

種の法身まします、ひとつには法性法身と申す、ふたつには方便法身と申す。法性法身と申すは、いろもなし、かたちもまします、しかればこゝろもよばず、ことばもたへたり。この一如より形をあらはして、方便法身と申す、そのおすがたに、法藏比丘と名のりたまひて、不思議の四十八の大願を、おこしあらはしたまふなり。この誓願の中に、光明無量の本願、壽命無量の弘誓を本として、あらはれたまへる御かたちを世親菩薩は盡十方無碍光如來となづけたてまつりたまへり。乃至盡十方無碍光如來と申すひかりの御形にて、色もまします、形もまします、即ち法性法身に同じくして、無明の闇をはらひ、惡業にさへられず、この故に無量光と申すなり、しかれば阿彌陀佛は光明なり、光明は知慧のかたちなりと知るべし。云云

これは唯信鈔文意の中にある御文である、この文面から見ればさきにもいふ如く、まさしく上人の阿彌陀佛論であり、または佛身觀であるといへる。また見

やうによりては眞宗の阿彌陀佛がたゞ、一如法性の汎神的内在でありて衆生救済の本尊でないかのやうな疑も起るやうな文勢の所も見えるのである。しかし私の見方或は無理かも知れないが、この御文を以て上人の宇宙觀と見たいのである、それは文の中に實相といひ、眞如といひ、法性といひ、一如といはれた語は、通常佛教上に用ゐる意味とは少し違つて、上人にあつては、まさしく阿彌陀佛の本徳を讃歎された歎美の辭と見たいのである。くはしくいへば、一如といひ、法性といはれたのは、哲學上の本體または實在といった意味ではなく、全く阿彌陀佛の異名だと考へたいのである。

汎神觀からいへば、塵は塵のまんに内在の神であるといふのであらうけれども、上人の宇宙觀は、一微塵は、矢張當相一微塵であると思ふ。唯その一微塵の中にも、阿彌陀佛の大慈悲は秘められて居る、その秘められ、充滿された

大慈悲を自覺する時、そこに生佛不二の世界が開かれるといふ。生佛不二の世界とは、吾等の信仰の世界の内的意義を讚美したのであつて、凡夫がそのまゝ佛であるといふのではない、眞實信心の行者は、信そのものゝ内具の意味から如來とひとしといはれたのでないか。

そこで「この如來は微塵世佛にみちまします、すなはち一切羣生海の心にみちたまへり。草木國土悉成佛すと説けり」といはれた言ばの奥には、一切の萬有は悉皆一如法性の法身から展開されたといふ幽意がありはしないかと思はれる、もしさうならば此の前半の文勢の底には、上人の宇宙開展の意を想像したのである。しかし、一如からの展開ではあつても、吾れらの世界は感覺の世界、意識の世界であつて、勿論、彌陀佛の超感覺の世界超意識の世界とは、別個の存在であることを失念してはならないのである。

況神觀の世界觀は、宇宙即ち神であり、萬有また内在の神である、従つて神は非人格的である。今親鸞の彌陀佛は宇宙即ち佛ではなく、宇宙の眞諦に體達した報身佛であつた。報身佛とは、一如の理體から形をあらはした救濟の事佛であつて、その救濟の誓願に報ひられた人格であると説かれて居る。

しかし、人格的佛といふ文字に拘泥して、私達の不完全な不圓滿な人間の人格を中心として、佛の人格そのものを考へることは、少し無理な考へ方である。人格とは、いふまでもなく理性的、道德的の意思と思考と活動とになづけたものとしても、佛の意志、思考を人間のそれの如く考へ、そうしてその内的生活を識了し、かつ定義するやうなことは、上人からいへばそれは勿論人間の小さい計らひであり、我見であるといはれるのである。それはたとへば小さい蟲けらのやうなものが、人間の全體を知らうとすると同じなものである。別の語ばといへば、それは有限の世界から無限の世界を想像するにすぎないものだとい

へる。

すでに釋尊は大無量壽經に彌陀佛の偉大な意思を説いて、たとひ身を諸の苦毒の中に止くとも、我行精進にして、忍で終に悔ひざらんともいつて居る。またほかにも、

我れ無上正覺の心を起せり、願くば佛、我がために廣く經法を宣べ給へ。我れ當さに修行して、佛國の清淨莊嚴無量の妙土を攝取すべし。我をして世に於て速かに正覺を成じ、諸の生死勤苦の本を抜かしめたまへ。願くは我れ作佛して聖法王に齊しからん、生死を過度して、解脱せざるなけん。布施調意、戒忍、精進、是くの如きの三昧は智慧を上とす。吾誓つて佛とならん、普く此の願を行じて、一切の恐懼に大安を作さん。乃至、一切斯等の諸佛を供養せんよりは、如かず、道を求めて、堅正にして卻かんにはと。

(112)

上人は教行信證にこれを敷演して、

「彼の阿彌陀佛因中に、菩薩の行を行じたまひしとき、一念一刹那も三業の所修、皆是れ眞實心中に作したまひしにより、凡そ施したまふ所、趣求を爲す、皆亦眞實なりといひ、或はまた、佛意測り難し、然も竊かに斯心を推すに一切羣生海、無始より以來、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし、虛假諂偽にして眞實の心なし。是を以て如來一切苦惱の衆生海を悲憫して、不思議兆載永劫に於て、菩薩の行を行じたまひし時、一念一刹那も清淨ならざるなく、眞實ならざるなし。如來清淨の眞心を以て、圓融無礙不可思議不可稱不可説の至徳を成就す」

(193)

とも讚歎して居る。そうして次に大經の「欲覺、瞋覺、害覺を起さず、色聲香味の法に着せず、忍力成就して、衆苦を計らず、勇猛精進にして、志願倦むことなし」といふ文を引證して法藏の大意をあらはして居る。

されば彌陀佛は報身の人格でありて、しかも超個の人格である或は靈格といふ方がよいかも知れない。人格とは前にもいつた如く、意志と理想とか全體の上にも動らいて、そこに統一ある中心生命を指したものだともいへやう。佛の超人格といつても、個人的人格を排去したものではない、むしろ個人的人格をそれに包容し、統攝して居る大人格である。それは彌陀佛は十方衆生の苦惱を内容として、それを救はんがための成佛なれば、その成佛の内面には一切衆生の個人人格がそれに統攝されてると見なければならぬ。世界的人格者の生活には、世界が中心となりて居り、人類が包容されてあり、すべての生命が統一されてあると同一の理由である。

我れの主觀の上に宇宙を發見しやうとしなかつた上人は、そんならば我れはどこから流轉してきたか、また我れの迷界はいかにしてできたか、それは「生

「死輪轉の家に還來することは、決するに疑情を以て所止とす」といはれたとはり、それは無明の惑業の流轉であり、佛智疑惑の輪轉であるとせられたのではないか。疑情とは佛の本願の不信であり、不了佛智である、根本的にいへば、則ち我れらの世界は純然たる迷界である、その迷界は、無明と惑業とが第一の因由である。それに加ふるに更らに佛智不信の一原理を加へられた所に上人の宗教の特色が示されて居るでないか。且つ、これを逆に考へれば不信の世界から、了信佛智の世界に轉入すれば、そこに佛性顯現の世界が展開することを暗示されて居るのでないか。

生佛一如の世界は、勿論當來の眞佛土に於ける證果として見るべきではあるけれども、「眞佛とは、大經には無邊光佛、無碍光佛といへり、論には、歸命盡十方無碍如來といへり、眞土といふは、大經には無量光明土といへり、論には、究竟如虛空、廣大無邊際といへり、」と眞土卷に示されてある所から見れば、眞

佛土とは、大經の所謂虛無之身、無極之體である。虛無の身、無極の體とは、一如の世界であり、三世十方不盡の世界である、すなはち佛凡局限することなき世界である。それは信仰の内具の世界で、火宅無常、煩惱具足の世界には表現することのできない風光である。また其次の文には、

往生といふは、大經には皆受自然虛無之身無極之體といへり、論には、如來淨華衆正覺華化生といへり、又同一に念佛して別の道なきが故にといへりとある。此れらの引文から見れば、信心の世界は、生佛一如の世界であつて、佛の外に衆生のないありさまともいへる。たゞ無明不信のために、此の生佛一如の世界が我れの上に印現し得ないのみである。

しかし、彌陀佛の悟界と、衆生の迷界とは、信心によつて結び付く世界であるから、親鸞にありては、それが二元的存在であつたことは勿論である。それは上人の信仰の根本的態度として、むしろ、そうあらなければならなかつたで

あらう。しかし、その二元的存立は、ついに融會されるべき存在であらねばならない、それは始めに二つあつたものが一つになるのだといふことではなく、むしろ、始めは一體であつたものが二つに分れたのであるから、今度こそは終に一體にもどるといふ意味でないか。則ち彌陀佛も久遠の存在なれば、衆生もまた久遠の存在である。別言すれば、迷界の實體である衆生の妄念煩惱も、悟界の實體である實在一如の佛も、同時に、また同所に、無始に、また無終に、交渉して存在をつゞけて居るのでないか。

## 名號 大行

我れらの信仰の對象たる彌陀佛は意識以上の佛であるといったが、その存在が我れの意識に認識されたのが、すなはち南無阿彌陀佛の六字の名號である。佛はみ名を以て我れらに向はれ、み名をもつて救はんと誓はれたのであるからみ名の存在は佛の存在であり、同時に一切衆生の救はれた保障のすがたであるといへる。

(198)

不生滅の眞理は何んによりて知られるであらうか、無限進化の正法は何にから我れに傳へられるであらうか、それは文字言詮によりて知るより外はない。別のことばでいへば我れらの音聲に依るより外はない、音聲は生滅を免れず、

文字言詮は不生滅ではないが、それによりてあらはれた眞理正法は不生滅でなければならぬ。勿論その間に無限の開展は行なはれるとしても、それは眞理そのものゝ活ける姿であらねばならないでないか。

我れらは今釋尊の活ける大人格に直接することはできぬ、ましてその音聲は聽聞することもできぬ。されど滅後に結集された大聖の眞言は、まぎれもない佛の說法であり、音聲であり、そのまんまの生ける眞言ではないか。今、彌陀佛の大悲の音聲といひ、佛それ自體の正覺といひ、衆生の往生といひ、ともに六字の名號(所行)の音聲法(能行)の中に攝在せしめられたすがたが南無阿彌陀佛でないか。名號の存在は佛の我れこゝに存在すと説きたまふ所の大音宣布であらねばならぬ。この意味に於ては名號すなはち阿彌陀佛であるといふことにもなる。この場合には名號を大行または所行ともよんで居る、これらのことは後に至りて説明しやうが、今はもつと實際的に南無阿彌陀佛を聞けば何にゆへに救

(199)

はれるかといふことを初めにのべなければならぬ。そうして後にその名號の成就されたわけや、名號すなはち彌陀佛であり、また名號が信仰の對象であり其名號と佛と衆生との干係は、どんなにつながつて居るかといふことも説明したいと思ふ。

初めに、文字を釋明すれば——解釋は生きた信仰の意義ではないが——まづ南無とは歸命の義だといはれる。また發願回向の義もあるといはれるから、歸命と發願との二義が含まれてることになる。また、歸命とは、たのむの和語であるといふから、阿彌陀佛をたのむといふのが六字の表面の意味になるのである。しかるに親鸞上人は「歸命とは本願招喚の勅命なり、即是其行とは選擇本願これなり。」といはれてることから考へると、歸命とは衆生から佛をたのむ意味でなく、佛の方から衆生を招喚したまふ本願の喚び聲であるといふ義になる。それはたのむといふのでなくして、たのめといふ本願の招喚となるのである。

詳しくいへばたのむから救ふといふ本願でなく、たのまぬさきからたのませねばをかじの誓願であるから、歸命とは上人にありてはまかせるの義であり、招喚の勅命だといはれたのでないか。すなはちたのむと譯する南無の二字は、阿彌陀佛の四字から開かれた本願の成就であつた。これを機（南無）法（阿彌陀佛）の成就といつて居るが、機とは衆生のたのむ機であり、煩惱の機である。法とはたすけると誓はれた彌陀佛であり、本願であり、また正法そのものともいへる。しかし、南無の機と阿彌陀佛の法とは、いつも對立的でなく、つねに一體である所に、機法が成就されたといへるのである。機と法とが一體に成就されたればこそ凡夫がそのまゝ佛となるのである。

他力とは本願の力であつて、しかも我が力でなければならぬ。否願力のほかに我が力はなく、阿彌陀佛のほかに南無する我れはないといふべきである。さればこそ凡夫の思慮分別の上に生れる南無歸命でなく、また凡夫の冥想觀念の

上に見られる阿彌陀佛でなく、全く無限絶對の六字中に包まれた機法である。

十方衆生の願行圓滿して往生成就せんとき、機法一體の南無阿彌陀佛の正覺を成したまひしなり。かるがゆへに佛の正覺のほかには凡夫の往生はなきなり、十方衆生の往生成就せしとき、佛も正覺を成るゆへに、佛の正覺なりしと、われらが往生の成就せしとは同時なり。中略、機によりて三世は不同なれども彌陀のかはりで成就せし正覺の一念のほかは、さらに機よりいさゝかもそゆることばなきなり。」

(202)

我れらが迷倒の心の底には、法界身の佛の功德みち／＼たまへるゆへに機法一體にして南無阿彌陀佛なり。彌陀大悲のむねのうちにかの常没の衆生みち／＼たるゆへに、機法一體にして南無阿彌陀佛なり。」

佛の正覺は衆生の往生より成じ、衆生の往生は佛の正覺より成するゆへに、

衆生の三業と佛の三業と、まったく一體なり」(以上安心決定鈔)

この文を熟讀すれば私の説明は、もはや無用であるが、私かに思へらく、機とは人々本具の徳性ではないだらうか。機は所謂機會であつて、箭の弦をはなれんとする一念の時、刹那のはづみである。箭は發すべきものであり、弦は滿つるべきものである。滿つる刹那に發するのが弦と箭との干係である。弦は能であり、箭は所である。能く發せしむるもの、發せられるもの、能所は二つでありてしかも不二一體のものでないか。衆生の南無の機は阿彌陀佛の法に發せられ、阿彌陀佛の法は衆生の南無が發せられて佛の正覺は完全に成就させられるそれは由來同一體の南無阿彌陀佛であつたからである。衆生にも救はるべき同體の本具の性があり、佛にも救はねばをかじの大意志の可能があつたからである。それが信の一念の機會に發せられたたのむ、まかせの味ひである。

(203)



しかればこの機法一體の南無阿彌陀佛は、いかにしてできたのであらうか、そこで「南無とは歸命なり」といふ釋明の外に、別に「南無とは發願回向の義なり」阿彌陀佛とは是れ其行なりといふ古徳の二重の釋義があるわけでないか。

南無を歸命と釋する時は、衆生のまかせの意味になり、發願回向とするときは、佛がその六字の名號を成就せんとした發願の意思になる。上人は發願回向とは如來すでに發願して衆生の行を回施し玉ふ心なりといはれた。それは「施主阿彌陀佛」の下にのべた通り法藏の願行を意味してゐるが、實はすでに彌陀佛そのものが行ひであるといふ意味にもなるのである。それだから親鸞上人は、行卷に淨土の行を解釋するに初めに諸佛稱名願——淨土眞實行——選擇本願行と標示して、諸佛稱讚の彌陀の名號が眞實行であり、また選擇本願の行(稱名)も大行だといはれてゐる。こゝに見やうによつては甚だ不分明のこともあるが、兎も角南無阿彌陀佛の六字を大行と稱へ、または所行といひ、所聞といひ所信

ともいつて居る。一體、行といふ文字には、どういふ意味をもつて居るのか、一應それを説明して、それから淨土の眞實行であるといはれる名號の大行といふわけを釋かなければならない。

まづ行とは造作遷流の義であるとするのが佛教の通則である。造作ははたつきであり、遷流は流動である。そうしてこの行といふ文字と法といふ字とは、いつも佛教の上では同一の意味に扱はれて居る。法とは者、または物といふ義である。諸行無常といひ、諸法無我といふ行も法もひとしく物といふことである。法すなはち物は固定したものと思ふが人間の考へであるが、佛教では萬物は流轉し、變遷してやむ時がないと見る。それは萬物には自性がないから、常に流れてやまず、遷りて變はるのだといはれる。その流れにも下に流れるものと、上に動くものがある通り、世界は惡の方にも流れ、また善の方にも遷り

てゆくが、その間に、世界は段々善の方へ進み流れる一途がなければならぬ。此の意味に於て宇宙も流動し變遷してやまない行であるといへる、そこに無限生命の進趣が自然に行なはれてるとも見るべきでないか。

今その造作進趣して流動やむとよきのない行を何故に阿彌陀といふのか、否南無阿彌陀佛の名號を何にゆゑに造作進趣を意味する行といふ文字を以てよぼうとするのか、深くそれを考へねばならない。

それは阿彌陀佛とは萬善萬行の果體であり、名號とは佛の明行足によつて成就された果名であるからである。凡夫も行ではあるが、それは萬行の足のない無明の行足である。佛の行は善から善へと流れ進んだ造作のたねであり、凡夫の行は惡から惡へと落ちてきた造作であつた。上の方へ流れた行と下の方へ流れた行との相異であつたのである。それゆへ佛の名號は——佛の萬善萬行の因

に報はれた果名であるから、我れらのためには大行でなければならぬ。この大行——大法ともいはれやう——は勿論我れらの信の前に存在したものであるから、聖人は教行信證と次第されたのでないか。そうしてこの名號の大行を、そのまゝ衆生に回向せんとするのが佛の念願であるから、衆生にあつては非作の行が所作の行となり、無作が爲作となり、能作が所作となつて自然に佛果に大造作し大進趣せしめられるのであるから、そこに機法同體の名號が我が力となり、無限の生命となつて、我をして往生せしめたまふのである。かうした大行即ち名號が我が信にさきだつてできた時を十劫の正覺といふが、しかしそれは無限時中の十劫であつて、實は久遠の成就であつたといへる、それらのことは施主阿彌陀佛の下に説明した通りである。

