

信仰のパラドックス

—親鸞にしたがって—

荻 原 樂

思いどおりになったなら来はしなかった。
思いどおりになるものなら誰が行くものか？
この^{あばらや}荒屋に来ず、行かず、住まずだったら、
あゝ、それこそどんなによかったろうか！

(オマル・ハイヤーム 小川亮作訳)

これは遠くペルシャの詩人の歎きである。しかしことがらが思いどおりにならないことは、生活の事実であるだけでなく、人間と世界の根本構造がそうになっているのではなからうか。人間も世界も人間的恣意のもとに構築されたものではもともとないのである。筆者はこの小論に先立ついくつかの論考において、その点を、人間も世界も根本的に「規約」のもとにある存在で、そこが出発点であるとして検討してきた。その立場では人間も世界も1つの規約なのである。にもかかわらず近代以後の多くの哲学は、すべてを特に人間的なものの上に根拠づけ（内在主義）、実際上はともかく権利上はすべてが思いどおりになることにしてきた。人間主義である。

親鸞の「かしこきおもひを具せずして、ただほればれと弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひだしまいらすべし」（『歎異抄』）という他力の信仰は、逆にこの自分の思いどおりでない地平への志向である。反人間主義といってもよい。そしてその自分の思いでないところに真実の信心を認めているのである。

以下親鸞の信仰の構造を分析するとともに、他方規約というあり方の意味をさらに明確にした。

(1)

浄土信仰の構造

親鸞を1つの頂点とする浄土信仰あるいは浄土思想は、紀元1世紀、インドにおける浄土經典の成立以来、インド、中国、日本の3国にわたって長い歴史をもち、また同じく浄土信仰とよばれても様々に異った相を含む。以下では浄土思想の歴史的展開にはふれずに、そのいわば論理構造とでもいべきものを中心に議論を進めたい。

浄土信仰を成立させる基本的要素は、穢土、浄土、その2つを橋わたしする弥陀の願の3つである。穢土は我々の住むこの世界のことで、苦に満ち、我々にとって望ましいものではないとされる。一方浄土（ここでは極楽、安楽国）は阿弥陀仏のもとにある理想の国で、そこでは一切の苦が消滅している。『大無量寿経』¹⁾はこれを、無量の光明の輝く国、無量光明土であるとしている。そしてさらに同じ経によれば（この経はもとより釈迦の説いたものでそれ故真実が述べられている、とされるわけだが）、この弥陀の浄土への道、あるいはそこに達しそこに生れること（つまり往生）は、我々に対して保証されている。なぜなら弥陀は菩薩（法蔵菩薩）であったとき、衆生往生のために48の願をかけ、その願が成就されているからである。これらの願の中、親鸞が問題にし、また我々の以下の議論に必要と思われるものは次のとおりである。

()の中は親鸞のそれに対する命名である。

第11願(必至滅度の願)「たとい、われ仏となるを得んとき、国中の入天、定聚に住し、必ず滅度に至らずんば、正覚をとらじ」。

第17願(諸仏称名の願)「たとい、われ仏となるを得んとき、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称えずんば、正覚を取らじ」。

第18願(至心信樂の願)「たとい、われ仏となるを得んとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし生れずんば、正覚を取らじ。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん」。

第19願(至心発願の願)「たとい、われ仏となるを得んとき、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修め、至心に願を發して、わが国に生れんと欲せば、壽の終る時に臨みて、もし大衆とともに圍繞して、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ」。

第20願(至心廻向の願)「たとい、われ仏となるを得んとき、十方の衆生、わが名号を聞いて念をわが国に係け、もろもろの徳本を植えて、至心に廻向して、わが国に生れんと欲わんに、果遂せずんば、正覚をとらじ」。

これらは弥陀の方から言えば願であるが、我々の方からみれば我々が往生できるための条件の提示でもある。17願は「弥陀を咨嗟し、称名する」ことを往生の条件とし、18願は「至心に信樂してわが国に生れんと欲す」ことを条件とする。

以上みた如く、我々のこの世は穢土であるが穢土の他に浄土が存在し、ある条件を充せばそこに行ける(往生)というのが、浄土教の基本構造である。しかしながら、この浄土が何であるのか、往生の条件として何をとするのかについて、いろいろな解釈、選択肢があって、一様ではない。そこから浄土信仰の諸問題が生ずるのである。

浄土について、次のような立場があろう。

① 浄土はこの世界が実在するのと同じ意味で実体として実在する世界である。そこへは我々は死んだ後に始めて達することができる。

② 浄土は実在はしないが、穢土であるこの世に対して、浄められた、あるべき理想の姿として考えられた世界である。観念的な世界ではあるが、しかし現実といえどもそれが現実としてみえるのは、理想との対比においてであるという意味で、現実性、存在性をもつ。²⁾

