

曇鸞大師「無生の生」の誤謬説を嘆く

鍵 主 良 敬

はじめに

このたび水島教授のご紹介で、この学会でお話することになりました。というのは「無生の生」曇鸞大師の難しいといえど難しいし、わかりにくいといえどわかりにくい。この「生」という問題について、私の考えをお話ししなければならなくなったからである。つまり小谷信千代という非常に優秀で頭脳明晰、詳細というのかまた真面目でもある学者が、『真宗の往生論』という一書を公刊して曇鸞の「無生の生」説は誤りであるといっている。

ところで自分自身をふりかえってみると私の論文は、先程ご紹介いただいた『華嚴教学序説―真如と真理の研究』という、擬講論文を出版したものであるが「華嚴教学」の序説として、真如と真理という教理用語を、調査したような感じの論文である。それには註は何もつけておりません。何故か。ずばらだからです。それに対して小谷さん（以下敬称は省略）は理路整然とした論旨を展開している。

曇鸞大師の「無生の生」の往生について彼が言っていることはある意味で見事ではある。けれども、それはちょっとおかしいのではないか、ということになった。基本的なところで見る立場が違っているように思う。そこで小谷説

をみると、『浄土論』の往生を「無生の生」とした曇鸞の注釈は誤りである」（『誤解された親鸞の往生論』三〇頁）という。それが結論であると思われる。今回の講題を「嘆く」としたのは『歎異抄』の嘆のみならず驚嘆の嘆でもあり、悲嘆や慨嘆の面もある。また褒めるという意味もあると聞いたので、それも含める。要するに「曇鸞の注釈は誤り」と断定できるためには、よほど確かな根拠があつてのことであろう。しかも「無生の生」についてとなればなおさらである。「思いきつたことをいうものである」との印象でもあつた。

いづれにしても小谷説への疑義については、「無生の生」にかかわることに限定してそこを絞る。また空観と唯識観との関係については、その視点を確かめるために北魏の仏教事情から私の意見を述べることにする。

第一章 北魏・仏教界の実情

「相容れない思想である」などとは、夢にも思わなかったことなので、このたびの小谷説はかなり衝撃的な問題提起であつた。しかもその説の根拠が近代仏教学の文献学的研究の成果であり、同時に思想的視野においてもそうであるという。ところが文献学も思想史も、いろいろ問題のあることが判明した。そのために、さまざまな疑念が湧いてきたのである。たとえば文献学についてその要点だけを簡単に言えば、「浅い読み方と深い読み方がある」。「表層的な日常的意識（デジタル）」と深層的な深い意識（アナログ）」の関係だという説もあることに気づいたのである。

（詳細は別稿「文献学的基础の意義」参照）。

小谷説の特色がユニークなのは、その見方に奇想天外なところのある点である。『論註』に世親的思想の欠如が予想される」（『真宗の往生論』六〇頁）というのもその一つである。『無量寿経論註の研究』七五頁の藤堂恭俊説を論拠にしての主張である。その理由は曇鸞の著作には「引用される経論の書名目録を見る限り、『瑜伽師地論』を初め『大乘莊嚴経論釈』や『撰大乘論釈』等の瑜伽行に関する書名は見当たらず」（『真宗の往生論』六〇頁）ないからだとい

う。しかも「瑜伽唯識思想について究められた形跡は全く見出されない」（『曇鸞教学の研究』六五頁）との幡谷説によりながら、しかしそれらの釈経論書も、世親の思想的特徴を理解した上での引用でない旨を述べておられる。そして『論註』冒頭の語（難行道と易行道）は、「曇鸞が瑜伽師世親の思想を充分に理解していないことを示すものと考えられる」（『真宗の往生論』六〇頁）という。

この説の不思議なところは調査目録に『撰大乘論』などの書名がみられないところというが、『論註』等の中にその書名が見られないことが唯識を知らなかった根拠になるというのはおかしい論旨といわざるをえない。しかも世親の唯識というかぎり、『撰大乘論』系のものが主になるとしても、それだけではない。『十地経論』系のそれも入ることを知る人も、決して少ないとはいえない。

しかも「世親的思想の欠如」という藤堂説は、当時の北魏の状況に対する単なる予想を含んでの論考である。したがって『十地経論』と曇鸞とのかかわりとなれば、曇鸞がこの論とどのような関係にあったと推察できるか。そのことにかかわって別の課題になる。ゆえに「世親の思想を充分に理解していない」（『真宗の往生論』六〇頁）と速断するのはいかなるものであろうか。たとえば藤堂の言う、曇鸞の『論註』には「世親的思想の欠如が予想される」（『無量寿経論註の研究』七五頁）というのは、後に玄奘の新訳によつて席卷される唯識のことであろう。つまり北魏の仏教界の現状でいえば、『智度論』研究の盛行の中にあつて竜樹への崇敬の念の深まる状況であつたために、「竜樹に対する北魏仏教徒の関心の高さは鳩摩羅什とその翻訳とを高く評価する」（同前七一頁）ところとなり、また菩提流支の訳出した『入楞伽經』の「竜樹安樂国往生懸記」もその崇拜に拍車をかけた。さらに馬鳴に関しても崇敬の念を昂めることになり、「後に、地論宗の形成とともに『大乘起信論』の受容と理解の上に役立つこと」になった。その点を「等閑視すべきでない」（同前七四頁）といっている。ゆえに「竜樹と馬鳴とによつて代表せられる（中略）のが、北魏の前期仏教の趨勢」（同前七四頁）となる。その「北魏の既成仏教の圈内に、『十地経論』を送り出そうとする場合、そ

の著者たる世親を（中略）馬鳴・竜樹なる両巨匠への崇敬の念を媒介としてなされたこと」（同前七四―五頁）は当然ともいえよう。つまり「世親その人の労作を、長安・北涼両地区には行われた仏教の交叉・交流する、言いかえれば、それら既成の仏教思想の上に、受容が開始せられること」（同前七五頁）になった。そのことを「予想するものでもある」（同前七五頁）という。その点について藤堂が注記（同前）で述べている『大智度論疏』は非常に参考になる。

