

鎌倉期淨土教の時間論的展開

— 一遍の當體の念佛について —

河野憲善

西譽聖聰の「淨土三國佛祖傳集」に依れば、法然門下の諸流を擧げ、聖光の鎮西義、證空の西山義のみを主流とし、他の十五流を私流としてゐる。この私流の中に幸西の一念義、隆寛の多念義、覺明の九品義、親鸞の一向義、一遍の遊行義があることは言ふ迄もない。この私流といふ貶稱は鎮西義からする一方的な固執でもあらうが、亦、親鸞門下が一向衆、一遍門下が時衆といふ衆の字を共通に冠して出發した特異な教團組織を有つた事も否定されない。一遍智眞は西山證空の高足聖達(一)の弟子であり、法然からすれば四代の法孫に當る。常に「我が化導は一期ばかりぞ」と言ひ、正應二年兵庫の地に没するに當つて「一代の聖教みなつきて南無阿彌陀佛になりはてぬ」と言つて所持の書籍等を手づから焼き棄てた事を傳へてゐる。固より立教開宗の意志もなく、宗名を宣布した史實も認められない。彼が善導の言に従つて、門弟を時衆と呼んだ事が、後何時の程か、時衆といふ宗名に化して了つたのであり、時衆といふ宗名は一遍は固より初期時衆の人達の知らないものである。念佛衆を時衆と呼んだのは善導一遍のみではない、親鸞もこの稱呼を用ゐたことは、正信偈に明かな事である。

特異な教團組織を有つた事から、従つて西山鎮西兩派とも別な系統となり、必要に迫られて宣布された宗名は、時衆ではなくて、眞宗であつた事である。この事は從來餘り人々の注目する所とならないが、智蓮(遊行二)の「眞宗要

法記」は、眞宗を固有名詞として用ゐてゐる事は疑ない。然もその内容において當宗立宗の語を用ゐ、又時衆と書いて決して時宗としてゐない事である。而して、眞宗といふ名目は、實は更に早く、六條緣起及び三祖智得の知心修要記、三心料簡義に出てゐる。六條緣起は一遍の弟子聖戒の筆録する所であるから、或は一遍に、この語があつたかと思はれるが、不明である。智得亦一遍の弟子である。

親鸞自身が淨土眞宗と宣した事は言ふ迄もなく、鎮西の一部が淨土眞宗と名乗つた事も周知の事實である。蓋し、眞宗の語は善導の散善義に「眞宗巨遇淨土之要難逢」とあり、亦法照の五會法事讚に「念佛成佛是眞宗」とあり、親鸞はこれを教行信證行卷に引用してゐる。親鸞が淨土眞宗を果して固有名詞としてのみ用ゐたかどうかも疑問であらうし、一遍門下も、初期には眞宗を自己の教團を指して用ゐたかどうか、斷言する事は出来ない。要するに、善導流の念佛一門は、平等に眞宗若しくは淨土眞宗と稱する權能を有ち得た譯である。

- (一) 一遍聖繪(六條緣起) 第十一
- (二) 同、及び諸證門人傳説一〇六
- (三) 善導、玄義分、十四行偈
- (四) 藤原軒日録に時宗とあるのを最古とするか、然し固定したのはずつと後であらう。智蓮の没年は永正十年(三三三)であるからこの頃は未だ時宗の宗名は一般にはなかつたと見ねばならぬ。但し日録はこの年に先行する。
- (五) 一遍理繪第一、「淨土の教門を學し眞宗の奥義をうけ給ひ」。同、第二、「眞宗の目決をさづけ」。知心修要記「忽聞眞宗要法」。三心料簡義「不知眞宗實義」。

二

一般に淨土教理史における、法然門下の發展過程において、一遍の思想教學が重視される事は少い。一遍自身に、
鎌倉期淨土教の時間論的發展

自己の立場を闡明する教學上の著述がなかつた事と、徳川初期一宗を潰滅せしめた所謂佐竹騷動が、頗に教團と教學を萎縮せしめた事に縁由してゐる。その故に、徳川期における他宗の教學伸張期に、著しい發展擴充を見なかつたのも止むを得ない。或る意味において一遍は鎌倉期淨土教のみならず、日本教學史上の盲點をなすと言へるのではあるまいか。

一遍の思想教學を知る資料は、彼の歿後編纂された一遍聖繪（六條緣起）と法孫宗俊に依つて編纂された一遍上人緣起（繪詞傳）に指を屈せねばならぬが、この外に播州法語集と一遍上人語録を傳へてゐる。後二者は遺文遺説を纏めたものとして、簡便なものであり、語録は前三者に出ずるものゝ集成と見られる。今日傳へられるものゝ開版は寶曆十三年である。私は便宜のために、専ら資料を語録に仰いで、彼の珠玉の言を探索し彼の教學上の立場を論ずる事とする。

先づ、結論を先に言へば、一遍の眞の學的立場を構成するものは、當體の念佛の實踐哲學であり、その骨子となるものは大乘時聞論に裏付けられた淨土教の、鎌倉期最後期の展開であつたといふにある。今日迄、時宗々學においても、當體の念佛が時聞論的な意味に解せられた事はない。然し、名號の當體、機法一體の只今を時聞論的に解しない事が果して可能であらうか。

