

三願轉入に就いて

武内義範

第一 方便化身土卷の構造

- 一 教行信證に於ける方便化身土卷の位置
二 方便化身土卷成立の由來
三 正像末の史觀と三願轉入との關係

教行信證は、顯淨土眞實教文類一、顯淨土眞實行文類二、顯淨土眞實信文類三、顯淨土眞實證文類四、顯淨土眞實眞佛土文類五、顯淨土方便化身土文類六、の六卷から成り立つてゐる。此等の部分の内容とその相互の關係を明にする事が、教行信證の組織構造の哲學的解明の全課題である。我々は此の目的をめざして、先づ最後の顯淨土方便化身土卷から明にして行く事としよう。

ところで、全體と部分とが圓融相即し、生きた統一を保つて居る思想には、常に生ずる困難であるが、教行信證に於ても、我々は、此の書の全體は部分を通じて解明せられて行くと共に、部分も又全體によつてはじめて理解が可能であるといふ循環に遭遇する。そこで全體の結論を先取して見通しをつけ、顯淨土方便化身土卷の全體に於ける位置を明瞭ならしめて我々の研究の端緒としよう。六卷の標題を一见すれば、此の書が顯淨土眞實——教・行・信・證・眞佛

土——文類と、顯淨土方便化身土文類との二大部門に分つ事が出来る事は、容易に納得せられる。金子大樂師に倣つて、我々は此の二大部門を簡單に「淨土眞實」と「方便化身土」とよぶ事としよう。此の二つの部門の内容とその相互の關係とに就ては、私はヘーゲルの論理學と精神現象學との關係に相應する所があると考へてゐる。ヘーゲルの精神現象學は、論理學の前段階であり、豫備學であると説かれてゐる。しかしながら兩者は又表裏の關係をなし、相互に補足しあつて始めて具體的な意義を獲得するものである。教行信證に於ても同様の事が成立する。方便化身土は淨土眞實へ到達する爲の方便、即ち豫備的前段階である。宗乘學者はこのことを「暫用還廢」と云つてゐる。けれども兩者は又表裏相即し相互に映じ合つて始めて深い意義を發露する。そして此の事は後に明にする如く親鸞の場合、化身土卷の構造からも、又彼が方便と眞實とを結合する時に用ひた深遠にして簡潔な「今」の概念からも、ヘーゲルの場合よりは一層明瞭に看取する事が出来ると思ふ。

註一 五八頁参照。親鸞は方便化身土卷の完成を「今……遂げんと欲す」として表現してゐる。此の「今」は又、教行信證の總序の「爰に愚禿釋の親鸞、慶しきかなや、西蕃月交の聖典、東夏日域の經經遇ひ難くして、今遇ふ事を得たり、聞き難くして已に聞く事を得たり。眞宗の教行證を教信し……」の「今」と呼應してゐる。

ヘーゲルの論理學は、佛教の哲理の裡に此と對應するものを求めるとすれば、華嚴哲學の十玄緣起の法界觀を想起すべきであると云はれる。親鸞の「淨土眞實」の立場と、其處に展開せられる教・行・信・證の範疇は、既に空華派の宗乘學者達が試みたやうに、華嚴哲學の重々無盡の論理によつて、始めて、適切に證明せられる如きものである。善讓が「下所明ノ教行信證へ、ソノ體唯一句ノ名號、教ヤ・行ヤ・信ヤ・證ヤ・皆名號ナラザルナシ。一分モ名號ニソムヒ

テアレバ眞實ノ教行信證トハ申サレヌ。一々ニ眞實ノ言ヲ蒙ルハ、四法全シテ南無阿彌陀佛ナル由ナリ。……元ト名號ノハタラキ出タ處ノ教ユヘニ、其教卽教行不二ナルモノ、是ガ教ニ就テ行ノ出ル譚ナリ。此教行不二ト云フコト宗意ノ深ク心得ベキ處ナリ……タダ教行不二ナルノミデナヒ、弘願ノ上ノ行信證果、皆是無碍ニハタラキアヒ、ドレデモ一ツヲ舉レバ餘ハ皆具ス(文類聚)と教ヘ能所(主客)不二の範疇の重々無盡の相を解明しようとするのは、その一例である。淨土眞實の教行・信・證の展開が論理學的性格を持つ事に就いては、稿を更めて詳述したい。

此の法界の論理に對して、精神現象學は、同じく華嚴の例をとれば、華嚴經の入法界品や十地品に相應すると云はれる。周知の如くヘーゲルの精神現象學は、意識のもつとも直接的な感覺的確實性よりはじめて、宗教、絶對知に到達するまでの、意識自からが體驗する矛盾超克の全向上過程を敘述し、その辨證法的必然性を明にせんとしたものである。此の現象的精神の自己教養があくまで、意識自からによつて行ぜられて行く經驗であるといふ點では、善財童子の求道を説く入法界品が精神現象學に近い。しかしながら入法界品は一つの物語であつて、求道の一々の段階の類型的な普遍性も、又求道の過程の持つ必然性も、顯はにせられてゐない。菩薩が佛の職位を得るまでの十段階を教へた十地品が、此の點に於ては精神現象學に近い。けれども十地品は宗教的精神の現象形態の類型的な段階的な敘述に止つて了つてゐて、入法界品の如くに、自己自らの自覺的な向上過程であるとは云へない。入法界品と十地品とは華嚴經の最古の部分であり相依り相資けて具體的な意義を持ち得ると云はれる。(宇井博士印度哲學史 二八三頁參照)併し、此の十地品——入法界品の相依相資は、未だ方法論的な自覺的統一に到達してゐない。ヘーゲルの精神現象學の方法は、此の意義に於て、一段と思索の具體性を得てゐるもの如くである。

親鸞の方便化身土卷は、此の方法的な自覺に到達してゐる點に於て、著しく精神現象學に相似してゐる。もつとも此所で問題とされてゐるのは、精神現象學の様な廣い範圍の意識の諸形態ではない。又入法界品の様な遠大な構想をも持たない。僅かに宗教的精神の三の類型的現象形態を取り扱つてゐるに過ぎない。しかし此の三形態は、一方では彌陀の四十八願の中の第十九願、第廿願、第十八願に相應する意味に於て、類型的な普遍性を獲得し、他方又親鸞自身の體驗の經歷としてあくまでも自己自らの問題、親鸞の言葉を用ひると、彼の自督註一である。故に上述の二契機、即ち類型的な一般性と、自己自らの自覺的向上(自督)との二を含むと言つてよい。そして此の二が精神現象學的な方法で展開せられて行く。

註一・自らすゝめ、自ら率ゐ、自ら正す意。親鸞は自督を註して督・冬乖反也。勸也・率也・正也と記してゐる。

此の方法は、意識の直接的な段階からはじめる。此の意識は直接的に自己の眞理性を確信してゐる。併し具體的な眞理は主體と客體との一致であるから、確信は體驗によつて證せられねばならない。故に意識は、現實に於て確信の眞理性を検討し、確信と事實とを一致せしめようと行動實驗する。然るにその結果は期待とは反對に、意識の確信してゐた眞理の誤謬が指摘せられる。しかも此の誤謬は確信せられた眞理と事實との間の若干の誤差ではなく、眞理そのものに内在的な自己矛盾が現實によつて顯はにされて來たものに他ならない事が同時に明となる。此の自己矛盾に撞着し、眞理の充實を目指してゐた意識は絶望に投ぜられる。けれども意識は、此の絶望をも自覺的に堪へ、絶望を通じて、却つて精神の新しい段階へ飛躍し、先の段階に於ける矛盾を止揚する。併し此の矛盾を止揚した新しい精神段階の眞理も、更に又確信としては現實と對立する。かくして、新しい確信が意識を新しい矛盾へと驅立てて行く。か

くの如く、常に主客の對立によつて、確信せられた真理の裡に矛盾が生起し、直接的な真理の確信は絶えず打碎かれる。が意識はその都度自己矛盾を自覺的に堪へ自己否定によつて自己を超越し、超越によつて常に新しく強く——眞實には始めて——自己となりつつ、主客の圓融相即する最後の立場、確信と己證との一致する最後の眞理にまで、自己超克の歩をつづける。さて此の超越によつて意識が到達する眞理とは自己が人倫態の中に在り、人倫の基體が自己の主體であると云ふ事の充實した自覺に他ならない。ところで人倫は歴史的に動いて行くものであり、自己が超越によつて現實の人倫の中に現實に自己を見出して見れば、自己は最初から人倫の中に生れ、人倫の歴史的發展に應じて自己を自己超越せしめつつあつた事が明となる。従つて、自己超克の過程はそれが具體的なればなる程、歴史的類型的な普遍性を獲得して行く。それは形式的抽象的な一般性ではなく現實の歴史の豊さによつて彩色された類型である。單なる形式的一般性は、最初の直接的な段階に於て既に得られてゐる。ヘーゲルが「このもの」に就てたくみに示した様に、最も特殊なものがそのまま形式的には最も一般的なものである。意識が自己超克によつて此の直接性と特殊性を蟬脱するにつれて、意識は次第に自己となり個性を帯びて来る。そして此の個性的自己を包む類として歴史的な類型的な普遍性が同時に明にされて来る。

親鸞の場合には、此の方法は方法としては論じられてゐない。併し全く同様の事が言はれる。親鸞は宗教的精神としては、先づ直接的な段階から出て行く。そして此の第一の段階に於ては、種々の直接的に選ばれた特殊な觀想道德の行爲が形式的な一般性——後に明にするが一種の誠實さの如きもの——によつて結合してゐる。併し上述の自己超越の過程をたどつて宗教的精神が具體的な段階となるにつれて、精神は次に歴史性を問題とし、現實を問題とする。

裏に述べた三願は此自己超克の過程の端初と中間と最後の一際高い峯に相當する。我々は第一を倫理的觀想的段階、第二を內在的宗教の段階、第三を歴史的超越的宗教の段階と言つてもよいと思ふ。さて此の三の峯は、各々自己の中に幾つかの峯を含み、又三の峯の間には、多くの省略された起伏がある。親鸞は化身土卷で取扱はれる精神の現象形態が現實には千差萬別である事をみとめながら、(眞佛土、卅) 此所ではただ三願の形態を考察してゐるのであるから此等の精神形態も、又三願轉入註二と呼ばれる、それ等の經歷の仕方註一も、理想類型である事は明である。兎に角三願轉入が以上の如き意味に於て精神現象學的方法を持つ以上、その辨證法的性格がはやくから「三願轉入の論理」として指示されて來たのも當然と言はねばならない。

註一 丁数は本山藏版本による。又特に眞佛土とか信とかと記してゐないものは皆化身土・本による。化身土・末を引揚する場合はたゞ末とのみ記す。算用數字は中井玄道氏校訂の教行信證の頁數を示す。

註二 三願轉入の語は特に親鸞の自督を述べた最後の數行を云ふやうであるが、此所では化身土卷のはじめからその部分までの全體を指示する事とする。(石一卅)
(石一卅)

ヘーゲルの精神現象學と同様に、親鸞の三願轉入が歴史的の世界と密接な關係を持つ事は、以上の事柄から明かに推察せられる。事實三願轉入は正像末の歴史觀から切り離して考へる事は出來ない。方便化身土卷は本末の兩卷に分れてゐるが、本卷は此の二の詳述に盡きてゐる。(此に對して末卷は、本卷の附録の如きものであつて三願轉入の原理から迷信邪教の問題を裁いたものである。故に問題の中心は本卷に盡きてゐる。)我々は兩者の關係を充分注意深く考察する必要がある。一見すれば正像末の史觀は三願轉入が述べられた後に、此と並べて説かれてゐる如くにも見え

る。(卅二右一四五) 併し詳細に考察すれば前者は既に後者のうちで第十九願から第廿願へ轉入する際に、聖道門淨土門の對決と關聯して一度略述されてゐたものであり(十四左一十六左)、此所でも又聖道淨土の問題に因んで呈出されてゐる。故に此の詳細の記述は重要な箇所で、親鸞が屢々用ひる重釋乃至追釋の一であると考へる事が出来る。此の形式から考へれば、正像末の史觀は精神の自覺が深まり行く事によつて、漸く歴史の問題を提出して來たものとして、歴史の問題をも、自覺の深化、具體化の段階の中に於て問題として構成し解明して行く如くである。

併し親鸞の重釋の形式は、常に其以前に述べた全體を、根據から新しく解明し直して行く事を特色としてゐる。此の事は行・信の重要な重釋の場合に明にする筈である。此の點から考へれば、三願轉入に對して正像末の史觀がその超越的根據であり、超越的に存在する歴史の時間によつて、逆に此の轉入の自督の時間性も成立すると考へられる。此の二つの方向の逆な關係は如何に關係するであらうか。

