

浄土教の倫理性

——その研究序説として——

高橋弘次

一 はじめに

かつてわたくしは、「念仏行における倫理性」という小論を発表したが、それはとくに法然の浄土教思想のなかに見出されるであろう倫理性を明らかにしようとするものであった。しかしその内容は、いわば法然の説き示す念仏行において生ずる、宗教的意識のなかに見出される倫理的作用を、やみくもに抽出するという作業におわつた。倫理性ということばも一通りの概念を規定して論述をおこなつたのであるが、その小論を発表したのち、先輩から批判をいただき、また自ら反省するところもあつて、それがいささか粗雑であり、不十分であることに気づいた。念仏行のなかに生ずる信機と信法という意識（自覚）において、倫理的作用が見出されるということは、すでにさきの小論において指摘したように、これを微塵も否定するものではないが、前提となるべき論述の不充分さを看過することはできない。

そこでこの小論においては、法然を中心とする浄土教思想のなかにみられる倫理性を究明するにあたって、いわば

その研究の振出しにもどり、(1)まず宗教のなかにみられる倫理性というものをいかに把握すべきかを問い質してみた。それは浄土教という宗教(念仏)は、すでに倫理的な次元を否定し、もしくはこれを超えた立場にあるものと考えられるのが一般通念であるが、その倫理を否定し、もしくは超えた立場にある浄土教思想において倫理性が見出されるというのはいかなる立場からいえるのかといった問題を明らかにしたい。その導入として、とくに現代のヨーロッパ・アメリカにおけるキリスト教思想圏内において倫理がいかに把握されているかといった宗教(キリスト教)のなかにみられる倫理の問題を垣間みながら、浄土教思想における倫理性を把える立場を考えてみたい。さらに(2)その浄土教思想のなかに見出される倫理性というのは、一体いかなる内容のものであるか、といった問題をあらためて論じてみたい。

二 宗教のなかの倫理

こんにち仏教思想にかかわる倫理性についての研究が著しくみられるのは、仏教思想が現実(社会)といかにかわるかといった、いわば仏教思想の現代における問題意識から生じているものと考えられる。それは仏教思想がたんに人間個人の救済のみを説くばかりではなく、現実の社会とかわることに積極的であらねばならぬという意識が現代にあるからである。この問題意識が、仏教思想における倫理性の追求へと研究者をかりたてていると考えられる。もとよりこうした現代の問題意識のもとに多くの研究が発表されていることはここに認めるまでもないことである。

いまここで浄土教思想、なかでも法然の浄土教思想における倫理性を究明しようとする場合、かかる先学の仏教思想にかかわる倫理性の論究の成果にもとずいて、その問題を究明していくことが賢明であると考えられるが、あえて

ここでは別の方法をとってみたい。その理由は、浄土教思想における倫理性という場合、あくまで浄土教という宗教のなかに見出される倫理、あるいは倫理性をいうのであって、その宗教のなかの倫理という点に指標を求めて考察してみたいからである。そこで宗教のなかの倫理ということの内容規定を、キリスト教思想のなかで倫理の内容規定をおこなっている、その規定にならないながら、浄土教における倫理性を明らかにしようと思う。

とくに法然の浄土教は、念仏によって人間の救済をはかるのであるが、これは明らかに倫理でなくて宗教である。したがってこの人間個人の救済をはかる宗教のなかで、いかに倫理性が見出されるのか、といった問題にしばった場合、それは身近かにキリスト教思想のなかにおいて、倫理の問題が取り扱われている場合と相応する。そのキリスト教思想のなかにおいて、倫理の問題を取り扱っている立場が、一般に仏教思想にかかわって倫理性を求めて研究されている立場よりも、その立場と問題意識において、より明確であるとみられるからである。つまりここで、別の方法をとるといえるのは、現代におけるキリスト教思想のなかで倫理の問題を取り扱っている一、二の例をみながら、宗教（浄土教）のなかの倫理を明らかにしていこうというのである。またとくに倫理(ethics)という思想そのものが、キリスト教思想を基盤とするヨーロッパ・アメリカにおこり、この欧米思想の影響をうけて、仏教思想における倫理にかかわる研究がなされはじめた、とみる立場が歴史的にみてより自然である。とするならば、現代のキリスト教思想における倫理の問題とかかわりながら浄土教における倫理の問題をみるといえるのは、あながち無意味とはいえない面があるといえよう。

三 第三の倫理

(一) 最近、アメリカのプロテスタント神学者であるジョーゼフ・フレッチャー (Joseph Fletcher) は、新しい道徳 (the new morality) として、状況倫理 (situation ethics) という宗教のなかの倫理を提唱している。^⑧ この状況倫理というのは、^④ 小原信氏が「コックスの『世俗都市』 (1965) や『神の死の神学』 (1966) と相前後して、北米のマスコミと神学界を風靡した、神学的であるとともに大衆的なテーマである。」と解説しているように、いわば「世俗化」^⑤ という今日のキリスト教思想圏内におこっている問題と呼応して生れた倫理ともいえよう。

