

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて

稻 葉 秀 賢

言葉の力に依らずして思想は表現し得ない。然るに、言葉は必ずしも嚴密な意味に於いて一定の内容を含むものとは限らぬ。或る言葉にあつては、それを使用する人に依り、又それが用ひらるゝ個々の場合に依て、二様三様の意味を有することは決して稀らしいことではない。即ち、方言といふ如き特殊なものは別としても、同一の言葉が地方的に異つた意味で用ひられ、個人的習慣若しくは先入觀念に依ても、全く別な用語法が取られてゐる。更に時代的に考察するならば、特定の文化的特徴を有する時代には、各々特殊の用語法が驅使せられ、またその文化的特徴を持続する時代から、次の時代に到る過渡期には、前の時代の特徴と後の時代の特異性とが混亂し、爲に言葉の用法とそれに内含せしめられる意味とにも、非常な曖昧さが附き纏はざるを得ない。従て、現代の我々が理解してゐる言葉の概念を以て、過去の言葉を解釋し、それに依て過去の時代の文化的特徴を顧慮せぬならば、その時代の文化現象を理解する方法に於いて、我々は重大な過誤を冒すことになるのである。實に思想の表現が言葉に依らねばならぬ限り、その

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

思想の理解を嚴正ならしめる爲には、吾々は言葉に對して出來得る限り緻密な反省を加へねばならぬ。

殊に、意餘つて言葉足らずといふことは、深い現實の體驗を吐露表現する場合に、誰でもが經驗する事實であるとするならば、或る人の體驗に直參することは、文字を媒介としては、極めて蓋然的であるとも考へられる。最も嚴密な意味に於いては、表現された全内容を徹底的に知るを得るは、筆者その人に限るとも考へられよう。それ程、言葉は思想表現の手段として完全なものではあり得ない。殊に、宗教的體驗といふ如きものにあつては、最早言葉を以ては表現し得ぬ底の迫真性を持つものであり、夫故に言葉を借りて表現した場合には、把握され眞理は生命を失ひ、概念的となる危険をも多分に持つのである。禪宗に於いて、以心傳心と云ひ、不立文字を主張する所以も、かくの如き觀點よりせる警戒ではないであらうか。

更にまた、表現された言葉の理解に、その時代の文化的特徴や個人的性格及び習慣などへの顧慮が拂はれたとしても、それに依て先哲の思想は完全に理解されない困難が存する。といふのは、年齢の相違、境遇の差別、性格教養の程度等から來る體驗の淺深に依て表現された言葉は、深くも淺くも解釋されるであらう。例へば、或る體驗的文字を我々が幾度も幾度も繰返し讀む時、その都度の感動に應じて、味得の程度に差異が感ぜられることは、何人にも經驗されるであらう。即ち主觀的觀點を完全に除去して、凡ての事象に接することは、人間として不可能である。かくて先人の思想といふものも全く個人的特異性の眼鏡を通してのみ知り得るのであつて、そこに客觀的嚴密性はあり得ないとも考へられるであらう。

言葉に依る思想の表現には、是等の困難を伴ふのであるが、然も、我々は言葉なくして何物をも表現し得ない。殊

に自己の意思を後人に傳へる爲の時間的障礙は、文字の手段によらなければ、何物に依ても之を克服することが出来ない。従て、吾々が先人の思想を知らんとする場合にあつては、是等の困難を顧慮して、輕々に論斷することの如何に不遜であるかを思はねばならぬのである。特に、掬めば掬む程豊かに、探れば探る程深いといふ様な體驗的文字にあつては、それを我々が理解するに當つて是等の困難は更に高められるのみである。

然も、言葉に依らずば自己の意思を他人に傳へ得ず、文字に依らずば如何なる思想も表現し得ないとすれば、我々は言葉や文字に依るこれらの缺陷を顧慮しつゝ、あらゆる角度より先哲の意趣を探らねばならぬのである。

宗祖の宗教的體驗が如何に深刻であつたかは、今日のこされてゐる諸種の宗教に依て容易に領解し得るのであるが更に宗祖は文字に就いても非常に鋭い洞察と嚴密な筆格を用ひられたことを知る事が出来る。例へば、宗祖は『教行信證』に於いて、經文引用の時は「言」の字を用ひ給ひ、論文を引用される場合には、「曰」の字を置き、釋文引用の折には「云」の字を使用するといふ筆格の規準を正確に遵守してゐられる如きである。従て、宗祖の聖教に就いて、その深い宗教的體驗に直參せんが爲には、上述の困難と共に、その特殊な教語の用法にも注意を拂はねばならぬ。それに依て、始めて宗祖の深い體驗の皮肉に迄も達し得れば幸である。かくの如き意圖に於いて、私は「便同彌勒」と「與如來等」に於ける「等」「同」の教語に就いて、そこに何等かの特殊な意趣が宗祖に存しはしなかつたか、又それを顧みることに依て、眞宗教義の如何なる意味が詮顯されるかを問題にしたいと思ふ。

二

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて(稻葉)

我々の日常の用語法に於いて、「等」と「同」と程混亂せるものはない。然し、「等」と「同」は一應嚴密に區別されるべき特殊の意味を有してゐるはずである。然らざれば、二の言葉は全く個性なきものとなり終るであらう。

