

三願轉入に就いて (承前)

武 内 義 範

第十九願設我得佛、十方衆生、發、善、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、な、る、願、文、中、で、我、々、は、臨、壽、終、時、以、下、の、文、に、死、の、發、見、し、至、心、發、願、欲、生、の、三、心、を、此、の、無、常、感、の、根、源、か、ら、明、に、し、た。以上が第一の「我々は如何にして至心・發願・欲生の三心を發起するのであるか？」に對する解答であつた。我々は第二に、「此の三心は何であるか」を明にしなければならない。

觀想と道徳とを主題とする觀無量壽經を第十九願の解明と觀戀が解する事に就いては、幾分既に此にふれて置いた。觀戀は、至心・發願・欲生の三心を解する際に、其等を觀無量壽經の「佛阿難及び韋提希に告げたまはく、……若し衆生有りて彼の國(極樂國土)に生れんと願ふ者、三種の心を發せば即便往生す。何等かを三と爲す。一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心具すれば必ず彼の國に生る。」と云ふ文の三心と置換して解明して行く。併し、前者の三心が後者の三心と全く同一であると云ふのではない。ある複雑な置換の手續が加えられて、始めて後者が前者を解釋する事となる。此の複雑な手續が、實は三願轉入の、從つて又、化身土卷の全體の核心であつて、方法であると共に内實である此の原理を、理解するか、しないかに、三願轉入(故に又化身土卷)の解釋が成立するか、しないかが懸つて居ると思はれる。故に我々は以下幾分詳細に此の手續を説明しつつ、問題の三心を明な

らしめる事としよう。手續とは、古來化身土卷の一論處として異説の多い顯彰隱密の義である。

我々は又龔に、觀無量壽經に解かれて居る道徳と觀想とが道徳や觀想がそれだけでは宗教的であると言ひ切る事が出来ず、究極の所、至心・發願・欲生の三心によつて始めて宗教的意義をもつ事をも述べた。此の三心は、觀想と道徳と云ふ内容に對して、此を宗教化する形式原理であると言ふ事も出来よう。ところで、此の形式と内容とを融合せしめるものが又「顯彰隱密の義」である。故に我々は以下に顯彰隱密の義を詳説する事としたい。

(一)顯彰隱密の語義 觀無量壽經は、王舍城の悲劇を序分として居る。王舍大城の大王頻婆沙羅の王子阿闍世は、惡友提婆達多に親しみ、父王を殺し、母韋提希を牢獄に幽閉した。時に韋提希幽閉せられ已りて愁憂憔悴す。遙かに耆闍崛山にむかひて、佛の爲に禮をなして此の言をなまきく、如來世尊、在昔の時、恒に阿難を遣はして來らしめて我を慰問したまひき。我今愁憂す。世尊は威軍にして見たてまつる事を得るに由なし。願くば、目連と尊者阿難とを遣はして我が與めに相見せしめたまへ。是の語をなし已りて悲泣雨淚して遙かに佛に向ひて禮したてまつる。未だ頭を擧げざるの頃に、その時、世尊者耆闍崛山にましまして、韋提希の心の所念を知しめして、即大目犍連および阿難に勅して空より來らしめ、佛は耆闍崛山より没して王宮に出で給ふ。時に韋提希禮し已りて頭を擧ぐるに世尊釋迦牟尼佛を見たてまつる。身は紫金色にして百寶の蓮華に坐したまひ、目連は左に侍り、阿難は右に在り。釋、梵、護世の諸天は虚空のなかにありて、普く天華を降らして持用つて供用し奉る。時に韋提希、佛世尊を見たてまつり、自ら瓔珞を絶ち、身を擧げて地に投げ號泣して佛に向ひて白して記さく世尊我宿何の罪ありてか此惡字を生める。世尊又、何

等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷屬たるや。唯願くば世尊。我が爲に廣く無憂憐處を説きたまへ。我當に往生すべし。閻浮提の濁惡世をば樂はず。此の濁惡處には地獄餓鬼畜生、盈滿して不善聚多し。我願くば未來に惡聲を聞かじ。惡人を見じ。今世尊に向ひて、五體を地に投じ求哀懺悔す。唯願くば佛日、我に清淨業處を觀ぜしむる事を教へたまへ」と。

かくして世尊は極樂世界、阿彌陀佛所に往生する方便として韋提希に觀想と道徳を教へる。

さてかくして説き起される觀想と道徳に對する教説の中には、觀想によれば、韋提希に對して顯かなる釋尊の語の部分の傍に、釋尊と彌陀如來に對してのみ明なる部分が存在する。前者が顯の義であり、後者が彰、隱、密の義である。ところで「韋提(希)は即ち是れ女人の相なり。貧賤其足の凡夫の位なり」(十四五)であつて、十九願の機の代表者である。故に顯彰隱密とは「十九願の機に對して明かなるもの」と「十八願の機に對して明かなるもの」との二義であると言ふ事が出來よう。觀無量壽經にかかる兩義性のある事を、觀懺は次の二點から主張する。即ち彼は此經の中で「十八願に對して明なる」隱或は隱彰(密)の義が何處と何處に指示されて居るかを立ち入つて述べて居る(六六一)。經典の解釋の細部に互る故に今は述べない。(註)更に又、かかる解釋は善導の觀經の疏の精神でもある。觀懺は若干の善導の文を引證して、自己の主張の權威とする。我々は此等の文をも割愛する事としよう(八五—九五)。

さてかかる顯彰隱密とは如何なる意義を有するのであらうか。我々は義に三願轉入を主題とする化身土卷をヘーゲルの精神現象學にたとへた。今、顯彰隱密の概念をヘーゲルの現象學に因んで言へば、我々は、此學に獨自な「意識に對して」と「我々哲學者(絶對知)に對して」なる用語の意義に相當すると考へる。ヘーゲルの現象的精神の自覺

行は、いはば此の二つの照明の交錯する所に成立して居る。今此の概念を佛敎學的用語をもちひて幾分説明し、并せて我々がかかる用語を此所に提出する事の決して不自然ならざる事を明にしよう。

