

三願轉入に就いて(承前)

武内義範

(ハ) 他方 以上我々は、「念佛申さんと思ひ立つ心」、即宗教的決斷を、(イ) 遭遇 (ロ) 決斷の二面より考察した。そこで明にせられた事は、(イ) 稱名が本願力との遭遇であり、遭遇に於ける招喚と歸説との呼應的合致であつた事である。此遭遇は單に私と汝との遭遇であるばかりではなく、同時に私と汝とを切點として、それ／＼兩者の背景であり根據である闇と光との深淵の接觸する事であつた。此の遭遇の二重性の故に、本願招喚の勅命は無限の深さを持ち、従つてそれに應答する我々の歸説も、決斷であり賭であらねばならなかつた。稱名に於ける呼應的合致が大行である所以である。(ロ) に於て、我々は此の決斷賭を、將來する未來に自己の全存在を賭ける事を示した。我々は今や (ハ) 他方とは、將來する未來に全存在を委託する事であると規定することが出来る。そしてかゝる見地から、人間存在の二の根據である光と闇との關係を考察し、龔に (ロ) の (3) で觸れた、「未」の肯定的側面、即親鸞の言葉に従へばかの「往生一定のものしさ」の意義を解明することゝしよう。

(1) 龔の聖道門の即身成佛の義に對比して、淨土門の信樂開發による飛躍的轉入を、親鸞は「即得往生」なる語で言ひ表した。此語は十八願の願成就文「諸有衆生其名號を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん……彼國に生ぜん」と願すれば、即往生を得、不退轉に住せん……」を典據として居る。親鸞は此文を解して、『……「聞其名號」といふ

は、本願の名號を聞くとのたまへる也。「きく」といふは、本願を聞きて、うたがふ心なきを聞といふ也。また「きく」と言ふは信心をあらはす御のりなり。「信心歡喜乃至一念」と言ふは、信心とは如來の御ちかひをきゝて、うたがふこゝろのなき也。歡喜といふは、「歡」は身をよろこばしむる也。「喜」はこゝろをよろこばしむる也。うべき事を得てむすと、かねてさきよりよろこぶ心也。……「一念」といふは信心を得る時のきわまりをあらわす言葉也。……「即得往生」といふは、即はすなはちといふ。ときをへず、日をもへだてぬ也。また「即」はつくと言ふ。その位にさだまりつくと言ふ言葉なり。得はうべきことを得たりと云ふ。眞實信心をうれば、すなはち無礙光佛の御心のうちに攝取して、すてたまはざるなり。……おさめ取たまふ時、すなはちとき日をもへだてず、正定聚の位につき定まるを、「往生を得」とはのべたまへるなり』。(念名)と言つて居る。彼は此等の語の裡で、注意して現在完了の表現と未來の表現とを相即せしめて居る。それは次の事を意味せんが爲である。即信樂開發の時尅の極促とに共に、信は不退のもととなり、「金剛不壞の信心」となるが、それだからと言つて、「無上涅槃の極果」とよばれる眞實の證をその瞬間に獲得するのではない。將來無上涅槃の佛性を悟るべき正定聚の位にその時以來即くのである。

親鸞は又、善導の必得往生の文を註釋して、「必得往生と言ふは、不退の位に至るを獲る事を彰はす。經には即得と言へり。釋には必定と言へり。即の言は、願力を聞くに由て、報土の眞因決定する時尅の極促を光闡する也。必の言は密也、然也、（わがまをわら）分極也、（かほほ）金剛心成就の貌也』(行廿五)と記して、上述の即得の第二義、位につくの意を、必得往生の語によつて補ひ彰して居る。敬信記(四卷)によれば、審とは「少モアヤブムベキワケ無く、我往生詳ニ定マル」の意である。即審とは、決斷に於て宗教的實存が不安を貫いて獲得する確乎たる信念、或は決斷が呼應的合致によつて

到達した金剛不壞の確信であると言ふ事が出来よう。然しか也どもとは自然法爾の意であり、かゝる金剛心の成就が將來する本願力、他方による事を明にして居る。分極とは「必得往生ト云フハ迷ト證トノ堺目、今生ハ迷ナレドモ、未來ハ往生ヲ遂グ。カ、ル迷證ノ堺目故分極ナリ」(阿)(註)。(敬信記によれば、此點に關しては種々の説があるが、必得往生が迷證の限界であると解する時には、此等の異説は含蓄的に此裡に包藏することが出来る)

しからば、迷(過去)より證(未來)への移行の堺目である此即得往生・必得往生は、迷と證との世界に如何に關係し如何に交渉するであらうか。それは即の第一義の示す如く、判然と既往の迷の世界から、自己を斷絶せしめて居る。そしてその限り必得往生として證と自己を必然的に結合せしめて居る。しかも即の第二義の示す如く未だ證には到達せず、その位は順次生に證を得る一生補處の彌勒菩薩と同位であるとせられる。そして其理由が又正に「煩惱に覆はれ」、迷の世界と關係して居るからである。故に即得往生の自覺は、(a)一方證の世界に關しては、既に現在に於てその裡にありながら、しかも今生に於ける限りあくまでもその證と分裂し離在し、眞實の證との合一を未來に望む状態にあり、(b)他方又迷の世界とは既に現在に於て完全に遮斷せられつゝ、猶何等かの仕方て今生に於ける限り煩惱によつて迷の中に居ると云ふ、複雑な二世界への關係交渉を持つて居る。

