

# 大谷學報 第二十三卷第一號

## 眞宗管見

鈴木大拙

一、序

二、大乘佛教の人格中心主義

三、大無量壽經の概要

四、眞宗の他力論

五、基督教と眞宗

六、眞宗教徒の實際生活の問題

七、補註五篇、①廻向、②二元論、③勞働性、④祈禱、⑤淨土

附録論文

一、極樂と娑婆

二、淨土、名號、禪

（註、此の篇はもと昭和十四年夏發行の『イスタンブレスト誌』第七卷第三・四號に掲載したものを、杉平顯智君に邦譯して貰つたものである。外國人に讀んでほしかつたの

眞宗管見

で、書きぶりが邦人の讀者には不向きなところもある。が、またそれと同時に幾分か從來の見方と違つたところもあらんと信ずる。それで原文のままの表現法を保存しておくことにした。尙附屬論文としての、『極樂と娑婆』及び『淨土思想・名號・禪』の二篇は、昭和十六年春と夏とに起草のもので、これは始めから邦人の讀者を目當にしたものである。引續き淨土眞宗の思想に關して論文を發表すべき機会を待つことを附言しておく。著者記。）

大乘教の支那及び日本に於けるあらゆる發展の中で最も注目すべきものは淨土眞宗の教である。此の教が特に注目すべきものであるといふ理由は、主として次の二點

2  
に存する。即ち、地理的に、其發生地が日本であるといふこと、歴史的に、それが淨土教の最後の展開であり、従つて其の發達の極致を示せるものであるといふこと、是である。

淨土思想は先づ印度に發生し、之を開説せる經典は佛滅後凡そ三百年頃までに編纂せられたものと見てよからう。『淨土』といふ名を帯びた宗派は、西紀四〇三、支那で白蓮社なるものが慧遠(三三四—四一六)及び其の徒によつて結成せられてから、第五世紀の終り頃出來上つた。即ち、一佛によりて統制せられる佛國土 (Buddha-*rajya*)の觀念は、佛教の始まると共に始まつたものであるが、佛教生活の終局の目的を達する爲に、斯の如き國土に往生しようとする願ひに基礎を置いた宗派が、始めて完全に具體的な形をとつて現はれたのは、佛教が支那に於て實際的宗教として榮えるやうになつてから後の事である。それが更に成熟して眞宗の教義となる爲めには第十三世紀に於ける日本の宗教的天才を必要とした。大乘教が如何にして斯かる純粹信の教義に發展したものが

と怪しむ者もあらう。この信心爲本の教義は、普通原始佛教と考へられて居るもの、即ち般若の智慧に依る自己信賴と正覺との教義と、一見甚だしい相違を示して居る。従つて又往々眞宗は全く非佛教的なものであると考へられる事すらある。併しながら眞宗教徒は自らも亦佛教徒であり、淨土教徒であり、自分の教は佛陀によりて始めて教へられたものと信じて疑はない。

然らば眞宗教義とは如何なるものであらうか。

其の本質の上からいつて、眞宗は無量光、無量壽の佛陀である阿彌陀佛の本願 (*purva-pranidhana*) から生ずる教である。阿彌陀佛は一切衆生に對する其の無限の大慈悲心より淨土を建設し、其の意志力の表現たる誓願に對して、絶對の信賴を抱く者を彼の安樂淨土に迎へむと意志する。此の淨土に於てはあらゆる種類の差別が消除せられて、往生者は等しく證大涅槃の益を與へられる。それで眞宗教義には之を形成する三つの本質的要素があると云つてよい。即ち、阿彌陀佛、誓願、及び信者の信が是である。

阿彌陀佛は其の淨土に於て無量の光明と無量の壽命とを唯だ靜かに享受して居るのではない、これらは一切衆生に與へんが爲めに、彼が有するところのものである。

而して一切衆生が此の光明と壽命とに與かることが出来るのは、彼等が彌陀に絶對の信賴を抱くことに依るものであり、此の絶對の信が發起せらるゝのは、一切衆生が彌陀の名號 (nāmadheya) を聞く時である。而して又一切衆生は何時かは必ず彌陀の名號を聞く事になるものである、それは何故かと云ふに、彌陀はその名號の十方に聞えむことを誓つて居るからである。

彌陀の本願力が斯の如く強盛で我々を彌陀に向はしめ、こゝに救濟即ち證大涅槃を求めしめるのは、如何にしてあるかと問ふ者もあらう。是に對し眞宗信者は次の如く答へるであらう。彌陀は無量の光明である、従つて人間の心の如何なる隅でも、其の光の至らぬ所はない。彌陀は無量の壽命である、故に我々の生涯の如何なる時に於ても、彌陀が我々に繫縛を脱せしめようとして居ない時はない。彌陀の誓願は其の意志を、——無量光に輝

やき無量壽に滲透せる其の意志を反映してゐる。従つて此の誓願は時間空間に制約せられた我々個々の人間をして繫縛を脱せしむる有力なる原因たらざるを得ないと。

彌陀の誓願は一切衆生に對するその慈悲の表現である。何者、彌陀は慈悲の權化であるから、慈悲が即ち無量光であり、無量壽である。一々の光は宇宙の涯まで彌陀の名字を傳へ、耳ある者は必ず之を聞くことになる。彼等こそ誠に彌陀の慈悲を蒙りてこれに依つて直ちにその安樂淨土に迎へられる正所被の機である。何となれば聞くことは受け入れること、受け入れることは信ずること、信ずることは如來がその信者に求むる條件であるからだ。