先づ疑問に思ふ事は、一遍の念佛、一遍の道號の字義についてである。六條緣起第三に次の文がある。

〔聖達〕上人『いかに十念をばすゝめずして、一遍をばすゝめ給ふぞ』と云ひ給ひければ、十一不二（十劫即一念）の領解のおもむき、くはしくのべ給ふに、感歎し給ひて『さらば我は百遍うけむ』とて百遍うけ給ひけり。』

これは、建治二年、一遍が舊師聖達を訪ね、師資相携へて風呂に入つた時の問答である。聖達が百遍を言つたのは、誤解か若しくは諧謔と思はれるが、一遍の念佛が一念十念に相對するものであり、誤てば百遍ともなる事がわかる。親鸞は、歎異鈔に「父母の孝養のためとて、一遍にても、念佛まふしたること、いまださふらはず」と言つてゐる。

る。この一遍の字義なくして、一遍は、果して一遍の念佛と言ひ、一遍を僧名となし得たであらうか。一念十念に相對するひとたびの念佛が有つ歴史的意味を私は重視するものであり、それが日本教學史において、忽諸になつてゐる事を遺憾に思ふのである。

(二) 佐竹騒動がどの程度のものであつたか、詳になし得ないが、秋田龍泉寺文書に依つて、俄かにその片鱗を窺うことが出来る。要するに三十二代宗主普光が水戸佐竹氏の出であつた爲、宗主を擁して、佐竹の徒黨が徳川將軍に發砲したといふのである。この事に依つて門末が急遽轉宗したのは事實であり、爾後衰運の一端をたどつてゐる。

三

一遍智眞は(一)「おほよそ佛法は當體の一念の外には談ぜざるなり、三世すなはち一念なり」(語録、門人傳説五二、番號は岩波文庫本に從ふ、以下同じ)と言つた。曾つて、この法語を、當體の念佛論の基礎的立場と見たものはない、この法語こそ、一遍の思想教學の根柢を詮表して餘りあるものと思ふ。こゝに、念(citta)とは聲の義でもなければ意念の念でもなく、微小の時間(citta-kṣana)を言ひ、曇鸞が論註卷下にいふ無前無後の一念と解してよい。一遍に依つて把握せられた大乘佛教は、その全貌を、三世即一念、當體の現在の視點に立つて、その歸趨が求められたと解する事が出来る。従つて、この大乘時間論の哲學的宗教的構造が刻明に把握されなくては、彼の淨土思想を明かにする事が出来ないのみならず、法然歿後における淨土教學史の發展段階における彼の正しい位置を跡づける事は出来ない。蓋し、時間に對する大乘佛教の正しい考へ方が、思はざる方向に誤られてゐるか、亦是宗教的思索の基底に存せねばならぬ正しい時間觀念が、往々、常識的立場に止まつて、徒らに傳統的口説のまゝに概念化されてゐるのを見受ける。絕對眞實者は、言ふ迄もなく、超時間的に、即ち永劫の時の相の下に(sub specie aeternitatis)、非概念の域に把握され、身觸實證されなければならぬ。

佛教は、その孰れの教派を問はず、三世を説き、三世因果の宿命的必然を明かすといふ。こゝにも行爲的主體性の課題としての業思想の、一面の眞理の含まれてゐる事をも認めなければならぬ。三世を貫流する主體的業なくして、佛教倫理學は成立せぬ事も、同時に認めなければならぬが、大乘の時間論は、正しくは三世の水平化にあるのではなく、部派佛教における大衆部におけるが如く、三世を現在に能統一する立場、即ち過去未來は無體にして、現在が永遠の原子となる、かゝる優越的現在が「永遠の今」として把握されねばならぬ。周知の如く、上座部 (Thera-vāda) が「三世實有、法體恒有」を主張したのに對して、大衆部 (Mahāsamāyika) は「現在有體、過去無體」と説いた。上座部の見解は三世を素朴的に平面的に三分してゐる。これに對して大衆部の時間論は、諸法——一切のものから——は過去と未來には體性はなく、現在にのみ存在すると言ふ。この事は現在の「刹那」が過去と未來を含み、過去を背負ひ未來をその内に孕む、不斷の流動としての今に外ならなく、固より對象意識に依つたものではない。大衆部の末派には、明かに、法の假名無實體を宣言したものが存するから、現在に有體であるといふのは對象的實在と見るのは誤であらう。こゝに誤解を生じてならぬ事は、大乘であらうと小乗であらうと、佛教の時間論はその基調において「時無別體、依法而立」と言ひ、時そのものゝ固定的實在を認めず、ものゝ作用の状態に依つて、時間が存在するのであらねばならぬ。若し時に獨立の存在を與へるならば時論外道又は時計論師と言つて、佛教とは謂はない。従つて上座部にせよ、大衆部にせよ、三世そのものゝ實在を論じたものでない事は言ふ迄もなく、共に、實體のない時間の洞察ではあるが、上座部の見方は時間の外に自己を抽象して、對象論理的に眺めてゐる。大衆部の立場はこれとは異り、自らが働く自己として、内的現在を把えた點において時間論としては卓越してゐる。この大衆部が大乘佛教の母胎をなした事は、一般に認められてゐる事であつて、従つて大衆部の時間構造こそ大乘佛教を一貫する時間論であると言ひ得る。

