

# 真実の自己の形成

——一遍教学における超越の問題——

竹 内 明

一

いつたい、教育とは、人間の教育であり、本来、自覚的表現主体である人間が、自己自身であろうとすること、真実の自己であろうとする行為に結合し、それを積極的に助成する営みである。無限の価値可能性を有している人間を対象に、その現実性・日常性を治整し、矯正して、究極的には、その完成を志向せしめようとする価値的形成作用なのである。この教育は、その基本的形式において、一般に、ソクラテス Sokrates 的な教育とアリストテレス Aristoteles 的な教育とに分けられるが、後者のいわゆる、未発の可能性 dynamis から質料が形相を実現した完成態 entelecheia へという『形而上学』(metaphysics) 教育形式においては、いままでもなく、人々にいわゆる「無知の知」の自覚を促し、自己のうちに宿っている真の知に向かつての不断のエロース eros の火をかき立て、魂があらうかぎり善くなるように世話をすることを志向した(『プラトン全集』Platons Werke) 前者の教育においても、その形式が直線的・段階的なものであることに変わりはない。換言するならば、内的可能性を引き出す「育成」(Erziehung) においても、また、当為の型にはめる「形成」(Bildung) の場合においても、あるべき自己は、現に

ある自己の直線の延長上に獲得されるべきものである。しかしながら、人間は、終生、未完成な存在でしかないがゆえに、現にある自己は、自らを絶えず乗り越え、あるべき自己へと無限の歩みを続けることを要請される。たとえていうなれば、かのカント Kant においても、人間は、生得的な価値可能性として善への萌芽を有するが、「人間は教育されなければならぬ唯一の被造物である」(『教育学』, Immanuel Kant über Pädagogik) 以上、それは、あくまでも素質であって、発展させ、実現されるべきものである。しかして、かれにおいては、善実現への要請は、いわゆる「定言命法」, *Kategorischer Imperativ* の形を取るものである。まさに、この、人間が真実の自己であろうとする無限の歩みにこそ、その真面目がある、と考えられるのである。

しかし、人間にとって、完成は永遠のエロースである。エロースとは、もと高きものへの憧れであり、欠乏性その本質とするがゆえに、より完全なイデア的存在を求めての絶えざる無限の努力となる。しかしながら、相対はいくら積み重ねても相対でしかない。この、エロースが到達しようと努めながらも、バベル Babel の塔のごとく、ついに到達しえない完全なる自己実現は、相対を否定媒介し、超越することにおいて、達成される。すなわち、相対的な自己は、自らを全的に否定媒介されることによって、永遠の相における自己完成、真実の自己への回帰を果たすのである。けだし、この地平こそ、教育を超えた宗教の世界に他ならない。

しかして、教育と宗教とは、語義に拘泥しないかぎり、いわば、人間をして人間たらしめる人間形成の原理として一つであるが、その本質的営為において、否定の否定の關係にある。いったい、教育は、すでに見たごとく、ソクラテス的な教育にしろ、アリストテレス的な教育にしろ、現存在の肯定の上に立ち、その漸進的發展を志向する連続的形式の人間形成作用である点において変わりはなく、これに対して、宗教は、いわば、アガペー *agapē* 的

に現存在を虚しうし、それを否定媒介する、非連続の連続的形式の人間形成作用である、ということができよう。(1)  
けだし、宗教は、教育を揚棄した高次の人間形成作用ともいうべきものであつて、その非連続の連続的形式こそ、  
いわゆる「超越」Transzendenzの問題に関わつているのである。

いったい、真実の宗教、世界宗教といわれるほどのものは、仏教にせよ、キリスト教にせよ、必ず、その本質に  
おいて、超越の要素を有している。ここにいう「超越」とは、人間の意識から独立した理法へと自己の現存在を越  
えることを意味するが、越える方向において、二つに分かれる。いうまでもなく、自己のうちに超越をみる内的超  
越と自己のなかに超越をみる外的超越との二者であつて、前者を代表するものが仏教であり、後者を代表するも  
のがキリスト教である。(2)

