

不生と往生

— 道元と親鸞における死の自覺 —

阿部正雄

一

道元は「生より死にうつるところは、これあやまりなり」(正法眼藏・生死)といっている。生と死の關係を生より死にうつると過程的に捉えることはあやまりである、というのである。なんとすれば「生より死にうつるところは、かく」(「こころうる」)者は、單に、生の側に立ちつつ死を向うに對象的に見ているのみならず、生と死の關係そのものをかく過程的に捉えることにより、死のみならず現在の自己の生をも、その外からみているからである。即ちかく「こころうる」者は、生死の局外に立つて生死の關係を把握しようとしているのであり、かくすることにおいてその人は、自己の生死という主體的現實を遊離した立場に墮してし

まつているのであるから。そこでは死の不安は身をもつて自覺されておらず、生の意義も眞實には問われていない。生と死の關係はおよそこのように外から對象的に認識されるべきではなく、あくまで内から、主體的に自覺されるべきことである。内から主體的に自覺する時、生と死の關係は生より次第に死に移っていくのではなく、生きつつあるということがそのまま死につつつあるということに外ならぬのであり、同時にまた死につつつあるということを離れて生きつつあるということは何處にもないのである。その限り生即死、死即生といわねばならない。即ちわれわれは生より次第に死に移行しているのではなく、刹那刹那に生死しているのである。道元が「究盡するに面面みな生死なり」といい、「生は一枚にあらざ、死は兩匹にあらざ、死の生に相對するなし、

生の死に相待するなし（身心學道）という所以である。

このように人間存在を不斷に生死するものとして捉えることは、道元に限らず佛教一般に通ずる基本的立場である。この點人間存在を「生死するもの」としてではなく、むしろ「死すべきもの」として捉えるキリスト教の立場と對比することにより、佛教の立場はより明らかになるであろう。人間存在を「死すべきもの」として捉えるキリスト教においては、さしあたり死が、即ち死の克服が問題にされており、生は何らかの形で前提されているように思われる。少なくともそこでは、被造物としての人間の生の窮極の根源は明らかであるとされているように解される。このように生が前提されているということは、創造主としての神の信仰が前提されているということである。我々人間の生は、創造主たる神、即ち永遠の生命たる神より與えられたものであり、そこに源をもつものである。しかしキリスト教の場合でも決して單純に生が前提されているのではない。すなわち原人アダムが神の言葉に背く罪を犯したがゆえに、その罪への罰として人間は創造主たる神との本質的な生命のつながりを断ち切られ、死すべきものとなつたとするのが、キリスト教本來の立場である。キリスト教においては、神をはなれ神とは獨立に、人間が人間であらうとすること、したが

つて、およそ人間が人間であるということ自體が、神への反逆としての罪であり、その故に、人間は本來神の永遠の生命より出でながら、「死すべきもの」なのである。キリスト教において人間が「死すべきもの」であるというのは、單に自然必然的にそうなのではなく、罪の故に「死すべきもの」なのである。しかし、このように、死が人間にとり「罪の拂う價」（ロマ書六・二三）であるとされるその根柢には、やはり生死をつかさどる神とその神による創造とが立てられている。したがつて人間存在を「死すべきもの」として捉えるところでは、人間存在の初めということが考えられている。それと同時にそこでは人間存在の終りということも考えられている。すなわち神に背く罪の故に神との生命的つながりを断ち切られ、人間は「死すべきもの」となり、そこに人間の歴史もはじまつたのであるが、その人間も、神の子イエス・キリストの死と復活を信することにより、歴史の終末において復活せしめられ、根本前提としての永遠の生命そのものへ歸されていく。キリスト教においては、世界と歴史の始めも終りも、生死をつかさどる義と愛の神の唯一の意志により決定されるのである。

もつともここに歴史や人間存在の始めとか終りとかいっても、それは單純に時間的な始めとか時間的な終りを

意味しない。さきへのべた如くキリスト教においては、人間が人間自身であること、即ち人間が神から獨立に自らを人間自身として自覺すること、この自覺が神に背く罪であり、そこに「死すべきもの」としての人間の歴史が始まるとされるのであるから、この自覺が時間を超えた人間の、本質に根ざすものであると同様、歴史の始め、人間存在の始めといわれるものも、時間を超えた永遠なる始めでなければならぬ。しかもなおそれが永遠なる初めであり、同時に歴史の初め、人間存在の初めであるとされるのは、この「初め」が、即ち人間が自らを人間自身として自覺するその「自覺」が、一切の根柢であり永遠の生命である「神」との、特に「神の意志」との、對比において捉えられているからである。同様のことは人間存在の終り、歴史の終末についてもいわれうる。歴史の終末における復活とは、人間が神から離れ人間自身であろうとすることをば罪として悔い改め、神の意志に絶対に聽従する信仰に自己を賭ける者は、神により義とせられ、最後の審判の時に死を克服して復活せしめられるというのである。したがって人間が死すべき身を脱して復活永生せしめられるのは、それ自身が時間を超えた神の意志にもとづくものであるが故に、そこにおける人間存在の終り、歴史の終末も——時間の内での終りであり

つつ——時間を超えた永遠なる終りであるという性格をもつてゐる。そしてそれがこのような二重の意味においてであれ、「終り」であるとされるのは、死すべき人間の死を超えての復活が、終始なき永遠の生命たる神の意志にもとづくことであるからであつた。キリスト教においてはすべては神の意志より出で神の意志に歸る。人間存在とその歴史に今のべたような意味での始めと終りが考えられているのは、人間をこえて人間に臨む、絶對的な神の意志が、その根柢に立てられているからである。

これに對して人間存在を單に「死すべきもの」としてではなく「生死するもの」として捉える佛敎においては、人間をふくめ、すべての存在にとり、初めもなく終りもない。いわゆる無始無終である。そこでは創造主の信仰も前提されていなければ終末への希望も立てられていない。人間とその歴史に始めと終りを與える如き如何なる超越的な原理も前提されていない。かく人間存在に對し超越的な何ものも前提されていないといふことは、人間存在をどこまでもその内から主體的に自覺する立場がそこにおいては徹底されているということにならぬ。キリスト教の神が受肉せるイエス・キリストを死なしめるといふ十字架の事實において、如何に深く人間存在に内在するとも、かつそのことにおいて如何に深

く神の超越性がこの世の内存在に相交徹せしめられるとすると、神がそれら一切を包んで人間に對し「神の意志」をもつて臨む限り、そこでは人間存在がなお一種の——即ち絶對的な意味での——外から捉えられているところがある。キリスト教において人間存在が無始無終なものとしてではなく、始めあり終りあるものとして捉えられているのは、今いつた如くそこでは人間存在が、絶對的な意味にしろ、なお外から捉えられているということと關聯していると思われる。(しかし正にこのことが同時に、キリスト教の獨自性、即ちキリスト教においては人間の歴史に絶對の目的が興えられ、かつ神の意志に對し不斷に人格的に決斷することを要求する一種の超越的倫理が基礎づけられるという、その獨自性を、成り立たしめていることは見落されてはならない。) それに對し、人間存在を如何なる意味においても外から捉えることなく、あくまで内から捉えようとする佛教においては、すべてが始めなく終りなきものであり、その故にまた生と死を二元的に捉えず、人間存在は無始無終なる流轉の中に刹那刹那に生死するものと自覺し、かくて「生死」そのものに立ち帰り、そこにおいて「生死」そのものを超えようとする。もし前提ということばを使うとすれば、生死すること自體が生死すること自體を前提して

いるとでも言うべきであろう。無始無終なる生死流轉の姿、無始無終に流轉すればこそ刹那刹那に生死するもの——これが佛教にとり主體的に自覺された人間存在の現實相である。

したがつてわれわれの生は單に死すべき生ではなく、生死する生、生死的な生である。佛教において人間存在が無常であるというのは、人間が單に死すべきものであるから無常であるというのではなく、不斷に生死するもの、無始無終にわたり生死流轉してやまぬものであるが故に、無常であるというのである。したがつてまた佛教においては單に死を克服することではなく、生死を脱することが求められている。死を克服して復活せしめられ、永生に至るのではなく、生死を脱して、生死の直下に無生死底を自覺することが求められている。そのためには何よりも生死のことわりが明らかにされなければならない。「生をあきらめ死をあきらむるは佛家一大事の因縁なり」(諸惡莫作)と道元がいう所以である。道元こそはこの生死をあきらめるということを最も徹底して遂行した一人であるといえよう。

ところで生死の關係を生より死に移るといふふうに通程的に考えるということは、既にのべた如く、生死をばその局外に立つて、いわば第三者的立場より眺めている

ことを意味するのであつて、それは實存を遊離した立場である。その限りかくころえるということはあやまりであるとされる。これに對し人間の生を無始無終なる生死的な生として捉えるところでは、過程的な見方から全く解放されておき、その限りそこにおいては生死をその局外より見るという一切の對象の見方は克服されていると一應いいうるであらう。しかしながら佛教はもとよりここに止まるものではない。上述の限りでは、ひとは人間存在の現實相を認識したとしても、未だその眞實相を自覺したとはいえない。人間存在の眞實相を自覺するとは、生死する存在としての人間が本來無生死であるということを自覺すること、これである。そこに佛教の求める生死解脱の立場がある。人間存在を生死する存在として捉えるだけでは、もとより未だ直ちに生死解脱の主體的自覺に立つているとはいえない。その限りそこにはなお、何らかの意味で生死を對象的に眺めているところを殘しているといわねばならぬ。それではそれはどのような意味においてであるか。「生死」が本來「刹那生死」であるということが未だ眞に主體的に自覺されていない、——という意味においてである。そこでは生死流轉というところが、即ち生死するということが、それ自體として何か連續的に、したがつて實體的に捉えられており、そ

の限りかく捉える主體は生死流轉ということと二つになつてゐる。生死するということは何處か「自己」の外に見るところを殘している。生死の關係を生から死へと過程的に見るのでなく不斷に生死するものとして生死を一如的にみる限り、そこでは生死を内から捉えるものとして一應對象の見方が脱却されているのではあるが、しかもなおそこで生死するということ自體が、このように連續的にみられ、實體化して捉えられているとするならば、そこには前述の如くなお一種の對象の見方が殘つているといわねばならぬ。否、それのみではない。そこで生死の對象化は、一旦生死を外から對象化することを脱却して生死のもとへ歸つたにかかわらず、正にこの立ち歸つた生死のもとにおいてなお生死を對象化するものとして、それは自らの内に屈折し二重化したところの、より根深い生死の對象化といわねばならない。生死の對象化とはより具體的實在的というならば、生死が執着の對象とされていることに外ならない。したがつて生死が本來刹那生死であることを十分に自覺せず、生死を連續的にみ、これを實體化するところには、さきの過程の見方——そこにも生死を對象化している限り生死への執着があつた——におけるより以上の根深い、生死への執着がひそんでいるといわねばならぬ。それは單に死に

移りゆく生への執着ではなく、そのような執着を一應越えたところで自覺される生死する生、即ち生死的な生そのものへの執着である。

それでは「生死」が本来「刹那生死」であるということとを眞に主體的に自覺するとは如何なることであるか。第一にそれは生死的な生そのものが「無」に外ならぬということ、更にいえば生死的な生そのものがその本質において「死」に外ならぬということ、が自覺されるということである。さきの、生死的な生への執着においては、生死的な生が有化され、「有」として捉えられているのである。しかし、生死が本来「刹那生死」であるならば、これを實體化し對象化することはできない。刹那刹那の生死とは主體の直下における今・此處での生死であるから。したがつて我々の生死はそれ自體如何にしても實體化しえないという意味において「無」であり、しかもそれは如何にしても對象化しえないという意味において、主體の根底に自覺された主體そのものの無、即ち「死」である。刹那生死の自覺のもとにおいては、われわれの生死する生そのものが「死」として自覺される。これは最早單なる死の自覺ではなく「大死」の自覺である。ところでこのような大死の自覺において生死的な生そのものに死に切るということは、自己の生死の本に立

