

内観と信心

— 仏弟子論としての『浄土論』(一) —

加 来 雄 之

智慧王所説、欲為諸法本、応起清浄欲、志求無上道^①

(智慧王の所説には、欲を諸法の本とす。応に清浄の欲を起して、無上道を志求すべし)

この与えられた有限の生を、この上なき道として歩むことが、存在のもつ深い欲求である。ここにあげた教言は、清浄な意欲に目覚ざめることだけが、迷妄の生を無上道を志求する生と転ずることを語る。自らが救われることも、また他の衆生が救われることも、この清浄なる意欲に目覚めることを離れてはどこにもない。どれほど自らの救い、他の救いを求めても、この清浄な意欲への目覚めを離れるならば、それは外道でしかない。これが仏教の智見ではないか。清浄なる意欲によってのみ、生は無上のものとなる、いわゆる不退転のものとなる。なぜなら、清浄なる意欲だけが、あらゆる経験、あらゆる事象に固執していく自心を破り、もっとも根源的な因縁の事実に我々を呼びかえすからである。そしてそのことによってのみ、順逆の経験を平等に自らの人生の内容として転じていくことができるからである。

「いままでの哲学者たちは、この世界をあれこれと解釈していたにすぎない。重要なことは世界を変革することだ」

これはK・マルクスの墓石に刻まれているという碑文である。世界を解釈してよしとしている学者や宗教者の立場を徹底的に奪うものである。しかしその世界を変革する意欲は何に根拠しているのか。マルクスが使用する「疎外」という概念には仏教の指摘する自我を生きるものとしての本質への矛盾、つまり実存の疎外としての執着（我執・法執）も含まれるのか。「世界をもたない自我は空虚なものであり、自我をもたない世界は死物である」というが、自我によって所有された世界は死物である以上に、自も他も一切を焼きつくす火宅でしかない。

世界の変革か、自らの変革か。安易な二者択一はなされるべきではないが、内道と呼ばれる仏道の立場は、次の『維摩経』仏国品によくあらわされているように思う。

若し菩薩、浄土を得んと欲すれば、当に其の心を浄むべし。其の心浄ぎにしたがいて則ち仏土浄し^③

ここで「心を浄める」ということは、浄土を得るための必須条件とされる。つまり自我によっては真の世界は求むることができない、清浄な意欲の上にもみ真の世界の意味が開かれる、ということであろう。清浄なる意欲においてのみ「衆生の類は是れ菩薩の仏土」「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」という矛盾の世界を担うという地平も成立するということであろう。清浄なる意欲を離れた世界は、善悪の修羅場であり、必然の牢獄である。ここにいう清浄なる意欲は、悪と対立する善のような、分別に基づく意欲ではなくて、善と悪を平等に包む存在の実相から起こる無分別の意欲である。仏所説の因縁法に基づく意欲であるといってもよい。その意味で世界を虚仮と批判するということも、善悪を自明としていること自身の基盤を問うような批判でなくてはならない。清浄なる意欲にとって、世界は解釈し

たり、変革する対象としてあるのではない。世界は自らの意欲を深めるための機縁である。世界は主体にとってどうすることもできない壁であることにおいて宗教的な意味をもつ。世界はどうしようもない矛盾をもつものとして、またそれゆえに一切皆苦であるところえられたときのみ主体にとって宗教的意味をもつのである。我々にとってどうにもならないものは、真理そのものと現実そのものであるが、その狭間で矛盾を担うのが清浄なる意欲である。

願清浄意欲以其体、依般若故得清浄、依大悲故得意欲。若離分別、此事不成故。是无分別後得智攝。^①

（願は清浄意欲をもってその体とす。般若に依るが故に清浄なるを得、大悲に依るが故に意欲を得。若し分別を離るれば、この事成ぜざるが故に。これ無分別後得智の摂なり。）

といわれる。真理そのものに般若（智慧）をもって、現実そのものには大悲をもって関わるのが清浄なる意欲である。それが大乘菩薩道の願がもつ具体性なのであろう。

『浄土論』は「一切苦悩の衆生」と呼びかける。それは仏教にとって人間存在の本質がどのようなものであるかを明確に示している。仏教にとって人間存在の本質とは、理性的でも本能的でも、政治的でも経済的でも、社会的でもなく私的でもなかった、それは苦悩する存在であった。むしろ苦悩の本質を探求する中で、人間存在も、そして世界や個人がもつ意義も見いだされてきたのである。