周知のごとく、キリスト教において、神は、オットー Otto のいわゆる「絶対他者」das ganz Andereとし  
て、人と世界に対し、絶対的に超越するが、その被造物としての人間が、服従し、信奉するかぎり、その愛と力に  
よつて恩寵をたれ、「もはや、我生くるにあらず、キリストわがうちにありて生くるなり。」(「ガラテヤ書」Der  
Galaterbrief)といふパウロ Paul の言葉のごとく、自己の眞の主体を形成する。これに対して、仏教は、神なき  
無神論的宗教であつて、絶対他者を認めない。そこにおいては、絶対なるものは、真実の自己として、いわば絶対  
・**自**者として把握されるのであつて、それは、**行**的実践、いわゆる「行道」を通し、現存在を空無化することによつ  
て、顕現するのである。しかして、仏教とは、人間をして、日常的自己から脱離し、超越させ、もつて、本来的  
根源的にあるべき自己に回帰せしめるものなのであり、そこに、仏教が、「覚の実践哲学」と称せられ、そのゆえ  
にこそ、より高次の人間形成体系であるともいふゆるゆえんがあつたのである。

もつとも、ここにおいて、反論は予想される。仏教と一口にいつても、「八万四千の法門」と称せられるごとく、実に多岐にわたる流れがあるのであって、たとえば、中に就いて、浄土教はどうであるか。確かに、浄土教は、人間の凡夫性の自覚に徹して、ひたすら阿弥陀仏の廣大無辺な慈悲を信樂し、称名念仏して、極樂に往生を願うものであり、その意味において、ことのほか、キリスト教に類似した救済教的な性格を有している。しかし、阿弥陀仏は、元來、歴史的世界の人間であり、四十八願成就して正覺を得た覺者であつて、キリスト教における神のごとき、人と世界とを隔絶した絶対他者ではない。否、それどころか、それは、自己のうちにおいて行得ざるべき真実の自己に他ならないのである。しかして、あえていふならば、弥陀の本願を信樂することとは、真実の自己に回歸するといふことであつて、浄土教が内的超越をその本質とすること、他の仏教思想と一般である。このことは、浄土教が、あくまでも、仏教思想の歴史的發展の流れのなかで、大乘仏教のうちより、必然的に發生してきたものであることを思えば、いふまでもないことであらう。

しかして、本稿は、如上の浄土仏教の一翼を担う異才として、わが国思想史上の最高峰を形づくる鎌倉新仏教に、最後の結論を下し、いわば、それに点睛を施したともいふべき位置に立つ、時宗の開祖一遍の教学<sup>(4)</sup>について、教育的見地より、この超越の問題を中心に、その実践哲学的思想体系を検討することを、その課題としたい。

註(1) なお、ボルノウ Bollnow は、『実存哲学と教育学』、『Existenzphilosophie und Pädagogik』において、人間存在の実存的領域を照射し、本来宗教的概念に属する「覚醒」、『Erweckung』の意味を検討して、伝統的な連続的形式の古典的教育学に対し、教育における非連続性の原理を提起して、非連続的事象を取り扱う教育学の可能性を語っているが、かかる観点より非連続の連続の自己変革ともいふべき仏教の「解脱」も検討されるべきであらう。

(2) 遊亀教授氏稿「人間存在の仏教的把握」、日本仏教学会編『仏教の人間観』参照。

- (3) オットーは、『聖なるもの』, "Das Heilige" において、いわゆる聖なるものはしばしば倫理的価値を含み、理性的要素を有するが、聖の本質は理性的に把握される以上のものであるとして、宗教的領域に固有にして一個独立なる超理性的要素を以て、*Minne*、*das Numinose* と名づけ、神は人と世界に対し、絶対的に懸絶する実在として、「絶対他者性」, "Ganzanderheit" を有すると説く。

- (4) 拙稿「鎌倉仏教における一遍教学の位置」、『宗教』第一三一号参照。

## 二

さう、一遍の法語に、

萬法は無より生じ、煩惱は我より生ず。〔一遍上人語録〕卷下、「門人伝説」)

また、「本無一物頌」に、

如來萬徳 衆生妄念 本無一物 今得何事 (同上書卷上)

