

平成十六年四月
山口真宗教学 第十六号

信一念義の研究

森

慶

樹

信一念義の研究

玖珂西組明覺寺 森 慶 樹

はじめに

信一念義は、古来より種々に解釈されてきたが、諸義錯綜し、判然としないところがあった。その理由は、様々な概念が混同され、明瞭化されてないところにあると思う。この論文は、以下の三種の区別を明瞭にして、信一念の時剋積の意義を明らかにするものである。

- 1 時間概念に於て、時間的位置と時間的距離の区別
- 2 従来同一視されてきた、信一念と即得往生の即の区別
- 3 信心の体性（真实性）と開発の位相（三業以前）の区別

一、時間概念の整理

○時間的位置と時間的距離

日常的に使われる「時間」の語に二種の使い方があつた。

1 時間的位置

時間軸上の位置として理解される時間であり、「いつ」「何年何月何日の事」などと表現される時間をいう。これは空間に例えれば、位置、住所等に対応する。これにまた二が考えられる。

・時間帯……長さ有り（例えば「お昼休みの時間に食事する」）

・時点……長さゼロ（例えば「午前12時ちょうど」）

2 時間的距離

時間の長さのこと、時間の経過する長さ、時間の中。「何分間必要か」「どれだけかかるか」などと表現される時間をいう。空間に例えれば、長さ、距離等に対応する。

○実時と仮時

次に仏教で使われる実時・仮時の概念について整理してみる。（参考文献……桐溪順忍和上『教行信証に聞く別巻』一八一〜一八二頁）

1 実時

普遍的に理解される時間のこと。特殊な法（現象）から独立して、どんな現象にもあてはめて理解できる時間。また数量、単位を用いて表現される時間。例えば、一秒間、一分間等（時間の長さ）。また、何年何月何日等（時間的位置）。この時の概念は、法を離れてあつかわれるものである。そのためにも、もしこれを執じて、時に別体ありとすれば、外道の時とされるものである。

2 仮 時

ある特殊な法（現象）と不可分に扱われる時間。この場合は、一般的な時間の単位や数量を用いないのである。例えば、「ある時」「なになにしていた時」等と表現される。また他に比べて、相対的な前後、長短も仮時という。

○時刻の四義

以上の時間的位置と時間的距離、実時と仮時の四を組み合わせると、全部で以下の四種の時間が考えられる。

- 1 時間的位置にして仮時（例えば「お昼休みの始まる時」）
- 2 時間的位置にして実時（例えば「午前12時ちょうど」）
- 3 時間の長さにして仮時（例えば「お昼休みの長さ」）
- 4 時間の長さにして実時（例えば「1時間かかる」）

以上の時間の分類を用いて、先哲の釈を参考に、信一念の時刻の釈を整理すれば以下のようになる。

1 時間的位置にして仮時の義

信心開発の時は後続に対して最初というのみで、何年何月何日等と実時的には論じない。これにまた二義ある。一義に、縁起一周の始終全体の時間帯を指す。また一義には、事究竟の時点、即ち縁起一周の最後の時点を開発の時刻とする。

2 時間的位置にして実時の義

信心開發の時を論じて、何年何月何日と定め、その記不記を談ずる。これは、実時を執ずるものとして、大瀛和上の所破とされるところである注⁽¹⁾。この義は、タノム一念を覚えて無ければ、往生不可というように、信心開發の時の、記憶・不記憶を論ずる。即ち記憶だのみの異義である注⁽²⁾。

3 時間の長さにして仮時の義

信心開發の時間の長さは、凡慮をもつて論ずべからずとして、明確にいわない。ただ速疾と言うことは許すが、その長さを時間的単位などで定めないのである。また、信心開發の時間の長さは、機によつて長短があると考える注⁽³⁾。

