

曇鸞の仏道観

——『浄土論註』二道釈を中心として——

延 塚 知 道

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。

これはよく知られた『教行信証』冒頭の真宗大綱の文章である。親鸞が法然との値遇によって立つこととなった仏道を、このように往還二回向の仏道と、他の仏道に選んで質を決定し、『顕浄土真実教行証文類』として大系づけた所に、単なる『選択集』の継承に留らない親鸞独自の展開がある。即ち、『選択本願念仏集』という題号が示すように、如来選択の本願の念仏が人間の上に実現せしめる仏道は、人間の自力の努力に基礎を置く仏道とは決定的に質を異にする浄土真実の仏道であり、その教行信証の全体は、如来の回向であるという主張である。『選択集』の真理性をこのような形で開頭されたについては、『大無量寿経』（以下『大経』）の本願成就文に立つという親鸞の明確な立場と、その立場を『教行信証』として世に捧げていかねばならなかった具体的な事情とがある。

人は具体的な事情を生きる者である。その意味で、丸裸の人間などありはしない。だから、その信仰もまた、具体的な事情の中で起こってくる問題を超越するべくその真理性を公開していくのである。

親鸞をとりまくその具体的な事情は、『興福寿奏状』に端を発する承元の法難や、明恵の『催邪輪』等による『選

扱集』への批判、更には、その批判の思想戦の中から引起こされた嘉祿の法難等に代表される専修念仏の教団の外からの攻撃（第十九願の問題性）。同時に、隆寛律師の『一念多念分別事』等でよく分るような専修念仏の教団内の争い（第二十願の問題性）が代表されよう。このような具体的な教団内外の諸問題の中に、人類の日常的な課題の全てを見、それに責任を持ち批判的に超えていく立場が、親鸞の立った第十八願の立場であることは言うまでもない。それは、批判する者も批判される者も、共に如来の真実に目覚め、自らの生命の尊厳性に目覚めていく成仏道である。その成仏道を、『大経』（教）の第十七願（行）、第十八願（信）、第十一願（証）の本願成就文の上に、しっかりと基礎づけたところに、浄土真実の教行信証の展開がある。

法然との値遇によって決定した「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という自力無功の自覚に、浄土の真実は開かれる。その浄土真実が、教行信証という成仏道として展開するのであるから、その教行信証は当然人間の努力の範疇ではなく如来の本願の成就である。しかし、それを往還二回向という明確な言葉で、如来回向の仏道と決定したのが、言うまでもなく曇鸞の『浄土論註』であり、就中下巻の三願的証といわれる所である。

周知のように、そこではわれわれの成仏道が、第十八願、第十一願、第二十二願の三願よっての証されている。第十八願は、われわれの願生浄土の仏道を決定せしめる行信（五念門行）が、仏願力によること、第十一願は、その行信に獲得された正定聚とその果である滅度（五功德門中の前四門）とが仏願力によること。第二十二願は、還相回向としての普賢行（園林遊戯地門）が、仏願力によることの証としての取されている。この三願よって願生浄土の仏道の因果の全てが如来の回向として展開し、その全体が往還の二相として表わされている。

親鸞はこの『論註』の了解をしっかりと踏まえ、第十八願から第十七願を開いて、先にも述べたようにわれらの往相道を『大経』の本願成就文の上に基礎づけ、しかも、如来の回向を往還の二種として展開継承するのである。真宗大

綱が二種回向の仏道として表わされているかぎり、親鸞の仏道は、この二種回向をどう了解するかにかかっている。それが『論註』からの継承展開であることから、曇鸞がなぜ回向を二相と了解したのか。二相と了解する場合と、親鸞が二種と展開する場合とは、どこがどのように違うのか等々の視点から、曇鸞の『論註』を詳細かつ正確に読むことが課題となる。しかし、この論稿ではその課題に先だって、曇鸞が『浄土論』を往還二回向の仏道と註釈をするこゝとなつた曇鸞自身の立場、即ち曇鸞がどのような仏道に立って『浄土論』を註釈したのか、曇鸞自身の仏道観を尋ねてみたい。

