

# 眞宗管見

鈴木大拙

## 五

眞宗と基督教との間には相似の點が可なりに認められる。それで兩者の比較検討が可能になる。又これによりて、眞宗の教も明確の度を加へると思ふ。眞宗は淨土教の延長であり、發展であり。而して大に特徴づけられて居るが、畢竟は大乗佛教の一派である。それで次の如き相異點が佛教と基督教との間にあると見ることが出来る。

一、彌陀は、見たところ、全く基督教の神と同じものと考へられるかも知れぬ。然し彌陀は創造主ではない。従つて此世界の惡の創始者だと認めてはならぬ。惡の創始者といふ觀念は創造主の觀念から必然的に生ずるものだからである。

此世界のあらゆる罪惡はすべて我等自身のなせるところである。何者、業に制約せられた個個の我等は、どんなことをやつても、それは悉く必然的に惡である、従つて又我等は善人として彌陀の前にあらはれるに足りるほどの善を有たぬ。彌陀と一切衆生とをこのやうに兩極的に對立せしめることは眞宗思想に獨特の點である。此點に於て眞宗信者は超越論者又は二元論者といふことが出来る。

彌陀は慈悲の純粹な權化である。救濟者としての彌陀を信するものはすべて彌陀に依つて攝取せられ、その淨土に迎へられる。彌陀の慈悲には善惡の差別がない。何者、親鸞の言つて居るやうに、彌陀の限りなき慈悲の中に攝取せられるのを妨げるほどの力強い惡は存在しない

し、又本願を信じなくても、依つて以て淨土に往生することの出来るといふほど完全な純粹な善は、此世に存在しないからである。我等は此世界の住民である、それで自分は何を爲してゐるかを常に意識する存在である。我等はさう生れついて居るので、意識しまいと思つても、しかせざるを得ない。何か善を行つたことがあるとすると、善を行つたと意識する、而してまたそれが自分であるとして意識する。この意識そのものこそ實に善をして善たらしめざるところのものである。何かを意識するといふことは自己といふ觀念から出て来るもので、淨土往生を願ふ者に取つては、此觀念ほどその願の妨げになるものはない。他力を無條件的に受け入れるほど、人をして限りなき慈悲をもてる者の方に進ましめることはないのである。我等は此世界に所屬する限り、その相對的價值を意識するものであるが、その限り我等は、彌陀と共に在り、淨土の大會衆と共に在る權利を失ふ。と云ふはこの理由によるのである。善人はその爲せるところの善を必ず意識し、之を媒介にして、何かを求めんとする時、彼

は直ちに善人でなくなる。悪人と云つても、もし彼にして一たび彌陀の光に照されたとすれば、其時に彼はその罪を除かれて、淨土往生人たる資格を得るのである。何者、彌陀は善をも悪をも一樣に融かしてしまふ埒塙ともいふべきもので、此處では信のみがその絶對性を保持するからである。彌陀は創造主でないから、衆生に懲罰を與へようといふ考へを持たぬ。彌陀は普く一切衆生によつて分有せらるゝところの慈悲の光である。如何なる悪人でもその悪は彼等自身の業に基くものなのである。彼等の悪は決して彼等の淨土往生の妨げとはならぬといふことを、彌陀はよく承知してゐるのである。彌陀が衆生に求めるものは信である。このやうに、彌陀をこの二元的世界における諸種の責任や相對性から切り離して置くことが、宗教としての獨自性を有する眞宗の立場である。

二、基督教の神は彼の創れる人間と交はるのに仲保者を必要とする。此の仲保者が、自力では除くことの出来ぬほど暗い罪に蔽はれた人間を救ふために、自ら犠牲者

となるのである。神は、さう生れついたといふだけで、それ以外に、自己の正しからざることに對して何と責任の取りやうもない魂を救ふために、罪なき犠牲者を要求するのである。この處置は神の方に無理があるやうに見える。然し基督教者の經驗によれば、それは少くとも實際的價値をもつものであることを證明して居る。眞宗では或る意味で、彌陀は神の役目とキリストの役目とを一齊に果してゐると云つてよい。彌陀信者にとりては彌陀は光(mita)であり、壽命(jūm)であり、慈悲(karuna)である、そして彼の慈悲と壽命から誓願が生ずる、そしてこの誓願によりて彌陀は我等に結びついて來るのである。誓願は仲保者として、彌陀の慈悲から出て來るものであるから、仲保者としてのキリストと、同じい力を正しく有すると云つてよい。たゞ此處で我等が注意しなければならぬことは、眞宗では、或る意味で多少抽象的な言葉及び文字——『南無阿彌陀佛』に示さるる如きものが與へられて、それが仲保者のはたらきをなして居るのに對し、基督教では具體的形象が用ひられて居ると

いふことである。

三、佛教は——特に眞宗はさうであるが——普通に宗教の形成要素である觀念や願望を、言はゞ形而上學的に再構成したと云つてもよいが、之に對して、基督教徒は彼等の宗教が歴史的事實に基くものだと好んで考へるのである。この理由からして、基督教徒は、その宗旨を以て、より堅實により、客觀的に出來あがつてゐると感ずるのである。此處に眞宗と基督教の根本的相違の一つがある。又事實、根本的相違と云ふものがあると云へる。眞宗は表面だけでは、如何に二元的に見えても、事實は、一般佛教の構成原理に従つて、元より二元的な考へは持たない。だから、所謂歴史の客觀性なるものが、また所謂心理的なるもの、主觀的なるもの以上に、現實性を有するなども思つてゐない。眞理は客觀的なものでもなければ、主觀的なものでもない。歴史的事實と名づけられるものは、心理學的或ひは形而上學的事實と考へられるものと同程度の現實性しか有してゐない。場合によると、歴史性なるものは、單に捨へ事に過ぎぬこともあ

る。歴史は時間の中に起るものであるが、その時間なるものは空間と同様に、人間性の再構成に基くものである。然し宗教的信仰は、時間や空間に限られぬものを握まうとする、『歴史的』事實の背後にあるものを捉へようとするのである。そしてこのものは主客の對立を超えた實在でなくてはならぬ。歴史は業的である、眞宗は業否定的、超因果的なもの、即ち歴史的でないものを、獲得しようとして居るのである。

彌陀は業を超越して居る、歴史性を帯びたものではない。彼は業否定的である。換言すれば、あらゆる歴史上の事實、すべての業的な事象は、その無始の始源と無終の終末とを彌陀の體中に有つて居る、即ち彌陀は萬物の始めなき始めであり、終りなき終りである。故に我等一切衆生の時空的存在の超時空的本據であり、此業の世界に對して自在な力を有する彌陀の本願は、實に絶對性を有つものと云はねばならぬ。論者或ひは言はん、彌陀は餘りにも抽象的で、具體的・現實的な歴史上の人格を必要とする宗教意識の對象にはなり得ないと。これに對し

眞宗はかう答へる。我々は、相對性を帯びた時間面に在る間は、形而上學的と歴史的、抽象的觀念と歴的事象の區別もするが、一度純粹な宗教的信念が確立すれば、そのやうな區別は立てられなくなる。何者、信は、人間が對立の世界を超越した時、即ち二元論の深淵を飛びわたつた時始めて得られるものだからである。

四、眞宗には『殉難』といふことがない。此事實は種の方面から見て意義深いものである。十字架にかけられたキリストは、基督教徒には自己犠牲の象徴であらう。然し、それにも拘はらず、キリスト殉難の姿を祭壇に或ひは田舎街道の路傍に見るのは、何だか餘り愉快な氣持にはなれぬのである。少くとも佛教徒に取つては左様だ。正直に言へば、これを見ると胸が悪くなる。先づ殘虐或ひは非道の象徴とさへも感じられるのである。更にまた十字架にかけられたキリストの血に依つて我等の罪が清められるといふ考へは、神に對して生贄を供へたと云ふ原始時代の野蠻な行爲を想ひ起さしめる。罪と血とを關係させることは全然佛教的ではない。

