

源信における浄土の問題

内藤 円亮

はじめに

親鸞（1173-1262）は『正信偈』において、源信（942-1017）を次のように讃えている。

源信広く一代の教を開て、偏えに安養に帰して一切を勤む。専雜の執心淺深を判じて、報化二土正しく弁立せり。極重の悪人は唯仏を称すべし。我亦彼の撰取の中に在れども、煩惱眼を障て見ずと雖も、大悲倦きこと無く常に我を照したまふといへり。

（定親全一、九〇頁）

この偈は、親鸞の源信觀を窺う上で基軸としなければならぬ点であり、『教行信証』その他多くの著作においても同様の視点から言及、解説している。殊に報化二土を弁立するということは親鸞教学における重要な思想概念のひとつであり、親鸞は、この問題が源信の『往生

要集』において明らかにされているというのである。

そこでこの小論では、親鸞によって提示された「報化二土の弁立」という事柄が源信その人においてはどのような意味を持っているのか、ということ念頭に置いて、『往生要集』に著わされた浄土の問題について考察していきたいと思う。

一 浄土十楽

源信の名著『往生要集』全三巻における課題は、その序文の冒頭^①に端的に示されるように、「予が如き頑魯の者」のために「濁世末代の目足」となるべき「往生極樂の教行」を明らかにすることである。そして、「念仏の一門に依」って「經論の要文を集」めるという方法論により、極めて論理的体系的に、往生浄土の具体的な実践としての「念仏」を提示するのである。しかし、源信は

それに先立って、まず厭離穢土・欣求淨土・極樂証拠の三門を設けて、我々がなぜ極樂を願うのか、その理由、根拠を問い、極樂の莊嚴を描写している。この三門は『往生要集』全体の導入部の性格を持ち、念仏の一門へと導くための大きな役割を果たしてきたといえるであろう。

大文第一厭離穢土門は、厭離すべき三界六道の諸相を詳説するが、源信は、流転輪廻という苦の無窮の循環を厭いつつ、しかしそれはけっして誰の所為でもなければ、所以なきことでもない、自らの罪業の報いであると深く慚愧する。すなわち、「異人の作れる悪もて異人苦の報を受くるに非ず、自業自得の果なり。衆生皆是の如し。」^②というのが衆生の実存在であり、「汝自ら罪を作りて今自ら来る。業報自ら招きて代る者無く、父母・妻子も能く救ふもの無し。」^③という自覚において、自らの業報存在を引き受けていかなければならないのである。そして源信は、結びの第七総結厭相において次のようにいう。

我等未だ曾て道を修せず、故に徒に無辺劫を歴たり。今若し勤修せざれば、未来も亦然るべし。是の如く無量生死の中に、人身を得ること甚だ難し。縦ひ人身を得るも、諸根を具することは亦難し。縦ひ諸根

を具すとも、仏教に遇ふことは亦難し。縦ひ仏教に遇ふとも、信心を生ずることは亦難し。故に『大經』に云く。「人趣に生るる者は、爪の上の土の如く、三途に墮する者は、十方の土の如し。」と。『法華經』に云く。「無量無數劫にも、是の法を聞くことは亦難し。能く是の法を聴く者あらば、此の人も亦復難し。」と。而るに今適々此等の縁を具す。当に知るべし、苦海を離れて淨土に往生すべきは只今生にのみ在ることを。

(七五二頁・三三二頁、傍線引用者以下同じ)

過去から未來にわたって逃れることのできない苦しみの世界ではあるけれども、それでもなおその苦しみを受けている自らの存在を凝視する時、そこに見開かれてくるものは、人間として生まれ仏教に遇いえたということに対する深い感動であり、それは「而るに今適々此等の縁を具す」というほかはない存在の現実である。この一段は『横川法語』(『念仏法語』)の「大なるよろこび」^④を想起させるが、ともかく、源信はそのような意味において、多くの紙幅を使つて厭離すべき三界六道の世界を描き出したというべきであり、ここに大文第一のひとつの帰趨を見ていくことができると思われる。そして先の

文につづいて、「願はくは諸の行者疾く厭離の心を生じ、速に主要の路に随へ。宝の山に入りて手を空しくして帰ること莫れ。」(七五二頁・三三頁)と勧励するように、現在人間として生まれたということは宝の山に入ったやうなもので、そうした「只今生にのみ在り」という自覚における仏道修行の必要性を強く主張するのである。そこに、「ひとしく浄土を求める存在としての人間^⑤」の姿を浮き彫りにして、次の大文第二の必然的展開を闡明するのである。

大文第二欣求浄土門では、その最初に

極楽の依正は功德無量にして、百劫・千劫に説か
も尽くすこと能はず。算分・喩分も、亦知る所に非
ず。(七五七頁・三九頁)

と述べているように、極楽の莊嚴は基本的に人智においてははかり知ることができないものであることを明示した上で、懷感(生没年不詳唐代の人)の『群疑論』や『安国鈔^⑥』などの前例により、十楽(聖衆来迎・蓮華初開・身相神通・五妙境界・快樂無退・引接結縁・聖衆俱会・見仏聞法・随心供仏・増進仏道)というかたちで極楽の莊嚴を描写するのである。そこで、今ここではこの浄土十楽ということを通して、源信が全体として何を表