要するに、上述の如きものが、眞宗教義を形づくつて居るのである。

## 二

淨土思想の展開は大乗佛敎史に一時期を劃する。大乗佛敎自體がすでに一般佛敎史上に於て注目すべき一つの事實であるが、更に淨土思想の發生は、我々の宗教意識

の或る方面——原始佛教と呼べる、ものに於て幾分等閑視せられて居た方面——の要求がどこ迄も強く抑へ難いものである事を示して居る。

大乘佛教は釋尊金口の説に基く宗教ではなくて、寧ろ釋尊の生涯と人格とをめぐつて發展した宗教である。人格は言葉より以上に偉大なる力を持ち、より以上の實在性を有する。事實、言葉は其の背後に人格あるが故に、始めて力あるものとなるもので、精神的な教と法則とに於ては、ことにさうである。單に合理的であるといふ事文では、人を適從せしめる靈的な力を有しない。知的承認は意識の表面の一隅を占めるだけで、人格内部の本據にまで通徹するものではない。言語文字は人格を全然或は幾分抽象した事件を傳へるためのもので、従つて非人格性を帯びる。それだけに、また精神自體を動かす力がない。宗教は靈性に觸發しなければ無意味である。此の觸發は實在の人格が眼前にあるか、或は其の姿、其の記憶が永遠にまざぐと生きて居て、人の心を動かす時のみ可能である。此の理由からして、大乘教は佛陀の入

滅後直ちに生ぜざるを得なかつた。そして佛陀の人格を中心とせる一つの佛教となつた。然し此の事は佛陀の所説を等閑に附したり、成は全く之を斥けたといふ事を意味するものではない。事實、佛陀の教は佛陀の生涯と人格とから解釋せられて、やがては佛果を成熟せしむる種子を含むものとして信奉せられた。

佛陀が驚くべき程に偉大なる人格であつたといふことは言ふ迄もない。即ち佛陀には何處か超人間的な所があつて、それが爲めに直弟子の間にあつては、不可思議な強い力、全く抵抗しがたい力を有して居られるといふ印象を與へたに違ひない。在世の頃佛陀は其の口より出づる一言一語に依つて此の力を彼等の上にもふるはれた。又事實、佛陀がたゞかうして此に居られるといふことだけで、彼等は世間的繫縛より脱することが出来た。此の事はたゞ精神的な意味に於てさうであつた計りでなく、肉體的な意味に於ても亦たさうだつた。佛陀の歸依者の中には佛陀が悪疫をおこす悪魔を神通力に依つて追ひける事が出来ると信ずるものもあつたのである。

大乘教徒の中ではこんな信仰があつた——即ち大人格には威神力 (Adhiṣṭhāna) と名けられてゐるところの一種の神秘な力があるものだ。而して此信仰は實に人間性に全く一致するところのものである。此の力はどことなくその所有者から出て來るもので、之に接觸するものは、その心の内奥から動かされる、言はず、無限度に高められた人間磁石ともいふべきものである。佛陀は正覺に達した。即ち釋迦種の番答摩、悉達多は、永劫の修行の後に、覺者となつた。正覺とは人格の完成と云ふ意味をもつ、般若の智慧と大悲とに於て完成せる人格と云ふことである。此の完成たるや、あらゆる功德を集積せる結果であるからして、それは一個人が自分だけで享受して、それですむと云ふものではない。何等かの方法で自分より外に流れ溢れ出すにすんで居るのではない。一人の人間が完全なるものとなる時には、全世界の他の者も亦た幾分かその完成に與からないと云ふ道理はない。何となれば全世界は個々に分離した單位の集合ではなくて、一一の單位が全く不可分離的に密接に關聯してゐる

有機體であるからだ。此故に佛陀の正覺は彼のみに止まるものではない、彼一個人の中のみ閉ぢ込められて、それで終るものではない。どうしても、その時空的な殼を踏み破つて、外に出て、而して一切衆生を包むまでに擴がらなければならぬのである。故に佛陀の出現は山河草木悉皆成佛といふ信仰の覺醒と相應しなければならぬのである。佛陀は創造的生命そのものである、それですの中に具有するところのあらゆる手段——佛教ではこれを方便と云ふ——それに依り無盡の形相にその身を現じなければ止まぬ。是れが佛陀の人格より流れ出づるものと考へられる威神力なのである。

5

威神力の觀念は印度佛教史に於て大乘佛教への轉換を示す指標の一つであり、又同時に『自力』と區別せられた『他力』の始源である。『自力』の原理は所謂小乗教即ち印度に於ける初期佛教宗派の特徴の一つで、自力は『自歸依自燈明』を意味し、自己信賴の精神である。即ち八正道或は六波羅密を行することに依りて、自己自身の救濟即ち正覺に達することを求めるものである。若し此事が

現世に於て不可能ならば、自力の行者は多生にわたつても、その努力を弛めない。それは最高の正覺を獲て自己を完成せむがために、生死幾變更を経ることを辭しなかつた佛陀自身の例によつて明示せられて居る。夫故に自力宗を奉ずる者は、強固なる意志と高度の知性とを具備してゐなければならぬ。知性を具へて居なければ、四聖諦の意義を完全に把握することは出来ぬ。而も此の四聖諦の知的把握は意志力を絶えず行使するのに緊切なる事柄であり、此の意志力の行使は佛陀の制定せられた種々の戒律の一一を履行するのに缺く可らざるところのものである。

四聖諦の趣旨は因果法即ち業の教義を知らしめることにある。業は基督教の所謂『人の播くところは其の刈るところならん』の意味であるが、佛教の四諦は解脱の見地から基督教のそれとは異つたもつと組織的な方法に於て之を説いて居る。佛教徒が何處迄も無明を非難し呵譴する理由は、精神界の法則である四諦を知らぬことが人をして永久に悪行を犯し續けしめることになるからであ

