

精神的世界と学の形成の諸問題 (3)

——浄土教的思惟の厳密性——

峰 島 旭 雄

1

すでに前論文において、キリスト教的思惟の厳密性について、とりわけニコラウス・クザーヌスを取り上げて、論述した。そこでは、一言でいえば、人間に対して超越的である神を人間がとらえようとする思惟が、断絶を経験しながらも、神の「似姿」としてなおぎりぎりの可能性を追求して、「反対の一致」というようなパラドシカルな事態において神をとらえるという、きわめて微妙にして困難な事柄が、ギリシア思想、キリスト教思想、そして近代（科学）思想の交錯する中で、解明されたのであった。

およそ宗教の場合、思想史的・文化史的背景を異にするとしても、いま述べたような事態は必ず存するといえるのではあるまいか。宗教においては、なんらかの意味で人間を超える存在なり働きなりが前提されることは、否定しがたいところである。逆にいえば、人間が人間だけで一切のことを処理しうる、人間は全く自由である（その反面、全くの責任を負うけれども）とするような場合（サルトル）には、宗教は存しえないのである。（サルトルは無神論的実存主義と呼ばれる）

さて、そのような意味で宗教が存するとき、つねに、次のような問題が生ずる。人間に対して超越的である存在を、人間ははたしてとらえることができる

であろうか。

たしかに、ここにはディレンマがある。およそ宗教であるかぎり、すでに述べたように、人間はなんらかの意味、なんらかの仕方で、人間を超越する存在を措定せざるをえない。しかし、それにもかかわらず、そのような存在を考えるだけでも可能でなければ、かかる存在を措定もできないことは明らかであるがゆえに、そのためにはかかる存在を自己自身のうちへかかわらせることが可能でなければならない。(内在) すなわち、超越と同時に内在というディレンマにおちいるのである。

クザーヌスにおいては、神はたしかに超越的ではあるが、神の「似姿」である人間は、ぎりぎりの限界にまで思惟をのぼらせていけるのであり、そのとき神は「反対の一致」としてみずからを示現するといつてよかろう。これは、いわば非思惟の思惟であり、思惟の非思惟である。

では、仏教においては、対比的に、このことに関して、いかなることが指摘できようか。ここでは、とりわけ浄土教を取り上げて、若干検討してみたい。

2

浄土教において一般的に言うのは、仏と衆生との関係ということである。仏は、いうまでもなく、救う側であり、衆生は救われる側である。さらに限定していえば、仏は阿弥陀仏であり、衆生は凡夫である。

弥陀はどのようにして凡夫を救い、凡夫はどのようにして弥陀に救いとられるのであろうか。そこには、一般にキリスト教、とりたててはクザーヌスが直面したような、同じ問題が存するのである。ただ、キリスト教と仏教との根本的な相異として、神は超人間的である意味において超越的であるが、仏は人間が覚者となったのであって、超越的ではあるが**いわば半ば超越的**であるという点が、しばしば指摘される。したがって、おなじく神による人間の救済、仏(弥陀)による衆生(凡夫)の救済といっても、そこに必ずしも一致しない差

異というものが見出されるはずである。それに伴って、救済にかかわる思惟ならびにその厳密性についても、なんらかの相異が指摘されうるはずである。

そもそも「厳密な思惟」というときの〈思惟〉とはいかなるものであろうか。近時、論理学の面で、形式論理から記号論理へのいちじるしい展開が見られるとともに、逆方向に、哲学的論理、なにかんづく弁証法論理への注目もなされている。このような、いわば左右に幅広い振幅をもつ思惟なるものを考えても、なお、宗教に関してはそのような意味での思惟はいかなるあり方ででも包含されず、かえって宗教に特有なのは情緒であり意志である、という見解がひろく流布されている。

しかし、宗教にも宗教に特有な思惟があってよいし、むしろ、なければならぬであろう。それは宗教の論理（ロゴス）であり、宗教的思惟と名づけられよう。さきにパラドックスとかディレンマということを述べたが、宗教の論理（ロゴス）はこのような一種独特の要素を含みながらやはり論理であり、思惟でありうるのである。

そこで宗教的思惟として、キリスト教的思惟（あるいは神学的思惟）がありうるであろうし、ひるがえって仏教において、禅的思惟あるいは浄土教的思惟がありうるであろう。もとよりそのような思惟については、神学者が、仏教学者が、必ずしも意識しているとはかぎらない。ここでは、浄土教的思惟を取り上げるわけであるが、できるだけそのような思惟の表現である文・句によって明らかにしていくことにしよう。

浄土教的思惟という場合、その〈思惟〉とはいかなるものであろうか。思惟であるかぎり、思惟の一般的法則に従っていなければならない。それはもっとも一般的には形式論理学の原理に従わなければならない。 $A=A$ はあまりにも明らかであろう。この同一律は単なる同語反覆ではなく、ハイデガーも指摘しているように、思惟の根本法則であるばかりでなく、存在の根本法則でもある。ニコライ・ハルトマンも言うように、思考や認識の関係よりまえに、根本

