

邂逅の内景

松井憲一

一

宗教の真実を証明するものは、『教行信証』後序の冒頭に、「竊に以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり」とある如く、どこまでも現実における救済である。いうまでもなく、「後序」は、阿弥陀の本願に遇い得た自己を語ることにのみ終始した親鸞の著述の中で、親鸞自身を語る唯一の記録である。

さて、この「後序」の中心は、法然との邂逅の記述に求めることができよう。即ち、それによれば邂逅は、「真宗興隆の太祖源空法師、ならびに門徒教輩、罪科を考えず、みだりがわしく死罪につみす」（後序）という吉水の法難を通して、「非僧非俗」即ち愚禿釈の自覚を生み、やがて親鸞をして東国に立たしめるものであったと知られる。また、晩年の心境が、『歎異抄』の第二章に、「たとい法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候」と語られるように、その邂逅は、親鸞の生涯を貫いて忘れることので

きないものであったのである。そのような邂逅は、親鸞にあっては「後序」に「然るに愚禿釈の禿、建仁辛酉曆、難行を棄てて本願に帰す」といわれるように、一切の難行を棄てて本願に帰す廻心において成就するのである。

この端的な廻心に就いて想起すべきは、比叡山における常行三昧堂の堂僧としての不断念仏の修行と、後に『教行信証』の内容となった厳しい修学である。思うに、聖道の修行と修学は「式文」や「歎徳文」にいわれる如く、難行なる故にますます自己自身を励まし勢力をなげうって生死を断とうとする信念においてなされる。即ち、聖道は、難行において成立するのではなく、難行を自己に可能な道とする確信に裏づけられて成立する。従って、親鸞の廻心は、「難行を棄てる」と表現して「難行を承認して修道する聖道の敗北を意味するからである。故に難行は難行であるという自覚において棄てられるのであって、この難行を可能とする信念の崩壊が、とりもなおさず本願に帰することなのである。

然るに、この本願に帰する廻心の歩みは、吉水入室五年目には「選択集」を書写し「真影」を図画することとなった。この書写と図画の意義は、親鸞自身が「後序」に語る如く、法然の真筆を以てする「選択本願念仏集」の内題と「南無阿弥陀仏、往生之業念仏為本」の題下の十四字にあり、真影銘文の「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必

得往生」という善導の本願加減の文にある。即ち、ここに我々は、邂逅の内幕が如何なるものであるかを詳さに教えられるであろう。されば、「深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ」（後序）邂逅は、如何なるものであろうか。

二

さて、「総序」は、前述した「後序」冒頭の現実の救済に呼応して、第一段に「難思の弘誓」と「無碍の光明」を以て、仏道の因縁と果海を示す。そして、第二段にこれを承けて、「然れば則ち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしめ、淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。斯れ乃ち、権化の仁、斉しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆誘闍提を恵まんと欲してなり」と『観経』の王舎城の悲劇を機縁として開かれた釈迦と韋提希との邂逅が、真実の救済を開顕するものであると明かす。親鸞が、かく釈迦と韋提希の邂逅を重視するのは、善導の釈意によること勿論であるが、この「総序」の文が「後序」の法然との邂逅を示す文に呼応するのを見ると、邂逅における廻心と吉水法難の逆縁與法の実相がその直接的な契機であるといえよう。

この釈迦と韋提希の邂逅は、韋提希の「我今極樂世界の阿彌陀仏所に生ぜん」と樂う。やや願わくは世尊、我に思惟を教え、我に正受を教えたまえ」（『観経』）と、弥陀の淨土別選に對し、釈迦が「即便微笑」したところのみられる。この「即便微笑」を積して、善導は、「此れ如来、夫人を見たもうに、極樂に生

ぜん」と願じ、更に得生の行を請するを以て、仏の本心に稱い、また弥陀の願意を願わすことを明かす」（『序分義』）という。即ち、「有識これによって皆な往く」（『序分義』）という未來世一切衆生の救済道は、釈迦弥陀二尊の心意にかなう韋提希の別選により広開されたのである。

