

行為・存在・本願

— 現代からの視点 —

宮田 正深
(旧姓 川那邊正純)

第一章 行為と本願⁽¹⁾

(一)

前稿を通して、我々は「神々の死の後に」現われた知性偏向と、その結果に生み出された技術化、大衆化時代のさなかにあつて、既にその内面に深くきざしていた疎外と、その回復の可能性について検討を試みてきたが、勿論そこで「現代における人間の危機」が全面的に明らかにされたとは思わない。むしろますます人間の問題が根本から慮えようのない「自己解体の危機」に晒されていると言つた方がよいであろう。それは言い換えるならば、「コペルニクスこのかた、人間は中心点からXの方

向へと去りつつある」⁽²⁾ヨーロッパ的運動の必然的運命であると言ふべきであろう。だからマックス・シェーラーは、その事実を踏えて、

「我々はほぼ一万年にわたる歴史のうちで、人間というものが全くあますところなく、問題性的 problematischになつた最初の時代に生きてゐる。この時代にあつては人間は、人間の何ものであるかをもちや知らないが、しかし同時にその知らないことを知つてもゐる。」⁽³⁾

と述べるように、人間の問いを問う臨界点が、それ自体世界的現実の危機に真向うから差し付けられているのである。それは今日、地球的規模の文化を築き上げてきたはずの人間知性のバベルの塔が崩壊するさまに似て、現代の我々もその一角に立つ宿命から逃れることができないのである。我々の歩みがおのずと心情の領域と、その変貌、宿命に向かわなければならなかつたのも、いわばそうした歴史的现实の動きが何らかの対立、緊張を我々に強いたからである。しかしながら存在の探検への「新

しきコンプスとして自己と存在の深淵へと探り入る時、我々人間存在が単なる科学的物質レヴェルに置かれる機能的存在として在るものではなく、むしろ人間存在の高貴な意味を不断に創造し続けながら、新たな価値観を開拓していく、文字通り超越的願いをもった存在として、少なくとも前稿では疑いのような実在であることを根拠づける可能性を求めてきた。否、むしろ実在を否認する立場の克服を宿命(不可能性)の次元から求めてきたと言えるであろう。その意味からも、我々が現在、自己個有の宿命を取り戻すという次元から人間の問題を切実に問い返さなければならぬということは、現代の科学的技術的理性の非人称性を超えて、人間の創造的渾沌の生命性、ニーチェの言う「世界のディオニソスの地底」(der dionysische Untergrund der Welt) からスタティックな人間存在ではなく、力動的構造をもった厚味のある人間存在のダイナミックスから人間存在の全体を捉え直す、新たな試みに挑戦しなければならぬのである。だから我々はもう一度、人間の生命的原理であるところの行為の本質を深底にまで帰ることによって、逆に自己自身の現在の運命の脚下を照顧するという方向から厳しく問い返さなければならぬということの意味しているのである。

(二)

しかしながら行為という問題は現代に於て特別に始まった問題ではな

かった。実は人間に於ける永遠の課題として歴史の根源を終始貫く問いであった。その意味からすれば行為に對する思索はいつの時代にも似た結論に到達していたであろう。しかし問いの立て方に思索の命がある限り、問いの立てる方向いかんによって思索は時代による問題の力点の差異を自ら経験しつつ自らを深めることができるのである。現代という時代は特に課題の多い時代であり、しかもそれらの複雑な交錯と深刻化の為に、従来の思想では立ち向かうことのできない場面も幾つか生まれてきている。そういう問題の一つとしてここで行為を取り上げ、考えていることを述べていく端緒としたい。

それにしても何故、行為という問題は二千数百年の歴史的展開を示している哲学の伝統の中で見出し出される思考によっては、今適しく扱はれないのであろうか？

ただここで特別に行為を取り上げる理由は、単にそれが現代哲学の時代的な課題であるということからだけではない。それだけの理由に過ぎないのであれば、実は見過ごしてよい問題は夥しいのではないかと思われる。我々が行為を主題とする今一つの理由は、それが人間の原体験とも言われるべき最も基本的で最も原理的な生の場面であるからに他ならない。もしもここで個々の肉体的運動としての動作や外的な行為から區別して人間の自己が責任の主体となって決断する結果成立する、否、決断そのものが行為の所作であると考えることができると思えば、人生は行為によって分節化せられるのみならず、行為なき人生は本来的にはあ

りえないのである。しかも行為の發展の一契機が「汝自らを知れ」という人間の自己探求と少しでも関わりをもつ限り、人生の原理的分節的契機であるところの原体験としての行為は、人間の最も重要な課題を担う問題とならざるをえないのである。何故ならば、行為的決断に於て始めて人生の尖端に自己の理想を実現するところの本来的自己の姿が決定せられ、且つその決定そのものが人生をも根底的に方向づけていくからに他ならない。このように行為は人間生活がそこで展開せられる或る地平に現象するものでありながら、人間の内面の瞬時に現在化せられる集約的開花として明らかに認識と存在との接点を自ら構成する事件である。

このように行為的決断は人生を方向づける指標的役割を果すと共に、行為そのものは志向的構成によって性格づけられた意識生活の一単位である。我々はそれ故、行為を外的行動形態に於て見ずに、その内的形成力をもった志向性によって構成せられた意識的現象から見るのでなければならぬ。ところが現代の哲学に於て人間の行為が扱われにくくなってゐるのは、人間の行為の本来の目的が科学技術としての能力、即ち手段の機能的優位性を確立してしまつたところに機因してゐるように思われ、そこでは我々人間はもはや目的を自律的に定立する自由が喪われ、しかも物質的技術の非人称性乃至企業幹部の複數無名性の支配に自己を委託する他律的道具の地位に墮落してしまつたからである。かかる事態に立ち至つた所以は、人間が様々の支配力を持つところの物質に於て機械技術として促進せしめた結果、力の中心が人間から機械に移行

し、その転位された力点の周囲を人間が逆に廻転せしめられつつ遠心的に力圏から去りつつあると言ふ一種の自己疎外が生起しているからである。しかも技術界が行為の一契機として自然と人間との間に介在して来た時、自然は人間との距離を大きくしたのである。その結果、存在する生圏の極小と対象となる視圏の極大を招いてしまつたのである。ところがこのような外的な行動力や機械力を駆使しても、またかりに物理的・生理的に人間の身体の行動力が最大且つ最強であるという事例が成立しても、人間の尊厳はそれだけでは卓越した意味を持ちえないのである。むしろ人間が考える葦であると言われているように、人間の行為がそれとしての意味を最大限發揮するのは、人間が考えて一つの行為に及ぶと言ふ、その考える葦としての考える内容による。即ち行為は志向的構成に支えられ、その構成の仕方としての思考に行為主体の内的責任が懸つてゐるのである。しかもその目的を要求する意識の根が暗黙の内にあるとしても自己実現を勝ち取る為の思考は、おのずと行為的決断の内にあるし付けられてゐると言わなければならない。つまり自己はその人格の中で結晶せらるべき価値總体の統括形態をかかるとして超脱的脱出の手段としての力に集約して注ぎ尽してゐると言つてもよい状態が成立してゐる。それ故に自己の人格の一切をこれに委託するといふ手段への自己投入としての献身の状態に立ち至つてゐるからこそ決断は死を賭すこともありうるのである。事実、如何に計量的に正確な安全度が明示せられてゐる知的技術に多くを負う行為にしても、または行為そのものが学問的決断に

関わる理論構成の場合であっても、自己の可能な限りでの立派な理由によるその選択結果に少くもその時点での自己を委ね尽くす、言わば冒険にも似た自己委託としての自己奉獻の恍惚的情熱が存しない限り真に迫りに満ちた行為に化身することはない。不定の暗い深淵から自己を名乗りつつ湧き上って自己を安定に還えず超脱の為の力は、このようにして献身と恍惚の場がどこまでも見出し出される筈でなければならぬ。ところでこの献身の恍惚的情熱に於て並列的に扱われていた一般的な存在者全体が類の本質の底を破った時、始めて裸形にされた自己一人の固有の実存の姿がリアルに現われ出てくるのである。ここでは自己に関わる対象が学問の世界に於ける時空的限定を超えた一般者としての体系的思考を遮って、どこまでも時空的に限られた極めて一回限りで、しかも反復を許さず有限的であり、そして単独的であるということは、何よりも誰にも代わってもらうことのできない個別的現実存在としての自己一人の緊急の関心事に、ここでは視界の焦点が限定せられているからである。ということは、この不安な極限の場所からの超越を何らかの意味で企図する思考が実存の最深部に既に働いていなければならぬ。その意味に於ても思考を背負う実存は、この闇黒の不安の場所からの脱出を可能ならしめる力、即ちここから自己を引き上げる力を求めているのである。だからその力が自己に与えられない限り人はこの不安の夜の中に低迷する他ないのである。ところで求められているその力は人が今、行為的実存の場所を超越するに当って手段として求めている力であり、その力が

また自己の不安を超越するということは、即ち或る手段を自己が選ぶということであり、同時にそれは自らの人格的存在が行為として実際に実存の場に現象することに他ならない。従ってその超越の仕方について人はその自己を厳しく問われるのである。その意味からも問題になっている超越の手段としての力は自己の象徴であるべき筈である。即ち自己はその人格に結晶せらるべき全てをこの瞬間に手段としての力に注ぎ込んでいるのである。自己の人格の全てをこの力に委ねてもよいという献身の状態こそが行為的実存の手段決定の内に意図せられている。事実、正確な知識にしてもそれに自己を委ね尽くす、言わば冒険にも似た自己委託がない限り真に迫りに満ちた行為に成りうることはない。その意味からも行為しつつある現象学から、自己委託をかけた決断の形而上学へと自己転位を行わしめるものとならなければならない。

(三)

振り返って見るに、人間は実存の深淵に於て絶対的超越者を志向しつつあるところに人間主体の本来性がある。しかし行為的実存意識の志向性の対象のかかる者は我々にあるわけではない。そのかかる者が我々の生のあらゆる内在的局面を超えて超越者であり、我々が出会うところの全てを包括しているものとしての包摂者である。ここに我々は仏教で言うところの願^〇という言葉を見出すのである。つまり我々が求められて

いる力の源は人間に与えられているどの次元をも超越しながら、しかも我々の実存意識に先立って、その力の源を本源意志として委託しつつある願の働きとしての作用である。しかしその願の働きは志向の対極としてある限りの非実在ではない。何故ならばその力を我々に確かに示すからであり、我々は確かに行為しうるからである。その意味に於て願は実在する。それでは願は何処に実在するのであろうか。それは人間のあらゆる経験領域を超越したこの世界の彼岸に於てである。しかし彼岸といっても我々に絶対的に拒絶された彼岸ではない。その彼岸は我々の内に働きつつ、しかも彼岸として存在する領域である。それが反って我々に自己存在の実現を促すような根本意欲、純粹意欲をして関心を強烈に引き起こさしめる彼岸としてである。こういうところから見ても我々の行為は単なる出任せに頼ってみたり、盲目的に冒險して咄嗟に選択された行為ではない。むしろ無意識的にせよ志向する超越者に関心事を寄せたことは、実は超越者の絶対的な力をその場に於て最も多く分有するものを意識的に選択して自己の方途となし、それを支えにして行為を決定していると言えよう。つまり言葉を変えて言えば、その選択は常に実存の訴えが聴取せられることを祈念するが如き対話的構造に於て自己のあべき方向に傾動されるのである。その意味からも人間の発する問いは、実は問われるべきものと相関的に発する応答である。ここを確認すれば我々の理性はあくまで超越性を欠いた啓蒙理性でなく、むしろ超越者との相関性に於て呼び出された超越的理性として想像的に問われて行

くのである。この理性こそが人間に於て歴史を創造した智慧に他ならない。だから歴史の成立する所以としての創造的活動は人が本能のように環境に自己を適應させることに安住せず、何らかの意味でより良い生活を営むことができるようにと、自己と環境とを変えようと努力することである。つまり理性の本性ととは現状を超えること、超越である。しかしそれは何処から如何なる道を通って、何に向って、或いは何処に超越するか。その動きの起点が即ち今置かれているところの所謂現実である。それ故、生きているということ自体が既に何らかの意味で超越していくことであるとしたならば、そのことを意識し見定める働きを本来理性は持っている筈である。と言うことは、理性がよりよく現実を变革し、一層充実せしめる為に新しい現実に向かおうとする働きだからである。言葉を変えて言えば、理性とは存在の内に見る虚無の発見によって起こるのである。(存在の欠如、無を非存在と仮定すれば、無が多ければそれだけ存在は非存在に近づくのである。)つまり現実の過不足及び非充足性が存在の欠如という意味からの虚無として感じられる時、人間の理性はこの事態を何とか補填することによって、少なからずより一層充実した世界へ超え出ようとするのである。だから理性の働きは無を介して存在の方向へ上昇する運動として思索を規定しているのである。つまり超越する理性の志向性は無意識の内にも存在に向けられているのである。しかし理性がその存在へ向うということも虚無を通してのことであるから、無こそが理性の動因である。つまり理性が働くというのは己れを圓

