

親鸞教學と道元禪の證思想

光 地 英 學

一
先ず淨土教、就中、親鸞教學の證果思想を考察し、それと禪、就中、道元禪の證悟思想を配慮してみたい。當論題の證思想領域には、佛身佛土の思想も包摂せられる。しかし今は紙面の關係も考慮し、同方面の論究は割愛し、證そのもの、中心思想の究明に止める。

先ず親鸞教學の證果の先驅者ともいべき七祖のそれを瞥見したい。龍樹はその「易行品」の始めに、敗壞怯弱の二乘地に墮するのを怖れるために、信方便の易行道を説示し、この身を以て、安樂裡に疾く菩薩の初地である阿惟越致地に至り、阿耨多羅三藐三菩提を成就することを述べている。古來、この不退は、此土の得益か、彼土のそれであるかに關して異説がある。「大智度論」九十三に、「若聞淨國佛名則畢定作佛、(中略) 若聞是佛名畢至阿鞞跋致。不言今得」といふ、更に「十二禮」に「彼尊無量方便經、無有諸

趣惡知識、往生不退至菩提、故我頂禮彌陀佛」といつている。この論旨からすれば、此土不退は否定せられる。一方「易行品」に「若人念我稱名自歸、即入必定得阿耨多羅三藐三菩提」とある。いうまでもなくこの即時は同時即であり、必定は正定聚不退轉を意味するから、現生不退説となる。彼此兩不退の真義を考えるに、「易行品」が「華嚴經」十地品の初地二地の釋であり、龍樹が、現生にて初地を親證した人であるから、此土入不退説が妥當であると思われる。親鸞聖人の現生入正定聚の密益思想は、竜樹のこの思想に淵源しているものと思う。尚「十二禮」に「所獲善根清淨者、回施衆生、彼國、願共諸衆生、往生安樂國」といつていること、及び「易行品」に「願我於佛所、心常得清淨、以此福因緣、所獲上妙德、願諸衆生類皆亦悉當得」といつていることは、曇鸞の往還二廻向に、更に親鸞聖人のそれに発展するものである。

世親の證果の特色は入正定聚が龍樹と異り、淨土往生後得

られるものとなし、五果漸證であると断ずる点に發揮されている。論師に依れば、往生後は聖衆の一員となり、諸々の法味を愛樂して無上菩提を得證し、自利円満の上は、煩惱林中に神通して、利他行をなす。この利他行は彌陀願力上のもではなくして、菩薩道における二利円満成就の姿であるというにある。親鸞は世親の思想を如何ように領受したか。聖人は「浄土論」の「速得^レ成^ニ就阿耨多羅三藐三菩提^ニ故^ニ」や、「能令^ニ速滿^ニ足功德大寶海^ニ」等の文から、往生後の漸次成佛ではなくして、一因による一果である往生即成佛となしている。且つ又、浄入願心章の幽意を探り、更に生死煩惱中に遊戯して教化を示すのも、本願力廻向に依るといふ浄土教意志の昇化を意図している。

曇鸞の入正定聚觀、並に成佛觀は世親と軌を一にしている。たゞこの間に佛力を増上縁となすことによつてのみ可能であると成して、世親に進數歩する他力性を發揚した。のみならず「浄土論」の廻向園林遊戯地門を各往還^④二相とし、三願を的取してその義意を証し、衆生が仏に利益せられる他利と、佛が衆生を利益する利他等の分判をなした。しかしこの二廻向は、行者の度衆生の働きであると思われ。親鸞は曇鸞の他利思想を攝取し、それを最高度に發展せしめた。又、往還二廻向の文字を繼承し、これらを悉く^⑤如來よりの他力廻向上の妙用と見ている。その「證卷」に多く依用しているのみ

ならず、聖人の證果思想も、佛願力の二廻向と決着している點は、親鸞の独自性を顯揚するものとして刮目に値いする。且つ又、聖人の現當二益思想それ自体も、その特色ある「論註」觀を以て、その證左となしていることも注目されてよい。

曇鸞・道綽・善導における信心者の報土得生、疑心者の辺界胎宮化土往生思想は、親鸞の報化判釋へと繼承されている。のみならず、道綽、就中、善導の凡人報土の證果思想は、親鸞にて一段と強調されたことを看過さるべきではない。しかし、善導の彼土に到つて先ず小果^⑥を證し、轉じて大に向う、その往生は易く、成佛は難しとなす思想は、親鸞の繼承しない點であることも留意したい。この點は源信に對しても亦、概ね同様に論じ得る。源信の凡夫の彼土入不退觀は、「大毘婆沙論」の四不退を擧げ、五縁の證明に依つて可能とし、自然に増進し、畢竟^⑦じて無上佛果に至ることを説くにある。その往生後、無生^⑦を悟り、佛果菩提に至るに前後早晚あり、證果に遲速のあるとなす點は、如上諸師と同調している。

法然は「親念法門」、第十九願、觀・小二經の臨終に彌陀が諸聖衆と共に現前する等の思想から、臨終來迎^⑧の引接思想を表明している。しかし、かゝる來迎思想は親鸞の諸行往生の利益として選捨するところである。又、法然の上述諸師のような往生後の階次成佛思想に對しては、往生即成佛思想へ

と展開せしめている。他面、法然の本願念佛の専修者は報土に、助業修習者は辺地に生ずるとなす思想に就いては、報化二土判として親鸞に繼承されているところである。このことは、曇鸞・道綽・善導等の場合と軌を一にする。

それでは親鸞の證果思想はどうか、それを考察するに當り、聖人の眞假判釈思想を概観する要がある。蓋し、證果思想も、眞假分判釋がその背景をなしているからである。聖人の教判論は、主として「愚禿鈔」に闡明されている。いうまでもなく教判論は、單に親鸞に限るものではない。廣く佛教諸宗において、夫々立釋されていることは周知のことに屬するが、浄土教關係のものとしては、龍樹の難易二道、道綽の聖淨二門、善導の頓漸二教等の判釋が擧げられる。それでは親鸞の場合は如何か。聖人は道綽の思想を承け、一代教を聖道・浄土の二教に分ち、それを大乘小乗の二教に分つ。小乗教に縁覚教（一に麟喻獨覺、二に部行獨覺）と聲聞教（預流向・一來向・不還向・阿羅漢向）とあり、大乘教に頓漸の二教があるとなす。頓教に二教・二超がある。二教とは一に難行聖道の實教、二に易行浄土本願眞實の教を意味する。二超とは一に堅超、二に横超を意味する。又頓教に對する漸教に二教・二出がある。二教とは一に難行道聖道の權教、二に易行道浄土の要門である。二出とは一に堅出、二に横出の謂である。聖人は龍樹の難易二道、道綽の聖淨二門、善導の頓漸、

横超の語や思想等に基いて、斯る整然とした教判を組織した。かくして大綱的教判をたてた親鸞は、更に三經・三願・三藏・三門・三機・三往生・三土等の弁別廢立をなしている。大・觀・小の三經の中、大經は彌陀眞實の教で、彌陀隨自意の他力救濟の願である第十八願の開説である。これに對して觀經・小經は釋尊の方便經であつて、隨他意の願である第十九願第二十願の開説である。何れも道德的善行や、自力的念佛に依つて浄土往生となすので、大經の純粹他力の第一義的教旨に對して、第二義的方便の説示であるに過ぎない。このように三經に輕重を附す見方は、三經三別門の願の立場であり、親鸞の「三經往生文類」のそれである。これに對し隱の三經一致門の見地からは、各、法の眞實、機の眞實、機法合説證誠を顯露した同じく本願の各角度からの顯示に他ならない。更に克實していえば、何れも第十八願の所説であり、「化身土卷」の表明に屬する。又「大經」の所詮第十八願の眞實法は、福智藏で他は方便藏である。方便藏を開示するならば、二藏がある。すなわち「觀經」所詮第十九願の諸善方は福徳藏、「小經」所詮廿願の自力念佛は功徳藏である。如上の福智藏・福徳藏・功徳藏はすなわち三藏に他ならない。次に第十八願は至心信樂の願であつて、三心即一心の弘願門、要門は顯説定散の法門であつて、至心發願の十九願の開説、眞門は准知隱顯の念佛其顯説の法門であつて、至心廻向

の廿願の開説である。親鸞の當三門の來由は、善導の始めたもので、眞門は法事讚に出で、要門と弘願門とは玄義分に出ている。この三門を以て三願に各配當したのは親鸞の創意による。

善導は四十八願に輕重をみず、法然は生因欣慕の二重に分け、聖光・證空等は第十八願の他、第十七・十九・廿の四願を特に重視している。しかし本願に眞假の判釋をなしたのは、親鸞の独自のものである。この法に關する對機の問題としては三定聚がある。これは普通、一般佛教にて、大小二乘に亘つて用いられている名目である。すなわち正定聚の機は、必ず成佛すると決定したもので、邪定聚の機は、成佛し得ないもの、不定聚の機は、その不定なものを意味している。しかるに親鸞はそれに對して、獨得の見解を發揮したことは注目せられてよい。謂う所の親鸞の三定聚とは如何。願行具足の名号を全領して、聞信の一念即時に、不退位に住する第十八願純他力の者は正定聚の機、佛意の正鵠を失つて、正當でない第十九願自力行定散の者は邪定聚の機、行体は弘願に同じく、能修の心は要門の行者に等しい教頓機漸一定しない第廿願自力の念佛者は、不定聚の機である。この三機所得の果として、三往生及び三土がある。いうまでもなく報中垂化の化土は、聖人の本來の思想からして、単に二化土のみならず千差であるが、今は「愚禿鈔」卷上の分類に準ずる。三往生

