

本願に於ける諸問題

——その手かゝりとしての準備的考述
——自らに對しての話しかけである——

日

野

環

目次

一 序考	充
二 行證の辨證法的「態」について	七
三 化身土と眞實教との結附について	二八
四 文獻としての大無量壽經と眞實教について	三〇
五 大無量壽經に於ける五十三佛列名の意義について	三七
六 學問的態度の反省について	一五

一 序 考

我々は永い東洋の傳統の中に生きて來た、従つてその意識と要求の内には東洋的な感じ方や考へ方が宿つてをる。しかし我々が今置かれてをる社會は西洋文明の渦卷の圈内にある。所謂生活文化と云はれるものの實體は是である。我々日本人が世界と何等かの形で交渉を持たうと欲するならば、いやをうなしに西洋の文化形式を通して行なはねばならぬ。生活の事實を通じて、明治開國以來かくの如き世界認識の仕方の訓練下に教育せられて來たのである。

政治と教育の力はその社會が文化的であればあるほど愈々効果的である。我々は一世紀に満たぬうちに、その生活の仕方、そのものの感じ方、思考の方式などがいちどるしく西洋化し東洋の古典の世界を難解難入のものとなつてゐるのである。あたかも鯨は哺乳動物であり胎生であり温血でありその頸骨は七箇よりなつてをつて、人間、犬猫とは動物學的分類に於てははるかに魚類より近親の間柄ではあるが、しかし實際的生活に於ては事は全く反對であつて、手は鰭となり足は尾となり形體は魚狀となつて、地上平面を生活の場とする人間感覺のあり方と水中立體の場を生存の場とするものゝそれとは物の感じ方が遠く隔つたものとなつたと思ふ。

我々の思考の様式が西洋化した事は事實である。時代の一般文化人達は、殊に東洋の古典文化を古典として存在の價値を認めても、それが現段階の歴史的現實生活にとつては一種の「珍奇」として愛好し得べくも生ける歴史を創造形成してゆく上に一種の景物としての價値をしか認めまいとする人々のなしとしない。時代の一般大衆は文化認識の仕方をいちどるしく轉變した。日本の古典藝術としての「能樂」については理解の感覺を缺く者が多いが、「ベレー」ならば愛好できる。佛教は難解で面倒であるがキリスト教ならば受け易い。佛教の「佛」をキリスト教の「神」の受

取り方でないといふ理解し難い、等々これに類することは西洋文化が世界文化として君臨してをる歴史の現段階では止むを得ない事かも知れない。文化は一種の「ポリューム」を持つものであるがこのポリュームに壓倒されてをるのである。この文化のポリュームとは、學問的には文化の背後に偉大なる理論を持つこととも云へると思ふ。それが現實的には政治力にも、經濟力にも結び付いて組織をもつて迫つて來るのである。我々が東洋の文化を現實のものとし力あるものとしやうと欲するならば、あらゆる立場からする東洋文化の研究、古典の研鑽がなされその理論化を果遂せねばならぬ。かくてそれを現代の社會の中へ持ち込む事が出来る。時代を近接して東西に發生した練金術も西洋に於て不屈の理論的精神を以てそれを近代科學にまで發展せしめたのに東洋に於ては一篇の詩となつて終末を告げた。茲に科學的精神の缺乏を見るのであるが、茲に東西文化のもつポリュームの相違が淵源するわけである。この理論化的精神が文化的諸現象に結びついて量と力を持つのであつて事の善惡は別として大東亞戰爭に當つて指導者達が戰爭の指導的精神の理論化に苦心した理由が茲にある。日本の文化の軍國的理論化には自から限界があつたが、しかし乍らこの限界ある日本の文化的ポリュームにしてよく間接ながら印度の獨立をはじめとし東南アジア諸邦の獨立の機會となりそれ等の諸邦をして歴史的創造の上に發言力を増大せしめたのである。この日本の軍國的理論化には日本の渾沌の盲點があり、ために軍國的侵略者として悲惨なる結果を招いたけれども、ともかく一種の文化的ポリューム即力を持つたことは事實であつて水戸學派以來の理論化の努力によることは疑はれない。若しその理論化の精神が人間の愛と眞理によつて導びかれたならば、聖徳太子以來の日本の眞實が種々の角度から持たられたことであらう。

現在までに人間が持つ文化は地域的な特殊性がまだ濃厚であるこの故に文化は唯一ではあり得ない。西洋的文化の死角の領域に、東洋文化の開拓した精神的文化財が埋れてをる、さうした東洋の眞實を我々は、理論化の努力を

以てそれにポリュームを興へて世界文化の要素たらしめねばならぬ。

史家の云ふ如く歐洲諸國の文化はローマ以來一つの性格を持つた文化として、その種々の個性を持ちつゝ文化的體系をなしてをり西洋文化と總括的に云ひ得る一つの基調を持つてをる。右の如き意味に於て東洋諸國の文化は東洋文化と統一的に云ひ得るが如き統一性は持たぬ。しかし西洋のそれと對比すると東洋文化と云ひ得る何等かの性格を一般にはらんでをるのである。而して『日本文化の問題』(西田幾太郎著)にも云ふ如く、東西の文化の性格の相違と云ふものは一の文化の發展段階の程度の相違と云ふ如きものではなく、歴史的地盤の相違に由來する歴史的生命的の本質より來るのである。賢首大師の事々無碍の華嚴哲學とヘーゲルの辨證法とは相類する思想であつても前者は佛教の「般若」を立場とする「無」の基盤に立ち後者はキリスト教を背景とするロゴスの辨證法である。この二者はその精神に於て大に異なるものがなければならぬ。東洋には西洋の歴史が持つた如きルネサンスを持たなかつたがしかしこの故に東洋の今日の文化はルネサンス以前の未發達のそれであるとは云ひ得ない。東洋の歴史はそれを必要とするが如き歴史的な歩み方ではなかつたのである。かくの如き史的性格を持つ東洋精神の本質が、ルネサンスを必然ならしむるが如き歴史的な生活を持つた西洋精神の本質に壓迫されつゝ第二次世界大戰を機會として今や一つの新しい世界史の中に融けあうことになりつゝある。かうした時に新なる世界史の創造的生活の中に持つべき東洋文化人の任務は何であるか。それは東洋文化・東洋古典の研究とその理論化でなくてはならぬ。かくて佛教徒の持つ世界史的役割は佛教古典の研究とその實踐である。佛教が理論化さるゝ事に依て文化的ポリュームを持ち西洋文化と結びつき相互に世界史の要素となりつゝ新しい世界史を創造しゆく。この偉大なる創造的世界精神の内に人間の欲望によつて汚がされた過去の神の名を洗ひ淨めて今日の神のあり方を見出す事であるかくてこの理論化は西洋文化の性格に結び付くべく必然最要な方法

であつて、その理論化の仕方にて於て西洋のそれと對決する事となる。かくてその理論の持つポリニュームの原質は夫々の文化の現に持つ地域的・政治的・經濟的の領域の廣狹にあるのでなくそのもつ眞理性とその實踐に於ける眞實性にある。種々なる歴史的生活を持つ特異な歴史的精神が如何にして世界史の中に平和の道を見出してゆかうとするか。神々はそれづくに歴史を持ち、政治と經濟と神學とによつて護られてをる。この世界の「有執」に於ける神々のために入涅槃の「座」を與へその般涅槃を勸説し得るものが大乘佛教でなくてはならぬ。大乘佛教は神のためにその存在を證明し辨護の御用をつとめる學ではない、入涅槃こそ神であり無垢の神になる事であるとする。

二 行證の辨證法的「態」について

佛教は分別智に轉々する悟性的主體に對して直に神を教ふるを以て「教」の本來的あり方としないのである。神を示すにそれへの道を以てするのがその性格である様である。

佛教にあつては眞理は直接に教へらるべきではなくして教へることによつてもたらされる概念化を避けようとするのである。「眞理」―は「證」すべきであつて教へらるべきではない。教ふべきは眞理への道であるすなはち「行」であるとする。かくの如き思惟手續きをへて教は眞理を示すとも云ひ得るのである。それ故に「阿彌陀佛」はすでに大慈大悲であり圓滿し成就し畢竟してましますことの「自證」であるからその存否を問題としその證明を要しない。彌陀の證明はこの「自證」の外なく「自證」は他の證を要求しないまた「自證」なくしては「證」は意味を成さないから問はるべきはその「自證」への道であつて彌陀の實有の如何ではないのである。かくて阿彌陀佛の存否を問ふが如きはその態度に於てすでに誤りなのである。存在の立場にないものに存在の證明は無意味なのであつて永い佛教の歴史のうちで、

西洋の神學が要求した様な神の存在の證明は佛敎の歴史の中には見られなかつたのである。こゝに佛敎のもつ性格があると思ふ。我々の出發は既に大慈大悲の中で大慈大悲に向つて發足してをる事を自覺することである。神の存否を課題としてその「有」を確實にして始めて出發を新しくするのではないのである。かくの如き立場の出發は分別識の立場であつて、それを轉廻することこそが佛敎のねらひである。阿彌陀佛の存否をたづぬることはすでに彌陀の淨土への出發に於てあることである、既に彌陀の大慈大悲の中に於てあることなのである、それはすでに阿彌陀佛の存否を問題とするところを超過すること十萬億土なりとも云はるべきであらう。既に大慈大悲に於て出發し、今既にその道に於てある自らを自證する事に轉ぜしめられるのである。『歎異鈔』の「第二章」に往生成佛の眞の道が果して本願の念佛なりや否やを問題として、十餘箇國のさかひをこえて來訪した關東の弟子達に對して聖親鸞は「彌陀の本題まことにおはしまさば釋尊の説敎虚言なるべからず、佛說まことにおはしまさば善導の御釋虚言したまふべからず、善導の御釋まことならば法然のおほせそらごとならんや、法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむねまたもてむなしかるべからずさふらふか」——と答へてをられるが本願の念佛に疑義を懷いて來訪した人々に對して、本願の眞實を前提として念佛の眞實を示されたことは、形式的思辨の法則から云へば循環論である。これは「問」に對する「答」ではなく、「問ふ人」に對する「敎」なのである。こゝにも佛敎の「敎」のあり方があると思ふ。それ故にそこには彌陀の本願が眞實であるか否かこの故にまた念佛が往生の道として眞なりや否かと證明され説明されず、本願はかくの如し親鸞はかくの如しと示したにすぎぬのであつて親鸞がかくの如くあることが念佛なのであつて、かくあることの中に顯はされ示されてゆくまことが念佛なのである。それは念佛の自證のうちにもたらされる眞實でもはや證明の要なきまことである。「念佛はまことに淨土に生るゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはん

べるらん、總じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりともさらに後悔すべからずさふらふ——「愚心が信心にをきてはかくのごとしこのうへは念佛をとりて信じたてまつらんともまたすてんとも面々の御はからひなり」——そこには念佛の事實と事實とのつながりがあるのみであり自證と自證とが證自證してゆく限り限らない遠慶宿縁の傳統してゆくものがあるのみであつて、この一大事因縁の前に決斷がもたらされるのみである。そこには自らなる信疑の決斷の事態が生起する。「信仰うすき者よ！生ける神を知らざるか」の一言に盡きるのである。かくて佛教に於ては如來は自證すべき眞實であつて人間に證明されてその眞偽その存在が決せらるべきが如き有り方のものではない。「我あるが故に彼あり、彼あるが如く我ある」相依相成機法不離一體に於て顯はされるのである。かくて眞實の中に「一如法界眞身顯」してゆくののである。かくて如來(神)を證明せんとするものは如來に會はず神を見ず、神の存在の眞實を求むるものは「自」の眞實から出發せねばならぬ。「自」の在り方の眞實を求めねばならぬのである。もはや神の存在の眞實は「自」のあり方の眞實如何の問題にかゝはつて來るのである。かくて神はこの「自證」の「場」を外にして顯はれる處を持たぬ。この「自證」の場は「行」の道——それが如何なる様相であらうとも——「行法」を外にしては「自證」の場はもたらされぬのである。この故に神を「有する」も「無する」も、また如何様なる「態」に於て是を把握するも、それは如何に「自」があるかに於て縁起するものであつてどこまでも「我あるが故に彼あり、彼あるが如く我あり」の縁起のあり方に應ずるものである。「神あり」それは「我があるが如く」顯はれ給ふたのである。如何様に我があるかそれは「神あるが如く我あり」であつてそれは如何にある神を持つがによつて我のあり方はそこに映されてをるのである。かくて聖親鸞のながい間の宗教的遲慮、對象論的疑網が「智慧光のちからより」現はれたまふた本師源空・法然聖人に遭遇することによつて「弘願之一乘」

が自にひらけ來たる事實に於て「生ける神」に値遇したのである。そこには對象論的立場から生るゝ遲慮や疑網はもはやその溫床を失つて雲散夢消したのであるがこそ事實として残つたものがある。それは久遠劫來の「過去」性を擔て我知し我慢し我見し我愛する「無始時來性」である。それは現在識のあり方に於ては超ゆる事の出來ない或物を胎むが故に「無始時來性」と云ふ感覺を産み、それによつて感覺されるが如きあり方の自己である。それは三世輪廻、六道轉生の思想によつて解釋されたものの中に置かれてあるものではなく、むしろそれ等の世界觀に先だつものであり、逆にそれ等の世界觀を産んだものであつてそれから與へられたものでない左様なあり方の主體である。否むしろそれは自らに於て感覺されるから主體と感じただけで主體とも客體とも云ひ難い「主體的」なあり方のものである。それは有無の尺度により存否が決められ、遲慮疑網によつて否定され「無される」如きものでなくて、それ等の一切のものゝ能生者である。それはかくの如き遲慮も、ためらひも許さない「如是」なるものの中に、一切の分別遲慮を破りつゝ如實に自證されてゆくのである。それ故に眞實である外にあり得ないあり方がそこから開かれてゆくのである。かくて法然上人の言葉のしたに親鸞が自ら感覺して如何とも致し難い「無始時來性」のうちに「彌陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐるなりと信じて念佛まうさんとおもひたつこゝろのおこるときすなはち攝取不捨の利益にあづけしめまたふなり。彌陀の本願には老少善惡のひとをえらばれずたゞ信心を要とすとすべし、そのゆへは罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきゆへに、惡をもおそるべからず彌陀の本願をさまたくるほどの惡なきがゆへにと云々」——と示さるゝ如き「本願の眞實」、「念佛の一道」、「無碍光の利益」が開けて來たからこれは外から證明される要もなく、破らるべきあり方にもない。それを障へ破らんとするものは「無始時來性」の内から來るもののみであ

る。凡夫の「無始時來性」が久遠劫來無始の無明を根據として業縛結使の宿業を以て「無有出離之縁」と斷絶を宣言すればするほど、「念佛者無碍の一道なり」と是を攝取し、「般若」と「大悲方便」を以て是に逆對應するのである。所謂「機之深信」なるものは般若の「空智」が世間の「分別智」を寂滅せしむる「清淨世間智」の「實存的態」であると了解する。而してこの逆對應はたゞ對應するのではなくして滿入の對應であつて、佛教の修道に於ける言葉で以てするならば「即證」・「超證」であつて能所寂滅の不一不異すなはち「即」なのである。この故にその眞實は主體的には「金剛心」であつて金剛とは不壞を意味するのである。それ故聖親鸞が本師源空・法然上人に如何に歸依の眞實を必然ならしめられてあつたかは、その著述に於て見られるところであつて「建仁辛酉曆棄_ニ雜行_ニ歸_ニ本願_一兮」と『教行信證』「化身土卷」の「後序」の文に見ゆる吉水入室の二十九歳から晩年までそれは至心歸命の誠をつくしたものであつた。この法然上人との遭遇は宗教的新生をもたらしこの時を以て娑婆の終り臨終が久遠劫來の「無始時來性」に宣せられた。この新しい生命誕生の「今」に聖親鸞の「有餘なる無始時來性」が置かれて九十年の生涯が閉じられたのである。この親鸞の「有餘涅槃」「のこされたる無始時來性」こそ「宗祖親鸞聖人」であり「淨土眞宗」の「眞實」を世に證據立てた證據であつて、彌陀の本願の成就を自らに立證したものであり、それを末代の我々の上に立證してをるものである。聖親鸞がひたすらなる本師源空への歸依によつて不覺ずして「法然のおほせ」の眞實を證據立てゝをるものが惠信尼文書の中にあはれてをる——「山を出でゝ六角堂に百日籠らせ給ひて、後世を祈らせ給ひけるに、九十五日の曉、聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせ給ひて候ければ、やがてその曉いでさせ給ひて、後世のたすからんずる縁にあいまいらせんと、たづねまいらせて法然上人にあいまいらせて、又六角堂に百日籠らせ給ひて候けるやうに、又百か日降るにも照るにもいかなる大ふにもまいりてありしにたゞ後世の事は、よき人にもあし

きにも、同じ様に生死出づべき道をばたゞ一筋に仰せらせ候しをうけ給はり定めて候しかば、上人のわたらせ給はん處には、人はいかにも申せ、たとひ惡道にわたらせ給ふべしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで、思まいらする身なればと様々に人の申候し時も仰せ候しなり」かくて「法然のおほせ」の眞實を親鸞が自證し、「親鸞がまうすむね」の眞實を親鸞の室惠信尼が親鸞の内にこれを自證したのである。

茲に於ていま述べて來た限りに就いて考へるならば、法然上人、親鸞聖人、惠信尼この三人が如何に各々その自證のあり方に置かれてあつたかと云ふことである。法然上人が善導の『觀經疏』を媒介として入信せられた事は既に何人も既知の事實であつて、聖覺の『十六門記』「……一心專念彌陀名號の文に至て、善導の元意を得たり歡喜之餘に聞人なかりしかども、予が如の下機の行法は阿彌陀佛の法藏因位の昔、かねて定置るゝをやと高聲に唱て感悅髓に徹り落涙千行なりき」(第八、信修 念佛往生門)

『法然上人行狀畫圖』第二十一

(一)又云善導の釋を拜見するに、源空が目には三心も南無阿彌陀佛、五念も南無阿彌陀佛、四修も南無阿彌陀佛なり。
(二)又云本願の念佛には、ひ○と○り○だ○ち○を○せ○さ○せ○て○、す○け○を○さ○し○ぬ○なり、す○け○と○い○ふ○は○智○恵○を○も○す○け○に○さ○し、持○戒○を○も○す○け○に○さ○し、道○心○を○も○す○け○に○さ○し、慈○悲○を○も○す○け○に○さ○す○な○り、善○人○は○善○人○な○が○ら○念○佛○し、惡○人○は○惡○人○な○が○ら○念○佛○し、た○ど○む○ま○れ○つ○き○の○ま○ゝに○て○念○佛○す○る○人○を○念○佛○に○す○け○さ○し○ぬ○と○は○云○也。

(三)又云他力本願に乗ずるに二あり、乗ぜざるに二あり乗ぜざるに二といふは、一には罪○を○つ○く○る○と○き○乗○ぜ○ず、其○故○は○か○く○の○如○き○罪○を○つ○く○れ○ば、念○佛○申○と○も○往○生○不○定○な○り○と○お○も○ふ○時○に○乗○ぜ○ず、二には道○心○お○こ○る○時○乗○ぜ○ず、其○故○は○お○な○じ○く○念○佛○申○と○も○か○く○の○如○く○道○心○あ○り○て○申○さ○ん○ず○る○念○佛○に○て○こ○そ○往○生○は○せ○ん○ず○れ、無○道○心○に○て○は○念○佛○す○共○か○な○ふ

べからずと、道心をさきとし本願をつぎにおもふ時乗ぜざるなり。次に本願に乗ずるに二の様といふは、一には罪つくる時乗するなり其故はかくのごとし罪をつくれれば、決定して地獄に落べし。しかるに本願の名號を唱れば決定往生せんことうれしきよとよろこぶ時に乗するなり、二には道心おこる時乗するなり、其故は此道心にて往生すべからず、この程の道心は無始よりこのかたおこれどもいまだ生死をはなれず故に道心の有無を論ぜず、造罪の輕重をいはず、たゞ本願の稱名を念々相續せんちからによりてぞ往生は遂ぐべきとおもふ時に他力本願に乗ずるなり。

(四)又云ここにこめたる鹿も友に目をかけずして人影にかへらず、むかひたる方へおもひきりて、まひらにぐれば、いくへ人あれどもかならずにげらるゝなり、その定に他力を深く信じて萬事をしらす往生をとげんとおもふべきなり。

(五)又云たとひ餘事をいとなむとも、念佛を申々これをするとおもひをなせ、餘事をし、念佛すとはおもふべからず。

(六)又云往生をねがひ極樂にまいらん事をまめやかにおもひ入たる人の氣色は、世の中をひとくねり恨みたる色にて常にはあるなり。

(七)又云我はこれ烏帽子もきざる男なり、十惡の法然房愚痴の法然房が念佛して往生せんと云ふなり。

(八)或時上人、あはれ此度しほせばやなど仰せられけるを、乘願房承て、上人だにもか様に不定氣なる仰の候はんには、その餘の人はいかゞし候べきと申ければ、上人打わらひ給ひて、まさしく蓮臺にのらんまではいかでか此思ひはたえ候へきとぞの給ひける。

(九)又云罪は千惡五逆の者なをむまると信じて、小罪をもおかさじと思へし罪人なをむまる、いかにいはんや善人や、行は一念十念むなしからずと信じて無間に修すべし、一念なをむまるいかにいはんや多念をや。

(十)或人上人の申さて給ふ念佛は、念々ごとに佛の御心にかなひ候らんなど申けるを、いかなればと上人かへしとはれければ、智者にておはしませば名號の功德をもくはしくしろしめし本願の樣をもあきらかに御心得あるゆへにと申げれるとき、汝本願を信することまだしかりけり、彌陀如來の本願の名號は、木こり草かり菜つみ水くむたぐひごときのもの内外ともにかけて、一文不通なるがとなふれば、必ずむまると信じて眞實に願ひて常に念佛申を最上の機とす……聖道門の修行は智慧をきはめて生死をはなれ、淨土門の修行は、愚痴にかへりて極樂にむまるとしるべしとぞ仰られける。

『黒谷上人起請文』(一枚起)
請文

(十一)もろこし我朝もろくの智者たちの沙汰し申さるゝ歡念の念にもあらず……たゞ往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申せばうたかひなく往生するぞと思とりて申外には別の子細候はず……念佛を信ぜむ人はたとひ一代の法をよくく擧すとも一文不知の愚鈍の身になして尼入道の無智のともからにおなじくして智者のふるまひをせうして、たゞ一向に念佛すべし。

(十二)『黒谷上人御法語』(二枚起)
請文

道俗おもふべし、我身にはかしこき事は一もなし佛の願によらずばかゝるあさましきものの往生の大事をとぐべしやと思ひ南無阿彌陀佛の悲願をあふぎ他力をたのみて憚なく唱ふべきなり、是を本願を憑とはいふなり、……凡、佛をたのむといふは心の中の觀念にあらず、たゞ名號を唱ふるをすなはち本願憑とは云也、念佛の行者觀念にと

まる事なかれ、思はゞやがて聲を出してとなふべき也、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……法藏菩薩の昔の他力本願の故に、彌陀如來の自在神力を信じ奉るべし……。

右は法然上人の御法語のうちからその一毛を抄出したものであるがこのうちに示された如き趣旨は上人の漢和の聖教、法語、消息の中にいたるところ見る事が出来る。就中その御法語類の中には念佛者としての上人の生々とした姿に接する事が出来る。いま右の條々に於ても、(一)は(十二)と合重してみると上人の念佛は「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……他力本願の故に彌陀如來の自在神力を信じ奉るべし……」——全く満された念佛であつて、選擇本願の念佛と云ふことは萬行攝取萬善攝在の念佛なりと云ふ實感が示されてをりその由來するところ全く他力本願を憑むところにある。(二)念佛には「ひとりだちをせさせて」と云ふ事と(四)とを重ねて窺ふとき、上人の一向專修のひたすらなる信順を如實に見せられた心地がする。(七)と(十)は念佛に於ける「無始時來性」念佛の正機のあり方が上人の實踐を通して示され愚痴にかへつて念佛するところに光る無上寶珠の名號の限りなき深信が示されてくる。(五)と(六)とを重ねて窺ふと、愚痴にかへつた念佛者の實生活の面影が出てくると思ふ、すなはち、「世の中をひとくねり恨たる色にて常にはある」ものは念佛の中に渡世の業を置くので、生活の中に念佛を挿入した生き方ではないと語るのである。この故に「ひとくねり恨みたる色」誠に味のある言葉であるが、「ひとくねり」の色調がたゞよつて来る。(三)と(九)とを複合して窺ふと——罪と道心が念佛を「爲先」とするか「爲後」かによつて願力への「乘不」が決せられる。罪はよきにあらす道心あしきにあらす救ひはたゞ念佛を「先」とする信順によつてはなる。その「念佛爲先」の「横超」の中から「罪人なをむまるいかにいはんや善人らをや」の修徳の道が興へれ、「一念十念むなしからずと信じて無間に修すべし」と執持の道が貫通する「罪は十惡五逆

の者なをむまると信じて小罪をもをかさじ」との倫理性が「信」の前後を包んでをる。今これと歎異鈔の第三章とが更に重複せしめられて考へられねばならぬ。茲に信仰と人生々活、すなはち信と倫理性の問題が示されてをると思ふ。「善人なをもて往生をとぐいかにいはんや悪人をや」の親鸞聖人の語と「罪人なをむまるといかにいはんや善人をや」の法然上人の語を卒爾に考へてはならぬと思ふ。歎異鈔の第三章は本願の正機、「信の場」を談つたものである。従つてこの場合には「悪人」は「機の深信」で「法」すなはち「本願の内」にある。今かくの如き信心に於ける機を外に打ち出して本願正所の機を明して他力攝生の大悲を機に於て示されたものと思ふ。従つて「悪人なほ往生すいかにいはんや善人をや」とある「善人」なるものは「そのゆへは、自力作善の人はひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ彌陀の本願にあらず」(彌陀の本願の正機に非ず)とある如くこの「善人」を法然上人の法語(三)に翻すれば「道心のおこる時乗せず、そのゆへはをなしく念佛申とも、かくのごとく道心ありて申さんずる念佛にてこそ往生はせんずれ無道心にては念佛す共かなふべからずと道心を先とし本願をつぎにおもふ時乗ぜざるなり、次に本願に乗ずるに二の様といふは、一には罪つくる時乗ずるなり其故はかくのごとく罪をつくれれば決定して地獄に落つべししかるに本願の名號を唱れば決定往生せんことうれしさよとよろこぶ時に乗ずるなり……」とある道心を先とし本願をつぎにおもふ自力作善の人である。然るにかくの如き人に對して「罪つくる時乗ずるなり」の悪人がある。その人は悪人ではあるけれども「乗ずるなり」とすでに本願の内にある。然るを本願に於て往生の得否の決定を見ず凡夫善惡の業因、自力作善の尺度を以てせんとすれば悪人なほ往生をとぐいかにいはんや善人をやと主張せんとする。これは世の人の一旦のいはれであつて本願のいはれでないとするところに「歎異鈔」が云はむとするものがあるのである。然るに「法語」も上に所引の文にひきつゞき云ふが如く「二には道心おこる時乗ずるなり其故は此道心にて往生すべからずこの程の道

