

禪淨二教の信思想

光 地 英 學

禪淨二教の信思想を究明するに際し、先ず淨土教のそれを攻究する。この場合一應、その發達の頂點に位するとみられる親鸞教學を中心とし、それに至る先驅思想、就中、七祖のそれを論究し、それらと親鸞教學との關係において考察を進めてみる。次いで親鸞教學を中心とする淨土教の信思想と禪の當該思想との考察に進む。この際、特に道元禪を重點として、その信思想との相關的配慮に依つて、兩教の信思想を論述してみることに致したいと思う。

淨土教の信思想を取扱うに當り、先ず關連してくるのは、對機思想である。蓋し佛と衆生との交渉關係を信にみる淨土教の宗教形式において、佛は衆生を離れたものではなく、救われねばならない對機の豫想されていることは、餘りにも自明のことに屬するからである。ここに信の問題における對機の意義が胚胎する。

先ず龍樹は「易行品」に易行道對機の者を以て、暗に「憊弱怯劣」「怯弱下劣」の人を以てし、「大智度論」に「一切苦惱衆生」となしている。また世親は、「普共三諸衆生」「往生安樂國」「若善男子善女人修三念門」云々等とその「淨土論」に述べている。元來「淨土論」は觀見願生を中心としたものである。従つてその行法に堪え得る機類といへば、程度の高いものでなければならぬ。この點、論の奢摩他・毗婆舍那の修行の主辭は、常に菩薩の名を以てしている。かかる上品の機でなければ、畢竟、論師の淨土教の對機となり得ない結果となる。すなわち世親の對機思想は、善男子・善女人等諸衆生を包含したものであるが、その内容は上根の特定の機類に限られたものであるとみられる。従つて特に淨土教としての特色を發揮しているところのものではない。それだけに對機思想の發展の餘地を残していること尠からぬものがある。この要請に應じたものに先ず曇鸞がある。大師は世親の「普共三諸衆生」をば、「論註」上に「無量壽經」を引證して一

切外道凡夫人」とし、また「觀經」を驗證として下下品の惡機となす徹底した思想に發展せしめた。次いでさらに「大經」の第十八願文の「唯除三五逆誹謗正法」と「觀經」の下下品の五逆十惡諸不善を具する者も、臨終に十念を具して彌陀の佛名を稱することに依つて、往生を得るとなす二説を會通して、「一經以具二種重罪。一者五逆二者誹謗正法。

以二此二種罪一故、所以不_レ得_二往生_一」とし、「一經但言作_二十惡五逆等罪_一、不_レ言_二誹謗正法_一。以_レ不_レ謗_二正法_一故、是故得_レ生」といつて單複説を主張した。すなわち「大經」は五逆・誹謗の兩方を犯す複罪であるから抑止しているが、「觀經」は十惡五逆のみで、誹謗罪を犯さない單罪であるから攝取するのであるという。五逆の諸罪がなくて、ただ誹謗のみを犯したものの生不生に就いては、經文を證驗として「令_二誹謗正法_一雖_二更無_二餘罪_一、必不_レ得_レ生」といひ、「明知下品凡夫但令_二不_レ誹謗正法_一、信_レ佛因緣皆得_二往生_一」といつてゐる。それでは特に誹法を除く理由根據は何れにあるか。曇鸞は教理二證によつて説明を加えている。その教證は經（大品般若經・智度論六二）に五逆の罪人は阿鼻地獄に墮して具さに一劫の苦を受けるのに對して、誹謗正法の人展轉して百千の阿鼻地獄を経ると説き、しかもその出離の時節を記してないという點である。經旨は明らかに五逆は出離の緣があるけれども、誹法は出離の緣のないことを顯わすものである。それは何故

であろうか。思うに五逆は無反省な情意によつて起されることであるが、誹法は反省的な知織によつて生じるものである。正法を謗るものは、自身にも一個の思想を有し、その見解に就いて深く固執して、自らの見解をより高次の立場から反省し是正しようとはしない。この點、五逆は正法によつて反省せしめることは可能であるが、誹法は正法の理解がないから、正法によつて反省せしめることはできない。尤も誹法者は誹法する限り、その謗る法を一應領解していると考えられるであらう。しかしそれは、自己の我見による正法の歪曲であつて、眞實の正法の理解でもなく、眞理の徹見でもない。この意味にて、誹法は逆惡の基を作ることによつて、逆惡よりも罪重しといわねばならない。さらに五逆は何人にも容易にその罪惡性が感知せられる。そこに救濟の可能性がある。しかるに誹法はその人によつてその罪の所以が感知されない。ここに誹法者の出離の緣のない所以がある。かく誹法罪以外の一切の者を往生の對機とするところに、彼の思想の核心があるといわなければならない。

次に道綽は上品下品を問わず、廣く衆生の往生可能を説いている。「今此無量壽國是其報淨土。由_二佛教_一故乃該_二通上下_一。致_レ令_二凡夫之善竝得_二往生_一」といひ「凡夫智淺、多依_レ相求、決得_二往生_一」といつた「安樂集」卷上の語は、蓋し彼のかかる方面の思想を表明したものであるといふべきであらう。い

如く、道綽の智淺凡下の機をも往生人として許容している點、對機思想の進歩性が窺われるがそのことに關する限り、必ずしも特筆に値する程のものでもない。しかし師の對機思想として看過されてならないことは、正像末三時の時代的反省によつて、その對機觀を強化していることである。この點、曇鸞には五濁無佛の世という時代的反省はあるが、それは佛滅を起點として、歴史的に時代を追うて三時思想を省察したものではなかつた。しかるに曇鸞直後、南岳慧思はすでに末法思想を發揮している。のみならず三階教の唱道者信行の、末法佛教の宣傳に努めたことは顯著である。しかも北周武帝の大々の廢佛は、末法意識を促進せしむるに充分であつた。これらの影響を受けて道綽が、三時の時代的考慮のもとに、淨土の對機觀を確立したことは銘記さるべきことである。

曇鸞の單複説を繼承し、これをさらに淨土教的に整理し發展せしめたものは、善導その人であつた。善導はかの「大經」第十八願の説と、「觀經」の小品下生中の説との會通を試みている。その「觀經疏」四散善義に、「大經」第十八願文の「唯除_三五逆誹_二謗正法_一」に就いては、五逆謗法の二罪は罪の餘りにも重きに過ぎる點、未造以前にこれを止めんとする方便の抑止門であつて、彌陀の本意は「方便止言_レ不得_二往生_一、亦不_二是_レ不_レ攝也_一」とする攝取門を開示している。同一論理にて「觀經」の文に對しては、未造已造説を唱える。すなわち五

逆を攝取する所以のものは、すでにこの罪を造つたからして、大悲を發して流轉せしめず、これを攝取するとなす。それに對して、謗法を除く理由は、未造であるからその豫防的警告といふべく、若し造つたならば同じく攝取するとみる。かかる會通説はそれ自體、曇鸞等の謗法不攝取論を解明した善導の獨自性を物語るものといわねばならない。善導はまた「觀經疏」一玄義分に「若論_三衆生垢障_一、實難_二欣趣_一。正由_レ託_三佛願_一以作_二強緣_一、致_レ使_三五乘齊入_一」といつて、五乘齊入を主張した。同じく「玄義分」に「但此觀經佛爲_レ凡說不_レ于_レ聖也_一」といひ、「證明如來説_三此十六觀法_一、但爲_三常沒衆生_一不_レ于_三大小聖_一也_一」と言明した。さらに「散善義」に「今說_三觀經定散二善_一唯爲_三章提及佛滅後五濁苦等一切凡夫_一證言_レ得_レ生_一」といつて、所依經典である「觀經」を權威とし、本爲凡夫兼爲聖人の凡夫正機説を力唱した。それは聖道諸師が「觀經」の九品を程度の高い機類であるとなしたのに對して、悉く凡夫であるとなし、章提も凡夫の一女性に過ぎないものと決着したものであつた。善導のこの凡夫正機説は、迦才の「淨土論」の「凡夫³是正生人、聖人是兼生人」等の説を繼承したものと思われる。従前の諸師皆凡入報土を許したが、未だ凡夫を報土の正機とはしなかつた。しかるに善導は凡夫を以て明確に淨土の正機となした點、注目さるべきである。善導は凡夫正機思想を基盤とし、さらに「法華經」提婆品の五

障や、「超日月三昧經」卷下の五礙の如く、重障惡徳の女人や、世親の「淨土論」等の淨土不生機の根缺二乗種に對してもまた、「觀經」下輩三生等の明證を以て、その往生の可能性を斷言した。これは對機論上における善導の擇法眼の、非凡性を示すものに他ならない。

さらに法然の思想をみる。師もまた凡夫往生を主張することに變りはない。「和語燈錄」四、十二問答にも「かかるひら凡夫のために、をこし給へる本願なれはとて、いそきいそき名號を稱すへし」といつている。五逆十惡・女人に關しても同一である。今數ある是等の語の中、特に剴切なものを「和語燈錄」二、念佛往生要義抄にとれば、「もとより阿彌陀佛は、罪惡深重の衆生、三世の諸佛も、十方の如來も、すてさせ給ひたるわれらをむかえんとちかひ給ひける願にあひたてまつれり」「それ念佛往生は、十惡五逆をえらはず」「抑機をいへは、五逆重罪をえらはず、女人闡提をもすてす」とある。親鸞編、法然の法語・書簡・行狀錄である「西方指南鈔」には、「極樂は五逆のもの念佛によりてむまる、いはんや十惡におきてはさわりとなるへからず」という。身躬ら「十惡の法然房、愚痴の法然房」と自稱した法然上人は、尙、一闡提にも言及している。「和語燈錄」一、三部經釋の深信釋に斷善闡提の往生可能を主張しているが、これに依つて、佛教々學史上、幾多の問題を提起したかの闡提成佛説を想起すると共に、

單にこの一闡提をも往生の機として寛容するのみならず、その對機として有力なものであることを強調している法然の妙手に感得せられる。上人は對機は一切を總括統攝して、「念佛易故通_三於一切_二」⁽⁴⁾といひ、この一切をば本願文、就中、第八願の十方衆生であるとなす。さらにこの十方衆生を解して「和語燈錄」四、十二問答に「十方衆生のことはこの中に、有智無智・有罪無罪・善人惡人・持戒破戒・男子女人・三寶滅盡の後の百歲までの衆生みなこもる也」となしている。惟うに法然の對機意織を一層強化せしめたものは、末法思想であらう。當時としては周の匡王四年（BC六〇九）を以て佛滅年時となし、二千年末法説が一般にもちいられたから、後冷泉の永承七年（一〇五二）から末法が始まることとなる。「扶桑略記」の永承七年の條にも、「今年始入_三末法_二」と記されてある。従つて法然の生誕の長承二年（一一三三）より、すでに約八〇年前より末法の時代に入つてゐるわけである。これよりさき源信も「往生要集」劈頭に、「夫往生極樂之教行、濁世末代之目足也」と指示しているが、「和語燈錄」「西方指南鈔」の念佛大意に「佛道修行はよくよく身をはかり、時をはかるへきなり」と教示した法然が、三寶滅盡の後、百歲迄の衆生を救うものこそは淨土教であるとの強い末法意織を背景として、淨土の對機に對して、極めて透徹した思想を表明した。さて法然の對機思想のうち、善導等に比して謗法論に特に關

心を有していないのは、おそらく善導に依つて解決された問題として、不問に附したものである。

それでは親鸞の場合は如何か。聖人は「一多證文」に第十八願成就文の諸有衆生について、「諸有衆生といふは、十方のよろつの衆生とまふすころなり」と釋している。これはそのまま、親鸞その人の對機思想を表白したものである。また「尊號眞像銘文」のはじめ第十八願文の「唯除五逆誹謗正法」を釋する文中、「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれす往生すへしとしらせむとなり」と述べて、この間の意義を表明している。のみならず「十方衆生」「十方諸有」「十方の有縁」「十方諸有の衆生」等の、「淨土和讃」の語もまた同一意趣に出ずる。十方一切の衆生の中には、善惡男女貴賤等すべての人々を包含していることはいうまでもない。されば十方衆生に就いて「行卷」に「大小聖人・重輕惡人、皆同齊應歸選擇大寶海念佛成佛」といい、「其機者則一切善惡大小凡愚也」という。かかる大小・聖凡・善惡の綜合觀より進んで、感染の凡夫、常没の凡夫人、煩惱成就の凡夫人、または罪惡深重・煩惱熾盛の衆生等といつて、如來の諸有の衆生とは、煩惱に纏縛せられた凡夫人でなければならぬことを明示している。「淨土和讃」には、「彌陀の大悲深ければ、佛智の不思議をあらはして、變成男子の願をたて、女人成佛誓ひたり」といつて、第卅五願の女人往生願

に依つて、女人の救濟の對機であることも闡明している。それでは對謗法罪思想は如何か。親鸞は上述した「尊號眞像銘文」のはじめに「唯除五逆誹謗正法といふは、たたのそくといふことは也。五逆のつみひとをきらい、誹謗のおもきとををしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしらせむと也。十方一切の衆生みなもれす往生すへしとしらせむとなり」と釋している。同一趣旨のもとに「行卷」正信念佛偈に「凡聖逆謗齊回入、如衆水入海一味」といい、「尊號眞像銘文」にはこれを釋して「凡聖逆謗齊廻入といふは、小聖凡夫五逆謗法無戒闡提みな廻心して眞實信心海に歸入しぬれば、衆水の海にいりてひとつあちわいとなるかことしとたえたるなり」といつている。「淨土文類聚鈔」にも、善導の「法事讚」の文に據つて「感染逆惡齊皆生、謗法闡提廻皆往」といつているが、これらの示すところ、正しく善導の謗法攝取説はいうまでもなく、法然の闡提往生説をも繼承して、對機思想上、自家藥籠中のものたらしめているその妙手は、強ち看過さるべきではない。

さらに親鸞の對機思想として、特に強調したいものに惡人正機説がある。聖人は遠くは善導の二種深信釋に、近くは幸西に示唆されて、この思想を強化した。すなわち「化卷」に「觀經」の「汝是凡夫心想羸劣」との章提の定善觀法に堪えないことに對して、かかる機を惡人往生の機であるとも、「信

卷」の最初に獲信の機をして、極惡深重の衆生であるといつてゐるのは、この思想の一端を示すものといふ。しかしこれは本願を信せんには、他の善も要にあらす、念佛にまさるべき善なきゆへに。惡をもおそるへからす、彌陀の本願をさまたくるほどの惡なきゆへに「煩惱具足のわれらは、いつれに行にても生死をはなるることあるへからす。あはれみたまひて願ををこしたまふ本意、惡人成佛のためなれば、他力をたのみたてまつる惡人、もとも往生の正因なり」といつてゐるのは、すなわちそれである。これは「和語燈錄」四黒田の聖人へつかはす御文に「罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」といい、同一往生大要抄及び二念佛往生要義抄に「念佛のちからにあらすは、善人なをむまれかたし、いはんや惡人をや」といつて、賢愚の分別は超越したが、未だ善惡差別の見解を脱却しきつていない法然上人に、竿頭さらに數歩し、絶對充足の體驗を述べ、以て他力の眞生面を發露せしめたものに他ならない。親鸞はまた「善人なをもて往生をとく、いはんや惡人をや。しかるを世のひとつねにいはく、惡人なを往生す、いかにいはんや善人をや。この條一旦そのいはれあるににたれとも、本願他力の意趣にそむけり」とも述べ懐する。これは暗に常人の思考を代表する法然の對機思想に一頭地を抽じたことを自證するものである。しかし他面、法然にも軌を一にする箴言がある。醍醐本法然上人傳記第三編