これによつて名號が大行といはれる義と、阿彌陀佛そのものがまた行である

といふ意味は、ほゞ説明し得たと思ふが、親鸞上人はまた行卷に於て「大行とは無碍光如來の名を稱するなり」といはれて居る。この文の當相から見れば、大行とは稱名のことで所謂選擇本願の乃至十念の行で名號でないかの如く見えるから一見した所、矛盾する感がある、それゆゑ古來から宗學の上で行卷の眞實行といはれた、行は所行か能行かといふ論争が大いに闘はされたといふことである。しかし「名を稱するなり」といふ明釋のある上は、稱名をも大行といはれる意であること勿論明白である。

(208)

名號とは法體そのものであるから、所行といはれ、所聞といはれ、所信といはれる所のものである。稱名とは衆生の口稱に上ざる所の能行の念佛である。そこで口に稱へる能行の念佛と所行の名號とは同じであるか異であるかといふ問題が起つてくる。名號といふも南無阿彌陀佛であり、口稱の念佛——稱名——

といふもまた南無阿彌陀である。名號が衆生の口にあらはれたのを稱名といひあらはれたそのものは法體たる名號に外ならないから、名號をはなれた稱名はないわけである。されば稱すなはち名であつて、また名が稱であるといへるのである。この意味に於て、大行とは所行か能行かといふ問題にもなるんでないか。所行とはさきにいつた通り、法體そのもので行せられる所の名號をさし、能行とは衆生が能く行する稱名を指すのであるが、その能といひ所といふは畢竟概念の上の見方で實は不二一體のものであるといへる。それゆゑこれを能所不二の能行とする説と所行とする説とがあるが、名號なる法體は衆生の信に先きだつて存在する所の佛の行であるから勿論大行といふべきものである。それだから「大行とは無碍光如來のみ名を稱するなり」といふ語ばに次で「この行はすなはちこの諸の善法を攝し、諸の徳本を具せり、極速圓滿す、眞如一實の功德寶海なり」とあるのでないか。これはどう見ても稱名能行のことではない

(209)

名號（所行）の不行なることを意味して居る。前後の文、甚だ矛盾撞着に見え、曖昧糺稜に見えるけれども、元來能所一體の名號が、信仰の生きた事實の上にあらはれた形に外ならぬのでないか。しかるに不行とは能行にあらずとし、能行はまた所行にあらずと執する如きは、たとへば衆生は名號によつて救はれるが、稱名によつて救はれるかと議論すると同じではないか。

しかれば名を稱するに、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまふ。稱名はすなはちこれ最勝眞妙の正業なり。正業すなはちこれ念佛なり、念佛すなはちこれ南無阿彌陀佛なり、南無阿彌陀佛はすなはちこれ正念なり。

一念はすなはちこれ一聲、一聲すなはちこれ一念、一念すなはちこれ一行、一行すなはちこれ正行なり、正行すなはちこれ正業なり、正業すなはちこれ

正念なり、正念はすなはちこれ念佛なり、念佛すなはちこれ南無阿彌陀佛なり。（以上行卷）

これらの御文の如きも随分とりとめのつかないやうな随釋ではあるけれども、それは、このことばを論理詰めにしやうとするからのことである、そうでなくこれは親鸞上人が眞實體驗の上のことばと見て考へれば、矛盾でありながら、しかも、その矛盾のことばの上に活きた信仰の體得を味ふことができるのでないか。

法體の名號——所行——が衆生の能行——稱名にさきだつて存在はするとしても、それは事實としての存在でなく、論理の順序と言葉の次第にすぎないものだとしてもよい。何せなれば名號の存在は衆生の能行によつて始めて具體的事實となるのではないか。すくなくとも名號の存在といふ論理と私の主觀の事實

とが一致された時に、名號の存在が具體化されるのである。すなはち南無阿彌陀佛と稱へられた一念の時に法體の名號は、私の現實に明らかに存在する事實となるのでないか。しかし、音聲そのものが名號ではない。名號の全現された音聲、さらにいへば名號の印現された魂のさゝやきが南無の音聲でなければならぬ。諸佛稱名の願とは、諸佛の教がそのまゝ彌陀の本願の讚歎であり、また彌陀が諸佛の教に入りて諸佛の教説は、彌陀自からの説法であることを表白されたのである。それは諸佛の音聲がそのまゝ彌陀の音聲であると信すべきであるから、我れらの南無の音聲も、この意味に於て彌陀の音聲であり、諸佛の稱讚であり、名號そのものゝ全現であらねばならない。

(212)

されば我れらの信仰——本願名號の獲得——といふ事實は稱名することによつて現實的であるといひ得られやう、短くいへば信は行する所にあるといへる。

「眞實信心必具名號」といふ文は信には必ず行を内具し、行にはまた信を内容せしむるものといふことである。行とはくりかへしていつた通り物またははたらしきであるから、この意味を擴充すれば、生活、また行といへる。「大行とは無碍光如來の名を稱するなり」とある。「大行」は佛の大生活とも意味されるから、本願名號の大行を獲得する我れらの念佛生活も、この内具に於てひとしく大生活であらねばならぬ。

(213)

## 佛體と名號

名號のことに就ては、すでに本篇の諸章にくりかへして説述した通りであるから幾分の諒解を得たと思ふか、本章に於ては眞宗に於ける信仰の對象となるべきものは、佛體——佛身——であるか、はた名號であるかといふ古來からの問題を提唱して見たいと思ふ。

(214)

信仰には何にものか、對象となるべきものがなければならぬことはいふまでもないので、それがたとへ自己の主觀であつても、矢張自己そのものを對象と見て居るのであるから、眞宗のやうな佛の救済を信する救ひの宗教に於ては、まづその信仰の對象を決定することが正しい信仰をうる根元でなければなら

ぬ。

何せかといふに他力の信仰は回向されるものであるから、所回向には、かならず能回向者がなくてはならないといふが信仰對象論の起源ではなかつたかと私は考へるが、しかし、そこにはまた幾多の俗論や、詭辨や、曲解や、其他の煩しい論理的辨證が迂餘曲折して、却てその中核をつかむことを閑却することになるでないか。そうして生きた信仰を強て概念的にとゞまらしめたり、またはあまりに人間の感情を刺撃して、中正の論理から遠ざからしめるやうな傾向に走らした場合もあつたらうと思はざるを得ないほど、それが宗學上の煩瑣な問題であつたかと思ふのである。

(215)

その對象論については古來からの二つの説がある。一は佛體であるといひ、

一は名號であるといはれる。私自身はそうした一方に局分すること、そのことがすでに偏見であり、局量であると考へてゐる。まして名號は佛體の徳用であつて、衆生をして佛體に歸せしむる所の中間交渉のものだなどといふ所説の如きは、あまりに詭辨であり、むしろ誤解ではないかと思ふ。それは佛體説から流れてた所の一説ではあらうけれども、いまだ宗義に徹しない議であるといへるでないか。

(216)

佛體説の根據は、正信偈の無量壽如來に歸命すといひ、大經に一向專念無量壽佛とあり、もつと根本的にいへば眞宗の本尊がすでに報身佛にまします所に根ざすので、それはたしかに佛體が對象であつたやうにも見られる。それで蓮如上人の如きは「阿彌陀佛の仰せられけるやうは」など、隨分思ひきつた佛體説のやうな表現をして居られるのである。

また名號説の方は、佛とは大行であつて大行とは其の佛の名を稱することであるから、御名がそのまゝ佛の願心である以上、名號が所歸の體でなければならぬといふ。それゆへ大經には「聞其名號、信心歡喜」とあり、親鸞は「大行とは無碍光如來のみ名を稱すなり」ともいつて居る。しかし、名と體とは一體不離のものであるから、所歸の對象が體であり、名であると局る所に、却て人間の小さな想像的分別の情謂がはたらきかけて居るでないか。それは佛智を臆測することであり、また絶對を分別することであるから、正しいことではないと思ふ。勿論、それは人間の相対的感情として、どうしても自分の思量を中心として考へることをよいと思ふがら、所回向があれば能回向者がありとし、名があれば體がありとし、救ひ手があれば救はれるものがありといふ論理を造つてくるのは當然のことゝせねばならぬ。それだから延いては想像の佛身を造

(217)

つて見たり、甚だしければ佛心そのものさへ我が心の中に造つて見たいの  
 いか、それは結局、自分に最も都合のいゝ佛を造らうといふことにならざるを  
 得ぬ。そこは人間の味ふべき長所でもあり、また弊所でもあるといふべきもの  
 である。

されば佛體といへば畫像や木像やの、眼見の佛身を通うして、報身の佛體な  
 るものを想像し、憶測しつゝ思量すべからざる、限量すべからざる、局分すべ  
 からざる所謂非思量底のものを我が相待思量の中に引きおろそうとするのであ  
 るから、絶待とはいつても幾分の相待味がふくまれてくる。尤も現象は即ち實  
 在であるといふ立場からいへば、相待は絶待の中にはらまれたるのであり、絶  
 待は相待に即してあるといへるから無限といひ、無盡とはいつても、結局人間  
 の意識に上ぼつてくれば、そこに相待味を帯びるのが當然であるかも知れない。

そこで彌陀佛といつても絶待者といつても、矢張限定された意味になつてしま  
 つて、人間の姿のやうなものであらうといふ想像が浮んでくる。勿論、人をは  
 なれて佛陀はない、人が佛となるのだから、人間のやうな身體をもつものだと  
 いふ想像が浮ぶのは必然の理であつて、佛といへば何にか不思議の威力と肉  
 體とをもつて居るといふ想像がすでに人間の頭にきざまれてるから起る所の餘  
 義ない推察でもある。そこで彌陀の佛體といふものも固定された身體である如  
 く思はれ、そうしてその佛身が我れらを救つてくれる歸命の所體であると分別  
 するのである。

それは、恰も我れとは何んであるかといへば、常識的にこの肉體が自分であ  
 りそうしてそのいろ／＼の要求や生動が自我のすがたであると思ふやうに甚だ  
 しく固形的に考へるのである。



しかしよく考へれば肉體も精神も、自我といふも、そこには何らの常住相はない、實は無我といはれた釋尊の自内證より外はないけれども、しかし、無我といはれるのは木石のやうな無意識の状態ではなく、無我即ち自我であつて、そこには無常生滅の方則より外はないといつてもいい。所謂進化流動してやまない所の生命より外はないから、それを諸行無常ともいつて居る。生命とは、諸行の根底に流れてやまない所の「業」その者ともいへる。もしも、佛體佛身が想像の如きものであるならば、矢張生滅はのがれないから、絶待とはいへない。佛は三世十方に不盡であり、無限であるといふのは、絶待を意味し、常住を意味するのである。されば大經には虚無之身、無極之體といひ、或は光明であり壽命であるとも説かれたのである。

親鸞聖人は眞佛土の卷首に

光明無量の願、壽命無量の願と標じて、それから本文に

謹んで眞佛土を案ずれば、佛はこれ不可思議光如來なり、土はまた無量光明土なり、しかれば則ち大悲の誓願に酬報するが故に眞の報佛土といふ。

と示されて居る。大悲の誓願に酬報するが故に」とは、極めて現實的説明であつて、前には佛はこれ不可思議光如來といひ、土はまた無量光明土なりといはれた消極的、抽象的説明に比すると非常な積極的現實的の表明で、一寸矛盾するやうに考へられるけれども、それは後の説明は、聖人の法悦の絶待な境地を表現されたものではないかと思ふ。が、すでに不可思議光如來といひ、無量光明土といふことばには、佛身佛土とは、何んとしても言詮に上ばすことのできない絶待無障礙の境界であるといふことを表明されたのではないか。光明はいふまでもなく無礙であり、無邊であるから、無限に光被する所の絶大の力をいひ、現實的には佛の願心そのものを表象した謂ひであるといへる。依つて存覺

上人は「光明は佛智觀照の妙用なり」といはれている。これを反對にいへば光明は自己觀照の妙用となるべきである。則ち佛智の光によつて煩惱の闇がはれ自力計度の雲が拂はれ、そうして自己の眞實の相が朗然として自覺の上にあらはれた暁が、やがて破闇滿願の時であつて、それは佛智の光明が自己の妙用となつたのである。別言すれば自己の觀照を外にして佛身を想像し、光明を仰がんとしても、それは無意味である。しかしながら自己觀照とは、主觀の妄想分別から臆想の佛身を描き、または想像の光明を見やうとすることではなく、そうした一切の我想を舍離した信順無義の心、そのものが無我であり、また自己觀照ではないだらうか。

(222)

盡十方無礙光如來とまうす、ひかりおんかたちにて色もましまさず、形もましまさず、すなはち法性法身に同じくして無明のやみをはらひ、惡業にさへ

られず、このゆへに無量光とまうすなり、しかれば阿彌陀佛は光明なり、光明は知慧のかたちなりと知るべし。「唯信文意」

これを親鸞聖人の佛身觀の一面と見るならば、それはまぎれもない一如法性のすがたで、佛身を横に見た説明だといへる。がこれを豎に見た十劫正覺の報身佛としての説明は、「施主彌陀佛」の下にのべた通りであるけれども、兎に角佛身佛體なるものは、到底凡慮の相對的思惟を超越した絶對と見なければならぬ。そういふ佛體をつとめて信仰の對象とし、所歸とする所に、却つて想像が企てられ、臆測が造られて、佛とは、結局概念的存在にすぎないものになり了はるのではないか。況んや信仰を佛の回向と斷する宗義である以上、それは佛體そのもの、回向にはあらずして佛心すなはち願心の回向でなければならぬ。願心とは「救ひの意義の下」で本願の三信であるといった。

本願の三心とは名號に全現された佛心である。いひかへれば十七願の名號成

(223)

就の願は、十八願の信心成就によつて衆生に回向されたのである。回向とはまた施與の義である。佛は佛體を衆生に施與するにあらずして、佛心を施與せんとする。いひ得べくんば佛體は果であつて願心は因である。因なくして果のあるべきはなく、名號なくして果體のあるべきない。こゝに於て佛はまづ衆生に願心全現の名號を與へたまうのである。

佛は何故に衆生のために存在するかといふことは、それは名によつて知らしめられ、また信せしめられるのであるといつた。すなはち阿彌陀といふ名を以て衆生に向はれ、その本願の救ひを知らすのである。衆生はその名によつて佛の存在を知り、救ひを信するのであるから、名はかならず衆生の所歸でなければならぬ。この意味に於て親鸞聖人は教行信證の四法と次第された。教とは釋尊の言教、大無量壽經の説法であり、行とは十七願の名號大行であり、信とは

十八願の三信であり、證とは十一願の滅度である。この順序を考へれば行は信の母體である。こゝにいふ行とはいふまでもなく法體であり所行であり、所信であり、所聞である所の大行である。それは名號であると同時に、また久遠の正法として、眞理としての無始の存在であるといへる。

この無始の存在から大行の名號となつてあらはれたおすがたが則ち南無阿彌陀佛であつた。それゆゑに衆生の信といふ信仰そのものも、實は名號中のものであるから、——十八願は信心成就なるが故に——信もまた他力の回向であるといはれる。否佛の名號のそのまゝに信じなければならぬから、行は信の母體といつたのである。いひかへれば法體の名號としての存在たる間はこれを行といひ、それが能信者の衆生心中に活動する時を信といふのだから、信と行とは一體の異名であつて、全く能所の轉換にすぎないものである。されば六字中の

南無は能信を意味し、阿彌陀佛は所信を意味するから六字の全體が佛の成就であるといはれるのである。

それは所聞所信所行の名號のまんまが、能聞能信能行となるので、我れら衆生の身口意の上に活動されるから、所が——名號——能と——稱名——となり、能がそのまゝ所であるといへる。いひかへれば名——所信——をはなれて衆生——能信——はない、たとへば道をはなれて我はないとすると同じ意ろである。

我れの外に道なしとするは、主觀中心主義であり、道の外に我れなしとするは救濟中心であるといへやう。佛を見るといひ、神を見たといふやうなことが事實とされた時代もあつたが、それは主觀が生んだ所の佛であり、神であつた。親鸞聖人の宗教には斷じて見佛の事實を許さない。お淨土の勝境勝縁が信仰の前に出現すると善導大師はいつて居るが、それは信仰の絶對の境地を表明した謂

ひであつて、しからざれば妄想臆測の觀念が産んだ一種の幻境であらう。勿論、善導は觀念の念佛を主張された、その觀經の疏はすべて觀佛觀念の義によつて一貫されて居る。親鸞はその觀念念佛の義を一排して、信心正因、稱名報恩の宗義を宣明した。勿論、彼岸の光景に憧憬することは、往生淨土を理想とする心理の上をやむを得ざる心理現象ともいへやうが、しかし、それは客觀の事實でなく、全く信念の上の主觀の事實とせねばならぬ。

往生淨土を理想とする眞宗は、人間の麗はしい感情を満足せしむると同時にまたそうした感情のために時に理性をくらしめて、盲目的に感激に走らんとする傾向を戒めねばならぬ。

彼岸の世界は、佛と凡夫と同體同證の世界だといはれる、同體といひ、同證といふ通俗的理解には少くなからぬ誤解が伴つて居る。それは同體といふ文字

を固形的意義に味識して、それから複雑の思惟分別を内容せしめ、其間殆んど理性の批判を容れないほど根づよく感情の力に支配されて居る往生思想の陶醉者もある。それが本爲凡夫の實際宗教の短所でもあり、また長所でもある。自分の如きも、亡き母や妻の遺影を見ては涙ぐましい悲しみに沈みつゝ、なほ彼岸の世界に於ては、再會が期せられるであらうなど、思ひよろこぶ時もある位、弱い人間の感情に支配されるのを驚くほどである。しかし、かうした弱い感情の外に、人間にはまた理性の満足をも要求する一面がある。信を佛體に向つて立てんとするは感情の要求であり、名號に向つて立てやうとするのは理性の要求で

それは生佛一如といひ、機法一體といふ原則に立たうとするからであるが、佛體所歸説は飽くまで人間的であり、情感的であり、通俗的であり、凡人の僞はらざる往生思想の欲求が溢れて居るやうに想察される。聖人の宗教が純理に

