

# 大行論序説

広瀬 杲

はしがき

ここに考察を試み、推求をしていこうとする課題は、私にとつては、決してこと新しい着想に基くものではない。それどころか、真宗学を学ぶにいたつてより以来、つねに念頭を離れることなく、そして、いまにしてもなお、自らに領解し得たといふことのできない課題であり従つて、私自身、閉された重みを感じないわけにはいかない課題なのである。それゆえ、突破口を求めて、これまでも幾度か摸索のあとを発表して来た。そして、ときにはある方向が見出されたかのごとく、微かなる光のゆらぐのを感じたこともあつたが、また再び、頑なに領こうとしない自分自身へと、引戻されざるを得なかつた。しかし私は、倦むことなくこれを問い続け、試解を

重ねていく。何故ならば、そのことのほかには、私の問はないからである。

その課題とは、浄土真宗に於ける宗教的実践の意義、すなわち、浄土真宗に於ける行の課題である。親鸞聖人は「大行とは、無尋光如来の名を称するなり」（行巻）と明示されている。その称名大行の世界に、直参したいと願うのである。そして、いまここに改めて、この課題の推求を重ねんと思いついたところには、少くとも二つの新しい契機があつたのである。

その一つは、久しく郷里を離れて都会にあり、一応功なり名とげて墓参を兼ねて帰郷し、一日、私を訪ねてくれた一老人が、何気なく語つてくれた話である。その話というのはこうである。何処とも同じことであるが、田舎の人びとは旧友を懐しむ、まして四十余年も故郷を

離れていた老友が、成功して帰って来たともなれば、青年の時代を共にした幾人かの老人たちは、一日、盃を傾けて往時を懐しみ、笑談尽きることはない。この老人の場合もそうであったのであろう。しかし、こうした一見他愛もない談合のなかで、その老人の胸をついたことがあった。それは、四十余年他郷にあって成功した旧友を祝福し、ときには羨望のおももちをもって、その同じ歳月を相変らず田畑を作ることだけで、老い果ててしまった自分達の愚かさを笑いながら語る老友達の口から、ときおり漏れるようにして聞えて来る、称名念仏の声に気づいたことである。何気なく、本当に何気なく、しかも、何の不自然さも感ずることなく、その場の空気とまったく溶け合ってしまった、それに気づくことさえもないままに、称えられている念仏の声である。

老人は、そのことに心をとどめたとき、祝福されている自分の四十余年の歳月のなかで、思うても見なかった深い感慨にうたれた。老人は、その何気なく称名念仏する友人達に囲まれながら、自分は生涯の殆どを他郷で過してしまっただけという、寥々たる実感におそわれた。しかし、それと同時に、その旧友達の念仏が、久しく忘れてしまっていた郷里の山河大地の声のごとく、しみじ

みと胸を打つのおぼえたという。翌日、私を訪ねてくれた老人は「称名念仏は宗教的な行であらう。それが、すっかり生活のうちに姿をかくしてしまって、しかも働いているというような宗教は、浄土真宗を置いて外にないのではないか」と感慨深げに語ってくれたのである。

私は、この話を聞きながら、そうした素朴な事実に気づけなかった自分を恥じた。と同時に、この事実を本当に自分自身に云い当てたいという願いが起って来たのである。そこには、称名念仏という宗教的な行が、日常生活のうちに具体化したのである、というような説明では到底尽し得ないもののあることを思う。いまそれを、生活と一枚の宗教と云うならば、そこにはまた、自然主義的な肯定論にたつ、いわゆる天然外道と簡別されるべき意義が、改めて確かめられなくてはならないであらう。

「称名は、能く衆生一切の無明を破し、能く衆生一切の志願を満了たもう。称名は則ちこれ最勝真妙の正業なり。正業は則ちこれ念仏なり。念仏は則ちこれ南無阿弥陀仏なり」(行巻)