『大智度論疏』第十四

「此の十二因縁は即ち是れ法空なり。法空は即ち是れ第一義空なり。名づけて智慧と為さば、即ち是れ智空なり。いわゆる阿梨耶識・波若の真智慧は此れただ法空を以って因と為す」

（統藏經卷74.205b上）

「今は法性義は受照に拠り、仏性の義は能照に拠る。即ち是の阿梨耶識は声聞はただ転識を得るを以って、此の識を得ず。故に仏性を見ずと言う。法性は受照に拠る。故に同じく法性に入ると言う」（同前）

「声聞は生滅する智慧に拠って四顛倒を除く。則ち是の転識は不生不滅の智慧に依って生滅を除く。此れ是の菩薩は阿梨耶識を以って転識を滅するなり。」

（統藏經卷74.206a下）

この点をはっきり指摘するものに横超慧日論文の次の所説がある。

曇鸞の生卒年代については、（中略）北斉時代まで存命していたことは間違いないであろうと言われている。（中略）仮りにそれを認めて考えるとすれば、十地経論が訳された時（五一―）彼は三十六才であったことになる。且つ彼は江南の陶弘景から仙経を授けられたのち洛陽で菩提流支に逢い、そこで浄土往生の信仰に入ったと伝えられているから、その時彼が菩提流支から直接無量寿経論を授かったものかどうかの問題は暫く措くとしても、曇鸞の生存時に十地経論が盛んに研究されつつあったことは確かで、彼がそれを知らなかったとはとうてい考えられぬところである。

（『北魏仏教の研究』四八―四九頁）

承明元年（四七六）出生説も疑義あることとしながら、曇鸞と『十地経論』の関係を推定した横超は、北魏の仏教

者には主観的判断を入れる余地のないところが却って信賴を懷かせたとして、唯識教学の提示した教理的内容が、新鮮な驚きをもって関心をそそつたのであらうとして次のように述べている。

十地經論では古い經を新しい唯識教学で解釈し、そして仏教の諸問題が一往その中にすべてまとめられているということも大きな魅力であつたと考えられる。新しい唯識教学という点からいうならば、釈論中に出てくる阿梨耶識の語が最もはつきりそのことを示す。例えば十地經の中に、現前地の菩薩は、「三界は虚妄にして但だこれ一心の作なり」との念を作すということが説かれているが、(中略)三界虚妄但是一心作という名言を理解するためにはどうしても阿梨耶識とか阿陀那識とかいうものがどういふものであるかを知らねばならぬ。然るに阿梨耶識とか阿陀那識というような識の名については從來全く知られておらず、それらは唯識教学に來つて初めて説き出されたものであつて、中国仏教学にとって全く耳新しい語であつた。

〔北魏仏教の研究〕四〇頁

ちなみに「三界唯心」としても知られる『十地經』第六現前地のこの經文は、唯識の根柢を示すものとして注目されていることはいふまでもない。法相学では阿頼耶識と解され、華嚴学では如来藏自性清淨心とすることなどは普通の仏教学辞典に載っている。

唯心・唯識の基本的立場を示す經の「一心」は、その意味でかなり複雑な要素を含むものといえる。つまり法相のように迷いの根元とみれば、一切の虚妄の根柢となつて妄識となるであらうし、悟りの基点としてみれば真識ということにもなる。「凡夫は愚痴顛倒しているために阿梨耶識及び阿陀那識の中において解脱を求めなければならぬに、それとは別な我・我所中に解脱を求める」(同前取意)という天親菩薩の注釈をどのように理解すべきか、たいへんな課題に遭遇した当時の中国仏教学界の混乱ぶりは相当なものであつたことであらう。またこの第六現前地は、般若の空智が現前することを一心の完結として論ずるところである。そこでいわれているすべてを空と観ずる智慧の実現について、その智慧を唯心として見出したことになる。その意味では唯識觀と空觀とは一枚の紙の裏と表の關係と

なり、同時成立の同根に拠っていることにもなる。また経文の十空三昧でいえば、その第四大空三昧は「彼の阿梨耶識観に依る」（『国訳一切経』釈経論部六、一八〇頁）とある。そこから見ても「空」は「阿梨耶識」の対象である。

しかも第八地の「報行成に住す」（同前、二〇七頁）とあるところでは、「善く阿梨耶識の真如の法の中に住するが故なり」とある。ここでの阿梨耶識は第六地で阿梨耶識及び阿陀那識とあったその阿梨耶識である。また阿陀那識は後に玄奘訳の『成唯識論』巻第三で「色根を執持するはたらき」といわれるものであるが、阿梨耶識の異名である。

『智度論』を身読していたともいえる曇鸞の視点からいえば『十地経』の第六現前地における空智の顕現は、第一義空のことであり、それが智慧であるから「智空」となる。同時に『論』の「阿梨耶識及び阿陀那識に解脱を求むべき」とあるときの阿梨耶識になる。それが、「波若の真智慧」だというのである。

また、阿梨耶識は声聞には理解できないといわれている。不生不滅の智慧によって生滅を除くことができるのは菩薩であり、阿梨耶によって転識を滅するのだという。この点も通常の阿頼耶識の見方とは全く別である。

ともあれ後に成立して侃々諤々の論争の始まる地論学派の諸説を参照すれば、この阿梨耶識は真識なのか妄識なのか。または真妄和合識なのか。諸説入り乱れて混沌としている。そのような混乱状態を引き起す最初の段階が『十地経論』が北朝へ伝播していく先述の状態であった。ゆえに様々な憶測もありうる。また予想される可能性も十分である。そこで仮りに真識として見ると、「但是心作」の経文を『論』が「唯心」として釈したことによって、その能動的なあり方の積極性を示すことになったのであろう。この点を『浄土論』でいえば「世尊我一心」の「一心」に通底する唯心の発見である。この「唯心」は識の作用には違いないが、日常的な意識の領域とはいえない面がある。ゆえに『起信論』のいう「心真如」とも通じる深みにおけるはたらきである。強いて親鸞の真宗でいえば「唯」は、ひとりというところなり」（『聖典』五四七頁）『唯信鈔文意』の「こころ」に当ると思われる。

