

救濟の論理

大友芳雄

是以愚禿釋鷲、仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善之假門、永離雙樹林下之往生、回入善本德本眞門、偏發難思往生之心。然今特出方便眞門、轉入選擇願海。速離難思往生心、欲遂難思議往生、果遂之誓良有由哉。爰久入願海、深知佛恩。爲報謝至德、誓眞宗簡要、恒常稱念不可思議德海。彌喜愛斯、特頂戴斯也。(化卷、會九、三) (四左一三五右)

これは宗祖が自力の迷心から他方眞實の救済に歸入せられた入信の告白とその感恩のおもひを述べられたものであつて、中古以來學者によつて三願轉入と呼ばれて來たものである。

三願轉入は云ふまでもなく第十九願から第二十願へ、第二十願から第十八願への轉入である。さうして第十九願から第二十願への轉入は、「自力心中の廻心であつて、たとひ諸行から念佛へと遷り、至心發願の信から至心廻向の信へ轉じたとしても、未だ自力定散の圈内にある。故に之を轉入であると見るとも、未だ徹底せざる轉入にして、他方眞實の轉入ではない。之に對して更に第二十願から第十八願への轉入は、徹底せる轉入であつて、此に選擇の願心が如實に達成せられる。」第十九願から第二十願への轉入と第二十願から第十八願への轉入とは、入信の歷程に於ける

「程度の差異ではなくて、寧ろ本質的の差異に屬するもの」である。量の差異ではなくて質の差異である。自力の領域内に於ける一者より他者への遷移ではなくて、「本質的に自力より他力へと轉變する」ところ、そこに眞實の轉入はあるのである。「轉入の本義とする所は、之を機の上より見れば、自力定散の心を轉じて、弘願他力に歸入するにある。されど之を法の上から言へば、三世の重障悉く消滅して、萬善萬徳を成ずるにあると見られ得る。これ即ち他力救済の内容である。」絶對的な他力轉入に須たねば眞實に救済されないのである。（大須賀秀道教授「他力轉入の内容に就て」本誌、第十四卷、第四號、一六一—一八頁。）かくて第十九、第二十の願の救済はいゞ方便の救済であり、眞實の救済は第十八願の救済である。眞實の救済は如來選擇の願心に由らねばならない。救済は深き意味に於いて絶對的な他力救済である。

前述の如く勝義に於ける救済は絶對他力の救済であるが、我々はこの意義を救済の論理的構造をかへりみることによつて、かゝる側面からも理解し把握し得ると思ふ。勿論救済は宗教的體驗、宗教的事實である。救済は論理ではない、救済が論理によつて遂行成就されぬのは云ふまでもない。しかしながらこのことは救済の論理を拒むものではない。我々が哲學的思索をなすものであり、さうして宗教的體驗を思索の對象とするとき、そこには救済の論理がある筈である。哲學的思索をなすとは、しかし、脚下照顧せずして徒らにはてしなき論理の糸を追ふことではない。宗教的體驗は内より反省體得せられねばならない。宗教的體驗に含蓄せられてゐるものをあらはならしむる——かゝる意味の反省思索でなければならない。然らば救済の論理とは如何なるものであるか。

二

具體的なる生は歴史的社會的な生である。歴史的社會的でない生は抽象の所産にすぎない。歴史的社會的生を簡單

に文化的生と云へば、宗教的生はそれが生である限り文化的生の意味をもたねばならない。宗教が一つの文化現象とみられる所以も、宗教が文化主義の立場より理解せられる理由もこゝにあるであらう。しかし宗教的生が文化的生につきるものならば、それは果して宗教的生と云へるであらうか。

宗教は普通絶対と相對、無限と有限との關係交渉にあると云はれてゐる。宗教は何らかの意味に於ける絶対的實在を認めなければ成立たない。宗教は相對的なる現存在が絶対的實在に出會ふところに成立つのである。シュライエルマッヘルは宗教の立場を「高次の實在主義」(Reden über die Religion, Werke IV, S. 243, PB版)と云つてゐるが、現存在は宗教に於いて現實界を越えてはるかに高い絶対的實在との關係に入るのである。蓋し宗教的體驗の本質は相對的なる現存在が絶対的實在に於いて自己の根柢を自覺し、絶対的實在の愛に生くるところにあると考へられる。相對的なる現存在が自己の根柢を單に自己自身の中にのみ見るならば敢て絶対的實在を求める必要はあるまい。絶対的實在の愛に生くることが却て相對的なる現存在の眞實に自己に生くことであるのでなければ、絶対的實在の愛は必要でないであらう。このことはつまり相對的なる現存在の單なる自己肯定に於いては絶対的實在の求められないことを表示してゐる。云ひかへれば、絶対的實在の希求せられるのは何らかの意味に於いて相對的なる現存在の自己否定が媒介とならねばならない。相對的なる現存在が絶対的實在の中に自己の根柢を自覺し、絶対的實在の愛に生くるといふことは、相對的なる現存在の自己否定を媒介とするものである。つまり相對的なるものに全く死ぬことが、却て相對的なるものゝ眞に生くことたる意味をもたねばならないのである。絶対無限と相對有限との關係交渉とはかゝる意味に於ける關係であり、かゝる仕方にならざる交渉でなければならぬ。それ故宗教が聖なる絶対的實在の體驗、それと

