

特 248

284

正法顯揚

信と生活

本派本願寺

始



特248  
284

信と生活目次

第一講 信の對象

次 目

一	對象の三様式	一
二	正法とは眞理なり	二
三	正法の分類と傳統	二
四	親鸞教法の特異性	二
五	大悲の三態	四
六	本願の示唆	五
七	名號の意義	八
八	本尊の使命	二



九、來りて大悲に應ず……………二五

二〇、永生の二態……………二六

二一、無生の生……………二六

二二、營務の永生……………三二

第二講 信仰の心理内容……………三三

一、信の體相用……………三四

二、教養を第一とす……………三五

三、求道の態度と求道精神……………三九

四、裁かるゝ態度……………四一

五、信仰の純一性……………四三

六、救ひの月と教の指……………四五

七、要請なき崇仰……………四六

八、要真弘三門の教示……………四八

九、大悲を知る第二門……………五〇

一〇、本願を仰ぐ究竟的信仰……………五三

一一、永世を要期する心境……………五六

一二、信の三態一如……………五九

第三講 如何に生くべきか……………六三

一、三つの非難……………六三

二、惡人正機の意義……………六六

三、道徳も惡人正機……………六九

四、眞宗の誇りを傷けざる事……………七一

五、悪人正機と善人正機……………七三

六、批判の標準の一元化……………七六

七、超世間門と世間門……………七九

八、道德生活の母……………八一

九、自然法爾の生活……………八三

二〇、未來主義と生活理念……………八五

二一、他力思想非難の検討……………八八

三、結語……………九一

# 信と生活

## 第一講 信の對象

親鸞聖人の宗教におきまして、信仰と申しますものは、どういふ心理内容のものであらうか。また、信仰に安住したものの生活として、どういふことが指示されてゐるであらうか、といふことについて、述べさせて頂かうとおもひます。

信仰の心理内容を、描寫いたさうとするには、信の對象について、一往申しのべておくことを要します。何となれば、もしも對象の認識が、はつきりして居ないやうなことで、たしかな信が成立いたしませぬ。之れに反して、對象の認識が明かになりましたならば、信は成立したものと、見てもよろしいほどで、信の成立にとつては、最も重大な關係を有するからであります。

のみならず、信の生活におきましても、対象の認識が正しいか、正しくないかにより、大きな差異を生ずるものであります。だからこの問題は、信及び信の生活の、根本問題と申さねばなりません。

### 一、対象の三様式

一、ところが信の対象につきましては、ほゞ三つの軌範形式が分れてをります。

#### (一) 正法を対象とす

これは釋尊がお説きになりました、經説を基本教法とし、それを傳授せられました、祖師先徳の方々の遺訓を、そのまゝ信奉するのであります。

#### (二) 大悲を対象とす

正法は、毎もわれらを導いて、その奥御殿の大悲に、向はしめやうとして居るのであります、しかして大悲は毎も、われらに向つて、救ひの御手をさしのべた

まふてをります。救ひに目ざめることのできたのが、信仰であります。

#### (三) 永生を対象とす

われらのあらゆる欲求の、源底に潜んでをる生の欲求は、現實のはかない生では、到底満たされるものではありません。しかるに永生の親里に、おもむかせて頂くことの幸福をまちまうけるのが信仰であります。

是らの他にも、まだ幾つかの対象を、數へることも出来ませうが、詮じつめてみるとこの三つの何れかの中に、おさめることのできるものでありますから、まづ大たいにおきまして信は、この三つの対象にむかつて、おこるものであると申して差しつかへありません。

二、三つの対象が、三つともはつきり認められてをる場合もありますが、時にはその中の二つだけ、はつきり認められ、あとの一つは、それほどでない場合もありませう。また或ときは、一つだけはつきりして、あとの二つは、それほど

でないやうなこともありませう。たとへかうした三つの場合がありましても、いづれもみな、正しい信仰とみることができるのであります。

それは三つの中の、何れかの一つか二つか、はつきりみとめられてをるならば、あとの二つか一つかは、おのづから統攝されてをるからであります。たとへば第一の、正法を信することが深ければ、その正法とは大悲のお救ひにあづかつて、永生の親里へおもむかせて頂くといふ、教説より外はありません。正法といふ對象のうちには、大悲も永生も、おのづから統攝せられてをる譯であります。他の三つの場合とても同じことであります。かうなつて來るのは、三つの間には互ひに緊密な關係がありまして、一つだけ切り離して考へることの、できぬやうになつてをるからであります。だから三つの中どれかの一つに徹底しきへすれば、正しい信が成立いたします。要するに正法と大悲と永生との三つの門が開かれてをりますから、何の門からでも入られる譯であります。

## 二、正法とは眞理なり

一、さて第一の正法について、こゝにまた「眞理」と「傳統」と「師説」との三つが分れるのであります。もとは佛とも法とも知らなかつた、われらでありましたのに、「師説」に導かれて、正法を解するに至りました。しかるに師説は、祖師先徳の方々の「傳統」に俟たねばなりません。しかして傳統が、ながくひさしかつたといふことは、正法そのもの、「眞理」性を、立證することになります。正法とは、眞理に契ひ、眞理を開闡したまひし佛説であります。

二、佛敎の史的 연구により學問上では經典なるものゝすべてが、果して佛陀の直説であつたか、どうかといふやうなことが、考へられるやうになつて來ましたが、しかも佛陀の知見を鍵として、眞理の扉が開かれ、その寶庫から、經典といふ基本敎法が展げられて來たことを、否む譯にはまゐりませぬ。ゆへに正法を經

説に歸納し、經説を佛知見で開かれた眞理に歸納し、「正法とは眞理なり」と断定することは、決して理由なき臆斷ではありません。こゝにおいて、その眞理とは何ぞやを、検討せねばならないのであります。

三、眞理を單に高遠なる偶像として、祭り上げやうとする、觀念主義から解放され、手近かな流轉の現實相のうへに、活ける眞理の相を見出さうとせられた實證主義こそ、佛陀の眞理觀でありました。従つて佛陀の教法はきはめて、平凡であります。いはゞ何らの新味をも帯びたものではありません。きはめて當り前のことを、當り前に説きをしへられたものであつたといふより外はありません。今日の學問上で根本佛教と申しまして、これぞ佛陀の直説に、もつとも近いものであらうと、考へられてをる四諦・八正道・十二因縁談のごときは、まことに平凡きはまる、因果法でしかありません。しかもかゝる因果法は、もつて自然と人とを律し、全宇宙を統攝するところの、偉大なる平凡であります。こゝにまた、因果

法の眞理性が見出さるゝのであります。

四、因果法はまた、自證の眞理でもあり、救濟の眞理でもあります。自證は自利であり、救濟は利他であります。即ち強くして正しき者に、汝は汝みづからの行法によつて、救はれるであらうと教へられた、自證の教法も、弱くして正しからざるものに、汝は強く正しきものゝ、救ひを仰ぐよりほかはないと教へられた救濟の教法も、共に因果法として、立派に成立するのであります。例へば自から泳いで、海を渡らんとするものと、渡舟の便に托するものとが、共に許さるゝが、如くであります。故に自證の教法を代表する、華嚴經や法華經には、救濟の教法を代表する、彌陀法が織り込まれてあります。その他の經典にも、かゝる例は、枚舉に遑がありません。

五、是らの本來の使命は、自證の教法を説かるゝのに、あつたでありませうが、それに耐へざる相手が居るであらうことを見越されて、救濟の教法を織り込まれ

たものとおもはれます。之れに反して、救済の教法を主として説かれた經典の中に、自證の教法を織り込まれたものもないではありません。又單に自證の教法ばかりを説かれたものもありません。又單に救済の教法ばかりを説かれたものもあります。

### 三、正法の分類と傳統

一、いはゆる八萬四千の教法は、すなはち次のやうな四つの教法に、まとめることができます。

- 1、自證教に救済教を混説されたるもの
- 2、救済法に自證教を混説されたるもの
- 3、自證教のみを説かれたるもの
- 4、救済教のみを説かれたるもの

是らはいづれも正法であつて、教法そのもの、價值においては、優劣を分つことはできません。相手が耐へうるか、耐へざるか、教法に消長ある所以であります。

後に出でられました、幾多の祖師先徳の方々は、みな是らの基本教法の、何れかの流れを汲んで、自己の安心を樹立し、また時人を勸導せられたのであります。しかしてこゝに我らが有縁の教法たる、彌陀の救済教においては、三國七祖の「傳統」を経て、我らが祖師親鸞の教法となつたのであります。初祖龍樹菩薩は易行道と呼び、三祖曇鸞大師は他力と稱し、四祖道綽禪師は淨土門となづけ、第七祖法然上人に至つて、念佛の教が開かれ、我が親鸞聖人は遂に信心の大道を、顯示せられたのであります。

二、一つのものが、二千年もの長い間、つゞくといふ事實だけでも、そのもの、眞理性は、立證される譯であります。その上に「傳統」七祖のねむごろな教導



によりまして、正法の面目は、遺憾なく顕彰せられたのであります。はじめのうちは平凡であり、單純であつた基本教法も、次第に理論化され、複雑化され、組織化されて、いつの間にか、機構形式の整ふた宗教として、成立するに至りました。

かゝる機構形式は、時と處と人とを縁ゆかりとして、ながい年月を閱みし、傳統七祖のお骨折りの、收結と申さねばなりません。之れを佛陀の基本教法に比較したならば、まことに隔世の感がないでもありませんが、しかし教法そのもの、眞理性には、何らの異變がありません。

三、昔に異變がないばかりでなく、むしろ機構形式の、變遷發達を通じて、正法の眞理性は、断えず新たなる意義を、添へてまゐつたのであります。かやうに「傳統」といふものは、一面では正法の眞理性を、異變なく傳持されたと同時に、他面では機構形式の異變によつて、正法そのもの、更新をはかられたところに、

大きな意義を認めねばなりません。されば我らは、經典を通じて、正法に直參すると共に、「傳統」七祖のをしへによつて、新裝さうされた正法の姿に接することが出来るのであります。

