

三願轉入に就いて (承前)

武内義範

三

「各々十餘箇國のさかひをこえて、身命をかへりみずしてたづねきたらしめたまふ御ころさし、ひとへに往生極樂のみちをとひきかんがためなり。しかるに念佛よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんところにくくおぼしめしおはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからは南都北嶺にもゆるしき學生たちおほく座せられてさふらふなれば、かのひとびともあひたてまつりて往生の要よく／＼きかるべきなり。親鸞におきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおほせをかうふりて信するほかに別の子細なきなり。念佛はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまいらせて念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆゑは自餘の行をはげみて佛になるべかりける身が、念佛をまうして地獄にもおちてさふらはゞこそすかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづ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。彌陀の本願まことにおはしまさば釋尊の説教虚言なるべからず、佛説まことにおはしまさば善導の御釋虚言し

たまふべからず、善導の御釋まことならば法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟。詮するところ愚身が信心に於きてはかくの如し。このうへは念佛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ひなり」(鈔三)

一日、晩年の親鸞が洛都の假寓に於いて、坂東の弟子達に語り聞せた此の言葉は、明かに彼の信心が「賭」の性格を持つて居た事を示して居る。パスカルの賭の論理を聯想せしめる此語の裡に、彼は、(1)念佛を信ずる事の理由乃至根據が、理性によつて納得せられる如き仕方₍₁₎に於いては、何一つ存在しない事、(2)但、地獄は一定住み家なる自己の罪障の故に、悔なく法然の教に隨順する事、(3)念佛を取るか捨つるか、は、決局面々のはからひ(決斷)である事を強調してゐる。我々は此等の語に、宗教的決斷の本質が力強く述べられて居るのを知る。

恵信尼文書は親鸞が「(叡)山を出て……法然上人に遇ひまいらせて……承り定め」た時の體驗として略同様の事を傳へて居る。猶彼は此決斷に到達する前に、百日間夜毎に山より京洛の六角堂に參籠し、終ひに夢告によつて法然と遇ふ事を決意した、又其後吉水の法然の下に同様に百日間、「照るにも降るにも如何なる大事にも」山より問法に通ひつゞけ、終ひに承り定めた、と恵信尼は記して居る。我々は此決斷の前後に長い躊躇と熟慮とが存在して居た事を注意すべきである。かくの如く長き懷疑を通じての決斷であつた故に、それ丈決斷も又卒爾でない嚴肅な體驗として、終世自覺せられて居たのであらう。親鸞は坂東の時代にも「自身は(法然)上人のわたらせ給はん處には、人は如何にも申せ、たとへ惡道にわたらせ給ふとも、世々生々に迷ければこそありけめとまで思ひまいらす身」である」と、「やうやうに人の」法然と念佛とを非難した時にも答へたと云ふ(恵信尼文書第六通)。

我々は第廿願「設し我佛を得たらんに、十方の衆生、我が名號を聞いて、念を我が國に係け、諸の徳本を植えて、心を至し廻向して我國に生ぜんと欲はん、果遂せずば正覺を取らじ」の善本徳本としての念佛を、かくの如き「よき人のおほせをかうぶりて」(註一)「念佛申さんと思ひ立つた」(註二)時の、宗教的決斷として理解し、此の宗教的決斷の諸相を、親鸞自身の言葉に従つて、出來得る限り精密に記述しよう。我々は此の課題を次の如くに整理する事が出来る。先づ第一に、第十九願との關聯に於いて此宗教的決斷の生起を明にする事、第二に此決斷の本質を明にする事、第三にそれが隱密の裡に(即自的に)藏して居る自己矛盾を對自的にすることによつて、如何にして第十八願に轉入して行くかを明にする事である。第十九願の解明の際に做つて言へば、第一の課題は「如何にして至心・廻向・欲生の三心(宗教的決斷)を發起するか」であり、第二の課題は「此三心は何であるか」であり、第三は「此三心が如何になり行くか」である。

(註一) 此等の語が十八願の信樂を表現する言葉であると解する從來の解釋は勿論正しい。但私見によれば、廿願なるものは宗教的決斷としての自覺に於いては全く十八願と同一であつて、但下意識の裡に十九願的な自力主義の殘滓を留めて居る點が十八願とことなる。(廿願は宗教的決斷の反覆であるその獨自の展開を経て、此の自己矛盾を反省し、既に十八願の機であると自負して居た自己が實は未だ廿願の機であつた事を自覺し、此自力の信を回心懺悔して眞實の十八願に轉入する。)故に決斷の自覺内容としては、此等の語を廿願にまで擴充して用ひる事が出来る。

第一に十九願との關聯に於いてその淵源から、宗教的決斷を明にするるとすれば、大略次の三が注意せられねばならない。

(イ)、第十九願邪定聚の機は、その根本規定が觀想↓倫理的であつて、その定散の二善は、「隱密の義」よりすれば、

善ではなく、却つて自己の罪障に對する無自覺に他ならなかつた。そして、この事が十九願の展開を経て、今や十九願・邪定聚之機、自身にも明となつた。此罪障の自覺、定散二善によつては出離の縁なき自己の根源惡の諦觀こそ、十九願を廿願に轉入せしめる轉入點である。十九願・邪定聚之機は、此の罪障觀を跳躍板として宗教的決斷を決斷し、廿願に飛躍的に轉入する。さて未だ自己の極重の惡人である事を自覺せず、最初に無邪氣に行ひ始めた定散の二善が、此の轉入點にまで到達するか否か、或は更に此の罪障觀を媒介としつゝ廿願にまで飛躍するか否かは、「假令」の願文の意味した如く勿論不定である。しかし最初の一步が此所にまで到達するにはそれ相當の根據がなければならぬ。それは定散の二善が單なる觀想・倫理ではなく、他ならぬ死の不安によつて自己の内面性の深底から喚び起された發菩提心の姿であつたと云ふ事である。人は最初から死の不安に一衝せられて、我ならぬ力に搖り動かされつゝ、此の道を歩みはじめた。故に我々より見れば（或は隱密の義よりすれば）死の問題に當面する實存の緊迫せる自覺と熱情とが、觀想や倫理の死なき永遠の理性の立場と、漸て矛盾し衝突する事は明である。

勿論觀想や倫理にも死の問題と大きく結び付く一面が確に存在する。十九願に於て兩者が發菩提心の實現に或程度まで成り得た事も此理由にもとづく。しかし同時に觀想は死とは無關係な、從つて實存からは戲論とさげすまれる（大智度論初品第四ノ八・十八卷發論照）閑多きのかさを、本來の固有の場所として居る。思惟そのものが「生死の思惟煩惱」であつて、我々を生起の輪廻の内に繋縛して出離の縁なからしむる根本の業である。同様に倫理も、不死なる人格の倫理である事をその本來の面目として居る。ところで所謂理論理性、實踐理性の永遠性は、生死を克服した所に成立したものでない。寧ろ生死を打ち忘れた所に成立して居るのであつて、これ又生死に感溺する一姿相に他ならない。要するに觀

