

親鸞他力説の理解

平下 欣一

序

ここで企てられるのは親鸞の中心思想である他力説を大乘教として理解することである。尤も大乘教として理解するといふのは、聖道門の方便或は象徴的表現として辯護することではない。我々はそれが聖道門の立場を越え、又恐らく現代哲學にも教えるところのある具體的な思想であつたことを見得るであらう。

親鸞の教が大乘に屬することは、その歴史的な由來に鑑みても、又彼自らの標榜によつても明白なことであり、とりたてゝ云ふほどのことではないとも考へられよう。併し彼の宗教は餘りにもしばしば小乘的諦念の教として説かれ、かつ受取られて來た。しかもこの誤解は單に外面的偶然的な機縁に基くだけではない様にさへ見える。と云ふのは彼の教の本質的契機が右の誤解を招く可能性をもつてゐるからである。例へば、淨土を説くことは現世を放棄して自己一身の安樂を求め小乘的涅槃の教に近い様であり、他力を説き唯信正因を説くことは、或は非實踐的觀想に、或は神祕主義的諦念に陥ることかと疑はれる。殊に本願の正機が悪人であると云はれる時、それは大乘の菩薩とは似もつかず、その教は、専ら「悔ひ改めよ」と説く宗教に近いと思はれる。

淨土教の歴史を顧ることも、實は必ずしもこの誤解を斥けるには充分ではない。勿論歴史を迎れば淨土思想は個人的解脱を求め小乗教に對する大乘思想の特色であつた。菩薩の淨土莊嚴の行願は勿論のこと、建立され了つた淨土に願生することも決して小乘的ではなかつた、他力易行門の發生が「上に諸佛の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見」ない二乘地に墮することを免れ、速やかに不退轉に至つて佛道を修めようといふ大乘的な要求に基いてゐたことは、龍樹・天親・曇鸞の上三祖によつても明らかである。道綽善導にもこの思想は失はれてはゐない。併し彼等の時代から盛んになつた厭離穢土・欣求淨土の思潮は、人々をして捨身往生といふ小乘的解脱にさへ逃避せしめたのであつた。日本の淨土教は末法思想と結びついたこの思潮の影響の下に興つてゐる。明恵の法然に對する非難の要點の一つが菩提心を撥去するの過失であつたこともこの間の事情を物語ると云つてよい。しかも一般に宗乘學者はこの偉大な師弟の教格の相違は、化風の差に過ぎないとしてゐるのであり、兩者の中心思想に相違は認められないのである。

従つて親鸞の教説を大乘教として理解するといふことは、從來行はれてゐた様に、豫め大乘思想一般の共通點を用意しておき、それが親鸞の思想にも見られる、乃至發展させられてゐるといふことの外面的指摘によつては達せられない。我々はまづ彼の中心思想（一般的に云へばその思想によつていはゞ主義として目指されてゐるもの、この場合親鸞の思想の基調をなす信仰の反省的表現、宗或は宗致に當る）を求め、その根本契機について、それが大乘思想を繼承或は具體化して居ることを見ようと試みる。尤も一人格の思想は全體として又その發展に於て理解さるべきであり、豫め一定の所謂中心的な「見地」を求めることは抽象に外ならない、他方又、親鸞の様に全體と部分が密接に關連した立場では、それが他に優る見地であることの保證も與へられない、といふ意見もあるであらう。併しこのことは一つの思想が何等の意圖も基調をも存しないといふことを意味しはしない。殊に親鸞の様な信仰に生きた人の中心

思想が、一貫したものであつたことは、何人も疑はないであらう。

しかも我々は多くの異論を見出す事なくして、それを他力思想或はむしろ他力説として規定する事が出来るであらう。それは親鸞自身の言葉にも證權をもち、法然から傳へられたといふ歴史的規定にも含致して居る。勿論他力思想は法然だけではなく佛教一般にも通することであり、殊に所謂淨土門他力易行の教にとつては、淨土といふ概念と共に本質的な契機であると云つてよい。併し又、この事は親鸞の他力説を問ふことが、彼の思想の獨自性を見失はせる、といふ事を意味しはしない。

他力に就いて親鸞は、いろ／＼な側面から規定した。我々はそれを概見することによつて、混亂と起り得る誤解とを避けることが出来るであらう。それは先づ、(イ)法或は行、即ち所信の對象としての規定をもつ。行卷に他力を重釋して、「他力と言ふは如來の本願力也」と斷じてあるのがそれである。併し佛の本願力が凡て純他力ではない。「他力」のなかの「他力」正確にはたゞ「他力」と呼ばれ得るものは、假願と區別され、他の眞實諸願と不可分のものとしての選擇本願だけである。

因に普通この法としての他力は更に人他力と法他力(狭義)、即ち他なる人格、覺體としての如來と、その功德法としての力に分けて説明され、兩者は人法不二又は人法不離として關係づけられる。人法不二或は不離については今まで我々を直ちに納得させる説明は與へられて居ない様であるが、とにかくこの二つの契機があることが注意される。この事に聯關して次の事を一言しておきたい。(一)他力と呼ばれるものを「宇宙世界のあらゆる力」とし、又「理の働き」或は一般に非人格的な法とするならば、自力他力の區別をすることは無意味である。斯様な力は自己のうちにも同様にあり得、もと／＼自他の區別を持たないものだからである。

従つてこの意味の他力説は決定論的觀想の立場に立つて世間の因果悉く他力とし、更に主體の自由をも抹殺するより外、成立し得

ない。併し又、この意味の他力説を斥けて、他力説一般を斥け得たと思ふのは早計であらう。(二)眞に他力と呼ばれるものは、まづ他なる人(佛・菩薩と云はれるものを含む)の力、即ち自他の明確な區別のある人的なものでなければならぬ。この意味で云へば、自力聖道門も全然自力ではない。師佛あり、衆生あつて、初めて正覺も成ぜられるのである。無師獨悟したと云はれる釋尊の場合については後に觸れるが、少くも佛教と呼ばれる以上、純然たる自力はあり得ない筈である。(三)併し他の人格の力はまだ純他力とは云へない。親鸞によつて純化徹底された他力門では人格的なものとしての佛が師佛或は化佛としてその指導、加被、加護が信ぜられるのでなく、云はば人と法とを止揚したものである。「如來の本願力」が信ぜられるのである。如何なる意味で人法不二と云はれ得るかは後に明になるであらう。

斯様に對象としての力が他力と呼ばれるだけでなく、之に對する、或は正確にはそれに由れる、我々の一定の在り方、即ち(四)機或は信も亦他力と呼ばれてゐる。末燈鈔に「また他力と申すことは彌陀如來の御ちかひ中に、選擇攝取したまへる第十八の念佛往生の本願を信樂するを他力と申すなり。」などゝある。又この主體の在り方をその(五)證果に約して、大經往生が他力と呼ばれることもある。更に以上の三契機の根源或は能詮として、又特に第一のそれと不可分のものとして、(二)他力の教が考へられてゐる。³⁾

尙一々詳説する事を避けたが、聖道自力に對する時は本願力による淨土教は眞假共に他力と呼ばれ、眞假を對立せしめる場合は眞(弘願)のみが「他力のなかの他力」、正確にはただ「他力」として、「他力のなかの自力」等と呼ばれる假(眞門・要門)と區別される事は、以上何れの場合にも見られる。

上述の様に他力がいろ／＼な側面から規定される事は勿論親鸞の用語法の不正確に歸せらるべきではない。我々はそれが眞假に通じ、殊にその眞實の教行信證の四法のすべてから規定されて居る事を氣付かせられる。所で、この四

法(乃至教を除く三法)は往相の廻向を表はすものとしてよい。之に對し還相廻向も、證に含まれてゐる面(往生門)から云つても、それ自身としても(正覺門——往生・正覺二門については後にふれる)他力による⁵⁾。従つて他力に關して親鸞が興へたもう一つの規定、「往還の廻向他力に由る」「入出二門を他力と名く」は、眞實弘願に關する限り、以上の諸規定を總括した最も具體的なものであると云つて差支へない。以上の考察は我々に他力といふ概念が親鸞の思想に於て中心的位置を占めるものであることを推知させると共に、「我々は何を他力にまつのか」を嚴密に規定することを可能にする。即ち他力とは廻向についての言であり、我々の行爲乃至在り方が廻向といふ意味をもち得るのが、正確には廻向といふ意義をもつ人間の行爲乃至在り方が、他力に由るのである。

他力に關する以上の規定のうち、我々にとつて他力が眞に他力として現成してゐるのは、云ふまでもなく信樂である。この信樂を開いたもの、「不可稱不可說不可思議の大信海」を言詮に表はしたものが二種深信である。以下の解釋はこれを手がかりとして行はれる。

歴史的に云つても二種深信の占める位置は中心的なものである。「若し衆生有りて彼の國に生れんと願ぜん者は、三種の心を發して即便ち往生す。何等をか三となす。一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心を具する者は必ず彼の國に生ず。」といふ觀無量壽經の言葉は善導によつて往生の正因を示すものとされた。法然もこの三心を具へる事を以て信心獲得として繰返し説明して居るが、中でも深心を重視して「三心はまぢ／＼にわかれたりといへども、要をとり詮をえらんでこれをいへば、深心におさめたり」等と云つて居る。親鸞は法然に従つてこの觀經の三心を大經の至心信樂欲生の三心と(彰の義に於ては)同一としたから、深心は信樂と一致することになつた。一方三一問題が示す通り、大經の三心は信樂一つに括まる。従つて深心についても「いまこの深心は他力至極の金剛心、一乘無上の眞實信海なり」と云はれて居るのである。親鸞の或は一般に他力の信仰は即

ち二種深信である、と云つても差支へないであらう。

以下先づ二種深信のもつ矛盾が取出され、その解釋が企てられる。解答は完全には與へられないにせよ、後に法を領解するための用意をしてゐるのである。

註

引用は興教書院版眞宗理教全集によつたが、場所の嚴密な指示は不要であらうから、大體のあり場所を示すに止めた。

(一) 例へば、親鸞は大無量壽經の宗體を判じて「説三如来本願二爲三經宗致、即以三佛名號一爲三經體一也」として居る。このことは當然親鸞自身の教説全體にも當てはまらねばならない。

(二) 淨土三經往生文類

(三) 愚禿鈔では弘願が要門に對し、行卷では念佛が諸善に對して、他力の教と呼ばれてゐる。入出二門偈で易行道が他力と呼ばれるのも弘願が他力と云はれるのと同じ事情であらう。尤もこれらの場合の教は、「眞宗の教は大無量壽經これなり」といはれる教とは異なるわけである。併し、大經を他力の教とする意も自明的である。

