

# 浄土信仰の内面性

江 上 浄 信

## 一

『選択集』劈頭には「南無阿弥陀仏往生之業  
念仏為本」と標宗し、教相章の標文には「道綽禪師、聖道浄土二門を立てて、而も聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文」と掲げ、総結の文には『選択集』の要義を最も簡潔に

「夫れ速かに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闕きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正雜二行の中に、且く諸の雜行を抛てて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業の中に、猶助業を傍にして、選びて正定を専らにすべし。正定の業といふは、即ち是れ仏の名を称するなり。称名は必ず生ずることを得、仏の

本願に依るが故に。」

と結ばれている。当時なお強大な権力をもつ旧仏教諸宗の重圧下にあつて、それは何という大胆な決断であり提言であらうか。既に道綽に聖道難証、浄土一門可通入路の教判があつたにせよ、仏教の本流が聖道門諸宗にあることを疑うものはなかったといつていい。それなればこそ、既に奈良朝より興つた浄土の信仰が、平安朝に至つてもただ寓宗としての氣息づいていたのである。その中にあつて、闍聖帰浄こそ速かに生死を離れる唯一の仏道であるという『選択集』の宣言は、仏教の厳しい主体的転回であつたといわねばならない。

寓宗的存在としての浄土教を一本として開宗せしめるに至つた意図、ならびにその根本的意義を『法然上人行状絵

## 図『六』には

「われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるゝことをしめさんがためなり。もし天台によれば、凡夫浄土に、むまるゝことを、ゆるすに似たれども、浄土を判ずる事あさし。もし法相によれば、浄土を判ずる事、ふかしといへども、凡夫の往生をゆるさず。諸宗の所談、ことなりといへども、すべて、凡夫報土にむまるゝことを、ゆるさざるゆへに、善導の釈義によりて、浄土宗をたつる時すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり。」

と、法然自ら明言されたことを伝えている。それは旧仏教の諸宗から、いわば無縁の者として全く放置せられていた「凡夫報土にむまるゝこと」一つを明らかにする仏道を確立するという、現存在における根源的課題を問うことに全てが賭けられている。まことに南都北嶺の旧仏教にあつては、どこにも濁世の凡夫が報土に生まれる道はなかったものであり、かかる閉された状況の中において、これに応えるものこそ法然自身が善導の釈義によって開宗した、阿弥陀仏の選択本願を本質とする専修念仏の浄土宗そのものであるというのである。

親鸞はかかる浄土宗独立の意義を『高僧和讃』に

本師源空世にいでて 弘願の一乗ひろめつゝ  
日本一州ことごとく 浄土の機縁あらはれぬ  
智慧光のちからより 本師源空あらはれて  
浄土真宗をひらきつゝ 選択本願のべたまふ  
善導源信すゝむとも 本師源空ひろめずは

片州濁世のともがらは いかでか真宗をさとらまし  
と讃歎されている。法然の浄土宗開宗は一乗の法である選択本願の念仏を、片州濁世の群萌の上に、末代の仏法として開示する浄土の機縁が、はじめてそこに現成したことをあらわすものである。しかもそれはこの一宗においてこそ、親鸞一人の上に、速かに生死を出離する事実を確かめ得た全身的な感動の表現である。

蓋し、法然にあつても、親鸞においても、易覚易行の念仏一門に容易に到達でき得たものではなかった。『法然上人行状絵図』六には

「凡夫の心は、物にしたがひてうつりやすし、たとへば猿猴の枝につたふがごとし、まことに散乱して、動じやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智、なにゝよりてかおこらんや。若し無漏の智剣なくば、いかでか、悪業煩惱のきづなをたゝむや、悪業煩惱の絆をたゝずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえん

や、かなしきかな、かなしきかな、いかゞせんいかゞせん。ここに我等如きは、すでに戒定慧の三学の器にあらず、この三学のはかに、我が心に相応する法門ありや、我が身に堪たる修行やあると、よろづの智者にもとめ、諸の学者に、とぶらひしに、をしふるに人もなく、しめすにともがらもなし。

しかるあひだ、なげき／＼経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、手づからひらき見しに、善導和尚の観經の疏の、一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故といふ文を見得てのち、我等がごときの無智の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことばかりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。

たゞ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の弘願に順ぜり、順彼仏願故の文、ふかく魂にそみ、心にとどめたるなり。」