しかし思うに、果たして我々は自らを、そして自らが処する世界を、苦としてとらえることなどできるのだろうか。そこそこの不安はある、そこそこの苦悩はある、そこそこの悲しみはある。他に比較して自らを不幸とみざるをえない状況もある。しかし一切を苦としてとらえることなど我々に可能なのだろうか。

『浄土論』は、この「一切苦悩の衆生」の自覚を「帰命無量光十方無碍光如来」の名のもとに開く。われわれは「無量光十方無碍光如来」という名の表現するロゴスに真摯に耳を傾けるとき、有限な存在であることの深い苦悩にふれるのである。というよりも深い苦悩を痛む魂に驚くのである。それは、世親が「普共諸衆生」と語るような、すべて

の生存に普ねく通じるような深さをもった真理を自らが証していない、すべての存在を満足するような意欲を自らが証して生きていない、という苦悩である。この苦悩は、どのような状況を生きている衆生も離れることのできないもつとも根底に横たわる苦悩である。この苦悩に根差す大悲こそ清淨意欲の動機である。

個々人の苦が個々人の苦としての解消に終わるのではなく、個々人の苦の根底に普遍的な大悲の魂を見いだすとき、そこに真の苦の解脱がある。どのような苦においても普遍的な意義を与えることができる意欲、「一切の苦悩の衆生を捨てず」「一切の苦悩の衆生を觀察する」意欲、それを清淨なる意欲、無縁の大悲と呼ぶ。しかし、有限なる我々にとって、その清淨なる意欲も「帰命無量尽十方無碍光如来」の名のりににおいて称え仰ぐしかないものである。名において清淨なる意欲に目覚めていく道、それが『浄土論』が教示する仏弟子の道である。

二

仏弟子として清淨意欲に目覚めていく道を、『浄土論』の解義分冒頭の、曇鸞が「願偈大意章」「超観生信章」と名づける一段を通して考究してみたい。まず第一「願偈大意章」は、

此願偈明何義。示現観彼安楽国見阿弥陀如来願生彼国故。

とある。ここは「願生偈」の大意が、「安楽世界を観じること」、「阿弥陀仏を見ること」、「彼の国に生ぜん」と願うこと、つまり「観」「見」「願生」という三つの課題が示現される内容であることを示している。親鸞はこの文を「此の願偈は何の義をか明す。彼の安楽国を観じて、阿弥陀如来を見たてまつり、彼の国に生まれんと願うことを示現するが故なり。」と訓んでいる。この訓に従って、それぞれの偈文（総説分）での対応部分を表示すると次のようになる。

観、安楽世界、器世間（国土）
|| 観、彼世界、相

見、阿弥陀仏、衆生世間（仏と仏の用きとしての菩薩）
|| 観、仏、本願力

願生彼国——一心帰命

——故我願生彼阿弥陀仏国

このように確かめると、「観」「見」「願生」は平面的に並んでいるのではなく、「観じ」、「見る」という方法によって「願生する」という目的を達成する、という訓み方がなされていることが分かる。

また『無量寿経優婆提舍願生偈』が「願の偈」であると明示されていることにも注目したい。つまりこの偈で究極的に明かされようとしているのは願そのものである。願、つまり清浄意欲そのものこそが、この偈の大意であるというのである。だからこそ、第二「起観生信章」では、この意をうけて、

云何が観じ、云何が信心を生ずる^⑤

と述べる。これは先の「願偈大意章」の主題として述べられた願、つまり清浄の意欲をどのように観じ、また清浄の意欲に対する信心をどのように起こすことができるのか、という問いである。この「云何」という方法の問いに、『浄土論』を見る眼目がある。先の「願偈大意章」の理解を通すと、ここに「云何が観」ずるのかという問いは、直接的には前章の「観彼安楽世界」「見阿弥陀仏」を受け、「云何が信心を生」ずるのかという問いは「願生彼国」に回答していると考えることができる^⑦。つまり「観（と「見」）」という方法によって阿弥陀仏の世界に生まれることを願う存在になることが、『浄土論』の究極的目的である。

