

大行論の一考察

武たけ田だ龍りゅう精せい

(龍谷大学)

親鸞聖人という歴史的现实に深く根ざした宗教的実存（かかる在り方を、私は特に「大乘仏教的実存」と呼びたい）のうちに、生の根源の場として、「大行」という言葉によって象徴された、それを中心とする無限の拡がりと深みの世界の自己開示を、『行巻』すべての言葉は表象せるものである。したがって、『行巻』解釈は、そのような世界が、如何にして、自己開示してくるかの指示であると云えよう。このことは、かかる世界のうちに見出される事柄 (Sache) と、及び、その世界の開けを一つの過程 (Prozess) として把えようとすることを意味する。

今、その Sache と Prozess とを『行巻』に問うに先立ち、伝統的宗学の大行論は、何を、如何なる立場から明らかにしようとしたのかを問わなければならない。そのためには、種々なる諸問題に考察を施さなければならぬが、紙数の制限により詳細は割愛せざるをえない。本稿では、最も根本的な問題と思われる次の二点のみを指摘するに止める。

「大行」を所謂、所行法体名号に帰結せしめることは、何ら、その本質的意味を明かしたことになるていない。このことは、すでに、石泉・月珠・円月、深勵諸師の批判せる所でもある。法体所行と見做すは、教たる所信の法と差異がなくなり、教行の区別がつかなくなることを指摘して、「法相表裏」・「禀受前後」をもって行信を明そうとする石泉師の意図や、又、十七願諸仏所讚の我名は、法体名号に限定されるべきでもなく、又、衆生称名に規定されるべきでもない、との月珠師の主張^⑦、更らに、それを展開した円月師の名義論^⑧などには、衆生存在を在らしめていたすべの外的及び内的行為とは全く無関係の場に、「大行」の成立とその意味を措定しようとする立場への批判があるといえよう。

さらに、深勵師は、「大行出体」の文意を弁じて、「この文は所行能行にはよらぬ。ただ、行のすがたを明すなり。行のすがたを積するときは、能行であれ所行であれ、無碍光如来の御名を称ふるが行のすがたなり。行は全体行業の義で、身口意の三業の仕業にかかる処でなければ行とは名づけられぬ。」と、能所の相対的範疇を超えた、いわば、行自体とも呼ばれうるものと解する。しかしながら、これら諸師においても、「禀受」「名義」「すがた」といわれる在り方のうちに如何なる情況が現前してくるのかはまったく問われていない。

伝統宗学者が大行論において心血を注いだ論究の一つに「能所不二」の高揚があげられるであろう。しかし、そこに主張されている「不二」なる概念は、大乘仏教哲学における関係概念を示す「不二」(advaya)とは勿論のこと、

