

救済現成の構造

江 上 淨 信

一

現代における仏教の課題については、いろいろな面から指摘されるであろうが、究極的課題は生死の帰依処を明らかにすることにつきるといっていい。真に帰るべき故郷の発見ということこそ、人間疎外に直面しているわれわれにとっての根本課題にほかならない。

かかる課題について、もっとも具体的に教示しているものは善導の二河譬である。そこには外的な歴史的社会的状況がいかに変化しようとも、それによって人間的虚しさは満たされることのないという内面的精神状況が厳しくも苦悩に充ちた表現で吐露されている。二河譬は譬喩といわれつつも、単なる譬喩ではない。一切の往生人の求道の歴史であり、善導自身の信体験の表白であるとともに、人間生活の原点を象徴的に開示したものである。

まことに求道の旅において、その歩みが真摯であればあるほど身にせまる孤独感は峻厳であり、またその内面生活は恐ろしく悩ましい幾多の害毒に逢着しなくてはならない。

人有りて西に向ひて行かんと欲するに百千の里ならん。

とは、まさに深い現実認識をあらわすものである。「群賊悪獸」とは、われわれの外にあるものではなく、四大五

蘊の身に即して六根・六識から生ずる自己肯定であり、人間のもつ本能的な邪悪さを徴表したものにほかならない。「無人空迥の沢」を漂泊するとは、悪に靡ないて真実に生きることを忘れた自己自身の相を示すのである。而してわれわれは

忽然として中路に二つの河有り。

と説かれるように、忽然として眼前に立ち塞がる水火の二河に戦慄しなくてはならない。貪欲の水、瞋恚の焰、それはわれわれの無始の業障の痛ましい相であり、頽廢逸脱の迷路的人生を示すものにほかならない。

見るもの聞くものすべて貪欲の対象とならないものはなく、貪欲は深広にして無涯底の欲望の世界である。人間はこの欲望の故に限りなく争い、その争いも熾烈化していく。瞋恚も深い現実認識にあっては限りなく深く、限りなく広がる苦惱の世界である。殊にわれわれは逆境に立てば世を呪い人を誑う。すべては醜い腹立ち、怒り、憤り、恨み、嫉みとなって一切を焼き尽さずにはおかない。何故、人間はこのように愛憎のところに縛られるのであろうか。問うても問うても答えない、まことに悲しむべき、かつ痛ましい人間の現実である。それは徒らに貪ってはならない、憎んではならないというような道徳意識を以てしても如何ともなし得ない無底の深淵である。かかる無底の深淵に立っては、いよいよ深く彼岸の浄土を願わずにいられないのである。

正しく水火の中間に、一つの白道あり。

ということとは、限りなく深い現実認識においてのみ発見される白道である。しかも進まんとすればするほど水火逆まき、白道をかすめ、「惶怖すること、復言ふべからず」である。

かくて、もはや身動きもならない矛盾に絶望しなくてはならない。そのことを

我今廻らば亦死せん、住まらば亦死せん、去かば亦死せん。

と語っている。何と深い悲痛であろうか。而して、続いて

一種として死を勉れざれば、我寧く此の道を尋ねて、前に向ひて去かん。既に此の道有り、必ず度すべしと。と決断することを教示している。その決断は自己の決断によると見られるが、しかし決断するには決断せしめるはたつきがあるからであって、そこに直感せられるものが願力の回向である。なぜならば、「道有り、必ず度すべし」という決断は自己から決断するのではなく、「道有り」というところに決断が成就するからである。而してその道が釈迦の発遣と弥陀の招喚によって明らかにせられるのである。決断して二尊の喚遣が聞かれたのではなく、二尊の喚遣を聞くところに決断が成就するのである。それは自力をすてて他力に帰するただひとたびの回心にほかならない。