この「観」と「信心」の関係については、さまざま見解があるが、「起観生信」は、「観」と「信心」を並列的な二つのこととして述べていない。また一般的な了解のように、信は観という行のための前提ということでもない。むしろ「観」こそどこまでも「信心」を生ずるための方法である。なぜならば、どのようにして信心を生ずるかということが、『浄土論』のテーマである仏弟子であることのもっとも深い関心でなくてはならないからである^⑧。つまり曇鸞は、『浄土論』を「信心」こそ仏弟子であることの必要にして十分なる条件であることを言を尽くして語る論である、というのである。仏弟子であることにおいて信心はすでに前提ではない。むしろ信心は、どのような存在であつても

仏弟子たらしめ、その存在をして仏道を究極するまで歩ましめる力をもつ。その意味で信心は独立している。ただ問題はその信が純粹であるか、どうかである。このような関心において「観」は信心のたれに行ぜられる。「観」は信心を生じるための前提ではなく、信心が生まれる背景をたずね、信心の純粹性を証明する方法を意味する。親鸞までくればもっと徹底して、「観」つまり五念門行というも、ただ衆生に信心を生ぜしめるたれになされた法蔵菩薩の永劫の修行ということになる。

仏教の伝統では、意欲を「浄ならしめる」はたらしきをもつ心所が信であった。しかし浄土教の伝統においては、清浄なる意欲（願）に対して澄浄無疑ならしめるのが信である。このように『浄土論』が、浄土教の論としての独自性をもった論であるのは信心を仏道の究極的関心とするからである。親鸞が『願生偈（浄土論）』を「一心の華文」と呼ぶ所以である。

さて「云何が観ずる」という問いに対して、

若し善男子善女人、五念門を修して、行成就しぬれば、畢竟じて安楽国土に生じて、彼の阿弥陀仏を見ることを得となり^①

と答える。「云何観」の「観」は、五念門行の中の「観察」という狭い術語としての意味ではなく、もっと広い一般的な意義ではないかと思う。つまりこの「観」は、まだ「観察」（毘婆舍那）というアビダルマ的な術語が確立される以前の、素朴な意味で使用された「真実を観よ」という意味であろう。

しかし素朴といっても、その「観」が仏道の文脈で語られる限り、決して外なる対象を観察することであったり、思いのままに観想することではない。仏道の「観」は恣意的になされる観念や想像や妄想ではない。「観」はどこまでも仏道の目的に随順した体系の中で位置づけられなくてはならない。だからこそ、「起観」は次に五念門として展開してこなければならぬのである。つまりこの「観」は五念門を包括する、というより五念門が生まれてくる源泉で

あるような根源行を示している。それは第五功德門の「大慈をもって一切苦悩の衆生を觀察する」という「観」と響きあっている。これが積尊出世の本懐である。

五念門行が「観」において代表されるのは、おそらくこの「観」こそ仏の根源行であり、それゆえに念仏の行の本質でもあるからである。つまり、自覚にかかわる智慧の業を象徴するからであろう。「観」が「信」に先立つのは、帰すべき仏が如実に觀察されることによって、はじめて真に帰依することができるからである。¹³つまり信心を成就する方法は、信仏の因縁（背景）を明らかに観ること以外にはない。信が真に純粹であり、公明正大な信であることを証明するためには「観」が不可欠なのである。純粹に仏を念ずるということにおいて「観」はなくてはならない行である。¹⁴仏の教えが因縁法の自覚にあるかぎり「観」は唯一の行なのである。実在を縁起としてとらえる仏法において、止観は独自の方法である。「観」は、その縁起の存在であることを自覚して、自らに与えられた存在を完全に果たすという清淨意欲を見いだす厳密なる方法を示す行である。誤解を恐れずにいえば、仏道を仏道たらしめる行は観なのである。¹⁵だからこそ次いで、先の「云何観」という問いに対して「修五念門行成就」¹⁶をもって答えているのであろう。つまり『浄土論』は「観」という課題を、念仏による願生浄土の行という明確な「根拠」と「対象」と「方法」と「目的」という体系を、五念門行として持つつというのである。

