

# 真空妙有

— 佛教学と真宗学との接点 —

舟 橋 一 哉

わたくしはさきに本誌二号・三号にわたって、同じく「佛教学と真宗学との接点」という副題をつけて、佛教における有形的表現と無形的表現の問題を考えてみた。そのとき、「真空妙有」ということばを「絶対の否定はそのまま絶対の肯定である」というように理解し、そしてそういうところに佛教の基本的な立場がある、という意味のことを書いた。いまはそれを受けて、真宗学でいうところの「機の深信と法の深信」の問題を考えてみたい。二種深信は真宗教義の根幹をなすものであると考えられているが、その二種深信がどのような佛教学的基盤の上に成り立つものであるか、という問題は、佛教学としてまた真宗学として極めて重要な意味を含んでいる、と思われるからである。こういうことが明かになることによって、佛教学全体の見通しの上に立って、真宗の教えがどういう位置にあり、どのような意味をもっているか、ということが初めて説明されるものと思われる。

「二種深信」を「真空妙有」にあてはめるならば、言うまでもなく「機の深信」が「真空」に当り、「法の深信」

が「妙有」に当ると思われる。「空」とはあらゆるものを否定する否定の論理であるから、ここで否定されるものは「凡夫であることの現実」であるとするならば、やさしい言葉で言いなおして「空とはこのままではいけないということである」と理解することができる。これに対して「有」とはものを肯定する現実肯定の論理であるから、「これに凡夫であることの現状をこのまま肯定する意味がある」と見るならば、やさしく言って「有とはこのままではよいという意味である」ということになる。そうすると「真空妙有」ということは「真空即妙有」ということであるから、これをやさしい言葉で言えば「このままではいけない（真空）」が、このままではよい（妙有）または「このままではよい（妙有）」がこのままではいけない（真空）」となる。そういうことは常識の世界では論理的に成り立つということとは決してないが、それが宗教的真理の世界では体験的に成り立つ。そこを「真」「妙」という言葉をつかって区別するのである。真宗の教えでは、そのところが二種深信として示されているのであると思われる。

周知の如く二種深信はもと善導の観經疏の散善義の所説によるものであって、善導はそこで次のように述べている。「二つには深心なり。深心というは即ち是れ深く信ずるの心なり。亦た二種あり。一つには決定して深く『自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなし』と信ず。二つには決定して深く『彼の阿彌陀佛の四十八願は衆生を撰受し、疑いなく慮りなく彼の願力に乗じて定んで往生することを得』と信ずるなり。」

これは観無量寿經において至誠心・深心・廻向発願心のいわゆる三心を具すべきことが説かれている、その中の深心を解釈したものであるが、それを後世「二種深信」と称して、真宗の教義の骨格をなすもののように言われてきたのである。その中、機の深信においては、わが身を省みての慚愧の思い、すなわち悲しみが中心となっており、法の深信においては、如来の救済を仰いでの歡喜の思い、すなわち喜びが中心となっているものと思われる。

このように、二種の深信を性格づけるものは悲しみと喜びであるが、しかしその場合信ずる心に二種ありと説くの

ではなくて、他力廻向の信はこのような両面を具えているとして、伝統的解釈においても二種深信は一具であると解  
釈されてきた。一具であるにはちがいないが、その一具であることのあり方はどのように理解すべきであろうか。い  
ったいどのようにして一具なのであろうか。

## 二

蓮如上人の御文をみると、機の深信と法の深信とが一直線上において前後に連絡するかのように説かれている場合  
がある。例えば御文二・一五には次のように示されている。

「それ当流の安心のすがたはいかぞなれば、まず我が身は十悪五逆・五障三従のいたずらものなりと深く思い  
つめて、その上に思うべきようは、かかるあさましき機を本と助けたまえる弥陀如来の不思議の本願力なり、と  
深く信じたてまつって、すこしも疑心なければ、かならず弥陀は撰取したもうべし。」（傍点は筆者）