まことに、如何とも解決ならない巖頭に立って、はじめて自らの無能を知り、はてしない暗黒を自覚せずにはおれない。罪障の闇をはなれては、もはや人間存在そのものの具体的な現実はありえない。暗黒を暗黒と知る我れの自覚は、すでに我れを超えた我れの発見である。我れならざる我れとは、相対的・制約的な我れの現存在が如来に攝取せられた真我の発見を意味するのである。それは全く二尊の喚遣によって我れの新たな生が恵まれたのである。『高僧和讃』に

釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 発起せしめたまひけり
と讃歎されるのもこの意味であり、『教行信証』別序に

夫れ以みれば信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す、真心を開闡することは大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。

といわれるのも、かかる体験の深さに感銘されたからにほかならない。

ここにおいて、天親の「我一心」を想起せしめられる。『浄土論』の劈頭には

世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安樂国に生まれんと願ず。

と表白されている。「我一心」は天親自らが体認した素純な信仰披瀝であることはいうまでもない。曇鸞は『論註』に

我一心は、天親菩薩自督の詞なり。言ふところは、無碍光如来を念じたてまつりて安樂に生まれんと願ふること、心心相續して他の想ひ間雜すること無しとなり。

といい、更に

問ふて曰く、仏法の中には我無し、此の中に何を以てか我と称するや。答へて曰く、我と言ふに三つの根本有り。

一は是れ邪見語・二は是れ自大語・三は是れ流布語なり。今我と言ふは天親菩薩自ら之を指しふる言なり。流布語を用いて邪見と自大とに非ざる也。

と註解し、「我一心」の「我」は流布我の意に領解されている。流布我とは彼に區別する私の意味であつて、他者の信仰と區別するためのものということである。蓋し、曇鸞は天親の「我」は相對的・限定的意味にのみ領解したのであろうか。

思うに、曇鸞は天親の「我」は他者と相対立する限定的な我において一心せられた信を指すというのではない。それは我れあるが故に一心したのではなく、我れはつねに一心において我れでありうるのであつて、具体的な我れはつねに一心現成の我れでなければならない。故に「我一心」といっても、それは一心の体験以前に我れがあつて、かかる我れにおいて一心が心証されるということではない。一心現成の我れにおいて我一心というに過ぎない。それは即ち一心の我れ即我一心、我一心即一心の我れということでなければならない。一心以前に我れ無く、一心以後にも我れがあるのではない。具体的な我れは必ず一心の体験において語られている。そこには我れと一心との対立はない。したがつて、かかる見地からすれば、天親の我れは我れならぬ我れ、我れを超えた我れである。しかもその我れが天親なのであるということであろう。ここに限定を超えたものの限定がみられる。

まことに、天親の「我」が「一心」であるところに、その信は普遍にたらなり、超限定の限定面において十方衆生のうちなる天親を思うのである。かくて天親は自ら救われることにおいて全人の道を自証し、また全人の救われてい

く普通の道において自らの救いを得たのである。『歎異抄』に宗祖が

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。

と述べられたのも、その後者の立場において味読されなくてはならない。ことに天親のかかる領解において、その「一心」の信が世尊（釈尊）と尽十方無碍光如来（弥陀）とのうちに恵まれている事実には注意したのである。善導の説示した兩岸の二尊の喚遣は、かかる天親の深い宗教体験と生命的につらなるものであるといっているであろう。

「一心」という新生の白道は闊さ四五寸許なるものであろうとも、それがいかなる暴風駛雨にも障碍されないことにおいて、無碍の大道なるものである。

二

われわれはすべてを自らの利害から考え行動する存在であるが故に、自らの力を過分に評価し、我執と我計との仮面を装うことによって、その生存の意義をわがままに高めて生きているのである。而して智ある者はその智に執われ、修善の者はその修する善をたのみとして、それを内に誇る心によって生きている。つまり如何なることもなし得るとする自負に生きているのである。しかし、これは絶対無限なるものに背いて自己自身の世界を建設しようとする傲慢であって、七慢といわれる慢心にほかならない。われわれが如何に自己に誇り、また「急に走め急に作して頭燃を灸うが如く」、自己の超人的な努力をしようとも、われわれは絶対に無限者にまで高められることはない。人間の努力はすべて相對の限界内でなされるものに過ぎないのであって、単なる対立からは真に優位の立場はもたらされない。したがって無限への距離はそれによっていささかも縮められ、埋められることは到底あり得ないのである。相對のいかなる蓄積も、相對のいかなる総和も結局は相對に終るのであって、決して絶対に達することはない。