繞している事物内部の無に於て動かされた理性が存在に向かつて現実をよりよく越えていくことであり、知るとはこのようにして無を介して存在に接近する働きのことである。M・ハイデッガーがあたかも「無の根源的顕示性にもとづいてのみ、人間の現存在は存在事物に向かつて行き且つその中に入りゆくことができる。」⁵⁾と言わせることと同じ意味的連関をもっていることであろう。その視点からしても無とは認識論的虚無として既に存在論的超越の志向をもつ働きなのである。

(四)

我々の理性は、だから現実の人間が不完全な非自立的な存在者であることを意識し見定める働きであることによって、逆に真の存在へ超越しようとするのである。その理性の最極限こそが実は存在に触れられる舞台なのである。いわゆる理性とは存在者が自己の存在性の根拠たる存在を告げる次元として置かれていたのである。だからこそ存在そのものは、存在者から自己への上昇の地平として理性を喚び出しているのである。つまり存在は初めから何らかの形で理性を自らの相関者として喚んでいる。存在者より存在への上昇の次元が理性という形で存在によって創られているのである。換言すれば、超越の本当の起動因は存在であって虚無はその機会因もしくは縁に過ぎず、結局、存在が理性をして存在者が存在を語らしめる次元としているのではないか。それは理性に

於て存在は自己自らを存在者をして告げ知めるという形をとっているからに他ならない。こうして理性は存在が自らを存在者を介して語る次元としている。否、むしろ理性とは存在が自らを思索する次元としているのではないか。以上のように見てくると確かにこのような理性を人間は持っている。否、持っているというよりも持たせている存在が自己自身を人間に於て、人間を通じて論理的自己開示を行っているということではなからうか。だから人間に理性が存在することは、理性が存在の根拠たる自己還帰の次元であるということによって人間は他の存在者のように自己を告げるのみならず、存在そのものに人間が触れる可能性を介して人間は自己についても、また同時に存在についても語りうることができるのである。その意味に於ても、存在としての超越者は人間の理性に於て知的に呼吸しているのである。人間に於て理性が存在する理由は、まさに超越者である存在そのものが本来我々に対して何を意味しているかを如実に理解させる為に、あえて人間を特別に選び出しているからに他ならない。従って人間の理性は存在が自己を論理的に告知する場所にまで浄められなければならないのであるが、この浄化の道が理性の超越の過程であり、その過程が果たされる時に理性は既に超越者に触れ、超越者、即ち存在のロゴスを聴くことができるのである。人間の理性はかうして超越者としての存在そのものの或る種の自己委託を担わされているという高貴な使命を持っている。それが人間に於ける理性の存在理由なのである。だから理性の持つ存在認識は、現存在の無限に深い

根拠的本質とも言える無⁽⁶⁾によって動因せられた思考作用として考えることができないのではないだろうか。とすれば「現存在とは、本来、無の働きの中に保たれてあるはずである。」⁽⁶⁾何故なら、その無に動因せられた理性によって本質存在を目ざしうるものが可能だからである。理性の動因がこのように無であるとすれば、無とは我々にとって純粹存在でなければならぬ。何故ならその無の根拠から我々のあらゆる現実の存在事物が顕現するものと考えられ、またその無から真の存在を目ざしうるからである。しかしだからと言って「無は対象でもなく存在事物でも全然ない。無はそれ自らだけでは現われず、またいわば無が附着しているように存在事物のかたわらに現われもしない。」⁽⁷⁾むしろ無は「根源的に存在事物の本質そのものに属しているのである。」⁽⁸⁾すると「無とは存在から言って存在者がそれに対しては端的なる他者であるが故に無ではあるが、それ自身に於てはむしろ存在そのものに他ならない。」⁽⁹⁾という結論に至る他ないであろう。しからば「無は人間の現存在にとって存在事物がそのものとして顕われる」⁽¹⁰⁾時に於てのみ始めて成り立つ根拠となるのである。ここからして無の論理が必然的にたどる結論は「純粹存在と純粹無とは同じである。」⁽¹¹⁾というヘーゲルの命題であろう。このように現存在の無に於て始めて全体としての存在事物は、その最も本来的な可能性に従ってそれ自身に到達することができるのである。ここに「存在として機能する無⁽¹²⁾」の意味が深みの次元から明らかになってくるのである。だから無は人間の最も内奥であり、しかもその内奥は同時に外へ向って

最も広く行き届き、最も極端な外の内⁽¹³⁾に届くのである。ここからして我々の問いは我々の底を超えて、「存在を守護する(……)無の聖堂」⁽¹⁴⁾の中に包まれているのである。我々の恣意の底を貫いて意欲する純粹本能とも言われるべき根本本願の内容が、ここから改めて新鮮な意味と輝きをもって注視されてこなくてはならないのである。何故なら無のままに能動してやまぬ超有ともいうべき立場を示すと同時に、我々一切の有情を包んだ根源的意識の構造である所に大きな特質があると考えられるからである。それならば仏教で言う所の願の働きと、その構造について詳しく考察を進めてみたい。

(五)

世親の『撰大乘論釈』に「願波羅蜜」を釈して

「清淨意欲を以て其體と為す。般若に依るが故に清淨を得る。大悲に依るが故に意欲有り。若し分別を離れれば此事成らざる故。是れ無分別後智の攝なり。」⁽¹⁵⁾

と説いているように、願とは端的に清淨意欲である。清淨とは「煩惱のけがれを離れてきよらかなこと」⁽¹⁶⁾と述べられるように、本来、衆生の我欲に染まらない純粹性を高次の特質とすることに於て願の性格が語られているのである。しかも宗教的意欲、宗教的欲求を源泉とする願は「能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満」(行巻)たす

働きを内実としてしているのである。だから煩惱の根は我執であるから、我執の限りなき否定に於ける純粹意志、超越意志を現わしている。清淨意欲と現わされるものは、その限り我々人間に於ける願望であるはずはない。何故なら我々人間が要求する願望は全て我執にもとづく願、即ち欲望以外の何ものでもないからである。清淨意欲たる願は、それ故我執にもとづく不淨の欲の限りなき否定に於て現わされるような願にほかならない。だから般若の智慧によって願のもつ自性（離垢）清淨性が超越的資格をもって顕揚されているのである。しかし願は単に超越的側面にのみ止まるものではない。むしろ自らの願が自らの願の意欲として畢竟、如来の本願となる為に、自らの内に一切衆生を「摂して自体となし安危を共同」（成唯識論）するという、底無き運命愛をもって如来に背を向けている暗黒の衆生を、一如の宗教的世界観へ呼び醒ますべく大悲なる菩薩行を展開してくるのである。何故なら、願の内在的側面である、その大悲を説明して

「大悲は愛なり。愛は即ち是れ欲。菩薩大悲を以て一切衆生を攝す。」と説いている事実に見ることが出来るからである。従って如来に依る愛とは「絶対に分離せるものの統一」と言われているように、永遠に結び合うことのない如来と我々との断絶が如来による両方向からの救済活動の働きに於て統一（淳・一・相統）されるものとなる所に如来の深き慈悲があらわとなる。永遠に分離的なるものとの結合である所に無縁の大悲といわれる愛の最深の姿が見られるのである。聖愛とは実に深広無涯

底なる如来の本願海から救い取る絶対的平等愛に他ならない。そこに出離の縁あることなき孤立無救の衆生を自己の命として還滅せしめている所に大悲の願といわれる重い意味がある。だから願の出発点は何処までも流転せる人間存在を片時も離れることのない苦悩の深みに根を降して、何とかその苦悩の根を抜き、煩惱の心を菩提の心へ転ぜんと荷負している所に、願の内在的側面を読み取ることが出来るのである。それ故、超越として働く般若の智慧と、内在として働く大悲の意欲との動的ユニティーにこそ願の面目が躍如として働いているのである。だから真如がいつまでも法性として静止的なる真理の内に止まるならば、それは単なる如であっても来という実動性を獲得することは出来ない。純粹意欲となる所に真如が衆生世界に従如来生するのである。静止的なる一如の法性は、般若と大悲によって始めて如来如去の動的原理となるのである。意欲する願の存在論的意義は単に静止的なる一如の真理と區別される動的原理ということができよう。意欲は実に働く真理である。そしてその働きの他に願の實在はないのである。だから意欲たる願は、法爾自然の法性と業道自然の衆生とを総合統一する所の具体的実存であるといふことができる。最も具体的なる實在は意欲である。意欲こそ主体的實在である。従って願の構造が「無分別後智」と語り現わされるのも、実は願が単なる分別的現実界に隷属する人間の虚妄なる自我意識の変形でもなく、また無分別理想界に幽閉する固定化された觀念論的真理でもない。むしろ本願が純粹なる智慧（超越）を背景とする大悲（内在）の意欲で

あると言われるように、あくまでも無分別的理想界を背景としながら分別的現実界を対象とする無分別後智(根本後得智)として現わされる構造の所に、働く真理の活動様式があるのである。ここに有無の二見に執着し狭隘な分別智の世界に滞落している人間精神を広い無分別智の実存世界へ誘導せんが為に説かれた方法論が無分別後智である。だから無分別後智によって照射された清浄意欲たる動的真理にこそ、本願の力学的構造が如実に説き現わされているのである。ここに超越的なるものが返って人間存在の根底となっている所に、願のもつ深い意味が実在的真理となつて現働している。それ故この願の働きを根本原理としなければ仏教の真理開頭の意味内容は全く意味なき空虚なものとして観念化されてしまふ他ないであろう。

(六)

と言うことは、我々は通常、宗教というものを考える場合、まず信ぜられるべき仏と信ぜんとする自己とを始めて想定して於て、そこからその仏がいかなる存在であり、いかなる救済活動をするものであるかを究明し、次にその仏と自己とがいかにして信ぜられ救済されていくかという所に、仏教の構成要素を規定せんとするのである。真宗学に於ても同様であつて、かくの如く規定せられた弥陀(救い主)と自己(救われるべき存在)とが、かかる予定観念化された考え方の出発によって、果して

我々が要求するが如き弥陀による自己の救済、もしくは救いの究竟く到達することができるのであろうか。即ち、この考え方の出発に於て何故弥陀が救い主としてまず最初に置かれなければならないのか。何を根拠として救われるべき自己に對して救い主たる弥陀が存在しなくてはならないのかを限りなく究明してみても、所詮、抽象的なものであつて、その両者の関係はいつまでたつても空疎にして観念的な概念的結合が教義学的に論理付けられ弁証されるだけであつて、結局は内面的には永久に一致することのできない対立的二元論に終止する他ないであろう。究明の結果、弥陀は永久に弥陀であり、自己は永久に自己であり、そこに結合されるべき救いの必然的根拠がどこにも見い出されず、しいて両者の結合を内面的に求めんとすれば、それは単なる感情的心理にあらわれる刹那的非論理性の結合でしかないのである。もしその結合を「信」と名付ければ、その信は常に理性に脅かされつつ主観的感情によつて満足しようとするものであり、結局、我々に決定的な満足と絶対的な肯定とを齎さないであろう。かかる状態をこそ仏教真理の普遍性と必然的根拠の自明性を欠落した特殊な宗教思想に転落する他ないであろう。

しかしながら、尚且つかかる考え方に出發しようとする限りは、かかる欠陥を補うものとして、まずそれを弥陀そのものの内容と作用にあるものとして求め、そしてひたすら弥陀の説明にのみ力を注がんとするものであるが、しかしその出發に於て、自己に對立して存在するものと思考した弥陀である以上、弥陀の内容と作用とをどれだけ説明してみても、

かかる弥陀が客観的に存在するであろうかという疑問には遂に答え切ることができないのである。ここに弥陀の内容と作用との説明は、真宗教学に於ては常に弥陀の存在ということの論証と共に進められるべきものであつても、自己と弥陀とが始めから対立するものとして仮定された所から出発している限り、いかに弥陀の存在が論理的に証明され、同時にその内容と作用とがどれだけ具体的に究明されようとも、それは結局、弥陀を外部から観察する弥陀に関する知識の集積であつて、弥陀そのもの实在ではないのである。かくてここに行き着き悩む時、この考え方はさらにまた次の方法に思考を巡らさんとするのである。それは自己に対立する客観の弥陀は永久に我々に知られるべきものではない。否、むしろそうした弥陀が存在するのではなくして、この現実的自我に対して理想的自我なる存在を自己の中に認め、それを弥陀なりとする考え方である。しかるにこれも弥陀を予想し、外に求めずして内に求めて、自己の内なる崇高な理想意志を弥陀と名付けたまでであつて、それがいかにして弥陀そのもの实在であるということがいえるか。