しかしこのフレッチャーの提唱するこの状況倫理は、「道徳的な決断をするのにとるべき方法は、じつは三つしかない。それらは、(1) 遵法主義的もしくは律法主義的アプローチ、(2) 反律法主義的で反対の極端、つまり無律法的もしくは反原理的なアプローチに加えて、(3) 状況的アプローチの三つである。」^⑥ といひ、これら三つのアプローチの仕方において欧米の道徳・倫理の歴史は流れているというのである。まずその(1) 遵法主義 (Legalism) は、カトリックの「啓示された律法」(たとえば「十戒の神的実定法」) をいい、またプロテスタントの聖書のことばを解釈する「解釈学」をいう。また(2) 反律法主義 (Antinomianism) は、その形態として解放主義 (Liberitism) があげられるが、恩恵・信仰による救いとキリストにある新しい生活をいう。さらにこれにつく(3) 状況倫理 (Situationism) は、さきの遵法主義と反律法主義的な反原理性の間にある第三の立場である、というのである。

この第三の立場にある状況倫理について、フレッチャーは「状況倫理は理性が道徳判断の手段になると認める点において、自然法と同じ考え方をしている。だが、善を事物の本性において客観的に与えられたもの√だとする自

然法的な考えはしりぞける。状況倫理はまた、啓示が規範の根源だとする点において聖書の律法と同じ考えをする」^⑦という。こうしたフレッチャーの状況倫理について、小原信氏は「フレッチャーはキリスト教の△愛▽（アガペー）を「状況」のなかでの大前提として用いて、愛だけが唯一の内在的な善であり、他の何ものも必要でなく、われわれに何が必要であり、われわれが何をすべきかは状況次第で決定できると言う。」^⑧と解説している。

すなわち一般の倫理学での客観的な体系における道徳の判断は、いわば外来的な規範・規則、あるいは存在の原理にもとづく規範によつてなされるものであるが、この状況倫理における道徳の判断は、キリスト教のアガペー（愛）を前提とした、個人の主体的・内在的な「光」^⑨によつてなされるのである。

つまり同じキリスト教思想内において、遵法主義的な倫理もあり、反律法主義的な倫理もあり、またこのいずれでもない第三の倫理があるということになる。フレッチャーによれば、この三つの倫理はキリスト教思想における歴史の流れのなかで取り扱われているが、現代はその第三の倫理、つまり状況倫理の時代であるというのである。こうした宗教のなかの倫理の扱え方は、仏教思想における歴史の流れのなかでもいえる。まず(1)戒・定・慧(三学)という実践体系による立場は、いわば戒律にもとづく遵法主義的な立場と相応し、(2)戒・定・慧(三学)の実践体系を否定して生じた念仏という新しい実践体系による立場は、いわば反律法主義的な立場と相応し、さらに(3)その念仏の実践体系のなか(状況)から積極的に倫理性を見出していく立場、つまり阿弥陀仏の本願(神のアガペー)を前提として、そこから生ずる倫理は、第三の状況倫理と相応する、とも考えられる。

仏教思想における歴史の流れのなかでも、こうした三つの立場が考えられるわけであるが、これが法然の説き示す浄土教思想のなかでもこの三つの立場がみられる。すなわち法然において、(1)念仏の行を宣説する他方では、円頓戒

の戒法を授ける授戒をおこなっているという歴史的事実は、いわば遵法主義に属するものをもっていたということにもなり、また(2)法然が念仏を「助をささぬ念仏」として宣説した事実は、いわば反律法主義に属するものであると看做され、さらに(3)法然が念仏の行のなかには持戒に勝れる内容のあることを強調した宗教的事実は、宗教のなかにおける第三の倫理に属するものといえる。もとより法然の強調した立場が、第三の立場であったことはいうまでもない。しかしここでは、こうした法然の三つの立場が、歴史的過程としてとらえられるというのではない。

法然の(1)の立場は、念仏の行のほかに戒法(円頓戒)という規定(倫理)をもまもる立場であり、(2)の立場は、戒法を捨てた念仏の行のみによる無規定の立場であり、(3)の立場は、念仏の行のみによる無規定の状況から規定(倫理)を求めるといふ立場である。したがって法然における第三の立場において、はじめて法然の倫理を求めるといふ立場がありうるのであるが、それは宗教のなかの倫理といわれ、倫理ならざる倫理ともいわれ、また倫理を超えた倫理、超倫理、宗教的倫理、さらには相対的倫理を超えた絶対的倫理といわれる表現となる。これこそ、いうところの「宗教のなかの倫理」であるといえよう。

