

親鸞における「仏性」の問題

加藤 智 見

一

その宗教が何を究極の関心にするか、という問いかけによって、さまざまな宗教の形態とその根拠の分類も、ある意味で可能になるかと思われる。仮に本稿では、「信仰」をもって究極とする形態をとりあげてみたいが、「唯信」という親鸞、「信仰のみ」(sola fide) という M・ルターはこの形態の典型的な例であると一般に言われている。

しかし、私見によれば、親鸞のいう「信」とルターのいう“fides”の意味および背景、また「唯」と“sola”の意味と背景は、それぞれ微妙な異なりをもつと考えられる。両者の立つ伝統的な宗教的背景および歴史的さらには風土的な背景のちがい、また両者の人間性の相違等がまず綿密に把握されねばならないが、しかもかような点を考慮しつつその異質性を認識し、同時に「信仰」に全関心を集約していく類似性を導出し、指摘し得れば、これも宗教学的な場に一つの重要な意味をもち得るのではないかと考えられる。ちなみにドイツの宗教学者、F・ハイラーは、親鸞の信仰(親鸞においては「信仰」にあたるものは「信」とか「信心」とい

う語で表示されている故、以後「信」の語を使用する)について、「日本のこの Amida-Buddhismus は、仏教的なヴェールにおおわれた本物の Luthertum である。ここには peccator justus という Luthertum のパラドクスが強い調子で宣べられている。すなわち悪人は救われる、しかも信仰のみ (sola fide) によって」と¹⁾と述べ、「唯信」にあたる意をルターの sola fide の用語を用いて翻訳しているが、果して妥当であろうか。ハイラーはまた日本のある老女が信仰について語っている中で罪障に苦しむ衆生のために仏が法蔵菩薩の姿をとってあらわれた意を Fleisch annehmen²⁾としているが、法蔵菩薩、方便法身のような在り方を Fleisch (肉の姿) annehmen (とる) というキリスト教的伝統に立つ用語で理解し得るであろうか。すなわちイエスが神の子として地上にあらわれたことと、法性法身が方便法身としてあらわれるということは、一面で類似するごときであるが、その相違性をその根本にもっているのではないか。さらにまたハイラーは、「ここでは阿弥陀仏の名をキリストと取り替え (ersetzen)³⁾」得るとも述べている。

確かに両者には類似するものも存すると思えるが、仮に弥陀と法蔵菩薩の関係の中に神とキリストの関係と対応するものがあるとしても、前者は久遠実成の弥陀と方便法身の関係であり、後者は神と神が歴史的世界につかわしたナザレのイエスとの関係であり、根本的な異質性がその基盤にありはしまいか。かような異質性が確認されるとき、そこに生まれた親鸞の「信」とルターの

ides の意味の相違も考えられるべきではないか。すなわち対応性、類似性もさることながら、どのような背景と根拠とから生じた類似性なのか、どのような異質性を包含した類似性であるのかと言及されねばならないと考えられる。

また神学の立場から K・バルトが、親鸞の宗教を「真実の宗教」(wahre Religion) としたことは周知のことであるが、たとえば次のような記述がある。「源空は、積善の功あるもろもの善行の可能性を必ずしも否定しなかったのであるが、親鸞によればその可能性はまったくなく、すべてはただひとえに信心 (Glauben des Herzens) によるのである。生死の輪廻から何らかの自力的行為によって解脱し得るには、我々は深く肉の諸欲に (in den fleischlichen Lusten) しばられすぎている。人間がすべきこと、し得ることは、人間の側からのいかなる行為もなしに、ただ弥陀の側から廻施された救いへの感謝以外にはあり得ないのである。⁴⁾ 自力無効、信のみ、その信心も弥陀の賜物としてとらえる在り方は、確かに言い得ると考えられるが、その背景を考える場合、そう断言し得ない面もあると思える。たとえばこの「肉の諸欲」はいわゆる「煩惱」を指すものと推察されるが、親鸞においてはたとえば「煩惱即菩提」という表現がある。キリスト教においては「肉の欲」は原罪に通じるものであるが、仏教においては煩惱はそのまま菩提に内的連関を有するものである。すなわち確かに肉の欲、煩惱は免がれ難い人間の束縛ではあるが、「煩惱のこほり」とけて功德のみづとなる⁵⁾」といわれるごとく、煩惱はそのままキ

リスト教の原罪と同一視されるべきではない。これを角度を変えて考えるに、仏教の根底には、「悉有仏性」の見方が存する点を看過することはできない。法然においても親鸞においても人間の罪悪性、肉欲への省察は激しく深かった。そして人間の自力の無効性を見きわめ、仏の救済に全関心を集約するに至った。しかしこの自覚は一面で「仏性」を開覚し得ないことの自覚、仏によってのみ「仏性」を見出さしめられることの自覚でもあって、原罪を負う肉欲の束縛とはその根底が異なる。すなわち親鸞において、仏性を見出せない肉欲の自身への苦悩にみちた自省は、弥陀自ら法蔵比丘と名のり、自ら衆生のために苦悩する在り方に気づかせるに至った。すなわち「この一如よりかたちをあらわして、方便法身にまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ」ことに気づかせた。この点には確かに、この弥陀の姿に全関心を集約し、自力を捨て、信と救済への感謝に至らしめる根拠が考えられる。この点からすれば、バルトにも同意し得る面があるときである。しかし同時に先の親鸞の表白と同箇所にも、「この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします⁷⁾」とされる。すなわち自ら衆生のために方便法身となるという点では、ある意味で強い人格的な面が考えられるが、同時に弥陀は元来法性、法身であるとされる面では必ずしもキリスト教的な人格的側面と類比することは出来ない。そこには神から離れ、神に背を向け、肉にしばられ、原罪を

になうと考えられた人間観と、煩惱にしばらく本来の姿を見失なっているが元来は仏性を有するとみる人間観との異質性がその根底に存すると思えるからである。したがってかような異質性を基盤にすえて見るとき、人間のわざ、肉欲の意味にも相違があり、信、信心、信ずること、信のみという点にも実は類似点と深い相違点が見つかるのではないかと考えられるのである。したがって本稿では、親鸞における「仏性」についての問題をとりあげ、以上のような諸点を考えてみたいが、仮に次のような角度から問題を提起したいと思う。

すなわち、先に引用したごとく、久遠実成の阿弥陀仏が方便法身となり、法蔵比丘と名のり誓願をおこしたという弥陀自らの人格的な働らきかけに対するひたむきな信という点では、ある意味でたとえばルターに共通する信仰の特色が指摘し得るとも言えそうであるが、他面で親鸞においては、その信心が仏性であり、その仏性は法性であり、法性は法身であり、いろいろかたちもないという人格性を自ら消去するとき面がある。ここに唯信とは言ってもルターのごとくひたすら人格的な神への“sola fide”とは異なる信仰の性格があるのではないか。換言すれば、fidesに全関心を集約するルターのfidesと、信に全関心を集約しつつ、「信心よろこぶひとはもろもろの如来とひとしいふなり」と言うごとく、信心が仏性であり、これは如来と等しくなることであるという、究極においては仏教的な内的な構造と論理を有する親鸞の信では、やはりその根本において異質性があるのではないか、つま

