

## 覚存疇としての発遣と招喚

安 田 理 深

### 一

世親の『願生偈』に於ては、願という内容をもって信が言い表わされている。そこに言い表わされているところの願は、さしあたり世親自身の願である。勿論、いま問題とするところは、世親のみならず、われわれ人間存在の普遍的問題としてであるが、とにかく願生という自覚意識をもった場合、その意識は却ってその意識をもった人間を廻転せしめる如き事態がおこったことを意味する。即ち、願生の生は、自己喪失の実存ではなくして、実存の恢復を意味する生でなければならぬ。生というかぎり、どこまでも実存として人間存在であって、単なる自然存在でないことは言うまでもないが、しかし自己疎外の実存にとどまるものではなく、同時に自己還元の実存を意味する生でなければならぬ。無生の生という表現もある如く、まさに新存在 *the new being* の意味をもつ生である。そこには人間のありかたの根元的な廻転が意味されているはずである。

したがって、かかる生の自覚意識としての願も、また、自己を喪失せる意識による欲求ということはできないであろう。願というかぎり、どこまでもわれわれに内在的であるといわなければならない。欲求はどこまでもわれわれの

欲求である。しかし、その欲求は、欲求をもつたものを逆に廻転する意味をもつ欲求であり、廻転されたものの欲求である。かかる意味に於ては、欲求は欲求するものに超越的であるといわなければならない。

われわれを超越せる欲求が、しかもわれわれの欲求であり、われわれの欲求が却つてわれわれを超越せしめるのである。超越的にして同時に内在的、内在的にして同時に超越的である。しかし、かかる事態はいかにして可能なのか。どこまでもわれわれに超越的であるものが、却つてわれわれに生起したということは、われわれに於て生起したのであって、われわれから生起したのではない。われわれに超越的なものは、むしろわれわれよりも内在的であるであらう。内在的意識に底をもつのではなくして、内在的意識を超越して内在的であるであらう。

われわれを絶対的に超越せるものは、むしろわれわれよりも内在的である。われわれのわれよりも更にわれに近いのである。それはわれわれのわれそのものである。かかる超越的内在存在は、まさに本有である。本有こそわれわれを廻転せしめる意味に於て、本有は本願である。欲求の意識は、単なる意識過程として考えられるものでなくして、むしろ意識の根元である。信意識の根元を意味するものこそ願であり、信意識は根元の自覚であるといわなければならない。

本願は、それが超越的である意味に於ては如来の本願である。同時に、如来が内在的である意味に於ては本願である、ということが出来る。『願生偈』の願生は世親自身の願生であるが、同時に、それはそのまま如来の本願である。如来の本願が世親の願生である点からは、信としての表明である。願のままが信であり、願をもって信が表明されているといえるのである。

ただ、ここにわれわれが、われわれ自身の問題として意味深きものをみるのは、願をもって信を表明する『願生偈』が、特に願生という所以についてである。その願は、どこまでも如来の本願であるが、しかし、その如来の本願を如来の本願としてでなく、願生として言表する。

如来の本願は、人間存在の超越的根底である。ただその願が生といわれるところに、超越的根底の自覚があり、更に自覚として実現された超越的根底の現実がある。根底は、単に根底にとどまるのでなく、いまや現実である。唯識教学の概念をもってすれば、「種子生現行」として本願の現実として成就するが、それは同時に「現行熏種子」として逆に本願を成就する。

願生は本願の現行である。親鸞教学の概念をもってすれば、現行は大行大信である。願生は、人間存在の根底たる本願が、生の人間現実に実現されて、人間存在を成就するのである。根底を喪失せる実存が、その根底を自覚し、根底に根底づけられることによって、その実存を恢復し成就するのである。

