

# 禪淨二教の行思想

光 地 英 學

宗教の主體と客體に於て、主體の力を重視するところに自力教の道が拓かれ、客體の力に絶對性を見出すところに他力教の道が拓開せられる。これは人間の性格型と、人間の宗教選擇の二方向を代表し且暗示するものの如くである。佛教にて前者が禪、後者が淨土教として歴史的且現實的に、全佛教の二大潮流の如き宗教的活動分野を發揮していることは、特に注目し値いすることといわねばならない。由來、宗教であると共に他面哲學思想であるといわれる佛教の、特に宗教である所以のものは、行の佛教に占める位置の極めて多大なもののあるのに依るといつても強ち過言ではない。予はこの小論に於て、淨土教のうちにも一應、その發達の頂點を究竟しているともみられる親鸞教學に中心を置いて、それに至る發展の過程を、親鸞に於ける代表的先蹤祖師である三國七祖の思想の上に考察し、更に是等七祖並に親鸞教學の行思想と、道元禪のそれとを攻究することに依つて、禪淨二大佛教に於ける中心問題解明の一助にしたいと念ずるものである。

一  
普通、佛教の所謂、行というのは、教理行果・教理證等の中で、廣く菩提に進趣する行法を指している。そしてその行は、八正道・三十七菩提分法・六波羅密等を母胎として開展しているのが通則である。それには、各學派各宗派に依り色々の種類のあること勿論であるが、吾人の先づここに論究せんとする行は、淨土教に於けるそれに就いてである。

惟うに、他力易行法として注目すべきものに五念門・五正行がある。いうまでもなく、「無量壽經」「觀無量壽經」等には、定散二善三福九品の行目が説示されてはあがるが、經典本來の性質からして、そこにその組織的行法を求めることは失當であろう。又、世親以前、すでに龍樹に依つて彌陀の稱名念佛が勸説されてはいるが、それは十方諸佛菩薩稱名と並べて彌陀稱名を明かしたものに過ぎず、世親のように、その對象を彌陀淨土に限定した實踐ではない。又同じく世親のよう

に組織化されてもいなかつた。爰に吾人の淨土實踐行として世親に依つて唱導された五念門を、そして又、善導によつて創始された五正行を擧げる所以がある。かくして、吾人は親鸞を中心として、親鸞教學に於ける七高僧上、諸師の五念門・五正行に就いて、その他力易行法の展開を跡づけ、親鸞の行の立場の淵源し關係するところを檢尋し、淨土思想史上、その頂點に位する親鸞の特色ある位置を闡明したいと思う。

他力易行法の先驅をなすといつてよろしいものに世親の「無量壽經優婆提舍願生偈」の五念門行がある。世親はこの淨土論では、彌陀一佛を絶對視し、それに對して歸命願生し、五念門行を説くのであるが、かく純粹に淨土教の特色を闡明したことは、從來の印度佛教史にみられない偉大な特色である。今この五念門と他の聖道的行法とを對比してみる。かの八正道・三十七菩提分法・六波羅密等を以て、此土入證得果の行法であるとするならば、この五念門は後述の五正行と共に、彼土入證得果の行法とされ得るであろう。又、八正道等前者を以て戒・定・慧の三學を規矩として展開するものとなすならば、後者である五念門は、大略、戒を除いて定慧を中心とした、いわば、淨土教的止觀双運の實踐法とされ得るであろう。それでは世親の五念門は如何、先ず問題はその中心に志向されねばならない。

元來、この五念門の念は憶念の義で、佛を憶念して修習す

る身口意三業相を、五種に拓開したものとなし得るであろう。さて世親の五念門組織の來由に就いては、「華嚴經普賢行願品」<sup>(1)</sup>の普賢の十大願、並に「無量壽經」の第十八願の十念に示唆されたものの如くである。而してその主な思想的影響としては、この「淨土論」の成立からして、大・小・觀の淨土三經であることはいうまでもないが、特に龍樹の「易行品」<sup>(2)</sup>西方一佛章に且は又、十二禮であると思われる。何となれば、

「易行品」にては、身業の禮拜、口業の讚歎、意業の聞名憶念等の三業と稱名に依つて統攝し、その稱名は觀佛（觀察）を目的としているものであつて、五念門思想と極めて近いものがあるからである。次に五念門の構成に就いては、禮拜門・讚歎門・作願門・觀察門・廻向門の五門を以てせられている。その禮拜とは、彼の阿彌陀佛國に生じようとして、身業に阿彌陀如來應正遍知を禮拜するのをいふのであるが、これはかの龍樹の「易行品」に恭敬禮拜を説いているのと軌を一にする。讚歎とは、かの如來すなわち阿彌陀如來の光明智相と名義に契うべく如實修行と相應せんと欲して、口業に讚歎することをいう。由來、この讚歎には廣讚と略讚とがある。廣讚とは、偈頌講説等を以て佛の威徳を賞讚することである。この廣讚は禮拜と共に、釋尊の遺物崇拜の中にその萌芽が見出される。次に、略讚とは彼の如來の名を稱するのをいう。この稱名の讚歎となる理由は、阿彌陀佛の光明の徳が最も勝れ、

盡十方無礙光佛・無量光佛等の徳號もあつて、その無礙光等の名號を稱することが彼の如來の徳を讚歎する意味になるから、如來の名を稱するのを以て讚歎門と名付けたのである。その作願とは、一心に専ら安樂國土に往生せんと、心に常に願を作し、實の如く奢摩他を修行するのをいう。所謂、奢摩他 (Samatha) とは止と譯し、從來、止息・停止・寂止等といわれている。それは、心を統攝し一境に住して散亂を防ぎ、邪念妄想の生起を遮せしめることであつて、ここでは、散亂

粗動の心を淨土の一境に依止して寂靜に澄みわたるの謂である。かくして次の觀察が行ぜられる。謂う所の觀察とは、毗婆舍那のことである。毗婆舍那 (Vipassana) は觀と譯し、從來、觀照・觀達・貫穿等といわれている。それは智慧を以て無明を貫穿し、如實にものを觀察することであつて、ここでは淨土の莊嚴及び佛・菩薩の依正二十九種の莊嚴を觀察し作願して、そこに往生せんとの思念を昂めることを意味する。

ここに三種二十九種の莊嚴功德に就いて敍べているのは、攝大乘論に淨土の相として明かにしてある十八圓淨<sup>(3)</sup>中の乘圓淨の說に基いているものと思われる。最後は廻向である。由來、廻向とは廻自向他の義であつて、自己の善根を廻らして他の衆生に向わしめるの謂である。それは「攝大乘論釋論」の第十智勝相勝品第十の廻向文の如く、唯自利に止るのみではなく、如上の一切の功德善根を以て一切衆生に施與し、一

切苦惱の衆生を捨てないで自他共に淨土に生れんと願を作し、かかる一切衆生への廻向の上に利他大悲を具現するのをいう。世親のこの廻向門の思想は、蓋し華嚴の十廻向門の說と同一であると思われる。かく世親は、身口意の五念門の行、換言すれば、前四念の自利の行すなわち入門と、第五念の利他の行すなわち出の門との自利々他の二利圓滿することによつて、往生の素懷を遂げんとするのである。

この五念門の行相の中心は、一應、作願に或は多少立場を換えて一心にありとも見られるが、觀察にあるとするのが最も妥當であると思われる。蓋し、五門の行を以て偈頌に配釋するに、觀察門に配する部分が最も多く、従つて長行に於ても觀察體相章 (曇鸞の命名) が大部分を占めているからである。のみならず、その願偈の大意を述べる條下に、論主自ら觀見願生の論である所以を明らかにしているから、五門の中、觀察が中核であることは明瞭である。従つて、禮拜・讚歎・作願の三及び廻向の一は加行であつて、觀察を成就せしめるための前方便行 (前三) 果後の行 (後二) であると思ねばならない。蓋し、佛を禮拜し、佛徳を讚歎して心を統攝し、淨土の一境に止めて遮摩他 (作願) に入る、かくて能修の心が佛及び淨土に向つて統一せられたならば、能觀の智慧が生ずる、その智の上に影現するのが阿彌陀佛及びその淨土である。ここに毘婆舍那 (觀察) の成就がある。この觀察によつて、

そのような淨土へ願生したい思念が生ずる。この願生の念が深まれば、自己のみならず、一切苦惱の衆生をも共に往生せしめんと、この度衆生心が生起し、自己所修の善根をその方にふり向ける、これが廻向門である。かく五念門は觀察門を中核として實踐される行法である。

惟うに、かかる觀察の依據するところは、「般舟三昧經」卷下、諸佛品第十の「憶念我昔定光佛、於時逮得是三昧、即見十方無數佛」聞說三尊法深妙義」や「觀無量壽經」の佛・菩薩・淨土の三種の莊嚴相を觀るところに在ると思われ。おそらく世親は佛を觀ずる念佛三昧を「般舟三昧經」に、そして佛のみならず、菩薩・淨土の三種莊嚴を觀ずることは「觀無量壽經」に依據したものとと思われる。

かく、世親の五念門行の中心は上述の如く觀察であるが、親鸞はこの觀察を以て「信」へと轉釋している。然し、親鸞のここに至るのには、その間に於て特に後に述べるであろう曇鸞の淨土論觀の影響を看過してはならない。

眼を轉じて聖道の一般諸師を觀るに、五念門思想が皆無であるというのではない。すなわちその主なものとしては、淨影の「觀經疏」卷末、智儼の「華嚴孔目章」卷四、元曉の「無量壽經宗要」、迦才の「淨土論」卷上等があるけれども、是等は大體に於て、その名目を擧げ、各綱目に就いて多少説明を加える程度に過ぎない。要するにそれは五念門を以て往生

者の因行とし、二利成就の菩薩行として説示しているのに他ならないので、特に異色ある思想を表明しているというのではない。これに比して、曇鸞は該思想上、注目し値する見解を表明している。

彼曇鸞はこの五念門各々に關して、各身業・口業・意業・智業・方便智業となし、前四念は安樂淨土に入るの門、後の一念は慈悲教化に出ずる門となしている。概していえば、世親の「淨土論」を註釋した曇鸞は、それだけに、その五念門の一々の解釋は大略「淨土論」の敷衍であり、五門の中、作願・觀察、就中、觀察に重點を置いてはいるが、是等は概ね世親と軌を一にしている。然し、讚歎門を稱名とし、彌陀稱名の法を重視し、且、名號それ自體に甚深の功德を認め、又、作願門の解釋に當り、奢摩他の譯語に就いて三義を擧げ、その三種の止は如來の如實の功德より生ずるとしてはいる等、他力性の強化は充分注意せられてよい。又、觀察門に就いて、奢摩他を止惡の義と解し、三義の別を立てて來たのは明らか、に語の原意に反し、又、毘婆舍那を往生己後の見佛の義に通ずるとしたのは、必ずしも世親の意を得たものとするには出来ない。その佛を中心とし、飽くまで佛力住持の立場に立つて解釋せんとするところは、前の作願門の解釋と同様、世親に比し、曇鸞の他力易行道に於ける批判的思想であつて、このことは蓋し看過されてはならないであらう。まことに、

