

眞
実
教
の
開
頭

広
瀬

杲

目次

序言	
一、機教相應	一六
二、仏仏相念	二六
三、教と法（出世本懷論序説）	六六
四、出世本懷	一〇八
結語	

『顯淨土真実教行証文類』は「顯淨土真実教文類」をもって開かれる。この事実が示している感動は限りなく深い。それは「大覺世尊一代之教大小雖殊不_レ出_三教理行果_一」（元照「弥陀經義疏」）と述べられているとき教_〇理_〇行_〇果_〇の次第により伝統されてきた仏教々々学を深く内に超えて、真に万人に公開された学道としての教_〇行_〇信_〇証_〇の教学を樹立する根本精神をあますところなくそこにあらわにし切っているからである。勿論、教_〇理_〇行_〇果_〇の次第にあつても、教_〇が重要な意義をもつことはいうまでもない。如何なる実践にも先立つて教_〇が位置づけられてあつてこそ、仏道は成立するものであり、またここにこそ他の如何なる学問とも選ぶ、仏教学の意義も存在するものといえよう。そのことは仏教の論積が、常に帰敬序をもつて書き出されているところによく現されている。

思うに、教_〇理_〇行_〇果_〇の四法をもつて現される教学も、それを実践的に表現する場合は、教_〇行_〇証_〇の三法をもつてする如く、教_〇行_〇信_〇証_〇の次第によるときもまた（淨土真実）教_〇行_〇証_〇として示されている。然しながら前者にあつては、「因_レ教_〇顯_レ理_〇依_レ理_〇起_レ行_〇由_レ行_〇克_レ果_〇」（前同）と述べられている如く、教_〇行_〇証_〇の実践において、教_〇は何処までも理_〇を顯すものとして意義をもつのであり、理_〇の能詮として行_〇証_〇の道に連なるのである。そのことはやがて教_〇は理_〇を顯すことによりその權威をもつものであるかぎり、行_〇証_〇に直結するものはあくまでも理_〇であつて、教_〇そのものではないといわなくてはならぬであらう。勿論、教_〇と理_〇とは能詮所詮の関係にあるものであり、「理即教体」（前同）と示されている如く

決して分離されるべきものではない。それにも拘らずその位取りにあつては、教と理とは分れて教理行果の四法となり、教行証の三法で現される仏道を、純粹端的に表顯し切れない如くに思われる。即ち、教が理を介して行証の道に連る限り、教法と行証道との間には超え難い相對關係が成立ち、如何に透徹されていようと教のうちに理を見る限り、その行証は如何にしても真に普遍的意義をもち得ないであろう。このことは決して単なる教学の体系上の問題に止まることではなく、仏道の実践的意義を決定ずけるものといわねばならない。従つてそれはやがて道綽禪師をして「聖道一種今時難証、一由去大聖遙遠、二由理深解微」（安樂集上卷）とし、その二つの理由により、聖道の教行証はそのまま末法時の仏弟子における、行証の不成を決定するものとしてついに

「末法時中億億衆生起行修道未有一人得者」（安樂集上卷）

と批判しつくされることとなつたのである。ここに一代仏教は聖道淨土の二門という、新しい教相判釈のもとに分判され、末法（―従つて現在―）の仏道として「唯有淨土一門可通入路」（安樂集上卷）と、淨土門仏教の位置が明らかにされることとなつた。以上の如き道綽禪師の二門判釈を成立せしめた二つの理由こそは、その実践にあつて教がすべてに先行すべき仏教にあり、教理行果の次第によつて表わされる聖道仏教は、果して真に一切の事柄に先行して教が位置づけられているか否か、つまり教が真に超越的意義をまつとうしているか否かを、深くも問うているものなのである。それ故この問いはやがて翻つて

「若有衆生聞是經典億百千劫不墮惡道、何以故、是妙經典所流布處、當知其地即是金剛、是中諸人亦如金剛。故知聞經生信者皆獲不可思議利益也」（安樂集上卷）

と述べられる如き絶対の權威をもつ教を、改めて明らかにすることとなったのである。道綽禪師により明示されたこの浄土門仏教独立の意義は、やがて法然上人の浄土宗開創となつて、具体的に華開くこととなるのであり、そのことは『選撰本願念仏集』が道綽禪師の二門教判をもつて始まることによつても、充分に窺知されるところである。

以上の如く窺つてくるとき、最早や純正浄土教の教学は教理行果の四法によることは不可能と知られる。しかしこのことは決して仏道の実践を現す教行証の道を離れることではなく、逆に教行証の道において、教理行果の四法を以て現される教学が必然的に結歸しなくてはならぬ、教理と行証との二元的な相対性を批判することとなつたのである。然らば真に教行証の道を開顯する教学は、新しく見開られなくてはならないのである。

然しながら法然上人までの浄土教にあつては、真に教行証の実践を開示し切るべき新たな教学は具体的に見出されず、従つて何等かのかたちで教理行果の次第に關係する相を保持し続けてきたのであり、ここに浄土教の教学的独立はまつたきを得なかつたのではないであろうか。それは法然上人の『選撰集』の思想表現が、しばしば一見相矛盾すると思われる相をもつて述べられ、それ故、明恵上人等の聖道理論のまゝに蔽しく指彈されることとなつた歴史的事実によつても、そのことを窺うことが出来るであろう。純正浄土教の教学は聖道門仏教の教学体系を内深くに超えて新たに見出されねばならない。それは宗祖親鸞をまつて教行信証として始めて開かれることとなつたのである。従つて教行信証として明らかにされた教行証の道は、聖道の教行証とえらんで「浄土眞実教行証」として

「竊以、聖道諸教行証久廢、浄土眞宗証道今盛」（化身土巻）

と明快に位置づけられることとなつたのである。

二

教行信証と教理行果との決定的な隔りは、既述の如く教の意義の相違にある。教理行果として仏教が了解されている限り、教は行修者の信解に於て理として領受され、そのうえに行証の道が打建てられてゆくのであり、敢ていうならば教行信証となるのであろう。このように教が信解を介してのみ、行証の道を開くものである限り、如何にしても教の權威は相対的となり、それ故に行証もまた個別的となつて、仏道の普遍的意義を開くことができなからう。

それにも拘らず、若し教理の絶対性を主張するならば、教条主義的な教權とならざるを得ないであらう。ただおのずからに教が絶対の權威として時間的空間的一切の限定を超えて、常に一切衆生のうえに教化の実を挙げ得るものであるとき、仏教は万人普遍の道となることができる。まさしく教行信証はその道を明らかにしているものであり、そこでは教は「釈迦弥陀の二尊の勅命」(尊号真像銘文)と述べられる如き絶対的意義をもつこととなるのである。

いまこのような教の意義を「教卷」のうえに窺おうと試みることは、決して『教行信証』の形式的な構造論のうえで「教卷」を位置づけようとするのではなく、そこにやがては宗教と我々が呼んでいる亭柄の眞実なる相を、領解したいと願っているのである。

「教卷」には「大無量寿經真実之教
浄土真宗」と標挙されている。これは『教行信証』全体の標挙であると同時に、教それ自体の絶対的意義を表示している。この標挙の文のもっている重疊的な意味こそ、教行信証の四法をもって現される仏教の深意を、具体的に物語っているものとして正しく師法然上人の『選択集』に掲げられた「南無阿弥陀仏往生之業
念仏為本」という、題下の十四字に応答するものといつてよいであらう。思うに、この題下の十四字こそは浄土宗独立の旗印で

あり、聖浄二門の教相判釈のもとに世に公開された、末法の時代の正法としての『選択本願念仏集』を総標するものである。それ故「教巻」におかれた標拳の文こそは、それを真実の教として身受した宗祖親鸞の、正しい応答を物語るものといふべきである。そのことは

「親鸞におきては、ただ念仏して弥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、信ずるほかに別の子細なきなり」(歎異抄第二章)

と述懐し、また

「智慧光のちからより

本師源空あらはれて

浄土真宗ひらきつつ

選択本願のべたまふ」(高僧和讃)

と讃嘆されているところからも、充分に窺い知ることができよう。

宗祖親鸞をして聖道の修学の世界を内に超え「雑行を棄てて本願に帰」せしめた廻心は、建仁元年法然上人との値遇であった。

「曠劫多少のあひだにも

出離の業縁しらざりき

本師源空いまさずば

このたびむなしくすぎなまし」(高僧和讃)

と、限りない感動と謝念とをこめて讃えている如く、それは宗祖親鸞の生涯を一転せしめたことである。従つてそこに身を以て領いた浄土眞宗は、決して「よきひとのおほせ」のほかに成立したのでもなければ、また「よきひとのおほせ」によつて指示された教理であるというのでもない。ただ「よきひとのおほせ」に於て現に身証された「親鸞に」おける「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらす」べき眞実そのものなのである。換言するならば「眞実之教」と「浄土眞宗」とが相對してあるのではなく「眞実之教」の現働する世界を「浄土眞宗」と呼ぶのであり、「浄土眞宗」として領かされているものが「眞実之教」なのである。それ故それは教理行果の四法のうゑに窺われる如き、教と理との關係において理解することはできない。「浄土眞宗」は「眞実之教」の所詮の理ではなく、「眞実之教」そのものの働いている現行であり、「眞実之教」もまたの「浄土眞宗」を単に能詮とするのではなく、そこに自らを顕現しているのである。敢ていえば、教理行果の次第にあつて教の体は理であると云うならば、教行信証に於ては教の体は仏の名号である。その名号は現に働く称名であり、正念であり、やがてそのまま如来の名乗りであつて、決して理として信解されるものではない。

法然上人との値遇が宗祖親鸞のうゑに成就することとなつた、以上の如き深い意義を、淳乎として淳なる相において明らかにするものが『大無量寿経』であつた。即ち「ただ念仏して弥陀がたすけられまいらすべし」という選択本願念仏の師教は、本願を説くを宗致とし名号を以て体とする、この經典のうゑに全顯されていた。否、むしろ『大無量寿経』をして本願為宗名号為体の經典と領解せしめたものこそ、師法然上人の言教であつたというほうが適切であらう。『大無量寿経』は既に三国の浄土教の歴史のなかに伝統されてきた經典であるが、宗祖親鸞をしてその深き精神に触れしめたものは、法然上人の教言のほかにはない。それ故、具体的には師法然上人のおおせのおかに『大無量

『壽經』が存在するものではなかった。宗祖親鸞にとつては『大無量壽經』は、単に黄卷赤軸を指すものでないのみならず、また単なる客観の教理でもない。現に師法然上人のおおせに於て聞き取られている、宗教的現実そのものにはかならないのである。「大無量壽經 眞実之教
浄土眞宗」という標拳はこうした事実を端的に表顕しているのであり、そのことはやがて『教行信証』こそは師教『選択集』に眞実の教言を聞く、聞信の表白にほかならぬことを顕すものともいい得るであらう。

三

以上の如き領解を通して、具体的には一体如何なることが教えられるのであろうか。恐らくそこに現されているものは、我々が日常に宗教といい、宗教的の人生と呼んでいる事柄の純なる在り方にほかならないのであろう。然らば「教卷」を通してそこに宗教の純一なる相を領解しなくてはならない。我々はこうした視点に立つて「教卷」と「行卷」以下との関係を見てゆきたいと思う。

勿論このことは既に先輩によつて、能詮の教・所詮の義というかたちにより示されているところではあるが、それが単に形式と内容と云うような意味として、教の内容が「行卷」以下に述べられているという、客観的な説明にとどまるものならば、さして意味のあることでもないのであろう。然しながらそのことが、実は私一人という具体性のうえに現れた行信証の事實、即ち「本願を信じ念仏をまふさば仏になる」(歎異抄第十二章)と云う宗教的実践が、教一つにつくされていく以外にはなく、従つて人間における日常的な在り方をして、宗教的の人生へと転成せしめるものは、ただ教一つにあるという意味として領解されるならば、それは宗教の純不純を知らしめて、眞実なる宗教の何たる