に就いては「浄土三經往生文類」等に精述されているが、元來、善導の「法事讚」の來由である。かの第十八願の三心即一の一心に依り、往生即成佛するのは、佛力不可思議の所作であるから難思議往生であり、その土は眞實報土である。次に第十九願の往生は、自力のそれであり、所謂の釋迦教一般であるから、釋尊御入滅の沙羅双樹に名を取り、或は邪定聚の機の、往生後彌陀入滅の相を感見するところが、釋尊のそれと同様であるから、雙樹林下往生であり、その土は懈慢辺地である。廿願の不定聚の機は、半自半他力で、難思議往生の因果俱勝、雙樹林下往生の、因果俱劣の中間である因勝果劣であるから、一褒貶して難思議往生であり、その感得の土は疑城胎宮である。親鸞のこの廢立思想は、遠くは弘法の余教無得道、天台の有教無人、果頭無人の思想に、又法然門下の幸西の思想等に側面的示唆を得ているものでないかと思われる。この眞假分判は、單なる立眞排假の消極的一面に止まらない。從眞垂假の廢立が、そのまま轉入統括の從假入眞への積極的攝入を内含している。眞假も一應の分判である。かゝる判釋は、差別門の立場に就いてあつて、平等一致門の見方のあることも看過さるべきではない。「化卷」に大經と觀經とを大局的に一致しているとして、「大經觀經依顯義異、依彰義一也」といふ「准知觀經」、此經亦應有顯彰隱密之義」と述べている。更に三經を「是以三經眞實選採本願

為「宗也」とし、同じく本願の開頭であるとなしてゐるのを見て、諒とされ得る。畢竟、眞假の差別観は從假入眞への、如來の本願大悲の宣表でなくてはならない。果遂の誓に依る三願轉入は、一切如來に依つてのみ義とせられるという宗教獨得の妙味を感戴し、假に留まるのは愚惡の凡夫であるが、假の願を以て導くのは、寧ろ大聖衿哀の善巧方便に他ならない。すなわち親鸞の教判論は、本願を中心として、眞假の徹底的弁立と、轉入統括の徹底した撰取との二面を有することに依り、その偉大な特色を發揮して余りないものといふべきであろう。このような判釋思想に立脚した親鸞教學の證果は如何か。

二

三定聚の獨得の己證は前述の如くであるが、彌陀願力の絶對性に徹した親鸞の他力性は、現在不退往生即成佛の二益思想にも顯著に看取できる。自力放捨、本願他力託乘の徹底は、彼土往生即時成正覺を決定せしめて己まなかつた。かゝる信念を根柢として、彌陀の本願文及び祖積を心讀した聖人は、第十八願成就文の「信心歡喜乃至一念、至心廻向、願生彼國、即得往生住不退轉」に基因し、この即をば、かの「淨土論」における「能令速満足」の速と同意義に見做して同時即とし、如來廻向の信の一念に獲得する現生不退とし、從來の

彼土にての位をこの土へと轉廻せしめた。こゝにおいて、從前の觀方である彼土にての階次成佛の理想は、彼土に往生する即の時に證せらるべきこととなり、現生の往不退位とは相即の關係に立つこととなる。

それではこの二益思想を検證するものは何であるか。普通、第十一願の各譯が、國中人天・國中有情、或は我が國中人天とあつて、諒らかに彼土の相を示しているけれども、その成就文は必ずしも軌を一にしない。唐譯「大寶積經無量壽如來會」には、「阿難、彼國衆生、若當生者、皆悉究竟無上菩提、到涅槃處、何以故、若邪定聚及不定聚不能了知建立彼因故」とある。いう如くこの「若當生者」は、此土の行者を意味する。願意は此土の行者をして無上菩提を究竟し、涅槃に到らしめんといふのであるから、この願文は親鸞の此土不退説の一の證左たり得る。すなわち親鸞が「證卷」首、並びに「三經往生文類」に引用して、此の土の入正定聚であることを明示する所以である。尚聖人が積極的に引用しない諸譯にも、同一義趣が看取される。宋譯「大無量壽莊嚴經」は、「若有善男子善女人、若已生、若當生、是人決定、證於阿耨多羅三藐三菩提（後略）」であり、梵文は「又次に阿難陀、彼覺者國に已に生れ、今生れ、當さに生るべき諸有情は、滅度に至るまで直正に定めらるゝなり（後略）」である。第十一願文にても、梵文にはこの感が深い。

「世尊、若し我が覺者國に生ずる諸有情は、大圓寂に至るまで、眞正に定められずんば、我は無上なる正等覺を證得せざるべし」とある。この「覺者國に生ずる諸有情は」は、未來に生じようとする諸有情の意味にも解せられるから、現生不退説の證左とも考えられる。尚又、第卅三願の「超過人天」とは、生死に流轉しない正定聚不退のことであり、第卅四願の「菩薩無生法忍」とは、通大乘における地上の菩薩である七・八地所得の法であるから、正定聚不退位でもある。又第四十七願も、彌陀の名字を聴いて不退轉に至ることを明示している。しかし當三願の住不退位は、何れも彌陀淨土以外の他方國土にてのそれである點、直に當問題を肯定する根據とはなり得ない。聖人が前掲卅三・卅四の二願文、並びに異譯「如來會」の同願文を、「信卷」末眞佛弟子のところに連引するのも故なしとしない。

三經一般に就いては「大經」下卷に「佛告彌勒、於此世界有二十六億不退菩薩、往生彼國」とある。これは現生入不退位の佛言である。又「觀經」には「見彼國土極妙樂事、心歡喜故、應時即得無生法忍」とある。この「應時即得」は、願成就における信心歡喜の一念の「即得往生、住不退轉」の意となる。この章提の第七華座觀の義理を「正信偈」にも「慶喜一念相應後、與章提等獲三忍」といつている。「小經」にも「若有人、已發願、今發願、當發

願、欲生阿彌陀佛國者、是諸人等、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」とあつて、娑婆世界中の信心發起者の現生不退を暗示している。更にかの龍樹は「易行品」に、聞名不退、稱名不退説を唱道し、既述の如く即時入必定の現生不退を説いている。これに關して「行卷」に、「是以龍樹大士曰即時入必定、曇鸞大師云入正定聚之數」といふ、「尊号眞像銘文」に「成等覺證大涅槃といふは、成等覺といふは正定聚のくらゐなり、このくらゐを龍樹菩薩は即時入必定とのたまへり、曇鸞和尚は入正定聚之數とをしへたまへり」と云つて、龍樹・曇鸞を以て現生人證の權證となしている。眼を轉じて、「起信論」にも「如是信心成就、得發心者、入正定聚、畢竟不退」といつて、信心者の現生正定聚不退説の根據を提示している。他面、往生即成佛の傍證を求め、曇鸞の「讚阿彌陀佛偈」に「其有衆生一生安樂、悉具三十有二相、智慧滿足入深法、究暢道要無障礙」とある。これは直接的なものではないにしても、彼土初生即時成佛の側面的檢證とされ得るであらう。

蓋し親鸞の彼此二益思想には、如上の如き理由と、その客觀的證言がもとめられると思う。されば第十一願文、及びその成就文を、聖道諸師は勿論、七祖・西鎮の義説共に住正定聚の願体とし、この正定聚を往生以後の得益となしているのに對し、独自性を示した。親鸞は現生中、信心獲得に依る密

益（又は冥益）とし、その當來の果としての往生即成佛をば、彼土における顕益とし、これを第十一願文上にみて、この願を必至滅度の證果を誓つたものとなしている。然し如上諸師の如く、正定聚を以て願体となしたならば、第四十七願と繁重することゝなるであろう。この必至滅度の願であること、及び證果思想の理想が、彼土初生極證大涅槃に在るといふ顯益と共に、獲信時正定聚位に入るといふ密益の、現當二益法門が、親鸞の證果思想の特質であることを、聖人の文言に權證をもとめることにしたい。

先ず此土の一益をみる。親鸞は「一念多念證文」に第十一願文を和述して、「たとひ、われ佛をえたらんに、くにのうちの人天、定聚にも住して、かならず滅度にいたらずば、佛にならじ」といつている。この「にも」の和訓は、彼土往生人のみならず、此土の得信者をも包摂しているものとみられる。第十一願成就文の往生後を顯わす「生彼國者」をも、同「證文」に「それ衆生ありて、かのくにに生まれむとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。（後略）」といつている。同じく「論註」卷下の「經言、若人但聞彼國土清淨安樂、尅念願生亦得往生即入定聚（後略）」の文を擧げて、「もしひと、ひとへに、かのくにの清淨安樂なるをききて、尅念して生まれむとねがふひとゝまたすでに往生をえたるひと、すなわち正定聚にいるなり。（後略）」と解説

している。「論註」のかゝる訓み方の例は、「三經往生文類」及び「證卷」等にも看取し得る。これ等の文に依れば、彼土の往正定聚をも認めているようである。しかし聖人の眞意からすれば、彼土のそれは、内證として彌陀と同證のまゝながら、外相として從果降因の還相の示現相を執つていふものと解さるべきものである。従つて普通、所謂の從因向果としての正定聚は、聖人には、明らかに聞信時に廻向される此の土のそれである。「證卷」最初の私釋の文は、明瞭に當思想を表明しているものに他ならない。すなわち「然煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲往相廻向心行、即時入大乘正定聚之數。住正定聚故、必至滅度」である。尚「淨土三經往生文類」頭には、「現生に正定聚のくらゑに住して、かならず眞實報土にいたる」とあり、「末燈鈔」には、淨土へ往生するまでは、不退のくらゑにておはしまし候へば、正定聚のくらゑにておはしますことにて候なり」とある。「一多證文」に「即得往生というは即はすなはちという。時をへず、日をもへたてぬなり。また即はつくという。その位にさたまりつくということはなり。得はうへきことをえたりという。眞実信心をうれば、すなはち無碍光佛の御ころのうち、に、撰取してすてたまはさるなり（中略）すなはち正定聚の位につきさたまるを往生をうとはのたまへるなり」とある。いところの即は、即今只今という時間概念のほか、定まりつ