と語られるところには、称名念仏が「最勝真妙の正業」すなわち、真実の宗教であるということが、明らかにされている。しかし、その最勝真妙なる宗教行は

「男女貴賤ことごとく

弥陀の名号称するに

行住坐臥もえらばれず

時処諸縁もへだてなし」(高僧和讃)

と述懐されているごとく、その宗教的実践としての相を無限定の世界に解放し、したがって、その相を日常生活のうちに没し切ってしまうものごとくである。

ところで、これ以上に論を進めていくに先立って、いま一つの契機を記しておきたい。それは、金子大栄先生が「念仏が称名であることなくしては『体』(『真実教の体』)をなさない。観念の念であったり、念のころをさとりて申す念であったりしては、その念仏は仏と衆生とを結びつけるものとなるであろう。それでは、仏と衆生との因縁を感知することができないのである。念仏は発声を要求しないとしても、必ず称名憶念でなければならぬ。それが真実教の体としての姿勢である」(親鸞教学・六号)と述べられたことである。称名が真実教の体であるということは、真実の宗教行は称名でなくてはならないということであり、そのことの領受への徹底を欠くかぎり、宗教としての実用をまっとうし得ない、ということであろう。

そしてこのことは、念仏が観念か称名かという、最も古くして、しかも、最も新しい仏教の課題の核心に、直截に回答を与えるものといえよう。そこには、少くとも、きわめて重大な二つの問題の提起があるように思われる。第一には、仏教(広くは宗教)とは、たとえそれが如何なる様相と理論とをもとうとも、無限者と有限者とを関係づけるものなのか、それとも、真に無限なるものと有限なるものとの、深き関係を感知するものなのかという問題であり、第二には、観念か称名かという課題は、単なる実践の相の相違ではなく、その決定が直ちに仏教の宗教的本質を明らかにするものである、という問題である。

いまきわめて大胆にはあるが、念仏という言葉で、直ちに宗教という言葉に置きかえてみよう。少くとも、人間に於けるあらゆる在り方とえらぶ宗教生活の本質は有限と無限との関りにある。「弥陀仏の本願を憶念すれば、自然即時に必定に入る」(行巻)という言葉は、まさしくそのことに外ならないとすれば、念仏という言葉で、そのまま宗教という言葉に置きかえたとしても、あながち誤りではないであろう。ならば、その宗教的実践が、観念であるか称名であるかということは、最も具

体的に、しかも、最も深い意味において、宗教そのものの本義を決定するものといわねばならない。

以上のごとき二つの契機によって、改めて宗教的実践すなわち、行の意義を問をていこうと思うに至ったのである。

一

ところで、以上のごとき二つの契機のうち、前者において特に思い合されることは

「おもうようは申しあらわさねど、これにて一念多念のあらそいあるまじきことは、おしはからせたもうべし。浄土真宗のならいには、念仏往生と申すなり。まったく一念往生・多念往生と申すことなし。これにてしらせたもうべし」

と明記して、そうした一念多念のあらそいそのものの意味するところを

「一念多念のあらそいをなすひとをば、異学別解のひとと申すなり。異学というは、聖道・外道におもむぎて、余行を修し余仏を念ず。吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり。これらひとえに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしなが

ら、他力をたのまぬなり。乃至念仏をしながら自力にさとりなすなり。かるがゆえに別解というなり。また助業をこのむもの、これすなわち自力をばむひとなり。自力というは、わが身をたのみ、わがちからをばげみ、わがさまざまの善根をたのむひとなり」ときわめて具体的に教えられた『一念多念文意』の文である。また後者において思われたものは

「しかれば選択本願には、若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正觉と申すは、弥陀の本願はとこえまでの衆生みな往生すとしらせんとおぼして、十声とのたまえるなり。念と声とはひとつころなりと知るべしとなり。念をはなれたる声なし、声をはなれたる念なしとなり」

という『唯信鈔文意』のお言葉である。

以上の二文を熟読するとき、何よりも明らかなのは親鸞聖人にとって称名念仏は、いかなる意味においても修の意識をとどめるものでないということである。それこそ、大行と領解された本質的意義であるうが、同時にその大行こそは、称名でなくてはその現実的意義を失うということである。ここにこそ、浄土真宗に於ける宗教的実践の課題があるのである。すなわち、修の意識とは