かくの如く弥陀と自己との対立的仮定を出発として、弥陀の説明から真宗の教義内容を考察して行かんとする時は、既にそのこと自身、外に求めても内に求めても、結局、弥陀そのものに逢うことはできない。従つてそれより展開されるべき真宗の教義内容は、所詮、人間存在それ自体の上に必然的真理の開頭を見出すことができないのである。

しからば、真宗の教義を構成する要素、即ち真宗学の内容をその必然

的形態に於て発見し研究せんとする為には、我々はいかなる所から、いかなる在り方の原理に立つた所から出発すべきであろうか。即ち以上の考察によつて、まず信ぜられるべき弥陀と信せんとする自己とが対立的に存在するものと仮定する二次的見方以前に、既にこの両者を根底的に成り立たせて来ている具体的統一態からその出発を見い出さなければならぬのではなからうか。即ち我々の宗教は抽象的には対象と主観とが分離し対立するものとして考えられているのであるが、純粹なる宗教経験に於ては、逆にこの両者は離すべからざる内面的統一を有するものである。何故なら、この内面的統一の無限の創造と発展の上に対象と主観とが抽象されるからである。従つてこの対立以前にして、しかもかかる対立をその無限の創造と発展によつて生ぜしむべき最も具体的な統一態こそ、実は『大無量寿経』の説く「本願」に他ならない。

(七)

だから真宗学の出発は、まずもつてこの本願から出発せねばならないのである。本願はいわゆる信ぜられるべき弥陀に先立ち、信せんとする自己に先立つ原初的意欲の始発点に他ならない。従つて如来の本願は我々にとつてあくまでも如来の願として遙かに高遠なものであつても、決して衆生の志願と無関係にある訳ではない。むしろ最も深い内面的関わりが、この願に於て蔵せられているということができるのである。如

来と衆生とは、従つてその願という所で対立のまま一体として結びついている。如来の願も衆生の願を離れて発起されたものであるならば衆生にとつてそれは無意味なものである。また反対に、衆生の願も根本的に如来の清淨意欲を離れるならば単なる主観的願望に終つて願行具足の意志となることは不可能である。如来の救済の願といい、衆生の往生の願ということも、現実的には如来と衆生とは絶対の対立を持ちつつ、その願に於て一如の関わりをもつといふことができるのではなからうか。言い換えるならば、唯一の救済意志である願が自らを成就せんが為に両者を一貫しているのである。願が自らの宗教的欲求を成就せんが為に両者の關係を成立せしめているのである。この意欲は、衆生にとつても如来にとつても自己の主体を為している所の、内面的本質たる存在への意欲である。しかも両者にとつて各自の内面的本質たるところの純粹意志に於て深く結びつくのである。従つていかなる仏も因位の願を背負わずして歩み來つた仏というものはない。その点では仏は人間の他者として君臨する神とは本質的に異なるのである。仏も元は流転の衆生であり、流転の衆生も覚れば仏なのである。だから願を離れるならば、如来も衆生も本来の求道的・救済的な必然關係を失つて、單なる外境的存在として見出し出されるだけの、偶然的な、あるいは觀念的な存在になる他ないのである。むしろこの願に於て両者は最も深い必然的な原理關係を開く媒体になるのである。だから願は人間にとつてそれがあつてもなくても人間であり得るが如き偶然的なものではない。本願こそ人間にとつ

て原理的なものでなくてはならない。宗教の原理は同時に人間の原理でなければならぬ。宗教心の原理であるところの本願は、従つて人間の願というよりも、人間を存在の根底に目覚ますところの存在の願である。だから願は実存の根底としてどこまでも自己を底に超えようと共に、その根底に目覚めた自己に於て全実存を包括する世界として如来の本願なのである。従つて本願は超越的でありながら同時に内在的であり、内在的にして同時に超越的な働きをもつ欲求が願の特徴である。

それ故、本願が我々と対立する以前の最も内面的統一の無限の源泉にほかならぬとすれば、本願こそ我々の存在に於ける最初の具體的統一態であるべきはずである。何故なら本願は我々に於ける自己の本源の原始性であるから。従つて全ての源初的意欲の始発点がこの願によつて方向づけられているとするならば、生きとし生けるものの平等なる命の源は、この唯一の願に於て行為的存在たらしめられていると言わなければならぬ。その事実を上田閑照氏は『禪仏教』の中で、「願は一切の活動をその根底から動かす根本の動力因であると共に、一つ一つの具體的活動においてそれを導くものとして自覚された究極の目的因である。」と指摘され、また「願は単に意志的決断ではない。決断せしむる大もとの力が自覚的決断を通してポテンツを高めたもの、せずにおかないと同時こそうせずにおられないという形で全身心を動かし、あらゆる活動をその根底から動かして行くものである。」と述べられている。

しからば、この願を源として行為する衆生は、この内面的統一の無限

の創造と発展の上に乗ぜられることによって、反って理想と現実、対象と主観とが限りなく対立し分別されていく世界を感報し、千差万別の世界を構築していくことができるのである。誠に本願とは生をして生たらしめる根源の生であり、生命の源泉として我々衆生を存在の故郷へ呼び出すところの存在の魂である。しかも衆生の煩惱の中に埋没しながらも埋没していることに痛みをもって堪えている流転の主体こそ本願である。その願が願自身に止まらず、さらに願成就となって現実の力とならんとする所に願の超越的根拠の生きて働く道理がある。しかもその願の意味が衆生に作用し、願の志願が浄土への感動を開くが如き宗教的意志となる所に如来の本願の本来的な働きが伏蔵されている。本願は、それ故ただ徒に流転する衆生の中に埋没しているのではなく、衆生の生きていくことの背景である宿業（流転の身体的基定）と結びついて深い要求を現わしているのである。

だから本来あるべき故郷から迷い出た有情が、還るべき故郷からのよび聲を「招喚の勅命」として聞かねばならない所に重い自己超越的課題を背負っていると言わねばならない。そこに「身をもるもの苦毒の中に止るとも、我が行、精進にして忍びて終に悔いじ。」と誓われる法蔵の願心（因位の願）が、大乘の悲心たる根本願から展開した所に願の発祥地を見ることができる。何故なら、根本願の発祥の地が我々の帰るべき根源故郷としてある構造に窺えるように、我々を本来帰るべき真如一実の大法世界へと一切衆生を平等に方向づけ、希求し、収めとる命脈と

して、如来の本願は自らその責任主体を果たしていると言わなければならない。言い換えるならば、如来の本願たる大慈悲が衆生の苦悩に同感しつつ、遂に流転を転じて一如法性の無上涅槃界に還帰せしめんとしう、いわば一如の世界観に依止し、又一一如の世界観を志向する所に本願の超越的性格が深くも以みられるのである。それ故、真如から脱落し、真如に背くものを契機として、その上に真如の願いを実現せんとして、高邁な課題を試行した所に本願の創造的活動の相を読みとることができるのである。従って超越ということも内在の全てを包んだ超越でなければならぬ。根本願とは、その意味からも我々を超えて我々を包むものとして超越的根底たるべきものである。衆生は生まれながらにして超世界的意欲としてある、この本願に本来から傾動されつつある存在といわなければならない。しかも実存を喪失せしめている衆生を願は自ら人間存在の実存の為の決定的な根拠となつて衆生を本国へと呼び覚まし、蔽われたる衆生の根底を願は自ら目覚めの大地となつて、無底の深淵から衆生を支えているのである。

誠に人間存在の救われがたき苦悩の実相に裏づけられて願が発起されであり、また願が人間存在の目覚めを促す実践の原理となつて働いているのである。

(八)

しかしながら衆生の常の現実相は

「以下其輪轉三有ニ受中衆多生死上故名ニ衆生。」

と言われるように、雑多に変幻する世相の渦に吞込まれながら、しかも無限の側面を開く人生の只中であって、人間はその巨大に拡がる文化と休みのない現実の変化の前に、ただ茫然として自己を失い、鬱屈する欲望の渴きと飢えに追い立てられるばかりで止まることを知らない有様である。つまり衆生とは苦惱に塗れつつ欲望をかけめぐる存在である。それはあたかも暗愁の曠野の如き泥濘の中を疲労と困憊に喘ぎながら無限の時間に耐えつつ歩みつつづけている希望のないピエロの如き姿である。それほどにも衆生の現実相は救いなき根本無明に覆われ本来的な願に目覚めることがないのである。しかし科学文明の現代であって自らの宿命を自らの技術的理性の咎に於て予感するという奇妙な事態を現在経験しつつあるということである。つまり現代社会からも、客観的認識からも隔絶されながら、しかも忙しい終日の労働の前で汗と涙を振り絞りつつ社会に奉仕している。それでいて病み疲れ、引き裂かれた自己を否応無しに味わわされなければならないということである。だからその宿命のあり方は自己以外の全てのものから取り除かれ、閉じ籠められた宿命のあり方である。しかしながらその宿命の桎梏の中に自ら忍耐と労苦と

行為・存在・本願

信念をもって時代の運命を嘆き続け、その嘆きが絶望にまで純化し徹底される時、そこには自己自身の有限性の確認と実存的な終末の先取と深く結びついた過程へと事実が深化し照されてくる。そしてその事に目を移すことは決して無意味なことではない。というのは、その状況こそが反って自己の置かれた現実と、自己自身の有限性とを逆に積極的な肯定へと破っていくような本願の心に目覚めているからである。何故なら人間が不安をもつということが、既に法性を離れている人間を法性が呼びかえさんとする、その呼びかけに触れている心根だからである。従って苦惱の現実そのものが既に浄土の要求となって働いているのである。現実に人間が苦惱するということは、最も深い意味に於て浄土が人間の本源の要求となつているのである。だからそのよび聲を聞く時、いつのまにか今まで惨めに引き裂かれ卑しめられていたと思ひ込んでいた微少な自己が突然弾け飛んで、大きな開かれた宿命の中に期せずして自己一人の使命と命の尊貴性を目の当りに見い出さしめられて立っているという個有の人間空間の充実を感じることができるのである。そこにはもはや「終り」を持たず、しかも中心のない近代の主観主義的な時間構造が窮極的に反転して、時間の構造を本願からの目覚めに依る宗教的時間へと不断に流れつつ集中する覚存的時間へと変えることが許されるような反転が成就されているからである。何故ならこのような時間構造にあっては相互主観的な時の座標軸が突破されることによって、全衆生を無倦に常照攝取しつつ、歴史の始まりと終りを包むより一層高い本願的時間に

包んだ、いわば時無量劫として意識されるような時間の反転が成就されているからである。しかも時無量劫として意識される本願的時間の構造が思いもかけず私の上に成就した「信の一念」の中に、「時剋の極促」として瞬時に撰在するという宗教的現在の誕生が美事に成就されているからである。だからこのような終りをもつ終末の世界、真に「終末論」的な世界は、「終り」を向う側に欠落するものと見ないで、むしろ「終り」を自らの生成原理として出働する本願の大悲、心に目覚めた時間の誕生があるからである。だからその無量劫の時間の働きに呼び覚まされた欲びは、歴史の底を貫いて真昼の陽光を浴びた海のように伸びやかな歓喜を味わっている。この美しい風景を『大無量寿経』の教説は、いみじくも、「それ衆生ありて、この光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず。もし三塗愆苦の処にありて、この光明を見れば、みな休息を得て、また苦悩なげん。寿終えての後、みな解脱を蒙る。」と詩情豊かに述べられている。

かくて、この働きに呼び覚まされた人間は、紛れもなく自己自身が本願の大悲心の懷に抱かれてあったという深い謝念が発露すると同時に、自己の帰るべき本国の仏土を本願が願生の道として彼岸に見開き、しかも願が智慧の光をもって無明煩惱に覆われた我らの迷いの黒闇を照破し、我々の生まれるべき世界を西方浄土として輝き出さしめる働きをもって発見せしめて下さっていたという欲びとが重畳されているからである。

誠に本願は人類の終りに立って発動している遠大な仏法の事業であり、衆生の一喜一憂に惑わされない悠久の時に耐えるが如き忍耐力と射程距離の長さをもって人類の救いを曠劫来見つめているのである。だから本願は、我々に先立って歴史の始源から根本意欲として衆生の業苦を包摂しながら、しかも衆生世界の未来際を尽して来源しつつある純粹意欲の主体であった。如來の大悲、心から応現した清淨意欲の本願は、衆生の分別意識を超えた所で本誓を遂げなければならぬという重い課題に悪戦苦闘され、何とか衆生の質を転換させようと隠れた本願のバネを衆生の意識の闇底に行使して、常に本国へと傾動しようとされたのである。だから衆生は願の相としてある浄土に本来から還帰する運命にあつたのである。

(九)

しかし悲しいかな現代は仏教で説く所の如來の本願を、自明の如く救済原理の出発点に置いて考える発想が、それ自体本質的に疑われているのである。つまり宗教は人間をどのように救済していくかというからくりの構造と答えが既に我々に先立って始めから覚者の教説として決定されていて、その構造と答えをどのように未覚者である我々が聞法求道を通して受け入れ納得していくかという所に、いわゆる宗教論が成り立つものと考えられている。しかし現代は、仏・覚者・本願と言われる仏教