に存在関係があるとみなしなければならない。

しかし、このように、浄土教的思惟の〈思惟〉でさえも一般的な思惟法則に従わなければならない反面、やはり浄土教として独特の思惟のありようがあらわすべきである。すでに述べたように、浄土教的思惟は仏と衆生、弥陀と凡夫にかかわる。その場合、仏と衆生、弥陀と凡夫が単なる思惟の関係、認識の关系到尽きるものでないことは、いうまでもない。これら両者に存在関係、しかも救済論的存在関係においてである。仏に救いとられた衆生、弥陀に救いとられた凡夫は、もはや単なる衆生・凡夫ではなく、仏・弥陀の光被のもとにある衆生・凡夫である。

しかし、この点をもう少し立ち入って説明してみよう。そのさい、田村芳朗博士が提起した考え、一種の仏一衆生、弥陀一凡夫の存在関係の説が非常に参考になる。『鎌倉新仏教思想の研究』山喜房仏書林、昭和42年）ここでは、それをふまえ、若干付加した形で、説述することにしたい。

田村博士説によると、鎌倉新仏教の展開の基礎・背景には天台教義、天台本覚論がある。たしかに浄土教の法然・親鸞にせよ、禅の栄西・道元にせよ、日蓮教義の日蓮にせよ、みな一度は比叡山で天台教義（天台本覚論）を学んでおり、それが、革新的とはいえ、かれらの教義と実践に影響していることは否めないのである。これを浄土教のみに限っていえば、法然—親鸞—一遍（法然の^{ひまこ}曾孫弟子）という系譜をたどることができよう。

この系譜は、あくまで浄土教思想ないしは浄土教論理（ロゴス）、浄土教的思惟の展開の系譜であることを、断っておきたい。（いうまでもなく、ふつうの伝統教学の系譜では、法然から鎮西流〔弁長〕に伝わり、親鸞は浄土真宗の流れを形成する。他方、数多くの法然の弟子の1人、証空〔西山派〕の孫弟子に一遍が出るのである。）

ところで、田村博士説に私見を加えて説述すると、法然においては、仏が衆生を救済する場合、称名、すなわち「南無阿弥陀仏」と唱えることに重点が置

かれている。それは、弥陀の救済という他力の働きでありつつ、しかも衆生の側での「乃至十念」、つまり「南無阿^{ないし}弥陀仏」を唱えるといういわば自力の営みが求められるのである。

親鸞においては、この点がさらに他力の方向へ進められ、衆生の側での、たとえ一声二声の念仏でも、それは弥陀仏の他力による廻向であるとされるのである。この考えを押し進めれば、そのようであればすでに弥陀の他力によって救済は定められている、という事態が現われるであろう。つまり、称名は、そのことによって救われるから唱えられるのではなく、「今ここに」すでに救われているという恩恵（弥陀の慈悲）に対する報恩感謝の念仏であるだろう。

一遍は、直接に親鸞からではないが、さきに触れた浄土教の論理（ロゴス）の視座からすれば、かかる法然—親鸞の線をさらに押し進めたといえるであろう。一遍は名号実在論を唱えたのである。すなわち、衆生が実在で称名するのでもなく、仏が実在で衆生を救済するのでもなく、ただ実在するのは名号（南無阿弥陀仏）のみ、という立場である。「となうれば 仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏 なむあみだ仏」である。

すでに述べたように、浄土教の思惟、そしてそこで問題となる仏と衆生、弥陀と凡夫のかかわりは、認識論的關係ではなく存在論的關係、それも救済論的存在關係である。その場合、いったい仏が実在なのか、衆生が実在なのか、その両者を結ぶ名号が実在なのか、ということは、かなり重要な事柄にぞくする。とりわけ単なる存在論ではなく、救済論的であるということは、そこに救いとる〈力〉が働かねばならない。そのとき、いずれが実在であるかによって、かなりの変貌がもたらされるのである。一遍の名号実在論は、この〈力〉としての存在關係をよく言い当てたものというべきであろう。

なお、もう少し浄土教の思惟について述べれば、すでに指摘したように、それは思惟一般として形式論理を基底とするとともに、情緒的・意志的である局面を有する。ロゴス面に対するパトス面である。パトス面をも包含してロゴス