(四) 略典にも明らかな様に教を除くことが出来る。大經を教と呼ぶにせよ、經に示された弘願を教と呼ぶにせよ、行信證の所證に對する能證と考へられ、この意味では除かなくても同様である。併し又こゝに願の働きとして願に含まれると共に、願を説くものとして之を含むといふ教の二重性があるのである。

(五) 還相廻向も佛願に基く故に「深信と言ふは即ち深信の心なり。亦二種有り。一には決定して深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流轉して、出離の緣あること無しと信ず。(法の深信)二には決定して深く彼の阿彌陀佛の四十八願は、衆生を攝取して(又すること)疑なく慮なく、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず(機の深信)」(散善義)

深信は善導によつて信機・信法の二種の深信に分たれた。併しもとゞ一深信を開いたものであるから、この二つが一つになつて他力の一信心であるとされねばならない。古來これを二種一具といふ。一念中の二種が法在一念説必

次第の故に二つとして表現されてゐるのであつて、二心並起ではないといふのであり、又その一方だけが眞の信相であり、他は義具のものに過ぎないとする事を簡ぶのである。

併し一方は「出離の縁有る事無し」と信することであり、他方は「定んで往生を得」と信することであるから、雙方は明らかに矛盾して居る。従つて古來種々の解釋が下され、これに關連して多くの異義・異安心も出て居る。殊に、この信仰は他力至極の金剛心である以上、初起の一念の信相に局らず、當然又後念相續するものとされる。従つて信心によつて正定聚の機となると共に、一方では無有出離之縁の機であり、一身に二つの機が區別されねばならなくなる。それ故、後の學者は、正定聚の機を法體成就の機(受法の機)として衆生本分の機(性得の機)に對せしめ、前者は法徳であり、密益であるとしてゐる。併し「一人に就て二途の談ありとし、昇沈の別あるをも、憚る所なくして並説せんとするもの、誰か之を首肯せん」との異論も可能であり、こゝに至つて矛盾は明白である。それ故、逆に又パラドックスを信する事を宗教の本質とする人々は、その何よりも優れた例としてこの二種深信を擧げるのである。併乍ら、一つの事態に就いての矛盾した信念や知識が、果して我々に信樂を興へ得るであらうか。我々の見解を述べる前に、この矛盾を解消させようとして異安心に陥つた二種の説を擧げて置く事が必要であらう。

その一方は信機義具並びに信機自力の説である。前者は一念の信相に於て信機信法の二種があるとする事は二心並起であり、之は佛教教義上許すべきではないとして、法の深信だけを信相とし、その時、機の深信も具つた、わけになるとする。信機を自力とし信法だけを他力の信心とする信機自力説も之に近い。この説によれば信相は次の様になる

「初起の一念に地獄ゆきを御助けと領受したるとき正定聚に住して最早地獄ゆきに非ず、……然して信後には地獄行

に非ざれども一念の時地獄ゆきを御助けと領受したるまゝを取出し、喜ぶを憶念相續といふ、憶とは憶持不忘にして、地獄ゆきの機を助け給ふことの嬉しやありがたやと臨終まで思ひ浮べ、相續して喜ぶのみ、信後に至つて尙地獄ゆきと云ふに非ず¹⁾、信機唯凡非聖の計とか信機凡聖不同の計もこの傾向に屬するものとして數へることが出来る。これらの説によれば機の深信は力を失ひ、此土滅度の説となり、他力信仰の極致としての二種深信の立意（後の法然からの引文参照）は没却されてしまふ結果となるのである。

今述べた説は法の深信に片寄つて機の深信を嫌つたものであるが、逆に機の深信に片寄つて信機正因を説くものがある。その意據は「願力の攝取に依らざるかぎりは無有出離の縁と信知すること能はず、機を信ずるは自力盡るが故なり、故に無有出離之縁と信知するが即ち願力の攝取にあづかりたるなり、願力を以て往生せしめ給ふと思ふは第二念に墮す²⁾」といふことにある。従つてこの説では地獄一定とのみ思ひ詰むれば、彌陀は願力にて助け給ふとされる。歎き安心とか地獄祕事とか云はれるものはこの傾向の極端化したものと云つてよい。併し如何に我が機を思ひ詰め見限つても、それだけでは自力懺悔であつて、他力の信心といふ事は出来ない。「願力の攝取に依らざる限り、無有出離之縁と信知する事が出来ない」といふのは、前の説に比して正しいに相違ないが、その信知をもつて願力の攝取に興りたるものとして之を求むる時、この立場が自己の意圖に反して自力を脱し得ない結果となるのは、心理的に見ても容易に分る。自力を捨てるのに自分を以てしようとして居る事に外ならないからである。

以上によつて、その矛盾を免れようとして、二種深信の一方だけを信相とするならば、他力信心は成立しない事が分つた。之に對し、古來の學者は多く信機信法を捨機托法・捨自歸他といふ一つの事態を意味したものと解してこの

矛盾を免れようとして居る。之は存覺の六要鈔に深心を釋して「今教自力功無きを知るに依つて偏に佛力に歸す」とあるのに基いたもので捨機即信機とか捨機と信機とは同時俱有だとか論ぜられて居る。それは何れにせよこの説によれば信機とは「我が身心の出要に於て毫も用に立たざるを信知するの謂」にすぎず、さうすれば二種深信といふのも信法の中にある意味を開いて信機を顯したものであり、一つの事實の二つの面とも云ふことが出来、矛盾はなくなる。この場合、捨機はむしろ自力計度の機或は通の受法の機に就いての立言であり、信機とは衆生本分の機、性得の機に就いての立言である。この事を注意して混亂を避ける事が必要であるが、それにしても尙信機が捨機に解消しきれない積極的な意味をもつ事は否定出来ない。このことは次に引く法然の解釋によつても明白である。

「前後の言葉相違して、意得がたきに似たれども心を止めて是を案ずるに、始には我が身の程を信じ、後には佛の願を信ずる也。但し後の信心を決定せしめんがために、始の信心をば擧ぐる也。その故は、若し初の我が身を信ずる様を擧げずして、直に後の佛の誓ばかりを信ずる旨をいだしたらましかば、もろ／＼の往生を願はん人、雜行を修して本願をたのまざらんをばしばらくをく、まさしく彌陀の本願の念佛を修しながらも、なを心にもし貪欲瞋恚の煩惱をもをこし、身にをのづから十惡破戒等の罪業をもをかす事あらば、猥りに自身を怯弱して、返りて本願を疑惑しなまし。——中略——是は善導和尙、未來の衆生の疑を起さんことをかへりみて、此二種の信心を擧げて、我等が如き煩惱をも斷せず、罪惡をも作れる凡夫なりとも、深く彌陀の本願を信じて念佛すれば、十聲一聲に至るまで決定して往生する旨を釋し給へる也。かくだに釋し給はざらましかば、我等が往生は不定にぞ覺えまし、危く覺ゆるにつけても此釋の殊に心にそみて覺えはんべるなり」(和言燈・往生大要抄)

今この引文によれば、信機は一面何時までも信法に對立すると共に他面信法によつて止揚さるべきものであると云はねばならない。捨機托法説はこの信機が止揚される側面から見た解釋であり、その限り勿論正しいには相違ない

が一體いかにして信機が何時迄も解消させられないで積極的な意味をもつかは十分説明して居ない。従つてこの説が二種深信の意義を捨機托法に盡きるとするかぎり、困難を全面的に検討したものと云ふことは出来ない。

我々はこの問題を證果の問題と關係させて時間的に考察し、親鸞の眞意を探りたい。前に述べたことから察せられるであらう通り、矛盾はこの點に於て最も顯著であり、今法然について見た以上の困難が明らかになるであらうから。

機の深信に就いては後の學者達によつて「信機の中に三世の差別あり、現是罪惡生死凡夫とは現在に約す、曠劫以來常沒常流轉とは過去に約す、無有出離の縁とは未來に約す」と解釋されて居る通り、現在までは無有出離の縁であるが、將來は助けられる等として法の深信との矛盾が回避出来るのではない。更に他方法の深信は往生に關するが、往生とは親鸞に於ては未來を意味しない。即得往生といふ獨特な教が説かれて居るのである。

勿論即得往生といふ事は現世に於て佛になるといふ事ではない。併しこの事は正定聚と滅度との間に越へ難い距離を置くことではない。兩者は阿耨菩提の一果中の別相に過ぎない。又往生の後に従果向因の菩薩になるとされて居る、我々はこゝにも、それだけではまだ外面的に止るにせよ、大乘精神の特色を見る事が出来る。即得往生に關する引文は略する。

それどころか、未來に往生を望むことは信仰とは嚴密に區別されて居るのである。親鸞自身にも「安樂淨土をねがふひと、正定聚にこそ住すなれ」といふ讃等があるが、之は信異名の願乃至信後欣樂の願であつて、信前繫念の願ではないとされる。「欲生我國といふは、他力の至心信樂のこゝろをもて、安樂淨土に生れんと思へとなり」として⁴⁾ 欲生正因が遮せられて居るのである。斯様に往生が現在に就いて語られる以上、二種深信の矛盾は法然の場合の様

に、未來への期待、或は信念としての信仰に於て、その意識内容に於てだけ見られるのでなく、信仰の主體の存在そのものが矛盾をもつて居る事を意味する。眞宗の學者が機の上に區別を設けねばならなくなつた所以である。更に親鸞に於ては意識に於ける矛盾は第二義的のものである。彼は信樂を「有念に非ず、無念に非ず」として居る（末燈鈔第一通參）。この事は信樂が所謂意業として見られる事を拒むといつてよい。従つて未來についての意業としての願乃至欲生は勿論、現在に就いての意業としての「有相の歡喜」も信樂とは區別されねばならない。意業に表はれる事を否定するのではないにせよ、それを以て直ちに佛力廻向の信心とはしないのである。それ故必ずしもその始めの覺知も、求むべきではない事になる。これは無論、無念無想といふのではないが、願力を聞いて疑はず、念佛中さんと思ふ心の外に、所謂救済の感情等を別起する必要はないといふのである。（非意學とは行者の方にて故らに分別作意して想を運ぶに非ずとの意で、第六意識に相應する思の心所の所作に非ずとするのではない）

