

「二種深信」に表現された宗教の本質

岡 邦 俊

一 論究の意図と課題

この小論に於ける中心的課題は、二種深信と云う浄土教の核心をなすものと思わるる、思恵信仰の中に現われている宗教の本質を究明することである。浄土教とは「阿弥陀仏」を信仰し、この仏が一切の衆生、人類を救済し、絶対最高の淨福としての「さとり」を、恵み与えんとの根本的念願としての「本願」の具象たる「念仏」を「信受」し「称名」することによつて、安らかに生き、安らかに死ぬことを保証する宗教である。かかる浄土教の生命は古来より「信心」であり、「安心」であると云われて居り、信心や安心についての論議、解釈はまことに微に入り細に亘つてなされてきた。宗学とか宗乗と云われるものは、この信心、安心についての組織的解釈であり、体系的論議である。私はこの小論に於てはかかる宗学的乃至宗乘的な論議、解釈は出来るだけ避け、宗教一般の本質を学的に究明せんことを本務とする、宗教学的立場からこの二種深信を取り上げたのである。

二種深信と云う思恵信仰の中に現われた、宗教一般に共通の本質が如何なるものかを論究するためには、事前

に「宗教の本質」とは如何なるものであるかを明かにすべきであろう。併し、私はこの小論に於ては、宗教の本質が何であるかを論究することを直接の課題とはしていない。今日迄既に多くの宗教学者の研究と調査の結果として、学界に紹介され且つ多くの支持者を持つ、幾つかの宗教の本質概念を、二種深信の思慮信仰に摘要することによつて、私は宗教としての浄土教の本質を明かにすることを意図しているのである。即ち、浄土教の核心たる二種深信の中には、宗教一般に共通する本質概念が、かかる形式と内容とを以て表現されている、との「事実」を究明することが、この小論に於て私が意図している直接の課題である。

二 二種深信の内容

二種深信と云わるるものの内容は、中国に於ける浄土教の大成者であり、浄土教の七人の代表者の一人として、「親鸞聖人の景仰措くところのなかつた善導」(西紀六一三—六八一)の著作である「散善義」中に出ている。もともとの散善義は浄土教の思想信仰の根本所依となつてゐる、所謂「浄土の三部経」中の観無量寿経についての四つの註釈書の一つである。この観無量寿経には吾々が阿弥陀仏の救済をうくるための条件として「三心」、即ち、「至誠心」「深信」「回向発願心」と云うものを説いている。この第二番目の深信についての善導の解釈が散善義に説かれた二種深信なのである。さて、この二種深信の内容は次の文を指すのである。

「二者深信、言三深信者、即是深信之心也、亦有二種、一者決定、深信、自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流転、無有出離之縁、二者決定、深信、彼阿弥陀仏四十八願、攝受衆生、無疑無慮、乘

彼願力⁽⁶⁾、定得⁽⁷⁾往生⁽⁸⁾」

又、同じく善導大師の著作である「往生礼讃」には次の文が記されて居る。

「二者深信、即是真實信心、信知自身是具足煩惱凡夫、善根薄少流轉三界、不出火宅、今信知弥陀本弘誓願及称名号、下至十声一声等、定得往生乃至一念、無有疑心故名深信」

今ここでは私は主として散善義に記されたる本文を、直接の資料として取り扱うことにするが、関係資料として二、三のものを附記しておきたい。この二種深信について、法然上人は「選択集」に善導大師の意を解釈して次の如く述べて居る。⁽⁶⁾

「今建立二種信心、決定九品往生者也」

更に、存覚上人は「六要鈔」にこれを次の如く述べて居る。⁽⁷⁾

「言深等者明能信相、亦有等者顕所信事、是則機法二種信心」

親鸞聖人はこの善導大師の「深信」について、「二卷鈔」下に於てこの機法二種の信の相を「今斯深信者、他力至極之金剛心、一乘無上之真實信海也」と述べて居る。

以上で「二種深信」と云う標語が如何なる内容を持ち、どのような資料に基いて成立したかの事情は理解し得られると思う。而もこの機法二種の深信は浄土仏教にあつては、救済の原理としての「他力安心」の真相を明示するものであるから、今日迄多くの専門学者によつて種々の論議解釈がなされて来た。

私はこの二種深信の中に表現されている宗教の本質を探る前に、本文解釈の参考として浄土仏教思想の根本

性格についての要点をのべておきたい。

古来浄土仏教に対比せられる他の仏教を一般に「聖道門」「難行道」「自力門」等と称し、浄土仏教は自らを「浄土門」「易行道」「他力門」等と称して居る。このような仏教の分類によれば、浄土仏教以外の仏教は聖道門であるから、それは聖者の道であり、学問修行を完全に実践し得る一部限られた人々が求むる仏道、成仏の道なのであつて、学問修行の不可能なる一般凡愚の求むべき道ではない。それ故に聖道門はそのまま難行道であり、多くの人々にとつては極わめて困難なる道である。而もかかる困難にして聖者の道と云われる聖道門は又自力により、自己の能力の最大限を發揮して、ついに正覚サトトの世界に到達すべきものであるから、自力門とも云われるのである。而も、聖道門、難行道、自力門の仏教は、自力によつて難行苦行することによつて聖者達はこの人生の中に於て、人間の肉体を保持したまま仏になり、正覚を完成すると主張するのである。「即ツク身ミ成マ仏ニナル」「此土入証コノヨチサトル」と云うのである。戒律、智慧、禪定の三学を全うし、きびしい修道工夫により、肉食や妻帯の在家庭生活から出家して、悟りや仏の世界に到達しようとする聖道門、難行道、自力門に対して、浄土門、易行道、他力門の風格は著しく相異なるものである。即ち、浄土門は人生、現実の中での完全なる正覚、成仏の実現を不可能とし、死後に浄土に往生して究極の悟りを完成しようとするものである。この道は自力の難行苦行による修道工夫ではなくて、正覚、成仏の理想実現のために必要なる一切の条件は、救済者たる阿弥陀仏の側に於て完成されて居り、如何なる罪惡深重にして煩惱熾盛の凡愚も、この仏の大慈悲、本願、念仏を唯信することによつてみな救われ、安らかに人生を生き、安らかに死ぬことの出来る易行にして他力の仏教なのである。同一仏教の中に