る。佛教に於て悪と名けらるるものは、道德的因果律即ち業の法則を撥無することである、何故かといへば、かゝる因果の撥無は我々を無窮の生死に捲き込むからである。自力、業、因果法は斯くして佛教では相互に密接な關聯を有する言葉である。此相互的關係が有効に繼續して行く間は、威神力の觀念が佛教の中に發展する必要は無いのである。

然し乍ら、我々の心には、此の業、因果法、自力と云ふものゝ間に見出される相互的に密接に編み合つて居る關係を打破したいといふ本性的希求がある。我々の意識の奥底には斯の如き個物間に存すると思はれる相互制約の條件を超越したいと翹望する何物かがある。内に潜める此希求或は意圖こそ、實に大乘教の根柢をなす最初のそして最も重要な要素である。それは幾分初期佛教徒の見解、否更らに上りて、佛陀自身の見解にも反する如く思はれるものかも知れぬ。然し大乘教徒が佛陀の教義と共に佛陀の人格を彼等の宗教生活及び思想の基礎と考へる様になつた時、此人間の本性に根ざせる希求は、己に

より、充實した發達に向つて進みつゝあつたのである。

要するに、業を超え、因果の鐵鎖を斷ち切り、自力と全然異なる或る力を擷まうとするのが、人間生來の希求又は祈願なのである。是れを希求とが祈願とか呼ぶのは適當でないかも知れぬ。是れは心理學者の分析し得るどの希求、どの祈願と云ふべきものよりももつと強いもの、もつと生來的なもの、もつと根本的なもの、もつと永續的なもので、實に人格の中核を占め、意識の覺醒と共に人間の心の底に動き始め、尙無意識性を帯びては居るが、實際には人生の大きな矛盾となつて居るところのものである。が、他力教の根本を構成して居る要因は、實に此處に在るのである。

業即ち因果の法則は人間生活が相對の世界にとゞまる限りそれを支配する原理である。佛教が八聖道や六波羅密の修行を必要とする此の世界にある間は、どこ迄も忠實に業の法則を守るべきものである。といふ譯は、此の法則がなかつたならば我々の道德的努力、制欲的修行はすべて無意味のものとなるからだ。然し我々の存在が無

制約の世界に到達せんとする時には、只峻嚴で、融通性のない、業の法則だけを基とする教義ではどうしても満足してゐられなくなる。もつと柔軟性と適應性とのある、そしてもつと濫かみのある、言ひ換へれば、生きてゐる、創造的な教がなくてはならぬ。かゝる教は、存在の限定面にのみ適用されるとしか考へられぬ業即ち因果法の領域を超えたところから出て來るものでなくてはならぬ。

人間の生活は嚴重な業の束縛を受けてゐる、これは否定することの出來ぬ事實である。此の事實を無視すると無慘な光景を現出することになる。ところが人間はその片足を亦業の支配を受けぬ世界の中に突きこんでゐるのである。此處に大きな矛盾がある。この矛盾の状態は或はこんな風に表現せられるとよいかも知れぬ、我々の限られた意識は我々をして業の動きに應ぜしめる様になつて居るが、無意識はまた我々を引き摺つて行つて、業を超えた、未知なるもの、領域に向はしめるのであると。『無意識』とか『未知なるもの』とか云ふ言葉は、我々の日常生活の辭書には無いところであるが、此等の言葉は不可

思議な程抗し難い力を以つて、我々の生活の上に臨むものである。此の力に對すると論理も心理も何の役にも立たなくなる。人間生活のあらゆる部分にあらはれる此の最も根本的な矛盾は、大乘佛教中では、他力の教に依るより以外の方法では、どうしても調和せしめる事の出来ないところのものである。

業の中に生きてゐて而も業を超えること——即ち此の儘でゐて而も此の儘でないといふこと——これは論理の上から云ふと、不合理の極である。『此の儘であるべきか、それとも此の儘であるべきでないか』といふこと、これは、論理の上で云へば、唯一の可能な質問であらう。併し、『此の儘であつて、然も同時に此の儘でない』といふことは、二つの矛盾對立せる事項を、一時に満足せしめることを意味する。此れ以上譯の分らぬ無意味な不合理なことがあらうか。

自力は論理的である、だから普通一般の人の心に訴へて理解し易い。他力は全然非論理的である、而も事實は此の非論理性が人間生活を形成してゐるのだ。此處に大

乗佛教の止み難き必然性が生ずる。

然し乍ら此處で我々の忘れてはならぬことは、他力宗の教は人間生活の業の面を掃蕩して人間生活をして全く夫自體を超えしめ、夫自身の生活から全く離れた生活を爲さしめようと、してゐるものではないといふことである。人間生活の業の面を掃蕩し去ること、それは出来ない相談で、丁度我々が現在の姿より以外のものであり得ないのと同じことである。若し我々が我々の現在の生活を否定しようと試みるとすれば、それは確かに自殺的なことで、何等地上生活を超越することにはならない。他力の爲さうとすること、又實際大乘佛教のあらゆる宗派が爲さうとすることは、此の業の生活、相對の生活を生きつゝ、而も同時に之を超越する生活、靈性の自由の生活、因果の鐵鎖に縛り付けられざる生活を生きて行くことである。基督教の人は、神の内在性又は超越性と云ふことを説く。併し此内在性と超越性は相互に對峙し聯關させて、始めて考へることが出来るので、その二つを各々から分離さしては、意味をもたなくなつて、兩者共に



