

梅原眞隆著

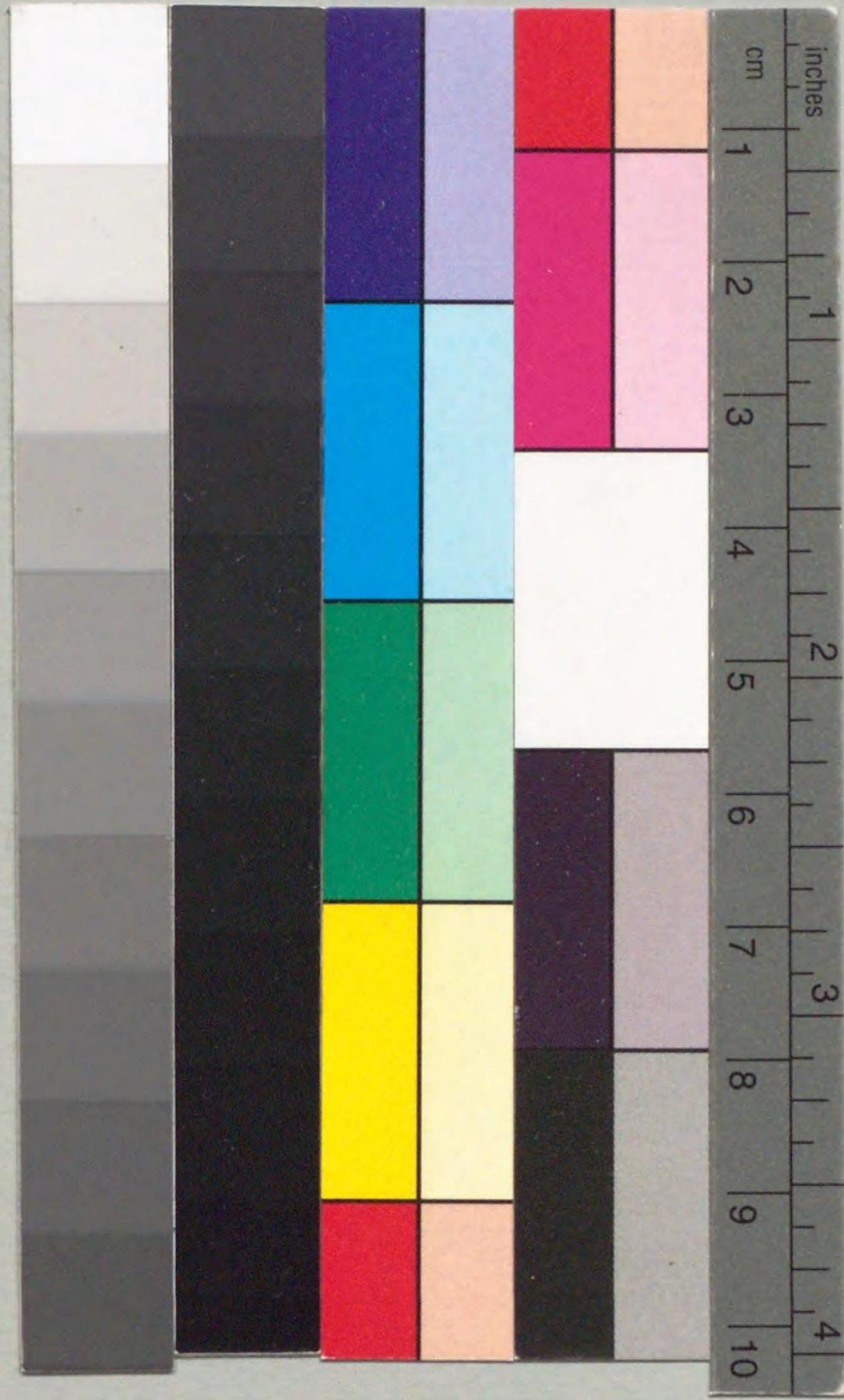
教行信證概說

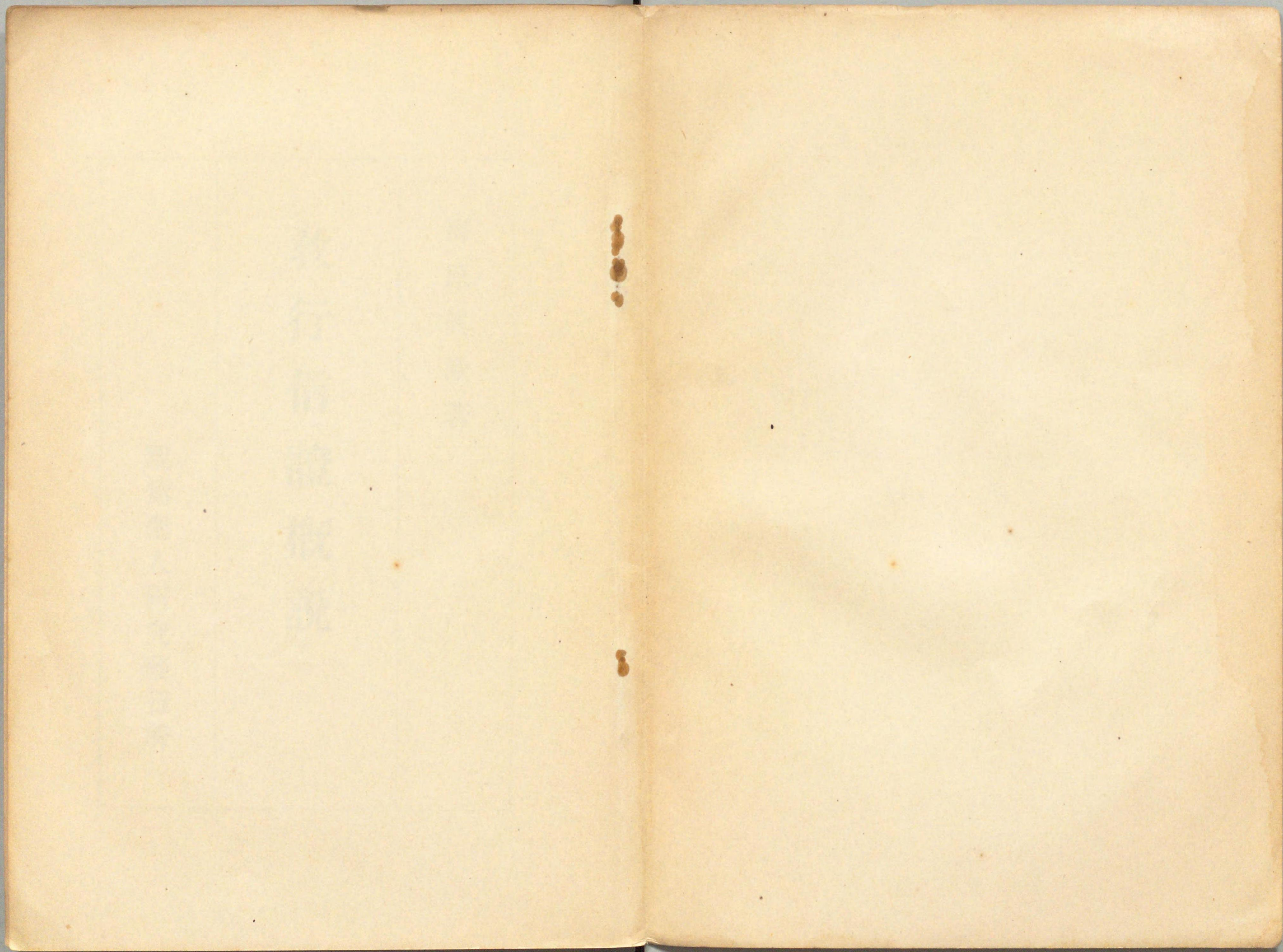
HM162

G145



81W30139





梅原眞隆著

教行信證概說

親鸞聖人研究發行所

01890130

教行信證概說

梅原真隆

HM162  
G145



81W30139 入

第一 講……………(一)

「教行信證」の聖扉をひらく鍵——顯眞實の聖教——愚禿心の表詮

第二 講……………(四二)

三名辭と三層態——一如の本然態——如來の顯現態——名號の表象態——凡地における唯一の聖化

第三 講……………(八三)

名號と信行——觀念化と律法化——行信不離の批判的見地——行信兩卷の意味——無義爲義の念佛三昧

# 第一 講

親鸞聖人の代表的撰述である教行信證をいたゞいた心持を、すこしばかり申し上げます。實は充分な時間がありませんから、申し上げやうと企劃した大體をつくすことができないかも知れませんが、この教行信證をいたゞかうとなさる方々に、せめては何等かの御参考にならうかとおもはれる點を、すこしばかり概説してみたいとおもふのであります。

今晚は、まづ教行信證といふお聖教は如何なる性質と風格とをそなへたお聖教なのであらうかといふことをのべ、明日と明後日の晩は、この教行信證のうちに光闡されてある眞實の救ひ、たゞ念佛しておたすけにあづかると親鸞聖人の仰せられたその救ひが、いかやうに組織だてられてあるか、いかやうに詮表されてあるかといふことを、窺ひたいとおもふのであります。

お話を申上げてゆくことについての私の用意に關して、大方の御諒解をねがつておきたいことは、私はたゞ聖人のありのまゝを素朴なこゝろもちで仰ぎたいと

希ふてゐるのであります。聖人の救はれてゆかれたお心持、すなはち教行信證にかきしるされてある御信心を、そのまゝに窺ふてみたいのであります。それが賞讃されるものか、あるひは非難されるものか、さういふことについては何ものをも顧慮しないで、その眞相を率直に申し上げたいとおもふて居ります。そしてこれはたゞ今回だけの用意ではなくて、私のつねに心がけてゐるところであります。聖人を辯護するつもりで無理にこぢついたり、または自分の見解に適合するやうに手細工を加へたりしてはならないとおもふて居ります。つまり、聖人の素顔を瞻仰したいと念じてゐるのであります。云ふまでもなく、私は聖人の全體をあやまりなく窺知しつくしたと申すことはできません、さゝやかなこゝろで管窺することの一端を申上げるだけであります。仍つて、私の考方、私の見方、そこに誤謬があるかも知れませんが、若しかゝる點にお氣づきになつたときは、嚴正に御批判をたまはり、懇切に御教示をたまはらんことを、おねひいたしておきます。

さて、今晚は、教行信證は「顯眞實の聖教」であるといふこと、「愚禿心の表詮」であるといふことを申し上げたいとおもふのであります。蓋し、このふたつの見方は、教行信證の意味をひらく聖鍵であると思考するからであります。若し、「顯眞實の聖教」といふ見方を「法」に約するものといいたしますれば、「愚禿心の表詮」といふ見方は「機」に約するものであります。「法」と「機」との両面の見方が相具して、その全き形象を審明することができるとおもふのであります。

まづ、「顯眞實の聖教」であるといふことは、題號にはつきり標しづけられてある、即ち、總題を拜見いたしますと「顯淨土眞實教行證文類」として示されてあります。昔から、題は一部の總標であると申すごとく、題號の標示は聖教の内容をあらはすものと觀てよいのであります。この總題のうちでも、殊に注意をひきつけるのは「顯眞實」の三字であります。

しからば、聖人のいはゆる眞實とはいかなる意味であるのか、また、眞實を顯すといふことは如何にすることであるか、更らに、聖人はいかにして眞實を顯はされたのであるか、こうしたことは當然、考究されなくてはならない問題であります。

眞實とはいふことを釋して、存覺の六要鈔には「眞實といふはこれ假權に對す」どのべられてある。これは、まことに適切な釋明であります。佛教々學のうへでは、權實といふこと、眞假といふことが、一具の對辭として、久しく取扱はれてきたのであるから、この眞假と權實とを組合せて、眞實は假權に對簡すると解釋せられたのは、いかにも適切であります。

更らに、教行信證の内容をみると、それがいよ／＼適切であることが領解せられます。教行信證は全體で六卷あるのでありますが、そのうち前五卷には「顯眞實」と標しづけられ、第六卷には「顯方便」と標しづけられてあります。そして「方便」とは「假權」といふ意味にも解釋されるのであるから、眞實は假權との

對立を内面性としてゐることが首肯されます。この點において存覺の釋は簡明なものであるといつてよろしいのであります。

更らに仔細に觀察いたしますと、第六卷は本末にわかれて居りまして、「聖道淨土の眞假を顯開して、邪偽異執の外教を教誡」せられてあります。本には佛教内部の思想に對して批判し、末には佛教外部の思想について批判せられた次第であります。してみると「方便」と指示せられたものゝうちには、「權假」と「邪偽」とをふくんでゐるとかながへられます。従つて、くわしくいへば「眞實」はたゞ「權假」に對するのみでなくて、「邪偽」にも對して居ることを認めなくてはなりません。而して、これは聖人はこのふたつの對立を明白に意識してゐられたのであります。即ち、信卷と愚禿鈔によつて窺ふことができます。

信卷の眞佛弟子の釋に「眞の言は偽に對し假に對するなり」とのべられてあります。これによつて、眞實は權假と邪偽とに對立することを示されたことを知

ねばなりません。その眞の佛弟子といふのは、「弟子とは釋迦諸佛の弟子なり、金剛心の行人なり、この信行に由りて必ず大涅槃を證すべきが故に、眞の佛弟子と曰ふ也」とのべられてあつて、本願他力の救濟を仰信するものを眞佛弟子とまうされたことでもあります。次に「假といふは即ちこれ聖道の諸機、淨土の定散の機也」とて、聖道門の行者、及び淨土門に歸してもなほ定散自力の行者は假の弟子であるといふのであります。最後に「偽といふは則ち六十二見、九十五種の邪道これなり」とて、佛教以外の教、即ち正法にあらざる一切の教に従ふものを、概括して偽の弟子とのべられたのであります。

信卷は佛弟子のうへについて分別せられてあるが、愚禿鈔にはこれを善知識のうへの分判となされてあります。そして信卷とおなじやうに「眞の言は假に對し偽に對す」と釋されてあります。

かくのごとく、信卷や愚禿鈔の釋の當分は、佛弟子とか善知識とかいふ「人」



に關する分別であります。これを直ちに「法」のうへにうつしても、何等の差支はないのであります。上にもものべたやうに、前五卷は眞實の卷、第六卷本は權假の卷、第六卷末は邪偽の卷といふことになります。この眞實と權假と邪偽との識別と評價こそ、わが聖人の批判的精神の閃光であつて、教行信證はこの批判を根本的な體系として成就されてあるのであります。古來、二相とか四法とかいふことを教行信證の根本的な體系となす學者もあるけれども、私はそうは考へて居りません。二相と四法は教義組織の範疇ではあるけれども、もつと全體としての根本としての體系が、この眞假偽の批判であることを注意しなくてはならないとおもふのであります。

さて、眞實といふことの形式はこれで明白になつたとして、その内容はいかなるものでありませうか。これを一言に掩へば、眞實と指示されたものは如來であります。わが聖人の體感では、眞實は如來である、如來は眞實である、そして、

如來のほかに眞實は存在しないのである、如來のほかに眞實といふものが存在するやうにおもふのはすべて迷妄であります。聖人は信卷の至心釋のもとに、涅槃經の「眞實は如來なり」といふ聖句を引用されてあります。聖人の引抄せられた經論釋の文字はそのまま、聖人自身の文字であるときとみて差支はないのであります。それで、至心とは眞實心である、その眞實とは如來であるといふ明斷を垂示されたのがこの「眞實は如來なり」といふ一句であると窺はれます。聖人は經釋のうへに眞實といふ文字を見出されたとき、つねに、たゞちに如來を拜み、如來のみを仰がれたのであります。かの散善義の至誠心釋を大膽に轉釋なされたことなどについても、この深刻な批判のこゝろを領會することなしには妙趣を窺ふことができないのであります。