4 時間の長さにして実時の義

一義に、仏典所説の時間の単位を用いて、信心開發の時間の長さを定める。時剋極促は一刹那(最小単位の時間)という注⁽⁴⁾(慧海和上)。一義に、信心開發の時間は極めて短く、その長さは、唯仏与仏の知見である(空華学派)。また一義に、無限小の時間といつて極限概念を用いて語る(桐溪和上)。この義は、時間の単位は用いないが、無限小の時間と言えば、時間の中を普遍的に指定したことになるので、これを実時に属するものとみるのである注⁽⁵⁾。

二、延促対の二義

極促の促は略典に示されるように延促対とするのが妥当である。過去の先哲の釈に於ては、奢促の義は見られないようである注(6)。この延促対について古来二義がみられる。

・延促前後対 …… 時間的位置関係注(7)

・延促長短対 …… 時間の長さ注(8)

この二義のうち、字義よりすれば、これは延促長短対が親しい。「延促」とは時間の長短の意である。例えば安樂集に「修道の延促」という使い方がある。また「極促」の「極」の字は字義より、極限概念を示すものと考えられる。故に極促は極限的に短い時を示すのである。また信一念釈の文を窺うに、時尅の一念の解釈に、また古来二義がある。

・初一、念時の義

・一念は二字で短い時を示す

これは、一念は短い時を示すとした方が、信一念釈の文脈に親しい。何故なら開発の二字が已に初めの時を示す（開発は閉塞に対す故に）から、若し一念極促が、初めの時の意としたら、煩重の失があるからである。

また字義よりすれば、「念」に時という意味はない（短い時という意味はある）。「一念」はひと念のこと、転じて短い時のこと（例えば一瞬が短い時と表現するのと同じである）。また一念は短い時の単位として、もとより極短の時を顕すのに使用されてきた言葉である。

更に極促の言は六字釈に、「即得往生」の「即」の言の解釈として使われている。この「即」は時日をへだてぬという意味であるから、やはり極促の言は短時を顯すのである。極促を最初の時と解釈して、信益同時をしめす義があるが、これは、時間的位置と時間の長さの、二つの概念の混同であると思われる。

以上字義よりしても、文脈よりしても、「一念極促」の言は短い時を顯す。即ち先に示したところの「時間の長さにして実時」を示す。また、「開發」の二字は、初めの時という意を含む故に、結果として「時間的位置にして仮時」を示す。

以上の結論として、「信心開發の一念極促」とは、「信心の開發の初めの時、その開發にかかる時間の極限的に短いこと」になる。では、この義に立つて、信一念の時剋釈が何を顯すのかを、以下に示そう。

三、極短の時間の表すもの

上記のように、信一念の時剋釈の文は、極短の時間に信心が開發することを示すが、これが何を顯すかについては、二義が考えらる。

A 信心の眞実性を顯す（信心の体性）

即ち絶対より成立する、逆対応的信心である。

B 信心が開發し相續する位置と相狀を顯す（信心の位相）

即ち信開發は、三業以前に位置し、相状は三業以前の心として三業顯著に比して隱微である。

○A義について

従来、信一念の示す極短の時間は、即得往生の「即」の言と同一視して、「信益同時」、「機の造作をからぬ弘願速疾の妙用」を意味するとされて来た。しかし、「即得往生」の「即」は、得益の時の極短なるをしめす言であり、一方において信一念は、信心開發の時の極短なることを示す積である。これらは元より区別して見ていかなばならない。

「即」と「一念」の区別を、二巻鈔の「信受本願前念命終 即得往生後念即生」の文で説明すれば、信一念はの前念の信受（信の開發）に相当し、即得往生の「即」は、前念の信と後念の得益の時間的關係（信益同時）をいうのである。しかし、「即」の時と「一念」の時は、永く別なるものではない。例えば、「信受本願前念命終」は、信開發に当たるが、その下に「即入正定聚之数」と得益の文が添えてある。これから見ても、「即」の時と「一念」の時は、結局は同一念と考えられるのである。ただ、それらの所頭に左右あることを、ここでは区別するのである。