われわれが如何に悪を断ち、善を修すべく努力精進しようとも、結局は善の高楼は築かれなくて、修する跡から瓦

解していくのをいかんともすることができないである。修する善そのものへの絶望から修する自己自身への絶望にまで問いが深められるとき、さきの善なるものはすべて個我の貪愛瞋憎の執心によって色取られた「雑毒・雑修の善」であり、「虚仮・譎偽の行」であったことが反照せしめられる。蓋し、自己自身を問うことは自己に悩むものとなり苦しむものとなることにほかならない。厳肅なる現実批判を忘れた願いは永劫に実現することのない空想でしかない。われわれは高きを望むことにおいて、却ってそれへの絶望を通して自らの至らざる相がいよいよ切実に内感せられていくのである。

かくして、自らに救われる資格ありとしたわれわれの高上りの願いは、破綻に破綻を重ねて、救いの道さえもとだえ、これまで力とたのんできた善のすべてが無価値のあなたに去って、ただ「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せら」れる自己の孤独感にひしひしと迫られる。このどうすることもできない悩み、また

一切の群生海、無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し。虚仮譎偽にして真実の心無し。

といわれる罪障の現実、そうして解決のつかない宿業のまえに、はじめて如実なる自己の相が露呈されてくるのである。この苦悩と悲哀との絶対矛盾の深い自覚を契機として、宗教体験は成り立つのである。したがって宗教体験は存在の徹底的な有限性の自覚、罪障の限界境位的体験、また自己存在の根底が自らの力をもってしては如何ともなし得ない絶対黒闇の自覚を契機とするのである。それは善導が

深く自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、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。といわれる機の深信にほかならない。

凡そ、罪障は自己を仏の無限性へ高めることを拒むものとしては自己の有限性として自覚される。しかもこの自覚は無限の罪の深淵へ自己を沈淪せしめていくのであって、ついには自己における罪障の無限性を自覚せしめる。罪の

自覚は光の有限性の自覚であるとともに、闇の無限性の自覚である^①。救済の光は黒闇の苦悶なくして獲得されるものではない。闇の底から闇を否定契機として、それを超えることにおいてかがやく光が眞実の光である。闇は闇自らによって自己を知ることができないのであり、光によってのみ闇は闇の深さを自覚し得るのである。蓋し、闇がなくなつて後に光がさしこむのではなく、闇のうちにのみ光はさし入るのである。われわれにとつての光はただ罪惡の闇の中にかがやくものとしてのみ光なのである。ここに

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、定んで往生を得と信ず。という法の深信が語られる所以がある。されば法の深信を無視して機の深信は成り立たないと同時に、機の深信なくして成り立つ法の深信も考えられない。何故ならば法は機における徹到した罪の自覚から仰がしめられるからである。罪深くしていよいよ願力無窮である。まことに絶對的な救いが内感せられるということは、われわれの現実が罪に満ち、惡におおわれたものであるということとを離れては成り立たない。

救済の世界は現実の矛盾が完全に超克されることにおいてはじめてみられる世界ではなくて、むしろ超えることのできない絶對矛盾的現実と直面して絶望の深淵に悩むもの、矛盾を矛盾として領受し、そこに自己の生死をかけて闘うものの現実の底に深く見られる世界である。如來も、罪なき憎惡なき非現実的世界に見出されるのではなくて、むしろ罪に汚れ愛憎の矛盾に満ちた現実の中でこそ感ぜられるものである。かくのごとく、救われるが故に現実の矛盾が無くなり、一切の惡が消されて善となるのではない。現実は依然として矛盾の現実であり、罪惡と闘争との現実である。救いは罪の否定の上に成り立ちながら、しかも内に深く罪をつつむものとなるのである。救済は一念において成り立つものでありながら、それはわれわれの宗教生活を貫き流れる純粹感情でなければならぬ。このことは救われるということにおいて、如來のうちに生きる身を喜ぶとともに、喜びのうちに更に限り無く自己に還らしめられ、而して我が身が痛ましいものとなる。自己に還るといふことはいうまでもなく懺悔である。しかも痛ましい自己の信