#### 四、親鸞教法の特異性

一、次に「師說」に隨順することもまた、正法を信奉するのに、忘れてならぬ方法であります。こゝに「師說」と指しましたのは、まのあたり教法の導きを受けた師匠といふ、一般的のそれではなく、われらが祖師親鸞聖人の仰せを指したのであります。しかして親鸞聖人の仰せを、特に師說と仰がねば居られない我らの意圖には、ほゞ三つの理由があります。

(一) はすでにのべましたところの經典にあらはれた基本教法も、それを顯彰せられた、傳統七祖の遺訓も、ことごとくわが祖師親鸞聖人の教法として、收結

せられてあります。故に親鸞聖人のをしへに直面するとき、おのづから正法の全貌に接することができるのであります。

(二) は傳統七祖の生活は、持戒堅固の聖者のそれでありましたが、わが親鸞聖人は、人間親鸞として、正法を體驗せられたのであります。故に親鸞聖人の教法に對するあこがれは、親鸞聖人の生活に對する懐しさから、いよく深まつてまわります。

(三) はわれらに相應しい救済の教法が、もつとも純化されて、はからひなき信として、顯示せられたからであります。無義といひ、自然法爾といふは、いづれも同一の信態を表示せられたもので、己れを忘れて、大悲に投托するを、その心境とします。かゝる心境こそ、次にのべるであらうところの、大悲にむかつての眞實信心の相であります。

二、是らの理由で、わが祖師親鸞聖人の教法は、經典や傳統に於ける正法より

も、より親しみ深いものであります。しかしてたとへ、前の二つに接することのできないものでも、親鸞聖人の教法一つを如實に信奉いたしますならば、信の對象として、すこしも缺くるところはありません。このことは基本教法に對しても傳統の教法に對しても、同じことではありますけれども、われらが師說として、親鸞聖人の教法を選ぶ所以は、上述の通りであります。

三、さればわれらが、正法を對象として、信を語らんとする場合におきまして「信とは何ぞや」といはし、親鸞聖人の仰せに隨順することであると答へることができるのであります。正法を、眞理と、傳統と、師說との三つの上からながめまして、いづれも信の對象とすることができる状態は、ほゞこれでうなづかれることとおもひます。しかして正法として宣示せらるゝところのものは、すなはち「大悲」の宣示であります。正法は能詮であり、大悲は所詮であります。

五、大悲の三態

一、次に大悲を對象とするにつきましたも、また三つの場合があるではありません。一、「本願」と「名號」と「本尊」とであります。この三つは、大悲の御心と大悲の御聲と、大悲の御姿とであります。みこゝろは、我らをして思念せしめ、みこゝろは、我らをして、唱へ呼ばしめ、みすがたは、我らをして、敬禮合掌せしめたまふ對象であります。しかして我らの、禮・稱・念を、大悲は見・聞・知したまふのであります。かやうに、大悲われ等に通ひ、我らに徹りて、大悲常に、われ等に在り、我ら大悲の裡に居して、彼我一體とならしめたまふたところに、眞實の平和と安住とがあります。

二、されば大悲とは、力であります。我らに眞實の平和と、眞實の安住とを、與ふる力であります。この力、すなはち救濟教法の主體にして、正法の宣示した

まふ所は、まさしくこれでありました。かくの如き救濟の力が、心となりて通ひ、聲となりて聞え、姿となりて拜まれたまふ。しかも我らは、こゝろのうちに之を受け、こゝろの耳で之を聞き、こゝろの目で之を拜むのであります。

六、本願の示唆

一、大悲の三態と、我らとの關係を、さらにくわしくのべるではありません。まづ我らは「本願」のうへに、大悲のみこゝろを、仰がせて頂きます。願の數は、おそらく無量でありませう、中に於て、傳統の教法では、第十八願に着眼せられ、わが親鸞聖人の教法では、それを中心として、五願を選びとられてあります。五願と第十八願とは、開合の異、具略の差と見て然るべく、五指と一拳にも、譬へられます。親鸞聖人の教行信證は、すなはち五願の解説であり、法然上人の選擇集は、第十八願の解説でありました。故にまた、教行信證は選擇集の解説とも

見られて居ります。いづれにしても、大悲のみこゝろは、第十八願を基本として、味はねばなりません。

二、この願は、かならず救ふべし、故に信せよ、稱へよとのみこゝろと味はれます。すなはち、信心に先立ちての救ひ、稱名に先立ちての救ひを、あらはしたまひしもので、大悲からいはい、救ひをあらはし、我らからいはい、受けすがたをあらはされたといふことと味はれます。受けすがたまで、願としてあらはされたといふことは、信心も稱名も、他力のおん催しなることを、示唆したまひしものと見ねばなりません。

三、受けすがたとして、信心と稱名とを示されたことも、味ふべき重点であります。之れすなはち延促えんそくの關係でありまして、信心が延びれば、稱名となり、稱名が促ちかまれば、信心におさまるから、信心は無聲の稱名であり、稱名は有聲の信心であると、味はふことができるのであります。法然上人の教法では、延えんの稱名

であらはされ、お救ひを受けるすがたを念佛とし、親鸞聖人の教法では、促そくの信心であらはされ、お救ひを受けるすがたを、信樂とせられました。單に教説の上からながめて、二祖の相異を論ずるが如きは、まことに心なき所存で片腹いたきことゝ申さねばなりません。

要するに信心と稱名とは不離にして、また不二であります、この二つの受けすがたに先ちて、救ひは大悲のお手元にありますから我れらは信じて助かるのではなくお助けを信するのであります。稱へて助かるのではなく、助かるがゆへに、稱なへさせて頂くのであります。

四、かくの如き絶対他力の救済は、全く大悲のおん計ひによるのであつて、このおん計らひを、「本願」と申すのであります。大悲のおん計ひは、あらゆるものを基礎付けて居る、眞理に立脚し、順應して進められてまゐりました。あらゆるものは、佛陀の知見を以てのみ、知ることのできる、本體界に立ち歸へりました

ならば、平等無差別でありますが、われらが毎もながめて居る相状は、千差萬別で、またその働きに於ても、値打ちに於いても、平等ではありませぬ。差別の生ずるのは、悉く原因結果の法則に基くもので、一つとして、偶然の存在ではありませぬ。われ等が今、煩惱の濁れに浸み、もろくの苦しみに虐まれて、流轉の迷執をつゞけて居ることも、もとより然りであります。

之を照鑑したまひし、大悲の御胸に、救済のみこころが、動いてまゐりました。かゝる大悲心の發動もまた、決して偶然ではありませぬ。それは本體平等觀に立脚して、大悲とわれ等とは、平等一體にして、區別と隔てを、見るべきではありません。ませぬから、大悲とわれ等とを、同一状態に置かんことを、思念したまふたのであります。之を同體の大悲と讃えられてあります。

### 七、名號の意義

一、大悲心の動いてまゐる理由が、すでにかくの如くであつてみれば、その根底は、深くして廣い世界觀に、基礎づけられたものであり、自己中心の妄目的の偏愛とは、全く天淵の差であります。しかしてかゝる大悲心は、またあらゆるものに、普遍的の理法に順應して、救済の計畫が立てられたのであります。即ち、因果の理法にしたがつて、「名號」の佛因を受得せしめて、佛果に到らしめんとしたまひしことが、それでありませぬ。こゝに於て、いま名號の意義を討ねばなりませぬ。

一般に、名は實の賓であり、ものゝはたらきや、値打などをあらはすのが、名であるとおせられて居ります。今大悲におきましては、われ等を救ふて頂くためのあらゆる功德の收結を、名號としてあらはされたのであります。

二、善導大師は、願行具足の名號と味はれ、法然上人は、内證外用の功德の結晶とたゞえられ、宗祖親鸞聖人は、もろくの善法を攝し、もろくの徳本を具

へた御名だと嘆じられました。いづれも佛因としてののはたらきと、値打とを具備する名號なることを、表現せられたのであります。かくの如く至徳の尊號は、我らの迷夢を醒さんとする、大悲の御聲であります、我らはこゝろに之を聞く時、かの功德、識心こころに攬入して、我らが功德となり、こゝろに佛因がそなはるのであります。それはもと／＼、大悲心の計畫として、すでに我らに、施し與へんがための名號でありましたから、我らの聞持を機縁として、その功德を、我らに受得せしめられるのであります。

三、大乘佛敎におきましては、利他を高揚して、菩薩特有の行徳といたし、佛陀は、自利と共に、利他を圓滿具足せる、覺者であると説かれて居ります。利他を高揚するところに、施與を是認し、施與を是認するところに、受得が認容せられて居ります。かくして大悲の計畫は、着々として進行し、救済の理念は、まさに實行にうつされてまゐります。

すなはち聞いて信するもの、信じて稱ふるもの、いづれもすでに救ひの圈内に、攝められて居るのであります。繰り返して申しますが、信じて救はれるのではありませぬ、信ずることが、すでに救はれたしるしであります。稱ふることにしても、亦た同様であります。こゝろに大悲に於ける、救済の理念がわれらに於て、事實となつたのであります。

#### 八、本尊の使命

一、次に「本尊」に向つては、敬禮合掌いたします。これまで述べましたやうな心持態度で、本尊に向ひますと、たとへお木像であらうが、お繪像であらうが、それをたゞの技術的加工品や、藝術的作品といふやうな、冷やかな考へで、なごめることはできません。大悲心の躍動相である、むしろ大悲心そのものゝすがたであるとして、恭敬尊重をいたしたのであります。もと／＼大悲は、宇宙的の

慈愛であり、之を裏づけるにまた、宇宙的の智慧をもつてせられてあります。故に之を形像みすがたにあらはすことは、とうてい六ヶしいことでもありますけれども、もしも我らが、大悲のみこゝろに、徹して居りましたならば、あの小さい御厨子みづしの中の形像を通して限りなき大悲の前に、ぬかづくことができるのであります。

二、これは信後の法悦境における、本尊の意義であります。しかしてかゝる法悦にひたりうるものならば、樹下石上、隨所において、大悲の攝護を、味ふこともできる筈でありますから、必ずしも木佛畫像などの、外縁を藉らすとも、合掌敬禮の對象を、我らが心内に求むることも、不可能ではありませぬ。實は斯くのごとくなることが、理想的であつて願はくは、斯くありたいものであります。ところが、實際はなか／＼さうまいりませぬ。それは動亂の世相から受ける影響もありませうが、主として自己の修養が足りないからで、まことにお恥かしい次第であります。そこで種々の助縁を藉りて、法悦の營みをします。之れは宗教的生

