

宗教生活の理念

稻葉秀賢

宗教特に救済教の立場は、全人の救済可能を根柢としてゐる。然も、その救済とは罪惡生死の凡夫と云はれる人間の惡乃至は根本惡が根源的に芟除される體驗を意味する。従つて、かくの如き救済の體驗は人間的なるものに依止しては成立せず、人間的なるものゝ否定を媒介とする絶對者との合一に依つてのみ成立するのである。こゝでは、人間は救はるべき存在であり、然もその救はるべき存在が絶對者に依つて超越せしめられる體驗として、宗教生活が生れる。されば、宗教生活の究竟的體驗は、

「彌陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐるなりと信じて、念佛まうさんとおもひたつこゝろ

のおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり。彌陀の本願には老少善惡のひとをえらばれず、たゞ信心を要とすとすべし。そのゆへは罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にたまはします、しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきがゆへに、惡をもおそるべからず、彌陀の本願をさまたぐるほどの惡なきがゆへに」(『歎異鈔』第一章)

といふ如き體驗として表現される。こゝに於いて、宗教生活は絶對者との合一、然もそれは人間的なるものゝ否定を媒介とする絶對者との合一であることに於いて、人間的環境の制約を超えてゐるといふ特殊的性格を持つと共に、又この體驗は人間を離れては成立し得ないので

あるから、その人間が生きる現實の制約——特にこゝで問題としたのは人間生活の秩序を基礎づける道德性の問題の如き——を超えることが出来ぬといふ自己矛盾を孕むこととなる。即ち、宗教生活は人間的なるものゝ死に於いて、眞實の生に甦る體驗であるから、甦つた生に於いて死せる人間的な制約が如何なる形であらはれてくるか、こゝに宗教生活の持つ内面的構造が多くの課題を持つてゐるのである。

眞宗の救済に基く宗教生活の構造も特に宗教生活と名づけられる體驗が特殊な色づけを持つてあらう國民生活、社會生活全般の分野に對する連關に於いて幾多の闡明さるべき疑問を持つてゐる。蓋し、宗教信仰をたゞ客觀的對象的にひとつの現象として眺めるならば、それは幾多の人生的體驗と同じく、一種の歴史的社會的文化現象に外ならぬ。従つて、かくの如き文化現象としての眞宗信仰がその他の多くの文化現象と如何に連關し、また如何なる價值を持つかを我々は今論究しようとは思はない。我々の立場は、主體的な救済の體驗に於いて、その

體驗が及ぼす現實生活への價值的轉換が如何にあり、如何にあらねばならぬかを明かにしつゝ、それに依つて宗教が知識や道德や藝術に超えた深い底に基くものであることゝ、かくの如き宗教體驗がそれ故に生活全體を最も堅固な地盤に定礎するといふ宗教生活の根本理念を明かにしたいと思ふのである。それに依つて、我々は宗教生活の内面的構造を明かにし得るであらう。

思ふに、宗教的體驗は、現に自己が立つ地盤が根柢から動揺するといつた自己否定のどん底から、自己否定的に我々を起き上らせる絶對者との遭遇に於いて成立する。かの韋提希の宗教體驗即ち見佛得忍は、阿闍世の逆害に依つて今まで韋提希が立つてゐた王妃の地位と阿闍世に對する親子的愛戀の地盤が根柢から崩壊し、濁世の世をねがはざる自己否定のどんぞこに、除苦憍法の無量壽佛に遭遇したところに成立した。かくの如き絶對者との遭遇に於いて成立する體驗は、それが人生的なるものとの比較を絶した價値の體驗であるから、そこでは人生的な價値は木葉微塵に打ち壊され、こゝに根本的な價値

意識の轉換が行はれる。されば、この體驗に於いてのみ、「本願を信せんには他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきがゆへに、惡をもおそるべからず、彌陀の本願をさまたぐるほどの惡なきがゆへに」と云つた告白が生れる。かくの如き救済の體驗を透過してあらはれる生活の内面的構造は、常にこの體驗を離れて考へらるべきではない。これが我々の出發點である。

然るに、眞宗に於ける救済の體驗から生れる宗教生活の教示としての眞俗二諦の問題に於いても、勿論かうした問題が論ぜられ、かうした表現を用ひて眞宗的宗教生活の立場を示すやうになつてから、長い時間を経てゐないといふ理由も存してはゐるけれども、未だそこに定説が存しないといふことは、かくの如き體驗の性格が本質的に把握されず、従つて宗教生活の内面的構造が明かにせられてゐないからであると思はれる。それ故に、我々が出發點とする意味を更に明かにしつゝ、この問題の究明に肉迫したいと思ふ。

