

念佛論序說 [完]

青 木 敬 磨

五

我々の自己が眞實であるとはいかなる意味であるか。そらごとたわごとと截斷した後に、尙眞實なる自己がどこかに残るのであらうか。それともその截斷に於て眞實なる自己がどこから顯はれるのであらうか。念佛のみがまこととは云つても、もしそれが單に我々が稱へるだけの意味ならば散善の一分にすぎない。觀無量壽經の顯文は、もともと定善より散善へ段階的に説き下るのであり、顯文として説かれる限りの念佛は、低き散善の中でも最も低き下下品の行にすぎない。念佛は必ず信心を具足せねばならぬ。「選擇集三心章」信心のない念佛は自力の念佛にすぎぬとは和語燈錄の諸所に繰返された斷案である。自力とは自己があくまでも自己であらうとする強情の立場である。たとひ「汝は是れ凡夫、心想羸劣にして遠く觀ずること能はず」と云ふ聲を聞き、自らもそれを承認したとしても、尙且我執を存して、何等かの意味で自己の存在を顯はさうと努める立場である。他力廻施の名號をすら自己に與へられたものとし

て受取り、逆にこれを佛の前へ捧げるとき、即ち廻向するとき、その念佛は自力と呼ばれたのである。

併し翻つて思へば、我執を離れうれば既に凡夫ではない。我々が今日まで輪廻を繰返した業因は正しくこの我執にあつた。そして佛も我々に向つて曾て何事を要求したのでもない。要求があれば他力ではない。我々は浄められて聞くのでも聞いて浄められるのでもない。自己が何か別のものになるのではない。

自力の念佛——観慧聖人のいはゆる二十願眞門の念佛——は、既に他力廻施の名號を見つけ、それを自らの手によつて掴んだのであり、従つて一見最も淨土教的と考へられる、事實それは屢々淨土教そのものと誤られて來たのであるが、不廻向の名號を自己が見つけ自己が捕へるところにその位は昇り、自己は尙もより善き自己となることによつてあくまでもその存在を保持しやうとする、根強き強情が隠れてはゐないか。教行信證化卷はこの強情を曝し出して「一切の善人、本願の嘉號を以て己が善根と爲すが故に、信を生ずること能はず、佛智を了らず、」この故に「良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし」と切言する。自己の羸弱を承認せぬ十九願要門の行者には、却つて全責を自ら負うて立たうとする單純と勇氣がある。詳しく自己を知らぬが故に却つて隠すものなき明るさがある、とさへ云へるかも知れない。本願の嘉號に頼らねばならぬ眞門羸弱の徒が、その嘉號を自己に與へられたものであり、従つて自己のものであるとすりかへて、ひそかに自らを誇るとき、我々はむしろそこから精神の卑陋を感じるばかりであらう。宗教的卑屈である。何者、佛物を以て自己を莊嚴すること以上に卑屈なるはない。眞門と云へば如何にも眞實なるが如く聞えるのであるが、實は近く見えるだけにそれだけ却つて遠いものであつた。我執が悪いのではなく、正確に云へば、我執を飾らうとする所に大きな躰きがあつたのである。而も佛物を以て飾らうとする所に最も大きな躰きがあつた、と云へるであらう。近づけば近づくほど遠くなるものがある。自己が自己なることを知つて尙自己であらうとすること

は、自己が自己なることを知らなかつた以前よりも遙かに危険な状態にあることが多い。絶望と知れば絶望によつて、罪惡と知れば罪惡によつて、逆に我々はそれを以て自己を莊嚴する術をすら心得てゐる。これはむしろ我執以上のものでなければならぬ。大無量壽經の末尾には「疑惑不信」と云ふ言葉が出る。罪福を信じてゐることが却つて佛智を疑ふことになる、と説くのである。我々の自己は腹の底に疑ひながら表にはどんな眞似をも爲しうる、と云ふ意味ではなからうか。龍樹菩薩も疑へば華開かず」と云ふ。疑惑は明らかに我執以上のものでなければならぬ。五逆と謗法とは尙悔いることも出来る。いはゆる無明は、深ければ深いほどむしろ佛縁も強く彰はれるであらう。反之、疑惑は止まることを知らない。

〔註一〕「その時、慈氏菩薩、佛に白して言はく、世尊、何の因何の縁ありてか彼の國の人民に胎生と化生とあるや。佛慈氏に告げたまはく、若し衆生ありて、疑惑の心を以て諸の功德を修め、彼の國に生れんことを願はん、佛智・不思議智・不可稱智・大乘廣智・無等無倫最上勝智を了らす、此の諸智に於て疑惑して信ぜず、然も猶ほ罪福を信じて、善本を修習し、其の國に生れんことを願はん、此の諸の衆生、彼の宮殿に生れて壽五百歲、常に佛を見ず、經法を聞かず、菩薩・聲聞・聖衆を見ず、是故に彼の國土に於て之を胎生と云ふ。若し衆生ありて、明らかに佛智乃至勝智を信じて、諸の巧徳を作し、信心廻向せん、此の諸の衆生、七寶華の中に於て自然に化生し、跏趺して坐し、須臾の頃に、身相光明・智慧巧徳、諸の菩薩の如く具足し成就せん。」

罪福を信じてゐることが却つて佛に對する疑惑であると云ふ大無量壽經の結語は、實に畏怖すべき響を傳へて來る。これを異譯大經（無量壽如來會）の「我が名を説くを聞きて以て己が善根とし」と云ふ一節と組み合はせて、二十願眞門念佛の物體を徹見する親鸞聖人の眼の鋭さは云ふまでもない。疑惑する自己は無知ではない、その逆である。既に痴・

慢・疑(二)の三毒煩惱の中にあることを知り、知るが故に逆にその自己を飾らうとする。疑惑は單なる疑煩惱ではない。自己が自己自身を否定してゆくと考へ、さうすることによつて即ち自己の存在の無化によつて自己はいつか包括者にめぐり遭ひ得て眞實なる自己となることが出来るかと考へる立場、或は自己が自己自身への關係に於てあること、全關係を指定する絶對他者との關係に於てあること、を豫定調和的に豫想する如き立場、かゝる立場に立つ限り、知れば知るほど疑惑を深めてゆく自己など云ふものは考へられないのではないか。何者、疑惑とはもと罪福を信じて居ることであつた。我執を知らぬのでなく、知るが故にそれを飾ることであつた。その現實の姿は自己満足と云ふこと、もつとはつきり云へば、豫定調和に止まつてゐること自體に他ならぬ。疑惑が止まるところを知らぬと云ふ意味は、自己が自己であることをあくまでも自ら是認しつゞけることに他ならない。反抗しないことによつてどこまでも反抗しつゞけることも云へるであらう。自己の存在の無化、その窳劣を知つて、むしろ知ると同時に、どこかに自己と佛とのつながりを豫想し、云はゞ無縁の慈悲を逆用して、そこに不安ながら僅かに自己を再生しやうとする時、それが信罪福の姿であり、不了ニ佛智一の證據であつた。そして正しくこの不了ニ佛智一が疑惑不レ信に他ならない。あくことなき自己への信が即ち佛に對する不信であることは云ふまでもないことであらう。

〔註一〕 西山上人の定善義他筆抄上に、水想觀の疏文中の讚「疑惑を帯びて生ずれば華發ひらかず、合掌籠々として胎に處るに喩ふ」と云ふ二句を解釋して、疑心に二重あるべきことを分析してゐる。本願に對する疑心と（正因の面）單なる疑煩惱（正行の面）とである。そして後義に於ける疑はむしろ無ければならぬと云ふ。「若し正行の面にて此の疑なくんば、心に任かせて罪を造り、罪を恐るゝこと有之るべからず」と。煩惱を知ることにはむしろ他力を受けた有様であり、即ち信が生きて働く姿であり、反之、本來の疑心は他力の前にありつゝこれ

を受けえぬ不安の状態とも云へるであらう。

然るに佛敎に於ける業ごうの思想は自己の存在の無化によつて消えるのではない、生死流轉とも云はれる如く、生に於ける業は死に於て更に激しい報いを生む。業が報を生み報が業を生み、三世六道を貫いて休むときなきを輪廻と云ふ。〔往生要旨上本参照〕 自己が輪廻に墮ちることが眞の意味の死でなければならぬ。それは佛と雖も消すことが出来ない。先に「四」に於て、我々の存在が佛に對してあくまで外なるものとして、佛の正覺をすら脅かすものと云つたのも、この意味であつた。佛の名が正覺を賭しての大事業であつた所以である。佛と雖も因果の自然を動かすことは出来ない。但、佛はそれを知る。佛の慈悲が先づ我々に對してそれを知らしめ、隠すことをしなかつたことこそ、大いなる智慧と云ふべきである。佛は自ら出来ぬことをする全能者ではない。佛は自然の世界を創つたのではない故に、それを變へることも出来ない。本來の佛敎に奇蹟を説かぬことは當然である。奇蹟を行ふことは結局自然に繋がれてゐることの自白にすぎない。佛が人間の親の如く子の愛に溺れることなく、愛するものを却つて劫運のさなかへ突き離すとき我々はそこにこそ限りなき慈悲を仰ぐことが出来る。智慧のない慈悲は盲目にすぎない。佛は自然の創造主でないが故によく自然の繫縛を知り、知ることによつてそれを遁れたのである。かくして我々に對してもそれを知らしめることによつてそれから脱せしめうる道が発見された。いはゆる山川草木悉皆成佛と云ふことも、自然の存在がそのまゝ、でいゝと云ふ如き直觀的悟入ではないであらう。自然が業と知るとき、我々も山川草木と異なることなく、そこに却つて一切が同時に救はれる地盤が開けるのではなからうか。それは佛が自然的地盤まで降りてくるとか、或は我々が極として佛性を有つてゐるとか云ふことよりも、むしろ我々が本來自然的生成と同じく輪廻の業しか爲し得ぬものであると云ふことであり、それ故に佛が外から働きかけるより方法がないと云ふことでなければならぬ。かく云へば或は