信仰の問題は、人間の実存を成就する人間存在の問題である。願という言葉は、かかる存在の問題と、それへの答えを語るものとして、深くわれわれをうつものがあるのである。

## 一一

願生は、世親の『願生偈』の主題であるが、根本的には『無量寿経』にその基盤をもっている。『願生偈』自身によってみれば、その最初に「世尊、我一心帰命尽十方無碍光如来、願生安楽国」という。形式上、この最初の一行は第二行と合せて『偈』の序説に相当するものであるが、その実質的内容よりみれば、むしろこの最初の一行に全体が代表されている。親鸞は、これによって、この『偈』を「一心の華文」つまり「一心偈」と称しているのである。恐らく『無量寿経』の本願の三心に照応せしめるの意味があるかと思われる。三心経・一心偈というわけであろう。

そして『教行信証』「信巻一は、この三心・一心の問題を主題とするのである。三心・一心は、一心そのものに三心の構造をもつことを解明して、一心を三心をもって基礎づけるのである。三心というも、その内容よりみれば、至心信楽の信と欲生我國の願である。信は信それ自身のうちにその超越的根拠としての願を見出し、その願によって信

を証明する。このように自らが自らによって自らを成就するはたらきをもつ一心であることが解明されている。

いま、世親の言表を整理してみれば、一心は我にかかり、帰命は如来にかかり、そして願生は国にかかっている。一心を内に限定して帰命といい、帰命を更に限定して願生というのである。帰命といい、また帰命の内容である願生というものが、一心そのものの外にあるのではなく、一心そのものが自らを限定し記述したものである。一心はいうまでもなく疑蓋無雜の純なる信である。純粹なる信は、不二の信といわざるをえない。如来と衆生と、二而不二の心でなければならぬ。われわれは、この簡潔な表現の上に純粹無雜なる信の相をみる。

純粹無雜なる相とは、「至心信樂の本願」の相である。『願生偈』の表現している信の相は『無量壽經』所説の願の相である。所謂「念仏往生の本願」に「至心信樂の願」という独自の意義を見出したのは、わが親鸞である。至心信樂の願とは、信の願ということである。それが念仏往生の本願の叫んでいる意義である。

三心の願は信の願である。われわれは、世親の一心の表現の上に、その現成の相をみるのである。世親の一心は願の信である。信の願の現成としての願の信である。信の願である如来は、世親の上に願の信として実現し、実現した願の信は、それによって信の願を明証しているのである。われわれは、簡潔な一心の記述を通して、あくまで深遠なる如来願心の影をみざるをえないのである。

世親は、ところで、この願の信たる一心をもって自己として我—一心という。我—一心は、曇鸞の註解するが如く世親の自督のことばである。いうまでもなく、世親という自己意識によって、自己の意識内容を督するのではない。われがあつて一心の意識をもつのでなく、一心によってわれが立てられるのである。一心がわれそのものである。一心は、信として成就された願心である。超越根底の自覚として実現された根底の現実である。即ち、本願成就の信である。かかる超越的なる信を主観たる自我が所有することはできない。却つて主観的自我の底を破つて生れたる信である。信こそ新らたなるわれを成り立たしめるといわなければならない。

das neue Sein は仏教学の熟語でいえば、無漏の五蘊である。したがって、自督は一心が一心自らを督するのである。信が信によって、信の内に信を越えたる願を見出し、それによって信を批判証明してゆくのであって、信は信の外に他の力を借りるのではない。信には自ら自らを掘り下げてゆく力をもつのである。これが一心の自督である。一心のほかに世親のわれはないのである。法によって人の名を仮立するといわれる如く、一心の上にわれという人称を施設するのである。われの当体即ち一心である。

世親のこの『願生偈』には、このほか「我依修多羅真実功德相」といい、「故我願生彼阿弥陀仏国」といい、また「我作論説偈」という如く、『偈』は、世親のわれでもってその全体が代表されている。勿論、われは自指の流布語に過ぎないのであるが、しかし、それによって代表されている内容は一心である。一心といっても、一心の概念ではなくして、世親という実存として現象している本願である。『偈』が、右に指摘した如く、われを強調している所以のものは、『偈』が自督の表現であるからである。前語と後語を除いて正説される内容は、如来(四)智のはたらく領域たる、所謂、二十九種功德成就の莊嚴世界である。しかも、かかる甚深広大なる法界、いわば絶対無限の世界、無限の限定を包んで、しかも限定しつくされぬ世界も、実は自覚存在たるわれのいまここを離れぬのである。