くという絶対的確定概念の含まれていることを明にしている。また「得べきことをえたり」とあつて、未來のことをすでに現實に得たことを明示している。未來の證が現在の信に依つて、すでに得られている。未來の證と現在の信が、必然的關係において統一されている。次に彼土の一益をみる。「信卷」私釋に、「大願清淨報土、不_レ云_二品位階次_一。一念須臾頃速疾超_二證無上正眞道_一」とあり、「念佛衆生、窮_二横超金剛心_一故、臨終一念之夕、超_二證大般涅槃_一」とあるのがその一般である。かゝる二益思想の表明は、その他聖人の著書の隨處に看取される。

それでは親鸞教學の證果思想の來由は如何か。既述の如く、此土不退は龍樹に來由している。又、彼土往生即時成佛の思想は、九品寺長西に示唆されたものでないかと思われる。すなはち九品寺覺明房長西は、一度報土に生じたからは、悉く齊同不退で、共に平等一味の蓮華藏世界の海衆中に入る。そして頓に十地を超えて、忽ち補處に到るといふ往生即成佛の説き方をする。親鸞はこれを更に徹底せしめた観がある。いう如く親鸞は、密益である此土住不退、顯益である彼土初生成佛の現當二益思想を樹立した。聖人の二益思想は、源信の「阿彌陀經略記」、それを承けた法然の「漢語燈錄」三、及び「彌陀經釋」に示唆されたのでないかと思われる。しかし源信、就中、法然の眞意は、既述の如く、現生不退思想で

はなくして彼土往生住不退位にあることは、自明である。従つて親鸞が示唆を得たとしても、現當二益思想を、自説として明確に表明したことは、親鸞その人の独自性であるといつてよいであろう。

三

親鸞聖人のこのような證果思想の發揚の基盤となつてゐるものは、その他力廻向義である。聖人は先驅諸師に全くみられない卓越した他力廻向思想を唱道した。聖人のこのような他力不廻向義は、先ず「信卷」「淨土三經往生文類」「淨土文類聚鈔」等に引用した第十八願成就文の訓み方に顯著である。すなはち「諸有衆生、聞_二其名号_一、信心歡喜乃至一念、至心廻向、願_レ生_二彼國_一、即得_二往生_一住_二不退轉_一」。次に注目されるのは「三經往生文類」に引用した「論註」の文である。すなはち「云何廻向、不_レ捨_二一切苦惱衆生_一心常作願、廻向_レ為_レ首得_レ成_二就大悲心_一故。(後略)」更に「愚禿鈔」下の善導の「散善義」には、「廻向發願、願_レ生者、必須_二決定眞實心中_一廻向願、作_レ得生想」これ等を以ても知られるように、普通「廻向する」と能動態によむべきところを、「廻向したまへり」「廻向せしめ玉へる」と所動態にと改めている。こゝに親鸞廻向釋の特異性の眞義を窺知し得る。單にこの廻向釋に止まらず、如上のような點聲訓釋は、聖人の著書の

隨所にみられる。これは天台慧心流の特別解釋法に據つたものに他ならない。聖教上に文字を讀むというよりは、寧ろ經論文句に寄せて、自己所信の義理を讀んだのである。聖人のかゝる廻向釋は、尚「教卷」頭「證卷」の結文、及び「一多證文」「淨土文類聚鈔」「往相廻向還相廻向文類」等にも、數多くみられる。衆生の行信の如く、その證果の因果も、彌陀の清淨願心の廻向に依る。自利往相廻向のみならず、證果の自然的發動である利他教化の還相廻向も、悉く佛力廻向に依つてのみ始めて義とせられる。總て如來の本願力中の運歩妙動に他ならない。本願力絶對一元であると感戴するところに、異色ある親鸞教義、そして又、親鸞證果論の本領がある。

四

淨土教の不退の一般的意味は、凡夫が彌陀の淨土に往生すれば、煩惱は未斷ではあるけれども、彼土は勝處で退縁がないから、不退轉と為すというに在る。七祖中、龍樹は此土不退説であるが、余他の諸師は概ね斯説を取つてゐる。これは既に上述したところである。

これに對し親鸞の不退思想は、彼岸より此岸へと引降したものであるから、聖道諸師或は一般淨土教諸家、近くは聖光・證空等の、淨土往生後不退に住すると説く不退思想とは、自ら相違している。これは既に指摘した如くである。往生後、

始めて不退を證する一般の所説が、身不退であるのに對して、親鸞のこの土にて密かに不退を證するのは、心不退となされるであろう。又隆寛が當時叡山に行われていた三惑同時斷の説に拠つて、臨終斷證説を唱えた。すなわち彌陀の他力増上縁により臨終業成と同時に、無明の一分と、見思塵沙の通惑をも斷じおわるとなすのである。同じく長西も念佛諸行共に臨終に皆三昧を發得し、見佛して往生するという臨終決定の説をなしている。親鸞はかゝる煩惱の一分を斷ずるとなす所説とも、その見解を異にし、平生、臨終を問わず、此土にては救濟の確約されているのみで、よし一分にても煩惱を斷ずるといふのではない。

次に正定聚の意義に就いては、大小乘を通じ、諸聖人を以て正定聚の對機となしているが、親鸞にては本願名号のいわれを聞信した眞實弘願の機類を意味している。すなわち聖人は、本願成就文を指南とし、本願の生起本未を聞名信喜した無疑決定の一念に、如來の慈悲が我に入り充ちた時を以て、入正定聚位となす。この一念はすなわち本願力廻向の信心で、清淨報土眞因の一心であり、機の善惡賢愚の如何を問わず、凡聖逆謗齊しくこの信心の業識を内因とし、攝取不捨の光明名号の父母を外縁として、六趣四生・因亡果滅の大利を得、有漏の穢身のまゝ密に正定聚位に住する。「愚禿鈔」には善導の「往生禮讚」の意を轉用し、この本願の信受は、前念命終

にして前刹那に迷妄の命脈を盡くした入正定聚の數であり、後刹那に已に即得往生の益を得て不退轉人となるから、後念即生にして即時入必定であるとなしている。又この位を必定菩薩と名づける。こゝにおいて往生の現實的保證は、同時に成佛の保證となり、往生不退はやがて成佛不退となる。「尊号眞像銘文」「末燈鈔」にも指示しているように、念佛往生の機は、至心信樂の歸命の一念の時、即得往生住不退轉となる由を、聞信する平生に治定し、穢体亡失無くして業事成辨するから不体失往生であつて、諸行往生の機の穢体妄失する時でなくては期し得ない体失往生とは趣意を異にする。従つて臨終の正念を期する必要もなく、又、化佛の來迎を頼むの意念もその要なく、來迎の期待は十九願の假門のこととして排せられる。すなわち一般淨土諸家の有來迎説に對し、不期來迎説・不頼來迎説の立場をとる。何となれば、聞其名号の一念時、眞實信心が決定したならば、時光の隔てなく無礙光如來に攝取されるから、何時この穢身を捨つるとも、佛種を一念に成就したからには、佛果は超證されるからである。この境地を「行卷」には歡喜が多いから歡喜地と名づけ、二十五有に至らないから初果に喩えている。この樂欲・好愛・愛悦の歡喜地は、猶、佛覺位迄の階位を残しており、初地であるから等覺との間には十地の隔りがあり、その修行には、實に二大阿僧祇劫を要する。しかし願生の因と得生の果との關係

が必然的である時には、得生の果が却つて願生の因に作用する道理であつて、前述の如く、娑婆の業縁盡きて、彼土得生即時に佛陀同等の地位が予約されている點から、佛位に隣接した位でなくてはならない。この意味にて、すでに等覺金剛心の菩薩であり、初地不退と共に等覺不退ともいふべきである。前者に就いては「大經」に「往正定聚」とあり、後者に就いては「無量壽如來會」に「成等正覺」とある。これ等を聖人は「末燈鈔」に引いて「その名こそかはりたれとも、正定聚等正覺はひとつころ、ひとつくらゐなり」として、この何れをも首肯し、正定聚・等正覺の同一性を闡明している。この等正覺に就いて聖人は、便同彌勒（又は次如彌勒）更には等同諸佛（又は與諸如來）といふ。「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、龍華三會の暁、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。この彌勒と同等であることは「念仏者疑問」等にも述べている。更に進んで、五十六億七千万年後の彌勒の成佛の果徳よりも、信心人のその速い意味にて、讚歎慶喜している聖人の表情が「和讚」等に旺盛している。この彌勒の成佛に先んずる點、「末燈鈔」に叙べているように、彌勒が當來の佛であることから、既に彌勒佛というのと同様、眞實信心の人も如來と等しいこと、更に又、「涅槃經」に拠

つて、「浄土和讃」に述べているように、不浄造悪の身ではあるが、大信心体得のその心は佛性であり、佛性は如來であるから、信心の人は、便同弥勒であると共に等同諸佛の意義を有する。

五

聞信に依つて如來他力廻向に全託したからには、榮ある宗教生活が營まれるであろう。如來の救済と自己否定とは相即する。自己に死して願力に生かされたからには、自力作善の諸行の悉く放捨せられることは、自然であり必然である。正行でない五念門行等の雜行や、又は現世祈禱や余他の迷信行等は、凡て自力執心の雜修として排せられる。自ら利益を求めないのに、凡ては如來よりの利益として與えられる。かの源信は「往生要集」卷下に、現生における念佛の利益として、滅罪生善、冥得護持、現身見仏、當來勝利、弥陀別益、引例勸信、惡趣利益の七を擧げている。親鸞は同じく念佛の利益として「信卷」に金剛の信心を獲得する者は、横に五趣八難の道を越えて得る現生十種の利益を擧げている。これは信によつて現實に内感し得る功德の謂である。名号を領受して喜悟信の三忍を獲、光明に依つて貪瞋痴の三毒を除いて得る獲信の現實的な功德を、具体的に示したものである。この利益説は、「浄土文類聚鈔」の、現生に無量の徳を獲る思想、