根拠（何処に依る） || 禮拜、讚嘆

対象（何処に依る） || 作願

方法（云何が依る） || 觀察

目的（何故に依る） || 回向（を首として大悲心を成就する）

この五念門の行によって、「観」という仏道の伝統的行を成就するのである。

また別の視点から、仏道伝統の学の体系である戒定慧の三字から理解することもできるだろう。いわゆる戒は身業

と口業における宗教的生の表現である。つまり身業である礼拝門と口業である讚嘆門によって戒学を成就する。戒の原初的な精神が三帰戒（南無仏・南無法・南無僧）であるとすれば、「帰命尽十方無碍光如来」を戒学に該当させることもあながち無理ではないだろう。また意業である作願門によって定学を成就し、智業である觀察門、方便智業である回向門によって慧学を成就する。慧学を觀察門と回向門に開くことも、智慧が根本智と方便智という二面性をもつものであることを思えば、そのような理解をしてもよいかもしれない。このような配当には、十分な検討が必要であろうが、仏道の行の体系を離れて五念門行の体系もないという視点は大事ではないかと思う。とにかく「観」を浄土に生まれて仏弟子となるという課題において整理し体系化したものが『浄土論』の五念門行というべきであろう。

第二「起觀生信章」から第三「觀察体相章」へ、そして第四「淨入願心章」へさらには第十一「利行満足章」という展開は、「観」によって何が把握されなければならないかをよく示している。一応は觀察の対象は浄土である。しかし、浄土が「願心によって莊嚴」された「願土」であるといわれるように、願（清淨意欲）を句（教言）によって象徴した世界である。その願心によって莊嚴された世界を「観」する行を通して、莊嚴した願心にふれるのである。「観」は觀察のためではなく、願心に入るための方法である、そのことがここに明確にあらわされている。そして「願心に入る」ということは、

此の三種の成就は願心をして莊嚴せりと知る応し。略説して一法句に入るが故にと。

一法句は謂く清淨句なり、清淨句は謂く眞実の智慧無為法身なるが故にと。^⑩

というように、衆生世間清淨、器世間清淨という二種の清淨世間としてはたらく「眞実智慧無為法身」、いわゆる仏のはたらきに入ることである。それは最終的には仏弟子として第十一「利行満足章」に語られるような真に衆生を利する仏の行に目覚めることの外にはないのである。

おそらく仏弟子として生きていこうとするものもつもつとも深い悲しみは、自らが仏によって説かれた真実の道歩みつつあるという確信をもちえないことである。そして、仏教の流れに自らが預かり、退転しない境地を獲得することこそ仏弟子の切実なる願いであろう。そのような境地を、預流といい、正定聚、不退転とも名づける。

釈尊在世のころには、預流(見道)の境地に達する、つまり聖者の流れに預かる(目覚めた、悟った人々の伝統に参与するものとなるということであろうが)人々について二通りのあり方が示されている。一つは信を主とする道による者いわゆる随信行者(sradhānūsārin)であり、もう一つは慧を主とする道による者いわゆる随法行者(dharmānūsārin)である。そしてこの両者は、その階位も、また得られる証果も、根本的にどのような差異もない。ただ、時代が下がるにつれて、出家の僧侶を中心とするアビダルマ仏教の中では、慧による道が重視され、信による道は相対的に軽視されていくようになったという。^⑤

つまり、本来、仏の教えを聞き仏の道を歩む仏の方に、「主として信によるもの」と、「主として慧によるもの」との二つの道が示されていたということである。そして信によるか、慧によるかのあり方は、仏の教えに対して自らをどのような関係をもつものとして把握するかという差異以上ではない。しかし、仏にどのように関わるかについての領解は、仏弟子にとっては決定的な一点である。我々は仏をどのような存在としてみるのか。

惟うに、我々は、仏弟子と名のりながら、理想の宗教的人格としての釈尊を追い求めるばかりで、すべての苦惱する衆生にどこまでも呼びかけてやまない釈尊の悲の精神を忘れていたのではないか。