偏するなればそれは聖者の宗教と簡ぶ所がない、情に片寄るなれば妄想妄念の所造にすぎないであらう。聖人の御持言か、たゞ純理に立脚する時もあり、あるがまゝの純情の表現される時もあり、一見矛盾のやうであるが、しかし、それは人間生活の内面を赤裸に表白された眞實の心で、所謂僞はらない眞直ぐの人間性の露現でないか。

それから佛體所歸論の上には信仰の得否を、當來の證の得否によつて定めやうとする矛盾が起り易いやうな傾向が見られるのである。それは信仰が得られなかつたか得られなかつたかといふ問題を、往生ができるか、できぬか、則ち證れるか、證れぬかといふことによつて決めやうとする考へである。往生は信によつて得られるのであつて、證果によつて信は確立するのではない。往生ができるか、できぬかといふ問題は、佛の願心に疑ひがとれたか、とれぬかの問題で決着さ

れるのである。信は行から生れ、證は信から生れるから教行信證と次第されたので、證の意味を佛體の獲得とし、それを固形的に考へてくると、ついに前後の順序を誤り、教行信證を不次第に私することになる。

信とは行に對して、分別計度の我見を舍離した端的に與へられた佛の行であるから、捨てた時が與へられた時で、同時に往生した時である。捨てると與へられたとは、同時同所であるから、往生ができるか、できぬかは捨てたか捨てぬかの一事に決着する。佛體を固形的に、淨土を地理的に、往生を有生的に、證果を物的に考へてる通俗の理解は、いかにも幼稚な思想で宗教意識の向上しつゝある現代に於て、聖人の宗教は斷じてそんなものではないことを、我れらは飽くまで宣明せねばならぬ。

要するに佛體と名號とは本末の干係でもなく、主伴でもなく、體用でもない。

全く一體不離のものであつた。體の成就は名の成就であり、名の成就は、衆生往生の成就であつた。それゆゑ衆生にあつては體よりは名に於て佛の存在を知り、佛心を知り、救済を信せしめられる。體とは私かに思へばそれは眞理そのものであり、正法そのものである。その體が名となつてあらはれたから、名即ち體であるとともに、體は却つて名の中に宿つて居るといへる。

## 眞諦と俗諦

眞宗に於ける眞諦とは教義及び信仰の方面をいひ、俗諦とは、我れらの外的生活すなはち現實生活の規範に名づけたものである。いひかへれば内面の宗義を眞諦といひ、外面の規範を俗諦と名づけたものだといつてもよい。しかもこの内外の両面は二にして而して一なるものであつて、決して局分すべきものではないのである。

(232)

眞宗にあつては教義が則ち信仰であり、信仰が即ち生活であること改めていふまでもないのである。しかも古來から二諦相依といひ、または二諦相資ともいつて、これを車の兩輪の如く、鳥の双翼の如くにたとへられて居る。しかし、

自分はこれを一諦一元と見なければ、眞宗の信仰は生活に即しないことになり、我れらの現實から超絶したことになるつて、俗諦生活と眞諦生活との一致を缺くことになるかと考へる。

たゞさへ眞宗教徒の生活は、沒道德であり、沒世間であるとさへ批難されて居るではないか。それは信仰生活と現實生活との矛盾であり、衝突であつて、極言すれば反道德の生活者も、猶他力の本願は救ふといふ矛盾を生ずることにならざるを得ないのである。別言すれば信仰と道德とは全く一致せざることになる。もとより、親鸞聖人にあつては信仰は勿論道德でなかつた。むしろ道德以上であり、人道以上であつた。それは或は宗教の醇化であり、獨立であり、もしくは分化でもあつたには違ひないけれども、しかし近代の所謂文化なるものゝ一内容として、また社會的存在の價值として、宗教が道德、人道から全く

(233)

分離して、別立せねばならぬといふことは、果してどんなものであらうか、自分分は尠なからぬ疑ひをもつて居る。勿論、道德や、人道は宗教ではないが、宗教は道德ともなり、人道ともならねばならないと考へる。

いひかへれば道德は人をして宗教化せしめないが、宗教は人をして道德化せしめるものでなくてはならないでないか。すくなくとも道德の内面には、宗教の力が働らかなければ、眞實の道德は起らないのであるといへる。

しかも普通一般には道德不可能なればこそ、本願の救済は起つたのだといはれて居る。道德可能なれば、佛の救済は成立するものにあらずといはれて居るが、それでは道德可能者には、本願は必要でないといふことになる。本願豈道徳可能者を洩らすとの意であるべきであらうか。

思ふにこれは無道德なる我れらの俗諦生活なるが故に、信仰に入るといふ順序の説き方であつて、俗諦が先きにされて眞諦が後であるといふ見方である。いひかへれば眞の人間とならなければ信仰にはいれないといふのと、眞の人間となり得ないから信仰にのみよつて救はれるといふ二つの意味になる。いづれが正しいかは別論としても、悪人救済の本願の本質からいへば無道德のままに救はれるといふことでなければなるまい。しかし、無道德を痛感し、反道德を慚愧する自己批判のみが、本願に入る唯一入路ではない。また本願の救ひを信じて、その救をもとめんとする心は、道德を求むるにあらずして、まさしく往生淨土の理想を求めんがためである。則ち人たんとするにあらずして佛たらんと願ふのである。本願の救済もまた十方衆生をして、まづ人たらしめ、而して後救はんとする誓ひではない。直に佛たらしめんと佛力である。



この意味に於て假りに眞俗を二元として、二諦いづれが前なるや、後なるやといへば、それはいふまでもなく眞諦が前で俗諦が後でなければならぬのである。こゝを以て私はさきに道德——俗諦——は人をして宗教化せしめないが宗教——眞諦——は人をして道德化せしむるといつて置た。そうすれば眞諦から流れ出た俗諦といふやうであつて、矢張二元的に思へるけれども、私は眞即俗でなければならぬとする主張である。

眞即俗とは、どんな意味であるか、いふまでもなくそれは眞俗一元であつて——主として信仰後の生活をいみす——それは本願そのものゝ内容でなければならぬ。——尤も本願に誓はれた佛の三信、十念の信仰が眞諦であつて、五逆謗法を戒飾し抑止した俗諦は、釋尊の悲化の手段であると古來の宗乘學は明らかに眞俗の二諦を分別して教へて居るのであるが——しかし、釋尊の抑止は

そのまゝ、彌陀の抑止であり、本佛の悲化でなければならぬのである。それは、信後の現實生活は、則ち俗諦生活は、眞諦の信仰に即したものであるべきである。いひかへれば現實が光明に即したのであり、煩惱が菩提に即するのであり、また人生が光明攝取に即して存在するのと同理由でなければならぬのである。勿論この眞俗一諦の世界は、たゞひとり光明中の信生活にのみ惠まれたものであることを忘れてはならないのである。

而してこの眞俗二諦は化土卷引用の末法燈明記の、仁王法王互顯而開物、眞諦俗諦遞因而發教の語を以て語原とし、蓮如上人の御文章には信心爲本、王法爲本の意味を以つてあらはして居る。それは信後の現實生活の規範が王法にあることを示されたのであるが、こゝにいふ王法とは、大悲の正道であり、廣くいへば正義公道の人道であり、狭くいへば國憲國法の所謂掟である。

眞宗が王法爲本の俗諦を盛んに説きすゝめだしたのは、勿論明治己後の事であつた當時の教界の耆宿島地黙雷上人の如きは、率先してかの「報四叢談」の紙上に二諦雙運の主張を力説して、王法佛法相資の眞宗義を宣傳したのであつた。勿論それは王法仁義を以つて本とし、表とすべしと主張された蓮師の眞宗の掟義に依據するとはいへ、「眞俗相資」の名目の起り、かねてその實際的運動を見たのは、まさしく明治己後の事實であつたといふべきである。

しかも當時にあつては、我國の文明は猶幼稚であり、政治も君主獨裁であり、國際干係も今の如くでなく、従つて國民の思想も、智識も、生活も、甚だ末開の状態であつたから、王法といへば政府の發布した法令に服するのみの意味にすぎなかつたであらう。しかるに今や、我國情は全然一變して世界の文化は我文化となり、世界の思想は亦我國民の思想となつて、國際日本の地位は向上し、國際日本人の思想文化は世界の注目をひき、従つて國民の生活も思想も、乃至

は國民の國家に對する考へも、大なる變動を起しつゝあることは、元より絮説する要はない。

それは所謂外來の思潮に捲き起された日本の波瀾であつて、かつては日本人の正義公道となしたる人道も、王法も、懷疑の思想はそれに疑義の眼を光らし、従つて國民道德も、忠孝仁義の國民的信仰も、殆んど一大變遷をなさなければならぬことになつた。勿論、俗諦といはれる王法仁義の掟は一定不變のものでなく、永遠性のものでなく、時代人心の變遷によつて推移するものであるべきは勿論だけれども、それは國體の根本を深く考慮しての上ではなければならぬ。いひかへれば苟も國家の根本を動かすやうな道德、思想、制度の變動を思ふてはならない。勿論それは杞人の憂ひとして、我れら國家國民の間には抜くことのできない日本の傳統的精神の存在することを憶持せねばならないのであ

る。

しかしながら眞宗の王法爲本なるものが、たゞ國家の事業に迎合し追隨し、政府の舉措に迎合し、賛同することのみが王法爲本の眞意ではない。それは王法爲本を主とする眞宗の積極的態度でない。それは王法爲本を主とする眞宗の消極的態度であつて、進んでは王法を批判し、國家を批判し、思想を批判してそれらを導指し啓發することが王法爲本の主義であり、積極的態度でなければならぬ。いひかへれば眞宗の信仰すなはち眞諦門の嚴正なる立場から、これを批判し、是正することが王法爲本の教旨であらねばならぬでないか。

(240)

諸寺の釋門、教に昏くして眞假の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路をわきまうることなし。こゝをもつて興福寺の學徒、太上天皇後羽院と號す、今上土御門院と號す。聖曆承元丁の卯の歲、仲春上旬の候に奏達

す。主上臣下法に背き、義に違し、忿をなし怨を結ぶ。これによつて眞宗興隆の太祖源空法師、ならひに門徒數輩罪科を考へず、猥はしく死罪に坐す。

あるひは僧の議を改め、姓名をたまひて遠流に處す。予はその一なり。化土卷の最後に掲げられた聖人のことばは、まさしくあやまれる王法を批判し、かねて佛教徒の眞諦と俗諦に於ける態度のあやまりを指摘した宣言でないか。それは反面からいへば、王法といへども妄從すべからざる意義を暗示したものであるから、誤りてこの語を以つて聖人の法然上人と、もに流罪の勅命を蒙つたことを怨嗟したのだと解し、または當時の教界や學徒や社會や國家やを呪咀し、怨恨したものと考へてはならぬ。

(241)

それはすでに、「もし流刑に處せられずば、いかでか邊鄙の羣類を化せん、これなほ師教の恩致なり」といはれたことばによつても、流刑を却て恩致としてよろこばれた悠揚迫まらざる襟度がみえる。

しかも我が親鸞聖人は日蓮聖人のやうな國家主義は唱へなかつた、則ち自ら愛國者的の態度は示さなかつた、どつちかといへば親鸞の態度は、さきにいふ通り超道徳的であり、超國家的であつたが、王法爲本の教意が盛んに提唱されたのは、蓮如上人の時であり、それからずつと下つて明治時代であつた。尤も聖人といへども全く國家を口にしなかつたのではない、すでに性信房に與へられた御手紙の中には、

(22)

御身にかぎらず、念佛申さん人々は、御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため、國民のために、念佛を申しあはせ候はゞ、めでたう候べし。

といはれて居るくらゐだから勿論國家のために念佛を以つて、皇恩に答ふべしといふ意見であつたらうと思ふ。

一體この手紙は、鎌倉の日蓮宗徒から念佛に對する謗難が起つた時に、性信房が念佛者としてのそれに對する態度を聖人に問はれた手紙に答へられたものであつた。さればお文の中には世の中「安穩なれ、佛法ひろまれか」と念佛候へ」などいふことばもあつて、日蓮の所謂國家主義に對する眞宗の國家觀念を宣言したものとしてみられないこともないのである。さきにもいつた通り親鸞は日蓮の如く、表面に國家主義を提唱はしなかつたけれども、聖人が聖徳太子を理想の人として尊崇したことから考へても、たとへそれが太子の化儀の方面であるとはいへ、聖人がたゞ信仰の一方に偏して、王法國家の理想がなかつたとはいへぬでならう。

(23)

しかし私は今それらの事實を討ねるの必要は見ない、それよりはもつと眞宗の王法爲本の教旨則俗諦門が、現實日本の國家としかと結びついて、さらにそ

れによつて理想國家の建設に努力することを甚だ必要だと考へる、こゝにいふ理想國家とは、現實日本の國家を建て直し、改めるの意でなく、現實日本を最も理想的に向上せしめねばならぬのである。私はいかに我が日本人の一部の思想が動搖し、左傾しつゝあることを憂へても、それがために苟も我國體の搖るぐことを憂へねばならぬほど弱き國家でないことを確信するものであるが、さればといつて日本の國民が日本を憶念し、崇拜し、而して日本の國家を愛重し執持する日本思想の漸次に薄らぐのを見て全く無關心ではあり得ないのである。

されば現實眞宗の王法爲本は根本的に日本精神の復興喚起でなければならず日本國家に禮拜歸命する國民信念の教養でなければならず、また國家そのもの、宗教的信念の興起を意味せねばならぬ、私はこれを宗教の精神文化の創造と

いふ。

看よ、佛教の全盛時代であつた奈良、平安の文化、藝術は、佛教のそれではなかつたか、聖徳太子は奈良の都に淨土を莊嚴せんとせられた、それは今の所謂佛教藝術と文化の花園でないか、それから鎌倉時代の佛教は信仰の創造であり、佛教精神の表現であり、今の所謂藝術、生命の表現ではなかつたか。徳川、明治に至つて佛教精神とその文化とは全く滅んだけれども、大正時代に入りて漸く興復の機運が回轉しかけてきた。しかし、それと反對して日本精神と日本國民の國家崇拜心とは、明治の時代に緊張して、大正に入りて却て甚だしく弛緩した、それは明治時代の國民の對外的思想の反應に因る國家精神の勃興であり、國體尊重の思想であつた。

大正時代にその思想、精神が弛み、そうして動きかけたのは、徳川、明治時

代に於いて全然日本宗教の信念を失なつた國民が、大正の時代に頻々として外來した思想の甚だしい刺撃に動搖されたからである。眞宗の王法爲本の教旨はこの時に於いてこそ、敢然として日本精神の興復を提唱し、國家思想の興隆を策進し、そうして佛教の精神、文化を再興せねばならぬではないか。

要するに眞宗の俗諦門は、自己の生活に對し、國家に對し、社會に對し、世界に對していかに處すべきかといふ結論に到着するのでなければならぬであらう。自己の生活はいふまでもなく無我を根底とする道德的生活であり、報恩思想を主義とする念佛即ち生活である。國家に對し、世界に處する新しい親鸞教徒の俗諦的態度は、第一國家と宗教の干係に於ける批判的態度であり、同時に刻々に推移する國民思想の批判であり、遵法精神の教養であり、王法そのもの、批判である。その世界に處する態度とは、國際日本の使命の果遂であり、

國際日本人の位地の向上である。それは世界の文化の進展と和平のための努力であり、人類平等の主張であり、而して自からの國家の擁護でなければならぬ。

## 罪惡と救濟

人間の社會的生活は、すべての方面に於いて結局する所は、自我の發展を中心とし、目的として進んで居るといへる。それは自からの生きんとするがためであり、また他をして生かしめんがため、やむない生の力だと許さねばならぬであらう。しかし、人間が生きんとする自我の發展のためには、却て知らず識らず罪惡を行ひつゝあることを反省せねばならぬ。いひかへれば自我の發展の裏面には、他の自我の發展が妨げられ、または自己の生の裏面には、他の生が殺されてゐる悲しい事實の存在することを深く思はねばならぬ。

(218)

生きんとすることは人生の本質であり、人間の本能であるとしても、かく考

へる時は強ちに生きんとすることは、却つて一種の宗教的罪惡とも考へられな  
 いことはない。されば佛教が人間の苦惱の本を自我そのもの、固執にありとす  
 るのは、決して無理の言ひ分ではなからう。かく考へる時、自我の固執はやが  
 て人間の罪惡の由りて起る根源であるともいへる。それは自我の固執とは、い  
 ひかへれば煩惱の根本たる無明であるからである。そこで釋尊に従へば人間の  
 苦惱を斷つことは、自我を否定することであり、自我を否定することは、無明  
 を斷ずることであり、無明を斷ずることは、やがて煩惱を滅し、自我を亡すこ  
 とであると教へられた。自我の斷滅とは要するに我の内在的存在を否定するこ  
 とである。この意味に於いて罪惡とは、無明と自我とが現實人生の上に争ひ戦  
 つて居る所のすがたであるといへる。現代の社會は個我と無明との争闘の種々  
 相から織り出された恐しい戰場ではないか。

(219)

基督教では神の意志に反するものは、悉く罪惡であるといふから、罪惡の標準を客觀の神において居る。しかるに佛教では罪惡の根元を無明とし、自我の固執にありとするから、これを純主觀の上において居る。親鸞聖人の真宗に於てすら、罪惡の標準を彌陀の意志におかずして、我れの主觀に内在するといふ所に、現實人生の不覺の種々相が理解され、そうしてそれは我が主觀の不覺の如實の相に外ならぬすがたであると、人生を自己に攝め、他の罪惡をも亦我罪惡として同感同情せしめられるのである。

されば淨土真宗に於ける罪惡觀は、まことに親鸞聖人の信仰の重大な歷程であつた。ひとり聖人のみでなく阿彌陀佛の救濟の前には、知者も識者も、みんな罪惡の凡夫にかへらなければ往生はできぬとされて居る。それは絶待の救濟の宗教の特色であると許さねばならぬ、いひかへれば知者も知慧をすて、學者