の人格的交渉であると云はれる場合、そこには相對的なる現存在の自己否定を媒介とする意味を含んでゐなければならぬ。

自主的なる自由意志を中心核とする文化的生には相對的なるものに全體的に死ぬといふ意味はないであらう。ところが相對的なるものに全體的に死ぬところにこそ宗教的生の宗教的なる所以、宗教の宗教性がみられるのである。この意味に於いて宗教的生は文化的生の否定でなければならぬ。しかし相對的なるものに死ぬことは相對的なるものが消滅して無に歸するのではなく、却て相對的なるもの、眞に生くることである。死して生くる宗教的生の死する否定面が背後にかくれて生くる肯定面がみられるとき、宗教的生は文化的生の意味をもつのである。^①しかし否定を媒介しない宗教的生はない。文化は直接無媒介に宗教と結び付くものではない。

①宗教人の立場から云へば道德は「死して生きた」ところに成立つものである。これについては尙後の註⑥を参照。

三

我々は過去の限定面と共に未來的限定面をもつ。^②過去の限定面とはいはゞ必然の面、死の面であり、未來的限定面とは自由の面、生の面である。人間はかゝる構造をもつものと考へられる。或はそれらは人間存在の二つの契機である。それ故單に過去ののみ限定せられるものは生物——殊に人間ではないと共に、未來的限定面に於いてのみ人間をみるのも具體的なる人間の把握ではない。具體的なる人間は自由と必然、生と死の矛盾の統一である。——例へば人間は環境によつて限定せられると同時に逆に環境を限定する。人間が環境によつて限定せられるのみならばそれは獨立な人間ではない。人間は却て環境を限定するものでなければならぬ。しかしまた環境が人間によつて限定しつ

くされるものならば、かゝる環境は實は人間に實在的に對立し、人間を限定する環境ではない。環境は人間を限定する意義をもつてゐなければならない。人間が環境によつて限定せられる面が構造上人間の過去の限定面であり、人間が環境を限定する面が人間の未來的限定面であることが出来る。しかしこゝではその意義を限定して人間の未來的限定面を斷惡修善の面、過去の限定面を宿業の面と考へやうと思ふ。ところで過去の限定面は未來的限定面を否定せんとし、逆に未來的限定面は過去の限定面を否定せんとする。しかし過去の限定面が未來的限定面を全く撥無するところにも、未來的限定面が過去の限定面を凡て否定するところにも具體的な生きた人間は存しない。過去の限定面と未來的限定面とは相互に隨伴し、兩者のいはゞ消長拮抗に、兩者の相互否定的な統一に人間の生はあると云はねばならない。さうして未來的限定面が過去の限定面を否定する——勿論全く撥無するのではないが——ところに、即ち未來的限定面が表にあらはれるところに自主的な自由意志を中核とする文化的生がみられ、過去の限定面が表にあらはれるところに宗教的生への契機がみられはしないかと思ふ。

② ハイテッカーの *Freiheit* と *Entwurf* の考へが参考になると思ふ。

私はさきに相對的なる現存在が相對的なるものに全體的に死ぬところに宗教的生の宗教的なる所以をみたのである。言葉をかへて云へば人間の絶對的な自己放下、凡そ人間的なるものに死ぬところに宗教的生の宗教的なる意義をみたのである。宗教の世界には深き意味に於ける廻心^③——凡そ人間的なるものに死ぬこと——が契機とならねばならない。かゝる考へから云へば「修諸功德」の第十九願の機も、「聞我名號」しつゝ、「植諸徳本」する第二十願の機もまた眞に宗教的とは云へないであらう。「ワカミヲタノミ、ワカコ、ロヲタノム、ワカチカラヲハケミ、ワカサ