その如來の地上にあらはれたまふ全一の現實的表象は南無阿彌陀佛の名號である、現にわれらの合掌して稱へまつるこの念佛であります。聖人の直弟子の唯圓

が編んだ歎異鈔の終に聖人の御持言をのせてありますが、そのうちに「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもて、そらごと、たわごと、まことあることなきに、たゞ念佛のみぞまことにておはします」といふ一節があります。これによると、念佛のみが「まこと」であるといふのであつて、「まこと」といふのは眞實の義であるから「念佛のみが眞實である」といふのであります。それは「如來のみが眞實である」といふことゝ同意義であります。

しからは、この眞實を「顯」すとはどうすることでありませうか。六要鈔には「顯」を釋して「明著」となされてある。「明著」とは「あきらかにあらはす」ことである、そこで眞實を眞實のまゝに明著するといふことは、これを權假と邪偽とに對簡することが最も適切なものでなくてはなりません。仍つて、聖人がこの眞實と權假と邪偽とを對立せしめられたことが、詮するところ「顯眞實」の方途であるのであります。

而して、聖人がかゝる顯明の方途をわらばれたことは、この教行信證を撰述なされたところの具體的な機縁を考察することによつて、いよく、意味ふかく領會されるのであります。たゞ眞實を眞實として表現するといふことでなくて、眞實が眞實として承認されてゐないとき、誤謬と誣妄とのなかに眞實が見失はれんとするとき、眞實を顯はすことは容易なことではありません。そこで、現實を視つめて深刻な眞假と眞偽の批判を縦横に加へられる必要があつたのであります。そして、眞と假と偽とか、たゞ抽象的な觀念でなくて、現實的な事實として織なされてあるとき、この深刻な批判はそのまゝ眞實に生きんとするものゝ殉難的生活の記録であります。

わが派の學哲に道隱といふ人があります。この人が「教行信證は一字一涙の聖典である」と鑽仰して居ります。今から廿年はごまへに、この教行信證をいたゞきかけて、道隱の註釋書をひらいて、この句を見出したとき、感じやすい青年の

頭にふかい印象をきざみつけたことであります。その後、教行信證をいたゞいてゆくにつれて、この言葉はたゞ感激的な措辭ではなくて、きわめて現実的な素描であることに氣づくのであります。深く視つめてゆけば、この教行信證のラインとラインとのあいだには、聖人の血と涙とがしづかにながれてゐるのであります。これには、是非とも、教行信證を撰述なされた機縁を注意しなくてはなりません。この撰述の機縁については、この教行信證の流通分（若くは後序といふ）にくわしくのべられてあります。

竊かにおもみれば、聖道の諸教は行證久しく廢れ、淨土の眞實は證道いま盛なり。しかるに、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、行に迷ふて邪正の道を辨ふることなし。

これは、その頃の教界を悲歎なされた述懐であります。殊に注意すべきは「眞假の門戸を知らず」とのべ、「邪正の道路を辨ふることなし」とのべられてあること

であります。その頃の教界は眞實と權假との見分けもつかず、また、眞實と邪偽との識別もできなかつたのであります。そして「眞なるものは甚だ以て難く、實なるものは甚だ以て希なり、偽なるものは甚だ以て多く、虚なるものは甚だ以て滋し」と化身土卷本にのべられたお言葉は、移して以つて當時の教界批判とも味ふべきであります。かくて、希有の眞實は却つて邪曲のやうにあやまられ、この眞實を率直に唱導するものが異端者のやうに誣ゐられて、こゝに權假にとゞこをり、邪偽にまごふ人々によつて、眞實を奉ずるものが却つて迫害せられるといふ、まことに慘ましい顛倒せる逆違があらはれてくるのであります。これがたぬに、専修念佛をとかれた源空上人及びその門下が、いたましい迫害を蒙つたのであります。承元の法難、念佛停止の彈壓すなはちこれでありませう。

こゝを以て、興福寺の學徒、太上天皇、今上の聖曆丁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、忿を成し怨を結ぶ、これによつて、眞宗

興隆の大祖源空法師、並に門徒數輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に坐す、或ひは僧の儀を改め姓名を賜ふて遠流に處す、予はその一なり。

これ、全く眞假の門戸を知らず、邪正の道路を辨へることのない、無批判な迷妄の時代において、眞實が虐げられたありさまであります。即ち、法然上人は、「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲本」と道破せられました。南無阿彌陀佛こそ、全一の眞實であるとして、率直に專修念佛を宣明せられたのであります。しかるにこの眞實は教界に認容せられないばかりでなく、却つて迫害せらるゝことになりました。南都の興福寺の訴狀と糾彈がその直接の動機となつて、源空法師、即ち法然上人をはじめその門弟の人々が、無法に罰せられたのであります。わが聖人もそのとき罰せられて越後の國府へながされました。「予はその一なり」とはこれをのべられたのであります。つまり、眞實が蹂躪されたのであります。こゝにわれらが思を潜めて反省しなくてはならないことがあります。ひとたび人

間の歴史をひもといてみると、眞實を道破してくる人はいかにも稀れであります。眞實を説くものゝ出現は三千年に一遍しかひらかぬといふ優曇華のはなよりもめづらしいのであります。それゆへに、われらはこの眞實を説く希有の人を崇敬して、すみやかに、そして素直にその眞實をうけとらねばならないのであります。然るに、大地はかなしい、人間のこゝろは荒みきつて頽れてゐる。そのために、眞實はすなほに領得されないで、却つて、それを拒否し、若くは迫害してきました。眞實を多く人も稀れであります。更らに眞實をうけとる人も稀れであります。素直に眞實を領納したといふことは、これまでの人間の歴史に、いちごも見出せないといつても過言でないやうにおもはれます。すべての眞實は、そのはじめにおいてつねに迫害せられるのが因襲でありました。眞實を開闡したものは殆んどみな迫害せられました。キリストが十字架を負ふたことも、ソクラテスが毒盃をあふいだことも、親鸞が遠流に處せられたのも、日蓮が白刃を擬せられ

たのも、すべてはこのかなしい犠牲であります。むかしから、眞實を道破したもので、その時代から優遇され、その社會から尊敬されたものは、極めて稀でありました。われらの住んでゐる大地が眞實をうけいれる可能性の乏しいことはご淋しいことはありません。これは、よほど反省しなくてはならないことでもあります。せめて、今後の世界は眞實をそのまゝに容認されるやうに形ちづくらねばなりません。眞實をふみにぢること、眞實の啓示者を迫害することほど、怖しいものはありません。謗法が罪の最も重きものであるとどかれてあることは、嚴肅に味はねばなりません。

さわれ、法然上人は眞實を啓示せるが故に罰せられたのであります、わが聖人はこれを回想して「主上臣下、法に背き、義に違し、忿を成し、怨を結ぶ」と云つてゐられますが、この一句のうちには、眞實に仕へるものゝ異常な義憤が發露されてあります。聖人はご謙つて生きられたお方はありません、聖人はご裁くこ

とのできなかつたお方はありません。けれども、聖人のやさしい一面のみを窺ふてその性格を評し去つてはならないのであります。聖人はごやさしいお方もないが、そのまゝ、聖人はご強いお方もないことを知らねばなりません。こゝに指摘した義憤の發露のごときは強い一面を象徴したものとみてとつてよいのであります。跪いて眞實を領納するや少女のやうな素直さとやさしさを有つてゐられたのであるけれども、ひとたび、眞實を迫害するものに面しては奮然として獅子のごときつよさと勇敢さをしめされたのであります。わが聖人にとつては、法然上人に遇ふて眞實を嗣げることにはかぎりなき慶喜であると共に、法然上人の眞實が迫害せられたことに關して、かぎりなき悲憤を感ぜられたのであります。

その法然上人は、晩年にいたましい流罪に處せられたばかりでなく、その死後においても依然として虐げられて、その墳墓が發かれるといふほど悲惨なことであります。棺蓋掩はれて、なほその眞實が容認せられなかつたのであります。

けれども、わが聖人は教界が法然を異端視し、その念佛を危険視してゐるたゞなかに、敢然としてその眞實を信認し、この眞實に殉せられたのであります。是認せられたる眞實をうけとることは容易であるけれども、その眞實が誣妄せられてゐるとき、これに仕へることは容易ではありません、それには、深くめざめた智慧と、たゞしい勇氣とがなくてはできません。わが聖人は、この意味において、めざめた強者でありました。輓近、藝術家たちによつて描かれた親鸞はやさしい一面のみに傾いてゐたやうであるが、こうした獅子のごとき勇敢な一面をも窺はねば、全き俤は現はれないのであります。

さて、この流通分の次下には、聖人はその轉心のありさまを自叙して「建仁辛酉の曆、雜行をすて、本願に歸す」と仰せられてあります。建仁辛酉の曆は、聖人二十九歳でありました。そのとき、比叡の山をくだつて、吉水の草庵におもむき、法然上人から本願の名號をいたゞかれたのであります。そのときのことを、

御内室の惠信尼の文書には、次のやうに、くわしくしるされて居ります。

やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびてじげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんず上人にあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又、六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又、百か日ふるにも、てるにも、いかなるだい事にもまいりてありしに、たゞごせの事は、よき人にも、あしきにも、おなじやうに、しやうじいづべきたねをばたゞ一すぢにおほせられ候しをうけ給はりさだめて候しかは、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たどひ、あくだうにわたらせ給べしと申ども、せしやう／＼にもまよひければこそありけめとまで思まいらするみなればと、やう／＼に人の申候し時も、おほせ候しなり。

この文書によつて殊に注意すべきことは、法然の念佛が一般から異端視せられてゐたときに、深いこゝろもちで信認せられたといふ一事であります。即ち、この文のうちに「人はいかも申せ」とか、また「人のやう／＼に申し候し時」といふ文字があります。おもふに、まだうら若い親鸞が、吉水の草庵へ出入せられるとき、吉水の専修念佛は往生の業ではなくて、かへつて謗法を内面とせる墮獄の邪法である、法然は危険な異端者であるとかんがへゐたその頃の人々は、いろいろに心配をして、親鸞をさとして、吉水の出入をやめさそうとしたのでありませう、そしてその人々の諫止のうちには、念佛は「あくだうへの道」すなはち、地獄への道であると誣ゐたものもあつたのでせう。しかるにわが聖人は、それらの人々の誣妄と危険視とに拘はるゝことなく、しづかに慧眼をひらいて眞實を認め、法然は「たとひあくだうにわたらせまふべし」とも、われは「あくだう」即ち、地獄のどん底までもついてゆくと仰せられたのであります。あらゆる迷雲を

はらひのけて、太陽をつかむごとき態度であります。曲解せられたる眞實、誣妄せられたる眞實、萬人が曲解誣妄するたゞなかに、たゞひとり、それらを超へて端的に眞實を信認せられたことは、尊いことであります。最初に眞實を啓示せられた法然もたうとい、最初に眞實を信認せられた親鸞もたうとい、法然のやうな師匠をもつた親鸞もめぐまれてゐる、親鸞のやうな弟子をもつた法然もめぐまれてゐる、たとひ全世界が悉く眞實を裏切つても、親鸞一人はあくまで眞實についてゆくといふ至純なこゝろと強いこゝろが、聖人の一生をつらぬくものであります。かくて、最初に眞實を信認されたわが聖人は、最後に眞實を顯開されたのであります。教行信證はすちはちこの「顯眞實の聖教」でありました。

この教行信證は、後堀川院の元仁元年、稻田の草庵において撰述あらせられたものであります。元仁元年は聖人五十二歳であつて、たま／＼恩師法然聖人の十三回忌に相當するのであります。東關に漂泊しながら、恩師の十三回忌を迎へ

られた聖人は、ふかい感慨に打たれなかつたことであらうとおもはれます。恩師と共に流刑に處せられ、共に京を追放されて訣別したのが最後のわかれとなりました。恩師は許されて京にかへられたが、まもなく往生あらせられた。わが聖人も赦されたけれども、恩師のなきあとの京洛へかへる氣にもなれなかつたのか、瓢然として越後から東關にさまよふてゐられるうちに、年月はながれてもはや十三回忌であります。おもへば、恩師の晩年はさびしいものであつた、理解せられざる人はさびしさを感せず居られない、さびしいころをいだいて死んでゆかれた。然し、しみぐと合掌してお念佛をまうせば髣髴として恩師聖人の温容があらはれてきます。おれが死んだのちは墳墓などをつくるには及ばない、お念佛の稱へられるところがおれの墳墓であると仰せられた。まことに念佛は法然聖人の生命でありました。たとひ首をきられてもよい、念佛をやめるわけにはゆかぬと斷言されました。それは念佛そのものが眞實の生命であつたからであります。

まことに、お念佛のうちに久遠の法然聖人が儼存してゐられます。

しかも、法然の生命は最後まで容認されなかつた、念佛の眞實はその滅後においてもなほ信認されてゐない、まことに、かなしいこと、さびしいことでありまゝ。更にいたましいことは、法然の門流をくんで、ひとしくお念佛申してゐる人々までが、その眞實を見失ふてしまつて、一念とか多念とかあらそひ、有念とか無念とか云ひあらそつてゐるのです、なんといふ、いたましいことでありませう。外部から念佛が虐げられるのは忍んで忍べないこともない、内部から念佛を傷つけられることはかぎりなく悲しいことでもあります。教行信證を撰述する三年まへ、即ち承久三年に安居院の聖覺法印が唯信鈔をかきしるして、法然門下の異見と邪執を批判なされてあります。わが聖人と親しい道交のあつたことですからまもなくこの唯信鈔も聖人のお手元へおくられてきたことでありませう。わが聖人はこれを御覽になつたとき、念佛の眞實が内からも外からもふみにぢられてゆ



くことを視つめて、かれこれ慮るに、いつしか十三回忌となつたのであります。さぞ、感慨、胸にみだれてきたことでありませう。十三回忌、罔極の恩徳を仰げば悲喜の涙がながれてきます。せめての報謝である、恩師聖人の生命を嗣ぐものとしては、その念佛の眞實を顯はしたい。かくて撰述なされたのが、この教行信證であります。

かゝる事縁をおもひうかべると、この「顯眞實」といふことは、法然聖人のすすめられた専修念佛のうちにある眞實、宗教的眞理を顯開されたのであります。この意味において、教行信證は撰擇集の註釋であるといふことを申してよいのであります。

さて、教行信證は「顯眞實の聖典」であるといふことは、略々御領解していただけたこととして、次に教行信證は「愚禿心の表詮」であるといふことについて、すこしばかり申述べます。「顯眞實の聖典」といふことは題號から見込んだこ

とでありますから、この流儀にしたがへば「愚禿心の表詮」といふは選號から見込むことができます。蓋し、選號には「愚禿親鸞集」としてあるからであります。しかし、たゞ選號に附會しやうといふのではありません、こうした見込みが教行信證の全體を窺ふことによつて、いよゝゝ明白となるのであります。

これには、まづ教行信證の體制と組織について注意してみる必要があります。教行信證は「文類」と題せられてあるごとく、經論釋の要文を類聚せられたものであります。そして、かなりおほくの經論釋を涉獵せられてあります。試みに引抄要文を引記すると次のごとくであります。