第廿八條に「善人尙以往生況惡人乎事。口傳私云、彌陀本願以自力可離生死有方便善人爲、をこし給はず、哀極重惡人無他方便輩をこし給へり、然菩薩賢聖付之求往生、凡夫善人歸此願得往生、況罪惡凡夫尤可憑此他力云也、惡願解不可住邪見、譬如云本爲凡夫兼爲聖人能々可得心」と明言されているのはそれである。（九）覺如の「口傳鈔」十九に、これを裏付けた記述がある。今このことに注目した場合、親鸞の惡人正機思想が、諒らかに師法然より繼承し、しかもそれを積極的に表面化し、慈悲の精神一貫の大乗佛教の本領を發揮するに遺憾なからしめたものであることが領解される。のみならずさらに親鸞の惡人正機思想には、長樂寺隆寛の影響も考えられる。隆寛の「後世物語聞書」に「いわゆる彌陀の本願は、すへてもとより罪惡の凡夫のためにして、聖人賢人のためにあらすところえつれば、わか身のわるきにつけても、さらにうたかふおもひのなきを信心といふなり」とあるのがそれである。思うに他力淨土教に歸依する對機者の自省としては、凡夫と内感され、出離無縁の罪惡者として省慮されることは、首肯されて餘りある。かかる自覺的反省に立つた場合、罪惡の凡夫を救うものこそ彌陀の本願であると感戴されざるを得ない心理的必然の経路は、より淨土教の本領を發揮したものでなくてはならない。この點、十惡五逆の罪惡の凡夫をも救うという法然の消極的立場に對し、惡逆

の凡夫を救うものが彌陀本願であるとなすいわば逆説的構造をもつ隆寛の立場が、より積極的なものであることが感知される。しかも尙親鸞に至つて、この罪惡の凡夫を克實して「惡人」であると明言し、如來本願の本懷を以て惡人成佛の爲とし、惡人こそ往生の正因なりとしたところに、隆寛の立場を一段と闡明にしたものであるとなしうる。しかし「歎異鈔」を通じてみた場合、たしかに親鸞のこの思想は、隆寛よりは法然を對象として述懐していることが看取される。「罪人なをむまる、いかにいはんや善人や」といつた法然の語は、道德的世界の問題である。それに對し善人と惡人との立場を轉換して、「善人なをもて往生をとく、いはんや惡人や」と斷言した親鸞の語は、道德の世界を超越した宗教の生命を發揮して遺憾がない。これは反論理のままながらに超論理の、親鸞宗教意識における對機觀の特異性を開示するものである。惡人成佛に關しては、法華佛教にても主張する。「法華經」提婆品には、單に二乗が菩薩と共に成佛するのみならず、無佛種姓に屬する惡人も、同様に成佛するとせられる。親鸞も惡人成佛を唱道する點、法華思想と變りはないが、ただ惡人を以て救濟の第一線に打出しているところに、その獨自性がある。¹⁰尙親鸞の惡人往生論は、單なるいわゆるの惡人に就いて論ずるものではないと思われる。聖人にては、善惡の底のものに着眼し、これを業とする。善惡の行爲は、意

志を超えたさらに深い絶對的業力に根ざしている。それは善に對する惡という如き相對的道德的世界の命題ではなく、人間の絶對的根源惡に他ならない。この無底の深淵から離脱せんとして爲される轉惡成善の營みも、總てくずれ去る。ここに相對的自力の行念を放下して、彌陀一乘に全托せずにはいられない否定即肯定の一大轉換が要請される。徹底的な自己否定の底に、絶對的な彌陀の慈悲によつて肯定せられる。親鸞のかかる自力作善の心を翻して、彌陀本願に依託しようとする歴史的實存としての人間の、苦惱に充ちた自覺的主體的自己反省上に論ぜられるものである。同一論理にて惡人救濟と相即する彌陀の慈悲も、道德的價值世界のものではなくして、相對是認の世界を超えた絶對平等、絶對是認の大慈悲界のものであることも、親鸞宗教の深義に聯關して、附言したい。かの「易行品」「淨土論」等の彌陀淨土願生者は、怯弱の衆生であつた。この怯弱の衆生性は、凡夫思想に發展して曇鸞に至り、凡夫は勿論、五逆十惡人の往生可能説を受容した。それが道綽を経て善導において、女人謗法攝取説へと深化するに至つた。そしてやがて法然の一闡提往生説にまで進むことに依つて、本願文の十方諸有の衆生は、大略その全般を究明し盡くされた感があつた。その淨土對機論が一應その完結性を見出したかの觀があつたにも拘らず、そこには尙淨土他力易行道としての核心ともいふべきものの缺如している憾み

が残されていた。この要請に答えたのは、既述の如く實に親鸞聖人その人であるというる。

尙ここに看過することを許されてならないものに、聖人の時代観がある。聖人は「大集經」「安樂集」並びに親鸞が傳教作と信じた「末法燈明記」等を權威とし、旁々また道綽・源信・法然の思想にも依準して、末法思想を深信した。「化卷」に「按三時教者、勘如來般涅槃時代、當周第五主穆王五十一年壬申、從其壬申至我元仁元年甲申、二千一百八十三歲也。又依賢劫經・仁王經・涅槃等說、已以入末法六百八十三歲也」と熾烈に末法觀を告白している。加うるに「正像末和讚」「正信念佛偈」の善導・法然讚や、撰述の諸所に散見する「穢惡濁世群生」「末代濁世」「五濁惡時惡世界」「末代道俗」「末代罪濁凡夫」「像季末法のこの世」等の語句、何れもその末法意識のいつわらぬ表白ならぬはない。

このようにして末法史觀に立脚し、善導・法然の十惡五逆謗法闡提の往生可能説を繼承し、隆寬の罪惡の凡夫對機説を攝取する等、廣く既往淨土諸師の對機思想を綜合消化した。のみならずその時代觀にささえられた宗教意識と相俟つて、惡人を以て對機線上の要點に浮び上がらせることに依つて、實に他力淨土教としての對機思想の、將に到達し得る究極にまでもおし進めたのであつた。

二

親鸞の對機思想は、上陳の如く凡夫正機、さらには惡人正機であるから、それらの機は爲すべき何等の力もない。またよし有つたとしても、所爲の諸行は總て雜毒のものである。この雜毒無善の行を以て往生成佛を希わんとする、おそらくは不可能といふべきであらう。ここに彌陀の他力廻向を仰ぐべき必然性が胚胎している。對機論が主として衆生の上に論ぜられる性質のものであるのに對して、廻向論は主として佛の上に就いて論ぜらるべき性格を有している。そこに親鸞の宗教思想の特色の發揮がある。

親鸞の先驅諸師、就中、七祖の廻向思想を要約すれば、一般的廻向義を淨土のそれに轉回せしめた點にある。それは何れも己が所造の諸善根功德をば衆生に、佛に、そしてまた自己の宗教心等に廻施して、自他共に、或は躬らに淨土往生の素懷を果遂しようとする。そこには佛力を仰感することの多くのものがあるけれども、しかも尙その主動力の衆生に在る限り、未だ淨土廻向の發展の餘地を豫想し得る。一步進めて念佛それ自體に廻向義を含んでいるとしても、その念佛を以て往生のために手段視し、自力行修の方途をとるところ、そこにはより他力化せしめる發展の餘地があるものといわねばならない。このような一般淨土教者の廻向思想に對し、それを

全く轉廻せしめたものに、親鸞がある。聖人によつて、七祖等先驅諸師に就いて、求めて得られなかつたものを充たされる思いを懐く。従來の衆生より佛への方向をば全く逆に、佛より衆生への方向に、衆生の全存在を佛本願力により根源的に轉換せしむることに依つて、所謂、廻向上のコペルニクスの轉廻を敢爲したものを、實に親鸞その人であつた。親鸞に至つて淨土廻向義は新天地を打開すると共に、その到達すべき極點を究盡したものである。

憶うに宗教の一般的客觀性を重んずるものは教權主義となり、個人的主觀性を過重するものは自由主義に陥り易い。自由を過重する者の信仰は權威を失ひ、教權を過重する者には生命がないかにみられる。客觀的權威の基礎に立脚し、しかも尙主觀的生命を保任することに依つて、汎神論的一神教の粹を樹立したのは實に親鸞である。汎神論に立つから如來と衆生との根源的一如は約され、彌陀一佛を強調するからその信仰が燃焼される。そして彌陀如來に依る全き救濟を、最も鮮活ならしめるものこそは、他ならぬ親鸞の廻向思想である。一般に一宗の開祖の如き稀代の宗教人は、經典に自己の心を讀むといふことが多い。親鸞またその例に漏れず、自己の信念を中心として經典を訓み、己が宗教心に合するよう關係經典の送り假名を更改し、一般の文法を無視した點聲法を須らしてゐる。このように理解することを以て經典解釋の眞意で

あるとなすところに、親鸞の面目があるといひうる。一體、文字を讀み換へることは、比叡天台に古くより行われた傳習であつたが、親鸞はその最も顯著なものの一人である。その独自の訓方は、「信卷」「往生文類」「文類聚鈔」等の第十八願成就文、時には至心信樂の本願文の訓み方や、「信卷」及び「愚禿鈔」卷下における善導の散善義の回向發願心釋のそれ(13)にみられる。これ等に依れば、通常「廻向する」と訓むべきところを「廻向し玉へり」「廻向せしむ」または「廻向せしめたまへり」等として、能動態を所動態へと改め、それに依つて元來自力的な意義を他力的なそれへと轉換してゐる。そこに彼聖人の廻向釋の眞義を察知しうる。同一態度を以て親鸞は、善導の「玄義分」の六字釋に對してゐる。「尊號眞像銘文」に「亦是發願廻向之義といふは、二尊のめしにしたかふて安樂淨土に生まれむとねかふところなりとのたまへる也」といつてゐるが、これは一應は従來の所說に據つてゐる如くで、しかも必ずしもそうではない。善導の請求の意よりは、信受の内容が多分に盛られてゐることは注目すべきである。この約機の釋よりさらに「信卷」の約法の釋に至つては、親鸞の廻向道の廻向思想は、その本領を遺憾なく露呈してゐる。(14)すなわち「言三發願回向者、如來已發願回三施衆生行之心也」といつてゐることは、廻向の主體を衆生より全く佛へと轉廻せしめたものに他ならない。同様、かかる他力廻向

思想は、親鸞撰述の隨所に散見している。「信卷」「淨土文類聚鈔」に「爾者、若行若信、無_レ有_レ一事非_レ阿彌陀如來清淨願心之所_二回向成就_一。非_レ無_レ因他因有_レ也。可_レ知」といつてゐること、また「正信偈」に「往還回向由_二他力_一」という。

同じく「文類」の始めに「然本願力廻向有_二三種相_一。一者往相、二者還相」といい、「高僧和讚」に「彌陀の廻向成就して、往相還相二つなり、此等の廻向によりてこそ、心行共に得しむなれ」といつてゐることなど、その他これに類した文は決して一二に止まらない。「如來二種廻向文」「往相廻向還相廻向文類」頭にも、「淨土論」の偈に就いて「この本願力の廻向もて、如來の廻向に二種あり。一には往相の廻向、二には還相の廻向なり」と敍べてゐること等は是等の一般である。實に往相は佛他力に依る自利であり、還相は他力に依る利他である。親鸞のここに至るその往還二廻向思想は、世親・曇鸞、就中、後者曇鸞のそれを繼承し、しかもその他力性をば最高度にまでも高揚したのである。また佛本願力廻向の往相上の自利は、道綽の思想に示唆された。さらに六字名號中に廻向を含めて、別に他に廻向行を須いなかつたのは法然であつたが、この廻向を内含した衆生行修の名號といふ形式をそのまま繼承し、しかもそれを轉用して佛より廻向されるものとしたのは、また實に親鸞その人であつた。かかる佛他力廻向が對機と接觸し交渉するのが信であることを思うとき、

そこにかの善導よりの由漸を考えたい。

實に親鸞は善導の三心義を承け、しかもその衆生の三心を佛本願の上にも觀、本願の三心を機受の一心（信樂）とするにと依つて、この三心を衆生の持すべき三心とはしないで、信樂の一念において佛の廻向があるとなした。ここにも善導に據つて、しかも出藍の譽を擅にした親鸞の妙手と、その宗教性を感得しない譯にはゆかない。かくして彼親鸞が「行卷」に「明知、是非_二凡聖自力之行_一。故名_二不回向之行_一也」といひ、「正像末和讚」に「眞實信心の稱名は、彌陀廻向の法なれば、不回向となつけてそ、自力の稱念きはるる」といつて、法然の「選擇集」二行章の不回向・回向對の字意に倣つて、不回向の宗教を唱道樹立した。かくすることに依つて、この廻向思想においてもまた、淨土教史上この思想を統一し、さらに一大飛躍せしめた彼親鸞の榮ある特色の躍如とした面目を窺知しうる。

三

われわれは凡夫さらには惡人であるから、かかる對機を救い得る如來の救濟力もまた、それに比例して限りなく擴大されざるを得ないことを、親鸞教學の獨自性として對機と廻向思想にみた。彌陀の他力廻向が對機（衆生）に透徹するのが信であるが、それはどのように實とされるであらうか。

絶對依憑の感情に依つて表明される信は、實に宗教の本質生命に他ならない。この點佛教もまた軌を一にする。信こそは、佛教就中、大乘佛教に入る鍵でなくてはならない。かの華嚴・天台等が圓融の教旨に依つて、信滿成佛を唱導していることは有名である。「六十華嚴經」卷六に「信爲⁽¹⁸⁾道元功德母、増⁽¹⁹⁾長一切諸善法、除⁽²⁰⁾滅一切諸秋惑、示⁽²¹⁾現開⁽²²⁾發無上道」と説き、智儼の「華嚴孔目章」第四に成佛に就いて五種の別あることを説き、一念に依つて疾く成佛し得ることを叙べてゐる。また「涅槃經」第三五に「或説阿耨多羅三藐三菩提信心爲⁽²³⁾因、是菩提因雖⁽²⁴⁾復無量、若説⁽²⁵⁾信心⁽²⁶⁾則已攝盡」と説示している。またかの日蓮教學にては、經題を信唱受持して頓に蓮華の妙體を感じることを主張しているが、蓋しこれ等は信を高調する大乘佛教の特色を、雄辯に物語るものというべきであらう。同様に發達佛教としての最高段階に位する親鸞教學において、實に、この信こそはその宗教の特色を最も端的に具現していることを銘記しなければならない。

かの法然は、その臨終に際して、忌憚なく己が宗教意識を「一枚起請文」に書き残し、「往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申して、疑なく往生するぞと思ひ取りて申す外に別の子細候はず」と叙べて善導以來、念佛爲本を繼承存續せしめた。それに對し親鸞は、その信仰を最も直截簡明に「歎異鈔」一部に表示し、「親鸞におきては、たた念佛して彌陀にたすけら

