

哲學研究

第三百十五號

第二十七卷
第六冊

念佛論序說

——選擇集を中心として——

青木敬麿

この小論の見透し

法然上人の選擇本願念佛集は偏依_二善導一師_一の標語を掲げて始めて淨土法門を獨立せしめた歴史的記念碑である。しかし善導一師に依るとは如何なる意味であらうか。もし法然上人が偏依_二善導_一と云ふならば、親鸞聖人は偏依_二法然_一であり、我々も偏依_二親鸞_一と云はねばならぬ。偏依_二善導_一は一心專念彌陀名號の他力宗義を推し開いた功に依り、偏依_二法然_一は選擇本願念佛集の著作に依り、そして偏依_二親鸞_一は信疑決判の提唱に依る。

しかしながらこのいはゆる證不_レ由_レ他の面のみで淨土法門を盡すことはできない。稱名念佛と選擇本願と信疑決判とが同じことと云ふ一面がなければ淨土法門とも云へない。代々の祖師各々證不_レ由_レ他をたもつことは當然であるが、その底には脈々と流れくだる師資相承の道理がなければならぬ。逆に親鸞は法然へ廻り、法然は慧心へ、慧心は

善導へ、更に道綽・曇鸞・天親・龍樹へ、更に遡つて釋迦・法藏、その先は久遠實成の彌陀である。そこまで行けば實は過現未の時間形式そのものが消えてしまふのである。

證不_レ由_レ他とは師資相承の列に加はり得た時刻の極促を指す。彌陀の名號が行であり、而も衆生の爲めの行であるならば、それが人間の歴史の上に實現してゆくべきこと勿論であるが、親鸞一人が爲めなりけりと云ふ他力教徒の言表は正にこの歴史の流れに參じ得たものの歡喜に他ならぬ。云はば絕對現在の體驗である。無時間の佛が時間の上に顯はれ、時間の上の一點にも足りぬ我々が時間を超えるところに、絕對の現在があり、このとき歴史は成立する。信が刻々に新たとはこの意味でなければならぬ。信の體驗は時々刻々が光であり、闇である。善導和尚のいはゆる機法二種の深心である。一瞬々々に我々は墮ち、一瞬々々に我々は救はれる。それはもはや時間形式によつて限定することが出来ない。故に上からと下からと二つの傾向が交互に現はれるとか、感應道交するとか云ふ如き心理的經驗ではありえない。或は理論的に一如一性でなければならぬと云ふ如きものでもない。唯他力廻向の不可思議の眞であると云ふ他ない。墮ちるが故に救はれるのである。救はれるが故に墮ちるとも云へるであらう。墮ちることと救はれることが唯一つである。救はれるが故に墮ちることを知り、墮ちるが故に救はれることを知る。信とは現在の危機が同時に永遠の上にあることを知るときに安らぎである。この故に證不_レ由_レ他はつねに師資相承と相即する。時間が無時間と相即しなければ歴史ではない。

むろんかく云ふことは淨土門に限らない。聖道門も人間の歴史である以上は同じやうな構造を持たねばならぬであ

らう。

しかし、もし時間と無時間との相即と云ふことが直ちに兩者の不二一體を意味し、行觀のいはゆる「所詮一理に落居する」⁽¹⁾意味であるならば我々は、これを歴史の上に考へることが出来ないであらう。不_レ斷_二煩惱_一得_二涅槃_一とか生死即涅槃など云ふことを此身の上に云ふことは、二つのものの相即と云ふよりもむしろその相異の抹殺と呼ぶべきことであらう。このとき歴史は崩壊するか、或は單なる連續的發展にすぎない。淨土諸祖ももとより生死即涅槃を云ふのであるが、これを云ふ前には必ず彼土に於てはと云ふ條件を附けてゐる。⁽²⁾六波羅蜜も字義は到彼岸を意味し、龍樹菩薩も一應聖道門の方便として淨土門を要請してゐる。聖道門だけでは「丈夫志幹」の特殊性に限られるからである。そしてこの特殊性がどこまで自己を保ちうるか甚だ疑問でなければならぬ。聖道自力の宗義も眞にそれが歴史的であらうとするときには却つて淨土他力を前提しなければならぬ。

〔註一〕 選擇集秘抄に屢々繰返されてゐる。聖道諸宗に於ては種々な教判が夫々開會のときには所詮一理となる。然るに聖道門の至極は自覺であり、淨土門の至極は覺他であり、各々兩實とせねば佛教は成立しない、と考へる。委細は次下に譲る。

〔註二〕 「眞實報土のならひにて、煩惱菩提一味なり。」〔正像末和讃〕

善導和尚も同じく「彼此三業不_レ相捨離」と云ふ〔定善談〕。このかぎり我々ももとより衆生即佛と云つて差支はない。しかしこの「即」の問題である。淨土教に於て煩惱菩提體無二とか凡佛一體とか、乃至は生即無生、不行而行、不一不異などと表現するときの「一」「即」或は「而」と云ふ繋辭は、決して聖道的な艸木成佛や即心是佛を意味しは

しなかつた。相即のうしろには絶對の斷絶を含んでゐなければならぬ。淨土教の成佛は文字通り往生成佛でなければならぬ。そこにはこの身心の全面的死滅を、いはゆる臨終を絶對の條件としてゐる。勿論信に於て我々は他力廻向を受取る。併しこの位は正定聚と呼ばれ、すでに往生の定つた位ではあるが尙滅度ではない。正定から滅度へ至るには臨終を介さねばならぬ。「娑婆の外に淨土を立て」と云ふ西山上人の主張〔蜜要決一〕は淨土法門に一貫した根幹である。たとひいかほど論理的斷絶を考へても、それが此土に於て考へられる死である間は、尙論理自身の中からの要請に過ぎない。媒介と云つても單に考へられた媒介に過ぎない。「娑婆の外から來る」斷絶は論理そのものを否定する意味がなければならぬ。論理に對する永遠の課題として受取られる限りに於て論理的なのでなければならぬ。唯心の彌陀、已心の淨土などと云ふ折衷的思想が、古くからあり、近くは明治大正の時代にも行はれたのであるが、それは嘗て親鸞聖人も慨歎した如く〔教行信證信卷別序〕、單なる立場の混亂に過ぎない。ただ外からながめてゐる立場なるが故に、淨土門でないことは勿論、聖道門ですらありえない。

佛と衆生の「相即」とは互に捨離しないと云ふことである。互に別のものが而も相離れないのである。ここに佛の万徳が名と顯はれ、人間の萬行が信にまでつづまる必然性がある。名と云ひ信と云ふことがすでに聖道的思考方法から別れ去ることを志向してゐる。何者、名とは單なるジムボールではない、單に万徳の所歸なのではない。と同時に、信も單なる行の微分ではない。かく解すること自體が聖道的方法論に腰をかけてゐるのである。行觀が万徳を包む名と萬徳に包まれる名とを區別した〔秘抄二〕ことは炯眼と云はねばならぬ。信が万行の否定として彰はれる如く、名は万徳の否定でなければならぬ。通途に、人間の行を通じて修入する、或は契當すると考へられるところでは、眞の斷