現しようとしているのか、考えていきたいと思う。^⑦

まず注意すべきは、この十楽は一読して分かるように、単にきらびやかな極楽の莊嚴が描かれているわけではない。それは十楽それぞれの項目を見ても一目瞭然であるが、既に指摘されているように、浄土に往生する人の「楽」の諸相にその中心が置かれている。^⑧先に大文第一に著わされた内容を「ひとしく浄土を求める存在としての人間」と定立したが、そういう意味において大文第二は、ひとしく浄土を求める人間の具体的な仏道の歩みが浄土十楽として表わされていたといえるであろう。したがって、十楽とは改めていうまでもなく、人間の自我関心の延長線上にある単なる憧憬の対象としての「楽」の諸相ではなく、あくまで宗教的自覚において表わされた「楽」の世界観を表現している。たとえば、十楽の第四五妙境界の楽では極楽の莊嚴を詳細に叙述しているが、その結びにおいて『浄土論』の

彼の世界の相を觀ずるに、三界の道に勝過せり。究
竟して虚空の如し、廣大にして辺際無し。(以下省
略) (七六四頁・四八頁)

という偈を引くように、極楽は本来的に三界六道に勝過した世界でありつつ、それでもなお「彼の世界の相を觀

ずる」という宗教的自覚において見出されてきたもの、ということの意味している。つまり、この偈を五妙境界の樂の結びとしたということは、如何に極樂の莊嚴が壯麗なものとして描かれていようと、それは第一義的に「勝過三界道」であるかぎり、日常生活を営んでいる我々人間のものの見方や判断によっては領受することができない境界である、ということを表示しているのである。

それはなぜか。先の『浄土論』の偈を註解した曇鸞(476-542)によれば「如来の神力本願の所建」^⑨であるからであり、あるいは、五妙境界の樂の冒頭の一語が端的に語っているように、阿弥陀仏の「四十八願莊嚴淨土」(七六一頁・四三頁)であるからにはかならない。

もとより阿弥陀仏による浄土建立の意義は、親鸞によって明確に断言されたように、「誓願酬報の土」^⑩ということにある。阿弥陀仏は五劫思惟して四十八願を立て、兆載永劫の修行によってそれを成就し、浄土を建立した。そのような仏を報身仏と呼ぶ。報身とは、本来さとりそのものの、絶対の法性がその絶対の座を一步下がって具象的相対的となり、時間的空間的に具現されたものであり、そこに浄土が現成する。^⑪源信の言葉によるならば、「法

性の山を動かして生死の海に入りたまふ」^⑫たのが報身仏といえるであろう。大乘仏教における仏身論の展開は法報心の三身の鼎立を基盤として、特に報身という点に積極的な意義を見出していったといえるが、源信もまたこの点を明確にしている。たとえば、大文第四正修念仏門の第四觀察門において、「彼の仏は是三身一体の身なり」(八〇七頁・一〇七頁)と述べて、三身それぞれにおいて阿弥陀仏の相好を觀じなければならぬことを論じ、大文第十問答料簡門の第一極樂依正では、その仏身仏土が特に報身報土であることを見定めるのである。この点については次節において考察するが、ともかく源信は阿弥陀仏の浄土を報土と見做した上で、その莊嚴を大文第二において描写したのである。それは、本来、言葉や概念を超えた「本性清浄心言路絶」^⑬たる阿弥陀仏のさとり境界が我々に認識可能なたちで表わられてきたもの、という質のものである。『無量寿経』巻下の「東方偈」

諸法の性は一切空無我なりと通達するも、専ら浄き
仏土を求め、必ず是の如き刹を成ぜん。

(真聖全一、二六頁)

という一節はそうした意味を的確に示していると思われる

るが、源信はこれを阿弥陀仏自身の言葉として引用しており、このような阿弥陀仏の「必ず是の如き刹を成ぜん」という意欲において、極楽の莊嚴は結実したのである。また、あえていうならば、この極楽の莊嚴という言葉や概念を通してのみ、我々は阿弥陀仏のさとり境界を感得しうるのであって、まさしくこの一事のために、阿弥陀仏は極楽の莊嚴を建立したというべきであろう。それを源信は浄土十楽による称揚・讚嘆として表現したのである。

しかしながら、極楽の莊嚴はあくまで極楽の莊嚴であって、さとりそのものの境界ではない。当然そこには、さとり境界を感得していく具体的な手段、すなわち、さとりを求めていく仏道修行が要求されるが、要するに、源信のいう極楽とは仏道実践の「場」である。したがって、極楽に往生することが究極の目的とはならない。これは、極楽と菩提との関係を花報と果報（花と果実の関係）として捉えていることからも窺われるように、極楽に往生することとさとりを得ることとは、源信においては明確に区別されている。ただ、「我が所有の三悪道と、弥陀仏の万徳とは、本来空寂にして、一体無礙なり。」という表現やそれに類する言葉も散見されるが、理とし

てはそうではあっても、現実に三悪道をへめぐるしかない自らの存在を深く見つめる時、源信は自らが弥陀仏の万徳を体現していくことができるとはけっして述べない。自らの存在がそのままで即自的に肯定されることはなく、だからこそ、浄土十楽が第十増進仏道の楽の叙述をもって必然的に帰結されてくるというべきであって、

