

『称仏六字』の功德についての一考察

— 特にその精神衛生面について —

医学博士 藤 岡 隆 男

序 文

智栄が善導大師を讃嘆した碑文に、「称仏六字、即嘆仏、即懺悔、即発願廻向^{ほつがんえこう}、一切善根莊嚴浄土」¹⁾とあり、『尊号真像銘文』（広本）にはこれを説明して、『『称仏六字』といふは南無阿弥陀仏の六字をとふなり。『即嘆仏』といふはすなわち南無阿弥陀仏をとふは仏をほめたてまつるになると也。また『即懺悔』といふは、南無阿弥陀仏をとふはすなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。『即発願廻向』といふは、南無阿弥陀仏をとふはすなわち安楽浄土に往生せむとおもふになる也、また一切衆生にこの功德をあたふるになると也。『一切善根莊嚴浄土』といふは、阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに、名号をとふはすなわち浄土を莊嚴するにするとしるべしと也。』¹⁾と仰せられてありますが、この教えこそ濁世の迷妄を晴らし、目的を失い使命を忘れて混迷をつづける大衆に、真に向うべき方向と力とを与えて、真実永遠なる安らぎを与えて下れるものと信じ、浅学未信にしてその任に非ざることは熟知しながらも、こゝに発表して、諸賢のご賢察を乞うものであります。

第1章 嘆 仏

銘文に、「即嘆仏」といふはすなわち南無阿弥陀仏をとふは仏をほめたてまつるになると也、と仰せられる。

金光明経、讃歎品には、「我れ今、諸仏を礼し讃歎するを以て、身口意の業悉く皆清浄なり。」²⁾とあり、無上依経卷下、讃歎品³⁾には、もし人が口論して人に勝ったとしても、それは世間的には、口はわざわいのもとということになるが、もし諸仏如来を讃嘆すれば、この語は至極真実であって、むなしい思いに自分を見失うということはなく、わざわいを除き、心つねに安らかとなり、大般若を生ずる、という。こゝで口論するとは云っても、勿論その主張は単に「我を張る」態ではなくて、それぞれの理性に立脚してのことだと人は云うであろう。併しE. Frommも“Man for himself”の中で言及しているように、「人間の光栄であるべき理性はまたその呪詛でもある」のです。大智度論卷三十にも、「ひとびとは醜い食欲、瞋恚、愚痴の心でみるから真実に讃嘆することができないのだが、智慧があり、三毒の煩惱の薄い諸天、世人であってもまだ如実に讃嘆できるものではない。それは一切智がないからであり、煩惱がなくなっていないからだ。また声聞、縁覚は三毒の煩惱を尽くしたとはいってもまだ完全に尽きたというわけではないし、真実の智慧がないから、如実に讃嘆することは不可能である。たゞ仏一人のみは、三毒の煩惱を完全に滅し尽くし、一切智を成就し給うたので、能く如実に讃嘆できるのだ。」⁴⁾とあります。そして瑜伽師地論卷七十四には、如来を讃歎すると、その功德が、その者自身の利益になることが説かれてあるのであります。⁵⁾

仏を讃嘆すると身口意が清浄となり、大般若を生ずるという。また仏を讃嘆できるものはたゞ仏一人のみという。而して念仏を称えることはそのまゝ嘆仏になるといい、仏を讃嘆するとその功德がその者自身の利益になるという。されば念仏者は諸仏に等しいということになるであろう。されば親鸞聖人が、念仏者は諸仏に等しい、と仰せいだされたのは、まことに故なきことではない。

《諸仏等同》

而して親鸞聖人の諸仏等同の思想は、『浄土和讃』の初稿本（宝治2年、聖人76才）に、
歡喜信心無疑者おば 與諸如来等ととく

大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり⁶⁾

とあるのが最初で、これが再校本（建長7年、聖人83才）には、

信心よろこぶそのひとを 如来とひとしとときたまふ

大信心は仏性なり 仏性すなわち如来なり⁶⁾

となっていて、これは慶信上書に聖人も加筆してあるように、『華嚴經』の「此ノ法ヲ聞テ信心ヲ歡喜シテ疑ナキ者ハ速ニ無上道ヲ成ラム、諸ノ如来ト等シトナリ」の文によっている⁷⁾という。

松野純孝によれば、「^{みろく}弥勒等同」は建長7年頃より高調されていたが、康元2年正月27日の『唯信鈔文意』を境として、同年2月17日の『一念多念文意』から大きく打ち出されるようになったという。そしてまた聖人が「弥勒等同」、「如来等同」を打ち出したことの理由の一つとして、門弟のラディカルな行動の抑制にあったことを挙げている。⁸⁾

森龍吉は、聖人がこの諸仏等同をその消息で強調されたのは、異解の問題で教団が動揺していた建長7年で、教団の危機を克服するための力点が造悪無碍の制誡から諸仏等同の強調に移ったことを指摘⁹⁾し、赤松俊秀¹⁰⁾もそれを認めている。

大原性実は、教行信証の外、現世利益和讃、文類聚鈔などにもみえる種々の現実的利益の中心は正定聚の利益で、聖人はこれを信の現益の中心とし、別に成等覚とも、便同弥勒とも、諸仏等同とも名づけられたのだという。併し、もとより現実の「身」が等しいというのではなく、臨終捨命の夕、仏の位を得る人であるから等しいのである、として、末灯鈔(3)の、浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こころはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべし、のご文を引用している。¹¹⁾

而して「諸仏等同」が、radical（過激）な行動の抑制にあったという考え方についてであるが、当時、造悪無碍といった過激分子のあったことは、聖人のご消息によっても充分うかがい知ることのできるのである。

併し、如何に極悪の者を救わんがための弥陀の本願よ、と聞いたからとて、それだけの理由で逆悪を犯すことができよう筈はないのである。それは歎異抄第十三章¹²⁾に「さればとて身にそなへざらん悪業は、よもつくられさふらはじものを」とあるを引用するまでもないことであろう。それにもかゝらず造悪無碍に走ったについては、何か大きな理由がなければならないと考えるのは、私一人であろうか。

《自我同一性危機》

勿論、如何に小さな罪といへども、それは宿業の故であるという。併しまた環境に支配されることも当然で、親鸞聖人も「悪を好む者に近づくな」といましめていたので、それを認めていたとなづけよう。

而して親鸞聖人は建保2年（聖人42才）以来、東国の人びとに活潑な布教を行ない、念仏がひろまるにつれて、村々の有力門弟を中心に数十、数百の農民の結合が生まれた。そしてその結合は、それまで一方的支配下にあつて不可能であつた農民相互の横の組織づくりをあたえたということである¹³から、こゝに在家農民に、所謂『自我同一性』が確立されていったことであろう。

併し一方に於て、聖人の教えが農民に滲透し、彼らの間に横の組織づくりができたことによって、彼らを支配していた領家、地頭、名主、寺院、神社とのあいだに妥協を許さぬ対立が生じ、¹³ それのちのちまで色々のかたちで弾圧をつづけたことであろう。

法然上人行状絵図第四十二卷¹⁴には、「上人の歿後 順徳院の御宇 建保 後堀川院の御宇 貞応 嘉禄 四條院の御宇 天福 延応たびたび一向専修停止の勅をくださるゝ事ありしかども、厳制すたれやすく、興行とゞまりかたくして、遺弟の化導都鄙にあまねく、念仏のこゑ洋々として耳にみえり。（中略）爰に上野国より登山し待ける、並榎の堅者定照、ふかく上人念仏の弘通をそねみ申て、弾選択といふ破文をつくりて、隆寛律師の庵にをくるに、律師又顕選択といふ書をしるしてこれをこたふ。（中略）定照いよいよいきどをりて、ことを山門にふれ衆徒の蜂起をすゝめ、貫首浄土寺僧正円基にうたへ、奏聞をへて、隆寛、幸西等を流刑せしめ、あまきへ上人の大谷の墳墓を破却して、死骸を鴨河にながすべきよし結構す。」とあり、また同第四十四卷¹⁴にも、「並榎の堅者定昭が凶害によりて、山門にうたへ、奏聞にをよびて、上人の門徒、国々へ配流せられ」たことが記されている。

また破邪顕正抄¹⁵にも、「在々処々にをいて念仏者の堂舎を破壊し、ことにふれおりにつけて浄土門の行者を阿黨す。弥陀の畫像、木像をば外道の形像なりといひて、あしをもてこれを蹂躪し、真宗の法門聖教をば外道の所説なりと称して、つばをはいてこれを毀破す。あまきへ浄土の本書三部經以下五祖の釈等数十帖をして、これをうばひとらしめをはりぬ。（中略）そのときくだんの諸僧等人勢悪徒を引卒して念仏の行者の住宅に発向す。（中略）その躰たらく解脫幢相のころものうへにはかたじけなく放逸のよろひを帯し、剃除鬚髪のいたゞきのあひだにはほしいまゝに邪見のかぶとを著せり。弓箭をよこたへ刀剣をさゝげて、よそほひ目をおどろかし、高天にさけび厚地をたたひてこえみゝに徹す。おほよそその勢力大千界をひゞかす。ほとほと修羅の軍衆にすぎたり。」と、また「在所に発向して追出をいたし、あるひは住宅を破却して愁歎をくはふ。濫吹のはなはだしきことすこぶる是非にまどふものなり。しかのみならず、あるひは念仏を行ずべからざるよし、起請文をかゝしめて三塗の苦患をうれへしめ、あるひは国中を追放すべきむね論旨ありと称して自由虚誕をかまへ、あるひは打擲刃傷をくはへて面々に耻辱をあたへ、あるひは逃脫牢籠にをよんで――に山林にまじはらしむる条、悪行のいたりおほよそ常篇にこえたり。」とある。

また念仏者に対する弾圧がはげしくなるにつれて、周囲の人達ばかりでなく、母姉妹などからも激しく批難、罵詈され、全く孤立無援の窮地に陥らされた者もいたようである。¹⁶

また日蓮は建長七年、念仏無間地獄鈔¹⁷を書いて、「浄土宗は、現在の父たる教主釈尊に背き、師匠である釈尊に背いて阿弥陀仏を信じたので当然無間地獄に墮つべきである。」と、念仏者をはげしく批難しているのです。

而して親鸞聖人は、称名に具わる嘆仏の功德によって身口意の業清浄とならせられたのでしょうか、決して荒々しい言葉で応じられませんでした。聖人は、「われもひともし生死をはなれんことこそ諸仏の御本意」¹⁸ではなかったですかと、諸仏の御本意を明らかにされているのです。勿論、清

信士度人經にも「棄恩入無為 眞実報恩者」¹⁹⁾と明らかに記されていることを忘れてはならないのであります。

さらに親鸞聖人の去った関東の門弟の間には、いろいろの異義が生じていた。すなわち、歎異抄第十一章²⁰⁾によると、誓願不思議を信じて念仏まうすのか、また名号不思議を信じているのかと云いおどろかした者がいたことが知られ、これは末灯鈔(9)²¹⁾によってもうかゞい知ることができるのである。また歎異抄第十二章¹⁸⁾によると、經釈をよみ学せざるともがらは往生不定であるという異義を称えるものがあつたことが窺われる。また第十三章¹²⁾には、本願を信じて念仏しても、悪が止められないのは「本願ばかり」だといって批難する者があつたこと。さらには、弥陀の本願は極悪の者を助ける本願だからといって、殊更に悪をつくって往生の業とすべしという不心得者があつたことが知られ、これは末灯鈔(16)²⁴⁾、(19)²⁵⁾、(20)²⁶⁾、御消息集(5)²⁷⁾によってもうかゞい知ることができるのである。またこの逆に、道場に「はりぶみ」をして、これこれのことを犯した者ははいってはないと、賢善精進ぶる者があつたことなどが知られるのであります。我国に伝わり一時盛んであつた戒律仏教も、たもち難いので次第に衰えてしまったのですが、法然上人の頃からそろそろ小乗戒がまたはやり出して、親鸞聖人の時代よりその末へかけて興隆し、また大乘戒も文永年中から中興するようになったという。²²⁾これに刺戟されて賢善精進を外に装う念仏者もで、きたことであろう。また歎異抄第14章²⁸⁾によると、罪を消して往生せんとして念仏申す異義が、第十五章²⁹⁾によると、煩惱具足の身で、この世でさとりをひらくという異義者が、第十六章³⁰⁾によると罪を犯したり、同朋同侶との間で口論をしたりしたときは、必ず廻心せよと強調する異義者が、また第十七章³¹⁾によると、辺地往生の人は、ついには地獄におちるとおどす異義者が、また第十八章によると、施入物の多少によって大小仏になるとおどろかす異義者のあつたことが知られるのである。さらに末灯鈔(12)³³⁾によると、念仏往生と信ずるひとは辺地の往生とてきられるとおどろかす異義者が、また御消息集(1)³⁴⁾、(3)³⁵⁾によると、一念多念のあらそいのあつたことを、また同(4)³⁶⁾によると、諸仏、諸菩薩をかるしめ、よろづの神祇、冥道をあなづる人々のあつたことが知られるのであります。

大原性実は、聖人帰洛後、関東教団に於ける直弟系(門徒系)と血族系との間には暗黙の間に熾烈な抗争があつたようで、これは義絶の消息の写しが顕智によってなされ、高田門徒の教団に伝えられていることをもってしてもうなづけよう³⁷⁾、と云っているが、私には、これら異義者間には主導権争いから当然軋轢葛藤が生じたであろうことが推測されるのであるが、それをさらに最高調にしたものが善鸞の異義ではなかったであろうかと思われてならない。

この善鸞の異義については、古写書簡(3)³⁸⁾、によってみると、聖人が夜、慈信(善鸞)一人に教えた法文があり、今までの念仏はみないたづらごとだと云って、人ごとにみなすてしめたということである。

念仏者に対する弾圧のはげしい当時、一般社会に於て自我同一性を確立、維持することも、またそれを一般社会から保証されることも不可能であつたであろう。されば親鸞聖人はご消息(7)³⁹⁾に「さては念仏のあひだのことにより、ところせきやうにうけたまはりさふらふ。かへすがへすころぐるしくさふらふ。」と仰せられているが、併しまた、「(念仏)まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき。」と仰せられているように、念仏して、すでに弥陀等同を自覚しているものとはまどうこともなかつた筈である。ところが、信心なくとも、たゞ念仏者の仲間に入って、彼らとの

間に自我同一性を持っていたり、彼らからその保証をされていたであろうひとびとは、一般社会に容れられなくとも、まだ彼らとの間にそれが維持されていたことであろう。然るにその仲間と思っていた者の中から異義者が生じ、その溝が深まるにつれて、その同一性はもろくも危機にさらされることになったことであろう。

それをさらに一層深刻にしたものが善鸞の異義であったのではあるまいか。ご消息(6)⁴⁰には、おほぶの中太郎のところにいた門弟が九十人余りもみな慈信(善鸞)に走ったという。また門弟の中には親鸞聖人に不信と憤りを感じた者もあったようで、「親鸞も偏頗あるものとききそふら」うとある。またご消息(7)³⁹には、「奥郡のひとびとの慈信坊にすかされて、信心みなうかれあふて」と仰せられてある。この「みなうかれあつた」ということは、自分が何者であるかということに関する意識と、その主体的感覚を失った状態、即ち、E. Erikson のいう自我同一性(Ego identity)が見失われたことを意味していよう。血脈文集(2)²⁹にも同様のことが書かれてあり、「ことに人々につきて、親鸞をもそらごとうしたるものになし」たとあり、さらにまた哀愍房が聖人から手紙をもらったということが、善鸞の主張を裏づけていると云いふらしたのである。古写書簡(3)³⁸にも哀愍房のこの事件がのっているが、さらに重大なことは、善鸞が自分一人に夜父親鸞が教えた法文があると云ったので、常陸、下野の人々が聖人にうそいつわりを教えられたと憤っているという問題である。

地頭、名主の総領制的支配体制下に強固な支配をうけていた⁴¹孤独で希望のない宿命的な過去の生活を想えば忍従せねばならぬとする感情と、信頼もし敬慕もしていた聖人に裏切られたという憤怒の自然な情動に身をゆだねようという欲求との両価性の深刻な葛藤を体験し、そしてそのような同一性危機の中で見失われた自分をとり戻そうとした一部の者をして、無意識的に造悪無碍という過激な行動に走らしてしまったのではないであろうか。