りひたすら神との人格的な応答の中に強められる信と、究極において仏性によって如来と等しくせしめられると信ずる信とはその内容と意味と性格において異なりを示しているのではないか、と思われるからである。

ちなみにバルトは、仏性を *Buddhaschaft* とし、「浄土教においては、阿弥陀仏と阿弥陀仏への信仰ではなく、この仏性を強く求める人間的な願いの目標が本来の支配的、現実的な力になっている⁹⁾」とし、浄土教を真なる宗教としながら、なおキリスト教と区別するためにこのように仏性をとらえる。後述するが、親鸞においては弥陀への信によって弥陀の側から仏性が開顕されるのであって、かようなバルトの見方は疑問である。いずれにしても右のような問題を次のごとき過程を経ながら検討していきたい。

(一) 親鸞の信の問題を扱かう場合、従来「仏性」の問題は中心課題にされなかったようであるが、仏性の問題は彼において根本的な問題ではないか。むしろ「仏性」観をふまえて信の本質が問われるべきではないか、と思われる故、まず親鸞の文献にあらわれた「仏性」の意味を問うてみたい。

(二) 次に親鸞の長い苦悩を経て回心的事実に至る苦悩の性格は、一面で自己が肉を有し生死せる身たるがゆえの煩惱との葛藤の苦悩であると同時に、本来「悉有仏性」たる根本的な仏教的人間観への志向とその挫折という性格をもっていたのではないかと思われる。すなわち元来仏性を有すべき筈であるといういわば觀念と、煩惱に束縛されてそれが不可能であるという両側面間での

苦悩たる性格があったのではないか。この点は神にそむき、背を向けたというルターの苦悩とは性格を異にするのではないか。この親鸞の苦悩の性格を問題にしたい。

(三) このような苦悩は、法身であるが同時に方便法身として姿をあらわした弥陀自身の苦悩に気づかしめたのではないか。すなわち法性法身が究極である仏教において方便、化身といった、ある意味で仏教の非常に人格的な側面に眼を開かしたその根拠は、親鸞という人間の苦悩の性格にあったのではないか。かような特色をもつ苦悩の性格が、仏のきわめて人格的な側面に気づかしめ、ひたむきな信、唯信の境位に至らしめ、信に全関心を集約させ、ルターと類似するとき形態を生ませ、しかし同時に仏の真意が法性法身たることに気づかせ、信により仏性を開顕せしめられ、如来と等しいとさえ言い切らせる根拠になっているのではないか。

(四) ここに如来と等しいと信ずる信はやがて自然法爾的な信の境位に至り、ひたむきに人格的な信に徹し尽したところにキリスト者の「自由」(freiheit)を見出すルターの fides との根本的な相違性を示すのではないか。

以上の問題を順次検討したいが、かような問題の設定は私の恣意的な問題意識に基づくものであり、浄土真宗宗乗、プロテスタント神学からは戯論であるとされるかも知れないが、宜しく御教示賜わりたいと思う。

二

周知のように親鸞は、『教行信証』において『涅槃經』を引用し、独自の仏性観を展開しているが、仮に信巻、信樂釈の涅槃經引文の部分を取りあげ、問題を提起してみたい。

『涅槃經』にのたまはく、善男子、大慈大悲をなづけて「仏性」とす。なにをもてのゆへに、大慈大悲はつねに菩薩にしたがふこと、かげのかたちにしたがふがごとし。一切衆生、ついにさだめてまさに大慈大悲をうべし。このゆへにときて「一切衆生悉有仏性」といへるなり。大慈大悲はなづけて仏性とす。仏性はなづけて如来とす。大喜大捨をなづけて仏性とす。なにをもてのゆへに、菩薩摩訶薩は、もし二十五有にあたはず、すなはち阿耨多羅三藐三菩提をうることをあたはず、もろもろの衆生、つねにまさにうべきをもてのゆへに。このゆへにときて「一切悉有仏性」といへるなり。大喜大捨はすなはちこれ仏性なり。

仏性はすなはちこれ如来。¹⁰⁾

これは『涅槃經』、『師子吼品』からの引文であるが、いわゆる四無量心である大慈、大悲、大喜、大捨について述べたものである。本来の意味では、菩薩がこの四無量心によって仏果を得るゆえに仏性であり、誰でも仏道修行を修める者であればおこし得るものであって、一切の衆生悉く仏性あり、というものである。これに対して親鸞は、四無量心とは、衆生でなく弥陀如来が因位においておこし、衆生をして仏性を獲得させるものであり、それ故

に一切悉有仏性とした、ととらえる。すなわち四無量心は法蔵菩薩が衆生を成仏せしめんとする心であり、これが衆生のものとなり成仏の因となり仏性となるというごとく仏性の意を大きく転換させている(その論拠は後述する)。

また親鸞は続いて引文する。

「仏性は「大信心」となづく。なにをもてのゆへに、信心をもてのゆへに菩薩摩訶薩はすなはちよく檀波羅密乃至般若波羅密を具足せり。一切衆生はつるにさだめてまさに大信心をうべきをもてのゆへに、このゆへにときて「一切衆生悉有仏性」といへるなり。大信心はすなはちこれ仏性なり。仏性はすなはちこれ如来なり。¹¹⁾」

従来の仏教の通念によれば、大信心は元來仏、法、僧の三宝を信ずることであり、これが初地になり、布施行たる檀波羅密や智慧の行たる般若波羅密の行を成就し、仏性を開顯するので仏性とたたえ名づけ、誰もがこの信心をおこし得るが故に一切衆生悉有仏性とした、とされる。これに対し、親鸞によれば、仏性は如来の廻向の信心であり、このなかにいわゆる六度の功德が具足されており、信心獲得すれば仏性を開顯できるため、この信心は仏性であるとする。『末燈鈔』¹²⁾に、「他力によりて信をえてよろこぶころは、如来とひとしと候」とされ、『浄土和讃』に、「信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたまふ 大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり」¹³⁾とされるごとく、ここに従来仏法入門、能入としてとらえられていた信心を大きく転質させ、信心がすべ

てであり、これはすなわち仏性でありとし、信心観、仏性観の独自な意味をもたらす。すなわち元來仏になる可能性とされていた仏性が仏の側から人に向けられ、さらに修行の前段階とされていた信心が仏の側から廻向されるという。

さらに次のように引文は続く。

「仏性は「一子地」となづく。なにをもてのゆへに、一子地の因縁をもてのゆへに菩薩はすなはち一切衆生にをいて平等心をえたり。一切衆生はつるにさだめてまさに一子地をうべきがゆへに。このゆへにときて「一切衆生悉有仏性」といへるなり。一子地はすなはちこれ仏性なり。仏性はすなはちこれ如来なり、と。¹⁴⁾」