周知の如くヘーゲルはシエリングの一切の差別を拂拭する絶對觀より出發し、かかる絶對が相對より絶對に到る通路もなければ、又絶對より相對に還來する道もとざされて居る事に氣付き、シエリングの哲學を一步前進せしめた。シエリングの徹知的直觀による絶對の把握を、シエリングの絶對知は「ピストルから打出されてもしたかの様である」と非難し、かかる絶對者は「凡ての牛が黒い夜」にすぎぬと嘲笑したヘーゲルは、相對的意識を絶對知へ導く過程を建設し、此を絶對知に必然的な媒介とした。精神現象學はかかる相對から絶對へ通路である。ところで、同様の事が佛敎の中に於いても繰返し問題とされて居る。大乘空觀なるものは、一切の差別を撥無する無差別であると説かれる。一切の相對を超越する故にかかる無差別・空は、シエリングの絶對と相似すると言ふ事も出來よう。事實、空觀の一應の完成者である龍樹に對立して居ると考へられ、又空觀派と對立した唯識學派によつて其後更にその敎説を一層深化展開せられた解深密經——此經は、問題史的に考察すれば、その成立が大智度論以後のものである事は明である(小野博士佛書解説)。——勝義諦相品第一にはシエリング的絶對觀に對してヘーゲル的な批判が下されて居る。唯識學派が意圖した事も相對と絶對との媒介を空觀の地盤の上に建設する事であつた。而して此事は、空觀そのものが充分展開して居なかつたとは言へ、無視して居た事ではなかつた。蓋し、單に相對と對立する絶對は、此の對立の故に相對に隨し、絶對としての眞の空用を發揮する事が出來ない。故に龍樹に於いても、絶對知(勝義諦第一義諦)を相對知(世俗諦)と媒介せねばならぬ事が強調せられた。龍樹の因施設と言ひ假と言ふものはかかる勝義諦が、世俗諦に

廻光返照せられ、勝義諦が自己を世俗諦に於いて「知らしめ」「顯し出して」「行く事であると言ふ。龍樹が因施設に十二支縁起や六波羅密を考へて居るとすれば、此の十二支縁起が生死老病の人間の現存在を無明の實存の深淵にまで掘り下げて自覺し、自覺によつて解脱して行く過程であり、六波羅密が般若波羅密（絕對知—到達彼岸知）に達する六段階である故に、因施設とは宗教的精神の自己内化の過程である事は明であらう。因施設、假（名）が如上の意義であるとすれば、其處では廻光返照せられた勝義諦の光が、世俗諦の行く道を照し示し此を導びき引き上げつつある事は明な事柄である。そしてかかる勝義諦がヘーゲルに於ては、我々（哲學者、絕對智）に對して」と呼ばれ、世俗諦が「意識に對して」と呼ばれて居る。而して此の世俗諦より勝義諦への道路が施設せられる事によつて、勝義諦も勝義諦としての意義を始めて完了する。此の事を示すものが龍樹の空假中の三諦（大智度論初品第十二）である。空假中の三諦圓融の關係を、ヘーゲルの論理學・精神現豫學・エンテクロペデイの推論の推論式の關係に宛らの具體的な姿に於いて展開する爲には、後世の天臺の洞察が必要であつたにせよ、かかる立場は既に龍樹の裡に即自的に存在して居たと云へよう註一。

註一 此の部分、及び後の唯識説の問題に關しては、私は山口益先生の「中觀瑜伽論評の歴史的意義に就いて」（哲研二 八八號）及び同じ立場にあると私には考へられた尾長雅人氏の「空義より三性説へ」（哲研二 五〇號）に致へられた所が多い。

そしてかかる絶對と相對との關係は、支那佛教に於ても見失はれる事はなかつた。蓋し大乘佛教の自利利他圓滿を成就し、實現する事が目的である此佛教に於いては、此關係は當然つねに顧慮せらるべきものであつた。

支那佛教の特色ともいふべき權化と眞實との關係を（故に世俗諦と勝義諦との關係を）明にする爲の教相判釋は、

精神現象學の意義を荷ふものであらうか。そして淨土眞實に對する方便化身土は、親鸞の場合、彼の著名な二變四重の教判の骨格に、彼の宗教的體驗の血肉を思ふ存分に加えたものである。故に我々が、佛教の傳承による假(名)の特殊な一具體化である此化身土卷に、宗教的精神の現象學を發見し、顯彰隱密の概念を以上の如く解する事は、少しも無理な事柄ではない。

さて以上の如き顯彰隱密の理解を、更に次の順序で詳解しよう。(イ)顯彰隱密の存在する觀無量壽經には、精神現象學的構造がなければならぬ。逆に、(ロ)三願轉入(方便化身土卷)が現象學的構造を有するとすれば、顯彰隱密は、此卷全體に通ずる原理でなければならぬ。我々は(ク)に於いて、觀無量壽經の觀想と道德との問題を略述しつつ、(イ)の問題を解明しよう。そして(ニ)に於いて三願に對應する觀無量壽經、阿彌陀經、無量壽經の三經の顯彰隱密の關係を親鸞が如何に考へたかを略述しよう。此の三經の顯彰隱密の問題は、後述する如く觀無量壽經の三心と、阿彌陀經の一心と、大無量壽經の三心との關係を中心の課題として居る(六五―七五)。故に(ロ)の問題は、此を詳細に考へる爲には、結局(四)の觀無量壽經の三心の顯彰隱密の意義を明瞭ならしむる事から出發し直さねばならない。又觀無量壽經の三心を顯彰隱密的に理解すれば、單に十九願のみならず、三願全體の骨組をも大要理解する事が出来る。

(ニ)顯彰隱密による觀無量壽經の現象學的構造 さて觀無量壽經にとかれる觀想とは如何なるものであらうか。龔の章提希の願ひに應じて佛は觀想の仕方を説きはじめる。

「佛章提希に告たまはく、汝及び衆生當に心を専らにし、念を一處に懸けて、西方を想ふべし。如何が想を作す。凡そ想を作すとは、一切衆生生首に非ずよりは、有目之徒、皆日没を見よ。當に想念を起して正坐西向して諦に目を觀

じて心をして堅住ならしめて想を専らにして移らざれ。日の没せんと欲して狀鼓を懸けたるが如くなるを見るべし。既に日を見る事を已りて目を閉づるも、目を開くも、皆明瞭ならしめよ。是を日想となし名けて初觀と云ふ。

