

真宗の二方面

金子大栄

真宗は親鸞に依りて開き顕わされたる仏教である。そのことは『教行信証』に親しむものに、おのずから領解せられる。その依るところの真実教を『大経』と呼ぶことは、そこに仏教が統一せられてあるからである。したがって『大経』の宗体こそ仏教の骨髄であらねばならない。そこに誓願一仏乗があり、念仏成仏是真宗といわるるものであるのである。

しかれば『教行信証』は親鸞の個人的なる宗教経験を叙述せるに止まるものではない。その行信に即して広く宗教的真理を顕開せるものである。したがってこの書こそは、日本人に依りて著作せられた世界的なるものといつてよいのであろう。「この書を見聞せん者は、信順を因と為し、疑謗を縁となし、信樂を願力に彰わし、妙果を安養に顕わさん」との結語には深き願がこめられているのである。

されど真宗は仏教の一派であるという事実も否認することはできない。それは今日、真宗として知られているものは、仏教の歴史的展開に於て現われたものに他ならぬからである。これに依りて『教行信証』に於ても、浄土真宗の名に対して聖道教あることを認容し、また浄土仏宗あることを反省せねばならぬのであった。

ここに真宗の二面がある。それを今ここでは絶対真宗・相對真宗と呼ぶことにしよう。といっても、絶対真宗なしには相對真宗は意味をもたない。真宗教団をして宗派我を離れしめるものは絶対真宗である。したがって宗派我のある限り絶対真宗は領解することができぬのであろう。絶対真宗は宗派としての真宗だけではなく、すべての仏教の宗派を帰一せしめるものである。それはただ人生的自覚に於てのみ行信せられるものであるからである。

されどそれは同時に絶対真宗なしには、絶対真宗も現行しないということである。それこそいわゆる歴史的現実というものであろう。その相対は絶対の自己限定であり、永遠なるものの時間的表現である。したがって、それは固定的のものでないことは言を俟たぬことであらう。わが宗かしこしと執著する時、相対真宗はその意味を失うに違いない。されどそれが歴史的現実であるかぎり絶対真宗も相対真宗なしには真に人間を救うものとはならぬであらう。絶対真宗を明らかにする役割をもつものが相対真宗であるからである。

思うに歴史も社会も自身の一生の内に撰められるに違いわない。されどその一生はまた歴史社会のうちにおいて見られるものである。それが真宗の二面を成立せしめているのであろう。その内に感じられたものは絶対であり、その外に見られたものが相対である。しかしして兩者あって具体的なものがあり、現実的なものがあるのである。

この著眼が『教行信証』を二部作と見開かした。そしてそれが齟って、この著眼の誤でないことを証明するのである。

謹案浄土真宗の二種廻向は、夫案真宗教行信証者如来大悲廻向之利益と結ばれている。それは総序に教信真宗教行証と述べられたものであり、また顕浄土真実教行証文類という題名にも相応するものである。しかれば『教行信証』の名に依りて伝持されたことも、その意味があるのであろう。したがって真化二巻は、二廻向四法とは別なことを顯わすものであらねばならない。それが二部作という著眼をなさしめたのである。

しかしそれは言うまでもなく、二部は間において著されたとか、別作であるとかということではない。したがって二部作といっても一貫しているものあるは当然である。そこから真化二巻は還相廻向に撰まるといふことも思想せられた。また教行二巻を伝承とし、信卷已下を已証とする識見も領けることである。ただ二部作という著眼に於て改め

たいものは、前五巻を眞実とし第六巻を方便とすることである。これもその内容から見れば、否認することのできぬことではあるが、眞仏土という名は、いかにしても化身土と呼応するものである。したがって前四巻は能帰の法、第五巻は所帰の身土というようなものとは思われない。眞実教に依りて行証しようとするところに人生があり、眞仏國を理想として展開せるところに歴史があるのである。

その第一部の中心となるものは念仏往生の願である。諸仏称名の願は、その念仏の普遍眞実なることを顕彰し、必至滅度の願はその往生の法爾自然なることを証明するものである。

これに対して第二部の根本となるものは光寿無量の願である。定散二善を欣慕の機として浄土を願わしめるものも、専修念仏の行において如来の願心に徹底せしめるものも、大悲の智慧に依ることである。したがって修諸功德と専修念仏とを以て往生を期する者の浄土は方便化土ではあるが、光寿無量の願意に徹すれば方便は眞実に帰し、眞土・化土また一如無導であることが信証せられるのであろう。こうして全六巻は『顕浄土眞実教行証文類』に他ならぬものである。

この総説は、先に『親鸞教学』に二部作教行信証と題して発表せる三篇を略説せるものである。したがってその三篇は、この論文の序説ということにもなるであらう。されどまたその三篇で説いたことは、できるだけ、この論文では言及せぬようにと志した。

第一章 諸 仏 の 法

一、空 観 と 念 仏

真実教の宗体は即ち仏教の骨髄である。そのことを第一に明らかにするものは、さとりの法は念仏より他にないということである。それを顕わすものは、諸仏称名がアミダの願であるということである。諸仏にかけられたるアミダの願とは、即ち諸仏の願はアミダであるということではないであろうか。それは仏々相念の境地である。また諸仏アミダと呼ばれている所以である。

ここで明らかにしておかねばならないことは仏とはいかなるものであるかである。釈尊は仏陀と自称せられた。その仏陀とはさとりであり諦観である。生は苦なりと知って死に涅槃を期する心である。その心境には人間生活に断念があったのではないであろうか、それが出家教団を形成することにもなったのであろう。されどその仏陀の精神を思えばそのさとりは在家生活のうちにも受行されるものでなくてはならない。そこから大乘仏教が展開するのであった。したがって大乘仏教では出家と在家との別を撤廃し、人生の超越と随順とに無尋ならしめ、それに依りて自利利他を円満成就することを菩薩道とせるのである。そしてその菩薩道を成就するものが諸仏といわれることになったのである。

しかるにその諸仏道を成立せしめる原理として見出されたるものは空・因縁ということであった。したがって諸仏とは空の体験によりて因縁に自在なることである。それは説明するまでもないことであり、また言い尽せぬことでも

あろう。ただここに問題としたいことは、その空・因縁を身証することはいかにして可能であるかということである。これは私の今改めての問題ではない。大乘仏教の興隆者といわれている竜樹において已に問題となっていたのではないであろうか。

『大智度論』に依れば『般若経』は諸法実相を説くものである。しかしそれはまた念仏三昧を修するものに増益を得せしめんがためであるということである。これ即ち空観によりて念仏三昧は増進するが、また念仏三昧によりて空観が成就するという事ではないであろうか。さらに『十住論』によれば空法を信樂し我見を離れて仏道に不退転であるためには、諸の難行を行ぜねばならない。しかるに不退転は念仏によりて住することができる^と説かれてある。これは恰も仏道に難易の二途あるように思われるが實際は難行を易行であらしめるものが念仏であるということと解せられる。それを推求すればさとり(空観)はただ念仏によりてのみ遂げられるということではないであろうか。したがってその念仏は「真如一実の功德宝海」といわれる。ここに念仏成仏是真宗といわれる所以がある。その是真宗とは、即ち大乘仏教の真宗であるということである。

その念仏とは『十住論』では般舟三昧である。そして般舟三昧は諸仏現前三昧であるから、称ナムアマミダ仏ではないようにも思われる。されど浄土の經典に於ても、『大経』では諸仏アマミダであり『観経』ではアマミダ仏を觀るは即ち一切の諸仏を見るものである。しかれば諸仏とアマミダとを存在的に別視することは、それこそ空法に反くものともいべきものであろう。それでは称ナムアマミダ仏に一切諸仏の名徳を撰めるものとはならない。「行卷」の意によれば『十住論』は諸仏と諸仏の大法とを念ずるものが希有の行であり、必定の菩薩である。また道紳・善導における念仏三昧も、その意にて領解すべきものである。

ここに明知せられることは、念仏のみが、ただ一つの成仏道であり諸仏の法であるということである。念仏即是念法即是仏法である。そこに古来、ナムアマミダ仏の六字を名号と領解されて来た意味もあるであろう。四字を名号とするは仏体を頼むものであり、六字を名号とするは仏法を念ずるものである。それは仏法を離れて仏牀を求むべきではないということである。念仏は諸仏の法であるとき、それは当然ナムアマミダ仏の名号でなくてはならない。そこに諸仏称名の願意がある。そしてそこから「十方無礙人、一道より生死を出づ」とある経説に対して、その一道とは文殊の法である念仏であると領解されたのである。

これを以て推せば因縁といい縁起ということも如来の本願を信ずることに於てのみ真実に身証されるものではないであろうか。これも『十住論』の研究を要することであろう。さらに思い合わされることは、竜樹の開闢は『華嚴経』の披読によるという伝説である。『華嚴経』は空・因縁の道理を広説せられたものに違いわない。されどその頭わそうとするものはビルシャナ仏の宿世の本願であり、三世十方に於ける如来の出現である。その事実を看過しては『華嚴経』を了解することができない。しかれば親鸞が、特に『華嚴経』を尊重されたのは、単に成道最初の経であるからということではないであろう。華嚴の教学としても、因縁縁起ということは、如来出現の性起と相俟って成立するのである。

こうして仏の名号が大乗仏教の体であると共に、如来の本願を説くことが諸仏の宗となるのである。

二、転悪成徳と破闍満願

大乗仏教の理想は、出家の精神を在家にも普及し徹底せしめることである。世間道を転じて出世間道に入らしめる

ことである。その方便としては仏法の世間化ということも考えられた。されどそれは飽くまでも方便であらねばならない。しかるに実際はかえって世間化の為に仏法の面目を失うことになったようである。それでは仏法は成立しない。仏法の面目はその方便として世間に随順することがあっても、その真実は必ず世間を超越する道を求めるものでなくてはならない。しかしその超越とは世間を捨離することではなく、世間を素材として出世道を成就するものでなくてはならぬのであろう。そうあってこそ大乘精神といわれるものである。

そこに願われているものは世間の悪を転じて出世の徳を成ずることである。世間を捨離すれば二乗地に墮し、世間に同化すれば外道に同ずることとなる。そのいづれにも偏らないようにするものが空観であった。しかるにその空観は念仏として実行されるのである。しかしその念仏は転悪成徳の智慧となるのである。これ即ち『十住論』に諸仏と諸仏の法とを念ずる必定行によりて世間道を転じて出世間道に入ると説けるものであろう。ここでは転入は転成と同義に解せられることである。