並に「現世利益和讃」のそれを綜合統一し、且つ整理した態になつてゐる。十種の第一より第九までは、性質上、入正定聚の利益内容であり、分析的説明である點、第十の總益に對する別益の如き位置を有するものとなされるであろう。他面尚、「浄土文類聚鈔」に「發信稱名光攝護、亦獲現世無量徳」と述懐しているが、蓋し信心發得者の現世に獲る徳は無量であつて、敢えて十種に限定できるものではないであろう。

入正定聚の人生處世態度として、眞俗二諦が後世いわれてゐるが、この二諦の意義は、「大經」卷下や「和語燈錄」卷七の「念佛往生義」等にも看取されるが、親鸞にては、その「末燈鈔」の常陸の門弟への消息中に窺い得る。この眞俗二諦の名稱は、「化卷」の傳教の「末法燈明記」の引用文中に見出し得るので、この眞俗二諦説名稱の淵源を為している。しかしその「燈明記」における眞諦・俗諦それ自体の意味は、後世もちいられるような二諦説とは異つてゐる。又、親鸞の當「燈明記」引用の所以も、後世、眞宗々學上の二諦相資・二諦相依のような義理を述べるためのものでもなかつた。尤も、前述の如く、この二諦の萌芽は、すでに聖人の思想に認め得るが、親鸞に顯著に現われた入信後の宗教生活の様相としては、機相・法徳の懺悔すなわち感謝歡喜恩のそれである。聖人は維摩・勝鬘の在家佛教の理想を具現した聖徳太子の精

神を繼承して、當時としては破天荒ともいふべき非僧非俗・同朋同行の愚禿生活に徹した。それは念々稱名常懺悔の在家道の開頭であつた。

西鎮の二種を別見し、初に信機、後に信法を談ずるのとは異なり、親鸞にては、二種深信は即一である。親鸞のこの機相・法徳の思想は、善導の二種深信に淵源している。善導の二種深信思想は、前祖曇鸞・道綽にもその先駆的思想がみられるが、明確な構造を形成したのは、善導の卓越した妙手といわねばならない。親鸞は善導の「散善義」の深信釋並びに「往生禮讚偈」の機法二種深信思想に據つて、信機信法の宗教的凡人道を開頭したのに他ならない。

かく地獄一定不成佛の機の深信と、必得作佛の法の深信との相互弁證法的關係を、身躬ら親しく体感味識した入正定聚の宗教經驗の告白を聖人の著述の全面に涉つて看取る。まことに慚愧は機の深信、感謝は法の深信より來る。この絶對矛盾の自己同一の相續する状態が、信仰生活といふ得る。かくて名号を聞信した身には、機に對する懺悔の念は深くなる。同時にそれだけに、かゝる機を救う如來の恩徳を衷心感謝するに至る。素純な他力の信仰意識には、一見對蹠的にみられる反省と、信順との二種の心相が對立しながら、相互に媒介しあい、それが螺旋型的に向上進趣することによつて、彌々その信仰内容の豊かさを増す。かくして己が救済の可能は、

一に名号の恩徳鴻大にあることを信知する時、心多歡喜の諸徳につままれつゝ、稱名念佛は必然化する。すでに往生治定の上の念佛であるから、目的それ自体としての報恩謝徳の念佛となる。報恩念佛は數佛となり、莊嚴淨土の行となる。親鸞にては正定聚に入るといつても、自らそれを誇るのではなく、寧ろ愚者となつて、万人の同朋同行として、共に聞法を欣ぶ念佛稱名の、感謝報恩の生活相こそ親しいものであつた。かゝる人生の歩みこそ、入正定聚の風光あるといふ得る。

六

眞實報土は涅槃の積極的妙有的具象化である。既述のように、親鸞以外の一般淨土教關係諸師のような、修行のなし易い世界としての淨土觀にては、滅度は淨土にての諸段階の最終に望まれ、修行の究竟においてのみ初めて期せらるべきものであつた。しかし親鸞は、かゝる淨土の階次成佛思想を否定し、往生即成佛という特色ある證果思想を發揮したことは既述の如くである。従つて親鸞の淨土は、涅槃全現の聖域を意味している。

親鸞證果論の現當二益思想は、有餘・無餘二涅槃の展開であるようにも解せられる。すなわち此土の密益としての證果は有餘涅槃に、彼土の顯益としての滅度は、無餘涅槃に對配してある。しかし無餘涅槃の、消極的・虚無的であるのに

對比して、親鸞の滅度は積極的妙有的である點、自らその趣きを異にすることは論を俟たない。従つて往生者の得る證果は、彌陀の正覚に一味となり、光寿二無量の眞報身佛の體を得、土も亦、彌陀の眞實報土に他ならない。

すでに心・慧解脱し、一切苦集の問題の解決されたのが涅槃であり、それと同一意義を有する理想地が滅度であるならば、浄土得生即證の滅度の當體は、至徳の風静かにして衆禍の波転じ、諸種煩惱障の斷ぜられていることは自明の數である。これは自性清浄な佛性の發露でなくてはならない。いうまでもなく佛性は、元來、一切衆生に先驗的に内存する。一切衆生悉有佛性は、しかしながら親鸞の煩惱無明に蔽われた凡夫の立場にては、自性徹見の能力無く、開覺佛性は望まらるべくもない。それは唯、彌陀の大願力に依る浄土往生を俟つて、その覆障は全除し、佛性の全現を期するに至るのみである。「信卷」信樂釋の「涅槃經」の引用文、及び「浄土和讃」に「大信心は佛性なり、佛性すなわち如來なり」とあり、又「涅槃經」の獅子吼品に依據した「唯信鈔文意」等の信心佛性思想は、凡夫の罪惡意識が本具佛性をして、如來よりの廻向として轉化せしめている。それを機に受けては大信心となり、浄土初生を俟つてのみ、その信心すなわち佛性が全現して、涅槃の證の開顯となるものと解せられる。聖人は「惑染衆生、於レ此不能見性、所レ覆煩惱故（中略）到安樂

佛國」、即必顯佛性、由本願力廻向故」と「眞佛土卷」に私釋し、又「平等心をうるべきを、一子地となづけたり、一子地は佛性なり、安養にいたりてさるべし」と「浄土和讃」等にて述べている。いう如く、この佛性全顯の處、すなわち自性清浄涅槃に他ならない。

七

一般に大乘の教義で説く無住處涅槃の思想は、親鸞の滅度思想の一環としての、還相廻向思想と相通する思想であるといふ得る。すなわち無住處涅槃にては、涅槃の、單なる過境の實在ではなくして、生死を解脱しつゝ生死に圓融し、生死を超越しつゝ生死に出入する。自己の根本を浄化して再び生死の相を取り、自己の清浄意志に依つて生死に遊化して接化度生する。すなわち生死にも執せず、涅槃にも定着しないで、しかも涅槃に住している。唯識の四種涅槃の指示も亦こゝにある。これこそは、小乗の無餘涅槃の如き消極的涅槃觀を、積極的に進化せしめた大乘佛教の特色を、如實に物語るものといふべきであろう。同時に、菩薩佛教の眞意を、遺憾なく顯示したものでなくてはならない。元來、釋尊の解脱の中に後世の大乘佛教にて強調した利他的活動の精神があつた。蓋し解脱者の心境には、他をみることに自己を顧るが如き自己一如の大慈悲の精神が胚胎していた。慈悲喜捨の四無量心は

その愛他の精神を表わしたものに他ならない。この釋尊の解脱涅槃の内容である慈悲愛愍の利他的精神が、大乘菩薩道の精神となり、聖道門にては大慈悲あるが故に涅槃に止住しないで、接化度生する不住所涅槃の自覺々他行となつた。又それが浄土門にては、還相廻向の行願となつて展開したものに他ならない。所謂の浄土教の還相廻向思想をみるに、生死稠林遊化の主体は自己である。それは自力に依つて義とせられるものであるが、七祖の史的發展に、更に進歩した親鸞の絶對他力の鋭眼からして、生死への還歸の主体は、佛力に依つてのみ義とせられる性質のものである。いうまでもなく還相廻向の語源は、かの佛力重視による他利・利他の分判をなした曇鸞に始まつている。従つて親鸞の該思想は、遠く曇鸞に承け、近く叡山の本迹思想に端を發する普門示現の思想にも考慮をはらつたものと思われる。しかし住相廻向の極果として、彼土證果の自然的展開である還相廻向、そして往還共に彌陀の本願力中のものであるとの親鸞の見解は、全く聖人独自の卓見である。すでに究竟の證悟である滅度を證した位が最上位であるならば、如來と等しからねばならないことはいうを俟たない。従つて還相廻向の願である第廿二願の示すように、因位補処の還相位に到るとするならば、それは当然従果降因、利他教化地の位であり、その働きは自利圓滿した証果の、自然的悲用としての利他圓滿行でなくてはならない。

往相廻向を向上的となすならば、それに対する還相廻向は向下的である。もしこの向下門が伴わなかつたならば、滅度も眞の滅度たり得ない。滅度の安住は、直に二乘に墮在せしむるであろう。滅度は利他教化地を展開せしむることに依つて、自ら滅度を圓滿ならしめる。かく觀るならば、還相は證果の一作用と認められる道理である。こゝに親鸞が「證卷」中の一部分として、還相廻向を提示した所以がある。

聖人が「唯信鈔文意」に「このさとりをうれば、すなはち大慈大悲きはまりて生死海にかへりいりて、よるずの有情をたすけると普賢の徳に歸せしむと云ふなり」と述べている。いう如く、滅度の當處にて彌陀の大慈悲に一味となり、苦惱の衆生を救済せんとすることこそは、還相の菩薩の眞姿であり、涅槃を體現した者の眞義であろう。この意味から、浄土にて得證せんとすることも、自身住持の樂の為ではなくして、一切衆生の苦を抜かんが為のそれではなくてはならない。これすなわち大乘佛教の積極的涅槃思想を、最も鮮活ならしめているものといふべきであろう。

