

念仏往生の「主体性」

小野 蓮明

「本願を信じ念仏を申さば仏に成る」(歎異抄) これが真宗の教えの根幹である。仏に成るといふ事、所謂「成仏」といふ事は、抑々仏教の究極とする所である。而して大乘仏教は仏教のかかる真意を一切衆生の平等成仏という所にまで徹底せんとして、そこに宗教のもつ絶対普遍性を獲証するものとして興起されたことは周知の所である。そして大乘仏教の斯様な課題を人間に於ける必然の道として領受し人間性の自覚に基づく念仏成仏の開顯こそ、浄土信仰の歴史的展開の流源であったと云い得る。「念仏成仏これ真宗」(浄土和讃)の一句は浄土教学史上に画期的な宣言である。曾て聖浄二門の対立の上に浄土教が置かれた間は、聖道門のみが成仏の教で浄土門は往生教であるとされ、従って浄土の行人は成仏の方便手段として浄土願生を念ずるものとされていた。然し往生の教が所詮は往生即成仏と喝破して浄土門が亦成仏道であるばかりでなく、浄土門のみが入涅槃門であり、聖道門は浄土門への段階であると全く二門の位置を転換せしめられたのが、念仏成仏これ真宗の宣揚である。されば念仏成仏の主体性こそ最勝義に於ける親鸞所説の宗教的

実存の主体性である。思うに宗教的に実存することが実存することの最勝義であると云い得るが、その宗教的実存を問う場合に常に意識されなければならない根源的な問題性は、根源的な意味に於て主体が如何に存在していることが宗教に於て存在している所以の在り方乃至は様相であるかという事である。と云うのは宗教的に実存するという事は畢竟実存する実存の在り方即ち主体性の如何に存するが、実存の在り方の如何はやはり実存の在り方乃至主体性についての考え方、つまり実存の理念に關係するからである。親鸞に於ける宗教的実存の主体性を問題にする場合も、この点が顧慮されなければならない。念仏成仏の主体となるという理念に於ても、そこには重疊的な論理の錯綜が看取されるからである。

処で念仏成仏の主体となるとは如何なることであろうか。結論を先取して云えば、それは南無阿弥陀仏の念仏に於て阿弥陀仏に帰命しつつ阿弥陀仏と一体になることであると云えよう。阿弥陀仏と一体となると云っても、蓋し阿弥陀如来を自己の本性とし、かかる本具の仏性を自己の内に徹見することによって自身仏と成るといふ所謂「見性成仏」に於ける一とは異って、寧ろそれは本来の自性に覚めんとする幾度びかの試みとその破綻の極「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」(歎異抄)という自身に於ける絶望の淵底に、その深淵の暗を破って罪なる自己を新たに生かすしめる大悲の慈光を信知せしめられる体験であって、謂わばそれは二なるが故の一とも云うべきものである。斯かる立場に於て自己を生かす絶

対的なるものは、本来の自己ではなくて寧ろ自己にとって絶対他なる如来の本願力であり、従って念仏に於けるかの一ということも、この絶対の他なる本願力を信じ、その信の一念に於て弥陀に帰命するその端的に信証せられるものである。それ故に念仏成仏といつても、見性成仏に於ける如く煩惱具足の身がこの儘で現在此処で成仏するという即身成仏を意味するものではなく、獲信の一念の現在に未來に必ず入涅槃を得るということが決定するということであり、その限りに於て如来と等しいと云うのである。斯くて親鸞に於ける成仏ということは、最も厳密な意味には往生成仏ということではなければならない。それは獲信一念の現在に未來の滅度を必至する智慧と力を獲得し、未來に証得すべき滅度涅槃ということの認得を意味する。「現生に正定聚の位に住して必ず眞実報土に至る」（浄土三經往生文類）と云われる所である。此処に於て一切衆生の平等成仏という仏教の根本課題は、一切衆生の往生即成仏道として開頭せられる。一切衆生をして成仏せしめんがための往生の道の開頭こそ、弥陀如来の本願の意義である。されば往生成仏ということとは、文字通り往生即成仏ということでもあろうが、然しまたその事は往生がそのまま直ちに成仏であるということではないであろう。（若しそうであるなら往生ということの意味はなくなる。）往生とは一切衆生を成仏せしめんがために開かれた念仏往生の道であり、それが弥陀の本願である。弥陀の本願以前には往生ということはない。弥陀の本願は現生に於て往生の道を開いたという所に意義がある。往生は未來に予測すべき事柄

ではなく獲信一念の現在の事実である。而して往生の帰する処がまた成仏である。「安樂仏国に生ずるは畢竟成仏の道路」（高僧和讃）であると云われる如く、往生は畢竟成仏の道路であり無上方便である。蓋しそこにはこの身心の全面的否定を必要としている。往生成仏ということが決して即身成仏の同一性の論理の上に成り立つものではないという事は、蓋し重要である。

眞宗の教えに於て往生即成仏とか生死即涅槃とか或は仏凡一体とか不行而行などと云われる場合、その「即」「一」或は「而」という鑿辭は、決して聖道的な即一性を意味するものではなく、かかる相即の背後に含む絶対の断絶を看過してはならない。「眞実報土のならひにて煩惱菩提一味なり」（正像末和讃）と云われる如く、煩惱菩提の一は必ず眞実報土（彼土）に於て成り立つことである。つまりこの事は此土性の絶対否定を飛躍板としてのみ成り立つことを意味する。斯かる否定は論理自身の中から要請され思惟された論理的否定ではなく、論理そのものを否定するものとして論理の外から来、即ち彼岸から来、従つて又かかる否定性は主体的自己にとつて飽くまで絶対に他なるものとして、自己の存在性そのものを截断し、死滅せしめ、然もそれに依つて却つて自己の内面に単なる主観性に対する高次の主体性を現わす如きものである。それは論理に対する永遠の課題として受取られる限りに於て論理的なものでなければならぬ。されば「自性の弥陀」「唯心の浄土」などという折衷的思想は、曾て親鸞も慨歎された如く（信巻別序）「浄土の眞証」