併しこの一念の始を免知したいといふのは人情である。例へば三願轉入の自昔には「然今特出方便眞門轉入選擇願海」とあり、一念覺知義や多くの祕事法門はこの「今」を求めた。回心や見性が求められると同様である。歡喜正因説はその最も紛はしいものとして擧げることが出来る。經典には信樂・信心・歡喜・愛樂等の言葉が用ひられ、親鸞自身にも「廣大難思の慶心」、「一念喜愛心」等の言葉がある。これらの言葉を證として歡喜のおもひを以て信心決定のしるし乃至信心そのものとするのが歡喜正因説である。併し親鸞のいふ信樂が如何なるものであるかは、歡喜鈔の「念佛まふしきふらへども踊躍歡喜のころおろそかにさふらふこと」云々の問答によつても明らかであらう。この點同じく淨土門でも歡喜踊躍念佛を説く一派とは全く異るとせねばならぬ。（い。）

以上によつて我々は、二種深信といふもその二つの事實を常に意識に念じて居る事ではなく、況やその意識に於け

る矛盾・緊張乃至交替が信樂であるのではなく、その底にある存在の矛盾が言ひ表はされて居るのである事を推知出来る。

それでは意識の矛盾の底にあるものとしての存在の矛盾とは何であらうか。機の深心に就いて願海院は次の様に云つた。「今の信機とは初一念より臨終まで我性得の淺間しきを、通相因果の理に當てゝ其分齊を信知するを云ふ」と。この「當てゝ信知する」といふ表現は自力的に聞えるにせよ、機の深信の指すものは即ち通相因果の理に従つて流轉して居るものとしての人間の存在であると云ふ事が出来るであらう。一方法の深信に於ては知られる存在は乗彼願力即得往生するものとして、同時に信仰の主體である。即得往生の時が信仰する主體の眞に現成する時である。それ故主體はこの時を通してより把捉出来ない。我々は次に之を考察しよう。

善導は往生禮讚では法の深信を「今信知彌陀本弘誓願、及稱名號、下至十聲一聲等、定得往生、乃至一念無有疑心。故名深心」と述べて居る。この今が信仰の時であり、同時に親戀にとつては即得往生の時である。この今は即ち信樂の一念である。併し我々はこの一念にも矛盾を見出す。先づこの一念は時間の單位として瞬間的なものとされる。信卷に「夫れ眞實信樂を按ずるに、信樂に一念有り、一念は斯れ信樂開發の時刻の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰す」と云はれるとき、時刻の極促といふ言葉がこの意味をもつて居る事是否定出来ない。他方その下に「一念と言ふは信心二心無きが故に一念と曰ふ。一心は則ち清淨報土の眞因也」とある。この一心は時間的に云へば相續心でなければならぬ。三不三信の教が説く通り、若存若亡の信、餘念の間てる信、即ち不相續心は決定の信即ち一心ではないからである。前引の二文は通常一は時刻に約し、他は信相に約したものと解釋されて居る。併し信相としての

一念が相續心憶念の心である事を要求する。又時刻の一念といふも勝義の時(實時)に非ずして事究竟の時(假時)である、或は通途の假實を以て論ずべからず等と論ぜられて居る。併し何れにせよ短命の機でない以上多念(正確には相續心)が要求される事に變りはない。他方、二種深信に開いてみれば顯著になる様に、若し多念であり、機の深信は初一念に局らず後念相續にも通ずるとすれば、悪趣の因果は眞に滅亡するのであらうか、疑を生ぜざるを得ない。この事は悟性にとつて頗る困難な問題であり、親鸞の生時既に一念義・多念義の争を招いた。⁷⁾

親鸞は一念多念の問題に就いては、「一念すなはち多念なり、多念すなはち一念なり」といふ隆寛の説を取り、「一念をひがごとくおもふまじき事」「多念をひがごとく思ふまじきこと」を説くと共に「一念に非ず、多念に非ず」と言つて居る。この事が、信仰をその信相によつて一念と呼ぶ事を礙げないことは斷る筈もないが、時刻としての一念は多念と同じく、肯定されると共に否定されるのである。併し時刻としての一念は同時に金剛の眞心の現成を示して居る。⁸⁾

この金剛の眞心即ち「大信心は佛性」であり、「佛性は猶し虚空の如し、過去に非ず、未來に非ず、現在に非ず」と云はれる。⁹⁾こゝに通相因果の理を超越する人間の在り方が示されて居ると云つてよい。併し通相因果に従ふ人間の在り方が消滅するのではない。それは人間が生きて居る限り常にあり、そして横超の願力によつて常に轉ぜられるのである。機法二種深心が信樂の表現たり得る所以である。轉ぜられるのは信等に於てであり、轉ずる力は願力である。しかも信樂も無義といはれ自然と呼ばれる通り、我々が自力で取り得る態度ではなく、「願(佛願)より生ず」るのである。願力は如何にして斯様な働きをなしうるものであらうか。我々は次に願力を考察しよう。そのことによつて初め

て信樂にも積極的な規定を與へ得るであらうから。

- (一) 眞宗叢書卷一、一六〇頁、尙この憶念の解釋が誤つてゐることについては同書一七二頁参照
- (二) 同書一五七頁。雲山龍珠氏「二種深信講話」にも同様の敘述あり。
- (三) 同書一四九頁(一七四頁)
- (四) 「至心信樂のところ」といふ言葉が入れてあることに注意。尙願海院によれば「生れんと思へ」も「生れたくおもへ」の意ではない(同書八四頁)
- (五) なほ法然も勿論信と歡喜を區別して居る。併し「この信のうへに歡喜隨喜などもこらんは、すぐれたるにてこそあるべけれ」もし歡喜する心いまだをこらすば、漸々によるこびならふべし」等といふ言葉もあり、親鸞程純化徹底されて居ない。(淨土書全書卷九、二八頁一四〇頁)
- (六) 眞宗叢書卷一、一六八頁
- (七) 勿論一念義は信に重きをおき、多念義は行の偏數に多きをおいて主張せられてゐたにしても、中井玄道氏は法然門下の一念義多念義は主として稱名の偏數について、親鸞門下のそれは主として信について躓つたものと推定して居られる、今之に従ふ。(同氏著異安心の種々相)
- (八) このことは前引の「斯顯信樂開發時刻之極促。彰廣大難思慶心也」といふ言葉によつても窺はれる。この顯彰の二字は親鸞によつて使ひ分けられたものだからである。尤もこの場合は三經隱顯と云はれる時と同義ではないであらう。
- (九) 淨土和讃、眞佛土卷引文

一般に佛の願力を信ずることに他力説の原理的な特色があると云つてよいであらう。そして事實上淨土教の歴史を動かす原動力となり、生きた信仰を呼び起して來たのは佛願の生起を説く神話であつた。(尤もこゝで神話と云ふのは、永遠的超人的な意味をもつ歴史的人間の存在としての佛の言葉と行爲の物語りを指すのであつて、原始民族の世界觀といふ意味では勿論ない。佛敎の歴史から云つても淨土教が後期の發達に屬することは周知の通りである。)併し佛願が單に佛説であるからといふ理由だけで信ぜられることを要求するのは、現代に於て存続する資格のない獨斷主義である。併し又過去の宗學者が試みた様に、この神話的契機を他の佛敎の原理によつて説明し更に抹殺する方向に、解釋が企てられてはならない。さうすることは唯心の淨土・自證の彌陀の理談によつて、淨土門を聖道門の方便として辯護することに導かれざるを得ないのであらう。聖道門の側も一般に論・釋だけでなく、形式上釋尊に就いての神話と云ふことの出来る經に依ること無くしては成立し得なかつた。教外別傳と稱する禪宗も拈華微笑の神話を否定出来ない。併し淨土門に於ては、この神話は本質的なものであり、釋尊によつて説かれたとされる内容も亦神話であつた。そしてそれは單なる理論の持ち得ない力を供給して來たのである。この力が學門によつても尊重され把握されねばならない。宗教としてはこの神話を説く事を忘れないのに、學門としては願を眞如の用の働きとして説明し、能事畢れりとする様なことは、その學の具體性を物語る所以ではない。親鸞は願に眞假を分つ程批判的であり、他方又その思索は神祕的説明を用ふる事なく又理談に墮する事なくして、願力を具體的に握捉したことは、後に述べる通りであるが、その敎説の淵源は、眞實之敎即ちこの神話を説く大無量壽經以外の何ものにも求めなかつた、以下の敘述に於ても、それが周知の事であるにせよ、先づこの説話の中心をなす選擇と成就について、若干の説明を繰返

す所以である。

本願とは佛が未だ佛にならぬ時發した願望の意である。大乘にあつては一切諸佛に通じて、その因位修行の當初に、先づ菩提心を發して目的が定められ堅固な志が立てられる。この目的に伴ひ種々の誓願が起され、成佛の後に此の希望が實現せられる様な力を得て、その因位の願望を顧みては本願と名づけるのである。此の本願に總別の二種があり、總とは一切諸佛に共通のもので所謂度斷知證の四弘誓願がそれであり、別とは釋迦の五百の大願、藥師の十二の上願等であり、彌陀の四十八願もその一つに過ぎない。歴史的にみれば、後世彌陀の誓願が特に選ばれ、佛敎の最も大きな勢力としての彌陀信仰を發生せしめたのも、この願の内容が優れて居たから、そして又説話自身がその優秀性を物語つて居るからであらう。大經によれば、過去五十餘佛の後に出了世自在王佛の所に於て、もと國王であつた沙門法藏は、師佛の力によつて二百一十億の淨土を見、無上殊勝の願を超發した。「其の心寂靜にして志所著なし。一切の世間に能く及ぶ者なし。五劫を具足し、莊嚴佛國の清淨の行を思惟し攝取せり」とある。

この最後の攝取といふ言葉が、異譯の大阿彌陀經及び平等覺經では選擇とあり、法然が之に基いて選擇本願念佛の義を唱道し、立教開宗の著述を「選擇本願念佛集」となづけた事は周知の通りである。法然は四十八願の各々について選擇攝取の義がある事を若干の例について説明した後、中でも本願中の王とされ、親鸞によつては獨占的に選擇本願と呼ばれた第十八の「念佛往生の願」については、往生の行として、布施・持戒・忍辱・精進等の諸行から專稱佛號が選擇されたとして、その理由として勝劣の義・難易の義を擧げて居る。(引文略す、選擇集本願章參照)善導・源信が専ら衆生に對しての難易の義を説いたのに對し、法そのものについての優劣の義を考へたのは法然の進歩であつ

