

念 佛 論 序 說

[承前]

選擇集を中心として……

青 木 敬 磨

四

然るに雜念の中の念佛が如何にして正定の業でありうるか。人間の行が眞實であるのは如何なる時であるか。今一度選擇集二行章に立返つて法然上人の領解を辿つてみる。

善導くわんどう和尚は先の正定業の文に續けて、念佛の者は心常に佛と親近し、憶念斷えず、名づけて無間と爲すと讃め、念佛以外の餘行を修する者は心常に間斷し、自己の行を廻向する時は往生することも得べしと雖も、すべて疎雜の行と名づくと貶してゐる。「散善義深心釋末尾」そしてこの二文から法然上人は、念佛と諸行との間に五番の相對を掲げ、他力念佛の意義内容を、雜行に對比することによつて説明してゆく。

(一) 親 疎 對

念佛行者は阿彌陀佛に於て親昵の位にある。觀經眞身觀には「光明遍照、十方世界、念佛衆生、攝取不捨」と説く。善導和尚之を釋して、「口常稱佛、佛即聞之、身常禮敬佛、佛即見之、必常念佛、佛即知之、衆生憶念佛者、佛亦憶念衆生、彼此三業、不_レ相捨離、故名_レ親緣也」と云ふ。(定善義親緣釋) むしろこの解釋は極めて心理的であり、ただ結果を擧げるに過ぎないとも見える。併し眞に親しいと云ふことは、相並んだものや相限定するもの間にはなく、却つて相矛盾するものに於て可能である。人間の本性は常に佛から逃げる所にあつた。我々は佛の扉を叩くことをすら知らぬ頑な石にすぎない。この限りに於て我々は地獄・餓鬼・畜生と異なる所がない。而も我々はこの境涯に安んじることが出来ない。同時に佛も亦ひとり高きに遊ぶことが出来ない。法藏比丘は十劫の昔に阿彌陀佛に於つたに相違ないが、十方衆生もし往生せずば正覺を取らぬと云ふ願文によれば、たとひ一人でも往生できぬ人間がある間は、未だ佛ではない、と云ふ一面がなければならぬ。これこそ淨土教に於ける佛の性格である。既に佛でありながら未だ佛でないと云ふ、この險しい自己矛盾から、佛は休みなく現在に働き出るのである。然るにこの矛盾の起る基體となるものが他にはなく、この我々自身にあつた、と知らされる時、念佛は單なる願往生の心に止まらず、常に現在の懺悔となつて働く。「銘文」念佛とは、單に人間が佛へ登つて行くことではない。實を云へば、いついかにして佛に成るかと云ふことは我々にはどうでもよいことである。阿彌陀佛の名を聞く時、我々は決して自己を淨められたとは考へないであらう。むしろ逆である。自己及び自己に續く世界の汚穢に始めて氣がついたのである。我々は惡趣に居るが故に常に惡趣なき所を憶念する、憶念せず居れない。同様に、佛も單に我々の所へ降りてくるのではない。佛が名となり、人間の形に受肉しなかつたことは我々にとつてむしろ僥倖であつた。佛の名は佛の低き形ではなく、そこ

に全く新しい仕事が始まつたことを意味してゐる。佛は云はば新に人間と云ふ異物を發見したのである。「驚いて火宅の門に入る」と善導和尚も敘述する。「玄義分序題門」我々にとつて佛は外から来る如く、佛にとつても我々の存在は外なるものであつたに相違ない。外なるが故に、無縁である。無縁の所に縁する慈悲はもはや同一性的知性によつて理解することが出来ない。淨土教に於て、佛が名になると云ふことは、單に量的に人間との距離をちぢめる意味である筈がない。むしろちぢめればちぢめる程距離は深くなるばかりであらう。人間を佛の不完全な相、佛は人間の完全なる相、などと考へる限り、淨土教は理解することが出来ない。又或は佛が人間を制約し人間が佛を制約すると云ふ如き交互的媒介の世界を考へても、淨土教にはならない。かやうな世界に眞の親昵を考へることはできない。佛が名になる(人間になるのではない)と云ふことは、或る意味で佛が佛でなくなる面をもたなければならぬ。この思ひきつた捨身があるところにのみ、逃げるものを捕へ、縁なき所に縁する新しい天地、淨土の事業は興る。超世の悲願と云ひ、名號、思議と呼ばれる所以である。佛が佛でなくなる原理にして始めて人間を人間でなくすることも出来るであらう。併しこの原理は遙かに我々の内在的思惟を超えてゐる。佛の名はつねに唯慈悲として外から我々の前に彰はれる。そして我々には唯限りなき慚謝がある。大經序分にはゆる五劫思惟がかかる佛の慈悲の興起を顯はすものであらう。朝勤の正信偈に於て、この句に行き當る度に嗚咽にむせんだと云ふ先哲の逸話は、ひたひたと我等の胸を打つ。念佛とはこの佛の慈悲に向つて果しえぬながらも自ら責を負ふ心に他ならない。同時にそれを通して十分法界に責を負ふ心とも云へるであらう。法然上人の親昵とは正にこの意味でなければならぬ。佛は衆生に、衆生は佛に、互に責を負ふのである、功ではない。口に常に、身に常に、心に常に、と云ふ三業の造作が、再び機の功を意味するとすれば、どこに懺悔報恩の柔順心がありえやうか。柔順心とは慈光をかふむるもの、姿と説かれてゐる。「大經

第三十三願)佛の正覺を賭して成就する名號が(佛のみが眞實に賭けることができる)我等の上に届いた姿である。この故に既に三業の行功ではない。虚假雜毒の造作ではない。一而も、もし虚假雜毒が無いのであれば懺悔報恩もない。

〔註一〕顯意らはこの矛盾を解かんと早まつて、十劫成佛ならば我々も十劫の昔に往生した筈である、故にこの佛の無量壽に我等の命を歸すのが歸命の語義である、などと云ふ。「殊に竹林抄下」不覺のことと評する他ない。

〔註二〕智圓の私聚抄に云く、「三緣(親緣・近緣・増上緣)をば皆人念佛の利益といへり、然るに利益の義に非ず、三緣はこれ念佛當體の功德なり、功德までも非ず、(中略)念佛といふものが別にあつて、三緣の功德を具したるには非ず、三緣即念佛、念佛即三緣なるを、三緣具足といふ也、(中略)行體が親近なり、行相のことに非ず。」智圓のかかる思想は、實は了音を通して、西山上人を承けたものである。西山は鮮明に念佛即三緣と云ひもし念佛すれば、三緣を具すなどと、念佛の外に三緣を立てる時は、佛が選擇する正意、即ち他力廻向の義は薄らぐ故に、「語は少しく同じけれども、落居する所の心は遙かに異なる也、」(定善義他筆抄下)と繊細に斷案する。確かに他力廻向の名號と云ふことと自體が親でなければならぬ。煩惱具足の凡夫に對して外から慈悲が動き來ることが親の字義でなければならぬ。そのことが同時に觸光柔輦の心である。名號を稱へてゐるうちに次第に親しく柔くなると云ふ意味では決してない。