絶はない。唯考へられた断絶に過ぎない。佛が自ら名に於て自己の一切の證道を否定するところに、「予の如き頑魯の者」と云ふ深心がおのづから彰はれてくるのである。名を以て施し信を以て受けるところに始めて他力往生の宗義が具備する。名と信とは絶對の断絶に於ける相即を雙方から荷ひあふ言葉である。「稱念我名」と云ふ易行品の表現がこの動的相即の消息をあばくものでなければならぬ。佛と人間とが相通する路は念佛の他にない。

〔註一〕 行觀は選擇集本願章を釋するに當つて、極めて大膽率直に法然上人の言葉造ひを批判してゐる。上人は念佛を本願とする所由につき、勝易二徳をあげ、その勝の義とは「名號は万徳の所歸なるが故に」と定めるのであるが、その初に何故か「試に二義を以て解せば」と断つてゐる。行觀はこの「試解」を足場として、上の二義は本意ではないと断言する。「万徳所歸の功徳にて往生ならば、名號不思議の力にあらず、これは色も替らず諸行本願と云ふ義なり、何者、諸行を各別々々にて往生を許すのと、取集めて各號に攝在して許すのとの替りのみなれば、別に由もなし、同じことなり。」故に諸行と念佛の通別も明かでない万徳所歸の名號などと云ふことは法然上人の本意でなく、唯安樂集や西方要決等の相承の分を擧げたに止まる、と行觀は云ふのである。「これらは名號の袋に万行を入れて生るる間、万行が眞實の財にて、名號は袋にて、方便散稱の淺行」に墮する。然るに善導和尚が觀經一部を概括して「定散文中唯標專念彌陀名號」と顯彰するときの本意は、「万行が袋にて、この袋の中より顯はるる名號と云ふとき、」始めて名號が無上大利の功徳と呼ばれうるものとなる、と云ふ意味でなければならぬ。この故に名號は、定散諸行の中に説かれながら、換言すれば今生のものでありながら、これとは本質的に異質的なるもの、即ち「非定非散の名號」でなければならぬ、と云ふのである。行觀の上の如き主張には勿論多分

に彼自身の特異な哲學が織込まれてゐる。そのことは後に觸れるとして、ともかくも名號の所在を、明晰に諸佛の内證的自覺的万徳の觀點から切離し、彌陀一佛の超世の別行として顯揚した功は、高く評價されていい。

そして又道綽禪師が唯念佛一行を「可通入路」と定めた眞意も全くかかる意味に於ける他力に由來する。他とは絶對に自に非ざるもの、他自身を否定することによつて却つて自をも否定するもの、でなければならぬ。法然上人が「三世諸佛の智慧を捨つるを以ての故に、凡夫愚鈍も悉皆これを知る、聖道の教は、三世諸佛の智慧を捨てずして而も之に及ばんと欲す、故に今に至るまで生死に沈淪し、火宅を出でず、「密要決」と云ふ意味もここにある。諸佛の智慧を捨てるとは、万徳が名號の一行と成り替ることである。同時にこのとき、我々の側の諸善も、凡夫愚鈍の信とまで結晶するのである。

この故に、もとより淨土の論疏にも「遭ふ」とか「得る」とか云ふではあるが、もしこれらの動詞が單に一人稱に止まり、隱微にも聖道的不二、自力的修入の義を藏してゐる間は、淨土門ではない。單に一人稱に止まる間は逆に「値ひ回く獲回い」ものである筈である。「教行信證總序」大經にも「難知難見」と説き、小經にも「難事」と云ひ「難信」と繰返してゐる。難行道の難ではない。單なる理想主義、西洋的觀念論によつて他力の信が如何に理解し難いものであるかは今日までの事實が證明してゐる。極易を目標として他力教が現れたのであり、信すら尙他力名號の催促と云はれるにも拘らず、そのことが却つて理解し難い理由となるのは、立場が根底的に對蹠してゐることを顧みないが故であらう。

淨土教に於ては、人間が佛と直接に交互媒介しあふのではなく、佛が自己の智的・自覺的内證を否定することによつて名號となり、この佛の眞實行が廻向される時、人間の諸行は根底から無意味にされ、唯一念の信に促まる、と云ふ二重の媒介がなければならぬ。我々は佛を信じるのでなく、佛の名を信じる、と云ふ所以である。従つて證も二重となり、即得往生の正定聚(現益)の他に當得往生の滅度(當益)を考へざるを得ない。「選擇集約對雜善章」信の位、正定聚の位には煩惱を斷ぜず、我々はいかなる意味でも佛でない。妙果は安養界裏の彼方へと押し遣るのである。ここに此土に對しその外なる彼土が明らかに區別づけられ、我々は云はばその「中間の世界」に住むのである。而もすでに他方往相廻向に攝せられてあるが故に、再び根源の無明に引下される不安はなく、此の身心の死のむかふに絶對の涅槃を望みつつ、還相廻向の得分に生きる、とすら言ひうるであらう。時間と無時間と、往相と還相との相即を云ふ際に、言葉でなく、現實の死を媒介とするところに、正定と滅度とを分つことの由來がある。而もこの「死」は、特殊の人の選ばれた體驗と解すべきではなく、善惡高下一切の人間の持つ媒介性である。一人の人が死ぬことは一切の人が死ぬことを意味し、一切の人が死ぬことはこの我も死ぬことを意味してゐなければならぬ。法然も死に、親鸞も死に、やがて我々も死ぬ。唯死を介するが故に一味である。死あるが故に我々は互に近い。衆生佛を見んと願へば佛即ち念に應じて現に目前に在り。「定善義三緣釋」佛だけではない、已今當の一切の往生人が現に目前に在る。そしてかかる意味の「相即」を地盤として我々の倫理も再び眞の自由を取返すことが出来るのではなからうか。

〔註一〕法然上人が、ひたすらに出離生死の問題から出發し、一切經を翻くのも唯その爲めであり、終に山を下つて淨土一門を開宗するに至つたのも他意はない、と云ふ事蹟は、種々の逸話として傳へられてゐる。秘抄三心章

釋にも、「一切の人の聖教を見るは、始申終を見合せ、前後相違することを見明さんと欲するに、大谷上人は一
向に、今度如何してか生死を離るべきと云ふ心を以て、聖教をば見たまへるなり。」そして五六歳の時から俱舍
を讀みながら、「俱舍を讀むに如何にしてか生死を離るべきと思ひて讀みたる人は、我より外にないであらう、
とも述懐があつたと記してゐる。