言葉の諷ひと聞えるかも知れぬが、併し人間が選ばれた存在であり、人間的存在のみが神の形に像つて創られたと云ふ如き立場に立つ限り、つねに比量的思惟を脱することが出来ないであらう。つねに自己よりも下なる存在を見ることによつて僅かに自己の存在を主張するのである。そしてその限り自己も自己以外のものも共に救はれる道がない。ダンテは地獄へ案内されたとき、到る處に自己と同じものを發見して顔をそむけずに居れなかつた、と書いてゐる。善導和尚も「到る處余の樂なし、たゞ愁歎の聲を聞く、」と嘆く。自己が單なる自己に止まる間はかゝる同時存在の意味は理解することが出来ないであらう。同時存在とは、自己がもはや自己自身のみに關係する存在でありえず、業として、一切のものとの關係に入る意味でなければならぬ。自己は犬ともなり牛ともなりうるであらう。路傍の石にすらなりうるであらう。そしてかゝる輪廻を知るものが我々の自己でなければならぬ。自己の存在が草木蟲魚よりも高いのではなく、却つてそれよりも低くすらなりうることを知るとき、そこに輪廻を遁れる唯一の道が開けたのである。併し輪廻をめぐる自己が自己によつて輪廻を遁れることは出来ない。故に知るとは、自己より外のものから知られるのでなければならぬ。もし我々の自己が輪廻にあることを知つたとすれば、それこそ佛智についての何よりの證明でなければならぬ。西山上人は觀門要義抄に於て「示觀の領解」と云ふことを繰返してゐる。觀經序分の示觀縁に於て、韋提希が佛から、「汝は是れ凡夫、心想羸劣にして遠く觀すること能はず、」と宣告せられたるとき、韋提希は始めて願力を知り自己を知つたと云ふのである。國夫人の彼女の自己が、塵ほどの價值もないことを知るとき、却つて暴流に流されながら溺れることなき道を知る。象はその脚に河底を踏んで渡るが故に溺れぬとも云ふ。今法然上人のいはゆる他力念佛とは、我性を捨てることではなく、それに氣がついた姿でなければならぬ。信心とは明らかに知ることではなければならぬ。故に「信知」とも熟用される。「禮讚前序」我性を知つてその爲めに起つた他力の名號を信

じること、逆に本願名號のいはれを聞くが故に我性の深さに氣づくこと、それだけのことが信知と呼ばれることの内容である。それ以外でも以内でもない。疑惑の本性は唯自己より外のものから截斷せられるほかにない。信心清淨とか他力の信心とか云はれる所以である。「信心の智慧に入りてこそ、」と親鸞聖人が讚歎する心もこゝにある。故に又法然上人が「たゞ生れつきのまゝ、本願に乗じて」と説き示すときにも、本來の自己などと哲學的に解すべきではなく、あくまでも我性を飾りゆく疑惑の怖しさを教へられたものであらう。

諦らめると云ふ言葉の意味は、明らかにすること、即ち知ることであらう。明らかに知るとは自ら知るのではなく、他によつて知るほかない。その面が強められるとき斷念の意味となる。「真に知るとは斷念することではなければならぬ。斷念とか諦らめとか云ふ言葉が弱き自己否定の意味に轉用せられたことは、多分誤解であらう。その時は實は諦らめてもゐないのである。思念を斷つものが自己なるかぎり真に自己否定とも云へない。これほど明らかな言葉が知らぬまにその反對の意味へすら誤用されうるところに問題がある。併し真に斷念のないところに明知もない。我々が三定死を知り、それに對する佛の慈悲の動きを知るとは、全く新しい出來事である。曾て考へたこともない出來事である。西田先生もケルケゴールの言葉を引いて、「瞬間が重大な意義を有するには、我々が知る瞬間に於て、永遠が我に於て成るといふことがなければならぬ、」と云つてをられる。「論文集四、七六頁」むろんケルケゴールが知ると云ふ意味は、この瞬間に永遠が我に成ること、逆に云へば、非眞理であつた自己が「その瞬間に於て眞理になる」ことであり、「同上」直ちに淨土教に云ふ如き信知と同一視することは出來ない。併しすでに彼に於ても、かく知るまでの自己は單に知らなかつた自己ではなく非眞理であつた自己である。自己は知る瞬間に生れ變ると云ふのであり、單に主

客の合一などは考へてゐないであらう。一になるべきものが一になるのではなく、一になるべからざるものが一になりうることを知るのである。始めから主客の合一を豫想する如き論理に於てはかゝることは考へられない。自己が知るとは自己の虚假を知るのである。そのとき自己が全く新しい地平にあることを知るのである。今までの自己（過現未を通じて我々が自己と考へる限りの自己）の行爲の一切を虚假と知るとは、實に大いなる決斷であり、それはもはや自己に於て爲されると云ふよりも佛に於ける決斷と呼ぶ者が適しい。蓮如上人が、一佛法を主とせよ、世間を客人とせよ、と示す時、（御一代開書）かく知ることの主體は佛であり、我々の自己は世間（世界）の一分としてむしろ客人なることを意味するであらう。主客の位置がこゝで顛倒してゐる。かくして他に於て自己を見ることこそ知ることの本來の意味である。とも云はれうるのであらう。

むしろこの時に理性はその限界に立たせられるのであり、興へられたものゝみを處理して來たやうな理性にとつてはその限り極めて困難なこと、むしろ冒險とも考へられるであらう。併し我々は日常の業務に於て常にこれを爲し、明らかにこのことを知つてゐる筈である。自己の不實に心づかぬ限り、我々は一日と雖も業務を續けることは出來ないであらう。それは凡ての人々が爲して來たことであり、現に爲しつゝあることでもある。むしろかく云つてもそこには謙虚なる善人のみが住むと云ふ意味ではありえない。どこへでも自己を持出す異端者は人間の社會の續く限り絶えないであらう。むしろそれは我々の一人一人の中に隠れてゐる筈である。此の世界が常に城土であり、婆娑（忍土）と呼ばれる所以である。確かに我々は何處から來て何處に行くかをも知らない。にも係らず業務にたづさはる人々はつきりとこの世界が婆娑（忍土）であることを知つてゐる。そして我々はこの言葉を毎日のやうに聞かせられて來た。業務とは忍耐であるとも云へるであらう。業務に於て人々は決して此の世界を理想の世界などとは考へてゐない。

凡ての人が一樣に人格者であるとか、さうでないとか考へてはゐない。人々は諦めてゐる。斷念してゐる。そして眞の宗教は常にかゝる日常の世界に興つたのである。平生業生を云はぬ如き宗教は單なる理想にすぎない。故に信心とは又斷念の根據づけに他ならぬ。信心の智慧に入れば、自己はもはや單なる自己でなく、「佛恩報ずる身」となつたのである。（正像末和讃）斷念が單なる自己否定に止まらず、逆に出來ないから爲ると言ふ積極性を荷ふてくる。而もこの積極性が、出來るだけ爲ると云ふ自然性と矛盾することもない。内に於ける斷念と外に對する報恩とが同じこと、云へる世界こそ信仰の世界でなければならぬ。これだけ爲さなければならぬと云ふ當爲ではない。爲さなければならぬことを爲しうる自己ならば信仰は無用である。併し爲しえないから爲さないと云ふ如き單なる自然的世界にも報恩はない。爲しえず従つて爲さずとも差支はないところに爲さずに居れぬのが報恩である。この故に報恩は常に懺謝の形をとつて現はれる。佛に對して我々は僅かに六字の名號すら忘れがちである。同様に君に對し親に對し隣人に對し、我々は明らかに自己の不實を知つてゐる。併しもし不實と云ふことに立ちすくむならば信心の智慧とは云へないであらう。何者、不實を知つたのは我々の自己ではなく、逆に佛であつたからである。我々は漸く彼方より知らせられたに過ぎない。それ故にかく知るとき我々は救はれるのであり、救はれると知る瞬間に無底の懺謝と無限の責務を感荷するとも考へられる。不實なのは他人でなく自己であり、従つて救はれるのも他人ではなく自己である。親鸞一人がためと云ふ叫びがそこに湧く。と同時に、この世界を背負ふべき任務も他人にはなく我々自身にある。ここに業務の意味がある。淨土教はその興起より業務的・倫理的であつた。眞の自己と云ふことは信知を通して業務する自己でなければならぬ。我々は常に背後から善導和尚の力強い鞭撻を聞く。「三心既に具しぬれば行として成らざるなし」と。（散善談三心釋結文）顯文には最も低き行でしかなかつた念佛が信知を介して最も高き意味を獲ると同時