知において、更に深く仏の大悲が仰がれていくのである。救いの論理は一念の体験において語られつつも、念々の目覚めを内につつむ永遠の今において成り立つものである。宗教的時はずねに新たに始まるのである。即ち一念の生ずる絶対現在において一瞬一瞬に自覚される悲喜の相である。

殊に、自身は罪悪生死の凡夫であるというところに人間の迷情の深さが示され、自身も彼の阿弥陀仏の願力に乗じて救われるものとなるとところに仏の願いの深広にして無涯底なることが信知せしめられる。而して自身の個の救いは摂受衆生と、全人の救われていく普通の大道においてのみ可能であったのである。個に死して全に生きることは救済の論理を示す内面的特質にほかならない。

三

罪障と救済の関連について、これまで縷説してきたのであるが、救済現成の宗教生活そのものの上においてもつ構造はいかなるものであろうか。

宗祖の撰述の多くに、その信境を語るについて、いたるところに悲歎懺悔とともに、慶喜讃仰の心情がのべられている。『教行信証』について見るならば、総序には「噫、弘誓の強縁、多生にも値ひ匡く」と痛傷して難信を歎じ、別序には「自性唯心に沈みて、浄土の真証を貶す、定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し」と悲しみ、後序には承元の法難の悲痛な顛末を略述し、法然上人から蒙った数々の恩遇を記して「仍て悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」と結ばれている。

しかるに「信巻」には、本願の信案に「歎喜賀慶」の字訓を加えられ、願成就の文の一念について「斯れ信案開発の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰す也」と積されている。まことに信心は歎喜慶喜を内景とするものである。三序にはいずれも経論釈によって本願の教法に値遇した慶喜が語られ、その慶喜が知恩報徳であることを表白されて

いる。また『悲歎述懐和讃』に

無慚無愧のこの身にて まことのこころはなけれども

弥陀回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ

小慈小慈もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずば 苦海をいかでかわたるべき

といわれるところにも、厳しい懺悔と讃歎の統一が窺われる。而してこの統一において報恩ということが、その宗教生活をつらぬいている。

知恩報徳ということは、信心の智慧によって自覚せられる自然の道であって、報恩の行業は人間生活のあらゆる面にあらわれるのであるが、「如来の願船いまさずば 苦海をいかでかわたるべき」という慶びからいえば、報恩の對象は如来である。しからは如来への報恩の行業はいかなるものであろうか。

いうまでもなく、宗祖が称名念仏を報恩の行業とされたことは「正信偈」に「唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」といい、『浄土和讃』には

弥陀の名号となへつゝ 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

といわれるのをはじめとして、消息等に随所に窺われる。けれども宗祖は念仏を報恩とのみ定められる根拠は見出せないものであって、却って往生の太行として救いの業因と見られている。「行巻」には特に往生の因としての太行の体を

太行とは、則ち無碍光如来の名を称するなり。

と称名であらわし、その称名を「斯の行は、即ち是れ諸の善法を撰し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の

功德宝海なり。故に大行と名づく」と、称名そのものが如来回向の大行であることを明示されている。更に

爾れば、名を称するに能く衆生一切の無明を破し、能く衆生一切の志願を満てたまふ。称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり、正業は則ち是れ念仏なり、念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり、南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり。知る可し。

と称名の徳を嘆じ、称名正定業の意を明らかにされている。称名に破満の徳があることは、称名がまさしく救済の業因であることを示し、それ故、称名は最勝真妙の正業であり、正業がそのままあらわれたものが称名であって、そこに「南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり」と結ばれた意味は念仏が信心の眼を開いて願力を仰がしめ、信心はただ願心に満たされて念仏せしめられることを顯示するものである。

