

# 親鸞に於ける宗教体験の展開

——人間形成の理念への探究——

佐 伯 正 一

## 目 次

### 序

- 第 1 節 第二十願への廻入（宗教体験の過程）
  - I. 發 善 提 心
  - II. 定善散善の性格
  - III. 根本無明の自覚
  - IV. 救 済 の 成 立
- 第 2 節 第十八願への轉入（宗教体験の自省）
  - I. 第十八願轉入の心理的考察
  - II. 第十八願轉入の論理的考察
- 第 3 節 証 果（宗教の世界）
  - I. 証 果 の 二 重 性
  - II. 即得往生—宗教道徳
- 第 4 節 結 論

### 序

所謂新教育が叫ばれ始めてから最早や数ヶ年の歳月が流れ、それは今や借りものでなくて、ほんとうに日本人自身の着物になろうとしている。併しいざ自分の着物にして、それに依つて24時間の生活をしようとするれば、まだまだ吾々のからだに合わない所が出て来る様である。その一つに宗教的情操の問題がある。即ちデモクラシーでは人間相互の人格を尊重して、その上に基本的人権を主張する。ところがこの基本的人権なるものは如何なる場合にも無條件にみたされるとは限らない。寧ろ自己の自由と他人のそれとが衝突し、自己の権利と他人のそれとが相剋する場合が多い。そこでデモクラシーではこの相剋を緩和する方法として相互理解(Mutual Recognition)と、絶えざる再調整(Readjustment)を説く。併しこの相互理解や再調整で問題が解決出来るのは、凡ての人が或程度まで豊かに自由に生活出来る時の事であつて、ぎりぎりの線まで行つた時即ち絶対絶命の危機に立ち至れば、こんなまやさしい事では問題は解決されない。そこには人間性の奥底を徹見し、それに根ざす心構え、生活態度が必要となるであろう。これが所謂宗教的情操の問題であると私は思う。デモクラシーがもし宗教的情操に裏づけられないならば、それは余りにも世間を樂観し人間の善意に頼り過ぎた、あまいオプティミズムに墮してしまふであろう。そして又この事はアメリカのデモクラ

シーの底にキリスト教精神が如何に強く脈動しているかを見れば自ら実証されるであろう。即ち吾々がデモクラシーという上衣だけをもつて来て、そのチョツキに当る宗教的情操を忘れたならば、日常生活の着物にならないのは当然であろう。教育基本法に宗教的情操が強調されている所以もここににあると思う。民主的人間が吾々の理想の人間像である事はいうまでもないが、それと共に、否それ以前に宗教的情操の豊かさが又人間形成の理念となるべきではなからうか。戦後少青年の犯罪が著しく増加し、今や道徳教育の問題がやかましくなつてゐる。これはアメリカに於て1929年に端を発したパニックに依る社会不安に対して教育が何等なすところがない、と批難された状態に似た所があると思われる。そしてこの道徳教育の問題は客体即ち環境社会の面から考へると、一言に社会性の涵養の問題となり社会科の重要な任務がそこに見出されるが併し之を主体性の側から眺めると、この宗教的情操の問題がクローズアップされるであろう。そして人間の凡ゆる行爲は、究極は主体の意志であり、責任であるとする宗教的情操は道徳教育の中心的位置に立たされる事になる。

ところがさてこの宗教的情操とは何か、という事になれば仲々難しい問題である。そして之については古今東西に亘つて色々の人の所説があるから、それ等を批判し総括して吾々の見解を立てる事も可能であろうが私はこゝで一つの典型的ケースとして我國の偉大な宗教人親鸞の宗教的体験が如何なるものであるかを示す事に依つて、宗教的情操の本質に迫りたいと考えてこの小論を述べて見たいと思う。その目的は吾々教育に携わつてゐる者の自己形成に資すると共に、又教育者の人間形成への理念の探究に対する間接的基礎を見出さんが爲に外ならない。

## 第 1 節 第二十願への廻入（宗教体験の過程）

### I. 發 善 提 心

そもそも人間に宗教心を起させるものは現在の生活

に於ける何等かの不満、悩み、精神的不安定であることは否定出来ないであろう。そして斯る不安定のうちでも人間の生活を根柢から揺り動かす、否應なしに底無しに深淵をのぞかせるものは何と云つても人間の有限性を如実に示す死であろう。まことに死の不安こそは人をして宗教体験に入らせるところの典型的機縁であろう。釈迦の出家入山の契機をなしたのも矢張り死を中心とする四苦であり、親鸞とほぼ同時代に於て而も或る意味では彼と対蹠的立場にあつた道元の発菩提心も幼くして父母を失うという死の衝撃であつた。4才にして父を失ひ(8才説もある)8才にして母を喪つた親鸞は幼にして人生最大の悲劇にあひ、9才で伯父範綱に伴われて慈円の下に剃髪得度し、愈々求法の第一歩を踏み出したのである。

ところがこの様にして精神の不安定を何等かの形で克服せんとする求法は実は低次の発菩提心に外ならない。何故ならばこの様な自己一身の安心立命を求めるだけの宗教体験は純主観的のものであつて、未だ利己的立場に過ぎないからである。自利の立場に立つた願作佛心に外ならないからである。親鸞以前の平安期に於ける浄土願生者、特に顯密諸宗の支配下にあつて、ひそかに願生浄土を求めた人々の間にはこの様な低次の菩提心、即ち遠離穢土、欣求浄土の現実逃避的色彩が濃厚であつたのである。併し乍ら眞実の求法者は到底この様な低次の菩提心に止まる事は出来ない。そこで彼等は單なる個人の安心立命ではなくして、同じ苦しみに苦しみ同じ悩みに悩むところの一切の人間を救いたいと念願するに至つて、さきの自己中心的な菩提心は一轉して利他教化の大悲願となるのである。是が即ち度衆生心である。であるから親鸞も「往生論註」(曇鸞著)の文を引いて「无上菩提心は即是願作佛心なり、願作佛心は即是度衆生心なり度衆生心は即是衆生を攝取して有佛の国土に生ぜしめる心なり」と述べ斯る菩提心は「自身の爲に諸の樂を求めざる」清淨心であつて「若し身の爲に樂を求めば即菩提に違しなむ」(以上「教行信証」信卷及び化卷)といましめている。それではこの様な無上菩提心を差して觀山に天台の玄風を訪れた親鸞は果して何を得たであろうか。

## Ⅱ 定善散善の性格

吾々の人間生活には三層の類型が見出されると思う。即ち自然的生活、文化的生活、宗教的生活である。第一の自然的生活に於ては生活主体は飽くまでも自我を堅持し、その対象一切をこの自我実現の手段にせんとするものである。従つて対象は凡て物であつて主体の欲求満足の爲に使われるのである。そして主体は自己実現の爲に絶えず新しい物の世界を求めて行く。是は丁度自我を中心とする円が無限に周辺を拡大し乍

