

たのではなからうか。

法蔵は『探玄記』第十八卷に五相の善知識として分類し、第一を寄位修行相として四十一人の善知識を順次に、信、住、行、向、地に配し、第二に摩耶善知識以下十一人を会縁入実相と爲し、第三に弥勒一人を撰徳成因相、第四、後文殊一人を智照無二相、第五普賢一位を顯因広大相と解している。それぞれ意味のあることであるが、第三の弥勒に関して撰徳成因相と爲していることは至当なことである。弥勒は、善知識の重要性を強調し、菩薩道における発菩提心の功徳を言葉の限りを尽して讃えているのであるから、撰徳成因相の説明を以て適切なものと言えるのである。その点においては、よく弥勒の所説を捕えたものと言える。今は滔々と説く実には勝れた弥勒の所説の内容を論つらうことをここで目的とするのでないから、法蔵の卓越した見解に従うのみであるが、何故に弥勒がここに登場しなければならなかったか。また何故にここに至って善財が弥勒より受法しなければならなかったかの理由がこれのみでは明らかにならない。

ここにおいて弥勒出現の必然性について、『経』の意図する特別な理由を弥勒という菩薩の性格からうかがわねばならないものがある。

法蔵の言う「末会」の最初に文殊が祇園精舎の「善安住樓閣」より出でて南方遊行を始める。その文殊を発見した舍利弗が海智比丘以下六千の比丘を伴って文殊の後を追ひ、文殊によって発菩提心が説かれ、普賢行を勧められる。このことは、声聞の舍利弗と大乘菩薩の文殊との関係を示す極めて重要な意味

を持つものであり、過去の教団の代表者である舍利弗が文殊の教えを受け、文殊の精神に融ぜられ、新たに善財が未来の求道者として現われるのである。この「入法界品」の「末会」の最初の舍利弗と、最後の弥勒とがこの構造においては対応せしめられていると思われる。即ち弥勒は善財の現在の善知識であり、同時に「命終して兜率天に生れ、そこから命終し下生して正覚を成ずる」未来仏であることを自から言っているのである。ここに未来仏としての弥勒が現われねばならぬ必然性があり、『経典』の意図するものが始終完たからしめているを見る。弥勒が改めて文殊を讃え、文殊に還ることを善財に勧め、文殊が更に普賢行を指南するという最後の場面は実に甚深の意味を持つものと言える。

『大無量寿経』やその他の大乘経典に現われている弥勒の意義と共に『華嚴経』における弥勒出現の意味は更に深く追及すべき課題を持っていると言わねばならない。

宗祖に於ける「已」と「既」の

用語例と其の意義について

大 門 照 忍

『御本書』御自釈に過去の事象を述べ給ふ二種の用語、「已」と「既」の区別を窺ふと、前者は、総序「難_レ遇_レ今得_レ遇_レ難_レ聞_レ已得_レ聞_レ」、「行卷」_レ「如来已_レ発願回_レ施衆生行_レ之心也」_レ「已能雖_レ破_レ天明闢_レ」_レ「信卷」_レ「如来本願已_レ發_レ至_レ心信樂欲生誓_レ」_レ「阿弥

陀如来已。發三心願。三心已。疑蓋无難。已。六趣四生因亡果滅。「化卷」。「已」以入末法。六百八十三歲也。「爾者已。非僧非俗」等の例あり、後者は、「真仏土卷」。「既而有願」。「既以真仮皆是酬報大悲願海。故知報仏土也」。「化卷」。「既而有悲願」(第十九、第二十願)。「既書寫製作。圖畫真影」等の例を見る。二語は通用する例もあるが、前者は「未」(イマダ……セゾ)の反対を表し「モハヤ」「ハヤ」の意で、事の現実化しておる状態であり、後者は「將」(マツニ……セントス)の反対を表しており「トクニ」「トックニ」の意で、事の現在迄に於ける完了を示す事は、十五夜を已望、十六夜を既望と云ひ、渡月開始より完了までを已済、完了を既済と云ふ事でも理解できる。「助語審象」に「既」は往に属し「已」は過去より見て現在に属し「業」は未來にも属すると対比しておるのも同趣である。されば「已」が行・信の世界に用ひられ「既」が真・化土の世界に用ひられる所以は、前述の区別に準じて因と果とに対応するのであり、果徳(「既」)の世界より四法を出し、流転の世界を久遠より現在へ、更に尽未來際まで摂受し給ふ大悲無倦の現行(「已」)を明され、遂に果の世界(「既」)へ証入せしめ給ふ円環的關係が窺はれる。「既而有願」と行信証の願の出発を示される「出於……願」の關係、「信卷」別序「獲得信樂發起自如来選択願心」の「自」が動作の起点を、「開闡真心顯彰從大聖矜哀喜巧」の「從」が其の經由を明される対語も上述の趣旨と一味である。如来の時間は完了形にして且つ、進行形である。『大經』で已・未・今の成仏時を問答ありて「今已成仏」(如来會)では今現在説きと説かれ、『阿弥陀經』に已・今・当(稱讚淨土