心は無始よりこのかたおこれどもいまだ生死をはなれず、故に道心の有無を論ぜず造罪の輕重をいはずたゞ本願の稱名を念々相續せんちからによりて往生は遂ぐべきと思ふ時に、他力本願に乗ずるなり——すなはち本願は大小の聖人輕重の惡人皆齊しく同じく念佛にて攝取する事がその大悲であるがごとく善惡賢愚に差別のない平等の大悲である。善人も惡人も男子も女人もないが、この平等一如の大悲が光の闇に於て愈々明かなるが如く善惡平等のまゝにありつゝそこに惡人正機の大悲の相を彰すのである。今この本願の平等一如の大悲が惡人に於て愈々輝きこの本願の大悲に於てのみ正機として呼びかけられる機法のすがたを、外に出して大悲の法徳をそれに於て示されたものが歎異鈔である。「善は善く」「惡は惡るい」なる差別の相を壞せずして平等に攝取される「信の場」に價値顛倒の大悲の態が顯れることを示されたものである。それはあくまで本願に立場するものであつて、「世の人のつね」なる一旦のいはれではないのである。以上の信の境地を先だつ「如實智見」とし「如理智」として次に場面が轉變する。それはかくの如き信の主體が置かれてある現實的な場である。すなはち「信の現實態」である。先に既に提示した「殘〇。さ〇。れた〇。無〇。始〇。時〇。來〇。性〇」である。

善導の二河喩に示された白道上の人は唯一人であつて本願の一道に於て救主彌陀と面々相對する。發遣の釋迦もその後にある。「親鸞一人がためなりけり」の境地である。しかしこの信の境地は、過去、現在、未來の業因縁の流れに置かれてある「我身」「有餘の色身」を所縁として展開し來る「殘〇。さ〇。れた〇。無〇。始〇。時〇。來〇。性〇」を感受しなければならぬ。「悲歎述懷讚」に示されたる此岸の業感の秩序に於ける我を見なければならぬ。「淨土眞宗に歸すれども、眞實の心はありがたし、虛假不實のわが身にて、清淨の心もさらになし」等々、「無慚無愧のこゝの身にて、まことのこゝろはなけれども、彌陀廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ」等々これ等の和讚を通じて「無碍の大信心海」「眞

の佛弟子」「金剛心の行人」は如何に置かるゝか。それは「極重惡人唯稱佛、我亦在彼攝取中、煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」の境地であると思ふのである。白道上の唯一人の先端人は「我亦在彼攝取中」と既に道あり度人あり傳統の最末端人として、像末法滅特留此經止住百歲の大悲をうけた最後人として大會衆の中に置かれてゐるのである。かくて如來の「一子」としての重愛を「末子」がうけて三朝淨土の大師の哀愍の内にも小さきものとしての光榮の座が與へられてゐる。茲では「先だてる者は大いなり」である。「我も亦彼の攝取の中にあり」「いはんや三朝の大師をや」となる。かくてこの「一心の轉」を基盤として「信」と「行」を語らんと欲せば「法語」(九)「罪人なをむまるいかにいはんや善人をや」の思想的立場が成立すると思ふ。この法語では法然上人自らがこの立場に身を置いて修善のともがらに同じつゝ修善に自信なきものをそのまゝ願海に引誘して同一念佛無別道故の眞實を實踐したまふものであつて局面的立場をよしそれが如何に宗教として本質的な立場であつても唯一の立場と思つてはならぬ。いと小さきもの一切の哀愍の中に於てのみゆるされるものが特留此經の大悲の唯一人の擔ひ主が「眞實之教」すなはち本願力に遇へば、親鸞一人なる最先端唯一人に還へらしめられるのである。我々は時として法然上人の寛如たる宗教的思想の成立根據を見失ないはせぬかと思ふ。我々の有漏の穢身は「有餘の依身」であるがそれはもはや歴史の中に置かれた我である。この最末端に先だてる「大きなもの」から一つの道が貫き通してをるかくてそれを信じそれを行ふことに於て先を訪ひ後を導びく法の約束に身を置くのである。「至心に信樂して我國に生れんと欲て乃至十念せん」と如來の眞實が願はれる世間である。それはすでに世間であり世俗であり分別能所對立の價値の世界である。從て悪しきよりも善きもの小なるより大なるものが受けとらるゝ世界である。かくの如き世界なるが故に大小善惡を超えた如來の眞實が大善根福德の因縁として示されねばならなかつた。かくの如き世間の態に於て世間に入つてそれを轉ず

るところに名號が大善根福德の因縁と云はるべき理由があるのであつて、従つてそれは、一念よりは多念、小善よりは
大善の修相が取らるべきがこの世間の約束であるこの約束に従つてこの約束を轉ずるが故にそれは因縁なのである。
一念より多念へ、下至十聲一聲より上盡一形へ、これが修相としての約束であり入世間のあり方である。而もこのあ
り方をそのまゝにして平等ならしむるのが「法の眞實」の約束である。すなはち「乃至」なる語が本願の因願・成就
の文の上に持つ意味はそれであると思ふ。この故に「又云、いけらば念佛の功つもり、しなば淨土へまいるん、と
てもかくても此身には思ひわづらふ事ぞなきと思ひぬれば、生死ともにわづらひなし」(行狀畫圖 第二十一)「又云、一念十
念に往生をすといへばとて、念佛を疎粗に申すは信が行をさまざまぐるなり。念々不捨々といへばとて、一念不足に思
ふは、行が信をさまざまぐるなり。信をば一念にむまると信して、行をば一形にはげむべし、又一念を不定に思ふは、
念々の念佛ごとに不信の念佛になるなり、其故は阿彌陀佛は一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば念ごとに往
生の業となるなり」(全)

さて上來見て來た事を背景として前に掲ぐる「法語」(八)が解明されると思ふのである。法然上人が「あはれ此度し
ほせばや」など「不定氣」なことを申さるゝ様ではと乘願坊の云つた言葉に對して「上人打わらひ給ひてまさしく蓮
臺にのらんまではいかでか此思ひはたえ候べきとぞの給ける」——これは上人の「不定」の相でなく逆に「決定」の
相である。一行一稱の念佛にすら破れんとする機に誓はれた乃至一念の誓約に思ひ立つ念佛の心に外ならぬ。吾等は
この言に對する不安を解消し得たと信ずる。

法然上人にあつては「佛」をはからふことは「佛」を失ふことであつて佛は「本願」に於て自らを示し「名號」を
以て人となつたのである。この念佛に於て人は阿彌陀佛を自證してゆく。念佛の眞實は本願に順することによつて、

はからひなき道に至る。これが往生之業としての念佛であつて、それは「法語」にもあるごとく「念佛爲先」ことによつて我々の「無始時來性」の内に満入してくる本願に於て、眞實が阿彌陀佛と影現するのである。それは私の道ではなくして、後より來るものあることによつて限りなく眞實となつてゆく。それへ「往く道」であるとともにそれに於て恒に顯れる佛なのである。それが「念佛して彌陀に助けられまいらすべし」なる教によつて、その眞實を親鸞が自證し、それによつてまた法然の教の眞實が立證されたのである。かくて法然聖人の自證を自證した聖親鸞にあつては阿彌陀佛は本願の念佛の中に顯れた眞實である。かくて人間の分別から開放された如來はその眞實を自ら證明せずしては止まないものである。限りなき他愛へ大慈大悲へ自らを「施」することがその存在である。神の自證即如來の眞實はそれ自ら普賢の行願に出ずることに於て自らその眞實を自證してゆくのである。然るにこの自證の主體なる親鸞は相待差別の分別智の境界に置かれてをり「世間の態」に於てあるから限りなき「他」との對立相似の關係に於ける實存である。それは過去宿世の業縁に果報した五蘊所成の「自身」であつて身を持ち名を持つ固有名詞の第一人稱の「位」にある「我身」なのである。かくの如き「個の自」が限りなき「多の他」との愛憎、利害、善惡、邪正等の世間の「態」に於ける關連性即業縁の結び付きの世間こそ「自證の如來」がその眞實を「證自證」する「場」なのである。かくて「普賢の行願」こそ佛教に於ける神の存在の證明なのである。それは他によつてなされるのではない自證の如來自ら自らを如實にすることに外ならぬ。或は「三學」と云ひ「六度」と云ひ「十波羅蜜」と云ひ「念佛」と云ふもこの普賢の行願の「態」を示すものである。『教行信證』の「證卷」に「還相廻向」が示されてくる理由はこゝにあると思はれる。「證卷」に示さんと欲するものは「住正定聚必至滅度」にあることは勿論である。けれども利他教化地の益即ち還相の利益は「住正定聚」の現益に於てか或は「必至滅度の當益に於てあるかは聖斷すずに

明了であつて彼土に生じ終つての益であることは勿論である。正定と滅度を概念的に二つの世界に分截して考へることは、概念操作の上では便利ではあるけれども然れば何が故に還相廻向を彼此相對の相に於ける淨土、すなはち指方立相の淨土に於ける益とせねばならぬであらうか。「證」の「位」は、純粹彼岸なる「眞佛土」の「位」ではないにもかゝらず、そこに突如として還相廻向が持ち出されて来て「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」と示されて、「必ず滅度に至るが故に正定聚に住す」と示されてをらぬのである。思ふにこれは「證」の「位」を示すものであつて、「必ず滅度」の「座」は「正定聚」でなければならぬ理由を明確にするものである。如來は如來なるが故に必ず如去すること必ずである。「必ず滅度」とはその往相の位に於ては報身報土を貫き通して法性寂滅に迫るものであることを示してをるのである。かくの如くしてそれは正定聚のもつ佛教的本來性とその根源的性格を示すものである。この「住正定聚」は「必ず滅度」なすが故に、この必ず滅度に於て淨土教は佛教であり得てをるのである。この「必ず滅度」の眞實を實證するものが現世の益なる「住正定聚」であるのである。かくて「住正定聚」に於て「必ず滅度」が成就するのであるから、「住正定聚」と「必ず滅度」を第十一願のうちに自證された聖觀鸞が「證位」に於て利他教化之益、還相廻向の益を受用されたのはそれがあるが如くに置かれたに外ならぬと思ふ。「住正定聚」も「必ず滅度」も「往相廻向」の内にあるからその本來的方向は出世間、寂滅無相にあることは疑ひない。従つてこの觀點よりすれば「住正定聚」は「必ず滅度」のための「住正定聚」である。しかるに、「必ず滅度」が「住正定聚」に轉依したと云ふことは、「住正定聚」が「必ず滅度」の利益であることを示すものである。利益とは、成就、完成、圓滿の「態」である。而して「必ず滅度」の益としての「住正定聚」とは「必ず滅度」の出世間般若智を轉じて清淨世間智を成ずる事であつてこれが普賢の行願の事依となるのである。これが證卷に還相廻向の記述の見ゆる所以と思ふ。

右の如く證の内面性に出世間的般若空智の方向とそれが轉じて清淨世間智を成じて度衆生行を施設してゆく二面ある事を忘失して「必至滅度」の一面性のみを取るならば、「證卷」に「還相廻向」の記述の示されてある聖親鸞の自證とその聖意とを信解する事が出来ないであらう。かくて「淨土眞宗」は二乘地に退墮し淨土と穢土とは彼此の二岸に截斷さるゝ事によつて此岸は實有と執され彼岸は不定の中に無されて「指方立相」の淨土もその眞實性が分別有相の觀念の中に佛敎の本來性即出世間般若空智に根ざす清淨世間智の指敎なる所以を失ふのである。若しそれかくの如き立場からすれば指方立相の淨土も分別識所執による有體の迷境にすぎなくなるであらう。然るに「眞佛土卷」所明の身土は不可思議光佛であり無量光明土であつて、指方立相の淨土の相をすら超えてをる。かくては我々はもはや信解の手がかりを失ふであらうのみならず、淨土は現實世間との必然的内面的通路を失ふであらう。かくては現實世間との關連に於て淨土眞宗に残された道は二つある。一は死後に淨土往生し畢つて再び穢國に還來して度人天の行に従ふと云ふ事と、二は報恩行の展開として令法久住利樂有情の教人信のいとなみに精進すると云ふこの二點である。しかし前者は可能性の中に現實を放棄したものであつて、それが信仰であるとは云へそこには何等の「證」が孕まれてゐない。後者は具體的現實的ではあるけれども眞宗の報恩行の本質は稱名であつてその觀念は本來的には彌陀釋迦善知識に局限さるべき性格をもつてをるのみならず、報恩と云ふ觀念の本質は受者が施者に對してのみ直接の意味があるのであつて、施者に系類する者への外延的擴張は受者即報恩者の自覺の程度に委任されてをる。然るに強いて、他律的強制的に外延的擴張をよぎなくされてはもはや恩報行としての意味を失ふであらう。かくて報恩と云ふ觀念は個人的であり經驗的であり恣意的でさえもるのである。かくの如き立場のみがたゞ一つの眞宗がもつ現實世間へのつながりであるとするならばそれは甚だ消極的である。實際淨土眞宗は種々なる面に於て現實世間とのつながりを持つてはをる

がしかし乍らそれ等は教團と現代社會とが相互に存立する上に於ける必要と便宜からたらされたものであつて、眞宗の教法の本質に於ける必然から展開されてゐないかの如くである。眞宗の對世間の動きに統一と情熱がないのはその證據である。世俗的な報恩行なるものは眞宗の基本的教行信證の四法體系の内にその場を持たず、復次的場を持つにすぎぬのである。淨土眞宗が羽化登仙の道でなく、大乘中の至極であるならば、少くとも本來的な佛教であるならば淨土眞宗の根源的なあり方に於てそれへの通路を持たねばならぬ。教行信證の四法の内にその場を持たなくてはならぬ。それは正しく先に述べるが如く「眞實證」に於てであると思ふのである。

蓮如上人が王法は額にあてよ、佛法は内心たくはへよと云はれたあの對世間の態度、御文等にあらはれる右の語に類同する御教誡等を見ると誠に古來稀に見る機會主義者に見える。而してその言葉を世間的語感のそのまゝで取れば淨土眞宗は佛法と王法との二元的な世界に住して、現實的には無性格であり「あれはあれ、これはこれ」と云ふ分裂した生活に置かれて、そこに必然的な統一を見出し得ぬが如くである。かくて淨土眞宗は統治者の御用のために常に準備されてをりまた教團人のあり方として無主張である。その代償として、支配者達の安寧と利益をいちぢるしく害しない程度に於て、パトス的生活がそのまゝ許される是が凡夫往生の宗旨であると云ふ様に一般に理解されそれが眞宗の正しい在り方であると受け取り合つてゐるのである。僅少な優れた學匠達や妙好人達はあつたにせよ、眞宗に對する一般的理解はかくの如きものとなつたのでなからうか。これでは眞宗に倫理性の基盤を見出す事が不可能である。

近代文化の創造的母胎であるヒューマニズムからも絶縁されてしまふのである。蓮如上人の眞宗とまで云はるゝ今日の眞宗の歴史的な現實態がかくの如き姿であると云ふ事は蓮如上人に對する本質的理解の不足に由來すると思ふ。蓮如上人の教學とその活動は當時の歴史的事態に應ずる「清淨世間智」の然かあらしめたところであつて、この「清淨世

間智」即ち「證」の立場は「信」の主體が境界と轉依したものである。この場に於て「教」即その内容としての「行」が如來の「教法」として現行する。この故に「證」は常に「有」の座に置かれ智願の主體となり、其に於て受けとるものは「行」即ち「教法」であるから、「教」は顯れ「證」は隱るゝのである。けれどもこの教者の「隱の證」こそがその所説の「教法」の眞實を身を以て實證してをるもののものであつてそれは限りなき迫力を以て「必至滅度」の「寂」を聞者に轉成せしむるものである。かくて彼の自證に於て我の自證を證することが「信」に外ならぬ。顯なる「教」は歴史的世間のあり方を宿すが故に隱なる「證」即ち「寂の場」が忘れらるゝ時、その清淨世間智の擔ふ空無自性の方向即必至滅度の勝義を隱没する。かくて「教」は經驗的なドクマと硬化し、その言葉それ自體が持つ論理とその意義に局限されて律法化し、それが應化した歴史性から游離してしまふのである。蓮如上人に於ては世間智はそのまゝ清淨世間智であつたが故に、よく世間智がそのまゝ出世間智に轉位した。さればこそ一宗の再興は末代の不思議と思はれる勢を以て實現されたこの蓮如上人の「教の場」即「寂」の場即「證」を見失つた人にとつては上人は偉大なる先徳であつたとしても、上人の世間智はたゞ世間智としてのみ受けとられたから、それは清淨世間智の機能を失つて世間智は世間智、出世間智は出世間智として分裂し、かくて「定住の極樂」と「不定の人間」との二世間に分別せしめられ各々それに妥當する「教」と「掟」とを二元的に分別するに至つた。勝義と世俗、眞諦と俗諦とを貫く一なる眞實の「證」を盲失することは彼岸への願生は此岸よりの逃避であり、此岸への志向は六道の輪廻或は單なる世善にあらしめられた。こゝには「至心信樂」の「欲生」も「無有出離之緣」の「懺悔」もなからしめた。「彼岸」と「此岸」とは一應概念的に考へられ觀念的に表象され得ても、佛教そのものの持つ根本的な宗教的本質なる「本願」を見出すことが出来なくなつたのである。かくて彼岸と此岸との分裂に於て大慈大悲は解消して、有爲有相の淨土と分別有

爲の概念が法界眞實の殘滓として我々の手に殘つたことである。かくの如くして、蓮如上人等によつて示された對世間の教誡も實は「出世間般若無性智」の施設方便であるところの「清淨世間智」の轉依に於てであると云ふ信解の根本的な「場」を失つたため、眞宗はその現實に於ける歴史的態の在り方に於て、現代文化の基盤をなしてをるヒューマニズムが佛教の内に成立して、ヒューマニズム的なもの、此岸的なものを形成するであらうところの佛教學的根據を缺失してしまつたため、眞宗の立場から現代の文化創造の歴史に参加する媒介を失つた事となつたのである。

これは眞宗の教學的立場より云ふならば、「眞實證」の信解とその實踐を缺いてをると云ふ事になるのである。聖親鸞の『教行信證』六卷の組織はその外形的構造に於ては三序六卷よりなり、内容的形成に於ては往還、眞假、六法、八願の法相に於て組織されてをる。而してそれが「顯淨土眞實」と云はるゝが如く、第六「化身土」卷は前五卷の眞實のために遮顯の役割を果すことに於て第五「眞佛土」卷に攝せられかくて淨土の眞實が一部全體を貫き通してをる、この意味に於て六卷ごとごとく顯眞實法の展開の聖典となる。これが順觀の立場と稱されてをる。然るに、第六「化身土」卷の所明就中三願轉入の意趣を基盤として窺ふとき、それは聖親鸞の現實的歴史的傳記的個人的な自覺轉入の「歴史」とその「眞實」となる。これが逆觀的立場と云はれて來た。然るにこの個人の自覺に先だつて「眞實」が「名號」として與へられてをることを示すものが「教」であり「經」である。それを示教するものが宗師であり善知識なる「人」であつて、「教」はかくの如き歴史的な「人格」を媒介としてもたらされる。聖親鸞の場合それは法然上人との遭遇である。「化卷」の「後序」はかうした意味を持つものである。従つて「後序」は「人」と「人」との遭遇に重點が存する。この「人」と「人」との遭遇は「人」と「法」との値遇を内容とするものであるが、しかし「人」と「人」とのこの偶然なる遭遇を可能ならしめたものはそれに先行する「法の眞實」であつて、「法の眞實」とは

「法」と「人」との必然的値遇の約束の眞實である。この「法の眞實」が一切の個々の偶然的な宗教的遭遇に先行先在する故によく信解の因となり縁となる、先だつものなるが故に宿因とし、宿縁と感覺されるのである。かくて「人」と「人」との遭遇を媒介として「人」と「法」との値遇がもたらされるものであるが、この「人」と「法」との値遇に重點を置くものが「總序」である。今この「人」とは「親鸞」であり「法」とは「名號」である。然らば親鸞なる「人」が如何なる在り方によつて「法」に達したか。「法」があるが如くに「人」があることが「法」のあり方であり、「法」の圓滿完了であり、また「人」の圓滿完了である。「人」もまた「法」のうちあつて「法」であるとの不二の自覺が「信」である。「法」の勝義にあつては「うちにある」は「於てある」ことゝ一如であるが、「うちにある」と「於てある」とが「分別の態」にある即「世間の態」にある時是を「寂」するものが「法」そのものの無自性であつて「うちにあり於てある」「法」が「於てある」態へ「内にある」態を擔つて轉ずることによつて「於てある」在り方の態を「内にある」在り方の態へ轉ぜしめ不二ならしむるのである。かくて三願轉入の信成就はもたらされるのである。この故に「信」は「法」の「世間」への轉成であるとともに、またそれは「世間」が「法」への轉入であるから「信」は「世間」の終りであり「法」の始であつて、この故にそれは『教行信證』所證の六法の始終であり成就でもあるから尤も重大を意趣が存するのである。これが「信卷」別開の理由でもありそれに別序を設くる所以でもあるのである。かくの如く窺ふ時「信」が「教」に結び附くことによつて「行」が「證」を轉成するのである。「證」へ轉依した「行」は、その「正定業」の本來性を「證」に現行して「正定聚」を感果するであらう。また「行」の内にその主體性として相を隱没した「信」はこの「證」の座に於て「必至滅度」を感成する如くである。正定業の正定は往生正定の義であるから、正定聚の正定も亦同義でなければならぬ。「行」が「證」へ轉依した事は「正定業」の圓

滿成就をそこに見出したことであるから、正定は必至の誓願に於て滅度へ轉依してゆくのである。いま正定聚と云はるゝ「聚」の意義であるが滅度に一異の相はないけれども「必至滅度」の「座」は「世間之態」に於ける主體である。しかも往相廻向の當面に於ては、善導の二河喩の合法に於て示してをるが如く「汝の言は行者なりまた必定の菩薩と名く」「汝」であり『觀經』の「念佛衆生攝取不捨」の念佛衆生である。選擇され攝取された一人の「汝」である。必至滅度の主體の性格は絶對的な一人、絶對的な「個」である。絶對的であるが故に「一」「多」の意義を脱了して「汝」であつて選擇廻向の大悲に於てあるが如くある「汝」である。しかし正定聚の主體の在り方は、「我亦在彼攝取中」の「我」であつて「我も亦」の主體である、この故に「世間の態」に於ける「主體」すなはち相對差別分別世間中の我であるが、けれどもそれは「在彼攝取中」の我であつて「清淨世間智」即「名號」が正定業として世間に於て完了した「態」に於ける「我」である。かくの如き「我」は横に十方豎に三世のを通して無量無邊の雜多なる「他」即「多個」を豫想しこれと對立するものである。「他」もまた他自らに於ては「自」であり「我」であるから「正定聚」と云はるゝ主體は一應は分別世間相に於ける「平均人」としての性格を持たされてをる、それが「聚」なる義でなくてはならぬ。かくてそれは多數の「個」の中に相對の態に於て置かれてあるものとして許されねばならぬであらふ。たゞ重要なことは、これ等の「個」は同一なる「一大事因緣即名號」に連り合つてをることであつてこの名號なる「清淨世間智」が相對個我的分別相を寂滅せしむる「態」に入る時すなはち個我が「必至滅度」を感成するとき有相なるこの「我」はそのまゝ無相なるが故にたゞ「汝」なる「絶對的個」となる。この「無相の我」は、「親鸞一人がためなりけり」の「信」の立場であり「無の有の我」は、「我亦在彼攝取中の我」でありこれが教團の基盤である。これが「教法」即ち「行信」の立場である。而して「極重惡人唯稱佛、我亦在彼攝取中」のかくの如き「我」を周つ

て「有の我」が無量無邊に存在する、すなはち苦惱の衆生・諸有の衆生がある。これが「教」の對象であつてすなはち「願」の立場が開かれる。これをそれらの順序に従つて「第一我」、「第二我」、「第三我」と便宜上云ふならば、「第一我」はその「世間の態」に於て「第二我」でありつゝ、「行信」の立場を「教」の立場に廻轉せしめられて、「第三我」を「第一我」に轉成する、すなはち願の立場を「成就」するのである。

かくの如くして轉ぜられたる「第三我」は新なる「第一、第二我」の主體となるのであるが、轉の主體となつたものは「第一我」であり媒介となつたものは「第二我」であり客體となつたものは「第三我」であつた。今この客體、「第三我」が「第一我」となる事によつて「主體」と轉位するのであるからこの久遠の主體への道が衆生救済の道となる。それは必至滅度と住正定聚との往還の内より願を成するのであつて、その願が若し、「正定」が「滅度」に轉入するありかたに於てあらはれる時往相廻向の願を感成し、「滅度」が「正定」に轉出するあり方に於て顯はれるとき還相廻向の願を感得するのである。かくて往還二廻向の事依は「證」にあるのであつて「證」は二種廻向の現實的事態であり「働く態」である。「眞佛土」は二種廻向の「畢竟依」であり「寂滅の態」である。かくて「願」は空、無相、無願の「眞佛土」に發するが故に尋源愈々遠く極りない。そこは本來「無相」であり「無願」の「土」であるからである。この故に直に「眞佛土」に證入する必至滅度の機すなはち招喚の聲を聞き發遣の聲に白道をゆく人は、自らを「我」（第一我）と感覺する「態」を寂滅して、「汝」と呼ぶものを感じし、「汝と呼ばるゝ我」すなはち「我」の否定の道に身を置く必至滅度の行者である。これこそ、前に云ふ「第一我」の面目であつて、それ故に「第一我」は「我」ではなく「汝」なのである。すなはち否定されて「汝となつた我」である。さればこそこの「汝」の往く國は無爲涅槃界たる寂滅の土であるは必定である。この「畢竟寂」の「無」が「善友相見愛樂無已」の「有」を顯眞す