二

凡そ、宗教體驗は人間を離れて成立し得ず、従つて人生的地盤を離れてそれが成立し得ないことに於いて、客觀的には一應歴史的社會的文化現象であると云へよう。然し、宗教體驗は他の文化現象とは異つた立場に立ち、根本的に異つた性格を持つてゐる。即ち、一般に文化價値は、自己を中心として行爲的形成的に外に向つて表現せられ、それは常に人間の生命の地盤に立つてゐる。例へば、藝術的表現の如きも、それは主體の精神内容の客觀的實現であり、藝術的制作といふ表現を媒介として無限に自己を自覺してゆくのであり、かくの如き主體の客觀的實現に藝術的價値の創造が認められる。然るに、宗教の立場はかくの如く人間の生命の地盤が根柢から崩壊し、人間的ならざる絶對者との遭遇に於いて、自己自身を失ふことに依つて自己を見るものに外ならぬ。それは人間の生命の崩壊に於いて、新しい生命を獲得するといつた性格を持つ。一心歸命の内面的構造を示す二種深信に於いて、「自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣」といふ機の深信は、實にこの人間的生

命の崩壊を示すものであり、「彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生無疑無慮乘彼願力一定得往生」といふ法の深意は、阿彌陀佛なる絶對者に依る新しき生命の充實を意味する。従つて、この新しい生命は人間的生命の客觀的實現に依つて自覺せられ表現せられるものではなく、却つて人間的生命の崩壊に基いて仄かに感得せられるものである。それ故に、救濟教に於ける宗教體驗にあつては、自己は絶對的無であり、主體の有を主張すれば、それは「はからひ」「我執」として迷ひの世界に彷徨ふものとして排斥せられる。「罪惡生死の凡夫」とか、「煩惱熾盛の凡夫」とかいふ内感は、實にこの自己の無を示してゐる。然し、それだからと云つて、體驗的主體がないといふのではない。主體は常に絶對者との遭遇に基く新しい生命に依つてあらしめられ、こゝに人間的なものに死ぬことに依つて甦るといふ體驗が成立するのである。

かくの如く、一般に文化と呼ばれるものゝ立場は、主體的自己の有の立場に立ち、宗教の立場は常に主體的自己の無の立場に立つ。然も、この場合に體驗の主體がな

いのではなくて、自己の無に於いて絶對者に支持せられる主體があり、こゝに主體の安心が成立する。従つて、この主體には自己の存在を不確實ならしめる不安と恐怖はなく、それを超えて新しい存在可能を成立せしめる。かくの如き新しい生命の充足をこそ我々は宗教生活と呼ぶのである。かくて、宗教體驗の世界に於いては、一切の人間の價値を破壊しつくし、然も破壊しつくすことに依つてその價値を表出する。即ち、一切の人間の價値を否定することに依つて自己をあらはす價値否定の價値が宗教價値である。それ故に善もほしからず、惡もおそれなしなのである。

救濟の體驗即ち安心がかくの如き構造を持つものであるならば、その安心から出て出くる起行も、この立場に立つて考へられねばならぬであらう。眞宗に於いて、安心起行の關係を最も根本的に規定せるものは、第十八願に於ける信行の關係、即ち至心信樂欲生の三信と乃至十念の相續行との關係である。この三信が初起の信相、即ち人間的價値の死に基く絶對價値の甦生であり、それが所

謂一心の安心を意味することは云ふまでもない。之に對し、乃至十念は既に乃至の言を置くことに依つて相續相なることをあらはしてゐるが、更に十念の原語から省るも、それは十念相續と譯さるべき意味を持つてゐる。即ち十念の念は本來心念の意であつて、觀察・注視・思慮・

思惟・願望等の義をも含むと云はれてゐる。されば、これ等の意味を綜合するに、乃至十念は明かに信の相續をあらはす言葉であつて、所謂上盡一形下至一念の信相續を示せるものである。従つて信は常に乃至十念の相續相を持ち、この相續相を持つところに如實信と云はれるのである。然も、信のかくの如き相續相は單なる内在的意識に止るものではなく、常に客觀的表出を求めて、止まないけれども、その表出は人間の生命が自己を、客觀的に實現する表出とは異り、却つて絶對者の自由なる活動としての表出である。従つてそれが身口意の三業に發動して、例へば、身業にあらはれては禮拜となり、口業にあらはれては讚嘆となり、意業にあらはれては思想憶念となつて、作得生想の信念に住する場合にも、それは主