たにせよ、その説明は曇鸞の名號の説明にも似て、言語の魔術的な力に基けられてゐて、我々に對しては十分な説得力を持つて居ない。法然自身も斷定を避けて居る。そのうへ諸佛土中には、專稱名號を以て往生の行とするものも少くないといふ。この點から云へば、彌陀の四十八願を直ちに超世不共の願とは名づけ難いとせねばならない。後世の眞宗學者は選擇の語が相對に墮することを嫌ひ、「選擇即無選擇」、「終日選擇すれども無選擇」等として絕對性を付與しようとして居る。この説は歴史的相對に即して絕對性を見ようとする限りに於て當然な要求であらうが、事實上本師本佛説其他を用ひて、その神話性・相對性を抹殺しようと企てられて居る様である。併し親鸞も法然もこの神話に重きを置かなかつたならば、選擇本願或は「彌陀五劫思惟の願」といふ様な言葉を作つたり感激の情を籠めて用ひたりはしなかつたであらう。

併し如何に選擇せられた優れた願であるにしても、力が伴はねば、唯願無行であつて何の所詮もない。願に行を具して初めて本願力となるのである。法藏比丘は「不可思議兆載永劫」に於て「菩薩の無量の德行を積植」した。この事を「あるひは長者・居士・豪性・尊貴となり、あるひは刹利國君、轉輪聖帝となり、あるひは六欲天王乃至梵王となつて」人類の解脱淨福の爲に精進した多くの聖者達が、一人の變易生死をする人格として表象されてゐるのだと解する事は、筆者の合理主義であらうか。ともかく、この願行の具足し成就せられるのは佛果の上であり、法藏菩薩が阿彌如來となつて始めて、本願は信仰の對象としての意義をもつことになる。論註に曰く、「不虛作住持功德成就は、蓋し是れ阿彌陀如來の本願力也。——中略——言ふ所の不虛作住持は、もと法藏菩薩の四十八願と、今日の阿彌陀如來の自在神力とに依るなり。願以て力を成ず、力以て願に就く。願徒然ならず、力虛設ならず、力願相荷ふて畢竟し

て差はざるが故に成就と曰ふ」。

このことは更に説明を必要とする。先づ我々は攝化の働きを成立せしめる阿彌陀佛が、十劫成道の場合も勿論、久遠質成とされる場合も報身佛であることを注意せねばならない。それは現實の惡に對して辯護されねばならない造物主ではなく、歴史的に生成した佛である。後に述べる通り法藏菩薩は一如又は一乘海から「かたちをあらはず」のであるが、決して假りに修行の相を示し正覺に入つたのではない。入出二門偈によれば法藏の成佛も他の諸菩薩の成佛と異なる所はない。无上菩提心を發し、自利利他の行が成就される事によつて初めて佛となるのである。今、親鸞の敬重した論註によれば、「此の无上菩提心といふは即ち是れ願作佛心なり。願作佛心は即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は即ち是れ衆生を攝取して、有佛の國土に生ぜしむる心なり」。この衆生を攝取して有佛の國土に生ぜしむる心とは、法藏菩薩にとつては即ち極樂建設の願であつた。極樂を考へるといふのはこの場合、菩薩の成佛が單に自己の心境の變化によつて完成されるのではなくして、利他の願即ち「若し一衆生として成佛せざることあれば、我佛に作らず」との願の満足を必要とする事を意味する。所で、この願が満足されて居ないのに、しかも菩薩が成佛して居るのは何故かといふに、巧方便回向として説明される。

「凡釋^{ソセバ}回向名義^ノ謂^フ以^ニ己所集^ク一切功德^ヲ施^テ與^ニ一切衆生^ニ共向^ニ佛道^ニ巧方便者^ハ、謂^ク菩薩願^ヲ以^ニ己智慧火^ヲ燒^キ一切衆生煩惱草木^ヲ、若有^シ一衆生^ト不^レ成佛^セ、我不^レ作佛^ト。而衆生未^レ盡成佛^セ、菩薩已自成佛^ト、譬如^シ火燒欲^ク燒^キ一切草木^ト、燒^キ令^テ使^シ盡^ス、草木未^レ盡^キ、火燒已盡^ト。以下後^ニ其身^ヲ而身先^ト。故^ニ、名^ク方便^ト」(證卷所引ニヨル。親鸞ガ晩年ニ加點シク春日版ニハ而彼衆生未^レ盡^キ、成佛菩薩已自成佛^トとある。)

右によれば菩薩は成佛し得ない筈であるのに成佛して居ると云はざるを得ない。機の深信の眞理性が失はれる事なくして、法の深信が成立する事が出来るのも、先づ右の比喩によつて解釋されねばならない。所でこゝに肝腎の本願が成就されたか否かが疑はれるかもしれない。菩薩が下化衆生の願を成就し了らない中に成佛してしまつたとすると、若不生不取正覺の誓をもつ別願といへども、その成就は保證されない様にも思はれる。尤も一方菩薩が正覺を得ると共に自在神力によつて成就せしめられて居るのであるとも云へる。併し何れにせよ、この成佛と願の成就は共に事實として(佛説であるといふ以上の説明は與へられないにせよ)信ぜられるより外ない。親鸞の宗教の安心の根本が因願にはなくして願成就文にあるとされる所以の一つである。

勿論こゝで阿彌陀如來の自在神力と云はれるものは、「我々にとつては」それが現實であるといふ事によつてよりほか、理解出来ないであらう。併しこの成佛、即ち往昔一人の菩薩に於て、正覺が成就されたといふことの信仰は、淨土門のみならず聖道門に於ても豫想されて居ることである。親鸞も引用してゐる涅槃經の文を擧ぐれば。「是の人の信心唯道有り」と信じて、都て得道の人有りと信ぜざらむ。是を名けて信不具足となす」。無師獨悟したと云はれる釋尊の修行も成道も、印度民族の理想を前提としたものであつた。この理想が後に神話化され、多くの諸佛の出現が説かれ、それが或一定の菩薩によつて選擇成就された、即ちその利他の願が最高の完全性をもつて實現されたと言はれてゐるのである。この神話化は必然的であつた。といふのはこの理想は單なる希望や期待であることによつてではなく、又單に論理的にその可能性が推論されることによつてもなく、たゞ歴史的事實であつたとして物語られることによつてのみ、一般世人を動かす力を持ち得たからである。そして日本の神話が現に我々を支配し動かしてゐ、我

々の日本人としての自覺がその神話の理念を、その解釋に多少の相違はあるにせよ、自己の理念とするか否かにあると同じく、淨土教に於てもこの神話が事實上信仰を動かす力であつたのである。それが「所謂」歴史的事實であつたか否かは「我々にとつては」眞面目になつて論議することを要しない問題である。併し又、それは單に何等かの理想、論理的な原理の象徴として解さるべきではない。寧ろ我々は眞に他力と呼ばれ得るものが、人間の社會に於て人間の努力によつて歴史的に生成したものである、といふことを注意せねばならない。このことは本願力の現實的な形態が次に述べる通り、名號といふ人間のなもの（同時に超人間的でもあるにせよ、非人間的な自然、生物とは共通でないもの）であることから明らかである。又努力・生成といふことに關して云へば、他力淨土門の方でも法藏菩薩の成佛が、緣他力として師佛等の力は勿論認めねばならないにしても、云はゞ自力の願行によつてゝあつた事を否定出来ない。それどころか事實上何よりも先に信ぜられねばならないのである。その意味で自力の證道の可能性は淨土門に於ても前提せられてゐるのであつて、このことを否定するのは阿彌陀佛を報身佛でなく、理佛或は化佛とすることである。他力を必要とするのは前述の自力聖道の大菩提心を發起して永劫の修行をなし得ない常没常流轉の凡愚である。斯様な凡愚でなく所謂自力で成佛した聖者がどれだけ居たかといふ様なことは我々の問題ではない。尤も他力説の原理的な特色が佛の願力の信仰にあることは本節の初で述べた。自力聖道門と異つて、成佛だけでなく、願の成就も信ぜられねばならない所以である。この理論にとつてたしかに不利な條件が、却つて觀慧の思想の具體化を齎したことは、後節にまたねばならない。

尤も、右に成佛・成就が信ぜられねばならないといふのは外から見た解釋であつて、「意識にとつては」即ち入信

するものとしての我々にとつては、それが事實として眞に認められるのは信樂が廻向されることによつてである、或は別の面からみて、我々が成佛の途に向ふとき、佛も眞に成佛し、願も成就するのである等と云つても差支へないであらう。⁶⁾併し勿論このことは「唯心の彌陀」といふことゝは區別されねばならぬ。

(一) 他力を一般に佛菩薩の加被・加護を受けることと解し、五種觀門又は三念六念の一つとしての念佛に他力思想の起源があるとすれば、本願力は必ずしも發生的な意味でこの思想の根本的な特色とは云へないであらう。併し淨土門他力易行道を發生せしめ、その眞の原理となつたものは本願力である。親鸞の七祖遷取の理由として普通擧げられるものは、自身の願生、製作の垂範、自ら本願力を稱呼すの三であるが、淨土を認めるのは諸大乘(同教別教)に通じ聖道門の人にも淨土願生者の少くなかつたことを考へても、如何に本願が原理的な特色をなすが分る。又この三つは「顯大聖興世正意、明如來本誓應機」の二句に攝まるとされるが、「如來所以興出世、唯說彌陀佛本願海」であるから、本願が根本となることはいよゝゝ明白である。

(二) 起信論、解釋分第一章に「眞如の用とは謂ふ所は諸佛如來は本因地に在りて、大慈悲を發し、諸の波羅蜜を修して、衆生を攝化し、大誓願を立て、盡く等く衆生界を度脱せむと欲し、亦劫數をも限らずして未來を盡すことなり」(岩波文庫版五一頁)とあるのがその論據とされる代表的なものである。勿論此の説を否定するのではない。これだけでは親鸞の宗教一般に他力淨土門の理解は不十分だといふのである。

(三) この記述は選擇集による、願の數其他について歴史的な嚴密性は期して居ない。又本號大須賀秀道氏「宗學要論」に負ふところが多い。

(四) 後世といふのは神話生成の歴史から云へば、別の説明が必要だからである。

(五) 眞宗叢書卷二、三三〇頁以下

(六) かゝる味ひ方も許されて居るといふ。前引の春日版の讀み方を参照せられたし。

三

前節では彌陀の成佛が信ぜられねばならないことを述べた。併しこゝに注意すべきは、たとひそれが報身佛或は又化身佛であるにせよ、人格的な佛として阿彌陀如來が直ちに我々を救済するのではないといふことである。佛體が救済者として所信の對象となれば、觀に墮し、或は來迎が望まれて、神祕主義を脱し得ない。淨土教がこの傾向を脱したのは外面的に云へば、法然の觀の否定に初まり、次で親鸞の不來迎説によつて完成されたのであつた。親鸞に於て信ぜられるものは佛願に誓はれたものとしての大行である。尤もこの行が佛體と疎遠であれば、他力説は「他力のなかの自力」を出でないであらう。たゞ願に誓はれたといふだけでは十九・二十の假願との差別も十分明らかにされない。併しそのことは後に譲つて、まづ衆生にとつての大行の現實の相を明にしなければならぬ。