次に水想を作せ。水の激清なるを見て明瞭にして分散意なからしめよ。既に水を見已りなば、當に冰想を起すべし。冰の映徹せるを見て瑠璃の想を作せ。此想を成じ已りなば瑠璃地の内外映徹せるを見よ。瑠璃の大地の底に七寶の金幢があつて、此大地を繋げながら、百億の日月の如くに燈つて居る様を見よ。大地の上にも虚空にも、様々の寶玉の飾が華の如く、星や月の如くに輝くのである。以上が第二觀である。次に寶樹があり、寶池がある。蓮華の佛坐があり、紫金の光まばゆき阿彌陀佛、觀世音、大勢至菩薩が居ます。……：印度的な想像も及ばないやうな、壯大ながらも錯雜した繪卷物が展開せられる。我々は此以上立ち入つて敘述する必要もないであらう。ところで注意して居ると、此の様々な彼岸の世界の莊嚴の中で、「鼓を懸けたるが如き夕日」が、或時は億千の日の輝きの強さに於いて、他の時は星や月の淡さに於いて、絶えず繰り返し繰り返し音階を變へつつ宛もそれが全體のモチーフであるかの如くに、現はれて來るのに留意せられる。そして此の初觀の日想觀は、最後の十六觀に於いて、死の瞬間に「日輪の如くにして其の人の前に往まる一佛の來迎の姿として、もう一度印象的に語られて居る。觀無量壽經にとかれて居る一切の錯雜せる様々な觀想の志向の作用綜合（心理的觀念聯想的な綜合ではあるが）を、我々は其の基底に還して、初觀なる日想觀の原始領域に於いて考察する事としよう。

特に印度的な風土の下に於いて、落日が如何なる冥想に誘ふものであるかを我々は知らない。しかし、容易に想像出來る事は、燒くが如き日中の苦しさ、夜の死の闇黒の境界にあつて、夕は憩の一時である事である。生活の苦惱

にさながらの埃つばい萎えた烈日の下の森羅萬象は、迫つて来る闇の裡に吸はれて了ひ、美しき色陰を帯びた世界には、緑の色が清涼の風に息づきつつつきりと映えて浮ぶ。夕は繪畫的な一時である。夜には、しかしながら、悪獸毒蛇が身邊に迫つて来る死の戰慄がある。夕が此の二つの苦の領域を限界する忽ちに過ぎざる一時であると云ふ事が我々の憧憬をかき立てる。詩想の翼を驅つて落日を追跡したいと願つたファウストの嘆き程ではなくとも、若し心靜なる日没、專念に夕日をながめる者は、誰しも憧憬が胸に疼くのを感ずる事であらう。そしてかかる體驗の一段と強烈なるものを日想觀とすれば、此憧憬の志向作用に於いてはこの作用そのものが對象と融合し此と一體となつて居る事をも明である。對象は落日であり、落日の没して行く美しき彼岸の世界である。志向作用は、詩想的、唯美的熱情である。それは、此岸的な欲求ではない。埃つばい熱つい現世的情熱と對比すれば、夕日の輝きと一つである冷かなる熱情とでも言ふべきものが確にそこに存在する。現世的情熱からは繪畫的に抽象せられた美しき憧憬の熱情が、夕日の裡に融け入りつつ、夕日と共に燃え上り、恍惚と我々を落日の彼方の世界へ埒し去る。更に此の恍惚にまとひつく感傷を反省するとすれば、明に我々は憂の二の苦の領域（生への倦怠、死への不安）が、匂の如くに此の志向作用の内に立ちこめ、此を裏づけ、燃えたたしめて居る事を知るのであらう。

觀無量壽經が發起序で教へたものは、正しく韋提希のかく如き憂愁であつた。韋提希の生への倦怠（厭離穢土の氣分）は、切實な言葉で表現されて居る。死の不安は、此所では表現されて居ないが、現世否定の氣分そのものが既に死の恐怖と一體である。何となれば王妃の幸福を一朝にして奪はれ、惡子の爲に投獄せられた彼女の不幸な運命を通じて、現世そのものの否定にまで達する爲には、一方に於ては、彼女の思惟が個々のものに對する絶望の痛みを、現

世そのものにまで擴大する熱情的な彈力をもつて居なければならぬが、他方又、死の不安が存在しなければならぬ。〔人間はただ死によつてのみ一切の現世的なるものを剝奪せられうる。その限り人間はただ死に對する不安のみに於てのみ現世的なるもの一般に絶望しうるのであつて、その他の場合にはただ現世的なる或物に就いて絶望しうるのみである〕故に。それ程持つて回つた議論をしなくとも、來迎の問題——死の不安——が觀無量壽經の中心の課題である事、及び觀無量壽經的な觀想・道德と、死の不安とが本質的關聯にあることに就いて、我々は既に此を論じた。而して觀無量壽經的な觀想、道德の主體が草提希である。發起序に於ける王舍城の悲劇の生々とした敘述の後で、草提希の愚癡に近い懺悔の告白を日想觀に翻轉して行くあたりの、此經の作者の溢れて居る豊かな詩想は注意すべきものであらう。が更に注意すべき事は、觀無量壽經が印度的冥想的觀想的宗教を日想觀なる形態で説き出したと云ふ事である。若し(觀想的)宗教的志向作用の徵表を(1)その志向の世界超越性、(2)ただ神的なるものによつてのみ充溢せらるる事、(3)自己を開示し、自己を附與する神的性格の存在者をひたすらに受容する、等で云ひあらはし、神的なるものを自己存在的・永遠性(aeternitas)、聖、等と規定し、それと隨伴的に主觀の虚無の體驗、聖の陶醉的感動を擧げるとすれば(シェーラー)、かかる宗教的志向作用の本質的なるものは、此世ならぬ夕陽をうちながむる日想觀の裡にことごとく存在すると言つてよい。觀無量壽經の成立は、比較的後期の事であるとせられて居る。華嚴・法華等「大乘方等經典」の最も印度的なる宗教の成立以後である事は明である。既に無量壽經が豫想する「華嚴三昧」等の思惟の根本性格を恐らく日想觀的に理解したのであらう觀無量壽經の此の獨自の視點によつて、此經が觀想の領域から道德の領域へ、道德の領域から極重惡の自覺と本願による救済の問題へと、次第に宗教的實存の自覺を深めて行く