- (1) 仏によって説かれた法を自らの慧によって了解しようとするか
- (2) 仏によって説かれた法を信じ勝解しようとするか

の区別は、換言すれば、

- (1) 自らの力をつくして仏に向かうものであるのか、(つまりどのようなようにして悟りを開くかの関心)か、
- (2) 自らを仏に呼びかけられるものとして理解するのか、(仏弟子としてどのように誕生するかの関心)か、
ということである。やがて曇鸞は、前者を自力の立場、後者を他力の立場として決別する

その後者、つまり信によって預流を実現する道を回復しようとしたのが浄土教の伝統である。つまり「仏によって呼びかけられるもの」であることを、究極的な関心として仏道の体系をとらえようとする、のが浄土教の伝統の特質ではないか。なぜならば仏の世界に生まれることを願うということは、仏によって呼びかけられる世界で生きていくものとなるよう、という表明にはかならないからである。

仏弟子とは、仏から呼びかけられるものとして自覚することである。それは存在の実相に目覚めた力に捉えられたものとして自らを把握することである。それを「撰取不捨の利益にあずかる」と了解してもよい。また、その自覚は、仏の本願によって呼びかけられたもの、仏の智慧によって照らされたものとして「所照の自覚」といってもよいであろう。また「聞」の成就といっても、仏弟子の誕生といってもよい。とにかくこれが『無量寿経』の第十八願文およびその成就文に基づく念仏往生の教学がもつ意義である。『無量寿経』が力を尽くして語ろうとする大悲の世界は、作り上げられてしまった固定的静的な世界ではなく、今なお呼びかけ続ける因位願心のはたらく動的な世界である。

龍樹が『十住毘婆沙論』『易行品』で、

仏法に無量の門有り、世間の道に難有り、易有り。陸路の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。

菩薩の道も亦是の如し。或いは勤行精進のもの有り、或いは信方便の易行を以て疾く阿惟越致(フタイノクライナリの左訓)に至る有り¹⁵

として「信方便易行」の仏道を開示することも、ことさらに目新しいことをいうのではなく、出家中心の知的関心行

的関心の中に見失われてきた「信の仏道」の伝統を回復するためであった。龍樹はさらに次のように語る。

信心清浄なる者は華開けて即ち仏を見たてまつる。(中略)我今亦是の如し、無量の徳を称讃す。是の福の因縁を以て願わくは仏常に我を念じたまえと²⁰

「起観生信」を語る世親の『浄土論』の関心も、その論を造った理由を述べる発起序が語る所では、我依修多羅真実功德相説願偈総持与仏教相応²¹

(我、修多羅真実功德相に依りて願偈総持を説きて仏教と相応せん)

とある。親鸞は「行巻」で前の龍樹の文章に引き続いて、この発起序の文に「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」の文を加えて引用している。その造論の動機・関心を「仏の教えとの相応」「観仏」にありとすることは明らかである。その意味で、『浄土論』はまさしく仏弟子論なのである。「何によって、何故に依って、どのように依ることによって」、仏の教えと相応するものとなるかが『浄土論』を支える深い求道関心である。その『浄土論』が「世尊我一心」と詠い、「云何生信心」と問うのである。

曇鸞が、龍樹の「信方便の易行」の指摘を『浄土論』を通して、

易行道は但だ信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得しむ。仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり²²

とおさえることも同じ伝統が底流にある。少なくとも親鸞はその原始仏教以来の「信の仏道」の流れの中でこの三人を捉えたことはまちがいない。奇しくも親鸞はそのあり方を『十住毘婆沙論』の「初歡喜地」²³の比喻によって次のように述べている。

初果の聖者尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。何に況や十方群生海、斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名づく²⁴。

このことは親鸞が選びとった浄土教の根源にある課題を探ろうとするとき深い示唆を与えてくれる。親鸞は、仏道としての浄土教を、信心（呼びかけられるものとしての宗教的自覚^⑤）の成就を究極的関心とする教え、としてとらえているのである。そして親鸞の不滅の独自の事業は、この「ただ信心のみ」という唯信性を本願に照して徹底的に明らかにしたところにある。