かを開示するものといえるであろう。

さて金子大栄師にしたがい眞宗○という言葉を眞実○の宗教○と解するとき、既述の如き「眞実之教○」浄土眞宗という二行の細註が示している意義の深さが、極めて具体的に迫ってくるのである。宗祖親鸞における『教行信証』選述の志願は、「教卷」から順観するならば眞実なる宗教の開頭にあるということが出来るが、「化身土卷」から逆観するならば、自他をつつんで宗教における純不純の本質的批判にあると窺うことができるのであり、

「然濁世群萌穢惡合識、乃出三九十五種之邪道、雖入二半滿權実之法門、眞者甚以難実者甚以希、偽者甚以多虚者甚以滋」(化身土卷)

として開かれる「化身土卷」の眞仮偽の批判は、明らかにそれを物語っているものであり、その批判をくぐって

「門者八万四千假門也、余者則本願一乘海也。(中略) 斯即專中之專、頓中之頓、眞中之眞、乘中之一乘、斯乃眞宗也」(化身土卷)

と述べられるところには、ここに眞実なる宗教あり、という限りなき感動が表されている。ところで宗教という言葉文字通りに解するならば「宗とする教」であり、それを主体の側において領解するならば「教を宗とする」ことである。即ち眞に人生の帰依処となる教こそ眞実なる宗教であり、その教を宗旨として生死する人間生活こそ、眞実なる宗教的人生であるというべきである。およそ教を聞くということは、少くとも自らの力で自らの問題のすべてを解決し切ることの不可能さに気付くところから、その解決を自分以上の何ものかによって教えられようとするのである。従つて他の一切の日常的な人生態度とえらぶ宗教的人生の在り方は、礼拝○といふことにあるといえよう。宗教生活とは拝む人間生活である。それは世親菩薩が『浄土論』において、五念門の第一に礼拝門をおかれた如くである。そ

れ故にまた宗教の純不純は、その礼拝の心の純不純により決定されるものである。如何に礼拝が宗教生活の特質であり、教を聞くことが宗教の意味であるとしても、拝むものすべて純なる宗教生活とはいえないし、教はすべてが純なる宗教であるとは限らない。どんなに真摯に教が聞かれ礼拝が行われていても、その根柢に自我欲求が肯定されている限り、純なる宗教ではないといわねばならない。真に純粹な宗教は必ず人生をして自我否定道たらしめるのである。教は人生を如実^{じゆじつ}に照し出す鏡であり、自我の欲求に対する一点の妥協もなく敵しい。純正浄土教の祖師たちが南無阿弥陀仏という専称の道に、純一無雜なる宗教の意義を領受し、そこに身を投歸していかれたのもまさにこの一点にあった。

本来、真に教を聞かんと願うものは、自らの内から湧いてくる自我欲求の限りなさに苦しみ、そのなかに苦惱し続けねばならぬ自身自身を痛む心が敵しく働いている。従つてこの厭離穢土の感情は、そこに僅かでも自我欲求への妥協がうかがわれる限り、それを宗とすることを自ら拒むものである。それは彼等の意志によるものである以上に、内なる厭離の純粹感情が許さないのである。本来、眞実なる宗教は人間に於ける至奥の願いに答えるものである。このような正純な求道の精神は、曇鸞大師が『浄土論』の五念門を解するにあたり、歸命の二字をもって礼拝門に配釈しその意義を

「歸命即是礼拝、然礼拝但是恭敬不^ニ必^ニ歸命、歸命必是礼拝」(浄土論註上卷)

と述べることによつて、礼拝のうちに潜む自我肯定の心を否定して、純なる礼拝の成立を歸命の一心に求めたところにも、明らかに窺知されるであろう。

従つてそれは教を自我欲求の手段とするものではなく、ただ一途に教を宗とすることであり、いわば自我を所依と

した人生がうちに否定されゆく道において、ただ教を光明とし教を寿命とする生き方へと転成せしめられることである。

四

余りにも多く宗教は人間の善悪意識、吉凶禍福の心により求められる。そしてその根はいたましいまでに深い。まことに「眞なるものは甚だ以て難く、実なるものは甚だ以て希れ」である。しかし宗祖親鸞をして「甚だ以て多く」「甚だ以て滋」（化身土巻）き仮偽の宗教を批判せしめたものは、ただ師法然上人のおおせ一つであった。それが「親鸞」をして「信ずるほかに別の子細」なからしめたものである。その「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらす」べき道、即ち「念仏成仏」の一道こそ浄土眞宗である。それ故に「念仏成仏」は単に教が所詮とする理ではなく、ただ「よきひとのおほせ」において聞かれる道である。たとえ自らの人生が如何なる相をとろうとも、その全体が教に化せられゆく道となるとき、人間における善悪意識、吉凶禍福に拘る心を超え「自然のことほりにて、柔和忍辱のころもいでく」（歎異抄第十六章）ることとなる。それは「わがはからはざるを自然とまうすなり、これすなはち他力にてまします」（歎異抄第十六章）といわれる自然の大道なのであろう。生涯が自我否定道となることは、人生のすべてが教えられる道となるということのほかにはないのであり、その自我否定の力用は既に自我の世界を超えつつも、しかもそれを離れることなく働くものである。それを他力廻向といい、本願力廻向と名づけられるのであろう。それ故にこそ「よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはさふらへ」（歎異抄第十三章）と示され得るのである。しからば本願力廻向というも、ただ無心にして教を身受すると

ころに働く力用のほかにはないのであり、その意味では他力とは「よきひとのおほせ」なりといい切っても誤りはないのである。

かくして「浄土真宗」とは、本来的に「真実之教」において廻施せられる道にほかならず、他力というも具体的には、教に遇うという専実を離れて、領解することはできないのである。それは伏して人生のただなかに「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という教言を聞思しゆく歩みである。誠に「浄土真宗」は弟子の宗教である。それ故にやがて教に廻施せられた弟子の智慧により、念仏成仏せしめられるのである。それは信心の智慧と名づけられる。先に宗教生活とは拜む人生であると述べたが、まさしく純なる礼拝は弟子の身においてのみ、成就されうるものといわねばならないであろう。ここに「教卷」が

「謹案_三浄土真宗_二有_二三種廻向_一、一者往相_二二者還相、就_三往相廻向_二有_二真実教行信証_一」（教卷）

と書き出されなくてはならぬ感激の深さも知られる。浄土真宗に二種廻向ありということも「本願力廻向有_二三種相_一」（浄土文類聚鈔）ということも、具体的には真実の教に二種の廻向ありということであり、それは現に教を聞く身に知られる無尽の感動にほかならないのである。

かくして宗教とは「宗とする教」である。即ち「真実之教」は時空の限定のすべてを超えて、千差万別の衆生が千差万別のままで、そこに帰一する教であり、現在の人間のうえに常に「本願を信じ念仏を申さば仏になる」という行証道を開く「今現在說法」である。また宗教とは「教を宗とする人生」であった。それは私心なくただ生涯が教に化せられていく道となることであり、教をすべてとする人生にはかならないのである。まさしく宗祖親鸞は自ら身証するこの道を、聖道の教行証とえらんで「浄土真実教行証」と名づけたのである。その深い確信こそは教そのものの賦

与するところであつた。

かくして「大無量寿経真実之教
浄土真宗」という標竿の文こそは、真実なる宗教の旗印であり、その道は宗祖親鸞の師教聞信の世界に開頭されたものであつた。宗祖親鸞はかかる意義を『大無量寿経』の序文のなかに、明らかに読みとられたのである。『大経和讃』が

「念仏成仏これ真宗

万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして

自然の浄土をえぞしらぬ

聖道権化の方便に

衆生ひさしくとどまりて

諸有に流転の身とぞなる

悲願の一乗帰命せよ（浄土和讃）

と結讃せられてあることこそ、明らかにそれを物語るものである。

以上の如き教の意義を、我々は「教巻」を通して窺つていこうとするのである。

上來、教行信証の四法における教の意義につき、概略窺ってきたのであるが、いまましくそれを四法の構造のうえに見ていきたいと思う。先ず『歎異抄』のうえには

「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は（||教||）本願を信じ（||信||）念仏をまうさば（||行||）仏になる（||証||）」（第十二章）

と教行信証の四法が完備されている。それを先輩の説のごとく能詮所詮に分つならば



という完全な相をとることとなる。然しそれを「総序」について窺うと

「敬信（—信—）真宗教行証」（—教・行・証—）」

となり、ここでは信は教行証のそとに出て



というかたちをとることとなる。更に『浄土文類聚鈔』にしたがえば

「末代教行（—教・行—）専心修此（—信—）」

となつて証は行におさまつて



とあらわされる、証が行におさめられるのは、宗祖親鸞にあっては行証は「念仏成仏自然」なる法爾の道理、即ち法として領解せられ、機の行修義は何処までも信の世界に領かれているからである。それは「如実修行相應は信心一つにさだめたり」(高僧和讃)と示されるごとくである。それはやがて

「無上妙果不難成、真実信楽実難獲」(信巻)

と述べられることともなるのである。然しこれは更に徹底されて『行巻』にあっては、先ず教について念仏と諸善とを比較対論して、四十八対を示すとともに、また同じく機について十一の相對を示して、ついにそれを

「然按本願一乘海、円融満足極足無導絶対不二之教也」「然按一乘海之機、金剛信心絶対不二之機也」(行巻)とあらわされるに至った。即ちここでは教行信証の四法はただ

4 絶対不二之教(—教—)——絶対不二之機(—信—)

というかたちにおさめられている。即ち「教を信ずる」という、教と機との相應の問題におさまってしまうのである。然し「教を信ずる」ということは、既述の如く宗教といわれる事柄の最も原初的な、従ってまた本源的な在り方であり、宗教とは教機の相應の問題につきるといってもよいのである。それ故にこの「教を信ずる」という端的な事実のなかに、その宗教の純不純を決定すべき一切の課題が含まれているのである。『教行信証』において「真実巻」に対し「方便化身土巻」が開かれねばならぬ所以は、まさしくここにあるのであり、それは自分を包んでの信仰の純粋性を阻むものが何であるかを、厳正に見極めんとするものである。換言するならば如実なる機教相應、即ち教

と信とが如何に應ずるとき、眞実なる宗教は成立するかを見極めることであり、それ以外に眞実なる宗教を開頭する道はないのである。然らば宗教の純不純は如何にして明らかにされるのであろうか。

二

既に一言した如く、眞実なる宗教とは自我心の否定道として成立つ。人間にとりすべての経験は何等かの意味に於て、必ず自我拡大の方向をもっているものであるが、純なる宗教経験のみは人間に起るものであり乍らも、限りなく自我心を否定せしめるのであり、ついには私の経験であるという主張を払去し切るところまで至らしめるのである。然らば「教を信ずる」というとき、教とそれを信ずる私とが相對するものである限り、主我的な内在化を超えることはできない。本来、「絶対不二」といわれる教と機とは相對的であることは許されない。にも拘らず教は絶対他者的であり信は私の機受相でないならば、宗教が礼拝を生命とする意義は失われてしまふであらう。ここに純なる宗教を成立せしめる關係は、相對ではなくしてしかも相応という相をもつて示されるのである。それは「信とは教えられる心（一機一）であり、教とは聞信されるところのみ（一法一）ある」という如き、重層的往還的關係であるといえよう。むしろ信とは教の現働の場としてのみ成立つのであり、その意味からすれば教というところに、既に信の問題はつくされているというてよいのである。おそらく仏教に於ける教と信との意義は、ここにつくされるのではないであらうか。

「信為道元」功德母、長養一切諸善法、斷除疑網、出愛流、開示涅槃無上道」（唐訳華嚴經卷十四）と示され、「佛法大海信為能入」（大智度論卷一）と説かれている如く、仏教においても信は決定的位置をもつてい