に、凡ての散善（世間的善）、更に廣く定善（出世間的善）までが、眞實の意味を取戻して甦るのである。（同上）併しこゝにはゆる眞實とは如何なる意味であるか。

確かに我々の道は極度に局られた相貌をとる。我々は自由人の如く自由に世界をながめることが出来ない。自己と絶對者とを冥合せしめ、徃相と還相とを相即せしめて、そこに安んじることが出来ない。他力の信に於て我々は現在に正定聚不退の位に入るのであり、佛にも等しき身と讃められるが故に、もはや一切の世事は終つたのかと思へば、全く逆である。却つて我々は世界のまん中へ放り出されたことを知らねばならぬ。それまでは尙幾分か自由人として、文化人として、世界をながめる立場をも保持しえた自己が、今は業を荷へるものとして却つて世界の焦點に置かれた自己なることを知らねばならぬ。信によつて我々は世界を脱けでたのでなく、世界へ入りこんだのである。今や世界は量の上でも質の上でも遙かに大きな擴りを持つて新しく我々の前に立つ。「勵心克己、晝夜廢することなく、畢命を期とせよ」と善導和尚は云ふ。（禮讚前序）而も尙我々は佛ではない。信心の智慧を得て始めて眞に苦しいと云ふ言葉の意味を知らねばならぬ。大無量壽經下巻にも「勤苦」と云ふ言葉が使はれてゐる。「長く道徳と合明し」得る道は、結局此世に勤苦する他ない。釋迦佛は「一世の勤苦は須臾の間なり」と慰めては居られる。併しともかくも信の境地は、我々が他力と云ふ言葉に期待し、或はこの言葉から表面的に理解するものとは全く違つてゐたのである。我々の自己はもはや自己を何等か他とは異なるものと考へ、その圍ひの中に偷安することが出来ない。而もそれを他から強ひられるのであれば眞に勤苦とも云へないであらう。我々はいつどこにどうして居らうと願力の中にあり、それを忘れれば忘れる程却つて謝責の念が募ると云ふ狀況にある。そして何時になればこの勤苦がなくなるのか、換言すれば、この

生死流轉の業報を去つて行往坐臥たゞ眞實なるを得る時は何時であるか、と云ふことは、全く我として考ふべきことでもなく、考へて解きうることもない。偏へに須叟の間であると云ふ釋迦の教へを信じて歩くほかない。むしろ勤苦が即安樂の法門であると云つてみても何等の答にもならぬ。眞實は不實と相即すると云ふ方が論理的に聞えるかも知れないが、我として不實はあくまで不實であり、勤苦は安樂ではない。信を介して念佛が、更に念佛を通して定散の善までが、眞實の意味を恢復するとは云つても、不廻向の念佛が直ちに廻向の念佛となり、定散の諸善がそのまゝ我々のものとなつたのではないであらう。我々の自己が廻向しうる身となつたのではあるまい。我々が佛に成つたのではない。もし我々が直ちに佛に成れるならば、眞門の疑惑も起らず、自力の念佛など云ふことも云はずに済んだであらう。念佛が眞實とは、曠劫以來の業運の中にも滲み透つてゐた名願力を顧みて慶ぶ姿に他ならない。論理の連鎖は如何にしても一旦こゝで截られねばならぬ。考へ易い様に事實を作り替へてはならない。むしろ論理が生きて働くこと云ふことは、論理が論理自身を捨てうる力をも保持することではなからうか。割り切れぬ素材を持つこと云ふことはむしろ論理の擴大を意味するものではなからうか。佛は我々を救ふための佛であり、救ひ得ねば佛に成れないが故に我々が往生するのは佛を救ひに行くやうなものである、と云ふ一休禪師の淨土教に對する皮肉は、(事實さう云つたとすれば)外から見た形式的盲評にすぎない。親子・師弟の間柄を單に相互關係として割切つた場合、その論理が現實的であるとは誰しも考へないであらう。現實は單なる單位の集合ではない。今日新しき世界建設に勤める人々が、會々の文化主義、人格主義の論理にあきたらぬことは當然と云はねばならぬ。法然上人が八宗九宗の論理を捨てたのもそれらの論理的構造に缺陷があつたからと云ふよりも、却つてその構造が完結であればあるほど自らを突破する力なく、従つて現實に浸透する方向を見失つたからに他ならぬであらう。不廻向と云ふことは聖道的論理の自己否定であ

る。併しこの否定を経なければ佛教全體が平安京の伽藍とともに死滅してしまつたかも知れない。唯念佛して彌陀に助けられまゐらすべしと信ぜよ、と云ふことは、混亂した當時の社會と思想界への鋭き批判でなければならぬ。法然上人の念佛は常行堂に籠つて靜坐同唱する如き念佛ではなかつた。佛の教は單に經卷を讀み寺塔を建てることではない。嚴しく自戒自律し、高き世界觀を組立てることでもない。佛は成道の朝ふとして與へられた一鉢の乳を無心に飲んでゐる。乳を飲むことは萬人の爲ることに他ならない。貧窮と富貴を選ばず、下智と高才を簡ばず、萬人が爲し、萬人の業務の地盤となる世界がなければならぬ。上人は必然に山を下りなければならなかつた。〔一枚起請文〕

もし右の如く云へるとすれば、念佛と業務とは如何なる關係にあるか。

六

唯一の眞實なるものが念佛であると云ふことは、念佛が不廻向の行なるが故であつて、他の如何なる理由にもよるのではない。故に眞實の念佛は自力でなく他力の念佛でなければならぬ。換言すれば輪廻の中の我々が唯佛の名を聞くことによつて救はれると云ふ信知を通した念佛でなければならぬ。

佛の名を聞くことによつて、我々は自らかゝる新しき地平へ抜け出てゐる自己を知つたのである。

従つてこの新しき地平に於て我々が爲す行爲は、再び單なる廻向の善ではありえない。單に我性に於て爲し、或は我性を飾るための善ではありえない。何者、我々は既に自己の爲す業が盡く不實であり、佛はいついかなる處に於ても我々を見てゐることを知る。自己を隠すべき時も處もないことが新しき地平の特質である。この故に、天魔にでも瞞されぬ限り、我々は佛の前に自己の行爲を飾ることが出来ない。

然るに、繰返して云へば、我々は淨くも偉くもなつたのではないが、而ももはや以前の自己ではなく、新しき地平を歩く自己であることを知つたのである。我々の自己は單に自己自身に於てあるものでなく、常に佛の中にあり佛と共に生きる自己でなければならぬ。その意味は、輪廻の業の底にすら他力廻施を感荷して生きる自己と云ふことである。「遇、行信を獲ば遠く宿縁を慶べ、」と云ふ教行信證總序の文がその明證であらう。

かくして今我々が爲す行爲は、依然として輪廻の業に變りはないに關らず、その底に深く佛恩を慶ぶ行爲であり、單なる我性の善ではありえない。汚れたる口に稱へても念佛は不廻向の行即ち他力廻施の正定業に相違ないと信知すれば、その波紋が全地平に擴るべきことを思ふても強ちに不遜とは云へないであらう。この故に善導和尚は淨土論の五念門（禮拜・讚嘆・作願・觀察・廻向）を「助業」と呼び、「觀念法門」或は自ら定めた五正行（讀誦・觀察・禮拜・稱名・讚嘆供養）と同じく「助業」と名づけつゝ、「散善義深心釋末尾就行立信の項」而もこれらの助業を正定業たる念佛に含め、「正助二行を修すれば、心常に觀近し、憶念して斷えず、名づけて無間と爲す、」と讚め、^(一)正助二行以外の「雜行を行すれば、即ち心常に間斷す、廻向すれば得生すべしと雖も、すべて疎雜の行と名づく、」と決判する。助業に對するこの態度は選擇集二行章にもそのまゝ相承される。淨土論の五念門のことは暫く措いて、善導和尚の「助業」が如何にして「正行」でありうるか、それは如何なる所で「雜行」と區別せられるか、そして法然上人はこれを如何なる意味で相承せられたか、この點を開明するとき、我々の眞實と云ふ問題、並びに念佛と餘行との關係について、少くも相承に關する限りに於て、解答を得られる筈である。

〔註一〕 定善義眞身觀釋に於て、親縁・近縁・増上縁の三徳が念佛一行の上に釋出されたことは、「四」の始めにも見た。〔選擇集光明攝取章參照〕 尙我々は上の眞身觀釋に従ひ、「四」に於て選擇集二行章の五番相對を考察する

際にも終始念佛一行として解釋した。助業を加へれば論旨が混亂することを恐れたのみではなく、法然上人の眞意もこゝにありと見たからである。その理由は次下に説明する。

善導和尚が唯念佛一行を以て眞實の行と宣揚せられたことは五部九卷の著作に自明である。定善義眞身觀釋の結文によれば、念佛と餘善とは「全く比況に非ざる」ことであつた。念佛は「佛願に順する」の正定業であり、餘善は佛願にない行故、如何程勝れたものと見えてもそのまゝでは眞に報土往生の因となることが出来ない。故に大經の四十八願も唯名號によつて往生を得ることを明し、小經の諸佛證誠も念佛一行を讚嘆するものに他ならず、觀經には廣く定散諸善を説くと雖もその流通分より逆觀すれば佛の本意は唯念佛によつて往生を得ることを標す、と結ぶ。