(二) 近 遠 對

散善義では親と近とを一義に使つてあるが、定善義では別義としてある故に、今も別個に相對する、と上人は辭つてゐる。その通りに、散善義就行立信釋の所では「心常に親近し」とある。然るに定善義三緣釋には、「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、故に近縁と名づくる也。」明らかに光明攝取（眞身觀）の經文を住立空中尊（華座觀）に返した釋文である。もと光明遍照、十方世界へ念佛衆生、攝取不捨、の四句一偈は、眞身觀を成就して利益を待つ定善觀行の者に向ひ、佛身は觀佛者をでなく念佛者を攝取する、と云ふ答の意味をもつたものであるに對し、華座觀の空中尊は、全く何の前觸れもなく忽焉として現はれる。強ひて云へば、釋迦が韋提希夫人に今から除苦惱法を説かうと言ひ終るや否や彌陀が自らその光明の姿を現じたのであるから、彌陀の色身そのものが苦惱を除くの法體である、と云ひうるに止まり、即ち應答は釋迦と彌陀との間に止まり、韋提希にとつては全く判斷もつかぬ出來事であつた。それは恰もこの觀經序分に於て、世事不如意に懊惱する韋提希の前に、こちらからは願ひもせぬ釋迦佛がわざわざ靈山の法座を没して不意に王宮に姿を現はす、と云ふ條りと同じ筋である。彌陀と釋迦の違いこそあれ、一經中に二度までも思ひがけぬ佛身來現である。そこに善導和尚が深い感動をこめて他力廻向の眞義を認めたことは當然でなければならぬ。二尊の來現が不意であり、豫めこちらから思ひ設けたことではない、と云ふ所に「近」の意味がある。單に空間的に近いと云ふことではないであらう。單に空間的の意味ならば十萬億土の西とも云へたのである。もと佛身を「見る」と云ふことは行の意味ではない。韋提希は觀行に堪へぬ凡夫であつた。その韋提希に見えたと云ふことは行の立場を超えてゐなければならぬ。近も見も唯慈悲の謂でなければならぬ。いはゆる佛心遍滿である。恐らく和尚もこの意味に於て眞身觀の光明遍照を釋するに華座觀の來迎を以てしたと解すべきであらう。かくして始めて「念佛の草庵狭しと雖も恒沙の聖衆雲集す、菴羅園の華座に同じ、三昧の道場狭しと雖も無數の賢聖側塞す、靈山の菩提に等し、十萬億刹宛ら咫尺の如し、」（漢語燈二）と讃嘆した法然上人の言も眞實となり、或は「子の母をおもふがごとくにて、衆生佛を憶すれば、現前當來とをからず、如來を拜見うたがはず」（大勢至讚）と和讃した親鸞聖人の信も

眞實となるであらう。西山上人の信仰がどうしても來迎と云ふ形をとらねばならなかつたのも、單なる譬喩ではない、單なる譬喩を信じることはできない。西山上人にとつてはむしろ八萬四千の法門こそ彌陀の來迎を喩へ顯はすべき衆譬であつた。經文自體が、佛身を觀し得たと自負する行者の前に、その佛の慈光が攝め取つて捨てざるは、定散の善人でなく、唯稱名念佛よりほかに能もなき下機に限ると云ふ。反復味讀すべき條文である。――そして佛を近く見るものは、ここでも亦、韋提希は心想窟劣の女人であり、善導は信外の輕毛であり、法然は十惡愚痴の身であり、愚禿親鸞であり、下機證空である。智者賢者の境界ではない。煩惱具足するが故に、身に近々と名願力を仰ぎみて、眞實に念佛相續するのが近縁である。(二)

〔註一〕 智圓又云く、一親縁のときは、彼此三業不_レ相捨離_一なんどいへば、佛と衆生と、一かと思はれしを、第二の相對に近縁對を立つる時、さては一にてはなけれども、願力の方より衆生に親縁とはなりたまへりと、近縁より顯はすなり。一體と云ふ直接的交互的媒介に陥り易い言葉に對し、智圓の細心な注意が見られるであらう。更に近と云ふこともそのままに獨立するのではない。「疏(定善義)には三縁と立てて、第三の増上縁の名號の故に親縁とも成じ近縁ともなす。全く機の方の徳にて親近となるには非ず、と第三の増上縁が顯はす也。」その増上縁の義が此の選擇集では次下の不廻向廻向對である。親と近のみならず、衆生の上の一切の眞實は、唯名號廻向の故に他ならない。

(三) 無間有間對

就行立信釋の「名爲_二無間_一こから來た相對である。念佛は「阿彌陀佛に於て憶念間斷せざる故に、」と法然上人の註が

つく。然るにこの註は前掲親緣釋の「衆生憶念佛者、佛亦憶念衆生」の「憶念」と同じ。衆生が佛を憶念すれば佛が衆生を憶念する、と云ふ如き單なる因果關係ではないであらう。因果關係を云ふならばむしろその逆である。「佛亦」と云ふ。先の親緣釋に於て、三業の上の稱・禮・念に對する佛の聞・見・知は「佛即」であつた。法事讚では「人念念佛還念」と云ふ。亦と云ひ即と云ひ還と云ふ言葉遣ひは看過すべきでない。智問も屢々云ふ如く、この相即の裏には願力による斷絶がなければならぬ。法然上人のいはゆる稱へられるだけ稱へるとか、憶ひ出したときに稱へるとか、上人一流の平明な表現の裏に又、見透しもつかぬほどの論理的曲折を含んでゐる。憶念間斷せずと云つても、事實に於て我々の憶念の途絶えがちなことは良忠も云ふ通りである。然るにこの間隔を埋めやうと努める間は、稱へられるだけとか憶ひ出したときなどと云ふ廣やかな味はひは出て來ない。又反對に、顯意の如く佛體に卷き上げ、佛體の行が念々不捨者であると云つても、結果は同じことと云ふほかない。そこで香月院は十六門記大原說法の段を所據として、攝取不捨(佛)の光益は念々稱名(衆生)の徳を授くとあるが故に、他力の行者は憶念の心誓くも絶えず稱へづめに稱へられぬながら憶念不斷の方より念々不捨者と云ふ、(選擇集講義二、一〇九丁以下)と解釋する。香月院はこの義によつて鎮西と西山の兩義を批評し得ると自任するのであるが、併しその趣旨は單に不斷の徳を授けられると云ふに止まり、現實に我々の念佛そのものが不斷であると云ふ意味にはとれない。然るに我々が善導和尚の「蒙光觸者心不退」(證讚)とか、法然上人の「阿彌陀佛に於て憶念間斷せず」(上揚)など云ふ表現に出會ふ時、もつと積極的な、何か生きた或物を感じるのは何故か。ラビッソンの洞察によれば、人間が習慣をもつと云ふこと(經驗は繰返されうると云ふこと)が自然と自由とを否定的に媒介する原理であると云ふ。念佛が繰返され、憶ひ出されると云ふことは、むしろ我々の憶念が間斷すると云ふ事實に基づく。間斷するから繰返されるのであり、繰返されるか

ら不斷である。間斷なき不斷は却つて抽象に過ぎない。求めて得たとしても不毛の原野に過ぎないであらう。大經下卷によれば、安養界の依正二報は皆盡く無量壽佛の威神力・本願力の所變である。小經には更に美しく、水の流れ、木の葉のそよぎ、小鳥の啼聲、凡て皆念佛・念法・念僧の他なしと説く。此の土未だ彼土に非ずと雖も、逆縁に遭ふて忘れ、順縁に遭ふて憶ひ出す、かく繰返す姿そのものが念佛であり、憶念不斷の證據でなければならぬ。三業苦勵して不斷ならんと努める所には、却つて念佛が消失する怖れもあらう。

〔註一〕 良忠によれば、安樂集の常能念佛も、一熏習熟利、成往業時、惡業漸々薄、念佛漸々増長、一虛一實之道に於てそれは漸々に惡業が薄れ淨心が増長する意味となる。この倫理的理想的宗教は從つて終には何事を思はず空ろになつて唯稱名する境地を理想とするに至つたのである。むろん良忠と雖も唯この一偏に満足したとは云へない。今の憶念不斷を釋する時には明白に、「非機之勤怠、只是行體在彌陀」と云つてゐる。〔同上二〕宣明師も、多くは機の策勵にかけて釋せるに、このみは法の徳なり、と釋せり、火中の蓮華なり、と讚めてゐる。〔選擇集樞要二〕併し、唯行體が彌陀に在る故に不斷斷と云ふだけでは行住坐臥の衆生の上に来る時は間斷する故に策勵せねばならぬ、と云ふことにもなりうる道理である。