したがって、その転成は修行による練成ではない。ただ浄化である。世間業を純化していくことが、おのずから出世間道となるのである。これ即ち『華嚴経』の淨行品の説意であるといつてよいであらう。百四十の淨行も要は世間業を転じて出世間道を成ずるものに他ならぬのである。

この念仏の転成の徳を最も明了に説けるものは『安樂集』に於ける伊蘭林中栴檀生の説である。愛欲即是道でなくては大乘精神は徹底しないが、しかしそれは愛欲をそのままに肯定するものではない。我執を遮々しなくてはならぬのである。それは難行である。したがって空観による転悪成徳は不可能といわねばならぬのではないであらうか。ただ念仏のみが「転悪成徳の正智」となりて苦悩の身心を柔軟ならしめるのである。

これを以て推すに、念仏三昧のみが三毒・三障を除くということも転成の徳と解すべきものであろう。五種治の説に於ても対治・別治は難行であり、総治・転治・増治は念仏による易行と思われることである。

しかるにその転徳成徳という事実^{じじつ}に於て感知せられることは破闇満願ということである。世間道の暗は破れて出世道の願は満されるのである。願は清淨意欲であるといわれている。しかれば欲も願も別のものではないであらう。愛欲を離れて人間生活はない。しかるにその人間生活に暗さを感じしめるものはその愛欲に瞋憎が伴い苦悩を離れ得ないからである。こうして人間の愛憎は无明の大夜のうちにに行われているのである。

息災延命も人間の望むところである。快樂幸福も自他の欲するところである。しかるに人はそれをそれぞれの状態に於て満足しようとする。されどそれは人生そのものの帰依所が見出されない限りは、眞実に満されることはない。そこに根本の暗さがある。その人生そのものに光を与うるもの、それが念仏である。こうして人間生活は光明に撰取せらるるものとなる。その時われらは人間生活のいかなる状態のうちにありても、涅槃ねはんの場を見出すと共に未来に向つての希望をもつことができるであらう。しかれば破闇満願は光明の妙用であり、転悪成徳は寿命の内感ともいうべきであらうか。

ここに諸仏の名を称うるものは必ずしも阿弥陀の徳を与えられないが、阿弥陀の名を称うれば、おのづから諸仏の徳が恵まれるという事実がある。それが諸仏称名の願意である。その願意は「行巻」所引の善導の積等^{せきとう}にても知られることであるが、更に推求すればそこに念仏の現世利益というものがあるのであらう。現世利益の根抵には現世が利益されるということがなくてはならない。それは即ち現生の利益である。しかしてその現生の利益を受用するものこそ、世間道を転じて出世の道を成就するものである。

三、撰取不捨と招喚の勅命

その破闇満願が人間生活に於て感知されつついく。その時その光明は撰取不捨の徳を現行するのである。人生は行歩である。それ故に念仏を往生の行という。その人生には種々の因縁による動乱は絶えない。その動乱の人生に於て道を見失わしめない光明の徳を撰取不捨という。いかなる暗が襲い来りても光を見失うことはない。そうあらしめるものは、念仏衆生を撰取して捨てない阿弥陀の光明である。

したがってその撰取不捨とは、即ち人間生活に於て常に転悪成徳の現行することである。それは恰も食物が撰取されるということは血肉に同化されたことであるというようなものであろう。それが撰取不捨といわれる時に特に人生的意味が感ぜられる。そしてその人生的意味こそ實際の経験として重要なものである。その光は悲しみを撰取して歎きに沈ましめず喜びを見護りて放逸に陥いらしめない。いかなる事縁も善意に受容せしめるもの、それが念仏に感知される撰取不捨の利益である。

しかれば竜樹に於て求められた不退転地ということも、それを満足に成就するものは撰取不捨の光の他にはないのであろう。空観では成就しない。それを成就するものはただ真無量の阿弥陀である。それで撰取不捨故名阿弥陀と領解されたのであろう。阿弥陀仏でなくては撰取不捨はあり得ないからである。いついかなる場合でも正念を失うことなからしめるものは空観ではない。断片的であるように思われる日常生活にも円満の意味を与え、流転の生涯をそのままに還滅であらしめるものは真無量なるものである。そこにはまた大悲無倦ということが感ぜられるであらう。それが心光常護ということである。

こうして撰取不捨は念仏を往生の行とするとところに内感せられるのである。しかしてその往生とは浄土へと向うものである。そこからまた念仏とは浄土へと招喚する阿弥陀の声であると受容せられよう。善導の名号釈と親鸞の領解とはそのことを説くものである。「南無は帰命なり、またこれ発願廻向の義なり、阿弥陀仏というは即ちその行なり」といふ善導の解釈は念仏者の機において名号の義を明らかにせるものである。その解釈を転じて「帰命というは本願招喚の勅命なり。発願廻向というは如来已に発願して衆生の行を廻施したまうところなり。即是其行は選択本願なり」と顯わせる親鸞のころは、念仏者に実感せられている名号の義を表白せるものである。念仏者に直感されているものは本願招喚の勅命の他にはない。そしてそれは如来すでに発願して衆生の行を廻施したものである。こうして諸仏の法は衆生の行となるのである。

しかるにここまで念仏の意味を推求すればそれは個人に行われつつ、そのまま万人の救われる道であることが信知せられよう。諸仏の法は自利・利他円満である。しかるにその自利に偏すれば小乗となり、利他を主とすれば世間化を免れない。それが菩薩道の課題であった。しかしてその課題を解いて自利利他一如であらしめるものは、本願力によりて衆生の行と廻施された念仏である。だからその念仏には自利と利他との分別はない。阿修羅の琴の鼓するものなくして音曲自然なるが如くである。まことに転悪成徳というも破闇満願というも自他の因縁に於て要求せられることであった。善悪の了解というも幸福の内感というも、決して単なる個人意識に於てはあり得ぬことである。その自利に於て利他の徳をもち、その利他に於て自利を感ぜしめる。それが本願力廻向の念仏である。

こうして親鸞は一切の群生海に、皆な同じく斉しく念仏成仏することを勧め、一切の往生人に敬白して、ただこれより他に道なきことを告げるのであった。

四、諸仏の呼称

しかれば念仏は諸仏の法である。十方无尋人、一道より生死を出づ、その无尋道は念仏の他にはない。だから念仏は大行であり、普通の法である。

その諸仏とは已にいうように人生を諦観せるものである。如実知見者である。したがってその諦観をもつものは総べて諸仏といってよいのであろう。仏陀と自称せる釈迦を初め、各宗の高僧みな仏である。祖々の相承は仏々相伝であった。されど特に現実に阿弥陀仏の本願念仏を称讃せられたものは親鸞に依りて見出された七高僧である。「行巻」にその七高僧の釈文を挙げられたのは、以て諸仏称名の証明とする意味をもつものであろう。人間の業苦を感じて本願念仏の一道を説けるものは、仏教の歴史を通してただこの七人であるからである。

されどその宗とするところは専ら本願念仏でなくとも、浄土の教説に随喜せる高僧も少くはない。しからば、それらの高僧もまた諸仏といわるべきものであろう。「行巻」に諸宗の高僧の同勸同証を挙げてあるのは、その意を彰わすものの如くである。諸仏の法に宗派我はない。したがって念仏者の心は宗派我を超えしめるものである。

しかれば更に仏教徒と名告らなくとも、その所説が仏教的であるものは、また諸仏として尊重してよいものではないであらうか。「信巻」には儒者の名をも挙げてある。現代に於ては真宗を称揚する知識人あり思想家も多い。それらの人々の語るところにも諸仏の法が感ぜられる。そうあるところに絶対の真宗ということも証明せられるのである。されどそれらの思想家の仏教観と、念仏者の仏教観との立場の相違は忘れられてはならない。思想家は仏教を一貫するものを知識的に見出そうとしている。そこから自力も他力も一つであり、禅も念仏も別はないことも説かれてい

る。これに対して念仏者に見開かれた唯一仏教は、人間生活の實際に於て感知せられたものである。そこには自力と他力とを一にすることのできぬものがあり、聖道と浄土との別を見ずにおれないものがあるのである。したがって絶対真宗といっても、相対真宗から見開かれたものといわねばならぬのであろう。それだけ広く諸仏の法を尋ねて、その同勸同証を拏示せられた意味が深いのである。

しかれば念仏者はまた当然諸仏といわねばならぬのであろうか。この問題は親鸞の門弟に於て常に論議されてあったようである。そして親鸞は『華嚴經』の歡喜信心者与諸如来等の文により、その喜びを語られた。そこから「行巻」に諸仏称名というその諸仏とは念仏者であるという学僧の解釈もあったのである。已に十方無碍人、一道より生死を出づという。その無碍人は諸仏である。しかし念仏者は無碍の一道にありて、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することがない。とすれば念仏者は即ち諸仏であるといつてよいのではないであらうか。これに依りて諸仏の称名は称念か称揚かという問題も解消せられよう。如来の行を行ぜしめられるものは、諸仏といわねばならぬのではないであらうか。

されど念仏者は、われは仏なりとは言わない。ここにはそういわれてもそういうことができないという事実がある。それは念仏は、われはさと、つたといふことのできない人生に於て行信せられるものであるからである。ここにわれらは諸仏の法に帰依すると共に、その法に帰依するの他ない衆生の機を忘れてはならぬものがあるのである。それが念仏に具わる敬虔感情である。したがって、この衆生の機という大地を離るれば諸仏の法も観念的のものとなるであらう。ここに「行巻」は「信巻」を呼び起すこととなったのである。

しかるに『涅槃經』には、法身の常住を一切衆生悉有仏性に思ひ合わされている。しかしその悉有仏性とは未来に

かけて仏の大悲心にありと顕わされた。その仏性の説は「行巻」にも「信巻」にも「真仏土巻」にも引用されている。しかればそれは念仏者の心に領されるものでなくてはならない。『華嚴経』には諸仏の数は衆生の数と等しと説かれている。この道理を推せば、念仏するもののみが同朋ではない。天下万人すべて同朋であると思ひ知るものこそ、念仏者の心であらねばならぬのであろう。