曇鸞は世親に於ける菩薩適應の止觀中心の願生行である五念門行に對し、彌陀の増上縁を基盤として展開するものとなす如く、より凡夫相應への特色を發揮したのであつた。これは、五念門實踐者が諸有衆生、更には觀經下々品の惡人でなくてはならないとする曇鸞の思想と、蓋し相即するものといひ得るであらう。曇鸞のかかる彌陀力重視にも拘わらず、それかといつて又、全く五念門本來の性相を變様せしめる程の他力性を附與したのでもなかつたことも、同じく看過せられてはならないであらう。

次に、善導又從上のこの五念門を繼承し、その「往生禮讚偈」に於て、五念門の各々に就いて詳細な敘述を試みている。のみならず、善導は當五念門に就いて、尙「散善義」に敘べているが、要するところ、善導の五念門思想は、身口意三業の中、身業に禮拜し、口業に稱揚讚歎し、意業に憶念觀察する點にある。ここに注意したいことは、五念門の第三、第四の順序を變え、奢摩他・毗婆舍那の文字も用いていないこと、且は觀察門が定心觀ではなくして、散心觀となつてゐること、これは蓋し、奢摩他・毘婆舍那の止觀の組織を打破することに依つて、菩薩對應の道を凡夫適應の行法に引下げようとしたものであると解せられる。尙この五念門の消化様式として、善導は四修の法を説いている。すなわち「往生禮讚」に「又勸行三四修法、用策三心五念之行、速得往生」とい

つて、起行について作業として四修法を規定している。その四修とは、恭敬修・無餘修・無間修・長時修の四をいう。そして略々恭敬修が身業禮拜恭敬を、無餘修が身口意三業、就中、口業稱名行の專修を、無間修は五念門行の相續を各々主とする點に、又、最後の長時修は是等の三修を夫々相續せしめる點に、各々その意義と役割とを有している。元來、この四修法は、眞諦譯「攝大乘論釋」第八卷の所出である。又概ね親基の撰といわれる「西方要決」や「俱舍論」卷廿七「順正理論」卷七十五等にも出てゐる。それを善導が五念門の消化様式として轉用したことは、注意せられなくてはならないであらう。かく四修に分けてゐるが、相互に密接な相關關係のあることはいうまでもない。尙この四修の中、善導の最も重視したのは無餘修であつて、このところで、專修・雜修の得失が強調せられてゐる。總じてこの五念門に關する限り、吾人は佛力を勝縁としてはいるが、主力は衆生に在るので、その自力を中心として往生成佛せんとする善導の思想を見るのであるが、この點概ね世親・曇鸞等の二師と、その様相を一にしているとなし得る。

次に、源信は五念門を「往生要集」卷上末の正修念佛門のところ詳述しているが、その五念門釋には、摩訶止觀一流の理觀的思想が介入しているところにその特色がある。師はこの五念門の初めの三門を以て、夫々三業相應の身業（禮拜）

口業（讚歎）意業（作願）であるとして、夫々の得益を諸經論の引證の上に示している。而して源信はこの作願をば、發菩提心、就中、四弘誓願を發する意味に解し、この四弘誓願に緣事發心と順理發心の二種の別を立てているが、摩訶止觀の思想に依つて、後者である順理發心に重きを置いている。源信のこの二種の思想を更に究明するに、それは元曉の「無量壽經宗要」<sup>(4)</sup>の說に依つたものと思われる。師のこの作願すなわち發菩提心論は、所謂、淨土教の正系である世親、そして曇鸞が五念門中の廻向門を菩提心と解し、又、傍系と見られる淨影・天台・嘉祥等の諸師が別に菩提心を立てたのに對して、他力易行道における独自の批判的態度を持していたものといわねばならない。次に觀察門のところ、初心觀行の深奥に堪えない者は、先ず佛の色相觀を修する要あることを説示し、佛の色身について意樂に隨つて、別相・總相・雜略を觀せしめている。これについて觀察の出来ないものは、佛等を悟念しながら稱念せしめるといので、蓋し觀察的稱名ともいふべきであらう。この點、龍樹が難易二道を判じて、堅心の菩薩には難行の道が妥當であるが、輕心の菩薩には不可能の道として斥け、信方便の易行道を開示したこと、又、道綽が約時被機として念佛一門を高調したこと等と軌を一にする。かくして尙、源信は念佛を強調するのであるが、それは畢竟、觀勝稱劣の立場を堅持し、あくまでも觀察に重點を

置き、觀察の中でも特に無相理觀を最上のものとして置くに、その眞の立場があるといひ得る。最後の廻向門に就いては、五義具足を以て釋し、これによつて往生成佛を期して、かの世親、そうして又曇鸞の如く往還二相に分けては説かないので、この廻向釋は全く一般佛敎に於ける廻向、更には淨土門に於ける聖道門流の廻向の範疇を出ないものといわなくてはならないであらう。尙、源信は、この五念門を往生の正行となしてゐる以外、更に六種の助念方法の助成を以て往生の一大事の成就を測つてゐる。總じて源信の五念門思想は、天台の敎理、就中、摩訶止觀の思想が多分に加味され、觀察中心である點、善導は勿論、曇鸞以前にすら逆行するものと認められるのは、淨土敎の上から正しく批判する場合、歴史の逆行といわねばならないであらう。然しながら又、身天台に屬し、専心流の學祖として一世を風靡した學匠源信にとり、このことは敢えて怪しむに足らないともいひ得るであらう。

次に法然門下に至り、鎮西の聖光は、五念門及びそれに関連した四修を説述してゐるのであるが、その様相は善導の往生禮讚に依據してゐるに過ぎない。又その思想も、善導と同してゐることが知られる。

かく、世親に依つて唱導せられた進趣の行——何れかといへば自力的進趣の行——としての五念門は、他利々他の分判

をなした曇鸞に依つて、僅かではあるが他力性が將來された。更に善導に至つて、善導大師自身、前の曇鸞に比してより一層佛力を仰感した人であつたから、この五念門上にも他力味が濃化されたであろうことは、充分肯定され得る餘地がある。

然しながら又、それかといつて五念門それ自體の性格を根本的に左右する程の變様を與えたのでもなかつた。次に源信に至つては、それまで次第に他力的進化過程を執り來つたこの五念門思想に對し、敢えて聖道の解釋を附與することによつて、自力的色彩を多分に加味せしめた點、淨土教に於ける五念門發展史上、史的逆行を敢爲したことは否み得ない。かくして、法然そうして同門下の聖光に至つては、善導の思想を繼承している點、源信に依つて逆行した當五念門思想が、再び正道に取戻されたかの觀がある。然しながら、それは他力易行道の批判的展開として、決して一段の貢獻をなしたものではなかつた。

このように、いわば曲折した道程を辿つて來た五念門思想は、聖人親鸞に至つて如何様な飛躍が期待され得るのであろうか。由來、五念門は、他力易行道の中でも凡夫相應の五正行に比し聖道的色調を帯びた行法であつた。凡夫、更には惡人を正機とする親鸞の立場では、この聖道の形式を多分に包含する五念門は、他力的性格へと一大轉換をせしめられねばならないことは、蓋し不可避のことであつた。ここに、聖人の

古い五念門の革袋に盛るに、新酒を以てせられねばならない所以が胚胎している。

親鸞の該思想に關し、先ず吾人の眼に映ずるものに「入出二門偈」がある。この「入出二門偈」は、世親の五念門を素材となすものではあるが、そこには著しい親鸞独自の背師自立の批判的達見が發揮されている。聖人は世親の「淨土論」に依り、而もその意味を轉用し、論の「菩薩」の文字を、ただちに法藏菩薩と解釋し、「菩薩入三出五種門」、自利他行成就、不可思議兆載劫、漸次成三就五種門」となし、「以三本願力廻向二故、利他行成就應三知、無礙光佛因位時、發三斯弘誓三建三此願」とたたえた。このようにして、この五念門行を、衆生の修成するものではなくして、法藏菩薩因位の折、行修し成就せられたものとするに依つて、行者の向上的趣入の行法としての入出二門を、法藏菩薩の向下的攝化の修行として轉釋し、この五念門を行修する主體を、衆生より彌陀へと轉じた。元來、約生約末の行であつたのが、聖人に依つて約佛約本の行へと轉換された。すなわち第五の廻向を法藏の能廻向の心とし、前四門を所廻向の行へと轉化したので、菩薩道に於ける二利双運の行法の性格は全く泯絶されて、如來廻向の入出の二門へと消却されたものといひ得る。今、親鸞の意味するような法藏所修の五念門に就いて、その一々の文據を探るに、「無量壽經」卷上に「詣三世自在王如來所三稽三首

佛足」とある。同じく「恭<sub>ニ</sub>敬<sub>ニ</sub>三寶<sub>ニ</sub>奉<sub>ニ</sub>事師長<sub>ニ</sub>」とあり、又「常<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>四事<sub>ニ</sub>供<sub>ニ</sub>養恭敬<sub>ニ</sub>一切諸佛<sub>ニ</sub>」とあるのは禮拜門に相應する。同經卷上に「長跪合掌以<sub>レ</sub>頌讚曰」とあるのは讚歎門、同じく「我建<sub>ニ</sub>超世願<sub>ニ</sub>」とあり「志<sub>ニ</sub>求無上道<sub>ニ</sub>」とあるのは作願門に妥當する。又同じく「時彼比丘聞<sub>ニ</sub>佛所說<sub>ニ</sub>嚴淨國土皆悉覩見<sub>ニ</sub>」とあり、「三昧常寂智慧無礙<sub>ニ</sub>」とあり更に「觀<sub>ニ</sub>法如<sub>ニ</sub>化<sub>ニ</sub>」とあるのは觀察門に當る。同様に又「令<sub>ニ</sub>諸衆生功德成就<sub>ニ</sub>」とあるのは廻向門に該當するものとなし得る。

かく衆生能修の五念門思想をば、法藏の所修へと轉釋した聖人は、五念を列釋して「何々したまひき」又は「何々なさしめたまふかゆへなり」「何々せしむ」或は「何々せしめむとおほすかゆへなり」等と訓じたのであつた。このようにして親鸞は曇鸞の「往生論註」に依つて、「願力成就名<sub>ニ</sub>五念<sub>ニ</sub>、佛而言宜<sub>ニ</sub>言<sub>ニ</sub>利他<sub>ニ</sub>、衆生而言言<sub>ニ</sub>他利<sub>ニ</sub>、當<sub>レ</sub>知今將<sub>レ</sub>談<sub>ニ</sub>佛力<sub>ニ</sub>と敍べている。同様に「教行信證」信卷にも「爾者、若行若信、無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>一事非<sub>ニ</sub>阿彌陀如來清淨願心之所<sub>ニ</sub>廻向成就<sub>ニ</sub>、非<sub>ニ</sub>無<sub>レ</sub>因他因有<sub>ニ</sub>也、可<sub>レ</sub>知」と明言しているが、佛因位の五念門行は、一切衆生に對し、その信の一念時に廻施せんがため、凡愚の衆生に代つて修せられた法藏菩薩の誓願意志に他ならぬこととなる。そしてこの誓願意志の現成こそは名號であり、五念門の功德の攝取されたものこそは名號である。衆生はこの名號を媒介として佛の願行を廻施され、自利々他の功德を