(Ⅱ) いまひとり、プロテスタント神学者であるポール・ティリッヒ(Paul Tillich-1886~1965)は、現代に相応する倫理として、神律的倫理(theonomous ethics)と云う宗教のなかの倫理を提唱している。^⑩この神律的倫理というのは、土居真俊氏が「人間の本质を問うことは、人間存在の存在論的構造を問うことであるから、結局、神律的倫理は存在論を前提とする」と説明しているように、いわゆるティリッヒの組織神学(systematic theology)を貫くところの立場によってうち出された倫理といえよう。

このティリッヒの提唱する神律的倫理というのは、いわば他律(heteronomy)・自律(autonomy)という倫理的要素

素をふまえて導き出された、神律 (theonomy) にもとづく倫理である。もとよりこの神律は、その歴史的な流れにもとづく神律の範囲を出ているものとは考えられないが、ティリッヒは自らが提唱するこの神律を「新しい神律」(new theonomy) といっている。すなわちこの新しい神律は「個人の意向や善意の問題ではなく、歴史的運命の問題であり、恩寵の問題である。それはいかなる自律 (autonomy) も造り出すことができません、いかなる他律 (heteronomy) も妨げるこのできない究極啓示によってもたらされるのである」とティリッヒはいつている。¹⁴

このティリッヒのいう他律、自律、神律について、土居真俊氏は「ティリッヒによれば、「自律」とは、人間が自己の内部に発見される理性の法則に従うことを意味する。しかし、ここでいう「自己」(autos) の「法」(nomos) は、単なる一個人の人格的構造の法則に止まらない。それは、むしろ、精神と実在とのロゴスの構造に含蓄された法をいうのである。そのようなものとして、この法は存在の根柢に深く根ざしたものであるが、理性がその根柢から自己を切り離すときに、理性は空虚となり、無力となる。「他律」は、この深みを失ったオートノミーに対する反発として現われる。それは自律的理性の機能を無視して、「異質的」(heteros) な「法」(nomos) を押しつけることを意味する。そして、それは「存在の根柢」の名において語り、無制約的權威を主張するとき、魔神的となる。「神律」は、神聖な權威によって押しつけられた法を受容することではない。それは、むしろ、自己の深奥と結びついた自律的理性をいうのである。「神」(theos) は理性の構造とその内容との両者に対する「法」(nomos) であるから、神において、この両者は統一されており、その統一は、ある程度、神律的状况の中に現われている」と説明している。¹⁵

さらにこの新しい神律は、カイロス (Kairos) という思想を背景にしている。ティリッヒは、「カイロス (Kairos) とは、 \wedge 時は満つ \vee (the "fulness of time") という、永遠なるものが現世的なものに突入し、現世的なるものがその

永遠なものを受け入れるために用意されている瞬間を表わしている新約聖書のことばと一致するものである」と、述べているようにカイロスとは、いわば究極啓示 (final revelation) と同じ意味内容をもつことになる。個人の主体化・内面化として、永遠が今に、今が永遠に満されるという「瞬間」、これがカイロスである。新しい神律はこのカイロスの到来をまたねばならないのであり、このカイロスこそが新しい神律をもたらすことができるのである。

こうした新しい神律よる倫理は、他律でもない自律でもない、といわれるが、またこれがたんに神による啓示というだけでもないことはいうまでもない。いいかえれば他律、自律、神律という三つの倫理的要素による立場から、新しい神律による倫理が提唱されているといえよう。それがティリツヒにおいて、他律でもない自律でもない、第三の神律による宗教のなかの倫理であるといわれ、その点で、フレッチャの遵法主義でもない、反律法主義でもない、第三の状況倫理である、という場合と同じくする。しかしティリツヒの場合、神律による倫理といっても「自己の深奥と結びついた自律的理性」として、神律が説明されるように、自律的要素と切り離れた神律はありえないといわねばならない。^⑩

さらにティリツヒは、この神律について「神律がもたらされる場合には、真実であり、正義であると考えられるものは何も犠牲にされることはない。神律の時代は分裂することなく全体が保たれ中心があると感じられる。これらの時代の中心は、その自律的自由にでも他律的權威にでもなく、脱我的に体験され (ecstatically experienced)、また象徴的に表現された (symbolically expressed) 理性の深奥にある…」^⑪と語っている。ここには、神律が「脱的に体験され…」^⑫「象徴的に表現される」ということが示されているわけであるが、これは神律が一面において啓示として受けとめられる立場からは容易に理解されよう。この点から、神律がたんに歴史的な流れのなかの神律ではなく、個

人にあるいは社会に要請される、新しい神律であり、第三の宗教のなかの倫理であるといえるのである。

(Ⅲ) フレッチャーの状況倫理とテイリツヒの神律的倫理とは、宗教のなかの倫理であるという点では同じであるとしても、その内容はまったく同じとは考えられない。^{①)}しかしともに主体的・内面的であり、フレッチャーの状況倫理は神の愛(アガペー)を前提としている点、テイリツヒの神律的倫理はカイロス(決断の瞬間・時の充満)を背景にして、またその神律の内容は神の啓示として受けとめられる点、両者あい通ずる性格をもっているといえよう。またフレッチャーが遵法主義、反律法主義という倫理的要素にもとずいて第三の状況倫理を導き出し、テイリツヒが他律、自律という倫理的要素にもとずいて第三の神律的倫理を導き出している点、その立場の類似をみることができる。