と、出離の要道を求めて真剣な努力を重ねてきた状況を感じ激的に伝えている。まことに法然にとって、「三十五年の学問は、これ偏へに出離の道にわづらひ、順次解脱の要路」(『黒谷源空上人伝』八)を求めて「身心やすからず」(『法然

上人行狀絵図五)、それは「智慧第一のほまれちまたにみち、多聞広学のきこえ世にあまねし。おほよそ我朝にわたれる聖教伝記、眼にあてずといふことなし」(前同五)といわれる研鑽であつた。

然るに、厳しい思索と修道を通して見出されたものは、出離解脱ではなく、戒定慧の三学の器にあらざる無智の身としての自己の現存在に外ならなかつた。「法は深妙なりといへども、我が機すべて及難し」(『黒谷源空上人伝』八)という機感の悲しみ、自覚であつた。しかも一切の努力を空過せしめる自己の惡への傾向性は、当時広い影響力をもつた末法思想、「五濁の世、無仏の時」という決定的な歴史的現況であることに気づかしめられたのである。したがつて法然の懊惱は決して法然一人にとどまるものでなく、時代そのものの苦惱であつた。むしろ人間の歴史そのままの悲痛を法然一人の身に荷負せる苦惱であり、新らしき時代の光を求めて仏教本来の帰趣がそこに問われていたのである。法然は道綽の『安樂集』に示される「当今は末法にして現に是れ五濁惡世なり」ということばを絶望的ともいふべき自らの痛切な体験を通して読みとつたのである。懊惱を重ねた法然は源信の『往生要集』を導きとし、「末代愚魯」の自覚の底で善導の「順彼仏願故」の文に邂

近しえたのであり、ここに機教相応、時機相応せる宗教の究竟態としての念仏往生の道が見開られたのである。されば『選択集』に「諸行は機に非ずして時を失へり、念仏往生は機に当りて時を得たり」といい、「浄土の教、時機を叩きて而も行運に当れり。念仏の行、水月を感じて而も昇降を得たり」と記し、「立ちどころに余行を捨てて云に念仏に帰しぬ。其れ自り已来今日に至るまで、自行化他唯念仏を緯とす」と述べられる所以である。

法然をよきひとと仰いだ親鸞においても、回心に至らしめたその事情は相似たものが窺われる。『教行信証』「化身土巻」に「末法の旨際を開示」し、幾度も繰り返して「今の道俗、己が分を思量せよ」と迫るのも、決して単なる他人事としてではなく、自己自身の存在の危機として受け止められていたからにはかならない。自己のおかれた末世の相をそのまま自己の内にみる、いわば末法性の自覚によって裏付けられていた。

親鸞にとって叡山二十年間の修道生活は、不断に自己を脅かし続ける不安を、避けることなく凝視し、自らを「儚弱怯劣」(『易行品』)と鞭打ち続けたのである。やがてその切迫した最後の姿を『恵信尼書簡』には

「やまをいでゝ、六かくだうに百日こもらせ給て、ご

せをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずる上人にあいまらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまらせて、又六角堂に百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにもいかなるだい事にもまいりてありし……」

と伝えている。このように断惑証理という大きな価値に対する信頼の世界の中で、一点の余地も残されないとこころまで到達していたからこそ

「親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よき人のおほせをかふりて、信ずるほかに別の子細なきなり。」(『歎異抄』第二章)

という決断に達することができたのである。しかし、それは聖道難行の道からの逃避ではなく、逆に「ただ念仏して」という教えにより、自己の内に執し続けられていた戒定恵という修道の可能性への、おこがましい自負心が微塵に打ち砕かれたのである。

かくの如く、法然・親鸞における往生浄土の信仰の世界は、すくなくともその形成過程からいっても、末代愚魯の自覚と彼の仏願の発見という両極構造をもつものであるこ

とが領解される。その両極を流れる動的な生命の求道の過程が専修念仏にはかならなかったといえよう。このような両極構造を簡明に語るものが善導の『散善義』に明示される機法二種の深信である。

思うに浄土信仰の深い内面性を支えているものは、闇と光との微妙な対立と相即である。闇は光をえてようやくその影を濃くし、光は闇にさえぎられてようやくその輝きを増すのである。自己の闇に対する懺悔がまことであり得るのは、如来の光に照らされたときであり、如来の光に対する讃歎がまことであり得るのは、自己の闇にめざめたときである。懺悔と讃歎とがきわどい均衡と充実を保つところに浄土信仰の真実がある。蓋し、そこには一歩あやまれば仮偽なるはからいに墮す危険性を孕んでいる。