も學問をすて、所謂自から計らはぬといふ所に、真宗としての特色があり、生命があるといへる。

現代人にいはずれば、人間を罪惡の子とすることは、人格の尊嚴を無視することであり、または人間の本能を否定する非人生的宗教の言ひ分とするであらう。しかし、眞劍に自己の自我を解剖し、それからの人間生活を嚴正に批判するならば、たとひ罪惡の子にあらずとも、すくなくとも人間の精神と肉體とは罪惡を盛らうとする器であるといへやう。

そうした肉體をもつ所の人間の自覺として罪惡を犯さざるべく痛感し、精進することは、人間生活の向上のため當然の努力でなければならぬであらう。されば親鸞聖人は人間の罪惡の由來する所を、もつと深く考察して、それは人間



個々の宿業であると痛感された。宿業とは宿命の意義ではないが、しかし、自分の業に牽かれたやむない約束であるとの意志でもあつた。

よきことゝろのおこるも宿業のもよほすゆへなり、悪事のおもはせらるゝも、悪業のはからうゆへなり。故聖人のをほせには、卯毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくる罪の宿業にあらずといふことなしとしるべしと候ひき。

なにごとにも心にまかせることならば、往生のために千人殺せといはんに、すなはち殺すべし。しかれども一人にてもころすべき業縁なきによつて害せざるなり、我が心のよくてころさぬにはあらず、また害せじとをもふとも、百人千人をころすこともあるべし。

さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらすればこそ、他力にて候へ。

以上の文は歎異鈔の上に示された親鸞聖人の宿業感である。それは罪惡の侵さるゝは、すべてが罪惡の宿業があるからである。宿業とは、行ふとて行はれるものにあらず、また行なはざらんとしても、たま／＼、行なはれるのであるから、近代語の所謂盲目的衝動意志ともいへる。盲目的衝動意志とは、またさきにいつた無明であるともいへるから、宿業とは、けだし、無明と殆んど同意味でないか。

しかれば罪惡の由つて起る根元は、真理に暗い心、真理に背く行なひ、善にめざめない心であらねばならない。佛教でいふ覺者すなはち佛陀の意味は、明行足といふことであり、真理に體達した人であるといふことである。凡夫は無明行足の不覺者であり、真理に背きつゝ我見の生活する人であり、巧利と小計とに盲動するものであるから、これを宗教的に見て罪惡の人といふのである。

いつも自己を舍離することができずに世間を曲解し、物事をひがむんで居るから眞理に一致した正しい生活ができない、自己を忘れた無我の行ひがない。それを無明に覆はれた生活といひ、また罪惡の生活とも名づけるのである。この無明を除き去ることは、釋尊に従へば所謂八正道の正しい生活によれば斷滅し得られると教へられた。が、しかも親鸞の體驗に於ては、無明は斷せられないとされた。無明が斷せられないから、自分は愛欲も斷たれず、名利も捨てられず、妻子や名利のために、苦惱をわづらひつゝ、猶且つその煩惱の大海から浮び上がることもできず、また淨土に往生することを得るよろこびも起らぬといつて悲歎されて居る。

(254)

「悲しきかな愚禿、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の數に入ることよろこばず」

聖人のこのことばを以て、直にこれを其の罪惡觀と見ることは、すこし考へすぎた見様であらう。愛欲とはいふまでもなく、人間の本能欲であり、名利もまた人間生活の欲求である。しかしこれを欲情の發露にまかせず、意の衝動に放たしめずして、これを羞耻し、痛感する所に人道が保たれ、倫常が行はれる愛欲から解放され、名利から放たれるのは、女子にあつては貞操の破壊であり、開放であり、男子にあつては性の濫行であり、肆欲の横行でないか。社會は如是くにして遂に無節制となり、無道德となる。それは將來の社會でなく、今我れらの生活しつゝある社會の現實相でないか。この現實を凝視する時、誰れか人間は罪惡の子にあらずと言ひ了るであらう。

(255)

頻々として起りてくる現實の罪惡は、名利と愛欲とが互に因となり、果となつて、人間生活の現象を描きだして居るのでないか。されば釋尊は人間欲の根

本を有欲と愛欲と繁榮欲との三つにあるといはれた。それは結局人間生活の生命現象に外ならぬ己むないものとはいへ、現代人の生活は餘りに節度がなく、操守がなく、人間良心のひらめきがない。

それは無明、染法を生じ、染法これ不覺の相なりといふ起信論の所明のまゝである。無明とは、さきについた煩惱の本であり、染法とは、それから生起する世界人生の汚れたる現象である。それは畢竟人間不覺の心の影であり、相であると痛感せねばならぬ。

(216)

竊かに斯心を推するに一切の羣生海、無始よりこのかた、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし、虛假詭偽にして眞實の心なし、こゝを以つて如來一切苦惱の衆生海を悲憫して不可思議兆載永劫に於て、菩薩の行を行じたまひしとき三業の所修、一念一刹那も清淨ならざることなし、眞

心ならざることなし、如來清淨の眞心を以て、圓融無碍、不可思議、不可稱、不可説の至徳を成就したまへり。

これ衆生海本來の心性に、清淨の心なく、眞實の心なきことを悲痛したまへる如來の、やるせない至心そのもの、鑽仰であつた。それは所謂羣生を荷負したまひたる如來心の偉大なるを歎美されたと共に、また衆生の不覺不明の染心を根本的に否定されたものと識らねばならぬ。

(217)

聖人はまた愚禿鈔に七の惡を擧げて、十惡、五逆、四重、破戒、破見、謗法、闡提の罪を數へても居る、それから二河譬の中の惡見人とは、我慢と、懈怠と、邪見と疑心との人であると注されても居る。さらに横川の源信僧都は、「妄念は凡夫の自體なり、妄念の外に衆生心なし」と斷案されて居る。これら先聖のことはをまたすとも、内に深く省れば、人間の喜怒哀樂といふも、愛憎違順とい

ふも、それは元より本能の生活現象とはいへ、また、無明妄念の心性からあらはれた人間の感情、理性、意志の不統一と、非協調とを暴露した心理現象でないか。涅槃といはれ、解脱といはれ、覺者すなはち佛陀といはれるその構成要素は、要するに感情、理性、意志、道德の圓滿に統一され、協調された人格になづけたもので、それは最高絶待の人格の權威であつた。もとより妄念煩惱のものゝ容易に登ることのできない最高の頂きではあるが、しかも、如來の大慈悲によつて、最高の高躅を思慕しつゝ念佛の一道を進むことが、私達に恵まれた白道の生活でなければならぬ。

(258)

かくの如く衆生の自體そのものが妄念であり、無明であり、煩惱であり、罪惡でありとすれば、衆生心からそれを取り切ることが不可能であるとせねばならぬ。なせならば妄念即ち衆生心であり、衆生心即ち無明であるからである。

かく考へる時、衆生は永久に最高絶待の涅槃の境地、すなはち覺者の圓滿なる心境を、衆生自己の内に印現し得ざることになる。それでは佛教の人格主義の本質と相反することになる。いひかへれば佛教の主張は、すべての人間が各々宇宙の最高權威者になり得る絶待の價值を有することを是認し、かつそうした信念を以て各自の人格を向上し鍛練して、遂に佛格を完成する唯一目的と相反することになるから、淨土眞宗は人格中心の宗教でないとする批難も起るわけである。しかしそれはたゞ一應の批難であつて、深く熟考すれば、妄念の衆生も同じく將來に於て、宇宙の最高者たる覺者に成ることを得るのである。たゞし、それは勿論彼岸の世界に於ける往生成佛の光景であるとはいへ、妄念の衆生もまた念々にその往生成佛の理想に向上する人格の生活でなければならぬ。

(259)

衆生自體妄念と信知し、罪惡と深信することは、罪惡を看過し、輕視し、閑却することにあらずして、それを悲痛し、改悔し、隨懺することであつて、それはやがて罪惡から逃がれ、救はれんとする懺悔の生活とならねばならぬ。懺悔は罪惡の悲痛から起る、悲痛は罪惡を苦惱するから起る。苦惱は藝術を生み、宗教を産む、こゝに救濟の宗教があり、慈悲の如來が生れる。慈悲の宗教は、衆生の妄念煩惱のあるがまゝの救ひでなければならぬ。妄念煩惱のそのまゝに無爲滅度に轉成し、罪惡生死のそのまんに、涅槃常樂に歸入する他力横超の直道であり、頓極頓速の法門であり、便同彌勒の證果である。いひかへれば衆生自體に於ては、いかにしても佛に成ることの因縁の絶無なることを深く信ずると同時に、しかもこの罪惡深重のまゝに、助け救はんとしたまふ佛の本願を深信せば、そのまゝ佛に成るといふのが眞宗に於ての罪惡と救濟の干係である

といへる。

それはやがて眞宗の二種深信といへる機の深信と、法の深信との謂ひである。機を信ずるとは、浮ぶ瀬の縁のきれた無有出離之縁の地獄ゆきのものとして自己を信じ切るのであり、法の深信とは、浮ばれぬ身の當體のまんな、かならず如來によつて救はれると決定深信するのである。すなはち機の深信の方は佛になれぬと決定するのであり、法の深信の方は必ず佛になると深信するのである。それは浮ばれぬ身のそのまゝが、浮ぶ身であり、助からぬ私のそのまゝが助かる私であると、否定と肯定とか一心中に同時に俱起するのは矛盾であるといひ、反論理的だといふ人もある。

しかし、かうした二つの思ひが同時に一心中に俱起する例は、澤山にある事

實であつて、それが一信仰の中に存してこそ、他力救済の信仰といへるのではないか。たとし同時とはいつても、その一念一刹那の中、多少の遅速は事實として存せねばならぬのである。機を信するのが先さになり、法を信する方が後になるとか、機法各々前後のあるべきは、衆生の機類によつて起るべき事實でないか、たとへば水に入るものは、水底に沈んでゆくまゝに、水勢にまかせつゝまた自然に水面に浮び上がると同意味でないか。それは落ちてゆくすがたのまんまに浮ぶすがたであり、落るすがたの外に浮ぶすがたはない。落ると浮ぶとは、異時であつて、しかも一身に俱備することからいへば、同時であるともいへやう。この意味に於て機法二種の深信は、罪惡觀であると同時に、救済觀であるともいへやう。こゝに於てか知る、罪惡の在る所、かならず救済のあることを。

それは恰も、現象の存在する所には、實在はかならず存する如く、煩惱のある所、罪惡のある所、かならず如來はいます。されば如來と煩惱とは、同時同所の存在と思つても、さしつかへないと私は考へる。しからざれば煩惱のまんに救はれるといふはづはない。たゞ如來と罪惡といふ正反對の二つのものが同時にしかも同所に存在するといふ理屈は成立しないといふかも知れない。それは丁度、二つの異なつたものが同じ一つの空間を占領するのであるから論理も事實も空であり、不成立であるといふであらう。

しかし、罪惡のまへに救済するといふ佛の大悲は、罪惡の只中に突き入つて罪惡そのものに同化し、徹底しなければ、罪惡人は大悲を仰ぐわけにはゆかない道理でないか。細民や浮浪者を救はんには、自分自身をその細民浮浪者の只中に没頭せしめねばならぬ、それは細民を自己の内に同化せしめるのでなく、

自己を細民の内に同化し、没入してこそ、始めて眞實の救ひが彼等に徹底するのではないか。

如來の大悲は、罪惡の衆生をして、佛の慈悲に同化せしめるのでなく、佛自からが進んで罪惡の衆生の妄心に同化したまうのである。それでなければ衆生は罪惡のまんまに大悲に抱かれぬのである。法華經にある長者と窮子の譚は、よく此間の消息を教示されて居る。煩しくこゝに引用せぬけれども、窮子を救はんには、矢張窮子のすがたを要し、罪惡を救ふには、罪惡に同化せねばならぬ。佛と罪惡とは、かくして離れられぬ干係が結ばれてあるのであつた。

(264)

しかし、斷はりて置くが、衆生は佛に救はれても依然として衆生のまゝであり、罪惡は根本的にやめられぬ薰習が残る、それはさきに行った無明そのもの

である。たとひ罪惡は根本的に一掃されずとも、また煩惱は徹底的にやめられずとも、その煩惱の業因によつて、那落へ落ちて行く作用は結ばれぬといはれる。いひかへれば妄念煩惱の本質は、存在するとしても、それから起るべき作用は、大悲の同化すなはち佛の大願業力にひかれて結果は結ばれぬといはれる。それは恰も花瓶にさし入れた花の如くである、根なし草も、水の恵みから花は開くといへども、果實は遂に結ばれぬと同じ意味でないか。敢て強辨すれば、煩惱も大悲によつて淨化されるともいへやう。勿論、眞實救はれたものならば煩惱も輕減し、罪惡も犯されぬこと申すまでもない。それは藥あればとて、毒を好むべからずの聖言、まことに嚴守すべきであり、慚愧反省の念慮、またまことの信仰に入れるものゝ生活でなければならぬ。

(265)

念佛はまことに慚悔の聲であり、自覺の叫びであり、救濟の現實でなければ

ならぬからである。

### 學問と信仰とその生活

親鸞聖人の念佛、こゝにいふ念佛とは信仰を意味するのであるが、それはまさしく獨立した念佛であつた。獨立とは學問からも、道德からも、倫理からも全く獨立の態度を取つてきたことはいふまでもないのである。

眞宗の學問、すなはち教義の中心は、教義そのものでなく、まさしく信仰であつた。その眞假論——さきの各章にくりかへした第十八願と第十九願、第二十願との批判論の如き、いひかへれば選擇本願と非本願といひ、または淨土眞宗對淨土宗の干係の如き——それから聖淨論の如き、行信論の如き、いづれも眞宗教義の重要問題とされて居る。しかし、それらの眞宗々學なるものは、ひとしく信仰そのものから生れて、それから後に學問として成立したのであつて



信仰から獨立した學問ではないのであつた。別言すればそれは知識の前に立つても、眞宗信仰の權威の儼然として、獨自の地位を領有することを宣明した所以に外ならぬといへる。さらにいへば學問によつて、いよく信仰の完全と價値とを期せられるべきことを表明したのでないか。何んとなれば眞宗々學の中樞目的は、彌陀佛の本願そのものであり、而してそれが人間の生きた生命の上に現實に活動する無限絶待の願行それ自身の活動であるからである。

情的信仰といはれる眞宗の信仰は、決して學問知識を拒否するものでなく、むしろ學問知識の前に立つて、併らび行なはれるものであらねばならぬ。それは佛教學の原則の上に立ちながら、しかも、その純粹の原則を宗教的信仰の上に、具體化し、實際化したものといふべきである。のみならず世間的學問としての哲學、科學の面前にあつても、決して衝突、杆格するものでないことは、

近世科學の變遷、革命に徴しても明白でないか。それは從來物質の不滅を金科玉條とした科學が、物質の生滅變化を認めて、萬物は流轉するといふ佛教學の教へる所に進んできた一事實を見ても、決して妄言でないことが表明されるでないか。眞宗の信仰が學問知識の面前に於ては、全く顔色なきものゝ如く思はれたことは、實に舊思想でありて、それは情的信仰の名から誤解されたわけであつたといへやう。

しかし、學問はもとより本領でない。獨自の面目は信仰にあることいふまでもないが、たまく論者あつて、宗學は學問として存在するの價値なく、また所謂世間學の知識の前には、學問も信仰も、全く無價値のやうに、今猶誤解されてゐる傾向のあるのも否認はできないが、それは宗教といふ立場を失却しての見方でないだらうが、ひとり眞宗ばかりでなく淨土教を通じて、信仰の前

に學問を排けぬことは、法然上人の左の御持言を見ても、明白でないか。

後學畏るべしといつて、學生はかならずしも先達なればいふことはなきなり。かの如來の滅後五百年に、五百の羅漢あつまつて、娑婆論を造りしに、九百年に世親いで、俱舍論を造り、さきの義を破したまひき、義の是非を論せんことは、あながちに上古にも、おそるまじきものぞ。

聖人のこのことばの内面には、このごろの所謂自由討究を是認し、學問、知識の論争を可とされた意味を認められるでないか。

親鸞聖人もまた歎異鈔の中に。

經釋をよみ學すといへども、聖教の本意をこゝろゑざる條、もとも不便のことなり。一文不通にして、經釋のゆくへもしらざらんひとの、となへやすからんための名號にてをはしますゆへに易行といふ。學問をむねとするは聖道

門なり、難行道となづく。あくまで學問して名聞利養のをもひに住するひと、順次の往生いかにあらざらんといふ證文も候ぞかし。

これは學問否定の語のやうにも取れるけれども、しかし、學問は聖教の本意すなはち佛の本意を了知するのが目的であつて、學問のために學問するのでないといふ意味が反面に見られるといへやう。ましてこの次のことばを讀むならば、學問無用論でなく、本願のために、いよく學問すべしとの意味が明白にあるとせねばならぬ。

學問せば、いよく如來の御本願を知り、悲願の廣大なむねをも存知して、いやしからん身にて、往生はいかがなんど、あやふまんひとにも、本願には善惡淨穢のなきをもむきをも、ときゝかせられ候ばこそ、學生の甲斐にても候はめ。

と學問有用論を述べられてるでないか。

しかし、その次の話には、學問してこそ、本願念佛に相應すれといふ人は、佛の怨敵であり、法の魔障であり、のみならず先師法然の教に背くものと戒められてもある。それは所謂學問佛教としての佛教を生命なき佛教とし、たゞ信仰がその中心生命であることを主張された意味でないか。

法然聖人もまた、

をよそ、顯密の修學は名利によつて破滅す。これ人間のさだまれる法なり、淨土の教法においては、名にあらず、利にあらず、後世を思ふほかに、たれか學修せんや。

といはれて居る。これまた信仰のための學問有用論でないか。學問は中心にあらずとも、知識と併行し、兩立し得ない宗教なれば、それは世の所謂迷信である。しかし信仰は知識でないこと無論である、智の本は疑ひであり、信の元は

不疑である。懷疑は知識を生むが、知識は遂に信仰に到達せねば永劫不變でない。それは知識は認識であり、信仰は行ふことであるからである。知識に依つてのみ人間の生活は、規定されぬ、満足されぬ、信仰に生きてこそ、知識も生命となるのでないか。いひ得べくんば、概念の世界から、具體的の世界へ進展することが信仰生活の世界でないか。それは親鸞教徒の生活は、一念の信の相續でなければならぬからである。