こゝで等と同、即ち同一性と相等性との論理的性格を反省してみよう。同一性は形式論理的に云へば、AはAなりといふ判斷に依て、凡てのものはそれ自身に同一なることが表明される。このAはAなりといふ判斷は、一見何等の意義をなさぬ同語反覆の如く感ぜられるけれども、これは對象を定立する思惟の原始的要求であつて、この基礎の上に始めて實在が構成されて行くのである。夫故に、同一性は構成的範疇であると云はれる。即ち、AはAなりの判斷が表はす同一性はAはBに等しくはあり得ても、AはBに同じではあり得ないことを示すのである。如何に完全な相等性も同一性と一致することは不可能である。例へば、時計の時間を報する音、急速に相繼ぐ樂器の等しい音譜、その容積、形狀、色彩等に於いて完全に相等しい球、といふ様なものも、決して同一性を有するものではない。更に同一性なる構成的範疇に於いて、本質的に重要な點は、それが時間空間因果の關係にあつて、常に一つの體系を執持することである。即ち、ひとつの持續的實在性が、それに關係させられてゐる表象の多種多様に對立し、そこに同一性の本質的なものを形成するのである。例へば、一片の粘土は、それが如何に相違せる形態をとつてこね上げられても、同じ粘土に過ぎない。また、凡ゆる生物の質料は、絶えざる新陳代謝の作用に依て變化するが故に、數年を経過すれば、その體內には最早もとの原子はひとつも存在しない。然も、凡ゆる生物が個體の同一性を持續してゐることは、この場合同一性が形式の中にのみ求めらるゝ構成的範疇であることを示すものである。實に、客觀的存在は、時間空間因果等の多様な規定に結びつけられたる持續的實在性に依て構成されるのである。

然るに、相等性の判断は、互に區別される内容に就いてのみ下されるものである。相等性は違つたものが互に立つ關係である。二の表象内容が全く等しいものとして判断される場合でも、それが等しいと判断される限り、兩者の間には少くとも表象状態として相互に區別されるべきものがなくてはならぬ。即ち、相等性は二の實在を反省して、之に依て何等かの知識を成立せしめる範疇であつて、同一性の構成的範疇であるに對し、反省的範疇と呼ばれるのである。

かくて、相等性が反省的範疇であることは、この範疇が比較される二の實在の内容に於いて、一方乃至他方に含まれてゐるといふのでもなく、また兩者の總和の中に含まれてゐるといふ意味でもなく、それは反省的思惟の判断形式を形成するものであることを示すのである。従て、相等性なる範疇の適用は、表象内容自體に依て制約されてゐる。比較判断に於いて思惟される關係は、表象内容相互の關係であつて、對象相互の實在的關係を意味するものではない。換言すれば、反省的範疇は表象内容の關係であつて、對象に對する顧慮を含むものではない。かくて相等性の眞理價値は、判断に於いて互に關係せしめられた内容に對して妥當するのみで、それ以外の對象的實在に關係するものではない。このことは、相等性の主要なる特徴であると共に、後の所論に對して特に注意すべき點なのである。

かくて往々常識的には、或は兩者が混亂して用ひられ、或は相等性の極限は同一性である如く考へられてゐるけれども、兩者は全く異つた範疇なのである。例へば、形狀、色彩等に於て、全く相似た二の球を見て、同じ球と云ふのは二の概念の混亂であり、二の球を如何に精確に相等しく造つたとしても、二の球は等しくはあつても同じではないのであつて、この相等性が極限的に進められても同一性にはならない。何故なら兩者は全く異つた範疇だからであ

る。即ち、同一性は事物が同一であるか否か、換言すればAはAであるか否かの何れかであり、之に對し相等性は二物に於ける比較判斷であるから、そこに無限の程度の差があるのである。粗雑な目測に依て造られた二の等しい球よりは、正確な計量に基いて丹念に等しく造られた二の球の方が、より等しいと云へるが如きである。夫故に、同一性と相等性との關係は、相等性が基礎となつて同一性があるのでなくて、却て同一性の基礎の上にのみ相等性が成立するのである。

「等」と「同」とにはかくの如き區別がなさるべきである。然し、それだからと云つて、宗祖の聖教にあらはれてゐる「等」「同」なる教語にも同じ思辨が必ず存せねばならぬと主張するのではない。恐らくは、當時の思想的狀態から、その用語にかくの如き嚴密な論理的反省を加へることが、却て思ひ過ぎでもあらう。けれども、他面宗祖の鋭い思索と内省に生きぬかれた性格を考へる時、「等し」と「同じ」といふ言葉を嚴密に區別して、使用してゐられたといふことも考へ得るのであつて、例へば、宗祖は多くの場合「彌勒に同じ」と云て、「彌勒に等し」と云はれたことは極めて稀であり、また「如來にひとし」とは云はれてゐるけれども、「如來に同じ」の聖語は見當らないのである。かくて、宗祖が「等」と「同」とを一應區別して使用せられたと假定して、そこに我々は何等かの特殊な意趣を見出すことが出来ないであらうか。「等」と「同」とを、全く別な範疇として「便同彌勒」と「與如來等」との聖語を考へる時、他力信仰の内面的構造に就いて何等かの暗示が與へられるとすれば、上述の如き思辨に基く考察も、宗祖の深き體驗に直參する方法の一角度として許されるであらう。

便同彌勒のことは、『御本書』信卷末（御自釋 三二左）に他力横超の信徳を顯すに就いて、王日休の文を引き、

「我聞無量壽經衆生聞是佛名信心歡喜乃至一念願生彼國即得往生住不退轉不退轉者梵語謂之阿惟越致法華經謂彌勒菩薩所得報地也一念往生便同彌勒佛語不虛此經定生之徑術脫苦之神方應皆信受」