る。然し道の元といわれ仏法への能入と述べられる如き信は、決して人間に内在的な心理ではない。と同時にまた信はあくまでも私のうえに成立しなくては無意味である。そのことは既に見てきた教行信証の四法のうえでも、信が常に独立の位置を保ち続けているところにも窺知せられる。然らば因縁の道理により無我の世界を開導する仏教にありかかる信は如何にして成立つのであろうか。この課題こそ仏教が空理の世界を超えて、宗教性を具体的に回復するとともに、更に進んで宗教の純粋性をあらわにすべき、一点であるということができらるであらう。

こうした意味を我々は經典の劈頭におかれる「如是我聞」（―我聞如是―）なる証信序と、仏弟子の論疏の始めに掲げられる帰敬序とのうちに、手近かく窺うことができるようである。善導大師は『観無量寿経疏』において経の証信序を解釈して、先ず

「初言証信者即有二義。一謂如是二字即総標教主能説之人、二謂我聞兩字即別指阿難能聴之人」（序分義）と述べ、如是の教と我聞の機との分際を明らかにし、更に如是の義については

「又言如是（中略）明如来所説無錯謬故名如是」（序分義）

と、あくまでも如是の義は教そのもの内容を現すべき言葉として解釈された。勿論そこには

「又言如者如衆生意也。随心所樂。仏印度之、機教相應復稱為是」（序分義）

と述べられている如く、衆生の機の所樂にかけての積も施されてはいるが、それとても教主の意を現すものである。然し我々はこの「如是」の二字を何処までも教（―教主の意―）を現す言葉としつつも、同時にそこに機教相應の意義を読み取られた積義に深く注意しなくてはならない。即ち善導大師にあっては機教相應の意義は、どこまでも教一つに見出されているのである。

然し曇鸞大師は『浄土論註』において、世親菩薩の『願生偈』における帰敬の精神を明らかにせんとして、竜樹菩薩の『大智度論』に示されている「如是」の積義を依用し、更にそれを一歩進めて

「經始稱如是彰信為能入」（浄土論註下巻）

と「如是」の意義を機受の信のうえに見開らしている。やがてこの信は『願生偈』の帰敬序における「世尊我一心」の表白の精神を現すものであり、ついにそれは不純なる三不心にえらぶ眞実心として

「名如実修行相應是故論主建言我一心」（浄土論註下巻）

と示されることとなったのである。即ち曇鸞大師にあつては、經の証信序におかれた「如是」の精神は、そのまま仏弟子の純なる帰敬の心と重疊するのであった。さればこの両師の「如是」の積義は、前者は教において積し後者は機において解されたのであり、敢ていえば善導大師は「我聞」を「如是」におさめ、曇鸞大師は「如是」を「我聞」に摂して積されたのである。

即ち善導大師は教を發起すべき「如是」の二字は、明らかに教それ自体の内容を示している言葉であり、その「如是」なる教を「我聞」するところに、機の信が成立つというのである。然しながらそのことは決して「如是」の教と「我聞」の機とが相対し、教の外に我という立場があり、その我において教が「如是」として聞かれるというのではない。むしろ逆に教が「如是」と聞かれることは、その我の立場が教そのものにより否定されていくことなのである。『散善義』の深心積に

「若称仏意即印可言如是、若不称仏意者即言汝等所説義不如是」

と述べられている意を照考するならば、そうした意義は明瞭に窺うことができるであろう。むしろ善導大師の積義の

深意は、深心（↓深信↓）の成立を仏の印可一つに賭けているところにこそあるといわねばならない。従ってそれは曇鸞大師の「如是」の積が、極めて端的にそれを機受の信において、領解されているのに対し、一見對象的に考へられそうであるが、実は曇鸞大師の明快な如是積も、善導大師に窺われる如き、極めて敬虔な、そして具体的な如是積の精神を、内に持たずしては成立し得ないのである。かくして両師の積は相俟って、教の外に我の信が成立するのではなく、その我の立場の否定を通して、ただ自己の存在のすべてが、教えられる場所となるところにこそ、信といわれる機受の相があることを、開顯せられたものにはかならないのである。

以上の如く、教と機（↓信↓）とが一如となる現実こそ、教に約していえば眞実教（眞に宗とする教）といわれ、機に約せば眞実信（眞に教を宗とする身）と呼ばれるのであり、共にそれは現働的な意義として身証さるべきことといわねばならない。こうした意義は、やがて宗祖親鸞により「如是義即善信相」（化身土巻）と、明らかに示されることとなった。まことに「善信相」（散善義）こそは、善導大師が明らかにされた「深信之心」にはかならないのであろう。

然しここで改めて問題となることは、「如是我聞」における「我」の一字は、如何に領解されるべきかということである。既述の如く信はあくまでも自身の具体的な体験でなくてはならない。それ故それは常に能発とか能信とかいううかたちにおいてのみ現されるのである。然しながら仏教は本来無我の教である限り、仏法の大海への能入といわれべき信は、この道理にかなうものでなくてはならない。即ち信そのものがおのずからにして内に無我の智慧をおさめる、所謂「信心の智慧」でなくてはならないのである。そのように信が智慧である限り、信はそれ自体の現働において限りなく自我の執心（根源的には根本無明）を破り、ついには我執の世界を否定しつくした寂靜無為涅槃界へと、導くものでなくてはならないであろう。こうした意義は

「己能雖破無明闇、貧愛瞋憎之雲霧、常覆眞實信心天、譬如日光覆雲霧、雲霧之下明無闇、獲信見敬大慶、喜、即橫超截五惡趣」(正信念仏偈)

とうたわれ、また

「速入寂靜無為樂、必以信心為能入」(前同)と示されている如くである。それなればこそ信は「難信金剛信、染除疑獲証真理」(総序)という涅槃の真因たりうるのである。

然らばこのような信にあっては、「我」の一字により何を現そうとするのであろうか。実はここにこそ機教相応という專柄の、具体的な意義があらわにされているのであり、その根本的な課題を解決した讃歌こそ、世親菩薩の『無量寿経優婆提舍願生偈』であると、領解することができるであらう。それはやがて曇鸞大師の註解をまっけて、宗祖親鸞により

「夫以獲得信樂、發起自如来選択願心、開闡真心、顯彰從大聖矜哀善巧」(信卷)
として明らかにされるに至ったのである。

五

『無量寿経優婆提舍願生偈』は「世尊我一心」の一句を以て開かれる帰敬の讃歌である。従ってこの帰敬の精神に触れることがない限り、これとても唯識止観の立場にたつ無量寿経論の随一してしか、伝統されなかったかもしれない。然し曇鸞大師によりその精神は正しく領受せられ、『無量寿経優婆提舍願生偈』と論主自らが名乗るこの論偈は、仏道に於ける帰命の精神、即ち信の伝統を生むこととなったのであり、やがてそれは浄土教を支える大地の心として

ついに宗祖親鸞により本願力廻向の淨信として開顯されることとなつた。これが三經一論の伝統に外ならない。

「世尊我一心」の一句は、まさしく經の始めにおかれた「如是我聞」なる証信の心に相応ずる歸敬の表白である。然るにここにあつても「我」の一字は嚴存する。無我の仏教への能入たる信にあつて、何故に「我」の一字を定立せしめなくてはならないのであろうか。曇鸞大師は「世尊我一心」の一句につき、まず「世尊」の二字を積して

「此言意歸_レ積迦_レ如來、何以得_レ知_下。言_ニ我依修多羅_一、天親菩薩在_ニ積迦_レ如來像法之中_一、願_ニ積迦_レ如來經教_一、所以願_レ生願生有_レ宗故知此言歸_レ於_ニ積迦_一、若謂_ニ此意_一、遍告_ニ諸仏_一、亦復無_レ嫌、夫菩薩歸_レ仏如_ニ孝子之歸_一、父母_ニ忠臣之歸_一、君后_ニ動靜非_レ已出沒必由_レ知_レ恩報_レ德理宜_ニ先啓_一、又所願_ニ不_レ輕若如來不_レ加_ニ威神_一、將何以達_レ乞_レ加_ニ神力_一、所以仰告」(淨土論註上卷)

と絶対歸依の精神をそこに明らかにし、それを受けて「我一心」を積し

「我一心者天親菩薩自誓之詞、言念_ニ無導光如來_一、願_ニ生_一安樂_レ心心相統無_ニ他想間雜_一、問曰_ニ仏法中無_レ我_一、此中何以稱_レ我、答曰_ニ我者有_ニ三根本_一、一是邪見語、二是自大語、三是流布語、今言_ニ我者天親菩薩自指_レ之言_一、用_ニ流布語_一、非_ニ邪見自大_一也」(淨土論註上卷)

と述べている。この両積を以て「世尊我一心」という歸敬の心、即ち信心の全体が、ただ如來の教言に於て成立ち、そこには一点の私心も加らぬことを明らかにしている。これは先に述べた經の始めにおかれる「如是」の義を、ただ教領受の信に於て示した解釈と対応して、教に於ける「如是我聞」と機に於ける「世尊我一心」とが、同じく機教相應の事實を開顯するに外ならぬという意義を端的に語るものというべきであらう。しかもそうした意義は、「我」の一字を明らかにするために施設された問答が、既に竜樹菩薩が「如是我聞」を積するにあたって

「我者今当説、問曰若仏法中言一切法空一切無有吾我乃至云何仏経初頭言如是我聞、答曰仏弟子輩雖知無我隨俗法説我非実我也（中略）世界法中説我非第一実義中説、以是故諸法空無我世界法故雖説我無咎、復次世界語言有三根本二者邪見二者慢三者名字是中二種不淨一種淨、一切凡人三種語邪慢名字、見道学人二種語慢名字、諸聖人一種語名字、内心雖不違実法而隨世界人故共伝是語、除世界邪見故隨俗無諍、以是故除二種不淨語本隨世故用一種語、仏弟子隨俗故説我無有咎」（大智度論卷一）と詳説されたものに依っていることからしても、充分に窺い知ることができ。

以上の釈義を通して、仏教の信は決して「如是」（―世尊―）と「我聞」（―我一心―）とが、相對するところに成立つものではなく、「如是我聞」（―世尊我一心―）の全体が、ただ真実教の現動であると同時に、そのまま真実信の相であることが明らかにされた。さればそこにおかれる「我」は決して自我心の主張ではなく、敢ていうならば無我の我とでもいふべきものである。このような真実信心の成立の在り方を宗祖親鸞は「邪見憍慢惡衆生 信樂受持甚以難 難中之難無過斯」（正信念仏偈）と語っているのである。

然し無我の我とは理論上の觀念であつてはならない。然らばそれは如何なる事案を物語っているであろうか。思うに、人間は一たび「我」と名乗つた限り、如何にしても自我の主張を免れることはできない筈である。根本無明に覆われた我執存在にあつて、それは意識に先立つ事案である。この何人と雖も自らの力で超克することのできない自我の執心がおのずからに超えしめられて、ただ如来のまゑに「我一心」と自督の表白を述べることのできるのは何故であろうか。仏教の信に於ては、何故に邪見と憍慢の我が超えしめられるのか。曇鸞大師は既に「世尊我一心」の一句を釈するに当り、自ら注意を喚起することにより、その課題を

「我依修多羅 真実功德相 説願偈総持 与仏教相応」

の四句のうゑに解くことにより、そこに機教相応の意義を開くこととなったのである。曇鸞大師はこの四句の文を以て、『願生偈』が、それ自らに於て優婆提舍（一経一）の名を成就すると共に、純粹宗教の行たる五念門に於ける前三門を成就して後二門を起す、所謂成上起下の文であると決定された。この四句のうゑに敢えてかかる二重の意義を見出されたということは、既に縷説して来た「真に宗とする教」と「教を宗とする人生」との課題を、ここに解決すべき一点を発見されたがためであろう。即ちそれは真実なる帰命の心のなかに於て、おのずからに自我の執心の解かれゆく具体的な意義の発見にはかならない。それは既に無我の我として領解された「世尊我一心」の「我」の成立根拠を、まさしく「我依修多羅……」の「依」の一字に見出し、それにつき何所依・何故依・云何依の三依積を施され「何所依者依修多羅、何故依者以如来即真実功德相故、云何依者修五念門相応故」（浄土論註上巻）と述べられることとなった。無我の我の所依とするところは修多羅（一教一）であり、教を所依とする在り方は修五念門（一宗教生活一）である。端的にいえば教に随順する人生（一依修多羅一）はただ称名憶念（一修五念門一）のほかにはなく、従つて念仏の人生こそ生涯が教に化益せられゆく、真実の宗教生活であるということである。