一

曇鸞の仏道観がストレートに表わされているのが、二道釈と言われている部分である。『論註』上巻の二道釈と八番問答とは、『浄土論』の註釈から外れた部分であり、巻頭の二道釈が、曇鸞の立った仏道の宣言とも言える部分であるとすれば、巻末の八番問答は、その仏道に立った曇鸞の人間観を表わす部分として、この二つの部分は見事に対応している。したがって、この二つの部分には含まれている『浄土論』の註釈の部分も、この曇鸞の仏道観と人間観とに貫ぬかれていると見るべきであり、その意味で『浄土論註』全体を決定している箇所として、最も重要な部分である。要するに、曇鸞が二道釈で説く仏道と同質の仏道として、世親の『浄土論』の註釈の部分が読めなければ、『論註』は読めたことにならないということであろう。

さてその二道釈は、「謹案三龍樹菩薩『十住毗婆沙』」と、「謹案」という言葉で、曇鸞の仏道観が開かれてくる。曇鸞は、『讚阿弥陀仏偈』の中に、「本師龍樹摩訶薩」と、師の龍樹を釈尊にも匹敵する言葉で称えている。したがってこの「謹案」という言葉は、根本教主釈尊が、『大経』で説かれた阿弥陀の真実を、師の龍樹の『十住毗婆沙論』の言葉に聞き取ることができたことを示すものである。そのことは、親鸞が、この「謹案」にこのような重要な意

味を読み取り継承して『教行信証』の全ての巻頭（証巻・化身土巻は謹頭）に使い、浄土真実の仏道を開いていることから、充分に窺うことができよう。したがって曇鸞の仏道は、この「謹案」という言葉に開かれて、この言葉に全てが収まってしまいう程、この言葉は重要な意味を持つと思われる。

しかし、曇鸞はなぜ龍樹の『十住毗婆沙論』を如来の真実言として、「謹案」と言うのであろうか。道宣の『統高僧伝』に依れば、捨聖帰浄というあの見事な曇鸞の回心の出来事は、菩提流支三蔵との出遇いによるものと伝えられている。そこでは、

仏法中有長生不死法勝得此土仙經一否。（聖全四・四八一）

という曇鸞の問いに、地に唾した流支は、

此方何処有長生不死法、縱得延壽二年、須臾墮。

と叱責し、曇鸞に『観経』を授けている。叱責を受けた曇鸞は、長年「三有虚妄生」に止まって、その生の意味を根源的に問う生死問題を忘れ、生活関心の中から生命を長らえることを願っていた自らの非を、徹底して教えられ、深い懺悔と共に陶隱居に与えられた仙経を焼き捨てたことが伝えられている。だとすれば、当然、流支を師と称えてしめるべき所である。にも関わらず龍樹を挙げ、しかも大部な龍樹の著作の中から、『十住毗婆沙論』の「易行品」という短い文章だけを取りあげている。それは、恐らくこの龍樹の易行品の教説に、あの回心の体験と感動の意味を、如来の教説として明確な言葉で教えられたのであろう。更には、その懺悔を通して曇鸞が立った仏道が、流支に授けられた『観経』の阿弥陀如来の御名を称する仏道であることも合せて教示されたものであると思われる。しかし、言うまでもなく『十住毗婆沙論』は、『華嚴経』「十地品」の論書である。その中に、『大経』の伝統を教えられることは、容易なことではない。この回心の体験にある曇鸞の透徹した人間観と、求道心の深化こそが、「易行品」を開説した龍樹の主體的な立場を見抜いて、その深意を探り当てたに違いない。しばらくその「易行品」によって、曇鸞

が教えられたであろう。その意味を尋ねてみたい。

さてその「易行品」は、次のように説き出されている。

問曰。是阿惟越致菩薩初事如先說。至阿惟越致地者、行諸難行久乃可得。或墮声聞辟支佉地。若爾者是大衰患。(中略)是故若諸仏所說有易行道疾得。至阿惟越致地。方便者、願為説之。