る。かくてこの「樂」は「無極」に於てある。「眞佛土」に「有智」「有命」を否定した光壽二無量之願が輝き成る所以である、かくて命を失ふ者は幸である。これ淨土が「死の彼方」に象徴さるる辨證法的理由でもある。「無相の相」を莊嚴する淨土の願行が第十一願を基盤として普賢の行願を展開するのである。かくて往相廻向の願行として選擇攝取の名號が住正定聚を轉成するのであるが是が「清淨世間智」として「世間の態」に於て働くとき菩薩十地の行ともなり、或は三學、六度、四諦、十二因緣、八聖道、定散、三福九品等の諸善萬行の「態」をも顯すのである。然しながらそれ等の萬行は選擇廻向の名號の轉依としての「證」がその「事依」となつてをるから聖道の一代教の萬行すなはち「光闡道教」もすでに選擇廻向の「名號の場」に於て與へられてをる故に必然的に本願の選擇にはからはれつゝあるあり方に於てあるのである。すなはちそれが顯に現行して來たれるものが「至心發願欲生」の十九願であり、やがて二十願の「至心廻向欲生」とも顯れ出るからいづれも必至滅度の志向をたどらしめらるゝ。すなはち普賢の行願に展開さるゝ還相行は、「事依」は「證」にあるが「理依」は「眞佛土」にある。如何となればそれはすでに滅度に志向してをるからである。かくてこの萬行は、能所彼此寂滅の「態」に於て行ぜらるゝのであればこそ普賢の行願と云はるゝのであつて「我は還相の菩薩である」と云ふ如き有相の自覺はあり得べくもない。必至滅度の正定の座に於て、如來廻向の名號が、清淨世間智の轉の態に於て諸善萬行を轉依してゆく、而して現實的な倫理的文化的行爲が普賢の徳に遵がはしめらるゝのは必至滅度の「願に攝受」されることによつて往相の一念に徹るが故である。たと云はるべき事は我等教徒一般に佛教徒が現實的に世間行を行爲する積極的根據を失ひ、「淨土眞宗」を二乘地に退轉せしめてはならぬと思ふ事である。往相の願ひなくしては還相の事實は與へられない、往相の心行なくしては還相の願行はあり得ない。淨土の大菩提心は往相廻向の心行が轉依して普賢の行願を現行したものであつて、これを還相

廻向と云ふのである。すでに廻向なるが故に、名號に於て與へられ大悲の中に行ぜしめられるのである。吾が廻向行の主體を「有する」限り廻向は成就し得ないから、主體の「有」が「無さるゝ」までしかもそれを死後の淨土往生と云ふ有相の事態にそれを求めるならば、たゞ可能性を未來——明日に期待する姿であつて、住正定も必至滅度もあり得ない。そこには蓋然的な不定の態しかあり得ない。従つてまた還相の廻向をも可能的未來不決定の往生後に期待せんとする事となるであらう。然るに名號の信受は自力「我」の否定である。二河喻白道上の「我」は「汝一心正念直來」と喚ばれてすでに「我」が否定されて「汝」となつてをる。信が自力でないと言ふ事は、佛教の本來性に従つて名號による「自性」の否定に外ならぬのである。この「無自性の信」は「廻向の信」「無根の信」と云はるゝことと同義であつて、就中「無根の信」の意味は「自性」すなはち「我」に根據しないと云ふ「自性」の否定を示すものである。それは淨土より來生せる位に於て與へられたものとの意味である。

『愚禿鈔』上に「金剛真心無尋信海應_レ知」とあるが如く、「信」は有相の「分別世間智」を限りなく「無の有」と轉ぜしむる「清淨世間智」によつて否定して有無を離る無尋の性にあらしめられたものたることを物語るものである。この故に「信卷」末に「臨終一念之夕超_レ證大般涅槃」とあるは金剛心「信」を「功能の態」で示すものであるけれども、それは「淨土」「穢土」二世間對立の有相分別智の境すなはち「有自性」の境に於て、「此」に死して「彼」に生れると云ふ事實を主張することが目的ではないと思ふ。かくの如き「世間智」に於ける「往生」の主張は、淨土往生を生死の輪廻をつゞけゆくものと等しからしむると云ふ批難は『論註』上卷に於て既に見らるゝところである。「無尋信海」は久遠劫來の串習たる分別世間智の「自性」の「見」を轉じて「無自性」の「信智」を成ずることを示すものであつて、色心二法に自性を見る凡夫は、四苦の流の中にをかれ、就中その死苦を臨終の不安に於て尤も恐れ

る事である、然るに臨終と云ふ有相に性を見る世間智の事態を、その分別世間智の態に於てあるがまゝにして、「無尋、信海」すなはち「清淨世間智」に轉成せしめて、「生死」と「涅槃」「臨終」と「平生」「不定」と「正定」とを無尋ならしめて「臨終」の「不定相」「苦相」と「超證大般涅槃」の「決定相」「歡喜相」とを無尋ならしむる、すなはち「臨終一念の夕には大般涅槃を超證す」とは分別智の領解であるが、「臨終一念の夕をす^ら大般涅槃と超證せしむる」無碍の信海を嘆するのである。これは「臨終にかくあるべし」と云ふ豫想を執分別することではなく、「信の一念」の「今」の眞實を物語るものであるから、それは「決定」の相でありその態に於て「それがかくあるが如く」永遠の事態であるから「必至」であり「必定」である。「臨終一念之夕」と云ふ事を單に平生の最終位として見る事はもとより合理的ではあるが、しかしながらそれではこゝの深い宗教的意味が見失はれるであらう。これはむしろ反對に「平生」を「臨終の一念」に奪うて「臨終にあるものの臨終」であつて、それにあつては平生も臨終もそれしかないかくの如き「今」である。人間の尤も畏れ嫌ふ臨終それより外に何物もないさう云ふ一念である。人間分別の時の最後が時なき「今」の始として與へられる。それが「超證大般涅槃」の「事依」となる。名號なる「清淨世間智」がかくの如き態に於て「我」を轉じて「汝」とあらしめるのであつて、これ必至滅度の願より出るところである。即久遠却來の業報が無始時來性なる有相の見到に縛せられていつ解かるべき由もなき最後位である。それが「汝」に於て寂滅して「超證大般涅槃」する、これが智慧の念佛のあり方であるのであつてそれが名號に於て大行と稱げられ、善知識の「教」を媒介として聞かれ行ぜられ「有」なる世間智に結付いて、能所寂滅して無爲の樂を信證するのである。然らば出世間智が世間智に結付く態が清淨世間智であつて、それによつて能所寂滅の般若波羅が「世間」と「出世間」とを不二たらしむる。「有相の世間」すなはち「苦」の世間に「無相出世間」の「常樂」が方便善巧す

る。それが大慈大悲であつてその大慈大悲が清淨世間智として働くのである。かくて般若波羅密の方便施設とは、「無分別智」を以て「分別智」を空することであり大悲を以て苦惱を包むことから始るのであるかくて分別が無分別に苦が大悲に攝せられる道が興へられる。しかもそれは大悲自らが苦の要請に先んじて働くのであるから方便はすなはち廻向である。即ち般若空智が廻向を首として苦惱の衆生に働き大悲心を成就せんとする態が「願」である。この故に「般若波羅密」の「轉」としての「大慈大悲」は衆生の自覺に先だつて興へられたる「智慧の約束」である。この先だつ大悲なくんば一切の宗教的自覺の因縁を失ふであらう。かくて信心の智慧は「分別智」の「轉」であり、如來の先だつ大悲心が成就し完成し畢竟した「態」に外ならぬのである。すなはち「大悲方便」は「本願」の本質的な性格である。かくて「願」はその性格に於て衆生の「苦果」を縁として愈々大悲し方便するが故に「苦因」を媒介として「智」を施設するであらう。その「智」は「苦因」を轉ずる「力」を顯すが、「力」とは「必至滅度」の「力」に外ならぬ。かくて「智」は「願」より出て不二なるところに「願力」を顯し「智力」を示す。すなはち「住正定聚必至滅度」を現行するのであつてこの「智力」こそ「清淨世間智」としての智慧の念佛であり「名號」でなくてはならぬ。しかして「名號」なる「清淨世間智」が「力」を持つと云ふことは「世間智」と「出世間智」とを自らに於て結びつけしかも「清淨世間智」の「位」より「出世間智」への轉を持つことに外ならぬのである。しかもこの「力」たるや「智」に先だつ「方便」すなはち「廻向」すなはち「大悲心」が自らを成就の道に轉成した「願」の現成があつたからである。而してこの「願」が「力」を持つことは「般若波羅密」より出るが故であつてそれと不二一如に於てあるからである。然らばこの「願」と「智」とを不二たらしむるは「方便」すなはち「大悲廻向心」であることを忘れてはならぬ。かくて「方便」を媒介として「力」を持ち得る「願」と「智」であると云ふことは、すでにそれは

廻向を首とした大悲心に於て與へられたものであると云ふことであり、更にまたそれは大悲廻向の心が自らを成就完成の道に於て顯示したものと受け取らるゝ。即それは法尅の道理であり「それがあがるが如くにある有様」であつてすなはち縁起の道理、法性無相の空智、般若波羅蜜の力に外ならぬのである。

「臨終一念夕超證大涅槃」とは尤も厭ふべき死のいまはの時臨終を、超證大涅槃の時すなはち永離生死の大事を決定する時と轉換するのであるから、尤も厭ふべきものを尤も樂ふべきものとし、尤も悪くむべきものを尤もよるべきものへ轉成する。それは無尋の信海のあるがまゝなるあり方であつて信仰の性格を尤も充足的な形に於て示したものである。右の一句の名句文を分別智、三世實有の法相に於て見るならば、「一念」は現在の法・横超の「金剛心」につき「超證」は未來の法・「大般涅槃」につきしかも三世隔絶の別境界が現在が過去に落謝し未來が現在に移行する時に涅槃の境が現行すると云ふことになるであらうが、かくの如き「三世」の「方向序列」と今の文の顯す三世の「方向序列」とは全く別であつて若し前者を「法體生起」の次第を示す「三世」とするならば後者は「主體感果」の因果を示す「三世」とも云ふべきであらう。すなはち「未來」――「現在」――「過去」の序列「法之三世」とも云ふべきものが「過去」――「現在」――「未來」の序列「機之三世」とも云ふべきこの二つの異質的な時の流が時の同じ「位」に於て相互に重なり合ふのは「現在」のみである。――乍然認識論的立場から云ふならばこの二つの時の流れも實は「現在」なる時の内容が持つ性格であつてこの「絶對的現實」すなはち實踐的な「今」の内容をその性格に於て時間的に秩序づけ形成したものに外ならぬであらう。かくてこの二つの時の流れの成立する基盤は「現在」である。而してこの「現在」は「不來にして來」「不去にして去」なる「法」があるが如くあるすがたに外ならぬのである。「未、現、過」の時の流れにあつては「未」は「常に來るもの」の位であるが、「過―現―未」の時の流にあつ

ては「未」は「永遠に來らざるもの」の位に於てある。また「未、現、過」の「過」は、「永遠に去りしもの」の位であるが、「過、現、未」の「過」は常に「現在」の内に來り生きその内容となりつゝそれを規定するものである。それ故にこの「過去」は「常に去らないもの」の位に於てある。かくの如きものが交錯してをるところに「現在」そのものの眞の在り方があり重大性があるのである。これが「絶對的今」である。「現在」に於て「ものがある」と云ふことは「かくの如きあり方に於てある」と云ふことであつて、かくそれがあるがまゝに見ることを「如實智見」「般若」と名づくるのであるから、現在の實相は般若に於て「不來にして來、不去にして去」と照見されるであらう。この故に「般若」は複雑なる「今」に於て「過現未」の時の流れに自由である即解脱に於てあるが如く自由に時の流れの中に出沒してその「座」と「方向」とをを選擇する解脱智見に於てある。然るところ分別智の主體は、「過去—現在—未來」の流れに於て「自」を見るものであるからこの「過去」は現生し永遠に「過去しない過去」であつてそれによつて現在は常にこの規定のもとに置かれてをるのである。その意味に於てかくの如き主體は「過去人」「業の人」である。その「未來」は永遠に來たらざる未來であり、永遠に去らない「過去」と永遠に來らざる「未來」とに生きる「現在」は「過去」の業繋の桎梏のもとに永劫不來の「未來」に嘆いてをる不安不定の有情でなくてはならない。かくの如き現在にあつては、「過未無體」どころではなく克實すれば「現未無體」であつて、現在に於て問はるべきは「過去」であつて、この「三世」の本質的性格は全く無始の「過去」に本體を置く點にあるのである。かくてこの「未來」は常に過去（及現在）に左右され浮動して止まぬ不定未知のものであつてしかも永遠に來たらざるをその「位」とするからたゞ我よりそれへ「往く」のみがそれに結び附く方法として殘される。この故に「未來」には全く過去の苦因と現在の苦果とに逆對應するはかなき觀念の夢が描かれざるを得ない。般若婆羅密如實智が

法性無性の不二性に於てはかなき凡夫迷執の觀念の中に滿入して「未來」の性格を轉換したものが「指方立相」の法相なのである。この故に指方立相とは「未來—現在—過去」の法の因果が「過去—現在—未來」の機の因果の中に滿入して、「機の時の流」の「未來」を「法の時の流」の「未來」と轉換したものである。永遠に來らざる「凡夫の未來」の中へ、常に來る「如來の未來」が滿入したものである。かくて「常に來る未來」に貫かれたる「過去—現在—未來」が指方立相の「淨土教的時間」なのである。

分別智世間のあり方は、過去に索かれて不定の未來に向ふ現在であるから、現在は過去に規定さるゝが故に「自在」を失ひその未來が不定の故に「信」を迷失し生死輪廻の苦境を業感する。すなはち限りなき惡循環である。かくて逆に「信」を失ふことによつて未來を無し未來を失ふことによつて過去を消失するから、現在は現在のもつ「時間性」「因果性」を失つて抽象的現在となるのであらう、すなはち因果を撥無する。この故にかくの如き「抽象的現在」にあつては「斷見」と「無因」とが分別智所執の「我」の「自性」をおびやかすから、逆に享樂を欲樂して苦惱を重ぬことを苦惱より逃避の道と錯り執する。かくて「求不得苦」の主體は「五逆謗法」の機となるのである。かくの如き主體が失へる時間性をとりもどさむとするものが、時間的にみた淨土思想であつて、不定の「未來」の中に莊嚴淨土の立相をなすことによつて「不定の未來」を「定住の國」としかく「未來」を設定することによつて「過去」をとりもどすことができそれによつてこの三世の秩序に於ける「現在」はそこに因果を見出す事は困難ではないのである。しかしその「未來」が如何に七寶莊嚴の淨土であつても、「過現未」の時間性の「未來」に於てみるならばそれは「此土」の因果性を脱せないものであるから、この「除苦惱法」の希求に於て「時間性」への復歸、倫理性の願求是見出されても、そこにあらはるゝ「佛」と「土」とへの結びつきがなほ不足なるをまぬかれずそれは果しなき苦惱の慰め

であるにすぎないであらう。然るに時間性を失へる主體を時間性に歸還せしむることが未來に莊嚴淨土を立相した所以であつた。「未來」の内容は「定住の淨土」であつて不定の惡無限的流轉の境ではない、故に未來の淨土は、「未來—現在—過去」の時間的の意義に於て自證されなくてはならぬ。すなはち「未來」に七寶莊嚴の淨土を建立したと云ふ事は、般若の轉に於ける方便、願、力、智が有相分別智所感の時間を法性無相の空智に轉じたと云ふ事である。従つてこの「未來」は法性に於ける「未來性」であつて先來のべた二種の時間系列で云ふと「未來—現在—過去」に於ける「未來」と轉位してをる。かくて「淨土」は現在へと常に來つて止まぬ「未來」である。すなはち「廻向」の態にあり大慈大悲として「過去—現在—未來」の業感の態を轉じ攝して止まぬのである。

この「轉」の場が「宗教的今」であつて、それは「過現未」の「現在」の流れの中にもありまた「未現過」の現在の内にもある。この「今」に於て「過現未」の「不定の未來」が「必至滅度の願」に攝せられて「不定」が「必至」「必定」と轉せしめられ、業苦流轉の現在が「住正定聚」と轉せしめられるのである。この「機の未來」に「法の未來」を結付くることによつて「機の時間」の内へ「法の時間」を惠施する。「永遠に來らざる未來」を「常に來る未來」に轉じ「常に去らない過去」を「永遠に去つて來らざる過去」と轉ずることによつて「過未」が「現在」の内にもそれがあつて、それがあつて因果即時間性に於て「一如の態」を現成して、この「今の態」に於て「常に來つて去らない過去」が永遠に去ることによつて拔苦解脫がもたらされ、また「永遠に來たらざる未來が常に來る」そのことによつて興樂の妙果が超證されるのである。すなはち「流轉の未來」「不定の未來」の觀念の中に「法性の未來」「定住の未來」の眞實を結ぶことによつて「夢幻の淨土」が「眞實功德莊嚴の淨土」としてそれが常に先だち迎ふる。かくて必至滅度の誓約に於てそれに「往く」茲に業感と法性とが即せしめられるものが「現在」となるのである。かくて「過—

現—未」の流轉の時がその「未來」に「淨土」を建立莊嚴することを契機としてそれを「未—現—過」の「未來」に轉じ「今」に於て、「未—現—過」の法性の因果の系列に切り換へられる事によつて、「過去」は永遠寂滅の「過去」となる、かくて「過去」が生死の因果の系列中に於てもつた過去の「因性」「主動性」を寂滅せしめられるのである。——「言斷者發起往相一心故無生而當受生、無趣而更應到、已六趣四生因亡果滅故」(信卷會本八)かくて「常に來る未來」の「それがあるが如くにある」態が「現在」である。而してかくのごとき「現在」は「常に來る未來」に據つてあり、「常に來る未來」は「それがあるが如くにある」「現在」に於て示されるのである。この「未來」と「現在」とのありかたは「自然」であつて「自然」とは法爾の道理のまゝなることすなはち「是あるが故に彼あり、是生ずるが故に彼生ず」と云ふものあり方に外ならぬのである。しかし今こゝに「是」と云ひ、「彼」と云ひ、「あり」と云ひ、「生ず」と云ふことは、その本來、分別智世俗の態に於て發生を持つものであるから、緣起の道理に於て否定せらるべきあり方に於けるものである。すなはち法尙の自性は無自性であるから、その故は「非是」「非彼」「非有」「非生」であるが、「それが否定するものに於てそれ自らをあらはず」ところにまた如實智すなはち般若の空智が分別知に結びつくそのあり方がある。この故にいま、ものが「未來」↓「現在」といふあり方に於てあるとは、來つて盡きぬものが常に來つてやまぬ左様な現在に於てある、と云ふことである。かくの如き現在は「永遠の現在」即「今」である。永遠に來るものが永遠にあるものになる。それ故に永遠の現在は現在と云ふ——三世差別の意味を超越するのである。それはたゞ「あるが如くにあるまゝなるそれ」であるから、それが動くすがたは、「是あるによつて彼あり」なる絶對空間——如虛空、如廣海のあり方の「態」に外ならぬ。生滅に於て表現さるる不滅である。然るにものが「現在」↓「未來」のあり方に於ける「態」は、すなはち「あるが如くにある」ものが「常に來るもの」

の態に於けるあり方であるから、あるものが常に來るもの態になるものあり方であるから、それは永遠の「生れ」である。

それ故にこれは「是生ずるが故に彼生ず」なる絶対的根源的時間の態に於けるあり方であらう。いま「これあるが故に彼あり」とは「是心是佛」の基盤をなすものであつて、「金剛真心無碍信海應知」(愚禿鈔)とあるが如く「信」は「生死」と「涅槃」とを即せしめ、無分別出世間の勝義と分別智世間の世俗とを無碍ならしむるのである。「これあるが故にかれあり」の無時間的一如の法性さながらなるあり方の現成が示されるのである。「獲金剛心者則與韋提等即可獲得喜悟信之忍是則往相廻向真心徹到故籍不可思議之本誓故也」(自釋、三十二、三十三)の文は佛の在世正法の時の韋提も、像末法滅の時の我々も本願一乘海に於て等しく同じく置かれ時空の差別は撤せられ如々なるあり方すなはち信心の智慧を成ずることを物語るものである。往相廻向の真心徹到するが故に不思議の本誓を籍るが故にとは上來の言を以てすれば、「あるが如くにあるもの」とは「常に來るもの」が「常にあるもの」となつた態に外ならぬ。所謂「法の三世」の「未來」が「現在」に現成した姿であつて、かくの如き「現在」が「無碍信海」なのであるそれは限りなく如來することのそれである。

然るに『略文類』(丁十七)——「常没凡夫人緣願力廻向聞真實功德獲無上信心則得大慶喜獲不退轉地不令斷煩惱速證大涅槃矣」——とある。この文の前半の義は前に出す「獲金剛心」の文と同義であるが、注意すべきは後半の部分であつて「獲不退轉地不令斷煩惱速證大涅槃」とある點である。すなはち不退轉地の修因感果の途上に於ける義趣が重大なのである。これが龍樹が『十住毘婆娑論』に於て採りあげた根本問題であつて、「歸命相品」に於ける「空觀念佛」「念佛品」に於ける「有相念佛」「易行品」に於ける「稱名念佛」も「不退轉地」としての「初

地へ修入する行法の轉開であつたのである。「獲不退」「不斷煩惱」「證大涅槃」のあり方が了解されなくてはならぬ。「獲不退」の主體は「易行品」で云へば懦弱性劣の機である、従つて分別智世間のあり方に置かれてある。先に述べ來つた言葉を以てするならば「過去—現在—未來」の時の流れの中に置かれてをる、すなはち流轉の三世のたゞ中にある不定不安の苦惱の主體である。然るそれは「籍ニ不思議之本誓一故」(卷信)、「緣ニ願力廻向一聞眞實功德一獲ニ無上信心」(略文) ことによつて、「無相般若」を體とせる「清淨世間智」の「願力」と「智力」とによつてもたらされた轉の「態」すなはち「獲不退轉地」なる主體は「未來—現在—過去」なる法の流れの中に置き直ほされ、主體の「我」が「汝」として「無」された正定聚之機である。それは無分別智の内なる分別智である。出世間智に包まれたる世間智である。世間智はそのあり方の必然的に於て苦惱の解決の道を自が置かれてある時の秩序の方式に於て求める、すなはちあくまでも解決を不定の「未來」にかけつゝ常没流轉する。何となればその「未來」は永遠に來らざるものであり、その「過去」は永遠に去らざる「宿業」としてあるから永遠に去らざるものになつて永遠に來らざるものに向かふ「現在」は曠劫來常没常流轉の苦惱の外の何物でもないことである。かくの如きあり方に於ける主體が如何に急走急作して頭燃を拂ふ如く「除苦惱」「斷煩惱」の道に精進すとも「未來」から何物も生れて來ない。「無有出離之緣」はその本來性の必然であつてそこに内感されるはかくの如きあり方に於ける有の自性である。即それは能所分別の「無始時來性」そのものである。この「無始時來性」は相互限定の關係に苦惱する流轉の一切衆生を業感するであらう。それ等の衆生は、常に來るものがあるがまゝに現在する「無碍の信心海」に「生」と「死」とを分別して「有漏の依身」を業感してをるのである、この「有漏の依身」は「過去—現在—未來」—流轉の流れに於て、前際と後際とを分別してをるのである、かくの如き依身は「生」に始まつて「死」に終り、「生」を「過去」の果とし決定

認知する意味に於て「生」すなはち「現在」が實有の如く「過去」の實有をまた妄執する、けれども、「未來」の認知は「永遠に來らざるもの」として分別に於ける「無規定」なるが故に限りなき「不決定」のうちに分別智の主體を迷惑せしむる。しかしながらこの「未來」に於ける無限に可能なる「分別有」も、無明に根源する苦惱が必然なることはまぬがれることは出來ぬ。かくて人間世間の感覺は可能を最悪と最善とのいづれかの極限を以てみたさんと欲するものであるから——しかも現實は苦であり苦は苦を因果せしむるから、苦惱の「現在」が結び附く可能の「未來」は限りなき「苦惱」を以て満たされる。このゆゑに限りなき苦惱の「未來」より解脱せんと欲すれば現在苦惱の業因たる過去久遠劫來の煩惱を断ぜねばならぬ。しかも能所分別の主體は煩惱無數の分別性を自らに於て見るが如く、これを外にしては「自我」に對立した限りなき「他の我」との苦惱の媒介性に結ばれてをる。かくて衆生無邊の苦惱界が「無始時來性」を中軸として展轉する。然るに「現在」は「未來—現在—過去」の時に於ても「過去—現在—未來」の時に於ても同じ位の座に於てあるから「思議」が「不可思議」の内にまた逆に「不可思議」が「思議」の内に入出するが如きあり方に於てあるのである。我々が苦惱すると云ふことはそれは苦惱より解脱せんと欲する願ひの内に置かれてをると云ふことであり、それは「苦惱なきあり方に於てあることが、そのあるが如くあるあり方である」ことの先行性を物語るものである。主體が苦惱することは即それを脱せんとする願ひにあることであつて、出世間般若の空智が世間分別智に結びつく手がかりをなすものである。生滅々已の涅槃界を寂滅爲樂と莊嚴することが般若が常樂として苦惱に逆對應して「清淨世間智」と轉じたのである。斯く轉ずることによつて識を依事とし「世俗智」を勝義のあり方にもたらずのである。この故にそれは能所寂滅の無分別智が世間的な分別の「有」の態にはたらき出ると云ふことである。それ故にそれは「有」なる態の智ではあるけれども有に執へらるゝことなく常に無なる出世間般若へ

のひるがへりを持つのである。かくて世間を寂滅する意味に於て「清淨世間智」と名づけらるゝ。このゆゑにそれは「涅槃に於てあり」、「涅槃への道」であつて、「涅槃である」と云ひ得ると思ふ（般若思想史）。「空の世界」山口益氏書及「翻譯名義」大集に依る）。