想・倫理の立場は、その本來の固有の立場をつきつめて行けば、思惟はその孰れの一を取るも戲論となる(中論觀照錄 品第一卷照錄) 二律背反の故に、倫理は至善と根源惡との對立しつゝ相即する矛盾の故に、所謂理論理性・實踐理性の人間内在的自律性を排棄せざるを得なくなり、超越的なるもの・宗教的なるものによつて裏付けられて始めて成就するに至るであらう。がそこまで到達しないものを、本來の觀想・倫理と云ふならば、無常感によつて發起せられた菩提心が、此觀想・倫理を媒介としては自己を完成せしめ得ない事も亦當然である。

かくして定散の二善を修行する邪定聚の機が、鋭い自覺曇らざる良心を絶えず把持して居る場合には、還言すれば死の不安が引續き此の機を襲ひつゞけ彼を前進せしめる推進力となる場合には、定散の二善への絶望、自己の根源的罪障への諦觀は、當然の歸結として生じる。そこから我々は、此の罪障の自覺は、死の不安の一層深化した形態である事を知る事が出来る。

故に宗教的決斷が罪障の自覺を跳躍板として決斷する際に、生死の間によつて全存在を震蕩せられて居る實存が必然的に豫想されて居る。故に後者の本質である全存在可能が又前者の本質でもある。宗教的決斷は、夙の十九願の發菩提心の場合と同様に、生死によつて震蕩せられた全存在可能に於ける決斷である。

(四) 併しながら、罪障の自覺が死の不安の一層深化した形態であるとすれば、所謂全存在可能の問題も罪障の自覺に於いては、死の不安の場合とは異なる一の新しき姿相を、獨自のより本來的なより深刻な形態を取るのではあるまいか。我々は以下に罪障の自覺に於ける全存在可能の本質を明かにする事としよう。

定善散善は何故に成功しなかつたか。既に述べた如く定善は「息慮癡心」であつた。而も我々の機は「雜緣亂動し

て正念を失し、「憶想間斷し」て「係念相續せざる」状態である。散善の「廢惡修善」に於いても「貪瞋諸見の煩惱來て間斷し」、「一時に煩惱百千問る」（五七）。しかるにかく定散の二善が間斷し相續しなければ、遡つてその發起した最初の心が既に不淳であり、至誠でなかつたこともなり、要するに「執心牢固の一心」が存在しなかつたことが明となる。何となれば、曇鸞・道綽から親鸞が承け傳へた「三不三信の誠」によれば、眞實の信樂に於いては淳心・一心・相續心の三が展轉相成（交互媒介）し、又眞實の信樂の存在しない所では信心不淳・信心不一、信心不相續が交互媒介する。即三相應、三不相應は孰れの一が存在する時他が必ず隨伴する。（因みに信心不淳とは、「信心の存するが如く存せざるが如き」状態を、信心不一は「決定心無き」状態を、信心不相續は「餘念の問る」状態を意味する）（信本二五）

さて今我々が問題として居る「雜緣亂動して」等々の此「要門九失」と呼ばれる文に於いて、親鸞は此の「三不三信」の試金石を以て、定散二善の成就せざる事を證して居るとも思はれる（山邊・赤沼・教行信證論）。而して此三相應は元來曇鸞が、世親の一心歸命を三相に分析して解説したものである（曇鸞・淨土論註上・及）。故に此の三心のなき「不如實修行」は、一心の散亂したる状態、執心牢固の一心を持たざる状態である。「輕慢にして執心牢固ならざる」（五七）が、定散諸機の特色であると親鸞は言つて居る。

併しながら、根源惡の自覺には、或種の「執心牢固」性が存在する。乃ち(1)我々が定散二善の雜多性（萬善萬行）の中より、孰れの一を専ら行じて居たにせよ（雜行專心）、或は若干を兼ね修めて居たにせよ（雜行雜心）、其等は我々に根源惡を自覺せしめる機縁としては、全く無差別である。觀經一部にとかれた萬善萬行は、決局我々と同じ根源惡

の深淵に突き落す事に歸着する。此の事は根源惡の自覺なるものが、「定散諸機各別」の差別的な「淺き」主觀性に關係するものではなく、各主體の内面に底深く張り渡され、一切の主觀を呑み盡す根源的な深淵に關係する事を意味する。故に一度此の深淵に落ち込んだ者は、最早再び或種の行によつて脱出する望は全然存在しない。従つて此「孰れの行も及び難き我身」の自覺が、絶望の主體に自餘の行によつて亂されざる執心牢固性を與へる。(2) 根源的罪障感は一切行に於てのみならず、亦一切時に自己の罪障を發見する。罪障感が今や其を自覺するにいたつたのは、言ふまでもなく罪障の故である。とともに以前に於て輕慢にして此罪障に無自覺であつたことも亦罪障の故に他ならない。そして將來、此の重苦しい自覺を回避して氣晴しに、日常性に固有の樂しき忘却へと逃避して行く事があつたとしても、其こそ正に罪障の故である。罪障の自覺せられる時一切時は此の自覺を證する。罪障感は此の意味に於て、一切時にみだされざる或種の執心牢固性を有する。(3) 此の事は、死の不安とその回避とに就いても略々同様であると考へられよう。しかしながら、無常感が氣分の去就常なき不確定性とそれに伴ふ不明瞭性を本質として居るのに對し、罪障感はその深刻性によつて、一切時の罪障を主體性の中心に集約し、(4) に示す如く常に)了々と此を自覺する。何となれば此一切時の罪障が集約する焦點こそ根源的自覺の現在であり、良心であるから。罪障感は良心の持つ執心牢固性を有して居る。(4) 深刻な良心の證する罪障感は相續する。我々の根源惡の自覺は、生死の問題によつて發起せられた發菩提心より出發し、而も其を絶えず日常性へ回避せしむる事なく徹底的に追求する事によつて成立した。故に此の自覺に於ては、本來氣晴しに其所から逸脱して行く可能性は全然存在しない。良心は相續する。そして相續心は一心であり、淳心である。良心は此の意味に於て執心牢固の一心である。

以上大略四の執心牢固性が罪障に於ける「全存在可能」の特徴を指示するものと考へられよう。死の不安が氣分に於て顯はにする人間存在の有限性被投性よりは、良心の證するそれが遙かに深い。前者に於ける人間の實存性と後者の證しする實存性とは、段階的、本質的差異が存在する。ハイデッガーに於ては、良心は死の不安によつて顯はにせられた人間の實存性を證するものとせられて居る。彼によれば、道徳の問題に關聯する良心の通俗的觀念は派生的なものであつて、根源的には、人間の根源的な被投性を、無に面する實存の本來性を證するものが、良心であるとせられる。良心が根源的「無」に關することは鋭き洞察である。しかしながら、氣分と良心、無常感と根源惡との本質的な相違が看過せられては居ないだらうか。私見によれば、良心は既述の如く(1)死の不安に於ける問を發菩提にまで發展せしめ(2)觀想的倫理的諸段階を徹底的に追求し(3)その結果根源惡を荷負する事よつて生じる。此の氣分と良心との異質性乃至段階の相違を明に自覺する事によつて、我々は後述する如く、超越論的なるハイデッガーの主體性を、眞の超越者と邂逅相遇する一層具體的な超越性へ一步前進せしめる事が出來よう。大略以上の意味に於て根源惡の自覺は、無常觀よりはより深刻な、より執心牢固な全存在を成立せしめる。宗教的決斷が罪障感を跳躍板として決斷する時、必然的に此「執心牢固の一心」が前提として存在する。

