

凡愚遇無空過者

延 塚 知 道

『大無量壽經』（以下『大經』）の論とも言える『教行信証』が、すでに完成していたであろう頃、八十三歳の老親鸞は、自らの円熟した信境の核心を、『浄土三経往生文類』の冒頭に、次のように記している。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに往して、かならず眞実報土にいたる。これは阿彌陀如来の往相回向の眞因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり。

私はここに、『大経』を眞実教とする親鸞の、しかも最晩年の親鸞が到達した、仏道の核心が語られているように思う。ここでは、大経往生が、信心の自己批判を通して、親経往生・弥陀経往生とは、決定的に質を異にして説かれている。しかも、長い間の浄土教の歴史に伝統されてきた往生が、単に眞実報土への往生と言うにとどまらず、その内面の意義が、究竟して「無上涅槃のさとりをひらく」と説かれる。だからそこでは、難思議往生という信仰生活の全体が、大乘仏教の究極的課題である、無上涅槃への道程（無上仏道）として語られている。そしてその無上仏道の

全体が、自力無功の覚知を契機として見開かれた、仏の本願の上に基礎づけられ、第十八願、念仏往生の願因によって、第十一願、必至滅度の願果を得ると説かれる。そしてその確信を、信心自体が現在に確認することのできる位を現生正定聚として説いているのである。したがって、この現生正定聚に、親鸞の『大経』に依る仏道の全体が集約されると、見ることができる。

同じ確信が、「証巻」では、

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

と説かれ、ここでも『三経往生文類』と同じように、正定聚は、どこまでも現生の只中で煩惱成就の凡夫のままに、必ず滅度に至るという確信を、如来回向の信心自体が自証する位として語られる。

さて、親鸞のこのような確信は、『三経往生文類』では、先の大経往生を語る文章のすぐ後に、第十七願、第十八願の本願成就文が引用されることから明らかのように、『大経』下巻の本願成就文に立つての確信であることは言うまでもない。

この本願成就文は、親鸞が法然との値遇の体験の経証として見出した文であり、それに依って、個人の体験を破る意義を、後に、「雑行を棄てて本願に帰す」と語った事は、周知のところである。したがって、親鸞の仏道の立脚地とも言うべき文であり、そこに立って本願成就の身の事実の意義を尋ね尽くし、その風光と確信とを、大経往生として語ったものと言えよう。したがって、ここに語られる現生正定聚とは、また、本願成就の身の位を表わすと言うこともできる。

さて、その本願成就文には、次のように説かれている。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。かの国に生ま

れんと願ずれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。

この文を一読して分かるように、親鸞の信仰の核心を表わす現生正定聚は、どこにも見られない。なぜなら、『大經』は、一切衆生の往生成仏を内に包みながら、法蔵菩薩の発願と修行と、その成就とを説いた經典であり、大乘の菩薩道その内容とするが故に、この成就文もまた、大乘菩薩道の課題である不退転をもって、本願の成就が説かれるのである。

しかし、親鸞は、先の『三経往生文類』でも明らかのように、不退転という大乘菩薩道の課題を表わす言葉を使わず、正定聚という無上仏道へ立った確信を表わす言葉に依って、大経往生を語り、浄土真宗という仏道を語る。もちろんそれは、『三経往生文類』だけではない。親鸞の著作の中、この本願成就文の不退転を註釈する場合、ほとんど例外なく、必ず正定聚という語をもってする。今、この本願成就文に、自ら詳細な註釈を施している『一念多念文意』及び『唯信鈔文意』を見て確かめてみたい。

まず、『一念多念文意』では、

すなわち往生すとのたまえるは、正定聚のくらいにさだまるを、不退転に住すとはのたまえるなり。このくらいにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆえに、等正覚をなるともとき、阿毘拔致にいたるとも、阿惟越致にいたるとも、ときたまう。即時入必定とももうすなり。

と説いて、不退転も等正覚も阿毘拔致も阿惟越致も即時入必定も全て、往生を得た位である正定聚に備わる意義として積ざれている。

また、『唯信鈔文意』でも同じく、次のように説かれている。

「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すという。すなわち往生すというは、不退転に住するをいう。不退転に住すというは、すなわち正定聚のくらいにさだまるとのたまう御のりなり。これを「即得往生」とはもうす

なり。

所依の『大經』では、「不退転」乃至「不退」の語が十三箇所見られるのに比して、正定聚の語は、第十一願文の「定聚」と、その成就文に見られる「正定之聚」の二箇所だけである。にも関わらず、親鸞は必ず、正定聚をもって大經往生を語るのは、親鸞の仏道に対する関心の在所を示すものとして、注目すべきであると思われる。

一

龍樹の『十住毗婆沙論』「阿惟越致相品」では、初地の不退を得た阿惟越致の菩薩は、次の五法を具すと説かれている。

等心於衆生 不嫉他利養

乃至失身命 不説法師過

信樂深妙法 不貪於恭敬

具足此五法 是阿惟越致

このように、不退転の菩薩は、まず第一に、諸の衆生に平等心をもって、これをさとらしめんとするものである。から始まって、他の利養を嫉まないこと。大乘を説く者の過失を説かないこと。深妙の大乘の法を信樂すること。恭敬を貪らないこと、の五法を具すと説かれている。それは、平等心の成就により、二乗からの超克を説き、深妙の大乘の法の信樂によって、大乘の仏道の成就を説くと同時に、他の利養を嫉むという、凡夫、悪趣からの不退をも、合せて説いているようである。その事はまた、「入初地品」で、初地不退の菩薩を、「たとい睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず」と説き、「易行品」では、「もし声聞地および辟支仏地に墮す。これを菩薩の死と名く」と説かれていることから知ることができる。したがって、不退転とは、菩薩十地の階位に依って、仏道を菩薩道として体系化