と云へる文に基くのである。更に之を本經に求めて次如彌勒の文を引き、次に

「眞如彌勒大士窮等覺金剛心故龍華三會之曉當極無上覺位念佛衆生窮横超金剛心故臨終一念之夕超證大般涅槃故曰便同」

と結んである。夫故に、「一念往生便同彌勒」なる王日休の言は、『大經』に於ける「次如彌勒」の語と同じ意味を持つもので、共に便同彌勒の本據となるものである。『一念多念證文』左に六に

「次如彌勒トマウスハ、次ハチカシトイフ、ツキニトイフ、チカシトイフハ彌勒ハ大涅槃ニイタリタマフヘキヒトナリ、コノユヘニ彌勒ノコトシトノタマヘリ、念佛信心ノ人モ大涅槃ニチカツクトナリ、ツキニトイフハ釋迦佛ノツキニ五十六億七千萬歳ヲヘテ妙覺ノクラキニイリタマフヘシトナリ、如ハコトシトイフ、コトシトイフハ他力信樂ノヒトハコノヨノウチニテ不退ノクラキニホリテカナラス大般涅槃ノサトリヲヒラカンコト彌勒ノコトシトナリ」と釋せられ、又『末灯鈔』左に十に

「等正覺トマフスクラキハ補處ノ彌勒トオナシクラキナリ、彌勒トオナシクコノタヒ無上覺ニイタルヘキユヘニ彌

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

勒トオナシトキタマヘリ、サテ大經ニハ次如彌勒トハマフスナリ、彌勒ハステニ佛ニチカクマシマセハ彌勒佛ト諸宗ノナラヒハマフスナリ、シカレハ彌勒ニオナシクラナレハ正定聚ノ人ハ如來トヒトシトモ申ナリ」

と云ひ、その他『同鈔』^{一八三五}_左^{四十}_右等に見ゆる諸文によつて之を知ることが出来る。然し、此の便用彌勒の文は、

『信卷』にあつては、現生十種の益たる入正定聚の義を顯はし、眞の佛弟子とは便同彌勒次如彌勒の人なるを示せるものである。即ち、信心の徳用に就いて、本願信受の一念に、攝取の光益を得るが故に、臨終を待たずして往生の定る救済の現實的意義を高調せられたものである。従て、正定聚、等正覺、不退轉、歡喜地、便同彌勒等は、かくの如き信心の徳用を示す同意語として扱はれてゐるのである。『愚禿鈔』^{上九}_右に、即得往生を明して「便同彌勒菩薩」^{自力金剛心也}_{應知大經言}次如彌勒^文とあるのや、『正像末和讃』に、「念佛往生ノ願ニヨリ、等正覺ニイタルヒト、スナハチ彌勒ニオナシクテ、大般涅槃ヲサトルヘシ、眞實信心ウルユヘニ、スナハチ定聚ニイリスレハ、補處ノ彌勒ニオナシクテ、無上覺ヲサトルナリ」とあるが如きも、それに依て信の一念に得べき現益を云へるものに外ならぬ。

然して、この「便同彌勒」に依て示さるゝ信の徳は、また「與如來等」「與諸佛等」といふ言葉に依ても表現せられてゐる。『淨土和讃』には、「信心ヨロコフソノヒトヲ、如來トヒトシトキタマフ」と云ひ、『末灯鈔』^{十二}_右に

「華嚴經ニ言信心歡喜者與如來等トイフハ信心ヲヨロコフヒトハモロモロノ如來トヒトシトイフナリ、モロ／＼ノ如來トヒトシトイフハ信心ヲエテコトニヨロコフ人ヲ釋尊ノミコトニハ見敬得大慶則我善親友トトキタマヘリ」と説き、或は『同鈔』^{十八}_左に、「マコトノ信心ノ人ヲハ諸佛トヒトシトマフスナリ」と云ひ、また『同鈔』^{三四}_左にも「マコトノ信心ヲエタルヒトハステニ佛ニナリタマフヘキ御身トナリテオハシマスユヘニ如來トヒトシキ人ト經ニトカレ

テ候ナリ」とあり、更にくはしくは、『同鈔』^{四十}に

「信心マコトナル人ヲハ佛トヒトシトモマフス、マタ諸佛ノ眞實信心ヲエテヨロコフヲハマコトニヨロコヒテワレトヒトシキモノナリトカセタマヒテ候ナリ、大經ニハ釋尊ノミコトハニ見敬得大慶則我善親友トヨロコハセタマヒ候ヘハ、信心ヲエタル人ハ諸佛トヒトシトカレテ候メリ、マタ彌勒ヲハステニ佛ニナラセタマハンコトアルヘキニナラセタマヒテ候ヘハトテ彌勒佛トマフスナリ、シカレハステニ他力ノ信ヲエタルヒトヲ佛トヒトシトマフスヘシトミエタリ」

と説き、また『唯信鈔文意』^{二十}に、「コノ信心ヲウルヲ慶喜トイフ、慶喜スルヒトハ諸佛トヒトシキヒト、ナツク、慶ハウヘキコトヲエテノチニヨロコフコ、ロナリ」とか、『一念多念證文』^{十一}に、「信心ヲウルヲヨロコフ人ヲハ經ニハ諸佛トヒトシキヒト、トキタマヘリ」と云へるが如き、何れも信の一念に往生の業事成辨して、如來と等しき身となると示して、信一念の利益を高調せられたのである。