れまいらすへしと、よき人のおほせをこうむりて、信するほかに別の子細なきなり」と吐露することに依つて、師法然の念佛爲本をそのまま素純な心に承け、これを無理なく信心爲本にと轉入せしめたことは、特に注目せられねばならないであらう。此間の消息は、王本願である第十八願觀に就いても同様にいい得られる。すなわち法然は善導の如く「乃至十念」に重點を置き、「念佛往生之願」といつたのに對し、親鸞は「至心信樂欲生」に力點を置いて、「至心信樂之願」「往相信心之願」といつたこと等は、またその一の證驗でなくてはならない。かかる念佛より信心への轉換は、世親・曇鸞の思想中、信心重視のところを轉用し、さらにこれを強化したものとみられる。それでは親鸞は、唯心正因として、この「至心信樂之願」就中、至心・信樂・欲生の本願三心を如何に見、先驅思想を如何に統括して、その信心の眞因を高調しているのであらうか。

先ず善導は如何か。大師は「觀經」正宗分上上品の三種の心に據つて、至誠心・深心・廻向發願心を辨立している。かの「觀經疏」第四散善義に至誠心を叙べて、「經云、一者至誠心。至者眞、誠者實、欲⁽²⁷⁾明⁽²⁸⁾一切衆生身口意業所修解行必須⁽²⁹⁾眞實心中作⁽³⁰⁾不得⁽³¹⁾外現⁽³²⁾賢善精進之相、內懷⁽³³⁾虛假⁽³⁴⁾」といひ、深心を叙べて「二者深心。言⁽³⁵⁾深心⁽³⁶⁾者、卽是深信之心也」といふ。これに二種ありとして「一者決定深信⁽³⁷⁾自身現是罪

惡生死凡夫、曠劫已來常流轉、無_レ有_二出離之緣_一。二者決定深信_下彼阿彌陀佛四十八願攝_三受衆生_一、無_レ疑無_レ慮、乘_二彼願力_一定得_中往生_とと敍べている。さらに廻向發願心に就いて「往生禮讚偈」にその簡要を具述して、「所作一切善根悉皆回顧_二往生_とといつてゐる。由來この三心は、如來及び淨土を信ずる人間の類型的な心的態度であるが、この三心を具することによつて、行として成じないものはなく、願行の成就したかには、往生しない道理とてでもない。それ故に若し一心をも缺如した場合、往生は不可能であるとなしてゐる。次に法然の思想に轉ずる。上人の特色は、その著述の隨所に看取される。その至誠心に就いては、「和語燈錄」三、太胡太郎へつかはす御返事に「はしめに至誠心といふは眞實の心也。眞實といふはいはく、内はむなくして、外をかざる心のなきを申す也」といひ、同じく卷二、淨土宗略抄に「た_レうちの心をまことに、ほかをはとてもかくてもあるへき也」といつてゐる。單に内の心に止まらず、前掲「太胡太郎へつかはす御返事」には、「外も内もありのままにて、かざる心のなき」といひ、同「和語燈錄」四、十二箇條問答には、「内外と_レのほれる心也。何事をするにも、まことしき心なくては成する事なし」といつてゐる。蓋し「散善義」の「不_レ簡_二内外明闇_一皆須_二眞實_一。故名_二至誠心_一」を、さらに端的に闡明したものであるといふべきであらう。次に深心に就いては、善導の二種深信

を、「拾遺和語燈錄」下、御消息に、「はしめにはわか身の程を信し、のちには佛の願を信するなり」といひ、さらに一步を深めて「たたし後の信を決定せんかために、はしめの信をばあくる也」といつてゐる。かの「和語燈錄」四、十二箇條問答に「次に深心といふは佛の本願を信する心也。われは惡業煩惱の身なれとも佛の願力にて、かならず往生するなりといふ道理をま_レてふかく信して、つゆちりはかりもうたかはぬ心也」といつていたのは、蓋しその意を敷衍したものとみるべきであらう。尙この深心に依つて九品往生を決定してゐるが、それはかの源信とも相通するものがある。最後の「廻向發願心」に就いては、「和語燈錄」二、三心義に「過去をよひ今生の身口意業に修するところの一切の善根を、眞實の心をもて極樂に廻向して往生を欣求する也」といひ、同じく「淨土宗略抄」に「散善義」の廻向發願心を釋して、今生のみならず前生において造作した功德、及び凡夫佛菩薩所造の功德をも隨喜すれば、己が功德となるから、これ等を皆極樂に廻向して往生を欣求することの意味を陳べてゐる。この三心を圓具する要があるとなす點は、善導と同一思想である。三心の必具であることは、鎮西の聖光も同様である。上人に依れば、三心の具不に依つて、念佛も往生の業とならず、諸行も往生の業となる。いう如く三心の能力を重んずることは、本願力のそれにも劣らないものがある。さて再び法然の

三心思想を顧る。その三心觀は要するに、眞實の心を以て深く本願を信じ、往生をねがう心である。さらに克實していえば、「和語燈錄」一、三部經釋に「三心はまぢく／＼にわかれりといへとも、要をとり詮をえらんでこれをいへは、深心におさめたり」といつている如く、三心即一心の深心の上に結歸される。聖光も「横の三心」といつて、一心のうち他二心も當然具わるべきものであるとし、證空も本願を信ずる心を以て三心であると主張しているが、概ね法然の三心思想と同じている。以上は法然の三心義の概要であるが、かの善導の思想範疇を超出するものではなく、その忠實な素述的立場を出るものではない。ただ愚夫愚婦にも領解せしめ易いように、一層善導意志の簡易化をはかつた功績は没却せらるべきではない。

如上の善導法然の三心義の動向は、何れも衆生より佛への道を辿つていた。三心何れも衆生邊の義理で、佛邊に就いて云爲されることはなかつた。そこに親鸞の出現を俟たねばならない大いなる他力的意義が伏在していた。親鸞はこの三心義においてもまた、佛より衆生への一大轉回をなさしめた。かの善導・法然が「觀經」を所依經典としていたため、その三心論もまた、同經を根基となしていた。しかし親鸞の立場は「大經」を眞實の經となすにあつたから、その三心論も同經に依據し、特に王本願である第十八願を驗證としたことは、

寧ろ當然のことといふべきであらう。その願文の至心・信樂・欲生我國、及び成就文の至心・信心歡喜・廻向願生は、夫々至誠心・深心・廻向發願心に相應する。それは法然のいみじくもまた指摘したところであつた。のみならずこの「觀經」三心の説は、「大經」成就文を約説分類したものの如くである。この點よりするならば、親鸞の「大經」三心依存の態度に、より妥當性が感じられる。今この三心の本末に就いては、生佛合釋する佛三生三の立場と、生佛分釋する佛三生一・佛二生一・生二佛一の立場等がある。しかし何れも大同小異、今は主として佛三生三、そしてまた佛三生一の闡明を以て、親鸞のこの思想を考察したいと思う。先ず佛三生三の中、約本の三心に就いてみる。當三心本來の語義を探ねるに、至心は眞實の心、信樂は疑蓋無間雜の心、欲生は極樂淨土に往生しよう願求する心である。これを親鸞は如何に約本の三心にみたか。その至心に就いて「文類聚鈔」に「斯心即是如來至德圓修滿足眞實之心。(中略)今斯心是如來清淨廣大至心、是名眞實心」といい、「銘文」の始めにも「至心は眞實とまふすなり、眞實とまふすは如來の御ちかひの眞實なるを至心とまふすなり」といつている。この如來の眞實心は衆生を豫想してのものであるから、「阿彌陀如來以眞實功德廻施一切」といひ、「至心即是大慈心」といわれねばならない所以がある。すなわち至心とは佛の利他清淨眞實心をいつた

ものに他ならない。また信樂に就いては「信卷」に、「如來滿足大悲圓融無碍信心海、是故疑蓋無_二間雜_一故名_二信樂_一」といひ、「文類聚鈔」には「本願圓滿清淨眞實信樂」といつてゐる。これがそのまま衆生救濟の心であるから、「信卷」に「斯心者即如來大悲心故必成_二報土正定之因_一。……以_二無碍廣大淨信_一回_二施諸有海_一。是名_二利他眞實信心_一」といひ、「文類聚鈔」に「如來以_二清淨眞實信樂_一廻_二向諸有衆生_一」という。かつまた「銘文」に「この至心信樂は、すなはち十方の衆生をして、わか眞實なる誓願を信樂すへしとすゝめたまへる御ちかひの至心信樂也」と敍ぶる所以がある。かく信樂とは衆生の淨土往生成佛に對する疑いのない佛の審驗明了な確信の謂に他ならない。最後に欲生に就いては、「信卷」に「如來招_二喚諸有群生_一之勅命」といつてゐる。この心は利他眞實の欲生心であるから、「信卷」に「欲生即是廻向心、斯則大悲心故疑蓋無_レ雜」といわれ、「文類聚鈔」に「今斯心是如來大悲招_二喚諸有衆生_一之教勅、即以_二大悲之欲生心_一是名_二廻向_一」ともいわれる義趣がある。されば欲生とは畢竟、衆生をして淨土に生ぜしめんとする佛の願心でなければならぬ。至心が如來の智であり行であるとするならば、欲生は正しく如來の悲であり徳でなければならぬ。この大悲智願行圓滿して、衆生の救濟が確實であつて、疑蓋の餘地のないことを以て佛の信樂といひ得る。この「大經」の三心と、「觀經」の三心に就いて、「淨

土文類聚鈔」に「兩經三心即是一也」とある。さらにこの「大觀」一經の三心と「小經」の一心、すなわち執持名號に就いて、同じく「淨土文類聚鈔」に「執持即一心、一心即信心」とある。「大」「觀」の三心、就中、信樂（深心）は「小經」の一心（執持名號）と一致する。

顧みるに、善導・法然等における三心義は總て衆生邊のものであつて、その三心は衆生躬らの心相上に具備すべき性質のものであることは、上陳の如くである。これが親鸞に至り、佛邊圓具のものとしたことは、實に破天荒ともいふべき一大轉換であつた。しかしこのようになされるのには、そこに内面的理由の胚胎していることは看過されてはならない。内面的必然性、それは他ならぬ凡愚という透徹した自己反省である。自己の罪惡の心に充ちたことの假借なき省察は、自己心上に三心の片影とてもなく、また三心を保任するに足る何らの確信もない。かかる機の省慮と、それと相即する佛の三心圓成とは、「信卷」に委細を盡くしている。このような内面性をはらんだ佛邊圓備の三心は、廻向を媒介として衆生の無疑の信となり、この無疑の一心に媒介されて、如來の三心はそのまま衆生の三心に移行される。これがすなわち謂う所の約本の三心に對する約末の三心に他ならない。約末の三心の内容は如何なるものか。彌陀の悲智圓備の願心を無疑一念と信受した心相を信樂という。そして如來の智慧眞實心が衆

生に信受徹通され、そこに眞實誠種としての麗しい内的働きをなしたことを至心というを得れば、往生疑いなしと如來の本願の教勅を信順し、尙その悲用として作得生想の概のあるのを、欲生とされなくてはならない。

それでは佛の三心と衆生のそれとが、如何にして連らなりをもち得るであろうか。換言すれば、如來の三心は如何なる態にて衆生に味到されるか。われわれはこの間の義理を今一度三重出體の釋上に窺いたいと思う。親鸞は「信卷」に至心を釋し「斯至心則是至德尊號爲_二其體_一也」といい、信樂を釋し「則以_二利他回向之至心_一爲_二信樂體_一也」といい、また欲生を釋し「即以_二眞實信樂_一爲_二欲生體_一也」といつている。のみならずこのことは、「文類聚鈔」にも説述している。これ等に依れば、欲生は信樂を、信樂は至心を、そして至心は名號をその體となしていることが知られる。すなわち六字名號上に本願の三心が内含統攝され、この三心が名號として衆生に廻向されることとなる。それは第十八願文より同成就文への移行を意味するものでもなければならぬ。すなわち三心圓具の名號が、信心歡喜のその一念に依つて、衆生に廻施せられる。この一念は信の一念であると共に、佛願の生起本末を聞いて疑心あることのない本願力廻向の一心でなくてはならない。この絶對隨順の一心のうち、至心・欲生の二心も、従つて作得生想も自然に法徳として具現する。この一心とは他

ならぬ信樂であると解される。名號廻向による信樂統攝である。この點、聖覺の思想と如同している。「信卷」に「眞知、疑蓋無_二間雜_一」故是名_二信樂_一、信樂即是一心、一心即是眞實信心」といい、「化卷」にも「然者、濁世能化釋迦善逝、宜說_二至心信樂之願心_一、報土眞因信樂爲_二正故也。是以大經言_二信樂_一。如來誓願、疑蓋無_レ雜故言_レ信也。觀經說_二深心_一、對_二諸機淺信_一故言_レ深也。小本言_二一心_一、二行無_レ雜故言_レ一也」といつている。蓋し聖人の本願の三心即機受信樂の一心という信樂爲正の如上の論理は、前陳の法然の思想（「和語燈錄」一、三部經釋）を繼承し、かつ強化したものである。のみならず、この合三爲一は、世親「淨土論」の一心歸命說にその淵源を觀得る。されば「信卷」に「何以故論主言_二一心_一也、答、愚鈍衆生解了爲_レ令_レ易、彌陀如來雖_レ發_二三心_一、涅槃眞因唯以_二信心_一。是故論主合_二三爲_一一歟（中略）信樂即是一心、一心即是眞實信心、是故論主建言_二一心_一也。應_レ知」と叙べ、「文類聚鈔」に「問、念佛往生願已發_二三心_一。論主何以故言_二一心_一、答、愚鈍衆生覺知爲_レ令_レ易故、論主合_二三爲_一一歟。私闕_二三心字訓_一三即合_レ一」と判釋する所以がある。まことに「大經」本願の三心は、世親論師「淨土論」の一心に結歸する。かくみてくれば、本願の三心即機受の一心すなわち三心即一心といひ得べく、この義趣を本願上に見てきた場合、第十八願の三心即同成就文の聞信一念となるの道理である。さらに克實していえ

ば、この聞信一念とは疑いのない心である。これはすなわち、如來の眞實に轉ぜられ佛智滿入の安堵の姿である。従つてそこには敢えて請求祈願の何ものもその要はない。これすなわち親鸞が三心を説明し、「信卷」に「信知、至心・信樂・欲生、其言雖異、其意惟一。何以故、三心已疑蓋無雜。故眞實一心。……是名眞實信心。」と審明して、悉く疑蓋無雜に結歸した所以である。約法三心約機一心というのは、この間の消息に他ならない。

四

前の三心論の考究に依つて、それがよし佛三生三であれ、佛二生一・佛一生二であれ、また佛三生一であつても、佛心と衆生心との紐帶は一心であり、信樂であり信心でなければならぬことを領知した。のみならず、この信ということは、廣く親鸞教學における中核であり、且つその鍵鑰でなければならぬ。古來この信を中心として、そこに幾多の問題が展開されたことも、まことに故なしとしない。さて親鸞教學のかかる中樞的位置と役割をそれ自體保任するこの信が、それだけでも親鸞に至るべく如何なる史的經路を擇んだか。それを主として親鸞の先驅諸師にみることに依つて、併せて親鸞の該思想の獨自性を闡明したい。