(2) 即得往生のかゝる構造を親鸞は、行卷の正信偈の裡で極めて判然と語つて居る。今その大意を述べると、一度信樂を開發したものは、「(今生に於て)煩惱を斷ぜずして(未來に於て)涅槃を得る」ことが出来る。彌陀の攝取不捨の本願の大海に入れば、萬川が大海に入つて一味なるが如く、所謂善人惡人等の相對的な區別(此は煩惱の多少による)は最早成立しない。信樂の開發には但廻心するか否か問題なのである。一度廻心して、本願の大海に歸入す

れば、その時以來彼は彌陀の攝取の心光の裡に入り、その時以來一切の無明の闇は照破されて居る。しかし貪愛瞋憎等の煩惱はそれだからと言つて消滅して了つたのではない。譬へば彌陀の心光が日月の如くに、眞實の信心の天を照破して居る時には、煩惱は日月の下に漂ふ雲や霧の如き存在である。と言ふのは宛も日月そのものを此雲や霧が遮り見えなくする如くに、煩惱が佛性を證する事を障礙するから。しかし「日月のくもきりにおほはれるれども、くもきりの下闇はれて明なる如く、貪愛瞋憎のくもきりに信心はおほはれるれども、往生にさわりあるべからずと知るべし。」

——無明の闇夜に於ては、成程雲霧は黒闇と一枚になつて、宛然黒闇の原理であるかの如くである。しかし日月の照す信心の天に於ては、雲も霧も最早深い闇黒の根を持つて居ない。——故に信心を得れば、煩惱は存在しながら、しかも煩惱の底に蟠る深い五惡趣への緊縛の根は截斷されたと言ふ事になる。併し煩惱は矢張り光を障へる物であり、我々は此の存在する限り證の立場に立つ事は出来ない。信の立場は證を未來に望む。信とは「無明の長き夜既に曉になりぬ」といふ状態である(註一)。

證と信との間には絶對の斷絶が存在する。故に「己身の彌陀、唯心の淨土」の如き内在主義の立場は、もとより淨土教の眞義を顯彰することが出来ない。しかし指方立相が單に彼岸と此岸とを離在せしめるのみであると誤り解せられるならば、此又淨土教の眞義を盡すとは言へないであらう。指方立相の指す方向は未來であり、未來は證する事が出来ないにせよ、信の現在に於て既に將來して居ると考ふべきではあるまいか。彼岸の世界に就ては、經典には「去^{ユク}此^{コノ}不^レ遠^{カラ}」とも、「從^レ是^ニ西方過^ニ三十萬億土^ヲ」とも説かれて居る。彼岸(將來する未來)の超越性の問題は、の遠さと近さの裡に端的に表現せられて居る。

註一 尊號眞像銘文に於いて親鸞は、經文や淨土の高僧の文の裡から、特に重要なものを選択して、此に解釋を附して居る。その末尾に「和朝愚禿親鸞正信偈文」として、我々が此所で問題とした箇所を引揚して、自ら左の如く解釋して居る。(親鸞が此の箇所を自己の信樂の眼目として居た事を知る事が出来る)

本願名號正定業 至心信樂願爲因 成等覺證大涅槃 必至滅度願成就(如來所以興出世 唯說彌陀本願海 五濁惡時群生海 應信如來如實言) 能發一念喜愛心 不斷煩惱得涅槃 凡聖逆誘齊廻入 如衆水入海一味 攝取心光常照護 已能雖破無明闇 貪瞋愛憎之雲霧 常獲眞實信心天 譬如日光覆雲霧 雲霧之下明無闇 獲信見敬得大慶 卽橫超截五惡趣