八

次に道元禪の證思想の考察に移る。生死の問題は、單に宗教に限らないで、哲學上の問題でもある。生きている人間が、死という生の窮まりを必然的に運命づけられているからに

は、切要にして急務なこと、この生死の問題にまさるものはないであろう。親鸞教學は、彌陀願力に乗托する他力の相によつて、當問題を決着した。それでは道元禪師の場合は如何か。

一般に生を願求し、死を厭うことは余りにも自明な人情の共通性である。禪師の生死觀は果してこのような凡情通塗のものであろうか。「身心學道卷」に「生死去來、眞實人体といふは、いわゆる生死は凡夫の流轉なりといへども、大聖の所脱なり。超凡越聖せん、恐怖すべきにあらず」といふ。凡夫は生死に流轉するが、大聖は生死を超脱し、生死去來を眞實人体となす。徒らに生を愛し、死を恐怖する凡情の通有性こそ反省せらるべきである。同一の立場から、生死特に死は除去さるべく、また除去したいと思ふべきものでもない。生死去來を他にして佛法はない。何となれば、生死に如何に對處するか、その参究の道にこそ佛法が生かさるべきものであるからである。

それでは如何ように生死に對處してゆくべきであるか。生を愛し死を厭う人情の通有性は、生に死を予想するところに胚胎する。生死を前後にみることは、一のものとして系列視することである。しかし前後連続がありながら、その間前後際斷している實相を看過すべきではない。禪師の特に「現成公案卷」に「生死卷」等に提示するこの思想は、親鸞聖人の前

念命終、後念即生の思想と相通じている。人の死ぬ場合、生が死になつたのではなく、誕生したとしても死が生になつたのではない。生死觀確立の妙處は、その一時々々に力を得ることにある。生に死を思わない。生の時は生そのものになりきる。死の時はたゞ死そのものに安住する。「永平広録」一にも「生死去來、只是生死去來」といふ。生に死を思わず、死に生を思わず、独立無伴、一法究盡で、宇宙際を盡くしての絶對生そのもの、絶對死そのものに徹しきる。そこに生死の本際を離却する所以がある。この間の消息を「行佛威儀卷」に「大聖は、生死を心にまかす、生死を身にまかす、生死を道にまかす、生死を生死にまかす」と述べている。生死を生死に一任する生死任々の風光である。生死安住の心境は、生死透脱の態度である。

このような生死全托の安住境到達には、しかしながら生死それ自体の眞相を更に参究する要あるを思ふ。生とは何か、死とは何ぞや。その究明は畢竟、生の生とすべきでなく、死の死とすべきではない。たゞこれ因縁所成のみ。畢竟空といわねばならない。その空も空とすべきでなく、たゞ法の然らしむるに他ならない。これは生死の否定ではなくして、寧ろ生(27)の全機現であり、死の全機現である。生の時は生の全体が全宇宙を規程して對立すべき一法とてなく、天地たゞ生のみである。死の時は、死の全体が、全法界を究めて寸隙もなく、

乾坤たゞ死の一法究盡である。ともにこれ絶對究盡の生であり、死である。生といつても死に對する生でなく、死といつても、生に對する死ではない。全機現のところ、生があり死がある。生死が悉く全機現であるから、生でもなく死でもない場合にも、全機現であり得る。蓋し全機現は、生も死もともに包越した妙体であるからである。

生死の問題は、人間生命の根本問題であるから、單なる思索によつて諦觀せられて満足出来得る如き性質のものではない。こゝに生死に對する温かな宗教觀が要請せられる。「諸惡莫作卷」に「生をあきらめ死を死をあきらむるは、佛家一大事の因縁なり」といふ、「弁道話」第十問答後半の中にも「生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし」といふ。更に「生死卷」に「この生死は、すなはち佛の御いのちなり。これをいとひすてんとすれば、すなはち佛の御いのちをうしなはんとするなり」といふ。生死と涅槃との揀択の念を棄て、現實の生死變遷以外に住むべき理想の世界をみない。生死に佛の生命を看取し、佛家の調度を覺認することが、佛道を參究するものとしての最要事である。「聞解」にも「生死と涅槃と二つ無けれども、生死はしふ柿なり、菩提は甘柿なり。其生死のしふ柿を修証し、ほしあげて無上道の甘柿にするなり」といふ。同じく生死即菩提の諦觀による成菩提の聖化である。一切生物の生滅變化の生死を大觀すれば、宇宙の新陳代謝で

あり、創造的發展であるに他ならない。その當相が佛生命の去來である。生死界は佛道躍動の相となり、六道輪廻も亦轉た風流となつてくる。

同一論理のもとに、禪師の生死觀の説破は多彩を帯びる。「光明卷」に「生死去來は、光明の去來なり」といふ。これは長沙景岑の「盡十方界是自己光明」を拈提した語に他ならないが、この自己は宇宙大の自己であつて、法身佛の謂である。生死去來も亦、佛光明の宛轉である。生死こそは、寧ろ佛道行修の必須性を帯びる。「佛性卷」にも「生を使得するに、生にとゞめられず。死を使得するに、死にさへられず」といふ。生死使得の境地に達し得てよく、生死に無碍神通たり得るといふべきである。

次に親鸞教學の場合を考慮してみる。いうまでもなく此土を穢土として厭離し、彼土を淨土として欣求する淨土教の基礎意識に立脚している點は、道元禪の生死觀と様相を異にする。しかし信決定の上の信樂生活においては、厭うべき生死は佛恩感謝のそれへと轉換してくる。それは道元禪の場合の如き積極的ではないが、他力の相にて生死問題を決着していることゝ軌に一にしている。たゞ積極と消極の相異、自力的と他力的との相異あるのみである。

次に心性をみる。業縁起思想に出發した佛教の心識思想は、法界縁起へと發展するに至り、宇宙万象が悉く如來の妙体妙相妙用となつた。禪師はこの法界縁起の立場から、高次な心識論を開陳している。「禮拜得髓卷」に「艸木牆壁も正法をほどこす、天地方法も正法をあたふるなり」という。これは無情説法ともいふべきである。無情説法は客觀界のことであるが、これを誤りなく自心に領受するには、自己の無分別無執着が強く要請せられる。されば、「聞解」に「無情説法といへば、水の流るゝ聲、木の葉の散る聲のことゝ計り合點すれども、さうで無し。今日人々、十八界に落ちず、一念念起の心頭を超越すれば、情識分別は無い。かうして聞くのが無情説法なり」という。物心両界に対して無分別無執着であることを以て、無情説法の要諦となしている。「述贊」にも「十八界に落ちずして直ちに句中玄に入るを、名けて無情説法と為す」とある。一切諸現象の形態に執せず、その眞義に徹することが無情説法であるとする。されば無情説法は、主客合一の境にしてよく證得される。この境地に入つては、盡十方界が自己の光明となり、一顆明珠となる。

一顆明珠は一心である。絶對にして唯一なる心は、「起信論」の離言眞如に相應にする。一心は宇宙大のものであると共に、諸法の根本であるから、一心一切法、一切法一心である。この宇宙的絶對心を「即心是佛卷」に「心とは山河大地

なり。日月星辰なり」とし、「弁道話」に「一切諸法、万像森羅、ともにたゞこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり」という。万有總該心の表示である。同一意義にて、禪師は尽界を以て華の心とし、心華とし、桜華となす。如來眼睛となし、鉢盂とし虚空となす。一心の蓋天蓋地である。「後心不可得卷」に「万法即心なり、三界唯心なり」といふ、「私記」は「山河大地の外に心をかさねざる宗旨なり」といつているが、心の他に大地はない。一心の一法究盡である。「三界唯心卷」にも宇宙を以てたゞ一心の開示となしている。現存在そのまゝが唯心である。唯心でない一物もない。

一心は單に空間的の一面に止まらない。時間的にも通貫する。われ／＼の生死も、一心の自己開示である。單に人間生死に限定せられない。「古佛心卷」にも「まことに七佛以前に古佛心壁堅す。七佛以後に古佛心才生す。諸佛以前に古佛心華開す。諸佛以後に古佛心結果す」という。古佛心すなわち一心は、前後無窮である。無限の過去より永遠の未來に、無始無終一貫のものである。いう如く一心は空間的に遍在すると共に、時間的に三世古今に通貫する。

これは絶對心の汎神論的一元思想の表明であるといふ得る。道元のかゝる思想は、單なる哲學的思想として闡説されたものではない。この絶對心がそのまゝ人格的に寫像されると

ところに、禪師の意圖するところがあるとなし得る。この意味にて「三界唯心卷」に「このゆゑに、いま如來の三界唯心は、全如來の全現成なり」といって、佛道の意味する三界唯心は、宇宙を全如來のすがたであるとみる。絶対心を以て單なる思想としないで、如來の人格的体現とみる。かゝる一心を、眼蔵の諸卷(29)において縦横に説破している。その心の表現も、佛心(30)、古佛心、古心、佛古、円鑑、大円鑑、古鏡、明鏡、寶鏡等多彩である。

禪以外の諸宗も、一心の上に諸相の摂取を説くこと一二に止まらない。かの「法華文句」が一念を以て時節の極促とし、「華嚴五教章」が一念不生を説き、天台は一念三千の觀解、一心三觀の理を高揚している等は、それらの一般である。道元禪師また、この點幾多の思想を表明している。「古鏡卷」に六祖廊間壁書の偈を縁として、一心の明鏡であることの功夫を促がし、黄帝三鏡の話の評釋中に、「人を鏡とすといふは、鏡を鏡とするなり。自己を鏡とするなり」といふ。自己を以て鏡であることを自覺する。本來鏡である自己が、眞の自己となることの謂である。また「恁麼卷」にて、恁麼は自心(31)の本質であることを提示している。かの「十地經」も「三界虚妄但一心作、十二因縁分皆依心」といふ。同一視點から「佛教卷」に十二因縁を以て一心として、一心の十二状態となしている。一心は説即性の説心説性であると共に、赤心、