の重要なメルクマールの言葉が現代人にとって既に働きの見えない「隠れたる概念(神)」であり、今日では「見えない宗教」(ルックマン)でしかないのである。従って我々は宗教論の最初に仏・覚者・本願等を自明の如く前提として置く所から救いの問題を説き明していく「答えとしての宗教」が、今日では新たな(宗教的)二元論の復活、乃至中世的思考への回帰でしかないという厳しい問い返しが、現代の知識人の中から生まれてきていることを我々は否定することさえできないのである。だから今日の我々は仏教の重要概念である仏・覚者・本願等を始めから自明の如く前提として教學論を展開していくという方法論が、非宗教・反宗教を標榜するニヒリズムという時代の精神構造から否定され拒否されている所に、実は我々の宗教の超越的立場の自明性に対するラディカルな問い直しに出会っているのである。そこに我々は「問いとしての宗教」から逆に信仰問題を開始している現実の姿があると言えよう。ここに我々は宗教原理の謎と自己自身の信仰する行為との謎を抱えている。そして信仰が宗教の過去化しつつある固定規範を突き破りながら、また自己は自らの謎を解き明しながら信仰と自己を見出し出していく。その軌跡が破壊と発見の瞬間に意味となり形となって、換言すれば生きた真実の宗教となって現われるという性格を現代は担わざるを得ないのだ。そこに「逆説として現代」と言われなければならないような厳しい実存状況が、色濃く現実の中に現われ出てきているのではないであろうか。反ってそこにこそ裸形にされた宗教課題の本当の意味での現実問題の根深

行為・存在・本願

さがあるといえるのではなからうか。

始めを失なった現代。終りを持たない現代。時間のない中絶。その現代が真に終りを取り戻せないという嘆きに立って、その絶望の救いなきを最後まで耐え抜いた時、本願の大悲心が近代理性によって「奪いかえされたもの」の生まれ出る反転を、宗教的逆説として引き起こす役目を誓願として背負って下さっていたのである。そしてこの本願の救済的転依を内実とする美事な反転を通して、我々はここに普遍的な全一的な時間を取り戻すと同時に、自己自身の置かれた時の中心である宗教的現在時を真に奪回することが、本願からの献身の名に於て成就されるのである。しかもそれがまた救われがたきニヒリズムの時代にあつて、真の「終り」を取り返すという意味での現代の救いを具現する起因になる。ということは、この終りなき終末の時代にあつて「終り」を取り返すとは、実は時の中心を取り返すことを意味しているからである。

誠に本願こそ人間の時間の始めを見出し、終りを取り戻すべく出働する人間救済の挙体的原理であつた。何故なら、人間の始めと終りを包む人類の始源的救済の本質原理が他ならない如来の本願だからである。

「イエス(如来の本願)は世の終りまで苦悶されるであろう。そのあいだ、我々は眠ってはならない。」

第二章 願からの挑戦

(一)

「我々は今や科学の、しかのみならず哲学のありふれた分野から飛躍したのである。そして何処へ我々は飛躍したのであるか。おそらく深淵の中であろうか。しからず、反って一つの土台へである。一つのものであるか。否、我々がなんら偽瞞しなければ、我々の生きている、また死んでいくその土台そのものへである。我々が本来立っている所はその土台へ我々が始めて飛躍しなければならないということは、奇異なことであり、あるいは全く不気味なことであると。」⁴⁰

この一文から推察されるように、近代的人間観による主体性の確立が対象界に構成的に関わろうとする思想基盤の失墜をラディカルに告発しているのである。その衝撃的次元から私は本願に依る転換を単に同一平面上の方向転換から捉えるのではなく、あくまでも現代の人間存在の自己内把握の主観性を突破して、自己存在の根底を直下に突き抜けるような、いわば実存的転換から新しく捉え直すことによって、本願を唯一の根源的な現実性・実在性をダイナミックスに回復する道として位置づけることによって、現代の失地回復の原点を如来の本願から見出ししてきたのである。即ち現代の計量的思维の主観性を脱して、それを超えた真

実なる無量寿としてある存在の根拠に直結し、その根源に飛躍し、その無量寿の存在と呼吸する、いわば人間存在の「生ける根拠」への転依と目覚めを如来の本願から見出ししてきたのである。

だから現代に人間として実存しているという自己に責任を取るとすれば、それは人心の至奥から目覚めと存在の根拠を「招喚の勅命」として呼びかけてくる本願を発見すると同時に、自分を取り巻いている時代運命の精神的本質にたどり着くことである。従って本願が現代に於てどのような視座から求められ、どのような方途へ向けて検討されなければならない位置にあるかを私なりに追求してきた。

まさに自分が実存しつつ刻々の時を生きている現代を解明するということは、自分の立っている精神的地盤を獲得することであり、それはまた伝統が伝統として流れている現在の意味を現実的課題の上に見出し発見することである。その意味からも常に時代の課題の中で闘い取られ生き抜かれた所に、始めて真の伝統が想像的に実現されていく場が開かれてくるのである。それ故、現代に課題を持たずして現代以前の古典に帰っても伝統の精神を真に汲み出すことはできないのである。むしろそういう形で伝統を求めている姿勢を、丸山真男氏は次のように批判している。

「思想が伝統として蓄積されないということと『伝統』思想のズルズルべったりの無関連な潜入とは実は同じことの両面にすぎない。」⁴¹
 と。従って伝統ということは無生命な形骸的伝承、さらには化石的固定

を意味する因襲とは厳密に区別されなければならないのである。されば伝統のもつ本質的性格は如何にして領解されるのであろうか。

思うに伝統ということは時の問題を無視して考えることはできない。

伝統とは常にその背後に悠久の歴史を担っているものであって、歴史の歩みを無視することは伝統の破滅を意味する。かかる伝統の根本的特質がその歴史を荷負する所に於て捉えられる限り、それはまさに生々発展の性格を持つものであることを示すに他ならない。何故なら、歴史とは単なる過去の事実の記述に止まらないで、むしろ過去なるものの現在化、即ち過去なるものが現に今あらたなるものを再現しつつ、しかも刻々に新たな未来を展開するが如き生けるものでなければならないからである。だから発展を措止しては、もはや伝統は成り立ち得ないことは自明の理である。一定の場に停止する前者から後者への継承、即ちある特定者から次の者へと単に維持し伝えられていくに過ぎないものは、重苦しい因襲ではあつても、それは伝統とは異なるのである。もし因襲の世界に生きることが歴史的伝統に生きることであるならば、歴史は「いたずらな保守主義と空虚なる革新主義との間に……苦悶し混迷する」⁽³⁾他ないであらう。あたかも鍛んだ水が腐敗するように、真の生命はその形式的固定性の中にたちまちにして沈澱し枯死していく以外にはない。即ちそこには伝統それ自らを性格づける生々発展の歴史性が否定されているからである。

「伝統に生きるものは何よりもまづその伝統形成的な歴史的生命的の本

来的創造性に於て生きるものでなくてはならない。」⁽⁴⁾

されば伝統とは因襲の化城に捉われた無生命の継承を意味するものではなくて、停滞と静止の固定とを超えて刻々に発展する創造性をその内面的特徴としていたのである。真の伝統こそ真の創造性を意味するものでなければならぬ。

かくて、伝統とは歴史を担うものであり、而して歴史を担うものであるが故に未来に向つてたゆまない創造を形成していくものである。まさしく伝統は創造性をその生命とする。創造とは現実からの飛躍であり脱自的超越を意味して不断の改変を推移することであるが、しかし伝統を貫くその本質は常に歴史を超えているものでなければならない。E・フツサルが『内的時間意識の現象学』の中で「時間は流れて流れない」と言っているように、流れないものによつて支えられながら、しかも流れる。ここに伝統のもつ深い神秘がある。流れないものとは伝統の本質を意味し、流れるとは伝統のもつ創造的展開性を意味する。もし流動のみならばヘラクレイトスが思考した世界の如く、万物の流れる世界で、そこには変化のみあつて創造はない。また流動なき世界のみならば、パルメニデスの考察の如く全てが連結し、ただあるものは固定のみで創造の面が捉えられ得ないのである。

不動にして動、不流にして流。かかる動、不動の即非關係に於てのみ伝統の創造性はあつづけられるのである。

しかるに現実が具体的に常に歴史的であるとすれば、伝統精神の継承

は常に永遠即歴史的、歴史即永遠的である所に始めて響流するのである。これは勿論、単に静止的観想的な転換を意味するのではなく、永遠の生命が真に創造的に撥転する時の在り方と、それが現実の世界の内にそれ自身を展開する姿とを意味するのである。しかもまた歴史即永遠的、永遠的即歴史的ということが真に成り立つと共に、(またそれが成り立つ為には)永遠なるものはどこまでも永遠的、歴史的なものほどどこまでも歴史的でなければならぬ。

(二)

しからば、かかる伝統の本質とは一体何を示すこととなるのであろうか。それは言うまでもなく法然をして浄土宗を開かしめ、親鸞をして浄土真宗を開顕せしめた、かの如来の本願の他に求めることはできない。親鸞は『教行信証』『教巻』に『大無量寿経』の宗体を判じて、

「如来の本願を説きて、経の宗旨とす。すなわち、仏の名号をもつて、経の体とするなり。」⁸⁰

と説いているように、『大無量寿経』の宗要は如来の本願であり、この選択本願の具体化する名号こそが経の体となるのである。蓋し体とは最も具体的なるものの謂であって、如来の本願を最も具体化するものが名号である。従って名号は釈尊の言葉ではなく釈尊を超越せるものである。名号こそは最も純粹なる言葉であり、真実なる法そのものの自証で

あり、自己表現である。その名号が十方に響流するのである。その意味からも宗教の言葉は永遠と時間とが出会う所に成立している。即ち、そこに如が如来の名として「南無阿弥陀仏」と宣言せられ、時間に於ける人間存在は如を如来の名として「南無阿弥陀仏」と受用するのである。

永遠と時間との触れ合いを表現し、その触れ合いに於て成立する言葉がこの世に形をとって現われ出る所に、宗教の成立する原理があるのである。従って永遠は言葉として時間に来るし、時間は言葉を以って永遠に込めるのである。念仏の言葉は永遠と時間との出会いの場所である。念仏が称名としてこそ万人に普遍化せられ、神秘主義的・特殊経験的な貴族性が突破されているのである。全ての人々はこの言葉の中に於て永遠に触れ、一如の宗教的世界に帰ることが出来るのである。又永遠はこの言葉に於て、如が単なる可能態の如に止まらず、現実態として如来たりうるのである。換言すれば、如をして如来たらしめる原理は「如来の名」としてであり、又如が「如来の名」としてでなければ人間存在にとつて「如来」の意味をなすことはできないのである。念仏の言葉は永遠と時間との分水嶺に位し、両刃の剣の如く永遠と時間の両界を瞬時に切り開くのである。従って永遠と時間との究極的連関の構造としての宗教に於ては、永遠は時間の意味的内容であり、時間は永遠の表現形式となつていたのである。宗教の場面に於ては、だから時代の状況がそのあらゆる有機的関係に於て考察され、その状況の本質的な意味実質が問われ、その問いを通して時間の内に現在する永遠に直参して、それを把握

し語らんとすることが何よりも大切なのである。即ち人間の歴史の中に如來の歴史——如が如の仕方て人間の歴史を貫いて顕わになる如來の構造的必然性の歴史——に触れることが信仰にとって何よりも必須欠くべからざる事柄なのである。

(三)

しからば我々は、かかる伝統の永遠なる生命に如何にして触れ得ることが出来るであろうか。それが永遠の今なる聞信の一念に於てのみ始めて可能になるのである。だから永遠の今とは、空間化せられた量的時間ではない。久遠を今に觀じ、永遠を現実体験の内に見るのである。即ち歴史の過去性を現実の一点に凝集し、これを身証する現在の一刹那を意味する。換言すれば歴史を現実の瞬時に全収するが如き体験的直觀に他ならないのである。

「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。」⁸³

と告白する様は、まさにかかる永遠の今なる体験の赤裸々な表白に他ならない。かくの如き永遠の今なる体認こそ宗教的生の構造を物語るものであると言えよう。何故なら、それは歴史的前後を撥無し、時間的距離を飛び超えて永遠の今に於て生命的に一となつてゐることだからである。前後という関係で引き延ばされた時間の距りが燃焼されて永遠の今

に収縮されたことである。それは丁度、親鸞が法然の内に死し、七祖が親鸞の内に生きること例えられようか。

現在のものが先立つものへ没し、先立つものが現在者へ現前する。言い換えれば、それは現在が現在自身の根底へ向つて過去に帰り、同時に過去が現在の根底から現在の内へ新しく生きてくることである。ここに過去と現在との関連、即ち歴史の伝統の一步が形成される。しかもこの関連が現在の直下に成立する故に、ここでは永遠の今と過去より現在への歴史的發展とは離し難く結びつき相俟つて成り立つのである。だから「歴史の伝統は生の永遠なる同一によつてのみ生じ、生命の同一もその歴史の伝統を發生せしめるという仕方を以てのみ具体的にあり得るのである。」⁸⁴