「自力をたのむ」意識に外ならない。したがって、そのかぎりには、きわめて積極的な人生態度であり、それが「自力をばげむ」という相となって、表わされることとなる。

しかし、自力をたのみ自力をばげむというこの積極性は、一体何処から生れて来るものなのであるか。何故に自力をたのんで急走急作するごとく、自力の善をばげまずにはおれないのであろうか。まさしくそれは、現にかくある自分自身に安住することを許さない、いのちの不安のゆえにはかならない。そのことの最も顕著な現れが「吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむ」という相である。しかし、それは愚かなことであり意味なき迷妄であるとして、真に一笑にふすることのできる人があるであらうか。たとえ、そうした顕著な相を示さないとしても、自力をたのむかぎりに於ては、聖道も浄土念仏道も本質的には同断なのである。

このように、人間に於ける修道的要求そのものうちに、生存それ自体への不安がかくされてあるということ、人間にとって、生存することそのことが、自我の意識にあっては手のとどかぬ深みだからである。すなわち自分自身の出生が、自我の心にとっては閉ざされた秘密だ

からに外ならない。人間が悲劇的存在であるのは、まさにそのことのゆえである。禁断の木の実を食して、天然の楽園を追放されてから、人間は、さまようことを自己とすることとなったのである。經典に説かれる王舎城の悲劇は、悲劇的存在としてしか存在し得ない人間それ自体を、人間に教えんとするものであった。誰か出生の秘密なくして生存する人間があらうか。

本願唯除の仏意を、自己自身のいのちのうちに領知せざるを得なかつた親鸞聖人は、『涅槃経』に説かれる阿闍世のうえに、そのすべてを教えられたのではなからうか。阿闍世の名が、世人の間では「折指」とささやかれ自身にあっては「未生怨」として与えられていることは既によく知られているところであった。しかし「信巻」所引の『涅槃経』のなかには、それに加えて「善見」の名を見出されている。そこには、聖人の深い思召がしのばれるようである。経文によると

「羅闍祇の王頻婆娑羅、その王の太子を名けて善見と  
いう」

と示されている。阿闍世という一人の人間に与えられた名は、同音に阿闍世と呼ばれつつも、折指、善見、未生怨の三意を包んでいたのである。

折指、それは、阿闍世にとっては、自らの生の事実であるということ以外の何ものでもなかった筈である。すべての人が生れたというところに現成する事実そのものである。しかし、父母は折指の事実をそのままに認めることはできずして、善見と名づけたのである。子の誕生により与える親の名は、つねに善見である。そこにはわが子への願いと信頼とがかけられているといえよう。しかし、いかに善見と呼ばれようと、折指である事実を動かすことはできない。阿闍世にとって、いままでそれとも気付かなかつた、自らの折指の事実が、善見と呼ばれる名のもとに、次第に重荷となつて来た。折指といふ事実を何故に善見と呼ぶのか。何故に折指を折指と呼ぶないのか。阿闍世は自己のいのちの事実のなかで、自ら幾度も問うたことであろう。

その自らの問いのまえに、提婆の聲が答えたのである。それは、折指というこの事實は、自分で欲し自分を選んでものではない、ということである。父母によつて与えられたものに過ぎない。しかも、私が選んだのではない私の事実に対して、父母は善見たれと要求して来る。阿闍世はその思いの反復のなから、ついに折指の背後に出生の秘密を見出すこととなつたのである。出生

が自我にとつて隠されたものであると思ひ至つたとき、折指の事實は罪なき罰への怒りとなつて、未生怨が相を現わして来ることとなつた。明らかに、折指はあくまで事実以外のなものでもなかつた筈である。しかし、その事実のなかで善見と未生怨とが対峙することとなつたのである。その対峙の世界こそ、自我の手のとどかぬ出生の秘密であつた。かくして、王舎城の悲劇は、生起すべくして生起したのである。まさしく聖人は、この人間の不可避的な悲劇性において、本願唯除の教言を聞いたのである。思えば、人間の生の事実とは、知らずして与えられた運命の桎梏のうちにあるものというてよいであろう。