元來一子地とは菩薩の初地の位であり、怨親平等の心を持ち仏性を開顯するがために、一子地を仏性と名づける、とされていたが、これに対し、親鸞は、如来により浄土に生まれ、すべてを平等にみる一子地たる位を得、浄土において仏性を開顯する、という。『浄土和讃』には、「平等心をうるときを 一子地となづけたり 一子地は仏性なり 安養にいたりてさとるべし」¹⁵⁾とするゆえである。

かくのごとくに親鸞は、煩惱具足たる衆生への弥陀、法蔵菩薩の働きかけとしての廻向の中に仏性をとらえなおしていく。

さて本稿の主題に立ちかえるとき、何故親鸞はあえて仏性の問題をとりあげ、信心と結びつけ、『涅槃経』等で基礎づけようとしたのか。煩惱熾盛の凡夫の救いが如来廻向によって成就される

ならば、あえて仏性の問題を取りあげる必要はなかったのではないか。従来の仏教では仏性の問題はきわめて重要な問題ではあったが、親鸞においてはむしろ煩惱に覆われた衆生の姿とその救済が全関心になっていたのではないか。事実真宗学でも仏性の問題はさほど問題にされなかったようであり、問題にされたにしても、親鸞が自己の信と教義を学的に確立、論証するためであったとか、大乘仏教の中での位置づけを必要としたためであるとか等と考えられてきた。

しかし私見によれば、このような点もさることながら、親鸞においてはさらに根源的、本質的な意味で仏性が問題になっていたのではないか、と考えられる。すなわち悪性さらにやめがたき、無慚無愧、出離の縁なき煩惱の徹底の前には、仏性は其の関心の対象にはなっていないと考えるべきではなく、本来彼の中にあっては執拗な仏性への追究の意志があり、その追究の激しさが煩惱の自己をえぐっていく根拠になっていたのではないか。煩惱具足を悲歎しつつも、「無仏性」とは言わず、「みることをうることあたはず」¹⁶⁾（不能得見）と言う。この裏では、仏性が単に二義的なものとしてではなく、根源的に、しかも高度な次元で問題になっていたのではないか。『正像末和讃』には、「無上覚をばさとる」¹⁷⁾と、『唯信鈔文意』には、「煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる」¹⁸⁾という表現が見られることは、一面で煩惱に束縛され、もがきつつも、激しくこれに返逆し、彼の意識の根底で、しかも高度な次元で仏性に関心があり、問題にされていたということになる

のではないか、そうでなければ、全関心を集約した信心を「仏性」であるとし、仏性を如來であるとしていく彼の内在的論理と信の在り方が把握できないからである。この点に問題の焦点をまずしぼっていきたいが、ここにまた彼の信が仏性と関係するが故に、その基底においてルター等とも異なる信仰の在り方が考えられるのではないか、と考える。

親鸞の著作等を表面的に見る場合、「仏性」の問題はさほど本質的な問題ではないかのごとくであるが、私見によれば、とくに回心的事実すなわち二十九歳のとき法然の下で「難行をすてて本願に帰す」¹⁹⁾とされた以前の苦悩の体験の根底においても、やはり、この仏性の問題は根源的な問題になっていたと考えられるが、この点を、種々あると思える理由の中から、仮に次の三つの側面から考えてみたい。すなわち、(1)親鸞の発想の特質、(2)二十年間身をおいた比叡山との関係、(3)彼本具の粘着性気質との関係、の三側面である。

(1) 親鸞の発想の特質をあらわす典型的な在り方の一は「非僧非俗」という見方にあると思える。これを表面的にみる場合、社会的通念によっても、さらに形式論理的にみた場合にも、同一の人間たる親鸞が非僧であると同時に非俗であると自己を規定することは、いわば矛盾するときである。しかしかような在り方を一身に内包し包蔵せんとする親鸞という人間の発想が問題である。

すでに「非僧非俗」に関しては、真宗学はもちろん、多方面か

ら論及され、とくに越後配流期における「愚禿」なる呼称と関連させての論及は多い。しかし、右の問題に立脚しつつ、古来問題にされてきたような越後配流より、自身を愚禿、親鸞と称すると同時に、愚禿釋、親鸞²⁰⁾と称する態度があることに留意したい。かような呼称は『教行信証』、『浄土和讃真蹟本』、『入出二門偈頌文真蹟本』等に記されているが、禿の字をもって姓とし、禿の字に更に愚の字を附す側面はすでに多々論じられているが、なにゆえに他面で釋の字を附したのか、という問題である。問題はむしろ愚禿釋、親鸞と自己を呼ぶ親鸞において、禿を軸にして愚と釋という、いわば反対概念が親鸞という同一主体に何故同時に冠せられているかという点である。愚とは人間の罪悪性、凡夫性すなわち下品下生に徹した姿であり、釋とは宗教性の最高度の理想である。実はここに煩惱に束縛された我身を執拗に見つめ、悲歎しつつも、同時に仏性を開顕せんとする仏教本来の高度な理想が彼の内に内蔵されていたのではないか、と思える。換言すれば、親鸞の発想の基盤には、愚の面と釋の面、非僧と非俗という相反し矛盾するごとき両側面を見すえ、一方を否定することなく、その両面を包含し脱却せんとする発想が存したのではないか。常盤大定が「罪惡のままにして、而も絶対の救済に接したい。この矛盾せる要求²¹⁾」と表現した方方が親鸞の発想の基盤に存したと思える。親鸞と同年に生まれ、同時代を生きた明恵にあっては、あるべき僧の姿を求め俗を否定し、菩提心を紙粹化するために煩惱をひたすら断滅しようとした²²⁾。しかるに、かかる親鸞において、罪惡深

重、煩惱熾盛を自覚し、内省し、苦悩するところには、高度な次元で「仏性」が問題になっていたと考えられる。罪惡生死、煩惱具足の自覚と仏性開顕への願いという矛盾するとき内的情況（仏教本来の見方によれば、煩惱即菩提であり矛盾するものではないが、実存せる人間の自覚という点では矛盾のごとく考えられる意）と彼の苦悩と発想の特色が存したと思われる。生涯非僧とし愚禿とした点は、煩惱から免がれたい自己を見えることであり、同時に生涯非俗とし釋子としたことは、仏性開顕の願いが存したことであると考えられる。実はこのことが、後に信心を仏性とし、仏性を如来とし、信心をよろこぶ者をして如来と等しいとまで言わせた一根拠になっていると思えるが、いずれにせよ、彼の発想法から考えて、仏性が根源的な問題になっていたのではないか、と考えられる。

(2) 次に二十年間の比叡山での研学、修行、生活を看過する訳にはいかない。一般に下山のことが重視されるが、次に述べる彼の性格が粘着気質でありその徹底性、几帳面、執拗性を考慮するとき、下山とともに天台の教えを捨てたということは考えられない。その当時の叡山の僧風等への反撥はあっても、自らを「愚禿」と称した親鸞にあって、「塵禿」と自称した最澄への思慕があったことは当然考えられるし、その最澄と徳一の仏性論争、「日本仏教は仏性がある」というところから出発しており、その教えが本覚法門ということ²³⁾であった点等を合わせ考えるとき、叡山での仏性についての教えの影響とそれに対する彼の関心は強かったと