「わが身はわろきいたずら者なり」と深く思いつめるのは機の深信であり、「不思議の本願力なり」と深く信ずる  
のは法の深信にちがいないが、その間を結びつけるのに「その上に思うべきようは」という言葉をもってしている。  
「その上に」と言えば、どうしてもそこに時間的に前後の関係がある、と見なくてはならない。伝統の宗学において  
もこの御文の文章はそういう意味で問題になっているらしく、「その上に」というのは「そのほかに」というぐらい  
の意味であって、そこに時間的前後の関係を見てはならないとして、二種深信はどこまでも一具である、と説かれて  
いる。しかし蓮如上人にこのような表現があるのは、おそらくそういう平面的な表現の方が一般人には理解し易い  
からであろう。蓮師のことば、とくに御文の文章は、一般大衆に向って、どこまでも納得させずにはおかないという懇  
切さがあふれている。それ故に御文の表現には曖昧さが無い。ここでは蓮師がつねに教える者の立場に立って、教え  
られる相手を意識してものを言っておられる。教えられる者は、学問知識もなく教養の程度も低い一般大衆である。

従って一字一句に至るまで誤解のないようにしておかなくてはならぬ。それ故に御文を拝読していると、「これでも解らんか、これでも解らんか」と、頭を押えつけられているような圧迫を感じる。圧迫感は抵抗をおこさせる。そこに現代の青年たちが御文を敬遠する所以があるように思われる。

これに対して、同じ蓮師のものでも、御一代記聞書は蓮師等の言行録であって、蓮師の著述ではない。あたかも親鸞聖人における歎異鈔の如く、蓮師の言葉や行動を後の人が集録したものが中心をなしている。ここでは蓮師が教える相手を意識しておられない。いわば自分で自分に言い聞かせる、というような立場でものを言っておられる。相手をきめて、その相手に対してものを仰しやる場合があっても、それは歎異鈔における唯円のように、その相手はいわば蓮師と一体であって、蓮師の分身といってもよい。相手が諒解するまで淳々として懇切丁寧に説き示す、というのではなく、心の底の思いをそのままにぶちまける、というような点があって、思わざるに蓮師の心の奥底のささやきを聞くような思いがある。それ故にその表現は簡単で解りにくい点があるが、しかしそれだけ純粹といえれば純粹である。それで平易を旨とする御文にあっては、機法二種の深信に相当するものが誤って直線的に理解されるかも知れないような表現があっても、それはおそらく蓮師の真意ではなく、二種深信はどこまでも表裏一体、内外一具のものでなくてはならないであろう。機の深信は、自己の内心へ向ってのものであるから、これは他力の信の裏面であり、内面である。法の深信は如来の救済を仰いでのものであるから、これは他力の信の表面であり、外面である。このように内外表裏一体ということで、二種深信は一具であるといふべきである。地獄一定（歎異鈔のことは、機の深信）に裏づけられた往生一定（改悔文のことは、法の深信）でなくてはならないからである。

「悲喜交流」ということばがある。もと善導の法事讃に出ている語であって、親鸞聖人はそれを教行信証の化巻に引用しておられるが、非常に味の深い言葉であって、わたくしはそのまま二種深信に相当するものと思う。何となれば、機の深信を特徴づけるものは我が身を省みての悲しみであり、法の深信を性格づけるものは如来の救済を仰い

での喜びであったからである。世間の喜びは悲しみを離れたところにあり、世間の悲しみは喜びのないところに見出される。そのような喜びは心の浮き浮きした喜びであって、掉拳じょうけん（心が浮き浮きしてはしゃぐこと）と結びついた喜びであり、そのような悲しみは心が暗く沈んでいく悲しみであって、昏沈こんじん（心がめいって沈むこと）と隣り合わせの悲しみである。掉拳も昏沈も随煩惱の一つに数えられているから、所詮は世間的な悲しみも喜びも煩惱でしかないことになる。これに反して信仰の世界における喜びは、そのような有頂天な喜びでなく、悲しみの底を静かに流れる喜びであり、悲しみもまた喜びの底にかすかに感じとられるところの悲しみである。

