

独立者の誕生

伊 東 慧 明

一

善導大師の「二河の譬喩」は、仏道としての人生における願生者の心理の展開と、人生が道であり、人生が道とされる根源の道理を、譬喩をもって巧みに表現したものである。即ち「二河の譬喩」は、本願成就の行信道を、水火の二河と白道をもって象徴したものであって、いわば譬喩の全体が、行信の仏道の象徴であるといえよう。

ところで「二河の譬喩」は、願生の仏道の展開を叙述するにあたって、まず三定死における行者の決断を表わし、ついで、その決断の直下に聞えるものとして、釈迦発遣の教証と弥陀招喚の理証とを述べるのであるが、その決断と発遣と招喚の三者の次第は、我々の深く注意すべきところである。

水火の二河と白道は、旅人として象徴される願生者自身を示すものであるが、しかも、その道が真に道であることを成就するために、道は、願生者の決断、即ち道への廻心をまつのである。換言すれば、道への廻心において、願生者にとっての本来の道が、願生者それ自身であることの意義を、願生者の上に自覚的に開示するのである。そ

れが「既に此の道有り、必ず度すべし」という信境を内景とする、三定死の決断の意味するところである。

しかしながら、その決断が開き示す道は、東岸に応現する釈迦の教証が開顯する往相の行信道であり、本願成就の大道である。したがって「既に此の道有り」という決断は「決定して此の道を尋ね行け」という釈迦の發遣に先立ってなされると説かれてはあるが、しかも、それは「必ず死の難無けん」という教証が、既にある行信道の歴史において、必ず度すという自信の境を開くのであると理解することができよう。その意味においては、道への決断の内景として語られる救済の法の歴史こそ、むしろ旅人（行者）をして廻心せしめる直接的契機である。

即ち、道への決断が、教の言をもつて、真に自己への發遣とするのであり、同時に、それは教主の發遣が真に道への廻心を成就せしめるのであるといわねばならない。それはあたかも『歎異抄』の第二章に述べられるところの「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをこうむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」という師教への信順が、「いずれの行もおよびがたき身」の地獄一定の自覚に成就するものであることを想わしめられる。

ここに親鸞聖人は、救済の教法を「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という「よき人のおおせ」として掲げながら、このように「信ずるほかに別の子細なき」所以を「いずれの行もおよびがたき身」と表白することによって、「地獄一定」の身の自覚が「ただ念仏」の教法の歴史に統撰されてあることを示されるのである。「いずれの行もおよびがたき身」の深信は、「既に此の道有り」の深信と共に、廻心の内景を語るものであって、それは共に道においてある自己への決断の二面を表わすものである。

ところが親鸞聖人は、この師教によって見出された自身を「とても地獄は一定すみかぞかし」と表白しつつ、ついで一転して「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず……」と述べられた。即ち、

親鸞聖人にあつては、「いずれの行もおよびがたき身なれば」こそ「既に此の道有り」の道は、弥陀の本願の等流する誓願、一仏乗の大道であり、唯仏、一道の道にほかならぬのである。

したがって「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言したもうべからず……」という言葉は、親鸞聖人の念仏の道への決断が、誓願一乗海に淵源するものであることを示しながら、また釈尊の発遣が「唯、弥陀の本願海を説かん」（正信偈）とする正意をもつてなされることを語るものである。

これによって知られるように、白道への決断をなさしむる直接の契機は、三定死における「いずれの行もおよびがたき」地獄一定の身の自覚に聞かれる東岸釈迦の発遣であり、よき人・善知識の発遣である。その発遣を教証として旅人は、改めて自覚的に、仏道の歴史に召される願生の行者となるのであるが、更に行者は、行者をして願生せしめる根源のものとして、弥陀の本願、即ち「汝、一心正念にして直ちに來れ、我、能く汝を護らん」という招喚を聞くのである。

即ち、二河と白道を距てた西岸上にありながら、常に「直（欲）來（生）」と招喚したもう弥陀の本願が、東岸に成就して、行者をして「願生彼国」せしむる釈迦の発遣となり、釈迦の教法の歴史的事実が、白道への決断をして真の決断たらしめるのである。ここに、その決断の内景としての「いずれの行もおよびがたき身」に開顯される大道が、「欲生我国」の本願招喚の勅命を根源とする誓願一乗海の大道にほかならぬということが明らかにされているのである。