『我は救はる、

十字架にかけられし者の血によりて。』

この言葉は基督教徒には神聖な有難い感じを呼び起すものであるが、佛教徒には決してそのやうな感じを涌き上げがらしめない。殉難の苦しみ、死、蘇へりなど云ふ考は、基督教信仰の内容を構成してゐるが、これは古い傳統を内に含んだ背景を考慮に入れて、始めて意味があるものである。この背景は、その雰圍氣が歴史的に異つて居る計りでなく、知的にも情的にも異つてゐる中で育つて來た、佛教徒には全然缺けてゐる。佛教徒は自己犠牲の觀念がこのやうに血腥さい姿で、眼の前に見せつけられるのを喜ばぬ。それは猶太人的感情であらう。

佛教徒の死の觀念は、安息と平和であつて、苦惱ではない。入涅槃の佛陀は、空の鳥、野の獸をも含む一切のものに取り圍まれて、靜かに床上に横たはつて居る。佛陀の平臥せる姿と、十字架にかけられてゐる惱み苦しみのキリストの姿とは何と云ふ對照であらう！ 佛陀は又永遠の寂靜をあらはすものとして、冥想の中に座せる姿

で表現せられしこともある。

五、基督教の贖罪の觀念は、佛教の廻向(Parigamana)の觀念と一致するものと見られるかも知れぬ。然し兩者間には相應の隔りがある。贖罪の觀念では、誰かが誰かのあやまちのために犠牲になることであるが、廻向の觀念では、他の有情の方面に振り向けられるものは、菩薩が已に積集した功德である。而してそれが他の精神的向上のために利用せられようと云ふのである。振り向けるといふ事實の上では、基督教と佛教との間に類似點があるが、類似はこれだけで、それ以上に及ばない。佛教では——勿論眞宗をも含むが——この考へが積極的で創造的である。即ち宇宙の或る所で作り上げられた功德が、其の全體の上に擴がつて行つて、全宇宙のものが、それで正覺に向つて進むことが出來ようと云ふのである。嚴密に言へば、佛教には贖罪といふ觀念は存在しない。特に眞宗ではさうである。そしてこれがまた大乘佛教の諸派の中で眞宗の立場を獨特なものとしてゐる。

眞宗教義に依ると、彌陀は業の働きに干渉しようとす

る意志を持たぬ。何者、業は此世ではその働きの續くところまで續いて行かねばならぬやうになつて居るからである。自分が作つた借金は自分で返すべきもので、他人に支拂つてもらふべきものではない。然し彌陀の名號と本願の不可思議な力——これにはさまざまな論理的矛盾が含まれて居るが、それは人生の神祕として、對象的論理以上のものとして、受け入るべきであるが——とにかく、名號と本願との不可思議力は罪業の衆生を業の繫縛から救ひ上げ彼等を安樂淨土に運び出し、そこで最高の正覺に達せしめるのである。業は、それ自體の働きのまゝに働いてゐる間は、それを超えた佛陀の業否定の力ともいふべきものが、たえず働いてゐても、業を負へるもの自身は、全然之を知らずに居るのである。然し業の負擔者が一度彌陀に對する信心の發起を経験すると、此事實は直ちに領解せられるのである。信はその人の意識の中に於てこの奇蹟を行す。勿論、信者の相対的存在は、尙ほ業の法則に従つて規制せられざるを得ぬ。即ち彼は娑婆の生活を續けて、そこで罪業を重ねて行かなか

ればならぬことを承知してはゐるが、彼が内奥の意識には今や別個の消息が窺はれるのである。其處に發起した信心の經驗は、彼に次の如く語る、曰はく、『この世界に於ける業的生活の終りには、彼は決定して彌陀の國に向ふものである』と。眞宗信者にとりて、廻向の眞理が實證せられるのは、實に彼の意識の奥の奥に此の如きささやきがきかれるからである。基督教徒も亦た之と同じく彼等の信がキリストに確立した時、贖罪を意識するであらう。この事實に對する、神學的解釋、倫理的説明はどうなつてゐようと、この眞理或は事實の體驗は、心理の上から言ふと、基督教徒の場合でも眞宗信者の場合でも同じことである。——それは意識の相對面から無意識の無底への飛躍である。

殉難、死、蘇へり、昇天、——此等は、實際個個人間によりて體認せられる宗教經驗の内容をなすもので、哲學的再構成の如何を問はず、すべての宗教に共通してゐると云つてよい。宗教が違ふと用語が違ふので、表面上一寸見ちがへることもあるが、用語は主として知的先

行條件の所産に過ぎぬと云つてよい。それで殉難と死とは、眞宗で云ふ自力の棄捨に相當し、蘇へりと昇天とは淨土往生と證大涅槃に相應する。自力を捨ててのが死であるといふことは、眞宗信者の認むるところの經驗である、彼等が『南無阿彌陀佛』と一枚になつたその無底の深さから一聲稱名するのは、此の死の瞬間である。此の一聲稱名こそ、無始の過去よりのあらゆる苦しみや悩みを、残りなく消滅せしめ、彼等を淨土に往生せしめる。彼等の肉體的存在は、彼等がそれを意識する限り、この業の世界に残るが、彼等の靈的生活はすでに他の世界において始められて居るものなることは、彼等の信仰が語る通りである。基督教徒は此種の解釋に同意しないかも知れぬ、彼等は個々の人間の救済が、超自然的な歴史的諸事實を信することから生ずるものと考へ、上述の如き宗教的經驗を、キリスト自體の上に歸せしめたいと思ふかも知れぬ。此れは猶太精神と傳統とからすれば、全く當然である。基督教徒は、『アダムに死し、キリストに生きる』といふが、此時にも彼等は、此の言葉によつて、

キリストが神性を帯びた仲保者であるといふことを信するだけでなく、彼等自身がキリストの靈的經驗を、亦悉く個個の上に自ら親しく經驗するものであるといふことを、意味するものとは思はないのであらうか。

六、基督教の神人關係は言はゞ個人的である。その意味はかうである、——基督教の救済は一人の特別な個人が、神の與へる差別的な恩寵によつて救済されると云ふことである。此の特別な個人は神から受けた恵みを他の者に及ぼす力を持たない。何者、この力は與ふる者にあつて、受ける者にはないからである。受ける者のなし得ることは、傳道説教をつゞけること、即ち彼自身の信仰經驗について語り、これによりて他の者をしてその心に彼への興味を起さしめる事、これ以外には出まいと思ふ。反之、佛教徒の場合には、彼等のあらゆる行爲がすべて、衆生全體をして正覺に入らしめる機會を多からしめんために捧げられるのである。事實また佛教徒が、法の理解と行の實修とに専念しようとの動機を起すのは、一切衆生を自分等と共に證りの途に上らしめる爲めだと

言ふのである。彼等のあらゆる自己鍊磨は一にこの目的を達せんがために外ならぬ。かくして、基督教徒が自己自身のみを救済に専念するに對し、佛教徒は自身をも含める一切衆生の救済を意圖する。基督教徒は個人的動機の上に立つと云ふなら、佛教徒は社會的或は宇宙的動機によりて行爲せんとするものであると云ひ得られよう。

表面だけでは、眞宗も基督教と同じく自己救済を目的として居る、眞宗信者と彌陀との關係は個人主義を支持するやうに見える。何者、彼等は各自に意識して居る限り、自分の事のみを問題として居て、彌陀をば自分自身のための唯一の救済者であると考へて居るからである。然し、眞宗の教へをもつと綿密に分析して見ると、眞宗も矢張り本より佛教の一分派であるので、社會的或は宇宙的とも云ふべき根本意識を持つものであることを發見する。眞宗の廻向 (pariāṇāna) はその道筋が二重で、圓環的であつて、直線的に一重ではない。一つの道は淨土往生の方向に進むものである。すべての眞宗信者の歩みが彌陀とその國土に向けられるのは當然であらうが、