ら、而も刻々中心に向つて收斂しつゝある様なものである。そして又この手段化の方法は何等の媒介をも經ないで直接に対象に襲いかかり之を喰ひ盡そうとするものである。

併し人間は單に物の世界にのみ住するのではない。対象が物である限りは自己実現に対する抵抗は現われないが、対象が物でなく他我である様になると自我は大きな抵抗にぶつかる。即ち他我は自我に依る手段化を許さないのみでなく自我そのものをその自己実現の契機にしようとする。こゝに自我と他我との無惨な斗争、相剋の場面が現出する。そこでこの様な直接衝突を緩和する爲の役目をするのが文化の世界であり自我と他我とは斯様な文化の世界を通して間接に作用するに過ぎなくなり、相剋は一應回避される。さきに序説で述べた相互理解とか再調整とかはこの世界に於ての事柄である。ともかくこの様にして文化の世界に依つて衝突は一應避けられるが然し自我はそこにとどまり得ない。即ちやがてはその緩衝地帯をも喰いつくしてしまつて自我と他我とは直接交渉に入り、終には他我の壊滅を通して自我そのものを無に飯してしまふ運命をもつてゐる。是は丁度二箇の円が互にその周辺を拡大して、終に他の円の中心さえも自分の中に併呑し、而もやがては自分の円の中心そのものを見失つてしまふ(無限大の円では至る所が中心である)様なものである。文化の世界に於ては自我と他我とは共通な文化対象をもちそこで両者は結合しているのであるが、併し一方に於ては各主体は自由創造の面即ち作用面に於て無底の深淵を隔てて対立している。即ち対象面で結合し乍ら作用面で融絶しているのである。従つて対象が作用に依つて盡されてしまうとそこに必然的に相剋が惹起する。そこでこの様な対立相剋を避けんが爲に自己否定の道徳が行われる。併しこの自己否定も自己と相対的な他我への服従である限り、そこには絶対的自己否定は無く、單に部分的な又は程度の自己否定に依る一時的な、又は皮相的な日常性の倫理が生ずるのみである。即ちこの様な自己否定は自我の絶対否定に依る他我への絶対的服従ではなく、換言すれば第三の宗教的生でないから、それは自己を一時的に又は一部の否定する事に依つてより大きな自我を表現しようとする所の自利的方便的のものに過ぎない。定善も散善もこの様な文化の世界に於けるものであり、従つてそれは絶対的のものではあり得ない。即ち價値の靜的觀照としての定善も、又その動的発現としての散善も共に「すえとをりたる」(數異抄)善ではあり得ないわけであり、又「惡性さらにやめがたし、こゝろは蛇蝎の如くなり、修善も雜毒なるゆへに、虚仮の行とぞなづけたる」(愚禿悲嘆述懐和

讃)と嘆じ、又「二種功德相有り、一は有漏の心より生じて法性に順せず、所謂凡夫人天の諸善、人天の果報若しくは因、若しくは果、皆是顛倒す、皆是虚仮なり、故に不爽の功德と名く」(教行信証信巻)と論註の文を引いて有漏の善をおとしている所以である。

### Ⅲ 根本無明の自覺

親鸞はさきにも述べた様に9才で出家したのであるがそれから29才終に法然の門を吉水にたたくに至るまで20年間の叡山に於ける血のにじむ様な求法の過程に於て究め盡したものはこの定善散善の性格であり、又この定善散善をして不徹底に畢らしめる所の人間の宿命ともいふべき根本我執であつた。そしてこの根本我執はそれを否定せんとする努力が強ければ強い程ますます強くなるのみでなく、果てはそれを否定せんとする所の意志そのものをも支配し焼き盡さんとする所の人間の力をもつてどうにもならない宿業的なものであつた。無始よりこのかた一切群生海無明海に流轉し、諸有輪に沈迷し衆苦輪に攀縛せられて……一切凡小一切時の中に貪愛之心常に能く善心を汚し、瞋憎之心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃をはらふが如くすれども衆て雜毒雜修之善と名く、亦虚仮詭偽之行と名く、眞実の業と名けざる也」(教行信証信巻)といつて無限の過去から背負っている根本我執は時に應じ所に即して、或は貪瞋痴となつて現れ、或は又慢疑惡見と姿を変えて一切の清淨心をその根柢からくつがえしてしまうのである。徳のある人は徳にはこり才のある人は才をたのむ所に人間生活の如実の姿がうかがわれるのである。凡ゆる努力とあらん限りの勇猛心を振り起して自己の我執を否定し否定し盡した極に猶且つ現れる傲慢という惡の華に依つて一挙に那落到顛落してしまうのが人間のすがたである。「外に賢善精進の相を現し乍ら、内に虚仮を懷く」(教行信証信巻)のが凡夫の真相である。この様な我執は人間の行爲に外から附加される偶然的な要素ではなく、恰も動く船が必然に波を伴う様に人間の行爲に必然的に伴われ如何ともなし難いものである。久遠劫よりいままで流轉せる苦惱の旧里はすてがたく」(數異抄)と親鸞が歎いている様に無始無終に人間につきまとう宿業なのである。

斯くて一切の人間的努力が全く無意味である事を悟り「自身は現に是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之縁ある事こと無し」(教行信証信巻)「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」(數異抄)と自覺するに至つた時、即ち一切の文化的生を絶対に否定して、無底の深淵にまつしぐらに顛落して行く自己を見出す時にこそ、その虚無の深淵に於て佛の声を聞く事が始めて可

能になるのである。即ち宗教の第一歩は自己が絶対に救われ得ないものであるという自覺であり、宗教的救済は直接無媒介に現われるのではなくて、根本無明の自覺に依り自己の絶対否定、否文化的生の絶対否定を媒介にして始めて可能なのである。

親鸞が「是非しらず、邪正もわかぬこのみなり、小慈小悲もなければ、名利に人師をこのむなり」(正像末和讃)と告白するのを見る時それは曾てソクラテスが「自分が他の人より賢いのは自己の無知を知っている点だけだ」(シュヴェーグラー西洋哲学史、岩波文庫本10頁)といつたのに比較して見ると興味深い。即ちソクラテスにあつては自己は自らの無知を知るが故に他よりも賢であり、他の師となる自負をもっている。併し親鸞にあつては人師となるべき資格をも否定して自己の絶対否定を現わしている。従つてこの二人の人の言葉は道德と宗教との差異、その異次元性を如実に表しているといえよう。まことに親鸞が「定散の自心に迷いて金剛の眞信に昏し」(教行信証信巻序)と歎ずる様に定散の自信を絶対に否定し、一切を放下して心を虚しくした時にのみ宗教的体験は可能になるのである。「かまへて学生沙汰」を爲さず「愚者になりて仕えず」(末燈抄)る所以である。西田博土も「追憶の自己があるといふことは自己を不完全として何処までも理想を求める事であり良心が鋭くなればなる程自己を酷と感ずるのである。かかる肩を越えて眞に自己の根柢を見るには宗教的解脱に入らなければならない、徹底的に自己を否定することによつて自己の根柢を知るのである」(一般者の自覺的体系、220頁)と云われている様に良心の働きは結局道德的に救われない自己を知る事であり、是からの解脱は自己の絶対否定を媒介にした宗教的解脱にならざるを得ないのである。