推察できる。さらに下山に関しても、仏性を否定してのそれではなく、仏性を開顕できない我身の煩惱を抱えてのものであったと考えられる。否定ではなく、親鸞の心の奥底に仏性への関心が秘められ、これが他力信心獲得後やがて顕在化し、信心を仏性であると規定していった、と考えられる。したがって「衆生の仏性は現在に無なりといへども、無といふべからず」²⁴⁾といわれることなく、煩惱熾盛が無仏性あるいは仏性の否定にはならず、親鸞においては、煩惱熾盛は逆に内面での仏性開顕への激しい思いになっていったと考えられる。さらに「叡山の天台宗では、法華と涅槃とを同醍醐味として最高の教とするが、その中でも『涅槃経』の方は末代鈍根のために遺された扶律談常教だとして依憑とせられている。末法の自覚を持つ者がこれを軽視してよいはずはない」²⁵⁾とされるが、この涅槃経を浄土三部経とともに重視し、阿闍世の姿に我身を思い、闍提の身を「世雄の悲、まさしく逆謗闍提をめぐまんとおぼしてなり」²⁶⁾ととらえなおしていった親鸞において、仏性の問題はすでに叡山時代、重要な問題になっていたのではな

いかと推察される。

(3) 次にいささか特異な側面からではあるが、以前私は親鸞の気質性について詳しく分析し、いわゆる「粘着性気質 (epilep-thym)」の特色を有する点を考察した。²⁷⁾ 詳細についてはそれを参照されたいが、これによれば、このタイプには注意力の集中性、固執性、几帳面、堅忍不拔、徹底性、潔癖性、非妥協性などの特色がみられる。建保二年、四十二歳の時、「三ぶきやうをせんぶ」

読まんとした自己を反省し、さらに五十九歳に至っても「人のしうしん、じりきのしんは、よくよくしりよあるべし」²⁸⁾と自省している。「或る一のものに對した時、それを徹底的に解決しなければ、容易に承知せない性格であった」²⁹⁾等の特色があらわれているが、また著名ないわゆる三願転入の文の中の「今」の問題等も、彼の信仰体験とこの性格との関連において考えねばならないと考えられるが、ここでは仮に次の点を指摘しておきたい。

周知のごとく明恵は親鸞と同年承安三年に生を受け、厳しい求道に徹し、僧のあるべき様を求め、日頃法然の人柄に仰信を懷いていたが、『選択本願念仏集』を披閱するに至って、「汝はあに悪魔の使にあらざらんや」³¹⁾と法然を非難した。これに対し、親鸞は周知のごとく「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」³²⁾と強い帰依に至った。かような正反対の立場に両者は至ったのであるが、親鸞は直接明恵について著作の中で名を挙げていないし、直接論難することもしていない。しかし問題の発端である「菩提心」

の問題については、二十年以上を経て暗に明恵の「菩提心」に対し、教行信証で横超の菩提心を主張した。³³⁾ その内容について今は触れないが、留意すべきは、仏性を正因とする縁因たる菩提心が問題視され、これが執拗に内面で問題にされていたことである。

「明恵は菩提心を清浄心とし、又真実心とするが、親鸞の述作を通じて亦この語の如何に多いことか」³⁴⁾。「教行信証を摧邪輪と対比すると、後者の前者に対する関係は深励の考へた如く所々に散見

せられるものではなく、実に全体に亙る根本的な基調をなしてゐる³⁵⁾」とされるように、「菩提心」についても徹底して問題にされていると言える。八十五歳に至ってなお「清浄真実のこころなし発菩提心いかにせん」³⁶⁾と悲歎述懐している。「菩提心」とは従来、明恵が悉有仏性を基盤にし、菩提心を確信し、これをひたすら純粹化することがすなわち往生の正因になるべきものであり、菩提心をおこして諸の功德を修すべしとしたものである。また当時の仏教界一般の基本的立場であり、当然親鸞も叡山でこれに精進した筈である。粘着性氣質の彼にあって下山と共にこれが捨てられたとは考えられず、教行信証に至ってなお暗に批判を展開することを考えれば、菩提心、さらに菩提心の基盤たる仏性の問題は、彼の内面で根本的な問題とされていたと推察される。

少なくとも以上三点から仮に推察するとしても、親鸞においては端的に仏性を無とすると、煩惱の身のみに関心を置いたとか、仏性の問題は彼の教理の基礎づけのためにのみ必要とされたと考えるべきでなく、早期から根本的な問題にされていたと考えられる。であれば、これが彼の信の性格と関係することも充分考えられることであり、キリスト教的伝統に立つルターの信仰と性格を異にする根拠も考えられるが、かかる仏性観を背景にしつつ、彼の苦悩の根拠を更に考えてみたい。

三

確かに仏からすれば、「その同じ世界が全部真理の世界、法界

である」が、「これをわれわれ凡夫の目から見るときには、どこまでも娑婆世界であって、あらゆる欲望がうごめいている」³⁷⁾。本来悉有仏性とはいへ、親鸞においては、それ故に強烈な煩惱、悪性観におそわれたのではないか。「然らば仏性は持ちながら何故に人はそれを覚ってゆけないか」³⁸⁾というところに、彼の本質的な苦悩があった、と考えられる。キリスト教的な神からの背反、和解を軸とする在り方と異なり、仏に成る成仏を究極とする仏教においてはこの問題は根本的な問題となる。常盤大定は、『仏性の研究』で、「成仏を以て終局とする仏教に於て、仏性の問題は、最初にして而も亦最後ともいふべきまでに、重要な意義を有す」³⁹⁾とするが、かような仏性を開覚し得ないとする彼の苦悩の根拠は何であつたか。

私見によれば、親鸞の苦悩の根幹は、衆生は煩惱具足であり、「いづれの行にても、生死をはなることあるべからざる」⁴⁰⁾肉体を有するが故の宿命的な姿にある。したがって親鸞の指す悪性はいかなる行、善根、修善によってもぬぐいさることの不可能な深さをもった悪である、と考えられる。すなわち「恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし」⁴¹⁾、「我等いかでか生死をはなるべきや」⁴²⁾という如く、衆生の存在自身につきまとう生死を凝視することによって生まれる「悪」である。されば生死せる衆生たる親鸞にとっては、自身は所詮「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」⁴³⁾という思いになる。端的な善悪相対の次元ではなく、その根は更に深い。「今生にをいて