〔註二〕 香月院は憶念の語を強調して、單に三業の上に憶ひ起すとき稱へる相續常に對し、暫くも絶ゆることなき不斷常の義ありとする。〔講義三、十七丁〕而もこの義は鎮西にも西山にもない、今家不共の相傳である、と云つてゐる。併し多分何かの思ひ違ひであらう。相續常が同時に不斷常である所に善導・法然流の念佛の特色があるのであり、そしてその論理的解明こそ法然上人滅後の門葉に課せられた大きな試練の一つであつた。聖光

上人から良忠・了慧に至る法脈、殊に西山上人の來迎思想から顯意・行觀・示導諸師が代々腐心の跡は、正に歴然たるものがある。例へば堯惠の私集抄にも、自流の西山・開空・顯意ら諸師をすら「偏へに機に約して解する意なし」と評し、唯先師（堯惠）のみが元祖上人の意を體して「初一念の安心の中に蘊在すれば思ひ出すに任せて稱名するが正定聚の人なり」と云ふ故に、極成の義とすべきである、と云ひつつ、又「佛祖の教觀、上を勧め中を取り、中を勧め下を捨てず、これ定まれる法義なり、（中略）一念に生ずと云ふが實義なり、十惡も攝すと云ふが實義なり、而も正行増進し、或は信心の色を顯はして、多念の勧めを設けたまひし」元祖の意を得れば、鎮西義以下凡て上人以來の勸化の趣にして、他力往生の用心に背かず、と結んでゐる。「私集抄二」この態度は美しい。惠空師も學んで、良榮・智圓・行觀・堯惠を連引したあとで、「私云、諸義みな水火の異に非ず、能といひ所といふ、唯是れ左右の論のみ」と云ふ。「叢林記二」それは尤もなことで、既に了慧は「この安心に住せん人は、たとひ並べて惡を造るとも、惡をもて縁として即ち念佛すべし。惡業數々起らば念佛彌々積るべし。風求羅を増す、豈に然らざらんや、」（大綱抄上）と云ひ、良定に至れば、「今東西に人（釋迦・彌陀）あつて我能護汝と云ふ、故に十方の衆生は時々、願船に乗ず、退代の凡夫は念々に白道を走る、あに易行に非ずや、」（選擇之傳）と云ふ。ここまで來れば、皆々法然上人の法脈に狂ひはない。

〔註三〕一言芳談抄安心の項に逸話がある。「高野の明遍僧都、法然上人に對面、僧都問云、いかがして今度生死をはなるべく候や。上人云、念佛してこそは。問云、誠に然り、但し妄念おこるをばいかが仕り候べき。上人云、妄念おこれども本願力にて往生するなり。僧都、さ承りぬ、とて出で給ひぬ。上人つぶやきて云、妄念おこさずして往生せんと思はん人は、生れつきの自鼻を取り捨てて念佛申さんと思ふが如し。」

(四) 不廻向廻向對

念佛を修する者は、「たとひ別して廻向を用ひざるも自然に往生の業を成ずるが故に、」不廻向と名づくると上人は註する。

上來見て來た如く、念佛に親とか近とか無間等の徳がある所以は、衆生が念佛すればではなく、それが佛の本願なるが故でなければならぬ。名を稱へるものを救ふと云ふ本願に乗する時にこの徳があり、本願を離れては念佛と雖も單なる三業の行に過ぎない。所謂雜行と區別がつかないであらう。かくて法然上人は第四に不廻向廻向對を擧げる。念佛はこちらから廻向すべきものではない、と。

「廻向」とは、もと廻_レ因_レ果の義、挾_レ善趣_レ求の義、或は廻轉趣向の義などと云はれてゐる。あちらにあるものをこちらへとりなほすこと〔香月院講義三〕と云へば、淨土の行でなかつたものを淨土へ振向ける意味となり、あちらにあるものをこちらにとりなほして向はせること〔雲華院眞宗義三〕と云へば、佛が自身の行を以て衆生に振向ける意味と解せられるであらう。但し廻向と云ふ名目は佛敎全般に互る重要な概念であり、恰も菩提心の如く、それを缺いては佛敎でないとする考へられて來た。故に上人も無廻向とは云はぬ、不廻向と云ふ、と示導も注意してゐる。〔康永抄〕例へば倫理的善を佛の前に廻向すれば散善であり、宗教的善を淨土へ廻向すれば定善である。然るに今佛が名を以て救ふと誓ふ時、その名を再び佛に廻向することは、無意味であらう。むしろ佛の名を稱へることも行には相違ない、併しその行にはすでに對象がない、目的がない筈である。外見はむしろ機械的とも見えるかも知れないが、併し今上人の自註にも現はれた「自然」と云ふ言葉は、もとより單なる自然ではない。様なき様と云ひ、行なき行と云はれ

る所以である。それはもはや我々のものと云ふよりもむしろ彼の佛の願行の顯はれもてゆく姿でなければならぬ。故に上人も「彌陀如來は因位のときもはらわが名號を念ぜんものを迎へんと誓ひたまひて兆載永劫の修行を衆生に廻向したまふ」「和語燈一」と云ふ。いはゆる即是其行の其は衆生を指す代名詞であり〔雜指錄二〕、正しく衆生往生の行として佛は名を成就する。阿彌陀佛は必然に南無阿彌陀佛でなければならぬ。

〔註一〕 大乘義章九に三義を掲げる。(一)菩提廻向。(二)衆生廻向。(三)實際廻向。(一)は向果、(二)は向他、(三)は向理とも云へるであらうが、かく廻向する因は三義ともに「自の善根」と云ふ。聖道門の廻向としては當然であらう。

法然上人は念佛を不廻向の行とする因故に玄義分和會門の六字釋を引く。この六字釋に對し、もし良忠の如く、南無も阿彌陀佛もただ衆生の願(信心)行(稱名)を現はすのみとすれば、不廻向の義は顯はれ難いであらう。故に彼はここでも、六字の行體に廻向の義があるから衆生より別して廻向する要はない、とも云つてゐる。併し行體に廻向の義があると云ふこととそれが衆生の願行であると云ふこととの開きについては解釋が足りない。この點は堯惠も同然と云ふべきで、「念佛の心即ち廻向を具す、その故は南無の心もとり願生を發す故なり、」〔私稿抄二〕と云はれても我にはよくわからない。佛に憑むこと自體に自ら廻向を具す故に別して廻向する必要がない、と云ふのはむしろ結論である。今は自ら廻向を具す所詮が問題でなければならぬ。行觀は他力に入るが故に機の方に廻向は不用と云ひつつ、ここでも例によつて廢立・助正・傍正の三重の義をもちこみ、助正の位では助業として廻向の義があり、傍正の位には廻心すれば定散の諸行も正行となる義が顯はれる、と云ふ。〔秘抄二〕行觀が三重轉成を説く現象學的論理は見事であり、廢立によつて一旦捨てた諸行を再び助正・傍正の義で生かしたところも重要に違ひないが、併しこちらから進む

論理をどこまで迎つてもむかふから來る不廻向の意義は出て來ない。

〔註一〕 聖問は良忠の義を承けて云く、「本より行體に回向の徳を具する正行は回向し易し、五番相對みな行體について論ずるもの故、機の堪不にはあらず、故に不回向回向も極の行ずる時は皆回向を用ふべし。」〔直譯〕唯機受の上に於てのみ論ずる鎮西家の立場がつねに實踐的である功は洩しえないであらうが、その時元祖法然の不回向義は薄れてしまふ怖れもある。