従つて伝統精神の唯一發現の場は、この唯一無比の歴史的现实以外には何処にも存在の相を開示し得ないのである。伝統精神の生ける命は、その歴史的现实に依つて始めて鮮活に顕露されていくのである。

だから現代不在の宗教は、所詮、実存性を欠落した單に過去の歴史を研究するだけの客観的な歴史主義的教学か、もしくは従來の伝統教學の教示する正統教學を再述する觀念論的な独断論的教学に陥つてしまふ他ない。いわば教學的知識の蓄積と整理の學問でしかなく、教學本來の創造の學問という性格が失われる。従つて創造性を喪失した教學は没主体的・没実存的な教學になる他ないのである。だから過去に執われ、過去の連続に生きようとするのは、既に触れた如く因襲に頽落するのであ

る。時の現在を持たない過去の人間は、永遠に宗教的な生そのものに生きる創造的人間であることはできない。真の創造に生きようとするものは、何よりもまず過去に停滞し、過去の生の連続に生きようとする執着的自己から脱するのでなければならぬ。そして過去が断たれるということは、それに於て過去がその真の生命をうる所の永遠の今なる世界に生かされるということである。言い換えれば、永遠の今なる伝統の真の生命が歴史的時間的な現在の上に顕現し、それが時の今を生きる地上の一人格によって発展展開する姿といえようか。従って時の今の上に顕現した永遠の今こそは直ちに歴史的伝統であり、また歴史的な今なのである。そうでなければ永遠の今は単に考えられたものであって、如実なる現在ではない。その伝統が現在の一点に燃焼されて、新しい創造のエラシを発現する力を生み出す所に真の伝統がある。この力なくしては伝統は無意義であり、真の伝統ではないのである。伝統が現在に燃焼されて現実に成り切る所に伝統の生命は、過去、現在、未来を貫く永遠の今となって無窮に連続するのである。本願による伝統も同様であって、本願の原理的な働きが歴史的な現在の上に永遠の今となって響流し、「今現在説法」となって働く所に実在するのである。伝統の永遠性を自身の存在原理とする本願は、歴史の根源を始終貫いて仏道として歩まれている所に自ずと証明されていくものである。この道こそ本願の仏道であり、本願の歴史的現実態である。だからこの仏道の現行する所に始めて仏道の歴史が成り立つのであり、本願が流れをもって仏法の歴史を自身で保

持しているのである。本願は誠に仏法の生命的原理なのである。

(四)

親鸞の開顕した浄土真宗は、人間存在の根本原理としてあるこの本願の働きを唯一の畢竟依とする仏道として誕生したのである。だから本願は、あくまでも我々の帰るべき生の最深の主体として見いだされるものであり、本願はどこまでも自己の本源の原始性であり歴史性なのである。本願はそれ故、自己の最も深い実存として動いてくるのである。ここに本願の仏道が端的に如来によって与えられた我々衆生の根源的目覚めを開く道と言われる所以がある。

誠に本願は仏道の根拠であると同時に仏道の原理であった。親鸞は『顕浄土真実教行証文類』の御製作にあたって、煩惱に汚染された衆生の疑惑を深く超えたもつと根源的事実として動かしがたく実在するこの願の根拠を、真実の教法の所在と見定められたのである。何故なら、標挙に「大無量寿経浄土真宗」と掲げられるように、願とその成就を現わした宗教的世界を浄土真宗と明示されたからである。従ってその真実の理由はと問われれば、他ならぬ『大無量寿経』が如来の本願を説く教えだからである。ここに本願が人間存在の根本形式であり、根本原理として見いだされる所以がある。だから各巻至る所に「願より出たり」、「願心自発起す」、「既にして願有す」と表示されているのであろう。つまり信

仰構成の必須要素は全てこの本願より生起し、しかもこの本願を根拠としてしか語られない構造のものであることを具体的に明記しているのである。大乘仏典にも、

「一切の諸法は願を基本と為す。」

「是れ願は窮尽すること無く、虚空、衆生、法界、世、涅槃、諸仏の出づるところ。」

と言われている事実からも首肯することができるであろう。それ故、信心獲得の事実と救済過程を問題とする時、この「如来の本願」の原理的基調なくしては語られない構造のものであった。だから本願の必然的展開に於て成立する信仰論理にこそ、『教行信証』の普遍性と永久性を具備している謂れがあるのである。その本願を存在の基盤として始めて我々の宗教経験が成り立つのである。

しかしその宗教経験の本質としてある本願はどのような様相のもとで人間の上に顕現するものであったであろうか。それは前章の考察を通して見てきた如く、本願は我々の行為的存在の在り方そのものの限界にぶち当たる「宿命」としての終末に於て顕現する願であった。にも関わらず、実は本来から我々の根底を担い続けてきた本源行の願であったというのである。つまり一切の欲望が打ち砕かれても我々の生の根底には生の最深の主体として見出し出される願に支えられてあったということである。この生の最深に見出し出される主体こそ、誠に「願生」としての願である。しかしその願はいつか誰かが偶然の思いつきによって生み出さ

れた特殊な願ではない。むしろ誰のものでもない真如の法が衆生を通して願として見出し出されてくるものである。願の生まれくる背景には、このように衆生の大地性と安危を共同せしめずにはおられないような大きな欲求するものなき欲求をもった願によって支えられているのである。その意味からも、この願は如来の本願という働きをもつのである。

人間の生の根底には、このような誰の願でもない願をもっている。否、むしろこの願によって人間は支えられて生きていくのである。人間の生の根本の所には生を絶しているほどに深く「無生の生」の自然を法爾として、この最深の生は自身の本質としてもっているのである。だから浄土を有生の世界として考えて願生するならば、願生の開く無生の火が有生の迷執を破るが如き働きをもって作用してくるのである。また有生の心のままで本願に随うならば、本願自身が有生を転じて無生に帰すべき転依の働きをもって展開してくるのである。「無生の生」とは、だから色や形のある差別世界を超えて、まさに一切衆生を平等に包摂する所の存在の故郷なのである。人間の生は、まさしくこの本来的な生に帰って生きようとする欲求(願)を自身の本質としてもっているのである。だからこの願なくしては人間の生存在は成り立たないがかりか、反って虚無的な生へと転落してしまうのである。この意味からして、本来、「願生浄土」という在り方の中で始動されつづけている所に衆生の根源的所在のありかがあるのである。この願こそ衆生自身を本質的に願生者たらしめている根本生命なのである。衆生はこうした願生性の根源態、もし

くは現在態としてのみ現実に生存しうることとなっているわけである。言葉を換えて言えば「願生」という行的生成それ自身が人間の上に本願として生きているのである。つまり本願が自覚の本願となって人間の上に生きていのである。我々の生存在に於ける実存主体は、だから単なる客觀的事実が証明する現実的真理でもなく、むしろ願生心として実存しているのである。その意味からしても願の主体が自己の真理に随い、生の原理に随って、その事実自らを行じていくのである。願とは実に生きて働く生の行的自覚主体である。従って願生なき生は宗教的理性を欠いた、いわば主觀的理性の独断により抽象された生に過ぎないのである。

かかる意味からしても、衆生存在は本来的に願に傾動されつつ浄土を願生する相に於てのみ生存し得るのである。「願生」とは本来的に人間の存在構造それ自体に根ざす願に同帰することと別ではないのである。衆生存在は本源的にこの願によって存在の方向性を与えられているのである。だから根本の願に立つ時、始めて我々は願生道という在り方に於て歩む願の行者となる。この道をもつ所に、世界内存在の衆生が如来内存在（法界内存在）の覚存として自覚の方向を与えられたのである。これは決して人間主義的立場からは不可能な事柄であり、その方向は理性的觀念で指示することは出来ない。むしろ如来が本願をもって衆生の歩むべき道を仏道として広開しているのである。これが願生浄土である。だから願求する浄土は単に一つのユートピアとして夢みられた世

界ではない。因の願が成就の願として現われる時、光をもって象徴されるように、浄土はどこまでも願生浄土としてあるのである。往生浄土としてあるのである。往生ということも、信仰的自覚の内容として願往生があるのであり、得往生があるのである。願生心とは、だからそれ自身への深い主体的自覚めを現わす自覚的一念の心である。願生心の發起は、従って自立的自己の建立であると共に、我々が真実の生の願求するものに目覚める心である。

かかる意味からして、願生心を離れては本来、衆生が衆生として生きている自己自身に気付くことがないばかりか、自覚することも成り立たないのである。それに「愁憂憔悴」して沈淪しつつ果てしなき苦惱を続けている流転の究竟の意味も願生心からの目覚めの一念なくしては究明され得ないのである。何故なら闇としてしか生きることを知らない衆生が光（如来の本願）に出遇うことなくして闇自身を知ることはないからである。それ故、願との出遇いの自覚が宗教心の顕現であると同時に、反って願生の願が人間の宗教心の原理として成り立っているのである。何故なら人間はあくまでも願生の意欲によって願生の心に目覚めるべき宗教的存在であるからである。ここに願生の原始性を本として人間が成り立っているのである。本願こそ願を人生の本としている源泉なのである。

(五)

勿論、願生の願はあくまで衆生の願いの中に発起するものであつても、願生の願は決して人間的な関心と混交したり、妥協したりすることのない澄徹した純粹性をそれ自身の本質としてもつのである。つまり願生心は衆生の有漏心とは全く異質な無漏を種子とする清浄心によつて一された心であるところに高い特性をもつからである。願生心は、だから人間の現象内に現われるものであつても人間の超越的根底に根をもつものであるから、人間を透過するというよりも根底から突き破つて名告り現前するという構造を、それ自身もつているのである。つまり主我的、独善的なあり方をしている人間の個別性に死を宣告することによつて、逆に宗教的に生きるというあり方を切り開くのである。ここに「自力の心をひるがえしすつる」と言われるような廻心を成り立たしめる自覚運動が必然的に生じているのである。だから願生心は自己を鋭く批判純化する能力の根拠をそれ自身もつことによつて、人間を逆に覚悟的自立者として生成せしむる力を備えているのである。そこに安易なヒューマニズムは微塵に突破されていくのである。それでいながら、あるべからざるあり方に於てある人間を願生の意欲として人間の根底から行使する本願こそ、人間を異熟として荷負する大悲の主体である。従つて本願は人間の歴史的な身体であるところの宿業をも自身の責任として背負うのであ

る。本願とは実に宿業の主体である。それに対してヒューマニズムは宿業を荷負するだけの原始能力をもたないのである。何故ならファウスト的に進歩と発展の方向を理想として上昇進化するのみで、決して下降的退歩をしないのである。つまり

「宿業は本能である。」

と言われるように、人間理性は本能をどうすることもできない不可知の壁としてもつているのである。それは宿業の本能が何よりもまず自由意志の否定であり、自我意志の否定であることを通して、生存在の現実を如実に触れしめる生得的能力を備えた働きだからである。それ故、本能をもつて人間の實質とするのである。ここには理性が人間の本質であるとされてきた従来の西洋的人間観の大きな逆転である。言い換えれば理性が一切の価値基準を判断するという人間中心主義の越権を奪回することによつて、逆に感性的な本能こそが人間の行為を決定する原始的能力の根本であるとするのである。つまり人間を理性の底に超えた深みから人間存在を新しく見直すことによつて、理性が確信してきた主観的妄想の越権を打ち破るのである。それに依つて逆に思いのままにならぬ存在の深みに目覚めさせるのである。言つてみれば、人間理性の知的主観の能力によつてはどうすることもできない森嚴なる実存的意義をラディカルに開かしめる所に、本能のもつ存在感覚の能力がある。存在感覚の能力は、だから本来的に理智の能力の根源を破つた存在自体が持っている所の人間の原始的能力である。ここに人間の理智で考えることのできな

深い超越の意味が、本能のもつ存在感覚の能力によって見出し出されるのである。この本能を根本能力とする所に新しい人間像の誕生がある。従って理論的に把握して知ろうとしていた間は、主観的・表象的によってしか解らなかつた存在の真理が、本能を通して始めて験証的・覚証的に解るようになったのである。つまり今まで遠く自己の外に対象化して概念的に捉えられていたものが、近く自己内面の事実として計らずも見出し出されるのである。だからその知は主観的に構成せられたものではなく、存在そのものを直下に承認する、いわば最も直接的で、最も具体的な知り方が本能の開く業所感の認識のあり方である。ここに凡夫の身体的な知力で受け止めた感覚的自覚の内面に存在の真理が直接経験され、そこに存在の真理が身の事実の上に純粹経験として認識されていくのである。

(六)