活に附隨して、法悦を助長するのに、きはめて有意義な營務であります。

三、それから又、未信のものに對する、本尊の役割りとして、考へられることは、宗教心を誘導育成して、純信の心境に、到達せしむることでありませぬ。かうした役割りを演ずるものは、もとより三五にとゞまりませぬが、本尊の敬禮合掌の如きは、ことに大切であります。

大悲は宇宙間に遍在したまひ、我らにおいては、よく教ふれば、之れに従ふの性となりて、具有せしめられて居ります。かゝる心性は、主として有縁の知識から受ける、聞法教示と、大悲の佛格を人格的に表象したる、本尊に對坐することによりて、深い眠から醒され、合掌恭敬の態度をとるやうになります。かくて拜む手も、ぬかづく姿も、我らのはたらしきではありませぬ。敬禮の對象たる本尊とともに、大悲の發現と、仰がるゝのであります。

四、今われ等が、本尊として仰ぎつゝあるあの御姿は、觀無量壽經説法の會座

における、韋提希夫人が拜し奉つた、生身の阿彌陀さまだと、先徳たちはをしへられてあります。夫人は、佛陀の慈教を通じて、阿彌陀さまを憧るゝころが、彌がうへにも昂揚し、遂に面まのあたり其御姿を拜することを得られました。これは教主世尊の加被力の賜であつて、もとより只事ではありませぬが、われ等として味ふべきは、次の點であります。即ち

觀經の文面にあらはれた、當時の場面では、佛陀世尊の慈教と、阿彌陀さまの大悲とが、ピッタリと合ふて、慈教を聴き入つて居つた韋提希夫人には、慈教そのまゝが、苦惱を除いて頂く、阿彌陀さまの大悲と仰がすには居られなかつたのであります。だからよし、生身の阿彌陀さまの出現を、仰がなかつたとしても、夫人にとつては、何の不安もなく、大悲のお救けを、信じ切つてゐたのです。してみれば、生身の阿彌陀さまの出現は、慈教の眞實性をあらはされたもので、慈教を證據立てるための、出現ではなかつたのであります。これを前からのべ來つた

言葉で申してみれば、「正法」は「大悲」そのまゝであるから、素純に正法を聴くものは、すなはち大悲に接することができるのであります。

### 九、來りて大悲に應ず

一、こゝに於いて、「本尊は懸け破れ、聖教は讀み破れ」といはれた、先徳の遺訓を、想起せずには居られませぬ。紙片や墨痕が、本尊ではない、その表徴せんとする、「大悲」に參徹してこそ、本尊を懸け破つたものといふべきであります。聖教は、「正法」の記録であります、聖教を見るものは、正法を讀破せねばなりません。『正法』の讀破とは、「大悲」に參徹することでありませぬ。かうなつて來ましたならば、見佛(本尊を拜すること)聞法(正法を聞くこと)ともに、大悲への通路であります。したがつてまた、大悲への奉仕する方途でもあり、大悲を讚仰する營務いごなみでもあります。



二、また善導大師の觀經疏に、上に述べました阿彌陀さま出現の場面を「本願を捨てずして、來つて大悲に應ずる」と味はれてあります。これは阿彌陀さまのおん計らひ通り、動いておいでになつた、すなはち理想のまゝを、實行にうつされたのである、といふ意味に解することができます。なほ換言すれば、願行具足であります。これをまた善導は、名號の意義と味はれました。

されば一つの「大悲」。之を名にすれば、六字「名號」。之を姿にすれば、觀經出現の佛身、即ちわれ等が敬禮する「本尊」。之をこゝろとして味へば、阿彌陀さま意中のおん計ひ、すなはち「本願」となります。かゝる三態となりて顯現したまふ、大悲の前に、かしこみぬかづくこゝろが、我らの信仰であります。

### 一〇、永生の二態

一、信の對象の第三に列ねました「永生」には、生命の永生と、營務の永生と

を別つことができます。この二つを、我らの證果として、受得せしめらるゝ國土に、まゐらせて頂くことを信するのであります。一ばん初めの「正法」は、救濟の教示でありました。次の「大悲」は、救濟の主でありました。この「永生」は、救濟の事實であります。かくの如き事實に對して、寸毫の疑念を挟まないのが、眞宗の信仰であります。しかしてこの永生を願求するのではありませぬ。之を要期するのであります。

願求は、自力の計らひにわたりますから、眞宗では努めて、この念を排除するやうに致します。要期は、他方のおん計らひに、投托したる心情であります。これは大悲の本願を、素純に受け容れた態度であります。信心を得ることも、お救けであると、前に申しましたが、あれは現世のお救けであり、お救けの第一歩でありました。今の永生は、後世のお救けである、お救けの究極であります。

二、永生の二態の中、第一の生命の永生とは、無限の生命を、與へらるゝこと

を要期するのであります。およそ一切の幸福を、支持するものは生命でありま  
す。この世では、どのやうに苦慮しましても、絶対に恵まれぬ生命の永遠性のた  
めに、一切の幸福が、打ち消されて了ひます。すなはち死は、一切の破滅であり  
ますから。しかるにあの世の幸福は、本願の誓約によりて、施與せられますとこ  
ろの、生命の永遠性のために、一段と意義を増して來ますから、幸福の象徴とし  
て、毎も無量壽を出されてあります。これが又、熾烈なる我らの、生の欲求を、  
限りなく満足せしめます。

### 一一、無生の生

一、ところがその生命の永生を、「無生の生」と表現されて居りますのも、理由  
あることで我らが想ふが如き、生死相對の生ではなく、絶対的生のこゝろであり  
ます。曇鸞大師はその著往生論註の中に、巧みなる一譬喩を以て、この相狀あうさまを解

說せられてあります。氷上に火を燃やすと、火の勢で、氷が解けて水となる、そ  
の水で、また火が消えて了ふといふのであります。氷とは、我らの熾烈なる生の  
欲求に喩へ、火とは、永生を要期する信仰に喩へられたのであります。

我らの欲求する生は、どこまでも、死を一方に見て居る生で、かやうな生より  
外に、如何なる生をも、思念することは出來ませぬ。加之、かゝる生は、どこま  
でもこの世の生で、謂ゆる苦惱の舊里は、棄てがたしといふ生なのであります。  
永生を要期するこゝろは、それと反對に、あの世の生を要期しつゝあるものであり  
ます。しかしてかゝる生への憧れは、この世の生への思念とは異なり、死を見ざ  
る永生のそれであります。

かやうに正反對のこゝろもちを、火と氷との、相反する二者に喩へられました。  
即ち一はこの世であつて、且つ有限であり、他はあの世であつて、且つ無限であ  
ります。

二、あの世の無限の生への憧れは（之を燃火に喩ふ）、この世の有限の生への思慕を征服して（之を氷解くるに喩ふ）、我らは彌陀の國土へ生れさせて頂くのであります。生じ已つてみれば（氷解けて水となるに喩ふ）、あの世の生は、曾つて我らが憧れて居つたやうな生——生死相對の生であつたとは、全く比較にならない不可思議のそれであつて（火の消ゆるに喩ふ）、たゞもう呆れるばかりである。この譬喩の精神は、絶對の生といふものがとうてい我らが、この世で想像することのできない存在であることを、示唆せられたものであります。それはたゞに生命の永生だけではありませぬ、かの國土みくにのあらゆる存在に適用せらるべきであつて、その真相は「凡地にしてはさとられず安養にいたりて證すべし」であります。

三、しかしかやうな表現は、決して逃避を意味するものではありませんから、かく云はれた下から、言辭をつくして解説せられてありますが、解説すれども／＼真相を明かにすることができぬといふことが、解説によつて知られるのであります。

す。それは丁度、喧噪けんそうを制するに、高聲を以てしたならば、一時は喧噪けんそうを増す譯ではありますが、よつて自から、靜寂に歸するにも、喩へることができませう。

### 一一、營務の永生

一、次に營務いごなむの永生といふのは、端的にいへば、還相廻向であります、不可思議の生中で、させて頂く仕事で、見佛聞法もあり、供養諸佛もあるけれども、還相廻向の營みを第一とします。だいたいお浄土へまゐらせて頂くことは、享樂に耽り、安逸を貪るためではありません。この世ではできなかった大きな仕事を自由自在に遂行させて頂くことを、よろこばねばなりません。安樂浄土にいたるひと、五濁惡世にかへりては、釋迦牟尼佛のごとくにて、利益衆生はきはもなし」と、我が親鸞聖人は讃へられてあります。

二、あの世の利福を表徴する、種々の物質的機構や悅樂が、まことに盛澤山に

佛典の上に展げられて居り、それ／＼時代的地方的色彩なども、織り込まれて居りますが、素純な法悦の前には、いづれも究竟殊妙な世界相を語られたものとして、受容されるのであります。中にも今申しのべた、生命いのちと營務いごなみの永生は、もろ／＼の利福の根本であり、あの世の生活がもつ、使命の本質的なものでありますから、之れをこのまゝ受容して、一點の疑ひを挟まないのが、純信者の態度であります。浄土教の信仰は、一面かういふ具體的なところが、著るしい特色であります。

## 第二講 信仰の心理内容

上に述べましたもろ／＼の對象に向つて起る、歸依・投托・信憑等を、心理内容とする、宗教的經驗が、親鸞聖人の宗教にいはゆる信仰であります。

是らの心理内容には、何らの願求欲求のこゝろを、伴はしむるのではなく、ひたすらに救済の大悲を崇仰するばかりであります。おそらく他の一切の宗教の信仰に對比して、いまの信仰の特異性を訪ねますならば、この「要請なき崇仰」といふ心理内容を、指摘することができるとありませう。

