

教行信證研究序説

——特にその構造に就いて——

稻葉秀賢

目次

序	九
一、「教行信證」の呼稱に就いて	一〇
二、「選擇集」と「教行信證」	一一
イ、現實への通路	一二
ロ、「選擇集」の性格	一三
ハ、「教行信證」への展開	一六
三、「教行信證」の性格	一七
四、三願轉入の體驗	一八
五、四法の論理的構造	一九
結語	二〇

序 言

或る哲學者は「我思ふ、故に我在り」と云つた。凡そ現實に於ける最も具體的なものは「我」に究極する。然し、この「我」はたゞ獨り在るものではなくて、「我ならぬもの」に制約せられて在るものである。「我ならぬもの」に制約せられて在るといふことは、我は又在らしめられるものであることを意味する。その在らしめられる姿は、現實的には「我ならぬ」幾多の「我」に依つて制約せられ、その他あらゆる事象に依つて現に在らしめられてゐる。即ち、我々が普通に現實と云つてゐるものは、外界にしる内界にしる、「我」と考へられる肉體、「我」と考へられる精神を持つ「我」が、「我ならぬ」「汝」及びその他の一切の事象に依つて、互に相限定する世界である。それ故に、現實の諸種の問題、一般的に云へば、自然とか歴史とか社會とか云つた問題が、かくの如き立場に於いて問題とされるのである。更に直接的個別的には、「我」が親に依つて在らしめられ、社會に依つて在らしめられ、更には國家に依つて在らしめられるところに、「我」と親、「我」と社會、「我」と國家との相互限定的關係が生れ、こゝに人倫とか道徳とか云つた形而上的な道が問題とせられてくるのである。

然るに、現實の構造をかくの如き相互限定的に見るのは、飽くまでも「我あり」といふ有の立場に立つものであつて、有を離れてかうした思惟は成立しないのである。然るに、有は無に對立するものであつて、無を豫想し

ない有はあり得ない。それ故に、有の立場に立つ「我」は、必然的に「我」の無を含むのであつて、こゝに「我」はその立つ地盤が根柢から崩壊する如き動搖を感ぜずにはならないのである。こゝに所謂「生死の問題」と云はれ、「後生の一大事」として眞劍に苦惱せられねばならぬ問題が提起される。かくて、この有と無とを統一する絶對者の問題が、現實人生の根本問題として解明されようとするのである。されば、現實に於いて最も具體的な「我」の在り方、即ち、生と死、有と無とを超越した最も安らかな「我」の在り方、所謂宗教的狀態が、實に人生の根本問題であつて、こゝに「我」の正しき在り方が追究せられずにはゐられない。

かくて、宗教は現實の自己とその自己が持つ人間存在の無常性、生死性を問題とするのである。然もかくの如き人間存在の無常性は、現實に於ける具體的存在としての「我」をとりまき、「我」に接してゐる一切の存在が又「我」から背き去り、従つて現實には「我」を支へる何物も存在しないといふことに基く。この支へなき「我」が自覺せられるとき、「我」は必至になつて、その支へを求めずにはゐられない。然るにその支へが有の立場に立ち、有に基礎づけられる絶對的統一者に求められるならば、それは有に基礎づけられることに於いて無を含む自己矛盾に陥り、眞實に支へを支へたらしめる根據とはなり得ないであらう。眞實に「我」を支へる在り方は、有に基礎づけられるのではなくて、有を基礎づけるものでなくてはならず、かくの如き支へはそれ故に有を否定してのみ成立するものである。佛教に於ける無我の立場は、實に有を否定した無の立場に於いて、眞實に有の支へを獲得したものである。従つて佛教の無我は「我」と「汝」との對立に於いて、「我」を否定する如きものではなくて、

「我」と「汝」との有を否定した立場に於いて成立するものである。されば「我」を否定して却つて「我」を眞實に在らしめる絶對他者の現前が、何等かの仕方では體驗せられるところに「我」の支へは確實に基礎づけられる。救済とは實にこの支への獲得であり、こゝに全體としての生の究竟的統一がある。宗祖の『教行信證』は、實に宗祖の切實な體驗を通して獲得せられたかくの如き支への尊い記録であると云へよう。かくて「我」の在り方を基礎づける原理としての救済を、宗祖は如何に基礎づけられたであらうか、それを宗祖の宗教體驗を組織的に表現せられた『教行信證』の構造に關聯せしめて、「我」の具體的な在り方を基礎づける原理を追究するのが本論文の目的である。

一、教行信證の呼稱に就いて

普通に我々が『教行信證』と呼びならはしてゐる宗祖の撰述は、正しくは『顯淨土眞實教行證文類』と呼ぶべきである。『教行信證』といふのは、勿論、その内容たる「眞實教」「行」「信」「證」、の四法に基く呼稱であつて、それが『教行信證』といへる述作の自性を表詮する點に於いて誤つてはゐないけれども、述作者としての宗祖自身が『教行信證』と呼ばれたことはない。古來、多くの註疏に於いては、外題に『教行信證』とあり、内題に『顯淨土眞實教行證文類』とあると傳へてゐるけれども、少くとも現存眞蹟本、古寫本等にこの外題が附せられてゐるのを見ないのである。それ故に、『教行信證』なる外題があるといふ説は訂正さるべきであつて、こゝにかくの如き呼

稱が、何時頃から依用せられたか、確められねばならぬ。『教行信證』なる呼稱が、その内容から見て誤りないものであるならば、かくの如き詮索は無用の閑葛藤に解せられるかも知れないけれども、『教行信證』と信の字を標題に點示されたのが、宗祖自身に基くか否かは、少くも歴史的事實として、従つて又教理的表現の内面的意圖に於いて、かなりの重要性を持ち、特に今の所論に多大の影響を持つのである。その理由に就いては、後に明かにせられるのであるが、今はそれを端緒として問題の手懸りとしようと思ふ。

宗祖の眞蹟本に就いては、辻善之助博士の『親鸞聖人の筆蹟の研究』以來、殆んど論議しつくされたと云つていい。近くは鈴木宗忠氏の「教行信證の眞蹟本に就いて」(文化第五(卷第三號))に依つて、そこに多少新しい立場が見えてゐるにしても、一應は結論的に整理せられたとも云ふべきであらう。

まづ、大谷派本願寺所藏の通稱坂東本が、所謂草稿本として、宗祖の眞蹟たることに疑を挟むものは殆んどないと思つていい。同本を検するに、最初の表紙を缺損してゐるから、外題の有無は確實には知り難いけれども、その清書本と云はれ、又それと形式を同じくしてゐる本願寺派本願寺に藏する古寫本には、現在各卷の内題、例へば教卷ならば、顯淨土眞實教文類を同じく外題として存してゐるけれどもこれは明かに蓮如上人の筆跡である。従つてこの外題は本書の改装に當つて蓮如上人が加へられたものと考へていいのであるから、本來は總體的な『教行信證』といふべき外題がなかつたと推察してよく、従つて、直接的な繋りがあるかないかは別として、その原型と考へられる坂東本にも恐らくはかうした外題はなかつたものであらうと思はれる。殊にこの本願寺本は坂東本

の清書本と云はれる如く同一系統に屬し、行數字數等に於いて整備してゐるとは云へ、その他の形式を殆んど一にしてゐる點に於いて、本願寺本書寫の原本が坂東本であつたといふ斷定は下せないにしても、その間に何等かの連關があるであらうことは推定してもよからう。若し、然りとすれば、坂東本は本來外題を持たなかつたのであり、従つて『教行信證』と呼ばれたことはないといつていゝのではなからうか。尤も、總序の文には、「敬信眞宗教行證」と云つて、それが直接本書を指す意味ではないけれども、少くもこの文を引き起す西蕃月支の聖典、東夏日域の師釋を指し、そこに顯はされた眞宗の教行證を敬信してとあらはして、教行信證の四法を内容的に表現し、或は證卷に「大秦眞宗教行信證者」といふ文はあるけれども、それは眞實四法を内容的に意味したもので、一部を總標する呼稱ではないであらう。

かくの如く、坂東本には、「淨土眞實教行證文類」(總序)、「顯淨土眞實教文類」、「顯淨土眞實行文類」、「顯淨土眞實信文類」、「顯淨土眞實證文類」、「顯淨土眞佛土文類」、「顯淨土方便化身土文類」

等の標題は見えてゐるけれども、『教行信證』なる呼稱は何處にも發見することが出來ないのである。

次に、辻博士によつて眞蹟本と決定せられた本願寺本及び高田派專修寺に傳來する專修寺本であるが、この二本は或は眞蹟本でないにしても、古寫本としては最古のものに屬するのであつて、注意すべきものである。本願寺本が坂東本と系統を一にすることは前にも觸れたし、既に早く注意せられたことであるが、高田專修寺本は坂東本とその系統を異にするといふに就いて、鈴木宗忠氏は專修寺本も決して坂東本と系統を異にするものではな

く、寧ろ本願寺本よりは新しい古寫本であると云つてゐられる。その理由として、高田本には坂東本本願寺本に於いて冠頭欄外に存する註が全く缺けてをり、これは本書流傳の上にあつての過渡的な形式であり、従つて本願寺本よりも新しいこと、更に又その奥書に

「親鸞御入滅弘長二歳壬戌十一月二十八日午時御歳九十歳」

とある午時に注意し、高田本の午時といふのはひとつの修飾であつて、本當は未時入滅であるから、これも高田本の新しい證據になると主張してゐられる。^①

この説の當否は今別問題であつて、我々のこゝに注意すべきは、高田本が本願寺本と共に最古の筆寫本であるといふことである。即ち本願寺本は本文と同筆と見られるべき奥書、その奥書は現在本願寺本では、始めの二行を残して以下切り取られた形跡があり、この本願寺本を傳寫したと信すべき加賀弘願寺所藏本の奥書——これも今は筆寫本に依つてその原形を偲ぶのみであるが——に依つて、

弘長二歳壬戌十一月二十八日

未尅親鸞聖人御入滅也

御歳九十歳同二十九日戌時

東山御葬送同三十日御舍利藏

佛滅後至二千百三十五歲
入末法後七百三十五歲 當文永十二歲乙亥也

とあつたであらうことが推定せられ、然も、この奥書が本文と同筆であるといふ點から、宗祖入滅後十四年の文永十二年頃の寫本であることが確證せられるのであるから、それと遠く距たない時代の古寫本として專修寺本が注意せられることを想起すればよいのである。然も、この兩本ともに『教行信證』なる外題は存在しないのである。このことが特にこゝで意をとゞめてをかねばならぬ點なのである。この三本の外に、散佚した尊蓮筆寫本以下多くの古寫本が存するのであるが、その一々に就いての検討は煩を避けて觸れないであらう。然らば、『教行信證』は當時如何なる呼稱に依つて呼ばれてゐたのであらうか。

まづ覺如上人の撰述にあらはれた例を擧げると『改邪鈔』本^②四十

「コ、ヲモテ祖師ノ教行證ニハ」と云ひ、又『同』末^{十七}左には

「祖師ノ御解釋教行證ニノセラル、トコロノ」と云つてゐられる。更に存覺上人にあつても左記の如く常に『教行證』と云つて『教行信證』と云はれた例は、後に觸れる『教行信證大意』を除いて他に存しない如くである。即ち

「ワカ聖人ノアツメタマヘル教行證ノ文類」——『淨土眞要鈔』本^九右

「シカノミナラス教行證文類ノ第二ニ」——『同』末^{一五}左

「高祖聖人ノ御撰述教行證文類ノ序ニイハク」——『存覺法語』初^右

「イハユル教行證ノ文類ノ六ニ」——持名鈔末^右

「サレハ教行證淨土文類聚鈔愚禿鈔等ノ御作ニモ」——『淨土見聞集』^{一四}左 等の如くである。

更に日下無倫氏の『眞宗史の研究』第二篇第一「教行信證について」に依ると、京都市西六條常樂臺に、題號を『教行證御釋末』といひ、「釋乘專」と署名せる一本がある。これは出雲路乘專の筆蹟として疑ひなきものであり、抄出の方法が後の御自釋乃至捷覽に相當するとのことであるが、こゝに『教行證御釋』と題せられたことは、少くもこの時代の呼稱が『教行證』であつたといふことが推察され得る。又越後國高田市淨興寺藏の一本は、本願寺第六代巧如上人の筆であると傳へられるが、本書化土卷末の終に、本文と同筆なる左の跋文が置かれてゐる。

「今此教行證者祖師親鸞上人之撰述也云々」

これに依れば、『教行信證』はやはり『教行證』と呼稱せられてゐる。更に、蓮如上人の眞筆になる表紙の題箋を持つ加賀國金澤市専光寺所藏の一本にも、化身土卷末に「今此教行證者」の奥書を存してゐる。或は又、その書風から見て鎌倉時代を下らぬといふ淨光寺本(化身土卷の斷簡)の添狀に

「教行證切、常陸國那珂郡湊村淨光寺寶文九己酉四月七日當寺へ讓云々」

と記されてゐて、こゝでもやはり『教行證』と呼稱されてゐる。更に、大谷派本願寺に藏する延書本、それは現存延書古寫本中最古に屬するものであるが、本書は吉野朝初期貞和二年の書寫にかゝるもので、その表紙左隅に釋源覺と記されてゐる。この源覺に就いては明かでないが、本書はもと大和國北葛城郡箸尾教行寺の所傳で、同寺第六世宣誓が附した寶延六年の由緒書が存し、それにも左の如く記されてゐる。即ち

「教行證一部延寫十九冊者釋源覺後號存覺之眞筆」云々とあつて、やはり『教行證』なる呼稱が見えてゐる。その他、

『慕歸繪詞』第十に乗専(清範法眼)が覺如上人に歸屬した事蹟を記するに

「本願寺先徳集記シタモフ教行證六帙ノ大綱ヲモ請益スル」云々

とあつて、ここにも『教行證』と呼ばれる事例が存し、更に時代は下るけれども、高田の眞慧上人が文明四年四十歳にして著はされた『顯正流義鈔』卷下に

「又撰集シタマフトコロノ教行證一部六卷眞筆ニ書シ、建長七年乙卯冬ノコロ眞佛上人顯智上人ニナラヘテアタヘタマフ……御自筆ノ教行證……于今傳持ス」とあつて、高田派にあつても『教行證』と呼稱されてゐたことが知られるのである。かくの如き事例を擧げるならば、恐らく他にも多く存するであらう。従つて、當時少くも蓮如上人の時代に到るまでは、大抵『教行證』とは呼ばれても、『教行信證』とは呼ばれなかつたと結論していいであらう。然らば、一體何時頃から『教行證』が『教行信證』と呼稱せられるやうになつたのであらうか。それに就いて、我々は直接的には『教行信證』に就いての最古の註疏を注意することが、最も近道であるやうに思はれる。

『教行信證』の註疏に就いてはその數夥しいものがあらうが、その最古のものとして注意すべきは存覺上人の『六要鈔』十巻と同じく存覺上人作と云はれる『教行信證大意』一巻とである。然して、特にこゝで我々の注意を引くのは『教行信證大意』一巻である。何故なら、こゝに題名を『教行信證大意』と云ひ、所謂『教行信證』なる呼稱が明瞭に出てゐるからである。この『教行信證大意』に就いて、先啓目錄(眞金目錄部 一五七頁)を見ると、『教行信證名義』、『眞宗大綱御消息』、『教行證題鈔』、『眞宗相承鈔』等の異名を擧げてゐる。その他本書の異名に就いては、『教行證

大意』惠空『假名聖教目錄』(前同)一頁『教行信證名義』(河内慈願寺本)『教行信證ノ大意』(惠空自筆本外題)『教行信證ノ大意』(高宮聖教目錄同前二四頁)、『教行信證篇』(月笠聖教目錄同前三三頁)、『信行ノ篇』(同)、『教行證文類意記』(京都西芳寺本)、『四法大意』等がある。