しからは、人間に於ける修道的要求は、その形態の如何にかかわらず、何等かの意味において、世俗からの超脱を期せざるを得ないということも、また必然的であるとも云えるようである。世俗とは、単に煩い多く悩み果てなき境界であると云うに止まらず、それが出生の秘密をやどしたいのちであるということの不安そのものである。それは、不可測の深淵を足下にするいのちの在り方として、一刻も自分自身を安んぜしめることはない。したがって、どのように積極的であり生産的であっても、



ところである。しかしそうであるかぎり、人間が生きて在ることそれ自体、すなわち「今生」は「おもろがごとくたすけとぐること、きわめてありがた」き事実の外にはないと、いい切るのである。

ここには、明らかに、人間に於ける宗教的要求への断念がある。さらにいうならば、宗教的という相をとつてまでして、果さずにはおれないという、執拗な人間的要求への断念がある。この断念こそ「自力のころをひるがえしすつる」(唯信鈔文意) 廻心、というのである。

廻心、すなわち「自力のころをひるがえしすつる」とは

「ようようさまさまの大小聖人善悪凡夫の、みづからが身をよしとおもうころをすて、身をたのます、あしきころをかえりみづ、ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる」(唯信鈔文意)

ことである。この断念こそ、煩惱を断じ尽して涅槃を得ようとする宗教的要求、すなわち、聖道のうちに、人間の生存の地底にかくされた不可知の深淵への恐れから逃れんとする、いわゆる現実逃避があるという事実への擬視

に立つものである。それは、その相がどのように酷しくとも、夢は夢でしかないという、恐ろしい程に透徹した現実擬視の眼である。実は、この眼をもって見詰める事実のうえにたつ断念によって、はじめて人間は自己自身の現実に安立する。すなわち「煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたる」身として、自己を発見するのである。「煩惱を具足しながら」とは、いうまでもなく、この身がこのままでということである。しかし、それは決して安易な自己肯定ではない。一体、われわれは一度なりとも、この身をこのままでよしと、自ら領いたことがあるであろうか。おもえば、夢の中にもなお夢を見つけているのではないか。しかし、いかに夢見ても、この身はこのままで在るより外に在りようはない。それが事実そのものである。しからば「煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたる」とは、この身の事実への深々の領きに外ならない。この領きを親鸞聖人は

「われらは善人にもあらず、賢人にもあらず、乃至精進なるころもなし。懈怠のころのみにして、うちはむなしくいつわり、かぎり、へつらうころのみつねにして、まことなるころなき身なり」

(唯信鈔文意)



といい切ったのである。これが賢者におけるさかしらな自己反省でないことは明らかである。ただ生きてある身の事実への、恐しいまでに透徹した擬視の言葉である。

しかし、そこに擬視されている事実そのものは、決して特殊な人間の特殊な在り方ではなく

「無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころひまなくして臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、こえず」（一念多念文意）

という「凡夫」の現実であり、その「凡夫」こそは「すなわちわれら」（同上）である。しからば、断念とは、この「われら」の世界に在る「わが身」への還帰であるといえよう。換言するならば「ものをあわれみかなしはぐくむ」ころをもつて「たすけとげん」とする思いを転じて「いかにいとおしふびんとおもうとも、存知のごとくたすけがた」き「今生」へ帰ることである。しかしながら、それはあくまでも還帰であって、ただ徒らに「今生」を「たすけがた」として「ものをあわれみかなしはぐくむ」ころを放擲し、踵を返すことではない。すなわち、大乘菩薩の道に退転して、二乘地に墮することではないのである。そうではなく、明らかに「た