蓋し、一心は、自己の根元の自覚である。一心が自己の根元を自覚すれば、一心の根元は、その一心の内に根元自身無限の内容を開示し展開してゆくのである。世親は、自らこの莊嚴世界を解釈して願心莊嚴という。一心がこの願心にめざめるならば、願心は一心の内に願心莊嚴の世界を展開するであろう。願にめざめぬならば、願は自らを展開する場所をもつことはできないが、願にめざめた信に展開されるものは願の世界である。願の展開は信の展開である。如来の甚深広大性は、そのままが一心の甚深広大性である。われの強調される所以は、全くここにあるといわなければならない。

われという人称語をもって表現されたもの、即ち自己表現は、告白である。『願生偈』は、我—一心に先立って、世尊という呼びかけの言をおく。「我—一心帰命十方無碍光如来、願生安樂國」は「世尊」に対する自己表白である。『論註』は、この「世尊」の語について、先啓とか仰告とかと註解するが、この啓告は自督のことばである。自己を記述した表現は啓告である。しかし、この告白は、どこまでも自己表現ではあるが、単なる独語 monologue ではない。われがわれにわれを語っているのではなくて、世尊という他者に呼びかけ、呼びかけた他者に対して自己を語る対話 dialogue である意味をもっている。独語的告白ではなくして対話的告白である。先、といい仰、という所以である。

しかし、呼びかけた他者とは誰であるか。さしあたり『無量壽經』の教主たる世尊である。即ち、呼びかけたものは、実は呼びかけるものを呼び出したものである。呼びかけられ呼び出されたものが、呼びかけて呼び出したものに対して、呼び出されたものを語るのである。かかる意味からいえば、対話的告白は、応答 response の意味をもつといわねばならない。

応答というのは、右の如く、さしあたり世尊に対する応答である。しかし、真に呼びかける意味をもつものは、むしろ如来ではないか。本願ではないか。一応は世尊の教法であろうが、再応は如来の本願である。直接なる Call-Response (呼—応) は一心の内に限定されているところの帰命こそ、最も直接なる呼びかけであるとともに、またそれが最も直接なる応答でもある。一心の内にこそ一心を開く鍵がある。われの一心を開くものは、一心の内に展開された本願でなければならぬ。本願の呼びかけに呼びかけられる、即ち応答すること、即ち帰命によって、始めて呼び出されたものとしての一心が成立する。

われをしてわれたらしめるものは、われの内にある。われの内にある如来は本願である。内よりわれを開くのが帰

命である。帰命は呼びかけであるが、同時に応答である。真の応答は、むしろ呼びかけである。応答として呼びかけるのである。呼びかけられた後で、それに応ずるのではない。呼応同時である。しかしまた、呼応同時をして呼応同時たらしめた媒介は、外なる教法というものであろう。そして、外が真に外として内に意味をもつのは、内が成立した時である。単なる外は外ともいうことができない。かかる意味で、直接的なるものを間接的なるかたちに包んで、世尊に応答するのである。

外とか間接的とかいっても、なおその意義は充分に尽すことはできない。『経』といい『偈』ということも、その普遍的な問題の意味をもつためには、特殊な教理学の立場を超えて考えなければならぬ。世親が世尊に応答するという場合、世親と世尊とは、歴史に於ける実存である。歴史の現実というものを前提としなければ、呼応の実存関係はその成立の場がないことになる。実存は実存に対して実存である。『論註』に於て、既に世尊の『経』と世親の『偈』と伝承関係を取扱っている。伝承とは、歴史に於ける呼応関係である。

『論註』は、世親の『偈』の成立の事情について述べていう。

「釈迦牟尼仏、王舎城及び舎衛国に在して、大衆の中に於て、無量寿仏の莊嚴功德を説きたまへり。即ち仏の名号を以て経の体と為す。後の聖者婆伽梵頭菩薩、如来大悲之教を服膺して、経に傍へて願生偈を作れり。」