不可解のものとなる。然し兩者が同時にあると云ふことは、一般の論理では言ひ得られぬことである。然し此矛盾——反對したものが同時處で存在すると云ふ矛盾——相互に殺し合つて而して生きて行くと云ふ論理、これは我々の生活の事實であるから、今までの考へ方は何等かの方法で、自己を之に適合せしめなければならぬのである。事實相應の論理が打建てられるべきで、論理相應の事實を人工的に作り出すわけに行きまい。

大乘教の學者は、此の内在で超越、超越で内在といふ問題を解く爲めに——即ち業肯定と業否定との關係を説明する爲めに、一つの理論を有して居る。此の理論は、馬鳴の大乗起信論に體系的に説明せられて居るが如く、眞如(cathata)の觀念から出發する。眞如は思想の限界で、人間の意識はこれ以上に進み出ることはい出來ぬ。他の言ひ方ですると、眞如の觀念がなければ、二つの矛盾せる觀念、業肯定と業否定とを結び付けるべき橋又は背景がなくなる。眞如即ち如如に於て、肯定と否定とが——即ち、ちすべての對立が調和と渾融との場所を見出す。と云ふ

のは、此處で肯定が否定であり、否定が肯定であることが出來るとの義である。相互殺活の渾融は、眞如に於てのみ可能であると云ふことになるのである。斯くして眞如は、業肯定の領域である生死の世界と、因果法の達せぬ業否定の領域である生死脱得の世界——此の二つの世界の上に、その二つの足をしつかと踏みしめて立つて居るといふことが出来る。

眞如は、また心理的な立場から、『心』(cittam)と名づけられ、又『法身』(dhamakaya)とも名づけられる。『眞如』といふ言葉は餘りにも抽象的で形而上的な響を帯びるから、大乘教の學者は、その代りに屢々『心』といふ言葉を用ひる。『心』は、一般佛教徒に取つて、より親しみのある、従つてより、近づき易く、受け入れ易い言葉である。斯くして一般佛教徒は彼等が有つと考へられて居る個個の心と、窮極の實在としての心との間に、密接な關係を打建てる事が出来る。然し『心』も亦餘りに知性的であると考へられる時には、之を『法身』(Being-body)と呼ぶ。法身は普通 Law-body と英語に譯されてゐるが、

此の法身の場合に於ける『法』の實際の意味は、lawとか規範原理 (regulative principle) ではなくて、抽象的であれ具體的であれ、普遍的であれ個別的であれ、すべて思想の對象となるものを云ふのである。身は身體 (the body) であるが、person とか、personality とかいふ精神的意味をもつことも多い。それで法身は、此の宇宙即ち『法』——それは何であるにしても、それを肉體的或は有機的又は實質的表現として居る『人』と云ふ意味を持つことになる。斯くして法身の觀念から三身 (trikaya) の教義が生じた。

此の他尙ほ眞如の代りに用ひられる言葉で、主として大般若波羅密經の所說の特徴となつてゐると考へられてゐるものがある。『空』(Śūnyatā) がそれである。此思想は佛教者もさうであるが、殊に西洋學者の領解に苦しむところで、従つて誤解横出して居る。それが可笑しい事には、日本の佛教者が往往にて其誤解を踏襲しようとするのである。歐米人の誤解の根據は、彼等は未だ嘗て此の如き思想に撞着したことがなかつたからである。彼

等はいつても二元的思索、對象的論理になれて居るので、『空』の如き絶対無とても云ふべきものに接すると茫然たらざるを得ないのであらう。普通一般の佛教者でも『空』といふと、これを相對的な意味で解しようとするのである。即ち充實性、具體性、實體性又は實存性とても云ふべきものと相對立させて了解しようとするのである。然し佛教の空の觀念は個物の存在の否定——或は相對性的立場とも云ふべきところから得られたものでなく、言はず、超絶的・絶對的・唯我獨尊の見地から得られたものである。何者、空はそれ自體の中に、充實性と虚無性、業肯定と業否定、必然と自由、内在と超越、自力と他力——此の如く相對峙して相容れざる概念をそれぞれ同時に結合し、融解して居るからである。

### 三

淨土眞宗正依の經典は漢譯無量壽經である。梵語で書かれた此の經の原典 Sūtravākyāḥa-sūtra は、今でも尙ほ手に入れることが出来るが、此の梵典は日本及び支那の淨土教信奉者が用ひる漢譯と完全に一致して居るも

のではない。其の相違は種種の方面に涉つて居る。然し淨土教の基礎となつて居るものは、尙ほ現存せる梵典でなくて、三世紀の康僧鎧即ち千闥の僧伽跋摩 (Sanghavarman) の譯せる漢譯であるから、此處では漢譯無量壽經の概要を述べよう。それから後進んで淨土宗と眞宗との相違を説明することとする。

無量壽經は凡そ九千の漢字から成立つて居て、二つの部分に分たれる。その教主は釋迦、對告衆は阿難及び彌勒、即ち慈氏である。その説處は靈鷲山で、此處で佛陀は多くの比丘及び大乘の菩薩に圍遶せられて居る。阿難は佛陀の相貌が寂靜として清淨に輝けるを見て、その理由を尋ねる。そこで佛陀はすべての會衆に向つて、一切衆生のために樂土建設の事に身をさへけた法藏比丘の物語を始めるのである。

法藏比丘が、世自在王佛と呼ぶる、如來の指導の下に、法を學び法を行じたのは、實に今より無量無數不可思議劫を隔てた恒昔のことであつた。問學修行の動機は、ありとあらゆる莊嚴を圓滿に具足せる佛土を成就すること