これからその心理内容を、なるべく詳しくのべてみやうと思ひます。しかして上述の對象の三様式に順應して、今もおのづから三態の信相が分れるのであります。

### 一、正法に信順する心

- 二、大悲に投托する心
- 三、永生を要期する心  
であります。

一、信の體相用

一、この三態の第一は、教説そのもの、眞理性を認識して、をしへの通り、信奉し隨順するのであります。之を信順態と申すべく、又をしへの側からは、合理態と申して然るべきであります。

第二は救ひの主たる佛格にむかつて、我らの救済の因果ことごとく、大悲心をもつて成就し、廻向したまへる、自然法爾のみこゝろを感佩して、何らの計らひもなく、たゞ打ち任せるの外はありませぬ。之を投托態と申すべく、又佛格の側より、法爾態と申してもよろしくあります。

第三は我らの救済の窮極は、如來の御國にまゐらせて頂くことで、こゝに廻向は完成するのであります。これもとより佛力自然のおん計らひに任せ奉り、決定往生疑ひなきことを要期すること、我らが純信の態度であります。之を要期態と申すべく、また廻向態と申して然るべきであります。

二、第一態は、信仰の眞實性をあらはし、第二態は、信仰の明徹性をあらはし、第三は、信仰の堅實性をあらはすものであつて、三態は即ち體・相・用に相當するのであります。されば三態は、互ひに相ひ統攝して、不離一體の關係があることも、勿論であります。

二、教養を第一とす

一、まづ第一態は、主觀的にいへば、信順歸命であります。それは客觀的に、正法の眞理性をみとめたからであります。しかして正法の眞理性は、前に述べま

した通り、師説を通じ、傳統を溯り、眞理をきはむることによつて、おのづから首肯さるゝところがありますから、教養を以て、もつとも大切な關門といたします。その教養とは、法を聞くことでもあります、心の耳にきゝとゞけることでもあります。「聽聞を、心にいれ候へば、おん慈悲にて候あひだ、信はうべなきなり」と訓へられました。

眞理をきはめ、眞理に到達すると申しましても、さう六ヶしいことではありませぬ。大悲のみ心が我らに徹して、我らの救かる因果が、成り立つといふことを知らせて頂くのであります。このことは教養をうけて居るうちに、おのづから曉られて來るのであつて、そこには「おん慈悲」がはたらいて下されてあります。

二、幾ら教養をうけても、少しもいまのやうな道理が、曉られないばかりでなく、次から次へと、疑問がおこつて來て、どうしても、訓へのまゝを受け容れられぬやうなこともあります。さうしたことは、求道の途上には、むしろ有りがち

なことで、程度の差はあつても、殆んど萬人が萬人、みなさうした經驗をもつて居ると申して、差しつかへがありますまい。その原因には、いろ／＼ありませうが、結局肝腎なところに、まだ觸れて居らないからであります。

聽聞をこゝろに入れよとをしへられたのは、そのことを示唆せられたものではありませんまいか。それではどういふところが、肝腎かなめであるかと申しますと重點が二つあつて、そのどちらか一方に徹底すれば、他の一方に緊密な關係があつて、おのづから二つの重點を擱んだことになるのであります。二つの重點とは一は我れ自からの眞價、二は大悲の御こゝろの尊とさであります。この二つの中で、いまの信順態の當面では、第一の方から、進んで行くのが順序であります。

三、しばらく始中終の三段に分けて、教を受ける側の態度を、考へてみることであります。始めは何を聽いても、珍らしくもあり、聞いた端から、自分のためになるやうに感じて、有り難いとおもふのであります。好意や懐しさや有り

がた味やが、入りまじつて、ともかくも教へを聞くことに、熱意がこもつて居ります。なんでこんな結構なをしへがあるのに、今まで聞かなかつたのであらうかと、自分の不覺をさへ、歎くやうなこともないではありません。何かなしに、教といふものに、一種の興味と憧れとを、もち得ることは、何といふ仕合せなことでありませう。従つて教へ手の、選り喰ひなどもせず、あらゆる機會をもとめ、あらゆる人から、教へをうけることに、熱心であります。

四、かうした態度は、まことに結構なことであります、むしろうれしいことであり、また感心なことゝ懸けであると、申さねばなりません。ところがこれはまだ、本當な求道的態度ではありません。それはあとから解つてまゐることですが、聞いて知るといふ態度だからであります。右のやうな態度も、求道の初一段としては、止むを得ないことではありますが、聞いて知るといふことは、結局信仰問題に關係ある、知識の習得といふことに、終つてしまふ恐れがあります。

### 三、求道の態度と求道精神

一、知らねばならぬことはありませぬ、少々知つたところが、大海の一滴にだも、相當いたしませぬから、知るといふことを標準とすれば、信仰の學に終つて信仰そのものに、觸れることは六ヶしくあります。もしも信仰の學、すなはち信仰に關する知識の習得を目標とすれば、勢ひ「物知り顔」や「我れ心得顔」になつてまゐります。蓮如上人が御文章に、ひどく誠められて居りますかうした顔は果して、何人を指されたものでありませうか、反省すべきことであります。

或る夏のこと、某所の講習會で、坐談會が開かれました時、圓座をつくつた二三十人の面々、いづれもその地方で、選り抜き同行たちであるらしく見受けられました。そうするうちに、或一人から出た質問、「御文章の中に、蓮如様が三つの顔があると、仰言つたといふことでありますが、どんな顔でありませうか、お

聞かせにあづかりたい」といふのでありました。これは恐らく、物知り顔、我心得顔、我身あり顔のことを、試めし聞きに聞いたものでありませうが、それがそもく、蓮如様のお嫌ひな顔だと、おもはれてなりませんでした。

二、信仰の學を目指し、知識の習得を、求道とこゝろ得ると、かやうな僣慢地獄に墮ち込んで、抜き差しならぬことになつてしまひますが、これは畢竟、求道精神を打ち忘れて、單に求めて知るといふことに、重點を置いたからであります。知るといふ分量に、重點を置いては、どうしても僣慢地獄に、墮ち込まずにはすまされませぬ、あれも知つた、これも知つた、だから自分より、より多く知つたらしい人を見ると、偉らくおもはれる代りに、より少なく知つて居るらしいものに對しては、輕侮のこゝろが起つてまゐります。

三、かやうな差別的な考へは、すでに眞宗の同朋主義から申して、間違つて居るのでありますが、それはともあれ、かうなると、後には自分より、より多く知

つて居る人から、教へを受けることを嫌つて、たゞより少なく知つて居る者に、教へる事のみを、考へるやうになつて來ますから、知らずく、個我獨善主義になるのであります。「名利に人師を好む」ことを、きびしく誡められた祖訓を、再考三考いたさねばなりません。

四、第一段の知識習得主義の程度であれば、まだ求道の熱意も、動いて居りませけれども、第二段の個我獨善主義に、墮して了つた日には、もう求道の熱意などは、爪の垢ほどもなくなり、他を裁く心が、強くなるばかりであります。

知るといふ「分量」の問題ではなく、自分を掘り下げて、自分自身を、知るべき對象とするのが、知るといふ「質」の問題であります。これが求道精神であつて、それらに重點を置きさへすれば、知るといふ分量も、必ずしも不可ではありませぬ。

四、裁かるゝ態度



一、求道精神へ立ち歸つて、批判の対象を、自分自身に置くことを、忘れないやうに心懸けるのが、第三段で、之を反省主義、内省主義または、自己觀照主義と申して、然るべきであります。裁く態度から、裁かるゝ態度に、進展するのであります。前に申しました教養といふことも、畢竟、法を聴き、法の明鏡を以て、自分の眼では、届かない缺點を、見させて頂くことであります。教養を積みば積むほど、自分を掘り下げて、自分の眞價を知らせて頂くやうになつて、そこからこみあげて来る、法悦にひたること、できるのであります。

二、大正の妙好人、因幡の源三郎翁が、「わたくしには耐へるといふことはありませぬ、みんな耐へて貰ふのであります」といつたのは、耐へるといふ獨善主義、批判的態度でなく、耐へて貰ふといふ、觀照主義、被批判的態度であることを、示唆して居ります。

おなじ頃の石見の妙好人、才市老人が手記した、自督述懷録——この名は私が

つけたもの、才市老の命名ではありませぬ——を借覽するに、その表紙に「あさまし、あさまし、さいちがこと」と記し、一本には別に「あじを、あじやう、なむあみだぶつ」(法味愛樂して稱名すとの意味)とありますが、自己を掘り下げて、法悦にひたることを、書きあらはしたものと思はれます。

三、そこで上にのべました、正法を認識して、之れに信順歸命するといふのは正法何ものぞといふやうな、浮わ調子な態度でなく、之を以て我れを照らして頂く明鏡とし、自からをふかく反省して、こゝにはじめて、正法の前に額づく、素純な態度が生れて来るのでありますが、それを押へて、信順態といふ、信仰の心理内容の一面といたすのであります。

### 五、信仰の純一性

一、鱗うろこの頭も信心からなど、申して、對象の何ものたるかを、確かめもせず、

全く盲目的服従の状態を、信仰と心得て居るものもあるやうであります。かくの如き盲信と、いまの信仰とを、混同することはできません。もとより迷信と正信との區別の如きは、卒爾に決することはできませんけれども、いまの信仰に關する限り、明かな傳統もあれば、正確な記録もあつて、之を辿つて行けば、思想的系統が、掌を見るやうにわかるのであります。

二、まづ覺者世尊であらせられる、釋迦佛の體驗に源を發し、もろ／＼の先覺者の、傳統相承を経て、我らが祖師親鸞に至るまで、嫡々相傳せられたものであります。しかして我らが信心も、聖人の御信心も、一にして異變がありません。豎にも横にも、萬人一味の信仰であるといふことは、少しもその人の個性を混入しない、純真無垢さを物語るものであります。

それは次にのべるであらうところの、大悲の御ころが、之を支持し、之を基礎づけ、且つ之をつくり上げて下されるからで、信の統一性も眞實の信心といは

るゝ所以も、かゝる他力の御催しになづけられるのであります。

## 六、救ひの月と教の指

一、次に第二態の投托態にうつつて、信仰は大悲心の手強よさに、打ち任せるばかりであるといふことを、述べるであります。ところが、それまでにもう一つ明にしておかねばならぬことは、教法と救主との關係であります。