自己の告白、懺悔は内面性のしるしである。しかしながら単なる懺悔、讃歎を伴わない懺悔は真の懺悔ではない。懺悔は讃歎に移り、讃歎は懺悔に移る、そこに宗教的内面性がある。<sup>⑨</sup>かかる意味での両極的構造をもって浄土信仰が展開するとするならば、そこには静止の終着点はいない。形成であるといわねばならない。まことに法然、親鸞はその生涯を求道者として生きぬいたのであって、その求道の

魂の表白が念仏であった。念仏は懺悔であり、同時にそれはまた讃歎であったといっていいたいであろう。

以下、かかる基本的構造に立って、浄土信仰の内面性を支えている問題を窺っていくことにしたい。

## 二

浄土信仰の両極的構造として見られる闇に関わる問題は如何なる内容をもつのであろうか。

その中心となるものは人間を罪惡深重、煩惱熾盛の存在として把える人間觀・罪障觀であるといってい。個人の非宗教化が広く浸透してきた現代において、法然、親鸞に惹かれ、傾倒する人々が見られるが、その場合、浄土、念仏の関心よりも、罪惡感に魅せられることが少なくない。そこに見られる赤裸々な人間描写、自己凝視の峻厳さに深い感動と魅力を感じるからであろう。

蓋し、法然、親鸞における罪障觀は具体的には、戒定恵の三学に対する躰きを契機としている。行証共になき末法の性を、ほかならぬ自己自身に見出したのは真摯な修学の挫折においてであった。したがってここにおける罪障觀は戒定恵には及びもつかないという自力の限界の自覚を意味するものである。凡そ戒定恵の三学は、元來それ自身目

的、価値であるというよりは、むしろ価値に至るための手段、方法であるといえよう。目的・価値は仏教の伝統にしたがっていえば、出離解脱、転迷開悟におかれている。それ故、戒定恵の三学に躡く自己はとりもなおさず出離の縁かけたる自己であり、証への可能性から深く閉ざされた末世の自己に外ならない。かかる状況の中にあつて、しかもなお出離解脱の目標を抛下することを許さなかったものは、「速かに生死を離」るべき道を得なければ、生きてもおれず、死んで往くこともできないという自らの生の危機観であつた。

而してかかる危機に応へるものが、出離の縁なき煩惱具足の悪人こそ浄土往生の正機であるという如来の本願である。まことにそれは「予が如き下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔、かねて定め置」(『曇首源空上人伝』)かれたものであつたのである。ここでは自己の分限に立脚して、謙虚に二種の勝法の中、ただ念仏の一道のみを選び取つて決定往生の想いに住し、他力の誓いを信ずるほかない。而して如来の選びという絶対的価値選択に、選びの根拠を見出した上からは、徹底して時機相應の教法を問ひ、極めて大胆に戒定恵の聖道自力の諸行の選擇を迫つてゆく。さればこの如来の前では罪障の意味は今までと異つた次元か

ら見直されることになる。戒定恵の三学に及ぶかどうかということは、本質的には問題とならない。意味をもつのは如来の本願に対する信の在り方という一事にかかるのである。

仏願力を信受するためには、何よりも自らの凡愚性に徹しなければならぬ。信はただ自らの愚にめざめ、「謙敬にして聞く」ところに生ずるのである。それ故『正信偈』には

「邪見憍慢の悪衆生 信樂受持すること甚だ以て難し」

といつて、邪見憍慢のために仏の大悲を受持すること難く、他力の易行がかえつて信受できないところに惡の深き罪の重き意味が見出されている。親鸞において絶対的信は人間から仏への方角ではなくて、ただ仏から人間への方角によつてのみ成り立つのである。即ち「若しは因若しは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへる所に非ざること有ること無し」である。ところが自己の力を依拠とし、自己を過信するところに仏願力を拒否し、他力の信を否定する態度が生ずるのである。かかる自力への執著が定散心として、人間から仏への態度となるのである。それはやがて自らを仏の座に接近させ自らが絶対者の

地位につかんとする僭心にほかならない。それ故に、かかる態度について『教行信証』『化身土』には

「悲しき哉、垢障の凡愚、無際より已来、助正間難し定散心難するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り亘し。良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了せず、彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故に報土に入ること無き也。」