然して、本書の撰述者に就いて、或は覺如上人、如信上人、蓮如上人、從覺上人、存覺上人等と傳へてゐる。それらの異説に就いての検討が今の課題ではないが、從來の研究に於いては存覺上人撰述、蓮如上人加筆説が最も強く、且妥當のやうにも考へられる。然し、嚴密に云へば、蓮如上人の加筆せられたことは間違ひないにしても、存覺上人撰述説には一疑點を存してをくのが本當であらう。(桑谷觀宇氏の「教行信證大意の考察」)『宗學研究』第九號參照)然し、何人が撰述せられたにしても、『教行信證』の註疏としては最古のものに屬するのであつて、我々の注意したいのは、その原型本の呼稱が恐らくは『教行證何々』と呼稱せられたであらうことである。例へば、その異本の一たる『教行信證名義』は現に大谷大學圖書館に光遠院慧空師の眞蹟本を藏してゐるが、その外題はたゞ『教行證名義』となつてゐる。そして巻尾の奥には、

「本云謹依教行證文類意記之、蓋依願主所望也、于時嘉曆三歲戊辰十一月二十八日云々」

とあつて、『教行證文類』との呼稱が見えてゐる。そして、内題が『教行信證名義』となつてゐるので、その呼稱は寧ろ後から『教行信證』とも云はれ始めたやうに推定せられる。その他、前掲の異名に『教行證大意』、『教行證題鈔』、『教行證文類意記』等の呼稱があることも、注意せられていゝ。然らば、何故に『教行信證』と云はれ、或は本書が『教行信證大意』等と云はれるやうになつたかと云へば、それには『教行信證』の内容と先に挙げた證卷の文、更に

はこの『教行信證大意』が大きな動因となつたのではないかと推定せられる、即ち、本書は教行信證と次第し、特
に證卷には眞宗の教行信證とあつて、それは眞實四法を指し、一部を總標するのに、四法を該羅して最も適當で
あることが注意せられたに違ひない。さればこそ、本書を開くと、京都西方寺本の『教行證文類意記』に代表せら
れる略本に當る異本に於いては

「淨土眞宗の教相につきて眞實の教行信證あり、高祖親鸞聖人一部の書をつくりて、これをあかさされたり、す
なはち教行信證文類といふ六卷のふみなり」

と筆を起し、他の一本即ち堺眞宗寺本の『教行信證大意』に代表せられる廣本に當る一本に於いては、

「そもく高祖聖人の眞實相承の勸化をきき、そのながれをくまんとおもはんともがらあひかまへてこの一
流の正義を心肝にいれて云々」と言を加へ、

「しかれば當流聖人の一義には教行信證といへる一段の名目をたて、一宗の規模としてこの宗をばひらかれた
るところなり、このゆへに親鸞聖人一部六卷の書をつくりて教行信證文類と號して、くはしくこの一流の教相
をあらはしたまへり」

と記されてゐる。かくて、『教行信證大意』に「教行信證と云へる一段の名目」として教行信證といふ表現がとら
れ、『教行信證』を『教行信證文類』と呼んでゐる。このことは、『教行信證大意』の撰者を決定すべき一面の資料に
もなると思ふのであるが、若し『大意』を以て存覺上人の眞撰若しくはその時代に成つたものとするれば、恐らく

『教行信證文類』といふ呼稱、及びそれから發展したと思はれる『教行信證』なる呼稱は、これが嚆矢であるといつていゝであらう。然し、又『教行信證大意』若しくは『教行信證名義』が少くも『教行信證大意』若しくは『教行信證名義』なる呼稱から發展したものであり、殊に同書が或は蓮如上人の加筆等の添加があつたとすれば、「教行信證」と云へる一段の名目」とか、「淨土眞宗の教相につきて教行信證あり」とか云へる文句、更には「教行信證文類」と云ふ六卷のふみ」乃至は「教行信證文類と號して」とかの呼稱が本書の原型に本來あつたものとして、この教行信證と云へる名目乃至は教相をとつて、『教行信證』と呼稱せられるやうになつたのではあるまいか。従つて『教行信證大意』の撰述者が『教行信證』と呼稱せる最初の人であるが、寧ろ一般に『教行信證』なる呼稱が廣く用ひられるやうになつたのは、少くも蓮如上人以後であり、その淵源は『教行信證大意』にあると推定していゝであらう。このことは、前に述べて來た如く、多くの用例が『教行信證』と呼稱してゐる例に依つて知られ、『教行信證大意』そのものも、原型的には『教行信證大意』乃至は『教行信證名義』と呼稱せられたこともあるのに依つて傍證し得るのである。

然るに、蓮如上人になると、明かに『教行信證』なる呼稱が用ひられてゐる。即ち、『本願寺作法次第』(蓮如上人六頁)には

「教行信證は蓮如上人の仰には二十歳より内にはよまずべからず候」とあり、同書(二一七頁)に又

「六要抄は本こしらへ候事もよみ申事も申入て仕候、教行信證の注なるによりて同前に仕候」と云ひ、更に續いて

「聖教等の外題は我本には我らかき候由候。さも候事候や。申入候て御免候てかく事と宿老衆物語候間教恩院殿へ教行信證外題其外聖人の御作抄等の外題申入候時、人所望候に可書遣敷之由申入候へば、可書遣候由直に被仰候」ともあり、或は同書(六四頁)に

「教行信證又は六要鈔等常に御覽せられ、又安心決定鈔は三部まで御覽じやぶらせられたる事候やうに聖教等御覽せられ。存如上人へも法流の一儀、懇に尋参せられけると見へ申ける。」

等と云つてあるのを見ると、蓮如上人は『教行信證』と呼稱せられてゐたことは明かであつて、少くもこの時代から『教行信證』なる呼稱が廣く用ひられ、それは少くも『教行信證大意』に淵源するのではないかと思はれる。

以上、煩をいとはず、『教行信證』はもと『教行信證』と呼ばれ、『教行信證』と呼ばれるやうになつたのは、少くも『教行信證大意』に淵源して蓮如上人以後であらうといふ事實に就いて、多少の例證を擧げて詮索してみたのである。このことは輕々に看過すれば何等の意味をも持たぬやうであるけれど、これから論究しようとする問題、特に宗祖の『教行信證』が元祖の『選擇集』に結びつく展望の上に重大な示唆を與へるのである。かくて、我々は『本願寺作法之次第』に記されてゐるやうな、『教行信證』といふ呼稱が、少くも始めからは存しないで、寧ろ『教行信證』と呼ばれて「顯淨土眞實」や「文類」が略されて呼稱せられてゐたことを注意せねばならぬ。そして、この事實が後の所論に如何に役立つかは、論旨の展開に従つて明かにせられるであらう。

① 「文化」第五卷第三號、鈴木宗忠氏「教行信證の眞蹟本に就いて」三五頁以下。

② 尙、覺如上人の『改邪鈔』末^{二十}には「聖人自證ヲアラハシマシマス御製作教行信證等ニ」とあり、又『執持鈔』^九にも「聖人ノ御釋教行信證ニノタマハク」とあるけれども、他方に信の字のない異本が存するのであるから、他の事例から推して寧ろ、異本の方が正しいと推定し得られるのではなからうか。

一、『選擇集』と『教行信證』

『歎異鈔』に宗祖が、「親鸞にをきてはたゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすへしとよきひとのおほせをかうふりて信するほかに別の仔細なきなり」と云つて、恩師元祖聖人へのひたすらなる信順の態度を最も明確に打ち出されたことは、その宗教的體驗の一味であつたことを示すと共に、その體驗から打ち出されるべき教義體系に於いても、よしその表現の形式は異つてゐても、とにかく基調に於いては同一性を持たねばならぬことを豫想せしめる。然るに、常に注意せられる如く、『選擇集』と『教行信證』との連關に徴するに、『教行信證』には三經七祖を中心として、多くの經論釋が縦横に引用驅使せられてゐるに拘らず、獨り元祖の『選擇集』のみは、それがよき人の教義體系を組織的に示されたものであり、淨土宗立教開宗の根本聖典であるに拘らず、その引用は僅かに行卷^(御自釋 八左)一ヶ所に過ぎない。これは何故であらうか。これに就いては、既に早くから注意せられてゐるやうに、行卷の引用は

選擇本願念佛集^{源空}

云南無阿彌陀佛^{住生之業 念佛爲本}

又云夫速欲離生死……依佛本願故

とあつて、そこには題下の十四字、總結三選の文が引かれてゐる。もと、題下の十四字と總結三選の文とは『選擇集』の要略をあらはし、要を云へば題下の十四字、略して云へば總結三選の文に統攝せられるものである。それ故に、宗祖はこの行卷の引用を以て『選擇集』全體の引用に擬せられたのであると云はれてゐる。そして後序には特に『選擇集』附屬の因縁を記録することに依つて、『教行信證』の内容が『選擇集』を基調とすることを明かにせられたと云ふのである。是はまことに然るべきことであつて、そこに何等の異議を挟むべき餘地は存しない。然し、『選擇集』と『教行信證』との關係交渉を明かにする爲に、我々はこれだけの連關を以て満足することは出来ない。兩者の間に交流する信仰體驗の一味性を明かにする爲には、直接的にかうした連關の上に、その連關が内含する無限の意味を把握しなければならぬ。それ故にわれ／＼はまづ『選擇集』の立場を明かにすることから出發して、それが如何にして『教行信證』となり、又ならねばなかつたかを追究することに依つて、『教行信證』の特異な性格、——この特異な性格が宗教的救濟の堂奥を切り開いたのであるが——を明かにしたいと思ふ。

イ、現實への通路

思ふに、鎌倉佛教の誕生が持つ歴史的意義は、それを生み出した平安末期の社會とそこに流れてゐた時代思想を離れては、明かにし得ないものである。宗祖は化卷(御自釋 五四右)に

爾者穢惡濁世群生不知末代際毀僧尼威儀、今時道俗思量已分、按三時教者、勘如來般涅槃時代當

周第五主穆王五十一年壬申、從_レ其壬申_ニ至_レ我元仁元年後堀河院諱
茂仁聖代也甲申二千一百八十三歲也、又依_レ賢劫經仁王
經涅槃等說_ニ已_レ入_レ末法_ニ六百八十三歲也」

と云つて、痛切な内感の眞情を披瀝してゐられる。そして、かくの如き内感を深める契機として末法思想が深くその人間的宗教的自覺に結びついてゐることを注意せねばならぬ。思ふに、正像末の三時思想は佛教の歴史觀であると共に、それは我々の内面生活に於ける反省の規範として、深く佛教徒の精神生活を支配する力を持つてゐた。されば、入末法といふ自覺は外面的にも内面的にも、深い宗教的自覺を喚起したのであつて、既に早く道綽禪師はこの末法思想を動因として聖淨二門の教判を下し、『安樂集』上三六に

「我末法時中億々衆生起_レ行修_レ道未_レ有_レ一人得者_ニ」

と云ふ『大集月藏經』の文を引き

「當今末法現是五濁惡世唯有_レ淨土一門_ニ可_レ通入_レ路_ニ」

と云つてゐられる。この末法思想が我が國にあつては、平安末期の動亂を通して、現前に末法濁世の姿を見せしめられることになり、佛教の一史觀たる末法思想が社會思想となつて、時代を展開せしめる大きな原因となつたのである。されば、宗祖にも又時代の子として『正像末和讃』の撰述があり、その巻頭に

「釋迦如來かくれまし_レく_レて、二千餘年になりたまふ、正像の二時はおほりにき、如來の遺弟悲泣せよ」

と詠ひ、以て深く五濁の世を痛むと共に、邪見熾盛の我が内面生活を省み、却つてそこに

「五濁惡世の有情の、選擇本願信すれば、不可稱不可說不可思議の、功德は行者の身にみたり」

と愈々深く本願の念佛を喜ばれたのである。かくの如く末法思想が強く時代思想として動くやうになつた動因は、直接的には平安末期の動亂に存するのであつて、それが宗祖の「よき人」として元祖を出現せしめ、『選擇集』に基く念佛爲本の教を産み出したと云つてもいゝのである。されば、『選擇集』出現の必然的な外縁を背景として、念佛信仰の性格を把握せねばならぬ。

平安末期の社會狀態が如何に、澆季末法の世相を思はしめるものであつたかは、多くの文獻に依つて之を見ることが出来る。即ち、王城の地たる洛都に於いてすら、『中右記』によると、(元永二年二月三十日條)

「凡京中連夜強盜入人家」

と記し、又九條兼實の『玉葉』(安元三年五月一日條)にも

「今夜陣中、自二條北三至油小路西角古小屋、爲中宮廳、件所強盜數人亂入宮中、雜物等悉以盜取了、

又廳直、廳守等之類、兩三人被疵、又令放火云々、禁中騷動、上下周章云々、於火者相構打滅了云々、陣

中強盜、古來未聞、可彈指之由也」

と云ひ、次いで

「我國滅亡時已至歟、(餘生於亂代、只可恥宿業也)」

と長歎息を洩らし、かくの如き濁亂の外相をそのまゝ己が内面に向けて、宿業を恥づると云つてゐる。又同じく

治承元年十二月七日條には

「凡近日、京中毎夜七八所、十餘所、無不_レ逢_ニ此災_一云々、亂代之至歟」

と云つて、所謂亂世の姿を描いてゐる。その他治承四年十二月十五日條、壽永三年一月二十八日條等の記事も、かうした事實を叙述してゐるのであつて、誠にそれは、「京中之萬人、於_レ今者一切不_レ能_ニ存命_一——誠佛法王法滅盡之秋也」(壽永二年九月五日條)と歎かざるを得なかつたのである。

かくて、兼實は「三界無安之金言、誠哉此言」(壽永二年八月六日條)との自覺に於いて、「今則刑戮猥、而仁義永廢、天下之災、殊舉_レ足可_レ待、不_レ必只以_ニ十念之功力_一生_ニ九品之上刹_一、庶幾只在_レ期_下南無安養教主、阿彌陀如來莫_レ誤_ニ來迎引攝誓_一と云はずにゐられなかつたのである。このことはたゞに兼實個人の時代意識ではなくて、兼實に代表せられる當時一般民衆の心境でもあつた。所謂保元・平治の亂に依つて點火された社會的動亂はたゞ實力あるものが權力を壟斷することゝなり、社會の秩序は極度の亂脈に陥つたのであつた。従つて、かうした社會に生きてもゆく民衆は飢饉や惡賊や戰亂におびやかされて、生命の不安に戰いたのである。それは末法濁亂のさながらの縮圖であると、彼等には痛感せられたに違ひない。かうした社會的不安の上に許されるたゞひとつの慰めは、彼岸の淨土を欣求する信仰の力のみであつて、かうした温床の中に、法然聖人の念佛信仰が普遍化する原因を持つてゐたのである。

然して、かうした社會的不安が直接末法思想と結びついたのは、佛教渡來以來數百年を閲して、佛教思想が一

般民衆に理解せられたこと、相俟つて、佛教々界の腐敗墮落とその教法に對する絶望に結びついたからである。

即ち、貴族と結びついた平安朝の佛教は、南都にしろ北嶺にしろ、宛然名利の巷と化し、濁世に勝る邪惡の世界を現出した。従つて、内にあつては互ひに己が名利の爲に相刺し、寺門山門の争ひの如き互に武器を取つて血を洗ひ、意に満たざるあれば神輿をかついで長くも宸襟を惱し奉るなど、その暴狀墮落言語に絶するものがあつたのである。叡山の僧兵が三井寺に押し寄せて火を放つた慘狀を『扶桑略記』(永保元年六月十八日條)には