かかる全く異色の浄土仏教が如何にして発生し成立し発展したか、の浄土仏教の源流やその歴史を追求することも極わめて興味あることであり、而も一見してキリスト教的救済と全く同一であると思はれる他力救済の浄土仏教と、キリスト教との本質的相異を検討することも極わめて重要な課題であるが、ここでは凡て割愛しなければならぬ。ともあれ、浄土仏教はあくまで自己の不完全性、罪惡深重と煩惱熾盛との人間性の根本事実を出発点とし、救済者たる阿弥陀仏の根本的願いとしての本願は、如何なる極重の悪人をも、いつかは、必ず浄土に迎えとつて仏にせずばやまじとの大意思を信じ、救済、成仏のためには全く自己の力を必要とせず、仏力、本願力、他力によるものであると信じ、念仏に生かされて安らかに生きる正定聚の生活と、安らかに死せる後は必ず浄土に往生して仏にさせてもらうとの、必至滅度の希望を恵まれ、安らかな現在、輝く未来を保証される「唯信独達」「信心正因」の他力救済教である。従つて、浄土仏教にあつては、あくまでも仏を信じ、本願を信じ、救済を信ずると云うことが最も大切なものとなるのである。而もこの信は人間の側の意思や工夫によつて得られる「自力の信」ではなくて、全く仏の側より恵まれ廻向されたる「他力の信」であると主張されて居る。自力で信ずるのでなく、仏力、願力の他力で信ぜさせられるのである、と解釈するのである。「信受本願」こそ浄土仏教の生命とも云えよう。従つて、浄土門を信仰せられた先徳達は、皆この信が如何に重要であるかを強調したのである。

竜樹菩薩は「易行品」に於て、「若し人善根を種え、疑へば則ち華開けず、信心清浄なる者は、華開いて仏を見たてまつる」⁽⁹⁾と述べて居る。又、曇鸞大師は「往生論註」に於て、信心を宝珠に例へて次の如く述べて居る。⁽¹⁰⁾

「譬えば淨摩尼珠、之を濁水に置けば水即ち清淨なるが如し、若し人無量生死の罪濁ありといへども、かの阿彌陀如来の至極、無生、清淨宝珠の名号を聞いて、之を濁心に投ずれば、念々の中に罪滅し、心淨にして即ち往生を得⁽⁴⁾」

かくて信心とは「如来に依憑し、信順した姿」であり、「救済者たる如来に対する絶対隨順であり、仏心を全く領納するところに外ならぬ⁽⁵⁾」親鸞聖人はかかる信心について次の如く述べている。⁽⁶⁾

「疑蓋無間雜故是名信樂」(信巻)

「信はうたがうところなきなり、すなわちこれ真実の信心なり」(唯信鈔文意)

善導大師の二種の深信も亦この信の解釈としてなされたことは勿論である。

而もこの信心が他力、仏力、願力の側よと恵まれた所謂「他力の信心」であることについて、覚如上人は次の如く述べている。

「信心をまことの心とよむうえは、凡夫の迷心にあらず、またく仏心なり、この仏心を凡夫にさづけたまうとき、信心といはるるなり。凡夫のまことのころとおぼしきは、一念おこすににたれども、またくすえとほらず」(最要鈔)

かくて、淨土仏教に於て信心が如何に重要であるか、そしてその信心の根本性格の概要についても述べたのであるから、ここに更めて善導大師の信心についての解釈としての二種深信の本文について論究してみたい。

三 二種深信の文意と解釈

既に二種深信の原文は紹介したのであるが、ここに重ねてその日本訳を記しておきたい。

「深心と言うは深く信ずるの心なり。また二種あり、一には決定して深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、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。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受し、疑いなく慮なく、かの願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。」

このように大師は信心の相を二種として解説したのである。昔からこの二種の信心の相を「機の深信」と「法の深信」と呼び、「一には決定し……出離の縁あることなしと信ず」までを機の深信と云い、「二には決定して……定んで往生を得と信ず」を法の深信と云うのである。尚、この場合の「機」とは「機根」「器量」の意であつて、それは又そのまま「人間性」「人間の本質」を意味するものでもある。これに対して「法」とは「法体」「真理」を意味し、そのまま「仏」「阿弥陀仏」の「本願力」を意味するものである。

さて、親鸞聖人が「深信」を以て「他力至極の金剛心、一乗無上の眞実信海なり」と絶讃したことは、この深信が正しく浄土仏教の根本基盤とも云うべき、他力信仰の眞髓を明示するが故であろう。聖人が「本典」の「信卷」⁽⁵⁾にこの二種深信をそのまま引用したのもそのためであろう。又、法然上人も「撰択集」⁽⁶⁾の中にこの二種深信をそのまま引用している理由も同様であろう。何れにもせよこれ程の重要性を持つものであるから、今日まで多くの専門学者がこれについて種々論議し解釈せるのは当然であろう。併し、かかる専門学者の多くの論議なり解