もとより死の問題を取上げることは、單なる罪惡感とか無常觀とか云ふべきことでなく、即ち死は單なる人間の意
識や觀念ではなく、人間の存在そのものの存在の型でなければならぬ。ここに眞の意味の普遍性がある。故に彌陀も
亦平等の慈悲を發さねばならなかつた。もしかかする人間の本质存在を無視する人があれば、勢ひとして連續的過程的
抽象に陥らざるを得ない。西山上人も聖道門を批判して、諸佛は淨穢を單に衆生の感見とのみ解するが故に、穢土に
於て佛國を建立しやうなどと考へる、いつまでも迷ひを離れえぬ所以である、と斷定する。「三輩章釋」彌陀ももとよ
り惡業の中から出生したには相違ないが、「土より生じて土に還らざるは金なり、業より出生して業に還らざるは彌陀
なり、故に金を能譬とす。」しかし何故に彌陀ひとり業に還らないかと云へば、「五却思惟の本願、三世諸佛の中に獨
り超世たることは、十方諸佛の平等の慈悲を以て獨り、彌陀一佛に集めて、西方を金に建立し、一切衆生をして皆生死
を離れ、極樂に生じて成佛得果せしめんと欲して、諸佛をこの常住の慈悲に攝するなり。」「同上」更に興味深いこと
は、右の引文の少し前に、因果不二の聖道門を直説、彼土成佛の淨土門を傳説と云ふ言葉で表現してゐることであ
る。かうした言葉遣ひのうちにも、法然上人の膝下に育つた西山上人が、いかに深く死の問題を考へ抜いたかと云ふ
ことが、推察されるであらう。

死の普遍的媒介を通るが故に、淨土法門は凡ゆる人間を包括して、一味の世界、親鸞聖人のいはゆる御同朋御同行の世界に住むことができる。此土を穢土と規定し、淨土を死の未來に置くが故に、他力とは純粹に斷絶のむかふから來る意味を荷ひ、心理的エクスタシーは勿論、論理的超越をも越えて、むしろこれらをも包む根源的世界を展開することができる。

善導和尚は極めて明快に、聖道八萬四千の法門に洩れた生死痲惡の衆生の爲めに、聖道八萬四千の法門に餘れる淨土一門が開けた、「玄義分」と云ひ、法然上人も、極惡最下の穢の爲めに極善最上の法を開く、「約對雜善章」と云ふ。我々はかうした先哲の表現の底に、正像末思想を準據として、貴族的思辯的宗教の外に、新たに、平民的行道的宗教の擡頭し來つた機運をも推知することが出来る。宗教はここに始めて歴史的现实となり、歴史的行爲の地盤として再び豊かなる課題と實踐を受持つことも出来るであらう。全く、法然上人の言葉通り、今日に於ても尙、智ある人々の爲めには、學問と藝術以外に別に宗教などは無くともいいのかも知れぬ。しかし我々は特殊をのみ考へてはならない。我々はもはや單に外から詠める立場にのみ満足することができない。

今日の時勢に當つて、國民的義務と云ふことが、みづから人の上に乗りに出る意味の指導性を否定するものとするれば、既に千年の間我國民性の奥底に浸潤して、日常の一事一件に冥見を畏れ冥加を樂しんで來た、この歴史的现实的宗教、絶對他力なるが故によく一味平等でありえた淨土法門について、我々は深く思ひを致すべき時機にあるのではなからうか。外からもよく、内からもよくし、内即外外即内と云ふのもいいであらうが、ただその絶對否定の下にお

のづから絶対肯定をはたき出す「相卽」の構造が、そのものに卽して、もつと素直に、ありのままに、そしてまぎれなく解明せられるならば、明治以來殆んど埋没に瀕して來た祖先の遺産が我々兒孫のものとして、換言すれば、師資相承が漸しき證不_レ由_レ他に媒介せられて、理解され、承け嗣がれ、生かし出される道も見つかるとはなからうか。今亦その貧しき試みの一つに過ぎない。

—

善導和尚の觀無量壽經疏玄義分にその經名を釋するうち、無量壽とは譯語であるがその原語は南無阿彌陀佛であるとし、更にこの六字を逐次に翻對して、南とは歸、無とは命、阿とは無、彌とは量、陀とは壽、佛とは覺、卽ち歸命無量壽覺であると論定する。一見唐突な釋名とも云へるであらうが、併し若し「南無」を單に人間が阿彌陀佛に歸命することと解し、その歸命した人間を「阿彌陀佛」が攝取すると云ふだけのことならば、全く通途の思想にすぎない。阿彌陀佛の無量壽が眞に無量であるならば一切の有量壽をも化して無量とする意味がなければならぬ。歸命するよりも前に歸命せしむる意味がなければならぬ。「阿彌陀佛」が同時に「南無阿彌陀佛」であるとき始めてこの佛の名義は圓滿する。南無阿彌陀佛と云へば、人は直ちに我々の稱へる念佛を考へるのであるが、眞實には、南無阿彌陀佛が阿彌陀佛の名號であつた。和尚が、彌陀の本願を特に弘願と呼んで、諸佛の本願と峻別するのみならず、淨土諸經の中に於ても、些少にも人間的要素を含む位を、要門と名づけて廢捨した〔四帖疏結文〕理由も、亦ここになければならぬ。⁽¹⁾この故に無量壽佛は歸命無量壽覺と、阿彌陀佛は南無阿彌陀佛と、當然に同義でなければならぬ。決して筆端の

偶發と解すべきではなく、このところにこそ龍樹以來他力教徒の胸臆を流れ貫く一本の大きな血脈があつたのである。

〔註一〕 勿論南無を願、阿彌陀佛を行と解し、〔秘抄、私集抄、其他〕或は要門を因、弘願を縁と解する面もあるが、〔丁選、大綱章〕このことは後段に譲る。

元より如何なる佛も人間の救済を抜きにして考へることは出来ない。無数の諸佛の名の岐れ目はその救済の方法如何に係る。然るに救済の方法が無数にあると云ふことは、實は佛が既に佛であることと人間が未だ人間であることとの間に幾通りもの間隙があることを表はすであらう。その間隙を埋めるものが佛教に於ける行である。佛教者の行である。佛教がその豊かなる神秘的內容にかかはらずつねに偶然的呪術性に陥ることを免れ來つた所以は全くこの因縁論による。人間から佛への行を認めたからである。

然るに他力教にはその本來の性格上、佛教の本質とも云ふべきこの行が、存在しないかに見える。明恵上人が法然上人の選擇集を彈駭した力點は菩提心有無の論であつたが、〔撰邪論〕菩提心とは行を修する決意に他ならない。古く攝論家が念佛を別時意趣とおとしめた理由も唯願無行と云ふ一點にあつた。

〔註一〕 觀經に於て菩提心は三福(行福)九品(上下品)の散善行となつてゐる。然るに曇鸞の淨土論註では大無量壽經三輩段の菩提心を佛の大菩提心と解し、善導(善義分)はこれを承けて單なる無上菩提心の他に横超の金剛志を立てる。ここまで來れば既に菩提心自體が單なる行の意味を超える。法然も屢々淨土の菩提心を説いたのである。