大行は「無碍光如來の名を稱するなり」と定義されてゐる。併しこの稱即ち衆生の稱揚讃嘆が行であるか、稱するものは佛であり、名號だけで救済の力用を持つ法體大行として信ぜられるか、即ち能行か所行か、従つて親鸞の信仰が能行立信であつたか所行立信であつたか、又法然の念佛爲本と親鸞の信心正因説との關係如何、衆生の稱名は正定業であるか報恩行であるか、或は又相續易行であるか、これらは宗乘學者達がその思辨の中心とした問題であつた。信心正因・稱名報恩説を徹底させようとする所行家は、名號を法體直爾の大行として、神祕的實在視する。之に對し稱名正定業を主張する能行家は、衆生の動舌發聲の稱名を往生の正因であるとすると稱名正因の異義に陥り易い。従つて兩者の折衷や圓融が考へられて居るが、檢録の「終日能行すれども所行海を離れぬなり。能とて別になし所行を能行

するなり、爾れば所行が即能行となる。能の外に所なく、所の外に能もなし、所行不二これ圓融無碍也」とする思想が、その代表的なものとして、又一應の完成として見られてゐる。併し何故にさうであるか。その説明は殆んど證權の解釋のみによつてなされ、直接我々の理解に慙へる所が少い。以下順序として、十八願並に十七願文そのものに對する觀戀の解釋に基いて、少しく之を窺ひたい。

至心信樂本願文、大經言。「設我得佛十方衆生、至心信至欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆誹謗正法。」

本願成就文、經言。「諸有衆生、聞其名號信心歡喜、乃至一念、至心回向。願生彼國、即得往生不退轉。唯除五逆誹謗正法。」

即ち、成就文によれば名號を聞いて三心を具足する事によつて往生決定するのである。こゝに聞といふのは、「衆生佛願の生起本末を聞いて疑心有ること無し。是を聞と曰ふ也」と釋されて居る。又一多證文には「聞其名號といふは、本願の名號をきくとのたまへるなり、きくといふは本願をきくうたがふこゝろなきを聞といふなり、またきくといふは信心をあらはす御のりなり」とも云つてある。この場合聞即信であるといつてよい。我々は聞が無疑として信と同一視せられる事と共に、その對象である名號が本願と呼びかへられて居る事、更に佛願の生起本末として限定されて居る事を注意して置きたい。六字の名號と雖も佛の嘉號として、佛願の生起と成就との神話を物語るものにならなう。

ではそれを物語る主體は誰であるか、即ち名號が廻向されるのは如何にしてあらうか。十七願即ち往相廻向之

願、諸佛稱名の願に曰く。

設我得佛、十方世界无量諸佛、不_レ悉_レ咨嗟稱_二我名_一者、不_レ取_二正覺_一。

之によつてみれば稱名する者、即ち佛願の生起本末を物語る者は十方世界の无量の諸佛である。この諸佛の稱名を親鸞は大行と呼んだ。併し又、親鸞が衆生の稱名をも大行として居た事も否定出来ない。例へば「大行者則稱无量光如來名」といふ定義も、行巻巻頭の選擇本願の行といふ言葉も、十八願の乃至十念の行、即ち衆生の稱名と解するのが自然であらう。更に我々は念佛衆生が如來に等しと云はれて居た事を想起する。善性本御消息集所載の淨信の上狀には次の様にさへある。「また第十七の願に十方無量の諸佛にほめとなへられんとおほせられて候、また願成就の文に十方恒沙の諸佛とおほせられて候は信心の人とこゝろえて候。この人すなはちこのよより如來とひとしとおぼえられ候」。親鸞は勿論、如來と衆生を同一視したのではない。衆生は如來と等しとはいはれても如來ではなかつた。凡夫には後に述べる通り如實讚嘆は不可能である。併し我々が諸佛の稱名を聞き得ない以上、名號が我々に廻向せられるのは七祖其他一般念佛衆生の念佛稱揚の傳統によつての外ない。このことから我々は、大行の本質を如何に見るかは後に譲るとしても、その現實的な形態は、歴史的事實としての稱名の傳統であり、名號は佛願の傳統流行の基體であるといふことが出来るであらう。従つて所行或は名號大行と呼ばれるものも、一部學者の所謂「佛の音聲勅命の大音宣布」といふ様な神祕的なものではない。斯様に平凡に理解することによつて、文獻的解釋としても最も正しいと思はれる能所不二圓融の説を、具體的に理解出来るであらう。

このことから又、衆生の稱名も所謂「佛化を助揚し、大悲を傳化する作用」があると云ふことが出来る。それ故念

佛は佛恩を報ずることであると共に、意識すると否とを問はず、佛願に乗じて自利利他の廻向行に參與することである。従つて親鸞にとつて、念佛は報恩行であるだけでなく、同時に正定業即ち往生成佛の行であつた。このことは佛敎的に見ても不合理であることは出来ない。寧ろ易行であり「如來二種の廻向を十方にひとしくひろむる」勝行であるとして認められ得るであらう。尙この正定業であることが意識さるべきか否かについては、親鸞と蓮如の間に化風の差が認められる。親鸞はこの意識を遮しなかつたが、蓮如は親鸞の意を探つて寧ろ稱名報恩だけを力説して居るのである。併し親鸞に於ては意識し乍らもそれに拘らないことが前提され、蓮如も我々の心がまへとして教へたと思はれるから、實は相違はないと云へる。従つて稱名は報恩行か正定業か等といふ論議についてもこれ以上立入る必要はないと思ふ。何れにせよそれは衆生有念の廻向ではない。不廻向の行と呼ばれる所以である。不廻向とは法然によれば「別に廻向を用ひざれども、自然に往生の業となる」の意であるが、この自然は親鸞によつて如來の行とされた。略典に「凡夫自力の行に非ず、是れ大悲廻向の行なるが故に不廻向と名く」とある。これ即ち他力の行である。このことは後に佛との關係に於て、大行の本質を論じて始めて明にされるであらう。以上はまだ大行を主として衆生の側から、歴史的現實としての姿で理解する試みであつた。

(一) 信巻信一念釋、本末といふ言葉には因位の發願を本、果上の自在神力を末とする説と、十八願を本、他の四十七願或は十九・二十の兩願を末とする説とがある。

(二) 例へば和讃・自然法爾章にも「名の字は因位のときのなを名といふ。號の字は果位のときのなを號といふ」とある。又名號について論ずる場合ふれずに置く譯に行かない六字釋によつても、南無阿彌陀佛が「選擇本願を廻施する呼稱」と解されて居たことが分る。

(三) 御消息集第二通は親鸞の實際の化風を示すものとして興味が深い。往生を不定に思ふ間はまづ我が身の往生を思つて、往生一定と思ふ者は報恩のため、朝家のため、國民のため、佛法ひろまれと思つて念佛せよといふのである。

四

念佛が往生の行であるといふのはしかし、我々が攝取不捨の利益にあづからしめられ、即得往生し、正定聚の位に住するのが稱名の功によつてであるとする稱名正因説ではない。因願の乃至十念ではなく成就文の乃至一念、即ち稱名でなくして一念の淨信・信樂が「證大涅槃之眞因」である。併し我々はさきに名號は本願の表現であり、その傳統流行の其體であり、稱名もそれが佛願の普及といふ意味をもつ事を見た。同様に信樂も本願・稱名と不可分である。

「彌陀の本願とまうすは名號をとなへんものを極樂にむかんとちかはせたまひたるを深く信じてとなふるがめでたきことにて候なり」等と云はれて居る。即ち信心といふも單なる無疑心・清淨心ではなく、「佛願の生起本末を聞いて疑ふ心なく」「念佛申さんと思ひたつころ」である。「思ひたつ」といふ表現が初起の一念に限られる懼があるとすれば「思ふ心」「念佛する心」と云つてもよいであらう。それは必ずしも動舌發聲の口業に現はれる必要はない。併し念佛申さんと思ふことを離れて信は成立しないのである。従つて信樂が時間的な一念に限らない以上、一部宗學者の苦心した信後の稱名の必然性如何といふ問題は起らない。

併しこゝに一つの困難がある。「眞實信心必具名號、名號不必具眞實信心」と云はれる通り、稱名についても、念佛を離れて信樂はないにせよ、念佛必ずしも常に信樂を伴つて居ない。念佛するものを救ふといふ願があることを聞

いてにせよ、念佛申さんとする心は「不行にして行する」如實修行でない以上、念佛を自己の善根とすることゝならざるを得ない。それではまだ「他力のなかの自力」といはれる二十願の念佛であつて、眞に他力の念佛とは云へない。願文に「設我得佛、十方衆生、聞我名號、係念我國、植諸徳本、至心廻向、欲生我國、不果遂者、不取正覺」とあり、親鸞は植諸徳本を稱名念佛のことゝして居るが、十八願の信樂といふ言葉が廻向とされて居ることが注意される。こゝに廻向とは自力の廻向である。こゝでは、つまり信樂がないのであり、信樂を得る以前には如實讚嘆は不可能である。而も「眞實の信樂實に得ること難し、難中の難、斯に過ること無し」と云はれる通り、不如實修行は通相因果に従ふ限り、人間の必然的な在り方である。機の深信が最後まで否定し了られない所以であらう。

併乍ら又、名號の働きによつてより外、即ち我々にとつて云へば願を聞いて念佛することによつてより外、信樂に達することは出来ない。¹⁾この信樂が名號を媒介にして衆生の無明な心に廻施される事を説明したのが、親鸞の至心（至誠心）釋であつた。

「外に賢善精進の相を現じ、内に虚假を懐くことを得ざれ」といふ、道徳的良心の誠實性への要求を表はした善導の至誠心釋が、親鸞によつて換骨奪胎されて罪障の懺悔の文とされた、といふのは近時、専ら行はれる解釋である。我々もこゝに親鸞の良心の鋭さを見るに盲目ではないが、併し至誠心とは良心の峻嚴さや懺悔の念ではない事を注意して置かねばならない。

善導に於て、至誠心とは彌陀因中の眞實心に同する事であつた（明文略す、散華義参照）。つまり我々の他力の信仰と雖も菩薩の因中の願心と同じものでなければならぬのである。親鸞に於てもこの事に變化はないのであつて、只彼は善導が