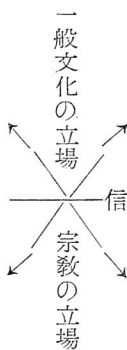
體的自己の客觀的表現ではなく、絶對者の活動として自覺されねばならぬ。即ち佛の遺らしめ給ふところを遣り作さしめ給ふところをなすのである。かくの如く、信が三業を器として發動するところを起行と名づけ、こゝに安心起行の必然的關係が成立するのである。

然るに、この信が如實である限り、それは純一なる相續相を持たねばならぬ。何故なら、信は人間的なものに死ぬことに依つて甦る體驗であるから、この信の上に一切の行爲的價値の轉換が行はれ、そこに所謂宗教生活が始るからである。それ故に、信行の關係は或は信水行波とか、信火行烟等と譬へられ、三業行の二々が信の發動に基き、凡ゆる行業の上に信の姿を見ることが出來ると說かれてゐる。即ち、波は必ず水を體とするが如くである。この論理を我々の具體的な現實生活に適用する時、そこにいろいろの問題が提起される。蓋し、我々の現實生活に於ける三業の活動は、その凡てを宗教的なるものに統一することは出來ないのであつて、寧ろ實際的には種々雑多な非宗教的活動がその大部分を占めるものゝ如く

に見える。従つて、波は必ず水を體とする如く、三業に互る宗教的活動は凡て信から發動するけれども、水には必ずしも波を伴はぬ如く、信は必ずしも常に行を具せないといふ説明を生じ、遂に信が三業に發動する行を、宗教的な特殊の行業に限定し、そこに所謂助正の問題をも生ずるに到るのである。

凡そ、眞宗教義の基本として唯信正因報恩稱名と談じ、特に稱名を起行の首位に置くことは、人間的價値の崩壞による、絶對者としての如來の活動を絶對價値とする宗教生活に於いて當然のことであり、主體的には兩者の必然的關係に何等の不審も存しない。^①然しながら、宗教生活の行爲的形成——それは主體的自己の客觀的形成とは異なる——即ち報恩行は單に稱名のみに限らるべきではなく、近くは五念門に總括せらるゝ如き一切の行爲的形成を含んでゐる。更に、蓮如上人の『御一代期間書』等にはられた法語に依ると、日常の鎖細な事象をも御恩であると喜んでゐられ、寧ろ、生活全體が報恩行であるかの如く感ぜられる。殊に、妙好人と云はれる人々の生活記録

の如きは、よしその記録に相當の修飾があるにしても、その生活態度は佛の作さしめ給ふところを作し、佛の遣らしめ給ふところを遣ると云つた隨順の生活であつて、生活全體を色つけるものは宗教的受動性であり、徹底的なからはからひなき生活である。されば、五念門の行に就いても、それが常に注意せられる如く、單に禮拜、讚嘆、昨願、觀察、廻向の五の行に限定せらるべきではなくして、寧ろ五念門の行に依つて、人生をその表出の場所とする報恩行を代表せしめたものと云はれるのである。かくて信と行安心と起行との基本的關係はそのまゝ、宗教生活の根本的立場を示すものであつて、特に我々が注意しなければならぬことは、宗教生活が人生々活の部分ではなくて、人生々活の礎となつて眞實にそれをあらしめるものであるといふことである。



思ふに、一般文化の立場は知識道德藝術執れにしても、

自己を主體として客觀的形成的に表現し、その表現を媒介として自己を自覺し自證しようとする。されば、自己の精神的生命の價值的把握として、理想實現の立場を志向するのである。それは飽くまで理想主義的であつて、

その理想が現實となることはあり得ない。然るに、宗教の立場はこれと全く反對の志向性を持つのであつて、主體の價值的把握が遂に把握し得ないものであるといふ自覺に於いてそれに絶望し、一切の人間の主體的價値を放棄するのである。然も、放擲した瞬間に受けとめる絶對價値に逢接し、その價値に支へられてゆく主體を體驗するのである。されば、絶對價値に支へられる新しい主體は、人間の人生的價値に死ぬことに於いて、一切の價値を否定し續けるけれども、否定し續ける否定に依つてまた新たな價値を創造してゆくのである。その新しい價値の創造は、所謂文化の立場に於ける價値の創造と同じ型態をとつてゐても、それは原理的質的に全く異つた次元に立つと云はねばならぬ。その新しい原理の上に立てられた生活が宗教生活であり、眞宗で云へば、それが報恩の