されば、釈迦との邂逅が、何故に韋提希一人の救済だけではなく、未來世一切衆生の救済を約束するものとなるのであろうか。貴中の貴たる韋提希が、釈迦に出会ったのは、その子阿闍世のために父王は幽閉され、やがて自分も閉置されるという悲劇の底である。この時の韋提希は、「自ら瓔珞を絶ち、身を擧げて地に投ぐ」（『観経』）という王妃の権威を棄てた姿であった。然るに、韋提希の口から出た言葉は、「世尊、我むかし、何の罪ありてか、この惡子を生ずる。世尊、また、何等の因縁ましましたか、提婆達多と共に眷屬たる」（『観経』）という、阿闍世、提婆、世尊と責任を転嫁した深い自我意識における愚痴であった。即ち、韋提希の愚痴は、身が王妃の権威を捨て切った大地にありながら、その身の場所を承認しないという、自己の因縁に暗い姿を暴露するものである。従って、善導は、これを積して、「自ら障り深くして宿因を知らず、今兒の害を被るに、是横さまに來れりという」（『序分義』）という。即ち、自己の身に起った事實を對象的にながめている限り、罪業の責任は常に他に転嫁され、結果を「横さまに來た」とする被害者意識を超えることはできない。

しかし、自己の因縁に暗い被害者意識の世界は、果のみを不

当と感ずる世界である故に、安任の地とはならない。従って、被害者意識は、一度悲劇に会うとき、「やや願わくば世尊、我がために広く、無憂悩処を説きたまえ」という希願となる。然るに、この希願は、「自身の苦に遇い世の非常を覚る」（序分義）と、人生の因縁を求めることであっても、それが直ちに被害者意識を破ることはならない。それは、仏道を求める姿が如何に熱烈であっても、自己の身に起った事実を逃避しようとする立場である限り、責任転嫁か或いは責任地獄の道しかないことを示すものであろう。故に、釈迦は、韋提希の希願に、広開淨土の意義を見出しつつも、直ちに弥陀の淨土を説くことなく、「眉間の光を放ち……十方諸仏の淨妙国土」（觀經）を現わすのである。この釈迦の沈黙における「光台現国」こそ「自ら璽路を絶ち、身を挙げて地に投ぐ」姿から、遂に「五体投地し、求哀懺悔」（觀經）する姿になったことに気付けという身業説法なのである。故に、韋提希は、「光台現国」において始めて被害者意識の妄想に気付き「五体投地し、求哀懺悔」する自己になり切るのである。即ち、「五体投地し、求哀懺悔」を自覚するという身体的自覚は、「苦悩の娑婆は靦然として離ること得るに由し無し」（序分義）と、苦悩を苦悩として自己の身に引き受けることである。従って、善導は、この身体的自覚を、大悲の本願が、「真心徹到」（序分義）したものと、即ち、この自覚は、大悲の本願が徹到したものである故に、釈迦弥陀二尊の心意にかなう別選となるのである。このように、韋提希の別選（邂逅）は、自己の身のある場所を承認しない被害

害者意識、即ち、愚痴としてしか現わしようのない愚痴自体の自覚において成就するのである。

されば、我々が、善知識に遇い得ないのは、常に「我何の罪ありてか」という自己の身の上になる環境を不当とする妄想分別、即ち自己の罪障の無自覚によるものといわねばなるまい。しかし、被害者意識は、自己の身のある事実を承認しない故に常に不合理な環境と対決しなければならぬ。従って、果を不当とする意識は、必ず自己に反響し、いつかは事実を通して破れるものである。これが如來の眼よりみれば、真に自己自身を背負う自覚へと自らを展開させ、人と人との日常的な功利的關係が、人を人としてみ、そこに善友を発見するという宗教的關係、即ち邂逅となることを約束するものである。その意味で、韋提希の別選は、以前に釈迦と会っていた数々の日常的な出会いが、現実の破綻を通して真心徹到する身体的自覚において、始めて邂逅となることを示すものといえよう。即ち、「總序」にいう如く、救済の法は、釈迦と韋提希の邂逅という歴史的事実を通して、逆境は淨邦の縁となり、苦悩の自己は淨業の機と転回することにおいて成就するのである。

従って、邂逅の廻心において、『觀經』をみれば、親鸞が善導の意を承けて、「達多、闍世の惡逆によって、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意によって、弥陀大悲の本願を開闡す」（化身土卷）と隱彰の義を示す如く、逆境は愚痴を生んでも、それは自己の因縁に暗い姿である故に、決して自己を無自覚にするものではない。むしろ、達多、闍世の惡逆は、業縁存在と