### Ⅳ 救済の成立

宗教への道は前に述べた様に文化的世界に於ける道德の立場を一步一步登りつめて到達されるのではなくて、一切の世間的善を悉く放棄し、文化的價值を否定し盡した後に現れる空の立場に於て始めて可能になる。「煩惱具足の凡夫、火氣無常の世界はよろづのこと、みなもてそごととわごとまことあることなし」(數異抄)と一切の文化的存在の中に根本無明を認め、これを直接に謂わば向上的に克服する道が無い事を知つて、絶望の深淵に墜落する時始めて絶対者の救いにあずかるのである。であるから文化的世界に於ける道德の立場が向上への道を迎るとすれば、宗教への道は斯る文化的世界を絶対に否定して底無し深淵に向下的に顛落する所に出発点があるといえよう。親鸞に於ける惡人正機という起道德的思想や「親鸞は父母の孝養のためとて一返にても念佛もうしたることいまださ

ふらはず」(歎異抄)という超人倫性や「よしあしの文字をしらぬひとはみな、まことのこゝろなりけるを、善惡の字しりがはは、おほそらごとのかたちなり」(正像末和讃)の超文化性はこのような虚空の世界に現われるのである。勿論之等は反道徳、反人倫、反文化を意味するものではなくて、より深い足場に立つ道徳こそほんとうに「すえとをりたる善」になるのであるが之については後節に譲る。

それではこの様にして無底の深淵に顛落して行く自己を再び浮び上らせる可能性は何処にあるであろうか。之が即ち絶対者との遭遇に外ならないのである。自らの背後に無限の光明を背負う佛との遭遇である。自我の一切をあけて佛の中に没入し、佛への絶対皈依に立つて新たな生を獲得するのである。自己を直接に肯定する所の向上への道は有限の自己を以て、無限の根本無明を克服しようとするのであるからそれは無限の時間を要する事になる。即ち  $\frac{\text{無限}}{\text{有限}}$  = 無限という式で表わされ「五十六億七千万、彌勒菩薩はとしをへん」(正像末和讃)と親鸞が云つた様に彌勒の大聖を以てしても悟りを得るには無限の修業が必要なのである。之に反して自己の根本無明を自覚し一切の我執を否定した空の場所に於て、而も「信樂を獲得することは如來選択の願心自ら発起す」(教行信証信巻序)と自己の能信の作用すらも否定し盡して絶対者の光明に遭遇攝取せられて、否定の否定即ち、絶対否定の轉換に依つて、悟りの世界への肯定的向上を佛凡一体にて行ずる立場は、無限の光明に依る無限の無明の克服であるからして  $\frac{\text{無限}}{\text{無限}}$  = 不定という式になつて「まことの信心する人は、このたびさとりをひらくなり」(正像末和讃)と即今即時にでも悟りの世界に入る事が出来るのである。

それではこの様にして絶対者の光明に遇う事は如何にして可能であろうか。求めてか、求めないでも與えられるのか、偶然にか、必然かという問題が残るであろう。然しこゝでひるがえつて考えて見るならば、吾々が根本無明に目ざめ、如何とも出来ない絶望の深淵に顛落する事は、既にそこに目ざめしめる絶対者即ち佛の光明が射し初めている事を意味するものではあるまいか。丁度眠っている者が目ざめるには外からの呼びかけが必要である様に、無明を自覚する事は無明に酔わない者の呼びかけがあるのではあるまいか。親鸞が「我亦在彼攝取中、煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」(行卷正信偈)という様に絶対者の知慧の光明、慈悲の呼声は、あく事なく吾々を照らし吾々に呼びかけているのであろう。唯煩惱の雲にさえぎられて見る事もかなわず聞く事も出来なかつたのであろう。であるから「このひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏

闇うすくなりて、宿善のたねきざす時」(教持抄)まさしく佛の光明を仰ぐ事が出来るのである。そして一度びこの様にして佛の光明を仰ぐと「億弘誓の強縁多生にも値(マウアヒ)ひ難く、眞実の淨信徳効にも獲難し、たまたま行信を獲ば遠く宿縁を慶べ」(教行信証序)と偶然を慶喜しながら而もそれが一方單なる偶然ではなくて過去の宿縁にもようされて始めて可能であつた事を知るのである。値(モウアウ)うという事は常に会っているものを今更乍ら認識しなおす事である。丁度毎日出会い乍ら知らずに行き過ぎていた人が実は自分の求める人に外ならなかつた事を氣付く様に佛の光に値うというのは今更乍らその光明を認識する事であり、従つてそれは同時にその光明へ乗托するという決断を伴うものである。「佛本願力を観ずるに遇(マウアフ)ふて空しく過ぐる者無し」(教行信証信巻)といつている様に眞の遇うはそれへの決断を必然的に迫るものである。否それへと決断しなければならぬ様な原理がその本願に含まれている事を自覚させられるのが遇うという事である。この様な決断を予想しない様な單なる遭遇は「とりて信じたてまつらんも、またすてんとも面々の御はからひなり」(歎異抄)と云つてゐる様に、その取捨は自由であつて眞の遇うとは云えないものである。

それではこの様な決断はさきに遭遇を喜び光明を認識するといつたが非常に安易に行われるものかといえばそうではない。何故ならば決断の対象になるものが不可知不可思議のものであるからである。即ち予め決断すべき対象が認識されるか、又は証明されてそれへ自らを委託するのではなくて、「法性法身とまうすはいろもなしかたちもまします。しかかれはこゝろもおよばずことばもたえたり」(唯信抄文意)と云つてゐる様に見る事も聞く事も出来ない即ち吾々の認識能力を超えた絶対者への皈依信頼である。対象が認識されて利己的判断に基いてその対象へ自らを委託するのではなく、「いづれの行をもよびがたき身なり」(歎異抄)と自己の行の限界性、自力の絶対的無効を知り盡して、見えざるもの、知られざるものへ「念佛はまことに淨土にむまるるたねにてやはべるらん、また地獄におつべき業にてやはべるらん、総じてもて存知せざるなり」(企上)と利己的判断を超越し自己の一切を賭して「行者のよからんとも、あしからんともおほはず」(正像末和讃末文)委せ切るのである。知つて委せるのではなく委せて知るのである。であるからこそ自己の絶対否定に依る無の場所でなければならぬのである。そしてこの委せて知るという事は実は委せる(即ち信ずる)という作用(ノエシス)と信せられるもの(ノエマ)との一体性を意味しているのである。即ち

絶対者の存在を証明するものは信心そのものに外ならず、而もその信心は実は絶対者の賜ものであるのである。之が所謂機法一体である。親鸞は教行信証行巻に南無阿彌陀佛の六字洪名についての善導の文を釈して南無は皈命であるがこの皈命は單に機の皈命を意味するものでなく、同時に法の皈命（召喚の勅命）を意味すると説いているが之は要するにノエマである法とノエシスである機との一体性を述べているのである。

## 第2節 第十八願への轉入(宗教体験の自省)

### I 第十八願轉入の心理的考察

前章に述べた様に親鸞は養和元年<sup>9</sup>才にして出家し、爾來22年間叡山に於てひたすら悟りの道へと血のにじむ様な修業をしたのであるが、その結果は「自力聖道の菩提心、こゝろもことばもおよばれず、常没流轉の凡愚は、いかでか発起せしむべき」(正像末和諧)といっている様に定善、散善の自力修業を以てしては如何にしても根本無明を断ち切る事が出来ない事を知つて、終に29才にして山を下り吉水の禪坊に法然を訪れて、そこで自己の絶対否定を介して佛の大光明の中に攝取せられ、茲に典型的な入信の過程がおわつたのである。之を彼は教行信証化巻に「然るに愚禿の覺、建仁辛酉曆、雜行を棄てて本願に皈す」と述べ又「曠劫多生のあひだにも、出離の強縁しらざりき、本師源空いままずは、このたび空しくすぎなまし」(高僧和讃)と感激しているのである。