四

仏教と他の宗教を厳然と峻別する行は、念仏である。念仏、つまり仏を念ずることににおいて、仏教が他の宗教と決定的に区別される。仏とは何かということはさらに押さえなくてはならないと思うが、端的に「真に仏を念ずることが仏教の仏教である所以である」という視座は動かすことができないであろう。

『浄土論』の五念門行の意義は、はじめ『無量寿経』の行を仏道の行として明らかにしたことにある。『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の浄土に生まれることが実は仏道の行に應えるものであることを明にしたのである。浄土に生まれることは、仏道の伝統の行である止観を成就する意義がある、と応えたのである。

また『浄土論』の五念門行の一層大事な事業は、『無量寿経』にはさまざまな行が語られるが、願生の行は念仏以外にないということが明示されたことであろう。そのことが「念門」という行の名に的確にあらわされている。五念門行といっても畢竟は念仏の行である、というのである。つまり五念門行の課題は、どのように仏（仏法僧の三宝）を念じることができる存在になるか（云何生信心）ということを明らかにするということ、ただ一事にあるのであり、それ以外ではない。つまり五念門行は仏教における行一般の体系ではない。念仏という仏弟子の課題を明らかにするための行の体系なのである。「願生」の意義を明らかにする行の体系なのである。^⑥

『願生偈』が『無量寿経』に基づく唯一の論であるということは、世親という大乘の代表的な論師によって書かれ

たからではない、『無量寿経』の説かれる如来への帰敬を純粹に表現したからである。外からではなく『無量寿経』の会座の弟子として『無量寿経』の如来を内から礼・讚するによってである。この礼讚の表白にこそ『浄土論』の『無量寿経』の論たる所以がある。

「観」を通してふれる清浄の意欲は、『経』においては「願」「欲生」として、『論』においては「本願力回向」として語られている意欲であり、親鸞においては「本願招喚の勅命」として呼びかける意欲であり、曾我量深の理解を通して、かたちなき願を表現しようとする意欲である。とにかく浄土教の歴史を貫ぬくのは、「一切苦悩の衆生」に呼びかける意欲である。

「信」とはその呼びかけを聞く主体の誕生である。清浄意欲の信受が「世尊我一心」という「一心」であり、「信心を生ずる」という「信心」である。このように仏弟子の課題は、仏から呼びかけられるものとして純粹な公明正大な自覚にのみある。それゆえに

信樂を獲得することは如来選択の願心自り発起す。真信を開闡することは大聖袷袂の善巧従り顕彰せり。^②
と二尊という立体的、そして「獲得」は「発起に自」り、「開闡」は「善巧に従」という重疊的な表現をとらざるをえないのである。

「観」を通して「信」、つまり仏弟子としての純粹なあり方を獲得する。『浄土論』解義分「起観生信」という章題は、この内観の行と信心のあり方を明示しているのである。
(未完)

① 晋訳『華嚴経』一四（大正大藏経九一四八六頁a）

② 「世界をもたない自我は空虚なものであり、自我を持たない世界は死物である」観念論のもつ危険は前者のそれであり、客観主義的実在論のもつ危険は後者のそれである」（土居真俊『ティリッヒ』参照）前者は個人という主観に沈み、後者は大衆という主観に迷っているといってもよい。

③ 『維摩詰所說經』 仏国品(大正大藏經一四一五三八頁c) 原漢文

④ 世親釈『撰大乘論』一〇(大正大藏經三一一二二八頁)

⑤ 『真宗聖教全書』一一三四頁(原漢文)

⑥ 『真宗聖教全書』一一三四頁(原漢文)

⑦ 「云何觀」は、「觀彼安樂世界」を承け、「云何生信心」は「見阿弥陀仏」を承ける、という見解もある。つまり、

「觀彼安樂世界」 ↓ 「云何觀」

「見阿弥陀仏願生彼國」 ↓ 「云何生信心」

という見方である。このように考えるならば、「若善男子善女人、修五念門行成就畢竟得生安樂世界見阿弥陀仏」の文は次のように配当できる。

「云何觀」 ↓ 「若善男子善女人、修五念門行成就」

「云何生信心」 ↓ 「畢竟得生安樂世界見阿弥陀仏」

この解釈は「云何生信心」に対応する「願傷大意章」の「願生」が、ここでは「畢竟得生」として展開している点で好ましい気もする。安田理深先生は二つの解釈を出され、最終的にこの注にあげた見解に依られているようである。(『安田理深選集』十二卷五七―七九頁参照)

