

浄土の僧伽

——賢者の信を聞きて——

神 戸 和 磨

「浄土の僧伽」の選び

真宗学を学んでも、第十七・十八願では教会論は一つも触れない。政治経済の一つも思っている。これには事情があって、真宗教団は戒の否定から出発しているからである。無戒の比丘である。そういう事情で一向関心が薄いが、しかし無戒をとおして一層僧伽の本質を明らかにせねばならぬのである。本願に依るが故に、非僧非俗においてそういうことができるのである。真宗の僧伽は「釈迦如来かくれましまして、二千余年になりたまう 正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ」という。ああいう悲嘆を通してある。真宗の僧伽は滅亡を媒介として生まれた僧伽である。

それは浄土だけが僧伽である。念仏のあるところに僧伽がある。(中略)僧伽は作るものではなく、念仏において本来廻向されている。それが浄土である。第十七願とか第十八願はやかましくいうけれども、徹底すれば第十七願は仏法成就、第十八願は僧成就である。第十七・十八願は行信論というけれども僧伽の原理である。難思議往生の大信大行の利益として僧伽が出てくる。如来の本願を頂く大信大行に帰すれば、求めずして僧伽が与えられる。そ

ういう内容をもっているから大般涅槃である。

〔願生浄土〕安田理深述

安田理深師は、端的に浄土の僧伽の原理を第十七、第十八願の「選択本願の行信」の自証にあると了解されている。

第十七願——仏法成就

第十八願——僧成就

と、本願の行信に目覚めた仏弟子のところに僧伽の原理を見ていかれる。その意味では、信仰の問題は個人の目覚めの事柄であるが、その目覚め、回心はけっして私事化されることなく、人間の自我心を破って、念仏の法に結合していく共同体、僧伽に召されていくことである。つまり、本願の行信は眞実報土の往生の道である。五濁の世に大乘正定聚の機の自証を得て大会衆の僧伽に生きる道に他ならない。いま安田理深師の教示は、その行信の目覚めが、観念的な教義学、また体験的な内省という事柄ではなく、末法の世における仏道成就、僧伽を賜わるという僧（仏弟子）の使命、責任をどこで得ているかという、仏教徒の証しこそ尋ねられていると了解することができよう。

すでに前承の「回向論——聖徳太子の示現——」で、よき人法然上人の値遇にいたる親鸞の道を求めた課題について尋ねてきた^①。そこには久しく仏道は釈尊を模範として仰ぐ中で、「聖」と「凡」、「出家」と「在家」の二つの領域、一元のあり方を越えることができなかった。その二つのコースの仏道への疑問、「出家主義」、「在家主義」の二つの領域を越える道を、

聖徳皇のあわれみ

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまいてぞ

住正定聚の身となる

聖徳皇のおあわれみに

護持養育たえずして

如来二種の回向に

すすめいれしめおわします

他力の信をえんひとは

仏恩報ぜんためにとて

如来二種の回向を

十方にひとしくひろむべし（『聖徳太子和讃』）

と讃じ、やがて、浄土真宗開頭の回向論、如来二種の回向の道への導きとなった謝念が記されているといえる。

親鸞の浄土真宗の仏道開頭は、

謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の回向あり、一つには往相、二つには還相なり（教巻）

と表白されている。その浄土真宗の二種回向の恩徳を賜った場所は愚禿と名告った仏弟子のところにあつたといえる。その愚禿の名のり、そのことは吉水の禅房でよき人法然の教えを学び、励んでいたたぶんその時の学習ノート、

『愚禿鈔』には、

聞「賢者信」 頭「愚禿心」

賢者信 内賢外愚也

愚禿心 内愚外賢也

と示されている。ここでの「賢者の信」とは、「聖道門を捨てて浄土門に帰」した法然の心境を仰いでいる。その信

仰、心境を「愚禿の心」に内親した述懐である。よき人法然上人のことを「賢者の信は、内は賢にして外は愚なり」と仰いでいる。内とは「一心金剛の戒師」としての賢者でありつつも、外は「愚痴の法然房」、「十悪の法然房」と、本願の信に生きた人のことである。そのよき人の教恩を、親鸞はみずからに「愚禿の心は、内は愚にして外は賢なり」と述懐する。内は、賢者の信の「一心金剛の戒師」に対する「無戒名字の比丘」、外は世間の愛欲、名利の中に没しつつも、名利心の賢しき想いに生きる身の内省である。そこでよき人の教恩を鏡としたみずからの身の内親は、「一心金剛の戒師」から念仏往生の道を賜った恩徳を通して、愚禿の心（無戒名字の比丘）に仏道が推求されていくことになる。