〔和音燈〕

我々はかかる批判の一面を見通すことが出来ない。併し同時に、單なる人間の行でなく、他力の行と云ふ一個の特

異な性格の出現を見通しては佛教者ではない。それは、彌陀は名を以て救ふと云ふ善導和尚の確信に基いてゐる。六字の名號を分析するだけのことによつて和尚は鮮やかに攝論家の難を返却したのである。「支義分」而もこの和合門の六字釋も、釋名門の四字六字相即釋を前提しなければ、眞にその威力を發揮しえなかつたであらう。南無阿彌陀佛と云ふ名はそれ自體が阿彌陀佛の行を意味する。人間に向つて歸命せしめる行、そして歸命した者を必ず滅度に至らしめる行を、彌陀は南無阿彌陀と云ふ名に於て成就する。名が行である、而も佛の行である。云はば、彌陀の救済があまりに直接なるが故に人間の行はもはやなき如くに見える。南無阿彌陀佛と云ふ名は彌陀が諸佛淨土の行の中から選擇した行なるが故にもと佛の行(名號)であるが、併しそれは偏へに人間の爲めの行なるが故に同時に人間の行(念佛)でなければならぬ。この故に其名の聞えた即時に往生の業因は満ち足りる。其の上になほ往生の爲めに自ら力むべき行は露ほども無用である。^(二)曇鸞大師の自力他力の判、更に遡つて龍樹菩薩の難行易行の別も、かかる立場に於てのみ成立し又理解せられるであらう。佛と人間との間には天淵の渠を保ちながら、佛は唯人間の爲めのみ佛であると云ふ玄義分釋名門の方向を極限にまでおしつめたとき、「生れつきのまま唯佛の名に乗じて往生する」(和讃卷五)と云ふ、名號大行の他力義が完成したのである。而もそれは人間の行がなくなつたことを意味しはしない。名は佛の行なるが故に、人間の行でなければならぬ。教行信證行卷の「大行」とはこの義である。

〔註一〕 道元に於ても坐禪は單なる得道の手段でなく、坐禪することがそのまま安樂の法門であると云ふ。「旧遺先生、正法眼藏の哲學私觀、四八頁」それは他力教に於て稱名念佛がもはや往生の爲めの行でなく、既に諸佛に同じて法界に遊ぶ姿なることと誠に髣髴する。ともに實踐的録倉佛教の特徴であり、理論的乃至祈禱的なる平安佛教の

窺ひえぬ法味であらう。然し乍ら禪家の所謂修證不二は、たとひそれが功夫辨道による絶對媒介を通しての不二であるとしても、修は證に卽し證は修に卽し、佛にはからはれ佛に成ることが同時に佛を越えることであるとも云ふ如く、既に唯佛與佛の境涯にある、とも見える。故に功夫とは「自力を盡してその窮まる所に無の現成を扶助してこれに參すること」でなければならぬ。「同上三四頁」淨土家から見ればむしろかかる境涯は佛の行道過程に屬し、十惡愚痴の身にはつひに不可得の世界であらう。かくして法然上人もこの新宗を尙自力聖道門の列に加へたのである。「選擇集第一章」禪家の修證不二と他力教の機法一體とは嚴に區別しておかねばならぬ。

そしてこのことは又、淨土教の信がつねに一味平等なるに對し、禪家の行が不二と云ひつつも尙段階的であり、「大きく且深き」綜合を志すことと、併せ考へるべきであらう。むろんそれは傍觀的分析的立場ではない故に、修と證の不二は唯主體的に體達せられる他なく、外から云爲すべきことではないかもしれぬ。而も「達人」と云ふ特殊に達する迄の道程を、どこまでもこちらからと云ふ意味で主體的に考へる間は、「こつ」と云ふ如き神祕的冥合的秘傳をも置いてみねばならぬのではなからうか。同じく平常のままと云ひ乍ら、兩家に於て著しく語韻の異なることを思はずに居れない。もし「心卽道」と云はれる卽が、單なる特殊でなく、同時に無碍に働き出るものとすれば、そこに「達する」と云ふ言葉の内容は、單に閉ぢられた秘儀ではなく、同時に聞かれうる何物かを保たねばならぬであらう。「久松眞一氏、平常心參照」

但、我々の歴史が、淨土思想の限界として禪を持ちえたことは、げに大いなる幸である。禪と念佛とは確かに一つの間に答へる二つの方向に相違ない。従つて禪の哲學的解明が進められることは、愈々念佛の理解をも深め

ることであらう。

二

名に乗すると云ふことを善導和尚は「稱名念佛」と定義する。觀念法門に、大無量壽經十八願文を轉釋して云く、

「若我成佛、十方衆生、願生我國、稱我名字、下至十聲、乘我願力、若不生者、不取正覺。」

更に和尚自身の文章として、觀經疏散善義の始めに、

「就_レ行立_レ信者、(中略)一心專念_ニ彌陀名號_一、行住坐臥、不_レ問_ニ時節久近_一、念念不_レ捨者、是名_ニ正定之業_一、願_ニ彼佛願_一故。」

然るにこの一文はもと深心釋の末尾に當る。深心とは和尚によれば大經十八願の信業のことであり、即ち信の内容を解明する所である。深心釋の最初には、自身は現に出離の縁なき身と信じ、かかる身が彼の佛願に乗じて必ず往生を得と信する、と云ふ勝義の心理的分析的な型で彰はされてゐたのに對し、ここでは出離の縁なき身と信する側を内につつんで、唯一心に彼の佛の名號を專念すれば、本願の意に順するが故に正定の業となると云ふ。即ち先には機法二種と分析したものを、今名號を介して一箇の稱名念佛の上に綜合する。願力が無有出離の機の上に届くことは、唯名號としてのみ可能である。觀念法門の「乘我願力」は、就行立信の文によれば、名に乗することに他ならない。名に乗することが佛願に順することなるが故に、「稱我名字、下至十聲」もよく正定の業でありうる。これが和尚の云ふ「深心」の構造である。

〔註一〕 正定業の文については、此一文が淨土門成立の足場であつただけに、古來各派各人心をこめて解釋して來たのである。この小論ももとより始終をここに還す筈であるが、何よりも肝要なことは、この文が深心釋の結語であることである。従つてたとへば、「一心」とは信、「專念」とは行などと釋してみても、この文の全體を盡したとは云へないであらう。ここが他力念佛の構造の根源的解明であることを忘れては、いかに義を細かくしても徒らなることである。

かくして善導和尚の所謂「信」とは、決して單に佛を信じるとか、佛にはからはれるとか、或は願力を緣とするなど云ふ如き通途な或は直接的な意味ではなく、一心に彼の佛の名號を專念することであつた。ただ佛を信ずると云ふだけのことならば佛敎一般に通じ、淨土家に限る筈がない。佛の名を信じると云ふとき始めて他力敎の信が一義的に規定せられるのである。名を信するが故に名を稱へる。稱とは淳一なる信の相續する面でなければならぬ〔論註參照〕ここに稱名念佛の由來がある。佛の名を稱へることは佛の名が現實に働き出る姿に他ならない。この故に佛の本願に順じ、順じるが故に正定の業と名づけられる。