生活である。

三

眞宗大谷派の新しい宗制には、その教義を次の如く規定してゐる。

「本派の教義は教行信證の所判に則り、専ら阿彌陀如來の本願力廻向の名號を聞信して、平生業成の安心に住し、現に正定聚の身と爲り、深く如來の擁護を喜び、報謝の行業として佛名を稱念し、國法を遵守し、人道を履踐し、當來には淨土の往生を遂げ、滅度を證し、往還の二利を満足するものとす」

こゝに、「教行信證の所判に則り」とあるのは、宗祖に依つて體驗せられた宗教的立場に立つといふことを意味する。蓋し、教行信の立場は、それが、

「謹按淨土眞宗有二種廻向一者往相二者還相」

といふ言葉で始められてゐる如く、主體的自己の無の立場に立つて絶對者の働く姿、即ち如來の廻向の外に淨土眞宗はないことを示してゐる。それ故に、「専ら阿彌陀如來の本願力廻向の名號を聞信して、平生業成の安心に

住し、現に正定聚の身と爲り、深く如來の攝護を喜び、當來には淨土の往生を遂げ、滅度を證し、往還の二利を満足するのが、その教義の根本であり、こゝに眞宗に於ける救濟の體驗があらはされてゐる。然るに、この體驗にあつては、「報謝の行業として佛名を稱念し、國法を遵守し、人道を履踐」することが、その體驗に伴ふ必然的結果として標示されてゐる。従つて、宗教生活の内容を豊富ならしめるものは、安心に基く起行であり、この起行が安心と必然的關係にあることに異論はないが、その起行のなさるべき原理を何處に置くか、特にこの起行の道徳性が如何なる原理に基くかに就いて微妙な立場の混亂が起り易いのである。眞宗教義の根幹が唯信正因報恩稱名に要約せられることは常のことであつて、『改邪』
二十
三右には

「他力の安心よりもよほされて佛恩報謝の起行作業はせらるべきによりて、行住坐臥を論せず長時不退に到彼岸のいひあり」

とあり、行住坐臥長時不退の行爲が凡て報恩行とせら

れてゐる。然るに、稱名と五念門、更に五正行との連關に於いて、宗教性の厚薄が論ぜられ、所謂助正の問題を生じたのである。例へば、信心と五念との關係について、大瀧等が五念相發説（流出説）を稱へ、又石泉等が五念非相發説（催し説）を立てるが如きである。思ふに、かくの如き論究がなされる根柢にはひとつの忘れられてならない重要な論點が存してゐる。蓋し、安心とは我々が自己の全存在を賭けて依托する究極の依りどころを示し、それは主體的自己の無に於いて遭遇する絶對者の展開する地盤であるから、この地盤の上に我々の全存在が支へられ、ここでは我々の存在を規定する人間的現實的制約が絶對者の展開價値に置き換へられてゐる。惠空師が『叢林集』卷六（續眞宗大系二二）に

「安心の外に別に起行を論じ作業を辨ずるに非ず。若しこの意を得つれば、凡夫は念々相續すること雖不能、攝取の智光無間斷故、自備憶念不斷之謂也等已上。黒谷の三心も五念も源空が目には皆南無阿彌陀佛と見ゆる也と云へる、亦同意なるべし。されば五門は一心歸命

に極まりぬ。此の一心の歸命を信佛因縁の信とす。即ち易行の體也。五念四修は念佛一心の外ならば、遂に難行に墮つべし。五門の行即ち一心なるが故に、如實修行相應は信心ひとつに定めたりと云へり。五門は入出二種の廻向也、されば二種の廻向も本と一心の所にあり。この一心は他力利他の心なるが故に、願作佛心度衆生心也、即ち佛の廻向の信心也。」

と云ひ、又『御一代記師書』(十五)に

「一念の信心をえてのちの相續と云ふはさらに別にあらず、はじめ發起するところの安心に相續せられてたうとくなる一念のこゝろのとほるを憶念の心つねにとも、佛恩報謝とも云ふなり」