以上は單に述作の形式からの問題であるが、正像末の史觀と三願轉入との密接な關係は、更に又次の事からも想定される。正像末の史觀は、教行信證の範疇が構成されると云はれる。然らば、教行信證の論理的展開の前段階である三願轉入は、正像末の史觀と必然的な關係を持たねばならない。故に三願轉入をその意識形態に於て立ち入つて考察するに先立ち、我々は先づ三願轉入と正像末の史觀との關係を概略考察する必要がある。

以上我々は方便化身土卷の問題が精神現象學を彷彿せしめる所以を示した。勿論此の相似の傍に顯著な相違のある事を見逃す事は出来ない。例へば正像末の史觀は、ヘーゲルの歴史觀が、文化の發達と共に進歩する自由の意識を基調とする極めて合理主義的樂觀的な史觀であるのに對して、一言で云へば終末的であり暗い悲觀的なものである。從

つて三願轉入にしても、過去の理想の状態（正法の時代）から一直線に奈落へ墮ちて行く此の史觀に裏附けられて、轉入の自己超越の道は、單に意識に内在的な可能態から現實態への推移と言ふ（ヘーゲルの場合に猶存してゐた）目的論的同一性の立場を完全に止揚してゐる。何となれば、終末的な世界觀は、猶内在的な同一性を完全に離脱してゐない精神を、彼が超越によつて自己を其の中に見出した世界と共に、更に再び滅びの前に立たしめる。そして、此の世界の底にある根源的な否定によつて淨化せられる事に依つて、精神は始めて絶對他者としての眞に超越的なものになり、自己を面接せしめるからである。囊に述べた三段階の中、第二の段階は自己を自己の深底へと超越せしめる時間性への超越であり、第三の段階は汝として自己が「對面」する絶對の他者への（空間性への）超越である。親戀は此の超越の二面を分類して「出」と「超」とであらはしてゐる。此等の事に就ても後に詳述する筈である。その他、種々の點に於て、精神現象學と三願轉入との相違は發見せられるであらう。但、論理學と精神現象學とを交互に媒介し、或は兩者とエンテクロペデイーとの三而同一性を考へようとする様なヘーゲル風の思考は、佛教の論理の中では隨所にあらはれてゐるものであつて、（例へば天台の空假中の絶對媒介の如く）それ程奇異の現象ではない。我々がヘーゲルの精神現象學を特に取り出して來る所以は、我々が哲學的に三願轉入を問題とする場合に、その徹底した思索がもつとも典型的であり、西洋哲學の概念を使用して説明して行くのに好都合だからである。

二

我々は方便化身土卷がヘーゲルの精神現象學と相應する點を少く述べた。もとより結論の先取を出ないものであつて、我々の假定が正しかつたか否かは、方便化身土卷の考察を了へた後に、或は更に此と表裏相即し、交互媒介の關

係をもつ「淨土眞實」の立場の（ヘーゲルの意味に於ける）論理學的性情を明にし得た後に、始めて決定せらるべきである。然し上述の假定はただちに行き過ぎた解釋であるとの印象を喚び起しはしないだらうか。人は、我々が現在から思辨的であり、具體的であると思惟する一つの立場を教行信證に投入し、外から親鸞に疎遠なものを押しつけると非難するかもしれない。我々は何處までも教行信證に随順しつつ、以上の結論に到達する事に努力しよう。併しながらそれと共に我々は、親鸞がかかる思考の具體性を獲得した歴史的な事情を、略、明にする事が出来る。そして此の事を述べれば、上述の結論を側面から支持する事が出来るのではないだらうか。幾分史實に關係する二の敘述を此の目的の爲に、一と三との間に挿入する事にする。

教行信證については古來から、明恵（高辨）の摧邪輪が法然の選擇集を彈劾したのに對し、師の法然を辯護するため書かれたとする一説がある。

香月院深勵は教行信證講義に惠空を此説の古いものとして擧げてゐる。尤も深勵は摧邪輪が教行信證に影響して居る事は充分とめるが教行信證が摧邪輪の辯明の爲に書かれたとする事には反對である。その理由は、教行信證程の古今獨歩の書が摧邪輪にのみむけて述作せられたとすれば、牛刀を以て鶏目を割く感があると云ふのである。事實、宗乘學者のわが佛尊しとする狹量を除いても、歴史の判決が蒙へるものと榮えるものとをきつぱりと區別した後代から考へれば、法然の選擇集、親鸞の教行信證と明恵の摧邪輪が比肩するものとは思考しがたいであらう。併し佛教史を繕けば、明恵のその時代に於ける重要な位置は極めて明瞭である。明恵（一一七三—一二三二）は法然（一一三三—一二二二）より四十歳年若く、親鸞（一一七三—一二六二）とは同年に生れて居る。法然親鸞・道元・等が新興佛教の代表者であるのに對し、明恵やその友貞慶は舊佛教再興の代表者である。此の二人の彌勒淨土の願生者は、共に深い學識と烈しい宗教的熱情を傾けて、新興の淨土門を非難した。法相學に不朽の名を残して居る貞慶は、興福

寺奏上の起草者であると傳へられてゐる。明恵は華嚴宗に於ける我國屈指の大學僧であり、又その人格は、我國第一の清僧とさへ稱揚する人もある。

明恵は法然の翌年選擇集を読み、此の書が佛教の大精神に反する事を慨歎し、世の迷妄を其の根源から除去しようと決心した。摧邪輪は、更にその翌年にその補註として書かれた摧邪輪莊嚴記と合して、全部で十六の選擇集の過失を指示してゐる。しかし此等の十六の過失のうち、重大なものは結局次の二であると自ら言つてゐる。

一、菩提心を揆去するの過失。

二、聖道門を以て群賊に譬ふるの過失。

第一の「菩提心を揆去するの過失」には先の十六の中で、(1)菩提心を以て往生極樂の行となさざる過。(2)彌陀本願の中菩提心無しと云ふの過。(3)菩提心を以て有上小利となすの過。(4)雙卷經に菩提心を説かずと云ひ、並びに、彌陀一教止住の時菩提心無しと云ふの過。(5)菩提心は念佛を抑ふと云ふの過。の五が含まれてゐる。此の菩提心を揆去する事は、法然が念佛以外のすべての道徳・觀想を捨て、佛教の通規である菩提心をさへ否定して了つた事を非難するものであつて、此の事は聖道門はもとより、淨土の三部經の聖言と違ひ、法然が尊ぶ淨土門の宗師達にも背く獨斷であると云ふのである。

第二の「聖道門を以て群賊に譬へるの過失」は、善導の二河白道の譬のうちに、念佛を障礙する異學異見の者を群賊に譬へてあるが、法然が此を聖道門の全體に解した事を非難するものである。

二河白道の譬は、信仰の含む決斷と葛藤との契機を明に教へるものとして興味深いものがある。親鸞は愚禿鈔と教行信證の信卷

とに、此の譬を綿密に考察してゐる。我々も詳細の説明は信巻の解明にゆづらねばならない。今概略を述べると、無人空遊の澤にさまよひ出た「單獨」の旅人が、貪愛と瞋憎の水火の二河に行く手をさへぎられる。此の二河の中間に四五寸の白道(念佛道)があつて、此岸(娑婆世界)から彼岸(極樂世界)に通じて居るが、道は細く、火と水とが恒に、交互に道を渉して居る。しかも後方からは群賊悪歌が漸々に逼つて来る。群賊は此の旅人がかつて遭過した悪知識を、悪歌は感性的な惑亂を轉へてゐる。旅人は「當時の惶怖復言ふべからず。即ち自ら思念すらく、『我今廻るとも亦死なん、住まるとも亦死なん、去るとも亦死なん。一種として死を勉れずば我等此道を尋ねて前に向うて去かん。既に此道有り必ず渡るべし。』」此の念を爲して決斷して進む。その時、彼岸と此岸に聲が聞えて来て白道の行人を勵まし、その道を保證する。此は彌陀と釋尊が聲へられてゐるのである。行人は二尊の勅命を信順して「即ち自ら身心を正當にして決定して道を尋ねて直に進んで疑怯退の心を生ぜず。或は行くこと一分二分するに東の岸の群賊等喚んで言はく、『仁者廻り來れ此道險惡にして過るを得じ。必ず死なんこと疑はず。我等衆て惡心もて相向ふこと無し。』此人喚ぶ聲を聞くとも雖も亦回顧せず。一心に直に進んで道を念うて行くに、須臾に即ち(彼岸)に到りて永く諸難を離る。善友相見て慶樂已むこと無し。」と云ふのが其の大要である。

此の「群賊喚び回す」を善導は「別解別行惡見の人等妄りに見解を説ひて相惑亂し、及び自ら罪を造つて退失するに喩ふる也」と教へた。(善導觀經疏 善導卷四) 法然は此の言葉を更に註して「此の中に一切の別解別行異學異見等と言ふは、是聖道門の解行學見を指す也」(選擇集七十 七左一八右) とした。そこで一切の聖道門の人々が群賊に喩へられた事となる。此は聖道門に對する甚しい侮辱である。別解別行等は、一般に悪知識を指すとすべきであつて、法然の如くに聖道門全體となすべきではない、と明恵は非難する。

明恵の批判は一般にその態度が感情的ではあるにせよ、至極純粹無雜であり、論證も又博く深く且正しきものゝ如くである。法然門下に及ぼした摧邪輪の影響は今日では知る事が出来ないが、門人の此の書に答へたものに、信寂の悲命義、證大の扶選辯論、護源報恩論があつたと傳へられる。孰れも今日は存しない。證大の著作は天台の教學を背景として論陣をはつたもので善導の精神を遠くはなれて居ると云ふから、恐らく明恵と太刀打ちの出来るものではなかつたであらう。とにかく、法然門下の高足達

が一樣に沈黙して、例へば親鸞の崇敬して居た隆寛の如き人も、天台からの批判には答へながら、此の一層重大な難詰に對しては口を噤んでゐた事を考へれば、影響は相當深刻なものであつたと想像される。殊に、第一の菩提心の問題は、興福寺奏上等の種々の彈劾にも問題とされてゐて、法然門下の諸行非本願説、諸行本願説、一類往生説、二類往生説、の論争にも影響してゐると考へる事も出来よう。事情がかくの如くであつたとすれば、親鸞が此等の異論とその根源にある推邪輪に目をつけて、此の書述作の根本的な動機を得たとしても敢て怪しむに足りない。

親鸞は所謂世捨人ではなかつた。一念多念の時代の問題に對する彼の態度や、支那本國で出版せられて間もない樂邦文類への關心等が此の事を物語つて居る。時代の問題は、自己の體驗から批判せられた。そして此の批判を通じて體驗も又一層自覺的論理的な様相を具して來た。そして此の事は我々の推定が若し正しければ、自己の體驗である三願轉入を佛教史觀と相即的に考察する程歴史意識をもつた親鸞にとつては當然の事ではなからぬ。眞の具體的な信仰は現實の課題を解く力でなければならぬ。明惠の問題も、又、此の歴史的現實への同様の態度から研鑽せられたものであらう。

教行信證の最後の數丁に語られて居る、師法然と共に受けねばならなかつた法難や選擇集の付囑の思ひ出は、教行信證を信順と疑謗の渦の中に送り、誹謗者をも信順者をも共に攝取し救済しよう云ふ決意と結びつき、此の書の最も感激的な信樂の吐露となつて居るが、我々は其所にも上述の制作の動機を推察する事が出来るのではないだらうか。

教行信證を推邪輪と對比すると、後者の前者に對する關係は深勵の考へた如く所々に散見せられるものではなく、實に全體に互る根本的な基調をなしてゐる。その事は殊に化身土卷に於て著しい。化身土卷の三願轉入と正像末の史觀は第一、第二の過失に對應するものである。三願轉入は第十九願、第廿願、第十八願に相應する精神の形態に發展轉入の關係をみとめる事である事は既にのべた。所で後に詳述する如く最初の第十九願にのみ發菩提心の一句があつて他の願には存在しない。親鸞は、明惠の所謂菩提心が如何にして止揚され轉入されて、第十八願の境地に移つて行