〔註二〕 この種の説は早く了吾の六角抄に批判がある。

無論この問題は淨土法門の根元に關はる。龍樹以來の諸祖、西山以下の諸師、盡く刻苦精勵した主眼は、つまりはこの自力他力廻轉の論理的究明にあるとも云へるであらう。我々は先に佛の本願が何故に名號を撰擇したか、と問ひつつ、答へは循環のままに残して置いた。それは、淨土教が世界の包括的説明を志す理論佛教ではなく、唯墮ちるものを救ふと云ふ事相的立場を守るものであることと、深く關聯してゐるであらう。併しこの不可思議の名號が如何にして、我々の上に廻向されるか、従つて我々の念佛が不廻向の行と云はれうるのは如何なる理由によるか、と云ふ第二の問は、もはや彼方なる佛のことではなく、直ちに我々の上に於ける問なるが故に、單に不可思議として避けて通ることとは許さるべくもない。この故に上にも法然上人の解明に従ひつつ、親・近・無間などの概念をあとづけて來たのであるが、併しかかる念佛の性格は結局他力の故であり、それによつて他力廻向の性格は察しうるとしても、廻向の構造、自體は依然として未解のままに置かれて來た。法然上人が不廻向の義の因故に善導和尚の六字釋をそのまま引用する意圖は、かくして他力廻向の構造を見せんとしたものであること、分明である。然るに上人自身はこの引用に満ち足りて、引用の文に關する限り自らは一句の註釋をも加へない。必要とあらば引用句そのものを自由に中斷し或は仰

縮をも辭さぬ上人が、今何らの解説もなく和尚の言葉のままを投げ出して見せる深意は、先づ注目しておかねばならぬ。

周知の如く、善導和尚の六字釋は、念佛を單なる別時意と解した攝論家への返難である。全く通途の見解によれば、道理成佛の法は萬行圓備して始めて成すべく、單なる念佛の一行もてそれに擬するはをかしきことに相違ない。又唯西方の快樂を聞いて我もそこに生ぜん願ふだけで往生のできる道理もない。故に唯願のみあつて行を相續せぬ者は、遠き世のために(別時の爲に)得生の因とはなりえても今直ちに往生成佛を得る因ではない、と云ふ攝論の説はその限り正しい。然るに攝論の中にはどこにも彌陀の念佛を唯願の別時意なりとは説いてゐない。何者この觀經の稱名念佛は願行具足せる故である。攝論家の末徒達が慌しく唯願別時意と聞いて、直ちにそれを觀經の念佛と引合せて考へたことは、攝論の正意でならない、——和尚はこのやうに推論する。併しどう見ても念佛は行でない如く考へられる。少くも低き行でしかない如く見える。今の世の智者達も老夫愚婦の稱名を聞いて身に比べて高くは評價しえないに相違ない。十聲稱佛して即時に往生の大益を得るとは如何にして可能であるか。——和尚は併し事もなげに、十願十行ありて具足する故に、と答へる。何が故に。

「南無と言ふは即是れ歸命、亦是れ發願廻向の義あり。

——阿彌陀佛と言ふは即是れ其の行なり。

「斯の義を以ての故に、必ず往生を得。」〔玄義分和會門〕

六字には願も行も具足してゐる。六字の當體に具足してゐるが故に、一但能く上は一形(一生)を盡し下は十念に至

るまで、佛の願力を以て、皆往かずと云ふことなし。〔同上〕——この一連の文章から先づ氣づくことは、和尚のいはゆる行が、攝論家並に世の智者達の考へるそれとは本質的に内容を異にする點であらう。智者達は行を偏へに人間に於て、自己の歩む行として、量的にしか考へない。故に十聲稱佛を單に低き行としか理解しない。さう見る限りさうとしか考へやうがないことは和尚自身が最もよく知つてゐたのである。その低き、むしろ無にも等しきところに、十願十行具足すと殊更に示す時の行は、もはや量的に測りうる行とは全く異質のもでなければならぬ。其の行とは卽是れ阿彌陀佛なりと云ふ。佛の願力を以てとも云ふ。明らかに萬善の行ではない。人間の内在的行ではない。その意味の行であれば攝論家に指摘せられるまでもなく無行でもあらう。無行の故に無願とすら云へるかも知れない。和尚は決して智者達の願行と比べてゐるのではない。經に於ても十聲稱佛の機は下下の機である。〔觀經〕下下の機は現に臨終苦逼の機、平生唯知_レ作_レ惡の因が報い現はれた機である。一念慚愧の心なく、佛法世法すべてなきものには、今三惡の火坑臨々として目前にあるこそ因果の業でなければならぬ。和尚はこの業を無視するのではない。否因果の業を考へないならば淨土門も成立ちはしない。ただ目的論的に登り行くのみの立場では淨土教は消えてしまふ。何者、もし下下苦逼の機に行ありとすれば、それは唯墮獄の一途でなければならぬ。然るに、諸佛の大悲は苦者に於てす、心偏へに常没の衆生を愍念す、ここを以て勸めて淨土に歸せしむ、亦水に溺るるの人は急ぎ偏へに救ふべきが如し、岸上の者は何を以てか濟ふことを爲さん。〔玄義分和會門〕この故に、「佛は凡の爲めに説く、聖の于めにせず。〔同上〕——ここに驚くべき轉換がある。人間の歴史の激しい逆流である。而もその軸は等しく因果と云ふズブスツラートにある。人々はその因果を遁れやうとしてひたすらに善行を積んだ、或は積まうとした。然るに和尚は容赦もなく再びこの業運の前に自己を引下す。而もその時おもひもよらぬ廻轉が起つたのである。我々はここに無量の思索の湧き立つこと

を思はずに居れない。淨土とは、正にこの廻轉の新しい平地でなければならぬ。

淨土が穢土と一義的に斷絶した世界であれば、淨土とも云へないであらう。何者、かかる世界は我々に何の關はりもない。併し、穢土をどこまで歩いても淨土には行けない。行ければ穢土ではない。もし穢土から淨土へ行く行があるとすれば、もし凡夫が因果をめぐりつつ佛に成りうるとすれば、この廻轉の契機はもはや我々にはない。他力が新しい平地と呼ばれる所以である。

かくて善導和尚が、下々の穢の十聲稱佛に十願十行具足すと云ひ、其の行は阿彌陀佛なりと云ひ去るときの、あの大膽率直な態度も、始めて正當に理解し得られる筈である。そして又、先に「一」に於て見た如く、觀無量壽經の無量壽なる經題を無造作に歸命無量壽覺と釋名した唐突さも、充分に理解できる筈である。それは西山上人も屢々注意した如く、同じき經の上下品に於て、佛が苦逼の機に向ひ、もし佛を念する道もないならば無量壽佛を稱せよと教へたのに、行者はこれを聞いて南無阿彌陀佛を稱した、と説くのも同轍である。四字と六字は同じことであり、同じことでなければならぬ。淨土三經全般の構造がさうなのである。觀經觀音觀に淨除業障と云ふ。淨とは單に彼方にあつて淨いのではなく、同時に此方のものを淨める意味がなければならぬ。孤高と云ふだけでは眞に高い意味すら顯はれないであらう。

〔註一〕西山上人は玄義分他筆抄中釋名門に於て、淨土家の人々が正しく他力のいはれを釋する坐りはただこの一文にあり、とまで強調してゐる。「至心信樂の心を體に得て、広給へる佛なるが故に、衆生の至心は佛の正覺なり、佛の正覺は衆生の往生なり、よつて歸命の心を離れて無量壽の體なしと釋し給ふ、正しく他力を顯はすなり。」そこで和曾門の六字釋も實はこの釋名門が立つて始めて言へるのであり、それは他力の正釋と云ふより