宗祖は救済の因として行と信を別開されたけれども、行信は本来別のものではない。『末灯鈔』には

信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆへは、行とまふすは本願の名号をひとこゑとなへて、わうじやうすとまふすことをきゝて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかひをきゝてうたがふこゝろのすこしもなきを信の一念とまふすなり。信と行とふたつときけども、行をひとこゑするときゝてうたがはねば、行をはなれたる信はなしときゝて候。また信をはなれたる行なしとおぼしめすべし。

といわれることは、行信の關係をもつとも明瞭に示されたものであって、救済を決定するものは信であるとともに行である。まことに念仏こそは本願の誓約であって、それを信じ称えるところに宗教体験は成り立つのである。それ故に『正信偈』には「本願名号正定業、至心信樂願為因」といい、『末灯鈔』に

弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば、極樂へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり、信心ありとも、名号をとなへざらんは詮なく候。また一向名号となふとも、信

心あさくば往生しがたく候。されば念仏往生とふかく信じて、しかも名号をとなくへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべく候なり。

とあるのは、この意味であり、これらの文は称名念仏が救済の因であることを明瞭に示している。

かくのごとく、宗祖においては念仏に称名正定業と報恩称名の二つ意趣が窺われるのであるが、その二つは如何に関連するのであろうか。

四

凡そ、宗教生活の成立根拠が報恩にあることについては、『正像末和讃』に

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし

と讃歎されていることによっても明らかであるが、その報恩の思いは

弥陀の名号となへつゝ 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

といわれるように、弥陀の名号をとなくするということである。「弥陀の名号となへつゝ」とは正定業の念仏であり、「行巻」に示された大行にはかならない。この大行はつねに能信の機において行ぜられるものであるから、「信心まことにうるひとは」と受けられるのであって、「信心まことにうる」能信の機に対すれば、「弥陀の名号となへつゝ」は所行の法である。したがって所行の法が能信の機として内面化されたところに眞実信心が成り立ち、それ故にこそ眞実信心必具名号であって、信心こそ念仏せられる根拠となる。この眞実信心は一念等流して「憶念の心」といわれる。ここに「つね」は不断常であって等流相續して断絶しないのである。等流相續といっても、それはわれわれの意

識面における連続ではなく、意識の深底に信体として連続するのである。したがって意識面では如来の願心を忘れる不連続であるけれども、意識の深底では断絶することのない不連続の連続である。それ故にこそ憶念の心はわれわれの現実生活における具体的意識活動として、随時に意識面に現われてくる。それは信体として意識の深底に連続しているからである。このようにしてあらわれてくる憶念の心が、実に「仏恩報ずるおもひ」である。この報恩のおもひは不連続に対すれば相続常であって、連続の不連続である。而してかくの如き報恩のおもひが相続される場合、そのおもひは常にあらゆる具体的生活の上にあらわれるのである。

しかも、報恩の行業の主軸は弥陀の名号を称える称名念仏のほかはないのであって、それは信心が相続して、憶念の心つねなるあらわれである限り、眞実信心必具名号だからである。まことに称名念仏は本願の誓約にあらわれた如来願心の表現であり、願心領受の信の上には報恩のためにはただ御名をとるべきばかりである。かくて眞実信心の能信の機にこそ報恩の念仏はあらわれ、その念仏は常に所行の法の顕現にはかならない。それ故に、報恩の称名こそ正定業の念仏であり、正定業の念仏が報恩の称名となって顕現する。

蓋し、正定業の念仏は所行の法であり、それは能信の機によってのみ行ぜられるものである。したがって正定業の念仏、即ち所行の法は能信の機でなければ、それが眞に正定業の念仏としてあらわれるはずはないから、その能信の機において称える意識は、もはや往生の業と募るものではなく、ただ報恩のおもひのほかはない^②。これを法然上人は選択本願の念仏といい、宗祖は如来回向の大道といわれたのである。