くかを明かにする事によつて、明恵の第一の論難に答へようとしたのではあるまいか。明恵の立場に於ける菩提心は親鸞より見れば、一種の觀念論であり、道德至上主義である。それは未だ自己の現實に觸れてゐない、自己の根源的な罪惡性を感じて居ない人の理想主義である。深く自己の現實にふれず單に當爲として客觀的に掲げられれば、明恵の主張には一分の隙もない。併しかかる抽象的な當爲が現實に對して無力である事は、明恵自身がヘーゲルの「不幸なる意識」そのままの矛盾に陥り、自己が現在に於て佛法の體現者であるよりは、釋尊に對する想像も出来ないやうな烈しい思慕に生き又遠く印度に渡つて聖地を巡禮し心の渴を醫せんとした事を以ても知る事が出来る。親鸞が正像末和讃に「自力聖道の菩提心、心も言葉も及ばれず、常没流轉の凡愚をば如何でか發起せしむべき」と和讃し、又恐らく遠い未來に佛果——理想の實現——を求める彌勒淨土の願生者を批評して「五十六億七千萬彌勒菩薩は年をへん、眞の信行得る人は此度悟を開くべし」と和讃した時、彼は明恵を考へてゐたのではないだらうか。

明恵は建仁三年(一一〇三)と元久二年(一一〇五)に二度渡天の計劃を立てゝゐる。その目的は「たゞ／＼深く頼もしく思ひ候ことは、常在靈山の文に思ひをかけて、天竺などに向ひて壽をも捨ばやと思ひ候」(神護寺)、(文書)、「もし聖教修學の勤めにその煩ひあり、瑜伽觀念の行障あらん時は西天の處々の遺跡、これ滅後の所歸なり。……印度遙かに隔たるといふとも、行ば必ず至らん。その路險阻なりといへども、死をもて期とせば、更にその恐あるべからず。必ず西天に向ひて歩を選び、遺跡を訪ねて志を勵むべし」(延無畏(寺文書))、「印度は佛生國なり。戀慕の情抑へ難きによつて意を遊ばしめむが爲に、此を計る哀々まいらばや」(高山寺)と云ふのである。(圭峯論成氏、目。本佛教論參照)。釋尊に對する思慕については種々の逸話がある。

拙邪輪、拙邪輪莊嚴記の時代は、明恵にとつても、彼の思想の過渡期であつたと云はれる。(鳥地大等氏、日本佛敎敎學史三五三頁)法然を批判する事によつて、明恵は深い淨土敎的な感化を受けた。華嚴哲學を實踐的宗教たらしめるために、彼が種々の儀禮(講式)を作つたの

も、此の影響に負ふ所が多いと云ふ。「南無三寶菩提心、現當二世所願滿足」「南無三寶、後世たすけさせ給へ」(三時三寶禮經)等の儀式は全く淨土教的である。併し、明恵は一の講式に終始する事が出来ず、種々の講式を作り、止觀等と雜へて行じてゐた。「明恵上人諸尊の法を修する事、師曰く、この上人一尊の法を限らずかの尊々の尊を打替へ行じ給ひけり、門弟疑をなす。上人曰く各本習に稱ひて圓乘に入る。本習不同なれば圓乘一にあらず云々。何尊にてか三昧現前すらん。故に衆多本尊を行ずる也。」(寶集拾) 圭室諦成氏は此の文を引用した後に「つまり暫くも同一の信仰にとゞまり得なかつたと云ふのである。こゝに彼の時代焦燥をみ、時代の苦悶をみる事が出来ると思ふ。」(日本佛教史)と決論されてゐる。ヘーゲルの「不幸なる意識」は「主と奴」の辨證法的轉換を基とするものであつた。明恵が「下世」の時代の時代精神である事を想起する時、我々は深い興味を此の人の思想と生活とに感じざるを得ない。

上述の如く明恵の第一の論難に對する親鸞の法然辯護の爲の解答は、人間の根源惡の事實を指摘する事によつて成就した。第二の論難に對する解答も、結局同じ根源惡の事實に關係してゐる。正像末の史觀は、何故に我々が現在根源惡を荷負してゐるかを説明する。釋尊の滅後時代と共に衆生の根機が悪化して行くと考へる此の史觀を前提とすれば、「釋尊かくれましたして二千餘年」の現在に於ては、人間は時代の制約によつて生れながら必然的に根源的な罪障を産みつけられてゐる。罪障は必然的である故に、又すべての人に對して普遍的妥當性を持つ。末法の現代に於ては、惡見の人、邪雜の人でない者はない。比丘に就て言へば、末法の比丘は、皆悉く「名字の比丘」である。彼の戒行は、「もし末法の中に持戒の者あらば既に是恠異なり。市に虎有らんが如し、此誰か信ず可きや」(廿九右)と云ふ状態である。故に明恵の考へる如き惡見邪雜の人でない聖道門の人も無い理である。我々が出離の得るとすれば、ただ此の根源的な罪障を自覺的に荷負する事を通じてでなければならぬ。勿論罪障の自覺だけで救済は成就しない。

しかし自覺は不可缺の條件である。此の自覺を通らずに解脱に到達する——と親鸞が解した——「聖道の諸教は、在世正法の爲にして、全く像末、法滅の時機に非ず。己に時を失し機に乖けばなり。」(卅二右)である。故に明惠の菩提心主義は、「末代の旨際を知らず、」(卅二右)「己が分を思量しない」ものであつて、親鸞から見れば却つて罪障の深刻さを示す反證ともなる。

親鸞は菩提心を否定したが、此は十九願の形態に於ける菩提心であつて、自己絶對化の意味に於ける菩提心である。親鸞は十八願の信を横超他力の大菩提心として、度衆生心・願作佛心等の概念と結合して解明してゐる。法然に存在しない此の他力の菩提心の概念の展開も恐らく摧邪輪の影響によるものであらうと云はれる。(深劫、修行)
(信願講表)

明惠の論難の場合は一應別々であつた、法然の二大過失と云はれたものは、親鸞の辯護では結び付き本質的な關係に於て取扱はれてゐる。罪障とその由來を明にする根據とが不可分な事は言ふまでもない。しかし罪の自覺に於ては根據はそれによつて根據づけられるものとの一般の關係以上に、更に次の如き特種な關係を持つてゐる。罪障は、自己を佛の無限性へ嵩める事を阻むものとしては、自己の有限性として自覺される。然るに此の自覺は又暗い無限の罪の深淵へ自己を沈溺させて行く。佛光に對しては窓を閉ぢた有限性も、無明長夜の闇に對しては却つて窓を開け放つ。罪障の自覺は光の有限性の自覺であると共に、闇の無限性の自覺である。有限者の苦惱の底に、その根據として無明を教へた原始佛敎も又この無限性を指示してゐる。此の無限性が無限性として有限者から切離され、有限性の根據として明に提示されると共に、無明なる業に内在的な——而も輪廻によつて無限化された——時間が超越的な歴史の時間（註）に翻ぜられるに到つたものが、正像末の史觀ではないだらうか。正像末の史觀が、かくの如き意味で根源的な罪障

の根據であるとすれば、明に罪障も、その根據も、それを自覺する、主體の體驗を離れては證する事が出来ない。罪の自覺はそれぞれの個人に關する問題であり、自己自身に就て眞摯な體驗を積む事によつて、始めて成立して來るものである。罪障そのものは普遍的生得的であるとしても、その自覺は最初から生得的に存在するものではない。まして罪の根據は、例へば起信論の無明の如く、極めて深い、いはば悟とすれずれの體驗を要求する。根據一般のもつ理論的資格を否定しはしないが、理論が深い體驗を要求する所に、罪の根據のとりわけ宗教的な意義がある。

正像末の思想は親鸞の當時の時代思潮であつた。親鸞は大集經や、安樂集を權威として此の思想の正しさを保證してゐる。しかし上述の意義でそれが罪の根據であるとすれば、此の史觀も最後の具體的な把握の仕方にては、凡愚底下の身と嘆じた「親鸞一人」の深き罪障感を離れては存在しない。——勿論客觀的な超越性の彼の自覺は何處までも尊重せねばならないが——。故に明恵に對する二つの論難の解答は、結局經典を根據とする客觀的解釋の當否の論争から、主體の體驗へ還歸する事にあつたと言へよう。

ところで、此の點に於ては、法然は既に明恵の自信のない立場とは全然反對に、ゆるぎのない回心の體驗から出發してゐた。法然は自らの信仰を語つて「……されば出離の志しいたりてふかりしあひだ、もろもろの教法を信じて、もろもろの行業を修す。をよそ佛教おほしといへども、詮するところ戒定恵の三學をばすぎず。いはゆる小乘の戒定恵、大乘 戒定恵、顯教 戒定恵、密教の戒定恵なり。しかるにわがこの身は、戒行に於いて一戒をもたもたず、禪定に於て一もこれを得ず、智恵に於いて斷惑證果の正智を之ず。……かなしきかなしきかな。いかがせんいかがせん。ここにわがごときは、すでに戒定恵の三學のうちものはものにあらず。この三學の外にわが心に相應する法

門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめもろの學者にとぶらひしに、をしゆる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだなげき経藏に入り、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづからみづからひらきてみしに、善導の「觀經の疏」にはく「一心に専らに彌陀名號を念じ、行住坐臥時節の久遠を問はず、念々に捨てざる、是を正定の業となづく、彼の佛の願に順するが故に」といふ文を見得て後、われらがごとき無智の身は、ひとへに此の文をあふぎ、もはらこのことほりをたのみて、念々不捨の稱名を修して決定往生の業因にそなふべし。ただ善導の遺教を信するのみにあらず、又あつく彌陀の弘願に順ぜり。順彼佛願故の文ふかくたましむにそみ、心にとどめたる也。…〔和語燈
録卷五〕「てづからみづからひらきてみしに」とは念じつつ出まかせに披いた事であらうと云ふ。アウグスチヌスを想起せしめる様な、此の善導の一句との全存在をかけたの遭遇が一切を決定してつた。幾度も繰返して讀んだ一切經を打捨て觀經一卷を、しかも結局は善導の此の一句をとり得た所に、法然の獨斷の強みがある。客觀的な解釋とは異質の此の體驗の光によつて一切が遍照されてゐる。選擇集も又此の光源から判讀せられなければならない。ただ此の書に於ては、彼は明晰な客觀的な論理によつて淨土の正宗を建立する事を努めた。此の「見る者諳り易き」選擇集の明快さは、時としては悟性的推理にも墮してゐる。故に反對の結論へ推理する事も又可能となる。法然自らの體驗は此所では明にされてゐない。しかしながら、念佛と諸行との關係の問題も、法然は實際は自己の體驗によつて解決してゐたのである。たとへば「ある人問ふていはく『色相觀は觀經の説なり。たとひ稱名の行人なりといふとも、これは觀すべく候かいかん。』上人答へての給く『源空もはじめはさるいたずら事したりき。いまはしからず。但信の稱名也』と。〔和語燈錄
卷第五〕は、その一例である。又惠心僧都の眞如觀に就いての問答に

も同様の答がある。即ち法然は念佛の體驗を積む事によつて經典の文や宗師の勸に對しても「徒ら事」、「いらぬ物」と言ひ切るだけの自信を獲得して來たのである。

親鸞の三願轉入は此の體驗の側面を明かにして來たものである。親鸞は淨土眞實の立場に於ては、選擇集と平行してゐる所が多い。明惠の如き誤解をさける爲に體驗の吟味によつて、「眞實」と「權化」とを分ち、權化方便を眞實へ止揚し轉入せしめた體驗の過程を「淨土眞實」の證明として論理的に自覺した所に、「方便化身土」が成立し、それと同時に「淨土眞實」の論理も又此と表裏相即的に成就したのである。我々は茲に此の二つを華嚴の哲理と結びつけて説明した。明惠と同じく華嚴の世界に深い造詣のあつた親鸞は、此の論難によつて刺戟されて、法然の歩を更に一步すゝめ、選擇集の悟性的論理による信仰の歪められた表現から信仰をそれと圓融する論理によつて媒介し、淨土眞實と、方便化身土との交互に媒介する、最も具體的な宗教哲學を形成するにいたつたのである。

三

一の終りに提出した正像末の史觀と三願轉入との問題を考察する事としよう。二の論述は此の問題から離れて協道にされてゐた。併し罪障とその根據の自覺にふれる事によつて、亦自から、問題解決の方向をも指示してゐたと言ふ事が出来る。我々の論述も此の方向に沿つて進む。

(一) 先づ正像末の史觀をのべる。親鸞は此卷に三つの佛滅後の時代區劃を擧げてゐる。第一は、「經の住滅を辨せば、曰く釋迦牟尼佛一代、正法五百年、像法一千年、末法一萬年には衆生滅盡し諸經悉く滅せん。如來痛燒の衆生を悲哀して、殊に此の經をとどめて止住せしむること百年ならん。」(卅四左)

(卅四左)

此は一萬一千五百年の後に世の終りを豫言し

てゐる。正法の時は戒定慧、或は教行證が共に存在するが、像法には、教行は存しても證は存せず、定慧は存在しても戒は保たれない。末法となると行證が共に滅亡し、教も又「但言教のみ有つて」、滅盡と同様となる。戒定慧の三も共に行はれない。