(六)、しかしながら此罪障の自覺は未だ罪障の懺悔ではない。罪障の絶望的なる自覺と罪障の清淨なる懺悔との間には、本質的な差異が存在する。そして「執心牢固の一心」は、眞實には懺悔に於て成立するものであるから、罪障の自覺には、執心牢固の一心が存在すると共に存在せず、或は責として荷負せられた罪障の全存在が把持せられつゝ同時に忘却せられる、といふ自己矛盾性乃至二重性格がそこから生起する。と言ふのは、罪障の自覺は、無底の深淵へ

の墜落であつて、行きつくべき底がない。故に無始以來現在までの無明業相が把持せられ瞬間に、新しい罪障が更に附加せられる。罪障の絶望的な自覺は、後悔・回顧的であつて、既往の罪障の全體を荷負するが、而もその瞬間に新しい罪障が附加せられることをしらない。ところであらたに加速度を興へられた此現在の墜落は、全く既往の罪障の全體とは異質的な深みへの墜落である。故に新しき罪障が附加せられると云ふよりも、罪障が更に一段飛躍すると言つた方が適切である。——宛も現在の裡に現在の過去・現在の未來として、過去も未來も一切が同時に存在する如く、罪障の自覺の現在にも、既往の罪障の全體が、そして或意味に於ては未來の其の全體も、既に其裡に存在する。しかも現在が過去未來の全體を超えた現在の現在として現在する如く、罪障の現在も無始以來の業相の全體を遙かに超えて、現實の罪障（現行）として現在化する。罪障の現在は、罪障の全體を荷負しつゝ、恒に新しきものに現在化して來る。そして飛躍的に現在化する此罪障の現存性より見れば、此の現在を中心として集聚する罪障の全體は、一種の低き現實性・可能性にすぎない。唯識説の一切種子識といふのはかゝるものであらう。共主觀的根源的罪障（阿頼耶識）の無始以來の「暴流の如き」無明業相は、罪障の識相續を現在（行）化する識轉變と、一切種子識によつていとなむ。そして絶望的な自覺は、罪の相續に於て、一切種子識の面を理解することが出來ても、此の現在化する罪障の飛躍を未だ自覺する事が出來ない。現在化する罪障の飛躍は影の如く罪障の後悔に先行し、追ひ越したと思つた瞬間に、更に先に走り、益々早く追跡すれば彌々早くのがれる。具體的に言へば絶望的な罪障の自覺は、定散の諸機が善への修行に於て「己が分を思量せず輕慢で」あつたと同様に、罪障の自覺そのことに於て、己が分を思量せず輕慢である。即ち此の絶望的な自覺の底には、個別性——罪障の自覺が顯はにする尖鋭化せられた實存の個別性——の

自覺が自己の深刻さを誇り、勇々しくも罪障を自らに負ふことに憎上慢となる、自意識の顛倒した我執が潜在する。故に此絶望は徹底的な自己批判と、苛責なき罪障の自己暴露とを行ふと同時に、驚くべき無自覺、自我陶醉、自己惑溺に沈湎する。もつとも劇烈な罪障の痛根に於ても、自覺は自己の現實を追ひ越し、現實よりも一層眞實な自己を構想し痛恨して居る。そこに此自覺が誇大的とも見られ、或は文學的とも考へられる所以が存在する。此の自己批判と自己陶醉とが、交互に媒介しつゝ發展する絶望の辯證法を、更に詳細に解明して行く事は割愛せねばならない。尖鋭化せられた絶望は漸て此の両面をも自覺するであらう。がその事によつて、絶望の状態は、少しも改良せられない。此両面が對自化せられる事によつて、絶望が痛恨の上に、自嘲の逆説と反語を并する事を覺え、彌々鋭くはげしく自己に切りこんで行くにせよ、或は精神の混亂と支離滅裂との裡に、自覺そのものを喪失して了ふにせよ、畢竟以前の狀態と本質に於ては何等變化が生じない。自覺は空轉りする悪しき無限に沈湎しつゝ、何一つ脱出の道を見出すこともなく彌々深く罪障の深淵へ墜落するのみである。

故に罪障の自覺に於ては、執心牢固の一心は存在すると同時に存在しない。却説この罪障に沈湎する自覺が、自己を眞實の「執心牢固の一心」として把握するに至る爲には、無限に墜落して行く此の自覺が何かに衝突していはゞ一擧に受けとめられ、跳ね上げられる如き體驗が、——無限に自己の影を追ふ絶望が纏身して、光の只中に歩み出る如き體驗が必要である。而してこの體驗が罪障を跳躍した宗教的決斷即ち「よき人のおほせを蒙りて」「念佛申さんと思ひ立つ心」である。そして此の體驗を通じてのみ、罪障の自覺は清淨なる懺悔の心となる。宗教的決斷とは、それを媒介として罪障の自覺が罪障の懺悔となる決斷である。

故に良心の問題も此懺悔の心によつて、眞に具體的となる事が出来る。一般的に言へば良心の問題には、次の三層を區別する事が必要である。即第一の即自的段階、良知良能の至誠心、第二に對自的段階、根源的罪障の自覺、第三に即自且對自的段階、懺悔之心、此三が區別されねばならない。此三層の辯證法的發展を跡付ける時、良心の問題が、道徳と宗教とを媒介する事が理解せられる。

第二に我々は「念佛申さむと思ひ立つ心」即ち宗教的決斷を、宗教的實存の自意識に顯なるまゝの姿に於て、記述する事としよう。第一に於て我々は罪障を跳躍板として飛躍する此の決斷を、その足場が許す限りに於て解明した。しかし本質的なるものは此足場からの飛躍である故に、かゝる立場に於てはもとより詳説し盡さるべくもなかつた。故に第一の立場より此決斷に對して問はれる問「いかにして宗教的決斷は發起せられるか」——この問は今や一層具體的に次の如き形で表現することが出来る。「絶望の惡無限を突抜け、惡無限に終結符を外より打つ事を得しむるこの體驗が如何にして成立するか」——は、本來答へられる事が出来ない問である。罪障よりの解脱は、罪障の自覺の外から起つた出來事、自覺に對して超越的な出來事によつて成就する。とはいへ此の出來事の超越性は、有限者の自覺をその有限性の根據である無明業相にまで掘り下げた自己内反省の穿道——かの超越論的自覺——と無關係ではない。それ故に第一の敘述も、決斷の側面觀を示すものとして意義をもつ事が出来る。