尙ほ、中觀派においては、中論觀時品第十九に、過現未の三時の不可得空なる事を、否定辯證してゐる。三時は要

するに思惟概念の措定であり、施設 (prajñapti) であつて、羅什が假名と譯するものである。瑜伽行派においては種子會當の三世を立て、種子會當の義を以つて過去を假立し、種子會當の義に依つて未來を假立する。無始以來第八識は剎那々に生滅し、諸法の薰習を受け、常でもなく斷でもない。唯識三十頌に「恒轉如暴流」とあるのは、この非常非斷の喩顯であり、不連續の連續を言ひ表したものに外ならぬ。更に華嚴學には、十世隔法異成門の論理がある。三世に各、三世を立て、九世となし、それを現在一剎那の一念に統攝する。九世相即相入して一念となり、一念といふと雖も九世歷然として重々無盡の緣起性を顯す。天臺學における一念三千の體系は餘りにも有名であらう。介爾陰妄の一念と言ひ、介爾とは微弱、陰妄とは五陰中の識陰、その迷妄なるを指してゐる。介爾の現在一剎那心に三千の諸法を攝すと言ふのである。殊に理事不二、内外一如といひ、日常心の當體に三千三諦を觀念修習せしめるのが、その實踐規定である。蓋し、鎌倉佛教の大成者は殆ど天臺家の出であり、一遍自身も天臺家に剃度修學してゐるから、彼の時間論の基底には、必ずや天臺教學が脈うつてゐたに違ひないと思はれる。他に眞言宗の時間論もあれば、禪宗の見方も恐らく卓拔であらう。今はその研鑽が主題ではないから、その繁を避ける事とする。

さて、一遍には、他に「三世截斷の名號」といふ語もある。彌陀名號の利劔は、三世を一刀兩斷し盡して餘す所がないと言ふ意味であり、大悲本願は過現未來を超克する超時間的立場において、具體的實存を有つといふ言論に外ならぬ。實に一遍は、善導法然證空一系の淨土思想と大乘時間論を綜合統一する立場に立つたといふ事が出来る。かゝる綜合的立脚點は、歴史的必然性の故に、亦大乘佛教の本質規定の故に、完結せねばならぬ二つの思想の流れが、如實體驗として辯證的躍進をした念佛一門の大乘の再構成と考へられる。これを釀成せしめたものは「念々不捨者」の師訓と法然滅後における一念多念の紛糾である。

(一) 播州法語集もほゞ同文、「おほよそ」が「凡」、「三世」の上に「故に」あり、安永五年版。

(二) 宇井伯壽、佛教思想研究、四六三頁。

(三) 時 (Time) 佛羅 (Flore) を宇宙創造の原理とする事は、既に阿闍婆吠陀に現れ、その頌に「心も呼吸も名も時によりて定めらる、時至る時凡ての有情觀喜す」(一九、五三)とある。マイトラヤナウバニシヤドはこれを探り、又耆那教勝論學派及び正理學派では時間を明かに實體視し、繼續を性とし、同時速速等知らしめる原因としてある。中國に入つて誤つて大黒天となり、我が國の俗信の對象となつた。時論外道を外道小乘涅槃論は二十外道の第十七に配してゐる。

(四) 羽溪了論、國譯一切經、中觀部一、一二四頁。

(五) 智嚴、一乘十玄門。法藏、華嚴五教章卷中。同、華嚴經探玄記卷一、等。

(六) 播州法語集は「三世裁斷の名號」とす。意味は變らないが、一遍はかう言つたのかも知れぬ。播州問答はこれを「三世常住名號」と漢譯してゐるが名譯とは言へぬ。後者は貞享四年版。

四

聖一遍は、何が故に「三世すなはち一念なり」、亦「三世裁斷の名號」と言つたかゞ課題となる。

彼の念佛一門は、法然證空聖達と傳燈相續して、西山義の法系の中に彼獨自の地歩を占めたものであり、思想と概念において西山義の風格を留めるのも自然の數である。鎮西の諸行往生及び他力助緣說から見れば、寧ろ親鸞に近い。捨聖歸淨の上に建設された彼の念佛は、いづれかと言へば、念佛爲本であり、念佛爲先ではあるが、單なる音響的稱名を是とするものではない。こゝに念佛ならざる念佛の存する餘地が存し、

「我みづから念佛すれども南無阿彌陀佛ならぬ事あり、我が體の念を本として念佛するは、これ妄念を念佛とおもへばなり」(七一)

と言つてゐる。念佛は我が體の念の念佛であつてはならぬ。それは自力の計度であり、妄念そのものであるといふ。如何なる念佛も念佛であり得る理由はない。本願業力に貫かれざる名號は、自力のはからひでしかない。自ならざるものゝ念佛、絶對他者の名號は、その故に純他力でなければならぬし、亦純他力である爲には一分の自力の機