經)では已・当・今の發願・往生を明され、「既」字を用ひられぬ所以もここにあり。

雲棲が「釈迦現在の過去、弥陀現在之現在也」と積せる意もかかる意味であろう。

「既」(完了形)にして「已」(進行形)なる「現在之現在」性こそ、久遠実成即今現在成仏の証明であり(如来の立場)、従つて「久入願海」即「今特出方便真門」転入選択願海」即「建仁辛酉曆乘雜行号帰本願」(衆生の立場)の相即無碍を可能ならしめるのである。かくて、かの西山系教学が十劫成道の過去(既)に決定的時制を定め、今に於ける廻心が不透明となりて、真実の信経験なく、鎮西系教学が臨終來迎の未來(未)に決定的時制を求めて、今に於ける大慶喜心が不鮮明であるために、真実の信生活が成じ得ぬに對して、真宗教学の本質が「今已」の「現在之現在」性に存する事実を領解し得るのである。「弥陀ノ名号トナヘツツ」(衆生)と「称我名字ト願ジツツ」(弥陀)、「真宗念仏キキエツツ」(衆生)と「生死ノウミニウカミツツ有情ヲヨバフテノセタマフ」(弥陀)との対応が、「已」の時制に於ける行・信の恒常的实践を示される事も前述の御自釈と照して明らかである。単に十劫正覺の過去に願成就を眺めておるならば「既發願」とあるべく、宗祖が「已發願」(行卷)「已發」(信卷)と積される所に、常に現在に願力を仰ぐ行信の現在性を顕彰され、「タダヒトタビ」の廻心が日常的經驗として固定されるべきでなく、「専奉ス斯行、唯崇ス斯信」と恒常に願心に帰りゆく反復性を証明されるのである。「已以入末法」とありて「既」字を用ひられぬ意も單なる歴史的区别

分でなく、現在末法の衝迫的自覚の表明のゆへである。宗祖に二種の末法観（正五像千説―化巻・正千像千説―西方指南抄・上宮太子御記）『正像末和讃』ありと雖も「既入」ならば矛盾するが、「已入」の立場では同致する事、前述の「已済」の例より見て首肯し得るであろう。一休和尚の作とか伝へる

極楽へさのみ用事はなけれども

弥陀をたすけにゆかにやなるまい

この歌、禪宗的ではあるが、十劫成道を固定的に眺めず、救済の現在性を洞観しておる。

自己の問題に立つ時、正しく救済は現在時たるべきである。されど、浄土の実体化を批判する余りに救済の自証を個人の自覚内容に限定するならば、自性唯心の浄土にして指方立相の浄土ではない。真宗の伝統は、「已」と「既」の二時制に立ち、二益法門である。往相廻向は「已」の世界であり、「已」の究竟態が証（滅度）で「既」の世界に入るのである。「証巻」に還相廻向を明されるのは「既」の世界を通じてのみ還相廻向がなされる所以を教へ給ふのである。

現生正定聚にして、後生無量寿仏国である。現生は「已」の世界にして「既」の世界に照されておるけれども、現生滅度ではなく、「凡地ニシテハサトラズ安養ニイタリテ証スベシ」の分際である。信心の人は「如来トヒトシ」とも「弥勒ニオナジ」とも仰せられるが「如来ニオナジ」とは仰せられず、等・同の区別が分明である。我等は「既」の世界に照護され、信心の智慧により其の世界を感得しつゝ、「浄土へマイルベキ用意」〔御文〕五ノ三二 即ち「已」の世界に力強く常行大悲の実践をな

すのである。

三心論の特質について

曰 井元成

信巻に展開する前後二番の問答の間に必然的連関、乃至は重疊の關係のあることは、問答総結の文や『略本』に復積の態を以て論述されていることから容易に窺知できるが、少くも、その展開相の上に於ける相違が省みられねばならないであろう。

凡そ、宗祖により明らかにされた歴史の根源としての願心の開頭は「よき人」法然の師説に信順し、親しく念仏の中に身をおきつつ、行信の課題を自己の課題とするという自らの身証を通して見開かれたもので、決して宗祖の恣意によるものではなく、どこまでも諸仏如来の真説に信順し、論家・釈家の宗義を披闡することに依て果遂されたものである。それ故に、三心論展開の前衛として『論註』により一心の純一性を三不三信論であらわし、又善導の三心釈を引抄して、殊に如実の信が他力廻向の信でなければならぬことの明証にしていられるのである。

処で、前番の問答は経意に基づいて論意を問うもので、心証表現に親しい字訓のみを按じて三信の相の検討がなされている。従って、その間の配列は全く自由になされているが、なされた字訓の順序には自らなる意味を汲みとることができ、かくて、その底を流れるものは願言に対する素純なる領解であ