有限者の自覺の底深くに蟠る「黒闇」の淵には、或光への誘致が存在するのであらうか。兎も角(i)自覺はこの深底に於てのみ光に接し、光はこの深淵的主體性の黒闇を照破する。(ii)そしてこの光に應じて宗教的實存は、いはゞ光の招喚に呼應するかの如く、彼の全存在をその根底から擧げ盡して光の方へ歸投する。(iii) (ii)は全く同一の出來事の二面

である。即ちこの出来事は、(イ)超越者との遭遇、「本願力に遇ふ」、「この光に遇ふ」體驗として、先づ超越的な絶對者の方より始められねばならないが、(ロ)他方又この招喚を招喚たらしむるか否か、即これに應答するか否かは又、「面々のほからひ」であつて、そこに「思ひ立つ」心の自發性、自由が存在する。「遇うて遲慮する勿れ」と命ぜられるのも、この決斷の自由が存在すればこそである。遭遇は本願の招喚をきくことであるが、きくものば同時に「大千世界にみてらむ火をもすぎゆきて、佛の御名をきく」のである。そしてこの(イ)佛より衆生への還相(廻向)の道と、(ロ)衆生より佛への往相(還向)の道との道交感應する時にのみ、この遭遇が成就する。(ハ)が注意すべき事は、この二つ道は、本來對等な交互關係ではない。何となれば、闇は光と同様の存在性をもつ事が出来ない、否闇は元來存在しないのであるから。光が照した無明の黒闇は存在しなかつたのである。故に此所で問題となる呼應的決斷は、例へば目醒に比する事が出来よう。人は夢の世界に於て如何に目醒ようと努力しても、目醒ることが出来ない。しかし誰かゞよび起せば彼は目醒る。勿論この目醒は、睡つて居た彼が目醒たのである。しかし目醒ると言ふ働きは、夢や睡の世界には屬せず、本來目醒た世界でのことである。同様に無明の世界に沈湎して居た彼が、招喚に喚起され、此と呼應し決斷する。がこの決斷と呼應はそれが成就した刹那、既に大信海での出来事である。往相も還相も共に彌陀の回向であり、一切が「信樂開發の極足(瞬間)」に、彌陀願海の裡に轉入してしまつて居る。決斷の自發性は他力的自發性である。所謂他力とは、絶對者が我に働きかけ、虚妄の世界とそれと關係交渉する自己とを否定し去り、新しき世界に新しき生命と自覺とを目醒しむる作用である。他力とは受動性を意味する。しかし受動が忽ち劇しき能動となる事は、*pahnos* (*pahlein*), *Teidenschaft* (*Teiden*) の字の示す如く、一般にパトス的なものゝ本性である。信

仰もそれと異なる所はない。絶對の他者によつて點火せられた火が、忽ちに己自らを燒盡（否定）しつゝ自己自らによつて燃え上る。この我に於ける我ならぬ劇しさが他力の本質である。故に他力とは「他が自己の裡に入り來つて働く事」と定義されてゐる。呼應的決斷に於ける主體の自發性は、眞實には他力的自發性である。

以上我々は宗教的決斷の自覺を、(イ)遭遇、(ロ)實存の自發性、(ハ)他力の三視點より概説した。論理的には、特殊性・個別性・普遍性に相當する此三契機は、もとより圓融相即するものであつて、一々を抽出する事は必然的に理解を抽象的にする事をまぬかれない。しかし我々は矢張り、(イ)(ロ)(ハ)の順を追つて繼起的に分析して敘述する事としよう。

(イ)遭遇。遭遇に於て絶えず我々が注意をそゞろ焦點は、「よき人の仰せを蒙りて」と親鸞が語るかの體驗である。親鸞が法然と遭遇した歴史的事實を、如何に深く反省し、如何に自己の信樂の内實として把持しつゞけたかを、我々は新しく強調して語りたい。従來は「遭遇」の如き概念の深き哲學的意義が一般に洞察せられなかつた爲でもあらうが、親鸞が和讃に教行信證にあれ程繰り返し繰り返し語つて居るにも拘らず、この體驗の意味を充分に精察することがなかつた。我々が以下卅願の展開に於て明かにしようとする事は、此の遭遇の體驗の「反省」の意義であると言つてもよい。我々は先づ最初の遭遇の體驗から、語ることにしよう。

(1)無限に罪障の深淵に沈み行く絶望的自覺は、その自覺に内在する原理によつては決して救濟せられる事がない。救濟は外より來り、墜落するものと衝突し、一舉に此を跳上げる如きものでなければならぬ、と我々は記述した。それは人間に内在的ではないから、理由を問ふ事が出來ない。不可思議と此の體驗が稱されるのもその爲である。却説不可思議とは感情的に表現すれば、驚異である。「驚異は人間の情念の裡最も先なるものである」と言はれる。驚異

が最も根源的なるものへの驚異である際には、此情念は人間存在の最も「源本的なるあり方」を指示する事が出来る。此遭遇に於て我々を驚異せしめるものは、此世ならぬもの、彼岸的なるもの、眞の意味の超越者の新しきである。我々は遭遇に於て、超越者への深き驚異に揺り動かされ乍ら、此遭遇した汝を問ひ、超越者たる汝の名(號)を聞く。全身を硬直せしめる驚愕に等しい驚異の裡に、我々は全身を耳にして此超越者の名號を聞くのである。此甘願をはじめ四十八願中の多くの願の裡で、「聞我名號」と誓はれて居るのも、又親鸞が善知識との遭遇に於て「聞思して遲慮すること勿れ」(七三頁)といましめるのも、此の「聞」の深き宗教的意義を指示して居ると言へよう。その他遭遇と聞との本質的關係を暗示する言葉は、大經のうちにも、教行信證の裡にも數多く存在する。例へば大經の「如來の興世值難く見難し、諸佛の經道得難く聞き難し、菩薩の勝法……聞き得る事難し、善知識に遇ひ法を聞き能く行ずる事此亦難しとなす。若し斯經を聞き、信樂受持する事は難中之難、これに過ぎたるはなし」(廿六右一五)の如き。而してこの聞思に於て如來の本願の威神力を知る者は、身心を震はす喜びの裡に如來の名號を聞信する。「聞くとは信することなり」と親鸞も記して居る。大經に「彼の佛の名號を聞く事を得歡喜踊躍せん」と説かれる。親鸞によれば「歡は心をよるこばせ、喜は身をよるこばすを言ふ」とせられて居る。聞と言ひ、信と歡喜と言ひ、共に身心をうちふるはす劇しき情念であり、而して此「聞」から信と歡喜へ、情念は自然に移行する。稱名は、この聞信と歡喜との端的な表現である。しかるに聞信と歡喜とは、超越者との遭遇に他ならない。故に稱名は超越者との遭遇の體驗を、端的に表現する。即ち宗教的生命の生な素直な感動的表現として、一切の宗教的體驗の源本である。