この場合、「喜悲交流」といわないで「悲喜交流」といって、機の深信に相当する「悲」をさきに出したことも、これがそのまま二種深信に相当することを物語っているし、更にさかのぼっていえば、それがそのまま真空妙有といふことでもある。ここでも否定を表わす「真空」をさきに出して、その否定を通しての肯定が次に「妙有」として示される。すべて同じ構造をもっている。妙有の世界に到達すれば、真空と妙有とは一体で、「妙有」をさきに言おうが「真空」をさきに言おうが、どちらでもよいことになるが、しかしそこに到るまでの論理の進め方としては、やはり「真空から妙有へ」という順序でなくてはならない。初めから妙有をもって来ては、無自覚・無反省なこの現実のそのままが、「そのままでもよろしい」と肯定されることになるからである。それで二種深信でも、悲喜交流をいう場合でも、いつでも否定の方をさきに出して、その否定に即して肯定が示されているところに、佛教真理の論理的構造がある。ただ二種深信の場合、御文の表現は、さきにも言ったように、否定と肯定とが一直線上におかれているかのよう理解されがちであるが、それは蓮師の真意ではないであらう。

### 三

「心得たと思うは心得ぬなり。心得ぬと思うは心得たるなり。」

という一文がある。これなども何だか禅の問答でも聞いているようで、理解しにくい言葉の一例であるが、これを真空妙有にあてはめて理解すると、よく解るように思われる。すなわち「心得たと思うは心得ぬなり」とは、人間の立場で考えることはすべて分別の領域を出ないものであって、そういう虚妄の分別を真宗学の用語では「はからい」という。人間の立場で「自分は心得ている」「自分は信心を得ている」と思うのは、それはすべて自力のはからいであって、そういうものは捨てなくてはならない、ということを言うのが、この文章の前半の意味である。そうするとこれは般若心経の「色即是空」に当り、「真空妙有」の「真空」に相当する。

念佛の教えは難信であるとせられており、「難中之難無過之」(正信偈)とも示されている。難信ということとは、人間としての自力の立場にあっては信ずることが不可能である、ということであろう。人間としての自力の立場にあっては、いかにしても信ずることができない、というその極限において(それが「心得ぬと思うは」である)そこに他力廻向の信の世界が開けてくる。それはわが力で信ずる信心ではなくして、佛力他力の御もよほし、御催促によって信ぜしめられる信心であるから、「他力より賜わりたる信心」(歎異鈔・御伝鈔)とも示されている。そういうことが「心得ぬと思うは心得たるなり」であって、これは「真空妙有」の「妙有」に相当する。それはまた般若心経の「空即是色」にも当るのである。従って「心得たと思うは心得ぬなり」というところに、人間の立場がとりつくし、まもないほどに根こそぎ崩れ去っていく悲しみの声を聞き(これが機の深信である)、「心得ぬと思うは心得たるなり」というところに、全く無力となった人間が佛の光明の中に撰取せられて、再び生きかえった喜びを感じしめられる(これが法の深信である)。

御一代記聞書においても、さきの文章につづいて次のように説かれている。

「弥陀の御助けあるべきことの貴さよと思うが、心得たるなり。少しも心得たると思うことはあるまじきことな

り、と仰せられ候と云々」

本当に心得たのは、すなわち真実の信心を獲得したのは、自分で考えてみて「自分は心得ている」というような、そういう思いがあった心（それは傲慢に他ならないであろう）があることではない。もしそういう思いがあるならば、それは自力のはからいに過ぎないであろう。そうではなくして、ただほればれと弥陀の御助けあるべきことの貴さを喜ぶのが、実は本当に心得ている者のすがたである、という。ここにはっきりと、悲喜交流の様相をもった機法二種の深信が示されているように思う。