③ 浄土は、実在としてもイデアルなものとしても、この世とは隔絶した、異質の、そして決して達することのできない世界である。しかし弥陀の願は浄土に達しうることを保証するから、これは浄土信仰の立場ではないのかも知れない。

次に、往生の条件についてもいくつかの選択肢がある。そのことをみる前に、浄土教で重要な「廻向」という概念について確認しておきたい。廻向は字義としては「方向転換すること」「ふり向けること」である。今、Aがaの方に向いていたのをbの方にふり向けるとする。Aをbに廻向するわけである。これはAにその本性とはちがった役割をさせることである。一方bには本来bの方に向くことを本性としていたBがあったはずである。その点ではAはBの代りをするようになる。つまりAが本来の意味、役割を離れてBの代理をする。本来の役割を離れることと何かの代理をすることとは裏腹である。何かの代理として用いる、これが廻向の1つの意味であるといつてよい。もとより廻向という概念にはいろいろな解釈が伴う。特に真宗ではもっぱら弥陀の廻向として、弥陀が大悲をもって本来衆生の方に向ける必要のない関心を衆生の方に向けることとして用いられる。そのことは承知しながら、この小論ではあえてこの代理性に廻向の意味を認めて、この意味に限定して用いたい。

廻向というコトバを使えば、往生の道に、廻向によらないものと、廻向によるものとの2つがあることになる。廻向によらないとは、往生のための原因を、代理によってではなく直接充ててしまおうとする立場である。たとえば北海道に行くのに飛行機に乗ること、病気をなおすのに手術をするが如きはこれである。もし原因

を充すことが可能であれば、これは確実な道である。しかしこれは弥陀の願とは無関係であるから、浄土門ではない。一方廻向による道は、直接の原因Bを充す代わりに、他のことがらAをもってきて、Aを充すことによって直接の原因Bを充すことの代理をさせるやり方である。AがBの代理になる。Aは本来と別の用いられ方をするから、廻向されたわけである。例えば一般的に言って、祈りというようなものはこういったものであろう。病気の回復を祈ることは、病気の直接の原因の除去ではない。弥陀の願はすべて廻向を前提とする。例えば、念仏は、(弥陀の願がなかったとすれば)往生の直接の原因ではない。

さて浄土信仰における往生の条件を、整理して並べてみると次のようになる。

① 外道、聖道門の立場。外道は仏教ではないから往生しようと思わない(菩提心なし)。聖道門は、広い意味での出離のために、何かを廻向することなくその直接の原因を充そうとする。廻向によらない立場である。

弥陀の願によって、何かを廻向することによって往生しようとするのが浄土門であるが、その際、どの願によるか、つまり何を廻向しようとするかによっていくつかの立場がある。

② 身の行いを仏教に従って正し、そのことを廻向しようとする立場。19願は「もろもろの功德を修めること」を往生の条件としている。諸徳を積み、諸善を実行し、それを廻向することによる往生である。親鸞はこれを双樹林下往生とよぶ。

③ 弥陀の名号を称えることを廻向しようとする立場。称名は広く念仏とよばれる行(たとえば五念門)の中の1つである。称名(念仏)を行じ、それを廻向する。行としての念仏が条件になる。あるいは廻向の立場では念仏が行となる。親鸞はこれを20願による往生とし、難思往生と名づける。

④ 18願は「至心に信樂してわがくにに生ぜんと欲す」れば、往生するとしている。信ずること、欲すること、つまり特定の心のもち方を

廻向しようとする立場である。親鸞はこれを難思議往生とよぶ。

この④が親鸞自身の立場であるが、それは18願の文字どおりの意味においてではない。そのためには信心、廻向、さらに浄土についての根本的な意味の転換が必要である。親鸞の著書『教行信証』はこの転換の何であるかを論ずる。以下その点を検討したい。

(2)

信仰のパラドックス

親鸞は二双四重の教判をたてる。仏教を聖道門頓教、聖道門漸教、浄土門漸教、浄土門頓教に分け、真実の立場は浄土門頓教であるとする。これに従えば、前節にあげた①は聖道門で、もとより真実の立場ではない。「自性唯心にしずみて浄土の真証を貶ず」(『教行信証』信の巻)にあたるわけである。②、③、④はすべてあることがらを廻向することによって往生しようとする。そしてそのむくいられることの根拠を弥陀の願におくから、これらは浄土門である。その中、②は諸行往生、③は自力念仏とよばれるが、ともに廻向という間接な道によるが、しかし自らの力を原因として往生しようとする点から漸教とされる。「定散の自心にまどいて金剛の信心にくらし」(同上)と批判される。④は「至心に信樂して我国に生ぜんと欲す」という、心のもち方、ここでは信ずる心をもって廻向しようとするものである。信心の意味を逆転させたいうえで、これが浄土門頓教であるのだが、ここにいわれる信ずる心の検討が『教行信証』信の巻のテーマであった。