一世の勤修は是須臾の間なり、何ぞ衆事を棄てて浄土を求めざるや。願はくは諸の行者、努力して懈ること匪れ。

（七七四頁・六一頁）

と嚴戒するのである。それゆえに、極楽とは我々の世間的欲望を満たす世界ではなく、そこにおいて不断に仏道が増進される境界として求められていくのである。増進仏道とは、換言すれば大乘菩薩道の実践ということである。それが、「今菩薩の願行を円満して、自在に一切衆生を利益せんと欲するが為に、先づ極楽を求むるなり。自利の為にせず。」というものでなければならぬ。これこそ源信の基本的姿勢というべきである。

さて、源信の浄土観を窺う上でさらに注意すべき事柄として、「臨終来迎」の問題が挙げられるであろう。浄土十楽の第一は聖衆来迎の楽であり、念仏の行者は命終の時に臨んで大いなる喜びが自ずから生じて、「弥陀如

来、本願を以ての故に」(七五八頁・四〇頁)、極樂に往生できるという。あるいは、大文第六別時念仏門の第二臨終行儀では死に臨む者への懇切丁寧な勸励が示され、また、大文第十問答料簡門の第五臨終念相では臨終の十念が論じられるように、臨終という問題が源信にとつて如何に大きな意味を持つていたかは容易に推察できよう。

源信にとつて極樂は命終において実現される境界であり、疑う余地はない。これは源信の生きた当時の人々にとつてもそうであり、浄土經典においても明白に説かれている。しかし、どれほど極樂が死後に実現するものとして描かれ、死後を境とした他界観の觀念との相同性が見られるとしても、それは「勝過三界道」というものであるかぎり、流転輪廻という無窮の循環を超越した、我々の理的分別の及ばない世界である。そこへ到達するために、既に述べたように、源信は仏道修行ということを絶えず主張するわけであるが、仏道修行に励む存在の内実が「適々発心して修行する者有り」と雖も、亦成就すること難し。煩惱内に催し悪縁外に牽きて」というものであるかぎり、その仏道修行への志願は、その思いが強ければ強いほど、この身今生においては如何にしてもさとりを得ることができない、仏道を成就することができ

きないという自覚の表明とならざるをえないであろう。

しかし、仏道修行が如何に中途で終わろうとも、臨終に阿彌陀仏の来迎にあずかることによつて、仏道を円満成就することができるのである。そのような意味において、命終に実現する極樂の存在が初めて積極的な意味を持つのであつて、それが臨終来迎への切なる願いとして表出されていったと見るべきである。したがつて、臨終来迎への願いとは単なる死後の世界への憧憬ではなく、大文第一に表わされるような自らの存在認識に根ざした自覚的な救済の構造を示したものであり、六道輪廻に象徴される苦悩や迷妄への自覚がなかつたならば、臨終来迎ということとはまったく意味をなさないというべきであろう。また、臨終来迎とは極言すれば、阿彌陀仏が動くということであるが、この「動く」という用きにおいてこそ、報身仏の報身仏たる所以を見ていくことができると思われる。先に報身の問題について考察した際、「法性の山を動かして生死の海に入りたまふ」という言葉や「東方偈」の文を引用したが、こうした阿彌陀仏の報身としての用きを示す言葉を、源信が臨終の問題を取り上げる場合に述べているということは注意されなければならない。すなわち、大文第六の第二臨終行儀において、源信は臨

終の者への十事にわたる勸励を述べているが、その第二において「東方儻」の文を引用し、娑婆世界において用く阿弥陀仏の威力を示して、第九では臨終の来迎という視点が明確に示され、次のようにいう。

九には弥陀如来は唯光を以て遙に照らしたまふのみに非ず、自ら観音・勢至と与に常に來りて行者を擁護したまふ。何に況や父母は病子に於ては、其の心偏に重し。法性の山を動かして生死の海に入りたまふ。当に知るべし、是の時に仏は大光明を放ちて、諸の聖衆と俱に來りて引接し擁護したまふなり。惑障相隔てて見たてまつること能はずと雖も、大悲の願疑ふべからず、決定して此の室に來入したまふなり。故に仏子、應に是の念を作すべし。願はくは仏大光明を放ちて、決定して來迎して極樂に往生せしめたまへ。

(八五九頁・一七七一八頁)

このような臨終における阿弥陀仏の來迎こそが、その報身としての用きの具体的な表現といふべきであり、源信はまさしくこの臨終という時に、阿弥陀仏が「動く」報身としての用きの積極性を見出していったと考えられるのである。

ここまで、大文第二の淨土十樂を手掛かりとしながら、淨土の問題について鳥瞰してきたけれども、その最も特徴的な事柄はやはり第十増進仏道の樂に見出すことができると思う。これは既に指摘されているように、十樂の「総」釈としての位置を占めるものであるが、そうした極樂に往生する人の仏道の歩みの描写を通じて、源信は「往生極樂の教行」こそが大乗仏教の具現であることを明らかにして、その極樂への往生を勧めていたのである。そして、今度は大文第十問答料簡門において、さらに阿弥陀仏の淨土の質というものが論じられるのである。

二 報化二土

大文第十問答料簡門において淨土の問題が論じられるのは、前半の第一極樂依正・第二往生階位・第三往生多少の三節である。その第一極樂依正の第一問答において、問ふ。阿弥陀仏の極樂淨土は、是何なる身何なる土ぞや。

(八八九頁・二二九頁)

と問いを立てて、天台智顛(538-597)の「応身仏同居土」²⁴、淨影慧遠(523-592)の「応身土」²⁵、道綽(562-645)の「報仏報土」というそれぞれの説を挙げた上で、仏身仏土論における思想的課題を提示するの