龍樹は、「信方便易行」の開説を要求するに当って、難行の理由を「諸」、「久」、「墮」の三難として挙げている。古来よりこれらは、行体の難と言われている。即ち、龍樹が難行と言う場合は、行ずることが困難な多くの(諸)行業を、長い時間かかって(久)、行じ続けなければならぬ。したがって、目的地の阿惟越致地に至るまで常に二乗地に退転(墮)する危険性を孕み続けると言う意味である。

言うまでもなく、龍樹がこれらの難を見出し出てきたのは、教理としての仏教ではなく、どこまでも大乘菩薩道の実践の中からである。それは、最も素朴に言えば、生を受けた時から共にある人間が、だからこそ、共に救われていく地平が見い出せなければ、人間の絶対の満足はないということであろう。大乘の智見は、それを自利々他の課題として見出し、それが完成されていく地平を、阿惟越致地と説くのである。だから、阿惟越致地の獲得と自利々他の完成とが、大乘菩薩道の課題であり、その実修の上において、見出されてきたのか、先の三難であった。

しかし、翻えて考える時、生まれながらに与えられている関係を、与えられた関係として如実に生きていることのできないのが、人間である。我愛に執した我執の中でしか人間の関係をとらえられず、共にあることさえ成り立たないとすれば、その如実の關係に目覚めた大きな智見がなければ、大乘の自利々他を、自覚的なわが命の課題とすることは不可能である。したがって、何よりもまず、自らの存在そのものに目覚めることがなければ、阿惟越致地の獲得はありえないことである。要するに大乘菩薩道の実践の課題は、人間の存在構造そのものに、人間存在の全てを挙げて目覚めていくことに収約される。しかしそれは、自らの眼で自らの瞳を見ることができないような、おおよそ不可能

としか言いようのない課題である。龍樹は、このような重い課題を、

發願求^ニ仏道^ヲ重^シ於^テ拳^ニ 三千大千世界^一

と言う。更にそれに続けて、

汝言^ニ阿惟越致地^ニ法甚難[、]久^シ乃^レ可^レ得[、]若有^ニ易行道^ヲ疾得^レ至^ニ阿惟越致地^ニ者、是乃^ハ怯弱下劣^ノ言[、]非^ニ是大人志幹^ノ之說^一。

と言って、易行道の開説を願う者を「怯弱下劣」「非是大人志幹之説」と叱責する。要するに、そのような者は、おおよそ菩提心堅固な大乘の菩薩ではなく、機根の劣った凡夫以外の何者でもないことが確かめられている。このような機の自覚をうながし、それに続けて、

汝若必欲^レ聞^ニ此方便[、]今当^レ説^レ之^一。

と言ひ、そう叱責されてもお自らの問いを捨てることなく問うのかと確かめ、その悲願に應えて、易行道が開説されるのである。したがって、ここで言う「怯弱下劣」とは、強い者に対してある特定の弱い者を指す言葉ではない。人間存在の謎は、人間の立場では決して解くことができないという、人間であることに起因する根元的な弱さである。そして実は、このような者にこそ救いを必要とするのであって、仏道が大乘を標榜する限り、「怯弱下劣」なる人間の根元的な弱さに応えていこうとする悲願において、龍樹は信を唯一の道とする易行道を開説するのである。

私に、「易行品」のこの箇所を読む時いつも、二十九歳で比叡山を降り、六角堂で後世を祈った親鸞を想う。二十年もの長い間（久）、数知れない（諸）努力の末、刀折れ矢つきて比叡山を降りた。しかし、求道心に見定められた自己自身の謎を解く課題まで捨てるわけにはいかない。なぜならそれは、自己自身を捨てることになるからである。例え死んでも、道念に見定められた課題が解けるわけではない。かといってこのまま生きていくこともできない。このような状況の中で、「怯弱下劣」「儻弱怯劣」なる者として、なお親鸞は、道念の満足を後世に祈らずにはおれな