とある。思うに、東洋的世界觀の根底にはいわゆる「無」, "Nichts" の横たわっているのが一般であるが、一遍においても、現実世界の根底として、この無が思念されている。すべての現象は、無を基底とし、その自己開示として成立している、とされるのである。いったい、ここにいう無の世界とは、有・無に関わる相対的なそれではなくして、有無・相対を絶した、いわゆる絶対無の世界である。思うに、世界は元來一つであり、主観・客観、外界・内界といった対立が、独立に存在するわけではない。しかして、この対立的世界を止揚した主客未分の世界、あらゆる矛盾・対立を揚棄した、いわゆる父母未生以前の無底の世界こそ、現象的世界の底にあつて、それをやわらかに包む、無の世界である、と考えられる。けだし、それは、自もなく他もなく、内もなく外もなく、是もなく非も

なく、生もなく死もなく、時間も空間もない世界、総じて、一切の対立を空じた純一なる無の世界である。一遍は、この無色無形無我無人の世界を、「無為の境界」(同上書卷上、「消息法語」)とも、「無我真實の土」(同上書卷下、「門人伝説」)とも、「法性の都」(同上)とも表現し、また、「水が水のみ、火が火を焼がごとく、松は松、竹は竹、其體をのれなりに生死なき」(同上)、自受用法楽の世界であるといっている。<sup>(2)</sup>

この無の世界は、人間性を揚棄し、脱却した人間否定の世界である。「生死本無なれば、學すともかな」(同上書卷上、「消息法語」)わず、「菩提本無なれば、行ずとも得べから」(同上)どるものなのである。その意味において、無の世界は、人間性にとって、絶対に他なる世界といえる。しかしながら、それは、一切の人間性を否定し、人間性にとって絶対に他なる世界である、といっても、人間を超越した世界ではない。それは、あくまでも、彼岸の世界ではなくして、人間の生死する此岸の世界に相即するのである。

けだし、人間の捉えた世界像は、自らの主観の対象への投影であり、相対的な、いわば蜃気楼的な世界像ではあつても、真に具体的な世界そのものではない。ゆえに、一遍は、

「心の外に法を見るを名づけて外道とす」といふこと、心の外に境を置いて、念をおこすを迷といふなり。境を滅して獨一なる本分の心は妄念なし。心境各別にして、ふたつとおもひしより、生死には流轉するなり。(同上書卷下、「門人伝説」)

と説くのであつて、ここにいう「境を滅して獨一なる本分の心」においてこそ、実相の世界が自覚されるのである。しかして、かれは、

經には、「阿彌陀佛去此不遠」と説り。衆生の心をさらすといふ意なり。(同上)

と示して、いわゆる己心浄土を説き、かつ、また、

菩提心論にいはく、「遇<sub>レ</sub>後達<sub>ニ</sub>於彼岸<sub>ニ</sub>法已應<sub>レ</sub>捨」と。極樂も指方立相の分は、法已應捨の分なるべし。(同上)

と述べて、浄土教通途の指方立相をも否定したのであった。実に、かれにおいて、現存在の指向すべき浄土は、自らの心のうちにあり、それは、まさに、帰り行くべき家郷に他ならなかつたのである。

一遍において、無の世界は、心の外に境を置き、自己の觀念を対象に投ずる二元対立の世界を、全的に否定媒介するところに自覚される、一切の時間的・空間的限定を超越した世界であり、換言すれば、一切の人間性を揚棄した主体の心のうちに自覚される家郷であつた。しかも、この「無我真實の土」(前引)たる家郷にまします阿弥陀仏は、「無心寂靜なる」(同上書卷下、「門人伝説」)存在であり、かつ、たとえていふなれば、家出息子の帰りを待つ慈母たるものであつた。このゆえに、阿弥陀仏は、決して、衆生と無縁の懸絶的な存在ではなくして、あくまでも、自らの心のうちに自覚される家郷たる衆生の心想中にある仏、すなわち、いわゆる法界身の自心仏であり、それは真実の自己であるとされるのである。かれが、

阿彌陀の三字を無量壽といふなり。此壽は無量常住の壽にして不生不滅なり。すなはち一切衆生の壽命なり。故に彌陀を法界身といふなり。(同上)

と述べ、さらに、

佛こそ命と身とのあるじなれわが我ならぬこゝろ振舞(同上書卷上)