〔經律〕 大無量壽經・無量壽如來會・大阿彌陀經・平等覺經・觀無量壽經・阿彌陀經・悲華經・北本涅槃經・南本涅槃經・舊譯華嚴經・新譯華嚴經・不空絹索神變經・般舟三昧經・大集經・首楞嚴經・灌頂經・地藏十輪經・集一切福徳三昧經・本願藥師經・佛本行集經・梵網經(以上正引) 襄陽石刻阿彌陀經・寶

月童子問經・觀佛三昧經・文珠般若經・心地觀經・大悲經・法華經・摩訶般若波羅蜜經・薩遮尼乾子經・舊譯十輪經・維摩經・大乘同性經・觀音授記經・菩薩處胎經・大術經・仁王經・賢愚經・正法念經・瓔珞經・四分律（以上子引、但し正引と重複せるを除く）

〔論釋〕 十住毘婆娑論・淨土論・往生論註・讚阿彌陀偈・安樂集・觀經玄義分  
 觀經序分義・觀經定善義・觀經散善義・法事讚・觀念法門・往生禮讚・般舟讚  
 往生要集・選擇集・大智度論・起信論・無量壽經連義述文讚・無量壽經義疏・  
 觀無量壽佛經義疏・觀經義疏正觀記・觀無量壽經義疏・觀經扶新論・阿彌陀經  
 義疏・阿彌陀經義疏聞持記・阿彌陀經疏・淨土五會念佛略法事儀讚・樂邦文類  
 念佛三昧寶王論・龍舒淨土文・往生十因・摩訶止觀・法界次第初門・天台四教  
 儀・天台四教儀集解・末法燈明記・辯正論・貞元新定釋教目錄（以上正引） 菩  
 提資糧論・十二門論・中論・道地經・俱舍論・坐禪三昧經・成實論・最勝王經

疏・注維摩經・淨土群疑論・上生經疏・開元釋教錄・高僧傳（以上子引、但し正引と重複せるを除く）

## 〔外典〕 論語

これは正引だけで五十九部あります、子引を加へたら更らに夥しいことであります。いかにも「聞くところを慶び、獲るところを嘆ず」と仰せられたことがうなづけます、「真宗の詮を鈔し、淨土の要を撫ふ」と仰せられたことも知られます。いかにも無私の傳統を示されたものであつて、いはゆる「愚禿すゝむるところさらに私なし」の風情であります。ところが始から終まで先聖と古哲の要文を類聚された無私の傳統の聖教であるにもかゝはらず、全體としてながめると、これまでの何人によつても道破せられなかつた新らしい味ひがあらはれてゐます。これは教行信證の有する特別な趣であつて注意すべきことであります。

これについて見のがしてはならないのは聖人の已證であります。要文を類聚せ

られて、ところ／＼に「御私釋」若しくは「御自釋」と稱せられる聖人の已證が  
 ちりばめられてあります。そして、一往の觀察からすれば類聚せられた要文は先  
 賢の傳統であつて、御私釋なるものは聖人の已證といふことにもなるのでせうが  
 更にふかく味ふてみると、その御私釋が類聚せられた要文の全體を聖人の表詮と  
 して融化する契機になつてゐるのであります。そこで、御私釋のみが已證の表詮  
 でなくて、全卷が已證の表詮となります、傳統の要文がそのまゝすべて已證の表  
 詮となつてしまふのであります。かくて、御私釋は教行信證の一部を形ちつくる  
 註釋でなくて、全體の生命を露出するものとなるのであります。これによつて、  
 上に指摘した教行信證の特別な趣すなはち傳統と已證の謎もどけるであります。  
 更に、注意をふかめてゆきますと、御私釋のうち、とりわけて重要であると窺  
 はれるものゝには何れも「愚禿親鸞」の文字が鏤められてあることに氣づかれま  
 す。御私釋のうち、重要なものとして誰れでも氣づかれるのは、始の總序と終の

後序(流通分)であります、そして中央には信卷の別序があります。この始中終の  
 御私釋は悉く「愚禿」の名によつてしるされてあります。更らに信卷に於ける懺  
 悔表白の文、化身土卷に於ける三願轉入の文、これも「愚禿」の名によつて表示  
 されてあります。ところが、これら御私釋のうちの重要なものが「愚禿」の名に  
 よつて表詮せられてあるといふ觀察だけにとゞめずに、もつと深めて味ふてもよ  
 いとおもひます。それは、御私釋の樞要は愚禿の信心そのものであるといふこと  
 です、そうすると、御私釋の全分が愚禿のこゝろをあらはした文字といふことにな  
 りませう、これは決して無理な見方でないのであります、試みに信卷の懺悔表  
 白の御私釋を窺ふてみませう。

誠に知ぬ、悲しきかな、愚禿親鸞、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を喜ばず、眞證の證に近くことを快まず、耻づべし、  
 傷むべし。

これを熟讀してみると、全體が愚禿の心そのものをおしひろげたものであることが感じられます。ひとりこの御私釋だけでなく、上にのべた五つの釋文はすべて愚禿の心の表詮であることが首肯せられます。そして、やがてこれをすべての御私釋におしひろげてみるができます。

かくのごとく、御私釋は教行信證の全體の生命であること、その御私釋が愚禿の心のあらはれであることを、ひとつにまとめて味ふてみますと、おのづから教行信證のすべてが愚禿心の表詮であるといふことに歸趣するのであります。

さて、この「愚禿」といふはいふまでもなく、わが聖人が自分で自分をよびかけられた自名であります。自分の名を自分でよぶといふことそのことに、深い自覺がひらめいてゐることを認めずには居れないのであります。而して、この愚禿の名告が配流の時代に行はれたといふ事柄も、この自覺の表現であるといふことを、一層あざやかに裏書きするものであるとおもはれます。これまで住み

慣れた京洛を追放されて、遠流に處せられるといふことが、すでに眼をさまさずに居られない悲痛な事件であります。殊に、その配所としてしめされた越後の國府は、なんといふ嚴肅な環境でありませう。薄暗い雲に壓へつけられて、凄い荒波のよせてはかへす自然をみたゞけでも、あらゆる夢も幻も滅びゆくことがうなづけます。こうした配所に侘居せられた聖人は、たましひの底から眼をさまして自分といふものを視つめなくてはならない日がきたのであります。わが聖人にとつては悲しい試鍊をうけられたときでもあり、また思ひかへしてみれば意味ふかい覺悟をきめられた機會でもあつたやうにおもはれます。聖人はほんとうの自己に遇ふて愚禿親鸞とよばれたのであります。そしてありのまゝの自己に遇はれたときが、即ちさながらの人生について眼のひらけたときであります。くもりのない眼をみひらいて、ほんとうの人間といふものに當面せられたのであります。かくて、見出された人生、むしろ曝露された人生は、いかにも、傷ましいもの

でありました。愚禿といふことについて、聖人の自註とでも云ふものをしらべますと、「愚」については愚禿鈔に「賢者の信を聞いて、愚禿が心を顯す。賢者の信は、内は賢にして、外は愚なり。愚禿の心は、内は愚にして外は賢なり」と仰せられ、「禿」については教行信證の流通分に「あるひは僧の儀を改め、姓名を賜ふて遠流に處す、予はその一なり。しかれば、すでに、僧にならず俗にあらず、このゆるぎに禿の字をもて姓となす」とのべられてあります。これは、法然上人の智徳に對して自己の愚昧を謙下し、配流追放の事情に因んで低下の自分を悲歎されたものでありますが、これを、宗教的な心境として深めたものを、愚禿悲歎述懐に發露されて居ります。

淨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、清淨の心もさらになし。

外儀のすがたはひとごとに、賢善精進現せしむ、貪瞋邪偽おほきゆへ、奸詐も

もはし身にみたり。

悪性さらにやめがたし、こゝろは蛇蝎のごとくなり、修善も雜毒なるゆへに、虚假の行とぞなづけたる。

無慚無愧のこの身に、まことのこゝろはなければ、彌陀の廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ。

小慈小悲もなき身に、有情利益はおもふまじ、如來の願船いまさすは、苦海をいかでかわたるべき。

蛇蝎奸詐のこゝろにて、自力の修善はかなふまじ、如來の廻向をたのまでは、無慚無愧にてはてぞせん。

この悲歎の述懐によつて、愚禿のこゝろは分明に窺はれます。愚禿とは宗教的向上の二大機能たる知目と行足のかけた愚惡の存在をしめすであります。また、戒定慧の三學の規矩に應ずることのできない無知破戒の存在をしめすものであり

ます。「いづれの行のおよびがたき身」の表白であり、「地獄はとても一定のすみか」である内省の發露であります。詮ずるところ「自ら救ふことのできないかなしい現實」の曝露に外なりません。

従つて、この愚禿の名告は人生に怖しい絶望をもたらしたものであります。また、これまでの宗教の立場、人間の賢と善によつて自ら救ふといふ教説を根底から覆すものになつてきます。けれども、どんな怖しい絶望と悲痛を伴ふてきても、また、舊來の教權と教説が立場を失ふても詮方はない、たゞさながらの人生をありのままに見とゞけて、そのうへに、眞實の救ひを見出すより外はありません。そして、わが聖人は悲しい現實の人生を見出すと共に眞實の救済を新しく體認せられたのであります。

かくて、愚禿のこゝろは人生に對する正しい理解の立場であるのみならず、ある意味において救済に對する新しい體認の立場でありました。何となれば愚禿の

こゝろは、人間が自ら救ふ賢と善とを有しないといふことをさとられるものであるが、更にふかめて云へば相對的な賢愚と善惡との反立を統一することの不可能と、相對的な賢と善とを契機として絶對價值即ち聖との一致を求むることの不可能を反省したものであります。言葉をかへて云へば、賢と對立する愚、若くは善と對立する惡の覺知だけでなく、賢そのもの、愚、善そのもの、惡を知られたのであります。こゝに自力のはからひを超ねんとせらるゝ根據があるのであります。この自力のはからひを超ねんとすることゝろが、そのまゝ他力のおはからひに歸することゝろであつて、相對統一の否定が絶對統一の肯定となり凡夫の愚惡を知ることゝろが如來の明行を信受することゝろとなるのであります。そして、愚禿のこゝろは他力の廻向の信行によつて救はるゝことを領納することになつたのであります。この新しい宗教經驗ともいふべき愚禿のこゝろを表詮されたのが、この教行信證であります。

愚禿のこゝろ、それは新しい宗教経験を内容としてゐるから、宗教生活のうへにおのづから新しい道を啓いてゆくことは云ふまでもありません、それを一言にして掩へは沙彌生活の進展であります。改邪鈔や淨土真宗龜鑑に聖人の御持言として「われは賀古の教信沙彌の定なり」といふおことばがつたへられて居ります、これは「僧にあらず俗にあらず」といふ愚禿のこゝろもちを具體化されたものであります。

もと、「沙彌」といふのは梵語であつて「息慈」と翻譯する、「世染の情を息めて群生を慈濟する」といふ意味であります。そして、戒律の上では初歩の修道者の稱呼としてもちゐられ比丘にいたるべき一階段をさしたものでありまして、つまり「未だ比丘になつてゐない比丘」といふことであります、ところが、わが國俗では「比丘らしくない比丘」といふ一種特別な意味に轉化してもちゐられるやうになりました。元享釋書に「國俗、髮を剃りて梵儀を全ふせず、妻子あるもの、

家にありて沙彌と稱す」とのべてあるのがこれであります。平安朝の中期以後にこの沙彌の行者があらはれてきて、漸次、勢力をなしてきたのであります。いはゞ教界に於ける一種の自由群であります。法然聖人の門下にもこの沙彌生活のものがありません。しかし、この沙彌生活に宗教的な意味をふかめたのは愚禿親鸞であるといつて、敢て過言ではないとおもふのであります。

而して、この沙彌生活の自由な解放は、その頃の教界における戒律の復古と對立するものであります。かの復古派の泰斗として仰がれた高雄の聖者に比べると愚禿親鸞はいかにも鋭い對立を示してゐられます。即ち明慧上人の御持言は「あるべきやうは」とか「らしく」とかいふことでありました。詮するところ、比丘のあるべきやうに比丘らしくするといふ謹嚴な戒律の復古を念願せられたのであります、これにくらべると、「われは賀古の教信沙彌の定なり」とのべ、「無戒名字の比丘」をみとめ、やがて「愚禿」と名告せられたわが聖人は「比丘らしくな

い比丘」の生活に解放せられたものに外ならないのであります。戒律を復古して正法の時機に還元しやうと云ふ復古派と、戒律から解放せられて末法の時機に相應しやうと云ふ解放派と、ふたつの傾向があらはれたわけであります。正法時代の聖者をあこがれて、戒律の復古を希念される人々の眞摯なこゝろにも、深厚の敬意をさゝげなくてはならないことでもあります。けれども、末法の現實に正法の戒律を擬することそのことが更らに反省しなくてはならないのではないでせうか。教界の虚假と偽善は僧徒の生活の純正でないことからでもありませうが、とても現實に相應しない戒法を擬することにも手落ちがあるのではないでせうか、こゝに至ると、戒律そのものが適切なりや否やを批判されなくてはならないことになりませう。こゝにおいて愚禿のこゝろは人間は戒律惠の三學によつて律することのできない凡夫であること、及びかゝる凡夫のさながらの救ひはたゞ絶對の他力の本願によつて成就されることを示されたのであります。換言すれば、愚禿の名

告は「聖者の宗教」が空想的なものであることを批判し、「凡夫の宗教」こそ眞實の大道であることを體認せられたことになるのであります。この點において、愚禿の名告は劃時代的な宣言として注意すべきものであります。かくして當時の教界に於けるわが聖人の新しい立場が理解せられます。このこゝろを表詮されたのがまさにこの教行信證であります。

要するに、教行信證が「顯眞實の聖典」であるといふことゝ、「愚禿心の表詮」であるといふ意味は、大體、上にのべたやうなことであります。そしてこのふたつの見方は、上にのべたやうに教行信證をどくふたつの鍵であるとおもはれます。しかし、ふたつの鍵とはいふものゝ實は一具のものである、互具してその意味を全ふするものであります。

南無阿彌陀佛の名號に「法」の眞實が顯はれて居るとともに、愚禿親鸞の名告に「機」の眞實が詮はれて居ります。而して、愚禿の信心によつて名號の眞實が



全領され、名號の廻向によつて愚禿の隨順が體認されるのであります。

依つて、この教行信證をひもどかるゝ方々は、まづこのふたつの見方をとほして窺はれることが、このお聖教を味はれるのに適切な方途であらうかとおもふのであります。

## 第二講

昨晚、この教行信證は「顯眞實の聖典」である、また「愚禿心の表詮」であるといふことの概観をこゝろみたのであります。今晚はそれをうけて、しからば眞實の如來とはいかなるものであるか、その眞實の如來が教行信證のうへにいかやうに顯はされてあるかといふことをうかゞふてみたいのであります。そして、教行信證のうへに顯はされてある如來は、そのまゝ愚禿親鸞の仰信せられた如來である、やがて一切群生の救はれてゆく大地の宗教の開闢に外ならないのであります。

さて、眞實とは如來であります、それは昨晚申しあげたとほりであります。そこで如來はいかなるものであるか、やさしくいへば「ほどけ」といふことであります。けれども聖人は「ほどけ」といふ和語をおもちにならなかつたやうであります、「ほどけ」といふ和語は如來を賤視したものであることを悲歎してゐられたからであります。愚禿悲歎述懐の後に附加せられた左の和讃をいたゞくと、聖