この「唯心」は「自性唯心に沈む」唯心ではない。何にでも自性を立てて固定化し、自力の我執によって抽象の中に閉じこもる。その唯心が沈む唯心である。その状態から解脱するのが親鸞の唯心である。「唯心」といえばどの場合でも自性に沈む唯心と解するのは安直すぎるといわねばならない。

ここで再び横超論文に戻る。曇鸞と『十地経論』の関係を述べる横超は、『論註』のいう往生について以下のような結語をもって終っている。

この無量寿経論は、正しく往生を勧められる仏説を受けとめて、その教のままに自身が往生を願う者であるとしてその願を披瀝しつつ、更に進んでそれが速得成仏の法であることを論証しているのであって、仏道を願う菩薩の立場から願生浄土の法を論証し往生こそ真に速疾成仏の法なりと説く点において実にこれは浄土教信仰の歴史中此上ない重要な役割を果たしたものと言ってよいのである。

〔北魏仏教の研究〕四八頁

そこで曇鸞はこう考えた。（中略）ここにはそれら三経の经文が引き示されていないとしてもそれが根柢となっていることは疑ない。故にこれは自己の願生心を述べて作られた偈であるけれども、もとは三経所説の真实功德相に裏付けられたものと考えねばならぬ。（中略）それでは如何なる意味において三経所説と相応しているのかその点を判然させぬ限りいかに字句の説明しても無量寿経論を注解したことにならぬのではないか。曇鸞はたしかにこのように考えたのであろう。事実この論註の中には、単なる字句の解釈を越えて終始一貫一々の問題の背景となっているものやそこに意図されているものを問いつめ、その結果一切を仏の威神力と仏の本願力とに帰結したのであった。そうした発想は中国における仏教の著作中全く比類なきものであったと言つてよい。

〔北魏仏教の研究〕五〇頁

曇鸞は自己自身の願生者としての自覚において「往生」を論じているのである。横超でいえば「自己の願生の意を明かし、（中略）自身が往生を願う者である」というところに力点が置かれている。その点は『山辺・赤沼教行信証

講義』(五三四―五頁)の言うところは、小谷が推称するだけあつて当をえていると思われた。「誠に久遠劫来の人間の自性は、我執の念である。洗えども清め難く、焼けども失せぬ、彼岸不遜の毒我である。(中略)これが、宗教の形を取るときに、自性唯心か、若くは定散自心となるのである。(中略)真実の自我は、依然として迷妄のままにいる。(中略)恰も死兒に美服を着せて、抱きかかえているようなものである。わが聖人は、その浅ましき自力疑心を自覚せられた」。その一点が曖昧であれば「空中に樓閣を築かんとするよりも、愚なことである。然るに当代古今の人々は、(中略)自己の真を覺らず、本願の真意を顧みるものはない」に当たると思われる。

いわば、自己自身に対する疑いの目の欠如である。何ごとかを主張したり行ったりしていることの裏に驚くべき自力の自己中心性が潜んでいる。そのことに全く気づかない自己が現在の自分であるとの自覚である。

自力と他力の截然たる判別をなしたのは曇鸞である。その画期的意味は決して失われることはない。『論註』はそのことを明かにするために書かれたのかもしれない。なぜなら冒頭の難易二道についていえば、不退を求めることの困難さを示す第五は「自力になっていて、他力に持もたれていない」からだという。そして最後は、自力と他力についての具体的な譬えを引いての呼びかけである。「けっして自分だけの小さなおもいにひつこんでひとりよがりにならないように」(『解説浄土論註』巻下、一七〇頁)と訳されている。ギョツとするような感じを与えられたのは私だけなのであろうか。

第二章 『般若經典』と『智度論』の立場

般若中観の立場ですべてを見るという方法は、智慧によつてあらゆる事象に対応するということである。それは一切法の実相である普遍的な道理を明らかにするための手だてである。

般若は Prajñā の音写語であり、漢訳して智慧といわれる。このことは少し仏教を学んだ者は誰でも知っている。

その空と観ずる智慧が「無生」として生を否定するはたらきである。このことは前章で確認した。その点を別の角度から考えてみる。

当面の課題である『論註』でいえば、「名義撰対」でいわれる「般若というは如に達するの慧の名なり」が最初の手がかりになる。『解説』（巻下、一四一頁）の注では「真如実相の理に体達した根本の智慧、真諦門の智慧」と解説されている。ちなみにこの智慧に関連して示されている「什公の註」（『注維摩』）と『智度論』の所説（同前一四二頁）からは教えられるところが多かった。次のものである。

智度は明照を以て体と為して万行を成済すと雖も、其の功用を比ぶるに方便に及ばず。故に以て母と為す。正方便は父、梵音の中に父の義あり。方便に二種あり。一には深く空を解して、しかも相を取りて証を受けず。二には、実相の理深きを以て、能く信受せざることなし。要す方便に順いて群生を誘引し、其をして漸く悟らしむ。

方便の義、深くして功重し。故に父と為すなり

ここでいわれている方便の意味するところには計り知れない深みが感じられる。空の意味が深く理解できたことによつて、その内容を具体的に表現できるといつている。「証を受けず」とは『大乘大義章』に「二乗の証も取らず」とある例からみて現された形に執われないということであろうか。