ったことであろう。

この時の親鸞にとっては、言うまでもなく、龍樹の言う「諸」「久」は、おおよそ意味のない道である。凡夫は凡夫として、髪の毛一本変えることができない程、ぎりぎりの所を生きているものである。まして、このような実存的な課題の中にあっては、今更諸の努力など、人間を知らないとりすました理論家の遠呪にも聞えただであろう。同時に、砂漠で久しい、未来の幸せを説かれるよりも、目の前の一滴の水をこそ欲するのが生身を持った人間の正直な事実であるように、久しいということもまた凡夫にとっては意味のない道である。恐らく親鸞は、今すぐに、ここで、このままで、求道心の満たされていく世界をこそ祈ったに違いない。しかし、それが法然との値遇を待たねば実現しなかった六角堂での親鸞にとっては、「後世を祈る」という悲痛な言葉で表現される以外にはなかったのである。やがて法然との値遇に果されたように、このような実存的な課題の根本的解決は、そのまま一切衆生の悲願に応えることである。それは、個人の救済に留らず、一切衆生が同時に救済されるような平等清浄なる大地として開かれる。だからそのような大地・大悲にこそ、共にいうことを賜るのであって、それが信心として成就するのである。龍樹もまたここで、「怯弱下劣」なる凡夫のためという形を取りながら、一切衆生の立つべき仏道として、信を唯一の道とする易行道を開説した。しかし、考えてみると、大乘菩薩道の課題である自利々他が、信心として成就するとは驚くべきことである。共に在るといふ人間の課題が、如来の自利々他としてすでに果し遂げられている如来の大悲・浄土にこそ、われわれの生命の満足していく世界を賜わると言うべきであろうか。そして、それが唯一信心として実現すると言うのであろう。

菩提流支三蔵の大部な翻訳の中で、浄土教関係の翻訳は、世親の『浄土論』のみである。したがって、流支の言葉で、曇鸞の体験を明確な仏道として意義づけることはできなかったのであろう。むしろその体験は、若き日より学んでいた龍樹の著作の中に言い当てられていた。すでに尋ねたように、曇鸞の深い懺悔は、自力無効を内容とした「怯

弱下劣」なる凡夫の自覚として教えられていた。その自覚に一切衆生の課題を荷負して「憶念阿弥陀仏本願」の歴史へ参画することができた意義と感動とを、改めてこの「易行品」に教えられたに違いない。したがって、「謹案^一龍樹菩薩『十住毗婆沙』」に始まる二道釈は、龍樹に教えられた易行の仏道に立つて、これから世親の『浄土論』を註釈するという曇鸞の態度の表明でもある。

一一

さて、曇鸞は、先の「謹案」の文章に続いて、

菩薩求^二阿毗跋致^一有三^二種^一道。一者難行道、二者易行道。

と、難行道と易行道とを対峙して説いている。龍樹の場合は、易行道に立ち棄てられたものとして難行を説いていた。だから、対時的に易行道と難行道とを並べては説いていない。例えば親鸞が、「難行を棄てて、本願に帰す」という時、本願の仏道とは言い得ても、難行道とは言わないと同様にである。道にはならないから棄てたのであって、難行とは言っても、難行道とは言えないのである。果して龍樹は、

菩薩道亦如是。或有^二勤行精進^一、或有^二以^三信方便^一易行^二疾至^三阿惟越致地^一者^上。

と説いて、信方便の易行には、その道を歩む主体を表わす「者」と、その結果を表わす「阿惟越致地」とを記して、正しく易行の道となることを説くのであるが、難行の方には、主体を表わす語も結果を表わす語も記されていない。しかし曇鸞はこの二道釈であえてそれを対峙させ、難行道の難行たる理由を明確に説いて、易行の仏道に立つべきことを推めるのである。

曇鸞は、その難行の理由を五難として挙げるのであるが、これは、龍樹の行体の難に対して、行縁の難と言われる。それは、「五濁の世 無仏の時」と、時代と社会の問題として、難の理由を示そうとするものである。しかし注意す

べきは、曇鸞が、時代社会にその難の責任をなすりつけようとするためではないということである。自我の思いから生きる主体を内と執し、時代社会を外と分けるような分別が破られて、時代と社会の全体をわが身として生きる易行の仏道の主体として、その難を確かめているのである。要するに、『大経』という教法の根拠から、人間の歴史的現実をとらえ直し、その中から、難という問題性をえぐり出す仕事である。

