

報身についての一考察

——特に因願酬報の意義を中心として——

幡 谷 明

一

昨年（昭和四十七年）の十月十三日、大谷大学の開学記念日にあたり、「仏身観の思想的展開」という講題のもとで、山口益博士の記念講演が行われた。その講演の詳細な内容は、すでに、『日本学士院紀要』（第三十卷第三号）ならびに『仏教学セミナー』（第十七号）に発表せられている。

山口益博士は、そこで、文献研究に基礎を置く、いわゆる実証的宗教史観に立脚した、近代仏教学の方法論による仏身観の研究業績について展望せられると共に、特に龍樹や無著・世親によって確立せられた、大乘の仏道体系に立脚して、仏身論の中心課題である報身の意義につき、思想的な解明を展開せられている。それによると、仏陀によって覚証せられた、縁起の道理の究極的な在り方としての般若波羅蜜多の方軌、すなわち戲論寂滅なる空性勝義諦が、世間的実用である世俗諦として顕現することにより、一切の衆生はその教法の本源である空性真如に還帰せしめられてゆくことが可能となるという根本道理に基づいて、その内面的展開過程を、もっとも根源的・具体的な態でもって解明せられたものが、法身と色身の二身説として表示される仏身論に他ならない。そして、龍樹の般若中観説におい

て確立せられた、その般若波羅蜜多の方軌に立脚し、そこに示された空性勝義諦の知覚を、転識得智による見道への悟入、そしてさらにその修習・数習による修道の展開という態でもって、更に徹底していったものが無着・世親による瑜伽唯識説に他ならないが、般若中観説から瑜伽唯識説への思想的展開と並行して、仏身論は二身説から報身を中心とする三身説に展開し、それによって大乘仏教における仏身観が大成せられるに至ったことが注意せられている。すなわち、般若波羅蜜多の方軌は、実践的には、出世間無分別智の後得清浄世間智への展開という無住処涅槃の行として捉えられるが、不住生死・不住涅槃というように、住の二重の否定という態でもって表わされる無分別智の働きを、仏身の上で明らかにしたものが報身に他ならないとして、それを次のように解説せられている。

「無分別智は虚空際を尽くし、十方法界を尽くし、限りなく窮められてゆく点で、無分別智は光明無量と称せられる。そしてその智慧によって清浄世間智がはたらいて、人間の我執に基く煩惱の世間を打破し、世間を清浄化してゆく。それが智慧の大悲としての転回である。……そして、大悲の対象である一切衆生という、生きとし生ける者とは、限らない人間の歴史の展開であるから、無限の歴史の展開に従ってはたらく清浄世間智の大悲は寿命無量と称せられる。その光明無量と寿命無量ということが、菩薩における無住処涅槃の実践の態であり、それが阿弥陀 Amita の本願ということである。報身仏という仏身観が現われて、二身法が三身法となったという報身仏とは、そういうことをいうのである。」

そして、「(その) Amita の本願としての仏の精神が人間の上に顕現しようとする意志が受用身・報身であり、人間の世界の上へまどかに流れ行われたのが釈迦化身の説法である」ことを明らかにせられ、そのような立場から、「旧来の仏教学界では、一身といえれば一身ということに規定し、三身といえれば三身ということに規定し、dogmaticに融通のつかない考え方であったこと」に対して、深い反省を求められている。

山口益博士の提起せられた仏身史観は、先づ「般若中観と瑜伽唯識とが別個の教説であるかのごとく考えられて：

…そこに二つの宗義学 dogmatics が発生して」いた旧来の仏教学に対して、その誤りを指摘し、般若波羅蜜多の方軌に基づく大乘の仏道体系を明解にせられると共に、そこから更に、dogmatic として捉えられてきた旧来の仏教界における仏身観の誤りを指摘し、それを大乘の仏道体系の上に立って、そのもつ本来の動的な意義を説明せられたものであるといえよう。それは仏身論の意義について、一つの明確な方向付けを提示せられたものであり、それによって大乘仏教としての浄土教に対する一つの明解な位置付けがなされたことに対し、深々の謝意を表わさずにはおれない。ただそこで問題となるのは、山口益博士によって、『この報身仏という場合の「報」の語に対する中国仏教者の解釈では「因願酬報」というのであるが、私はその解釈にはすっきりしないものが残る』といわれている点である。山口博士は、それについて、「原語的には、報身仏は、梵文入楞伽經に出てくる果報仏 viprakabuddha であろうと思う。果報ということは、ここに具体的な人間存在が得られているということ、その転識得智の領域にあってのもので、らとしては、やはり清浄世間智であり、その得られ方は、清浄世間智が無分別智とならびはたらく無任処涅槃の実践を内容とする。従って、報身仏とは光明無量寿命無量の Amita の本願である。」といわれている。しかしこれだけでは、何故「因願酬報」という伝統的な解釈について疑問をもたれるのか、その理由が必ずしも明瞭にされているとはいえないように思う。

報身についての「因願酬報」という解釈は、後に論述するごとく、恐らくは中国の淨影あたりから始まるものと思われるが、表現においては、親鸞もまたその伝統的解釈を承継していることは、『教行信証』「真仏土巻」の劈頭に、次のごとく説かれていることによって知ることができる。

「謹んで真仏土を按ずれば、仏は則ち是れ不可思議光如来なり、土は亦是れ無量光明土なり、然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に、真の報仏土と曰ふなり。既にして願有す、即ち光明・寿命の願はれなり。」

そして、それは、「真仏土巻」の結尾においても、次のごとく示されている。

「夫れ報を按ずれば、如来の願海に由りて果成の土を酬報したまへり、故に報と曰ふなり。然るに願海に就きて、真有り仮有り、是を以て、復仏土に就きて、真有り仮有り、選択本願の正因に由りて、真仏土を成就せり。……既に以つて、真仮皆是れ大悲の願海に酬報せり、故に知んぬ、報仏土なりということを。良に仮の仏土の業因千差なれば、土復応に千差なるべし、是を方便化身・化土と名づく、真・仮を知らざるに由りて如来広大の恩徳を迷失す。……」