であつた。彼は師、世自在王如來に、百千俱胝の佛土に成就せられたるあらゆる妙莊嚴を説き、且つ之を現示せられむ事を乞うた。かくしてこれらすべての嚴淨の國土を親見し終つて、彼は五劫の間深き思惟に入つた。此の思惟より出でた時、彼の心は既に、彼が親見せるありとあらゆる妙莊嚴を悉く満足せる自己自身の安樂淨土を建設する事に、定まつて居た。彼は、師、世自在王如來の前にあらはれ、ひとり此の如來のみならず、諸天、魔神、梵天、諸神、その他すべてのものの面前に於て誓ひを立て、次の如き四十八箇の要件が實現しなかつたならば、最正覺を取らぬと誓つた。此の誓願こそ即ち彌陀教徒の所謂彌陀の本願なるものである。

此の後、法藏比丘は無量無數不可思議劫の間、専ら無數の善行を修し、特に欲想瞋想・害想を起さなかつた。要するに、悲 (karuṇā) と智 (prajñā) との實現たる菩薩行のあらゆる徳行を成就した。彼は今、此土より百千那由他俱胝の佛土を隔てた西方安樂淨土 (Sukhavatīyūha 樂有莊嚴) に在り、其の光明限量なきが故に、 Amitābha

(無量光)と呼ばれ、其の壽命又た限量なきが故に、Amityus (無量壽) と稱せられる。此土の一切衆生の心を竭して彌陀の壽命を算ふること百千俱胝劫に及ぶも尙ほその限極を知る事が出来ない。彼は久遠の佛陀である。『永遠』そのものの人格化である。無量壽經中に擧げらるゝ四十八願は次の如くである。(略す)

此の四十八願の一々は樂土・建設に對する法藏比丘の大慈悲心より出で、自己を空しうせる獻身的努力に依つて實現せられた。斯くして成就せられた國土は安樂淨土と名けられ、今や無量光佛 (Amitābha)、又は無量壽佛と稱せらるる法藏比丘——日本語の阿彌陀佛、支那語のオミトーフが此處に住せらるゝこととなつた。此の妙土が建設せられて以來、已に十劫を経たと云ふことになつて居る。

無量壽經は之について、清淨なる國土といふ意味で普通淨土と呼ばれて居る樂有莊嚴土の敘述に移る。然し乍ら此の淨土は普通の人間の理解を全く超えて居るものであるから、其の敘述に此土の言葉に非ざる言葉が充溢す

るのは當然の事である。が、淨土の莊嚴は決して此土のを離れたものでない。それは亦當然のことではなくてはならぬ、淨土を語るものはいつても此土の人間であり、此土の人間のためである。此土を無視した淨土は畢竟淨土ではないからだ。

經の第二部は、彌陀の名號を聞き信心歡喜する者は、悉く直ちに彌陀の淨土に往生する事が出来るといふ事に關して、前に述べた所のことだが、すべて、眞實であると、釋尊が確證せられる所から始まる。佛陀は阿難に語る。淨土往生に定まれる者は已に此世に於て確然と眞實の信に住するものであること、恒河の砂の如く無數の十方の諸佛は等しく彌陀の威神力と功德が共に不可思議なることを讚歎すること、若し我々が彌陀の名號を聞いて、一念たりとも心を彌陀に向ければ、彼は其の國土に我々の生れる事を確證することを告げる。

(此處で述べなければならぬ最も意義深いことは、眞宗の開祖親鸞聖人が、『至心廻向』といふ文句を在來の漢譯の讀方をせず、聖人自得の讀方で讀まれたことである。

『至心廻向』は至心に廻向することであるが、此處で問題となるのは誰が誰れに廻向するかといふことである。一般に言へば、一切衆生が彌陀即ち正覺成就の方向に自分等の徳行を廻向し、その效力を淨土往生に向けてることなのである。此は普通漢文の讀方であり、また、從來の大乗教解釋の上から見ても勿論正しい讀み方である。然るに親鸞聖人は此の普通の讀み方解し方を逆にして、彌陀が自らの積累せる功德を一切衆生の上に廻向し、彼等のために淨土往生の道を開くこととしたのである。此處に親鸞聖人によりて開顯せられた他力教の本質が存する。

我々が淨土往生の確證を得ることは、決して我々自身の善行の功德に依るものではないのである。自らの力に依つては自己は到底救ふことの出来るものでない、その我々に對して彌陀は限りなき慈悲心を運らして、その不可思議の功德を我等の光被せしめられたと云ふ、是が他力宗の成立由來なのである。

經は是より以下の部分に於て、専ら彌陀の淨土と對比せる此土の状態について敘述を進める。此の對比の敘述

は讀むものをして誠に悚然たるを覺えしめるものである。此光景は吾等自身の周圍に絶えず生起しつづつあるのみでなく、また實に日夜朝暮の分ちなく、吾等自心の中にも生起しつづつあるのである。此の如き慄然たる光景に對しては、自ら面を背けて、遠離の心を生ずるは、誠に當然である。此の描寫は多分注釋者に依つて附加せられたものであらうが、現在では經自體と分離すべからざる一部をなして居る。

此の後、阿難は彌陀の淨土を見たいと云ふ願ひを表白した。するとその淨土の全光景が直ちに阿難と大會衆との前に現はれた。此處に最も意義深く我々の心に響く次の如き敘述がある。曰はく、『此の會の四衆、一時に悉く見たてまつる。彼かじこにして此の土を見ること亦復た是くの如し』此土が淨土の反映であると共に、淨土が此土の反映であるといふことを現實の事象とすると、此處から種々の推論を引き出すことが出来るといふこと、特に一般に眞宗の正統教義と考へられて居るところと全く相反する如き思索の系統が成立することも出来るといふこ