われらは更に天地万象の上にも諸仏を見ることができぬ。「大空に弥陀を拝まん月こよい」の感情のあるところ、そこに自然の浄土もありといつてよいのであろうか。

第二章 信心の機

一、諄・一・相續の心

阿弥陀の名号は諸仏の法であるが、それを行うものは衆生である。そこにはその行をなすものは必ずその法を信ぜねばならぬという道理がある。いうまでもなく、その法を信ぜしめる徳は法そのものに具わっているに違ひない。けれども行うものに信なくば、その徳も現われぬことである。こうして諸仏の法は衆生の信に依りて行われるのである。

このことを明らかにするものは、曇鸞の如実修行の説である。ここでは已に「行巻」に顕わされたように称名には破闍滿願の徳あることを前提とし、それにも拘らず「称名憶念すれど無明なをありて所願を満たさないので何故か」と問うているのである。そしてそれは「不如実修行のために名義に相応せぬからである」と答えられているのである。

これは要するに称名憶念して、いるが、それは称名憶念になつて、いないということであろう。それは即ち行いつつ信じないということである。信じていない行は不如実修行であり、名義に相応していないものといわねばならない。

これに依りて、その名義に相応しないことを不知二身で顕わし、その名義に相応しないことを三不三信で明らかにせられたのであった。それはおのづから名義に於て阿弥陀仏を、相応に於て南無の心を説くものであろう。しかしして実相・為物の二身は光明と名号、智慧と慈悲とであるに違ひわない。それは曇鸞教学に於て法性法身・方便法身といわれ、さらには今の弥陀仏力と昔の法蔵願力と説かれたものと思ひ合わせるべきものであろう。ただそれは浄土に就て説かれてあるが、ここでは阿弥陀の名義に就て語られているのである。それだけ称名憶念の身近に感知せられるのであろう。念仏する身に取りては実相の光明に照らし出されて愚悪の自身を知り、為物の慈悲に摂められていることが感ぜられるのである。しかるに念仏しつつその感知がないとすればそれは心から称名憶念してないからであるといわねばならぬのであろう。それは即ち念仏しつつ信心がないからである。したがって信心というも如実に称名憶念することの他にはないのである。

そこに信心というものの性格がある。念仏を信ずるというても、念仏に信心が加わるのではない。称名憶念をして諄一相統せしめるものの他ないのである。実相・為物の身を知るといっても、その知は行者の分別ではない。その信心が行者の情意であるならば、若存若亡し、決定なく、余念に問てられることを免れぬであらう。真実の信心はそのようなものではない。童魂の如く単純である。ただ疑いがないのである。ただ念仏に満たされて求むるところなきものである。そこに実相為物の二身が破闡満願の徳を現わすのである。そしてその徳を諄一相統の心が受用するのである。それこそ諸仏の法が、衆生の機に行われるという事実である。

二、人 生 観

しかし我等は果してその諄一相統の心になり得るであろうか。諸仏の法は凡夫の機に徹底しない。それは凡夫は凡夫であるという自覚に徹底し得ぬからである。我等は人間生活を為しながら人間生活の実際を知っていない。それが称名憶念しながら名義に相応せしめず、弥陀の本願といつても、それを諸仏の理想として、自身にかけられているのと信知せしめないのである。

ここに善導の三心積が思い合わされる。善導に取りては『観經』の至誠心・深心・廻向発願心というものは、すべて釈迦に依りて行者に勧められたものと領解せられた。したがってその三心積は釈迦の勸化に応答するものである。それが至誠心について今更に自身の虚仮不実が反省せられた所以であろう。深心とは深く如来の本願を信ずることであるに違いわない。しかるに善導はそのためには、先づ以て深く自身は現に罪惡生死の凡夫であり、無有出離之縁のものであることを信ぜざるを得なかつた。それでなくては無疑無慮に本願に乗託する心になれぬからである。したがってその無疑無慮の心こそは曇鸞の諄一相統の心というものであろう。それを穢せば曇鸞の諄一相統の心も無有出離之縁であるという人生観によるものであらねばならない。こうして諸仏の大法は、ただ群生の大地に於てのみ行信されるのである。

その善導の機法深信について特に思い知らねばならぬことは、機の深信は「自身は現に」の反省であり、法の深信は「衆生を撰取」する仏願にあることである。これ即ち法は普遍であり、機は特殊であるということである。特殊の機を救うものでなくては普通の法ではなく、普通の法でなくては特殊の機は救われない。ここに十方衆生にかけられ

たる弥陀の本願も親鸞一人がためなりけりと行信せられ、自身の救われる法に於て一切衆生の救われる道が発見されたという喜びがあるのである。ここに普遍と一般との別があり、特殊と個別との異があるのである。しかれば罪悪生死という深信は個別的人間觀に感知されるものではなく如来の悲願というは一般的な人間愛とは性格を異にするものであろう。そこには機法深信の内面的關係があるのである。

その普遍と特殊との内面的因縁が、廻向発願心の領解として展開された。往生浄土の願い、それはわれらの道である。それは即ち外に見られている人間を自身の内に感じているものである。したがって浄土教の人生觀的意味はここに於て特に明らかになった。その廻向発願の心を譬喩としてではあるが現実的に説けるものは二河譬である。その二河譬に於て中心となつてゐるものは貪瞋の水火である。仏教の通説では人間生活は惑・業・苦である。惑を縁とし業を因として苦果をうくるのである。しかるに愛憎を煩惱という時には、業を煩とし苦を悩みと感ぜしめるものは愛憎であるということではないであらうか。人間業を悪業であると感ぜしめるものも愛憎であり、この世の生活を苦悩と感ぜしめるものも愛憎である。しかれば愛憎こそは人間生活の大地であるといわねばならぬのであろう。機の深信というも、この生活の大地の上に覚知せられたものである。

だから若しこの大地を忘れて、業と報とを思想すれば善悪あり苦楽あるに違いわない。しかれば悪を去り善につき苦を捨て樂を求むることも当然であらう。世間道はその立場に於て愛憎と調節せられるものと予定しているのである。しかるに仏教はその世間の善悪を合せて悪業とし、苦楽を共に苦とせるのであった。そして眞実の善を世間の善悪を越えたところに求め、究極の樂を苦樂を解脱せるところに期するのである。それは平面的に相對されている言葉を立体的に次元を異にせるものに用いたるものである。しかし何がそうせしめたのであるかといえば、それは愛憎を離れ

ることのできぬ人間生活の大地であろう。愛憎を認容しなければ人間生活は成立しない。されどそれを認容している限り、善悪の争いと共に苦楽の悩みを離れることはできぬ。そこに人間生活の根本問題があるのである。

こうして問題は愛憎それ自体にあるのである。したがって救いを要求しているものも愛憎それ自体でなくてはならぬのであろう。その救いなくしては善を求め楽を欲しても無功である。そのことを自覚するものは愛憎に煩惱する者でなくてはならない。ここに衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心という事実があるのである。

二河譬に依れば、願生心を妨げるものは貪瞋の水火である。されど白道を発見せしめたものも水火の二河である。しかれば願生心は貪瞋の二河から発生したものでないであろうか、これと思ひ合わさるものは、高原の陸地には蓮華を生ぜず、湿地の泥中からのみ蓮華は生ずるということである。泥に塗みれない蓮華が泥に生育せられているのである。まことに不思議の事実である。それは逆対応といわるべきものでもあろうか。しかしそれこそ順対応であるといわねばならぬものがあるように思われる。如来の本願は貪瞋煩惱の衆生を大悲してのものである。そしてその悲願を感知し得るものは愛憎に煩悩の他にはない。浄土を願う心は、正しくその如来の悲願と煩惱の衆生との呼応である。

こうして愛憎に悩む群生にありては一切衆生の救われる道でなくては、自身が救われまいということが感知せられるのである。ここに深心は廻願心を展開することによりて、かえって深心にかえるということにもなるのであろう。その深心は至誠心の反省に依りて覚知されたものである。これに依りて三心というも深心に摂まると領解されたのであった。

ここには願生心に内在する菩提心というものがある。それは自利利他を根本精神とする諸仏道の菩提心ではない、

愛欲の水中にありて没溺せず、瞋憎の火中にあつて燃焼しない願生心である。だからそれを破壊する諸魔怨敵もないのであろう。そこに感ぜられているものは、煩惱に眼さえられて見ることできぬ大悲無倦の光である。

それが善導の意を承けての源信の領解であつた。

三、大悲の願心

その善導の深心に感じ、曇鸞の一心を思い合わせて、弥陀の本願を聞思せられた。それが宗祖の信樂となつたのである。曇鸞にありては、弥陀の名号に於て実相・為物の二身が知られ、善導にありては、如来の本願に於て大悲の仏心が感ぜられた。それに対して宗祖の信樂は、直に本願の御言を聞かれたものといつてよいのであろう。それが仏の名号に於て本願の大悲を直感せられることとなつたのである。ここにまた曇鸞は信心とはいかなるものかを明らかにせられ、善導はいかに信すべきかを説かれたに對して、宗祖は何故に信ずるかを述べられたと思われるものがある。いかにえれば、宗祖の領解は信心という事實の成立する道理を説くものである。それが何以故といふ云何思念と問ひ、是以といふ是故といつて答へられているものである。

こうして如来の本願に於て群生の救われる道理を聞く。それが宗祖の本願三心積である。しかればその道理とはいかなるものであろうか。それは由来因縁を明らかにするものであり、いわれとしてその^{こゝろ}処を聞思せしめられるものである。しかして至心積の初に法藏因位の修行を述べられたのは、その由来・因縁を語られるものであろう。苦惱の群生を悲憫するということは如来と衆生との因縁である。「是を以て」といふことは、その因縁の深さを彰わすものである。その因縁の深さが法藏菩薩の永劫修行の由来となつた。しかれば、その由来といふ因縁というは知識的に分

別すべきものではない。偏にいわれとして聞くべきものである。これを「二尊のみことに賜わる」という。即ち願心の表現としての願言を聞くのである。そしてそれをわが身に引きあてて思い知らしめられる。そこに救いがある。救いとは処とこを与えらるることである。その処をことわりという。本願の御言のうちに此身の処が見出された、それが信心である。