斥けようとした虚假の行が衆生の本性に根差したものである事を痛感し、知見したため、善導の深心釋の趣旨によつて至心釋を解し、その結果他力の至心といふ思想、施したまふ所を趣求する事によつて佛の至心を全領するといふ思想に達したのである。この「法の至心」ともいふべきもの即ち「利他眞實」を考へない單なる懺悔の念は、まだ眞に至心といふ事は出来ない。善導の有名な懺悔の文が化卷に引かれて居るのも、これが未だ他力の信仰として十分でない事を示してゐる。と云ふのは勿論懺悔が不要であるといふのではない。懺の深信は我々の存在そのものに對する常懺である。併し信仰とは懺悔の後のやすらひではないのである。

それでは施したまふ所とは何であるか。略典至心釋に曰く、「一には至心、斯の心即ち是如來至徳圓修満足眞實の心なり。阿彌陀如來、眞實功徳を以て一切に廻施したまへり」と。眞實功徳とは名號であつた。名號を廻施して十方世界に流行せしめることによつて、即ち佛願の生起本末を聞かしめることによつて、佛の至心が衆生の虚假の心に全領されるのである。故に續いて曰く「即ち名號を以て至心の體と爲す」と。

三一問答によれば、この至心が信樂の體であり、信樂は又欲生心の體である。といはれる。古來この三つは又體相用の關係とも解せられ、法體三信機受一心等とも云はれる。衆生の信相となるのは信樂だけであるからである。信樂がその意圖すると否とにかかはらず、欲生心即ち往還の廻向を發願する心であるといふ事も、如來の願心に同する事である以上、容易に理解出来るであらう。又この如來の願心が「無願而願」の無漏心である以上、衆生の信樂に「有念に非ず、無念に非ず」「念佛申さんと思ひたつころ」といふ二つの一見矛盾した規定が與へられても、この雙方は共に承認されなければならぬ。更にこれらの事が承諾される以上、他力の信樂が往生成佛の正因である事は明白

であらう。「大慈悲は是佛道の正因なるが故に」。大慈悲が慈悲として意識され意欲されなくても、いな却てその故に、他力の信樂は彌陀の願心に同ずることを得るのである。

斯様に信樂が念佛する心であり、その體が至心即ち願であるとすれば、それが觀想でない事は明らかであらう。對象として願力を考へるにせよ、沉んや佛體を考へるにせよ、又機法一體の名號を考へるにせよ、信樂はその觀想ではない。勿論、本願の生起本末が聞かれ、知られねばならない。併しそれを聞いて疑はぬとは、單に對象的に事實として信ずる事ではなく、聞いて直ちに念佛にまで發動する願であることである。従つて、この大經の三心を區別してその別相を見る場合にも、それが意識内容の區別ではなかつたことは、上に述べた三重出體の説によつても明らかであらう。之に對し觀經の三心はもとく三つと考へられたものであり、殊に善導はその各々を二つに分けて——自利眞實と利他眞實、機の深信と法の深信、往相廻向と還相回向——明確に意識内容として取出した。親鸞によつて大經の三心とは隱彰の意に於ては一つであつても、顯の意味に於ては異るとせられた所以である。

従つて我々が通路とした深心も、正確に云へば信樂と全く同一ではないのである。²⁾矛盾した觀念を常に意識せねばならぬとすることは云はゞ顯の義に於てだけでなければならぬ。さうでなければ、二種のうち一方だけを信相とする義具説をとるか、二心並起又は二心互起(交替)の何れかに墮せざるを得ないであらう。我々はさきに意識の矛盾の底に存在の矛盾を見た。そして後者が意識せられる時は所謂異安心とされる前記の諸説のとく形をとつて差支へないのであつて、むしろ一定の精神状態を要求することが自力的難行的であらう。併し又これは何れかの形の一つをとつて、かくある、或はかくあるべしと云ふことゝは全く異なる。我々の意識の順序は如何にもあれ、それは人間の存在に

基けられたものとして、常に二種一具でなければならぬのである。或はむしろ、雙方は「念佛申さんと思ひたつ心」の義別と云つてよいであらう。

今のべたことは二種深信の意識内容としての矛盾に反對する我々の見解であるが、それはこの深信の言ひ表は存在としての矛盾を解消させることではない。併し願力廻向の信樂を得れば、機は煩惱具足、無有出離の縁といふ存在のまゝで、正定聚に住してゐるとされる。菩薩が衆生を化し了らないで成佛し、常に化しつゝあるのと同様である。

「能發一念喜愛心、不斷煩惱得涅槃と云はれる所以である。斯様に「眞實の稱名と眞實の信樂を得て」正定聚の位に住することが大經往生(難思議往生)であつた。そうして又、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」のである。

(一) 例へば「しかるに、念佛より外に往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんところにくくおぼしめてあはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり」(救異鈔)

(二) 「竊かに觀經の三心往生を按すれば、是れ則ち諸機自力各別の三心なり、大經の三信に歸せしめんが爲に諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲ふなり、三信は斯則ち金剛の眞心不可思議の信海なり。」(愚禿鈔)

(三) 淨土三經往生文類(廣本)

五

以上我々は教・行・信・證の眞實四法について往生門の見地から觀察して來た。往生門とはこの四法を衆生の側から(約生、或は約束)見たものであつて、衆生が教所詮の大行を聞信することにより、必至滅度の妙果を證する趣入門であり、この場合還相廻向は證に含まれる。我々は次にこの往生門の到達點即ち得證の處(土)滅度の果體(身)を知る

ため眞佛土を窺ひたい。

眞佛土は光壽二無量の誓願に酬報して成就された佛と土とされてゐるが、「謹みて眞佛土を按ずれば、佛は則ち是不可思議光如來なり、土は亦是無量光明土なり」として光壽のうち光によつて規定されて居ることが注意される。光壽の關係については光明は用壽命は體として、光明は横に十方を照す空間的なもの、壽は堅に三世を貫く時間的なものとして、或は又光明は智、壽命は悲として、其他いろ／＼に解釋されて居る。この何れを見ても兩者が不可分のものであることは容易に分るが、しかもそのうち主として光明で規定されて居ることについては「大悲攝化の先んずる所は光明にあり」とか「法悦と感激の心ばえから讃仰の文字を捧げられた」等と説明されるが、前者も十分でなく、後者の如きは淺薄きはまる解釋と云はねばならない、先づ光明とは何か、次下の引文に「光明は名けて智慧となす」とあり、一多文意には「この如來は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり」とある。このことから、智慧が眞佛土の根本規定であるといふことが出来る。併し又この眞佛土が指方立相の淨土でなかつたとしても、三經・淨土論等に説かれた莊嚴な「國土」と無關係ではなかつたことも否定出来ない。この關係は如何に考ふべきであらうか。

論註の「廣略相入」の論理が之に答へる。曰く、「何故ぞ廣略相入を示現すとならば、諸佛菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由て方便法身を生ず、方便法身に由て法性法身を出す。此の二法身は異にして分つ可からず。一にして同じかる可からず。是の故に廣略相入して。統るに法の名を以てす。」このことから「法性寂滅なるが故に、法身は無相なり。無相の故に能く相ならざること尤し。是の故に相好莊嚴即法身な

り。」と云はれ、かくして三嚴二十九種の淨土の莊嚴も一法句即ち眞實の智慧無爲法身と相即するのである。

この論理は全く我々の理解力を超えてゐるかの様である。併乍ら實は、我々は既に之を領解する力を與へられて居た。古來上述の眞佛土に於ける廣略相入に對し願心の廣略相入が指摘され、前者を果の廣略、後者を因の廣略と呼んで居るといふ。この事は「願心をして莊嚴せり」といふ思想、又外面的にはこの論理が淨入願心章に出て居ること、に鑑みても、曇鸞從つて又親鸞の意を得た解釋と云ふことが出来る。今勞謙院によれば「因の廣略とは六八願を廣とし、一願心を略とす。四十八願は心相差別に約し、一願心は心體融通に約す、其一願心とは經に曰く、其心寂靜志無所著と。終日發願すれども而も實に願する所なく、波瀾縱横なれども而も心水湛然なり、此心性を一願心と名く、此れ乃ち般若門、四十八願は方便門なり、達如の慧は心行寂滅の故に其心寂靜と説く、通權の智は備省衆機の故六八宛然たり、般若方便相依つて而して廣略相入不可思議なり、此を不可思議大願と云ふ、斯かる願心なるが故に能く廣略相入の妙果を成ず」と云はれる。之によつてみれば果の身上に見られる廣略相入は、客觀界の觀によつてなく、因としての主體の願心をまつて始めて成立するのである。以上が約佛の廣略であり、これに對して更に約生の廣略が考へられて居るが、衆生無疑の一心が佛の願心に應ずる以上、この事は當然理解出来るであらう。以上のことから逆に衆生信樂の一念こそが廣略相入を知る基礎體驗であることが分る。尤も一方この廣略を知る「信心の智慧」によつて初めて「名義と相應する」ことが出來如實讚嘆も可能となるのであつて、兩者(智慧と如實修行)は相依相成の關係にあるのである。かくして親鸞は凡ての人がこの論理を對自的に知ることを必要とも可能ともしなかつたが、本願を信樂する念佛の行者は何人もこれを即自的に知つて居ることをみたのである。

一方壽命無量については涅槃經を引いて次の様に説明されて居る。「眞解脱は不生不滅なり、是の故に解脱即是如来なり、如来亦爾なり、不生不滅不老不死不破不壞にして有爲の法に非ず」「善男子一切有爲は皆是無常なり、……佛性は無爲なり、是の故に常と爲す」。壽命無量とは即ちこの不生不滅・常と云はれる眞解脱・佛性の、通相因果の理を超へた在り方（無爲）に外ならない。このことも我々の今迄述べて來た信樂による通相因果を超へた在り方と相依して理解されよう。そして光明即ち智慧が同時に「廣大にして邊際無き」國土であつた様に、壽命も實は廣について云へば、後に述べる通り先に大行とよんだ法の傳統に外ならないのである。併し右の引文が示す通り、こゝ眞佛土では壽については略の面だけが語られて居る。このことも亦、非時間的なものである智慧が、眞佛土の根本規定であることを、物語るとしてよいであらう。

この様な智慧とその智慧が凡ての人に與へられる佛國土が往生門の到達點である。我々はこゝに於て「智慧のうしほに一味」となり、彌陀同體の悟りに達する事が出来るであらう。それと同時に、正覺門は亦この世界から展開する。正覺門とは教行信證を佛の側から（約佛或は約本）見たもので、光壽二無量の佛の正覺が根本となつて、大經に説き顯はされた大行を信ぜしめ、もつて滅度の妙果を與へ、終に還相廻向の大活動を爲さしめる攝化門である。