人が「ほどけ」といふ和語について感じられたことが察せられます。

善光寺の如來の、われらをあはれみまし／＼て、なにはのうらにきたります、御名をもしらぬ守屋にて。

そのとき「ほどをりけ」とまふしける、疫癘あるひはこのゆへと、守屋がたぐひはみなともに、「ほどをりけ」とまふしける。

やすくすゝめんためにとて、「ほどけ」と守屋がまふすゆへ、ときの外道みなともに、如來を「ほどけ」とさだめたり。

この世の佛法のひとはみな、守屋がことばをもととして、「ほどけ」とまふすをたのみにて、僧ぞ法師はいやしめり。

弓削の守屋の大連、邪見きはまりなきゆへに、よろずのものをすゝめんと、やすく「ほどけ」とまふしけり。

尤も「ほどけ」の語源については種々の異説もありますが、聖人の見解では「ほ

どけ」は「ほとをりけ」の略稱である、その「ほとをりけ」とは「熱氣」すなはち「疫癘」のことである、佛法傳來の頃に悪疫が流行したので、「悪疫の蕃神」として忌避し、賤視した稱呼である。そこで、かゝる賤視佛法の傳説のからみついた「ほとけ」といふ言葉で、如來をよぶことを悲歎せられたのであります。こゝに聖人が「ほとけ」といふ言葉を須ゐられなかつたおこゝろもちを察知することができざるやうであります。

かくて、眞實の法をあらはすに、殊に「如來」といふ言辭を依用なされました。けれども、たゞ如來といふ言辭だけではありません。今この教行信證をひもどくと、少くとも三種の言辭があらはれて居ります。三種の言辭とは「一如」と「如來」と「名號」とであります。そして、これはたゞ教行信證だけでなく、すべての撰述においても同様であります。故に、この三種の言辭は聖人の如來觀の綱格を表示するものであると窺ふべきであります。

更らに、この三種の言辭が教行信證の上に、いかやうに按配されてあるかといふことを注意してみますと、「一如」は證卷に示され、「如來」は眞佛土卷に示され、「名號」は行卷と信卷とに示されてあります。凡そかゝる按配は如何なることを意味するのでありませうか、これまた、聖人の如來觀を窺ふ有力な契機でなくてはなりません。

今晚の論述の要旨とするところは、これらのことを素材として、試みに私案と私見の一端をのべさせていたゞかうといふのであります。なほ考察の足りないところや、洗練しなくてはならないところもあることだらうとおもひます、ひとへに師友の高教と指導を蒙りたいのであります。私案の大體を一言にまうしますと一如と如來と名號といふ三種の言辭は眞實の法の三様態をしめすものであることであります。即ち「一如」は「本然態」であり、「如來」は「顯現態」であり、「名號」は「表象態」である。そして、この三様態は次第のごとく廻向し顯現することによつ

て「聖化」すなはち宗教の救ひが純全に成就せられるのであつて、これを顯開されたのが教行信證であるといふことに結歸するのであります。以下、順を追ふて、一如と如來と名號とについて解説しながら、その廻向顯現のありさまを窺ふことにいたします。

まづ、一如とは如何なるものであるといふことから申上げませう。ところが一如とは如何なるものかなど、問ふたり、また一如とはこんなものであると答へたりすることができない性質のものである、それが一如といふものゝ性質であります。實は一如といふ言辭によつて名づけることもできないのであります。いかなる言辭でも制約してならない、またいかなる思慮でも分別されてはない、いはゞ離言絶慮の「聖」それ自體であります。しかし、かうした微妙な消息をつゝしむぶかく領得しておいて、しばらく一如といふ言詮の當面に即して窺ひますと、一如とは絶對無二の眞如法性といふことを意味して居るのであります。聖人は教行信

證の證卷に眞實證の風光を鑽仰して左の如くのべられてあります。

滅度にいたるはすなはちこれ常樂なり、常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり、寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり、無上涅槃はすなはちこれ無爲法身なり、無爲法身はすなはちこれ實相なり、實相はすなはちこれ法性なり、法性はすなはちこれ眞如なり、眞如はすなはちこれ一如なり、しかれば彌陀如來は如より來生して、報應化種々の身を示現したまふなり。

これは淨土に往生するとき、たゞちに成佛するといふ眞實の證果をしめされて、やがて、その證果をあらはすや、滅度、常樂、畢竟寂滅、無上涅槃、無爲法身、實相、法性、眞如といふ異名をあげて、その最後にこの一如とのべられてあります。かゝる異名の並列は無意味なものでなくて、實は證果の徳を種々の立場から開闡せられたものであります。故に一如といふも無上の證果の内容でありましてそのまゝ、佛陀の内證をしめされるものであります。そこで、機の立場から云つて

究竟の極果は、これを法の立場から云へば内證の本然であります。依つて、終りに「彌陀如來は如より來生して、報應化種々の身を示現したまふ」と仰せられたのであります。この意味において、私は「一如」は如來の「本然態」であるとのべたのであります。

かくのごとく、靜的に徳義をしめして九個の異名をあげ、動的に「從<sub>レ</sub>如來生」の攝化方便をしめされてあるけれども、しかし、これは不可説の果分の鑽仰に外ならないのであります。一切の言辭と分別とを泯亡しなくてはならない絶對不二の聖境であります。この消息をしめして聖人は次のごとく仰せられてあります。法性法身とまふすは、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こゝろもおよばず、ことばもたねたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身とまふす。(唯信鈔文意)

無上佛とまふすは、かたちもなくまします。かたちましますときは、無上涅槃

とはまふさず。(自然法爾章)

これらは、法性法身を釋し、あるひは自然を釋されたおことばであります。そのまゝ、一如の釋として味ふて差支ないのであります。そこで、これによると一如は無色無形であり、やがて、非因非果であります。あらゆる名形で詮表することのできないものであり、一切の思惟を超越して居るのであります。いかなる言葉でも云ひあらはすことができません、あらゆる言葉は對辭であるからであります。またいかなる思惟の法則によつても窺知する手がゝりはありません。思惟は分別でありますから、分別することのできない一如を測量することができないわけであります。かくて、この地上の相對界では一如を一如のまゝで窺知することはできません、不可稱、不可説、不可思議の聖であります。有無とか、一多とか、去來とか、生滅とか、あらゆる思慮と對辭とをさしはさむことのできない。純粹無雜の法界であります。色形を泯亡し、因果を超越せる絶對不二の一境は、

到底、相對の二相によつて認知し、觀想することができないのであります。そうすると、一如は相對界即ちこの地上にとつては永遠に一指も觸るゝことのできない神秘といふことになります。

この點において、わが聖人は、一如を證卷に開顯されたことに深い意味を掬ねばならないのであります。これは一如は淨土に往生して涅槃のさとりをひらいたとき證得すべき境地であることを示されたのであります。淨土文類聚鈔にも安養界に至つて、はじめて「一如法界の眞身顯る」の風光に參することができるとのべられました。かやうに、あくまで一如を彼岸の證果の内容であることをしめされたのは、やがて、一如は現實の娑婆界において直觀すべきものでないことを批判せられたのであります。この聖人の見識はまことにすぐれたものであると感じられます。そこには一如の絶對性と純全性に關する素純な眞實の叡智がひらめいて居り、地上の認識と觀察との制限を反省せられた謙讓な愚禿の諦觀がめざめて

居ることを崇重しなくてはなりません。而して、この一如を證卷に示された點が淨土眞宗の教義にとつては、極めて重要なものであります。若し、聖人が何等かの方途によつて、一如の直接觀察が可能であることを發見せられたなら、他力廻向の救済が信知せられなかつたのであります。

尤も、佛教においてはこの一如の直觀によつて悟らんとする傾向も、古來から種々に企てられてきたのであります。そして、詮じつめたところ、一如の直觀は思惟の法則を否定しつくすことであるとかんがへられたのであります。空觀の神秘、禪家の見性などはすべてこれでありませぬ。二相の分別をどんなに計度してみたらとて、不二の法界にふれることはできない。不二の法界に參するには、ただ二相の分別を否定するだけである。八不の空慧の如きは、あらゆる分別を否定する神秘派の試みであります、禪家の公案の如きも論理の破綻に乗する生命の跳躍であります。近頃、教學界の問題となりました野々村先生の淨土教批判の如き

も、その中心思想はこの一如の直接認識を基調として一切の宗教を劃一的に取扱はれたひとつの試みに外ならないのであると云はれませう。即ち、反論理的な矛盾を認識の基礎として、自律の世界に到達するのが宗教であるといふ見解に住して、わが浄土教をも取扱はれたのであります。而して、善導の二種深信は分別を否定する反論理的な表現であると解し、禪家のいはゆる「女郎のまこと、玉子の四角、みそかゝのよい月夜」といふ藝術的表現と同趣のものであるとなされたのであります。尤も、浄土教をかくのごとく解してよいかどうかは問題でありませ、私はかゝる見解は正しくないと思ふて居ります、禪宗としては適切なものであるが浄土教に擬されては無理であるとかんがへて居るのであります。遮莫、野々村先生の宗教學、及び浄土教批判については、くわしく別にこれを批評することゝいたしませう。たゞこゝでは一如の直接認識を企てるものゝ新しい事例のひとつとして、野々村先生の宗教觀をあげたまでのことでありませう。

ところが、上にも述べたとほりにわが聖人の宗教は空觀の神祕派と全くその趣を異にせられてあります。一如の直接認識のうへに開悟を期せられたのではなかつたのであります。而して、それはいかなる理由にもとづかれたのであるかといふに相對界そのものゝ制約を認められたからであります。相對の二相は地上に存在するものゝ内面性として具せらるゝものであることを反省せられたとき、二相を否定して不二の空慧を成就することが不可能であることを諦觀せられたからであります。人間はあくまで理性的存在である、理性的存在であるかぎり思惟を超越し分別を打破することができないのであります。聖人の愚禿のこゝろは本能の悩みにやつれられたゞけでなくて、理性の躓きをもなげかれたのであります。

聖者的な舊宗教のなかには、往々にして、空慧の自證をひらいたとおもふてゐるものもないではありません。さりながら、これは抽象的な空觀のうちにならぬ風光めいた心境を想ひうかべてみても、具體的な人生とは活き／＼した交渉を有

しない幻影にすぎないのではないでせうか。あるひは、思惟と分別をのこらず否定しつくした空慧といつても、實はあたらしい思惟の一形式に轉換したにすぎないので、依然として特種な思惟に囚はれてゐるのではないでせうか。私は一如の直接認識を基礎とする宗教の現實性を危ぶむものであります。それはとにかくとして、わが聖人が地上の相對界においては一如に直參することができないことを示すべく、彼岸の證果の風光として一如を按配されたことの識見をたうとく感じます。そして、この點が淨土眞宗を理解せんとするものゝ深く留意すべきところであるとおもふのであります。

ところが、一如に直參することがないならば、法と一致すること、聖と融化する宗教の救済が成立しないことになりはしないか、即ち地上の存在たるわれら、理性生活の拘束と制約とをはなれることができないとすれば、分別の二相を超えて一如の法界にいたる途は杜絶されてしまふのです。然らば聖化の可能は見失は

れてしまふではないかといふことになります。けれどもこゝに注意しなくてはならないことは、われらは二相の世界を超えて直ちに一如の法界に證入することはできないけれども、一如の法界は二相の世界を超越すると共に二相の世界に顯現することができません。そこで、本然態としての一如が、二相の世界に顯現して、一切群生をすくひたまふ。わが聖人はこゝに留意して他力廻向といふ深い宗教的意味を見出されたのであります。われらは一如を一如のまゝで領納することができない。しかし、一如を何等かのかたちにおいて領納せしむることなしには救済は成立しない、そこで一如が二相の世界に顯現してわれらを攝化したまふのであります。一如のまゝでは到底相對界の人間は認證することができないから、相對の人間にも觀知しうるやうな如來として顯現されるのであります。かくて「一如といふ「本然態」が「如來」といふ「顯現態」をとつてあらはれたまふ次第であります。仍つて、次に如來に關する概説を申し上げます。



如來とは何ぞや、「從如來生」の義であります。さきに引用した證卷に「彌陀如來は如より來生して、報應化種々の身を示現したまふなり」と仰せられてあるのがこの意味であります。すなはち、無相の一如が有相の去來に現はれたのであります。そこで「如去」ともいひ「如來」ともまうしますけれども、そのうち「如來」といふ方が義を現はすに親しいのであります。蓋し衆生への一致をもとめたまふ聖化の顯現であるからであります。さて、この一如より來生せられる如來の顯現態について、聖人は次のごとく示されてあります。

一如寶海よりかたちをあらはして、法藏菩薩となのりたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、彌陀佛となりたまふがゆへに、報身如來とまふすなり。これを盡十方無礙光佛となづけたてまつれるなり、この如來を南無不可思議光佛ともまふすなり、この如來を方便法身とはまふすなり。方便とまふすはかたちをあらわし御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。

すなわち阿彌陀佛なり。(一念多念文意)

しかれば佛について、二種の法身まします。ひとつには法性法身とまふす、ふたつには方便法身とまふす。法性法身とまふすは、いろもなしかたちもましまさず、しかればこゝろもおよばすことばもたねたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身とまふす。その御すがたに法藏比丘となのりたまひて、不可思議の四十八願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、壽命無量の弘誓をあらはしたまへる御かたちを、世親菩薩は盡十方無礙光如來となづけたてまつりたまへり。この如來、すなはち誓願の業因にむくひて報身とまふす、すなはち阿彌陀佛如來とまふす、報といふはたねにむくひたるゆへなり。(唯信鈔文意)

このふたつの法語を味ふことによつて聖人の如來觀がはつきり窺はれます。そして、私がいま「一如」を本然態となづけ「如來」を顯現態となづけて、その關係

を審かにせんとすることは聖人の如來觀を概説してあやまりなきことを知ることもできるやうにおもはれます。即ち、曇鸞の二種法身説をうけて、一如を法性法身し、如來を方便法身とせらるゝことは、まさしくこれを示すものであります。

さて、如來を顯現態とするとき、この意味は少くとも三つの立場から考察されてよいかとおもはれます、またそれが周到な見方であるかとおもふのであります。いはゆる三つの立場とは、第一には何故に如來として顯現されたかといふこと、第二には如何に如來として顯現されたかといふこと、第三には何ものが如來として顯現されたかといふこと、この三つであります。今、順を追ふて概要を述べませう。

第一の問題即ち顯現の意味。これを一言にして掩へば、われら衆生をして觀知せしめんがための善巧方便であります。これ、方便法身として説示される所以であります。仍つて方便とまふすは「かたちをあらわし、御なをしめして、衆生

にしらしめたまふをまふすなり」と仰せられてあります。「衆生にしらしめたまふ」方便のための顯現である。一如のまゝでは有相の凡夫はどうてい思議するこゝろができない。一如すなはち法性法身は「いろもなし、かたちもまします」無色無形であつて、「こゝろもおよばずことばもたねたり」、全く思議されないから、そこで思議され觀知されうる方便法身すなはち如來として、われらの上に顯現して、聖化したまふのであります。

この顯現の意味があざやかになれば、法藏菩薩の觀念が普通の菩薩としての觀念を以つて取扱ふてはならないことも、うなづかれませう。普通の觀念によれば菩薩とは如來への向上的過程でありますが、法藏菩薩はそうでなくて、一如からの向下的顯現であることを知らねばなりません。換言すれば、凡夫が如來に成つてゆく先達の格位でなくて、如來であることを凡夫に知らしめたまふ方便の格位であります、「如去の因位」でなくて「如來の因位」であります、いはゞ法藏菩薩