大原性実は、法然門下の信者の中には、当時の社会状況より察して、社会に容れられざる不平分子、或は不良分子がかなり多数混入していたことが想像せられ、かゝる人々にとって吉水の教団は罪の隠匿処であり、逃避所でもあり、彼らは念仏者の名にかくれて思うような振舞をなしつゝ、あつたことが想像され、彼ら不良の徒に使喚せられてその仲間に入り、或はまた浄土門の教理の寛容さに狎れて、凡人の常習として知らず識らず悪に近づき、悪を嗜む者が出たことが知られるが、かくの如き本願の真意を謬解し、念仏の宗義に叛ける造悪無碍の徒輩が真宗教団にも混入し、獅子身中の虫となったのであらうと云っている³⁷。

たしかにこのような人もあつたであろう。交友関係が殊に思春期にある者の精神生活の充実に果す役割はきわめて重要であり、この関係を一步誤ると、それが非行への原因となることが多い。しかしながら、青少年が不良仲間交友を求める心理には、健康な人間関係が障害されているところから、逃避的ないし代償的にこれを求める傾向がみられるのであって、この場合、不良交友は適応障害の結果であつて、原因ではないのである⁴²。

如何に極悪の者をも漏らしたまわぬ弥陀の本願よと聞かされたとして、たゞそれだけで造悪無碍に走ったとはとても考えられないのである。たゞそれは自分を見失って犯した過激な行動の自己弁護にすぎなかったのではあるまいか。

されば聖人は、余の人々を縁として念仏をひろめ、彼らと同一性を持つことは、絶えず同一性危機にさらされることになるのであるから、たゞちに諸仏、永遠真実の弥陀との同一性にめざめしめて、

そこに永遠に自己を見失うことのない主体的な自己を自覚せしめて、不安を解消せしめようとされたのではあるまいか。

仏教においては、救済過程における法の能化と機の所化とを一応は区別するけれども、元来は機法等質、生仏不二、みんなが菩薩であって、念仏を称えて正覚をとるとき、みんなが仏となるのである。ティリッヒも、仏教とキリスト教との根本的相違は「同一性」(identity)の原理と「参与」(participation)の原理の相違であるといっている⁴³⁾。即ち、諸仏、弥陀との同一性を己れに自覚できたのが、念仏者の自我同一性(諸仏等同、弥陀等同の自覚)であろう。

こゝでE. Erikson によって提唱されたこの自我同一性(Ego identity)とは、一言でいえば、自分が何者であるかということに関する意識と、その主体的な感覚のことである。これは、青年が成就しなければならない中心的仕事であると考えられる。すなわち彼がかってそうであり、また現在なりつゝあるものと、それから彼が考えている自分と、社会が認めかつ期待する彼と、これらすべてを総合して一貫した自分自身をつくりあげることである⁴⁴⁾。

G. Caplanは、「集団に所属したいと感じ、願うのは、そこではリラックスした感じをあげ、安全という気持ちを感じ得、信じている他の人がいることで支えられ、多分もっとも大切なことは、そこで自我の同一性について連続的な保証が得られることである。これはNathan AckermanのThe psychodynamics of family life, 1958. の中で言及されている。自我の特殊な機能の一つは、その人の人生の中でおきていることや、外界の要求や圧力、内的な衝動のすべてを、その人の行動に独特な様式を与えるようなある一貫した機能の様式を生みだすための統合作用であり統一的合成である。それをその人の同一性と呼んでいる。大概の人は外界からの自分の同一性についての証拠をたえず得たがっているようにみえる。こゝで人は他人が自分が何者であるかを知るが故に、自分が何者であるかを知り、他人の自分に対する反応から自分が何者であるかを知ることができる。しかしこうした自然の状況が何かの原因で混乱したとき、見知らぬ所にいったときのような“異邦人”感情をもつのであるが、内省してみると、そこにうっせきしているのは、自分は何者であるのか、何をしているのか、何をすべきか、が不確かで、何か迷子になった気持である。さてこの気持は正常な徴候であるが、もし何回もそうした経験をしつゞければ、自分の正常な心の住む集団からすっかりとびだしてしまう。こうした人がよくやることは、何らかの印象を与えるために、他の人々に色々なことをするのである。」⁴⁵⁾という。

福島章も現代の青年の動機不明の犯罪について、「現代の大きな社会変容の中で、彼らの自我同一性を確立することが困難となり、そのような同一性危機の中で見失なわれた“自分”をとりもどそうとする(無意識的——本能的な運動暴発に類似する)主体的——実存的投企であると理解することができる。」⁴⁶⁾と云っている。

鈴木大拙の言葉をかりると、自我同一性とは、「われがひとで、ひとがわれであるが、しかし、われはわれ、ひとはひとである。われはわれで、ひとはひとであって、しかも自己同一という社会性(これが同朋主義と呼ばれる理想像)」⁴⁷⁾ということになるであろう。こうした社会性が異義者たち(善鸞らを含めて)によって崩壊したところに、同一性危機におちいった門弟があったであろうことは想像に難くないであろう。

G. Caplanは、同一性危機に陥った人に対して、その時、「君はこういう人間なのだと、その人をもとにもどしてあげなくてはならない。このことは精神衛生的見地から大切である。」⁴⁸⁾と云って

いる。されば聖人は彼ら門弟に、念仏者を諸仏がわがよき親友ぞと認めて下さっていることを知らしめ、諸仏との、そして弥陀との同一性の自我を自覚せしめようとして、諸仏等同、弥陀等同を強調されたのではないであろうか。

造悪無碍といった過激な行動は、結果であって原因ではない。勿論過激な行動は抑制されねばならない。併しそれだけでは問題の解決にはならない。されば聖人はその原因となった自我同一性危機の救済のために、諸仏等同、弥陀等同を強調したのであろう。

また、「いったん自我同一性が形成されると、たとえそれが如何ようなものであれ、人はそれを守ろうとし、それが失われることに対して不安を抱くようになる。そしてこの不安とは、平たく云えば、自分がなくなってしまうというか、きずきあげた自己から分離するという不安である。」⁴⁸という。されば誤まった同一性が確立するのを防ぐために、造悪無碍者に対しては、「うやまひてとをぞかれ」²⁴とも、彼らと「同座せざれ」²⁵とも、また「なれむつぶべからず」²⁶とも、彼らから「つ・しんでとをぞかれ、ちかづくべからず」²⁶とも、聖人は仰せられたのでありましょう。

《清浄・歓喜・智慧光》

さらに、称仏六字にそなわる嘆仏の功德を、聖人は讃阿弥陀仏偈和讃には次のように詠っています。すなわち、

道光明朗超絶せり 清浄光仏とまふすなり
ひとたび光照かふるもの 業垢をのぞき解脱をう
慈光はるかにかふらしめ ひかりのいたるところには
法喜をうとぞのべたまふ 大安慰を帰命せよ
無明の闇を破するゆへ 智慧光仏となづけたり
一切諸仏三乗衆 とともに嘆譽したまへり ⁴⁹ と。

これについて憬興は、阿弥陀如来因位永劫の修行に、衆生に代って無貪、無瞋、無痴の三善根を成就し給い、この三善根から清浄・歓喜・智慧の三光を放って、一切衆生の貪・瞋・痴の三毒を対治し給うという。⁵⁰

まことに、

阿弥陀仏の御名をきゝ 歓喜讃仰せしむれば

功德の宝を具足して 一念大利無上なり ⁴⁹

であり、心に信じ口に称うる時、名号に具わるあらゆる功德をば行者の身にたちまち具足円満せしめることでありましょう。而して大利無上とは、御草稿御左訓に「ネチハンニイルヲタイリトイフナリ」とあって、底下の凡夫が臨終一念の夕に無上涅槃を証る程の大利益はないのでかくいうのであるが、歓喜讃仰せしむればとあるので、これは主として称名に具わる嘆仏の功德であろう。

以上嘆仏の功德を考えると、この世で諸仏等同（諸仏との自我同一性）を得て、たとえば思想が混乱し、断絶化の深まった社会に於ても自己を見失うことなく、かつは無貪・無瞋・無痴が自然に恵与せられて、すでに無上の安らぎを得、臨終一念の夕には無上の涅槃を証ることでありましょう。

第2章 懺悔

「即懺悔」について銘文には、「南無阿弥陀仏をとふるはすなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。」と仰せられる。

禪秘要法経には、「懺悔によって歓喜を生じ、身心輕軟、心明朗となって、快樂常に倍する」⁵¹⁾とあるが、これは如何なる作用によるものであろうか。

山口益は、「一般に懺悔とは、原語の上からは、厳密には Kṣama (他に対して謝罪する) と、āpatti-deśanā (自己に対して罪を改悔する) との両語がある。意味の上からいって、『他に対して謝罪する』という心事には、同事に『自己に対して罪を改悔する』という意味もあるべきである。大乘集菩薩学論の第八章罪障清浄 (pāpa-śodhana・罪障を清浄にすること) 品に『身体が清浄にせられたるときは、その受用は適正なるものたるべし。人々にとって食物が塵芥の微塵もなきように能く整へられたときの如く』、『穀物が雑草に覆われたときには、病のために衰弱して成長せず。恰もその如く、仏の萌芽も煩惱に覆われたときには成長せず。身の清浄とは何か。罪と煩惱とを清むことなり。それは等覚者の語の義に従うことによりあり』」⁵²⁾という。

本田義英の研究によると、「懺悔の功德としては、古い三曼陀羅菩薩経や四十華嚴では極樂往生が出されてあり、普賢観経では普賢の境地に至ることであると説かれている。懺悔滅罪が普賢の行願によって誓われ、普賢がその支配者であり、権化であるということは、罪業の障ある人間が普賢の行願によって懺悔せしめられ、それによって業障から度脱せしめられるということである。そしてその源を、智慧の文殊から慈悲の普賢へという華嚴経の入法界品においてみるのである。文殊の般若空智がその真義を成就するということは、それが限り無き有執の世界を対象とし、有執の世界へはたらき出るということである。それによって有の世界は空ぜられ、有執の穢濁は浄化せられる。有執の穢濁が浄化せられるということは、有執の凡夫が慈悲を蒙むということである。般若空智が増上する程、有執の凡夫が慈悲に浴すること愈々深厚なものがある。⁵²⁾ という。

金光明経懺悔品には、「〔ひとびとは〕諸仏及び父母の恩を識らず、善法を解せずして、衆悪を造作し、自ら種姓及び諸の財宝をたのみ、盛年放逸にして、諸の悪行を作し、心に不善を念じ、口に悪業を作す。心の所作に随い、その過を見ず、凡夫愚行無知闇覆にして悪友に親近し、煩惱心を乱し、五欲の因縁、心に念患を生じ、厭足を知らず、故に衆悪を作す。非聖に親近し、因って慳嫉を生じ、貧窮の因縁、姦諂にして悪を作す。他に繫属せられ、常に怖畏あり、自在を得ずして、而も諸悪を造る。貪欲恚癡その心を擾動し、渴愛に逼られ衆悪を造作す。衣食および女色によりて諸結悩熱し、衆悪を造作す」と。されば仏は、「一衆生の為に億劫に修行して無量衆をして苦海を度せしめん」との悲願をたてられ、懺悔のよく衆罪を滅する法を説かれた。すなわち「千劫に作る所の極重の悪業も若し能く至心にひとたび懺悔する者は是の如きの衆罪悉く皆滅尽す」⁵³⁾と。

仏の慈悲の願行は、一衆生のために億劫に修行して無量衆をしてその罪業の苦から救おうとされるのであります。これらを素直にいたゞくならば、すなわち等覚者の語の義に従うならば、たとえ億劫に修行するも、それは全く一衆生のためであり、この一衆生が救われねばどうして無量の衆生を救うことができようか、との御旨がいただけるのであります。この仏心にふれ、この仏を讃嘆するとき「身口意の業清浄となる」であろうから、その受用は適正なるものとなり、罪と煩惱は浄化せられ、有執の穢濁は浄化せられ仏の萌芽（ご廻向のご信心の発動）をみるのであります。

されば親鸞聖人は、「弥陀五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」との懺悔とともに、「さればそくばくの業をもちける身にでありけるを助けんとおもいたちたまひける本願のかたじけなさよ」と歓喜されたことであり、これは善導の二種深信にも通ずるものであるが、こゝに諸結悩熱は皆滅尽して「身心輕軟、心明朗、快樂常に倍す」る大慶喜を得るのであ

る。

E. Frommは、多くの人々は権威に対して罪悪感をいだくが、これは懺悔ではなくて恐れである、⁵⁴⁾と云っているが、懺悔とは、権威的なものを想定して根強く抵抗していた所謂『前衛』front、穢濁の自己を防衛せんとしてきずきあげた無知闇覆の砦が、実は大悲されていたことに気付くとともに、内より崩壊することを意味しているのである。仏の萌芽をさまたげていた煩惱の雑草の根が断たれるのです。

また田辺元によれば、「懺悔は単に過去の罪悪を想起し、それに苦しみ悩んで後悔するのではなく、自己の当にあるべき存在に対する積極的希望をば持ち続けながら、それに背反する現実の自己に絶望し、文字通り自己の存在資格に対する積極的希望を絶ち、かゝる随順的絶望に於て自己を放棄することだ。真に懺悔を行ずる者は、不断に自己の存在資格を否定せしめられて、而もその否定から肯定へと転ぜられる不可思議力を常に体験し、この肯定的側面が廻心（転心）である。而してこの時の歓喜は必然に感謝に連なり、更に之を頌ち振り向けんとする他力（不可思議力）への協力としての報恩に進展する」⁵⁵⁾と云う。

Walter Schulte は、「罪業感をなだめ、責任を問われることのない小児期外傷体験に投射し、窮極のところ罪は存在しないと説明してやらねばならないと考えるような精神療法の時代は過ぎてしまった。現代に於ては、人が自己の罪を認識し、引き受けるようになることを本質的な成就のしるしと見る。しかしそれ以上に、一度はわが身がどうなろうとも、わが身を相手に委ね、その自由な裁断にわが身をまかせることが必要ではなかろうか。このことは新しい人生への道を開く完全な罪の解決ではなかろうか。そしてこゝに真の安らぎがあるのだ」⁵⁶⁾と云う。こゝでわが身を相手の自由な裁断にまかせるということは、すなわち自己放棄であり、新しい人生の道とは、今まで仮りの人生であったものが、本来あるべき道が開けることであろう。そしてこの他者が、こゝでは大慈大悲の仏であり、そしてこの仏は、「衆生の苦を代って受け、生死の苦を離れしめ、常に安楽処を得て、大涅槃の岸に到らしむ」⁵⁷⁾と仰せられるのであります。その仏の前に随順的に自己が放棄せしめられるのです。この随順的自己放棄の語は、すなわち「他に他して謝罪する」、「自己に対して罪を改悔する」という原語にもかなうものでありましょう。すなわち今まで権威による罰を恐れて執拗に抵抗していた自己（前衛）が、その自力の限界に於て力なく崩れ去るのです。勿論それは自分の力によるものではなく、全く仏の萌芽に抗し切れず、自然に行なわれるのです。そしてこゝにご廻向の仏種・真実信心が本来の姿をあらわすのであります。それは恰度かたい大地を破って、草木の芽が萌え出づるのと同じように自然に行なわれるのであります。そしてそのとき仏種の萌芽をさまたげていた煩惱の大地はそのまま、この萌芽を助長せしめる豊饒なる土壌と変わる所以であります。随順的に自己を放棄するというときには、私には何故か自己を放棄するもう一つの自己があるように思えるのであります。金子⁵⁸⁾は念仏は自我崩壊の音と云っているが、私は懺悔を、随順的自己崩壊と云ってもよいのではないかと考えております。そしてそのとき真実の自己（ご廻向の仏種、真実信心）が本来あるべき方向に向って働き出す。これが発願廻向でありましょう。そしてそれはGerald Heard⁵⁹⁾もいっているように、「もしヒヨコがその殻をこわすのが自己破壊ならば、それを自己破壊といってもよい。未熟なうちに殻をこわすことは、ヒヨコにとつて死を意味するが、成就したヒヨコにとってはむしろ真の自由を意味するものである」はずであります。