を貶しめるものである。斯かる思想は乱想の凡夫の到底及ばざることであり又仏の慈悲方便を弁えざることである。通途に人間の行を通じて修入する或は契当すると考えられ、以て涅槃のさとりに直参せんとする所では、眞の断絶乃至否定はない。斯様な立場に於て相反する二つのものの相即を主張することは、所詮は相違の抹殺に過ぎないのである。然し仏と衆生の「相即」とは互に捨離しないという事、全く異質のものが而も相離れないという事、論理的に云えば仏と衆生が絶対否定的同時媒介的に相即するという事でなければならぬ。それは絶対に自に非ざるものとしての他が、他自身を否定することに依つて却つて自をも否定し、而もその否定が絶対なるが故に、同時に他を他と肯んじ自を自と肯んぜしめるが如きものでなければならぬ。衆生が仏と直接に交互媒介しあうものではないという事は仏が自らの智的自覚的内証を否定することによつて名号となりこの仏の眞実行が廻向される時人間の諸行は根底から無意味にされ、唯一念の信に促まるといふ二重の媒介が意味されている。それは恰も大海が風を縁として波立つように、弥陀如来は無明なる衆生を縁として法性法身より方便法身を示現し、仏の方から涅槃への通路を開き給うのであって、この要路に縁るより外に衆生往生の道はないのである。これ衆生成仏せしめんがために往生の道を開顯された所に如来の本願の意義があると云われた所以である。

一一

此様に親鸞に於て成仏とは正しく往生成仏ということである。そして如来の本願を信ずる信の一念に於て往生は決定すると云われる。往生決定ということは、また生死苦悩に纏綿せられてゐる我々が信一念の現在に、生死を出ず、ということの意味するであろう。それはまた、かの曇鸞の「無生の生」ということを意味するであろう。そこに我々は生の根源的な在り方乃至根源的な生を見ることが出来る。以下我々は根源的な生としての念仏往生の主体性について、その基礎的な考察を試みよう。

一体生とは何であろうか。生とは現実であると同時に自己でもある。然し自己と現実とは必ずしも無媒介に同一ではない。自己は現実^に生の中にある存在者であるが、生きるという生の現実が既に死の不安苦悩に纏綿せられている以上、生が生であるためには生に於て生でないものを捉える弁証法を欠くことが出来ない。眞の自己は自己自身を超えることによつて自己に齎らされるといふ面がある。然し自己は自己を超えた自己でありながら尚自己の深化という意味を持ち、自己超越が却つて自己の内から当為として要求せられる所以もそこに存する。然しまた同時に当為という言葉に附纏う道德的な自力性の限界も指摘されなければならぬ。生は生を超えるものによつて措定されているという時、生は自己の限界を超えることによつて、即ち死によつて始めて眞の自覚に達するということの意味する。そこに生の弁証法が主体的に知られるのである。

思うに人間存在を「生死するもの」として即ち生死一如として捉える仏教の人間観に於ては、自己の生の直下に生の本質と

一つに死の本質的な体認を特徴としている。斯かる立場は、人間存在を単に「死すべきもの」として捉える立場とは異つて（そこでは何らかの形で現在の生が死に対するものとして捉えられ、従つて死の克服が求められている）、生死する生として生死一如なる生を自覚する。其処では人間存在は無限に生死するものとして、それ自体無始無終として捉えられている。この事は「生死」と訳される *samsara* という言葉が「輪廻」とも訳される所以を示す。人間存在を生死一如なるものとして捉える仏教に於ては、人間は単に他の生類と峻別された限りでの存在として把握されているのではなく、果しなき六道を生死輪廻するものとして、凡そ人間を含めた生滅する一切の生類の存在形相及び存在の場に於て、即ち「衆生」の次元に於て捉えられている。人間の生死、つまり人間という「類」に現われている存在の有限性が、六道を輪廻するものとして世界の内に於ける他の一切の存在形相を包括する全体的な地平（衆生）から見られたということは、蓋し人間存在の生死というものの本質の根本的把握を現わしている。人間の本质は人間存在の究極の処に於てもはや単に「人間的」ではなく、人間的という限定を脱し寧ろ世界と一つにそれと生きた関係にある存在として、謂わば裸の「世界―内―存在」そのものとして「衆生的」である。人間存在の実存的自覚は、かかる意味での世界―内―存在そのものにまで達して初めて、又そこからの「人間的」実存の自覚として初めて、真に本質的であり得る。而して斯様な人間存在の実存的自覚は、かの生死の輪廻性の実存論的把握から引き出され

る。そこでの輪廻は人間存在に於ける真の有限性としての無限なる有限性を現わし、その実存的自覚は人間存在の根底に於ける底なき虚無との実存的出会いと一つである。それは三界のうちの有りとあらゆるものの存在性を無化するような深淵な虚無が、人間の現存在の有を無化しつつそのうちへ自らを実現してくることであり、或は又虚無の現前に於て自己の生死ということを、即ち自身の現存在の本来相と同時に世界の諸物の本来相を如実に領會することである。斯かる出会いに於ける虚無は、世界―内―存在のあらゆる存在形相を包括したその普遍性に於て、又あらゆる存在形相の間を移り行く生死の無限性に於て、世界―内―存在の最後の根底である。即ち深淵的な虚無の現前は真実の根拠と峻別された根拠逸脱 (*Abgrund*) としての自己を自覚せしめるものとして、最後の根底としての限界状況の自覚である。虚無との出会いとは、従つて根拠の中に於て初めて根拠逸脱していると自覚する事である。されば仏教の求める所は、言うまでもなく、根拠逸脱せる自己の回復であり、この生死界そのものから離脱して不生不滅の涅槃界に立つという事である。然し世界の内の存在がその本質に於て虚無の上に成り立ち無化されるものであり、生死的な生がその本質に於て死であるとすれば、涅槃はその生死的な生に死すること、本質的な意味での「死」に死することとして本質的な意味での「生」でなければならぬ。その事は、此処に於ては行はずることがあることであり、あることが行はずることであることを意味するであろう。