情、計度分別が残つてゐてもならぬ。自なるものを徹底的に捨離し、純他力、他力全一となる所に本願成就の救済があり證得がある。純他力であるが故に、名號そのものは、全く機の三業を離れる。即ち自力の身口意を離れてゐる。これを離三業の念佛といひ、一遍も西山の教系を稟けて「三業の外の念佛に同す」(一〇八)と言つてゐる。即ち「義にもよらず、心にもよらず、詞にもよらず」(八三)とも説き、亦法照の五會法事讃を引いて「念即無念、聲即無聲」(四五)と釋してゐる。念佛は自なるものゝ機功、はたらきではないのである。従つて、

「既に念佛申すも佛の護念力なり。臨終正念なるも佛の加祐力なり。往生においては一切の功能皆もて佛力法力なり」(七八)

と。念佛は自唱ではなく、總ての功能、働き、力は唯これ佛力法力の致す所であつて、底下無善の機根には往生の因もなければ力もない。「心品のさばかり有るべからず。此の心はよき時もあしき時も迷なる故に、出離の要とはならず」(八五)とは、彼の不動の信念であつた。

彼においては、他力は自力に矛盾對立する淨土門通途の教判に示される他力であると共に、これを否定媒介する更に高い他力、絶對他力を高調してゐる。「自力他力は初門の事なり」(一八)と言ひ、「迷悟機法を絶し、自力他力のうせたるを、不可思議の名號ともいふなり」(四九)と斷じてゐる。自他の分別が計度はからひに終る事を叱咤してゐるのであり、「聖道淨土の二門を能く々分別すべきものなり」(一)と教へつゝも「自力他力を分別してわが體を有たせて、われ他力にすがりて往生すべしと、云々。此の義しからず」(一八)と教へ、思惟計量の域の未だ宗教的價値、聖なる體驗に遠い事を説いてゐる。げに、思惟概念と大乘至極の證得とは峻別しなければならぬ。大乘とは文學學的客觀價値であるよりも、思想するもの信仰するものゝ內的行爲に自證される超越的體驗であらねばならぬ。一遍は自他の所分別を、窮極において、斥けた許りでなく、念佛の下地も機の信不信をさへ退けた。

「念佛の下地をつくる事なかれ。總じて、行ずる風情も往生せず、聲の風情も往生せず、身の振舞も往生せず、心

のもちやうも往生せず。たゞ南無阿彌陀佛が往生するなり。」(六九)

とある。念佛の仕方、聲の有り方は往生とは關係のない事である。従つて「名號の所には一念十念といふ數はなきなり」(五一)といふ、一念十念を否定媒介する抑へ難き辯證がある。亦、決して高唱念佛を肯定したのでもなければ、多念の數を是認したのでもない。聲のみならず機情に出するものは、何もかも捨ててこそ、他力の弘願が全現する事を力説してゐる。こゝに一遍の捨ててこそその宗教的恭謙があり、何もかも衆生の側の領解も憶念も信不信も打ち捨て、願船に乗託するのである。彼自身「本願に任せて念佛したまふべし。念佛は安心して申すも、安心せずして申すも、他力超世の本願にたがふ事なし。」(消息法語)と言ひ、自なるものゝ安心、心地のはからひを強く否定してゐる。無安心の安心とは一遍獨自の面目であり、機の安心、計校に依つて、超世の本願を補正する事を諷めてゐる。實に、機を絶對否定するその否定辯證に一遍教學の全面目があると言へる。

彼は弘願隨順一途に、

「深心の釋に『佛の捨てしめ給ふものをば即ち捨てよ』といへる。佛といふは彌陀なり。捨てよといふは自力我執なり。『佛の行ぜしめ給ふものをば即ち行ぜよ』といへる。行とは名號なり。」(一九)

と述べてゐる。これは善導の散善義の釋であり、この釋が一遍教學の指導原理をなすものであり、彼の捨ててこそその宗教的實踐は、西山を媒介する事に依つて、こゝにその淵源を有してゐる。尙ほ西山の三心釋と一遍の三心釋を比較對照するならば思ひ半ばに過ぎるものがあるであらう。兩聖の三心釋こそは機の功を捨つる事を刻明に力説するものであり、弘願の攝取には機の功即ち心地の工夫は要らないのである。この點一遍は師承を忠實に守つてゐると言ひ得る。然しながら、彼が巧に用ゐる否定辯證は終に三心領解をも紛碎した。「領解すといふは領解すべき法にあらずと意得るなり」(四七)と、領解は肯定され同時に否定される。六識凡情を以つて思量すべき法ではないとは、彼自身斷つてゐる。こゝに一遍教學は、自ら二律背反に陥る。三心も領解も安心も信心も、一念も十念も即便往生も當得往