かくて、不退位、正定聚、等正覺、便同彌勒、與如來等、與諸佛等は何れも信心の利益を示す同意語であつて、信心決定の人は横超斷四流の利益を得る願力の不思議を以て惡趣の門を閉塞し、退墮なきが故に正定聚不退と云ひ、かくの如きは因位の究竟態なるを顯はして等正覺とも顯はし、その等正覺に住する姿を更に具體化して、便同彌勒と與如來等に信心歡喜の感激を深められたのもあらう。

然るに、同じき信心の利益として等正覺に住する姿を具體化せられた「便同彌勒」と「與如來等」に於いて、彌勒に寄せては同と云ひ、如來と諸佛に就いては等しと云はれたのは何故であらうか。勿論、彌勒に就いて等しと云はれた場

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（附舉）

合が全くないのではないけれども、それは僅かに、『尊號眞像銘文』^{十四}に、「曇鸞和尚ハ入正定之聚トオシヘタマヘリ、コレハスナハチ彌勒ノクラキトヒトシトナリ」とあるのと、『御消息集』^{二十}に、「マコトノ信心アルヒトハ等正覺ノ彌勒トヒトシケレハ如來トヒトシトモ諸佛ノホメサセタマヒタリトコソキコヘテサフラヘ」とあるに過ぎぬ。そして如來と同じとか諸佛に同じといふ語は何れにも見出すことが出来ない。然も、信の人は彌勒と同じく、如來と等しきものである。何故に彌勒と同じく、如來と等しきのであらうか。

四

こゝに於いて、我々は前に規定せる「同一性」の範疇としての性格を想起せねばならぬ。即ち、同一性はAはAなりといふ判断に依て、凡てのものはそれ自身に同一なることを表明せるものであつた。夫故に、信心の人が彌勒に同じといふことは信心の人と彌勒とが客觀的實在として對立するのであつてはならない。形式論理的には、信心の人は信心の人に同じいのであつて、信心の人と別なる彌勒に同じであることは出来ない。然も、信心の人が彌勒に同じいと云はれるのは、信心の人は即ち彌勒であることを主張せるものであつて、信心の人を離れて彌勒は存在しないのである。従て、便同彌勒の主張こそは、信心の益の端的な高調であつて、本願信受の一念に、我々は彌勒その者となるのであり、信心の人の直接的な具體化が表はされるのである。夫故にこそ、還相廻向の深き領解は、それが往相廻向の成就せられた後に、始めて起るが如き大悲の力用ではなく、往相廻向の内面性として證果に伴ふ必然的作用であることを求め、然も證大涅槃の妙用たる還相廻向を必至補處の願より出でたるものと領解せられた宗祖の見解は、全く信

心の人が彌勒菩薩に外ならぬといふ自信より出づるものと云はねばならぬ。まことに、往還二種の廻向と云ひつゝ、然もその二種廻向が却て眞實の信心に於いて領受さるゝものなればこそ、信心の人即彌勒菩薩とも云ひ得るのである。然らば彌勒菩薩とは如何に考へらるべきであらうか。

彌勒信仰の佛教史上に印せる足跡は著しいものであつて、彌勒思想は種々の歴史的哲學的思想と錯雜し、之を簡單に叙述することは出来ぬ。然し、こゝに宗祖に依てとり入れられた彌勒思想なるものは、それらの一般的なるものと全く別な意味を存し、却て彌勒本來の客觀的地位から離れたものである。即ち、宗祖にあつて彌勒なる人格は、佛教史上に於ける歴史的色彩を全く洗ひ去り、單に等正覺の因位に於ける究竟態を示せる人格的表現に外ならぬのである。従て、人格的名稱を以て呼びつゝ、然もそれは等覺位の具體化に過ぎぬのであつて、正定聚不退の位を表現せるものに外ならぬ。夫故に宗祖は『一念多念證文』六に

「シカレハ念佛ノヒトヲハ大經には次如彌勒トトキタマヘリ、彌勒ハ豎ノ金剛心ノ菩薩ナリ、豎トマウスハタテサマトマウスコトハナリ、コレハ聖道自力ノ難行道ノ人ナリ、横ハヨコサマニトイフナリ、超ハコエテトイフナリ、コレハ佛ノ大願業力ノフチニ乗シヌレハ生死ノ大海ヲヨコサマニコエテ眞實報土ノキシニツクナリ、次如彌勒トマウスハ次ハチカシトイフ、ツキニトイフ、チカシトイフハ彌勒ハ大涅槃ニイタリタマフヘキヒトナリ、コノユヘニ彌勒ノコトシトノタマヘリ、念佛信心ノ人モ大涅槃ニチカツクトナリ、ツキニトイフハ釋迦佛ノツキニ五十六億七千萬歳ヲヘテ妙覺ノクラキニイタリタマフヘシトナリ、如ハコトシトイフ、コトシトイフハ他力信樂ノヒトハコノヨノウチニテ不退ノクラキニホリテカナラス大般涅槃ノサトリヲヒラカンコト彌勒ノコトシトナリ」