實際、宗祖の釈に於ても、一多文意では、信一念の釈と、後の即得往生の釈とは、前後に関連付けては読めないのである。後の「即」の言の詳細なる釈に比べて、信一念の釈は「信心をうるとききのきわまりをあらわすことばなり。」と釈されるのみで終わっている。

では改めて、信心開發の時の極短なることは、何を意味するのか。これを考えるには、「機の造作をからぬ弘願速疾の妙用」という先哲の釈を、「得益」に就けず、素直に「信開發」に就けて解

釈しなおせばよい。つまり「弘願速疾の妙用として、機の造作をからず、他力より開發する信心」と理解すればよい。

「機の造作からぬ」ということを、衆生の虚妄相對の側の一切を遮すとみるのが、A義である。先哲が極短の時を、唯仏与仏の知見とするのも、この意味であると考えられる。こうすることによって、この信心は衆生相對の側からは決して成立するものに非ず、絶対の側より相對の上に成立する信心ということ言うのである。心相はあくまで、相對の機の上に開發するのである。所謂「渡して持たさぬ法」である。結果、極短の時間は、信心の逆対応性を明かすのである。

○再度A義について

再度、宗祖の文について、A義を考えてみる。宗祖に於て、開發一念の時の内容が詳細に述べられている文はないが、即得往生の「即」の言においては、その釈を見ることができる。宗祖は、銘文において、「必」は名号法の自然なるはたらきを顯すと釈されている。

「かならずといふは自然に往生をえしむとなり、自然といふは、はじめてはからはざるころなり。」(銘文)

また「即」と「必」とは、行卷六字釈に於て、並釈されている。

「必得往生といふは ……『經』には「即得」といへり、釈には「必定」といへり。」(行卷) この文から推すと、宗祖に於ては、極短の時を示す「即」と自然を示す「必」が結びつけられていると、理解することが可能である。よって「即」の言は、極短の時間を示すことによって、名号

法の往生せしめる（得益）はたらきの自然なることを顕すと考えることができるのである。

この論理を信一念にあてはめてみれば、この信一念は、極短の時を示すことによって、信心開發の自然なることを顕すと、みることが可能である。つまり、他力の信心は、機のはからいによつて發起するのではなく、名号法自ら衆生に至り届き、機上に信心を發起せしめるのであるという意である注⁹。

また、

「慶喜一念相応後」（正信偈）

「正受金剛心相応一念後」（信卷本引文）

等は、如来真実に相応することを信心開發の一念とする文と見られる。

以上宗祖の上からも、他力の信心は機のはからいによつてではなく、如来真実より成立すること、また、この信心は如来真実に相応していることなどが、信一念釈の一念の時刻の釈意と窺えるのである。

○B義について

B義は、信心を三業以前の心として開發すると考えるのである。何故ならば、極短の時間に於ては、時間経過を必要とする三業造作は見るできないからである。A義は、絶対と相對の二に於て、短い時の概念によつて相對を遮し絶対を残すが、B義は、絶対を論ぜず、相對の中に於て、短い時の概念により三業造作を遮し、三業以前を残すのである。絶対を語らず、相對の衆生に於て、

信心開發の位置を明かすのである注(四)。これを先哲は、非意業の信心といわれている注(四)。所謂「あからというは後なり唐辛子」の意である。

では聖教の上に於て、このような非意業の信心を示す文はあるであろうか。先に見たように、宗祖に於ては極短時間の一念の積は、信心の眞実性を示す積（A義）と見られ、非意業（B義）と解積できる文は存しないようである。しかし、從來先哲によつて、この非意業の義が示されてきている。その聖教上の根拠はどこであらうか。

それは「乃至」の相続の意義から、この義が立つと考えられる。周知の通り「乃至」は三業への相続を意味し、この相続を一念に縮めたら、三業造作は消えて初起の信心が残る。逆に後続に向かえば、その初起の信より、三業の浮かび出でる故に、この信心は三業相続の源であり、三業以前の心であると考えられるのである。