然るに世間的な分別智に於ては「煩惱」と「涅槃」との能所差別の態に置かれるから、是あれば彼なし彼あれば是なき相互否定の關係に立たしめられる。よつてその成立の關係は「斷」すなはちいづれかの他の斷に於てあらしめらるゝ。「態」と了解される。煩惱あれば涅槃なく涅槃あれば煩惱なしと分別されるのである。然し乍ら「涅槃」は「無分別出世間智」が分別の世間を寂滅することによつて現證せられた勝義空に外ならぬから「斷」ではなく「不斷」であつてその「不斷」なる所以は能所分別の世俗が不退轉なる「態」に於てあらしめられた關係に外ならぬのである。かくて「流轉」が「信」に於て「不退轉地」と轉成した事であるが、この「不退轉地」なるものゝあり方が「不令斷煩惱速證大涅槃」なのであるからこれは如來が生死海常没の凡夫の上に来りたまふた姿であり、般若が煩惱に滿入した態である。第十八の誓願の如々なるあり方に外ならぬ。その意味に於て「無碍の信心海」は即「信樂」であるとともに、またそれは直ちに「欲生我國」の願心が「若不生者」の誓約に結付いて成就した「證」の内容であつて、かくみるとき、第十一願は全く第十八題の「若不生者」の展開であり、本願の三心の「欲生心」の成就に外ならぬ。かくて本願の「設我得佛」は、十二、十三の願に展開し、「乃至十念」は十七願に展開し、「若不生者」は十一願に展開する。かくこの「本願」に於て、「設我得佛」に立つて「不取正覺」と願すれば、十二、十三の願を媒介として「眞佛土」を成就する。「若不生者」に立つて「不取正覺」と願すれば、十一願を媒介として「眞實證」を成就する。「三信」に立つて「不取正覺」と願すれば十八願を媒介して「眞實の信」すなはち「正定聚之機」を成就する、「十念」に立

つて「不取正覺」と願すれば十七願を媒介として「眞實の行」を成就する、「十方衆」に立つて「不取正覺」と願すれば、「乃至十念」を媒介として「眞實之教」を成就する。「唯除五逆誹謗正法」に立つて「不取正覺」と願すれば十九、二十の願を媒介として「化身土」を成就する。いま「化身土」を「唯除」に於て觀るならば「化」は「眞」に對する「化」であつて否定さるべき能所分別の世間智の態にすぎない、すなはち眞假分別の批判を受くべき境にすぎない。しかしながら「不取正覺」に於て觀るならば「化身土」の化の意義が轉じて「善巧攝化」の大悲方便の境として轉入の契機たる眞實之行すなはち選擇本願之行たる名號が既に與へられ、十九、二十の二願は第十八願の内に置かれてをるのである。この本願力廻向は先だつ大悲であるからこの大悲の廻向が宗教的主體のあらゆる自覺にさきだつて眞實功德相「名號」となつて與へられて來るのである、かくてこれが能所の態分別の相にある世間に働きかける「教」である。このゆえに「無相智般若波羅蜜」が「清淨世間智」と轉成しつゝ世俗智を轉じてゆくとともに「三願轉入」の從假入眞の道が成立するのであつて、轉入の自覺に先だつて般若の「無碍智」があらしめられる。十八、十九、二十の三願の對決が大悲廻向の本願にあらしめられつゝそれが從因向果の修道的段階の「態」に於て無碍の信心海に歸入してゆくのである。この無碍の信海は因相が直に果相に無碍にあらしめられるが故に煩惱が菩提と生死が涅槃と即せしめられるのである。「是心是佛」の「是心」は「生死」と即せしめられた涅槃に立場しての「是心」であり、「涅槃」が「生死」を媒介とすることに依て自ら自證した態に外ならぬ、この涅槃の自證のうちに生死が無碍ならしめられるのであつてそれが「是あるが故に彼あり」の緣起の理解であらう。然るにこの涅槃の無碍智に轉ぜしめられた「生死」に於て「是心」を見るならば、是心即生死は涅槃への「轉」に於て即せしめられたものであるから、是心是佛の大悲無碍の清淨世間智に於て「無作の作」の「作佛」が換言すれば、「生死」が「涅槃」に於て「生死」自ら

の「自證」がもたらされるのである。この「態」に於ける自證のあり方が「是心作佛」であり「是生ずるが故に彼生ず」の縁起の理解のしかたであらう。この故にこの「作佛」は「決定性」に於ける「作佛」であつて久遠永遠の作佛であつて「淨土の大菩提心」と聖親鸞によつて讚へられたのであつて、この菩提心は無碍の信心海の内に決定、正定の態に置かるゝから「是心作佛」の「自證」は「是心是佛」に「證自證」されて法性眞如の顯現、圓成をもたらすから、「證」は「是心是佛」の「眞佛土」へ「必至滅度」の態勢に置かるゝのである。然るにこの「是心是佛」は再び「是心作佛」の「自證」に於て自らを證明するのである、かくて淨土の眞實は願作佛心を轉ずることによつて正定聚に不退轉地として必定の菩薩を生ずるのであるがこの菩薩の必至滅度の眞實は十方衆生へ普賢の行願として轉ずることに依つて自證されるのである。『大無量壽經』の法藏菩薩はこの「位」に於て示された「願作佛心」であると理解されるのである。常没の凡夫の中に自らを見出した主體が、願力廻向に縁つて選擇廻向の眞實が般若波羅蜜を方便智と轉成した眞實功德、即ち「名號」を「教」の「位」に於て聞く事に依て「無碍の信心海」の自證されるこの自證は、主體が過去―現在―未來の流轉に於て「苦々」の態にあらしめられたのであるが、いま聞信名號の媒介によつて未來―現在―過去の態位に轉換されたのである。これは「般若波羅蜜」の「眞實」が「清淨世間智」すなはち功德相すなはち名號と轉ずることによつて、それを聞く機契に於て名號の本來性なる般若の能所寂滅が苦々の主體を大慶喜に轉じた事である。この「苦々」の轉すなはち「信樂」の大慶喜に於て、能所分別の主體の世間の態が能所寂滅の出世間の態に轉じたこと、それすなはち名號の眞實功德相が今や無自性の主體に無體の體として、それがあがるがまゝなるありかたに置かれたことであつて、この主體の寂滅に於て無碍の信心海の大慶が與へられる。そこでは生死と涅槃とが限りなき光明と壽命のうちに能所の相を寂滅してたゞ本願一佛乘海がそれがあるが如くにあるそれである。そこは始めなき

ものが始められ、終りなきものの終らしめられるところである。そこは一切の智慧の興るところであるがまた一切の知識の捨てらるべきところである。八萬の法藏が拈華の一笑の前に消えるところであるがまた興^ニ大悲^ニ愍^ニ衆生^ニ演^ニ慈^ニ辨^ニ授^ニ法^ニ眼^ニ杜^ニ三^ニ趣^ニ開^ニ善^ニ門^ニ以^ニ不^ニ請^ニ之^ニ法^ニ施^ニ諸^ニ黎^ニ庶^ニかくの如きの廻向爲首の大慈の根源でもあり、光^ニ闡^ニ道^ニ欲^ニ拯^ニ群^ニ萌^ニ惠^ニ以^ニ眞^ニ實^ニ之^ニ利^ニと云はるる如く人間文化の歸趣を啓示する根源的原理ともなるのである。それは分別智世間の境にその存在と存在の理由とを求めると、人間の非合理的、無證明的無義の立場からの要請として、一種の極限概念として超過境的に成立すると云ひ得るのみであつて有の存在秩序の中にその場を持つことが出来ない。人間の理性の本來性である合理性に於て遂求するとそれは姿を没してしまふのである。しかしながらそれが人間情感の要請として限りなくその存在が要請されて止まぬところに成立するが故に「非有」として理性の批判に於て消滅せしむることは不可能である。眞理の存在根據を理性に求め、合理的經驗的なるものに有を許しその合理性から濾過し去るものをすべて「無」とする唯物的經驗主義の立場よりのみ否定されるのである。そしてそれは「有」の立場からは「無」として切り去らうとしても切り拂へないほど強い要請を持つ如くではあるけれども、それを「有」としてその存在秩序に置かうとすると「無」のごとく消失する。それは「非有」であり「非々有」である。「如無」とも表現されるべきあり方である。冬には春はないけれども春がないのではない。冬の世界に於て經驗するものはすべて冬の「有」のみである。その他はすべて非有である。これが經驗主義の立場でありまた「斷見」それが轉々した「常見」の立場であらうが、然し乍ら「冬來りなば春近しと知れ」と云ふ「非非有」・「如無」の立場の根源性が自證されねばならぬ。而もその自證が十方衆生・世間の中に行證されねばならぬ。これが普賢の行願である。——般若波羅蜜方便力成就眞實功德相の「教」すなはち宗教、佛教、淨土眞宗の立場であつて、「般若」と「方便」とが本願力廻向となつて大

悲の教法としてあらゆる個の宗教的自覺に先行しこれを先導してをるのである。春は冬の世間からは「無」であると云ふ事實に立つて春の要請さへ捨象したところに經驗と實驗に於て眞理性が立證してゆく科學が成立するわけである。然るに要請として春なる「非有」を單に極限概念として持つて冬の實有に住する立場に一切の文化科學が、文化科學的なる世界が許されてをるかの如くである。それは歴史と藝術によつて代表されると思ふ。だがそこでは「非有」が「有」におびやかさるゝ事によつて懷疑が齎らされ、ともすると經驗主義的な世界觀に轉落する、こゝにある「神」は實證の批判にさらされてをるのである。かくて神の存在の證明は必至の要求となつて歴史的にすでに問題となつた事ではあるが、かくの如き神は人間文化の領域内に於ける神であつて、「有」と證明さるべく餘りに「非有」であり「非有」と捨てらるべく餘りに「有」の要求に於てある。こうした人性論的立場に於て神を護らうとするのであるが、「人間性」は經驗的立場にあつては「人間の有」であつて、その有の「實存態」は生死有限の「事態」であるからこの有限の「事態」を基盤に立つての經驗的には「無」である神を護らうとするから理性の合理性を越ゆるものである。すなはち理性的矛盾、非合理性に於て證明すると云ふこととなる。非合理的證明と云ふ事はすでに證明ではないのであつて、すでに神の存在の證明と云ふことそれが證明が理性的に解さるゝ限りに於ては證明でない證明にすぎぬ一種の漁樵問答あることに氣付かしめらるゝ。「非有」はその本來性を「理性」に置いてゐないでそれ以前のものに置いてをる事を理性自らが示したのである。而して「非有」は、文化の歴史の中にその姿を顯すけれども、理性的には「非々有」としてその證明の彼岸に止まるであらうこと、これが「非有」と「理性」との関係である。この故に文化世界に顯れた神は、冬に於ける春のごとく、「無」に非らざれども「有」にあらず、「有」を眞實と見取すこの立場にあつては、「神」は憧憬の對象であつて永遠不生の「未來」に得ても今こゝにはないのである。それは音

樂と讚歌によつて限りなく莊ほはれるけれどもこゝには限なき、歎きの魂がある。ここでは、文化の支柱である倫理性に於て神の道に従はんとする。かくて藝術的覺感の中に魂の慰めを見出すのである。

理性の矛盾によつて「有」と「非有」とが分裂した時に「有」をすて、「非有」の人間の非合理性に人間文化の本質を見ようとし、主體のあり方をこのあり様に於て見取しようとするものが實存主義的な種々の立場であらうが、冬の厳しさをすて、未生の春に生きようとするものの如くである。ここでは壓離穢土し欣求淨土して淨土への行の實踐はあつても、淨土からの行、廻向爲首大悲心成就の行の信證がない。厭ふべき冬を知り樂欲すべき春を信するけれども、春は「非有」の彼岸に止まつて、「冬來りなば春近しと知れ」と云ふ「教」によつて與へられてをる「春への行」の「信證」が缺けてをる。冬も「有」であり春も「非有」に於ける「有」であつて單なる極限概念ではない。すなはち「非有」なる春にすでに冬の中に「非有の有」として來つてをる、この來りつゝある春に於て冬は春と轉ぜしめられかくて冬の中に来れる春によつて、冬より去り春に至る實踐が冬の中に開けてくる。この實踐は「非有」なる春の觀念の中に行はれるのではなくて「有」な冬の「事態」中に行れる事が重大なのである。かくて冬の「有」であり「實」であるが如く春もまた「有」であり「實」であるとの信證が成就する。これは「非有」なる春が「有」の冬に來たりし「有」の春のそれに依つてあらしめられた信であるから「有相」の「信」である。——獲_二無上心_一則得_二大慶喜_一——(本略)——けれども、この有相の信が無相の般若にさゝへられて、「有」の主體を「不退轉地」とあらしめられる。これは般若智無不別智が「有」に轉じたことであつて清淨世間智なのである。それは「無の有」であるが如く「不退轉地」も「無の有」である冬さながらの中に春が來り春へ道が實になつた事である。冬のいとなみがそのまゝ春への道を往くことであるとの「證」である。かくて『略本』の文——不_レ令_レ斷_二煩惱_一速證_二大涅槃_一——と信解せしめられるので

ある。而もそれを支へるものが先に述べた如く無得之信海であり本願一佛乘なのである。然るに病は治さるべきものであるが如く煩惱は斷ぜらるべきものである。然るに「不斷煩惱」と云ふことは實に無意味に近いであらう。然るに「斷・不斷」は「煩惱」の「有」に於ける課題であり、「治・不治」は「病」の「有」に於ての問題であつて大涅槃とは煩惱の滅であるが「證大涅槃」に於ては「斷・不斷」の作爲がその當體の消失に依て消失する。證大涅槃の因とし條件として「斷煩惱」の道が與へられたのでなく證大涅槃の道に於て煩惱が寂滅したのであるから、煩惱の寂に於て斷・不の課題が寂したのである。然るに煩惱の斷に於て證涅槃があると分別世間智のあるが如くに置かれ、永劫の斷惑の道に於て久乃可得と分別せしめられてをつた我々が、先だち働きかける能所寂滅の般若勝義の出世間の智慧によつてそれがあるが如くあらしめられて煩惱の寂が斷・不の分別を寂せしめたのである。かくてさう云ふあり方に主體がもたらされた「無の有」の態が不退轉地・正定聚であるから、般若波羅密の有の個的境界である。それは身を持つて個の般若空知に於ける「態」であるから、この證に於て個は世界と結ばれる。すなはち共業の自覺のもたらされる具體的契機である。我々は正定聚・不退轉を事依として、生死と涅槃とを一法句に寂滅する成就する般若波羅蜜の先行性を大悲廻向の本願力に證し、この自證に於て生死海の滅を證せしめられるものが眞實證であつて、この眞實證の眞實なる事實を證するものが自より他への轉に於て普賢の行願が一切衆生に於て自證して行くであらう。我々の分別世間智に於てをかれてあるあり方は「斷煩惱得涅槃」であつて、これが世俗に於ける行信のあり方である。かくの如き主體が「不斷煩惱速證大涅槃」のあり方に轉せしめられた。不斷煩惱のゆゑに限りなき懺悔にあらしめられ、速證大涅槃のゆゑに限りなき大悲に置かれてをる。分別世間智のその境に於て最大に許されて「非有」としての最小なる極限概念であつた、この最小のものが最大なるものに擴大されたものが普賢の行願であつて、この普賢の行願は限り

なき大悲と限りなき懺悔の内にそれを因縁として、本願に相應して無窮に外に擴大して行くのである。かくの如き主體は般若智に依て空ぜられつゝもその現實即「有の態」に於ては「身」と「名」とを有する者なき「絶對の個」であつて、抽象的な概念的な人格であつてはならぬ。それは親鸞一人がためなりけりとある如く選擇本願が選擇をひき起した絶對の機である、法滅百歳の時に於ける最後の機である。すでに本願の選擇に於ける決定の機であるが、それが能所分別の世俗にあるがまゝに置かれてをる實存であつて、歎異鈔第九章に示された如く主體のあり方であつて、苦惱の舊里への執着が本願の善巧の誘因となつた、信解に於て愈々不斷煩惱大悲を限りなき懺悔の中に成就するかくの如き、淨清世間智の般若の法性のまゝに爾らしめられどこまでも擴大して行くかくの如き主體のあり方である。すでに淨清世間智であるから世間智のあり方に依て淨清世間の顯れ方が限りなく多岐であらねばならぬ。

我々の主體の感じ方が生に始まつて死に終るかくの如き存在としての「有」に於て自らを感じてをるのであるから、従つて「有」に於て尤も畏れるものは有の否定としての「死」であるから、その「死」の尤も具體的な姿、「死の有の態」は臨終であるから、それをそのままにしてその分別そのものの不斷に於て即ち「臨終一念夕超證大般涅槃」と空の勝義が顯れたものである。分別智がその無始時來性に於て分別してあるその能所の分別の態に於て寂滅せしめられることを示すものであつて超證とは般若勝義たる念佛の眞實功德相の如々なるあり方に於ける分別の寂滅に於て時の久遠の無碍性を顯すものである。かくて彌勒と念佛の衆生、等覺の金剛心と横超の金剛心、龍華三會、曉と臨終一念之夕とが對比されつゝそれ等の、對比が能所分別の世間の態に於てはどこまでも非公正であり、アンバランスであるがこれを無碍寂滅せしむるものこそが、願成就の「一念」すなはち金剛心であつてこの金剛心の展開こそが「信卷」末卷の根本課題であつた。それは次の如く示されてをる。

（自釋二十九丁）
（ヨリ三十丁）

「然經言聞者衆生聞佛願生起本末無有疑心是曰聞也言信心者則本願力廻向之信心也言歡喜者形身心悅豫之良也言乃至者攝多少之言也言一念者信心無二心故曰一念是名一心一心則清淨報土眞因也獲得金剛眞心者橫超五趣八難道必獲現生十種益何者爲十一者冥衆護持益……九者常行大悲益十者入正定聚益也然者願成就一念即是專心專心即是深心……大慶喜心即是眞實信心眞實信心即是金剛心金剛心即是願作佛心願作佛心即是度衆生心度衆生心即是攝取衆生安樂淨土心是心即是大菩提心是心即是大慈悲心是心即是由無量光明慧生故願海平等故發心等發心等故道等道等故大慈悲等大慈悲者佛道正因故——すなはち本願の名號を聞くことに依てそれを縁としてひき起された信心歡喜の一念が更にそれ自らの所依たる「本願」その本願が「力」なる所以すなはち「廻向」に於てあることその依てある廻向に於て信心歡喜の一念が限なく縁起して、その「本なる本願」が「末なる成就」にまで至りつかねば止まない、すなはち願佛度生の信の縁起の展開を茲に見るのである。それは歡喜の一念と云ふ個人的な情感的なあり方に於てもたらされたものではあるけれども、それに於て我々が幸福とし善として選び取るものと逆にまた選び捨てるものとの基底が轉せしめられて——一念、一心、專心、深心、……眞實信心、金剛心、願作佛心、度衆生心、攝取衆生安樂淨土心、大菩提心、大慈悲——かくて往相廻向の自利の「一念」の徹するところそれが利他の本願、廻向力によつて、即無量光明慧によつてあらしめられることに於いて、度衆生心、攝取衆生安樂淨土心、大菩提心、大慈悲心と利他の行願に出でしめらる、「法」のあり方「法余のはからひ」の内にあらしめられるのであつて、しかもこの往相の主體に於ける願佛度生も「無量光明慧」による、廻向を首する方便施設が、願じ力を持ち慧となること、すなはち名號となること、般若が清淨世間智となることによつてもたらされたものであるから、しかもそれが切なる救濟の願ひに於て廻向されたものであるから、我に於ける自利も利他も、實は廣義に於け

る自利すなはち「親鸞一人」の救ひに外ならなかつたのである。この故に自利も利他も、佛力に於てあらしめられたものであるから「如來利他」の内にあるのであるこの「慧」が「悲」に來ること、に於て自らを成就し「悲」が「智」に去ることに於て自らを成就するこの往還去來の一法句こそが佛道であつて、人生に置かれてある者のあり方に於ては、「大悲心」から出發するのである。「大悲心者是佛道正因故」と示される所以である。「無量光明慧」は、「大悲心」の據るところであるけれども「無量光明慧」に依つてあるものは「大悲心」である。我々は願佛、度生の主體的自覺を、利他の大悲の中に與へられることによつて、この故に利他の大悲に自らをあらしむる願ひすなはち往相廻向の信證が主體的な立場に於ける「度生」の基盤であるから、この往相の信行を忘失するならば、自力聖道の菩提心であつて歎異鈔の第四章の課題はこれである。

——「淨土の慈悲と云ふは念佛して、いそぎ佛になりて、大慈大悲心をもておもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり、今生にいかにいとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがなければこの慈悲始終なし、しかれば念佛まうすのみぞすえとをりたる大慈悲心にもさふらふべきと」——慈に聖親鸞の告白を感ぜしめられるのである。「存知のごとく」——これはおそらく吾子善鸞の背教を、親子義絶の悲劇的事件を想起せしむるものであつて、一子善鸞の救ひに失敗しそれを果遂し得なかつた宗祖にとつては「今生に如何にいとし不便と思ふとも存知の如くたすけがなければ……」と告白せざるを得ず、これは聖親鸞の魂の課題として深刻なものであつたと思ふ。聖親鸞が善鸞の救ひを斷念し得れば氣樂であつたかも知れない、けれども一子善鸞を誹謗正法の無間業の内に捨て、一人淨土に行き得る人であつたか。永遠に十方衆生の中にたゞ一人それは吾子善鸞であるが、——永遠にたゞ一人淨土に來らざる者がある。さうした淨土は聖親鸞は限りなき讚嘆の歌を以て往くことが出来るか、「存知のごとくたすけがなければ」

と云ふことは人間的慈悲の限界——聖道の慈悲の限界に當面した事であつて身を能所對立の世間の態を業感せしめられたものとして如何にしても人間的に超ゆる事の出來ぬ斷絶を相互に業報業感する事實を物語つてをる。この相互の斷絶に於て慈悲を放棄するより事實如何とも仕方のない經驗が「存知のごとくたすけ難ければ……」の告白である。かくの如きものの救ひが淨土に残され或は隱され或は開かれてゐないならば、淨土は聖親鸞にとつて救ひの世界ではあり得ない、善鸞の救ひなしには親鸞は救はれない。この故に淨土の眞實がこの業縁のあり方にをかれたる親子に能所の分別を無碍一如ならしむることとして顯はれるその信證なしには救ひはあり得ないのである。こゝでは二人はもはや二人ではなくして一人である。「念佛まうすのみぞすえとほりたる大慈大悲にてさふらふべき」とあれば、かくの如きものが「念佛まうす」今に於て救ひの道に立つてをるその今の事實、今の救ひの今にをけるあり方を示してあつて、これは救ひを斷念したのでもなく、佛になつてからそのうちに救つてやると云ふ二人の救ひの間に慈悲、愛の斷絶した時間を隔てる空莫なる希望でも期待でもないのである。これこそかくの如き現實の態に置かれた今の救ひであつたのであつて、この能所二者の斷絶は現實に於て超ゆる事の不可能な斷絶である。この斷絶をそのままにして聖親鸞は、由^ゆ無量光明慧^ゑつて生ずる大慈大悲の中にすなはち「念佛まうす」ことの事態に即して分別智の分齊では永遠の可能でしかあり得ないものを必至ならしめて時間的隔絶も實踐的反逆も思想的離反も信證の斷層も彼此寂滅せしめて涅槃への道にそれがあるがまゝ置かれて因果無碍ならしめられる、かくの如きの大慈大悲の働きを見出されたものと思ふ。それは現實に於ては善鸞に對してする彌陀の本願大悲に立場としての限りなき祈であつたであらうが、それは、親鸞自らはその自のあり方を限りなく否定して、如來の大悲を祈らるゝものの中に見出さうとする、限りなきが故に形なき如來の大悲を祈らるゝものに於て形あらしめんとするこのいとなみに於て能念所念の彼此寂滅の成就が

それ故にそれへの智慧の道が形を新しく顯はれ来る。かくて聖親鸞にとつて善鸞なき淨土は九品の淨土にすぎないけれども難思議往生のみが自他の救ひであることを自證された事であらう。宗祖が「信卷」に一念の釋を展開して金剛心に至つて願佛度生の菩薩道の體を把握したのである。而してこれこそ眞宗そのものであつて「一念須臾頃速疾超證無上正眞道故」(自釋三十、三十一)と横超たる所以を示しつゝ眞の佛弟子とは金剛心の行人をおいてはなくこの故に彌勒菩薩と念佛衆生との對比にまで持ち來たされるのであるが、それが不思議の本誓——何が故に先だてる大悲に於て我等が置かれてをるかと思ふその理由を求尋せんとすればその求尋の分別が寂滅せられる。かくのごときあり方に於て本願は與へられてをる。これがすなはち不思議の本誓大悲のあり方であり、さやうな大悲があると云ふ事實によつて我々の分別智の主體が轉ぜられて、金剛心の成就がもたらされるのである。かくの如き願成就一實圓滿之眞教に値ひつゝもその「態」は「沈_ニ没_ニ愛欲廣海_ニ迷惑於名利大山_ニ不_レ喜_レ入_ニ正定聚之數_ニ不_レ快_レ近_ニ眞證之證_ニ可_レ恥_レ可_レ傷矣」(自釋三十三)——限りなき自己否定に於て『涅槃經』の阿闍世の入信の歷程が描かれるのである。この難治難化の機の姿を自らに見る事によつて自らを難治難化の機に施す、かくて自らの救ひに於て阿闍世の救ひを見、阿闍世の救ひに於て自らの救ひを證するのである。聖親鸞が善鸞を限りなく求め逐ふ事によつて自らの否定がはじめられ、かくて子の中に自ら没入しその責を負ふ事によつて善鸞の救ひを見出しそれによつて親鸞自らの救ひを自證し成就するのである。然し乍らそれにはあくまでも「往相廻向之眞心徹到するが故に」不思議の本誓を籍るが故にであつて、本願に於て念佛するすなはちたゞ念佛する事に外ならぬのである。かくて『大無量壽經』の本願の文に於ける唯除逆謗の問題が提起され、曇鸞、善導よる攝不の解明が示されつゝ智周の『最勝王經疏』によつて五逆に就ての諸説を掲げた儘に信卷は終末に達する。それは局を結ばざる終局のかたちであつて一見したところ進行形のまゝに置かれてあるかの如くである。然し「信卷」