でありうところに浄土教的思惟、一般に宗教的思惟の特色があるといえよう。

日本浄土教は鎌倉時代に盛んであったが、その源は中国浄土教にある。法然
は夢中対面によって唐代の善導の教えを受けた。実際には善導の『観経疏』
（『観無量寿経疏』）によって専修念仏の道へ転換したのであった。その善導は
『観経疏』のほかに数多くの「讀」（般舟讀、法事讀等）をつくった。それは美
しい宗教詩である。善導は情熱の人といわれ、多数の信者を集め、最後には投
身して生涯を終えたとも伝えられる。しかし、善導の書を注意深く読めば分か
るように、詩人としてのパトスのあいだを縫うように、そこにはきわめて鋭利
な浄土教的思惟、すなわちロゴスが躍動している。親鸞はその名の1部〈鸞〉
を中国浄土教の曇鸞からとっている。北魏の曇鸞は中国浄土教の始めに出て、
『往生論註』においてきわめて弁証法的な論理を展開している。すなわち、浄
土教的思惟のとりわけロゴス面を強く打ち出したのである。親鸞が三願転入な
どの論理的な主張をなしたのも、この曇鸞浄土教の論理的性格を受け継ぐもの
であろう。しかし、その親鸞が、主たる著述の『教行信証』で善導をしばしば
引用しているのである。先人は、善導—法然、曇鸞—親鸞、すなわちパトス的
な浄土教の展開の線と、ロゴス的な浄土教の展開の線とを考えた。しかし、曇
鸞—法然（法然の主著『選択集』等における論述はじつに論理的であることに注目し
たい。）、善導—親鸞という線もありうることを、そしてこのように展開の線が交
錯するのは、そもそも浄土教的思惟そのものがロゴス面とパトス面とを包含し
ていることに根ざすものであることを、思わなければならない。

3

法然浄土教における浄土教的思惟、その厳密性ということから取り上げるこ
とにしよう。

一般に仏教において、〈相即〉の論理ということがいわれる。その代表的な

ものは『般若心経』の「色^{じき}即^{すなわ}は空^{くう}、空^{くう}即^{すなわ}は色^{じき}」である。それは〈即〉の論理の典型的なものといえよう。原語で rūpa (色) と śūnya (空) とをつなぐのに、yathā.....tathā (as.....so), yad.....tad (since.....then) か、せいぜい eva (just) くらいを用い、いや、じつに、ただ rūpa (色) と śūnya (空) とを並べるだけという表現形式が用いられているのが、漢訳において〈即〉となり、そこから〈相即〉の論理が導き出されるのである。

この仏教一般における、とりわけ般若空観系における〈即〉の論理は、浄土教的思惟のうちにも生きているのである。法然が善導を受けて、主著の『選択集』で摘述している三心釈にその一つの例を見ることができる。それは三心の第二、深心釈における信機・信法の相即である。(『選択集』第8章)

まず善導の『観経疏』深心の条では、「深心と言うはすなわちこれ深く信ずるの心なり」と総括的に述べたあと、次のように述べられる。

一には決定して深く信ず、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し、常に流轉して、出離の縁あることなしと。二には決定して深く信ず、かの阿彌陀仏は四十八願をもて、衆生を攝受したまう、疑なく慮なく、かの願力に乗じて、定んで往生を得と。

この「一には……」は衆生が自己の凡夫性、罪惡生死なることを深く見つめる〈信機〉(自己の機根を見きわめる)であり、「二には……」はそのような衆生、凡夫を、仏、彌陀が誓願によって救いとおくれることへの信を表明する〈信法〉(仏の教えを信ずる)のである。

善導の宗教詩である『往生礼讃』には、いっそう簡潔に、かつ力強く、この信機・信法が語られている。

深心、すなわちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして、三界に流轉して、火宅を出でずと信知し、今彌陀の本弘誓願たる名号を称すること、下十声一声等に至るに及ぶまで、定んで往生を得と信知して、乃至一念も疑心あることなし。

このように、二度出ている信知の第一が信機であり、第二が信法であることは、もはや明らかである。簡潔な文だけに、信機・信法の〈相即〉がつつく描き出されているといえる。信機、つまり、衆生（凡夫）が自己の罪惡生死なることを自覚するとき、それに相即して、信法、つまり、そのような衆生（凡夫）をも救ってやまない仏（弥陀）の誓願に触れ、これを信ずるのである。

この三心釈に対して法然の私釈は簡潔すぎるほどである。

私に云わく、……深心とは、謂わく深く信ずるの心なり。まさに知るべし、生死の家には、疑をもって所止となし、涅槃の域には、信をもって能入となす。ゆえに今二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり。

ここに「二種の信心」というのは、いうまでもなく、信機・信法である。かかる二種の信心が相即するのであるが、信機の信と信法の信とではやや性格と深みにおいて異なるところがあるのではあるまいか。信機・信法の『観経疏』『往生礼讃』ならびに『選択集』の文にさらに立ち入って当たると、次のような点を指摘できる。信機に相当する文において、「深く信ず」あるいは「信知す」といわれるが、私釈段ではそのように二つに分けずに、「生死の家には、疑をもって所止となし、涅槃の域には、信をもって能入となす。」とある。信機も信法も総括して「信をもって能入となす」とするのである。ところで、「信をもって能入となす」のものは、『大智度論』の「信をもって能入となし、智をもって能度となす」であることは、明らかである。涅槃（悟り）、つまり救済（度）は智をもって達成されるが、まずもって仏教の道に入るには信がなければならないのである。私釈段はこの二つのことを一つにつなげて、信をもって能入となすと言いながら、それは涅槃の事柄としているのである。もとより、能入の信と能度の智とは別個のものではない。ヤスパースでさえ指摘しているように、能入の信においてすでに内含されて智が伏在し、能度の智において信は完成する、というのである。