は、煩惱惡障を断ぜんこと、きはめてありがたきあひだ⁴⁴⁾といわれるゆえんである。かかる親鸞においては、たとえば善導の『善義』の「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⁴⁵⁾」たる姿に深く気づくことより生ずる出離之縁なき流転の身に全関心が集約される。自身を罪惡生死の凡夫、出離の縁なき存在として感ずる在り方が、観念的理念的な思考判断に先行している。すなわち親鸞の発想の根柢には、衆生自身にては如何とも為し難い絶望的な「惡」たる存在の自覚がある、と考えられる。「惡事のおもはれせらるるも惡業のはからふゆへなり。故上人の仰には卯毛羊毛のさきにゐるちり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るべし、とさふらひき⁴⁶⁾」。もとより宿業という思考は仏教に伝統するものである。しかるに問題は、それに対する対し方である。哲学的諦観によってかかる宿業を止揚するのとは異なり、全関心が生死せる人間存在に向けられている点である。これを換言すれば、解脱、悟道に至る形而上学的な道ではなく、罪惡生死の凡夫たる存在が発想の起点になっている点である。かような惡の姿が、当時の末法思想と相俟って、叡山で研学に励む親鸞を責め、苦しめた。『正像末法和讃』にこの時代の苦悩を述べている。

「自力聖道の菩提心　こころもことばもおよばれず　常没流転の凡愚は　いかでか發起せしむべき⁴⁷⁾」。高度な自力聖道の菩提心と常没流転の凡愚の姿の間に超えがたい亀裂が存している。こころもことばもおよばぬ所以である。これを換言すれば、自己の観念

を尽し、善を求め、積善し、自らを淨化し、悟りに至らんとし、ある意味で理念界に志向する在り方を理想としつつも、それ以前に自身を救い難い生死の身として自覚するとき、そこに深い挫折感が生まれる、と思われる。かかる思いが純粹にしかも鋭くされればされる程、その間の懸隔はいよいよ深くなる。「持戒持律にてのみ本願を信ずべくば、我等いかでか生死をはなるべきや⁴⁸⁾」。生死をはなれがたき身が、持戒・持律によって仏に対せんとするとき、仏に向ってさえ主客対立の思いが強くなったのではないかと、と推察される。惡の性格がどこまでも人格的な現実存在にあるに反して、それからの救いを、きわめて理念的な研学、研鑽、自戒、修善に希求するという一種の矛盾に直面するとき、深い苦悩が生ずる、と考えるからである。ここに親鸞のいう「惡」の性格と苦悩の特質がある、と思念される。かような苦悩を背負った親鸞においては、「空、真如、一如、真実、實際、法性などの単なる観念的存在⁴⁹⁾」としての仏に対したとき、深い絶望感に至るのみであつたろう。かような苦悩を直視するとき、悉有仏性の教理は単に空理空論と映ったと思える。ルターが肉の存在としての我身が「審判者」たる神の前に立ったとき、「罪の意識に混乱していた私は気が狂わんばかりであつた⁵⁰⁾」とする点に類似する面が考えられるが、したがって親鸞においては、徹底して「悉有仏性」を自覚し本来自性清淨心と自覚することはできなかった。すなわち肉体を有し生死せる実存的な苦悩と伝統的な「悉有仏性」の教義の間にあって苦悩していたと考えられるのである。ここに彼の

苦悩の性格の一角が存すると思える。同年に生れた明恵は、『華嚴唯心義』に、「真理ヲ見ルハ便チ真仏ヲ見ルガ故ニ。便チ我が心性ヲ以テ仏体トナスヲ心造諸如来ト云也。此ノ道理ヲ悟ルニ便チ心ノ相ヲ会シテ心性ニイル。便チ仮名ヲ会シテ真実ニ入ガ故ニ。是レ我が心ノ上ニ如来ヲ顕スナリ。如来ト云ハ。如ハ云ク此心性也来ハ云ク観智進ミ来リテ此ノ心性ノ理ニ悟入スルナリ」とする。明恵にとって究極的には唯心の道理、真理を以て仏体となし、我が心の上に如来を顕すことに関心の核があり、志向性の極があると思われる。彼においては悉有仏性が基盤になり、心は自性清浄心であり、これをひたすら純粹化することに関心が集約される。如来は我が心の上に顕すべきものであり、唯心の道理を媒介にし人間性を消去し去るものである。しかるに親鸞は心に煩惱具足を見、菩提心発起不可能を思い、明恵のごとく観念的諦観、悟道の道を歩むことはできなかった。「罪業もとよりかたちなし妄想顛倒のなせるなり 心性もとよりきよけれど この世はまことのひとぞなき⁵²⁾」と悲歎述懐するごとく、伝統的観念によれば心性は本来清浄であるが、我身の煩惱によってこれを開顕することは不可能であった。この両側面の間の苦悩を確認しておきたい。

では、かかる苦悩から彼はいかにして脱却するか、さらに仏性をいかに解するか、を考察したい。心性もとより清浄であるという点は、キリスト教的地盤およびルターの立場と異なるが、右のごとき肉体的実存と観念的立場の間での苦悩では類似せるものがあるのではないか、この点を考えながらである。

四

私見によれば、肉体を有し生死せる煩惱の身と観念的理念的な伝統教義の間に苦悩したことが、「いろもかたちもなき」法性法身の奥に、自らかたちをあらわし、方便法身の身となり、法蔵菩薩の姿となった仏自身の仏意を聴きとり、そこに独自の仏性観を生ましめる一因となったのではないか、と考えられるが、以下の点を論述していきたい。

肉の身たる実存的苦悩を観念、理念界で脱却せんとすることは免がれ難い絶望感を生んだ。叡山堂僧時代の末期はこの状態にあったと考えられる。この両面が対極的に自己を苦しめ自爆寸前の状態であつたらうと推察される。この状態はやがて法然に教導されつつも、弥陀を観念の対象ではなく、人間的、人格的、意志をもった仏としてみていく在り方を生んだ、と考えられる。すなわち観念界から人格の世界に帰入していく在り方に転ぜしめた、と考えられる。

「仏意はかりがたし。しかりといへども、ひそかにこのところを推するに、一切の群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時にあたるまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂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、不可思議兆載永効にをいて菩薩の行を行じたまひしとき、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。如来清浄の真心をもて、円融無礙不可思議不可称

不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもて、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に廻施したまへり。すなはちこれ利他の真心をあらわす。かるがゆへに疑蓋まじはることなし。⁵³⁾

もとより宗乗においては古来伝統的な解釈が存するが、本稿の問題からするに、「仏意」、仏の「ところ」を観念の場ではなく人格的な場で聴きとり、一面で一切の群生海を穢悪汚染、清浄真実の心なしととらえつつ、同時に是を以て、如来が一切苦悩の衆生海を「悲憫し」、自ら兆載永効において、衆生のために「菩薩の行を行じ」、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなく、「至徳を成就し」、さらに如来自ら「至心をもて」諸有の一切煩惱・悪業、邪智の群生海に「廻施」したもうという如く、如来の意志、働らきかけ自体に大きく心が動かされている点である。すなわち罪惡生死の衆生自身が行を行ずるのでもなく、さらには衆生が法身の如来を観念するのでもなく、如来自身が衆生を悲憫し、至徳を成就し、至心をもつて衆生に廻施する姿に全関心が向けられる。観念的な悟達の在り方とは違って、如来の「悲憫」、「至心」という、いわば人格的な側面に関心が集約されていると思われる。『教行信証』行巻の「正信念仏偈」が、「法蔵菩薩の因位るとき、世自在王仏のもとにありて、諸仏の浄土の因、国土人天の善惡を觀見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超發せり。五効これを思惟して摂受す⁵⁴⁾」と、法蔵菩薩の因位の姿から説きおこされるのもこれに無縁ではないと思われる。すなわち如来が法蔵と名のり姿をあらわしたことが、親鸞にとっていか