信の巻では次の4種の心が問題にされる。

第1は天親(世親)がその著『浄土論』³⁾に述べる「帰命、願生の一心」である。「世尊、われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生ぜんと願ず」の一心である。天親においては、この一心が礼拝、讚嘆、作願、觀察、廻向の5つ、いわゆる五念門に分けられ、その実行によって往生が可能になる。

第2は、曇鸞が『浄土論註』⁴⁾で天親の五念門の中の讚嘆門を説明して言う、「口業をもて彼の如来⁵⁾の名を讚嘆し称すること、彼の如来の光明相の如く、彼の名義の如く、実の如く、修行し相応せんと欲する」心である。曇鸞はこの心に反する、不如実修行、名義不相応について、「また三種の不相応あり、ひとつには信心あつからず、存せるが如し、亡ぜざるが如き⁶⁾の故に。二つには信心一ならず、決定なきが故に。三には信心相続せず、余念へだつるが故に。この三句展転して相成す。信心あつからざるをもてのゆえに決定なし、決定なきがゆえに念相続せず、また念相続せざるがゆえに、決定の信をえず、決定の信をえざるがゆえに心あつからざるべし」と述べ、こうでない心が如実修行相応の心で、天親の「一心」であるとする。

第3は、『観無量寿経』における三心である。観経に「彼の国に生れんと願う者は三種の心を発せば即ち往生す。何等か三となすや。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具うる者は必ず彼の国に生れん」とあるものである。善導はその著『観経疏』⁷⁾でこの三心をそれぞれ解説する。まず至誠心について「至というは真なり、誠というは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、かならず真実心のなかになしたまへるをもちいることをあかさんとおもふ。ほかに賢善精進の相を現ずることをえざれ、うちに虚仮をいだければなり」と言う。次に深心に2つを分け(二種深信)、「一つには決定してふかく、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなし、と信ず。ふたつには、決定してふかく、かの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、うたががなくおもんばかりなく、かの願力に乗じて、さだめて往生をう、と信ず」とする。また「深信するものあおぎねがわくは一切行者等、一心に仏語を信じて身命をかえりみず、決定して行によりて仏のすてしめたまうをばすなわちすて、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず、仏のさらしめたまうところをばすなわちすつ」と言う。最後に廻

向発願心については「また廻向発願して生ずるものは、かならず決定して、真実心のなかに廻向したまえる願をもちいて得生のおもいをなせ、この心、深信せること金剛のごとくなるによりて、一切の異見、異学、別解、別行のひとらのために、動乱破壊せられず」と述べる。

以上の天親、曇鸞、善導の文は、すべて『教行信証』信の巻に引用されているわけだが、特に下線の部分に注意したい。ここで強調されるのは、それらの心の確たる存在性と、純粋性である。いいなおせばその心は有るのか無いのか分らないようなもの、すぐ消えてしまうものであってはいけない。そして一途で、まじり気のないものでなければならぬことになる。しかしこれらは天親ら3者の見解である。これに対して、第4に、第18願にいう三信についての説明は、親鸞自身の文であり、いわば己証である。そしてそこでは心についての見解もこれらと違ってくるのである。

親鸞は18願における往生の条件「十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念」を、至心、信樂、欲生の3つの心に分けて説明する。まず字訓をほどこし、「いま三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮まじわることなし、正直の心にして邪偽まじはることなし、疑蓋間雜なきがゆえにこれを信樂となづく。信樂はすなわちこれ一心、一心はすなわち真実信心なり」とする。ここまではやはり三心の純粋さの強調である。ついで三心のそれぞれに解釈をほどこす。その際、大切なのは次の3点である。第1は三心は純粋でなければならぬが、その純粋さの意味が「疑蓋まじわることなし」としておさえられる。疑蓋とは疑うという煩惱である。第2に、この疑いのない信心は、煩惱具足の我々衆生のもっていない、あるいはもちえないものでありそれが可能なのは如来のみであること。そして第3に、如来は大悲をもってそれらの三心を衆生のうえに廻施された。我々はこのことよって始めて真実の信心をもちえ、またこのこと故にそれは疑蓋なきものでありうることである。

三心それぞれについての親鸞の説明は次の引

用のとおりである。まず至誠心について「一切の群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時にいたるまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮誑偽にして真実の心なし。ここをもて、如来一切苦悩の衆生海を悲憫して……如来の至心をもて諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に廻施したまえり。すなわちこれ利他の真心をあらわす。かるが故に疑蓋まじわるることなし」。信樂について「つぎに信樂というは、すなわちこれ如来の満足大悲、円融無礙の信心海なり。このゆえに疑蓋間雜あることなし。……しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清浄の信樂なし。……この心すなわち如来の大悲心なるがゆえに、かならず報土の正定の因となる。如来苦悩の群生海を悲憫して、無礙広大の淨信をもて、諸有海に廻施したまえり」。欲生について「つぎに欲生というは、すなわちこれ如来諸有の群生を招換したまう勅命なり。……まことにこれ大小凡聖定散自力の廻向にあらず。かるがゆえに不廻向となづくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の廻向心なし、清浄の廻向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して……利他真実の欲生心をもて諸有海に廻施したまえり。……これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋まじわるることなし」。

親鸞はたしかに18願にもとづいての往生を考えている。しかしその際18願にもとづいて廻向される信心は、単に純粹つまり疑蓋まじわるることなきものであるだけでなく、むしろそれ以前に如来から与えられた、廻施されたものでなければならぬことになった。この廻施された信心が、「他力の信」であるが、ここに親鸞の立脚点がある。信の巻の序では、「それ、おもんみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闢することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしずみて浄土の真証を謫す。定散の自心にまどいて金剛の真信にくらし」と強調するのである。

ここに他力の信心というものができた。すると信心には2種類あることになる。1つは自力の信、つまり自分の心に自分で起すところの信心である。普通考えられている意味での信仰心である。しかし親鸞によれば、信心は疑蓋まじわってはいけないものだが（信と疑は矛盾概念）、そのような信心は我々衆生には不可能だから、自力の信はありえないことになる。しかしなぜ疑蓋なき信心は我々に不可能であるのか。人間というものの本性あるいは能力に由来するのか、あるいは信というものの意味によってなのか、この間が残る。もう1つは他力の信心である。他力の信心には疑蓋まじわることはないが、しかし一方それは自分のものでないから、その意味で信心といえるのかどうか。自分のものでない（自分の）心とは奇妙である。のみならず、他力の信心は18願と両立させるとそこにパラドックスが生ずる。次のパラドックスである。

まず18願は、信心をもって廻向することを要求する。廻向には一般に、2つの内容が前提とされる。1つは、原因と結果の結合つまり因果連関が認められることである。もしそうでなければ、往生の原因としての信心を廻向しても往生という結果はでてこない。もう1つは、その上で、その原因を自分の力によって充すことである。自分が行う廻向だからである。一方他力の信心は、純粹つまり疑蓋をまじえないものでなければならない。したがって弥陀に由来する以外の原理を認めるわけにはいかない。もとより因果連関あるいは因果連関の必然性を認めることはできない。廻向は、因果を認め自力である。他力の信心は、因果を認めずもとより自力ではない。それ故廻向と他力の信心は両立しないのである。実際親鸞は先の引用文で、真実の欲生心を「大小凡聖定散自力の廻向にあらず、かるが故に不廻向」であるという。他力の信は不廻向の信である。18願は信心をもって廻向することを要求する。しかし親鸞によればその信心は不廻向の信心でなければならない。とすれば我々は廻向できない信心をもって廻向しなけ

ればならないことになる。これは矛盾である。したがって、ここでもし18願に固執するなら、廻向されない信心（不廻向の信心）は役に立たない、意味をもたないものになる。一方不廻向の信心に固執するなら、廻向を要求する18願はすてられねばならない。それは浄土信仰自体の否定でもある。

このパラドックスは一般的に言えばこうなる。親鸞は（真実の）信仰に、因果と自力を捨てることを要求する。しかし因果と自力を捨てれば、信仰は何も結果しない、しかも我々から離れたものになってしまう。こういったものがはたして信仰とよべるのだろうか。（いわゆる）信仰は（真実の）信仰ではなく、（真実の）信仰は（いわゆる）信仰ではない。信ずることは信ずることではなく、信ずることは信じないことになるのである。親鸞は、18願と他力の信を両立させている以上、このパラドックスを解いてしまっているわけである。親鸞を理解するためには、我々もそれを解かなければならない。いいかえれば、他力の信は、親鸞が我々につきつけた1つの公案なのである。

(3)

パラドックスの解決と信証一等

他力の信、不廻向の信、如来より廻施された信、これが親鸞の信心であった。しかしこの信には、廻向できない信心をもって廻向しなければならぬというパラドックスがともなった。このパラドックスはどのように解かれるのだろうか。信心を廻向し浄土に至るといふ廻向の立場においては、信心はいわば往生のための手段である。そしてさらにこの場合、信心は浄土に至ろうとする主体、つまり行者の、心あるいは心の状態でもある。しかし手段としての信心には他の原理が入り込むから純粹なものとはいえず、心の状態としての信心は、行者のものである。如来のものではない。かといって手段と異なる信心、自分のものでない信心はただそこにあるだけで、いかなる結果も生じさせない。