われわれが如来に帰命する念仏は、そのままが如来願力のわれわれに回向される行である。われわれがただ念仏するのは、念仏こそがわれわれを救う法であり、この法こそ如来の現われたまう行だからである。まことに念仏こそは「如来已に発願して衆生の行を回施したまう」ものである。それ故に念仏為本と行に執われたり、自力回向の念仏を廃して、行の相続によって信が身に即き、信が身に即くことによって、憶念の心つねにして仏恩報ずるおもひの絶え

ない純粹な宗教生活を教えられたところに報恩称名の提唱があったのである。

われわれの現実には「無明煩惱われらがみにみち／＼と、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえ」ないのが、偽わらざる相であるけれども、煩惱の心がたえまないが故に、その深底に動いて止まぬ憶念の心を感じずにはいられない。煩惱のたえまないのは、まことの信心の相続を感じせしめる資料であって、そこにいよいよ「仏恩報ずるおもひ」は、自然に湧出するのである。

かくして念仏が如来の現われたまう行であるとするならば、名号に具する功德は如来によって回向せられ、われらの身にあらわれるのである。『正像末和讃』に

五濁悪世の有情の 選択本願信ずれば

不可称不可説不可思議の 功德は行者の身にみたり

と讃えられている。五濁悪世の有情とは、煩惱妄念の絶え間ないわれわれのことであり、そのわれわれの身に不可称不可説不可思議の功德が満つるといわれる。すでに法然上人は『選択集』に「名号は万徳の所帰」といわれている。名号が万徳の所帰であるといわれるのは、名号が如来成就の大道であるということであり、その大道成就ということは、われわれの無数の煩惱を否定面として、そこに成就せられた如来の願心をあらわすものといっている。煩惱無数なるが故に功德もまた無量である。それ故に諸善万行といわれるものが、諸善万行に即していわれるものならば、諸悪をすべて具足するわれらを救う大行としての名号が諸善功德をその中に包むことにおいて万徳の所帰といわれるのは当然といわなければならない。

しかも、念仏を通してこの諸徳が、今やわれわれの身に満つるのである。邪見熾盛の有情、罪惡生死の凡夫と信知される身に満つる功德は、その熾盛なる煩惱の故にあらわれたいかもしれない。けれども「憶念の心つねにして、仏恩報ずるおもひ」があるならば、心は自然に身にあらわれ至徳具足の慶びが感ぜられるにちがいない。而して念仏

者の身に満つる利益は、それが感ぜられることにおいて、自らの宿業を内観せしめられるにつけて、自ずから柔和忍辱のころもでてくる。光に触れるものは身も心もやわらぐといわれる柔軟の生活とならしめられる。そこに宗教生活のもっとも具体的なものがある。

道徳にあつては、自己の人格完成をめざして、最高善実現へのかぎりない努力を要求し、善をなせと教える。したがって、そこでは是非しなくてはならないという負担を背負わされ、しなくてはならないという努力の苦悩をとまなうのである。しかし、宗教生活は、しなくてはならないという我慢を超えて、せすにいられない天地を逍遙する。まことに「憶念の心」に催されて、せすにいられない生活である。せすにいられない具体的行為は、われわれの煩惱にくるわされ、業苦に沈む具体的行業を否定面として、自ずからつつしまれていくのである。『末灯鈔』に

もとは無明のさけにゑひふして、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらふつるに、仏のちかひをききはじめしより、無明のゑひもやうくすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。

と語られているのは、この世界をあらわすものである。それは慎まなければならないと我意を立てるのでなく、煩惱具足の生活に即して、「やうくすこしづゝ」慎みにかなう生活である。煩惱具足の相を否定面として、「弥陀の誓願不思議にたすけられ」ていく真実信心が深まれば深まるほど、ただ仏恩報ずる思いに帰一し、それによって業苦の中に沈みつつ、却って浮上する救済の確証が感ぜられるのである。

註① 武内義範著『教行信証の哲学』二四頁。

② 稻葉秀賢著『真宗概論』三四七頁。『真宗教学の諸問題』三一六～三三七頁には、報恩称名の意義について詳説されている。