全領し、衆生の自ら苦修して五念門行を圓成したのと同様の價值を有するに至る。ここにおいて、信後の法徳として、報恩の念佛ともなり、或は更に五念の報恩行へと展開しても行くであろう。然し、この信後の行相に關しては、強要せられるような必然的行法でないこと勿論であつて、五念門は飽くまで他力廻向の上に感戴せられねばならない性質のものであることは多言を要しない。然し親鸞のかかる轉釋と展開は、いふまでもなく世親の「淨土論」の素地を洞觀し、曇鸞の「往生論註」の釋顯に據つたものである。要するところ、世親その他諸師の、衆生邊の方のものを、他力廻向上に轉換し、佛邊上に轉釋せしめ、佛願力無礙領受の一念歸命の一心上に五念を觀た。従つて、本願力乘托無礙領受の信相の自然的流露として、禮拜となり讚嘆となり或は作願となつて展開するであろう。然し、何れも他力仰信自然自爾の妙用で、自力願求の行相ではない。かく五念門を悉く佛力に全托せしめたところ、そこに聖人親鸞の卓拔な獨自性のあることは、特に注目せられねばならないであろう。

五念門に次いで問題とされるものに五正行がある。この五正行と前の五念門との異同に就いて、古來種々論じられていたが、良忠の「淨土宗要集」第四には、或同或異となしてゐる。今その異なる點をみるに、五正行に作願と廻向とがなく、五念門に讀誦と稱名と供養とがない。これは新に善導が付け



加えたものである。供養は香華・飲食等を如來に供養することとて、五念門の禮拜中のものであつたのを別出したのである。又讀誦は觀經をはじめ、大經・小經等を讀誦するの意に他ならない。更に稱名は五念門の讚歎の中に含めて考え、又かく取扱われていたのを、大師が特にこれを重視して獨立せしめたものである。この善導に開示された五正行とは、他ならぬ讀誦・觀察・禮拜・稱名・讚歎供養のことである。善導はこの五正行を「散善義」の三心釋深心の條下に開列しているのであるが、この五正行の思想はその全述作に配して觀得る。概していえば、「法事讚」が讀誦正行を明し、「觀念法門」が觀察、「往生禮讚」が禮拜、「觀經四帖疏」を始め、五部九卷の善導の著書一切が稱名、「般舟讚」が讚歎供養を明しているものといつて強ち過言ではないであらう。尤も五正行が、項目的に五種正行と命名されるに至つたのは、法然からのことである。

憶うに、支那淨土教に廬山流・善導流・慈愍流の三流があるが、其の中、善導流が純正淨土教として開展して行つたのであつて、この善導流の中でもこの五正行こそは、實に重要な位置を保持する行業に他ならない。それでは、何故善導が五念門に對して、特にこの五正行を唱道したのであらうか。それは二種深心釋の下に述懐していることを見ても窺知されるように、罪惡生死の凡夫を對機とし、かかる常沒常流轉の

機の現實に相應する行法の工夫が要請せられたからである。いう如く、前の五念門に比してこの五正行の、凡夫の行により近づいてゐることは、その特色として看過されてはならない。何とならば、この五正行は、前の五念門が主として意業すなわち作願・觀察、就中、觀察を中心とするのをその特色的性格となしてゐたのに對して、口業すなわち五念門中の讚歎門に注目して、淨土教独自の易行法ともいわねばならない稱名に重點を置くのを、その性格としてゐるからである。換言すれば、五念門が觀佛三昧を主とすることに依つて念佛三昧を從としてゐたのに對して、五正行は念佛三昧を主とすることに依つて、觀佛三昧を從としてゐるからである。今この序列をみるに、稱名<sup>5</sup>と觀察との二中心點のあることが看取される。すなわち第四の稱名と第二の觀察とである。そして第三の禮拜は稱名の加行であり、第一の讀誦は觀察の加行である。又、最後の讚歎供養は助道的方便として從屬せしめられてゐる。善導がこの五正行を唱導するには五念門の示唆を得、而して「觀經」<sup>6</sup>等の中から彌陀に直接關係のある行目を、五種に纏めたものと思われる。そしてこの五念門の中、特に第二の讚歎門すなわち稱名の意を重視し、これを強調してゐる。かくて觀佛三昧を斥けて念佛三昧である口稱に重點を置いたことは、それだけ凡夫相應の易行道たらしめたのであつて、觀佛三昧を主とした五念門と大いに異なる特色でなければ

ならない。のみならず、この觀察<sup>(7)</sup>とても、注想憶念すること  
で、決して五念門の如く奢摩他・毘婆舍那の具足した高次の  
觀察でなかつたことは、凡夫適應の行道としての特質を發揮  
するものでなければならぬ。更にこの五正行が、より凡夫  
易行の行業として考えられてよいものに、五念門行が自利利  
他の門を説いているのに比して自利一門に限られている點が  
ある。すなわちかの五念門には菩薩利他行の姿である廻向門  
のあるのに比して、この五正行には廻向門が除去されている。  
蓋し衆生を救濟し得る勝機は、他力門の第一義的存在ではな  
いからである。

さて、善導のこの五正行の各々についてみるに、最後の讚  
歎と供養とは一具にはならない。しかもこれを一具に集成し  
てかかる五種の行と成したところには、世親の五念門に依る  
示唆と相承のあるのは、蓋し争われぬところであろう。然  
し、讀誦・稱名・供養の三種は五念門と異り新しく加えられた  
ところであるが、これ又それ自體、全く凡夫適應の行業を示  
すものでなくてはならない。この五正行の各々に關しても、  
夫々來由するところのあることを看過してはならないである  
う。すなわち禮拜正行<sup>(8)</sup>は龍樹の「十二禮」曇鸞の「讚阿彌陀  
佛偈」の形式に、觀察及び讚歎供養は世親の五念門に據つて  
いる。又、讀誦に關しては、かの觀經に讀誦大乘の行を説き、  
「無量壽經」に受持・讀誦・如說修行を勧め、天台の「摩訶

止觀」に五悔の他に讀誦が加えてあること等に淵源してい  
る。そして稱名正行は全く善導の創設ではあるが、そこに強  
いて相承を求めるならば、龍樹の稱名易行並びに道綽の末法  
稱名時機相應説に示唆されたものと想定すべきであろう。且  
又、正雜・正助の分判は淨土三經の中、主として觀經に、更  
にいい得るならば、正雜二行の判別は廬山慧遠・道綽に、正  
助二業は龍樹・淨影・天台に夫々由漸しているものであると  
なし得る。吾人は前に、善導の五正行は、稱名中心である點  
に、五念門と異なる特色を見た。然し、五念門にも第二の讚歎  
があり、曇鸞の如くそれを稱名と解しているからには、敢え  
て、稱名を別立するの要はないであろう。しかも尙、善導の  
別立して稱名と讚歎を區別している所以のものは、讚歎の意  
味で唱える稱名と、往生を要期する意味で唱える稱名とは同  
一でないところにその理由があると思われる。

次に、この五正行の教判に就いて考察する。すなわち善導  
は正雜二行と正助二業の分判をなしている。先ず正雜二行に  
就いては、すべて彌陀を中心としてなす純粹な彌陀の淨土往  
生行を正行とするのに對して、彌陀を中心とせず、淨土往生  
の直接的な行でない餘他の諸行を雜行であると解し得る。さ  
れば所謂、世福・戒福・行福より起立・塔像・飲食・沙門等  
に至るまでの種々雜多の行一切が、この雜行中に入ること勿  
論である。この正行を更に分判したものが他ならぬ正助二業

である。行住坐臥・時處位を問わず、彌陀の名號を一心に唱えること、これがすなわち正定業であり、これ以外の餘地の四種すなわち前三後一が助業である。この正助二業を行修するのについて、四修の説かれていることは、前の善導の五念門思想に就いて言及したことと同様である。

かく、善導は五正行中、正雜二行・正助二業を分けたのであるが、この中、正雜に就いて、雜行の失を四修、就中、無餘修・無間修との關係にて十三綱目に亘つて述べ、正行すなわち正助二業の修めなくてはならないことを強調している。更に正助二業の中、助正兼修ではあるが、就中、念佛稱名を以て本願正因の正定業となしたのである。いうまでもなく龍樹に稱名の説があるが、それは彌陀一佛を對象とした純粹なものではない。曇鸞をして又道綽にも稱名重視の思想が看取され得るけれども、それは要するところ、觀念・稱名雙修であつた。更に克實していえば、觀念の相續にむしろ重點を置いていたので、往生要期の彌陀本願に依準した稱名を強調するといふのは、尙發展の餘地を残していた。そしてこの要求を充すために彌上にも稱名を強化したのは、實に善導その人に他ならなかつた。かくて彼は「散善義」に、「望佛願意者、唯勸正念稱名」といひ、「上來雖説定散兩門之益、望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名」と明言する。更に又「一心專念彌陀名號、行住坐臥不問時節久近、念々不

捨者、是名正定之業、順彼佛願故」といつて、稱名に重點をおき、それを以て本願正定業と定めた。善導がかく稱名を中心として觀察を助行に引下げたのは、全く從來の位置を轉回せしめたものであつて、この正雜正助の批判こそは、善導の古今楷定的批判でなくてはならない。

法然もこの善導意志を信受奉行し、これを更に敷衍弘通するため専ら努力した。惟うに、わが平安朝より鎌倉にかけて、念佛願生の徒、その數決して尠くなかつたが、是等は單に寓宗的存在に止つていた。然るに、念佛を以て始めて一家として獨立せしめたのは、實に源空すなわち法然その人であつた。上人はその主著「選擇本願念佛集」第二章「善導和尚立正雜二行而捨雜行歸正行之文」の下に、善導の「散善義」の文を掲げ、それに對して「私云、就此文有二意。一明往生行相、二判二行得失。初明往生行相者、依善導和尚意、往生之行雖多大分爲一。一正行、二雜行」となし、正行を説き、次いで雜行に就いて述べている。その正行觀に就いて讚歎と供養とを用いて二としたならば、六種正行となるであろうという問題を一應提起している。然し善導の如く合の義に依つて五種とし、その他凡て善導と思想敘述態度を一にしている。他面、雜行の説明に至つては、善導に比し、より微細に涉つてゐることは注目せられねばならない。すなわち五種正行に翻對して五種雜行を明し、彌陀を中心とし、

彌陀以外の諸佛に對する五種の行を以て五種雜行となしてゐる。この正雜の行の分歧點を彌陀に對するか否かによつて分けることは、善導と略々同様であるが、雜行を明瞭に詳述していることは注意されてよい。その正雜二行の意味を、對機である凡夫人に相應するように、最も簡明に表顯して、「つきに行につきて信をたつといふは、往生極樂の行まぢまぢなりといへとも二種をはいてす、一には正行、二には雜行也、正行といふは、阿彌陀佛にをきてしたしき行なり、雜行といふは阿彌陀佛にをきてうとき行なり」といつている。そして又、五種雜行以外、廣義の雜行を立て、それについては、「和語燈錄」卷二「三心義」に「さきの五種の正助二行をのそきて已外の、もろもろの讀誦大乘發菩提心持戒勸進の一切の行なり」と敘べている。その他、かかる記述は尙數多く見られるので、雜行に關する説明は、蓋し委細を盡くしたかの觀がある。