思うに、親鸞に於かれても亦生死を有無の問題として捉え、有無の見を離れることにより生死を解脱し、以て涅槃界に入ることが仏教本来の立場であることは、充分に領知せられていたであろう。然し「われもひとも生死を離れんことこそ諸仏の御本意にておはしま」(歎異抄)すことを知りながらも、「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も難毒なるゆへに、虚仮の行とぞなづけたる」(愚禿悲歎迷懷和讃)と歎ぜざるを得なかつた親鸞に於ては、自己の生死の問題を一切諸有の次元で捉え、これを有無の問題として解脱することは出来なかつたのである。親鸞にとつては、自己の生死の問題に於て「人間的」限定を脱するということが如何にしても成就し難きかを痛感し、又その事に於て「自我的」な在り方の如何に脱し難きまでに根深いかを体認せざるを得なかつた。自己の生死の問題に於て人間的という限定を離脱し得ないという事は、畢竟するところ自己という限定そのものを離脱し得ないという事である。而して自己の生死の問題に於て、脱衆生的、脱人間的ということとはもとより、脱自己的ということさえも望み得ないという事、従つて自己を仏の無限性へ高めることを阻むものとしての自己の有限性の自覚は、畢竟するに「罪」の自覚を生ぜしめる。如何にしても脱自し得ぬ自己の自覚に於て「自身は是れ罪惡生死の凡夫」と身証せしめられ、自己の生死は「八十億劫の生死之罪」(化身土巻)と証知せしめられる。自己自身を罪惡生死の凡夫と自覚し、更に生死を「罪」と自覚し、延いては自己の業を「罪業」と自覚する如き立場は、生死を超脱し得るとする仏

教本来の法の立場に反する非本来性の根源をば、自己の生死そのものの根底に見出し得た所に確証される。従つて生死を罪と自覚する罪惡生死の自覚に於て、如何にしても脱自し得ぬ自己の全体は、その非本来性に於てその根源より把握せられたのであり、又かかる把握は生死の実存的な直視の中でのみ得られる。而してこの事は、親鸞に於ては人間存在の究極的「本質」がそこから翻つて求めらるべき実存が、凡そ認識ではなくて行為的实践でなければならぬという事、而も行為的实践的な自己の探究が遂にはその破綻としての罪業の自覚と深く結びついている事を物語っている。

三

思うに自己の生死を罪と自覚する罪惡生死の自覚はまた、「大聖を去ること遙遠」(安樂集)なる時機の悲傷としての末法史観に於てより具体的歴史的な根源性を賦与される。謂う所の正像末史観は、単に客観的に把握された時代区分としての史観では決してなく、自己の措かれた今の時を五濁無仏の世時(末法)と直視し、従つてかかる末法の世時に生きる人間の罪障性を痛切に自己の身の宿業として懊悩した罪業の根源性を現わすものとして、謂わば罪の自覚の超越的根拠を示すものとい得る。一般に罪を問う場合に、罪障とその由来を明らかにする根拠とが不可分なことに注意すべきであることは云うまでもないが、然し罪の自覚に於ては根拠はそれに依つて根拠づけられるものとの一般的関係以上に特殊な関連を持つている。つま

り罪障は自己を仏の無限性へ高めることを阻むものとして自己の有限性として自覚されるが、同時にこの自覚はまた暗い無限の罪の深淵へ自己を沈淪せしめ、遂には自己に於ける罪障の無限性を自覚せしめる。そしてかかる罪障の無限性が無限性として自己存在から切り離され、存在性の根拠と明らかに提示されると共に、無明なる自己の業に内在的な而もかの輪廻によって無限化せられた時間が、超歴史的な時間に翻ぜられるに至ったものが、正像末の史観であるとも云われ得て、従ってその意味でこの史観は根源的な罪障の根源性を現わすものと云い得る。

斯くて根源的な罪障は歴史的時間の底に、そして又歴史に生きる人間の底に虚無の深淵を開いて来るといふことであり、然もそのような虚無の深淵に於て世界とそこに生きる人間存在とが自己自身にとって一つの問と化し、その問の中でその根拠を問われていることである。斯かる深淵 (Abgrund 根拠逸脱) に於ては、濁悪なる「世界」が「自己」をもその特殊化として所有する主である如きものとして、従って自己の内にて於て主体的なる而も自己の如何ともなし得ざる力と実在性をもったものとして顕わとなる。世界は自己の所業として又自己の本質として、自己の担持するものであると同時に、逆に自己はその世界の特殊限定としてその世界からその世界のうちへ生れ、それに有たれ維持されるのであって、自己とこの世界とは同根である。唯、世界が自己の所業であり自己が世界の所成であるという両者の相依は、かの史観では飽くまで世界を主とし必然を主として見られているのである。蓋し世界を主とすると云っても、単

に自己とそれが分化されて客観的表象に於て見られた世界ではなく、どこまでも内から主体によって見られた世界でなければならぬ。それは自己を世界の内で世界の方から見ようとすることの謂である。そしてそこに露呈された世界の濁悪性をまた人間存在の有限性の根拠と明らかに提示されると共に、無明なる業に内在的な時間が、而もその世界からその世界のうちへ生れそれに有たれ維持されているという生死輪廻に於て無限化せられた時間が、超歴史的な時間に翻ぜられるに至ったものがかの史観である。

