

悪 の 超 克

— 親鸞の宗教的確信 —

市 川 良 哉*

Shinran's View on the Salvation of Sin

Yoshiya ICHIKAWA

(1972年9月28日受理)

(1)

親鸞の宗教的確信は「信心」と呼ばれる。この「信心」とか「信ずる」とかに、彼の宗教の優れて独自のものが示されている。「信心」は「絶対他なるもの」(阿弥陀仏)の救済を確信することであるが、そこには、同時に深い自己省察があって、自己の罪障の自覚と阿弥陀仏の本願の信受とが一つになっている、そのような確信の世界であると考えられる。

上の如き「信心」は、「絶対他なるもの」と自己との間にある無限の距離・断絶が、何らかの仕方で短縮・回復されて達せられる世界ではない。寧ろ、そのような関係そのものを超出する立場が開かれている。人間的信・不信という相対的な地平の根底が破られている。それは、周知の「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつところのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。……本願を信ぜんには、他の善も要にあらず……悪をもおそるべからず……」¹⁾ という『歎異抄』の表現の中にも知られる。

倫理的道德的善悪を単に否定するというのではなくて、却ってそれらの存在を肯定しながらも、そこに深い立場を開いている、この「信心」に於ては、悪の問題が如何なる場所で、如何に超克されているかを考察しようとするのが小論の意図する所である。考察の手續としては、親鸞の自著ではないがその思想を湛えている『歎異抄』と、主著『教行信証』を一心区別して論及し、殊に後著にみられる悪の深い超克の場を明かにしようとする。

(2)

さて、悪の問題を考えるに当って、所謂悪人正機説を除外することはできない。近時、この思想については多くの業績があるが²⁾、ここでは、親鸞の宗教的確信に即してこの思想を検討し、悪の自覚内容に立ち入らねばならない。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや。この条に且そのいはれあるにいたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみこころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報上の往生をとぐるなり。煩惱具足のおれらは、いつれの行にても生死をはなるることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき³⁾。

* 人文科学研究室

この『歎異抄』第三章の主題は、自ら如何なる宗教的実践によっても、生死出離不可能な煩惱具足のわれらの往生の正因は、自力作善でなく他力をたのむ⁹¹以外にはあり得ない、という本願他力の意趣を述べることにある。冒頭の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」に応じて対置された善人・悪人の意味は、
 善人＝「自力作善の……ひとへに他力をたのむところかけたる」「辺地の生をうけ」る人
 悪人＝「貞実報上の往生をとぐる……他力をたのみたてまつる悪人」である。

ここでいわれる悪人の「悪」が如何なる意義を有するかを検討するに先立って、この善人、悪人の立場について解明しよう。

この善人は「みづからはからひをさしはさみて、善悪のふたつにつきて往生のたすけさはり二様におもふは、誓願の不思議をばたのまずして、わがところに往生の業をはげみてまふすところの念仏をも自行になす⁹²」立場に立つ。これに対して、悪人は念仏を自行とする自力の立場を離れた、「本願他力をたのみて自力をはなれたる……唯信……他力信心⁹³」に立脚するといえる。この立場の相違は自己把握が根本的に異なる所に基く。

換言すると、前者は自らの力に全幅の信頼を寄せる自行善根の念仏実践者として、自らの立場をたのみとしほこりとする。もてる力を自らの中に集中し、いわば自らの中に真理を見、それに生き抜く完結性をもつ在り方である。しかし、後者はそのような自己把握ではなく、自ら悪人とする自覚に立つ。「いづれの行にても生死はなるることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」が、そのことを意味している。

しかし、この文は悪人の自覚が、それだけ単独に成立つのではなくして、他力の信心として成立つことを、同時に意味している。悪人の自覚が、本願に順ずる救いの自覚と一つのものとして成立するのである。これは後述する「二種深信」の構造と一致しよう。

以上、二つの立場の問題点を指摘した。二つは一応対置されているが、悪人の自覚が救いの自覚と一つである後者は、自行善根の念仏を限りなく修していく前者とはその立場が全く違う。従って、「自力の心をひるがへして他力をたのみたてまつる」とはいっても、直線的連続的に同じ地平で、前の立場から後の立場へ到達するとはいえない。そこには転換がある。その転換は根底的に世界が開かれることでなければならない。問題を戻して、悪人の「悪」はどのような意味をもち、それがどのように超克されて、どのような世界が根底的に切り開かれるのか。第三章に対応する第十三章を検討して明かにしよう。