マノノ善根ヲタノム」(一多證文、一七左—一八右。眞) 自力の修行は相對的なる現存在が相對的なるものに全く死ぬること、は正反對であるからである。それはまだ人間的な事柄に屬するからである。全く人間的なるものに死ぬのは第十八願の機である。第十八願の機とは「トモカクモ行者ノハカラヒチリハカリモアルヘカラ」(末燈鈔、二九) ざるところの全く自力を捨てた所にあるからである。しかし全く人間的なるものに死ぬる宗教的世界への通路、宗教的生の契機は既に述べた如く過去の限定面が未來的限定面を否定する——全く否定するのではないは云ふまでもない——ところに、即ち過去の限定面の表にあらはれてゐるところに、否、その自覺にあると思はれる。未來的限定面が過去の限定面に拮抗し、否、過去の限定面を否定して自己の内に包む——かゝる未來的限定面に人が生くるとき、即ち自主的な自由に生くるとき、善であるとしてなせる行爲が却て惡であつたといふ悲しき事實は人の屢々經驗することである。勿論自主的なる自由意志は再び惡を否定して善に向ふであらう、否、必ず向はねばならない。しかしかくの如くひたむきに惡を否定しつゝ、善へと進む自由意志の立場は宗教の立場とその本質に於いて全く異つたものである。善であるとしてなせる行爲が却て惡であつたと云ふが如き悲しき事實は人間性に常につきまとふものであるが、しかしかかる悲しき事實の存在は我々に何を暗示するか。——それは未來的限定面が過去の限定面を否定して自己の内に包んでゐるやうであつて、實はむしろ未來的限定面が過去の限定面に否定せられ、自主的なる自由意志が深き宿業の前に無力なることを示す、と體感自覺せられはしまいか。かゝる體感自覺に宗教の世界への通路、宗教的生の契機があるやうに思はれる。かの三願轉入に於いて第十九願より第十八願へではなく、條二十願より第十八願への轉入する所以もこゝにみられるのであらうか。

③ 深き意味に於ける廻心は總じて人間的なるものに死ぬことに於いて成立つものである。それは人間性全體に關するもので、人間の一行爲に關するものではない。それ故廻心は次の歎異鈔の文の示す如く「タ、ヒトタヒアル」ものである。屢々繰返される廻心は深き意味に於ける廻心ではない。

信心ノ行者自然ニ、ハラヲモテアシサマナルコトヲモオカシ、同朋同侶ニモアヒテ口論ヲモシテハ、カナラス廻心スヘシトイフコト、コノ條斷惡修善ノコ、チカ。一向專修ノヒトニライテハ、廻心トイフコトタ、ヒトタヒアルヘシ。ソノ廻心ハ日ゴロ本願他力眞宗ヲシラサルヒト、彌陀ノ智慧ヲタマハリテ、日コロノコ、ロニテハ往生カナフヘカラストオモヒテ、モトノコロヲヒキカヘテ、本願ヲタノミマイラスルヲコソ廻心トハマウシサフラヘ。(歎異鈔、二八右―左。)

④ 参考に末燈鈔、五右の文をあげて置く。

自力トマフスコトハ、行者ノヲノノ縁ニシタカヒテ餘ノ佛號ヲ稱念シ、餘ノ善根ヲ修行シテ、ワカ身ヲタノミ、ワカハカラヒノコ、ロヲモテ、身口意ノミタレコ、ロヲツクロヒメテタウシナシテ、淨土ヘ往生セントオモフヲ自力トマフスナリ。

宗教的體驗は自主的なる自由に包み得ない限界、否、自主的自由を全く否定する怖るべきものゝ自覺が媒介となるのである。惡を斷じ善を修せんと努むれば努むるほど、斷惡修善を根柢より破壊する深刻なる宿業の自覺を媒介として宗教的體驗は成立つ。宗教的體驗は現存在の徹底的な有限性の自覺、現實界に於ける罪惡、死、鬭争等の悲痛なる限界境位的體驗、人格性の最高の緊張、自己存在の根柢が自己の力では如何ともなし得ない絶對の闇黒であるといふ自覺を媒介とする。「決定深^{シテ}信^ス自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉、無^{シテ}有^ル出離之緣。」(散善義、四右。七)といふ機の深信、「イツレノ行モオヨヒカタキ身ナレハ、トテモ地獄ハ一定スミカソカシ。」(歎異鈔、三〇左)の自覺を媒介とするものである。⑤ 宗教的體驗に於いてはかゝる自覺が否定的契機として顯現しなければならぬ。自己の奥底に自己の力の如何ともなし得ない限りなき闇黒を自覺するとき、無有出離之緣と深信するとき、自主的なる自由は否定せられ