現実を超えた領域に対して、必ずしも敏感であったとはいえない漢民族が、漢字を生み出して民族本来の文化性を発起した。インド的なものに限定される可能性もあった人類の普遍的な叡智を、漢語で表現することができたのである。その事実をはっきり証明することになるのが、羅什門下の逸材である優秀な青年達であった。僧肇・僧叡・道生などである。その影響のもとにあつて大乘仏教の基点の一つである空観の意味するところを適確に表現できたのが曇鸞であった。したがって「無生の生」は竜樹の空観の見事な漢語・漢文化であった。「無生」は否定的な要素を含むがゆえに、主体そのものを批判する力を持っている。そのために真に「生」として甦える非有非無の「中道」を示し

えたのである。それは空することによって、単なる虚無の断見を離れることのできた確かな「生」の表現であった。同時に有に固執する常見からの脱却でもあった。

ところで『十地経論』のいう阿梨耶識をどう見るべきかについては、私自身が全く気づかなかったところであった。想い起せば、自分の文章が初めて活字になったのは「十地経論における阿梨耶識と自性清浄心」（『大谷学报』第四十四卷第四号、一九六五）であったが、当時の一般的な地論宗の見方を、一歩も出ることのないものであった。当然といえば当然なのだが、目を覆いたくなる内容でしかない。すなわち、地論宗という学派の不十分な「識」の見方という程度の理解でしかなかった。

つまり玄奘の新訳によって後に確立する法相唯識の学は、阿梨耶識は妄識であると判定する。それが世親の唯識学である。したがって『十地経論』といえども「三界は虚妄」と見ている。そのために、虚妄のところが強調される。ゆえに阿梨耶識は妄識であることになり、『十地経論』のいう「三界唯心」の説も妄識であることの経証として当時の学界に承認されたのである。

この視点に立つて地論宗の教学という阿梨耶識真識説を見ると、唯識が深く理解され始めていく途中の未発達な識説となり、その状態を露呈している欠陥の多い思想となる。ところがこの阿梨耶識の内包している深い意味について改めて考えてみると、今だかつて誰にも気づかれることのなかった積極的で意欲に充ちた生氣あふれる人間の生き方が示されていることになったのである。夢にも思わなかったというしかない発想の転換があつてのことである。凡愚の常識では呆れ果ててついていけないといわれても止むをえないことである。ただし想像を絶する深みのところにまで目が行きとどいているのであるから、驚くべき事実の発見である。人間の「こころ」の真の意味での究極に至りついたのである。それが曇鸞の「我一心」（『聖典』二六八頁）の「一心」である。彼はそのことを自らの「こころ」の秘奥を通してわれわれに語り続けてくれている。「天親菩薩の自督の詞なり」としてである。

鸞師が僧肇の影響を受けていることは、証卷（『聖典』二八九頁）に御引用の「肇公の言わく」でもよく知られている。そこで「無生の生」についてみると『注維摩經』卷二の次の語が注目される。「無生にして生ぜざることを無く、無形にして形われざることを無し。三界の表を超え、有心の境を絶す。（中略）故に其の物たるや、微妙にして象無ければ有と為す可らず」（大正三八、383c）とある。ちなみに『肇論研究』では「吾には生れることも生れないこともないから、生れてゐても（実は）生れてゐるのではなく、形れることも形れないこともないから、形をもつてゐても（実は）形をもたないのである」（六八頁）と訳している。

ところで「無生法忍」という「空」の認識を示す語を、どのような漢語で解説するかとなると簡単ではない。では和語でいえばどうなるかとなつても、一筋縄ではいかなないところがある。そこで手がかりをえるために『慧遠研究』（遺文篇一一五頁）をみると、「無生の生」と「不生の生」との関係を示すものとして、「生じること」と「不生である」ということとの関係についての問答がある。たいへん参考になつた。

無生法忍をえた菩薩のあり方についていわれている、「大乘大義章」の説である。廬山の慧遠と羅什との間の問答を記録した「大乘大義章」の果たした役割は重要である。したがって曇鸞に与えた影響にも絶大なものがあつたであろう。そこで訳文の一例を次にみる。「菩薩が無生法忍を得、肉身を捨てて、次に後身を受けたのを法身といひます。なぜかと申しますと、無生法忍を体得した力によつて諸々の煩惱はなくなつていますが、（同時に）また二乗の証も取らず、その上まだ成仏していませんから、その中間において受ける身を、法性から生じた身と名づけるのです」（同前一二五頁）とある。見逃すことのできない論点が示されている。無生法忍を体得しながら、まだ成仏してはいない中間的な「身」というところが重要だと思われる。

なお『智度論』にも注目すべき文言があるので、その例を以下にあげる。

仏法は実相にして、受けず著せず。（中略）因縁の故に有に非ず無に非ずと説くと雖も、著を生ぜず。著を生ぜ

ざれば則ち壊す可からず

(巻第十五、大正二五、170c)

若し無生法忍を得て、一切の結使を断ぜば、死する時は、是の肉身を捨て、実身あること無けん、誰か変化を為さんや。(中略) 菩薩は無生法忍を得て、煩惱已に尽くるも、習気を未だ除かざるが故に、習気に因って法性生身を受け、能く自在に化生す。(中略) 是の故に菩薩は無生法忍を得、生身を捨てて法性生身を得る

(巻第二十七、大正二五、261c~262a)

ここで福永光司の僧肇に対する見解をみる。注目すべき論考である。

僧肇は正に此の様な人間と人間を超えるもの、世界とその根拠に関して、苦しみ悩み考えつづけた一人のシナ人だからである。(中略) 彼にとって問題なのは、人間存在の苦悩と不安と絶望からの解脱であつて、その解脱が仏教的なものであるか老荘的なものであるかは、恐らく大した問題ではなかった筈である。(中略) 然しそれは維摩経や般若経を選ぶことによって老子や莊子を捨てる事でも、仏教の徒となる事によってシナ人でなくなる事でもなかった。(中略) 僧肇にとって、老荘思想はそれを仏教思想と並べて、あれかこれを迫られる二者択一の問題ではなかった。いな寧ろ、彼にとって仏教は解脱のシナ的思索としての老荘思想の新しい展開でさへあったのである。