釈は殆んど全部が所謂字句や字義に関する訓古註釈であつて、宗義としての弁護的立場に終止しているようである。

仏教の根本義に照らして二種深信が如何なる意味を持ち、仏教の根本思想に於て如何なる地位を占むるものであるか等については、余り論議も解釈もなされていないようである。ましてや広く宗教一般の立場に於て、二種深信がどのような意味を持ち、宗教の本質概念とどのような関連なり共通性を持つかを、学的立場から取扱つたものは極わめてすくないようである。私がこの小論で敢へて試みようとするこの論究は宗教一般の立場から、そして、宗教一般に共通の宗教の本質概念と、二種深信との関連性についてであつて、仏教の根本思想との関連性については又の機会にゆづらねばならない。

思うに、善導大師は今より約千三百年前の人であるが、既に大師のこの二種深信の思想信仰の中には、今日宗教学界に於て多くの支持を得ている幾つかの「宗教本質論」を、僅か「六十二字」の中に巧みに表現しているようである。私は、二種深信の中に表現されている宗教の本質を究明するに当り、先づ便宜上ではあるが、今日まで専門の宗学の立場なり、仏教の立場からこの二種深信が如何に解釈され、取扱われてきたかについて、二、三の例をここに参照しておきたい。

「二種深信は、弘願他力の深法が、私の上に如来の勅命となつて活現して下さい、私はその如来如実の言を聞きするのが弘願の深信であつて、凡聖善悪、一味に如来の救いに預る深信であることを知らさん為めに、一つの深信を、信機、信法の二種に分ち、この二種が、一深信のところに具備していることを説かれたものでありま

す。⁽⁴⁾

「機の深信とは、自身は過去現在未來の三世を通じて出離生死の縁なき必墮無間の機であると信ずることである。法の深信とは阿弥陀仏の四十八願は必墮無間の此の機を間違なく摂受して必ず往生せしめ給う法であると信ずることである。」⁽⁵⁾（中略）「此の機法二種の深信は二種とはいうが別体のあるものではない。一深信の信相を詳かにして二種と示されたものであるから、二種は一信心の両面に過ぎん、故に信機のままだが信法のままだが信機である。是れを「二種一具の信」という。」⁽⁶⁾

「二種深信は純他力安心の徹底味を顕したる語なり。（中略）真宗の釈義は聖人の訓誨に基き、法の深信に達せずして機の深信あるべからず、機の深信を離れて法の深信存すべからず、もし之ありとせば不如実未徹底の深信にして弘願如実の信相にあらず」⁽⁷⁾

「衆生詳かに南無阿弥陀仏の名義を聞て、而して深く自身根性の下劣微弱にして、証大涅槃の真因を修徳するに適せざることを知ると同時に、阿弥陀仏の救済権能力即他力に於て毫末も疑慮危懼を懷かず、只管仏陀大悲の恩徳を感荷して慶喜の想に住するを、信心の心相とす所謂二種の深心とは是なり」⁽⁸⁾

以上に於て機法二種深信が、専門の宗学に於て如何に解釈されているかの大要は明かにされたと思ふが、今一つ現代宗学の立場から代表的見解をここに紹介しておきたい。

「二種深信とは機の深信と法の深信とであつて、機の深信とは罪惡深重にして出離の縁あることなき自己を信ずることであり、法の深信とはこの出離の縁あることなき衆生を救い給う弥陀の本願を信ずることである。この

二種深信は、助からぬ自己であると信ずる信心と、その助からぬ自己を助くる本願であると信ずる信心との二心が別々にあつて、前後して起る信心でもなく、二心が同時に並び起る信心でもない。二種の深信は一個の信心であつて、その内容を開いて見せたものなのである。これを古来「二種一具」の信心という。それであるから、深信というのは、到底助かる見込のない罪惡深重の私を助けたまう如来の本願であると深く信ずるより外はない。この二種深信が義なきを義とすという信心の信じぶりなのである。」

次に私は、宗学者の立場をはなれてなされた、若干の二種深信に関する解釈なり理解の仕方を紹介しておきたい。

「二種深信とは、煩惱具足の者が弥陀願力に乗じて往生を得る、と云うことである。我等の体はいつどこをながめても煩惱具足である。煩惱具足の故に墮つべかりし身が他力故に助かるのである。」(中略)「深信がないと云うことは、煩惱具足すと云うことも仏力不思議がこれを助けると云うことも知らないことである。そして信心淳ければ淳いほどわが身の煩惱熾盛に心づく筈である。」

「かくて信とは、行における虚仮と真実との絶対矛盾的媒介者、ゆるぎなき平安と休みなき懺悔とを繋ぐ紐、唯一つの紐である。」

「仏教の本義から云つて悟ることが正統的であること云うまでもない。然し又、この世に於て悟りきれないものはどうするかと云う問題も決して派生的乃至第二義的とは云えないであろう。ここに必然に往生の問題が現われる。我々はどこに於ても自由ではない。眼にふれ耳にふれる凡ゆるものに心を奪われる。我々は悟りたいので