次にこの正雜二行の得失に就いては、親疎對・近遠對・有間無間對・廻向不廻向對・純雜對の五番の相對を試み、正行には親近等の五番の得があるから決定往生を見るも、雜行には疎遠等の五番の失があるから、決定往生が得難いとなしてゐる。法然のこの五番相對の思想は、蓋し善導の「散善義」並に「往生禮讚」の思想に淵源しているものの如くである。同じく又、正雜二行の得失として、正行を修する者は正念に

住し、彌陀釋迦二尊の本旨に相應するから、十人は十人ながら、百人は百人ながら、總て往生は可能であるけれども、雜行はこれに反してゐるとなして、この二行の得失を闡明している。

かく正雜二行の中で、雜行を捨てて正行を執ることを強調した法然は、進んで五種正行について言及し、正行の中にも正助二業を分け、「以上五種之中第四稱名爲正定之業」と明言する。このように稱名の一行を正業として他の四種の行を助業としてゐることに就いて、善導の意を鮮活ならしめている。ただここに吾人の注意したいことは、善導が正業として一心に専ら彌陀名號を「念ずる」といつていることに對して、法然は名號を「稱する」となへる」となしてゐることである。この點、凡下對機の易行を主とする淨土教の本旨を、より徹底せしめたものといわねばならないであろう。のみならず「選擇集」は捨閉閣拋の批判に依つて、專修念佛の一義を教判的に光闡しようとするところに、その本來の面目があるといひ得る。單にこれは「選擇集」にのみ止まるものではない。今其等の中、一二を提起すれば、「拾遺黑谷語燈錄」卷中の「津戸三郎へつかはす御返事」に「いま決定して淨土に往生せんとおもはは、專雜二修の中には、專修の教によりて、一向に念佛をすへし。正助二行の中には、正業のすすめによりて、ふた心なくた第四の稱名念佛をすへしと申候しかは、

くはしき旨ふかき意をはしり候はず」といつて、正雜・正助の中、念佛一行を選択している。又「和語燈錄」二の「淨土宗略抄」に「淨土にむまるるをこなひ、念佛にすぎたるはなし」とて、念佛最勝を強調している。而もこの念佛は、何等の補助援護も要しない獨立の念佛である。本願の念佛には、ひとりだちをさせて助けをかるの要はないとして、助業までも悉く棄却するに至つた。さればかの「往生要集」の助念方法の條下に表れた思想に比して、數段の飛躍があるといわねばならないであろう。かくて、念佛と諸行の難易勝劣のうち、難易は龍樹以來主張されて來たのであるが、その勝劣に就いて、念佛稱名の勝れたことを明言したのは實に法然であるといひ得る。まことに念佛は諸行に勝れた易行道であると共に本願の行である。彌陀の本願の中でも、念佛こそ最要のものであることを、種々強調これ努めてゐる。かの「選擇本願念佛集」の題名それ自體このことを雄辯に物語り、選擇集十六章の要は念佛の一法にある如く、念佛稱名こそは本願において選擇された萬德所歸のものであるといわねばならないであろう。如上の如く、法然の無觀念佛一行の高揚に、吾人はその他力易行道に就いての、上人の甚深な批判に接しない譯にはゆかない。

法然が選擇集の冒頭に「南無阿彌陀佛、往生之業、念佛爲本」といつて、その淨土行業の中心を闡明して餘すところが

なかつた。この主著の標擧の文は、實に源信の「往生要集」よりの抄出であつた。いう如く念佛尊重の主張は、源信にて亦同様であつた。すなわち「往生要集」卷下に「問、往生業中念佛爲最、於餘業中亦爲最耶。答、餘行法中此亦最勝」といひ、「於諸行中唯念佛行易修證上位」。知是最勝行」といふ。又「源信僧都傳」に、薰修の行業の中何を先と爲すやとの問に對し、念佛を先と爲すとし、又、往生の業には稱名を是とすると答えてゐる。是等に就いてみても、念佛最勝の主張が容易に窺知され得るであろう。然し前に源信の五念門思想のところでも觸れた如く、源信は「摩訶止觀」等の天台の教理を基本としていたから、一方に稱名念佛を強調してはいるが、それは唯念佛一行を勸説するのではなくして、諸行も亦往生淨土の行業となすのである。しかもその念佛一行とても、何れかといへば觀念が主となつて、念佛が從屬的な立場におかれていた。然しながらこの稱名と觀念との勝劣・難易に就いて論じてゐることは、源信の著書の隨處に散見してゐる。その要は、觀念を勝であり難であるとし、稱名を劣であり易であるとなす觀勝稱劣にある。そして觀念と稱名の中、觀念に重きを置いたことは、源信の、母に念佛を勧める爲に送つた「往生偈」や、周文德に托送した「往生要集」の送り狀、更には彼の入寂の年、著わした「觀心略要集」等にも、諒とされ得るところであろう。従つて稱名も、觀念

が上根の者の所業であるのに對し、その不可能な、すなわち下根の者の所業であるとなすので、それはかの觀經の下品下生の機の行相と軌を一にするものがある。畢竟、これが淨土の行修者というよりも、寧ろ本來、天台學僧である源信の眞面目であろう。されば、法然として又親鸞等の觀た念佛僧源信は、要するにその信仰眼に映じたところのもので、本來の源信と逕庭のあることは否み得ないであろう。

それでは聖人親鸞の思想は、是等に對して如何様な位置を有していたか。親鸞も亦同様、念佛一行を重視していたことに變りはない。それは以前の諸師の如く、單に行的念佛を強調するのは自ら趣を異にしていた。吾人は、宗教に於ける他力性を根幹とする特異な心的様相の、親鸞に極めて顯著であることを改めて注目せしめられる。それでは、親鸞の獨自性とは何か。彼親鸞はその「愚禿鈔」卷下に「次就<sub>レ</sub>行立<sub>レ</sub>信者、然行有三一種、一者正行、二者雜行」といつて、正雜二行に大別している點は、前諸師と相違していない。そしてこの正雜二行の各々について、聖人は主として「教行信證」化卷「愚禿鈔」等に敍べている。すなわち「化卷」に「夫雜行雜修、其言一而其意惟異。於<sub>レ</sub>難之言攝<sub>レ</sub>入萬言。對<sub>レ</sub>五種正行有<sub>レ</sub>五種雜行」とし、法然の意を稟け、正雜を分けて、五種正行・五種雜行となしている。然し他面「愚禿鈔」卷下には、「對<sub>レ</sub>六種正<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>六種雜」となしてはいるが、蓋し、

正雜二行を五種に分ける「化卷」の立場が、親鸞の眞意であると思われる。又「愚禿鈔」卷下には、「又復就<sub>レ</sub>雜散行有<sub>レ</sub>三福。一孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業。二受持三歸、具足衆戒、不犯威儀。三發菩提心、深信因果、讀誦大乘、勸進行者。上來一切定散諸善悉名<sub>レ</sub>雜行」といつて、定散を悉く雜行となしている。更に「化卷」にては道綽の「安樂集」下末の意に依つて、この雜行中に廣く萬行を攝めていゝる。この雜行を所修行相より、專行と雜行に分ける。その專行に就いては「專行者、專修<sub>レ</sub>二善<sub>レ</sub>故曰<sub>レ</sub>專行」とし、雜行に就いては「諸善兼行故曰<sub>レ</sub>雜行」となしている。更に「愚禿鈔」卷下に一例を擧げて「又復就<sub>レ</sub>諸佛念佛有<sub>レ</sub>三一種、一雜行定心念佛、二雜行散心念佛、諸佛定散念佛是雜中之專行也」といつて、廣く諸佛を対象としたところが雜行であり、彌陀一佛を対象とし、専ら念佛一行を修したところを以て專行となしている。従つて彌陀本願力に歸入したからには、敢えて念佛一行に止まらず、諸行も廣く往生の因であるとなす二類各生説を唱道した九品寺覺明や、三心發得の諸行はその效果念佛と如同するとなす西山證空等の所説とは、著しくその様相を異にする。然し諸行は本願の行でないから報土往生は出來ないが、化土往生は可能であるとなす隆寛の説と如同する。かく念佛一行を中核として鋭く批判を下した親鸞は、進んでその能修心相に注目して、專心と雜心とに分けた。すなわち

「化卷」に「専心者、專<sub>二</sub>廻向<sub>一</sub>故曰<sub>二</sub>専心<sub>一</sub>」といひ、「定散心雜故曰<sub>二</sub>雜心<sub>一</sub>」といつてゐる。故に當雜行中の專行専心は、専ら一行を修し、その所修を廻向するに當つて一心不亂である。專行雜心は同じく一行を專修するに際しても、定散心雜わり心不純であるの謂となる。又雜行専心は諸行を兼修し、それを廻向するに一心不亂である。それに反し、雜行雜心は同じく諸行を兼修しても、定散心雜わり、心の純粹を缺くの謂とならなくてはならない。

次に正行に就いて考察する。親鸞は「化卷」の同じく問答廣釋に、これに「有<sub>二</sub>專修<sub>一</sub>有<sub>二</sub>雜修<sub>一</sub>」とし、專修に就いては特に二種に分け「一者唯稱<sub>二</sub>佛名<sub>一</sub>二者有<sub>二</sub>五專<sub>一</sub>」となし、又、專修雜修何れの行業に対しても、専心と雜心との二に分けてゐる。その正助二行について、同じく「化卷」には「正者五種正行也。助者除<sub>二</sub>名號<sub>一</sub>已外四種是也」と記してゐる。又「愚禿鈔」卷下には「就<sub>二</sub>正行<sub>一</sub>有<sub>二</sub>五正行<sub>一</sub>・六一心・六專修<sub>一</sub>。五正行者、一一心專讀誦、一一心專觀察、三一心專禮佛、四一心專稱佛名、五一心專讚歎供養。又就<sub>二</sub>此正中<sub>一</sub>復有<sub>二</sub>三種<sub>一</sub>、一者一心專<sub>二</sub>念彌陀名號<sub>一</sub>、是名<sub>二</sub>正定之業<sub>一</sub>、二者若依<sub>二</sub>禮誦等<sub>一</sub>、即名爲<sub>二</sub>助業<sub>一</sub>」と記してゐる。この五正行中の雜修に關しては、「助正兼行故曰<sub>二</sub>雜修<sub>一</sub>」（化卷）とあつて、それは五正行中の正助二業兼行の謂である。その心相に就いて雜修専心は助正兼行し、それを専ら廻向するに一心不亂のことであり、