〔僧肇と老荘思想〕『肇論研究』二五二―二五三頁

要点しか伝えられないのが残念である。福永からは個人的なアドバイスをいただいて、それまでのコンプレックスから解放された想い出がある。それらのことも含めて先生の老荘哲学に対する造詣の深さと、事柄を追求する思索の確かさに魂をすい取られるような魅力を感じたのであった。

僧肇は真に在るものは言象概念では決して表現出来ないといふ事を言つてゐるのである。そして真に在るもの―道―が言葉では伝えられないといふ思想は何よりも莊子に強調される思想であつた。僧肇はここで般若の不有不無を莊子の思想を足場として理解してゐるのである。(中略) 言は迹を説明するものであり、迹の根柢には迹と

する事の出来ないものがある。「真に貴ぶべきもの（道）は意言の表に在る」（天道篇注）のである。僧肇は般若を「言を以て伝ふ可らざる」莊子的な道として理解する。彼の般若の弁証は郭象の「道」の弁証に多くを負うてゐるのである。

（『肇論研究』二六五頁）

以上のような視点に立つたうえで、福永は、「不真空論」の冒頭の句をとりあげ、「一切存在の真（真有）でなく空である事を弁証する」として、「夫至虚無生者。蓋是般若玄鑑之妙趣。有物之宗極者也。」（『肇論研究』一四頁）…について論ずる。「いったい至虚無生といふのは、思ふに般若といふ不思議な鏡にうつてゐる靈妙なありさまであり、あらゆる存在の宗極者（窮極的な根元）である」と訳されている文である。この「無生」が『論註』の「無生の生」に影響を与えていることは明らかである。『注維摩經』にある「無生之生」に通ずるところである。一見しただけでは仏教と老莊思想とでは対立するだけで一致する可能性などどこにもないようにも思われていた。しかし福永論文におけるその一致性の論証は見事であった。これは単に仏教と老莊とのことではなく、あらゆる対立するものの「一如」のところに予想しているように思われた。

なお、福永の盟友であった梶山雄一の言うところは、その説を補うのに充分であると思われる。人文研の中でも一きわ異才を放っていた二人の関係は『空の思想―仏教における言葉と沈黙―』（人文書院刊）の「あとがき」に詳しい。そのためもあってか、『言葉と沈黙』を初めとして、言葉を越えた言葉から、言葉を失う言葉まで、その識見の確かさは、私のような凡愚にも感じとれるものであった。「空」の真相に迫るということは、並大抵のことではないが、述べられている文章から湧き上ってくる説得力は実感された。特に「心の始源は求められない」というところは印象的であった。概念や思惟でどれだけ解釈を積み重ねても、苦悩は解決しないといわれている。しかるにわれわれはその解釈に没頭して空しい努力を際限なく続けている。他人事とは思われない厳しい示唆を受けたことであつた。

輪廻とは心の歴史である。人間の歴史に始源がないように、心の歴史にも始源はない。事件の因果を追求し、

人間の歴史を解釈し、再解釈しても、真相は遠のくばかりで、歴史家の数がふえればふえるほど世界史は紛糾するであろう。己れの心の歴史も同じである。悩み苦しみの因由を尋ね始めたら何世、何百世のさきまで辿つても始源は求められない。心とは、無始爾來の界なのだから。悩み苦しみを解釈し始めたら、何百、何千の煩惱を数えあげ、その複合を尽くしても、当の悩み苦しみが解消するわけではない。悩み苦しみは概念や思惟で解釈できないものなのである。『空の思想―仏教における言葉と沈黙―』十頁

第三章 「無生の生」の真意

「無生の生」についてはどう考えるべきなのか。そこへ視点を戻すと、講録を残すほどの諸師は、ほとんど般若の空智の立場で『論註』を講じている。つまり現生正定聚の立場であり、それは小谷も認めている。ただしその意味するところを尋ねると、たいへんな差があることに気づかされる。

たとえば「仮名人」について小谷はいう。「浄土に往生する」と仮に表現したに過ぎない（『真宗の往生論』一〇一頁）と。また「因縁生」「仮名の生」については「世親が「往生」と呼ぶのは、実在しない衆生（仮名人）が因縁によつて生まれること（仮名生）を指すのだ、と言います」（『誤解された親鸞の往生論』五〇頁）とある。この問題は「行巻」に引用の『論註』「因縁の義なるがゆえに、仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生・実の生死ありと謂うがごときにはあらざるなり」（『聖典』一六九頁）に当たる。また直前にある凡夫の所見について、畢竟無生にして「亀毛のごとし、虚空のごとし」（同前）とある文とも関係している。

すなわち「曇鸞は、中観派の空の見地からすれば、有情は空であり実体のないものであり、生ずることのない「無生」なるものである」（『誤解された親鸞の往生論』五〇頁）と読むのが、小谷説の特色である。その有情が「往生」を願うという矛盾についての曇鸞の答えを要略して述べているのが香月院の『浄土論註講義』の文である。その論旨を

手がかりとして「凡夫のおもふ如き実の衆生がありて実に生ずる生ではない、因縁生なり、仮名の生なり」（二四七頁）とあるその香月院の文について「実在しない衆生（仮名人）が因縁によって仮りに生まれること（仮名生）を指す」と解する。それが小谷説ということになる。

この問題を『教行信証』で確かめれば、「行巻」の「凡夫の実の衆生と謂うところのごとく、凡夫の所見の実の生死のごとし。この所見の事、畢竟じて有らゆることなけん、亀毛のごとし、虚空のごとし」（『聖典』一六九頁）に当たる。ゆえに『真宗の往生論』（二〇一―一〇八頁）の「無生の生」についての理解の仕方についての問題である。