淨土の三經を以てかくの如く偏へに念佛一行を標明するものと云ふ和尚の正法眼が、選擇集にそのまゝ相承されたことは云ふまでもない。「偏依_三善導一師_一」こと云ふ標語の意義も勿論こゝになければならぬ。全く選擇集十六章段の構は、第一聖淨二門章、第二正雜二行章の序説を除き、第三本願章より第六特留章までは大經から、第七光明攝取章より第十二念佛付屬章までは觀經から、第十三多善根章より第十六勸懲付屬章までは小經から、夫々要文を抜集し、更にその各々に善導の著作中から相當する釋文を引合せつゝ、私釋を加へると云ふ形式で一貫せられ、總じて云へば和尚の指南による三部經釋と解しても大過ないであらう。そして各章段の標舉には一々丁寧に念佛獨立の言葉が掲げられてゐる。

然るに善導和尚に於ては、念佛一行を宣揚する傍らに、即ち憶念稱名の他に、亦三業の上にも眞實の行あることが

諸所に散見することを見通すわけにゆかない。確かに安心・起行・作業と云ふ名目は和尙の念佛論の一方の支柱であつた。觀經疏一部四卷の他の四部五卷は行儀門の著作と呼ばれて來たのであり、それは内容から見て當然のことではなればならぬ。否根本著作と云はれる四帖の疏の中に既に行儀門へ互るべき伏線が充分に認められるのである。例へば前掲眞身觀釋の中樞となる光明攝取の釋文が親緣・近緣・増上緣の三緣釋なることは既に言つたのであるが、その親緣の内容が直ちに口常に身常に心常に三業の上に擴大されてゐることも先に見た通りである。それが散善義三心釋に至つて佛の本願に非ざる禮誦等のいはゆる助業についても念佛そのもの、徳を附して説明されたとして一向不思議ではなからう。むしろ和尙によつては、他力廻施の名號が我々の三業の上に顯はれ出づべきことは自明の理であつた。和尙が平生の稱名の遍數を積み、小經の書寫に努め、淨土の變相を畫き、各地に廢寺を興した等の事蹟については、その不明なる傳記の中からも次第に諸學者の手によつて疑ふべからざる考證が続けられてゐる。三業に顯はれる行業はもとより本願の行ではないが、而も和尙に於ては念佛の飛沫としてともに「正行」と名づけられ、淨土眞實の行であつたことは諍ふ餘地がないであらう。もし散善義冒頭の科文によれば、孝養父母等の世善、讀誦大乘等の出世善を説く、觀經九品の散善行すらも「正行」と呼ばれてゐる。三心既に具しぬれば定善すら正行なるべきことは、先にも見た如く、散善義三心釋の結論であつた。かくして「正行」と「雜行」と區別せられる支點は、一應は形式的に、淨土の經を讀み淨土の依正を觀じ等と規定されてはゐるが、「就行立信釋」併しもし禮讚前序の專修四得・雜修十三失の判によれば本願疑惑こそ雜修雜行の性格と云ふことになり、疑惑さへなければ盡く專修正行なるが故に、和尙の意味する「正行」の内容は、「稱名」を中軸として、極めて廣い範圍のものとなるであらう。

〔註一〕 和尙に於ては四十八願は盡く稱名の願であり、願の眞假と云ふ如き論目は未だ顯はでない。従つて疑惑

と煩惱とが截然と對立せしめられることもない。然るに雜修十三失の判を見れば、(一)正念を失す、(二)本願と相應せず、(三)教と相違す、(四)佛語に順ぜず、と云ふ最初の四失は、明らかに不了佛智であり本願疑惑の位である。次の(五)係念して相續せず、(六)憶想間斷す、(七)廻願して懇重眞實ならず、と云ふ三失は曇鸞大師のいはゆる三不信に相當する。「香月院」後の(八)貪瞋諸見の煩惱來り間斷す、(九)慚愧懺悔の心なし、(十)相續して彼の佛恩を念報せず、(十一)心に輕慢を生じ業行を爲すと雖も常に名利と相應す、(十二)人我自ら覆ひて同行善知識に親近せず、(十三)樂しみて雜縁に近づき往生の正行を自障障他す、と云ふ五先の内、(九)(十)以外は、本願疑惑の者にこの失あることは勿論ながら、亦明らかに煩惱具足の相でもあらう。又散善義冒頭の科文によれば、世・戒・行の三福はもし「廻向」すれば正因の義を得て直ちに九品の正行へ開くことが出来ることか、明かでない。前の義ならば他力であり、後の義ならば無論自力であらう。従つてその往生は法然上人のいはゆる邊地に止まる。併しもとよりそれ故に和尙の掘りが曖昧であつたと云ふのではない。屢々云ふ如く玄義分釋名門、同じく和尙門の六字釋、散善義正定業釋、或は前掲雜修十三失の判等々、到る處既に信疑決判は分明なのであり、今正雜判釋の根據もそこにあること云ふまでもない。たゞ論目を掲げて決判するに至らなかつたが故に、文字の上のみでは眞假混交するかの如く見える所もあり、この點選擇集を経て教行信證の出現を必然ならしめたと云ふに止まる。般舟讚にも、「唯恨むらくは衆生、疑ふまじきを疑ふ、」と云ふ悲嘆が見え

る。

併しながら、又ひるがへつて思へば、和尚と雖も三心さへ得れば現實に於て我々の行が皆直ちに眞實となる、と云つてしまふほど樂天的ではなかつたであらう。正行に專修の名が與へられ、百即百生の利益が附せらるるのは、彌陀・釋迦・諸佛の本意に違背せぬ限りでなければならぬ。「禮讚前序」即ち眞實なるもの、握りはあくまでも念々不捨の稱名正定業でなければならぬ。「同上」行儀の書と呼ばれる禮讚の前序にかゝる限定が加へられるのは、禮拜も讚嘆も本願の念佛を離れて單なる儀式と化し乃至名利の行となつては一願の價値もなきことを、懇切に教へられたものと解すべきではないか。然るに穢土に住む我々が、たとへば本願を疑はぬとしても、名利を離れ雜縁に近づかぬなどは實は容易のことではない。和尚すら尙眼をあげて女人を見ずと傳へられてゐる。女人を見ることが悪い道理はない、眞實から離れることを怖れたのではなからうか。本願の名號に對してすらひそかに輕慢の心を起す我々であり、この故にこそ易中の易なるべき名號が難中の難と經文にも説かれたのではないか。試みに三心釋中の第一至誠心釋を繕けば先づ頭から「外に賢善精進の相を現じ内に虚假を懷くことを得ざれ」と叱咤されるのである。「貪瞋邪僞、奸詐百端にして、惡性やめ難し、事蛇蝎に同じ、三業を起すと雖も名づけて雜毒の善と爲す、亦虚假の行と名づく、眞實の業とは名づけざるなり、若しかくの如く安心。起行を作す者は、たとひ身心を苦勵して日夜十二時、急走急作すること頭燃をはらふが如くすとも、すべて雜毒の善と名づく、此の雜毒の行を廻して彼の佛の淨土に求生せんと欲ふも此れ必ず不可なり。」他力の信心さへ得れば如何なる行も成就する、と云ふ善導和尚の信心は、現實にはかくの如く嚴しいのである。誰か敢て眞實の行と名告りうる者があらうか。佛の前に、及び和尚の前に、内外相應すると自ら云ひうる者があらうか。誰か眞實に孝養し、眞實に忠義すと誓へるであらうか。和尚の眞意が何處にあるかはもはや分明であらう。「正しく彼の阿彌陀佛、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も三業の所修皆眞實心の中に作したま

ひしに由る。凡そ施したまふ所を趣求と爲す、亦皆眞實なり。」和尚は決して眞實心をもたぬ我々に向つて、「須らく眞實心中に作すべし、」などと律法するのではない。ここに於て、「眞實心中に作したまひしを須ひよ、」と云ふ親鸞聖人の無理な訓點がにはかに輝き始めることを覺えるであらう。

もとより我々は業務を勵まねばならぬ、世の人々に交つて世善をも勤めねばならぬ。更に云ふまでもなく、諸々の出世の善を盡さねばならぬ。自己以外のあらゆる文化財を否定するのではなく、却つてそれらを自己の光もてより高く照し出さうとすることこそ、大乘佛敎の綱格でなければならぬ。況んや佛の敎へたまふ善根を積まずして濟む道理はない。たとひ淨土の行でないとしても、それが善と呼ばれるものなる限り修習すべきことは、淨土諸經の上にすら明説されてゐる。又如何に我々の自己が羸劣であるとは云へ、その自己は既に單なる自己ではなく慈悲の光に攝取せられた自己なるが故に、克己精勵すれば行として成らぬものはない。念佛者に怖れと云ふものはなく、その道を妨ぐる如きものは一つもない。――確かに我々はこの一面を認めねばならぬ。不廻向の念佛を媒介として還爾として一切の善が甦へるべきことは、淨土の行者達も屢々體驗したことであらう。鎮西・西山の諸書にも早くかかる風光は見えるのであり、それが眞宗の末書にすら窺ひうることは、「四」の終りにも觸れて置いた。そしてもし我々が常にかく云ひうるならば、いはゆる助正論は簡明な組織を得るであらうし、恐らく聖道門の人々からも理解し易く、更に今日の論理學者や倫理學者等もさして困難なく淨土の法門に入りこむことができるであらう。事實易行品や淨土論に於て右の如き寮園氣に接することは否定できない。