光明無量、壽命無量と云ふ佛の體そのものは想ひ盡すこともできぬ彼方にあるが、名と云ふ事實は我々の手の前にある。我々は名を媒介としてのみ佛と相接する。何故に名を媒介としなければならぬか、何故にその名が南無阿彌陀佛でなければならぬか、と云ふことは、併し我々が何故に生れたかと問ふにも等しいことであらう。もところちからしたことはないからである。唯佛の本願の生起本末を聞いて、この六字の名自體に他力無作のいはれありと信ずる他にない。他力敎が一つの敎義の中の閉ぢられた思想として永い間人々の興味を失ひ、理解しやうとする努力すら試

みられなかつた理由は、全くこの名に蹟く故であらう。然るにもし他力教から名號を除けば何ものが残るであらうか。理解し難いから捨てるのでなく、理解し難い故にこそ我々は不斷の思索を凝らさねばならぬ。何者、他力教は單なる假説ではない、我々の歴史における長い間の事實である。

〔註一〕尤も散善義には今の就行立信の前に就人立信が説いてある。併しこの「人」とは佛の體を指す言葉とは聞えない。佛の語である。彌陀の内證ではなく、釋迦の傳説を指してゐる。即ち大無量壽經・觀無量壽經・阿彌陀經の致説である。文類聚鈔には一心専念の文を引くについて、「就人就行立信中云」と一連してゐる。

もと善導和尚の就行立信の釋は、先づ淨土三經を讀誦し、彼土の依正二報を觀察し、彌陀を禮し、その名を稱へ、讚嘆し供養する、と云ふ五種の行を正行と名づけて、其餘の一切の雜行に對顯し、更にこの五種の正行について、(一)一心に彌陀の名を専念して、行住坐臥に、時節の久近を問ふことなく念々に捨てざるものは、彼の佛の願に順するが故に、正定の業と呼び、(二)もし禮・誦等に依るときは助業と呼ぶ。即ち雜行でない正行を更に二種に分つて、順彼佛願の稱名念佛のみを正定業とし、餘をその助業の位に配したのである。かかる二重の選擇を知りわけて、専ら稱名念佛に就いて立信せよ、と云ふのが和尚の正意なること、文に在つて分明である。義としては兎も角、文の上にこれほど鮮明に稱名念佛を立てぬいたのは、相承の中で獨り和尚の功であり、この文にめぐり遭ふた法然上人は、「歡喜のあまりに、きく人もなかりたれども、聲をあげて、予が如き下機の行法は、阿彌陀佛の法藏因位の昔、かねて定め置かるるやと、高聲に唱へて、感悅隨に徹り、落涙千行なりき、〔十六門記〕と感激の述懐を吐露する。元來眞實報土に

下機の往生する法はなかつたのである。凡夫が生死を超えて安心立命する道は見つからなかつた。上人も四十餘年黒谷に籠つて一切經を披き、學解は進んでも安立の彼岸は唯遠きを培すばかりであつた。「上人語つて曰く、われ淨土宗を立つる意は、凡夫の報土に生るることを示さんが爲めなり。天台によれば、凡夫淨土に生るることを許すに似たれども、土を判すること淺し。もし法相によれば、淨土を判すること深しといへども、凡夫の往生を許さず。諸宗の所談異りといへども、すべて凡夫報土に生るることを許さざる故に、善導の釋義によりて淨土宗を立つる時、すなはち凡夫報土に生るることあらはるるなり。」〔繪詞傳〕一心專念の一文三十四字が法然上人の一生涯を劃し、その時日本淨土宗は成立した。選擇集第一章に聖道淨土二門廢立の表章を掲げ、安樂集を引いて、「聖道一種、今時難證」と決する教判も、もとより今の一文から反顯したものに他ならぬ。偏依「善導一師」と云ふ所以である。

然るに善導和尚は何故に五正行の中で稱名一行のみを正定業と斷じたのであらうか。選擇集第二章に、法然上人自らこの問を出し、「願彼佛願故」と答へてゐる。然るにこの句は和尚の句そのままである。恐らく上人も和尚の言葉を繰返すほかなかつたのであらう。但、少しばかり註釋を附け加へる。「意に出く、稱名念佛は是彼の佛の本願の行なり。故に之を修する者は、彼の佛の願に乗じて、必ず往生を得る也。」

この註は簡明である。併し内容は多含と云はねばならぬ。先づ我々の心づくことは、註の文が原文の逆になつてゐることである。和尚の一心專念の文は、始めに行往坐臥時節の久近を問はず稱名念佛することを擧げ、これのみが正定業と選定される所以は彼佛の本願に願するが故に、と反轉する。上人の註文は、始めに彼佛の本願が稱名念佛なる旨を掲げて、之を修し之に乗じて往生を得よ、と勸める。このことから眞宗の學者達は、本願の行なる念佛に二重の意

味を分ち、十七願の諸佛稱名に上れば教の位の行となり、十八願の乃至十念に下るときは信の位の行となる、等と論するのであるが、併し單直に和尙並びに上人の文に對する場合、始めから顯顯するにせよ、終りから逆顯するにせよ、極めて素順に徃相廻向の大有が示されてゐる、と受取るほかないであらう。この點は「大有とは無碍光如來の名を稱するなり、」と云ふ行卷々頭の明文も同轍である。そして六要鈔三はこれをうけて、「機法一體、能所不二」と短く釋してゐる。行と信とを細論して他力の義理を解明すべきことは勿論であるが、それよりも前に、先づ他力廻向の相承、そして同時に名號信受の事實を、對象的にでなく主體的に、即ち自己の證不由他として確立して置かねば、却つて義理の詳に迷ひ、無碍の大道を狭める結果とならうも知れない。今ここに原文と註文の順序が逆になつてゐることは、正しく上人が和尙の結論をそのままに自己のものとして相承したことの證左に他ならぬ。そしてこの意味の相承さへ確かであれば、今の二つの短文から面々に幾許の義理を導き出すも自由であらう。何者、事實はつねに多含である。

〔註一〕 一心專念の文のみでなく、次上の二種深心釋、及び至誠心釋、定善義の三緣釋、玄義分の六字釋等、肝要の文に於て、善導和尙は殆んどつねに反顯の手法を選んでゐる。

〔註二〕 選擇集は標題自體が本願の顯揚である。以下各章にこの正敘法が用ひられる故に、行文平明にして堂々たる趣がある。併し一部の學者の如く、此集を單に行々相對の對他門とのみ言ひまゐることは過ぎるであらう。和尙に於ても上人に於ても、行信はつねに一體不離の形で躍動してゐる、と見なければならぬ。

