南無阿彌陀佛、と無碍自在なる妙釋を與へられたのである。蓋し蓮師のかくの如き表現は、名號の上に信心の原體験を見る第三の類型と、それ故にかくの如き原體験は常に信の上に内面化されねばならぬことを示す第四の類型とを、巧みに結合せられたもので、こゝに機法一體の意義が最も明瞭にせられたと云つていい。

かくて我々は名號即信心といふ意味に於いて、名號が

實に信心の原體験の世界を示すものであることを明かにした。然らばその名號は如何にして信心と内面化されるであらうか。こゝに再び信の内面的構造が、原體験としての名號との連關に於て明瞭にされねばならぬ。

五、回向の成立

信心即名號、能聞即所聞と、それが相即するところに救濟の體験が成立することは、願成就の文が明瞭に示すところである。されば我々の信心は本願の名號から起り、名號が何等かの形に於いて受容される仕方が信心に外ならない。然るに既に明かにせる如く、南無阿彌陀佛の名號は、そこで煩惱が菩提となり、罪障が功德となるといった原體験の世界として、我々の分別智的此岸から隔絶せるものである。從つて名號は直接無媒介に我々に受容され回向されるのではなく、そこには超越的なものを内在的ならしむる深刻な媒介契機が存しなければならぬ。かうした契機をなすものが、實に愚禿の自覺である。

思ふに名號は、それが如來のもの、如來の無漏清淨の

業に依つて成就せる「功德之寶」であることに於いて、有漏雜染の我々の智慧を以てしては、如何としても到達し得ない超越的世界である。それ故に我々が名號の原體験の世界を切り開くのではなくて、却つて名號が我々を攝取し、我々に語りかけるところに、回向は成立するのである。然るに本願名號の名聲は十方に響流し、十方恆河の諸佛に依つて讚嘆せられつゝ、然もそれを聞くことを得ないのは何故であらうか。寧ろ逆説的に云へば、我々は名號にあらはされた「たのむものを助くる」、「稱ふるものを助くる」といふ名聲に對して、「地獄は一定すみかぞかし」、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、みなもてそらごととたわごとまことあることなし」と、自分が如來とは全く異なる領域にあることを自覺し、それと離れなければならぬ。そこでは眞に愚痴になつた姿が現成されなければならぬ。この愚痴に於いて、それが人間的智慧の絶對的否定として、信心の智慧は生れるのである。さればこの信心に於いて、隔絶せられた名號が非隔絶となり、隔絶即非隔絶といふ構造の上に、回向の信心は成立する。従つて回向の内容は名號であり、そ

れは人間的智慧の否定に依つて、それを充實する信心の智慧として、絶對の彼方から、宗教的實存の内實となるのでなければならぬ。これが他力廻向と云はるのである。

かくて信仰の眞理は如來の眞理である。従つて親鸞教に於ける信は廻向を離れては語り得ないであらう。されば信仰は回向を率直に受容し、自己を抛つて如來の中に投げこむ冒險であると云つてもいい。それ故にこの冒險は極限的な自己否定に於いてのみ果される。親鸞聖人が、

「念佛はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつる業にてやはんべらん、總じてもて存知せざるなり」

といふ冒險をおかし、よく念佛の中に自己を投げ入れたのは、

「たとひ法然聖人にすかされまいらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ、そのゆへは、自餘の行をはきみて佛になりべかりける身が、念佛をまうして地獄におちてさふらはゞこそ、すか

されたてまつりてといふ後悔もさふらはめ、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^⑭」

といふ極限的な自己否定、最も主體的な愚禿の立場に
立つてのことである。かうした人格性の否定的集中に依
つて、雑行が捨てられ本願に歸する新しい生が始るので
ある。

然るにかうした主體的體驗は、主我的な努力の結果と
してあらはれるのでなく、それは常に彼岸のものとし
て、無縁の慈悲として、従つて愚禿の自覺に到る一切の
自己否定的苦難も、凡てが如來の働きと感知せられると
ころに、信の信たる意味は存する。それ故に信心歡喜の
信に到れるものゝ態度は、「至心に廻向して」でなく、
「至心に廻向したまへり」といふ大悲心に一切を委ね、如
何なる逆境に立つても、否逆境に立つことに依つて愈々
深く、その大悲心を能感して、絶對の安心に生きるので
ある。こゝに他力廻向の真髓として、眞の具體的姿があ
り、それは最も主體的な地盤に於いて成立するものとし
て、凡ゆる具體的生活の根源的力となるものである。か