眞宗の信仰では、教主の教法と、救主の大悲とを、明確に區別するところに、一つの特異性があるのであります。救主を、教主となづける場合も、ないではありませぬが、それは、「我れ爾を救ふ」といふ、教の主を意味するのであります。又教主を、救主と稱することも、ないではありませぬが、この時は「大悲の御親に救はれよ」といふ教を垂れて、救ひを勧められることを申します。かゝやく天上の月と、その月をさし示す指との相異にも、喩へることができません。

二、かやうに彌陀の大悲と、釋尊の慈教とを、明確に區別することのできるのは、まことに有り難いことでもあります。傳統七祖のをしへも、親鸞のをしへも、みなをしへの一色で塗りつぶされて、彌陀の救ひの月を、さし示す指の役割をいたすのであります。だから第一態の正法に信順するのも、畢竟正法の指導に隨順して、大悲のお救ひに投托するより外はありません。すなはち「大悲へ大悲へ」の教へでありました、善知識といふは、彌陀に歸せよといふ使なりといはれた、あの「歸せよといふ命」に隨順して、大悲の月を、どうながむるか、今の第二態であります。

### 七、要請なき崇仰

一、かみに申しかけておきました、「要請なき崇仰」こそ、正しく今の態度であります。これを我が親鸞聖人は、「たゞ不思議と信じつるうへは、とかくの御はか

らひ、あるべからず候」と告白せられ、覺如上人は「かへすく、如來の御ちかひに、まかせたてまつるべし」といはれました。凡そ眞宗以外の、あらゆる宗教におきまして、信仰の一般的概念は、救ひの要請であります、その態度がまぎれ込むで、祈願請求を正しい信仰だと、主張したやうな時代もありましたが、もとよりこれは安心異變として、極力排撃されて、間もなく正純な信仰に、立ち戻ることができました。

二、もしも要請がゆるされるならば、大悲ではありませぬ。正に大悲の冒瀆であります。親の愛を要請するは、孝子の態度ではなく、親を冒瀆するのと同理であります。故に要請と大悲とは、矛盾し乖離します。しかし要請の代りに、大悲を知ることには、努めなければなりません、これ前に申しました、求道上の二つの重點の中の、第二のそれでありませぬ。

三、しかるに大悲を知ることには、決して簡單ではありませぬ。これについては

三様の段階が、分れることををしへられたのが、親鸞聖人の要・真・弘の三門の分別で、とりもなほさず大悲に通入する信仰過程を示されたものであります。これによつて又、親鸞聖人は、自己の體驗を語られて居りますが、實は大悲を知らんとするもの、だれもが通過せねばならぬ道理であります。

#### 八、要真弘三門の教示

一、第一の門を、「要門」と名づけられ、大悲(要)を知るまでの、信仰的段階といふ意味を、あらはされたものであります。この段階におきましては、救ひを要請する念慮が強く、いろいろな營務いごなむをして、目的を達しやうとするのであります。觀無量壽經は、かゝる營務を、くわしく説かれた經典だと、善導大師は看破せられ、それにもとづいて、同經の上に、自己の信仰過程を味はひ、且つ大悲のお手廻しを、感佩せられたのが、親鸞聖人でありました。

二、觀經に説かれました、種々の行法は、いづれも我らには不似合な、六ヶしいものばかりであります。しかも相手は、人間苦に悩むで居る、か弱い韋提希夫人でありました。どう考へても、相手と行法とが、合致しさうにおもはれませぬ。しかし世尊には、ふかいお考のあつたことで、韋提希夫人の求道を機縁として、まだ宗教的教養の足りないものを導いて、純真な信仰に到達せしめらるゝ、お手廻しでありました。親鸞聖人はこれを直ちに、自分に引きうけて、曾つての自己が、さうした心境にあつたことゝ、いまの心境とを比較して、これみな大悲のお手廻しによるものであると、説かれたのであります。

三、不似合な六かしいことでもできるやうに、自分を買ひかぶる、これは教養の足りないためであります。また相當に宗教的教養はできても、殆んどすべての宗教が、救ひを受ける必須的な方法として、要請をしへて居りますから、大悲にむかつて、おなじ態度であるべきだと思ふのであります。これは大悲の御親

を、まだ知らない結果であります。

かやうに教養の不足が、大悲心に不徹底な素因となり、觀經に説かれたやうな六ヶしいもろ／＼の行法を以て、之を代償として、救済を要請することになるのであります。そこで我らは先づ、この經によつて、我らがかゝる行法の營務に、耐へない愚鈍なものであるといふことを、示唆されねばなりません。それが大悲を知る、第一の門であります。

### 九、大悲を知る第二門

一、大悲を知る第二の門を、「眞門」といはれてあります。大悲の眞實のすがた（眞）を、見せて頂く信仰過程だとの意味であります。觀經の示唆によつて、我らの愚かさ、痴鈍さに氣づかせて頂いた結果、こゝにおこつてまゐるのが、次のやうな考へであります。いはく、我らかやうな淺ましいものは、なみ大抵なことで

は救はれぬから、すべての行法にすぐれて、一段と尊とい功德のある、大悲の御名を唱へさせていたゞくことによつて、お救ひにあづからうといふ考へであります。

二、この考へは、第一門に比べて、大悲の御名の尊さに、氣づかせて頂いた點は、たしかに一段の進歩だと、いはねばなりません。ただ我が身の愚鈍さが、充分にわかつて居らないために、幾らでも御名が唱へられるやうに思ふたり、また御名を唱へることゝ、お救ひとか、交換的であるやうにおもふたりするのであります。つまり要請のこゝろが、矢張り大悲を冒瀆して居ります。その原因は自分が、まだ本當にわからないからであります。どうしても、自分にどれだけの價値をみとめて居る間は、大悲を「要請なく崇仰」することは不可能であります。

親鸞聖人はかゝる過程的教法として、阿彌陀經をながめられ、曾つての自分自からの心境を、この經を通じて回顧せられました。しかしてわれらは自分の眞價

を、知ることのできないのが、大悲を知ることのできぬ、原因であると氣着かせて頂いて、さらに一段の教養を積まねばなりません。之れが阿彌陀經より受ける示唆であります。

三、已上のべましたやうに、過程的の信仰では、自分を知らぬといふことが、救ひを要請する心のおこる、素因となりますから、どうしても自分を知ることが要請のない朗かな信仰に到達する、殆んど唯一の方法であります。しかるにその自分の眞價と申しますものは、自分自から考へて見たところで、到底わかるものではありません。矢張り教法といふ明鏡によつて、常に照されることが、必要であると同時に、行法を實際やつて見て、突き當つたり、行き詰つたりして、はじめてわかつて來るのであります。

觀經や阿彌陀經から、我らに與へて頂く示唆に、重大性をみとめなければなりません。さうして之れは常に、説き手の釋尊の慈教ばかりでなく、釋尊をしてか

くの如く、説かしめられた、見えざる力、すなはち大悲の彌陀の御心を、感佩せずには居られませぬ。

### 一〇、本願を仰ぐ究竟的信仰

一、親鸞聖人が、經法を通じて、その根底に躍動して居る、大悲の本願を味はれた所以は、こゝであります。されば觀經や阿彌陀經を、本願に据つて解かれ途には經法を以て、本願のあらはれであると、味はれたのであります。

本願には、我らを救ふていたゞくことの外に何らのことをも、表明されては居りませぬ。故に本願とは、我らを救つて頂く、大悲心のあらはれであります。「一々の誓願は、衆生のためなり」とは、正にこのこゝろであります。してみれば本願は、如來の要請であります。我らの願ひやたのみではなく、大悲の御親からのそれであります。

二、教行信證には、本願を以て、如來をあらはされ、大悲をあらはされ、如來とは本願である、大悲とは本願であると、本願を以て御親の全良が、塗りつぶされて居ります。かやうに本願にむかつて、その全良を仰ぐことのできるやうになつたのを、究竟的信仰とし、弘願門といはれてあります。けだしこの名は、本願を通じて、大悲心の全良を仰ぐ、といふ意味をあらはされたもので、まさしく純眞の信仰の、心理内容をあらはされたものであります。

三、親鸞聖人はこの弘願門を説かれた經として、大無量壽經をながめ「如來の本願を説くをもつて、經の宗致となす」といはれてあります。これは大經に對する、傳統七祖に一貫した見解を、綜合せられたもので、もとより獨斷ではありませぬ。しかして本願のみこゝろは、さらに成就の文における、釋尊の宣示によつて、一層あきらかにせられたのであります。その宣示とは、本願のみこゝろを、名においてあらはされた名號を「廻向」したまふことによつて、我らの信心が成立

すると、をしへられたことでもあります。故に大經はまた、名號の施與を説かれたものであると味はひ「佛の名號を以て、經の體となす」といはれてあります。

四、かやうに彼の本願のみこゝろと、この成就文の宣示とが、たがひに相應ふて、我らが信心は、大悲の本願で培はれ、名號の施與で完成せらるゝところの、絶對他力の信心なることを、大經によつて、知り得るのであります。要するに信心とは、大悲心の顯現であります、また名號の施與であります、我らは徹頭徹尾受け身であつて、働きかけるのではありませぬ。

五、かりそめにも、働きかけるやうな心境は、すべて過程的信仰であつて、方便の信、又は假の信であります。さきにのべました第一の門や、第二の門は、この心境でありました。しかして働きかける心が、全くすがたを潜めて了ひ、まるく受け身となつたところを第三の門とし、究竟的眞實の信心とするのであります。かゝる心境の進展過程を「從假入眞——方便より眞實にすゝむ」と稱し、親

鸞聖人は自己の信仰過程として、化身土巻にくはしく告白せられてあります。我らが信の過程も、かゝる軌道に乗つて、進展するのが一般的で、たま／＼超越の人もないではありませんまい。しかしそれとて、よく心境の進展過程を、きはめてみれば、おそらく機微の間に、かゝる徑路を辿つて居るでありませう。かくして到達いたしました第三門こそ、兎角の計らひなき、眞の安住、眞の平和な、投托の心境であります。