この様にして法然の下にあつて彼の宗教体験は一應その究極に達したかの様に見えるが、併し終にそこにとどまり得なかつた事は後に教行信証に三願轉入の体験を次の様に述べている事でもわかる。即ち「久しく万行諸善之仮門を出で永く双樹林下之住生を離る。善本徳本の眞門に回入して偏えに難思往生之心を発しき。然るに今特(マサ)に方便の眞門を出でて選択の願毎に轉入せり」(化巻)。即ち一應は建仁辛酉の時(法然の門下になつた時)佛の本願に皈入したと思つたのが実はそうではなくて佛の二十願(無量壽經に述べてある法藏菩薩の誓願であつて十方衆生が諸徳本を植えて至心に廻向すれば悟りが開ける事を誓つたもの)への廻入であつた事が後に至つて反省自覺され、そこで新しい自覺の下に於て十八願(十方衆生が至心に信ずれば悟りが開ける事を誓つたもの)への轉入が行われたのが「今特に選択の願毎に轉入せり」と述べられているのである。即ち悟つたと思つたのが実は悟り切れておらず單に二十願に低迷していたという事は眞の宗教体験というものの本質が如何に捉え難いものであるかを表しているわけで、吾々はこの間の機微を探究する事に依つて宗教体験の本質に迫る事が出来るのである。

従つて以下に於て親鸞が如何にして十八願に轉入したか、換言すれば宗教の眞ずい(眞實)を把んだかを一は比較的心理的方面から、一は比較論理的方面から探つて見ようと思う。

今宗教体験の形式を遭遇即決断(直観的)→信相続(反省的)とすれば、彼は法然の門下に参じた時の直観的決断に依つて間違いなく佛の本願に皈入したと思つていたのが、後になつて越後や関東に巡錫をたれ、自ら傳導に従事する様になつて教える事を契機にして一層自分の信の内容が反省されるに至つて、さきの決断は実は二十願(念佛を廻向して悟る)への廻入であつて十分な信仰ではなかつた事が自覺されたのであろう。従つて自分の当面の意識では第十九願(定善、散善に依る悟り)から第二十願(念佛に依る悟り)へ、更にそれから第十八願(信仰のみに依る悟り)へと三段の轉回をしたのではなくて、第十九願の定善、散善が全く不可能な事を知つて、一切の文化道徳を否定した後、絶対空の場所に於て第十八願が直接に顯現するのであつて、この意味では第十九願から第十八願へ廻入する筈である。併しこの様に十九願から直接に十八願に廻入した場合は実は徹底的な内省を欠いたまゝの姿で信相続が行われ、そこに形式化された又は概念化された信相続の形が行われて来るのである。斯る形式化され概念化された本願を後生大事に固執している者が化土往生の機に外ならない。「誓願不思議をうたがひて、御名を称する往生は、宮殿のうちに五百才、むなしくすぐとぞときたまふ」(淨土和讃)といっているのは積極的に佛の本願を疑うという意味ではなく、自らの信を徹底的に推究しないが故に消極的に佛の大信に徹し得ない者のことであらう。云い換えれば佛の本願に遭遇した場合「聞其名号信心歓喜」(無量壽經)と聞即信にとならないで「聞我名号、係念我国、植諸徳本」(二十願)と、聞く事が單に諸徳本を植える因縁となつたにすぎない者の事である。勿論この場合でも信を否定するのではなく称名はその功徳を信じてのものであり、その限り信に裏づけられたものであり、信は行と並んで悟りへの二大要素ではあるが併し斯く二元性に立つ限りそれは結局信不具足である。一法然は「涅槃の域には信を以て能入と爲す」(選択集)とし乍らも猶且つ「往生之業念佛爲本」(全上)と念佛を捨て切れず結局二元性に立たざるを得なかつた。この様に信不具足の自己を発見した時「久遠劫よりいままゝで流轉せる苦惱の旧里はすてがたく」(歎異抄)と歎き又「大信心海は甚だ以て入り難し佛力より発揮するが故に」(教行信証化巻)と告白している様に佛の力であるが故に却つて執拗な抵抗を起してそれに徹し難くするところの無畏の過去よりまづかりついて離れない自力

執心に泣かざるを得ない時、そして又自らの信生活の深い内省に於てこの様な自力執心を否定し、形式化された信を脱して佛から廻向された眞信に廻入する時こそ一方に於て今までの自分を二十願の機におとし乍ら他方に於て今の自己をして十八願に浮ひあがらせるのである。之が即ち「定散自力の称名は、果遂のちかひに帰してこそ、おしへざれども自然に眞如の門に轉入する」(浄土和讃)と果遂の誓の成就した時であり三願轉入が完成した時に外ならない。

前に述べた様に親鸞も初めて法然門下に参じた時は聞法の慶喜に幻惑されて自分が果して二十願の機か十八願の機か反省する事もなかつたであろうが併し自分の信の心相に対する深く鋭い省察が徐々に現われはじめ、教團内の他の弟子達が形式化され概念化された信を後生大事に守つていて、眞実唯信に徹し得なかつた事に飽き足らなくなつたであろう事は、信行兩座の分別(轉傳抄第六四段参照)や信心一異の論争(歎異抄及び御傳抄第七四段参照)を見ても察せられるが併し、この様な嚴密な自己省察は師の法然や教團の人々と別れて、独り北国へ配流の身となつた時一層深刻な姿となつて現れた事であろう。即ち法然門下にあつては彼が勢至菩薩の再來と仰ぐ師法然の人格的感化や教團の歡喜にみちた雰沓氣の中にあつて、独り靜かに自分の信生活の内容を觀照する事は少かつたであろうが、この様な環境から離れて越後におもむいてからは、唯頼りになり又自己に精神的な糧を與えて呉れるものは佛の光以外にはなかつたのであるから、いきおい本願の有難さを思うにつけて自らの信仰の眞相に深い省察の目をむけずにはおられなかつたであろう。又法然門下にあつた時は自分は弟子の一人として師の教を聞き自分で信ずるだけであつたが、北越配流の身となつては從來の弟子の位置が一轉して自ら他の群萌を度せんが爲、所謂自信教人信の立場になり人に教えて信じさせるが爲には是又必然的に自らの信心を深く反省させられた事であろう。この様な予想に対して裏書きを與えるものは口傳抄の中の次の文である「鸞聖人東国に御經廻るとき御風氣とて三日三夜ひきかつきて水漿不通しますことありき。中略。…三箇日とまふすとき噫いまはさてあらんとおほせごとありて御起居御平復もとのごとし。そのとき惠信の御房たづねまふされていはく、御風氣とて兩三日御寝のところに、いまはさてあらんとおほせごとあることなにごとぞやと。聖人しめしましましてのたまはく、われこの三箇年のあひだ浄土の三部經をよむことをこたらず、おなじくば千部よまばやとおもひてこれをはじむるところにまたおもふやう、自信教人信難中轉更難とみえなれば、みづからも信じ、ひとをおしへても信せしむるほかはなに