あるが悟ることができない。もとより仏教である以上不自由を脱却しなければならないのであるが、仮の手して虚仮の衣を洗うことは無意味である。このことも一つの事実でなければならぬ。(機の眞実)併し仏教はここで行止まりであろうか。できないからする、と云うもう一つの眞実を我々は知つている。(法の眞実)親と子と云う存在の仕方はこの時最もはつきりしてくるであろう。単に親が子の代りをするとか、単に仏が衆生を救うとか云う言葉さえいささか不正確な所があるであろう。親が親であろうとし子が子であろうとする所に最も素直な社会が成立する如く、仏がどこまでも仏であろうとし衆生がどこまでも衆生であろうとする時最も純粹な救済がある。往生がある。この消息を表わすために先哲は機法一体と云う。機法別体でも機法合体でもない。」

「この深信が宗教的決断(の現在)であることは、……」

田辺元博士は「懺悔道としての哲学」の中で、第七章の三心釈を中心とする論説に於て、善導大師の二種深信と親鸞聖人独自の解釈とについても述べている。その主張の要点だけをここに引用しておく。

田辺博士は先ず、深信を含む三心の根本性格を論じて、「煩惱を断ぜずして涅槃の分を得しめる浄土信仰の核心がそこに開示せられ、而も過現末の三相に亘る信意識の超越的、構造が顕わならしめられて居る」と述べている。

更に、三心と懺悔との関連については「懺悔を通じて本願は衆生の意識に内在的となり、之を転換して絶対還相の媒介とすることにより救済を成就するのである。三心は懺悔意識の媒介的構造である」と述べている。博士によれば「而も三心釈の問題は、西洋に於てアウグスティヌスに端を発し今日の実存哲学に於て発展の頂上に

達した観のある、時間の現象学的自覚存在論構造分析に對当しつつ、更に一層深き弁証法的事態に触れる点に於て、哲学的にそれ自体独立した重要性を保有するものと思われる」と、三心の弁証法的性格についても論及している。では博士は三心の総括的論究にふれた後、深信について如何に論述し、又これを解釈しているであろうか。博士は、三心の中にあつて深信が「その統一的中心になる」⁽⁸⁾ことを述べた後に、いよいよ二種深信に直接言及して次の如く論じて居る。

「而もその統一作用が、深心の自己否定的なる機の深信と、その絶対的肯定的なる法の深信との、いわゆる二種深信の交互媒介性に成立すること今見た如くなるは、更に進んで深信そのものの否定的弁証法的内部構造を示すものとして、重要視せられなければならない。三心の相互間に三個の矛盾が存し、而してそれが弁証法的に媒介せられるのは、深心の統一に依ることは上に見た如くであるが、併しその統一の中心たる深心のものが更に二種深信の對立を含み、その兩者を夫々に立てれば無媒介になり、却てそれが如何にして成立するかを理解し得べからざるものとなるのである。実は罪惡深重にして出離之縁無きを自覚する機の深信が、大悲本願の法の深信に促されそれに支えられるのであると同時に、法の深信は機の深信と相即するものでなければ深信とはならぬ、其由は懺悔の轉換が媒介するのであつて、深信の二種が動的弁証法的統一を形造るのは、正に懺悔の裏附けに依るのである。懺悔によつて二種深信は統一せなれて始めて真に弁証法的なるものとなる。」⁽⁹⁾

かくて、田辺博士は三心が懺悔によつて深心に弁証法的に統一せられること、更に、深心の内容たる機法二種の深信は懺悔によつて交互媒介的、弁証法的なるものとなることを明にしたようである。而も、博士は「善導の

三心釈が浄土教の歴史に於て劃期的意義を有する」ものであり、「教行信証全六巻の最重点といふべきものが信巻の三心釈に存する」ことを指摘したのであるから、深心、二種深信の重要性も亦自ら明かとなるであろう。

二種深信の解釈について宗学の立場をはなれ、宗教学的の研究の態度でこれを解釈した人として、私は野々村直太郎氏の所説の要点を紹介しておきたい。野々村氏の三部作とも云うべき著書の殆んど全部は、善導大師の二種深信の解釈であり、氏はこれによつて浄土教を批判すると同時に、宗教の本質たる「不思議」⁶³「反論理性」⁶⁴「矛盾律の破壊」⁶⁵と云う概念を明にしようとして試みたのであつた。尚ここでは氏の「浄土教批判」を資料としてとりあげることにする。氏は先ず深信の内容である機法二種の解説を次の如く述べている。

「決定して深く信ずとは、云う迄もなく不動の決心たるを意味するに相違ない。この不動の決心に二様ある。その一つは、自分は罪業深重にしてとても浮び出られない、といふのであつて、これが機の深心と呼ばれている。その二つは、自分は阿弥陀如来の願力に乗じて必ず浮び出でらるる、といふのであつて、これが法の深心と名づけられて居る。」⁶⁶

氏はこれに続けて、深心の不思議性を次の如く述べている。

「浮ばれぬ身なると同時に浮ばるる身である。是れが要するに浄土教の信仰たる深心の一面目に外ならぬ。今この機法二種の深心なるものを取りて虚心に之を対照するに、そもそも弥陀如来の本願は何という不思議の消息を曝露したものであろう。浮び得べきものを浮かばしむるならば、其間に固より何の不思議もない。浮び得ざるものを浮ばしむるが故に不思議とせざるを得ぬのである。」⁶⁷