である。そして第四問答において『大乘同性經』の「報身」説と『觀音授記經』の「入滅」説と相違、そしてそれに対する道綽と迦才（生没年不詳唐代の人）の會通を示して、第五問答ではその正義を問い、迦才の文を引用して次のように答える。

迦才云く。「衆生の起行に既に千殊有れば、往生して土を見るにも亦万別有るなり。若し此の解を作さば、諸の經論の中に、或は判じて報と爲し、或は判じて化と爲す、皆妨難無きなり。但諸仏の修行は、具に報化の二土を感じることを知るべきなり。撰論に加行は化を感じ、正体は報を感じずといふが如し。若しは報若しは化、皆衆生を成熟せんと欲するなり。此れ則ち土は虚しく設けず、行は空しく修せず、但仏語を信じて、經に依て念を專にせば、即ち往生することを得。亦須く報と化とを度すべからざるなり。」と。（已上）此の積善し。須く専ら称念すべし、勞はしく分別すること勿れ。

（八九〇―一頁・二二二頁）

ここに至るまで、源信はほとんど私釈を挿まずに、ただ諸師の説を挙げるのみで、最後にまったく迦才の言葉によって、阿弥陀仏の身土について煩わしく詮索しては

いけないというのである。

それゆえに、源信自らの主張が具体的に示されておらず、その意図するところが把握しがたいという向きもあるが、もちろん源信がよるところは、第一問答の引用態度から見ても道綽の「報仏報土」という点にある。それからすると、まず天台の「応身仏同居土」という見解を挙げている点は注目される。通常、天台教学においては四種淨土（凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土）を立て、阿弥陀仏の淨土は凡夫と聖者が共に住する凡聖同居土とされ、評価は低い。源信が生涯を通じて天台の沙門であり、天台教学に通達した学匠であることは衆目の一致するところであるが、しかし、源信はそういう天台教学という枠に拘泥せず、さらに広い視野から淨土教を捉え、それを思想的に確立して、阿弥陀仏の身土論というものを見定めていくのである。つまり、諸經論に報土と化土といったとしても、それはすべて阿弥陀仏があらゆる衆生を成熟しようとするために設けられたものであり、源信は、このような阿弥陀仏による淨土建立がひとえにその衆生教化の用きのためにほかならないものであることを再応確認するために、

問ふ。如来の施化は事孤り起らず、要ず機縁に對す。

何ぞ十方に遍ずるや。答ふ。広劫に修行して無量の衆を成熟したまふ。故に彼の機縁も亦十方界に遍し。

『華嚴』の偈に云ふが如し。「往昔に勤修すること多劫海にして、能く衆生の深重の障を転ず。故に能く身を分ちて、十方に遍じ、悉く菩提樹王の下に現じたまふ。」と。
(八九四―五頁・二二六―七頁)

という問答を第一極樂依正の結びとしたとすべきであろう。

源信が阿弥陀仏の浄土を尋ねていく時、「阿弥陀仏の浄土は報土である」といった類の明快な言葉は存在しないけれども、その基盤にあるのは阿弥陀仏による兆載永劫の修行ということへの注視であり、それゆえに、阿弥陀仏の浄土はその四十八願によつて莊嚴され報酬された、永遠にして普遍なる国土、そのような意味における「報土」という点に重要な意義を見出していったと考えられる。しかし、それは我々の側からすると、まさしく「仏意測り難し、唯仰いで信ずべし」というほかはなく、「労はしく分別する」ことがあつてはならないのである。そこで、源信はつづく第二往生階位と第三往生多少において、極樂に往生する主体という視点から、浄土の問題を論じていくのである。

その第二往生階位の一節においてまず注目されるのは、第二問答である。

問ふ。設ひ報土に非ずとも、惑業重き者、豈浄土を得んや。答ふ。天台云く。「無量寿国は、果報殊勝なりと雖も、臨終の時懺悔し念仏すれば、業障便ち転じて即ち往生することを得。惑染を具すと雖も、願力を心に持てば亦居することを得るなり。」と。

(八九五頁・二二七頁)

「設ひ報土に非ずとも」という問いは、阿弥陀仏の浄土が必ずしも「報土」ということだけに限定されるものでないことを示しており、その意味するところについては既に述べたが、さらに注目されるのはその答えとして引用する天台の文である。これは『維摩經略疏』巻一からの抄出であるが、本来は

(二に同居の浄土を明かすとは、) 無量寿国は果報殊勝にして比喩すべきこと難しと雖も、然も亦染淨凡聖同居なり。何となれば、四趣無しと雖も人天有り。何を以て之を知るとなれば、彼の土に生ずる者は未だ必ずしも悉く是得道の人ならざるなり。故に『經』に云く、「重罪を犯す者、臨終の時懺悔し念仏すれば、業障便ち転じて即ち往生することを得。」

と。若し但聖のみ生ずれば、凡夫は何ぞ彼の土に生ずることを願ふを得んや。故に知んぬ、惑染を具すと雖も、願力を心に持てば亦居することを得るなり。

(大正蔵三八、五六四頁b)

