

〈ことば〉と親鸞 (I)

出雲路 修

1

Buddha とは何か、という基本的な問いに対する答えにはさまざまな相違がありながらも、Buddha となることをめざすのが、Buddhism に共通の立場である。

親鸞によれば、Buddhism には、ふたとおりの思想的立場が存する。

ひとつは、〈聖者の道〉(聖道)とよばれる立場である。「凡そ一代の教に就きて、此の界の中にして入聖得果するを聖道門と名く」(《化身土巻》)とあるように、われわれはこの生涯において Buddha となることができる、と説かれる。

もうひとつは、〈Buddha の国〉(浄土)とよばれる立場である。「安養浄刹にして入聖証果するを浄土門と名く」(《化身土巻》)「如来すなはち涅槃なり 涅槃を仏性となづけたり 凡地にしてはさとられず 安養にいたりて証すべし」(《浄土和讃》「諸経意弥陀和讃」7)とあるように、われわれはこの生涯においては Buddha となることができず、〈Buddha の国〉へ生まれてのちの新しい生涯においてはじめて Buddha となることができる、と説かれる。Buddha とわれわれとを媒介する〈Buddha の国〉が強調される。

〈聖者の道〉の立場は、Buddha とわれわれとの関係を相対的にとらえるものである。われわれの延長線上に Buddha がある。

〈Buddha の国〉の立場は、われわれと Buddha とのあいだをへだてる深淵を示すもの。われわれは Buddha になれない、と説くにひとしい。Buddha とわれわれとの関係を絶対と相対との関係としてとらえるものである。

親鸞は、〈Buddha の国〉の立場にたつ。

「浄土へ往生するまでは不退のくらゐにておはしまし候へば、正定聚のくらゐとなづけておはします事にて候なり。……信心のさだまると申は、摂取にあづかる時にて候なり。そののちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるるまでは候べし、とみえ候なり」

(〈しのぶの御房の御返事〉)

「しかれば無明煩惱を具して安養浄土に往生すれば、かならずすなわち無上仏果にいたる」

(建長七年十月三日書簡)

などとあり、また、

「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらく、とならひさふらうぞ、

とこそ故聖人のおほせにはさふらひしか」 (《歎異抄》15)

とみえる。

肉体をもって生きているわれわれは、Buddha になれない。〈Buddha の国〉の立場では、「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなはち穢身すてはてて 法性常楽証せしむ」(《高僧和讃》「善導大師」12)とあるように、肉体をすててのちに Buddha になる、という叙述によって、Buddha とわれわれとをへだてる深淵がさし示される。〈Buddha の国〉とはその深淵の謂であり、また、それゆえに Buddha とわれわれとをむすびつけるもの。

2

〈Buddha の国〉の立場に立つとき、われわれは、Buddha に対しては、〈Buddha の国に生まれようとねがう〉(欲生)というありかたしかなしえない(7でふたたび述べる)。それは、Buddha をめざすあり方、であると同時にまた、Buddha となることはできないありかた、である。

〈Buddha の国に生まれようとねがう〉というありかたは、〈欠如〉として存在するありかたである。Buddha は、それ自体として〈充足〉であり、〈絶対〉である。われわれは、Buddha に対照されて〈欠如〉であり、〈相対〉である。

3

Buddha の〈充足〉は、———ということ、われわれの〈欠如〉は、ということであるが、———〈ことば〉として表現された Buddha として、はじめてわれわれに示される。

われわれが Buddha を、その〈充足〉を、認識するのは、〈ことば〉として表現された Buddha として、である。

Buddha は〈充足〉であり〈絶対〉であるが、〈ことば〉として表現された Buddha は、認識の世界のもの、相対的なものでしかない。

親鸞は、

「無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちのましまさぬゆへに、自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀仏とぞききならひて候。みだ仏は、自然のやうをしらせむれうなり」

(正嘉二年十二月書簡)

「この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり。方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。すなわち阿弥陀仏なり」 (《一念多念文意》)

「仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。

〈ことば〉と親鸞 (I)

しかればこころもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり」

(《唯信鈔文意》)

として、「アミダ仏」の根源に「かたち」のない Buddha を見出している。しかし、われわれが直接にかかわるのは、「かたち」をそなえた Buddha, 〈ことば〉として表現された Buddha, 「アミダ仏」である。