この義は、初起後続の關係で立てるのであるから、實際、延促前後対の義を取る先哲（大江和上）に於ても、この三業以前の信心ということは語られている。蓋し、延促前後対の義に立つても、後続を縮めて初起に至るとき、極めて短き時間という概念が入りこむからである。時間帯（時間的位置）を語るとき、時間の長さの概念が付いてくるのである注(四)。

○B義に於て、非意業の示すもの

では信心の位相としての三業以前とは、何を意味するか。ここで、これは相對の側であることに注意が必要である。何故ならば、無明煩惱も三業以前にあるからである。否、むしろ三業に比較し

て、そこにこそ無明煩惱が明瞭に語られるのである。ここに三業以前ということの真の意味があると、私は考えるのである。

私は、非意業ということと、他力の信心とを、ひとまず切り離して定義しようと思うのである。非意業の信心ということに、他力信心の特徴を見ようとするのは、非意業に真実性を見ようとするからである。A義をB義に混じ来るからである。A義とB義は一度区別してみなければならぬ。

では改めて、この三業以前の場所とはいかなる場所であるか。今これを「どこまでも対象化されぬ主体」と考えてみる。先哲も反省以前という説明をされている。即ち、反省された自己ではなく、反省する自己である。反省されたところに真の自己はない、真の自己は反省する自己である。これが所謂「今ここにいる私」である注⑭。この論文では、この主体を「非意業の自己」と名付け、かかる主体に開発する信心を、改めて「非意業の信心」と名付けることにする。

では「非意業の自己」とは如何なる意味を持つか。「非意業の自己」とは宗教的自己である。「今ここにいる私」に於て、宗教的問題（生死の問題）が見られ、その解決（信心開発）もここに於て語られるという意味で、かく理解できるのである。

では宗教的問題が見られるとは如何なる意味か。即ち、真に迷妄なる自己が見られるのは、正しく対象化されぬ主体に於てである、ということである注⑮。三業造作の上には、これは見られない。反省的に見られた自己は迷える自己ではない、迷える自己は三業以前に存するのである注⑯。

ここで、迷妄ということを、虚妄分別心の点より考えてみると、自己と対象とを分別して執着を起こし、苦悩を生ずるのが虚妄分別であり、迷妄の私の有様である。ここに自己と対象と越えて、

これらを対象的にとらえ、分別する自己がある。この自己が対象を執じ、また自らを対象的に固定化する。対象化された自己は迷える自己ではない、自己を対象化する自己が真に迷える者である。これが、「非意業の自己」である^{注10)}。

また疑心（自力心）もこの「非意業の自己」に於て見なければならぬことに注意しておく。何故ならば、稻城選恵和上もいわれるように『真宗安心の根本問題』などを参照、疑心は虚妄分別の構造を持つ^{注11)}。執着する主体が、「非意業の自己」であるならば、疑う主体も「非意業の自己」でなければならぬ。また従来の宗学に於ても論ぜられるように、三業造作の相の上に於て、自力・他力は判別されない。三業造作以前の心に於て、そのけじめを立てるのである。

次に宗教的問題の解決が語られるとはどういうことか。それは、正しく「非意業の自己」に於て、真実なる信心が語られるということである。前述したように、疑心は虚妄分別の構造を持つ。これに反して、他力の信心は真実なる心である。即ちそれは、疑心の如き虚妄分別の構造を持たない。虚妄なる疑心の否定として、信心の真実性は見られるのである^{注12)}。而して、疑心の虚妄性がみられるのが、「非意業の自己」に於てであるならば、信心の真実性も、そこに於て語られなければならない。

真実の法（行信）は、「非意業の自己」に届くのみではなく、三業にも相発するが、前述のように、三業造作の相の上に於て、自力・他力、あるいは真実性・虚妄性は判別されない。（自力の称名も他力の称名もその相は、同一の動舌発声である。）よって、三業に比して、これらが明確に对照される場所として、「非意業の自己」は意味をもつのである。