そこで特に疑念を持たざるをえないのは、「曇鸞の浄土と往生とに対する理解」として示されている「世間の教化のために経には仮に「浄土」と説かれる。（中略）しかしそれは、人々に法性の正覚を勧めるために、その情に依じて「浄土に往生する」と仮に表現したに過ぎない」（同前一〇一頁）とある。その点がとりわけ気にかかるところである。どういうことかといえ、仮に説かれるとか、仮に表現したということではないと思われるからである。

すなわち、このような解釈ではより具体的に切実でもある事実から逸脱してしまうのではないか。いわば理知の分別である「日ごろのころ」（『聖典』六三七頁）の分析や判断に支配されてしまうことになる可能性が生じてしまうからである。梶山は言っている。

暴流の話に戻ろう。いにしえの哲人たちが心の歴史を、心の生死流転を川の水にたとえたのはごく自然のことである。これ以上の良い譬があるわけもないからである。しかしただの川の水でなくて、暴流といっていることには意味がありそうである。そこに逆まく波とはわれわれの分別の波なのだから。静かに流しておけばよいものを、われわれは心の歴史を思惟によって分析し、判断し、はからい、愛着し、憎悪する。「業と煩惱は分別より生ず」とナーガールジュナ（龍樹。（中略））は云った。ここにも、人間の概念的思惟がすべての煩悩と悩みの起源であることを見抜いた人がある。矛盾も撞着もない心の流れを、矛盾と対立を本質とする概念によって解釈し

ようにするから波が逆まくのである。(空の思想―仏教における言葉と沈黙―) 十一―十二頁)

ここでは、願生者の生が問われているのだと思われる。いうなればここで曇鸞が言っているのは、『解説』(巻上、二二頁)にあるように「天親菩薩が願われる生は因縁の意味である。だから仮に生と名づけるのである。凡夫が実際に衆生があり、生死があると思ひこんでいるような状態とはちがうのである」(要旨)と解する。それが一般的である。

それに対して小谷説は、異常なほどに特殊な読み方になっている。つまりここで言われているのは、実在していないものが生じてくるなどということではない。諸法は因縁によつて生じているのだから、不生という。それ自体として何かがあるのではないから「虚空のごとし」というのである。ゆえに天親菩薩のいう願生は、因縁としてのあり方についてのことなので、仮に生ずるといわれている。

ついで『浄土論』の最初の「願生」についての疑義が示される。その解答が「無生の生」となっている。ここでの「無生」は真蹟本の左訓「ろくだうのしやうをはなれたるしやうなり」(『定本親鸞聖人全集』第二巻和讃篇九九頁)のいうとおり、ただの空過にすぎない流転の生を離れた生のことになる。それが浄土の生である。どういうことか。その点を明らかにするために再度最初に戻ると「第一義諦とは仏の因縁法なり」となっている。この意味について、『解説』も『早島・大谷本』も『十二門論』観性品第八(大正三〇、166a-b)「諸仏の因縁法を名づけて甚深第一義諦と為す。是の因縁法は自性無きが故に、我れ是れ空なりと説く」を引いて説明しているが、『解説』(下巻、七四頁)の「一切法は縁起生であるが故に畢竟空であると知る諸仏の智慧を意味する」というのが多少解りやすい。しかし充分とは思われない。この因縁法が『論註』では重要な意味をもっている。すなわち「因縁の義」は、実際にあることであるが、一時的ではない。そのため仮りの成り立ちになる。それが「現生」にかかわることになる。ここでは要点しか述べられないが現生は時間的には「現行」といわれる一刹那のことである。それが「仮に生と名づく」という

「仮立」である。とはいっても、「因縁生」となれば、凡夫が実体化して錯覚する実見の生とは異なっている。その差異を明らかにする必要がある。

なお、講録を残された諸師の言っていることも、ほぼ『解説』と同じである。その例を次にあげる。本派の是山和上は次のように述べている。「初は凡夫の倒見を遮するをいふ、情計を謂といふ、計して捨てざるを見といふ。実衆生とは人執、実生死とは法執、此は是れ顛倒にして情有理無なり、故に畢竟無所有といふ」(『往生論註講義』『真宗叢書』別卷三〇頁) 続いて「亀毛の如し」について『智度論』卷一(大正二五、61a~b)「譬えば兔角亀毛は常に無きが如し」と卷十二(大正二五、147b)「兔角亀毛の如きも、またただ名のみ有りて実なし」の文をあげている。いうまでもないことながら、実際には有りえない亀の毛なるものを事実として有ると誤って見る凡夫の顛倒した見方をいつている。浄土への往生を期待する得生者としての衆生について妄情に執われて捨離できなくなっている見であるから「人執」である。生死も実に有りと執着するのは法執であるという。

ついで「因縁生」については「因縁義とは、俗諦の義なるをいふ。仮名生とは、願生の生を釈する、性実に対するが故に仮名の称あり、若し偏邪に対すれば即ち中道といふ」(是山前掲書三二頁)とある。この文の直前には「無生」というのは「実の生」ではないことをいう。因と縁との和合によって生じていることであるから実の生ではない。非実であるところから生じているのであるからその生を実体化することはできない。そこで「虚空のごとし」というのであり、「空妙有」という。そして「情謂と因縁と、同じく是れ生なりと雖も、其義大に別なり。一は則ち破すべく、一は遣るべからず。又無生と説くも、一は理無を以て情有を破し、一は仮名に就いて即空を顯すのである」(同前)と述べている。

ちなみに大谷派の講師稲葉円成は天台学の泰斗として知られているが、『往生論註講要』という安居の講本を残している。名畑応順の「再刊の辞」の付された書がたまたま手元にあったので、紹介する。私にとっては肝に銘じて忘