(3)

第十三章は「弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪をおそれざるはまた本願ほこりとて往生かなふべからず」という罪悪を怖畏する異議者に対して、著者唯門が「この条本願をうたがふ、善悪の宿業をこころえざるなり」と批判し、親鸞の「宿業」の思想を述べる⁹⁴。一体、この「宿業」は如何なる性格をもつのであろうか。

故聖人のおほせには、卯毛・羊毛のさきにいるちばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとすべしとさふらひき⁹⁵。

ここには、我々の考えること・行為することのすべてが造る罪の宿業である、といわれる。そこで、先ず何が善であるか悪であるかを選択判断する人間の意志的恣意性が否定され、人間の意志をも支配する根本的な罪が自覚されている。この罪（宗教的）は悪（道徳的倫理的）と区別されるというよりは、それらが一つになっているような悪であり、罪で

ある。その意味では、宿業の自覚は人間の根源悪の自覚であるといわねばならない。次に、宿業は人間の考えや行為をめぐって外的な面から何らか客観的に規定するものではなく、現実の人間存在そのものの個人的事実としてある在り方としての自覚であるといわなければならない。その限り、宿業は徹底的にあくまで自らの責任として負われるべきものである。このことを、宿善の催しによって起る善心も、悪業の計らわれた結果による悪事の思われ為られるのも、すべて造る罪の宿業であるとして、過去・現在・未来に亘っての深い見通し (perspective) の上からいわれている。

根源的に「悪」人であり、それはどこまでも自己の責任に帰せらるべきものである、という親鸞の悪の意義の理解が得られた⁹⁾。かくて、宿業を問題とすることは人間存在の成り立ちの根元への切り込みであり、人間の在り方が問われている。在り方への問は人生の最も根本的なフラゲである。それは、先掲の引用に続く所で、尋常ではない千人もの殺人が取上げられて、宗教的確信をめぐる親鸞と唯円との対話が記録される所に具体化されている¹⁰⁾。そこでは、宿業が「業縁」ともいわれて、その中にある自己の在り方が問われているのである。

では、以上の如き、宿業の自覚が成立するのは如何なる場であろうか。既に、悪人の自覚は他力の信心として成立すると述べたが、改めてこの点を明かにしなければならない。

宿業は「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせ」られる場で信知される。「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。さればそくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ¹¹⁾」という述懐は刮目されねばならない。あらゆる時間的空間的限定を超えて、「弥陀五劫思惟の願」が私「一人」に直結する。そこに於てのみ、「そくばくの業」をもつ自己の最も根本的なフラゲに答えて、「たすけんとおぼしめしたちける本願」というアントヴォルト (救済の絶対性必然性) を見出す。本願の本質は救済にある。逆にいえば、宿業の自覚が成立する場そのものが、本願がもつ必然性・絶対性の中にある。「誓願不思議」とはこのことを意味している。「不思議」は本願の本質をいう親鸞の表現である。それ故に、根源的悪の超克という問題は、くり返し述べた如く、他力の信心を離れては考えられない。

「よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ他力にてはさふらへ¹²⁾」といわれ、「信心の行者には…罪惡も業報も感ずることあたはず¹²⁾」といわれる。即ち、偏に本願をたのみ信心の行者には、他力の信心の内容として、罪惡業報に繫縛されない絶対確信の世界が開かれる。自力作善の行者の世界が、自行善根の念仏実践それ自体、罪惡に繫縛されていることを知られていない所にあったのに対して、念仏の他に善も要なく悪も恐れないという確信に立つ他力の世界は、相対的善悪の問題領域そのものを根底的に超え出ている。念仏は、まさに、「非行非善¹³⁾」であり、世界は一切の計いを離れて、本願に生かされる「自然法爾¹⁴⁾」のそれでなければならない。

以上、『歎異抄』に於て悪の問題が如何なる場で提起され、その超克が如何になされるかを、問一答の形で一瞥した。しかし、親鸞の語録と唯円の異説批判という構成上の性格をもつ本抄に比して、親鸞自著『教行信証』では、更に徹底したものがみられるといわねばならない。

(4)