#### 四

親鸞聖人において「悲喜交流」の意味が最も明瞭に表われているのは、教行信証の信巻において、「真の佛弟子の積」につづいて直ちにいわゆる「傷歎の詞」がおかれてあることであろう。「真の佛弟子の積」を貫いて流れているものは、法の深信によって与えられた喜びである。すなわちまず

「真の佛弟子というは、『真』の言は『偽』に対し『仮』に対するなり。『弟子』とは釈迦諸佛の弟子にして、金剛心の行人なり。この信行に由って必ず大涅槃を超証すべきが故に『真の佛弟子』と曰うなり」と標挙して文を引き、更につづいて

「まことに知りぬ。弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるが故に龍華三会の暁、当に無上覺位を極むべし。念佛の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証するが故に、『便ち同じ』と曰うなり。しかのみならず。金剛心を獲れば則ち韋提と等しく、即ち喜・悟・信の忍を獲得すべし。是れ則ち往相廻向の真心徹到するが故に、不可思議の本誓によるが故なり。」

という。これらの文字の間には、佛の救済を仰いで法の喜びがにじみ出ているように思われる。とくに善導が観經

の無生法忍を喜忍・悟忍・信忍の三忍をもって解釈した、その三忍を引いておられるが、その三忍の第一は喜忍であって、喜忍はいわゆる「現生十種の益」でいえば、第七の「心多歡喜の益」に相当する。

このようにして「真の佛弟子の積」においては親鸞聖人の喜びがその基調となっているのに、それにつづいて最後のところは、これはまたどうしたことであろうか。突如として真に突如として全く正反対な悲歎の言葉でもって結ばれているのである。曰く

「誠に知りぬ。悲き哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し名利の大山に迷惑して、定聚の数に入るを喜ばず、真証の証に近づくをたのしみます。恥ずべし、傷むべし。」

存覚上人はこの文章に註して

「『誠に知りぬ』は傷歎の詞なり。但だ悲痛すと雖も又喜ぶところあり。まことに是れ『悲喜交流』と謂うべし。『喜ばず、たのしみます』は是れ恥傷を顕わす。『定聚の数に入る』と『真証に近づく』とは、ひそかに自証を表わす。喜びとたのしみ無きに非ず」（六要鈔）

と言って、ここに「悲喜交流」という語を用い、親鸞の悲歎の奥に、かすかではあるが力強い法の喜びの流れていることを見落してはいない。

なおここに自らを『愚禿鸞』と書いて『積』の字が脱落していることについて、これは「佛弟子としての資格がない」という親鸞の内面的な自省を表わすものとされている。同じ教行信証でも、総序や別序において親鸞みずからが公けの立場に立って、いわば一切衆生を代表して遇法の喜びを語るときには、いつでも「愚禿親鸞」といつているのと対照してみても、大変意味の深いことである。しかも真の佛弟子の積において、本当の意味における積尊の弟子にさせて頂くことのできる喜びを語ったその直後において、今度は一転して、佛弟子としての資格のない自己を厳しく反省して、「悲しき哉、愚禿鸞」という、まことに「悲喜交流」という言葉がびったり当てはまるようである。



このような、悲しみの底を流れている法の喜びは、親鸞聖人の愚禿悲歎述懐和讃においても見ることができ。概していえば、この和讃はその名の示すごとく、親鸞その人の悲歎の思いを述べたものである。

「浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし」

という和讃で始まる以下十六首は、まことに悲痛の極みを告白したものであるが、しかしその中であって、例えば「無慚無愧のこの身にて

まことの心はなけれども

弥陀廻向の御名なれば

功德は十方に満ちたまう」

というところなどには、このような悲痛を通しての喜びが表われていて、ここにも「悲喜交流」の言葉があてはまるようである。

真宗学という抑止と撰取との関係も、この悲喜交流、二種深信でもって理解すべきものであろう。すなわち、本願にもれた罪業のわが身である（これを抑止という）、という悲しみの自覚が、そのまま撰取せられまいらせたる喜びと なって表われるのであって、抑止と撰取とはその意味において表裏一体でなくてはならぬ。