「廣考ニ天竺震旦本朝佛法興廢ニ未レ有ニ如レ此破滅ニ」と記し、同じく九月十五日條には

「山門僧兵、引ニ率數百兵衆、行ニ向三井寺、重燒ニ殘堂舍僧房等——門人上下、各皆逃ニ隱山林、或含レ悲入ニ黃泉、或懷レ愁仰ニ蒼天、今年入ニ末法、歷ニ三十二矣」

等と記してゐるのを見て、その慘狀を知ることが出来る。更に『玉葉』安元三年四月十四日條には、山徒の下向に依り、後白河法皇が法住寺に行幸せられた時のことを記して

「寅刻、人告云、山僧又以下向、依レ恐ニ其事、忽行ニ幸法住寺殿ニ云々、余敢不ニ信受ニ之間、大夫史隆職告送同狀、縱夷狄雖レ致ニ謀叛、天子豈弃ニ皇居ニ乎、可ニ彈指ニ之世也、其臨幸之體、又以非ニ直世事ニ歟、供奉之輩、或直衣、或衣冠、主上駕ニ腰輿、關白兼不レ被レ聞レ之、依ニ卒爾之告ニ遲參、御椅子時簡殿上雜具等、積ニ雜役車渡之鎰鈴等ニ人夫負レ之、凡禁中周章、上下男女奔波、偏如ニ内裏炎上之時ニ云々、中宮行啓、大進基親之外、更

無_レ他人_一云々、佛法王法滅盡期至歟、五濁之世、天魔得_レ其力_一、是世之理運也、惣非_レ言語之所_レ及_一、非_レ筆端之可_レ盡、夢歟非_レ夢歟、言而有_レ餘歟而無_レ益、不能_レ左右_一云々」

と云つてゐる。更に治承四年十二月には、平重衡が興福寺、東大寺等七大寺を灰燼に歸せしめた事件があり、まことにそれは末法濁亂の世であつた。かくの如き平安末期の教界に對する世人の絶望は、全く教法の價値を地に墮すものであり、教のみあつて行證かなはぬ末法の内觀を促すものであつた。然らば、溯つてはかうした墮落を惹き起すべき要因は、單に外的な社會の不安にのみ根ざすもので、内的な教法そのものに潜むものを持つてはるなかつたであらうか。こゝに、我々は更に平安佛教と鎌倉佛教との性格を比較することに依つて、その展開の契機を跡づけて見よう。

金子大榮教授は『日本佛教史觀』の序論に、「日本佛教史觀としての三願轉入」と題して、平安朝時代の佛教史はまさに第十九願の意趣に相當することを論じ、「傳教の佛教は發菩提心修諸功德に始つたのである。而して其の繼承者の眞摯なるものは、至心に發願して願生西方し、臨終の正念を祈れるのである。」と云つてゐられる。これはまことに巧に平安朝佛教の性格を表現せられた言葉であつて、發菩提心修諸功德といふことが、恐らく平安朝佛教の内容を最もよく性格づけるのである。然し、發菩提心修諸功德の志願が眞摯であればあるだけ、その志願が如何に壯であつても、ひとつの行詰りを持たざるを得なかつたのである。その行詰りとは他なし、それが現實への通路を持たぬといふことである。所謂法華一乘の妙法にしる、六大無碍の理事相即の思想にしる、それは

理論として如何に完全せるものであつても、遂にそれが民衆の信仰とならなかつたことは、かくの如き理論がそのまゝでは現實への通路を持たなかつた證左と云はねばならぬ。即ち、傳教の日本一州皆歸一乘の信念も、弘法の三密加持の祕密信仰も、外面的には民衆との繋りを持つてゐるやうであつて、事實内面的には血の交ふものとならなかつたのである。これ傳教弘法の佛敎は、その幽遠な理論的構想と高踏的な宗教的陶醉の故に、それが却つて佛と衆生を直接に結びつけることなく、佛と衆生を關係づける紛飾に過ぎずして、遂に現在惱み苦しむものゝ眞剣な求道的問に答へることが出来なかつたからである。殊に、平安朝末期の動亂の中に、生命の不安にさらされてひたすら眞實の安住を求めた民衆は、三界無安の金言を今更の如くに痛感し、如何にしてこの苦惱から脱れるべきかを必至になつて願つたのであるから、彼等の要求に答へるものは單なる理論や祈禱ではなかつたのである。所謂、平安末期の庶民の中には、極樂往生のために、燒身し入水したもののゝ多かつたことが、『百練鈔』^①『左經記』^②『扶桑略記』^③、『源平盛衰記』^④、『拾遺往生傳』^⑤、『三外往生記』^⑥等に記されてゐることを思へば、當時の民衆が如何に求道的に眞摯であつたかを想察することが出来る。これらの人々は、澆季末法の世相を見せつけられると共に、發菩提心修諸功德の行業に堪へ得ざる自己の機相を内感し、眞實に自己を救ふ教法を求めて止まなかつたのである。かくの如き民衆の要望に對して平安朝佛敎は最早全く無力だつたのである。元祖が、「戒行にありて一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧ををいて斷惑證果の正智をえず」と歎かれた、^⑦かくの如き内感の眼の開いた眞實の魂に依つて、遂に一向專修の實踐的な念佛道が、前述の如き平安朝佛敎の無力と濁亂の世相の

中に始めて誕生したのである。

思ふに、佛と衆生、救済者と被救済者との間に存する凡ゆる夾雜物を除き去つて、兩者を直接的に結びつける教法、それこそ最も實踐的であり、血の交うた信仰であると云ひ得よう。されば、種々の戒律、煩鎖な理論、空虚な斷證の階次等は、少くも眞剣な惱みに當面する眞實の魂にとつて、それは凡そ價値少きものであつて、かうした眞實の魂の惱みに面接して生れたのが元祖の念佛爲本の教である。即ち、眞實に自己の醜さに醒めた人が、醜いまゝに救はれてゆく現實への通路を切り開いたところに念佛信仰に代表せられる鎌倉佛教の特色があつたのである。そして、この意味を明かにするものが實に『選擇集』である。

註① 長徳元年九月十六日條、安元六年八月十五日條

② 萬壽三年七月十五日條

③ 治暦二年五月十五日條

④ 波卷、第三、有子入水條

⑤ 有上人(康平年中)持經者長明(永保年中)

⑥ 薩摩一沙門、土佐國金剛定寺或上人、僧永助、近江國愛智都胡桃濱の一父、入道念覺

⑦ 法然上人行狀圖繪

口、選擇集の性格

凡そ、『選擇集』の出現は日本佛教史上に於ける最も驚くべき事件であつて、南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本の標示は、恐らく從來の佛教的傳統を根本的に覆すていのものであつた。されば、平安朝佛教の牙城を守らんとする舊佛教の代表者、即ち笠置の解脱上人貞慶或は梅尾の明恵上人高辨等にとつて、法然聖人の主張せられる選擇本願の念佛は、實に恐るべき邪道であり、言語に絶する驚異でもあつた。前者の手に成ると云はれる興福寺の奏狀、或は後者の『選擇集』に對する駁論たる『摧邪輪等』を見ると、そこに平安朝佛教と鎌倉佛教との截然たる性格的相違を發見することが出来るのであつて、平安朝佛教は飽くまで發菩提心修諸功德の傳統的形式主義を守るものであり、鎌倉佛教はかくの如き傳統的形式を捨て、現實の生命に即した潑刺たる信仰を單一な稱名念佛に統一して、直接的に民衆の魂に呼びかけたものであつた。かくて、鎌倉佛教を代表する『選擇集』の革新的な主張、それは佛と衆生とを直接的に結びつける純一な實踐的信仰の表白であつて、こゝに『選擇集』の持つ特殊の性格がある。然らば、『選擇集』を性格づける主要な主張は如何なる點に存するのであらうか。

凡そ、『選擇集』の要旨を把握するに就いて、古來注意せられる如く要・略・廣なる三面の見方が存するのであるが、特に注意すべきは略としての『選擇集』總結の文である。即ち、

夫速欲離生死二種勝法中且闍聖道門一選入淨土門、欲入淨土門一正雜二行中且拋諸雜行一選應歸正行、欲修於正行一正助二業中猶傍於助業一選應專正定、正定之業者即是稱佛名一稱名必得生、依佛本願一故

(選擇集末右)

とあるのがこれであつて、こゝに所謂三選擇が示されてゐる。そして、この三選擇の上に『選擇集』の性格が最もよく示されてゐると云つていい。

思ふに、元祖が佛教と云へば聖道門的佛教を意味し、従つて淨土信仰の如きは權假の教と貶しめられてゐた當時の教界に於いて、この聖道門を聞いて淨土門に歸せよとの劃期的宣言を發せられたことは、まことに佛教史上のコペルニカスの轉回とも云ふべきである。これに依つて、佛教の最も實踐的な面が、最も普遍的な形に於いて展開し、如何なる愚痴無智のものも救はれてゆく救濟の深い面が顯揚されたのである。即ち、發菩提心修諸功德を基調とする平安朝佛教は、先に述べた如き末法濁世とも云ふべき動亂の中に生きて、現實に悩み苦しむものに、その現實への通路を與へ得なかつたところに、かくの如き大きな轉回が爲されずにはゐなかつたのである。元祖法然聖人がかくの如き轉回をなされるまでには、單に概念的思辨を通してはなく、血の滲むやうな行修の體驗があつたのであつて、この體驗を通して聖道門への絶望が切實に經驗せられたのである。こゝでは、形式的な故實や儀軌、生命を失つた戒律の條規、習慣的功利的な造像起塔、高踏的な觀念的理論などが、眞實に苦惱を経験し、偽らずに己を見つめてゆく悲痛な魂に、何等の權威を持たぬことが身證されたのである。それは、元祖の身證を通じた道であるから、如何にしても動搖のない、確信の道である。かくの如き自覺の内面的構造に就いては、我々は更に宗祖の三願轉入に就いて觸れるのであるから、こゝではたゞかうした轉回の方向が佛と衆生との關係を強く意識して、兩者の直截的な結合に向けられたことを注意するに止めよう。

かくて、聖道門を聞いて淨土門に歸するといふことは、現世的なものを聞いて、彼岸的なものに依據するのであり、形象的なものをして、心象的なものに歸する轉回であつた。従つて、本質的には轉回といふよりも佛陀の眞精神に還ることであつて、その外面的な方向が轉回と云はれるのにふさはしかつたのみである。然るに、彼岸の眞實を欣求する淨土の信仰にあつても、衆生が佛に結びつく爲に、幾多の裝飾的な夾雜物が附着してゐた。それは、聖道門的な裝飾なしには淨土門の信仰が存在し得なかつた舊佛敎の殘滓なのである。こゝに元祖は、かくの如き夾雜物を盡く洗ひ去る爲に、その基調を善導大師の正雜二行の分別に發見せられた。されば『選擇集』二行章では、善導の『觀經疏散善義』の就行立信の文を標出し、次に私釋を施して、

「私云就此文有二意、一明往生行相、二判二行得失（『選擇集』本）」

と云ひ、その行相に就いて正雜の二行を分ち、その正行に開合の二義あることを示し、次に

「問曰何故五種中獨以稱名念佛爲正定業乎（『同』右）」

と云ひ、それに答へて、

「答曰、順彼佛願故、意云稱名念佛是彼佛本願行也、故修之者乘彼佛願、必得往生也」

と云ひ、こゝに衆生と佛とを、直接的に結びつける方向に副ふて、確然と稱名念佛を選擇せられた意味を明かにし、雜多の中に統一を與へて、平安末期の複雑性を帯びた雜亂の惱みに迷ふ人々に、その歸趣を與へたのである。かくの如き統一の精神が實に鎌倉佛敎全體を性格づける眞精神であつた。更に、二行の得失を判ずるに就い

ては、

「若修_二前正助_二二行_一心常親近憶念不斷名爲_二無間_一也、若行_二後雜行_一即心常間斷、雖_レ可_レ廻向得_レ生衆名_二疎雜_一之行_一即其文也」(同_九右)

と云ひ、こゝにくはしく五番の得失が擧げられてゐる。即ち、親疎對、近遠對、有間無間對、廻向不廻向對、純雜對がこれである。然るに、是等の五番の相對を通觀するに、正雜二行の行體に就いて、その得失を擧げてゐるのであるが、何れの相對も佛と衆生との直接的結合の意味を示さぬものはない。即ち、親疎對、近遠對は『定善義』三緣釋の意味をとれるもので、『定善義』の上では觀經の『念佛衆生攝取不捨』の文を釋するについて、念佛の利益を示せるものである。されば、今通じては五正行別しては念佛に就いて、親は親昵の義で佛と衆生とが親しく睦じきを示し、近は隣近の義で佛が衆生を影護して離れぬ近緣の利益を示せるものである。次に有間無間對は念佛の行者が憶念不斷であることに依つて、佛と衆生との結合が概念的ではなく、それは常に現實に生活されるものであることを示し、更に廻向不廻向對は五正行に即して念佛の一行が如來廻向のものなるが故に、衆生は己を空うして佛に全托し、こゝに念佛がそのまゝ往生の行たることをあらはし、最後に、純雜對はこの五正行が純粹であつて、そこに佛と衆生との結合を妨げる何等の夾雜物もなきことを示してゐるのであつて、何れも佛と衆生との統一的な結合を顯彰せるものに外ならぬのである。②かくて、第二の選擇に於ける捨雜歸正の目的々方向も實に佛凡の直接的な結合にあることが知られるのである。このことは、更に二行章に於いて、『禮讚』の專修の文を

標出し、之に私釋を施して

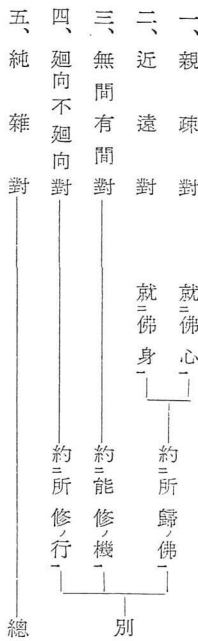
「私云見此文ニ彌須ニ捨レ雜修ニ專、豈捨ニ百卽百生專修正行ニ堅執ニ千中無一雜修雜行ニ乎、行者能思ニ量之」と云へるが如きに依つても、その意趣を知るべきである。

然るに、佛凡の結合を統一的精神に於いて完成することは、五正行といふ如き、雜多な行を整理するのみでなく、念佛の純一な精神を整へることに依つてのみ可能である。されば、元祖は念佛が持つ幾多の意味、例へば、觀像の念佛、觀想の念佛、實相の念佛等の如き觀念的意味を全く拂拭して、純粹にして單一な實踐道として、念佛といへば、たゞ佛名を稱する稱名念佛に限定せられた。勿論、これは善導の正助二業分別から承けられたのであるけれども、少くも無觀の稱名として念佛の實踐的統一的性格を確立せられたことは、元祖の體驗が産み出した方向であると共に、永遠不朽の功績である。然るに、稱名念佛獨り正定之業たる根據に就いては、「順彼佛願故」と云ひ、その佛願の内容に就いては、「其本願義至下可知」とて、問題を本願章に保留してゐられる。然し、この三選擇に依つて示された『選擇集』の性格は、これを『選擇集』の全體的構想に適用するならば大體に於いて教相章二行章に顯はされるのであつて、後の十四章、即ち第三本願章以下は『大無量壽經』に依り、第八攝取章以下は『觀無量壽經』に依り、第十三多善根章以下は『阿彌陀經』に依つて、先の教、行二章を能成せるものである。されば能成を所成に攝めるならば、『選擇集』は教・行の二章に歸し、所成の要を取れば行の一行に歸するのであるから、こゝには『選擇集』は『擇選本願念佛集』といはれ、「南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本」と註されるこ