〔註三〕 殊に深勵師選擇集講義二の末尾參照。

然るに彼佛の本願は何故に唯稱名一行を選んだのであるか。二行章に於ては、「其本願の義、下に至りて知るべし、」

とこの問を第三本願章に譲つてゐる。⁽¹⁾

〔註一〕 この點についても、深勵師は此集一部を初の二章に盡きるとし、第一章の教と第二章の行との二法の外此集の所明はない、と云ふのであるが、我々に於てはむしろ、本願選定の行が何故に稱名念佛であるか、と云ふところを問題の主眼でなければならぬ。従つて第三本願章こそ行に對する教であらう。

本願章には、布施・持戒・忍辱等六度の行の外に、菩提心・六念・持經・持咒乃至孝養父母等、世出世の諸行を選び捨て、唯專稱佛號の一行を選び取るが故に、選擇本願と云ふ、と提言した後、先の二行章に應じて、第十八願に何故に念佛のみを往生の行として選擇したか、と云ふ問を再び提起する。

然るにその答は、先づ「聖意測り難し、輒く解する能はず、」と一應問を斷つてしまふのである。⁽²⁾ 他力廻向が、名號と云ふ形を選んだことについては、我々として解釋すべき限界を超えてゐる。かかる問を起すこと自體が聖意に對する疑慮であり、今尙諸行に執してやまぬ我情に由來する、とも云へるであらう。併し又一方から見れば、今忽ちにして世出世の善根を否定し去られたものの驚駭である、と云ふ面もありうるのではなからうか。本願選擇とは、文面の如く、人間の行の絶對的否定である。唯自卑深く内徳高きひぢりとのみ聞いてゐた上人から、忽ち菩提心をすら否定し去られた時の明惠の氣持は、今日の我々にもありありとわかる。定散諸行が業生三業の行なるが故に淨土に向つては無下に揶斥せられる、とまでは理解しえたとする。然らば念佛は三業の行ではないのであらうか。明らかに善導和尚も一心專念彌陀名號、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者と云つてゐる。行住坐臥の念佛が三業の行でない筈はな

い。如何に強辯してみても念々不捨は衆生の意業に他ならない。同じく三業の行でありながら、餘の一切の諸行は捨てられて、念佛のみが選ばれるのは何故であるか。本願の行なるが故に、と上人は云ふ。併し何故に念佛が本願であるか。既に上人自身がこの問を起してゐる。如何に佛意弘深とは云へ、この渠が越えられねば、我々は一步も進めない。

〔註一〕西谷流の行觀はこの句を一證として、選擇集は上人の深意ではない、上人は諸人を引入れんが爲めに、正意を故意に善導の疏へ譲つたのである、と所謂廢・助・傍の三重の義を立てる。「秘抄二」そして深草流の發惠は逆に、この句は如來の密意を仰推する意味にて、佛説すでに分明なるが故に、次にも「今試みに二義もて解せば」と云ふ、と解してゐる。「私集抄三」又、選擇集を直承したものと云はれ、「深勵圃」從つて親鸞の著作中内容的には最も初期に屬すと云はれる「養論住氏」愚禿抄には、法然の二門二行教判を二雙四重に開き、難易對についても詳しく考察してゐるのであるが、而もその横超他力の易行が何故に名號として選ばれたかと云ふ所では、常に不可思議と仰ぎ、佛意を測る如き態度がどこにも見えないことは留意すべきであらう。

かくて上人の自問自答は極めて謙抑である。もと三賢十聖も測り難き、唯佛獨明了の選擇本願の所由を問ふのであるから、學解的問答でないことは云ふまでもない。

「聖意測り難し、輒く解する能はず。然りと雖も、今試に二義を以て解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。

「初に勝劣とは、念佛は是れ勝、餘行は是れ劣なり。所以は如何ん。名號は是れ萬德の歸する所なり。然れば則ち彌陀一佛の有らゆる四智・三身・十力・四無畏等の一切の内證の功德、相好・光明・說法・利生等の一切の外

用の功德、皆悉く阿彌陀佛の名號の中に攝在す。故に名號の功德最も勝れたりと爲すなり。餘行は然らず、各々一隅を守る、是を以て劣れりと爲すなり。(下略)】

「次に難易の義とは、念佛は修し易く、諸行は修し難し。(下略)】

上人は更に難易の義の證として、往生禮讚、往生要集、五會法事讚からの抄文を連引してゐる。もとより勝なるが故に易であり、劣なるが故に難である。二義は一義の二面にすぎない。而もかかる義證は上人の創意ではなく、道綽殊に懷感の好んで用ひたところであれば、私集抄の如く、既に教説分明なるが故に試に自問自答した、と云ふ見方もできるであらう。然るに、もしかかかる義證の表面に止まるならば、行觀の指摘する如く、六字名號よりも一字二字の眞言の方が易なるべく、又万徳所歸の名號なるが故に勝と云はば、勝の勝たる所以は名號になく萬徳にあることになるであらう。智圓の私聚抄にも「萬行能具の徳の方よりは往生せず、乘願力にて往生するなり」と明快に断じてゐる。

智圓が終始願力を標榜する意は切實である。名を稱へることが名の裏にひそむ功力を念ずることであれば、名は單なる萬徳のジムボールに過ぎず、眞言の持咒と變りがない。法藏比丘が諸佛道同の自覺に満足せず、更に二百一十億の諸佛刹土をさがし歩いて終に四十八の別願を建て、その大願業力は凝つて十八願の名號となつた、と説く大無量壽經の神話は、明晰分判にこの名號が佛の自覺の自己否定なることを物語つてゐる。佛自ら自己の萬徳を否定して出て來たが故に、能く衆生の萬行を否定し去つて稱名一行に往生の大益を保たしめることが出來たのである。然らば、念佛に勝易の義徳があることは、智圓の云ふ通りに、念佛が願力に乗ずる行なるが故でなければならぬ。そして行觀が更に適切に判する如く、念佛往生とは、名號の裏にある萬徳の力によるのではなく、定散諸行の中から始終にこれを廢

立して進む名號、そのもの力でなければならぬ。散善義結文に云はゆる「上來雖説定散兩門之益、望佛本願、意在衆生、一向專稱彌陀佛名」がそれである。一向念佛に對すれば、諸行諸善は全く比較することもできない。「定善義三緣釋の結語」「唯明」とか「唯標」とか云ふ善導和尚の力強い言表が生れ來る所以である。そして法然上人自身も、付屬章に至つて、觀經定散の中から唯念佛のみが付屬せられることについて、上掲の散善義結文を引用しながら問答を重ね、此經が直ちに念佛を説かず、先づ精細に定散諸善を説き起したのは、唯念佛がかかる餘善一切に超過することを顯はさんが爲めである、もし定散を説かねば念佛特秀の由も顯はず方途がない、と逆説的に結論する。この付屬章の結論を今の本願章の註釋と見れば、彌陀が「第十八願に一切の諸行を選び捨てて、唯偏へに念佛の一行を選び取つて往生の本願と爲したまふ」ことは、「本願章間の文」難易・勝劣の二義によると云ふよりも、むしろその逆である。念佛が彼の佛の本願なるが故に勝易の二徳をも保ちうるのである。換言すれば念佛そのものが餘善に超過する行であり、萬徳を包含するが故に超過するのではない。勝と易の二義はむしろ、かく定まつた上で、暫らく相承の一邊の義を挙げたものに過ぎない。測り難き聖意に對する云はば「試解」の分を出でない。——然るに、かく言つてしまへば何故に稱名念佛のみが選擇本願の行であるか、と云ふ本願章の問は、再び選擇本願の行なるが故に、と答へられたことになる。即ち上の二行章の自問自答から實は一步も前進してはゐない。