と指摘されるのである。

かくの如く、慢の煩惱が罪惡の根と見られると共に、慢という自己過信は疑の煩惱に結びつく。如来の本願を信受しないことは懦弱にもとずくところであるが、それが具体的に本願への疑惑となつて現われるのであつて、法然は『往生大要抄』には

「わが心のわろければ往生はかなはじと申あひたるが、やがて本願をうたがふにて侍るなり。へ乃至〳〵仏の御ちからをばいかほどとするぞ。それにすぎてほとけの願をうたがふ事はいかがあるべき。又ほとけにたちあひまいらするとがありなんと申すべき事にてこそあ

れ。」

といい、親鸞は『三経往生文類』には

「不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ、そのつみふかくおもくして……」

と、疑惑が如何に信の宗教を蝕み、信仰生活の根を腐敗さすものであるかを批判している。『疑惑和讃』に

仏疑惑のつみにより 懈慢辺地にとまるなり

疑惑のつみのふかきゆへ 年歳劫数をふるととく

等と詠われる所以を、「仏不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせん」ためであると説かれる。かくの如く罪は單なる貪瞋痴の煩惱にあるというより、むしろ仏に背を向け、自己を過信する我執、即ち、慢疑見に絶対価値を置こうとするところに罪の重点がおかれていることを注意せねばならない。

まことに親鸞において最も重要な課題は信の如実・不如実ということにあつたといつていい。自力を捨てて他力を信ずるというその信の中に、しかもなお自力の心が依然として執拗に残されることを痛切に感知していたのであつて『恵信尼書簡』の寛喜夢想の具体的体験がこれをよく示している。而してその自力の心とは仏智疑惑にはかならない。こ

の疑いが阿弥陀如来の清淨願心によって念々に超えられるというのが如来の廻向である。如来よりたまわたりたる純一無雜の眞信に照らされる刻々に、親鸞は疑蓋間雜して虚仮不実なるわが心を慚愧せずにおれなかったのである。

さればかかる罪障観は抽象的概念として論ぜられるものとは全く質を異にするものである。法然・親鸞は自己の置かれてゐる現実に対して、決して背を向けることなく、厳しく戒定恵に対決することを通し、更には信心そのものが如実の信であるかどうかという、その本質を問うことを通して、自己の欺瞞にみちた醜惡さを知ったのである。自ら知ったというよりも、それはむしろ他者から思い知らされたのである。それ故かかる罪障観は単なる自己凝視の結果として出てきたものではなく、却って他者凝視から生れたものというべきであらう。他者とは他人、社会ではない。浄土信仰における究極の他者とは超越的な如来である。親鸞においてはこの如来の光に照らされて、如実の信なき自己自身が深く信知されたのである。

いわゆる罪惡の自覺は、ともすれば感傷的偽惡に陥る。そのような偽惡なるものを親鸞は徹底して批判していつたのである。親鸞の罪惡、罪障観に魅力があるとせられるのは、それが虚偽ならざるからであり、自己凝視の厳しさ

によるからであらうが、非情なまでに自己凝視の冷厳さを生み出したものは如来凝視の眞実さでなかったかと窺われる。まことに清沢満之の「我等の大迷は如来を知らざるにあり、如来を知らば、はじめて我等の分限あることを知る」ということが意義深く思われる。

### 三

上来、浄土信仰の内面的兩極構造のうち、闇の極に関わる問題について述べてきたのであるが、光の極に関わる問題は如何なるものであらうか。ここに浮上してくるのは如来、浄土、往生の課題であるといえよう。

既に触れた如く、現代において、たとい浄土教における人間観・罪障観に関心がもたれるにしても、これらの課題を看過する傾向にあるのではなからうか。如来、浄土という宗教的世界の存在を認めるにしても、それは肉体の死後の世界であつて、心理的感情的に祖先の落着く世界として求められるか、或はそれは客観的に実証されない空想的の世界に過ぎないものとして、現代の合理的精神ではもはや容易に受容せられないものとなっていることは否めない。

凡そ、浄土教において浄土が死後に往生する世界として頭わされたとするには、厭穢欣浄と説かれる如く、生死の



出離という根源的欲求があったとともに、現実の業障に対する深い悲傷懺悔が示されている。即ちこの現実の生死海を穢土と感じ、自己を罪惡生死の凡夫と思ひ知らされた者にとつて、浄土は穢土を超えた彼岸に煩惱の汚れが浄められてゆく世界として求められずにはおれないのである。而して業苦を信知せる者にとつて、その彼岸の世界に完全に超出するのは、この身に具わる煩惱が完全に燃え尽きる肉体の死を通してであると受け取らざるを得ない。それが親鸞にあっては『末灯鈔』に