然し何故、称名憶念する人生は、自然に自力の我執を超えることが可能なのであろうか。それを明らかにするものこそ何故依の積である。曇鸞大師は「以如来即真実功德相故」と示して、その「真実功德相」を明らかにするに

「真実功德相者有二種功德、一者從有漏心生不順法性、所謂凡夫人天諸善人天果報若因果皆是顛倒皆是虚偽故名不実功德、二者從菩薩智慧清淨業起莊嚴弘事、依法性入清淨相是法不顛倒是法不虛偽名為真実功德。云何不顛倒依法性順二諦故、云何不虛偽撰衆生入畢竟淨故」（浄土論註上巻）

と述べることとなった。いまこの釈義について詳説することを略すが、「如来眞実功德相故」ということに於て曇鸞大師が開かんとしたものは、やがて「浄土論註」を貫く如来の本願の力用である。それは一如の世界に背いて自我に執してやまぬ人間が、その反逆の身を久遠来念持し続けてやまぬ無倦の大悲に撰化されゆく現実相であり、やがてそれは自我を所依とする存在が、教化されゆく道において、本願力に乗托する新たな人生へと転成することである。それは自ら生きる人生に於て、その無限に深遠なる背景に目ざめることであり、希願に終始する心が、無始已来既にして願われ続けてきた身に遇うことであるといえようか。

然らば無我の我とは静止的な觀念ではない。まさに純なる宗教生活を成立せしめる、信仰の自己内運動であり、やがてそれは善導大師により機法二種深信としてあらわにされたものである。このように我の世界が内深くに超えられ、無我の世界へと転成していく自己内運動をもつところにこそ、信は涅槃の真因といわれ得るのであり、かかる意義を的確に現すものとして「我」の一字が蔽存せしめられたのである。それはやがて宗祖親鸞により

「煩惱具足と信知して

本願力に乗ずれば

すなはち穢身すてはて、

法性常樂証せしむ」

と歌われると共に、更に具体的には「称念仏名離自力之心」「憶念本願離自力之心」（化身土巻）と述べられることとなる。

かくして無我の我とは信生活（―憶念相統―）の具体的な相であり、純なる宗教生活をそこに成就せしめる。教に

化せられゆく人生、それはただ教の機となるものを信^〇といい、機の法^〇となるものを教^〇という、ここにこそ純なる機教相応の現実がある。されば機教相応とはそのすべてが教であり、同時にその全体が機（―信―）の内景をなすものとして、ここに「教を信ずる」という宗教の原初的意義は、真に純淨なるすがたを開くこととなるのであろう。

二 一 仏 相 念

一

以上の如く真実の宗教を成立せしめるものは、純一なる機教相応にはかならない。宗祖親鸞はその深意を『大無量寿經』發起序のうえに見出され、敢て上下二卷にわたる正宗分の教説に先立って、既にこれを以て真実教の明証とせられたのである。それが仏仏相念の深意である。「顯淨土真実教文類」として引かれている經文は、正依の『無量寿經』と『無量寿如来会』『平等覺經』に於ける發起序の極く僅かな部分であるが、それらの經文を一貫するものは仏弟子阿難の問い（―機―）と仏陀釈尊の答（―教―）との相応を現す仏仏相念の精神である。所引の經文は

「今日世尊諸根悦予姿色清淨光顏巍巍……」

という如来所現の三端相を以て始まる。この三相こそは大寂定弥陀三昧と呼ばれる仏所住の境界の、絶対の満足性清澄性高貴性を現すものである。この仏所現の瑞相を拝見した阿難は、それを自身の心中に五徳の現瑞として感得し、そこに仏仏相念の意を請問することとなったのである。この五徳現瑞のそれぞれが何を現すものかについては、先輩

の諸説に苦勞の跡が窺われるが、宗祖親鸞自らは僅かに憬興の『述文讚』の註解を引くのみで、敢て細かい解釈を施しておられない点に注意するならば、我々もまたその細釈に意を傾けるよりも、直ちに五徳現瑞そのものの意義を領解すべきであると思われる。いまそれを注意深く窺うならば、五徳現瑞は決して積尊の現相を直接に現したものでなく、どこまでも阿難の憶想念言の内景であり、「唯然大聖我心念言」と告白している如く、阿難自らの深い領きである。しかもそれは単なる領きによる独白ではなく、「未曾瞻觀殊妙如今」という未曾見の驚きを以て、如来に表白せる言葉である。我々はそこに阿難の心に生じた不思議な自信力というものを思わしめられるであろう。即ち未離欲といわれた声聞弟子阿難の胸に映現せる如来五徳の瑞相を通して、そこに如来の境界を推察し、しかもその推察の心をそのままに「唯然大聖我心念言」と、仏陀に言上請問しているのである。この不可思議の自信力こそ、実は阿難の私心を超えた世界に開かれたものであった。常随昵近の仏弟子阿難の希有心の内景が、そのまま仏陀積尊の現相であるというところは、既ににして機教相応の境界が象徴されているというべきであろう。

異訳の『大阿弥陀經』ではこの意義は更に具体的に

「我侍_レ仏已来未_レ曾見_内仏面有_レ如_今日色_一者_畢」

と述べられている。「我侍_レ仏已来」とは、そのときまでの阿難の全求道生活を指すものであろう。その久しい求道生活のなかで、始めて聴が聞の世界に転じ、常に拝してきた積尊のうえに、始めて如来を拝むことができたのである。如何に厳しく道を求め聞法の座にあらうとも、自我の執心のうえに聞かれてある限り、真に従如来生の法音を聞くことはできぬ。それは「妄在_レ仏辺_一侍_レ仏」といわるべきものであり、ここにこそ求法の道に於ける絶対の厳しさがある。然しいまや積尊は阿難の驚聞を受けて「若不_レ妄在_レ仏辺_一侍_レ仏」（平等覺經）と讚嘆されることとなった。誠

に阿難にとつて仏陀積尊は、久しく同じ俗縁に連る偉大なる聖者であつた。それ故にまた人への執著を超断することはできなかつたのであろう。いまや時節到来して、不思議にも久遠の如来を拝するに致つたのである。阿難の胸に頷かれた五徳の瑞相こそは、かかる声聞意識（―求道に於ける自我関心―）が超えられて、始めて拝する一如法界より顯れた真身の御相であり、始めて聞く従如来生する御声の象徴であつた。それなればこそ、そこに仏の境界たる仏相念の世界が問われることは、必然的であるといふべきであらう。

二

ここで我々は、阿難の問いが秘めている深き意義を、極めて注意深く見開いていかねばならない。即ちまさしく『大無量壽經』の教説を開く如き問いとは如何なるものであろうか。

經文によれば、阿難の請問は積尊により直爾に聞き入れられたのではない。積尊はその問いそのものを吟味することにより、そこに求道の世界に於ける問いの意味を明らかにせられたのである。即ち積尊は

「云何阿難諸天教汝來問仏耶、自以慧見問威顏耶」（無量壽經）

と阿難の問いに敲しい吟味を加えられた。然し阿難は何の躊躇するところもなく

「無有諸天來教我者、自以所見問斯義耳」（同上）

と答え、それを確認して始めて積尊は

「善哉阿難所問甚快發深智慧真妙才、愍念衆生問斯慧義」（同上）

と阿難の問いを讚め、そこから如来の境界は説き出されることとなる。

このような敵しい吟味を通して、阿難の驚問が外的な事情のもとに惹起される如き日常的な問いではなく、人間における真に本来的な問いであることが明らかにされている。思うに人間は本来的には、唯一の真実なる答を求めて、常に問い続ける存在である。従つてその唯一の答を聞き開くことができぬ限り、無限に問い続けてついに安住するときはない。日常的世界に於ける問いは、すべて外縁に促がされて起るものである限り、ただ偶然の世界に答を模索するのみであろう。従つて限りなく問い続けつつも、遂に答を見出し得ずして苦しむ。如何に答えられてもその下から新たな問いが湧いてくる。この無限に問わねばならぬ苦惱は、決して答が見出されざるが故におこるものではなく、まさに真実なる問いが明らかにならないからである。問いが明らかとなれば、既に答は必然的である。然し外的事情に左右されることのない真に本来的なる問いは、無始已來の我執存在たる人間の努力の蓄積により発されるものではない。それはただ時機の純熟をまち、自我心の底を破つて発起されるものである。阿難の問いに対する釈尊の吟味こそは、その問いが外的な事情のままに発された日常的な問いの一つであるか、その日常性の底を破つて大地から発起された、根源的な世界の問いであるかを、明らかにせんとするものであった、といわねばなるまい。然し阿難の問いは「自以_三所見_二」の問いであつた。

釈尊は「自以_三所見_二問_三斯義_一耳」という阿難の答を確認し、限りなくその問いを讃嘆せられるのである。実は教主釈尊は常隨の弟子阿難により、まさにこの問いの発される時を久しく待ち続けて來られたのであり、釈尊の説法はただその大地を見つめつつ、無倦に続けられてきたのであつた。誠に仏陀の説法は常に第一義諦に於てなされるのである。それなればこそ撰化隨縁の教法たりうるのである。若し釈尊の説法のすべてが、真に從如来生の法でないならば遂に凡惑の衆生の撰化方便の世界を開くことはないのである。されば仏智所照の世界に於て讃嘆にあたいする問いこ

そは、直ちに仏の境界を開く意義を荷負うものでなくてはならない。仏の境界こそは本来唯仏与仏の智見界であり、凡識を超越せる境界である。従つてその門を開く如き問いは、既にして智慧所成のものでなくてはならないのである。果せるかな阿難の「自以所見」の問いは「自從智出」(平等覺經)のものであった。智より出ずる問いは識所成の問いにえらぶ。何故ならば識により發された問いは、自我関心によるものであり、ついには我執の繫縛のもとに外縁に促された主観的な問いでしかなく、ただ智より出ずる問いのみが、その我執の否定されるところに發起されるからである。こうした意義は『大阿彌陀經』のうへでは「我自從善心知仏意問仏耳」として徹底されるものである。

然し既に仏意を知つて仏に問うとは如何なることであろうか。この意義は正依の經典のうへに美事に現されている。即ちそこでは

「尊者阿難承仏聖旨即從座起偏袒右肩長跪合掌而白仏言」(無量壽經)

と述べられているのである。「承仏聖旨」とは阿難にとりての經驗的な一事實を示すものではなく、実は阿難の問いそのものもつ、先驗の世界に於ける深き意義を現すものであろう。即ち阿難の問いは積尊によつて、「自ら慧見を以て問う」ものであるか否かを、厳しく吟味されたのである。然しそれは阿難自らにしてみれば、ただ「自以所見」の驚きに於て問うたに過ぎないのであろう。然しその問いを發さしめた未曾見の驚きこそが、実は「承仏聖旨」といわれるべき意義を荷負していたのである。自意識は決して自覚ということと混同されてはならない。眞実なる自覚の世界から發された問いは、あくまでも自身[○]の問いではあるが、決して自他差別の世界に於ける自我[○]の問いではない。ただその自我心の破れたところに、期せずして發起されることとなつた問いである。敢ていうならば私一人に於ける