のつとめかあらんに、この三部經の部数をつむことわれながらもこゝろえられずとおもひて、このことをよくよく案じさだめん料にそのあひだはひきかつぎてふしぬ。つねのやまひにあらざるほどに、いまはさてあらんといひつるなりとおほせごとありき」(妻惠信尼が弘長三年二月十日末娘覚信尼に與えた手紙にも同じ事がある。多分口傳抄の著者覚如が如信又は覚信尼から聞いたのであらう)之に依つて見ても唯信の立場に立ちまさしく十八願に帰入したと思ひこんでいた自己、一切自力我執を否定していた筈の自己の何処かに猶且つ三部教を千部読もうとする自力回向への執着が残つていた事は誠に驚くべき事であり、悲しむべき事であり、不可解な事であつたにちがいない。その爲にこそ三日三晩考え悩み、無限の過去からくつついて離れない我執の本態をつきとめんとしたのであらう。まことに「悲しき哉垢野の凡愚、無際よりこのかた助正磨難し定散心懈するが故に、出離其期無し。自ら流轉輪回を度るに微塵劫を超過すれども佛願力に帰し難く大信海に入り難し」(教行信証化卷)と歎かざるを得ないわけである。であるからこの様に無限の歴史をもつ我執を絶つには、信仰生活の上に絶えず反省觀照を加えて常に絶対者の光に新しく遭遇し決断しなければならぬのである。「無上妙果の成じ難きにあらざる眞實の信樂實に獲ること難し」(教行信証信卷)といつている様に眞の信仰が如何に難しいかがわかると共に、親鸞の三願轉入も、その宗教的體驗の過程を調べて見る時、しかく簡單なものではない事がうなずかれるのである。

## Ⅱ 第十八願轉入の論理的考察

以上は親鸞の三願轉入が彼自らの深い内省、自己省察に依つて行われた過程を見たのであるが、以下論理的にこの過程を考察して見たい。茲で論理的にというのは彼が遠く龍樹に端を発し近く法然相承の傳統的、浄土教学に対して徹底的に批判を加える事に依つて終に師法然を超出し自らの三願轉入を全からしめた過程を指すのである。いうまでもなく彼の宗教體驗に於てはこの兩過程が別々のものでなく融合されたものであり、こゝで二つに分ける事は分析的考察上の便宜である。

法然はさきにも一寸述べた様に信と行との二元性に立ち、「詮ずるところ此念佛は決定往生の行なりと信をとりぬれば自然に三心は具足して往生する」(諸人勸化の御詞)といつている様に念佛の功德を信じての行ではあるけれども、「親鸞が眞實の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」(教行信証信卷)と信心一本槍で行つてのものと根本的な相違がある。そこで親鸞はこの様な傳承の教義に於て

る二元性を解決する爲に、従つて又この二元性をあらしめる所の親小二經の存在理由を徹底的に究明せんが爲に、大經親經に於ける三心、彌陀經に於ける一心を解剖推究して之を眞実信心の一心に皈し、更に又念佛行をも攝して、絶対唯心の淨土教學を建立し、而もその立場から從來廢せられていた所の十九願、二十願にも隱顯の義を見出す事に依つて、唯單に無用のものとしてではなく絶対唯心の十八願への轉入過程に於て必須のものとして兩願の意義と價值とを見出したのである。

そしてこの様な理論的推究の端緒をなしたのが三心釈である。三心釈とは善導がその著「散善義」に於て親經の三心即ち至誠心、深信、回向発願心について釈を施したものであるが、之に依れば「一は至誠心。至は眞なり、誠は実なり、一切衆生身口意業の所修の解行必ず須らく眞実心中に作すべきを明さんと欲す。外に賢善精進之相を現はし内に虚仮を懷くを得ず。以下略」と夫々この三心の意味を説明した最後に「此三心を具せば必ず生を得る也。若し一心をもかくときは即ち生を得ず」と述べている。ところがこの三心釈をよく見るとそこには実は機と法との大きな矛盾が含まれているのである。というのは散善義に依れば深信とは深信であつてそれは先づ吾々が自らの罪惡深重にして出離の縁なき事を信ずるのであるが之は凡夫に眞実心が絶対に存しない事を意味している。ところがこの同一人が至誠心に対しては一切の行を須く眞実心中でなさねばならず外に賢善の相を見せて内に虚仮を懷く事は許されない。又同様に回向発願心に於ても必ず須く眞実心中に回向しなければならぬ。かくて機の深信に徹すれば至誠心回向発願心は虚偽のものになり、後者に徹すれば前者は不可能になる。而も善導に依ればこの三心は全部具足しなければならぬのである。この矛盾はどうして解決されるか。自ら十惡の法然房愚痴の法然房と自覺し乍らも猶自身の信に徹底的反省を加え得なかつた過度期の法然にあつては、この矛盾が看過されたのもやむを得なかつたが、自らの信に鋭い省察を加えた親鸞に於てはこの様な末法の群萌が果して救われるかどうかを決する重大な矛盾をそのまま看過する事は出来なかつたであろう。彼がどうして之を解決したかに疑問をもち乍ら吾々は次の三心一心の問題に移つて行く。

この問題の端緒は大經に至心、信樂、欲生の三心が説いてあるにも拘らず天親が淨土論に於て「我一心歸命盡十方無量光如來」と一心にしてしまつた事に対する疑問である。之について親鸞は「愚鈍の衆生解了易からしめんが爲に彌陀如來三心を発したまふと雖も涅槃の眞因は唯信心を以てす。是の故に論主三を合して一と爲せるか」(教行信証信卷)と暗に三心が唯一信心に

歸すべき事を暗示しつゝ猶ついでこの三心の字訓を詳しく考察した後「今三字の字訓を按ずるに眞実の心にして虚仮雜ること無し、正直の心にして邪偽雜ること無し。眞に知ぬ疑蓋間雜無きが故に是を信樂と名く。信樂は即是心也一心は即是眞実信心なり、この故に論主はじめに一心と云へる也」(全上)として三心共に疑蓋無雜なるが故に信樂の唯一心に皈せしめている。併し吾々はこゝでも疑問をもたざるを得ない。即ち無始以來煩惱の廣海に流轉して來た吾々凡夫がどうしてこの様な疑蓋無雜の眞実眞樂を得る事が出来るか。さきに機と法との矛盾に於て直面した問題がこゝでも依然として生ずるのである。