斯様にして眞佛土は光明・智慧の世界として往生門と正覺門の媒介點となる。このことは我々をしてヘーゲルの論理學が精神現象學の到達點、エンチクロペデーの第一部とされて居ることを想起させる。智慧・論理といつても形式的・抽象的なものではなく同時に土であり壽と不可分であるとされ、或は形而上學とされ哲學史との間に、一致の見られる具體的なものであることも、又それにも拘らず、尤も論理の性格としては當然のことであるが、非時間的な

ものとされることも兩者共通である。之は蓋し偶然の一致ではなく、淨土教が佛教として、他の迷信的感情的な宗教と異り、聖道門や哲學と同じく、智慧によつて支へられ貫徹されて居ることの反省であり、又この智慧が單に主觀の心識、或は無時間的に考へられた眞如等の作用でなく、歴史的社會に於て現成し、而も非時間的永遠的なものであることを意味する。何れにせよ往生門はこの智慧と共に完成され、眞實の慈悲もこゝに於て始めて生ずるのである。従つて又、往生・正覺二門は宗教的現實についての哲學的反省のとり必然的な形式の一部であると云ふことが出來よう。尤もヘーゲルではこの二面は異つた體系として述べられて居、エンチクロペデーは(對象的な)世界の體系であるが、親鸞に於ては正覺門も飽く迄主體の在り方を離れず、従つて教行信證一書の中にこの兩面があるのである。今願海院によれば「教卷初に二廻向を大判し給ふは、本佛攝化の廣大なることを顯さんが爲なり(正覺門)、其次に四法を開説したまふは衆生趣入の順序を示すにあり(往生門)、この二相と四法の二門、互に相入して各々妨げざる、是れ高祖巧妙の釋體なり、應に知るべし」と。この事によつて往生門は正覺門と相即し、往生門の四法はそのまま正覺の攝化の施設となり、かくして他力説の妙味が發揮されてゐるのである。

このことは弘願だけでなく、要門・眞門についても云はれる。これらも教行信證の四法を有することは親鸞の言に基いて先哲の指摘してゐる所であり、これらの四法も亦、半自力的であるにせよ往相の廻向であり、従つて正覺の見地から云へば權用門とされる。それ故要眞二門にも攝化趣入の二面があり、往生正覺の二門は化卷を含んで一層具體的となるのである。

(一) 後世光明には、それらを色心二光にあてはめるか否かは別として、諸機調禦の益と破問の益の、二つの作用があるとされる。

我々は之を、一方は信前に得られる宗教的知見であり、他は獲信と共に又ばその後得られる眞實の智慧であると云ふことが出来る。

(二) 眞宗叢書卷二、七四頁以下

(三) 名義と相應するとは實相爲物(衆生のため)の二身と知ること、であるとされるが、之について六要鈔に二つの解釋(法性法身と方便法身、光明と名號)が可能とされ、後義を文に剋しとし、後世にもいる／＼論ぜられて居るが、我々の様に解すればこの二つの解釋は結局一つに歸する。

(四) 「實相を知るを以の故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知る、衆生の虚妄の相を知れば則ち眞實の慈悲を生ずる也」。「菩薩若し廣略相入を知らざれば、則ち自利利他に能はず」(論註—證卷所引)

(五) 眞宗叢書、卷二、三八八頁以下

(六) 要門、教・觀經、行・修諸功德の諸行、信・至心發願欲生、證・變樹林下往生。眞門、教・阿彌陀經、行・植諸徳本の稱名、信・至心廻向欲生、證・難思往生。

六

併乍ら論理、智慧によつて往生門を正覺門として認めるといふだけでは、まだ觀想の立場を脱しない。教行信證文類のあらはすものもこの二門に止まらない。既に述べた通り、眞佛土も實は願に酬報して成立した報佛であり、報土であつた。かくして智慧ではなくして願こそ觀慧の思想の根底となる。事實彼は所謂取願立法をしてゐるのであつて、佛土ばかりでなく、「若しは行若しは信」、「若しは因若しは果證」、「若しは往若しは還、一事として如來清淨の願心の廻向成就したまふ所に非ざることあること無」きことが證明されてゐるのである。かくして、眞實六法(教を

行と共に十七願に基くものとすれば、も往還廻向も悉く願力の上に成立するものとされる。法然の一願建立の法門が、願を單に信ぜらるべき外的な力とし、他力助緣説の傾向を（理論的に云へば）脱し得なかつたのに對し、「往生に就いて入用なものは何もかも如來様の方からお與へ下さる」といふことが示されて居るのである。親鸞がこれを曇鸞の三願的證によつて考へたにしても、その具體性に於て本質的な進歩を認めることが出来る。

併乍ら更に願は眞實のものゝみに止まらない。親鸞の批判的精神が願に眞假を分つに到つたことは前に述べた。假の願のうち最も重要なものは、云ふまでもなく親鸞が十八願と併せて三願轉入といふ形式で自己の宗教體驗を反省するに用ひた十九・二十の兩願である。前述の要眞二門もこの二つの願の上に建立されてゐたのである。

斯様に願は假を含むだけでなく、更に一層現實的に、歴史的なものとして把握されて居る。まづ願は海として表象される。願海・智願海・一乘海等と呼ばれるものがそれである。「一乗とは大乘」であり、海とは「久遠よりこのかた、凡聖所修の雜修雜善の川水を轉じて、逆謗闢提恒沙無明の海水を轉じて、本願大海智慧眞實恒沙萬德の大寶海水と成す。之を海の如きに喩るなり」と云はれて居る。（行卷一乘海釋）それは又、因に約して願海と呼ばれると同じく、果に約して名號とも呼ばれる。かく海とよばれ、又因果に約して呼ばれることは、それが常に働くもの、轉ずるものであることを示す。又名號といふも一名號が呪術的な力をもつのでなく、或は所行となり或は能行となる、さきに所謂大行であり、社會性と歴史性を有することも海と呼ばれる一因であらう。更に斯様に願海が歴史的なものであることは、親鸞自身によつて明瞭に自覺され、かゝるものとして説かれて居た。正信念佛偈がそれである。行卷に於て一乘海を重釋して了つた後、偈前の文で取願立法が説かれるのは、こゝに彼の思想の契機が一乘海の云はゞ靜的體

系(不正確な表現であるが)として示されたものに外ならないことは一般に認められて居る。我々は更に次の一百二十句の偈を一乘海の動的な體系即ち歴史的展開と見ることが出来る。そこではまづ大經によつて彌陀の誓願の超發・選擇・成就が説かれる。釋迦如來興世の所以も唯彌陀本願海を説かんが爲めとされる。續く七祖の任務も「顯大聖興世正意、明如來本誓應機」といふことにあつた。この顯明の過程に就いては願海院によつて、親鸞が各祖の釋顯の功とした點に基いてその順序が「必ず七祖あつて缺くることなきに至るの理あるべし」として、哲學としての哲學史的な把握が試みられて居る。親鸞がこの點まで意圖したか否かは斷言出来ないが、何れにせよ我々はこゝに超發から顯明に至る本願海の歴史的把握を見るのである。

斯様に本願が歴史的に捉へられるといふことは、單にそれが時間的過程に於て外的に見られることではない。歴史的なものとしての願海がその教説の根底(宗に對する體)とされることである。一多文意によれば名號或は願海は法藏菩薩以前から有り、却つて後者を生ぜしめるものである。又この願海がそれによつて成就されたものである眞佛土と不可離なものであることは既に少しく述べた。眞佛土で光明无量の外に壽命無量が誓はれ、行卷で光號兩重因縁が云はゞ突如として語られるのも、この不可離の故である。そして眞佛土がその言葉が示す通り、空間的な性格をもつて光明として規定されてゐたのに對し、名號即ち一乘海は時間的なものとして壽によつて規定されて居る。末燈鈔應信の上狀にも證權をもつ、光明を用、壽命を體とする説も、この關係を見たものに外ならない。尙壽命が體であるときれることについては、「壽命は一切の根元なれば」といふ古い説明を繰り返す必要はないであらう。かくしてさきこそ現實形態を念佛の傳統として見た大行は、云はゞ佛の御いのちとして、眞に大行の名にふさはしいものであるこ

とが分る。佛體卽行・人法不二の説もこの意味で理解することが出来る。

以上によつて我々はさきに淨土について見たと同じく、誓願名號といふ神話に基いた概念が、神話性を超へられ乍ら、而もその具體性を維持して、新しい原理として生かされて居るのを見ることが出来る。このことは他力のもう一つの契機を見ることによつて、一層明らかになるであらう。といふのは、他力を成立せしめる根本契機が行信證の三つであることは、取願立法によつても明らかであり、このうち行と證の本體、即ち名號と光明については、この二つが獨自性をもつと共に不可分のものとして法(廣義)としての他力の二つの契機をなして居る事をみたが、序論でも述べた通り、他力は信心の學識に於てのみ眞に他力として現成するからである。

信が法他方に對する關係は先づ所謂絕對三法門と機教分説の説によつて窺はれる。教行信證文類の内題と最後の化卷の終りには、相呼應して顯淨土眞實教行證文類と呼ばれ最も大切な筈の信を擧げてない。これを更に明瞭に示したのは略典(淨土文類聚鈔)であり、こゝでは二廻向は行證の二法で語られ、行中に十七・八願成就文を引いて信を舍め、教と合して三法門が立てられてゐるのみである。これ即ち絕對三法門であり、行中攝信して信心までが名號大行の力用によつて信ぜしめ、往生を得しむるといふ法義であるとされる。

併乍ら、信は行に含まれるだけでなく、また教行證の三法に對立するものとして語られる。

教行信證文類に就いて云へば、この書は二つの序を持ち、一(總序)は顯淨土眞實教行證文類序と呼ばれ、他は顯淨土眞實信文類序と呼ばれる。この二つを相望するに、總序の「教行眞宗教行證」とある文字に應ずるとされる。即ち教行證とは所信の法(廣義)であり、信は能信の機となつて、兩者が對せしめられるのである。この場合信は四法門中の第三に位するものではなくして、他の

三法に對立するものとして、別序が加へられるに値するものである。併しこれも本典に於ては傍義であり、これを主として示されたのは略典である。ここで三法門が語られて居ることは今のべたが、之も實は初め序題に於て、教信教行證とある文を受けてゐるのであつて、信は行の中に含まれると共に外に對立するものとされてゐるのである。これらは教異鈔の「親鸞に於ては唯念佛して（行）彌陀に助けられまいらすべし（慈）とよきひとのおほせ（教）を蒙りて信ずる（信）より外、別の仔細なきなりといふ言葉も示す通り、安心門の義とされる。（以上、雲山龍珠氏「教行信證大綱」による。本節同書に負ふ所多し。尙三法がこの場合教と呼ばれるのは、この説をなす學派の所謂「未作用」の法の意と思はれる）