法然の教え、浄土教の独立とは「聖道の僧伽」を捨て「浄土の僧伽」を選ぶところにある。そのことは端的に、『選択本願念仏集』源空集に云わく、南無阿弥陀仏往生の業は念仏を本とす、と。また云わく、それ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を闊きて、選びて浄土の門に入れ。浄土門に入らんと欲わば、正雜二行の中に、しばらくもろもろの雜行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲わば、正助二業の中に、なお助業を傍にして、選びて正定を専らすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生まるることを得、仏の本願に依るかゆえに、と。（行巻）

と、親鸞は受けとめている。

そこでの浄土宗独立の旗印は「南無阿弥陀仏」である。「南無阿弥陀仏」は仏・法成就であり、「往生之業、念仏為本」は値成就である。そして、総結三選の文によって、「聖道の僧伽」を捨て「浄土の僧伽」を選ぶところの理由が、「順彼仏願故」の選択本願にあると示している。そこに「一心金剛の戒師」でありながらも、その戒師を棄てて、本願に生きた行者、つまり、「浄土の僧伽」に生きたよき人の仰せがある。そのよき人の仰せを、親鸞は、

これ凡聖自力の行にあらず、かるがゆえに不returnの行と名づくなり。大小の聖人・重軽の悪人、みな同じく齊し

く選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。(同前)
と受けとめている。

そのように人間からの回向、人間から善根功德を積む回向行を否定した、念仏の「不回向行」は、当時の仏教界に大きな波紋をあたえた。そのことは、前にも尋ねたようにいままでの仏教のあり方であった「造像起塔」の否定である。長い鎮護国家の伽藍仏教、国家仏教のあり方の否定としてあらわれる。それ故、法然の仏教運動は当時の国家への反抗と解されていくことになる。そして、仏教の根本のところにおいては、その実践規範となっていた「持戒持律」の否定である。そのような二要因は、長く戒律を重視してしか成立しない仏道の根本をゆさぶることになってしまった。それ故に、法相の解脱上人からは「一門に遍執し、八宗を都滅す。天魔の所為」(『興福寺奏状』)といわれ、また華嚴宗の明恵上人からは「大邪見の過を出す、……邪書」(『摧邪輪』)、さらに日蓮上人からは「謗法の犯罪者」と指弾を受けなければならなかった。

法然の仏教運動の弾圧は、元久の法難(一二〇四年)、承元の法難(一二〇七年)、元仁の法難(一二二四年)、嘉祿の禁令(一二二七年)と、法然の寿命が尽きても相継いだ。そのような弾圧の中で、承元の法難は朝廷と興福寺の僧徒(南都)の結託による暴力的な弾圧が表にでていいる。それに対して、元久の法難、嘉祿の禁令では比叡山の僧徒(北嶺)が法然亡き後、法然の著『選択集』をめぐるぐつての問題がでていいる。叡山の学僧、定照が念仏の弘まるのを憎み『彈選択集』を表わす。それに対して、法然門下の隆覚が『頭選択集』をもって駁論する。なお叡山の僧徒は山門の寺社勢力をもって朝廷に念仏禁止令を指令させ、当時の念仏者の中心人物の隆覚、成覚、空阿らを配流させた。その奏状による専修念仏の徒への批難は、

- 一、弥陀の念仏をもって宗を建てるべからざること。
- 二、一向専修の党類、神明に向背すること不当のこと。

三、一向専修、倭漢の例、不快のこと。

四、諸教の修行を捨てて阿弥陀を専念す。広行流布の時節未だ至らざること。

五、一向専修の輩、經に背き師に逆うこと。

六、一向専修の濫惡を停止し、護国の諸宗を興隆せられるべきこと。

〔延暦寺奏狀』『鎌倉遺文』五〕

等の六箇条を挙げている。ことに第六条には「仏法王法互に守り相い助け、喩えば鳥二翅の如し、なお車の両輪と同じ」と説き起こして、国土の衰微は称名念仏の流布にあるとし、

仏法に五戒あり、世間に五常有り、その言異なると雖も、その旨ただ同じ、若し仏家の戒行を破る者は、いかでか王者の律令を守るや、ここに源空新宗を建立以来、戒律すでに隠れ、礼讚また廢す。早く賢王之徳化を施し、また闍民の危厄を救うべし（同前）

と示している。そこに法然の仏教運動は戒律を隠没せしめ、礼儀を頽廢してしまつたと説いている。

そのような状況下の中で、仏法と王法は結託し、末法の僧尼を破戒、無戒の徒と厳しく処分するのである。その当時の仏教界への抗議こそ、

穢惡・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。

三時教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勧うるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申より我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、已にもつて末法に入りて六百八十三歳なり。（化身土巻）

と記しているといえる。そして、続いて『末法灯明記』は引用されてくる。その意味では、ここでの『末法灯明記』の引証は、当時の仏教界、律令体制に対して、末法の僧伽とは何かを仏教の歴史に立ち明らかにしたものと了解でき