浄土教思想における倫理性をみるにつけても、他律(戒)を求める立場、他律を否定する念仏の立場、さらにそこから導き出される念仏の倫理性、というように三つの立場が想定される。^{②)}とくに法然の浄土教にみる三つの立場は(一)(二)で指摘した通りであり、その法然のよつてもって立つ立場が第三の立場であることも、ここに認めるまでもないことである。そこで、その第三の立場で倫理性を見出しうるのは念仏の行においてであるが、その把え方は、実践者である人間の信仰構造(たとえば信機・信法)においてと、救済者である仏のはたらき(たとえば光明による滅罪)においてと、この二つの面から考察される。前者の内容についてはすでに論じたので、いまは後者の内容について、これまで論じたフレッチャーやテイリツヒの倫理の把え方をみながら明らかにしてみよう。

四 浄土經典における倫理性

法然において念仏の一行が宣説されたその根拠は、阿弥陀仏の「選択本願念仏」にもとずくのであるが、その内容

は『阿弥陀經』に「何故號_二阿彌陀_一——彼佛光明無量照_三十方國_二無所_二障礙_一是故號爲_三阿彌陀_二」と説かれ、また『觀無量壽經』に「光明徧照_三十方世界_二念佛衆生攝取不_レ捨_一」²⁴と説かれていることによるともいえる。すなわち阿弥陀仏のはたらきとしての光明によって、念仏する衆生の救済が約束されているのである。

この阿弥陀仏の光明とは、阿弥陀仏が無量壽(āmitayus)、無量光(āmitābha)と称され、阿弥陀仏のはたらきが時間的に空間的に無限であることを示す、その一方の空間的はたらき(衆生救済)を表わしている。この光明の原語には数語あげられるが、なかでも prabha が代表されるべき語としあげられる。梵文の『無量壽經』²⁵で多く使用されている光明は、prabhā の語である。この prabhā は pra + bha からなる語で、pra は「前」あるいは「先」を意味する接頭語であり、bha は「光る」「輝く」「照す」などの意味をもつ語である。したがって prabhā は「前を照し出す」「照し出す」という意味を表す語である。

ところで、この光明 (prabha) の「照し出す」ということばは、一体何を意味し表わすのかといえは、仏の智慧 (prajña) 又慈悲 (maitreya, karuṇā) のあらわれとして、「衆生を照し出す」ということになる。それは浄土教を説き示す經典において明らかである。『觀無量壽經』には「無量壽佛有_三八萬四千相_一、一一相各有_三八萬四千隨形好_一、一一好復有_三八萬四千光明_一、一一光明徧照_三十方世界_二念佛衆生攝取不_レ捨_一」と説かれ、また『無量壽佛威神光明最尊第一』とあり、阿弥陀仏の光明を最尊第一と讃え、さらに「無量壽佛號_二無量光佛無邊光佛無礙光佛無對光佛無量光佛清淨光佛歡喜光佛智慧光佛不斷光佛難思光佛無稱光佛超日月光佛_一」²⁷と説いて、阿弥陀仏に十二の光明のはたらきのあることを認めている。ここに阿弥陀仏のはたらきが、いかに光明によって示されるか、ということが窺われる。

さらに『無量寿経』では、「其有_二衆生_一遇_二斯光_一者、三垢消滅身意柔軟、歡喜踊躍善心生焉」と説かれ、つづいて「若在三塗勤苦之處_一、見_二此光明_一皆得_二休息_一無_二復苦惱_一、壽終之後皆蒙_二解脱_一」^⑧と説かれている。阿弥陀仏の光明に浴するもの(衆生)は、三垢(貪欲・瞋恚・愚痴)が消滅し、身も心(意)も柔軟となり、喜びにつつまれて、しかも善(Kusala)心が生ずるというのである。また三塗(地獄・餓鬼・畜生)^⑨の苦しみのなかにあっても、この阿弥陀仏の光明に触れば、みな安らぎをえて苦しみはなくなり、やがて命の終る後には解脱がえられる、というのである。少くとも、こうした阿弥陀仏のはたらきとしての光明(praha)の内容が、浄土教思想における倫理性として受けとめられないということはないであろう。阿弥陀仏という仏の側から示される倫理的内容として、むしろこれ以上の内容は認められないといっても過言ではなからう。