先ず龍樹はその「易行品」に「是故我歸命彼佛本願力」

といい、「大經」胎化段に依つて「信心清淨者華開則見佛」といつている。のみならず「歸命」の語が、同品に數多くみられる。「十二禮」にも「南無至心歸命、禮西方阿彌陀佛」といつて、その素朴な彌陀への信心歸命の態度を表明している。世親は「淨土論」に前述の如く「世尊我一心、歸命盡十方無碍光如來、願生安樂國」といつている。これに對して、親鸞は「淨土高僧和讚」の天親讚にて「天親論主は一心に、無碍光に歸命して、本願力に乗すれば、報土にいたるとのへたまふ」といい、「信心すなはち一心なり、一心すなはち金剛心、金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」といつている。「信卷」三二問答や、「文類聚鈔」には、一心を信心といつて世親の一心を金剛心・菩提心であるとし、これをさらに他力の信であると究盡している。曇鸞は「論註」上に「云何在緣、彼造罪人、自依止妄想心、依煩惱虛妄果報衆生。此十念者依止無上信心、依阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號生」といつて、無上信心を強調している。また「易行品」に依つて難易二道を明すのに、「但以信佛因緣願生淨土」といひ、八番問答の第一に「信佛因緣皆得往生」と述べ、信の必要性を主張していることは注目に値する。次いで「論註」下に至つては世親の一心に關して、「(前略)以信心不淳故無決定、無決定故念不相續。亦可念不相續故不得決定信。不得決定信故心不

淳。與此相違名ニ如實修行相應。是故論主建言ニ我「一心」といつて、信心の淳一、決定の信を以て世親の一心を高揚している。親鸞またこれに就いて「曇鸞讚」に、「論主の一心ととけるをは、曇鸞大師のみことには、煩惱成就のわれらか、他力の信とのへたまふ」といい、さらに「決定の信をえさるゆへ、信心不淳とのへたまふ。如實修行相應は、信心ひとつにさためたり」といつて、世親並に曇鸞の前の論述でも觸れたように、世親の一心を繼承した曇鸞の信心思想を、己が信の範疇にまでも昇化せしめている。また道綽は「安樂集」上に、「具此三心者、若不生者無有是處」といい、善導は「觀經疏」第一、玄義分に「生信無疑、乘佛願力悉得生也」といつて信心を宣述している。かの「散善義」や「往生禮讚」に、往生必具の三心を説いていることは前述の如くであるが、その深心を説いて深く信ずるの心とし、また眞實の信心となしていることは、善導の信心高調思想を表明して充分である。且つ「往生禮讚」に「設滿大千一火、直過聞佛名、聞名歡喜讚、皆當得生彼」と讚しているが、この聞名往生思想も親鸞へ影響し、親鸞の信心思想中、重要な位置を有していることは看過されてはならない。

次に源信は「往生要集」巻中の助念方法に「涅槃經」を引き、「阿耨菩提信心爲因、是菩提因、雖復無量、若說信心則已攝盡」といふ、「明知、修道以信爲首」と叙べて、そ

の信の思想を高調している點、注視の要がある。さらに法然に至つては、その「選擇集」第八に「散善義」と「禮讚」の文を引證し、次いで古來、信疑決判の文として有名な「生死之家以疑爲所止、涅槃之城以信爲能入。故今建立二種信心、決一定九品往生也」と宣言している。同様のことを「和語燈錄」一、往生大要抄にも「信といふは、うたかひに對する意にて、うたかひをのそくを信とは申すへき也」等と叙べている。かくして信を無疑であると決着した上人は、同「和語燈錄」四、十二箇條問答に、「さらにわか身の智慧のありなしによりて、往生の定不定をはさたむへからず、たた信心のふかかさへき也」といい、往生の定不定は、智慧の有無よりは佛の御言の信不信に在ることを強調した。「西方指南鈔」には「本願に乗することは、たた信心の深きによるへし」と指摘する等、信の必要とその堅固の要を力説している。このように第十八願成就文より七祖の教釋に至る、その味識に深淺があり、その表明に強弱はあるけれども、均しく信を強調している點、寔に軌を一にするものがある。親鸞はこれ等を繼承し、且つ選擇するに各ではなかつた。就中、本願成就文、世親そして曇鸞、さらに法然等に依據するところ多大であつた。しかし克實していえば、これ等經釋の信は何れも部分的のものであつて、決して全體的擴充的性格を帯びているものではなかつた。この部分的信を以て全體的信にまでも擴充せ

しむべく、專一に信を高調して餘りなかつたのは、實に親鸞その人であり、三經をして七祖の上に信を強く見出さんとしたものもまた聖人であつた。それと共に信の内容の種々相に對して、犀利な批判意識を以て判別するに毫も假借の手を緩めなかつたものに親鸞のあることもまた、同じく注意せられねばならないであろう。われわれは彼親鸞が、いみじくも信罪福の要眞二門と純信心の弘願門との、これ等の信を甄別したことに眼を蔽うてはならない。この如實修行相應の、信心必具の要諦を力説し、信心のみを以て大涅槃を超越し得るとなすことは、七祖さらには法然門下の中にも所謂黒谷的傳、親鸞已證のものと讃し得るところでなければならぬ。しかし親鸞の信の、同門、聖覺の思想に影響を受けていることの尠くない點は、看過さるべきではない。「行卷」の「正定之因唯信心、惑染凡夫發信心、生死即證知涅槃」や、「信卷」の「涅槃眞因唯信心」さらに「歎異鈔」の「たまた信心を要とすと知るへし」の唯信は、蓋し聖覺の「唯信鈔」に示唆されたものと思われる。

かくして特異にして古今に卓越した信仰佛教を鼓吹した親鸞は、その「信卷」の首めに、「謹按往相廻向有三大信。大信心者、則是長生不死之神方、忻淨厭穢之妙術、選擇廻向之眞心、利他深廣之信樂、金剛不壞之眞心、易往無人之淨信、心光攝護之一心、希有最勝之大信、世間難信之捷徑、證大涅

槃之眞因、極速圓融之白道、眞如一實之信海也」と信の證大涅槃の眞實白道であることを諒らかに宣言している。同様「行卷」に「往生禮讚」前序の文を繼承して、「良知、無三德號慈父、能生因闕。無光明悲母、所生緣乖。能所因緣雖不可和合、非信心業識、無到光明土。眞實信業識、斯則爲三内因」といつてゐる。この信心の業識は、「起信論」の體薰習に、光明・名號は用薰習に相應するものと思われるが、親鸞はこの信心の業識の、光明・名號の能所の因縁に優れて最要であることを主張する。同様「一多證文」に「散善義」の有名な「一心專念彌陀名號」の文中「是名正定之業一願彼佛願故」に就いて、「弘誓を信するを報土の業因とさたまるを、正定の業となつくといふ。佛の願にしたかふかゆへにとまふす文なり」といつて、當然念佛稱名でなくてはならない文意をば、信の上に轉釋している。また「唯信鈔文意」の「五會法事讚」中の慈愍の般舟三昧讚の文を釋したうちには、「眞實信心をうれば實報土にむまるとおしえたまへるを、淨土眞宗の正意とすと知るへしとなり」と具陳して、眞實信心を以て報土往生の正因となしてゐる。かく確信に充ちてその信の優位を強調これ努めている親鸞は、尙信に就いて種々の考察を試みている。かの「大經」下卷の彌勒附屬の「其有下得聞彼佛名號、歡喜踊躍、乃至一念」との「一念」に就いて、法然は「選擇集」利益章の私釋に、行の一念すなわち念佛の一行

としている。これは本願に乃至十念とあつて行を意味している。その十念を縮めて成就文に、乃至一念といつていたのであるから、行の一念とみる道理である。これに就いて親鸞は「行巻」に、唯一聲の稱名にて往生が可能であると選擇易行の至極を顯わしたものであるとして、「行の一念」と解している。一方「信巻」には獲信を以て往生の業事成辨の時刻の極促を顯わしたものととして、「信の一念」と解していることは周知に屬する。「文類聚鈔」には「乃至一念」に就いて、「就_レ獲_二得往生心行_一時節延促_三言_三乃至一念_二也」といふ、「一多證文」にもこれに關し「一念といふは、信心をうるべきのきはまりをあらわすことにはなり」といつているのは、蓋し乃至一念を以て、信獲得の様相と解したものでなければならぬ。これを異譯「如來會」の文に對映するに、「能發_二一念淨信_一歡喜愛樂」とあつて、明瞭に信の一念となつている。この信の一念釋に就いては、當「如來會」の文をも參照して、理解の強化に資したものでないかと思ふ。

次に信の對象に就いては、「末燈鈔」に「たた誓願を不思議と信し、また名號を不思議と一念信しとなへつるうへは、何條わかばからひをいたすへき」と記述していることから慮るに、信の對象は、如來の誓いとその誓いの實踐である超載永劫の修行との、この願行具足の名號でなくてはならない。進んで信相に就いてみるに「一多證文」に「法事讚」の「上盡

一形下至十念云々」の文に次いで、「致使凡夫念即生」を釋し、「念は如來の御ちかひをふたころなく信するをいふなり」といい、「信心は如來の御ちかひをきゝてうたかふころのなきなり」といつている。また「唯信鈔文意」の最初に、「唯信鈔」を釋し「信はうたかひなきころなり」といい、「銘文」に「信樂といふは、如來の本願眞實にましますを、ふたころなくふかく信してうたかはされは、信樂とまふす也」という。これ等は無疑決定、すなわち信相に就いていつたものであることはいうまでもない。

尙信には眞實心の義がある。「信巻」に「信樂即是眞實誠滿之心」といい、「唯信鈔文意」の首めに、「信はうたかひなきころなり、すなわちこれ眞實の信心なり、虚假はなれたるころなり」といつて、この思想を表顯している。前者の無疑が信相に當るとせば、後者の眞實心は信體に相應するのみならず聖人の信こそは、實に他力の信でなければならぬ、その點を特に注視してみたい。「高僧和讚」中の天親讚に、天親すなわち世親の一心について、「信心すなはち一心なり、一心すなはち金剛心、金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」といつて、一心を他力の心であるとなしている。また前述の「唯信鈔文意」頭に信を釋して、「本願他力をたのみて、自力をすつるをいふなり」といい、「他力眞實の信心をえてのちに、眞實の報土には往生をとくるなり」といつて他

べきであろう。

力の信を闡明している。換言すれば、かかる信こそ、はからわれない、義なきを義とするの心でなくてはならない。「銘文」の終りに、「信心(26)を淨土宗の正意としるべき也。このころをえつれば、他力には義のなきをもて義とすと、本師聖人のおほせことなり。義といふは行者のおの／＼のはからふころなり。このゆへにおの／＼のはからふころをもたるほとおは、自力といふ也」とある。「御消息集」にも同一思想が表明されている。すでに自力の信を離れた他力の信である以上、それは、はからわれない心であり、如來隨順の心でなければならぬ。佛に隨順した心とは、如來に依りて始めて義とせられる心であり、如來よりたまわつた信心でなくてはならない。かの「歎異鈔」に「法然聖人のおほせには、源空か信心も如來よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も如來よりたまはらせたまひたる信心なり」とあるのは、すなわちこれをいつたものに他ならない。高田傳來の「御消息集」に「まことの信心をは、釋迦如來彌陀如來二尊の御はからいに發起せしめ給候とみへて候へは」とある。如來よりたまはつた信心は、換言すれば、如來廻向の信心ともいひ得る。「銘文」に「正信偈」を釋して、「至心信樂願爲因といふは、彌陀如來廻向の眞實信心なり、この信心を阿耨菩提の因とすへしと也」とし、「信卷」に「願力廻向之信樂」と述べているが、蓋し他力の信の特色を端的に表白して餘蘊がないという

かくの如く親鸞は、衆生の修すべき行を如來の衆生に代つて行修せられたものの上に觀、如來の願行具足の名號を聞信すること依つて、衆生の行が圓成するという行信論上の特色を發揮した。由來、信には、聞(27)より生ずるのとの二種があるが、親鸞の信は前者である聞信を意味している。これに就いて、七祖の念佛道には觀念々佛と稱名念佛と聞名念佛がある。觀念々佛は世親・曇鸞・源信を中心とするものであり、稱名念佛は善導法然を中心とするものである。それに對して聞名念佛は、親鸞の立場である。親鸞の聞名念佛は信を基調とし、從來諸師の觀念々佛や稱名念佛を信の上に止揚したのである。「尊號眞像銘文」や「一多證文」等には、世親の「淨土論」の中心思想である觀を信であると受け取り、法然の稱名念佛思想を信に統攝している。さらに「正信偈」にて、七祖を親鸞の信眼にて攝化している。すなわち七祖を悉くその異色ある聞信の立場で點晴したのである。ここに注意したいことは、親鸞がこの聞信とても、衆生の自力的信ではなくして、佛よりたまわつた佛廻向の信となした點である。かの聖覺が「唯信鈔」一卷を著わし、親鸞はこれを書寫したのみならず、「唯信鈔文意」を作つていることは有名である。この聖覺の思想では、衆生の信が佛の行に依つて與えられるという點は顯著でないが、親鸞はこれを繼承すると

ともにさらに徹底させ、衆生の信も如來の廻向であるという他力性を強化した。加うるに多念にても一念にても、常に信の具不を厳しく批判した隆寛の思想を受け、さらに闡明にしたところに聖人その人の特色がある。尤も親鸞の著述を通して考察する限り、必ずしも衆生の自ら起す信と解すべきところがないわけではない。しかしこの衆生の信と雖も、深く内觀すれば、そのままそれが絶大な如來の大悲領域であり、佛廻向の他力の信であると感佩されたのである。この他力の信こそは、從來の淨土教史上空前のことであり、それだけでも該史上の宗教的光彩の陸離としたもののあるのは、蓋し蔽わるべくもないであろう。

五

親鸞の六字名號觀は、佛より衆生に廻向する佛願力廻向の他力の名號觀であるところにその特色がある。この點、善導が願行門に立つているのに對して、親鸞は機法門に立つている。すでに名號が衆生からは、他力の妙態であるとすれば、この名號を中心として展開する信も、前陳の如く他力の信心であり、如來廻向の信であることは自明である。しかも尙、親鸞に歸命的文字の須いられているのは、如何に配慮せらるべき性質のものであろうか。

元來歸命の原語は梵語 *namas* である。*namas* は *nam* の

語基に *as* の接尾語がついて形造られたものである。漢譯ではこの歸命の他に、(28) 度我・救我・還歸壽命、或は性命歸投、または信從の諸義に解しているが、親鸞の歸命の義理は最後の信從の義に相應する。概して歸命の語義には三義がある。

- (一) 歸を趣向・歸奉・歸投の義とし、命を身命・壽命のこととして、佛に向つて身命を捧げる。
- (二) 歸を歸還とし命を壽命のこととして、衆生の生死無常の命を捨て、無量壽覺の涅槃常住の本源に歸する。
- (三) 歸を信從・信順、命を救命として、佛の勅命に歸順する。

親鸞の場合は、前述の如く、この信從・信順を意味している。これに就いて「行卷」に「是以歸命者本願招喚之勅命也」といい、「銘文」に「歸命は、すなはち釋迦彌陀二尊の勅命にしたかひて、めしにかなふとまふすことはなり」といつている。かかる信從の立場より「行卷」歸命釋には、歸の字を訓して「ヨリタノムナリ」「ヨリカ、ルナリ」と示している。同様に前掲の「唯信鈔文意」の最初に信を釋して、「本願他力をたのみて、自力をすつるをいふなり」といい、「歎異鈔」には「誓願の不思議をはたのますして云々」といい、「攝取不捨の願をたのみたてまつらは」といつている。のみならず「教行信證」の前五卷は、彌陀を「たのむ」一語に歸結し、後の化卷は「雜行すてる」の一語に表言出來るとさえない得られる。この「たのむ」の語は、聖覺の「唯信鈔」の「信心(30)とい