にもかかわらず親鸞は、この不廻向の信心にしかも往生という結果をともしなせようとする。

この要求を充す1つの道は、信心と往生を同じものとしてしまうことである。手段としての信心と結果としての往生を一致させるのである。信心の獲得を即往生とする。信即往生、信証一等ということである。こうすればパラドックスは生じない。なぜならパラドックスは「廻向」と、「不廻向の信心」の間に生じたが、ここでは廻向が不要となる。廻向されなくても不廻向の信心がそのまま往生で、浄土に至れるからである。パラドックスは矛盾した2つのことの中から、廻向の方を否定することによって解決される。以前にそのことができなかったのは、廻向が浄土への唯一の道であったからである。しかし今、「不廻向の信即往生」とすることで、浄土への道筋は不要になった。故に廻向が否定できるのである。

この点はすでに鈴木大拙博士が、「極言すれば信は浄土へのみちではなくて、信が即ち浄土だということまで進まなければならぬのである」⁸⁾と指摘していたところである。親鸞に即してみても、『教行信証』証巻の冒頭に、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行をうれば、すなわちのときに大乘正定聚⁹⁾のかずにいるなり」とある。即得往生ということである。これについては、『唯信鈔文意』に「即得往生は信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に住するをいふ」とあり、また『歎異抄』にも「弥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仏まうさんとおもひたつところのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまふなり」と述べられている。

しかしながら、信心即往生あるいは浄土ということになれば、浄土の意味もそれに即したものにしなければならぬ。信心をうる時即浄土に至るならば、浄土は臨終の後にくる別の世界ではありえない。親鸞は大信獲得の結果至るところつまり浄土を、具体的には涅槃界であるとする。涅槃つまり煩惱、執着の炎の消えた

状態、解脱である。証の巻の上に引用した文のつづきに、「……すなわちのときに大乘正定聚のかずにいるなり。正定聚に住するがゆえに、かならず滅度にいたる。かならず滅度にいたるはすなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり、寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり」と述べ、さらに無上涅槃は無為涅槃であり、実相であり、法性であり、真如であり、一如である、としているのはそのことを示す。真如も一如も、涅槃、解脱と同じく仏教における真実なるものである。また真仏土の巻では、涅槃経から多く引き、涅槃、仏性、菩提、解脱、第一義諦について詳しく述べる。これらからみても、親鸞は、弥陀の浄土を、極樂や安樂国として特定化、具体化するのではなく、むしろ一般化、理想化して、一般的に仏教の目指す理想の状態つまり解脱のこととして記述しようとしていることが分る。以上、親鸞において、浄土に至る手段としての信（廻向の信）は否定され、他力の信は即浄土であることになった。その際浄土は涅槃、解脱の世界のことになる。しかしこのことの意味をもう少し一般的に扱っておきたい。

仏教の基本的考え方はこうである。まず我々の生きているこの世界は苦の世界（穢土）である。しかし苦の世界であるには原因がある。それは執着の心をもつこと、あるいはより一般的に言えば、ものごとに自性¹⁰を認める、あるいはそういった見方のもとで、世界をとらえ、行動することである。執着心を捨て、無自性、空という見方をすれば、苦は消え、同じ世界は望まれる涅槃の世界（浄土）に変る。この意味で穢土から浄土への移り行きは物の変化ではなく見方の変化なのである。

しかし慎重に考えなくてはならないのは、この転換の意味である。2つのことを押えておかなければならない。まず第1に、この変化は薪が灰になるように、対象世界が実体として穢土から浄土に変るのではない。変るのはそれに対する見方、いわばパラダイム¹¹なのである。しかし見方の変化とあえて言ったが、それは対象を見る主体あるいは心が、先立つものとして固

定されていて、その上で心の変化として（色めがねを違った色のものに掛けなおすように）、対象に対する見方が変わるというのではない。心の変化という言い方は心を先立つ、独立した存在として、いわば自性を認めた上で言えることである。ここで言う見方の変化とは心やものの変化に先立つものである。ものや心があって変化があるのではない。変化の方がものや心より先なのである。しかしかといってAがBに変化する時AやBと別に変化という奇妙な状態が存在するわけでもない。AがありBがある、これが変化で、それだけである。ものや心に自性を認めないとはそういうことである。このことの分りにくさは、変化の前にもものや心を置いて、それによって変化を説明しようとするからである。そうしないためには、原因があって結果が生ずるという考え方から、結果があって原因は後から付けられたものとする考え方に逆転しなければならぬ。

第2に、穢土から浄土への転換は、上に述べた意味での見方の変換である。ものの変化でないからしたがってこの2つの世界でことがらが全くちがってしまうわけではない。筆者は以前に別のところ¹²で空観を解釈して、ものの存在には固定性と規約性の2つの要素があり、自性を否定することはこの中の固定性の否定で、固定性は否定されても規約性としての存在は残ると述べた。それが『中論』でいう仮設、施設ということである。この言い方が正しいとすれば自性は否定されても、ことからは規約性として以前と同じままで存在しつづけるのである。穢土と浄土はその意味では同じ世界であるといえる。我々はここで2つの世界を考える必要はない。