と説くゆえんである。

もつとも、かれが、

他力不思議の名號は、自受用の智なり。(同上書卷下、「門人伝説」)

と述べ、また、

阿彌陀佛はまよひ悟の道たえてたゞ名にかなふいき佛なり(同上書卷上)

と詠じているごとく、その教学において、自受用法身たる阿彌陀佛は、万行田備の実智を名号に帰納して、衆生を摂化するにその体をもつてせず、その名をもつてするとされ、いわゆる名体不二説が宣明される。しかして、かれは、

名號は卽心の本分なり。是を、「去此不遠」ともいひ、「莫謂西方遠、唯須十念心」ともいふなり。(同上書卷

下、「門人伝説」)

と示し、かつ、

自己の本分は流轉するにあらず、唯妄執が流轉するなり。本分といふは諸佛已證の名號なり。妄執は所因もなく實體もなし。本不生なり。(同上)

と述べて、衆生にあつて、ヘーゲル Hegel のいわゆる悪無限的に六道四生二十五有を経歴し、生死に輪廻しているのは、妄執であり、生死の波に漂う現存在にあつて、流転しない自己の本分とは、「諸佛已證の名号」であるとし、本体論的・本覚門的な立場を明らかにする。いったい、この世において、唯一の眞実なるものは名号であり、名号において他に眞実なるものは見出しえない。ゆえに、「名號を『不可思議功德』ともとき、又は『眞實』とも説」(同上)くのであり、それは、すなわち、「彌陀を眞實といふ意」(同上)であつた。しかして、かれにあつ



ては、現存在は、実に、自己自身の底において、永遠に眞実なるものに触れるのである。すなわち、衆生の本来の根源的にあるべき眞実の自己は、法界身たる阿弥陀仏に他ならなかつたのである。かれが、

名號の外には、惣じてもて我身に功能なし。皆誑惑と信するなり。(同上)  
と説くゆえんである。<sup>(3)</sup>

註(1) このティピカルな例としては、仏教における空觀や中国の老莊思想、近くは、西田哲学の絶対無の論理に指を屈することができよう。なお、教育学の分野では、近時、小野慶太郎氏が、『形成的無—教育学序説—』なる一書を著わし、すべての人間が生まれ、育ち、そして、死んでいくという歴史のなかの出来事において、人間が形成されていくということの根本的な意義を表現するために、歴史的現実の一切がそこに生まれ、消えていく根底たる無として、「形成的無」という概念を提出し、人間形成という出来事の根底をなすものとされ、そこから独創的な教育学を開拓されつつある。

(2) 拙稿「鎌倉仏教における教育的人間觀」、日本仏教学会編『仏教と教育の諸問題』参照。

(3) 拙稿「一遍上人の人間教育」、『仏教大学研究紀要』第五五号参照。

三二

如上のごとく、一遍によれば、無の世界は、「無我真實の土」(前引)と表現されるものであった。一切の人間性を揚棄し、脱却した、無色無形無我無人の純一無雜の世界であつた。よつて、かれは、

極樂は無我の土なるが故に、我執をもては往生せず、名號をもて往生すべきなり。(前掲書卷下、「門人伝説」)  
と説き、さらに、

無心寂靜なるを佛といふ。意樂をおこすは、佛といふべからず。意樂は妄執なりと云々。(同上)

と断ずる。いつたい、「法性の都をまよひ出」(同上)て、「無始以來、十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等の無量

無數の大罪を成就」（同上書卷上、「消息法語」）した衆生と、阿弥陀仏との差は絶大である。「門人伝説」に、「従是西方過十萬億佛土」といふ事、實に十萬億の里數を過るにはあらず、衆生の妄執のへだてをさすなり。善導の釋に、「隔三竹膜二即踰三千里二とおもへり」といへり。たゞ妄執に約して、「過十萬億」と云。實には里數を過る事なし。（同上書卷下）

とあるごとく、生死の波に浮沈し、無常遷流に漂う衆生にとつて、「無心寂靜なる」阿弥陀仏は、十萬億の里數に擬せられるほど無限のかなたに超越する。しかし、その阿弥陀仏は、すでに、見たように、オットーのいう絶対他者のごときものではなく、あくまでも、眞実の自己として、いわば絶対の自者として把握されるものであったのであり、その自証・發現は、自らの妄執の隔てを撥無することによつて、果たされるのである。このゆえに、一遍は、本來無一物なれば、諸事において實有我物のおもひをなすべからず。一切を捨離すべしと云々。（同上、「門人伝説」）