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

と云ひ、又『愚禿鈔』上^九にも「自力金剛心也應^ル知」と云て、便同彌勒といふことが、彌勒の人格的存在と同一なのはなく、彌勒に依て表はされた等覺の地位に、信心の人^もまた同じきことを表明してゐられる、夫故にこそ「便同彌勒」の「同」なる概念が構成的範疇として、それ自身に同なる實在の定立を要求する意味であることが、こゝで特殊の重要意義を表はすのである。即ち、信心の人は等正覺の位にあるものであつて、この等正覺の位にあることの持續的實在が、そのまゝ彌勒なのである。更に云へば、共に等正覺の究竟態にある彌勒と信心の人とを對立せしめて、その位が同じいといふ平面的説明が便同彌勒であるのではなく、等正覺の究竟態にある信心の人^もそれ自身が彌勒であり、また逆に等正覺の究竟態にある彌勒^もそれ自身に信心の人が同じいのである。即ちこゝでは、彌勒と信心の人とが、その實在的同一性を主張するのではなく、却て等正覺の究竟態なる形式の上に、その同一性が確認されてゐるのである。夫故に、彌勒に同じいといふ表現は、等正覺に住する救濟感の切實なる表白であり、彌勒に等しいといふよりは立體的な感動を示すものである。彌勒の位に等しいと云ても彌勒に等しいと云つても、それは彌勒やその位を客觀的に眺むるものであつて、この表現に何等の過誤はないけれども、そこには救濟された歡喜の表現として、尙間接的なものを孕んでゐるのである。夫故にこそ、宗祖は彌勒に同じと云つて、彌勒にひとしの表現を、一二の例外を除いて用られなかつたのではなからうか。

(註二)

(註三)

開悟院の『愚禿鈔聞書』には、便同に二義ありとして、因同、果同の義を挙げ、また、僧鎔の『愚禿鈔溫故錄』には、便同に三義ありとして、一位同の義『信卷』、二心同の義『一念多念證文』、三所證同の義『和讃』を擧げてゐる。こゝに因同果同といひ、若しくは心同、位同、所證同と云へるものは、全く彌勒の客觀的人格を捨象して、信心の

人の住する等正覺の究竟態を示せるものであつて、夫故にこそ便同の意義に救済の切實感を伴ふのであり、同の嚴密なる論理性が矛盾なく肯定されるのである。少くも彌勒と彌勒の地位を客觀的なものとして眺むる限り、等とは云はれても同とは云へないのである。かくの如き理解に於いて、始めて便同彌勒の語がその眞義を發揮するのである。

五

然らば、與如來等、與諸佛等の場合に、便同彌勒と同じき救済感が如何に味得されるべきであらうか。こゝでも、我々は相等性が、違つたものゝ互に立つ關係、即ち比較判斷に於ける反省的範疇であり、然もその相等性は判斷に於いて互に關係せしめられた表象内容相互の關係であつて、對象相互の實在的關係を意味するものではなかつた、といふ規定を想起せねばならない。

かくの如き相等性の論理的意味は、如來と等しといふ我々の體感に於いて、何を表顯するであらうか。等しといふことが反省的範疇であることを顧慮して、如來と等しといふ表現を考へる時、如來と信心の人とは明かに對象的實在として異れる關係に立つのである。即ち、如來廻施の眞實を領受する一念に、正定聚に住する信心の人は、信心獲得せるが故に必至滅度であるといふ表象に於いて、如來と等しいのであつて、現實に於ける五蘊所成の信心の人が、如來との實在的關係に於いて等しいのではない。『末燈鈔』三十に

「マコトノ信心ヲエタルヒトハ、ステニ佛ニナリタマフヘキ御身トナリテオハシマスユヘニ、如來トヒトシキ人ト經ニトカレテ候ナリ、彌勒ハイマタ佛ニナリタマハネトモ、コノタヒカナラス佛ニナリタマフヘキニヨリテ、彌勒

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

ヲハステニ彌勒佛ト申候ナリ、ソノ定ニ眞實信心ヲエタルヒトヲハ如來トヒトシトオホセラレテ候ナリ」と云へるものは、「必ず佛になりたまふべき身」になれる信心の人が、如來と等しいのであつて、それは飽く迄信徳に就いて救済の現實的意義を高潮せるものである。

我々は信の一念に、「ステニ佛ニナリタマフヘキ御身トナリテ」はるるけれども、然も、それは佛との表象的關係を表はすのみであつて、實在的には佛と等しき境地に入るには、現實的に幾多の缺陷を有するものである。(註四) 成程宗祖

は、如來廻施の不行に依て救済さるゝことを高調せられた必然的結果として、大行領受の聞信一念に往因究竟することであらして、著しき現實的色彩のもとに現生正定聚の救済感を高調せられたけれども、それは飽く迄如來の極みなき願心を顯彰せんが爲であり、信心の徳に就いて談ぜられたものであつて、現身即佛の理談に先走りせられたものではない。かつたのである。如何に即身成佛と強張してみても、現に業苦に悩む脚下を照顧すれば、それが自性唯心の貶見であり、餘りにも空虚なる概念的遊戲の理談に外ならぬことを反省せずにはゐられない。まことに「天ニオトリ地ニオトルホトニヨロコフヘキコトヲヨロコハヌニテイヨク」往生ハ一定トオモヒタマフヘキナリ、ヨロコフヘキコ、ロヲオサヘテヨロコハセサルハ煩惱ノ所爲ナリ、シカルニ佛カネテシロシメシテ煩惱具足ノ凡夫トオホセラレタルコトナレハ他力ノ悲願ハカクノコトキノワレラカタメナリケリトシラレテ、イヨノタノモシクオホユルナリ」といふ『歎異鈔』九の言葉の如く、如來本願の眞實大悲を信受しつゝ喜ぶその喜びは、常に自己罪濁の現實相に裏づけられた喜びであつて、自己の罪濁相を痛感すればする程、その自己を救ひ給ふ大悲本願の忝さが、愈深められてゆくのである。夫故に、信心の人も、實在的關係にあつては、明かに闇と光、佛と凡夫の異なる關係に立つものである。然も、かくの如き