斯くして、濁悪なる世界の自己の業を通して又その内にのみ現実的となるという自覚は、同時に業の世界が却って自己の主として又主体の内にてそれを超えそれを有つ主体性として現われて来るといふことの自覚でもある。行為的存在的な自己の破綻としての罪の自覚は、世界の濁悪性をも自己の所業と自覚する如き、又世界がそれ自身をかかる業の自己として限定してくる如き、罪業の自覚である。罪業に於ける自己と世界との行為的存在的な相依相入が、罪の根源性である。而してかの世界をも人間の所業として而も人間存在の本質としてその存在と根源を等しくするという罪業の自覚は、また自己の「有」を既にそこに「あった」如きものとして或は自己の存在の成立に於て既にあったものとして、更に換言すれば自己の存在そのものに於て担持されたものとして、所謂宿業の自覚である。宿業はどこまでも「私の」宿業ということではなければならない。然し此処での私は、最早業をなす主体としての私ではない。かかる業をな

す主体としての私は全く否定せられており、唯宿業を私の罪業と感知する私、無限に深い罪業の担い手としての私あるのみである。宿業の自覚は歴史的因果的に現成した所の自己に於ける罪業の無始性の自覚である。然し宿業は私の担っている無始以来の罪と考えられても、それは単に相続されたもの乃至は遺産(Erbe)としての罪(Sünde)の自覚ということと相違するであろう。キリスト教に於ける罪乃至原罪(Erbssünde)の思想には、個人にとって如何ともなし難い過去性の運命的矛盾を含んでいるが、宿業の場合意志の中心に立つ主体が否定されているのであるから、その自覚が歴史的因果的に現成せるものとしても、即ち過去のなるものが中心になるとしても、単に過去のなるものから一方的に規定せられるものではなく、寧ろそれは過去の方向に於て過去・現在・未来という時間を超えて而も時の根源である如きものからこの宿業は出て来ていると云わなければならぬ。宿業の思想のもつ過去性は、現在や未来に相對する過去ではなく、過現未という時間性を貫く所の永遠性乃至無始無終性としての時の根源を示す。宿業が三時の根源であるということは、人間に救いの可能性のないこと(無有出離之縁)罪業の絶対性を時間性の面に於て自覚されたものであり、その意味で宿業はまた個々人の存在性の根源を示す。宿業は自己の存在の根源であるが故に、宿業を知ることは自己の存在をその底なく深い根源から知ることである。即ち宿業が自己の内に宿る罪と云われる時の罪は、時間的相対的存在としての人間の根底をなし、時間的な従って道徳的な善悪の業を根底から罪とし

て規定している所のものとして、所謂自己の根源的主体性である。それは過現未の三時に亘って自我性の絶対否定を意味するものとして根源的なのである。斯くして宿業の永遠性乃至無始無終性ばかりの生死の輪廻性の最も主体的な把握として、「出離の縁有ること無」き自身に於ける罪業の絶対性を時の根源に即した根源的自覚を現わすと同時に、又それは親鸞的形態に於ける無我思想の徹底であると見られる。我々は此処に於て、自己存在の絶対否定が宿業の自覚の絶対現在の事実の外ならないことを知る。親鸞が真に自己中心性を越え、従って全く人間的という限定を脱して「選択の願海に転入」(化身土巻)したのは、正にこのような宿業の自覚に於て自己存在の全体を根源的に把握するという事を介してである。

四

扱て、上述の如き自己の業と業の世界との相依の根源である罪業乃至は三世を貫く時の根源としての宿業が、自己存在の根源に自覚される時、この自覚は存在を根源的に頭わにするものとして根源的な明らめであると言ひ得る。罪業乃至宿業の思想は自由意志の主体としての「自我性」の否定を現わし、而もこの自我性の現在のみならず過去・未来に亘っての自我性の全き否定を現わすが故に、罪業乃至宿業の自覚は自己の存在を根源的に頭わにするものとして根源的な明らめである。即ち自己の業と業の世界の相依の根源である罪業の自覚に於て、自己の内に自己を超える如きものに逢着することである。換言すれば、自己

と世界の相依の根源である罪業の根源的自覚に於て、自己の内
に自己を超える永遠絶対なるもの光に直面し、以て自己の存
在の根底から罪業に統一せられたものとして証しされるのであ
る。従つてかの相依轉換が自己の行によつて成立しながら、而も
その行を通して自己の内に自己を超えた如きものが実現される
という時、それは自己の主体性を超えた謂わば超主体的主体性
とも云うべきものの実現であるが故に、自己は主体を超えた主
体性との繋りを断ちそのものへ否定を下すことを望み得ず、従
つて又かかる超主体的主体性は、自己の「存在性」がその成り
立ちに於て既に「あつた」所のものとして自己の本質を明証し
以て自己に於けるあらゆる実践の希望と自覚の展望とを拒むも
のとして、自己の存在はその存在性の根源より証しせられ明ら
められるのである。罪業への明らめとそれを否定すべき自我へ
の明らめとは、一つの明らめの両面である。即ち罪業に対する
あきらめ（証し）から自己自身が明らめられ、自己自身に対す
る最後の自覚乃至限界の自覚として根源的なる自覚である。人が
かかる罪業への明らめに徹する時、所謂道德的な自己根拠性に
於ける自己分裂の絶対性はその相対性の真相を顕わし来り、自
己はこの分裂を含めた一個の全体として、仏より離れたるもの
却つて罪業に統一せられたものとして自己を明らめなければな
らない。一個の全体としての主体が自己を明らめる時、否定す
る自己の根拠と共に否定される自己の根が自己省察の光を受け
かの根拠即ち最後の主体性は全くの無力と欠如の自覚のうちに