そしてこの阿弥陀仏の光明が、どのように思维的に考察されようとも、それがたんに阿弥陀仏のはたらきを象徴的に表現(symbolically express)されたものであると看做すわけにはいかないであろう。さらに、いかに光明が象徴的にしかも神秘性をもった表現がなされたとしても、浄土教の宗教(信仰)構造からみれば、それはあくまで経験的事実として受けとめるべき内容のものである。その経験的事実として受けとめられるのは、ほかならぬ念仏を申す実践者においてであることはここに認めるまでもないであろう。

念仏を申す実践者が、阿弥陀仏の光明に浴することによって、貪欲・瞋恚・愚痴の三垢を消滅し、身も心も柔軟となり、喜びとともに善心が生ずる、ということが、浄土教における倫理性、念仏行における倫理性といつて、誤りはないであろう。フレッチャーにおける状況倫理が神の愛(アガペー)を前提としていることは、浄土教の倫理が阿弥陀仏の本願(慈悲)を前提としていることに類似し、またテイリッヒの神律的倫理が神の啓示(revelation)を前提として

いることは、淨土教の倫理が阿弥陀仏の光明 (prabha) を前提としていることに類似する。つまり神の愛 *agape* が、阿弥陀仏の慈悲の内容とほぼ相応し、神の啓示 *revelation* が、阿弥陀仏の光明 *prabha* の内容とほぼ相応すること、は、いまここに詳しく論ずるまでもないことである。

五 法然における倫理性

法然は、さき(四)に指摘した『觀無量壽經』や『無量壽經』などの内容をうけて、とくに阿弥陀仏の光明について『逆修説法』(三七日)にすぎのように説き明かしている。

明_三光明功德_一者、初無量光者、經云。無量壽佛有八萬四千相一々相各有八萬四千隨形好復有八萬四千光明一々光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨。云_三惠心勘_レ之云。一々相中、各具_三七百五俱胝六百萬光明_一、熾燃赫奕。云_三從_二一相_レ所_レ出光明如_レ斯、況八萬四千相乎。誠非_二算數所_レ及。故云_三無量光_一。次無邊光者、彼佛光明其數如_レ此、非_二啻無量_一、所_レ照亦無_レ有_二邊際_一、故云_三無邊光_一。次無礙光者、如_三此界日月燈燭等光_一者、雖_二一重_一、隔_レ物者其光無_レ徹。若彼佛光被_レ碍_レ物者、此界衆生、設雖_二念佛_一、不_レ可_レ得_レ蒙_二其光攝_一。其故彼極樂世界與_三此娑婆世界_一之間、隔_二三十萬億三千大千世界_一。其一々三千大千世界各有_二四重鐵圍山_一。謂先有_二圍_一一四天下_一之鐵圍山、高齊_二須彌山_一。次有_二圍_一小千界_一之鐵圍山、高至_二第六天_一。次有_二圍_一中千界_一之鐵圍山、高至_二色界初禪_一。次有_二圍_一大千界_一之鐵圍山、高至_二第三禪_一。然則若非_二無碍光_一者、一世界尙不_レ可_レ徹。何況十萬億世界耶。然彼佛光明徹_レ照彼此若于大小諸山、攝_二取此界念佛衆生_一無_レ有_二障礙_一。照_二攝餘十方世界_一事亦如_レ是。故云_三無碍光_一。次清淨光者、人師釋云。無貪善根所生光明也。云_三貪有_一二、姪貪財貪也。清淨者、非_二但除_二却汚穢不淨_一、斷_二除_二其二貪_一也。貪名_二不淨_一故也。若約

戒者、當_レ不_レ姪戒不_レ慳貪戒。然者法藏比丘昔不_レ淫不_レ慳貪所生光故、觸_レ此光_二者滅_レ貪欲之罪_一。若有_レ人貪欲盛雖_レ不_レ得_レ持_レ三不_レ姪不_レ貪戒、至_レ心專念_三此阿彌陀佛名號_一者、即彼佛放_レ無貪清淨之光_二照觸攝取故、除_レ姪貪財貪之不_レ淨_一、滅_レ無戒破戒之罪_一、成_レ無貪善根身_一、均_レ持戒清淨人_一也。次歡喜光者、此は無_レ瞋善根所生光也。久持_三不_レ瞋志戒_一得_レ此光_一故云_三無_レ瞋所生光_一。觸_レ此光_二者滅_レ瞋恚罪_一。然者雖_レ瞋增盛人_一、專修_レ念佛者、以_レ彼歡喜光_一攝取故、瞋恚罪滅同_レ忍辱人_一。是亦如_三前清淨光滅_レ貪欲罪_一矣。次智慧光者、此は無_レ癡善根所生光也。久修_レ一切智慧、斷_レ盡愚癡之煩惱_一得_レ此光_一故、云_三無_レ癡所生光_一。此光亦滅_レ愚癡之罪_一。然者雖_レ無_レ智念佛者、照_レ彼智慧光_一攝取故、即滅_レ愚癡罪_一、與_レ智者_二無_レ有_レ勝劣_一。又如_三此光_二可知_一。如_レ是而雖_レ有_三十二光名_一、取_レ要有_レ斯。大方彼佛光明之功德中、備_レ如_レ是義_一。