闇のまゝに、佛凡一體の救濟感を満足するものは、實に横超他力の信徳であつて、佛智滿入せる信心の人はかならず佛になるべき身として如來と等しいと云はれるのである。こゝに於いて、如來と信心の人と等しいといふことは、明かに反省的思惟の判斷形式であつて、こゝに表象内容の相互關係を示す相等性が、反省的範疇であるといふ論理的性格と一致することを顯はすのである。

形狀、容積の相等しい二の球は、その色彩に異をした場合にあつても、直經幾何の球といふ表象に於いて、相互の個性を許容しつゝ、相等しいといふことが出来る。従て、佛と凡夫にあつても、各々の業苦に於いては異なる個性を夫々に有しながら、然も信心の人としては、何人も佛と等しき關係に立つのである。十方衆生は、各々異なる個性の下に立つものであるが、然も同一念佛無別道故であり、夫故に眞實報土には品位階次を云はざる同證を獲得するのであつて、これは信心の人が如來と等しき故であり、この自覺に生きて信心歡喜する位が便同彌勒の究竟態をあらはせるものである。

かくて、與如來等の救濟感は佛と凡夫の異なる關係に於いて、然も信心の人が佛と等しき姿を示し、以て、一念の信心に如來の全生命を領受する現生正定聚の己證を具體的に示されたのである。然らば、便同彌勒と與如來等とは、救濟の現實的意義を高調せる同意語として、如何なる關係を持つてあらうか。

六

かくて、彌勒に對しては同と云ひ、如來に對比しては等といふ用語法をとられた宗祖の區別は、單なる習慣とか便
 「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

宜上の問題と考へられるべきではない。何故なら、便同彌勒も與如來等も共に現生正定聚の信德を證顯せるものであるが、然も彌勒に同じと云つて如來に同じとは云はれなかつた宗祖の意底には、深い現實生活への内省的批判が加へられてゐたことを知り得るからである。少くも、「等」と「同」との論理的性格を顧慮することに依てのみ、現生正定聚の信德を表はすに或は便同彌勒と云ひ、或は如來と等しといふ表現を用ひられた内在の意味を認知し得るのである。即ち、信仰意識の内面的構造は、かくの如き反省に依て、より明確に把握されねばならぬのである。従てこのことは、二の同意語が如何なる關係に立つて、異れる表現の下に用ひられたかの反省を要求するのである。

便同彌勒と與如來等の關係に暗示を與へる文は、『末燈鈔』^左以下の文である。

一等正覺トマフスクラ非ハ補處ノ彌勒トオナシクラ非ナリ、彌勒トオナシクコノタヒ無上覺ニイタルヘキユヘニ彌勒トオナシトキタマヘリ、サテ大經ニハ次如彌勒トハマフスナリ、彌勒ハステニ佛ニチカクマシマセハ彌勒佛ト諸宗ノナラヒハマフスナリ、シカレハ彌勒ニオナシクラ非ナレハ正定聚ノ人ハ如來トヒトシトモ申ナリ、淨土ノ眞實信心ノ人ハコノ身コソアサマシキ不淨造惡ノ身ナレトモ、心ハステニ如來トヒトシケレハ如來トヒトシトマフスコトモアルヘシトシラセタマヘ、彌勒ステニ無上覺ニソノ心サタマリテアルヘキニナラセタマフニヨリテ三會ノアカツキトマフスナリ、淨土眞實ノヒトモコノコ、ロヲコ、ロウヘキナリ、光明寺ノ和尙ノ般舟讚ニハ信心ノヒトハソノ心ステニツネニ淨土ニ居スト釋シタマヘリ、居ストイフハ淨土ニ信心ノヒトノコ、ロツネニホタリトイフコ、ロナリ、コレハ彌勒トオナシトイフコトヲマフスナリ、コレハ等正覺ヲ彌勒トオナシトマフスニヨリテ信心ノヒトハ如來トヒトシトマフスコ、ロナリ」

かくて、便同彌勒は「彌勒トオナシクコノタヒ無上覺ニイタルヘキユヘニ彌勒トオナシトキタマヘ」るものであつて、そこに彌勒の實在的人格は全く捨象されて等覺の究竟態を意味し、夫故にこそ正定聚の人は彌勒に同じと云はれるのである。從て、彌勒に同じといふ主張は、既に云へる如く、正定聚の人と彌勒を對立せしめて同じといふのではなく、彌勒の究竟態たる等正覺の形式中にあるものが信心の人であり、更に云へば正定聚の人はそのまゝに彌勒なのである。