雜修雜心とは同じく助正兼行するも、定散心雜わつて心純一を缺いてゐるのに名付ける。又、眼を專修に轉ずるに、五專修とは「一專禮、二專讀、三專觀、四專稱、五專讚歎、是名<sub>二</sub>五專修<sub>一</sub>」（化卷）の謂である。この場合、觀察は定心を以て修せられるから定專修であるのに対し、余の四專修は散心に依るところであるから、散專修と稱せられねばならない。そしてこの五專修の心相に關しては同様に專修専心があり、又、專修雜心がある。前者は五正行を専らにして心純一であるのに対して、後者は同じく五正行を専らにはするが、定散心雜わり心の純一を缺いてゐることを意味するものでなければならぬ。ここに注意を要することは、同じく五正行中の五專修といつても、この五專修が五正行の總てを兼行することを意味しないことである。それは須らく五專行中の各々の行を同等視し、其中の一行を專修することではなくてはならない。蓋し五正行兼修とするならば、五正行の前の雜修と變るところがないからである。

吾人は更に一應、親鸞のこの正雜二行觀の、その教判に對して注意しなくてはならない。先づ雜行に就いて、同じく「化卷」に「雜行者、除<sub>二</sub>正助<sub>一</sub>已外悉名<sub>二</sub>雜行<sub>一</sub>。此乃橫出・漸教・定散・三福・三輩・九品・自力假門也」といひ、「愚禿鈔」卷下には、同じく雜行に就いて「自<sub>二</sub>元來非<sub>一</sub>淨土業因、是名<sub>二</sub>發願行<sub>一</sub>、亦名<sub>二</sub>廻心行<sub>一</sub>、故名<sub>二</sub>淨土雜行<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>淨土方便假門<sub>一</sub>、

亦名「淨土要門」也」といつている。已に雜行が總て要門自力の行であるからには、雜行中の專雜二行も亦方便假門として排せられなくてはならないであろう。されば「化卷」に雜行・雜修を擧げては「自本非往生因種、廻心廻向之善、故曰淨土之雜行也」と敍べているのは、まことに當然のこととなし得る。又、正行の中、雜修の要門であることは、「愚禿鈔」卷下に「又復就正散行有四种。讀誦・禮拜・讚歎・供養。上來定散六種兼行故曰雜修。是名助業。名爲方便假門。亦名淨土要門也。應知」と明示している。それでは「專修のひとをほむるには、千無一失とおしえたり、雜修のひとをきらふには、萬無一生とのへたまふ」と「淨土高僧和讚」に稱揚しているその專修は、親鸞の場合では如何に領解せられねばならないであろうか。尠くとも聖人に關する限り、五專修の中、念佛以外の四專修も亦、雜修と同様、十九願要門に屬さねばならないことは理の當然である。ここに「淨土高僧和讚」にも「助正ならへて修するは、すなわち雜修となつたり」として斥く所がある。この點、聖覺の「唯信鈔」に「專修といふは、極樂をねかふところをおこし、本願をたのむ信をおこすより、たゞ念佛の一行をつとめて、またく餘行をましえさるなり、他の經咒おもたまたす、餘の佛菩薩おも念出す、たゞ彌陀の名號をとえ、ひとへに彌陀一佛を念する、これを專修となつく」とあるが、この聖覺の思

想を繼承し純化したものと思われる。このことに就いて諸行は非本願であるが、念佛の爲に任持され念佛體内の功德となした時は、往生の助業となると主張する證空の説、更に念佛・諸行共に本願の行であると許容する長西の説とは、自ら異なるものがある。次に彌陀念佛に就いては、同じく「愚禿鈔」卷下に「又復就彌陀念佛有三種、一正行定心念佛、二正行散心念佛。彌陀定心念佛、是曰淨土眞門。亦名一向專修也。應知」とあつて、餘地の行修が十九願要門であるのに對して、これのみを甘願眞門となしている。如上の能修心相に關しては略したけれども、それは所修行相に相應しているといわねばならない。偕、是等の所修行相・能修心相に就いて一括し、「化卷」に「凡於淨土一切諸行、綽和尚云萬行、導和尚稱雜行、感禪師云諸行。信和尚依感師、空聖人依導和尚也。據經家披師釋、雜行之中雜行雜心・雜行專心・專行雜心。亦正行之中專修專心・專修雜心。此皆邊地胎宮懈慢界業因。故雖生極樂、不見三寶、佛心光明不照攝餘業者也」と敍べ、その立場を明確に闡明している。かく行相は勿論、更に心相までも注視して權假自力の行業として廢除していることは、特色ある親鸞の立場を、それ自身物語るものでなくてはならない、かかる聖人の思想は、同じく法然門下の隆寛・幸西・聖覺等の思想の影響に依るものの如くであるが、蓋し注目せられねばならないであろう。かくして心相ま



でも鋭く批判の眼を注ぐことを忘れなかつた聖人の、その眞の立場は何れに求められなくてはならないであろうか、それは他ならぬ正行に於ける他力の専修に就いてである。

憶うに、善導の選擇意志を更に發展強化したのは、法然の三重の選擇であつた。更にそれに對して犀利な批判のメスを加ふることに依つて、四重の選擇を打ち建てたのは親鸞その人であつた。實に親鸞はこの三重の選擇を以て満足せず、更に最後に残つた専修念佛に對しても尙且、眞假の分判をなした。反之、善導・法然兩師は、念佛の心相に對して自他力の分判をなすことはなかつた。然し親鸞は五願別開して願に眞假を立て、經に隱顯を立てるから、念佛にも亦自他力を分つに至つた。聖人は「化卷」に他力の念佛を敍べて「横超者、憶ニ念本願ニ離ニ自力之心、是名ニ横超他力ニ也。斯即專中之專、頓中之頓、眞中之眞、乘中之一乘、斯乃眞宗也」といつてゐる。すなわち自力行的の念佛ではなくして、それは他力の本願を信受し、自力の計心を離れた絶對他力念佛の謂である。これこそ眞實の正行、眞實の専修で、親鸞の眞實の立場でなくてはならない。我れ賢くて稱ふる念佛ではなく、佛心我れを通し我れをして稱えしめる念佛に他ならない。己に自力のはからいを離れた佛力法爾としての目的自體の念佛であるから、その念佛を以て手段視することは、又、同様に排除されなくてはならない。「佛號むねと修すれとも、現世をいのる行

者おは、これも雜修となつてそ、千中無一ときらはるる」といつた「淨土高僧和讚」は、單に善導に對して讚詠したものではなくして、實に親鸞躬らの立場を表顯したものであるであろう。のみならず、更にこの念佛も、稱名するといふよりは、寧ろ信ずるところにこそ、その眞義があるものとなし得る。専修寺本「尊號眞像銘文」の隆寛律師の讚文に對する親鸞の註釋にも、「能念皆見化佛菩薩とまふすは、能念はよく名號を念すと也、よく念すとまふすは、ふかく信する也」とある。念佛を以て、觀念の念でないことはいうまでもなく、稱念であり更に信念であると味到した。そこに吾人は、親鸞の深い批判的精神を看取し得るのである。

翻つて法然門下の諸師に眼を轉ぜんか、鎮西の聖光、又、師法然の五正行觀に對し、かなりの自由性を加えた。すなわち念佛に總別の二を分ち、別念佛は口稱名號の一行であるが、總念佛は三福六度等の萬行を悉く念佛と觀た。長西はこれを更に強調した態にて、念佛・諸行を同格的に領受した。かくして法然更には善導以前にすら遡行するか憾みを呈した。反之、隆寛、幸西は念佛一行の上に更に自他力を分つことによつて、行修の心相にまでも着眼するといふ一大進展をなしたことは、他力易行道の發展として特筆されてよい。かかる批判的道程を辿つて來た五正行は、最後に親鸞に至つて如何に歸結されたか。

親鸞にては、隆寛・幸西の念佛の自他力判別の批判的思想を繼承し、更にこれを強化することに依つて、行相はいうまでもなく、その心相にまでも立ち入つて、遺憾ないまでに宗教信仰の本領を自他力辨立の上に生かし、且それを整備するに整然一大組織を以てした。吾人はこの五正行の上にも、親鸞の特異な純粹他力味を味得するに、決して躊躇するものではない。しかもここに更に吾人の注意する要のあることは、このように親鸞の背師自立の鋭利な批判が、破邪的部面に特異な理性の光芒を放つてはいるが、それと同時に、他面、正雜の諸行ととも、一切、如來の大悲に依つて攝化せられる廢立より隱顯への抱擁・許容てう果遂の願の建設的部面のあることである。まことに眞假廢立の批判的態度が、その儘溫かい宗教的情感によつて抱かれるところ、如來大悲を感戴した宗教的人間親鸞の特色を味識するに吝かではない。

回想するに、世親に依つて唱道せられた五念門が、その後、曇鸞・善導を經、やがて親鸞に至つて、俄然コペルニカスの轉回をなし、善導に發した五正行が、法然に依つて專修念佛の高揚を將來し、隆寛・幸西によつてその念佛の妙器に盛るに新酒を以てし、更に親鸞に至つて集大成せられた。いう如く、親鸞は如何にその念佛を大成せしめたか、更に親鸞の念佛思想に注意したい。元來、名號は親鸞の五念門觀の如く、如來が衆生に代つて、衆生所修の行を修し願行具足して一名

號上に成就せられたものに他ならなかつた。従つてこれは如來の太行といわねばならない。この如來の太行をば六字の名號の上に全現し、衆生が聞信の一念の時に、如來より名號を媒介として如來の太行が廻向せられる。於茲、衆生の行は、躬ら策勵して行修するのではなくして、如來大悲廻向によるところのものとなる。「信卷」に「是以如來悲憫一切苦惱衆生海、於不可思議兆載永劫一行菩薩行一時、三業所修、一念一刹那、無不<sub>レ</sub>清淨、無不<sub>レ</sub>眞心。如來以<sub>レ</sub>清淨眞心成就圓融無礙不可思議不可稱不可說至德、以<sub>レ</sub>如來至心廻施諸有一切煩惱惡業邪智群生海」という。すでに如來の願行具足の名號を、聞信するに至つたからには、爾後の念佛は、往生成佛への手段とせられる要はない。それは往生治定、後生の一大事決了の歡喜勇躍の念佛と感戴せられねばならない。しかも救われていることを慶喜すると共に、それを感謝する報恩の憶いがあるべきである。かかる念佛こそは報恩の念佛というに値いするであろう。この報恩の念佛こそは、前述の他力の稱名として五正行を結着したところのものに他ならない。然しこの報恩の念佛は、親鸞先蹤の諸師の念佛觀とは趣きを異にしている點留意さるべきである。かの曇鸞・善導、就中、法然の念佛は、何れかといえは、往生欣求の爲の行修的念佛であつた。尤も法然にてはその小消息等には、一念でも往生は可能であるとし、「勅修御傳」第廿一にも、念ごとに往生の業

となるとあつて、敢えて口稱の數を重ねる要はないとみられるところもある。然し全體的にみて、淨土に九品の差別を認め、華開證果に遲速があるから、なるべく多く念佛して、上品往生を勵む要があるという意向が強い。この法然の全體的思想傾向並にその實際的な念佛行からみて、策勵累德的念佛であつたということに結論出來得る。法然門下の聖光證空、