このように考えるならば、究極の救済において、すなわち、衆生（凡夫）を

救い取る仏(弥陀)の信法において、信は究まるというべきであろう。涅槃の事柄として能入の信が語られているのは、このような信の構造を前提するからではなかろうか。(そのような信が衆生〔凡夫〕の側の信として廻施されてくるとするのは、親鸞である。)

法然におけるかかる〈相即〉はまた、次の言葉からも理解できる。

仏の光あまねく照らすに、ただ念仏の者のみを摂する、……これに三義あり、一に親縁しんねんを明かす。衆生、行を起して、口、常に仏を称すれば、仏すなわちこれを聞きたまう。身、常に仏を礼敬すれば、仏すなわちこれを見たまう。心、常に仏を念ずれば、仏すなわちこれを知りたまう。衆生、仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離ごんねんせず。ゆえに親縁と名づく。二には近縁を明かす。衆生、仏を見んと願すれば、仏すなわち念に應じて、目前に現在したまう。(第7章)

これは、善導の『観經疏』からの引用であり、法然は私積段では、「親縁等の三義、文のごとし。」と述べるのみで、特に詳しく説述をしていない箇所である。三縁のうち最後の増上縁を省いて、第一の親縁、第二の近縁を引用したのは、ほかでもない、これらがよく〈相即〉のありようを示しているからである。

身・口・意の三業において、衆生(凡夫)と仏(弥陀)とが相即するので、「彼此の三業相捨離せず」と言うのである。親縁において、称すれば聞く、礼敬すれば見る、念ずれば知る、という相応である。しかも、最後に付加して、憶念すれば憶念する(同語反覆)とされるし、近縁において、見んとすれば、念に應じて、現前する(目前に現在する)のである。(ただ聞く、見る、知るのみでなく現前する)〈相即〉がますます一如、一枚となるありようが、つぶさに語り出されているということができる。

さらに、次のようにも語り出されている。

『大集月藏經』に云わく、「大念は大仏を見、小念は小仏を見る」と。感師の釈して云わく、「大念とは大声の念仏、小念とは小声の念仏なり。」(第3章)

感師とは懷感（えかん）のことであり、善導流の念仏を受け継いだ弟子で、『群疑論』（『釈浄土群疑論』）を著わした。念仏を声と釈し、善導の「念声是一」を展開したのである。ところで、大念は大仏を、小念は小仏を、というこの引用は私積段でなされており、そのこともあって、これ以上の法然の説述はなされていない。ここで、やや唐突であるが、ヨーロッパ近代の初頭でフランシス・ベーコンが試みた実験的知性による検証の仕方を思い合わせたい。ベーコンは、その事象の生ずる事例を集めること、その事象の生じない事例を集めること、そして、その事象を小から大へ、弱から強へと変化させていくに従って、これに伴うどのような変化が生ずるかを観察せよ、とした。つまり、有と無、100 パーセントとゼロのみではなく、相關的に全体の具合をダイナミックに見ようというのである。ベーコンはこのような方法によって、近代ヨーロッパの科学的精神の基礎を築いたのである。

法然は、念仏すれば仏が応じてくれる、念仏しなければ仏は応じてくれない、というだけではなく、あたかもベーコンが自然に向かって実験を試みたごとく、心の救済の問題に関して、同様な、相關的にしてダイナミックな手法を取り入れたといえることができる。「大念は大仏を見、小念は小仏を見る」はそのことにほかならない。しかし、そのように大胆に述べることでできる背景・根底に、仏凡一体の確たる信があることは、いうまでもない。

4

すでに述べたように、親鸞への展開の素地は法然のうちに存するといえよう。ここでは、親鸞における〈相即〉の度合を、三願転入、利他と他利、自利真実と利他真実などを通して、見ることにしよう。

法然において、仏（弥陀）の四十八願のうち第十八願は王本願と称され、衆生（凡夫）を救いとる誓願中の誓願とみなされた。親鸞は、この第十八願を中心に、その続きの第十九願と第二十願とを加え、これら三願がいわば弁証法的

に展開することを示した。もとより第十八願にきわまるのであるが、それは、法然において、仏(弥陀)と衆生(凡夫)という二極構造であったものを、三極構造に深め、これによってそれまでの一切の仏教の立場を撰しようとしたのにほかならない。親鸞は『教行伝証』『化身土巻』でこれを展開している。

まず第十九願であるが、次のように言われる。

たといわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修し、心を至し発願して、わが国に生れんと欲わん。寿終の時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずば、正覚を取らじ。