末卷は「金剛真心」を以て貫き通されてをるのであつて、「沈_レ没_レ於_レ愛欲廣海_ニ迷_ニ惑_ニ於_レ名利大山_ニ」(自釋_{三十三})の宗祖の悲歎の文に引きつゞいて『涅槃經』が引用され闍王の入信がのべられ次に私釋が出て来る——「是以今據_ニ大聖眞說_ニ三化三機難治三病者憑_ニ大悲弘誓_ニ歸_ニ利他信海_ニ、矜哀斯治憐憫斯療、喩_如醍醐妙藥療_ニ一切病_ニ、濁世庶類穢惡群生、應_レ求_ニ金剛不壞真心_ニ、可_レ執_ニ持本願醍醐妙藥_ニ也應知_一」——この一文が信卷末卷の結語としてみらるべきものであるとみてよいと思はれる。難治難化の五濁の世相は限りなく轉々して終止符がないのであつてその様相は日々新に苦惱界かの斷面を示して行く。能所主客の別分に惑業苦する無始時來性は終局なきを以て終局の相とせざるを得ないからであらう。たゞそれは、本願を執持して金剛不壞の真心がどこまでもそれを限りなく追求して止まぬのである。かくて久遠の本願が常に新しい今日の面を盡未來際まで轉開して衆生を攝取して止まぬのであつてその面目が善導に於て自證されたものが「十八加減の文」と云はれた如きものを生み出すのである。かくて永遠に時代の苦惱の機を攝取して止む時がないのである。これ「信卷」が終局なき終末の相に於て終つてをる理由ではなからうか。この故にそれは化身土卷の三願轉入の機と連つて從假入眞の轉入のあり方によつて眞實の機と成就せしめられるのである。(以下三七六頁へ)

三 化身土と眞實教との結びつきについて

御本典構成上「化身土卷」のもつ意味は先覺すでに盡して充分なものがあるから改めて觸れる要はないと思ふ、たゞ「眞實教」の能詮たる教養の意義は「化身土卷」に重ねて窺はれることによつて、「眞實教」がその働く場を持ちその教としてのあり方を具體的にしてゆくのである。

「信卷」が逆謗の機を攝して止まぬ筆勢を智周の『最勝王經疏』の文を引いて五逆罪を説示したまふで終らせてを

るのであるが、この「信卷」末のゆくへはいづこにその接續を見出すのであらうか。「信卷」末が五逆罪について種々の説あるを示しつゝ結末なき結末であるのは、まさしく、「化身土卷」の標擧の文に「至心發願之願邪定聚 雙樹林下往生無量壽佛觀經之意也」とあるその割註的な様態で示されてある「無量壽佛觀經之意」とあるものに結付くものであると思ふのである。觀經にはすでに修諸功德の萬行隨一の念佛として、或は、善本徳本の名號として眞實教の「體」なる「名號」が與へられてをらねばならぬ。かくて「化身土」は名號の施與を依事として隱には本願の眞實のうちにあるのである。かくて信卷末の五逆の機があたかも觀經説示の機縁をなした王舍城の韋提希、阿闍世にこの罪業に裏書するものであるがこの五逆の機を縁として本願の眞實、般若波羅蜜大方便力なる名號は化身土の根底に徹底し乍らこそに定散二善と念佛との廢立がこの五逆の機を縁として行はれ、釋尊出世の本懐に於て隱彰の實義が展開されるところ「化卷」の假相對の意義が如實にされてゆくのである。名號の成就が聞かれ、釋尊が出世したまふと云ふ事實に於てすなはち「化卷」が「教卷」と重ねられて觀經、彌陀經の方便の教の態に於て眞實之利の名號が與へられてをるこれが轉入の根據となつて三願轉入がもたらされるのであつてかくてこそ我々の人生が「化身土」と意味づけられた宗教的立場を持つことになるのである。「眞佛土卷」に——既以眞假皆是酬報大悲願海故知報佛土也(自釋 四十)とあることによつて「化身土」もすでに大悲の願海の内にある事が示されてをる、この大悲の願がその成就に於て働きかける名號、この名號の惠施のもとに「化身土」も今や置かれることも明である。しかし乍らその名號が修諸功德の分別の相、能所對立の相に於て把握されて至心信樂の大悲が至心發願欲生に、或は至心廻向欲生に歪曲された態にあるのである。而してこの歪曲は機に於ける歪曲ではあるがこれをどこまでも追求して至心信樂欲生と不捨なるところに本願自らの展開、——「至心發願之願」「至心廻向之願」がもたらされるのであつて、それは大悲の本願の成就すなはち眞佛土を

依事として顯はれたのである。すなはち第十八願の成就、この故にまた名號の施與の第十七願の成就を根據として、第十九、第二十之願が誓はれ施設され得たのであつてこの十九、二十之願に先だつて第十八願——大悲の願がなくてはならぬ。この故に十九、二十之願はすでに十八願の成就を依事として、施設されたものなるが故にすでに眞實淨土のものでなくてはならぬのである。それなればこそ、十九願之機が「至心、發願欲生我國」・二十願之機が「至心廻向欲生我國」といづれも「欲生我國」の願ひに於てあらしめられてをるのである。この消息を示すものが、——阿彌陀如来本發誓願・普化諸有海・既而有悲願・名修諸功德之願・復名臨終現前之願……亦可名至心發願之願也(自釋四十二)——とあるの文であつて「本發誓願・普化諸有海」この「本發」は「既而有悲願」に先だつものであり、またこの「既而有」は、「今有」、「當有」の轉入之機としての我々の轉入の事實に先だつものでなくてはならぬ。かくの如き善巧方便に於て、清淨世間智——般若波羅蜜方便力——正覺の果名——南無阿彌陀佛が我々に與へられたのである。この故に一面に於て名號は我が救ひの果名であり、その眞實を證明する事實が人間の中に佛陀が出現しましたと云ふ事である。「我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有」と宣せられたことは四部の阿含に於て示されてをるところであるが、それは「救ひあり」の宣言に外ならぬのである。娑婆世界に釋迦如来が現れたまふと云ふ事によつて、我々の救ひに先だち、それをどこまでも果遂せずんば止まない道が我々を追求しつゝある事實となつて現れたのである。それが「教」なるものである。すなはち南無阿彌陀佛の廻向なる事實に外ならぬ。

正像末讚第五十首に「南無阿彌陀佛の廻向の恩徳廣大不思議にて往相廻向の利益には還相廻向に廻入せり」——とある。この「南無阿彌陀佛の廻向の」の初句の位がいろ／＼と學匠によつて議せられてをるが、それは要するにこの名號を宗教上と二廻向と如何なる關係に於て見るかにある。名號と二廻向の内容解釋には何等相違がないわけであ

る。二廻向が示される場合を見ると、「謹按淨土眞宗有_二種廻向_一一者往相_二者還相就_三往相廻向_二有_三眞實教行信證_一」
(自釋)——「教卷」の冒頭は出てくる時は、淨土眞宗の廻向の相として往還の二廻向があり、その往相の中に「行」として南無阿彌陀佛が顯れて來るのである。また『略本』には——「然本願力廻向有_二種相_一一者往相_二者還相一言_三往相廻向_二者就_三往相_一有_二大行_一亦有_二淨信_一、大行者則稱_三無碍光如來名_一」——とあつて「本願力廻向」から往還二廻向を開顯して示されその往相廻向中に眞實之行として名號が位置づけられてをる。すなはち右の二文では「名號」すなはち「南無阿彌陀佛」は往相廻向に於ける「大行の位」にある、然るに和讃の「南無阿彌陀佛」は「教の位」にある南無阿彌陀佛であると理解すべきかと思ふ。それは、我々に南無阿彌陀佛が廻向されることのそれが「教」であるからである。かく解すると「教」は四法に於て往相廻向に位置するが如何と云ふことになるが、「教」は宗教に於ける尤も具體的法と人との關係であつて、我ならぬ眞實が我に結び付く「態」が「教」であるからこれなくしては二廻向も、四法も何物も始まらないのである。我に於ける宗教は教法が説かれ聞かれることより始まるのである。南無阿彌陀佛の廻向から始るのである。歴史的な事實で云ふならば『歎異鈔』の「たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」と云ふ「よきひとのおほせ」すなはち法然上人の教であつてそれは「たゞ念佛して」とすなはち南無阿彌陀佛の廻向に外ならぬのである。この事實としての教即行を端的に授受するところに往還の二利は與へられる。「淨土眞宗」も「本願力廻向」と云ふのも聖親鸞にとつてはこゝを外にしては何物も始まらない左様な始めであり宗教的出發の場なのである。この故にこの南無阿彌陀佛の廻向はかくて能授法然も所授親鸞もその「對」に於ける分別が南無阿彌陀佛の他力廻向の中に寂滅して「上人の御信心と善信が信心と、いさゝかもかわるところあるべからず」と一如に寂して、「彌陀の本願まことにおはしませば」と云ふ本願の眞實がそこに顯れ南無阿彌陀佛の廻向すなはち「たゞ念佛して彌陀にたすけら

れまいらすべし」といふ「教法」の眞實の自證が齎らされて釋尊も善導も法然もこの一道に融通して念佛の歴史を形成してゆく。かくてそれが本願の念佛の眞實を證明してゆくのであつて、かくの如き「念佛」が今事實となつて目前に與へられたことを南無阿彌陀佛の廻向と和讃に云はれたと思ふ。それゆゑに「大行位」にある念佛ではなくて「教の位」にある念佛なのである。この念佛を「大行の位」に於て見ると二廻向との關係は理解に論理的手續が必要になるのである。かくてこの念佛を「教」に於いて見ればこれに一連する和讃が人間の感情の實感が脈うつてをることも理解出来ると思ふのである。「法」の上の喜びは三昧の悅樂であつてそれも勿論感激の情はあり得る事であるが、「人」的なものへの感がなくしては「恩徳廣大不思議にて」と云ふ實感が出て來ないのでないかと思はれる。これにひきつづく和讃は「人」に對す感懷で歌はれてをるのである。すなはち「三朝淨土の大師等、哀愍攝取したまひて……」（五六）「如來大悲の恩徳は、身を粉にしても報すべし、師主知識の恩徳もほねをくだきても謝すべし」（五八）かくて親鸞の「信ずるほかに別の子細なきなり」といふ「信」に先だつて、すでに「彌陀にたすけられまいらすべし」と云ふ法然の「教」としての「念佛」が與へられてをるのである、すなはちすでに「眞實之教」がある。「すでに道あり」必ず度るべし、「すでに度りし人」あり、現にいま「たゞ念佛して」の師があるそれが「經典」として人間文化の歴史の中に傳持され護持されて與へられてゆく。これが南無阿彌陀佛が人生に廻向表現された相である。而してこの南無阿彌陀佛の廻向が如何なる歴史的現實に於て親鸞なる主體にもたらされたか。如來の本願の眞實が如何なる過程を経て親鸞なる機の上に顯眞實したかを物語るものが「化身土卷」でなくてはならぬ、かくて「後序」の個人的傳記的な事實すなはち捨雜歸正を契機として三願轉入の宗教體驗、信の事態が「久しく今に」與へられつゝゆく念佛を物語るものであつて、それは清淨世間智としての名號の實踐すなはち南無阿彌陀佛の稱名の行が能所分別の世間智に働きかけて彼

此、久今、自他、内外、善惡の分別を寂滅し淨化してゆく如實なる事態を示すものである。この故にそれは「仰論主解義、依ニ宗師勸化一」(自釋 五十二)ものであつて「南無阿彌陀佛の廻向」の事實に、依事するものである。「師主知識」との「遭遇」と「名號」との「値遇」は「南無阿彌陀佛とたゞ念佛する」「行態」に於て「不二」ならしめられたのである。この事實は「彌陀の本願まことにおはします」ことの自證が憶念執持の世間の態に於て等流してゆく相であつて、この誓願にはからはれてゆく「自」に於ては義として理由づけらるべき何物もないから「恩徳廣大不思議にて」と嘆ずる外にないのである。「久ニ入願海ニ深知ニ佛恩一」この「無碍之大信心海」は「一念」に於て與へられこの「一念」は恒に等流相續するが、その等流相續もまた「一念」の座に於てあらしめられてをるのである。然るに「臨終一念之夕超證大般涅槃の」主體即事我は「悲哉愚禿鸞沈ニ沒於愛欲廣海ニ迷ニ惑於名利大山ニ不レ喜レ入ニ定聚之數ニ不レ快レ近ニ眞證之證ニ可レ恥可傷矣」(自釋 三十三)なる「世間の態」、現實に置かれてをる事實を忘失してはならぬ。恒に願海の内にあるものと恒に願海の外にあるものとがあるのである。「淨土眞宗に歸されども眞實の心はありがたし虚假不實の我身にて清淨の心もさらになし」(述懷 讚)。こゝに有漏の依身をすてる臨終一念之夕が無碍の大悲にあるものに深い宿業感の座とならしめられその無碍に於て般若寂滅の大悲を新にせしめられるものが、「一念之夕」なる現在の臨終なのである。かくて——それらが常に不二ならしめてゆく主體の態が「沈ニ沒於愛欲廣海ニ迷ニ惑於名利大山ニ……可レ恥可傷矣」——なる懺悔の相である。この懺悔を「轉」の場として外なるものが「乘彼願力」して往相廻向の必至滅度の願力を感じし、内なるものへとゞくまでも攝取されてゆくすなはち必至滅度である。かくの如き如來の懺悔に於て若不生者の誓約を成就するものが「曠劫已來無有出離之緣」の機の信の成就である。これ「不還にして還る」なる「還相の心」とも稱すべきものであつて、「攝取衆生、生安樂淨土心」(自釋 三十)の主體的な相である。これあ

つて「自度」を「成就」し「他度」を「發願」するのである。この「自度」と「他度」、「成就」と「發願」とがそのあるが如くにして能所の相、對立の相を寂せしめられ、この「二利」の成就が約束せしめられるものが「證」の「位」であつて、それは「籍願力廻向」の「無碍の信海」を座とするものであつて懺悔する者は業を知り、業を知る者は身を見る身を見る者は機を感じ機を感じるものは出發點なる「南無阿彌陀佛の廻向」へ歸るのである。かくて上盡一形下至、十聲一聲等の生活を見るのであつて、かくて南無阿彌陀佛の廻向より往還の二相を示す、正像末讚第五十首の意は教に出發する救濟と自證を體驗に於て物語つたものと思はれるのである。

「信」は「一念」の座に於てあることがその本來的性格であると云ふことと「臨終一念之夕」が問題となる。かくの如き主體のあり方にある。——「我の事態」は「無碍の信海」の外に身を感じるのであるがその本來性である。それは世俗態に於ける我のあり方であつて、主體が即我身がその「無始時來性」に於てあるがまゝに置かれてある限りは如何なる出世間勝義の智慧とも對立と斷絶に置かれるのであつてそれは我を動かすものであり得ず逆に我に動かさるゝものとなる。その故に我を救ふ事はこの立場にあつては永遠に不可能となるであらう。聖親鸞が——「悲哉垢障凡愚自從無際已來助正間雜、定散心雜故出離無其期、自度流轉輪廻起過微塵劫、巨歸佛願力、巨入大信海、良可傷嗟、深可悲嘆、凡大小聖人一切善人以本願嘉號爲已善根、故不能生信、不能了知、建立彼因、故無入報土也」(自釋五十二)——この無始時來性に於て恒にあるものがこの故にまたこの無始時來性が一念に於て「無碍の大信海」に能入のせしめられつゝ、しかも所入の「事我」のあり方は常に、この無始時來性に置かれてある。かくてこの無始時來性は、單に「未證入の他」の相ではなく、「已に久しく願海に入つた」ものの世間の態に於ける今の相でもある。それは他相にして他あらず自相にして自に非ず、自他不二の相であつてしかも「已に久しく願海に入つ

た」ものが常に業感してをる「自他不二」の「無始時來性」なのである。三願轉入の文(自釋五二—五三)——「今特出三方便眞門」の「今」に立つて追懷的に述べられてをるから、十九より二十へ、二十より十八へと梯橙的に了解されるのは一應は尤もである。轉入の自覺これを或個人の傳記的事實として客觀的に之を外から眺むることもあり得る。然る場合には是を常識的に梯橙的に解釋すると云ふ事は一應は理由あることである。この觀點よりすれば「今特出」の「今」を傳記上に求めて見たい志向が起つて來るのも當然である。然るところ「三願轉入」の告白は、親戀なる個人の傳記的時間の内にもたらされた宗教的自覺なのであるから。基本的にはこの觀點に即傳記的時間に立つて考へねばならぬ。而してそれは傳記的には吉水入室よりはじまる。しかも絶對的に忘れてならぬ事はそこには「たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」と云ふ師教すなはち南無阿彌陀佛の廻向が常にある、この常に與へられてをる南無阿彌陀佛の廻向に於ける轉入であるから轉入の主體が常なる本願の名號を媒介として轉依してゆく相狀である。すなはち所轉の主體は常に轉ぜられつゝあるが能轉の名號は恒に一であることが基本的構造なのである。「縁」すでに能所寂滅の般若方便の清淨世間智なる名號であるから「所成の態」に於て、所縁の清淨智相なる無分別智の寂滅相が與へられてをらなくてはならぬ。かくて「今」と「已」とが直線的時間的秩序にある前後ではなく對望するものあり方によつて自由に前後を轉變する。かくて時間的約束に於けるあり方を無碍ならしめられて、客觀的時間性が名號の廻向が現成しつゝある「今」に於ける時間的形容詞の如き役割に轉ぜられてをるか如くである。かくて「久」に於て「今」を示し、「今」に於て「已」を示し、「已」に於て「今」を示す畢竟無碍の「信心海」の一念の相、無碍なる「今」を物語つてをるのである。故に「久しく萬行諸善の假門を出でて」の「久しくは」「すでに以前に萬行諸善の假門を出でた」と云ふ今日から見ての古い「過去」を語るよりも「久しぶりに萬行諸善の假門を

出でて」と言ふ入信時の「現在」が打ち切つた久遠劫來の方便の假門から久しぶりに蟬脱した、その時の今、それが現在までつゞいてをる今の位にある久である、それを物語るものである。それは轉入を物語るまでの前の文を靜かに讀誦すれば迫つて來るものがあると思ふ。かくみることによつて「すでに昔に萬行諸善の假門を出て一息吐いた」と云ふ事ではそこに何の歡喜があるか。「曠却久遠の間にも今にして無終の終に至り、萬行諸善の假門を出た。念佛の救ひに値遇した」と云ふところに「大慶喜心」も「念報彼佛恩」もあるのであつて、この「出假門」、「永離雙樹林下往生」も「南無阿彌陀佛の廻向」——今現在説法の永遠無窮の「今」、それが法然上人の教として「たゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」と現在して「信するほか別の子細なきなり」と廻向成就したかくの如き「今」が「出」も「永離」も成就せしめてをるのであつて信受本願、成金剛心の座を脱しては何物も開かれぬ。こゝから萬行諸善が假門と判ぜられ久遠時來それに轉々してあつた事が今も知られるのである。「廻入」せしめられて「出」るのである。廻入せしめられるとは南無阿彌陀佛の廻向の現成でありすなはち「建仁辛酉曆棄雜行一兮歸本願」がその出發であり樞軸であつて「念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」の「今」である。従つて念佛する限り常にこの「今」にあるかくの如き「今」である。この故にそれは過去物語りではない今の事實である。その「今」が時間の性格としての前後の秩序をそのままにして時間性を無碍ならしめられて「今特出方便眞門」の「今特」の「今」になつたのである。すなはち「念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」に於ての「今」と「今特」も無碍ならしめられる時空性が「念佛することによつてその姿のまゝに超えられるのである。この故に「今特」の「今」が「念佛する」と云ふ「本願力廻向」に於ては、如何なる傳記的な時間秩序に於てあるかは問題ではないのである。けれども「本願力廻向」すなはち南無阿彌陀佛の廻向の成就と云ふこの觀點をすて、「今特」を見ると經驗的に宗祖の他力信心獲得の

時期如何と云ふ重大問題となる。吉水入室時は自力の信の時代ではないか、他力信心成就の時如何と云ふことが「三願轉入を課題」とする時に我々の心に忍びよるのである、それは聖親鸞を試みるものであつてかうした觀點からの探尋はこの課題の受取り方に於て根本的誤謬を持つ立場であると思ふ。こゝでは「信」が、自力か他力かと云ふことを決擇することではなく、念佛の智慧が如何に機の「無始時來性」を照し攝取して行つたか、そのあり方と過程を見ることである。それは從冥入明の過程ではなくして從明入明の過程なのである。それは「棄雜行歸本願」の入室の時と、「入信の時」との一異を分別決擇することではない。「信の座」に於ける信の辨證を見ることなのである。従つて「今特」の「今」は、形而上學的な「永遠の今」と云ふ如き思辨的概念ではなくして「念佛することの等流に於て連續する行信の「今」であつて、それは凡夫として社會的な歴史生活をしてをるものの中に與へられてをる今日である。この故に「今」の内容は念佛廻施の力すなはち「清淨世智」の超證の論理がもたらす「態」である即ち信に於ける住正定聚と必至滅度のあり方がその内容である。「然今特出方便眞門轉入選擇願海速離難思往生心欲遂難思議往生果遂之誓良有由哉爰久入願海深知佛思」(自釋)とあるがこの「出方便眞門轉入選擇願海」は、一念の信に於て圓成するけれどもその主體は、「臨終一念之夕」まで世間の態に生活せしめられてあるあり方に置かれてをる。かくの如き現實の生活態に於て一念の願海の外に自ら見出す「無始時來性」こそ久遠の輪廻の相でありこれが問題の基盤であると思ふいまこれに於てつらなりあふ群生海のあり方——「自從無際已來助正間雜、定散心雜故出離無其期、自度流轉輪廻超過微塵却歸佛願力入大信海」——この姿は、もはやそれは自他を超えた無始時來性のあり方に外ならぬ。然るにこの無始時來性はすでに南無阿彌陀の廻向によつて至信心樂欲生と攝取され、内な選擇の願海が限りなくその眞實を、住正定聚必至滅度の「證」の座に於て自證してゆく清淨世間智なる名

號の廻施の内にあるから、寂滅の約束に置かれてをるものなのである、「超過微塵劫巨入佛願力」は「臨終一念之夕超證大般涅槃」の機の相なのである、かくて難に於て愈々易を微塵劫に於て愈々一念之夕の超證を自證してゆくところに住正定聚必至滅度の自證は更に證されてゆくのである。十九、二十願の信は十八願の信の中にすでに住正定聚必至滅度の約束に置かれてある相なのである。觀經の隱彰と實義とはこれに外ならぬのである。この故に一念の「大信海」がこの衆生久遠の相に應じて動くことは攝取へ動くことであつて、「至心に信樂して我國に生れんと欲へ」と願ずることはそれに名號の智慧を結ぶことであり「至心に發願して我國に生れんと欲へ」または「至心に廻向して我國に生れんと欲へ」と願ずることは名號に於て諸善萬行、善本の念佛を解くことである。即十八願の大慈大悲が「無始時來性」に於ける分別智世俗態を所緣として名號を廻向することはそれに於て般若無相の選擇の智慧に無始時來性の逆を置くことであつて、三願の轉入によつて若不生者の誓約の眞實を自證されたことである。常に大信海の外にある「臨終之一念」を一期と我執する分別に於て必至滅度の願を自證してゆくとところに見出されたものが果遂の誓の空しからざる大悲であつたと思ふ。それがすでに名號（清淨世間智）に置かれてあることが轉入必至の證據であるのである。要するに二十願の三心も、十八願の三心もいづれも名號に於てあること、すなはち「念佛して彌陀にたすけられまいらすべし」と云ふ師教すなはち建仁辛酉曆棄雜行一兮歸本願——この吉水入室の「座」を動いてはをらぬのである。

然らば何故に吉水入室の文に「棄雜行」はよいとして「歸本願」とあつて「歸本願之行」とないか。これは一應問題となることであつてすでに先輩、同學がつとに注意するところである——（「教行信證研究序説」）（大谷大學年報第一號）。しかしかくの如き用語例はしばしば見受けるところであるが、本願に於て名號を惠施し、名號に於て本願を信受せしむるかくの如き本願はすでに行滿足の態に於てあるのであつて、大乘の菩薩道の展開の歴史の中に於ても、六波羅蜜の圓滿成就は般若

波羅蜜の成就に於てあり、それは般若が施に轉ずる時に見出すものが「願」なのであるから願はすでに行満足の「果位」に於てあるのである。六波羅蜜が十波羅蜜と展開して六度の上に方便、願、力、慧が加へられて場合は更にこの義が明白になる事であつて、第六般若波羅蜜が大悲方便して他に向つて轉ずる時に見出すものが「願」であり、菩薩道に「六波羅蜜の行」「十波羅蜜の行」と云はれ「願」はすでに「行」の體系の中に置かれてある。かくて「願」は「行」の圓滿成就が方便力として「智」を帶して他に向つて働く「格」をもつたものである、即それは最初から「他力」と云ふ性格をすでにその生起に於て持つてをり直に「行の因」と轉ずる約束にあるのである。雜行をすて、本願に歸すと云ふことは本願即行、——本願之行、しかも願は自らに智をばらむすなはち選擇の本願、すなはち選擇本願之行に外ならぬ事は自然なのであつて、宗祖が定散自力の行に對して選擇本願と之に對せしめて「行」と云はれなかつた例は多々あること乍ら、それは理由ある事と思はれる。

然れば「三願轉入」の「力」及その「内容」は何か。是をその構成の上から見ならばその要素として分析的に擧げられるものは所謂「三々の法門」と云はれるものである。三願が三經に配されてそれから出發してをる祖意を窺ふと、佛陀の大悲即ち本願他力が前提となつてをる事であつて、すなはち南無阿彌陀佛の廻向が貫通してをる事である。三願轉入の内容を示すものとして、「化卷」(本)に於ける大經と三心と觀經の三心との一異の解明と、この二經の三心歸一の一心と小經の一心との一異の解明であつて、これが轉入の義の基本をなしてをる事である。所謂廢立隱顯の釋義が轉入の法門の規格を決する事も明であらう。而してそれ等についての釋義釋明を通じて、願力廻向が、名號選擇の智慧を名號に成就して、その名號に於て本願の眞實に歸入してゆくところに轉入義の成立がある。それはその了解は本願の信解を名號の實踐を通して把握する自覺の過程に外ならぬ。——「今按三經一皆以三金剛真心一爲三最