よう。「出世間の法」が律令体制の「世間の法」と一体になり、我らこそ正法の僧徒といわんばかりに末法の僧儀の処分を申し出ている。そこにはまったく「世間法」に埋没し、「出世間の法」のない僧徒であることをみずからが証しているのではないかと、その不当性を明示している。その悲歎こそ、「穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ」という表白である。^②

正法の持戒堅固の時であれば、破戒、無戒の僧尼は僧伽を乱す者として処分されるであろう。しかし、現実においては、持戒堅固の僧尼はいない。その点については、『法然上人御説事』の一節にも、

抑々近來の僧尼を破戒の僧、破戒尼といふべからず、持戒の人破戒を制することは正法・像法のときなり、末法には無戒名字の比丘なり、伝教大師末法灯明記に云。末法の中に持戒の者ありといはば、これ怪異なり。市に虎あらむがごとし、たれかこれを信ずべき、といへり。またいはく、末法の中にはただ言教のみあつて行証なし、もし戒法あらば破戒あるべし、すでに戒法なし、いずれの戒おか破せむによつて破戒あらむ、破戒なほなし。いかにいはむや持戒おや、といへり。まことに受戒の作法は中国には僧十人を請じて戒師とす。辺地には五人を請じて戒師として戒おぼうるなり、しかるにこのころは、持戒の僧一人もとめいださむに、えがたきなり、しかればうけての上にこそ、破戒とことばもあれば、末代の近來は破戒なほなし、ただ無戒の比丘なりとまふすなり。

(『法然上人全集』)

といっている。

そういう中に、親鸞は法然の仏教の伝承に立ち、本願の念仏を立脚地として戒律を超える道を明らかにしてくるのである。その道こそ、愚禿と名告った浄土真宗、如来二種の回向の恩徳に生きる仏道の頭場である。

当時いくたびも、仏法と王法が両輪となっている律令仏教からの弾圧の中で、親鸞はその「聖道の僧伽」の本質を見究め、「浄土の僧伽」に生きる道を、

聖道の諸教は行証久しく廃れ

浄土の真宗は証道今盛りなり〔後序〕

と明示している。

註1 『親鸞教学』第五三号参照。

註2 宮崎円遊著『親鸞の研究』下に多くの示唆をいただいた。

法 蔵 菩 薩

一

長く仏道は、

釈迦如来、閻浮提にして、一つの応化道ならくのみ〔論註〕

といわれるように、釈迦如来の応化道として求められてきた。釈尊の応化の成道を理想、模範として「聖道の僧伽」はあった。その道は、釈尊の遺訓によっても知られるように、「我れなき後は戒を師とせよ」というように、仏弟子たちは戒律により生活規範を守り、仏道修行に励んだのである。そして、その戒律による僧伽の規定は、「しかれば比丘たちよ、この故に我れ、十利に縁って比丘たちの学処を制すべし」と説かれている。そして、その十利の条文とは、

- (1) サンガを摂せんがため
- (2) サンガを歓喜せしめんがため
- (3) サンガの安楽住のため
- (4) 悪人を調伏するため

- (5) 有慚愧者は安樂住を得るがため
- (6) 不信者をして信ぜしめんがため
- (7) 己信者の信を増大するため
- (8) 現在の漏を断ぜんがため
- (9) 未来の漏を断ぜんがため
- (10) 正法久住のため

〔南伝大蔵経〕一

という項目になっている。そのことは「正法久住」を目的として戒律によって教法が伝持され、サンガが存続されていくことである。そしてその僧伽は「四方僧伽」（四方に拡大するサンガが、たんに空間的に四方に拡大するのみでなく、時間的にも未来に拡大して、未来の比丘たちを含めて、全体を包摂するサンガをいう）を理念、理想として、「現前僧伽」（いまここに成立しているサンガ）、その所、その所の結界内にいる比丘たちによって四方僧伽を、現前僧伽に映していくという二重構造の中に形をとり、証あかししていったのである^①。

しかし、仏道は僧伽の中心人物である仏陀を見失なうなかに混迷し、しだいにその僧伽のあり方はその形態の維持のみになっていったといえる。そのような中で法然、親鸞の仏教運動による浄土真宗の仏道開顕は、はっきりと「戒律」を規範としてきた仏道のあり方と訣別することになる。その親鸞の表白こそ、

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗、目蓮におなじくして

供養、恭敬をすゝめしむ（『愚禿悲歎述懐』）

といわれる。「無戒名字の比丘」とは、愚禿と名告った仏者の内容のことである。末法の世の、「無戒名字の比丘」が、
積尊の正法時に生きた「舍利弗、目蓮におなじ」である本願の仏道に立つ、浄土真宗、如来二種の回向の道が明らか
にされてくるのである。