「本願名號正定業」といふは、選擇本願の行といふ也。「至心信樂願爲因」といふは、彌陀如來廻向の眞實信心なり、この信心を阿耨菩提の因とすべしと也。「成等覺證大涅槃」といふは、「成等覺」といふは正定聚のくらゐ也。このくらゐを龍樹菩薩は即時入必定とのたまへり。曇鸞和尚は入正定之數とおしえたまへり。これはすなはち彌勒のくらゐとひとしと也。「證大涅槃」とまふすは、必至滅度の願成就のゆへに、かならず大般涅槃をさるとするべし。「滅度」とまふすは大涅槃也。…「能發一念喜愛心」といふは、「能」はよくといふ。「發」はおこすといふ。ひらくといふ。「一念喜愛心」は、一念慶喜の眞實信心よくひらけ、かならず本願の實報土にむまるとするべし。「慶喜」といふは、信をえてのちよるこぶこゝろをいふ也。「不斷煩惱得涅槃」といふは、「不斷煩惱」は煩惱をたちすてずしてといふ。「得涅槃」とまふすは、無上大涅槃をさるとするべし。「凡聖逆誘齊廻入」といふは、小聖凡夫五逆誘法無戒闡提みな廻心して、眞實信心海に歸入しぬれば、衆水の海にいらてひとつあぢわいとなるがごとしとたとえたるなり、これを「如衆水入海一味」といふなり。「攝取心光常照護」といふは、信心をえたる人れば無礙光佛の心光つねにたらしまもりたまふゆへに、無明のやみはれ生死のながきよすでにあかつきになりぬとすべしと也。「已能雖破無明闇」といふはこのころなり。信心をうればあかつきになるがごとしとするべし、「貪愛瞋憎之雲霧常獲眞實信心天」といふは、われらが貪愛瞋憎をくもきりにたえて、つねに信心の天におほへるなりとするべし。「譬如日月覆雲霧雲霧之下明無闇」といふは日月のくもきりにおほはるれども、やみはれてくもきりのしたあきらかなるごとく、貪愛瞋憎のくもきりに信心はおほはるれども、往生にさわりあるべからずとするべしと也。「獲信見敬得大慶」といふは、この信心をえておほきによるこびうやまふ人といふ也。「大慶」はおほきにうべきことをえてのちによるこぶといふ也。「卽橫超截五惡趣」といふは、信心をえつればすなはち横に五惡趣をきるなりとするべしと也。「卽橫超」は、「卽」はすなちといふ、信をうる人は、ときをへだてず日をへだてずして、正定聚のくらゐにさだまるを卽といふ也。「横」はよこさまといふ、如來の願力なり他力をまふすなり。

「超」はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也。信心を淨土宗の正意としるべき也。このこころをえつれば、他力には義のなきをもて義とすと、本師聖人（法然）のおほせごととなり。義といふは行者のおの／＼のはからふこころなり、このゆへにおの／＼のはからふこころをもたるほどをば自力といふ也。よくよくこの自力のやうをこころうべしとなり。

第三に我々は此宗教的決斷が如何になり行くかを明かにしよう。——以上、我々は宗教的決斷の本質を、その自覺に顯はるるが儘の姿に於て解明しようとした。そして其處で自覺せられた決斷の構造は、それがそのまま十八願の宗教的決斷であると言つても誤ではない。只廿願の主體が眞實に此の自覺された眞理内容と成りきつて居るか、否かが問題である。かくして廿願の第三の課題は、廿願の主體が、「あるべき自己」である此の宗教的決斷の眞理内容と、現實の自己との距離を如何にして發見し、如何に悩み、如何にして此の自己矛盾を止揚して、眞實の宗教的決斷になり切るか、を明かにする事である。勿論嚴密に言へば、此の過程を媒介とする事によつて、眞實の宗教的決斷と（廿願の機から）考へられた眞理そのものも更に發展する。故に眞實の宗教的決斷は、我々が囊に述べた如き分析によつては到底表明し盡す事が出来ない。但教・行・信・證の圓融する信樂の論理のみがこれを具體的に示す事が出来るであらう。又往相・還相の廻向、他力等の概念も、後者の立場でのみ眞實の意義を解明する事が出来る。その意味に於ては、我々は但僅かに問題の片鱗をうかがつたにすぎない。故に廿願の宗教的決斷と十八願のそれとが、自覺として同一であるといふ事も、制限せられた抽象的な意味に於てのみ妥當し得るものである。「教行信證」の構造上から言へば、我々が今問題として居るこの化身土卷に於ては、既に淨土眞實の教・行・信・證の展開がそれ以前に完了して居り、後者が前者の前提として豫想されて居る。故に親鸞の興味の中心は、廿願が如何なる過程をふんで十八願に轉入

するかに懸つて居る。従つて上述の如き宗教的決斷の自覺の構造を解明することは問題とならなかつた。眞實の教・行・信・證の論理を知悉したのものには、其の抽象的模象は不用であるから。宛も廿願の願文中の「念を我國に係け、諸の徳本を植えて、心を至し、廻向して、我國に生ぜん」と欲はん、果遂せずんば正覺を取らじ」なる文は、親鸞のかかる見地に契合するかの如くである。彼は廿願を、「既にして悲願います。植諸徳本の願と名づく。復係念定生之願と名づく。又不果遂者の願と名づく。復至心回向の願と名づくべき也」(廿一左)と記して此の願文の注目すべき點を列擧して居る。さて此等の規定は、就れも第二に於て我々が取扱つた、直接自覺に顯はなる「顯の義」ではなく、回願的に十八願より廻光返照した時に、明るみに出て来る、廿願の「隱密」の構造である。我々は曩に廿願の至心・廻向・欲生の三心を宗教的決斷であると明記しながら、第二のその本質の解明に際して、此三心の語義に觸れ得なかつたのも此三心の語義が廿願が如何にして十八願に轉入して行くかを明かにして後、始めて明瞭となるからである。