眞我、屋裡の主人公、無位の眞人である。「王索仙陀婆卷」に「たとへば如何、是佛といふがごとき、即心是佛と道取する」といふ。一心は自己宇宙法界に一貫し、遍滿するものであるが、それを親しく自己の無位の眞人に築著礫著するとき、はじめて即心是佛、更には即心即佛の眞面目があらわとなる。こゝに一心が自らに實となり得る。

いふ如く絶対心の一元を、自己と別在する如來の現成とみるところに、禪の任務が盡きているのではない。禪の本領は、一切のものを以て親しく自己の上にとみる點にある。教育家等の諸説を摂取し、自己の修道裡、直下に志向せしめようとする。宇宙的如來全身として價值づけられた絶対心を、一大直覺に依つて、主体的に体認せんとするのである。こゝに哲學と異なる宗教的意義を最も端的に体現する禪の面目がある。馬祖が百丈の鼻を扭つたのも、客觀界のみに野鴨子を見て、廻向返照しないことを自省せしめんとした、この間の一消息といふ得る。道元の包懐する思想は、極めて高遠であるが、それは要するに、この禪の面目を徹底せしめ、自心を親しく体認するところに發揮されているのに他ならない。すなわち絶対心も自心と別在なものではなく、それを最も直截、積極的且つ實踐的に識得せんとする。

自心の体現は小なる自心の体認ではない。客觀界ものみなを悉く自心のうちに包摂する。主客一体の偏參である。自心

が盡十方界に全一となることである。一心が宇宙と同一体の絶對心ということも、自己の上に觀ぜられる一心の内容が、小なる自己のみに極限されるものではなくして、無限大の世界に伸びゆくものである。そのことがそのまま、一心の本質構造である自己が、無限的な内的領域を有しているものであることを意味する。哲學、道德、藝術等の根本母胎の味到であるとなし得る。縁起と實相の妙旨を、無碍に体取する根本主体の確立に他ならない。悉くは自己のうちを生かさねばならない。禪師の意図するところも亦、こゝにあることは贅を費す要もない。このようにいつたからとて、自己を無にして本來自己に無いものを方法の一如によつて、外部から撰取することではない。方法と同一心である自己本來具有の、縁慮しない堅實心を自覺することの謂である。

十

一心は又佛性と別稱される。いうまでもなく、佛たり得、又、佛たる性質という面から、一心をみたのが佛性である。佛性は又法性ともいわれる。法性の法は、諸法方法の法であつて一切存在であり、性はその体性である。すなわち存在の本体である。一心一切法、一切法一心の意を帯びている。一般に佛性は有情に、法性は非情に對して名づけられる傾向がある。しかし、「那一寶」も「今古佛の示誨は、有情非情の

差別に拘らざるなり」といつている如く、非情(3)にのみ限定出來得ない。佛性、就中、道元禪の佛性思想を究明すれば、その感を一入深からしめる。禪師の心性思想の一環として、その異色ある佛性思想を概観してみたい。

大乘佛敎思想の代表的なものゝ一に佛性思想がある。佛性思想として重要な位置を有するのは「大乘涅槃經」である。同經は、五性各別説に對して、人類の本有共通性としての悉有佛性思想を説く點に、その特色がある。「大乘涅槃經」の悉有佛性思想により、佛性を以て空と為し、凡佛衆生、一切空を本と為すことを強調したのは、世親の「仏性論」である。又、含生同一眞實性を説示したのは、初祖菩提達摩の「二入四行」である。これらの仏性思想を繼承し、しかも是等從來の思想に進數歩したのは、實に道元禪師である。佛性は佛たるの本性であるから、動亂のない心統一の状態、すなわち三昧において最もあらわとなる。單に精神の一面のみならず、三昧は身心を統攝する。禪師は性相不二の立場から、先尼外道の如き、身心二元論に立つて、實體我を認容する立場を峻拒し、物心包攝の佛性論を展開している。同一論理にて三昧は、客觀的には、廣く森羅万象・宇宙法界を究盡する。宇宙の調和あり統一ある全一的運行は、三昧の体現となし得る。されば佛性を内觀する時は自心であり、人間觀的には自己の身心であり、外觀する時は一切万象である。

このように佛性を以て人性の基本とし、万象の根本である
と理解するならば、常住不變的存在の様相を帯びる。しかし⁽³³⁾
佛性が不變的なものであるとなすならば、万象の變化進展を
説き得ない。又、人性の上のみて變化なしとすれば、轉迷開
悟も不可能となる。こゝに佛性の無常思想が胚胎する。「佛
性卷」に「しかあれば艸木叢林の無常なる、すなはち佛性な
り。人物身心の無常なる、これ佛性なり」となす所以である。
「弁註」に「無常とは、常と無常となきを無常と云ふ。畢竟
無性の義なり」とある。こゝに觀心無常の眞理性がある。常
も佛性、無常も佛性、悉くが佛性である。無常即佛性とは、
ものみなを生きた相において、そのものそのまゝを佛性とみ
ることに他ならない。生きた流動の相をそのまゝに、全体的
にみることである。生きた動的のまゝにとらえられて行く佛
性であるから、躍動の相としての無上道⁽³⁴⁾、涅槃もまた無常
佛性である。

同一意義にて生死流轉相も亦、佛性であることはいうを俟
たない。「佛性卷」に「生のときも有佛性なり、無佛性なり。
死のときも有佛性なり、無佛性なり」という。「御聽書」は
釋して「生死俱佛性也。生也全機現、死也全機現なるゆゑに
共佛性なり」という。こゝに生死佛性の意義がある。このよ
うに、佛性が生滅變遷の相に、有として現成すること自体、
佛性の無自性空性であることを意味する。衆生に衆生の性

なく、諸佛に諸佛の性なく、佛性に佛性の自性がない無自性
不可得である。黄檗のいう如く「無心是佛道」(傳心法要)
である。有は、はたらかきであつて、その根源は無である。そ
れと共に、またそれであるから佛性の眞義は、寧ろ忘我裡⁽³⁵⁾、
實踐的に佛性そのものゝあり方をとらえることが要請せられ
る。いうまでもなく、無は存在の無いことではなく、それ自
体固定的實在性(自性)のないことを意味する。こゝに無佛
性の意義がある。従つてその無は、外道の斷無ではなく、存
在のありようのすがたでなくてはならない。禪師は四祖と五
祖の商量を依用したことゝ思われるが、「佛性卷」に「佛性
空なるゆゑに無といふ」という。空は因縁生に立脚して、一
切の固定性を破斥して一物だも残さない。空をも空ずる、眞
空には空無すらない。「空は無を道取する力量」(佛性卷)
である。眞の空義は、色空對待の空であつてはならない。色
を解脱し、空をも解脱した空である。絶對空の一法究盡であ
り、空裏一片石でなければならぬ。空ずることは、單なる
否定ではない。そのものを眞實のすがたにおいて生かすこと
であり、一切の價値においてそのものをみることでなければ
ならない。こゝに無佛性と一俱である空佛性の意義がある。
佛性は単に空間的に考察されるに止まらない。現存在その
まゝを時間として、時の上にも捉えられなくてはならない。
有は瞬間毎に變轉遷移して、一瞬も同一性を保ち得ない。有

は時において、佛性の動的生命無常の相を保ち行く。これ時佛性とされる所以である。空間的に盡十方界悉くが佛性の全現成であると共に、時間的に三世を通貫して悉く佛性の始終である。時は万象と別在しない。方法はみな時の現成である。時の現成した一時を有という。「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」(有時卷)である。盡有は従つて盡時である。のみならず、發心、修行、菩提、涅槃悉く有時である。時空一如に一擧一動するわれわれの四威儀が、総て佛性の妙動である。すなはち行佛性提起の所以である。

いう如く、禪師以前の佛性論は、多くは人性論的、内在的、漸層的且つ消極的思想であつた。それが「すなはち悉有は佛性なり。悉有の一悉を衆生という」(佛性卷)如く、動植物、無機物、全宇宙悉くをそのまま佛性の全現成とした。時空内外一切を總該した。悉有を以て潜在化から顕在化せしめ、主客円融法界一相の、全的且つ積極的佛性觀を樹立した。天台の諸法實相、華嚴の四法界觀、就中、理事、事々無碍思想をこの面にも生かしたことは、空前にして極めて注目さるべき思想といわねばならない。要之、禪師の佛性思想の特色は、その空間的に人間のみならず、有情非情万象一切を總該し、時間的に古今を一貫し、性相一如の立場から、内在的消極的可能態を峻拒して、現存在そのものをそのまま、生きた實相において直ちに全佛性の全現成とみる點にある。

かゝる道元の偉大な佛性論も、それが思想の一片に止まるならば、宗教として生命を發揮しない。この道理を眞に自心に眞解し、自己の身心に實踐的に体得するのでなければ、自然外道として排除されて、その意義を失うであらう。自己の佛性を親しく認得して、始めて佛性の價値が自身にあらわとなる。「栢樹子卷」に「佛性は成佛以後の莊嚴なり」という。「弁註」もこれを強調し、佛性の體驗的自覺と説述して餘りない。思うに、禪師のかゝる積極的佛性思想の意圖するものは、要するに、佛性を内在的理想態たらしめず、現證としての佛性を、それなるが故に強く行證さるべき點にある。まことに「身現は佛性なり」(佛性卷)である。行の媒介なくして佛性はない。そして佛性は而今に生かされなくてはならない。すでに豊かである佛性の主体的使得になければならない。使い切るとは生かし切ることである。