ち歸り、この「生死の本」そのものが本來的な意味での「死」に外ならぬことを、その本から、その根底から、自覺することにおいて、本來的な意味での死を死するということである。しかし、このように生死の本を死と自覺してそれに死するということは、生死そのものをその「本」において脱することに外ならず、そのことにおいて本來的な意味での「生」に生きるということに外ならない。したがつて大死の自覺においては、生死的な生そのものに死に切る正にその時、無生死的な生の自覺が現成する。無生死的な生の自覺、即ち涅槃の自覺は大死の自覺と相即している。否、大死の自覺そのものである。ここに生死即涅槃のことわりがある。

次に、「生死」が本来「刹那生死」であることを眞に主體的に自覺するということの第二の意味は、生はどこまでも生であり死はどこまでも死であるということを生自覺すること、これである。刹那生死の主體的自覺においては、生死一如といつても決して生と死とが即自的直接的に同一視されているのではない。われわれの生死的な生が本来實體なき「無」であると自覺されるところで、かえつて生は底なく生であり、死は底なく死であると自覺される。そこでは生が死に移るといふこともなく死が生を奪うということもない。「生は死を壘礙するに

あらず、死は生を罣礙するにあらず」（身心學道）といわれるのもこのゆえである。生死そのものに死に切ることにより生死そのものを超える主體的自覺においては、即今、生も絶對であれば、同時に死もまた絶對である。しかし生が絶對であるといつても、いうまでもなくそれは生を實體化し「有」として捉えるのではない。むしろそこでは生が絶對であるということは、その自覺において生そのものを主體的に透脱するのであり、そうすることにおいて生は生にあらずと自覺することである。死についても事情は同様である。すなわち、道元が「生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり。かるがゆゑに佛法のなかには、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり。これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときは生よりほかにものなく、滅といふときは滅のほかにもなし」（生死）という所以である。あるいは全機の卷においては「諸佛の大道、その究盡するところ、透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。このゆゑに出生死あり、入生死あり、ともに究盡の大道なり。捨生死あり、度生死あり、ともに究盡の大道なり」ともいわれている。したがつて一切の對象的見方を脱却し眞に生死を生死として主體的に自覺す

るといふことは、「生もひとときのくらゐ、滅もひとときのくらゐ」であるゆえにこそ、生即不生、滅即不滅であるという不生不滅の自覺に立つということに外ならない。しかもこの不生不滅の自覺はあくまで生滅に即しての不生不滅の自覺である。同様に「生も生を透脱し死も死を透脱する」という脱生死の自覺において初めて「このゆゑに出生死あり、入生死あり、ともに究盡の大道なり」との諸佛の大道が現成するのである。佛教という涅槃、そして正に道元という涅槃とは、決してただ死を克服して永遠の生へ至るということではなく、また生死を脱して單なる無生死の世界へ移るということでもなく、生死そのものをその「本」において脱却し、かくて不生不死の自覺において絶對に生死そのものに立ち歸ることに外ならない。

したがつてもし涅槃といい、無生死底といい、あるいは不生不死の世界といつても、かくいわれるものを、生死の世界の外にある如く解するならば、それは既に實存を離れた局外者の立場に墮している。眞に主體的な自覺においては生死することの外に涅槃することはない。それは既に上述したところから明らかであろう。まことに生死の底にどこまでも徹することなくしては、生死を脱するということ、涅槃に入ることとはなく、逆に涅槃

槃に入る道はただ一つ生死を生死することにおいて生死そのものの底に徹すること、生死のもとに立ち歸ることにある。(このことを眞に可能にするのは刹那生死の自覺を通してである) 大死の自覺においてはわれわれの生死的な生は「死」として自覺され、生死は脱せられると共に、そこにおいては、生は「ひとときのくらゐ」、死も「ひとときのくらゐ」として、即ち生は絶対の生として歴々と自覺され、死は絶対の死として歴々と自覺される。生死を透脱した脱生脱死の自覺において却つて生は絶対の生として、死は絶対の死として、歴々と自覺されてあること、即ち生死の透脱がそのまま絶対生死の現成であること、それが涅槃に外ならない。「捨生死あり、度生死あり」といわれる「究盡の大道」とはこれである。眞の涅槃は、どこまでも生死を離れて生死を離れず、かくて眞に生死すること、そのことの外には、求められないのである。道元が「生死はすなわち佛の御いのちなり、これをいとひすてんとすればすなはち佛の御いのちをうしなはんとするなり」(生死)といい、「生死のほかは涅槃を談ずることなし」(辨道語)というものこの故である。「生死は佛の御いのち」というところに道元における不生の自覺がある。したがつて生死を涅槃と別なるものとしていみきらうのも、涅槃を生死と異

なるものとして願ひ求めるのも共に誤りである。生死は「佛道の行履」(行佛)であり、「佛法の所在」(佛性)であるが故に「生死はのぞくべき法ぞとおもへるは佛法を厭ふ罪となる」(辨道語)と同時に、もし涅槃を願ひ求め涅槃にのみ止まるならばそれは最早眞の涅槃ではない。涅槃に入つて涅槃に止まらず、生死を脱しつつ生死の園に遊ぶところに眞の涅槃がある。それがまた眞の生死である。道元が「生死すなはち涅槃とこころえよ」(生死)といい、また「死去來眞實人體」(諸惡莫作その他)というのもこの意味に外ならぬであろう。ここに眞の意味での「生死のことわり」がある。道元が「死去來眞實人體」を釋して「いはゆる生死は凡夫の流轉なりといへども、大聖の所脱なり」(身心學道)という如く、われわれは通常生死に迷うて生死流轉しているのであるが、一度び生死に對する一切の妄見をやめ生死のことわりに徹するならば、即下に生死にありつつ生死をはなれるのである。

註 拙稿「不死・永生・不生」禪學研究第五十一號一一〇頁參照。

ところでこのような「生死即涅槃」ということは、道元にとつては決して單に他者や世界と區別された個人とし

ての主體の上のことに止まるものではなかつた。「佛の行は盡大地とおなじくおこなひ、盡衆生とともにおこなふ」（唯佛與佛）といわれる如く、道元にとつてそれは同時に世界、自體の脱落底であり、全衆生の生死即涅槃であつた。この點を明らかにするためには、道元の悉有佛性の思想をかえりみる必要がある。道元が涅槃經の「一切衆生悉有佛性」の一句を従前のよみ方と異なり「悉有は佛性なり」とよんだのは周知のところである。悉有という時いわゆる衆生も佛も山河大地もそのうちにふくまれる。このような悉有が佛性であるといふのである。故に道元にとつては衆生のうちに可能性としての佛性が存するといふのではなく、逆に佛性のうちに衆生が存するのである。そして「盡界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず」（佛性）という如く佛性に對立する何物もない。したがつてとかく考えられる如く私が佛性を覺するといふのではなく、佛性が佛性を覺するのであり、そのことが私において現成することが、私が佛性を覺するといわれることの眞義に外ならない。したがつて道元は次の如くいう。「まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を會取することかくのごとくなれば、悉有それ透體脱落なり」（佛性）と。

したがつてさきほどの「生死即涅槃」とか「生死去來

眞實人體」とかいう「生死のことわり」を眞に覺するということは、單に私という一主體がそれを覺するということではなく、本來佛性たる悉有が覺するのである。悉有が、したがつて私を越えた一切衆生が、いな一切の有が、そこでは「生死のことわり」を覺するのである。「盡十方界是箇眞實人體なり」（身心學道）といわれる如く、世界自體が、そこでは眞實人體なのである。それは單なる一主體の事實を越えた絶対に客觀的なことがらである。しかしながら同時に、悉有は佛性なりといつても、それは決して佛性というものが、私の外に何か一般的に、または客體的に存するのではない。「悉有は佛性なり」ということは、あくまで「悉有は佛性なり」との私の自覺を離れてはありえない。道元が「佛性の道理は、佛性は成佛よりさきに具足せるにあらず、成佛よりのちに具足するなり、佛性かならず成佛と同參するなり、この道理よくよく參究功夫すべし、二三十年も功夫すべし」（佛性）という所以である。したがつて佛性はかならず私の成佛と同參するのであつて、私の成佛にさき立つてそれ自體として客觀的に存するのではない。その限りそれは絶対に主體的なことがらである。「盡大地とおなじくおこない、盡衆生とともにおこなう」ところの「佛の行」は私自身の行でなければならぬ。したがつて「生死去來

眞實人體」ということは、絶対に客觀的にして同時に絕對に主體的なことがらである。このように自己と世界の根源的な相即において「生死すなわち涅槃とところえる」ところ、正にそこに佛法がある。道元はこのような立場を正法なりとし、自らもまたこの立場に立つたのである。

二

親鸞もおよそこのような立場が釋尊の自證した「正法」であることを疑わなかつたと思われる。むしろ親鸞にとつてもこのような立場が「正法」であるということ、その大前提であつた。そのことは「教行信證」證卷劈頭の一節の物語るところである。ただ彼はこのような正法の立場そのものに如何にしても相応しえない自己を自覺せざるをえなかつた。「正法の時機とおもへども底下の凡愚となれる身は、清淨眞實のころなし、發菩提心ががせん」(正像末和讃)。親鸞の場合、正法の光の中に立つということは、道元の場合の如く「生死去來は光明の去來なり」(光明)として自らが生死の人體のまま光明の當體であることを自覺することではなかつた。むしろ「さながら光の中におかれて人はわが身の陰影の漆黑なまでに濃いことを知る如く、一正法の光をうけて自身が虚假不實

の身、出離の縁なき罪業の身、であることを、はつきりと照し出され、深信せしめられることにほかならなかつた。そこでの救済は「煩惱にまなきさへられて攝取の光明みざれども、大悲ものうきことなくてつねにわが身をてらすなり」(高僧和讃)とうたわれる如く、煩惱のわが身を不斷に照す光明を煩惱の闇を通してますます明らかに信證することにもとづくものであつた。そこには常に二面、無明長夜の闇(高僧和讃)の自覺、無始爾來の罪業の自覺があつた。このような罪業の自覺に立つ親鸞にとつて、この世は單なる「此岸」としてではなく、「穢土」として、單なる「現世」としてではなく「五濁惡世」として、自覺された。今は正法の時から遠くはなれた末法滅の時であり、自己は如何にするも正法に相應しえない罪惡深重の機である。このような「時機」の自覺は「正法」からさえもはみ出しそれにそむいているとの、正法からの脱落背反の自覺に根ざしている。それは自己の主體の根底に開かれた底なく深い闇の自覺である。この闇の自覺は、果てしなく流轉する生死の自覺というよりは、むしろ如何にしても正法に相應しえぬ出離の縁なき罪惡、生死の自覺である。この濁世に生きる罪惡の自己を救うものは、もはや聖道の諸教ではなく、淨土の眞宗のみであるというのが親鸞の深く信ずるところであつた。彼はいう。「信まことに知んぬ。聖道

の諸教は、在世正法のためにして、全く像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ、機にそむけばなり。淨土眞宗は在世正法、像末法滅、濁惡の群萌、ひとしく悲引したまふや」(教行信證・化身土卷)。ここに時機相應の教としての淨土教というものが親鸞にとつて必然的であつた所以がある。その上この化身土卷よりの引用文が語るように、淨土眞宗は單に末法のための教えに止まらず、正像末の三時を通じて「濁惡の群萌」をひとしく救う教として自覺されていた。したがつて、淨土眞宗は一面よりいへば末法の時に至つて初めて開顯されてきた立場ではあるが、同時に他面よりすれば釋尊在世の時以來、正像末の三時を通じ——智者、聖者のためではないが——濁惡の群萌のための眞實教として、聖道の諸教の背後に貫流してきた教えである、との二重性において捉えられている。親鸞は決して正法をそれ自體として否定はしなかつたが、今や正法は、その時機を失ひ、それに對し今まで濁惡の群萌のための教として正法の背後にかくれてその底流をなしていた淨土眞宗によつて、それはとつてかわられるべきものであり、かかるものとして正法は、末法の間からその背後に退き、むしろ末法をばその背後より反顯するものである、として自覺されていた。しかし道元はこのような末法の立場を全くみとめな