(イ)先づ我々は宗教的決斷の自覺のその後の過程を追跡する事としよう。宗教的決斷とは、宗教的實存が名號との邂逅相遇に於て、此の實存の全存在を名號に歸投し、委託する事であつた。實存はかくして名號そのものとなつて生きる事を得るのであるが、その爲には、遭遇はあらかじめ實存の根源惡の自覺によつて、準備せられる事が必要であつた。ところで、根源惡は、本質的に相續するものであつた。故に名號によつて、實存が此の罪障から離脱する事が出来たとすれば、名號も亦、必然的に相續しなければならぬ。さて名號は宗教的決斷であるが故に、決斷を反覆せしめ、つゝ現在から現在へと自己超越的に相續することが出来る。而して此名號の相續に於ては、この相續そのものが肝要なのであつて、相續の時間の通俗的時間概念の意味する長短が問題なのではない。故に時間の長さは「上百年を盡

し、下一日七日に至る〔廿四右〕（〔廿四右〕）としても、又「上一形（一生涯）を盡し、十念三念五念に至る〔廿四右〕（〔廿四右〕）」としても一向差支はない。つまり、その時以來臨終までの相續そのものが本質的なのである。阿彌陀經に「舍利弗よ、若し善男子善女人有りて、阿彌陀佛を説くを聞かば、名號を執持すること、若くは一日若くは二日若くは三日若くは四日若くは五日若くは六日若くは七日、一心不亂にして亂れざれ。其の人命終の時に臨みて阿彌陀佛、諸聖衆と與（と）に現じて其人の前に在さん。心顛倒せずして阿彌陀佛の極樂國土に往生する事を得ん」と説く此「一日乃至七日」は、「文はたゞ一日七日を擧ぐといへども、意は一生乃至十聲三聲一聲の時節を兼ね〔阿彌陀經釋〕」なる法然の解釋が示す如く、臨終までの名號の相續即執持を意味して居る。そして此相續心こそ、決定の一心であり、若存若亡せざる淳心である。名號の相續に於て、眞の「執心牢固の一心」が成就すると言ふべきである。親鸞も、「經に執持と言へり、亦一心と言へり。執の言は心堅牢にして移轉せざる事を彰はす。持の言は不散不失に名づくる也。一之言は無二に名づくるの言也。心の言は眞實に名づくる也〔廿四右〕」と解して居る。つまり執持の問題が、その本質的關聯によつて、そのまゝすんなりと一心不亂の一心に結びつき、又逆に此の決定の一心は自己の唯一無雜の眞實を、執持なる名號の脫目的相續性に於てのみ證することが出来ると言へよう。執持と一心とは阿彌陀經の（從つて甘願の）眼目である。

しかるに此名號の執持と共に、新しき自己矛盾が漸く此一心の上に對自的となつて來る。何となれば、「隱密の義」よりすれば、甘願は十九願の觀想・倫理の立場より、今漸く離脱したばかりであつて、未だ定散の殘諦を脱して居ない。勿論、甘願不定聚の機は、決斷によつて飛躍的に轉入したのであつて、定散の二善への斷絶・絕縁がそこに存在することは、一應承認すべきである。しかし定散への意識の上の訣別は、下意識の裡に劇しき執着をのこしては

居ないだらうか。單なる抽象的否定は、未通りたる否定である事は出来ない。眞實の否定は、否定さるべきものゝ排棄ではなく、かゝる排棄の本來不可能な事を自覺し、否定契機を絶えず消滅契機として止揚しつゞける如きものでなければならぬとすれば、以上の如き定散の二善からの斷絶の自覺にも、未だ徹底しない抽象性のあることをまぬがれ得ない。と言ふのは、觀想との抽象的斷絶を自覺するその事が、正に觀想的なのであつて、此の斷絶の自覺に於いて、却つて斷絶は惡しき連續に逆轉して了つて居る。「良まよに教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は閒雜す」と親鸞は批評して居る。故に宗教的決斷は、決斷の反覆によつて鍛鍊せられ、決斷の自覺の裡にも、猶豫々の陰翳のある事を覺知する事が必要である。かくして此の反覆は一面よりすれば、同一の決斷の繰返しであり、同じ名號の反覆でありながら漸て新しき精神の狀況に目を開く事が出来る。

(四)名號の執持は「よき人のおほせを蒙り」たる體驗から始まつた。親鸞にとつては、其は歴史的運命的な出來事であつた。歴史的運命的といふのは、法然が彼の信仰生活の最初の數年を除いては、再會する機會もなかつた只一度の人であつたばかりでなく、その邂逅相遇の體驗が、其時以來の彼の生活を、終始一貫して支配した根本原理であつたからである。彼の信仰はつねに此「よき人」を回想する事に成立して居たと云へよう。しかしながら、「よき人」の概念が單に過ぎし日の感激として腦裡に今も猶あざやかであると云ふ事だけで、現在に於いて此遭遇が内化せられて居なければ、現實の劇しき力はかゝる安易な信仰を紛粹して了ふ事は見易き道理である。親鸞は涅槃經の文を引用して「是の如き人は信有り、と雖も、推求すること能はず。是故名づけて信不具足となす。」「是の如き人の信心は聞より生じて思より生ぜず。是故に名づけて信不具足となす」(十三頁引)と言つて居る。法然より聞きし所を、現實に「推求