自力心は虚妄分別の構造を持つて、名号を対象固定化して、これを掴む。固く確信するとともに、そこにはどこまでも不定不安の心相が見られる。一方、真実なる信心に於ては、名号を己が善根として掴むことなく、ただ名号を仰ぎ信受するのみである。ここに仏の決定心を得、不定不安の疑心は淨尽せられて、決定安堵の心振りが語られるのである。即ちこれは、従来の宗学で論じられている、「非意業の信心」の心相に他ならない。

以上みてきたように、「非意業の自己」とは、信と疑の対決の場所として理解される。A義に於て示される信心の真実性は、B義の於ける「非意業の自己」に於て明らかにされるのである。宗教的自己に於ける具体的な心振りとして、信心の真実性と疑心の虚妄性が対照されて、信心のけじめが明らかにされるのである。

結 論

従来の宗学では、自力他力のけじめは、三業の上ではなく、信心のおいてするといわれてきた。そしてその信心とは、暗に三業以前の信心と想定されてきたのである。この論文では、その三業以前の場所を、宗教的自己（非意業の自己）と考えることで具体化した。そして、そこを信疑のけじめが見られる場所として意味付けたのである。

信一念の時剋積は、信心の真実性（A義）と、それが疑心の虚妄性と対照されて明らかにされる、開発の場所（B義）とを顕すものである。機受を的示するのは、「非意業の信心」である。先哲が信

一念釈を「機受の極要を顯す」(真宗全書三二 善讓和上『敬信記』 二〇八頁)といわれるのも、このような意味に於てのことではなからうか。

注 釈

(1) 大瀛和上は時間的位置に仮実を論ずるのに対して、例えば、断鎧和上は時間の長さには仮実をいわれている。この様に先哲によつて、義に左右があるが、大瀛和上が異義とされるのは、時間的位置の実時の義であつて、時間の長さとしての実時の義は所破とはなっていない。

「三に、仮時・実時の相違。宗義は 〃 機法相応の位を、仮に一念と立つ。某年某月某日某時等と、実時を執へるの一念には非ず。 〃 然るに執者は、タノム一念の時を、何時と記ることを要とす。これ実時を執するなり。」
(大瀛和上『横超直道金剛鐺』洗心書房復刻本 一二二―一二三頁)

「断鎧老人願成聴記に曰く。第一に仮時実時を論ぜば 〃 『迦羅』は是れ実時。所謂刹那一念等の長短の時節なり。『三摩耶』はは是仮時なり。一時仏在等の如く、長短を論ぜず、其事究竟するを以て一時とす。然るに今此の聞信一念、有人これを仮時一念として、以て三業功德を立す。或は意業を立し、或は口称を立す。又有人はこれを実時の一念として、三業を破す。或は云く、其の速疾なること刹那等の一念よりも過たりと。」
(真宗叢書 別卷 前田慧雲集『宗秘日鈔』一念仮実(断鎧和上) 五三四頁)

(2) 一念覚知の異安心は、大瀛和上も『横超直道金剛鐺』に論ぜられているように、その本質は、記憶だのみである。初起一念を覚知するから、異安心になるのではない。初起一念の覚知を手柄として、往生を計るから異安心となるのである。即ち、過去の覚知を記憶して、その自己の記憶をたのみにして安心しようとかかる故に、自力をたのむ者であり、異安心となるのである。

大瀛和上も次の如く言われている。(大瀛和上『横超直道金剛鐺』洗心書房復刻本 二〇〇―二〇三頁 取意)

「執者は、過去一度の自力造作をもって、帰命を修し終えんと計す。自力の一念は水に面くが如くなれば、往生の大事は極めて不安心なり。故にその一念の時を記憶するほどに無くては、たしかならずと思ひ、記憶が不分明であれば、たのみなおし、また人に向けても専らこの記憶を責む。