このようにして、機法二種の深信が真妙有に当り、また悲喜交流を表わしている、ということになると、そのことからして、二種深信は前に述べたように、直線的に理解すべきでないことは明瞭である。それではどのようにに理解すべきであるか、といえは、わたくしは円環的に理解すべきである、と思う。すなわち二種深信は一つの円周である。どこからどこまでが機の深信で、どこからどこまでが法の深信である、というように決めることはできない。機の深信かと思えば忽ちにして法の深信となる。法の深信かと思えば忽ちにして機の深信が表われてくる。そういう形のものであるにちがいない。これをもし、かりに直線的なものとして理解するならば、機の深信から法の深信へという進展の過程は、さきに引用した御文の文章からも理解できるが、ひとたび法の深信まで到達してしまうと、それで行き

きりになってしまつて、再び機の深信に帰るといふ道が塞がれてしまふ。それでは「悲喜交流」にもならないし、「真空妙有」でもないことになる。「悲喜交流」は同時に「喜悲交流」でもあり、「真空即妙有」はそのままで「妙有即真空」でもあるからである。絶対の否定はそのまま絶対の肯定であるならば、(それを真空妙有という)、同時に、絶対の肯定はそのまま絶対の否定でなくてはならぬ(これを妙有真空といつてもよい)。さきに引用した「心得たと思ふは心得ぬなり云々」といふ御一代記聞書の文章には、そういう意味が表われている。何となれば、「自分は心得ておらぬから、だから本当は心得ていることになるのだ」といふように、自分で尻をすえてしまふならば、「そのように心得たと思ふのは、それも実は心得ぬなり」だからである。円環的といふことはそういう意味である。

## 五

更に進んで考えてみると、真空妙有といふことは、浄土真宗の教えにおいて、それが「純粹にして寛容なる宗教」であることを示していると思われる。およそ宗教として、いったいどのような形の宗教が最も勝れた宗教であるか、といふことについては、いろいろな観点からいろいろな考え方があり得るであらうが、ここに一つ「純粹にして寛容なる宗教」が、宗教として最も勝れた宗教である、というように考えることはできないであらうか。そしてわたくしは、あらゆる宗教の中で、佛教はそういうところを目ざしており、またあらゆる佛教の中で、浄土真宗は最も純粹にして最も寛容なる宗教である、と思うものである。

おもうに「純粹」といふことは宗教としてまことに望ましいことであり、佛教三千年の歴史もつねに純粹化の方向をたどってきた、と言つても過言ではないが、純粹なるものはまた往々にして偏狭になり易い。その教えが純粹であることは宗教としての優れた点であるが、偏狭は拒否せられなくてはならぬ。また寛容性は宗教としての優れた一面であるが、寛容も度が過ぎると猥雑になりかねない。ところがここに、純粹の反対概念として猥雑があり、寛容の反

対概念として偏狭が考えられる。「純粹にして寛容なる宗教」ということが、いかに困難であるかということが、ここに示されている。



純粹性は夾雜物を排除することによって達せられるから、これは否定の論理から生まれてくるものと思われる。それ故にこれは「真空」のあらわす一つの意味として理解することができる。寛容性は現実肯定の論理から生まれてくる。従ってこれは「妙有」のもっている一面として理解することができる。このように理解すると、「真空妙有」が「矛盾の統一」であったように、「純粹」と「寛容」とは相互に相い反する性格のものであって、そのように相い反するものが調和を保っていくことの困難さが、改めて理解できるようである。こういう極めて困難な極点を目ざしているものが佛教であり、浄土真宗である、と言ってよい。