然るに善導和尚の行業論は、かかる一面を充分に保ちながら、むしろこの面あるが故に、どこまでも割り切れぬ深淵の如きものを藏してゐる。あくまでも残る現實の非合理性である。もし虚假なる自己が佛と遭遇する一瞬に直ちに

眞實の自己へ轉換すると云へるならば、我々も眞存哲學者と共に廣やかな自負に安んじ得るであらう。現實には、攝取の光にありながら我々は常にそれを見ず、佛の智慧を受けながら我々は屢々それを忘れてゐる。佛の廻施が、名號が、眞實であればあるほど、愈々我々の自己は虚假の底へ墮ちてゆく。否、名號の眞實を聞く時こそ自己の虚假の最も深い時でなければならぬ。——むろんこの絶對矛盾こそかの大いなる廻轉の起る場所であつた。ここに佛はその萬徳を捨て去つて六字の名號と成り、自己は無義無作に聞いて信ずる。一聲の稱名よく一無上の徳を具しうることは、絶對他力、不廻向の行なるが故であつた。——それはさうである。而も我々は自己の口業に顯はれ出る念佛をすら尙直ちに眞實とのみ云つて收まることが出来ない。一步を誤れば、他力廻施であり自己に於て不廻向なるべき念佛がいつのまにか再び自己のものとなり廻向の善となりうる危険性を、善導和尙は厳しく見つめてゐる。禮讚前序に云はく「比日（よ）自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専修（原本、雜）異あり、唯だ意を專にして作さしむれば十は即ち十ながら生じ、雜を修し不至心ならば千の中に一も無し」と。「化卷引文」更に懇切に誠めて云はく、「仰ぎ願はくば一切の往生人等、善く自ら己が能を思量せよ」と。疑惑不信は姿を見せずして忍びより、專はいつでも雜へ替りうるのである。念佛すら雨りとすれば餘行は尙更であらう。絶對廻向は我々に於ていつでも相對化する危険に曝されてゐる。廻轉は激しければ激しいほど逆轉する可能も強い。彌勒に等しと許され、我が親しき友と讃められる瞬間に、自己は伸び上つて早や事終るが如く装ひ、爲すこと皆正しとひとり許すとき、一體そこに如何なる事態が起つたか。他力眞實の信はどうなつてしまふか。——假りに既に眞門疑惑の境は超えて、今あるものは單なる輕慢にすぎぬとする。而も輕慢と安逸との界線はそれほど判明であらうか。佛凡一體と立てる背後にこそ安逸の不信が最も都合よく忍びうることは認めねばならぬであらう。この故に親鸞聖人は「信不具足」の名目を以てここに詳しく涅槃經の

引文を挟み入れる。「化土卷本廿七丁以下」善導和尚に於て助業の位置が正定業と雜行の間に動搖を示す如く見えるのは正しく當面の限界的狀況に由來するものではないか。かの散善義の二河譬に、和尚は二度までも「群賊惡獸」を書き出してゐる。始めは常に白道に到らんとする時、「空曠の過か^{はら}なる處に此の人のただ獨りなるを見て「詐り親しみ、後には既に二尊の遣喚を聞いて白道を進まんとする時、「仁者廻り來れ、此の道險惡なり」と詐り親しむ、合喩の文によれば、前者は内なる六根六識等を意味し、後者は外なる別解別行惡見の人を指すと云ふ。そして法然上人はこれを「聖道門の解行學見」と讀む。「三心章私釋」むろん信が不信と同じ場所にある筈はない。十八願が二十願と相即する道理はない。而も詐り親しむ疑惑の犬はどこまでも我々のうしろに跟き、隙あらばと覗ふことも見忘れてはならない。白道とは願力之道であり名號の行である、それに乗する心は念々に遺^することなき清淨の信心である。行信不離、機法一體とも釋し得られるであらう。「六要抄三」貪瞋水火の最中を歩いて濡れもせず焼かれもせず、もとより詐親の聲に耳を貸す暇もないであらう。その限り内外の賊獸は既に死骸であり過去である。云はば亦水火の變容に過ぎない。この故に親鸞聖人に於ては、疑惑は十八願轉人の以前のものであり、即ち過去の自己として却つてその奥に宿縁を見出し、「果遂の誓ひ良に由ある哉」と讃めるまでに至つた。「化土卷眞門釋」二十願の假をあばくことによつて、疑惑は現在する力を失ひ、單なる三毒の一分に壓し込められたのである。そしてこの批判の精神こそ正に信心の智慧でなければならぬ。(もし信心の智慧がいささかも曇り、己が能を忘れて佛心凡心の一體を語るならば、そのとき詐^まの聲はいかにも耳に甘く、獸賊の死骸は甦つて、いつのまにか助正を一地に見、往相に還相を相即せしめるに至る。それが「ただ獨りなる澤」であり、不安と絶望の境涯であらう。和尚が繰返し詐親の怖れを説いたのも右の如き狀況に由るのではなからうか。)然るに他力の行者が魔縁もその便りを得ぬほどに、不安もなく絶望もなく、確乎として白道を歩みう

る所以は、偏へに「身をば罪惡生死の凡夫と思へば」であり、「和語燈三」そのほかに何等の秘法があるのでもない。自己の罪業を知ること、ただそれだけが明信佛智であり、云ひ換へれば佛の智慧である。而も自己の不實を知ることが日常業務する人々にとつて如何に簡單明瞭のことであるかは、「五」に於て既に見た。何者、もしそこに輕慢を生じ名利と相應することに心づけば、それこそ信心の智慧に他ならない。然るに輕慢を生じ名利と相應することはむしろ日々の事に屬する。善導和尚のいはゆる助業とは、かくしてもはや通途の意味に於て正しいから正行となるのではない、煩惱がないから正行なのではない、却つて佛の名を聞く瞬間によるづのことそれらごとと知るが故にこそ正しい。然らばどこに魔縁の便りがあり、どこに不安の影があらうか。これを新しき地平と云ひ白道と呼ぶ。——煩惱を消し罪を贖ふことを職とする自力的知見から見て、「白道」が却つて「驗惡の道」に見えることは、詐親と云ふよりはむしろ當然のことでなければならぬ。自己から佛への道を索め、從つて自己をはからへばはからふ程、白道の幅は狭まり、終に二尊の聲すら聞えなくなるのは道理であらう。そのとき助正はみな難行となり、法然上人に從へば念佛すら自力となる。化土卷（本十五丁）にも、「この要門（自力）より正・助・雜の三行を出す」と説く。「佛力より發起」せぬ限り、正・助も雜行の位に下されねばならなかつた。——もしこの道の驗惡を恐れて、生佛も不二^(二)などと考へ始める時、その時こそ最も魔縁跳梁の闇所となることは既に見た。

〔註一〕 西山上人の觀經疏大意に、正雜二行の區別について云はく、「觀門の解を發し、弘願に歸する人の心には實に一切の善根は皆正行を云ふべきなり、自力修行の人の心には、一切の善根皆雜行と云ふ事は一宗の大事なり。次いで正しく正行を釋するに四階を擧げ、その第四に云はく、「一切の萬行を正行と爲す、往生經に依りて行を行するもの、今の觀經の意に依らば、十方通因の萬行萬善は皆弘願の一法より開出する彌陀一分の功德

なり、故に九品正行を明すと云ふなり。」これらの文意が自筆抄・他筆抄を始め上人の全著作に籠る真意なることは異論のない所であらう。〔西山教義研究第一巻以下三浦貫道師の論稿参照〕そしてこの義は行觀を経て今日に於ても西山教義の中核をなすものであり、〔同上〕眞宗の先哲中にもこれに類する説のあることは、〔石泉師の助正論、近くは加藤佛眼師の諸行論参照〕一面善導和尚以來の相承とも云はねばならぬ。深草派に於ては一步を進めて、萬行が即念佛とさへ云ふ。もと西山上人にとつては、觀門によつて弘願を顯はすことは、直ちに驕つて弘願から觀門を開くことでもあつた。かく云ふ方が論理的に通り易いことは勿論であらう。併し又ここにこそ論理の飛躍があることも見逃すべきではない。假りに弘願を顯はすために觀が必要であるとまでは云へるとしても、其の故に弘願からどうして觀門が開かれるか。更に上人にとつては、觀門から弘願への途に於ては行門は偏へに廢捨されるべきものであり、觀門の教を直ちに行と思ひ誤るが故に自力の人々は行門に「疲勞する」とまで批判されたのであるが、〔玄義分觀門要義抄二〕逆に弘願から觀門への途に於ては觀門は單なる教の位でなく直ちに行門となるのであり、従つて微少の善も往生を成ずる因に相違なく、念佛すらもその益は、廢惡修善、息慮凝心」と云ふことになる。〔同三〕即ち往の途で行門とは峻別された念佛が、還の途では全く直接に定散諸善へ擴げられるのである。然らば虚假の自己はどうなるのであるか。もしここで論理的間隙を充さうとすれば、勢ひ或は生佛一體の本體論を持出さねばならぬのではないか。既に上杉慧岳師はこの見透しに立つて上人のあらゆる論目を一貫的に理解しようと企圖されてゐる。〔西山教義研究三ノ一以下〕同様に杉紫朗師も西山流の念佛を評して、西山に於ては佛と衆生との關係が「其性同一なる善を以て」考察され、眞宗に於ては反之「惡を以て」しようとする、と云つてをられる。〔同上二ノ二〕西山上人の思想が單なる同一性論であると云ふ斷定には我々は