この『逆修說法』における光明の説明は、主として『無量壽經』における十二の光明についてであるが、とくにそのなかの無量光、無辺光、無礙光、清淨光、歡喜光、智慧光の六つの光明についてである。しかしいまは、そのうち倫理の問題に直接かわるものとして、清淨光、歡喜光、智慧光の三つについて少しく論じてみよう。

まず清淨光とは、阿彌陀仏の無貪善根によって生じた光明であり、その光明の作用は、人間における性欲の貪り（姪貪）と財欲の貪り（財貪）とに対して、その二つの不淨なる貪りを断除するというのである。したがって阿彌陀仏のこの無貪の清淨光に触れるものは、姪貪・財貪が除かれ、また無戒（戒法を受けていない）、破戒（戒法を受けてこれを破る）の罪が滅され、無貪善根の身となり、戒法を持った清淨な人と等しきものとなるというのである。『無量壽經』に「遇_三斯光者、三垢消滅_一」とある三垢（貪欲・瞋恚・愚痴）のうちの貪欲が、とくにこの清淨光の作用によって消滅するとういうわけである。

つぎの歡喜光とは、阿弥陀仏の無瞋善根によって生じた光明であり、その光明の作用は、人間における瞋恚（はらだち）の罪に対するものである。したがって阿弥陀仏のこの無瞋の歡喜光に触れるものは、瞋恚の罪が滅され、忍辱の行をしている人と同じ身となるのである。これは三垢のうちの瞋恚が、とくにこの歡喜光の作用によって消滅するというわけである。

さらに智恵光とは、阿弥陀仏の無痴善根によって生じた光明であり、その光明の作用は、人間における愚痴の罪に対するものである。したがって阿弥陀仏のこの無痴の智恵光に触れるものは、愚痴の罪が滅され、智恵のある人と劣らない身となるのである。これは三垢のうちの愚痴が、とくにこの智恵光の作用によって消滅するというわけである。

もとよりこれらの阿弥陀仏の光明に触れられるというのは、念仏を申す実践者においてであることはいまでもない。そしてその念仏者は、戒法を持った清浄な人、忍辱の行をしている人、智恵のある人などと同様なものとなりえるというのである。さらにこれらの光明の作用が、阿弥陀仏の本願のなかに、「觸光柔軟の願」^⑧（第三十三）として誓われており、これが背景として考えられるということはいまでもない。

六 おわりに

およそ法然を中心とした浄土教における念仏という行は、阿弥陀仏の名を称えることであるが、その実践の内容は阿弥陀仏という救済者と、救いを求めて阿弥陀仏の名を称える人（自己）との人格的な呼応関係をもつことである。^⑨すなわち仏と自己との人格的にかかわりをもつことが念仏の行であり、それは永遠なる絶対者（仏）と有限なる相對

者(自己)どのかかりである。これをいい換えれば、自己の今と仏の永遠なるものとの出会いである。南無阿弥陀仏と一声、二声、仏の名を称えることは自己と仏、つまり今と永遠との出会いであり、今が永遠にささえられることにほかならない。その念仏の一声、二声は、今が永遠に満たされる瞬間であり、いわばテイリッヒのいう「カイロス」と類似するのである。

そして少くとも、念仏の教えの原理的な立場からいうならば、今が永遠に満たされる瞬間の連続が、念仏の相続となるといえる。その今が永遠に満たされる瞬間、つまり仏と自己どのかかりが継続されていくとき、やがてそこに仏の光明による「三垢消滅し、善心生ずる」という倫理的作用が加わっていくとみられるのである。いわばテイリッヒのいう「カイロス」にもとづく「神律」の発動である。啓示 revelation の「ヴェールを剥ぐ」がごとくに、仏の光明 prabha によって自己が「照し出され」て、自己の宗教的実存の自覚にもとづくところの「善心」(宗教的倫理)がそこに生れるのである。それがときに脱我的に体験され(ectatically experienced)、また象徴的に表現され(symbolically expressed)ることは、仏教の宗教的経験の諸相と、その表現をみるとき理解されうる問題である。

要するにこれを、阿弥陀仏の「光明による倫理性」といって、何ら憚らないであらう。もとよりその「光明による倫理性」が、阿弥陀仏の智慧と慈悲とからなる本願にもとづくことはいうまでもない。

註

① 拙稿「念仏行における倫理性」——特に法然を中心として——『人文学論集』(仏教大学)三号所収

② たとえば小野正康著『日本仏教の倫理学的研究』(昭和三二年)、遊亀教授著『仏教倫理の研究』(昭和三六年)、井上善右衛門著『仏教の倫理学的研究』(昭和四二年)、中村元著『宗教と社会倫理』(昭和四四年)などの研究著書をはじめ、このほか多くの研究論文をみるができる。とくに浄土教倫理に関するものとして、峰島旭雄氏稿「宗学神学」(4)——状況倫理と浄土教倫