涅槃經⁶⁰⁾には、逆害を犯して重い心身症に苦しんだ阿闍世が、その罪を責めるところか、その彼

を大悲されている仏陀に遇って感泣し深く懺悔したとき、病が治ゆし、その苦しみから逃れることができた⁶¹⁾ことが説かれてありますが、彼は同時に上菩提心を発し、また、一切衆生の苦を救うことができるなら、「我をして常に阿鼻地獄に在りて無量劫の中、諸の衆生のために大苦悩を受けしむとも以て苦となさず」と発願廻向の心を起しております。而してこの心には、既に地獄はあってもその業報を感じることがないであります。

愚禿悲歎述懐和讃には、

無慚無愧のこの身にて まことのこゝろはなけれども

弥陀の廻向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずば 苦海をいかでかわたるべき

じやかつかんさ
蛇蝎奸詐のこゝろにて 自力修善はかなふまじ

如来の廻向をたのまでは 無慚無愧にてはてぞせん

と詠っておりますが、如来のご廻向、称名念仏が、そのまゝ無慚無愧のわが身の懺悔となり、そのまゝ、常行大悲の益もうることでもあります。功德が十方に充ちたまうというのは、仏の功德十方にみちたまうが故に、我をして功德を具足せしめたまうなり。我れこの名号の信心をうるを以ての故に、この功德また十方にみち、故に仏恩報ずる身と成るのであり、また常行大悲の益もうるのである⁶²⁾、と。これすなわち発願廻向の徳であろう。

第3章 発 願 廻 向

銘文（広本）に、「即発願廻向」といふは、南無阿弥陀仏をとらふはすなわち安樂浄土に往生せむとおもふになる也、また一切衆生にこの功德をあたふるになると也、と仰せられる。

安樂浄土に往生せむとおもふになる、について、浄土論⁶³⁾には「世尊我一心 帰命尽十方無碍光如来 願生安樂国」とある。而してこの一心とは、無碍光如来を念じ、安樂国に生れ度いと願う心が相續して他の想いが雑らないことであるという。論註⁶⁴⁾には、如何に称名念仏して弥陀仏を憶念しても、淳心であり、決定して、雑念まじえず相續しなければ、無明は晴れやらず、所願を満足することができないという。されば観經疏散善義⁶⁵⁾にも、「一切ノ凡夫ヲ勸メテ一日七日一心ニ弥陀ノ名号ヲ専念セシメテ定ンデ往生ヲ得シメタマフ」（親鸞聖人はかく読みかえているのだが）とあり、また「一切ノ凡夫、罪福ノ多少、時節ノ久近ヲ問ハズ、但能ク上百年ヲ尽クシ、下一日七日ニ至ルマデ、一心ニ弥陀ノ名号ヲ専念シテ定ンデ往生ヲ得ルコト、必ズ疑ナキナリ」とも、「一心ニ弥陀ノ名号ヲ専念シテ、行住坐臥、時節ノ久近ヲ問ハズ、念々ニ捨テザル者ハ、是ヲ正定ノ業ト名ク。彼ノ仏願ニ順ズルが故ニ」ともある。こゝでこの「一心専念」について親鸞聖人は、一念多念文意⁶⁶⁾に、「一心は金剛の信心なり、専念は一向専修なり」と仰せられ、論註の文をわざわざ「廻向発願シテ生ズル者ハ、必ズ決定シテ、真実心ノ中ニ廻向シタマヘル願ヲ須ヒテ得生ノ想ヲ作セ」⁶⁷⁾と読みかえられて、この心が金剛の信心、如来ご廻向の真実信心であるから、一切のもののために動乱破壊せられず、安樂国に生ずることができるのだと仰せられるのであります。

また教行信証信巻には、「一切衆生ノ身口意業ノ所修ノ解行、カナラズ真実心ノ中ニナシタマヘルヲ須インコトヲアカサントオモフ」と仰せられ、聖人はこの真実心を弥陀の真実心と読まれているのであります。また仏も菩薩の行を行じたまいし時、一念一刹那も真実ならざることにはなかった。さ

れば我らもかくのごとく修行しなければ往生できないのであるが、我らの行に真実がないどころか虚偽雑毒でしかなかったのである。されど散善義の「凡所施為趣求、亦皆真実」を聖人は「凡ソ施シタマフトコロ趣求ヲナス、マタ皆真実ナリ」すなわち、弥陀の施したまうところの真実心が衆生の信心、すなわち往生を願う一心となつて下さっていたので、衆生の願生の一心も真実なり、とお読み下さったのであります。

『信巻』にはまた、一切のひとびとは無始以来穢悪汚染にして清浄の心なく、虚偽詭偽にして真実の心がないので、弥陀が成就した至心を、あらゆる煩惱悪業邪智のひとびとに廻施したまい、これが衆生の真心になるのであり、されば衆生の至心は即ち如来の至心であつて、その体は南無阿弥陀仏であるという。全く凡夫の雑毒の行によって浄土に生れるのではないのであります。また、無始以来一切のひとびとは清浄の信樂しんぎょうがないので、無上の功德に値遇しがたく、最勝の淨信を獲得することは不可能である。しかもその行はすべて雑毒雑修であり、虚偽詭偽こけてんぎであつて、この行で無量光明土に生れんとおもつても不可能であることは当然であつた。さればこのひとびとを悲憐して、無碍広大の淨信を廻施されたもうたのであり、これを利他真実の信心と名づけるのであると。またわれわれは、大悲廻向せんために涅槃界に生れんとする心もなく、たゞ徒らに煩惱海に流転し、生死の海に漂没していたのでありますが、その姿を大悲された弥陀は、浄土に生れ度いという心までお与え下さつてあつたのであり、われわれの欲生心は弥陀真実の廻向心による。されば疑なく生れたいと願えば往生が得られ、この世では不退転に住することができるのであるが、すべては自分のおこす願行ではなく、弥陀の願行のおあたえであつたので、往生浄土の目的に向つて一心専念できるのである、と。

聖人はこの至心・信樂・欲生の三心の字訓を考察して、至心は真実で虚偽の雑らない心、欲生は正直に往生せんと願う心で、また邪偽の雑らない心。信樂は疑いなく本願を信ずる心であるから、至心、欲生の二心はこの信樂におさまるのであり、これは天親の云う「一心」であり、そしてこの一心は即ち如来廻向の真実心であるから、『浄土論』の初めに「一心」と仰せられるのである、と仰せられる。即ち、安樂浄土に生れんとおもふになる一心は、全く如来ご廻向の一心であつたのである。

されば論註巻下⁶⁴には、「一心ニ専ラ阿弥陀如来ヲ念ジテ彼ノ土ニ生レント願ズレバ、此ノ如来ノ名号及ビ彼ノ国土ノ名号、能ク一切ノ悪ヲ止ム」とあり、この「一心専念」の場には、内外の誘惑や雑念の入り込む間隙がない。それも自力の一心専念なら、やがて途中で挫折するであろう。併しこの一心は、一瞬一刹那も清浄真実ならざることなき一心、永劫につゞく如来の一心なるが故に、止むことがないのである。

而してこの「安樂国ニ生レント願ズル」について、「生ハ有ノ本、衆累ノ元」^{しゅうるいはじまり}、即ち、三界六道の間へ生ずるから、もろもろの煩らいを起し、業を造り、生死の苦果に流転するもとになるであろうという疑難について『論註』には、穢土の生を棄てたらば無生を願うべきであるのに浄土の生を願うとは、やはりこの過を繰返すことになるようではあるが、併し浄土は「阿弥陀如来ノ因位ノ清浄本願」より起つた「無生ノ生」で、有漏虚妄の業によって生ずる生とは違ふのであるという。

勿論、衆生は本来無生で虚空の如しといい、大方広円覚修多羅了義經に、無明とは、衆生は本来実体がないのだが、夢をみている人は、夢の中では実際に在ると思つていても、醒めてみると何物をも得ていないと同様、一切の衆生は無生の中にありながら妄りに生滅を見るのをいい、だから衆

生は生死に輪廻するのだ、⁶⁸とある。

然るに偈に「願生安楽国」とある「生」は、世間の人の道理、因縁の道理に順じて、その心に領解し易いために生れ度いと云われるのだ、と論註では説明されていて、夢の中で実際にあると思っ
ているような生滅ではないのである。而して世間の感情に訴える場合には、この「一心帰命」とい
う使命感を持ち、「願生」という目的意識を持つことなしに、この不安な現実⁶⁹に不退転の安らぎを
得しめることは困難であろう。

しかもこの「生」は、実の生ではなく、この娑婆から往生するものの情から云ったもので「生」
といっても「無生」なのだから、これをやめるには及ばぬ道理であるという。

いやそればかりではなく、もし「ソレ生ヲ尽クサバ、上ハ無為、能為ノ身ヲ失シ、下ハ三空
不空ノ瘡（ヤマイ）ニ酖（エイ）〔醉亡〕ナム。」であります。すなわち、衆生の生死と共に苦しむ
ことを嫌って、声聞、縁覚^{しょうもん えんがく}の如く、その衆生済度の生をやめてしまったならば、かえって衆生と苦
悩を共にして彼らを救済する身を失い、また自分自身、永遠に衆生救済の手掛りを喪失して、却っ
って衆生の苦悩をみながらすてきれず、わが身ひとりの安らぎというものがなかったという一生消
えやらぬ悔いに身を亡ぼすことであろうという。清浄毘尼方広経⁶⁹にも、生死を怖畏して、一切衆生
の世間を捨て、生死に還らずに涅槃に入る声聞の如きは、そまつでうすいものに瞻婆、須曼、
婆師^{ばし}の花をもって薫じた香が速かに発散してしまうように、所願を満たすことなく、また仏の戒・
定・慧・解の功德の香を出すこともなく、さらに煩惱、習気を断ずることも不可能であるが、迦戸
の衣に天宝の沈水香をもって薫ずれば百千年を経るも清浄なる美香があつて人天の敬い重んずる如
く、菩薩は百千万億劫の間、常に聖諦を修めて涅槃に入らずして本願を満たさんとするのであり、
されば仏の戒聞・定・慧・解脱・解脱知見の香を出し、能く煩惱とその余習を断ち、諸の人天・阿
修羅・乾闥婆等の敬重する所となる、とある。また、仏は生死の世界こそその住家であり、遊化の
場である。正法眼蔵にも、「この生死は、すなはち仏の御いのちなり。これをいとひすてん
とすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり」⁷⁰とあり我々はまた、この生死
の世界に於て仏の遊化に遇うのである。Buber も「信仰をもつことによって、その人は神の
みならず他の人間とも真の関係を持つようになる」といっている。またその言葉を言いかえて
Emanuel Goldberger も、「神を求めて世を捨てる人は神を探しえず。人の世に入つて、人と逢
い、人のために奉仕する人は、求めえなかった神を見出す」⁷¹といっているのである。

併しながら、「上ニ生ハ無生ト知ルトイフハ、マサニコレ上品生ノ者ナルベシ。若シ下下品ノ人
ノ十念ニ乗ジテ往生スルハ、アニ実ノ生ヲ取ルニアラズヤ。但実ノ生ヲ取ラバスナハチ二執ニ墮シ
ナム。一ニハ恐ラクハ往生ヲ得ザラン。二ニハ恐ラクハ更ニ生ノ惑ヲ生ゼン」との疑問もおこるで
あろう。それに対して、「氷上ニ火ヲ燃ク、火猛ケレバスナハチ氷解ク。氷解クレバスナハチ火滅
スルガ如シ。彼ノ下品ノ人法性無生ヲ知ラズトイヘドモ、但仏名ヲ称スルカヲ以テ往生ノ意ヲナシ
テ彼ノ土ニ生レント願ズルニ、彼ノ土ハコレ無生ノ界ナレバ見生ノ火自然ニ滅スルナリ。」⁶⁴と応え
ている。

この「見生ノ火」ということについて曾我量深は、「教えというものは、これは方便。だから往
生というも無生の生。その仏さまの教えのとうりに聞いたというても、私どもは教えに何か人間の
妄想をつけ加えている。これを見生の火という。その人間の妄念妄想の矛盾というものを、仏さま
がちゃんと知っていて、そうして本願を起してくださる。その第十八の本願を素直に聞けば、『我

国に生れんと欲え』ということはすなわち無生の生。それを実の生と執着して、自分は教えのとうり信じていると思っているが、だんだん聴聞しているうちに、見生の火、妄念、妄執が自らとけていく。見生は自力。それは氷上に火を燃やしたようなもの。自力が強いというと、氷が自然にとけて、見生の火が消える。そうして無生のきとりというものを得ることができる。だからわたしどもは、自力願生が強ければ強いほど、法の徳が強くあらわれてくる。お念仏は如来の本願であるけれども、そのお念仏のご精神に背いて、念仏に執着する。その念仏に執着するということが、如来の本願の力によって転ずれば、それが、いさみの念仏。自力執心が深いから、それを転じて念仏の力、諸仏の証誠というものを感ずることができる。』⁷²と云っているが、氷上の火も衆生のおごす自力の火ならば、氷がとけるまで猛々しく燃えつづけることはできない。

木村泰賢は、「浄土の意義は空に即しての有、有に即しての空で、空有を統一して一の行に帰着したいわゆる普賢行ということになるべきである。したがってここには或る意味で業もなければ輪廻もないけれど、しかしいい得るならば無作の業、無碍の輪廻のあるべきは勿論である。何となれば業も輪廻もないところに普賢行のあり得べき筈がないからである。いわゆる本願業力というも、所詮この意味に外ならぬ。そして業も輪廻もすべて自発的活動として、上求菩提下化衆生のために、なかんずく下化衆生のために、自ら願ってすることになるのが真空を予想しない業なり輪廻なりと全然異なるところである。すなわちそれは、たとえ生死輪廻であるとはいえ、もはや運命に左右されてのそれではなく、或る意味からすれば菩薩の遊戯三昧となった輪廻である。』⁷³という。すなわちこの見生の火は願生の一心であるが、これはご廻向の眞実信心であったのである。

而して原始經典の中には、Paṇidhi（願うこと）は tanha（渴愛）の意味であるから、出家的な立場からは否定されているのであるが、これはもっぱら世間的、在家的な教説の中で用いられているという⁷⁴ことであるが、魏訳の十八願には『欲生我国』とあり、これは十方衆生に対してあり、世間的、在家的であることは勿論である。梵文の訳をみても『其覚者国ニ生ルベキタメニ念ヲ発シ』⁷⁵とか、『我が国土に生まれんとの心念を發し』⁷³とあり、これは、原始經典「スッタニパータ」にも『みずからは正しい誓願を起こしていること、——これがこよなき幸せである』⁷⁶とあり、また「相應部」の古い詩句にも『そこに（生まれようと）心に向けて誓願せよ、あなたは楽しみを受けらるであらう』⁷⁴とあり、この願をおこしているところに不退転の安らぎがあったからであらう。無量寿經（梵文）にも、『たとえ一たび心を起こすだけでも、プラサーダ「澄淨（心）」にともなわれた志向をもって心を起こすならば、かれらはすべて無上なる正等覺から退かない位にいるのである。』⁷⁴という。曾我量深は、至心、信樂、欲生の三心も欲生に始まるのであるといっているが⁷⁷、教行信証 信卷（本）には『欲生トイフハスナハチコレ如来諸有ノ群生ヲ招喚ノ勅命ナリ。即チ眞実ノ信樂ヲ以テ欲生ノ体トスルナリ』とあり、欲生を信樂におさめて味わわれたのは、この欲生は自力定散の心ではなく、大悲廻向の心なので、途中で挫折することがなく、また不退転の安らぎを得、所願を満足することができることを示されたものであろう。

而して Viktor E. Frankl は、大衆時代（この時代に生きるものこそまさに衆生という名に相應しいのだが）に於て、人が不安をめぐる思考の悪循環から脱出できるとすれば、それはまさに眼をそらすことではなくて、一つの目的にむけることであり、自己を放棄し、自己を引き渡すことによって、それだけの価値あることへ自己をゆだねることである、と云い、またこの目的意識があれば、如何なる障碍も越えられる⁷⁸、という。

然るに往生浄土の目的さえ持っていないのが衆生であり、その者のために「欲生我国」という目的意識を与えて下さっていたのであります。

《現世利益和讃》

現世利益和讃については色々の説があり、前11首は自力念仏、願力不思議の信心已後は他力信心の利益とか、前者は念仏の利益、後者は信心の利益。信心守護の利益⁷⁹⁾とか、最初の二首は祈って求むる現益、第三首以下は後生を願う念仏行者が、南無阿弥陀仏を称うれば祈り求めずして自らこの現益があるとの仰せ⁸⁰⁾、ともいわれている。併し私は、これは発願廻向の功德を詠っているものと信ずるものであり、以下に、この和讃について説明を試みることにする。