親鸞教學を一考してみる。佛性は佛心である。佛心とは、大智慧と一俱である慈悲を意味する。まことに「佛心者、大慈悲是」(觀無量壽經)である。禪師が「典座教訓」に喜心・老心・大心の三心を説示し、更に廣く利生の行願を強調するの、佛性の慈悲性による。同様に聖人が、還相廻向行として、生死に神通して普く普賢の行願を果遂せんとするの亦、涅槃、すなはち佛性海である浄土得證の悲用に他ならない。こゝに両教佛性論の同調性がある。更に既述の如く、無

なる佛性が現實にそれ自体の價値を開示し得るのは、行の媒介による。佛性の道理は「成佛よりのちに具足する」（佛性卷）のである。一方、聖人は「佛性者即是如來、佛性者名大信心」（信卷）といふ、「大信心は佛性なり」（浄土和讃）という。何れも理佛性を去つた行佛性の宣揚において同一基調に立つ。しかし、他面聖人は、眞の佛性開顯を以て彼土往生後のみ要期している。寧ろこれを重視するのが、親鸞教學そのものゝ宗教的性格であるといふ得る。いうまでもなく聖人の機相は、罪惡深重の自己であつた。自己の悪人であることの深慮には、清浄心もなく、佛性の片影とて感じられないのが、偽らない實感といふ得る。佛性も既述の如く、信心發得の時、彌陀よりの降下的附與に俟つのみ、しかも躬らに所與の佛性の覚知もなく、そのような佛性所具者という卓上もない。この點全く道元とは自他力の相のまゝ對蹠的である。悉く自己に死して如來に生きる聖人にては、禪師の一心、佛性の宇宙法界究盡の如き思想のないことは論を要しない。それは彌陀光輪の盡十方界無碍に光照することにのみ。自心ではなくして、如來能照の眞實心にみるのである。佛性あれば他力教の性格を究盡せず、佛性なければ、基督教等と異なる佛教の本來性を喪失する。この二立背反をうちに擁むところに、親鸞教學の佛性論の特色がある。これはそのまゝ、道元禪との對蹠點を示すものといふ得る。

十一

佛性體現のすがたは、覺證のそれである。いうまでもなく覺とは覺了、覺察の意味であり、解脱の境地、脱縛自在、無為任運の境域である。無自性空である本有の覺性（本覺）を、無自性空であると覺悟（始覺）するの謂である。無いものが新たに加えられたのではなく、本來具有のものが、行為的直觀においてとらえられたことを意味する。従つて、即心即佛の体認であり、自他脱落の證得であり、無明滅による常樂我淨の統一である涅槃の心證ともいふ得る。密教にては、即身成佛主義に立脚して、三祇百劫の修行や、五十二位等の階梯を要せず、直ちに阿字觀にて心佛一如の實現を測り、現身にて大日法身を現證するとなす。道元禪の覺證も、即今直に心佛一如、生佛一躰の妙旨に体達することに發揮される。覺悟の境地は非思量のそれである。思量は有心であり、非思量は無心である。有無の相對的・比量的思慮を離れて、絶對境に没入することにより、その相反するものを体験の場において把えるのが非思量である。思量せずして思慮する、即非の論理の體現である。無自性にして無我の境地である。「坐禪箴卷」に「不思議底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり」とある所以である。非思量は雜念妄想を斷續した心境であるから、よく純粹自我（佛性）が全現成するに

至る。三昧王三昧、沙門の一隻眼の開明時であり、人境一如全現の絶対境である。「正信念佛偈」に「不斷煩惱得涅槃」という。禪師の非思量絶対境は、煩惱性もなく菩提性もない。一切脱却の境である。

古來覺悟の實例は尠くない。道元禪師自身も天童淨祖の許にて大悟し、印可を得ている。従つて覺悟の事實は否定出来ない。又、覺悟の仕方にも種々あることはいうまでもない。もとより本證本覺は、覺不に拘わらない。しかし覺證以前の本覺は、自身の自覺に顕在しない點、迷妄の凡夫に異ならない。「説心説性卷」にも「證契よりさきの説心説性は、佛道なりといへども、説心説性して證契するなり」といふ、「弁道話」に「この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、證せざるにはうることなし」という。いう如く道元には覺證の必要性を積極的に強調する思想、積極的ではないにしても、側面的消極的に認容する思想のあることは看過出来得ない。更に禪師自身の悟道の事實等よりして、禪師において覺悟は否定し得ない問題である。たゞこゝに注意せられねばならないことは、悟道の肯定が、そのまゝ所謂、公案見性³⁸に依る看話禪の如き悟道形式、待悟への過程の肯認に結びつくのではない点である。看話禪にては一則一則の公案を通過し、漸次修行の階次的向上を意圖して、覺悟の境に到ることを目的とする。そのような

話頭的手段による待悟は、禪師の選捨するところである。のみならず、四禪八定の如き悟境への階次進趣法は、禪師の依用しないところである。要は本來具有の佛性、すなはち本證を信じつゝ妙修を宛轉する。その上に覺悟のあることは否定しないし、覺證のあり得ることを忘れもしない。しかし覺悟を期待しない。覺證のあることの肯定は、悟道を要期することの肯定を意味するものではない。禪師の眞意は覺悟に把われない點にある。それは證悟意識執着を意味する。「大悟卷」にも「このゆゑに大悟現成し、不悟至道し、省悟弄悟し、失悟放行す。これ佛祖家常なり」といふ、「道得卷」に「坐禪百千諸佛なり」といふ。本證上の妙修として、宛轉無限無上、超佛越祖の佛向上事³⁹である。無休無間斷の生成發展である。その間覺證という節目に限定されるものではないからである。本始二覺の二辺を離れ、その何れにも偏しないところに超證無所得、不染汚保任の道がある。

次に親鸞教學を考察してみる。道元禪の四禪八定、見性待悟禪の排除は、親鸞教學に、三昧發得、見佛、更に行修の念佛に對して否定的であること、就中、彼土にての往生即成佛の肯定による階次成佛思想の否定と相似している。いうまでもなく道元禪の證の内容は涅槃であり、佛性である。親鸞教學のそれは涅槃界である淨土すなはち報佛土である。しかしその様相においては、類似しないものがある。禪師の證は、

永遠の而今 (eternal present) に發揮されている。すなわち無常なる諸法、経歴する時のうちにあつて、真にあるものはたゞ現在の瞬間における我の世界のみ、過現未の三世も、永遠の自己限定としての現在の瞬間裡に攝せられる。自己の眞に依拠し得るのは、有時の而今の世界に攝歸する。過去を待たず、未來を期せず、独立無伴の絶對現在のみ。そこには彼土を俟つて、始めて得證出來得るとするのではなく、絶對現實論に立つて、即今直證の世界に理想境をみる。理想と現實との一致を、而今に身證するのである。この點、浄土教の性格と相異性を示す。しかし親鸞教學の三心即一の信樂生活相に注目した場合、往生即成佛の決定性の安心感を内にはらみつゝ、一步々々感謝の宗教生活を營む人生の歩みがある。そこには道元禪師の如き積極性はないにしても、消極的受動相のまゝながらに、現實即今を絶對化するの様相を帯びているという、この意味の證果の類似性も考慮されてよいであろう。

釈尊は成道後自愛用三昧に入り、更にそこから他受用三昧に入つたと傳えられる。自受用三昧に立てば、本尊は釋尊となり、本證を展開する。他受用三昧に立てば、本尊は彌陀となり、本證を展開する。④〇 いう如く、道元禪にての本證は、彌陀の本願に相即する。しかし、本證は迷悟得失に抱わらず、万人万法に普遍であるのに對し、本願は有情に限定せられる。且つ十劫以前に衆生救濟可能の念佛成就の本願は、不果遂

者の願があるとはいふながら、不信の衆生における當面の救濟を逸漏するの道理である。これに對して本證は、宇宙万象が無始より本證海裡のものであるから、敢えて信不信を論ずる要のない點、様相を異にしている。しかし、道元禪も自己の安心立命を本領とする宗教の特質と疎外の存在ではない。本證なるが故に、それを信ずるところにのみ、佛性と即一である自己の自覺があり、本證が始めてあらわとなる。この點、兩教異相のまゝながら、軌を一にしているものがあるいわねばならない。同様、親鸞教學の獲信者の便同彌勒、等同諸佛、與諸如來説は、道元禪の生佛一如説との脈絡を感じる。たゞ聖人のその思想は、彼土得證確立の上の密益である點、禪師の同一佛性としての佛祖との同道唱和とは異なる。又、親鸞教學にて證果の悲用としての還相利他行は、迷愚の衆生ある限り、無限の行である。それは道元禪の妙修としての發願利生行が、證上無限の佛向上事であるのと類似する。たゞこれも、自力と他力、此土と彼土との、聖道門、浄土門の二教の色調を基盤としていることは、他の諸點と異なるものでないことも留意されなくてはならないであろう。

1 大正藏第二五卷七一二頁b

2 「憶三念弥陀仏本願」、自然即時入三必定二(「正信念仏偈」
竜樹讚)

3 「得」至三蓮華藏世界一即証三真如法性樂二(「正信念仏偈」

天親讚)「願土にいたればすみやかに、無上涅槃を証してぞ、すなはち大悲をおこすなり」(「高僧和讚」天親讚)

4 「廻向二種相、一者往相二者還相。往相者、以三己功德一廻三施一切衆生、作三願共往二生阿弥陀如来安樂淨土一。還相者、生二彼土一己、得二奢摩他毘婆舍那方便力成就一、廻二入生死稠林一、教三化一切衆生一、共向二仏道一。(往生論註下)