聞に於て含蓄せられる遭遇の呼應的關係は、親鸞の歸名字釋(稱名への反省)によつていよいよ明かとなる。

彌陀の名號、即「南無阿彌陀佛」が何故に往生の因となるか、佛教の通規に従へば、行願具足する時にのみ、往生を得る事が出来る。然るに阿彌陀經に「若し善男子善女人ありて、阿彌陀佛を説くを聞かば、即ち名號を執持すべし、一日乃至七日一心に生ぜん事を願すれば……」とある如く名號には未だ發願のみであつて行をとまなはぬ、との非難に對して、善導は名號の裡に「十願十行具足することある」を説いて、「南無と言ふは即是歸命なり。亦是發願廻向の義なり。阿彌陀佛と言ふは即是其行也。斯義を以ての故に必往生を得と」(行廿四右)教へた(疏證分經)。親鸞は、善導の教を更に翻譯して、「爾れば南無の言は歸名なり。——歸の言は至也。又歸説也。(説の字は悦の音也。)又歸説也。(説の字は税の音。悦税の二音は告る也。述る也。人の意を宣述する也。)命の言は業也。招引也。使也。教也。信也。計也。召す也。——是を以て、歸命は本願招喚の勅命也」と解釋した。歸命の字にかゝる意を、如何なる字書によつて集めたか等は、宗乘學者の苦心する點であるが、今は問題としない。兎も角親鸞は、善導の示した「衆生から佛への發願」の意を顧慮しつゝ、更に字訓を手懸りとして「本願招喚の勅命」の意を導出した。従つて此の意に於ては、「(かの善導の)發願廻向と言ふは、如來既に發願して衆生の行を廻施し給ふの心」(行廿五左)となり、「即是其行と言ふは、選擇本願是也(同)」といふ主張となる。

然るに親鸞は、一方尊號眞像銘文等に於ては「歸命と言ふは如來の勅命にしたがひたてまつる也」、「歸命はすなはち釋迦彌陀二尊の勅命に従ひ、めしにかなふとまうす言葉なり」と善導の意に沿つて解して居る。そこから南無阿彌陀佛、即行卷の中心である此大行が我等の行であるか、彌陀廻向の客體的存在(法體名號)であるか、宗乘學の中心の問題となつた。

が我々は明かに、名號が本願の招喚と衆生の歸説(よしかり)との呼應的關係にあり、呼應的關係の底には、名號との遭遇が存在する事を理解することが出来る。此の呼應的關係に於ける呼應的一致が、卽是其行である。此の一致の故に、それは大行であり、大行の主體の個性はそのまゝ選擇本願の普遍性と一味である。卽大行は眞の他力であるといふことが出来る。

(2)以上我々は、心情的規定に沿つて遭遇の意義を幾分明かにして見た。心情的規定は、遭遇の感覺を直接につたへるものとして重要である。しかし我は遭遇の不可思議を喪失することなく、而も更に此不可思議性を論理的にも内面化して把握することが出来る。此の不可思議の遭遇は、九鬼博士の原始偶然に相當するものであらう。(4)遭遇は、有難き可能性である。曇の大經の「難値難見(七一頁)」の文を、親鸞は「如來の興世にあひがたく諸佛の經道きゝがたし。

菩薩の勝法きくことも無量劫にもまれらなり。善知識に遇ふ事もおしふることもまたかたし。よく聞くこともかたければ信ずることもなほかたし」と和讃して居る。又致行信證の總序には、「噫弘誓の強像は多生にも値巨く眞實の淨信は億劫にも獲巨し。遇行信を獲は遠く宿縁を喜べ。若也此廻疑網に覆蔽せられなば、更て復曠劫を經歷せん。誠なる哉や、攝取不捨の眞言、超世希有の正法、聞思して遲慮する事なかれ。爰に愚禿釋の親鸞、慶しき哉や、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釋遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして今聞く事を得たり」と、讚嘆されて居る。遭遇は極微の可能性が、否、可能性の視野には全然豫料せられなかつたものが、忽然として現實化した現實性である。しかも此の瞬間を把持し損へば、更に復曠劫を經歷するとも、好機は再び來ない。佛との遭遇は三千歳に一度咲く靈瑞華の開花に遇ふに喩へられる。(b)故に遭遇の現實性は實存の「のるかそるか」の危機であり、危機は今であり、瞬

間的である。遭遇の現實性の今は、「あひがたくして今遇ふことを得たり」と讃嘆せられ、又その瞬間的な故に「遇慮すること勿れ」と戒められる。「信樂開發の時尅の極促」と親鸞が記して居るのも、此の現實性の把持の瞬間を意味する。そして此の現實性の把持は、宗教的實存が自己の執心牢固の一心に於て、超越者と遇ふ事であるから、遭遇は又運命感を伴つて居る。故に運命の暗示する必然性が、此の偶然性と固く結合して居る。「たまたま行信を得ば、遠く宿縁をよろこべ」と言ふ語の裡に、「偶然―必然者」の構造が見られると九鬼博士は指摘して居られる(偶然性の問題) 二八六頁。遭遇に於ける瞬間的今は、此の必然性の視點から眺められる時に、「時機純熟」とか「縁熟し」とかと讃せられる。かゝる考へ方は「往相廻向とくことは、彌陀の方便ときいたり、悲願の信行得しむれば、生死即涅槃なり」と言ふ意義深淵な和讃にも、又現れて居る。(c)遭遇が宿縁的必然性を持つ事は、大經の「又言く若し人(過去世に於ける)善本(名號)なければ、此經を聞く事を得ず。(過去世に於て)清淨に戒を有る者、乃正法を聞く事を獲んと。」(廿二右)や、大經の異譯平等覺經の、「是の(宿善の)功德有る人に非んば、是の經を聞く事を得ず。唯(過去世に於て)清淨戒を保てる者、乃斯なほの正法を聞くに速はん。惡と嬌慢と蔽と懈怠とは、以て此法を信する事難し。宿世の時佛を見たてまつる者樂しみて世尊之教を聽聞せん。人の命希に得べし。佛世にましませども甚だ値ふこと難し。信慧ある事故すべからず。若し見聞せば精進して求めよ」(廿二右―廿二左)等にあらはれる。遭遇の不可思議性の内面化は、此の値ひ難き偶然性を、ありがたさの故に却つて過去世に反覆し、その「偶然―必然性」を強調する。

(3)此等の「偶然―必然」觀は、一般に多くの經典に發見せられるものであらうが、例へば起信論の場合の如きは、かゝる「偶然―必然性」への一層内面的な省察があつて、我々に此の問題を更に追求する道を開示する。起信論は分

別發越道相に於て、一萬劫の間諸佛に繰り返し繰り返し値ふことを得て、親承供養し信心を修行したものとみ、今生に於て佛に値ひ、佛の教によつて信成就發心を發起して、正定聚に入ると説いて居る。我々はかゝる一萬劫の輪廻反覆の根據を此の敘述の前に説かれて居る無明と眞如との無始以來の薰習力の交互關係に見出すことが出来る。