「真仏土卷」に見られるこれらの表現を通して、親鸞が因願酬報ということに對しいかに深い関心をもち、重要な意義を与えていたかを窺い知ることが出来るであろう。それだけに、山口博士が何故、因願酬報ということを疑問視されるのか、その理由を知りたいと思うが、すでに発表せられた論文による限り、その理由を明確に了承することは困難なように思われる。ただそれが、山口博士においてどのように解釈されているかは別問題として、因願酬報といふことの意義は深く追求せられねばならないものと考えられるので、山口益博士の提言を縁として、あらためて、因願酬報の意味について窺つてゆきたいと思つたのが、小論執筆の動機である。

二

仏教の思想において、仏身観の問題は、極めて重要な意義を占めており、ある意味では、仏教の歴史的展開は、そのまま仏身観の展開であるといつても、決して過言ではないであろう。

仏陀世尊によつて、永遠の根本真理である縁起の理法が覚証せられ、その甚深難解の法が思想言説をもつて広く衆生の上に公開せられたという出来事のもつ意義は、極めて大きい。「如来世に出ずるも出でざるも、法は永遠にして常住なり」と説かれることは、キリスト教とは異つた仏教の真理の独自性を表わし示すものであるが、それは決して仏陀世尊の出現という歴史的出来事のもつ意義を、軽視したり、あるいは否定したりするものであつていい筈はない。

仏陀の出現によって、根本真理である法が説き明かされたことは、一切の衆生が成仏することの出来る道が、始めて歴史の上に教えとして開き示されたことを意味するものであり、もし仏陀世尊の出現と、その教法の開説がなかったらば、生死の迷いから解脱して涅槃のさとりを開く、人間にとつての究極的な自覚道は、遂に人類の上に開かれることはなかったであろう。故に仏教の歴史は、仏陀世尊に対する限りなき尊敬慕念の念によって展開してきたものであり、仏陀の入滅後、偉大なる人類の教主を失える仏弟子の悲しみの中から、次第に仏陀が神格化せられると共に、その与えられた教法における永遠不滅の仏陀との出会いが求められてきたのは、極めて当然のことであった。かくて如来出現の意義は、色身（生身）歴史的人物としての仏陀と法身（歴史を超えた常住真実の仏陀）の二身説として明らかにせられ、そしてそれは更に法身・報身・応身の三身、あるいは、自性身・受用身・変化身の三身説として表わされてきたのである。その二身説から三身説への展開が、大乘仏教の上では、龍樹の般若中観説から無着・世親の瑜伽唯識説への展開と軌を一にしていることは、すでに山口益博士の指摘せられているところである。それは三身説の中軸となる報身・受用身は、瑜伽唯識説において深く内面的に追求せられた、人間の深層意識における自我心の問題との対応性において明らかになってきたものであることを示しているということが出来るであろう。もしそうであるとすれば、報身・受用身の意義について問うことは、人間におけるもっとも根源的な自我心の問題について問うことと別のものではなく、人間を罪悪深重煩惱熾盛の凡夫として徹底的に見究めた浄土教において、報身・受用身の意義がもっとも深く解明せられてきたことの理由の一面も、そこにあるということが出来るであろう。

報身の原語は、『楞伽經』などに説かれた *vipaka-buddha*, *vipaka-kaya* であることは、すでに西尾京雄氏などによって注意せられているが、舟橋一哉博士は『曇鸞の浄土論註』（二六頁）の中で、それについて次のごとく解説せられている。『果報』が「迷いの生に属するもの」であることを念頭において考えると、報身仏の性格を決める上において、重大な意味をもって来ると思われる。すなわち、從因向果の仏においては、「報身仏」ということは成り立たず、

ただ従果向因の仏においてのみ、「報身仏」が有り得ることになる。』それは、報身が等流身 (nisyanda-Buddha) と表わされる場合があることによっても、領解することが出来るであろう。そしてその報身と同じ位態にある仏身が、別の経論では、受用身 (sambhogika-kaya) と呼ばれているが、受用身とは、「願と行との結果として、清淨国土と法とを享受するもの」という意味であり、『莊嚴経論』などによると、「自らの法樂を他にわかち他に説法する」、他受用ということがその特質とせられている。(山口益仏教学文集上、一九〇—一九一頁 註(1)参照) それに関して長尾雅人博士は、「仏身論をめぐる」(『哲学研究第五二二号』)という論文において、その受用身には、二重の性格が認められることを指摘して、それを次のごとく論証せられている。

『自性身が全く抽象的原理的であり、絶対不動であるのに対して、受用身は何よりも法の享受者なのである。……不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って、具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、淨土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらなければならない。それ故に安慧は「自性身がさとりを開くような在り方、それが受用身である」とさえ説いている。……自性身が本覚であるのに対すれば、受用身はいわば始覚である。人間にとっての救いは、このような受用身において成立つのであって、自性身においてはではない。自性身の具象化としての受用身は、また等流身ともよばれる。……それは大悲が結晶して説法となり、そのようなものとして法界が自己を顕現することである。』

かくて、受用身には、「一方では人間仏・變化身を超越する方向があり、他方では絶対である自性身の具象化ということがある。それ故に受用身は、超越的であると共に具象的、歴史的であると共に超歴史的という二重の性格を荷うこととなる」ことが語られる。