然も、「彌勒ニオナシクラキナレハ正定聚ノ人ハ如來トヒトシト申」のであり、「等正覺ヲ彌勒トオナシトマフスニヨリテ信心ノヒトハ如來トヒトシトマフス」のであつて、如來と等しきことは、その基礎に彌勒と同じきことを豫想せるものである。實に相等性は同一性を基礎としてのみ成立するといふ論理的規定が、こゝでも明かに役立つのである。即ち、如來と等しといふ場合にあつては、如來は信心の人と明確に區別さるべき因位と果位の對立關係をなすのであつて、如來廻向の大信を領受せる故にのみ信心の人は如來と等しきのであり、如來の生命を自己の生命とせるが故に、「心ハステニ如來トヒトシ」きのである。然も、信心の人と雖も、「コノ身コソアサマシキ不淨造惡ノ身」なのであつて、等しといふ場合には、常に等しからざる兩者の實在的關係が反省せしめられるのである。即ち、相等性なる範疇の適用は、表象内容自體に依て制約され、表象内容相互の關係であるといふことは、「淨土ノ眞實信心ノ人ハコノ身コソアサマシキ不淨造惡ノ身ナレトモ心ハステニ如來トヒトシケレハ如來トヒトシトマフスコト」に依てあらはされる。「アサマシキ不淨造惡ノ身」なる信心の人と如來との對象的實在の關係にあつては、信心の人と雖も、如來と等しきを得ぬのである。

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて(稻葉)

かくて、便同彌勒の主張は信心の徳用が特に高揚せられ、正定聚の現實的救済感を高調せるものである。この高揚された救済の現實的意義を基礎として、「彌勒トオナシトマフスニヨリテ信心ノヒトハ如來トヒトシトマフス」、宛も即身成佛的な信仰意識の飛躍的強張が生れるのであるが、然も、この飛躍を止らしむるものが、「コノ身コソアサマシキ不淨造惡ノ身ナレトモ」といふ對象的實在の制限であり、こゝに相等性即ち如來と等しと云つて如來と同じとは云はれなかつた重大な理由が存するのである。夫故に、「便同彌勒」と「與如來等」との二の教語は、それが同意語でありつゝ、然もそれに依て信仰意識の內面的構造を具體的に示すものであると云はねばならぬ。即ち、我々の信仰意識にあつては、信心の端的に、「信心ノヒトハソノ心ステニ淨土ニ居ス」救済的事實の全現を要請しつゝ、然も他面には「アサマシキ不淨造惡ノ身」なる反省に依て、即身成佛的な救済感への跳躍を阻止し、以て信仰意識の內面的構造を示せるのである。夫故に、便同彌勒の高揚された救済の歡喜が基礎となつて、與如來等の現實的救済感を生み、然も如來と等しきことが、却て如來と等しからざる業苦に沈む現前の姿を反省せしめ、そこに往生思想の究竟的理想を開顯せられたのである。かくて、一應その內在の意味を全く別にせるものとして分たれた便同彌勒と與如來等とのふたつの姿は、その內在の意味を異にしつゝ、然も具體的な信仰意識に於いては、互に相依融合せる內面的世界を構成せるのである。

實に、彌勒に同じといふ高揚された自信は、如來廻向の眞心我等に徹到せるに依てゞあり、聞くものをして下劣の思を忘れ、仰いで佛願に投じて佛恩を歡喜せしめるのである。然もこの歡喜は、更に如來と等しといふ反省的信念となり、兩者互に依て正定聚の具體的內面性を示せるものと領解することが出来るのである。

高田專修寺に所謂善性編の『御消息集』一卷が寶藏せられ、その全文は高田學報第一號に發表せられてゐる。この^(註五)『御消息集』は、梅原眞隆氏に依れば、善性編ではなく、素材を提供せるものは蓮位であり、現存の體裁に編集せるものが慶信であると推定せられてゐる。然も、同『集』は特殊の意圖の下に編まれたものであつて、眞宗教義の中心問題たる他力金剛の信徳に就いて、その要義が開顯せられてゐることを注意してゐられる。この意味に於いて本『集』は今の我々の問題に幾多の教示を與へるものであつて、我々は最後に本集を省みることに依て、更に本論の旨趣を詮顯したいと思ふ。

^(註六)同『集』^一の慶信上書に依ると、多念系の專修計の人々が「如來トヒトシ」といふ教語を指して、それは自力であり、眞言の卽身成佛に墮せるものであると批難せることが誌されてゐる。即ち、

「大無量壽經ニ信心歡喜ト候、淨土和讃ニモ信心ヨロコフソノ人ヲ如來トヒトシトキタマフ、大信心ハ佛性ナリ、佛性スナハチ如來ナリトオホセラレテ候ニ、專修ノナカニアル人コ、ロエチカヘテ候ヤラム、信心ヨロコフ人ヲ如來トヒトシト同行タチノノタマフハ自力ナリ、眞言ニカタヨリタリト申候ナル人ノウエヲ^(キシル)知ニ候ハネトモ申候」とあるのがそれである。この批難に對して、正しく「如來トヒトシキ」信心の得益を明示せんと努めた本『集』には、「便同彌勒」と「與如來等」に就いても、多くの教示があらはされてゐる。その中特に注意すべきものは、蓮位が慶信に宛てた十月二十九日附の書狀である。即ち、同『集』^八には、便同彌勒に就いて次の如く述べてゐる。

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて(稻葉)

「彌勒トヒトシト候ハ彌勒ハ等覺ノ分ナリ、コレハ因位ノ分ナリ、乃至、コレハ自力修行ノヤウナリ、ワレラハ信心決定ノ凡夫ノクラキ正定聚ノクラキナリ、コレハ因位ナリ、コレ等正覺ノ分ナリ、カレハ自力也コレハ他力ナリ自他ノカハリコソ候ヘトモ因位ノクラキハヒトシトイフナリ、マタ彌勒ノ妙覺ノサトリハオソクワレラカ減度ニイタルコトハトク候ハムスルナリ、カレハ五十六億七千萬歳ノアカツキヲ期シ、コレハチクマクラヘタツルホトナリ、カレハ漸頓ノナカノ頓コレハ頓ノナカノ頓ナリ」