する」こと現實に於いて「思ふ」こと、此が名號の執持に於いて、其後親鸞が精進した課題ではなかつたか。恐らく法然と別れて、北越に遠流に處せられた親鸞が、念佛に於いて「天におどり地におどる」かつての歡喜を失つた時、孤獨の彼を苦惱せしめたのは此問題であつたであらう。

何となれば最初の遭遇に於いては、我々の信心が信不具足であるか否かを問題とする事が出来ない。遭遇の勇躍歡喜が我々の目を眩ませ、具足の信と不具足のそれとの若干の距離を測定する事を不可能ならしめる故に。従つて既にたどりついたも同様であると考へた頂上が、歩むにつれて遠ざかる如き焦燥と失望とを、宗教的實存は屢々體驗しなければならぬ。キエルケゴールの引用する騎士物語を借用するとすれば、「一人の騎士がほんの目の前に美しい小鳥を發見した。すぐ把へることが出来ると思つたその騎士は、此小鳥を追ひかけたが、小鳥は追はれるだけ逃げるので終ひに氣の付いた時は、荒涼の野につれてまれて居た」と。我々は此小鳥に名號をたとへる事が出来る。歡喜にみちて我々が名號を見出した時、既に我々は僅かな測定をあやまつて居た。しかも此誤謬は、荒涼の野に於いて始めて漸く自覺せられ来る。そして我々が焦燥を以て此距離を追ひつめようとする時、我々はその一步が實に無限の距離であることを悟るにいたる。が如何なる場合にも、相不變それは一步である。かゝる追跡を外面から觀察する觀察者より見れば、此宗教的實存は全く名號を手に入れて居るも同様に思はれる。即彼は益々全存在を傾け盡して名號を執持して居ることであらう。しかも彼の内面には深い絶望が生じて居る。勿論此絶望も一步が同時に無限の距離であるといふ此意識の構造の特殊性によつて、曩の定散への絶望とは異つた性質をもつと言ふ事が出来る。後者に於いては、懷疑が次第に明るい希望を消して行くといふ仕方では、絶望の闇夜はせまつて來た。しかし此處では、絶望と希望とはあ

さなへる繩の如く、或時には熱狂的な信心がそして次の瞬間には限りなき絶望が、といふ風に交々入り亂れて、名號の執持の裡にあらはれて来る。即ちかゝる状態は「出で己つて還つて没し、没し己つて還つて出づ」(十四貫列)といふ親戀の表現の如きものとなる。しかし結局は絶望である。

却説甘願の執持名號が、名號に於いて而も救済に絶望するに至るとすれば、此絶望は單に自己自身に絶望するのみでなく、また「よき人の仰せ」に絶望する事となる。即善知識に對して、又彌陀廻向の御名に對して絶望し、絶望に於いて兩者に反抗する事となる。我々はこれまで絶望といふ語も、罪障といふ語も同義語に使用し、且様々の含蓄のある、ゆとりの廣い概念として考へて來た。併し眞の罪惡は、絶對者の救済に對する反抗として絶望である。何となれば、自己自身に絶望しつつ、而もその絶望に於いて絶對者の慈悲と對立し抗争して佛の廻向に歸投せず、却つて自己の有限性を押し通さうとする有限者の此我慢は、絶對者を自己と對立するものとして相對化し、此を蔑しろにすることであり、又、かく絶對者を相對化する事によつて自己と對立させる事から、ひいては自己を絶對者の地位に置かんとする反逆に他ならぬから。かくの如く本願の名號を執持する事が却つて自覺を最奥の絶望へと導き入れたとすれば、最早此の絶望を脱却する道は全然存在しないとも思はれよう。

しかしながら此の最奥の絶望に於いて、却つて善知識の深い意味が始めて、其救済の力を十全的に發揮する事が出来る。善知識「よき人」とは如何なる人であつたか。彼は何と我に教へたのであつたか。彼は自からの無なる事を懺悔しつつ、名號に自己を全く託して居たのではなかつたか。彼の教た事も又、彼自身の如くになすべしといふ事ではなかつたか。「彌陀いかばかりの力ましますとしりてか、罪業の身なればすくはれがたしと思ふべき」(廣異抄)。(十三) 故に我

々が最奥の自覺に到達し、自己の無なることを痛く自覺した今こそ、眞によき人の懺悔を我身にひきあて推求する事が出来るのでないか。「よき人のおほせ」を聞きつゝも、回顧すればその聞き方がかつては淺かつたと言ふべきである。我々は未だ「聞不具足」であつたのである。かくして「よき人」との遭遇は過去の出來事でも、思ひ出でもなく、聞より思に進んだ今こそ決斷の瞬間であり、今此絶望に於いて而も信するか否か、眞に難値難見の善知との遭遇を、「強き強像」たらしむるか否かを決定することとなる。