れられない示唆を受けたものである。

即ち浄土は畢竟無生（無生無滅）の法性それ自体から生じた土である。それ故に無生之生である。無生は法性自体即真諦、生は因縁生即俗諦、どうしても無生それ自体から浄土を生み出さずには居られなかつた。その浄土の無生之生を觀じた天親論主は願生せずには居られなかつたのである。大体願生心は一心帰命の信樂に具するもので、善導の貪瞋煩惱中能生清淨願往生心である。そして一心帰命は何によりて生じた信心かといへば、真実功德相を觀知する事に依つて生じたもので、不虛作住持功德よりこれを見れば本願力によりて速満足した信である。

宗祖の言を借りるならば、願力廻向の信心である。浄土の無生之生の法が如来自利々他功德によりて、論主に廻施された信である。この信心の智慧が浄土願生心を生じたのである（起觀生信參照）。それ故に浄土の無生之生によりて引起された願生心だから、三有虚妄の迷見の生ではない。

（稻葉円成『往生論註講要』一六一頁）

此に浄土之宅といふは論主の所觀の境を言つて居るのだから、生の理を体するといふことも願生心を得ること、浄土往生の後に無生之生を證るといふ意ではない。古註多くこれを往生後の浄土と解するは文に親しからざるのみならず、義を失ふものである。又言生者得生者之情耳は論主の願生のことではなく、凡夫の実生の見をいふもので、無生の生を知らざるもの、願生心を批判してそれは得生者の迷情であるといったもので、願生心が凡夫の実生の情見であつても、浄土へ往生すれば、無生の理に契ふと、願生心の実生見を許したものでない。

（同前一六二頁）

見生之火といひ転生見とあるは、共に凡夫自力の執心たる実生の執見には非ず。稍もすれば此釈を楯として願生心を凡夫実生の執見とするものあり。決して註意并祖意を得るものに非ず、煩を厭はず鄙見を述すること如此（中略）その願生を実生の執見ではなく、無生之生であると釈し、その無生之生をどこから体達されたかといふに、それは浄土を觀じて得たもの、それ故に願生心の本家本元の宅は浄土であるといつて、十七句の次第を説い

て居るのは、決して起行觀を勧めるのではなくて、願生の信心を得しむる為であつたこと明である。これ論主の意を得たる妙釈と仰ぐべし。

(同前一六四頁、この引用文での傍点は筆者が付した)

つまり、無碍光如来の名のりに示される念仏は、「光如来」の智慧として衆生にかかわる。その如来に一心に帰命する「我」の信心の問題である。念仏は同時に信心に即するために両者を切り離すことはできない。その信心の具體的あり方としての浄土への往生もしくは願生が問われている。それが鸞師の「無生の生」なのではないのか。

ところで見生の火についての小谷の理解でいえば、「言葉の繋がりに明確さを欠き、いささか理解し難い」といい「往生を實の生と見る見解の火」が「無生の智に転じることによって自然に消滅し、無生の生なる往生が実現する」と(『真宗の往生論』一〇六頁)いう。しかもこのように解釈しても納得できないということで、下下品の人が自ら「称名をするという行為と、その人の心に浄土の名号が投じられるという事象との間に成り立つ因果関係が説明されていない」(同前)という。

ここでは説明されていないのではない。氷上燃火の譬喩の意味を深く読めば了解できることである。浄土の名号は仏に属するものである。もし凡愚である下下品の人に「自ら称名する」ということがおけるとすれば、それは下下品の凡愚にすぎない自分のなかからおこったことではない。にもかかわらず凡愚の心に浄土の名号が投じられたというならば、無生の智によって下下品の凡愚の心が転じられたからだというしかないであろう。

おわりに

見生の火の語っている事実とはいかなることなのか。その闇の深さはただごとではない。果てしないというしかないほど底なしである。それらの点をも含めて、この問題にたいする答えは、江戸教学をささえた諸師によって教えられるところも多い。

すなわち、浄土の仮名人と穢土の仮名人の不一不異の關係については、是山和上のいうところが出色と思われた。私に了解できた大要を記すと次のようになる。「信心決定の人は浄土の聖衆の中に入るので、穢土の人ともいわれ、浄土の人ともいわれる。現実には煩惱に縛られているので穢土の仮名人であり、聖衆の数に入っているところで浄土の仮名人という。この説は可とすべきか否かとの問いである。

それに対して答は、この説は宗義にはあるが、今の課題についていえば不可である。ここでは往生について通釈しているので、現益について論じているのではない。つまり浄と穢は対応させて辨ずる必要がある。その点を例示するために、穢土の行者の前心と後心と、因果相続との關係を示す。すなわちこの文は互顯なので初めの所例は平生の修相に約して因果を明して不一不異をあらわしている。後の能例は浄穢について不一不異を明して因果を略している。いわば穢土の行者の臨終の一念は前心であり、また因である。浄土の行者の初生の一念は後心であり、果である。横さまにみれば因果は別なので不一である。竖さまにみれば、因が果になるので両者は相続していて別ではない。ゆえに不異という。

往生の意味はこの点で成り立つ。この義を成ぜんために、穢土の行者の前念と後念の關係と、因と果とのそれを例出するのである。ある人が龐雜な例を出して、細妙な例に当てようとしているが、それは異世の因果を出して刹那の因果を例顯することで、能と所の例が顛倒している。その非なることは明らかである」(『往生論註講義』三三―三頁)という解説である。ここでの「刹那の因果とは唯識学という因果同時のことであり、現行一刹那の事象である。その意味がわからないために常識的な異時の因果で考えているので混乱が生じている」との指摘である。

この問題について自らの了解を述べる藤堂の言うところは見事であると思われた。その要旨をいえば「下下品にすぎない凡夫が浄土の往生人に転換する。両者はその次元を異にしていることで否定的に断絶されている。にもかかわらず、同一人における宗教的事実になる。願生する主体にかかわっているからである。見生の火が無生智に転換さ

れる行道の依事に関してである。ただし同一人といっても、凡愚そのものをそのまま拡充延長するのでなく、否定によってその間が断絶されている両者の同一のことである。この関係は因位と果位でみても、固定した自性としてのそれぞれでなく、凡夫人でもなく、往生人でもない主体の在り方である。この主体のいずれでもないところにおいて、この主体を離れては凡夫人であることも、往生人であることも不可能であるということである。