先づ第一首目には、

阿弥陀如来来化して 息災延命のためにとて

金光明の寿量品 ときおきたまへるみのりなり

とある。

この寿量品には、信相菩薩が、「仏の説くところによると、不殺生、施食を行うと寿命が長くなるというが、釈尊は無量百千億那由他阿僧祇劫な ゆ た あそうぎこうに於て不殺生戒を修し、十善を具足し、飲食恵施すること限りなかった。そればかりか自分の骨髓や肉、血を飢餓のものどもに与えて、その空腹を十分に満足させた。ましてその他の飲食物に於ては云うまでもない。それなのに、どうしてその寿命が短かく、僅か80年であったのだろうか』との疑問をいだいたとき、四如来（その中には勿論西方の無量寿如来すなわち阿弥陀如来もいらっしやったが）が来化して、彼の菩薩に、「如来を除いて他の如何なる者も、釈迦如来の寿命を思量することができないほどその斉限のない」ことを告げられた⁸⁰⁾、ということが説かれてあるのです。

而して「息災延命」には「シチナンヲトドメ イノチヲノベタマフナリ」と左訓してあり、即ち息災とは七難をとゞめること、この七難消滅については次の和讃にあるのであるが、七難相次ぐ娑婆世界なればこそ飲食を恵み施すことが、いやそれ以上に下化衆生が必要になってくるのである。そしてこれこそ釈尊の生命であり、仏の生命であり、念仏者の使命であり、生命であったのであります。鈴木大拙は、生命そのものは意欲であり、意は生命である⁸¹⁾、といている。即ちこの下化衆生の意欲こそ念仏者に与えられた大使命であり、こゝに永遠の生き甲斐、限りなき大生命に生きることができるのである。またW. Schulte も云っているように、「安らぎは庇護し庇護される相手があるという確信すなわち互に相手のためにあり、相手とともにあるという体験に依拠している。而して現代人の悲劇は、この相手というものが、どこをみても非常に色褪せているということであるが、単に自分自身のための安らぎを得るためにとゞまらず、他者への心づかいの中で、他者の安らぎを整えようとするとき、この努力は最高点に到達する。おのずと、そして没我的にそうなるほど、それだけ多く、このような心づかいの中で自ら安らぎを見出すことが許されるであろう。』⁵⁰⁾

また星野元豊は、「普通願作仏心というとき、それが法蔵の願作仏心ならば当然度衆生心である。凡夫の度衆生心即ち還相のそれではなくして、しかも往相の場において、現実において行う人間の度衆生心は、如実修行相應（親鸞はこれに、オシヘノゴトクシンズルココロナリ、と左訓しているが）によって可能ならしめられる。自己を生かす道は、自己が生きようと努力するところにあるのではなくて、諸の衆生のために努力することのうちに自己が生きるのである。併し人間は自ら度衆

生的にはなりえない存在であり、若し度衆生的に働くことができるとすれば、それは念仏よりほかにあり得ない。念仏して弥陀にまかしたとき、そこにはもはや悪業煩惱の主体たる私はなく、そこには弥陀の働きのみが働くのである』⁸²⁾といている。

さればこの称仏六字に具わる発願廻向の功德とは、衆生済度の大生命が与えられることになるのであるが、この場合自らつとめはげむ意欲ではないので、いかなる挫折も苦痛もなく、いやそれどころか、この大生命に乗托せしめられているが故にこそその安らぎがあるのです。

第二首目には、

山家の伝教大師は 国土人民をあはれみて

七難消滅の誦文には 南無阿弥陀仏をとふべし

とある。

持名鈔末に、⁸³⁾嵯峨天皇の時代に、^{かんぼつ}早魃がつづいたり、雨が降りつづいて、疫病がはやり、争いがおこり、国土おだやかならざる状態であった時、天皇が伝教大師に、このような災難を仏法の行の力でとむる法はないかと敕問された時、大師は「くにの災難をしづめ身の不祥をはらはんとおもはんにも、名号の功用にはしからざるなり」と奏上されたということが記されてある。

また黒谷伝にも、月輪殿下の北の政所の問に対して、「伝教大師の七難消滅の法にも、念仏をつとむべしとみへて候、おほよそ現世後生の御つとめなにごとかこれにすぎ候べきや」と答えている。香月院は併し、これは皆、未だ他力へ入らざる自力の機の前には、其の機に応じて是れを説いて、他力専修へ引入させんとされたのが、法然並親鸞の御教化である⁵⁰⁾、という。併しこの説には私は納得できない。

先づ、七難とは、仁王経⁸⁴⁾に、その国土の中に七つの畏るべき難ありとして、(1)日月の難(太陽に黒点が多くなつたり、宇宙界の異変があつて、地球上の気象に変化があつて、作物などに悪影響があることであろうか?)(2)星宿の難(常にはない怪しい星が出て異変などのあるをいう)、(3)災火の難(雷が落ちて焼かれたり、或は大火などの難)、(4)時節の難(時ならずして雪が降ったり霰が降ったり的气候不順)、(5)大風数起難(颱風相ついで来襲しての被害)、(6)天地亢陽難(大旱で池や川の水が涸れ、草木枯れしぼむ)、(7)四方賊来難(諸方より賊がおこり、色々の災をなし、兵乱の気配おこる)を挙げている。

一般に真宗には祈りがないと云われているが、未だ信心開発しない者にとって、祈り、祈祷は重要な意味をもってくることは事実であろう。

勿論、真の宗教は情的満足を重ねるものではあるが、知性に反するものであつてはならない。論理を超越はするが、論理に反するものでもなければ論理を無視するものでもない筈である。併し、人間は psychosomatic (精神身体的) な存在である。されば心身相互の全人的要求を解決するものこそ真の宗教と云えるのではないだろうか。Jordan は「祈祷は人の心の奥底からの要求である。それは人為的につくられたものではなく、人間の本性にもとづいている」と云い、Jones は「祈祷の最も著しい効果は、確信が高められ、異常な生活力が得られることにある。危急存亡に当面すると Adrenalin が分泌され、身体組織に流入して、筋肉に計るべからざる力を加えるという事実は周知のことである。たとえば火事の場合に一人で箆箆をもち出すほどの力がでるということがあつたようなものである。おそらく、これと同様なエネルギーが祈祷によって、どこからか、われわれの肉的存在に流入してきて、われわれをして万事に耐えしめ、或はそれ以上のことをなさしめる力を与

えるのではなからうか』⁸⁵⁾と述べている。

また Strong は、祈祷と健康との間の心理的關係について、(1)神に対する確信的態度から生れてくる煩悩や苦悩の消失する心理状態は、健康に欠くことのできない心理状態である。この心理状態は、精神と身体とをかね備えている人間の身体の機能を整えて、健康を生じさせる。(2)祈祷によって、一層完全な、一層健全な生命の分与にあずかるという確信は、興奮剤や強壯薬の効果と同様な力がある。(3)ある種の病気に対して、暗示が強い治療効果をもつと同様に、祈祷にも確実な効果がある、と云っている⁸⁵⁾。

七難消滅のためとて一心にはげむ称名念仏に、それなりに我ならざる力がわいてくるであろうことは、以上の道理で推測できるのである。

また Coûe, M.によると、「暗示は内心の過程であって、他人から与えられる暗示が、實際上に効力をもちうるのは、実はその暗示を与えられた本人自身の自己暗示によるのである。どんな暗示でも、その暗示が十分な影響力をもちうるためには、本人がそれに適した専念状態 (contention) といわれる状態にあることが根本的に必要である。それは目的への緊張 (注意) でもなければ、弛緩 (注意の休止) でもない。注意の如く意志努力して、何らかの観念に意識が集中されるのではなく、全然有意的な努力なしに、心が自らある点に集中する状態である」という⁸⁵⁾。

親鸞聖人は、天親菩薩の一心帰命を、凡夫の起す一心ではなくて、仏の真実心をいたゞいた一心であるという。さればこの一心こそ専念状態であろうから、弥陀の暗示、すなわち弥陀にはからわれての功德がもっともよく現われるであろうことが、当然推測される。

鈴木大拙は、「発声は集中を助けるとの心理的事実が念仏教義の基礎となっている。論理的に云えば、或る対象を熱烈に思念することは、必ずしもその名を称することを意味しない。然しながら、心理的事実よりすれば、抽象的観念の思念は、或は心の中だけでも、或は声に出してでも、その名を呼ぶことによって、思念そのものは大なる援勢を得ることになる。この心理的事実に基づいて、浄土の諸師は、念仏は称名なり。念声是一との結論に到達したに違いない。ナムアミダブツは、限りなき光の仏に敬礼する、という意味であるが、何故そう云わずに音訳のまゝナムアミダブツと称えるかという、これは一種の陀羅尼 dhāraṇī であり、真言 mantra で、このまま発音すべきもので、この無意味な音が反復せられる時は、心はそこに停って、脇途にさまよい出づべき機会をもたぬことになる」⁸⁶⁾と述べているが、この発声の反復が、専念状態に入らしむるに好都合なことはあるであろう。

W. Schulte は、行動する人に安らぎが訪れるのは、自己のすべてを一事に集中し、創造し、形成しはじめるときである³⁹⁾、と述べているが、この一心専念のところに、自然はからいはなくなり、大いなる安らぎを得るであろう。

併しこのご和讃は、たゞそれだけの意味であろうか。そもそも発願廻向とは、「南無阿弥陀仏をとふるは、すなわち安樂浄土に往生せむとおもふになる」ばかりでなく、「また一切衆生にこの功德をあたふるになる」という。前者が目的意識なら、後者は使命感であろう。こゝで「となふべし」と仰せられる。これは命令である。即ち念仏となふることがわれわれの使命である。この使命も自分ではげむつとめではなく、念仏申すことがおのづから使命を果してゆくことになるのだ、ということなのである。

而して地獄に随ちることを極度におそれた逆悪の子阿闍世が、仏心にふれたとき、「得るところ

の三業の善、願はくは此の功德を以て無上道に廻向せん」と発願し、「一切衆生の苦を救うためには、我をして常に阿鼻地獄に在りて無量劫の中、諸の衆生の為に大苦悩を受けしむとも以て苦と為さず」⁶⁰と、その真実なる使命感に燃えたときには、地獄はあってなきが如き存在であったろう。

今、安樂浄土に生れたい、ということは、またこの功德を、七難あいついで起こるこの娑婆世界の苦悩に沈む衆生に与えることになる。すなわち、その衆生を救済せんとする使命感に燃えしめられたことであり、それも自分のおこした使命感ではなく、仏にまもられ、はげまされての使命感なるが故に、その前には、七難なぞおそるゝに足らず、この七難相次いでおこる娑婆世界に身を投じて念仏成仏をすゝむことができるであろう。七難をおそるゝのではない。七難こそ厭離穢土欣求浄土のよい手掛りであったと同様、その場こそ念仏成仏をすゝむよいご縁であったのである。

そこにはすでに七難はあってなきが如き存在であったろう。

而してまたNietzscheは、「生きる理由があれば、ほとんどどんな事態にも耐えられる」と云っている。すなわち自分の生きることの意味を知る意識によって、内外の障害や苦境を克服できると云っている。されば人々に自分の生きている意味を発見させてやるのが、どんなに重要であるか判る。またどんな極限状況にあってさえ、一つの使命を見ることはできるし、また同時にそれが如何に困難な状況下でも、生きていることのなかに一つの意味可能性はある⁷⁸という。Franklはこの現存在に意味を与えることのできるものは、労働能力に相応する創造、体験、出会い、そして愛のみでなく、苦悩もまた人生に意味あるものであるが、この場合には単になんらかの可能性があるとだけではなくて、最高の価値を実現する可能性、最深の意味を成就する機会が与えられる⁸⁹と云っているが、目的を持ち使命を果たしてゆこうとするとき、如何なる人もそこに苦悩なしとはしないであろう。しかもそれが七難相次ぐ娑婆世界であってみればなおさらのことである。併しこの苦悩する場がそのまゝ弥陀兆載永劫のご辛勞に気づかしめられるという最高の価値、最深の意味を成就する機会の与えられる場なのでもあったのであり、こゝには既に七難は消滅してその影をさえとゞめ得ないでありましょう。

第三首目には、

一切の功德にすぐれたる 南無阿弥陀仏をとふれば

三世の重贔みなながら かならず転じて輕微なり

とあり、なお重贔のお左訓には「オモキツミナリ」とあり、輕微のそれには「カロクナシ、スクナクナス、ウスクナス」とある。

阿闍世が自分の罪業を懺悔し、仏の慈悲の心をあらゆる地獄にうめいている罪人に知らしめんとする発願廻向の心をおこしたとき、その重い罪の報いとしての地獄はあってなきが如き存在となったことであろう。

私の乏しい経験ではありますが、或る日、札幌刑務所から電話があり、十年程前に殺人を犯した男が、最近毎晩のように悪夢にうなされて、すっかりおびえきって食欲もなく、ますます痩せて来るようなので放ってもおけないから、気休めにお経でもあげてやってほしい、とのことであった。早速訪ねてみると、二年程前から私の宗教々誨を聞いてくれていた35才位の男であった。教誨堂で型の如く読経をすましてから、彼に向って「毎晩のようにうなされるそうですね」と慰めると、彼は恐怖にあおざめた顔をあげて、「えゝ、亡霊にうなされるなんて気のせいだ、とは思ってもみたのですが、あまりにも毎晩執拗にうなされるので、有難いお経でもあげてもらったら、亡霊も成仏

して、迷って出なくなるのではないだろうか、と考えて、申出た」ということであった。

併し、迷っていたのは亡霊ではなくて、彼自身であったのである。私は彼に、「あなたが殺した人の亡霊にうなされるということは、あなたがどうにか人間らしくなったということを物語っているのではないのでしょうか。だからといって私は、亡霊なるものの存在を認めている訳でも、否定しているわけでもありませんよ。たゞ、自分の犯した罪の償い切れざる責任と、救われざる報いとを感ずるようになったことに敬意を表するのです。たましい、靈魂のことを英語ではメモリーmemory、即ちメモ、記憶とも云います。私たちが大変な罪を犯してその記憶がないとしたら、それは既に正常な人とは云えないでしょう。君のことばかり云っているではありません。私たちは、意識するとしなやかにかゝらず、なんと数限りもない罪惡を犯して生きていることでしょう。そして、裁かれて刑務所に服役したからといって、仮りに法律上の償いはなし得たとしても、遂にその罪の記憶は消えることはないであります。そして、それはたとえ日常茶飯事のふと気づかずに犯した些細な罪も、決して消えることなく、時には人のうらみともなり、にくしみともなって犯した人の身について永遠に消えることはないであります。考えてみると、君はその怨霊を内に抱きながら、今までそれに気づかないように無理におさえつけて過ごして来たことでありましようが、今過去の罪業の亡霊にうなされるということは、君の仏性というか、真の人間性が芽生えてきた、いやそれにめざめてきたということを物語っているのではないだろうか。お経をあげてもらって供養した姿で、仮りに他人の目はだましても、君自身の仏性のめざめはだませはすまい。君自身について離れぬメモなんだから、どこまで逃げててもその怨霊から逃れることはできないんですよ。その罪業を自分の罪業として背負って立つことが大切なんです。そしてその者をすてたまわぬ弥陀の本願を信じ、念仏して往生浄土を願いまししょう。そしてお浄土に往生さしていたゞいた時には、君の背負っていた怨霊も往生を得て、共に救われた歓びを語り合うことができるでしょう』と語ったところ、彼は二度三度聞きなおしていたが、その怨霊を自分の罪業として背負い、念仏して浄土に生れんとの発願廻向の心が自然におきたとき、却ってその罪業苦が、重荷をおろしたように軽くなったのであろう。その後明るさを取り戻した彼は、再び悪夢にうなされることもなくなったということである。