しての人間の救済、即ち大悲の本願が明らかに重要な重要な機縁なのである。

これによって我々は、邂逅が、被害者意識の崩壊、即ち業縁存在である事実を目を開くという身体的自覚において成就することが理解できる。

三

この釈迦と韋提希の邂逅に就いて思われることは、『大経』における釈迦と阿難の邂逅である。

親鸞は、「教巻」に、「何を以てか出世の大事なりと知るところを得るとならば」と釈迦出世の本懐を示し、釈迦と阿難の邂逅を五徳現瑞の相に見出して、『大経』が真実の教であることを明かす。而して、この釈迦と阿難との邂逅を示す文は、異訳の経である。『如来会』『平等覚経』まで引用して、真実教の明証としている。思うに、これは親鸞の邂逅の体験が、五徳現瑞の相の象徴する意義を、釈迦と阿難との出会いにおいて感得したからであろう。

従って、五徳現瑞は、釈迦の現相の直接的表現ではなく「やや然なり、大聖我が心に念言すらく」（大経）と示される如く阿難の念言の世界なのである。故に、念言の世界は、阿難をして、「未だ曾って瞻都せず、殊妙なること今の如くましますをば」（大経）と未曾見の驚きを内含する仏々相念の世界である。即ち、仏々相念の世界は「去来現の仏、仏と仏と相い念じたまえり」（大経）という歴史の底を貫く相念であると共に、「今

の仏も諸仏を念じたもうこと無きことを得んや」（大経）と、世界的一切を念じ、世界的一切から願われてあることを内観するうなづきの世界である。故に、仏々相念の世界は、釈迦の所任であると共に、阿難の見出した世界でもあるのである。

然るに、阿難は、五徳現瑞の相に仏々相念の世界を見出しつつ、「何が故ぞ威神の光、光いまししかる」と問う。それは、救済が、念言の世界を師教に問うという邂逅において成就することを願わず。従って、釈迦は、この問を諸天の代弁でないかと念を入れ、阿難自身の所見であることを明確にして、その問を、「善哉阿難、問えるところ甚だ快よし」（大経）と、一切衆生を荷負した「慧見」であると讃えるのである。かく、釈迦が「慧見」と讃える阿難の「所見」は、「仏の聖言を承け」（大経）るといふ、人法二無我を満足するものであるに相異なる。

されば、阿難の人法二無我の所見が、そのまま釈迦の現相であるという邂逅の世界は、如何にして開示されるのであろうか。異訳「大阿弥陀経」は、この釈迦と阿難の邂逅の様相を、「我仏に侍りて己来、未だ仏の面の今日の如くなる色を見ず」と示す。即ち、多聞第一たる阿難は、釈迦の弟子として長く聞法してきたにもかかわらず、今日まで釈迦の真意を聞き開くこととはなかった。それは、「未離欲といわれた阿難の求道が、深い自我意識においてなされてきたものであると共に、偉大なる聖者釈尊に対する人執」によるものと理解できよう。従って、聞法より外に道のない凡夫を代表する阿難は、人法二執の自覚において、釈迦の身の上に五徳現瑞の相を拝したのである。そ

れば、あたかも韋提希が、身体的自覚において弥陀の浄土を別選した如きものである。これ、親鸞が「教巻」に、阿難の五徳現瑞の感得を以て「群萌をすくう」真実教の明証とする所以であらう。

かくて、『大経』は、この優曇華の開花（平等寛経）に比すべき遡返から、如来の境界が説き出され、この遡返を成立せしめる根源として、本願の世界が明かされることとなる。

このような遡返の根源を如実に物語るのは、『歎異抄』第二章である。第二章は、親鸞と関東より命がけて上洛した同朋との問答に始まって、「親鸞におきては」と実名を挙げて法然との遡返を示す。そして、遡返において明らかになった伝統の教法は、「弥陀の本願まことにおはしますば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしますば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらふか。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御計なりと云云」と、本願のまことであるという。即ち、遡返を成立せしめる根源は弥陀の本願であり、その本願のまことが、釈迦―善導―法然―親鸞と等流するのである。

然るに、このような「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」（第二章）と、弥陀の本願を根源とする遡返は「いづれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」

（同）と、絶対に対象化をゆるされない身の自覚を内景とする。

即ち、本願顕現としての身の自覚は、「いづれの行も及び難い」という難行の自覚と共に、すかされても後悔しないという「よき人」への執着をも断ち切った自覚なのである。従って、身の自覚は根源的には縁である師の是非よりも、むしろ自己の決断にかかわるものである。故に、親鸞は、「愚身の信心」を同朋にかくの如しと述べ、最後に「面々の御計なり」と答え、自己の決断においてのみ本願の世界が開示されると明かす。このように、遡返は、師を縁として誕生するものであるが、遡返そのものは、その師への執着をも断ち切る身の自覚を内景とする故に、本願のまことに遇うことなのである。即ち、現実の救済は歴史を超えてある弥陀の本願と、歴史の規定を以て生きる衆生との遡返である。故に、親鸞は、法然との遡返において本願に帰し、法然は、「偏依善導一師」により選択本願を明らかにした。そして、善導は釈迦と韋提希との遡返において釈迦の密意に触れ、釈迦は、阿難との遡返において出世の本懐を明らかにし、弥陀の本願を開示したのである。