こうして宗祖の三心積は(一)無始已来清淨真実の心なく、したがって真実の信樂も欲生心もない。(二)そのために苦惱を離れない群生を悲愍して(三)如来は兆載永劫の菩薩行により真実心・大悲心・方便心を成就し、(四)その徳を名号に成就して煩惱悪業邪智の衆生海に廻施せられた。(五)だから三心というもわれらにありては疑蓋無雜の他ないのである。われらはここに三心積といっても、ただ一心の感情を以て貫かれてあるものを覚えしめられる。その叙述の基調には繰返しがある。それは恰も長詩を誦するが如き感覚を与える。これ恐らく宗祖の心境には溢るる感激があつて、それを一気に叙述せられたものではないであろうか、勿論その感激は偶然に現われたものではないであろう。曇鸞・善導の積を幾度も読誦し聞思せられたものが、宗祖の道心のうちに醗酵せるものかとも思われる。とすれば、われらもまた宗祖の三心積を分別し領解するに先だちて幾度も拜誦し、その感激を身につけねばならぬのである。

これに依りて思うに、その三心には字訓積と仏意積とがあり、その問答と方向は變つてはいるが、宗祖の意は、恐らく仏意積の用意として字訓積をせられたのではないであろうか。それは「行卷」の名号積と同例としてよいものと思われる。また至心の体は名号、信樂の体は至心、欲生の体は信樂ということも、三心の体は名号であり、宗は如来諸有の群生を招喚したもう勅命であるということも踏わすものではないであろうか。それが至心信樂欲生我国乃至十念とある願言を聞いての直感である。こうして三心積の文は長いが、それだけ純一なる感激を以て貫かれているので

ある。

したがって、三心それぞれの徳を知るためには、それを明かにするために引用された聖教に依るの他はない。その意味に於て先づ心ひかれるものは、至心釈に『大経』の永劫修行の文が引用されていることである。そこに感ぜられるものは真実はまだ如来にありて衆生には全く無いということである。それは「至心に」の御言に於て思い知られるものは如来の真実と衆生われらの対応である。『涅槃経』に真実者即是如来、如来者即是真実というもこれを説くものであり『尊号真像銘文』に「如来の御誓の真実なるを至心とまをすなり。煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清淨の心なし、濁悪邪見の故なり」と釈せられたことも、それを明らかにするものであろう。しかるにその全く相反するものを対応せしめるものは名号であり念仏である。

その対応は信樂に於て感応となる。信樂釈に引用された『涅槃経』の悉有仏性・一子地の説は如来の大悲心そのまが衆生の信心となつていふことであらう。それが「如来の満足大悲円融無碍の信心海」である。たとえ「法爾として真実の信樂なし」と思い知られても、それは如来の大悲心に対する疑蓋無雜を障碍するものではない。それが感応の事実である。しかれば『華嚴経』を引いて信為道元の菩提心を展開せられたことも如来永劫修行の宿世の徳が、現在の信心の行者に感応されることであらうか。「信樂といふは如来の本願真実にましますを一心に深く信じて疑は」ないことである。それは「凡夫自力のところにあらず」と感知せられているものである。

この「他力の至心信樂をもて安樂浄土に生れんとおもへ」という、それが欲生である。ここに引用されてあるものは、専ら往還を廻向する浄土への道である。しかれば欲生とは、正しく「如来諸有の群生を招喚したまう」御言に對する応答ともいふべきものであろう。ここに未来に向つての呼応がある。こうして本願の三心は、われらの三世の光

となるのである。

思うに「行巻」の名号釈と「信巻」の三心釈とは別意のものではないであろう。されど名号は諸仏の法として顕わされた。したがって信心というも法の徳である。それが「信巻」に至りて「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」ということになった。それは特に群生の機というものが反省せられることになったからであろう。行は願力廻向であるといっても願心を信樂する機に依りてのみ身証されるのである。

そこから大信海の四不・十四非ということが展開された。四不でなければ十四非は成立しない。男女老少、貴賤智愚を簡ばない法は、頓漸・定散等の規定がならぬからである。したがって四不の根拠となるものは群生の大地であり、十四非を可能ならしめるものは諸仏の大法であるというをうるであろう。ここに不可称・不可説・不可思議の信樂ありて、よく智愚の毒を滅するのである。

しかれば、大信海釈に次で横堅の菩提心を語られることも、この機法の因縁を明らかにするものであろう。信心が菩提心であるということは本願力の廻向であるからである。如来の願心に疑いがない、それが菩提心である。だから信心の機は横さまに生死を超え自利利他を成就するのである。これに対して超越の立場から随順の道を見出そうとするものは堅さまの法であるに違いわない。こうして宗祖は出離生死の道に念仏の信心に見出されたのであった。

しかるにその菩提心釈は「横堅の菩提心その言、一にして其の心異なりといえども、入真を要とし、真心を根本となす、邪雜を錯となし、疑情を失となすなり。忻求淨利の道俗、深く信不具足の金言を了知して、永く聞不具足の邪心を離るべきなり」と結ばれている。この感銘の深い言葉は、宗祖の求道の一生が思い合わされる。親鸞の出家は願作仏心の他はなかった。しかれば比叡時代の修行というは堅出・堅超の道を求められたものに違いわない。そこに入

真を要とし真心を求められたのであるが、いかにしても満足せられなかつたのであろう。それが忻求淨刹の法に帰入せられることになったのである。そしてそこに測らずも、願力廻向の菩提心を獲得せられたのである。

そこには求めずば与えられず、されど与えられたるものは求めたるものにあらずという慶喜があつたのであろう。その慶喜の一念から見開かれたものが「信卷」の末巻に於ける叙述である。

四、新たな人生

大悲の願心には疑いがない。その願心を書いて真実の信樂は開發する。その聞き開かれた時刻は極促であるから、それを信の一念という。その一念は廣大難思の慶心として感ぜられるのである。

その信樂開發の一念は、その経験者によりて終生の思出となるであらう。それでその時節を時日として記録するということも自然の感情であるに違ひわない。法然の廻心は四十三歳の時と伝えられ、親鸞は「建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」と自記せられた。されど重要なことはその時日より、信の内容である。その信は「衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなき」ものである。したがって信心というは「則ち本願力の廻向」である。だから一念というも信心に二心のない一心に他ならぬものである。しからば時節の極促の一念とは、特に無疑の一心といわねべきものであろう。その一念は相續して憶念の心となる。したがって多念相續といつても、それは一念の等流である。しかれば相續とは常に一念にかえるものといつてよいのであらう。大信海は、一念にあらず多念にあらず」と領解されたのも、この意である。

この一念は廣大難思の慶心である。信心は即ち歡喜である。それを信心歡喜という。また歡喜信心という。その歡

喜は求道の衆生と廻向の願心との値遇である。しかしその値遇は求道者に予想せられていたものではない、『法華經』に説く非本所望のものである。その意味に於て、その値遇は遇然のものといわねばならぬであろう。時刻の極速というも、その偶然感を顕わすものに他ならない。されどその値遇は求めたものを超えているとしても、求めなければ与えられなかったものである。しかしてその求めたるものは、衆生よりも、それに先き立つ如来の願心であった。そこに「たま／＼行信を獲ば遠く宿縁を慶」ばねばならないものがある。その宿縁こそ現在の偶然に内感される過去久遠の必然である。そしてその偶然から、浄土への道が開けたのである。しかれば未来なる成仏の可能もそこに身証されるのである。そこに廣大難思の慶心があるのである。

この信樂の一念に依りて新たな人生が開ける。それは「横に五趣八難の道を超えて必ず現生に十種の益をう」と語られたものである。親鸞はその横超の意義を善導の横超断四流の語に見出し、それを以て經の即得往生の領解とせられた。ここに先に菩提心について語られ横・豎の超出が、更に教について述べられている。それは恐らく特に教法の有難さを感じられたからであろう。「大願清浄の報土には品位階次をいわず、一念須臾のあいだに疾く無上正真道を超証する」のである。ここに成仏は往生に依りてとげられる喜びがある。その往生を願わずして成仏を求むるものは堅超の道である。それは堅出へと迂廻することもあるであろう。浄土を願うものも、如来の願心を聞信しないものは横出に止るのである。そこには新たな人生は開かれぬ。この意味に於て横超の語は特に感銘の深いものがあるのである。

その感銘は断四流の語によりて明らかにせられる。「往相の一心を發起すれば、生としてまさに受くべき生なく、趣として更に到るべき趣なし。已に六趣四生の因亡じ果滅す、故に即ち頓に三有生死を断絶す。故に断という」。そ

の断こそは苦悩の人間に取りて最も願わしいものであつた。徒に死後の存続を願うは、仏法の本旨ではない。人生をして必要にして且つ十分ならしめるもの、それが念仏者の身証である。

この横超断を背景として現生十種の益というものが受容せられる。その十種として列挙せられるものを見れば、即身成仏と説く堅超の人々といえども、恐らく感知せぬであろうと思われるものがある。転悪成徳といい心多歡喜といい、知恩報徳といい常行大悲という。それはまことに豊かなる生活感情ではないであらうか。しかるに親鸞は、この現生十益を更に真の仏弟子の徳として、それを以て経の住不退転の領解とせられた。その意よりいえば現生十益というも帰するところは入正定聚の益にあるのであらう。これに依りて真仏弟子章に於ても、特に便同弥勒の喜びを強調せられたのであつた。そこにわれらは原始仏教に帰る必要もなく、未来の偉人を待つ必要もない、現生不退の有難さを感知せしめられるのである。

しかるに親鸞は、その真仏弟子である喜びを述べながら、かえって自身の愛欲名利を離れ得ないことを悲嘆せるのであつた。しかればその悲しみは喜びに依りて呼び起された現実感ともいふべきものであらうか。したがつてその喜びもその悲しみを解消することができない。喜びは喜びであり、悲しみは悲しみである。そこにはただ悲喜の交流というものがあるのである。定聚の数に入ることを喜ぶ心と喜ばない心とが交流して真証の証に近づくことを快しまないままに命終せしめられる。それが念仏者の一生である。

この述懐は『歎異抄』の第九章と思ひ合わされるものである。「親鸞もこの不審ありつるに」ということは、この述懐の思出であるかも知れない。「いそぎ浄土へまいりたき心のない」というは、即ち真証の証に近づくことを快しまぬものである。しかし愚劣鸞という自称に重点をおけばここに「五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞

一人がためにてそうらいけり」ということが思い合わさるべきものであろう。親鸞一人、それは特殊の人である。一般の人間として見られる個人ではない。ただ普通の法に於てのみ、その存在を与えられている特殊人である。したがって信樂というは、その普通の法と特殊の機との値遇である。しかれば愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑するということも人間一般の状態と思想してはならぬのであろう。その言葉は一般的であっても、その感情内容は特殊のものではなくてはならない。現に私の悲しみ悩む愛欲・名利は果して人間一般のものであろうか。人間一般のあるべき状態としては、例外者として捨てられねばならぬ耻づべきものであるに違いわない。その特殊の機のために普通の法があるのである。しかしてその機法の対応として説かれたものこそは唯除五逆誹謗正法の経意ではないであらうか。そこから阿闍世の獲信物語を叙記せられることとなった。