一一、永生を要期する心境

一、そこにはもはや何らの要請もありません。たゞ永生を要期する法悦が、にじみ出るばかりであります。永生を要期する法悦とは、淨土に往生させて頂くことを、まぢもうける心境であります。

もしも法悦の内容分析を試みるならば、可なり多岐多端にわたりました、複雑

であらうとおもひますが、いくら複雑でありましても、永生を要期する法悦の特色に、塗りつぶされて了ふのであります。こゝに往生教としての眞宗の信仰の特色を見るのであります。これにはいろいろの理由がありませう。

二、第一、大悲のお救ひの、目指したまふところが、永生にあるからであります。現世には、眞實の安住も平和もあり得ない、之を永生に於て、あたへるであらうといふのが「若不生者」のお誓ひであります。

第二、正法の教示が、みなしかりであるからで、即身成佛の教法ではなく、往生の教法であります。をしへに隨順するのが、眞實の信態であります。

第三、我らの思慕は、現實を念じつゝ、現實には斷念せざるを得ないことを、あらゆる點から、經驗し來つたのであります。それだけ永生への要期は、大きくして又ふかいものがあります。

第四、永生へとは申すものゝ、たゞ永生のみではありませぬ、我らは入信の端



的から、救ひの圏内に、おさめられ居りますが、救ひの完成を、永生に要期するのであります。

第五、これは少々理屈にわたりますが、因果法の上から、過去の種まきで、現在の我れを感じて居ります、現在の種まきでは、來世に結果を期待すべきであります、この因果法に順應して、救ひの完成を來世に期するのが、合理的の信仰であります。

三、永生を要期する心境は、信よりあらはれて來る結果に、望みを囁くのでありますから、信の作用はたらきにあたるのであります。しかもその結果は、未現前にして、疑つてみれば、果して豫定の如くゆくか、ゆかぬかは未定であります。しかるに我らが要期する永生のそれは、大悲に誓約され、大悲に支持せられて、寸毫の懸念を挟む餘地すらありません、そこにこの心境の、堅實性があるのであります。

前に對象としての永生の内で生命いのちと營務いごなみとを分けましたが、今も亦、この二つを要期するのであります。即ち生命は自利であり、營務は利他であります、前者は往相廻向の極まりであり、後者は還相廻向であつて、我らの救ひの全機構を包含し、そのすべてが、大悲から施與せらるゝことを信するのが、即ち廻向態であります。

### 一、信の三態一如

一、いまの廻向態は、欲生にあたり、前の投托態は、信樂にあたり、初めの信順態は、至心にあたるのであります。三信は即一にして、實は一信樂が中心でありますが、今の三態は一如にして、かの投托態を中心とします。

さらに信樂と、投托とは、共に大悲心への絶對依憑であり、逆如上人のいはゆる「たのむ」ころであります。たま／＼之れが言葉の上で要請とまされ易いため

に、未曾有の安心異變を、惹起する素材となりましたけれども、かへつてそれを契機として、「たのむ」の眞意義が、究明され普及するに至り、要請なき信態の明朗性が、満月の如くあらはれて來ましたことは、まことにうれしいことでありました。

二、上來のべましたところで、信の對象では、「大悲」が中心であり、之れに向つて、「投托」するのが、信の心理内容の中心であります。かくの如く、大悲に投托せよと、教示するゝが「正法」の使命であつて、その正法に「信順」するのが純眞の信であり、また信の教養法であります。しかして信の到達點を、「永生」とし彼處に救ひの完成を、まちもうけるのが、「要期」の心境で、之れは信を目的より語つたのであります。いまさらに之を要約すれば、信の對象は、大悲である。信の方法は、正法を以て、教養し、しかして、永生の要期を、信の目的とするのであります。たとへ一方的表現をせられてありましても、他の方は、その内容とし

て、毎も具足するのであります。故に三つが三つ共、信の内容心理にして、形式論ではありません。かうした内容をもつた信が、我らの生活上にどういふはたらきがあるであらうか、進んで考察を下してみたいと思ひます。

第二講 如何に生くべきか

眞宗の信仰は、大悲の御心を根源として、發生し支持されつゝある、一種特別な精神現象であつて、我らの心を本質とするものでないとはいへ、同じく我らの心を立ち場として、そこに成り立つて居る、事實である以上、精神生活と無關係の存在であらうとは考へられませぬ。

又、精神は毎も身體と俱にあつて、精神のはたらきが、身體生活の指導的役割りを演ずるやうな場合を、普通といたしますから、我らの信仰が、たとへ特殊的精神現象であるにしても、身體生活の上に、何らか關係が、あるであらうといふことも、考へられるのであります。

なほその外に、信と生活とは、二元であらうか、一元であらうかといふやうな理論的考察も、兩者の關係を考察する、根本問題として、必要なことであります。

いま私は、かうした理論的方面では、二元的立場をとる考へでありますから、かゝる立場に據つて、先づ信と生活との關係を實際的方面から、考察して行くのであります。

一、三つの非難

一、眞宗の信仰を、本質的に検討してみますと、この世の生活理念との間に、大分隔りがあつて、どうも矛盾するやうな點が、少なくないといふ風に考へられて、信と生活との問題が、矢釜しくなつてまゐるのであります。では如何なるところが、問題になるのであらうか、略ぼ次の三點であります。

- 一、悪人正機なること
- 二、未來主義なること
- 三、他力思想なること

かゝる三つの點について、眞宗の信仰上の考へ方と、世人の考へ方とが、果してどういふ點で隔りがあるか、矛盾があるかといふことをきはめ、又眞宗の正しい考へ方を、一層明らかにしておくことは、最も必要なことだとおもひます。

二、まづ悪人正機について、大悲の救ひの手は、善人よりも、悪人の上に垂れられて居る、故に大悲の前には、悪人から善人に更生して、救はるゝのではなく、悪人のまゝで、救はれるのである、この悪人が悪人のまゝといふ信仰は、善人たらんことを理想とする、道德生活と、全く矛盾するといふのであります。

次に未來主義なることである、即ち眞宗で救はるゝといふことは、來世で極樂往生を遂げて、佛にして頂くといふことである。この世は五濁惡世で、どうすることもできぬ、眞の幸福を地上に求むることは、不可能であるとこの世を見切つて、一途に往生淨土を目指すといふ信仰であります。かういふ考へ方は、人間の生活を改造して、地上に幸福を得やうとする、道德生活と、目的を異にするといふのであります。

いふのであります。

次に他力思想なることである、宗教は概して他力思想を、多分に含むで居るけれども、一方に自我實現も肯定されて居つて、いはゞ他律と自律とが、渾然一體となつて居るのであります。然るに眞宗に於ては、徹頭徹尾、他力を押し通して、人間の力はすべて、虚假不實と貶して、毫末も認めないのである、かゝる考へ方は、自律主義に立脚し、自我實現を強調する、道德生活と、全く相反するものであるといふのであります。

三、要するに三つの點は、眞宗としては、最も根本的の、重要點であるにも拘らず、その悉くが、道德生活の理想とも、現實とも矛盾し、道德生活を破壊するところの、有害危険な思想であるとして、極力眞宗を排斥せんとするものもあるのであります。加之眞宗の同朋主義が、極端な社會主義と同視されたり、眞俗二諦説が眞主俗伴を意味するものであつて、國家至上主義と相容れぬものであるな

どといふ非難もあり、社會情勢の推移變遷と共に、新企な對眞宗觀も、頭を擡げて居りますが、さういふ點をも顧慮いたしまして、上にあげました三點を中心に、信と生活の問題を解いて、眞宗の信仰と現實生活との交渉を、明かにしたいとおもひます。

## 二、惡人正機の意義

一、かくの如き非難が起つて來るにも、種々の事情がありました、眞宗で説いて居ることが、十分明かになつて居らないが爲めに、或る先入思想に支配されて、誤解が遂に非難を産むやうなこともありませう。又眞宗で説いて居るところには理解もあり、同意もして居るけれども、信者の實踐躬行に、面白からぬ點があつて、之れは單に信者のみの責任ではなく、眞宗のをしへそのものに、非難の餘地があるではないかといふやうなこともあります。またこれといふ、たしかな據り

どころがあつて、いふのでもないが、單に一種の憎惡から、たま／＼教義にあらはれた表面のことや、信者と見られるものゝ、日常の動作行爲を見て、非難攻撃の言葉を、あびせかけるやうなこともないではありません。かういふ場合は、論外といたしまして、その他の場合におきましては、教義上の不鮮明な點は、どこまでも解説して、誤解を一掃せねばなりません。又信者の行爲云々の點は、相互に誠め合ひ、且つ導き合ふて、善處するやうに、致さねばなりません。勿論であります。

二、惡人正機の問題の如きは、教義上の主張が、まだ明解されて居らない點と、信者の穿き違ひとの、兩方面があるやうであります。教義上としては、第一この言葉の意味が、明解されて居りませぬ。單に惡人を歡迎するといふ風にしか、考へられて居らないとすれば、そこから大きな誤解が生ずるのであります。そこでどういふ風に解釋したならば、さういふことがなくなるかと申しますと、

- (一) 客観的に教義を見る  
 (二) 主観的に自分を見る

この二つの場合が考へられます。前者は眞宗といふをしへは、悪人を目あてのをしへである、他のをしへでは、救ひ洩らされて居る悪人を、第一の目当てとして、阿彌陀佛の本願が發され、救ひの道が考へられた、それが眞宗であつて、歓迎するといふ意味は、どこにもないのであります。後者は信仰に入ることのできるものは、我れは悪人であるといふ、自覺が起らなくてはならない、善人の前には、大悲のお救ひは、無用であるからであります。そこでこの二つの意義を、もう少しくわしく解けば、誤解も一掃され、非難も緩和されるだらうと思ひます。

三、悪人といふことの、嚴密な意義は、後の解説にゆづり、ともかく「缺點だらけのもの」が居る、かうした事實に對して、救ひの手が垂れられて居る、之れが眞宗であります。かく申すと、そんな教は眞宗だけかと申しますと、凡そをし

へと申すものは、みなさういふものだとも考へられます。何となれば善人ならば、をしへは無用だからであります。佛教一般は申すまでもなく、その他の宗教が、みな人間の缺點を豫想して、救ふのでありますから、みな悪人正機である。