その本願の念仏を立脚地とする僧伽は、「聖道の僧伽」の戒を中心とした「僧」という形態の仏教教団(inner church)
ではなく、念仏为本の「浄土の僧伽」であり、非僧非俗の教団(out of church)の道であった。

しかし、その「浄土の僧伽」、念仏为本の道は、長く仏教、仏陀の心化身の信頼を「戒」(行)におくあり方から、
「念仏」への行へ移行したという単純な形式ではないであろう。いま、愚禿という仏弟子の表白を『涅槃経』に尋ね
るとき、清浄僧、犯戒雜僧、愚癡僧のあり方の中での確かめである。清浄僧とは、正法護持の仏性戒を保つ仏弟子の
ことである。そして、その僧とは自分一人が懐しみ深く戒律を守っているという潔白さ、ピューリタニズムのこ
ではない。仏の教えに生きる者として僧伽に生きる者が、自他の悪を克服し仏道の志願に共に生きることである。そ
のような中で「愚癡僧」とは、

云何が愚癡僧なる。(中略)説戒の日および自恣の時において、諸の弟子に清浄懺悔を教うるも、非弟子多く禁戒
を犯すを見て、教えて清浄懺悔せしむること能はず。しかも、すなわちともに説戒自恣するを愚癡僧と名づく。

『大般涅槃経』大正蔵十二)

と示している。このような表白を聞くとき、「愚かさ」とは何かということである。そのことは仏性戒による「清浄
懺悔」の自覚、無自覚の内容のことである。その清浄懺悔の道はけっして浄土教においては無視されることではない。
かえってその事柄が、どこで私たちの生活に成りたつかが大事にされているといえる。そのことは『愚禿悲歎述懐』
にも、また「化身土巻」にも『往生礼讚』を引用して、三品の懺悔を通しての真心徹到の自覚が尋ねられている。

その意味では、よき人法然の「念仏往生の願」、その教恩を通しての仏道の推求は、「戒」か、「念仏」かという行

の選びに先立って、そこに共通している事柄は、仏道において清淨懺悔を衆生になりたしめる「行」とは何かという問いがある。もし、そのことを私たちは念頭におかないならば、知らず識らずのうちに、戒を律することが出来ないものが、念仏によって救われていくという、退嬰的な念仏了解になっていってしまうのではないだろうか。つまり、「愚禿」の愚かさとは、人間の行為の愚かさを、その徴候や果実によってはじめて罪とみるのではなく、それらの行為の根において罪であり、根において罪である顛倒が凝視されるところに、「戒」の仏教を超えていく道があるといえる。その道は、人間の努力によって罪を退治し、滅罪していくという、人間の努力による小善根の歩みではない。

大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり。(『行巻』)

しかれば名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまう。称名はすなわちこれ最勝真妙の正業なり。正業はすなわちこれ念仏なり。念仏はすなわちこれ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏はすなわちこれ正念なりと、知るべしと。(同前)

という、如実修行相應の念仏である。いま、その点について、「戒」を超えるというところに、親鸞の教えを尋ねれば、次のように述べている。

「不簡破戒罪根深」というは、「破戒」は、かみにあらわすところの、よろずの道俗の戒品をうけて、やぶりすてたるもの、これらをきらわずとなり。「罪根深」というは、十悪五逆の悪人、謗法闍提の罪人、おおよそ善根すくなきもの、悪業おおきもの、善心あさきもの、悪心ふかきもの、かようのあさましき、さまざまのつみふかきひとを、「深」という。ふかしということばなり。すでに、よきひと、あしきひと、とうときひと、いやしきひとを、無碍光の御ちかいは、きらわず、えらばれず、これをみちびきたまうをさきとし、むねとするなり。

眞実信心をうれば実報土にうまるとおしえたまえるを、浄土眞宗の正意とするべしとなり。(『唯信鈔文意』)

『大無量寿経』の本願の歴史は、僧伽の中心人物である釈尊のご入滅、「経道滅尽」において仏道が問い直されるところにある。そこにはひとりの正覚者としてこの世に応現し給うた仏陀、いったいこの地上に〃仏として現成した人間の形像〃——、とは私たちにとって何であったのか、そのことが根本的に問い直されるところにある。仏陀の正覚体験（八相成道）の事実から、世自在王仏と法蔵菩薩の値遇を通して、仏滅後の衆生における本願の発起、法蔵菩薩の本願と修行を聞いたところの阿難が仏に、仏を仏たらしめた釈尊の出世の本懐を尋ねるのである。

阿難、仏に白さく、「法蔵菩薩、すでに成仏して滅度を取りたまえりとやせん。未だ成仏したまわずとやせん。今、現にましますとやせん」と。仏、阿難に告げたまわく、「法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方にまします。此を去ること十萬億の刹なり。その仏の世界を名づけて安樂と曰う。」阿難、また問いたてまつる。「その仏、成道したまいてより已来、幾の時を経たまえりとかせん」と。仏の言わく、「成仏より已来、おおよそ十劫を歴たまえり」。(「大経」)