理——（『佛敎論叢』一五号所収）があり、筆者は少なからぬ示唆をうけた。

- ⑧ Joseph Fletcher : *Situation Ethics : The New Morality*. (The Westminster Press, 1966). 小原信訳『状況倫理』——新しい道徳——新敎出版社（昭和四十六年）。なおこの状況倫理については、小原信著『状況倫理の可能性』中央公論社（昭和四十六年）という著作がある。

- ④ 小原信訳『状況倫理』における、小原信氏の「状況倫理について」の解説（付録）を参照されたい。

- ⑤ 清水澄氏稿「世俗化について」（恵谷先生古稀記念『浄土敎の思想と文化』所収）を参照されたい。

- ⑥ J. Fletcher : *Situation Ethics*, p. 17. 小原信氏訳『状況倫理』二五頁

- ⑦ *ibid.* p. 26. 同書二九頁

- ⑧ 小原信訳『状況倫理』付録二七四頁

- ⑨ 同書付録二九〇頁

- ⑩ 前掲拙稿の（五）を参照されたい。

- ⑪ Paul Tillich : *Systematic Theology*, (James Nisbet, 1960) vol. I, p. 163~. vol. III, p. 264~. Paul Tillich : *Morality and Beyond*, (Harper & Row, Publishers, 1963). 谷口美智雄訳『道徳と宗敎』新敎出版社（昭和四〇年）。

- ⑫ 土居真俊著『チャリット』日本基督教団出版部（昭和三五年）一六七頁

- ⑬ 同書 二一六頁

- ⑭ Paul Tillich : *Systematic Theology*, vol. I, p. 166.

- ⑮ 土居真俊著『チャリット』二一七~八頁

- ⑯ Paul Tillich : *The Protestant Era*, (Phoenix Book, 1966) Author's introduction XV. 藤本浄彦氏稿「p. チャリットにおける“Kairos”思想の一考察」（『哲学論集』一七号、大谷大学一所収）参照

- ⑰ この「瞬間」(augenblick) ということばは、キルケゴールのものである。このキルケゴールの「瞬間」を、石津照麗氏は「瞬間とは自然的な時間をいふのではない。永遠なるものの在り方としての現在のなるものが、現前の時間の束の間に於て、現実の状態として存在する時、その「時満つるに及ぶ」時が「瞬間」である」（『宗敎的人間』培風館（昭和四二年）七一頁）と説明しているおられる。

⑮ たゞえば Hoffmeister : Wörterbuch der Philosophischen Begriff, s.608~9 における「神律」(Theonomie)の解説は「神の法則性で、自律、すなわち自我の法則性に対して、すべての倫理性を神の規則・命令から導き出すことである。人間の思惟・行為を、外から与えられたところの、人間に無縁な規則によつて規定する他律に対していえば、神律は自律を破壊するのではなく、自律が自己自身を超えて神的な法則性を指し示す点まで、自律を深化しようとする。」としている。

⑯ Paul Tillich ; Systematic Theology, vol. I, p. 165.

⑰ 歴史的な流れのなかの「神律」については Die Religion in Geschichte und Gegenwart (3 auf) における「自律と神律」(Autonomie und Theonomie, Bd I s.788~792)の項に詳しく解説されている。いまはその問題の所在を概述するところのようである。

「キェルケゴール以来、自律概念に対して神学の面でも宗教哲学の面でも次第に優勢となつてきた激しい反抗は、事態に即してみれば、カントに向けられたものではなく、カント以降の観念論的な立場よりなされた自我指定と自我合法則性との同一視に向けられた。自律性についてのかかる再模索の結果は、まずニーチェが「超人」にとつて自己創造と価値指定とは同等であるとする点に明らかに現われてくる。この系譜はサルトル等の実存主義にその究極的な高揚をみている。しかしサルトルにおいては、かかる観念の由来は明らかにカントではなくデカルトにある。M・シェラーやN・ハルトマン等の価値倫理もまた、デカルト的要因をもっている。すなわち彼等は倫理に独自の個有的法則をもつ対象領域を、すなわち「価値」の領域を認めようとすることから自律性の倫理よりも倫理の自律性を問題とした。ともかくも、文化的、美学的、経済的な各現実内に内在的な個有な法則性という今日普通に考えられている自律性の概念は、すべての義務を何らの事象に対する効用性から規定しようとするデカルト的見解に由来している。——中略——ところで、自律は神律が可能になるための不可欠の条件である。服従せよという神の命令について下されたなどの神学的規定をみても、自由な行為が因果的過程に転化するところに、それらの規定の限界がみられる。もし「理性」が人間に個有的なものであり、したがつて潜勢的には神に反するところのものであるとすれば、人間が神的な戒律を自らに無条件的に義務づけられたものとして認識し是認しうることは否定されねばならない。他律性における服従は無条件のではありません。しかし条件づけられた服従の行為は、もはや絶対者の本質と相い入るものではなからう。真に神律を充足することは、神の命令に端的に服従すること、すなわち自律的服従にほかならない。」(キール大学講師、H・ブルーメンベルク氏の解説である。)