⑧ たとえば「願傷」の事業が成就することを述べる第九「願事成就」章には「是の如く菩薩、智慧心、方便心、無障心、勝真心をして、能く清淨の仏国土に生ずると、知る応し」とある。つまり四心(信心)の生起において、五念門の行(觀)という事業が成就することを述べている。つまり五念門の完成として信の獲得があるとして、「起觀生信」章の問いに応えている。

このことから、行の最終的な目的が信にあることは明かである。

⑨ 龍樹の『十住毘婆沙論』において「清淨とは諸の煩惱の垢濁を離れる。或る人は言いて信解を名づけて清淨となす。有る人は言いて堅固信を名づけて清淨となす。是の清淨心とは、仏法僧において(中略)略して之を言わば、一切の深經諸菩薩及び其の所行一切の仏法において、悉く皆、信心清淨なり」(『地相品』大正大藏經二六一二六頁)とある。このように、清淨という概念は信という概念と深い関係をもつ。また信の伝統的な理解にも「心の澄淨」ということがある。護法『成唯識論』に信の働きとして「云何なるを信と為すや。実と徳と能とにおいて、深く忍じ樂欲して心を淨らしむを以て性となし、不信を対

治し善を染うをもつて業となす。」(大正大藏經三二・二九頁)とある。

⑩ 『論註』において曇鸞が「一心」を「云何生信心」との呼応の中で理解していることは「是の故に論主建めに我一心と言たまえり」の解釈などからも明らかである。

⑪ 『真宗聖教全書』一―三四頁(原漢文)

⑫ 金子大栄は「云何観」の問いに対して「修五念門」をもって答えるのは、恐らく観というも、ただ観察のみ単独に成立するものでないことを示さるるものである。礼拝讀喚作願の用意あり、廻向の徳を内含してのみ真実の観が成立する。」(『浄土論講話』三三四頁)と述べる。

また『相伝義書』には、「第二、「起観生信」とは、この「観」は第四の観察のみに限らず、五念門ともに通ずるなり。「心縁其事曰観」の釈にてみそなわすなり。「心縁其事」縁じ見れば信心おのずから生ずるなり。立行の観に非ず。観は五念ともに亘る言なり。已に因の五念門果の五念力を開き起こして、其の人に信心を生じしめたまうなり。阿弥陀如来の正報、国土の依報を心に知りみれば、信心おのずから生ずるなり。古来より、報土所入の諸菩薩の修行の五念と余所事にみなすなり。機の失なり。又、我が方へ取り過ちて自力起行になるなり。」(『相伝義書』註論入科会解二五七頁)とあり、「云何観」の「観」が五念門行を包む広い意義をもつことを指摘している。

⑬ 本当に帰すべき処を観察することによって真の帰依が成り立つ。仏に帰依する存在とは端的には聞法存在であろうが、『瑜伽師地論』聞所成慧地決択の冒頭に、次のような文がある。帰すべき処がどのようなものが簡明に示されている。

聞所成慧地決択我今当説。謂由五処觀察処帰乃可帰依。

一由身業清淨故

二由口業清淨故

三由意業清淨故

四由於諸有情起大悲故

五由成就無上法故

(『瑜伽師地論』大正大藏經三〇・六五三頁)

⑭ 親鸞は『浄土論』の「観仏本願力」の「観」について「観は願力をこころにかへみるともせず、またしるところな

り」（一念多念文意）と解釈する。ちなみにこの「観」の左訓には「ミルナリ、シルココロナリ」とある。また「信」とは金剛心なる。知というはしるという。煩惱悪業の衆生をみちびきたまうとするなり。また「知」とは観なり。ころころうかべおもうを観という。ころころうかべしるを知というなり」（一念多念文意）という解釈もある。

- ⑮ 仏教独自の存在への認識は縁起である。安田理深は「仏道は自覚の道であり、その自覚を明らかにする方法が観である」（『安田理深選集』九―二八八）といい、また仏教における修行は止観につきるといっている。（『信仰の実存』也）