4

あるひとが〈ことば〉として Buddha を表現する、ということは、そのひとの Buddha との関係表現することである。

〈ことば〉としての Buddha の表現が達成される時、その表現者自身の Buddha に対する態度も表現される。

たとえば、親鸞においては、「アミダ仏」という表現が期待される文脈において、「ナムアミダ仏」があらわれることがある。

「南無不可思議光仏 饒王仏のみもとにて 十方浄土のなかよりぞ 本願選択撰取する」

(《浄土和讃》「大経意」6)

「讃阿弥陀仏偈に曰はく〔曇鸞和尚造〕：南無阿弥陀仏〔……〕成仏よりこのかた十劫を歴たまへり。寿命まさに量有ること無けむ」 (《真仏土巻》)

「真仏と言ふは、大経には、無辺光仏・無碍光仏と言へり。また、諸仏の中の王なり、光明の中の極尊なり、と言へり。論には、帰命尽十方無碍光如来、と曰へるなり」 (《真仏土巻》)

「これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり」 (《一念多念文意》)

「しかれば曇鸞和尚の讃阿弥陀仏の偈には、難思光仏と無称光仏とを合して南無不可思議光仏とのたまへり」 (《弥陀如来名号徳》)

など。

親鸞において、「アミダ仏」という表現は、「ナムアミダ仏」という表現と等価である。

「アミダ仏」という表現が〈ことば〉として表現された Buddha として成立するとき、「アミダ仏」は、「ナムアミダ仏」である。表現者自身の Buddha に対する態度「ナム」が含意される。

〈ことば〉として表現された Buddha は、〈Buddha の名〉(名号。表現という行為が重視されたばあいには、称名)とよばれる。

〈Buddha の名〉として、Buddha はわれわれに示される。

5

親鸞は、みずからの思想を、《無量寿経》（康僧鎧訳）の伝承をもって「表現」する。

《無量寿経》の伝承は、要約すれば次のようなものである。――

Rājagṛha（王舎城）の Gr̥dhrakūṭa（耆闍崛山）にてシャカムニ仏の威容に接するを得た Ānanda（阿難）、シャカムニ仏の五徳をあらわせるをたたえ、その意を問うた。シャカムニ仏、仏の世に出ずるは群萌を救いて眞実の利を恵まんとしてなることを示し、次のごとく説いた。

過去に Lokeśvararāja 仏（世自在王仏）が世にあらわれた時に、ある国王、仏の説法をききて道心をおこし、国をすて王位をすてて修行者となりて Dharmākara（法蔵）と名のった。修行者 Dharmākara、Lokeśvararāja 仏のもとにて衆生救済の願いをおこし、四十八の誓願をたてて決心をしめした。Dharmākara、いま仏となりて西方にあり。その世界を Sukhāvātī（安楽）と名づく。と。

さらにシャカムニ仏、Sukhāvātīのありさまを説き、そこに生まれる者のおこないを説き、そこに生まれたる者のありさまを説き、さらにこの世界の三毒五悪を説きて人々をいましめ、経を Maitreya（弥勒）に託した。――

このような伝承に託して、親鸞の思想は「表現」された。

物語に即し、擬人化された表現で、親鸞の思想は叙述されてきた。「本願」といい、「五劫の思惟」といい、あるいは「至心」といい、いずれも人格的なイメージとともにある。「アミダ仏」といういいかたすらも、擬人化された表現である。

どの思想もそうであるように、親鸞の思想もまた、時代の表現にしたがったわけである。擬人化という表現が親鸞の思想の表現として必須のものではない。

《無量寿経》の伝承に託して表現された親鸞の思想、その根柢に存するのはどのような主張か。伝承の覆いをとりぞぎ、思想の構造を析出することを、こころみよう。

その思想の中核が《無量寿経》の第十八願であること、言を俟たない。

「至心信樂の本願の文。大経にのたまはく：たとひ我れ仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し、信樂して、我が国に生まれむと欲ふて、乃至十念せむ。もし生まれずは正覺を取らじ、と。ただ五逆と誹謗正法を除く、と」