翻って考えるに、我々が現にかく与えられている存在の事実こそ、不思議としてしか形容できないものではないであろうか。しかしその不思議を認識主観の対象に置いて考えている限り、不思議を思議したという人間の思いにすぎなくなるのである。むしろ不思議は、かくある自己の身をもって領づくということではなければ意味をもたないのである。不思議はだから主観の表象を突破して存在そのものに直接接触した自己が、現に事実的自己となつて建立されている所に始めて認得されるものである。

ここに存在の真理が自己の思いを破つて誠の自己となつたのであつて、決して自己の思いによって存在の真理を捉えたのではないのである。我々はだから本願という自己を内に超えたものを自己の外に対象化して概念的に捉えるのではなく、あくまでも本願というものを、自己の内面に自己を超えて自己を成立せしめている原理的なもの働きとして存在論的に認識しなければならぬのである。それによって逆に本願によって本願海の内面に包摂せられている自己なる存在というものを見出ししていくことが何よりも大切なのである。如来の本願はその意味から自己の根源であり、我々を底に超越せる宗教的本能として、我々の根源よりもより一層根源の我となつて働いているのである。だから如来の本願は我よりも我に近く、我を内に超えた存在の深みを源泉としてもっているのである。従つて人間が人間の主観の思いの中から本願を見出ししていくのではなく、元より人間は本願の中に置かれているのである。人間を超えた本願の中に人間の基礎があるのである。それは人間が知ると否とに関わりなく本来、本願の内に置かれているのである。これが一切の在り方に先立つ人間の本来の構造であり、先験的秩序の法則である。従つて現代のような人間性喪失の時代にあつては、人間がこれからどのように生きていけばよいかという方向を自己内主観の模索から出発して考えていくのではなく、今の自分は何によって現在の自分となつていくかと言うことを根源に帰つて知らなければならぬのである。その為には自らが自らの脚下に帰らなければ出発ができないのである。従つて

探すのは自分の外に自分を探すのではなく、内観の方向に探求の方向を転ぜねばならない。根元に帰ることは同時に根元それ自らが内奥の声となつて語らしめているよび聲を聞くことである。ここに純粹経験といわれるものが理知的以前の、或は主観の分別以前に既にそれ自身として自覚的統一をもつて流転の今の私に呼びかけ働きかけてきているのである。だから私があつてそういう純粹経験をすることではない。純粹経験が私を待たずして既に原始の自己となつて躍動しているのである。ここに本能の身が受け止めた感覺的事実の内面に純粹感覺の目覚めが開かれてくるのは、内観されるものが実は主観的表象ではなく、反つて原始的存在としての自己であるからである。自己は自己の觀念ではなくして原始的事実である。いわば言亡慮絶の如が流転輪廻している今の私に如来となつて応動してきているのである。従つて自覚として歩む内観の道は、無限に主観を破り無限に觀念の根底を突き破つて永遠に不生なる純粹未來へと願生しなければならぬのである。もし自覚が自覚に止まるならば、それは自覚の実体化でしかないのである。むしろ存在の真理を伝教では法とか法性として現わすように、根本的に無分別智に於て知られるものである。その限り考えられたものは虚偽にすぎないのである。無分別智はむしろ考えるよりも更に明らかに知られるものであり、根本的に知られるものである。考えるよりも明瞭に覚知される能力こそ感覺である。この感覺を通して根本的に感知され明証を開くものこそ実に眞実なる実在である。

法性眞如が無形無相であると言われるのは、考える事も考えないと決めつける事も共に拒否している言葉である。その意味から空性と云われ不可得空と言われる。しかし否定はどこまでも所執我の否定であつて、存在そのものの否定ではない。あるがままがあるがままの存在性を開示する為の否定であり、実在を直覚的に表わす為に空と表現されるのである。空の表象と空自体とは全く無関係である。法性はだから主観的思惟の対象にならないのである。ありのままなる存在の意味は、ありのままと成る以外には決して知られないのである。これが無分別智である。無分別智も本来的な智である所からして成る事以外によつては知られないのである。この智こそ自内証智と言われるものであろう。それは形而上学的に捉えられない自得の事実である所から、仏教では証という独自の宗教表現をとつた言葉で明示されるのである。この自証的智こそ最も直接的な認識の在り方を現わしているのである。つまり冷暖自知と言われるように、ありのままがありのままに知られた事を指すのである。我々はだから内観を通して自己の根源にある存在の真理の働きを原始的事實の感覺によつてリアルに感応する所に、始めて純粹感覺の道が開かれてくるのである。その意味からも本能こそ認知の能力よりも先に感覺の能力として賜つたものである。

しかし本能は意識的自己反省の達することのできない淵底に根を降ろしている為に、逆に蒙昧な衝動として理性的価値基準の領域から陥落されたものとして侮蔑されるであろうことは必定である。その点からすれ

ば、本能は理性的確信によつて克服すべきものとして考えられるのは当然である。しかし本能を生きとし生けるものの共存感覚の目覚めを開く生得的認識として考えれば、逆に理性の越境を脅かし主観的表象を破つて人間に実存感覚を甦らせる根本能力として本能の超越的意味が開かれてくるのである。本能の復権は、だから存在の感覚的自覚の能力として新しく見直されてしかるべき存在能力である。宿業の自覚は理知よりも根本的な感覚の機能を回復する本能によつて、元より一切衆生に廻向され賦与されていた所の本具の機能を回復を意味するのである。だから本能による根本能力の目覚めは、自覚の内容を知的自覚から感覚的自覚へと宗教的に轉換させるのである。この轉換せられた感覚の所に、近代の主観的二元論を超越する道が人間存在の根底に開かれるのである。そして「宿業は本能なり、本能は感応道交する。」と曾我量深先生が述べられるように、本能は本来的に人間の主観意識による孤独と表象世界を超えて「四海の内皆兄弟なり」と言われるような開かれた衆生の国土を、仏性の宗教的世界観として感得する存在能力が与えられているのである。だから感覚の機能の回復は、如来の現行する宗教的現実から始めて触れることを通して衆生の機を成就することに他ならない。その意味からも、機は本能を感知する根本能力として働くのである。

(七)

金子大業先生が絶筆である『光輪鈔』でいみじくも御教示して下さいように、如来と衆生の救済關係を清沢滿之先生の「有限と無限」との「対応」に対して、曾我量深先生は両者の出遇いを「感応道交」する事実の内面世界から「感応」として置き換えられ、その感応の意味する事柄についてさらに深く説明する為に、わざわざ聖徳太子の文章を典籍として求めながら

「もし機、感ずることあれば、応きわまりなし。」

と述べられるように、感が応として展開する事実を端的に機は感応し、法は応すると説明しておられる。そして、その本願の促しに感応せしめる救済の働きを招喚のよび聲とすれば、その如来の勅命を感じ、その呼びかけに応答する以外に我々の救いはないのである。この救いを齎す出遇いの事実を限りなく我が心身の上に行証していく時、感応が本願そのものの内にもつ一如の道理を、金子先生は自らの宗教体験の上から「呼応」という独自の響存感覚の目覚めを促す言葉として明確に領づかれたのである。だからその宗教体験は私の経験であり、私に与えられた経験であり、私に賜わった希有なる宗教体験なのである。しかし私に与えられた宗教体験は私の思いを超えて現実の上に既に仏法領受の事実として成就しているのである。ここに私に与えられた宗教体験そのものが、私

の主観を超えて既に教えを請うていたのである。だから私に与えられた宗教経験が私の思いを超えて今の私自身を救うことができるのである。従って私に与えられた感知の能力を限りなく純化し磨く所に、苦悩を脱する唯一の道が自身の感覚的事実の内面に開かれてくるのである。だから自己の感覚の機能を純化すれば、おのずと一切の法はそこに応動してくるのである。その世界こそ本能の感覚的能力で賜った神通の世界というべきものであらう。

しかし現代のような客観的理性という内在的・相互主観的な立場を主権とする思想範疇にある限り、宿業の現実には絶望か理想の夢かに終るほかない。何故なら宿業の因縁によって生きているのが我ら凡夫という存在者の在り方であるから。「信巻」で教示するように、人間は

「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚偽諂偽にして真実の心なし。」⁴⁰⁾

と語られる如き永劫流転の身である。言ってみれば、無始としてしか生きたる事を知らない我らの生様そのものが、既に深い因縁生の中にあると言ふことである。それは業というものが人間の理知を超えて人間の現実を造り、又これを動かす力として無始以来の深い歴史を持っているからである。だからその因縁は元へ帰ることなくしては決して悟られないような道理であり、始めに帰ってしか領づかれることのない本質なのである。ここにおのずと主観は破られていくのである。因縁とは従って存在そのものもっている厳密な秩序の法則であり、現実的事実のもっている

る存在の道理であって、決して理性の翻訳した論理ではないのである。業感縁起の糸に引かれて歩み続けてきた我々人間の現存在は、本来的に理知の分別を超えているのである。如何に現存在を人間理性が思い計るうとしていても、既に思い計っている事實は、思いならぬ業因縁の事実なのである。

かくて宿業を感覚することのできる本能は、本来的に理性によって自己の脚下を忘れていた人間を、その現実の大地へ帰らしめるといふ重い意義をもった働きなのである。本能の故郷は思いならぬ人間の現実の大地であり立脚地であったのである。この大地こそ観念ではなく本能の感得する現実である。だから理性に於て現実が包み切れないということは、その認識が真に普遍的・永遠的であるからではなく、逆に主観的・個人的であることを計らずも暴露しているのである。むしろ思い計っている自己存在そのものが、今ここに誰れかとして投げ出されてある存在であると同時に、投げかける業の異熟果としてある存在である。このような分段生死としてある人間存在こそ、本来、説明がつかない「不思議の中の不思議」である。それ故、理性の認識する主観領域を突破して、存在の大地へ超越した事実こそが、業因縁として人間に与えられている生ける現実である。人間が身体的規定をもって生きているということ、考えるに先立って宿業として現実の客観性を顕わしているのである。換言すれば、自己の主観的個人的に実体化する抽象精神が裸の現実によって審かれるということは、そうあることを要求してくる裸の現実

があるということである。その現実を通して、我々は現実の語る道理に領づき随順していくのである。それは人間の思いを否定して存在の本質が行じてくることを証明しているのである。だから宿業は人間理性と次元を根源的に隔てた願生の願に与えられたものである。人間はこの本願を人生の根源に見い出す限り、人間に絶望することは出来ないのである。絶望や夢は反って本当の自己の実存的意義を見失なわせてしまう主体の喪失であり、墮落妄想の結果である。むしろ願生の願は絶望や夢をも許さない厳しい自己批判を通して、リアルな現前の事実に見開か

しめるものである。だから我々は絶望からの救いなさを最後まで耐え抜くことによって、反って生の深みの内面へ眼をヴァーティカル(垂直的)に開いていくような転回点に立たなければならぬ。つまり我々の生の方向を変革する転機に立つことによって、内に自己を超えて行くような宗教的反転に生まれ出るのである。そしてこの立場は、自己を内に超えた願生の立場である故、逆に本当の自己を凝視し続けていくことのできる立場への翻りである。言うならば、理性的に分別していた自己が逆に原始的事実としてある宿業に突き動かされたということは、宿業の内面にそれを貫いて流れている宿業の魂に触れたということである。つまり宿業の内に宿業を超え、宿業を荷負している大悲の願心に目覚めたのである。それは同時に理知よりも深い根底からの招喚に呼び覚まされたのである。如来の悲願は本来、宿業をもって自身の内面的契機として宿業に苦惱する衆生に呼びかけているのである。宿業の内面には如来の純

粋なる祈りとも言うべき悲願的意欲をもっているのである。だから今まで理知に感わされ、しかも宿業の必然によって懊惱せしめられていた衆生が、突然、宿業の内面に呼び覚まされる時、宿業を荷負する所の本来の自己に気づかしめられるのである。それ故、衆生は如来からの呼びかけによって始めて目覚めを賜わると同時に、呼びかけとして衆生は計らずも本来の自己をもつことができたのである。ここに於て始めて永劫の流転に耐えうるだけの大きな主体を見い出すことができるのである。

(八)

宿業を荷負する主体として願生の願を内観するならば、本願は我ら人間の宿業と結合して、それが現在の我らの歴史的背景を成しているということが証知され得る。宿業の歴史を内面的契機として根本願の歴史が成り立っている。宿業の歴史を離れて願生の歴史はない。宿業の歴史を転じて我が歴史となさんとする所に願生心の道程があり、また無限の過去の宿業を転じて純粹未来の門を開かんとする所に願生心の成長の歴史がある。誠に願生心は願生道である。願生心が自身として実存となった存在が願生者である。だから人間がその超越的根底として願生の願をもったならば、人間を見捨てることなく流転の生死を転じて願生心自身を純化し完成していく歴史が始まるのである。ここに願生心が歴史をもつことができるのである。だから人間の現在の意識や理性による雑染も、