もむしろ、攝論家を破する爲めの一つの釋例と解すべきである、云々。

他力廻向とは正にかかる因果の業を軸として起る轉換そのものでなければならぬ。我々は自己の意志に關はりなくこの冷厳な業運のさなかに立つ。往くも死、還るも死、留まるも亦死と云ふ險しい危機に於て、併し思ひがけず新しき聲が聞えてくる。自が無に陥ちる一瞬その一瞬に他が彰はれるのである。この轉換は急激である、極促である。あまりに極促なるが故に、我々としては、自の墮ちることすら却つて他が彰はれた後に氣づく、と云ふ不思議な錯覺をもつ。もし漸々に陥ち漸々に救はれるならばこのやうな錯覺も起らないであらう。ヤスベルスのいはゆる理性批判を介して自己が段階的に深まり行くものであれば、たとひその底に超越的包括者を考へねばならぬとしても、思惟は常に平靜を保ち、又保ちうる道理である。絶望とか不安とか云つても、結局は自己が消えはすまいかと云ふ怖れであつて、自己が消えてしまつたのではない。問題は自己及び自己が屬する世界の無基底性、と云ふ點にあり、従つて超越は、その名の示す如く包括者として、根據として、世界の無基底を去つて秩序を恢復すべきものとして、要請せられたものと云ふ意味を脱することが出来ない。「哲研三〇七號、世界知の限界と自由、参照」ケルケゴールに於てすら、絶望して自己自身であらうと欲しないものよりは、絶望して自己自身であらうと欲するものの方が深いのである。むしろこのときの自己は單なる自己ではないであらう。單に自己自身への關係に於てある自己ではなく、同時に全關係を指定したものの即ち超越との關係に於てある自己であらう。自己は亦指定されたものとして指定するものに面し、この廻轉を介して自己は既に眞の自己であり、云はば創造主の創造を分取するものとも考へられるであらう。(西田先生、實踐哲學序論参照)併し結局同じことなのではなからうか。自己を深く突詰めたところに顯はれる如き超越は、自己に對して眞

に異質と云へるかどうか。絶望に於てそれと戦ふことが愈々、絶望そのものを深めてゆくと云ふ如き深淵の構造は、單に措定されたものと措定するものとの緊張關係などには顯はれて來ないのでないか。何者、そこには尙連續への根強い憧憬が投射されてゐる。名譽慾や功利の慾の如き自己保存の本能は、今日の倫理家が樂觀するほど根の浅いものではないであらう。一般に父互媒介と云ふシニマに立つ限り我々は知らず知らず第三者へすべりこんでゐる。自己が自己自身でないことが自己自身である、と云ふ結論が、却つて大前提の位置へしのびこんでゐる。いはゆる豫定調和の哲學に對する我々の不満はいつになつても解決せられないのであらうか。眞に矛盾を云ふならばするものとせられるものとの間では謎きないであらう。殺すものと殺されるものとの間に眞の矛盾はない。或は又、自が他を破り他が自を破ると云ふところにも行爲はない。自は矛盾に於て絶對の死に曝される。善導和尚の三定死に於て、我々は既に死んでしまつたのである。死以上の死へ、因果のさなかへ墮ちてしまつたのである。それは佛がしたのではない。獨り歩きをしやうとする幼兒の如く我々が自身で墮ちたのであり、佛が墮したのではない。従つて我々の自己は超越によつて措定されたものではない。自己及び世界の死に對してそのこととしては佛には何の責任もない。佛敎に於て業報の世界は古く輪廻りんねと云ひ現はされて來たのであるが、輪廻の中の自己は何事をしてみても又一つの輪廻を繰返すばかりであつた。それを遁れやうとして作る善そのものが又業である。いはゆる雜毒の善をどこまで行じて、内に懐く虚假は去らず、表裏相應する時はない。「散善義至誠心釋」而もそれは唯自己自身の責であり、自己が自己自身であらうとしたことの報いに他ならぬ。更に悪いことに、自己は自らそれを自覺しない。これは絶望することもできぬ絶望であらう。再びケルケゴールの言葉を借れば、彼が非本來的絶望と呼んだもの、絶望の中にあつて自己をもつてゐることを意識しないものこそ、却つて最も本來的な絶望ではなからうか。自己がさうでありながらさうであることを意識し

なかつたことが絶望の本來の相ではないか。絶望はもとより未來に對する絶望であるが、それは常に過去から來る。未來の一切が過去の相を帯びるときが絶望の眞の相であらう。それは墮ちてから知ると云ふよりも、むしろ知つたときに墮ちると云ふべきではなからうか。永劫の輪廻が知る一瞬に迫つてくる。時間が一瞬に促まつてしまふ。知るところの深い意味もここにあるのではないか。併し單に墮ちてゐるものに知ることは出來ない。大無量壽經には、生きむと求めて得ず、死せむと求めて得ずと云ふ。これこそ眞の死であらう。併しかく知ることはその中にゐるものには出來ない。知は我々の外から來るのでなければならぬ。西山上人が、日夜ともに昏、善惡ともに惡、と斷じたのもかかる意味であらう。「蜜要決二」矛盾の解決は、自己自身への關係と同時に自己を措定するものとの關係に於て、云はば自己が二つに割れることによつて保存されるべきではなく、全自己の絶對的死が、全自己が輪廻の底へ墮ちることが、同時に絶對他者によつて救はれることでなければならぬ。もし原罪と云ふ如きものであれば、自己は罪を犯せしものとしていつか罪を償ふ望みもあらう。輪廻に於て自己が無になると云ふことは、單に無の意味ではない。行が無いのでなく、その行が却つて業となる。益々深い輪廻の業となるのである。働かねばならぬのに働けば働くほどまぢてゆく。二種深心について云へば、曠劫已來の生死の業は現在を突抜けて未來にまでその翼をひろげやうとする。而も我々はおかかる自己の無性を法に於て、他によつて始めて知る。自己は自らそれを知ることが出來ないのである。この故に又、知るときが業の絶頂とも云へるであらう。もし我々がすでに自己の流轉を知り、これから遁れ出でんが爲めに法を求めらるのであれば、親鸞聖人も評する如く單なる自利の立場にすぎない。「愚禿抄」二種の深心は必ず一具同時でなければならぬ。自己が知ることが他によつて知らされる意味を荷ふとき、生死流轉の業は比較すべきものもなく深い。淨土の行者は法を聞いて苦を増すとも云ふ。夢の中の怖しさはむしろ呼び醒された一瞬にある如く、永劫

の輪廻は却つてそれを遁れる一瞬にうしろから逆つて來る。墮ちることをすら遁れた後に始めて氣づくこと云ふ錯覺は、併し我々の心の本來なる姿ではなからうか。その時よりも振返つた時が怖しいのである。これを再び時空の順序に配列し直す時は何も彼もが灰色の影繪に化してしまふであらう。信が常に現在の極促として顧みられ、淨土門代々の諸師達が他力を横超と表現して來た氣持も、心理的にはこのやうに理解せられるのではなからうか。眞に魔境魔縁の退失することは、かくして外から呼ばれる時、彌陀の來迎の實現する時でなければならぬ。