生も肯定され同時に否定される。三心はないのではない、「自力の行は憍慢おほければ、三心をおこせとすゝむるなり」(二一)と示され、明かに肯定せられてゐる。善導法然一系の淨土門としては當然の事である。然し、この事が自力の機功に存する事、其縛の衆生の計度でしかない事は彼にあつては許すべからざる事であつた。そこで「三心は即施即廢して獨一の南無阿彌陀佛」(三)と彈呵してゐる。三心はそれ自らに矛盾し、矛盾的自己同一の底に、止揚されるものは獨一の名號である。この矛盾對立する措定と反措定とを否定辯證するものは、即ち當體の念佛であり、機法一體の名號である。

淨土眞宗においては、機法一體の語義は、蓮如の時、始めて移入されたものと謂はれてゐるが、一遍においては機法一體は、彼の全思想の基本網格をなすものであり、隨所にこの語を用ひてゐる。「念々不捨者といふは、南無阿彌陀佛の機法一體の功能なり」(一〇)とある。その他機法覺一體とも能歸所歸一體とも言つてゐる。亦機を離れて機を攝するとも言つてゐる。機を攝する一道は機を願海に歸入せしめる佛智のはからひであり、能所一體は能も所も絶する位であつて、唯天地朗然として法々人々の泯絶する大乘無我の眞實道である。彼は大乘佛教一般の歸結と、亦その歸結を名號の當體に見出して、次の如く表現してゐる。

「いづれの教にても、能所の絶する位に入りて生死を解脱するなり。今の名號は能所一體の法なり」(七、六七)

解脱を主目的とする聖道門、往生を至極とする淨土門、その熟れも能所主客を絶する絶對無の辯證法に、その歸結があると宣説したものであり、就中こゝに唱導されてゐる念佛は、殊に、今と述べられてゐる。鎌倉期における淨土一門の蘭菊美を競ふ展開の最後にあつて、聖一遍は稱名正因の念佛を、只今の名號と提唱し、機法一體の場を永遠の今(anime aeternum)におき、今を支點として下凡の衆生性の轉廻の可能を説いた。三世即ち一念なる永遠の今において、自なるものを徹底的に捨離する所に、大乘無我の、易行道としての實踐がある。今といふ最も具體的な直接經驗を基盤にして、自なるものを否定辯證して、そこに永恒を切り開き、絶對他者の慈悲に觸れるこそ、宗教經驗の根本

機能であり、聖なる體驗の實存する所である。彼の思想信仰に、かゝる宗教の秀れたる一典型を見ると共に、鎌倉期の殿將たる一遍が、機法一體の名號を永遠の今においた事は、瞠目に値する事ではあるまいか。今の名號とは能所一體の法なりとある。機法一體の念佛こそ只今の念佛であり、これ一遍の念佛に多ならぬ。只今の念佛こそ彌陀超世の本願に契ふ、無常火宅の衆生に許されたる眞實一路に外ならぬ。三世即ち一念の一念とは只今の念佛の所在を言ひ、名號とは今において、永遠の自己限定としての事相であり、永遠の場所の非連續の連續として、絶對他者は、瞬間を媒介して宗教的再生として全現する。一般に、永遠は無量壽 (amityus) の概念で示されてゐる。

親鸞は信心獲得の一念を言ふ、これに對するものは一遍にあつては、只今の一念であり、能所不二の名號の場としての絶對現在である。因みに、一遍は信心の他力廻向を説かなかつたが、自なるものゝ信心を否定し、施癡相即する安心の絶對辯證を説いた事は、絶對信心を肯定したものに外ならぬ。その故に三祖^(三)智得は深信の願力廻向を強調してゐる。

「眞實深信同じく自力の熱情を癡し、偏に本願名號を立て、専ら願力の廻向に依りて自意の廻向を用ゐず、故に名號即ち不廻向の體なり」(三心料簡義、原漢文)

尙ほ七祖託何は、安心領解を明かに機法相對する法にあると認め、

「始めて知んぬ、機の領解を離れて、獨り法に領解有ることを」(器料論卷中、原漢文)

と釋して、安心従つて信心は、不廻向の故に、佛力法力にある事を言つてゐる。願力廻向と同義と見てよいであらう。然し願力廻向の深信とはいへ、宗教經驗は主體的內的行爲の底に主體を否定辯證する絶對轉換がなければならぬ。他人の信仰でなくて自己の信仰である。そこに避け得られぬ絶對矛盾、即施即癡の辯證的轉換がある。

(一) 蓮如の愛讀した安心決定鈔に、機法一體とあるのが、淨土眞宗では最初であらう。その作者は不明であるが、大谷派講師惠空は、その裂注に西山家のものと見てゐる。惠空の近い祖は時業から轉宗した人であるから、その内容が一遍門下の作かと思

はしめるものがあるが、恐らく惠空の見解の如きではあるまいか。この鈔の初めに淨土眞宗とあるが、これだけでは親鸞の法系とは言へない。法然門下が一齊に眞宗と稱した事は義に言つた如くである。