彼等は淨土に生れるや否や、再び業の世界に還つて來て衆生のために、自己を捨てんとするのである。此方向を『還相と』名づける。眞宗には往還の二重廻向があつて、それが相互性、圓環性、自己還來性をもつて居る。それで淨土はそこに落付いて、自己享樂を事とする場所ではなくて、汽車の停車場のやうに、旅客が暫くの間、一寸しかとゞまらぬ處である。決して長滞留をやるころではない。もし眞宗信者にして淨土を永久の住處であると考へたら、それに越した大きな誤りはないのである。實際また假りに暫らくでも、そこに留まらねばならぬものとしたら、そんな人には非常な退屈さを感じるであらう。何者、彼等のあらゆる願ひが、心に浮ぶと同時に直ちに叶ひ得られるものとしたら、鬭争も努力も抵抗もなにもかも感じられないからである。而してこんな感じが全くなくなれば、生きてゐるとの感じもまた全然なくなるに極まつて居る。それは死と何等擇ぶところがないのである。如何なる眞宗信者もこんなお淨土で永久に生き埋めになることを欲しないであらう。彼等は他の宗教



信者の如く何處までも生きてゐて、あらん限り『生』の歡喜を経験したいと欲する。彼等は確かに淨土に生れたいと願ふことは願ふが、死骸の如く生きようとは望まない。これは論ずるまでもない事だ。併し彼等がどうしても生きようとするなら、それは再び我等の間に戻つて來て、此娑婆で、我等と共に、また我等の爲に、苦勞することではなげねばならぬ。淨土には、はいる道と同様に出来る道が開けて居なくてはならぬ。而して此道は別個の道でなくて、入口が即ち出口でなくてはならぬ。それで往生者はまた業と相對性のこの世界に還らなければならぬのである。故に彌陀の國に向ふものは、皆な悉く彼等が元と住んでゐた此世界に還つて來て、ここでまたもとの如く、得道の妨げとなるあらゆる抵抗を経験して、その經驗によりて、また一切衆生の利益を圖らんとするものなのである、基督教徒は天國に生れた曉には、そこでキリストや天使の群と共に何をするのか、恐らく彼等自身も何も知らぬことであらう。が、彼等には、少なくとも元の棲處に立戻らうといふ願望を抱く様子は見えない。

スウェーデンボルグは天界と地獄で天上の生活を詳細に敘述して居るが、我等地上のものの方からすれば、此の天國の生活も必ずしもさして羨やましいものとは思はれない。現代の基督教徒の間には、天國を此の地上にもたらし來さんと企圖して居るものがあるが、それは或は天上のに満足しないからでもあらうか、地上の方に、より確實性があると考へたからであらう。何れにしても佛教的救済には社會性及び宇宙性と云ふものがあり、それが往還の圓環性と相表裏して居ると云ふことは、佛基兩教の比較の上に、大いに留意すべきであると、自分は信ずる。

七、此處で我等は救済と正覺との區別を暫らく述べなければならぬ。何者、眞宗信者の願ふところは、結局正覺に達することであつて、救済を得ることではないからである。便宜上、救済と云ふ文字を使ふこともあるが、宗派、信條の如何を問はず、すべての佛教徒が、其の生活の窮極の目的とするところは正覺である。此點では、歸依的宗教 (Blakiti Religion) の型に従ふと見られる眞宗

も亦た決して例外ではないのである。此處に眞宗が禪や天台や華嚴などと同じく佛教的なるところがある。私は眞宗信仰に關して屢々『救濟』(Salvation)といふ文字を用ひて來たが、正確にいふと、この文字は基督教經驗を示すもので、眞宗經驗を表はすには、十分に適切なものとは言はれない。

基督教徒は救濟を求めて正覺を願はない。魂を墮獄から救ふ事が基督教の信仰生活の内容となつて居る。佛教徒の願ふところは證りに至ること、無明より離れること、即ち生死の絆を脱することである。然し眞宗は外から見ると、基督教の罪惡に相當する罪業から救はれることを求めるものの如くに見える。が、實際からいふと、眞宗信者は、この相對の世界に居る限り此のことが到底不可能であることを承知して居る、どれほど相對的存在として人間の智力道德力を盡しても、業の必然性から遁れる術はない。だから彼等は業に隨順する、業を遁れたり、業に打克つことを企てぬ。業をそのままにして、却てこれを超える方法を求める、而してそれに依つて本來の自

由に立戻らんとする。其の方法は、最高の正覺達成に必要ならぬ條件を具備した安樂淨土の主人公としての無量壽無量光の佛陀を信することである。斯くして眞宗信者の第一の目的は淨土に往生することである、そして即時に無上覺を證することである。事實、往生は即ち成佛で此の二つの言葉は全く同義語である。眞宗生活の窮極の目的は正覺を達成することで救濟を得ることではない。業と相對性を性格として居る此の世界では、最高の智慧を得るに好都合な環境は與へられない。又さういふ理由があればこそ、彌陀は彼の信者のために、特に一佛土を建設し、其の土の一切の事物を、往生者の無上覺超證に資するやうしつらへられたのである。斯くして無上覺を證れる時、彼等は急いで此世界に還へり來り、一切衆生を利益するのである。自分自身ではそれを知らずに居ても、眞宗人は正しく此世界全體の正覺を増大するために生きて居る。罪惡を意識し、業繁の生を意識しては居ても、彼等は正覺を求めて努力しつゝあるもので、個人的救濟を願つて居るものではない。

普通眞宗は『念佛往生』を教へるものと考へられて居る。念佛往生は字義の上からいふと『佛を念じて往き生れること』で、一心一向に佛陀即ち彌陀を念ずれば、死後淨土に往き生れることであるが、實際の行からいへば佛を念ずることは一念多念の稱名となる。眞宗の説くところに従ふと、彌陀に對する絶對の信から生ずる稱名でありさへすれば、それらは一聲で足りるといふが、淨土宗では繰返し『南無阿彌陀佛』と稱へよとすゝめる。此處に淨土宗と眞宗との本質的な相異があることは、已に述べた。兎に角、一般の人には、『念佛往生』といふ言葉は、淨土宗及び眞宗の兩方の教義を概括的に記述するものと考へられて居る。然し此教義をもつと綿密に分析して見ると、淨土往生だけが、經典の中で實際に約束せられて居ることの全部ではないといふことが分る。前に述べた様に、淨土教徒が往生をすゝめるのは、佛教生活の目的である淨土は―その他力たると自力たるとを問はず―正覺を成ずるには、最好の環境であるからなのである。従つて此事の實際の結果からいへば、往生と正覺と

が同一事であることとなり、往生の確證は正覺の豫感と云ふべきものである。最高の正覺に住することは、獨り佛陀―即ち最も完成せる人格―だけが之を能くするもので、凡夫の我等に許される事は、正覺の幾分かを味はひ得て、之に依つて安心立命することである。而して此安心立命こそは往生の豫感であり確證であるのである。

然し乍ら、佛教の一般の見地から見て、佛教徒各自の生活に於て最も重要なことは、この業の世界に還つて來て釋迦牟尼自身の如く、正覺を此處に増大し實現し流布せしめるために力を盡すことである。『念佛往生』といふことが、眞宗信者の唯一の關心事であるかの如くに見えはしても、眞宗も亦た佛教宗派の一つであることを忘れてはならぬ。また表面だけから見ると、其の歸依宗教的構造が強く暗示せられるが、その實質には非佛教的なものに決してないといふことを忘れてはならぬ。

八、『淨土は何處に在るか』といふ疑問も起らう。此の問題は彌陀が何であるかを知り、絶對信が彌陀に確立すれば、決して面倒な問題ではないが、眞宗の不思議に入

つたことのない傍觀者でも云ふべき人達にとりては、これは超えがたい困難と矛盾とを示して居る。事實、淨土の問題は宗教の根本問題で、信仰の客觀性が論ぜられる場合には必ずあらはれて來る。眞宗の學者はこの問題の解決に其の智力を竭して來た。基督教では天國の觀念が佛教の淨土のやうに確然と具體的には敘述せられて居ない、それがために基督教徒は天國の在處に就いて思ひ悩む事はないやうである。

眞宗に依ると淨土は西方に在るといふ。此の言葉は象徴的な表現であらうか、それとも文字通りに即ち空間的に解すべきものでらうか。どちらに取つても充分に満足な合理的な解答は出て來ない。眞宗教學の正統的解釋では、空間的な意味に解して居るやうで、眞宗信者は此の地上の我等の棲處から無限里を隔てた西方のある處に淨土が現實的に存在すると信ぜよと言はれて居る。經典の敘述に對して異なる解釋を興へようとする者は異解者として斥けられる。眞宗信者で科學的な傾向をもつた人は、正統派の教義を餘り卒直に、餘り單純に、餘り對象