「この身は、いまは、とときはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずかならずましまいらせさふらふべし。」

といい、『一念多念証文』に

「凡夫といふは、無明煩惱われらがみにみち／＼て、欲もおほく臍り腹だちそねみねたむ心多くひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河の譬にあらはれたり。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分・二分やう／＼づゝあゆみゆけば、無碍光仏の光の御心におさめとりたまふが故に、かならず安樂浄土へいたれば、弥陀如来とおなじくかの正覺の華に化生して、大般涅槃のさと

りをひらかしむるを、むねとせしむべしとなり。」

と述べられることの上に窺うことができるのである。これに對して現代人が死後の世界として考えているところのものは、その死が生の直線的な延長線上に對象的に局外から見ているものであり、自己の生死という主体的現実において自覺的に受け止めよれているものではないであろう。それ故、そこに求められる浄土は、現世肯定の延長線上に、人間の欲望を満す為樂願生としての觀念的世界であり、それによって流轉輪廻を脱することは不可能であるといわねばならない。

ところで浄土教の祖師が如来を仰ぎ浄土を願生したことは確かな事実である。天親は『浄土論』の劈頭に「世尊我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安樂国に生ぜんと願ず」といい、「願はくは弥陀仏を見たてまつり、普く諸の衆生と共に、安樂国に往生せん」と偈を結んでいる。曇鸞は『浄土論』を註して『浄土論註』をあらわし、詳細に浄土を説明し、更に『讚阿弥陀仏偈』には「願はくは諸の衆生と共に安樂に往生せん」と毎句の終りに繰返している。道綽も『安樂集』に「勸帰浄土」をその第一目的として掲げ、善導もまた『観經疏』の「帰三宝偈」に「願はくは此の功德を以て、平等に一切に施し、同じく苦

提心を発して、安樂國に往生せん」の句で結び、『觀經疏』全体を完結するにあたり「同じく淨國に歸して、共に仏道を成ぜん」と結んでいる。『往生礼讃』には「願はくは諸の衆生と共に安樂國に往生せん」と毎句附している。源信も『往生要集』の初めには「夫れ往生極樂の教行は濁世末代の目足なり。道俗貴賤誰れか帰せざらん」と記し、偏依善導を標榜した法然、法然をよきひとと仰ぐ親鸞にあって、往生淨土がその唯一の眼目となったことはいうまでもない。勿論、祖師方はそれぞれ強調点に特色はあったにしても、往生淨土ということが当面の問題であったことは疑う余地はない。而してそこに語られている極めて確かな安心感は、生死の究極的方向を見出すことができなかった者が、生死を超えた常住眞実の世界である淨土を自らの帰えるべき根源として見出すことのできた確信である。されば、如来、淨土、往生という要素を無視しては、祖師の間觀・罪障觀は正當に諒解されないことは言を俟たない。さればといつて、如来の淨土を感覺的實在として説くことはなかった。殊に親鸞は淨土を表わすのに極樂という感覺的実體論的表現を斥けて、報土といい、無為涅槃界という言葉をもつてしたのも、淨土が純粹な宗教的自覺の領域であることを明らかにするためであった。即ち報土とは淨

土が十方衆生を平等に救わんとする仏の大悲の本願によって開かれた世界であつて、人間の主觀的な意識によって構築された世界でないことを表わすものであり、それは根源的な自我關心の滅せられた涅槃の「さとりをひらくさかい」として無為涅槃界であると示されたのである。されば感覺を超え、理性を超え、およそ人間的なものを超えた、所謂、超越的なものの象徴が如来であり、淨土であつたと窺われる。

かかる超越性を物語る表現は法然・親鸞の聖教には枚挙にいとまがない程である。『選択集』本願章には、念仏の一行を選取して往生の本願とするのは何故かと自問して

「聖意測り難し、輒く解すること能はず」

といい、そこに勝劣難易の二義をもつて、選択本願の願意を明らかにしている。『往生大要抄』には

「われらがさとりにて、ほとけの本願はからひしる事は、ゆめ／＼おもひよるまじき事也」

といい、『三部経釈』には

「をよそほとけの別願の不思議は、これ凡心のはかるところにあらず。ただ仏と仏とのみよくしり給へり」といわれている。法然によって指摘された本願のかかる超越性は、親鸞の如来觀に明瞭に示されている。