(二) 播州法語集には同文と「今の名號は能所一體の法なれば、聲の中に三世をつくす不思議の法なり」との二文がある。後者は語録の六七に相當するもの。

(三) 三祖中聖智得(1261-1290) 元應二年寂。一遍弟子。著書、念佛往生綱要一卷、知心修要記一卷、三心料簡義一卷、弘願讚、稱揚讚、六道讚。

(四) 七祖宿阿訶何(1288-1354) 文和三年寂。智得弟子。著書、器朴論三卷、佛心解一卷、條々行儀法則、蔡州和傳要、他阿同行用心大綱註一卷、訶何上人御法語一卷、七代上人法語一卷。寶蓮讚、莊嚴讚、光陰讚、無上大刹讚、二尊敬讚。他に眞偽不明の禪時論がある。逸書としては東西作用鈔。

五

さて、聖一遍は永遠の今に落居して、當體の念佛を如何に説いたか、彼が言ふ能所不二の只今とは、一體如何なるものであらうか、潤飾をやめて直接語録を引用しよう。

「凡そ大乘の佛法は心の外に別の法なし。たゞし聖道は萬法一心とならひ、淨土は萬法南無阿彌陀佛と成するなり。萬法も無始本有の心徳なり。しかるに、我執の妄法におほはれて、其の體あらはれがたし。今、彼の一切衆生の心徳を願力をもて、南無阿彌陀佛と成する時、衆生の心徳は開くるなり。」(七十二)

「昔の十惡五逆ながら請け取りて、今の一念十念に滅したまふ有り、難き慈悲の本願に歸しぬれば、いよく三界六道の果報と由なくおぼえて、善惡ふたつながらもうくして、唯佛智よりはからひてあてられたる、南無阿彌陀佛ばかり所詮たるべし。」(消息法語)

「今、他力不思議の名號は自愛用の智なり。故に佛の自説ともいひ、亦隨自意ともいふなり。」(一四)
 「心行相應する一念を往生といふ。南無阿彌陀佛と唱へて後、我が心の善惡是非を論ぜず、後念の心をもちひざるを、信心決定の行者とは申すなり。只今の稱名のほかに臨終有るべからず。」(消息法語、繪詞傳二)

「當體の南無阿彌陀佛の外に前後の沙汰有るべからず。」(九三)

「有後心無後心といふことあり、當體一念の外に所期なきを無後心といふ。所詮は待心の區々なるを失ふべきなり、此の風情日々夜々の仰せなりき。」(五三)

「往生は初めの一念なり。初めの一念といふもなほ機につきていふなり。南無阿彌陀佛はもとより往生なり。往生といふは無生なり。此の法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世截斷の名號に歸入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に就きて談ずる法門なり。南無阿彌陀佛には、臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法なり。出づる息をまたざる故に、當體の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往生なり、故に回心念々生安樂と釋せり。」(五二)

「たゞ今の念佛の外に、臨終の念佛なし。臨終即ち平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取るなり。故に恒願一切臨終時と言ふなり。只今念佛申されぬ者が臨終にはえ申さぬなり。」(七八)

「まよひも一念なり、さとりも一念なり。法性の都をまよひ出でしも一念の妄心なれば、まよひを翻すも又一念なり、然れば一念に往生せずば、無量の念にも往生すべからず。」(七三)

ながき夜も夢も跡なし六の字を名のるばかりぞいまの一聲(語録和歌、聖繪九)

三世起克の名號に歸入すれば、固より三世はなく、正しくは現在の對象意識さへない。機法一體の名號を、しばらく機について一念とも只今の念佛ともいふのみである。機と法とが觸れあひ、本願弘誓に對する絶對依戀と念佛三昧とが心行相應する端的なる一點を一念といひ、この只今の一念に往生しなかつたならば無量の念にも往生する事は出

來ない。無量の念も如何なる念も、思惟範疇概念指定にあるものであり、二種深信の觸れあふ場においては、凡そ概念化して觀察されるものではないからである。機とは客觀的なる衆生性と見るよりも、十惡五逆ながらの自己内省の醜い相である。その自なるものが端的なる一念に法に逢ひ、いよ／＼三界六道の果報も由なく覺えて、衆生は衆生ながら、同時に衆生たる次元を越えて、絶對他者が全現し機の絶對轉換がある。その轉換は時間的規定を遙に越えたものであるから、無始無終の往生と述べてゐる。能所一體の只今は、圓環的連續として、絶對現在の流動となり、當體の念佛は念々の稱名となり、念々の往生となる。念々に生死交錯して念々臨終であり、假令、思惟概念に肉身の末期因縁散じて四大假和合を解く臨終を想定するも、只今念佛申されぬものが臨終には申さぬなりと喝破してゐる。げに、只今の念佛の外に臨終正念はなく、當下の一念に平生と臨終の差別のない事を、否定を肯定に代へて平生即臨終と教へてゐる。平生臨終を分つても妄分の機についての法門であると説いてゐる。