また縁起が仏教の独自の存在への知見であり、その自覚の方法としての「観」も仏教独自の行であることについて、次の見解が参考になろう。

「漢訳では「縁起」と訳された。さらに「因縁」の訳語もある。……ともかく縁起 (pratiya-samutpada) は、仏教独自の用語であり、インドの他の宗教学派では用いない言葉である。したがってここに仏教独自の思想があると見てよいものである。」（平川彰『法と縁起』五〇四頁）

「止観」という語は漢訳の仏教聖典以来しばしば漢訳聖典のうちに現われるが、仏教の最初の時期から用いられた語ではない。(samatha も vipasyana も純粹の仏教用語であり、仏教以外では用いられないことがない)。(中略)「止観」という語は、原始仏教においては、やや遅れて成立した語であって、仏教以前にはもちろん用いられていない。(中略)禪定を「止観」というかたちで実践することは、結局仏教特有であってインドの他の宗教では見られないということである。」「中村元「原始仏教における観」一九七五年岩波書店『止観の研究』

「観 (vipassana) は普通 visesena passati と解釈されていて、「真現を特別に見出す」のである。真実 (reality) を見出すことであるとも言えよう。自分の心に思っていることが真理であるかどうかを観によって知ることができるのである。」(中村元「原始仏教における観」一九七五年岩波書店『止観の研究』四三頁)

- ⑯ 『真宗聖教全書』一―三四頁（原漢文）

- ⑰ 『真宗聖教全書』一―三四頁（原漢文）

- ⑱ 仏道の歴史において信を推進力とする道があることの意義については、兵藤一夫『説一切有部の修行体系における信随信行信勝解を手掛かりにして』（仏教学セミナー第四三号）に示唆を受けた。

「原始仏教では預流（後のアビダルマの用語では見道）の獲得に関して二通りのあり方が示されている。一は主として信に

よるもの、他は主として慧によるものである。この中、前者は四預流支たる四証淨（三宝への淨信と聖戒成就）を起源とするもので、主として在家者の実践のあり方である。これに対して、後者は四諦や縁起や道理を現觀することに基づくものである。（中略）主として信によるものは隨信行者↓信解脱者であり、主として慧によるものは隨法行者↓見至者という形である。「隨信行者と隨法行者の違いは、前者が教法を信じ勝解するのに対し、後者が同じものを慧によって了解することである。」など。

⑲ 『定本親鸞聖人全集』一一二九頁

⑳ 『定本親鸞聖人全集』一一三一頁（原漢文傍点筆者）

㉑ 『真宗聖教全書』一一二六九頁

㉒ 『定本親鸞聖人全集』一一三三頁

㉓ 「初果を得るが如しという人は人の須陀洹道を得るが如し。善く三惡道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て、堅牢の法に任して傾動すべからず。究竟して涅槃に至る。見諦所斷の法を斷ずるが故に心大いに歡喜す。設使睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。」

㉔ 『教行信証』行卷

㉕ 淨土教における信心を「呼びかけられるものとしての宗教的自覚である」と、とらえることは、『淨土論註』に「信」が阿彌陀仏（実相身・為物身）のはたらきに対する信知として語られることから明かである。その意味で「世尊我一心」とは仏の呼びかけへの応答である。「我一心とは天親菩薩自督の詞なり。言うところは無碍光如来を念じたてまつりて安樂に生まれんと願すること心相統して他の想い間雜すること無しとなり」（『真宗聖教全書』一一二八二頁）参照

㉖ 「常没の凡愚流轉の群生無上妙果の成し難きに不ず、真実の真樂實に獲ること勝たし。」（『定本親鸞聖人全集』一一九六頁

原漢文）

㉗ この稿に続く「内觀の体系―仏弟子論としての『淨土論』2―（仮称）」で考察する予定である。

㉘ 『淨土論』では「向に説く無染清淨心と安清淨心と樂清淨心と此の三種の心は、略して一処に妙樂勝真心を成就す」とあり、三種の清淨心が妙樂勝真心の一心に集約されるという指摘は、清淨な心と信心の關係をよく示しているように思われる。

㉙ 『定本親鸞聖人全集』一一九五頁