両者の相即という一般の意味とも異なる。

興隆師、「当体全是」（『教行信証徴決』真全三二・81）

大瀛師、「以本奪末、寄末顯本」（『大行義』真叢附卷13）

玄雄師、「称亡名存」「本行末行」（『本願行信施火輪』真全五一・427）

栖城師、「以相顯体」（『教行信証聽記』二ノ一二）

善護師、「撰相帰体」（『本典故信記』真全三〇・126）

円月師、「十念を以て第十七願諸仏所讚の名義として、これを『行卷』に明し給ふ、名の外に義なきが故に名号即、

称名なり、二而不二、不、二、而、二、是を大行と云ふ。」（『大行義』真叢附卷386）

僧鎔師、「十七願は所行の法体なることは、勿論争ふべきことなし、その所行の法体がすぐ、に行者の能行になると

云ふこと今家不共の妙積なり、行者の能行がそのまゝの所行の法体のなりをもちふ、此れ於、三所行処、立、三

能行者他力至極なり。終日能行すれども、所行海をはなれず、行ずれども行ずれども行にの相なし、只

是れ選択本願の行をそのまゝ、あらはれもてゆくなり。」（『本典一滯録』真叢八・65）

「これ終日能行すれども、所行海を離れず、能行とて別にはなひ、所行を能行するなり、爾れば所行が即能

行となる、能の外に所もなく、所の外に能なく、能所不二、円融無碍なり。」（『正信念仏偏講贊』一六右左）

善護師、「第十七願は、所行の法体なることは勿論なること、今家不共の妙積也。行者の能行、其儘の所行の法体

のなりを用ゆ。其所行の処に於て、能行を立つるは、他力の極談なり。」（『本典故信記』卷三、真全三〇・120）

（傍点筆者）

しかし、ここに使われている「不二」の表現（右の引文中の傍点部分）が意味する内容は、実は、能所不二ではなく、

「所行」所行という相等性が言われているにすぎない。何ら、いわば立体的に、何が新たに現起してくるのかは全く不問であり、否、何か新たな事態がそこに現われてくることを問うような方向は、悉く、「機功の全脱」という批判によって閉ざされてしまっている。伝統宗学での、一見、煩瑣に見える大行論も、結局は、能称の功否定論がいかに構築されるかの論理究明にすぎなかったといっても過言ではなからう。そこには、念仏者の中で己が善根とするが如き「称」行為の誤謬がすでに前提として存在し、それに対して、法体名号の当体露頭としての「称」なるを説示是正せんとしたのが宗学的大行論であったともいえよう。それは、超越的実体への環元を様々な表現で弁明し以って衆生の「称」なる行為のうちに開示されてくるであろう Sache を不問に附す結果を持たらした。

然るに、「称」それ自体が疑問符となってしまう現代の宗教的状况下では、単に「称」を前提とした他力宣揚の大行論はその意味を喪失している。したがって、現代究明されなければならないことは、『行巻』の「称」（大行）それ自体が、人間の大乘仏教の実存の場を如何にして切り開いてくるのか、という点である。

三

「大行」を論ずる場合、『行巻』所引の経論釈の諸文及び親鸞聖人の御自釈が内包している Sache が、親鸞聖人のうちに自己開示していく過程を問いつつ、しかも、それを問うことが、同時に、それを問う私の内奥をかかす Sache が突破してこなければならず、その突破こそ、私は、「大行」の内在的脱自的過程と呼びたい。

さて、『行巻』に依ると、「大行」とは、十方無量諸仏咨嗟称我名即、名声超十方究竟靡所聞の、まさに諸仏の咨嗟称我名即、十方世界普流行であり、それは、「大行」の宇宙論的運動の表象に外ならない。しかし、もしその宇宙論的運動が衆生とは無関係に、すなわち、諸仏自身の場においてのみ、語られるならば、それは何ら「大行」とは見做し

えない。私なる自己存在が、諸仏の宇宙論的運動に帰入し、überformen されていくという内在的脱自的過程と、それがなりえたとき、その過程こそ「大行」をして「大行」たらしめている根本契機と呼びうるものである。

かかる内在的脱自的過程が具体的に説かれてくるのが、『行巻』『論』第一引文『十住毗婆論』『入初地品』（真聖全Ⅱ・8）である。宗学的理解の如く、諸仏咨嗟称我名を能讚・所讚によって「教」・「行」に区分充当したり、又、単に諸仏の規範に過ぎぬものとする立場は、余りにも形式論的と云わざるをえない。「大行」の宇宙論的運動が、十方世界無量諸仏の咨嗟称我名という在り方で現成したことは、その運動への帰入は咨嗟称我名なる行為への参入であり、それは、咨嗟称我名という諸仏自らのうちに働く絶対的純粹能動への主体的合一を意味する。したがって、「大行」の内在的脱自的過程とは、かかる諸仏の絶対的純粹能動への主体的合一過程に外ならぬ。

この諸仏の純粹能動は、二つの根本契機を含む。一つは、その行為自体が、諸仏本源の顕現態であるということであり、今一つは、その顕現態とは、歴史的世界のうちへという意味で、七祖及び念仏諸師の Historie と同時に、それはまた諸仏本源の顕現なるが故に Geschichte でもあるということ、この二つの根本契機によって成立する。われわれの歴史的現実の場では、第二契機から第一契機へと深化し、「唯可信斯高僧説」の「唯信」とは、Historie としての七祖を基盤にしながら、それを Geschichte とせしめている諸仏本源にまで徹到していく過程でなければならぬ。

その諸仏本源とは、「入初地品」劈頭の、「般舟三昧及大悲（さらに無生法忍）、名諸仏家、從此二法一生諸如来」の「諸仏家」である。したがって、諸仏の純粹能動への主体的合一過程の第一位相は、この「諸仏家」への生であり、それは、般舟三昧・大悲・無生法忍を行することに外ならない。その主体的合一過程を親鸞聖人は『十住毗婆沙論』の文点改変によって、次の如くに展開している。「常念_ニ於諸仏及諸仏大法_ニ」ということこそが、「必定_{シテ}希有_ノ行_ニ」。