つた。それは悉有佛性の立場をとる道元としては當然のことであろう。道元は辨道話の第十五問答において「大乘實教には正像末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ。いはんやこの單傳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。證の得否は修せんもののおづからしらん。用水の人の冷暖をみづからわかまふるがごとし」といつて、正像末の三時を分つことを否定し、正法の立場では初發心から得道成佛まですべて「自家の財珍を受用する」にすぎぬとして、「修せんものはおのづからしる」としている。すなわち道元にとつて、およそ一切の衆生は時處をえらばず、また機根の如何にかかわらず、本來正法に相應している、即ち正法に正しく對應しているのであつて、この立場が彼のいう悉有佛性ということ、更には修證一等ということ、に外ならない。しかるに親鸞が末法の時機を強調したのは、さきにもべた如く如何に修行を重ねるとも正法に相應しえないとの自らの底しれぬ罪業を自覺したからであり、この自己における罪業の自覺は、今は末法無佛の世であるという正像末の歴史的現在の自覺と、その根柢において一つに結び合つていたからである。親鸞の自覺においては修と證とは一等不二ではなく、それは無限に乖離背反していた。「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は

一定すみかぞかし」という歎異鈔のことはがこのことを明らかに語っている。また、「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も雜毒なるゆゑに虚假の行とぞなづけたる」（正像末和讃）と。親鸞は何故に「悪性やめがたし」といわないで「悪性さらにやめがたし」といふのであるか。そこに彼が悪性をやめんとして如何にきびしい修行を重ねたかがにじみ出ている。この修善の果てにおける「虚假の行」の自覺をば轉ぜしめたものは、彼にとつてただ本願力廻向の信のみであつた。「五濁惡世の有情の選擇本願信すれば不可稱不可説不可思議の功德は行者の身にみたり」（同上）。すなわち親鸞にとり、相互に無限に乖離する修と證とを自己の主體の上において不二一如ならしめるものは、ただ願力廻向による「信」のみであつた。したがつて親鸞にとつて修即ち行と證とが、それぞれ道元の場合とは意味の異つたものになつてきているのは當然のことといわねばならぬ。

「修行の用心をささずくるにも、修のほかに證をまつおもひなかれとをしふ」（辨道話）という道元にとつては、修は決して目的としての證に至る手段ではなく、いわんや修と證とは相互に相乖離することきもものではなかつた。いついかなる修もそれが「修」である限り、それ

は既に證上（い、い）の修であつた。「初心の辨道」も「本證の全體」（辨道話）であり、初發心のときも成正覺のときも、要するに「初中後ともに佛道」（説心説性）であつた。しかし「修」が本来「證上の修」であるためには「自己をわするる」（現成公案）ということがなければならぬ。「一念生ぜず」ということがなければならぬ。「自己をはこびて萬法を修證する」のではなく「萬法すすみて自己を修證する」という主體の根本的轉換——すなわち「廻光返照の退歩」がなければならぬ。しかしながら廻光返照の退歩を須いるということは、決して證に至る手段としての修ではない。眞の意味で「廻光返照の退歩を須ひる」ということは直ちにそのまま「自然に身心脱落し本来の面目現前」することに外ならない。むしろ「本来の面目現前」することそのことが「廻光返照の退歩を須ひる」ことであり、「自然に身心脱落」することである。ここに證の現成がある。眞の「修」とはそのまま證の現成である。「證上の修」とは本来「證」なのである。それこそが「本證」なのである。「自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり」と道元がいう所以である。「自己をわする」ということは決して「修」にとどまるものではなく、既に「證」なのであり、「萬法に證せらるる」というのは、

單に「證」なのではなく、それが「修」の眞相なのである。したがつて「證」も單に「證」として「修」の外に求められてはならない。「萬法に證せらるる」という證は「直指の本證」に外ならないから、それは「自己を忘るる」ことの彼方に求められるべきではなく、「自己を忘るる」直下にこそ證されるのである。自己を忘れる身心脱落の端的が、脱落身心の證される本證直指の端的である。「本證」は「修」をはなれてはない。したがつて眞の證は修と區別されるような證ではないが故に、「すでに修の證なれば證にきはなし」（辨道話）といわれるのである。したがつてまた修證一等といつても修と證とが、手段と目的、原因と結果として捉えられる如き相對分別の立場において、直接的に同一であるといのではない。そうではなくて、このような相對分別の立場をあくまで主體の内を超え、主體の根柢において否定しきつたところ、即ち通常證への手段と解される修がその手段性を放下し、同様に修の目的と解される證がその目的性を離脱し、共に主體の根源へ立ち歸つたところ——そこにおいて一等であるといふのである。修と證がそこにおいて一等である、この主體の根源は、個別的な主體をばその底に超えた根源として、「心」とも「法」とも「佛性」とも「無分別智」ともいわれるべきところである。

否、道元において修證一等とは、もともとこの「心」の立場、「佛性」の立場に立つ限りにおいてのみ初めていわれうることであつた。修と證とがその相對性を脱却して一等ならしめられるのは、「卽心是佛」「悉有佛性」という一切の相對分別を内に絶した、眞に主體的な自覺の場に立つてのことであつた。

ところで親鸞の場合には、すでにふれた如く修(行)と證とは如何にしても一つになりえず無限に乖離し背反していた。この修證乖離の自覺は同時に地獄一定の自覺に外ならなかつた。出離の縁あることなしという罪惡生死の自覺と一つであつた。ここにいわゆる機の深信がある。ところでこの出離の縁あることなしという機の深信——すなわち罪惡の自覺は、あくまでも現在の自己自身の罪惡の自覺である。しかし自己自身の罪惡の自覺といつても自己において罪惡を自覺するのではなく、むしろ罪惡において自己を自覺するのである。自己の中に罪惡を見出すのでなく、罪惡の中に自己を見出すのである。自己において罪惡を自覺するといわれるところでは罪惡は自己の内部において何らか對象的に自覺されており、かつこのように自覺する「自己」は當の自覺の背後にかくまわれている。したがつてそこには眞の意味の罪惡の自覺もなければ眞の意味の自己の自覺もない。しかし、も

しこのように自己の罪惡が、自己の内部にしろ、なお眞の「自己」にとり對象的に見られていふことと自體が何にもまして最大の罪惡であると自覺されるならば、その時、われわれは眞の意味での罪惡の自覺に立ち歸るのであり、同時にそのことにおいて「自己」自身に立ち歸るのである。なんとすればそこでは最早罪惡が「自己」の外に自覺されているのではなく、かく自覺する「自己」が自己の全體を「罪惡」として自覺するのであり、その意味において罪惡は自己の全存在に即し主體的に自覺され、しかもこの罪惡の主體的自覺において「自己」は「自己」の全體を、「自己」において自覺するのであるから。さきに自己において罪惡を自覺するのでなく罪惡において自己を自覺すること——それが自己自身の罪惡の自覺の眞の姿である、といった所以である。

ところで自己において罪惡が自覺されるのではなく、罪惡において自己が自覺される時、そこでの「罪惡」の自覺はある意味で「自己」を超えている。それは一面あくまで現在の自己自身に即した罪惡の自覺でありつつ、同時に自己を超えた全人類の罪惡の自覺である。そこでは自己の罪の底に全人類の罪が自覺されると共に、全人類の罪、即ち人間自體の罪の自覺の中に、自己自身の罪が自覺されている。曠劫より已來、常に没し常に流轉し

て出離の縁あることなし」との機の深信も、單に個人としての主觀的感慨ではなく、あくまで現在のわが身に即しつつ、一切衆生の無始爾來の罪業流轉をば自覺したものに外ならない。そこには全人類の罪に根ざしつつ全人類の罪を内にふくんだ、果しなく深いわが身の罪の自覺がある。

しかし出離の縁あることなしというこの絶望的な機の深信は、出離をえたいとの切なる宗教的要求に裏づけられてゐる。出離をえたいとの熾烈な願いのないところに、出離の縁あることなしとの絶望的な自覺があるわけではない。したがつて果しなく深い絶望的な機の深信の背後には、同じく果しなく深い出離への願いが裏づけされている。この出離への願ひも、あくまで自分一個の出離への願ひでありつつ、それを超えた全人類の、人間自體の、出離への願ひである。なんとすれば自己における出離への願ひがそれ自身を内に深める時、そこに「自己」という枠をも超えて、人間自體の出離への願ひが、對自化されてくるから。しかしながら、このようにあくまで自己に即しつつ自己を超え、果しなく全人類に根ざすところの出離の願ひ、そのものとは何であるか。それは「法」そのもの、「法性」自體の働きではないか。親鸞に即していえば、それは「十方の衆生を救わずんば正覺を取らぬ」という「願

そのもの、いわゆる如來の本願に外ならぬのではない。衆生の「機」における果しなく深い出離の願いの根底には、「法」そのものの願いが既に働いているのである。しかしさしあたっては衆生の機には、このことは自覺されていない。しかしながら衆生の機が自らの切なる出離への願いの光によつて自己の内面を照す時、常没流轉して出離の縁なき罪惡生死の自己を自覺するのであるが、かかる自覺が更に深まり遂に自己の枠をも超えて全人類に根ざす罪惡そのものを自覺する時、同時に自己の出離への願いのほるか背後に、このような罪惡をも超えて、既に久遠の古より「法」そのものの願いが働いていたのだ、との法の深信が現前してくる。法の深信とは、出離の縁あることなしとの絶望的な機の深信の立つ、果てもなく深い暗闇の底において、「疑なく慮なくかの願力に乗ずれば、さだめて往生を得と信ず」という願力への、信にもとづく出離への深信に外ならないしかもこの願力への信自體も願力のはたらきによるのである。ここに罪惡生死の身が轉ぜられて涅槃を證する道が開かれる。しかし以上のことは、出離の縁あることなしとの罪惡の自覺を土臺とし、その上に「法」が自覺されるという意味ではない。むしろ「法」の現前の上に、法の光の中で、出離の縁あることなしとの罪惡の自覺が、眞に成立する、

という意味である。罪惡の自覺の上に見出される「法」は——たとえそれが如何に深い罪惡の自覺の上においてであれ——罪惡の自覺を轉ぜしめる如き眞の「法」ではない。出離の縁あることなしという罪惡の自覺とは、さきにも述べたごとく出離をえたいとの切なる願ひにかかわらず出離の道がないとの自覺であり、その根底には出離への切なる願ひが既に働いている。この出離への願ひ、「法」の自覺への願ひは、その光によつて「機」の全存在を、即ち如何にするも出離しえざる身という「機」の全存在を、照し出すと共に、そのことを介して「法」の自覺そのものへ立ち歸るのである。すなわち「法」が「機」を契機として法自身を對自化する、その絶對の法の光の中において、「機」は自らの罪惡生死の實相を自覺し、同時にこの自覺において、「機」は自らの罪惡生死を超えしめられるのである。すなわち眞實證への道に歸せしめられるのである。

ここに機法二種深信といわれるものがある。したがつて二種深信といつても實はそれはただ一つの「信」である。すなわちいづれの行も及びがたき出離の縁なき悪人をこそ、涅槃の城に入らしめ證を得しめんとする「願」そのもの、「本願」そのもの、への「信」である。しかもその「信」は、親鸞の場合「如來より賜りたる信」願力廻

向の信」などといわれる如く、それ自體が「願」、即ち「法」の自覺としての「願」、の働きである。願への信は實は、願による信、願よりする信である。したがつて機法二種の深信は歸するところ「願」の自己展開であり、そこに一貫するものは、外ならぬ「法」そのものの願力なのである。この願力に貫かれた「信」が、われわれの主體に廻向されることによつて相背反する機と法は、相反するまゝに一體となり、したがつてまた相乖離する行と證も乖離のままに不二ならしめられる。ここに親鸞の意味での行證（修證）一如が成立する。したがつてわれわれの主體の上にこの行證一如を成立せしめるものは、ただ一つ本願力への、本願力による「信」である。親鸞において「ただ信心を要とすとすべし」と、行證に對し信が特に強調せられ、かつ「行信證」がその立場とせられる所以である。

ところで道元においても「信」が強調されていないのではない。例えば學道用心集において「佛道を修行する者は、先づ須らく佛道を信ずべし」といわれ、また辨道話においては「ただ正信の大機のみよく〔諸佛の境界に〕いることをうるなり」といわれてゐる如く、「信」はむしろ必須なものとされ、修行の根基とさえされてゐる。つまり道元にとつて「佛道を信ずる」ということは、