「法蔵菩薩の本願の発起と修行は已に成仏し滅度せられたる過去仏であるのか、また濟度しなければならぬ衆生がいるための未来仏のことであるのか、それともいま、ここに現在仏として、その本願を成就して働き給う仏でありたもうのか。その阿難の問いに、釈尊は、

法蔵菩薩いますでに成仏して現に西方にまします。……成仏已来、おほよそ十劫をへたまえり(同前)

といわれている。それは過去仏でも、未来仏でもない。「今已成仏現在西方」の正覚の阿弥陀仏と成り給いて、成仏已来、この世の衆生を包んであるということが、釈尊の答えである。そのことは法蔵菩薩の本願は成就して正覚の阿弥陀仏と成ったことと、阿弥陀が衆生を救済するために法蔵菩薩と成って本願を発起したということである。つまり、

「法蔵が阿弥陀と成った」

「阿弥陀が法蔵と成った」

という、一つの真理（正覚）の証示が二重の内容、二義性によって展開されているといえる。

そのことを具体的に尋ねれば、釈尊の歴史に顕れた形、人間法蔵の「棄国捐王」の出家による「撰取仏国」の選びである。私たちにとっての本願の発起とは、釈尊の成道が釈尊ひとりでの正覚にとどまるのではなく、その仏心の目覚めが、衆生を包んで仏心の成就を誓うところにある。そのことが世自在王仏の教言に法蔵比丘が発願し修行するという内容によって、衆生の中に埋没している宿願、本願が掘り起こされてくるのである。

「嘆仏偈」では、正覚を成就された仏陀の徳、世自在王仏を法蔵比丘が讃えるところからはじまっている。

願我作仏 齊聖法王

過度生死 靡不解脫

布施調意 戒忍精進

如是三昧 智慧為上

吾誓得仏 普行此願

一切恐懼 為作大安（同前）

と頌している。

「願わくは我作仏して、聖法の王と齊しからん。生死を過度して、解脫せずということなからしむ」。そこには世自在王仏、世の業繫を超えた自在なる王に、法蔵は自らの生死の苦悩の解脫を願い生きんとするのである。その願作仏心は「布施・調意・戒・精進、かくのごときの三昧、智慧^す上れたりとせん」と六度の行にて成仏の因を誓うのである。「吾誓う、仏を得んに、普くこの願を行せん。一切の恐懼に、ために大安を作さん」、そこにこの世に恐懼、おそ

れおののく衆生のために大安とならんという度衆生心と転回してくる。

そして、その法蔵比丘の道を求める志願は、堅正不却にして、この世の暗黒、危険な世に、世自在王如来の正覚の心が「光明」となって遍くこの世を照らし、苦悩する衆生の「国土」となり、一切の「衆生」の度脱となる道を誓うのである。その法蔵の志願は

假令身止 諸苦毒中

我行精進 忍終不悔(同前)

と表明されるのである。

その法蔵と世自在王仏(仏陀の正覚の果徳)の出会い、世自在王如来のこの世を超えた光への一如が、衆生の時の内部に法蔵(因位)として自覚、領受されてくることの内容である。この世を超えた彼岸の光が、未だ成仏しないこの世の無辺際の衆生の場所を包んで、一切衆生の苦悩の中に埋没している菩提心、闇に覆われた一如、法蔵(因位)の志願を呼び起こしてくるのである。

この物語には、教主世尊のこの世に興出された成道が、ゴータマ・ブッダ一人の成道に終るのではなく、全人類の成道——、その発願と成就に結びつく、一切衆生の願往生心の展開となっている。

先に述べた法蔵比丘の「棄国捐王」、穢国と穢国の王を棄捐する中での「撰取仏国」の運びは、

「法蔵が阿弥陀と成った」

という、釈尊の成道が阿弥陀仏の正覚の目覚め、「今已成仏現在西方」の正覚の阿弥陀仏にあったということである。そして、その菩提心の内容、展開は『浄土論』、『論註』に尋ねれば、五念門・五功德門の礼拝、讃嘆、作願、観察の「入の四門」(自利)であり、『観経疏』に依れば「自利真実」の過程である。

その阿弥陀の正覚の目覚めが「国土第一ならしめん」(嘆仏偈)と衆生の安危を包むところの本願の発起、修行と

して展開してくる内容こそ、

「阿弥陀が法蔵と成った」

という、阿弥陀仏の正覚の発端の中に、この世の十方衆生の迷いの終極を包む「於今十劫」の本願成就、その成就に始まる法蔵菩薩の願いと修行である。それは「出の第五門」（利他）の回向門、「利他真実」（『観経疏』）の道のことといえる。^②