『教行信証』では、正像末の仏教史観に基く末法思想を、単なる客体的な思想としないで、主体的な危機意識をもって受容されている。そこから、人間存在の把握の仕方につい

ては、極めて独自のものが示されてくる。それを表す彼自身の用語の幾つかをあげてみる。
 生死罪濁の群萌 法滅濁悪の群萌 濁世の群萌穢悪の合識 苦悩の群萌 垢障の凡愚
 常没の凡愚流転の群生 五濁悪時の群生海 穢悪濁世の群生 極悪深重の衆生 邪見僞
 慢の悪衆生 煩惱成就の凡夫 感染の凡夫

これらの用語に見られる人間把握は、末法の時代に生きる主体的危機意識の上からなされ、罪濁的自己の自覚から始っている。悪の問題に対する彼の思想態度の探求は、ここから出発しなければならない¹⁵⁾。

さて、罪濁的存在として自覚された人間存在は、より具体的には、罪悪人・穢悪人であるとされる。且つ、それら悪人の救済される必然性が明かにせられる所に、本書のもつ深い信仰の立場と思索の跡が見られる。

信巻に『散善義』が引用され、「深心釈」中、罪障の自覚についていう。

一つには決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、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¹⁶⁾。

ここに、曠劫流転無有出離之縁の罪悪人とする主体的罪障の自覚が述べられる。この罪障の自覚（機の深信）は次文の救済の絶対的確信（法の深信）と一つである。

二つには決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑ひなく慮りなく、かの願力に乗じて定んで往生を得と信ず¹⁶⁾。

これは、衆生救済としての法のもつ絶対性必然性に対する絶対的確信を述べている。機法二つの深信が、一つの「深心」として成立するものであることはいうまでもない。「今斯深信者、他力至極之金剛心、一乘無上之真実信海也¹⁷⁾」とか、「深心即是真実信心¹⁸⁾」という如く、「深心」は他力信心として成立する。

「逆誘撰取釈」には、『涅槃経』が引用されて五逆・誘法・闍提の難治難化の三機が示され、

いま大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまふ。……濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし、本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと……¹⁹⁾

と結文する。三機を意味する穢悪人は、他力大悲によってのみ救済されることを明かにしている。

このような末法思想の主体的受容に立つ罪悪・穢悪的存在としての、罪障的人間把握に基く自己を問題にすることは、自己の根元に切り込むことである。そこには絶望的な自己がある。深刻な自己把握であるといわねばならない。では、このような自己把握は如何なる場で成立するのであろうか。

信巻の「三心釈」に注意しよう。人間存在の罪障的事実とその自覚は、「絶対他なるもの」（如来）との関係で語られる。『大無量寿経』所説に従う「至心・信楽・欲生」の三心の解明は、『観無量寿経』の「至誠心・深心・廻向発願心」の三心を、「顕彰隱密義」による彼の優れて特異な見解で解釈されるのと併せて、第十八願の信心の立場がよく示されている。その「至心釈」に次の如くという。

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮詭偽にして真実の心なし。ここを以て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまふしとき、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来清浄の真心を以て円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海

に回施したまへり。…²⁰⁾

これに先立って『散善義』を引用し、根本的には「至心」と同じ意義をもつ「至誠心」を、親鸞独自の読み方で理解した次文と対比しよう。「至とは真なり、誠とは実なり。…一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまひしを須ゐることを明さむと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し、事蛇蝎に同じ。三業を起こすといへども……虚仮の行……雑毒の善と名づく。…かの阿弥陀仏…およそ施したまふところ趣求を為す、またみな真実なり…²¹⁾」

上の二文には「絶対他なるもの」の本質的なものが、従って罪障の人間のそれが同様に、鮮やかに述べられている。至心・至誠心が真実そのものであるのに対し、主体的人間存在は虚仮不実そのものとしてある。罪障的存在は無始已来（時間的意味）、今日今時なる絶対的現実にて、虚仮穢悪（悪の根源・絶対悪）である。それにもかかわらず、「絶対他なるもの」の清浄真実は、自らの中に虚仮穢悪を包摂するものである。この意味で、「絶対他なるもの」の「回施」・「施したまふところ」に核心が置かれて成立する信心の立場は、人間の側に於ける善根性や、自行自発性は如何なる意味に於ても徹底的に排除されている。「然るに流転の愚夫、輪廻の群生、信心起ること無し、真心起ること無し²²⁾」である。