とあるのは、何れもこの意味であらう。されば、五念門の起行は信心の必然的な相續相としてあるものであり、然も、そこでは人生的なものに死ぬことに依つて甦る價値の轉換がなされてゐるのであるから、その報恩行に道德性があるからと云つてその報恩行が道德的根據に基くとは考へられない。まことに、「五念四修は念佛一心

の外ではなく、信心に基くひとつの價値として報恩行が顯現するのである。

然るに、かくの如き主張に對しては、多くの批難、例へば若し人生的な地盤の上に成立する起行がかくの如きものであるならば、その五念門起行はそのまゝ無漏清淨の行であり、その起行に依つて即身成佛すべきではないかといふこと、若し又、安心と起行とは必然的關係にあることを示すのみで、この起行が現實的には道德性を持つのであるならば、信心に催された起行としてそこに必然的關係があつても、その道德性の故に道德的根據を許さねばならぬのではないかといふ點などである。この點に就いて、我々は次の如く答へ得るであらう。即ち、人生的なものに死ぬことに依つて甦る救済の體驗は、甦ることに於いて人生的なもの、價値が轉換されることを信心と五念門起行との必然的關係に於いて眺めたのであつて、それは無漏清淨の行であることを意味しはしない。

まことに、宗教生活は人間の環境の制約を超えてゐる性格を持つと共に、それが又人生を離れて成立するもので

はないといふ自己矛盾的な二重性格を持つてゐる。それ故に、人間的制約を超えてゐる性格をのみ主張する時は即身成佛的な説示となり、人間的制約を超え得ない性格を注意すれば、安心から催される起行もその根拠を道徳的命令の規範に持つかの如く考へられる。然し、宗教生活は人生的なものに死ぬ體驗に於いて人生的制約を超えつゝ、然も人間的制約の中に自己を置き換へるのであるから、その生活の型態が道徳的であつても、明かに原理的には異つた根拠に立ち、道徳生活と宗教生活とはその本質を異にしてゐるのである。従つて客觀的に眺めれば、全く非宗教的な行爲も、主體的には深い宗教性に根ざし、原理的に異つた根拠を感じ、本質的に異つた生活を伴ふのが眞實の宗教生活である。即ち、我々が全存在を賭けて依托する信仰の根が、全生活に根柢を與へ、その根柢の故にひとつの別な色彩を持つところに宗教生活の意味が存する。即ち、我々の生活は主觀と客觀との相關關係の上に成立するものであるが、この場合客觀的世界は與へられたものであり、定められたものであるが、この

客觀的世界に對し、主觀はそれ／＼の人に依つてその内容を異にする。従つて、この主觀が宗教的根柢を持つた否かに依つて、その生活に別な色彩を與へずにはゐない。生活の構造をかく考へる時、宗教生活と呼ばれるものゝ意味がほゞ明かにせられるであらう。

例へば、『御一代記聞書』(六百六十二條)に

「或人申され候と云々、われは井の水をのむも佛法の御用なれば水の一口も如來上人の御用と存候由申され候」といふ一條がある。これは、直接蓮如上人が仰せられた言葉ではないけれども、この「或人」の言葉がそのまゝ上人の言葉と見られる含蓄を持つが故に、こゝに出されたものであつて、宗教生活のひとつの姿を明かにせるものである。こゝに示され「井の水」は所謂客觀的所與の世界にあつては、誰が飲んでも變りのあるはずはない。然し、「井の水」を飲む主觀の側にあつては、いろ／＼な角度が許されるのであつて、「佛法の御用」といふ角度から飲めば同じ水でもその水に宗教的價値が附與される。これが宗教生活に於ける水の飲み方である。従つて、水の

みではなくて、衣食住坐臥念々の所作が宗教的價値に轉換せしめられるところに宗教生活の意味が存する。かうした意味に於いて、『同書』(五百四十條)には

「衣裳等にいたるまでわが物と思ひ、踏たくること淺間敷事なり、悉く聖人の御用物にて候間、前々住上人はめし物など御足にあたり候へば、御いたゞき候由うけたまはりおよび候」

とあり、更に、『同書』(百二十)三百十五條及び三百十六條には、

「兼縁塚にて蓮如上人御存生の時、背摺布を買得ありければ、蓮如上人仰られ候、かやうの物は我方にもあるものを無用のかひことよと仰られ候、兼縁自物にてとり申たると答御申候處に仰られ候、それは我物かと仰られ候、こと／＼く佛物如來聖人の御用にもるゝことはあるまじく候」