すけがたき」ことを「今生」の本質として領知することであり、したがって、その「今生」の解決を、真に「すえとおりたる」世界に発見することである。ここに「たすけとげん」とするわが思いへの断念が、その思いの無要となる世界へ還帰せしめることとなるのである。

しかし、還帰してみれば、この「今生」こそ「わが身」に於て知られた「われら」の世界として、無始以来、未來際を尽して「大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益する」（歎異抄・四条）ことの成就する世界であった。なぜならば、この「今生」こそ「一切の有情」をして「世々生々の父母兄弟」（歎異抄・五条）として在る「わが身」の現実そのものだからである。すなわち、たすける思いは、たすかる身に於て「すえとお」るのである。このような断念に於ける還帰、それは、いかに厳しいものであることか。しかし、その厳しさは、いのちそれ自体の厳しさである。換言すれば、なすこと（行為・行修）への酷しさではなく、あること（存在・人生）自体の厳しさなのである。

この断念に於ける還帰の道、それこそが念仏成仏の一道に外ならないのである。

まさしくここで、私はひとつの試解をなそうと思う。

しかし、これはどこまでも私自身の課題の意味に於てである。それは道元禅師についてである。禅師は聖道の心すなわち、菩提心について、こう述べている。

「菩提心をおこすこと、かならず慮知心をもちいる。乃至慮知心にあらざれば菩提心をおこすことあたわず。

この慮知心をすなわち菩提心とするにはあらず。この慮知心をもて菩提心をおこすなり。

菩提心をおこすというは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願しいとなむなり。そのかたちいやしというとも、このころをおこせばすでに一切衆生の導師なり乃至。

おおよそ菩提心は、いかがして一切衆生をして菩提心をおこさしめ、仏道に引導せましと、ひまなく三業にいとむなり。いたずらに世間の欲衆を与うるを、利益衆生とするにはあらず。この発心、この修証、はるかに迷悟の辺表を超越せり。三界に勝出し、一切に抜群せり。なお声聞辟支仏のおよぶところにあらず」

(正法眼蔵・七十)

といい、さらにそのころを押えて

「衆生を利益すというは、衆生をして自未<sup>レ</sup>得度先度<sup>レ</sup>他のころをおこさしむるなり。自未得度先度他の心をおこせるちからによりて、われほとけにならんと思うべからず」(前同)

と示される。「菩提心はすなわち度衆生心」(永平広録第八)であることは、仏者のつねに語るところである。

しかし、その度衆生の事実は「一切衆生をして菩提心をおこさしめ」んとすることであり、その内容は「自未<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>度先度<sup>レ</sup>他」の心を發起せしむることの外にはない。

しからば、何故に発菩提心が大切であり、何故に発菩提心せしむることが、衆生を利益することとなるのか。それは、生存そのものが無常迅速なるものであり、まさしく無常迅速なるが故に、そこに生死の一大事を知るからである。したがって、この現実を生きるものにとつては、発菩提心のほかに人生の空過を超える道はなく、発菩提心のほかに衆生の利益もない。まさしく「菩提心とは乃至無常を觀する心、すなわちこれ」(学道用心集)である。

しからば、学道の人のなすべきことは、興法利生の一事であり、これ以外の何ものでもない。しかもそれをな

すことは、決して特別のことではなく

「世間の帝王官人、何人が身をたやすくする。君は王道を治め、臣は忠節を尽し、乃至庶民は田を開き鎌を取るまでも、何人かたやすくして世を過す。これをのがれて業林に入りて、空しく時光を過して、畢竟して何の用ぞ」(正法眼蔵随聞記・二)

というごとく、業林に身をおくかぎり、当然なすべき任務であり、学道の人の任務は学道の外に二もなく三もない。ただ「仏法に随うというは、興法利生のために身命を捨てて、諸事を行じもてゆく」(前同)のみである。