「現象學的」な構造を成立せしめる事が出來た。觀無量壽經は、日想觀を基礎として次第に志向作用の綜合をつみながら、却つてかかる觀想の世界（定善）から、道德の世界（散善）へと移行して行く。併し、表面の文意に於いては、觀想と倫理の關係も、又其等と極重惡と本願の救濟との聯關も、充分明とは言ひ切れない。客觀的に觀察すれば、觀無量壽經は觀想的宗教の段階にありながら、倫理的宗教を、更に大慈悲の宗教を暗示して居ると言ふべきであらうか。或はせいぜい此等の宗教形態を觀想的宗教に溶接して居るにすぎない。併しながら、宗教的實存への傾向が存在する者にとつては、此の暗示の方向は見失はれなかつた。智頭や法藏等の支那佛教哲學の第一人者達に此經の疏を製作せしめたものも又かかる事情であつたであらう。併し、眞に淨土教的立場からの視點が、此等の疏と異なる所は、全く此の顯でない倫理的宗教の立場を極重罪の自覺を通じて慈悲の宗教にまで徹底せしめつつ端的に此を標榜した點に存在する。生死の問題を解脱智によつて解く事を意圖した立場に對して、倫理の究極の問題である極重惡の自覺を大慈悲の本願によつて脱せんとした所に、此の宗教的立場の前者に對する決定的飛躍乃至深化が存在すると言つてよい。此の倫理的な觀無量壽經の解釋が如何なるものであるかは、四に於いて善導の觀無量壽經の三心釋を解明しつつ明にする。我々は今、此所では次の事を注意するにとどめよう。觀想的宗教の立場に於いては、信は一切の修行の前段階である。信は一切の修行をなす爲の必要かくべからざる心の状態として、尊ばれはするが、又單に豫備的なるものとして必然的に軽くあしらはれる。此の際には信の表現としての念佛も又かかる意義に於いて理解せられる。例へば起信論の念佛はかくの如きものであつた。此に對して倫理を通じて愛にまで徹底した宗教にとつては、信は宗教の機微を、最後にして最初のもの表現する唯一の言葉である。故にかかる信の表現としての念佛は、一切の雜行雜

修と「あれかこれか」の關係に立つ。法然が強調して止まなかつた廢立の念佛や、親鸞が選びとり擇び捨てと解した選擇本願の念佛は、かかる宗教の最後の立場を信に發見した念佛である。此所に宗教的實存と觀想的宗教哲學者との判然とした差異が存在する。前者は、法然の如くに、此經に迫られて、宗教的決斷を行ひ、選擇本願の念佛に「決定して」自己の身心を投入するものである。故にかかる體驗が定善と散善とに中和的徹聖的態度を取る事を許さないのは當然である。そこで此の立場では法然の如くに觀經の定散の二善は「廢して念佛に歸せしめんが爲に説く」とするか、或は親鸞の如くに、觀經の定散の二善は、自己の既往に止揚して來た宗教的體驗の諸段階として、此を宗教的精神の現象學的構造に於いて理解するより他はない。後者の場合、それぞれの段階は、宗教的經驗がその立場に止つて居る間は、眞理の確信を有するものであつたが、今や宗教的決斷の深き體驗を得るに到つては當然否定されねばならなくなつたものである。しかも其等の否定された體驗も、此頂上に達する爲に缺く事の出來ぬ一歩々々であつた。故にその一步は未だ達せぬ者には勸勵されねばならず、達し了つた者には、止揚（廢立）が説かれねばならない。此の二の立場の差異が即ち顯彰隱密である。法然親鸞の見解は共に同様の宗教的體驗を出發點とする。但觀無量壽經の解釋としては、此經が定散の二善を勸勵して居るのであるから、客觀的に見れば孰れも強辯であるにせよ、後者の方が一層經そのものに適切である如くである。

親鸞によれば、「釋家の意に依て無量壽佛觀經を按ずれば、顯彰隱密の義あり。顯と言ふは、定善散善を顯し、三輩三心を聞く。然るに二善三福は報土の眞因に非ず。諸機の三心は自利各別にして利他の一心に非ず。如來異の方便忻慕淨土の善根なり。是は經の意也。卽是顯之義也。彰と言ふは、如來の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多

開世の惡道に緣て釋迦微咲の素懷を彰す。韋提希別選の正意に因て彌陀大悲の本願を開闡す、斯乃此經の隱彰の義也。」(六右一左)と言ひ又、「爾れば、光明寺和尚の云く然に娑婆の化主(釋尊)其の請に因るが故に淨土の要門を廣門し、安樂の能人(彌陀如來)別意の弘願を顯彰す。其の要門とは此觀經の定散二門是也。定は即、慮を息めて以て心を疑す。散は即惡を廢して善を修す。此二行を廻して往生を求願せよとなり。弘願と云ふは、大經の説の如し。」(八右)と云ふのが、觀無量壽經全體の見通しである。そして、觀無量壽經に説かれて居る「定善は觀を示す緣也」であつて、息慮凝心の觀想一般が、日想觀を初觀とする色想觀を緣としてとかれて居る。親鸞は未燈抄一、の中に、觀想を有念と無念とに分類して居る。有念とは、「いろいろかたちをおもふにつきて言ひ、無念とは、「形をこゝろにかけず、色をこゝろにおもはずして、念もなきをいふなり」と云つて居る。有念とは此所に言ふ色想觀の事である。我々も又觀想一般の原始的性格を何等か有念の色想觀的と考へる。次に「散善は行を顯す緣なり」であつて、廢惡修善の行倫理の一般が散善を緣として説かれて居る。散善は、行者の九分類による徳目の羅列のうちに、大乘・小乘、世間の善を列擧して居る故に、行倫理一般が此所に語られて居ると考へてよく。

「然るに常没の凡愚、定心修し難し。息慮凝心の故に。散心行じ難し。廢惡修善の故に。是を以て立相住心(色想觀)猶成じ難きが故に、從千年の壽を盡すとも法眼未だ曾て開けずと言へり。何かに沉んや無相離念(無念)誠に得難し。故に如來懸かに末代罪濁の凡夫を知しめすに、立相住心尙得る事能はず。何かに沉んや、相を離れて而して事を求むるは、術通無き人の空に居して舍を立つるが如しと言へり。」(十六右一六)故に親鸞の觀經に對する結論は、「爾れば、夫れ楞嚴和尚(源信)の解義を按ずるに、念佛證據門の中に、第十八願は別願中の別願なりと。觀經定散の諸機せ