ねばならない。それ故こゝでは道德の世界は否定超越せられねばならない。もともと道德の立場は是非善惡等の合理的意志——自由意志の立場であるが、かゝる道德の立場をいはゞ底から破るところに宗教の立場はある。——或は道德的に最後のものが宗教的に最初のものであると云つてもよい。——宗教の立場はかゝる人間的な是非善惡等を絶對的に否定する。合理的な理性をもつて人間の本性とする Homo Sapiens を否定するのである。總じて人間的なるものに死ぬところに宗教の世界はある。それ故宗教の世界に於いては、行者ノヨカラントモアシカラントモオモハヌ〔未燈鈔〕、「不簡善惡〔歎異鈔〕」、「善惡ノフタツ總シテモテ存知セサルナリ〔同上〕」、「シカレハ機ニウマレツキタル善惡ノフタツ報土往生ノ得トモナラス、失トモナラサル條勿論ナリ〔口傳鈔、上〕」、「善モタスケトナラス、惡モサハリトナラヌ〔同上、一四左〕」、「善業モ要ニタ、ス、惡業モマタサマタケトナラヌ〔執持鈔〕」等と云はれるのである。かくて宗教の世界は相對的なる現存在が悲痛なる限界境位的體驗を否定的契機とし、自己の絶對的否定を媒介して絶對的實在に攝取せられ、絶對的實在へ躍入するところにあると云はねばならない。——蓋し相對の如何なる集積も絶對とはならない。絶對は普通相對に對立するものと考へられてゐる。がしかし絶對は他と同列に並べることの許されぬが故に絶對であり、對立を絶するが故に絶對なのであつて、相對と同列に並べられ相對に對立する絶對は實は絶對ではない。相對と同列に並べられ相對に對立するものは他の相對である。絶對は相對を超越した高次元のものであり、相對を自己の否定的限定としてもつものである。裏から云へば相對は否定を媒介して絶對に飛躍するのである。同様に有限を如何に押し進めても無限にはならない。有限の極限といへども畢竟有限に外ならない。有限と無限との間には連續的には越え得ない溝渠がある。有限と無限とは單なる連續では考へられない。かく考へるところにヘーゲルの所

謂惡しき無限はあるのである。有限と無限との關係は非連續の連續でなければならぬ。即ち否定の媒介なしには有限と無限との關係は考へられない。かくて相對有限は自己否定を媒介して絕對無限に攝取せられ、絕對無限に躍入するのである。宗教の世界に於いては人間の内世界的存在性は超世界性へ止揚せられるのである。

⑤ 參考に次の文をあげて置く。

愛心常起、能汗_ニ善心_一、瞋嫌之心能燒_ニ法財_一。苦_ニ勵身心_一、日夜十二時急走急作、如_レ灸_ニ頭燃_一、衆名_ニ雜毒之善_一、亦名_ニ虛假之行_一。不_レ名_ニ眞實業_一也。(淨土文類聚鈔、一三三右。)

ナニコトモコ、ロニマカセタルコトナラハ、往生ノタメニ千人コロセトイハンニ、スナハチコロスヘシ。シカルニ一人ニテモコロスヘキ業縁ナキニヨリテ害セサルナリ。ワカコ、ロノヨクテコロサヌニハアラス。マダ害セシトオモフトモ、百人千人コロスコトモアルヘシ。(歎異鈔、一九右—左。)

モシ惡業ヲコ、ロニマカセテト、メ、善根ヲオモヒノマ、ニソナヘテ、生死ヲ出離シ淨土ニ往生スヘクハ、アナカチニ本願ヲ信知セストモナニ不足カアラン。ソノコトイツレモコ、ロニマカセサルニヨリ、惡業ヲハツソレナカラスナハチツコシ、善根ヲハアラマセトモウルコトアタハサル凡夫ナリ。(口傳鈔、上、一〇左—一右。)

⑥ 「宗教的體驗の高き項に登りつゝいたものにとつては、もはや何等の無能もかれの歩みを妨げない。」(波多野精一博士、「宗教哲學」二頁。)

秋山範二氏「道元の研究」(三五七頁)より道元の言葉を引いて置く。

學道の人ば人情を棄べきなり、人情を棄つるといふは佛法に隨ひゆくなり、世人をばく小乘根性にて善惡をわきまへ、是非をわかつて是をとり、非をすつるは小乘根性なり、只先づ世情をすて、佛道に入るべし、佛道に入には我こゝろに善惡を分けてよしと思ひ、あし、と思ふことをすて、我が身よからん我が意るなにとあらんと思ふこゝろをわすれ、善くもあれ悪しくもあれ佛祖の言語行履に隨ひゆくなり、吾が心に善しと思ひ亦世人のよしと思ふこと必ずしも善からず、然あれば人れも忘