とある。これは、先の第一極楽依正の第一問答に示された天台による「応身仏同居土」の教示であり、全体として「無量寿国は果報殊勝ではあるけれども重罪の者が往生できるのであるから凡聖同居土にすぎない」ということを論定する文脈である。しかしながら、傍線を付した部分が『往生要集』では省略されているように、源信は凡聖の同居という視点をまったく削除して、智顛は「阿彌陀仏の浄土は果報殊勝ではあるけれども、重罪の者であっても臨終の時に懺悔して念仏すれば、その果報殊勝なる浄土に往生できる。」と述べている、とするのである。このように、源信は天台における仏土論の伝統的了解を踏襲せずに、むしろこれを転換させて自らの論理を展開させる例証としていくのである。そして今度は、そのような「惑染重き者であつても極楽に往生できる」という課題を基点として、さらに「惑染重き凡夫」というものの質を確かめていくのである。

そこで、源信は諸師の説によりながらさまざまな問題

を提示して、論旨を展開させていくわけであるが、この場合に源信が見定めていた視座を、次の第九問答の

問ふ。若し凡下の輩も亦往生することを得ば、云何ぞ近代彼の国土に於て求むる者は千万なるも、得るものは一二も無きや。

(八九七頁・三三〇頁)

という問いに見ていくことができると思われる。源信が自らの分限を「下品の三生は、豈我等に非ざらんや」と自覚していたことはよく知られているが、その凡下の輩の往生がさまざまに説かれ、「仏の悲願の船に乗じて、須臾にして往生することを得る」ということは、理の当然として了解できるけれども、では実際に今現在どれだけの者が極楽に往生できたというのか、という凡夫往生の現実性を確実に見据えて、疑問を呈したのである。そこで源信は、

答ふ。綽和尚云く。「信心深からず、存せるが若し亡ぜるが若きの故に。信心一ならず、決定せざるが故に。信心相続せず、余念間つるが故に。此の三相応せざれば、往生すること能はず。若し三心を具して往生せずといはば、是の処有ること無けむ」と。

導和尚云く。「若し能く上の如く念念相続して畢命を期と為る者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち

百ながら生ず。若し専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に三三五を得。」と。(上の如しと言ふは、礼讃等の五念門、至誠等の三心、長時等の四修を指すなり。)

(八九七―八頁・二三〇―一頁)

と、道緯^①と善導^②(613-681)の所説によつて答えている。つまり、源信は往生の得否という問題を、「信心」と「念仏」とに対する主体の側の在り方という点から押さえていくわけであるが、この引用の次第からするならば、源信は、道緯(曇鸞)によつて確かめられた深・一・相続の三心の不相応の具体的な在り方を、さらに善導の指示する雑業を修する者として確認していったといえるであろう。そして源信は、この問答を基点として、殊に善導が明らかにした専雑二修の得失という問題について、次の第十問答で「畢命を期と為し、勤修して怠ること無くば、業をして決定せしむるに是を張本と為す。」(八九八頁・二三一頁)と押さえた上で、つづく第十一問答において『菩薩処胎経』に説かれた「懈慢界」との関係から位置づけていくのである。

さて、源信は懈慢界について次のように述べている。

問ふ。『菩薩処胎経』の第一に説かく。「西方此の閻

浮提を去ること十二億那由他に懈慢界有り、国土快樂にして、倡伎楽を作す。衣被・服飾・香華もて莊嚴せり。七宝転開の床ありて目を挙げて東を視るに、宝床随ひて転ず。北を視西を視南を視るも、亦是の如く転ず。前後に意を発する衆生、阿弥陀仏国に生れんと欲ふ者、皆懈慢国土に深く著して、前進みて阿弥陀仏国に生るること能はず。億千万の衆、時に一人有りて能く阿弥陀仏国に生ず。」と。(已上)此の経を以て准難するに生を得べしや。答ふ。『群疑論』に善導和尚の前の文を引き、而して此の難を積して、又自ら助成して云く。「此の経の下の文に云く。何を以ての故に、皆懈慢に由て執心牢固ならずと。是に知んぬ、雑修の者は、執心不牢の人と為す、故に懈慢国に生ずるなり。若し雑修せずして専ら此の業を行ぜば、此れ即ち執心牢固にして、定めて極楽国に生ぜん。(乃至)又報の浄土に生ずる者は極めて少し、化の浄土の中に生ずる者は少からず。故に経の別説、実に相違せざるなり。」と。(已上)

(八九八頁・二三一頁)

以上が懈慢界に関する源信の全記述であり、一読して分かるように、源信の私積はなく、まったく懐感の所説^③

によるのみであるが、源信が懐感の教示を通して注目していたのは、懐感が善導の意を相承して専修念仏を力説したという一事に尽きる。源信は省略したけれども、実際、懐感がこれを積するに際して、

積して曰く、只此の經に斯の言教有るに由るが故に、

善導禪師は諸の四衆を勧めて、「専ら西方浄土の業を修する者は、四修墜ること靡く三業雜ること無く、余の一切の諸願諸行を廢して、西方の一行を唯願唯行すべし。雜修の者は方に一も生ぜず。専修の人は千に一も失すること無し。」といえり。

(大正藏四七、五〇頁c)

と述べているように、この『菩薩処胎經』の經言があるからこそ、善導は專雜二修の得失を明らかにしたと位置づけるのである。はたして善導自身が『菩薩処胎經』所説の懈慢界によつて專雜の得失ということを述べたのかどうかは定かではないけれども、懐感が善導の專雜二修を闡説するに際して、懈慢界という所説をもつてしたのは蓋し卓見といふべきであろう。懐感は、この箇所以外にも懈慢界について、