換言すれば、真実はあくまでも如来の側から開示される。人間の罪障性が、それ故に明かになる。罪障は絶対真実なるものを前にするとき、人間の如来に対する絶対否定的関係として、自己の内的把握だけでは到底担い切れないものとして自覚に上ってくるのである。逆にいえば、このような絶対否定的関係が却って如来の本願に出会う唯一の可能的契機の意味をもつ。だからこそ、「絶対他なるもの」の側からの真実の開示が強調されなければならない。

このことは「信楽釈²³⁾」や「欲生釈²⁴⁾」からも明かである。紙数の都合で要点のみを述べよう。「絶対他なるもの」との関係でのみ自己の在り方として自覚せしめられる罪障は、「如来の満足大悲、円融無碍の信心海」である「信楽」が「利他回向の至心」たる「無碍広大の浄信」の「回施」であり、如来の「招喚したまふの勅命」である「欲生」が「利他真実の欲生心を以て諸有海に廻施したまへ」るものであるとされる所に、如来に喚起され、覚醒せしめられるものであることが知られる。更にこのことは、化身土巻に於ける第十九願→第二十願→第十八願の立場へという「三願転入」の構造が、第十九願・第二十願の立場それぞれに於ける「顕義」と、第十八願の立場からの廻光返照に於ける「彰隠密義」との二義で理解される所に、読み取られることが後の叙述で明かとなろう。

『浄土論註』に示された不実功德釈や三在釈に依據しながら、逆謗の穢悪人が大悲に摂取される必然性の解明もまた、根本的には上の如き自覚に於て成立するといわねばならない²⁵⁾。

以上の考察によって、曠劫流転の自己の罪障の三世に亘る歴史的自覚は、如来の本願、即ち絶対真実なるものの前に立つとき成り立つことが明かになった。この自覚は、単なる個的自覚という問題に尽きるのではなく、「絶対他なるもの」に喚起・覚醒せしめられるものであった。それは、いわば喚起する如来と覚醒せしめられる自己という関係を越えた立場を、その根底に開く意味の自覚である。従って、本願そのものの顕現というのが、寧ろ適切であろう。その限り、自己の単なる意識の場や、良心的自己反省という意味の自覚ではない。何故ならば、そこには自己意識・良心的自己が自己の抛り所となって、自力が残存するからである。この点に関して、「三願転入」の問題が考察されなければならない。

(5)

ここを以て愚禿釈の變、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の假門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今まことに、方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げむと欲ふ。果遂の誓まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。……²⁶⁾

この三願転入の自督文を如何に見るかは異説がある。しかし、親鸞^{じゆん}の生の体験が回顧されているという大方の観点から、必要な範囲に限定して考察を進める。

三願転入とは阿弥陀仏の四十八願中の第十九願(万行諸善の要門)を出で、第二十願(善本徳本の真門)に回入し、遂に第十八願(選択の願海)に転入した彼の宗教体験の深化していく歷程をいう。しかも、これに先立つ「要門釈」「真門釈」との関連から、そこに深い思索が窺われる意味では、上の自督は重要な意義をもつ。

まず、第十九願の立場は、定散二善を廻向して往生を求願する所にある。即ち、次の『玄義分』が引用される。

要門とは……親経の定散二門これなり。定は即ち慮を息めて以て心を凝らす。散は即ち悪を廢して以て善を修す。この二行を回して往生を求願せよとなり²⁷⁾

この願の特色が「至心発願」といわれる如く、単に観想(定善)・倫理(散善)に立脚するのでなく、「往生を求願する」所に宗教性をもつ、この立場には、人間の自覚性に発する自己の能力に対する限りない自負が存し、良心的自己による自力修心(定善)・自力修善(散善)が前提となっている。あくまでも自力は破られていない。

しかし、自己の能力について徹底的な自覚が求められなければならない。上の引用に先行して、親鸞の理解が次の如く示されている。

親経の定散の諸機は、極重悪人唯称弥陀と勸励したまへるなり。濁世の道俗よく自ら己が能を思量せよとなり、知るべし²⁸⁾。

末法濁世の主体は、極重悪人としての「自ら己が能」を自覚されねばならないという。「しかるに常没の凡愚、定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、廢悪修善の故に²⁹⁾」といわれる如く、自力の限界が自覚されねばならぬ必然性がある。これは次の第二十願への踏台となる。