諸仏同証の問いであり、それ故にこそ万人平等の地平からの問いである。かかる問いこそ生きとし生けるもの全てが本来的に問うている問いを代表し、一切衆生の重い宿業を荷負うているものというてもよいであろう。従ってそのような問いは決して自我により問われるものではないのであり、ここに阿難の問いが

「尊者阿難座よりたち

世尊の威光を瞻仰し

生希有心とおどろかし

未曾見とぞあやしみし」(浄土和讃)

と述べられる如き驚きに於いて生起した意義があり、その阿難をして常隨なる声聞の座より立たしめたものこそ、

「承_レ仏聖旨_一」と示される世界に外ならないのであろう。かくしてこそ阿難の問いは仏陀釈尊により

「発_レ深智慧真妙弁才_一、啓_レ念衆生_一、問_レ斯慧義_一」(無量寿經)

と讃嘆せられることとなったのである。

三

以上の如く、仏陀釈尊の威光を瞻仰して自らのうちに五徳の現瑞を念言し、そこに仏の所住たる仏相念の境界を問うに至った阿難の驚問は、換言すれば人間釈尊のうえに、始めて「久遠実成」の如来を「今現在成仏」の相に於て拝み、その教言に法界等流の妙法を「今現在説法」として聞いたことであろう。それは「今日世尊」という端的な発言が美事に物語っているというべきである。

然しそれと同時に、この阿難の問を受けて、そこに「發深智慧真妙弁才、愍念衆生」（無量壽經）という深き意を發見せられた釈尊は、またそこに未來仏の出世を發見せられたというべきではなからうか。そこに阿難の問いと釈尊の讚嘆とは、一如の世界にありて相念するのである。それは誠に人間の予想や期待を超えた、甚難希有なる出合いである。常隨昵近の阿難をして、今日まで真に如來を拝見せしめず、如來の教法を聞くことを許さなかつたものは、自我関心に執られる声聞意識であつた。教主釈尊はただひたすらに、その超えられる時を待ちたもうたのである。そこには

「為諸庶類、作不請之友。荷負群生、為之重担。受持如來甚深法藏、護弘種性、常使不絕、興大悲、愍衆生、演慈、授法眼、杜三趣、開善門、以不請之法、施諸黎庶、如純孝之子愛敬父母。」（無量壽經）

と語られる如き、甚深の大悲が思われるのである。真実の教は大聖釈尊と雖も個人の意志をもつて開示することとはできず、また何人たりとも自我関心に於て聞き聞くことは許されないのである。かかる難說難聞の法はただ時機純熟を待つて開かれる。ここに覺者の智慧は大悲の心として働き、凡惑の衆生は「真実方便之願」（化身土卷）心を「方便真実之教」（同上）に聞くのであろう。そのことは換言するならば、教の開顯は機の開発の外にはないということである。真実の教の成就是真実の機の成就と同時にである。誠に阿難の問いの成就により、釈尊は如來の徳を一切衆生の前に開き得たのであり、この問いが無かつたならば如來出世の正意は、ついに公開され得なかつたのであろう。これこそ

「久遠実成阿弥陀仏

五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ

迦耶城には応現する」(浄土和讃)

と讃歌されるべき世界なのである。従ってそれはまた阿難に代表せられている一切衆生を、仏智見の内に摂して「一切衆生悉有仏性」と憶念受持し続けたもう如来の大悲心の、成就せられる時に外ならないのである。さればこそそこに説き出される教は、個人釈尊の名のもとに発されるものではなく

「如来以無蓋大悲矜哀三界、所以出興於世光闡道教、欲拯群萌、惠以真實之利上」(無量壽經)

という如来如実言であった。

かくして仏仏相念の世界より等流する教は、説者の力量によっても、また聴者の努力の蓄積によっても開かれるものではなく、ただそうした個人的関心の尽きるところに、鼓するものなくして音曲自然なる阿修羅の琴の如く、時節到来して十方に響流するのである。誠に「時機純熟之真教」(教巻)なるが故に「如来興世之正説」(前同)たり得るといふべきであろう。ここにこそ絶対不二之教と絶対不二之機との、如実なる相応の世界が成立するのである。

以上の如く、人間に於ける個我の執心を深く内に超える仏仏相念界こそは、三世十方の諸仏の同証同感する世界であり、それは既に先哲により普等三昧といわれ、やがて大寂定弥陀三昧と領解されたものである。従ってそれは、万人が平等に拝み拝まれる——というより本来拝み拝まれてあった——念仏三昧の外にはなく、ついには凡夫成仏の大道たる南無阿弥陀仏の内景に外ならないのであろう。かくして『大無量壽経』上下二巻の教説の底を貫くものは、自我執心の影をも止めぬ万人平等の仏仏相念の世界である。こうした意義はやがて補処の菩薩たる弥勒の問いを待って聞教信受の心に於て胎生化生の分別を明らかならしむる智慧段を開き、そこに胎生無智なる者に於ける不見三宝の失

を示し、ついには流通付嘱の一段に至って積尊自ら

「如来興世難_レ、值難_レ見、諸仏經道難_レ得難_レ聞、菩薩勝法諸波羅密得_レ聞亦難、遇_レ善知識聞_レ法能行此亦為_レ難、若

聞_ニ斯經_一、信樂受持難_ニ中之難無_レ過_ニ此難_一、是故我法如是作如是說如是教、應_ニ當信順如法修行_一」（無量壽經）

と説き述べられることとなるのである。まさしくこの「難」の一字こそ、法の純淨にして眞実なることを明すものであり、それはただ絶対不二なる機教相應の境界にのみ等流するのである。

宗祖親鸞は眞実教を開顯するにあたり、ただこの經の仏仏相念の經文のみを以て「顯_ニ眞実教_一明証也」（教卷）と決定せられたのであるが、それはやがて自らの内深くに眞実の機を領受するに、ただこの經の下卷に説かれる難信と仏智疑惑の教意への、限りなく深い洞察を以てせられたものと相應するものであり、これによって始めて宗教の純潔性を開く機教相應の意義は、一点の曇りも残すことなく顯彰し尽されることとなつたのではなからうか。この問題については、我々は更に沈思すべきであらうが、いまはただその問題を見出したのみで、自ら力及ばざることを痛感するばかりである。

ともあれ翻つてみれば、そのような深い意義を含んでの機教相應の教意も、宗祖親鸞にとって端的には、ただ南無阿弥陀仏という「よきひとのおほせ」に於て聞き開かれたものであることを思わしめられるのである。

三、教と法

以上の如く、真実の教を明らかにするにあたり、宗祖親鸞はただ『大無量寿経』序分の仏仏相念の经文のみに依られた。実はそこにこそ機教相應の本源的意義が開かれるのであり、やがては「教を信ずる」という相に集約される宗教の最も純なる在り方、即ち真実なる宗教を明らかにするものであった。この事實が南無阿弥陀仏である。従つて南無阿弥陀仏の境界は、拝む心が拝まれてある身を照し出すのであり、やがてその拝まれてある身は拝む心を無限に純化して、真に拝ましめるのである、と領解されてよいのであろう。南無阿弥陀仏は内深くに阿弥陀仏南無の世界を領受するとき、礼拝の心の中にまで根深く潜む自我執心が超断せしめられ、そこに真実なる宗教心たる歸命の一心が成就する。即ち南無は阿弥陀仏に於て限りなく内なる罪福信を否定純化せられ、その大悲所照のうちに照破された罪福の深さをいたむところに、無窮なる南無の道が開かれてゆくのである。罪福信ずる心が本源的に超えられるところに真実の宗教は成就するのであり、それをあらわにするものこそ機教相應の純なる意義を物語る仏仏相念の世界であつた。

然し宗祖親鸞は、この仏仏相念を明す经文を「何以得^レ知^レ出世大事」と徴することにより、引用されたのである。勿論その限り出世本懐ということも、内容的には仏仏相念のほかにはないに違いない。然し出世本懐ということが機教相應の内容とするものであるとしても、宗祖親鸞は何故に機教相應の純なる意義を現す仏仏相念の经文によつて、出世本懐の教意を領受することが出来たのであろうか。我々はここに真実教を決定すべき要諦として、機教相應の意義を領知すると共に、改めていま一つの方向を釈尊の出世本懐ということのなかに、見開かねばならぬのであろう。

それは人について語れば、釈尊の出世の本懐ということであろうか、法として窺うならば、恐らくそこに教と法との交應、即ち教法の一如性ともいふべきものが、明らかにせられているものであらうと思われる。即ち經文に則していふならば、教主釈尊の教言と教主弥陀の選択本願念仏の法との内的關係であり、やがては善導大師によって提示せられた、發遣と招喚の二尊二教を以て、やがてその即下に二尊一致の深意に直參せしめられることに外ならぬのである。

經典のうゑに釈尊の出世本懐を現す文を求めるならば、仏念の經文を受けて説き出された

「如來以無蓋大悲、矜三衆、所以出興於世、光闡道教、欲拯群萌、惠以眞實之利、無量億劫難值、難見、猶下靈瑞華時、乃出。」（無量壽經）

という文であるが既にそれは釈尊の名乘りに依らずして、まさしく如來の名のもとに説き出されており、やがてそれは宗祖親鸞の大意釈により、

「弥陀超發於誓、広開法藏、致哀凡小、選施功德之宝、釈迦出興於世、光闡道教、欲拯群萌、惠以眞實之利。」（教卷）

として、弥陀の本願と釈迦の教言との照應に於て、その分際が明らかにされ、更にこの二尊二教の意義はそのまま宗體に至り

「是以說如來本願、為經宗旨、即以仏名号、為經體也。」（教卷）

と、まったく二尊一致の世界におさめされることとなつたのである。ここに宗祖親鸞が眞実教を明らかにするものとして、見つめていたものは一体何であらうか。

思うに、如何にこの経が「如来以無蓋大悲」として説き出されたとしても、その如来とは釈尊のほかにはないことはいうまでもないことである。それなれば敢て宗祖親鸞が示した如く「釈迦出興於世」とのみ説き出されてもよかつたのであろう。然し宗祖親鸞は、その「釈迦出興於世」の意義を、理念的なる不可思議法身に求めようとはせず、あくまでも「弥陀超発於誓」という世界に見出された。換言すればまさしく「本願を信じ念仏を申す」世界のなかに身証されたのであつた。そこにかつてゴータマ・シッタータと名づけられた世俗の一太子が、その個別の名を没して如来と名乗られ、世尊と仰がれることの、未来際を尽すべき意義を発見されたのである。ここに開顯されることとなつた釈尊出世本懷の意義は、実は真の意味で、教と法との交際であるとして、推考することが許されると思うのである。教と法との交際こそは或る意味で仏滅後の遺弟が荷負うた久遠の課題であつたと見ることもできよう。然し教と法とが無媒介に即一的に受取られるとき、密教がしばしば陥つた所謂神秘的な仏身觀をうむこととなり、また教と法との不一不異が理念の世界に於て考えられるとき、聖道諸大乘仏教がいつしか陥込んだ理的な仏身觀となつていったのではなからうか。端的にいうならば、前者は釈尊を久遠の仏と拝むのであり、後者は釈尊を通して久遠の仏（法性法身）を領知するのであろう。そこには如何にしても幽遠な觀念論的操作を伴うべき必然性が何われるようである。然し群萌の大地に生きる大衆が、自らの生死を安んじてそこに托すべき宗教は、そのような觀念的操作を要することなく、直爾に現動するものでなくてはならない。即ち仏陀の教言に於て久遠の仏に遇う如きものでなくてはならないのであり、更にいえば現身の人に於て久遠の世界を領受せしめられる如きものでなくてはならぬのである。そこでは法とは如何なる意味に於ても觀念的なものではなく、ただ教を聞く身に現動するものでなくてはならない。恰もそれは宗祖親鸞が「よきひとのおほせ」に於て「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と領き、そこに