〔註一〕 堯惠も「佛名ならば十字二十字なりとも易行なり、諸行ならば一字の呪と雖も難行なり」と云つてゐる。

〔私集抄三〕

〔註二〕 堯惠は、萬徳の所歸と云ふ句を名體不二で解してゐる。「私集抄三」佛の名は體に即した名なるが故にと云

ふのである。選擇集要津録の引用によれば月峯師も「名號と所具の功德と一體不二」と云ふ。「選擇集正脈」正脈の意では、名號所具の功德を己が善に取替へる時に行觀の難は當るので、一體と心得れば繋に過ぐる論は無用とするのであらう。要津録主も所歸の語を「萬川の大海に朝宗して衆水一味と爲るが如し」と釋し、行觀に對しては「唯所具の萬德を見て一味の德海を知らず」と評してゐる。勿論その義のあることは相承にも明らかかなことである。殊に教行信證行卷は専ら名號の無上大利を證説する。然るに行觀の趣旨はただ一味平等に止まることを嫌つたのでなければならぬ。名號の袋に萬德を攝めるのではなく、萬德の袋から名號を擇び取るのだ、と云ふ意味は、撰取名號のその場に萬德を撰捨する義を見つけたのである。法藏比丘自身に世自在王佛の前に利他眞實を誓ふに當つて、「此義弘深、非我境界」〔大經序分〕と自覺の智恵を自ら捨ててゐる。其の結果は「勝れたる内德こそ多かるべきに、外聞の名を稱揚せられんと誓へる事」と叢林集主も洩らしてゐる。〔同集三、十七丁右〕佛に光壽無量の德があり、名はこの佛の名である以上、名に亦光壽無量無上大利の德を具することは云ふまでもない。併しこの時のいはゆる無上大利とは、諸善萬行を有上小利と貶黜する義こそ切要なので、衆生によつて誤つて再び己が善に取替へられ易いやうな聖道的萬德を意味してはならない。元來體に即する名と云ふ言葉遣ひそのものが餘程用心せられねばならぬ。即すると云へば直ちに離れる義のあるべきことを忘れ勝ちになるからである。單に即するだけならば、佛が殊更に五却永却の思惟を盡して撰擇名號する意味までが消えてしまふであらう。深草流一般のいはゆる佛體即行の思想が論理的には鮮やかに透徹しうる一面、ややもすれば十却祕事に墮ちんとする危さもここにあるであらう。顯意は眞言の唵字と他力廻向の南無とを一義的に分つことも出來ない。〔竹林抄〕（尤も慧惠

は始終にこの點を忘れないのであるが。そして同じことが眞宗に於ける所行轍と呼ばれる一派に對しても注意せられるべきであらう。

三

何故に偏へに名號が選擇されたか、稱名念佛が選擇本願の行であるのは何故であるか、と云ふ問は、法然上人に於て、結局循環的の回答しか得られなかつたのである。この問題に立入ることは、龍樹・天親乃至曇鸞・道綽等上祖に於ける、聖淨二門の底深き内面的交渉にまで遡るべきことを要求するであらう。併しそこまで行つても果して法然上人の循環を脱し得るか否か、我々は疑はざるを得ない。何者、他力往相廻向の立場に立つ限り、佛と衆生との媒介は常に一方的であり、單に論理的にその底を盡すことは許されぬ。所詮我々は、我々の歴史が大無量壽經を持つた、と云ふ事實に突き當るばかりではなからうか。稱名は單に我々の行ではない、歴史の上に現成する佛の行でなければならぬ。選擇集の本領はむしろ、善導和尚の指南を仰ぎつつ、歴史的主體的現成の立場から淨土の三經をふりかへり、いかなる文義に對してもつねに他力廻向を看破すべきことの、一つの實例を遺したものと、と解して誤らないであらう。それは選擇集一部の中に順彼佛願故の言が幾度繰返されてゐるか、とだけ考へてみても充分である。そしてこのことによつて、上人自身が亦、他力廻向の現成となつた。「ただ念佛して彌陀にたすけられまゐらすべしと、よき人の仰せをかふむりて、信するほかに別の仔細なきなり」と云ふ數異抄〔第二章〕の信順的態度は、同時に選擇集そのものの相續でなければならぬ。眞實には念佛を選擇した佛意は我々の窺ひ得る限界を越える。名號は人間の世界の外から來

る。故にそれが果して極樂に生れる種か、地獄に墮つべき業か、と云ふ議論に行き遭へば、我々は答へやうがない。答へ得ぬ故に師資の相承が必須なのである。淨土教におけるほど歴史の傳統が重視せられる立場はない。全く不可思議なるが故に、我々は唯師教を承けて信するばかりである。たとひ百千の諸佛が襲ひ來つて念佛すれば阿鼻地獄に墮ちると叫んでも、もはやこの信は動じない。何者、我々はすでに諸佛の門に洩れた下々の機にすぎない。「極樂に非ずば生死を離るべからず、念佛に非ずば極樂へ生るべからず、ふかくこの旨を信せさせたまひて、一すちに極樂を願ひ、一すちに念佛して、この度かならず生死を離れんとおぼしめすべきなり。」〔和語燈四。太閤太郎の妻室へ〕法然上人在世の門葉達は悉くこの語を聞いたに相違ない。この故に親鸞聖人にとつても、ただつつしむべくおそるべきは、學解に迷ふて「先師の御ところにそむくこと」であり、従つて「本願に洩れること、」それだけである。〔數異抄第十二章 參照〕

〔註一〕叢林集卷一に果分不可説の章がある。弘願他力の法門は、佛智の建立するところ故、因位の分齊で測量すべきことではない、と云ふ存覺法語を準據として、主として三經の上に八個の文證を擧げる。結びに「彼の安樂世界の所有の佛法は、不可思議なり、神通現化、種々方便、不可思議なり、若し能く如是の事を信するものあらば、知るべし、是人も不可思議なり、所得の果報も亦不可思議なり」と云ふ鼓音聲經初の文を引き、「然れば能信所信、若しは因若しは果、若しは法若しは人、すべて淨土の法門は不可思議不可説の教なり。説くも佛の口、聞くも佛の耳、知るも佛の智、更に二乘非分の法なれども、五乘齊しく蒙つて、愚凡も説・聽・信・行することは、即ち佛の利益、他力の所施なり、」と自督の歡びを述べてゐる。