上述の如く、第十九願の立場は厳しい修心・修善に当って、自力を依拠とする限りない自負に立つ。従って、自己の罪障は、徹底的なその自覚への方向で根本的に自己の成り立ちの根元が問われるのではなく、良心的自己に立脚する観想・倫理の「上」から、修心・修善を主たる課題となし、それによって自己の往生に答えようとしている。

第二十願の立場は、上述の修心・修善への自己の能力の限界が踏台となって、そこに残されている人間としての唯一可能な在り方として、名号を執持してその功德で往生を願うという所に成立する。即ち、「大小凡聖一切善悪、おのおの助正間雜の心を以て名号を称念す…罪福を信ずる心を以て本願力を願求する。³⁰⁾」この願の特色を「至心回向」という。

この立場は、第十九願への行き詰りから第二十願への回入である限り、人間に残されている極限的在り方である。この回入は、第十九願の要求・充実として成り立つとも考えられる。それだけに、これはあくまでも人間的な在り方、換言すると自力を抜け切れない。執持名号という在り方が、どこまでも絶対なるものへの全的な帰投という在り方でありな

がら、そこに自力的自己（執心）を残している。「助正間雑の心……罪福を信ずる心を以て」³¹⁾、「本願の嘉号を以て己が善根とする」所に、人間的自力的性格を見るのである。

このように、自力的自己をなお残存していることに於て、「絶対他なるもの」との間に隙間がある。極めて僅少なそれであると見えて、実は本質的な隔りであるといわねばならない。自己の罪障を、「本願の嘉号を以て己が善根とする」仕方では、切り開こうとする。而して、名号を自己の善根とするべく精勵されればされる程、自己は名号に意識的にかかわらなければならない。即ち、意識（主体）と対象（名号＝善根）という構造の中で精勵される。しかし、そこには「信を生ずることあたはず、仏智を了らず³¹⁾」、第二十願への絶望を存すのみで、他力の信と一なるものとして成立する罪障の自覚は喚起されない。

第十八願は「至心信楽」と特色づけられる。既に指摘した如く、信楽はあくまでも如来から回施される利他回向の至心である浄心であり、「利他真実の信心と名づく²³⁾」ものである。第二十願の立場は自らその立場を破ることはできない。第十八願の信楽回施によってのみ、第二十願の立場への絶望が超えられる。上の意識—対象という構造それ自身が変革される。そこに根底的に開かれた、いわば無底の立場とでもいわれるべき、脱自の超越的世界は、自己の罪障についての根本的なフラーゲに対するアントヴォルトとして、如来から回施される信心の世界である。本願そのものの顕現としてのそれである。

第十九願から第二十願への回入は、実は第十九願の立場の要求・実現として結果した。その限り、第二十願への回入は宗教的精神の向上発展の過程として捉えられる。しかし、第二十願から第十八願へは、向上発展という形態では到底捉えられない。第二十願の立場に於ける深刻な体験に生ずるその立場への絶望には、最早、要求・充実を図る何物も存しないからである。ここで、「方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」と自督される「転入」の深い意義に注目されねばならない。第二十願から第十八願へは、まさに「転入」でなければならない。第十八願に於ける信楽回施による信心の獲得が、単に宗教的精神の直線的発展線上でのことであるとするならば、「転入」のもつ意義は見失われるからである。

さて、第十八願は「真実」の願であり、第十九・二十願は共に「方便」の願といわれる。「真実」と「方便」は所謂親鸞の「三々四科の法門³²⁾」の基礎をなしている。いま、廃立という関係からは、「方便」は廃捨されるべきである。しかし、「方便」が「真実」に包摂されていく所に、「方便」の深義があり、そこに「真実」の完き意味が成就される。「真実」を離れての「方便」はあり得ないのである。

ところで、「真実」と「方便」は両者の対置的、連続的逆にまた、断絶的關係を意味しているのではない。「真実」が「方便」を包摂する必然性は、対置的、連続的または、断絶的關係を超脱した「真実」がもつ救済の本質・必然性に於て成立する。従って、「方便」二願を底に貫通するのは、救済の必然性絶対性でなければならない。先きに、信心が本願そのものの顕現としてあると述べた意味は、ここから理解せられるであろう。三願転入に於ける「真実」第十八願の立場は、「方便」二願と深く密接しつつ、しかも却ってそれらの立場を根底的に超越する場を開いているといえる。