「親鸞にお」けるすべてを托し切る「親鸞一人がため」の法に歸している如くであらう。

ここに我々は現身の仏陀釈尊入滅のその日以来、遺弟が涙と共に明らかにせんと願い続けてきた教（―現身仏―）と法（―法身仏―）との現実的一如性、即ち仏身論の課題のいたましい深さを知ると共に、それが宗祖親鸞により眞実教決定の要諦として示されることとなった釈尊出世本懐の意義によって、眞に公開せられるに至ったことを思わしめられるのである。宗教の問題、それは遂には機と教との交際と、教と法との関係とに尽されるということが出来るであらう。我々は既に仏仏相念の教意のうえに、機教相応の深意を見開かれた宗祖親鸞の思召をほぼ窺ってきた。従つて更に釈尊の出世本懐論を通して、そこに教と法との具体的な交渉を推考すべきであらう。然しその本論に入るに先立つて、このような出世本懐論が開顯されなくてはならない、歴史的な必然性ともいふべきものを、聖道浄土二門の教相判釈の展開のうえに窺つてみたいと思ふのである。

二

『教行信証』の「後序」の冒頭に於て宗祖親鸞は

「竊以、聖道諸教行証久廢、浄土眞宗証道今盛」

と明示された。思うに宗教の眞実性を証明するものは、現実には於ける眞実なる救済のほかにはない。如何なる弁証も救済の眞実をふまえたものでない限り画餅に等しく空しい。それこそ宗教のもつ不動の意義である。従つて眞実なる宗教とは、何日でも何処でも誰のうえにでも、永遠に「今」の行証道として現行するものにはかならない。然し永遠に「今」の行証道が成立するということは、教が「今現在説法」として働くことであり、換言すれば教が永遠普遍の

絶対の法を能持することである。我々はややもすると法という言葉を通して、単なる理念的なものを感じ、行証道ということよって、実践的なものを感じているようであるが、真実の宗教に於ける事実としては、法と行証道とは同じことでなくてはならない。即ち行証道そのものが法の現行相なのであり、教が法を全現すればこそ、時空の限定を越えて常に万人のうえに行証されるのである。それは曇鸞大師により

「經者常也（中略）能与衆生作大饒益可常行于世故名曰經」（浄土論註上巻）
と示され、善導大師により

「言經者經也、經能持緯得成三丈丈有_二其丈用_一、經能持法理專相應」（玄義分）
と釈されている如くである。宗祖親鸞はまさしく「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むりて信するほかに別の子細なきなり」と自ら語る念仏成仏の世界に、こうした意義を確認して「浄土真宗証道今盛」と宣言されたのである。

然らば翻って「聖道諸教」は、何故「行証久廢」したのであろうか。実はその本質的な意味を見出したところこそ、宗祖親鸞の歴史的な存在の意義があったのである。

教行証の三法の具欠は、正像末の三時史観に於て明らかにされるところであり、教のみあって行証なき時代は末法と呼ばれる。然しながら教のみあって行証は久しく廢れたという事實は、最早や宗教としての生命を失ったことであり、行証道を生産せぬ教は、単に一つの古典的文献に過ぎない。宗祖親鸞はかかる行証なき教の存在を認めないの
あり、

「末法五濁の有情の

行証かなはぬときなれば

釈迦の遺教ことごとく

竜宮にいりたまひにき」(正像末和讃)

と歌われているところにも、その精神は明らかに窺知せられるであろう。

思うに阿弥陀如来の選択本願念仏を根本生命とする浄土教は、この三時史観をふまえて釈迦教聖道仏教の時代錯誤性の批判のうえに、開顯されてきたものであった。そのことは龍樹菩薩の難易二道の分判を以て、聖道難行の現実的理由を五の難に総摂し、改めてそこに自力他力の批判を行った曇鸞大師、そして更にその精神を領受して、まさしく正像末の三時史観によって教法の時機相応性を論じ、一代仏教のうえに聖道浄土の二門を判釈した道綽禪師により明かにされるところである。そこに一貫して窺われるものは、若し正法の時機であるならば、聖道仏教は行証道として現実的力用をもつであろうが、いまや正像の二時は過ぎ世はまさに末法濁乱のときである。その限り聖道仏教は如何に正しき法であろうとも、既に大聖釈尊の入滅より遙かに隔り、その義理は深微をきわめた観念論と化するものであり、観念の世界に如何に頓教一乗の理を誇ろうとも、現実には「未有一人得者」(安樂集上卷)でしかない。仏教の生命はその幽遠な哲理そのものにあるのではなく、現実救済の宗教たるところにある。その限り「未有一人得者」の教は無に等しい、という直観であり、それは法然上人により更に徹底されて、現実的に無に等しい道が意味あるもの如く考えられているという教界の事實は、おのずからに真実な宗教の門を閉じて、自障々他するものであるとして遂には聖道門を二河譬に説かれ群賊にたとえて、世の覚醒を促すこととなり、その聖道門仏教の終末の時機のために遺された釈尊の教法、それが弥陀の本願念仏の道を開く浄土の一門である、と唱導されるに至ったのである。されば宗

祖親禱もまたこうした浄土教の祖師の教を受継いで、

「聖道諸教為_ニ在世正法_ニ而全非_ニ像末法滅之時機_ニ已失_レ時乖_レ機也_一」（化身土卷）
と示されたのである。

三

以上の如く、浄土教は聖道仏教の時代錯誤の批判のうえに開かれてきた。然し時代錯誤とは果して何なのか。正法の時機には聖道仏教は行証されるが、末法の世では浄土の一門のみが時代に応ずる教法であるというても、そこには時機の衰頹の故に、積尊はやむをえず浄土教をも説きのこされたという如き、相対的な消極性を超えることは出来ない。その限り聖道仏教の時代錯誤への批判はそのままでは浄土教の絶対普遍の意義を公開することは出来ない。単に浄土教が末法時のみの教であるというのであるならば、正法時の聖道教に相對する下等の教とさえ、考えられることとなるのではないか。

宗祖親禱によってなされは眞仮偽の批判こそは、まさしくこの疑惑を払去し切らんとするものであった。即ち宗祖親禱は、聖道仏教は末法の時機には不相応であり、浄土教のみ時機相應の教であるという、現実領解から更に深く眼を転じて、何故に聖道の諸教は正法の時機のみに止まり、像末の世には時を失い機に乖くこととなったのかを、眞正面から問うこととなったのである。その問いは大聖を去ること遙遠であり、理深く解微であるというのみでは、解明し切ることとは出来ない。むしろこの二つの理由そのものに、改めて何故にという問いを投ずるところから、明らかにされるものなのである。

既に曇鸞・善導二師が述べている如く、教が真実である限り、常に理事相応して尽きることはない。従って正像末の三時の推移に拘ることなく、常住に行証道として現行すべきである。しかるに聖道の諸教は、ただ在世正法の時のみ止まるといふのは何故か。在世正法の時とは現身の仏陀積尊の人格的影響の強い時期に外ならない。それ故その時代のみに通用する教ということは、仏法が積尊という偉大な宗教的偉人の言葉として、執持されてきたことを物語るものではないか。従って当時の声聞弟子の多くが、等しく自らの課題としたものは、積尊の如くに発心し、積尊の如くに断惑証理せんとすることであつたであらう。そしてその間には時として勝れた行証者も存在し得たことであらう。然しその限り積尊の教と、それを聞いて行ずる仏弟子の行証とは、如何にしても相対性をまぬがれることはできないであらう。然しながら我々は更に一步踏込んで推求しなくてはならない。思うに本来の意味に於ては、人間は独存的存在であり、その存在を形成する経験のすべてが、単独性と一回性とをまぬがれ得ぬものである限り、如何に大聖世尊の教といえども、それが個人の名のもとに説かれる限り、深い人生の教訓とはなり得ても、他をして覚証せしめることは許されない。従つたとえ積尊在世時の仏弟子が阿羅漢の位を証したとしても、それは決して単に個人積尊の言教が証を開かしたのではなく、その言教に於て全顯されていた永遠普遍の法により、覚道したものといわねばならない。といふことは、積尊こそこの永遠普遍の法に覚醒した最初の人であり、この積尊の出世成道に於て、万人がこの法に目醒める道が開かれたことを物語っているのである。まさしく法は不増不減であり、永遠常住にして何人にもえらびなく公開されている。この法に目醒めて万人は成仏するのであり、ここに無量無数なる諸仏が誕生する。従つてこの法界にありては、積尊も諸仏の随一である。

然しこの人類に於ける最初の覚者たる積尊の人格は、余りにも偉大であつた。それ故にその人格的影響の大きかつ

た時代には、かかる普通の道理は却って隠蔽され勝ちであり、釈尊の人格とその言教のみが、限りなき輝きを放っていた。それこそまさに正法の時機である。されど真実なる道理は、如何なる人間の恣意をも超えて不動である。やがてかかる仏弟子の道は、釈尊の人格的影響の稀薄化とともに、ただ釈尊に似た「行」相のみにとどまって、ついに証する者のない像法の時代に移り、それがやがて末法の時に至り、釈尊の人格的感化が一つの伝説となり、人々の胸に現実的影響を与えなくなるや、最早や行証はまったく失われて、ただ経文のみとどまることとなる。まさしく末法とは「大聖を去ること遙遠なる」時代であり、それ故に

「釈迦如来かくれましたして

二千余年になりたまふ

正像の二時はおほりにき

如来の遺弟悲泣せよ」（正像末和讃）

という仏弟子のいたみと共に、目醒めることとなった仏教史観の内容なのである。ここに至ってかえりみると、正像末の三時は単なる仏教衰頹の順観の歴史ではなく、まさにその衰頹の根本理由に目醒めた逆観的危機史観であると、いわねばならぬであろう。従ってその時にあたり、なお正法時を夢見て、そこに観念の満足を求めるということ自体が、「行証久しく磨れ」た真実を物語る以外の何ものでもない。ただ

「正法の時機とおもへども

底下の凡愚となれる身は

清淨真実のこゝろなし

發菩提心いかゞせん」(正像末和讃)

という現実の時機の悲傷を以て教法をかえりみるところからのみ、新たに道は開かれるのである。

四

従って正像末の三時史観とは、仏教衰頹への即時的な悲歎にとどまるものではなく、むしろそこから積極的に、聖道仏教に於ける「行証久廢」の必然性に目醒めることとなったのである。釈尊という偉大なる宗教者の人格的影響により、却って真実なる法の現動性を見失っていたのである。従って三時史観はその「大聖を去ること遙遠」なる時機に生れ合せた身への、限りなき悲傷をくぐって、むしろ真に永遠普遍なる法の全現する時代に生を受けたという事實への歓喜へと、目を開かしめるものなのである。かかる時機の自覚に於ける悲喜の転換こそ、まさしく浄土教興起の決定的要因であり、実は聖道仏教にえらんで浄土教が民衆の大地の中を一貫して伝統され続けて来たという、その歴史の事實が何よりも美事にそれを物語っているのである。宗祖親鸞こそは、その浄土教の伝統精神の根柢にふれて、それを開顯せられたのである。

釈尊という個人の名のもとに尊ばれてきた、仏教に於ける人格依憑のかけが消えることにより、始めて人間釈尊をして仏陀たらしめた永遠なる正法が、万人の前に公開される時機が純熟したのである。誠に仏陀釈尊の尊厳性は、偉大なる宗教的天才であったからではなく、まさしくこの正法に目醒め、それを指教するが故であった。従って釈尊の恩徳はそこに指教せられる正法に目醒める以外に知ることは出来ないものであり、その人格に執られる限り、釈尊の尊厳さもまたおのずからに限定されねばならないであろう。

然し聖道仏教がかかる運命をたどることは、既に仏陀自ら予見されるところであり、それは仏弟子への遺教として懇勸に教示されるものであった。例えば所謂四依の遺教はそれを物語るものであろう。されば末法時に至って聖道仏教が「行証久廢」の現実を露呈したということは、実は釈尊遺教の教意を素純に領受徹底し得なかった、と云うべき結果ではないであらうか。実はここに明恵上人等のうえに伺われる聖道諸師の末法觀と、淨土教諸師の末法觀との根本的相違が知られるのである。