又『菩薩処胎經』に、「衆生西方の業を作せども、

多分に西方に生ずることを得ずして懈慢国の中に生

ず。」と説けるは、此れは是専ら西方の業を修し至心に發願するの人にあらず、行業不專發願不至なるを以て本願に當らず。故に來迎せず。仏若し來迎すれば、即ち是西方浄土の業成ぜり。豈仏迎えて懈慢国に生ぜしむべけんや。

(『群疑論』卷六、大正藏四七、六八頁a)

とも言及しており、懐感が専修念仏という課題を明らかにしていくに際して、懈慢界という觀念を極めて重視していたことが窺われる。

では、懐感そして源信が懈慢界のどのような教示に注目していったのかといえは、それは「皆懈慢に由て執心牢固ならず」という一点に尽きるであろう。阿弥陀仏の国土に生まれたいと願うけれども、多くは懈怠、怠慢にして執心が堅固でないから、快樂の国土である懈慢界に執着し止まってしまう。懐感は、善導のいう「雜修の者」の内実を、このような「懈慢執心不牢固」という人間の在り方として確かめていたのである。換言すれば、念仏を行ずるといふ行為の問題を、その信仰主体の意識の在りようから押さえ、そして、これを往生極樂の相状として明らかにしたのである。

源信もまたこのような視点を明確にしていった。これ

が先程来考察してきた、第二往生階位の第九問答から第十一問答にかけての基調であり、なぜ現実に極楽に往生できる人が少ないのかということについて、まず源信は、不深・不一・不相続の三種の不相応の具体性を雑修の者として押さえ、これをさらに突き詰めていった時、その人間存在における「解慢」性をいやがうえにも見出さざるをえなかったというべきであろう。それゆえに源信は、

極楽への往生を願うのであれば解慢であってはならないということを決えず強調するのである。たとえば、大文第五助念方法門では第三対治懈怠という一節を設けて、

行人恒時に勇進すること能はず。或は心蒙昧となり、或は心退屈せん。爾の時に応に種種の勝事に寄せて
自心を勧励すべし。
(八一七―八頁・一二二頁)

という意図のもとに具体的に論じていくのであるが、この一節は『往生要集』全体の中でも最も言葉を尽くし紙幅を割いた箇所であり、懈怠・懈怠という問題が、それを如何にして克服していくかという問題が、源信にとつて大きな課題となっていたと見るべきである。しかし、源信は懈怠を容易に対治することができるとは考えていなかった。考えていなかったからこそ、さまざまな功徳を挙げて、それを縁として自心を勧励すべきことをいう

のである。それゆえに、このような意を尽くした対治懈怠の勧励を通して、如何にしても懈怠を対治することができないという源信の深い自省の姿、往生極楽への願いを専らにして念仏を専らにすることの困難さに思いを致すべきであろう。そこに、「解慢界」という觀念が措定されてくる必然性がある。

解慢界は、「西方此の閻浮提を去ること十二億那由他」という彼方にある世界として描かれ、極楽に生まれたいと思う者が深く執着する快樂の国土であると説かれる。それは、現実に生きる人間の「解慢」性や「執心不牢」性を深く抉り出した教示であり、もとより浄土教は一貫してこのような人間の現実性を課題としてきた。『無量寿経』においてそれは、仏智疑惑による胎生の者として描かれているが、初期無量寿経ではいわゆる三輩段に併せて説かれ、たとえば、

其の人寿命終り尽くるに及びて、則ち無量清浄仏國に生ずれども、前みて無量清浄仏の所に至ることを得ること能はず。便ち道に無量清浄仏の国界の辺の自然七宝の城を見て、心中に便ち大に歡喜し、道に其の城中に止る。

〔平等覺經〕卷三、真聖全一、一一〇頁)

と示されている。解慢界という観念は、管見の及ぶところ『菩薩処胎経』のみに説かれるものであるが、おそらくは、こうした（無量寿経）における「国界の辺」という捉え方によって表現していったと考えられ、そのような辺地の域に止まって歓喜する者の質を「解慢執心不牢固」と確認していったのであろう。

このような国土を懐感そして源信は「化の浄土」と判じて、「報の浄土に生ずる者は極めて少し、化の浄土の中に生ずる者は少からず。」と押さええていったのである。これは、先に触れた「応身仏同居土」「応身土」などという判定とはまったく質を異にするものであり、通常「報中の化」と呼ばれる。それは、阿弥陀仏の浄土を人間の理知的関心によって「労はしく分別」していくものではなく、むしろ、そういう知的分別が破られて、解慢にして執心不牢固でしかありえない自らの仏道の歩みが不断に問われていくことによって見出されてきた自己存在の確認の「場」であるといえよう。

はじめに挙げた親鸞の『正信偈』の言葉によるならば、「報化二土正弁立」とはそれだけでは意味をなさないのであって、「専雑執心判浅深」という自覚の展開において、「報化二土正弁立」ということが初めて積極的な意

義を持つべきである。また、逆にいえば、報化二土を弁立するということは、そこに自らの専雑の執心が問われていくことなのである。

おわりに

源信は、阿弥陀仏の浄土を問題とする時、浄土十楽として讚嘆する以外、大文第十では諸師の説を挙げるのみに多くを語らない。そこに、「須く専ら称念すべし、労はしく分別すること勿れ。」という源信の基本姿勢を窺うべきである。