明らかに禅師にあつては、出家学道の外に人生があつたのではなく、また人生を外にして出家学道があるのでない。若し人が空過を超えて真に生きるという道があるとすれば、それこそ出家学道そのことである。ここに至れば、ただ一たびのこのいのちの有難さは、発菩提心による学道のうちにのみ知られるものとして、出家学道はそのまま人生必須の要諦となる。したがって「世務は仏法をさゆとおもえるものは、ただ世中に仏法なしとのみ知りて、仏中に世法なきことを、いまだ知らざる」(正法眼蔵第一)ものと云わねばならない。ただ「仏弟子は、仏法をなろうべし、また知るべし」(前同)きのみ

である。しかもそれは「吾我のために仏法を学する」のではなく「ただ仏法のために仏法を学す」(正法眼蔵随聞記第五)るのである。そこには、無常迅速なる生死の事大にめざめた、真実なる自己の確立がある。すなわち

「仏道をならうとは、自己をならうなり。自己をならうというは、自己を忘ることなり。自己を忘れるというは、万法に証せらるるなり、万法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり」(正法眼蔵・三)

という、このことである。「仏道をならうこと」即「自己をならうこと」であり、「自己をならうこと」即「万法に証せられること」であり「万法に証せられること」即「自他の身心をして脱落せしむる」事実の外にはない。したがって、そこでは「自己をはこびて万法を修証すること」(前同)は、それ自体迷いであり、ただ「万法すすみて自己を修証する」(前同)ばかりである。かくて

「迷に大悟するは諸仏なり、悟に大迷するは衆生なり」(前同)と云い切るのである。

以上、概観したかぎりに於て推考するとき、ここには

聖道の徹底の即下になされる、人間的要求への否定がある。すなわち、不可能な事実を可能と考へる、人間的要求への切断をもって、事実に安立するもので『正法眼蔵隨聞記第二』に説かれている、不味因果についての「一刀兩断のみ知って、一刀一断を知らず」という教示は、このことであろう。したがってそこには、修道に於ける人間的な修の意識の超克がある。「本来本性、天然自性身」と説くことが顕密両教の極理であるならば、何故に三世の諸仏は発心して菩提を求めたのか、という一大疑団が、禪師をして入唐求道せしめたのであり、その疑団は、師如淨和尚の「身心脱落、脱落身心」の一語の下に氷解し、ついに「一生参学の大事ここにおわりぬ」（正法眼蔵・一）と決したというところにも、そうした消息を伺うことができるようである。

しかし、これは決して断念による還帰ではなく、あくまでも否定による超克である。換言すれば、聖道のうちに執拗につきまとう人間的要求の超断において開顯された、聖道それ自体の存在意義の発見であったといえよう。

#### 四

ひるがえって考えてみると、浄土教興起の必然性の確かめは、道緯禪師の聖淨二門の教判に於て「当今は末法現にこれ五濁悪世なり」（安樂集）と示されることによつて明らかなく、時機の自覚にあった。しかし、正像末三時の具欠を以てのみ、浄土教興起の必然性を見ようとするところには、その根底に仏教に於ける修道性そのものの問題が、なお未解決のまま残されていると云わねばならない。すなわち、断惑証理という言葉が示しているごとく、修道を証への道とすることによつて歩いて来た仏教の課題が隠されている。勿論、仏教の理念は、少くとも人間から仏へという方向に立つ漸進性の否定に終始するものであった。小乗から大乘へ、權教から実教へ、三乗教から一乗教へ等々の、思想的な展開は、すべて仏道の真意を漸進的向上の道としてではなく、本来性開顯の道として、漸を破つて頓に徹底せんとするものがあったに違いない。それにも拘らず、修道の現実は、つねに衆生から仏への歩みの外にはなかった。