そこではまず、

一者外道相善乱^{ハル}菩薩法^{ハツサツポフ}。

と言われる。外道とは内道に対して言われる言葉である。仏教が主体を問題にする内観の道であれば、外道は、主体の外に問題を見ようとする立場である。象徴的に言って、人類の歴史が自由と平等とを求め続けてきた歴史であるとすれば、それを主体の問題として実現しようとしたのが積尊の内観道と言っても過ちではなからう。

例えば、自由の獲得の場合、不自由な条件を外側に見て、その一つ一つをつぶしていこうとする外道の考え方は、あらゆる制約を取り去ることができたとしても、最後には自分の生命の制約を超えることはできない。だから積尊は、制約を外に見ようとする人間の常識の絶対否定を通して、制約の中に在ってなおそれにとらわれることのない主体の確立を目指したのである。また、あらゆるものを比較した上で、平等を実現しようとするれば、同量という考え方しかない。そのあらゆるものを比較する常識の立場が、教法に全否定され、「青色青光 黄色黄光 赤色赤光 白色白光」という比べる必要のない世界への目覚めが、積尊の説く内観道である。とすれば、内観道は、常識が成り立つ基盤の全否定を通して、初めて成立する道である。

したがって、ここで曇鸞が言おうとすることは、無意識の自己肯定の上に成り立つわれとわが世界の全ては外道であり、その中の善は、どのようなものであってもみせかけの善でしかない。しかも、その善を称讃する世間の声の中で自己肯定に拍車がかかけられ、われとわが世界の全否定を契機として開かれる大乘の仏道を、仏道ならざるものへ変

容させてしまうと言うのである。つまり、全世界の外道化に対して、大乘の仏道は何の力も持ち得てない事実の指適である。それは、仏道そのものが外道化しているか、或いは、仏道が現実を無視した覚りの中へ逃げこんでいるかのどちらかであり、その限り、一切の現実をひき受けて人類の課題を荷負して立つ不退転地の獲得など、おおよそ困難であると言うのである。だから、二番目に曇鸞は、

二者声聞自利 鄣大慈悲。

と、仏道の観念化の事実を挙げるのである。ここでは、自我関心を否定され、一切衆生が共に立つべき大地を得る道に在りながら、声聞には、なお自らの悟りのみを得ようとする自我関心の影がさしている。そしてそれが、共に在ることを証していく菩薩の大慈悲の障りとなるという指適である。他人と自分を分ける意識の中で、例え自らの悟りを得ることができて、結局それは、個人性を超えることができず、共に在ると言う人間の現実を抱んで仏道に立つことはできない。曇鸞はそれを、

声聞以實際為証。計不応更能生仏道根芽。

先にも述べたように、仏道は教法による人間の全否定を契機として、娑婆の苦悩を超える大地を得る道である。しかし、娑婆を超えることと、娑婆を無視した観念の悟りの中へ逃げ込むこととは、似て非なることである。曇鸞にあって、この一、二の難は、どちらも現実を荷負して立とうとする自力の菩提心が、必然的に引起こす難として見出し、出されている。それは、

若无智慧為衆生時、則墮顛倒。若无方便觀法性時、則証實際。

と言うように、もし真理を見る智慧を持たずに社会と関わる時、関わりが全体が顛倒の外道に墮していく。また、社会との関わりを遮断して求められる悟りは、必ず観念的な悟りと言うのである。そしてそれを引起こす根は、

自己と社会とを分ける分別である。なぜなら、その分別がすでに真理に暗い虚妄の自力性であるから、それに立つ限り、外道に墮すか観念に墮すかしかない。そして、これが曇鸞の長い間の求道の、具体的な課題であった。今、その課題が果されていく易行の仏道に立って、曇鸞は、はっきりと、一、二の難の根が、自力にあったことを見破っているのである。