ふは、ふかく人のことばをたのみてうたがはざるなり」や、「もとときしことをふかくたのむ、これを信心といふなり」等に依據したものとと思われる。

この「たのむ」の語は、漢字の頼・負・怙・恃・慆・託・憑・乘・歸・信等に相應する。これ等の文字に就いて經釋上に例證を需むれば、「大經」卷上に「無_レ善可_レ怙、無_レ德可_レ恃」とあり、同卷下に「世間忽々、無_レ可_レ慆頼」とある。

また「行卷」引用の「玄義分」には「如_レ大經說、一切善惡凡夫得_レ生者、莫_レ不_レ皆乘_レ阿彌陀佛大願業力_一爲_レ増上緣_上也」と敘べている。さらに「眞佛土卷」引用の「玄義分」には「正由_レ託_レ佛願_一以作_レ強緣、致_レ使_レ五乘齊入_一」とあり、「行卷」引用の「往生禮讚」には「今既有_レ斯勝益、可_レ憑」等とある。これ等の中、親鸞の「たのむ」の思想に最も妥當するものは、蓋し歸と信とが、最も當を得ているものと思われる。しかしこの歸・信を用うる「たのむ」の教語は、親鸞の初用ではない。「横川法語」に「信心³¹あさくとも本願心ふかきかゆへに、たのめばかならず往生す」等とある。

この「たのむ」の語義を考ふるに、國文學上では種々の説があるが、普通廣く用いられているところに従えば、一は手^テ祈すなわち祈願の意があり、二には田の實、すなわち米の人命をたもつことより頼み力にする意がある。三には手^テ吝^ムの義で「手」には意味はなく、「吝」は吝^ム込むことより、人の言を

聞き疑いなくそれを領受する意がある。この中親鸞の立場は、二と三とでなければならぬ。すなわち機相の反省は、上掲、本願成就の彌陀如來を頼み力にする第二、かつそれとの必然的關係として、本願名號のいわれを聞き疑いなく領受する第三が展開せられる。そこには善導・源空、或は鎮西等の如き祈願請求の義のあつてならぬことは、特に留意せられねばならない。親鸞の「たのむ」の眞意は、「銘文」にもいつている如き勅命にしたがいめしにかなうの義であり、また「末燈鈔」にいつている如き「南無阿彌陀佛とたのませたまひて、むかへんとはからはせたまひたるによりて云々」の意である。すなわち「たのむ」というのも衆生の能相ではなくして、「たのませたまふ」佛心の領受に他ならないので、佛の衆生を救う聖化の妙趣の表顯であるといふべきである。

ここで再び親鸞の信思想を概括してみよう。彌陀救濟の對機は一切群生であり、凡夫であり、さらには惡人である。自ら救われ得る何らの力もない。かかる惡機を救うに足る如來の救濟力は、それに比例して絶大なものがなければならぬ。ここに如來の他力廻向を仰感する基因がある。如來の他力廻向が衆生の機に如何ように具現されるか。如來の衆生救濟の攝取様式こそは、衆生における信に他ならない。如來の衆生救濟は本願の三心上に顯現され、それが衆生に徹透しては機

受の一心となる。第十八願の三心はそのまま成就の聞信一念となし得る。いうまでもなく聞信一念は、疑いなく信樂する一心である。無疑信樂の一心こそ、親鸞宗教思想の核心である。しかもこの信とても、衆生の發起するものではなく、その深い内感においては、如來廻向の信であると感佩される。従つて彌陀に歸命する信も自力請求のものではなく、たのませてたのまれる佛心の領受に他ならない。このように考察してくれば、親鸞の信こそは、如來廻向の信であり佛一元の信である。如何なる逆惡の機と雖も、それを障碍する何ものもない、絶對他力の信であるといひ得るであらう。

1 「眞宗通解全書」第一所收、柏原祐義師「淨土論註通解」二六四頁参照。

2 金子大榮教授「教行信證講讀」信卷五八三頁―四頁参照。

3 大正四七・八八b、また同中卷に「淨土宗意本爲凡夫、兼爲聖人也」「淨土興意、本爲凡夫、非爲菩薩也」(大正四七・九〇c)とある。

4 選擇集、大正八三・五c

5 惑染凡夫信心發、證知生死即涅槃。(「行卷」正信念佛偈) 大正八三・六〇〇b

6 常没凡夫人、緣願力廻向、聞眞實功德、獲無上信心、則得大慶喜、獲不退轉地。(淨土文類聚鈔) 大正八三・六四七a

7 煩惱成就凡夫人、不離煩惱得涅槃、則斯安樂自然德。(入出二門偈) 大正八三・六五四c

禪淨二教の信思想(光地)

8 彌陀の本願には老少善惡の人をえらはれず、たは信心を要とすとしるへし。そのゆへは、罪惡深重・煩惱熾盛の衆生をたすけんかための願にてまします。(歎異鈔) 大正八三・七二b (但、大正の本文は片假名文、以下同じ)

9 梅原眞隆勸字「歎異鈔に現はれたる親鸞聖人」一〇〇頁―一頁、同「親鸞聖人研究」第十四輯一二頁等にも指摘するところである。

10 惡人正機思想は、基督教にもその類似思想がみられる。すなわち「マルコ傳」二章(七節)に「イエス……言ひ給ふ、健かなる者は、醫者を要せず、ただ病める者、これを要す。我は、正しき者を招かんとあらで、罪人を招かんとて來れり」とある。また「マタイ傳」十八章(一二節―三節)に「汝等いかに思ふか、百匹の羊を有てる人あらんに、若しその一匹まよはば、九十九匹を山に遺しおき、往きて迷へるものを尋ねぬか。もし之を見出さば、誠に汝等に告ぐ、迷はぬ九十九匹に勝りて此の一匹を喜ばん」と。しかし基督教のこの罪人救濟觀よりも、親鸞のそれが、より一層積極的であり、明確性を帯びていることは否み得ないであらう。

11 天台宗にて「末法燈明記」を傳教の眞撰とするか否か、古來議論の存したところである。今日の學界では、概ね偽撰であると決着されている。

12 親鸞のこの年記は、存覺の「六要鈔」の訂正する如く、二千一百八十三歳は二千一百七十三歳、六百八十三歳は六百七十三歳でなければならぬ。

13 廻向に就いて「せしめ玉へり」大正八三・六〇一a、「し玉

へり」同六〇七b、「し玉へる」同六〇二c、六〇六a（以上「信卷」）「せしめたまへり」（往生文類）同六七二c、「し玉へり」（文類）同六四四b、六四六b、「無量壽如來會」の本願成就文の廻向に就いても「往生文類」には「せしめたまへり」と訓じている。（同六七三a）「往生文類」に「如來會」の至心信樂の本願文の廻向に就いても「せしむ」と訓んでいる。（同六七三c）

14 山邊習學・赤沼智善兩教授「教行信證講義」（第一書房發行）三一〇頁參照。

15 これに類似した文が「證卷」にみられる。「夫案眞宗教行信證者、如來大悲回向之利益。故若因若果。無レ有一事非阿彌陀如來清淨願心之所回向成就。因淨故果亦淨也。應レ知、これと殆んど同様の文が「文類」（大正八三・六四四c、六四五a）にもみられる。

16 この顯著な例は、蓋し「一多證文」の「廻向は本願の名號をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり」等であろう。

17 「信卷」大正八三・六〇四a—b、六〇五a、六〇六a、「淨土文類聚鈔」同八三・六四六a、b。

18 大正九・四三三a

19 大正十二・五七三c

20 世親は「淨土論」に「世尊我一心、歸命盡十方無碍光如來、願生安樂國」といい、曇鸞は「往生論註」下に稱名憶念するも尙所願を滿し得ないのは、信心に就いて三種の不相應があるのに依るとなしている。すなわち「一者信心不淳、若存若亡故、二者信心不一、無決定故、三者信心不相續、餘念間

故、此三句展轉相成、云々、親鸞はこれらに注目した。されば曇鸞和讃にも「如實修行相應は信心ひとつにきたためたり」といつている。

21 『阿彌陀佛の本願の文に「もし我佛を得たらんに十方の衆生至心に信樂し、我が國に生せんと欲し、乃至十念せんに、もし生せずは正覺を取らし」といふ。此文に至心といふは「觀經」にあかすところの三心の中の至誠心にあたり。信樂といふは深心にあたり。欲生我國は廻向發願心にあたり、これらをふさねて、命をはるを期としてみられぬを一心とは申す也』（「和語燈錄」三、要義問答）

22 望月信亨博士「淨土教の起原及發達」八二八頁—九頁參照

23 北本卷三五、大正十二・五七三c、南本卷三二、同十二・八二一a。

24 この眞實心と軌を一にするものに、マルティン・ルターの次の語がある。「信仰とは神の恩恵に對する活々した決然たる確信であり、そのために人は千度でも死ぬことの出来る程に確實なことである」（岩波文庫本「基督者の自由」聖パウロの羅馬人に贈る書翰への序言）

25 梅原勸學監修「眞宗安心論題解説」所收、玉置韜晃氏「唯信正因」八三頁參照。

26 三河上宮寺所傳古寫本、大正八三・六八八a、また「越前法雲寺藏建長七年親鸞自筆本」には、このところを、「信心を淨土宗の正意とするなり、このころをえつれば、他力は義なきを義とすとなり、義といふは、行者のはからふころなり、このゆへに自力といふなり」と記述されている。

27 「信復有_レ二、一從_レ聞生、二從_レ思生」(北本「大般涅槃經」
三六、大正十二・五七五b)。

28 木下靖夫氏「歸命の對象」二四頁―六頁に詳述。

29 「顯眞學報」第三卷第二號所收、關哲雄氏「眞宗列祖の念佛
思想」参照。

30 眞宗聖教全書二卷七四八頁。

31 眞宗聖教全書四卷拾遺部上、四三頁。

六

次に上述の親鸞教學の信思想に對して、禪就中、道元禪師
それを顧みるに際し、先づ機に就いて考察したい。道元禪師
の機思想にあつては、佛法の中に眞實をねごうものである
限り、初心後心、賢愚、凡聖を擇ばない、「佛祖の大道を行持
せんには、大隱、小隱を論ずることなく、聰明鈍癡をいふこ
となく」(行持卷)ひとしく得道する。「普勸坐禪儀」に「不
論_レ上智下愚、莫_レ簡_レ利人鈍者」とあり、「辨道話」にも「人
まさに正信修行すれば、利鈍をわかす、ひとしく得道するな
り」という。成佛得道には、貴賤、利鈍、智愚、賢不肖を論
ずる要はない⁽¹⁾、このような機根論に立脚している點、一般淨
土教の對機觀と如同する。それでは淨土教にて、五障三從と
して警視した女人に對しては如何か。「辨道話」に「祖師の
いはく、佛法を會すること男女貴賤をえらふへからずときこ

ゆ」とあり「禮拜得髓卷」に「聞法をねがい出離をもとむる
ことならず男子女人によらず……斷惑證理のときは、男子女
人、簡別さらにあらず」「得道はいづれも得道す、……男女を
論することなかれ、これ佛道極妙の法則なり」とある。この
ようにして佛教通塗の男尊女卑の弊風を打破し、男女平等思
想を強調した。のみならず、男女平等觀からして、從來の平
安佛教等の女人禁制の結界道場に對して、酷烈な批判を下す
に手を緩めていない。概していえば、女人卑下思想は、佛教
經典、特に小乘經典には尠くない。しかしそれらは、概ね比
丘に對し修行上の警戒を促した點、女人自體の反省を促した
點、さらには時代思想や風潮の然らしめた點等に準據してい
る。他面釋尊當時にても、優婆夷の優婆塞の如くに不還果ま
で進んだこと、比丘尼の比丘の如く阿羅漢果までも證したこ
との例も尠くない。古來禪門にても比丘尼にてよく證悟の域
に達し、越格の力量を發揮しているもの、その數に乏しくな
い。比比皆、優秀非凡な女人のあることを示さぬはない。
「長老尼偈」等の一篇なども、彼等の見識を物語つて遺憾が
ない。さらに何含の男女同一乘、慧度無男女等の思想、進ん
では「法華經」の龍女成佛思想等によつて、女人成佛思想は
著しく昂揚された。のみならず、このことは、「觀經」の韋提
希を驗證として女人往生成佛を許容する淨土教の特色でもあ
る。しかも、女人成佛思想は前陳の如く道元禪のひとしく認

容することであつて、ここに兩教の相似性が發揮されている。それでは一闡提問題は如何か。前にも觸れた如く、佛教學上、一闡提は無佛性として、成佛得道不可能のものとして排除せられてゐる。一切衆生悉有佛性を根本命題とし、一切衆生救濟を以て大乘佛敎の理念としてゐることから、この一闡提の存在こそは、重大事である。諸經典諸宗が當事に關し、配慮のただならないもののあるのも、寧ろ當然のことであるとなし得る。悉有佛性思想を昂揚する代表的經典である「涅槃經」が理佛性の悉有は承認するけれども、行佛性のそれを直ちに肯定してゐない。しかるに、道元禪師は、三寶尊信の一事によつて、潜かに闡提成佛の可能を許容し、行佛性の實現をも肯定してゐる。「歸依三寶卷」に「おのつから惡友にひかれ、魔障におふて、しはらく斷善根となり、一闡提となれども、つひには續善根し、その功德増長するなり。歸依三寶の功德、つひに不朽なり」といふ。すなわち禪師の闡提觀は、歸依三寶に依つて、直ちに成佛を結着してゐるのではない。ただ闡提を拒否するのではなくして、三歸依の信によつて、その成佛を豫想し、消極的に肯定してゐるのは注目しに値する。次に淨土敎にて最も異色的問題であつた惡人觀に移る。道元禪師にては、惡人を得道の機から除外してゐるものではない。「禮拜得髓卷」に「女人なにかかある、男子なにかかある、惡人は男子も惡人なるあり、善人は女人も善人な

るあり（中略）またむかし犯罪ありしとてきはは、一切菩薩をもきらふへし、もしのちに犯罪ありぬへしとてきはは、一切發心の菩薩をもきらふへし、かくのことくきはは、一切切みなすてん、なにによりてか佛法現成せんかくのことくことはは、佛法をしらさる、癡人の狂言なり」といふ。「隨聞記」二には「若し此の心あらん人は、下智劣根をも云はず、愚痴惡人も論せず、必ず悟りを得へきなり」といふ。よし惡人であつても、求道の志氣すらあるならば、必ず得悟のあつてゐることを闡明してゐる。何故に惡人を拒否しないか、その根據を「諸惡莫作卷」に「諸惡たとひいかさなりの盡界に彌綸し、いかさなりの盡法を吞却せりとも、これ莫作の解脫なり」といふ。諸惡の如何に深厚なものがあつても、惡に惡の自性が無い。惡の當體はそのまま莫作無自性の妙解脫である。すでに諸惡に惡としての自性が無いからには、惡を造作することもなく、たとひ惡縁に逢うとも、それは正しく莫作の脫體現成でなくてはならない。禪師の罪惡觀には、強い般若の皆空思想が基盤をなしてゐる。皆空思想に立つた場立、諸法は因縁性であり、因縁性であるから、それ自體無自性空であり、罪惡として認められる何ものもない。このようにして禪師は惡人を得道の機として抱擁した。これは親鸞敎學との消極的一致を示す。ただそれは親鸞にて惡人を以て救濟の正機となした如くではない。惡人を許容することは、そのまま