とになるのである。されば、『選擇集』の構造は教行(證)二法中心であるといつていゝであらう。^③ 教行二法と云つても、教の展開せるものが行であるから、その行をとつて、念佛爲本の統一の標示がなされたのであつた。こゝに『選擇集』の持つ性格が最も明かに認證されるべきである。

① 興福寺の奏狀にしろ、權邪輪にしろ、選擇集に對する批難の中心は菩提心を撥無するといふ點にあつた。こゝにもこの解脱、明惠の二上人が平安朝佛教の性格を代表してゐることが明かに看取せられる。

② 五番相對に就いて住田智見講師は次の如く科してゐられる。



(眞宗教學之研究、五九四頁)

③ 『選擇集』の見方に就いては、二行章ずはり、本願章ずはり、三心章ずはり等があるけれども、それらの説に對する細説は今の課題でないから略し、今は香月院、雲澗院等の説に依り二行説ずはりの見方を採るのである。

ハ、教行信證への展開

宗祖は『高僧和讃』に「智慧光のちからより、本師源空あらはれて、淨土眞宗をひらきつゝ、選擇本願のべた

まふ」と云つて、淨土眞宗の開顯を全く元祖法然聖人の功に歸してゐられる。宗祖にとつて、元祖は「よき人」として、絶對的信順を捧ぐべき生命の師であり、それ故に「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、様々に人の申候し時も、仰せ候し」^①ほどに、この師弟の繋りは強いものであつた。されば、宗祖が自らの宗教體驗を組織的に表現せられた『教行信證』の撰述も、背師自立的な意圖の下になされたものでなく、従つて、宗祖に立教開宗の意志の存しなかつたことは、古來常に注意される如くである。然らば、『教行信證』は『選擇集』に對して、如何なる關係に立つのであらうか。換言すれば、何故に『選擇集』は『教行信證』への展開を経ねばならなかつたのであらうか。この點については、宗祖の現實生活に攝取せられた歴史的必然性^②が注意せられ、或は念佛爲本の行に集中せられた元祖教學の持つ論理的發展性が注意せられてゐる。然し、かうした幾多の觀點は、結局『選擇集』が『教行信證』といふよき註釋書を持たねばならなかつた歴史的論理的必然性を表現せるものである。即ち具體的に云へば、總序の文には

「敬ニ眞宗教行證ニ特知ニ如來恩徳深ニ斯以慶レ所レ聞嘆レ所レ獲矣」
と云ひ、信卷別序に

「然末代道俗近世宗師沈ニ自性唯心、貶ニ淨土眞證、迷ニ定散自心、昏ニ金剛眞信、爰愚禿釋親鸞信ニ順諸佛如來眞說、披ニ闡論家釋家宗義、廣蒙ニ三經光澤、特開ニ一心華文、且至ニ疑問、遂出ニ明證、誠念ニ佛恩深重、不レ恥ニ人倫駢言、

忻_レ淨邦_ニ徒衆厭_レ穢域_ニ庶類、雖_レ加_レ取捨_ニ莫_レ生_レ毀謗_ニ矣」
と云ひ、又後序には

「慶哉樹_ニ心弘誓之佛地、流_ニ念難思法海_ニ、深知_ニ如來矜哀_ニ良仰_ニ師教恩厚_ニ、慶喜彌至至孝彌重、因_レ茲鈔_ニ眞宗詮_ニ、
撫_ニ淨土要_ニ、唯念_ニ佛恩深_ニ不_レ恥_ニ人偷噏_ニ、若見_ニ聞斯書_ニ者信順爲_レ因疑謗爲_レ緣、信業彰_ニ於願力_ニ妙果顯_ニ於安養_ニ矣」

とある文に依つて、本書撰述の意志を推するに、恐らくは元祖的傳の淨土眞宗を基調として、特に一心の華文を開き、或は眞宗の詮を鈔し淨土の要を撫はれたのである。勿論、それは佛恩の深重を念じて、自ら送り出た法悦の記録ではあらうけれども、^⑧それに依つて元祖『選擇集』の教旨を最も明確に顯彰することが、その主要な目標であつたに違ひない。

かくて、『教行信證』が本来『教行證文類』と稱せられた意味を、こゝで我々は想起し、その意義を検討せねばならぬ。既に述べた如く、『選擇集』は教行二法を中心として構成せられたものであつた。従つて、宗祖が「眞宗興隆大祖源空法師」から承けられた『選擇集』の意義を顯彰する爲に撰述せられた『教行信證』は、當然教行二法が中心であるべきである。然るに、宗祖は教行二法の外に信證の二法を打ち出して、こゝに教行信證なる四法の教相を立て、以て自己の宗教體驗を詮顯せられた。思ふに、宗祖が教行の二法に基いて打ち出された信證の二法は、教行二法と別なるものであつてはならない。若し、両者が全く別なるものであるならば、元祖教義と宗祖教義の

同一性は失はれるのである。それ故に特にこゝでは教行信證の匹法の中、證は當然論理的に教行二法に纏くものとして、教行二法が必然的に志向する歸結であるから、問題の集中するところ、たゞ信の一法が別立せられたところに『選擇集』から『教行信證』への展開價值が発見せらるべきである。従つて、『教行信證』の構造に於いて占める信の位置は、これから論究さるべき中心問題でなければならぬ。然も、『教行信證』の組織に於いて、信卷には別序を置き、特にその重要性が高調せられてゐるやうに見え、又若し結論へ先走りするならば、我々も信が『教行信證』の構造に於いて、最も深い原理であることを論證せんとするのであるが、それにも拘らず、宗祖は何故に『教行信證文類』と標題して、四法に於ける信の位置を明かにせず、たゞ『教行信證文類』と稱せられたのであらうか、このことは、既に何人に依つても注意せられた處で、『六要鈔』(會本一右)には、

「教行證者所謂如次所依所修所得法」

と云ひ、靈芝の『彌陀經義疏』に出づる教理行果に同致して、

「教行證與三教理行果其義大同、於中教行二種全同、理是攝教、彼義疏云理即教體即其義也、證即果也」と云つてゐる。思ふに、教行證の三法々門は一面に於いて聖道一般の三法に對應するものであつて、三法建立の根據が常に傳教の『末法燈明記』或は前出の靈芝の『彌陀經義疏』に省られることはこの意味である。そして、『末法燈明記』が正像末の三時に就いて、教行證三法の興廢を明すに對し、今顯はすところの教行證は三時に衰變なきを示したものであるとなし、化卷(自釋五左)に

「聖道諸教行證久廢、淨土眞宗證道今盛」

と云はれた文、或は『同』^{五十七}に

「信知聖道諸教爲_二在世正法_一而全非_二像末法滅之時機_一、已失_二時乖_一機也、淨土眞宗者在世正法像末法滅濁惡群萌齊悲引也」

と云へる文を注意せるが如きもこれである。然も、三法々門を『末法燈明記』によられたとする明證は、更に元祖に溯ることが出来るのであつて、例へば『大經私記』、『大經釋』等には明かにその義が見えてゐる。されば、聖道門の三法に對する意味に於いて、宗祖が三法を立てられたことは、まさしく元祖相承でなくてはならぬ。

更に、他面に於いて、内淨土門に對する意味をも有するのであつて、例へば、專精院鮮明師は「宗要論題決擇編」(眞叢、二、三八)に

「向内門に約すれば、法體の獨用を顯さんが爲の故に、行中攝信して、衆生の能信能行全く所行の力用なることを示す」

と云つてゐる。そして、『六要』(會本一九)に

「但至_二云題難_一攝_レ餘者行中攝_レ信證中廣攝_レ眞化佛土_一所以然_レ者行所行法信是能信」

の文、或は『四法大意』に、「南無阿彌陀佛の妙行」と云ひ、更に『御文』に、「南無阿彌陀佛といへる行體」等の文を引いて、法體の獨用をあらはすことを明かにしてゐる。これ明かに、『選擇集』の教相を承けるものであつて、『選

『選擇集』三心章(本二十右)に、「當知生死之家以疑爲止、涅槃之城以信爲能入」とある信が『教行信證』の「信」に擬せられるけれども、それは明かに念佛に具する信、行具の信であるから、行中攝信せらるべきであり、従つて、教行證の三法々門は『選擇集』の教行二法門をそのまゝ受けたものといふことが出来るであらう。

かくて、元祖の選擇本願の念佛を素純に繼承せられた宗祖は、飽くまで元祖の打ち建てられた教相の規矩を守つて、『教行信證』と號し、この教行證の三法を更に明確に顯彰せんが爲に、信の一法を別開せられたのである。されば、『教行信證』といふ呼稱が宗祖自身にあつたか否かは、歴史的事實としてのみならず、元祖より宗祖への教義的展開を明かにする上に於いて、極めて重要な意味を持ち、この立場に立つて、『教行信證』の性格が検討せられ、特に信の一法が持つ重要性が確認せられねばならぬのである。されば、『教行信證』なる呼稱が行はれるやうになつた必然性も、亦この信の持つ意味から當然の過程として考へられてよいのであるし、本來の呼稱たる『教行信證』が略して『教行證』と呼ばれ來つた時代には、却つて宗祖教義の性格が眞實に認證せられてゐなかつたのではないかとする、逆證的論理も成立することゝなるのである。

この意味に於いて、『教行信證』は『選擇集』の最もよき註釋書として成立し、少くもその展開の方向が内面的であることに於いて、宗祖は元祖の最もよき弟子であつたといふことが出来るであらう。然しながら、『選擇集』を母胎とする『教行信證』は單によき註釋として、『選擇集』の持つ性格を前進せしめなかつたといふのではなくて、それは内面的な方向に於いて徹底的な身證が加へられたのである。然らば、『教行信證』は如何なる性格を持ち、

又その構造に於いて如何なる意味をあらはしてゐるのであらうか。

- ① 惠信尼文書、第五通、同じ意味の言葉は例へば『歎異鈔』第二章『執持鈔』等にもあらはれてゐる。
- ② こゝに歴史的必然性と云つたのは、例へば開華院法住師の『金剛錄』に依れば、『教行信證』の來意に就いて、所爲と所因を別ち、その所爲の別所爲として、「爲_二破邪顯正_一故」とて、聖道難破、淨土異流、外教邪執の三項を擧げてゐるが如きは是である。
- ③ 同じく『金剛錄』に通所爲と云へるもので、これは諸錄一致するところである。

三、教行信證の性格

『教行信證』の中心的志向が顯眞實といふ點にあつたことは、本書が『顯淨土眞實教行證文類』と名づけられ、又各卷に顯淨土眞實教・行・信・證等の標題が置かれてあることに依つても知り得る。然らば、その眞實と云はれたものは、如何に規定せられ、その規定が『教行信證』の構造に如何に連關せしめられたであらうか。

思ふに、宗祖は宗教的狀態に於ける主體としての「我」の最後の在り方を求め、その在り方をあらしめるものを眞實と名づけ、この眞實を磨き出すことに、その生涯を貫いたのであつた。されば、宗祖にあつては、眞實を眞實ならざるものに對比して、論理的に眞實を表象せられた一面と、同時に現實の自覺的過程を通して最後の眞實に到達せられた一面とがあつたのである。それ故に、眞實ならざるものを否定して眞實に到達する論理が、單な

る論理ではなくて、身證に基く創造的論理だったのである。こゝに於いて、我々はまづ、宗祖の論理的追究を眺め、次にそれを裏つげる自覺過程を辿つてみたいと思ふ。

凡そ、『教行信證』の外形的構造は三序六卷から成つてゐる。即ち

總	序		
教	卷	……	顯淨土眞實教文類 一
行	卷	……	顯淨土眞實行文類 二
別	序		
信	卷	……	顯淨土眞實信文類 三
證	卷	……	顯淨土眞實證文類 四
眞	佛	土	卷
			……
			顯淨土眞佛土文類 五
化	身	土	卷
			……
			顯淨土方便化身土文類 六
後	序		

である。然して、この構造に於いて、最初に我々が注意せしめられるのは、顯淨土眞佛土卷に續いて顯淨土方便化身土卷が開かれ、そこに眞實と方便とが對立せしめられてゐることである。蓋し、方便には二の意味が含まれてゐるのであつて、一は方便は眞實にあらざるものとして否定せられてゆくのであり、二には、方便を眞實に到ら

しめる過程とすることに於いて、却つて眞實の中に統攝する立場である。若し、方便を前者の意味に解すれば、そこに『教行信證』の所謂順觀の見方が成立しはしないであらうか。この立場にあつては、總序に云ふ「攝取不捨眞言、超世希有正法」が直接的にあらはされてゆくのであり、化身土は眞佛土に對して眞實ならざるものを簡捨するに過ぎないであらう。眞假分判と云はれるのは、この立場を示せるものである。然るに、方便の意味を後者の如く取るならば、「化卷」の三願轉入を基調とする宗教的自覺の過程が全體を貫くこととなり、こゝに所謂逆觀の見方といふものが成立するであらう。然も、この二の見方は截然と離して考へることは出来ないであつて、方便のこの二の意味を明かにしてゆくことに於いて、『教行信證』の中心的志向なる顯眞實の目的があらはにせられるのである。従つて、何れの面より見るも、『教行信證』はたゞ顯眞實の爲にのみ存在するといつていゝのである。然らば、宗祖に於いて、眞實ならざるものとして批判せられたのは、如何なる教であつたであらうか。宗祖が眞實を如何に考へられたかに就いて、最も近い手懸りを與へるものは、『教行信證』信卷末（御自釋三十一左）に眞佛弟子を釋するに就いて、

「眞言對_レ僞對_レ假也」

と云ひ、その僞と假とを釋して、

「言_レ僞者則六十二見九十五種之邪道是也」（自釋三三右）

「言_レ假者即是聖道諸機淨土定散機也」（自釋三三同）

と云つて、眞佛弟子たる「金剛心行人」に對せしめてゐられることである。然して、化卷本卷に於いて特に假を、末卷に於いては偽を眞實ならざるものとして批判してゐられるのであるが、その中、偽は末卷の所明に依ると多く當時の民間に行はれた迷信・淫祠・邪教に對するのであつて、そこには經文十二部、論文一部、師釋十部、外典一部が引用せられてゐるけれども、宗祖の言葉としては

「夫據_ニ諸修多羅_ニ勸_ニ決眞僞_ニ教_ニ誠外邪_ニ偽異執_ニ者_一」

とある標文以外は後序の文のみである。こゝに偽は眞に對せしめられてゐるけれども、偽が既に眞實にあらざることはその内容から當然であつて、特に眞實を顯はす上に於いての積極的な重要性は認められない。さればこゝに問題とされるのは「聖道諸機淨土定散機」と云はれる假に屬するものである。然るに、「淨土定散機」と云はれるものには、所謂要門と眞門との機があるから、まさしく假の中には聖道門、要門、眞門が内包されるわけである。宗祖が聖道門一般を以て權假と貶しめられたことは、『愚禿鈔』に於ける二雙四重の教判に、聖道門中の權實と淨土門中の權實とを相對せしめ、遂に之を絶對判に導いて、