第二は、五百年づつに分割するもので大集月藏經による。「大集月藏經に云く、佛滅度の後第一の五百年には、我が諸々の弟子慧を學ぶこと堅固なることを得ん。第二の五百年には定を學ぶこと堅固なることを得ん。第三の五百年には多聞讚誦を學ぶこと堅固なることを得ん。第四の五百年には塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には白法隱滞して多く諍訟あり、少しく善法あつて堅固なることを得んと。」(卅四右一) (左ヤウ)

第三は、末法燈明記^{註一}に出てゐるもので區劃は一層歴史上の内容によつて説明されてゐるが、又かなり荒唐無稽の所もある。「問ふ、もししからば、千五百年のうちの行事いかにぞや。答ふ大術經によるに、佛涅槃のちはじめの五百年には、大迦葉等の七賢聖僧、次第に正法をたもちて滅せず、五百年のち正法滅盡せんと、六百年にいたりて九十五種の外道きほひおこらん、馬鳴世にいでもろもの外道を伏せん。七百年のうちに龍樹世にいでて邪見のはたほこをくだかん、八百年において比丘縱逸にしてわづかに一二道果をうるものあらん、九百年にいたりて奴を比丘とし婢を尼とせん、一千年のうちに不淨觀を聞くに、瞋恚して欲せじ、千一百年に僧尼嫁娶せん、毘尼を毀謗せん、千二百年に諸僧尼等ともに子息あらん、千三百年に袈裟變じて白からん、千四百年に四部の弟子みな獵師のごとく三寶物を賣らん、千五百年に拘睺彌國に二の僧ありてたがひに是非をおこしてつひに殺害せん、よりに教法龍宮にをさまる。涅槃の十八および仁王等にまたこの文あり。これらの經文に准するに、千五百年のち戒定慧あることなし

二〇(卅六左一卅)
七右4834)

註一 末法燈明記を親鸞は「最澄の製作」と尊重してゐるが、此の書は後人の偽作であるとも云はれてゐるだけに、内容も變な所が多い。親鸞は正像末の史觀をのべる爲に、殆んど此の書の全體を引用し、丁數も(三五五―四四)の長きに及である。彼の目的は末法無戒の姿を此の書を證據として示さうとしたもので燈明記の主眼とは關係がないと云はれてゐる。我々も此の說に従つて、以下に此の書を解した。愚禿親鸞は、末法無戒の僧の姿に、自己を見出し愚中極愚、狂中之極狂、塵禿の有情、底下の最澄」と懺悔した最澄と、一味の思ひで此書を引用したのであらうか。

末法燈明記は更にその後佛滅からの年數を計算してゐる。「問ふ、もししからばいまの世はまさしくいつれの時にかあたれるや。答ふ、滅後の年代多くの説ありといへども、しばらく兩説をあぐ。一には法上師等、周異記によりて言く、佛、第五の主穆王滿五十二年壬申にあたりて入滅したまふ、もしこの説によらば、その壬申よりわが延曆二十年辛巳に至るまで一千七百五十歳なり。二には費長房等、魯の春秋によりて、佛、周の第二十一の主匡王班四年壬子にあたりて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬子よりわが延曆二十年辛巳にいたるまで一千四百十歳なり。」親鸞は第一の計算を依據として、彼の時代(元仁元年)までの年數を數へてゐる。「三時教を按ずれば如來般涅槃の時代を考ふるに、周の第五の王穆王の五十三年壬申にあたり、其の壬申より我が元仁元年甲申に至るまで二千一百七十三歳なり。又賢劫經・仁王經・涅槃、等の說に依るに、已に末法に入りて六百七十三歳なり。」(卅五右一) (左400)

要するに、佛滅度の後、時代を經過するにつれて、教行證が證から順次に滅盡し、千五百年後の末法の時代ともなれば、無戒のあさましき世相となると云ふのである。乾燥無味な時代區劃であり、無意義な史觀であると考へられる

かもしれない。併し、第三の區劃が示す如く、此の史觀は、第一に、佛敎史の事實に沿つて自から醸成されて來た感想であり、佛敎史に對する一洞察でもある。更に又第二に、末法の現在から解脱への未來的、實踐的意圖を中に藏してゐる。

第一の點から述べる。(イ) 正法の五百年は大迦葉等の七賢僧の時代である、とは、原始敎團や小乘敎の時代を指すのであらう。そのことから敎行證が並び存すると云ふ點も明となる。原始敎團に於ては、聲聞等の名の示す如く、釋尊に直接的に接する事によつて悟が開かれた。人格の白熱する光が周圍に溢れ、觸れる者を燃たたしめる所では、釋尊にせよ、キリストにせよ、師と弟子との間に、直接的な同一性が、事實存在しもしたし、又後代からは殊更にかく考へられた。釋尊の自内證の敎行證が直接的に弟子に傳導する。そこに弟子達の直接的な敎行證の統一が成立する。(ロ) しかし移された熱は、發した熱ではない。釋尊からの時代的・地理的距離が増すにつれて、此の熱は次第に冷えて行かざるを得ない。大乘佛敎の立場は、一度此の直接的な關係を破つて、新しく敎行證を自發する熱によつて融合せしめようとしたものである。像法の代表者として馬鳴龍樹が擧げられてゐる。像法の時代は大乘佛敎の時代であらう。(イ)の考察を照し合せば、證を失つた敎行の立場と云ふ事も、又大乘佛敎に妥當する如く考へ得られる。大乘佛敎が、直接的な敎行證の統一から證を疏外したと云ふ表現は、裏返して見れば、大乘佛敎が新らしく行による独自の敎證の統一を企圖した事を意味しはしないか。所謂大乘菩薩思想とは、又かかる理解を可能にする一面を、確かに持つてゐる。七百年以後の記述は、大乘佛敎が衰へて行く事を語つてゐるのであらう。(ハ)以上の如く理解すれば、末法には行證が共に失はれると云ふ事も、他の一面を、即ち、新しい敎に依る行證の統一を暗示してゐるとも考へられよう。事

實、第一の時代區劃で「此經を留めて止住せしむる事百歲ならん」と云はれてゐる此經は、大無量壽經であり、第二の區劃で少しく善法有りて堅固なる事を得」と云はれてゐる此善法は念佛である。即ち末法の現在に於て淨土教に依る新たな行證の統一が意圖されてゐると思はれる。

第二、勿論正像末の史觀が最初から、淨土教による救済を意志してゐたと云ふのではない。第一に於て考へた様な佛教史の變遷盛衰からの直接的な感想が、現代に慚らぬ宗教的精神の時代批判と結合した時に、此の史觀は自ら醸成せられたのであらう。然し、それならば必然的に、解脱への渴望がそこに潜んでゐなければならぬ。そして道悼の様な淨土家が、此の即自的な希望、意圖を淨土教によつて對自的とし、淨土教による救済を、此の史觀によつて裏附けられた被投的企畫として、末法の現在に於ける重要な意義を強調しだしたのは極めて自然の事である。親鸞は道悼の流を波んで正像末の史觀を強調する。そして淨土教による救済に揚音符をつけて、正像末の史觀を整理して行く。

例へば佛滅が燈明記の第一の計算によらねばならない理由も、それによると、彼が和國の教主と仰いだ聖德太子が末法の初に生れられた事となるからである。親鸞は高僧和讃の尾に、聖德太子の御名を記し、敏達天皇元年正月一日誕生、當佛滅千五百二十一年也と記してゐる。佛教史の重要な出來事を淨土教的正像末の史觀によつて整理して解釋して行く彼の傾向の一例である。

元來歴史は、過去の事實の記述であるが、記述は常に現在に於ける未來への企畫によつて評價せられ、整理せられる。故に歴史に於ては現在から未來への企畫が、絶えず過去の史實そのものの核心にまで滲透してゐる。そして此の事は、史觀となれば、一層明瞭である。しかし、それと同時に、企畫も又、逆に過去によつて限定せられた被投的企畫でなければならぬ。親鸞に於ても、淨土教による解脱は正像末の歴史によつて限定せられた被投的企畫であり、

正像末の史観は、又、此の實踐的な企畫によつて評價され、整理せられた佛教史の概観である。我々は、正像末の史観に於ける解脱への方向を、(その現在から未來への方向を、)此の史観によつて限定せられた現在の解明を通じて明にして行く事としよう。

(二) 現在は、佛滅二千百七十三年であり、「鬪諍堅固にして白法の隠没せし」時代である。末法燈明記には「末法の中に於て、但言教のみあつて行證なし。若し戒法有らば、破戒あるべし。既に戒法なし。何の戒を破するに由てか破戒あらん。破戒猶無し。況んや持戒をや」と云ひ、「賢へば獵師の身に法衣を服するが如し」と云ひ、「妻を蓄へ子を挾む」と云ひ、「手に子の臂を索き共に遊行して酒家より酒家に至り、我が法の中に於て非梵行をなす」と云つてゐる。正像末和讃や愚禿悲歎懐の和讃をみれば、此の如き親戀を包む世界の姿は、一方では時代の姿として許す所なく裁かれてゐるが、他方又、此の時代の姿はそのまま自己の姿として批判は自己批判として、懺悔せられ悲嘆せられてゐる。有名な彼の「悲しき哉。愚禿戀、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の數に入る事を喜ばず、眞證の證に近づく事を樂まず。恥づべし。傷むべし」と云ふ言葉は深く我々の魂に滲み入る。正像末の史観が現在から未來へ被投的企畫として救済を意志してゐる以上、此の歴史的に結果して來た現在の世界的罪障を現存在である宗教的實存が自己に荷負する事は當然であるが、我々はしばらく、其の過程を分析して見るとしよう。

正像末の史観によれば上述の如く、我々末法の人間は深い歴史的な罪障をもつてゐる。そして其があまりに深いものである故に、却つて我々は此の罪障に對して無知であり、無恥である。故に現存在が現在の罪障を荷負する爲には、先づ此の歴史的に由來して來た罪障を自覺しなければならぬ。罪障を自覺する爲には、現在に於て現存在の自覺の

裡に、何等かの形で歴史的な正像末の三時を再び繰り返す事が必要である。——若し正像末の歴史がかく現存在の中に繰返され、繰返しによつて想起 (erinnern) せられる事が出来れば、此の繰返しによつて、正像末の歴史によつて成立した世界そのものも、現存在の裡に内化 (einmühen) せしめられるであらう。——併し現在に於て正像末の三時を如何にして繰返す事が可能であるか。繰り返す爲には我々は何等かの形で正法の時代を再現しなければならぬ。然るに正像末の史觀によれば、正法の聖衆と末法の衆生との間には霄壤も畜ならぬ差違があり、正法の時代の根跡は「遙遠」の月日の間に影もとどめず消滅して了つてゐる。

けれども、末法の無戒は正法の持戒とある形式的な同一性を保持してゐる。破戒でないと云ふ事がそれである。此の事は欺誑の言と思はれるかもしれない。併し人間の日常性は實にかかるものではなからうか。(イ) 日常性は教行證の何一持合せてゐない。而も人は教行證の直接的な統一に安らふ聖衆の如くに安らつてゐる。人は證とし依るべき如何なる地盤をも持たない。しかも證あるものの如くに、語り裁いてゐる。人は行として稱ふべき如何なる規準にも合致してゐない。而も人は自負してゐる。要するに日常性が教であり、行と證とは直接的に此と一である。(ロ) さて此の日常性から證を提出する事を要求するとしよう。例へば死の不安が此の日常性を一撃したとすればよい。人は死の不安によつて、日常性に於て證とされてゐた一切が、無地盤性の深淵へ崩れ落ちて行くのを見る。證は存在しなかつたのである。そこから、新しく證を獲得しようとする努力が生れる。そして此の努力こそ、曩の證を疏外した教行の立場、或は行によつて教證を統一しようとした大乘佛教の立場の現在に於ける反覆である。(ハ) 次に、我々は行を提出する事を要求しよう。證を失つた日常性は、又、教行の直接的な統一も、空しいものであつた事を悟る。行の立場は