そこで親鸞はこの問題に答えて「無始よりこのかた一切群生海、無明海に流轉し諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清淨の信樂無し法爾として眞実の信樂無し」(全上)と吾々凡夫に斯る眞実信樂のある筈がないことを述べ、この様な眞実信樂は実は機のものではなくて全く法のものであり覺者である佛そのものの信樂に外ならない事を論じて「信樂とは則是如來の満足大悲円融無尊の信心海なり。この故に疑蓋間雜あること無し、故に信樂と名く、即ち利他回向之至心を以て信樂の体と爲す也」(全上)即ち佛が自らの信樂を衆生に回向した(與えた)のであるからこそ疑蓋無雜であり眞実であり得たのである。この様に利他回向の立場に立つてあらためて眺めるとさきの至心も欲生もことごとく皆絶対眞実の如來より與えられたものであるから疑蓋無雜であり、又その故に天親のいう一心にもなるのである。即ち「三心已に疑蓋雜ること無し、故に眞実の一心なり是を金剛の眞心と名く、金剛の眞心是を眞実の信心と名く」(全上)と結論づけている様に如來回向の眞実信心に歸一するのである。そして「眞実の信心は必ず名号を具す」(全上)と信行二元の対立を超え一切を眞実信心を以て攝する彼の絶対唯心の立場が成立するのである。

そして又この様な回向唯心の立場に立つて始めてさきの三心釈に於ける機と法との矛盾を解決する事が出来たのである。即ちその方法は彼の著作で方々に見られる様に之等の先人の文章を全く自分のものにして、自分の立場から改めて読み直すのである。さきの三心釈の中に至誠心については彼は次の様に読み直している「一切衆生の身口意業の所修の解行必ず眞実心中に作したまへるを須(モチ)いることを明さむと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずる事を得ざれ、内に虚仮を懷けばなり」(全上)。この様に読むときは至誠心は全く虚仮不実の機のものではなくて従つて機の深信と矛盾しないのみでなく却つて機の深信も吾々が信ずるのでなく佛より與えられた信心となつてこゝに機と法との

矛盾は全く解決されるのである。以上に依り大經の三心も親經の三心も共に佛より回施されたものであり従つて唯一信に皈する事がわかるのであるが、この事は親經、小經に顯彰隱密の義を見る事に依つて一層明かになるのである。而もこれは從來隠されてきた十九願二十願に、改めて絶対唯信の立場から正しい位置と意味を與える事にもなるのでこの点について更に彼の論述を調べて見よう。

この論究の端緒になつたものも矢張りさきの三心釈であつて、その中の至誠心の項に於ける自利利他の眞實である。そもそもこの語は天親の淨土論に出て來るのであるが曇鸞が深くその意をくんで利他を他力の意味に解してしまつた歴史的の語である。即ち佛の方から云えば利他であり衆生の方から云えば他力であるとして淨土論に他利と書かないで利他と書いてあるのは衆生に於ける事ではなくて、佛に於ける事であるとして、その前に出ている五念門の修業をその当体は衆生であるにもかかわらず、この利他の一言で以て全く顛倒してしまつて、その爲に衆生の救わるべき大行が全く他力的に佛に依つて完成されたのであるとしている。親鸞もこの意を承けついで自利利他を自力他力の意味に解し、この立場から善導の釈を心読し、そこで親小二經に所謂顯彰隱密の義を見出したのである。即ち「釈家之意に依つて無量壽佛經を按ずれば顯彰隱密の義有り、顯と云ふは即定散諸善を顯し三輩三心を開く。然るに二善三願は弱土の眞因に非ず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心に非ず、如來の異の方便、欣慕淨土の善根なり、是は此の經之意なり即是顯の義也。彰といふは如來の弘願を彰し利他通入の一心を演暢す」(教行信証化卷)と述べ又小經に於ても同様で顯の立場では自利の行を勵ましているが彰の立場からは無尊の大信海に皈入させんとしているとして「小本には一心と云へり。中略。復一心に就て深有り浅有り深は利他眞實之心是也」(全上)といつている。この様にして親經小經共に顯の立場(表面だけを見る)に立つ限り、その勵めている所は自利各別の心であつて、大經に顯わされる利他信樂の一心に対して全く低次な、無價値なものとなるであろうが彰隱密の立場(深くかくされた意味を見る)に立つ時は親小二經共に利他一心を表し「三經の大綱顯彰隱密之義有りと雖も信心を彰して能入と爲す」(全上)といつている様に三經悉く唯一信を意味する事になつて絶対唯信の教学が完成すると共に、斯く親小二經の深義を開顯する事に依つて兩經の眞の目的が大經の唯一信へ導く事にある事が明かになり、従つて又十九願二十願が十八願に轉入せられるべき必然性をもつ事となり、こゝに兩經兩願に正しい位置づけが與えられる事になるのである。以上要

するに親小二經の三心及び一心並に大經の三心とも唯一信となり而もこの唯一信は衆生の主觀的なものでなく絶対者より回施された普遍的のものであり、十九、二十兩願も結局はこの唯一信へ皈入すべき論理的必然性をもつものとして、彼の三願轉入の論理的展開が完了するのである。

### 第3節 證 果(宗教の世界)

#### 1 證果の二重性

今までのところでは私は親鸞が絶対唯信の立場に至り得た過程を究めて來たのであるが、最後に残る問題は斯くして到達し得た境地(証果)が如何なるものであるかを調べるのでなければ彼の宗教体験の展開に対する論究が完了しない事になる。さきにも述べた様にそれは法と一如になつた絶対我の境地であり、地上の一切の相對と有限とを絶した立場であり、その限り「他の善も要にあらざる惡をもおそるべからず」(數異抄)と相對的善惡を超越し、惡人正機でもなければ善人正機でもない全く一切の對立を止揚した光風せい月、沒我の境地であろう(「宗教的意識に於ては吾々は心身脱落して絶対無の意識に合一するのである。そこには眞もなければ偽もなく善もなければ惡もない」一般者の自覺的体系229頁)。普遍と特殊、絶対と相對、法と機との對立は全くその意を失つて無限者と有限者、佛と衆生との共同、唯佛與佛の法界であろう。それは一切の愛憎を超出し自利利他を円満具足せる寂靜無比の涅槃である筈である。宗教体験の極致は一面この様な崇高な精神生活に入るのであるが併し他面吾々が經驗的自我にとどまる限りは矢張り有漏の穢身であり煩惱具足の身である事に変わりはない。不斷煩惱得涅槃と親鸞が云う様に宗教生活は一面涅槃の世界にあり乍らも猶現在の經驗的自我にとどまる限り涅槃と全く一致出來ないで完全な悟りを未來に俾む事になり、他面有漏の穢身であり乍らも而も猶涅槃の境地にあつて三界の繫縛から既に脱して正定聚の域に入るのである。淨土の眞實信心の人はこの身こそあさましき不淨造惡の身なれども、心はすでに如來とひとしければ如來とひとしとまふこともあるべし」(末燈抄)といつている様にそれは不斷煩惱とはいふものの、一度自己の一切を否定し盡した生き方、自己の死を媒介にして佛と一如の生き方である限り、何等の否定的媒介のない文化的生とは異つてゐる筈である。「天におどり地におどるほどによろこぶべきことをよろこばぬにていよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり」(數異抄)といい更に進んで「斷惡歡喜のこころもあり、いそぎ淨土へもまいりたくさふらはんには煩惱のなきやらんとあやしくさふらひなまし」(全上)と述べている所に經