正に佛道修業の根本であつた。それでは「佛道を信ずる」ということは如何なることであるか。さきの學道用心集の言葉につづいて道元はいう。「佛道を信ずる者は須らく自己本道中に在つて、迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減無く、悞謬無しといふことを信ずべし。是の如き信を生じ、是の如きの道を明め、依つて之を行ぜよ。乃ち學道の本基なり」と。すなわち佛道を信ずるとは、自己が本來道の中にあること、道の中にあつて本性清淨なることを信ずるといふことであり、行ずるといふことであつた。したがつてかかる意味の「行」は、求めてはいるが未だ信ずるに至らず證するに至らぬ道を求めようとする意味での行ではなく、「しるべし得道のなかに修行すべし」といふことを「辨道話」といわれる如く、得道の中の修行である。この得度の中の修行とは、いうまでもなくさきにのべた修證一等と別のことではない。したがつて修と證とを一等ならしめるのは「佛道を信ずる」という「信」である。さきには修證を一等ならしめるのは「即心是佛」「悉有佛性」の自覺であるといつたが、そのことと關聯させていえば、ここにいう「佛道を信ずる」ということは「即心是佛」「悉有佛性」を信ずることである、といえよう。まことに道元の場合にお

いても、佛道を信ずる「信」の上に、修證一等は成り立つのである。その限り道元の立場は、親鸞の行信證の立場と同じ主體的構造をもつて思うように思われる。しかしここに注意しなければならぬことは、道元においても親鸞においても、修（行）と證とが信にもとづいて一等不二ならしめられているといつても、道元の場合には親鸞の場合と異り修證乖離ということの本質的には問題にならず、したがって修證乖離の自覚は存しないということである。親鸞の場合にはすでにのべた如く修と證は自己の主體の上において相互に無限な乖離に陥り、ただかかる乖離の自覚の極点において出會われる願力への絶対的な信によつてのみ、それら二者は主體の上に一如ならしめられるのであつたが、道元の場合には、そもそも相互に乖離する如き修證は既に眞の修證ではなく、眞實の修證は「自己本道中に在り」との「佛道」そのものへの信より發するものでなければならなかつた。「佛道を信ず」という信に立つ限り修證自ら伴うということは、道元の次のことば、即ち「人まきに正信修行すれば、利鈍をわかずひとしく得道するなり」（辨道話）に端的にいあらわされている。即ち道元の場合には、信即修であり、修即證であり、したがつてまた信即證であつた。信と修（行）と證の三者は相互に何ら乖離することなく互

に全く相即し、本來一つなのである。したがつて同じく「信」を根柢として修（行）と證が一如ならしめられるといつても、親鸞の場合には無限に乖離する修と證とが乖離のまままで信を介して一如ならしめられるという意味において「行信證」の立場をとるのに對し、道元の場合には、佛道への信を根本として直接端的に修證一等が現成するものとして「信行證」の立場に立つものといふべきであろう。

ところで道元の場合、修證乖離の自覚が存せず、信修（行）證の三者が相互に全く相即し本來一つであるといふことは、何を意味するのであろうか。それは「向上の徹底を超えんと欲せば、唯、直下の承當を解せよ」（普勸坐禪儀）といわれているごとく「向上の徹底」は一つに「直下の承當」に外ならぬとして、「直指端的の正道」（同上）に立つこと、「即心是佛」を根本とすること、を意味している。道元にとつては、向上の彼方に佛を求め、改めて修證功夫を重ねるといふ向上の方向をとるのではなく、外ならぬ發心の「心」そのものが既に是れ「佛」であるということ、直下に承當することが肝要であつた。それは佛を自己の外に求めるのではなく、どこどこまでも自己の内へ内へと求め、かくして自己そのものを透脱する、その透脱の端的に現前する内外

の相對なき「心」——それは本來の自己である——こそ「佛」であるとし、そこに立つ立場である。直下承當とはこのように一切の相對を自己の根底に透脱し切る立場の自覺であるといえよう。自己の彼方にではなく、むしろ自己の絶對の此方に立ち歸つたところに自覺される「即心是佛」の立場——そこに道元は常に立つていた。修證乖離ということが本質的な問題とならず、したがって修證乖離の自覺が存しないということも、修證の對立を向へ超えようとするのではなく、修證相對の根源たる「心」そのものへ立ち歸るからである。したがって道元においては、信といひ證といひつても、すべてはこの「即心是佛」の立場の上でいわれることであつた。「たとひ刹那に發心修證するも即心是佛なり。たとひ一極微中に發心修證するも、即心是佛なり」（即心是佛）といわれるのもこの故である。まことに道元にとり「即心是佛」は一切の出發點にして同時に一切の歸着點であり、かつ一切そのものであつた。ここに立つものは、すべて眞であり、さとりであつたが、ここをわづかでもはずれるものは、すべて偽であり、迷いであつた。道元が「道本圓通、争か修證を假らん、宗乘自在、何ぞ功夫を費やさん」というと共に「然れども毫釐も差有れば、天地懸かに隔たり、違順纒かに起れば紛然として心を失す」（普

勸坐禪儀）というのも全くこのためであろう。

ところで「惡性さらにやめがたし」と悲歎し「虛假不實のわが身に於て清淨の心もさらになし」と述懐する親鸞にとつて、「透脱」ということも、「直下承當」ということも——承當について道元は「此の身心を以て直ちに佛を證する、是れ承當なり」（學道用心集）といつてゐる——自己の身上においては、如何に修行を重ねても期しえぬことであつた。彼の場合、一刹那の發心修證も即心是佛なりと透脱し直下承當するには至らず、むしろその内觀の眼は「毫釐の差」をも鋭くとらえ、そこに「天地懸かに隔たる」との修證乖離の自覺に歸着したといえないであらうか。親鸞はこの修證乖離の自覺の極點において如來廻向の願力に翻身歸入し、これを信受したのである。「蛇蝎奸詐のころにて自力修善はかなふまじ、如來の廻向をたのまでは无慚无愧にてはぞせん」（愚禿悲歎述懐）。したがって親鸞における「法」のあかし（證）は、身心の透脱において修證相對の根源を直下に超脱し、その即今當處に、この身心のまま「自己本來の面目」を覺證するというのではなく、むしろその反對の極、即ち如何に修行を重ねてもこの身心のある限り直下に透脱覺證しえないとの修證乖離の主體的自覺、出離の縁あることなしとの罪業の自覺、に立ち、それが轉換の軸と

なつて、「法」のよびかけとしての如來の名號に遭遇し全身心をあげてこれに乗託し、かくて願力としての「法」を平生の直下に信證するのである。道元の場合も親鸞の場合もその歸するところは、ひとしく法のあかしであり何らかの意味で法そのものを身證すること、即ち成佛することであつたといえよう。兩者が種々の點において著しい對比を示しつつ、その根本においてひとしく佛教であり佛道に立つものであるといふ所以のものは、いふまでもなくここに存する。しかしひとしく法をあかしするといつても、そのあかし方には上述の如き大きな相違があり、したがつてそこであかしされる證そのものも、その宗教的な意味内容において全く同一であるとはいえない。この點を明らかにするために、われわれは、道元と親鸞における「行」の意味について、今少し立ち入つた説明を試みなければならない。

三

親鸞において一切の自力の行が退けられ、絶対の他力が根本とされているのは周知のことである。「自力のころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば、眞實報土の往生をとぐるなり」(歎異抄第三章)。自力の行といわれているものは、稱名念佛以外の、いわゆる聖道門

の修行をさすだけではない。たとえ淨土門内の稱名念佛であつても、もしその根底に少しでも自力のころが働いているならば、それは自力の念佛としてきびしく退けられている。したがつて親鸞において自力の行といわれているものは、いわゆる聖道門、淨土門を通じて、その形の如何にかかわらず、およそ自己中心性を脱しないところの、自我に根ざした一切の行を意味している。それに對し、他力といわれているものは何であるか。他力と申すは行者のはからひのちりばかりもいらぬなり。かかるがゆえに義なきを義とすと申すなり」(御消息集)といわれ、「義といふことは、はからふことばなり、行者のはからひは自力なれば義といふなり」(末燈抄)といわれている如く、一切の自己中心性を脱し、行者のはからひ、自力のころのないのを他力というのである。しかしこれはなお他力の消極的な規定であるといわねばならぬ。では他力とは親鸞にとつて積極的には何であつたか。「他力といふは、如來の本願力なり」(教行信證・行卷)「他力とまふすは、佛智不思議にさふらうなるときに、煩惱具足の凡夫の、無上覺のさとりをえさふらうなることをば、佛と佛とのみ御はからひなり。さらに行者のはからひにあらざさふらふ」(御消息集)「如來の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、〔法然〕聖

人のおほせごとにてありき。……他力の本願を信樂して、往生必定なるゆへにさらに義なしとなり」(未燈鈔)等といわれている如く、他力とは親鸞にとり「如來の本願力」「佛と佛との御はからひ」「如來の御ちかひ」であつた。それはわれわれが自己中心性を脱し、一切のからいをなげすめた時、われわれの主體の上に現前する「法」そのものの働き——主體により「如來の本願力」「佛と佛との御はからひ」として受取られるところの「法」そのものの働き、に外ならない。したがつて親鸞にとり眞實の行とは、如何なる意味での自力の行でもなく、今のべたような意味での他力の行、即ち法そのものの働きとしての本願力の行、如來のよびかけとしての名號である。よつて既にのべた如く、たとへ如來の名號を稱える稱名念佛であつても、もしその根底に一點の自力のこころ、ちりばかりの行者のほからいでも働いていたならば、それは眞實の行、他力の行でないとしてきびしく退けられるのである。しかしながら、眞實の行は他力の行であるといつても、そのようなものが客體的に存在するのではない。われわれの主體の外に單なる「他」として存するのではない。そうではなくて前述の如く、われわれがその自己中心性を脱し、自己のすべてのほからいを投げ捨てた時、われわれの主體の上に——如來の本

願力として——現前する法、そのものの働きである。それは法の働きかけ、如來の呼びかけとして、あくまでわれわれ主體の「自己」を超えたものではあるが、それはわれわれがすべての自力をすて去り、それに歸入した時に初めて法の働きかけとして、如來の呼びかけとして、主體の上に働くのである。「歸命は本願招喚の勅命なり」(教行信證・行卷)といわれる所以である。まことに衆生の側の、一切のほからいをなれた無我の稱名が、そのまま如來自身の稱名である。われわれの主體の上に現前した、この生佛一體の南無阿彌陀佛が、いわゆる他力廻向としての眞實の行であり、またそれが特に親鸞により「大行」とよばれる所以である。

ところで道元において、端坐參禪が「佛法の正門」とせられたことは、ここに改めていうまでもない。そこでは「參禪ハ身心脱落ナリ、燒香、禮拜、念佛、修懺、看經ヲ用キズ、祇管ニ打坐シテ始テ得ン」(行持下)といわれる如く、坐禪修行以外の諸行はすべて退けられ、祇管打坐が、單傳の佛法の正道とせられた。それと同時に更にこの坐禪修行は「いまも證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全體なり」(辨道話)といわれる如く、常に「證上の修」でなければならなかつた。そこで證をはなれた修はきびしく退けられている。證をはなれた修に

は何處か自己のために證をめざすという、我性に纏縛せられたところがある。「夫れ佛法修行は尙自身の爲にせず、況んや名聞利養の爲に之を修せんや、但、佛法の爲に之を修すべきなり」(學道用心集)「行者自身の爲に佛法を修すと云ふべからず；但、佛法の爲に佛法を修す、乃ち是れ道なり」(同上)といわれるのもこのためである。「佛法の爲に佛法を修す」のが「證上の修」であろう。したがつたとえ名聞利養を求めめるためではなく佛法を求めめるために修行する場合でも、その根底においていささかでも「自身の爲にする」ということのある限りそれはさとりへの道ではない。たとえ佛法が求められている場合でも、およそ求めめる心のある限りそれは、自己のためであつて佛法そのもののためではない。「自己をはこびて萬法を修證するを迷とす」(現成公案)といわれる所以もそこにある。そして「自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり」といわれる如く、自己を全くわすれた修こそ證上の修であり、いな、そのような修はそのまま證の現成である。

もし以上の考察に大過がないとすれば、親鸞において「自力」の名のもとに退けられた行も、道元において「證上の修」ならぬ修として退けられた行も、その本質においては、同一の行であつたといわなければならぬ。すな