「唯除_ニ阿彌陀如來選擇本願_ニ己外大小・權實・顯密諸教、皆是難行道聖道門、又易行道淨土門之教是曰_ニ淨土廻向發願自力方便假門_一也（『愚禿鈔』上二左）

と結び、或は化卷本四十に六左に

「凡就_ニ一代教_ニ於_ニ此界中_ニ入聖得果名_ニ聖道門_ニ云_ニ難行道_一、就_ニ此門中_ニ有_ニ大小漸頓一乘二乘三乘權實顯密豎出

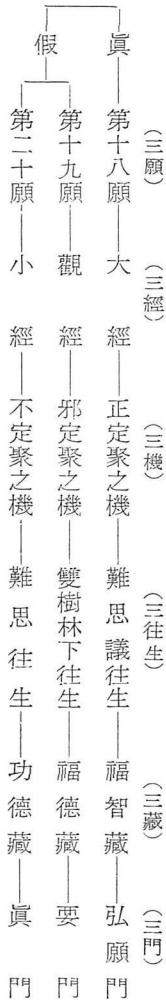
堅超、則是自力利他教化地方便權門之道路也」

と云はれた如き、更には、『淨土和讃』に、「聖道權假の方便に、衆生ひさしくとまりて」とある等に依つて知られる。然るに、又假を以て淨土門内の要・眞二門のみを意味せられる場合も多いのであつて、著しくは『教行信證』「化卷」を「顯淨土方便化身土卷」と云つて、要眞二門所入の土を示して、假が要眞二門にあることを反證し、又『末燈鈔』右には

「淨土宗のなかに眞あり假あり、眞といふは選擇本願なり、假といふは定散二善なり、選擇本願は淨土眞宗なり、定散二善は方便假門なり」

と明かに、定散二善のみを方便假門として扱つてゐられる。然し、要・眞二門は淨土門内で云ひつゝ、要門が『觀經』開説であることに於いて、間接的には聖道門一般への連關を持ち、却て聖道門一般の諸行をも含めてゐる意味があるのであるから、我々は直接的に弘願眞實に對し要・眞二門の假の意味を明確にすることに依つて、『教行信證』が顯眞の志向を持つ性格を明かにすることが出来るであらう。

眞假分判は、普通に三々法門、若しくは六三法門と呼ばれ、次の如く批判せられるものである。



『教行信證』の構造から見れば、化身土は眞佛土から展開せるもので、十八願の眞實の救ひに對し、十九二十の二願を方便の救ひと批判せるものである。然らば、十九・二十の二願は何故に眞實の救ひとなり得ぬのであらうか。この意義を明かにする爲には、我々は本願の願意に溯つて、その願意を開説せる三經の所説を省み、化卷の批判根據を求めねばならぬ。

先づ化卷には、要門を明すに就いて、第十九願を標擧し、次に其願文已下經釋の文十二文を引用し、次に『大』
『觀』二經の三心の一異を論じ、その下に、善導・曇鸞・道綽の文十七文を引用してゐる。然し、その中心となるのは、勿論第十九願文、更には善導以下の釋文である。それ故、こゝでは特に願文を中心とし、釋文を參照しつゝ考察の歩を進めるであらう。第十九願の文は

「設我得佛十方衆生發菩提心修諸功德、至心發願欲生我國、臨壽終時假令不與大衆圍繞現其人前者、不取正覺」
であり、それは宗祖に依つて、修諸功德之願、臨終現前之願、現前導生之願、來迎引接之願、至心發願之願と呼ばれたものである。元祖の教行二法を中心とする考方をそのまゝ繼承して、此の願が意味する行を問題とするならば、それは云ふまでもなく修諸功德といふことである。發菩提心はこの修諸功德が成立する爲の前提であり、臨終來迎は理由であると云へよう。然るに、修諸功德はそれだけでは淨土往生行としての宗教的意味を有たないのであつて、修諸功德に往生淨土の宗教的性格を與へるものは、至心發願である。このことは、元祖の教行二法の考方が宗祖の教行信證の四法に展開しなければならぬ理由にも關係を持つのであつて、行は却つて信に於いて

その性格を決定つけられるのであるが、それは後の問題で、とにかく、こゝではまづ行を中心として考へてみよう。宗祖は『三經往生文類』に、

「觀經往生といふは、修諸功德の願により、至心發願のちかひにいらりて、萬善諸行の自善を廻向して、淨土を忻慕せしむるなり。しかれば無量壽佛觀經には、定善・散善・三福・九品の諸善、あるひは自力の稱名念佛をときて九品往生をすゝめたまへり。これは他力の中に自力を宗致としたまへり。このゆへに觀經往生とまふすは、これみな方便化土の往生なり、これを雙樹林下往生とまふすなり」

と云つてゐられる。されば、修諸功德は『觀經』に説かれてゐる定善・散善・三福・九品・自力の念佛を意味する。然るに、『觀經』の所説に依れば、夙に善導が道破したやうに、定散二善はまさしく眞實なる淨土往生の行とはなり得ないものである。このことを我々は經の叙述に就いて追究してみよう。所謂定善なるものは、眞實に發菩提心せるものであるならば、その行修の點に於いて或は苦難のものではないかも知れない。然し、又その發菩提心が眞實であり、それ故に行修が眞劍であることに於いて、思はざる祕密がその行修を絶望に陥らしめる。即ち、日想觀に就いて、善導は『定善義』に、章提の請は極樂の境を見ることであるのに、日想觀を修せしめるのは如何なる意であるかと問ひ、これに方向識知・光明識知・業障識知の三意を擧げ、その業障識知に就いて、業障の輕重に従つて黑障・黃障・白障のあることを述べ、

「行者若見此相、即須嚴飾道場、安置佛像、清淨洗浴著淨衣、又燒名香、表白諸佛一切賢聖、向佛形象、現

在一生懺悔無始已來乃身口意業所造十惡五逆四重謗法闍提等罪」

と云ひ、そこには明かに「無始已來乃身口意業所造十惡五逆四重謗法闍提等罪」が自覺せられてゆくことを述べてゐる。又經說の上では地想觀に、「若觀是地者除八十億劫生死之罪」と云ひ、依報觀の終にも、「若見此者除無量億劫極重惡業」と云ひ、華座觀では、「此想成者滅除五萬劫生死之罪」とも、像觀では「作是觀者除無量億劫生死之罪」とも、觀音觀では、「作是觀者不遇諸禍淨除業障除無數劫生死之罪」とも、勢至觀では、「觀此菩薩者除無量劫阿僧祇生死之罪」とも、云つてゐる。このことは、是等の觀想の行修には、影の形に添ふ如く、行修の眞劍性に正比例した深い罪障が自覺されてゐることを示すものである。然も、かくの如き罪障の自覺は、修諸功德に依つて之を償はんとすればするほど、無限に深められるものであつて、行修の努力が深まれば深るほど、それに比例して罪障の自覺も深められてゆくのである。宛も影から逃れようと足を速めれば速めるほど、影はそれに追隨するが如くである。こゝに定善の行が持つ祕密、それは人間的罪障の自覺を促すことに依つて、それ自らでは報土往生の行となり得ぬ祕密がある。然らば、釋尊が未來世の一切凡夫の爲に自開せられた散善はどうなのであらうか。

下上品を見ると、「稱佛名故除五十億劫生死之罪」と云ひ、下中品には、「此人聞已除八十億劫生死之罪」と云ひ、更に下下品には、「稱佛名故於念念中除八十億劫生死之罪」と云つて、上中六品には、かくの如き罪障の自覺が見えてゐない。然るに、こゝに注意すべき點は、行業の相異に基づく證果の異りである。即ち、上々

品の行者は、「慈心不殺具諸戒行、讀誦大乘方等經典、修行六念」に依つて無生法忍を悟り、上中品の行者は、「善解義趣於第一義心不驚動深信因果不謗大乘」に依つて、不退轉を得、更に一小劫を経て無生忍を得、上下品の行者は、亦信因果不謗大乘但發無上道心」に依つて、三小劫の後に百法明門を得て歡喜地に住し、更に中上品の行者は「受持五戒持八戒齋修行諸戒不造五逆」に依つて、阿羅漢道を得、三解六道八解脫を得、中々品の行者は「一日一夜受持八戒齋、若一日一夜持沙彌戒、若一日一夜持具足戒」に依つて、須陀洹を得、半劫を経て阿羅漢となり、中下品の行者は「孝養父母行世仁慈」に依つて、一小劫を経て阿羅漢となると説いてゐる。こゝには、所謂罪障の自覺は出てゐないけれども、それは却つてかくの如き行業が眞實に報土往生の行とならぬことを果の差別に依つて明示したのであつて、それだけにこの行業と行果に満足する行者の宗教的自覺が徹底せざることを示し、從つて人間的罪障の深さが自覺せられてゐないのである。然るに、下三品の行者は、實に三福無分と云はれる如く、彼等には唯知作惡行業の恃むべきものとしては一もないのである。こゝに於いて、念々の稱名に八十億劫生死之罪の自覺が伴ひ、罪障の自覺は遂に全存在をかけたの飛躍を求めずにはゐないのである。かくて、定散二善はそのまゝでは、遂に人間の罪障を自覺せしめるのみで、報土往生の行とはならぬのである。そして、この罪障の自覺が救濟の絶望——それは『觀經』の表面的立場からは定散二善への絶望であるが——に陥れ、あれかこれかの選擇を、行者に要請するのである。そして、あれかこれかの選擇に答へるのが、流通に於ける持無量壽佛名であり、こゝに善導の廢立の立場が成立するのである。かくて、修諸功德を代表する定散二善は、行體そのものゝ上

に報土往生の因とはなり得ぬ缺陷を持ち、それが眞實ならざるものとして批判せられたのである。されば、定散二善の諸行自力の念佛は弘願念佛の前に眞實ならざるものとして否定せられたのであるが、それを否定する原理は何れに存するのであらうか。

思ふに、定散諸行はそれが自力の行であることに於いて、痛切な人間の罪障を自覺せしめる契機となる。それ故に定散諸行の如き自力の行を廢して他力の念佛に歸せしめるところに『觀經』の歸結があつたのである。されば、定散諸行は眞實ならざることに於いて眞實に入らしむるのであつて、この廢立の立場が深められ、行の批判原理として信が打ち出されたところに宗祖の顯彰隱密の義が展開し、これに依つて定散諸行が眞實ならざるものとして批判さるべき原理が最も明かに示されたのである。されば、『化卷』(自釋四十三右)には隱顯釋に續いて、善導の釋文十四文を引く最初に『玄義分』の要弘二門の説が引かれてゐる。即ち、

「爾者光明寺和尚云然婆婆化主因_ニ其請_一故即廣開_ニ淨土之要門_一、安樂能人顯_ニ彰別意之弘願_一。其要門者即此觀經定散二門是也、定即息_レ慮以_レ滅_レ心散即廢_レ惡以_レ修_レ善廻_ニ此二行_一求_ニ願往生_一也、言_ニ弘願者如_ニ大經說_一と云へるのであつて、これは『觀經』を一貫する善導の立場を闡明せるものである。されば、宗祖は、この善導の立場を受けて、

「依_ニ釋家之意_一按_ニ無量壽佛觀經_一者有_ニ顯彰隱密義_一、言_レ顯者即顯_ニ定散諸善_一開_ニ三輩三心_一、然_ニ二善三福非_ニ報土眞因_一、諸機三心自利各別而非_ニ利他一心_一、如來異方便忻慕淨土善根、是此經之意即是顯義也、言_レ彰者彰_ニ如來弘

願_ニ演_ニ暢利他通入一心_一、緣_ニ達多闍世惡逆_一彰_ニ釋迦微咲素懷_一、因_ニ章提別選正意_一開_ニ闍彌陀大悲本願_一、斯乃此經
隱彰義也」

と云つてゐられる。されば、定散二善は「如來異の方便忻慕淨土の善根」であり、定散の行者をして限りなく深い
罪障の自覺に到らしめ、如來の本願に歸せしめるものである。それ故に宗祖はまた

「爾者夫按_ニ楞嚴和尚解義_一、念佛證據門中、第十八願者顯_ニ開別願中之別願_一、觀經定散諸機者勸_ニ勵極重惡人唯稱
彌陀_一也、濁世道俗善自思_ニ量己能_一也」

と云はれたのである。然らば、定散二善の諸行をして如來異の方便忻慕淨土の善根たらしめる原理は如何なるも
のであらうか。

思ふに、宗教的自覺が眞實に深められぬ状態に於いても、一切の宗教的行修はその行修の前提的出發點として
信を孕んでゐる。例へば、三學・六度と云つた修行は、その修行の前提として信から出發する。即ち、佛陀の規
定せられた修行に就いて、佛陀への絶對的信なくしては、かくの如き行修は成立しないわけである。然るに、此
等の修行を通じて、却つて、その修行の可能性に絡る絶望の人間の自覺が深められた時、即ち、「自力かなはで
流轉せ」ざるを得ぬ自力の絶望に追ひつめられてあれか。これかの選擇、換言すれば、自力を捨て、他力に歸し、
如來の本願に全存在を投入せしめられる最後のよりどころになるものも亦如來本願への信より外にはない。され
ば、宗教的自覺が眞實に深められた状態に於いては、信は出發點であると共に歸着點である。それ故にまた、か

くの如き決定的選擇をなさしめる前段階として、「聖道諸機淨土定散機」と云はれる宗教的狀態がそれ自身の意味を持つのである。宗祖が化卷(自釋 四六頁)に門餘を釋して、「門者即八萬四千假門也」と云はれたのもこの意味であらう。かくて、假は眞に到る前段階として、眞をあらはにするものであり、眞からは又假と批判せらるべきものである。この意味を明かにするものが隱顯であり、従つて隱顯をあらはす原理となるものは信の外にはないのである。従つて、修諸功德の意味を明かにする原理として至心發願が問題とせられ、至心發願の問題として、『大經』の三心と『觀經』の三心とが問題とせられたのである。

『觀經』にあつては、「發三種心即便往生」が「若有衆生」にかゝるものである限り、定散二善の全體を貫く原理が三心であることは夙に注意せられたところである。されば、善導は特にこの三心を取出して、廢立の精神を明かにしたのであるが、それを最も深い宗教的自覺に於いて、眞實に領解せられたのが宗祖である。即ち、三心の中心たる深心は、善導に依れば、「言深心者即是深信之心也」で、この深信が二種に開かれる。即ち一には、

「決定深信、自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣」

であつて、これは明かに至誠心に依つて裏打されるものである。何故なら、

「欲明一切衆生身口意業所修解行必須眞實心中作、不得外現賢善精進之相、內懷虛假」

で、それは「常沒常流轉無有出離之緣」の具體相に外ならぬからである。こゝに於いて、定散二善はたゞ自身の内懷虛假の罪障を限りなく自覺せしめ、その自覺を通じて、如來の眞實への全的投入をなさしめるのであつて、

「眞實心中に作したまへる」本願の念佛のみが眞となるのである。そして、その原理となるものが深信であつた。従つて、一二に

「決定深信_下彼阿彌陀佛四十八願攝_ニ受衆生_ニ無_レ疑無_レ慮乘_ニ彼願力_ニ定得_レ往生_上」

と云へる深信は、廻向發願心に對應するものであつて、三心は結局一心に統一せられ、それが、あれかこれかの決斷をなさしめる原理となる。即ち、廻向發願心は、

「廻向發願願_レ生者必須_下決定眞實心中廻向願_ト作_レ得生想_ト、此心深信由_レ若_ニ金剛_ニ不_下爲_ニ一切異見異學別解別行人等_ト之所_中動亂破壞_上」

と云へるもので、それは至誠心釋と結びついて、身口意業に修するところの善根を廻向して淨土に生せんとする行者に、かくの如き行修即ち定散諸行の限界を知らしめ、その自覺を超えて如來の廻向に乗ずる心をあらはすものである。かくて、『觀經』の三心は、「自力の三心ひるがへし、如來利他の信心に、通入せんとねがふ」ことに於いて、發願は信業と轉回せねばならぬのであつて、こゝに要門が假と批判せられる根據が存する。

次に、假の法門としての眞門に就いて、それが假である所以と原理とを明かにせねばならぬ。眞門のことは『教行信證』化卷、或は『三經往生文類』にあらはさるゝところであるが、こゝでは、勿論化卷を中心として、考察の歩を進めるであらう。化卷には十九願を以て要門を標擧すると共に二十願を以て眞門を標擧し、この願を植諸徳本之願、係念定生之願、不異遂者之願、至心廻向之願と名づけられてゐる。そして、この眞門教義がまさしく