その後この噂を聞いた殺人犯から同様の訴えがあり、同様に話し合って、この男もやがて安らぎをとり戻している。

これらのことは、発願廻向の功德が、自然に三世の重障を軽く転じてくれることを物語っており、この功德が称仏六字にあるという。

第四首目には、

南無阿弥陀仏をとふれば この世の利益きはもなし

流転輪廻のつみきへて 定業中天のぞこりぬ

とある。

われわれは無明なるが故に目的を見失い、愚痴なるが故に使命を忘れて生死流転に苦しむのであるが、称仏六字にそなわる発願廻向の功德によって、すでに浄土往生という真実の目的にめざめ、下化衆生の使命が与えられたのでありますから、生死流転のつみきえ、定業中天のぞこることでありましよう。

この定業とか中天の義について、涅槃經には、「三種の病人があるという。そしてその一は、良

医やよい看病人及びよい薬があっても、またそれらがなくとも死ぬことなしに病が治癒する。これは鬱単越の人で、いづれもその寿命が千年あり、中天がない。その二は、良医、よい看病人、よい薬があれば病が治癒するが、それがなければ死ぬる者があり、これを中天といっている。その三は、いかに良医、よい看病人、よい薬があっても、必ず死ぬる病人で、これを定業といっている。また不定命なるが故に中天する九の因縁が説かれている。すなわち(1)食物が安全でないのに食べる。(2)多食。(3)食べたものが胃に残ってまだ消化されないうちにまた食する。(4)大小便を我慢する。(5)病気のとき医者の指示に従わない。(6)看病人の指示に従わない。(7)吐気があるのに我慢して吐かない。(8)夜遊び、夜ふかし。(9)房事過度、であります⁸⁷⁾。而してこの中天の因縁をみると、これらは愚痴・無明にして、真実の目的を持たないところからわが身を粗末にあつかってか、または一時的の快樂に耽けつての不摂生が多いのであります。また経には「一切の衆生に凡そ二種有り。一つには智人、二つには愚人なり。有智の人は智慧力を以て、能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしめ、愚痴の人は現世の軽業を地獄に重く受く。」⁸⁸⁾とも、「智慧のあるものが地獄極重の業をも現世に軽く受けるというが、これは一切の業は不定であることを知って梵行を修するからである」⁸⁹⁾ともいう。この梵行によって定業を不定業にし、中天のぞこるのであります。これは称仏六字にそなわる発願廻向の行でもあるのです。而してこの発願廻向とは前掲した如く「安樂浄土に往生せむとおもふになる也。また一切衆生にこの功德をあたふるになる」とあります。この浄土往生ということについて最近、所謂識者の間で、「浄土往生といった来世的解決法は現代人には受け入れられにくい。このような時代の趨勢の中で、浄土教は現代の宗教という意義を十分に発揮することができるであろうか。現代人の宗教であるためには、現世の問題に答えねばならぬ。」と云われているが⁹⁰⁾、それは彼ら自身が信じないからで、その責任は彼ら自身にあるのです。本多顕彰などは「極楽はこの世にある」⁹¹⁾と云っているが、これに対しては大原性実も云っているように、それは「真実な意味に於て、自己の有限性の自覚に立っていないからである」。¹¹⁾また彼らは、現世に目的を失い、生き甲斐を失って徒らに焦躁の生活を過ごしているひとびとを、何によって救い得るというのだろうか。彼らはこの者に真の生き甲斐を与えてくれるものこそ、この称名であり、それに具わる発願廻向の功德であることを知らないのである。また彼らは、永遠の目的が浄土往生であることを知らないで苦しんでいるのである。

この浄土にこちらから生れ度いという志願を発すのではなくて、称名に「安樂浄土に生れんと思うになる」目的意識と、「この功德を一切の衆生に与うるになる」使命感が自然に具わっていて、それが念仏者に実存的充足感を満足せしめるのである。

V. E. Frankl⁷⁸⁾は、「人間の心は、所謂劣等感からも、また無意味感からも病むことがある。そのとき彼は自分自身が価値を持たぬという感情ではなく、自分の存在が何の意味を持たぬという感情で悩むのであるという。されば彼等を実存的充足感、つまり生活目標と生存目的、具体的使命と個人的任務への憧憬を与えること、要するに生きる意味を獲得せしめることが大切だ」と云っている。

人生に於ける不充足感、意味可能性が認められないという感情は、荒みと空虚さをもたらすばかりでなく、身体的にもよからぬ影響を及ぼす。

例えば、恩給を受けて退職しても、今までの職業活動に対して、少なくとも精神的に匹敵するだけの代りの仕事を持たない人が、きまったように多少とも患い、老衰し、そして比較的早く死んでし

まうことが多い。それに反して使命感を持っていることは、老人たちの心の支えとなるばかりでなく、肉体的にも病気や死から守ってくれるものであるという。Goethe が高令の身で、Faust 悲劇第二部の完成に前後 7 年を費し、完成したのが 1832 年 1 月で、同じ年の 3 月に死亡した。7 年間にわたる苦悩の時には死なず、完成してから死亡したということは、この死はずっと前からいわば満期になっていたのに、生命を最後に捧げた作品ができ上がるまで延ばされたということができているのではないか。また例えばサーカスのなかで訓練されている動物、つまり或る任務が課せられている動物は、動物園で飼われて何の仕事もせずにいる同じ動物より平均して寿命が長いといわれている。⁷⁸⁾

またオーストリーの精神医学者ストランスキーは、職業生活から無理に身を引かせられた老人たちには、精神衛生上の問題として、何か働らくチャンスを与えてやるのが緊急の問題だと指摘しているが、これは老人に、年をとっていても或る意味を充たしているという感情を与えることが大切で、老人が仕事をする事で寿命がのび病気を予防できると云っても、それが有給か名誉職的であるかということとは、全く無関係だという。

また精神医学的にみると、年令とは無関係に、その人の時間と意識が、この人の専念する何らかの対象で充実しているかどうか、また彼自身、自分の老齢にも拘らず、依然として生きがいのある価値ゆたかな人生を生きていると感ずることができるか否か、問題なのである。そして決定的なことは、その人の活動が生計と結びつくか否かは重要ではなく、心理的観点からすると、この活動が人間に、或る物のために、または或る人のために生きているという感情を目覚めさせるかどうか大切な問題であるという⁷⁹⁾。

私の貧しい経験ではありますが、母と娘が結核で入院していましたが、戦時中のこととて特效薬は勿論、一般的な薬や栄養も思うにまかせず、死期の遠くないことを感じた母親はどうせなら自宅で死にたいと退院を申し出、娘も結局一緒に退院したケースがありました。誰がみても母親の病状がはるかに重病だったのですが、看病人のない自宅ではその母親が娘の看病をし、娘の死後、あとをおうようにして死亡したのです。これは娘のために看病してやらねばという使命感が定命を延ばしたのではないのでしょうか。退院して 1 カ月ももたないだろうと云われた母親が実に 6 カ月以上も生きていたのですから。

W. Schulte は、自由の空間が剥奪されたり抑止されたりすると病気になることは明らかなことではあるが、場合によってはその空間の拡大が心的危機を起こすという逆の事態もまた存在する、という。例えば永い間仕事一途に働らいてきた人がようやく休暇旅行に出かけられるようになった時、即ち過重な負荷の後、ようやくそれが解除されたその時こそ、色々と病気を起こしやすいものである。場合によっては負荷のときよりも危険な時期であるという。

また幾年にもわたる捕虜生活から釈放された直後、重篤な器質的、精神病性或は神経症性疾患を起こした多くの症例があることは、如何に生体が自由に耐える能力を喪失するものであるかをよく物語っている。

そして、これらの事象に一貫している病因的原理は、明らかにその一つはある目的をめざす緊張感の脱落にあるといっている⁸⁰⁾。終戦後幾多の艱難と斗いながら樺太や千島から引揚げて来た病人が函館に上陸して、検疫病院に収容された時、「日本の土を踏むまでは死ねないとがんばってきました」と云い残して、その夜、或は次の夜、医師や看護婦の懸命の努力もむなしく死んでいった例を数多く私は経験しています。

また札幌近郊の或る土地成金の老農夫が自殺したという事件があった。その人は若い頃から荒れた畑を耕して、食べるのが精一杯という貧農で、そのため子どもたちは次々と家を離れていってしまった。ところが宅地ブームで畑が高値で売れ、またたく間に大金を得、過重なる労働からは開放され、立派な家屋も新築してそこに移り、子どもたちも帰ってきて急に明るさをとり戻したかにみえたが、彼は或る日その奥座敷のカモイに細紐をかけて縊死していた。警察の調べでも、ついにこれといった自殺の原因はつかめなかった。80才というのに身体はいたって健康で、病臥するというものもなかったとのことであったが、貧農時代はとにかく働らかねばならぬという緊張感もあって、年に似合わぬ過重なる労働、家庭的な不遇にも耐えられたのであろうに。これなどは生活の目的を失い、緊張感の急激な脱落がその原因ではなかったであろうか、と思われてならない。

私はこゝで目的意識と使命感が定業・中天を越えしむる力を与えてくれていると思われるのであるが、称名に具わる発願廻向の功德が、安樂浄土に往生せむとおもふ目的意識と、一切衆生にこの功德をあたうるになる使命感とを満足するものであろうと思うのである。

而してかゝる称名にそなわる発願廻向は衆生の行でありながら衆生の行ではなく、全く仏の行であったのでありますから、この時の衆生は、仏の使ともなっていたのではないだろうか。観普賢菩薩行法経⁹¹⁾には、「経をたもつ者はすなわち仏身をたもち、即ち仏事を行ずるなり、当に知るべし、この人は即ちこれ諸仏の所使なり」とあり、教行信証、教巻⁹²⁾には、「仏の名号を以て経の体とするなり」とあり、さればまた名号をたもつ者は仏の使ということになるであろう。

而して、阿毘達磨俱舍論にも、仏の使はその使命を果さない限り途中で死ぬことがない、即ち中天することがない⁹³⁾、という。されば念仏者には中天がないということになるであろう。

また観念法門にも、無量寿経、十六観経、四紙阿弥陀経、般舟三昧経、十往生経、浄土三昧経等に依って、阿弥陀仏ヲ称念シテ浄土ニ生ゼント願ズル者ハ現生ニ即チ延年転寿ヲ得テ、九横ノ難ニ遭ハザルコトヲ顕明ス、⁹⁴⁾とある。こゝで延年転寿とは定業を不定業或は中天のない寿命に転じ換えること、九横の難にあわずとは九の中天の因縁がないことで、これらは浄土に生ぜんという目的を持って一心専念するところに、自然に酬われる現世の利益であろう。

Walter Schulte は、「われわれはすべてに於て何時までも変らないことを願っているとはいへ、別離、分離、死の必然があたかも存在しないかのようにと願うことは、実に途方もないことで、人間はそのような現実に反する仮定に立脚する永続性の要請をもって空間をつくろうと欲する傾向があまりにも強いように思える。空間は空間喪失性に脅かされ、それによって限定されているものである。ひとたび仮りの存在として与えられた空間を再び立ち去らなければならぬのは必然の道理なのである。この制約は甘んじて受け容れてゆくことである。Rilke は“Wohnen im Entwöhnen”（不住に住すること）と云っているが、この言葉ほど空間に対する心構えを明確に要約したものはない。以前には健康の基準として“Belastungsfähigkeit”（荷を担う能力）だけを証明すればよいと思われていたが、今や荷を担う能力と“Entlastungsfähigkeit”（荷を下ろす能力）とに自信をもって、すなわち“die Unbefangenheit zu Leben”（とらわれることなく生きること）に於て健康人といえると思う」⁵⁶⁾と云っているが、発願廻向は、目的意識や使命感を持つことには相違ないから、その荷を自分に背負っているようだが、自力の行ではなく、全く弥陀の行であるから自分の荷ではなく、念仏者は、はからいなきを生きるのである。自然法爾章⁹⁵⁾にも、「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらず」とある。

倉田百三は青年時代から結核に侵され、以後死にいたるまで斗病生活を続けたのであるが、加えてときに神経衰弱に陥り、またときに強迫観念に苦しみながら、ひたすら求道生活を送り、その体験と思索とを多くの随筆に、戯曲、小説に、そしてまた書簡集として発表した。彼の強迫観念は大正15年2月頃（35才）にはじまり、その年の秋には一時入院もした。そしてこの症状は昭和4年4月頃まで続いたが、彼はこの強迫症状を如何に克服したかについては、『絶対的生活』の中に克明に描かれていて、「私は病気を治したわけではなく、病気を顧みなくなったことによって、病気であろうがあるまいが、やむを得ないことはやむを得ないこととして受け容れ、これを統一に忍受することによって、おしまいには病気のことは考えない、考えていられないように生きることによって、いつしか病気を忘れてしまったわけなのだからです」と云っている。かくして彼は生活者としての倫理を、論理的に追究できる究極まで追求しなければやまなかった従来の西欧的な態度から、一切のはからいをなくし、「あるがまゝに生きる」という心境に到達した。これには勿論、彼が昭和2年2月に受診した森田正馬博士の助言が大きく影響しているが、それ以上に彼は真宗の盛んな土地柄である庄原に生まれ、また三次中学時代、真宗の信心が非常に厚い伯母の安藤シゲ子の家に下宿して、彼女から強い影響を受けていたことによる⁹⁶⁾ものであろう。

なお森田正馬は、「不安を克服する方法は不安に素直に直面することであり、あるがままに不安を受けとめて、不安のままでいることである。そうしているうちに、彼がいかにあるべきかが体験的にわかってくる⁹⁷⁾」、と云っている。また桜井図南男は、「しかし、それには勇気がいる。“生の欲望”が強く、生きてゆこうとする勇気をもっている人であって、はじめてあるがまゝに不安を受けとめてゆくことができるのである。』⁴⁸⁾という。而してこゝに云われる“生きる欲望”は、称名念仏に自然にそなわる発願廻向の徳であらう。

また信仰をもつことが、必ず、あるいは常に医学的な回復を伴うものではないけれども、はからいがすたって大いなる安らぎを得ることはできるのである。

Weatherhead は、「ある若い娘がローアデスに連れて行かれ、牧師に祈りを捧げた銀の十字架を授かった。牧師は彼女に、聖体が上げられたとき、その十字架を強く握りしめて病気がよくなると信じるようにいわれた。彼女は一生祟命云われた通りにしたが、家に帰ってから死んだ。死ぬ直前彼女は私にその十字架を手渡し、『この十字架は私に大切な事を教えてくれました。ですからどうぞ大事に持っていて下さい。私が教えられたことは、十字架をしっかりと握りしめて病気がよくなると信ずることではなく、私自身を十字架の苦しみにゆだねきって、病気が治るか治らないかを気にかけないということだったのです。』と手短かに語ったが、私はその時深く感動しました。これが信仰です』と云っている⁷¹⁾。

またこれは私の乏しい経験の一例ではありますが、39才で死んだ婦人のことであります。助かり度い一心から次々と医者を変えたのですが、既に手術不能の胃癌で、どうしてみようもなかったのです。そして最後に診たのが私であったのですが、私のすることは、たゞ痛みを鎮めるために麻薬を注射することのみでありました。

そうこうしているうちに、婦人もやがて死期の遠くないことに気づいたのであります。毎日激しい痛みのにたうちまわりながらも、「せめて子どもが成人するまでは、なんとしてでも生きていたい」と、声を挙げて泣いてばかりおりました。時に婦人の心のしづまる時期をとらえて、人生はすべて思うようにはならないもので、たゞなるにまかせるよりどうしようもないことを、共に語り

合ったことであります。そしてこの後婦人の懇請もあって、愚痴ゆえに苦悩するひとびとのために、真の安らぎを与えんとしておたて下さった大慈大悲の弥陀如来の御本願のことを語り合い、念仏することをすゝめたのであります。婦人はやがて、時にはお念仏に安らぎをみせるようになってきました。併し、苦悩と激痛に喘ぐ一日の生命が延びると、再びとり乱してたゞ愚痴に泣くばかりで、そんな時はなんとも慰めようもないこともありました。それでもそれなりに気持はいくらか落ちついてきていたようでした。そして最後の夜でした。婦人は私の袖にしがみつき、「すべてをおまかせします。もう何も心残りはございません。どうか、苦しいこの世を離れて、一時も早く往生できますようにして下さい」と哀願するのです。私は慰める言葉さえ見出せないままに、時間は徒らに過ぎていきました。痛みは少しやわらいだのでしょうか、ほんの少し眠ったようでありました。その姿をみながら、誰しも美しく死んでゆきたいし、苦痛に喘ぐ醜い姿を人にみられたくないのだなと気付かしていたゞいたのです。しかしそのむなしいはからいが、一層その人を苦しめるのです。眼をさました婦人が再び強く前の言葉を繰返した時、私は、すべてをおまかせするということは、死ぬ時間も死にざまもすべてゞはなかったであろうか、と気付かしていたゞき、このことを婦人に語ったところ、婦人は初めてにっこりと微笑さえ浮かべて、「ほんとに愚痴な私でした。口ではおまかせしますとは言いながら、やはり自分のはからい以外の何ものでもありませんでした。でも今、やっとおまかせすることの気楽さが解りました。私はなんという幸せ者でありましょう」と、歓喜の澄んだ涙とともに、静かなお念仏が流れ出ておりましたが、それは死の床に喘ぐ人とはとても思えないほどの安らかさでありました。