尙幾多の反對資料を發見しうるであらうが、少くとも西谷の系統が元祖法然を越えて善導へ復れと云ふ主張の裏に上の如き思想方向の含まれてゐることは否定できない。併しこの詳論は他日に譲らねばならぬ。

善導和尙に於ける「正行」の意味が右の如く考へられると共に、「安心」の内容も今一應省みねばならぬであらう。龍樹以來信の即時に必定に入ると相承されて來た。いはゆる正定聚不退の位である。和尙もこれを金剛に喩へ、教行信證信卷にはこれらの相承によつて現生不退の義が極度にまで高調されてゐる。名號が他力廻向ならば信心も他力催促なるべく、この義こそ淨土教義の骨格でなければならぬ。

然るにこれに伴つて、助業が論ぜられるとき、西山上人以來一般に、信の後の佛恩報謝と云ふ表現が慣用されてゐる。眞宗に於てもさうであり、殊に石泉師はその教義の組織に際し法相の表裏・裏受の前後と云ふ對句をさへ作つてゐる。行(名號)―信次第が法相の表裏であり、信―行(助正)次第が裏受の前後と云ふのである。併し信の後とは如何なる意味であらうか。むろんこの問題の本質は教行信證行卷と信卷との交際論であり、古來行信論として煩雜多岐な論議が重ねられて來たのであるが、今は宗學史ではない故に細かく立入ることは避ける。尙選擇集に於ける稱名の位置については大體「一乃至四」に於て概略の考察を終へたものと假定し、ただ善導和尙の行業論に關する限り、信が如何なる性格であるべきかを考へてみる。

屢々見て來た如く、「三心既に具しぬれば行として成らざるなし」と云ふのが散善義の立場である。その三心とは同上冒頭の科段十一門中の第四には「三心を辨定して以て正因となす」と云ふ。即ち九品の正行が成就する爲めには三心の正因がなければならぬと云ふのである。而もその三心は三心釋によれば結局他力廻施の念佛を信じてことであれば他力の念佛と九品の正行とを媒介するものが三即一の信心と云ふことになる。更に推究して云へば、眞に衆生往生の

正因となるのは「阿彌陀佛の大願業力」を彰はす名號より他にない故に、「玄義分序題門及び深心釋第二深心」正因たる三心の、も一つ奥の正因は名號でなければならぬ。かくしてその中間の要素を跳んで結論だけ言へば、衆生の往生は名號の成就した時、即ち大小兩經にいはゆる十劫正覺の時、と云ふことになり、ここに顯意の強調する往生正覺同時と云ふ思想も成立しうる地盤がある。然るに我々は既に十劫の昔に往生したなどと云ふ思想が、同一性論の名殘であり、本來の淨土思想でないことは、「一乃至三」に見た如くであり、蓮如上人も十劫祕事として厳しく破斥せられた所である。往生についてかかる固定的思想が非難されながら、その前段階とも云ふべき信心については今日すらなほ信の後などと平氣で云はれてゐるのはどうか。信はただ一度獲て後動く力もないのであらうか。むしろ善導和尚は三心既に具しぬればといふ。しかし例へば往生についても、十劫正覺どころか久遠實成を云ふことすら出來た筈である。但し「一切の衆生もし生ぜずば正覺を取らじ」と云ふ未來的面を忘れる所に誤りがある。名號は過去の面と共に未來からの來迎として常に現在に働き出でるものでなければならぬ。そして信は常に上の如き名號の構造に規定されねばならであらう。善導和尚が信の構造を直敘するとき常に「今日今時」と云ひ「現に是れ」と繰返すことは我々も屢々注意した。信は昨日のことでも明日のことでもない。出離の縁なきは今ここに立つ自己であり、それを救ふものは今ここに來る名號でなければならぬ。一度と云ふことを樞の始端の如く解しては信は枯死する他ないであらう。〔和語燈東大寺十問 答の八及九參照〕

一度と云ふことは何時とり出してみてもと云ふ意味でなければならぬ。瞬間は時間の上の配列ではない、時間の單位ではない。瞬間を幾ら集めても時間にはならない。逆に瞬間が時間を生むとも云はれてゐる。信は單なる行ではない。何時とり出してみても新たなこそ信の根源的性格である（故に入信の前後を論ずる如きことは戲論にすぎない。）そしてもし上の如く云へるとすれば、我々の自己は何時如何なる處にも絶對矛盾の直下にあることを知らねばならぬ。無

義とか聞信とか云へば、如何にも安らかな素直さにある如く見えのであるが、その素直さは底に死ぬことも生きることも出来ぬと知つた自己の深淵を潜めてゐる。唯無義に聞いて信するより他に途のない業運を隠してゐる。淵が深いほど靜かなる如く、矛盾の渦が大きいほど現在は靜かに見えるだけである。それはもはや理想主義者に力づけられ、辯證論者に論理づけられて濟むやうな絶望ではない。我々の自己は常にあくまでもあらゆる媒介を破壊しようとするが故に自己なのであり、虚假であり、業である。逆に云へば、そこに足を留めるのが眞門の疑惑に他ならない。自己がもと佛に向ふ性を備へた自己であれば他力は始めから無用であらう。信とは、この自己のあくなき虚假を知るが故によく他力廻施の名號の不可思議なるいはれを知る、絶對の媒介そのものでなければならぬ。和尚の天才を俟つて始めて信は二種と彰はされたのである。二種とはただ二つの深心が並存することではなく、名の眞實を知ること(法)が自己の虚假を知ること(機)であり、自己の虚假を知ること(機)は名の眞實を知ること(法)以外にない。これを機法一體と云つても、(機法一體の名目はもと廻施された名とそれを受領する信との交際を顯はすものであるが、今は轉用する)一體と云ふ言葉が微妙にもかかる信の絶對矛盾を消すやうでは所詮がない。知らなかつた前は一個の存在でもありえた自己の人格性は、信の一瞬に、日に當つた菓塔の如く崩れてしまふ。念佛者は無碍の一道と云ふ裏に、眞實なる自己はどこにもないと云ふ嘆聲が、凡ゆる時代の念佛者の口から洩れて出たのである。而もこの嘆聲こそ慚愧の本源でなければならぬ。行じても行じても虚假なるが故に愧ぢつつ尙行ぜず居れない。逆に、行ぜずをれぬ慚愧の下に常に金剛の如き白道が走つてゐる。念佛者の道を妨げるものはない。かくして信とは、行における虚假と眞實との絶對矛盾的媒介者、ゆるぎなき平安と休みなき懺悔とを繋ぐ紐、唯一つの紐である。或は報恩の行と呼ばれ、現生不退、正定聚の位、乃至淨土眞實などと名づけられる内面には、以上の如き充實した緊張が含まれてゐる。單に心理

的緊張ではない、單に命令的緊張でもないであらう。善導和尚の念々不捨を解して、法然上人は、憶ひ出した時に稱へよと云ふ。ゆるやかに見えて到らぬところなき密度の厚さは、どこまでも淨土を穢土の外に置く淨土教義の性格に由來するものであらう。信はもとより佛の名を信じる他にない、然るに名は元來行の虚假を自當に選擇されたのであり、従つて行のないところに信もない。信は行に於て、而も行の虚假に於てのみ彰はされる。顯へして云へば、行の虚假なるところいつどこにでも働き出るのが信心の智慧であり、これが信の現在性の意味に他ならない。と同時に、それは行に對し、常に批判者として本來的意味を荷ひ、三心釋結尾にはゆる「既に具しぬれば」と云ふ表現もかくして無理なく、理解せられるであらう。後世に云ひ慣らされた「信の後」と云ふこともこの意味でなければならぬ。何者、もし信心の智慧がなければ、「此の雜毒の行を廻向する」(至誠心釋)如き無知に陥る他ない。誠に言葉によつては萬言を費して云ひ足りぬ信の構造が、日々業務する人々に於て、判明的確に獲得されてゐることを、我々は省みねばならぬ。信は決して外から眺めることが出来ない、唯業務に於て、業務を通してのみ生きて働くものなるが故に。恐らく親鸞聖人が、「内に彰はす」と云はれた意味も、かかる世界を意味したのではなからうか。

七

法然上人は選擇集の總論とも見るべき二行章に於て、始めに散善義就行立信釋を引文として掲げ、私釋に入つて、上の疏文には正行・雜行の行相を明す部分と二行の得失を論ずる部分とがあるを分析する。先づ行相については原文を逐語的に解し進みつつ、稱名正定業の個所に特に問答を設けて、五種の正行の中獨り稱名念佛が正定業と呼ばれる所以はそれが佛の本願の行なるが故である、と殊更に「本願」の語をきはだたせる。(二)の項參照)我々は既に此の處