的論理的に考へる結果、却て之を全く非科學的なものであるとして、淨土の實在性を否認することもある。然し眞理はかうだ、彌陀とその淨土の問題は、ある意味では非常に混み入つてゐるが、また他の意味では、全く單純であると云へる。全く單純であるといふのは、信者が意識の相對面を頗る超えると、思ひもかけぬ眺めがその眼前に開けて來る、そして是迄知性の上で又情意の上で、種々悩みの種となつて來た問題は、悉く跡形もなく消え失せるからである——これほど單純なことはない。然し論理的形而上學的な立場から、この問題に向ふと非常に混み入つたものとなる、何故かといふと、かういふ立場からこの問題を扱ふと、宗教哲學の全領域にわたる他のいろいろの問題がそれにからみついて簇生して來るからである——此の様なことは専門家だけが企てるべき仕事であらう。普通一般人が取るべき最も實際的なそして直ちに眞宗に近づき得る方法は、眞宗の人が教へることを悉く福音的眞理として受け入れることで、盲目的に之に従つて居れば、やがて何時かその眞理に目覺め、各自銘銘

に、それを理解するやうになるのである。信ぜんとする意志は、信者を其の在るべきところに必ず導いて行くであらう。だから『いろいろなと迷ふな、解決は銘々の中に在るのだ、師の口にあるものではない』といはれてゐる。淨土の問題をも含めた眞宗の最も重要な問題も亦た此の通りで、各自の直接の経験が問題解決の唯一の鍵である。或時讃岐の庄松といふ妙好人が、業の深い身は果して彌陀は救はれるかと尋ねられた時、彼は直ちに答へた、『お前はまだ阿彌陀様に救はれたことがないのだ』と。此問題は各自がめい／＼に直接に経験するより以外に方法のないことであるから、これを此處で論議するのは全然無意味だといへよう。基督教徒も此處にあけられたやうな問題に對しては、多分同様に考へると思ふ。實際に眞宗経験に入つたもの、或は又事實如何なる宗教信仰でも、その信仰の中に本當に入つたものに取つては、此のやうな論義は、唯だの空騒ぎに過ぎないと云つてよい。(尙淨土についての理論とも云ふべきものを、筆者は別稿において述べておいた。)

九、眞宗或は淨土宗の教義の最も著しい特徴は大體彌陀の名號と誓願とに關聯するものである。基督教には何等此れに相當するものがない。

彌陀は正覺を取るに際して、彼の名號が普く十方に聞えて、之を聞く者、悉く彼の許に來らむことを誓つた。かくして彼の名號は、彼を信する者を眞宗の信に目覺めしめる不可思議なる力を有することとなつた。名が深い意味を有することは、宗教史に在りては殊に明確な事實である、惡魔の名前を知つて居れば、之を呼び出して思ふがままに之を驅使することが出来る。原始民族の中で、新たに成人となつたものが、その成人式に於て、先づ第一に教へられることは、祈禱をさ／＼べき神の名であるとのことである。日本の神話にも神の名を知ることが大事なことであつた。物は之に名を與へることによつて、その存在が確められると云つてよいのである。名を與へることは或る意味でそのものを創り出だすことである、而して創り出だすことは最も驚嘆すべき事であり、不可思議な力である。彌陀が其の名號を十方に聞こえし

めんと意志した時、彼の願ふところは一切衆生の心に彌陀の姿を換ひ覺ますことであつた。而して是等個々の彌陀信者が、無量光・無量壽の彌陀の呼び聲に應じた時、こゝに彼等の信仰は確立し淨土往生は確證せられるのである。このことは『深き淵々はよびこたへる』といふに等しい。正統派の眞宗信者は此のやうな表現を勿論好まぬであらうが、論理的に表現すれば、事實は結局さうなる。彌陀の名號が聞えるのは、信者の方にそれに應ずる或るものがあるからで、この或るものは彌陀自體と同質のものでなくてはならぬ、それでなければ、いかなる意味に於ても、何等の相應があり得る筈はない。名號は彌陀より出でて靈的エーテルの波に乗り宇宙の極限まで行く、而してこの波動を感じ得るやうな仕組に出來て居るものは、皆悉くこれをその發源のところ、に反響しかへすのである。かくの如くして生じた感應道交が即ち他力の信仰で、こゝに彼は正定聚不退轉の位に住したことになるのである。往生の確證である信仰は、彌陀と信者との間に、此の如き反響的回互が成立する時に、始めて生ず

るものである。もつと正確にいふと、名號が稱へられる様になるのは、信者自身の内なる彌陀ともいふべきものが、無明の闇からめざめた時に、——或ひは業の繫縛から離れた時にも云へようが——そのとき始めてさうすることが出来るのである。かういふことがない以前には、たとひ口には名號を稱へても、それは形の伴はぬたゞの影で、實際にはその口稱を眞實化するものがないのである。ここでは實體と表現、内容と形式、口と心との間に、何の相應もない。眞宗では一聲の稱名で足りるといふが、それはこの事實の上に立つていふことである。之れに對し、淨土宗で多念を主張するのは、心理學上模倣の法則或ひは再生の法則ともいふべきものに基づいて居る。といふ意味は、人がある種の運動を何度か模倣的に繰り返すと、この繰返しの事實に依つて、その運動の起る機構が全面的に動き出すことになる。従つてこの繰返しが度を重ねる度に、始めは機械的であつたものが、遂にはこの運動の原因となつて居るところの原始的衝動そのもの呼び醒ますことになる。さうなると、しまい

には心はその衝動を自分自らで創り出したものと考へるやうになる、淨土宗で教へる多念稱名は、その始めにおいて、どれほど機械的であつたにしても、又無内容であつたにしても、漸次に念佛者の意識の中に、心的改造の過程を惹き起し、彼自身の中に、何時の間にか、いはゞ彌陀の現存と云ふべきものを、内面的に感ぜしめるやうになる。かうなつた時、始めて信者はその魂の深みから業の重荷を除く力として、佛名を稱するのである。學問的にいふと、眞宗も淨土宗も共に、同一の心理的事實について語つて居るものと言へるが、實際の教へ方から見れば、眞宗は最後の瞬間を強調するに對し、淨土宗は教育的過程に重きを置くものと言へよう。

淨土宗も眞宗も念佛といふことを盛んにいふが、念佛といふことは『佛を憶念する』といふ意味であるのに、何故此處に事新しく名號を引き合ひに出すのであらうか。嚴密に言へば、念することと稱へることは同じではない。ものの形を思ひ浮べても其の名を稱へぬかも知れぬし、又名を思ひ浮べても或ひは稱へても、その名のつい

たものには全然關係なく名前だけのこともあらう。名號を稱へることが、どうして淨土教の教義に現在占めてをるが如き特殊な地位を得るに至つたものであらうか。

淨土教義史の始めに於ては、念佛が文字通りの意味に於て實踐せられた、即ち信者は心に佛を思ひ浮べ、其の形像を眼前に見、或ひは恐らくは佛の具有するあらゆる徳を觀じたものであらう。是が即ち佛陀を憶念する念佛である。此の行は多大の精神集注を必要とするから、全くの難行で佛陀のすぐれた人格の極く一部でも、之を行者自身の心の中に取り入れるには、長い間にわたる熱心な加行が必要である。大概のものは、直ぐにこの行に疲れて止めようとは思はないであらうが、その心理的困難性のために自然に止むやうになるであらう。善い佛教徒になるやうに、我等を教育する何等か行じ易い方法がなければならぬ。

念佛即ち『佛陀を憶念すること』の目的は、まのあたり佛を見、それに依つて信者は其の靈的生活を高め、ついには成佛することにある。然し此の行は心理的に多大の

努力を必要とするものであるから、すべての佛教徒——たとひ如何程熱心であつても——皆悉く之を行ずるといふわけには行かぬ。『憶念の念佛』以外に、行じ易い新方法が興へられねばならぬ。そして彼等はこれを多念の念佛の中に見出した。