以上の限定のうえで、自性の世界が穢土で無自性の世界が涅槃界（浄土）であると考えたい。そして穢土から浄土への変換は自性から無自性への、上に述べた意味での見方の変換である。ものの変化でなく見方の変化であるから因果によらず、心の存在に先立つ見方の変化であるから、心的な要素はそこには不要なのである。こ

ういった仏教に対する見方はあるいは空観に付き過ぎていると言われるかも知れない。しかし親鸞における、穢土、浄土、信心の関係は、この枠の中で理解できるものであり、むしろ親鸞のやったことは、浄土信仰の伝統の中にあった様々な要素を、空観の中へとり戻したことにあるとも思えるのである。

空観的立場から言えば、穢土から浄土への転換は、自性から無自性への見方の転換であった。しかし親鸞は自性、無自性というコトバを用いてはいない。親鸞においてこの転換は、自性から無自性へではなく、「行者のはからい」から「弥陀のはからい」への転換であった。見方というコトバを用いれば、世界を自己のはからいとして見ることから、弥陀のはからいとして見ることへの転換である。これはまた自力から他力への転換と言ってもよい。他力については、『末燈鈔』に、「他力と申ことは、義なきを義とす、と申なり。義と申ことは、行者のおのおのはからう事を義とは申也。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。凡夫のはからひにあらず」と言う。すべてが弥陀のはからいのもとにあること、行者のはからいの塵ばかりもないこと、これはまた自然法爾とよばれることがらでもある。同じく『末燈鈔』に「自然といふは、自はおのづからといふ。行者のはからひにあらず。然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。法爾といふは、この如来の御ちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふなり。法爾はこの御ちかひなりけるゆへに、おほよそ行者のはからひのなきをもて、この法の徳のゆへにしからしむといふなり。すべて、ひとのはじめてはからはざるなり。このゆへに義なきを義とすとしるべしとなり」と言う。

すべてを弥陀のはからいとして見ることは自性の否定を含意する。なぜなら自性の否定は弥陀のはからい以外の原理を徹底して認めないことである。一方ものが自性をもつことは、そこにそのもの特有の、独立した原理をおくことで

ある。したがってすべてを弥陀のはからいとして見ることは自性の否定でもある。

ところで、弥陀のはからいと言う、ここで弥陀とは何であろうか。すべてに自性が否定されたうえで、弥陀のはからいだけが唯一の原理として残るなら、ここで弥陀だけは自性をもつものであることになる。一方すべてのものから自性を消しながら、弥陀だけを例外とするのは不徹底である。親鸞は上の自然法爾についての文のつづきに、「無上仏とまふすはかたちもなくまします。かたちもましますぬゆへに自然とはまふすなり。かたちもましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましますぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすとぞききならひてさふらふ」と言う。この「かたちなくまします」を無自性のことと考えれば、この文は、弥陀すらも原理ではなく無自性であることを示すととれる。もしそうならば、そこでは弥陀の意味も、さきに浄土の意味が極楽、安楽国という具体的、ヴィジブルなものから、涅槃というある意味で抽象的なインヴィジブルなものに変えられたように、抽象化され、非実体化されることになる。先の文の末尾で親鸞は念押しして次のように述べる。「この自然のことはつねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことはなを義のあるにいたり。これは仏智の不思議にてあるなり」。これもさたすを自性の意味にとれば、自然すなわち弥陀のはからいの無自性を説いたものととれる。しかし弥陀を無自性にし、原理として否定してしまうことは、「弥陀のはからい」、「弥陀より廻施された信」の意味を半分壊してしまうことにならないか。そのことによって18願の意味も違ってこようし、それは浄土信仰の破壊にも通ずる。弥陀を自性あるものとして残すことは確かに空観とは両立しないが、しかしそこにこそ浄土信仰の特質があるとも言えるのである。親鸞はどちらをとるのだろうか。この問題は宗教というもののあり方にもかかわる、筆者にとっても残されたテーマである。

パラドックスを解くべく、信証一等とするこ

とによって、まず第1に廻向の立場は否定された。穢土と浄土の間に、手段としての信心つまり因果とか心など余分なものは入り込めないのである。いわゆる心の状態としての信心はそこでははじき飛ばされた。そしてそれに従って第2に浄土観も変り、往生とは解脱のことになった。しかしながらそこにもう1つ大切な論点が隠されている。