併しそれ故に我々は黙つてしまはねばならぬであらうか。かく規制すれば又義理に迷ふ一偏であらう。不可思議なるが故に又我々は思議し続けずに居れない。

もとより名は外から来る。我々の信もこの名に催されて起るのであり、斷じて聖道的な決意、或は賭ではない。賭と云へば、隨ちるかもしれぬ、隨ちないかもしれぬ、と云ふ立場に於てのみ意味あるものとなるのであるが、我々は唯地獄必定である。故に信はこちらからする賭ではない。倫理的善行を散善と呼び、宗教的善行を定善と呼ぶならば、念佛は西山家に云ふ如く非定非散の行であり、信はいかなる意味でもこちらからする立場ではない。

それと同時に、既に「一」に於て見て來た如く、外からと云ふのは外に於てと云ふことを意味しない。外からと云ふ以上それは必然にここまで來るものでなければならぬ。願力を單なる縁として外にながめる立場は淨土教的とは云へない。願力は名號と成つてここまで來る。名號は必然に稱名と成つて我々の上に現成する。信が催されると云ふ所以である。名號が外から來るが故に、我々は念佛の信心を起す。——併しこの「廻向」の構造は更に詳しく省察されねばならぬ。

〔註一〕 ここで我々は一應「二」における選擇、本願の問題をそのままに残し乍ら、直ちに念佛の構造へ進むことにする。

かくして信はすでに人間的三業の意味を脱却しなければならぬ。人間的に急作急修する内在的倫理的宗教の立場は残りなく止揚せられ、唯「不可稱不可說不可思議の信樂」〔教行信證信卷〕と云はれるとき、我々はやいかなる言葉

を以てこの絶對的信樂の立場を云ひ彰はすべきかを知らない。「信一念」と呼び、「時刻の極促」とまで押しつめてもむろん満足することは出来ない。故に續いて「廣大雜思の慶心を彰はす」同上と云はざるを得ない。「彰」の字にはうちにあらずと左訓がついてゐる。表からは顯はせないものである。この間の消息を親鸞聖人は屢、「自然」と云ふ含蓄の深い日本語で説き示しながら、而も常にその次には「他力には義なきを義とすと知るべし」と註解することを忘れない。唯ふりかへつてみたときにおのづから出てくる義と云ふ意味であらう。いはゆる願力自然である、願力自然のはたらしきによつて、信樂も自然に彰はれて来る。

〔註一〕一言芳談抄に、法然上人の言葉として、「稱名念佛は様なきを様とす」と云ふ句を載せてゐる。又正信上人の言として、「念佛宗は義なきを義とする也」、とも云ふ。當時の風潮を推測しうるであらう。

信は、いかなる時間によつても規定し得ない如く、いかなる言葉にも止まるべきではない。いつ信に入つたかと思ふことは、いつ淨土教が始まつたかと云ふ間と同じく、單に外からながめる立場に過ぎない。信は唯願力自然の内から彰はす他に方法がない。信が往相廻向であると云ふときにはすでにむかふからの信でなければならぬ。信は人間が受取る瞬間であるとともに、佛のもの、久遠のものである。信は極促であると同時に廣大であり、無時間と時間との相即でなければならぬ。信が刻々に新しいと云はれる所以である。しかし、新しいとともに古いとも云はれねばならぬ。曇鸞大師に於ても信は一であるとともに相續の意味をもつてゐた。そしてこのことは恰も、佛自體が、超世別異の慈悲の主體として、十劫成道(名)とともに久遠實成(體)の佛として、念々に出で念々に還ると云はれる絶對辯證法的力用に、相當するものである。否むしろ、佛自體にこの辯證法的名のはたらしきあるが故に、我々に對する「他力」

として、よく信をも生ぜしめることが出来る。そしてここに於てのみ、佛と衆生と、法と機と、名と信との絶對否定的相即を云ふことも出来るのである。而もかく云ひ得ること自體が、外からでなく、無様の様、無義の義として内から、かへりみる立場においてのみ可能である。名が外から来るものなるが故に、信を内から彰はすことも出来る。外から来るものを外から詠めては、働きが止まつてしまふのである。この故にかへりみるとは單なる心理的反省の立場ではありえない。ここに於て「正定業」の念佛は、法然上人によつて、「不廻向の行」としてかへりみられ、「選擇集二行章」このことが可能となるにつれて同時に、念佛以外の三業の行までが「助業」として、名號流行（なごうりゅうぎょう）の様式としてかへりみられるに至つた。「同上」内在的倫理的立場からでなく、不廻向の行として、自發的廻向的意味に於ける三業の行の否定として、絶對の斷絶を介して、凡ての行が不廻向の行の意味に於て復活させられる。それらは皆、佛との親近の間柄に於て、その故に純なる姿に於て、急走急作の三業の行でなく他力廻向なるが故に間斷即相續と云ふ形に於て、かへりみられる立場が主張されるのである。「同上」相續とはもはや間斷をちぢめる自力苦行の謂ではありえない。思ひ出すままに勤めるのが相續である、と云ふ法然上人の平明直截な表現は、他力廻向の論理を内から彰はしえた安らぎであり、且そこに於てのみ實證せられるであらう。「上盡一形、下至十稱、一稱、一念等」「往生禮讚」とまて言ひきることの出來た善導和尚の深意も、「一念一無上、十念十無上、百念百無上」「念佛利益章」と嘆じ得た法然上人の眞實も、全く上の如き名と信の絶對否定的相即に根據するものでなければならぬ。衆生の虚假がそのまま佛の眞實に翻轉されるのである。煩惱不斷のままの姿で無上涅槃の得分を興へられる。道ちる身が救はれる。その裏は「隨ちない人は救はれないのである。人間の行道によつて煩惱が無くなるなどと單に過程的に考へる人々は、「あやし

「敬異抄第九章」のである。信に於て人間の煩惱が減するのではない、消えるのではない、むしろ増えるのではない、と云つた、一般には理解し難い、全く淨土法門に特異な風光は、我々が日夜くりかへし先徳達から教へこまれた安心の内面である。⁽¹¹⁾

〔註一〕 善導和尚の至誠心釋に、佛の眞實行を説き明した次下、「凡所施爲趣求、亦皆眞實也、」とある一文は、人々が皆「凡そ施爲(下化)趣求(上求)する所」と讀むに反し、ひとり隆寛律師と親鸞聖人が「凡そ施したまふ所を趣求と爲す」と點じたことは有名である。眞實の内容が變つたわけではあるまい。併し下化の行を一應判然と還相廻向の彼方に譲り、「至誠心を往相廻向の一邊に於て、而も亦眞實として機の上に明示したことは、深き意味が認められる。

〔註二〕 行觀は又この點でも極めて明晰である。多善根章の襄陽石刻の小經を釋するに當り、「秘抄四」一分の惡、一分の無明をも滅せざる凡夫が入報するなり、一切善惡の凡夫、善をも動かさず、惡をも動かさず、他力にて生ぜしめたまふ本願力不思議なり。」故に石刻經のみに存する念佛滅罪の文字は、觀經の場合と同じく、單に「念佛他力の徳」を顯はすにすぎない。
(未完)