先きに引用した山口益博士の所説では、無分別智(法身) ↓ 清淨世間智(報身・受用身) ↓ 応化身の説法という、

般若波羅蜜多の方軌に基づく等流身の面が主として強調せられていたのに対し、長尾雅人博士の論証では、三身説において占める受用身の中軸的意義が、殊に救済論的立場から説明せられており、そこに視点の上で若干の相違が見られるが、いづれも、報身・受用身のもつ意義の重要性を明らかにせられたものであることは、いうまでもない。

三

前述のごとく、報身と受用身が別のものではないことはすでに明らかであり、受用身が主として仏による法の享受という面を表わすのに対して、報身は、それを、その因としての菩薩による願と行の面から願わされたものということが出来るであろう。それを中国仏教における訳語について見ると、報身の語は主として菩提流支によって訳出せられたものの上に見出され、受用身の語は真諦・玄奘による訳出経典の上に見出される。すなわち、流支の訳出した楞伽經・十地経論・法華経論・般若経論等には報身の語があり、真諦訳の撰大乘論積、および玄奘訳の仏地経論には受用身の語が見られる。これは恐らく原語の相違に基づくものであって、訳出者の問題ではなからうと思われる。

報身が菩薩の願行によって酬報した仏を表わすことは、まさしく報身の意義について説き示された『大無量寿経』等の上に明らかであるが、報身における因願酬報の意味をめぐって、盛んに論議が展開せられたのは、中国の隋唐時代であり、恐らく淨影あたりからであろうと考えられる。

淨影の『大乘義章』は、嘉祥の『大乘玄論』と並んで、中国における代表的な仏教概論というべきものであるが、その第十九巻には、仏身・仏土論に関する極めて詳細綿密な解釈が展開せられている。その中で当面の問題である仏身について論じているのは、第百十九章であり、淨影はそこで三身の名義を解釈して、次のごとく述べている。

三仏は、すべて法に依って成就したものであり、功德の法をもって成就していることにおいて、俱に法身と呼ばれ、因に酬いた果報であることにおいて、俱に報身と言われ、衆生の情に応随して三を顯示し、諸々の衆生をして同じく

見出せしめることにおいて、俱に応化身と名づけられるのであり、三仏の特性を明らかにする為に、隠顕して名を異にするに過ぎないとする。そしてそこから三仏の特質につき、それを次のごとく規定している。

「法。仏は是れ体にして、本法を顕わして成ず、証法の義顯なるが故に、偏えに法と名く。報。仏は是れ相にして本と無く今有り、方便の修生酬因の義顯なるが故に、偏えに報と名く、応。仏は是れ用にして、化用物に随って、応成の義顯なるが故に、偏えに応と名く」と。

ここに、「方便の修生酬因の義顯なるが故に、偏えに報と名く」とあるのは、先きの報身仏の解説を要約して示したものであり、そこでは、次のごとく示されている。

「報身仏とは、酬因を報となす。有作の行徳は本無く今有り、方便の修生なり、修生の徳、因に酬ゆるを報と名け、報徳の体はこれを名けて身となす、又徳聚積するを亦名けて身となす、報身の覚照、これを名けて仏となす。真心の体、本隠れ今顯わるるを、説いて法。仏となす、此の真心の体、縁の為に薰発せられて諸々の功德生ずるを、まさに報。仏と名く。法。仏は金の如く、報。仏は金の莊嚴具と作るが如し。……報無くんば法則ち顯われず、但法を顯わさしむれば、必らず報有って生ず、故に報。仏を立つ。又復、法。仏は心性の照明にして專用に非ざるが為の故に報。仏を須う。金は淨なりと雖も、中に衣食あらざるが如し、故に須らくこれを用いて莊嚴具と作すべし。……」

これは、実報土について、次のごとく解説せられているものと全く相對應する。

「実報土とは、菩薩、前の法性土を顯わす時、曠く法界無尽の行業を修し、此の淨業の勳発の力を以て、彼の無辺の淨法界処において、無量の殊異莊嚴の事起るを実報土と名く。……実報の土は、諸度等の行を以つて正因となし、親生を以ての故に法性を縁とす。……報土の因は、本無の法体、但向前の法土の因の上において、本より已來、その縁起可生の義有つて、縁に遇つて便ち生ず、曠中の金は喩に従つてこれに名く、是の義如何、世間に人の呼喚有れば、則ち響の応ずる有るがごとし、此も亦是のごとし、衆生の機感ハ義呼喚のごとく、如來示化事は、響の応ずるに同

じ。故に名けて応と為す。……〔法仏は唯理法を知り、報仏は理及び自行の法を知る……〕 応仏は理を知り、亦自行及び化他の法を知る。通じて一切を縁じて衆生を化するが故に。……〕

前上の引文によって、浄影の報身・報土論の大体は把握せられるが、問題は、『大乘義章』『無量寿経義疏』『観無量寿経義疏』等において、阿弥陀の浄土を応身・応土と解釈している点にある。

いま浄影の一般的な応身・応土論を、『大乘義章』によって窺うと、応身については、およそ次のごとく解釈している。

「応身仏とは、感化を応となす、感化の中、なおし浄珠のごとく、能く衆生に随って、種々に異現じ、用に欠少無きを円応土と名く」と規定し、その因に同類因と異類因の二種があることを挙げているが、その前者について、次のごとく述べていることが注意せられる。

「一には同類因、還って応行を以て応因となす、諸仏如来は土を得ることすでに久しく、現に諸行を修して仏国を莊嚴す、弥陀仏国は現に四十八の弘誓の願及び諸々の所行を修して、西方世界を莊嚴するがごとし。……」

これによって、浄影は阿弥陀の浄土を報土とせず、応土と見做していたことが知られるが、そこで問題となるのは、応土と見る根本の理由を、阿弥陀の浄土は凡夫の往生する世界であるからという点にある。