AとBが等しい（等値である）と言う場合、そこには2つの内容が入っている。「AとはBのことである」と「BとはAのことである」の2つである。前者はAの定義（あるいは説明）であり、このときAが何かは我々によく分っておらず、Bから出発してAを説明するのである。後者はその反対である。他力の信心即浄土という言い方にも、同様に2つの意味がある。1つは「浄土とは他力の信のことである」であり、もう1つは「他力の信とは浄土のことである」である。他力の信と浄土の関係において通常の立場は、信から出発して浄土に至ろうとする。つまりまず我々にとって自明であると考えられる心的状態としての信心から出発し、それで不十分なら、それを深めていって他力の信心に至る。他力の信心をもつことが浄土を知る、あるいは浄土に至ることである。この方向で考えるのである。しかし先に述べた如く、穢土から浄土への転換は心の変化ではない。だからこのやり方では浄土に達しえない。さらに親鸞の眼目は、他力の信はいわゆる信（心的なものとしての信）の延長上にはないというところにある。したがって他力の信即浄土の意味は、浄土を心的なるものとしての信心の延長上に、場合によってはその極限としてとらえる方向にはなく、逆にその連続を断ち切って、他力の信を白紙としそれを新たに浄土のこととして定義せよというのである。浄土によって信を定義する、浄土の方から信に向うのである。

このことは信心が心の問題ではなく、定義の問題あるいは規約の問題であることを意味する。規約の問題とは、そのことが、それ以前に何もかも前提とせず、無根拠に、出発点として、

決断として成立することをいう。¹³⁾ そちらから出発するということである。したがって他力の信心は浄土のことであるというとき、そこに浄土以外のものを考えてはいけぬ。あるのは浄土だけである。そして浄土そのままが他力の信心なのである。親鸞においては浄土は弥陀のはからいとしての世界（これは弥陀のはからいと同一ことである）であった。それ故、他力の信、弥陀の浄土、弥陀のはからいの3者は規約として同じものになる。¹⁴⁾ このことによって他力の信心が如来から廻施されたものであることの意味もはっきりしてくる。弥陀のはからいの世界が信心だから、信心は如来のもので、如来から廻施されたものなのである。

一方この3者の一致を、弥陀の浄土を受け入れること、弥陀のはからいとして世界をとらえること、他力の信をもつことの一致として言いなおした方が分りやすいと思われるかも知れない。しかしこちらの言い方はまずい。なぜならこれらはまたもや、弥陀の世界、弥陀のはからい、他力の信心の前に、心の存在を認めるからである。そういった意味での心はない。弥陀の浄土を受け入れることは弥陀の浄土のことで、信心をもつことは信心のことである。受け入れたり、とらえたり、もったりする心の延長上に弥陀の浄土、弥陀のはからい、信心を置くのではなく、弥陀の浄土、弥陀のはからい、他力の信心の方が、先にあり出発点なのである。出発点であるからそれ以前に先立つ心を立てる必要はない。もしどうしても心というコトバを用いるのなら、弥陀の浄土の受け入れとは、心が受け入れるのではなく、心を弥陀の浄土の方に投げ出してしまふこと、弥陀の世界に心をあずけてしまふことである。

またこの3者の一致は、それぞれを別々に追求していったら同じものになったというのではない。そうではなくて規約としての一致であり3者を同じものとして規約するのである。他力の信心を心の働きと考えたり、浄土を第2の世界としていては、この3者の一致は理解できない。もしあえてやろうとすればパラドックスが

生ずる。他力の信についてのパラドックスもその一例であった。

議論が冗長になり、錯綜してきたので、論旨をまとめて終りにしたい。

① 穢土から浄土に至るのいくつかの道が考えうる。その中に、18願による、信心を廻向して往生しようという立場がある。

② この信心に2つある。1つは廻向の信、自力の信であり、これは心的なるものである。しかしこの立場は、因果と自力を認めるから、信心に要求される純粹さ(疑蓋なきこと)を充せない。

③ 親鸞はそこで他力の信心をもち出す。弥陀より廻施された信である。これは因果と自力を離れているから、疑蓋なきもの、純粹なものではある。しかしこの信心をもって廻向しようとする廻向できない信心をもって廻向するというパラドックスが生ずる。

④ このパラドックス解決のためには、他力の信心を即浄土のことであるとしなければならない。浄土とは弥陀のはからいの世界のことである。但しここで他力の信心と浄土の一致は規約としての一致であり、規約であるから我々は他力の信心にいかなる先入主もまじえずに、ただそれを浄土のこととしなければならない。

⑤ かくして他力の信心は心の問題ではなく、規約の問題であることになる。心的なるものとしての信をいかに追求しても、他力の信心はできてこない。信心によって浄土に達するのではなく、弥陀のはからい、浄土の方が先で、その後信心とは弥陀のはからい、浄土のことだとして規約されるのである。

以上が親鸞の他力の信心である。他力の信心は浄土すなわち弥陀のはからいの中で、その時は弥陀のはからいの他には何もないから、どこを捜してもその他に信心をみつけることはできない。親鸞はこの意味ではいわゆる信仰を否定しているのである。親鸞のこの立場には、すべてを心に内在化してしまおうといういわゆる内在主義への批判がある。心への内在主義はまた、すべてのことがらを先立つものによって根