（《信巻》）

ここに述べられた「至心」（〈Buddhaの眞実〉）「信樂」（〈信〉）「欲生」（〈Buddhaの国に生まれようとねがう〉）に関して、次のような言表がなされている。

（「斯の至心は則はちこれ至徳の尊号を其の体とせるなり」 （《信巻》）
 （「即はち名号を以て至心の体とせり」 （《浄土文類聚鈔》）

（「即はち利他回向の至心を以て信樂の体と為るなり」 （《信巻》）
 （「即はち是れ眞実心を以て信樂の体と為す」 （《浄土文類聚鈔》）

（「即はち眞実の信樂を以て欲生の体と為るなり」 （《信巻》）

〔「即ち清浄真実の信心を以て欲生の体と為す」 (《浄土文類聚鈔》)

「名号」は「至心」の「体」となり、「至心」は「信楽」の「体」となり、「信楽」は「欲生」の「体」となっている、とされている。

「名号」「至心」「信楽」「欲生」、これらの契機が、順次に前者が後者の根柢となっている、という関係が示されている。

この関係を、いま、かりに、

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕 と表示して、以下を論述することにする。

「名号」の成立ののちに「至心」が成立し、「至心」の成立ののちに「信楽」が成立し、……といった継起的な関係は、ない。「体」の語には継起的な関係を示すなにもものも含まれていない。

すべての契機は同時に成立する、と考えるべきであろう。

伝承の覆いをとりのぞき、擬人化の枠をとりはらおう。擬人化とは「時間」化である。「時間」化の枠をとるならば、すべての契機の同時性がうかびあがる。

同時に成立する契機の

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕

という関係機構として、Buddha とわれわれとの関係は、ある。

〈Buddha の名〉を根柢に有して、〈Buddha の真実〉があり、

〈Buddha の真実〉を根柢に有して、われわれの〈信〉があり、

われわれの〈信〉を根柢に有して、われわれの〈Buddha の国に生まれようとねがう〉というありかたが、ある。

親鸞が第十八願を提示すること、それはまず、このような関係機構としての Buddha とわれわれとの関係を示すことであった。

6

この関係機構は、さまざまな関係にストレスをおいてとらえなおすことができる。

(1) たとえば、この関係は、「至心」「信楽」「欲生」が〔至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕という関係にあり、その関係を「名号」が根柢において支えている、ととらえることができる。

「至心」「信楽」「欲生」が《無量寿経》の第十八願に一連のものとして顕示されていることにより〔至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕を「本願」とよぶならば、——そのような、Buddha とわれわれとの関係が成立している、ということが、擬人化の枠をとった親鸞において言及されている「本願」の意であると思えるのだが、——〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕は、「名号」が「本願」の基底にある、という、「名号」と「本願」との関係を示したものと、考えることができる。

われわれの〈Buddha の国に生まれようとねがう〉(欲生)というありかたはわれわれの〈信〉(信楽)を根柢に有し、その〈信〉は〈Buddha の真実〉(至心)を根柢に有している、という関係が「本願」であり、その「本願」はさらに〈Buddha の名〉(名号)を根柢に有している、とい

うことである。

われわれと Buddha との関係は、Buddha が〈ことば〉として表現されることによって成立するものである、ということである。

「本願を信ずる」(「弥陀の本願信ずべし」(《正像末和讃》1))とは、「信楽」(〈信〉)である(「信楽といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがはざれば、信楽とまふす也」(《尊号真像銘文》))。すなわち、われわれの「信楽」を成立せしめることによって〔至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕という関係(本願)を成立せしめることを意味しよう。

「信楽」は、

「弘願の信楽」 (《浄土和讃》「大経意」20)

「本弘誓願の信楽」 (《末燈鈔》1)

などと称され、「信楽」をそのひとつに含む「三信心」(「三信」「三心」)は

「大経の本願の三信心」 (《唯信鈔文意》)

と称され、あるいは、第十八願は

「三心の願」 (《信巻》)

と称されて、「信楽」は「本願」を構成する契機としてとらえられていた。

親鸞は、「信楽」を「本願」を構成する契機である、と説くとともに、「本願」を「信楽」す、「本願」を「信楽」せよ(「信楽といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなく信じてうたがはざれば、信楽とまふす也」「弥陀の本願信ずべし」)、と説く。「信楽」が成立することによって「本願」が成立する、ということである。