さて、このように仏道が現実に対して、何の力も持ち得なくなった社会の様相が、正しく曇鸞の言う「五濁の世無仏の時」である。それが、一、二の難に続いて、

三者无_レ願_レ惡人破_三他勝德_一。

四者顛倒_レ善果能壞_三梵行_一。

と表わされる。三番目の「悪を願こと無き人」は、「無願の悪人」と読んで「後先きを願ことなき悪人」の意味が普通であるが、親鸞は、あえて先のように読んで、悪を悪と知る批判原理を持たない者を表わそうとする。真実を知らないが故に、悪を悪と願ことのできない者は、同じ理由で徳を徳とも見ることができず、限りない自己主張の中で仏道の勝れた徳を破るのである。

四番目は、このように真実を見失った状況の中で行なわれる善の全ては、虚妄顛倒である。にも関わらず、善という美名のもとに菩薩の自覚道を実現する清らかな行を壊すのである。

この三、四は共に、何が真実かを決定的に見失った時の社会現象を言うものである。しかし、先にも述べたように曇鸞は、社会現象と人間の在り方とを別なものは、見ていない。曇鸞は、上巻清浄功德積で、なぜ如来が浄土を建立されたのかを、如来の願心に尋ね当て、願心に見い出されているわれわれの姿を、次のように言っている。

仏本所_三以起_二此莊嚴清淨功德_一者、見_レ下_二三界是虚偽相、是輪轉相、是无窮相、如_二罌蠅_一、循環_一、如_二蠶繭_一、自縛_一、哀哉衆生_中。此三界顛倒不淨_上欲_下置_三衆生於_二不_レ虚_レ偽_レ處_一於_二不_レ輪_レ轉_レ處_一於_二不_レ无_レ窮_レ處_一得_中畢竟安樂大清

淨処^ニ。是^レ故^ニ起^ル。此^レ清淨莊嚴功德^一也。

ここでは、如来をして浄土を建立させたものは、願心に見い出されたわれわれの流転の相であることが説かれる。それは、ちようど身体全体をくねらせて、同じ場所をぐるぐる回り（輪転の相）、究まるところがない（無窮の相）尽取虫の喩えと、自らの身を守るために出した糸で、自縛（虚偽の相）していく蚕の喩えとで、表わされている。何が真実かを決定的に見失う時、その歩みがどれほど真剣であっても、ちようど尽取虫が植木鉢の回りを回るように、永遠に自体満足のない流転の人生となることを教えるものである。また真実を失う時有るものは、自己主張のみである。そこでなされる行為は、いかに善であろうと、自我関心に蔽れて、虚偽顛倒に墮してしまうことを教えるのである。

この輪転・無窮・虚偽の三相は、われわれの流転の三界の様相を示すものである。したがって、五濁無仏の社会現象を表わす三、四の難と対応する事柄でもある。しかし、この清淨功德釈では、単なる社会現象としてだけではなく、われわれの在り方の問題にまで主体化されて説かれており、その流転の三相を引起こす問題性が、自力として押えられている。

だから、曇鸞が五濁無仏の時の不退転の獲得が困難であることを示す一から四の社会の批判の根本理由が、

五者唯是自力^ニ。无^ニ他力持^一。

と、五番目に明確に挙げられるのである。

したがって、曇鸞がここで挙げる五つの難は、人間の正義感や良心に立っての社会批判とは、根本的に違う。どこまでも、自力を捨てて他力に帰すという主体的な回心によって立った、易行の仏道からの批判である。端的に言って、批判原理は阿弥陀如来であり、如来に批判されたわれとわが世界の様相を、五難として挙げ、その根本問題を自力として押えているのである。だから、自力の懺悔に、自己と社会とを分ける分別が破られて、全世界の人間の問題を、

自身の成仏道の課題としていのである。即ち、一切の人間の問題を荷負して、如来の世界に帰ろうとする法蔵菩薩の意義を、そこに賜わっていると見えようか。したがってこの五難は、われとわが世界が作り続けてきた人間の歴史の現実が、自力以外の何物でもなかったことへの限らない責任に立っての、悲歎である。それは、人間の歴史社会と一つになり、その責任を荷負して、批判する方も批判される方も、共に如来の真実へ目覚めていこうとする、曇鸞の歎異の精神と言っても過言ではないと思われる。