この婦人は不治の胃癌という定業を超えて、生死の苦悩の中に涅槃の安らぎを得たのでありますよう。

この他にも、不治の癌と知りながら、本願を信じ、念仏とともに静かに往生の素懐をとげられた人々を数多く経験しております。

称仏六字にそなわる発願廻向のきわまりなき現世の利益として、流転輪廻のつみきえて、定業中天のぞくことでありましようが、この利益をこちらから祈り求めようとして得られるものでないことは勿論であります。

和語燈録巻二にも、「又宿業かぎりありて、うくべからんやまひは、いかなるもろもろのほとけ、かみにいのるとも、それによるまじき事也。いのるによりてやまひもやみ、いのちものぶる事あらば、たれかは一人としてやみしぬる人あらん。いはんや又仏の御ちからは、念仏を信ずるものをば転重軽受といひて、宿業かぎりありて、おもくうくべきやまひを、かろくうけさせ給ふ。いはんや非業をはらひ給はん事ましまさざらんや。されば念仏を信ずる人は、たとひいかなるやまひをうくれども、みなこれ宿業也」⁹⁸⁾とあり、また持名鈔末には、念仏の利益に現当をかねたることが述べられているが、「しかりといへども、まめやかに浄土をもとめ往生をねがはんひとは、この念仏をもて現世のいのりとはおもふべからず、たゞひとすぢに出離生死のために念仏を行ずれば、はかざるに今生の祈祷ともなるなり。これによりて藁幹喻経といへる経のなかに、信心をもて菩提をもとむれば現世の悉地も成就すべきことをいふとして、ひとつのたとへをとけることあり。たとへばひとありて、たねをまきていねをもとめん、またくわらをのぞまざれども、いねいできぬればわらおのづからうるがごとし、といへり。いねをうるものはかならずわらをうるがごとくに、後世をねがへば現世ののぞみもかなふなり。わらをうるものはいねをえざるがごとくに、現世の福報をいのるも

のはかならずしも後生の善果をばえずとなり。経釈ののぶところかくのごとし。たゞし、今生をまもりたまふことはもとより仏の本意にあらず。かるがゆへに前業もしつよくばこれを転ぜぬこともおのづからあるべし。後生の善果をえしめんことはもはら如来の本懐なり。かるがゆへに無間に墮すべき業なりとも、それをばかならず転ずべし。しかればたとひもし今生の利生はむなしきににたることありとも、ゆめゆめ往生の大益をばうたがふべからず。いはんや現世にもその利益むなしかるまじきことは聖教の説なれば、あふいでこれを信ずべし。たゞふかく信心をいたして一向に念仏を行すべきなり」⁸³⁾とある。

こゝで「しかればたとひもし今生の利生はむなしきににたることありとも」とあり、この利生は勿論仏の衆生に与うる利益であろうが、すでに本願に遇うたものは現にその大いなる利益を感得した筈である。さればこの利生は仏の利生でありながら、この功德を一切衆生に与うることになる念仏者の利生、下化衆生でもあろう。その成果はまことにむなしきに似ている。さればといって称名念仏に、一切衆生の往生浄土の大益あることを疑ってはならぬ。我々の称える念仏ではあるが、それがそのまゝ、その功德を一切衆生に与うることになるのだ。たゞそれを信じて一向に念仏せよ、と仰せられるのであろう。

而して、この功德を一切の衆生に与えんと発願して称名念仏する場に於て、またその者が護念され、護持されていたことに気付かしめられるであろう。

K. Jaspers は「自分を自分自身の上にだけ築く人間存在は地盤を喪失する」とも「人間が人間になるのは、何時も自己を他者にゆだねることによってゝある」⁷⁸⁾とも云っている。これが他力ということではないだろうか。

人間は平気で大地に自分の力で立ち、自分の足で自由に歩いていると思っている。その立つ足もとの面積は足蹠だけの面積があれば足り、その歩く地面は足の幅さえあれば足りると思うかも知れない。併し人はビルの屋上から屋上に渡した幅狭い板の上を渡ろうとすると、その至難であることに気づき、その時彼は今まで大地に支えられてはじめて、立つことも歩むこともできた自分に気づくことであろう。この理によって、自力の念仏者も、やがて梵王、帝釈、諸天善神、四天大王、堅牢地祇、難陀、跋難大龍等無量の龍神、炎魔法王、五道の冥官、他化天の大魔王、天神地祇、観音、勢至、恒沙塵数の菩薩、無数の阿弥陀、十方無量の諸仏に護念され、護持されていたことに気づく筈である。

一字奇特仏頂経巻下⁹⁹⁾にも、帝釈天が行者を守護することを約し、四天大王は護衛を誓っている。

また教行信証信巻末には、涅槃経を引用され、「若し人タゞ能ク心ヲ至シテ常ニ念仏三昧ヲ修スレバ」¹⁰⁰⁾、諸仏つねに守り給う諸仏護念の利益あることを顕わしている¹⁰¹⁾、という。

そしてこのとき、既に小賢しい自力のはからいはなく、病める日も、考える日も、悲しき日も、うれしき日も、自分を見失なうことのない生涯を送らしていたゞける¹⁰²⁾のであり、このはからいなくなつて生きる時、たとえ如何なところにも於てもおそれることのない心身の真の安らぎが得られ、如何なる障碍をも超えることのできる力が与えられるのである。

こゝには、天地にみてる如何なる悪鬼神もさまたげをなすこと能わず、みなことごとくおそれをなすことであろう。

徳川中期の大禅匠に白隠禅師という人がいて、その弟子の父親に非常にケチで名を取った老人がいた。孝行息子のその弟子は何とかして父を仏道に向わしたいと思って、禅師に何かよい方便はな

いかと願った。禪師は、とにかく老人に念仏をとえさしてみなさい、とすゝめ、一遍の念仏ごとに一文づゝ、その数に応じて禪師が金を支払うことを約束した。老人はこんな容易な金儲法はないと思い、毎日その日課を了えると支払請求のため白隠を尋ねた。老人はこれが楽しみで毎日缺かさず念仏をやったが、暫らくすると白隠の処へ来なくなった。老人は念仏そのものに非常な関心を覚えるようになって、一念一文の契約を忘れてしまったかのようであった。やがて一週間ほどたった或る日、老人が禪師のところへやって来た。併し此度は何百文、何千文の請求ではなくて、金銭に換えられない心の喜びを禪師に告げるための訪門であったという。

これに対して鈴木大拙は、老人は実に念仏三昧を発得したのであるという。而して、念仏の機械的反復、即ち数万遍に及ぶ韻律的なれど単調なる仏名号の唱誦は、行者の心に微妙な意識状態を誘起し来るのである。行者がこの状態に入るときは、普通に我等の意識を占領している多様性の心的活動がすべて休止するのである。そして実在の性質に対する極めて意義ある内観が深められ、行者の精神生活に対して極めて恒久的な幸福をもたらすものである、⁸⁶⁾ といっている。

私はこゝで、念仏三昧に入ったこの老人が、息子に、そして禪師に願われていた自分であったとの内観を深めたのではあるまいか、そしてそのことに気づいたとき、諸仏、諸天、いや自分に怒り、罵倒し、にくみ、そしていた人々を含めての全人に願われていた自分に気づいて、はからいがすたったのではあるまいかと思われてならない。

第4章 一切善根莊嚴浄土

「一切善根莊嚴浄土」について銘文には、「阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに、名号をとふるはすなわち浄土を莊嚴するになるとしるべしと也」とある。

而してこの一切善根とは、金子大栄も云っているように、嘆仏、懺悔、発願廻向の功德であろう。¹⁰³⁾ すなわち称仏六字が嘆仏になる、懺悔になる、発願廻向になる。されば名号を称うことが浄土を莊嚴するになると知るべしというのであります。勿論この「なる」とは凡夫のはからいで「する」ではなくて、はからわずに「なる」ことをいうのであります。

而して「莊嚴」について、大智度論卷十には、如何なる理由で莊嚴するかというと、般若波羅密を説かんがためであり、また人が貴客を迎えるときその家を莊嚴する如く、仏は十方無量恒河沙等の諸の世界中の主であって、諸の他方の菩薩、諸天、世人を迎え入れて菩提心をおこせしめるために、その世界を莊嚴するのだという。¹⁰⁴⁾

こゝで莊嚴するのはその世界の主であることを考えると、浄土を莊嚴するは弥陀如来であり、されば南無阿弥陀仏を称えることが浄土を莊嚴することになるということは、念仏者が浄土に生れては弥陀同体となって浄土を莊嚴して、諸の他方の菩薩、諸天、世人を迎え入れて菩提心をおこさしめることになるのである。またこの国の菩薩は、この世に還っては「能く一切衆生をして、此に死し彼に生ずる因縁の本末を知らしめ、能く種々の法音を出し、以て衆生の貧窮苦厄を除」¹⁰⁵⁾ き、往生浄土の志願を満足せしめるとある。また浄土論⁶³⁾ にも、浄土の菩薩には「示法如仏」の功德があるといい、この「示法如仏」について論註卷上⁶⁴⁾ には、「願ハ我成仏セム時、我ガ土ノ菩薩ハ皆慈悲勇猛堅固ニシテ、志願シテ能ク清浄ノ土ヲ捨テ、他方ノ仏・法・僧マシマサヌトコロニ至ツテ、仏・法・僧宝ヲ住持シ莊嚴シテ、示スコト、仏ノマシマスガゴトクシテ、仏種ヲシテ处处ニ断タザラシメム」とある。すなわち名号を称うるものは、この世に還っては無碍自在に法を示すこと仏の

如くして、衆生をして往生浄土の志願を満足せしめることになるということになるのである。

また般若波羅密すなわち智慧波羅密（人間的理性を超えた無分別の智慧）を説くために莊嚴するのだという。即ち涅槃の彼岸にいたる智慧、生死を出づる智慧の道をである。

而してこれについて論註には華嚴經と維摩經とを引用して、「十方無碍人一道ヨリ生死ヲ出デタマヘリ、一道ハ一無碍道ナリ。無碍ハイハク生死スナハチコレ涅槃ナリト知ルナリ。是ノゴトキ等ノ人ノ不ニノ法門ニ入ルハ無碍ノ相ナリ」⁶⁴⁾とあり、この不二法門は維摩經入不二法門品⁶⁵⁾に説かれてあり、その中で善意菩薩がこの生死涅槃不二を説いている。また道元はその著『正法眼蔵』に「たゞ生死すなはち涅槃とところえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなるる分あり」⁷⁰⁾と云う。併しこれが難事なのであります。

而して親鸞聖人は正像末和讃に、「智慧の念仏うることは 法蔵願力のなせるなり 信心の智慧なかりせば いかでか涅槃をさとらまし」¹⁰⁰⁾と詠み、正信偈には「感染凡夫信心発証知生死即涅槃」¹⁰⁰⁾と仰せられる。即ち本願を信じ念仏するところに、生死の中によく涅槃を証知せしめるのであり、これが信心の智慧であると云う。

また無著菩薩の大乗莊嚴經論縁起品には、義をよく知っている者が、無垢適切な言葉や文章を以って義を明らかに開示することが莊嚴だ、とある¹⁰⁰⁾。名号を称うるは浄土を莊嚴するになるというされば念仏者が、この世に於て、すなわち生死の世界にすでに浄土の生「無生ノ生」涅槃を開示することになるであろう。

《念仏者は無碍の一道なり》

歎異抄第七章に、「念仏者は無碍の一道なり」¹⁰⁰⁾とある。これについて多屋頼俊は、「念仏者は」の「者」は事を別つ辞で助字であり、「は」は「者」を「は」と読むと云う意味で添えた送仮字で、念仏なるものはの意であると云い、また「念仏の行者」は「無碍の一道なり」と云うたものとする、行者が道であるという奇怪な云い方になってしまう、と云うて、鎌倉時代の確実な文献に、当然「何々は」と云うべきところを「何々者は」と書いてあることを論拠にしている¹⁰⁰⁾。また伊東慧明はこの「念仏者は」を「念仏は」と意識していて、これについて従来、念仏なるものという意味に解するものと、念仏するひとはと解するものと二説あることを述べ、後者の説は、たとえば端の坊旧蔵、大谷大学所蔵写本に「ねんぶつしや」という振仮名があることによるものであるが、第七章の意味内容からいっても、多屋の説にしたがうのがいいと思うといっている¹⁰⁰⁾。

而してこれはどこまでも私の愚問ではあるのだが、同じ歎異抄の第八章には、「念仏は行者のために非行非善なり」とあって、「念仏者は」とはなっていないのはどうしてだろうか。

また大方広仏華嚴經卷五十九には、「菩薩は方便の地なり、諸の衆生を饒益す。菩薩は慈悲の水なり、諸の煩惱を漸滌す。菩薩は智慧の火なり、諸の惑習の薪を焼く。（中略）菩薩は精進の橋なり、広く諸の群品を度す」¹⁰⁰⁾とあり、勿論、菩薩は種々に身を変えて衆生を済度することであろうからこのことは当然のことであろうが、念仏者を還相の菩薩の立場からみたとしたら、「念仏者は無碍の一道なり」の表現は決して奇怪ではない。まして念仏者は前にも述べたとおり、諸仏等同であり、弥陀等同であり、弥勒等同であってみれば当然のことであろう。

また鎌倉時代の上人、一遍が、横川の真縁に宛てた書簡には、「唯南無阿弥陀仏の六字の外にわが身心なく、一切衆生にあまねくして、名号これ一遍なり」¹⁰⁰⁾とあって、名号と一遍の分別がないのであり、この考え方からも「念仏者は無碍の一道なり」の表現は奇怪ではない。また一遍の偈頌

和歌には「六字の名号は一遍の法」¹¹³とある。「名号これ一遍なり」であるが、これを世間的に云うと、「名号は一遍の法」とも云えるのである。この論法で考えると、「念仏^{しや}者は無碍の一道なり」であるが、「念仏者の道（或は法）は無碍の一道なり」ということにもなるのである。このいづれもがなりたつのであって、決して奇怪な云い方ではない。奇怪に感ずること自体、私には奇怪なのである。いやそればかりではなく、「念仏^{しや}者」と云わずにおれなかった何ものかがあったのではないだろうか。

入不二法門品¹¹⁴には、寂根菩薩が「仏と法と衆^{ひとびと}とを二と為す。仏すなわち是れ法、法すなわち是れ衆なり。是の三宝は皆無為の相なり虚空と等し。一切の法も亦爾^{しか}なり。能くこれに随って行ずる者は、是れを不二法門に入ると為す」とあって、法と衆生の分別なきところに入不二法門があったのである。また勝鬘經¹¹⁵にも、「摂受正法の善男子、善女人は即ち是れ摂受正法なり云々」とあって、摂受正法者と摂受の正法との間に区別をしていない。そしてそれは、摂受正法の者は正法のために身命財を捨てるが故に、身命財ともに道に合致することになるからであるとい、境野黄洋¹¹⁶は、されば人即道であり、末法の正法護持とは、この人即道の人によってのみ行われることを示したものであると云っている。これについて金子大栄¹¹⁷も、「念仏は無碍の一道なるが故に念仏者は無碍の一道であるのです」と云い、「念仏者とは信心の行者である」とも云っているのです。

《求の所依》

而して「道」について、阿毘達磨俱舍論卷二十五、第八章諸道論には、「道の義は謂はく涅槃の路なり。此れに乗じて能く涅槃の域に往くが故なり。或は復た、道とは謂はく、求の所依なり。此れに依りて涅槃の果を尋求するが故なり」¹¹⁸とある。