と示し、さらに、

深心の釋に「佛の捨しめ給ふものをば、即捨よ」といへる。「佛」といふは彌陀なり。「捨よ」といふは自力我執なり。「佛の行ぜしめ給ふものをば、即行ぜよ」といへる。「行」とは名號なり。「佛の去しめ給ふ處をば、即され」といへる。「處」とは穢土なり。（同上）

と述べているのであつて、現存在の眞実者への飛躍は、一切捨離の無我の行修によつて可能となる。その行が、一遍においては、専一なる称名念仏に他ならなかつたのである。いったい、仏教の實踐原理ともいうべき、いわゆる行道は、古來、戒・定・慧の三学であるが、鎌倉仏教に至つて、それは、雜行を捨て、只管・專修・一向を高調す

るなかで、打坐・念仏・唱題という専一の行にまで昇華されたのであり、かかる歴史的背景において、かれは、「捨てこそ」との空也光勝の言葉を、念仏の本質を語った金言とし、念仏には少しの計度分別も残っていないとして、「捨てこそ」の境地で、無我無心に「打あげ打あげとなふ」る念仏を高調したのである（同上書巻上、「消息法語」）。

思うに、捨てるということは際限なき苦痛を伴う。意馬心猿、煩惱熾盛の生身の人間にとって、それは難中の難事である。頼むべからざるものを頼み、それに依拠せざるをえないのが、現存在の現実の姿なのである。しかしながら、一遍の説く捨離は、自己を塵芥のごとく無に帰せしめる捨棄ではない。ここに、かれによって、

捨てこそ見るべかりけれ世の中をすつるも捨ぬならひ有とは（同上書巻上七）

と詠ぜられるゆえんがあるのであって、一切を捨ててこそ、自己の働きは、無底の絶対無の働きと自己同一を遂げ、自己即大宇宙の自覚に到達して、真実の自己に回帰するのである。百尺竿頭一步を進め、大死一番、日常的自己に宗教的に死してこそ、個我に死んで大我に生きる、絶対否定即絶対肯定の道が自証されるのである。

「生ながら死して、静に來迎を待べし」と云々。萬事にいろはず、一切を捨離して、孤獨獨一なるを、死するとはいふなり。（同上書巻下、「門人伝説」）

どのかれの深い断片は、けだし、この言註に他ならないであろう。

しかして、絶対的に否定された現存在は、念仏の真実において、絶対的に肯定される。実に、一遍教学においては、名号を称えることそのものが捨てるということであったのである。いかにしても、真実たりえず、日常性への執着を離れることのできない現存在の、「無我真實の土」（前引）への超越は、「唯声にまかせてとなふれば、無

窮の生死をはなる、」(同上) 法たる、名号に帰入することによって可能となる。否、「名號に歸するより外は、我とわが本分本家に帰ること有べから」(同上) ざるものであった。かれの法の曾孫七祖託何が、『他阿彌陀佛同行用心大綱註』において、南無とは帰命であるとし、その帰命の第一義に「還源」を挙げているゆえんである。この還源ということ、換言すれば、善導のいわゆる「努力翻迷還本家」(『往生礼讃偈』「日中礼讃」) ということは、時間的・段階的なエロース的努力の結果ではない。しかも、かれは、臨終命断のきざみに、はじめて西方浄土に往生するという、浄土教通途の立場も取らない。一遍教学において、捨此往彼の当得往生は、いわば、此土入聖ともいふべき、西山義に由来する即便往生に止揚される。すなわち、そこにおいては、「往生といふは無生」(前掲書卷下、「開人伝説」)、すなわち、無生死であり、「名号の位則往生」(同上)なのである。しかも、自己の本分は名号であり、名号こそ一切衆生の命根ともいふべきものであるがゆえに、その名号の命根、自己の本分への回帰即往生、空無我の境、無生死の世界への超出となる。まさに、一遍教学において、自己の本分即名号という人間の本体論的認識より、自己の本分、名号の命根への回帰が説かれるのであり、それが真実の自己の形成に他ならなかったのである。まさに、一遍教学は、その綱格において、覚の実践哲学であり、高次の人間形成体系であること、根本仏教と異なるところはない。