前に述べた如く、名はその中に不可思議な力を有して居て、此の名に關聯するあらゆるものを思ひ起さしめる。即ちそのものの姿を具さに細目にわたりてすべて思ひ起さしめる。名がそのものから離れて、名だけで一つのものとして、あつかはれることもあるが、信者がその崇拜の對象物たるものの名を稱へる時には、その名は必然的に佛に關聯するすべてのものをよび起すことになる。信者は名號を稱へて居る間常に心を佛に專注して佛陀を憶念するものとは限らぬが、稱名は少くとも信者の心を彌陀に向ける、而してそれから生じ得べきすべての聯想が湧き出づる。そんなわけで佛の名號を繰返し不斷に一心に稱へると、信者の眼前に或ひは其の心の中に、佛陀が三十二相八十隨形好の姿であらはれることも、決

して不可能なことではない、尤も其の姿はこれほどに完全なものではないこともあらうが。佛名を稱すること即ち稱名はかくて念佛即ち佛を憶念することを助けるものとなつた。

默照的觀想裡に佛の姿を仰ぎ見ることの代りに、淨土系の信者は今や佛名を稱することにのみ專念してその餘のことは、心理的機構の必然性に任せてしまつて居るのである。勿論、彼はたゞ稱名を行すだけでない、稱名は必然的に憶念の念佛を伴ふことになる。稱名は念佛の大きな助けである。稱名は念佛ではないが、時の經つにつれて稱名が念佛と同一視せられる様になつた。かうして現在では、念佛といふ時には別に斷り書きがなければ『憶念念佛』や『觀像念佛』を指さずに、事實上『稱名念佛』を意味する。名の持つ神祕性が、記念力の有する本來の役目を奪つたものと言へよう。

歴史的に云ふと、稱名行は禪における公案の提撕と關を持つて居る。(是れについては、拙著、英文禪論・第二卷・百十五頁以下を参照せられたい。)唯だ一つ此處



で述べたいと思ふのは心理的態度の變移といふことである。本來の憶念佛では、心を佛陀に向けるのがその本質であつた、是れは全くさうあるべきである、然し念佛が稱名と同一視せられるやうになると、心力の集注點は必ずしも何處迄も意志的な企圖を以て佛陀の上に向けられるとは限らぬ。注意はむしろ同一聲音の反復から出て來る心理機構の上に向けられる。稱名の時に當りては信者の心は固より佛陀の上に置かれるであらう。憶念佛の場合のやうに、佛の姿を眼前に再現すると云ふ努力はないにしても、稱名は只『南無阿彌陀佛』といふ聲音を、繰返し／＼稱へることだけになる傾きを常にもつて居るが、また他方に在りては、此單調な稱名行爲が生み出すところの意識全般の調子は、やがて時期が熟すると、信者の心の中に彌陀に對する絶對信の覺醒を用意せしむることになるのである。名號を稱へよといふ淨土宗の教へは、多分この心理的契機を狙ふものであらう、勿論、指導者の心の中には、稱名念佛の心理學的效果などを考へて居ないであらう、こんなことよりも何かもつと／＼奥

深い哲學を以て、彼はこの行爲を説明せんとすることであらう。

是れに關聯して日本の淨土教義の開祖法然上人が淨土教信仰を培ふに際し、稱名念佛の意義について言つたことを思ひ出すと非常に興味深いものがある。『二枚起請文』として知られて居る黒谷上人御法語の全文を此に引用する。

『道俗等思ふべし、我身には賢きことは一もなし。佛の願によらずば、かかる淺間敷きものの往生の大事を遂ぐべしやと思ひて、阿彌陀佛の悲願を仰ぎ、他力をたのみて名號をひまなく唱ふべき也。是を本願をたのみとはいふなり。すべて佛たすけ給へと思ひて、名號を唱ふるにすぎたる事はなき也。此處に善と思ふは憍慢の心なり。凡そ佛を頼むと云ふは、心の中の觀念にもあらず、たゞ名號を唱ふるを、すなはち本願を憑むとは云ふ也。念佛の行者觀念にとどまることなかれ。思はゞやがて聲を出して、唱ふべき也。稱名の外には決定往生の正因なし。稱名の外には決定往生の正行な

し。稱名の外には決定往生の正業なし。稱名の外には決定往生の觀念なし。稱名の外には決定往生の智慧なし。稱名の外には三心なし。稱名の外には決定往生の四修なし。五念も稱名の外になし。佛の本願も稱名を本願とす。厭離穢土の心も稱名の中にあり。法藏菩薩の昔の他力本願の故に、彌陀如來の自在神力と信じ奉るべし。若是より奥深き事を存候は、今生には日本國六十餘州の大小の神爵を蒙り、來世には彌陀の四十八願にも洩れ候て、無間地獄に墮つべし。』

(與謝野寛、正宗敦夫、與謝野晶子、編纂校訂、日本古典全集、『法然上人集』、頁一五七頁。)

十、我等は今や彌陀に依つて建てられた本願を考察する立場に到達した。此の本願こそ淨土教信者の極樂往生の信の本源で、本願に依る救済は淨土教に特有なものである。成程、あらゆる菩薩はその靈的生涯の始めに多くの誓願をたて、此の誓願の實現にすべての努力を向けて居るが、彌陀の場合も此例に洩れぬのではあるが、これ迄のところ彌陀教だけが此觀念から出發して、その道徳

的・靈的な力を發展せしめることに成功した唯一の宗教である。

本願 (pūrva-praṇidhāna) は彌陀の意志の表はれである、即ち彌陀が、一切衆生に對して抱くところの慈悲 (karuṇā) の表はれである。慈悲は智慧 (vijñāna) と共に一切諸佛の人格を形成するもので、智慧即ち般若に依つて佛陀は世界を觀じ、その如如の相を知り、それから慈悲に依りてこの思惟の中より出で、我等衆生の中に住むのである。此の思惟より出で來ることが、即ち本願と名づけられる誓願の表白である。

『本』即ち pūrva は字義上時間的・空間的に『前』にあるところの』といふ意味で、『願』即ち praṇidhāna = praṇidhāna は、本來或は普通には、『用ひること』、『心を一境に住めること』、『大いなる努力を爲すこと』等を意味し、佛教用語としては、『願望』、『意志』、『祈願』を表はす根本的名詞である。故に『本願』は彌陀の意志力で、此の場合では、彌陀の慈悲心である。即ち無始の過去より彌陀の有せる慈悲心そのものが本願と云ふもので

ある換言すれば、本願は人間の言葉で表現せられた彌陀自體である。彌陀が五劫の間つづけたと云ふ思惟の中に住まつて居る限り——智慧の當體としての彼自體の外に出ない限り、彼は衆生に近付き得ないのである、即ち彼は存在の相對面と全然没交渉なものとなつて居るのである。然し彼はまた慈悲の具現であるので、彼はこれに依つて自己以外の衆生を感得する力を發揚し得るのである。この感得の發揚が本願といふ言葉で表現せられて居るのである。故に彌陀が我等一切衆生——業に束縛せられて動きのとれぬ者と相互的關係を結び得るのは彼の本願であり、又我等として絶對的存在の彌陀に觸れることの出来るのも本願である。相對的に言へば、彌陀の本願は我等の心の中に今まで潜在して居たところの本願を目標めしめて、兩者の間に響應的關係を生ぜしめるのである。もつと解り易く言へば、我等を生死の大海より救出さうとする彌陀の救濟意志は、即ち我等の彌陀に對する信そのものに外ならぬのである。彌陀の方から云へば、この信なるものは彼の救濟意志であり、我等の方から

らすれば彼の救濟意志は吾等の彼に對して持つ信なのである。彌陀の意志と我等の信仰とは、言はゞ同質のもので、従つて實在の二面的表現と見るべき意(本願)と信との間には完全な相應がある。本願に具足すると信せられる不可思議力は、本より無量壽佛たる彌陀自體の不可思議そのものである。基督教に於ては、神の人間に對する愛は、神の獨り子の殉難の上に表現せられる——即ち業に束縛せられた衆生の歴史の上に、具體的相關的事象として表現せられてゐると言へよう、之に對應する教義として、眞宗は彌陀の意志を彼の強い決意と莊嚴なる宣言との上に表はすのである。基督教の現實的なものに比べると、眞宗の教へは甚しく架空性を帯びて、相對的世界の外に消えてなくなり行くもののやうに見えるかも知れぬ。然し事實の點から言ふと、眞宗は其の母胎たる淨土宗と共に、支那日本の佛教史上において、信仰として最も有力なものである。而してその強い力は、是迄一度の流血の慘事をも惹起することなく、殘虐を行ふことなく、異端を迫害することなくして、深く民衆の宗