現われる。自己の最後の主体性は、自己自身（及びその世界）を
如何ともなし得ざる無力の自己、罪業に統一せられた内実なる
自己を除けば如何なる実質もなき欠如の自己として現われる。
然るに罪業もまた自己の根源的主体性である。

而して、此処に自己存在の本質なる罪業世界との相依からの
解脱乃至救済の要求即ち願生心の発る分岐点が存する。然しそ
れは、例えば第十九願の機が定散二善の諸功德を修して至心発
願して彼の国に生まれんと願うが如き所謂道德的立場に於ける
救済の要求ではない。寧ろ道德的内在的立場を超えた立場への
願生である。道德性に於ける否定は、言うまでもなく部分的相
対的であり、自己の内部での断面的否定であるのに対して、此
処での救済の要求は全体としての自己が根底から救われること
の要求即ち願生である。従つて願生心は、自己の罪業の深みに
沈潜することによって知らしめられた、自己の有漏心により自
己の罪業を離脱することの不可能さとして、その限りこの心は
自己に内在する心ではなく寧ろ自己に対して全く超越的な無漏
の心でなければならぬ。

斯くして最後の自覚乃至限界の自覚に於ける救済の要求は、
全体としての自己が根底から絶対的に救われることの要求であ
るが、かかる絶対性・全体性はその否定が道德的自己根拠性の
否定、自己の内に自己として見出された基底の全き奪取に於て
のみ現われる。従つて又それは自己の限界の間際まで自己自身
を突き詰めながら、尚その自覚の底から僅かに残された自己肯
定の立場の前方に超越的に而も宗教的概念として予定された阿

弥陀仏を無意識的に自己のもとに手操り寄せ、それに自らの救済を賭けるといふことであってはならない。信仰への真の超越以前に於て信仰とされたもの、即ち予定的に立てられた超越的概念としての阿弥陀仏を絶望感の中で無意識的に手操り寄せ、それに自己の救済を賭けようとする立場は、求道の歷程に於て往々に陥る善意の虚偽とも云うべきものであるが、然しそれは信仰と云っても所詮はこちらから信じられた信仰に外ならず、その限りかかる信仰が如何に深められても精々一種の意識の転換を齎らすに過ぎないであろう。尤も意識の転換ということも単なる意識の向上や変化と異って、我々の生にとり一つの大きな転換であることには違いない。何故なら意識の向上や変化は単に意識の表面上の事でありその限り意識に内在的な現象であるのに対して、それが意識の転換である限りそれは意識に対して超越的な出来事でなければならぬからである。然しそれがやはり意識の転換である限り、其処での超越は意識に対して超越的であっても存在に対して超越的ではなく、その意味では意識に於ける内在的超越として、従って又かの転換も尚存在自体を転換せしめるものではない。意識の転換は存在に変化を与えても存在自体を転換せしめることは出来ない。蓋し其処には存在にとって意識されざる自我性を尚意識の底に潜めているからである。

我々にかかる意識されざる自我性の執心を第二十願の機のうちに見ることが出来る。『三経往生文類』には「然りと雖も定散自力の行人は不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊

号を己が善根として自ら浄土に廻向して果遂の誓をたのみ、不可思議の名号を称念しながら不可称不可説不可思議の大悲の誓願を疑ふ。その罪ふかく重し」と説かれている。第二十願の機に於ける罪障性の自覚には、自覚に誇る自我心が潜んでいる。罪障の無底性が自己を苦しめるのは、実は自覚という相に於て自我心が罪障性を執しているからである。而してかかる自力の執心は、如来の大悲への疑が邪見憍慢の形態をとる所に成立する。邪見憍慢とは「如来より賜りたるものをわがものがをとする」荒涼さであり、「本願の嘉号を以て己が善根となす」（化身土巻）我性の顛倒の見である。斯くて罪障を執する心がやがて如来の本願を私して、念仏に自らの存在の全てを賭けるのである。実は其処に出離の縁有ること無き身が、全存在を賭けて救済を要請する我性の相が露呈されている。「良に教は頓にして、根は漸機なり、行は專にして心は間雑す」（化身土巻）と、親鸞はかかる第二十願の主體的決断の抽象性を指摘せられる所以である。思うに第二十願の機に於ける本願の名号の執持は、却ってその自覚を最奥の絶望へと導き入れるであろう。かの罪業の真の自覚は、弥陀如来の救済に対する反抗としての絶望であるであろう。何となれば、自己自身に絶望しつつ、而もその絶望に於て如来の慈悲と対立抗争して仏の廻向に帰投せず却って自己の有限性を主張しようとするこの我性は、仏を自己と対立するものとして相対化し、又仏を相対化することによって自己と対立させることから、延いては自己を仏の地位に置かんとする反逆となるものであるからである。斯くて未だ真の絶望に

陥らなかつた絶望以前の第二十願の宗教的決断も、畢竟するに即目的な絶望として潜在的な名号に対する反抗であつたと云えよう。而してこの事を不定聚の機の主体性に即して云えば、結局かの罪業に於ける自己否定が、否定の後尚「本来的自己」を自己実存の基底として残すもの、自己の根拠を自己の内に自己として与えるものとして、恰も再び自己同一性の論理に還つて来る如きものとして、従つて否定は存在の基底をも奪い去る如き或はその存在の実体を否定する如きものではないという事を意味する。斯かる否定は単なる観想の一面的抽象的否定であつて、到底真実の末徹りたる否定たり得ない。いづれにしても我々は不定聚の機の内に向邪定聚の機の残滓を観取し、自我性の執拗な陰影を見ることが出来る。そしてこの事は取りも直さず、此処に於ける罪業の自覚は自己の存在を根源的に顛わにするものとしての根源的な明らめでないという事である。