振り返って見れば一切が必要なる歴史の契機であり、願生心の完成の契機だったのである。従って流転の宿業が如来の願心に認識されて今日の為の歴史的背景となり、願心成就の歴史として反って我々の宿縁の歴史を担い現成していたのであった。逆観するならば、本願自身が自ら宿業を荷負する歴史の反省として我々現代人に、現代という重い歴史的社会的現実の課題を試練として与えているのであろう。ロシアの思想家、ペルジャーエフもキリスト教の立場から世界のもつ歴史の意味を深く道破して、

「世界歴史が黙示録の内的啓示である。」⁴³

と述べている。その真意を私なりに汲み取って領解し展開するとしたならば、我々の生の歴史は実は願生の道程であり、宿業の身のままが本願の歴史的身体であり、また共同体(僧伽)を開くべき社会的身体⁴⁴であったのである。つまり全身が本願の歴史をもっていたのである。ここに滅びの現象形態を内に超えて、脈々と流れている道の Tradition に出遇う、いわゆる根本願の行として展開している本願の救済史観に出会うことである。ここに新たな宗教的誕生の歴史が始まるのである。それ故、願生の歴史は願生が超越的根底として現実に苦悩する人間の基底に真に人間の願いを照破して、しかもその内在的な願いを転じて無限の意味を与えんとする如来願心の歴史であったのである。だから我々は宿業の身を破しく内観することによって、純粹未来⁴⁵への歴史を開かしめる転機に立たなければならない。

「衆生、未来に清淨の身を具足莊嚴して、仏性を見ることを得ん。」⁴⁶と言われるように、我々の求めて止まない浄土(本願の純正内容)は、あくまでも未来にあるのである。しかし未来から始まる如来願心のよび聲が「欲生我國」の勅命なのである。

誠に本願こそ本源の行であると同時に、未来から生産される浄土の原理であった。しかし未来の根は逆に我々の過去の宿業に見い出すことができるのである。何故なら、宿業の歴史と本願の歴史は因果同時であるからである。と言うことは宿業の身のままが本願によって見定められた宗教的身体であったのである。我々は自身の宿業を内面化することによって、反って現在を生産するような願を自己の根底に見い出してこなくてはならない。つまり浄土の根は我々の脚下の現実の内に生きているのである。我々は、だから本来的自己への内観を通して根源へと出発しなければならぬ。根源へ出発すると言うことは、同時に根源それ自らのよび聲を語らしめると言うことと同一性をもつことである。何故なら根源に還ると言うことは既に根源に呼び戻されているからであり、本来の自己は探す以前に我ここに在りと名乗っているからである。凡夫の脚下に如来は既有なのである。従って現在の自己に五体投地して驕れる自己に死ななければ、自己の根源に還ることはできないのである。その意味からして、人間が根源的な立場の転換を転成せしめる道理こそ実に廻心の本来の面目なのである。しかし残念なことに我々は理性の創造した現代に身を置いているのである。だから願生心や宗教的本能は結

局、理性脚下に蹂躪される他ない歴史 (Geschick) にあるからである。それでありながら現代人が、現代文明から疎外と迫害を受けつつあるという事は、逆に宗教的本能となって修行されている法蔵菩薩が最も酷い疎外と迫害を受けているという結果になる。現在、人間理性の確信に立って宗教をリバイバルしようという運動が新興宗教の間で盛んに行なわれているが、しかし人間が決起盛んに逸って興こした宗教が、また人間の中から虚しく消えていくように、人間の力で生かした宗教は本質的に人間を生かすことは出来ない。何故なら、生かされているのは今の自分であって、自分を生かしている当のものは自己の足下に蹂躪されている本願だからである。誠に忘却こそ最も傷ましい現実である。我々はどうしたらこのような現代のあり方に終りを告げられるのであろうか。この終りこそ現代の知識人達が切実に命を賭けて求めている思想課題であろう。しかし人間の歴史とは全く不思議である。それは自らの能力で築き上げてきた時代の終りを、自らの命が救われたいが為に要求しているとは？

それでは、どうしてこういう局面に落ち入らなければならないかと言うことを裏返して結論づけるならば、人間性喪失を招いている今日の状況そのものが既に現代が願からの最後の挑戦を受けつつあるということである。つまり疎外と迫害に苦しみ抜いた願が、今こそ現代人に向けて人間主体の責任の是非を賭けて渾身からの訴訟を起こしているという事でせう。だから我々現代人は、改めて人間の原理 (人間とは本来ど

ういう存在根拠を土台として成り立っている存在者なのであるか) について考え抜かなければならない決断の最後の時が来ているのである。

「人間は、日々に再び生れ来らんがために、死することを望まねばならぬ。幾百の靈魂を通つての転身——、これが汝の生であれよ！ 汝の運命であれ！ しかして最後に、この順序をすべて、いま一度意欲せよ (noch einmal wollen)！」

註

(1) 現代という時代社会がさまざまな形で引き起こしている諸問題に対して、真宗がどのように取り組み、如何なる解決を見出ししていくかと言うことは、取りも直さず現代教学の樹立を意味するであろう。しかし真宗学の現在の状況は、「信仰と学」あるいは「信心の行学」といった事柄についての基礎的な教学論は、かなり学問的にも明確に規定されつつきているが、現代の問題に対してはどのように取り組み、如何なる解決の為のアプローチを指示していったらよいかと言う学問的方法論が、残念ながら今日でさえ全く確立されていないと言うのが現状であろう。その意味からも我々の真宗学は、現代を問う為に必要な歴史哲学的・宗教哲学的視点 (別稿で詳しく考察したいと思つている) を欠落した、いわゆる日本人個々の私小説的な現実意識の上から考え出された「現在教学」であつたとしても、現代の思想基盤を成り立たせてきている西洋の諸思想を、世界史的流れの上から厳密に跡付け学問的に理解していくという意味での「現代教学」になつていないということだけは、はっきりと指摘しておく必要があるであろう。ここに現代特有の世界観の変貌、及び知の構造の変革に伴つて引き起こされた真宗学の「聖道化」と言われる現象が、逆に現代の生活世界の現実から厳しく問われなければ

ばならない必然性があるであろう。ただ現代教学の方法論が曲がりなりにも確立されていくと言うことは、今日の現代文化を成している所の西洋の思想を東洋の価値観、就中、仏教思想の立場から一方的に攻撃すると言う平面的なものであってはならないと言うことである。何故なら今立っている私という人間を形成している存在意識そのものが既に純粹に東洋人の意識なのか、西洋人の意識なのか解らない所に来ているからである。その世界観の変貌する事実に出会っている日本人の意識構造を西谷啓治先生は次の如く指摘される。

「我々の生活における多くの要素についてその歴史をたどって行けば、我々の現在はおのずとヨーロッパの歴史につながってゆく。ヨーロッパの歴史は我々自身の歴史の一部となつているのである。そのことは、かつて日本にとつて歴史の全部であつた東洋の歴史が、現在では我々の歴史の一つの部分というものになつていることを意味する。つまり、我々が我々自身を歴史的に見るといふ時、我々は西洋と東洋との全体を一つにした世界大の意識に立つて見るようになっているのである。同じ事情はヨーロッパ以外の全ての国家に多かれ少なかれ当てはまる。」(Japan Studies I/1, 3f.)

と述べられている。この事柄の指し示す意味を我々の真宗学へと導くならば、実は真宗学が東洋的な世界宗教であることを離脱して、真に世界に開かれた世界宗教と成りうるか否かの好機に遭遇していると言ふことを意味しているであろう。従つて我々が今日この事実のもつ意味を明確に自覚するとしたならば、我々は何よりもまず何処の現実に立つて真宗学を出発させていたらよいか。少なくとも近代真宗学に多大の影響を与えたバルトの「神学主義」的考へ方には、もはや立つことはできないであろう。何故なら神学の形成する神学圏 (theological circle) 内に自閉する傾向をもつからである。その神学の影響が現代人を仏言の前に立たせると言つた教祖的発言を生み、反つて現代の世界観・人間観との対話の場を自閉し切斷してしまつて、宗教の排他的權威を一層強調してしまふことにはかならないからである。

特に、今日ニヒリズムと言う時代が、非宗教・反宗教を立場とする思想世

界にある以上、宗教を否定する現代と、宗教を肯定する超越的立場とが相対的に対立すると言う問題になり、もはや自らの宗教的立場を自明なるものとして考えることが許されないような状況に追い込まれているのである。しかも宗教の立場は、おのずと現代を動かしている我々の生活世界の視圏の外へと排除されていく運命にあるのである。従つて宗教者としてニヒリズムを克服しようとする試みにもし踏み立つとするならば、ニヒリズムの問題を自らの教義学的立場の外に克服されるべき対象として眺めるような、問題設定の取り扱われ方をしてはならないと言ふことである。むしろ宗教者自身の現代意識に対する内なる変革の要請が生(な)の現実から厳しい要求として突き付けられているのである。

我々の優れた先学である、星野元豊著『真宗の哲学的理解』、石田慶和著『信楽の論理』、児玉暁洋著『念仏の思想』といった類いまれな著作が現代の問題を取り上げて刊行せられてきているが、私の立場は、少なくとも宗教的立場と現代の立場とを二元化、あるいは二極化して相互を対象論理的に扱うと言う方法論だけは断じて払拭されなければならないと思つている。その意味からも両者が対象論化された立場から飛躍して、相互が一つになるような根源的な生きた実存の場へ転換されなければならないのである。その要求を西谷啓治先生は次のように述べられる。

「我々は今日厳しい要求、即ち我々自身の最内奥の精神的な形式や規範を踏み超え、教義や教義学の固定した枠を破り超えなければならないといふ、厳しい要求に直面している。これは誠に厳しい要求である。なぜならばそれは我々に、あらゆる教義を超えた我々の根底的な「自己」に還り、我々の思维や感情や意志を、不変的と見える既成の枠に閉じ込める固定的な形式と規範を思い切つて一挙に脱き棄てることを要求するからである。それは我々に最も根底的な次元、そこでは人間が単に人間であるような、あるいはただ「人の子」そのものであるような、そういう次元に還ることを要求する。それは、そこで人間が全き露体であるような、即ち、頭にも背にも何一つまとわず空手裸足、しかし同時に心の最内奥をも同じく

「露わに打ち開くことのできるような、そういう次元である。」(講座『禅』一一二九七頁、理想社)

と指摘されている。

私があえてこの論稿を行為という問題から始めるのは、その要求を少しでも踏まえておきたいと考えたからであり、また逆に思想の真理性は、その次元でしか普遍的確証を獲得することができないからである。そして次に理性の問題を取り上げようとしたのは今日、宗教は人間理性や科学を全面的に否定するような盲目的な宗教に転落してはならないのである。宗教は逆に人間理性や科学の限界を誤りなく見定めることによって人類破滅の危機を救い、よりよい二十一世紀文化を創造する為に健全な人類文化の発展と向上を目指し、正しい進歩を導き跡付けていくような、いわゆる闇夜を照す光(智慧)にならなくてはならない。そこに理性の働きを近代によって主観化された合理的理性から、宗教的意味をもった超越的理性へと超越する為に、あえて理性の復権を願ってここに取り上げたのである。実は理性を本来の働きへと活性化し再建していく試みこそが現代の人間にかせられた根本問題なのである。

かくてこの論稿は、先の二編(同紀要六号、七・八合併号)に続くものであるが、少なくとも現代と真宗の緊密な関係を最も実存的な場面であるカタストロフィーとして展開していくことが、実は両者の原関係の構造を開く生の磁場となるものと考えているからである。ただ現代へのアプローチの仕方には、いろいろな視点からの可能性があるであろう。かつて私は『真宗と現代——何故・今・親鸞なのか——』(東海仏教二十八輯)で、本稿とは異なるアプローチの仕方を少々述べておいたので、合わせて参照していただければ幸いである。

- (2) ニーチェ著『権力への意志』。
- (3) M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, 1929, S. 15.
- (4) 分節とは『辞海』によれば、『思考、行為の場面全体の中で、それ自体まとまりのある領域を成し、一定の方向に全体との関連を保つ中間的構成部分である。』と述べられている。

- (5) Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? 1950. ハイデッガー選集 一―五三頁、理想社。尚、同紀要第六号、七・八合併号で引用しておいたハイデッガーの文獻に関するものも、現在ドイツ本国で刊行中のヴェイトリオ・クロスターマン社の全集をなるべく参照するようにし、翻訳の問題に関しては、現在、奈良教育大学名誉教授の要職にあらせられる伏見文雄先生より懇切丁寧な御教示を戴いた。ここに記して謝意を表す次第である。