拠づけようとするアプリオリズムの一例でもある。先立つものの否定は規約の立場に至る。信仰は心の最も内奥の問題とされるから、心への内在主義によって最も扱われやすい対象である。しかし親鸞は、自力の信を否定し、他力の信を提示することによって、信仰を心の奥底から取り出し、それを弥陀のはからいのことであると外在化させた。その際それは、他の何ものも前提としないから規約というあり方をする。外在化された信仰、規約としての信仰は、公共性、社会の伝統性の中で扱われるべきものである。それ以外のいかなる根拠づけ(心的なあるいは超越的な)も不可能だからである。公共性、伝統性とは「与えられたまま」ということである。そこが、「たとひ法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。……地獄は一定すみかぞかし」(『歎異抄』)としてでてくる。与えられたままとは「諦め」ということでもある。自然法爾、弥陀から廻施された信心というのもそのことである。親鸞は信心を心の洞窟から規約の開けた大地に開放した、これがこの小論で言いたかったことである。

しかし一方親鸞は、「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」¹⁵⁾「かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚のかずにいることをよるこはず。真証の証にちかづくことをたのしまざることを」¹⁶⁾と歎く。また妙好人は「かんぎ(歓喜)」と同時にしばしば「ざんぎ(慚愧)」という。¹⁷⁾ これらが問題にしているのは、浄土への道は弥陀によって与えられているのに、そこへの往生を妨げる外なるあるいは内なる力、つまり宿業に対する自覚である。そして逆にこういった宿業こそが往生を要求し、信仰を求める根本理由でもある。宗教が優れて個人的なものであり、原理より応用問題が大切とするなら、こららの方がすべての出発点にならなければならないのかも知れない。思うようにならないところから出発し、別の意味で思うようにならないところに至る、

これが浄土信仰であるようにも思える。この宿業と先に残しておいた弥陀の身分の問題、これらが信仰とどうからむかは、この小論では扱わなかった、しかも宗教の本質に触れる問題である。キリスト教における神と罪（もとより宿業と罪は同じではない）の問題と合せて別の課題としたい。

(昭和61年10月20日)

注

- 1) 『仏説無量寿経』略して『大経』, 康僧鎧訳。この小論では岩波文庫『浄土三部経』所収のものを用いる。以下の引用もそれによる。
- 2) 金子大栄氏は浄土(彼岸の世界)を「まだ見ぬなつかしき魂の郷里」と言う。参考文献(4)
- 3) 世親著, 菩提流支漢訳, 正式には『無量寿経優婆提舍願生偈』。
- 4) 曇鸞著, 世親の『浄土論』への註として書かれた。
- 5) 如来とは仏のことである。仏とはさとり完成に達した者のことで、阿弥陀如来もまた仏であり如来である。
- 6) 下線は筆者が引いた。以下同じ。
- 7) 善導著『観無量寿経疏』, 『観無量寿経』に対する註釈書。
- 8) 参考文献(5), p. 246.
- 9) 正定聚とはまさしく浄土に往生することが定まることを言う。
- 10) 固有の性質, 自己存在性, また縁起によって生じたものではないものの意味でもある。
- 11) 解脱をパラダイムの変換とするのは大胆過ぎるかも知れない。パラダイムの意味も多義だから

である。しかしそう離れてもいないと思う。

- 12) 拙稿「『中論』の論理」(『国際商科大学論叢——商学部編』第32号) 参照。
- 13) 規約の意味については拙稿「規約の問題」(『東京国際大学論叢——商学部編』第34号) 参照。
- 14) このいわば規約の論理は、先に残しておいた問題、なぜ疑蓋なき信心は衆生には不可能かの問題にも適用される。ここで衆生の能力を詳しく検討して、疑蓋なき信心を持ちうるかどうか調べてもだめである。そうではなくて疑蓋なき信心を持ちえないというのが衆生の定義なのである。したがって衆生はそのような信心を持ちえないことになる。
- 15) 『正像末和讃』愚秃悲嘆述懐。
- 16) 『教行信証』信の巻。
- 17) 例えば浅原才一。他に「あさまし」「じゃけん」とも言う。鈴木大拙『妙好人』(法蔵館) 参照。

参考文献

- (1) 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館, 昭和39年「教行信証」, 「愚秃鈔」, 「三帖和讃」, 「一念多念文意」, 「唯信鈔文意」, 「末燈鈔」, 「歎異抄」, その他を含む。本論中での引用はすべてこれによった。但し「教行信証」については現代かな遣いに改めた。
- (2) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』法蔵館, 昭和26年。
- (3) 金子大栄『教行信証講読』法蔵館, 昭和13年。
- (4) 金子大栄『彼岸の世界』法蔵館, 大正14年。
- (5) 鈴木大拙『浄土系思想論』法蔵館, 昭和17年。
- (6) 梶山雄一『さとりと廻向』講談社現代新書, 昭和58年。
- (7) 中村元他訳『浄土三部経』岩波文庫, 昭和38年。