「蓮如上人兼縁へ物を下され候を冥加なきと固辭さふらひければ仰られ候、つかはされ候物をはたゞ取て信をよくとれ、信なくは冥加なきとて佛物を受ぬやうなれど

も、それは曲もなきことなり、我するとおもふかとよ、みな御用なり、何事か御用にもるゝことや候へきと仰られ候と云々」

とあつて、少くも蓮如上人にあつては、生活の凡てが宗教的價値に轉換せられてゐたのである。然して、かくの如き生活態度は、「阿彌陀如來の本願力廻向の名號を聞きして平生業成の安心に住」する存在の根柢から出發してゐる。従つて、かくの如き存在の仕方に於いては、「現に正定聚の身と爲ることに依つて、「深く如來の攝護を喜」ぶ生活が顯現し、その喜びを深める素材として、人生に於ける一切の生活的苦惱が役立つのである。されば、苦惱多き人生なればこそ、「如來の攝護を喜ぶ」信は深められて、そこに報謝の行業が發動する。然も、その行業は單に「佛名を稱念」するばかりでなく、「國法を遵守し、人道を履踐」するのであつて、それは我々の現實生活全體を含むものである。従つてこの場合に道德的生活と云はれるものゝ如きは、宗教的立場に於いて宗教生活に攝取せられ、宗教生活と異質的な道德的生活は存在しない

のである。道徳的なものも凡て宗教的に轉換せられるのである。かくてこそ、「報謝の行業として佛名を稱念し、國法を遵守し、人道を履踐」することが、宗教生活の内容として規定せられるのである。

四

人生的なものに死ぬことに依つて甦る體驗が宗教生活を形成することは、前來述べ來つた如くである。甦るとは新しい生が始ることである。然も、この新しい生は絶對者との遭遇に依つて始る生であるから、人生的なものに定礎されてはゐないで、絶對者即ち如來に支持せられた生活である。如來に支持せられてゐるといふことは、主體的自己の無に於いてあらしめられる生であり、従つて、あらねばならぬ命令の意識に生きる生活ではなく、せずにもられぬ受動的な生活である。こゝに報恩行と云はれるものゝ根據があり、原理がある。それ故に、宗教生活に於ける道徳性は、生活現象としての型態に於いて、道徳的根據に立つ道徳生活と何等の異りがなくても、その根據に於いては明かに別な立場に立つと云はねばなら

ぬ。

この點に就いて、宗教生活に於ける道徳性が問題となるのは、眞宗にあつては眞俗二諦の考方である。凡そ、眞宗に於ける俗諦の内容を眞宗信仰人の履踐すべき宗教道徳とするか、乃至は一般道徳を指すとするかは、別に考究せらるべき問題であるが、「國法を遵守し人道を履踐」することが「報謝の行業として」宗教生活に包含せられる限り、所謂俗諦の内容は信仰人の道徳的行爲と考へてよいであらう。何故なら、若し俗諦の内容を以て單に一般道徳と考へるならば、それは報謝の行業として營れる道徳行爲とは異り、従つて眞宗教義の内容としてそれを説く必然性が失はれるからである。二諦の關係が常に相依相資の言葉を以てあらはされるのも、それが實に安心起行の必然的關係に基き、宗教生活にあらはれる道徳性なることを示すものである。然るに、宗教生活に於けるかくの如き道徳性が、信仰人の道徳行爲として、單に一般道徳と異つた宗教的色彩を有するのみで、原理的に一般的道徳とその根據をひとつにしてゐるか否かに就

いては更に論究せらるべき重點が存する。かくて、眞俗の關係に就いては、多くの議論が存するのであつて、その主なるものを挙げれば左の六説が挙げられるであらう。^②

一、二元併行説 これは島地默雷師の説であつて、不斷煩惱は俗諦、得涅槃は眞諦であつて、此の關係は鳥の兩翼、車の兩輪の如しといふのである。

二、流出説 これは赤松連城師の説であつて、眞俗は歸命と禮拜、信心と稱名との關係の如く、信心には必ず稱名を具するが如く、眞諦には必ず俗諦を具するといふのである。

三、俗眞次第の人間説 これは占部觀順師の説であつて、我々は本當の人間となつて始めて名號の謂れを聞くことが出来るのであるから、先づ人間になつて後法を聞かねばならぬといふ。