こゝに於て知る、知識の生活は、概念の生活であり、懷疑の生活であり、從つて不満足的生活でないか。信仰の生活は具體的の生活であり、必然の生活であり、規定の生活であり、平和の生活である。

されば眞宗に於ける信後の生活とは、前にいつた如く、信一念の生活であるといへる。くはしくいへば信仰が具體的に相續された生活でなければならぬ。

生活とは、現在如實の事實であるから、人生を肯定したともいへる。「否定と肯定」の一章の中にも、「現代文明と親鸞教」の一章にも、人生の否定は本願に生きて遂に肯定されるといつた通り、信後の生活は無論人生の肯定であらねばならぬ。

生活とは、いふまでもなく現實に即してはなれない事實を経験してゆくことであるといはれる、それは人生や生活のすがたをそのまゝに見ることであるといへる。また、生活することの意義と價值とを意味付けることであるともいはれる。それは人生の意義を知ることであるといへる。しかし、信後の生活に價値を見ることは、親鸞聖人にあつては、一は本願に背き、二は衆生自體に於て不可能の事實とされるのであつた。

浄土眞宗に歸すれども、

眞實の心はありがたし

虚假不實のわが身に於て

清淨の心もさらになし

この述懐は、まさしく信後といへども、すなはち浄土眞宗に歸すといへども、依然として不眞實、不清淨の心性であつて、生活の無價値を悲歎されたのでないか。

しかし、私は思ふ。我れらの信後の生活は、如來我れと共にあり、我れ不退轉の決定位にありといふ自覺を要することはなきか。もし然らば我れは罪惡の凡夫にあらずして、そのまゝに菩薩道を行するものなりといふ自覺の下に、白道の生活に直前せねばならぬでないか。その意味に従へば信後の生活は、無價値の生活でなく、大乘の菩薩道の生活を生活する念佛者であるといふことを價値づけられぬであらうか。

また一面からいへば、念佛は菩薩の願心のそのまゝの顯現であつても、これを行する衆生は、信後といへども依然として煩惱妄心の衆生であるから、完全な生活のされ様がないのが事實でなければならぬ。すなはち起居動靜の間にも我れは不完全なりといふ自覺の下に反省し、慚愧する生活こそ救はれた念佛者の生活でないかとの一考察もあらねばならぬ。元來衆生が救はれねばならぬといふ事實は、理に於ては佛凡同根の原則にも依るといへども、事に於ては、それが不完全なればこそ救はれるといふ佛凡異相の現實に自覺すればこそ、救ひが完全に我がものとなるのでないか。これらの事實は、眞に活ける心的事實として、以上の兩個の思ひが相互に衆生の心生活に徂來することであらねばならぬでないか。それはたゞ一片の説明や理解によつて諒知される問題でなく、全く微妙なる人間の信仰心理の自知にまたねばならぬでないか。

親鸞めづらしき法をひろめず、たゞ如來の代官を申すばかりなり。

といはれた宣言は、菩薩の願心を自己の願心として、我れ彌陀佛の使ひとして世にいでたりといふことを、平穩の語を以て、天下に宣言された聖人の生活そのものゝ聲でなかつたか。「地獄は一定住み家ぞかし」といはれた消極的態度は、生活の不完全な缺陷を自覺された凡人としての無價値を告白された生活の叫びでなかつたか。それは兩個の思ひが矛盾し、衝突し、杆格するのでなく、眞に生きた心的事實として、そこに本願による理想と現實との調和的生活が成立するのでないか。

不完全の自覺とは不完全を肯定するのではなく、否定しつゝ生活をして向上せしむるの謂ひでないか。如來我れと共にあり、我れ菩薩道を行するなりといへる自覺は、生活を肯定しつゝ、しかも、歩一步を菩薩道に進ましめるのであつて、無反省の生活でなく、勿論驕慢の生活でもない、それはさきに行った人生

の意義と生活の価値とを、菩薩道に見出すのでないか。人生は菩薩の園林遊戯の道場であり、生活はまた還相の回向に恵まれた度衆生の舞臺でないか。この意味に於て、私は信後の生活は、否定でなく肯定でありといひ、不満足でなく満足であるといひ、無価値でなく有価値であると主張せねばならぬ。

信後の生活は、また一面に於て、必然の方則に安住しつつ、しかも、人生の進歩と、生活の向上とを意味するのであると思はねばならない。必然の方則に安住するとは、現實を如實のまゝにみて、すなほにそれを受け入れることであり、計らひのないことであり、すべては各自の必然の業報に制約されてると信するのであり、人生はかく規定されてるのであると信する生活でないか。それは古人が「あるべきやうは」といへる短語の内に包まれるのでないか。

人生には偶然のできごとが多い。生活には幾多の悲劇と破綻とか常に自分の

眼前にくりかへされて居る。しかし、深く考へればそれは偶然の突發事實でなく、悉く必然の方則に支配されて居るのである。事の起るは起るの日に起るにあらずして、遠く由來する所がある。それは各自の業報が各自を牽くのであるといへる。業報とはもとより運命でなく、宿命でないが、それがかくあらねばならない必然の方則に支配されて居るといへるでないか。

必然とは、神の意思でなく、宇宙の引力でなく、方則でなく、個々の業の方則である。それを規定された生活ともいへるでないか。規定とは客観でなく主観である。自己が自己自身を、かく規定し、かく繫縛しつつあるのでないか。生活とは、極端にいへば畢竟かく繫縛されることであるとも考へられる、規定とは、そうした意味をもふくんで居るのでないか。人生の生活に懷疑せず、現實の如實相の當體をみつめつゝ、すなほに生活することは、蓋し、平和の生活であり、満足の生活であり、はからひのない生活であり、おまかせの生活で

あり、所謂信仰そのものゝ生活でないか。

かくいへばとて、何の意味なしに現實に満足し、不完全を肯定し、親鸞の所謂虚偽の世界をそのままに是認すべしとのことではない。如實の現實相をすなほに受入れ、必然の方則に従はねばならぬといつても、無條件の服従、無意味の肯定でない安價の満足でない、それは繫縛の生活から、不自由の生活から、虚偽の世界から、不完全の自己から、向上し、進歩すべく努力することが意義あるべき生活でないか。信仰の生活は妥協と苟合の生活でなく、虚偽と戦ひ、不自由と戦ひつゝ、虚偽の世界を成るべく眞實に、不自由の生活を成るべく自由に進ましめるの生活でなくてはならぬでないか。

いひかへれば信後の生活とは、要するに如來に對する生活と、自己及び他人に對する生活とに分けられると思ふ。如來に對する生活とは、いふまでもなく感謝の生活であり、報恩の生活であり、法悦の生活であり、また規定の生活で

ある。自己及び人に對する生活とは、勿論、如來に對する生活の延長ではあるが、その延長とは自己に對しては反省慚愧の生活となり、懺悔の生活となり、人に對してはその心情が延長して眞實不完全の自己を痛感して、乃ち他の非をせめず、我が是をいはず、よく協調同心して、社會の所謂共存共榮を計るべきでないか。それは道德生活によつても、でき得られるといふかも知れないが、眞の反省や、懺悔は、宗教生活に於てその全きを期せねばならぬ。いひかへればそれは宗教的罪惡の自覺によらずんば、内部生活の革新、すなはち自己不完全の覺醒は斷じて期せられないのである。

自己を不完全と知る人は、進歩のある人であり。將來の多い人である。それは眞に自己の業感を信する人であつて、始めて得られる自覺でないか。信仰生活とは一面に於て業感を味識し痛感する生活であるといへる。そうしてしかもその現實の業感から向上すべく努力する生活でないか。それははからひでなく

却て佛心の體現の意味ではなからうか。それは、泥凡夫の生活から佛果に向上する理想への道であり、人格から佛格に進まんとする過程でないか。

他力とは無努力の意味でなく、頼他、放任の思想でなく、他力のそのまゝに我が力であらねばならぬ。この意味に於て私は信後の生活といへども、そこに自己の廓清と進歩と向上とを計らねば無意義だと考へる。何んとなれば信仰とは内部生活の革命であるからである。

(232)

終はりに眞宗信仰の要をつかんでいへば、それは左の短かき語ばの中に包容されると思ふ。私はこれを最後の結文とする。

一、信仰とは仰せのまゝになること、仰せとは佛心そのものであること、佛心とは自然であること、自然に隨順すること、はからひのないこと。

一、聞くまゝのこと。聞くとは則ち佛心に直參することであること、佛心の

表現は名號であること。

一、淳一相續なること。いつも決定的に安住すること、そうしてそれが生活に相續すること、すなはち生活とは信の一念の相たの延長であること。

一、眞實の自覺を興へられ、また起したること、眞實の自覺とは、眞實の自己と如來と、眞實の人生とを見せしめられたこと、また自から痛感したること。

一、常に大悲を行すること。信仰は行ふことであること、行ふとはそのまゝに佛作佛行であると深信すること。

(233)



所謂宗教にあらざる宗教

親鸞聖人の宗教は、嚴正なる意味に於て、所謂宗教にあらざる宗教であるといふ決論を生むやふにもなりてくる。

いづれの宗教を見ても、救済の條件として、信仰の條件として、祈禱を要し、懺悔を要し、修行を要し、乃至は道德的、宗教的、一切のよき勤めと、勵みと、精進の生活を以て、絶對者にさへげんとする嚴肅の行爲を要するのであるが、上人の宗教は却てそれらの行爲を人間の不純の分別心として、捨離すべく絶對の佛力に一任するのであるから、救済と信仰とに於て何んらの犠牲も、儀式も、形式も要しない無努力の努力であり、無作の爲作であり、不行にして而も行の生活である。

この故に上人の宗教は、宗教にして宗教にあらざる宗教であるといふことがいへるでないかと思ふ。

## 實際的眞宗

宗教の實際的なるべきことは、元より當然のことであつて、今更いふべきほどの問題でない。しかしその實際的といふ意味に就いては、世間甚だ多くの誤解がある。それは實際的といふ文字を少くとも「卑近」の意味に取違へ、または「通俗」の意味にはさちがへて、なんとなく「實際」といふ文字を蔑視したり、輕視したりするのであります。別の言ばでいへば、學說や論理やと一致しないものが實際なものであり、従つて實際的なものは非合理的なものであり、通俗的なものは反學理的なものにすぎないと思つて居る謬見であります。そこで「眞宗」といふ宗旨は、誰れにでも理解される通俗的宗旨であり、實際的な宗教であるから、結局、卑近であり、非合理であり、反學理的の宗教だと排斥するも

のが世間にあるのでありますが、それは非常の見當違ひであります。

○

眞宗は勿論言ふ通り、實際的宗教であります。また飽くまで實際的でなければ浄土眞宗としての價値はないと思ひます。しかし、それが最近には「實際的」の立場から一步を退いて漸く理窟ケ間敷い批判的検討や、研究的態度が信仰の上にも、宗學の上にも、故らに弄ばれて居ることを私は悲しく思ふのであります。尤も宗教の背後には、イツデモ「時代」といふ恐ろしい力が」その開展または變遷を支配しては居るやうなものゝ、たゞ「時」の力に引連られるのが宗教の進展とはいへないのであります。或は時として宗教の力が時代を造り、時代を引つ張り、さらには時代に逆行してまでも、指導、啓發の大責任の存することを忘れてはならぬと思ひます。順應は兎もすれば迎合となり、迎合は遂に宗教としての魂のないやうな羽目になつた場合も随分あつたやうに思はれま

す。それにはしかとした時代の批判の眼が光らねばならないので、今の時代思想を無批判に受け入れることは考へものであります。

○

こゝに私の申して居る實際的といふ意味を一口にいへば、それは眞理正法の實際化であり、または、眞理の生活化であり、従つて名號六字の生活化であり、佛心佛力の實際化であるともいへると思ひます。

佛教の原則に従へば、世界の現象、無常遷流のありさまは、そのまゝに眞理正法の活動であるといへます。佛の名號を眞理正法の根本に戻せば、また名號法の活動であるともいへませう。この意味に於て遷流きはまりなき時代思想の流行も、見様によつてはまた一片の眞理活動ともいへるかも知れません。それですから實際的宗教の内面には、時代の要求や、時代の生活と一致し得る大なる包容性があるのであります。それを正面からいへば、實際的眞宗には、必ず

時代の生活と、時代の要求とを満足せしめ得る内容を有せねばならないといふことになるのであります。

時代思想の根底をなして居るものは、どうしても現實主義であり、肯定思想であります。従つて露骨な人間的な生活、民衆的要求といったことが問題とされてきたのであつて、まことに至當の要求であります。決してこれに向つて不服を唱へてゐるものはないのであります。但し今の現實主義や肯定思想に就ては、直ちにそれを鵜呑にすることはできないとしても人間的、民衆的といふ要求は否定されない要求であります。

○

人間的、民衆的といふ立場から、印度、支那の佛教を今日から回顧したら、それは斷じて今の時代の實際的宗教だとはいはないのでありませう。なせかといへば、人間的なれといふ要求には、人間には出來得ない遁世とか、禁欲とか、

または戒律生活といったものを根本から排斥し、破壊した意味があるからであります。別の語ばでいへば、この人間の要求は從來の教權主義に反旗を樹てた新らしい運動の一つであります。それは、在來の教權が、今日では個人の信仰の權威に移り代つたのであります。それは、つまり自我の覺醒から起つたのであります。しかし、歴史の跡を回顧すれば、そんなことも古い印度の佛教徒の中にもあり、また吾親鸞聖人の以前にも、そんな論争が早くも起つて居たのであります。

○

昔、印度に大天といふ人がありました。父の旅行中に母と不倫の行ひを遂げて居た。父が歸國して露顯したので、母と牒し合はせて父を殺害しました。母がまた他と通じたので母をも殺した、そうしてこの逆惡を知つて居る一比丘が大天の家に出入して居たので、今度はその比丘をも手にかけてしまった。大天

はこの二大逆惡罪に自分の良心が苛責を受ける苦痛に堪へかねて、故郷を出奔して、鷄園寺といふ寺にのがれて出家した。そうして罪業消滅のために努力精進して遂に羅漢果を得ました。

然るに毎夜半になると大天の室から「苦しい苦しい」といふ叫び聲が起つてくる、それが僧伽中の問題となつた、そうして或比丘が大天の室を調べて見たら寢衣に不淨水が附着してあつた、それから僧伽では大天の羅漢果を疑ひだした。その僧林の疑問に對して大天は左の偈を説いて自分の信仰を僧伽中に告白しました。

餘人染汚衣、無明疑他度、聖道言所顯、是諸佛正教。

これが大天の有名な五事の事であります。之がまた印度教團に於ける上座部に對する大衆部の分立で、所謂舊教權に大天が不滿の一聲を放つた個性の信仰の偽はらざる告白でありました。詳しくかくと長い譚りになりますから、極簡略

に大要だけを認めたがこの偈文の意味は、要するに三業の不淨は、人間として當然であり、無明も疑ひも取りきれぬ煩惱でない、この煩惱の存在は、人間のやむにやまれない本能の存在なのである。自分が苦しい／＼といふ聲、その聲が結局正教を傳へる聲であり救を求めぬ聲だといふやうな意味であります。

○

この大天の宣言は、いふまでもなく不淨の煩惱は起つても、佛となることはできるのであるといふ意味に外ならないのであります。煩惱の根源である無明は、人間としてやむを得ない存在で、本當にこれを取りきることのできないのが、むしろ人としての眞實である。今、不淨水が自分の寢衣を汚したのは、意識的行爲でなく、全く無意識的であるから、それは人として肉體のある以上のがれることのできない作用であらねばならない。これあるがために自分の内部生活を疑ふならば、それは諸佛の正教を疑ふものであると彼は大衆に宣言した。

これは大天の大なる確信であり、個人的信仰の權威であり、また、在來の教權の束縛からのがれやうとした自由討究の態度であります。果せるかな、この宣言は大衆を風靡して、所謂上座部の傳統主義に對抗する大衆部の自由主義的教團のはじめとなつたのでありませう。しかし、誤解してはならない、いかに大天が衣服を汚しても、無明が存在しても、疑ひが残つてあつても、そのまゝに佛法修行ができるかと肯定した意味ではないのであります。無論それら煩惱の惡魔と戦つて打ち克つべく修養することが涅槃に向上する目的であります。

○

我國に於きましても、法然上人や親鸞聖人の他力宗義や、在家風の形式に對して、梅尾の明慧上人や笠置の解脱上人などが、非常に立腹して反駁攻撃の矢を放つたものだそうです。これは前の大天が自由主義に立脚した態度から、教權主義に反對したのとは、逆のやりかたであつて、教權主義の戒律主義から

自由主義、信仰主義の新らしい旗幟に對する傳統的戒律家の反抗であつたのであります。

梅尾の明慧上人、笠置の解脱上人といへば誰れでも知つてゐる通り、有名戒律家であります。兩上人の言ふ所に依れば、佛教徒の生活は、どこまでも持戒堅固で、釋尊の説かれたそのまんまの戒律主義でなければ、涅槃の都に上ることはできない。この戒律生活の外に解脱の道はない。佛教徒の生活は、出家戒法の下に立つたのでなければ、佛の正法を守る比丘とはいはさない。法然や親鸞が唱へる淨土の信仰の如きは、正法を亂る惡魔の法である。無慚無愧の心、無戒無律の姿で、どうして救はれるといふのか。それは釋尊の正教を輕んじて、ただ世法に溺れた惡人の教であると攻撃したばかりでなく、そつういふ意見を認めて、朝廷にまで奏聞したのであります。

○

現代から顧みれば、甚だしい非人間的の主張であり、生活であつて、そんな宗教は人間のものでなく、民衆のものでないといはれるに違ひないのであります。しかし、當時の佛教の大勢は、まだ何んといつても、戒律が生命であり、遁世して菩提を願求することが一大目的であつたのであります。それは時代の背後の力で、そこが傳統、歴史の力強い因襲とも申されるものでありますから、今日から考へれば馬鹿氣た事でも、決してそうではなかつたのであります。それに、いふまでもなく佛教徒の理想は、上求菩提であり、下化衆生であります。いひかへれば涅槃の一路に向つて精進するのみであります。この大理想の實現には、現實の一切を捨離せねばならぬと申すのであります。現實を捨離することとは、やがて涅槃に生きるべき大意思でありませう。現實と離れることは死のやうに思はれ、無理想のやうに思はれるけれども、その死は直に涅槃への生であり、大理想への突進ではありませんか。生きんとすることは人生の最大要求