正機であるという積極性をはらむものではない。ここに親鸞教學との異相をみる。

道元禪の萬機誘引思想はそのまま出家在家包擁思想に連なる。その點親鸞の立場にも相通するものがある。しかし克實していえば、親鸞聖人には、出家道なるものはなかつた。如來の本願一乘の前には出家道の特色は消却されて餘りある。聖人躬らも愚禿と自稱し、非僧非俗と自言している。一方、道元にあつては、出家在家同一乘説の反面、強力な出家唯一主義の主張がある。禪師は出家の在家と異なる點を闡明し、さらに出家受戒するのでなければ成佛の出來ないことを強調している。「二十七品菩提分法卷」に「いままた出家せざるものの佛法の正業を嗣續せることあらず、佛法の大道を正傳せることあらず」といい、「出家功德卷」に「聖教のなかに在家成佛の説あれと正傳にあらず」とまで極言している。しかも持戒如法であることを以て生命とすら見倣さるべき出家にして、その本領ともいふべき戒法を破するとも、出家僧形である限り、在家の、さらに有智持戒人にすら優越している⁽²⁾と明言する。問題は要するに出家か在家かの二點に存するのみ。この立場よりすれば、剃髮染衣するところ、よし不受戒、不持戒であつても、すでにそれ自體無量の功德がある。出家不必要論者に對して、造惡よりも重罪であり、調達よりも猛惡であるとの評の出て來ることも當然の數である。同一論理

にて釋尊上足の弟子達をして、その知見を讚嘆せしめたかの居士維摩であつても、その在家人である限りは、禪師の批判論難の對象たり得ることもよしないことである。この出家主義からして、前に一應認許した女人成佛に對し、「聖教のなかに在家成佛の説あれと正傳にあらず、女身成佛の説あれと、またこれ正傳にあらず、佛祖正傳するは、出家成佛なり」(出家功德卷)として女人不成佛説を言及するに至るのは、出家至上主義からすれば、寧ろ當然の理であるといひ得る。しかしこれは出家主義の主張からいひ得ることであり、女人も出家する限りは、その成佛得道の可能であることはいふまでもない。禪師の出家主義の根據は蓋し、(一)環境的實際的方面、(二)經論的理論的方面、(三)信仰的方面にもとめられるであらう。環境的實際的根據として、出家學道は、煩わしい系類から開放され第一に修道する環境上の利便がある。第二の經論的理論的根據としては、「大方等大集經」五三、「景德傳燈錄」五、就中「大智度論」十三等がある。かかる經論依準の根據は、三世諸佛、佛祖の古例に對する隨順にある。これが第三の思想信仰である。

この出家得道、出家唯一成佛の強調は、これを機の問題からみれば、前にも觸れたように、機の普遍性を消却して餘りない。機は出家の特定人のみに限定されざるを得ない特殊色を帯びるに至る。それでは前述の萬機認容、換言すれば、出

家在家許容思想とは如何に配慮さるべきであるか。問題の要點として、四つの場合が考えられる。(一)機の一般性を制約して出家成佛主義の特殊性を生かすか。(二)逆に同じく機の一般性を制約して、在家許容性の特殊性のみを生かすか。(三)出家成佛主義、及び在家許容性の特殊的限定性を何れも止揚して、機の普遍性を主張しつつ、就中、在家許容性に力點を置くか。(四)同一面に立ちながら尙、出家成佛主義に力點を置くか、の四である。第一と第二の各主義の單獨の主張は、禪師にその兩方面、何れにも渉る思想が看取されるから妥當性を帯びない。第三の立場はどうか。「普勸坐禪儀」の普勸は、一切の人々を抱攝して餘りない。のみならず、特定の機を中心とした小乗佛教より、萬機攝入の大乗佛教への發展の歴史、特に一乘佛教として本覺門を高調した鎌倉佛教の、有力な一分野を劃する道元禪師の佛教の本質、その本證思想、透徹した佛性觀等に想到した場合、禪師における機が、出家、在家の何れをも包擁するものでなくてはならないことはいうまでもない。この立場からの出家觀は、正しく内容上、心の上の問題として理解さるべき性質をもつ。すなわち得法上には世執を離るべき内面の問題として出家が取り上げられなくてはならない。⁽⁸⁾これに關聯した思想は「宗鏡錄」の表明するところでもある。要は、出家者の出家の心に住し、在家者の出家の心に住するのは宜敷く、兩者の在家の心に住するのは認容され⁽⁹⁾ない。⁽¹⁰⁾要は

内面の心の問題であつて、外面の出家在家の問題ではない。このことは兩者を止揚しながら、その意圖の趣くところ、より在家性重視の傾向を胚胎する。それでは最後の第四は如何か。在家性の文獻が「辨道話」「普勸坐禪儀」「隨聞記」等の一部に限られるとともに、その主張の強度が微弱である。それに對して、出家唯一主義は「出家」「出家功德」「三十七品菩提分法」「受戒」「行持」「教授戒文」等の諸卷に涉つているとともに、その主張は強烈である。また禪師御歸朝後の思想に、前後變化發展のあることを強いて主張するものではないが、概して上掲の在家許容性を帯びる撰述は、出家主義の主張よりは、禪師のより速い時代、すなわち、建仁寺、興聖寺時代のものに屬するのに對し、出家主義主張は、永平寺時代のものに屬している。建仁寺、興聖寺時代は、いわば、より坐禪中心主義であるのに對し、永平寺時代は、禪戒一如に立脚した戒律中心主義がその主調をなしていたといひ得る。従つて、この兩時代の特色が、その撰述を夫々性格づけてい⁽⁸⁾ることは、蓋し注目せられてよい。今その兩時代を比考するに、先の時代は、より都塵世俗中の弘法であるだけに、そこには對機性の配慮がある。後の時代は俗塵を離れた寂靜境中、特に對機の考慮なく、専ら第一義諦に立脚して、純乎たる禪師の佛法の本領の發揮せられた時期であつたと解される。このことは禪師の出家主義を物語るものでもある。次に

銘記されてよいことは、禪師の在家性、すなわち萬機許容は主として人性論上において論ぜられているのに對し、出家性は成佛得道問題を中心として論ぜられている點である。のみならず、禪師の生涯一貫の生活態度をみるに、禪師その人は、かの越前の山裡に隱棲し、佛祖の勝蹟を敬慕して堅く僧の威儀を守り、嚴肅な出家生活を實踐された。そして禪師の教育こそは、眞箇の佛者を輩出せんが爲の禪道に依る出家教育であつた。かの「重雲堂式」「衆寮清規」「典座教訓」「知事箴規」等の諸著述、諸規定等も、徹底した道心家の打出より解せらるべき性質のものである。かく道心主義の教育は、自ら眞實人の一箇半箇の説得として出家教育の相をとるに至るのは當然である。このように禪師の文獻、生涯の生活相からして、出家により重點の置かれていたことが推察されて餘りない。出家の特定人に重點のおかれた理由は何故であらう。(一)禪師は眞箇の佛法を傳えんとされた。佛法傳持には生ける人格が要求される。(二)諸縁に束縛されることは求道の大障害である。ここに出家道を選ぶべき有力な根據がある。(三)佛法の傳持は衆生を離れたものではない、佛法護持の一箇半箇の特定者も、要は一切衆生を豫想してのものである。特定者は、さらに一箇半箇を生み、やがて堅實正當な教化への發展をはらむ、のみならず、一箇半箇は實質上、民衆の指導者でなければならぬ。禪師の出家者とは大衆の指導者を意味し、否定

即肯定の論理を胚胎している。その指導者打出に意を須いた所以のものも、眞の佛法を誤りなく國家社會大衆への傳持にある深い配慮に出ているに他ならない。このように考察して來た場合、禪師の機の眞意は、出家在家を問わず、廣く男女、貴賤、智愚、賢不肖、聖凡に論なく、一切の機を止揚する。否、遍く一切衆生を包攝するが故に、その救濟の實際の方途として、その指導者である出家主義に力點をおくところにその特色があるといふべきである。その一切衆生を攝入する點、親鸞の對機思想と如同し、惡人正機という如き特定性を認容しない點、並に上述の如き意味の出家性であるといふ點において、軌を一にしないもののあることは自明であるといわねばならない。

それでは禪師の時代觀はどうか、禪師も一般諸師の如く、また、親鸞の如く一應は三時説を肯定している。「永平廣錄」十五に「汝等當知、正法像法行者、得法已有不同、後五百歲猶亦有_二解脫堅固禪定堅固等別異_一、況今值_二末法_一當_二澆運_一、縱雖_下救_二頭燃_一而精進勇猛、恐不_レ齊_二正法像法之時人_一、西天竺國正法像法之最中、既有_二得道不得道_一、職由_二精進不精進_一、邊地之境、末法之今、論_二人根_一、正像法時與_二今時_一、天地懸殊」とあつて、三時説認容の上に立論している。かかる思想は、尙「道心」「深信因果」「袈裟功德」「嗣書」「發菩提心」「傳衣」「四禪比丘」等の諸卷にも散見している。しかし他面、三

七

時説否定の強力な主張がみられる。「隨聞記」四に「世間の人多分云く、學道の志あれとも、世は末世なり人は不劣なり、如法の修行には堪ゆへからず、只隨分に易きに就き結縁と思ひ、他生に開悟を期すへしと。今云く此の言は全く非なり、佛教に正像末を立つること暫く一途の方便なり、在世の比丘必しも皆すくれたるにあらず、不可思議に希有にあさましく下根なるもありき、故に佛種々の戒法等を設け給ふこと皆惡き衆生不根の爲めなり。人々皆佛法の器なり、必ず非器なりと思ふこと莫れ。依行せは必ず證を得へきなり」といひ「辨道話」十八問答に「とふていはく、この行は、いま末代惡世にも修行せは證をうへしや。しめしていはく、敎家に名相をこととせるに、なほ大乘實教には正像末をわくることなし、修すれはみな得道すという」といふ。いう如く三時觀は一途の方便説である。佛在世にも六群の比丘という如き不律儀の惡比丘もあり、愚痴無智の人も尠くなかつたであらうことは、戒律制定の因由によつても察知され得る。時代が人間を規定するのではなく、人間の道念が時代を超越するのである。禪師の宗教思想からすれば、蓋し道心の前には三時をみないというのが眞意であるとされねばならない。⁽¹¹⁾この點人間の弱少性、罪惡性の自省に立つて佛力に依憑せんとすること、三時説を肯定することとは、一俱になる必然的內面關係を有しているのとは對蹠的である。

親鸞教學の信思想が、他力廻向による獲信であつたところに、淨土教の最高峯に位するその特色のあつたことは既述の如くである。この場合、道元禪ではどうか。禪師にも聖人とは必ずしも同一意義ではないにしても、他力によつて義とせられるという力唱の顯著なもののあることに依つて、聖人と概ね軌を一にするものがある。今、道得に就いてみるに、佛祖を道得することは、自己が進んで佛祖を道得するのではなく、佛祖の力に依り、佛祖の溫情慈愛によつて道得されるのである。安居も、われわれの力に依つて安居するのではなくして、佛祖力の催しに依つて安居せしめられるのに他ならぬ。同一論理にて、見佛に就いても考察される。元來、見佛とは、己れの方から求めて見るのではなく、却つて佛によつて見成された眼で見佛するのである。佛によつて見成された眼さえあれば、たとい自己は、見佛を覆藏せんことを心におもうとも、見佛の道理がさきだつて有るから、見佛が現成するに至る。これが見佛の道理である。のみならず禪師の他力觀は出家道の上にもあらわである。世の多くは出家を以て求道の自覺的出塵の行とのみみるのであるが、其觀察は、禪師の出家の意義を充分に理解したものである。すなわち出家は、總て佛力の然らしめるところであつて、單なる自力によ

る出家ではないとなすのが、禪師の出家観である。出家の上
に、自力と共に、佛力、他力の顯現しているのをみるのであ
る。さらに「見佛卷」に「如來の神力慈悲力、壽命、長遠力、
よく心を拈して信解せしめ、身を拈して信解せしめ、佛祖を
拈して信解せしめ、諸法を拈して信解せしめ、實相を拈して
信解せしめ、皮肉骨髓を拈しめ信解せしめ、生死去來を拈し
て信解せしむるなり」とある思想は、佛祖や法に對する信解
そのものすらも、如來の威神力の然らしめるところであると
なす、その絶大な佛他力廻向思想は、親鸞の他力廻向の信に
すら如同するものがある。「唯佛與佛卷」の「佛法は、人のし
るへきにはあらず、このゆゑにむかしより凡夫として佛法を
さとるなし、二乗として佛法をきはむるなし、ひとり佛にさ
とらるるゆゑに、唯佛與佛、乃能究盡といふ」に至つても、
同じく佛法覺悟の自力能動の相は没して、佛力による他力所
動の相へと轉換してくる。これら總ては「おほよそ佛祖あは
れみのあまり、廣大の慈門を開きおけり。これ一切衆生を證
入せしめんがためなり、人天たれかいらんものや、ここをも
てむかしいまをたつぬるに、その證これおほし」(辨道話)と
あるように、一切衆生を悉く證得せしめんが爲の佛祖廣大の
慈悲に他ならない。このようにみてくる時、道元禪にてもま
た、聖人の如き他力廻向の思想が極めて鮮活である。しかし
そのことは兩聖の當該思想の全同であることを意味するもの

ではない。蓋し、禪師の他力思想は親鸞教學の佛(彌陀)本願
力一乘に限定されるものでないからである。いうまでもなく
禪師の佛力は彌陀のそれでないことは贅言の要もないが、し
かも尙、(一)聖人の如く佛力のみではなく、佛祖力である。佛
の時代に生きる相としての祖師の妙力をも感戴する。(二)のみ
ならず、他力をば、萬法の上にも感得する性質のものである。
「自己をはこひて萬法を修證するを迷とす」といつている自
力的修證に對して「萬法すすみて自己を修證するはさとりな
り」と「行持卷」にいつているのは、萬法に依る他力所動の
相である。この點、聖人⁽¹²⁾を以て具體的人格的他力觀となすな
らば、禪師を以て抽象的萬有的他力觀と爲し得る性質のもの
である。(三)さらに道元禪にては如上の如き他力廻向的相と對
蹠的位置にある自力の相を開示している面がある。しかもそ
れが極めて顯著である。このことは敢えて道元禪に限らず、
廣く禪一般通塗のことである。行持綿密、威儀即佛法、作法
是宗旨を標榜し、清規等を綱領とする日常四威儀に偏く光明
を現成せしめんとする曹洞禪の宗是は、この思想傾向を支え
るものといひ得る。しかも私曲をつけないで、絶對者に、依憑
し隨順する信を説述しているものにも、尙、親鸞教學などと
異なる自力進趣の信相の豊かであるのをみる。「隨聞記」二に
「學道の人は人情を棄へきなり、人情をすつると云は、佛法
に隨かひ行くなり、世人をほく、小乘根性にて善惡をわきま