更に、氏はこの不思議の信仰こそ最も至要なる宗教的意義であることを強調して次の如く述べている。

「吾人は決して自己が罪業深重にして浮び出づるの期なきや否やに目を着けるのではない。又決して自己が阿弥陀如来に救われて必ず浮び得るや否やに目を着けるのでもない。すべて是等は宗教的には全く何等の意味もなき無用の閑葛藤である。この際ただ宗教的に意義ある唯一至要の着眼というは、いかなれば罪業深重にして決定的に浮ぶべからざる身が同時に如来の願力に乗じて決定的に浮ぶべき身であり得るかの不審に気付くことであらねばならぬ。即ち之を約言すれば、如何なれば浮かばぬ身の当体のままが全く是れ浮ぶ身であるかの不審の上に吾人はその着眼点を定めねばならぬのである。」⁽³⁹⁾「然しながら、浮ぶ此身と浮かばぬ此身とが一身同時の沙汰ならざるべからずとあるに至りては、たとい吾身のの罪業を深刻に感じ、如来の存在を熱烈に仰ぐ程のものなればとて、どうして何等の矛盾もなしに此くの如く思い計らつて見ることが出来ようか。」⁽⁴⁰⁾

私は以上に於て種々の立場から、浄土仏教に於ける思想信仰の中心をなすと思わるる善導大師の二種深信の内容、意義、解釈等について論述した。これによつてはば二種深信が如何なるものであり、如何なる重要性を持つかは明かにされたと思う。

四 二種深信に現われた宗教の本質

私はいよいよここで二種深信の思想、信仰の中に表現されている宗教の本質を明かにせねばならない。この同題の処置として必然的に一応私は宗教の本質とは何であるかを規定しておかねばならない。併し、今ここで宗教

の本質論を詳細に取扱うことは不可能であるから、便宜上宗教の本質論として学界に於て多くの支持を得て居り、或は宗教の本質を理解するために、適当な学説なり見解と思わゆる若干の主張と関連させて、私の意図するこの課題に答えてみたい。

(1) マレットの宗教論と二種深信

——神聖と宗教——

マレットは宗教の發生が人間の経験する「危機クライシス」と密接に關係する点を力説して次の如く述べている。

「未開人は安全と云うものを殆んど持つていない。常に危機にさらされている。飢餓、疾病、戦争は危機の実例である。生も死も危機である。結婚も一般には危機と考えられている。成人の世界へ初めて入るとせられている入インシネーション式も亦危機である。では心理的に觀て危機とは果して何を意味するのであろうか。危機とは人間が分別にあまつた状態である。ありふれたものや、予期したものの代わりに異常な、そして予期せざるものが突発することである。吾々は未知の世界のただ中にさらされていることである。かくの如き未知の世界にあつて、吾々の生活は何らかの信頼に足るものが与えられるまでは、極わめて悲惨なものである。故に心理学的に觀た場合の宗教の機能は、人間が危機によつておびやかされている場合に、人間の希求する信頼物を与えることである。人間は危機を求めてはいない。出来るだけ危機から脱出することを欲している。併し、悲しいことには危機は人間を求めている。かかる場合心の弱き者はそれに服従し、心の強き者はそれに直面する。宗教は未知者との直面である。宗教はその直面に於て人間に福祉をもたらす勇氣である。⁽⁴⁾」

二種深信に於ける機の深信こそは、正しくマレットの主張する危機の自覚であり危機への直面である。永劫の過去世から今日まで、生死流転の苦界に沈没して、それから出ることも離れることも不可能な、現実の私は罪惡生死の凡夫なのである。このような罪と死とをせ負うた、私の現実存在が危機でなくて何であろう。この現実存在に於ける私の危機感こそ、必然に法の深信としての如来の本願力としての無条件救済を、絶対の信賴物として私は求めざるを得ないのである。罪と死、永劫流転の危機に直面するための勇氣を与えてくれるものこそ、願力への乗托であり、疑も思慮もなく絶対隨順の法の深信でなければならぬ。機と法との關係について何れが「前後」するか、両者は「別々」か「一具」か、或は「矛盾」か「統合」か等の論議は、二種深信の宗教的本質としては何のかかわりもない。宗教の本質としての二種深信にとつて最も重要なことは、絶対の危機感としての罪と死、生死流転の現実存在としての私と、この私が絶対に信賴し得る如来の願力の現実存在と云う、二つの根本事実、否、根本経験であろう。曠劫流転、常没の罪惡生死の凡夫、無有出離之縁なる私の現実存在に於ける危機こそ、絶対の信賴者として私に安らかに生き、安らかに死すことの出来る勇氣を与える、如来の願力の不思議の聖化、調和、それが二種深信の宗教性であろう。

(2) ムーアの宗教論と二種深信

——「力」の宗教——

宗教は一つの要求と憧憬との綜合であり、特にその要求なり憧憬とは、生命、もつと多くの生命、もつと充実した、もつと豊富な、我々をもつと満足させる生命欲であり、この謂はば生命価値実現のために、人間は「力」

の信仰を持つに到る、これが宗教である。ではムーアはこの力について如何に述べているであろうか。彼は宗教現象一般に共通する「力」の特質を次の如く論じている。

「人間はこの世には或る力が存在して居て―その力を如何に觀念しようとも―其の力が人間に向つてなす行動の如何によつて、彼の安寧幸福が種々と定められると信ずる。人間はかかる力が人間自身と同じ動機によつて活動せしめられるのであるから、かかる力は人間に不可解なものとは信じない。人間は何等かの手段を以てかかる力に作用を及ぼして、かかる力が己に害をしない様に、或は又己が役に立たしめる様にし向け得ると信ずる。而して最後に、人間は以上の信仰を以て行爲する。」