は先覺者でなくて救濟者であるのであります。これは聖人の法藏菩薩觀を領解するに重要な點のひとつであります。存覺上人が「果後の方便」とまふされたのは頗る適切であるどうかははれます。

第二の問題すなはち顯現の相狀についてみると、そこには少くとも二つの相狀が認められます、即ち名形相と因果相とであります。名形相とは「かたちをあらわし、御なをしめし」たまふ垂名示形のことであつて、無名無形の一如のまゝでは到底、思議されることがないから、垂名示形して觀知せしめたまふのであります。次に因果相とは、これを人格的に云へば法藏菩薩と阿彌陀佛との對立であります、これを法格的にいへば本願と光明とであります。そして前者は因位であつて、後者は果地であります。この因果態を指示すべく法報應の三身説を依用せられて、この如來が報身であることを示されたのであります、「法藏菩薩となりの(名告)たまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたね(因)として、阿彌陀佛とな

りたまふがゆへに、報身如來とまふすなり」とのべ、「この如來、すなはち誓願の業にむくひて報身とまふす、すなはち阿彌陀如來とまふす、報といふはたねにむくひ(酬因)たるゆへなり」とのべられるのは、この義をしめしたまふのであります。そして、わが淨土眞宗が三身のうち報身佛を主格とする根本的理由は、まさしくこゝに存するのであります。

そして、この名形相と因果相とを、顯現態の様式として注意せられたのは、衆生の觀知の範疇に相應せられたのであります。くわしくいへば、無色無形の法性法身のまゝでは直爾に凡夫が思議することができないから、垂名示形の方便法身として顯現せられたのであり、非因非果の一如のまゝでは相對的に分別されないから、亦因亦果の如來として示現せられたのであります。蓋し、因果の對立、名形の示現こそ、衆生の觀知の根本の様式に適ふものであるからであります。

かくて、一如の法性界は因果のうちに名形を示されました、法藏の本願と彌陀

の光明によりて救済の佛格が表現せられた次第であります。ところで、因相といひ果相といふ、これもと一如の顯現せる範疇であるから、因相の法藏菩薩と果相の阿彌陀佛とは不完全と完全とによつて判断すべきではないのであつて、この因果相の對立は、寧ろ内在性と超越性を以つて味ふべきものであらうかとおもはれます。現實の背景として内在するときは法藏菩薩の本願となり、理想の前景として超越するときは阿彌陀佛の光明となるのでありませう。故に信卷の三心釋の條下には「一切の群生海、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、虛假諂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おいて、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」とのべられてあります。これ即ち、無明のうちに内在して、衆生を救はんとする本願として顯現したまふのが法藏菩薩であることをしめされたものでありま

す。また、眞佛土卷には、「眞佛土を按ずれば、佛はすなはち、これ不可思議光如來なり、土はまたこれ無量光明土なり」とのべられてあります。光明とは無明を超越した彼岸の光景であつて、この光明のうちに救ふことのできる果力として顯現したまふのが阿彌陀佛であります。而して、云ふまでもなく、この内在性と超越性とは互具するものでありまして、そこに一如の全現としての如來を窺ふことができるのであります。一切を超越すればこそ能く一切に内在し、一切に内在することが一切を超越する所以であるとも云へるのであります。汎神觀と一神觀とは、たゞ對立的分別としてのみ味ふべきでなくて、寧ろ綜觀的互具として取扱ふてこそ周到なものでありませう。

大和經讚に「南無不可思議光佛、饒王佛のみもとにて、十方淨土のなかよりぞ本願選擇釋攝取する」と仰せられてあります、この和讚では「法藏菩薩」をたゞちに「南無不可思議光佛」とよんでゐられることを注意したのであります。か

かる因中説果の表現は、この現實界の法藏菩薩が、かの理想界の不可思議光佛と共にひとしく、如來の顯現相であることを暗示すると共に、内在と超越との綜觀的互具の消息を暗示するものであらうとおもはれます。

第三の問題、即ち顯現の體質を考察するとき、これを一言にしてつくせば「全性修起」であります、即ち一如のまゝが如來となつてあらはれたのであります。聖人が二種法身の釋を轉用せられたのは、全くこれを示さんがための釋であります、もと、この二種法身の釋をなされた曇鸞は、その關係を示して「法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身によりて法性法身を出す、この二の法身は異にしてわかつかからず、一にして同すべからず、廣略相入して、統ぬるに法の名を以てす」とのべられてあります。聖人はこれを以つて一如と如來との關係を示されました、一如のほかには如來と顯現すべきものがない。如來の以外に一如といふ本然態が孤然として存在するのではない。まるで水と波との如き關係であつ

て、水のまゝが波となる、一如の本性を全ふして如來の修顯が成せらるのであります。そして一如は無色無形であり非因非果であるから、如來が垂名示形して亦因亦果となるところの可能も見出され、また、同時にその必要もあるものであります。即ち、無相のゆへに能く相ならざるなき可能もあり、また無相のゆへに能く相ならざるべからざる必要もあるわけであります。

かくて一如といふ本然態が如來といふ顯現態となつて動きたまふところに廻向の根本基調が存します。こゝに「聖」への一致をもとめてゆく自證の宗教でなくて、「聖」からの一致を領納してゆく救濟の宗教が特質をしるしづけられるのであります。これ「他力とは本願力これなり」とて、本願を以つて他力廻向の根本義を標示さるゝ所以も、この邊に存することであります。

この如來としての顯現態の觀念を中心として組み立てられたのが世親菩薩の淨土論であります。五念門の結構は正しく止觀の實踐に根ざした觀察門でありました

そして三嚴廿九種の莊嚴が觀知せられてきました。そして「歸命盡十方無碍光如來」は光明禮讚であり、「觀佛本願力」は本願觀知であります。かくて、見佛の淨土教が成立し、觀念體の教義が組織されたわけであります。

以上のべたごとく如來としての顯現態は、まさしく「觀知されうる様式」を有つてゐるのであります。形式としては思議されうるものとして顯現されたのであります。

さりながら、われらは果してまのあたり如來を瞻仰することができませうか、地上で見佛することができませうか。少くとも、如來を思議し得るには思惟の純化と生活の淨化を要するのであります、言葉を換えていへば、純一な理性的存在即ち聖者といふごとき境界にまでたかめられなくては如來を觀見することができないのであります。然るにわれらは單純な理性的存在ではありませぬ、いくらか理性をも有しないではありませんが、大體においては根づよい本能によつて惱亂

せられてゐる自然的存在であります。つまり、聖者などいふのは抽象的な觀念にすぎないのであつて、地上に現在するものは理性と本能との復合せる凡夫であります。

われらは悲しい凡夫であります。一如の法界に直參されないのは云ふまでもなく、如來の佛體を觀見することもできないのであります。しからは聖化の途は杜絶されるのでありませうか、否な、如來は衆生に「しらしめんため」の顯現であらせられる以上、凡夫の手の届かない過境的な實在として滞りたまふ筈はないのであります。いかなる凡夫をも聖化するために、そして、いかなる凡夫によつても念持しうる名號といふ表象態をとつて、凡地に徹底したまふのであります。これ大悲廻向の本願に名號をお誓ひなされた所以であります。すなはち、如來といふ顯現態は、その内的必然によつて、名號といふ表象態として凡地に現實したまふのであります。仍つて、最後に、名號といふ表象態について申上げませう。

名號とは何ぞや、くわしくいへば無碍光如來の名號であります、即ち、南無阿彌陀佛といふ六字の名號であります。さて、如來と名號との階次を區別して如來を顯現態とし名號を表象態とする私見には多少の註釋が必要かとおもひます、一般に如來と名號とは同意語として取扱はれるのでありますが、この場合では如來と名號とは對比せられるのであつて、同意語に使用しないのであります。如來とはくわしくいへば如來の佛體といふこと、名號とは如來の名號といふこと、つまり佛體と名號との分際を異にするのであります。尤も、この名號といふことを顯現態としての如來の相狀として取扱はれることもないではなありません、その場合は本願を因相とし、名號を果相とするのである。けれども、こゝに私の組みたてやうとする體系においては如來を顯現態とし、名號を表象態として、聖化の階次を重疊してよぶのであります。故に顯現態に於いて因願に對立する果力としての名號ではなくて、因願と果力とを綜合して現實化せる全的表象としての名號

であります。そして、これが淨土眞宗の特徴を鮮にする途であると思惟してゐるのであります。

わが聖人が「名の字は因位のときのなを名といふ、號の字は果位のときのなを號といふ」(獲得名號章)と解せられたのは如來の因果を綜合せる表象態として名號を意味づけられたものでありませう。また「如來とまうすは無碍光如來なり、尊號といふは南無阿彌陀佛なり。尊はたふとくすぐれたりとなり、號は佛になりたまふてのちのみなをまうす、名ははまだ佛になりたまはぬとよみのみなをまふすなり」(唯信鈔文意)と釋せられたのは、如來と名號とを分別して示された、ひとつの暗示ともうかゞふことができるのでありますまいか。

かくて如來と名號とを顯現態と表象態と分別して體系づけ、而して顯現態としての如來では、なほ凡夫のものになりきれないところから、表象態としての名號が選擇せられたこと、そして、これが聖人の他力廻向の大切な發動であることに

ついでに私観をのべたいのであります。

さて、顯現態としての如來が、何故更らに表象態としての名號とならねばならないのか、如來といふ佛體が名號として表象されるのは何故であるか、これを一言にしていへば理觀に適しない凡夫にも大法を念持せしめんがためであります。亂想の凡夫にも如來を信知せしめんがためであります。歎異鈔にいふごとく「やすくたもち、となへやすき」ものとして「名號を案じいたし」たまへたのであります。

これについて、聖覺法印は唯信鈔のなかに、第十七願に諸佛稱揚をちかひ、第十八願に念佛往生をちかひたまふ所以は、全く如來が名號として表象せんことを願求せられたのであることをのべ、名號として表象する所以のものは、その名號は凡夫念持の可能性に相應するからである次第をのべてあります。御参考のために引用いたします。

これによりて一切の善惡の凡夫ひとしくむまれ、ともにねがはしめむがためにたゞ阿彌陀の三字の名號をとねむを、往生極樂の別因とせむと、五劫のあひだ、ふかくこのことを思惟しおはりて、まづ第十七に諸佛にわが名字を稱揚せられむといふ願をおこしたまわり。この願ふかくこれをこゝろふべし。名號をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつく名號をほめられむとちかひたまわるなり、しからずば佛の御こゝろに名譽をねがふべからず、諸佛にほめられてなにの要かあらむ。如來尊號甚分明、十方世界普流行、但有稱名皆得往、觀音勢至自來迎といゆる、このこゝろか。さて、つぎに、第十八に念佛往生の願をおこして、十念のものおもみなみちびかむとのたまへり、まことに、つらくこれをおもふに、この願はなほだ弘深なり、名號はわづかに三字なれば、繫特がともがらなりともたもやすく、これをとなふるに行往坐臥をわらばず、時處諸縁をきはらず、在家出家、若男若女、老少善惡の人おもわ



かず、なにの人かこれにもれむ。

一切善惡の凡夫の念持しやすき法たるべく名號として表象せられたのであります、極愚鈍根の周利槃特でも能く念持しうるものとして表象せられたのであります。

然り而して、「名號」は念持しやすといふことを分明にするためには、上にのべてきた「一如」若しくは「如來」と對比してみることが適切であります。仍つていくらか煩しいことになりませうが、もういちど、要旨をくりかへしませう。上にのべたごとく一如といふ本然態も、如來といふ顯現態も、ともにわれら凡夫の立場において觀知することのできないものであります。一如といふ無相の本體は「認識の非境」であります。いかなる認識の對象にもならないものである、認識されたものは一如ではないのであります。これは凡夫にかぎらず、聖者においても認めることはできない、全く言語道斷の境であり思議泯亡の境であります。

次に如來は「認識の對境」として現はれたものである、けれどもそれは純な理性によつてのみ認識されうる境地でありまして、本能をすて、理性に純化されきらない凡夫にとつては「認識の過境」であります。つまり聖者には「認識の對境」であるけれども、凡夫には「認識の過境」であります。如來は聖者に觀知されるけれども、凡夫には觀知されないのであります。「煩惱にまなこさへられて、攝取の光明（如來といふ佛體）見るあたはざる」ところに、亂想の凡夫のいたましい認識の制限が介在するのであります。こゝにおいてか理性のくもつた亂想の凡夫でも、本能のさかんな煩惱成就の凡夫でも、その凡夫のまゝで能く信知しうる法として如來が現實にふかく表象せられなくてはならない、その表象としての法がすなはち名號であるのであります。名號は聞いて信じ得べく稱へて行し得べき法であります。觀るべからざるものを觀せしむる表象は名聲であります、觸るべからざるものに觸れしむる道交は言語であります。名號こそ大地に於けるたつたひ

どつの神秘的な聖の扉である。それは、「聖」にかよふ唯一の扉である。われら凡夫がこの大地において「聖」を念持しうるのはこの名號といふ表象態だけでありま  
す。如來には觀知さるゝ可能性はない、一如は觀想さるべき性質のものではない  
たゞ名號の廻向成就によりてのみ聖なる他力を念持しうるのであります。「極重の  
惡人、他の方便なし、唯、彌陀（の名號）を稱して、極樂に生るゝを得」とは、  
全くこれがためであります。

他力を談するに、本願といひ光明といふ。されど、それは名號に綜合せられて  
のみ意味をもつのであることを忘れてはなりません。若し、名號とかけはなれ、  
名號と切りはなして、本願や光明を云々するならば、それは佛體觀見の聖者にか  
ざられて、一切群生のうへに廻向せられたものでないこととなります。

この點に着眼して、聖者のみに局られんとする宗教を、凡夫にも聖者にも通ず  
る普遍の大道として解放せられたのは、まさしく善導大師の貢献であります、正

信偈に「善導獨明佛正意」の奉讚はこの意味においても深刻にひゞくものであり  
ます。天親菩薩の五念門は、上にのべたごとく觀佛中心の施設でありました、こ  
の觀佛中心の施設を一轉して、稱名中心の施設を企てられたのは善導大師の五正  
行でありました。故に天親菩薩を以つて見佛の淨土教の成就者とすれば、善導大  
師は稱名の淨土教の啓拓者であります。天親菩薩は顯現態の如來を觀知し、善導  
大師は表象態の名號を稱念せられたのであります。こゝに、淨土教の純正な發  
展を認めることができるのであります。この善導大師の正統をうけて、專修稱名の  
淨土教を、宗教として獨立せしめられたのは法然聖人でありました。高野の明遍  
の内感は越ふかく、その消息を傳ふるものであります。

高野の明遍僧都、(源空) 聖人所造の選擇集をみて、よきふみにてはんべるがた  
だし偏執なる篇ありと云云。そのち明遍ゆめにみたまふやう、天王寺の西門  
とおぼしきところに、病者かすをしらす平臥せり、一人のひじりありて、鉢に