このように、遡返は、師を縁とし、本願を根源とする身の自覚に成就する。されば、何故に、「本願に帰す」という遡返が身の自覚として表白されるのであろうか。

四

さて、本願は、正依の『大経』によれば、四十八願として説かれる。然るに「若不生者」と衆生の救済を誓う第十八願は、

「唯除五逆誹謗正法」と唯除の文がおかれ、しかも、この唯除の文だけは解釈されず、因願の文が成就の文の上に移されている。ここに、廻心の契機を見出したのは、曇鸞と善導である。

曇鸞は、法の現行する場としての機を問題にして、『論註』に八番問答を起し、『大経』の逆謗の二罪を除く唯除の文と、『観経』の五逆撰取の文の矛盾に注目する。ここで、曇鸞は、この『大経』『観経』二經の相異を、教証と理証を以て解釈し謗法は極重罪である故に、単罪であっても往生は不可能であると決定している。されば、何故に極めて個人的な邪見に属す謗法が、五逆より重罪とされるのであろうか。思うに、五逆は、倫理的社会的な問題である。従って、五逆は、如何に悲惨な様相を呈しても、自己の倫理的見地や、社会的な規制により反省せしめられる余地がある。然るに、謗法、即ち思想的問題は、直接に社会を乱さないだけでなく、常に自己を是とする知識より起る故に、反省の機会が絶無に近いからであらう。しかし、曇鸞が、王舎城の悲劇を縁として明らかにした五逆得生の經説の証明のために、ただ五逆のみの場合は救済されるといっても、衆生の救済を誓う第十八願に「唯除五逆誹謗正法」と、逆謗の二罪が除かれてあることの疑問は解けない。故に、曇鸞は「汝、但だ五逆の罪の重たることを知りて、五逆罪の正法無きより生ずることを知らず」と、五逆の根拠が謗法にあることを明かす。即ち、謗法は、五逆の根底にあって、常に自己の信念を固執する被害者意識の罪である。従って、謗法不生は、五逆という具体的な罪の反省を以て救済にあづかろうとする自己の

執心を徹して、存在の根源に同居するような罪の重さを自覚せしめる。

このように、逆謗の問題が、自己の存在の深さにおいて思惟されるとき、そこに見出される自己の罪障は、その重さの故に五逆得生という法への疑いとなる。従って、曇鸞は「業道経」を引用し、十悪五逆具諸不善の重業なるものが、ただ十声称仏という軽業で果して救われるか与自己自身に問い、繫業の軽重は、時節の多少、久近の問題ではなく、何に依止するかという本質的な問題であるとして三在釈を説かれる。即ち

	造罪の人	十念
止	在 心	虚妄顛倒の見
依	在 縁	妄想の見
	在 決定	有後心有問心
		無後心無問心
		実相の法
		無上の信心

と示して、繫業の軽重は、量の問題ではなく質の問題であるとして法への疑いをはらし、罪業の自覚の徹底のみが、十念々仏の救いを実証するものであるとする。

このように、誓願における唯除を問題とした曇鸞は、『大経』に立って、『観経』の五逆得生を明かそうとした故に、謗法を不生と決定した。しかし、五逆得生は、罪業の自覚を契機としての十声称仏の廻心において成立し、また、『論註』下巻の心業功德積には、謗法罪も仏の徳を聞けば自然に救われるという。故に、曇鸞が、どこまでも謗法不生とするのは、不生と教示されぬ限り、被害者意識と共に生きる自己の自性が自覚でき

ぬという曇鸞自身の厳しい内観によるものといえる。従って、五逆の根底としての謗法不生の内面的意義は、善導のいう如く「謗法闍提、廻心すれば皆往く」（法事讃）と、機の自覚をうながして廻心を教示したものといえよう。