擬人化された表現、「本願」の語によって叙述されたもの、それは究極的には

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕

という、Buddha とわれわれとの関係機構であった、といえよう。

(2) あるいはまた、

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕は、〔信楽 ⊃ 欲生〕の構造をもつ「正定聚の機」と、その「機」を根柢において支えている〔名号 ⊃ 至心〕という「法」、との関係を示したものの、と考えることができる。

われわれが、〈信〉を根柢に有した〈Buddha の国に生まれようとねがう〉ありかた、としてあるとき、その根柢には、〈Buddha の名〉を根柢に有する〈Buddha の真実〉が存する、ということである。

われわれは、われわれ自身の〈信〉によって〈Buddha の真実〉に対峙し、関係する。

(3) また、さらに、

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕

は、「欲生」の構造をあきらかにしたものの、ととらえることができる。

ところが、親鸞においては、「欲生」は、他の契機とはきわだってことになった叙述がなされる。

- 「欲生、即はち是れ回向心なり」 (《信巻》)
「即はち大悲の欲生心を以て是れを回向と名く」 (《浄土文類聚鈔》)
「次に欲生と言ふは、則はち是れ如来諸有の群生を招喚したまふ勅命なり」 (《信巻》)
「三は欲生、……聖言明かに知りぬ、今、斯の心、是れ如来の大悲諸有の衆生を招喚したまふ教勅なり」 (《浄土文類聚鈔》)

など。「欲生」(「信楽」によって意味づけられた「欲生」)において Buddha の回向が、「往相の回向」が、成立する、という叙述である。

誤解をおそれずに単純化するならば、

「往相」とは、「欲生すること」、

「還相」とは、「ひとをして欲生せしむること」、

である。

「往相の回向」とは、Buddha がわれわれに「欲生すること」をなさしむること、

「還相の回向」とは、Buddha がわれわれに「ひとをして欲生せしむること」をなさしむること、である。

したがって、「欲生」の構造をあきらかにしている

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕

は、「往相の回向」の構造を示したもので、と考えることができる。

擬人化の枠をとりはらうならば、

〔名号 ⊃ 至心 ⊃ 信楽 ⊃ 欲生〕

という、Buddha とわれわれとの関係機構が、親鸞の思想からうかび出てくる。

親鸞が「本願」と「名号」とに言及するのも、また、「機」と「法」とに言及するのも、「往相の回向」に言及するのも、すべて、まずはこの関係機構の提示である。

さまざまな表現、擬人化された叙述、の底に、この関係機構が、ある。

7

「至心信楽欲生と 十方諸有をすすめてぞ」 (《浄土和讃》「大経意」8)

「至心発願欲生と 十方衆生を方便し」 (《浄土和讃》「大経意」11)

「至心回向欲生と 十方衆生を方便し」 (《浄土和讃》「大経意」14)

にみるように、Buddha とわれわれとの関係は、Buddha がわれわれに対しては「至心」(《Buddha の真実》)、われわれが Buddha に対しては「欲生」(《Buddha の国に生まれようとねがう》)、である。

その「欲生」が、あるばあいにはわれわれの「信楽」(《信》)によって意味づけられ、またあるばあいにはわれわれの「発願」によって意味づけられ、またあるばあいにはわれわれの「回向」に

よって意味づけられる。

われわれの、Buddha に対しての〈Buddha の国に生まれようとねがう〉という関係が、われわれの認識のありようによってさまざまな意味をもつ。

人間と絶対との関係の、人間の認識のありようによる三類型が、親鸞によって示されている。

〔1〕「難思議往生」「正定聚の機」「至心信楽の願」

〔2〕「双樹林下往生」「邪定聚の機」「至心発願の願」

〔3〕「難思往生」「不定聚の機」「至心回向の願」

〈信〉（信楽）によって意味づけられた〈Buddha の国に生まれようとねがう〉（欲生）というありかたが、われわれのありかたとしてはもっともすぐれたものとされる。〈Buddha の国に生まれることが確定したありかた〉（正定聚）である（〔1〕の類型）。「確定」であり、また、「確定」にすぎないありかた、である。