れ、我が意ろをもすて、佛教に隨がひゆくなり。……〔隨聞記〕卷二。〕

しかし我々は同時に道德の肯定せられる面にも注意しなければならぬ。——宗教の立場は人間のなるものに全く死ぬところにあるのであるが、後に詳述する如く、人間的なるものに全く死ぬことは却つて人間的なるもの、眞に生くることなのである。死ぬことは生くることである。「死して生くる」といふ「生くる」面に宗教人の立場からみて道德は成立つのである。一例をあげれば「ゴノ機ノウヘハ他力ノ安心ヨリモヨホサレテ佛恩報謝ノ起行作業ハセラルヘキニヨリテ……」〔改邪鈔、本二三右。〕はこのことを示してゐる。

これは當然眞俗二諦の問題にふれてくるのであるがこゝでは深く立ち入らず、他日の機會に譲りたい。

相對的なる現存在が自己否定を媒介して絶對的實在に攝取せられるところに信仰は成立つ。蓋し「信心ノサタマルトマフスハ攝取ニアツカルトキ」^⑦〔末燈鈔、二九左。〕であるからである。相對的なる現存在は絶對的に自己を否定するが故に無我である。こゝにはもはや善しとせられる我、執せらるべき我はない。内にたくはへる何ももなく、心虚しきものである。それ故眞實の教に會へば一途にこれに信順するのである。「親鸞ニヲキテハタ、念佛シテ彌陀ニタスケラレマイラスヘシト、ヨキヒトノオホセヲカウフリテ信スルホカニ別ノ子細ナキナリ。念佛ハマコトニ淨土ニムマル、タネニテヤハンヘルラン、マタ地獄ニオツル業ニテヤハンヘルラン、總シテモテ存知セサルナリ。タトヒ法然上人ニスカサレマイラセテ、念佛シテ地獄ニオチタリトモ、サラニ後悔スヘカラスサフラフ。ソノユヘハ自餘ノ行ヲハケミテ佛ニナルヘカリケル身カ、念佛ヲマウシテ地獄ニオチテサフラハ、コソ、スカサレタテマツリテトイフ後悔モサフラハメ。イツレノ行モオヨヒカタキ身ナレハトテモ地獄ハ一定スミカソカシ」〔歎異鈔、二、左一三左。〕とは深き信順の世界を示してゐる。「言ニ深心ニ者、卽是深信之心也。亦有ニ二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉

無^レ有^ニ出離^ス之緣。二者決定深^{シク}信彼阿彌陀佛四十八願、攝^ス受衆生^ヲ。無疑無^ク慮、乘^ニ彼願力^ニ、定得^申往生^ス。(散善義、四右一左)

といふ二種深信はまことに信仰の眞景を物語るものである。また信仰はかくの如く相對的なる現存在の絶對的な自己否定を媒介とするものなるが故に、信仰が學解によつて得られぬことは云ふまでもない。學解即ち知の領域は合理性の領域である。人間の本性は常に合理性を欲し、合理化へ努力する。しかし如何に合理化に努力しても合理化し得ないとき人は非合理性に落着く。云ふまでもなくこの非合理性とは合理化せらるべくして未だ合理化せられないものではなく、合理化を否定し合理化を超えたものを意味する。合理化の不可能の自覺は人間の無力の自覺、たよりなき人間の自覺である。無力なる人間性の自覺を媒介として非合理性にやすらふところ、こゝに信仰はある。信仰は不可思議の領域にある。信は知に對して云へば非合理性を示し、知を超えたものである。言葉をかへて云へば學解は相對的な現存在の自己否定面に於いては、直接に自己肯定面に於いて成立つものである。それはまだ人間的なる事柄にすぎない。信仰は學解を見すてたところにある、人間的なるものに全く死ぬところにある。さうして宗教的救濟はかかる信仰に於いて實現成就せられる。信仰の無いところには宗教的救濟はあり得ない。救濟は信仰と不可離のものである。宗教的救濟は有限なる現存在が悲痛なる限界境位的體驗を媒介とし、總じて人間的なるものに死ぬところに――それはまた同時に絶對的實在に攝取せられるところであるが――實現せられるのである。云ふまでもなく總じて人間的なるものに死ぬとは、人間的なるものが凡て滅却消失することを意味してはゐない。凡て人間的なるものが勦滅せられるならば宗教の成立し働く地盤はなくなり、従つて宗教もなくなるであらう。しかしさうではなくて人間的なるものに死ぬことが却て人間的なるもの、眞實に生くることなのである。死ぬことが生くることなのである。否定は