### 三、道德も悪人正機

一、世間の人は、道德だけは別のやうにおもふて居る、悪人正機ではなく、善人正機の如くに、考へて居りますけれ共、善人目當てには、道德も要りませぬ。缺點だらけの人間であればこそ、人間の道ををしへて、現状を改めて、善人なることを勧めるのであります。だから道德もとより、善人正機でなく、悪人正機であります。道德の出發點を考へて見ると、決して善人正機でないことがわかります。それが後になつて、をしへを説く方のものが、比較的立派な人、少なくとも立派に見えるやうな人が、之を取扱つて居り、又だん／＼高い理想を、説くやう

になつて来たがために、いつの間にもやら、善人正機のやうに、なつて了つたのでありますが、それでも善人ばかり居たら、道德のをしへは、存在の意義を失なつて了ふのであります。

二、であるにも拘らず、道德のをしへだけは、善人正機のやうな顔をして居るのであります。これは道德の教を、取扱つてた道學者先生の、虚榮から来たもので、獨善主義の産物であります。道德のをしへが、そんな虚榮に、浮き身をやっ實すやうになつて来ては、とても缺點だらけの人間を救ふことはできず、缺點のある人間が、道德でもつて、缺點を繕ふて、善人ぶるやうな事になつて来ます。こゝに道德の悩みがあります。又道德的のをしへや、道德的の生活にも、おなじやうな悩みがあるのであります。之れは元來缺點だらけの人間を救ふ、悪人正機の道德が、いつしか缺點のない人間を、相手とするやうな事になつて来た結果であるから、よろしく道德のをしへも、本來の意義に立ち歸り、悪人正機を標榜し

て缺點だらけの人間を、少しでもよい人間にするといふことを、思念すべきだと考へます。

三、佛教その他のをしへも、元來の意義を見失ふて、善人正機となり、ために道德が招いて居るやうな、同じ悩みにぶつつかつて居りますが、その代り、自分の缺點を知らぬ人間の、虚榮心を満たしてやることができるから、僅かにさういふところに、存在の意義をみとめて、悩みの難航をつゞけて居るの状態であります。

#### 四、眞宗の誇りを傷けざる事

一、眞宗の悪人正機は、その意味に於いて、をしへとしての存在の意義に副ふものであると申して差支ありません。缺點だらけのものを、救ふといふことを、むき出しに看板にかゝげてあるのであります。あらゆる教へが、悪人正機を出發

點として居りながら、虚榮心を満たすために、看板を造りかへて、善人正機になつて居る眞只中に、眞宗ばかりは、本來の立ち場を失はずして、勇敢に悪人正機の本領を發揮し、缺點だらけのもの救ふて、少しでも缺點を少なくし、願くはわれらの眞實の理想を、完成せしめてくださる事を、念じて止みませぬ。この看板は、眞宗として極めて誇るべき看板であるから、他のをしへのやうに、中途で看板の塗り替へを、なさないやうにせねばなりません。

二、缺點だらけのものを救ふといふことは、眞宗にとつて、無上の光榮だと考へます、しかるにその誇り、その光榮を打ち忘れて、善人正機のやうな顔をしたすのは、自己冒瀆であることは勿論であります、猶ほ外に原因があると思ひます。それは他のをしへの非難であります。然るにその非難者の側も、自分の本領を忘れて居る位であるから、眞宗の本領などの、解らう筈がありません。仍て眞宗としては、自己の立場を失はないやうにすると共に、彼ら非難者の蒙を啓

いて、彼らをしてその本領に立ち歸らしめ、ともに手を携へて、缺點だらけのものを救ふといふ、共同目的のために、精進すべきであります。

三、これらの事は、直接をしへの携はつて居る人々への問題で、一般大衆には、殆んど用事のないことのやうであります、決してさうではありませぬ。一般大衆も眞宗ばかりが悪人正機でなく、凡そをしへといふをしへが、悪人正機でないものは、ないのであるといふことを、知つて頂かなければならないのであります。しかるにその認識がちがつて居るために、眞宗の悪人正機を、悪人を歓迎するといふ意味にとつて、居られるやうであります、これがそもく非難の中心となるので、この誤れる見解を先入主として、眞宗を見られると、社會に害毒を流すものゝやうに、考へられるのであります。

### 五、悪人正機と善人正機



一、そこで次に、悪人正機といふ言葉は、如何なる思想内容を、表現しつゝあるかといふ事を、究明せねばなりません。すでに前にかゝげたやうに、二つのことが含まれ居ります。その一方の客観的の考察であります。之れを「缺點だらけのもの」(悪人)を「救ひの目當て」(正機)とするといふ意味にとりますと、道徳といはず、他のをしへといはず、すべてのをしへの、共同目的となるのでありますから、みんな悪人正機であります。

しかるに他の教では、この共同目的を、看板にかゝげず、恰かも善人正機の如き、顔をして居るのは、前にのべたやうな、虚榮が原因であるといふことの外に、まだ原因があります。それはたとへ、如何に缺點だらけのものであらうが「よく教ふれば之に従ふ」(聖徳太子十七憲法第二條)といふ考へであります。

二、即ち今は缺點だらけであつても、修行や信仰や教育などの力で、追々に缺點が少なくなり、遂には缺點がなくなつて了ふ、といふ理想を以て、導くのであ

るから、教へざる前は、悪人正機でも、教の結果は、善人正機である。即ち善人にするといふことを、教への目標とするのであります。それを看板に出すと、善人正機となるのであります。

もつとも眞宗たりとて、文字通り「悪人正機」の看板を、かゝげて居る譯ではありませぬ。同様に他の教へたりとも、文字通り「善人正機」の看板をかゝげてはありませぬが、眞宗の目指すところは、救はれる側の現實をあらはし、他の教では、來るべき理想をあらはすのであります。そこで一は悪人正機他は善人正機になるのであります。

三、しかし理想をいはい、眞宗もとより、悪人の現實で満足せず、最高人格の佛果に、到達せしめるに在るがゆへに、亦た善人正機とも、云へない事はありませぬ。然るに眞宗の看板は、悪人正機といふのが、如何にも相應はしく、他の教への方は、善人正機といふのが、至極適當のやうにおもはれるのは、それだけ、

眞宗は現實を主とし、他の教は理想を主とする、からであると考へられます。即ち眞宗は、現實教であり、他の教は、理想教であるからであります。

四、眞宗も他の教も、理想は善人正機であるが、眞宗は、その理想を、この世で實現することは、不可能なりとするに對し、他の教の大部分は、この世で實現ができることと説くのも、相異點の一つであります。さらに眞宗は、他力救済を説き、惡人自からには、立ち上る力を認めないから、どこまでも惡人とするのが、惡人正機の名にふさはしいやうであり、他の教の多くは、惡人の中に、善人となるべき力を、伏藏して居るといふ點から、善人正機の名が、適するやうにも思はれません。

#### 六、批判の標準の一元化

一、他の教といふ中でも、一般道德と佛教とは、區別して考へねばなりません。

一般佛教の惡人觀は、眞宗と同じく、三界六道を出離することの出來ぬものである、といふ意味に解して然るべきであります。之れは世界觀の視野が、時間的には、三世に亙り、空間的には、十界を包含して、非常に廣漠であるからであります。之れに對して、道德でいはゆる惡人とは、單にこの世の、人格上の相對によるのであります。そこで眞宗で惡人と指示したるものの中には、道德で善人と稱するものも、統攝される譯であつて、世間の善人を、必ずしも善人と見ないのが、眞宗の見方であります。

二、かやうに眞宗と、道德のをしへとは、水準を異にするのでありますから、單にこの世の人間のみを、批判の對象とする道德と三世十界といふ、非常に廣い範圍を、批判の對象とする佛教とを、一緒にして、考察しやうとするのが、そもそもの無理であります。そこで世人が、道德的立場から、眞宗の惡人正機といふことを非難しても、畢竟見當外れの非難になつて、眞宗からいはい、もつと眞宗

を理解してから、非難せよといふことになり、結局水掛論になつて了ふのであります。仍で批判の標準を、同一水準に置くといふことが、最も必要な準備であります。

三、それではどういふところに、水準を置くかと申しますと、まづ真宗の方から數歩譲つて、道德的人生觀によるより外はありませぬ、即ち道德の標準に一元化して、考察することあります。ところが幸ひに、真宗には教義上、さうした一面を取扱ふ例があつて、それによつて解くことが、できるやうになつて居ります。これはかういふ問題が、どうしても頻繁に起つて來ることを豫想し、もしくは事實にぶつ突かつて、必要にせまられて出來た、教義でありませうが、之を真宗の世間門の教義とし、一方の超世間門の教義と相俟ちて、真宗教義の二大機構となるのであります。

### 七、超世間門と世間門

一、真宗の世間門の教義によれば、道德の理想と同一であつて、つまり善人正機であります。たとへ缺點だらけの人間であつても、教養の力によつて、良き個人となり、良き家庭人となり、良き社會人となり、良き國民となりて、我れらの努力によつて、我らの住む環境の善良化、淨美化をはからねばならない。而して謂ゆる善・良・淨・美といふ理想は、もちろんこの世に於ける、最高至上を意味するものであるけれども、徒らに理想の夢を見ても、詮なき次第であるから、「世間通途の義に順する」とありて、時と處と人との順應しつゝ、しかも毅然たる指導精神を以て、臨むべきであるとせられて居ります。

二、親鸞聖人が「朝家のおん爲め、國民のため」とか、「世の中安穩なれ」とか云はれたのは、蓮如上人が「王法を以て、表とせよ」とか「仁義を、先とせよ」と

かいはれたのと共に、世間門では、善人正機であることを、示唆せられたものでありまして、道德のをしへと、何らの矛盾がありません。しかしその指導精神に至りましては、道德のをしへは、道德のをしへで、然るべき信念がありませんが、真宗では「念佛申さん人々は」(観慧)とか、「佛法を内心にふかく、たくわえて」(蓮如)とかいはれ、真宗の信仰を中心とすることは、勿論であります。