そこに釈尊の出世本懐は、教主世尊の正覚が、世尊の正覚にとどまるのではなく、世尊を超えた阿弥陀仏の正覚として全人類を包む意義が明らかにされたのである。それ故、その阿弥陀仏の正覚の成就をこの世に映す法蔵の志願と修行は、

五劫を具足して、莊嚴仏国の清浄の行を思惟し撰取す（同前）

と、この世の衆生を仏国土に生まれさせようという如来の願心の選択を意味している。そして、その五劫思惟の願、阿弥陀の「法」の選択はたすける法の中より、法蔵菩薩の修行をもって、この世の一切衆生の「機」を荷負群生し、目覚ましめんとする仏の魂こそ、法蔵菩薩の兆載永劫の修行の働きといえる。

不可思議の兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植して、欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず。欲望・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味・触・法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。（中略）専ら清白の法を求めて、もつて群生を恵利しき。三宝を恭敬し、師長を奉事す。大莊嚴をもって衆行を具足し、もろもろの衆生をして功徳を成就せしむ。（同前）

法蔵菩薩の修行とは、衆生の欲覚、瞋覚、害覚の三悪趣のところを場所として、三宝に目覚ましめんと「具足衆行、令諸衆生功徳成就」（機）と働き給う仏の行のことである。その行とは衆生の罪性を荷負し給ふところの大悲心である。その仏行に覚知することによって、私たちの現実、三悪趣の痛み、苦しみの場所は菩薩の修行するところと転ず

る。

註1 平川彰著『原始仏教の研究』参照。

註2 拙稿「親鸞の仏陀観―法蔵菩薩―」（日本仏教学会年報第五三号）

回 向 為 首

天親の『浄土論』に、礼拝、讚嘆、作願、観察、回向の最後の文に、

いかに回向する。一切苦惱の衆生を捨てずして、心に常に作願し、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるが故に

といわれている。この「回向為首得成就大悲心故」というところに、仏道の転回点があるといえる。この『浄土論』の回向為首としての大悲心を成就する仏道を問いとして、曇鸞大師は二種回向、回向に往相、還相の二相の意義を見出してくる。そこに仏道を修めるところの回向行そのものが見直され、自力の回向から他力の回向への転換が明らかにされてきたといえる。

五念門行は、善男子善女人の修道者の行である。そして、その中心は作願、観察の止観行、如実観にある。礼拝、讚嘆はその止観の前方便であり、回向はその止観のはたらく内容である。

礼拝門は「彼の国に生ぜん意を為さんが故に」、讚嘆門は「如実に修行し相応せんと欲するが故に」、作願門は「如実に奢摩他を修行せんと欲するが故に」、観察門は「如実に毗婆舍那を修行せんと欲するが故に」、回向門は「大悲心を成就することを得るか故に」と言われているように、「如実修行」の止観を基として、自利利他の菩薩行を成就していく無上仏道の歩みである。

そして、『論註』では、その如実修行の作願に三義、観察に二義を釈し、ことに回向に二相を釈義してくるところ

に、仏道の眼目が明らかにされてきたといえる。そこには如実修行の自力のあり方を順序とした作願、観察を通して、如来の作願、観察と転回し、仏の本願力の住持によって無上仏道が成り立つ道が確かめられている。

如実修行とは真実清浄なる行の歩みのことである。そのことは私たちの生活においての社会的な実践においても、倫理的な実践においても、如実の実践とは何であるかということ、私たちのいろいろの行のことでなく、純粋な行はいかなる行かということである。たとえば、清浄懺悔ということでは、その清浄懺悔を成りたらしめるものは何か、はたして人間の可能性に内在しているのか。そういうところに『論註』では、人間の行為の根となるところの自力の菩薩行の「作心」、また「八番問答」では衆生存在があらゆる行為の根において「誑法」の罪にあることを見つめている。

仏道の課題とはわれわれ衆生における「如実修行」の道である故に、そのような障害が問題となる。そして、その修行ははじめは釈迦如来を応化の菩薩として、釈尊の如く修行しようとするところにある。その仏の証りを目指していく菩薩の進趣階級は十地の一地、一地を超え、迷いの世界を翻えて等正覚に到る道への試みである。釈尊が仏になった妙覚を理想、目的表象として初地から登りゆく道である。その歩みの中で七地から八地に進む過程に最大の関門がある。その関門をくぐり抜け、平等法身を得証した位、境地は次のようにいわれている。

「平等法身」とは、八地已上の法性生身の菩薩なり。(寂滅平等)とはすなわちこの法身の菩薩の所証の(寂滅平等)の法なり。この寂滅平等の法を得るをもつてのゆえに、名づけて「平等法身」とす。平等法身の菩薩の所得なるものをもつてのゆえに、名づけて「寂滅平等の法」とするなり。この菩薩は報生三昧を得。三昧神力をもつて、よく一処、一念、一時に十方世界に遍じて、種々に一切諸仏および諸仏大会衆海に供養す。よく無量世界に仏法僧ましまさぬところにして、種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作す。初めに往来の想・供養の想・度脱の想なし。このゆえにこの身を名づけて「平等法身」とす。この法を名づけて「寂滅平