かくして末法の時機なればこそ、真にあらわとなった永遠普遍の正法を、淨土教の根本生命である本願の念仏そのものに、改めて確認した宗祖親鸞は

「像末五濁の世となりて

釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて

念仏往生さかりなり」(正像末和讃)

と讃歌し切ることとなったのである。従ってここでは「証道今盛」なる念仏成仏の道、即ち淨土真宗は、決して過ぎ去った正法の時代の教と相對するものではない。この「今」は永遠に「今」である、永遠の「今」とは現に自身のうち証道として成就している現実のほかにはないであろう。「行巻」には法照禪師の『五会法專讚』の文を引いて「何者名_レ之為_二正法_一若箇_二道理_一是真宗、(中略)正法能超_二出世間_一持戒坐禪名_二正法_一念仏成仏是真宗、不_レ取_二仏言_一名_二外道_一撥_二無因果_一見為_レ空、正法能超_二出世間_一禪律如何是正法念仏成仏是真宗見_レ性了_レ心便是仏、如何道理不_二相応_一」

と示すものも、またかかる意義を現すものであり、それにより師法然上人の選択本願念仏の教法を浄土真宗と仰ぐ思召も明かである。かくして浄土教の歴史が久しく重荷として荷負してきた相対性は、ここに超えられて

「浄土真宗者在世正法像末法滅濁惡群萌齊悲引也」(化身土卷)

として、歴史を貫く浄土真宗の永遠性を明かにすると同時に

「大小聖人重輕惡人、皆同齊下歸下選択大宝海下念仏成仏上」(行卷)

と真に念仏成仏の普遍的意義を開き尽すこととなったのである。

勿論このように弥陀法の全現せられることは、釈迦教の軽んじられることではない。むしろこれによってこそ、釈迦教の個人性が完全に超えられて、始めて釈尊の永遠不滅の如来としての公人性を、開顯し尽すこととなるのである。実はここにこそ宗祖親鸞により、改めて釈迦の出世本懷論が開かれねばならぬ必然性が存在するのである。

四 出世本懷

一

以上の如く浄土教の伝統を正受し、そこに眞実なる宗教の意義と、その歴史的必然性とも見極めた宗祖親鸞は、浄土教の根本生命たる阿弥陀仏の本願を純一に説く『大無量寿經』を以て、釈尊出世の正意を開く經典と決定することとなり、この經の宗体を釈して

「是以説ニ如来本願ニ為ニ經宗致一即以ニ仏名号ニ為ニ經体ニ也」(教卷)

と明かにせられたのである。『大無量壽經』こそは「如来の四十八願をときたまへる經」(尊号真像銘文)である。その本願を説くことこそ人類の教主釈尊出世の正意であり、ここに始めて釈尊は如来の徳を全現する。即ち

「如来所ニ以興ニ出世ニ唯説ニ弥陀本願海ニ」(正信念仏偈)
と示される如くである。

然し我々は更に改めて、何故に永遠普遍の正法は、弥陀の本願としてのみ説かれねばならぬかを推求しなくてはならないであろう。換言するならば、釈尊の出世の正意は何故に弥陀の本願を説くことではなくてはならぬか、ということである。それを通して存覚上人以来先哲により論じられてきた、法華經の出世本懷論との同異の問題の根本的な解決の糸口を探求したいと思う。

思うに釈尊の一代教を貫くものは、大慈悲摂化の精神にほかならない。それは既に釈尊が菩提樹下に於ける成道の坐を立て、初転法輪に越きたもうたという、原始經典の記述のうえにも、充分に窺い知ることのできる場所である。従って經典のすべては大悲摂化の言説でないものはない。それはあらゆる經典のうえにみられるところであるが(例えば「諸仏大慈尊哀愍護念如ニ一子」(心地観經卷三) といひ「我亦為レ世父救ニ諸苦患ニ者」(法華經卷六)と説き「憐念衆生ニ如ニ母憶ニ子」(首楞嚴經)と述べられる如きは、みなその精神を物語るものである。然しその仏の大慈悲心を主題的にしかも徹底して説くものこそ、浄土の三部經であることも、また明らかたことであり、『大無量壽經』には「以ニ不請之法ニ施ニ諸黎庶ニ如ニ純孝之子愛ニ敬父母一於ニ諸衆生ニ視若ニ自己ニ」と説かれ、『觀無量壽經』には端的に「仏心者大慈悲是以ニ無縁慈ニ攝ニ諸衆生ニ」と現されている。従って浄土教がその大慈悲心による救いの道として開か

れていることも当然のことである。

然し法然上人までの浄土教は、多くその中心を『観無量寿経』においていた。『観無量寿経』の特質は、少くともその正宗分が示している如く、定散二善の行法を説いてその最後に下々品の極悪底下の機に到達し、そこに「具足十念称南無阿弥陀仏」と称名念仏が勧められ、やがてその十念の称名は流通分に至り、阿難に対して「汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名」と附屬されるところにある。従って善導大師はこの経の序分を背景としつつその教意により

「上來雖説定散兩門之益望仏本願意在衆生一向專称弥陀仏名」（散善義）と領解され、それを受けられた法然上人は

「諸行為廢而説、念仏為立而説」（選択集）

と『観無量寿経』における廢立の教義により、浄土宗を独立せしめたのである。まさしく『観無量寿経』の説示はこの廢立義に尽くされるのであろう。然しこのように『観無量寿経』を表にして、その教義が立てられている限り、「信心者大慈悲是以無縁慈摂諸衆生」と説かれている「衆生」とは、あくまでも下々品の一段に至り始めて明らかとされた凡夫であり、しかもその凡夫は

「諸仏大悲於三苦者心偏惑念常没衆生」（中略）示如溺水之人急須偏救岸上之者何用濟為」（玄義分）

と述べられる如く、何処までも聖者と相對する凡夫である。それ故に浄土三部経の中心である如来の本願というも、このような凡夫のための慈悲哀愍の願として、丈夫志幹といわれる聖者の道と相對する如くにも思われるであろう。従ってかかる凡夫の救済の道である浄土教は「本為凡夫兼為聖人」（遊心安樂道）

の教として、領解されることとなったのは当然といわねばならない。

然し聖浄二門のこのような相対的領解が、根本的に超えられないとするならば、釈尊出世の正意を弥陀の本願開顯にありと決定することは、独善的な牽強附会の説と看做されはしないであろうか。

二

以上の如き領解にとどまる限り、釈尊一代の教は二分されて、聖者のためには聖道の教を説き、下根の凡夫のためには浄土往生の道を説くということとなるであろう。更にかかる思想を一步すすめるならば、釈尊は聖道としては、高遠なる自覺の道理と、大心ある志幹のための自力難行の道とを説くことこそ、その本意とするところであるが、ただ殊更に末法濁世の凡夫を憐むが故に、敢て弥陀の本願他力による易行の道をも説かざるを得なかつた、ということともなるのではないであろうか。その限り浄土教が如何に時代に相応する教であるとしても、そのままでは道理としての教法の絶対普遍性は開示し切ることができず、やがては凡夫救済のための方便教としての貶視を、根本的に撤回せしめ切ることができないこととなる。このように浄土教を方便教とする貶見に対し、純正浄土教の祖師達は常に力を注いで、その根本的な誤解を解こうと努めたのであり、そのことは既に曇鸞大師の『浄土論註』道綽禪師の『安樂集』のなかに、一貫して窺われるところであるが、特に撰論家からの別時意の論難に対して行われた、善導大師の名号六字釈議を中心とする願行具足論は、その努力の凝集点であるといってもよいであろう。

かかる浄土教の祖師達の唱導を支えていたものは、徹底した時機の自覺と、そこに仰がれた本願の名号への絶対的信順とであったが、このような敲しい具体性にも拘らず、なおそこに法としての普遍性を公開し切れぬものが窺れる

のである。それは恐らくその宗教体験の深さにも拘らず、それを表現せんとする思考の方向が、釈尊の入滅以来伝えられてきた出家意識のうえにおかれていたがためでなからうか。それ故に弥陀の本願を説く浄土の三経も、釈尊により説かれたということにより尊重せられ、従ってそれは常に釈迦弥陀の順序に於て、思想されることとなったのである。勿論その根底には善導大師の諸文のうえに殊に顕著に窺われる如く、あくまでも徹底した時機の悲痛と、その痛みを通して、かかる自身のために弥陀の本願を開顯したもうた釈尊への、末法の仏弟子としての遇教の感激が燃えている。それは

「我等愚痴身 曠劫来流轉 今逢_ニ釈迦仏 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門_一」(玄義分)

「門余_ニ八万四千_一漸頓則各称_ニ所宜_一随縁者則皆蒙_ニ解脱_一、然衆生障重取_レ悟之者難_レ明、雖_レ可_ニ教益多門_一凡惑無_レ由_ニ遍攬_一、遇因_下章提致_レ請我_ニ樂_ニ欲往_ニ生安樂_一唯願如来教_ニ我思惟_一教_中我正受_上然娑婆化主因_ニ其請_一故即広開_ニ浄土之要門_一安樂能人顯_ニ彰別意之弘願_一(中略)仰惟釈迦此方發遣弥陀即彼国来迎、彼喚此遣豈容_レ不_レ去也」(前同)

等の文によつても明らかに知られるところである。このような精神はやがて弥陀の本願を純一に説く、浄土の根本聖典たる『大無量寿経』にたいしても、法然上人の述べられる如く

「釈迦無勝浄土を捨てて此の穢土に出でたもうことは、もと浄土の教を説いて衆生を勧進して浄土に生ぜしめんがためなり。弥陀如来この穢土を捨て、彼の浄土に出でたもうことは、もと穢土の衆生を導いて浄土に生ぜしめんがためなり」(無量寿経釈)

と、どこまでも釈迦弥陀の順序を以て領解せしめることとなり、それはあくまでも釈尊により弥陀の本願は説かれたということである。然しこうした末法の仏弟子としての遇教の感激も、そのうちに普遍的意義を見開いてこない限り

個人性を超えることはできないであろう。然らば弥陀の本願救済の時機相応性も、相対的な意味での偶然によるものとしての疑難を、まぬがれないのではなからうか。従ってここに改めて見極めなくてはならぬことは、釈尊による弥陀の本願開顯の必然的意義であり、しかもそれは何処までも遇教の感激のただ中に於て、見開かれなくてはならぬことであつた。

端的にいうならば、ただ「よきひとのおほせ」のなかに、具体的にそれを見開いたものこそ、宗祖親鸞の出世本懐論であつたと思われるのである。

三

従つて宗祖親鸞にあつても、釈尊の教言により弥陀の本願に遇い得た、という感激は決してかわるものではなかつた。いやむしろその感激の深さが、自身の救いに於て万人救済の法の顯現を見開くこととなつたのである。それは「釈迦弥陀は慈悲の父母」（高僧和讃）と歌い「釈迦弥陀の慈悲よりぞ」（正像末和讃）と慕われている如くである。

然し宗祖親鸞に於ける遇教の感激は、釈尊は弥陀の本願も説きたもうた、という領解に止まることを許さず、ついに弥陀の本願を説くことこそ、釈尊出世の所以であり、ただ弥陀の本願を説かんがためにこそ、世に出興せられたのである、として

「如来所_ニ以興_ニ出世_一唯_ニ説_ニ弥陀本願海_一」

と述べられることとなつた。その意義は既述の大意釈のうえにも明らかにされているところであり、やがてこの精神は『教行信証』全体を貫くこととなつたのである。かくの如く釈迦弥陀の順序に転じたところには、純正浄土教の祖

師によっても、ついに超え切ることの出来なかつた、伝統の仏教史観、即ち積尊観に一大転換を与えることとなつたのである。従つてここでは積尊の教に対する価値観も一転して、一代仏教はただ弥陀の本願開頭の前方便教として位置づけられることとなつたのであり、