我々を限界に導き、我々の懐く理想を罪障と衝突させるからである。かくして我々は證と行とを疏外した末法の立場に再び歸つて来る。そして此度は自覺的に末法の立場に立つ。ところで罪障を自覺する事は、罪障を絶望的なものとする。そして絶望的な罪障は、罪障の無限の深化である。と云ふのは、罪障は絶望的となる事によつて、自己の墮ちて行く事の可能な無限の深淵を絶えず足下に見出だし、見だす事によつて墜落し続けるからである。罪障の自覺は一定の罪に沈湎して其處から出る事が出来ない事ではなく、一切の罪の根柢である根源悪の深淵へ、(無底の深淵へ)墜落しつづける事である。罪は無限に深まつて行く。行證を喪失してゐる彼は絶えず足下の地盤の崩れ落ちるのを感じる。そして目下に開かれた深淵に目眩みし墜ちまいとして戰慄しつづけて眞逆様に墜落する。深淵の側に於て、彼は墜ちる事と避ける事との選擇の自由を持つてゐる。そして、此の自由に選擇する意志をもつ事が逆に働いて、彼を目眩みさせ深淵へと誘ひ込む。シェリングが人間に普遍的な根源悪の可能性が如何にして現實的となるかの問題に就て述べた「恰も高くそそり立つた頂きの上で目が眩んだ者には、いはば或るひそやがな聲が飛び下りよと自分を呼ぶ様に思はれる如く、或は古い物譚によれば、塔へられぬサイレンの歌が、通り過ぎる舟人を渦巻に引込まんと深い底から響いて來るといふが如くである」(シェリング自由意志論)と云ふ言葉も又かかる絶望的な罪障の意味に解する事も出來よう。選擇する自由を持つ意志に對しては、深淵に墜ちる事は可能の一性である。而も可能性として開かれた深淵は必然的な牽引の力として忽ちに現實性となる。そして此の決定はそれにも抱らず自由意志に由來したものである。絶望的な罪障の自覺はかくの如き自由と必然、内在と超越、可能と現實との特殊な相即を示してゐる。囊に二に述べた業の思想は、かかる必然性の中の自由を輪廻の時間の中で、遠く「元初的な行」へと追求したものである。

をして正像末の史觀も業と同一の絶望的な根源的な罪障を超越的な根據から自覺したものである、と我々は曩に考へた。此の事は以上(イ)(ロ)の考察によつて一層明になつたと思ふ。

例へば、「濁世の起惡造罪は暴風驟雨にことならず」と親鸞が道悼の文を和讃に翻譯する場合抵抗がたい罪障のはげしきと、運命的なものゝみがつ根深いパトスが示されてゐるのではないか。暴風驟雨の様な罪障は、單に日常的な立場に於ては發見せられない。但(四)の立場を通じて(四)の罪障の自覺に達した者だけが感ずる罪の感じである。此の和讃が直ぐ前に起心立行に就て語つてゐる所以であらう。墜ちまいとする者のみ目眩みし、起心立行する者のみ暴風驟雨の如き起惡造罪をなす。例へば又、觀無量壽經のはじめに述べられ、涅槃經に續けられてゐる阿闍世王の父王逆害の物語に對する親鸞の理解も、我々が全身で荷負せねばならぬ根深い運命的な罪障に就て教へてゐる。(信末十三左一卅七左)

さて、此の絶望的な罪障の自覺を通じてのみ救済が可能となる。「淨邦緣熟して調達闍世をして逆害を興ぜしめ」と親鸞が讚嘆する如く、根源的な罪障を荷負する事は、救済への全き準備である。深く罪障を痛嘆する者のみ、「無明長夜の燈炬なり、智眼くらしとかなしむな、生死大海の船筏なり、罪障おもしとなげかざれ」といふ親鸞の呼びかけに打てはひびく應答をする事が出来る。

(三) 淨土教の救済は時と機に於て成立する。「またいはく、教興の所由を明して時に約し機に被らしめて、淨土に勸歸するとは、もし機と教と時とそむけば、修しがたくいりがたし。正法念經にいはいく。行者一心に道をもとめんととき、つねにまさに時と方便とを觀察すべし。もし時をえざれば方便なし、これをなづけて失とす、利となづけず。いかんとなれば、濕へる木をきりてもて火をもとめんに、火うべからず、時にあらざるがゆゑに、もし乾れたる薪ををりてもて水をもとめんに水うべからず、智なきが如きのゆゑにと。」(卅四右)「信よこにしんぬ。聖道の諸教は、在世

正法のためにして、全く像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ機にそむけばなり。淨土眞宗は、在世正法、像末法滅、濁惡の群萌、ひとしく悲引したまふをや。(世二右)
474

(一)に於て我々は正像末の三時をのべ、(二)に於て此の三時によつて結果した現在と、現在の罪障を自己に荷負する現在の機とを述べた。(一)を過去(二)を現(存)在(三)を未來と言ふならば、現在から未來へ意圖された救済への意志は、(一)過去の時と(二)現(存)在の機によつて成立する。併し時と機との救済への意志が準備され完成されても、此の時機に相應する教がなければ、救済は成立しない。我々の側からの「現在から未來へ」の道が、佛の側からの「未來から現在へ」將來する道と、道交感應する所に救済が成立する。此の未來から將來するもの、廻向するものとしての教に、時機に於て罪障を自覺した現(存)在が、全存在を賭けて遭遇し自己を此教に委託し盡す所に、始めて救済への機の意志が満たされ、機法一體の信が成立する。又此所に、淨土教の教としての具體性が(時と)機に於て現實的となる。即ち此の遭遇によつて、教と信、法と機とは一體となる。

(二)から(三)への過程が機法一體の信を獲得して後の展開に就ては、それが淨土眞實の立場、新たなる出發である故に今は述べない。但新しく獲得せられた教と信との機法一體の特色に就て少しく述べれば、先づ教に就ては次の事が考へられる。(1) 聖道門の立場に於ては、教は教行證、或は教行の直接的な統一によつて考へられた。教は證や行の主體の即自的な段階である。しかし淨土教に於ては教は時機の主體が遭遇する汝としての絶対他者である。故にそれは教だけで獨自の高次の存在である。(2) 否、教は巖に著讓の語を引揚した如く(二四頁参照)、彌陀の廻向の南無阿彌陀佛の全顯として自己自身の裡から教行證を展開する。即ち教はヘーゲルの概念の如き意義を持つてゐる。(3) 聖道の教は、行・證を疏外すれば、教も「言教のみ」となつて滅盡し、白法は隱退して下ふ。淨土の教は、教が行證を展開し、展開に於て自己同一を保つ。教は此の意味で行・證の統一である。

教と信との關係に就ては次の如く考へられる。淨土教が教の展開によつて教行證の統一をなす次第は、淨土眞實の教行信證の立場の問題であるから、今は詳述しない。但、教行信證と教行證との關係に就て少しく述べるとすれば、大體次の如くであらう。教行信證は、教―行―信、信―行―證の二つの推論式を含んでゐる。宗乘學者が、行信次第、信行次第と呼ぶものが此に當る。教―行―證の推論式は、第一式の終結の信と第二式の端初の信とが媒辭とされ、信によつて推論式の推論式を成立せしめたものである。故に親鸞は教行信證を「教行證」とも、「又教行證を教信し」とも云つてゐる。教の展開がそれと一體である、信によつて支へられてゐる事は第一、第二式を考へれば明に知りうる所である。

ところで日常性の立場から、機法一體の信を獲得するまでの此の過程が三願轉入に相應する。一々の願が、(イ)(ロ)(ハ)の過程を経て獲信に到達する此の經歷の、何處と何處に相當するかは、今は考察しない。我々は、次に明にして行く三願轉入は、正像末の歴史の世界に於て、現(存)在が、自己の中に此の歴史を繰返し想起し内化する所に成立する事を強調したい。此の内化によつて、現(存)在が現在の罪障を自己に荷負する事は、曩に、超越によつて世界の中に自己を見出すと考へた事と同一事の表裏である。正像末の史觀とそれの繰返しとしての三願轉入とが相應する事は(一)、(二)の(イ)(ロ)(ハ)、が此を示してゐる。

第二 三願轉入

- 一 從來の解釋とその難點 二 邪定聚の機 三 不定聚の機 四 正定聚の機

我々は更に立ち入つて三願の轉入を考察する事としよう。先づ最初に三願の願文を擧げ、次に三願に對する從來の

一般的な解釋を述べて其に對する若干の疑義を提出したい。此等の疑義は最後のものを除いては、皆宗乘學者が既に論題としたものであつて、事新しいものではない。最も忠實な仕方は、此等の論題を客觀的に、化身土卷の本文解釋につれて敘述して行く從來の解釋方法であらうが、我々は三願轉入の論理的方面にのみ目をそそぎ、本文を一節づつ解明して行くのではないから、重要と思はれるものを一括して此所に提出するのである。それも、互に對立する主張を忠實に詳釋して、アポリアを切りぬける事が目的ではなく、從來の解釋が間違つてゐる所があつた事を、此の論題から主張して行きたいのである。故に勢ひ論争する立場の詳述よりは、其が止揚されると抱負する我々の解釋が先になつて了ふ。我々は又、一應獨立な論題の間に連絡をつけ、三願轉入の内容をおぼろげながら指示出来るように努めた。三願の詳細の解明は二以下に行ふ筈である。論題を飛び石として、三願の函を最初に一回する事が一の目的である。先づ三願の願文を擧げる。

第十九願 至心發願の願

「たとひわれ佛を得たらんに、十方の衆生、菩提心をおこし、諸の功德を修し、心を至し發願して、我が國に生ぜんと欲はん、壽終の時に臨んで、假令大衆と圍遶して、その人の前に現ぜずば、正覺を取らじ」。

第二十願 至心廻向の願

「たとひわれ佛を得たらんに、十方の衆生、わが名號を聞きて、念を我が國に係けて、諸の徳本を植ゑて、心を至し廻向して、わが國に生ぜんと欲はん、果遂せずば、正覺を取らじ」。

第十八願 至心信樂の願

三願轉入に就いて

「たとひわれ佛を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して、我國に生ぜんと思ふて、乃至十念せん。若し生ぜずば正覺を取らじ、唯五逆と正法を誹謗するをば除く」。

註(一)第十九願 至心發願の願 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

與二大衆一圍繞現其人前者、不取正覺

(二)第廿願 至心廻向之願 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

(三)第十八願 至心信樂之願 設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹

謗正法

親鸞は、又、此三願を教、機、願、往生、によつて分類してゐる。

願 機 往生 教

(第十九願)至心發願之願 邪定聚之機 雙樹林下往生 無量壽佛觀經之意也。

(第廿願)至心廻向之願 不定聚之機 難思往生 阿彌陀經之意也。

(第十八願)至心信樂之願 正定聚之機 難思議往生 大無量壽經之意也。

一般の解釋に従へば、第十九願の機は、念佛以外の餘行を一或は多數にとりまぜて修行し、此の功德を阿彌陀佛に
至心發願して廻向し、極樂淨土へ生ぜんと思ふ者である。此の念佛以外の諸の功德とは、觀無量壽經にとかれてゐる
定善(觀想)と散善(道德)とが此に相當する。第廿願の機は此に對して、かかる餘行を一切打捨てて一向に念佛を勵み、
此の念佛の徳本を佛に至心廻向して極樂に往生せんと思ふ者である。但此の稱名する心に自力の執心がのぞかれてゐ

ない。之に對して第十八願は全く自力の我執を脱し去つた「至心信樂已を忘れた」念佛者の一類に相當する。此の通常の解釋は一應我々を納得せしめるが、詳細に考察すれば、親鸞自身の言葉の上からいつても、又それを追體験する我々の體験からいつても、多少改められねばならないと思はれる節がある。

第一、十九願に對する疑點。親鸞は三經往生文類の中で「觀經往生といふは、修諸功德の願により、至心發願の誓にいりて、萬善萬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、或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教としたまへり。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也」と説てゐる。此の「自力の稱名念佛」と云ふ言葉は、ごく自然に解すれば雙樹林下往生、即ち十九願に就てかたられてゐるのでないだらうか。故に所謂廿願の念佛は、此所では十九願の中に含まれてゐると考へられる。又十九願の願成就の文は「三輩往生の文是なり」(二左)と云はれてゐるが、その三輩往生の文にも「專念無量壽佛」の言葉が出てゐる。我々が此から問題にする方便化身土の十九願の解明(要門釋)の部分も、又多く稱名に就て語つてゐる。それらを考量すれば、十九願の中には、稱名念佛が存在する事はほとんど確かとさへ思はれる。そこで十九願の修諸功德の中に稱名念佛が含まれてゐるか否かと宗乘學の一論題となつてゐる。

(1) 念佛は一切の善を含む善本徳本であるから、修諸功德の中の定散二善と竝べて考へられる事は出来ない。若し萬行隨一(隨一はその中の一分の意)の稱名念佛があるとすれば、萬行を棄てゝ念佛を立てる事の意味がなくなる。此が十九願に念佛をみとめない「念佛不立」の人々の説である。明教院の顯考記がその代表である。(2) しかし此説だけで