インド、パキスタンにおける二大宗教、すなわちインド教とマホメット教との上に、わたくしは寛容にして猥雑なる宗教（インド教）と、純粹にして偏狭なる宗教（マホメット教）の、見本を見るような思いがする。インド教は多神教で、一般に異教徒に対して寛容ではあるが、相互に矛盾するような考え方を一つに包んで、その間に矛盾を感じない、というような面がある。例えば、一方でア・ヒンサー（不害）を説きながら、他方では山羊を犠牲として神に捧げるが如き、その一例である。西欧の宗教学者は、西の宗教（キリスト教、ユダヤ教、マホメット教など）の非寛容性に対して、東の宗教（インド教、佛教）の寛容性を賞讃し、西の宗教は東の宗教を見習う必要があることを力説するが、この場合「東の宗教」という言葉は主としてインド教を指しているようである。

マホメット教は一神教で、熱帯の砂漠の中から生まれた宗教であり、熱烈な祈りの宗教である。この点、インド教が「インド」という果しない大自然の緑の原野を背景にして育ったのと異なっている。マホメット教の偏狭性は、そ

の開教方法が極めて戦闘的であることによく表わされている。このように全く相反する性格をもったインド教とホメット教とが、インド、パキスタンの地において同居しており、そのために両者の間につねに争いが絶えない、ということ、何か宿命的なものを思わせるものがある。

さて佛教はあらゆる宗教の中で「純粹にして寛容なる宗教」であると言った。「根本佛教」と呼ばれている釈尊時代の佛教は、当時一般に行われていたところの、インドにおける伝統的宗教であるバラモン教に反対して起ったもので、その意味で反バラモン教の中に含まれている。その頃のバラモン教は呪術化して、神秘的な猥雑なものになっていたようである。人間の理性を痲痺させておいて、奇怪な宗教的行事を行い、そこに宗教の本質を見出し、こうとしていた。このような傾向に墮していたところのバラモン教に反対して起った釈尊の佛教は、人間理性の回復を旗印として立ち上った。如実の智見による宗教的めざめ、すなわち「自覚の宗教」ということが、釈尊の宗教を性格づけるものであった。それはまた理性の純粹化といってもよいであろう。いうまでもなく、釈尊の教えは単なる人間理性の肯定ではないが、しかし人間の理性を盲目にしておいて、神との融合を説く、バラモン教とは正反対の性格のもので、いわば理性を超えて理性に帰るといふか、理性の深まりの上に自覚の宗教を打ち立てたのである。そういう意味では、釈尊の宗教は純粹すぎるほど純粹であった。一般に宗教運動とか信仰運動とかいわれるものは、つねに純粹化ということを旗印として立ち上がるものようである。釈尊の根本佛教もそうであったし、日本における鎌倉時代の宗教復興もまた佛教純粹化の一駒であった。

浄土教についていうならば、平安朝の浄土教から法然を経て親鸞に至る過程は、全く純粹化の歴史であった。「選択」ということを強調したのは法然であり、親鸞であったが、「選択」とは要するに純粹化の論理を示す用語である。例えば選択集総結の文を見るならば、そこには次のように示されている。

「それ速かに生死を離れんと欲すれば、二種の勝法の中に且らく聖道門をさしおきて選んで浄土門に入れ。浄土

門に入らんと欲すれば、正雜二行の中に且らく諸の雜行をすて選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲すれば、正助二業の中に猶お助業を傍らにし選んで正定を専らにすべし。正定の業とは即ち是れ佛名を稱するなり。稱名は必ず生るることを得。佛の本願に依るが故なり。」

ここに選択とは不純なるものを選び捨て、純粹なるものを選び取ることである。かくして法然によって諸行が選り捨てられ、稱名念佛が選り取られたが、更に親鸞はその選り取られた稱名について、稱名念佛するわれわれの心を問題として、自力の念佛と他力の念佛とを区別し、他力の信心から自然に稱えしめられる念佛を強調したのは、最も純粹な形で佛教が説かれたことを示していると思われる。