8

〈Buddha の名〉（名号）を根柢に有して、〈Buddha の真実〉（至心）がある。

〈ことば〉として表現された Buddha として、われわれに Buddha の〈充足〉が示される。

〈Buddha の真実〉（至心）を根柢に有して、われわれの〈信〉（信楽）がある。

Buddha の〈充足〉に対照されて、われわれの〈欠如〉が認識される。

われわれの〈信〉（信楽）を根柢に有して、われわれの〈Buddha の国に生まれようとねがう〉（欲生）というありかたが、ある。

われわれの〈欠如〉が明晰に認識されて、われわれの〈欠如〉としての存在が、ある。

そのようなありかたは、〈Buddha の国に生まれることが確定したありかた〉（正定聚）であり、〈Buddha とひとしいありかた〉（等正覚）である、とされる。

「往相の回向」である。

9

〈Buddha とひとしいありかた〉に到達するならば、〈ことば〉として Buddha を表現することがおこなわれる。

〈ことば〉として表現された Buddha、〈Buddha の名〉は、さらに、他者を〈Buddha とひとしいありかた〉たらしめる基底となる。

「ナムアマミダ仏」は、「アマミダ仏にナムす」という意だけではなく、「アマミダ仏にナムせよ」という意をも含んでいる。

「『言南無者』といふは、すなわち帰命とまふすみことば也。帰命は、すなわち釈迦弥陀の二尊の勅命にしたがひてめしにかなふ、とまふすことばなり」

（《尊号真像銘文》）

という言葉表は、「ナムアマミダ仏」を「アマミダ仏にナムす」として把握したもの。

「是を以て『帰命』は、本願招喚の勅命なり」

（《行巻》）

という言葉は、「ナムアミダ仏」を「アミダ仏にナムせよ」として把握したもの。

「かたち」のない Buddha が、「アミダ仏にナムす」「アミダ仏にナムせよ」という二面性をそなえた「アミダ仏」、すなわち「ナムアミダ仏」、として、〈ことば〉として、みづからを開示する、それが〈Buddha の名〉の成立である。

〈Buddha の名〉によって〈Buddha とひとしいありかた〉に到達したひとは、さらに〈Buddha の名〉を成立せしめる。

この〈Buddha の名〉の成立によって、「往相の回向」は完成する。

この〈Buddha の名〉が、他者の「往相」の基底となる。

「還相の回向」である。

10

あるひとの

〔名号 〇 至心 〇 信楽 〇 欲生〕

は、他者の

〔名号 〇 至心 〇 信楽 〇 欲生〕

の基底となる「名号」を、成立せしめること（称名）によって、完成する。

「称名」は、「仏恩」とともに叙述されることがある。

「弥陀の名号となへつつ 信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」
（《浄土和讃》1）

「仏慧功德をほめしめて 十方の有縁にきかしめん 信心すでにえんひとは つねに仏恩報ずべし」
（《浄土和讃》「讃阿弥陀仏偈和讃」48）

などにおいて、「称名」（「弥陀の名号となふ」「仏慧功德をほめしむ」）は、「信心」と同時に成立し、「仏恩」を報ずる行為である、と説かれる。「仏恩」とともに言及されるのは、それが「還相の回向」であるからである。

「他力の信をえんひとは 仏恩報ぜんためにとて 如来二種の回向を 十方にひとしくひろむべし」
（《正像末和讃》「皇太子聖徳奉讃」5）

「自ら信じ人を教へて信ぜしむること、難の中にうたまたまた難し。大悲弘く普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る」
（《化身土巻》）

「もし本師知識の勧めにあらずは弥陀の浄土云何してか入らむ。浄土に生まるることを得て慈恩を報ぜよ」
（《化身土巻》）

などにみるように、「仏恩」「恩」は、「還相の回向」にかかわるゆえの表現である。

「称名」は「還相」の契機である。それゆえ、「称名」の記述を欠いた「往相」の叙述が存する。たとえば、

「常役の凡夫人、願力の回向に縁りて真実の功德を聞き、無上の信心を獲。則はち大慶喜を得、

不退転地を獲。煩惱を断ぜしめずして速かに大涅槃を証すとなり、と」 (《浄土文類聚鈔》)

「大悲」もまた、「還相の回向」にかかわる。

「往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう 如来の回向なかりせば 浄土の菩提はいかがせん」 (《正像末和讃》「正像末浄土和讃」51)

「願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなはち大悲をおこすなり これを回向となづけたり」 (《高僧和讃》「天親菩薩」10)