それ故に健仁辛酉法然にあつたといふ親鸞の歴史の出來事は、彼の信仰の此の現在を通じて始めて眞の意義を發揚する事が出來た。廿願の機に「專にして專なれ」と執持の策勵されて居るのも、つまり此の間の段階から思の段階へ宗教的實存に更に一段の飛躍轉入をする事を得しめ、十八願の信樂を開發せしめる爲のものであつた。而して此の十八願の機に於ては、名號を決斷して執持する事は、最早我が決斷に對する信賴から成立するのではなく、——自己の決斷がそれだけでは信賴出來ない事は、既に試験済である——寧ろ「よき人」の自覺に全託すること、よき人の決斷を信賴することに於て成立する。故に信仰は單に個人の宗教的決斷と言ふよりも、自己の決斷の自覺の底を突抜けた、汝の決斷に、そして更に（汝の汝へと）溯源しては動かし難き信仰の歴史的傳承によつて成就する。この事は上掲の「彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば善導の御釋虚言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね又もてむなしからず候か」なる文の裡にも片鱗を示して居る。正像末の史觀と表裏相即する親鸞の淨土教史觀を我々は、行卷の正信偈に於て、又高僧和讃に於て見出す事が出来る。前者が客觀精神の歴史であるに對して、後者は絶對精神

の歴史であると言ふ事が出来よう。ここでは釋迦・龍樹・世親・曇鸞・道悼・善導・源信・法然の傳記と教とが簡潔に而も深い洞察と心からの共感を以て敘述せられ、淨土教が歴史的傳統を持つことが、そして此等の師が此の傳統を受継ぎつゝ、如何に個性の豊かな仕方て其を展開して來たかゞ示されて居る。「自性唯心に沈む」事を嫌ふ親鸞の信樂は、かゝる淨土教の歴史的傳承に於いて成就すると言ふべきであらう。(當我最深師・「親鸞聖人の佛敎史觀」・「本願の内證」に參照)

(b) 廿願より十八願への轉入が以上の如き自覺過程をたどるとすれば、以下の涅槃經引用の一聯の文は、從來充分注目せられなかつた如くであるが、十八願への轉入の眼目であると言ふ事が出来よう。

(1) 註一 涅槃經にのたまはく、經の中に説くがごとし。一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりといへども、善知識を説けば則ちすでに攝盡しぬ。わが所説のごとし。一切の惡行は(善知識を信ぜざる)邪見を因とす。一切の惡行の因無量なりといへども、もし邪見をとけば則ちすでに攝盡しぬ。あるひはとかく、阿耨多羅三藐三菩提は信心を因とす。これ菩提の因また無量なりといへども、もし信心を説けば則ちすでに攝盡しぬ。

(2) (a) 又のたまはく、善男子、信に二種あり、一には信、二には求なり。是の如きの人、また信ありといへども推求にあたはず。この故になづけて信不具足とす。信にまた二種あり。一には聞より生ず、二には思より生ず。この人の信心、聞よりして生じて思より生ぜず。この故になづけて信不具足とす。また二種あり。一には道あることを信ず、二には得者を信ず。この人の信心、たゞ道あることを信じて、すべて得道の人あることを信ぜず。この故に名付けて信不具足とす。また二種あり、一には信正、二には信邪なり。因果あり、佛法僧ありといはん。これを信正となづく。因果なし、三寶の性ことなりといひて、もろもろの邪語富蘭那等を信ずる。これを信邪となづく。この人、佛法僧寶

を信ずといへども、三寶同一の性相を信ぜず。因果を信ずといへども得者を信ぜず。この故に名付けて信不具足とすこの人、不具足信を成就す。

(b) 善男子、四の善事あり、惡果を獲得せん。何等をか四とする。一には勝他のためのゆへに經典を讀誦せん。二には利養のためのゆへに禁戒を受持せん。三には他屬のためのゆへに而して布施を行ぜん。四には非想非々想處のためのゆへに、繫念思惟せん。この四の善事、惡果報をえん。もし人かくの如きの四事を修習せん。これを、没しをはりて還りていづ、出でをはりて還りて没すとなく。何が故ぞ没となづく。三有を樂ふがゆへに。何が故ぞ出となづく。明を見るを以てのゆへに。明はすなはちこれ戒施定を聞くなり。何の故にか、かへりて出沒するや。邪見を増長し憍慢を生ずるがゆへに。この故にわれ、經の中において偈を説かく、もし衆生ありて諸有を樂ふて、有のために善惡の業を造作する。この人は涅槃道を迷失するなり。これを暫出還復没となづく、黒闇生死海を行じて、解脱をうといへども、煩惱を雜するは、この人かへりて惡果報をうく。これを暫出還復没となづく。