(a)却説無明の薰習力とは如何なるものであつたか。無明の黒闇は、我々の主體性の根源に存在し、一切の主體を吸ひ込む深淵であつた。主體が此深淵を自覺するや否や、彼の自由は却つて主體を目眩みさせ、落ちまいとしつゝ無限に墜落する原因となると我々は蓋に記した。無明薰習とは、主體のかくの如き罪障への沈湮を意味する。而して業の思想は、此の沈湮に於ける自由と必然、超越と内在との相即を、シエリングの所謂「元初的行」へ、三世に繰り擴げられた時間の裡で追求したものであつた(拙稿三願轉入に就いて(四七頁))。實際我々が罪障に就いて深く自省するならば、自覺の渾に打寄せ／＼して現在化し奔騰する罪障の波々は、遠い波のうねりによつて、目もとどかぬ沖の一の元初的な波立ちを指示して居る事を知るであらう。そして我々がかゝる奔騰する罪障の暴風駛雨の如き姿を自覺すればする程、我々は此の罪障の宿業的な威力を感じ、我々の自由に於いて底知れぬ運命感を、運命感に於いて、矢張り、何等か元初的な自由を感得する。無明薰習は、かゝる黒闇の深淵に住する自覺の、深淵に於ける自己の解明である。

(b)眞如の薰習に於いても、略同様の自由即必然・超越即内在の構造が見られる。遭遇に於いて呼應的に決斷する主體は、自己の自由によつて決斷するのであるが、選擇の自由は、その本質に於いては選擇本願に連らなつて居る。「本願力に遇ひぬれば、空しくすぐる者ぞなき」と和讃せられる如く、此自由・可能性は、同時に深き必然性である。而して眞如の薰習、光の遍照は、闇の場合と同様に、我々を包む一の深淵である。光の攝取は闇の如くに、一切を没し

て了ひはしない。一切のものは光に包まれる事によつて、其々の個性のまゝの姿で輝く。しかしともかくも光に包まれるのである。光が無底の深淵であることによつて、(a)光の裡に於いて我々は無限に遡源し、無限の課題をもつことが出来る。此所では充分に表明する事は出来ないが、教・行・信・證と言ふ事も、光の裡を歩む我々の課題を(行信・信行の相即する無源の發展を)意味し、同時に又此我々の課題を經緯として、往相・還相の梭を交しつゝ、無限に自己自身を織つて行く阿彌陀佛の眞無限(即光明の無量の眞佛土)を意味すると言へよう。未來の方向に、我々は課題として、かくの如き無底の深淵を見出すと共に、(β)過去に於いても遭遇以前には氣付かなかつたのであるが、一切の所に此光が隱密的に輝いて居たのを知る事が出来る。現在に於ける信樂の開發が無始以來の光明の化育に負ふとせられる。三願轉入的或は精神現象學的考察の成就する理由も、絶對智自身のかゝる考察への要求が、遭遇に於いて開眼せられる、此「豫定調和」とも言ふべきものに對する感覺によつて、即自的に滿されて居るからであらう。眞如の薰習が無始以來と考へられ、又今生に於ける佛との遭遇が過去世に無限に反覆せられるのも、此豫定調和にもとづくと思はれる。

世親以來念佛の大行が、南無阿彌陀佛と共に歸命盡十方無尋常光如來として表現せられる所から、名號に對する反省は光明に對する省察とかたく結び付いて居た。善導法然より承傳へて親鸞が更に展開した光明と名號の關係は、行卷の中心の課題をなして居る。親鸞はここでは名號との遭遇の歡喜を龍樹の十住毘婆沙論の初歡喜地の文で理解し、その歡喜の本質を佛との生の共同、佛子として「如來の家」に生れたことの自覺に由ると考へ、更に此「如來の家」の父母として名號と光明との關係を明にしようとする。(4)即名號は信樂開發の因縁(直接的原因——アリストテレスの形相因)として父にあたり、光明は縁々(間接的原因——質料因)として母にあたる。此因縁が和合して、信樂の佛子が生れる。遭遇の直接的體驗が名號に、それ以前からの無始以來

の化育が光明にあてられて居る。以上は信樂の佛子が生れるまでの事であるが、(c)此生れ出た信樂の佛子に對しては、光明と名號とは一體となつて、親として子と親子關係を、即「如來の家」を營む。此意義に於いては名號と一體である光明は、信樂の主體に於いて輝きつゝ、此を包攝する攝取の心光として、光明土、無導光如來の眞身として信樂の主體に對自的である。(4)(c)立場の錯綜する事が光明の理解を困難にするが、其等は光の深淵として我が考へた眞如薰習の(β)(α)の面に相應する。名號との遭遇の歡喜の問題を、光明名號の關係を媒介として、親戀は欠張り光の深淵の問題にもちこんで居ると言へよう。

(c)無明薰習と眞如薰習とが大略以上の如きものであるとすれば、現存在の限りなき深奥に於いて、無始以來、無明の薰習力と眞如の薰習力とが互に勢力を張り合ひ、薰習をつゞけて居るとする起信論の説は充分理解する事が出来る。或は、現存在の無底の奥底には、光と闇との深淵が互に呼應し合つて居る所があると、言ひ替えてもよいと思ふ。勿論無始以來の此薰習は、光は絶えず未來より將來し、將來して來た故に、未來↓現在↓過去の方向に薰習し、闇は業繫として、過去↓現在↓未來の方向に薰習すると言ふべきであろう。時間流に於いて此二の薰習力、深淵は互に方向を逆にしつゝ無始以來絶えず交流し合つて居る。しかしながら未來↓現在↓過去・過去↓現在↓未來の二流が眞に衝突し遭遇し合ふのは現在に於いてである。その事は、此響き合ふ二の深淵の發見せられるのは、宗教的實存が現(存)在の底深く沈潜する事によつてである事を考へれば、自ら明瞭になつて來る。(a)(b)に個別的に明にした如く、眞如の薰習も無明の薰習も、過去・現在・未來に關係して居るが、問題の中心は絶えず現在であつた。

我々は名號との遭遇、一般に難值難見の佛との遭遇の問題が、何故にありがたさの爲に過去世に反覆せられ、「偶然—必然者」の構造を示すか、の理由を明にする爲に無明と眞如の二の深淵が響き合つて居る薰習の世界に入つて行つた。兩らば何故に二の深淵の遭遇が、その現在を過去未來に反覆するかと問はれるかもしれない。しかし此輪廻反覆

は深淵が無底である事の必然的歸結である。深淵に於ける實存がその自己の本質としてかゝる反覆輪廻的時間を持つと言へよう。實際、通常我々が自己と呼ぶものが最早存在せず、自己が無底に陥ち込み、二の深淵を渡す揺れる架橋の如く感ぜられる時、實存は必然的にこの深淵と深淵との遭遇を反殺し、現在の瞬間に於ける内包的震盪を三世に繰り擴げられた輪廻的時間の裡に於いて外延的波紋として表現する、或は逆に深淵の無底の限り無さを瞬間の内包的無限によつて共感する。

外面的に考へて見ても、名號と遭遇する私は、根源惡の無底の深淵に於ける私であつた。私自身が深淵なのであるから、私と遭遇し、私を救ひ上げる事の出来るものは、汝も又深淵でなければならぬ。二河白道の譬によれば、白道の行者に對しては、一方では釋迦、彌陀が、他方では群賊惡獸が呼び合ふとされて居る(彌橋三頭釋)。