また、凡夫の思慮・分別である生見がどのようにして勝義である無生智へ方向づけられるかといえば、無生智は相互否定的に生見と対立しているのではないからである。だからといって生見を拡充すれば無生智になるというのではない。生見の自己否定に即して無生智が成立するのである。生見が空ぜられる時、願生の主体そのままが無生智とされるのである。つまり凡夫の生見は、勝義への方向に進むことによって自ら否定するものである。この意味での生見は世俗から勝義への方向だけで自存しているのでなく、常に逆の方向を前提としている。むしろそれを喚起し、それに相応しようとしている。そのことが阿弥陀仏の本願・名号に呼応することである。またその本願・名号が凡夫の生見を喚起するとともにその生見を無生智に転換せしむるものである。つまり自ら執われていた分別がその虚妄を通して、その分別を超絶している勝義・彼岸性に転換するのは、方向を異にする両つのものの精神的力学のもつとも緊張せる関係の上において成立つと言わねばならない」(曇鸞の願生に関する見解)『無量寿経論註の研究』二〇六―一〇八頁 という。

内容の濃い秀逸な論究であることは十分に納得させられた。ここで特に注意せしめられたのは凡夫である穢土の仮名人と無生智である浄土の仮名人とが、それぞれでありながら同一人のうえのことといわれているところである。いづれとも決められないところで、各別性を保持しているというのである。小谷説が香月院の説の一部を用いて「穢土の仮名人かと思えば浄土のそれ、浄土の仮名人かと思えば穢土で、論理的に成り立たない。」と解釈したところである。曇鸞の無理な空の論理とされているところが、深く究明されている。藤堂説は、無理な論理ではなく、自己

否定による自性の固定化が超えられるとの結論である。決まりきったものとしての穢土の仮名人なるものは実在しないものと見る。それが空の論理であると解している。小谷説とはまったく異なる見解の提示である。

ともあれ「曇鸞の独創的見解として…その偉業が高く評価される曇鸞の浄土教に関する理解は、(中略)「見生而無生」として把握している点に、その成果の輝かしさが存する」(『無量寿経論註の研究』一〇八頁)という。そして「私にかかる「見生而無生」なる論理の曇鸞による開頭の背後に、言いかえれば、彼の前半生涯において親近性のもたれる中観派的論理を超越し、浄土教独自の論理が見極められているという事実は、彼による『観無量寿経』の下品を中心とした、浄土の三部經典の味読を予想するものでなければならぬ」(同前)と結ばれている。この指摘の放っている示唆は改めて、曇鸞の立っている場所が中観空の四論の講説を踏まえながらも、それをさしおいて「西をほめ」る親鸞の意図に期せずしてなっていると思われた。藤堂が親鸞に関心があったのか否かは問う必要もない。単なる学派の枠を超えた普遍的な視野の確かさが明らかになっていると思われた。

最後に輪廻する生 upapatti と、ものの生起する場合の生 upapatti の違いについてである。サンスクリットを読めなかったために曇鸞は「無生の生」を誤解したという。この説を検討するについてまず確かめるとすれば、小谷が声を大にして強調しているのであるから、たいへんな異なりなのであろう。その点を見抜くことのできた彼の語学力は流石であると言わねばならない。しかし羅什ほどの翻訳家が、同じ意味のこととして訳しているところからいえば、さしたる差異のない語であることにもなるう。しかも重要な視点が抜け落ちているのではないか。『略論安楽浄土義』を踏まえて梶山は言っている。

この曇鸞(?)の譬の方が善導の二河譬よりもはるかにすっきりしている。この話の面白さは、着物をきたままとびこんだら溺れるし、脱いでるひまには賊が迫ってくる、という分別が解決されぬままに放り出してであると

ころにある。それは千年考えつづけても解決などつくわけではない。その二つの対立こそが分別であり、思惟なのだから、どんなに考えても対立はとけはしない。分別は分別を生み、概念は概念をひいて、混乱するだけである。その対立が消えるのは、人がいよいよ河岸に追いこまれて、考えているひまもなしに水にとびこんだときである。解決したのではない。消えただけだ。そのはからいが消えたときに見えてくるのは、向う岸で手をさしのべている弥陀だけである。（『空の思想―仏教における言葉と沈黙―』十三頁）

着物を脱ぐか脱がないか、浄土が觀念か實在か、そういうことをはからい、論じていられるのは、激流の縁に立つ前の話である。分別がつかないままに決断して水にとびこんだときに、眼前にありありと見える弥陀を、觀念か實在かと疑う者はいない。見えているものは、そして見えているものだけが、言葉の最高の意味における「實在」なのである。（同前十四頁）

ここでは否定されている不生もしくは無生の「生」は、文字づらだけの生ではない。往生する生として、生きていくことそれ自体にかかわる「生」そのものである。実見の生によって実体化されてしまい、生きている生命力自体を枯渇してしまう、その虚妄の生を全面的に否定しているのである。その否定を通して、逆に躍動する活力溢れる生として再生する。その「生」を「無生の生」として願生する「往生」といつているのではなからうか。すなわち意識の転変ともかわりながら、現に生きている事実そのものに立つ。それが無常の「ことわり」に生きる願生者の往生である。この場合の無常は無我の根底である因縁法の道理である。それは一瞬の事象として仮現しながら、転変としては疑いようもなく具体的である。充分な手応えのある絶えることのない「流れ」そのものだからである。

その事実が自覚されれば「自然にさまざまのさとりを、すなわちひらく法則なり」（『聖典』五三九頁）となる。願生する行者の生きる道は、「眼前にありありと見える弥陀」と共なるものである。

（本稿は、二〇一五年十一月五日に開催された真宗学会大会の講演録に加筆したものである。）