四、俗前法器説 これは吉谷覺壽師の説であつて、眞俗はこれを大經の佛に配當せば二尊二教、説相より云へば本願三信と五善五惡段、願文に溯れば攝取抑止の教

である。かくて聞法に就いて所被の機と受法の機とを區別し、名實相應の人のみ受法の器となるといふのである。

五、眞俗一體説、これは村上專精師の説であつて、飽くまで道徳を基調として宗教を説き、道徳即宗教と説く。
六、俗諦案内説 これは清澤滿之師の説であつて、道徳を努め人間にならんとして道徳に落第した時に宗教に及第したと云ひ、道徳が實行出來ぬといふことから、如來の救済が成立すると説くのである。

これらの諸説の中、三と四とはその表現を異にするのみで、内容的には何等の差異を存せず、更に五も詳細に論ずれば同じ立場に立つものと考へられる、その他一は眞俗の關係にまで肉迫してゐない點に於いて、特にこゝで問題とはならない。それ故に、六説の中注意すべきは、二と三(四、五)と六とである。然るに、三(四、五)は受法の機を高調し、本當の人間をつきつめるとき自ら六の立場に突入せずにはゐないのであつて、結局は當面の問題を提供するものは二と六とである。然るに、二と六と

の兩説は各その立論の立場を異にするのであつて、二が眞俗の關係を示すとすれば、六は俗眞の關係を云へるもので、この兩説の結合に於いて俗眞俗の關係が成立する。まことに、人間の生命の客觀的實現に價値を置く道徳に死ぬことに於いて、救濟の體驗は成立し、この體驗の上に道徳性が甦るのである。この甦つた道徳性が信仰人の道徳行爲を形成するのであつて、それが眞宗俗諦の内容をなすのである。然し、こゝに注意せねばならぬのは、俗眞俗といふ連關にあつて、眞を透過せる俗は眞を透過せざる俗と本質的に異なるのであつて、それが客觀的には全く同一の道徳的價値を持つ行爲であつても、その行爲をなさしめる原理は全く別である。少くも、俗諦が信仰人の報恩行として營れるものであるならば、その顯現する根據は救濟の體驗を成立せしめる絶對者との遭遇にあり、如來のものでなくてはならぬ。然らざる限り、教諦として眞俗二諦が説かれる根據は薄弱となり、理諦

としても眞俗の關係は然あるべきである。眞俗は本質的に一であり、同じ原理の上にその發動の根源を持つので

あると云はねばならぬ。たゞ兩者はその顯現相を異にするのみなのである。俗諦が主體的認識に於いて、自らなすのではなく、如來に依つてなさしめられるといふ自然法爾的な性格を持つのはこの故である。こゝに、何事も御恩であるといふ體感が生れる。かくの如き體感に生かされる自然法爾の生活にこそ、宗教生活の理念は存するのである。

かくの如く考へ來るとき、宗教生活の構造特に眞俗の關係を我々は次の如く考へてよいのではなからうか。即ち、我々の具體的宗教生活はこれを一本の樹木に喩へることが出来るであらう。植物學者の説に依れば、最も健全な樹木は、常に幹の高さと同じ深さにその根を打ち込み、枝葉の擴がりと同じ廣さに無數の根を張つてゐることである。この場合に於ける根が眞諦であり、枝葉が俗諦である。然も、根と幹とは一體として繋り、幹の高さと根の深さ、枝葉の擴りと根の張りとは正比例してゆくところに、眞諦と俗諦との必然的關係を見ることが出来る。少くも宗教的立場に於いては、宗教的信仰に基

づかない生活は根のない樹木の如きものであつて、根が深く、廣く張ることに於いてのみ、風にも倒れず、雪にも堪ゆる樹木の強さが存する如く、宗教的信仰に根ざしてこそ人生々活の強靱性が生れてくる。蓮如上人が王法は頼にあてよ、佛法は内心に深くたくはへよと教へられたのも、かくの如き宗教生活の構造を明かにせられたものであらう。されば、眞俗は一體として二相を具するのであり、そこに宗教生活の全相があるのであつて、然も眞俗はその志向性を全く反對の方向に持ちつゝ、然も一體に繋るところに、相依相資と云はれる關係が見得るのである。

五

かくて、弘誓の佛地に打ち込んだ安心に支持せられて、我々の宗教生活は具體的な枝葉を張り、花を咲かせ、實を結ぶのである。それが即ち報恩行であり、この報恩行の活動が人生を莊嚴し、最も強靱な生活を顯現する。されば、宗教生活は全存在を賭けて絶對者に依托することに於いて、全く受動的な生活でありつゝ、然もこの受動性