新なる生の生誕である。現存在が絶対に否定せられることが絶対に肯定せられることである。絶対否定即絶対肯定である。絶対肯定即絶対否定である。所謂絶対否定とは單なる否定の否定ではない。肯定に相對的なる否定の繰返しは畢竟相對的な否定に外ならない。相對的な否定を絶するところに絶対的な否定はあるであらう。絶対否定とは否定即肯定の意味をもたねばならない。即ち絶対否定はそのまゝ絶対肯定である。絶対肯定はそのまゝ絶対否定である。この意味に於いて宗教的救済は絶対辯證法であると云ふことが出来るであらう。宗教的救済は絶対否定即絶対肯定、絶対肯定即絶対否定の論理をもたねばならない。第十八願の救済は絶対否定即絶対肯定、絶対肯定即絶対否定にあると思はれる。

⑦同じく末燈鈔の他の文を參考のためにあげる。

如來ノ誓願ヲ信スル心ノサタマルトマフスハ、攝取不捨ノ利益ニアツカルユヘニ、不退ノ位ニサタマルト御コ、ロエサフラフヘシ。眞實信心ノサタマルト申モ、金剛ノ信心ノサタマルトマフスモ攝取不捨ノユヘニマフスナリ。(一七左—一八右)。

⑧生死即涅槃、煩惱即菩提等と云はれるのは絶対否定即絶対肯定、絶対肯定即絶対否定の論理が豫想せられてゐると思ふ。

四

しかし我々はこゝに翻つて深く反省しなければならぬ。相對的なる現存在が自己の根柢に自己の力の如何ともなしえない限りなき闇黒を自覺することは即ち聖なる光のおとづれではないか。闇が闇と知られるのは光によらねばならない。絶対の闇に於いては闇の自覺はあり得ないであらう。自己存在の底なる限りなき闇黒の體驗は聖なる光に照らされての體驗でなければならぬ。「無碍光ノ日輪照觸セサルトキハ永々昏闇ノ無明ノ夜アケス」(口傳鈔、上、七右)である。④

41 罪惡深重煩惱熾盛の自覺は攝取不捨の如來の大悲の中に於ける自覺である。現存在をして自己の底なる限りなき闇黒

を自覺せしめ、深き罪惡を感じしめるものは聖なる絶對的實在と云はねばならない、絶對的實在の妙用とみななければならぬ。われ生くるにあらず神われに於いて生くる、とは眞摯なる宗教者の告白である。宗教的體驗は「其の本質上、實在そのものが自己を與へ示し現はすことではなければならぬ」(波多野博士、前引書、二六―二七頁)。深き宗教的體驗に於いては我々が絶對的實在に近寄るのではなく、絶對的實在が我々に近寄るのである。我々が絶對的實在を求めてゐるのではなく、實は絶對的實在が我々を求めてゐるのである。——蓋し絶對は相對を自己の否定的限定としてもつ。絶對は相對に自己否定的に自己を實現するものである。即ち絶對の自己實現は相對に於いてより外にはあり得ない。裏から云へば自己を否定して相對の中に自己を實現しない絶對は眞の絶對ではない。「絶對的實在が我々を求めてゐる」といふことも、絶對が絶對である限り、絶對は自己實現の媒介として相對を必須とすることを示すものともみられやう。

——深き宗教的體驗に於いては我々が如來を求め如來に近寄るのではなく、如來が我々を求め我々に近寄ると體感せられるのである。我々の日常生活は却て如來に遠ざかつてゐるのであるが、如來は「煩惱具足ノツレラハ、イツレノ行ニテモ生死ヲハナル、コトアルヘカラサルヲアハレミタマヒテ、願ヲオコシタマフ」(歎異鈔、五右)のである。上の意味に於いて「言^フ欲生^ト者則是如來招^レ喚^シ諸有^ノ群生^ヲ之救命^{ナリ}。即以^テ眞實信樂^ヲ爲^ス欲生體^ト也。」(信卷、會四)及び「是以歸命^ト者本願招喚之勅命也」(行卷、會二、四六右―左)とは宗教的體驗の極地と云はねばならない。或は廻向とは我々より如來への回向ではなく、如來より我々への廻向である——廻向トイフハ本願ノ名號ヲモテ十方衆生ニアタヘタマフ御ミノリナリ。」(一多證文、三有)——と轉廻せられた宗祖の深意もかゝる宗教的體驗に基くものと思はれる。或はまた「善人ナラモテ往生ヲトク、イハンヤ惡人ヲヤ」(歎異鈔、第三節參照)の體驗は宗教的體驗の最深義を把握せるものと思はれる。かくして