この経文(『無量寿経』)中にある表現から、この第十九願は修諸功徳の願、至心発願の願と名づけられる。それは、衆生(凡夫)の側が自力で発願し、もろもろの功徳を修していかなければならないことを示す。その立脚する立場は聖道門の自力の立場、浄土三部経でいえば『観無量寿経』に相当する。(たしかに『観無量寿経』では、善導による古今楷定の^{かいじよう}積、すなわち下品下生の念仏がたちもどって一切の立場に通ずるとする積を別とすれば、あくまで観^{くわん}であって、自力の要素が多いことは否めない。)

ついで、第二十願は、次のように言われる。

たといわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向^{くわう}して、わが国に生れんと欲わん、果遂せずば正覚をとらじ。

この第二十願は至心回向の願と名づけられる。第十九願は自力修行を説いたのであるが、それが出来ない衆生(凡夫)において、念仏によって救われる道を示したのが、第二十願であるとされる。回向とは、浄土往生へ向かうことであり、他力にすぎることであるけれども、ここには、なお、もろもろの徳本を植えて、みずからがそのように欲^{ねが}うという自力の要素が纏綿している。親鸞はそのことを鋭く看取り、この願の段階は「いまだし」とするのである。それは自力のまじった他力、他力の中の自力、半自力・半他力である。経としては

『阿弥陀経』の段階であるとされ、暗々裡に、親鸞以外の当時の浄土教の諸立場が示唆されている。

最後の第十八願は、次のように言われる。

たといわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国に生れむと欲て、乃至十念せん、もし生れざれば正覚を取らじと。ただ五逆と誹謗正法を除く。

至心信樂、欲生我国、乃至十念は、浄土教他力のエッセンスをあらわすといわれる。これもまた文字通りに解すれば、さきほどの至心回向となんら変わりはなく、他力の中の自力といわざるをえないのである。しかし、親鸞の深い自内証（自己自身のうちにおける宗教体験）からして、これを、如来からの廻施であるとするのである。経としては『無量寿経』そのものが当てられる。かくして、聖道門から浄土門へ、浄土門の中でも、他力の中の自力から、真の他力、すなわち絶対他力の立場へ、の展開が完結するのである。それはまた、浄土三部経の中でも、『観無量寿経』（法然はこれを大事にした）から『阿弥陀経』（法然門下の証空、西山義はこれを大事にした）へ、そして『無量寿経』（親鸞はこれを大事にし、とくに『大無量寿経』と呼んだ）へ。

親鸞の自内証は、そこからして、これら普通の読みではとらえがたい文章をも、読み変えによって絶対他力をあらわすものとしたのである。おなじく第十八願の本願成就の文に出てくる次の文の読み変えがその好例である。

諸有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと乃至一念せん、至心に回向せしめたまえり、かの国に生れんと願せば即ち往生を得、不退転に往せん、ただ五逆と誹謗正法とをば除く。

「至心に回向す」ではなく「至心に回向せしめたまえり」であるのは、そこに如来の願力が働いて、衆生（凡夫）の力ではなく、仏（弥陀）の力によって至心回向が可能となるという意味である。こじつけともいえるこの強引な読み変えを親鸞になさしめたのは、なんであろうか。それは、あくまで仏（弥陀）の絶対的な力を顕現しようとする基本態度、別言すれば、そのような力にひた

すら随順しようとする態度、のあらわれにほかならない。

三願転入は、この意味において、親鸞が自内証を忠実にあらわそうとした、その苦心の軌跡であるということが出来る。その究極の立場は、いうまでもなく、絶対他力の立場であり、それは親鸞の立言のいたるところに形を変えてあらわれている。以下、そのいくつかを取り上げてみよう。

これから取り上げるそのようないくつかの点は、じつは、上述の三願転入の箇別の周辺に見られるものである。そのことは、これらの諸点が、三願転入、つまり「絶対他力へ」の方向においてあるということを意味する。まず、〈難思往生〉と〈難思議往生〉である。

ここをもて愚禿釈の鸞、論主の解義をあおぎ、宗師の勸化により、ひさしく万行諸善の仮門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる。善本徳本の真門に廻入して、ひとえに難思往生の心をおこしき。しかるにいまことに方便の真門をいでて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとおもう。果遂のちかいまことにゆえあるかな。ここにひさしく願海にいらて、ふかく仏恩をしれり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡便をひろうて、つねに不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。(化身土巻)

この引用によって分かるように、難思往生は三願転入の第二段階、第二十願真門における表現である。これに対して、難思議往生は第三段階、第十八願の究極における表現で、弥陀不可思議の境涯に摂せられることにほかならない。難思と難思議とは、表現のうえでわずかの相異しかなく、両者はふつうそのような質的相異のある表現ではないはずである。それにもかかわらず、親鸞の宗教体験、自内証はこれを区別し、わずかでありながら絶対の差を見出すのである。それは端的にいて、自力と他力、他力の中の自力と絶対他力(他力の中の他力)の差であるといえよう。