14 と——こんなやうなことを言ひたい様に思ふのである。

(尙此一件の考察につきては、別に愚見の一端を開陳して、本論に附帶せしめておいた。)

無量壽經は、型の如く、流通文と云ふもので結ばれて居る。即ち經主は聽法の大眾に對して、教法の傳持と、信の唱道、特に此の經の説かれたる信の唱道を勸むることによりて、結末を告げて居る。

#### 四

淨土宗も眞宗も共に淨土系の宗旨に屬する。淨土は『清淨なる國土』といふ意味であり、眞宗と云ふのは、正しく淨土眞宗であつて、單に『眞宗』といふのは實際一般の云ひならはしである。眞は『眞實』の意味で、眞宗の信者は、彼等の教が眞實に他力であり、之に對して、淨土宗のには自力の觀念が交つてゐるので、眞實に他力ではないと主張するのである。此の理由から彼等は『淨土』に『眞』を加へて、公文書には淨土眞宗と名乗るのである。

淨土宗の教と眞宗の教との主要な相違點は、本質的に言つて、次の二項に歸するものと見てよからう。

第一、淨土宗は眞宗と同様に彌陀の本願力を何處までも信するのではあるが、彌陀の名號を繰返し稱へなければならぬと考へる。之に對し眞宗は信を強調し、必ずしも念佛即ち佛名を繰返し稱することを強調しない。淨土宗の開祖たる法然上人は、その主著なる選擇本願念佛集の始めに、『南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本』と書き出して居るので、其主張の何れに在るかは一見して明瞭である。これに反して、眞宗の開祖親鸞聖人はその師法然上人の如くその主著として、顯淨土眞實教行證文類なるものを持つて居るが、その中には『至心信樂』を説き、これを以て大信心となし、また『選擇廻向之直心、利他深廣之信樂、金剛不壞之眞心』等と云つて居る。法然は念佛を主とし、親鸞は信心を主となすと云ふこと、これにて明白となるのである。

第二、淨土宗では諸の善行が淨土往生の助けとなるものであるとして、之を修することを獎勵する。之に對し、眞宗では此處に尙自力の殘滓ありとし、彌陀に對して心からの信を發起しさえすれば、彌陀は其の信者を無條件

的に攝め取つて、その淨土往生を確證すると主張する。彌陀に捧げる念佛はいくら稱へられても、その功能によりて淨土往生を願ふは、自力の沙汰である。一念の信心が證涅槃の眞理であつて、その餘の念佛唱名は、彌陀の恩徳を謝することに外ならないと云ふのが、眞宗の力點の在るところである。

眞宗信仰の底にある根本概念は、それ故に、かうである。個個の存在としての我々は、業に束縛せられて居り、従つて又罪の深いものである、業は必ず罪に聯關するからだ。業に束縛せられた者は、自己自身の解脱を自らの力に依つて成就することは出来ぬ。それ故、一切衆生に對する無限の慈悲心から常に救ひの手を伸べて居る彌陀にたよらなければならぬ。此處で我々に要求せられる事は、彌陀に對して我々は何處迄も、全く受動的な立場に立たねばならぬといふことである。この意味は、自我の觀念、自己信賴の觀念が、我等の心を囚にして居る間は、我等はいつも業のために繋かれ、因果の法則に括り付けられて居るのであるから、根本的執の念が掃蕩せられ

ねばならぬと云ふのである。此時節が到來するとき、我等の心の中に、我等を彌陀に結びつけると共に、又我等を彌陀のものとする信仰が涌き出てくるのである。斯ういふ譯であるから、因果の法則に従ふべきものとしての我等には、本來淨土往生の種となるべき程の行事を何等成し遂げることが出来ぬのである。所謂善行なるものも、絶對的價値の點から見れば、すべて善行でないといへる。何故かといふと、結局その善行なるものは、相對的に條件づけられてをる我等人間としては、とても脱することの出来ぬ自我の觀念に何時も深く釘付けられるからだ。それで無量光無量壽としての彌陀は、恒に我等に對して、向ふの方に立つて居て、而して常に我等を手招きして、早く生死の流を超えよと喚んで居る。信は之に對する我々の方の應答であり、此應答が實際生活面にあらはれるとき、それが生死の流を超えると云ふことになるのである。

淨土宗と眞宗、又は自力と他力と云ふものを別けて見て、それが念佛に對する態度の上で、どんな相違面を露

出するかと云ふに、それは最も善く安心決定抄註、此書は誰の作か、わからぬが眞宗の精髓を傳へたものと見たいのである。蓮如上人御一代記、開書の中に下記がある、甚だ味ふべき文句である。『安心決定鈔のこと。四十餘年が間、御覽候へども、御覽じおかぬと仰られ候。又金をほり出すやうなる聖教なりと仰られ候。』の著者によりて言ひ詮はされて居る、曰はく、『自

力の人の念佛は、佛をば差退けて西方におき、吾が身をば、しら／＼とある凡夫にて、時々心に佛の他力を思ひ、名號を稱ふる故に、佛と衆生と疎々しくして、いさゝか道心發りたる時は、往生も近く覺え念佛も懶く道心もさめたる時は、往生も極めて不定なり。凡夫の心としては、道心を發すことも稀なれば、常には往生不定の身なり。

若しや／＼と待てども、往生は臨終まで、思ひ定むる事なきが故に、口に時々名號を稱ふれども、たのみ難き往生なり、例へば、時々人に見參宮仕するに似たり。その故は、いかにしてか佛の御心になはんとすると思ひ、佛に追従して、往生の御恩をも被らんするやうに思ふほどに、機の安心と佛の大悲とが、離れ／＼にて、つねに佛