(ロ)決斷、我々は宗教的決斷を呼應的決斷と考へ、その呼應性を單なる汝と私との遭遇としてではなく、同時に二の深淵が響き合ふ事であると考へた。此の事によつて、我々は決斷の本質を一層明瞭に自覺する事が出来る。何となれば、呼應なる言葉の裡には、或直接的同一性があり、私が汝に表現し、汝が了解を更に表現し返しつゝ、互に交渉關係を深めて行く場合の如く、決局生の直接的な紐帶の裡での表現―了解に終始するが如くであるから。しかしながら、眞實の呼應的關係に於いては、招喚はつねに驚異を持つて聞かれ、應答は決斷的應答である。呼應一致への豫期には、何等の保證も存在しない。主體は其處で限りなき不安を覺える。呼應的關係を呼應的一致へと躍進せしめるものは、應答的決斷の行爲である。南無即歸命に含著せられる歸命と本願招喚との、呼應的一致を成就せしめるものは、即是其行であり、而して、此の行に於いて、選擇本願が顯現する。「即是其行とは即選擇本願これ也」と觀慧

が記して居るのも、此の邊の消息を物語るものであらうか。

故にかゝる意味の招喚は、一の明白な言葉ではなく、底深くより響き出る暗合にすぎない。私が接した汝は未だ面帕を取つて居ない。我々の接觸點の奥に、汝は限りなき深さを背後に藏して居る。還言すれば、呼應的關係に於いて私が遭遇する汝は、背後の深淵に連らなつて居る。而して、接觸に於いて、此の事を直覺するのは、私にも自己の奥底に又限なき深淵が存在して居る爲であらう。かくの如く二の深淵が響き合ひ、私と汝とを切點として二つの深淵が接觸する所に、我々がこれから取扱はうとする決斷の獨自の性格が存在する。

(1) 親鸞にとつては「よき人」法然は還相廻向の菩薩であつた。「智慧光の力より本師源空あらはれて淨土眞宗をひらきつゝ選擇本願のべたまふ」と和讃した親鸞は、法然を大勢至菩薩の顯現と信じ、疑ひなく悔なく法然の教に隨順した。卽本願招喚の勅命は法然として親鸞に遭遇した。さて「遇ふて遲慮する勿れ」とは、かゝる二人の間に生じた自然な信頼の情に關係するのではなく、寧ろ「此の人と此教に賭けよ」「決斷(定)して疑なく慮なく(否、疑と慮とを否定して)深信せよ」との訓戒である。「信」の宗教に於いては、信と證とは絶えず分裂して居る。而も此の分裂對立に於いて兩者は互に補足し合ひ統一なき統一を保持しつゞける。此の分裂と統一との相即が大行の概念である。我々は行信の關係を此所で周密に論ずる事は出来ない。但信そのものが行的(決斷的)であつて、信はこのことによつて單なる心情主義を超えて、心情の證なき所に却つて證を建設して行く事を、例へば此の決斷としての深信と、自然的な信頼や歡喜の感情との次の區別から知る事が出来る。法然と親鸞との遭遇は、後者にとつて勇踊歡喜の思ひをもたらし、自然に牢として抜くべからざる信頼を生ぜしめた事を我々は疑はない。行卷に於いて親鸞は此の歡喜を龍樹の

初歡喜地の文を引用して解明して居るが、それによれば、かゝる歡喜と勇躍の全然存在しないのは、眞實の信に（佛と生命の共同に）入らぬ證據である（（行・七右））。しかし勇躍歡喜の思は去就常なき心情である。故に例へば嘆異鈔第九の唯圓の惱が生ずる。しかし信はかゝる感情を打超えて、却つて感情の保證のない所に念々不斷の念佛の大行を行じゆるがぬ證なき證を得る事が出来る。此大行によつて、即決斷（賭）の反復によつて、成就する親鸞の「往生一定のものもしさ」は、歡喜よりは遙かに高いものであつたと言ふ事が出来よう。

(2) 實存は決斷によつて成立し、此實存の決斷は「賭」であると説かれる。しかし眞實の「賭」としての決斷は、未來が現在にまで將來せられ、未來が未來のままの姿で現（存）在に面接する宗教的遭遇に於いてのみ、本來の面目を發揮する事が出来る。信と證とを對立せしめつゝ相即せしめる「唯信」の宗教のみが、未來を未來のままの姿に於いて現（存）在に將來させ、それを自己の全内容となす事が出来る。元來「賭」は何時でも未來に關する事柄に對して成立する。しかし若しも現世に於いて證せられる日の來る或事を、その日まで賭けるのであるならば、賭は一定の期間存続するにすぎない。そして此事は、單に時間の問題でなく、亦賭ける主體のあり方を指示して居ると言へよう。即ち(a) 賭はその賭ける者の全存在となつて居ない。(b) 又漸てそれが明かになる日まで判明しないその賭は、可能性の範圍内で格率を計算することは許すであらう。しかしあくまでも可能性の豫料にとゞまればこそ、それが賭であるのである。此に對して宗教的實存の賭ける決斷とは、未來そのものに、自己を引き渡す事である。現世に於いて未來そのものの來る日はない。(a) 故に宗教的實存は終生未來に賭けつゞけねばならない。賭の此終世的な特色は、同時に賭が此實存の全存在である事を示す。(b) 同時に證せられる日のない未來は、未來そのものとして而も現（存）在に將來し、實存

は現在に於いて此と遭遇して居る。否將來せられた未來そのものが、實存の自己の全内容となつて居る。此意味に於いて賭けは常に同時に證を將來しつゞけて居る。かゝる證を將來しつゞける賭が信仰である、信は故に自己の裡に證を將來しつゞけつゝ此と分裂し對立する。ハイデッガーの時間論に於いても、將來の意義が強調せられる。現存在が實存になる事も、將來によつてある。しかし超越論的ではあつても超越的ではない彼の立場は、將來の問題に於いても、存在可能への有效範囲内で將來を考察するだけで、將來の現(存)在に對する絶對的超越性を認めない。我々は彼とは反對に、將來は未來として、未だ來ない事を本質として居る事を強調したい。もつとも、此の「未だ」は今日は來ないが、明後日はと言ふが如き意義ではなく、現(存)在と未來との絶對的否定性を意味する。故に現存在と、現世とに於ては、此「未だ」が除去せられる時はない。而もかゝる未來がその現(存)在との絶對的對立性のまゝで現在に將來し、現(存)在に自己を遭遇對面せしめ、己に對して従ふか否かの決斷を後者に強制する場合が、宗教的實存の賭である。故に宗教的實存が本來的自己になると言ふ事も、只自己からだけ成立するのではなく、却つて直接的印象に於いては、遭遇の感覺と偶然性への驚異が最初である。宗教的決斷が常に出來事とよばれるのは、此面である。しかしそれは單なる出來事ではなく、此出來事に於いて、私は汝の招喚に呼應的に決斷し、自己の自由によつて、私の全存在を汝に引渡すか否かを決斷する。宗教的實存が自己の自由なる決斷に際して、自己と將來する未來との關係に於いて、自覺する自己の本來の面目が、後述の如くかゝる決斷の主體を實存と呼ぶにふさわしいものとする。以上我々は將來が、現(存)在と否定的に對立する超越者として、未來でなければならぬと語つた。此と同時に眞の意義の超越者は、恒に同時に時間的性格を持ち、未來である事も注意せらるべきであらう。何となれば實存はあるものな