叙べられてゐるのは、前に明した『大』『觀』二經の三心と『小經』の一心との一異を論ずる場所であつて、特に三心一心一異の問題と眞門教義の叙述とに問題は集中する。

然るに、二十願眞門の意味を明かにする爲に、我々は十九願要門との關聯を無視することは出来ない。何故なら、眞門は要弘廢立の延長に於いて後を曳く陰影に外ならぬからである。即ち、定散諸行の行修は無量億劫生死之罪を自覺せしめることに於いて、無有出離之縁の深信を生じ、然もこの深信は「阿彌陀佛四十八願攝受衆生」に續いてゐる。かくて、「無有出離之縁」の自覺がそのまま「無疑無慮乘彼願力定得往生」とその全存在をかけて、決定的投入をなすのである。かくの如き體驗は時間的な對立的な判別を許さないけれども、たゞ「無疑無慮」と云はれるところに、「乘彼願力」せしめる體驗の反面として、かうした決定的投入をなさしめる定散への絶望とそれ故に逆説的には定散諸行への熱烈な執着が存在するはずである。それ故に、「乘彼願力」の弘願念佛に於いて、眞實に敏感な魂は、全存在をかけて投入したと確信する弘願念佛の信相に、鋭くもかの定散への執着の餘習が尙のこれることを發見せずにはゐない。こゝに眞門の假が執拗な陰影として存在することゝなる。されば、「化卷」にあつて宗祖は、『觀經』の顯彰隱密の義を擴充して、

「准_レ知觀經_ニ此經亦應_レ有_ニ顯彰隱密之義_一、言_レ顯者經家嫌_レ貶一切諸行少善_一、開_ニ示善本德本眞門_一、勵_ニ自利一心_一、勸_ニ難思往生_一、是以經說_ニ多善根多功德多福德因緣_一、釋云_ニ九品俱廻得不退_一、或云_ニ無過念佛往西方三念五念佛來迎_一、此是此經示_ニ顯義_一也、此乃眞門中之方便也、言_レ彰者彰_ニ眞實難信之法_一、斯乃光_ニ闡不可思議願海_一、欲_レ令_レ歸

ニ無碍大信心海、良勸既恒沙勸信亦恒沙信、故言ニ甚難ニ也、釋云ニ直爲彌陀弘誓重致使凡夫念卽生、斯是開隱彰義ニ也(『御自釋』四十九右)

と云ひ、更に定散二善からの斷絶に絡る悲しい抽象性に就いて、

「良教者頓而根者漸機、行者專而心者間雜」(『同』五十右)

と批評せられたのである。かくて、准知隱顯説と教頓根漸説とが、眞門教義を明かにするものとして注意せられねばならぬ。

思ふに、准知隱顯の説は『觀經』の隱顯を擴充せるもので、『觀經』に於ける定散諸行への絶望が強烈であればあるほど、——このことは定散諸行への絶對的執着を意味するのであるが——弘願念佛への情熱もその勢用を増すのである。然し、『觀經』にあつては既に無量壽佛名即ち名號への絶對的選擇が行はれてゐるから、『小經』に於ける隱顯は『觀經』の如く所修の行體に關係せず、専ら能修の一心に問題を集中せしめる。されば、この一心の問題は當然第二十願の至心廻向欲生の三心の問題となる。即ち、第二十願は

「設我得佛十方衆生聞我名號係念我國植諸德本至心廻向欲生我國不果遂者不取正覺」

であつて、こゝでは明かに名號を聞き、それを善本德本とするのである。されば、宗祖は、

「善本者如來嘉名、此嘉名者萬善圓備、一切善法之本故曰善本一也、德本者如來德號、此德號者一聲稱念至徳成滿衆禍皆轉、十方三世德號之本故曰德本一也」(『同』五十左)

と釋し、自己の全存在をかけて選擇した絶對者の表現としての名號たることを示してゐられる。されば、この徳本への熱情が強ければ強いほど、これを執持する心も強い。『阿彌陀經』には、

「若有善男子善女人聞說阿彌陀佛執持名號若一日乃至若七日一心不亂、其人臨命終時阿彌陀佛與諸聖衆現在其前、是人終時心不顛倒即得往生阿彌陀佛極樂國土」

と説いてゐるが、この名號執持は若一日乃至若七日の表現に見られる如き熱情を持ち、それが一心不亂の一心に結びつく。然るに、この徳本への情熱は、それが一途なる情熱である爲に、必ずしも渾一相續の一心ではあり得ない。即ち、定散諸行への絶望の故に、善本徳本の嘉號への執持は強いけれども、それが深く内面化せられなかつたならば、現實生活の劇しく生々しい力が、情熱の隙間に忍びこんで、遂に執持しようとすればするほど執持し得ぬ不安の淵に追ひこんでしまふであらう。この不安は、實に名號の選擇を自己に歸し、自己に於いて名號を執持しようとするからである。まことに、名號の決定的選擇を確證し、それを執持せしめるものは、飽くまで自己ではなくて、絶對他者としての如來でなければならなかつたのである。こゝに、教頓根漸とはかくの如き眞門の内面的構造を示せるものであつて、教は善本徳本の嘉號であるけれども、それを執持する根機は定散自力の殘滓を持つてゐることをあらはしたものである。かくて、化卷に三心一心の一異と眞門教義を叙べるに就いて、前者に於いて三文、後者に於いて二十八文の引用がなされる中、直接的に二十願文の如きは別として、他の諸文多く弘願念佛の文と思はれるものが、引用せられてゐることも自ら領解せられる。即ち、これ等の諸文は弘願念佛

を顯はず文の如く見えつゝ、そこには必ず聖道門、或は要門の如き自力心の殘滓を持つものであり、眞實とは簡別せらるべきものなのである。

かくて、宗祖は要眞二門を以て假と判じ、眞實弘願の本質的意義を明かにせられたのであつて、これひとへに、自督の信仰に立つて純正なる佛意を開顯せんが爲である。従つて、『教行信證』の性格は、鋭く眞實を顯す爲に、毫末もその純粹性を傷ける如き餘臭を存しめなかつたところに、その特異な性格を見ることが出来る。

① 七は滿數を意味し、乃至七日は上盡一形の執持名號である。

四、三願轉入の體験

『教行信證』の順觀的立場に於いては、その志向の焦點が顯眞實にあり、従つてそこには一點の邪偽も權假も存在を許容されない。それ故に、邪偽と權假を濫過し盡したところに、純粹な宗教的自覺が輝き出づる。それが、實に淨土眞實・教・行・信・證なのである。

然るに、かくの如き純粹な宗教的狀態が、若し、單なる哲學的思惟に終り、抽象的概念に止るならば、その抽象性の故に眞實性の眞實性たる所以は失はれるであらう。寧ろ、かうした純粹な宗教的狀態は、それが如何にして我々の自覺を通じた體験となり得るか、即ちその實踐的意味を別にして、その眞實性は顯彰され得ないであら

う。即ち顯眞實の爲に邪偽や權假を批判するのみでなく、却つてかくの如き權假や邪偽の否定の上に眞實が輝き、更に積極的には、權假を通して眞實を顯す精神の動的なはたらきが注意せられねばならぬ。この意味に於いて、宗祖がその宗教的自覺過程を告白せられた三願轉入が、『教行信證』を逆觀する立場に於いて、顯眞の志向を明かにするものなることが領解せられる。然らば、宗祖の三願轉入の告白は、如何に宗教的自覺の過程をあらはしてゐるであらうか。所謂、三願轉入の文(『御自釋』五十一左)。

「是以愚禿釋鸞仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善之假門、永離變樹林下之往生、廻入善本德本眞門、偏發難思往生之心、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、深知佛恩、爲報謝師德、撫眞宗簡要、恒常稱念不可思議德海、喜愛斯特頂戴斯也」

この三願轉入の文は、古來宗祖の入信期を決定すべき文證として、幾多の問題を提供したものである。然しこゝでは特に宗祖の入信期に關する問題を究明しようとは思はない。特に、我々の注意を引くのは、要門から眞門へ眞門から弘願への轉入が、宗祖自身の體驗として示されたことに注意し、この轉入の記述に基いて、宗教的自覺の内面的構造、即ち顯眞の體驗を出來得る限り、具體的な姿に於いて把握したいと思ふのである。

凡そ、權假の持つ宗教的意義は、それが眞實に到らしめる過程として、却つて眞實と同居し得る權利を持ち、この權假の中に眞實が眞實として常に輝くと云つた高次な統一性に包れてゐる點にある。従つて、三願轉入が少くも宗祖の宗教的體驗を具體的に示されたものとする限り、それは宗祖の内面生活に自覺せられた從假入眞の過

程を示すものであらねばならぬ。従つて、『教行信證』の中心的志向が顯眞實にあることに於いて、『教行信證』に體系づけられた教義の批判根據として、特にこの三願轉入の體驗の意義が注意せられねばならぬ。極言するならば、三願轉入なる體驗の具體的構造がそのまゝ、顯眞の具體的構造であるといつてもいゝであらう。この三願轉入の文に依る宗祖入信期の決定に就いて、常に問題とせらるゝのは、「今[○]特出[○]方便眞門[○]の今が、「久[○]出[○]萬行諸善之假門[○]」の久と及び「爰久入[○]願海[○]」の久との連關に於いて、如何に考へられるかといふことである^①。然も、このことは、單に宗祖の入信期を決定すべき重要な一點である許りでなく、三願が體驗の事實として働く内面的構造を明かにする上に、重要な意味を持つのである。勿論、「今」は之を平面的に解釋すれば『教行信證』撰述當時の今である。然し、「今」をたゞかくの如き意味に解するならば、それは「久」との連關に就いてのみならず、宗祖の深刻な體驗内容をも十分に理解することは不可能でもあらう。蓋し、宗祖が今と指された今は、現在の裡に過去も未來も同時に存在する如き現在であつて、「久しく萬行諸善之假門を出で……善本徳本の眞門に廻入して、偏に難思往生之心を發した宗祖が、「今特に方便の眞門を出で、選擇の願海に轉入」したのは、過去になかつた感激ではなくて、この現在の感激が過去の感激を負ひつゝ、念々に現在化してゆく感激を謳はれたものである。かくの如き用例を『教行信證』に求めるならば、化卷跋文に

「聖道諸教行證久廢、淨土眞宗證道今盛」

とあるが如き、更に適切には總序に

「爰愚禿釋親鸞慶哉、西蕃月支聖典東夏日域師釋、難_レ遇今得_レ遇難_レ聞已得_レ聞」

と云へる「今」「已」は、何れも、現在の一念に過去を負ひ、未來を孕んで現在化してゆく感激の表現なのである。されば、宗祖が「今」の一字を點示して、そこに表現された自覺内容は、選擇の願海に轉入せる純一信の展開根據を示されたのであつて、こゝに『教行信證』の四法に於いて、信が持つ獨自の意義が存するのである。然るに、「今」の一字に關するかくの如き理解が宗祖の入信期を決定する上に於いて、重要な意味を持つ。即ち、「今」を以て『教行信證』選述の今、もつと具體的には宗祖五十二歳前後とする外面的理解を否定し、後序に明かに「愚禿釋鸞建仁辛酉曆棄_ニ雜行_一兮歸_ニ本願_一」と云はれた吉水入室の時を以て、弘願の信心に直入せられた史實を確證することゝなる。然るに、「棄_ニ雜行_一兮歸_ニ本願_一」といふ告白には、同じ宗祖の告白でありながら、三願轉入の告白とは、その自覺内容に於いて全く異なるものを持つてゐる。少くも、「今特に方便の眞門を出て選擇の願海に轉入せる」感激が、吉水入室の本願に歸した獲信以後の過去を負ふて現在化する感激を表現せるものであるならば、その自覺内容は一でなければならず、従つて、「雜行を捨て、本願に歸す」と告白せられた自覺内容に三願轉入の如き内面的構造を持つことゝなるでもあらう。若し然りとすれば、三願轉入の告白はその體驗としての現實性に乏しく、單なる回顧に終ると云はねばならぬ。されば、三願轉入の文と後序の文との矛盾は宗祖の信仰體驗の内面的構造を明かにする爲の、重要な契機をなすものである。されば、我々はこの二文の告白を契機として、假を通して眞を磨き出し、却つて假の中に眞を發見してゆかれたであらう宗祖の體驗内容を検討したいと思ふ。

凡そ、後序に告白せられた「雜行を棄て、本願に歸す」なる表現には、その表現そのものに重要な問題を孕んでゐる。本來、後序は元祖相承の意味を明かにする爲に書かれたものであるから、その表現形式が直接的には『選擇集』等に表れた元祖の用語例に基くのが自然である。然るに、雜行と本願との對立に於いて信仰體驗を示す用例は少くも元祖宗祖には存しない。即ち、『選擇集』の如きは、二行章の標文に、「捨_二雜行_一歸_二正行_一之文」と云つて、雜行には正行を對せしめるが通例であり、よし二行章を本願章に結合して、五正行の中、前三後一を捨て、第四の稱名正定業を明かにする爲としても、本願の行(念佛)に歸すると云ふべきである。少くもそれが元祖相承の自然の表現でなければならぬ。然るに、宗祖はたゞ「本願に歸す」と云ひ、更に本願を主體として考へてみても、本願は他力を示すのであるから、「自力を捨て、_二といふ如き語に對立せしめねばならぬのに、之を雜行に對せしめてゐられる。然も、かうした表現の上に、特に注意すべき課題が含まれてゐるもの、如く、多くの先輩に依つて注意せられたところである。即ち、こゝには三の間が存してゐる。一は、「雜行を捨て、_二といふのみでは、それが「本願の行に歸す」と云はぬ限り、助業を傍にして正定を専らにする意味が残るといふこと、二には、化巻から推求するに雜行の外には雜修や雜心が残るといふこと、三には、教行二法中心の元祖相承から云へば、本願は本願の行と云はるべきでないかといふことである。

「雜行を捨て、_二といふのみでは、助業が残りはしないかといふことに就いて、例へば芳英の『教行信證集成記』には、(眞全、三二) (五六一頁)

「前示三願轉入者、約ニ通論門ニ也、今就ニ慰實門ニ明ニ直入、本典曰ニタチコロニ他力攝生ノ旨趣ヲ受得シ、飽マテ凡夫直入ノ眞心ヲ決定シマシクケリニ是也」

と云ひ、更に石泉の『本典隨聞記』には(眞全、二八)委しく論ずるところがある。その要旨を述べれば、雜行を捨てるに巧拙があり、「巧に能く捨るとなると、所廢の物體何も残るところなく捨てるので、それが「本願に歸す」であるとなし、之を『選擇集』ニ行章の廻向不廻向對に結びつけ、巧みに捨てるとは本願力廻向に歸することだと云つてゐる。かくて、本願力廻向に歸すれば、自らそこに專正の意味が明確にせられるのであつて、單に專正の意味のみならず、稱名正定業が依佛本願故に基礎づけられる本願章の意味をも顯彰し得、元祖相承のまゝに自己入信の内容を表現し得るとせられたのが、この宗祖の告白だと見るのである。

次に、「雜行をすてゝ」といふのみでは、雜修や雜心がのこるといふ疑難に對しては、次の如く答へ得るであらう。即ち、今の告白は飽くまで元祖相承の立場に於いてなされたものであり、従つて、要弘廢立の立場に立つ元祖の化風の傳のまゝ表現せられた所に、雜修雜心の批判を内面的に孕みつゝ、「本願に歸す」と告白せられたのである。勿論、三願轉入の立場から省みれば、三願に基く精細な批判が自らの體驗を論理づける反省を通して、それ以後の内面的展開から表はれたとも見られるけれども、巧に捨てたところにかくの如き内面的批判が潜在してゐたことを否定することは出來ぬであらう。