人間がかかる力の信仰を以て生活することが宗教生活の特質であり、又宗教の本質でもある。力の名称、内容はその民族、時代によつてそれぞれ異なるであろうが、何らかの形でこのような力の信仰なしには宗教は存在し得ないであろう。だとすれば、法の深信に於ける「願力」こそは、浄土教信仰に於ける最も重要な力の信仰と云えるであろう。ムーアはかかる力の信仰を一見して全く持たざるが如く思われる、原始仏教にあつてさえも、この力がただ人間の中に宿るものであるとし、仏教一般の宗教性を主張した点も興味あることである。⁽⁴⁰⁾

(3) デュルケイムの宗教論と二種深信

— 神聖と宗教 —

氏の宗教論の要点は次の主張によつて理解せられるであろう。

「宗教現象は信念と行事との二つの根本的要素を有して居る。前者は意見の状態でありそれは又集合表象を以

「二種深信」に表現された宗教の本質

て構成されて居るものである。後者は一定の行為の様式である」⁽⁴⁴⁾

特にデュルケイムは宗教的信念の特質について次の如く述べて居る。

「宗教的信念は、それが簡単であると複雑であるにと拘はらず、一つの共通の性質を有して居る、即ち、事物についての一つの分類、例えば現実的なるものと理想的なるものの如きである。かかる事物の分類、即ち相対立する二つの種類を一般的に云うならば、プロファーンとサークレとを分つことである」⁽⁴⁵⁾

ここに氏の主張する所謂「神聖觀念論」がはつきりと述べられている。而も氏の主張する神聖なるものとは、必ずしも人格的な神とか精霊である必要はなく、岩、樹木、泉、小石、木片、家屋等もみな神聖なるものであり得る。⁽⁴⁶⁾ 仏教の宗教性を氏は仏教の説く四諦八聖道の神聖によつて主張している点も注目すべきである。⁽⁴⁷⁾ 彼はこの神聖論について重ねて次の如くも述べて居る。

「事物については常に二つの対立せる世界がある。一つは神聖なる世界に属するものであり、他は凡俗の世界に属するものである。これぞ正しく宗教的思想乃至宗教的信仰の特性である」⁽⁴⁸⁾

今これらの主張と機法二種深信とを対比するならば、機の深信としての常没流転の罪惡生死の凡夫、無有出離之縁としての人間の実存は全く「凡俗」の世界に属するものであり、かかる凡夫をそのまま往生せしむる阿弥陀仏とその願力とは「神聖」なる世界に属するものでてらう。かくて機法二種の深信は、実はそのまま、「凡俗と神聖」との対立する神聖觀念論の典典型と云い得るであらう。又、ここにこそ浄土仏教の宗教性が確認され、その本質が端的に表現されていると云えるであらう。

(4) ゼームスの宗教論と二種深信

——宗教は不安とその解決——

米国の宗教心理学者ウイリアム・ゼームスは宗教の本質について、次のような主張をなして居る。先ず氏は宗教の定義を述べて、「宗教とは孤独なる個々人が、神的なるものと—それを如何様に考えて居ようとも—関係して居ると自ら考えて居る場合の感情、行為及び経験である」⁽⁴⁹⁾。

即ち、氏は宗教の特性を何らかの意味で、^{ダイバイン}神的なるものと人間が関係することである点を主張している。而もかかる宗教の本質的機能について、氏は又次の如き重要な主張をなしている。即ち凡ての宗教に対する共通の要望について二種を挙げている。即ち(一)は「不安」であり、(二)は「その解決」である。⁽⁵⁰⁾ ゼームスはこの二つの宗教の要望、宗教の本質的機能の内容について次の如き説明を加えて居る。

「不安とは吾々が現実態のままでは、そこに何らかの不正があると云う感覚であり、又その解決とは、より高き力と適当なる結合をなすことによつて、その不正から救い出されると云う感覚である」⁽⁵¹⁾このより高き力との結合は、「彼自身より低き全存在が、こなごなになるまで難破した時に、乗船して自身を救う」⁽⁵²⁾と云う形式をとるのである。尚、氏によれば、不正とは多分に「道徳的性格のもの」であるが、広く人生に於ける心的「不安」「絶望」「頼りなき」「有限性」等を内容とするものであると云えよう。これに反して、不安の解決として人間がそれと結合せんとする、より高き力とは、多分に「神秘的色彩をとる」ものであるが、それは又人間の世界に対しては「彼岸の世界にある無限の存在であり力でもある」と云えよう。かくて、ゼームスの宗教観は既に述べ

た如くに、人間が自らの無力さ、不安、孤独を意識し、それから救われんとしてより高き存在と感応し結合せんとする人生への「トータルリアクション全的「反応」」であると云えよう。

かかる宗教観と機法二種深信とを対比するならば、ここにも驚くべき一致点を吾々は発見するのである。機の深信はゼームスの云う「不安」「不正」の内容をそのまま示すものであり、法の深信はそのままゼームスが不安の解決として主張したより高き力の内容と全く同一のものであると云えよう。殊に現実の自己がこなごなに、こつばみじんに難破し、破滅した時に乗船して救われる、と云う表現は全く仏教的表現と軌を一にするものであらう。それこそ「願船に乗じて救われる」のである。換言すれば、無限の過去から現在まで生死の迷海に流転して、暗黒と苦悩と罪悪の世界から出ることも離れることも出来ない現実の「機的自己」とは、ゼームスの主張する宗教の二つの機能なり本質の第一としての、「不安」「不正」に該当するものである。而もかかる絶対に浮ばぬ、助かることのなき現実の自己が、絶望し、こなごなにまで難船し破滅した時、より高き力と結合して、不安と不正から解放されるとの「法的自己」は、ゼームスの主張した第二の「解決」として全く同一内容のものとして云えよう。