それは、浄土の問題がどこまでも我々の観念的関心事から求められて、實在・非實在の範疇の問題として理解されることを否定するものであり、あくまで念仏を専らにするという自らの修道の姿勢という視点から捉えられなければならないことを訴えかけていくものである。実際、源信は阿弥陀仏の浄土を問題とする時、常に浄土に往生する主体という視点をはずさない。このような視点が欠落した時、浄土の問題は不明瞭になっていくのである。

また、そのような視点から見出されてきた「解慢界」とは、既に述べたけれども、阿弥陀仏の浄土を「労はし

く分別」するものではなく、阿弥陀仏の浄土に往生することを願ひ念仏する者に対して、その自らの現実の在り方や姿勢が厳しく問われていく「場」を意味しているということができる。そのような源信による「懈慢界」の発見に対して、親鸞は「報化二土正弁立」と讃嘆したのである。

ただ、親鸞における化土の問題と源信のそれとを比較するならば、そこには大きな隔たりがあるといわなければならず、特に「胎生」の課題については十分な説明がなされたとはいいがたいであろう。もちろん、源信がこの問題について無関心であったということではない。たとえば、大文第二の第二蓮華初開の衆の結びにおいて、『十住毘婆沙論』卷五易行品の「若し人善根を種ゑて、疑へば則ち華開けず、信心清浄なる者は、華開けて則ち仏を見たてまつる。」(七五九頁・四二頁)という偈を引用し、あるいは、大文第十の第八信毀因縁の第四問答では、問ふ。若し深信無くして疑念を生ずる者は、終に往生せざるや。答ふ。若し全く信ぜず、彼の業を修せず、願求せざる者は、理として生るべからず。若し仏智を疑ふと雖も、而も猶彼の土を願ひ、彼の業を修する者は、亦往生すること得。

(九一八頁・二五八頁)

と論じた後に、『無量寿経』卷下の胎生の文を例証とするのである。このように、源信は信と疑という問題、そしてこれによって必然する胎生という問題について触れているわけであるが、蓮華初開の衆においては仏智を疑うことによつて華が開かない存在については何ら言及しておらず、第八信毀因縁においても、結論的には「仏の智慧を疑ふ罪は悪道に当れり。然も願に随ひて往生するは、是仏の悲願力なり。」(九一八頁・二五九頁)とのみ結ばれていくように、親鸞の場合と比較して、源信においては十二分な思索の展開がなされたというわけにはいかないであろう。

しかし、それでも親鸞は、源信を讀えて「報化二土正弁立」という。それは、報化二土を弁立するということ、殊に化土を顕らかにすること、仏の身土について三身・四身、三土・四土といわれるような位置づけをしながら、そこから阿弥陀仏の身土について云々していくような発想法ではないということを教示するものであり、このような浄土を顕らかにしていく大きな視点を源信によつて教えられた、ということを意味しているのである。

註

・ 出典名は次のように略記した。

惠全 …… 惠心僧都全集

真聖全 …… 真宗聖教全書

大正藏 …… 大正新修大藏經

定親全 …… 定本親鸞聖人全集

・ 引用にあたって漢文は書き下しとし、旧字体は現行体に改めた。

① 真聖全一、七二九頁・惠全一、一頁

『往生要集』のテキストは基本的に真聖全一によるが、併せて惠全一の出典頁数も示して、以下、その頁数のみを真聖全一・惠全一の順に並記することとする。

② 大文第一厭離穢土門・第一地獄（第三衆合地獄）所引『正法念経』、七三三頁・六頁

③ 大文第一厭離穢土門・第七総結厭相所引『宝積経』、七五一頁・三一頁

④ 「夫一切衆生、三悪道をのがれて、人間にむまるる事、大なるよろこび也。身はいやししくとも、畜生におとらんや。家まづしくとも、餓鬼にはまさるべし。心におもふ事かなわずとも、地獄の苦しみにはくらぶべからず。世のすみうきはいとふたよりなり。人かすならぬ身のいやしきは、菩提をねがふしるべなり。このゆゑに人間にむまるる事をよろこぶべし。」（惠全五、六一五頁）

⑤ 梶村昇は『往生要集』の世界（往生要集研究会編『往生要集研究』【永田文昌堂一九八七】）において、大文第一

から大文第三までの位置について、『往生要集』は、源信が「ひとしく宗教を求める人間である」という点において、第一から第三門までが光りを放ち、源信が伝統的仏教学を研究している学者であることによって、第四門以下の五門が重点を置かれることになる。しかも第三門までが存在することによって以下の五門の価値があるのであって、これが単独の、ということとは、第三門までのすさまじい迫力のある生きた宗教心の描写がなく、ただ念仏往生の要文を集めただけという単独のものであるならば、それは干からびた教学書以外の何ものでもなく、これだけ多くの影響を与えることはなかったであろう。（九五―六頁）と論じている。こうした梶村の指摘に導かれつつ、殊に大文第一に描かれた六道の諸相に「ひとしく浄土を求める存在、求めなければならない存在としての人間」の姿を見ていくことができる。と考へる。

⑥ 『安国鈔』の詳細は不明。良忠（1199-1287）『往生要集義記』巻三（浄土宗全書一五、二一四―一五頁）や石田瑞麿『源信（日本思想大系6）』【岩波書店一九七〇】の四〇九頁補注などを参照。