並に隆寛等は何れも、かかる行的念佛を策勵した點注目される。是等諸師の如く、念佛の功を積むことに依り、自然に三昧發得し、諸々の奇瑞を觀、臨終には正念にして彌陀並に諸佛の來迎に與ることは、まことに望ましいことではある。然しそれは特に一部の機根の人、勝れた宿縁に恵まれて人に限られていることで、廣く萬人に普遍性を有することではない。さればこのことは、凡夫殊に惡人を正機とする淨土教の本旨に違背することとなるであらう。一方親鸞にも、行修的念佛の言辭が皆無といふのではない。然し他方、報恩念佛を力説していることは上陳の如く注目を要するので、唯信正因を本領とする親鸞教學としては、唯信稱報としての念佛こそ本姿であるとされなければならぬ。尙一念多念問題に就いて一考する。一念義的傾向は觀念化に傾き、多念義的傾向は律法化に陥る弊をはらむ。前者は誓名別執計と稱すべきものであるのに対して、後者は專修賢善計と稱せらるべき性質のものである。その兩邊の何れに執しても眞理を逸脱する。

すでに報恩の念佛であつて、往生要期の手段としての念佛ではないから、一念多念の制約はないのが當然である。その念佛行はただ信相續の相に過ぎない。但、信念派としての親鸞として、思想上からは一念義的色彩が濃厚であり、實際的行爲的立場からは多念義的となることは自然であり必然であるといわねばならないであらう。

要之、五念門に五正行に、將又念佛に、何れも親鸞に依つてその自力的行業が他力的行業へと展開せられ、淨土教は、その將にあらねばならない宗教態を遺憾のないまでに發揮した。尠くともこれに關する限り、淨土教の行思想は、その到達すべき頂點を極めたものといひ得るであらう。

## 二

淨土教の行思想として、五念門・五正行を以て念佛のすることは既述の如くである。いうまでもなく、五念門は禮拜・讚歎・作願・觀察・廻向の諸門であり、五正行は讀誦・觀察・禮拜・稱名・讚歎供養である。今これを考慮して道元禪師の行思想を顧みた場合、禪師にも亦一應、淨土教に稍々ちかい項目の行を以て考慮されるもののあることは否み得ないであらう。ただ淨土教にては対象が彌陀一佛に集約されているのに対し、禪師に在つては、禪一般の立場と同じく廣く諸佛にとその対象がひらかれている點、自ら様相を異にするものが

ある。いう如く対象の廣狹の差はあるにしても、尙前陳の如くその徳目に於て軌を一にするもののあることは強調せられねばならないであろう。

先ず五正行の最後の項目である讚歎供養に就いて考えてみる。禪師の華・香・みあかし・飲食・衣服等の供養思想は、一般通塗のものとして、先ず許容されていることは敢えて奇とするに足らない。然し「みつから身をうりて諸佛を供養したてまつるは、いま大師釋尊の正法なり、たれかこれを隨喜歡喜したてまつらざらん」と「供養諸佛卷」に宣説されることは、まことに括目に價いする。蓋し相對的價値である財物に対し、絶對的價値である身命を供養する身舍利供養に依つてこそ、供養諸佛は究竟されるといわねばならない。禪師のこの身舍利供養思想こそは、他の諸師にみることの出来ない獨自性であるというに價いするであろう。この供養をなす「機」に就いては、その身の老若男女貴賤貧富は論ぜらるべき性質のものではない。論ぜらるべきは供養者の態度である。至誠流露の供露の功德たるや廣大無邊であつて、それはすなわち成佛をすら將來するものであるとなし得る。「供養諸佛卷」はこの間の消息を宜べて「供養の功德によりて作佛するなり、いまたかつて一佛をも供養したてまつらざる衆生、なにによりてか作佛することあらん、無因作佛あるへからす」という。供養の一行を以てしかもよく作佛するとなす思

想も亦、禪師の供養思想の特色として特筆さるべきものである。かかる供養の基盤となつてゐるものは、前掲の如く大師釋尊の正法に他ならない。この諸佛供養の一環として擧げられるものに、造像・造經、そうして又起塔のあることに注意したい。何れもそれ等は發菩提心の發露であり、直至成佛の發心であり、且又、阿耨多羅三藐三菩提心の激揚である。菩提心より出づるところ、如何なる素材もよく造像・造經となつて光りを放つに至るであろう。禪師の造佛造塔の素材は單に木石等の如き常識的立場にのみ止るものではない。虚空を撮得して造塔造佛し、谿水を掬滔して造佛造塔する極めて高次の立場のあることを看過してはならない。これは造佛造塔の無漏無爲無作の淨業であることを開示するものに他ならない。次に五正行の第一の讀誦に相應するものとしては看經思想がある。「看經卷」に「おほよそ看經は、盡佛祖を把拈しあつめて、眼睛として看經するなり、正當恁麼時、たちまちに佛祖作佛し説法し、説佛し佛作するなり、この看經の時節にあらされは、佛祖の頂顚面目いまたあらさるなり」と斷言する。看經することはすなわち佛祖の精神を讀誦することに他ならない。かかる徹底した看經に依つてのみ佛祖の現成が將來される。のみならず、この看經に依らなければ、佛祖の眞の面目が現成されないとすので、この徹底した看經觀は前の供養と同じく注目さるべきであろう。次に五正行の第四の

稱名に対応するものとして、道元禪師の念佛・讀經觀を顧る。稱名の最初は一佛のそれではなく、諸佛のそれであつた。然るに佛教の發達に伴い、諸佛稱名は、それ等諸佛中より、特に優位にして特定の佛に対する稱名念佛へと次第に純化していつた。その最も顯著なものは、淨土教に於ける彌陀の稱名念佛である。今、禪師の場合に就いてみるならば、このことは、十方の諸佛の名號を稱念しないで、寧ろ稱名の最も基本的形態といふべき三寶稱名を主張すを點にその特色を看取し得る。禪師の場合、三寶稱名であつて、十方諸佛稱名でもなく、又淨土教に於ける彌陀一佛稱名でもない。禪師の三寶稱名は、ねてもさめても、三寶をとなえたてまつるべき熾烈性を俱う。それではこの世の生涯を通じてのものであることは勿論、この世の生を終る臨命終時、中有にある時、中有を過ぎて胎胎に至る時、又胎胎中並に生誕時等も、更に未來際を盡くし、未來永劫生々世々に涉つて稱えらるべきである。かくて佛果菩提に至るまでも退轉してはならない性質のものである。この稱名思想にも亦、前出同様、禪師の極めて徹底した態度が看取されるであろう。禪師のかかる三歸稱名思想は、それでは那邊にその根據が求められなくてはならないであろうか。答は明瞭である。蓋しそは、諸佛菩薩所行の法であるからである。

以上は概ね五念門・五正行の項目に対配出來得る道元の行

思想である。今是等淨土の行思想と道元禪師の行思想とを比較した際、五念門・五正行は何れもそれ等夫々の項目が前後の系列組織を得ることに依つて始めて淨土の行業たり得る。それに比較して、道元禪師の行思想は、如上の項目が敢えて一系列として組織づけられるというのではない。個々の行の項目が悉く單獨にて、しかも禪更に佛教の行を究竟し得るとの絶対觀に立脚している。一行即絶対行である特色を有している點に、淨土教の行と相異し、且その特色を發揮している。

禪師の行思想は單に上陳のそれに止まるものではない。すなわち菩提を究盡せんとする行であれば、悉くが禪師の行の対象たり得るのである。元來禪の行は實生活に廣く即しているものである。禪の本質より當然の歸結として實生活が法であり、行の場ではなくてはならない。この禪の行爲的展開は、概していえば個人的なものであるが、これを集團的に見た場合、禪の清規がある。この清規は中國の百丈清規を始めとして、禪苑（崇寧）。校定、備用（澤山・至大）勅修百丈等の諸清規へと展開される。元來、清規は、大小乗の戒律を博約折中し、且それに新生命を吹き込み、中國文化所産の禮樂を攝取し、而もそれを禪の精神を以て統理したのである。實に清規は僧侶の生活規程で、禪の集團生活的展開であり、集團生活即禪のあり方を指摘して餘りないものである。道元禪師にもこの點、「永平清規」をはじめ「正法眼藏」中、洗淨・洗面・

示庫院文等の諸卷があるが、悉く僧衆としての生活諸行の一々に就いて、それを輕視せず、總て佛行とし行佛としてこれを生かすべきことが敍べられている。

眼を轉じて、禪師の行は、單に個人を中心とした自覺的向上的行に止まるものではない。その行の國家・社會との接觸奉仕面、いわば本證的無爲的向下の行の一面の在ることは忘却さるべきではない。禪師のこの自己・佗己の行の二面は、親鸞聖人の往相廻向に対する還相廻向の關係にあるものといひ得る。禪師はその出家たると在家たるとを問わず、早く自未得度先度他の心を發すことを強調する。たとい成佛の功德が躬らに圓滿していたとしても、而も尙、その功德を廻らし、て衆生の成佛得道に廻向せられねばならないとする。かくしてかかる菩薩行を無量劫の間行つて、衆生を先に度して、自身は終に成佛しない大乘菩薩の精神を高調するのである。禪師はこの利益衆生の實踐的方途として、四枚の般若、すなわち布施・愛語・利行・同事の菩薩の四攝法を詳説する。

さて翻つて省するに、斯様な眞の正法に逢い、正法を身心に聽き、思い且修し得る所以のものは、一に佛祖面面の行持よりの慈恩に依る。佛祖の單傳なくは、正法の今日に至ることもなく、又、今日の飽學措大もない。この大恩は必ず報謝せられねばならない。その報謝の道如何とならば、日々の行持が我欲の行に流れないで報謝の精神を以て一貫することであ

る。かかる吾等の日々の行持に依つてのみ、自己の行持がそのまま、諸佛の行持として光茫を放つに至る。有機的社會生活者としての自己のこのような生活態度は、よく社會に対し、有形無形の利益を及ぼすであろう。於茲、吾等の日々の行持こそ、彌々その重要性を加えて來る。従つて、禪師の報謝の行は、親鸞の如く報恩の念佛に凝集される特色に対して、廣く社會生活萬般にその視野がひらかれているという特色を發揮している。

上述の供養諸佛・造像起塔・看經・稱名等の諸行、清規等に規程された諸行持は、威儀即佛法、作法是宗旨を標榜し、綿密の宗風を擧揚する禪師の家風となつてゐる。而して又、四攝法等の發願利生の諸行、佛祖報恩・四恩報謝としての日々の諸行持は、畢竟、禪師の廣義の行の立場であり、諸行肯定的立場であるとなし得る。従つて禪師の行觀は、(一)淨土教の五念門や五正行に相通ずるもののあることは既述の如くである。このことは、世親・善導・法然への共通點を提出してゐると共にそれは親鸞に如同してゐないことを示すものである。(二)禪師の行觀は、淨土教の五念門や五正行の如く、各五項目が圓具してはじめて夫々の行觀を形成し、往生の素懷が果遂されるといふのではなく、一行一行がそのままよく佛道の全現成であるとなすのである。(三)且又、淨土教の行の如く、特定の行に限定しないで、廣く生活萬般にその視野がひらか