に重大な問題であったかが推察される。如来が自ら菩薩となり、衆生のために願を建立し、希有の大弘誓を超發したその姿に関心が向けられる。菩薩の修行、願、大弘誓は、観念、理念の場に立ったものではなく、如来のいわば人格的な側面の上に成立するものであって、法然に教導されつつ、親鸞がそれに気づく点が、本稿の主題からすれば留意さるべきである。「このゆへに、如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまふしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も廻向心を首として、大悲心を成就することゝをえたまへるがゆへに、利他真実の欲生心をもて諸有海に廻施したまへり⁵⁵⁾」。如来に対せんに、如来の「矜哀」、「廻向心」、「大悲心」がその関係を決着している。ここにおいて、行の主体も菩薩に転換されることになる。生死せる自己が観念によって念仏し、持戒持律によって修善を為さんとするとき、それは深い絶望感に至った。叡山時代の苦悩がそこにあった。しかるに法身の如来が自ら「報身如来」となり、自ら「方便法身」となり、「⁵⁶⁾ たちをあらわし、御なをしめして」、衆生のために、衆生にかわって行じ給う、と親鸞が気づき得たところに親鸞という人間があり、回心に至り得た根拠の一があると考えられる。これを要するに、愛欲の広海に沈没し、出離の縁なく、成仏の機なき主体はもとより親鸞であった。しかし同時にその苦悩自体をすでに衆生に先立って、如来自身が「悲憫」、「矜哀」し、自ら菩薩となり、衆生の苦悩を引き受け、その主体となった、と感じたのである。

「行の一念は法蔵菩薩の苦吟である。また獅子吼である。我等と

なって我等を救うはたらきである」⁵⁷⁾、「如来の大悲心を、もう一つ徹底して行けば、これは如来の本当のかなしみである。如来の哀れみたもう心は、如来の悲しみである。如来の大悲心は、どういう方法も手段も尽きたところの衆生のために、如来の一切を捨ててしまわれる」⁵⁸⁾とされるゆえんである。かくの如く如来の人格性に全関心を向けた親鸞においては、「悪」の見方は大きく転換する。最も深い悪といわれる五逆誹謗正法について彼は善導の『観経疏散善義』を引く。「ただ如来、それこのふたつのがをつくらんをおそれて、方便してとどめて、往生をえずとのたまへり。またこれ摂せざるにはあらざるなり。また、下品下生のなかに五逆をとりて謗法をのぞくことは、それ五逆はすでにつくれり。すでに流転せしむべからず。かへりて大悲をおこして攝取して往生せしむ。しかるに謗法のみは、いまだつくらざれば、とめて、もし謗法をおこさば、すなはちひまるることをえじとのたまふ。これは未造業について解するなり。もしつくらば、かへりて攝取して生をえしめん」⁵⁹⁾。まず『大経』の二つの罪、五逆と謗法に関して、如来は衆生がこの過ちを造ることを恐れて、方便をしてこの様な過ちをおかせば往生を得ず、としたのであって、攝取しないというのではない、というのである。『観経』で五逆をとり、謗法を除くというのは、五逆はすでに衆生が造ってしまったものであって、捨てることは出来ないから攝取し給う、しかるに謗法の罪は未だおかしてない故、謗法をおかせば往生することは出来ないとし給う、という。未造業の段階でこれを止めさせ、もし

造ってしまったならば如来は還って攝取して往生させると教え給うている、と理解する。宗乗には独自の解釈があるが、これを仮に宗教的な場において考えるとき、かかる最高度の「悪」にまで衆生以上に如来がすでに心を費し苦悩していると気づく、その気づき方が問題である。理念、観念を媒介にすれば、五逆誹謗正法の徒は如来とは最も遠い存在である。しかるに人格関係においては、最も近い存在たることが可能になる、と思われる点である。たとえば「誠に謗法者をして至心信樂せしむることは、如来といへどもその廻心の時を俟つ外はない。唯除逆謗の悲しみは若生者の誓ひから顕はれた」⁶⁰⁾と指摘されるがごとく、親鸞においては、ここに至って悪の苦悩の主体は如来の側に逆転され、罪惡のまま、しかも絶対の救済に接し得るという在り方がそこに可能になる、と考えられる。さらに『涅槃経』における「闍提」も、親鸞のかような信においては、如来の慈悲において救済される。「世雄の悲、まさしく逆謗闍提をめぐまんとおぼしてなり」⁶¹⁾といわれるゆえんである。この点は「肉」の罪にとらわれながら、観念的に善を求めて挫折し続けたルターが、「キリストは我々が救われるように（中略）我々の肉と苦悩に満ち満ちた生の中に（*in carnem et calamitissimam vitam nostram*）まで御自身を低め、我々の罪の罰を（*peccatorum poenam*）我身に引き受け給うたのだ（*recepti in se*）」⁶²⁾と気づき得た点に、少なくとも類型的に共通する面はあると思う。信の内容はひとまず別にして、観念と実存の間の苦悩から人格的は信仰へと帰入していった点では共

通する側面も考えられる。

さて以上のごとく、煩惱の肉の身と観念の間の苦悩から、自ら苦悩を背負う方便法身、法蔵菩薩の姿に遭遇し、信心を賜ったとする親鸞の信において、「仏性」はいかにとらえられるか。

五

『唯信鈔文意』に次のごとくある。

「この度衆生心とまふすは、すなわち衆生をして生死の大海をわたすところなり。この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり。この心すなわち菩提心なり。大慈大悲心なり。この信心すなわち仏性なり。」⁶³⁾

ここに端的に親鸞の仏性観があらわれていると言える。すなわち、生死せる身から度されることが親鸞の願いであったが、この度せんとする心は仏にあった。つまりその心の主体が仏の側に転換された。しかれば信樂すなわち信の主体も仏にある。さればその信は純粹にして完全であり、かかる在り方は衆生を無上涅槃にいたらしめる心であり、よって大菩提心である。かかる仏意、仏の意志によるがゆえに、また大慈大悲心である。そしてかように煩惱たる身でありながら、かような衆生を自ら信じるその衆生への信は正に仏の純粹な信であるが故に信心は純粹であり、そのゆえにその信心は仏性たり得、同時にその信心を賜わると信ずる人間の信も純粹たり得、すなわち仏性たり得る、という内在的論理に立脚している、と考えられる。さらに言えば、信の主体、仏性