三、その信仰に至りましては、問題が世間門の範囲を超え、超世間門となつて來ます、こゝに於て、悪人正機といふことが、高調されるのであります。でありますから、世間門の教義では、善人正機が理想であり、超世間門の教義では、我らの現實を据りとして、悪人正機で救はれるのであります。この超世間門のをしへに隨順して、缺點だらけの我らが、大悲の御親に救はれることのありがたさを悦びつゝ、世間門のをしへに従つて、善人正機の理想を實現させて頂くやうに、努力せねばなりません。

## 八 道德生活の母

一、次に悪人正機を、主觀的に味へば、「我れは悪人なり」との自覺であります。この自覺は佛教の修行や、真宗の信仰には、もちろんであるが、倫理道德の自己觀にも共通であり、之が土臺となつて、道德的生活が、うまれて來るのであります。

真宗の世間門の外、すなはち信仰を指導精神とする、道德的生活においても、同じくかうした自覺が、基礎になるのであります。故にこの自覺は、すべて道德的生活を生み出す母であります。

二、もしもこの自覺がなかつたならば、たとへ客觀的には、どんなに「缺點だらけのもの」であつても、道德的生活にむかつて、出發することは出来ませぬ。況んや道德的生活の營みなど、おもひもよらぬことでもあります。でこの自覺が、

前述の客観的の教への使命を、相ひ應じて、我らの宗教的生活も、道德的生活も生れ、且つ毎も裏付けられるのであります。

従つて之れを何も、真宗の信仰上の専賣特許の如く、考へてはなりません。信仰にも、道德にも一貫した、教養の母であります。

三、客観的には、缺點だらけのものを、缺點のないものに仕上げる、といふ理想は、いづれのをしへもがもつ、妥當性でありますから、悪人正機であると共に、善人正機だとも、いはれぬことはありませぬが、主観的には、出發點はもちろんあとからの生活の毎でも、この自覺が裏付けて居つて、善人正機の自覺などの、あらう筈はありませぬ。換言すれば信仰生活に於ても、道德生活に於ても、「我れは悪人なり」との自覺が、俱存しなければならぬのであります。

しかして、もとは悪人であつたが、いまは大分善人となつた、といふ自覺は、おそろくおこらぬであります。またおこすべきではありません。をしへにむ

かつて自己は、毎でも缺點が指摘されて、「我れは悪人なり」と、自覺さるゝのであります。この自覺からをしへを仰ぎをしへの道を進むのであります。

### 九、自然法爾の生活

一、但し、この自覺の内容にいたりましては、宗教的なものと、單に道德的なものとの相異は考へられますが、いま真宗の世間門の側で申せば、超世間門の自己觀が、そのまゝ、自覺内容となつて居ることは、云ふまでもありません。いはゆる「地獄は一定、住み家ぞかし」の自覺内容は、超世間門にも、世間門にも、一貫した自己觀なのであります。

二、かゝる自己觀の前には、真宗は「悪人を歓迎する」とか、「悪人が好きだ」とか、「悪が許される」「差し支なし」「當り前だ」「したゞけ得だ」などの、大それた考への、起らう筈がありません。之に反して、「お恥しい」「申譯がない」から、「あ

り難い」「かたじけない」となり、さらに進んで「たしなみ」「つとめ」「報ゆる」となるのであります。

かやうな自然内容の進展が、或る作爲的努力によらず、きはめて自然の裡に、行はるゝのが、最も理想的の生活であります。しかし客観的には、不知不識の裡に、「則のりにかなふ」が如き、状態にあつても、主観的には、決してさうでなく、非常な努力が拂はれて居るのであります。

三、さうした努力を拂ひつゝ、努力の自覺もなく、あるはたゞ「我れは悪人なり」との自覺のみであります。そこに生ずるのが「よきことをおもひつくも御恩、あしきことだに、おもひすつるも御恩」の法悦が、にぢみ出てまゐるのである、之を「たしなむ心は、他力」であるといはれたものでありませう、であるから、眞宗の世間門では、決して放縱を許しませぬ、可なり律儀なところがあつても、少しも窮屈などを感じず、慚愧心と感恩の情とが、交互に起るを自然法爾の状態と

いたします。しかしてかゝる慚感の二つは、稱名念佛の一行の中に、渾然として融和されるので、この點、一般の道德的生活と、異なつたなごやかさ、朗かさであります。

### 一〇、未來主義と生活理念

一、次に「未來主義なること」の非難であります。地上生活に、何ら永遠性がないといふことは、すでに議論の問題ではありません。従つて永遠を期するところの信仰は超地上の未來生活の要期より、外はないのであります。この未來信仰を根底とした、地上生活が、單に地上の存在をのみ、思念せる生活に比して、如何なる短所があるか、又は長所があるかの問題が、保留せられて居るだけではありません。

ところが何びとの生活におきましても、一ばん基礎的なものは、生命いのちの問題で

あります、同時に究極の問題は、死の問題であります。しかして生活の問題は、生命と死とをつなぐ、一線の上を去來する、輕業師の曲藝にも等しいものであります。

二、生活の不安性には、一面物質的の工作を施して、之が取り除けを、企圖せねばなりません。さらには根基となるは、生命の不安性を、解決することではなればなりません。解決といふことは、必ずしも除去を意味するものではありません。除去のできるものは、除去によつて、解決が與へられませうが、どうしても除去のできないものは、そのまゝにして、解決法を講せねばなりません。生命の問題の解決は前者ではなく、後者であります。

三、生命は物質的生活を支持して居るものであつて、又精神生活とも、別個の存在である。しかしこれだけ抽象して考へることもできぬものである。そこで佛教では、之れに「假立」といふ符牒をつけてあります。即ち物の存續に伴ふて生

ずる、概念を意味するのであります。今の場合は、生活の相續するに伴ふて生ずるそれであります。

だから生活が、永遠に存續するといふ、認識が成り立てば、生命の永遠性も、成り立つ譯であります。眞宗の信仰は、大悲心からめぐまれる。生活の永遠的存續を認識するのであります。従つてそこに、生命の永遠性が、認識されるのであつて、信仰とは生活の永遠性と、生命の永遠性との認識を心理内容とするものである、といふことができるのであります。

四、かゝる方法で、生命問題が解決されてみると、死の問題の如きは、永遠性のない、地上生活が、永遠性のある、未來生活に轉換する、一大契機として、最大の衝動と關心とを、我れらに惹起せしむるものではあります。不安や恐怖や焦慮を伴はず、安住と平和と落つきとの裡に、之を迎へ、且つ送ることができるのであります。

單なる地上生活には、かゝる意念を見ることはできません。多くは生命の不安と、死の恐怖と、生活の焦慮とが、錯綜して、わづかに現實の逸樂で、一生を糊塗するにすぎませぬから、未來主義の信仰に比べて、何らの生活理念をもたない無意義な生活であるといはざるを得ませぬ。

### 一一、他力思想非難の検討

一、今一つは「他力思想」に對する非難であります。この非難の由つて來る思想的根據は、二つあつて、一は佛教の因果法に據つて、他因自果の不合理を、難するのである、之れは古來からある、内部的の非難であります。他は歐米近代文化の根底をなす、自我實現主義から來るもので、人種の文化に、逆行した思想であるといふ非難であります。

佛教の因果法に立脚する、自因自果主義は、低い小乗の思想でこそあれ、念佛

教を蔽ふ思想ではありません。より高い大乘思想では、すでに菩薩行法としての自利と利他とを認め、佛陀は、この二利圓滿の極位に、なづけたものとし、その救済の成立を認むる以上、他によつて救はるゝといふ、眞宗の信仰とは、たゞ拒離の問題で、五十歩百歩の差にすぎませぬ。

二、よくかゝる因果法に據つての非難に、人の牛蒡で法事をするもので、蟲がよすぎると申しますが、一たい世の中に、人の牛蒡で法事をしないものが、何人までありませうか。すべてのものが、自分以外のものを、盛んに攝り入れて、自分を培ひ、自分を造り上げやうとし、又事實さうなつて居るのであります。世の中に、眞實に自己固有の存在といふべきものが、何ほどあるではありませんか。

佛教の修行者にしても、嚴密に調査してみた日には、果して自因のみで自果が成立するや否やが、疑はれます。眞宗でいふ絶對他力とても、直接、我れらの救ひに、役立つ事柄に於いての所談で、間接の事物にまでも及ぼして、他力萬能で



行かうとするものではありません。だん／＼詮じつめて見れば、この非難者は、殆んど問題にするに足らぬことを、問題として居るやうな、嫌ひがないでもありません。

三、自我實現主義から來る非難については、一たいあゝした考へ方が、そも／＼是か非かが、うたがはれます。一往考へてみれば、自我實現といふことが、近代世界の文化に貢献し、人類の福祉を促がしたことは、争はれぬ事實であります。れ共、他面又、世の中擧げて、極度の不安状態に陥れ、人間の惱を助長した點を相殺して、果して何が残るでありませうか。そこには人間をして、たゞ欲望の權化たらしめ、地上をして、修羅の巷と化せしめたにすぎませぬ。

かゝる思想の眞つ只中に、色んな他律的宗教思想の介在してをる心持ちは、よくわかりますが、なをこの外に眞宗の如き、徹底した他力思想の緩衝地帯が取りひろげられて、惱めるものをして、慈光に浴せしむる事がむしろ、今日の急務で

はないでせうか。

一、二、結 語

以上のべましたところは、たゞ眞宗に對する主要なる、しかしありふれた、三難の釋明に因みて、眞宗を奉ずる我らの立場を、率直に告白したものであります。なを此外に、今日頻發する新らしき諸問題に對する、釋明なり、所信の告白は、保留してあることを、申し添へておきます。しかして我ら眞宗者は、かゝる機縁ある毎に、或は反省自警の餘裕をもち、或は更新努力の意氣を蓄ふるやう、自策自勵すべきであると信するものであります。

信 と 生 活 終

369  
338

昭和十二年三月十日印刷  
昭和十二年三月十五日發行

著者 西谷順誓

京都市西六條本派本願寺内

編輯兼發行者 細川順實

京都市北小路新町西

印刷者 須磨勘兵衛

京都市西洞院七條南

印刷所 内外出版印刷株式會社

本願寺パンフレット 第一〇四一號

終