教的意識の中に浸みこんで行つて居るのである。

## 六

眞宗について今一つ最後に考へたいと思ふことがある。それは眞宗信者の實際生活に關することである。嚴密に言へば、眞宗には他の佛教諸宗派で云ふ『僧侶』階級に相當するものが存在してゐないわけなのである。佛教の僧侶といふものは禁欲行を修し、俗人とは全く違つた生活をするものと考へられてゐる。特に彼等のために建てられた建物——寺院又は僧院と云ふところでは、道德的靈的生活を高めるために特に設けられた規律を嚴守して生活することになつて居るのである。佛典を研究し、經を讀み、偈文を頌し、それ〴〵の場合にはそれ〴〵相應の儀式を執行し、信者のためには機にふれて説教をなし、死者のために葬式を行ひ、又俗人の家に招かれて亡靈を追弔するために慣例的な法事をする——これが僧侶の日常生活で、彼等は一般俗人の生活と全く異つた生活を送ることになつて居る。僧侶とは自身の懷抱する宗教を研尋し、之を他に及ぼし後代に傳へることに専念する佛

教徒の謂ひである。この様に彼等はいはば専門家なのであるから、その日常生活は俗人に對して模範たるべきもの、龜鑑たるべきものであると考へられる。世界の他のすべてのものが、貪欲と瞋恚と愚痴の争ひの中に在る時にこそ、彼等の生存の理由は益々大いに強く有るべきものである。あらゆる徳行を磨くことに専念する一團の人々を見ることは濁れる世の中をして清新の氣を感じしめ、その心の鼓舞せられるを覚えしめるところのものである。彼等の生活方法には經濟問題の上から批難を加へらるべきところもあるにはあるが、彼等が社會を益することは、社會の人々が認めて居る以上に積極的に消極的に、色々の方面で我等を益してゐる。彼等は冷遇すべき者ではない、況んや侮蔑或は敵意を以て見るべき者ではないのである。

これは兎も角として、純粹な論理的立場からいつて、眞宗は俗人の宗教團であり又俗人の日常生活を基礎とする宗教である。眞宗は信者に對して何等『宗教的』と見るべき行を特に要求して居ない、また何と云ふ特殊の學問

的素養の必要性を規定して居ない。それから淨土往生の爲めにとて一定量の『功德』なるものを積み蓄へることすら必要とされては居ないのである。信者は只本願の建立者なる彌陀を信するだけで、死後の往生は確定せられるのである。このやうに單純で容易な宗教であるから——實際はさうか否かは問題だが、さうだと眞宗の開祖及後繼者に依つて主張せられてゐるのだが——この故に此の教へはその維持と弘通とに専心すべき特殊の教團を作り、制度を建てる必要はないやうに考へられる。然し現實の上に立つて居る我等はすべて歴史的存在であつて、過去を離れては生息することが出来ないし、又事實現在なるものは過去なくしては何等の意味をもなさないものであるから、眞宗も亦たその歴史、その環境、即ち其の業を免れるわけには行かない。それで眞宗の現狀は舊佛教と純粹俗人宗教との混成物である。眞宗は他力を教へるが、半ば自力を行する——この事は實際の立場からいふと止むを得ない事である。

總べてが他力の働きであり、彌陀の本願の動きに任せ

られるべきであつて、我等は我等として留めなければならぬことは何も無い、たゞ『不退轉の信』を得ることだけなのである。それで眞宗信者は彌陀の恵みを求めるためにか、或は極樂往生のためにか云つて、特に禁欲行を修するといふことはない。自力宗と他力宗とを分つ本質的なものは禁欲生活の有無であると云つてよい。併しこれが佛教徒として必至の要求でなくなるとすると、殊に僧侶に對する要求でなくなるとすると、『僧侶』と云ふべき特徴は消滅する。親鸞の教義と生活は正に是れであつた。それで眞宗には僧侶と云ふべきものがあつてはならぬのである。實際ないのである。佛教の歴史においては、佛陀在世以在絶えず在家宗、俗人宗への動きがあつた。大乘教の興起は實際に此運動の初期を成すものであつた。僧伽制度の俗化乃至其の廢止は阿羅漢果の理想を棄てることで、此事は亦た佛教全體の民衆化を意味する。この通俗化・民衆化の運動が日本の眞宗の展開に於て其の絶頂に達したものだと言ふことが出来る。此の日本佛教に更に新たなる轉回が必要であるとすれば、印

度・支那を経て、日本に流通し來つたその長い間の歴史を通じて得たところの、すべての經驗を失ふことなく包含しつつ、然も初期佛教の精神に復へる運動を起すことが、それであらうといふことを附言したい。

復古運動といふ言葉に依つて、私は佛教徒がその原始の理想に還るべきだといふ意味を表はしたい。即ち、禁欲行を修し、あらゆる可能の形に於て無我の生活を送り、菩薩行 (bodhisattva-carya) を行じ、修行者 (arhats) の集團を作り、これで貪欲・瞋恚・愚痴を遠離せんと努力すべき社會構成が可能であることを示し、又諸科學や哲學は人類の幸福を増進するために之を利用する事が出来るものであるといふことを示し、それから又あらゆる經濟組織は、物質主義の基礎の上に、建てらるべきものでなく、經典に説かれてある事事無碍の原理の下で、建てらるべきものである事を示したのである。

(尙書き添へたいことがあるので、それを附録文としておく。)

## 附録文五項

### 一、廻向

『廻向』(pariṇāmana) といふことについての眞宗の考へ方は一般大乘教の考へ方と異つてゐる。一般大乘教では、誰れか、何處かで造つた功德は之を他人に振り向けようと思へば振り向けることが出来る、又全世界に於ける正覺の増進と充實の方面とに之を向けることも出来ると考へる。菩薩は禁欲行を修して、之に依つて自己自身の道德的靈的功德を成就するのみでなく、又一切衆生の中にかくの如き功德を増進せしめる。又或ひは他の衆生のために自らその苦惱を受けて、彼等をそれから解放し、彼等の心に正覺を願求せしめる。廻向はかくして贖罪の性質をも帯びる。此の考へは華嚴哲學が教ふる所の相即相入の原理に基く、即ち一塵の中に全世界が全體として含まれるのみでなく、個個のものが、そのままに亦含まれるといふのである。然し眞宗では此の活動の源が

彌陀に在ると信ぜられる、それで彌陀を中心として、それからのみ廻向といはれる靈の震動が生ずることになつて居る。これが本願の成就である。此の論文のどこかで述べたやうに親鸞聖人は無量壽經の或る文句を普通の讀み方にせず、独自の訓點法を用ゐて居られることはよく知られてゐる事實である。彼に依ると廻向は彌陀から出て一切衆生に向けられるもので、一切衆生から出て正覺の達成に向けられるものではない。斯くの如く廻向が彌陀からのみ生ずるとせられる時、此處に我等は他力觀念の由來する所を見る。眞宗教義の全構造は廻向の原理に對する親鸞聖人のこの独自の解釋に基くものと云ひ得るのである。聖人の深奥なる體驗そのものが眞宗となつたのである。

廻向の教義は大乘佛教の特色として意義深いもので、その發展は佛教教學史上新時期の發足を意味する。これより以前にあつては、功德を積むこと、乃至善行を修することは、全く個人自體に關すること、善であれ、惡であれ、自己の爲せるあらゆる行爲に對しては、自らが