極重惡人唯稱彌陀と勸勵したまへり。濁世の道俗善く自ら已が能を思量せよと。しるべし」(六右)と云ふの語に盡きる。觀經量壽經の善散の二善は、「如來、異の方便忻慕淨土の善根であり」(六左)其等は衆生の機根に應じて説かれたものである——例へば經のはじめの「如是」の字の意義を解して善導が次の如く述べて居るのも親鸞によればその意である。「又如是と言ふは、即ち如は法を指す。定散二門の法也。是とは定むる辭なり。機行すれば必ず益す。此は如來所説の言錯謬無きことを明す。故に如是と名づく。又如と云ふは、衆生の意の如し。心の所樂に隨つて佛即之を度し給ふ。機教相應せるを又稱して是と爲す。故に如是と言ふ。又如是と言ふは、如來の所説を明さんと欲す。漸を説くこと漸の如く、頓を説くこと、頓の如く、相を説くこと相の如く……一切法を説くこと千差萬別なり。如來の觀知歷々了然として、心に隨つて行を起して、各々益すること同からず。業果法然として衆て錯失なし。又稱して是となす。故に如是と言ふと。」(八左九右)——故に衆生のそれぞれの段階機根に應じて益する所はあるのであらうが、結局最後の立場、隱障の義より見れば定散の機は、自己の根源惡に無知なるものであり、「定散共に廻して寶國に入れ。即ち是(定散は)如來の方便なり。韋提は即ち是れ女人の相也。貪瞋具足の凡夫の位也」(十四右)といふのが弘願の眞實よりの見であつてみれば、究極の益とは定散の善人に宗教的實存の罪の意識に到達せしめ、廻心懺悔して如來の本願に歸依せしめる事に歸着する。——故に如是の言葉も、後述の如く最深の意義は「善信する相」である——

以上の敘述によつて、我々は、觀無量壽經は顯彰隱密の義によつて、精神現象學的な構造をもち、宗教的實存への自覺の深化を示してゐると云ふ事が出来る。

(三) 三經に於ける顯彰隱密。しかし以上の觀無量壽經の顯彰隱密の義による精神現象學的構造は、此經だけを把

つて考察する際には、それ程明瞭な事柄ではない。觀想の澄める鏡は一切の深さを同一平面に納めて了ふ。故に平面的な觀察者に對しては、淺きものが深きものと重り合ひ混じ合ふ事も亦止むを得ない。但宗教的實存が此經に面する時、彼は自己の深さを基準に、此經に映じて居る一切に、深淺の判斷を正確に行ふ事が出来るのである。裏から言へば、觀無量壽經は、宗教的實存の具體的な立體的な姿を映する爲には、未だ不充分であると言はざるを得ない。宗教的實存の深き姿は、觀無量壽經、阿彌陀經、無量壽經なる三願に應ずる三經によつて照し合す時は、始めて如實に、此三面鏡に映ずる。親鸞は、觀無量壽經に於ける顯彰隱密の義を擴充して、「觀經に推知するに此經(阿彌陀經)に亦顯彰隱密之義有るべし」(左九左一)と言ひ、顯の義は觀想と道徳を棄てて廿願の名號を執持する事であるとし、彰の義は此の名號を決斷して執持する場合の自利の一心を自覺し懺悔して、他力の大信海に轉入し十八願の信樂に歸する事であるとす。親鸞は又阿彌陀經中の二三の語と、善導の釋のうちで、第廿願を顯しつつ第十八願を隱彰して居るものを指示して居る。

即ち阿彌陀經の顯彰隱密とは、「顯と言ふは、經家は一切諸行(定散)の少善を嫌貶して善本徳本の眞門を開示し、自利の一心を勵まして難思の往生を勵む、是を以て經に多善根多福德因(を以て名號を稱ふ)と説き、釋には九品俱に回して不退を得よと云へり。或は、無過念佛往西方三念五念佛來迎と云へり、此は是此經の顯の義を示すなり。此乃(第廿願)眞門の中の方便也。彰と言ふは、眞實難信の法を彰はす。斯乃不可思議の願海を光闡して無礙の大信海に歸せしめんと欲す。良に(阿彌陀經)にとかれる如く勸め既に恒沙の(諸佛の)勸なれば、信も亦恒沙の信也。故に甚難と言へる也。釋に直に彌陀の弘誓の重れるを爲て凡夫をして念ずれば即生せしむる事を致すと云へり。斯は是隱彰の義

を聞く也。」(十九左)なる親鸞の私釋がその綱要を示して居る。

さて、顯彰隱密の義をかくの如く觀無量壽經より阿彌陀經に擴充して行く場合に、顯彰隱密の取扱ふべき問題の中心が判然として來る。阿彌陀經は、親鸞によれば「斯經は大乗修多羅中の無問自說經也。爾れば如來世に興出し給ふ所以は、恒沙諸佛の證護の正意は、唯是に在る也。」であつて、此經は觀無量壽經の如くに、韋提希の質問に佛が應答する形式ではなく、佛一人聽き手の舍利弗を呼びかけつつ無問自說する。故に此經には顯彰隱密の義が所々に散在せず但自利の一心の問題に集中して居る。而して此の「一心」の問題の顯彰隱密の義即ち、廿願の一心、と十八願の一心とを辨別し、一方では廿願の立場に於て廿願の意識に明かなるその本質(顯の義)を示しつつ、他方又十八願の立場から廻光返照して此の一心を解明する(隱彰の義)事が、廿願の至心廻向欲生の三心を明にする事となる。その事によつて、それと關聯して十九願の至心・發願・欲生の三心も、觀無量壽經の多くの顯彰隱密の箇所の中から、特に、至誠心、深心、廻向發願心に關する顯彰隱密によつて解明せられ得べき事が推定せられる。かくして觀無量壽經の三心が、十九願を顯彰隱密によつて解釋するものとして、觀經全體の中より特に抉出せられる。親鸞は、十九願廿願を解明する顯彰隱密の義を第一に「問ふ大本(無量壽經)の三心と觀經の三心一異云何ん」(六右一十九右)の問答釋として、第二に「問ふ大本と觀經の三心の小本(阿彌陀經)の一心と一異云何ん」(十九右一左廿)の問答釋として詳説して居る。