宗教的體驗は人間の體驗であつてしかも絶對的實在の體驗なのである。宗教的體驗は深義に於いては如來の限りなき大悲の顯現であり、聖なる絶對的實在の自己啓示であるからである。言葉をかへて云へば宗教的體驗は人間の側からみれば信仰であり、聖なる絶對的實在の側からみれば大悲の顯現である。信仰は如來に緣りて生じ、如來は信仰によりて現はれる。信仰をみたすものは如來大悲の顯現であり、如來大悲の顯現をうけとるものは信仰である。兩者は二にしてしかも一であり、一にしてしかも二である。さうしてそこに救濟は成就せられるのである。

⑨ 参考に他の文をあげて置く。

日輪ノ他力イタラサルホトハ、ワレト無明ヲ破ストイフコトアルヘカラス。(口傳鈔、一〇鈔九右一左。)

彌陀ノ佛日ノ照臨ニヨリテ無明長夜ノヤミステニハレテ……。(執持鈔、一〇右。)

⑩ 欲生我國トイフハ他力ノ至心信樂ヲモテ安樂淨土ニムマレントオモヘトナリ。(銘文、本、二右。)

至心信樂ノオモヒ、イマノトキノ造惡不善ノ凡穢トシテ、サラニコレアルヘカラス。シカルニタマノ欲往生ノ深信發得スルハシカシナカラ、法藏因中ノ強願ト彌陀ノ智力ト内薰密釋スルニヨリテ、一念歸命ノ往益ヲ成ス。(願々鈔、五右。)

マコトシキ願樂欲求ノ心ノオコルコト、佛願難思ノ發起ニアラスハ、サラニ納得スヘカラサルコト、イフニアタハサルモノナリ。(同上、七左。)

⑪ 言ニ發願廻向者、如來已發願、回ニ施衆生行之心也。(行卷、會二、四六左。)

往還廻向由他力。(行卷、會三、四五左。)

彌陀ノ廻向成就シテ 往相還相フタツナリ コレラノ廻向ニヨリテコソ 心行トモニエシムナレ。(高僧和讃)
因みに次のことを附加して参考とする。

秋山範二氏、前引書(二四二—二四三頁)に——「煩惱を行じ無明に迷ふ我の凡夫性に目醒めることによつて、所未聞を聞き所未證を證せんとわがふ」ところの「發心ばわれの發心ではなく佛性にもよほされた發心である。發心をわたくしのばかりによ

ると思ふは發心のまことの意義を知らないものである。之を佛性のもよほしと見、『佛のかたよりおこなはれ』たるものと解する時、初めて發心をまことにとらへ得たものである。親鸞の所謂佛よりの廻向である」とある。

以上の叙述によつて宗教的救済の絶対他力によるものなることは理解出来ると思ふが、こゝに明確に述べて置く。宗教的救済は相對的なる現存在が痛切なる限界境位の體驗を否定的契機とし、絕對的な自己否定を媒介として聖なる絶対的實在に攝取せられるところにあるのであるが、深き宗教的體驗に於いては我々が絶対的實在を求めなくてはななくて絶対的實在が我々を求めてゐると體感せられるが故に、救済は聖なる絶対的實在の力によるものでなければならぬ。宗教的救済は絶対他力の救済である。信仰についてもまた同様に他力でなければならぬ。例へば「夫以獲^{スルコト}得^ス、信樂^ニ、發^ス起^ス自^リ如來選擇願心。開^{スルコト}闡^ス真心^ニ、顯^ス彰^ス從^リ大聖矜哀善巧^ニ。然末代^ニ道俗近世宗師、沈^ス自性唯心^ニ、貶^ス淨土真證^ヲ。迷^テ定散^ル自心^ニ、皆^シ金剛眞信^ニ。」(信卷、會四、)や、「マコトノ信心ノサタマルコトハ釋迦彌陀ノ御ハカラヒトミエテ候。」(末燈鈔、)はこのことを示してゐる。

②尚、末燈鈔、二九左及び五四左—五五右にも同じ意味の文がある。

信心スナハチ一心ナリ 一心スナハチ金剛心 金剛心ハ菩提心 コノ心スナハチ他力ナリ。(高僧和讃)。

釋迦彌陀ハ慈悲ノ父母 種種ニ善巧方便シ ワレラカ無上ノ信心ヲ 發起セシメタマヒケリ(同上)。信卷、會四、二五左—二六右参照。

往生ノ信心ノサタマルコト、ワレラカ智分ニアラス、光明ノ縁ニモヨホシリタテラレテ……。 (口傳鈔、上、七右。)