親鸞にあつては、回心は一回限りのものである事を「一向專修のひとにおいて回心といふこと、たゞひとたびあるべし」(歎異鈔)と説いてゐるが、類型を同うしながら著しく異なる點は、一遍においては念々の回心である事であり、善導の般舟讚を引いて回心念々生安樂と釋してゐる。念々の稱名は念々の往生であり、念々の名號は念々の轉廻である。念々の絶對辯證の外前後の沙汰あるべからざる事であり、曇鸞が論註上に言ふ有後心に依止してならぬ事を舉説してゐる。唯佛智よりはからひてあてられたる稱名行の不連續の連續があるのみである。かくして無始無終の往生に突入してゆくのが本義であるから、當得往生と分たぬ即便往生が往生の意義であり、只今、攝取不捨の輝かしい體驗に參徹すること、念佛即往生となるものである。更に言へば、命濁中天の命は罪業深重の故に、絶え間なき危機の上にあり、七萬尋の深さの上を游泳しつゝ將に大海に溺死しようとする、かゝる絶望が一瞬に克服されると共に、その一瞬一瞬が、機法一體の故に、一念一行がそのまゝ永遠の原子ともなり、絶對眞實者の全現ともなる。彼が「名號の位即ち往生なり」(八)と言つた所以である。唯々「念佛が念佛を申す」(六)境地であり、これ佛作佛行である。

その故に、

「南無阿彌陀佛と一度正直に歸命せし一念の後は、我も我にあらず、故に心も阿彌陀佛の御心、身の振舞も阿彌陀佛の御振舞、ことばもあみだ佛の御言なれば、生きたる命も阿彌陀佛の御命なり。」（消息法語）

とある。多くの説明を要しないであらう。「我もはや生けるに非ず、キリスト我において生けるなり。」（ガラテヤ書）とパウロが言つたのと一般、古い自なるものに死して永遠に新生する絶対轉換であり轉廻である。名號に死して名號に生きているのである。これは常没常流轉の衆生が、一擧に悲智圓滿の佛陀になつた傲慢をいふのではなく、直下承當の端的なる今の、宗教體驗の如實の告白と見なければならぬ。回心念々の宗教的實存の抑へ難い述懐であらう。

一遍には他に「唯南無阿彌陀佛の六字の外にわが身心なく、一切衆生にあまねくして名號これ一遍なり」（消息法語）と言ふ語もある。脚下の具體的今、名號の當體、名號そのものが永遠の自己限定として絶対に連るのであり、名號全一となる。一切衆生の根機は不廻向にして名號に包攝せられる故、一切衆生にあまねくして、これ一遍である。

故に、「一遍の稱名法界に遍じて前なく後なく有識の含靈みなことごとく安樂の能人無極の聖と成ずる。」（聖繪第三）とも言つてゐるが、文頭の一遍が尙ほ端的なる只今の念佛である事に注意すべきである。亦彼は能所一體の故に、有識の含靈が悉皆、佛力法力に融會せしめられる事を、融通念佛の語を用ひて説明してゐる。名號が、願力廻向の故に、一切衆生を、一味和合、包攝する意であり、自他平等に、萬人を對象とする普遍必然の救済機能を意味する。然もそれと共に、何程か、法然門下の人々に依つてなされたる、先達空也良忍を輕視する風潮を誡めたものではなからうか。

徳川期の學匠が「一遍とは唯一句の名號が法界に周遍するを名づけて一遍とす」と定義したのは必ずしも誤つてゐないが、漢文調の宗乗が専ら訓詁釋を尊しとした事こそ、寧ろ徒勞と評すべきであらう。一は理、遍は事、一は一、遍は多、一は佛、遍は衆生（法界）、一は眞諦、遍は俗諦等々樓上更に樓を架して、思はざる觀念の念に陥つて了つた。かゝる訓詁釋は一遍にはなかつたと謂つてよい。

(一) 二祖他阿眞教が、他阿上人法語卷六に、融通念佛を説明してゐる。

「夫融通念佛とまうすは、本願に歸するところの行者、三心發得の法機たるによつて、一切の衆生面々に凡夫たるの間、あひたがひに識情には自他の思ひをなして、心はへだたるといへども、願力の徳、名號の不思議によつて往生を遂ぐるくらひの領解は、各別の機情たるあひだ、本願ひとつに歸すれば、法のかたより融通して自他の行體一如なるところは、融通念佛なるゆへに、行者も三心發得すれば、融通念佛なり。」即ちこゝにいふ融通とは法のかたより即ち純他力によつて一切衆生が一味和合に包含せられる佛力の積極性を指し、その中心理念は自他平等にある。其忍の融通念佛の系譜を直接引くものではない。

他阿眞教 (1337-1316) 文保三年寂。一遍弟子。著書、奉納緣起記一卷、他阿上人法語八卷(道場制文、他阿彌陀佛同行用心大綱、往生淨土和讃、消息法語、和歌)。逸書、安食問答一卷、大鏡集(恐らく法語八卷と重複するものならんも、どの程度の重複か不明、逸書に歎へておく)。

(二) 俊風妙瑞(西山派、天明七年寂) 一遍語錄註釋。

六

最後に、一遍滅後における初期時衆の、時間論に關する注疏を若干摘記して参考に供しよう。

二祖他阿眞教

「身は芭蕉泡沫に似たり、命は電光朝露のごとし、須臾に生滅し刹那に離散す、何ぞ今の一念より外に命を遠く持てち未來を期すべき。恒願一切臨終時と心得て南無阿彌陀佛と唱へて後念の心を用ゐざる也。古人云く、寸陰可惜時不待人と此の言誠なる哉。」(繪詞傳第六)