次は、他利と利他である。このわずかな語を前後にとりかえただけで、やはり自力と他力の差が生ずるとされるのである。

他利と利他と談ずるに左右あり。もしおのずから衆生をしていわば、よろしく他利というべし。いままさに他力を談ぜんとす。このゆえに利他をもてこれをいう。まさにしるべし、このころなり。(行巻)

衆生の側が他利で、他力の場合が利他とされる。自利利他覚行究満^{ぐうまん}といわれるように、自利と利他とが揃ってはじめて仏道が成就する。もとより衆生の側において自利利他の行があるのではあるが、それはあくまで自利をもとした利他であるにとどまる。ここで、親鸞は、よく人間の性(さが)を見抜いているといえることができる。曇鸞の『往生論註』から「菩薩は四種の門にいりて、自利の行成就したまえり。しるべし。」を引用して、「成就はいわく自利満足せるなり。応知〔しるべし〕というは、いわく自利によるがゆえにすなわちよく利他す。これ自利にあたわずしてしかもよく利他するにはあらずとしるべきなり。」と釈している。自利が徹底しないでなんで利他ができようか、という釈である。しかも、それが衆生の側であるかぎり、自利からする利他は、真の意味での利他にはなりえないのである。親鸞はこれを〈他利〉と名づけたのである。では、真の意味での利他とはなにか。いうまでもなく、仏(弥陀)の側から廻施する利他である。先の引用で「いままさに他力を談ぜんとす。このゆえに利他をもってこれをいう。」とはそのことにほかならない。

したがって、自利利他覚行究満を言い換えて、「他利利他の深義」という。そのさい往相に対する還相が言われることに注目したい。「宗師、往還大悲の廻向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣せり。」とある。(『浄土文類聚鈔』)あるいは端的に「還相の利益は、利他の正意をあらわすなり。」(証巻)と述べられている。

すなわち、他利と利他では、衆生の側と仏の側、自力と他力との差があるのである。その転換はまさしく三願転入のとりわけ第二、第三段階と関連させて述べられているのである。

この自利利他に関連して、大利小利ということもいわれる。『無量寿経』を

引用して、「それかの仏の名号をきくことをえて、歓喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさにしるべし、このひとは大利をうとす。すなわちこれ無上の功德を具足するなり。」(行巻引用)との大利は『愚禿鈔』においては、大利小利対として語られる。その簡別には「二教対」として多数の対が出ている。難易対、横堅対、純雑対、親疎対、近遠対、不廻向廻向対、選不選対など、そして自力他力対とある。すなわち大利＝他力、小利＝自力という対応であることが知られるのである。このことはすでに法然の『選択集』でも触れられている。そこでは(第5章)、おなじく『無量寿経』のおなじ簡別を引用し、「私に曰わく」の私積段で次のように釈している。「この一念に至って、説いて大利とし、歎じて無上とす。……この大利とは、これ小利に対するの言なり。しかればすなわち菩提心等の諸行をもって小利となし、乃至一念をもって大利となす。」ここでは明らかに、聖道門の菩提心等の諸行をもって小利とし、念仏をもって大利としているのである。

さらに、自利真実と利他真実について触れなければならない。この表現にも自利・利他が含まれている。それらが、すでに述べきたったような含意であることは、もはや言うまでもない。ふつうは、自利真実に対する利他真実はいわば平板的にとらえられている。法然の『選択集』三心釈において、善導の『観経疏』をそのまま引用し、私積段では自利真実・利他真実には触れていない。『観経疏』では次のように述べられている。

また真実に二種あり。一には自利の真実、二には利他の真実なり。自利真実と言うは、また二種あり、一には真実心の中に……(ここで一切の諸悪を真実心中に制捨すべきことが述べられる)、二には真実心の中に……(ここで一切の諸善を真実心中に^{ごんしゆ}勸修すべきことが述べられる)、不善の三業はかならず真実心の中にすてたまえるをもちいよ。またもし善の三業をおこさば、かならず真実心のなかになしたまいしをもちいて、内外明闇をえらばずみな真実心をもちいるがゆえに至誠心となづく。

すでにここでの読み替えが親鸞の絶対他力の立場を示している。「……すて

たまえるを」とか「……なしたまいしを」という表現は仏（弥陀）の側からする働きを示しているのである。三心の第一、至誠心という、一見自力策励の営みであるかに思えるところに、他力の働きかけがあるのである。『愚禿鈔』では次のようにはっきりと述べられている。

一には自利真実なり。 難行道 聖道門 堅超（即身是仏・即身成仏）自力
なり 堅出 自力のなかの漸教 助修修行なり

二には利他真実なり。 易行道 浄土門 横超 如来の誓願他力なり 横出
他力のなかの自力なり 定散諸行なり

つまり、自利は自力、利他は他力なのである。善導において、法然において、詳しくは触れられていない利他真実が、いわば語られざるどころから語り出され、しかも他力救済という要（かなめ）の役割を担うのである。そのようなことを可能ならしめたのも、親鸞における絶対他力の宗教体験であり、それを忠実に表明しようとした読み込みによるといわざるをえない。