註(1) 一遍教学における当得往生・即便往生の問題については、河野憲善氏稿「一遍教学論稿」、島根大学論集(人文科学)第八号に詳しい。

#### 四

ところで、一遍教學において、現存在が眞実なるものへ超越するということは、十劫正覺が当体の一念に現成するということである。いったい、一遍自ら己心領解の法門という七言の頌に、

十劫正覺衆生界 一念往生彌陀國 十一不二證無生 國界平等坐大會 (前掲書卷上、「十一不二頌」)

とある。すなわち、一遍教學の根本義は、この頌に端的に宣明されているのであって、それは、十劫の昔、衆生を濟度するために成道した阿弥陀佛の正覺も、極樂往生を願う衆生の一念も差別はなく、端的の当体の一念によって、名号歸入の直下に、衆生は現身のままに往生できるといふものである。まさに、これは、文字通り、十一不二の論理ともいふべきものであつて、阿弥陀佛の十劫正覺と衆生の一念往生との不二をいい、歴史的には、一遍教學の母体たる西山義に由來し、正覺往生俱時成就と換言されるのである。『一遍上人絵詞伝』第六に、

別願の正覺は凡夫の稱名より成じ、衆生の往生は彌陀の正覺に定畢。依之衆生稱念の今と本願成就の昔と全二なし。然者一念即十劫、十劫即一念也。

とあるのは、まさに、この言詮に他ならない。しかして、一遍教學においては、実に、衆生の往生なくして阿弥陀仏の正覺なく、阿弥陀仏の正覺なくして衆生の往生もないのであつて、十劫の昔の決定が只今の決定となるのである。しかして、ここにおいて、正覺と往生、阿弥陀仏と衆生、現実において、絶対に懸絶するものが、非思量底に転入互具して、正覺往生同時不二、阿弥陀仏と衆生と相捨離しないのは、過去から未來へと垂直的に流れる經驗的時間とは位相を異にする、言亡慮絶の超時間的立場、時間がそこから出て再びそこへ歸る、根源的な永遠の相の下

において *sub specie aeternitatis* である。

といった、「門人伝説」に、

おほよそ佛法は、當體の一念の外には談ぜざるなり。三世すなはち一念なり。(前掲書巻下)

とあるごとく、一遍教学において、全仏教は、當體の一念なる観点に立ち、その帰趨が求められているのであって、その資二祖真教また、

今身盡未來際とは今の一念なり。(『他阿上人法語』巻第一)

というが、このもつとも具体的な脚下の現実たる直下承當の只今に、過・現・未の三世は包摂される。アウグスチヌス Augustinus は、過去とてい、未來とてい、畢竟、現在の状態にすぎないのであって、過・現・未の三つの時があるというべきではなく、過去の現在、現在の現在、未來の現在があるというべきである。と主張した(『懺悔録』Confessiones) が、真の現実というものは、過去・現在・未來を包む立場に立つものでなければならぬ。すなわち、過去・現在・未來を統一する現在とは、その一瞬のなかに無量劫の過去・未來を含むものとして、いわば「永遠の今」*nunc aeternum* として把握されるべきものである。この意味において、一遍における、三世を尽くす當體の一念は、この永遠の今の自己限定として、名号所在の場となるのである。この三世即一念なる永遠の今において、「三世を南無の當念に截る」(『一遍上人絵詞伝』第六) 一念口称の端的に、十劫の正覚は當體に現成し、真実なるものの影向を見るのである。しかして、かれによって、

命濁中天の無常の命を、不生不滅の無量寿に歸入しぬれば、生死ある事なし。(前掲書巻下、「門人伝説」)

と説かれ、また、

能歸といふは南無なり、十方衆生なり。是すなはち命濁中天の命なり。然に常住不滅の無量壽に歸しぬれば、我執の迷情をけづりて、能歸所歸一體にして、生死本無なるすがたを、六字の南無阿彌陀佛と成就せり。(同上)