更に、宗祖が何故に「本願の行に歸す」と云はれなかつたかといふ點に就いては、更に次項に於いて精密な追求

がなされるであらうけれども、暗示的に一言するならば、本願の行が展開する地盤は、勿論我々衆生の上にあるけれども、衆生が衆生として有の立場を固執する限り、本願の行は如實に展開し得ない。それが如實に展開する爲には、我々衆生は衆生として無の立場に立たねばならぬ。絶對者の展開する論理を我々は教行信證の四法に見たいとするのが先走つた結論なのであるが、この場合に、本願の行を展開せしめる地盤を切り開く原理が信であることを我々は主張したのである。従つて、本願の行に固執してそれを衆生が行ざる限り、それは如實の展開とは云へない。本願の行は寧ろ本願として展開するところに、本願の行の如實なる展開が現行する。更に云へば、行は信に於いてのみ、如實に展開し得る。この意味を明かにせんが爲に宗祖は「本願の行に歸す」とは云はず、たゞ「本願に歸す」と云はれたのであつて、こゝに元祖相承の如實な展開の意味を明かにせられたのである。

かくて、我々は「雜行を捨て、本願に歸す」と表現せられた告白の上に、三願轉入の内面的構造を發見することが出る。實に、元祖その人、溯つては眞宗七祖の相承の教義にも、三願轉入の如き從假入眞の明確な自覺的過程は見出し得ない。然し、その萌芽は明かに認證し得るのであつて、例へば、七祖の上に一貫せる眞假廢立の精神の如きはそれであり、その自覺的展開が三願轉入の告白となつたのである。然らば、「雜行を捨て、本願に歸す」と表現せられた告白の中に、如何なる型態を以て三願轉入の告白が織り込まれてゐるであらうか。

思ふに、要弘廢立の立場は、既に明かにせる如く、その根本規定が定散二善の如き行修の可能性から出發して

ある。されば、要門の如き宗教經驗の段階にあつては、定散諸行が往生淨土の行業として絶對的眞理であつた。然るに、定散二善の行修を可能なりとする確信は、却つて自己の罪障に對する無自覺を物語るものに外ならぬ。それ故にこそ、定善にあつても、散善にあつても、その行修の陰につきまとふものは、無量億劫生死之罪の自覺であり、それは遂に唯知作惡極重惡人の自覺に導かずにはゐないのである。定善より散善へ、散善より極重惡人の自覺への展開過程は、まことに破綻の過程であり、それは從假入眞の過程となるものであつた。かくて、要門の行者は此の罪障の自覺に基いて無有出離之縁の深信に於いて、その全存在を弘願の念佛に投入したのである。

「十九願邪定聚之機は、此の罪障觀を跳躍板として宗教的決斷を決斷し、二十願に飛躍的に轉入する」といふのは、この間の消息を最も巧に表現してゐる。これが「雜行捨て、」である。然も、この場合の捨てるは全存在をかけたの轉入であるから石泉の所謂最も巧みな捨て方である。衆生は無有出離之縁の深信に於いて無の立場に立ち、そこに佛智が滿入するのである。かくて、要門の立場にあつては、眞理であつた定散二善が、この轉入の體験を通して否定せられ、廢の爲に説かれたことになつたのである。然し、弘願の立場は定散二善は否定さるべきものであるからと云つて、その恩恵をも否定する如き忘恩者ではない。定散二善の一々の行修が弘願念佛に轉入せしめる從假入眞の段階であることに於いて、眞は假の恩恵を惜しみなく承認する。こゝに要門の意義が存する。

然るに、定散の諸行に相對する立のものは弘願の念佛である。この弘願の念佛への全存在を賭けての投入は、「阿彌陀佛四十八願攝受衆生」絶對者の招喚に基くのであつて、そこに、「無疑無慮乘彼願力定得往生」の

投入が成立するのである。されば、我々は罪障の自覺を足場とし彌陀の招喚に喚起され、全存在をかけての投入をするのである。それが即ち、「信樂開發時尅之極促」である。まことにかくの如き宗教的「決斷の自發性は他力的自發性である。」そして、「所謂他力とは絶對者が我に働きかけ、虚妄の世界とそれと關係交渉する自己とを否定し去り、新しき世界に新しき生命と自覺とを目醒しむる作用である」、これが成就の「聞其名號」である。されば、本願の行は招喚として我々に喚びかける。それ故に、「雜行を捨て、本願の行に歸す」ことは、そのまゝ「雜行を捨て、本願に歸する」ことではなくてはならぬ。かくて、本願の行が衆生の投入に依つて、衆生に現行する姿を信と名づけることが出来る。この極促の感激を宗祖は、總序には、

「爰愚禿釋親鸞慶哉、西蕃月支聖典、東夏日域師釋、難_レ遇今得_レ遇、難_レ聞已得_レ聞」

と今といふ言葉で表現し、更に今の三願轉入に於いても、

「今特出_ニ方便眞門_一轉_ニ入選擇願海_一」

と告白せられたのである。然るに、三願轉入の文にあつては、「今特に方便眞門を出で、」と云つて、要門よりの轉入は、更に、「久しく萬行諸善之假門を出で、永く變樹林下之往生を離る」と表白してゐられる。かくの如き宗教的自覺、更には方便眞門の在り方は如何なるものであらうか。これを明かにすることに於いて、「本願に歸す」なる表現の意味が更に明瞭となるであらう。

要弘廢立の立場にあつては、限りなき罪障の自覺が要門行に依つてあらはにせられ、遂に極重惡人の自覺の窮

地に追ひつめられて、遂に弘願に轉入したのであつた。従つて、轉入し終つた立場に於いて執持されるのは、たゞ若一日乃至若七日の一心不亂の名號であつた。善導が本願加減の文に於いて、常に「下至十念」と云ひ、若しくは、「上盡一形下至一念」等とあらはしたのは、かくの如き執持名號の相續相を云へるものである。又元祖が『阿

彌陀經釋』に(漢語灯錄
三十七右)

「若一日乃至七日者は修念佛三昧一時節之延促也、文雖但擧一日七日意兼一生乃至十聲一聲等二」

とあるが如きも、この意味である。そして、かくの如き執持名號を相續せしめるものは、純一相續の決定心である。されば、宗祖も化卷に(御自釋
四九左)

「經言執持亦言一心、執言彰心堅牢而不移轉也、持言名不散不失也、一之言者名無二之言也、心之言者名眞實也」

と云つてゐられる。されば、この純一相續の決定心が絶對者の働きとして相續するならば、それは眞實に弘願の念佛が働く信の姿として何等の失もない。然るに、要門位にあつて定散二善の眞理性とその行修への可能性との確信が強ければ強いほど、深い罪障の自覺を呼び起し、それ故に弘願念佛への投入は決定的であるけれども、又その故にこそ、行修への可能性の執着が、常に轉入者の情熱としてその餘臍をのこさずにはゐない。即ち、彼は自ら弘願への轉入を確信しつゝ、その情熱の故に自らの働きとして名號を執持するのである。かくて、自ら二十願不定聚の機に陥りつゝ、遂にそれを自覺しないが如き状態に満足する。そこに、自ら策勵して名號を執持する

自力心がいつしかその意識の底に強く根を張るのである。かくの如き状態に陥つた人々を、宗祖は近く恩師聖人の遺弟の中に發見したのである。こゝにも、宗祖が『教行信證』を『選擇集』の註釋書として撰述せざるにあらなかつた根據と理由を發見するのである。されば、鋭くもかくの如き情熱の思はざる過失を内觀せられた宗祖は、直ちに「本願の行に歸す」と自己の入信を表現することが出来なかつたのであつて、この過失の故に全存在をかけての投入を端的に示して、「本願に歸す」と告白せられたのである。されば、二十願不定聚の機は、本願の念佛に自己の全體を托したと確信しつゝ、却つて無限の距離を持ち、無限の距離を持つが故に必至になつて執持名號の策勵を追究せずにもられぬのである。従つて、追究すれば追究するほど、名號は遠ざかる現實の障礙に惱まされ、再び彼は追究する自己の無能無力を感じずにはゐないであらう。かくて、彼の執持名號は常に不安の陰に脅かされ、たゞ臨終來迎を期待することに於いて、僅かに自己の慰めとしようとする。かくの如き過失は、まことに衆生の有の立場に立つて名號を執持しようとするからである。されば、二十願とそれの開說經たる『阿彌陀經』の過失を能修の心に置き、こゝに准知隱顯の根據を發見せられたのである。されば、要門の殘滓に汚されたものが眞門であり、この汚れを洗ひ去つたところに弘願の眞實が輝き出るのであつて、自己の眞劍な身證を通して、かくの如き從假入眞の自覺的過程を現在化する念々に反省せられたのが宗祖の信仰生活であり、こゝに、顯眞の志向がその宗教經驗を通して生涯を貫いたのである。かくて、磨き出された眞實それが實に眞實の四法であつて、この四法の論理性が我々の救濟の構造を始めて明かにし、そこに眞實の展開を見ることが出来るのである。

① 大須賀秀道教授の「宗祖の三願轉入に就いて」宗學研究第三號及び、安井廣度教授の「親鸞の入信期に就いて」大谷學報十一卷ノ一參照。

② 安井廣度教授「親鸞の入信期に就いて」大谷學報十一卷ノ一參照。

③ 武内義範氏「三願轉入に就いて」哲學研究、二九七號、六一頁。尙同氏のこの論稿に教へられた所は頗る多い。

五、四法の論理的構造

『教行信證』の中心的意向が顯眞實にあり、この顯眞實の方向を我々は眞假批判の順觀的立場と三願轉入の逆觀的立場とに認め、そこに顯眞の原理として信が存在することを暗示しようとしたのが前來の所論である。然るに、『教行信證』は『選擇集』の註釋書として元祖の教行二法中心の教義を承せるものであり、それ故にこそ、『教行證文類』と呼稱せられて、『教行信證』と呼ばれたのは、寧ろ蓮如上人以後であり、従つて外形的にも内容的にも、信の一法が加へられ、特に別序までも添加せられたところに宗祖の特殊な意圖があつたに違ひないことが注意せられる。古來信別開の意趣として注意せられたのがこの問題なのであるが、それは教行信證の論理的構造を明かにする上に於いて、如何に考へらるべきであらうか。

凡そ教行信證の四法に就いて、教は能詮の教、行信證は所詮の法として見られることは常のことであるが、それは教の展開が自らなる四法の統一を保つことを示せるものである。従つて、能詮の教は所詮の法に先行すると

いふのではなくて、所詮の法の上に能詮の教は常に溶け合つてゐることをあらはしてゐる。かくて、教の展開が自らなる四法の統一を保つといふことは、それが絶対者の内面的發展の論理であることを物語るものである。されば、「教卷」には

大無量壽經眞實之教
淨土眞宗

と標擧し、

「夫顯眞實教者則大無量壽經是也」

と云つて、眞實の教行信證を展開せしめる眞實之教を『大無量壽經』に求められた。然も、この『大無量壽經』が眞實之教たる所以は、「説如來本願爲經宗致」からであつて、此の經が如來の本願を説く經なるが故にのみ眞實之教と云はれるのである。このことは本願が如來の根本的願ひ、即ち如來が如來たらんとする内面的構造を表現せるものであり、それが絶対者の内面的展開の論理を明かにせるものなることを意味する。まことに本願は如來が如來たらんとする内面的發展の論理を示せるものであつて、四十八願の一願一願に於いて、「設我得佛……不取正覺」と誓はれた法藏菩薩の願心は、十方衆生の救済に於いて自己を發展せしめ、それに依つて自己を實現せんとする絶対者の本質を明かにせるものである。それ故に、こゝで、如來とか絶対者とか云ふのは、單に超越的な實在として考へられ、過境的な存在の據りどころとして描かれたものであつてはならない。何故なら、如來がかくの如き概念的存在であり、絶対者が抽象的存在に過ぎぬならば、我々がそれを據りどころとして、あれかこ

れかの全的投入を決定する實在として堪へ得ないからである。かくて、我々が絶對者と呼ぶ場合に、その絶對者は例へばヘーゲルの論理學に於ける主張の如く論理に依つて説かれ、その内面的發展の論理が眞實であることに於いて絶對者であるのでなければならぬ。されば、絶對者は「自己の發展に依つて自らを完成してゆくところの本質」といはるべきものであると同時に、かくの如き眞實を内容とするところの絶對者は、その本質に於いて「成就せられたもの」でなければならぬ。この關係は、實に因願と成就との内面的關係を最も明かに物語るものである。教行信證の四法は、實にかくの如き絶對者の論理であり、それ故にまた、「願成就一實圓滿之眞教眞宗」を示すものでもある。されば、淨土眞宗の眞實教なる所以は、『大無量壽經』の教即ち如來が自らを語る如來の本願から展開し、従つて、この本願にあらはされた四法の展開論理にあると云つていゝであらう。従つて、如來の眞實は我々に四法として渡されるのであつて、「就_レ往相廻向_ニ有_レ眞實教行信證_ト」といはれたのは、まさにこの意味である。

然るに絶對者が自己の發展に依つて自己を成ずるといふことは、絶對者が現實に生きることである。それが實に廻向といふことである。されば、如來は衆生の上に生きることによつて如來となるのである。けれども、如來が衆生の上に生くるとき、衆生が有の立場を固執する限り、如來の生きる領域は開かれてこない。法に對する機が、可發の義であると云はれるのも、實に法が生きる領域が機に外ならぬことを示すものであらう。かくて、三願轉入の自覺的過程にあつても、定散諸行の有の立場を廢し、更に教頓機漸の機のいたづらなる情熱をも拂拭す

る無有出離之縁の無の立場に於いて、始めて法はその生きる領域を持つのである。かくて、絶對者の内面的發展の論理たる四法が廻向の内容として、その發展の領域を具體的ならしめるのは機に於いてである。そして絶對者が機に於いて自己を實現せる姿が信と呼ばれる。絶對者の自由なる活らきは、衆生の信にその活動の具體性を持つのである。蓋し、教の論理的展開として、行は實に絶對者としての如來の名告りである。さればこそ、行卷には諸佛稱名之願として、第十七願を標擧し、そこに「爲_三往生之行_一名號_一（六要二初）の名告りを擧げてゐられる。この名告りに依つて始めて如來は衆生に結びつき、こゝに行から信への論理的展開の必然性が存するのである。かくて、如來の名告りが衆生に聞えた姿を信と呼ぶのであつて、絶對者の行は能信の機に於いて始めて現行し得るのである。

思ふに、行の性格を決定づけるものが却つて信であることは、既に我々が宗教的自覺の初の段階に於いて見た如く、自力諸行の行修への絶望の故に、他力廻向の大行に全的依托をなす轉回が、假から眞への展開であり信に於いてのみ行の眞實性が確證せられたことを想起すべきである。かくて、行が絶對者の名告りであり、絶對者自らの論理的發展を示すものであるならば、その名告りは十方に響流して衆生の聞信となり、この信に於いて絶對者は自己を實現する姿を發見するのである。それ故に、教行二法をその教學の中心とせられ、廢立の立場に立つて行々相對の教化をとられた元祖にあつても、『選擇集』（本十六左）本願章に於いて