等の法」とす。(『浄土論註』)

しかし、その境地を目指したところの自力の如実修行、仏への作願、観察、回向の菩薩行のところには超え難い壁、関門がある。そこには「作心」を超えることのできない未証浄心の菩薩の自覚がある。菩提心を起こし、その起こしたところの菩提心がぶつかるところの壁といえる。

「未証浄心の菩薩」とは、初地已上七地以還のもろもろの菩薩なり。この菩薩、またよく身を現すること、もしは百、もしは千、もしは万、もしは億、もしは百万億、無仏の国土にして仏事を施作す。かならず心を作して三昧に入りて、いましよく作心せざるにあらず。作心をもつてのゆえに、名づけて「未証浄心」とす。(同前)

といわれている。有仏の国土に仏、諸仏を求め、無仏の国土に限りなき衆生を度する菩薩の身を示現して、歩み続けようとするところの志願である。人間から人間を超えようと、努力し、作心する中に「作心」を超える道を願うのであるが、その試みは到底無理な、求める立場そのものに矛盾を孕んでいるといえる。人間自体から人間を厭い、超える道ははたして可能であるのか。しかし、自力の作心の道に、「証り」を目標とし、「行」においては作心を超えることを要請する。しかし、そこでの「証り」と「行」の関係は、「証り」においては証に埋没するか、あるいは「行」においては、証りのための手段となってしまう、目的と方法がそろわないことになってしまう。それ故に、

菩薩七地の中にして、大寂滅を得れば、上に諸仏の求むべきを見ず。下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて
實際を証せんとす。(同前)

と示される。そこでの仏道の歩みは、いつの間にか、すでに求むべきものは求め得、度すべきものは度し得たという主観の観念主義、個人のざとりに停滞するか、あるいは、主観の体験主義、個人のすくいに閉塞してしまう。そして、仏道の課題である「自利利他」の道から遠のいてしまうのである。

そのような中に、人間からの菩薩行、そこでの「未証浄心の菩薩」とは人間から仏に橋を掛けることのできない不

如実修行の自覚である。つまり、人間から人間を厭い、超えることができないという限界点の自覚といえる。そして、その限界点の確かめを通して、

この菩薩（未証淨心の菩薩）、安樂淨土に生まれて、すなわち阿彌陀仏を見んと願ず。阿彌陀仏を見るとき、上地のもろもろの菩薩と畢竟じて身等しく法等し、と。龍樹菩薩・娑敷槃頭菩薩の輩、彼に生まれんと願ずるは、当にこのためなるべしならくのみ。（同前）

と、なぜ、龍樹、天親が願生道を願ったかの所以が押えられてくる。そこには菩薩行の転回点が示唆されている。

ここで注目される事柄は、「見阿彌陀仏」ということであるが、仲々了解し難い。何かそのことを解くヒントはないかと、後を読んでいっても、還相回向の願文が引かれ、

この『経』を案じて、かの国の菩薩を推するに、あるいは一地より一地に至らざるべし。「十地の階次」というのは、これ釈迦如来、閻浮提にして、一つの応化道ならくのみ、と。他方の淨土は、何ぞ必ずしもかくのごとくせん。五種の不思議の中に、仏法最も不可思議なり。もし「菩薩必ず一地より一地に至りて、超越の理なし」と言わば、未だ敢えて詳らかならざるなり。（同前）

といわれているだけで、あまりよく了解はできない。

しかし、ここでの「超越の理」ということは、漸次に一地から一地へと進んでいく菩薩の道、「これ釈迦如来、閻浮提にして、一つの応化道ならくのみ」という、釈迦を仏道の基準、理想とした歩みを超える道が示されているといえる。この文の「超越の理」とは、釈尊を理想として、釈迦の応化身のごとく道を進もうと、出発点から到達点へ到る道ではなく、すでに到達点が出発点となるところの道を暗示しているといえる。いい換えれば、因から果へ漸次に進んでいく道が転じて、果から因への道がすでに見出されているということである。そこは、釈尊を初めとして、釈尊以外の十方三世の衆生の仏になる道が、すでに仏によって「見阿彌陀仏」と見出されていたという

立脚点である。その道は、自力心からは見えない隠れた真理、釈尊をうみだしたところの根源の推求といえる。

そこに釈迦如来を基準、理想とする一応化道を超え、阿弥陀仏の本願の歴史に立つ応化道の展開があると了解できよう。その仏道の本こそ、

問うて曰わく、何の因縁ありてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言えるや。答えて曰わく、『論』に「五門の行を修して、もって自利利他成就したまえるがゆえに」と言えり。しかるに、まこと要にその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。(同前)