而して「親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」¹¹⁹と仰せられていることを思えば、聖人にとって「よきひと」はそのまゝ、往生浄土の「道」（所依）であったのである。勿論往生浄土のためにはたゞ信心をさきとし、そのほかをばかへりみざるものであろう。併し執持鈔には「故聖人のおほせに、源空があらんところへゆかんとおもはるべしとたしかにうけたまはりしうへは、たとひ地獄なりとも故聖人のわたらせたまふところへまひるべしとおもふなり」¹²⁰とあり、恵信尼の手紙にも「後世の助からんずる縁にあいまいらせんとたづねまいらせて、法然上人にあいまいらせて（中略）たゞ後世の事は、よき人にもあしきにも、同じ様に、生死出づべき道をばたゞ一筋に仰せられ候しを、うけ給はり定めて候しかば、上人のわたらせ給はん処には、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせ給べしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで、思まいらす身なればと、様々に人の申候し時も、仰せ候しなり」¹²¹とあるのをみても法然上人が親鸞聖人にとっては求の所依（道）であったことがうなづけよう。

而してこゝで「よきひと」とは勿論法然上人をさしているのであろうが、この「よきひと」は善き人、善知識という考え方もあるが、私には「慈^よき人」ではないであろうかと思われてならない。

大般涅槃經梵卷十六、行品第八の二⁶⁰に「仏、菩薩の慈は一闡提^{せんたい}を除けば利益を為し、苦しんでいるひとびとをして悉く快樂を受けしめる。そしてこの慈を修する者を見れば、この不可思議なる力が自然に樂を与える。コーサラ国に徒黨を組んで暴れまわる賊がいて、国民を苦しめていたが、王は彼らを捕えて重い罪を科した。彼らは号泣して仏の救いを求めると、釈尊はその声を聞いて慈心を生じ、賊どもは涼風とともにその苦痛がやわらぐと同時に、仏陀が前に立って説法しているの

をまのあたり見ることができ、法を聞いて菩提心を発した」ことが説かれてあるが、これに類した事例は同経に数多く説かれてある。そしていずれの場合に於ても釈尊は、「私はその時彼らの前にあって、彼らに手当てしたこともなければ、説法したこともない。たゞそれはみな慈の善根の力が彼らをしてそのようにみせしめたのだ」と仰せられているのであります。また大宝積経卷四十一、四無量品第五¹²⁰には、「慈は無量に能く自身を護り、他をも利するので、諍論無いことでは慈が最も第一である。慈は能くいかりの根を断ち、能く一切の過失を消滅し、能くあらゆる愛着を離れしめ、かくの如くにたゞ衆生の清浄なる勝徳をあらわして、彼にもろもろのあやまちあるを見ないのである。慈は能く熱惱の侵すところを超越し、能く身・口・意の楽を助長し、慈の力はこのように他の一切のものによって悩害されない。慈の性は安穩でもろもろの怖畏を離れ、慈の善根の力は聖道に随順し、能く彼の多瞋、暴悪、不忍の衆生をして清浄信を發さしむ」とも、「慈は能く心をして煩惱のあらゆる熾然より出離せしむ」ともある。

最近、対話ということがよく云われるが、話をすればするほど断絶を再確認するだけではないだろうか。併し上記のような慈心を持ったひとにあうならば、むつかしく論議しなくとも、たゞそれだけでなぜか、はらだち、そねみ、ねたみの心もしづまって、清浄なる心をおこさせ、安らぎを得しめることであろう。このようなひとを慈を修するひと、慈の善根を身につけたひと、慈きひと、というのではないだろうか。

而して、名号を称うるは浄土を莊嚴するになるといい、また大智度論卷四十五には、莊嚴とは人が旅をするとき資糧、器杖を身につける如く、その福德智慧を身につけることだ¹²¹ともあり、教行信証には、浄土の莊嚴はその体六字の名号であるという。即ち名号を称うるはこの福德智慧を身につけ、生死の中によく涅槃を証知せしめることになるであろう。また歎異抄第四章¹²²には、念仏申すのみぞすえとおった大慈悲心だ、とある。さればこの世では称うることが大慈悲となるこの名号で身を莊嚴した念仏者が、「慈」の福德善根を身につけた「慈きひと」であり、されば念仏者は無碍の一道なのであるが、この「よきひと」を、親鸞聖人はその師、法然上人にみられたのではなかったであろうか。そしてそれは、弥陀の本願は言葉で説明して伝えることもできなければ、また疑い深い凡夫は、言葉をとおして聞くことも、受けとることもできないからである。

たゞこの「慈きひと」に遇うてのみ、その仰せが信ぜられ、念仏申す身になるのであり、このたゞ念仏するところには、すでに分別を超えた世界が展開するのである。されば親鸞聖人は、「念仏はまことに浄土に生れるたねにてやはんべるらん、また地獄におちる業にてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり」¹²³と仰せられるのであります。

この「よきひと」法然上人は、高僧和讃によれば、「源空存在せしときに 金色の光明はなたしむ」¹²⁴とも、「源空光明はなたしめ 門徒につねにみせしめき」¹²⁵ともあり、また念仏者耳四郎は、拾遺古徳伝卷四¹²⁶によれば、法然上人の仰せを聞いて念仏にはげんでいたが、昔の悪事仲間が彼をそねんで殺害しようとして、無理に酒をすゝめたところ、彼は泥酔して物を頭からかぶって、前後も考えず寝込んでしまったという。その時男が刀を抜き上にかぶっていたものをとってみると、「耳四郎にはあらで、まったく金色の仏体なり、しかのみならず出入のいきのこゑすはち南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏ときこゆ」と。そこでこの男は奇異のおもひになり、剣をおさめてつらつらこれを考えてみると、年来行住坐臥、時処諸縁をきはらず念仏していたからこのような相が現われたのであらうと、尊いことにおもえ、随喜のあまり、ともに鬚髪を剃って出家したという。

念仏者には言葉で表現できない何物かがそなわっていて、他をして清浄信を發さしむるのである。この何物かがすなわち「慈」のはたらきであろう。

言葉で云い合うと却って遠ざかってゆくものようであります。然るに笠原一男は、念仏者は、信心決定の時、如来等同、諸仏等同、弥陀等同、弥勒等同の位にのぼったのであるから、その時点で活潑な布教にのりださう、いやのりださなければならない理由が存するという。¹²⁴

而して親鸞聖人は、建長四年二月二十四日附の書簡にも、念仏者が造悪無碍の行動をとる人びとに近づくことさえいましめて、「悪をこのむひとにもちかづきなんどすることは、浄土にまいりてのち衆生利益にかへりてこそ、さやうの罪人にもしたしみ、ちかづくことは候へ。それもわがはからひにはあらず、弥陀のちかひによりて御たすけにてこそ、おもふさまのふるまひもさふらはんずれ」¹²⁵と仰せられて、逆罪の者に近づき、その者を救うことができるのは浄土よりの還相の菩薩に於てはじめて可能であると信じていたようである。

大莊嚴法門經卷上に¹²⁶、菩薩は、煩惱は体無く、顛倒妄想より生ずることを知っているから、「多貪の衆生、多瞋の衆生、多癡の衆生に於て、善く教化して然も彼の衆生の為に悩乱せられず。乃至教化して衆生に等分して亦悩乱せられず」とあり、また維摩經、仏道品第八¹²⁷にも、「菩薩五無間を行ずれども而も悩患なし」とあり、僧肇は、これは「逆を以て逆となさざるによる。故によく逆に同ずるのみ。もし逆を以て逆となさば、いづれかあえてこれに同ぜん」¹²⁸と記しているが、逆罪の者に同じて逆罪のものを救うことは、菩薩に於て可能なることを示している。

聖人はこの菩薩を法然上人にみたのであろう。『首楞嚴經』により大勢至菩薩和讃したてまつる八首の和讃の最後には、大勢至菩薩、源空聖人御本地也¹²⁹とあり、高僧和讃¹³⁰にも、「源空勢至と示現し あるひは弥陀と顯現す 上皇群臣尊敬し 京夷庶民欽仰す」とも、「諸仏方便ときいたり 源空ひじりとしめしつゝ 無上の信心おしへてぞ 涅槃のかどをばひらきける」とも、「粟散片州に誕生して 念仏宗をひろめしむ 衆生化度のためにとて この土にたびたびきたらしむ」とも、また「阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ 化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき」とあって、現身の還相の菩薩を、聖人は「よきひと」法然上人と拝まれたのである。勿論、門弟とくに蓮位¹³¹、或は恵信尼¹³²などは、阿弥陀仏或は観音菩薩の化身であると信じていたようであるが、聖人ご自身は「小慈小悲もなき身にて、有情利益は思うまじ」とも、「是非しらず、邪正もわかぬこのみなり、小慈小悲もなけれども、名利に人師をこのむなり」とも、また「親鸞は弟子一人も持たず候」とも仰せられて、還相の菩薩はおろか、人師をさえ否定しているのである。

併しまた、「念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便^{ふびん}におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるき人はまふされさふらひしか」¹³³とも仰せられ、論理で教化布教することの難しいことを歎いた親鸞聖人も、本願を信じ、たゞ念仏申す念仏者の上に、「慈」の善根が働らきかけていることを否定するのではなく、「しかれば念仏まふすのみぞ末とおりたる大慈悲心」であるとも仰せられ、また「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歟」¹³⁴と、本願を信じたゞ念仏するものが求の所依（道）をなしていたことを仰せられるのであります。しかしながら聖人ご自身は、どこまでもよきひとの仰せを信じて念仏するばかりであったのでありまして、これ

も本願を信じて称える称名の功德とお考えになっていたように思うのであります。

本願の尊さは論ずるまでもありませんが、こゝで称名念仏の功德を忘れてはならないのであります。名号を称うるは浄土を莊嚴するになるという。而して安田理深は、莊嚴という意味は、自己が単なる自己ではなく、自己が世界となるということである¹³⁰という。また自己が単なる自己では自己が完成しない。世界を成就することによって自己を成就することが莊嚴だとも、その自己本来の意義を明らかにするという意義が莊嚴すること¹³¹だとも云っている。またその自己本来の意義とは、世親の願生の心に於て、自己を超えた如来を以て、然も自己自身を表現することであるという。¹³²

浄土は涅槃界。されば念仏者は生死の世界に涅槃を証知する。生死即涅槃の無碍道を成就する。即ち念仏者が単に念仏を称えることに終るのではなく、無碍道を成就する。無碍道になって念仏者が成就する。こゝに念仏者本来の意義があるであろう。然るに願生の心（目的意識）だけでは実存的充足感は得られるものではない。そこに称名（使命）が与えられてはじめて充足されるのである。

されば親鸞聖人は、「念仏^{しゃ}者は無碍の一道なり」と仰せられたのであろう。

とかく最近、知的に走りすぎて、工作的労作を軽視する傾向があるのは遺憾である。

Robert Debré¹³³は、学生運動、特に過激な学生運動に対して、身体の行使を軽視することは、あらゆる角度からみて遺憾千万で、多くの彼らについてhomo sapiens（知的人間）がhomo faber（工作の人間）を抑圧することは、浅慮以外の何ものでもない、と警告し、知的労働の行き過ぎの結果、かき乱された彼らの生活の不均衡は、彼らの生活の中に、すなわち工作人として、あるいは労働者として、あるいは技能者としての訓練を織り込むことによって挽回されるであろうと論及している。

「念仏者は」を「念仏は」と読みかえている人々に、かゝる過ちのないことを念ずるものでありますが、親鸞聖人も、本願を信じ、「念仏申さば」仏になるとも、また「たゞ念仏して」とも仰せられていることを忘れてはなるまい。念仏がとかく観念的にとり扱われて、念仏申すことがとかくおろそかになってはいないだろうか。こゝに念仏者であることが要求されているものと思われるのであります。

また「乃至十念」について、梵文には「少なくとも十念の発動相続によりて (daśabhis cittautpā-daparivartaiḥ)」とあり、魏訳となれば「乃し十念に至るものは云々」とあって、専念すること自身が直ちに往生の因たる旨を高調している⁷⁶。而してこの十念説はシナ、日本の浄土教において称名念仏の意に解されていることは周知のごとくであるが、これは善導が「無量寿経」の『乃至十念』を「観無量寿経」の下下品の所説に結びつけて『下至十声』と読みかえたことにもとづくものであり、後世の解釈である⁷⁴という。ところで家永三郎は、親鸞聖人が名号以外は読経その他の万行一切を放棄する英断に出ながら、『念仏為本』、『一向専念』を眼目とする法然上人の遺教を忠実に継承するあまり、実際に履修すべき行として、日々の社会的実践ではなく口称念仏を選ばれたことは、その偉大なる宗教思想を現実生活に活かすために大きな妨げとなったのであり、聖人の思想の致命的な欠陥は念仏行への執着であるといっている¹³⁴が、彼は念仏行が凡夫のためのものであることを忘れていたのではあるまいか。浄土法門源流章にも、念仏ハ是為凡ノ宗ナリ¹³⁵とあり、また第十八願称名念仏ヲ生因ノ願ト為ス¹³⁶とあることより、この念仏は勿論称名念仏をさすものであろう。彼はこの口称念仏（称仏六字）に嘆仏、懺悔、発願廻向の一切の善根がそなわっていることを忘れて

いるのである。またこれ以外に行なうべき日々の社会的実践があるというのだろうか。しかもこの称名念仏は眞実信心にそなわる自然の行であることをも指滴しておきたい。

而してすでに龍樹は、「若し人疾く不退転地に至らんと欲せば、応に恭敬の心を以て執持して名号を称すべし」（十住毘婆娑論易行品）¹³⁷といい、曇鸞は論註に、「仏名を称する力をもって往生の意を作して云々」⁶⁴と云っているので、称名念仏の思想は法然に始まるものではない。たゞ親鸞聖人はそれが凡夫のつとめはげむ行ではなくて、信心にともなう自然の行と考えていたのである。

而してこの嘆仏、懺悔、発願廻向の功德も、本願を信じ念仏申す体験によって直観的に得られるものであり、これは特定の人のものでなくて、普遍の利益であり、これは有限の人間の概念のみによる所謂合理性にのみ固執している限り信じられないであろう。

以上未熟な考察を重ねてきたが、嘆仏、懺悔、発願廻向、これが浄土であり、浄土教の求むる理想世界であつたろう。そしてこれこそ現在もっとも求められている人間の、いや大衆に眞の安らぎを与える生き方であり、これが弥陀の本願を信じ、たゞ念仏申すことによって、自然に与えられるところに、その大いなる意義があつたのである。

さて、嘆仏、懺悔、発願廻向に、以上のような功德のあることについては或る程度説明できたものと思うのであるが、称仏六字に、嘆仏、懺悔、発願廻向の功德がおさめられてあるということについての説明乃至証明がないではないかと指滴する人もあるであろう。併しIrvine H. Page¹³⁸も云っているように、科学と宗教の対立を根本的に解決する方法はなく、Staceも宗教の精髓はその宗教的体験にあると信じているが、これはいわゆる神秘的な人だけが知ることのできるものではなく、ある程度まではあらゆる人が同じように知ることができるものでありながら、自分で直接美を感じなければ美を理解することができないと同様、直観によって自分で直接その功德を感じなければ、それを理解することはできないであろう。

総 括

智栄の「称仏六字、即嘆仏、即懺悔、即発願廻向、一切善根莊嚴浄土」の文について、親鸞聖人は、その著『尊号眞像銘文』（広本）に、「即嘆仏といふは、すなはち南無阿弥陀仏をとふるは仏をほめたてまつるになると也。即懺悔といふは、南無阿弥陀仏をとふるは、すなはち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。即発願廻向といふは、南無阿弥陀仏をとふるは、すなわち安楽浄土に往生せむとおもふになると也。また一切衆生にこの功德をあたふるになると也。一切善根莊嚴浄土といふは、阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆえに、名号をとふるはすなはち浄土を莊嚴するになるとしるべしと也」と仰せられる。

金光明経には、諸仏を礼し讃嘆すると、身口意の業が清浄となるとあり、智度論には、仏のみなく如実に仏を讃嘆することができるのであるとあるので、名号を称うことは嘆仏になり、この功德はすなわち諸仏等同ということになるであろう。而して聖人がこの諸仏等同、弥陀等同を強調されたのは、たゞちに諸仏或は弥陀との同一性を確立せしめて、当時の門弟の自我同一性危機を救わんとされたものであり、さらにはまた誤まった自我同一性に陥ることを極力とゞめようとされたものと思われるのである。