であります。それは何等かの壓迫や、苦惱やを痛感した時に、最も大きく起る人間の願心であります。古の佛徒が、現實を捨離した生活から見れば、生きんとする要求はないやうに見られるが、しかし、それは現實以上の理想に生きんとする深いかくれたる願心であつたのです。むしろ却つて今日の吾れら以上に、痛烈であり、深大であり、精進であつたのであります。

○

現實の生活を中心とする現代は、この醜い生活の中に理想を求めやうとして居るので、いひかへれば生活から理想を造らうとして居るのであります。昔はそれと反對に理想から生活へと割出してきたのであります。佛教からいへばその理想は、涅槃の一路であります。乃ち涅槃に上ることを人生の理想として、それに向つて進むべき現實の生活を規範するのであるから、その生活は嚴肅であらねばならぬので、従つて前にいつたやうな戒律主義や、禁欲生活や、現實

を捨離した出家の生活が、その涅槃の理想に進むべく規範されたのであつて、今日の生活から理想を造らうとするやりかたとは、非常の相違が起るのであります。浄土真宗からいつても、吾れらの理想は浄土往生でなければならぬ筈です。この往生の理想から、念佛報恩の現實生活が規範されるのであります。よし、往生の理想を「前念命終、後念即生」の現實に於ける信仰生活に味はひましても大理想の實現は、往生浄土の死後にかかることが、真宗の正意でなければなりません。そこでこの理想から信後の生活が規範されるのであります。

(28)

○  
しかも、法然上人は、他力教義の立場からこの梅尾の上人や、笠置の上人に反對して戒律生活では、往生の理想は得られないと斷せられたのであります。それは前にも申した通り、教權主義に對する信權主義とも、傳統主義に對する自由主義とも、もしくは自力主義と他力主義、出家主義と在家主義との對立と

もいへるし、或はまた、現代人の所謂僧侶の手から、民衆の手への宗教が展開したともいへるのであります。けれどもまだ法然上人は所謂「菩提心」を信心として取り上げて居られますが、吾親鸞上人はその菩提心さへ斥けて、唯無疑の一心、回向の信樂あるのみ、往生の素懷は遂げられるとせられた。素懷とは平生の理想の完成であります。しかのみならず、上人は「諸寺の釋門、教に昏くして、眞假の門戸を知らず」と浄土真宗の眞實の宗教たる所以を證明されて居ります。則ち、明慧、解脱の二上人は、復古思想であり、法然、親鸞兩上人は、新思想であつたのです。この新しい思想信仰の中に實際的の新宗教は生れたわけであります。上人は、いふまでもなく出家、沙門、比丘、僧を以て居られなかつたから、自から愚禿と稱して非俗非僧を表されました。それは現代人の所謂職業的僧侶の否定の意味でもあり、また在家の手に宗教を取返へしたといへるし、或は進んでは僧侶無用論ともいひ得られるのであります。それです

(29)



から上人の御一生は凡人としての一求道者でありました。しかし、上人も所謂布施によつて、生きられたではありませんが白毫の恩賜により、如來の恵みによつて生きるほどつくりしい生活はないのであります。それゆゑ、上人は眞の佛弟子とは、偽善と虚偽とを離れ、眞實に正直に生きる人であるといはれました。「眞とは偽に對し、假に對する言ばなり、金剛心の行者なり」といはれてあります。惡を惡として善人振らず、醜きを醜きとして美しきを裝はないのが眞であり、眞實であります。「外に賢善精進の相を現するを得ざれ、内に虚假を懷けばなり」とも申されて居る。こゝに人間の宗教があり、凡人の信仰があり、實際の宗教生活があるのであります。

○

往生思想は、眞の宗教的意義に於ける思想でないといふ論者もあります。現實世界を外にして理想世界はないとするものもあります。それは丁度、惡人が

そのまゝ善人であり、凡夫が佛であり、煩惱が悟りであるといふのと同じ筆法であります。かうした無理の論斷でなく、惡平等の無差別主義でなく、煩惱は煩惱であり、佛は佛であり、凡夫は凡夫であり、現實は現實であり、淨土は淨土であり、穢土は穢土であつて、そこに、飽くまで差別を認めつゝ、しかも遂に同一に歸するのが念佛の大道であります。それは不自由の中に自由を、不平等の中に平等を創造しつゝ、往生の大理想に向つて進まんとするのであつて、それが、實際の宗教でなければなりませんまい。

「坐禪せば四條五條の橋の上、ゆきゝの人を深山樹とみて」

これは理想であつて、人生の現實ではありませんまい、往き來の人は矢張、往ききの人であります。この意味に於て現實は五濁の世界が其の眞相ではありませんか、五濁の世界の中に、どこに淨土を認めるのか、理想の世界を認めるのか、それは唯心、己心の世界にすぎない幻影であります、そんな幻影にどうし

て安心して居られませうか。

○ 上人に従へば、お浄土は勿論空ではありません。有であります、有ではあるが、その有は空有を超絶した有であります。いひかへれば凡小の計量、想像を超越した有で、それは絶対不可思議の境地ですから、相對分別の思惟は容れられない有であります。相對の世界は思惟の世界であります。お浄土の存在ばかりでなく、大體彌陀佛の十八願の信心そのものが分別思惟を離れた絶対信であります。それは善惡、苦樂、美醜といった相對の世界でなく、絶対不可測の大信でありますから、その大信から開かれるお浄土もまた絶対の國土であります。眞佛土界には佛も不可思光如來、土もまた無量光明土なりと、光明の邊際のないことを鑽仰されてあります。

一體私どもは死後どこに生れるのですか、現實界の外に世界がないとすれば、

空に歸するが、矢張現實世界に戻るかの二つより外はないのであります。空に歸するといふならば、因果をなみすることになり、現實に戻るといふならば宗教的情感の深い満足は得られないことになる。往相の信心によつて、還相の園林遊戯をよろこぶことは、一念信の上に現前する心状態ともいへるか、究竟圓滿の理想の完成は西方得生の證果にあること、本宗の正意とする所であることを忘れてはならない。これがやがて實際的宗教の宗教たる所以であります。

○ 眞宗の立場がいつも二元論的立場にあることも、それが實際的なる所以であります。しかし、一元論は高く、二元論は低く低いといひ、一神論は通俗で、汎神觀は學的であるといふのも、それは一概の論斷であります。眞宗の二元論は融會された一元的二元論とでもいふべく、またその一神觀も、汎神的一神觀ともいふべき所に、その實際的價值があるのであります。實際的といふことは、

通佛敎の原理の上に立脚した實際であつて、決してその原理と矛盾するものではないことを銘記せねばならないのであります。要は凡慮に順應する宗教であつて、しかも、其凡慮を峻拒し、捨離せしむる所に高妙の宗教味があるのであります。それは要するに眞宗が救ひの宗教であるといふ言葉の中に一切を攝取せしめられると思ひます。

### 水平運動と親鸞教徒

○  
昔、士農工商といった階級的思想は、疾くに過ぎ去つて、今は四民平等といふ「人間尊重」の世の中となつた。いなむしろ昔は素町人といつて士農階級の下にあつた商工の社會が、世界列國を通じて、却つて社會の中堅核心となつて居る。そうして社會の繁榮と、國家の勢力とを一と手に握らうとする力を養なつて來た。

それよりもさらに驚くべきは、昔の大名旗下といった所謂諸侯なるものが、今、華族といふ族籍に蟠居しては居るものゝ、その社會的存在の意義は、全く失却して、さめた民衆から見れば、その族籍の存在すら、殆んど無用視されて

居る世の中である。そうしてそれらの大名、旗下といふ武家階級から昔は素町人と呼ばれ、土百姓とさげしまれた所謂庶民階級中の有力者は、その封建の大名、華族に取つてかはつて今金力の大名、財界の所謂諸侯となつて居る世の中ではないか。同時に堂々たる一國の政府ですら、それらの財界諸侯——昔の素町人——に相談せねば公債の發行も思ふ様にゆかぬといふ位、町人の勢力、今の所謂實業家の勢力は、時代を壓迫して來た時ではないか。しかも、あまりにその實業家の勢力、所謂資本家の跋扈がひどいといつて、昔の工人今の労働者はそれに戦を宣して、また財界の諸侯を、今の素町人が壓迫しやうとして、階級戦争がそこにもこゝにも、開かれてる時勢ではないか。それだから、中古以來長らく虐げられてきた我國民中の昔は穢多とよばれ、今は特種部落といはれた同胞の人達が、聲を擧げ闘を作りて、國民の虐待から解放されやうと宣戦する奮闘と努力とは、この階級戦争の場合に於ける最も正當の手段であり、また態

度であることを私達は承認せねばならぬ。一層進んでそれに同情加勢すること、私達の任務であるやうにも考へる。まして労働運動の如きは、資本家對労働者、もしくは労働者對資本主義であつて、その區域は全般に亘つて居ないが、この所謂水平運動は一部落對日本國民、もしくは日本社會といつた非常に廣い區域に跨つて居るだけ、それだけ大きい問題である。彼等は日本國家及び國民を敵として宣戦したのであつた。所が實際は、小労働問題ほどにも、響きがないといふことが、所謂部落の問題であり、直接衣食や生活の差し迫まつた問題でないからではないか、水平社の人々は、以上の變遷の事實を顧みても、今少し深く自からを養ひ、そうして眞剣に社會と戦はなければなるまい。

○  
水平社諸君が受けつゝある差別的偏見は、つまり、長い歴史が國民の習慣を造りて、一種の部落民といふやうなことを何んとも思はないばかりでなく、一

掬の同情を表することさへ、何んだか羞耻を感ずるといふ氣分が抜き取られな  
いがためではないかとも考へられる。

勞働問題は、資本家に對するといふ花々しい反抗の氣分があり、我邦に於て  
は新らしい事であり、そうしてまた社會改造といふ恰好の標語もなり、かたが  
た多くの人が興味を以て迎へるといふ問題それ自體に新らしい味を持つて居るか  
ら、その感じ工合も、水平運動よりは、面白く感ずるのであらう。實際からい  
へば、國民中の同胞が、差別的虐待を受けつゝあるといふ事實の方は、餘程の  
大問題であるのに、社會がそれほどの感じを持たぬのは、歴史、習慣の惰力と、  
問題が餘りに抽象的であるのと、それから水平社々員の人達も、自から卑みつ  
ゝあるので、その中から有力の人材があらはれないといふことも、重なる原因  
の一つであると想像する。

○

世界の穢多といはれた猶太人は、今や彼等の財力によつて、世界を經濟的に  
壓迫しやうと擡頭して居る。個人でも、社會でも、國家でも、民族でも、その  
發展には、何にか一つの力を持たなければならぬ。印度人や、支那人やが、  
歐米から差別的待遇を受けて居る悲惨な事實も、結局は、彼等の國家に力がな  
いためである。その國家を持たない猶太人が、世界の恐怖となりかけたことは、  
いふまでもなく彼等の金力ではないか。わが日本人が、また隱然歐米人と差別  
されて待遇されるのも、矢張わが國家の未だ眞に振はざるが故でなければなら  
ない。それを考へれば、水平社諸君の運動も、たゞ外的壓迫に對する反抗運動  
のみでなく、それ自身の外的改造のための主觀的革新も、より以上に緊急の問  
題でなければならぬ。すなはち、自から實力を養成することが、刻下の問題  
ではないかと考へる。水平社々員の中には、昔から富財の人が多いと聞かされ  
て居る。勿論わが國の財界に對して、一個の有力な團體とはなり兼ねやうけれ

ども、また財界との交通もなからうけれども、兎に角、その團體の獨自の力によつて、消極的にはその風俗、習慣を改革し、積極的には、その教育、産業を振興して、恢復、擁護の道に進まなければなるまい。「國家社會の恩惠的改造を拒絶す」と諸君が決議されたのは、自己の尊重、擁護のための悲痛なる叫びと私達は同情し、かつ快く感じつゝある。しかしながら水平社の運動が、無産者の運動化し、直接行動を主張し、過激化せんとするやうな傾向に走る如きは、水平運動それ自體として聊か急進に失し、その運動の本質的問題として、いかがのものであるか私は惑ふ所である。同時に、この運動が、かく純然たる社會運動としての色彩を濃厚ならしめた所に、また國家經世家の周到な用意がなければならぬと思ふ。

(310)

三月三日京都に開かれた水平社第二回の總會に提出された協議案中、最も注

目すべきものは、

生産組合及び消費組合を設立するの件

部落の經濟的解放を期するため水平銀行、水平物産取引所を設立するの件

水平大學設立の件

普通選舉の件

これらが、みんな否決されたといふことである。それは、甚だ遺憾であり、かつ、水平運動及びその社員の多數者が、無産者的運動の色彩を鮮やかにして居ることが看取される。否決した理由は、いふまでもなく、銀行や、教育機關やが有産階級のもので、水平社内の有産者と無産者との階級意識から、さらに一般社會のそれに反抗的態度を示して居ることも、頗る明白の否決意故である。私は水平社々員がかく、自から養ふべき實力機關の設立をさへ否定して、しかも、治警第十七條の撤廢や、直接行動の提唱を可決したなどの餘りに復讐的態

(311)

度を遺憾とする。

一般國民間に穢多等の言辭を弄したる場合の態度に關する件

差別事件の法律的保障あるまで直接行動に愬ふるの件

青少年闘士養成の件

これらの案件が可決されて、前の協議事項が否決されたことを見ても、水平運動の物凄しい態度が見える。これでは何んだか劍を研いでかゝつて居る戰闘的運動である。ことさらに血を見やうとする戦ひではないか。

奈良縣に起つた婚禮事件から、遂に國粹會との血醒い争闘を演じた事件は、差別的侮辱から誘起された同情すべきことでありながらも、かういつた協議案が可決されては、甚だ面白くないことゝ考へる。國粹會なるものゝ本質や、運動に關しては、既に世上の定評がある。奈良事件は、侮辱した一介の車夫の過誤であるは勿論、また國粹會員の非でもあつたことゝ考へる。しかも、その差

別的侮辱の待遇や、環境から解放されんとして、これを直接行動に訴へる水平社の態度も、人間尊重を主張しながら自己の人格を破壊しつゝある態度ではないかと質さざるを得ない。

○

水平社の宣言として、一般に宣明されてるものは、

一、吾等に對して、穢多及び特種部落の言行を以て侮辱の意思を表明したる時は徹底的糾弾をなす

二、兩東西本願寺に對し募財拒絶の斷行を期す

三、政府其他一切の侮辱的改善策恩惠的施設の根本的改善を促す

この宣言は、一と通りのものだが、徹底的糾弾の文字は、奈良事件の起つた根本的意思であると同時に、あまりに、社會呪咀の意識が意味された不穩の宣言である。その他、勞農露國の無條件承認といひ、水平運動の國際化といひ、

朝鮮の解放運動といひ、水平運動それ自體の本質及び内容とは、甚だ不相應な民族的運動と一脈の通路を見やうとするなどは、あんまり仰々しいやり方ではないかと考へさせられる。水平運動は、もつと穩和に、寛大に、そうして謂ふ所の「人間尊重」から、むしろ職業平等の思想運動を根底として、差別的待遇の環境から解放さるべき着實の運動方法でありたい。

○

水平社の同人が、その昔、移民族であつたか、乃至は、擬殉教者の世捨人であつたか、どつちにした所で、その甚だしい差別的侮辱は、徳川の時代から始まつたものだともいはれて居る。そうしてその侮辱された所以は、獸類を屠殺する職業の人とかまたは獸皮を扱ふものとかいつたやうな對職業上の誤まつた心理から、それが一般の習慣、風俗となつて、遂に抜けがたい歴史的の因襲となつたものである。

(314)

○

それだから、人種問題や、民族問題やの差別的意味では、勿論なくつて、實は職業に對する尊卑の誤解や、それから生ずる職業によつての人格の貴賤や、職業によつての階級的差別の思想が歴史的因襲となつて、それを打破し、解放しやうとするのが、水平運動の本質的意義であらねばならない。要言すれば、職業そのものに對する社會の差別的階級の思想の打破であり、その誤まつた侮辱的待遇の打破である。所謂職業神聖、人間尊重の平等的人權の擁護であり、主張である、此の意味に於て、私は水平運動の主唱に賛同し、かつ同情するものである。職業に貴賤の念の伴ふのは、避けがたい人間の弱點であり、かつ、今猶實際に尊卑のありとする議論もあるけれども、それは職業そのものゝ上にあらずして、實は職業者の職業に對する人格、信念及び心理のそれに存するのであると私は確信する。此の意味に於て水平運動は、差別打破の實際運動であ

(315)



ると同時に、また思想運動でもなければならぬ。佛教徒のこれに對する態度就中、わが眞宗教徒の態度は、過去及び現在に於て、どんなであつたか。彼等に此の思想的の啓蒙をなしたか。人格、信念の尊重を誨へたか、自から卑ますに努力すべく教へたか、私はそれらに就いて聞く所を叙べ、そうして思ふ所をかいて見やう。

○

佛教各宗中に於て水平社と最も多くの干係を持つものは、何んといつても東西兩本願寺であつた。具さにいへば、部落の檀信徒や、末寺を有つ宗派は、眞宗であつたのだ。水平社の人達が東北地方に尠なく、關西に多いのから考へても、眞宗にその信徒が多いことも明らかであらう。