と尋ねられている。「阿弥陀如来を増上縁」となす「信仏因縁」の道、凡愚の身が大乗正定衆の機を得るところの願生の道である。そこに阿弥陀仏の本願の歴史に立つ、「五濁の世・無仏の時」『論註』を生きる無数の衆生に応化道が、往・還の道として開かれてくることになる。

いま、阿弥陀仏の本願の歴史、その目覚めということを仏八種功德に尋ねれば、不虚作住持功德のことである。仏功德からはじまる七種の莊嚴は自利を表わし、第八種の不虚作住持功德によって利他が表わされている。その仏の座功德では、仏陀が勤苦六年の修行を通して尼蓮禪河で沐浴しその河のほとりで草を敷き阿耨多羅三藐三菩提を成じた。その草を敷き正覚を成じ、坐した場がこの世のすべての衆生を包む阿弥陀仏の浄花台と深められている。そして、その浄花台の坐が第八種の不虚作住持功德では、三塗を逸れ得ないこの世の衆生、さらには仏道を求めつつも二乘地に墮してしまう全体を虚作せずに住持しようと働くところの如来の願心を表わしている。

「不虚作住持功德」は、蓋しこれ阿弥陀如来の本願力なり。乃至言うところの不虚作住持は、本法藏菩薩の四十八願と、今日の阿弥陀如来の自在神力とに依ってなり。願もって力を成ず、力もって願に就く。願徒然ならず、力虚設ならず。力、願あい府うて畢竟して差わず。かるがゆえに成就と曰う、と。

即ち彼の仏を見れば、未証淨心の菩薩畢竟して平等法身を得証して、淨心の菩薩と上地の諸菩薩と畢竟して同じ

く寂滅平等を得しむるが故なり。(同前)

その道は因から果への未証淨心の菩薩の限界点、自覚を通して、果から因への仏の本願力の功用的自証されることである。そこは未証淨心の菩薩を転じて、仏の本願力によって淨心の菩薩の功徳を得るところである。つまり、菩薩から仏への道が人間から仏に橋の掛けることのできない未証淨心、不_レ如_レ実_レ修_レ行_レの限界点を通して、その菩薩から仏への道は、その本は仏からはじまっていたという、仏力住持の根源が尋ねられたといえるだろう。

いい換えれば、いままで尋ねてきているように「法蔵が阿弥陀と成った」という一応化道を理想とした仏道の目的表象が転じて、「阿弥陀仏が法蔵と成った」、阿弥陀仏の本願力を住持とする仏道の開頭である。そこに如実修行の自力回向を順序とした作願、觀察の道は転じ、「回向為首得成就大悲心故」の内容となってくる。作願については、

いかんが回向して、一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願し、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるが故に(同前)

といわれる。また觀察については、

出第五門というは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の園、煩惱の林の中に廻入して、神通に遊戲し、教化地に至る、本願力の廻向をもつての故に、是を出第五門と名く(同前)

と示している。そこに尋ねられていることは釈尊の一応化道を基準、理想としてきた作願、觀察の止観行を転じて、阿弥陀如来を増上縁、住持とする道の開頭である。浄土の止観の働き、この世を超えた彼岸の浄土が此岸の三界の場所を包み、「回向為首得成就大悲心故」と、衆生のところに開かれてくるのである。その回向為首とは、「一切苦悩の衆生」を捨てずと、「阿弥陀が法蔵と成つ」て作願し、觀察する二相の道である。それ故に、

廻向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。

往相とは己が功徳をもつて、一切衆生に廻施して、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめんと

り。

還相とは彼の土に生じ已って、奢摩他毗婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して一切衆生を教化して、共に仏道に向かへしむるなり。もしくは往、もしくは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。

この故に「回向為首得成就大悲心故」とのたまへり。(同前)

と、そのように曇鸞は、天親の「回向為首」を二種の相として了解してくるのである。

そこには『論註』のはじめに言われるように、曇鸞大師は『大無量寿経』の歴史に立つ龍樹の、信方便の易行、「必至滅度」の不退転道を立脚地として、さらに天親の回向論を通して、念仏往生の願を基とする二種回向の道、必至滅度(往相)、還相回向(還相)の二相が領受されてきたといえる。つまり、阿弥陀仏の本願が私たちの歴史に働く相がより明らかにされてきたのである。

そのことは積尊を基準とした如実修行の道を転じて、阿弥陀如来を増上縁となす「如実修行相、心は、信心ひとつにさだめたり」(曇鸞讚)という、仏道開頭である。その他力の信心は、「願生偈」に

世尊、我一心に、尽十方

無碍光如来に帰命して、安楽国に生まれんと願ず。

我修多羅、真実功德の相に依って

願偈を説いて総持して、仏教と相応す。

と表白されている。