「常念」のうちに「必定」と「希有行」との二境位を把え、「必定」とは、「深入三仏法心不可動」の「定心」であり、「希有行」とは、「開三示仏法無闕解脫及薩婆若智」と把える。すなわち、諸仏「常念」としての「希有行」は、無闕・解脫・薩婆若智を開示し、その開示が必定たる「定心」の成立根拠となる。つまり、諸仏の純粹能動への合一は、諸仏常念を通して、無闕・解脫・薩婆若智を内に開くことに外ならない。

ところが、弥陀易行に明される如く、諸仏は「現在十方清淨世界憶念阿弥陀仏本願」せる存在として、諸仏存在の根拠に阿弥陀仏本願の根拠づけがなされ、無闕・解脫・薩婆若智の開示は、阿弥陀仏の本願の開示として把えられてくる。それを、私は「智願海の開け」と呼びたい。

「如来の家に生れる」という、如来の純粹能動への主体的合一の刹那に智願海を開く内在的脱目的過程（大行）は、まさしく、「入不二法門」と呼ばれる「入」過程というべきものである。そこに初めて、「十方無碍人一道」出三生死の大乗仏教原理が成立する。

親鸞聖人が、弥陀の本願を、

「誓願一仏乗」(「一乗海」積、真聖全Ⅱ・38、大乗Ⅱ一乗Ⅱ第一義乗なるを明す)

「本願大悲智慧真實恒沙万徳大宝海水」(「海」の積義、Ⅱ・39)

「本願一乗海」(「二教対」積を結す、Ⅱ・41)

「弘誓一乗海」(「一乗嘆徳」Ⅱ・41)

「誓願不可思議一実真如海」(「偈前ノ文」Ⅱ・43、他力真宗正意の義を明す)

と把えねばならなかったとき、大乗仏教の究竟態たる「勝義諦」が、本願のうちにすべて止揚されたことを意味する。このことは、「菩薩の死」の対自化を自己存在の歴史的現実の根拠に自覚した親鸞聖人が、なおも、大乗仏教者たり

うる場は何かへの、聖人自らの答えであったといえよう。「本願一乘海」を「円融満足極速無碍絶対不二之教」と把握え、智願海を内に開く、一乘海の機を「金剛信心絶対不二之機」と呼ぶ所以がここにある。だが、しかし、勝義諦及び不二法門の、本願への止揚は、本願を単に本願として本質規定したのではなく、それが、本願のうちに止揚された勝義諦・不二法門の世界を、称名せる者の、現実の「生」の営みのうちに開く過程となるとき、はじめて、その止揚は現実のうちに意味を持たらす。

四

さて、「智願海の開け」とは、智願海の源底にまで更らに突き進むことではなければならない。智願海の根源とは何か。誓願超発は、人間及び世界の虚仮不実なる無明性に対する *Entsprechung* である。人間及び世界の虚仮不実なる無明性は、日常的には覆い隠されている最も深い自己存在の内奥への問い——その意味で最も根源的な問い、(Urrage)——のうちから、はじめて顕わにされてくる世界である。すなわち、誓願超発は、この Urrage への *Urantwort* である。この Urrageこそが、超誓願発の根拠たる従如来生、すなわち、法性法身より方便法身を出せしめた根本原因でもある。

したがって、智願海の源底にまで突き進むことは、自己存在の根底を問う Urrage に差し戻され、虚仮不実なる無明性が、いわば、自己存在をその根柢から絶対否定するものとして顕わにされてくることを意味するとともに、方便法身は常に法性法身への絶対的自己否定として、自らの「かたち」をも絶対否定せしめることによって、はじめて絶対的的自己肯定の力をもつ。

弥陀をして弥陀あらしめている場は、一切の「かたち」なき絶対無相なる「絶対無」にして、まさにそのことによ

って、一切の「かたち」を否定突破せる絶対の生として働く。それは、「無相故能無_レ不_レ相、無知故能無_レ不_レ知」の基盤をなす不二法門たる絶対不二の世界を開く真実智慧の能動に外ならない。如来の智慧海が深広にして無涯底とされ、本願が「智慧海」と呼ばれる所以がそこにある。その真実智慧の開発が、諸仏咨嗟称我名なる純粹能動に帰入する者において、自己存在の根源への Urrage を通して、自己存在を限定する一切の「かたち」を破り、存在の根柢の、いわば、底が抜け落ちたところから、一切の「かたち」を超えた絶対の生を源起せしめる。そして、そこにはじめて、自己自身の無底なる根柢、「純なる自己同一性」^⑥への還帰が成り立つ。この絶対の生の発動こそ、正定不退位に住せる即得往生であり、金剛不壞なる必定たる定心の発起——信樂の開発——に外ならない。