驗的自我に基く根本無明をありのままに認めて而もそれを絶対者への否定契機とする常に新しい決断廻入をもたらし相相続の世界である。従つてこの根本無明が絶滅した時、換言すればその根元である有漏の穢身が無くなつた時、始めて無漏寂靜の世界が得られるわけである。ここに淨土往生の思想が現れるのであるが、とにかくこの様に完全無漏の世界に必ず入るべく決定した者が即ち正定聚不退轉、必至滅度の機であり必得往生の機である。そして又未來にこの様な完全な果を必ず得るところの必得往生は同時に現在に於ては、かかる正定聚の教に入つた者であり、法界組織に既に廻入された即得往生の機に外ならない。「經には即得と云へり釈には必定と言へり。即の言は願力を聞くに由つて報土の眞因決定する時刻の極促を光闡する也。必の言は金剛心成就之貌也」(教行信証行卷)といつている様に即得往生は即今即時に不煩悩得涅槃の証果であり、必得往生は未來に完全な煩悩得涅槃の証果を期する境地である。換言すれば未來に於て與えられるべき完全な証果即ち得往生、至滅度を現在潜勢的に見るとき必得往生、必至滅度となり、現在既に得た証果を顯勢的に見た時即得往生、入正定聚となるのである。即ち即得往生は得涅槃に依つて六道と斷絶乍ら而も不煩悩を以て淨土と、絶せざるを得ない迷界即悟界、悟界即迷界の構造をもつものでありこの不煩悩が煩悩になる時が即ち必得往生が得往生となる時であり之が淨土の世界に外ならない。そして証果がこの様に二重性をもつという事は同時に又死の性格としての二重性をも意味する。即ち一は今世に於る經驗的時間的自我をもち乍ら而も根本無明の滅する時であり、他はこの經驗的時間的自我が滅し一切の肉体的繫縛から離れ絕對完全な法身となり得る時である。そしてこの第一の死から第二の死までの間、換言すれば即得往生の世界は、一たび死した自我が絶対者の光を背負い一切衆生萬度の悲願を以て還來してくる世界であつて、之が即ち宗教道德に外ならないのであるからここに吾々の次の研究課題が生ずるのである。

## Ⅱ 即得往生——宗教道德

人間の自然的生、文化的生が要するに自己實現であり、たとえ道德が自己實現の矛盾を自覺しての自己否定であつても、それは猶自己の一部的相対的否定であつて完全否定を意味するものでない事は既に述べた。即ちそこでは少くとも否定する自己は肯定されているのであり、その限り否定は依然として根本我の地盤に於て爲されているのである。ところが宗教では一切の能否定の作用を放棄し、心身脱落の無の場所に於て能否定の自己をも含めた全体可能の自己の絕對否定であり、従つて宗教と道德とが次元を異にするものであ

る事はさきに述べた。それでは宗教はどんなにしても道德的にはなり得ないものであろうか。「善も要にあらず惡をもおそるべからず」「惡人もとも往生の正因なり」(歎異抄)といつている様にどんなに反道德的に振舞つてもよいものであろうか。

然しここで缺つて考へて見るならば証果即ち涅槃はもしそれが寂滅爲樂におわるならば、換言すれば絶対者による攝取の法悦の中に閉じこもつてしまつて一切の社会活動を拒否してしまうならば、猶そこには我執が残つていると云わなければならないであらう。自己の安心立命、自らの法悦に爲樂する限りそれは矢張り我愛の上に立つといふべきであらう。眞實の涅槃はとりもなをさず不住涅槃であるべきで、この様な主我的爲樂をすて、一切群萌の中に還來して、十方衆生が成佛するまでは自ら正覺を取らないと誓つた佛の悲願に参ずる事即ち「普賢の德を修する」(高僧和讃)事でなければならぬ。これこそ「願作佛心の心はこれ、度衆生のこころなり」(全上)という普菩提心の極致であり又還相回向としての第二十二の願意でもあり「安樂淨土にいたるひと、五濁惡世にかへりては、釈迦牟尼佛のごとくにて、利益衆生はきはもなし」(淨土和讃)と詠んだ意味でもあろう。思うにこの還相回向というのは必ずしも一度淨土に往生した後に釈迦の如く佛陀となつてこの世界に還來し、衆生を化する事を意味するのではなくて、一切の群萌誰れでもが一度が眞實信を得て即得往生して後先ず有縁を度する事に外ならぬであらう。そしてこの様な現實的意味に於ける還相回向が完成する時こそ無限の慈悲を根柢とする宗教道德が確立するのであり、それは一切の文化道德を否定せるものがその絕對否定的轉換に於て、絶対者の悲願に乘托して還來する相に外ならない。この様にして宗教道德の第一の性格が絶対の慈悲である事が明かになるのである。それはエロスの相対的價值愛ではなく、價值ある者も價值なき者も離れ味方も平等に愛する無差別絶対の愛である。「念佛を御こゝろにいれてつねにまふして、念佛そしらんひととと、この世のちの世までのことをいのりあはせたまふべくさふらふ」(御消息集)と述べ、「信順を因と爲し、疑謗を縁と爲し」(教行信証化卷)といつている様に愛憎を越えて一切の群生海を度せんとするものである。

次に第二の性格は報恩謝徳である。「如來大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、ほねをくだきても報ずべし」(正覺末和讃)といつている様に自らの惡に対する自覺が深ければ深い程、救われている事に対する感謝が深くなる筈である。そしてこの感謝は文化的生活に於けるそれと異つて自己の絕對否定を媒介としたものであるから徹底的であり、

ただ單に当該対象に限られないで社会の凡ゆる人々否生物、更には一切の無生物にまで及ぶのである。即ち存在する一切のものが重々無盡に關聯し結局は自己をあらしめているからである。Interactionの極限である。思うにさきの宗教的慈悲とは自らを無限大にする事に依つて一切の信順疑謗をも攝するところの絶対愛であり、宗教的報酬とは自らを無限小にする事に依る一切の有情無情に対する絶対の感謝を意味するものであろう。

そして以上の様な報酬生活は現実の自己を絶対者の光に照らして見る事に依り、益々その根本無明の自覚を深刻にし、久遠劫來の惡業に対する慚愧(己れには人に比する)を一層切実にしてこゝに宗教道德の第三の性格たる懺悔(悔い改める)が生ずるのである。さきに見反道德的と思われるものとしてあげた「善も要にあらず、惡をもおそるべからず」というのは文化的生に於ける善惡に対する宗教の絶対性を説いたのであつて、一度び宗教の立場に廻入して後絶対の慈悲と絶対報酬とを以て再生の路を辿る者が進んで惡を犯してよい筈はない。親鸞はこの道理を「はじめて佛のちかひをきくはじむるひとびとの、わが身のわろく、こころのわろきをおもひしりて、この身のやうにてはなんぞ往生せんずると、いふひとこそ煩惱具足したる身なれば、わがこころの善惡をばさたせむかへたまふぞとはまふしさふらへ。かくききてのち佛を信ぜんとおもふこころふかくなりぬるには。中略。もともこころのままにして惡事をふふるまひなんどせじとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ」(末燈鈔)と述べている。それではこの様な宗教的懺悔と文化的生に於ける前を悔い後を戒める改心とは如何に異なるであろうか。一云に懺悔はそれへの慚愧の徹底的絶対的であるという点に特徴をもつと云えるであろう。道德的改心にあつては少くとも斯く改心する自己、能改心の自己は肯定されているのであるが宗教に於ては懺悔する自己をも否定し、懺悔するのではなく懺悔させられるのである。過去無數劫よりてんめんしているところの宿業的な惡、進んで犯さなくとも有漏の穢身なるが故に犯さざるを得ない惡に充滿している自己を自覚し、之に対する慚愧の念を益々痛烈化して行くと共に、斯る自覚慚愧を通して消極的には自己の惡を最小にとどめんとする止惡門と、積極的には絶対の慈悲を以て積極的に善を爲さんとする作善門とは眞実の宗教生活にとつては必然の事であろう。慚愧に依る道德の否定だけを知つて絶対否定即肯定としての懺悔の諸惡莫作、諸善奉行をしらないえせ宗教者に対して親鸞は「えひもさめやらぬさきになをさけをすすめ、毒もきえやらぬに、いよいよ毒