二

さて、親鸞聖人は、弥陀の招喚によって「汝」と喚ばれた旅人を釈して「汝の言は行者なり、斯れ則ち必定の誓

薩と名づく」(愚禿鈔)といわれた。いま「汝」と呼ばれる旅人は、天親菩薩が『願生偈』の劈頭に、二尊への帰敬の情を表わして「世尊よ、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安樂国に生れんと願ず」と表白するところの「我」である。その「我」が、いま弥陀によって「汝」と喚ばれ、親鸞聖人によって「行者」即ち「必定の菩薩」であるとされているのである。

願生の行者が、本願成就の願生彼国の信境に立つことが、そのまま「必定の菩薩」とされるといふことは、いかなる意味を表わすものであろうか。

思うに、三定死における旅人が、その決断において「既に此の道有り」と述べるように、旅人をして決断せしめたものは、唯仏一道としての本願成就の大道であり、釈迦の發遣として現行する教法の歴史であった。そこでは、決断せしめる道と、決断する旅人との相対が示されているかのようなのであるが、しかし、いま旅人が、その決断において「必定の菩薩」とされるということは、教法の歴史の流れの中に見出された自己が、教法の歴史の流れに召され、更に新たに教法の歴史を創るものとなることを示すものであろう。

それは「いずれの行もおよびがたき身」の自覚をとおして、誓願一仏乗の大道が開顕されたことを語る『歎異抄』第二章に「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをこうむりて信ずるよりほかに別の子細なきなり」と述べられたように、善導大師の言葉(散善義・深心釈)を依用するというならば、就人立信と就行立信の一体なるものとしての信境を表白することを思わしめるものがあるのである。

親鸞聖人において、地獄一定の身の自覚が真に明らかになったのは、よき人即ち法然上人の教えによってであった。しかし、だからといって、親鸞聖人が法然上人の仰せのみを固執したのであれば、親鸞聖人は、終生、法然上人に対する声聞の位置を脱することはできなかったであらうし、そしてまた、殊に越後配流以後の生涯が語るよう

な、親鸞聖人が真に親鸞自身であることの道を歩むことは不可能であつたにちがいない。

声聞的存在とは、更にいま一つの在り方としての縁覚（独覚）と共に、教えに生きようとするものの陥るまぬがれ難い宿命である。しかも、人間が声聞的であるかぎり、彼は彼自身としての独立・独尊の境を生きることはできない。この求道の生に伴う運命的な「よき人」への執着を断ち切つて、就人立信をして真に就人立信の意義をあらしめるものが、「ただ念仏して……」と語られる就行立信の境である。即ち、この「ただ念仏」の道において、親鸞聖人にとって、法然上人は、真に「よき人」善知識としての意味をもつものとなるのである。

しかも、その「よき人」は、やがて歴史を超えた仏道を歴史として顕現せしめた無数の「よき人」を発見せしめる契機となるのである。したがつて、われわれは、その無数の「よき人」の上に、自己自らが仏道の歴史となつて「ただ念仏」の道に勉める諸仏の發遣を聞くのである。

このように、親鸞聖人にとっての「よき人」法然上人は、人法相對において考えられる単なる人ではなく、「阿彌陀如来化してこそ本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば浄土へかへりたまひにき」（高僧和讃・源空章）と和讃されるような意味をもつ「よき人」であつて、ここには就人立信における親鸞聖人独自の心境が語られてあるのである。

即ち、人とは「法によって人によらざれ」といわれるところの「人」ではなく、むしろ化仏として現行する「法」の意義を完うじた「人」である。だから、天親菩薩にあつても、この「人」即ち教主についての立信であるからこそ「世尊」と呼んで、その信の転開する心境が「願生安楽国」と表白されつつ、それがそのまま本願成就の内容としての「即得往生住不退転」の意義を与えられると示されるのである。