五

処で「よろづのことみなもてそらごと、たわごと、真実あることなきに、ただ念仏のみぞまことに在します」(歎異抄)と言われる「まことなる念仏」、眞の信仰への超越は、根源的な罪業の自覚、絶対虚偽なる自己の確かさ即ち自己根拠性の絶対否定を介してのみそこにある。然し此処で云われる絶対虚偽・絶対否定は、かの第二十願の機に於ける超越のための不可欠な契機としての一切虚偽の自覚に比し、より高次のそれである。何となればそれは、先の一切虚偽の自覚を不可欠の契機と

して超越的に成立した信仰の真実さえもが虚偽であつた、との自覚を契機として成立する絶対虚偽の自覚であるからである。此処に於て虚偽の自覚は二重化され絶対化され、動かし難い確かさを以て自覚される。されば我々は「縦使い身心を苦勵して、日夜十二時に急に走め急に作して、頭燃を炙うが如くすれども、」(歎善義)その淵底に如何にしても抜き難き絶対虚偽なる罪性の自己を見出し、その絶望の極、陥る底なき闇を破つて罪に死せる自己を撰取する大なる光明に遭遇する時、即ち如来の本願を聞信する時、先の言葉の真実を身を以て信証せしめられる。「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」という絶望の告白の底に、初めて超越的なるものと価値があり、そこで初めてかの念仏は「如来より賜りたる念仏」として眞に生命あるものとして我々自体を新たに生かしめ、我々の内に新たな生命として生きてくるのである。それはその時まで自己の前に予定的に立てられていた(vorstellenされた)概念とは全く異質的な新たな——その意味で眞に超越的なるそれである。我々は眞に透明なる光の下に自己の存在を「煩惱具足と信知」し又かくの如きなるものとして自己を明らかにする時、また「乗彼願力を深信する」のである。「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫」という自己存在の根源的明らめは、「曠劫流転」という過去性と「無有出離之縁」という未来性に亘つての絶対的な明らめなるが故に、その明らめの根底に於て却つて「阿弥陀仏四十八願摂受衆生」という弥陀の本願の絶対性即ち如来の救済の絶対性を信知せしめられる。我々の存在が「曠劫流転」の

過去を有つ如く、如来も亦「五劫思惟」「永劫の修行」の過去を有ち「乗彼願力」の絶対現在に於て「定得往生」の未来を確定せんとする。自己存在の絶対否定面としての機の深信は、自己存在の絶対肯定面としての法の深信を一つに結合し転成して行く。即ち「弥陀にたすけられまいらずすべしと信する」所に地獄一定、無有出離の自己が同時に、定得往生、往生決定の自己として絶対に転換せしめられ、自己の絶対肯定を自覚する即ち深信するのである。他力信心は即自的の機の深信となり対自的に法の深信であつて、それは自己の絶対否定即肯定としての信心の絶対媒介性を最も具体的に現わしている。信心に於ける絶対否定即肯定という転換とは、自己の側から云えば罪業に統一されそれに有たれてある実質性から仏の本願に有たれる新しき本質への転換であり、他の側から云えば自己に対しては絶対に超越せる仏の現前であり、仏がそれ自身を肯定することあるのみである。斯くてこの転換は、自我の自己否定と仏の自己肯定とが一つになる如きものとしてのみ成就される。即ちかの転換に於ける自我の自己否定は自己を否定することが否定されることへの転回であり、而もかかる転回の原因は仏の現前であるが故にこの現前が直ちにまた能動でなければならず、従つて自己が新しき本質を受け仏の本願の所有となることは、自己が全くの罪悪生死の凡夫として而もかかるものとしてのみ肯定され、かく肯定されたものとしてのみ自らを肯定することが出来るということの意味する。一般に宗教的実存の生は、「死」としてのみ生かざれ又生くるを得ると云われる所以である。信心に於ける自己の

絶対否定即肯定という絶対転換は、畢竟仏の自己肯定を枢軸とする所の、自我の自己否定より被否定への、被否定より被肯定への、更に被肯定より自己肯定への転換を意味するものである。抑々我々は自分で自己を絶対に否定する如き力を有たないし、むしろ自己の罪悪深重を深信する力もなければ、自己の即得往生を深信するでもない。何となれば一般に言われる如く、人間の存在はそれが基づく所の「もと」を見失つて投げ出されてあり、而も自己自身の「もと」(根源乃至根底)へ向つて求める如き存在として投げ出されてあるとしても、その場合自己は自己一切の行の原因であり得ても自己そのものの原因であることは出来ないからである。自己が自らの根源への求めをもつ如き存在としてあるという事に対して、自己はその原因であることは出来ないものとして自覚される時、自己は自らの求むべき根源として、自らの内面を通して如来の本願力廻向を信知する。本願力廻向の信心に於て、自らの「もと」(根源乃至根底)へ向つての求めをもつ如き在り方の「もと」(原因)、従つて又求めそのものの「もと」は、求められる「もと」自身であることが証知せられる。本願力廻向の信心であるかの二種深信は、自らの「もと」を見失つて了つて絶対に救われようのないものが絶対に救われるという絶対転換の絶対媒介を意味するものと云えよう。斯かる絶対転換の絶対媒介性はまた親鸞の言われる「横超」ということの内実でもあろう。兎もあれ、我々が有限相対的存在者として、自己の存在が罪悪生死の非存在に纏綿せられ、従つて自

己の有が同時に無と規定せられることを知るのには、当然に自他の対立を超える無限絶対なる弥陀如来の根底に於てでなければならぬ以上は、それは謂わば逆に弥陀が我々衆生を媒介として自らを知り、従って我々衆生は弥陀に知られることにより、それを知り又我々自ら知ると云うべきである。而してかかる絶対媒介の論理をその論理性に即して解明しようとする時、その論理のうちに含む「否定」の意味が徹底的に明らかにされなければならぬであろう。