れている極めて廣い性格のものである點、その特色を發揮している。

然し禪師には、上述の如き諸行肯定的立場がある一面、一事をこととしなければ、一智に達することのないと兼行無益を、強力に主張している一面のあることを忘却すべきではない。禪師は先師天童淨祖の言として「三昧王三昧卷」に「先師古佛云、參禪者、身心脫落也、祇管打坐始得、不<sub>レ</sub>要<sub>二</sub>燒香禮拜念佛修懺看經<sub>一</sub>」<sup>16)</sup>といひ「行持卷」に「又いはく、參禪者身心脫落也、不<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>燒香禮拜、念佛修懺看經、祇管打坐始得<sub>一</sub>」と敍べている。この天童淨祖の言を繼承して自らも「辨道話」に「この單傳正直の佛法は、最上のなかに最上なり、參見知識のはしめより、さらに燒香禮拜念佛修懺看經をもちゐず、たし打坐して身心脫落することをえよ」と敍べて燒香・禮拜・念佛・修懺・看經等の諸行を斥けて、坐禪一行を強調しているのである。更に又、讀經・念佛等の功德を批判して、「辨道話」に「又讀經念佛等のつとめにうるところの功德を、なんらしるやいなや、たしたをうこかしてこゑをあくるを、佛事功德とおもへる、いとほかなし、佛法に擬するにうたたとほく、いよいよはるかなり、(中略)おろかに千萬誦の口業をしきりにして、佛道にいたらんとするは、なほこれなかえをきたにして越にむかはんとおもはんかとし、又圓孔に方木をいれんとせんとおなし、……口聲をひまなくせる、春の田の

かへるの晝夜になくかとし、つひに又益なし」と斷言している。かかる主張からすれば、打坐一行を強調すべく、諸行は否定せられて餘りない。禪師のかかる打坐觀は、一應親鸞教に於ける念佛にも比すべく、而も尙それより一層積極的な性格を發揮している。

それでは禪師に於ける打坐一行を主張する理由とその根據は那邊に在るのであるか。第一に坐禪は佛法の正門であるからである。「辨道話」の劈頭に「諸佛如來ともに妙法を單傳して、阿耨菩提を證するに、最上無爲の妙術あり。これたたとけ佛にさつけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり。この三昧に遊戲するに端坐參禪を正門とせり」とあり、同じく「辨道話」十八問答の第一に「いまこの坐禪の功德、高大なることをききはりぬ、おろかならん人うたかふていはん、佛法におほくの門あり、なにをもてかひとへに坐禪をすすむるや、しめしていはく、これ佛法の正門なるをもてなり」とある。實に打坐の佛道始中終一貫の本道であることの主張である。それは何故であるか、それは打坐が佛祖傳來の道であり、佛祖の行に他ならないからである。これ打坐一行の主張に於ける第二の理由である。「道心卷」に「坐禪は三界の法にあらざ、佛祖の法なり」とあり、「三昧王三昧卷」に「世尊つねに結跏趺坐を保任しますます、諸弟子にも結跏趺坐を正傳しますますなり、七佛正傳の心印すな

わちこれなり」とある。更に、「永平廣録」をみるに第四に「佛佛祖正傳正法、唯打坐而已」とあり、第六に「佛佛祖嫡嫡面授、坐禪爲先」とあり、第八に「此坐禪也、佛佛相傳、祖祖直指、獨嫡嗣者也」とある。何れも佛祖の佛法を開示せられたのは、打坐であることを強調したものに他ならない。第三には坐禪は安樂の法門であるからである。「辨道話」十八問答第六に「とふていはく、佛家なによりてか四儀のなかに、たたし坐にのみおほせて、禪定をすすめて證入をいふや。しめしていはく、むかしよりの諸佛あひつきて修行し證入せるみち、きはめしりかたし。ゆゑをたつねは、たた佛家のもちゐるところをゆゑとしるへし。このほかにたつねへからず。たたし祖師ほめていはく、坐禪はすなはち安樂の法門なり。はかりしりぬ四儀のなかに安樂なるゆゑか」とある。又「普勸坐禪儀」に「所謂坐禪非三習禪、唯是安樂之法門也」と明示している。思うに、禪の行が生活四威儀に廣くもとめられるならば、敢えて坐によるの要はないではないか、何故に祇管打坐・兀坐辨道を提起するのであるか。およそ行と名つけられるもので、それ自體安易なものあり得ない。然しそれかといつて、坐禪は難行苦行という如き性質のものではなく、少し慣れるならば、極めて安樂な道であるといわねばならない。第四には打坐の功德價値の優位による。「辨道話」に「しるへしたとひ十方無量恒河沙數の諸佛ともにち

からをはけまして佛智慧をもて、一人坐禪の功德をはかりしりきはめんとすといふとも、あへてほとりをうることあらし、いまこの坐禪の功德高大なることをききはりぬ」といい、「寶慶記」に如淨禪師の言として「所以坐禪、乃至一須臾一刹那、功德無量」といつているのがその一般である。そうして第五には佛祖傳來の信に立ち、よく複雑な自心を統理し、行住坐臥日常四威儀を悉く統攝して行く。動靜を一如たらしめ、行住坐臥をして秩序あるうちにも生氣あらしめるのには、打坐が最も簡にして要を得ているからである。

かかる理由根據を内包している結跏趺坐は三昧王三昧であり、一切の行はこの王三昧である坐禪の眷屬である。上述のところは、諸行に対する打坐の位置であるが、この王三昧である坐禪それ自體を考えてみるに、この坐禪には、然しながら他面、待悟的思想の看取されることは、看過さるべきではないであろう。すなわち、「辨道話」に「しかあれはすなはちこの疑迷をやめて、正師のをしへにより、坐禪辨道して諸佛の自受用三昧を證得すへし」「とふていはく、この坐禪の行は、いまた佛法を證會せさらんものは、坐禪辨道してその證をとるへし」「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへとも、いまた修せざるにはあらはれず、證せざるにはうるることなし」といい、「典座教訓」に「若可貴事者、可貴悟道之事。若可貴時者、可貴悟道之時者歟」といつて、



悟道を重視尊重している。「學道用心集」第三にも「可<sub>レ</sub>識立<sub>ニ</sub>行於迷中<sub>一</sub>、獲<sub>ニ</sub>證於覺前<sub>一</sub>、于<sub>レ</sub>時、始知<sub>ニ</sub>船筏之昨夢<sub>一</sub>、永斷<sub>ニ</sub>藤蛇之舊見<sub>一</sub>」等と明示する。更に「即心是佛卷」に「いまた發心修行菩提涅槃せざるは、即心是佛にあらす」という。即心是佛も單なる理解に止まるべきものではなく、發心修行覺證されてはじめて、親しく身心に現成するものであることを主張したものに他ならない。禪師自身も、浮祖の許にて身心脱落し、一生參學大事了畢を述懐してられる。かく待悟的方法も尠ならず窺い得ることは否み得ない。思うに、看話待悟の坐は、古人が熱烈に參究した話頭を審慮することであるから、これを手段として禪の堂奥に達せんとすることは極めて意義あることである。就中、初心者の誘導には甚だ當を得た方法ですらある。然し公案を依用し、一則一則と段階的手段に訴えることであつては、初期禪宗の達摩純禪の一超直入の本旨が失われるであらう。

この意味に於て、禪師には、他面、この待悟の坐禪を強く否定して修證一等の證上のそれを強く打出している思想が看取される。思うに修と證とを対立せしめ、漸々修學階次成佛の打坐を修することは、小乗佛教の修した習禪に他ならない。このことを「辨道話」に「それ修證はひとつにあらすとおもへるすなわち外道の見なり、佛法には修證これ一等なり。いままも證上の修なるゆゑに初心の辨道すなはち本證の全體な

り」と敍べて、その立場を明示している。禪師の坐禪こそは、修證の對立的統一を、不染汚の行によつて現成する目的それ自體としての無所得無所期の坐禪である。「永平廣錄」卷八にも「諸宗坐禪、待<sub>レ</sub>悟爲<sub>レ</sub>則。譬如<sub>下</sub>假<sub>ニ</sub>船筏<sub>一</sub>而度<sub>中</sub>大海<sub>上</sub>、將謂度<sub>レ</sub>海而可<sub>レ</sub>拋矣。吾佛祖坐禪不<sub>レ</sub>然、是乃佛行也」と敍べ、又同じく「普勸坐禪儀」にも「所謂坐禪非<sub>ニ</sub>習禪<sub>一</sub>也」とし、坐禪の待悟に非ず、目的それ自體としての佛行であるこしを明確に斷言している。禪師は又「隨聞記」第五に「公案話頭を見て聊か知覺有る様なりとも、それは佛祖の道にとをざかる因縁なり、無所得無所期にて端坐して時を移さば即ち祖道なるへし」といい、「大悟卷」に「近日大宋國禿子等」いはく、悟道是本期、かくのことくいひていたつらに待悟す、しかあれとも佛祖の光明にてらされるかことし」と述べている。禪師の打坐にては、修の中に證は自ら具わり、證の上に修は無礙に行ぜられている。それは證上の修であるとともに、修中の證である。「辨道話」に「佛法には修證これ一等なり、いままも證上の修なるゆゑに、初心の辨道、すなはち本證の全體なり、かるかゆゑに修行の用心をさつくるにも、修のほかに證をまつおもひなかれとをしふ、直指の本證なるかゆゑなるへし、すてに修の證なれば、證にきはなく、證の修なれば、修にはしめなし」とあるのは、まさにこのことをいつているものに他ならない。いう如く實に坐禪は修證一等のそ

れであり、打坐即佛法、打坐即身心脱落である。「普勸坐禪儀」の冒頭にも「原夫道本圓通、爭假修證、宗乘自在何費工夫」とあり、「現成公案卷」に「迷を大悟するは諸佛なり、悟に大迷なるは衆生なり」という。悟りというものが別になるのに、而も迷つてゐるのが衆生であるの謂である。同じく右の卷に「諸佛のまさしく諸佛なるときは、自己は諸佛なりと覺知することをもちゐず、しかあれとも證佛なり、佛を證してもゆく」とある。諸佛の諸佛たる所以は、自己即佛の自覺すらない。證して證を忘れてゐる點にあるという。何れも見性悟道を假らず、更にそれを否定した本證思想の昂揚に他ならない。

さきには悟りを肯定する待悟の打坐、後にはそれを否定する目的それ自體としての修證不二の打坐がある。この二面はどのように配慮さるべきであるか。憶うに禪師にあつては、悟りや見性をしてはならないというのではなくして、悟る因縁があれば悟るのである。それは善導・法然等の念佛に依り三昧發得し、諸奇瑞を感得することにも相通するものがあるといひ得る。元來悟りそれ自體は、相對の世界を離れて、ものみなを一如に相即せしめる絶対觀に立脚することである。迷悟對立の見解を離れ修證を分けてみる相對觀を一切放下して、迷悟を一如、修證を一等にみる境地である。いう如く悟りに依つてかく修證一等が徹底究盡されるならば、これ程望