をすすめんごとし。くすりあり毒をこのめとさふらふらんことはあるべくもさふらはず」(全上)と戒め、更に進んでは心に委せて惡業を重ねるのは、自らの根本無明の自覚が足らない証拠であり、自己の絶対否定が現われない事を示すものであつて、眞実の宗教体験に入つた者ではないとして「めでたき佛の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、よくよくこの世のいとはしからず身のわろきことをおもひられぬにてさふらへば、念佛にころざしもなく、佛の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念佛せさせたまふともその御ころざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん」(全上)といつてゐる。そして以上の様な懺悔を媒介とした懺悔の生活に於てこそさきの惡人正機の意味も明かになるのである。「他力をたのみたてまつる惡人もとも往生の正因なり」(歎異抄)といつてゐる様に淨土の正資である惡人(は、他力をたのみたてまつる惡人に外ならずこの様な他力をたのみ惡人というのは、自己の根本惡を痛切に自覚したものであつて換言すれば良心の最も鋭いものであり、逆説の様ではあるが普通の意味に於て最も善人である筈である。たとえ過去には惡人であつても他力唯心に皈するに至つて自ら根本無明の自覚を契機として我性を絶対に否定して懺悔の生活に入つた善人である。

以上に依り即得往生としての宗教道德の性格を見て來たのであるがその文化道德との相違は一言にその絶対性にあるといえるであろう。即ち繰返し述べた様に文化道德が部分的自己否定であるに対し宗教道德は自己の絶対否定に依つてその究極の根源を絶対者におくものである。併しこの様な宗教道德もそれが現実に顯現する場合には矢張り時間空間の規定を受けざるを得ない事は明かであるから、外部からその表面の相だけを見ては宗教道德も文化道德も同一に見えるかも知れない。例えば絶対の慈悲も相對の愛もその表現された行爲だけを見ては區別がつかないかも知れない。併し内部に立ち至つて眞相を見究める時はそこに超える事の出来ない斷絶があるのである。即ち道德の立場をいくら究めても結局宗教にはなり得ない所以である。而もこの様な絶対の立場に立つ宗教道德はさきにも述べた様に行爲の対象をも無限に拡大して行くのである。例えば慈悲の対象となるものは自己に信順する者に限らず疑謗をなす者をも包攝し、報酬の対象となるものは絶対者だけでなく一切の有情から一切の無情に至るまで森羅万象が悉く対象となる。この様にして文化道德は宗教道德を限定して次元を小さくしたものだといふ事が出来るであろう。例えば宗教道德を二次元の面に比すれば文化道德は一次元の線に比する事が出

来るであろう。線をいくつ寄せ集めても面にはならない様に文化道徳をどんなに究めても宗教道徳にはならない。併し線は面の上で初めて現れ得る様に眞の文化道徳は宗教道徳の基礎の上に初めて可能である。『若し諸佛菩薩世間出世間の善道を説いて衆生を教化するひとましまさずば豈仁義礼智信有ることを知らんや。是の如き世間の一切の善法皆断じ、出世間の一切賢聖皆滅しなん。汝ただ五逆罪の重たることを知り五逆罪の正法無きより生ずることを知らず』(教行信証信巻)と一切善の源を正法においている所以である。(次にこの論文の必然の順序として必得往生即ち浄土の性格を述べなければならないのであるが紙面の都合で割愛する)

#### 第4節 結 論

現代の日本の悲劇は近世の欠如にあると云われる。即ち明治の改革が未だ不徹底におつた結果、日本社会は近世に於ける我の自覚を通ず事なくして封建的社会から一躍現代社会に移行したのである。従つて教育に於ける理想の人間像は封建社会の随順の人間からいきなり自由奔放な恣意的人間に飛躍してしまつた。エレン・ケイの所謂「子供の世紀」が二十世紀の後半になつてから始めておとづれたのである。そこには我の自覚を媒介にして自らを抑制する努力は存しない。併し人間の発見、個人の発見は、感性的人間の発見から理性的人間の発見へ恣意的反社会的個人の発見から社会的個人の発見へ発展しなければならない。この後の様な意味に於ける自覚の人間は今日吾々の人間形成の理念に欠く事の出来ない要素である。併し吾々はいつまでもそこにとどまる事が出来るであろうか。さきに述べた様に現実の世界は單なる相互理解や善意だけでは解決出来ない問題がある。何故ならば之等は何れも自己の肯定の地盤に立つからである。自己肯定に立つ限り自我は究極には他我を喰いつくさんとする運命をもっている。従つて我の発見という事は自己肯定の上に立つて自我を主張する我であると共に、自己肯定の地盤そのものを内省し、究明するものでなければならない。そしてこの内省的自我がその究極に於て絶対否定的轉換をなすところに宗教的人間が生ずる。併しこの絶対否定的轉換はさきに親鸞の十八願轉入で見た様に唯一回の回心だけで完成するものではない。そこには不斷の決断、不斷の回入が必要である。そしてこの様に不斷の決断、回入が必要であるという事は、逆に宗教が文化道徳に絶対の断絶をもち乍らも猶且つそこには連続がある事を示すものであり、又従つて宗教的人間への陶冶可能性を顯しているものである。何故ならばもし宗教的回心がただ一回の天啓的回心であるなら

ば、それは天才だけの事になつてしまうであろう。そこでは不斷の努力は無意味であり従つて教育の介入する余地はなくなつてしまうであろう。そうではなくて宗教的体験は人間が内省に内省をかきたた上に現われる轉換であり、而も無限の過去より薰習している根本無明の断絶は一朝一夕で可能なものでない所に陶冶可能性があるのである。そしてこの様な不斷に絶対否定を行う信相続に於てさきに述べた様な性格をもつ宗教道徳に徹する人を宗教的人間というならば、吾々の人間形成の理念は自己肯定に立つ理性的並びに社会的自覚人であると共に、逆に内省を契機とする自己否定に立つ宗教人でなければならないであろう。そして世界の文化進展に伴つて人間そのものが理性的社会的になればなる程、益々その基盤として宗教的になる事が要請されるであろう。

註。引用した諸文は「眞宗聖教全書」から主として採り、ただ「教持抄」「口傳抄」等は可西、蓮沼編「親鸞上人全集」によつた。「教行信証」は横書きの関係上「眞宗聖教全書」に依つて書き下したがよみの難しい漢字は仮名に書きかえた。猶法然に関する引用は望月編「法然上人全集」に依つた。