六

由来、宗教的世界と云えば、真宗に於ては弥陀と衆生が相対する世界である。そしてその相対するという事が信心に依って相対するという事であり、又衆生が弥陀を知るという事は信心に於てであると云われる。然も此様な信心は往生成仏の因として如来より廻向せられたるものというのが、真宗の立て前である所から、時として弥陀が自らを否定することなく、その救済が全く一方的に無媒介的に行われるものと考えられがちである。然しながら、かの絶対媒介の論理に於て衆生が弥陀に相対するという事が既に衆生の無化即ち衆生の被否定を意味し、而もそれは同時に衆生の被肯定を即ち新しき実質性の賦与を意味するものと考えられるが、然しそこには所謂弥陀の媒介がなければならぬ。換言すれば、他力の信心に依って衆生の自由自発性は全く否定され、逆に衆生の罪惡深重が認められ、同時にそれが即得往生の自己として転換されるという事であるが、そこ

には所謂弥陀の媒介即ち弥陀が衆生に対するという事がなければならぬ。衆生が弥陀に相対するという事は同時に、弥陀が衆生に対するという事でもなければならぬ。弥陀が衆生に対するとする事は、弥陀が衆生に対して自らを無となし、その事に依って却って自らの有を保つという事である。弥陀の絶対性は常に、衆生とは異って自性を有たぬ結果決して主體的には限定されないという意味で絶対なるのみならず、自らを絶対的に否定媒介することによって自らの直接的媒介たる衆生をも媒介し、かくてこの絶対媒介を通じて衆生をして衆生たらしめる、という点に於て絶対なのである。弥陀は衆生の否定として衆生に対する絶対者なるのみならず、更にその二重否定即肯定として衆生を成立せしめる、という意味で絶対なのである。絶対は相対を絶するものでありながら相対に對することなくして真に絶対たり得ないという自己矛盾を有っており、それが絶対自身の自己否定を意味している。此様に衆生と弥陀とが相対するという時の根本構造は、互に因果同時に絶対媒介的に相対するということである。

惟うに如来の救済はもともと苦惱に沈迷せる衆生に對してであつた。即ち如来の本願は、一如平等の仏眼に映じた苦惱の衆生を撰して如来たらんとする如来の願いであつた。従つて衆生の救われるということは如来自身の成仏であり、如来自身の成仏ということは衆生の救われること以外ではあり得ない。斯かる事は云うまでもなく、「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺」の願意に既に含まれている。「設我得仏十方衆生」とい

う本願の発起は、「衆生の虚妄を知れば則ち真実慈悲を生ずる也」(浄土論註)と言われた如く、一如清浄なる智眼により苦惱の有情の実相を照見せられた時には、既に一如は一如に止まり得ずして「一如宝海より形をあらはして法蔵菩薩となりのりたまひて無礙の誓をおこし給ふ」(一念多念文意)のである。而して弥陀の本願に於て、発願が法蔵菩薩であつて直ちに阿弥陀仏ではなく、阿弥陀仏がこの願を成就した果とせられ、法蔵菩薩と阿弥陀仏とが所謂因位と果位とに區別せられて考えられていることは注意を要する。この事は真に衆生勤苦の本を抜かんと悲願し給う如来が、その発願より成就までに自ら衆生の苦を共に経験するの過程を経ることを現わし、更に仏が真に仏たらんとして自らも菩薩道を向上することを現わすとも解せられる。

阿弥陀仏は阿弥陀仏ならぬ法蔵菩薩の立場を通ることに依つて始めて阿弥陀仏と成るのであつて、法蔵菩薩とならぬ阿弥陀仏は阿弥陀仏であつて未だ阿弥陀仏ではない。蓋し法蔵菩薩もその本来に於ては阿弥陀仏であるに違ひないが、然しまた法蔵菩薩は菩薩であつて未だ阿弥陀仏ではなく、菩薩の誓願が成就したその時に真に阿弥陀仏と成るのであるからである。此様に法蔵菩薩と阿弥陀仏との間には連続的同一性が存すると同時に非連続的断絶性が存するのであるが、この事は取りも直さず、仏も衆生との相互媒介性に於て真に仏として顕現する階梯が存することを示すものである。仏は自らの内に自らと異なる衆生の原理を起すことに依つて却つて真の仏と成る。発願ということには、此様に仏が自己否定を通して仏と成るといふ論理が存す

るのである。

而して又仏の発願とその成就が、苦惱する衆生の存在を前提して意味のある事柄であるということは、実は仏の発願以前に衆生が存するわけではなく、その意味で又仏の真実慈悲に先立つて衆生の苦悩が存し得ないということの意味する。従つて発願する法蔵菩薩と本願せられる十方衆生は、如來の本願に於て初めて誕生するのであつて、本願の外に法蔵菩薩も十方衆生も厳然たる実質性を賦与せられて存在するものではない。衆生と如來の相對と云うことは、本願する如來と本願せられてある衆生の相對であつて、如來と衆生は本願に於て値遇するものと云わなければならぬ。本願に於ける弥陀との値遇、それは衆生が仏の智眼に照見せられることに依つて自らを知り、又弥陀が内に自らと異なる衆生を発見しそれを攝して自らと成るといふ事であり、而もかかる絶対媒介性はすべて一念同時として他力廻向の信の事実であり、又念仏往生の根源的主体性の内実である。

七

如て、本願に於ける如來との値遇の宗教的体験に於ては、衆生が自らの救済を賭けて仏を呼ぶ前に既に仏は久遠常住の慈悲仏として存し、発願に於て仏の方が衆生を呼び救済を誓うものであるといふ事を証知せしめられる。即ち法蔵菩薩が「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺」と誓われ、而もそれを成就されたその時に、衆生就中「信心の人」の救いが仏に於て決定されたものであるといふ事を知るのである。更に言えば、「そ