それについては、浄土を相の上から、事と相と真の三土に分ち、事の浄土は凡夫所居の土であり、相の浄土は声聞・菩薩所居の土であるのに対し、真の浄土は初地以上乃至諸仏所居の土を指すとして、その相違を往生する者によって段階的に区別していることが、注意されなければならないであろう。そして浄影はそこで、事の浄土について、凡夫求有の浄業所得の土と、凡夫求出の善根所得の土の二種を分ち、その後者について、「安楽国衆香界等のごとし、出世の善業に従って得るに由るが故に、受用の時、能く出道を生ず、衆の香飯のそれ食すること有る者は、惑を滅して道を生ずるがごとし」と解説している。これによって、阿弥陀の浄土は、天界のごとく、それを受用し終わったら

再び三有の煩惱結業を生じて生死を出離することが出来ないところの、凡夫求有の淨業所得の土とは異なり、再び三有に還来することのない世界であると解釈されていることは明らかであるが、それが相の淨土や眞の淨土に比較して、極めて低い価値・功德をもった淨土と見做されていたことは明らかである。『無量壽經義疏』や『觀無量壽經義疏』、殊に後者において、阿彌陀の淨土を応身・応土とする淨影の見解は更に具体的に示されており、神子上惠竜博士は『彌陀身土思想展開史論』において、その理論的根拠を、次の五由によって説明せられている。

- (一) 『觀音授記經』に説かれた彌陀入滅の文に拠って、阿彌陀を有量壽の応身仏とする。
 - (二) 『淨土三經』に説かれた阿彌陀は、有相有量であり、その限りは応身仏であると決択する。
 - (三) 『觀經』に説かれた觀法は、事觀である故に、その所觀の仏は応身仏であると解釈する。
 - (四) 『觀經』に阿彌陀の來迎を説くことは、それが応身仏であることを証明するものであるとする。
 - (五) 『觀經』は唯識法身觀・自性清淨淨性觀を成就する為の經典であるとす。
- そのように、淨影が彌陀の淨土を応身・応土と見做したことについては、種々の理由を挙げることが出来るが、しかし、その立論の根本的立場が、先きに触れた凡夫入報を認めないという人間觀の問題に基因することは明らかであり、それこそ淨土教にとって決定的な問題であることは言うまでもなからう。

四

淨影を始めとする聖道門の側からの彌陀應身説に対しては、淨土教の立場から道綽・善導によりそれぞれ解答がなされているが、殊に善導によって、是報非化の立場が徹底して明らかにせられたことは、周知のごとくである。

すなわち善導は、聖道諸師の見解に対し、先づ『大乘同性經』を以て報仏報土であることを証明し、『觀音授記經』の説に対しては、『大品般若經』（涅槃如化品）の文によって、經典に彌陀入滅の相が説かれているのは、涅槃如

化の相に依るものであって、あくまでも方便に属するものであり、真の入滅を表わすものではないことを論証している。そして更に、応身・報身の訳語については、訳経者の訳語例を挙げて、それが眼目の相違に過ぎないことを指摘し、『観経』に示された来迎の問題についても、そこに弥陀と化仏という主伴の区別がなされていることを鋭く注意して、弥陀の報身であることを証明するなど、一々その誤解を正すことに努めている。今ここでそれらの点について詳細に解説することは差し控えるが、それによって善導の苦心の跡の一端を窺い知ることが出来るであろう。

しかし、それらの論証は、聖道門に対して浄土門の立場を明らかにする上で、確かに必要なことであつたに相違ないが、「行を学ばんとする者は、すべからく有縁の法によれ」という、『観経疏』を一貫する根本的な態度表明に見られるごとく、徹底して、宗教的実存の確立を目指した善導にとって、それが決定的に重要なことであつたとは思われない。善導にとつてまさしく決定的であつたのは、彼が歴史的課題として提起した、次の問答に示されたことを、いかにして徹底的に明らかにするかという一点にあつたと思われる。

「問ふて曰く、彼の仏及び土、既に報と言はば、報法は高妙にして小聖は階い難し、垢障の凡夫、云何が入ることを得んや。

答へて曰く、もし衆生の垢障を論ぜば、欣趣し難し、正しく仏願に託するに由つて、以て強縁と作りて、五乗をして齊しく入らしむることを致す。」

この問いは、ただ当時における聖道諸師の側からの問いと見るべきものであろうか、あるいは、善導自身にとつての根本課題であつたと見るべきものであろうか。恐らくそれは、聖道門の側からの問いであると共に、善導自身にとつての根本課題であつたと了解すべきものであろう。すなわち、聖道の諸師の見解によると、報土は高妙のさとりの世界であつて、到底無知造悪の凡夫が往生し得る世界ではなかつた。そのことは、善導においてもまた、別の意味で認めざるを得ないことではなかつたであろうか。「もし衆生の垢障を論ぜば、欣趣し難し」という断定は、それを表

わすものと言えよう。そこに、「決定して深く自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁無き身と信ず」と表白せられた、機の深信を見出すといえ、それは勝手な解釈に過ぎないであろうか。わたくしは決してそうとは思わない。そして、そのようにこの言葉を理解することによって、それに続く、「正しく仏願に託するに由って、以て強縁と作りて、五乗をして齊しく入らしむることを致す」という答えの中に、「決定して深く彼の阿弥陀仏、四十八願をもて衆生を摂受したまふ、疑ひ無く慮り無く、彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず」と表白された、法の深信を読みとることが出来るであろう。

かくて、善導において、凡夫入報というありうべからざる不可思議な出来事は、機法二種の深信において始めて廻向されるものとして受取られていたことが知られるのである。すなわちそれは、「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という、世間的倫理の立場や聖道門的理想主義的立場からは、恐らく逆説というより他はない信心確立の地平においてのみ、始めて明らかにし得るものである。