〔註一〕 或人々は、因果觀から縁起觀に進み、小乗教から大乘教に達した後に、再び事相差別の淨土穢土を論ずることは逆轉に過ぎぬ、とも云ふ。もとより我々も縁起觀の思想的價値を否みはしない。それは既に受働的自然の世界を抜け出で、逆に人間の思惟と作爲により自然を見返さうとした雄大な構想から成つてゐる。然るに縁起觀の由來はやはり輪廻の世界を遁れることが眼目であつた。(この意味に於て當初から自然を征服する意圖をもつ自然科學とは出發點が違ふ。)もし縁起觀が輪廻を遁れしめる爲めの縁起であるならば、その輪廻に繋がること最も深き垢障の凡夫を、垢障なるが故に捨てて顧みないことは、むしろ縁起觀そのものの限界を示すものではないか。我々にとつては縁起觀も(自然科學も)理性の獨立を志す意味に於て否定媒介の意味をもちそれ以上のものでも以下のものでもない。善導和尚が眞如縁起に對する批判も、決してその思想的價値を云爲するのではなく、専ら衆生障重と云ふ行的廻轉の軸に集注する。「玄義分序題門」或は大原問答に於て法然上人が諸宗の學哲と論じあつた結果、法門の方は甲乙なかりしが機の論には勝ちたりなどと云ふ傳説も、この意味で興趣深いものがあらう。殊に上人が出家の上に出家し、下山の後は僧俗の別をすら重視しなくなつた經路(その實行者が親鸞聖人である)は、淨土門の正しき方向を指さすものと云はねばならぬ。佛の慈悲を通して、

自己を輪廻の下機と定める時が、眞に世界が生きて働く時でもあらう。空假中の辯證論的論理が如何程深遠に紐立てられても、軸のない世界ならば動く現實とは云へない。上人云く、「念佛の行者は、身をば罪惡生死の凡夫と思へば、自力を悉く事なくして、只彌陀の願力に乗じて往生せんと願ふに、魔縁も便りを得ることなし。」〔和語發三〕

今法然上人の不廻向釋は人間に於ける内在的作爲の全面的否定でなければならぬ。親・近・無間等の如き尙相關的なる諸範疇に満足せず、不廻向と云はねばならなかつた所以である。佛と衆生と、迷と悟とを二つの極として置いて、その間に相即不相即を論ずる邊は我々にはない。生佛不二、迷悟相即はむしろ淨土のことであらう。輪廻を遁れる爲めに我々の作爲は何の價値もない。

この故に、佛を單なる先輩と見る如き考へ方も我々には遠い。佛を對象として觀じ、佛を目的として進むことは、智者達の世界に屬する。或は佛を増上の外縁としその縁を藉りて人が内因を積むと云ふ如き思想も尙内在的立場を離れない。佛の縁がさながらに我々の因でなければならぬ。選擇の本願が正定の因でなければならぬ。〔銘文〕本願が我を廻はし向けるのである。本題の名號が我々を輪廻の世界から新しき地平へ大きく轉換せしめるのである。因果の世界を輪廻と呼ぶこと自體に、既にその底に名號の廻向が潜んでゐなければならぬ。我々は實は他力廻向を聞かずつと以前から廻向されてゐた。因果の世界に於て輪廻を繰返した事、少くも此度人間に生れあふたこと、そのことに既に遙かなる佛心を思はずに居れない。未だ佛を知らぬながらも尙善を願ふこと、二河譬の例を借れば、未だ白道に達せぬながらも知らぬまに西に向つたこと、そのとき既に釋迦の發遣はあつた筈である。ここに永劫の業運に對す

る永劫の救済がある。我々は測り知れぬ過去世から數知れぬ宿縁に育てられながら、而も危い限界を歩いてゐた、かく知ることが信に他ならない。久遠劫來の流轉を知る時が盡未來際の地平を信じる時でなければならぬ。信が常に新しい所以である。一瞬に來り一瞬に去る如き意味でなく、常が新なのである。不斷が新しいのである。信の現在に於て、輪廻の過去はあくまでも「物」として、人間の「命」として、連持し続ける面を保つであらう。而もその底には眼も届かぬ前から願力の廻向が働き續けてゐたことを知る。過去は現在を突き貫けて未來にまで生き続けようとする、而も未來は既に現在を通り抜けて過去の中に入つてゐた。未だ見ぬ安養の淨土は戀しからずと云ひつつ彌陀は殊にかかるものを憐みたまひしと慶び、〔歎異抄〕信は極促の極みと云ひつつ廣大難思の愛心と讃める。〔信卷〕常に現在が軸となり、昨日でもなく明日でもなく今日今時、自己は墮ちるものであり従つて救はれるものであると云ひうる時、一切の時空は信の一念に促まり、逆に信の一念に於て我々は十方三世の法界を荷ふものとも云へるであらう。善導和尚が眞實なれと勸め、念々に捨てざれと教へる境涯は、他力廻向のかかる新しき地平を意味するものでなければならぬ。もとより眞實とは云つても尙穢土の中であり、我々が還相の居士の自由を持つと云ふことはありえない。信は直ちに證ではない。その間には今一度絶對の斷絶を経なければならぬ。而も煩惱具足のままによく願行具足して、輪廻を媒介として却つて眞實を行じうる世界がここにある。いはゆる「中間の世界」とは、火の河と水の河の中間であり、同時に釋迦の發遣と彌陀の招喚の中間であつた。火と水の中間にあることが同時に釋迦と彌陀の中間にあると云ふことこそ往相廻向の意味でなければならぬ。火と水の間にあり即ち三定死にある自己が定まらねば釋迦と彌陀の間にあることも知られないであらう。その逆も云へる。中間にあることが平生であり現在である。もし信が單なる量的時空に限定せられ、行が段階的行功と考へられる間は、眞の危機もなく、従つて新しき地平も顯はれやうがないであらう。我

我は殆んどいつどこで信に入つたかも自覺せず、いつどこで往生するかと云ふことも考へない。ただ生れつきのままと定められることは怖しいことに相違ないが、實はかくしてのみ我々如きものも他力の絶對轉換を受けることが出来る。人間にとつて生死ほど普遍なる條件はなく、平等の慈悲は唯この生死を媒介の軸としてよく此土に實現することが出来たのである。

〔註一〕 玄義分觀門要義抄二に、釋名門の緣因と云ふ言葉を解釋して、「増上緣が因と云ふなり、弘願を増上緣と云ふ故なり、教行（觀門）に依りて弘願に乗ずれば、増上緣が因なり」と。かかる解釋が論註末尾の「まことに其の本を求むれば、阿彌陀如來を増上緣と爲す」以下の結文に基くこと云ふまでもない。

〔註二〕 善導和尚が釋迦一代の教門を觀經の化前序に納めたこと、「玄義分序題門、序分義化前序」西山家が定散二善を以て弘願他力を顯はず門と解したこと、聖光上人が聖淨二門の兼學を説いたこと「徹選擇下」等、直ちに方便假門と貶し去る前に、能々眞意を考へねばならぬ大きな問題であらう。方便とは單に眞實に到るまでの低き相であるほかに、眞實そのものの顯はれと云ふ一面をもつてゐる。方への便りと共に方からの便りとも受取れるからである。教行信證化卷の解釋は論も多いであらうが、かの隱顯釋を一例としてみても、唯一つのことが両面から見られる意味であることに異論はなからう。觀經や小經も、從つて釋迦一代の教門も、自己の行と見られる時は方便であり、釋迦の發遣と受取れば眞實ならぬはない。而もその眞實は必ず方便を引入れ、その方便は必ず眞實に到る。さうでなければ方便でも眞實でもない。大經が彌陀弘願の眞實教とは云つても大經だけではその眞實の所由が顯はれ難い。もし釋迦の教がなければ自己を無有出緣とも知りえなかつたであらう。方便の教を行じてみて始めて自己の無基底性に氣づかされたのである。廢すべき偽のないところには取るべき眞

もない。眞實を含まぬ方便は方便とすら云へぬと石泉師も云つてゐる。「助正裴菴」三願轉入と雖も單に過程的時間的のみにみ讀むべきではなく、同時に遠塵宿縁の心なくしては理解しつづ讀み通ることも困難であらう。