二

さて、このような意義を持ちながら浄土へ願生する易行の仏道を、曇鸞は、次のように言っている。

易行道者、謂但以信仏因縁願生浄土。乗仏願力便得往生彼清浄土。仏力住持即入大乘正定之聚、正定即阿毗跋致。譬如水路乘船則樂。

龍樹の信方便が、ここでは「信仏因縁」と言われ、本願力によって実現される不退転を、曇鸞は「大乘正定之聚」と言うのである。この正定聚の意義については、既に『真宗教学研究』五号「現生正定聚——『浄土論註』に依って——」や、『親鸞教学』四十五号「凡愚遇無空過者」に遇見を述べているので、見て頂けば幸である。曇鸞がここで言う「信仏因縁」を『大経』の願文に返せば、言うまでもなく第十八願の成就である。さらに「大乘正定之聚」は、第十一願の成就を意味する。そして先に尋ねたように、五難が、一切衆生の課題を荷負する法蔵菩薩の意義を持つものとするれば、当然、第二十二願を表わすと思われる。とすれば、曇鸞自身の立った仏道は、やはり、下巻の三願的証で表わされている仏道と符合する。

しかし、注意すべき事は、世親の『浄土論』は、一応は、往生・還相の二相として註釈されている。したがって、もしそれに即して三願的証を了解するとすれば第十八願と第十一願は往相を表わし、第二十二願は、第五功德門に説

かれる菌林遊戯地門の菩薩の還相として、説かれているとみることできる。要するに、世親の『浄土論』が、浄土へ（往相）という方向と、浄土から（還相）という方向との、二つの相として説かれているとみることできる。

しかし、この二道釈の仏道には、還相は説かれていない。確かに第二十二願の意義を持つものとして説かれてはいても、還相として説かれるのではない。曇鸞の願生浄土（往相）の仏道が、一切衆生を共とするところに、還相の意義を持つものとして、説かれている。要するに、曇鸞の立った仏道は、どこまでも往相の一道である。しかし、往相が、あらゆる衆生と共にということの内容としているところに、還相の意義を持つ、と言うのである。

すでに尋ねたように、曇鸞の立った往相の一道は、師の教えによって開かれた。だから、師の教えを「謹案」という言葉で、如来の如実言として仰いでいたことを、伝えていた。つまり、師は曇鸞のために如来如実言を語った方であり、その如来の還相の教えによって、曇鸞は往相の一道に立てたと言うのである。したがって曇鸞の仏道の全ては、如来の還相によって開かれ、如来の還相をこそ、その根柢にして成立する。であればこそ、曇鸞の往相道のそのままが、一切の衆生を捨てないという如来の還相の意義を、持つのであろうか。恐らく親鸞は、曇鸞のこの二道釈の仏道観を、ほぼそのまま継承し、『教行信証』に、二種回向の仏道として展開したと思われる。

それならば、曇鸞はなぜ、世親の『浄土論』の註釈を、往相、還相の二相としたのであろうか。それは恐らく、龍樹の信方便の易行を、願生浄土の仏道として、確かに内容づけた世親をもまた、龍樹と並んで、師と仰いでいたからであろう。先にも言ったように、師は、還相の菩薩と仰ぐものである。親鸞が法然を

阿弥陀如来化してこそ

本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば

浄土にかえりたまいにぎ

と、讃仰するように、曇鸞もまた世親を、第五功德門に説かれる浄土からの還相の菩薩と仰いでいたに違いない。だから、世親は、確かに浄土を願生した往相の人であるままが、曇鸞にとっては、あの回向章で「普く諸の衆生と共に」と曇鸞を發遺してくれた、還相の菩薩であった。だから、世親の仏道の全体が説かれている『浄土論』を、どこまでも發遺の教えとして受止めた曇鸞は、当然、往相、還相の二相として註釈をすることとなったのであると、思われる。私は、このような視点で、曇鸞の『浄土論註』全体を読まねばならないと思うことがある。