上の如き超越的立場に於ける罪障の救済は、翻って次のようにその絶対転換（救済）が語られる。

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信楽は、疑ひを除き徳を獲しむる真理なり³³⁾。

しかれば名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。称名は則ち……正業……念仏……正念なり³⁴⁾。

名号が「転悪成徳正智」といわれ、称名・念仏・信心が「能破衆生一切無明、能満衆生一切志願」といわれる。『楽邦文類』の「曇丹一粒変鉄成金、真理一言転悪業成善業³⁵⁾」という譬喩的表現の引用と共に、この「転成」「破満」の語によって、人間存在(悪・無明)の根底に絶対転換が語られる。

この絶対転換は、(さきの「転入」と同じく)自と他との相対するもの(意識一対象)の基盤での転換ではなくして、自と他とを超えた、ただ不可思議なる力³⁶⁾(他力)のみが存在する場での、絶対転換(救済成立)を意味しなければならない。如来の清浄真実が虚仮不実を自らの中に包摂するのである。それは悪の救済である。しかし、それ故にこれは一部腐敗した悪の部分を開除するという態の救済ではない。真実は、虚仮不実として自らが負わなければならない根源悪に立つ、人間存在の全的な救済に於てこそ完うされる。人間の側からいえば、その全てを放擲し真実の中へ転入あるのみである。

言葉をかえていえば、ただ不可思議なる力のみが存在する場で、そこに喚起された罪障の自覚はそれ自身無となって、存在するのは「自力」ならぬ「他力」によってのみある。「行者のはからひちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力とまふすことにて候へ³⁷⁾」。ここに於てこそ、虚仮不実は真実に包摂される。このように、「他力」によってのみある。しかし、その時、既に自己は悪・無明の中に止ってははいない。悪は徳に転成せられ、浄土への志願は満される。

かくて、三世に亘る罪障の救済の自覚は、人間的な在り方—自己意識・良心的自力的自己—の相対的基盤を超えた立場を根底に開く所に成立する信心と、一つのものとして成立することが明かになったであろう。

(6)

以上、親鸞の宗教的確信に於て、悪の問題は如何なる場で如何に超克されているかを、『歎異抄』と『教行信証』に管見した。

その結果、悪は罪障の問題として自己存在の成り立ちの根元が徹底的に問われている。しかも、それは「絶対他なるもの」(如来・本願)が真剣に問われることでもあった。これは両書に一貫する彼の思想的態度である。従って、この一点を仮にも等閑視するならば、彼の思想・信仰・倫理の正鵠を得た理解は得られない。我々は、「(宗教の哲学的)研究は超越者について語ることが人間について語ることであり、人間について語ることが超越者について語ることであるというが如き、交互媒介的連関を見失うことなく行われるのでなければならない³⁸⁾」ことを心したい。

親鸞の宗教的確信はこの観点から語られている。前書の宿業の思想は、悪人たる自己の在り方が「宿業」の中にあることを語ることによって、如来の本願が語られ、その交互媒介的連関が明かにされる。後書では、如来の本願・救済の必然性が明かにされる背後に、深刻な宗教体験に基づく自己把握がなされている。「三心釈」に示される人間の罪障と絶対なるものの本質への洞察、「三願転入」に於ける人間存在の絶対なるものとのかかわりの歷程など、それを余す所なく表わしている。