へ、是非を分ちて是をとり、非をすつるは、みな是れ小乘根性なり、只先づ世情をすてて、佛道に入るへし、佛道に入には、我ここに、善惡を分けて、よしと思ひあししと思ふことをすてて、我が身よからん、我が意うなにとあらんと思ふ心をわすれて、善くもあれ、悪くもあれ、佛祖の言語行履に隨かひゆくなり、吾か心に、善しと思ひ、亦世人のよしと思ふこと、必ずしも善からず、然あれは人めもわすれ、我が意をもすてて、佛敎に隨かひゆくなり」とある。さらに禪師の他力的思想のあらわであるとして有名な「生死卷」の「たたし心をもてはかることなかれ、ことはをもていふことなかれ、たたわか身をも心をも、はなちわすれて、佛のいへになけいれて、佛のかたよりおこなはれて、これにしたかひもてゆくとき、ちからをもいれず、ここをもつひやさすして、生死をはなれ佛となる」に就いても、身心を放下して佛のいへに歸投するのは、自己が佛に歸命するところに發している。それは一般淨土敎のように自己より佛への方向を執るのであつて、親鸞の如く佛より自己への一法究盡ではない。その此土と彼土との様相の異なる點は、廣く禪淨兩敎の全般的な姿態を示すものであるから、ここでは特に割愛する。廻向思想における道元禪の親鸞敎學との異相は、概ね如上の三點に考察され得る。要之、道元禪の廻向思想領域は、廣くは淨土敎、近くは親鸞敎學に比較して極めて廣く、自他力は圓融し無碍で

ある。がしかし退歩して概觀した場合、上述の如く、兩敎が同一味である點を有すると共に、道元禪に自力主體性の昂揚が顯著にみられることは否み得ない。これもまた禪淨二敎の特質に負うものであらう。

八

淨土敎、就中、親鸞敎學が、その唯信獨達を高揚するところに、信を闡明する佛敎諸經論中にも、その特異な性格を有する。しかし信の重視は、單に親鸞のみに限るものではなく、一乘佛敎における共通性でもある。一乘至極の佛法を驀直に、主體的に宣揚せられた道元禪師、また信を強調することにおいて、獨自にして、且つ特記すべきものがある。その一端は、上掲のところすでに考察し得たことである、がしかしここにさらに專一に攻究してみることにした。かの「知事清規」に「佛言、不信之人猶如破瓶。然則不信佛法之衆生、更不可爲佛法之器也。佛法大海信爲能入。明知、不信之衆生、未可共住者歟」といひ、「三十七品菩提分法卷」に、三十七道品中、五根の第一信根のところ、「このゆゑにいはいはく、佛法大海信爲能入なり、おほよそ信現成のところは、佛祖現成のところなり」と叙べ、佛道學得の第一要件を信においている。「辨道話」には「おほよそ諸佛の境界は不可議なり、心識のおよふへきにあらず。いはんや不信劣智

のしることをえんや、たまたま正信の大機のみよくいるをうるなり。……おほよそ心に正信おこらは修行し參學すへし、しかあらずははらくやむへし」といひ、「禮拜得髓卷」に「髓をうることを法をつたふること必定して至誠により信心によるなり」といふ。その他何れも信心必具の旨を強調されている。蓋し不可思議絶思量の諸佛の境界には正信の大機にして始めてよく入り得べく、不信劣智の輩の測り知るところのもではない。されば心に正信のおこつた場合にのみ修行し參學すべきである。若し然らざる場合には、寧ろ修行しても、その效なく萬行は徒らに空轉するといふ愚に陥るであらう。得道は智愚賢不肖を論ぜない。正信に導かれる限り、悉くその得果は期し得られねばならない。ここに「辨道話」にも指摘されているように、設齋の信女のさとりをひらいたところのものを、餘他のところにもとめないで、ただ正信にのみもめたその所以があるとなし得る。

それでは親鸞の三心釋を考慮して道元禪をみた場合、如何か。親鸞の三心釋の精神は如來の三心、機受の一心である。一心とは衆生の眞實心である。衆生の自らおこす心ではなく、如來の眞實心がそのまま衆生の眞實心となるの謂である。如來心が衆生心となるには疑蓋無雜でなくてはならない。疑念無きことが肝要とされる。疑わぬ心とは、はからいのない心である。これこそ三心釋の生命であるといひ得る。これ

が道元禪の場合は、私曲をつけないことである。「髓聞記」二も「學道の人は人情を棄へきなり。人情をすつると云は、佛法に隨かひ行くなり。世人をほく、小乘根性にて善惡をわきまへ、是非を分ちて是をとり、非をすつるは、みな是れ小乘根性なり。只先づ世情をすてて、佛道に入るへし。佛道に入には我こゝろに、善惡を分けて、よしと思ひあししと思ふことをすてて、我が身よからん我が意ろなにとあらんと思ふ心をわすれて、善くもあれ、悪くもあれ、佛祖の言語行履に隨かひゆくなり。吾か心に、善しと思ひ、亦世人のよしと思ふこと、必ずしも善からず。然あれは人めもわすれ、我が意ろをもすてて、佛教に隨かひゆくなり」とあるのはその一例である。私曲をつけないとは染汚しないことである。「唯佛與佛卷」にもこの義趣を述べて「いはゆるその面目は不染汚なり、不染汚とは趣向なく取舍なからんと、しひていとみ趣向にあらざらんと、こころつくろひするにはあらぬなり、いかにも趣向せられず、取舍せられぬ不染汚のあるなり」といふ不染汚こそは親鸞のはからいなき自力をはなれたすがたである。ここに親鸞三心釋の義趣との同一味を感じる。

九

親鸞教學の三心釋は、はからいなき無疑信樂の一念に結歸する。従つてそれは唯心正因を意味する。このことを以て道

元禪を考慮すれば如何であるか。道元禪、廣くして曹洞禪の、他の禪一般と異なるのは信を強調する點にある。その信の對象は三寶、佛祖、正師、坐禪、法（諸法）、自己（本證）に對する信等の諸項目に分別されるが、その中心をなすものは、自己の本來成佛に對する信に他ならない。「學道用心集」九に「修行佛道者、先須信佛道。信佛道者、須信自己本在道中、不迷惑、不顛倒、無增減、無悞謬也。生如信、明如是道、依而行之。乃學道之本基也。……太凡信自己在佛道之人、最難得也。若正信在道、自然了大道之通塞、知迷悟之職由也」といつて、自己本佛道中のものであることの深信を力唱している。自己本佛道中の信とは自己と佛道との根源的一致の信であり、「佛性卷」等にて力説される悉有佛性の理を自心に深信することである。すなわち本來成佛の信を確立することに他ならない。若しこれを基盤としていなかつたならば、本來的に異質のものが成佛するとう道理それ自體、矛盾の論理に陥る。のみならず近くは、大乘佛教の本領にも背反する。自己の佛性海中のものであることの信が確立して、はじめて道が自己に親しくなるの道理である。強調せらるべきは「本證上の自己に對する信」である。いうまでもなく、自己に對する信は、染汚に涉る自己でもなく、縁慮する日常心でもない。縁慮に涉らない眞の自己のとでなければならぬ。眞の自己とは何か、それは他ならぬ

根源的自己である。さらに自己の眞實心であり、本來の自性清淨心であり、本證である。このことは敢えて道元禪に限らず、禪一般において、即心是佛、即心即佛、非心非佛等の語によつて鮮明されているところである。三祖僧璨の「信心銘」黃檗希運の「傳心法要」、瑩山紹瑾禪師の「傳光錄」「信心銘拈提」「坐禪用心記」等、及び青原行思と石頭希還との問答、石祖道一の語録等に廣く主張されているところである。

本證の信の發動が他ならぬ發菩提心である。發菩提心は無上心、道心ともいわれる。瑞方面山の「述贊」に「道は菩提の譯語、向に謂ふ發菩提心なり。或は謂ふ發無上心と。是れ道心の演說なり。重言複說する所以は、之を除く外、修證の本基あること無し。八萬の法藏も、道心を説く塵々刹々なり」とある。いう如く修證も全佛教思想も、この道心と無關係なものではなく、「眼藏」九十五卷「隨聞記」その他道元の全撰述も、道心の運爲とみてもよい程重大である。「道心卷」の劈頭に「佛道をもとむるには、まつ道心をさきとすへし」とあり、「學道用心集」に先づ「可發菩提心事」の項目があつて、道心の必須性を力説されている。菩提心の内容は必ずしも一ではなく、甚だ複雑なものがある。元來、道心は慮知心をもつておこすのである。蓋し普通の平常心を以て發菩提心出來得ないとするならば、發心の普遍性は期待されない結果となるからである。慮知心と菩提心は二ではないが、慮知心

の澁柿が無限の修證によつて菩提の甘柿となる。⁽¹⁵⁾菩提心とは慮知心に呼び起された佛道に隨順する心であり、始覺された本覺心である。

さらに道心の内容については、有心や無心ではない。⁽¹⁶⁾有心は有所得心であつて、名聞利養を求めようとするものであり、無心は一切皆空であると明める頑空の心であるから、兩者とも偏執對立の心である。有無の兩邊を離れまた無記をも遠離する、評價の領域を超越しているのが道心である。

慮知心の道心への方向づけは、先づ觀無常心に發揚される。⁽¹⁷⁾觀無常心は世俗的諸欲の執著を消化し、修道への精進を強化し、修證へと發現する。それが坐禪に轉法輪に、將たまた造像起塔等にと種々な相狀に展開する。佛教上の一切の行法、ひとしく一發心の百千萬發の具體相である、禪師の宗教には、一面崇高な理の立場があると共に、他面、極めて卑近な具體的な事の立場が存する。低い事の立場が直ちに高い理の立場と相即する。今造佛起塔に例をとつた場合、かかる極めて普遍的通俗的佛教的行事が、そのまま直至成佛であることに無限の價值を發揮してくるのも、道心に依るに他ならない。⁽¹⁹⁾虚空を撮得して無縫塔を造り、清淨法身佛を造る、諸法をして實相と認得し、萬法をして佛道たらしめるのも悉く道心のよく然らしめるところである。かかる發心は他より來るものではない。「發無上心卷」に「おほよそ發菩提心の因縁、ほかよ

り菩提心を拈來せず、これみな發菩提心するなり」とある如く、自己内在本具の菩提心をして、發菩提心として顯在化したものに他ならない。本來具有のものを激揚したまでである。激發されたことを所縁としてさらに因としての發心が光輝を増してくる。かくして佛道を無限無間斷に現出せしめ、生々世々を通じ自己の光明を激化していく。⁽²⁰⁾

發心は自己形成の上にもみ限定されるものではない。「永平廣錄」や「發菩提心卷」に、度衆生心を菩提心となしてゐる。または自己が成佛得道する功德を、衆生のそれに廻向する心を以て菩提心とよび、或は一切衆生をして菩提心を起さしめようとする心を菩提心と稱している。⁽²¹⁾自己犠牲の度衆生の誓願は、佛道の通則である。しかし衆生を盡くしてその心を發さしめることは、極めて積極的且つ進歩的な發心思想である。禪師のこの思想を、さらに淨土教の廻向思想と比考してみる。世親が五念門に廻向を説述した。すなわち五念門の前四念の功德善根を以て、自身住持の樂に志向せず、一切衆生に廻向することに依つて、共に彌陀の安樂國に願生せんとしたのがそれである。これに對しさらに世親は五果門を開示し、前四門の自利の入功德を圓滿し、次いで利他行に進み、第五の出功德を成就し、生死に神通して教化をなさんとしてゐる。曇鸞は五念門の廻向門、五果門の園林遊戲地門を夫々往還二廻向とし、是等二廻向の上に佛力を仰感し、佛の利他

行を以て増上縁となした。道元禪の如上の發心思想は、淨土願生に對する此土入證得果を基點とする異相はあるが、世親の五念門の廻向門に軌を一にする點がある。次いでまた佛力増上縁の有無の相異はあるが、曇鸞の往相廻向に相通ずるものがある。しかし禪師の自ら發心して度生するのみならず、自未得度先度他の誓願心を發すことと、衆生をしてかかる道心を發さしめることを以て、その發心の内容意義となしてゐることは、淨土教等、廣く他にみることの出來得ない積極的且つ博大性を有しているものとなし得る。況んや親鸞教學の佛力による自己の往生あるのみで、度衆生は往生成佛後の悲用となすにおいておやである。

再說するならば、如上の如き甚深な意義内容を有してゐる道元禪の道心こそは、その宗教思想を一貫する特質であると共に、道元禪の信の生命的發動のすがたであるといひ得る。親鸞教學が信心爲本を以てその生命となすならば、道元禪のそれは、正しくかかる内容を包攝した道心にあるとさえいわれ得るであらう。これ親鸞教の信心に對して、道心を力説する所以である。

十

親鸞の信の對象は名號であり、その名號觀は、佛より衆生に廻向する佛願力廻向としての他力の名號觀であつた。名號

觀の意味するところは、たのむという衆生の能相ではなく、たのませてたのまれ給う佛心の領受であることは既述の如くである。今聖人の歸命釋と禪師の三寶歸依釋とを對應してみたい。聖人は「行卷」に「爾者南無之言歸命、歸言也。又歸說也、說字悦。又歸說也、說字稅者悅稅二音告也。命言業也招引也使也計述也宣述人意也。教也造也信也計也召也。是以歸命者、本願招喚之勅命也」と叙べてゐる。凡夫の心が彌陀の本願に至り趣く故に「歸言也」と義訓し、衆生の佛に歸することは、佛を力にすることであるから、「歸說」をば「タヨリノムナリ」「ヨリタノムナリ」と訓を施してゐる。されば說の字は、かくよりかかれよりのためとの如來の告命の意と解せられる。命もまた如來招引の教命と釋せられることは同様である。歸と命との字訓は要するところ、何れも彌陀の勅命である。さればこの二字同體の歸命もまた、本願招喚の勅命であると合釋せられる。すなわち歸命は命に歸するとの機より法への方向ではあるが、眞意は本願招喚の勅命として、法より機への降下的方向である。これが「尊號眞像銘文」にも「歸命とまふすは、如來の勅命にしたがひたてまつるなり」といひ、「歸命はすなわち釋迦彌陀の二尊の勅命にしたがひめしにかなふとまふすことはなり」とある所以である。この聖人親鸞の釋義の類型を禪師道元にもみ得る。「いはゆる歸依とは、歸は歸投なり、依は依伏なり、このゆるゑに歸依といふ、歸投の相は、たとへは子の父に歸するかことし、依伏

は、たとへは民の王に依するかとし、いはゆる救済の言なり」と「歸依三寶卷」に述べているのはそれである。向上的の歸依とは、佛三寶に對する絶対隨順の態度であり、「行卷」の「ヨリタノム」「ヨリカカル」の釋義と如同する。また向下的に轉じて「いはゆる救済の言なり」となすところは、「行卷」の「招喚之勅命也」となす義意に相通ずる。

如上の如く禪師の歸依の對象は三寶である。禪師は「歸依三寶卷」等に歸依三寶の必須性と功德力に就いて、縷縷委細を盡くしている。禪師の三寶尊崇信仰は、聖人の彌陀に對するそれに、三歸の甚深の功德觀は、聖人の彌陀歸命のそれに、且つ三寶稱念は、聖人並に淨土教一般の彌陀名號念佛に相通ずる。しかし兩教の異相を克實していえば、禪師の三寶に對して、淨土教は彌陀一佛である。勿論、禪師の三寶觀並に三禪稱名思想は、原始佛教以來、通佛教の根基に立つたものである。そして禪師その人の三寶觀は三寶相即一體ではあるが、就中、佛が中心であり、諸佛中にも、史上の佛陀が中心である點、淨土教の彌陀一佛信仰と軌を一にする。道元禪における史上の佛陀釋尊の、諸佛の統攝者であることは、單に道元の信仰に止まらず、佛身觀の發展が示すところである。⁽²²⁾かかる釋迦牟尼佛は、われわれと無縁の佛ではなくして、親子師弟の温かな親近性を帯びる。これを基礎づけるものはまた、即心是佛の思想である。釋尊の成正覺を驗證として、本