註二

(c) 如來にすなはち二種の涅槃あり。一には有爲、二には無爲なり。有爲涅槃は無常なり。常樂我淨は無爲涅槃なり。常人ありて、ふかくこの二種の戒ともに因果ありと信ぜん。このゆへになづけて戒とす。戒不具足とは、この人は信戒の二事を具せず。所樂多聞にしてまた不具足なり。いかなるをか名けて聞不具足とする。如來の所説は十二部經なり。ただ六部を信じていまだ六部を信ぜず、この故になづけて聞不具足とす。またこの六部の經を受持すといへども、讀誦して他のために解説する能はずして利益するところなけん。この故になづけて聞不具足とす。またまたこの六部の經をうけをはりて、論議のためのゆへに、勝他のためのゆへに、利養のためのゆへに、諸有のためのゆへに、

に、持讀誦說せん。この故になづけて聞不具足とす。(略抄)

註一 (1)(2)(a)(b)(c)等の見出しは筆者の都合で付加したものである。

註二 以下の文は涅槃經の本文とかなり相違して居る。中井玄道氏の校訂教行信證の如きも、誤脱によるものとして訂正して居る。けれども今は坂東本に従つて讀み、親鸞獨自の意を含むものと解した。従つて筆者の理解が若し正しいとすれば、此文は涅槃經の文とは全く別の意を有するものに變形せしめられて居る事となる。

上掲の引文に於いて、(1)(2)(a)に於いて(甲)に明にした、信が聞より思に進むべき事が説かれて居る。(2)(b)に於いて、聞より思に至り得ない甘願の絶望の狀態が、「没已還出、出已還没」、「暫出還復没」等として示されて居る。注意すべき事は、かゝる絶望の狀態が勝他、利養、他屬(他を文に配する)等の現世の名聞(諸有)を樂ふ心に起因して居て、絶望とは、邪見を憎長し(邪見とは淨知識を信ぜざる事。一切惡行の因。了義照)、憍慢を生ずる事であるとせられて居る點である。如來廻向の御名に絶望する事は、絶對者に反抗する我慢であると我々は記した。ところで此の我慢は、利養、勝他、他屬等の現世的欲望と一であることが此所で明とせられて居る。絶對者に廻心歸入すべき相對が相對として獨立に自己を維持せんとする我慢が、かゝる相對者相應の欲望と一である事は容易に考へられる所である。が此所で問題とせられて居るのは、單純な現世的欲望の主體としての自己ではなく、現世的欲望の否定である涅槃道に於いて、顛倒した名聞利養を欲求する我性の妄想顛倒である。此事は此經文によつて明に知られる。それは出世間の善を勵み、(2)(c)の示す如き、有爲涅槃の解脱(甘願の宗教的決斷はかゝるものである。)を得ることが出来る。併し自我の最奥の根柢は未だ淨められず、常樂我淨に到達して居ない。故に一時的解脱は又忽ちに絶望と轉じて了ふ「無常」なるものである。

即ちかゝる我性は唯識説に所謂末那識に相當するものであらう。其は我々の存在の最奥に潜む我慢我癡我見我愛であつて、相對者をして絕對者に對立せしめる *Argentinus, Troitz* の原理である。併し此の原理は又、我慢の爲に善をも勵む。何となれば、絕對善である絕對者と對立し、自己を絕對化する爲には、絕對者の善を己に摹倣して、自己を善とする必要があるから。——故に末那識は有覆無記であるとせられる。無記といふのは、此識が一切の染汗の原理であり、恒に我慢等四煩惱と共であり乍ら、而も所謂善行とも悪行とも一致することが出来るから。有覆といふのは、此識が善と共にある時にも、常に悟に對しては障礙となるからである。善と共にあることに就ては、安慧の唯識卅頌の釋は「善と無覆との心に於いて常に我慢の因となる」とのべてゐる。——併し善は只絕對者に於てのみ末通りたる善であり得る。故に我性は忽ちに絶望に轉じ、絶望に於て自己を保たうとする。世親に於いても自己に佛性の有るを信じない下劣の心と、佛性に於いて高慢になる心とは共に我執の形態であると考へられて居る如くである(佛性論 卷一)。而してかゝる我性は、元來人間の自我に本質的であり、「生處に繫屬する」(唯識卅頌 第七頌) 生得的なものであるから自力によつては離脱出来ない。但絕對者よりの廻向に攝取せられ、廻心懺悔する時にのみ、それから解脱し得る。と云ふのは我慢の側から構想せられた絕對者ではなく、眞實の絕對者の光に觸れる時は、此闇の原理は即時に消滅しなければならぬから。自我 (*Iohs*) は無 (*Nichts*) であると *Böhme* は言つた。末那識と言ふのも、思惟の原理とせられ、有身見の自我であるとせられるから、かゝる本來無なる自我であると言ふ事で出来よう。本來無であるとは、それが一切の煩惱等の原理であり根據である故に、後者の持つ虚無性よりは一層虚無であり、一切の非存在的なるものゝ根據である非存在そのものともいふべきものである事を意味する。唯識説ではかゝる非存在の根據を依他起性と言つて居