その正を正さんとすれ、宜しく現前の心相云何と問うべし。何ぞその過去に就いて、記憶・不記憶を論ずるの理あらん。真宗の肝要、ただこのタノム一念なる故に、若しこれ無き者は真宗の徒に非ず。然りと雖も、これに就いて記憶・不記憶を論ずることは、無理、無文、無益。

正義は、他力信心決定の初念を、タノム一念と名づくるゆえに、此の一念臨終まで通る。いのちをかぎり、常に自ら現前して少しも改むことなし。何ぞ記・不記の論を容んや。故にいくたびも、ただ現前の信相に就いて、如実・不如実を正すのみ。」

(3) 義山和上は、「遅速浅深等の差あることなし」(真宗叢書一『真宗百論題上』二八五頁)とされる。しかし、もしそのように考えるなら、真宗の信開発の時間の長さを、普遍的な時間と考えるわけであるから、それは実時に属すべきである。

(4) 「一念を六十に割りたるその一を一刹那という、その一刹那をさして今は一念という」

(5) 「時間なき時間という一種の時間単位」(桐溪順忍和上『教行信証に聞く』別卷一八一頁)
(真宗叢書一『真宗百論題上』二五二頁)

また唯仏与仏知見といって、単位を言わないという理由で、仮時とする義もあるが、もし時間の長さを普遍と考えているならば、暗にそれを元に単位を決めたことになるので、実時に属すべきである。

(6) 「奢促の促(この熟語を用いたのは近代の人で、空華轍などでは、以前は用いていない)」

(7) 「促は「初め」または「前」の意味で、延はそれがのびていったことであるから「後」」
(桐溪順忍和上『教行信証に聞く』中卷一九九頁)

(大江淳誠和上『安心論題講述』一三六頁)

(8) 「仏智所照の一念、実時の長短を以て、何ぞこれを定むべけんや。可知、仮時の極促なるものなり。」

(真宗叢書 別卷 前田慧雲集『宗秘日鈔』一念仮実(断鑑和上) 五三四頁)

(9) 信心開發を自然のはたらきとみることができ文を挙げれば、

「獲得名号自然法爾」(自然法爾章の所釈の文句)

「釈迦・弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し

われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」(高僧和讃)

自然なるはたらきとは、他力真宗に於ては、如来のはたらき(願力自然)に他ならないからである。

(10) この義は、相對の自己に於て浅深を分かち、その深き自己に就いて考察するのである。三業造作の表面的自己ではなく、その奥に見られる実存的自己を問題にするのである。この自己より三業行為が起るとすると、自己の浅深の關係は、本末の關係とも考えられる。根本的自己より、三業の末相が造作されると考えるのである。

(11) 非意業の言は、先哲に於て定義が異なる。義山和上は、他力によつて成立する心故に非意業というが、これは、A義の内容をもつてこれを名付けるものである。ここでは、非意業という言葉は、空華の如くB義の意味で用いることとする。

(12) 「惟ふに信樂の開發するといふのであるから、定めて幾何かの時間に亘るべく、またそれは未だ一声の称名にも及ばざる前であるから極めて短き時間でもあらうが…」(大江淳誠和上『教行信証体系』九九頁)

「身口意の三業の称礼念は、所領の法体の浮かび出づるものであるから、浮び出づるものは領受の後である。故に初起一念の所には、身口二業は勿論、意業をも語らぬのであつて、意業といふ場合は已に相續のことである。然らば初起一念の無疑心は何に顕はるるやといふに、それは勿論衆生の心である…心に開發するのではあるが意業ではない」

(大江淳誠和上『教行信証体系』一〇二頁)