くばくの業をもちける」という衆生の実質性は仏の智眼に照見せられることに依つて初めてその深重なるを知らしめられるのであるが、蓋しそれが全くの照見、映現なるが故に、一切衆生の救済を誓願せられ而もその願を成就されたその時に、念仏の衆生が信心を發するという事自身が既にそこで決定されたことである。尤も「念仏申さんと思ひ立つ心」が起るといふ決断は、固より個々人の主体性を離れてはあり得べきことではない。にも抱らず、その決断がそのまま直ちに本願力廻向の信心であると云われる時、それはかの發願とその成就の時に仏の側で決定されたものであるという事を意味する。然し乍ら、この事はキリスト教の予定神学で云われる如き神による救済の予定というようなことを意味するものではなく、此処では本願の成就とその廻向とが仏に於ては飽くまで一つであり而も同時であつて事柄の上でも時間の上でも毫も距りを措かないという事を意味するものである。それ故先に、念仏の信仰に於て我々が阿弥陀仏と一体となるという事は、他力廻向の本願を信じ罪惡深重の身のその儘に弥陀如来に帰命することに外ならないと云つた時、その帰命は自己の前に表象せられた仏に対する単なる他律的な信仰であつてはならない。(そこでは真に念仏に生きる主体性は得られない)。「帰命とは本願招喚の勅命なり」と釈された如く、帰命とは本願招喚の勅命に帰命することではなく、本願招喚の勅命そのものとして、如来より廻施せられた信である。親鸞の信はかかる本願力廻向の信なるが故にそれは同時に、行即ち大行であり必ず名号を具するのである。「發願廻向といふは

如来已に發願して衆生の行を廻施し給うの心なり」と云われるのもこの故であつて、此処に二者は一体不二の生ける主体即ち南無阿弥陀仏を成ずるのである。然しこの事は、固より概念的に從つて又對象的に理解され得る事ではなく、唯かの罪業の根源的な自覚乃至はそれに基づく根源的な明らめの自覚に於てのみ身証され得る事である。斯くして念仏往生即ち念仏成仏の主体となるという事は、主体の否定作用の根源である如き、從つて又最も根源的な主体性とも云うべき本願力廻向の信心即ち南無阿弥陀仏の内容性でなければならぬ。

思うに、本願の成就とその廻向という事、即ち本願が衆生に至り届くという事は、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」(歎異抄)と言われてあるように、「そくばくの業をもちける身」がその儘で本願のうちに攝取されてしまふことである。然も自己の存在に纏わる罪業の根は無明と共に無始よりのものであるが、その自己の業の全体が余す所なく本願のうちに攝取取られてしまふという時、本願はまた自己の無始よりの時間(輪廻)の全部を即ち生死輪廻の時間的な存在としての自己の総てを包摂してしまうものとして、過去の方向に於て時間を超えていると云わなければならない。弥陀の五劫思惟の願とその成就という出来事は、既に十劫の昔になされたという時、それは如何なる過去よりも過去の事として時を超えている事を意味し、而もかかる十劫の昔に成就せられた本願

がその廻向に於て恒に歴史的時の中なる十方衆生の一人一人に直接に現前するのである。「たすけんと思召したちける」本願のはたらきはその廻向によって恒に個々人に直接現前し、又衆生が「念仏を申さんと思立つ心」が起る時、その決断を通してかの本願成就の時へ現在するのである。本願力廻向に於て本願成就の時が「念仏申さんと思立つ心」の起る親鸞の信心決定のうちへ現在し、信心決定に於て親鸞が本願成就の場へ現在するというのである。これが本願力廻向の信心に於て仏との一の生を得ると云う事の内実である。本願成就の時が親鸞の信心のうちで現在となることによって弥陀の本願は歴史的現実性を得、即ち弥陀の成仏が確かめられ得、又親鸞は本願力廻向の信心に於て本願成就の場へ現在し、其処で始めて「親鸞一人」という在り方即ち真の実存と成るのである。本願の成就という事と親鸞が「一人」と成る事とは畢竟同じ事であり、本願力廻向の信に生きるとはかかる根源的な同時性を生きる事である。而して信心決定の今と本願成就の今との根源的な同時性を生きるということは、取りも直さず「即得往生」の即今に生きるという事に外ならない。そして信心決定の一念がその獲信の

初一念の相続としてそこに即得往生と云われる限り、「弥陀成仏のこのかたはいまに十劫をへたまへり」(浄土和讃)と言われる弥陀の成仏は、同時に又念々の現在に於て何時もが弥陀の成仏という意味をもつてであろう。曾て善導が十八願加減の文に於て「彼仏今現在(世)成仏」と示されたのは、「若不生者不取正覚」と誓われた弥陀の成仏が、今現在成仏として恒に現在といわれる現在に於て成仏しますと云われるのであろう。彼仏が今現在に成仏するという事は、同時に衆生がその成仏の今現在に於て信樂を開発するという事ではならず、今現在に於て信樂を開発するという事は同時に、それが彼仏今現在成仏ということではなければならない。彼仏成仏と信樂開發は今現在の事実に於て機法一体の南無阿弥陀仏を成就する。斯くして念仏往生の主体となることは、弥陀成仏の根源にまで遡りその根源に於て証知せしめられる弥陀との一であり一体不二の生ける主体即ち南無阿弥陀仏の外はない。獲信一念の念仏に於て法藏菩薩の本願は成就し、阿弥陀仏は親鸞に於て成仏するのである。それがまた所謂親鸞の念仏成仏である。信心に於ける宗教的実存とは、かかる念仏往生の主体性を生きることである。