何時か、何処で、誰が、誰に、何か——かかる限定に於てあるのが歴史の出来事である。経があつて歴史が出来るのではない。経も歴史から生れてくるのである。経それ自身すでに一つの歴史的现实である。大衆の中に於いて説かれた出来事である。教理の歴史や思想の歴史も、それに先立つ実存の歴史から生れてくる。

世親の『偈』は『経』から生れて『経』の事業を完成するものである。かかることから『論註』では『願生偈』に「浄土論」或いは「往生論」の名を与えた。更に曇鸞自身よりみれば、経に傍えられた論は、やがて傍えられた経である。経から生れて経を生んでゆく。かかる歴史関係は呼応関係である。かくの如く歴史的现实に於ける呼びかけ

と応答として、始めて世親と世尊との応答的対話というものが成立するのである。

しかし、世親と世尊とは、単なる実存関係にあるのではない。実存の超越的根元を自覚した覚存が、他の実存を彼の超越的根元へ呼びさます関係である。『経』と『論』とが一つの歴史的關係として成立するのは、歴史という横の關係の外に縦の關係、つまり超越的根元との關係が前提となる。即ち、永遠と時との關係に於て、始めて時と時とが結びつくことができる。

『経』と『論』との歴史關係は、何よりも本願の歴史でなければならぬ。世尊も、世親もその超越的根元を同じうすることによって、始めてその呼応關係が、覚存から生れて覚存を生み出す歴史となるであろう。歴史というものが、それ自身、超歴史的―歴史的であるというべきかも知れぬのである。かかる点から、如来との呼応が、やはり歴史とのかかわりに於て考えられるのである。内面的に超えるというのも、歴史に於て歴史を成立せしめる超越的呼応關係である。われわれが本願にめざめるのも、本願の歴史に於てでなければならぬ。

#### 四

帰命は、一心の内に一心を開く願の先端である。帰命は、願の呼びかけであると共に、それへの応答であった。この応答である呼びかけを通して呼び出す願は、呼び出された一心の信として成就する。呼び出すわれは、呼び出されたとわれとして成就する。世親のわれ一心である。ただ世親は、どこまでもこの願を信として表白しているのである。即ち、超越的なる願を、どこまでも信の自覚として表現しているのである。超越的実在は、内在的自覚となったのである。実在は単なる実在でなく、自覚的実在となったのである。実在が、自己表白という形をとる所以である。しかも、ここに『願生徧』の歴史的意義があるといわなければならない。何故かならば、実在は歴史的事実となって実存の上にその超越性を証明したからである。



しかしながら、實在の自覚ということも、実は實在そのもののはたらしきによるのである。實在を自覚するということは、實在の自己限定にもとづくのである。呼びかけということが、既にこれにもとづいて成立するのである。信としての願は、既に信として自己を限定する願にもとづくのである。かかる超越的實在たる本願に照らして、内在的自覚をみ、内在即超越の意味を明らかにする地平を開いたのが、善導の三心積である。

われわれは、善導の三心積に出る「二河の譬喩」によって『願生偈』のわれ一心の表白の呼応的なる覚存の意味を知ることができると思うのである。實際『経』の本願と『偈』の一心に実存的照明を与え、『経』の神話性と『論』の観想性とを実存的に克服したのが善導であったのではないかとさえ思う。いま、とりあえず「二河の譬喩」に出る呼応の部分抽出する。

「既に此の道有り、必ず度すべし、と。此の念を作す時、東の岸に忽ちに人の勧むる声を聞く。仁者、但決定して此の道を尋ねて行け、必ず死の難無けん。若し住まらば即ち死せん、と。又、西の岸の上に人有りて喚ばうて言く。汝一心正念にして直に來れ、我能く汝を護らん。衆て水火之難に墮せんことを畏れざれ、と。」

われわれは、ここに『願生偈』に於ける信の表白が、全くそのまま決断的信仰の内面的叙述として、再現されているのみである。『願生偈』の世尊と如来とは、ここで発遣と招喚という明確な形をもって、その実存の意味が表現されている。これによって『偈』の表白が、呼びかけに対する応答であることを了解せしめるのである。