かゆをいれて貝をもて病者のぐちぐちにすくひいる、これたればとぞとへばあるひと源空聖人なりといふとみてさめぬ。僧都つらくこれを案するに、選擇集の偏執のふみなりと非しつるを、ゆめにいりてつげしめすよなどおもふより、懺悔の心や、すゝみつゝ、この聖人はたゞひとにあらず、時をしり機をはかりたる智者にてましゝけりと、いみじくたうとくおぼえけり。病者とみねつる無明淵源のやまひにしづめる五濁濫漫のわれらにこそ、甘子梨子風情の菓子を受用することはてにとゞまりぬ、たゞおもかゆななどをすくひいれて、のんごをうるほすばかりに、いのちをかけたる病者のごとくに末法濁亂の今時は四重五逆のやまひ興盛なり、これを治せんこと中道府藏のくすりにあらずばすくひがたし、しかるにいま念佛三昧は一乗の靈藥深妙醍醐の頓味なり、しかれば聖道諸教の梨子甘子にをきては、そのあちはひ勝劣なしといへども、鈍根無智の罪惡凡夫の器量いたりて淺弱なれば、開悟受用はなはだもてかたし、かる

がゆへに、時機相應するにつききて五逆謗法重病難治のたぐひに、念佛三昧醍醐甚深のかゆをすゝめたまひけりと符合して、そののち、もはら念佛の行を修したまひけり。

「梨子甘子」の法を觀佛の聖者教とすれば、「かゆ」の法は稱名の凡夫教であります。そして「鉢にかゆをいれて、貝をもて、病者のぐちぐちにすくひいる」よき人こそ法然聖人であつたのであります。

わが親鸞聖人はこれをそのまゝにうけついで、その眞實を顯開されたのでありました。

更に、誤解のないやうに、つけ加へておきたのは如來と名號との關係であります。名號とは如來の以外に、別個に構成された介在物ではなくて、如來そのものの全き表象であります。如來本願の因力と光明の果力とすべてを綜合して表象されたのであります。名號が低く凡地に廻向せらるゝといふことは決して高き如來

の實在を見のこしてくることではない。もつとも高い實在の一切を、のこらすあ  
らはして、もつと低い現實に表象せるものが名號であります。一如の性徳も、如  
來の修徳も、一切の功徳を内容として凡地に表象されたものが名號であります。  
行卷にはこれに先をあらはすべく先哲の語を引抄されました、即ち用欽の語を引  
抄していはく

今もし、わが心口を以て、一佛の嘉號を稱念すれば、即ち因より果にいたるま  
で、無量功徳、具足せざることなし。

また、戒度の語を引抄していはく

佛名は乃ちこれ功を積み薰修し、その萬徳を攪て、すべて四字（名號）に彰は  
す、この故にこれを稱するに益を獲ること、淺きにあらず。

また、元照の語を引抄していはく

況んや我が彌陀は、名を以て物を攝したまふ、こゝを以て耳に聞き、口に誦す

るに、無邊の聖徳、誠心に攪入し、永く佛種となりて、頓に億劫の重罪を除き  
無上菩提を獲證す、信に知んぬ、少善根にあらず、是れ多功徳なり。

これらの證文をしづかに玩味してみますと、如來そのものゝ全き功徳が、のこら  
ず名號として表象されてあることが窺はれます。のみならず、如來の内面性とし  
て名號となつて表象せずに居れないこともうなづかれます。爲物の大慈からして  
如來として顯現せるうへは、その大悲の徹底するところ、是非とも名號として凡  
地まで徹透しなければならぬことである、これ、如來の因願に名號がちかはれ  
てある所以であることも、知らされます。

すでに、名號が如來の全き表象であることに氣づけば、名號を稱念する念佛は  
如來への一致をもとめる凡小のはからひの具として利用さるべきものでなくて、  
如來よりの一致を領納してゆくものでなくてはならないのであります。名號は如  
來と凡夫とのあひだに介在する第三の楔でなくて、名號こそ凡地にあらはれたる

如來そのものであります。名號をとほして如來をもとむべきではなくして、名號に即して如來と遇ふべきであります。名號こそ如来の表象であります、如來そのもの、現實的表象が名號であります。

こゝにおいてか、現身佛の應現をもとめずして、名號の表象をもとめられたことの切實なことも首肯されます、人格的應現はごうしても時間と空間に局限されて偶像化しやすい、これに比べては名號といふ法格的表象がもつと普遍的であり且つ直接でもあり、また質實でもあるのであります。

かくて、親鸞聖人が念佛をもつて、如來のわれをよぶ招喚の勅命となせることはいかにも透徹したものであります。

さて、名號が凡地に廻向し顯現された如來の表象態であるといふことは、教行信證に最も鮮活にしめされてあります。即ち、行巻と信巻とは、この名號を内容とされてあるのであります。この行信兩巻の明示するところは往生の因法であつ

て、現實生活に於ける宗教的經驗の全體であり、現身にめぐまる、救済の業因であります。この往生の業因は全く名號の領納に外ならないといふのが聖人の體驗でありました。そこで、行巻には名號を大行として指定され、信巻には大信の體として摘示されました。行巻は名號の稱念を内容とし、信巻は名號の聞信を内容として居ります。行巻には「大行といふは、無碍光如來の名を稱するなり」と仰せられてあります。信巻には「この至心は、則ちこれ至徳の尊號を體となせるなり」と仰せられてあります。そして、行巻と信巻との契機として「正信念佛偈」を點睛せられました。行も信もわれらの救済の根底はたゞこれ名號ひとつであること、これが眞實の如來であり、如來の現實的表象であることを示されたことは明白であります。

聖人が名號を本尊として仰がれたことも、この教行信證の具體化であると窺はれます。他流には名號よりは繪像である、繪像よりは木像である。それは「見佛

の宗教」としての當然の清規でありませう。けれど當流には木像よりは繪像である、繪像よりは名號である、これ全く「聞名の宗教」としての聖人の己證があらはれたのであります。

これを要するに、教行信證において顯開された眞實は名號であります、これ法然聖人を嗣がれた親鸞聖人の顯眞實の經營でありました。「親鸞におきては、ただ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおほせをかふむりて、信するほかに別の仔細なきなり」といふ歎異鈔にしるされた聖人の表白は、まさに教行信證の生命を端的にうち出されたものに外ならないのであります。

### 第三講

昨晩は、教行信證に顯はれたる眞實は如來であること、如來の現實的な表象は南無阿彌陀佛といふ名號であること、及び愚禿の凡地にあつて遇ふことのできる「聖」はたゞ名號だけであることをまうしのべました。

更らに、教行信證の行巻と信巻は、この名號を内容としてゐることをのべました。行巻と信巻が名號を内容とするありさまは、名號が聞信すべきもの、稱念すべきもの、即ち所信の法となり、所行の法となつてゐるのであります。名號は客觀の「法」として固定してゐるのでなくて、そのまゝ主觀の「機」として融けこむのであります。而して、行信といふことはわれらの現實に於ける救済の本質そのものでありますから、名號が行信となつてわれらを救ふてくださるのであります。これが他力廻向の妙趣でありまして、淨土眞宗のありがたい特徴であります。

こゝに、名號の意味はふかめられてきました。機法一體に成就せられてあるといふ先哲の見方は、この意味において、いかにも趣ふかいものであります。名號

を信行するといふことは、名號が信心となつて徹到し、名號が稱名となつて流露せらるゝのであります。名號は信行せらるゝ客觀の法として成就されてあるだけでなく、そのまゝ信行する機の主觀として成就せられてあるのであります。すなはち、機法一體に成就されてあるのであります。機と法とが互具互成して成就されてあるから、名號が信行せらるゝのであります。仍つて、名號を信行するといふことは、外部から名號を把握することではなくて、名號の自爾の機能によつて信行せしめられるのであります。名號の月は信行の光によつてのみ仰がれるのであつて、それ以外の燈光では仰がれないのであります。そして、名號の月が信行の光によつてのみ仰がれるといふことは、名號の月がそのまゝ信行の光となつて廻施せられるからであります。

それ眞實の教行信證を按ずれば、如來大悲廻向の利益なり。故に、若は因、若は果、一事として阿彌陀如來の清淨願心の廻向成就したまふところにあらざる

ことなし。

それれば、信樂を獲得することは、如來選擇の願心より發起す。眞心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顯彰せり。

これ、聖人の仰せられた他力の信行であります。他力の信行といふは、信行は名號の顯現であるといふ意味であります。かくて、名號は如來救濟の表象であると共に、凡夫往生の生命であるのであります。名號は「正覺の果名」であると共に、「往生の行體」であるといふはこの意味であります。

例せば乳のやうなものであります、乳は母のものか子のものか、これは一個の問題であります。しかし、母の母たるいのちが乳であり、子が子として育つ糧は乳である。故に、乳は母のものであつてそのまゝ子のものであり、乳は子のものであつてそのまゝ母のものであります。名號の乳は、如來の救濟力をしめすものであつて、そのまゝ凡夫の往生力となるものであります。そして、母が乳をもつ

て子を育てるといふことは、母が乳となつて子の糧となるのであります。それとおなじやうに如來が名號をもつて衆生を救ひたまふといふことは、如來が名號となり、名號が信心となつて往生の正因となることであります。こゝに他力の廻向といふことのみが、救濟として純一なものであることが知られるのであります。そこで、凡小のすべてのはからひをうちすて、名號をそのまゝにいたゞくことが、義なきを義とする他力の信行であるのであります。

しかるに、その名號の眞實がそのまゝに領納せられないで、いろいろなはからひによつて見失はれやうとするのであります。そこで、顯眞實の批判が必要となつてくるのであります。眞實を顯明することは、權假と邪僞とを簡別することであり、さしてその權假といひ、邪僞といふ、詮するところ凡小の技巧であり、自力のはからひであります。この自力のはからひが名號の眞實を掩ふのであります。更らにくわしくいへば、名號の全相、即ち淨土眞實の全體を見失ふのであり



ます。

浄土真宗の教義は教行信證の四法によつて結構されてあります。ところが、この四法の眞實が悉くあやまられてゐたのであります。即ち教行信證の流通分に、次のお言葉があります。

「教」に昏うして眞假の門戸を知らず

「行」にまよひて邪正の道路を辨ふることなし

また、信卷の別序に次の句が鏤められてあります。

自性唯心に沈んで浄土の眞「證」を貶す

定散の自心に迷ふて金剛の眞「信」にくらし

このふたつの文をつなぎあはしてみると、教も行も信も證も、すべてがあやまられて居ります。そこで、「眞宗興隆の大祖源空法師」の眞實が容認されないのみか却つて無法にも迫害せられたのであります。これを視つめられた聖人がすべて

の假と偽を超えて眞實の宗教を宣明されねばならなかつたのであります。「つゝしんで浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり、一には往相、二には還相なり、往相の廻向について眞實の教行信證あり」としるされたことを拜讀するとき、この「眞實の教行信證あり」の一句が鋭い權威をもつて迫つてくるやうに覺ゆるのであります。たゞ白紙のうへに眞實の教行信證を素描されるのでない、地上に見失はれる眞實を顯開されたのであります。教にくらく、行にまよひ、金剛の眞信にくらく、浄土の眞證を貶してゐる教界に眞實をあらはされたのであります。

そこで、今回は教行信證の四法のひとつひとつについて、それがいかやうに誤解され、聖人はこれをいかにどりのけて眞實を露現されたかについて、くわしくのべたいつもりでありましたが、くわしくのべる時間がありませんから、そのうち行信の樞要についてのべます。

この行信の本質はさきにもつたどほり名號であります、他力の名號をはから

ひなく領受したのが眞實の行信であり、これを自力のはからひに取おとしたのが方便の信行であります。仍つて、この名號がいかにも誤まれ、聖人がいかにその誤をとりわけられたかを觀察して、この概説を結ぶことゝいたします。

名號を如實に聞持されないのが權假と邪偽のおこる根源であります。名號を如實に聞持されないのは自力のはからひによるものであります、その自力のはからひのあらはるゝや、頗る多様であります。詮じつめたら知と業であります。解と行とであります。おもふにこれは皮肉なことでもあります。凡そ、人生の向上するに役立つふたつの機能は知と行とである。知を價値の認識とすれば行は價値の實現であります。むかしから解知を目にたとへ、行履を足にたとへて知目行足とまうします、この知目と行足によつて人生はたかめられてゆくのであります。最高の價値すなはち聖を全現せる佛陀を「明行足」と號するのにも意味ふかきことでもあります。そこで、この解知と行履とが道を修めてゆくものにもつとも

大切な機能であるわけですが、皮肉なことには、これがまた重大な過失をまねき、怖しい躓づきとなることがあります。われらの生命をそだて、ゆくやうがたい機能が、やゝもすると、われらの生命をほろぼしてゆく怖しい蹉跌となることがあるといふことは、よほど注意しなければならぬことでもあります。今、こゝに問題となつてゐる念佛が、恰度、この解知と行履とのうへにあやまられたのであります。

それではいかやうに、あやまられたかといふと、知のうへでは觀念化の異計となり、行のうへでは律法化の拘束となるのであります。念佛が觀念化されたときは絶對な理觀となつてしまひ、念佛が律法化されたときは相對的な規範となるのであります。このふたつは全く反對した傾向を帯びてゐるものであります。名號の眞實義を見失ふ點において、全く同じ過誤に落入つて居るのであります。

名號を稱念するといふことは、たふといことでもあります。ところが、その名號

を稱へながら、それに躓ついたのであります。どんなに躓つたかといふと、名號を稱念することを功利的にかんがへるやうになりました。名號は萬善萬行の總體である、あらゆる善根がこもつてゐるのであるから、このすぐれた名號を稱ふることによつて、罪業をほろぼし功德をつまうとかんがへかけたのであります。この根底には、廢惡修善によつて、すなはち罪惡を廢して善根を修することによつて、宗教の救ひをもとめやうといふので、宗教を倫理のやうにあやまつた見解がかくれてゐるのであります。かくのごとく、宗教を倫理化するために名號を廢惡修善の自行として執するやうになります、そこで、自然に名號をすこしでも數多く稱へてその功德の量をたかめんことを策勵するやうになります。そしてその念佛の功德をたかめんがために、こゝろを淨め、生活をどゝのへ、眞摯な境地を構へて念佛生活を修成せんことをもとめるやうになつて、いろ／＼な聖者的な律法すら制定するやうになつたのであります。賢善精進のすがたを現じて念佛せん

とするやうなことになる。笠間の念佛者疑問に示された自力の念佛とはまさにこの流派の傾向をしめすものであります。「自力とまふすことは、行者のおのの縁にしたがひて、わが身をたのみ、わがはからひのこゝろをもて、身口意のみだれこゝろをつくろひ、めでたふしなして、淨土へ往生せんとおもふを自力といふなり」とあるのは、すなはち、これでありませう。これは全く惡を廢し善を修して往生しやうといふのであつて、善人は救はれるが、惡人は救はれないといふことになります。そして、念佛は惡を廢して善をなして救ひをもとめてゆく相對的な統一の具として取扱はれるのであるから、そこには名號は善人も惡人もすべてを高次的に統一したまふ聖の表象としての意味を失ふてしまひます、絶對救濟の本願のあらはれである名號の眞實が見失はれてしまひます。そこで、かやうに名號を律法化する人々は、名號をとなくなながら名號の眞實からとほざかり、念佛しながらまことの如來をうらぎつてゆく、かなしい蹉跌をまねくのであります。