これによって知られるように、仏道の歴史としての自己とは、仏道において「不退転」であり、「入必定」であ

るところの、菩薩としての意味を与えられた自己にほかならない。

三

ところで、この我々の自己に、真実の信として機の自覚を開く就人と就行との次第は、就人↓就行ではなくして、むしろ就行↓就人であるというべきであらう。即ち、就人立信は必ずしも就行立信を伴わないが、就行立信は必ず就人立信として、その意義を成就すると理解すべきである。

何故ならば、人（教主）について信を立てるということには、教主によって説かれる教理を信解し、かつ行証するという、所謂、信、行、次第の立信が孕まれてあるのであって、そこでは教（人）と行（法）との間に、我々の信解を介入せしめることによって、教と機との如実の相応は実現されえない。

ところが、就行立信を先とすること、換言すれば、行をはじめとすることとは、真実の教が「是を以って、如來の本願を説くを經の宗教となし、即ち、仏の名号を以って經の体とするなり」（教巻）と説かれるように、行信と次第するところの行（名号）をもって、教の体とするのである。

しかも、ここにいる本願とは、選択摂取の本願、即ち「ただ念仏」と示される名号の本願である。したがって、就行立信の内容としての「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」ということ、即ち、選択本願念仏の廻向が「よき人のおおせ」の宗と体（根本精神と具体的内容）として実現されるのである。つまり、就人立信の体は就行立信であり、就行立信は就人立信として真に現実のものとして表現され、実現されるのである。

このように、我々の自己における立信が、大行仏法の等流としての立信であってこそ、歴史を超えた仏道が、歴史としての仏道として開顯され、やがて我々の自己自身も、その歴史に召されて歴史となるという、仏道の歴史と

しての意義をもつ自己が、真に成就されることとなるのである。

四

既に述べたとおり『歎異抄』第二章の語る就人・就行の二種立信は、仏道の歴史との邂逅によって明らかにされた真にあるべき自己の、即ち機の自覚の開顯を示すものであった。この機の自覚の成就について、更に第二章に即して推求するならば、「ただ念仏」の本願を内縁とし、「よき人のおおせ」を外縁として、真実の信心は成就するということができる。

しかしながら、就行といい、就人というのも、容易に真信を開闡するものではない。それを示すものが、「念仏は、まことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり」という「行」即ち法についての妄執を破する言葉であり、更にまた「たとい、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」という「人」についての固執を離れしめる言葉である。

真信は、内外の因縁が和合しなければ成就することはないが、しかし、だからといって、真信は、因縁に執するところに成就するものでもない。つまり「よき人のおおせ」とは、それによって「ただ念仏」の法を聞くのであって、それが「よき人のおおせ」であるから信するのではない。それでは「ただ念仏」を勧めるおおせであるならば誰人でも信じうるかというならば、そのおおせは、どこまでも「よき人」のものでなければならぬ。「よき人」とは、人にまで具体化した法の現働にほかならぬからである。そこに「よき人のおおせ」を超えて「よき人のおおせ」に聞く就人立信の意味があるのであり、その「よき人のおおせ」への執着の否定をとおして顕われる「よき人

のおおせ」の絶対肯定が「法然上人にすかされ」でも後悔しないと表現されているのである。

このように「人」即ち教主の言葉によって、信として開顯され成就されるものは「行」即ち法である。「ただ念仏」の行（法）が衆生に成就されたものを信という。そこに「ただ念仏」の行（法）が信の体となるという就行立信の意味するものがあるのである。就人立信とは、行を体とするところの「よき人のおおせ」について立信するものであり、それ故に、それはやがて就行立信にたちかえるのである。

しかしながら、我々の立信における難関は、この「人」についての執着よりも更に深く「ただ念仏」の行（法）について執着するところにある。その就行の固執、即ち法執の破折された境地が「念仏は、まことに浄土に生まるたねにてやはんべるらん……」という文をもって表わされるのであろう。