で上人の動かすべからざる立脚地を教へられたのである。前三（讚誦・觀察・禮拜）後一（讚歎供養）は何ら淨土に關はりなき雜行に對すれば正行とも呼ばれるが、併し本願の行でないが故に正定業ではない。この斷定は上人にとつて此集全卷に對する方向線の意味をもつものであらう。然るに次に二行の得失を論ずるに際しては、原文が判然と「正助二行を修すれば」となつてゐるが故に、この點は上人も動かすことが出來ない。故に正助二行を合して雜行に對し、原文の意を單に圖式化して親疎對等の五番の相對を釋出する。（四ノ項參照）但し、この相對の内容についてみれば、各番とも助業には殆んど關はりなき言葉ばかりが用ひられてゐることを注意せねばならぬ。即ち第一の親疎對と第二の近遠對には先にも擧げた如く眞身觀の「念佛衆生攝取不捨」を釋する疏文が引用してあり、第三の無間有間對に於ては上の正定業の疏文と禮讚前序の雜修の文が巧に利用せられ、第四不廻向廻向對には屢々、云ふ如く玄義分の六字名號釋がそのまま掲示され、第五の純雜對だけが單に純極樂の行とあつて正助何れともとれる。ともかく五番の内四番までが全く念佛一行の解釋であることは諍へない。

更に二行章の終りには再度禮讚前序からの引文が掲げられてゐる。この引文がもと百卽百生の專修念佛と千中無一の雜修雜行との得失を比顯するものなることは先にも云つた。

如上我々は二行章だけからでも法然上人の助正に對する考へ方が大略推察されると云つたのであるが、上人の態度は念佛本願章を経て第四の三輩章に來れば一層明瞭である。

三輩章は大經下卷初の三輩段を引文とする。經文には上・中・下の各輩に捨_レ家業_レ欲とか起_三立塔像_一などの諸行を多少の順に並學し、三輩全般に通ずるものは一向專念無量壽佛と發菩提心と利益とのみである。その内菩提心は自力とも他力とも見られる故に措いて、（但し法然上人はここでは自力の行と定める）殘るのは念佛と利益と云ふことにな

る。故に標舉には「三輩念佛往生之文」と云ふ。然らば經文に見える餘行はどうなるか。私釋には之を問答して、先づ善導和尚の觀念法門を引き、三段の差別は單に一切衆生の根性に不同あるべきことを擧げたに止まり、樞要は如何なる根機の者も皆念佛によつて往生を得ることを示すもの、と大綱を定める。併し機の不同と云ふのみではなほ餘行を棄てる意味が明らかでない故に、再び問を起して三輩段を唯念佛往生の文と、込む所以を考察し、上人はここに善導と惠心と二祖の釋を合釋して、いはゆる廢立・助正・轉正の三意を立てる。

(一) 廢立

諸行を廢して念佛に歸せんが爲めに諸行を説くにすぎない、と云ふ強である。ここで諸行は唯念佛を説き顯はす前方便と見られる。そして四帖疏の結尾「上來定散兩門の益を説くと雖も、佛の本願に望むれば、意は、衆生一向に彌陀佛の名を專稱するに在り、」と云ふ一文が引證される。

(二) 助正

三輩段に餘行を説いたのは、念佛を正行としこれを助成する意味の諸行なので、諸行各別に獨立する意味ではないと云ふ見方である。これに同類助業と異類助業とが考へられ、就行立信釋に説かれた五正行は前者であり、今の經文や往生要集助念方法等に説かれた諸行は後者に類する。これは西山家に於て、弘願に入つた後大悲傳化の報恩の行業と釋する所で、異類の諸善までが助業に數へられる上は、廢立の重にて捨てた一切の諸行が、念佛のための助業と云ふ意味に於て取り返され、而もそれは姿は「自力に行はずと雖も日頃の自力の雜行には非ず、皆他力易行の上眞實の助業にてあるなり、」〔淨土宗法門大同〕と考へ、これを淨土門に於ける行業論の根據とする。楷定記に山法師のいはゆる「師の法然房は諸行の首を切り、弟子の證空は諸行を生捕りにする、」と云ふのもこの意味であらう。

(三) 傍 正

念佛にも三段が考へられ、諸行にも三段が考へられるが、念佛は正説であり、諸行は傍説なるが故に、前者は三輩に通じて説かれ、後者は夫々に出入があつて一定しない、と云ふ。但し上人に於ては傍正の意味が判然しない。傍と云ふ語義が、ここでは傍らに行じてもしとも聞え、集末三選の文から推せば捨てる意味にも取れるのであるが、今は廢立・助立の外に傍正と云ふのであれば、むしろ念佛とは獨立に淨土の諸行を考へることも出来る、と解するのが穩やかであらう。(親鸞聖人のいはゆる要門自力である。) 然るに行觀に於ては、この傍正の重が新たに大きな役割をもつ。前掲法門大圖によれば、正の方が「念佛三昧の位」と定められることは當然として、傍とは「觀經の觀佛三昧の位、前の一代諸經の面にて廢する定散の諸行を、今は取り返して、異方便と説く、要門の位なり、是を智慧門と云ふなり」と解され、ここで聖・淨二門を開會する底意が認められる。選擇集秘抄によれば、その師淨音の言葉として、法然上人の頃は廢立が多く談ぜられ、西山上人の頃は助正が重んぜられたけれど、今は傍正の重が肝要であるとの意味を記してゐる。西山家としては助正を云ふための傍正なるが故に、その行業論の論理的背景として詳しく考察しなければならぬ問題ではあるが、今は法然上人の立場以上に深入りする餘裕がない。

さて三輩章の當面は、以上の如き三重の義を擧げた後、「但し此等の三義、殿最知り難し、請ふ、諸の學者、取捨は心に在るべし」と例によつて煩論を避けつつ、「今善導に依らば初(廢立)を以て正と爲すのみ、一と己が立場だけは鮮明に掲げてある。そして我々の問題にとつてもこの最後の結文で充分である。これによつてその往生論のみならず行業論と雖も、法然上人の眼を通して見れば、善導和尚も同じく、純粹に念佛一行こそ一切の論理の支點なることが明らかであらう。

最後に、集末三選の文に云はく、「夫れ速やかに生死を離れんと欲はば二種の勝法の中に且く聖道門を闡きて選んで、淨土門に入れ、淨土門に入らんと欲はば正雜二行の中に且く諸の雜行を抛ちて選んで、正行に歸すべし、正行を修せんと欲はば正助二業の中に猶助業を傍らにして選んで、正定を專にすべし、正定の業とは即ち是れ佛名を稱するなり、名を稱すれば必ず生ずることを得、佛の本願に依るが故に」と。これを今集の標題「選擇本願念佛集」なる七字及び題下標宗の一行十四字「南無阿彌陀佛往生之衆念佛爲本」と、首尾照合してみれば、その態度一義的に明白であらう。

然るに選擇本願念佛の一途が表面に出れば出るほど、非本願の行なる雜行と助業との問題も深まらざるを得ない。所廢に過ぎない、廢せんが爲めに説かれたに過ぎない、とは被りながら、三輩章に顯はれた如く、或は本願の行以外に淨土の雜行が考へられ、或は助業についても異類のそれが加へられねばならなかつた。これは善導和尚に於ては未だ表に顯はれなかつた事柄である。和尚にとつて、淨土の經を讀み淨土の依正を觀じ淨土の佛を禮讚すること以外の雜行は、聖道の行か外道の行に過ぎなかつた。行として成らざるなしと云はれた行も、和尚の當面では上の如き五種の行に盡きる。これを裏から云へば、既に三心を獲得した和尚には、念佛の餘沫として、觀察も誦誦も、捨家棄欲すらも、何ら難事ではなかつたのである。四帖疏の跋語に見える和尚は、願ひさへすれば夢に西方の佛と語りあふことも出來たのである。而も和尚の教義が亂れたと云ふのではない。我々は信心の智慧を和尚から承け嗣いだしたのであり、他力の信の意義と構造が散善義三心釋に於て餘すところなく確立されたことに異議はないであらう。但し、その行業が簡明であるだけに、眞假を分つ態度が判然せず、従つて助正の範圍も動搖を免れなかつたことは「六」に於て見た。かくして「正行」の問題が眞に現實化するまでには、惠心院の廣やかな世界觀を通り、而も淨土の教義をあくまでも純

粹ならしめんとする法然上人の出現を待たねばならなかつた。選擇集に於て我々が讚みとる文字は、一字一句この現實の世界のことにあらざるはない。或は唐朝と平安朝と、支那人と日本人との性格的相違とも考へられるかも知れぬ。何れにしても、「六一」に於て和尙の助業論につき我々が爲した考察は、選擇集なくしては不可能であつた、と云ふことだけは事實である。言葉を換へて云へば、我々は既に法然上人の行業論を以て善導和尙のそれを解釋したのである。

廢立を以て善導の正意と相承する上人が、不本意ながらも助正・傍正を云はねばならなかつたことは何を意味するか。或は逆に、念佛を行する（行善）ためにも三業は護らねばならぬ（止善）として、「往生要集中末」大膽に一切萬行を念佛へ取込む専心院の遺鉢を嗣きながら、何を苦しんで稱名念佛の獨立を繰返さねばならなかつたか。淨土の行者には稱名念佛以外に用はないのであるか。もし念佛がただ未來に繋がるのみのものであり、淨土が未だ見ぬ夢物語に過ぎないならば、何故に念佛を大乘無上の法などと論議しなければならなかつたか。又何を好んで同學の友に別れ見向きもせぬ世間へ蹴込まねばならなかつたか。凡て理解する由もないであらう。單に安易を願ふのみならば、むしろ別時意の念佛や自力の念佛に纏り、果遂の誓ひを信じつつ遠く結縁を祈る方が便宜であらう。日夜厳しく批判を重ね、眞假を分ち、終に不剎向の行とまで云はずにをれなかつたところこそ、他力念佛の眞實が生きて働く姿がなければならぬ。念佛は唯現在に生きて働くものに對してのみ眞實である。未來成佛の確信は追へども去らぬ過去の業の射影に他ならない。未來に佛を確信するが故に、我々は過去より逼る業に直面して怖れることもなく、却つてそこに深厚の佛恩を省みる。明らかに實と不實を知り分けて自己の行功に誇る隙間もない。現在が生きると云ふことは、正定聚不退の信に住し、自己の業を媒介として念々に報恩の行を誓むこと以外にあらうか。「信の上は明日のことを今日せ