報身の浄土が因願酬報の仏身・仏土を表わすことは、概念的にはすでに淨影などによっても指摘せられたごとくであるが、善導にとつて、阿弥陀の浄土は、まさしく別願酬報と言われねばならないものであり、念仏の行による凡夫の往生を誓われた阿弥陀の選択本願によってのみ成就せられた報身・報土に他ならなかったのである。故にそれは凡夫の往生を誓願の内容とする別願の酬報である限り、凡夫の往生を離れて別に報身・報土が実体的に捉えられるものであってはならない。すなわち酬報ということは、仏の本願の成就ということであるが、それは同時に凡夫における往生の願心の成就ということをも意味するものであり、そこに「若不生者不取正覚」と誓われた本願のもつ二重性があることを知らなくてはならない。

親鸞の仏身・仏土論は、かかる善導教学を継承し、更にそれを内面的論理的に徹底していったものであることは言うまでもない。すなわち、親鸞の立場は、善導の徹底した救済論である一種深信に立脚して、凡夫入報という不可

思議な宗教的自覚の立場を明らかにすると共に、世親・曇鸞によって開顕せられた願心莊嚴の論理に従って、象徴的な表現形態をとった浄土が、そのまま大涅槃界であるという宗教的真理を徹底して明らかにしていることの上に見出すことが出来る。そして特に親鸞における浄土観の特色は、源信の指教に導びかれて、報中の化土という独自の世界を、浄土のさとりを求める信心の純・不純の問題という、極めて内面的な自覚を通して、深く究明していったところに見出されるものであろう。如来による報身・報土という因願酬報の働きは、更に応身・応土という衆生の現実具體的に関わってくる如来の働きを通して、真に徹底せられ果遂せられてゆくことは、すでに淨影の『大乘義章』においても説明せられていたところである。ただ、何故報土が化土をその内側に開いてこなければならぬのか、その内面的な必然性を浄土における問題としてでなく、浄土を願生する信心の自覚の問題として、深く主体的に捉えたのは、他ならぬ親鸞である。すなわち親鸞は、報土の中に化土が開かれねばならなかった内面的必然性を、信心に纏綿する仏智疑惑の心において見出すと共に、その主体的な自覚を通して、そのような衆生をすで見透され、それ故に久遠劫来その者の上に働き続けてきた大悲の願心の内面に見出していったのである。

その大悲の願心を、まさしく根本の課題として明らかにせられたものが『大経』に他ならないから、次に『大経』に説き示された本願の展開を中心に、因願酬報の意義を窺ってゆきたいと思う。

五

親鸞により、真実教として出会われ、選びとられた『大経』は、仏の深い促しの聖意を承けた阿難の問いを契機として、まさに時来って群萌の上に開説せられた經典である。それは久しく声聞意識に執われ、偉大なる歴史的人格、すなわち色身としての積尊しか拝見することの出来なかつた阿難の上に、始めて五徳現瑞という相をもって象徴せられた仏陀の内面的自覚の境地である、仏々相念の世界が透視せられ、それまで偉大な歴史的人格色身として仕えてき

た釈尊が、歴史を超越した如来の本願海より、この現実界に出現せられたまさしくの応化身であることを発見し得た驚きによるものであった。

故に『大経』では、阿難の問いに答えて、釈尊みづから、「如来無蓋の大悲をもって三界を矜哀す、世に出興する所以は、道教を光闡し、群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり」と語り告げられ、思想言説を超えた正覚の自内証である阿弥陀の本願を、出世本懐として開示せられたのである。

そのような人類が久しく求めて止まなかった根源の真理が阿難の問いをまっけて今まさにそれが開かれるという極めて緊迫した状況の下で、この經典では、阿弥陀の選択本願の開顕という一大事因縁が、人間の思議を超えた法蔵説話として明らかにされている。法蔵説話が釈尊伝や大乘菩薩道との深い思想的な関わりをもって成り立っていることは、すでに学者によって指摘せられたごとくであり、その神話の読解については、種々の了解が可能でもあろう。ただここでいっておくべきことは、その神話性は、所謂歴史以前の神話とは異なって、歴史を超えた常住真実なるものが歴史の上に顕われ起るところに、生まれるべくして生まれた宗教的真理の象徴としての神話であるということであろう。それは、曾我量深先生によって法蔵魂と表わされたごとく、如来の精神＝本願の内面的主体性を表わすものであり、人間の根源に願往生心と呼ばれる実存回復の清浄意欲を生み出してくる根源的な力を表象したものである。そして、その法蔵菩薩の根本精神を表わしたのもこそ、四十八願に他ならないが、それは法蔵菩薩による選択本願の行の展開過程を明らかにせられたものであり、決して本願を次々と並べ挙げられたものではない。すなわち人間の相対有限な言葉や思想を超えた根源の真実が、もっとも純粹な言葉を選択し、自ら言葉となり、言葉として受肉化することによって、それ自体を歴史の上に顕現し成就するという不可思議な出来事がそこに展開してくるのである。法蔵説話における五劫の思惟・兆載永劫の修行ということも、本願の具体的な自己表現法としての言葉＝名号は、深い大悲の沈黙の中から自然必然的に生み出されてきた行的な言葉 (Tat-Word) すなわち大行であることを表顕するものであると了解

することが出来るであろう。ではその永遠なるものの歴史的現行という大行の働きが、四十八願の展開の上に、どのように表わされているか、問題をその点に限りて考察してゆくことにしたい。

四十八願の展開に一つの必然性が見出されることは、既に法然の『無量寿経釈』にも注意せられているところであり、近年では金子大栄先生によって種々の角度から考察せられ指摘せられてきたところである。(大無量寿経講話・大無量寿経聞思録参照)そして更に曾我量深先生が、善導の第十八願加減の文を、本願還元の文、すなわち唯一根本の本願を明らかにせられたものとして教えられたことを注意しなければならぬであろう。(教行信証「信の巻」聴記)