- (6) 前同書五三頁。
- (7) 前同書五四頁。
- (8) 前同書五四頁。
- (9) 原佑著『ハイデッガー』一五五頁、勁草書房。
- (10) (5)と同書五四頁。
- (11) (5)と同書六二頁。
- (12) 小田垣雅也著『解釈学的神学』二九二頁、創文社。
- (13) M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 177, 1954.
- (14) 仏教で説く所の願の働きと内容を、近代の認識化された論理構造の上から如何にして新たな生きた力と生命力を回復してくるかという視点に立って、ハイデッガーの存在論的位相をもつ「無」の意味から両者の関係の相関性を見出し出でてこられたのは安田理深師であった。しかしハイデッガーの意図する「無」の働きと、東洋的無、就中、願の働きを無と規定することには、学術上さまざまな批判や抵抗、及びそれを跡付け検証していく為の課題が山積しているであろう。しかしハイデッガーの「無」と東洋の「無」、就中西田哲学によって造形化され師弟である西谷啓治博士によってさらに一層思想的世界化が図られた「絶対無」とが、果してどういふ相関性をもって、これからの時代社会の課題に対して新たな人間救済の道を見出し出しているかと言う問題を、まず何よりも問うことのできる対話の場が如何にして開かれてくるかという事柄について近年優れた労作が刊行せられた。それはH. ヴァルデンフェルス著『絶対無』(法蔵館)である。今日国際化する時代社会の中で、東洋と西洋が新しく対話の場を開くことによって自らが世界の中でより一層普遍性をもった思想として掘り深められ、二十一世紀の未来を担

う新たなる世界宗教としてそれぞれが成長する為には、ある程度の発想の切り替えと大胆な試みが必要であろう。この問題についてはそれぞれの立場からの考え方や意見の相違が横溢すること必定である。ここに先学諸賢の御教示御教導を切にお願い申し上げる次第である。

(15) 大正大蔵経三一・二二八c。

(16) 仏教学辞典二六五頁、法蔵館。

(17) 大正大蔵経三一・二二八b。

(18) 柳田謙十郎著『絶対無の自覚』三二九頁。

(19) キリスト教神学では、この問題を三一神論として展開している。この類型を現代的視野に立ってまとめたものに P. Tillich, *ibid.*: S. 225-235. がある。彼によれば、この考え方は第三の排他的^{exklusiv}一神論に当るとしている。つまりこの考え方は旧約の預言者や宗教改革者にも見られる徹底した独一神論であるが、この場合、排他性のみを一面的に貫徹しようとする、具体性を失って抽象的絶対者の觀念だけが残る危険性があるとしている。その結果、神の究極性が明確になっても、個人と歴史への具体的な関わりがなくなり、反って神秘主義や形而上学の神觀念に転化してしまうのである。

中世以来のキリスト教形而上学と近代の觀念論哲学がたどったのは、このような誤謬であった。この觀念としての神の抽象的絶対化は、人間の内在的価値観の絶対化にすり替えられ、そこに近代の人間中心主義、人間の自己絶対化が成立するのである。このように内在化された抽象的絶対者としての神は、もはや真に生ける絶対的超越神とは言えない。そこにニーチェの「神は死せり」との宣告が妥当するであろう。何故なら形而上学的神論の逆転として、虚無的無神論が成立したからである。

(20) 上田閑照著『禅仏教』二三三～七頁。

(21) 真宗聖典一三頁、東本願寺出版部。

(22) 真宗聖教全書一一二九八。

(23) 真宗聖典二〇〇～一頁。

(24) 時代社会との接点を見失った信仰の主観主義的觀念化という、所謂信仰に於ける個人主義の問題と絡んで今日、宗教それ自体の存立基盤を根底的に問

う衝激的な問いが宗教界の本質問題になってきている。それとこの問題の裏返し現象が大きな社会問題となりつつある。つまり、現代の精神状況に於ては、真の絶対的超越神に対する実存的信仰は希薄になりつつあるが、漠然とした超越者への期待と依存感に逆に拡大しつつある。そこに「現代の神々」と呼ばれる神の代用品、模造品が次々と現われては消えていく背景がある。今日の「不確実性の時代」は、相対的な疑似超越者を安易な救済者の衣装をまわらせて出現させるのである。その結果、さまざまないかがわしい、非人間的・反人間的な性格をもった宗教が広がっていくという問題状況である。

(25) トーマス・マン著『ファウスト博士』参照、筑摩書房。尚、トーマス・マンは文学の方向からドイツの作曲家アドリアン・レーヴェルキユーンの破滅的な生涯を第二次大戦のドイツの崩壊として描きながら、現代に於ける人間中心主義からの究極的な救いを芸術的な視点から追求している。

(26) バスカル著『パンセ』二七七。

(27) M. Heidegger: 'Was heisst Denken?' 1954. 17~18.

(28) 丸山真男著『日本の思想』一一～一二頁、岩波新書。

(29) 高坂正顕著『民族の哲学』一三八頁。

(30) 柳田謙十郎著『行為的世界』八四頁。

(31) 真宗聖典一五二頁。

(32) 前同六四〇頁。

(33) 西谷啓治著『宗教と文化』五九頁、創文社。

(34) 大正大蔵経二六・二四b、十住毘婆沙論。

(35) 前同九・五四八a、華嚴教十地品二三卷。

(36) 宗教的理性とは、法性という存在の本来性という意味をもった理性である。鈴木大拙先生は宗教的理性を靈性と置き換えられたが、その靈性を仏教では仏性、もしくは理性という言葉で現わす所から、無我の理性と言いつてもよいであろう。

(37) 曾我量深選集六一九四頁。

(38) 近代の二元論を超越する道として、この感覚に救いの道を見出すという事は実に大きな意義があるものと思われる。何故ならテクノロジーやイデ

オロギーの支配がゆきわたった今日の世界は、文字通り宗教の超越性をラディカルに否定する所に成り立っている社会だからである。従って今日の世界の正体は宗教的ではない。神や仏は無いというのが現代という時代の一番大きな声である。だから我々の宗教は始めに「神在り」「仏在り」「法在り」という前提から始められる発言は、結局の所、歴史的現実^レに生きる我々の世界には届いてこないものである。それが仏教とキリスト教にとつての共通の現場である。従ってこの現実を無視して、あくまでも宗教の超越的立場に閉じ込めた発想の中から、どれだけ自らの教義学的確信をもって始めようとしても、宗教を否定する現代と、宗教を肯定する超越的立場とは相対的な対立関係のまま止まってしまうからである。むしろ現代の宗教は自らの宗教的立場の過去の保守性の枠に止まることなく、厳しく自己批判を行いながら自己に於ける最も純粹なる宗教性を呈示して、宗教否定の立場(科学主義・マルキシズム・ニヒリズム)との原理的な対決を果たし遂げていかねばならないのではなからうか。従って宗教否定の立場、宗教そのものを原理的に否定しようとする現代の立場との対決を離れて今日、現代と真宗という問題は考えられないのである。逆に言えば、現代と真宗という問題を今日考察しようとする限り、宗教否定の論理をも越える宗教そのものを根底から究明することを抜きにしては、それは殆ど無意味なことだと言わねばならない。さもないれば今日の問題にはなっていないのである。それ故、宗教を原理的に否定する立場の一つとしてニヒリズムを取り上げるならば、ニヒリズムを自らの宗教的立場の外に克服されるべき対象として見るのではなく、むしろ自らがそれに全く身を晒し、その徹底が同時に止場に繋がるような宗教の生けるグルンドを切り開く道を開鑿しなければならぬ。だから宗教を自明なるものとして前提した上からニヒリズムの問題を検討すると言うのではなく、宗教そのものの存在意義をも問うと言う最も根源的な立場から、「人間」にとつて宗教とは如何なる意味をもつ事柄なのであるかを逆に徹しく問い返していくような場へ真に身をもつて立つことがない限り、現代に於けるさまざまな宗教否定の立場より提起されている問題に、根本的に、そして原理的な意味で答えていける道が見い出されてこないのではなからうか。

現代は超越的な宗教の意味世界を内在的世界の人々へ見下すようにして強引き説き伏せるというファッション的仕方の宗教論理は全く通用しなくなってしまうのである。むしろ逆にこの世の内部から内在的視野の方向から宗教の超越世界の「現実的」存立の意味と構造を読み出し、解説すると言う仕方の労苦を厭わず遂行していく所に、始めて宗教の意味世界がこの世の内部に於て実在感のあるリアルな事柄として読み取られ広開されていくのではなからうか。

浩々洞三羽鳥の一人である多田鼎師は明治に於て既に現代の課題を先験して

「新時代の人は、迎も翁媪のやうに容易に來世の觀念、輪廻の思想、業報の教理、之と共に如來の救済の御旨を受けこむことはできぬ。されば先づ新時代の人の納得する現前の事實から進んで、斯本願の宗教の確かなことを証明せねばならぬ。是こそは、過去三千年間の列祖の未だ負はれなかつた重荷であつて、而して今日の仏弟子が、上は仏祖に対し、下は同胞に対して引受けねばならぬ聖務である。」(『願わくば我が昨非を語りしめよ』)と述べる課題は、まさに現代の我々の課題と同時性を呼吸する問題指摘ではないであらうか。現代の宗教は、だから超越的世界から内在的現実へと降り降る方向のロジックを自明なるものとして出発する在り方ではなく、内在的現実から超越的世界へと言う上昇的方向に向つて立ち立っていくようなロジックでなければ、宗教の真理内容は全く意味根拠の根(ラディクス)を失い、この世の内部から切断されてしまう他ないのである。西田先生も『場所的論理と宗教的世界観』の中で「私は將來の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向にあると考へるものである。」(西田幾太郎全集十一—四六三頁)と述べられている事實は、まさにこのことと深い処でレゾナンスする事柄ではないであらうか。

現代に於ける宗教の問題は、だからこの世の内在的現実を無視した超越的論理の独断から出発する思考の在り方ではなく、あくまでもこの世の内部の現実を実存の立脚地として始めるものでなければならぬのである。それに近代に於て人間が神から自立したということは、もう一度、權威づけられた

神の立場から出発するというロジックは時代錯誤であると同時に、このような発想は断じて許されてはならないのである。何処までも人間という内在的現実の次元から出発しなければならない所に、宗教教義を始めていく上に於ての重要な始発点が隠されているのである。だから仏や法という超越的次元を自明の前提とした所から弁証するロジックではなく、徹底した現代の人間世界の吹き晒しになっている歴史的現実の現場から出発しなければならぬ所に、現代という時代構造のもつ必須欠くべからざる出発点の確認が成されなければならないのである。ここに現前の事実を感じし響応するという感覚の問題が実に大きな意味をもってクローズアップされてくる所以があるのではなからうか。だから現代では既に神を中心とする神学思想に換わって、フロイトやユングの深層心理学が切実に求められる謂れも、そういう思想背景の現代が踏まえられているのであろう。

それともう一つ感覚という問題を取り上げなければならない重要な視点とは、次のような課題が我々日本人に背負わされているからである。それは仏教が本来的に二元論の見方を否定する所に成り立つ思想であるとしても、その思想を学ぶ我々の意識は既に近代の諸思想によって無意識の内にも洗礼を受け、教育されてきた歴史的人間なのである。従って二元論を否定する仏教思想と、その思想を学ぶ我々近代人の認識構造とが見えない意識の中で相対的に対立するという立場に立たしめられる他ないのである。西洋のデカルト的二元論を外在的・二元論と仮定するならば、東洋思想と我々近代人の認識構造との対立を内在的・二元論と表現できるのではなからうか。

従って、この二つの課題に対して何らかの方法と得策をもって近代のニヒリズムを超越し、その課題に応えていける道がもしあるとするならば、私はこの感覚という直接的な認識の仕方の内に求めることができるのではないであらうか。詳しい内容と問題点については今後の課題に譲りたい。

(39) 曾我益深選集六一九四頁。

(40) 親鸞教学二九号三頁。

(41) 真宗聖典二二五頁。

(42) M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1967. S. 103.

行為・存在・本願

(43) ベルジャーエフ全集一―二二一頁、白水社。

(44) 市川浩著『精神としての身体』参照、勁草書房。

(45) 純粹未来とは、いつかは現在になるという未来ではない。どこまで行っても未来として働く未来。つまり努力を積み重ねていっても決して到達することのできる未来ではない。どこまでも向こうから働きかけてくるという形でしか実現しない未来である。だから、こちらからは出遇うという方向からでしか実現しない未来である。

(46) 真宗聖典三〇七―八頁。

(47) 三宅剛一著『ハイデッガーの哲学』一〇〇頁、アテネ新書。

(48) F. Nietzsche: Vgl. Nachlass. Bd. XII, S. 369. ナツマン社。

〔本稿は先に小論として発表した『人間の根拠と本願』（真宗教学研究第九号）と一部重複する部分もあるが、前後の文脈、課題の異質性等を含めて大巾に加筆、修正したものである。しかし枚数の上からも全体の統一、及び内容の凝縮不足等がしきりと痛感される。ただ本稿で取り上げた個々の断片的な諸問題については、論の流れの上から一つ一つ十分突込んで主題を展開することができなかった部分が数多く見られる。従って、「般若と理性」、「本願と無」、「時間論」、「伝統と創造」、「名号論」、「本能と感覚」と言った課題を、後日それぞれ独立したテーマで取り上げながらさらに一層内容を深めた形の論文として発表したいと思っている。〕