は、上述の如く親鸞の言葉や、教行信證の本文と撞着する所が出来てくる。口傳鈔(七十)の「修諸功德の中の名號をよ(り)どころとして云々」等は最も會通し難い文である。故に明教院の流を汲む人の中にも萬行隨一の念佛をみとめる人が出来てくる。道隱は本典略讚に「偏ニ萬行隨一ノ念佛ナストスルトキハ、違スルトコロ多シ。：：己ガ心トシテ稱ヘテ定散トスルユエ、機ヨリ念佛ヲシテ諸行ノ一分ニ墮セシム。此ヲ名ケテ萬行隨一ノ念佛トス」云つてゐる。

(3) 念佛に萬行隨一の念佛、自力の念佛、他力の念佛の三段階を判然とみとめ、十九願、廿願、十八願にあててゐる事は慧空等が代表的であると云ふ。しかし、大體からいへば念佛不立説が定説である。

しかし道隱が「己ガ心トシテ稱ヘテ定散トスル」と言ふ如く、我々が稱名する體驗を反省してみれば、我々がひたすらに眞面目にとなへる念佛が、最初に先づ觀想と道德とを含まない事があり得るだらうか。眞實の宗教は、「本質的には先なるもの」ではあるが、「我々に對しては後なるもの」である。我々に對して先なるものは却つて觀想と道德とである。稱名念佛も、それが生命あるものである限り、先づ第一に此の二に觸れる。例へば、我々は念佛の意義に就て思索し、反省しないであらうか。眞面目な稱名が絶えず我々の行爲を峻嚴に批判しはしないだらうか。我々は或る時には、觀想の途絶えがちな、然し靜寂な法悦に侵りながら稱名し、時には又爲善の喜びに勇ましく稱念する。併し他の時には煩惱にひきづられながら散亂の稱名をなし、時には又、悔恨の涙にぬれつゝ稱念する。此等の稱名念佛は、要するにたとへ我々が念佛の一つに心を向けてゐたとしても、本質より云へば定散の二善にすぎない。それは念佛でない念佛であり、宗教的精神の段階としては、未だ雜行雜修に止つてゐて、善本徳本としての念佛をしない者である。故に稱名念佛も此の段階に於ては定散の二善と同一である、萬行隨一の念佛であると言ふ事が出来る。

第二、廿願に關する疑點。「併し、かく解すれば十九願と廿願とは、如何にして區別されるか。」念佛不立説の人々は、我々に反問するであらう。事實我々は十九願の中に所謂廿願の自力の稱名を認めた。故に若し廿願の善本徳本として、の稱名が、從來の解釋の通りのものであれば兩者の區別はつかなくなつて了ふ。然し一般に認められて來た廿願の解釋は、それ程正確な行き届いたものであらうか。我々は先づ(1)我々に疑ひを起させる「大切の證文」を擧げ、次に(2)それを依據として自力の執心の問題を明にし、從來の解釋が充分でない所を補足したい。(3)此自力の執心の理解は、更に我々を善本徳本の概念の新たな理解に導く。勿論(2)(3)の解明も此所では殆んど問題提出と異ならぬ豫備的解明にすぎない。詳細の解明は三邪定聚の機で行ふ筈である。

(1) 廿願に就ては、我々は親鸞自身の體驗を語る貴重な文獻を参考にすることが出来る。親鸞の歿後、彼の内室惠信尼が末娘に父の想ひ出と信仰とを語つて聞かせた數通の書簡(惠信尼文書)の中に、次の如き物語がある。日附の寛喜三年は親鸞が五十九歳の年である。「寛喜三年四月十四日午の時ばかりより二三日すこし覺えて、その夕さりより臥して大事におはしますに、腰膝をも打たせず、てんせい看病人をもよせず、ただ音もせずして臥して在しませば、御身を探ぐれば暖かなる事火の如し、頭をうたせ給事もなめならず、さて臥して四日と申すあか月、苦しきに、「ま(今)はさてあらん」と仰せらるれば、「何とぞ、たわ事とにや申事候」と申せば、「たわごとにてもなし、臥して二日と申日より大經をよむ事暇もなし、たまたま目をふさげは、經の文字の一時(字)ものこらず、きららかに云ふ、さて見ゆる也。さてこれこそ心得ぬ事なれ、念佛の信心より外には何事か心にかかるべきと思ふてよくよく案じて見ればこの十七八年が其上、げにげにしく三部經を千部讀みて衆生利益のためにとて讀始めてありしを、これは何事ぞ『自

信教人信難中轉更難」とて自ら信じ人を教へて信ぜしむる事まことの佛恩をむくひたてまつるものと信じながら、名號の外には何事の不足にて、必ず經をよまんとするやと思ひ返してよまさりし事の、されば尙少し残れる所のありけるや。人の執心自力の信はよくよく思慮あるべしと思ひなして後は經讀む事は止りぬ。さて臥して四日と申すあか月、『ま(今)はさてあらん』と申す也』と仰せられて、やがて汗たりてよくたらせ給ふて候し也。三部經を實に實にしく千部よまんと候し事は、信蓮房(親鸞の子)の四年、武藏國やらん、上野國やらん、佐貫と申す所に讀みはじめ四五日ばかりありて思かへして讀ませ給はで、常陸へは在しまして候しなり云々」(蕙信尼文書第三通、鶯尾氏「蕙信」信文書の研究八三頁—八九頁)

(2) 親鸞の信仰生活にとつて夢は重大な役割を演じてゐた。彼は淨土を夢見る人であつたと云はれる。併しながら今の場合の此の幻か夢かに於ては、親鸞は逆に其に精神分析を行つてゐる。表面的な一應の事實の底に深い我性——自力の信・執心——を發掘し、それを自覺する事によつて却つて其から超越した事を示す此の物語は、深い意義を持つてゐる。自力の信が、かかるものであれば、我々が万行隨一の念佛の様な仕方でも、餘行を棄てて念佛に歸したとしても、それは決して自力の念佛でない。末だ自力に撞着してゐないのであるから、自力を棄てる等の事は勿論問題にならない。然るに、此の念佛が自己を自力の念佛であると思念して、自力を棄てようとか、棄てたとかと思量したとしても、其は少も問題の核心に觸れてゐない。然るに従來の所謂甘願の自力の執心の解釋には、かかる點が少くないと思ふ。自力の信はかゝるものではない。但、鋭い精神の洞察家、精神の病理學者でもある様な宗教的天才だけが、始めて此の自力の信と云ふ障壁に撞着する。事實、自我の深淵に住む此の惡靈的な我性との葛藤は様、の形で、多くの宗教家の回心の物語の側に見出されるものである。我々は後に甘願を解明する時に、詳細に我性の親鸞的な形態

を問題とする事としたい。要するに、自力の執心は、十九願とは全く別異の稀な宗教的な精神状態である。

(3) さて廿願の自力の執心が以上の如きものであるとすれば、善本徳本としての念佛は、我々を驅りたてて此の我性の深淵へ追ひこむ如きものでなければならぬ。「善本とは如來の嘉名なり。此の嘉名は萬善圓備せり。一切善法の本なり。故に善本と曰ふなり。徳本とは如來の徳號なり。此の徳號は一聲稱念するに至徳成滿し衆禍皆轉ず、十方三世の徳號の本なり。故に徳本と曰ふなり」(廿一右)と云ふ親鸞の解釋は、その爲には名號を對象的に考察して其の徳徳を述べたものであつてはならない。此の言葉は全く體驗の事實でなければならぬ。上掲の文がかくの如く意識の表面に於ける理解でなく、體驗として自己の全存在に於て證せられる爲には、我々は先づ宗教的實存として全存在を賭けて決斷して名號に自己を委託してゐなければならぬ。又その爲には我々は深く根原的な自己の罪障を自覺してゐなければならぬ。一切の善への起心立行が解脱に對して無效であつた罪惡深重の自己が救濟せられ解脱し得るが故に、名號が事實、善本であり徳本であるのである。教行信證の總序は、此の事を判然と物語つてゐる。そして廿願が、宗教的實存の全存在に於ける決斷であればこそ、後に明にする如く、此の決斷の力と熱情べつじやうとに絡みついて、惡靈的な我性も自己を示して來るのである。故に空華派と備前派との、善本徳本の名號を萬善の調和的全體となすか、或は總和となすかの論争は、體驗の主體の問題を忘却してゐる限り、戲論であると言はざるを得ない。

第三、十八願に對する疑點。廿願の上述の理解は更に(1)廿願と十八願との關係(2)三願轉入の時期の問題を明瞭ならしめる。

(1) さて、廿願から十八願への轉入が先の夢か幻かの様なもの分析の場合の如くに、それを自覺する事が却つて

それからの超越であるとすれば、廿願であると自己を自覺しつつ、自覺に於ても猶廿願でありつつづける意識形態は存在しない理である。廿願の精神も決斷に於ては、他力の念佛を選択したのであり、十八願であると自負する。此の自負してゐる所謂十八願が、全存在ををかけて名號に自己を委託し盡したと意識してゐる、かの決斷の底に、猶自力の執心が残つてゐる事を發見するには、廿願の自覺の深化に本質的な一つの過程を経歴した後でなければならぬ。其過程に就いては、廿願の解明の際に此を明にする事としよう。さて、自負してゐた所謂十八願が、自己の深奥に自力の執心を發見すれば、自負してゐた十八願は自己を廿願に貶して了ふ。そして一度廿願に落ちる事によつて却つて逆に十八願に浮び上る。その事が如何にして可能であるかと問はれば、我々は此の「罪の自覺から救済へ」の——今まで既に屢、繰り返して用ひた——道の、此が最後の最高の前提であり、そして又自覺の深奥の而も了、たる體驗の事實でもあると言ふより他はない。^{註一}十八願と廿願とは宗教的精神の本質的な自覺の兩契機であるから、十八願の精神はただ一度廿願から轉入して十八願となつて了つたのではなく、十八願は絶えず廿願を自己疎外によつて成立せしめつつ、又更に其を消滅契機として否定し、十八願に轉入せしめつけねばならない。親鸞が十八願への自己の轉入を「然るに今、特に方便の眞門を出でて、選擇の願海に轉入し」とのべ、その直後に「爰に、久しく願海に入りて」と言つてゐる、この「今特に」と「爰に久しく」との矛盾は、上述の如くに解する事によつてはじめて理解せられるのではないか。

註一 此の廿願と十八願との表裏相即の自覺が體驗の事實であると言ふ事を、此の自覺を成立しめる根拠が超越者としての彌陀の力であると言つてもよい。しかし如何にして、彌陀は此の自覺を可能にするかを更に問ふとすれば、その答は得られない。む

しる間ふ事自身が封じられてゐる。超越者との遭遇に於て、眞に具體的な自覺が成立すると云ふ事は一つ不可思議に屬する。そして此の自覺の了了たる覺知の側に不可思議の感じが存在する事によつて始めて邂逅と言ふ事も意味をもつて来る。

(2) 十八願廿願の以上の關係を理解すれば、兩願の間に時間的な繼起を考へ廿願が必然的に十八願に轉入するとする「果遂の誓まことに由有る哉」と云ふ親鸞の考へは、又廿願と十八願との（決斷の自覺に於ける）區別をみとめな
い「然るに愚禿釋の慧建仁辛酉の曆雜行をすてて本願に歸す。」といふ親鸞の表現や、御傳鈔の「眞宗紹隆の大祖聖人（法然）ことに宗の淵源をつくし、教の理致をきはめて、これを述べ給ふに、（親鸞）たちどころに、他力攝生の旨趣を受得し、飽まで凡夫直入の直心を決定しましたしけり」と云ふ文とすこしも撞着しない。然るに、はじめの言葉と此の二つの言葉が矛盾するものと考へられた所から、宗乘學者の間に種々の異見が生じた。

先の慧空は、親鸞には三願轉入の事實がなかつたと考へ、皆往院は建仁辛酉に親鸞が吉水に法然を訪ねた後に、三願轉入があつたと考へ、道隱は十九、廿願は吉水入室以前の段階であり、吉水入室と共に十八願の境地へ轉入したと考へてゐる。此等の説が代表的なものであると云ふが、孰れも充分な説明とは云へない。勿論三願轉入が理想類型である意味では、轉入の過程が日附によつて明瞭にされる事は必ずしも必要ではない。併し親鸞自身の體驗が此の類型的な轉入と相當密接な關係をもたねばならない事は言ふまでもない。山田文昭氏は越後に配流されてゐる時代に親鸞の内の生活が深化した事實を指摘し、十九願を吉水入室以前、廿願を入室以後とし、十八願への轉入を越後時代の或時期とせられたが、我々も大體此の考に従ひたい。（眞宗史之研 第一—七頁）但十八願への轉入は、後に明にする如く、親鸞が自信教人信の教化活動に入つてからでなければならぬ。故に十八願への轉入は越後時代よりは（彼は此の時代には弟子