五、特殊の機

一切の衆生は如来の悲願でなくては救われない。しかるに本願には唯除五逆誹謗正法といわれてある。成就の文にもそのように説かれている。それはいかに領解すべきものであろうか。

自分は逆謗しておらないから問題はないということも当然の受取り方であらう。除かれるのは仏法を求むるものとしては例外であるからである。といっても何か不安である。これに依りて自身も逆謗者であると反省することになれば、救われぬものとなるであらう。若しそれが救われるとなれば、例外者は特殊者となるのである。しかし例外者を特殊者にする力はどこにあるのであろうか。それは弥陀の本願とは一般の仏法ではなく、普通の大法であるからであらねばならぬ。そこに機法二種深信の対応がある。無有出離之縁の悲しみは一般仏法に順うことのできぬ機であるか

らである。それこそ本願醍醐の妙薬でなくては救われない難治の機である。

だからかかる重大なる問題は、初めから自身に引あてて考えるよりは、しばらく人間一般について思想する方が適切であるかも知れない。他人ならば、あのような人は救われないと思うことも容易である。逆謗の人を見ては、あれでは救われないというのは、常識であるといつてもよいものであろう。しかし實際そうであらうか。五逆の罪人も懺悔して救われたものがあり、謗法の人も廻心せる者がある。それは果して例外というを得るであらうか。大悲の願心はそれらの人々に徹到しているのである。とすればそれは「五逆の罪人を嫌い、謗法の重き咎を知らせ」て「十方一切の衆生みな漏れず往生すべしと知らせんとなり」と領解するの他ないのであろう。こうして我等は逆謗の人々を代表者に感ぜずにおれぬこととなるのである。

これに依りて宗祖が『大涅槃經』の阿闍世獲信物語を詳細に引用された意味は明らかとなつた。この物語に於て中心をなしているものは五逆を犯せる阿闍世が善婆の導きにより、月愛三昧の光をうけて救われたことである。それは即ち大いなる慚愧と懺悔とによりて逆罪は救われたという事実である。いかなる善を説く人でも罪人の懺悔の涙を無意味とすることはできない。世界は善人の功によりて利せられるだけでなく、悪人の涙によりて潤おされることも多いのである。しかれば罪人の救われる事実を見るものこそ、自身を善人と思ひ上つていることを反省せずにおれないのであろう。悪人が救われるという教法があるのではない。むしろ悪人は救われないという教法こそは悪人の救われる事実を証明するものでなくてはならぬのであろう。『大經』では未造業であるから抑止せられ、『觀經』では已造業であるから撰取されたのであるという善導の解釈も、これに依りて了知せられる。『觀經』における五逆の已造業者というは、阿闍世を事例として読まるべきものである。

しからば誹法者はどうなるのであろうか。宗祖は「この法をば信ずる人もあり、謗る人もあり」という、また「信順を因とし疑謗を縁とす」と述べられた。しからば愚鈍の自覚にある念仏者は世間の知識人と争うべきものではない。されどそれにしても疑謗者も救われる道あることを知っておかねばならぬのであろう。それは五逆といつても、その背後には疑謗があるからである。逆罪を悔いた阿闍世は六師外道の慰諭には動かされなかった。されど逆罪を犯せる時の内心には外道的思想があつたに違ひない。したがつてその外道の思想が解消せぬ限りは阿闍世も心から救われるということはないであらう。しかしてその外道的思想を解消せるものこそ、仏陀釈迦の阿闍世に対する説法であつた。

ここで初めて詳かに六師外道の説を挙げ、そしてその言葉には恰もそれと異なるものがないように思われる。積尊の説のある旨趣を了解することができる。それは知識人の思想が高い立場から見直されたということである。その知識人の立場では固執であり頑かたなであり、争いの本である思想も、如来の大悲の智慧によれば柔軟となり平和の本となるのである。ただ念仏に受容される思想のみが眞実であり、またいかなる思想も念仏に受容されるれば眞実となるのである。それが廻心ということである。それは即ち凡夫の心をひるがえして仏の心となることである。

これで曇鸞の逆謗具不の説も了解することができるのである。また親鸞が大乗の五逆に誹法を拵めた意味も思い知られよう。こうして真宗の人生観には、人間観が拵められているのである。

第三章 身証の道

一、往還一路

念仏成仏は諸仏の大法ではあるが、その行信せられるところは群生の大地である。これに依りて行は絶対不二の教となり、信は絶対不二の機といわれる。それは機法対応の道理である。したがってその行信によりて成仏の必然であることが身証される。そのことを顕わすものは『証卷』である。しかれば必至滅度の願は念仏往生の必然なることを顕わされたるものであらう。それは諸仏称名の願によりて念仏往生の普遍なるを顕わされたるに对应するものである。これに依りて真実証は飽くまでも煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌の獲往相回向心行によりて即時に大乘正定聚に入るが故の必至滅度でなくてはならない。成仏するものは群萌であり、成仏せしめるものは行信であるから、必至滅度は行信によりて群萌に内感されるものである。それはその行信によりて凡夫が正定聚の機となるからである。

したがって行信を因として涅槃を果とすといっても、その因果の必然を証明するものは他にあるのではない。滅度の果を行信が証するのである。しかれば「若しは因若しは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したまうところにあらざるはなし」といって、だから「因なくして他の因あるに、あらざるなり」と語られたことは、恐らく願力廻向ということが無因他因に誤られ易いことに留意せられたのもあらう。されど仏教の因果思想は、本来存在論的のものではない。それにも拘らず仏教の因果もまた原因結果というようになことに思想されている。しかれば無因他因でないということも特に願心の廻向成就として行・信・証に於て思い知らしめられることではないであらうか。

その往相の行信によりて人生の帰趣に開かれたものは無上涅槃である。それを常楽といい、畢竟寂滅といい、無為法身というは、それらの言葉がいかにも煩惱罪濁の人間に取りて願わしいものであるかを彰わすものであろう。しかしそれが更に実相・真如・法性・一如等の言葉を思い起さしめる。無上涅槃は行証せられ信証せられるといっても、行信を超えたる境地である。内感されているといっても内在しているということではない。超越の彼方にあるものが信証せられるのである。

その信証の感情は然者弥陀如来『従』如来生、示現報応化種々身也と語らざるを得ないことになった。これはわれらに取りて終極であるものが如来にありては起原であったという感激に他ならぬのであろう。ここには如来の撰化と衆生の求道との値遇の必然なることが感じられている。しかれば真化二巻の第二部は、この因縁を顕わすものといつてよいであらう。古来、この従如来生の句を以て還相廻向を顕わすものと解するものが多い。それは証巻の言葉であることを明らかにするためであらうか。されど『教行信証』は知識的に系統づけられねばならぬものではない。感情による呼応もあることは忘れてはならぬことである。

その『証巻』に顕われているものについて二三の感想を述べてみたい。第一は往生とは同朋感情を満足せしめるものであるということである。それを正しく説くものは、如来浄華衆の論文であるが、そこに著眼すれば本則三々の喜びもまた国土の名字仏事を為すということもみなその心を彰わすものであることが思い知られよう。浄土の名に於てわれらは四海兄弟であることを知らしめられ、真実に自他平等であることも身証せしめられる。それこそ愛憎の離れないことを悲しむ煩惱の凡夫に取りての深い喜びでなくてはならない。浄土の教は決して個人的なる小涅槃を説くものではないのである。

したがって第二に眞実証は必ず生死の世界に還来して教化衆生を為すものである。浄土論における不虛作住持の文、善導における大悲薰心遊法界の語、それは往相道はそのままに還相の徳をもつものであることを顕わすものである。往還は一路である。死の帰するところの他に生の依るところがあるのではない。その生死の帰依所となるものは浄土であり、その浄土を行証せしめるものは本願力である。したがって行信が本願力の廻向であるということは往還一路であることを証明するものである。若し往還が時を別にするならば、それは自力の修行によるものであろう。されど往還はその意味を異にするものであるに違いない。その往相には無上涅槃という究極がある。その還相には無限無究の菩薩道があるのである。

第三に留意せしめられることは、善導に依り特に強調せられた帰去来の感情である。これは真卷にも呼応せられている。そこには自然の浄土という思慕がある。その自然とは『大經』を貫いているものではあるが、善導に依り特に強調された。從仏逍遙歸自然、自然即是弥陀国と歌われている。浄土へ往生することは自然の郷土へ帰ることである。その自然の浄土という言葉は宗祖に取りても親しみの多いものであった。それが善導の心とも感応して、「信は願より生ずれば、念仏成仏自然なり、自然は即ち報土なり、証大涅槃うたがはず」と歌われている。自然は人生の郷里である。しかしその自然は人間に取りて怖ろしきものであるか、親しいものであるか、そこにわれらの感覺している自然は眞実のものであるか、それとも眞実の自然は、われらの感知の届かない奥にあるのであろうかという問題がある。「信は願より生ずれば」と誦し来りて、そこに自然の浄土が見開かれてくるようである。

二、普賢の行願

住正定聚故、必至滅度という。その正定と滅度とは対応して異ではあるが、住と必至とは一つである。したがって正定聚と滅度とは異にして分つべからず、一にして同ずべからざるものである。その義を明らかにするものは「故」の一字である。その「故」は時節の因縁であり、道理の必然である。しかれば現生における常行大悲の益と大涅槃を証して後の還相利他との間にも、この道理があるのである。聖教の諸文、これに依りて領解せられるようである。

その一にして同ずべからざることは、常行大悲は弟子の受用する喜びであり、還相廻向は菩薩の願による大行である。弟子の主とするところは聞法であり、菩薩の行とするところは教化である。したがって常行大悲は一生を限りとして、その内に感知される利益であり、還相利他は死後にも期して無限無窮にと願われるものである。それこそ伝統の流れに身をおくもの心とすべきものであろう。念仏者には三つの有難さがある。一は死ぬことのできる有難さ、それが必至滅度である。二は御用に立つ有難さ、それが常行大悲である。三は伝統の流れに身をおかしめられる有難さ、それが還相廻向である。