⑦ 十楽についての具体的な考察は紙幅の都合により差し控えるが、先学の論考には興味深い指摘が見える。たとえば、前註⑥の良忠前掲書（二一五頁）では十楽の次第生起に関する指摘があり、また、南條神興（雲澗院神興）『往生要集乙酉記』巻三（真宗大系一一、二八二―三頁）では、十楽を世親（400-480頃）『浄土論』に説く五功德門（大文第四正修念仏門の因行Ⅱ五念門）による所得の果としての五

功徳門)との関連から捉えている。その他、福原蓮月『往生要集の研究』【永田文昌堂一九八五】では十楽について詳細な解説がなされており参考になる。

⑧ 前註⑦の福原前掲書はこの点について、十楽が『浄土論』の五功徳門の順序過程を別の角度から描写したものと見て、「この十楽は環境としての浄土の楽を離れないで、往生人の主体の側の楽を主として纏めて示す所に重点が置かれ、これが特色である。」(一七頁)、「この十楽は衆生が浄土に往生し、成仏の目的を達成するまでの順序を示している。」(一八頁)と述べている。

⑨ 『浄土論註』卷上・清浄功徳積、真聖全一、二八六頁

⑩ 「然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に眞の報仏土と曰ふなり。」(『教行信証』真仏土卷、定親全一、一三二七頁)

「夫れ報を案ずれば如来の願海に由て果成の土を酬報せり。故に報と曰ふなり。」(『教行信証』真仏土卷、定親全一、二六五頁)

⑪ 長尾雅人『中観と唯識』【岩波書店一九七八】「七 仏身論をめぐりて」参照。

⑫ 大文第六別時念仏門・第二臨終行儀、八五九頁・一七七頁

⑬ 大文第四正修念仏門・第四觀察門、八〇八頁・一〇七頁

⑭ 大文第六別時念仏門・第二臨終行儀、八五七頁・一七四頁

大文第十問答料簡門・第四尋常念相、九〇〇頁・二三四頁
また、大文第二欣求浄土門・第八見仏聞法樂の後半部は

この一節を含めた「東方偈」によって成文化されている。

⑮ 「応に知るべし、仏を念じて善を修するを業因と爲し、極楽に往生するを花報と爲し、大菩提を証するを果報と爲し、衆生を利益するを本懐と爲すことを。」(大文第四正修念仏門・第三作願門、七九六頁・九二頁)

「菩提は是果報にして、極楽は是花報なり。果を求めんの人、盍ぞ花を期せざらむや。」(同・第五回向門、八一三頁・一一四頁)

⑯ 大文第四正修念仏門・第四觀察門、八〇八頁・一〇八頁

⑰ 大文第四正修念仏門・第三作願門、七九五頁・九一頁

⑱ 大文第二欣求浄土門・第十増進仏道樂、七七三頁・六〇頁

⑲ 前註⑦の南條前掲書、二八三頁参照。

⑳ 『維摩經略疏』卷一(大正蔵三八、五六四頁b)、『觀無量壽佛經疏』(大正蔵三七、一八八頁b)など参照。

㉑ 『無量壽經義疏』卷上(大正蔵三七、九二頁c)九二頁a)、『觀無量壽經義疏』卷本(大正蔵三七、一七三頁c)など参照。

㉒ 『安樂集』卷上・第一大門(真聖全一、三八二―三頁)参照。

㉓ 大正蔵二六、六五一頁c参照。

㉔ 大正蔵二二、三五七頁a、b参照。

㉕ 『浄土論』卷上、大正蔵四七、八五頁b

㉖ ただし、源信が迦才の仏身仏土觀に全面的によっているわけではない。源信と迦才における身土論の相違については、八木吳恵『恵心教學の基礎的研究』【永田文昌堂一九

六二〇―三二〇―三頁を参照されたい。

27 大文第三極楽証拠門・第一対十方、七七六頁・六四頁

28 なおこの問題については、既に前註26の八木前掲書（一四七―九頁）において指摘されている。

29 大文第十問答料簡門・第二往生階位、八九六頁・二二九頁

30 大文第十問答料簡門・第五臨終念相、九〇五頁・二四〇頁

31 『安楽集』卷上・第二大門「三不三信」の文、真聖全一、四〇五頁参照。周知のようにこれは、曇鸞『浄土論註』卷下・起観生信章の文（真聖全一、三一四頁）からの取意である。その「三不」の第一は曇鸞・道綽共に「信心淳からず」となっているが、源信の場合、数種のテキストを見てもすべて「信心深からず」となっており、源信の了解の仕方には注意すべきであろう。ただし、この問題についての考察は今後の課題として、以下に言及する場合には、ひとまず源信の用例にならって、「深」と表現することとする。

32 『往生礼讃』前序「専雜得失」の文、真聖全一、六五二頁参照。

33 『群疑論』卷四、大正蔵四七、五〇頁c―五一頁a参照。源信は『菩薩処胎経』の第二としているが、現行の『菩薩処胎経』では卷三（大正蔵一一、一〇二八頁a参照）であり、問いの文も懐感からの孫引きであることが知られる。

34 『無量寿経』卷下、真聖全一、四三頁参照。

35 その検索方法は、藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店一九七〇）の一四一―一六一頁に一覧表として挙げ

られた浄土思想に言及する漢訳経論二百九十典籍を対象として、その一覧表に指示される大正蔵の該当頁数に基づいて調べたものであり、その結果、『菩薩処胎経』以外には「懈慢界」という観念が認められなかった。

36 真聖全一、四三頁