證の自己に對する深信があり、本證を通じて釋尊と自己との一如性が確立する。この點、十劫以前、彌陀の成正覺の時、自己の成佛が豫約されていることを深信する淨土教、特に親鸞の思想信仰と相通ずるもののあることも、歸命の釋意に聯關するものとして、關說するの要あるを思う。

十一

われわれは一般淨土教思想を背景とする親鸞教學の信思想の諸項目に對し、道元禪の立場から要約的に夫々各項目に就いて極ね考慮を拂つた。最後に道元禪の信思想の特質を概括することからして當拙稿の結論へと進みたい。

道元禪の信思想を集約すれば、信即佛、信即證ということになると思う。「三十七品菩提分法卷」に五根の第一の信根を擧示して、「信根はしるへし自己にあらず、佗己にあらず、自己の強爲にあらず、自己の結構にあらず、佗の牽挽にあらず、自立の規矩にあらずるゆえに、東西密相付なり」とある。⁽²³⁾一般教學において信根は佛法僧の三寶や、四諦を信ずることとされる。その根という所以は、信・精進・念・定・慧の力によつて、諸多の善法を生ずる根本とみられるからである。禪師にては、この一般教學上の理解を基盤として、いることはいうまでもないが、さらに一段の昂揚のあることは否み得ない。禪師の「菩提分法卷」にて前掲の如く開示する所以は那邊に

あるか。その意味する信こそは佛祖相傳、東西密付の大仙心、宇宙心を以て信となすからである。道元は次いで宣説して「渾身似身を信と稱するなり。かならず佛果位と隨陀去し、隨自去す。佛果位にあらざれば、信現成あらず。このゆえにいはく、佛法大海、信爲能入なり。おほよそ信現成のところは、佛祖現成のところなり」という。東西密付の信は、單なる觀念的のものではない。渾身心に現成する信であり、全身心を貫いている。その波紋の及ぶところ、全法界にも遍満する。従つてかかる信こそは佛果位と一如する。信即佛果位、佛果位即信である。信を全身心に體現し得た境涯、それがそのまま佛祖と同道唱和出來得る境地である。自己の佛性、本性を全身心を擧して信じ得ることが、自己即佛たらしめることである。これが信即證となる。ここに道元禪が一般の禪と異なる特色がある。これを他にして禪師佛法の本領はない。

この點、親鸞教學の信にも相通するものを胚胎する。何故か。親鸞教學の要諦の、信に在ることは、前にも屢々指摘したことである。しかも尙注目すべきことがある。聖人にては獲信時に、住生即成佛が密かに豫約される（密益）點、彌勒さらには諸佛にも等しいとの己證を發揮している。さらに住生即成佛の彼土の顯益も、一に聞信によつて決定することを憶うとき、道元の信即證の如き積極性を打出しているものではないにしても、他の一般淨土教に比較して、彌々道元禪の信

にちかい特色に注目せしめられる。

さらに立場を換えて兩教の一致點を顧みたい。一般に信の内容は、他力的なものである。特に宗教的情操においては、一層その感を深くする。しかし信は、全く他力的なもののみではない。自力的な様相を内含しているものもあることは否定出來ない。禪に意味する信は、自力的な様相を多分に有していることは、禪そのものの本來性からして充分首肯され得る。道元禪も、またその例に漏れるものではない。佛力を仰感しても、その主體的な力は自己であり、自力である。自力を豫想しないで、他の力を一方的に期待することに依つてのみ、他力が充全となる。この意味にて道元禪にもまた、他力味の豊かであることは、前掲の如くである。すなわち道元禪には、自力と他力が融攝している。その點、親鸞教の他力一乗とは色調を異にする。いう如く道元の佛法は、敢えて自力の一邊に墮するものではなく、また同じく他力の一面に偏するものでもない。自他力は相對觀念においてのみその位置を有する。道元禪の唯佛與佛の境地は、自他力相對を包越する。その眞底の消息には、自力もなく他力もない。自他力の一面に偏することは、畢竟、その何れかを染汚することに他ならぬ。不染汚三昧の禪師の佛法にては、自他力は超越している。不染汚絶對の立場なき立場から、時には自力を肯定する有となり、時には自力を否定する無としての他力となる。自他力

は圓融して時處位に即應して宛轉無碍であるといわねばならぬ。

道元禪一般に就いてもいい得る如く、信の宗教においてもその領域は廣く、その思想は深層性に富む。自他力相對包越の絶對的信の境地は、親寶聖人が晩年いみじくも特に「自然法爾章」として表白した、法爾自然の信三昧境と相通するものがある。それはまた身心脱落、脱落身心の全現成であると共に、兩教の、信において佛教の本質生命である無我を鮮活ならしめるものとなし得る。

1 尙「有智高才を用ひず、靈利聰明によらぬは、まことの學道なり（中略）學道は是れ全く多聞高才を用ひぬ故に、下根劣器と嫌ふへからず」（隨聞記二）「若以聰明博解、可入佛道者、神秀土坐其人也。若以庸體卑賤、可嫌佛道者曹溪高祖豈敢乎。傳得佛道之法、在聰明博解之外、事於是明矣」（學道用心集六）

2 「しるへし出家して禁戒を破すといへとも、在家にて戒をやふらさるにはすくれたり」（出家功德卷）「出家人の破戒不修なるは得道す、在家人の得道いまたあらず」（三十七品菩提分法卷）「たとひ破戒無戒の此丘となりて、無法無慧なりといふとも、在家の有智持戒にはすたるへきなり」（前同）

3 「しるへしいま出家する善男子善女人、みな世尊の往昔の大願力にたすけられて、さはりなく出家受戒することをえたり、如來すてに誓願して出家せしめます、あきらかにしりぬ最

禪淨二教の信思想（光地）

尊最上の大功徳なりといふことを」（出家功德卷）

4 「出家功德卷」引用の文である。「及有依我剃除鬚髮、著袈裟片、不戒者。供養是人、亦得乃至入無畏城、以是緣故、我如是説」（大正十三、三五四c）「若有衆生、爲我出家、剃除鬚髮、被服袈裟、設不持戒、彼等悉已爲涅槃印之所印也。若復出家、不持戒者、有以非法而作惱亂罵辱毀訾、以手刀杖、打縛斫截、若奪衣鉢、及奪種種資生具者。是人則壞三世諸佛眞實報身、則挑一切人天眼目、是人爲欲隱沒諸佛所有正法三寶種故、令諸天人不得利益、墮地獄上故、爲三惡道增長盈滿故」（大正十三、三五四b）

5 「出家功德卷」に、明本、「景德傳燈錄」五の「南嶽懷讓禪師……一日自歎曰、夫出家者爲法、天上人間無有勝處云々」（大正五一、二四〇c）に依準して「南嶽懷讓禪師、一日自歎曰、夫出家者、爲無上法、天上人間、無有勝者」とある。

6 「出家功德卷」所引の文である。「（前略）如是種種因緣、出家之（利）功德無量、以是（故）白衣雖有五戒、不如此出家」（前略）出家破戒、猶勝在家持戒、以在家、不爲三解脱」（大正二五、一六一b）

7 「出家」「出家功德」「受戒」等の諸卷に「禪苑清規」一（續藏第六套第壹輯第貳編第五冊四三九表a）に據つて「禪苑清規云、三世諸佛、皆曰出家成道、西天二十八祖、唐土六祖、傳佛心印、盡是沙門」という。また「出家は佛祖の正法なるかゆゑに、その功德あきらかなり」（出家功德卷）「亦云く、戒行持齋を守護すければとて、強て宗として是を修行に立て、是によりて得道すへしと思ふも、亦これ非なり。只是れ衲僧の

行履、佛子の家風なれば、隨ひ行ふなり……只佛教の儀式、叢林の家風なれば、隨順しゆくなり」（隨聞記一）

8 「隨聞記」二に「人はいかにも思はは思へ、狂人とも云へ、我心に佛道に順したらんことをはなし、佛法に順せずんば、行せずして、一期をも過こさは、世間の人は、いかに思ふとも、苦るしかるへからず。遁世と云は、世人の情を心にかけてるなり。たた佛祖の行履、菩薩の慈悲を學して、諸天善神の冥に照す所を慚愧して、佛制に任せて、行してもゆかは、一切苦るしかるまじきなり」「夜話に云く、學道の人は、人情を棄へきなり。人情をすつると云は佛法に隨かひ行くなり。世人をほく、小乗根性にて善惡をわきまへ、是非を分ちて是をとり、非をすつるは、みな是れ小乗根性なり。只、先つ世情をすてて佛道に入るへし」同、一に「今も出家人として便ち佛家に入り、僧侶とならば須く其業を習ふへし、其業を習ひ其儀を守ると云は、我執をすて、知識の教に隨ふなり。其大意は貧欲無きなり。貧欲なからんと思はは先つ須く吾我を離るへきなり」

9 卷第九十四に「集福德三昧經云、如_下瑠璃寶器隨_二所在處_一不_レ失_中其性_上。如_レ是若有_二菩薩_一住_二是三昧_一、雖_二在家_一當_レ說、是人名爲_二出家_一、能不_レ失_二是法界體性_一。釋曰、是以悟_レ心方能得_レ道、見性是名_二出家_一、若見性則在家出家、若不_二見性_一則出家在家。故阿難未_二見性_一前、自懺悔言、我身雖_二出家_一心不_レ入_レ道」（大正四八、九二五b—c）

10 「在家の女人は、其の身ながら佛法を學して得る事はありとも、出家の人、出家の心ながらんは得へからず、佛法の人を擇ふにはあらず、人の佛法に入らされはなり。出家在家の義、其

の心異なるへし、在家人の出家人心あるは出離すへし、出家人の、在家人の心あるは、二重のひかことなり」（隨聞記三）
「たたこれこゝろさしのありなしによるへし、身の在家出家にはかかはらし……いはんや世務は佛法をさゆとおもへるものは、たた世中に佛法なしとのみしりて、佛中に世法なきことをいまたしらざるなり」（辨道話）

11 道元禪師の時代觀に就いては、村上精專博士も、佛教統一論「實踐論」下にて論述されている。しかし、禪師が三時をみないというのは、一時の方便であつたのではないと結着されている點には、直ちに贊同し得ない。

12 村上博士、前掲「實踐論」下五六四頁參照。

13 「人まさに正信修行すれば、利鈍をわかす、ひとしく得道するなり」「また癡老の比丘默坐せしをみて、設齋の信女さとりをひらきし、これ智によらず、ことはまたす、かたりをまたす、たたし正信にたすけられたり」（辨道話）「いはゆる阿耨多羅三藐三菩提を能信するを、阿羅漢と證す。必信此法は付屬此法なり、單傳此法なり、修證此法なり」（阿羅漢卷）

14 岡田宜法博士「正法眼藏思想大系」六、一一—二頁、二八九頁等に詳述。

15 「この慮知心にあらされは、菩提心をおこすことあたはず。この慮知心を、すなはち菩提心とするにあらず、この慮知心をもて、菩提心をおこすなり」（發菩提心卷）「慮知心と菩提心と二つは無けれども、其間に修證がある。慮知心を其儘取りかへず、菩提心とするでは無い。たとへば慮知心は澁柿なれども、修證すれば菩提の甘柿に成る」（聞解）

16 「發菩提心は、有にあらず、無にあらず、善にあらず、惡に
あらず、無記にあらず」(身心學道卷)「佛法以三有心二不レ可レ得、
以三無心二不レ可レ得」(學道用心集)

17 「道業のいま通達せることをかなしむへし。光陰のひそか
にうつり、行道のいのちをうはふことをしむへし。をのつから
少水のうをのこころあらむ」(重雲堂式卷)「道業未レ成、身命無
常、光陰難レ繋。然則十方雲衲專惜三光陰、而精進須レ如レ救三頭
燃」(衆寮箴規)のみならずまた、「學道用心集」劈頭に説述さ
れてある。

18 「しかのみにさらす、知三家非_レ家、捨_レ家出家、入山出家、信
行法行するなり。造佛造塔するなり。讀經念佛するなり。爲衆
説法するなり。尋師訪道するなり。結跏趺坐するなり。一禮三
寶するなり。一稱南無佛するなり。かくのことく八萬法蘊の因
縁、かならず發心なり」(發無上心卷)「この身心をもて發心す
へし。水をふくみ石をふむを、きらふことなかれ。たた一莖艸
を拈して、丈六の全身を造作し、一微塵を拈して、古佛塔廟を
建立する。これ發菩提心なるへし」(同卷)

19 「而今の造像造佛等は發菩提心なり。直至成佛の發心なり。
これを無爲の功德とす。これを無作の功德とす、これ眞如觀
なり」(發無上心卷)

20 「菩提心をおこしてのち、三阿僧祇劫、一百大劫修行す。あ
るひは無量劫おこなひてほとけとなる」(發菩提心卷)

21 「發心とは、はしめて自未得度先度佗の心をおこすなり。こ
れを初發菩提心といふ」(前略)かくのことく流轉生死する身
心をもて、たちまちに自未得度先度佗の菩提心をおこすへきな

り」(發菩提心卷)「衆生を利益すといふは、衆生をして自未得
度先度佗のころをおこさしむるなり。自未得度先度佗の心
おこせるちからによりて、われほとけにならんとおもふへから
す」「おほよそ菩提心は、いかかして一切衆生をして菩提心
おこさしめ、佛道に引導せましと、ひまなく三業にいとむな
り。いたづらに世間の欲樂をあたふるを、利益衆生とするには
あらず」(發菩提心卷)

22 望月信享博士「淨土教の起原及發達」矢吹慶輝博士「阿彌陀
佛の研究」等に詳述。

23 岡田博士「正法眼藏思想大系」三、三〇七頁―八頁參照

24 「信卷」等に依れば、念佛の衆生は臨終一念に證大涅槃する
點、等覺の金剛心を窮めた彌勒の、龍華三會の曉、無上覺位を
極むるに如同し、何れも順次に必ず佛果を得るから、信心念佛
の衆生は、等覺の彌勒に等しい。このことは「念佛者疑問」等
にも述べている。さらに進んで彌勒の成佛よりも、信心者の速
いことを讚歎していることが「末燈鈔」「和讃」等にもみられ
る。尙信心人の彌勒や諸佛に同じいことは、高田傳來の御消息
集にもみられる。聖人の與諸如來の思想の文獻的背景は、「華嚴
經」九「此發心菩薩即是故、佛悉與三諸如來」に諸佛等
同は「華嚴經」六〇「聞三此法歡喜信心、無レ疑者速成三無上
道、興三諸如來」等」(「信卷」引用)にもとめ得る。また便同彌
勒の法喜は、王曰休の「淨土文」十に「大經」の本願成就文の
不退轉は梵語では阿惟越致地といい、この地が「法華經」に依
れば、彌勒菩薩の所得の地であるとし「法華經謂三彌勒菩薩所
得報地一也、一念往生、便同三彌勒」(「信卷」引用)といつて

禪淨二教の信思想（光地）

いるのに探り得る。尙、梅原勸學「親鸞聖人研究」第二十輯十
頁、「顯眞學報」第三十號、所收、梅原勸學「眞佛弟子の釋義」
参照。