斯様に信が教行證と對立させられる以上、この對立が統一にまで至らない場合があることは當然豫想せられるであらう。さきに不如實信心と呼ばれた場合がそれで、これを名號の側から云へば、名號不必具眞實信心と云はれるのである。

またこの光明・名號・信心の關係は親鸞によつて兩重因縁として語られて居る。古來こゝに親鸞の思想體系を解く鍵が求められたのも當然である。曰く、「良に知ぬ、徳號の慈父ましますば能生の因闕けなむ。光明の悲母ましますば、所生の縁垂きなん。能所の因縁和合す可しと雖も、信心の業識に非ずば、光明土に到ること無し。眞實信の業識、斯れ則ち内因と爲す。光明名の父母斯れ則ち外縁と爲す。内外の因縁和合して報土の眞身を得證す。」こゝで因縁は二度語られて居り、兩重因縁兩重因果（初に名號と光明を因と縁にして、信心の果を得、次にこの信心を因とし光明名號を縁として報土の眞身の果を得とする説）として、或は兩重因縁一生因果（果は報土の眞身のみ、初めの因縁の行中攝信の義門、後の因縁は行信別開して唯信正因をあらはす義門とする説）として解釋されて居る。後説が文相に近く、この義があることは明白であるが、前説は動的なものとして後説を含んで居るとも考へられる。（この

場合初重の果は言證體一)そして少くも行中に攝せられて居る即自的な信は、名號が光明と和合することによつて對自的な信として産出される、といふ關係があることが結論出来るであらう。かくして信は果となり因となる。これは他力助緣説と異なり、信も他力廻向の信であり乍らしかも唯信正因であることを失はない、即ち主體の自由と相即するものとされる所以である。

いま兩重因縁と一重因果の説に従つて靜的に見れば、一つの名號が信心を含むものとしては光明に對し(初重)、光明と合致したのとしては信心に對するものとして(後重)分析されて居ることが分る、之を逆に見れば名號不具眞實信心であり、その限り衆生にとつて不具眞光明であるとも云ふことが出来るであらう。名號は信心・光明と對立するものとされ、或は願海と同一視されるそれらを含むものとされる。この矛盾は前述の、名號(或は願海)が佛を生みだすといふ思想によつてのみ止揚される。名號は佛を、従つて光明を、又今述べた様に光明と合して信心をも生みだすものであり得るからである。かくして名號が云はゞ緣起の本源となると云つてもよいであらう。

所で、右の場合に於て信心は直接に名號から或は單獨に光明から産出されるのでなく、名號の中から光明の縁によつて生ずる事が見られる。このことは他力の信が自力の成佛の可能を前提してゐることを意味する。即ち他力の信樂は媒介されてのみ成立する。いま他力の三契機についても、各自を即自的に見れば、光明は無明と對立するものとし、名號も不具眞實信心従つて又その限り意識に對しては不具眞光明のものであるとし、信は自由なる主體の決斷として、互に疎外されてしまふのである。又論理を離れて現實について見ても、まづ個人の意識にとつて、他力は人が生れつきのまゝにある状態ではなく、却つて三願轉入等を必要とし、歴史的に見ても他力の教は自力の教の後にの

み發達することが出來たのである。

以上のことから光明・名號・信心の三契機が互に媒介されることによつてのみ、他力が他力として現成することが分るであらう。このことはさきに親鸞の他力説の三つの動的な體系として、往生門・正覺門・並びに歴史的なものとしての願海の三つが取出されたことの論理性を物語る。といふのはこの三つはそれぞれ次第の如く個別・普遍・特殊として、取願立法された信心・光明・名號に出發して、從つて又主觀の信仰の順序、無時間的普遍的な論理の順序、歴史の順序に於て、それらが他の契機と媒介しあふことを見た體系に外ならないからである。即ちまづ往生門は信心の業識が名號を媒介として光明に達することであり、正覺門は光明が名號として實現されることであるが、このことは第一の推理によつて充足された他力の信の媒介なくしては神祕主義に陥らざるを得ないであらう。この第二の推理によつて充足された光明が媒介者となつて名號と信心とが繋ぎ合されて始めて、能所圓融不二の願海が成立し存続するのである。(これは我々の以上の敘述の順序でもあつた)そしてこの場合充足される名號が正覺門で媒介者として前提されて居たものであり、先に見た所によれば緣起の本源と呼ぶべきものであつた。

併し今述べたことから察せられるであらう通り、このことは名號のみを緣起の本源とすることではない。むしろ眞に緣起の本源と名づけらるべき名號、或はむしろ願海は、實は信心・光明と未分のものであると云はねばならない。併し今淺學を願みず佛教の歴史に就いて概観すれば、個別者の作業或は主觀的心識を緣起の本源とした業感緣起や頼耶緣起では、個別と普遍は無自覺的に同一視されてゐて、特殊は勿論普遍さへ問題としてゐない様である。之に對し眞如緣起又は如來藏緣起と呼ばれるものでは普遍だけが本源とされて差別(特殊と個別の未分のもの)は無明・

妄心の所造として斥けられようとした。普遍的原理の萬有の差別を共に生かし救はうとした法界緣起も、一切一切、一切即一の對象的な觀想の論理によつて兩者を結びつけるに止つた。(尤もこの論理が信心の媒介を経て廣略相入の論理として親鸞にも保持されて居ることは上述した所によつて明らかであらう) 六大緣起は更に一步を進めて、普遍者を毘盧遮那如來として人格化・精神化すると共に、特殊なものである六大が原理とされたが、これはまだ眞の特殊でなく、寧ろ普遍の數を多くしたものと評すべく、言葉の力を認めても眞言祕密として社會性をもたず、神祕主義を脱することは出来なかつた。親鸞に於ては特殊が歴史的現實的な名號として具體的に把握され、之を媒介として、眞に主體的な個別が眞實の智慧・無爲法身としての普遍に繋び合はされる事(往生門)に基いて他の緣起說(殊に正覺門にあたる眞如・法界緣起)をも止揚した、現實的にして神祕性を免れた新しい緣起思想が到達されたのである。緣起といふ言葉が悪いならば、絶對媒介の思想とも云つてよいであらう。

ところで、こゝに個別が眞に主體的な個別として認められたことは、法然を代表者とする小乗的な思潮の影響としてよいであらうが、その信の本質が横超の大菩提心であることは既に證明された。また普遍即ち眞佛土に於て證せられるものが、眞實の智慧無爲法身として、大乘教の根本思想である二空の思想を繼承したものであることはいふまでもないが、自利利他二利圓滿の行はその地盤が特殊としての歴史的社會的な名號として把握されることによつて、始めて不廻行の大作として成立したのであり、このことによつて他力説が徹底されると共に緣起思想も具體化され完成されたのである。斯様に他力の三契機が大乘思想を繼承し徹底したものである以上従つて又機の深信を離れられない凡夫と雖も願行具足して佛果に向ふ「必定の菩薩」とされる以上、親鸞の他力説を大乘教として理解するといふ我々

の企も以上によつて果されたと思ふ。

抽象的普遍にすぎない原理の立場に終始する合理主義が現實の前に力を失つたのは當然であるが、今や特殊・個別が力説される餘り、何等普遍性をもたないものが原理とされ、その結果普遍と差別を直接的に或は無自覺的に同一視する神秘主義や獨斷主義が簇生し、或は體系の不當なる輕視を喚び起してゐる。この場合、歴史的現實としての特殊的な原理に立脚し乍ら、普遍と個別にもそれ／＼の意義を認めた親鸞の思想は、現實・理性・實存の各々を生ずる傾向の綜合ともいふべく、現代哲學にも教へるところなしとはせられないであらう。殊に體系について云へば、それは絶對三法門即ち名號が信心を具して居る場合の分析に重きをおくもので、その外に機教分別の説があることは親鸞がその前提と制限を自覺して居たことを意味するが、このことは他力が媒介を経て成立するものである以上、その理解が體系によつてのみ行はれることを妨げない。即ち特殊としての名號は、正覺門と歴史的現實とによつて保證されて初めて往生門の媒介者として資格を權利づけられるのである。現代に於てかゝる媒介者として要請せられるものは、名號の外にも少くないかもしれないが、それらは獨斷に止まることを背ぜない限り、自らこの資格をもつか否かを検討せねばならない。

尙親鸞が彼の思想の獨創的な特色をなす右の様な歴史的現實としての願海の思想に到達したのは、その内因を大無量壽經の神話にもつことは繰りかへすまでもないが、その他に我々は外縁として末法思想の影響をも指摘せねばならない。親鸞の末法思想の根本主張は、聖道の行證二法は像末の時には無力となるといふことであるが、合理主義的な立場にある者にとつては、永恆不變な眞理を外面的偶然性によつて支配されるとする許すべからざる見解とされるで

あらう。併し親鸞の様に佛の壽を實在の體とする思想にとつては、教行證又恐らく他力の信も歴史的な範疇(法)であり得た。この意味でたとへ末法思想が實在の歴史的把握を促進はしなかつたにせよ、砥觸するものでなかつたことが注意されねばならない。末法思想と結びついてゐた厭世思潮に就いて云へば、之に對し十方諸佛と衆生の讚嘆に滿たされた願海の歴史は、機の深信に對する法の深信の關係にも似て、前者を保有すると共に轉ぜられるものとして克服して居たのである。そのことによつて達せられた平生業成不來迎の説は、小乘的淨土教の大乗的なそれへの復歸の表現であつた。また親鸞の思想が日本精神の發揮であると云はれるのも、この點に關する限り何人にも背かれるであらう。

併乍ら末法思想が勢力を失ふと共に、この歴史的なものとしての願海の思想も力説される機縁を失ひ、神話的契機が、信仰に於ては依然その原動力であつたにも拘らず、學者達によつて理談を用ひ抽象的原理の或は近くは人間心理の象徴として説明され初めた時、親鸞思想の具體性は見失はれざるを得なかつたのであつたらう。

(一) 鎮西派で説く様に、本願力を縁とし、之に因としての稱名念佛が加はり、因縁和合して往生の果を引くとするのが他力助縁説である。法然の信仰はその様なものではなかつたと思はれるが、理論的に説明を要求されるればこれ以上に徹底して他力を説くことは出来なかつたであらう。尙曇鸞が本願力を證明するためにとつたのは、至心信樂・必至滅度・還相廻向の三願であつた。親鸞に於ては諸佛稱名の願が加へられて具體性があらはされ、眞佛土の二願が加へられ、絶對性が與へられてゐるのである。

(二) 眞宗叢書二、六頁