その異にして分つべからざることは還相利他は一生補処の行願であるが、真仏弟子は補処の弥勒と等同と説かれてあることである。特に現生の十益は触光柔軟の願に本づくことは留意すべきものであろう。論に菩薩の行徳を説かれてあることも柔軟心成就である。しかれば法身・智身・大悲心が長養せられるということは聞名得忍の願を思い合わせるべきものであろう。それが智慧・慈悲・方便の菩薩とも相応するものである。

しかれば還相行とはいかなるものであろうか、本願の文に依れば遊諸仏国して供養諸仏し開化衆生することである。諸仏称名の願では阿弥陀仏に帰一せられた。その往相が阿弥陀を念ずる者として諸仏の国へと転出せしめられる。それが還相である。そしてその諸仏に供養することが、おのづから開化衆生となるのである。

そこには諸地の行の現前ということがある。思うに『論』に未証淨心の菩薩と淨心の菩薩と畢竟平等と説かれてあることは、その意を明らかにするものであろう。菩薩行の課題は、その行が有漏か無漏か、有作か無作か、有相か無相かということである。それを経には十地に行布して施設せられてはいるが、その実はそれぞれ表裏を為しているものであろう。有漏行に於て無漏心を現わし、作して作さずの心境にあれば有相の行績といえども、伝えられるものは無相の空気である。それこそまことに無礙自在というべきものであろう。「煩惱の林に遊んで神通を現じ、生死の園に入りて応化を示す」ものである。

その神通と応化とは、論に智慧・慈悲・方便を説かれているものである。それはいかに願わしいものであるかは離菩提障と願菩提門で遮表二詮せられてあることにても知られよう。その智慧は我を立てぬことであり、慈悲は対者になり切ることであり、方便は善処することである。しかしてそれに依りてのみ柔軟心は成就するのである。

この柔軟心による行、それが経に「普賢の徳を修習す」と説かれたものである。それは『華嚴経』に説かれているように広大無辺の行徳であるされど広大無辺なるものは、必ず身近に感知されるものでなくてはならない。近くして遠く、遠くして近い、それが仏法である。

第四章 彼岸の世界

一、自然の浄土

ここで第一部の教行信証を回顧する。真実教は本願為宗・名号为躰であることは、それが諸仏の大法であるからで

ある。されどその大法の行信せられるところは群生の大地であらねばならない。したがってその行信は人間生活を大涅槃への往還一路にあらしめるのである。しかしてその大涅槃の境地こそ自然の浄土といわれるものである。こうして大自然を背景とする人生の意義が開顯されたのであった。

しからばその自然の浄土とはいかなる内景をもつものであろうか。それを明らかにすることから第二部の真化二巻が篇集されたのである。したがって真巻は証巻から承上起下されたものに違いわない。証巻では証、大涅槃の証に重点をおき、真巻では専ら大涅槃を説く。そこに承上がある。されど「念仏成仏これ真宗、万行諸善これ仮門、権実真化をわかずして、自然の浄土をえぞしらぬ」という立場からいえば、自然の浄土こそ人間の精神史の背景となるものでなくてはならぬのであろう。その権実真化を分つということが、仏教の歴史的展開として行われたのである。その意味に於て真巻は化巻を起下することとなったのである。そしてそこに第二部としての相對真宗が顯わされたのである。

したがって真巻には二つの重要な問題がある。一は真仏土それ自体の性格である。二は方便化身土との係りである。しかして前者においては真仏と真土との關係が、大涅槃界と浄土との無別とを証明するものとなっているのである。真仏と真土とは一応別なものである。そう真仏土巻にも序説せられている。されど身土、共に光寿無量の願の成就するところである。しかれば真土をもたないものは真仏ではなく、真仏の撰化を蒙るものは必ず真土にあらしめられるものでなくてはならぬのであろう。しかしてその真土とは往生人の感ずるところである。その往生人と一如の境地にあるものを真仏という。しかれば真仏真土ということは聖道の思想であって、光寿無量の如來の境地ではないのであろうか。

道綽・善導に依りて説かれた浄土成仏は報身、穢土成仏は化身ということは、まことに意味ふかい領解である。聖

道的思想からいえば、それは承認されないことかも知れない。されど往生人も浄土の証にあらしめなくては真の報身といわれぬのではないであらうか。これに依りて念仏往生の願成就の故に報身であるという義も顕われるのである。そしてそれが更に報身は化身を伴うものであるという義にも及ぶのである。それが真化二土の関係を明らかにするものともなるのである。

この真仏土の性格は大涅槃と浄土との無別を顕わすものである。浄土にあらざる涅槃はいかように説かれても小涅槃である。したがって大涅槃界でない浄土は真実報土ではないであらう。真卷に引用された『大涅槃経』は専ら大涅槃は即ち浄土であることを顕わすものの如くである。経に常・楽・我・淨の四徳を説く。その中に於ても特に詳細に引用されたものは楽と淨との二徳である。これ即ち安楽浄土の名と、思い合わされるものではないであらうか。

これに対して『論』と『釈』との引用には浄土こそ涅槃界であることを顕わすものである。『願生偈』と『讚阿弥陀仏偈』とは浄土を純粹感覺の境地として歌われている。されどその余韻として残るものは純粹なる感情である。その純粹なる感情の境地は、即ち大涅槃である。

善導は西方寂靜無為楽、畢竟逍遙離有無と歌う。西方は寂靜を感じしめるところであるから有無を論ずべきものではない。それが方処識知の意義である。したがって業障識知というも人間生活の全体的なる反省である。それは懺悔といっても悔い改めよというようなものではない。また厳しい自責的なる罪惡觀というようなものでもないであらう。善を頼む心も悪に僻む心も慚愧の水に洗われるのである。そこに感ぜられるものは光明識知ということであらう。その光明に即ち涅槃の光である。しかれば三識知というも、ただ一つの感情内容のものといわねばならない。その感情を恵むものは大涅槃の浄土である。

二、光明の摂化

大涅槃は浄土であらねばならない。そこに明知されることは、浄土は人間生活に取りては彼岸の世界であり、大涅槃はこの世に於て実証できぬものであるということである。これ即ち感染衆生治此不能見性ということである。たとえ非感染であると自信する十住の菩薩といえども少分の仏性を見るのみである。一切衆生の悉有仏性は永遠の未来にあってただ如来の大悲に依りてのみ観知せられ、何人に取りてもただ聞見せられるのみで、眼見されないものである。だから此世にありて悉有仏性というはいわゆる理想論であって、現実には少数を見ているに過ぎないものである。何人か真に一切衆生の悉有仏性を知見し得よう。人間の悪性こそ、かえって感知し易きものではないであろうか。自善他非の争いあるかぎり悉有仏性はここに見ることのできぬものである。

したがって大涅槃はこの身に実証されず、浄土はこの世に於て実現されないものである。この身に実証されるものは小涅槃であり、この世に実現されたものは心から安楽を感じしめるものではない。仏陀の願は純粹なる精神王国の建設であった。されど現実に成立せるものは世を離れた出家教団であるかすからずば国王と協力して平和の世界を望む他なかつたのである。そのいづれも浄土の彼岸の性格を忘れたるものといわねばならない。

その彼岸の性格とは、この世と次元を異にするということである。それはこの世を超えてこの世を包み、この世に内感せられつつこの世でないものである。したがってそれは永遠の未来にありて現在を照らし、現在に内感されつつ現在にあらざるものである。それこそ光寿無量の世界というものであろう。それなればこそ有無を離るとも説かれたのであった。有無はこの世の知覚であるからである。もしこの世を実有とすれば、浄土は虚無の世界であるといって

よい。されどこの世を夢と感ずるものには、浄土こそ覚めたる世界である。したがってそこに往生するというも無生の生であると説かれ、無始已來の迷夢から大覺の世界へと入ると教えられたのである。

この浄土の性格よりいえば、浄土の經典に説かれている感覺的なる功德莊嚴は当然純粹なる精神の世界を象徴せるものと見ねばならぬのであろう。これに依りて真仏土は色も形もないものではあるが、それを色形あるものの如く説かれたのは凡夫の情に應じての化身土であると説かるることとなった。しかれば莊嚴功德の化土は純粹精神の真仏土でないに違わぬ。けれどもその化身土を感見する他に真仏土に帰入する道がないとすれば真化一如といわねばならぬのであろう。これに依りて特に方便化身土といわれた。その方便とは真実に帰入すべきものというだけではなく、能く真実を感知せしめるものということであらう。そこに化身土は真仏土を象徴するという意味があるのである。したがってその真意を知るものに取りては真化二土は一如であり、その実相に達しないものに取りては真土というも化土にあるものといわねばならぬのであろう。これに依りて真化二土とも大悲の願に酬報せりと説かれた。その大悲の願とは光壽無量の願である。しかれば修諸功德の往生は化土であるというその人は真に悲願を知らないものであろう。それが化土であると知らしめるものは光明の摂化であり真土へと帰入せしむるのである。

こうして真化二卷を分ち、化を真に導き真化一如を知らしめる、それが悲願に成る浄土の性格である。そこに人間の自覺の程度により真化を分つ聖道諸家の説と異なるものがあるのである。ここに教行信証の第二部の根柢として真仏土卷の著わされた所以がある。それは聖道より浄土教への歴史的展開には、純粹なる精神王国を求めて來た仏陀の願の必然なるものがあるのである。

第五章 歴史的展開

一、欣慕浄土の心

『化身土巻』は聖道仏教の外道化を離れしめるために浄土教が説かれたということから初められている。その外道化とは浄土をこの世に実現しようとすることから生じたのであった。浄土とは必ず願生せらるべきものである。されどわれらはいかにしてその願生心を発起すべきであろうか。その道理は已に説かれて来た。問題は実際である。道理なしには実際も根のないものになるが、実際なしには道理も観念に過ぎぬものとなるであろう。その實際を歴史的に明らかにするものは第二部の『教行信証』である。

そこに古来『大経』は法の眞実を説き、『観経』は機の眞実を彰わすと領解された意味があるのである。それは『大経』は道理を説き、『観経』は實際を語ると言いかえられてよいことである。それは『華嚴経』とも思い合わせよう。第一部の菩提道場会における重々無尽の法界縁起の道理も、第二部の祇園精舎会に於ける善財童子の求道物語によりて身近に感ぜられるものとなるのである。そのように『大経』の教説を身近に知らしめるものが『観経』である。