(5) オットーの宗教論と二種深信

——宗教の本質は非合理——

多くの支持を得ているオットーの宗教論と二種深信とは如何に対比せられるであろうか。私は先ず氏の宗教論の中心をなす「非合理性」について、彼自身の主張を聞いてみたい。彼の主張するところによれば、従来の宗教

哲学に於ける神観念は、全く合理主義の立場にあるもので、常に理性、概念、智識、乃至思惟等の形式を以て宗教を取扱っている。

これに対してオットーは、神聖と呼ばれる非合理的なるものによつて、神観念、そして広く宗教一般の本質を究明せんとしたのである。ではここで氏の宗教論の中心である、神聖、そして非合理についてその要点を紹介しておきたい。

「神聖―聖なるものは宗教の領域に特有なる評価と解釈とのカテゴリである」

而も氏によれば、かかる神聖とは単一内容のものではなくて、むしろ諸々の要素より成る複合内容のものである。その内容の主要なるものは第一には「ヌーメン」又は「ヌミナス」なものであり、第二には「戦慄すべき秘義」と云われるものである。更に、第一のヌーメン又はヌミナスの中には「被造物感」が強く働いて居り、「それは、自分は造られたるものであつて、かの被造物よりもはるか超越せるところのものに对照して、自らは無なるものであるとの卑下せる、そして威圧せられたる感情である。」神聖の内容として重要な戦慄すべき秘義について、氏は先ず秘義を次の如く説明している。

「秘義とは、概念や理解を超越して秘められたる、そして世の常のものではなく、人に慣れざるものである。」
「戦慄とは、元々は粗朴にして野性的なものなのであり、又原始的表現でもある。だがそれは次第に發展して光輝あるものとなつた。又それは、被造物が神の前にあつては、静粛にしてふるい慄き、無言の謙虚をまもるすだでもある。」オットーは進んで「戦慄」要素として次の三つを挙げている。(一) 畏怖、(二) 尊敬、(三) 力あるも

の。これに対して氏は「秘義」の要素として次の二つを挙げて居る。(一)全く他なるもの、(二)魅惑するもの。⁵⁸⁾

以上によつてオットーの宗教論の要点を紹介したが、彼の表現は特異ではあるが、極わめてキリスト教的であり、仏教思想とは相容れないものを多分に持つてはいる。併し、その特異の表現を通おして、宗教一般の本質なり特性は充分に理解し得られるであろう。即ち、非合理なる神聖は、あくまでも概念や理性的理解、論理的性格を超えた、それらの手の届かぬところにあるもので、世常のものではない、全く經典の示す如く「ツネノモノヲコエル超出常倫」⁵⁹⁾の世界こそ宗教の本質であり、宗教独自の領域である。論理、理性、理解、理屈、理論等の理を超へた、理性の限界外に属するものこそ宗教ではあるまいか。而も注意すべきことは、「非合理」と「反合理」との根本的相異である。反合理とは合理に反し、理性に反し、理屈に合わぬことを意味する。非合理とは理性や論理の手の届かぬ、理性や論理ではどうすることも出来ない、理性の限界外である。理性や論理は万能ではなく、或る地点まで行くと必ず「壁」にぶち当るものである。又、人間生活は極わめて複雑であり、理性や論理を以てしては、到底人間の情意を満足せしめ得ないものがある。このように人間の理性や論理が壁にぶち当り終着駅に達した時、実はそこから非合理の宗教が始発するのである。理性や論理で処理し得るものを非合理的宗教によつて処理することとは迷信である。宗教は理性や論理、科学、文化等が処置し得ない世界を処置する独特の機能を有している。逆に宗教も亦万能ではあり得ないから、宗教さへあれば他は一切不用である、が如きことを主張することも迷信である。宗教と文化、合理と非合理とは、人間の理想実現のための二つの大きな力であり、両者は目的や理想を一にしつながら、取扱う領域、分野と、それを処置する方法に於て、全く異なる独特固有の働きを有すものである。

る。次に、オットーの主張の中で戰慄と秘義の要素として列挙した、畏怖、尊敬、力、そして、全く他なるもの、魅惑するもの等の表現思想も亦、浄土教思想信仰にも該当する内容を多分に持つていると云えるであろう。機の深信にあつては、極言にまで卑下し、自己を無にまで謙虚にすると同時に、如来、願力に向つては、これであくまでも尊敬なるもの、力あるもの、そして、全く本質を異にする他なるもの、而もそれが人間にとつて甚だ魅惑的のもの、引きつけるものである、と云う点は法の深信の内容としても、極わめて重要なものではなからうか。

五 結 論

既に私は善導大師の深信、機法二種の深信の意義、それについての伝統的解釈、批判的解釈、更には欧米学者の宗教論と対比して、二種深信の中に現われている宗教の本質についても論述した。全く相異なる機法の二種が一具の信相であると主張する宗学の立場、これに反して機法は絶対に矛盾するものであるが、これを破壊するところに浄土教の本質があると批判する立場は、調和し得ざる二つの立場であろう。私は、この相反する二つの立場との関連に於て、二種深信の中に現われた宗教の本質理解として、次の諸点を述べてこの小論の結論としたいのである。

(1) 人間性自体の中には動物性、悪魔性と靈性とか神性と云わるるものが同在している。時には人間は動物性や悪魔性に引きづられて、神性や靈性を全く有せざるが如き言動をなすのである。換言すれば、人間性の中には