よ」と云ふ如し上人の誠しめは〔御一代開書〕この間の消息を端的に表はすものではなからうか。行業論が往生論と離れば獨善に陥ち、往生論が行業論を伴はねば夢論にすぎない。宗教は未來を本質とする故に倫理の事は第二義になると云ふ如き考へ方は、もしそれが外から云はれるならば宗教を知らぬ人であり、内から云はれるならば責を免れるの徒、自ら不信を告白するものと評する他ない。業務なきものに念佛はわからず、念佛するものに日常の業務がいかに豊かなるものとなるかは上に屢々云つた。

もとより法然上人に於て助正眞假の論が教行信證化卷に於けるほど精細に組織されたと云ふのではない。併しもし右の如く理解しないならば、三輩章は無意味ではないか。更に第五利益章には念佛に約して三輩を分別すると云ふ一節があり、第九四修章にはわざわざ三經にない作業の問題を往生禮讚と西方要決とによつて取上げ、第十一讚歎章には九品配當の論があり、第十二念佛附屬章には詳細な定散論が展開され、これらの諸章節、もし稱名正定業の一端に止まるならば、既に廢すべく結論されたものを再び取上げることになり、消釋の途がないであらう。眞宗の末註には多く、解釋に困る箇所毎に眞假の判を持出し、元祖の當時は尙時機未熟の故に行々相對して誘引の法を説かれたなどと通げるのであるが、元祖法然と高祖親鸞と幾何の時代の隔りがあるであらうか。愚痴の法然房と名告る上人が方便を使つたりしたであらうか。「本願の念佛に助けは無用なり、助けますほどの人は極樂の邊地に生る。」〔和語燈五〕と云ひえた上人に、眞假の分別がなかつたであらうか。「一念一無上十念十無上」と云ひ〔第五利益章〕本願の「乃至」に一瞬が一身に働き出る姿を見た〔第三本願章末尾〕上人が、助正の正體を知らなかつたであらうか。我々はむしろ選擇集こそ化土卷の指南であつたことを、その引文配列の次第からでも察知しうるのではないかと考へる。親鸞聖人が、先師歿後數十年を経て尙眼前にゐますが如く、師恩に隨喜渴仰する美しい心情は、本典は云ふまでもなく和讃・消息・

遺語等諸所に明らかなことである。誠に名號獨用の體達者にして始めて現在に生きることが出来る。現在が固定した安逸でなく、或は不安なる動搖でなく、懺謝と希望に充ちてよく平生の瑣事にも全力を傾けうることは、佛が全く自己の外から來るとき、即ち念佛が純粹に不廻向の行なるときではなからうか。もしそれがいささかも自己のものとして汚されるならば、信の現在は形式化し過去化して、何事を爲すにも不安と不満を遣れることが出来ないであらう。

行爲と云へば併し單なる現在ではないであらう。何事をか爲さんとするとき我々は必ずうしろを振り返つてゐる。東亞の新天地を打建てやうと決意すると同時に、我々は三千年の歴史を振り返るのである。これは一大事に限らない。眞に行爲と名づけうるものには進むことと退くことが一つと云ふ面がなければならぬ。過去と未來とが現在に於て連續する面がなければならぬ。過去は罪業の連鎖である。而もその底に既に未來の光がさし込んでゐたことを我々は知る。時間的過程が同時に空間的段階の意味を荷ふとも云へるであらう。我々は既に、この方向を示されてゐたのだと云ふ自覺である。それを蔽ひ隠したのは我々自身の罪責であると知るときに懺謝がある。單に過ぎ去つたものと云ふものとか云ふのではなく、逆に過去こそ現在を支へ、これを盛り上げてゆく大きな力を持つてゐたのだと知る。罪こそ救ひの條件であつたと知る。過去は或意味で未來ですらありうるのである。行爲に於て我々は過去を讃歎するとともに幸多き未來を豫感する。信とか現在とか呼ばれるものには常にこのやうな内容があるのであらう。眞に瞬間であるものが時間を生むのである。過去を失つた現在には未來を失つたそれと同じく影なき形に過ぎない。そこから生れるものありとすればせいぜい倫理的虚無に過ぎぬ。確かに我々は歴史を見失つた如き民族から新しい力を感得することは出来ないであらう。

現在の信から、云ひかへれば十八願から、十九・二十の兩願を振返るときにも、同様のことが云へるのではなからうか。

致行信證によれば、十九願は修諸功德の方便の願である。諸の功德を修めよと命ぜられる立場である。それは、我々の自己が功德を修めうると自恃するに對して起る。普通の倫理學はかかる立場であらう。然るに唯修めうると自恃する限り、果してどこまでその行が成じうるかは自己によつては分らない。かくしてその行は無限に進みゆくか（歴却迂廻）或は何ものかによつて證あかしされねばならぬ。（臨終來迎）ただ無限に進むことの不安は云ふまでもなく、來迎があるかないか臨終まで待たねば分らないと云ふ不安は口にも云へぬものがあらう。十九願に止まる限り、我々の信はむしろ不安の二字に盡きる。我々の自己が眞面目であればあるほど不安も大きいのである。曾て法然上人の他力念佛を誹謗した明恵上人の行狀のうちに、どこか慄慄の蔽ひがたきものがあるのは見遁せないであらう。十九願によつて我々が知りうることは、功德を修せよと云ふ命令に對して答へ得ぬ自己であつた、と云ふことである。この願によつて我々は自己の虚假を顯はしたのである。この願を現在のものとして受けず、右の如く過去のものとして振返るとき、それは方便の願と呼ばれる。方便とは眞實への方便である。即ち自己の意慾から見る立場が佛の智慧から見る立場へ轉じたのである。十九願あるが故に我々は自己の虚假を知ることが出來た。この命令がなければ自己は單なる自己の内に眠つてしまつたであらう。過去の罪業の中に既に未來の光がさしてゐたと知らしめることが、方便の意味でなければならぬ。この時修諸功德は單に無意味な過去ではなく、逆に現在の信を與へ、それを推し動かす力であればならぬ。たとひ虚假にしる少分にもしろ、我々も曾て善を爲した、爲さうとした、そこに既に慈悲の照育があつた筈である、と云ふ自覺なくしては、現在の信も生きて働くものとは云へないであらう。否、今日今時佛の名を聞

きたたのは實に世々生々の佛恩でなければならぬ。今聞く偶然性と永劫に育てられて來た必然性とは矛盾するものでなく、この偶然―必然性。必然―偶然性の相即に於てこそ現在の信は生きて、未來成佛の確信とまでなる。恰もそれは現在の行爲が歴史を荷ふとともに希望に生きるものであつたことと同然ではなからうか。むしろ行爲における確信の最後の據り處はかかる絶対他者の廻施を知る信の事實にあるのではなからうか。自己が單に自己に於てある限り一分の惡も世界を破壊する根源であるに反し、自己がただ佛に於てあるときは一分の善が世界を救ふ意味をすら荷ひうるであらう。一念一無上とはかかる立場に於てのみ云へる。勞苦は却つて歡びとなり、罪業すらが佛縁となる。ここに如何なる事も必ず成ると云ふ確信がある。間違ひを怖れぬ剛毅がある。そして眞の理想と云ふこともかかるものでなければならぬ。

親鸞聖人が、十九願に對して「假令の誓願良に由ある哉」と歎じ、二十願に就いても「果遂の誓ひ良に由ある哉」と讚め或は「爰に久しく願海に入りて深く佛恩を知れり、乃至彌々斯を喜愛し特に斯を頂戴す」と、凡てを深き宿縁として慶ぶ心を、右の如く相承することは出來ないであらうか。信心の智慧とは、單に低きを捨てるのではなく、凡ゆるものを生かし動かす原理でなければならぬ。十九願・二十願は、そのままでは自己を義とするが故に不_レ佛智_一の立場、疑城胎宮の假門に過ぎないが、その底に却つて遠く久しき宿縁を思ふとき、みなみな慈悲でないものはない。「眞實心中に作したまひし」ものでないものはない。故にこれを受けて「須ひる我々の行は、單に命令に従ふと云ふ一面に限られず、況んや生佛一體の論理などに收まつてをれる道理はない。法然上人は、もし魚食ふもの往生とならば鶴こそ往生せんすれ、魚食はぬもの往生とならば猿こそ往生せん」と云はれた由であるが、我々には自己を義とする如何なる根據もない。確かに我々の自己は何時何事を任出かずかわからない。然るに却つてこの虚假こそ休みなく信を突

き動かす動因であり、常に佛の名を介して我々は最も充實した業務を営むことが出来るのであらう。不安はむしろ信心の智慧が停滞するところ、自己が自己を飾るところにある。懺悔と報恩が一切時に於て正定業の念佛そのものの働く相でなければならぬ。

〔了〕