要「真心即是大信心、大信心希有最勝眞妙清淨、何以故大信心海甚以_レ入_レ從_レ佛力發起故、眞實樂邦甚以_レ易_レ往願籍_二力_一即生故、今將_レ談_二一心一異義_一當_二此意_一也」(自釋(四九—五〇))——とある。

然らば今我々は何を媒介とし_レ入_レ大信心海に入るべきか、それは願力を籍るより道なき事は明である。然らばその願力は如何にして籍らるべきか、この願力の我々に與へられる相が「教」であつて「教」がそこにあるあり方が經典なのである。よつて明かなことは「信」は「願」によつて與へられその「願」が與へられる相が「教」である故に「願」は「教」於て求むべく、「教」は「經」に於てあらしめられてをる、この故に「眞實教」は『大無量壽經』に於て求むらるべきであり、従つてその經は、本願を説き本願所現の眞實言とし、本願に歸入する道としての「眞實之行」即「名號」を説くものでなくてはならない。

四 文獻としての大無量壽經と眞實教について

聖親鸞の指示する『大無量壽經』とは文獻として康僧鎧譯の上下二卷の四十八願經であつて、これが正所依の經典であり、依經開宗の淨土眞宗としての根本聖典であることは云ふまでもないのである。しかし乍らこの根本正所依の聖典を中心として漢譯に於て他に四種の異譯を持つ、記録によれば十二回の譯出のあつた事は明かで五存七缺の稱の如く現存五種、缺失七種である。この外に文化の恩澤によつて探尋の領域が擴大するに従つて梵本大經の發見があり、その和譯が南條、荻原の兩先覺によつて各々行はれ、かつ又西藏々中に於ても大經が見出されて河口慧海氏によつて翻譯されてをる。

右の様に人間文化の歴史の中に『大無量壽經』なる佛教の經典が種々の様相に於て形成されそれが文獻として我々

に與へられてをる。それ等の經典を或る一つの角度、例へば彌陀の本願の員數から見ても、「四十八願」あるひは「二十四願」あるひは「三十六願」あるひは「四十九願」と本願記載の様相を異にしてをるのである。従つてその翻譯の原本も雜多であつた事が窺はれその内容も脈絡を持ち相互の間に於て發展のあとを見得るものもあるのである。茲に經典史論的な研究と原典批判學的な解剖と整理が要求されるわけである。こうした貴重にして困難な努力は科學的客觀的な嚴密性が要求され純乎たる學問的立場から行はねばならぬから、主體的な要求に立場する宗教的眞理の把握と一見甚だ縁の遠い努力であるかの如く思はれるかも知れないけれども、佛教のもつ宗教的眞理が現代の世界の歴史に結びついて現代の文化の中に滲透して人間の魂のものとならうためには、現代文化の特性である理論化の道を通らなくてはならぬ、それなくしては近代人の精神と結びつく事が不可能である。この故に佛教の文獻が先づその生れたるが如く理解されると云ふ事が要求されなくてはならぬ。古典のかくの如き理解は極めて困難であるがその古典の表現されてをる言語及び表現様式は、それが形成された社會のあり方、當時の文化等を必然に擔はされてをるから遠い時代の間隔によつて時間のベールをかけられてをるにせよ古典世界の面影を見る重要な資料である。かくてその古典的世界の魂に如何に佛教の眞理が應現して古典人が持つ苦惱を攝取したかを知る事は直接に今の我々の解脱、救済の問題に連つて來るのである。かくて佛教の眞理に於て古典世界の苦惱を見、その苦惱に於て古典社會のあり方を推知し、人間の魂の歎きに同感する時、それを擔ひ攝取した眞理が經典として與へられてをる事を憶ふ時、いつ始まつたともなき久遠の救ひの道を思はしめられるのである。かくて古典が古典的に理解されるればされるほどその古典のもつ眞理は現實的に實證的に現代の我々に結びつくのである。

かくて經典と云ふものが持つ古典性とそれが持つ超時間性が明白になる。かくて宗教的古典が聖典として今日の

我々に傳持されてゆく意味が了解されるのである。しかし聖典と云ふものに對して持つ人間の要求の一つとしてそれが「唯一」であらま欲しいと云ふ事である。然るに『大無量壽經』が種々雑多な様式にあると云ふ事はこの要求を充足せしめない。しかしこれは先にも云つた如く佛教の救ひの眞理が如何に廣い領域にわたつて永い時間を貫いて國境を超え民族を超え歴史を超えつゝ國に入り民族に入り歴史に入つて行つたかと云ふ證據である。殊に佛教の眞理の性格がかくの如きあり方顯れ方に於て如實ならしめられてゆく様なものである。たゞ問題はこの古典の中から自己を救ふ眞理を見出し得た場合にのみ雑多が雑多まゝに聖典として「唯一」なるものを見得るのである。本經の漢譯がなされて以來本經典に關説した學匠は數多くある、けれども未だ充分に證明されぬ眞理があつた、それを自らの救ひに於て把握する事に依つてはじめて本經が示した宗教的眞理の面目が顯れたのである。すなはち聖親鸞によつて『教行信證』の「教卷」に於て示された如く、説ニ如來本願一爲ニ經宗致一、即以ニ佛名號一爲ニ經體一也——すなはち古典『大無量壽經』に於て經の宗として「本願」を、經の體として「名號」を見出した事によつて「淨土眞宗」なる自の救ひを「眞實之教」すなはち普遍永遠の眞實の中に見出したのであるすなはち清淨世間智の永遠なる攝化を見出したのである。かくて五存大經の中を貫き通す眞實を見た故に自由に異譯の諸經典をも夫々の場に於て引用することの出来る法眼が開けたのである。かくて經典なるものは唯識説の云ふが如く、「淨法界等流の教法」であるのであつて、いま云ふこの淨法界の「界」とは語源的には「鑛脈」の意味があり、そこから種々なる「法」が採掘されるから「法界」であると云はれるのである。即法界とは眞如の異名なのである。「等流」とは「流れ込む」「必然的に結果する」との意味をもつものであつて、法界の等流とは、眞如が我々の中に流れ込む事である。しかもそれは、眞如の本來性の然らしむる「必然的なる結果」なのである。眞如はその必然的なる働きとして我々の中に流れ込んで我々の思想言語

と云ふ形態に形成せらるべく必然的な約束をもつ、それが思想言語の形態をとるといふことは、能知所知、能言所言の能所分別の二としての態に於て分別しはたらくことであつて、すなはち「世間」の形態をとると云ふことである。

「淨法界等流」と云ふことは眞如の世間化と云ふことである（『空の世界』山口益氏著）。すなはち大無量壽經なる鑛脈から本願

の名號なる「法」を採掘することによつて自らの救ひの成就を見出された事であるが、それは「淨土之眞實」それ自らが、「名號」として人生へ、世間へ流れ込む態をとつたものに外ならぬ。この故に名號の眞實は「淨土之眞實」それ自らが結果したものであり、十方衆生の救ひのありかたであるからそれに於ける自らの救ひはそのまゝ十方衆生の救ひの「證」であると同時にその救はれる我が十方衆生の救ひの内に置かれてあるよるこびが與へられるのである。かくて「我亦在彼攝取中」と云ふ救はるゝもの内に見出されたる個の感覺によつて限りなき救ひの果されてゆく世界を見た事である。茲に必然的に一人の救ひが十方衆生の救ひに結び付く事によつてその十方衆生が我一人の救ひの「證」を成就するのである。而してかくの如き救ひの出發を親鸞一人の救ひの主體に於て把握したものが「淨土眞宗」の割註の意味であらうか。かくの如き救ひの眞實の鑛脈を『大無量壽經』に於て見出した。『大無量壽經』なる經典の「教」が「眞實之教」であるためには、かくの如き「淨土の眞實」が先だつて成立たねばならぬのである。この先だてる眞實が「名號」すなはち南無阿彌陀佛の廻向なのである。かくてこの名號が人生に廻施され、「經典」として人間の文化の歴史の中に與へられ、それに於て名號を發掘することによつて「本願の眞實」即「淨土眞宗」が人生に事實となるのである、かくの如く名號が能所分別の世間の態即「教」に於て六道の衆生が雜會する人生に結び付くのである。かくて「教」が六趣の道に雜會する衆生を招いてこの鑛脈の採掘をうながすものが名號廻施の心すなはち「本願」である。かくて本願と名號の關係は、存覺の註釋によれば「問、如來本願即是名號然者宗體有何別耶、答

言本願者先指_ニ六八_一以_レ之爲_レ宗願々所詮偏在_ニ會佛_一、以_レ之爲_レ體是故且以_ニ總別_一爲_レ異_一（會本教）——こゝでは總別の相違に於て本願と名號との義趣が説かれてをる。けれども六要註主も云はるゝごとく「且」であつて、よりはるかに本質的了解がなされねばならぬと思ふ。『大無量壽經』の正行段を見るとその法藏菩薩の修行の本質は三學、六度の波羅蜜行であることが示されてある。大經の説相が勝因、勝行、勝果、勝報、極樂、悲化、智慧と展開されてゆく次第を見れば、六度、十波羅蜜の展開そのまゝである。六波羅蜜の自利の菩薩行が般若に於て成就して、それを利他行へ展開してゆく相に外ならぬのである。「悲化、智慧」の二段が、大經下卷の所明であつて、上卷の所明がしばらく彌陀成佛の自利因果であるとするならば下卷は衆生往生の利他の因果である。しかも大經下卷は第十一願成就の文から始まつて第十七第十八願成就の文が連記され直にそれが三輩念佛往生の文に結び付いてをるのである。この點からみれば下卷は法藏菩薩の發願と修行が成就して、換言すれば六度の行が成滿完畢して、更に云へば般若波羅蜜が成就して、方便、願力、慧と利他行に轉展する相を示すものである。すなはちまづ衆生の救ひの事實を示しその根據と因とをあげて念佛修行の機相の種類が示されてをるのである。

いま、六要註主の考へを思ふに、善導の「發_ニ四十八願_一——願言若我得_レ佛十方衆生稱_ニ我名號_一願_レ生_ニ我國_一下至三十念、若不_レ生者不_レ取正覺……………」（文義分聖教）及これに類同する文が典據となつてをるかと思ふ。しかし、宗祖聖人の「教卷」の御文を見ると、「是以說_ニ如來本願_一爲_ニ經宗致_一即以_レ佛名號_ニ爲_ニ經體_一也」とあつて「如來本願」が經の宗であるとするのでなくて、「如來の本願を説いて經の宗致とする即佛の名號を以て經の體とする也」であつて「說本願」が大經の宗致なのである、「說本願」とは「願成就」でありさればこそ「即佛の名號を以て經の體とする」が自然なのではなからうか。成就せる本願とは、廻向を首として大悲心成就の本願であつてすなはち名號廻施に外な

らぬ。これを六度の行で云へば、第六「智慧波羅蜜」が成就完了して、それが第一の「布施」に還りそれと結び付いて施波羅蜜と成就を完了したことである。すなはち、「施の態」に於ける「般若波羅蜜」でなくてはならぬ。これを十波羅蜜の系列で云ふならば、「方便、願、力、慧」の位に於ける「般若」でありすなはち方便、願、力につまられたる後得智、如量智としての第十の「慧」である。「即以佛名號爲經體也」の「名號」である。十波羅蜜の「願」は、第六「般若」が「方便」の轉に於て見出した世間(人間)に於て願じられた「大悲」であつて、この大悲に於て第六般若波羅蜜なる——「有の無」が第十慧すなはち「無の有」なる「清淨世間智」に轉じたのである。大經で云へば、三學六度の行(勝行)の成就に於て因位の自利の誓願が、果地の利他大悲の願と轉ずることによつて、六度の行の完了としての般若波羅蜜に於て六度萬行が名號と轉成したのである。すなはち智慧の念佛を成就したのである。

「布施、調意、戒忍精進、如是三昧、智慧爲上、吾誓得佛、普行此願、一切恐懼、爲作大安」(大經)、「我於無量劫、不下爲大施主、普濟諸貧苦、誓不成正覺」(重誓偈)とある。

すなはち右の第一文に於て、「六度の中に智慧を第一とし、その完了成滿に於て、この願を轉じて一切の恐れおのけるものために普行して大安を爲さむ」との意であつて、こゝでは六度成就の自利の願行を「一切恐懼爲作大安」がために轉じて利他廻施の大願行出でんとするものである。また後の文は六度の行願の成滿を施に轉出して諸の貧苦のために救ひをなさむとするものであつてすなはち「般若」を「施」に轉成することである。『大無量壽經』に於けるこの菩薩精神が大慈大悲の阿彌陀佛として仰がれることは全く般若波羅蜜の成就の轉に於けるこの大慈大悲の願に立場してゝあつてそれはどこまでも「願成就」の立場に於てゝある。宗祖聖人が、「横超者、即願成就、一實圓滿之教、眞宗是也」(自釋)とのたまふたのも覺如上人が、「シカルニ吾大師聖人、コノユヘヲモテ他力ノ安心ヲサキトシ

マシマス、ツレニツイテ三經ノ安心アリ、ソノナカニ大經ヲモテ眞實トセラル、大經ノナカニハ、第十八ノ願ヲモテ本トス、十八ノ願ニトリテハ、マタ願成就ヲモテ至極トス(改邪鈔本) (二十二) すなはち古來より云はれる如く眞宗の立場を明確にしたものである。しかしこゝに尤も注意すべきは「願成就」は本來「願」として説かるべきではなく事實として示さるべきものである。衆生の往生の因果の具體的なあり方を示すが成就の本來の相であるのである。この故に願を説かうとすれば説かるべき願因は願の態に於てより説かるべくもないから「説本願」の内容は法藏因位の本誓よりないけれども、しかし、それがそのまま釋尊の説法即「教の位」にあることを忘れてはならぬ。宗祖の「教卷」の御言葉を以てすれば「恵以眞實之利」、すなはちすべて「恵施」の大悲の内なる出來事なのである。「方便、願、力、慧」なる十波羅密の「方便」は右にのべた如き意味に於ける方便であり喜巧攝化の方便であつて、般若波羅蜜の如理智、無分別智が第十の慧なる分別智、如量智、後得智に具體化する事によつて般若の波羅蜜行としての義が完了成滿するかくてそれより方便施設される本願大悲の場こそ彼此二岸に於て價值が轉換する、信仰の座であり、その母佛でもあるのであつて、無始以來いつからともなく一切の宗教的自覺に先だつて與へられ時間的に追求すればするほど乃往過去久遠無量不可思議の彼方よりもつと彼方にあり、また「臨終一念之夕」にも、「念佛まうさんと思ひたつ」一念にも常に來つて充滿し、常に去らしめて去らない眞實である。「本願爲宗」とは「名號」は本願を宗として來るといふことで即本願なる方便に於て、來ると云ふことである。すなはち大悲に於て、名號が來ると云ふことである。この故に「本願爲宗」は「名號」に於て所立の場を持つものである。また「名號爲體」とは本願は名號と轉成することによつて事實となり具體化したと云ふ事であつて「體」とはもとより「實體」、「本體」などと形而上の本質として解さるべきではないのである。「形を成す」「具體化する」表現さるゝと云ふ、意味と考へられる。この故に「名號爲

體」は「本願」に於てその所歸の場を持つものであつて、すでに教卷の所明を見れば「是以説_二如來本願_一爲_二經宗_一致_二即以佛名號_一爲_二經體_一也」と「宗」と「體」とが「説」に於て「即」せしめられてをるのである。この「宗」と「體」との「説」に於ける「轉」が「方便」である。方便の語源的分解々釋には「近づく、到達する」の意味があつて眞如が清淨世間智（名號）として人間に到達しこれに近づき人間はそれを道としそれをたよりとして、眞如に到らしめられることである。（「空の世界」山口益氏著六）『大無量壽經』とは「淨土の眞實」が本願の大悲方便に於て、名號となり分別世俗の態をとらしめられ、その故に世俗に受納せられることによつて、そこに願生淨土の道がひらかれ、それに於て人間が淨土の眞實へ歸入してゆく、左様な眞實が世俗の態をなしつゝ人類文化の歴史の中に與へられてをるものが『大無量壽經』なる經典なのである。

五 大無量壽經に於ける五十三佛列名の意義について

今こゝに「漢譯五存大經」及荻原雲來博士所譯の『梵文無量壽經和譯』について所謂「發起序」及「正因段」に於ける發端の文のうちに於て次の六點について 一、五徳現端の點 一、過去久遠の表現 一、發端の佛名 一、佛名の時間的次第 一、求道の菩薩名 一、師弟の樣態の表現の相違に注意してみると――

◎大無量壽經

○今日世尊諸根悅豫……今日世尊住奇特法、今日世雄住佛所住、今日世眼住導師行、今日世英住最勝道、今日天尊行如來徳、去來現佛々々相念、得無今佛念諸佛耶

○乃往過去久遠無量不可思議

本願に於ける諸問題

本願に於ける諸問題

一三八

○鏡光如來

○次有如來名曰光遠

○世自在王如來

○法藏比丘

◎平等覺經

○面有九色光數千百變……當念諸過去當來若他方佛國今現在佛

○前已過去劫

○定光如來

○復次有佛名曰曜光

○世饒王佛

○曇摩迦留

◎大阿彌陀經

○今日佛面光色、何以時々更變明乃爾乎……今佛弘當念諸已過去佛諸當來佛若他方佛國今現在佛

○前已過去事摩訶僧祇已來

○有過去佛名提想竭羅

○次復有佛名旃陀倚

○樓夷亘羅佛

○曇摩迦

◎如來會

○色身諸根悉皆清淨……世尊今者入大寂定行如來行皆悉圓滿善能建立大丈夫行思惟去來現在諸佛……

○往昔過阿僧祇無數大劫

○然燈

○於彼佛前極過數量有苦行佛

○世間自在王如來

○法處

◎莊嚴經

○諸根清淨面色圓滿……云何所行廣大妙行及過。去。未。來。諸佛所行

○過去無量無邊不可思議阿僧祇劫

○然燈如來

○又彼佛前有佛出世……鉢囉多波野輸如來

○世自在王如來

○作法

◎梵文無量壽經和譯 (荻原雲來博士)

○今日如來恐くは覺者の所住に住したまふならん、今日如來は恐くは勝者の所住、一切智性の所住、大龍の所住に住したまふて過去未來現在の諸如來應供、正等覺者を隨念したまふらんと、

○世尊は阿難に告げて曰く、阿難陀、往昔過去の時、今を距ること無數の劫波、

○然燈と名けし如來

○然燈の前の更に前に具光輝と名けし如來

○世自在王と名けし如來

○法藏と名付けし苾芻は在しき

右の如く六種の專説彌陀經を檢討すると『無量壽經』は過去佛なる錠光如來を起點として、「次に々々」と「過去」より次第に「現在」に近づく佛名の配列をなしてをる。すなはち過去の第一佛(錠光如來)と法藏の授記佛(世自在王如來)との距りを「次に々々」と佛名を以て埋めつゝ現在に迫つて來る。かくの如き配列に於て時間的次第を示してをるものが『無量壽經』、『平等覺經』、『大阿彌陀經』であつて過去から現在への次第に於ける佛名の配列である。こ

れを今かりに第一系列を云ふこととする。然るに『如來會』を見ると過去の第一佛(然燈佛)を起點として「前に々々」と「過去」から「更に過去」へと遡行して益々「現在」から遠心的に過去へ距りゆく諸佛列名の次第である。かくの如き系列をなしてをるものが『如來會』、『莊嚴經』、『梵文大經和譯』——である。今これをかりに第二系列と云ふこととする。すなはち右六種の彌陀經典がこの點に關するかぎり二種の系統に分れることが見出されるのである。而もこの二つの系統の經典のいづれにせよとも、(無量壽經)「往昔阿僧祇(如來會)と遠い昔の錠光如來或は然燈佛を中軸として、一は現在へ現在へと求心的に迫り、二は過去へ過去へと遠心的に現在から離れてゆくかくの如き記述のあり方である。而してその第一、過去から現在へ迫り來る系列にあつては、世自在王如來は尤も現在に近い佛であり錠光如來は尤も遠い佛である。従つて法藏の發願はこの尤も近いところで發起されその願行成就した阿彌陀は現在の尤も新しい佛である即現在佛であるのである。すなはち一切の過去佛を背景としたあるあり方に置かれてをる。然るにその第二の場合、然燈佛を起點として過去から益々より遠き過去へと遡行してゆく系列であるから、然燈佛が尤も現在に近い佛であり世間自在王如來(世自在王如來)は、尤も現在に遠い過去の佛である。すなはち前者の逆となる。従つて世間自在王如來の法中に於て發願し修道に出發した法處(法藏)は現在から尤も遠い過去の菩薩であるが願行を成就して佛となつたのはやうやく最近の十劫であるから菩薩としてこの上もなく、尤も古く遠い過去の菩薩ではあるが佛として、尤も新しく近い佛陀である。この第二の系列を『如來會』に代表せしむれば法處菩薩(法藏)は最古の佛、世間自在王如來(世自在王如來)の時その法中より出發し發願修行にとりかゝり最も新しい然燈佛それでもすでに「往昔過阿僧祇無數大劫」の古佛ではあるがこの佛を超えて今を去るやうやく十劫に正覺した現在佛が阿彌陀佛であるから世間自在王如來より然燈佛にいたるまでの限りなき時の間、従つてその間の無數の諸

佛の因位の願行果地の萬德を菩薩の願行に掩ひつくし然燈佛を過ぎることによつてそれを超過して十劫以來、今現在の佛陀であるといふ事を示さむとするのである。すなはち、かくて無始以來、世間自在王如來なる大涅槃の法中より出發して尤も新しいとは云へ過往昔阿僧祇劫の古佛であるがこの然燈佛をも法處（法藏）と名づくる菩薩のまゝで三學六度の願行に攝取しつゝそれを超えてゆく、何が故にかくも限りなく超えてゆくか、それは如來の施設の教法の「外へ」限りなく衆生が業生するからである、その有情を「如來の法中」より出發して限りなく攝取せんと發願し修行するこれが如來であり、如來が一如より來生する所以であつて、かくの如き如來の往還の中に示される眞實が「本願自體」である。何が故に「法處」が從果向因し從因向果するか、——「如來以無蓋大悲矜哀三界所以出興於世、光闡道教、欲拯群萌惠以眞實之利」とは無量壽經が示すその應答である。大無量壽經はこの限りなく展開する本願そのものの一駒を永遠の相に於て示したものに外ならぬ。——あたかも華嚴の善財童子が五十三の知識のもとに法を求めつゝ南へ南へと超え行くが如く、今や法處比丘（法藏）は四十二の佛を超えそれを過去ならしめてゆく無量壽經によれば五十三の諸佛を——梵文和譯大經によれば八十二の諸佛を過ぎてゆくのである。かくてその間に於て諸佛淨土の因、國土人夫の善惡の相を覩見しつゝ本願を選擇攝取して永劫の願行の旅をつゞけつゝ、あたかも世間自在王如來のもとに發願したるが如く發願修行を重ねてゆく。——而して、尤も新しい過去佛・過去の第一佛たる然燈佛を超越ることによつて、釋迦の大寂定に結び付き大寂定を即彌陀三昧たらしめたのである。すなはち釋迦より云へば今この彌陀を見ることによつて、それは彌陀釋迦の能所、因位果上の分別を寂滅せしむる般若波羅蜜即奇特の「法」住せしめられたことであつて、過恒河無數阿僧祇大劫の彼方なる出發點、即涅槃に超入せしめられてそこに所住を見出したのである。その意味に於てそれは一切の寂に入る大寂定である。かくて一切の寂すなはち般若波羅蜜に於て一切過去佛の別

願が去來現三世諸佛の相念なる三昧海中に攝取され選擇されて大悲方便に於て眞實功德之寶即清淨世間智への轉が成就した、それが世間に釋迦が出世したことであるから、それは彌陀が釋迦に於て如來之行を成就した意味に於て大寂定即彌陀三昧である。かくて久遠なる宗教的主體に於て即法處（法藏）菩薩に於て、釋迦が無始の涅槃に住し久遠の如來行を行すその場に於て成就し成滿されたる永遠なる般若と方便、智慧と慈悲、あらゆる教行信證に先行する眞空の妙有即彌陀を見出したのである。こゝへ導びくものがこの第二系列の諸佛列名のあり方であると思ふ。これが第二の系列が必然に導く歸着である。經典史家の教ふるところによれば「然燈佛」は釋迦の「授記佛」として尤も近い過去の佛、すなはち過去の第一佛であることがその本來の生れであるとするならばこの第二系列の佛列名の次第が示す意義は深いものがあると考へられる。かくて「久遠實成阿彌陀佛」と云ふ面影を宿しつゝ苦惱の群生海を發願の縁として三學六度の修行の「行態」を「稱無尋光如來名」なる歸依讚嘆の「信態」に轉じつゝ往生の道に於て、涅槃寂滅の場にあらしめやうとするものが導びき出されやうとするのである。

さり乍ら第一の列名の系列に於てそれが示さうとする眞實をも受け取らねばならぬ。大無量壽經の正行段の冒頭に突如として鏡光如來なる久遠の過去佛が登場してくる。かうした仕方は始めなきものゝ始、終りなきものゝ終りを示す場合の尤も印象的方法の一つである。相對分別の世界に分別を超越るものを示さうとするには分別相を借らねばならぬ。あたかも『起信論』に於て、無始の無明を示すに「忽然念起」と顯したと同様である。限りなき過去を示すべく限りなき過去を示す限りを示して突如として「乃往過去久遠無々量不可思議劫」に於ける鏡光如來の出世を持ち出して來たのである。而して相ついで次へ々と現在に迫つて來る者に於て「般若」が「方便」と轉じ善巧する必然性、永遠性の故にまたその眞實性を見るのである。如來が常に如來するその應現に於て久遠の願ひを感知せしめられる