親鸞の解答は、形式的な結論を先にのべるとすれば第一の課題に對して「二經の三心は、顯の義によれば異なり、彰の義によれば一也。三心一異の義答へ竟んぬ」(十九右一)と云ふ語に歸着する。第二の課題に對しても略同様の解答をなすが、第一の課題を顧慮しつつ、次の如き意義深き言葉を語つて居る。「是を以て四依弘經の大士、三朝淨土の

宗師眞宗念佛を開て濁世の邪僞を導く。三經の大綱顯彰隱密の義有りと雖も、信心を彰して能入となす。故に經の始に如是と稱す。如是の義は善信する相也。今三經を按ずるに、皆金剛の眞心を以て最要とせり。眞心は即是大信心也。大信心は稀有最勝眞妙清淨なり。何を以の故に。大信心海は甚以て入り難し。佛力より發起するが故に。眞實の樂邦は甚だ以て往き易し。願力を藉て即生するが故に。今將に一心一異の義を論ぜんとす。當に此意なるべき也。三經一心の義答へ竟んぬ(廿右一左)と。

我々は當面の問題である第一の課題、觀無量壽經の至誠心、深心、廻向發願心の顯彰隱密の義を明にしつつ、十九願の至心・發願・欲生の三心を解明して行く事としよう。

四 三心釋の顯彰隱密。 觀無量壽經の至誠心・深心・廻向發願心を如何に考ふべき方に就いては、親鸞は他の淨土の宗師達と同様に善導の三心釋を依據として居る。ところで善導は、三心の釋に於て大なる矛盾を犯して居る。と云ふよりも寧ろ、自己の深き體驗を即して此の觀經の要點を註釋する爲に、大膽に矛盾せる表現を使用して、最後の生ける統一の作用を、讀者の宗教的實存に委せたのであらうか。曾我量深師の鏡き洞察によれば(傳家と吉證)、此三心は、信の一心の三相として、過去・現在・未來の三相に相當する。そこに、三心が同時に一心であらねばならぬ所以がある。信仰の現在のもつ過去・現在・未來の三契機の相即關係に就いては、親鸞は驚くべき精密なる反省を信卷に展開して居る。我々は十八願の信樂が示す、此の最も深き信仰の三心・一心の相即は、此を「淨土眞實」の場合にゆづらねばならないが、至誠心(過去)、深心(現在)、廻向發願心(未來)の三契機が、三願に相應するそれぞれの統一の仕方の三・一相即を示すうちで、善導の三心釋は、統一なき矛盾の姿によつて、十九願の統一より、此の十八願の統

「までの全體を包括的に自己に藏すると言つてよく。

先づ至誠心は、善導の解釋に従へば、「至とは眞、誠とは實也。一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ずすべからく眞實心の中に作す事を須もちふ事を明さんと欲す。外に賢善精進の相を現じ内に虚假を懐く事を得ざれ。貪瞋邪僞奸詐百端にして惡性侵め難く毒蛇蝎に同じきは、三業を起すと雖も名て雜毒の善と爲す。亦虚假の行と名く。眞實の業と名けず。若し此の如き安心起行を作さん者は例令たと身心を苦勵して、日夜十二時急に作す事、頭燃を灸が如くする者も、雜毒の善と名く。此の雜毒の行を回して彼佛の淨土に生ぜん事を求めむと欲はば、必不可なり。何を以ての故に。正しく彼阿彌陀佛の因中に菩薩行を行ぜし時、乃至一念一刹那も三業の修したまふ所皆是眞實心の中に作したまふ。凡施爲趣相したまふ所、皆眞實なるに由りてなり」。

要するに良心の眞實清淨を尊び、外儀の姿にかかはらぬ事を強調するものであらう。我々は内心の道德法に對するカント風の森嚴主義の敬虔が説かれて居る考へてよい。但注意すべき事は、單に道德法に對する服從が當爲として説かれて居るのではなく、かかる當爲の實現に身必を苦勵する起行者に係つて居る事である。故に良心の聲は、汝の行は眞實であつたか。汝の所修の行爲は雜毒ではなかつたか、と訊問する。そしてかかる検討の標準となるものも、彼阿彌陀佛の因中の菩薩行の清淨さ、眞實さである。故に我々はかかる意味に於て、至誠心の良心を過去性に關すると言つてよい。勿論、此の過去性には、當爲の未來性や起行實踐の現在性が缺如して居るのではない。却つて道德の種の立場が——當爲を中心とするにせよ、實踐を中心とするにせよ——絶えず纏綿せられる兩契機の分裂を止揚した、良心の深き過去性の裡には、當爲と實踐とが一如ならしめられて居る。良心の過去性は更に次の事を考察すれ

ば、一層明瞭となるであらう。

却説、以上の如き良心の批判に果して何人が堪えうるであらうか。良心の聲に傾聴する者は、必然的に根源的な自己の罪障を自覺せざるを得ない。良心が負ひ目を語ると云はれる。而して此負ひ目のもつ被投性過去性は、輪廻的罪障觀の裡に際立つてあらはれて居る。ヘーゲルが良心に於て、美しき魂と、惡とを紙一枚の差異と考へ、「良心と惡と言ふ二の直接的に移入し合ふ形」を、道徳の尖端として考へた事は意義深きことである。良心の立場は此善惡の轉換點である故に、又、道徳の宗教への移行點でもある。後述する如く親鸞は善導の眞實なる魂(至誠心)の主張を色讀し此を換骨脱胎して罪障の懺悔の文とした。我々は、親鸞の此の解釋の裡に良心と惡と本質的關聯を見出す事が出来るのである。ともあれ、善導は、至誠心に於て嚴肅なる解脱の爲の道徳の眞實を力づよく語つて居ると言へよう。