こゝで、蓮位は便同彌勒の信徳を意味しつゝ、然も「彌勒トヒトシ」といふ表現をとつてゐる。何故に彌勒に同じといふ表現をとらないのであらうか。このことは一見、前來の所論をくつがへすかに見えもするであらう。然し、蓮位が同じと云はずして等しと云つたことは、そこに十分の理由を存するのであつて、却て上述の所論を強化するのである。即ち、こゝで蓮位は彌勒を以て自力修行の人となし、他力信心の行者と明かに對立せしめてゐるのであつて、「因位ノクラキハヒトシ」き便同を意味しつゝ、彌勒の客觀的實在性を捨象してゐない。従て、減度に到るにも他力信心の人が頓中の頓であるに對し、彌勒は頓漸の中の頓であるといふ違つたものゝ關係をあらはし、夫故にこそ、同といふ構成的範疇は用ひることなく、等と云へる反省的範疇を用ひてゐるのである。然も、それに依て、「因位ノクラキハヒトシキ」が故に、「因位ノクラキ」のみから云て、彌勒の實在的人格を洗ひ去れば、直ちに便同彌勒の高揚された法喜の溢れてゐることを示してゐるのである。

更に「與如來等」に就いては、『同』九に、左の如く述べてゐる。即ち

「如來トヒトシトイフハ煩惱成就ノ凡夫佛ノ心光ニテラサレマイラセテ信心歡喜ス、信心歡喜スルユヘニ正定聚ノ

カスニ住ス、信心トイフハ智也、コノ智ハ他力ノ光明ニ攝取セラレマイラセヌルユヘニウルトコロノ智也、佛ノ光明モ智也、カルカユヘニオナシトイフナリ、オナシトイフハ信心ヲヒトシトイフナリ」

こゝでも、等と同との明確な論理的區別がなされてゐる。「如來トヒトシトイフ」ことは、「煩惱成就ノ凡夫佛ノ心光ニテラサレマイラセテ信心歡喜シ信心歡喜スルユヘニ正定聚ノカスニ住ス」るからであつて、如來と凡夫とは實在的關係に於いては、明かに對立してゐる。然も、かくの如く對立せる如來と凡夫を等しからしむるものは信心であつて、その「信心トイフハ智」であり、「他力ノ光明ニ攝取セラレマイラセヌルユヘニウルトコロノ智」であるから、それは佛の光明であると云はねばならぬ。何故なら、「佛ノ光明モ智」であり、「カルカユヘニオナシ」といふことが出来るからである。即ち、信心が自力の信心であるならば、如來と等しき境地に達することは出来ないであつて、佛の生命をそのまゝ全領せる姿が信心歡喜の姿であるが故に、煩惱成就の凡夫がそのまゝ如來と等しき權威を獲得するを得るのである。この意味を示せるものが、「オナシトイフハ信心ヲヒトシトイフナリ」と云へる言葉であつて、そこに我々は深き奥意のかくされてゐることを見逃してはならぬのである。かくて、『同』^{一四}眞佛坊苑の御消息には

「コレハ經ノ文ナリ、華嚴經ニ信心歡喜者與諸如來等トイフハ信心ヲヨコフヒトハモロ／＼ノ如來トヒトシトイフナリ、如來トヒトシトイフハ信心ヲエテコトニヨコフヒトハ釋尊ノミコトニハ見敬得大慶則我善親友トトキ給ヘリ、マタ彌陀ノ第十七ノ願ニハ十方世界ノ無量ノ諸佛不悉咨嗟稱我名者不取正覺トチカヒ給ヘリ、願成就ノ文ニハヨロツノ佛ニホメラレヨロコヒタマフトミエタリ、スコシモウタカフヘキニアラス、コレハ如來トヒトシトイフ文トモヲアラワシシルスナリ」

「便同彌勒」と「與如來等」に就いて（稻葉）

と述べられてある。けに信心歡喜する人は、如來の生命を自己の生命とせるものなるが故に、「不淨造惡ノ身ナレトモ」如來と等しきのであり、「則我善親友」であつて、煩惱成就の凡夫人たる自己の内省批判に裏づけられて、信心歡喜の感動は如來願心の徹底と共に愈々深められて行くのである。實にかくの如き救濟意識の内景は、到底即身成佛、生佛不二の理談を弄べるものには、想像せらるべくもない最深最奥の境地なのである。

かくて、便同彌勒と與如來等とは、共に正定聚の位を具體化するものとして、「スコシモウタカフヘキ」ではない信意識の内面的構造を示せるものと見ねばならぬ。この意味に於いて、ふたつの教語が示す特殊意義は領解せらるべきであらう。(昭和一一、五、一二)

(註一) 『宗學研究』第八號、「宗祖の還相廻向觀」拙稿參照。

(註二) 『眞宗大系』第十八卷、『愚禿鈔聞書』一〇二頁以下參照

(註三) 『眞宗全書』第三十六卷、『愚禿鈔溫故錄』六頁以下參照

(註四) 『大谷學報』第十五卷第三號、『眞宗の往生觀に就いて』拙稿參照

(註五) 『顯眞學報』第二卷第二號、梅原眞隆氏の『專修寺傳來の御消息集に就いて』參照

(註六) 善性編『御消息集』の頁數は『高田學報』第一號のそれに依る。