「念仏成仏これ真宗

万行諸善これ仮門

權実真仮をわかずして

自然の浄土をえぞしらぬ

聖道權化の方便に

衆生ひさしくとどまりて

諸有に流転の身とぞなる

悲願の一乗歸命せよ」(浄土和讃)

として『大無量寿経』の真実教たる所以を徹底し、更には

「門者八万四千仮門也 余者則本願一乘海也」(化身土卷)

と現されることもなつたのである。このような方向転換は、どこまでも本願救済のただ中でなされたものであり、決して他からの理証を以てされたものではない。ということは凡夫の自覚の徹底に於て身証されたものである、というのである。即ち凡夫とは決して聖者と相對するとき、人間存在の一つの在り方ではなく、万人の大地性として見開かれた「一切群生海」といい「群萌」と呼ばれる如き、いわば人間存在の故郷とでもいふべき普遍性である。か

かる凡夫性は、どこまでも個人に於いて開かれていた平等性であり全人性である。それは決してただ全ての人々に共通であるという意味での、一般的在り方のことではない。従ってかかる凡夫性はただ平等なる如来の本願に於て照し出されるものである。

然らば凡夫救済の法たる弥陀の本願は、最早や聖者と相対する凡夫のためにおこされた特殊な救済の法ではなく真に万人を平等に本来の世界へ喚びます如来それ自体の力用として、本願のまえにはすべての差別が光を失って、平等に凡夫性をあらわにせしめられるのである。こうした意義は先に引いた「大小聖人重軽悪人皆齊同応_レ歸_ニ選択大宝海念仏成仏_ト」といい「浄土真宗者在世正法像末法滅悪群萌齊悲引也」と示される諸文の上に、明快にあらわされている。

以上の如く弥陀の本願観、従って人間観の徹底に於て、弥陀の本願のみが万人を平等に救済する絶対法であると領受されるとき、釈尊一代を尽す教化の精神が、一切衆生への大悲摂化のほかない限り、その精神を真に成就せしめる道は、ただ弥陀の本願を説くことのほかには、あり得ぬことは明らかである。かくして釈尊出世の本懐は弥陀の本願を開顯するにありと決定して、その道こそ

「專中之專 頓中之頓 真中之真 乘中之一 乘斯乃真宗也」(化身土卷)
と領解され切ることとなったのである。

然らば『大無量寿経』をして、釈尊出世本懐の教と決定した、宗祖親鸞の出世本懐論は、決して聖道仏教に於ける『法華経』の出世本懐論に相対する、浄土教の出世本懐論ではなく、この章の始めに我々が見てきた如き、釈尊の慈悲教化の精神の真の徹底により、おのずからに明かにされたものといわねばならない。というよりも、ただ自らが徹

底して教に化益せしめられる身として、自分自身を見出したところに、おのずからにして領けた大悲撰化の普遍的意義であった、というほうが適切であろう。

誠に万人を平等に救済せんとする普通の法は、如何にしても個人の名のもとに説かれるものではない。

改めて思うに『法華經』は三乗の教を以て開導され来った一代教を方便とし、その開導の根本にして究極の境界たる「唯仏与仏」の智見界を、智慧第一の仏弟子舍利弗の三請のすえに開顯せられた教であり、それはその経目らが

「如_レ是妙法諸仏如来時乃説_レ之如_レ優曇鉢華時一現_レ耳（中略）是法非_レ思量分別之所_レ能解_レ唯有_レ諸仏乃能知_レ之。

所以者何諸仏世尊唯以_レ一大事因縁_レ故出_レ現於世。舍利弗云何名_レ諸仏世尊唯以_レ一大事因縁_レ故出_レ現於世。諸仏世尊欲_レ令_レ衆生開_レ仏知見_レ使_レ得_レ清淨_レ故出_レ現於世」（中略）是為_レ諸仏唯以_レ一大事因縁_レ故出_レ現於世」（法華經方便品）

と述べている如く、まさしく「第一希有難解之法」（前同）にして「唯仏与_レ仏乃能究尽諸法実相」（前同）の法である。

然しその「唯仏与_レ仏」の智見こそは、釈尊成道のその時以来、一代教の底を貫いていたものであり、その意味よりすれば

「諸有所作常為_レ一事唯以_レ仏之知見_レ示_レ悟衆生。舍利弗如来但以_レ一仏乘_レ故為_レ衆生_レ説法。無_レ有_レ余乘若_レ二若三」（前同）

といわるべきである。されど何故に一代教を開示しつつ「唯仏与_レ仏」の智見はその底を貫くのか。それはまさしく「唯仏与_レ仏」の智見であるという、そのことの故に、大悲撰化の力用を現し、それを真に徹底せざるを得ないからである。それこそまさしく

「如来以_レ無蓋大悲_レ矜_レ哀三界_レ所_レ以_レ出_レ興於世_レ光_レ闡道教_レ欲_レ拯群萌_レ惠_レ以_レ真実之利_レ無量億劫難_レ値難_レ見猶_レ靈瑞

華時時乃出と(無量壽經)

と開顯せられるところのものである。然ればその「唯仏与仏」の智見界が、個人積尊の名を超え、また三乘淺智の及ぶあたわざるものなればこそ、その智慧の現働たる大悲摂化の究極は、明かに個人積迦の名を没し、声聞菩薩の努力を超えた「仏仏相念」の世界に、弥陀の本願の名号として響流するのである。然ればその本願名号の世界こそ

「如来智慧海 深広無涯底 二乗非所測 唯仏独明了」(無量壽經)
と述べられている。

然れば宗祖親鸞にとつては『法華經』の出世本懐の眞実なることは、『大無量壽經』をまたずしては、ついにその宗教的現実性を失うものと領知せられたのであろう。かつて天台に学んだ宗祖親鸞にとり『大無量壽經』に如来出世の正意を見開いたことは、『法華經』の出世本懐義を如実に身証せしめられたことであつたのではなからうか。

「誠知大聖世尊出興於世大專因縁顯悲願眞利為如来直説示凡夫即生為大悲宗教。因茲闕諸仏教意三世諸如来出世正本意唯説阿弥陀不可思議願」(浄土文類聚鈔)

という表現のうちには、そうした感動のあとが窺い知られる如くである。

然らば諸法実相の理を証した積尊こそ、実はそのまま弥陀の本願に遇うた最初の人であつたというべきである。理知分別の超えられた如実知見界は、また眞に如来なる本願の境界である。されば弥陀の本願は積尊により説かれたのであるが、それ自体は万人に平等に賦与されている久遠の法である。従つて一切衆生は積尊に救われるのではなく、弥陀の本願に救済されるのである。然しその弥陀の本願は積尊により始めて、人類のうえに指教せられたのである。かくてこそ『大無量壽經』は、積尊により説かれたということを自らに超えた「如来如実言」として公開せられる。

即ち如来の如実智により貫かれる釈尊大悲攝化の精神は、おのずからに弥陀の本願にまで徹し、そこに始めて久遠無窮の意義を満足するのである。ここに徹するときおのずからに

「法華経は三世の諸仏もこの経によりてほとけになり、十方の如来もこの経によりて正覚をなりたまふ。しかるに法華経などをよみたてまつらんに、なにの不足かあらん。かように申す日はまことにさるべきことなれども、われらが器量はこの教におよばざるなり、そのゆへは法華には菩薩声聞を機とするゆへに、われら凡夫はかなふべからずとおもふべき也。しかるに阿弥陀はとけの本願は、末代のわれらがためにおこし給へる願なれば、利益いまの時に決定往生すべき也云々」(和語灯録二、念仏往生要義抄)

と領解される如き『法華経』と『大無量寿経』との相對觀、従つてその機根に於ける凡聖の相對觀は超えしめられると共に、それに対する

「論」其出世本懷之義略有二意、一約「教權實」三乘是權一乘是實故以「一乘」説為「本懷」是法華意、二約「機利鈍」(中略)大悲本懷唯在「濟」度障重根鈍常没衆生「而利根少鈍根者多故知諸教出離是少淨土得脫其機是多依」此道理「所」施利益超「過諸教」淨土教門豈非「本懷」(六要鈔)

という如き弁証もまた必要なものとなるであらう。

誠に如来無縁の大慈悲心は本願の名号としてのみ成満する。「群萌を拯んと欲」す「如来無盡の大悲」は、ただ「恵むに眞実の利を以て」するほかなく、その眞実の利は「悲願の眞利」であった。この意は

「仏の世にいでたまふゆへは、弥陀の御ちかひをときてよろづの衆生をたすけすくはむとおぼしめすとしるべし」

(尊号眞像銘文)

と明快に領解せられることによつて、ついには大意釈から宗体釈へと徹底されたのである。然らば釈尊出世の正意は「説如来本願」のほかないとしても、それ自体無説の説として仏仏相念の世界より等流するのであり、その純一なる等流の名告りこそ「即以仏名号」にほかならないのである。ここに我々は始めて如実なる教と法との分際を知ると共に、真にその一如なる意義に領くことが許されるのであろう。それは二尊二教を以て二尊一致の教意に触れ、そこからさらに翻つて二尊二教の深意に思い至らしめられるのである。

かくして釈尊出世の本懐は本願の名号一つに尽され、ここに永遠常住なる法を限りなく現在せしめる真実教の意義が領解せられることとなった。そしてこの如来の本願に帰して行く一道こそ、浄土真宗として万人の前に公開せられる「誓願一仏乘」の道であつた。

結 語

我々は「大無量寿経真宗之教
浄土真宗」と標拳される『顕浄土真実教文類』を通して、真実なる宗教の何たるかを略々うかがつて来た。その要諦をなすものは、一には機と教との交際であり、他は教と法との関係であつた。しかもその機教相応と教法の不一不異とは、宗祖親鸞により真実教を顕す明証として文類せられた『大無量寿経』発起序の経文が如実に語るところであり、それが仏仏相念の教意であり、出世本懐の精神であつた。このことによつて我々が具体的に領受せしめられることは、真実教は常に私一人のうえに行証道を成ずるということである。換言するならば真に普遍なる法は、私一人の救済の事実を場として証明せられる以外にはない、ということである。「十方群生海」を悲引したもう本願は、ただ「親鸞一人がため」の救いとして用意させられてあつたのである。かくして「教巻」は

「謹按_三浄土真宗_一有_二種廻向_一、一者往相_二二者還相_一、就_三往相廻向_一有_二真実教行信証_一」

として開かれねばならぬ意義も、具体的に知られるであり、そこに真実なる宗教の意義がある。然らば浄土真宗こそは、ただ教一つに開化されてゆく道であり、端的にいえば教の外には何ももない。従つてその教の何たるかは、我が身を場として現行する行証道のほかに知るべき術は存在しない。この兩者の間に僅かなりとも間隙が生ずるならば真実なる宗教ということとは出来ないであろう。宗祖親鸞はその真実なる一道を、ただ「よきひとのおほせ」一つに見されたのである。従つて「真実之教・浄土真宗」と記された標拳の細註には、その生涯を尽す遇教の感激が端的に表白されているのであり、『大無量寿経』の教意といえども師法然上人の「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」との「おほせ」に於て、聞きひらいたものにほかならなかつたのである。

「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」(高僧和讃)

と讃歌されるところに、宗祖親鸞の生涯のすべてが表白されていることを痛感せしめられるのである。

(附記)

昭和三十六年度夏安居の都講を拝命し、恩師金子大栄先生の『顯浄土真実教文類』の講筵につらなることを得た。小論はその聴講の手控を取りまとめ、以て領解の一端を記したものである。従つてこれは私にとり今後の道への第一歩であり、決して研究の成果ではない。ただ浄土真宗の教学上の諸問題は、すべてここに帰しここから出発することを確認し、そこに立つて改めて問題を見直してゆきたいと願つたものである。ただ大方の御叱正を切に願うのみである。