責任を持つこととなつて居た。自己自身の行爲に對して受くべき應報の何であるかに關せず、それを當然のことと考へて居た間は、福を受けることも、禍ひに苦しむことも、皆自己自身の事であつて、それ以上は、その事については、何事をいふべきでも感ずべきでも、爲すべきでもなかつたのである。が、今や我等は全く異つた事情に向かふこととなつたのである。我等は最早自分だけ獨存孤立して居るものでなく、各自はたゞ各自だけのためにもみ生きて居るのではないと云ふことになつた。即ち此世界ではあらゆる事が悉く相互の間に密接な關聯を持つて居るもので、誰れかの行爲は、何等かの方法で、必ずその人以外の人々に影響することになつた。個人的孤立性の小乗教は、今や大に社會的連帶性の大乗教となつた。これは佛教思想の展開に於て、事實大いなる轉機であつた。而してこの廻向思想は眞宗に於て特殊の形態をとることになつた。即ちこれが彌陀の本願と結び付けられて、彌陀自體があらゆる廻向運動の本源となつた。これは誠に當然のことである。此處でまた我等は大乘佛教

史上に起つた今一つの進歩といふか、——とに角、新たな方向への動きに面することになるのである。衆生が各自の間で相互に功德を振り向け合ふと云ふことの代りに今度は我等は唯一つの本源から、即ち、眞宗に依ると阿彌陀佛から、あらゆる廻向運動が起し來るのである。個々の衆生が自分自身から廻向の波動を送り出すことはなくなつた。彼等は彼等自身では最早自己創造的でなくなつた。もし彼等に創造性があるとすれば、その力は阿彌陀如來を通して出て來ることになつた。彼等は今や自己の存在と行爲とのすべてを、大智大悲の存在者たる『他力』に負ふ所の受動者と見られることになつたのである。

眞宗の開祖にありては、この運動は實に彼自身の飛躍的體驗から出たものであつた。此體驗を、眞宗の用語でいふと、『横超』である。今までは、果てしない、或は寧ろ終ることなき、不斷の進歩を唯一方むきに續けて來たものを親鸞に至りて、此進行は頓速に轉回し來つて、すべてが彌陀如來の懷の中に投げ入れられたのである。これ迄、自力の學者が一樣に跡を逐つて來た大乘教の考へ

方が此處へ來て完全に訂正を加へられたわけである。

## 二、彌陀と業報

眞宗の宗教生活に對する考へ方は、或る意味で二元的であるとも言へよう。所謂歸依の宗教に屬するものは、恐らく悉く二元的であらう。我等が宗教教學の中で全く不合理な表現に屢々出會ふのも此の爲めである。眞宗は大乘教の思想に従つて之を會通してゐるが、尙ほ古い痕跡が認められる。

彌陀は常に業に對峙して立つて居る、業の動きは彌陀には全然關係がない。業は一切衆生の世界である。而して一切衆生が眞宗を信ぜんとする目的は、この業に對する完全なる理解を得て、それで業を超えて、生死の絆を絶たうと云ふことなのである。彌陀が彼等のために起したところの本願なるものは、彼等をその慈悲の懷の中に抱き取つて、安樂淨土に迎へ取らんとすることである。

業は業としてそれ自身の世界におかれ、その動きのままに動けばよいのである衆生が此世に在る間は業の支配に服さなければならぬ。それ以外に生きて行く途はないの



である。然し死は相對性に縛られたこの存在に終りを告げしめる。そして人は思ふがまゝに彌陀の世界に行くこととなるのである。業と業の否定——即ち業と彌陀との對立性は眞宗思想の全體を通して流れるところの思想である。

此種の二元論は基督教の罪人と救世主の觀念にも見られる。然し此處で眞宗が基督教と異なる點は、彌陀は賞罰の賦與者でないといふこと、彌陀はどのやうな場合でも業の動きに干渉しないといふことである。然し基督教では神は罪人を罰し善行者を賞する。彌陀は業をそのまゝに打棄てておく、彼は賞することもなければ罰することもない。若し罪人が罰せられてゐると感ずるならば、それはそのことに對する彼自身の解釋である、罰は彼自身で彼自身の上に加へられて居るのである。彌陀の關する限りでは、彌陀は愛そのものである、彌陀には人を罰するといふ考へはない、そのやうな差別的な裁きは彌陀はしないのである。此點に於て彌陀は正しきものにも、正しからざるものにも、同様に輝く太陽の如きものであ

る。罪人は彼が此世で爲したすべての罪にも拘はらず、彌陀を信することによりて淨土に生れる。彼が犯したと考へる罪は、その當然の所屬たる世界に残されて行く、而して彼は赤裸裸で淨土に到達するのである、そこでは彼は善惡を離れた本來の姿で居るのである。彼はもはや罪垢の衣服を身にまといはるゝ。業は極樂まで彼を追ふことはない。彌陀の業に對する扱ひ方は全體的である。彼は業の否定そのもので、業に屬するすべてのものは全然彼にはないのである。

罪の觀念は、人間世界のものである、人間の世界は愛憎の念に支配されるもので、従つて罰の考は人間の心理を超えることは出來ぬ。神を審判者執行者と考へるのは、基督教の猶太人的性格であつて佛教ではない、それは神を業の世界に引き下すものである。眞宗の彌陀は全く人格的なものと考へられては居るが、人間の持つ弱點を有しては居ない、彌陀の光には影がない、彌陀の愛は絶対的だ。彌陀の喚び聲を聞き、その擴けられた胸の中に直ちに飛び込むものは、その過去の生活が何であら

うとも、その業が如何なる功過を將來に來たすものであらうと、皆悉く彼れに依つて抱き取られるのである。業は當然自らの論理を追うて、何處までも進んで行くであらうが、信者はその業の荷がいかにも重くとも、又普通では堪え難いものでも、又時には不合理至極と考へられるものでも、彼は最早之を重荷とは感じないのである。業は業としては消滅するものでない、業はいつも其處にある。然し業はその人に對する限りその力を失つてしまふ。彼自身の關する限りでは、業は全く消えたのである。彼の知性は業の客觀的存在を認めねばならぬかも知れぬが、彼の靈的生活には彌陀の慈悲が横溢して居る、業の自覺はなくなつた。故に親鸞は帖外和讃に『有漏の穢身はかはらねど心は淨土に住みあそぶ』といひ、又彌陀の名號を聞く時、多劫の罪業が消滅するともいはれる。これは客觀的事象の連続として考へられる業が、絶滅したといふことではなくて、信者の身の上から見ると、業は全くその必至的な力を亡失したといふことになのである。つまり、その人に在りては業は非存在性を

帯びて居り、それは罪の消滅と同じことなのである。信者は此の世界に住んでゐながら、恰も此の世界に住まぬかの如くである。知性が本來の『一』を分けて世界を二元のままにしておく間は、一種の二元的論理は宗教の教學には常につきまとうものである。併し宗教生活そのものに入ると、知性の起すあらゆる矛盾は消え去つて、何等の障壁をも感じなくなるのが宗教生活の常道である、情意の上でも、知性の上でも、『自力』を棄てよ、疑を起さずに彌陀の呼び聲を受け入れよ、そして絶対に受動的な生活即ち他力の生活をせよといふ眞宗の教へは、實に如上の理によるものである。絶対に受動的な生活、即ち全く『他力』に任せた生活は、基督教的に云ふと神を愛する生活であり、又神が自らを愛する愛の生活であると云つてよい。

### 三、聞

他力の生活は絶対に受動的な生活である。此處では自力が全く廢つて信者の心は彌陀に全領せられる。信者の相對的存在は生死の鎖につながれて業を受けねばならぬ

としても、彼は今や彌陀に全領せられるが故に、言はゞ彌陀の生活を生きて居るのである。この彌陀の生活を生きる事が、即ち彌陀の召喚に隨ふこと、彌陀の聲を聞くこと、名號を信することと名づけられる。淨土教の基礎である名號の不可思議力なるものは、此種の生活を生きることから生ずる。名號は彌陀の言葉の中に、彌陀の聲の中に在る、彌陀が其の名字の十方世界に至り届いて、一切衆生に之を聞かしめんと誓つた時、その意志する所は、一切衆生があらゆる成心を去つて、心をこめて靜かに耳を傾けるならば必ず彌陀の聲を受け入れる事が出来るといふことを示すにあつた。成心を去る事は完全に遂行せられなければならぬ。でなかつたならば、その聲は聞えぬ。故に眞宗では成心を去ること、聞くことを何處までも主張する。取り分け聞くことの方を強く主張する。何故かといふと成心が完全になくなつた時、始めて聞くことが成就するからである。眞宗は消極的ではなくて、常に積極的である。『聞信せよ』といふのが信者に對し眞宗の常に教ふるところである。學問も要らぬ、