と示されるごとく、名号に歸入することによって、自己の現存在は、生死的生命を脱自して永遠に蘇生し、あくまでも時間のなかにありながら、時間形式を超えて、無生を証することとなる。換言すれば、「弥陀の本願他力の名號に歸しぬれば、生死なき本分にかへる」(同上)のである。ここにおいて、かのシュライエルマツヘル Schleiermacher の、「有限なるもののなかにあって無限なるものと一になり、一瞬間において永遠となること、これが宗教における不死である。」(『宗教論』„Über die Religion.“)の言詮が想起されるのであるが、一遍の当体の念仏にあつても、これに同じく、念々において、行仏は仏行であり、機法一体・生仏一如となる。まさに、機すなわち現存在の絶対転換、「無我真實の土」(前引)への超出である。『一遍上人絵詞伝』第六に、  
貪瞋具足妄愛の心の底に纏に一念歸命する時、身心我にあらず彌陀と一致に成ぬれば、彼此三業の謂成じて行住坐臥則彌陀の四威儀なり。佛と衆生と一になりかへり、迷も悟も二なきものなり。  
とあるのは、この言詮に他ならない。<sup>(2)</sup>

なお、「門人伝説」には、

往生は初の一念なり。初の一念といふも、なを機に付ていふなり。南無阿彌陀佛はもとより往生なり。往生といふは無生なり。此法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世截斷の名號に歸入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に就て談ずる法門なり。南無阿彌陀佛には、臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法なり。出る息いる息をまたざる故に、當體の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往

生なり。故に「回心念々生安樂」と釋せり。(前掲書巻下)

とある。当体の一念は、前後裁斷の刹那であり、留まらぬ非連続の連続としての尽時の今である。この無前無後の一念において、不斷の流動としての念々において、生死が交錯して、念々臨終、念々往生であり、念々の称名は多念となり、無始無終の往生を得る。すなわち、名号即往生、修証は一等であるが、修は証上の修であるがゆえに、無始無終の往生とは、念々の往生、すなわち、修の無終、当体の念仏の相続を意味することになるのである。しかしながら、その念仏相続は、もとより、直線的・段階的なエロースの無限ではなく、あくまでも、円環的行程としての無終、一瞬一瞬に完成をみる、非連続の連続の行修である。「往生は初の一念」に定まるが、称名しなければ、もとの凡夫に他ならないからである。三祖智得の、

緣<sub>三</sub>過去未來<sub>二</sub>現在一念也。分<sub>三</sub>臨終平生<sub>二</sub>當體一心也。不<sub>レ</sub>去<sub>三</sub>現在<sub>二</sub>而被<sub>レ</sub>遷<sub>三</sub>時々<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>離<sub>三</sub>當體<sub>二</sub>而被<sub>レ</sub>轉<sub>三</sub>剋々<sub>一</sub>。

諸法不常不斷也。業報宛然成<sub>レ</sub>事。是故得<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>一念<sub>二</sub>而可<sub>三</sub>相續<sub>一</sub>。相續雖<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>時分<sub>二</sub>、稱念何一聲。(念仏往生綱要)  
との言註は、このことを片言のうちによくいい得て妙であるといえよう。ただし、この点、かの道元が、時は、

「さきあり、のちあり、前後ありといへども、前後際斷」(『正法眼藏』「現成公案」)し、独立無伴にして経歴する、という時間論に立って、

学道の人、たとひ悟り得ても、今は至極と思ふて行道をやむることなかれ。道は無窮なり。悟りても猶行道すべし。(『正法眼藏隨聞記』)

と説いていることと軌を一にすると考えられる。しかして、一遍教学の体系は覚の実践哲学であること、他の仏教思想と一般であるが、その浄土教的所表現において、また、当体の念仏の実践哲学と称することができるのである。



註(1) 拙稿「鎌倉仏教における一遍教学の位置」、『宗教』第一三二一号参照。

なお、一遍教学における当体一念の時間論については、河野憲善氏稿「鎌倉期浄土教の時間論的展開―一遍の当体の念仏について―」、『哲学研究』第三九四号に負うところが多い。