五

終りに、「大行」という象徴的行為の基盤に展開する、不二法門を内に止揚した智源海の開け——入不二法門過程——は、三枝充恵氏が提唱された、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論^⑦における、

世間↓世俗諦↓勝義諦↓ニルヴァーナ↓世間

という螺旋を描く過程と同一内容であることを私は指摘したい。「縁起—無自性—空—仮—中」の展開が、諸法実相の Reality の如実なる表象であると同時に、その Reality を自己の無底の底として内に開くとき、Frederick J. Streng が鋭く考察した如き、「空」の宗教的意味^⑧と、また、西谷啓治氏によって深く透徹究明せられた現代における「空」の哲学的意味^⑨が、親鸞聖人の大乘仏教の実存の場での、「大行」という象徴的行為の基盤に開く過程のうちで成立していることと見ることはできないであろうか。しかし、この際、既に先述した如く、親鸞聖人における「空」の宗教的及び哲学的意味は、もはや、「空」それ自体を、自己存在の「原状態的可能性」(ursprüngliche Möglichkeit)とし

て、そのうちから開覚することは徹底的に拒絶されており、それは、弥陀の智願海のうちに止揚された仕方においてのみ、はじめて、可能となったのである。

以上の展開を、「真実行」として総括されるのが、大行釈を結論づける四句に外ならない。第一句「選択撰取之本願」とは、まさしく、「智願海の開け」を意味し、第二句「超世希有之勝行」とは、常に歴史の内に歴史を超える勝義の世界を開示せる在り方を指し、第三句「円融真妙之正法」とは、かかる勝義が言説として俗諦のうちに真空妙有の言葉として宣述されることを表象し、第四句「至極無碍之大行」とは、先の三句によって表わされた内在的脱目的過程としての「大行」を、入不二法門なる無碍の相、「入」過程を現成せしめる、「生死即涅槃」と知る「知」の働きであることを示すものである。この、「大行」を総括する四句こそ、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論の過程が、「大行」という象徴的世界の基礎のうちにも見出されうることを如実に表詮せるものといえる。

また、こうした入不二法門の「入」過程の中で、弥陀智願海を自己のうちに開くという「大乘仏教的実存」の場合は、キリスト教が今日直面している教義上の諸問題を更らに超克するような次元を切り開く場となりうるものがあると同時に、また、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論と、カント、ヘーゲルとの近似が指摘されていることを基盤にして、私は、*ちんぽん*に Alfred N. Whitehead 哲学——Philosophy of Organism or Process——とナーガールジュナ哲学との、単なる近似ではなく、両者が感応道交せる場がありうるとの立場に立つとき、浄土真宗の大行論は、さらに大きく展開し、より一層、現代の精神的状況にとって relevant なものとなると云えないであろうか。因みに、Immanuel Kant——*Ontologie und Wissenschafts theorie*——の著者、Gottfried Martin が、「現代でもっとも重大な意味を持つ哲学者は、ハイデッガーとホワイトヘッドであろう」と述べたことは、非常に深い示唆を含む言葉であると、私は把えたい。

註

- ① 『柴門文話』真叢附卷46、『正信偈要訣』2
 ② 『本典対問記』二ノ一—二
 ③ 『本典仰信録』真叢七・233、『大行義』真叢附卷386
 ④ 『教行信証講義集成』第一卷462
 ⑤ 『唯信鈔文意』に於いて「十方世界普流行」の「流行」を解釈して、「無碍光仏の御かたちは智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすすめいれたまふなり」(真聖全、II 640)と述べ、又、『化身土巻』「三願転入」に於いて、「然、今特出^レ方便真門、転^ニ入、選^ニ択、願海、(中略)果遂之誓良有^レ由哉爰久、入^ニ願海、深知^ニ仏恩、(中略)恒常称^ニ念、不可思議、德海、」(真聖全II 166、傍点筆者)という思想のうちに展開せる立場に立つ在り方である。
- ⑥ 西谷啓治氏著『神と絶対無』38
 ⑦ 「初期大乘仏教の認識論」(『仏教思想』第二卷所収) 92
 ⑧ Frederick J. Streng, *Emptiness—A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, 1967 参照。
 ⑨ 西谷啓治氏著『宗教とは何か』参照。
 ⑩ 武藤一雄氏著『宗教哲学の新しい可能性』143
 ⑪ 拙論『Mōśa-Dharma and Prehension: Nāgārjuna and Whitehead Compared, *Process Studies*, Vol. 4, No. 1, 1974. 参照。
 ⑫ 省門脇卓爾氏訳、『カント』—存在論および科学論—、訳者あとがき」300参照。