知慧才學も要らぬ、たゞ自力を空しくして聞けば、心は彌陀の聲に應じ新しき生活はこゝに開ける。

#### 四、い の り

眞宗信者は一般に祈禱——何か特別の恵みを求めるための祈り——を極端に排斥する。祈禱は純他力の原理に全く背くものと彼等は考へる。何故かといふと、彌陀は信者を攝取し、業は何處迄もそれ自身の道を進んでゆくものとすれば、より高い力に何を請ひ求めんとするか。又求めたとしても何の役に立たうか。正しく運命論的な精神からでなく、むしろ科學的な精神から、彼等は此世のあらゆる出來事を進んで甘受するのである。此れはいのりに對する大乘教の態度と大體一致する。

明慧上人(寛喜四年寂、西曆一一六三—一一三三)が或人から自力のために佛陀に特別な祈誓をかけて呉れと頼まれた時、上人はかう言つた、『私は毎朝毎晩一切衆生のために祈つて居る。あなたもまた必ず一切衆生の一人としてその中に含まれて居ることと思ふ。だから一人の個人のために、特にいのりをさゝける必要はない。もし

156

あなたの願ひが自然の理に従つて許され得るものなら、確かに許されであらう。然し若しさうでなかつたとしたら、たとひ佛陀の力をもつてしても、あなたのためにそれを成就することは出来ぬであらう。』

眞宗人は、彌陀に對する考への上では、差別的偏愛ともいふべきものを何處までも排する。然し彼等は所謂惠みを求めることとか、取成しを求めることなど云ふ以外に、他の種類の祈りがあることを、屢々忘れてゐることがある。例へば、祈りが、業の繫縛を脱しやうとする人の叫びであり、或はのがれがたい罪惡の大海に溺れやうとして、見えざるものに助けを求める人の惱みの聲である場合——この種の祈りは、實に宗教的な意義をもつもので、眞宗の精神と完全に一致して居る。

眞宗では、業と業の否定、穢土と淨土、罪惡生死の凡夫と無量壽無量光の佛陀とを、はつきりと區別する。此の二元論は、先に述べたやうに、眞宗教義の全體に流れて居つて、實際に眞宗の特徴の主要なものとなつて居る。従つて眞宗では其の信者に此世は濁世であり、自身

は現實的な乃至は潜在的な惡業より以外に、何物をも持たぬものであるといふ事を何處までも認めさせねばいけぬといふ。この理由から、そして又この理由のみから、信者は彌陀の慈悲の救済に、身を任せて、淨土に往生し罪と穢れを清めて、窮極の正覺にふさはしいものとなるべきであると教へる。ここに實際すべての淨土教が依り立つところの根本原理がある。これがなければ彌陀も淨土も何の役にもたたぬ。彌陀と淨土とは純粹意識の領域に屬し、どうしても惡業を具へずには居られぬ一切衆生は感覺世界のものである。此の二つの世界、彌陀と一切衆生とは兩極的に對立する、淨土に入るためには絶對に穢土を棄てねばならぬ、何者途中半端はないからである。普通の論理では片足を淨土に他の片足を此土におくといふ譯には行かぬ。ところが祈りに依るとそれが出来る。この祈りは、淨土教の言葉でいふと自身は是れ罪惡生死の凡夫であると深信することである。この深信が起る時、即ち彌陀に對して絶對信が確立せられる。眞宗が相對的存在者の罪惡生活を強調するのは、これに依つて彼等を

彌陀とその淨土に向はしめる爲めである。

眞宗信者が何と云はうと、私の考へでは、いのり彼等の所謂『水火の二河』、即ち生死の大海にかゝれる『白道』に相當する。此の穢土のあらゆるところに住む群賊惡獸に追はれて、罪人はこの河の岸に來て將に水火の波に溺れようとする。罪人は必至である。全くどうしてよいか分らぬ。歸れば惡獸に食はれる、進むことは到底出來ない。波は涉るに餘りにも高い、流れに架せられた狭き白道にはまた氣づかぬ。然も此道も流れを無事に横切ることの出來る程確かなものには見えぬ。やがて初めて彼等は『この道を、あやぶむことなく、疑ふことなく、直ちに我が許に來れ』と、彼岸にあつてよぶ佛陀の聲をきく。一躍して、彼等は河を横切りて、無事に彌陀の懷の中にとびこむ。絶對絶命の瞬間、彌陀の聲をきくこと、或は之を認めること、このことを實に罪人のいのりである。言葉を換へていへば、『南無阿彌陀佛』の一聲の稱名である。これに依つて、眞宗信者は業經驗の此世界と淨土との間に完全に橋をわたす。勿論彼等はまだ實際に

彌陀の淨土に居るわけではない、尙ほ此世にあるが、然し、親鸞の言へる如く、心は淨土に住み遊ぶのである。

##### 五、感覺的經驗界と淨土

業の感覺的經驗界と彌陀の超經驗的價值界との相互關係を從來一般の形式的論理學で説明することは困難であらう。これは眞宗をも含めてのすべての淨土教史上におけるはけしい論争の一題目であつた。淨土は西方十萬億土のあなたにあるといはれる、然し我等の現在居る世界の人で、其處に行つて歸つて來た者があるわけでない、又一度も普通人間の感覺的經驗の對象となつたこともない、即ち我等の日常生活の經驗の中に入り來り得るものとせられたことはない。然しながら、此觀念は淨土教信者のすべてのものの上に異常な魅力を持つて居るのである。知的に經驗的に不可能なことが、絶對的價值を有して居て、どうしても我等の心はその方に向けられねばならぬと云ふことは、如何にも不思議なことである。これは全く荒唐無稽なことだとして斥けるわけには行かない。とも角、彌陀の影は我等の周圍に絶えず動いて居る

ものと考へなければならぬのである。

眞宗の考へでいふと次のやうであらう。感覺世界を我等の推論の出發點として、其上に實在の知的構造を立てようとする我等の態度は、それ自體がすでに不合理なものではないか、それよりもむしろ、感覺に依つて經驗せられると解して居る此世界を、我等の存在の内面的知覺より來るところの觀念によつて解釋した方が、もつと合理的で、その結論に確實性を帯びしめることが可能ではなからうか。確實性と承認要求性の上では、内面的知覺は感覺的知覺と同様に、或はそれ以上に、力強く、強制力的なものである。内的經驗が我等の生活の上に偉大な支配力を持つと云ふ意味から見ると、内面的知覺の方が、感覺的知覺以上に強力性を持つものである。換言すれば、彌陀の淨土が見えるやうになると、業の世界はその感性を失ふ。彌陀は感覺界の言葉に依つて規定せられず、却つて彌陀はその誓願の力を感覺界に充溢せしめ、その光に依つて暗き隅々までを殘らず照すことになるのである。此處を眞宗信者は彌陀は無量の光明を以て普く

十方世界を照すと云ふのである。個個の信者は感覺的經驗の對象から消え去つて、彌陀の成就した樂土の莊嚴(vyūha)となるのである。之を逆に言ふと、彌陀の方から我等の生活を解釋することにしないうで、我等の感覺的經驗の見地から彌陀の在處を見定めようとする、それは到底も不可能である。彌陀は無秩序な雑多の中に消えて見へなくなる。彼の光明は我等上に輝やかなくなり、我等の生活は無意味になる。眞宗の學者が往往にして、彌陀とその淨土とを叙述するとき、感覺的經驗的世界の考へ方を基にして、その言葉をのみたよらんとするが、そんな場合には、彼等は必ず抜き差ししならぬ羽目に陥いる、それは上述の理由によるのである。所謂『指方立相』の教義が、此世界の經驗と論理とのみを武器として居る限り、本當に宗教的なる人の心を捉へ得ないのは固より當さに然るべきところと、予は信ずる。

親鸞聖人は相對價値の此世界におけるすべてのものを擧げて、そらことたわことで、信をおくべきまことなしといはれたのは全くこの理由に依るものである。