る。故にかゝる依他起性に於いては、(イ)無が二重化して居ると言ふ事が出来る。又(ロ)それは、非存在的なるものゝ根據として、一層存在せねばならないとも存在してはならないとも結論せられる。つまり自己矛盾的なるものである。故に此(イ)(ロ)、就れの面よりしても依他起性は、自己自身を否定しなければならぬ。或は少とも、それは光の招喚への誘致をもち、唯識説が轉依——根據のひるがへり——と呼ぶ廻心に待機して居ると言ふ事が出来る故に廻心に於いて、我執の顛倒を齎す事が出来れば、相對は無我となり絕對に歸入する事が出来る。しかしながらかくの如く無我となる事は相對が消滅して了ふ事ではなく、歸入した相對はそのまゝ絕對者の顯現として常樂我淨となる事が出来る。けれども此事は、絕對者によつて、相對に本來的な我性が淨められ続ける限りである。即唯識説が轉依と呼ぶ此の絕對者への轉入は、顛倒からの「常時の遠離」(唯識論三十頌 第二十一頌)でなければならぬ。故に廻心(轉依)は、又戒を具足する必要がある。

故に(2)(3)に於いては、有爲涅槃と無爲涅槃とが「二種の戒」ととかれ、或は「信戒を見足す」と言はれてゐる。戒とは(b)と(c)とに説かれて居る顛倒した我慢の名聞利養を戒めるのである。故に此戒を守る信戒の具足者は、消極的に此罪障をさけるのみでなく、積極的に「他の爲に解説し利益する」「自信教人信」の生活に入つて此戒を充たさねばならぬ。親鸞も「眞に知んぬ、專修にしてしかも雑心なるものは大慶善心をえず。かるがゆへに宗師は、かの佛恩を念報することなし、業行をなすといへども心に憍慢を生ず、つねに名利と相應するがゆへに、人我おのづからおほうて同行善知識に親近せざるがゆへに、このんで雜縁にちかづきて、往生の正行を自障々他するがゆへにといへり。かなしきかな垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雜し、定散心雜するがゆへに出離その期なし。みづから流轉輪廻をはかるに、

微塵劫を超過すれども佛願力に歸しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、ふかく悲嘆すべし」と言つて居る。善知識に於いて、自身の我性を懺悔した心には、「身を粉にしても報」ぜんとする佛恩師恩への報謝の念が燃えたつ。曩に善知識を信する心は(2)(a)に於いて、佛法僧の三寶の同一性を推求する心とせられて居た。三寶の同一性を推求する心は自己を法然に、法然を淨土教史に顯現する永劫の彌陀に推求すると共に、又自己の信を後世に傳へ自信教人信に於いて、佛恩師恩に報じようとする。教行信證の末尾にも、此書の述作の理由が次の如く記せられて居る。

「慶しき哉、心を弘誓の佛地にたて、念を難思の法海にながす。ふかく如來の矜哀をしりて、まことに師教の恩厚をあふぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。茲によりて眞宗の詮を鈔し、淨土の要を據ぶ。ただ佛恩の深きことを念うて、人倫の嘲をはぢす。もしこの書を見聞せんものは、信順を因とし、疑謗を縁として信樂を願力にあらはし妙果を安養にあらはさん。安樂集にいはいく、眞言を採り集めて往益を助修せしむ。何となれば、前に生ぜん者は後を導き、後に生ぜん者は前を訪ひ、連続無窮にして願くば休止せざらしめんと欲す。無邊の生死海を盡くさんが爲のゆへなり」(末四十一) (右三頁)

さてかゝる立場から回顧すれば、未だ絶望に陥らなかつた絶望以前の甘願の宗教的決断も、即自的な絶望であり、潜在的な、名號に對する反抗であつたことが明となる。親鸞は「凡そ大小の聖人一切善人本願の嘉號を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、佛智を了らず、彼因を建立せることを了知すること能はず、故に報土に入ること無き也」と記して居る。本願廻向の名號を纂奪する我性の顛倒に就いては既に述べた(拙稿三編轉入に就いて、六十七頁、六十八頁)。而して此事は、無量壽經の異譯 無量壽如來會の二十願文が、「若し我成佛せんに、無量國中の所有の衆生、我名を説くを

聞て、己が善根として極樂に廻向せん。若し生れずば正覺を取らじ(廿二右)となつて居り、又無量壽經の廿願の願成就文の「此諸智に於いて疑惑して信ぜず。しかるになほ罪福を信じて善本を修習して、その國に生ぜんと願ぜん。此諸衆生彼宮殿(化土)に生ぜん」(廿二右)となつて居るのを照して考察すれば、經文自身によつて既に明であると、彼は考へた。そして此點より、十九願至心・發願・欲生、十八願の至心・信樂・欲生と對照せられる廿願の至心・廻向・欲生の三心が、自力的である事が明白となる。しかし廿願の自力的性格が充分に自覺せられる時、その宗教的精神は十八願に轉入して居る。しからば十八願の信樂の風光は如何なるものであらうか。親鸞は化身土卷とは區別して、淨土眞實の教行信證に於いて、その信樂の構造を明にした。つまり、それは新しい立場、新しき出發である。我々は他日稿を更めて、此信樂の論理性を明かにしたい。——了——