

説く稱名不退の意義を内に含ませるの解釋であると見られるのではなからうか。さて、彌陀の淨土は、往相還相による自利利他なる菩薩道の無限展開であるが、それはすべて、「阿彌陀如来の本願力に縁る」のであるから、願生行者の利他教化も、他利といわず利他といふべきである。これを名づけて他力というのである。

以上、要するに、龍樹教學における空の眞實義は世俗諦成就に極るのであるが、その世俗諦成就可能の本源を明らかにしたのが世親の淨土論であつた。淨土論に説く一心五念は、往相還相という菩薩道の無限展開である。そしてその根元は願心莊嚴であり、四十八願不虛作任持によるのであるから、曇鸞はこれを他力と名づけ、他力の恃むべきことを勧めたのである。さればこそ、三經一論を正依の經論と定められた元祖では不廻向の行と名づけられ、宗祖は、論、論註にさかのぼつて往相還相共に他力廻向として相承されたのである。

### 眞空妙有について

舟 橋 一 哉

「眞空妙有」ということは、シナの註釋家が考えだした言葉であつて、インドにはこれに相當する適確な梵語はないようである。けれども、一般に「佛教の教えるところは眞空妙有に盡きる」といわれているように、眞空妙有という觀點から一代佛教をながめてみると、一見複雑なように見える佛教教理の體系の上に、一つの組織をあたえることができるように思われる。

それで、眞宗の教義の上において、この「眞空妙有」を語ろうとするならば、どのような面においてそれを見ることができるか、そしてまた阿含經の上にそれを見ようとするならば、どのような經典を上げることができるか、という、以上二つの點についての私の考えを述べるのが、この小論の目的である。

申すまでもなく、眞空妙有ということは、「眞の空は即ち妙なる有である」ということであるから、平らかな言葉でいうならば、「眞の否定はそのままで眞の肯定である」という意味である。そこで「否定」とは「無形」ということであり、「肯定」とは「有形」ということである、と理解するならば、「眞空妙有」とは「無形即有形」ということになる。そうなると、これは、佛身についていうならば、「法性法身、即、方便法身」ということであり、佛土についていうならば、「二十九種莊嚴、入一法句」ということになる。また、「否定」とは「このままではいけない」ということであり、「肯定」とは「このままでよい」ということである、と理解するならば、「否定即肯定」とは「このままではいけないが、このままでよい」ということになる。そうなると、これは「機の深信、即、法の深信」ということであり、従つて「悲喜交流」であり、「金剛堅固にして威徳廣大」であり、「純粹にして寛容」であり、「強くて弱く、強そうに見えないが本當は強い、即ち柔軟」であることになる。

次に阿含經について見ると、阿含經は一般に「生死を厭離して解脱する」という一面だけを強調して、この人間性をこのままで肯定する、という面の教説は殆ど見當らない。従つて、阿

含經がめざすところの理想の人間像としての阿羅漢は、血もな  
い肉もない枯木寒巖、仙人のようなものとして一般に理解せら  
れているようである。すなわち人間性を滅却し、人間を廢業す  
ることが、そこでは要請せられているのである。してみると、  
阿含經では——原始佛教では——否定の面(眞空)は説いてい  
るけれども、肯定の面(妙有)は説いていない、と見てよい。  
ところでわたくしは、パーリ相應部三六・六(漢譯雜阿含一七  
・一五)という經典は、ある意味で「眞空妙有」を語っている  
と見ることができると思う。それは身心の二受を説く經典であ  
る。すなわち、聖者も凡夫も同じように、苦・樂・不苦不樂の  
三受を受けるが、どこが違うかという、凡夫は三受を肉體の  
上に感受したとき、そこに貪・瞋・痴の煩惱を起して、心が惱  
亂・束縛せられるが、聖者はたとひ三受を肉體の上に感受して  
も、心が惱亂・束縛せられることはない。すなわち、凡夫は身  
心の二受を受けるが、聖者は身受を受けるのみで、心受を受け  
ることがない。それはあたかも、二本の毒箭を受けて苦しんで  
いるものと、一本の毒箭のみ受けて第二の毒箭を受けないもの  
との相違の如くである、と。

この經典の所説によれば、聖者といえども肉體的な感覺は凡  
夫と同じようにある。それは生きている人間としては當然なこ  
とである。だから、病氣になれば腹が痛いということもあり、  
頭痛がするということもある。食欲もあり睡眠欲もある。それ  
は健康な人間として當り前のことに屬する。性欲も亦同じよう  
に考えられるかも知れない。問題は、それら肉體的なものをど  
う處理するか、ということにかかつて来る。この點を問題とし

ているのがさきの經典であると思われる。そうするとこの經典  
は、阿羅漢の人間性を恢復する、という意味をもっており、そ  
ういうことが後の大乘佛教への轉回の一つの契機になつてい  
る、と考えられる。佛教の教團がはじめて上座部と大衆部との  
二派に分裂したいわゆる根本分裂の原因について、北傳では大  
天の五事を説く。大天が架空の人物であることは一般に認めら  
れてはいるが、それが所説の五事によつて表わされている、教  
法に關する進歩的な考え方は、おそらくそのまま事實であつた  
と考えてよい。ところで、この五事は要するに阿羅漢の人間性  
を要求するものであり、さきの阿含の經典の所説につながるも  
のである、と考えられる。

#### 徳川時代における宗祖眼について

松 谷 了 玄

徳川時代における宗祖眼について、私は次の如き諸點に注意  
したい。

- (1) 徳川時代における宗祖眼の強調は先ず東西分派後八・九十  
年頃に濫觴する。
- (2) 宗祖眼の叫びは時代の推移につれ、次第に強化されて行く  
が、宗學自體はその掛聲に相應せず、寧ろ逆行していると思  
う。
- (3) 宗祖眼が最も強く叫ばれし、時代は宗學全盛期である。従  
來、この時代に對し宗學の全盛のみを謳歌しているが、私は  
徳川時代において宗學が最も困亂紛糾した時代と思う。隨つ