## 六

佛教が本来寛容な性格をもっていることについては、例えば積尊の異教徒に対する態度の上にこれを見ることができ。積尊が三迦葉を帰伏させられたときや、長爪梵志と対論せられたときなどには、極めて敵しいものが感ぜられ、その激しさには人を圧倒するものがあった、そこに積尊の宗教における純粹さを見ることができ、これと反対に善生長者子に対して六方礼經を説かれたときなどには、父の遺言によって六方を礼拝していた方位論者のそのような行為を、一応は認めておいて、更にこれに佛教的な内容を与えて、佛教の方へ徐々に誘引しようとしておられる。その態度の上には、異教徒に対する寛容さがくみとられる。阿含經を見ると積尊はしばしば「真に佛教的な自覚に立つ者こそは、沙門中の真の沙門であり、バラモン中の真のバラモンである」という意味のことを述べておられるが、これなどもバラモン教に対して、「佛教と対立する異教である」というような敵対的な態度をとられずに、天地古今を通じて真理はただ一つ、その真理がどのような形で表現されようとも、たといバラモン教的な表現をとって、その真理を証した人が現実の世界においては「バラモン」と呼ばれるようなことがあつたとしても、それは少しも意に介す

ることではなく、むしろそういうことがあるならば、それはもはやバラモン教ではなくて、実はそのままが佛教でなくしてはならない、という立場をとっておられたのが釈尊であったことを、これらの言葉は表わしていると思われる。問題とすべきは、それが真理であるか、非真理であるかであって、佛教であるか、バラモン教であるかではない。このような、真理の表現に対するおおらかな態度は、おのずからにして異教徒に対して寛容な態度をとらしめるようになる。そこに釈尊の宗教における寛容性を見ることができると思う。

聖徳太子の十七条憲法の第十条は、佛教というものを表面に出さずに佛教の精神を説いている点において、佛教としては重要な箇条であると思われるが、ここには「共に是れ凡夫のみ」の自覚に裏づけられた、純粹にして寛容なる生活態度が、力強く示されている。すなわち曰く

「<sup>い</sup>怒りを絶ち<sup>い</sup>瞋りを捨て人の違えるを怒らざれ。人皆な心あり。心各執ることあり。彼れ是とすれば則ち我れは非とす。我れ是とすれば則ち彼れ非とす。我れ必ずしも聖に非ず。彼れ必ずしも愚に非ず。共に是れ凡夫のみ。是非の理なんぞ能く定むべき。相共に賢愚なることは、みみがねの端なきが如し。ここをもって彼の人<sup>ぶ</sup>隲るといへども還って我が失を恐れよ。我れ独り得たりといへども、衆に従って同じくおこなえ。」

ここには、佛教の無我の精神が、どのように現実生活の上にはたらくか、ということが示されている。それは一語でいえば「自主性をもった寛容さ」ということであろう。

## 七

親鸞聖人もまた、純粹という点からいえば最も純粹な生き方を教えられたが、しかし異教徒に対する態度の上にはかえって寛容なるものが見受けられる。マホメット教のように、異教徒は敵であるというような態度はとられなかった。例えば、念佛の教えに対して妨げをなす人々のとり扱いについて、次のような意見を手紙の中で述べておられる。

「よくよく念佛そしらん人を助かれと思し召して念佛し合せたもうべく候。」（性信房宛）

「この念佛する人を憎みそしる人をも、憎みそしることあるべからず。あわれみをなし、悲しむ心をもつべしとこそ、（法然）聖人は仰せごとありしか。あなかしこあなかしこ」（箆間の念佛者の疑い問われたること）

「念佛せん人々は、かのさまたげをなさん人をば憐みをなし、ふびんに思うて、念佛をも懇ろに申して、さまたげなさんを助けさせたもうべしとこそ、古い人（法然上人）は申され候いしか。よくよく御尋ねあるべきことなり。」（念佛の人々の中へ）