わちそこでは、共に、行者自身のはからいにもとずく行、自己中心性に根ざした行、が退けられているのである。まことに親鸞においても、道元においても、自己のためにする自己中心的な行は、眞實ならぬ行としてきびしく退けられた。眞實の行に立つためには、親鸞においては「自力のころをひるがえす」ということが、道元においては「自己をわする」ということが不可欠なこととされてきた。したがつて親鸞において眞實の行とされた「大行」と、道元において眞實の修とされている「證上の修」とは、ある種の對應を示している。即ち兩者共に修行者の一切の自己中心的な行を超えた「法」そのものの現前であり、現行であるということにおいて。しかも修行者の主體の上における「法」の現前であり現行であるということにおいて。しかしながらこの自己中心的な行の絶対否定を通して自覺される「法」そのものの現前は、親鸞にとつては「他力」として、「如來の本願力」としてうけとられ、道元においては「佛性」として、「本來の面目」として自覺された。このように兩者において眞實の行が、共に一切の自己中心性を超えた「法」そのものの主體的現前でありつつ、その法の現前が、前者においては他力として、如來の願力として、後者においては佛性または心性として、自己本來の面目と

して、自覺されたということは、如何にしても看過しえない重要な相違点といわれなければならない。それではわれわれの自己中心性（我性）を超えた法（佛性）の自覺についての親鸞と道元におけるこのような相違は、何にもとずくのであるか。それは法性の自覺の否定的契機としての我性の自覺についての、兩者の相違にもとづくものと思われる。ここに我性の自覺というのは、さきとの聯關においてより具體的にいえば、親鸞と道元の兩者において、共に眞實ならぬ行として退けられた自己中心性に根ざした行をば如何に自覺するか、ということである。さらにいえば自己の現存在、自己の身心を如何なるものと自覺するか、ということである。

道元において「修」が本来「證上の修」であるためには、「自己をわする」ということ、「廻光返照」ということ、がなければならなかつた。「わが身をも心をもはなちわすれ」ということがなければならなかつた。そこに「直下に承當する」ところ、「自然に身心脱落して本来の面目現前する」ところがあつた。したがつて道元においては「自己をわする」「わが身をも心をも、はなちわすれ」というところに、自己中心性よりの離脱、我性の透脱が、成立するのである。この我性の透脱がそのまゝ法性の現成である。むしろ法性の現成において初めて

我性も透脱せられるというべきであろう。ところで道元において「わが身をも心をも、はなちわすれ」といわれる場合の「身心」、ないし「身心脱落」といわれる場合の「身心」は、生死去來する身心、生滅流轉する身心ではあつても、必ずしも親鸞の場合の如く出離の縁あることなしと自覺される罪惡生死の身心、「逆謗の屍」といわれる如き罪障の身心としては自覺されていなかつた。また道元においては、既述の如く證をはなれた修は、佛法の爲ではなく行者自身の爲に佛法を修する自己中心的な修（行）であるとして、きびしく退けられはしたが、このような修（行）が、親鸞の場合の如く、その内實において「雜毒の行」「虛假詭偽の行」であると自覺され、かくて「いづれの行も及びがたき身なれば地獄は一定」なりとの自覺、修證乖離の自覺に至ることはなかつた。むしろ道元にとつては、自己の身心を出離の緣なき罪障の身心と自覺し、自己中心的な修行を「虛假詭偽の行」とし、「いづれの行も及びがたき身」と悲歎する如きことは、全く見當外れの方向へ逸脱した誤れる自覺であるというべきであろう。「須らく知るべし、歷劫の輪廻は選つて擬議の一念に因り、塵世の迷道は復商量の無休に由る」と道元がきびしく、直ちにこれに續いて「向上の徹底を超えんと欲せば、唯、直下の承當を解せ

よ」(普勸坐禪儀)と、直下承當を強調する所以もそこにある。前述の如き罪障の自覺、虛假諛偽の自覺は直下の承當を解せぬ妄想にすぎないであろう。もとより道元にとつても生死去來する身心の根底に、また自己中心的な修行の根底に、我性は強く自覺されたであろうが、あくまで自己の内へ内へと徹底してゆくと、遂に我性をその根源において透脱し、直下に法性を覺することが出来ると思ふところに、道元はもとより立つていた。「須らく自己本道中に在つて迷惑せず……ということを信ずべし」といわれたのもこのためであつた。直下の承當とは、いわゆる「一超直入如來地」に外ならない。ここでは生死去來の身心も、脫落の端的に光明去來の身心として覺證される。「此の身心を以て直に佛を證する、是れ承當なり。所謂從來の身心を廻轉せず、但、他の證に随ひ去るを直下と名づけ、承當と名ずくるなり」(學道用心集)。かくいわれるように道元においては、「從來の身心」は、佛を證する上にこれを廻轉するを要せず、自己をはなちわすれる時、自然に脫落し、透脱されるものとして自覺されていた。法の主體的現前が道元の場合、「本願他力」としてでなく「本來の面目」の現前として自覺されたのは、「從來の身心」についての、したがつて我性についての、上述の如き自覺と相表裏したことであつ

た。なおさきの學道用心集よりの引用に「但、他の證に随ひ去るを直下と名づけ、承當と名くるなり」という言葉があるが、ここにいわれている「他の證」の「他」は從來の身心にとつて、したがつて我性的な自己にとつて、「他」という意味であつて、實はそれこそが眞の自己の證、本來の面目に外ならないのである。道元がさきの引用に續いて「唯、他に随ひ去る、所以に舊見に非ず。唯、承當し去る、所以に新巢に非ざるなり」といつているのは、正にこのこと、即ち随ひ去る「他」が「眞の自己」であることを示しているといふべきであろう。

これに反し親鸞においては、そのきびしい求道のはて自己の我性は如何にしても透脱しえないもの、自己の身心は如何に行を重ねても自然に脫落しえぬもの、と絶望の中に自覺せざるをえなかつた。彼は自己のこの主體的現實をいささかもごまかさずに凝視し、この主體的現實にどこまでも徹して行つた。そこに自覺されたのが、さきにもふれた、出離の縁あることなしの罪業の自覺、いづれの行も及び難き身という地獄一定の自覺である。それは道元の直下承當の自覺といわば反對の極に立つ自覺であつた。親鸞において法性の自覺の否定的契機となつたところの我性の自覺とは、このような自覺であつた。彼において自己中心的な行を退け眞實の行に立つこ

とが、「自己をわする」といいあらわされないで、自力のころをひるがえして」といわれるのも、正にこの故であろう。彼にとつて我性は透脱しえないもの、ただ法の力により轉ぜられるより外なきものであつた。我性の否定を通しての法の主體的現前が、親鸞にとり「本來の面目」としてでなく「如來の本願力」として、即ち「他力」としてうけとられたのもこのことと切りはなすことは出来ない。

親鸞においても道元においても眞實ならぬ行として退けられたものは、共に自己中心性に根ざした我性的な行であつた。しかしこの我性的な行の絶對否定を通して自覺せられた「法」そのものの主體的現前が、親鸞においては如來の願力廻向として、道元においては本來の面目現前として、それぞれ自覺されたのは、自己の身心についての、自己の我性そのものについての、いわば互に反對の極に立つ如き兩者の自覺の相異と、相表裏するものといわなければならぬ。

われわれはかつて、道元の悉有佛性、修證一等の立場においては、一切の衆生は、時處をえらばず機根の如何にかかわらず、本來正法に相應している、即ち正法に正しく對應しているといつた。直下承當の立場とは、このような正法との正對應の立場である。したがつて道元にとつては「即心是佛」が一切の出發點であり、同時に一

切の歸着點であつた。これに反して、自己の我性の自覺において道元とは反對の極に立つ親鸞にとつては「即心是佛」は出發點とはなりえず、むしろ出離の緣あることなしとの罪惡生死の自覺こそが、その出發點であつた。

親鸞において往相、還相ということが、衆生の立場を規準としていわれているのもこの故であろう。勿論、親鸞においてもその救濟が、ひとえに法の現前としての彌陀の本願にもとずくとされる限り、自己存在の窮極の出發點も歸着點も、本願そのものに、ひいては法性そのものにあることは明らかである。「信は願より生ずれば、念佛成佛自然なり」（高僧和讃）といわれ、かつ來迎の意味として「法性のみやこえかへる」（唯信鈔文意）ということが語られていることからも、このことは充分うかがえるのである。また親鸞において廻向が常に如來の廻向であつて、衆生の側よりは不廻向といわれているのも、一つに、すべてが如來より發し如來に歸することを示すものに外ならない。しかもこの如來による廻向の「相」について往還が語られる時、衆生が規準となつて語られているのである。何故に親鸞においては、一般の佛教において衆生の行とされた廻向が、衆生にむけられた如來の行とされたのであるか。それにもかかわらず何故に廻向の往還の相が衆生を規準として語られたのであるか。親

鸞の廻向についてのこの一見相反する如き二つの間に對する答はただ一つである。即ち親鸞にとつて、自己は、したがつて衆生は、清淨の心なき罪惡の凡夫と自覺されていたということ、これである。一體自己のいづくに廻向すべき善根があるうか。世の智者、聖道の聖ならいざ知らず、造惡無智の此身、虛假不實のわが身に見出されるのは煩惱と罪惡のみ、如何にしておのれの廻向を語りえようか。この底しれぬ自らの罪業の自覺の只中で、親鸞は法の現前を如來の廻向として信受したのである。若しくは因、若しくは果、一事として阿彌陀如來の清淨願心の廻向成就し給ふところにあらずといふことなし」とは罪業の闇を破して照らす如來との遭遇の驚喜の叫びである。自己の内に廻向すべき善根を見出しえぬ罪業の自覺をば否定的契機とすることなくしては、廻向はすべて如來の行であると信受されることもなく、かつ、かかる如來の廻向によつてこそ、不廻向の衆生も往生せしめられるとの廻向の往相が語られることもなかつたのである。己れの罪業の自覺のゆえに出離の縁あることなしと深信する外なかつた親鸞にとつて、自らが法に正しく對應しているとは到底考えられなかつた。むしろ親鸞は、自らが正法からさえはずれ、そむいているとの絶望的な罪業の自覺の極點において、如來の願力廻向として、法

そのものの現前を、自己の主體の上に信證したのである。したがつてその場合の法の現前は、直下承當とか卽心是佛といひあらわされる道元の場合の如く、法の正對應的現前でありえず、法に正しく對應しえぬ、出離の縁なき罪業の者をこそ救わんとする「願」としての、即ち「如來の本願」としての現前であるが故に、それは法の逆對應的現前とでもいふべきであろう。「他力をたのみたてまつる惡人もとも往生の正因なり」との歎異鈔のことばはもつともよくこの間の消息を語るであろう。このように自らを逆對應的に現前せしめてきた「法」が「いともなくかたちもましまさぬ一如より、かたちをあらはした」報身佛としての阿彌陀如來であり、その本願である。一切の限定をはなれた「法」が「願」として、その主體的現前の場において、對自化されてくるということは、かく現前する主體において、「我性」が如何にしても透脱しえない「罪業」として自覺されるということと、一つにむすびあつたことなのである。

註 逆對應という言葉はいふまでもなく西田哲學に由來する言葉である。しかしここでは西田哲學に使われているのは、いささか異つた意味で用いられている。西田哲學では「神と人間との對立は何處までも逆對應的である」「我々の自己は、唯、死によらてのみ、逆對應的に神に接するの

である」(哲學論文集第七「場所的論理と宗教的世界觀」といわれる如く、この言葉は、宗教そのものの立場を、特に道德の立場と明別して、性格づけるために用いられている。即ち價值を問題とする道德は、必ずしも我々の存在の根本的自己矛盾(死)を自覺しないのに對し、この根本的自己矛盾を自覺しこれを根源的に解決しようとする宗教の世界は「否定即肯定の絕對矛盾的自己同一の世界」であり「何處までも逆對應の世界」(同上)であるといわれる。

しかし本小論では、道德や知識の立場と區別された宗教の世界の性格づけが問題ではなく、宗教の世界の中における道元的立場と親鸞の立場の相違を究明することが問題である。そのためこの小論では、正對應的、逆對應的という言葉は「逆對應の世界」と西田博士によりよばれるその宗教の場における、道元と親鸞の立場を、それぞれ性格づけるために用いられている。かくこの二者を、それぞれ正對應的、逆對應的とよぶ理由はすでに本文において語られた如く