したがって『観経』を見る者に第一に留意せられることは女性韋提希が中心人物であることである。男性とは人生の問題に決断の知識をもとうとするものであり、女性とは人生の苦悩に解消の感情を要求するものである。その両者の差異は父王と夫人との上に現われている。父王は問題を解決したが、夫人は苦悩して求哀懺悔する。いづれが果し

て真に、人生を感知し経験するものであろうか。

『観經』の発起序は六縁に分たれている。その禁父・禁母の二縁は厭苦縁に摂まり、散善顕行と定善示觀の二縁は欣淨縁から展開せるものである。しかしその欣淨の心は当然厭苦の情から生じたものであろう。されど經の趣旨はその厭苦ではなくして欣淨にあるのである。だから經の正宗分は全く欣淨の為にのみ説かれたのであった。これに依りて善導は決定深信釈迦佛說此觀經三福九品定散二善証讀彼佛依正二報使人忻慕と領解せられたのである。しかれば人をして忻慕せしめることの他に定散二善を説く意味はないと思うてよいのであろう。その忻慕の心さえあれば、厭苦の情は薄くともよいのである。ただ厭苦の情のみ強くして世捨人となることは、かえって淨土教の本旨ではない。これに依りて厭苦を先とするは自力であり、欣淨を本とするは他力であるとも解説せられたのであった。生は苦なりと觀じて、死に涅槃を期して來た仏教の人生觀からいえば苦惱の一生を終るところに欣慕の淨土あることは当然の感情である。

しかれば定善十三觀は、その欣慕の感情においてのみ読まるべきものであろう。經説の莊嚴功德を法義として解釈することも善いことかも知れない。されど經意はそのように推求すべきものではなく、ただ自然の感情に受け容れらるべきものである。それは苦惱人の心に求められている聖なる夢である。それは思想でなく衆賢である。その表現には印度的なるものもあるではあろうが、本来は童魂に受容されるものであろう。七宝樹林、八功德水乃至滿虛空中の仏身、四大海の如き照覽の眼、それで十分に忻慕の心が満たされるのではないであらうか。そこに眼が開かれるれば、真化二土は一如であり、隱彰の実義というも顯説の外に求むべきものではないのである。

散善九品もまた欣慕の心を増進するものである。大小の聖人、世間の善人の往生はただ念仏して往生を得る悪人に

取りても喜ばしいことに違いわない。若しやかに罪障懺悔によっても、悪人のみの往生する浄土ならば、果して欣慕し得るであろうか。浄土に生じ終れば一如平等の証をうるということも、九品の差別を感知しているものの心境である。それを深く思い知らしめられるものは、上品の聖者よりは下品の凡夫であろう。ここに定散両門の益を説くところ偏えに念仏して往生せしむるにありと領解された意味がある。こうして定善は苦惱の凡夫に聖なる夢を与え、散善は悪を顧みる衆生の常識に順って、浄土を欣慕せしめられたのであった。

このことは定善・散善を合わせて五正行を説かれた意にも窺われる。読誦・観察・礼拝・称名・讚嘆供養、それはまことに浄土欣慕の行である。この五正行なしには欣慕の心も消失するであろう。われらの経験する事実である。その五正行を無用とするようなことは、いかにしても念仏者のころでないとわねばならない。しかるにその五正行に於て前三後一を助業とし第四の称名のみを正定業とせられたのは何故であろうか。それは称名のみが「彼の仏願に順う」ものであるからである。されどそう領解せられた善導は助正ならべて修せられた。しかるに宗祖はその四正ならべて修するは雑修であるとして厳しく批判せられた。そこには何か宗祖の経験による実感があったのであろう。それは五正行の儀式化が現実の人生に即する念仏生活から遊離せしめるものとなるからではないであろうか。仏の本願はあくまでも現実の人間生活に離れない称名念仏でなくてはならない。それが定散二善を捨てて、専修念仏せよと勧められる所以である。

けれどもそれは助業を無用とするものではないであろう。そこに道理と実際というものがある。道理は純粹でなくてはならぬが、実際は純雑不分のものである。それは純金と鉞金、食物と精分というようなものである。純粹なる本願念仏の信心も五正行の反省に於て身につくものとなるのである。この意味に於て善導の立場はまことに浄土願生者

としての實際を尽くされたものであるように思われる。しかるに宗祖はその善導の解釈の上に純雜の分別をせられた。そこには宗祖の深い反省がある。それは定散二善を欣慕の縁とするに止めずに、往生の行とすれば、罪福心が伴うことを免れないということであった。しかしてその罪福心こそは本願を疑うものであることを悲しまれたのであろう。定散二善は欣慕の縁であって往生の行ではない。しかれば定散は二善といっても、その実は二機といふべきものであろう。ここに「觀經定散の諸機は、極重惡人にして他の方便なし、ただ弥陀を稱して極樂に往生す」と勸励したまう心があるのである。

二、專修念仏

ここに往生之業念仏為本と決定せられた。その往生とは、本願力によりて現世を超絶し去ることではあるが、それはそのままに業苦の人生を通過し往くことである。したがって念仏往生とは即ち念仏生活ということに他ならぬのであろう。だから本願を信ずる心は定散心を頼むものではなく、念仏を行ずる身には、罪福心があるべきではない。ただ本願を信ずる心に於て念仏せられ、念仏する身に於て本願が信受されるのである。されど實際の場合には專修念仏すといつても、常に本願が信樂されているのではない。とすればその專修念仏は無意味となるのであろうか。專修念仏を離れては本願を信ずるといってもそれは自力の心といわねばならぬ。しかれば信・不信の反省を行うものも專修念仏の他ないのであろう。ここに專修念仏の課題がある。しかして果遂の願意によりてそれに応答せられたるものが宗祖の三願転入ということであった。

このことを顕彰する『化身土卷』に於て最も重視すべきものは善知識である。一切の梵行の因は善知識であると説

かれている。その善知識は諸仏であるに違いわない。されど諸仏は必ずしも善知識ではないのであろう。七祖は仏法・社会時代等を問題として本願念仏の旨を明らかにせられた。その意味に於て諸仏の代表者である。しかるにその中から特に善知識として見出されたものは、専修念仏の伝統である。法然は偏依善導一師といわれた。その偏依の伝統が善知識である。その法然の偏依は、善導の一向専念無量寿仏行住坐臥不問時節久近念々不捨者は名是正定之業願彼仏願故によりて自身の道を見出されたからである。その善導に取りて偏依となるものは『観経』であった。そして恐らく善導の深信となったものはその『観経』下品の念仏往生であったのであろう。しかるに「弥陀の本願まことにおはしませば、釈尊の説教虚言したまうべからず」というその弥陀の本願とは、若我成仏・十方衆生・称我名号・下至十声・若不生者・不取正覚と伝持されたものに他ならない。その本願によりて釈尊の『観経』の説教が顕わられたのである。

これに依りて思うに親鸞もこの伝統に於て偏依法然の専修念仏者であったのであろう。『教行信証』の後序では、その法然門下となれることについては簡単に「愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」と記されているのみであるが後に『選択集』の付嘱については、「これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり」と深い感激を以て叙述せられている。この感激こそ偏依善知識による専修念仏者に特有のものではないであらうか。

しかれば偏依善知識ということは、偉人崇拜でないことは言を俟たぬことであろう。専修念仏に此身の眼を開けるものである。『化身土巻』は種々の方面よりその意を顕わそうとせられるものである。例えば三宝同一を信ぜざるものは聞不具足であり信不具足であるといわれる。その三宝同一とは専修念仏の法に於て仏も僧も一如であるということではないであらうか。善知識として第一に挙げられるものは、弥陀の化身としての人間釈迦である。しかれば善導

・法然という僧もまた弥陀の化身と仰がるのであろう。三宝同一にして、ただ南無阿弥陀仏である。

さらに留意せられることは、五種人説と四依説とである。五種人説では三経は仏説であるから信すべし、論積等は仏説でないから信ずるには不足であるというのである。これ即ち仏説ということに依りて善知識の意義を明らかにしようと考えられるものではないであろうか。それが更に四依説に於ては、了義経に依りて不了義経によるなということに結帰してある。「法に依りて人に依らざれ、義に依りて語に依らざれ、智に依りて識に依らざれ」ということは明らかにいわいる「善知識のみ」になつてはならぬということであらう。けれどもそれは善知識を無用とするものではない。かえつて了義経を説くものこそ善知識であるということである。しかれば偏依善知識は、また偏依の經典をもつということと解してよいのであろう。その人に取りて真実なるものは偏依の聖典である。その偏依の聖典をもつということとは、いかに有難いことであるかは、念仏者の経験するところである。それは人生のいかなる問題についても、その応答は聖典に用意せられているという喜びである。

しかるにその偏依の立場に於ては自見の覚悟というものが許されない。われらは自見の覚悟に安んずることができぬから偏に聖教に依るのである。といつても自見の覚悟を頼みてそれを離れ得ないことも、われらの本性である。ここにただ聖教に依る聞思の難さがあり、善知識なしには邪見・憍慢を離れることのできぬ事実があるのである。

ここに宗祖は難信論を提起せられた。それは仏智不思議を信することは難いということである。已に如来の本願の難信であることは『信巻』にも説かれている。仏智疑惑というも本願疑惑と別なものではない。されど今特に仏智疑惑といふ、そのことを顕わす和讃も製作せられた。これ或は本願を信ずるといふも念仏を行うといふも人智のうちに領解されるというようなことがあるからではないであらうか。しかれば仏智疑惑といふは、自身の覚悟は真実の信心

でないことを頭わすものであろう、自信を頼むものは、その反省に於て深自悔責すべきものである。それが念仏して自力の心を離れるということである。自力の心の離れぬ身に知らしめるその念仏がおのづから自力の心を離れしめるのである。それが果遂ということであり、「おしえざれども自然に真如の門に転入する」ということである。

仏智を疑惑するものには、種々の不徳がある。そのうち特に留意すべきは、同行善知識に親近しないということである。善知識とは教える人のみではない。よき師あればよき友ありといわれる、その友である。宗祖にありては、聖覚・隆寛等の人々がその善友であつたのであろう。それは広くは『大経』に則我善親友といい、『観経』に善友と説かれたものである。また『大経』に不請の友といわれているものであろう。人生における良い道づれである。互に語り合うことに於て見聞を広くするものである。その聖教を同じうしても、その人によりその時によりて領解の基調を異にすることあるは当然である。しかればその間に相互の反省と勸励とのあるべきである。そしてそれが自見の覚悟を離れて法喜を豊かにするのである。このことが行われなければ自信も自見となり、やがては宗派我ともいわれ、不見聞三宝の牢獄にあるものとなるのであろう。同行善知識に親近しない。それが辺地にあり懈慢界にあるものではないであらうか。