曾て私の知人が、京都の水平社員の所へ布教に出張した所が、それは非常の歓迎を受けて、殆んど佛様扱ひをされたといふ話しを聞かされたことがあつた。

それは部落には、部落の特殊の寺院があつて。その寺院以外の僧侶は、無論部落には出入もない、まして布教使なんて肩書の付いた僧侶の部落に這入るなどは、望んで得られないことで、招待さへできない習慣になつて居る。それが篤志の布教使によつて、一席の法話を聞くといふのだから、部落の歓迎の盛んなことは、想像されなくてもない。そうしてその歡待に使用した器具調度の一切は、みんな特別に新調されたもので、勿論、同坐同席をしないばかりでなく、殆んど昔の土下座の禮、そのまゝであつたに驚かされたといふ。それで、どんなことを布教使は話したかといへば、こんな部落といふ特殊の差別的階級にある人でも、みんな救はれるといふやうな話を述べたのであつたといふのである。この一事に思つて、見ても過去に於て本願寺なるものが、いかに部落の人を差別的に取扱つて居たことが想像されるであらう。

かうした部落の間に存在する寺院を、また悔蔑の心から普通に穢多寺と呼ん

で居る。今では一般の寺院——則ち他村の部落ならざる寺院との間に、法要のときの場合に於ける交渉もあるやうだけれども——昔は本山への出勤はいふまでもなく、他村寺院との交際さへ、できない仕義であつた。今でも猶ほ且つそのうした習慣の残つて居る土地もある位だといふ。部落の人達に向つて、特殊差別の取扱ひをするばかりでなく、本山も末寺同志も、同一なるべき部落の末寺を見るに彼は穢多寺であるといふ侮辱の名前を與へて居る。これでも猶ほ御同朋の宗風といひ、御同行の親鸞宗といへるであらうか。部落に對する無同情や冷酷の取扱ばかりでない、全く自己の宗門それ自體を冒瀆し、破壊する親鸞教徒の態度と私は悲痛せしめられる。

○

所が、また因果は廻る小車といふか、江戸の仇を長崎でといふか、親に虐げられた子が、また吾子を虐げるといふか。本山や、末寺間から虐げられて居る穢

多村の住僧は、また次いでその村の門徒である部落人を虐げて居るのだ。それは、穢多村といへば、すぐに金持の寺、財産の寺といふことが直感されるのだ。さきにもいつた通り、部落人の中産階級は、仲々の財産家が多いのだ。社會との交渉が尠ないので、金は自然に産んでゆく。そうして消費が尠ないから、資産は自然殖へてゆく。そこを付け込んで部落の寺院は、寄附金を猛烈に、むしり取り、しぼり上げる。寺院の富は、強たゝかにふへてゆく道理だ。三千五千の冥加金を本山に上納して、所謂堂斑なるものを、おしげもなく買ひつゝあるものは、所謂穢多寺の寺院ではないか。私の知る二三の寺でも、二十萬金の資産があるといはれて居る。一般國民からは、差別的の虐待を受けて居り、慰安されるべき宗教、及び寺院からは、その虐遇の上に、さらに寄附金の強請を受けて居る水平社の人達の現實の悩みは、いひ知れぬ悲痛と憤慨とに満て居るであらうと同情する。

新聞にしるされた東西兩本願寺の在東京兩輪番の水平運動に關する談話によれば、眞宗は由來、差別を認めない御同朋の宗風だから、水平社の人といへども、同等に待遇してるといつてある。宗門それ自體としては、無論兩輪番のいはれる通りである。しかし、宗門政治の現實や、形式の上では、斷じて御同朋の宗門ではなく、階級、差別、その他の不平等の制度、組織によつて門末は支配されて居るので、むしろ虐げられてるといふ方が適當であるかも知れない位、階級的差別はひどいのである。

(2)

水平社の第二回總會に於て左の協議案が可決され、可決されたのみならず、所謂直接行動が兩本願寺に向つて、火蓋をきつた京都の事件は、水平社がいかに本願寺を憤ふり、また水平社員を信徒として所謂穢多寺の僧侶が、本願寺に向つて、どんなに反抗して居るかを雄辯に語るものではないか。

一、本願寺より獨立して自由教壇とするの件

一、募財拒絶の徹底を期するの件

一、黒衣同盟に關する件

一、立教開宗七百年紀念法會に水平運動宣傳の件

以上の案件は、水平社の提唱ではあるけれども、實際は、一般門末の對本山の意思を代表した猛烈な呪咀であり、反感であると、宗門の當局者は、自省せねばなるまい。

○

これらの案件は、水平社中の寺院、さきにつた通り、部落に存在する所謂穢多寺なるもの、水平社員中、聊か目ざめたる東西本願寺末寺の僧侶からの提出であると考へねばならない。兩本願寺は、これらの反感と呪咀に省みて、何をか考へねばならぬこと勿論である。されば今少し私をして水平社の決議と兩

本願寺の態度に就て論評せしめよ。

兩本願寺から獨立して、自由教壇を建設せんとする案件は、水平社の提議がなくても、目覺めた末寺僧侶のひとしく考察する理想であらねばならぬ。たゞ現實の法規や、形式上の監督官廳への手續の不可能のために、不可行の問題となつて居るのだ。しかし、普通の末寺よりは、水平社員の方が獨立するに、やや便利の位地に立つて居る。水平社は果してこれを實現するの勇氣と實行力とがあるか。獨立の教壇には、獨立の人格、信念を要する。募財拒絶の如きは、しばしば叫ばれてイツモ不履行に終はつて居るのが常例である。斷じて行へるかどうか、行へば聊か本山をして反省せしむる方法とはなる。黒衣同盟の如きは、部落寺院の銘々が勝手に行へる問題だ。決議には及ぶまい、先づ塊より始めねばならぬ。これを要するに仰山にいへば、また理想的にいへば、親鸞への復古であり、還元である。同時に宗門現實の破壊であり、否定である。本山當

(22)

局は、これを何んと見るか。イツモながらたゞ侮蔑の心から、此の水平運動を看過することはできまいと考へる。

水平社からの収入は、大したものではない。經濟上の影響は、本山としては痛くもないといつて居るが、それは運動の本質的意義なる人權平等、人格尊重の思想を見忘れた淺薄皮相の觀察ではないか。水平運動の根底に流れる思潮は、モット要求と怨嗟が潜むことを見忘れてはならないのだ。

○  
煩瑣な無用な階級を澤山に設けて、しかもそれが金錢によつて賣買されて居る本山の制度の根底には、人類平等の原則を潰し、人格尊重の標準を金力に置いて居る所謂資本主義的宗門の施設ではないか。水平運動の本質と、宗門の内容とは、杆格相容れないものがある。資本主義的な、もしくは貴族的な現代の親鸞教徒は、ただに水平社の咀ひの的ばかりでなく、一般勞働運動の呪咀とな

る時が來なくてはならない。否今やその反感の咀ひが、兩本願寺に向てきたのではないか。

人類愛や、同朋愛やを提唱し、かつ説教する親鸞教徒は、この水平運動に對して、はたして何の覺悟を持つて居るであらうか。羅馬法王使節交換の對外問題も、重大事ではあらうけれども、さらに同胞の虐げられて居る生活に同情して、その惱みから解放することに、努力することも、緊急事であらねばならぬ。それは先づ宗門の資本主義的内容より、自から革命せねばならぬであらう。また、批界列國に向つて、人種差別の撤廢を提唱した我國民の中に、甚だしい差別的待遇を受けて居る同胞の存在することは、日本の國家として、日本人として、慚愧すべき一大事件ではないか。それは無論、政府當局者の深く省察して機宜の改革を爲すべきことである。

○

以上、私は水平社諸君に對する希望と、その運動及び協議事項を論評した。次いで吾親鸞教徒に對する水平社の反感の内容を省察して、親鸞教徒の猛省を促したつもりである。たゞ不十分な小論評であつたことを遺憾とし、かつ、慚愧する。(大正十一年中央佛教)

## 震 餘 自 警

○

震災の起つた九月一日は、早朝から何んだか、いやな著つくるしい日であつた。八時ごろ、驟雨が降つた位、凌ぎ悪い残暑であつた。午前九時頃から門徒の法要があつて讀經と法話とをすましたのが丁度正午であつた。參詣者が歸つたので、午餐を認めやうと家内のものが、その用意に取りかゝると、すぐに大地が上下に烈しく震動しだした。私は玄關の椅子によりかゝつて、午前に配達を受けた「日本及び日本人」を讀んで居た。地震の大嫌らひの私は、ツイいつもの震動と違ふやうに感じたから、吾れを忘れて雑誌を持ったまゝなんでも素足のまんまで、遽然として門外へ飛び出てしまつた。部屋に居つた長女は私

(326)

の後から續いて出た、妻や二女や下婢は、どこに居たのか、暫らくしてから私達の避難した場所へ逃れて來た。一家五人のものが私を中心に大地に立つて居ると、第二の劇しい左右の震動が起つた。見ると本堂や庫裏の家根が、ぎしぎしと動いて居る。土藏は鉢巻の土を振るひ落ちて黒い土煙りを立てゝ居る。煉瓦塀はそのまゝ、大地に倒れた。私達の立つて居る場所から僅か二尺ほどはなれた所に、どつと崩壊した。それに沿うて居たら五人はその下敷きとなつたらう、暫らくしてから恐ろしい震動もやみ、大地の鳴動も靜まつた。幸ひに本堂も庫裏も崩壊は免かれたが向拜も玄關も、滅茶々々になつて恐ろしいやうに見られた。

○

眞最初の上下動に喫驚して、飛びでた瞬間には家族の身の上も、何にも角も打ち忘れて、私は戶外へ走つた。家族が路傍に私と一所になつてから土藏が崩

(327)

壊し、土塀が崩れた物凄しい光景を目撃した時、始めて家族の無事を心によることだ、今一と足遅くくれたら、土蔵の崩れ土で、すくなくとも誰れかゞ負傷したろうと中心からよろこんだ。同時に震動の瞬間に於て、自分の周囲を忘れた私の自我の恐ろしいことを悲しんだ。私はイツモ家族のものに、かういつて居た、それは大地震の瞬間には、父親としての私は、愛兒のことも打ち忘れて、屹度自分ひとりだけにげだすだらう。しかし母親としての妻は、日頃の愛がめぐんできて、乳兒をだきかゝへて走るであらうと、果してその讒言の通り、私はすべてを忘れて、我身ひとり可愛いといふ恐ろしい自我の態度を暴露したことを慚謝せずには居られなかつた。

(123)

○ 自分自身だけの生存の要求、それは恐らく人間の最後の要求であり、最も窮極した人としての本能であり、或ひは権利でもあらうかもしれない。しかし、

今私の立場は、最後の窮極點でなく、むしろ忽然として起つた最初の恐怖心からであつたらう。それでも猶ほ且つ、私自身の外周を忘却して、遽々として戸外へ走つたのは、何んといふ落ちつきのない態度であつたらう。また何んといふ恐ろしい自我の満足を要求したものだらう。考へてから處置すべき餘裕は、たしかにあつた。地震が静まつてから六疊の書齋に入つたら、そこは壁一つ障子一枚、置物一個もそのまゝになつて居た。家族のものが一旦こゝに避難して居たら、恐らく後の火災の場合にも、最善の努力と要意とが盡されたであらふ。しかし、それは事後に生れた下司の知慧であつた。

(124)

○ 平生業成といひ、平常心是道なんていつて居つても、イザ鎌倉といふ場合は、そんなに平常通りにゆけるものではない。突作の場合は、突作に處するのが其場合の方法である。臨終が平生の如く、平生に臨終を思ふのは、そこに突作で

ない餘裕の時間があるからではないか。未離欲の私には何んとしても、そうした餘裕のないことを悲しみとする。人事の一切をすてた境地に至らなければ、そこ平生の大道、無礙の一道は拓かれない。

○

安政年間の江戸の大地震を亡母や、故老から聞かされて居た自分は、今度東京に大震災が起つたら、水火の猛襲に責められるであらうと信じて居た。

そうしてその時こそ、家も財貨も焼きつくして、本當の無一物になつた心持を眞劍に味はうことができるとも信じて居た。所がイザ、事實に打ち當つて見ると、二十年來思つて居た事、聞かされたことは、よもやと思つて、何んだか呑氣になつて居た、水火の猛襲も、裸一貫になることも、餘り深く考へては居なかつた。そうかといつて心の底には、何んだか薄い恐怖を懷いて居た。日比谷の方面と、神田か浅草の方角に、黒煙の漲るのを不安に眺めながら、それで

( 30 )

も此邊はまさかといつた安心があつた。しかし、今夜は安眠はなるまい、寺内の人達を語らつて、嚴重の夜警をしやうと、二三の知人に話して居た。

○

餘震も軽くなつてきたので、人々は、やゝ安心しかけてきた、今夜の中に家財什寶の一切が灰にならうとは、だれも夢にも思つて居なかつたらう。四時半頃から南西の風が北西にかはりて、築地の方面に吹き付けてきた。日比谷の一角を焼いて居た電燈會社や、警視廳の火炎が、刻々と銀座に紅蓮の舌をのばしかけてきたと近隣の人達は、不安の眉をよせてきた。用意深い人は、家財を往來に運びだして、イザといふ場合の準備にも怠りなかつた。

○

秋の永い日とはいひながら、彼是れ夕陽ちかくなつてきた、西風もだんく強くなつた。まひるの黒煙は、赤い火焰にかはつてきた。萬一の用心のために



御本尊だけ御出し申し上げた、御開山上人は。御龕がうつぶせに仆れたので御出し申すことができなかつた、恐れ多い次第であつた。近隣の人達が立ち退きはじめてと聞いて、家族のものも避難すべく、手近の衣類などを包み出した。しかし一切のものは焼いてしまへと命じて、雨露を凌ぐ衣類一二着を銘々が携へて居た。自分は八時すぎまで立ち退かずに居た、それでも近隣には、もう二三の人が残つて居たのみであつた。空気がひどく暑くなつてきた、木挽町あたりが焼け出して、火の子が西風にあほられて盛んに飛んでくる。

○

しばしは欲を離れた世界へは入つたやうであつたが、イザ、立ち退かうとする時に、本能のそれが、むら／＼ときざしてきた。本堂へ入つて花瓶などの金物類を手探りに取つて水桶へかくした。それから土藏へ入つて貴重品の品を出さうとしたが、崩壊のために二階にまで上ることを得なかつたので、全く手を付

けずに出た。書齋に戻つて、せめてお聖教だけでもと思つて、手には持つたが重もいので、そのままにした。かきかけの原稿五六十枚を探がして、バスケットへ入れた。久しぶりで暑中に蠅干をして整理した書物や、掛軸や、ならびに古徳の書簡や、先輩からの手紙や、また私にとつて一つの事業であつた所の宗派改革の實際的運動に關する書類や、新聞雜誌の切り抜きのすべてを焼失したことは、何よりの痛恨事であつた。それは自分が明治四十五年の祖師の大遠忌に當つて、同志と共に猶興會を起して、その實際運動を開始してから、遂に僧籍剝奪後の大正四五年までの生きた記録であり、また宗派及び法主制度等に對する高等批評でもあつたのだ。自分等同志の奮起と共に、殆んど全國に亘つて、改革運動が勃發した。それは、少くとも教界の眠りを破つた一杵の警鐘ではあつたのだ。その記録の全部を灰にしたことは、自分にとつての一番惜いものであつた。

○ 勿論、それは私といふ小さい圓周の中の小問題で、普遍の問題ではないけれども、自分の愛讀し、珍藏し、愛玩した書畫や、書物が局外から見えてくだらないものであつても、自分にはそれが絶対であつたやうに、それらのものは、私にとつては甚だ大切なのであつたと痛惜するわけである。しかし、それは今日の愚痴であつて、決して修道のものゝいふべきものではないのだ。なせかといへば、現實は無常遷流であるから、そんなことを悔むのが始めから間違つてゐるのである。

(334)

で、結局、御本尊様と、一二の書類と法衣の一二枚とを、やつと負ふて立ち退いたやうな始末であつた。そうして時間のをそかつたゝめ、近い濱離宮の内苑に避難することができず、芝離宮を経て、とう／＼増上寺の裏山である芝公園の山に一夜を明かしたのであつた。

○

震災の第一日は暮れた。一夜の間に殆んど東京の全市が焦土灰燼に歸した時、思ひ／＼に各所に避難した市民は歸るに家なく、食うに食なく、着るに衣なく、眞に不安動亂の心を、破れた單衣一枚に包み藏くし了はせなかつた。それで第二日の翌朝には、誰れ人の面上にも物凄しい困憊と、恐怖の色が漾うて居た。のみならず不祥の流言や、蜚語は、頻々として不安の人心をヨリ恐ろしく不安に落して來た。私はかへりてやゝ安定の心地を得たけれども、人々はこの場合に於て、自我の強烈な生存の欲求と、それを少しでも充たそうとする所謂人としての窮極した本能の欲望を露骨ならしめてきたやうに看取された。それは、恐ろしい強い飢餓から餘儀なくされたので今現實に食はねばならぬといふ問題であつたのだ。地震の起つた一日の正午から翌二日の午後位迄は恐らく多くの罹災者は、米一粒だに口にしなならう。食はぬは死ぬ、生きねばならぬといふ

(335)

最後の窮極した本能は、猛烈に起るであらう。致し方のないことだけれども、その欲求は、當時に於て随分物凄しい位、奪ひ合ひの惨状を暴露した。各所の倉庫は襲はれた。商店の焼残った食糧は、亂暴に掠奪された。個人の所有品も、甚だしく強要された。最もひどいのは、公園の動物までが避難者の最後の本能のために殺されて、その食糧となつた。私はたゞ何んともなく恐ろしくなつた。人々は食はうとして進んで戦ふばかりでなく、住まうとして、また着やうとして、猛烈に戦ひ始めたのであつた。この自我の要求は、眞に恐ろしい勢ひを以て、それは丁度一日の夜に東京全市を火炎に包んだ震火のやうに、主我の煩悩の業火は、各人の不安の胸から熱い／＼猛火を吐いきてた。

(336)

○ 餓へても、凍へても、盗まないと誓つた人は、この場合に果して幾人があつたらう。それは、生存権の要求、窮極された本能でしやうがないとはいふもの

の、私がかうした人々の胸の中の炎が、焼けつくした全市の焦土を、ふたゝびその炎の中に包んだことを悲しまずには居られなかつた。

最も酸鼻を極めた被服廠跡の數萬の死屍の一指をもぎとつて、その指輪や、貴金屬を奪つた殺人鬼があつたともいはれた。何んとした恐ろしい我慾であるか。

○

こんどの大地震からの大火災も、退ひて靜かに深く省察すれば、たゞ自然の暴虐だとをはやふに看過してはなるまい。それはみんな私達の煩悩の業火が私達自身を焼いたのであつたのだ。