(1) 道元の悉有佛性、直下承當の立場においては、すべての衆生は衆生として本來正法に相應している、即ち正法に正しく對應しているものという意味をもつており、かつ法の方から云えば衆生の在り方も法の正對應的展開としてある(衆生の修も本來「證上の修」であるという意味で)と解されている故に、その立場を「正對應的」とよんだのである。

(2) 勿論この場合、法の方から云えば、「衆生の在り方は法の正對應的展開としてある」などという必要は本來ないともい

えよう。しかし如何に衆生が悉有佛性、直下承當として本來法に相應しているとしても、身心脱落という絕對否定、即ち西田博士のいわれる「死」の自覺を通らねば、悉有佛性の主體的自覺には立ちえないのであるから、その意味をふくめてここで正對應といわれているのである。即ち西田哲學でいわれる宗教的世界の「逆對應的」性格は、ここでは「對」の一字であらわされている。

(3) しかし法の展開は、法の方からいえば、いわば常に正對應的展開であると解されるのに、道元の場合を特に逆對應的と區別しつつ正對應的とよぶのは何故か。ここに親鸞の立場との對比が入ってくる。親鸞においては既述の如く、衆生(自己)は如何に修行を重ねるとも正法に相應しえぬもの、即ち出離の縁なきもの、と自覺されていた。そのことが極重惡とか罪惡深重とまで自覺されたのは、單に正法に相應しえぬというに止まらず、正法に背いて、との、正法に對する背反脱落の自覺がそこにあつたからである。それはおよそ法に正對應的である一切の場からも脱落しているとの自覺、「地獄は一定すみか」という自覺である。かかる自覺に立つ親鸞にとり「ひとえに親鸞一人がためなりけり」として出會われた本願力廻向としての法を、ここでは特に法の逆對應的展開とよび、かつその立場を「逆對應的」とよぼうとするのである。したがつてかかる親鸞の立場との對比を示す意味において、道元の悉有佛性の立場を特に法に「正對應的」であるとするのである。

(4) 道元のいう身心脱落、脱落身心の自己とは、法の正對應的展開そのものであり、これに對し親鸞のいう報身としての阿彌陀佛とは、逆對應的に展開した法に外ならない。道元の意味での脱落身心の自己は、親鸞のな法の逆對應的展開の場、のいづこにおいても見出されないし、親鸞の意味での報身としての阿彌陀佛は、道元的な法の正對應的展開の場のいづこにおいても出會われない。阿彌陀佛とは、法の正對應的展開の場そのものからも脱落し法に背反して立つと自覺する衆生にとり、かかる自己をも攝取せんと、法そのものが、その正對應的展開の方向とは逆の方向へ、自己展開し、かくて無相の法身としてではなく有相の報身として、あくまで逆對應の場において、逆對應的に、衆生（法に背反して立つ衆生）に相應せんとして働く法の具現（展開）として、受取られた法である。したがつてこの小論では、西田哲學でいわれる「宗教の世界は逆對應的世界である」という意味内容をふまえた上で、それを「對」の一字であらわしつつ、道元と親鸞の立場の相違を明かにするため、上述の如き意味で前者を正對應的、後者を逆對應的とよぶのである。なお、この點は本文五において今少し立入つて論じられるであらう。

四

それでは親鸞において「死」はどのように自覺されていたか。親鸞もまた人間存在を單に「死すべきもの」と

してではなく、「生死するもの」として捉えるという佛教の基本的立場をはなれていなかったことは云うまでもない。しかし親鸞にとつて「生死する」とは常に「罪惡生死する」ということであつた。生死流轉ということも單に「業」としての生死流轉ではなく、「罪業」としての生死流轉として自覺されていた。それは、現在の自己における無始爾來の生死流轉は、同じく無始爾來の正法である。正法よりの脱落背反の自覺とは、正法に對し單に無明無知であるというのではなく、正法を疑惑し誹謗しこれにそむいたとの、いわゆる十惡五逆の自覺を意味する。親鸞が「彌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きよ」（數異鈔）と述懐したのは、十方の衆生を救わねば正覺を取らぬという本願からさえ除かれた「五逆と誹謗正法」の徒とは、外ならぬ自分自身であると自覺したからではないか。ともあれ親鸞において生死が單に「生死」としてではなく「八十億劫の生死のつみ」（教行信證・化身上卷）として自覺されたところに、「出離の緣あることなし」との絶望的な罪業の自覺も成立したのであつた。

道元にとつてわれわれの生は、本来「生死的な生」であつたが、親鸞にとつてはそれは、生死的な生というよりも、本来「罪業的な生」であつた。したがつて死ということも、道元においては、このような生死的な生そのものが本質的な意味での「死」に外ならないと自覺され、この本質的な死の自覺において、生死をそのもとにおいて脱し、同時に無生死的な生、即ち本質的な意味での「生」を生きたるという、「生死即涅槃」のことわり——「生死はすなはち涅槃なりとこころえる」ところに解脱出身の道があつたのである。それに對し親鸞の場合は死ということとは、罪業の結果はてしなく生死するものとして、最早これ以上生死的に生きることは許されぬという形で、生死のもととしての本質的な「死」が自覺せられた。生死する現在の自己に「八十億劫の生死のつみ」を自覺したが故に地獄一定の絶對死が自覺されたのである。したがつてこのような死の自覺は、それが如何に深められようともそれ自體において生死を透脱するということはありえない。最早生きることは許されぬという死の自覺は、ただその徹底の極において生かされて生きるという新たな自覺にひるがえされる以外に解決の道をもたないのである。このような意味での生かされて生きるということ、「生死のつみ」の徹底的自覺を介しての

生かされて生きるということ、それが、本願力による往生ということに外ならない。

往生ということは、親鸞以前においては「厭離穢土、欣求淨土」という標識の下に、單に空間的にはるか西方の彼方に趣く如く表象されるか、あるひは時間的に表象される場合も「臨終現前」という形で臨終を境として往生ということが信じられていた。少くともそういう傾きを完全に拂拭していなかつた。したがつて親鸞以前の淨土教においては、淨土というものが空間的時間的に自己の主體の外にあるもの、何らかの意味で外在するものと解される傾きがあつた。それ故に、往生ということ、穢土より淨土への往生ということ、も何らか連續的に、つまり斷絶なき自己同一性において受取られていたということがあつた。淨土の外在性ということと往生の連續性自同性ということとは實は一つのことであつた。しかし親鸞においては「往生」ということは、このような直接性をおびた往生としてではなく「無生の生」として自覺されていた。しかも曇鸞においては三論の立場において辨證されていた「無生の生」を、親鸞は「出離の縁あることなし」との主體的な、果しらぬ絶望の自覺を介して深く實存化して捉えている。親鸞において「無生の生」とは、空間的・時間的に自己の主體にとり外在する如く表象さ

れる淨土の否定を意味し、したがってまたそのような淨土へ死を介してにせよ、何らか連續的自己同一的に越くという如き往生の否定を意味した。親鸞において、從來の淨土教にみられる淨土の外在性、往生の連續性を徹底的に否定せしめたものは、往生を願う念佛にさえ、その根底に自力のころを脱していない自己の罪業の深さを寸毫のごまかしもなく自覺した、その罪惡深重の自覺に外ならない。ここに親鸞が念佛爲本の立場から、念佛自體彌陀の大行なりと信ずる信心爲本の立場に轉ずるという、淨土門内での根本的轉回をとげざるをえなかつた所以がある。したがって親鸞が「臨終現前」に代つて「平生業成」ということを強調したのは、決して單に往生決定の時を「臨終」より「平生」に移したという如きことではない。臨終現前と平生業成との間には「無生」の自覺が介在している。無生の自覺によつて、生の終りとしての「臨終」ではなく、「平生」の直下に往生が決定するとの平生業成——それは無生の生の自覺である——の立場が開かれてきたのである。かくて親鸞にとつて淨土は空間的時間的に自己の外に存するものではなく、自己の主體の内なる深底に見出され、往生ということも臨終をまたぬ平生の直下にとげられるものとなつたのである。親鸞において往生がまた「卽得往生」といわれる所以で

ある。しかしかくいわんがためには、またかくいう意味を明らかにするためには、われわれは今一度親鸞における「無生の生」にかえつて、その意味するところを尋ねなければならぬ。

「無生の生」とは上述の如く、一面、自らの念佛による彼岸的な淨土往生の否定と、生の終りの臨終における如來の現前の否定、とを意味するのであるが、同時に他面、眞の往生は「願」としての「法」の働きによる、すなわち如來の廻向による、ということが意味されている。卽ち臨終の時ではなく現在の直下に、また空間的な彼方からではなく主體の根底の彼方から、現前する如來の願を聞信することにより、無生の者が往生せしめられる、ということが意味されている。そして「無生の生」の一面である、彼岸的な往生と臨終現前との否定が——否定といつてもそれらを自己の身上にどうしても認めえなかつたという意味であるが——罪業の徹底的自覺にもとづいている如く、「無生の生」の他の一面である、眞の往生は如來の廻向によるということも、罪業の主體がその廻向に乗託するということ、絶望を通しての決斷的呼應をはなれては、廻向となりえない。したがって親鸞において淨土が外在的なものでなく自己の主體の内なる深底に見出されたといつても、それは淨土が對象的な自同性の次元から主體的

な自同性の方向に求められたということではない。淨土が主體の方向に求められたのはたしかであるが、それは如何なる意味でも主體との自同性の線上においてではなかつた。したがつて親鸞において淨土が見出された自己の内なる深底とは、如何なる主體的自同性も届きえない虚無の深淵であり、彼の場合むしろ罪業の深淵であつた。親鸞にとつて淨土はかかる主體の内に開かれた底なき罪業の深淵を超えて現前するものであつた。罪業の主體をこそ攝取せんと罪業の深淵を超えて廻向されるものであつた。したがつてそれは臨終の死を契機とするものではなく平生直下における罪業の自覺を契機とするものであつた。死ということも臨終における肉體的死ではなく、平生における罪業的在り方が死であつた。淨土の現前、如來の廻向ということも、一つにこのような平生直下における罪業の自覺を介してである。したがつて平生業成といひ、即得往生といつても、それは他の佛教での即身成佛とか、即心是佛とは嚴に區別されなければならぬ。即得往生ということは唯信鈔文意に「即はずなはちという、すなはちといふは時をへず日をへだてぬといふなり」といわれている如く、正に平生直下に決定するところではあるが「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは不退轉に住するとい

ふ。不退轉に往すといふはすなはち正定聚のくらゐにきだまるなり。成等正覺ともいへり」といわれている如く平生の直下に正覺成佛の「證」の立場に立つのではなく未來必ず正覺に至ることが決定し、最早それより退轉せぬという「信」に立つたのである。したがつてそれはあくまで「往生」であつて「不生」ではない。親鸞の場合往生とは「無生の生」ということであつたが、それは「佛性は不生不死なり」という如き意味での「不生」ではない。それは親鸞のいう「無生の生」が、道元の場合の如く不生不死の佛性を脱落身心の端的に、直下承當するということではなく、罪業の故に出離の縁なき無生の主體が如來の願力により生ぜしめられるということであるからである。それでは、無生の生としての往生により成就される「等正覺」とは如何なる意味のものであるか。これを問うことは自から親鸞における信と證の關係を問うこともなるであろう。

親鸞はたしかにこの世において現に涅槃のさとりに至つたとの「證」の立場、「正覺」の立場に直接立つたのではなく、未來必ず涅槃のさとりを得るといふことが現在決定したとの「信」の立場に立つたのである。「等正覺」といふのはかかる「信」の立場の内實を語るものに外ならない。親鸞の場合往生を信ずるといふことは、自己