発遣も招喚も同一の内容である。一つのものの内面と外面である。自己喪失的実存を廻転して、自己恢復的実存となす願生心の内面と外面である。願生心とは、疎外的に実存せる自己が、自己恢復的実存たらんとする欲求である。実存の根底たる自己が、その疎外面に対して、自己そのものに呼びかえすのが招喚である。疎外面たる実存よりみれば、自己そのものは実存の内面である。外面が、内面とのかかわりの意味をもたねば、外ともいいえぬのである。疎外的実存の疎外的条件の一切は、つまり歴史的現実の諸条件は、疎外的であるという内面的關係の自覚に於て、すべ

て発遣の意味をもってくるであらう。招喚としては欲生我國であるが、発遣としては願生彼国である。しかし、それは一つものの内面と外面である。

真の実在たる自己は、構造的に、それ自身のままで現実となっているものではない。実存として現象しているのである。真の自己が、いわば裸のまま現象しているのであれば、それは既に自己が自己たる限りの自己ではない。裸のまま現象している自己は、既に一つの現象である。自己は、すべての誰かであるが、それ自身は誰でもない。まことに法性甚深といわれる如く、自己の自己たるその本来性は、すべての実存である誰かにとつては、内に内を破つて超越的である。誰かとして不可得空である。それこそまさに誰かを誰かたらしめている誰かの自己そのものである。

歴史の実存的諸条件に限定されつつも、つねにそれに超越的である。かかる自己自身の自覚的認識は、対象的認識の内容とならぬのは当然である。ここに実在的自己による実在的自己のはたらきの外その道はない。しかも、誰かの自覚として実現されないかぎり、実存的自己といっても無に等しい。自覚的存在となることによつて、自己は自己となる。誰かの実存が実存となるのは、同時に自己が自己となることである。自己が欲生の願というものとなり、実存が願生の信たらざるをえぬ所以である。呼びかけと応答の問題は、かくして人間存在が実存的自覚たるの問題に答えるものである。

善導の「二河の譬喩」の表現が、願生の問題に於て重要な意味をもつのは、願生の願というものを一つの命法として具体化した点にある。人間が人間たるその存在そのものに、問題をもつということ、われわれにとつてわれわれ自身が問題となるということ、その事態は、人間が自己そのものから命令をもって呼びかえされていることである。人間の存在が実存的であること。即ち自己自身にありつつ、しかも自己を喪失していること。喪失したあり方に於てしかも自己の内にある。かかる自己矛盾的二重構造に命令というものが成立つのである。善導は、この命令を一つの命法として具体化した。しかも「直来」というが如く、単なる仮言命法でなくして、まさに定言命法である。それは

理性的立場から出てくる命法ではなくして、絶対的否定を媒介としての命法である。

Ich-Du (我—汝) といっても、それは単なる人格的關係ではない。宗教的実存は、人格的關係にはおきかえられぬ意味をもつのである。単に人間を人格的に成就するのではない。実存の人間にとっては、絶対否定をとうして、実存的自己となるのである。理性的立場を破れる絶対的無からの呼びかけである。そこに呼びかけは、絶対否定をとうして、自己疎外的実存在を転じて、自己恢復的実存に成就する。したがって、それは自覚的存在範疇の意味をもつということが出来る。この呼びかけによって、実存は「道」というありかたのもの、となるのである。

私の信念は、どんなものであるかと申せば、如来を信ずることである。その如来は、私の信ずることのできる、又信ぜざるをえざるところの本体である。私の信ずることのできる如来というのは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、その無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である。私は、何が善だやら、何が悪だやら、何が真理だやら、何が非真理だやら、何が幸福だやら、何が不幸だやら、何も知り分くる能力のない私、したがって善だの悪だの、真理だの非真理だの、幸福だの不幸だのといふことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも身動き一寸することをえぬ私、この私をして虚心平気に、この世界に生死することさえしむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である。私は、この如来を信ぜずしては、生きてもおれず、死んでゆくこともできぬ。私は、この如来を信ぜずしてはおられない。この如来は、私が信ぜざるをえざるところの如来である。

清沢満之八我が信念▽より