の主体は、親鸞によれば弥陀仏にある。しかるに方便法身となり、法蔵菩薩とあらわれた仏の本意、仏意を主にし人格的信仰に全関心を集約する彼においては、弥陀の意志によるがゆえに、その信仰の主体、仏性の主体は強く衆生にあらねばならない。すなわち、それゆえにすでに挙げた四無量心、大信心、一子地の在り方は、仏意によるがゆえに衆生、人間のものであり、この仏意は衆生の仏性開発、開顕のためでもある。ここにまた親鸞の強い人格的信仰への転換を通した仏性観の特質が存すると思える。従来「悉有仏性」は伝統仏教の大前提的なものと考えられ、さまざまな観念を尽して解釈がなされていた。親鸞も二十年間の研學、修行を尽してこれに近づかんとしたと推察され、これは彼の心奥に存したと考えられる。しかるに、彼においてはこれに尽力すればする程、煩惱たる身にとってのその不可能性に気づかざるを得なかった。しかしその挫折が、弥陀のきわめて強い人格的側面に気づかせ、弥陀の意志の中なる弥陀自身の苦悩を通し、その信、慈悲心、純粹清浄な仏性に気づき、仏意を聞信するがゆえにその信心、仏性の主体が仏によって衆生とされることに気づかしめられた。すなわち弥陀によって人間の仏性が開発、開顕されることに気づくに至ったのである。

さればこの仏性はまったく新しいものになる。「この信心すなわち仏性なり。すなわち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく」⁶⁴⁾。信心は如来より出たものであり、清浄であれば、仏性である。しかればか

ような信心を得たことをひたむきに慶喜する人間は、その信心、仏性が清浄たるが故に、かような人間は諸仏と等しいことになる。ここに至って、「信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたまふ 大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり」⁶⁵⁾という在り方が理解し得ると思える。如来の信心を賜ったとよろこぶことは、そのまま如来の真意を信じ、如来の心と等しくなり、ひとつになることゆえ、如来と等しい、さらにかく信ずる心はその心が如来と等しいがゆえに仏性である、という内的論理が基盤になっている、と言える。かような彼の意を汲むとき親鸞の「仏性」観が明らかに becoming と考えられる。

観念的な「仏性」への思索と本人自身の煩惱性の自省から来る実存的苦悶との間の苦悩は、真如法性の方便法身と法蔵菩薩の苦悩の中に包摂され、人格的信の關係にその解釈を見出した。この点は観念的な善きわざを求めながらそれを完全には為し得ず、神の恐りの前におののき苦悩しながら、かえてキリスト自身が人間のために苦悩したことに気づき、回心したルターと共通する地盤が考えられる。すなわち両者共に救済者自身の苦悩と働らきかけの中に究極の救いを感じ、その救済者に対する信仰のみに全関心を集約させた点である。

しかしその信仰のみに徹底した点ではかような類似点が見られるが、さらに一歩立ち入ると、そこにある相違がみられる。すなわち親鸞においては、その究極で如来と等しくせしめられると信ずる信仰であるが、ルターにおいてはかような面はない。親鸞に

においては如来と等しいのは、信心が仏性であるがゆえであるが、ルターにあつては、この仏性にあたるものはない。したがってかような側面から、最後に親鸞のいう「仏性」と信の關係を考えてみたい。ここに仏性の意味と親鸞の信の性格も明らかになってくると考えるからである。

六

親鸞は、『教行信証』行巻に涅槃經から次のごとく引用する。

「一乗はなづけて仏性とす、この義をもてのゆへに、われ、「一切衆生悉有仏性」とくなり。一切衆生ことごとく一乗あり。無明おほへるをもてのゆへにみることをうることをあたはず、⁶⁶⁾と。」

問題は、衆生はすべて一乗、仏性があるにもかかわらず、無明におおわれているために仏性を「みることをうることをあたはず」(不能得見)すなわち見ることができないというのである。親鸞はこの引用を通して、仏性がないと考えているのではなく、見ることができない、としているのである。したがって悉有仏性を否定しているのではなく、ただ無明のゆえに見ることができないとしているのである。さらに信巻では、やはり涅槃經を引用する。

「阿闍世」はすなわちこれ煩惱等を具足せるものなり。(中略) 仏性を生ぜざるをもてのゆへに、すなはち煩惱のあだ生ず。煩惱のあだ生ずるがゆへに仏性をみざるなり。煩惱を生ぜざるを

もてのゆへに、すなはち仏性をみる⁶⁷⁾。

いわゆる阿闍世のごとき人間にも無仏性とはいわず、煩惱のために仏性をみない、とする箇所を親鸞が引用している点に留意したい。この裏には、逆賊、五逆、誹謗正法、闍提も煩惱をもちつつ、如来によって無明を破しめられ、仏性を見得るという親鸞の信仰と信念が伏在していると考えられる。「またねがはくはもろもろの衆生、ながくもろもろの煩惱を破し、了了に仏性をみることに、妙徳のごとくしてひとしからん、と⁶⁸⁾。さらに真仏土巻には、

「一切衆生また無常なりといへども、これ仏性は常住にして変なし⁶⁹⁾。」

と引用するが、これを要するに、煩惱に苦悩しつつも、ひたむきに弥陀を信ずるその純粹な信の中に、仏性を見さしめられ、仏性を開顯、開覺、顯証せしめられ、本来の悉有仏性への道を自覺していくことになる。

親鸞においては、死に至るまで、「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⁷⁰⁾」という悲歎述懐の生活であった。しかし同時に真実の信心を与えられ、煩惱を破せしめられ、仏性を見せしめられる生活でもあった。ここに煩惱を持ちつつ救済され、煩惱即菩提の境位があり、非僧非俗の自覺、愚禿釋の自覺の発想を支えるものがあると思念されるが、かかる如来による見仏性の可能性に基盤する彼の信の性格は、それゆえに独自のものであると考えられる。

「この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性な

り。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、ころもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となりのたまひ⁷¹⁾とする親鸞の信に内在する論理に留意したい。法藏菩薩と自ら名のった仏は、本来はいろもなくかたちもなき法性法身であった。仏意を聴き、廻向の信を賜った後に真の仏の意を汲むとき、法性法身への信に深まっていかなばならないし、ころもことばもたえた境位にまで導かれねばならない。そこに信心はまた仏性たり得、真の仏性が開顯されていく。「この弥陀修顯の名号に仏性を説き、その名号を廻されてわれわれの信心となり、称名となるところに、無義為義の往生成仏道を開顯されたのである⁷²⁾。弥陀の前に一切義とならんとする我を捨て切ったところに信の究極の境位を知らされ、仏によって本来有する仏性を開顯せしめられ、無上仏にせしめられていく歓喜の信がかかる境位に成立せしめられる。ここにおいて善惡、観念等の価値判断は消え去る。「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとききてさふらふ⁷³⁾。そしてさらに弥陀の「ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。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。かたちましますときには、無上涅槃とはまふさず。かた

ちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすときならひてさふらふ。弥陀仏は、自然のやうをしらせんれうなり。⁷³⁾とあるが、報身仏としてあらわれた弥陀の本意は、衆生をして無上仏にならしめること、自然法爾を知らせ、無上涅槃に至らせることであり、弥陀の意、本意に気づくとき、法蔵菩薩、弥陀仏を信じた人格的信がさらに、仏の本来本性を表現する無上仏、真如法性、本来法爾、涅槃寂靜の境位における信に昇華されていく側面が考えられる。換言すれば親鸞の信には、きわめて人格的な面が強い側面とその人格的な特色が自ら消去されていく側面も考えられる。もちろんその両面は単に並行するのではなく、弥陀の意志を聴く人格的側面が強まるとき、その仏意によって涅槃寂靜の境位に導かれ、その境位にあって改めて再び仏意を知らしめられるという在り方であると考えられる。かかる在り方の中に親鸞の信と仏性の問題の特質が考えられるのではないか。この信の意味内容の具体的な考察は別の機会に譲りたいと思うが、このような信に至ったのは、もとより親鸞の宗教体験による。しかしその背後には、その究極を法に置き、「根本無明と共に、吾々日常生活の上に絶えず経験して居る所の枝末無明との間に迷惑しつつ、而も其の内面には絶対性の仏性―或は之を法身とも名付くる―が⁷⁴⁾その根底に存する仏教的基盤が、親鸞の心奥に存したからであると考えられる。それ故にキリスト教的基盤から、阿弥陀仏を「最高の人格的な神」(höchster persönlicher Gott)⁷⁵⁾と規定するバルトの見方、さらに本稿のはじめにとりあげたバルトの仏

性の見方もここに大きな疑問となり、ハイラーの、親鸞とルターのとりあげ方も更に深く問題にされねばならないと思う。何故ならば、人格的な神の意志に従い尽すところに信仰(fides)の純粋さとキリスト者の自由を見出すルターと、以上問題提起した親鸞の「信」とはその根底で異質性を有すると思えるからである。しかし、以上の考察は、ごく限られた視点からのものであり、私の悉意的な角度からの検討にすぎない。今後は御教示を賜わりつつ、更に別の諸側面からも深く考察しなければならないと考えている。

註

- 1) Friedrich Heiler: Das Christentum und die Religionen. Sonderdruck aus: Einheit des Geistes, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz, 1964, S. 22~23.
- 2) Ibid., S. 23.
- 3) Ibid., S. 23.
- 4) Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik. Erster Band, Zweiter Halbband, Verlag der Evangelischen Buchhandlung Zollikon, 1938, S. 373.
- 5) 教行信証、七四頁(以下親鸞からの引用文は全て金子大栄編『親鸞著作全集』より)。
- 6) 唯信鈔文意、五五一頁。
- 7) 同右、五五〇~五五一頁。
- 8) 末燈鈔、五八六頁。
- 9) Barth: Ibid., S. 375.
- 10) 教行信証、一一〇頁。
- 11) 同右、一一〇~一一一頁。
- 12) 末燈鈔、六〇四頁。

- 13) 浄土和讃、四一九頁。
- 14) 教行信証、一一一頁。
- 15) 浄土和讃、四一八頁。
- 16) 教行信証、七四頁。
- 17) 正像末和讃、四四三頁。
- 18) 唯信鈔文意、五四六頁。
- 19) 教行信証、三四〇頁。
- 20) 拙稿「宗教的人格に関する一考察——親鸞における非僧非俗の態度——」、(東京工芸大学紀要、第五卷第二号、昭和五七年) 参照。
- 21) 常盤大定、『日本仏教の研究』、二九一頁。
- 22) 拙稿「宗教的人格に関する一考察(Ⅲ)——明恵と親鸞——」(東京工芸大学紀要、人文・社会編第五号、一九八四) 参照。
- 23) 高崎直道、『仏性とは何か』、六〇頁。
- 24) 教行信証、二一六頁。
- 25) 横超恵日、『仏性論上から見た親鸞の地位』、『教行信証の研究』、三三六頁。
- 26) 教行信証、一〇頁。
- 27) 拙稿、「宗教的人格に関する一考察(Ⅱ)——青年期親鸞に関する問題提起——」(東京工芸大学紀要、第四号、一九八三) 参照。
- 28) 恵信尼消息、六六三頁。
- 29) 中沢見明、『史上の親鸞』、五六頁。
- 30) 拙稿、「親鸞の宗教的人格について」、『宗教研究』第二六三号参照。
- 31) 摧邪輪、日本思想大系15、八九頁。
- 32) 歎異抄、六七五頁。
- 33) 教行信証、一二〇頁。
- 34) 武生謙、『『愚禿鈔』の問題と『摧邪輪』の所論』、『真宗研究』第四輯、五六頁。
- 35) 竹内義範、『教行信証の哲学』、二〇頁。
- 36) 正像末和讃、四四五頁。
- 37) 高崎直道、前掲書、五七頁。
- 38) 横超恵日、前掲書、三二七頁。
- 39) 常盤大定、『仏性の研究』、一頁。
- 40) 歎異抄、六七六頁。
- 41) 高僧和讃、四二五頁。
- 42) 歎異抄、六八五頁。
- 43) 同右、六七五頁。
- 44) 同右、六八九頁。
- 45) 教行信証、九四頁。
- 46) 歎異抄、六八四頁。
- 47) 正像末和讃、四四五頁。
- 48) 歎異抄、六八五頁。
- 49) 安藤俊雄、「親鸞教の人間理解——真宗に於ける仏性の問題——」、『真宗学報』二三号、三三頁。
- 50) Luther: Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 186.
- 51) 華嚴唯心義、日本大藏經、第七四卷、一二二頁。
- 52) 正像末和讃、四五九頁。
- 53) 教行信証、一〇六頁。
- 54) 同右、八〇頁。
- 55) 同右、一一五頁。
- 56) 一念多念文意、五二七頁。
- 57) 本多弘之、「瞬間と持続——行の一念を問う——」、『教行信証の研究』、一一五頁。
- 58) 曾我量深、「教行信証「信の巻」聴記」、曾我量深選集、第八巻、二七五頁。
- 59) 教行信証、一七二〜一七三頁。
- 60) 金子大栄、「教行信証講読」、金子大栄選集第七巻、三九四頁。
- 61) 教行信証、一〇頁。
- 62) Luther: Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis, WA. 6, S. 104~105.
- 63) 唯信鈔文意、五五三頁。

- 64) 同右、五五三頁。
65) 浄土和讃、四一九頁。
66) 教行信証、七四頁。
67) 同右、一五〇～一五一頁。
68) 同右、一六二頁。
69) 同右、二二六頁。
70) 正像末和讃、四五七頁。
71) 唯信鈔文意、五五〇～五五一頁。
72) 普賢大円、「親鸞聖人の仏性論について」、『印度学仏教学研究』、四卷一号、二三八頁。
73) 末燈鈔、五八七～五八八頁。
74) 島地大等、『思想と信仰』、一二三頁。
75) Barth: Ibid., S. 373.