(2) ちなみに、西田幾多郎博士が、永遠の今の自己限定として無限に自己自身を限定していく世界の社会的・歴史的形成作用として、具体的人格を形成する作用が教育である、とされている点注目したい。つぶさには、『西田幾多郎全集』第一二巻、「教育学について」を参照されたい。

## 五

上來、粗々述べてきたごとく、一遍教学においても、「超越」が内在の超越であること、他の仏教思想と一般であつた。現存在は、永遠の今に落居する、絶対無の自己限定ともいうべき無量寿の名号の一声に、日常的自己に死して転廻し、真実の自己が無色無形無我無人の純一なる無の世界に超越する。しかして、その本体論的立場のゆえに、自己は、現実の世界の根底たる無の世界に合一し、「無相離念の悟」(前掲書巻下、「門人伝説」)を得て、真実の自己に回帰する。しかも、真実の自己は、無色無形の無の世界と自己同一をなす、形なき自己、いわゆる「無相の自己」<sup>(1)</sup> Formless Self、なるがゆえに、囚われ、限定されるところがないから、生命は、無礙自在の絶対的な自由を獲得するに至る。まさに、永劫を裁断する名号において、絶対無の世界が自覚され、一切の限定を越えるがゆえに、自己は果てしなき宇宙大の広がりをも有する、無我的主体ともいうべき絶対無的主体に転生するのである。なお、ここにおいて、さらに付言するならば、その転生は、現存在にとつて、驚きであり、その自証された境涯は、踊躍大歡喜の踊躍念仏の生ずる喜悅の世界に他ならなかつたことは、一遍の行実にも明らかなところである。<sup>(2)</sup>

思うに、歴史は永遠の今において展開する。しかし、この永遠の今を行動の場として、現実の大地に立つ無相の自己は、常に、現実の底において永遠なるものに触れ、歴史を超えて歴史を作る、歴史的主体たりうるのである。しかし、一遍において、本来的・根源的にあるべき真実の自己とは、まさに、この歴史的主体たる無相の自己であったと考えられるのであるが、この、無相の自己を形成するために、現存在は、称名行の円環的連続を要請せられたのである。さらに、また、そのためにこそ、かれ自らが、一切の限定を離れた無相の自己、歴史的主体として、その一化十六年寧日とてなく、南は大隅から北は陸中まで、普照無際土の、念仏弘通の行化をなしたのであった。

なお、また、かくのごとく超越の問題が、単に観念的・抽象的な論理上の問題に終わることなく、生涯教育ならぬ終生の行、捨身度生の菩薩行に転化し、相即して、実践哲学的体系を構築しているところに、時代を越え、歴史を超えて変わらぬ千金の重味があると考えられる。ちなみに、人類そのものの危機がしきりに叫ばれ、人間の本来的な在り方が問われている今日、われわれが、改めてそこから汲み取るべきものは多いと思われるのである。

註(1) 無相の自己なる概念は、現代世界宗教哲学界の最高峰であり、いわゆるFAS運動の提唱者でもあられる久松真一博士の哲学の根本契機をなしている。博士の永遠の名著である『東洋的無』などの著作を参照されたい。

(2) なお、無の世界は、無辺際であるがゆえに、宇宙論的性格を有しているが、一遍においては、それに尽きることなく、名号の一声において、いわば、法界遍滿の汎神的世界に変貌する。すなわち、無色無形無我無人の純一なる無の世界は、「よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことな」(前掲書巻上、「消息法語」)き、万法名号の世界と自己同一をなすのである。名号の世界が純一なる無の世界と自己同一であることは、かれ自らの、「名号は青黄赤白の色にもあらず、長短方円の形にもあらず。有にもあらず無にもあらず。五味をもはなれたる故に、口にとなふれどもいかなる法味ともおぼえず。すべていかなるものとも思ひ量べき法にあらず。」(同上書巻下、「門人伝説」)との言註によっても明らかである。

(3)

「無相の自己を形成する」とは一種の自家撞着に他ならない。何となれば、形なき自己を形づくるとは矛盾概念に他ならないからである。それゆえ、ここにおいて、「形成」なる用語は、「真実の自己の形成」という本稿の表題とともに適切ではない。しかしながら、本稿は、人間形成という観点よりの教育学的アプローチであることもあつて、その立場上また所表現において、やむをえないものがある。寛恕を請う。