に疎き身なり。此の位にてはまことに極めて往生不定なり。』

これに依つて、我等は自力信者の佛陀に對する關係が、他力信者のそのやうに親しいもの、信賴に満ちたものでないといふことを知る。自力者は何か功德となること——稱名も此中に含まれるが——それを修して、それによつて彌陀の恩寵を贏ようとする。然し此の態度は佛陀と信者との間に、ある種の根本的な分離と不調和が存在することを示してゐる。斯くして、自力者は、他力者に於ては初めから全然ない、不必要な隔てをつくりだす傾向がある。隔てを感ずると、それが往生確信の邪魔になり、心の落ち着きがなくなる。之に反して、他力者は彌陀の第十八願の意趣を大いに強調し、此の願の意趣が充分に徹底すれば、往生は確立し、信者は分離感から生ずるあらゆる悩みを脱することが出來ると教へるのである。

更に安心決定鈔から引文するとかうなる。『三經共にたゞこの本願をあらはすなり。第十八の願を心得るといふ



は名號を心得るなり。名號を心得るといふは、阿彌陀佛

の衆生に代りて願行を成就して、凡夫の往生機に先ちて成就せしきざみ、十方衆生の往生を正覺の體とせしことを領解するなり。故に念佛の行者名號を聞かば、「あは早わが往生は成就しにけり、十方衆生往生成就せずば正覺取らじと誓ひたまひし法藏菩薩の正覺の果名なるが故に」と思ふべし。また彌陀佛の形像を拜み奉らば、「あは早わが往生は成就しにけり、十方衆生往生成就せずば、正覺取らじと誓ひたまひし法藏菩薩の成正覺の相なる故に」と思ふべし。また極樂といふ名を聞かば、「あは、吾が往生すべき所を成就したまひにけり。衆生往生せずば正覺取らじと誓ひたまひし法藏比丘の成就したまへる極樂よ」と思ふべし。機をいへば、佛法世俗との二種の善根なき、唯知作惡の機に、佛體より恒沙塵數の功德を成就する故に、吾等が如くなる愚痴・惡見の衆生の爲の樂の極まりなるが故に、極樂といふなり。本願を信じ名號を稱ふとも、よそなる佛の功德と思ひて、「名號に功をいれなば、などか往生を遂げざらん、」などと思はんは、悲

しかるべき事なり。

『ひしと吾等が往生成就せし相を南無阿彌陀佛といひける』といふ信心發りぬれば、佛體即ち吾等が往生の行なるが故に、一聲の所に往生を決定するなり。阿彌陀佛といふ名號を聞かば、やがてわが往生と心得、わが往生はすなはち佛の正覺なりと心得べし。彌陀佛は正覺成じたまへるか、未だ成じたまはざるかをば疑ふとも、わが往生の成ずるか、成ぜざるかをば疑ふべからず、一衆生の上にも往生せぬ事あらば、ゆめゆめ佛は正覺なりたまふべからず。こゝを心得るを第十八願を思ひ分くとはいふなり。

『まことに往生せんと思はゞ、衆生こそ願をも發し行をも勵むべきに、願行は菩薩のところに勵みて、感果は吾等がところに成ず。世間出世の因果の理（こゝろ）に超異せり。』

こんな次第であるから、他力信者から見れば、彌陀は彼等から左程に隔たつたものでないといふこと、否、それどころではなく、彼等は實際佛と共に生き佛の中に生き『朝な朝な佛と共に起き夕な夕な佛を抱きて伏す』もの

であることは明らかである。彼等にとりては、彌陀は、彼等に向つて立てる崇拜の對象でもなければ、思索の對象でもない。業と生死の世界では大いに役立つ論理的知識の上から見れば、彌陀は、無智な罪の深いものでしかない我等とは、全く相離れて居るところの、すべての點で別な存在としか受けとられないであらう。併し此の二元の論理、絶對矛盾の論理を超えしめるのが、他力の信なのである。この『世間出世の因果の理に超異』するところの信が確立した時、眞宗の言葉でいふと、『正定の聚に住す』るのである。信は永遠の神祕である、而して眞宗の眞實性と生命とは、實に此の神祕に根ざして居るのである。

尙進んで安心決定鈔を引用すると、『凡そ念佛といふは佛を念ずとなり。佛を念ずといふは、佛の大願業力を以て、衆生の生死の絆を截りて、不退の報土に生ずべき謂を成就したまへる功德を念じて、歸命の心本願に乗じぬれば、衆生の三業佛體にもたれて佛果の正覺に昇る。故に、今いふ所の念佛三昧といふは、吾等が稱禮念すれど

も、自の行には非ず、唯これ阿彌陀佛の行を行するなりと心得べし。』或は『彌陀の生命を生きたる』とか、「アダムに死してキリストに生きる」とでもいはうか。

眞宗信者が淨土教の他の同信者と意見を異にしてゐる點は、次の如くであると云へる。曰はく、他の淨土信者は自力と他力とを交へたもので、純一無雜な他力でないといふこと、苟も他力をいふからには自力要素が全く廢り切つたものでなければならぬといふこと、そして極く僅かでも自力の色を帯びて居れば、それは論理的に支持しがたいものであるばかりでなく、彌陀が一切衆生に對して抱く普通の愛に對する反逆であるといふこと、これである。彌陀の本願を心から信賴するといふなら、極く僅かでも自力の念を抱くべきではない。極く僅かでも自力の念を抱くとなると、本願の上に建てられた施設の全部はそれでこはれてしまふ。自力は文字の上からいふと、自分の力といふことで、即ち自我の意志である。此の相對の世界に我等を縛りつけておく、因果といふ業の法則を超えるには、いかなる自我意志が必要だとすべきであ