そのことは、既に法然上人によつて

「天台真言はみな頓教と名く、然れども、彼は断惑証理なるが故に、なおこれ漸教なり」（漢語灯録一）

と道破されたことではあったが、それこそ、聖者釈迦を

始原とする聖道仏教、すなわち、出家道が内深くに苦斗し続けて来た懂着であったといわねばならない。実は、道綽禪師によってなされた教相判釈は、この懂着を的確に押えたものである。すなわち、聖道仏教の理念は、つねにその漸教的なるものを脱皮し、頓極頓速の理を明らかにすること一つに終始し続けて来た。しかし、そのことが現実には「理深く解微なり」ということを必然したのである。と同時に、その修道の事実に於ける漸進性は、ついに「大聖を去ること遙遠なり」という、自力流転の悲歎を生まざるを得なかったのである。このような深い矛盾を内に包んだ聖道仏教の現実を否定契機として「当今は末法、現にこれ五濁惡世なり。ただ浄土の一門のみあって、通入すべきみちなり」（安樂集）と決判することにより、そこに浄土教興起の必然性が確かめられたのである。

しかし、道元禪師が一生参学の大事として、自らの生命を賭して問わねばならなかった一大疑団である「本来本法性、天然自性身」とは、明らかに聖道仏教それ自体が内含する、矛盾そのものへの問いに外ならなかったものであり、しかも、それへの解決を、聖道の行の即下に発見して「一生参学の大事ここに終りぬ」と云い切ったの

である。そこに見出された解決とは、その疑団そのものを徹回せしめる世界、すなわち「身心脱落、脱落身心」の事実への開眼というべきものである。端的にいえば聖道とは、聖の道であって聖への道ではない。そのことこそ、本師積尊が身を以て教示した活説法であった、ということである。このようにして、禪師の領受した仏道は

「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ仏ほとけに授けて、よこしまなることなきは、すなわち自受用三昧なり」（正法眼蔵・一）

という只管打坐の一行三昧であった。しかしながら、何故に坐禅のみが「仏法の全道」（前同）たり得るのか。それに対する答えは

「仏法に多くの門あり。何を以てかひとえに坐禅をすむるや。これ仏法の正門なるを以てなり。何ぞひとり正門とする。大師積尊まさしく得道の妙術を正伝しまた三世の如来みな坐禅より得道せり」（前同）

というにある。推するに「得道の妙術」たる只管打坐、それは、証への道ではなく、証道（ $\parallel$ さとりのみち $\parallel$ ）なのであり、聖への道にあらずして、文字通り聖道（ $\parallel$

ひじりのみちし)なのである。明らかに証は平等である。修はただその平等の証を行ずるのである。すなわち

「この法は、人びとの分上にゆたかにそなわれりといえども、いまだ修せざるにはあらわれず、証せざるにはうるることなし。はなてば手にみり、一多のきわなからんや。乃至いまおしうる功夫弁道は、証上に万法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり。その超ちやう関かん脱落だつらくのとき、この節目にかかわらんや」(前同)

と、さらに「この単伝正直の仏法は、最上のなかの最上なり。乃至打坐して身心脱落することを得よ。もし人、一時なりというとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印なり。尽虚空ことごとくさとりなり」(前同)

と示すところには、明らかにそのことを物語るものであらう。

このようにして、修証一等といい、教行証一等と領受されるかぎり、最早やここには教行証の具欠を課題とする、正像末の三時史観は成立しない。

「問うていわく、この行は末代悪世にも修行すれば証を得べしや。示して曰く、大乘実教には正像末を分つ

ことなし。修すればみな得道す。この単伝の正法には入法出身おなじく自家の財珍を受用するなり。証の得否は、修せんものおのづからしらんこと、用水の人の冷煖をみづからわきまうるがごとし」(前同)

と示されているところには、寸分の間隙も残していない。それは

「ほのおはそらにのほり、水はくだりざまになる。菓子こしのなかにすぎ物あり、あまき物あり。これらはみな法爾道理なり。阿弥陀ほとけの本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかい給いたれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾道理にてそなわるべきなり」(和語灯録五)

という法然上人の言葉と、見事な対峙を示していると云えよう。

ともあれ、禅師にあっては、出家聖道は外からの弁証をまつまでもなく、出家聖道であること自体に意義があるのであって、それ以外に何かが予想され、観念されるならば、たとえ聖道といわれようとも権教でしかない。権教とは執拗な人間的要求の残諦を払去し切れないものであり、したがって、人間に於ける倫理的関心との妥協のうえにのみ成立し得るものでしかない。しかれば、教