今それらの諸説に依りながら、四十八願の展開を見てゆく時、そこには次のごとき浄土教における四つの根本問題が、本願における一筋の必然的展開として、明らかにせられているのを見出すことが出来るように思う。

〈上巻〉

一 必至滅度の願……

第一願

第十一願

第十一願成就文

二 如来浄土の願……

(第十一願)

第十二・十三願

第十七願

第十七願成就文

三 衆生往生の願……

(第十七願)

第十八願

第二十願

第十八願成就文(第十九・二十願成就文)

四 還相廻向の願……

第二十一願

第四十八願

第二十二願成就文

それがどのような内的必然性をもって展開せられているかを明らかにすることは、当面の課題である因願酬報の意義について考察してゆく上で重要な意味をもつと考えられるから、以下その点について窺ってゆきたいと思う。

(一) 必至滅度の願

仏教は、本来的に滅度ニ大涅槃の証得を、究極的関心事とするものであるといえる。四十八願の初めに示された十一願は、そのことを明らかにするものであり、第一願から第十願までは、第十一必至滅度の願の内容を明らかにするものであることはいうまでもない。その中、最初の無三悪趣の願は、二十四願経を始めとしてすべての大経に共通

して見出されるものであり、大悲の本願がおこされねばならなかった現実的根拠乃至究極の目標を明らかにせられたものである。すなわち仏の大悲において、三悪趣として見出された衆生の現実こそは、第三無有好醜の願・第四悉皆金色の願に示されたごとく、個人的乃至は社会的な差別雑染相として現成しているものであり、その三悪趣を越えしめ、そして再びそこに帰えらしめることなく、遂には無差別平等の大悲の智慧を証得せしめようとするところに、大悲の本願の目指す究極の目的があることを、表わされたものに他ならない。しかし本願の大悲性は、その究極目的がいかんして達成せられるか、その具体的な行道を選択し、それを衆生の上に廻向し成就するところに置かれている。そうでないならば、それは一つの仏教的理念に留るものといわなければならない。その極めて実践的な課題に対してまさしく本願それ自体をもって答えられたものが、仏道における究極のさとりを顯わす、第十一必至滅度の願より、いわば自己否定的な態をとって、必然的に等流展開してきた、第十二願以下の願に他ならない。では如来はいかにして衆生の上に大悲の本願を成就しようとせられるのであろうか。

(二) 如来浄土の願

真如法性、大涅槃界としての滅度は、それを能動的主体的側面から表わせば、色もなく形もない自性身・法身の領域である。その法身・自性身が、大悲の眼底深く三悪趣に沈淪する衆生海を捉えることにより、滅度そのものから三悪趣に現われ来って、固く閉ざされた衆生身の内面に法身の自覚を開示せんとするのである。その法身・自性身の自然・必然的な自己否定の展開が、まさしく報身・受用身に他ならないのであり、その清浄意欲の精神を表わすものが第十二・十三願に誓われた光明無量・寿命無量の願に他ならない。そしてそれが、大乘仏教においては無分別智が清浄世間智として働く無住処涅槃の行として示されてきたものであるが故に、そこでは仏の位態としては、「自性身がさとりを開くような在り方」(莊嚴經論・安慧註)として、まさしく報身・受用身と呼ばれるが、その内面的主体、乃至本願の精神としては、従果向因の菩薩として表わされるより他はない。それは歴史を超えて常住真實なる阿弥陀が、

歴史的現実の只中であって南無阿弥陀仏にならんとするのであり、南無・帰命の精神こそ、本来阿弥陀（真無量）として存在するものが、まさに阿弥陀（真無量）であるが故に、真に実存的に阿弥陀になろうとする如来の根本意欲としての本願の働きを表明するものであり、そこにあくまでも業苦の地底に生きて働く法蔵菩薩の精神が見出されてくるのである。故に阿弥陀の働きを表わす内面的主体としての法蔵菩薩の精神に触れることなしに、三悪趣の歴史的現実を彼岸を超えてある真無量としての阿弥陀に出会う道は、遂に開かれぬのであり、もし法蔵菩薩の精神に触れることなくして、自己の内外に阿弥陀を見ようというのであれば、それは恐らく観念的実体的に人間虚妄の分別意識によって虚構された偶像にしか過ぎないであろう。すなわち、阿弥陀の世界から南無阿弥陀仏と名告って表われる法蔵菩薩は、四十八願の序章と見られる「嘆仏偈」の終りに、「仮令身を諸々の苦毒の中におくとも、我が行は精進して終に悔いざらん」と表明されたごとく、三悪趣・無間地獄と説かれる暗闇の底にこそ働き続けているのであるから阿弥陀との出会いも、地獄一定の身という機の自覚を離れてはあり得ないのである。法蔵菩薩の行とは、実にそのような如来捨身の行を象徴するものであり、それなるが故に、法蔵菩薩の精神に喚び覚された者は、それまで自我関心において求め続けてきた往生極楽という現実逃避による幸福の追求に他ならない、救いに対する身勝手な幻想を捨て去って、その現実の直下に地獄一定と我が身の全体を引受け、我が身をそこに放下することとなるのである。

親鸞は、『正像末和讃』において、「超世無上に摂取し、選択五劫思惟して、光明寿命の誓願を、大悲の本としたまへり」と領受しているが、それは第十一必至滅度の願から、第十二・十三願が開かれてこなければならなかった、その端的なところに深く直入して、本願の展開におけるその内面的意義を明確に把握したものとということが出来るであろう。五劫の思惟によって選択せられた本願とは、勿論四十八願全体の選びを表わすものであるに相違ないが、殊にそれが五劫の思惟と表わされたのは、滅度としての大涅槃から、光寿二無量の願に向けて生きる法蔵菩薩として、自己否定的に働いてくるその選びの行の深さと確かさを表わすものではないであろうか。故に親鸞は、その滅度から