ましいことはないと言はなくてはならないであろう。要は悟りそのものに執らわれないことである。修證を一如にみ、諸念を一切放下して、打坐に一任するこの境地こそは、非思量の世界に他ならない。非思量の境地こそは打坐の究竟地である。禪師は「普勸坐禪儀」に「兀兀坐定、思量箇不思量底、不思議如何思量、非思量、此乃坐禪之要術也」といひ、又「傘松祖師道詠」に「守るとも思はずから小山田の、いたつらならぬ僧都なりけり」と詠じ、以てこの非思量の眞底を闡明している。禪師の非思量は、意識の根源的停止を意味するものではない。それは心の働きである表象作用の停止のことであつて、心體のそれではない。心體は飽迄も純粹意識として流れている。この坐禪の境地は、それなるが故に非思量の否定的媒介に依り、絶対思量、全思量への展開をはらんでゐる。と共にその否定即肯定の論理は、よくこの坐禪をして諸行を總てそれ自らの上に包擁せしめる。打坐の上に、一切の持戒の圓具した態をみる。禪戒一致というが、この坐禪の當體にそれが圓現せられる。禪と戒とは車の兩輪、鳥の兩翼のごとき關係にあつて、原始佛教から不可分のものとされてゐる。すなわち禪には戒の實踐的形式を必要とし、戒には禪の内面的意義を重要とする。禪はすなわち佛心であつて、戒は佛行である。佛の心行の外に禪無く戒もない。所謂、禪戒一如にして、初めて佛者たるの本領を全うし得る。従つて坐禪

の當體は持戒であり、持戒の當處が坐禪である。禪と戒は名異體一であり、それが坐禪の上に圓具される。されば禪師に於ける坐禪を以て、佛法の總要ではなく、諸行の一としての禪那の如く考えることは當を得ない。その六度および三學の禪定にならつていふべきでないこと論を要しない。

さて道元禪師の待悟の坐禪は、(一)廣くして看話禪に、不圖作佛のそれは默照禪に包攝される。これを淨土教に就いて考えてみるならば、前者は法然・善導の行修的念佛に、後者は親鸞の感謝報恩の念佛に相應するものとされる。(二)更に親鸞教學にも行修的念佛と報恩念佛との両面のあることは、道元禪の圖作佛の打坐と證上の打坐とに夫、即應するものとなし得るのである。

既述の如く、道元禪師には諸行肯定思想と坐禪唯一思想との両面が看取されるが、これは如何に配慮さるべきであろうか。前者である諸行肯定思想を以て、禪師の放行の立場とするならば、後者である坐禪唯一思想は、把住の立場であるとなし得るのである。すでに坐禪唯一主義というからには、それ自體擇一性を孕み、坐禪以外、餘他の諸行の棄却は不可避である。諸行肯定と坐禪一行とは、禪師の行の思想線上相對立するパラドックスの姿態に在る。これは更に如何に會通斷案せらるべきであろうか。これに解答を與うるものは、蓋し禪師の生佛一如の信でなければならぬ。上陳の禪師主張の行

も、この信を基盤としたものでなければならぬ。生佛一如を基盤とするところに、諸行の各一行の上に、そのまま成佛の全き姿を觀る根據がある。同じく又、打坐一行の上に成佛の全現成を觀る基盤がある。このように諸行及び坐禪が、何れも生佛一如の信に立脚し、この生佛一如の意義内容を媒介として、坐禪の中に諸行を、又、諸行の上に坐禪をみてゆく表裏一體の關係にある。しかもこの何れも全き成佛の現成としての諸行と坐禪のうち、何れにその中心があるのであるか。

前陳の如く、諸行の各一行の上に、且は又坐禪一行の上に、夫、佛法の全體的把握を、それ自體開示するものとなした點、敢えて諸行と坐禪との輕重はない。ただ禪師は諸行よりも坐禪の、佛教の全現成であることに重點を置き、これを力説していることは、充分首肯出來得る。その理由は既述の如く、坐禪こそは實に佛法の正門であるといわねばならないからである。それでは何故坐禪が、佛法の正門という偉大な位置を保任するのであるか。蓋しこの點も既述の如く、大師釋尊がまさしく坐禪に依つて開悟得道し、坐禪を正傳せられたからである。釋尊に親しかるべき道は、打坐が最良の法であるのみならず禪師にあつては、三世の如來ともに坐禪より得道し、七佛正傳の心印もこの坐禪に他ならないからである。従つて又、初祖達摩の命脈もただ結跏趺坐のみでなければならぬ。まことに坐禪は佛法の基本的行として、佛祖の單傳

して来たものといわねばならない。かくして又、禪師が廿八歳（一二二六）宋より歸朝せられての最初の撰述は、「普勸坐禪儀」であり、次いで「辨道話」であつた。坐禪儀は坐禪の儀式作法を中心として、その實際的方面を説いたものであり、辨道話は坐禪の功德價值を中心、その理論的方面を説いたものである。この兩著に依つて、坐禪の實際と理論とが整備するに至つた。のみならずこの基礎の上に、その後も「正法眼藏坐禪箴卷」「三昧王三昧卷」等が著わされた。この理論的方面に対して、一方更にその實踐的方面として、興聖寺・永平寺俱に百丈清規よりの古例に依準して、參禪辨道の僧堂が創設された。特に永平寺に於ては、其等に關する辨道法を撰して、日常諸行事の中心が坐禪にあることを示した。これ等何れも同じく生佛一如の信に立脚した諸行と坐禪に於て、而も尙禪師の中心的宗教思想の、坐禪に在ることを物語つてゐるものとなし得るに吝かではないであらう。

禪師の行と信とは、何れも表裏相即の關係にあつて、特に行を重視し表面化する點、禪師の宗教思想の特色的性格といひ得る。又、その諸行と坐禪に於ても亦、互に表裏相即の關係において、坐禪に中心を置くことに依つて、寧ろ餘他の諸行を生かさんとする點、同じく禪師の宗教的性格といわねばならない。かく坐禪を中心として諸行一切を攝受し、且それを生かすところ、蓋し又禪師の佛法の總府としての立場があ

るといひ得るであらう。

最後に親鸞聖人を考慮してみる。聖人の行は自ら修成するものではなかつた。かの五念門も衆生所修のものではなく、法藏の誓願意志としての佛邊の行であつた。この如來の願行を衆生が仰信することによつて、如來より、衆生が修したと同様の功德が廻施せられる。この親鸞の信は、道元禪の本來成佛の信に相通じてくる。又、親鸞教學にて救われたことを歡喜し感謝するのが報恩の行であり、それは親鸞が他力の稱名として五正行を結着したところのものであつた。我が稱うる念佛は、そのまま如來我れに生くる姿で、そこには生佛一如の信が基盤となつてゐる。救われての上の念佛であるから、自力修行としての念佛ではない。このことは道元の莫圖作佛、目的それ自體、證上の修としての打坐に相通ずる性質を帯びる。聖人の報恩の念佛が、一念多念の二面の何れにも要請せられない如く、禪師の證上の打坐も、一行多行の何れにも制約せられない性格のものであるのは論を要しない。同じく聖人の報恩念佛は、「行持卷」等に見られる禪師の報恩の行持に對應するものを有する。共に佛と一枚になつたすがたである。大局的にいつて、聖人並に禪師共々に、佛教本來の根本命題としての生佛一如に立脚している點軌を一にする。ただ聖人にあつては、現實煩惱の立場に立つて、絶望の深淵に自力の執心を放下したところに發しているから、生（衆生）

が佛（彌陀）に攝せられる。佛性は衆生に影をひそめて無になり、如來に攝し盡くされて、彌陀の上にあらわとなりおわる。それに對し、禪師にあつては、理想菩提の立場に立つて、佛祖の光を自心のうちに肯認するところに發しているから、生（衆生）の中に佛（三世諸佛）が攝し生かされる。佛性は生佛一如としての衆生の上に全現成するに至る。一は彼土的他力的相を把るのに對し、一は此土自力的相を把るの相異があるのみである。それと共に聖人に於ては、信がその宗教思潮の中核を爲して、行が信の裏面的位置を有しているそれに対し、禪師に於ては、行がその宗教思潮の中心的位置を保持して、行が信の表面的價值を有しているという對蹠的關係にあることも、禪淨兩教の行思想を攻究するに際し、考慮すべきことであろう。

- 1 普賢の十大願と淨土論の五念門の關係のことは「玄義分楷定記」に、又、五念門の組織に關しては、河野法雲師「淨土論講錄」八〇頁、及び「眞宗學報」第二一號所收、寺西襄氏「行觀に於ける五念門の發展的考察」四頁―五頁に論ぜられている。
- 2 「易行品」西方一佛章は主として、安井廣度教授（眞宗七祖の教義概要）七〇頁）が、十二禮は大原性實博士（「十二禮講讚」六・七・一四頁）が夫々指摘されている。
- 3 望月信亨博士「淨土教理史」五四頁。
- 4 「無量壽經宗要」にては、源信の緣事發心に相當するものを、隨時發心と稱している。（淨全五、八二頁―三頁）。

- 5 梅原眞隆教授「淨土教の實踐法」三六頁―八頁。
- 6 「大正大學々報」昭和四年・第五輯所收、石井教道教授「善導教學に於ける心行分科論」一二六頁―七頁。
- 7 梅原教授「親鸞聖人研究」第六十三輯所收「親鸞聖人の五念門觀」四頁。
- 8 「今岡教授還曆記念論文集」所收、岸覺勇教授「善導教學の由漸に就いて」七六八頁。尙讀誦が天台大師の止觀の方規に暗示せられ、讚歎が五念門の影響であることは、梅原教授も「淨土教の實踐法」三〇頁―二頁にて指摘されている。
- 9 「惠心僧都全集」第四卷四一五頁―六頁。
- 10 「往生要集」の第八念佛證據門にも「問、一切善業各有利益、各得往生、何故唯勸念佛一門、答、今勸念佛、非是遮餘種種妙行、只是男女貴賤、不簡三行往坐臥、不論三時處諸緣、修之不難、乃至臨終願求往生、得其便宜、不如此念佛」といひ又、第四正修念佛門にも、「若有不堪觀念相好、或依歸命想、依或引攝想、或依往生想、應一心稱念」と敍べて、念佛の觀念に耐えないものにとつて、觀難稱易であることを強調している。
- 11 藤枝昌道氏「聖覺法印の研究」七五頁―六頁にも指摘されている。
- 12 「教行信證」行卷に「大行者則稱無礙光如來名」「稱名則是最勝眞妙正業、正業則是念佛、念佛則是南無阿彌陀佛」「大小聖人・重輕惡人、皆同齊應歸選擇大寶海念佛成佛」といふ。又、「正像末和讚」に「彌陀大悲の誓願の、ふかく信せんひとはみな、ねてもさめてもへたてなく、南無阿彌陀佛をとなふへ

し」「信心のひとにおとらしと、疑心自力の行者も、如來大悲の恩をしり、稱名念佛はけむへし」といつている。

13 「道心卷」（全集本、四四七頁下）。

14 「發無上心卷」（前同、三五四頁下）。

15 「寶慶記」にも「堂頭和尚示云、參禪者、身心脫落也、不用三  
16 燒香禮拜念佛修懺省經、祇管打坐而已」とある。