また名号を称うことが懺悔になる懺悔とは、権威による罰を恐れて執拗に抵抗していた自我（前衛）が、大慈大悲に浴して、その自力の限界に於て随順的に崩壊することであります。そして

このときご廻向の眞實信心が本来のあるべき方向に向って働らき出すのですが、これが発願廻向であります。この発願廻向は、安樂浄土に生れんと思う目的意識と、この功德を一切の衆生に与えんとの使命感を自然にそなえている。そしてこれを詠ったものが現世利益和讃に他ならないであろう。そしてこの与えられた衆生済度の意欲こそ、念仏者の永遠なる眞生命であることをその第一首目に、また二首目には、七難あいついでおこるこの娑婆世界なればこそ、ご廻向の眞實信心も決定し、また念仏を人にすゝむるよい場でもあることだから、念仏となうべしとすゝめられる。また第三首目には、仏陀の大慈悲の心に浴して懺悔し、この仏のみ心を、それを知らないばかりに地獄に堕ちて苦しんでいる人々に伝えんと発願廻向の心をおこした人には、罪の報いとしての地獄はあつてなきが如き存在であつたらう如く、この発願廻向の功德の前には、三世の重障はあつてなきが如き存在になってしまうことであらうことが説かれ、第四首目には、発願廻向の功德、すなわち生活目標と具体的使命が実存的充足感を満足せしめ、流転輪廻の苦をとどめ、定業中天を超えしめることであらうことを詠われているものと思われる。

而して、念仏にはかゝる功德が自然にそなわっているのであるが、この現世の利益のために念仏すると、却つて大益を失うことになることを持名抄にはいましめてある。これはあくまで称名にとりなう発願廻向の功德として、むくわれる利益であることを忘れてはなるまい。また、今生の利生（仏の利生は現にむなしくはないのだが、この功德を一切の衆生に与うることになるとの利生）はむなしく思われることがあつても念仏せよ、とすゝめられております。

こゝでまた、相手のために没我的になればなるほど、また一心になればなるほどまた自身が護念され、護持されていたことに気付かしめられるであらう。このことが第五首目以下に詠われているのである。

人は自分の力で、足で歩いているように思つていても、ビルの屋上から屋上にわたした幅の狭い板の上をわたつて向う側に行こうとすると、その至難であることに気づき、その時彼は、今まで大地に支えられ、護持されて歩むことのできた自分に気づくことであらう。この理に気づくならば、自力の念仏者も、やがて護念され、護持されていたことに気づく筈である。そしてこのとき既に小賢しい自力のはからいはない。このはからいなく生きることこそ健全な生き方であり、いかなるところにも心身の眞の安らぎが得られることであらう。

また名号を称うるは浄土を莊嚴するになるという。浄土を莊嚴するものは、他ならぬその主、阿彌陀如来であることを思うと、名号をとらうるもの、即ち念仏者が単なる念仏者ではなく、弥陀同体となって浄土を莊嚴することになり、この世に於てすでに浄土の生「無生ノ生」を生き、生死即涅槃の無碍の一道を示すことになるのである。

菩薩はよく橋となるから広く諸の群品を度すという。念仏者は能く無碍の一道となるから、一切衆生を浄土に導びき入れることになるであらう。親鸞聖人には「よきひと」法然上人が尋求浄土の所依であつたように、念仏者がそのまゝ無碍（生死即涅槃を証る）の道（所依）となるであらう。

聖人は、念仏申すのみぞ末とおつた大慈悲心だという。されば称うることが大慈悲となる念仏を身につけた眞の念仏者はまた「慈」の善根を身につけた「慈きひと」であり、求の所依となるであらう。

されば聖人は、「念仏者は無碍の一道なり」と仰せられたのである。

知的に走つて工作的労作を輕視することは浅慮以外の何ものでもないと警告している人もある。こ

の念仏^{しや}者はを、念仏は、とよみかえている人々に、かゝる過ちのないことを念ずるものでありますが、聖人も、本願を信じ念仏申さば仏になるとも、また、たゞ念仏してとも仰せられていることを忘れてはなるまい。

私はこの「念仏^{しや}者」の「者」の字に、聖人の深慮のあったことを尊く思うものであります。

かく考察してみると、称名念仏の功德、すなわち嘆仏、懺悔、発願廻向、これが浄土であり、浄土教の求むる理想世界であり、これこそ現在もっとも求められている、大衆に真の安らぎを与える生き方であり、これが本願を信ずることによって自然に与えられるところに、その大いなる意義があるのである。

なお本論の要旨は、すでに昭和46年11月23日、真宗同学会主催「真宗教学大会」に於て発表済であることを附記します。

主 要 参 考 文 献

- 1) 尊号真像銘文、本（広本）：真宗聖教全書（以下真聖全と略す） 2, 587、興教書院、昭24。
- 2) 金光明經、讃歎品：国訳一切經（以下単に国訳と略す）經集部（以下単に頭文字のみとする）5, 233、大東出版社、昭9。
- 3) 無上依經卷下、讃歎品：国訳、經6, 144。
- 4) 大智度論卷三十：国訳、釈2, 372頁。
- 5) 瑜伽師地論卷七十四：国訳、瑜5, 109頁。
- 6) 浄土和讃：親鸞聖人全集、和讃篇、57頁。
- 7) 慶信上書：親鸞聖人全集、書簡篇、11頁。
- 8) 松野純孝：親鸞、三省堂、昭39。
- 9) 森龍吉：自然法爾消息の成立について、史学雑誌6017。
- 10) 赤松俊秀：鎌倉仏教の研究、平楽寺書店、昭40。
- 11) 大原性実：真宗教学の伝統と己証、永田文昌堂、昭40。
- 12) 歎異抄第十三章：真聖全2, 782。
- 13) 笠原一男：真宗における異端の系譜34頁、東京大学出版会、1962。
- 14) 法然上人行状絵図第四十二卷、同第四十四卷：法然上人伝全集、264、279頁、法然上人伝全集刊行会、昭42。
- 15) 破邪顕正抄：真聖全3, 158、174。
- 16) 親鸞聖人御消息集(2)、親鸞聖人全集、書簡篇、127頁。
- 17) 念仏無間地獄鈔：昭和新修日蓮聖人遺文全集上、103頁、平楽寺書店、昭9。
- 18) 歎異抄第十二章：真聖全2, 780頁。
- 19) 諸經要集卷第四、出家縁第三：大蔵經27, 7、398枚目。
- 20) 歎異抄第十一章：真聖全2, 779頁。
- 21) 未灯鈔(9)：親鸞聖人全集、書簡篇83頁。
- 22) 新編真宗大系12, 125頁。
- 23) 親鸞聖人血脉文集(2)：親鸞聖人全集、書簡篇167。

- 24) 末灯鈔(16)：親鸞聖人全集、書簡篇100頁。
- 25) 末灯鈔(19)：親鸞聖人全集、書簡篇106頁。
- 26) 末灯鈔(20)：同上113頁。
- 27) 親鸞聖人御消息集(5)：同上139頁。
- 28) 歎異抄第十四章：真聖全2，785頁。
- 29) 同第十五章： 同上 786頁。
- 30) 同第十六章： 同上 787頁。
- 31) 同第十七章： 同上 789頁。
- 32) 同第十八章： 同上 789頁。
- 33) 末灯鈔(12)： 同上 672頁。
- 34) 親鸞聖人御消息集(1)：同上695頁。
- 35) 同(3) : 同上 698頁。
- 36) 同(4) : 同上 700頁。
- 37) 大原性実：真宗異義異安心の研究、永田文昌堂、昭39。
- 38) 古写書簡(3)：親鸞聖人全集、書簡篇40頁。
- 39) 親鸞聖人御消息集(7)：同上、147頁。
- 40) 同(6)：同上、144頁。
- 41) 笠原一男：親鸞と東国農民、山川出版社、昭32。
- 42) 樋口幸吉、橋本鍵一編：犯罪・非行の臨床、58頁。医学書院、1964。
- 43) 土居真俊：仏教とキリスト教との出会い、親鸞教学、9，86頁、大谷大学真宗学会、昭41。
- 44) 土居健郎：精神分析と精神病理、医学書院、1965。
- 45) Gerald Caplan：An approach to community mental health, Tavistock Publications Limited, 1961.
(山本和郎訳)
- 46) 福島章：Japan international medical tribune・Vol・4, No.2, 1971, メディカルトリビューン日本支社。
- 47) 鈴木大拙：念仏の本義、真宗729号13頁。
- 48) 桜井図南男編：不安の精神医学、医学書院、1969。
- 49) 讃阿弥陀仏偈和讃：真聖全2、487、489頁。
- 50) 香月院深勵：浄土和讃己未記、新編真宗大系11巻。
- 51) 禅秘要法経卷上：国訳、経、4，188頁。
- 52) 山口益：懺悔について、仏教学セミナー、9，1、大谷大学仏教学会、1969。
- 53) 金光明経、懺悔品：国訳、経5，222頁。
- 54) E. Fromm：Psychoanalysis and religion. Yare University Press. U. S. A. 1950.
- 55) 田辺元：懺悔道としての哲学、岩波書店、昭21。
- 56) W. Schulte：Studien zur heutigen Psychotherapie. Quelle & Meyer. Heidelberg, 1964、(飯田真、中井久夫訳)
- 57) 請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経：国訳、密5，147頁。
- 58) 金子大栄選集、11，54、55頁、在家仏教協会、昭35。
- 59) Gerald Heard：Essays in Self-Destruction by Edwin S. Shneidman. Science House, Inc., New

York. 1967.

- 60) 大般涅槃經卷十六、二十：国訳、涅槃 1，328、405頁。
- 61) 藤岡：逆悪の子「阿闍世」の廻心についての一考察、札幌大谷短期大学紀要、5号115頁。
- 62) 如説院慧剣：新編真宗大系別巻、正像末和讃管窺録、237頁。
- 63) 浄土論：真聖全 1，269頁。
- 64) 論註：真聖全、1，279頁。
- 65) 觀經疏散善義：真聖全、1，537頁。
- 66) 一念多念文意：真聖全、2，613頁。
- 67) 教行信証信巻：真聖全、2，54、67頁。愚禿鈔：同473頁。
- 68) 大方広円覚修多羅了義經：国訳、經 5，313頁。
- 69) 清浄毘尼方広經：国訳、律12，221頁。
- 70) 正法眼蔵下巻239、240頁、岩波書店、昭40。
- 71) E. Goldberger：How physicians think，Charles C Thomas-Publisher，Springfield，Illinois．U. S. A. 1965．（春日豊和、日高映二訳）
- 72) 曾我量深：本願の名号、親鸞教学 7，1、大谷大学真宗学会。
- 73) 木村泰賢全集 6 卷、大法輪閣、昭42。
- 74) 藤田宏達：原始浄土思想の研究、402、545、548、593頁、岩波書店、昭45。
- 75) 南条文雄：梵文和訳仏説無量寿經、梵文和訳仏説阿弥陀經、66頁、平楽寺書店、昭33。
- 76) 中村元：「ブッダのことば」50、150頁、岩波文庫、昭40。
- 77) 曾我量深：行信の道、2～31、58頁、弥生書房、昭47。
- 78) V. E. Frankl：Pathologie des Zeitgeistes，Franz Deuticke，Wien．1955．（宮本忠雄訳）
- 79) 藤谷還由：真宗現世祈祷論、法蔵館、明治34。
- 80) 金光明經卷一、寿量品第二：国訳、經 5，220頁。
- 81) 鈴木大拙：宗教と現代生活、鈴木大拙全集22巻、岩波書店、昭45。
- 82) 星野元豊：浄土、法蔵館、昭40。
- 83) 持名鈔末：真聖全 3，101頁。
- 84) 仁王經：国訳、釈 5 下，333頁。
- 85) 岡道固：信仰の心理学的解明、百華苑、昭41。
- 86) 鈴木大拙全集 4 卷、岩波書店、昭43。
- 87) 大般涅槃經卷二十六、光明遍照高德王菩薩品第十六：日本校訂大般涅槃經、百二十六左、百二十七右。
- 88) 大般涅槃經卷三十一、師子吼菩薩品第十一の五：国訳、涅槃 2，214頁。
- 89) V. E. Frankl：Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Hippokrates-Verlag，Stuttgart．1959.（宮本忠雄、小田晋訳）
- 90) 本多顯彰：歎異抄入門。
- 91) 觀普賢菩薩行法經：国訳、法、237頁。
- 92) 教行信証、教巻：真聖全、2，3頁。
- 93) 阿毘達磨俱舍論卷第十一：国訳、毘26，160頁。
- 94) 觀念法門：真聖全、1，626頁。

- 95) 自然法爾章：真聖全、2，530頁。
- 96) あきやまみつはる：現代文学者の病蹟、中外医薬、24巻5・6号43頁、中外製薬K K。
- 97) 森田正馬：神経質の本態と療法、白揚社、1960。
- 98) 和語証録卷二：真聖全、4，601頁。
- 99) 一字奇特仏頂経卷下：国訳、密5，80頁。
- 100) 教行信証信卷末：真聖全、2，76頁。
- 101) 開華院法住：教行信証金剛録：新編真宗大系9，115頁。
- 102) 金子大栄：現生十種の益、中道2巻11号43頁、中道社、昭38。
- 103) 金子大栄：尊号真像銘文講話上巻240頁、あそか書林、昭33。
- 104) 大智度論卷十：国訳、釈1，266頁。
- 105) 正像末和讃：真聖全、2，520頁。
- 106) 正信偈：真聖全、2，45頁。
- 107) 宇井伯寿：大乘莊嚴経論研究、岩波書店、昭36。
- 108) 歎異抄第七章：真聖全、2，777頁。
- 109) 多屋頼俊：歎異抄新註、法蔵館、昭29。
- 110) 大方広仏華嚴経卷五十九、離世間品三十八の七：国訳、華3，228頁。
- 111) 一遍上人語録：仮名法語集、104頁、岩波書店、昭39。
- 112) 偈頌和歌：同上、107頁。
- 113) 大蔵経講座、8，355頁、東方書院、昭7。
- 114) 境野黄洋：大蔵経講座8，462、465頁。
- 115) 金子大栄選集11巻54、55頁、在家仏教協会、昭35。
- 116) 阿毘達磨俱舍論卷二十五、第八章諸道論：国訳、毘26下、342頁。
- 117) 歎異抄第二章：真聖全2，774頁。
- 118) 執持鈔：真聖全3，37頁。
- 119) 恵信尼書簡：真聖全、5，104頁。
- 120) 大宝積経卷四十一、四無量品第五：国訳、宝2，278、279頁。
- 121) 大智度論卷四十五：国訳、釈3，297頁。
- 122) 歎異抄第四章：真聖全2，775頁。
- 123) 高僧和讃、源空讃：同上2，513、514頁。
- 124) 拾遺古徳伝卷四：同上3，711頁。
- 125) 笠原一男：親鸞研究ノート、図書新聞社、1965。
- 126) 末灯鈔20：親鸞聖人全集、書簡篇、113頁。
- 127) 大莊嚴法門経卷上：国訳、経12，86頁。
- 128) 大蔵経講座、8，336頁、東方書院、昭7。
- 129) 浄土和讃、勢至讃：真聖全、2，499頁。
- 130) 御伝鈔上4段：真聖全、3，641頁。
- 131) 安田理深：莊嚴と廻向(1)、親鸞教学、13，45、大谷大学真宗学会、昭43。
- 132) 安田：同上、14，93頁、昭44。

- 133) 安田：願心莊嚴、親鸞教学 6, 29頁、昭40。
- 134) Robert Debré : LA BIOLOGIE AIDE-T-ELLE A COMPRENDRE LA JEUNESSE RÉVOLTÉE ? .
Extrait de la “Revue de Paris” Décembre 1969. Traduit de l’ Français par le Docteur Takai
Kimura .
- 135) 家永三郎：中世仏教思想史研究、241、244、245頁、法蔵館、昭38
- 136) 凝然：浄土法門源流章、16枚、17枚、西村護法館。
- 137) 十住毘婆娑論、易行品：真聖全 1 ～254 頁。
- 138) Irvine H. Page , M. D. : 宗教と科学の永遠な対立、Modern Medicine , No.1 . P27. 1972, 4 .