- (13) ここでいう「今」とは、「絶対現在」の如く、絶対 に於て語るものではない。相対 に於て語る「現在」である。

我々が普通に、過去現在未来の時の流れを知る時、すでに時間を超越した立場でなければならぬ。かかる意味で、時間を超越した立場の「現在」である。この立場に於て、今々と連続する時間や、永遠を一瞬におさめる現在などが考えられるのである。これらは、華嚴の念劫融即の如きものとは区別しなければならぬ。華嚴の念劫融即は、絶対現在に於て語るものである。

- (14) 自己の迷妄なることを知った時、我々は真実を求めるのである。釈尊の求道は、生老病死を知った時始まったのである。故に自己の迷妄なることを知ることとは、聖道浄土二門に通ずるものである。ここに於て、自力他力の二途があるのである。

故に真宗に於ては、これは信罪（罪悪感）の分際である。信機と混同してはならない。信機とは、救いを聞く一念に、宗教的解決としてある信心の内容である。信機とは、自己の本分に安住する心を用いるのである。先哲はこれを「安住の信機」といわれている。信罪と信機を混同するのは、宗教的問題（罪悪感）と宗教的解決（信機）を混同する者である。

- (15) 三業造作は概念ではなく、行為である以上、対象化されぬ主体の側に考えられるかもしれない。しかし、三業造作は時間経過を伴う相である。かかる意味で、すでに対象化されているのである。故に、三業安心などの異安心が成立するのである。これは、三業造作を領解の相として対象的に掴み、安心しようとする、領解だのみである。所謂「領解だのみに領解なし」である。対象化されぬ主体は、行為そのものの相ではなく行為を越えてこれを知るものである。そして、そこより行為造作を生ずる、行為主体である。

- (16) 迷妄の自己が見られるということは、自己の深き底に於て矛盾に撞着することである。対象化されぬ主体に徹すれば徹するほど、自家撞着を見るのである。我々は自己矛盾に於て、生きているのである。我々はここに至って、自己の在所に迷うのである。生死の問題に直面するのである。

真に善を求めるものは、自らの底のそれを越える罪惡を見る。理想を求める自らの内に、理想を否定するものを見るのである。無人空迴の沢に立つ者は、進み行きて三定死に直面するのである。しかし自己の深き底に進み行く対応的方向に眞實はない。益々矛盾を見るのみである。眞實は逆対応的に与えられるのである。三定死（罪惡感）に徹して救われるのではなく、弥陀の勅命を聞くことによって救われるのである。落ちる心配も落とさぬ心配も、如来の側にあるのである。

(17) 疑心は、虚妄分別の構造をもつ故に、迷妄の構造と同じに考えることができる。だが、勝義の意味で疑心は虚妄分別ではない。疑心と煩惱の体は別であると、先哲もいわれている。疑心は名号法によつて淨尽せられるが、煩惱は信後も依然として存するからである。

例えば、「以信罪福心願求本願力」（本典化卷本）の文の中で、「信罪福心」を虚妄分別に相当すると理解すれば、真に疑心と考えられるのは「以」の言である。もと相對虚妄の衆生の持分である虚妄分別を須いて名号法を掴もうとする能須の心が、勝義の疑心と考えられる。しかし、結果として、虚妄分別で名号法を掴む故に疑の心相は、虚妄分別に同ずるのである。

(18) 蓋し、眞宗行信の眞實性は、もと宗教的自己に於てみられる虚妄性と、そこに領受せられた法の眞實性との対照に於て考えられるのである。虚妄なる私の上に、眞實なる法がある。この宗教的事實を説明していくことによつて、眞宗行信の眞實性をより明瞭にすることができると思う。信疑のけじめも、ここに還元されるのである。

かく考えることによつて、眞宗行信の眞實性は、種々に考えることができると思う。例えば、西田哲学でいう如く、眞實なるものは、矛盾的即一の形で考えることができる。虚妄に於て、どこまでも矛盾と見られるものが、眞實においては、即一と見られるのである。ここでは詳論しないが、名法相即の義などは、かかる意味から解釈できると思う。