(337)

いふまでもない、世界は業感の縁起である。痛言すればそれは無明からの所造であるのだ。善いも、惡るいも、進歩も退歩も、創造も破壊も、みんなそこに生を營む私達の業煩悩であることに自覺しなければならぬ。すべてのもの

は私の心からの表現であり、影法師であつたのだ。それを思ふ時、地震もたゞ自然界の悪戯ではない、火災も、たゞの火災ではなかつた。そのすべては、私達の業煩惱が起した震火と痛感せねばならない。

○

自然界の運動には、一定の方則があり、その回轉には、一定の中心があらうけれども、それに批判を下すことは、人間の理性であり、また信仰でなくてはならない。地震や、火事のやうな恐ろしい動亂がイツマデも長くつゞく筈はない、後には必ず平靜に歸するけれども、その間に立つて私達人間が何等か無形の信念を持って、生活するといふことが、所謂私達の精神生活であり、宗教生活といふものであらねばならぬ。現代人は、この精神生活の方面に於て、大きい缺陷を持つて居た。そうしてその缺陷が結局今度のやうな大災害を起したのだ。たとひそれが直接の原因ではないとしても、精神生活上の缺陷は、この大災害

のために極端な自我主義を暴露したり、または頹廢的の氣分を起したり、そうして動搖不安の生を營むものゝ多い事實は、明らかに我國民の精神上の缺陷をあらはして居るのではないか。私はそれを思ふとき、帝都の復興といふ事業は、まづ國民の精神的復興といふ一大事業、イヤ復興ではない、全然精神的革命の一大自覺が、すべての復興の基調でなくてはならないと考へた。帝都の復興とは、結局物質的の復興ではないか。國民が餘りにそういつた物資の完成を以て文明の誇りとした皮相的な考へが、人としての半面の生活である精神的生活の缺陷を起したのであつたのではないか。

○

勿論、今度の災害が人心に及ぼした影響は、甚大なものであつた。善かれ、悪しかれ、誰れでも精神的に何等かの革命を起しつゝあるやうだ。しかし、それはホンの一時的のものかも知れない。本當に人生を味はひ、自分を感じての

革命ではなく、市民の大多数が災害のために裸一貫の人間となつたので、自分もまた餘儀ないといったやうな一種の氣安めや、安慰が多分に手傳つて居るかのやうだ。

○

今度の災害のために、先祖傳來の財産や什物を残らず灰にしたり、家族のすべてを焼死さして、ひとりさびしく生き残り残されたたり、愛妻や愛兒の焼死するのを目の前に見ながら、餘儀なくひとり逃げのびたりした人々が、やゝ平靜に歸へつた今日此頃、それらの悲惨事を思ひだしたとき、どんなに人生のはかなさを痛感するであらう。自分のさびしさを慰ぶことであらう。これらの人たちの人生觀は、無事であつた時と震災の起つた後と、僅かに一夜を隔て、一大變化を見たであらう。否必ず左様にあらねばならない時がきたのであつた。しかし、それが最も惡るい方面にあらはれて、刹那的に、自我的に、利己的に、類

廢的になつたとしたら、その慘事には同情はしても理性の批判にまち、信仰のかゞみに照らせば、それは許すべからざる態度ではないかしら。こんどの地震は廣くいへば日本の文化に、經濟に、思想に、生活に非常な刺撃を與へた。また今後國民の人生觀や世界觀やが、どんな形をあらはしてくるか、これは餘程注目すべき問題でなければならぬ。

○

しかし、こんどの一大災厄が自然の力、むしろ魔力によつて、殆んど貧富平等の世界を、たとひ一日一夜でも、出現したことは、一寸面白いやうに私は考へた。無論、それは純化されたものではない。或は惡平等であつたかも知れないけれども、今までの成金とか、財産家とか誇つて居た人々が、一夜の中に貧乏人の世界に仲間入りをしたゞけでも、何んだか痛快を感じた。これは私の矢張自我思想から起つた僻見かも知れないとは思ふが、人爲でない自然の力によ

つて、貧富を問はないで、共同の生活を實現したことは、社會改造論者の所謂共産的社會が一夜の間に現出したわけであつた。

○  
 そうしてその共同生活の間には、全く見ず知らずの避難者さへが、互に物資を有無相通じて、深く親しみあひ、恵み合ふて居たことは、多くの遭難者が生存の窮極的本能を露骨に暴露しつゝあつた他の一面の美しい事實でもあつたと思つた。かうしたことは誠に結構なことで、私は心から涙ぐまざるを得なかつた。兎に角いろ／＼の美談もあり、悪談もあつて震災後殆んど二ヶ月を経過した。そうしてやゝ人心は安靜に歸へつて來た。此の際に處する私達宗教者はいかにすべきであらうか。

(342)

○  
 まづ寺院に住まはしてもらつて朝夕佛壇に仕へる私達の立場から考へて見た

い。それはいふまでもなく本當に衷心から内觀せねばならない時節が到來したのではないか。今度は眞劍になつて、自分の過去と將來と、寺院の前途とをいかにすべきかと深く靜に考へる時がきたと思ふ。今まででも考へては居たらうけれども、それは眞劍勝負ではなかつた。大やふ、人なみの體たらくのみではなかつたか。痛切に考へていへば、自分自身の革命と、寺院の革命とが徹底的になさるべき時代が到來したのではないか。それに對して私達寺門の人々は、寺門の物質的に、有形的に、今までのやふな本堂を造り、庫裏を建てることも、復興の一事業ではあらう。または國家國民に資するための復興的運動、たとへば救護事業とか、社會運動とか、それも矢張帝都復興の一大事業ではあらう。しかし私はそうした有形的の、物質的の復興よりは、精神的の復興、無形の信念の復興が第一に起らなければならぬと思ふ。

(343)

私達寺門の人達の精神生活は、過去に於て果してどんなであつたか。本堂や御佛前の莊嚴のうつくしさと共に、私らの精神も信仰も、うつくしく、かゞやいて居たか、寺院がたゞ普通の職業や、商店と同じく衣食の生活ばかりの資源とのみなりては居なかつたか。本堂の金箔や、彩色が猛火のために一夜の灰となつたやうに、私らの信仰生活も、あはれ一夜の煙と消へては居なからうか。寺院生活の過去に對して私らは深く／＼佛祖に、門徒に、社會に、心から慚謝せねばなるまい。同時に現在の精神生活を顧みて、深く靜かに内觀内省せねばならぬことはないか。

○ 一般的に考察しても、震災當時から今日にかけて、人々の心は、くさりかけては居ないか。公けの配給の物資を恵まれて一ヶ月餘りも衣食した罹災者は、恵まれることを権利と誤りて、その恵みに馴れては居ないか、恵まれることを

誇りとしては居ないか。寺院のものとするれば門信徒からの寄贈や、見舞やを、寺や一家の見榮の如く考へては居ないか。米をもらつた。衣類を持つてきた金をくれた、あの寺の門徒は、一手で假住居を寄附した、いろ／＼の誇りや、虚榮やが罹災者の間に得意がましく、言ひはやされては居ないか。眞實を告白すれば私の二女の三歳の乳兒までが、買てさせた衣類を〇〇からいただいたと、まはらない舌で話して居る。子供の教育上にも深く注意すべき時で、このまゝに過ごしたら寒心すべき兒童の精神上の一大問題であると思ふ。寺門者の獨立心や、自尊心のないことは、いまさらではないけれども、罹災後のそれは一段とひどくなりては居ないか。精神生活の缺陷は、こゝに暴露されては居ないか。恵みによりて生活する寺門のものが、恵みの根底を忘れ、意義を忘れ、生きる所以を失つて、ただ物質の恵みを尊重することは、習慣づけられた餘儀ない生活状態からではあるが、此の際に於て特に蓮如上人の「門徒より物をとるをよ

き弟子といひ、そうして御信心の深いひとを却て疎外するといふ」取意 教訓を  
 偲ばざるを得ない。私は本堂や、庫裏や、内陣はどうなりても、此の場合の寺  
 門の復興は、寺も門徒も、本當に裏に内観して信心をよろこぶ心を復興するこ  
 とが第一着手の一大復興だと信ずる。痛言すればこの自然の暴虐は、私らに最  
 も大なる試練と訓誨とを興へられた恵みであつたのだ。この惨苦を體驗して、  
 精神的に復活する所に、すべての復興は成るのであらう。六疊じきのバラック、  
 その中に如來を奉安し、寺族を養ひ、もろともに惨苦の恵みをよろこび、少欲  
 知足して報謝の心を忘れなければ、祖聖の霜餐雪虐の惨苦も偲ばれ、そうして  
 自分の辛苦の體驗のまだ足らざるを見出さねばなるまい。哲人フイヒテは、自  
 分を自然の裡に發見した人であつた。私は自然を自分の裏に見出したい。それ  
 だから堂々たる有形の殿堂復興よりは、私自身の心の奥の扉を拓いて、そこに  
 神聖な殿堂を復興したい。

○  
 すゝんで救護運動や、愛生運動の同朋愛を發揮することも、私ら念佛者のつ  
 とめであらねばならぬ。しかし、それもこれも如來の恵みの感謝が中心である  
 ことはいふまでもない。こんどのやふな恐しい惨苦をよろこびの試練とし、體  
 験と信ずることは、容易になされないことではあるけれども、せめてはこれを  
 痛感して、よろこびの殿堂にのぼらなければなるまい。悲を轉じて喜とし、禍  
 を轉じて福となすことは此の時に於ける私らの最善の努力であると共に、如來  
 の恵みに内具する必然の勝益と仰がねばならぬ。

○  
 しかし、私らは多く周囲の事縁に左右されたり、または客觀の境界に支配さ  
 れつゝ自分の生活を忘れ易い。主觀が客觀を支配することは稀れで、大抵は客  
 觀に主觀が引きづられてゆくものだ。私ら罹災者の現實生活は、家らしくない



夫小屋のやうな家に寢起して、そこには、炊事の道具もあれば、夜の寢具もあり、子供も、妻も、父も、母も、或は女中も、みんな雜然混然として、殆どしだらのない不謹慎の生活を、やむなくつゞけて居なければならぬ始末である。便所ひとつでも満足のものではない、全く山奥のそれよりはひどいものである。夜中に用を足すべく婦人や子供には、とても暗い道を辿つてはゆけない。やむなく溝とか、焼土の中に放つといった風である。かふした不行儀のやりかたになれることは、大に慎むべきことではあつても、四面が焼野原の事情として據ろない生活であらねばならぬ。のみならず、朝夕の挨拶も、お佛前への御禮も、たゞ一家一室のかなしさに、とても従來の慣例すら行ふわけにはゆかないのだ。

(348)

書物一冊持合せない生活だから、ともすれば心も身も養ひかねざるを得ないあはれさである。寝るも、起きるも、食ふも着るも、みんな一室の中の仕事だ

から、自然に不規律、不行儀、不謹慎にならざるを得ない。かういう生活を長くつゞけるとすれば、餘程戒慎に戒慎して、かゝらないと心の殿堂の建設どころではない。頽廢を重さねるかも知れないと思ふ。本堂やお内陣は、どうでもよいには違ひない。そうした形のものよりは、無形の信仰生活が大切ではあるけれども、人間は、矢張住んで居る家、着て居る衣類から相當の思想が起るものだから、心の殿堂を起てやふとするものは、餘程の緊張と覺悟と戒飭とを持たなければならぬと思ふ。

(349)

要するに、一般的に考へても、今度の災厄は、我國民の生活改善の時がきたのである。今までのやふに、たゞ現實生活の満足、物的生活の欲求、それより外に何物をも求めなかつた國民は、こゝに一齊にめざまめて精神生活の大道に進まなければ、かうした災害の場合に、餘裕ある態度を以て起居進退することを

得ない。それからまた私ら念佛者としては、特に寺門のものとしては、眞に生活革命の時が到来したのだと自策せねばならない。それにはこれまでの徒爲徒食の風を革めて、自勞自活の道に就くことが最も必要ではないか。そうして同朋相愛の道に復活せねばなるまい。それは、もらうことを成るべくあてにせず、ひたすら働らくことであり、我身のためと思はずに、同じく佛祖に給仕する心から「資生産業皆是佛道」の心から、「商ひをもせよ、奉公をもせよ」の心から、生活即ち念佛の心から、何んとしても、この慘憺たる苦痛に打克なければならぬ。如來は「我が行、精進にして、忍で終に悔いざらん」と、法藏比丘の昔に私らに示されて居る。

○

文明人とか、文化人とかいつて誇て居つた都會人は、その文化なるものを自然の威力によつて、全く破壊された。それもたつた二三分間の大地の震動によ

つて、五十年間の時間を費して成つた文明なるものを根底から覆へしてしまつた。實に大なる自然の力よ、何んといふ恐しい力であらう。しかも、文化人は爾の文化のために、大きい自然の力を征服してしまはうとして居つた。文明とは、つまり自然や、天然を征服することであつたのだ。處が今度は反對に自然が文明を征服してしまつた。私はそこに大なる教訓の暗示を得たい。敢て對自然の恐怖ではないが。

○

今さらの問題ではないが、現實の所謂文化——西洋流の文化——は、自然に向て反逆を逞し、する残忍の文化でなかつたか。これに反してわが東洋の文化は、その自然を我れの如く愛し、神の如く崇めやふとする文化であつた。自然に順應し、自然のめぐみを楽しみ、生きやうとするのであつた。更にいへば自然と人生とが、かけはなれてないのだ。自然の中に自分を見出し、自分と自然

とが、ひとつになつて居た。素樸的といふかも知れないが、そこに東西文化の大なる相違があるのだ。どんなに都會人が文化を誇つて見ても、結局は自然の力に打勝つことはできないであらう。人間の力、それはいかに大きくあつても、無限でない。絶対でない。眞に無常のものであり、眇たる微力である。そこに眞剣に目ざめるのが此の時に於ける國民の自覺であらねばなるまい。震災當時に於ては、市民は却て自然に還らうとした。もとより餘儀なくのことではあつたが、反自然の文化から自然の順應に戻らうとした。しかも彼等は文化の衣服を脱ぎ捨てたゞけのもので、まことの自然人でないから、貪欲の自我や、我利の妄惑やが、しきりなしに彼等を襲ひ、かつ苦しめて居た。それは彼等があくまでも、自然に反逆しやうとしつゝあるからであつたらう。「三界は安きことなし、猶し火宅の如し」の訓言だに確信すれば、建立常然、無衰無變の樂邦を喜ぶことを得やう。

○

何事も如來の然らしめたまふ處と、私の計度をすて、主觀をくだいて、如來の眞實に還る所に却て私の大主觀は顯現する。如來の大主觀とは、實は私の主觀であるのだ。このまゝの御助け、救はずばをかぬといふ誓願の大自然に乗するを他力の信仰と申す通り、すべてに、もがき、さわぎ、あわて、はからひ、うたがひ、さけぶ計量をくだいて、自から然らしめたまふ如來の大自然に歸入すれば、「自然はすなはち報土なり」と申す上人の御言ばを此の際に於て深く感味することを得るであらう。(大正十二年十月廿七日稿「信の力」)

大正十五年三月二十日第一版印刷  
大正十五年四月五日第一版發行

新時代の親鸞教

定價金二圓二十錢

著作者

柘植信秀

發行者

東京市本郷區元町一丁目三番地  
鈴木 木 芹



印檢者作者

印刷者

東京市牛込區早稻田鶴卷町三十番地  
生田 猶 次

東京市本郷區元町一丁目三番地

發行所

京 文 社

電話小石川五九八六番  
振替東京八二二六番

【行印所刷印口溝】

文學博士服部宇之吉先生著  
支那の國民性と思想

四六判總クロー  
函入三百八十餘頁  
定價 二圓五十錢  
書留 送料十八錢

文學博士服部宇之吉先生著  
孔子及孔子教

菊判總クロー  
函入四百卅餘頁  
定價 三圓廿錢  
書留 送料廿七錢

文學博士服部宇之吉先生著  
改訂 東洋倫理綱要

菊判總クロー  
函入四百餘頁  
定價 三圓廿錢  
書留 送料廿七錢

文學博士服部宇之吉先生著  
支那研究

菊判總クロー  
函入六百六十餘頁  
定價 三圓八十錢  
書留 送料廿七錢

服部博士は支那研究者として實に漢學界の第一人者なり。本書第一講支那南北と其の分合に至るまで、或は民族發展の根本、精神生活より、天命、三教の關係等を詳論せり。博士又歐米の新學說にも通じ、東京帝大にてなせる公開講演の稿本、儒教と現代思潮を附録とせし。思想界の羅針盤、文檢受驗者絶好の参考書なり。

本書收むる所の論文拾七篇、凡て博士が畢生の研究に成り、或は孔子の人格・事業・孔子教の特質、孔子と老墨二子、或は理想主義と孔子の關係、春秋公羊の學と孔子との比較、或は孔子教に關する支那人の誣妄を辯ずる等詳述して、思想と現代思想の二篇を收め、孔子教の眞髓は實に此一巻に盡き、また文檢の好参考書。

博士の東洋倫理學は、西洋倫理を比較參照し、抽く。然るに唯、一の東洋倫理書たりしが、時流に絶えず、漸く、天・性・道・教等の根本論より、儒・道・孔子教の關係等に至るまで、本論より、倫理の綱要を通過するを得べし、特に文檢受驗者にとりては必讀中の必讀參考書たり。

服部博士は、北京大學の總教習として、前後五箇年内外の機務に參割せり。本書は即ち其の實地研究の結晶たる大論文集にして、支那の實地・政治思想・國民性・民俗・信仰・官制・社會組織・清朝滅亡の原因・清教革命の眞相・民族の將來等、日支親善の根本解決は眞に本書に在り。苟も東亞の大勢に心を潜むる者の必讀書又文檢參考書として之を江湖に推す。

發行所 東京市本郷區 文京社 電話 小石川 五九八番 六二八番 東京市本郷區 文京社 電話 小石川 五九八番 六二八番



終