のである。次々と佛名を新にし佛と佛出世の間に大阿彌陀經には「已過去」「すでにすぎ去りたまひき」の歎きがまた、如來會では「如_レ是等佛出_ニ現於世_ニ相去劫數_ニ皆過_ニ數量_ニ」と永い間の斷絶が示されてをり、無量壽經では「皆悉已過」と限りなき無佛、廣空の寂漠が暗示されてをる、かくの如き無佛無法の悲歎が前佛後佛を連ねるものであつてこの歎きの中から佛の出世を物語らんとするものが大經等の第一系列に屬する經典であると思ふ。かく時をへだてつゝ出世したまふ次佛前佛の傳統を「皆悉已過」の法滅の歎きの中から受とりつゝ前佛の「法中」より出發し「法の外」なる「時衆」を縁として別願を建立し清淨世間智の成就に於て願行成就を名告るのである。佛名が新しいといふ事は別願が新しいと云ふことである。何が故に新しい別願が建立されるかはすでにこれに觸れて言及した如く前佛の「教法」の中に攝取し得ない新しい「時機」があり「時衆」があるからである。新しい別願所成の根據は三世の諸佛を貫く本願の本來性「若_レ不生者不取正覺」の「大悲」にあるのであつてあくまでも未攝の衆生を追ふて止まぬところにある。かくて別願建立の本來を窺ふと、それは般若に於ける方便の必然性にある、即慧の故に大慈大悲は自然であり大慈大悲の故に智の善巧は必至である、これ佛々相念の一如界に於て別願建立の自然の基盤をなすものであつて、「體」を押へれば「般若」、「相」を見れば「方便」、「力」を見れば「本願」の若_レ不生者不取正覺の誓願の大慈悲力である。この故に別願とは「次佛」が「前佛」の本願をその「法中」より出發することによつて別願の相に於て成就したものの即自を内にふくめた三世諸佛の「唯本願」に外ならぬ。そこには前佛も後佛もなき本願一乘海が展開するのみである。すなはち彌陀三昧海である。それが時間の相に於てすなはち世間の相に於てすなはち分別の領内に於て展開するとき前佛の願ひは新佛に於て成就を見るのであるから前佛は次佛の出世に於て滅度し給ふことはその本懷であつて、新佛の正覺の名に限りなき讚美をおくりつゝ自らの志願の成就をそこに見つゝ入涅槃する。この故に前佛の滅度

したまふことは後佛の法の眞實なることの前佛が身を以て顯示したまふ證明である。「茲に道あり」と示す。「現在佛」の位にある「新佛」の法が「既に度れる人あり」の證明が與へられるのであつてこの證明に於て「現在佛」は十方の群生海に應現する。かくて限りなく次に々と諸佛如來は根本の「唯本願」の基盤に於て、去來現佛の相念の中に如來し如去したまふのである。かくて大無量壽經系の過去佛列名の意義は尤も新しい世自在王佛の教法に於て自己の別願發起の座を見出すところに法藏比丘がある。この比丘の成佛既に十劫であつて阿彌陀佛と名告らせ給ふた。釋迦如來が大寂定に於て彌陀法即永遠の相に於ける本願寂滅證して彌陀三昧に於て世に興出したことは本願の新しい意義を彌陀に於て與へられたことであつて、釋迦が彌陀を證することによつて彌陀が念佛の衆生に於て、「教」の眞實を證明しやうとするものが彌陀三昧を起點として示された大經の上下兩卷の意味である。上卷を釋迦自證の彌陀法の展開とすれば下卷はこの釋迦の自證の眞實を彌陀が衆生の往生に於て自ら證人として立つ相である。故に下卷は、第十一願成就の文——衆生の往生淨土の證入を以て始められる所以と思ふのである。それ故に大經は大寂定によつて彌陀法に於ける新なる釋迦の五德現端の記述から始まるのである。この新しい釋迦に侍者阿難の驚きは故あることである。

「今日世尊諸根悅豫、姿色清淨、光顏巍巍……未曾瞻覩」の文はこれをとらへたものであるがしかしこれは應身佛、現身佛に於て法身（報身）を見た驚きであつて、この第一系列に於ける佛名次第の持つ性格はあくまでも衆生の惑業の苦に應ずる方向を志向してをる事である。すなはち法身を擔つた應身の展開がその本來的意義であると思はれる。この故に阿彌陀佛をこの系列の中へ置いて見ると入滅の約束に置かれること當然であつて、彌陀法に於て衆生を攝取する限りに於て在を現身に止むるのであるが、彌陀法が過去に隱没するならば、換言すれば彌陀の名號が時機を攝取する教法とならず、この名號の外にのみ時機の衆生が自らを見出す時衆の態となれば大涅槃の中に自らの法を寂せしめて新

なる法の成就のために従果向因するであらう。これを能所分別の世間の智に於て示せば阿彌陀佛の入滅である補處の菩薩の正覺と云ふこととなるであらう。かくて彌陀が無量壽、無量光の彌陀でありつゝもその入涅槃の相を説き觀音勢至と補處の菩薩に次第にその座をゆづる『觀世音菩薩授記經』或は、彌陀專說經であり乍ら『大阿彌陀經』の如く彌陀の入涅槃がとかれねばならぬ思想的必然が出て來るのもその基盤がここにあると思ふ。この立場に於ける佛は現實に力づくよく働きかけるけれども、その佛身觀のもつ有限性が人間要求の一面なる形而上學的的要求を満たすことと充分とは云ひ得ない。この點を補ふものが第二系列のもつ一面の意味であると考へられる。しかしこの第一系統のものは形而上學的觀念的基盤を隠してあらはさないことが現實的迫力を持つ理由となつて來る。『涅槃經』に於ける阿闍世の入信が「過三月已、吾當涅槃」によつて彼の決斷がうながされ聞法の機會を得た、また『大無量壽經』に當來の世に經道滅盡せんに「特留斯經止住百歲」と限定を興へることによつて聞法值遇の因縁を大悲の中に深めてゆけるのであつて、示現滅度は御身を以てする大悲の廻施であることを知らしめられる。かくてこの立場は佛心の顯現は直線的に迫つて來るところにある。

然し乍ら今日の我々は五存の漢譯經典の梵本は見る事を得ないのであるから、この二種の系統が梵本の原典にもあつたかどうかは如何とも知り難い狀況であるから止むを得ぬ事である。たゞ現在我々に與へられてをる經典にはすでに云つた如く「次に々々」と求心的に現在に迫つて來る佛名の列名次第をもつものと、逆に遠心的に「前に々々」と過去へ遠ざかつてゆく佛名の連ね方をしたものとの二種の方式の經典があるから梵本にもこの二種のものが存在したのであらうか、これが問題である。釋尊御入滅後その偉大な人格とそれへの追慕の情が佛傳の編纂となり次いで本生物語を産んだ事は事實であつた。而してまたこれが佛教の思想史の中に過去佛を産み出した温床となり釋尊滅後の遺弟の

やるせない心が未來佛の出世を期待せしめて彌勒佛を産み出したのである。然るに過去佛を以てしても滿されない現在の寂寥が佛身常住の思想を根據として他方世界に現在佛を要求したのであるかくの如き思想的準備と要求の中から生み出された現在佛が阿闍佛と阿彌陀佛であつたと云ふ、かくて大乘經典の中で尤も古い現在佛が阿闍佛と阿彌陀佛であつた。故にこの二佛は人間の生活に尤も關心の深い方位を優先的に占據して東方に阿闍佛が西方に阿彌陀佛が位置したのである。これは自然な事であつた。かくて三世佛の思想が展開した事であるが三世佛の思想はもとゞ釋尊の本生譚に基盤を持つ故に三世の諸佛にもまた本生物語が附加されて諸佛は本生物語的神話形態を持つて種々の經典に登場して來たことは理解に困難ではない。かくて現在佛なる阿彌陀佛にも遠い過去佛語が持たされ一種の神話形態を以て經典中に現されその過去佛語に現れる關係の深い過去佛に又々本生物語が附加されて重複をきはめると云ふこととなるのである。しかしそれ等の本生物語は要するに釋尊の本生物語の方式に理解の基礎があることを把握して置くことが重要である。かくて阿彌陀佛はその師佛なる世自在王如來の教法を聞いて法藏と名づくる修道者として發願修行しそれを成就したといふ一種の神話形態に本生物語りが附加されて五十三佛或は八十二佛と云ふ過去佛とのつながりが示されたのである。而してこの過去佛の最初の佛として釋迦佛の授記佛として佛典に登場して來た然燈佛が過去佛を示す道標としてもち來たされたものが今の鏡光如來（然燈佛）なのであるから、この佛を樞軸として現在の方向へ轉するか、過去の方へ轉するかいづれかであると思ふ。しかし然燈佛が過去の一革新しい佛であると云ふ性格を保たしめるためには、然燈佛を現在に一番近い地位に置いて諸佛の列名が遠心的に遠く過去へと展開されてゆくのが自然である。果して前掲の諸經典の中でも然燈佛を展開の樞軸として用ひた經典——如來會、莊嚴經、梵本和譯大經がみな遠心的展開をなしてをる事である。さうして鏡光如來を過去の樞軸として用ひた經典——大無量壽經、平等覺經

——が求心的な諸佛の列名の次第をなして、現在に迫らしめてある。この然燈佛と錠光如來との經典史學的解釋は今の問題ではないが、必要な點のみを考察したのである。漢譯五存大經のうち、(梵文和譯大經をもふくめて)現存大經の諸本の中で『大阿彌陀經』が尤もその成立が古いと云はれてをる。それが求心的な列名の仕方をしてをる。自分は梵語には門外漢であるから一つの思ひ付にすぎないけれども「次に」「前に」の如き副詞的な言葉は使用の如何によつてどちらにでも内容との關係が動く性質の厄介な言葉であると思ふのである。文法的には、「次」は「前」より「後」であり「前」は「次」より「先」である事は言葉の約束として決定的であるが、使ひ方によつて内容との關係が逆になる事がある。殊に言葉が或る時代の或る地方の或る風習の内に生きてつかはれる場合のときには尤も面倒な事となると思ふ。梵語は尤も正確な文法的規格を持つ言葉と云はれてをるからこの危険は少ないと思ふが、たとへば日本語の場合に於てはその危険が多い。よつて梵語の場合にあつても、又は梵文から漢譯される場合にあつても言葉の使用に地方的風習的な語感の錯誤があつた場合には今の問題で云へば時間的順序が逆な形で示される事もあり得ると思ふ。たとへば——これは自分の郷里に於て實際生活の内に使はれてをる場合であるが——「朝には紅顏あつて夕には白骨となる身なり」と『御文』に出て來るこの朝(あした)と夕(ゆうべ)なる言葉が實際如何に用ひられてをるかを見れば、標準的な日本の言葉の解釋としては朝は(あした)であり夕は(ゆうべ)であるから時間的には朝は前であり夕は後であるにきまつてをる。然るに實際に如何に使れてをるかと云へば、例へば「ゆふべ何某が來た」と云ふこの方言的使用法に於てはいまの「ゆふべ」は「昨晚」の意味であつて「今夕」の意味ではない。「あした遊びにおいで」の「あした」は「明日」遊びにおいでの意味であつて「今朝」の意味では決してないのである。しかし言葉の文法的約束から云へば「あした」は朝であり、「ゆふべ」の夕であつて、朝も夕も今日を基盤としての言

葉であるから朝は夕に先だち、夕は朝に後るゝのが言葉のもつ時間約束としては動かさないものである。とは云へ、「ゆふべ。何某が来た」と云はれてをる場合は決して「今夕何某が来た」と云ふことを意味せず「昨夕」の過去の事を物語つてをるのである。「あした遊びにおいで」は今朝遊びに來れの意味ではなしに明朝遊びに來れの意味であつて未來を約束してをるのである。すなはち未來的な言葉が過去の内容と結ばれ、過去の言葉が未來の内容と結ばれてをるのが生きた言葉の使用のされ方である場合があり得るのである。實際に言葉が生きて使はれてをる場合は、時と處と風習によつて字典的解釋とは時間的秩序が逆轉されて使はれてをる場合があるのである。——と云ふことは、或る經典が生れた時代とその地方的風習等によつて、言葉殊に副詞的な言葉などの場合では文法的約束が錯綜して使はれる場合があり、同じ事が逆な時間的順序で二様に示される場合も皆無とも云へないのでないかと云ふ點である。これが梵語原典の場合でもまたそれが漢語で翻譯される場合でも——かうした様な事によつて「次有」を「前有」と表現し、或は「前有」を「次有」と表現した場合が全々ないとは保證し難いと思ふが如何であらうか、——これはあくまでも門外漢の空想であることを許してもらひ度いと思ふ。

さて我々と如何に想像をたくましくしても要するに想像にすぎない。現存の專說彌陀經の諸本では過去佛展開の仕方が二様になつてをるが一つの事を表はすのに言葉の使用法によつて二種として受け取られたのか、もとより二種の表現を持つのが本來である二様の考へ方があつたのかを學問的に決定する資料はもたないのである。ともかく事實は現在我々に與へられてをる大無量壽經系の專說彌陀經典の諸本は『大無量壽經』によつて代表される「次に佛あり」と佛名を列記するものと、是とは逆に『如來會』によつて代表される「その前に佛あり」と佛名を列記するものと二種に分れてをることを注意したいと思ふのである。而してそのいづれにもせよ、菩薩の成道は智慧慈悲の二利圓滿の願行

の成就にあるのであるから、般若の智慧と大悲と方便とに佛の徳は代表されるとともに、またこの二徳より佛は出現しました事を示すのが過去佛展開の背景として法藏の發願修行とその成就の度衆生の大悲とを示す所謂如來成道の因果、衆生往生の因果を示す大經の内容の根本趣旨である。「智度無極母、善巧方便父、生故名爲父、養育故名母」「般舟三昧父、大悲無生母、一切諸如來、從是二法生」と、いづれも『十住毘婆娑論』入初地品に示された言葉であるが般若と方便、智慧と慈悲の限りなき連續が願佛度生の菩薩道に於て因果をなし常に新なる別願が不盡未攝の衆生の惑業の態を縁として展開されてゆく、そこに諸佛久遠の本願を見出すことによつて本願はもはや諸佛の本願ではなくしてたゞ本願あり、菩薩この本願海中にあつて別願建立の因縁を得て時の流れの中に生死して、本願を具體化してゆく、すなはち本願を行願してそれを事實にしてゆく、すなはち衆生を攝して本願海中に歸せしめてゆくその姿が諸佛出世の相であつて、この諸佛の出世は「般若と方便」、「智慧と慈悲」の限りなき去來往還の相に於て成就されてゆく、法藏の願行の發願成就よりふりかへつてみた時五十三佛の列名の示さうとするものはかくの如きものであつたのであると思ふのである。この故に過去佛列名の出發點となりたる鏡光如來の「般若」と「方便」の二徳は平面的に空間的に二者並置的に見らるべきではなく、その「般若」に於て般涅槃の果を成就し、この涅槃の果徳を轉じて衆生に廻向し衆生發願の因とする、これすなはち「方便」であつて、「方便」に於て後より來るものにつらなるのである。「次有如來」こそはこの「方便」に於て廻向を主とし大悲心を成就した鏡光如來の利他の大願の成就であるのである。かくて鏡光如來は次に光遠如來あることに於て鏡光如來の方便施設の願が成就するのを見るのである。かくて鏡光如來は光遠如來に於て二利を成滿し成佛を實證しそれを如事するのである。この故に鏡光如來の正覺——「般若」は——大涅槃（是心是佛）は次なる光遠如來の作佛すなはち鏡光如來の「方便」の成就に於て實證されるのである。

この意味に於て「次有如來」とは實に「若不生者不取正覺」なる本願成就に外ならぬ。かくて鏡光如來の「般若」は平等寂滅の無爲涅槃界の證であり、かくて無起無作の一法句に證入し諸有の衆生と平等寂滅するのである。斯くの如くして、一切の衆生が「次有如來」と限りなく作佛して止まぬ事實に於て、如來は如去する。一切衆生悉有佛性に於て是心是佛を證し是心作佛を行するのである。空・無相・無願三昧を成就しそれに於て一法句の寂滅を自證するからである。かくてこの自證は限りなき「次有如來」の事實によつて證據だてられるから、弘誓の鎧を被て「開化恒沙無量衆生」の普賢の徳の修習に自らを廻施するのである、すなはち般若に於ける方便であり、それは無願に於て願じ無作に於て作する大悲心である。無愛無疑の般若心が逆にパトスの對立に於て働くことである場合、あまりに人間の働くことでもあるのである。寂靜の不動智が「人の鬼魅にくるわされて狂亂して所爲おほきが如き」態に不動智を自ら否定して人間悲喜の苦惱に於て對向涅槃せしむるのである。この故に「般若」と「方便」とは概念的に並置羅列し得る徳目として、社會の現實から切りはなされた抽象的人格の理想的徳目として考へらるべきではなく、空間的にも時間的にも限りなき相依相成の緣起に置かれてある衆生が、如來の願行に限りなく連りあつて入涅槃しゆくあり方を示したものである。それゆえに「般若」も「方便」も「先にあるもの」によつて「發り」「後にあるもの」によつて「成就」する。かくの如くそれは生きたもののつらなりかた、生命のつらなりかた、自證の體系であつて、得脱の道のあり方を示したものである。かくて鏡光如來の「方便」すなはち大悲の願の内に光遠佛の發願は發起される勝行は行じられ勝果、勝報、極樂は果滿せしめられて鏡光如來の「方便」施設の本來性なる「般若」の得證に導かるゝ、かくて前佛後佛一相寂滅の一法土に證入せしめられるのである。かくて光遠佛の「般若」は鏡光如來の「方便」

を座として成滿し、鏡光如來の「般若」と如々ならしめられる。「次に如來有、名けて月光といふ」——月光佛の般若成滿は、光遠如來の方便大悲の願行の内に護持養育されるのである。而してすでに云へるが如くかくのごとき般若波羅密は「次有如來」——すなはちまた次に如來あることによつてその眞實が證據だてられる故に、光遠如來の「方便」の内に自らの「般若」を成就した月光佛は次へ次へと來る佛のために「若不生者不取正覺」なる大悲方便の誓願を施設せねば止まぬのである。これは法の自證がもつ自然の道であり結果である。かくて「般若が方便する」と云ふことすなはち「智慧が大悲する」が故にこの「大悲」の中から「次に々々」と智慧と大悲を生ぜねば止まぬ「法のまこと」「淨土(涅槃)の眞實」が顯はされるのである。この眞實の始めなき始めを示さむとするものが「鏡光如來」の出現であり、而してその始めなき始めが恒に現在に始をもつことを顯はすものが今現在說法の阿彌陀佛の出現なのである。かくて鏡光如來以來の過去の諸佛の本願は阿彌陀佛に於て聞かるべくあるのであつて、その本願の成就を證明するものが釋迦如來の出現に外ならぬ。釋迦佛の大寂定に於て彌陀の本願が今日現在の五濁之世のものとなつたことを示すが「五德の現瑞」である。この故に彌陀の「本願」が釋迦の「説」になることすなはち大無量壽經になることが彌陀の正覺成就の證なのである。「大無量壽經」の五十三佛の展開の相では「法藏」なる因位の菩薩は、世自在王佛との關係に於て意味あらしめられてをるが鏡光如來以下處世如來にいたる五十二佛は法藏比丘の願行の時間の外に放置されてその内容となつて來ないのである。すなはちそれは形式的な過去の悠遠を示すのみで法藏の發願修行の内容に關係せず全く斷絶してをるのである。たゞ時間的にそこに感ぜられるものは「次有佛」と示されて「次に々々」とあればあるだけ逆に佛と佛との間隔の大きい事であり斷絶の深刻さが示されるのみである。「鏡光如來興出於世教化度脫無量衆生皆令得道乃取滅度……次名龍音次名處世如此諸佛皆悉已過」——諸佛は皆すでに過ぎ諸佛の

法もまたすでに滅し皆な悉く過去のものとなつた法藏比丘の立たされたかくの如き無人空迥之澤無佛無法の斷絶感——これが深刻に示されてをるのが大經の諸佛列名の次第が持つ一特性であると思ふ。法藏なる求道者はこの限りなき斷絶感絶對的孤獨の内に「世自在王如來」との遭遇がもたらされたのである。この限りに於ては法藏は尤も新しい新發意の菩薩であるが、宗教的な感覺でとらへるならば唯一の菩薩である。法藏の發願はかくの如くにして世自王佛の說法すなはちその大悲方便力不可思議の威神力を因として新しく出發したのである。故に法藏菩薩は五十三佛の系列に於ける「最新」「唯一」の菩薩であり故に成道の阿彌陀佛は最新の如來、今現在の佛でなくてはならぬ。然ればこの今現在の阿彌陀如來は何によつて自の願行成就を立證するのであらうか。この彌陀の願行の成就を立證するものこそ實に釋迦の作佛であるのである。彌陀の若生者不取正覺の切なる願ひが「次に如來あり」の唯一の誓約を成就すべく施設されたものが廻向爲首大悲心成就の「方便」(本願)であるから、その願ひが次に如來があることすなはち釋迦の作佛によつて果された。かくて彌陀の「方便」が成就畢竟するのである。彌陀の利他の成就が、釋迦の作佛と現行したのであるから、釋迦如來の世に興出したまふた事こそ彌陀の成佛二利圓滿成就の唯一の證となるのである。かくて釋迦の大寂定が彌陀三昧である理由がもたらされる。この觀點よりすれば釋迦の發願(因)が彌陀の本願力廻向(果)に於て發起し成就することによつて彌陀の本願の成就を自證しその眞實なる事を讚嘆し、所證を等しくし發心を等しく、大悲を等しくして般若畢竟の彼岸に到達するのである。かくて三世諸佛の相念を座として穢國に還來した釋迦である。これが「次有如來」の次第で佛名を出した經典が指示する般若の方向であると思はれる。それは「法」から「機」への轉出であり「如」が「如より來生」する方向であると思ふ。「來生する如」が「教」であり「經典」となるのである。

然るに『如來會』によつて代表される過去佛列名の仕方は先にも一言した如く「於_二彼佛前_一有_二苦行佛_一——」かの佛の前に〇〇佛あり」の形式であつて、「その前にその前に」と遠くへ更により遠くへと遠心的に過去へ遡行してゆく。「然燈佛」を起點として過去へ追求してその頂點に「世間自在王如來」（世自在王如來）を見出しそこに「法處比丘」の發願を見るのであるが、かくみると「然燈佛」は現在に尤も近い佛であり「世間自在王如來」は尤も遠き佛である。この尤も遠い佛のもとに發願した「法處比丘」が十劫の過去に成佛することによつて、「然燈佛」よりも更に現在に近い佛となる否現在佛になつたものが阿彌陀佛であるとするのである。そこで前者第一系列のあり方とこの第二系列のあり方を比較すると、第一の系列（無量壽經）によつて示されるものを見ると「より過去」のものから「過去」への動きであるからこれを時間的に移行させると、一轉して「過去」より「現在」へとなり二轉すると「現在」より「未來」へと翻譯することが出来る。すなはち「あるもの」から「あらうとするもの」への動きである、これは「確實」なものを「不確實」なものへの動きであり、「有」より「非有」へに於て「有」を「非有」に實現せんとする意志を内包する。この故にそれは從因向果——因位の態が直接なる姿となつて思ふ。「有」より「非有」へ而してこの手續を以て「有」へたどり着かうとするから「有」より「非有」への「有」は「非有」へ吸収される、即「有」は「非有」によつて否定されるから自己否定の道であり、「非有」は「有」を媒介として「非有の有」へ轉ずることとなり「非有」より「有」への道と轉變して、こゝにひたむきな因位の菩薩道の姿が出てくるのである。然るに第二の系列（如來會）によつて示されるものは「過去」なるものから「より過去」なるものへの動きである。いまこれを前と同様な時間的移行と翻譯をすれば、「現在」より「過去」へ更に轉じて「未來」より「現在」へとなる。これはやがて「有らうとするもの」から「有るもの」へとなる「不確實」より「確實」へ、「非有」より「有」への動きに於

て「有の證明」を求めるものであるから、「非有」より「有」へ更に「有」へであるが、「非有」より「有」への「非有」は「有」に吸収せられるから「非有」より「有」を媒介としての「有」は、要約すれば「有」より「更に有」へとなる、すなはちそれは「有」なる事實から、「有」をあらしめた「有」すなはち「有の國」を求めることであり「有の國」に還ることになるから従果向因の果位の顯れ方すなはち如來行の現れ方を示すのが約束となる。それは久遠なる菩薩道、すなはち如來行に於て、あることを談らむとするのである。

次に右の第一系統に於ける經典と、第二系統に於ける經典との「世自在王如來」または「世間自在王如來」と「法藏比丘」または「法處比丘」との遭遇のあり方についての記載の仕方が相違してをるのである。すなはち――

○大無量壽經(系一)

時有國王聞佛說法心懷悅豫……棄國捐王行作沙門

○平等覺經(系一)

聞經道歡喜開發便棄國位行作比丘

○大阿彌陀經(系一)

聞佛經道心即歡喜開發、便棄國捐王行作沙門

○如來會(系二)

彼佛法中有一比丘名日法處有殊勝行願及念慧力增上其心……

○莊嚴經(系二)

而於法中有一苾芻名日作法信解第一……

○梵文和譯大無量壽經(第二)

彼。の。世。自。在。王。如。來。應。供。正。等。覺。者。の。教。の。中。に。於。て。上。品。の。念。あ。る、解。あ。る、觀。あ。る……法。藏。と。名。け。し。苾。芻。は。在。し。き。
右によつて検討すると第一系の三種の經典には——「聞佛說法」「聞經道」「聞佛經道」としてそれにつゞいて「心
懷悅豫」「歡喜開發……」と示されてをうて「聞佛說法の比丘の信心發願は「今發願」の態に於て示されてをるから
「法藏比丘」と、「世自在王如來」との遭遇の第一關頭たる「今」「發願」を提示してをる。第二系の三種の經典で
は「彼佛法中一比丘」「而於法中有一苾芻」として「有殊勝行願」「信解第一」等と示されてをうてすなはち「彼佛
法中」の一比丘としてすでに法を信解し行願にすでに出發してをる。「已發願」の態に於て示され従つて彼佛の法中よ
り出發してその眞實を自證自修してゆく、行證の點がねらはれてあると思ふのである。そこで第二系の佛名展開のあ
り方は法處(法藏)比丘はどこまで過去へ過去と限りなく法の根源を追求して「世自在王如來」すなはち「無上大涅
槃」すなはち般若波羅蜜不二の世界にその根據を見出しそれを因として永劫なる因位、すなはち如來行の別願成就の
行程をたどる事を示してをるのである。その間に列名されゆく諸佛の名は過去に於ける法處菩薩の別願成就の名であ
つたが限りなくその「法の外」に業生する衆生を追ふに「其法中」より出發して「現在佛」の位を洩して過去となりか
くて轉々と過去佛の名を後にのこして新しい別願所報の佛名を成就して止まぬ。この従果向因のすがたを描かんとす
るものが第二種の經典のあり方であると思はれる。この故に過去の諸佛の名は法處菩薩(法藏)の過去に於ける別願
酬報の名である。この故に「法處」の名は「方便願力慧」と轉じて止まぬ「清淨世間智」の名であり、般若が方便し
智慧が大悲し如が如來し如來行が行ぜられる久遠の主體的なるもの名である。果の轉なる果を成ずること「必定」
であり「正定」であり「必至」である。この方便の願力、方便の智力は般若成滿の果界の轉なるが故にこの願力を藉