の故にこそ、限りなき人生的能動性を持つのである。志向性を異にする眞俗の頂點が一體に結びつく宗教生活の祕密な強さがこゝに存する。宗教生活が人間のなるものゝ否定を媒介とする絶對者との合一であることに於いて、人間の環境の制約を超えてゐるといふ性格は、この根としての眞諦に見られ、然もこの體驗は人間を離れては成立し得ないのであるから、その人間が生きる現實の制約を超えることが出来ぬといふ性格が幹として俗諦に見られる。それは、全く自己矛盾的な志向性を持ちつゝ、然も具體的な信仰に於いては一體として結びついてゐるのである。それ故に、根を忘れて幹のみ見ては、その樹木の生命を發見することが出来ぬ、具體的な宗教生活の型態のみ見て、その宗教生活が産み出される原理的地盤を見忘れては、宗教生活は眞實に理解し得ぬであらう。

かくて、新宗制にあつても、宗教生活の原理的地盤たる教義を第五條に掲ぐると共に、第六條にはこの地盤の上に生ひ立つ具體的な生活の型態が宗風として示されてゐる。蓋し、宗風とは一宗の風儀といふ意味であつて、そ

こに信仰人の具體的な生活態度が示されてゐるのである。即ち、宗制第六條には、「本派の宗風要旨左の如し」として、左の如く規定してゐる。

皇上を奉戴し、國法を恪遵し、報恩の至誠を以て天業を翼賛し奉る。

正見に住して禍福に惑はず、現世の福利を禁厭、卜占、祈禱等に求むることを爲さず。

敢て出家の形を標せず、各自の職域に精勵し、國家に奉仕す。

思ふに、これらの徳目は主體的自己の無に於いて絶對者に支持せられる信仰生活から自然に生れてくるものであつて、「佛法は無我にて候」といふ根柢から、自らはからざる自然法爾の生活として顯現する。然も、それは自然法爾であるから、顯現せねばならぬのではないのであつて、そこにその生活行爲が所謂道德性を持ちつゝ、道德的原理に立つものではない。然し、またそれだからと云つて恣意であつていゝといふことではなく、自然なのである。樹木が延びることは延びねばならぬから延び

るのではなく、根から吸收される營養の故に、自然に延びるのである。人間的なものに死ぬ體驗の深さの故に、自然に人生は豊かになるのであつて、そこに規範的な當爲性はないのである。眞宗信仰の理解に於いて、常に流れてをる造悪無碍的な理解と賢善精進的な理解とが、何れも一面的理解に過ぎるのは、實にこの自然の意味を認證し得ぬからに外ならぬ。

「彌陀の尊號となへつゝ、信樂まことにうるひとは、憶念の心つねにして、佛恩報ずるおもひあり」

と宗祖が歌はれば信境にあつては、自然にかくの如き生活が顯現するのである。そして、この佛恩報ずるおもひに於いて、「如來大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし」といふ感銘が生れるのであつて、それは決して命令的な當爲性ではない。然し、それは飽くまで宗教生活の圈内に於ける立場を示すものであつて、一般的な道德生活と宗教生活との連關に於いては、別な立場を生ずる。されば、宗教生活としての具體的な徳目も、それがせねばならぬ立場に立つのではなく、せずならぬ。又自

然にさうなる生活型態の具體的なものを標示したに過ぎぬのである。然して、これらの徳目の一々に就いては、特に天業翼讚と眞宗信仰、或は現世利益の問題等に關して、それぞれに特殊な課題を孕むのであり、多少の私見もあるのであるが、それ等に就いては別の機會を待ちたいと思ふ。今はたゞひとつの基本的立場に就いて私見を述べたに過ぎない。大方諸賢の御叱正を仰ぎたいと思ふ。

註① 大谷學報第二十一卷第一卷「報恩稱名に就いて」拙稿參照。

② 佐々木月樵氏『眞宗概論』二二九頁以下參照。

〔附記〕 本稿に就いては、一宗學院論輯「第三十三輯所載桐溪順忍氏の「宗教生活に就いての一問題」及び、同第三十四輯、普賢大圓氏の「宗教生活に就いての一觀點」とに刺戟せられ、自らの所見を述べたものである。結局は兩氏と同じ立場に立つ所もあれば多少異つたところもあるやうに思ふ。併せ讀まれるならば幸である。たゞ多忙の中に筆をとり意を盡さぬ點が多いのであつて、その點讀者の諒恕を仰ぎたい。