にとり外在的な淨土へ臨終を境として連續的に趣くといふことを信ずることではなかつた。このように淨土とそこへの往生を、單に死の彼岸に信ずることは、現在の生における罪業の自覺の許さぬところであつた。そこに親鸞にとり往生が無生の生である所以があつた。自己の念佛により往生するのでなく、衆生を往生せしめんとする如來の願力を信ずることにより、即ち念佛そのものも如來の行なりと信じて念佛することにより往生せしめられるといふこと——そこに親鸞の意味での往生を信ずるといふことがあつた。したがつて往生の根本は如來の願力を信ずるといふことにあり、信ずるとは「佛願の生起本末」を信ずるといふことであつた。罪の自覺のゆえに往生を「無生の生」と領受した親鸞は、死の彼岸より來迎する如き對象的な如來の願力を信じたのではなく、現在の生の根底に開かれた底なき罪業の深淵を超えてよびかける如來の願力を信じたのである。一切の限定をはなれ一切の相をもたぬ「法」は、我性を透脱した脱落身心の主體においては「本來の面目」として現成し自覺されるが、如何にしても我性を透脱し法に相應しえぬことを自覺する罪業の主體にとつては、「法」は「願」として、即ち「如來の本願」として、對自化される。それをわれわれはさきに「法」の逆對應的展開とよんだ。「佛願の生起

本末」を聞信するとは、一切の相をもたぬ「法」が「佛願」として對自化される、その主體的必然性を罪の自覺を通して、主體的必然的に自覺することに外ならない。いわゆる法藏菩薩による發願と阿彌陀如來としてのその願成就といわれることも、このような罪業の自覺にとつての法の逆對應的展開を表象化したものといえよう。

ところで「佛願の生起本末」というとき、親鸞が信じた本願とは、普通、彌陀の本願中第十八願といわれるものである。その願文は「設ひ我れ佛を得たらんに十方の衆生心を至して信樂して我國に生まれんと欲うていまし十念に至るまでせんに、若し生れずんば正覺を取らじ」としていいあらわされている。親鸞の場合「出離の緣あることなし」との罪業の自覺の極點において、その我性は弱懷したが、そのことを通して「法」は彼にとり、破れた主體の底に開かれた深淵からびびく「至心に信樂して我が國に生まれんと欲へ」という本願の叫びとして出會われた。「彼の國に生まれんと願ふ」という彼の宗教的要求は、「無生」の自覺を介して、この、法の現前としての本願自體の中に、自らの最深の根源を見出し、そこへ歸入した。そこで成就せられた。さて今この願文中の「至心に信樂して」といふことばと、「若し生れずんば正覺を取らじ」といふことばとに注目したいと思う。「至

心に信樂して」とは、さきの「佛願の生起本末を聞いて疑心あることなし」といわれる聞信ということであろう。そして「若し生れずんば正覺を取らじ」というこの願文の押えのことはこそは「佛願の生起本末」といわれる、その佛願の根源ではないか。さきにもものべた如く、もし十方の衆生が往生しなければ自ら正覺を取らぬという彌陀の本願を、親鸞は「彌陀五劫思惟の願をよくよく案ずれば親鸞一人がためなりけり」と信受したのであるが、親鸞のこの「信」は、その根底において「願」の世界を貫き、深く「正覺」の世界に届いていたのではないか。かの高僧和讃に「信は願より生ずれば念佛成佛自然なり、自然はすなはち報土なり、證大涅槃疑はず」とうたわれるのもその故であろう。しかしこのことは親鸞が現生において正覺の立場に立つたということを意味するのでは決してない。親鸞が現生において立つたのは、あくまで信の立場であつて、證の立場、正覺の立場ではない。しかしその信の立場は、單に信に止るものではなく、その内に深く願の世界を開き、そして證の世界に——その完全な成就は死後の未來においてではあつたが——既に現在、證の世界に、即ち正覺の世界に、根ざしたものであつた。親鸞が正定聚の位を等正覺の位とよんだのはこの故であると思われる。

それでは何故に親鸞は現生において「等正覺」の立場に止まり「正覺」の立場に至るとしなかつたのか。何故に即得往生にしろ「往生」の立場に止まり「不生」の立場、即心是佛の立場に至らなかつたのであるか。外でもない。彼は自身が如何にしても正法に相應しえない「一生造惡」の人間であることを、自己の全存在をもつて自覺していたからである。親鸞は、道元の如く「悉有は佛性なり」とする、法に正對應する立場と同じ地平上に立ちつつ、結局正覺に至りえずして等正覺の立場に止つたのではない。もしそれならば親鸞の不徹底は餘りにも明白であり、問題は極めて單純である。しかしかく問題を單純化してみるところでは、何故に親鸞が「等正覺」の立場に止まり自ら「正覺」の立場に至るとしなかつたかとの背後の理由、即ち「一生造惡」という罪業の自覺は、見失われている。等正覺の立場のうらにある罪業の自覺とは、道元的な透脱の自覺、直下承當の自覺とは反對の極に立つ自覺、即ち如何に行を重ねるとも我性を眞に透脱し直下に承當しえぬとの徹底的な修證乖離の自覺、そこにおける出離の縁あることなしとの自覺、に外ならぬ。法と正對應する直下承當の立場とは反對の極に立つこのような出離の縁なき罪業の自覺を否定的契機としての法との遭遇が、親鸞のいう「如より來生した」彌陀の本

願としての法のよびかけと、それへの聞信である。したがってここでの法との遭遇は、法に正對應する立場での遭遇——「自然に身心脱落し本來の面目現前せん」といわれる如き場での法の現前——ではなく、およそかかる正對應の場より外れ、出離の縁なしと自覺する罪業の主體に對し、「願」として、「彌陀」として、即ち法の「廻向」として、逆對應的に展開された法との遭遇である。「等正覺」ということのいわれているのも、このような罪業の自覺を否定的契機としての、法との逆對應的な場においてであつて、道元の場合と同様の、法に正對應する場で行われているのではない。親鸞が「自力聖道の菩提心、ころもことばもおよばれず、常没流轉の凡愚は、いかでか發起せしむべき」(正像來和讃)とうたつているのは、如何にしても法に正對應しえぬ自己の告白であろう。このような常没流轉の凡愚の自覺、出離の縁なき罪業の自覺とは、自らが如何にするもさとりえない者であるとの自覺ではなく、如何にするもさとりにあた^いせぬ者、さとるべからざる者という自覺である。單にさとりえない者という自覺は法に正對應する場での自覺であり、かりにそのようなさとりえない者がさとらしめられるとしても、それは「他力をたのみたてまつる惡人のもとも往生の正因なり」との親鸞のいわゆる「本願他力

の意趣」を盡すものではない。單にさとりえないのではなく、さとるべからざる「惡人」こそが「往生の正因」であるところに、法の逆對應的展開の場がひらかれているのである。「等正覺」の立場とは、このような法の逆對應的展開の場において「惡人」が逆對應的に「法」に相應せしめられた立場に外ならない。したがつて「等正覺」の立場は、一面においては、法に正對應する場での「正覺」の立場、「證」の立場、では決してなく、あくまで「信」の立場ではあるが、しかし同時に他面、それは單に内容なき對象的信の立場ではなく、逆對應的に法に相應せしめられた立場として正覺をその内容とする如き信の立場である。但し、それが正覺を内容としつつ等正覺といわれる所以は、正覺を直接身心脱落において證する正對應的な「證」に立つのではなく、罪業の自覺を否定的契機とする法の逆對應的展開としての如來の願に、「信」を通して應じ、「信」において應ぜしめられるが故に外ならない。親鸞が「淨土眞宗に歸すれども眞實の心はありがたし、虛假不實のわが身にて清淨の心もさらになし」(同上)と述懐するのも、惡人こそが往生の正因であるとの「淨土眞宗」の立場そのものを、そう、いうものとして自己の主體の上において肯定し、そう、いうものとして法に正對應するものと認めようとする、「信」の場における

「自己の自己同一化、即ち我執をば鋭く追究したものとすべきであろう。そして親鸞の場合このような、「信」自體の場における自己の自己同一化をもきびしく否定的に自覺する、徹底した虚假不實の自覺そのものが、法の逆對應的展開の場の中で、自らが法に逆對應的に相應せしめられているとの「信」のたしかさのあかしともなるのである。親鸞にとり「本願他力の意趣」そのものも、その主體的内實においては、どこまでも逆對應的相應であつて、このような信における法との逆對應的相應のみが、彼にとつては唯一の法との相應の道であつたのである。

五

以上、道元の悉有佛性の立場においては、衆生は法に正對應的であり、修行する衆生の在り方自體もその修行が本来「證上の修」であるという意味で法の正對應的展開としてあると解されうるのに對し、親鸞の悪人正機の立場においては、衆生は法に正對應的でありえず、かかる法に正對應的でありえぬ衆生をこそ攝取せんと、法の逆對應的展開としての本願力廻向を信することによつてのみ、衆生は法に逆對應的に相應せしめられる、ということとを語つた。しかし親鸞の場合においても、法の方から

い、え、ば、悪人をも攝取する本願力廻向としての法の展開をば、逆對應的展開などという必要はないともいえる。強いてい、え、ば、それも法の正對應的展開であるといふべきではないか。したがつて上來特に親鸞の立場について語つた「法の逆對應的展開」ということも、法の方からい、え、ば、道元の場合においても既に存していたといふべきであろう。なんとすれば「法」そのものには元來正逆の別はなく、したがつてさきに區別して論じた法の正對應的展開も、逆對應的展開も、共に法の自己展開に外ならないからである。すべてが法の自己展開であるということ、道元が「行持道環」という時、明瞭に自覺されていたと思われる。「佛祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して斷絶せず、發心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり」(行持上)。道元の場合、「佛祖の大道」は決して客體的に存在するのではない。それはわれわれの行持、ただしわれわれの「無上の行持」により初めて現成する。しかしこのことは實は、われわれの發心も修行も菩提も涅槃も、すべてこれ佛祖の大道の自己展開に外ならぬことを意味する。そこに「道環して斷絶せず」という「行持道環」の立場がある。したがつてこれは、單に「大道はわれらがいまの身にあり」として不味な靈知の常住を説く先尼外道の立場では

ない。そこに道元が、佛祖の大道、單傳の正法について「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、證せざるにはうるることなし」(辨道話)と修行辨道の不可缺なることを強く主張する所以があつた。ただ、如何に修行辨道が必要であるといつても「もし凡流のおもひのごとく修證を兩段にあらせば、おのおのあひ覺知すべきなり」(同上)といわれる如く、修證を兩段(二元的)に解するならば、それは直證ならぬ分別の立場であり、嚴に退けられねばならぬ。道元は、かくて一方で修行の不可缺なる所以を強調しつつ「しるべし得道のなかに修行すべしといふことを」と、衆生の修が本來「證をはなれぬ修」(同上)であるとの自覺に立つべしと、修證一等、行持道環の立場をとる。要するに道元は「われらが行持によりてこの道環の功德あり」(行持上)という如く、一面「道環の功德」はあくまで「われらが行持」によることを明らかにしつつ、同時に、その行持が「みづからの強爲にあらず、他の強爲にあらざる」、「不曾染汗の行持」(同上)として、本來佛祖の大道の現成、法の自己展開、に外ならないとする立場を明瞭にとつてゐる。

ただここで問題にしたい點は以下にのべることであり、たしかに「法」は一切の對立區別を絶したものとす

て、もとより正逆の區別をも絶している。法の正對應的展開といわれたものも、逆對應的展開といわれたものも、共に「法」そのものの自己展開である。しかし正逆の區別を絶するということは、正逆の區別を單に撥無するということではない。むしろそこにおいては如何に正逆の區別が對自化されても、それにより何らさまざまげられないというのが、法が正逆を絶しているということの主體的な意味であろう。眞に具體的な「法」の立場においては、むしろ正逆は歷々として正逆であり、正は正として、逆は逆として自覺されていなければならぬ。ところで今道元と親鸞の立場をかえりみるに、法の方からいえば、即ち主體的に自覺されている法そのものからいえば、道元の場合においても、單に法の「正對應的展開」のみならず、さきに親鸞の立場について語つた如き法の「逆對應的展開」も、ひとしく法の自己展開としてその立場にふくまれているといふべきであろう。ただししかし修をあくまで不可欠とはするが、根本においては行持道環、悉有佛性の立場に立ち、衆生も悉有の「一悉」であるとするところの道元の立場においては、親鸞にみられる如き、出離の緣あることなしとの徹底的な罪惡深重の自覺に立つ衆生への「法の逆對應的展開」は、果して十全に對自的に自覺されているであらうか。道元の法の立場にお