く、恒になるものである。故に眞の意義の未來を自己の全存在の裡に恒に將來する事なくしては、本來實存は成立する事が出来ない。ヤスパースの哲學は、超越者を強調する。しかし遭遇する超越者が同時に未來である事は明にせられない。ヤスパースの強調する空間性とハイデッガーの時間性とが眞に圓融し相即するのは唯信の宗教に於いてはあるまいか。我々は以下に幾分詳細に宗教的實存が如何にして、自己の全存在を未來に引渡すかを説明しよう。

(a) 先づ將來する未來そのものは如何なる意義であるか。かゝる未來は、現在から豫料せられた可能性の持つ未來性ではない。此可能性は未だ現實化せられぬものとして未來的であるが、亦未だ現實化せられなかつたものとして過去のである。可能↓現實の目的論的視野に入つて來るものは、現實化せられた形相でさへも、過去のである。本質(Wesen)は *Gewesen* であり、*to hi en einai* である。かゝる立場に於いては未來も現在も本質的には過去の裡に在して了ふ。此に對して未來そのものと云ふのは、端的に例示すれば、かの無常感の示す死の如くに、超越者として生に對立し此を否定するものが、超越性のまゝの姿で現(存)在に滲透し、此をその存在の根柢から震盪しつゝ、却つて實存に嵩揚せしめ奔騰せしめるかの超越者の働である。言ふまでもなく、死はかゝる未來そのものゝ一例にすぎない。現存在をその根源である無の深淵の前に引導する一切のものは、すべて未來そのものを指示する(未來とは、未の持つ否定性を強調する事が出来れば、未として來る、未が來る、即ち未——來である)。——しかしかゝるものは、つねに不安をともなつて居る(註一)。例へば罪の顯はにする現(存)在の無も、死の不安と結合してのみ、眞實の意義を發揮する事が出来る。罪と死とが宗教的實在に於いては常に融合して居る。業の思想に於いては無明は過去からの薰習力であつた。しかし業感の飛躍する現在化に於いてはその觸覺の尖端を未來性と不安の裡に伸ばして居る。親鸞

の「世々生々に迷ひければこそありけめ」と云ふ業感にも、「地獄は一定すみかぞかし」と云ふ不安が結合して居る。良心の顯示する罪障の無が未來から將來する善知識との遭遇に於いて完成したのも、罪障の問題が未來性を通じてのみ眞實の姿を顯はにする事を語つて居る。

(註一)

キエルケゴールが可能性は現實性よりも一層高次であると考へ、又可能性によつて訓練される(不安の概念)と言つたものかゝる未來そのものに他ならない。通常現實性は可能性よりも、より高次のものと考へられる。此に對して、現實性よりも一層高次の可能性とよばれるものは、可能性↓現實性の目的論考察によつては理解せられない、將來する未來としての可能性である。又同じ事をナスバースの如く可能性なき現實性(實在哲學五九頁一六二頁)と言つてもよい。可能・現實、原因・結果等の系列に於いて考へられるものゝみが可能性であるとすれば、より高次の可能性は、可能なき現實、未來そのものが現(存)在に將來された遭遇の絶對的現實である。此矛盾した表現は同じく目的論的「可能↓現實」性の視野を脱した未來そのものを指示して居る。

(β) 變に我々は、本願の招喚は信の現在に於いては、未だ面帕をとつて居ないと言つた。親戀の對面した法然は、還相回向の菩薩であるか、天魔であるかを確める根據はない。かゝる意義に於いて、本願の招喚は「如來の御約束」であつて、唯信するより他はない。大經に所謂「明鏡にその面像を見る」が如き證の立場は未だ存在しない。それは唯信の立場よりも一步下の觀經的觀想(觀經がしばしば繰り返して「於鏡中・自見面像」と言ふ如く)であるか、或は當來の佛の妙果である。信に於いては、未だ證は無い。此の「未だ無い」事を本質として、未來は信するものゝ現(存)在に未―來して居る。故に本願をとりて信する事が、決斷であり、賭であるとせられる。即決斷の主體は、(a)(β)二種類の無によつて抉撃せられて居る。決斷は二重の無の前に立つ決斷である。而して此二重の無は、決斷に於いて交互に媒介し合つて居る。

(7)と言ふのは此の未—來として對面せられた本願の招喚に自己の全存在を引渡し得るは、(a)に述べた如く、將來する未來が、自己に本來的な否定性によつて、現(存)在を無の前に立たしめるからに他ならない。一切の有限者を有限性に沈溺し、關係交渉する物の世界に惑溺して自己の本來を忘れしめる執着が、此の無の深淵で洗ひ淨められて實存が自己の全存在を獲得しなければ、如何にして自己の全存在を以て本願の招喚に賭ける事が出来ようか。故に未來の(β)の相は、(a)の相と表裏相即する。機(深信)と法の深信と言はれるのも、又二の深淵の響き合ひと考へたのも、此の未—來の示す無の(a)(β)二相の表裏相即に他ならない。無に於ける實存の決斷は、此の(a)(β)の二面によつて、まことに賭とよばれるべき構造を持つ(五八・九頁(廣義) 鈔引用文參照)。

(8)宗教的決斷の賭である事の構造が以上の如くに解せられるとすれば、信と證との對立相即關係も此によつて略々明となるであらう。(2)の(a)(β)で述べた未—來の未を持つ二重の無の性格によつて、無の前に於ける決斷・即賭は、賭ける事の必然性を自己の裡に藏して居る。我々の現(存)在を無の前に引きたたしめる事が——我々が無に滲透せられることが彌々深くなるにつれて、我々は益々賭ける事に後悔なく生きる。そして自己に將來せられた未來そのものを、實存の全内容となす新しき宗教的生命として再生する。それは未來と遭遇しなかつた以前とは全く異つた生き方であつて、宗教的實存は嘗ての自己の存在を全く否定し、死して生れ變つたといふ自覺を、判然ともつて居る。親鸞の所謂「前念命終・後念即生」である。そこには信である事が、證なき證であるといひ得る點がある。しかも此の事は、即身成佛を意味せず、あくまでも將來せられ、廻向せられたものに生きるのであつて、新しく自己に注がれた佛の御生命も、肯定的な意義での消極的に肯定的な「未」といふ事を本質として居る。

「惑染の衆生此(世)に於いて性を見る事能はず煩惱に覆はるゝが故なり……安樂佛國に到れば、即ち必佛性を顯す。本願力の廻向に由るが故なり」(真佛土、廿九左) (一世存、一〇)として順次の往生を親鸞が主張する所以である。(未完)