「未來はいまだ生ぜず、過去はすでに去りぬ。今はとゞまらざれば三世不可得なりといへども、このうちにかならず死を待ち得べきあひだ、臨終はいつも只今の一念に定めて念佛すれば、相續の念佛かならず大切なるべし。」(他

阿上人法語卷第五)

三祖量阿中聖智得

「過去未來を緣するも、現在の一念なり、臨終平生を分つも、當體の一心なり。現在を去らずして、時々遷され、當體を離れずして、尅々轉ぜられ、諸法は不常不斷なり。業報宛然として事を成す。この故に一念に生ずることを得れども相續すべし、相續に時分ありと雖も稱念はいつも一聲なり。」(念佛往生綱要、原漢文)

七祖宿阿託何

「臨終平生は只一同と知るべし、其の一同と言ふは臨終とて未來にあるべきに非ず、念々即ち臨終なり、念々臨終と知つて念々稱名すれば、念々即ち往生なり。有心の方は平生となり、稱名の方は臨終なり。臨終平生一同の往生は當下に稱名する聲中にありと心得れば、行住座臥造次顛沛に稱名する即ち臨終の念佛なるべし。當體を離れて臨終も平生もあるべからず、恒願一切臨終時なれば未來に當得往生を遠く待つべからず、當體の稱名是即ち端的の急要なり。」(託何上人御法語)

言は簡結であるが、中聖智得が、最もよく祖意を傳へてゐると評することが出来よう。眞教と智得には、當體の念佛に直接關説した資料は、或はこれ以上發見する事は困難であらうが、託何には、尙ほ同巧異曲の文獻が多數存するのである。こゝに掲げた智得の祖釋を熟視したゞだけでも、一遍の念佛の眞意が奈邊にあつたかが洞察し得られるのであるまいか。

nature'. From such a viewpoint of his came out his unique interpretation of Christ and the original basic reason and significance of 'suffering' and 'despair'.

On the whole, the development of his thoughts corresponds with the situation of his own existence and his writings are, so to speak, diagnoses of his own life. Therefore, if his writings, complicated and intricated as they are, are studied correspondingly with the path of his life and with his inner situation, we shall be able to make clear the position and significance of each of his works and thus find the key to the understanding of his thoughts throughout his whole writings.

So it is the object of my article to seek to correlate Kierkegaard's life and writings. I should like to add that the above mentioned essential thoughts of Kierkegaard had already been conceived in the period before he began writing. That part, however, has been omitted in my present article.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXIII, No. 12 & Vol. XXXIV, No. 1.

The Development of the Conception of Time in the Jodo-Buddhism of the Kamakura Period: a Study of Ippen's Idea of Nembutsu in Existence and Eternity

By K. Kono

Ippen-Chishin was a disciple of the fourth generation of the great Honen, the founder of the Jodo Sect in the Kamakura period. Ippen is more popularly believed to be the founder of the Ji-shu Sect, but this particular sect derives its name from the word Jishu (meaning 'people who pray' according to the phraseology of Zendo, a Chinese Buddhist priest in the 7th century) with which nomenclature Ippen used to call his disciples. Thus Ippen cannot strictly be called the founder of a new sect, but it is an indubitable fact that he had a system of doctrines of his own: so we must call it an injustice to this great thinker that the Japanese students of Buddhism have in

the past paid so little attention to him.

Buddhist thinkers, in their strictly metaphysical speculation, do not recognize 'time' as a sort of substance. In their theory of time they do not adapt the categorical classification of past, present and future, but maintain that the 'present' is the supreme essence of time which involves eternity in itself. In other words, theirs is an idea of the 'absolute present'. Now Ippen's doctrine coordinated this Buddhistic theory of time and the idea of 'Nembutsu' derived from Zendo. This Ippen came to preach the doctrine of 'Nembutsu in existence' under the influence of Seizan, the immediate successor of Honen.

The most real religious experience must be sought in the realities of the present moment. The idea of eternity does not refer to the interminable sequence of time, but to a world transcending human proposition at the present moment. In Ippen's conception the 'Nembutsu' transcends any idea of time and quantity; he maintains that the true 'Nembutsu' is 'Nembutsu in existence'. The idea of 'Salvation in Real Existence' or 'Indivisibility of Life and Death' can be found as early as in the doctrines of Seizan. Ippen's contribution to the development of this particular train of thoughts lies in his introduction of the idea of the Absolute Present. The idea of 'incessant and interminable repetition of prayers' was crystalized into that of 'continuity of discontinuity of the absolute present'. With him both Prayer and Conversion take place in the absolute present, and Rebirth in the Land of Eternal Happiness (Jodo) should be found in the grace of Buddha at the absolute present, since every moment is absolutely turned into eternity. "My self is not my own self; my heart is Buddha's heart," Ippen declared.

After Ippen's death, his doctrine was upheld, in turn, by Shinkyō and Chitoku, and their expositions of their master's doctrine are worthy of note. Especially Chitoku's work on the subject expounds Ippen's ideas most faithfully. The similar works by Takugi are also still abundantly preserved.