「また回向と言ふは、彼の国に生まれ已はりて、還りて大悲を起して生死に回入して衆生を教化する、また回向と名るなり」 (《愚禿鈔》卷下)

などとみえる。

われわれの「往相回向の願」(《行巻》)である第十七願が「大悲の願」(《行巻》)とよばれるのも、「アミダ仏」の「還相」としてとらえられたのであろう。

《無量寿経》に説かれた「アミダ仏」の「願」の一般的な形式は、

「たとひ我れ仏を得たらむに、……せずは正覚を取らじ」

である。「アミダ仏」にとっての「往相」が成立するのは、「アミダ仏」にとっての「還相」、すなわちわれわれ衆生の「往相」、が成立するときである、と説かれる。

われわれにおいて「往相の回向」が真に成立するのは、他者の「往相」を成立せしめるとき、「還相」の成立するとき、である。

この理由により、「称名」が「往相」の契機のごとく記述されることがある。そのばあい、「信楽」と「称名」とのふたつの契機によって「往相の回向」が成立するかのごとき叙述となる。たとえば、

「本願を信じ、念仏をまふさば、仏になる」 (《歎異抄》12)

1 1

〈Buddha の名〉を根柢に有して、〈Buddha の真実〉があり、
〈Buddha の真実〉を根柢に有して、われわれの〈信〉があり、
われわれの〈信〉を根柢に有して、われわれの〈Buddha の国に生まれようとねがう〉というありかたが、ある。〈Buddha とひとしいありかた〉である。

そのありかたが成立するのは、そのひとが、他者を〈Buddha とひとしいありかた〉たらしめる基底となる〈Buddha の名〉、を表現するとき、である。

そこに表現された〈Buddha の名〉を根柢に有して、〈Buddha の真実〉があり、

〈Buddha の真実〉を根柢に有して、その他者の〈信〉があり、〈信〉を根柢に有して、その他者の〈Buddha の国に生まれようとねがう〉というありかたが、ある。

すなわち、〈ことば〉として表現された Buddha、〈Buddha の名〉、を重要な契機として、〈Buddha とひとしいありかた〉として存在する人々の連鎖が、成立する、と想定されている。

親鸞が叙述するのは、〈ことば〉として表現された世界のみであって、〈ことば〉として表現される以前の Buddha, 「かたち」のない Buddha, および、「欲生」がめざす〈Buddha の国〉, に関しては、「光」をもって象徴的に表現するにとどめている。

われわれのありかたがその「光」によって支えられているという意味で「摂取不捨」と表現されるのも、同一の論理にもとづいている。

いわば、「光」におおわれた世界, Buddha の世界, から, われわれ人間のかかわる〈ことば〉の世界, 認識の世界, をきりとってきて叙述したものが、「往相の回向」の叙述である。

われわれは、〈ことば〉に支えられて、ある。

1 2

〈Buddha とひとしいありかた〉に到達しないありかた, は, どのようなものか。

二種の類型(「邪定聚」「不定聚」)が, 親鸞によって示される。

そのひとつは, 人間と絶対との関係を, あやまって認識するもの, である。

もうひとつは, 人間と絶対との関係をさし示す〈ことば〉を, あやまって認識するもの, である。

いずれも, 究極的には「往相」がなしとげられるごとく叙述されることはあっても, けっして「還相」がなしとげられるとはされない。他者の「往相」の基底となる〈Buddha の名〉が成立するとはされない。

親鸞の思想においては, 前述のいいかたをもちいれば, 「信楽」という認識によって〔至心 ⊂ 信楽 ⊂ 欲生〕という関係(本願)を成立せしめること, と, 他者の〔名号 ⊂ 至心 ⊂ 信楽 ⊂ 欲生〕の基底となる「名号」を成立せしめること(称名), とが究極の問題とされる。すなわち, 〈Buddha の名〉をどううけとめるか, ということ, と, 他者に対して〈Buddha の名〉を表現しうるかいなか, ということ, とが, 究極の問題とされるわけである。

人間と絶対と〈ことば〉とをめぐって, 問題は, ある。

※ 引用の本文は, おおむね, 《定本 親鸞聖人全集》に拠ったが, 異文を勘案して本文を多少改変し, また, 書式を改めた。漢字は通行の字体に改め, 漢文は訓み下した。

和讃は上掲全集所収の文明版に拠った。

(1984年7月30日受理)