を持たなかつたと考へられてゐる）教化活動の始まつた關東時代ではないだらうか。

それから惠信尼文書から明にされて來た、親鸞が叡山時代に不斷念佛會の役員であつた事實も、十九願雜行の中に念佛を含めて考へる我々の主張を裏書きしてゐる。（五三・五四頁參照）

上掲の惠信尼の消息は、我々に又信仰と身體性との問題を提出する。信仰は自覺の深化によつて獲得せられるものであるから、外面的な世界を一切遮斷し、自己を自己と面接させて行く工夫をすればよい。我々は平易にかかる見解を懷く。然るに此處では、信仰は、單なる自己内反省の中心を離れて、それに對しては周邊的偶然的とも思はれる夢か幻か様なものに注意をむけてゐる。勿論、我性を發掘する唯一の道が、夢や幻でなければならぬと云ふのではない。しかし夢や幻に顯になる身體性の契機は無視せられる事が出來ない。此の身體性は覺醒時には、却つて、意識下に沈んで了つてゐる如きものである。身體は表現の立場からも、制作の立場からも問題とせられる。併し、かくの如き立場は、ことごとく人間に内在的な立場である。故に人間が超越的なものと面接する時のみ成立する信仰とは、全く立場をことにする。信仰に於て問題となる身體性の問題は、表現的・制作的等々の身體では決してない。故に我々が、今、夢や幻を問題としても、信仰をも表現の立場から了解乃至解釋する事に着手してゐるのでは斷じてない理である。我々は、人間が超越的なものに面接し、人間内在の立場を越えようとする場合に、此の身體性が如何なる意義を持ち、如何に作用するかを問題として居るのである。

表現の立場に於ては、身體と生とは直接的な關係を保つて居る。表現と同様に、制作等々の立場も亦かくの如くである。故に、身體と言へば、それを荷負する主體との間に直接的な關係を考へ、身體が主體に對し、其と對立する或

は、主體よりも一層主體であるものとしては、充分に考へられて居ない。身體が表現的等々に考へられてゐる限り、信仰が身體を媒介とする事を避け、身體からは斷絶された對自的な自覺である事を強調し、自己を自己の内面にのみ沈潛させて行くのは當然である。

併し身體的なるものは、宗教的實存にとつて實は種的基體と同様の意義を持つたものである。種的基體と云ふ言葉は唐突の感がある。併し、種的基體としか譬へ様のない、又實際に種的基體と密接な關係を持つた宗教的身體性が存在する。キエルケゴールは、宗教的實存の決斷に就て、觀念論の決斷は一氣に紙上で成立する。併し、眞の實存的な決斷は、成立せしめる爲には時を要する。その理由は、宗教的實存が決斷する時に、それと同時に彼は既にそれまで反對に決斷してゐたと云ふ事が成立する。故に決斷は、此の反對の決斷を媒介として、その負債を支拂つてのみ、始めて具體的に決斷となり得るとのべてゐる。我々はかかる決斷と共に成立する、而も既往に成立して了つた反對の決斷の、現在に於てひしめき合ひ、宗教的實存の決斷と對抗し、抗争しあつてゐる場所として身體性を考へたい。過去の行動の蓄積として、現實の決斷の主體に働きかけてゐる力が此の身體性なのである。故に宗教的決斷が眞に自己を生ず爲には、此の自己と對立する、自己が其所から生れた、種的な既往の決斷の全體を自己として荷負しなければならぬ。對立する身體性の契機に自己否定的に關係し、此を媒介としてし、基體を主體たらしめる行が、眞に決斷をして決斷たらしめる。キエルケゴールの言葉を今廿願にあてはめて考へるならば、宗教的實存が「念佛をとりて、信じたてまつらん」と決斷した時、その決斷が具體的である限り、それまで反對に決斷して居たと云ふ事が生ずる。故に決斷は反對の決斷を通じて自己の負債を支拂ひ得て、始めて眞の十八願の決斷となる。十八願への決斷が抽象的に一氣に

成立せず、具體的な支拂ひの時間を必要とし、「少く残りたる所」を止揚しうるまで甘願に止まらねばならなかつた事も、又、甘願が身體性の底に、十八願と對立する無意識的な我性を藏して居て、決斷と對立し彌陀廻向の力に抗ひつづけてゐた事も、此の見地からすれば、當然と言はねばならない。具體的に言へば、身體性への注視は、我々が身體的に存在する限り恒に持つて居る身體的狀態の知覺をより繊細に敏感にして、不注意の場合には見逃して了つた様な事項からも、それを熟視し精察して、精神の狀態を診斷する事に努める事ではない。親鸞の先の例はアプレアクチオン (Abreaktion) であると考へるべきである。そして、親鸞が自己分析的にアプレアクチオンをなし得たのは、彼の信仰が、行的に身體を媒介し、止揚する事が出来る方法を取つてゐたからである。と云ふのは、念佛に於て、猶足らざる思ひのした彼は、「自ら信じ、人を教へて信ぜしむ。難中轉たまたま更難し。大悲弘く普く化するは、誠に佛恩を報ずる事を成ず」と云ふ善導の文を反省して自信教人信に踏み出した。しかし此の足らぬ思は、此によつて却つて深化したと言ふ事が出来よう。何となれば、教化生活に踏み出す事によつて彼は人間の深奥に潛む根強い我性に撞着し、始めは満ち足りぬ思や重苦しい不安の底に何かある様に思はれた此物を深く反省し、懺悔する機會を與へられたと考へられる節があるからである。その理由は次の如くである。

甘願の自力の信は、「本願の嘉號を以て己が善根となす」顛倒に成立する。三經往生文類の説明には「しかりといへども、定散自力の行人は不可思議の佛智を疑惑して信受せず、如來の尊號をおのれが善根として、みづから淨土に廻向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名號を稱念しながら不可稱・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがふ。そのつみふかく重し」としてゐる。如來の大悲への疑が邪見憍慢の形態をとる所に自力の執心が成立する。そ

して此の邪見憍慢とは、如來よりたまはりたるものを、篡奪して此を己が善根とし、それによつて却つて如來と對立し、反抗してゐる我性の顛倒の見である。ところで「如來よりたまはりたるものを」「我物顔とする」「荒涼さ」は、親鸞が彼の弟子達がわが弟子ひとりの弟子と爭論した場合に手痛く叱つた言葉である。(嘆異鈔六)併し、親鸞は身に覺えない事を弟子達に語つたのではなく、却つて彼自身教化の活動がつねに名利と相即して居る事を痛歎して居た。「小慈小悲もなければ、名利に人師をこのむなり」と懺悔した親鸞は、此の教化活動の間に、絶えず重苦しい我性の癖を感じてゐたのではないか。そして此の惱があればこそ終に最後の分析へと驅り立てられたのではないか。

一般的に言へば信仰の立場から問題とせられる身體性の問題は、第一に我性ととの關係に於て、第二に時間的持續性に於て、第三に決斷との關係に就いて、此を詳述しなければならぬ。

第一の問題はキリスト教に於ては「肉の中の刺」として、佛教に於ては阿頼耶識、末那識の問題として、互に特色のある理解を示してゐる。唯識論の完成者であつた世親が、始めて眞の意義で彌陀淨土の願生者であつた故に、我々は廿願の解明の際に此の問題に觸れなければならない。第二の問題は罪の繼續と信仰の相續の問題である。「罪の繼續は新しい罪である」と云はれる如く罪の繼續は罪の自覺深化に對して必然的な契機である。同様に信仰に於ても、信の相續は信仰の本質的な契機である。罪の繼續と深化の問題は、矢張り廿願の解明の際にふれる筈である。信の相續に就ては「一念多念」「三不三信」等が問題となつてゐる行卷信卷に於て充分に検討を加へるであらう。要するに此等の持續の問題は習慣的なるものに染むだもの熏習したものとして、身體性を離れては考へる事が出来ない。第三の問題は、道元が「身心學道」と云ふ如く眞の宗教的實存の決斷は身心の決斷でなければならない。十九、廿、十八

の三願は身心の決斷の反覆、具體化であると云ふ事が出来る。そして決斷が身體性を媒介とする事が、他方では自信教人信の教化の問題と結合してゐる故に、媒介は眞に行的媒介でなければならぬ事を、我々は廿願から十八願へ轉入する際に、親鸞自らの言葉によつて、以上の推測よりは一段と明瞭に指示する事が出来よう。

二

宗教的精神の第一段階として、我々は十九願の本質を解明しよう。親鸞は十九願の「菩提心を發して諸の功徳を修し、心を至し、發願して我國に生ぜん」と欲はん」の修諸功徳を觀無量壽經に説かれてゐる定善散善（觀想と道徳）であると説明する。併し一切の觀想や道徳が、ただそれだけで、宗教的意味を獲得し得ない事は明である。親鸞は淨土和讃に、「諸善萬行ことごとく、至心發願せるゆえに、往生淨土の方便の善とならぬはなかりけり」と和讃してゐる。そこで一切の觀想や道徳は、至心發願する事によつて、始めて、宗教的意味を帯びて來る事が明となる。故に、我々は先づ至心發願の本質を解明にする事としよう。第一に、我々は如何にして至心發願するのであらうか。此の問題に對する答は、此願の「壽終に臨んでもし大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずば」と云ふ文の中に暗示されてゐる。十九願の精神は臨終に佛の來迎を望んでゐる。觀無量壽經は、九品（九種類）の人に對する、佛の來迎の仕方の相違を説き、阿彌陀經は一心不亂の念佛行者には、命終の時に、阿彌陀佛が諸聖衆とともにあらはれ、念佛行者は心顛倒せずして忽ちに極樂國土に往生すると教へて居る。此等の聖言をたよとして、臨終に正念に往して佛の來迎にあづかりたいと祈る心に、我々は死の不安を見出す事が出来る。此十九願の精神は、絶えず壽終に就いて考量し、死に對して準備してゐる。

死の不安と來迎との關係は、我々の推定からだけでなく、又史實の上からもたしかめられる。時代の不安が増し、無常感が世を覆ふにつれて、來迎によつて往生に異相のあつた男女の往生傳がつぎ／＼に制作せられた事も、不安と來迎との關係を物語つてゐる。又來迎の圖繪に就いても同様の事が言はれる。靜かに西の空に浮んで居る雲の上に示現する佛や聖衆の姿は、時代が不安期に入るにつれて、雲は嵐の雲の如くに速力を帯び、佛と聖衆は緊急の場にかけてつけようとする趣を示して來たと云ふ。

死の不安と來迎との關係を明白に意識的に示してゐるものに善導の有名な無常の偈がある。「諸衆等聽きたまへ、日沒無常の偈を説かん。人間忽々として衆務を營み、年命の日夜に去る事を覺らず。燈の風中に滅たんことを期し難きが如し。忙々たる六道定趣なし。末だ解脱して苦海を出ることを得ず、云何が安然として恐懼せざる。各々聞け強健有力の時、自勵策勵して常住を求めよ。此の偈を説き已りて、更に當に心口に發願すべし。願くば弟子等、命終に臨んで、心顛倒せず、心錯亂せず、心失念せず、身心に諸の苦痛無く、身心快樂にして禪定に入るが如く、聖衆現前したまひ、佛の本願に乗じて、阿彌陀佛國に上品往生せしめたまへ。乃（往生禮）至（讚偈）

此によると死の不安が來迎を望む心の前提である事が明である。淨土三部經に説かれた此の臨終來迎の誓は、死の問題に對する深い用意を以て、此等の經典が作られた事を示してゐる。そして死の不安によつて現世否定に到達した極樂淨土の願生者達にとつて、最も強く彼等の心を引付けたのも此の誓であつた。彼等は死の問題を臨終來迎に於て思索した。道綽の安樂集、善導の觀經疏、往生禮讚、源信の往生要集、法然の語錄の中に、臨終來迎に因んだ、死の解釋を發見する事が出来る。我々は今一人一人に就いて、その個性的な死の理解を説明して行く暇はない。故に、特に法然の理解を念頭に置きながら、諸説を合糅して考へて行く事としよう。我々は死が臨終現前の誓に因んで理解されて

ゐると言つた。それは臨終現前によつて望まれてゐる事の反對が死に於て不安に感ぜられてゐるからである。臨終現前の願に誓はれてゐる事を裏返して見れば、曩に述べた如く此願が此の不安を前提としてゐると言ふよりは、寧ろ此願が死の不安の一形態であると言ふ方が一層適切な事に氣がつく。