りこの智力を因とすることによつて住正定聚し必至滅度せしむるのである。この久遠の法處因位の願行の成就の證が釋迦如來の大寂定彌陀三昧であつて、釋迦はその過去遠々來の因位の修業が久遠の法處すなはち法處因位の行を因としてそれより出發せることの自證が大寂定であつたのである。この釋迦の自證に於て大涅槃界を示したことを彌陀三昧と云ふのである。この故に大寂定に於ける釋迦の寂滅が顯すものを彌陀と名づけるのであつて彌陀とはかくの如く名の無きもの名である。この名のなきものが名を成就しやうとする、それが佛の別願であつて、別願とは久遠の宿業によつて苦惱を業感する衆生をどこまでも追求する大悲方便の般若に外ならぬ。かく別願(名)を成就して止まぬものこそ名なき般若であるからそれが成就した名は名なきもの名であつてしかも名なきもの名は名あるもの名の否定によつてあらはさるゝ名である。釋迦が大寂定に於て自らを寂滅することによつて名なきものが現れた。それが彌陀三昧であり彌陀の名の現れであつた。これが彌陀成佛の證である。光壽無量なるものあり方、名なきものの名の現れ方である。この彌陀三昧が自らを説くところに彌陀に能・所・宗・體・本願・名號の分別相が轉成して來たのである。かくて無相無名滅寂無爲の般若が寂滅のありかたを生滅有爲有名有作の世間に顯すことによつて世間を轉じ清淨世間智を成就する。この生起本末が示されるところに『大無量壽經』と云ふ經典の眞實があるのであつて聖親鸞の『教行信證』の「教卷」はかくの如き觀點から『大無量壽經』を發掘することによつて人間の根本自覺のあり方を示したもたらした淨土の眞實のあり方を示したものである。すなはち人間のあらゆる自覺に先だつ般若無相の大慈大悲のあることの自證を示したものである。この故に「教卷」に云ふ「眞實之教」とは絶對の眞實であつてそれが「偽」に就し「假」に對するあり方の場合に先だつものである。——爾者則是顯^ス眞實教^ヲ明證也誠是如其興世正說、奇特最勝之妙典、一乘究竟之極說、速疾圓融之金言、十方稱讚之誠言、時機純熟之眞教也應知(自釋)——かくの如き眞實教の間

題は釋迦が大寂定に於て、「自」を否定して穢土をすて、すなはち彌陀三昧と現はるゝことによつてまた淨土を捨てて還つて穢土に出ましたと云ふこの往還に於ける二重否定によるものであつて、すなはち般若空智の如々に外ならぬ。而してこの未曾有一大事因縁はもと法藏比丘の限りなく無始以來自己を否定して穢土を捨て、淨土に出でたまふたといふ淨土建立に因を置くものであつてすなはち無上涅槃の成就に根據するものである。源空聖人の『無量壽經釋』——大意者、釋迦捨無勝淨土出此穢土事、本說淨土之教、勸進衆生爲令生淨土、彌陀如來捨穢土出彼淨土事、本導穢土衆生爲令生淨土、是則諸佛出淨土出穢土御本意也(漢灯)とは、大經の大意を述べたものであつて、直にそれは聖親鸞の「教卷」にひびき來れるものある事を看取することが出来る。「教」は單に此岸の言葉であつてはならぬ、それは「涅槃」に發端を持つものでなくてはならぬ。而してそれは機を結んで涅槃の境を自證せしむるが如きあり方にあり、現れ方にあらねばならぬ。かく云へば論理的な表現にすぎないけれども、その具體的な態が大乗菩薩道としての般若波羅密すなはちその轉なる方便、願、力、智の普賢の行願に外ならぬのであつて、それは分別世間智の態に於て動くけれども般涅槃の志向に於て久遠なる時なき今日に結ばれるのである。大悲成就の名號に於て彌陀の本願(因願)に結ぶことで、すでに與へられたる本願を大悲と云ひ願成就と云ふ。それはすでに能受能信の機を薰成養育し機を成じ法に轉ずるものである。我等は願成就に於て如來の本願を信受自證するところに救済は恵まれる。すなはち往還の二利が此岸に於て發端を見出すのである。この端なき發端が遠くまた近く大涅槃の眞實の中にある。光壽二無量の成滿する無量光明土に於て成就されるそれ故に常に此岸の往還二廻向の願行の發端をなしつつその場に於て寂然不動無作無起の淨土が物語られて止まぬ事である。

我々は分別能所の世間の態に置かれてあるから有漏の依身から自由になることが出来る。生老病死によつて常に無

常の限定に接する。然るにこのあり方をそのままにして大涅槃への道、往還二利の廻向がどこからでも始められるのである。この故に涅槃への道は始からでも終りからでも智からも愚からも善からも悪からも罪からも徳からも、その出發は無碍である。しかも世間智を「體」する我々は我身の「體」を生老病死に於て限界的に感受してをるから生の終るところより次なるものの始を見やうとするこの凡夫有相の眼を脱することが出来ぬ、それをそのままにして般若は、この故に凡夫の有漏智に相應して死より始をあらはしつゝ世間分別の智の凡夫を攝取する。かくの如き有り方の自證が自己に唯一の自證のあり方であるとの體驗が「臨終一念夕超證大般涅槃」の聖意であると領解する。それは「死んでからの事が今から始まり、死も不死への門」と云ふ生死の超え方である。それは生くる者にとつて尤も厭はしき死が、尤も有難きものに値遇する場と價値を轉ずるかの如くである。それは自分の經驗や自覺の推進や積集から來たものでなく、大涅槃の眞實のあるがまゝなる中から始まるのであつて、それは淨土そのものの自證なのである。「無量光明土」と示された「眞佛土卷」に、凡入報土の根據を示すに、善導の『序分義』の章提別選所求の一段が引用されてをる。——「彌陀本國四十八願、願々皆發_ス増上勝因、依_テ因起_ニ於勝行、依_テ行感_ニ於勝果、依_テ果感_ニ成勝報、依_テ報感_ニ成極樂、依_レ樂顯_ニ通悲化、依_ニ於悲化_ニ顯開智慧之門、然悲心無盡智亦無窮悲智雙行廣開_ニ甘露、因_レ茲法潤普攝_ニ群生也」(六要會本眞) (四十八) ——茲々に感成極樂の大涅槃の果より悲化、智慧の二門を展開することは六度の行成滿して、方便、願、力、慧と轉變するものと全く相應する法相である。六度の因行成就の「般若波羅蜜」が擧體全是大悲する。即ち智慧の名號、清淨世間智、出世間の正定業と轉成して以て經の體となる面目躍如たるものがある。かくて「彌陀本國四十八願」と善導も云ふが如くそれは四十八願莊嚴の土であり、この淨土の眞實を擧げて衆生往生の因果に廻向したものが「眞實之教」すなはち『大無量壽經』であるから、教、行、信、證、の四法ことごとく淨土之眞實の廻向利

益他の相であつてそれ／＼みな本願によつて支へられてゐるのである。この點より窺へば四十八願莊嚴の淨土はそのまま衆生救済のためであるからすでに「教の位」にあるのであつてこれすなはち指方立相に外ならぬ。而して四法を支へてゐる本願が成就したと云ふことはその支へられてゐる四法に眞實を見出すことであつて、般若波羅蜜に於てそれ等が見出されたと云ふことである。かくて四法が般若に於て見られることは、般若波羅蜜の成就に外ならぬのであるから、般若波羅蜜成就の行として四法を受取ることである。然るに般若波羅蜜の成就とは、方便・願・力・慧の轉に於て無分別智を世間の態に成就したことすなはち清淨世間智の成就であつて、般若が本願に於ける智慧の念佛と轉じた事である。この故に淨土教徒にとつてなくてはならぬ唯一の事は「本願の念佛」であつて眞實とは端的にはこれを指すのである。本願の念佛とは廻向の念佛の義であり、現實的には南無阿彌陀佛の廻向の事であつて、こゝから開けきたる教・行・信・證の四法なるが故に眞實の四法であり得るのである。四法が眞實であるためには南無阿彌陀佛の廻向が先だゝなければならぬこの先だてる南無阿彌陀佛の廻向こそが「教」の體をなすものであつてこれが廻向されて盡きぬ願ひの中から與へられるその本願こそが永く去來現佛の想念の「宗」をなすものであつてそれが衆生のもとなるところに「眞實之教淨土眞宗」の廻向があるのである、かくて名號が教法の體をなすと示すものが『大無量壽經』なる聖典の持つ意味をなすのであつて、この南無阿彌陀佛の廻向が限りなく人生に與へられてゆく相の展開を背景としてそれが常に今現在の佛によつて誓はれ、教主釋、淨土の大師知識によつて、この歴史を超えゆくものの歴史を歴史の中につくりゆく相が大經「正行段」の始めの表現であると思ふ。

六 學問的態度の反省について

『大無量壽經』が「眞實教」であるためには、「眞實之教」が論理的に先だつて成立しなければならぬ。而して「眞實教」とは聖親鸞に於いては「淨土眞宗」であつて、淨土眞宗とは往還二廻向と「教・行・信・證」の四法を内容とすることは『教行信證』の所明である。『略文類』には「然本願力廻向有_二種相_一、一者往相二者還相……」と示されて、あたかも廣本に「謹_レ按淨土眞宗有_二種廻向_一、一者往相二者還相……」とあるに相應するものと窺はれるから、淨土眞宗とは本願力廻向なりと領知せられる。それ故に「本願力廻向なる眞實」がある。従つて「本願力廻向」なる眞實が大無量壽經に示される故に『大無量壽經』の教へは「眞實之教」であるのである。またそれは奇特最勝之妙典であるのである。眞宗の教・行・信・證の四法の眞實は「本願力廻向の眞實」であつて、本願力廻向は眞宗の一切の法門を眞實に成り立たしむる真理である。この故にそれは他の何物によつてもその眞實が證明さるゝが如き「位」にない事は自明である。

然るに「本願力廻向」は「南無阿彌陀佛の廻向」と顯れるから「南無阿彌陀佛の廻向」のあり方が、本願力廻向のあり方であつて、そのあり方を稱けて眞實と云ふに外ならぬのである。かくて「南無阿彌陀佛の廻向」は「本願力廻向」が自らの眞實を世間に自證する相となる。和讃に「南無阿彌陀佛の廻向の、恩徳廣大不思議にて、往相廻向の利益には、還相廻向に廻入せり」(正像末讚 第五十首)とある如く往還二利は南無阿彌陀佛の廻向の自然であるから「本願力廻向の眞實」とは、南無阿彌陀佛の廻向によつて十方衆生を往還に利することに外ならぬのである。すなはち人生に念佛が與へられてをると云ふ事實が眞實なのであつて、それが「教」即「經」となつて人間の歴史の中へ形成せしめられてをる。かくて南無阿彌陀佛の廻向は、時間的空間的に人間の限りなき相依相成の因縁生起の道に於て往還二利するあり方に於て世に與へられてをるのである。人間の相依相成の關係が智慧と慈悲との能所の態をなして人間の「行」の

中に相即してそのあり方を如實にしてゆくのであるから、「南無阿彌陀佛の廻向」とは「眞實之教」の廻向に外ならぬ。かくてこの所廻向の法南無阿彌陀佛即名號とその能廻向の大悲心即本願とが名號信受の機に於ける能信所信、名號が行體として所修能修、名號と本願との所成能成の關係等について、既に我々の先輩學匠によつて驚畏すべき努力が拂はれその業績が積まれて來た事は尊敬すべき大事實である。

然し乍ら過去の相當長期に於ける眞宗の學問がその學的背景とした教學は主として「法相」、「華嚴」、「天台」の學問であつて、そこにはその學問の方法に於て、又その資料としての文獻の検討に於いて相當反省すべき状態にをかれをつたのである。然るにいまや佛敎は古典學としても精緻廣大なる科學的展開をなしつゝある。若し今日の眞宗の學問の組織的研究の精神に近代文化の本質的傾向である理論化的精神が動くならば、またその理論化を媒介として眞宗が歴史的過去性を洗除して現代の文化的精神と結び得るならば科學的吟味、論理化的精神は一つの重要な役割を果すものと思はれるのである。眞宗の學問は何等かの形で近代的科學的研究の業績と密接に接觸しなくてはならぬ。而して眞宗の學問は單なる「悟性」の學問ではなく「本願」の學であることがその本質であることは云ふまでもない。しかしこの一面のみを高潮するならば、客觀的な科學的な原典批判學的方法によつてもたらされたる學的成果や、學問に對して門を閉じて主體的な要求と直觀のうちにその體驗を深めてゆけばよいことになる。これも宗教的神祕主義的な行き方として實存的な立場を高揚してゆく方法もあり得る。しかし如何に勝れた天才の宗教的直觀もその時間的場は現在であり空間的場は社會であり知性は人間文化の歴史を背景とするから如何なる孤立した天才も獨占的直觀もあり得ない證據には體驗の眞理が眞理性を深めれば深めるほど平等施一切周發菩提心の願ひがその眞理、その直觀の内から、湧いて來るであらう。然る場合いまこれを學問的な方式で云ふならば平等施は今の場合すなはち理論的形

成の要求であつて、種々なる學のあり方と本質的に連り合ふ體系的方法をとることである。眞宗の學問に局限して、論を進めるとして、今これと全く反對の立場をも考へ得ると思ふ。眞宗を學問するとして主體的な要求、信仰の學としての根本的性格と立場とを放棄し、眞宗を科學的に客觀的に、或は資料的に扱つて、要求と信仰から完全に分離する而して聖親鸞が述べた事、願つた事、信じたこと自證した事は如是であつたと過去の或一つの宗教體驗として文獻に對象論的に分析し再組織して是を検討するとする。しかもそれが尤も正確に精密に客觀的に行はれたとしたならば眞宗の科學として貴重な業績である事は勿論である。殊に過去の眞宗の學問が思想的背景として採用した所謂「餘乘」なる學問は、當時の宗乘も同様であるが基本的文獻にしても原典批判學的な吟味も與へられず、書誌學的な検討も加へず、思想的な反省と秩序も與へられること少なく隨意に諸疏章の内より斷章取意した自恣的方法で文獻を取扱つた事なしと云ひ得ない。「論題集」に類する過去の勞作をみてもかうした色調を濃厚に見る事が出來ると思ふ。この故に學問的の根本的立場即註釋學的な方法は過去の學問と今日の學問と或は同一としても資料とその扱ひ方即方法的に資料的には雲泥の相違が存する故に、今日の科學的な眞宗の研究は本質的な眞宗の學問の一翼として重要な要素としてその成果を尊重し得るのである。しかしすでに云へるが如くこゝでは主體的立場宗教的要求と科學的客觀的な學問的方法との二者は完全に分離してをる。故にこの立場からすれば、佛教徒も外教研究も外教徒も佛教・眞宗研究も充分に可能である。しかしかくの如き方法には特に宗教を對象とする場合殊に重要な世界的意味がある。かくの如き客觀的方法による研究成果こそ各々異教の立場にあるものが他の宗教を理解することのできる科學的な資料が與へられることである。かくて或時代にその文化の核心をなしたであらう他の宗教をも公平に理解し合ふ材料と機會とが與へられるからであつて世界が接近して文化が或一つの本質的文化を創造しやうとするを欲するかの如き現時にあつ

ては人類が宗教に對してもつ一つの世界的要求であるとも云へるのである。しかしこれが宗教に對して學が持ち得る最後の道であらうか。いま眞宗の學的立場を考へるならば、これが最後の立場であると云ひ得ないと思ふ。これは少くとも眞宗の學問に關する限りこれは教法の阿毘達磨化であると思ふ。前者が餘りに觀念的であり實存主義的であるに反して後者は餘りにも客觀的であり科學的である。而して最後の立場が如何にあるかは各自に課題として與へられてあるのである。學的研究の方法が客觀的、科學的であることは研究者が無信仰であり非宗教的であるとは限らない。その立發がすでに主體的要求と研究とを分離した立場からであるから、學的方法と態度が科學的であることは、その人が宗教的か否かを決す尺度とはならないのである。パラドキシカルな言ひ方をすれば、——神を否定するマルキストが對人生的には宗教的であり、神を説く立場が非宗教であると云ふ逆な事實も或る場合にはあるかも知れない。またどこまでも主體的立場を徹底することは宗教の尤も基本的あり方であるから直觀的立場を高揚することは學問的領域を超えて直に人間の根本的あり方に結びつき宗教本來の目的に契合することになる場合もある。

然しながら他方には自らその理性的立場を超出するには理性的過程を通過せずしては能はぬといふあり方の主體もあり得るのである。自らが救はれるためには自らの理性も救はれねばならぬ、理性が救はれるためには理性は理性的に超えられねばならぬ。かうした立場にある理論化的要求は單に對象論的な立場に身をおくのではなく對象論的な克服を媒介として主體的立場を成就すると云ふあり方である。かうした立場も一つの學問的立場であり得ると思ふのである。

眞宗が門餘の大道として別途不共の法門を高く擧ぐることは、宗教の一性格として理由あることである。然し乍ら同一の佛陀の教法から流れ出たものが相互に別途不共の法門を高潮して共同の基盤を失ふ事は實は「法」の眞實性を忘

失する事であつて靜に省ると聖親鸞の「眞實之教」には佛教の共同基盤が確乎として根底をなしてをると見らるのである。然るにこの佛教の共同基盤を佛教の古典のあり方の中から發掘する一つの重要な立場が、科學的立場の研究である。佛教の本來はかくあつたと云ふ科學的客觀的研究の成果は、かゝる場合重要な役割を果すであらう。これは一面には佛教の阿毘達磨化でもあり抽象化であり分別化でもあるが理論化的要求が時代の文化的要求の一特性でもあり従つて理論の力が文化のポリュームをなしてをる現代の文化世界に古典的世界又は異質的文化をそれへ結ばむとするには、佛教は世間の態として、理論化するなほ科學的客觀的研究の方法を通らなくてはならぬと思ふ。たゞこゝに留意すべきは、科學的客觀的研究は、その成果は現在に提示されるけれども、それは古典世界の客觀的科學的再成であつて時間的には「過去性」のものであるといふことである。「阿毘達磨は如何なる意味に於ても釋尊の語を説明するだけで人生の苦惱に當面しない。釋尊の苦惱と解決を自分の胸で自ら新しくすることなしに、又人に新しくせしめることなしに進んだ」(「佛敎經典史論」①「一九三細註」②)。しかし乍ら過去を過去性に於て示すは當然であり、過去を過去性に於て如實に示すところに客觀的科學的研究の面目と價值が存するのである。「過去の法」の「過去性」に「住する」や否やに死活的な重大性があるのである。現代の文化世界に生活する我々は、理性的に科學的に知らんとする。時代をへだてた古典文化の世界は愈々科學的に示されんことを要求する。かくて過去はその過去性に於て適確に示されねばならぬ。これは科學的立場の研究的精神に相應するものである。たゞ問題は過去を過去性に於て示されたその「過去性の住」に於て見ずしてそれを「現在の住」に於て受けとらねばならぬ。飛躍的な表現が許されるならば、佛教の教法は佛陀の正覺即「般若」からである。法の般若性を見ればそれは我々の現在に持ち來たられるのである。すなはち歴史的現實に苦惱する大衆、主體的感覺に煩ふ自己を通して過去法の過去性の中に、久遠の現在性を見るのであつて、聖親鸞に

よつて如來の本願と云はれたものはそれであると思ふ。『大無量壽經』を讀誦し講經した智識達は三國に普ねく數多くおはしたであらうが、その過去の古典の中に、不滅の現在を見た知識が淨土の大師であつたと思ふ。その過去性を轉じて今現在の法にもち來たすものが大悲の願の本なる般若波羅蜜の成就即大涅槃である。涅槃を無する佛教はないのであるから、佛教の共同基盤は寂然常住する。たゞ現在にありと思量しつゝ實は法の過去性に住するが故に涅槃を信じし能はず三寶を供養し能はぬのである。

佛教が自らの共同基盤を理論的にも具體的にも要求しまた要求せねばならぬのが、現在の佛教諸宗の状態であると思はれる。我々は我々の立場から自ら先づこれを求むべきである。かくて佛教諸宗のセクト的であり方のものを如來の子たらしめねばならぬ。而してその媒介をなすものが佛教の殊にその古典學の最要な使命であると感じる。かくて今、結びなきまゝを以て一應の結びとするであらう。

(一一八頁一行から)『教行信證』全體の結末もこれと面目を同じくしてをるのであつて「化卷」最終末の「如華嚴經偈云、若有不見菩薩修行種々行起善不善心菩薩皆攝取」——とある意趣が、更に個人的實感に於てのべられてをるのが今の文のすぐ前の一文——「……因茲鈔眞宗詮據淨土要唯念佛恩深不恥人倫嘲若見聞斯書者信順爲因疑謗爲緣、信樂彰於願力妙果顯於安養矣」——すなはち信順と疑謗と人倫の嘲りに對して廣くふところを開いて願力の信樂に於て安養の妙果に於て寂然として不動金剛の如くに疑蓋無雜の眞心がそこに立つてをるのである。「總序」に於ては「若也此廻覆蔽疑網更復逕歷曠劫、誠哉攝取不捨眞言、超世希有正法聞思莫遲慮」——と「莫遲慮」と教へ誠めて結んであるのに「化卷」の終局は「信順爲因、疑謗爲緣」とまつたく五濁惡世に對してその門を廣く開いて閉することを知らぬ。全く願ひてのものである。彌陀の本願の眞實如何は、我が如何にあるかにかゝつてをるのである。親鸞がかくあると云ふことが彌陀の本願はかくの如く眞實であることを證據立てゝをるのである。それは聖親鸞の信でありその自證であつた、親鸞を救ふものは彌陀であつたが、彌陀の本願のまことを證明する者には親鸞自らより外にない。かくの如きあり方に置かれたものが行信に於ける「證」のあり方である。かくて果が因の中で證されてゆく、「住正定聚必至滅度」とはこの位の「態」である。宗教——眞宗の現實人としてのあり方がこれである。この故に「信」が「人」として世界にづらなつてゆくあり方が「住正定聚必至滅度」でなくてはならぬ。淨土の法の秩序の中にある主體が穢土の秩序におかれをる主體と重り合ふ轉、具體的な轉の場である、淨土の假名人と穢土の假名人一異の問題が『論註』に見ゆるがこの宗教が實人生と交る尤も多次元的な態である。この事態に於て「無」なる「眞佛土」が光壽二無量の願を媒介として必定の菩薩を見出すことのそれによつて「無の有」の「眞佛土」を完成するのである。かくて「眞佛土」は必定の菩薩を生むとともに、それが必定の菩薩なる事實を彼を以て證

據立てるのであることに「無の無の如きあり方」なる眞如法性の道理、法性に隨順し法本に背かない「因縁性起」のことわりがうち出されるのである。「無の有」の道理が「有の無」の智慧に轉じて「態」を成したものの、境界をなしたものが「佛」である。この故に佛は人間とその有り方が斷絶してをつても必ずその「非」に於て「即」のつながりすなはち「轉」の「緣起」を「願」なる祈りの内に逆對應的に持ちあつてをるのである。この法性自然の道理に於て佛と衆生とは去來するのである。かくて「佛」に於ける「人」を必定の菩薩とも正定聚とも必至滅度ともよばれてをり、「人」に於ける「佛」を還相の菩薩と云はれて來たのである。この「佛」あつて普賢の行願と云はれるものがここに於ける「人」の「道」が「往相廻向」のありかたであり、「人」に於ける「佛」の「道」が「還相廻向」の道理でれである。かくて「佛に於ける人」の眞實を證明するものが「人に於ける佛」であつて相互にその眞實を證明して淨土の智慧と道理と境界を成就し完成する。この故に『彌陀如來名號德』なる聖教は聖親鸞が八十八歳の十二月二日書寫之とあるもので、聖人の多數の述作中の最後のものであるが右の著述に於て、最後に年號と所歸の佛名とをあげてその佛名すなはち「南無不可思議光佛」に朱書で左訓して「ナムハチエナリフカシキハリナリクワウフチハキヤウナリトシルヘシ」とある。かくて「眞佛土」は宗教の緣起の根本的なあり方がそれのあるがまゝに有らしめられたそれであるからあらゆる「無の有」の依事である、それが個人的な人間をそれに於て轉じて能所寂滅の態にあらしめる事によつて人生との通路を見出すから、すなはち「正定聚」を媒介として「人生」と交互媒介を持つのであるから、しかもその「人生」は能所不分の世間の態であるから、「正定聚」のありかた「無の有」に於て能所寂滅して、「無の有」に置きかへしめられるのである。かくて出世間の勝義が世間の世俗に、「正定聚」の場に於て轉ぜしめられる。すなはち、本願所被の機が善知識の言葉のしたに歸命の一念を發得するのである。三願轉入はかくの如き自證の

内面性を示したものであつてこの轉入の可能のためには、「教」の「有」が即「無の有」が先だたねばならぬ。この故に「眞實教」は「有」の世間に與へられることによつて苦趣の人生が「化身土」の「位」に轉ずるのである。「教」は「化身土」と結び付かねばならぬ、「眞實教」の與へられたる「有」の分別、能所隔歴の世間こそ化身土なのである、かくて人生には「教」が與へられねばならぬまた必ず與へられてをるのである。それは本願の成就の故であつて、すでに本願成就の故に佛力大悲の相に轉じた般若がその體をさす事は明である。この「教」は般若波羅蜜の清淨世間智それ自身であるからあらゆる有執の分別な寂滅せしめられる約束にある。かくて「教」は人生に救ひのあることの證なのである。(以下一一八頁一二行へ)