かくして、人間の根源悪・罪障の超克が、「他力の信心」として確信の世界が自己の根底に開かれている所に、彼の優れた独自性がある。

註

1. 『真宗聖教全書』Ⅱ「歎異抄」P. 773.
2. 家永三郎：『中世仏教思想史研究』P. 1～43. を始めとするさまざまな角度からなされた多くの業績を紹介する紙幅がないが、ただ本稿の視点は彼の宗教的自覚に置き、それに即して考察しようとする。
3. 前引書：「歎異抄」P. 775.
4. 蓮如『御文章』では「たのむ」が重要な意味をもつ術語である。それを了詳は必ず歎異抄と合せてみるべきだという（歎異抄聞記15）。松塚豊茂：『真宗安心の哲学的考察』では御文章を開く唯一の鍵として「たのむ」の成立する場所を中心に詳察され、多くの示唆を受けた。
5. 前引書：「歎異抄」P. 779.
6. 同上書：「唯信鈔文意」P. 621.
7. 上田義文：『仏教における業の思想』は親鸞の業の思想をめぐって、必然と自由、時間性、因果性の課題の下でその独自性を解明され示唆に富む。
8. 前引書：「歎異抄」P. 782.
9. 拙稿：『親鸞における悪』（印度学仏教学研究 第21巻第1号参照）。
10. 前引書：「歎異抄」P. 783.
11. 同上：P. 792.
12. 同上：P. 784.
13. 同上：P. 777.
14. 同上書：「末灯鈔」P. 663.
15. 高山岩男：『理性・精神・実存』P. 110. 「現在を末法の時機とする観念が深い宗教的意義を有し得る根拠は、世間の無常、人間の罪業に対する痛酷な体験的裏づけをもつところのみ存する。」
16. 『真宗聖教全書』Ⅱ「教行信証」P. 520. 本書の訓み下しは岩波刊の日本思想大系 11 星野・石田・家永校注『親鸞』に依り（ ）内に頁数を示す。（76）。
17. 同上書：「愚禿鈔」P. 467.
18. 同上書：「浄土文類聚鈔」P. 453.
19. 同上書：「教行信証」P. 97. (129).
20. 同上：P. 59. (85).
21. 同上：P. 51. (76).
22. 同上書：「浄土文類聚鈔」P. 454.
23. 同上書：「教行信証」P. 62. (87). 「信楽」は親鸞の根本的立場を示している。石田慶和：『信楽の論理』はこの根本的立場の本質を明かにし、そこから三願転入の論理構造や意味が詳論される。武内義範：『教行信証の哲学』と共に本稿は教示される所が多い。
24. 同上：P. 65. (92).
25. 神子上恵竜：『悪人正機説の展開』（竜大論集 345）には、「親鸞の深くして豊かな宗教体験」が理論的文獻的に「論註に示された不実功德の積や三在積に」依ることを論じられる。
26. 前引書：「教行信証」P. 166. (214).
27. 同上：P. 148. (194).
28. 同上：P. 147. (193).
29. 同上：P. 154. (201).
30. 同上：P. 157. (205).
31. 同上：P. 165. (214).
32. 山辺習学・赤沼智善：『教行信証講義』（第一書房刊）P. 1251.

33. 前引書：「教行信証」P. 1. (10).この「転成」を述べる例は「言海者、從久遠已來、転凡聖所修雜修雜善川水、転逆謗闢提和沙無明海水、成本願大悲智慧真実恒沙万徳大宝海水、喻之如海也。(同上 P. 39)」や「良以此法、転凡成聖、猶反掌乎。(同上 P. 70)」, その他『和讃』(同上 P. 505—39首~42首, P. 520—20首など)にも見られる。
34. 同上：P. 8(24). 「破満」の他の例は「彼無導光如来名号、能破衆生一切無明、能満衆生一切志願。(同上 P. 50)」や「仏光能破無明闇、故仏又号智慧光。(同上 P. 136.)」や『和讃』(同上 P. 506—47首)に見られ、曇鸞に負う。
35. 同上：P. 40.
36. 長尾雅人：『中観哲学の根本的立場』(哲学研究 366) P. 6.
37. 前引書：「末灯鈔」P. 674.
38. 片山正直：『宗教の真理』序言P. 1.

Summary

There are a lot of works or treatises on the study of Shinran (1173—1262), which have been written from the various points of view. Especially, the results in historical studies have been remarkable in recent years. However, it is indispensable to research the essential qualities of his thought and ethics which are contained in his religious experiences.

A way of religious life is deeply concerned in the source of formation of human existence as a way of ethical life. That is to say, ethics asks us how a man should do, religion asks us how a man should live. Therefore, a man will have to gaze at his own inner life exhaustively and profoundly.

Shinran's religious faith is called "Shinjin". We should recognize that it shows his conspicuous character as absolute faith. In his religious thought, which is based on this absolute faith, 'evil' can be found in the expressions in the Tannishō and the Kyōgyōshinshō, implying the original sin. In this paper, I intend to research how he finds his own inner self, overcomes the original sin and makes his way of life in his absolute faith. Thence, according to his religious thought, the source of formation of human existence is composed of the original sin, and the salvation of this original sin is completed through the wonderful power of Amida's Original Prayer. We must study his thought, faith and ethics on this theme.