如來との一致のうへにあらはれた念佛が、如來と離隔する蹉跌になるといふことは、かなしいことであります。

次に、觀念化の流派は、上の律法化の流派とは全く反對であります。すなはち名號を律法化し、宗教を倫理化する流派の不徹底を斥けんとしてあらはれたものであります。名號を廢惡修善などいふ相對的な統一の具となすものは、名號の根底にある善惡一如の絶對的な知見をひらいて居らないからである、つまり本願を信じないからである。本願を信ずるとは本願の佛智に冥合することであつて、その佛智に冥合すれば、すでに善惡であるとか、邪正であるとかいふ分別はないのであるといふ見識にたつのであります。そこで、この人々は廢惡修善といふ相對統一の努力を嘲けると共に、名號を稱念するといふ行持を不徹底なものであるとなし、佛智一念に冥合する觀念の把握を、本願を信ずることであるとなしたのであります。従つて、高踏的に道德を無視するやうな傾向となり、現身に證果を

ひらくごとき傲岸ともなつて、愚惡の現實をわすれて、誇れる陶醉に自己をわすれることゝなるのであつて、一種の觀念遊戲に墮するのであります。

そして、この流派の教義的な缺陷は、名號といふ凡地の聞持しやすい表象態を聞持せずして、直ちにその根底にある一如の理性にふれ、如來の佛體を觀するが如き觀念を弄ぶことであります。

かくて、觀念派は一念義となり、律法派は多念義となりました。この一念多念のあらそひが、有念無念のあらそひとなり、信行の分裂となつて、聖人の當時の教界を混雜せしめたのであります。ところが、これは一時代にかぎれる現象でなくて、實はいかなる時代にも對立する傾向であります。この兩者は相互に、反動的な立場をもつてゐるものであります。そこで、行を律法化する固執をとりわけのために、信の絶對性を示さんとして信を主唱したのが觀念派の立場でありましたが、行の律法化をとりのけんとして計らずも行そのものをも否定したとこ

ろに、信もまた觀念となつて生命との交渉を見失ふたのであります。また、信を觀念化する空想を避けんとして行を重視したのが律法派の立場でありましたが、信の觀念化をとりのけるために、やがて信そのものをも見失なつたところに、行もまた律法となつて生活を拘束してしまふ結果になつたのであります。互に、他の缺點を批判せんとしたのは察すべきであるが、その批判の立場が正しくなかつたために、相手を糺すよりも、自己をきづけてしまつたのであります。ところが、つねにこの正しい批判の立場をたもつことが容易でないのでありまして、法然聖人が「つよく信をすゝむれば邪見におちいり、邪見におちいらじとこしらふれば、信心薄く自力となる」となげかれたのはこれがためであります。

さて、上にのべたやうな過誤の根本をつきとめてみますと、觀念にかたよりすぎ、あるひは律法にかたよりすぎて、信と行とを分析し分裂したところに、まちがひが孕まれてゐるのであります。つまり、信を偏重して行を撥無したり、行を

固執して信を疎外したところに、眞實の生命を失ふてしまつたのであります。そこで、信をわすれた行は行そのもの、本質をも失ふて生活を拘束し、行をわすれた信は信そのもの、本質をも失ふて生命を杜絶することになるのであります。そして、この信と行との分裂は、詮ずるところ、名號そのもの、ありのまゝのいちと分裂する自力の執著に外ならないのであります。

かゝる過誤をとりのけて眞實を顯はすために、教行信證は撰述せられたのであります。而して、かゝる過誤をとりのけるための批判的な方途として、行と信とを分裂してはならないことを闡明されたのであります。行と信との離るべからざるありさまを示されたのが、教行信證の中心意味のひとつであるとおもひます。

むかしから、教行信證の研究者たちは、信卷に別序を附して開説された點を重視されます。それは適切なことであつて、信の卓越性と絶對性を示されたことは明白であります。さりながら、信卷の別開といふことは、決して行卷の立場を

奪ふものではありません。信の卓越性をしめされたのは、行の無碍性を無視されたものではありません。むしろ、行と信との正しい関係、分裂してはならない一具の消息を示されたのであると窺はれます。いはゞ、行におさめられてある信を顯開されたのが信卷であつて、そのまゝ信が行から分裂してならないことを示されたものでありませう。この點において、信卷のはじめに別序を安せられたことを留意するとおなじつよさで、行卷の終に正信念佛偈をのべられた聖人の深慮をいたゞかねばならないとおもひます。この正信念佛偈は、地位から云へば行卷の終にあるけれども、その内容から云へば行卷と信卷とをむすびつけるものであると窺はれます。故に、行卷と信卷が教行信證の樞要であるとすれば、この兩卷を結ぶ正信念佛偈は、教行信證の眼睛であります。

さらにその題目をみましても、「正信」は信であり、「念佛」は行であつて、行と信とを分割する偈ではなくて、行と信とを統貫する偈であります。その題號は内

容をしめして居ります。その内容の要點には「本願の名號は正定の業なり、至心信樂の願を因となす」のべられてあります。「本願の名號は正定の業なり」の一句は、行卷の意味を結晶したものであるとすれば、「至心信樂の願を因となす」の一句は信卷の所明を略標したものであるともうかゞはれます。してみるとこの二句は行をはなれたる信はなく、信をはなれたる行もないことを示されたのであります。而して、行をはなれた信は觀念化に落入り、信をはなれた行は律法化に落入ることを批判して、この觀念化と律法化とを打破されたのが、教行信證の顯眞實の方途であることを諒しなくてはなりません。かくて、あらゆる自力の機執をはなれて、他力の眞實を顯露せられたのであります。

わが聖人はあくまで自力の機執を斥けられました。自力の行を斥け、自力の信を斥けられてあります。自力の機執は一毫たりともこのされなかつたのであります。自力の機執を斥けて他力の眞實をあらはすことが、教行信證の努力の焦點で

あつたどうかゞはれます。

凡そ、誓願について、眞實の行信あり、亦た方便の行信あり、その眞實の行の願は諸佛稱名の願なり。その眞實の信の願は至心信樂の願なり。これ、すなはち選擇本願の行信なり。その機はすなはち一切善惡大小の凡愚なり。往生はすなはち難思議往生なり、佛土はすなはち報佛報土なり。これすなはち、誓願不可思議の一實眞如海なり、大無量壽經の宗致、他力眞宗の正意なり。

これは正信念佛偈のまへのべられた文でありまして、一宗の綱格を的示されたものであります。ところで、特に注意したいのは、眞實と方便との分判を一具の行信の上において試みられてある點であります。これをつまびらかにされて行信の兩卷があるとも窺はれます。

まづ、行卷には名號に關する善導大師の註釋、すなはち「南無といふは歸命、亦たこれ發願廻向の義なり、阿彌陀佛といふは卽是其行なり」とあるものを、更

らに色讀あらせられて、次のごとくのべられてあります。

南無の言は「歸命」なり（乃至）こゝを以つて歸命は「本願」招換の勅命なり。

「發願廻向」といふは、「如來すでに發願」して衆生の行を廻施したまふの心なり。

「卽是其行」といふは「選擇本願」これなり。

どのべられてあります。善導大師の六字釋には、歸命と發願廻向と卽是其行との三義があります。この三義を悉く如來の本願に基くものであることを透視せられてあります。これは、名號がすべて如來の本願の表象であることを味はれたのであります。この名號を稱ふことは、われらが如來にお救ひを希願する請求の聲ではなくて、如來の救ひを領納するよろこびであり、更らに端的に云へば、如來がわれを救はんとしてわれをよびたまふ御聲であることに氣づかれたのであります。かくて、名號を自力の善根となし、救ひを求める條件となせる自力のはからひをどりのけて、あくまで如來のおんはからひのあらはれである、すなはち他力

の大作であることをあきらかに示してくだされたのであります。

また信卷の別序には、ふかい感激をもつて、次のごとく鑽仰されてあります。それおもんみれば、信樂を獲得することは如來選擇の願心より發起す、眞心を開闡することは大聖矜哀の善巧より顯彰せり。

これは、信心は如來の本願、即ち他力の廻施であることをしめされたのであります。凡夫のはからひによつて構成された自心建立の信心でないことをのべられたのであります。

かくのごとく、行信に眞實と方便とあることを分判し、行についても信についても、自力の機執をしりぞけ、他力の本願を顯露されたことは、重要などころであります。これについて注意すべきことは、わが聖人は自力のはからひをすてられたのであつて、名號の大作を無視されたのでないといふこと、他力の念佛を拒否されたのでないといふことであります。

然るに、落ちついてこの聖人の眞意を窺ふてゐない學者達は、いかにもわが聖人を、行を否定した信の鼓吹者、即ち、一念義の邪計であり、無念義の邪計であるやうに誣めるのであります。これは全く的を外れた征矢であります。理解の乏しい局外の印象批判家の見方は止むを得ないとしても、門流をくむ眞摯な遺弟が、聖人を鑽仰するつもりで、却つて無意識に一念義の概念派のやうに誣めることがあつてならないのではなからうか。古今の宗學界を願望して、私はひそかに一種の杞憂を抱かずに居れないのであります。これについて宗學の權威ある批判と、周到な討究を期待してやまないであります。

さて、これまでのべてきたことは、意をつくさない點もありましたが、その證要は行信の分裂すべからざることを立證して、行信の分裂によつて生じた觀念化と律法化の異計、即ち自力の機能をはらひのけられた、教行信證の批判的見地を窺ふたのであります。これについて有力な證券となるべき聖人の御己證をいたゞ



いておきます。これは高田の専修寺に傳持せられる聖人の御眞蹟であつて、高田の覺信房へたまはつた御消息であります。

專信坊、京ちかくなられて候こそ、たのもしくおぼは候へ。

又、御こゝろざしのせに三百文たしかに、かしまりてたまはりて候。

四月七日の御ふみ、五月廿六日たしかに、み候ぬ。さてはおほせられたる事、信の一念、行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆへは、行と申は本願の名號をひとこゑとなわてわうじやうすと申ことをきゝて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかいをきゝてうたがふこゝろのすこしもなきを、信の一念と申せば、信と行とふたつときげども、行をひとこゑするときゝて、うたがはねば、行をはなれたる信はなしときゝて候。又信をはなれたる行なしとおぼしめすべし。これみなみだの御ちかひと申ことをこゝろうべし。行と信とは御

ちかいを申なり。あなかしこゝ。いのち候は、かならず、のぼらせ給べし。

五月廿八日

(花押)

覺信御房御返事

この御消息には年號を記してないけれども、高田の専修寺にはこの御消息の包紙に、覺信房の筆で「建長八年丙辰五月廿八日御返事」としてあります。それによつてこの御消息の年代が推考せられます。因みに、建長八年は聖人八十四歳であります。

さてこの御消息は古來「信行一念章」と稱せられて、行信論上の一證權となつたほど、重要な教義の本質にふれてゐるものであります。そしてたゞ漠然として信行の一念の關係を闡明せられたのでなくて、當時、門侶のうちに動亂の禍根となれる思想を批判せられた御消息であることを注意しなくてはなりません。その

批判の対象となれるものは、さきにも述べた概念化と律法化といふ兩端の異執であります。即ち行を離れた信を高調するものは概念化の流派であり、信を離れた行に執著するものは律法化である。この兩端の邪まな思想は「一念義」と「多念義」の對立となり、「誓名別執計」と「專修賢善計」の對立となつて展開したのであります。この兩端の對立はこゝに信と行との交渉のうへに影響して、信を強めて行を斥ける一派と、行に執じて信を忘れる一派とを生じたものであります。そこで、この兩端のあやまれる流派を批判して、概念化と律法化とを越えて「信佛」と「念佛」の具體的合致をしめし、信行一念の不離を示されたのがこの御消息であります。かゝる次第でありますから、もとより兩端の誤謬を批判せられたものではあるが、當面は信を強めて行を斥けんとする概念化を彈斥されたものであります。覺信房の四月七日の文はこの概念化の異計をのべて高判を仰いだものであらうとおもはれます。

かくて信一念と行一念の不離の關係を示されたので、その不離なる所以は信も行も共に本願の救済に對する隨順であるからである。本願の救済を信ずるとは、たゞ概念でなくて南無阿彌陀佛といふ救済の名號を聞持するところに體驗さるゝものである、それはすでに本願の救済を聞信する「信」と、誓願の名號を念持する「行」とは分離して取扱るべきものではないとの御明判であります。

かの「名號を稱念するものは誓願の救済を信ずることの淺きものである、不徹底なものである」として誓願と名號とを別執する概念派の謬を正されたのはこの御消息の主旨で「行と信とは御ちかひを申なり」の一句は強く邪説の急所をつかれたものと味はれます。

名號をとこなへること、すなはち念佛といふことについて淨土眞宗の人々はいくらか疎々しい感じを有してゐるのでないか、もとよりそれは名號を稱念することが救済されるための條件のやうに心得る人だちと同じやうに躓かないための用意で

もあるが、稱名の律法化を怖るゝあまり稱名そのものまで否定しやうとするのは戒めなくてはならないとおもひます。

如實の稱名念佛、概念にとらはれざる信はそのまゝ行となつて流れ、律法に拘らない行はそのまゝ信を表現する。はからひなしに素直に合掌して念佛まうすのみであります。そこにお念佛をそのまゝ、如來の招換の勅命として感激された聖人のおこゝろもちもうなづけます。この御消息をうけとつた覺信房は臨終まで朗らかに念佛まうしつゝ合掌して逝けることも床しいことでもあります。喚ぶ聲はそのまま喚ばるゝ聲でありました。

この御消息は、こゝに指摘した教行信證の批判的見地を、きわめて力づよく鮮明されてあることを信するのであります。

そしてこの行信の分裂すべからざることは、行をはなれた信の概念化と、信をはなれた行の律法化を打破された批判であるが、更らに聖人は他の立場から、行

卷において觀念化を打破し、信卷において律法化を打破せられてあることを窺ふておかねばなりません。

まづ行卷において、概念化を打破せられたことは、その冒頭の標願によつて知悉されることゝおもはれます。即ち行卷には第十七願、諸佛稱名の願を標榜されてあります。これはそもゝ何を意味するのでありませうか、望月博士のごときは淨土教理史にこれを「破天荒の新案」として、いろゝ〱批議されてあるが、私には「卓拔な發揮」として感歎措くあたはざる點であります。窺かにおもふに、これは信行の對象を示されたものであります、信行の對象が如來といふ佛體でなく、聞持しやすい名號であることをあきらかにせられたのであります。即ち、光明無量、壽命無量といふ如來の佛體を誓約された第十二願と第十三願とを標示せずして、諸佛に稱念せらるゝ如來の名號を誓約された第十七願を標示されたところに犀銳なる批判のひらめいてゐることを窺はねばならないのであります。若

し、佛體を對象とすれば觀念となつてしまふから、ふかい慮を以つて觀念化しようにも觀念化することのできない名號をかゝげて、これを聞持するときどうしても觀念化されない内的必然を開闡されたのでありませう。尤もこの私案は、嚴正な先覺の高教を仰いでのちに斷定すべきものでありますが、行卷が概念化を打破するため示されてあることは、その他にも見出されます。まづ大行を指定して、「大行とは無碍光如來のみ名を稱ふるなり」と斷定されたのは、いふまでもなく觀念をすて、稱名を選ばれたのであつて、こゝに善導大師や法然聖人をとほしてながれてきた純正淨土教の批判が傳へられてあるのであります。

次に、信卷が律法化を打破せられたことは誰人にも氣づかれることでありませうが、注意すべき一二をまうしあげますと、三心釋はこれをしめすものであり、成就文の乃至一念を信心と釋されたことも、これをあきらかにするものであります。三心釋には三重の出體があります。欲生の體は信樂であり、信樂の體は至心