宗教否定性と宗教肯定性とを含有している。機の深信に於ける「罪悪生死の凡夫」「常没流転」「無有出離之縁」は、正しく人間性の中の動物性、悪魔性であり、宗教否定性である。法の深信に於ける「如来の願力」に乘托して「往生」せんとするは、人間性の中の靈性、神性であり、宗教肯定性である。この二つの相反する二元的対立、鬭争こそ人間性そのものの実存であろう。この宗教否定性が宗教肯定性に転ずるためには、勇氣と決断と撰択が必要である。如来の本願を撰択するが、常没流転、無有出離之縁としての煩惱業の宗教否定性を撰択するかには、偉大なる勇氣と堅固なる決断と、賢明なる二者択一が必要である。信仰とは正しくこの勇氣、決断であり撰択である。

(2) 機法二種深信は実に無有出離之縁なる機が法を撰択する勇氣であり決断であると同時に、法としての如来と本願が逆に機を撰択する勇氣であり決断でなければならぬ。大いなる悲しみとはまことにこの勇氣と決断の外には無い筈である。換言すれば機は法を求め、法は機を求めずには居られないとの事実こそ、法界、真理実相ではなからうか。苦惱と罪悪生死の凡夫、常没流転の衆生は、正覚者としての苦惱迷妄なき仏を求めずには居られない。逆に、仏は衆生を求めずには居られないのである。二者は二つで一つ、一つで二つである。「絶対矛盾の自己同一」と考えられ、「逆対応」とも味わえよう。衆生と仏とが二つで一つ、一つで二つとの信仰、体験は、オットー教授の云う「秘義」であり、理性や論理をはるか超えた彼岸の世界である。信仰は実に秘義の体験であり非合理の味識であり、不可思議の信解でもある。機と法とが別々のものか、一つのものか、との論議こそ極わめて「非宗教的」であつて、「深心≡深く信ずる心」とは、二つの事実が一つになり切り、一つが二つになり切

ると云う「根本事実」なのである。即ち、深く信ずる心としての深心の中味を分析すれば二つになる。その二つとは機の深信と法の深信である。併し、最も重要なことは、この二つが非合理、不可思議、秘義の体験を通おして、「二つが一つ、一つが二つ」の「実感」として受けとられた時こそ、その実感が善導大師の云う「深心」に外ならないのである。機法は永遠の平行線であつてはならない、と同時に又、この二つは安易に結合されてはならない。宗教は常に「実感」であり、この体で経験すること、ぎりぎりせつまつた場での飛躍である。

(本学教授 宗教学)

- 註(1) 印度の龍樹、天親、中国の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空。
- (2) 普賢大円、真宗概論、一五三頁。
- (3) 玄義分、序分義、定善義、散善義。
- (4) 散善義、四丁。
- (5) 往生礼讚、二丁。
- (6) 撰択集上卷、四四丁。
- (7) 六要鈔、一三丁。
- (8) 二卷鈔下卷、五丁。
- (9) 易行品、十丁。
- (10) 論註下卷、一六丁。
- (11) 大原性実、浄土教の中心問題、一四頁。
- (12) 同上。
- (13) 教行信証信卷三本、二一丁。

「二種深信」に表現された宗教の本質

「一種深信」に表現された宗教の本質

- (14) 二巻鈔下巻、五丁。
- (15) 信巻三本、七丁。
- (16) 撰択集上、三四―五丁。
- (17) 小山法城、真宗法義示談集第二集、六五―六頁。
- (18) 聖典講讀全集第十卷、藤永清徹、散善義、二二頁。
- (19) 同上、二三頁。
- (20) 鈴木法深、真宗綱要、一二四頁。
- (21) 前田慧雲、真宗問答、三八―三九頁。
- (22) 普賢大円、真宗概論、一五三―一四頁。
- (23) 青木敬麿、善導和尚、一六五頁。
- (24) 同上、一六六頁。
- (25) 青木敬麿、念仏の形而上学、一三八頁。
- (26) 同上、一六二―三頁。
- (27) 武内義範、教行信証の哲学、一〇一頁。
- (28) 田辺元、懺悔道の哲学、二六七頁。
- (29) 同上、二六七頁。
- (30) 同上、二八三頁。
- (31) 同上、二八三頁。
- (32) 同上、二六八頁。
- (33) 宗教学要論、浄土教批判、浅きは深きなり。
- (34) 浄土教批判、一一一頁。浅きは深きなり、七四頁、一五〇頁。
- (35) 浄土教批判、一一四頁。浅きは深きなり、八〇頁。
- (36) 浄土教批判、一一六頁。

- 67) 同上 110-111頁。
 68) 同上 111頁。
 69) 同上 114-115頁。
 70) 同上 116頁。
 71) R.R. Marett; Anthropology. p. 212
 72) G. F. Moore; The Birth and Growth of Religion (輔仁社監) p. 12-13
 73) *ibid.*; p. 30-31
 74) E. Durkheim; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. p. 50
 75) *ibid.*
 76) *ibid.*
 77) *ibid.*
 78) *ibid.*
 79) W. James; The Varieties of Religious Experiences. p. 31
 80) *ibid.* p. 508
 81) *ibid.*
 82) *ibid.*
 83) R. Otto's Das Heilige (Fng. trans.) By J. W. Harvey; P. 1
 84) *ibid.* p. 5
 85) *ibid.* p. 10
 86) *ibid.* p. 13
 87) *ibid.*
 88) *ibid.* p. 20-31
 89) 論註「三五四」無量壽經「第十二願」。