さて、親鸞が「後序」に記した如く、善導は、念仏往生の願に、「至心信樂欲生」の三心と、この唯除の文を省略して根本願を示す。然るに、善導の信仰体験の表白ともいべき二種深心には、唯除の自覚が機の深信として示され、その逆謗の自覚において至心信樂の願心が法の深信として念じられている。これは、善導が、五逆得生を説くのを真実とする「観経」の立場で大經の唯除を問題としたからである。即ち、「この『観経』の定善および三輩上下の文意を見るに、総じてこれ仏世を去って、後の五濁の凡夫、ただし縁に遇うに異あるを以て九品をして差別あらしむ」（序分義）と、自覚においては、九品唯凡という罪業の身以外にないとする善導の主體的観経解釈の立場では、当然の帰結である。

故に、善導は、「散善義」に、「抑止門の中に就きて解す」と示し、逆謗の二業は、障り重き故「但如来、其れ斯の二つの過を造らんことを恐れて、方便して止めて往生を得ず」と言えり、亦是を撰せざるにはあらざるなり」（散善義）と、如来の願意を開顕して、不生は必ずしも不撰を意味するものでないと明かす。従って、『観経』に五逆を取って謗法を除くのは、「其れ五逆は已に作れり。捨てて流転せしむべからず、還りて大悲を発して撰取して往生せしむ」（散善義）と已造業に約す。即ち

已に作った罪障は、永劫流転の自覚を生む故、大悲の本願に遇うのである。然るに、『大經』は、未だ謗法罪をつくらない。従って、「又止めて若し謗法を起さば、即ち生るることを得じ」（散善義）と未造業に約して明かす。

しかし、このように善導が、謗法を未造業と領解するのは、自己は罪を造らない故に抑止は問題とならないというような自己肯定のためではない。『往生礼讚』の深心釈には、「善根薄少」の凡夫は、三界に流転して火宅を出ずることはできぬと告白され、更に要略広の懺悔の作法が詳細に説かれる如く、未造の内面には、謗法をまぬがれることのできぬ自性の自覚が秘められているのである。故に、未造業に解した後、すぐ「若し造らば、還りて撰して生を得しめん」（散善義）と示し、更に「彼に生るることを得と雖も、華合して多劫を選ん」（同）と明かし、三種の障を説いて、逆謗の罪の重さを徹底される。即ち、善導が、抑止門の解釈の最初に注意した如く、逆謗は、抑止の故に不生ではなく、逆謗が自己の自性であるという自覚なき故の不生である。従って、『礼讚』の法の深信には、「今」という語を置いて、第十八願が示されるのであって、抑止は撰取の大悲心そのものである。故に、「未造業已造業の内面的意義は、未廻心已廻心」を明かすものであろう。^{註2}

その意味で、親鸞が、『尊号真像銘文』に「唯除五逆誹謗正法といふは、唯除はただのぞくといふことばなり。五逆のつみびとをきらひ、謗法のおもぎとがをしられんとなり」というのは、曇鸞が明かす如く、謗法の自性の自覚を促すものであり、

「十方一切の衆生みなもれず往生すべしと知らせんとなり」と釈すのは、善導の説の如く、逆謗の廻心を通して如来の大悲心を願わすものといえる。而して、かかる逆謗の自覚は、特に第十八願において明らかであった。従って、唯除の文は、善導が機の深信において「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無し」（散善義）という如く、無有出離之縁の自己を知らしめる無縁大悲の顕現なのである。即ち、本願における唯除は、出離の縁を「無」と深信させることにおいて本願に乗ずるといふ、廻心の内景を根源において語るのである。

周知の如く、親鸞は、「信巻」末巻にこの唯除の問題を究明して、『涅槃経』の文を長々と引用し五逆罪をおかした阿闍世の獲信を示す。然るに、親鸞は、この文に続いて、諸大乘によって難化難治の機を説く経説を「云何が思量せんや」と問いつつ、前述した『論註』『散善義』『法事讀』それに、『最勝王経疏』を引用して何も注釈を加えられない。それは、本願における唯除が、曇鸞、善導によって明かされた如く、廻心の契機を示すものであるからである。即ち、逆謗として唯除されることの真意は、逆謗を解釈することではなく、自己が逆謗に目覚めることであって、この機の自覚こそが如来に遇えた事実であるからである。その意味で、草稿本の「信巻」の表紙の見返しに末巻所引の『涅槃経』の文、即ち、父王を殺すことは世間に汎山あること故愁惱するには及ばないとして、罪の意識を世間の実例を以て解消せんとする悉知義の説が引用されることは注目