コノ信心ヲマコトノコ、ロトヨムウヘハ、凡夫ノ迷心ニアラス。マタカ佛心ナリ。コノ佛心凡夫ニサツケタマフトキ信心トハイハル、ナリ。(最要鈔、一左。)

現存在が自己の根柢に自己の力の如何ともなし得ない絶対の闇黒の自覺、必墮無間の深刻なる罪惡感(まこと)に悲

痛きはまりなきものであらう。しかしかゝる悲痛きはまりなき限界境位的體驗を媒介として聖なる絶對的實在にめぐりあふところ、そこには却て限りなき法悦がある。限界境位的體驗が悲痛であればあるだけ、法悦は限りなく深いと云はねばならない。「噫弘誓強緣多生^ハ、巨値^ヒ、眞實淨信億劫^ニ獲^ハ、遇獲^ニ行信^ニ遠慶^ニ宿緣^ニ」(本典、總序、)とはこのことを示す。佛恩報謝の念の高調せられる所以もこゝにある。

弘誓ノチカラヲカフラスハ

イツレノトキニカ娑婆ヲイテン

佛恩フカクオモヒツ、

ツネニ彌陀ヲ念スヘシ(高僧和讃)

如來大悲ノ恩徳ハ

身ヲ粉ニシテモ報スヘシ

師主知識ノ恩徳モ

ホネヲクタクテモ謝スヘシ(正像末和讃)

眞摯なる宗教者の傳記は、如實にこのことを物語つてゐる。

⑬彌陀ノ五劫思惟ノ願ヲヨク案スレハ、ヒトヘニ親鸞一人カタメナリケリ。サレハソクハクノ業ヲモチケル身ニテアリケルヲ、タスケントオホシメシタケル本願ノカタシケナサヨ、卜御述懐サフラヒシコト……。〔歎異鈔、三五―三六右。〕

五

救濟の論理(大友)

我々の既に知れる如く、宗教的救済は有限なる現存在が現實の悲痛なる限界境位の體驗を否定的契機とし、自己の絶對的否定を媒介して聖なる絶對的實在に攝取せられるところにある。

三恒河沙ノ諸佛ノ

出世ノミモトニアリシトキ

大菩提心オコセトモ

自力カナハテ流轉セリ ⁽¹⁴⁾ (正像末和識)

單なる自力の世界は自主的なる自我性の領域に外ならない。そこには自主的なる自由を根柢より破壊するやうな怖るべきもの、體感はない。宗教の立場から云へば自主的なる自我性の領域はつまり「流轉」の世界に外ならないであらう。有限なる現存在が總じて人間的なるものに死ぬところに宗教の宗教たる所以、宗教の本質は認めらるべきである。さうして現存在が人間的なるものに全體的に死ぬことが現存在の眞に生くることなのである。死ぬことは即ち生くることである。宗教的救済はかゝる絶對否定即絶對肯定、絶對肯定即絶對否定の論理を有するものである。しかし闇が闇と知られるのは光によるものである如く、有限なる現存在の奥底に限りなき闇黒を自覺せしめるものは聖なる光であつた。絶對否定即絶對肯定、絶對肯定即絶對否定の底に聖なる絶對的實在の妙用、大悲の顯現を體感するところに宗教の祕義はある。救済は聖なる絶對的實在の力——他方である。こゝに眞實の救済が成就せられる。

⑭ 唯心鈔文意、二三右——左に——過去久遠ニ三恒河沙ノ諸佛ノ世ニイテタマヒシモトニシテ、自力ノ大菩提心ヲオコシキ。恒沙ノ善根ヲ修セシニヨツテ、イマ大願業ニマフアフトヲ得タリ、——とあり、こゝには總じて人間的なるものに死ぬこと、眞實の廻心はみとめられない。このことは前來我々の述べてきたところの、現存在の絶對的な自己否定による絶對的實在への

被攝取といふことを否定するかのやうに思はれるであらう。しかしこの文は聖なる絶對的實在に遇つた縁を示してゐるものと思ふ。

以上の叙述にして大過なしとすれば、我々は第十九願、第二十願をへて第十八願に轉入したところに、眞實の救濟の成就せられる所以をほゞ理解し得ると思ふ。

附記 拙稿はこのごろ私の脳裡を往來する考へを一應まとめてみた私自身の覺書である。

——昭和十年十二月——