「行に就いて信を立てる」とは、その行即ち念仏が、本願であることによるのであって、したがって、その念仏の本願を領解しうるものは、本願念仏の心でなければならぬ。それは我々衆生の心に就行立信するのではなくして、むしろ我々衆生の心の内奥に秘めた人法二執の否定をとおして、真実信は成就するのである。このように、念仏の信心は、否定さるべき人法二執を内包するという自己の自覚、即ち「いずれの行もおよびがたき」宿業の身の自覚として、ここにあらわにされているのである。

「いずれの行もおよびがたし」とは、「自余の行もはげみて、仏になるべかりける身」に開かれる自覚、即ち行行相对（諸行と念仏の相对）において明らかとなるところの自覚ではなく、「いずれの行もおよびがたき」絶対界の自覚であり、いわば行行相对の泯絶する世界に開かれる絶対信にほかならない。したがって、この絶対信は、求道の立場の徹底的な批判と吟味、即ち就行と就人の二重の否定によってこそ、はじめて開顯されるのであり、ここに親鸞聖人によって、信が難信であるとされる所以でもあるのである。

この就人と就行の二重の否定は、我々衆生の求道が、その究極においては、宗教的関心の名における自己関心を
出ぬものであることを指摘し破折するものであるといえよう。即ち、我々の所謂、宗教的関心とは、やがては五逆
・謗法・闡提という自覚に帰結される自己関心の領域に属するものである。このように、自己が、自己への深い関
心に縛られ繋がれてある自己、即ち無明においてある自己として自覚された心境を「いずれの行もおよびがたき身
なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と表白されたのである。

五

さて、以上において明らかとなり、我々は、もし「よき人のおおせ」によるのでなければ信を開くことは不可
能であるが、しかし、ここに就人立信するということも、所謂「人」への執着の否定をとおして、かえって真信を
成就するためのものであった。それが就行立信と一体不離であるところの就人立信の意味するものにほかならな
い。

ところが、我々衆生には、更に否定さるべきものとしての俱生の法障がある。即ち、就行の妄執が「ただ念仏」
の行（法）をも自己の領域に属せしめることによって、染汚された行（法）とするのである。したがって、如実修
行相應の真実信は、この行に対する執着の破綻したところの自己、即ち「無有出離之縁」の機の自覚として開顕さ
れるのである。

このように「人」において示される行が機を成就することによって、かえって「人」は、真に「よき人」として
の意味をもつものとなるのであって、ここでは最早、就人と就行との相対を超える機教の如実の相応が実現する。
即ち、人は化仏としての意味をもつ教主であり、機とは二執を離れた真信によって、成仏に必至であり正定である

ところの未来仏であつて、この機教の相應が、そのまま仏相念界のものとなるのである。

これを明示するものが、「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず……親鸞がもうすむね、またもてむなしかるべからずさうろうか」という一段の文意であろう。

これを詳細に読むならば、それが「弥陀の本願」即ち行についての信と、「仏説」より以下の文が語る教主、即ち「よき人」についての信とを語るものであることが知られるが、それが同時に、誓願一乗海の等流として、自ら一体であり不離であることを示しているのである。

この信が、やがて第二章を結ぶにあたって「愚身が信心」と表明される信であり、行を体として本願より等流するところの金剛の真信であるからこそ、善導大師が語るような「四重の破人」（散善義・深心釈）の難をこえて、
「四重の破人」の作りなす世界を包みつつ、しかもその「四重の破人」に対して無碍であり、独立・独尊であるところの絶対自信の境地であることができるのである。

だから、その境地を、最後に「このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と結ばれる親鸞聖人の心も領解されるであろう。この簡潔な言葉には、この問答を聞く関東の同朋達と親鸞聖人自身との対応のなかで、念仏への決断を「面々の、御はからい」に委ねるというすがたにおいて、就人と就行とが一体であるということと、就人・就行の絶対否定そのままが絶対肯定の全顕であるということが表わされているのである。

この「面々の御はからいなり」という各自の決断のうながしは「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（歎異抄・後序）という本願信受の表現と呼応しつつ、真に独尊の境涯に生きる親鸞の言葉である。この独立者・親鸞の宣言こそ、眼前にある関東の同朋の一人一人をして独立者たらしめた一句で

あり、しかも、その独立者の誕生によって顕現されたものこそ、この地上の歴史として成就した如来の教団であったのである。