に価いする。それは、救済の自覚を示す「信巻」が、常に罪障の不感性的傾向と被害者意識の内省を以て作られ、唯除の自覚に極まることを明かすものであろう。即ち、「後序」に記された如く、本願加減の文における「南無阿弥陀仏」は、救済の法と自覚の信という根本本願の現体験としての唯除の自覚に成就するのである。

このように、「本願に帰す」という邂逅が身の自覚であるのは、本願における唯除の文によるものである。

五

さて、邂逅は、本願における唯除を契機としての身の自覚であった。されば、何故に身の自覚を徹底せしめる唯除が、抑止としての釈迦の発遣であり、誓いが弥陀の招喚とされるのであろうか。思うに、身は、自然的身体であると共に社会的身体でもある。従って、社会的身体としての身は、自我意識においては常に客観的存在となる。然るに、身体そのものは、自我意識と環境との二面に触れるという矛盾を含みつつも、依然として我身なのである。従って、自我意識と身とが、互いに分離して対決するという苦悩は、正しく意識に先立ってある身に帰る以外に救済はない。その意味で、身は、自己の罪障を自覚させる最も近い縁なのである。

しかし、身は、最も近き縁である故に、身に帰ることが、深い意識における人としての願いであっても、それを如実に自覚することは不可能である。従って、身の自覚を徹底せしめるの

は、師教による外はないといえよう。即ち、善導は、「二河譬」に求道者の内景を示して、白道を歩む者の前にあるものは、食願二河を距てた邂逅の根源としての西岸上の阿弥陀であり、背後にあるのが東岸の発遣とする。

然るに、かかる招喚と発遣は、三定死の決断において開示された世界である。即ち、「既に此の道あり」（散善義）という決断は、「決定して此の道を尋ね行け」（散善義）という師教においてなされるものである。従って、決断の内景として語られる教法の歴史は、求道者をして阿弥陀と邂逅せしめる直接的な契機なのである。即ち、現実の救済としての邂逅は、親鸞における法然、韋提希と阿難における釈迦というように、師教に依らずしては成立しない。しかし、師教をして自己と対面する救主とするならば、それは他者による救済となる故に、身の比較は成立しても身の自覚を呼び起すことはできない。従って、救主は、どこまでも自己と対面する如来でなければならない。また、師教は、自己の背後であつてのみ師教たり得るのである。即ち、「たとひ法然上人にすかされまひらせて、念仏して地猿に墮ちたりとも、さらに後悔すべからず候」とは、師教の発遣において、阿弥陀と対面している時のみ、表白できる言葉である。

思えば、「いずれの行も及び難き身」という自覚は、「ただ念仏して」というよき人の仰せにおいて成立し、この身の自覚が一転して、「弥陀の本願まことにおはしまさば……」と、弥陀の本願を聞き開いたのであった。従って、古来、唯除が釈迦

の発遣といわれるのは、師教が、どこまでも自己の背後にあつて、自己を叱咤しつつ発遣することにおいて、阿弥陀と対面せしめる邂逅の構造を明かすものである。即ち、親鸞が「総序」に「世雄の悲正しく逆誘闍提を恵まん」という如く、求道者は、釈迦の悲において阿弥陀の大悲心に遇うのである。故に、前述した如く、韋提希の希願で沈黙した釈迦が、阿弥陀の浄土をを願う別選を待って「即便微笑」したのは、釈迦の悲において救主は阿弥陀以外にないことを示すものである。また、阿難が、釈迦の五徳現瑞の相に仏々相念の世界を見出すことにおいて、始めて釈迦の出世本懐が明らかにされ、ここより本願の世界が開示されるのは、正しく対面するのは阿弥陀であり、帰すべきは本願であることを如実に物語るものである。

以上、述べて来た如く、真実の救済を成就した親鸞の邂逅は法然を師として誕生したものであった。而して、師を縁とする邂逅は、業縁存在の事実を目を開くという身体的自覚において成立した。然るに、身体的自覚を生む根源は本願であり、しかもその本願は、唯除を以て衆生を自覚ましめんとする大悲の本願なのである。従って、師を縁とする邂逅は、師教と対面して己が分限を量るといふ人執ではなく、常に阿弥陀と対面することにおいて自己の身の事実を自覚することなのである。故に、邂逅そのものを、親鸞の言葉で以て表現するならば、「雑行を棄てて本願に帰す」という廻心そのものとなるのである。

誠に、親鸞が、自己の宗教体験を「弥陀五劫患惟の願をよくよく案すれば、ひとへに親鸞一人がためなり」(ハ↓五七頁↓)