『唯信鈔文意』には

「仏について二種の法身まします、ひとつには法性法身とまうす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよぼす、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身とまうす、その御すがたに法蔵比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。」

といい、同じ趣旨を『一念多念文意』に

「この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、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。」

と説かれている。如来の根源は色もなく、形もない、「こころもおよぼす、ことばもたえた」る一如であるといわれる。しかし、これはわれわれの側から見て思慮分別がつかないとか、表現しえないというのではない。そのものが自

体で思慮分別を絶し、一切の表現を絶したものである。それは対立を絶し分別を超えた超越なのである。この一如から衆生に知らしめんがために、凡情に應じて形を現わし、名を示した方便が阿弥陀如来にほかならないのである。つまり、それは対立の世界に開示された超越の象徴なのである。換言すれば如来の彼方には超越の一如がある。これを『教行信証』『証卷』には、

「然れば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示現したまふ也。」

とも示されている。かくて如よりの来生即ち如来は「法性のみやこより、衆生利益のために娑婆界にきたりたまふ」(『唯信鈔文意』)であり、対立の世界の始まりである。さきに浄土信仰の内面的兩極構造といったことも、実はこの相対の世界での分析にすぎないのである。懺悔から讃歎へ、讃歎から懺悔へという兩極的円環的運動は、この世における超越への願いの弁証法にはかならない。

思うに、宗教とは超越への願いであり、それは煩悩を超え、穢土を超え、自他を超えようとする出離解脱への願いである。この願いを至純に願う者に深信の心、即ち

「深信と言ふは、即ち是れ深信の心也。亦二種有り。一には決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、

曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑無く慮無く、彼の願力に乗じて、定んで往生することを得と信ず。」

といわれる「他力至極の金剛心」が、現在にはたらきである。まことに無有出離之縁という罪の深さは、無縁の大悲の深さと一つであり、煩惱無尽という衆生の現実の底は、そのまま如来の無涯底なる智願海に通ずるものといわなければならぬ。かくの如く超越への願いを、超越そのものの凝視を通して、超越の側から純化し徹底していったのが親鸞であったといえよう。如来廻向、三願転入の論理などにみられるものは、まさにそれを如実に物語るものであるといつていい。親鸞は自然法爾の信の至極を『教行信証』『信巻』に

「凡そ大信海を按ずれば、貴賤縊素を簡ばず、男女老少を謂はず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず、行に非ず善に非ず、頓に非ず漸に非ず、空に非ず散に非ず、正観に非ず邪観に非ず、有念に非ず無念に非ず、尋常に非ず臨終に非ず、多念に非ず一念に非ず、唯是れ不可思議不可称不可説の信樂也。」

と示されている。その前四句は大信海があらゆる根機をへ

だてなく包容し、後七句は大信海があらゆる分別を批判して能くそれを超越することを示すものであると窺われる。

上來、法然・親鸞によって明らかにされた浄土信仰の内面性を支える両極構造について若干の考察を試みてきたのであるが、ここでは、その基本的構造を指摘するのみに終始し、その深奥性についてなお充分に究明されなかった多くの問題が残されている。殊に念仏論と仏智疑惑の問題、報化二土、更には最も重要な信心の問題等、更に問い続けて行かなければならないと思うが、紙数の都合上、それは他日にゆずらなければならない。

#### 註

① 稻葉秀賢著『選択集試解』一〇四頁

② 『拾遺古徳伝』には「予往生要集を先達として浄土門に入るなりと云々、そのうち黒谷の報恩蔵に在りて一切経披覽五遍と云々のとき、光明寺の観經義をみたまふに極樂国土を高妙の報土とさだめて往生の機分を垢障の凡夫と判ぜられたる義理を見るに……第三遍にいたりてつづさに本宗の執情をすてて一心詳覈のとき、ふかく浄土の宗義をえたり」という。

③ 三木清著『三木清全集』第一八卷四二五頁

④ 脇本平也「他力信仰の現代的課題」(『理想』三四〇号三二頁)

⑤ 幡谷明「往生思想についての一考察」(『研究紀要』第一号六八・七〇頁) (本学専任講師 真宗学)