の最初にして、しかもまた根本的な本願の展開を表わす第十二・十三願を、大悲の本と仰いだのであろう。

第十二・十三願に誓われた、光寿二無量の願の働きの具体的な相は、次に第十四声聞無数の願——第十二願に対応し主として光明の働きによる、衆生の往相的側面を表わす——と、第十五眷属長寿の願——第十三願に対応し、主として慈悲の働きによる衆生の還相的側面を表わす——として表わされ、そして更に、それらの本願の働きによって目覚めた声聞・眷属を聖衆として成立する浄土の僧伽は、純一無雜の大乗善根界であることを誓われた第十六離譏嫌名の願に統撰せられてゆく。それによって、滅度そのものから表われた光寿二無量の本願の目的は、先づもって往還二廻向という無住処涅槃の行が、凡夫の上に実現せられてゆく、究極的帰依所としての浄土を、生死の彼岸に建立することに向けて注がれていることが窺い知られるのである。そして、これまで第一願以下第十五願までに表わされた涅槃の諸徳は、すべて浄土の名において、浄土の徳として包摂せられ顕わされることが領受せられる。すなわち、第一願以下の諸願に誓われたすべての徳は、浄土という名の働きの通して、根源故郷ともいわれる浄土に向けて限りなく願生してゆくところに、浄土の徳として自然に此の身の上に廻向せられるものであることを表わすものと了解することが出来るであろう。実に浄土が受用土と言われるのも、そこにあつては、それらの諸徳のすべてが悉く意のままに受用せられ具足されるからであり、三悪趣なからしめんとする本願は、光寿二無量の徳をもって報いられてゆきが故に、報土として表わされるのである。

かかる浄土は、無始已来三悪趣に輪廻する衆生海にとつては、それを否定的に超越した方向に、彼岸の世界として見出されるものであるが、それは浄土に招喚する如来の名号として、衆生海の上に働き、名号によって喚び覚された諸仏の証明を通し、名号の真实性が歴史的事実として証明せられることによって、始めて衆生の上に見出されるものである。すなわち、衆生の現実にあつては、永遠に未来である筈の浄土が、如来による名号の働きを通してこの現実に往生の信心の内景として将来するのである。それを今、『教行信証』に展開せられた親鸞の論理に従つて表わすな

らば、光寿二無量なる大悲の本願に酬報する無量光明土としての彼岸の浄土は、婦命尽十方無碍光如来という大行として、歴史の上に現行し、それによって不可思議光如来による無量光明土として見出される純粹な宗教的世界を、無限に人生の前面に開いてくるといふことになるのであろう。そこに、「行卷」に明かされた婦命と、「真仏土卷」に表わされた婦入の内的必然性を見ることが出来るのである。

かくて、如来の本願は、浄土という究極的婦依処を衆生海に開示する如来の名を、選択撰取することによって究竟せられてゆくのであり、そしてそれはその本願の名号の謂われを説き明かした經典である『大經』の教えが、衆生によって聞き開かれてゆくことを通して果遂せられてゆくのである。山口益博士は特にその点を強調して「Amitaの本願としての仏の精神が、人間の上に顯現しようとする意志が受用身・報身であり、人間の世界の上へまどかに流れ行われたのが釈迦応化身の説法である」と言われている。

(三) 衆生往生の願

衆生をして無上証果に至らしめる悲願の行たるみ名〓本願大悲の事行としてのみ名は、親鸞によって「婦命といふは、本願招喚の勅命なり」と、主体的に領解せられた。如来の表現としての名号は、「欲生我国」と名告ることによって、「願生彼国」という衆生の実存的応答を求めるものであった。南無阿弥陀仏という法蔵菩薩の願行と化した如来の本願は、その南無阿弥陀仏という名が衆生の願行として結実するところに、始めて成就するものであり、法蔵菩薩における南無、すなわち「たすけんとおぼしめしたちける」願心が、衆生の南無、すなわち「念仏申さんとおもひたつ心」として受肉化されるところに、救いの出来事は始めて実現するのである。曾我先生が「如来我となりて我を救い給う」と教えられたことは、まさしくその救いの出来事の成立という一点を明らかにせられたものであると領解することが出来るのではなからうか。そのような、如来において無始已来求め続けられてきた本願の究極目的を表わすものこそ、第十八願に他ならないことは周知の如くである。その意味において第十八願は、名号を選択した本願の根源を表わす

ものであると共に、本願の成就を明らかにするものであると言うことが出来るであろう。

しかし、徹底して、衆生の上に唯一つ乗托妙用の信心を求め続けて止まない大悲の願心に目覚め、それを「自己一人がためなりけり」と挙手に領受し深信することは、無始已来自意識により流転し続けてきた衆生にとって、決して容易なことではない。否むしろ不可能という他はない出来事に属する。そこに曇鸞がいみじくも『論註』において問うたごとく、衆生の罪業と如来の大願業力との敵しい対決による決断を迫られるのであり、そこに第十八願から更に第十九・二十の願が開かれてこなければならぬ必然性がある。信心の内面に纏綿する自力の執心を徹底して問い続けた親鸞は、その方便の願の上にこそ本願の真実であることを感知し、仮令の誓いが果遂の誓いとして宿業の身の根源に徹到して行くことによってのみ、始めてそこに廻入・転入という態をもって、純粹な歸命願生の心が固い自我心の殻を内から破って開かれてくることを明らかにした。すなわち『教行信証』には、自力の限界を通して、如来の救いを願い求めつつも、なお依然として自力の立場そのものは最後まで放棄しようとはせず、容易に放下し去ることの出来ないわれわれの現実が、余すところなく語られている。そしてそのような執拗な自我心の凝視を通して、その底に生きて働く本願の深さと確かさが、極めて鋭い自覚と反省を通して明らかにせられているのを見出す。親鸞は、そこにおいて、自力の限界において自力を超えしめるものは、ただ偏えに第十七願に誓われた諸仏善知識との出会いという決定的な出来事に依ることを指摘している。それは、親鸞自らの求道の体験を通して明らかにせられたものであるが、それは親鸞個人の宗教体験であることを超えて、信心の決定による宗教的実存の確立という、われわれにとってまさに生死をかけた生涯の根本課題が、真に解決される唯一つの道を明らかにせられたものに他ならぬ。