第二に「深心と言は即深信心也。亦二種有り。一には決定して深く信ず。自身は現に是罪惡生死の凡夫にして曠劫より已來常に没し常に流轉して出離の縁有る事無しと。(機の深信)二には決定して深く信ず。彼阿彌陀佛四十八願をもて、衆生を攝受したまふ。疑ひ無く慮無く彼の願力に乗じて定て往生を得と。(法の深信)」。此の深信が、宗教的決斷(の現在)である事は、善導が引續き更に懇切に深信の相を解説する語を参照すれば極めて明瞭である。我々は、此所では長文の引用を割愛しよう。

第三の「廻向發願心とは(第一に)過去及び今生の身口意業に修する所の世、出世の善根と、他の一切の凡聖の身口意業に修する所の出、出世の善根を隨喜せると、此自他所修の善根を以て、悉く皆眞實深信の心中に廻向して彼國に生ぜんと願ず。故に廻向發願心となづく。又(第二に)廻向して生ぜんと願ずとは、必ず須らく決定せる眞實心の中に

回向し、願じて得生の想を作す事をもちふ。」

「然るに善導の三心釋の文は、之を靜かに讀誦する時、忽二箇の大疑問に接觸せねばならぬ。第一は至誠心と機の深信との撞着であり、第二に法の深信と廻向發願心の撞着である。

先づ至誠心と機の深信との撞着とは何であるか。已に至誠心とは過去の行爲に對して内・外相應して眞實清淨なりと自覺するもの。然るに轉じて深くつらつら我身の眞實を反省して、現是罪惡生死凡夫、無有三出離縁のものと思知するが自我觀である。即一は自ら一點の虚偽なき自己を自照し、他は徹頭徹尾虚偽なる自己を觀照する。……次に法の深信と廻向發願心との撞着は云何。廻向發願心は自・他一切の善を惣じて我未來往生の目的に回向せんとするもの。然るに法の深信は彌陀の四十八願の力に乗じて自然に往生定得の信念に住するものである。かくて深信願力の人の前には他の善は不要であり、隨つて廻向發願心は全く不要欲求であり、この不要の願心を要するものは正しく本願力を信ぜざるものであると斷言し得るのである。」(傳教と已證一) (八二・三頁)

曾我師によれば、此の矛盾を眞に自覺した者は古來親鸞のみであつた。彼は此の矛盾を二様の形式を用ひて止揚の途を開いた。第一の方法は破荒天な親鸞独自の送り假名によつて上の至誠心の釋を次の如くに讀み替へた事である。

「至とは眞なり。誠とは實なり。一切衆生身口意業の所修の解行、必ず眞實心の中に作したまへるを、^{その}須ん事を明さんと欲す。外に賢善精進の相を現する事を得ざれ。内に虚假を懷けばなり。……」そこで眞實なる魂の主張は一轉して根源惡の自覺となり、身口意三業の眞實清淨は、衆生の方を離れて佛邊に歸した。即衆生は、自心を策勵して清淨眞實心を確保せよとの善導の訓言は、法藏菩薩の清淨眞實心の回向である名號を須ひよとの意に翻轉せられた。かくの

如く至誠心を佛の方よりの廻向と考へる事によつて、廻向發願心も又、全然新しき意義を帯びるに到つた。親慧は、機法の深信に相應する語としては第一の釋文・「過去及び今生の身に意業に云々」を捨てた。そして第二の文を採用した。親慧独自の読み方に従へば、此文は「廻向發願して願生するとは、必ず決定して眞實心中に廻向したまへる願を須めて、得生の想を作せ。」と送假名すべきである。かくして至誠心と機の深信、廻向發願心と法の深信の矛盾は止揚せられる事が出来た。併し此の読み替へは、單に姿意的に新しき意義とすりかへたのではなく、親慧の理解が善導の釋文の辯證法的相關者たる事は、曩に、至誠心の眞實清淨と根源惡の自覺との關係に就いて述べた同様である。眞に良心的に至誠心である事を追求する者のみ、内の虚假を自覺する。自己の身口意業の善根を廻向して淨土に生ぜんと願する行者のみ、此の發願の限界に撞着し、自力的なるものに本質的なる自己矛盾に悩み、却つて絶對者の側からの廻向に乗ずる事を知る。故に親慧の矛盾の止揚乃至解決は、善導の精神を顯揚する事であつて決して逸脱する事ではない。親慧も彼の解釋が、善導の釋文の止揚である事を充分自覺して居た。即ち、彼の自覺によれば、十八願の信樂に相應する深信釋に相應す如く止揚せられた彼の三心釋は、善導の三心釋の隱密の義であり、顯の義である善導の文面は、十九願甘願に對するものである。善導の三心釋の矛盾は、三願轉入の過程によつて具體的に止揚せられる。かかる立場から親慧は第二の形式を採用した。其は上述の三心釋の本質的解明につづいて、善導が三心のそれぞれに就いて、その相を示して居る語を寸寸に裁断して、或者は十九願に或者は廿願に應ずる顯の義であり、他の者は十八願に應ずる隱彰の義であると考へた。故に善導の三心釋は顯彰隱密の視點から見ると、三願轉入に相應する三層を混へて持つて居る事となる。故に一見自己矛盾する善導の三心釋は、三願轉入する宗教的實存の自覺の辯證法によ

つて、主體的に統一せられて居る事となる。以上が親戀の三心釋に對する顯彰隱密の考であり、「二經の三心は、顯の義に於いて異なり彰の義に於いて一也」と彼が語る所以である。

十九願の至心、發願、欲生の三心に相應する三心釋の顯の義に就いて述べよう。

善導は、眞の至誠心の體を釋した文の後に、その相として至誠心に利他眞實と自利眞實とがある事を述べて居る。親戀によれば利他眞實は十八願に相應する。故に此所で問題となるのは自利眞實の釋のみである(九左一十五)。

又云はく「眞實に二種あり。一には自利眞實、二には利他眞實なり。自利眞實と云ふは、復二種有り。一には眞實心の中に自他の諸惡及び穢國を制捨するに、行住坐臥に、一切菩薩の諸惡を制捨するに同じく我も又是の如くせんと想ふ。二には、眞實心の中に、自他凡聖等の善を勒修す。眞實心の中に口業に彼の阿彌陀佛及び依正二報を讚嘆す。又眞實心の中に口業に三界六道等の自他依正の二報苦惡の事を毀厭し亦一切衆生の三業所爲の善を讚嘆す。若し善業に非ずば、敬て而も遠かれ。亦隨喜せざれと。又眞實心の中に身業彼阿彌陀佛及び依正二報を合掌、禮敬、四事をもて供養す。又眞實心中に身業に此生死三界等の自他の依正二報を厭捨す。又眞實心の中に、意業に彼阿彌陀佛及び依正二報を思想觀察憶念して、目前に現するが如くす。又眞實心中の中に意業に此生死三界等の自他の依正二報を輕賤し厭捨す(九左一十)。