もう一つ付加すると、他力救済の仏（弥陀）の側に、救済される衆生（凡夫）が出会う（親鸞流に言えば、出会わされる）さいの、表現についてである。谷口竜男氏は、出会いの表現に二種あることを指摘し、〈遇〉（あう）は人間の事柄、〈値〉（まうあう）は仏と衆生との事柄であると結論している。（谷口・峰島共著『他力思想論攷』）

ああ弘誓の強縁、多生にも値^{まうあ}いがたく、真実の浄信、億劫にも獲^あがたし。……東夏・日域の師^あに遇^あい難くして、今遇^あうことを得たり。

これは『教行信証』「序」の一文であるが、値（まうあう）と遇（あう）との相異を端的にあらわしている。仏（弥陀）の側の弘誓、本願に値^{まうあ}うのと、それを体してではあるが、さまざまな真知識（人間のレベル）に遇^あうのとである。もっとも、遇を「まうあう」と読むことも若干見られるし、値遇と熟す場合もある。そのことは、値と遇、仏（弥陀）の側と衆生（凡夫）の側とがまったく断続しているのではないことをあらわす、ということができる。いわば非連続

の連続である。値と遇というそれぞれわずか一字のうちにも、このような親鸞独自のありようが示されるのである。

5

では、名号實在論と名づけた一遍においては、このような事態はどのように説かれているであろうか。

「名号に心をいるるとも、ここに名号をいるべからず。」(『一遍上人語録』巻下)といわれる。名号がどうであるとか、仏(弥陀)がどうであるとか、仏の本願がどうであるなどと、とにかくそのようなことを口にするレベルではいけないのである。それは、一遍にとって絶対である名号を心に入れて、名号を対象化して論じていることになる。そのようなわたしたちの心が、じつは名号の中にすっぽりとはまっていることに気づかない。

このような名号は、したがって、これまで述べてきた法然・親鸞の三心論でも至誠心論でも、自利・利他真実でも、とにかく一切のうちに宿り、あるいは一切を包越しているのである。すでに挙げた和歌、「となうれば 仏もわれも なかりけり 南無阿弥陀仏 なむあみだ仏」は南無阿弥陀仏という名号がすべてであることを詠いあげているのであり、「我体を捨て南無阿弥陀仏と独一なるを一心不乱というなり。されば念々の称名は念仏が念仏を申すなり。」(巻下)ともいわれるのである。「念仏が念仏を申す」とはきわめて徹底した言い方である。これを心得ずして「我よく念仏申して往生せん」などと考えるのは、自力我執であると断定される。

法然、親鸞で触れた至誠心=真実心についても、この名号實在論が適用される。「至誠をば訓にかえりては読むべからず。〔誠を至す、と読むべからず〕唯名号の真実なり。是則弥陀を真実という意なり。わが分の心よりおこす真実心に非ず。……故に名号を「不可思議功德」ともとき、又は「真実」とも説くなり。」(巻下)

したがって、自利真実でも利他真実でもおなじく名号の真実、真実なる名号であり、他利・利他の区別は本来あるはずがない。難思往生から難思議往生へというのはプロセスを見せたにすぎなくなる。仏（弥陀）の側と衆生（凡夫）の側というようにたえずどちらかという言い方をするのは「いまだし」である。名号は「能所一体の法」なのである。能＝能帰とは南無阿弥陀仏と唱えて仏（弥陀）に帰命する衆生（凡夫）の側のことであり、所＝所帰とはそのように帰命される仏（弥陀）の側そのものである。かかる能帰と所帰とが一体であるところに名号がある。あるいは名号はかかる能所一体であり、そこから能帰と所帰とが分かれるということもできるであろう。

一遍の法語は断片的なものが多い。周知のごとく、死に臨んで一遍は「一代聖教みなつきて南無阿弥陀仏になりはてぬ」として、すべての典籍を焼き捨てたといわれる。いま残されている語録は、のちに弟子の流れの中で憶えとどめられた言葉を編んだものなどによっている。したがって、さまざまな角度から、断片的に述べられていることを、いわば再構成するほかない。

ところで、一遍の名号実在論は、そのような仕方で追究していくと、汎名号論とでも称すべきものになるということができる。要するに、宗教体験のそのレベルに達すれば、すべては名号ないし名号のあらわれにほかならないのである。真実心（至誠心）も名号であったが、決定往生もまた名号なのである。決定往生とは、念々に念仏をして捨てなければ、臨終にあたって仏（弥陀）の救済の手がさしのべられ、必ず極楽に往生できるということである。「決定往生の信たらずとて、人ごとに歎くは、いわれなき事なり。凡夫のころには決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たらずとも、口にまかせて称せば往生すべし。……決定というは名号なり。」（巻下）