先づ臨終に於て心顛倒せず、心錯亂せず、心失念せずと云ふ望には、死に對する覺悟が重大な關心である事が知られる。何故に、死に覺悟して對する事がそれ程重大であるか。何故に下品生の惡人が命終に臨んで十聲念佛すれば即ち往生すると觀無量壽經に説かれてゐるか。此の問題に對しては道綽のすぐれた解答を参照すべきである。道綽の決論は、簡単に現代的に言へば、此所では全存在可能が問題なのだと言ふ事になる。臨終に於て、その人の生存の全體が——前世の生存をも含めて——總決算されてあらはれる。又臨終の一念の大勇猛心は一形（一生涯）の力を一時に盡して用る故に、生涯の惡業を消滅する増上の善根である。逆に「若し人臨終の時、一念の邪見生ずれば、増上の惡心なるを以て即ち能く三界の福を傾けて惡道に入る」とも説かれてゐる。（安樂集 卷上）法然にとつても、臨終の善惡は、信仰の試金石である。年ごろ念佛申したる人も臨終が悪ければ、「げにげにしき」「人目をかざつた」念佛者であつて、外觀はともあれ、「我心に於ては劣つて」居た證據である。臨終の在り方が全存在の在り方を示す故に、それは又、人目でない我心と結び付いてゐるのは當然である。ところで死に於ける覺悟が重大であればある程、それを堅持する事が困難であり、堅持した人が稀であつた事が氣付かれる。困難の理由としては、凡そ二が考へられてゐる。第一に死が期し難い不定さで我々を襲ふ故に、我々は準備して死に對面する事が困難である。第二に斷末塵の苦みがある。勿論經驗的には、或人は病なく「うるはしく死に、」他の人は苦悶して死ぬ。最後の苦みにも程度の相違があると感

じられる。往生要集には、「惡業の人は命盡くる時に、風火先に去る。故に動熱して苦多し。善行の人は命盡る時、地水先に去る。故に緩漫として苦なし」(卷上)と述べて居る。併し、最後の「かみすちきるが程の」臨終に就いて言へば、すべての人は同様に苦悶する。死苦は人間の八苦の一として人間には、本質的なものであるからである。かくして臨終に顛倒するとすれば、我々は必然的に惡道に墮ちねばならない。そして、死に於て惡道に墮ちる墮ち方は、又死に特有のものである。人は「冥々として獨り逝か」(往生要集卷上)ねばならない。死に於て、人生の孤獨性が明瞭になる。「人は獨り死して行く」と云ふバスカルの言葉の如くに、大無量壽經にも、「人間は愛慾の廣海の中に獨り來り獨り往く」と教へられてゐる。

要するに死は、最後の——全存在に關する——期し難い——斷末魔の苦を持った——孤獨の——自己の存在に關係する問題である。

さて、此の斷末魔の苦と、期し難い不定性とは、阿彌陀佛の來迎によつて救はれる。法然の解釋に従へば「又後世者とおぼしき人の申すげに候は、まづ正念に住して、念佛申さん時に、佛來迎し給ふべしと申すげに候へども「小阿彌陀經」には、「諸の聖衆と與に現に其の前に在す、是の人終る時心顛倒せず、即阿彌陀佛の極樂國土に往生する事を得」と候へば、人のいのちのをはらんとする時、阿彌陀ほとけ聖衆とともに目のまへにきたり給ひたらんを、まづ見まいらせて後に、心は顛倒せずして極樂にむまるべしと心えて候」(拾遺和語 檢錄卷下)又、臨終としては期し難い死も、來迎する佛の方からは豫明せられた時に起る事は言ふまでもない。死の孤獨感に對しても、佛は諸聖衆と共に現在すると説かれてゐる。大衆に圍繞せられて心にぎやかに往生する念佛行者は、死の寂寥から解放される事が出來ると言

へよう。

浄土家の死の解釋を合様しながらも、我々はすこしも肝腎の親戀には觸れる所はなかつた。實は親戀が此の問題に關して全く別の見解を懷いてゐたからである。彼にとつては、信仰の決定するその時が「前念命終・後念即生」であつて、生死の轉換が本質的には、此の時に行はれて了ふ。故に臨終の善惡は、問題とはならないのである。法然に於ても、信仰は平常に決定すべき事が強調された。しかし同時に、臨終は信仰の本質的な契機であつた。故に臨終現前の願は重要な意義を持つて來る。併し親戀に於ては、臨終は信仰の必然性よりは、業法の必然性と結合してゐる。故に眞實の信は臨終現前の十九願とは獨立のものとならざるを得ない。親戀はかくして信を臨終現前の思想から切り離し、後者を十九願の發菩提心、修諸功德、至心發願欲生我國と結合した。十九願を化身土卷には「既にして悲願有すしよ。修諸功德之願と名く。復臨終現前之願と名く。復現前導生之願と名く。復來迎引接之願と名く。亦至心發願之願と名く可きなり」(一左)と云つてゐる。又「先づ善信(親戀)が身には、臨終の善惡をば申さず、信心決定の人はうたがひなければ、正定聚に住することにて候なり」(宋鑑 鈔六)或は、「信心まことにならせ給ひて候人は、誓願の利益にて候うへに、攝取してすてずと候へば、來迎臨終を期させ給ふべからずとこそおほえ候へ。いまだ信心さだまらざる人は臨終をも期し、來迎をも待たせ給ふべし」(同 一六)或は「來迎は諸行往生にあり、自力の信なるが故に。臨終といふ事は諸行往生のひとに言ふべし」(同 一)と云ふ親戀の消息はその證據である。

さて來迎と諸行往生と、或は臨終現前と至心發願との關係は、來迎・臨終現前が死の不安である事が分ればただちに明となる。死の不安無常感によつて菩提心を發す(或は至心發願する)事は佛教の典型的な求道過程であるからであ

る。親鸞の著述や消息の中で、生のままの無常感を問題としてゐるものは大變少い。無常の問題も、つねに罪惡の問題と一つになつた形であらばれて來てゐる。我々の今問題として行くのは、此の様な進んだ複雑な形態の無常感ではなく、最も單純な、例へば親鸞が「源空三・五・のよはひにて、無常のことはりさとりつつ厭離の素懷をあらはして菩提のみにぞいらしめし」と云ふ場合の無常感である。此の無常感と發菩提心との定型的な關係を次に幾分分析して見よう。

我々は死が期し難き不定さで我々を襲ふと言つた。しかし、死を不安ならしめる不定性は死が襲ふ時が未知であると言ふ事には盡きない。善導は上掲の「燈の風中に滅なん事期し難きが如し」と云ふ偈の少し後に又「無常念々に至り恒に死王と居す」と云つてゐる。死の期し難き不定さは、生が念に死と共に居る時の感じである。無常感は「強健有力の時」に死を先驅する所に成立する。そこから、我々は無常感が人生の全體に投げかける特殊の問の性格を明にする事が出来る。此の問は生と死が無常感の中に正と負の電極の様に並存し、互ひに交流しながら位勢を嵩めてゐる事によつて成立してゐる。一方では生は日常的な存在に於ては到達出来なかつた存在の全體性を死を通じて獲得しながら、而もその全體を再び不安のあらはにする無の中に流して了ふ。無常感に於て、我々の日常的な關心の全體が其と交渉する自己をも含めて、その存在の意義に就いて「何故に」と問ひつめられる際に、死の猝に嵌込まれた存在の全體が示す白けた興ざめた姿がそれである。しかし他方では、生は死を通じて位勢を嵩め、存在はかつて知らなかつた問ひの眞摯の裡に全存在を凝結させる。無常感に於ては死は生によつて先驅されるが、それと共に生の最後の點であつた死が、逆に生に侵入し、生の根源的な根據とさへなつてゐる。併し生は、此の自己を包む死に鍊鍛されて、かた

はづみのある問の力となる。問は率爾のものではない。それは現存在の深い根源的な氣分と共に問はれる。又此の問を問ふ事が、決斷であるとも自由であるとも、内的行爲であるとも云はれてゐる。此の問は古い姿に於ては、人生の老病死苦に胸を打たれた後に釋尊に起つた問であり、現代的に哲學的に整理された形に於ては、ハイデッガーの「形而上學とは何ぞや」に巧妙に解明せられてゐる問である。要するに生と死とが火花を發する所に此の問が成立する。我々は、生と死とが此の問の中に交互に媒介し合つてゐると言つてもよい。

しかし、此の問の根源的な無常感の氣分の中には、行爲的な生死の媒介よりも、一層自然的な分種の直接的同一性に近い所がある。第一に、無常感は雷の様に、選ばれた人の上に落ちる。そして、此の選擇には、運命を思はせる偶然性がひそんでゐる。品性の氣高さ、良心の鋭さ等の理由で、此の人が將來無常感を持つにいたる事を推定する事は出来ない。勿論高い木程落雷の可能性は多い。しかし雷は曲つて落ちる。同じ事を無常感は、縁熟し機あらはれて感ぜられる、直接的な體驗の事實であると言つてもよい。「汝無常を感ずべし」と云ふ言葉は少くとも生のままの無常感には妥當しない。第二に、無常感には強さの相違がある。生に侵入した、或は生によつて先驅せられた死の力が、強ければ強い程、又此に對立する生の分種の力が其に應じて、強ければ強い程、兩極の發する火花も大きい。しかし無常感自身は、それが強いものであればある程、此の交互の關係に就いて無自覺である。第三に無常感と問との間には斷絶がない。無常感の根源的な氣分そのものが、言葉で表はされる先立つて既に問であるとも言ふ事が出来る。無に滲透された存在の全體が示す奇異性が我々を惹きつけ、驚異を呼び起し、此の驚異を根柢として「何故に」との問が發生するとハイデッガーは云ふ。併し注意して見ると、不安の顯示する奇異性の裡にも、驚異の裡にも既に問が潜ん

でゐる。勿論問ひが発生するまでの此等の段階を區別する事は無意義ではない。併し無常感が發する問は、此の三段階を一直線に進行して解決に到達するのではなく、問は又、最初の奇異性へ振り戻されてゐる。奇異性―驚異―問の間で問は振り運動を行ふ。そこに奇異性にも、驚異にも、問が潜んでゐる所以があると思ふ。問によつて、問はれる存在の全體は彌々奇異となり、問は益々驚異の念に打たれて、問を問つづける事となる。此の問の振り運動によつて、問の氣分と、問の決斷自由等と解されてゐるものとの間の間隔も、同様に連続的につながれてゐる。決斷や自由は、我々が此の間を回避せず、奇異と驚異と問とに、自己を委ね盡して、あくまでも問を問つづける事である。「無常感―問―決斷」、「奇異と驚異―問―問を問つづける事」、の間には、截然とした區別がない。故に生死に關する問は、其が未だ問の姿を取つてゐる限り、たとへ自由・決斷が問題になる程位勢を嵩めたとしても、猶直接のあり即自的な生死の媒介であつて、行爲的とは言ふ事が出来ない。

此に對して生死の問がその側まで來てゐる自由・決斷・行爲を對自的とし、生死を眞に行爲的に媒介しようとするものが「發菩提心」であり「至心發願」であると我々は考へる。問を答への追求として、實踐的な求道に發展させたものが、眞の宗教的實存の決斷であり、自由であり、行である。それは無常感に端を發し、問を媒介として成立する、對自的な、行爲的な、生死の媒介である。發菩提心、至心發願の淵源が以上の如きものであれば、それが觀想的、倫理的性格を持つ事は當然の事であらう。既に上述の問が、ハイデッガーが巧みに示してゐる様に、問ふ者と問はれる對象との間に、單なる問にみられない獨自の止觀的觀想的な構造を示してゐる。發菩提心によつて發起せられる完善―觀想―は、此の問の構造を更に一步すすめたものである。發菩提心が、問の行爲にまで發展した眞の決斷であると

すれば、其が倫理的な性格を持つ事は言ふまでもない。定善も散善も、ともに善として示されてゐる所以である。

我々は如何にして「至心發願」するかを問ひ、臨終現前之願とよばれ又至心發願之願とよばれてゐる十九願の「臨終現前」と「至心發願」との論理的な關係を明にしようとした。親鸞は此の點に關しては何事も語つてゐない。故に我々の論述は、彼の思索の背景である七祖に、ことに法然にたよらなければならなかつた。我々は又至心發願之願か修諸功德之願とも呼ばれ、觀無量壽經の定善と散善とがその内容となる事の可能性をも、先の論述の結果として示した。此等の敘述のうちで我々はほとんど教行信證にたよる事が出来なかつた。併し、次の至心發願欲生の本質に關する問題に就いては、我々はただ教行信證のみを語らせれば充分である。(未了)