すでに触れたごとく、信心はそれ自体如来の喚びかけによって発起せられたものであり、喚びかけに対する決断と応答を内に包むものであった。故に信心が徹底せられ純化せられてゆくことは、信心が喚びかけに應えて、喚びかけ

たものの方向に向けて歩み出すということではなければならない。そこに願生心によって展開する往生浄土の道が無限に開かれてくるのであり、それが曾我量深先生により、信に死して願に生きよと深い願いをこめて教えられた独立者誕生の道に他ならない。すなわち、信心は願生心となつて自己否定的にそれ自体を自証してゆくのであり、自己創造力ともいふべき願生心とならない信心は、自我心によって虚構された観念、精神的自慰作用でしかあり得ないであろう。願生心とは無限に自己を如来と衆生に對して開いてゆく心であり、それを願作仏心・度衆生心と表わされるのである。そしてそのような願生心においてのみ始めて見出され、闇の中に開かれてくる光明無量の世界こそが、眞実の報土に他ならないのである。すなわち願生浄土という、願生心と報土の不可分離な動的呼応關係を通して、本願は無限に本願それ自体を成就してゆくのである。

かくて浄土に願生することは、浄土を通して働く本願の歴史的展開という仏事に参加してゆくこととなるのであり、そこに往生浄土の道がそのまま無住処涅槃の行を実践することともなるのである。第二十一願以下の願は、まさしくそのような願生心の必然的展開としての大乗菩薩道を明らかにせられたものといふことが出来よう。

(四) 還相廻向の願

第二十一願・具三十二相の願は、先生の衆生往生の願を承けて、衆生の成仏を表わされたものであり、第二十二願は、成仏によって果されてゆく目的を一生補処と還相廻向という二つの願事によって明らかにせられたものである。

その第二十二願において、まさしく主題とされているのは、後半の還相廻向であるが、それは初期無量寿経から、後期無量寿経に展開することによってより明確化され具体化されてきたものである。そこに如来の本願が、大乗菩薩道の実践という歴史的・実存的課題に答えつつ展開してきた跡を見出すことが出来るであろう。ただ、第二十二願以下四十八願までの二十七願は、これまで窺ってきたような必然的な展開過程を、論理的に秩序だてて見出すことの出来ない部分があるようである。しかしそれらの諸願が、第二十二願の内容を、自国と他国の菩薩について広く説き明か

し、その実現を誓われたものであることは明らかである。

この還相廻向の願は、先きに触れた寿命無量の願の働きの内容を表わす眷属長寿の願と対応し、それを更に具体化して願わされたものであることは、願の内容を照らし合わせることによって知られる。阿弥陀が自ら法蔵菩薩と化して、滅度 \parallel 涅槃より三惡趣に向けて如来せられたごとく、その法蔵菩薩の働きそのものである念仏の不行によって喚びさまされ、大涅槃界としての浄土に往生し成仏する者も、滅度に止まることを捨てて生死の煩惱海中に還来するのである。すなわち還相の菩薩とは、法蔵の精神に共感し法蔵の願行に協同して、本願の実現という公けの事行に生きる者の在り方を示すものといえよう。

前上、四十八願の展開について窺うことにより、そこに、必至滅度の願 \downarrow 如来浄土の願 \downarrow 衆生往生の願 \downarrow 還相廻向の願という、必然的な展開過程が見出されることについて略述してきた。四十八願をそのように領解することが可能であることは、この經典の下巻に説き明かされた成就文が、(一)第十一願・(二)第十七願・(三)第十八願・第十九願・第二十願・(四)第二十二願の五願に要約せられており、順序の上で第二十願と第二十二願の成就が、先きの展開と少し異ってはいても、そこに深く対応し合うものが見出されることによって、了解することが出来るであろう。

それによって、四十八願そのものが、まさしく如来の選択本願の行の必然的展開を表わすものであることが知られるが、それはそのまま、仏の三身の自ずからなる展開を示すものでもあることは、既に屢々触れてきたところである。釈尊は、そこに仏教における真の宗教性を見出されたが故に、それを自らの出世本懐として説き明かされたのである。そこに、山口益博士によって指摘せられたごとく、応化身なる釈尊によって、『大経』が説かれたこと、まさにそのことが、光寿二無量の本願が世間の上に実用せられ、それによって完成せられてゆくことになってくるのである。故に敢えて言うことが許されるなら、『大経』は、最初に如来の本願を発見し、如来の本願の上に宗教の真実

性を見出し、それを説き示された釈尊の上に、如来の本願がまさしく現成せられている姿を見出した人々により表わされた経典であると言うことが出来るのではなからうか。少なくとも『大経』を如是我聞いた人々にとって、釈尊は如来の本願の眞実なることを証明し給う証人として見出されていたことは明らかであり、釈尊と同じく自らも本願の証人として生きようとする人々によって、この経典は伝統せられてきたことは疑うことの出来ない歴史的事実である。そして、われわれは、今その歴史的伝統との出会いにおいて、その根本生命である法蔵の願心に触れ、法蔵の願心を自らの命の願いとして生きる宗教的実存として、本願の歴史を生きる身となるのである。