5 「然覈二求其本一阿弥陀如来為二増上縁一(中略)凡是生三彼淨土一及彼菩薩人天所起諸行皆縁二阿弥陀如来本願力一故。何以言レ之、若非二仏力一四十八願便是徒設」(往生論註下)この文に依つて、親鸞聖人は「往還廻向由二他力一」(正信偈)といつてゐる。

6 「但到レ彼先証二小果一、証已即転向レ大」(觀經玄義分)

7 「生二彼国一始悟二無生一、前後早晚」(往生要集下)「何処一切凡夫、悉得二五神通一、妙用無礙耶。証果遲速例亦可レ然」(前同)

8 往生淨土用心(拾遺和語燈錄下)

9 鈴木宗忠博士「親鸞の生涯とその体験」二四七頁―二四八頁

10 「西山学報」第八号所載、広瀬観友氏「四十八願の検討」

11 島地大等師「仏教大綱」九二頁―九三頁

12 「顕真学報」第廿三号所載、湯浅和好氏「浄土諸祖の本願思想」

13 南条文雄博士訳「樂有莊嚴經」(仏説無量壽經梵文和訳)一八七頁。又、泉芳璟氏も概ね同様で、「己に生れ、当に生るべき諸の衆生(後略)」(梵文無量壽經の研究五六頁)とし、

荻原雲来博士も「(前略)己に生れ、現に生れ、當きに生るべき諸有情(後略)」(「梵和对訳、無量壽經」浄全、別一。九頁)と訳している。又、藏文についても河口慧海師は「(前略)その仏国土に生れた者と生れる者と、生れるであらう所の彼等の総ては(後略)」(「藏和对訳無量壽經」浄全、別一。二九七頁)と訳している。更に Max. Müller 氏の「英訳文」は“……and again, O Ananda, in that Buddha country whatever beings have been born, and are being born, and will be born, are always constant in absolute truth, till they have reached Nirvana” (浄全、別一。四一五頁)このように上掲諸訳は、何れも対機の此土の行者であることを肯定している。

14 南条博士「前同」五七頁。泉氏は「世尊、我が仏国に生るべき彼等諸の衆生は(後略)」(前同五五頁)とし、荻原博士は「世尊、彼の我が仏国に往生する諸有情は(後略)」(前同三三頁)と訳している。又、河口氏の梵文には「世尊よ、もしも私のその仏国に生れるであらう所の総べての衆生が(後略)」(前同二三九頁)とある。又、Max. Müller 氏英訳文は“O Bhagavat, if in that Buddha country of mine the beings who are born there should not all be firmly established, viz. in absolute truth, till they have reached Mahaparinirvāna, then may I not obtain the highest perfect knowledge” (前同四一五頁)上掲諸訳、何れも現在不退説をばらんでいる。

- 15 淨影、憬興等の聖道諸師は、此の不退の菩薩を、初住以上の聖者となしている。しかし六十七億の如く多い数は、末代の諸群生を示したものである。この聖道諸師の説は、親鸞教學にて、妥当となさない。(法蔵館「浄土三部経講義」所収、中島覚亮師「仏説無量寿経講義」三八八頁参照)
- 16 「浄土宗要十講」所収、望月信享博士「元祖上人門下の異義」二三七頁—二三八頁
- 17 親鸞聖人の他力廻向思想に就いては、「本紀要」通卷第一六号所載、拙稿三二頁—三四頁に既述。
- 18 「行卷」の帰命釈、「信卷」の三心の名目釈、「唯信鈔文意」の来迎釈、「一多証文」の即生の即字釈、第十一願成就文の訓み方、「信卷」の善導至誠心釈の訓み方、論語の不能事鬼神の訓み方、「行卷」引用の易行品の弥陀と、現在百七仏との關係の点声等(梅原真隆勸学「親鸞聖人研究」第二十輯二〇頁—二三頁、「顕真学報」第三号所収、梅原勸学「十住毘婆沙論と教行信証」参照)
- 19 十種の總体的来由としては、「楽邦文類」慈雲伝に「扱二諸経意一、帰二三宝一。受二持一仏名一者、現世当レ獲二十種勝利一」に、各別益としては、次の如く夫々依拠したものと思われる。
- 一の冥衆護持の益は、「住生要集」下、念仏の七種利益中の第二冥得護持の益、及び「観念法門」とその引用の「般舟三昧経」、更に「楽邦文類」慈雲伝に拠っている。二の至徳具足の益に就いて、至徳は「論註」下、具足は「大経」下流通文に、至徳具足に就いては、「浄土論」の「能令三速満二足功德大宝

海」と、元照の「阿弥陀経疏」の「然我弥陀以レ名摂レ物。耳聞口誦、無辺功德、攬二入識心二」に拠っている。この二の益は三の転悪成善の益と因果関係にあるから、内容的に一对を為している。四の諸仏護念の益は、「小経」「住生礼讚」「観念法門」「選択集」等の、念仏行者が諸仏に護念せられること、並びに「安楽集」引用の「涅槃経」の念仏者の諸仏から施を受ける文に拠る。五の諸仏稱讚の益は、「無量寿如来会」下「能得二如レ是広大法門、一切如来称讚悦可二」に拠る。尚この法門の人に彰れた相として、「大経」に「則我善親友」とあり、「如来会」下に「広大勝二解之一者」とあり、「観経」に「若念仏者、当レ知此人是人中分陀利華」とあるのに依拠する。四と五とは護念稱讚の一对を為している。六の心光常護の益は、「観経」真身觀の「念仏衆生摂取不レ捨」や「観念法門」の「彼仏心光常照二是人一摂護不レ捨」に、七の心多歡喜の益は、「行卷」引用の「十住毘婆沙論」の「菩薩得二是地一、心常多二歡喜二」に拠っている。又、八の知恩報徳の益は、「論註」上の「夫菩薩帰レ仏、如下孝子之帰二父母一忠臣之帰二君後一、動靜非レ已出沒必由中知レ恩報徳上、理宜二先啓二」の文に拠っている。九の常行大悲の益は、「安楽集」下に引用している「大悲経」の「若能展転相勸行二念仏一者、当レ知等悉名下行二大悲一人上也」に、その依拠を求め得る。此の他行に対して、第八は自行であるから、一对の内面的意義を有している。十の現生入正定聚益は、既述の如くである。(赤沼智善・山辺習学兩教授「教行信証講義」中卷四三二頁、斎藤唯信博士「親鸞教徒の

信仰」六頁―九頁、小栗憲一氏「真宗教旨」三四頁b―四一頁

a 参照)

20 一者決定深信ニ自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流、轉、無レ有ニ出離之縁一。二者決定深信下彼阿彌陀仏四十八願、撰ニ受衆生一、無レ疑無レ慮、乘ニ彼願力一、定得中往生上。

21 信下知自身是具ニ足煩惱一凡夫、善根薄少流ニ転三界一、不上レ出ニ火宅一、今信内知彌陀本弘誓願、及下称ニ名号一、下至十声、一声等上、定得乙往生甲。

22 島地師「仏教大綱」三三三頁

23 「仏性卷」に、百丈大智の示衆語の「生に処して生の所留を被らず、死に処して死の所礙を被らず云々」とあるのを挙示して、「生を使得するに、生にとどめられず、死を使得するに、死にさへられず。いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ云々」とある。

24 「また生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる」(辨道話卷)

25 「人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。」

26 「生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふときは、滅のほかにもなし。かるがゆゑに、生きたらばただこれ生、滅きたらばこれ滅にむかひて。つかふべしといふことなか

れ、ねがふことなかれ」

27 「闍悟禪師曰、生也全機現、死也全機現、逼ニ塞大虚空一、赤心常片々、この道著、しづかに功夫点検すべし」(身心学道卷)

「死の生に相對するなし、生の死に相待するなし」(前同)

28 「青黄赤白これ心なり、長短方円これ心なり、生死去來これ心なり」(三界唯心卷)

29 心不可得・説心説性・三界唯心・古仏心・菩提心・無上心・法性・古鏡等の諸卷。

30 岡田宜法博士「正法眼蔵思想大系」第二卷、一四三頁参照

31 「恁麼は俗語の如是なり。如是は法理を指す辞、今は自心の法体を解す」(聞解)

32 又「御聴書」は、「教育家には十方界に具する性と心得、これを法性とならひ、仏性は仏界にかぎるなり、然れども所詮同事なり」といつている。

33 岡田博士「正法眼蔵思想大系」三卷、三七八頁―三七九頁

34 「阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆゑに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆゑに仏性なり」(仏性卷)

35 無仏性の意義には、人間以外の無自覚者においていゝ得る場合、一大仏性界中に、衆生等の個々の仏性の存在し得ない場合も考えられる。しかし仏性の無自性性であることが、無仏性の真義であると思われる。「仏性卷」にも、「有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏性と問取すべし。なにもものかこれ仏性とたづぬべし。いまの人も仏性とときまぬれば、さらにいかなるかこれ仏性と問取せず、仏性の有無等の義をいふがごとし。

これ倉卒なり。しかあれば諸無の無は、無仏性の無に学すべし」とある。

36 「(前略) 故に古仏は成仏より後に具足す、必ず成仏と同参すと曰ふ。(中略) 成正覚の時、了了に之を見る」

37 「辨道話卷」第十七問答に、悟道の实例を指摘されている。尚「自証三昧卷」にも、「或從経卷のとき、自己の皮肉骨髓を参究し、自己の皮肉骨髓を脱落するとき、桃花眼睛づから、突出相見せらる。竹声耳根づから、霹歴相聞せらる」

38 「本紀要」通卷第一五号所載、拙稿八九頁―九〇頁に既述。

39 「いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり」(仏向上事卷) 「発心、修行、取証はなきにあらず、不得なり。その大意は不知なり」(前同) 「且半途始得、全途莫レ辞」(学道用心集八)

40 「日本仏教学年報」第二十一号所載、増永靈鳳博士「道元禪師の仏性觀」二九二頁