愚禿鈔によれば、親は戀、自利眞實の一を厭離眞實となづけ、厭離眞實は「厭離を先とし、忻求を後とす。」として一般に、聖道門自力主義の特色であるとして居る。一般に當爲の立場に立つ自力主義の自由が、制捨厭離に自己の眞實を求め、例へば、永遠の理想の如きものを忻慕するとしても、理想は超越者の意義を有せず、厭離を主とする自力の影にすぎぬ故に、何よりも當爲の制捨に眞實を強調する事を思へば、親戀の規定は當を得たものである。自利眞實

の二を忻慕眞實となづける。此は「淨土門、易行道、他力横出の義」である。「忻慕を以て本と爲す。何を以ての故に。願力によつて生死を厭捨せしむるが故也」と彼は説いて居る。第二の深心に就いては、續法二種の深心は十八願に相應する。故に此所では善道の深心釋の中から、「又決定して釋迦佛此觀經三幅九品定教二善を説いて彼佛の依正二報を證讚し人をして忻慕せしむ。」^(十一)「又深信とは決定して自心を健立して教に順じて修行す……」^(十五)等が引用される。禮讚の三心釋の引用文からは、深信の部分は省略せられて居る^(十一、十二)。本來的な意義の深心は十九願には存在しないからである。第三の廻向發願心に就いては、彙に引いた「過去及び今生の身口意業云々」の文が引用せられて居る。要するに忻慕眞實の清淨眞實さが中心である。深信とは、此の眞實を自心に健立する事であり、廻向發願心とは、「此の眞實深信の中に身口意三業所修の善根を廻向して、彼國に生ずる」事を願ふものである。而して此の忻慕眞實は觀無量壽經の定善敢善の全體に通ずる原理である。此の事は觀無量壽經の中より、特に三心を取り出して、全體の原理となした善導の精神である。そしてかかる視點こそ、觀無量壽經の倫理的（淨土）宗教的考察の核心である。觀經の二善三福の全體が彙に引用した眞實心中になすべき業の裡に集約せられて居るのも此の爲であらう。故に十九願の展開は此の忻慕眞實が如何になり行くかに係つて居る。我々は既に良心の眞實への徹底的な追求が根源惡の自覺と表裏の關係にある事を述べた。親鸞の此間の消息を次の如くに語つて居る。

第一に我々は忻慕眞實の忻慕の契機を反省しよう。忻慕眞實は超越者によつて發起せられた眞實である。我々はかかる超越者を、先づ十九願の臨終現前の誓によつて、死の不安に見出した。故に忻慕眞實が如何になり行くかを知る爲には、更に一度來迎を望む者の「死の不安」の性格を検討して見る必要がある。我々は十九願の「壽終に臨み假令

大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずんば」といふ言葉により死の不安を分析した。しかし、他方より考察すれば臨終に正念に住し他の來迎にあづかりたいと思ふ心には、又同時に、死の不安から、日常性への墜落がみとめられはしまいか、なるほど、死の不安は、時としては、あはただしく、心情の扉を叩き、我々を今更の事の如くに驚愕せしめて居るように、時々注意するものでもない、我々の有限性は死に於てさへなれる事が出来るのである。臨終の正念を臨む心には、死が我々の用意する以上の者である事に對する豫感と同時に絶えず新らしく震撼と共に用意せられるべき死に對して次第になれて了つた精神が其の墜落を自覺しながら、而も更に一步も前進出来ないから廻りする反省がみとめられる。親戀は此のやうな精神の状態が眞に臨終に於て正念である事が出来るか否かは、假令(不定)であると解した。「願としてかならず迎接あらんことおほに不定なり。されば第十九の願文にも、現其人前者のうへには假令不異とおかれたり。たとひといふはあましましなり。……不定のおひだ假令の二字をおかる。さもありぬべくばといへる心なり」(口傳下抄) (二十三下)

しかし此の事は、眞實心の檢討に於て一層明瞭となる。彼は十九願の機の自利眞實の失を「乃雜緣亂動して正念を失するが故に、佛の本願と相應せざるが故に教と相應せざるが故に、佛語と隨順せざるが故に、係念相續せざるが故に、憶想間斷するが故に、廻願殷重眞實ならざるが故に、貪願諸見の煩惱來間斷するが故に、慚愧懺悔の心有る無きが故に」(十二左一十三) (右五下)と説いて、此等のものが往生を得る事は「百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得」(同處)と教へて居る。一度無常感によつて起つた忻求の眞實も時と共に色あつたものとなつて失ふ。自己の發起したも

のが眞實であり、正しく厭離の思ひであり、正しく忻求の志であつたと考へるのは實は無反省なのである。我々が眞實であれば、却つて「一時に煩惱百たび千たび間はるといふ自己の状態に反省させられ、深い懺悔と悔根に入らなければならぬ。自心によつて建立すると無邪氣に考へたものが、實は罪の無知なる状態である。我々が單に自己の善根によつて、佛智を知らず、唯自力一方的に、道德的に、絶對に到らうとすれば、其は單に全く相對的な善であつて、絶對の側からは却つて惡とせられる。轉輪聖王の小王子が罪を犯すと七寶の牢獄に金の鎖で繋られる如く、佛智を疑惑し、罪福に因果の應報を信じて善本を行ふものは極樂國土の胎宮に生れ五百年間佛法僧に會はない(四右)」と大經は教へて居る。彼等は善行の鎖でつながれて居るのである。「もし但此の衆生其の本の罪を識りて深く自ら悔責して彼の處を離れる事を求める」(同處)時に、即ち罪の自覺によつて眞實心が不眞實心となり、無常の問題が罪の自覺的な絶望となつた時にはじめて十九願が甘願に轉入するのである。(未完)