うした意味に於いて、親鸞教は日本が現に直面してゐる
歴史的現段階に處する日本人のひとつの正しい生き方を
教へるものと云へないであらうか。

註①『歎異鈔』 二左。

②『同』 三五左。

③『淨土論註』上 四右。

④『散善義』 四右。

⑤『教行信證』御自釋 二二左。

⑥『歎異鈔』 三左。

⑦『教行信證』御自釋 五〇右。

⑧⑨『末灯鈔』 一六右。

⑩『教行信證』御自釋 二九右。

⑪『一念多念文意』 二右。

⑫『同』 二左。

⑬『唯信鈔文意』 初右。

⑭『六要鈔』會本 一ノ九右。

⑮『御文』 四ノ一四。

⑯『同』 五ノ九。

⑰『安心決定鈔』二右の文に「十方衆生の願行圓滿して往
生成就せしとき、機法一體の南無阿彌陀佛の正覺を成じ
たまひしなり、かるがゆへに佛の正覺のほかは、凡夫の
往生はなきなり、十方衆生の往生の成就せしとき、佛も
正覺をなるゆへに、佛の正覺なりしと、われらが往生の

成就せしとは同時なり」と云へるに基き、機法一體なる名目の最初に出づる文として注意せられる。

⑱ 覺如上人の『願々鈔』三左に、「光明無量の願にこたへて信心歡喜乃至一念の機を攝益したまふ。その機はまた遍照の光明にはくまれて信心歡喜すれば、機法一體になりて、能照所照ふたつなるにたれども、またく不二なるべし」と云へる文に基くもので、能照の光明は法、所照の信心は機とし、然も智慧の光明で智慧の信心を攝取し給ふが故に何れも智慧であつて、機法全く不二一體であるといふのである。

⑲ 『六要鈔』會本一ノ九右に、「行所行法、信是能信、乃至信行不離、機法是一、由_レ此義_一以_レ信攝_レ行」と云へる文に基く、蓋し『教行信證』は具さに四法を明しながら、然も題號には「顯淨土眞實教行證文類」と云つて三法を標するに過ぎない。之に就いて信心はこれ機であり、この機を所行の法に攝して教行證の三法を標せるものである。と善導の六字釋を以て論證せんとするのである。蓋し親鸞聖人が行卷に「大行者則稱_二無礙光如來名_一」と云ひ、その行を押へて「斯行即是攝_二諸善法_一具_二諸德本_一極速圓滿眞如_一實功德寶海故名_二大行_一」と云へるが如く、無礙光如來名即ち南無阿彌陀佛は大行である。この行の中にあつて、南無は歸命なりといふ善導の釋義に依れば、所行の法中に能信の機があつて、能信の機を所行の法中に一體に成就せることが示されてゐる。『御文』の三ノ七、四ノ十一、四ノ十四に示せる機法一體はこの

類型に屬するものである。

⑳ 『六要鈔』會本二ノ七左に「十七、十八更不_二相離_一、行信能所機法一也」と云へるに依るのであつて、その源は願成就の意に外ならぬ。即ち其名號は第十七願であり、信心歡喜は第十八願である。そしてこの名號の法がそのまま信心の機となることを示すものである。或は因願に就いて云ふも第十七の名號は所行の法であり、第十八願の三信は能信の機である。然も第十七願の名號法がそのまま能信の機となるが故に、機法一體とあらはずので、これはその重點を能信に置き、能信の機に於いて機法一體を示せるものである。

㉑ 『歎異鈔』三右。