らうか。自我意志は我等が此の生死界に住まる間は、役にも立ち、また何等かの意味をもちもしようが、佛教徒の爲し遂げようとする事は、相對の世界の繫縛を脱離して、永遠な價值を持つものを實現せむとすることである。淨土眞宗の開祖親鸞聖人は自我意志を『はからひ』と呼んだ。『はからひ』とは淨土往生のために『工夫を凝らすこと』『豫定を立てること』『計畫を定めること』『ある意向を持つこと』である。親鸞は、すべての淨土教信者が彌陀の本願をうけ入れる事は、絶對信又は金剛不壞の眞心が必要とするがそれを邪魔するものは、自力の本質的のものとして、此の『はからひ』に外ならぬのである。それで彼はこれを徹頭徹尾斥けた。彼が弟子に送つた手紙の一つに次の様な言葉がある。

『自力と申すことは、行者のをのゝの縁にしたがひて、餘の佛號を稱念し、餘の善根を修行して、わがみを見たのみ、わがはからひのころをもて、身口意のみだれごころをつくるひ、めでたうしなして、淨土へ往生せんとおもふを、自力と申なり。また他力と申すことは、

彌陀如來の御ちかひの中に、選擇攝取したまへる、第十八の念佛往生の本願を、信樂するを他力と申すなり。如來の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごにてありき。義といふははからふことばなり。行者のはからひは自力なれば、義といふなり。

『他力の本願を信樂して往生必定なるゆゑに、さらに義なしとなり。しかればわがみのわるければ、いかでか如來むかへたまはむとおもふべからず。凡夫はもとより煩惱具足したるゆゑに、わるきものとおもふべし。またわがころよければ往生すべしとおもふべからず。自力の御はからひにては眞實の報土にはむまるべからざるなり。』

先づ第一に、親鸞によると、彌陀の本願は人間の理解を全く超えた不可思議な事實である。それ故一たび此處で信心決定したとすれば、此相對界の娑婆を支配するすべての法則・經驗・事象に對しては、信者は何等の悩みの種を感じぬわけであらう。一體どの様な計ひをすれば、罪業から完全に救はれて淨土の往生人たるにふさはしいも

20

のとなれるかなど云ふことに關しては、信者はもとより超然たるわけありである。たゞ、本願の不可思議な力にその身心を任せきつて居さへすれば、それでよいのである。此の世のことについて、心配したり、腹を立てたりせず、百不知百不會、佛の無碍の光に包まれて吹く風の如く、咲く花の如くに自由であれば、それでよいのではなからうか。親鸞は屢々善をも思ふな、惡をも思ふな、本願の不思議に身を任せて『自然』なれと教へて居る。

『自然』といふことは主我的な意圖を捨てること、何處までも本願を信すること、凡夫往生の道は豫め彌陀によりて設けられて居るので、我等は全く受動的立場に居るものなることこれである。これは知的反省の極限であるので、知識で達し得られる神祕でない、直觀的にわかるのである。即ち無條件的に受け入れられるところのものである。別の言葉で云へば絶対信に外ならぬ。これを眞宗の言葉でいふと『一念發起入正定之聚』であり、『信心の人はその心すでにつねに淨土に居す』と云ふことである。眞實の信心、不退轉の信心を得た眞宗の信者は、彌勒菩

薩に等しいといふことは、眞宗の人達によりて云はれる最も意味深い言葉の一つである。彼等の勸める信なるものは、一切諸佛の成就した正覺と同じ心の状態を意味するものであることは明らかだ。眞の至上正覺といふことになる、信者は淨土そのものに行く迄待たねばならぬ。彼等が尙ほ此の世界の人間であれば、それだけに身には不淨の行爲をかすこともあらう、心に煩惱を抱くこともあらうが、その『心』はすでに一切諸佛の住したまふところ即ち淨土に在るのである。此の神祕を生きることが、彌陀の本願によつてしつらへられたものゝ動き特に靈的なものゝうごきに從ふ『自然法爾』の生活といはれるのである。

此身は時・空の世界に在りながら、然も心は他の何處かの世界におかれるといふこと、色身はさうせざるをえぬが故に惡の生活を生きながら、心は——如何なる意味にても、心は——淨土に在りて一切諸佛に親近すると云ふこと、こんな事は如何にして可能であらうか。身と心に關する心理的・哲學的問題は扱て置くとしても、一つ

の全き個體が如何にして同時に二つの點に在り得るか。論理的に言ふと、前に觸れた様な眞宗の言葉は理解しがたい所が多く、又實際的には理解することの出來ぬものである。然し眞宗の人々のいうて居る事について、たゞ一つかういふこと丈けはいふことが出来る。即ち一般的にいつて、宗教的直觀の本質は、絶對價値の領域に接觸したことがはつきり自覺せられたところに在り、而して此の領域は感覺と推理とで構成せられて居る世界に對して、時間的・空間的關係を持つものでなく、却つてその根柢を形成しこれに意味を與へるもので、これがなければ、此の世界は夢の如く露の如く稻妻の閃きの如きものにすぎなくなるといふことである。心身の關係、此土と淨土との關係、罪業と正覺との關係、其他多くの對立的なものゝ關係は、此の世界から見る限り計り知りがたき神祕であるが、キリスト教的に云ふなら、超自然的でも呼ぶべき他の世界を知る様になると、此の神祕も極めて當然な、又同時に自然に受け入れることの出来るものとなるのである。人の心に斯くして明け初めた眞理は

『開顯せられたる』眞理である。此處に亦本願と名號との不思議がある。そして此れが又實際他力の不思議でもある。不思議のところこれを信と云ふのである。