親鸞聖人が致行信證行卷に於て解明しようとした課題も恐らくこの他力廻向の構造にあつた。聖人のいはゆる淨土眞實の行とは、單なる往相ではなく、往相廻向の大行である。往相廻向の名號なるが故に我々の稱名もよく眞實の大行となる。逆に云へば、我々としてはどこまでも不廻向の行に止まる。でなければ凡聖自力の行に過ぎない。「大行釋結文」但しその意味は、佛が遙かに我々を指導し支配すると云ふことではないであらう。佛は支配者でも創造主でもない。むしろ逆に我々の存在が佛の正覺に對して外なる「物」であつた。我々は知らず知らず佛の正覺を脅かしてゐたのである。もし我々が被造物であれば我々の中にもどこか創造主への思慕が残るであらうが、實は我々の自己をどこまで探しても佛へ向ふ方向はない。ここに一分の妥協をも残してはならぬ。云はば我々の存在は美しき貝に於ける一粒の砂にも比すべきであらう。これに對し佛は全力を盡して足らず、終にすつかり歩みの方向を變へねばならなかつた。五劫の思惟、永劫の修行の結果は唯一個の名號と成り、而も更にこれを我々に廻施するに當つて佛はその正覺すら賭してゐる。故に名は佛の體の低き相と解すべきでなく、むしろ名と成つて始めて佛は眞に超越したのである。我々は佛の良き子ではなく、不幸なる子、或は義理ある子であつた。併しそれ故に佛の慈悲は鍊られ、何物にも超過する大願業力となつた。信卷には恐らくこの意味を體して名を聞く信を「本願の生起本來を聞くなり」と定義してゐる。

さて行卷には先づ名號の願文が掲げられる。次いでその成就文を引き、その次に名號が衆生の稱名となる由を自註し、更に十住論以下諸師の證文を連引し、終つて今の六字釋を逐字的に自註する。

「是を以て、歸命とは本願招喚の救命なり。」

「發願廻向と言ふは如來已に發願して衆生の行を廻施したまふの心なり。」

「即是其行と言ふは即ち選擇本願是なり。」

「必得往生と言ふは不退の位に至るを獲ることを彰はすなり。經には即得と言へり。釋には必定と言へり。即の言は、願力を聞くに由つて報土の眞因決定する時尅の極促を光闡するなり。必の言は金剛心成就の貌なり。」

この内、歸命も發願廻向も即是其行も、凡て他力廻施として明記されてゐること、異論の餘地はない。併し、他力廻施なるが故に同時に凡て我々のものであること、銘文の釋に明かである。四字即六字と云ふ肚がきまれば、蓮如上人の御文にも見られる如く、三義各々に阿彌陀如來の仰せと云ふもよく我等衆生のもものと云ふもよき道理である。これは眞宗の末學もその通り云ふのであり、早く私集抄も云ひ、叢林記によれば、更に古く智圓の四帖疏抄にも云つてゐる。(三)

〔註一〕了慧の大綱抄に、歸命について三つの義を擧げる。(一)歸とは歸向、命とは己身の性命。〔起信記〕自己が最も尊重する命を盡して歸向する義である。(二)歸とは敬順、命とは諸佛の救命。〔同上〕佛の救命に敬順して傳法利生する義。(三)歸とは還源、命とは命根。〔宗鏡錄〕六根の一なる命根に六根を總攝してその本源なる一心に還る義。そして了慧は三義を評して、「還源の義は自行(自の往生の行)なれど我宗の自行に非ず、敬順の義は我宗に通ずと雖も他にして、自行に非ず、歸向の義は宗意に順じて而も自行なり、故にこれを取る、弘決(良忠)にはゆる盡命無悔故以命自歸と、今亦爾るべし、大師(善導)も所々に不捨身命とのたまへり、」と云ふ。所謂還源の義は竹林抄の説であり、了慧が「我心の外に彌陀あり、穢土の外に極樂あり、」と云ふ元祖

法然の語を引いて、「彌陀と我と一體と云ふ文義未だ見えず」と評し去る氣持はわかる。又歸命を不惜身命と解することも當然のことである。但し敬順の義を以て、化他にして自行に非ずと判する意はどうであらうか。もし不惜身命が敬順の義から顯はれ出たものでないならば、強く見えて弱い覺悟であらう。善導和尚の不惜身命は、佛願を聞いて順ふ所に自ら彰はれ出づる不惜身命であつた。

〔註二〕 信卷の構造も全く行卷と同格である。云く、「爾ればもしは行もしは信、一事として阿彌陀如來の清淨願心の回向成就したまへるに非ずと云ふことなし、無因にして他因の有るには非ざるなり、可知」と。

然るにもし稱名念佛以外の行であれば、換言すれば佛願に順じない難行であれば、別してこちらから廻向せねばならぬ。自が主體となつて廻轉を行じねばならぬ。然るに自が行じる廻轉は結局自の周圍を廻るほかなく、ひとり急作急走するつもりでも連続の面を脱け出ることが出来ない。自の功に頼る境涯を離れることが出来ない。大經〔下卷末段〕が疑惑不信の徒に順次華開の益(眞實報土)を許さず、ただ信(罪福)の倫理的功を買つて順後華合の益(疑城胎宮)のみを與へた所以である。反之、他力廻向に順するとき、我々は同じくこの地面を歩きながら知らぬまに新しい地平へ脱け出てゐることを知る。名を以て救ふと云ふ佛願他力なるが故に、一但能上盡一形、下至十念、以佛願力、莫不皆往、故名易也。〔玄義分和會門〕自らは知らぬまに行くのである。無義無作と呼ばれ、易往易持と讃められる所以である。そしてこれが法然上人の廻向不廻向對であり、何の註釋も加へることなく、直ちに六字釋を引證する所以である。

〔註一〕 我々の自己が輪廻の中に於てする凡てのことは(理性批判をも含めて)ただ譬に過ぎない。その一切が否

定せられる時にのみ臨終苦逼の機もなほ救はれうる地盤が開けて来る。我々に對して輪廻は絶對的條件なるが故に我々を救ふ道は唯絶對否定のほかにない。この道に於て、我々は自己及び世界の如何なるもの如何なる行にも執着すべきではない。身をも家をも顧みるべきではない。自己と共に世界や歴史もここで一度完膚なきまでに消されてしまはねばならぬ。現實を現實として受取り眞に自由に働き出るためにも我々は一度この深淵を通らねばならぬ。現實の問題は却つてかかる名の絶對廻向を得たものの、即ち不廻向の信の上の、遠處ニ宿縁の立場に於ておのづから現はれ来るであらう。併し世界や歴史の問題を解くために他力が要請せられたのではない。始めから肯定を豫想する如き否定は眞の否定でもなく、従つて眞に歴史的行為を媒介する力ともなることが出来ない。——そしてもし佛の名をかくの如く理解しうるならば、六字の名と云ふことが如何に特殊態に見えやうとも、それが排他的獨占的意味に於てみづからの尊嚴と神聖を擧示する如きことにはなれないであらう。宗教を外からなめる人々が常に比較心理學的に宗教現象としての人間の動きを考へることは止むを得ないかもしれないが、かくては如何ほど多くの材料を並べてみても、現象の世界そのものを絶對否定することによつて逆にこれを生かす如き宗教的眞の本質には到達しえぬこと。云ふまでもない。もと宗教的眞の唯一性・絶對性はただ人間の苦惱に對してのみ意味があり、それ自身に於て意味があるのではない。佛の名はただ此の機土に於ける佛の行の現成である。彌陀の名が諸佛に讃められるのは偏へに苦逼の我々に聞か令めんが爲めである。「利井鮮妙師、眞宗論題決擇篇十七願體の章」その外に何の意味もない。無論我々も現象としての宗教が排他的獨占的傾向に陥り易い危さは見逃すことが出来ない。宗教家が教團を組織して社會的に動かうとする特殊にそれは顯著である。然るにもし世界を否定することがただ宗教の尊嚴を示すことのみ止まるならば、そこには眞に