「何故第十八願選_二捨一切諸行_一唯遍選_二取念佛一行_一爲_三往生本願_一乎」

と問ひ、

「聖意難測不能趣解、雖然今試以二義解之、一者勝劣義二者難易義」

と云つて、稱名念佛の行に勝易の二徳あることを擧げ、この二徳に基いて行信の展開に深い暗示を與へてゐられる。即ち、勝の徳は行體に就き、易の徳は行相に就くことは常に指摘せられる所であるが、特にこゝで注意せしめられるのは、稱名念佛の一行に就いて選擇の願意を問ひつゝ、勝の徳を擧ぐるに名號を以て答へてゐられることである。即ち稱名を問題としつゝ名號を以て答へるのは、そこに論理的錯雜があり、殊に名號が如何に衆生の上に展開するか、名號の生死が賭けられるのであるのに、元祖が敢てこの論理的錯雜を無視せられたのは、稱名の本質的意義が單なる口稱にあるのではなく、名號の正しい理解、即ち、行は必然的に信として展開せねばならぬことを暗示せられたのではなからうか。それ故にこそ、「信をば一念に生るととり行をば一形にはけむべし」とも云はれたのであつて、次に行相を説明するのに造像起塔以下の有名な言葉を叙し、特に念聲是一と乃下合釋とを設けられたのも、行相への深い反省を促されたものではなからうか。かくて、行の展開價値は能稱の口業にあるのでなく、信の一念にあることを明かにし、この信の上に稱名念佛の口業が展開することをあらはされたのではなからうか。更にまた、『觀經』に基いて三心章を開き、「念佛行者必可具足三心之文」と標して、『觀經』の三心の文と善導の三心釋とを引き、

「當知生死之家以疑爲所止、涅槃之域以信爲能入、故今建二立二種信心、決定九品往生二者也」(本_四十_右)

と云つてゐられる。これに依つても行はまさしく信として展開するのではなくてはならぬ。それ故に、行を證に直接的に接觸せしめようとする教行證の立場も、その内面に證への接觸面として信を孕むのであつて、所謂元祖の立場が行中攝信と云はれるのはこの意味である。たゞ、善導元祖に代表せられる一願該攝の立場にあつては、特に行々相對の教化と云はるゝ、時代的影響の上から、行證の結合に教の統一を求め、行が信として衆生に結びつき、そこに證を圓成する接觸面があらはにせられなかつたのみである。それ故に、善導元祖に於いては、行が證に接觸するとし、その接觸面が信としてあらはされねばならぬことを、その内面性に求め、行信證の展開の論理性が明確にせられなかつたのである。かくて、行の内面性として封ぜられてゐた信をあらはにして、絶對者の論理的展開を明かにせられたところに、宗祖の深い己證があつた。こゝに於いて、宗祖は元祖の『選擇集』特に教行中心の化風をそのまゝに受けつゝも、更に廢立(行)の立場を隱顯(信)の立場に翻して、定散諸行の廢せらるべきは、單に行修の可能性に關する絶望に基くのではなくて、行修の可能性に盲ひた自力心に基くことを明かにせられた。これが所謂隱顯の立場であつて、それは宗祖の己證でありつゝ、然も、「釋家之意に依つて」按ぜられた深意なのである。かくて、宗祖の己證にあつては、善導元祖に基く要弘二門の見方から、要眞弘三門の見方が展開せしめられ、絶對者の論理が展開する過程を詳かにすることに依つて、如來の願心を窮極まで徹底しせめられたのである。然らば、要眞弘三門の批判と轉入の過程を通して、絶對者の論理が如何に明かにせられたであらうか。

思ふに、眞假批判の立場にあつて、その批判の基準をなすものは信である。それ故に、十八、十九、二十の三願が標擧せられるに當つても、至心信樂之願に對して、至心發願之願、至心廻向之願と名づけられ、信の純不純が眞假の基調をなすのである。そして、三願の關係が、例へば善導元祖の如き廢立の立場にあつては、單に十九願は臨終來迎を誓ひ、二十願は不果遂者を誓へるもので、それは飽くまで衆生をして淨土を欣慕せしめる地位に立ち、決して對立的ではなかつた。然るに、宗祖にあつては、三願はそのまま・眞・弘の三門に配當せられて一應對立的地位に置かれ、それに依つて顯眞の志向が發揮せられたのである。即ち、十九、二十の二願は十八願の絶對者の論理をあらはらしめる契機として存在し、契機たることに於いて發願と廻向の獨立性は失はれるけれども、同時に又信樂への轉入契機としては存在の意義を保つてゐる。特に、宗教經驗に於いて不可缺なる轉入過程の自覺として、方便の二願が持つ意味は極めて重要であり、こゝに化卷の意味が存する。かくて、教行信證の四法が絶對者の内面的發展の論理として、その展開の自覺は信を通してのみ明かにされると斷言してゐらう。

こゝに於いて、我々は教の展開が信に依つて支へられてゐることを知るのである。絶對者の論理は常に信を切點として展開し、この信の純粹性に應じて、絶對者はその全的現行の座を獲得するのである。されば、信を基準として自力的な有の立場から他力的な無の立場に展開するところに、三願轉入の自覺的過程が見られるのであつた。されば、純一な無の立場に於ける他力信の絶對相に於いては、一心信樂の開發が絶對者の展開として、廣大

難思の慶心と言はれ、不可稱不可説不可思議の信海とも名づけられ、「すべて人のはじめてはからはざる」純なるはたらきである。けれども、かくの如き絶対者の論理的展開は、一心信樂開發の機を待つて、始めてその眞を自證し得る。こゝに自督の領解として從假入眞の宗教的自覺の展開が宗教經驗として成立し、それが常に絶対者の眞實を自證せしめる契機となるのである。

「只ひとつ言を幾度も珍くきくは信ある心なり」（二期記、三十八條）

と云ふが如きも、衆生の機を切點として、絶対者の働く論理的展開を表現せるものと云はねばならぬ。

かくて、發願と廻向を否定の契機として、信樂に絶対者の自證する、眞實を發見せられたのが宗祖の立場であり、従つてそれがまた『教行信證』の根本的立場である。されば、『選擇集』に於いては、教行二法を中心として、行の批判が根柢をなせるに對し、『教行信證』にあつては、行の批判は信の批判に翻せられ、「如實修行相應は、信心ひとつにさだめたり」と、絶対者の論理が働く切點が明かにせられたのである。従つて、證に接觸する行は信の批判を透過せねばならず、それ故に切言すれば、信のみが證に直接的に接觸するものと云はねばならぬ。「攝諸善法、具諸徳本、極速圓滿眞如一實功德寶海」たる眞實大行も、眞實信心を切點として、眞實の大行たり得る。かくて、絶対者の内面的展開から云へば、信は行に攝せられて教行證の展開となるのであるが、かくの如き絶対者の内面的展開は、實に信の領域に於いて可能なのであつて、絶対者が自己を實現する場所から云へば、信こそ絶対者の現行する座として、教行信證の展開とならねばならぬ。この故にこそ、宗祖は

「眞實信心必具ニ名號ハ、名號必不_レ具ニ願力信心」

と云はれたのである。かくて、教行信證は教行證から展開し、信を媒介として教行信證を成立せしめるのである。即ち、教行證は絶對者の論理としての内面的展開を持つけれども、未だこの論理は自らの眞を自證する場所を持たない。然るに、教行信證は絶對者の論理が自己を實現する切點として信を展開し、この信に於いて、始めて教行信證の眞實を自證する。されば、教行信證は絶對者が働く論理的展開を最も明瞭にせるものとして、その媒介となれるものが信である。こゝに、「教行信證」に於ける信別開の意義があり、その重要性が認められる。

かくて、信が約機とか約法とか云はれる二重性格的意味を持つことも明かに領解せられる。即ち、絶對者の論理的展開面から見れば、信は飽くまで如來のものであり、衆生自力の信であつてはならない。何故なら自力の信は有の立場を固執するものであるから、絶對者が自己を實現することが出来ぬからである。如來の本願に於ける選擇の願心も、易行の念佛を選擇せられたことは單に諸行の可能性に關する難易の爲のみではなく、實にそれが如來のものとして勝徳のものたる爲であり、それは偏に自力を捨て、他力に歸せしめんが爲である。それ故に、設ひ念佛の一行に歸しても、彼の「以ニ本願嘉號ニ爲ニ己善根」如き眞門の行者にあつては、遂に選擇本願の行も選擇本願の行としての價値を見失へるものと云はねばならぬ。然るに、かくの如き絶對者の論理的展開は、又當然その展開すべき場所を持たねばならぬのであつて、その限り絶對者がその眞實性を自證する切點として、信は同時に衆生のものでなくてはならぬ。かくて、「涅槃之眞因唯以ニ信心」であり、それは衆生のものでありつゝ、自

力の心を離れたものである。「信卷」に於ける三一問答の如きは、この間の消息を更に詳かにせるものである。まことに、

「横超者憶_レ念本願_ニ離_レ自力之心_一、專修者唯稱_レ念佛名_ニ離_レ自力之心_ニ是名_ニ横超他力_一」(自釋四) (十一右)

である。

かくて、信を媒介として行を證に結びつけたところに教行信證の四法が成立し、それが絶対者の論理として内面的發展を遂げる姿が眞實五願であり、『教行信證』の前五卷である。従つて、『教行信證』の前五卷に即して云へば、教の展開は、第十七願に於ける絶対者即ち如來の名告りとして行を展開し、この名告りは第十八願に於ける至心信樂欲生の三信に於いて現行の座を獲得し、この信の故に證が必然的に展開するのである。然し、名告りはそれが聞えた時に始めて名告りとなるのであつて、そこに行信の不離なる關係が存する。まことに我々はこの絶対者の論理を通じてのみ如來に觸れ、絶対者を知るのである。されば、特に行信の關係が『教行信證』の重要な課題となり、宗學一般にあつても行信論に關する検討が複雑煩鎖な形を以て追究せられたのであるが、上來の所論に立つてその關係を考察すれば、『六要鈔』に所行能信と表現せられたことは、最もよくその意を盡してゐるが如くである。即ち、『六要』會本一(九右)には

「行所行法、信是能信」

として、教行證の標題に即して行中攝信を説明し、更に、『同』二七左には、「其佛本願力」の文を釋して、

「十七十八兩願俱存、所行能信共以周備」

と云ひ、更に、

「十七十八更不相離、行信能所機法一也」

とも云つてゐる。これ、行信の關係を最も巧に表現せるものであつて、信を切點として絶對者の論理が展開するならば、第十八願を信の成就とする限り、行の成就是十八願と離れざる第十七願に認むることは當然である。何故なら、願成就の文には、十七、十八の兩文を一連に引き、「聞其名號信心歡喜」と示して、その不離の關係が明示せられてゐるからである。かくて、能信より所行へ、所行より能信へ、不離の關係を保つところに兩者の緊密な連關が存する。されば、行卷には、「按_レ往相廻向_ニ有_ニ大行_ニ有_ニ大信_ニと標し、然も第十七願の行を淨土眞實之行、選擇本願之行と標するに對し、第十八願の信を正定聚之機と標するが如きも、この關係を明かにせるものである。古來、行信次第信行次第と云へるものも、この信を切點として絶對者の論理が展開する構造を示せるものである。かくて、教行信證の論理的構造に於いて占める信の地位は、特に重要且微妙な意味を有するのであつて、宗祖が別序を殊更に置いて、

「爰愚禿釋親鸞信_ニ順諸佛如來眞說_ニ、披_レ闡論家釋家宗義_ニ、廣蒙_ニ三經光澤_ニ、特開_ニ一心華文_ニ、且至_ニ疑問_ニ、遂出_ニ明證_ニ、誠念_ニ佛恩深重_ニ、不_レ恥_ニ人倫駢言_ニ、忻_ニ淨邦_ニ、徒衆厭_ニ穢域_ニ、庶類_ニ、雖_レ加_ニ取捨_ニ、莫_レ生_ニ毀謗_ニ、矣」

と云はれた意趣を知るべきである。

註① 「絶對者の辯證法」鈴木弘教授、大谷學報一六ノ一、六二頁。

② 『西方指南鈔』下ノ本、或人念佛之不審聖人に奉問次第、

結 語

思ふに、宗祖親鸞聖人の求道は現實の絶對絶命の要求であつた。それ故に、その要求に答へる眞實は考へられた眞實であつたり、描れた眞實であつたりしてはならなかつた。従つて、宗祖は對象的な立場ではなく、主體的な立場に於いて、自己の全體を投げ入れるに堪へる眞實を求められたのであつた。そして、その要求に堪へる眞實が、「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する「よきひとのおほせ」であつた。

従つて彌陀の「誓願不思議」は、少くも宗祖にとつて自己の全體を投入する眞實であるが、然しこの「念佛をとりて信したてまつらんとも、またすてんとも面々の御はからひ」であつて、こゝに宗祖の信仰の主體的表現の強靱性がある。この強靱な主體性を基底として、表現せられたものが『教行信證』であり、そこに絶對的眞實としての絶對者の論理が説かれたのである。然も、この強靱な主體性の故に、宗祖の立場は凡ゆる自力的な夾雜物が除去せられ、満ち溢れる絶對者の風光に浴して、

「爾者乘大悲願船、浮光明廣海、至徳風靜衆禍波轉、即破無明闇、速到無量光明土、證大般涅槃、遵普賢

之徳一也（自釋）
（十左）

とも、

「慶哉樹ニ心弘誓之佛地、流ニ念難思法海、深知ニ如來矜哀、良仰ニ師教恩厚、慶喜彌々至、至孝彌々重」

等と、その法悦の心境を述懐せられた。蓋し、かくの如き法悦は自己の全體を絶對者に投入したものの喜びである。

「自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり、しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如來のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。法爾といふはこの如來の御ちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふなり。法爾はこの御ちかひなりけるゆへに、おほよそ行者のはからひのなきをもて、この法の徳のゆへにしからしむといふなり。すべて人のはじめてはからはざるなり。このゆへに義なきを義とすとしるべしとなり」

といふ自然法爾章の文の如きは、實に宗祖が自己の全體を投入せる絶對者の働くすがたをいみじくも云ひ盡せるものである。

蓋し、『教行信證』の中心思想は他力廻向であり、それは絶對者の内面的展開の論理である。そして、その廻向の現成する切點は信であるから、他力廻向の基礎は又實に信卷にあると云はねばならぬ。されば信卷に於ける三問答の如き叙述に觸れる時、我々は絶對者としての如來が自己を衆生の上に現成し給ふ姿を如實に見ることが

出来る。これが即ち至心信樂の姿である。されば、至心信樂は全自我を如來に投入する緊迫感と共に、溢るゝばかりの無限の生命感を感じ得ることである。

然るに、現實の波はかくの如き法悅を常におし流す強さを以て迫つてくる。されば、宗祖も、

「悲哉愚禿沈_ニ没於愛欲廣海、迷_ニ惑於名利大山、不_レ喜入_ニ定聚之數、不_レ快_レ近_ニ眞證之證、可_レ恥可_レ傷矣」と云つてゐられる。蓋し、宗教意識の過程に於いては、本願の内觀が深れば深るほど、現實の實相が反省せられそこに本願隨順の道が開けてくる。まことに、人間の生活價値が實踐されるのは、如來の意志に於いてある。

「虛假不實のわが身にて、清淨の心もさらになき」我々が、眞實を求め、眞實ならしめられるのは、まことに絶對者如來の願であり、その願は力となつて、眞實を廻向せられる。されば、「せしめ」給ふ如來の本願が純粹に發現するところに、正信念佛の生活がある。まことに

「按_ニ眞宗教行信證_一者、如來大悲廻向之利益故、若因若果、無_レ有_一一事非_ニ阿彌陀如來清淨願心之所_ニ廻向成就_一、因淨故果亦淨也」(目釋 三六右)

である。かくて、我々の眞實の在り方は、如來にはからはれてあるのであり、その如來のはからひ給ふ構造が『教行信證』なのである。そして、かくの如き眞實の主體的體驗に生きられたところに宗祖の信仰生活があつたのである。(完)