いてもかかる法の逆對應的展開は、それ自體としては、つまり即自的には、ふくまれていくというべきではあるが、なんとすれば「法」は正逆の別を絶しているものとして、きまたげられることなく内に正逆の別を容れうるから）しかしそれは果して、正對應的展開と同様に十全に對自化されて自覺されているであろうか。以上のことを別の形でいえば、道元の修證一等の立場においては、修行に精進すればするほどますます法に相應していない自己を自覺せざるをえぬとの、われわれの行に本質的に伴う逆說的矛盾は、果して徹底して自覺されているであろうか。このような行に本質的な逆說的矛盾は、その極まるどころ必然的に修證乖離の罪の自覺に至らざるをえないと解されるが、道元の場合、その點、行に關して修證兩段ということとは問題にされてはいるが、その徹底としての修證乖離の罪の自覺は問題にされていないのではないか。「毫釐も差あれば天地はるかに隔たる」というのは、修證兩段の極限ではあつても、それをも越え出た修證乖離背反の自覺ではないであろう。それはなお法に正對應的である場の上でいわれていることではないのか。修行に精進すればするほど法に不相應な自己を自覺するといふ如きことは、道元においては、およそ「修證を兩段にあらせ」るものとして、それ自體きびしくいましめられる

と共に、かゝる兩段の立場はその根源へ立ち歸ることにより透脱し、本來の修證一等の立場に歸すべきことが強調されている。むしろ兩段にあらせる修も證も、不染汗の修證、本來一等不二なる修證、の中にあることを自覺すべしというのが道元の立場であろう。したがつてその修證一等の立場には、修證兩段の立場さえもが突き破られたところに自覺される修證乖離の立場をば、對自的に問題とし、對自的に克服しているという所は見出せないのではないか。法の逆對應的展開とはかかる修證乖離の立場を通してはじめて自覺されるものであつた。さきに、道元の修證一等、悉有佛性の立場においては、法の逆對應的展開が、果してその正對應的展開と同様に十全に對自化されているであろうかと言つたのもこの故である。

同様の問題は逆の形において親鸞の立場についても問われなければならない。親鸞の場合においても、たとえ本願力という形にしる、法に攝取せられ「必ず滅度に至る」(教行信證・證卷)とされ「法性のみやこにかえる」(唯信鈔文意)とされる限り、その「法」そのものは、單に親鸞的な意味での彌陀の廻向としての法の「逆對應的展開」のみならず、道元についてみられた如き法の「正對應的展開」をも、ひとしくふくんでいるはずである。「往生といふは……皆受自然虛無之身無極之體」(教行信證・眞佛

土卷」といわれるのがそれをさすであろう。しかし罪惡の自覺という機の深信を決定的契機として法を深信する親鸞の立場においては、衆生も本性清淨なりとされ、かつわれらの行持も「不會染汙の行持」であるとされる如き法に正對應の立場は、果してその本來の意味において、眞に對自的に自覺されているであろうか。親鸞の法の立場にも法の正對應的展開は、それ自體として、つまり即自的には、ふくまれているといえよう。しかし果してそれ(具體的に云えば「虛無之身」)としての法身は、報身たる彌陀の本願としての法の逆對應的展開と同様に十全に對自化されて自覺されているであろうか。別言すれば親鸞が彼の行に即して「いづれの行も及びがたき身なれば地獄は一定すみかぞかし」と深い修證乖離の自覺に立つた時、そこには如何にしても修證の兩段を透脱しえぬとの、修證兩段の極限的自覺がふくまれていると解されるのであるが、その限り親鸞は修證の兩段をその根源へと透脱し、そこを本來とする道元的な修證一等の立場には届かぬまゝに、それとは逆の修證乖離の自覺に至つたといわねばならぬ。親鸞はいわば毫釐の差そのものの中に、單に修證兩段の場にある自己を自覺したのではなく、修證兩段の場をもふみ越えた修證乖離の絕對背反的な天地の隔りを自覺し、かくて透脱の方向へではなく本願を

信受する方向へ轉入せしめられたのであるから、修證一等の立場、即心是佛の立場そのものとは、少くとも毫釐の差を残したまゝでそれに背き去つたのではないか。したがつて親鸞が彌陀の願力廻向により「本願をたのみたてまつる惡人」として、逆對應的に證に歸入せしめられ、法性のみやこにかえらしめられるとしても、なお道元的な修證一等、悉有佛性の立場を外にしているという即自性を残しているのではないか。法の正對應的展開とは悉有は佛性なりとの立場に立ち「修證は染汙にあらず」(行佛)と即心是佛なることを自覺するところに歴々として現成している。さきに親鸞の惡人正機・本願力廻向の立場においては、法の正對應的展開が、果してその逆對應的展開と同様に十全に對自化されているであろうかと言つたのもこの故である。

もしわれわれが道元自體の立場に即する限り、あるいは親鸞自體の立場に即する限り、上述の如き問題は起りえないであろう。しかし道元的な悉有佛性の立場に立ちつつ、親鸞の本願力の立場を單に外にみるのではなく、あくまでこれを内なる問題としてどこまでも自己の主體的自覺の場の根底において、これと主體的に對決するならば、上述した如く、そこでは法の逆對應的展開(法の、惡人をも救わんとする「願」としての展開)が、即

自的にはふくまれていても、必ずしも十全に對自化されていないのかとの問題に逢着しないであろうか。同様に親鸞的な本願力廻向の立場に立ちつつ、道元の修證一等の立場を單に外にみるのではなく、あくまでこれを内なる問題としてどこまでも自己の主體的自覺の場の根底において、これと主體的に對決するならば、上述した如くそこでは法の正對應的展開（脱落身心の自己としての「法性」の現成）が、「虚無の身」として、かりに即自的にはふくまれていても、必ずしも十分對自的に自覺されていないのかとの問題に直面しないであろうか。いづれの立場からするにせよ、他の立場との、このような主體的自覺の場の根底における内面的根源的な對決を通して、もし自らの立場にふくまれた上述の如き即自性——それ自體の立場に即する限りは自覺されることのない即自性——を自覺するならば、その時ひとは、それまで立つていた法の立場、その無底の底さえもが破れ去つた、絕對無底の虚無のただ中に自らを見出すであろう。それは法そのものをもとめぬ無法の自覺としての絕對虚無の立場である。無修無信無證の自覺としての虚無の立場である。それは見渡す限り一面瓦礫の世界である。さきについて「法」の正對應的展開と逆對應的展開の區別が自覺化されてくるのも、かつそ

れに即し道元と親鸞のそれぞれの立場にふくまれる一種の即自性が問題化するのも、かかる意味での「無法」の自覺を通してである。無法の自覺としての絕對虚無の立場が初めて、このような問題のパスベクトールを提供する。道元の法の自覺と親鸞の法の自覺とは、法そのものにおいて、いわば背中合せに立つている。道元の法の自覺においては必ずしも十全に對自化されておらず、親鸞の法の自覺において對自化されている面は、道元の法の自覺においてはなお即自的に止まつている。無法の自覺とは、何れの立場からするにせよ、上述の如く、もし他の法の自覺の立場との内面的主體的對決をとげ、しかもそこに近代的な理性の自覺が介在する時、それまでの法の立場が裂破されそこに打ち開かれてくる絕對虚無の自覺である。

もし眞實の法が存するならば、それを自己の主體の立場とするところでは、法の正對應的展開と逆對應的展開は、そのいづれもが單に即自的にふくまれていゝるとどまることなく、共に明歴々として對自化されていなければならない。眞に正逆を絶する法は、如何に正が正として、逆が逆として歴々と自覺化されていようと、そのことにより何ら妨げられないのみではない。そのような主體の立場においては、法は一面においては、「全體廻か

塵埃を出」(普勸坐禪儀)で、獨存無倚、脫落全眞、何ら拂拭の手段を用いる要なき立場であると同時に、他面惡逆無道の凡夫の自覺を内に深くし、自らもこの自覺に立つて、出離の緣なき罪業の衆生とその自覺を同じくしつつ、これを内より轉ぜしめるものでなければならぬ。

それは單に是非善惡や生死去來を自由に使得するといふに盡きない立場である。なんととなれば是非善惡や生死去來の別を脱することは、法に正對應的な立場、脫落全眞の立場において既に成立している。ここにいう正逆の別とは、かゝる意味での法の正對應的展開の立場と、それから脱落背反した曠劫以來の罪業の自覺者をも攝取する法の逆對應的展開の立場、との間の區別である。したがつて法における正逆對應の別は、法における是非、善惡、生死、去來の別よりは、より根源的、より原理的な區別である。それは是非善惡生死去來等の區別を絶した法そのものについて、なお問われている區別である。それは法の自己展開そのものにかかわる區別であり、法が法自身を自覺する上において問われなければならない區別である。なんととなれば「法」が眞に具體的な法であるためには、是非善惡生死去來の區別を絶した次元そのものになり立つより根源的、原理的な區別、即ち法の自己展開自體についての正逆の區別をも對自化し、而もこれを超

えて正逆の別をその主體的自覺の内に明歷々と自覺している如き法でなければならぬから。それでは法における正逆の別が法の主體的自覺において、果して對自的に自覺されているか否かを問うとは、より具體的實存的には、法そのものについての如何なる意味の自覺を問うことであるか。それは是非善惡生死去來の別を絶した法そのものが、未だ佛魔を辨得せざる佛魔未分底の法でないか否かを問うことである。なんととなれば脫落全眞の法の立場にしろ、本願力廻向の法の立場にしろ、もしそこにおいて法の自己展開における正逆の區別が未だ即自的に止まつているならば、そのような法の立場はその即自性の故に佛の立場でもありうるが又同時に、魔の立場でもありうるから。法そのものにおいて佛魔が辨得されるためには、法の法自身についての自覺において正・逆對應の別が即自的に止まつてはならない。法そのものの自己展開における正逆の別を十全に對自化した法は、單に佛魔未分底に止まることなく、獨存無倚、脫落全眞の自己であると共に、魔界に入つて魔事を行じうる底の自己でなければならぬ。佛魔にとらわれず佛魔を使得しうる自己でなければならぬ。維摩經の佛道品第八において「若し菩薩非道を行ずれば、是れを佛道に通達すとなす」と語られているが、その場合の「非道を行ずる」というこ

とも、單に惡行、破戒、五無間の行を行ずるといふことにつぎるものではなく、魔道を行ずるといふことを、その最も深い意味として、その内にふくんでいなければならぬ。法自體の自覺において、もしその正對應的展開と逆對應的展開とが即自的に一でありその區別が十全に對自化されていなければ、そのような法の立場は、佛の名のもとに無自覺的に魔に墮し、魔に墮しつつ自らは佛を行ずるとなす佛魔未分底の法の立場といわなければならぬ。これに對しもし法の自己展開における正逆の別が十全に對自化され、しかもその別を眞に内に絶するならば、同時に佛魔未分底の法も辨得せられ、佛魔の對立を内に絶しつつ佛魔を自在に使得する眞に佛魔一如なる眞法が自覺されるに至るであろう。法自體の自覺における正逆の別をも對自的に超え眞に佛魔を使得しうるに至つて初めて、その法は十全な意味において智慧と慈悲の一如なる主體として働くことが出来るであろう。しかしさきの無法の自覺としての絶對虚無の立場は、果してかゝる眞法の立場の存するや否やを知らない。この虚無の立場とは、かつての法の立場が——それとは異なる、背中合せに立つ法の立場との内面的主體的對決を通して——法そのものの自己展開における正逆の別を、それ自身の自覺において、必ずしも十全に對自化していなかつ

た、との自らの即自性を自覺することにより、それまでの法の立場が破られ、無法の自覺に歸したものに外ならない。その結果として、この虚無の立場は、法自體の自己展開における正逆の別の十全に對自化されていぬ如き法の立場、したがつてまた佛魔得辨以前の法の立場の、眞法にあらざることを明確に自覺し、辨佛辨魔を求めてやまぬのである。「千聖ノ路頭ヲ坐斷シ、群魔ノ境界ヲ打破ス」る魔佛俱打底にこそ眞法ありといふべきであろうか。そして、それはただ、無法の自覺としての虚無の立場の徹底を通してのみ身證されることであろうか。

——一九六四・一・二四——

追記 雜誌「理想」一九六二年十二月號所載の拙稿「虚偽と惡魔」並びに同誌一九六三年十一月號所載の「道元と親鸞における死の自覺」はこの小論に深く關聯している。