であり、至心の體は名號であるとの釋であります。このうち殊に注意されるのは「この至心はすなはちこれ至徳の尊號を體とするなり」といふことであつて、信心の本質は名號であつて、凡小の解行でないといふことであります。そして、この名號を領納する三心は、詮するところ、疑蓋無雜の信樂でありまして、信心の體も、信心の相も、そは名號そのものゝあらはれであつて、外部からの律法的規程が全く遮られてあるのであります。心行の律法的規程をすこしもさしはさむのではないのであります。名號そのものゝ自爾の全顯である、名號を領納するに凡夫の心行がすこしも規程されないことを示されてあります。更らに乃至一念といふ成就文に注意せられて、

眞實信樂を按ずるに、信樂に一念あり、一念とはこれ信樂開發の時尅の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはす。(乃至) 一念といふは信心、二心なき故に一念といふ。これを一心となづく。一心はすなはち清淨報土の眞因なり。

と釋されてあります。すべての淨土釋家が一聲の稱名と釋せられるこの成就文の一念を信心と新釋されたところに、非凡な批判がひらめいて居ります。これ、念持しやすい名號をわらばられた批判のこゝろを見失ふて稱名を律法化する異執を遮らんために、聞名信喜の一念を示されたのであります。そこで、「至心信樂(信)欲生我國(願)乃至十念(行)」といふ念佛は、信願行の三資糧とも取扱はれうるのであるが、これを信樂の一念に詮じつめられたのは、全く、念佛の律法化を打破せられたものに外ならないのであります。

かくのごとく窺ふてきますと、名號に關する兩端の過誤、即ち觀念化と律法化とを打破されたところに行卷と信卷の批判を認めることができます。この觀念化といふも律法化といふも、くりかへしてのべたごとく、自力のはからひであります。そこで、この自力のはからひをはなれたところに、義なきを義とする念佛の眞實があらはれます。行信の兩卷は念佛の純化に外ならないのであります。「親鸞

におきてはたゞ念佛して彌陀にたすけられまいらすべしと、よきひのおほせをかふむりて信するほかに別の仔細なき」無義の念佛境であります。すべてのはからひをなげすて、すなほに合掌して念佛まうされた聖人のお姿が髣髴として教行信證の上にしのばれます。

この義なきを義とする他力念佛は、これを積極的に云へば、名號を純全に領納された「顯眞實」の批判からあらはれ、これを消極的に云へば、凡小の解行を謙讓に内省された「愚禿心」の態度によつてうけ入れられたのであります。こゝにおいて、最初にのべましたやうに、この教行信證は「顯眞實の聖教」であり、「愚禿心の表證」であることが、味へば味ふほど深い意味をあらはしてくるのであります。

自力をすて、他力におまかせする絶對歸依の信樂、義なきを義とする念佛、そこに純全な救済がめぐまれてあります。この境地においては、われらが念佛して

如來を仰いでゐるといふやうな分析が泯亡して、如來とわれらがひとつになりきつて信心がめさめ、念佛がながれてゐるのであります。念佛はわれらが稱へ出したのではなく、信心はわれらがうちひらいたのではない、おのづから念佛が生れてくださるのである。めぐまれあたへられた心境である、稱へさせていたゞいて居るのであります。愚禿聖人の念佛のこゝろをおもふとき、坐ろに嫩石さんの夢十夜に描かれた「仁王を掘り出す運慶」のことが聯想されてまいります。

運慶は護國寺の山門を刻んでゐると云ふ評判だから、散歩がてら行つてみると自分より先にもう大勢集まつて、しきりに下馬評をやつてゐる。あたりの風情はすべて古風で鎌倉時代とも思はれるが、見てゐるものはみんな自分と同じく明治の人間である。下馬評はいろいろにこんからがつてゆく。

運慶は見物人の評判には委細頓着なく鑿と槌を動かしてゐる、一向振り向きもしない。高い所に乗つて仁王の顔の邊をしきりに彫りぬいて行く、運慶は烏

帽子素袍といふ古めかしい扮装である、自分はどうして今時分まで運慶が生きてゐるかと訝りながらやはりみてゐた。運慶は一生懸命に彫つてゐる。

「流石は運慶だな、眼中に我々なしだ、天下の英雄はたゞ仁王とわれあるのみといふ態度だ、天晴れだ、あの鑿と槌の使ひ方を見給へ、大自在の妙境に達してゐる」と見物のひとりの若いのが感歎してゐる。

運慶は太い眉を一寸の高さに横へ彫り抜いて、鑿の齒の豎に返すや否や、斜に上から打下した、堅い木をひと刻みに削つて、厚い木屑が槌の聲に應じて飛んだと思つたら小鼻のおつ開いた怒り鼻の側面が忽ち浮きあがつてきた、その刀の入れ方がいかにも無遠慮であつた、さうして少しも疑念をさしはさんで居らんやうにみわた。

よくあゝ無造作に鑿を使つて、思ふやうな眉や鼻ができるものだな。

と自分はあるまゝ感心しながら獨言のやうに云つた、すると、さつきの若い男

は云つた。

なに、あれは眉や鼻をのみで作るんぢやない、あの通りの眉や鼻が木の中に埋つてゐるのを鑿と槌の力で掘り出す迄だ、丸で土の中から石を掘り出す様なものだから、決して間違ふ筈はない。

自分は此の時始めて彫刻とはそんなものかと思ひ出した、果してさうなら誰にでも出来る事だと思ひ出した、それで急に自分も仁王が彫つて見たくなつて、家へ歸つた。家にかへつてから、裏に出て薪の手頃なものを選んで、彫つてみたが、仁王を掘りあてる事ができなかつた。

この夢物語によつて、漱石さんはどんなことを示すつもりであつたでせうか、私は創作といふことの意味をつきとめたかつたのだと感じます、運慶は手先の技巧で仁王を刻んだのでない、木の中かゝら生れてくる仁王を掘り出したまでのことである、こうした内観こそ不朽の創作をのこした名匠の謙慮さでありませう。

「念佛には無義をもつて義とす不可稱不可説不可思議のゆゑに」と仰せられた親鸞聖人のお心持の謙慮と素純は、全くこれであるとおもはれます。教行信證は謙虚な愚禿の心に顯はされた眞實そのものゝ象徴でありました。

いつも教行信證をいたゞくとき心頭に往來することゞもをすこしばかり、まごまりもなくのべさせていたゞきました。考察の行届かないところや表現の適切をかいだところも定めし夥しいことであらうと恐縮してゐます。それらの點について、お氣づきになつたお方は、忌憚なく御批判下さるやう、また御教示くださるやうにおねがひいたします。すべての師友にみちびかれて、希くば親鸞聖人の眞實をうけつがせていたゞきたいものであります、これ私の乏しい一生をさゞげての念願であります。

## 卷末の言葉

一一八

大正十四年十月廿七日から廿九日まで三日間、京都山口會館において、眞宗學研究所の第一回公開講座が開催されました。その砌、大谷大學の金子教授と私とが聘せられて講義をすることになりました。そのときの講述の速記録をまとめたのが、この一小冊子であります。

前後四時間半の講義でありました、時間的な制約もありましたので、概説とは題しましたもの、實は周到なものではありません。けれども、平素から抱いてゐる私見の一端を開陳した點もありますから、若し師友の高判を蒙ることができますれば、まことに本懐の至りでございます。

忠實な速記者によりて、ほゞ講述の言葉はかきとめていたゞきました。依つて、

それをそのまま、刊行しやうとも思ふたのでありますが、しかし、講述しやうとした要點が、そのときの私の言葉には、はつきりあらはれてゐないことをも感じました、仍つて講述の綱格を露骨にあらはすやうに、多少の添削をも加へました。

よみかへしてみますと、公刊するほどの値打もないやうに感じられます。それで、實はかなり久しく筐底にしまつておいたのでありますが、しかし、おもひかへしてみると、なつかしい思ひ出のたねのひとつにもなります。しづかにふけてゆく京の秋の夜、山口會館に來集して下さつた敬虔な師友とともに祖師聖人を偲びまいらせながら、この執行信證を拜讀させていたゞいたことは、いかにもありがたいことであります。仍つて眞宗學研究所の師友のおすゝめにまかせて、公刊することにいたしました。

若し、今後、「執行信證の私觀」を順次に刊行して、ちいさな一群の叢書を形成することもあれば、この一小冊子は計らずもその序説といふことになるわけであ



ります。

昭和二年三月十五日の夜半、葛南小隠にて記す。(梅原生)

昭和二年三月廿三日 印刷  
昭和二年三月廿八日 發行  
昭和六年十一月二十五日 五版

【定價金五拾錢】  
（郵稅四錢）

編輯者 梅原眞隆  
京都市東山區高台寺栴屋町三六二

印刷者 定池由太郎  
京都市下京區佛光寺通大宮西入

印刷所 天進社印刷所  
京都市下京區佛光寺通大宮西入

發行所

京都市高台寺栴屋町三六二  
親鸞聖人研究發行所  
振替大阪四四九八四番

不許  
複製

梅原眞隆著作目録

道 (月刊個人雜誌)	親鸞聖人研究(第七十一輯迄發行)	意譯執持鈔	覺信尼公と大谷本廟	聖容(惠信尼文書摘要)	御消息に現はれたる親鸞聖人	血脈文集の研究	末燈鈔の研究	歎異鈔の意譯と解説	教行信證概説	正信念佛偈講讀	淨土眞宗
一年分部	十一部綴部	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價	郵定稅價
壹圓貳拾錢	貳圓拾錢	貳圓拾錢	貳圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	六圓	八圓貳拾錢	四圓拾錢	八圓八拾錢	八圓八拾錢

京都市上京區賀茂板倉町六一  
 發賣所 眞顯學苑出版部  
 電話西陣四六八番 電話大坂八一三五番

眞顯學苑叢書

梅原眞隆著	玉置韜晃著	大原性實著	高千穂徹乘著	梅原眞隆著	大原性實著	玉置韜晃著	高千穂徹乘著	寺本慧達著	辻本鐵夫著	梅原眞隆著	玉置韜晃著	高千穂徹乘著	梅原眞隆著	高千穂徹乘著
覺如上人の傳統	印度の大乗經典	淨土教の中心問題	一邇上人と時宗教義	神社問題と眞宗	經集概説	運如上人	般若心經講話	白然上人	法然上人	晩年の親鸞聖人	信仰と生活			
送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價	送定價
四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢	四圓拾錢

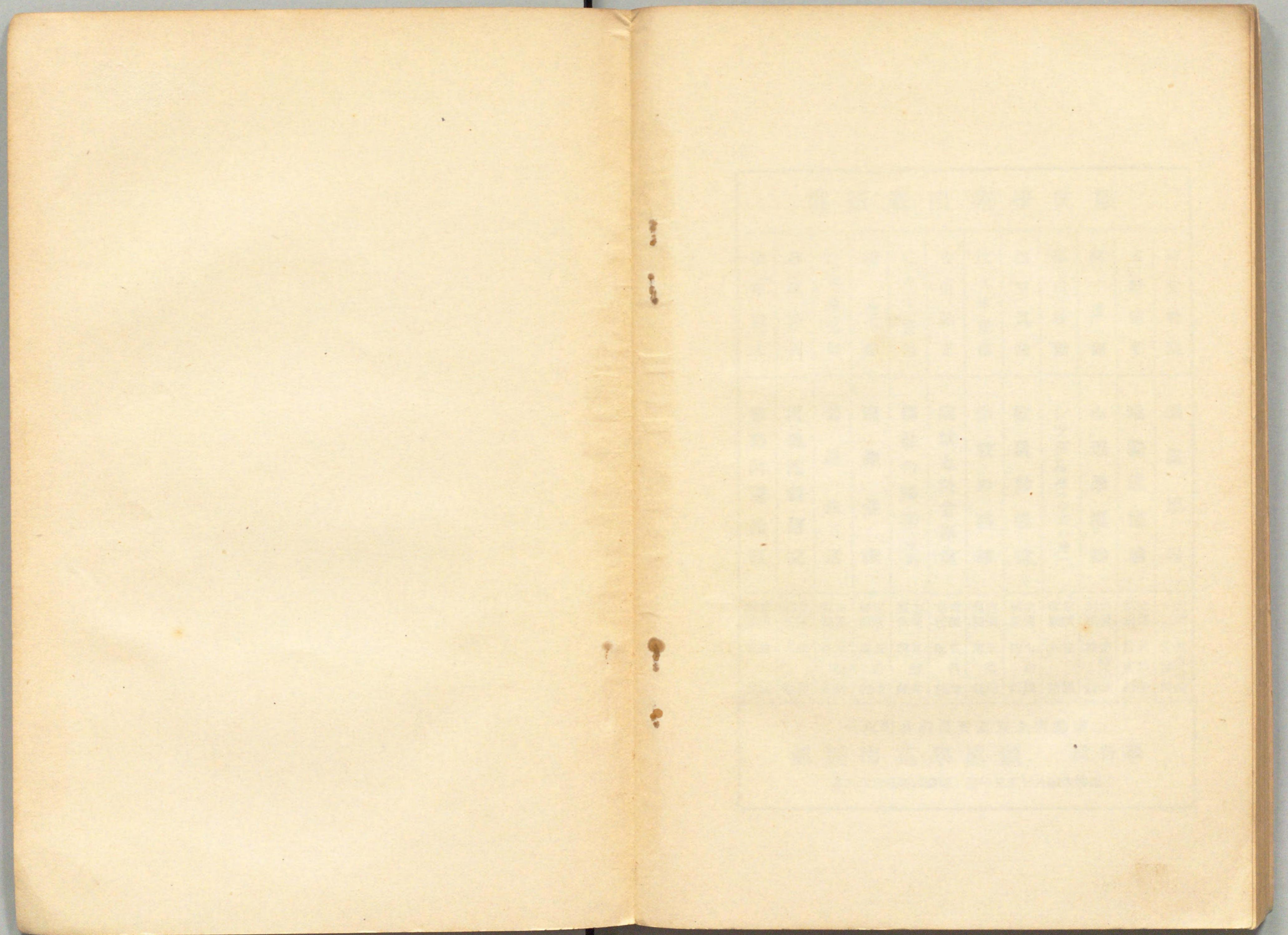
京都市上京區賀茂板倉町六一  
 發行所 眞顯學苑出版部  
 電話西陣四六八番 電話大坂八一三五番

顯眞學苑出版圖書

學苑同人	學苑同人	竹田豊三郎	岡道固	佐々木憲徳	佐伯祐正	佐々木憲徳	梅原眞隆	菌田香勳	岡道固	玉置韜晃	研究雜誌
意譯阿彌陀經	阿彌陀經研究	修道生活	宗教意識	佛教の精華續篇	宗教と社會事業	佛教の精華	歐異鈔概説	シツダルタ(印度の詩)	心理學概論	唯識學概論	顯眞學報
郵定價 貳拾 錢錢	郵定價 八壹 錢圓	郵定價 四五 拾錢	郵定價 四五 拾錢	郵定價 四五 拾錢	郵定價 四五 拾錢	郵定價 四五 拾錢	郵定價 四七 拾錢	郵定價 六壹 錢圓	郵定價 拾壹 圓半	郵定價 拾貳 圓半	一年 一分 五拾錢

一六町倉板茂賀區京上市都京  
部版出苑學眞顯 所行發

番八六六四陣西話電 番一三五七八版大替振



4.59.

6.21

7.30.

7.50. 312

274 312

9.20 2

9.36. #121

10.20 112

11.08

574

274.

312

11.09

9.20.

10.01.

10.28

11.09

9.36

10.37

11.07.

0.02

11.01.

12.0

0.28

1.26