行証の具欠が問題とされ、それゆえに行について難易の意識がおこること自体が、仏教の本質的課題とならざるを得ないのである。

## 五

そのかぎり、正像末史観に立つて興起の必然性が語られる浄土教易行道は、仏教の漸教的在り方が許容されるかぎりにおいてのみ、その方便寓宗として妥協的に認められるかも知れないが、最早や証伝の仏法にあっては一顧半顧の存在価値もないと云わねばならない。

「今人云く、行じ易きを行ずべしと。この言尤も非なり。はなはだ仏道に合せず。易きことを好む人は、自ら道器にあらざることを知れ乃至今人の好むところの易行易解の法は何ぞや、すでに世法に非ず、また仏法に非ず、いまだ天魔波旬の行に及ばず、いまだ外道二乗の行に及ばず。凡夫迷妄の甚しきといふべきか」

(学道用心集)

という禅師にとって、称名念仏は

「千万喞の口業をしきりにして、仏道に至らんとするは、なおこれながえを北にして越に向わんと思うが如し。また円孔に方木を入れんとせんと同じ、口声のひ

まなくせる、春の田のかえるの昼夜になくが如し、ついにまた益なし」(正法眼藏第一)

と云い切るほかに、何の価値をも認めるわけにはいかなかったことは、けだし当然といふべきであろう。

以上のごとくにして、聖道そのものの本源的意義が徹底されるかぎり、浄土教興起の必然性もまた「当今は末法、現にこれ五濁悪世」であり、したがって「行を起し道を修せんに未だ一人も得る者あらず」(安樂集)という事由をもってしては、その意義の徹底を欠くこととなる。

ここに至り改めて、法然上人によってなされた浄土宗独立の意義を、深く問わねばならぬこととなるのである。すなわち、聖道仏教の本質が道元禪師によって徹底されることにより、聖浄二門の仏教が共存し、観仏と称名との二行が同居し得たという、従来の仏教の立脚基盤のうちに、曖昧なままで許容されていた共通性が、白日の下にさらされ、教主釈尊を出発点とする仏教は、出家聖道の外にはなく、したがって、その行(宗教的实践)は「単伝の妙法」たる只管打坐(純粹なる観仏行)に尽されるかぎり、浄土教もまた一切の妥協を排し切って、自らの存立根拠を開示し尽さねばならない。ここに、廃

立の教学をもって浄土宗の独立を宣言した、法然上人の  
選択本願念仏の根源的意義が、深く確かめられなくては  
ならなくなつたのである。

鎌倉期は、日本仏教独立の時代であるといわれる。し  
かし、その端を開いたのは、正しく法然上人による浄土  
宗の独立であつたと云えよう。過去二千年の仏教が、聖  
道教といい、浄土教という相をとりつつも、つねに苦悶し  
続けて来た、その歴史の苦悶の根を絶ち切つたものこそ  
法然上人の廃立の教学であつた。聖道門と浄土門、観仏  
と称名、それは、様相の相違でもなく、行修の区別でも  
ない。その立脚の地盤における妥協性の両断であつた。  
この法然上人の廃立の教学をまっつて、聖道門仏教は道元

禅師により、人間的要求の否定による超克の道として徹  
底され、浄土門仏教は親鸞聖人によつて、断念による還  
帰の世界として領かれたのであろう。

しかし、ここに至り更に三転して問わねばならない。  
それは、五濁の世、無仏の時に現に生きる仏弟子の身に  
とつて、否定による超克の道と、断念による還帰の道と  
が、人間の至奥より出ずる至盛の願いであつて、如何に  
かかわり、そしてさらには、どのように統攝されるので  
あるうかと。この「はしがき」に記した二つの契機は、  
期せずして、さらに大きな課題を惹起することとなつた  
ことを思いつつ、一応、未完の筆をおくこととする。