このような立場からは、自力他力の弁別も問題ではなくなる。「自力他力は初門の事なり。自他の位を打捨てて、唯一念、仏になるを他力というなり。」（巻下）なのである。

6

以上、法然・親鸞・一遍と見てきたように、浄土教的思惟の展開は、自と他、自力と他力、仏（弥陀）と衆生（凡夫）をめぐって、ときに前者に、ときに後者に力点がおかれ、ついには自他不二、仏凡一如にいたることを示す。

ところで、浄土教的思惟の厳密性ということになると、どうであろうか。クザーススにおいては、キリスト教的思惟の枠内であって、神と人間との断絶にもかかわらず、反面、神と人間との連続性がいわれ、それゆえに人間において人間からして神への思惟が可能であるとされ、そこに〈反対の一致〉などのパラドックスを介して、厳密な思惟が主張されたのであった。これに対して、浄土教的思惟においては、神と人間のごとき断絶は本来なく、仏と衆生とはもとおなじ人間であるという連続性の前提のうえで、なお、仏（弥陀）の側への衆生（凡夫）の側の接近がどのような仕方で厳密でありうるかが、問われるのである。

そのさい、考えられるのは、すでに触れたような浄土教の境涯そのものに随順する思惟が厳密である、といえるということである。

法然においては信機・信法の相即、親鸞においては自利・利他の利他への集約、一遍においては自他不二の名号というように、それぞれの内実に相応した思惟こそ、厳密であるということができるのである。それは、それぞれの浄土教的宗教体験に即したありようでもあるだろう。そこには体験と思惟とのへだたりはない。

逆にいえば、法然において、信機と信法とが相即しなければ、その宗教体験に忠実でなく、浄土教的思惟は思惟一般の法則である同一律にさえはずれることになろう。ここでは相即ということが同一律であるからである。親鸞においては、自利・利他が絶対他力をあらわす利他へと集約されないならば、その宗教体験にひびが入り、浄土教的思惟はあいまいとなるであろう。ここでも絶対

他力が絶対他力であることが同一律にはかならないからである。一遍においては名号実在論ないしは汎名号論がくずれると、宗教体験は薄れ、浄土教的思惟はあらぬ方へそれるであろう。

このことを傍証するために、法然—親鸞—一遍という、浄土教的思惟そのものの展開系をたどるのではなく、伝統教学における授受の相を見ることにしたい。

伝統的には法然の流れは鎮西派、すなわち、鎮西上人弁長へと受け継がれる。弁長は、師法然の『選択集』に対して、これを徹底するべく『徹選択集』を著わした。それは伝統教学としての役割を果たし、そのかぎりでの価値を保有している。しかし、浄土教的思惟の展開というロゴス面での視座からすると、上述のごとき厳密性の点で、やや迫力を欠くものとなっていることは、否めない。

そもそも『徹選択集』の〈徹〉とはいかなることかというに、それは通徹ないし徹示の意味であるという。法然が広学博覧で、浄仏国土成就衆生の道、十方三世の菩薩の行願をよく通覧して、とりわけて念仏の道を示したが、弁長もまた博学でこの典拠を『智度論』に求め、『徹選択集』を著わしたのであると、『徹選択集』に付せられた「誠言」は述べている。そしてその叙述の仕方は「此の道理に通徹し」「本来〔選択集〕の文面に見えざる源底を徹示し」たものであるという。

では、実際に弁長がおこなった通徹・徹示はどのようなものであったかという点、それは、一言でいえば、〈広略開合〉の論理であるということができる。「今念仏において総別二種の義あり。いわゆる総じて之を言わば、万行皆是れ念仏なり。別して之を言わば、口称名号を以て念仏とするなり。」「仏教を念ずるが故に般若波羅蜜を修す。もし此の意に約せば、六波羅蜜は皆是れ念仏なり。」

すなわち、法然における浄土教的思惟そのもの、その厳密性を展開するのではなく、通仏教との通徹におもむき、その関連性を徹示するという方向をとる

のである。法然—親鸞—一遍がいわば浄土教的思惟をたてに深く掘り下げているのに対して、ここでは、いわばよこに、平板的に通仏教へくりのべたという感をまぬがれない。

しかし、このようなよこへの展開もまた、ある意味で、浄土教的思惟の厳密性を、側面的に顯示するのに資するともいうことができるのである。

最後に付言しなければならないのは、浄土教的思惟が法然—親鸞—一遍と展開し、それぞれの仕方での厳密性が深められていったということができるとはいえ、では、救済の事柄としては、はたしてそれはどのようなことであろうか、という点である。宗教は救済という現実性、実効性(Positivität)がなければ無意味となる。この点に関するかぎり、それは思惟の厳密性と必ずしも相応するものでないことを、付言しておかなければならない。