- ① フレッチャーはその著書『状況倫理』において、テイリッヒの倫理思想を高く評価している。
- ② たとえば『観無量寿経』（浄土一ノ四六〜五〇頁）の三福九品には、世福（孝養仁義礼智信）、戒福（人天・声聞・菩薩等の戒）、行福（悪を捨てて心を持って浄土に廻生す）が説かれ、五戒、八戒、具足戒など諸戒行が説かれている。またこれらの戒行にたえられないものには「南無阿弥陀仏と称える」口称の念仏が説かれている。さらに念仏の行による滅罪が説かれている。いずれも浄土往生を目的とする行であるが、ここに三つの立場が想定される。
- ③ 浄土宗全書一ノ五三頁
- ④ 浄土宗全書一ノ四四頁
- ⑤ *ātapa, āloka, prabha, abha, rasmi* などがあげられる。
- ⑥ *Ashikaga* ; *Sukhavatīyūha*, (Hozokan, 1965) p. 27.
- ⑦ 浄土宗全書一ノ四四頁
- ⑧ 浄土宗全書一ノ二三頁
- ⑨ 梵文の『無量寿経』では十二の光明ではなく、無量光(*Amitaprabha*)のほか十九の光明の名があげられている。*Ashikaga* ; *Sukhavatīyūha*, p. 27.には「*Amitaprabho*, *mitaprabhāso* (無量の光輝をまじ者) *śamaptaprabho* (終りのなる光明をまじ者) *śaṅgaprabho* (妨げられぬ光明をまじ者) *pratihataprabho* (抵抗しえぬ光明をまじ者) *Nityotsr̥japrabho* (常に光明を放つ者) *Diyamaṅjaprabho* (天上の摩尼宝珠の光明をまじ者) *pratihataśmirājaprabho* (抵抗しえぬ閃光の王者の光明をまじ者) *Rañjānīyaprabhah* (喜ばせる光明をまじ者) *Premānīyaprabhah* (愛欲をきたつる光明をまじ者) *Pāmodanīyaprabhah* (歡喜をまじりよせる光明をまじ者) *Prahādanīyaprabha* (歡喜の昂奮をまじりよせる光明をまじ者) *Ulokānīyaprabho* (瞻仰せらるる光明をまじ者) *Nibandhanīyaprabho* (友誼を結ばせる光明をまじ者) *cintīyaprabho* (不可思議な光明をまじ者) *tūlyaprabho* (比類のなげ光明をまじ者) *bhībhūyanarendrāsūrendraprabho* (鬼靈の王・悪魔の王を凌駕する光明の持主) *bhībhūyacandraśūryajīmīkaranaprabho* (太陽と月を凌駕し、その光明を曇らせる光明の持主) *bhībhūyalokapālāśakrabrahmaśuddhāvāsamaheśvarasarayadevajīmīkaranaprabhah* (ローカパーラ……マハーシシュウヴァラを制圧して、一切の神をくもみよせる光明をまじ者) *Sarvaprabhāparagata* (一切の光明をあまねく知る者) *ity ucyate* (と云われるのだ。)」である。()の中の和訳は、岩本裕氏訳『梵文和訳大無量寿経』（橋女子大学叢書）三八

頁—によった。

③① 浄土宗全書一ノ一三頁

③② 火塗・血塗・刀塗という場合もある。

③③ Ander Nygren; Eros und Agape. あらうは『キリスト教大事典』(教文館)「愛」の項を参照されたい。

③④ j's revelation (啓示) は、「啓示す」という意味であるが、その語はヴェール (veil) を剝ぐ (re) からできていると
いわれる。The Shorter Oxford English Dictionary, p. 1726 には「The disclosure of knowledge to man by a
divine or supernatural agency」と説明されている。

③⑤ 法然上人全集(石井編)二四五〜四八頁

③⑥ 「久持三不瞋恚戒得三此光」とは法蔵比丘においてである。

③⑦ 『無量寿経』に「説我得佛十方無量不可思議諸佛世界衆生之類蒙我光明觸其身心柔軟超過人天若不爾者不取正
覺」(『浄土宗全書』一ノ九頁)とあるのがそれである。

③⑧ 拙稿「法然上人の仏身觀の特異性」(『番月乗光編』『浄土宗開創期の研究』所収)の(三)称名に対応する仏、を参照されたい。

付記 この小論を作製するにあたって、とくに R. G. G. (註②③)の和訳などについては清水澄氏にご教示いただいた。ここに
に記して謝意を表する。なおこの小論は、仏教大学学会の研究助成金による研究成果の一部である。