親鸞聖人に至って、佛教は最も純粹にして最も寛容なるものとなった。それ故に親鸞聖人における他力廻向の信は、最も純粹であって最も寛容なる信である、ということが出来る。それを示すものが、「金剛堅固の信」にしてまた「威徳広大の信」ということであろう。（「教化研究」二六号所載、大河内了悟「堅いと広い」参照）すなわち親鸞聖人は和讃の中で次のように言っている。

「金剛堅固の信心の 定まる時を待ちえてぞ

弥陀の心光摂護して 永く生死を隔てける。」

「無碍光の利益より 威徳広大の信を得て

必ず煩惱の水とけ すなわち菩提の水となる。」

何物をもってしても打ち砕くことのできない金剛のように、深く堅固でありながら、しかも堅い水をとかす春の太陽のように、豊かでおおらかなる信、それが親鸞聖人における他力廻向の信であった。堅固と広大とは相い反する性格をもっていると思われる。それはそのまま純粹と寛容とを示すものであろう。「金剛堅固の信心の云々」という和讃は、善導和讃の中に出ているが、その善導和讃の中には、このすぐ前にも「金剛の信心ばかりにて」という句があり、その前にも「真心徹到する人は、金剛心なりければ」というような句があって、その前後の和讃においては、そ

ういう堅固で強く鋭い信の性格が強調せられている。それに対して「無碍光の利益より云々」という和讃は、曇鸞和讃の中に出ているが、ここでは「他力威徳広大」とか、

「罪障功徳の体となる。 水と水の如くにて

水多きに水多し。 障り多きに徳多し。」

というような和讃もあつて、前の善導和讃とはちがつて、ここでは融通無碍な温みのある信の性格が強調せられている。

これはおそらく曇鸞と善導との、教学上における性格の相違に由来するものであろう。すなわち曇鸞は「四論の講説さしおきて、本願他力を説きたまい」とあるように、曾て中観派の佛教を学んだことのある人であったが、中観佛教においては、諸法は無自性、空であると説いて、その実有観を破しつつ、しかも無自性、空なるままに、諸法が諸法として施設され、現実の生活の中に生かされていくことを説くから、そういうことからして、ここに「煩惱菩提体無二」とか「衆惡の万川婦しぬれば、功徳のうしおに一味なり」というように、煩惱即菩提という面を強調するところの、曇鸞教学の一面が形づくられてきたのであろう。それがここに「威徳広大の信」として表わされたのである、と見ることが出来る。

しかもそういうことが無碍光の利益として示されていることは、われわれの注意を要するところである。およそ「無碍」という語には二つの意味があるようである。例えば歎異鈔において

「念佛者は無碍の一道なり。そのいわれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし。罪惡も業報を感ずること能わず。諸善も及ぶことなき故なり。」

というときの「無碍」という語には、「他の善も要に非ず……惡をも恐るべからず」（歎異鈔）というような強さ、厳しき、そして「我れひとりこの道をいく」「千万人といえども我れ行かん」というようなたくましきさを感じる。或



は純粹さと言ってもよい。これに対して「無碍光の利益より云々」というときの「無碍」という語には、「すべてがその中で生かされていく」というような温さ、柔軟さを感じしめるものがある。或は寛容さと言ってもよい。前者は「無碍」を、「いかなるものも邪魔をすることができない」というように理解したものであり、これに対して後者は「無碍」を「いかなるものも邪魔にならない」と理解したものである、と考えることはできないであろうか。もしそう考えることが許されるならば、純粹性と寛容性は本来佛法に具わっている二つの徳、無碍光の徳である、と見ることができるとは思ふ。

このような曇鸞の寛容性に対して、善導はどうであろうか。善導は古今楷定を標榜して、従来を考え方を全く一変させるような立場をとったために、その説くところが厳正で、温く包んでいくというよりは、容赦なる捨てていくという方向をとらしめたのであろう。ともあれ、これら二師の上に、佛教のもつ勝れた性格としての寛容性と純粹性を見ることができるようである。