その人はまた仏恩を念報することがないと誠しめられている。これこそ特に自見の覚悟に執えられているものの不徳である。知恩報徳は現生の利益として挙げられていることは、まことに意味ふかいことである。知恩の感情、それは人生に潤おいを与え、柔軟心にあらしめる。この感情を失うて宗教を語るも、実際には意味のないこととなるであらう。仏恩を知ることとも師教の恩徳である。

三、聖道の麁類

浄土教は聖道の外教化を悲しむ心を機縁として興起した。しかし聖道の外教化は無意味に行われたものではない。仏教は出世間の法であり、外教は世間の法である。だから聖道の外教化とは、出家の仏教を在家にも普遍するものとしようという要求に依るものである。それが大乘精神であった。

その大乘的理想は多くの大乘經典に現われている。大乘經典の中心思想は、生身の仏陀は入滅しても法身の如来は不滅であることを説くものである。しかしその精神を実現するものは出家の出世間と在家の世間とを別たないことである。それは精神王国を王国精神とすることである。それが多くの經典に国王大臣への付囑の説かれた所以である。そこには政教一致ということも考えられたかも知れない。そして阿育王と聖徳太子とは、幾らかそれを実行しようと考えられたのであろう。されど大体は政教分離して相互に助成するということであった。しかしてその相互の助成は伝教に理想せられたようなものが本筋であったのであろう。国師・国用の説も実際には、国師は国民の精神的指導者となるものであり、国用は国民の生活を利益するものである。それが今日も教育家に要求されている「宗教と人間愛」というものであろう。『華嚴經』入法界品に見るように長者と女性とを尊重することもこれに依るのである。普賢の行願とは人間愛の実現であった。

この大乘精神は善政を願うているに違いない。それと悪政を非難するようなものではなかった。それが常に国家の守護を頼むという形になったのであろう。仏教の弱さはそこにあると非難されているのである。けれどもその弱さを克服することになれば、仏の国と人の国と相争わねばならぬということになるであろう。人間生活の限界を知って

いる仏教にはそれができなかったのである。

とわいえ、こうして仏教を世間化することは、世間を仏教化せんがためであったに違いもない。それが逆効果となりて仏教は世間化して来た。そして外教化は禁忌思想をも取り入れることとなったのである。それは真に仏法を求むるものの堪えぬところであった。法然・親鸞の浄土教はここに唱説せられることとなったのである。

ここに正像末の旨際により、後五の五百年の推移を説いて聖道の頽廃を明らかにせられる所以がある。『大集経』の後五五百年説は歴史的事実として見られたものかも知れない。詳細は經典史学者の研究に俟つ他はないが、ともあれ、単なる憶測の想定ではないように思われる。前二の慧・定堅固は仏弟子としての道が守られていたということであろう。第三の多聞堅固は仏教が学問となったことである。それは印度にもその時代があったのかも知れない。われらの知るところでは中国の特に隋唐時代の仏教である。それにもまして学問仏教の隆盛なるは現代の日本であるといつてよいのであろう。第五の五百年は造寺堅固である。それは修福懺悔の爲であることは、日本の上代に於ても見られることである。しかるに第五の五百年に至りては自法隠滞し、闢諍堅固の時代となった。宗旨も宗派我によりてのみ維持せられている。それが末代濁世というものである。

したがって正像末の三時というは、仏法が次第に後退したことを語るものの如くである。けれどそれはそうとは限らない。歴史的必然の展開によりて前進して来た間に本質的なものが見失われたのである。というてもその本質的なものが消失したということではなかった。仏教の眞精神はその歴史的展開の底を流れて純熟して来たのである。これ即ち末法濁世に於て初めて大乘精神が徹底して浄土教の興起となったことである。

しかれば上代の上根には聖道、末代の下根には浄土の教ということも、一応の区分に過ぎない。実際は「正像末の

三時には、弥陀の本願ひろまれり」である。「五濁悪世のわれらこそ、金剛の信心ばかりにて、ながく生死をすてはてて、自然の浄土にいたる」のである。しかしその自然の浄土は「念仏成仏これ真宗、万行諸善これ假門、権実真仮をわかずして」は知ることのできぬものである。

四、僧侶の分限

この末法濁世に於て特に問題となるものは、「僧とは何者か」ということである。原始教団にありては、僧とは戒定慧の三字を修するものであった。仏法はもとより定・慧を重んずるものではあるが、その定慧は持戒の身にのみ会得せられるものである。それが正法時代には持戒の僧が尊ばれたと説かれている所以である。しかるに像法の時になりて漸く破戒の僧が現われた。そしてその時には破戒の僧も無戒にまさるものとして尊重されたということである。これ恐らく戒律を厳守しない僧侶でも国師・国用であることができるということであろう。しかるに末法となりては戒律を守るものがなくなり、したがって破戒の僧というものもない。ただ名だけの僧というものがある。親鸞は自らその無戒名字の比丘であることを自認せざるを得ないのであった。しからばその僧の名は何を意味するものであろうか。

親鸞は生涯「釈」の名告を用いた。それは出家精神を忘れることができなかつたからであろう。されどまた非僧非俗と自称した。それは出家の身でありながら妻子をもったという立場を顕わすものであろう。親鸞の真宗は夫婦生活をしないものには了解のできないものがあるようである。しかれば出家の身にして在家の仏教を思い知らしめたという事は、これに依りて在家の人々に在家仏教の意義を知らしめるものとなれかしということであつたのであろうか。

その僧侶には在家と分つべき何等の学・徳があるのではない。ただ剃髮染衣の他に表幟のない身である。

学徳なきものは人を教化することができない。当然の常識である。けれども自身に他を教化する学徳ありと信ずることも不自然ではないであろうか。ここに思い合わされることは末法には行・証する者はなくなり、ただ教のみ残るという説である。これを反面よりいえば末法にはただ教法のみにて世を救うものがなくてはならぬということである。しかしその教法こそ本願念仏の他ないのである。しかれば本願念仏の教法は、ただ無戒名字の僧に依りてのみ語られるのではないであろうか。学徳に依りて教化されるものは、その学徳の伝承に他ならない。それは真実の宗教の世界ではないであろう。したがって無智無徳の僧侶でありながら、有智・有徳の人々の前にも語りうるものである。

されど僧侶も常識の世界の内にあるのである。その限り愚僧の謗をも甘受し、無用の者とせられても返す言葉がないのである。その愚僧、その無用人を選んで与えられた職分がある。そこにはその身を知るもののみ感ぜられる有難さがある。親鸞はその有難さを袈裟功德として実感せられた。いうまでもなく真宗の教法は信者によりて普及されるものに違いわない。されど在家の人々はそれぞれの職分に於て有智・有徳である。しかれば真に無智無徳の故に本願念仏の普遍的意義を明らかにするものは名字の僧の他ないのであるか。宿業も深信すれば、そこに与えられたる職分があるようである。無知の智、無用の用、そこに浄土の機があるのであった。

五、邪執の教誡

真宗は自然を背景とする人生の意義を説くものである。それが往生浄土ということであった。その真実は更に歴史社会のうちにその実体を現わしたのである。そのことを明らかにするものが真化二巻であった。しかるにその化巻に

本末ありて末巻には改めて、勘決真偽教誠、外教邪偽異執と起稿せられている。親鸞にこれ程までに厳しい言葉を用いられたものはない。それは余程の大事であるからであろう。軽々に看過してはならぬことである。

想到に或はここに親鸞は僧侶の役割を感じられたのではないであろうか。国師として政治を是非する力はない。教家が政治を知らねばならぬ必要性よりは、政治家が宗教をもたねばならぬ必要性が深いのではないであろうか。僧侶には慈悲あつて思うが如く世を救う力がない。その国用にも立たない教育家の存在の意味はどこにあるのであろうか。それはただ人生のあるべき真実を語ることに於いて真偽を勘決し外教の異執を教誡することのみである。

その外教とは現世の利益を説くものである。しかしてその利益とは息災延命であつて、現世そのものを救うものではない。それが仏教と根本的に異なるものである。だから現世の利益とは現世が利益せられるということであらば仏教こそそれであるといえるのであろう。されどいわゆる現世利益といっているものはそれではない。現世の有り方に問題はなく、ただ無事息災をいのである。その利益を求める心こそ反仏教的のものである。

ここには迷信も無信にまさるという思想は成立しない。無信の人も人生に疑問を生ずれば正信に入るであろう。されど迷信の人にはそれがない。思い固めることが信心ならば外教ほど堅信をもつといつてよいのであろう。その外教に満足しないものは、初めからそれに順うことのできなかつた知識によるのである。したがつて迷信もまた人生に役立つという思想も成立しない。神だのみの信仰を弁護することは知識人の恥ではないであろうか。仏教は人生に眼ざめしめようとするものである。それに反して外教は人間の迷を深くするものである。ただこの一事のみは名だけの僧においても強調されねばならぬことではないであろうか。

その「余道に仕うることを得ざれ」の教誨は、天を拝することをえざれ、鬼神を祀ることをえざれ、吉良日を祝う

ことをえざれという三事として説かれた。しかしてその前二は合説せられて、天神地祇は念仏者を守護するものとせられている。それは見えぬ神々とも親しみ、日々これ好日と感じてゆけというものであろう。それが自然に親しむ人生である。或は日本人的世界観といってもよいものであろう。敢て無神論者にならねばならぬのではない。念仏者は天神地祇にも敬服せられる無礙の一道にあるのである。

されど悪鬼神というものに対しては、それを祀ることは、かえってその鬼神に魅せられると説かれている。人間は鬼神との取引には必ず負けるのである。そのことも経釈によられてはいるが、その批判には敵しいものが感じられる。それが「魔界外道も障碍することなし」という現世の利益を顧わすものである。

『弁正論』に依る道教批判は要するに教祖伝に伴う奇蹟を否認するものに他ならぬものであろう。シャーマニズムの否定である。その邪執がいかに人間の自覚を妨ぐるものであるかは、知識人にも知られていない。しかればその外教の異執を教誡することが、特に在家仏教を説く教家の役割ともいえるのであろう。こうして「眞実の宗教」を明らかにするために『教行信証』は編集されたのであつた。