は世界の否定すらないのである。單に全能者としての神を云ふことは、むしろそれ自身世界の相對性、現象性に繫縛せられてあることの自白に過ぎない。自身は動かさずしてただ周圍のもののみを動かしむる抽象性を告白してゐると批評されても辯護の辭はないであらう。我々が名號の功力的説明を極力排斥して來た所以である。我々は佛を對象とすることが出来ない。名を信じると云つても、名を對象として我々の前に置いて、その保つ功德萬能を禮しつつ授けられやうと願ふことであつてはならない。名そのものが行である。名が我々の絶對轉換を行じると。それを知りそれを信じることすら名のはたらしに外ならぬ。その名を稱へる我々の行がなほ名そのものの現成でなければならぬ。念佛のかかる不廻向性を言はねば念佛は正定業とならないのである。念佛の眞實が言へないのである。

然るにもしこのことが云へるとすれば、下下の機の下至十念までが眞實の意味を荷つてくる道理である。心想羸劣の凡夫は、心想羸劣なるが故に自の功を思ふことなく、素順に他力廻向を受けて新しき地平に出ることが出来る。併し新しき地平は古き地面と切れたのではない。切れてしまふならば廻轉ではない。古きものは新しきものの中に飽くまでも残つてゐる。むしろ他力廻向を云ふときにこそこの不可避の連続が最も明了になるのである。何者、ただその爲めの他力であつた。それは恰も、我々が廻向を仰ぐ極促に遠く久遠劫來の調育を思はずに居れぬ如く（佛法力不思議）、同時に我々が人間である限り、はつきり云へば人間一般の生存が續く限りの未來にまで（衆生多少不思議）、切つても切れぬ業運との連続を思はずに居れない（業力不思議）。大乘佛敎が唯自己一人の解脱を願ふ如き斷見を、更に七地菩薩の大寂滅すら尙、一上に諸佛の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず、一といひ（論註下）、かかる斷常二見をとると二乘三乘の境界として貶斥するものこの意味でなければならぬ。而もそれ故に新しきものが古きものと

一つと云つてはならない。一つと云つては廻轉もない。新しき地平は新しき廻轉の面として文字通り新しいのである。この故に、歸命の義さへ立てば我々の發願廻向も亦眞實でなければならぬ。西山上人が弘願から觀門（二）が開けると云ふとき、上人は確信を以て既に眞實の世界にあることを揚言する。「此經（觀經）に依りて觀門の謂れを得つれば、一代の所説、諸經の所讃、只彌陀の功德なり、専ら弘願に歸して度わたるべし、凡夫度さるる故に、一度此の道理を得つれば二度改まるべからず、」（玄義分觀門要義抄四）とか、「觀門より弘願顯はれ、弘願より觀門別れて、三世に利益止むこと無きが故なり、かくこころえ畢んぬれば、往生は眞實にして別時なし、往生眞實なれば成佛を疑はず、」（同上）など、既に廣々とした視野に立つて、還つて自力行門をすら他力觀門の働く場所として逆に攝め取り、其故に諸の功德にも勝劣の差あることなく、等しく皆彌陀の功德を説き顯はす爲めの契機となる。（同上）故に念佛の益をも或所では「廢レ惡修レ善、息慮凝心是也」（同上三）とまで言ひきることができたのである。

〔註一〕 西山上人の行門・觀門・弘願と云ふ名目は觀門要義抄に於て觀經の位置を顯はさんために用ひられた特殊な範疇である。蜜要決では定散・念佛・來迎、或は智慧と慈悲、他筆抄では顯行・示觀とか正行・正因など、著作毎に名目が變り、その内容も少しづつ動いてゆく。その各對の中に於ても各々の範疇は互に浸透しあひ、常に働きあふて止まることがない。全く動的思索の好個の模範と云はねばならぬ。（杉紫明氏西鎮教義概論、安井廣度氏法然上人門下の教學等參照）今云ふ觀門とは彌陀の弘願（大經）を釋迦が觀じ照らす門（觀經）と云ふのが言葉の興りである。「釋迦は能く淨土の法を説きて凡夫を度したまふ、觀門是也、彌陀は能く説かれて來迎したまふ、弘願是也。」（玄觀抄二）又或所では「觀門を成じて弘願に轉入すべし、」とも云つてゐる。（同上二）もとかかる思想が法然上人のいはゆる生因の願（十八願）欣慕の願（餘四十七願）と云ふ觀方から出發したことは推察しうるで

あらう。かくて生因の弘願他力からふりかへつて見れば、釋迦一代の教説は盡く觀門欣慕の意味に光被されてしまふ。その八萬四千の教を直ちに己が成佛の行と思ひ誤る位が自力行門であり、諸教を下下の機の行門と見ず、かかる行に堪へざるものの爲めの他力弘願と得れば觀門の機である。——併しながらここは細心に注意せねばならぬ。觀門(定散)によつて弘願(念佛)を照らし顯はすと云ふこと、弘願(念佛)から觀門(定散)を開くと云ふことは、同一ではない。元祖法然が極めて用心したこの溝を、弟子の證空は全く無造作に跳び越えたかに見える。後年念佛胎内の徳などと云つて、諸行往生と見分けのつかぬ如き西山義が生れ出た責の一分は派祖の上にもあらう。

西山上人の思想があまりに開會の一端に着き過ぎたと云ふ批評は、その門人の淨音からさへ發せられたのであるが〔行觀秘抄〕併し光を受くるもの亦光を發する如く、他力廻向に住すれば自ら亦廻向の義をたもつこと、むしろ當然でなければならぬ。月笠師はこのことを極めて謙抑に「一分」その義を得ると繰返すのであるが、〔眞宗關節〕師も引く如く、親鸞聖人は高僧和讃の結讃に、「かの清淨の善身にえたり、ひとしく衆生に廻向せん、」と明らかに宣揚するのである。それは善導和尚の施したまふ所趣求と爲す、亦皆眞實なり、一と云ふ思想の相承でなければならぬ。むしろ我々は佛ではない、因果の世界を遁れることが出来ない、故に煩惱の蘭林に遊ぶ還相の自由は未だ持合せてゐない。而も同時に、淨土眞實と云ふことを偏へに彼土に至つて後とばかり決めてしまつては廻向の意味も充分に顯はすことが出来ないであらう。佛の廻向は我々を廻向せしめるのが本義でなければならぬ。存覺上人が念々不捨を解して不行而行と云ふごとく、〔六要抄三〕法然上人が念佛を不廻向の行と定判する意も不廻向の廻向の義でなければならぬ。否、亦是發願廻向之義と解剖する六字釋自體からその意味を汲みとつても無理とは云へないであらう。元より善導和尚は

亦その義ありと云ふのである。そして法然上人も唯素直に不廻向の念佛を云ふに止まる。露堂々と内外に自己の地位を宣言する立場ではない。月笠師が一分と云はずに居れなかつた氣持こそ我々には親しい。我々は西山上人があまりに觀門開會の側面を露出する場面に行き遇ふ度に、何か行き過ぎの感を懐かずに居れないことも事實である。但し上人の場合に於ては定まつてその前後に明晰な機の批判を忘れない。併し我々が行じる眞實とは如何なるものか。不廻向の念佛とは如何なる意味であるか。又、淨土門の人々は唯念佛して餘行を顧みないのであるか等々、次章に倫理の問題と關聯せしめつつ今少し立入つてみたい。^(一)〔未完〕

〔註一〕 選擇集二行章には第五番の相對として、純雜對を加へる。念佛は純極樂の行、雜行は純極樂の行でない
と云ふのであるが、その純の意味は上の不廻向の義から自ら明らかであらう。