する時に用いられる言葉であり、二乗、凡夫、悪趣に退転しない、菩薩の求道の歩みを表わす言葉であると言うことができる。

これに対して、正定聚とは、必ず涅槃に至るべく決定された人々、又は、ニルヴァーナにおいて、正しく定まった人々、の意を表わし、衆生と涅槃との直接的な関係を示す言葉である。したがって、正定聚は、無上仏道への確信として仏道を語る言葉といふことができる。

とするならば、親鸞は、仏道を菩薩道として語る関心よりも、端的に、凡夫を仏にする道である無上仏道の開頭にこそ、最大の関心があったと見るべきである。それは、どこまでも愚悪の凡夫として、『大経』の眞実を聞き開くという、親鸞の求道の態度そのものに由来していることは、容易に頷ける事である。しかもまた、親鸞は、その無上仏道に、はからずも、大乘菩薩道の課題である不退転を、成就せしめる根拠を見ていた、と考えられる。

したがって、親鸞の説く正定聚とは、浄土教に伝統されてきた眞実報土の往生と、大乘仏教が菩薩道の課題として希求してきた不退転とが、同時に、現生の只中で、本願の道理によって、無上仏道として果し遂げられていくことを、凡夫のままに確信し得る位とも言えようか。

もともと浄土教の伝統では、人間の課題が、往生浄土という言葉によって担われ、成就されてきた。即ち、時代社会と私という限定を生きる具体的人間が、だからこそ、その限定の中で、しかも限定に執われずに、自由と平等とを獲得したい（往生浄土）という人間の課題が、生命の充足を求めてやまない求道心に担われ、仏の本願の上に、その求道心の満足する世界を見開いてきた。また、大乘菩薩道では、人と人との間を生きる人間の課題が、自利利他の成就として見定められ、それが果遂されていく位相を、不退転として確認されてきた。

このように、二つの大きな仏道の潮流の中で、往生浄土も不退転も、どちらも人間の課題を直接担ってきた言葉であるならば、今更言うまでもないことであるが、親鸞の現生正定聚は、今という時代社会を、私として生きている一

切の人間の根本的課題が、担われ果し遂げられていく場所であることも、改めて確認しておきたい。

そこでは、自我関心を超えて、すでに与えられている我と他との関係を、自我関心のみによって生きようとする人間の迷妄を破って、阿弥陀との関係に於いてその関係が見直され、共に阿弥陀の覚りの世界である無上涅槃へと向う命として、わが命の一切所求の満足が見出される。それは、人と人との関係を、横の関係として比較し、優劣を競うしかない、自我関心を破って、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。」と、言われるように、どのような人も、阿弥陀との直接的な縦の関係が見出されることによって、一人と言いつけるような、独立者の世界を開くのである。しかも、独立者としてお互いに尊重し合いながら、その阿弥陀の世界へ生まれていく者として、共にと言いつければこそ、そのまま、人と人との間を完全に生き尽くすことを課題とする人間を、証していく歩みともなるのである。現生正定聚が、阿弥陀の覚りの世界である無上涅槃へ、必ず至るといふ確信と同時に、聚という、共なる衆生を表わす字によって表わされる由縁でもある。

親鸞の現生正定聚を、以上のように見定めながら、『論』、『論註』の不虛作住持功德の文を中心に、一切衆生を見出す視点を尋ねたい。

三

さて、親鸞の現生正定聚は、『教行信証』、『愚禿鈔』、『一念多念文意』、『尊号真像銘文』等に、

④ 成等覚というは、正定聚のくらいなり。このくらいを龍樹菩薩は「即時入必定」とのたまえり。曇鸞和尚は「入正定聚之数」とおしえたまえり。

と説いて、龍樹、曇鸞の伝統を挙げられる。言うまでもなく、曇鸞の『論註』の二道釈に依られたことは、推察されるところである。そこでは、

謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案ずるに、云わく、菩薩、阿毘跋致を求むるに、二種の道あり。一つには難行道、二つには易行道なり。難行道は、いわく五濁の世、無仏の時に於いて、阿毘跋致を求むるを難とす。(乃至)易行道は、いわく、ただ信仏の因縁をもって淨土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて、すなわちかの清淨の土に往生を得しむ。仏力加持して、すなわち大乘正定の聚に入る。正定はすなわちこれ阿毘跋致なり。たとえば、水路に船に乗じてすなわち樂しきがごとし。この『無量壽經優婆塞提舍』は、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり。

と説かれて、曇鸞は、龍樹の『十住毘婆沙論』の菩薩道の課題である阿毘跋致を受け、しかも、菩薩道の課題としてよりも、むしろ、五濁の世無仏の時に投げ出されて生きる、無告の大衆の祈りである、退転しない絶対の幸福(不退転)とも言える、万人の課題としてとらえ直し、それを獲得する仏道とは何か、を改めて問い直していると考えられる。そして、その求道心の満足していく仏道を、『淨土論』に見出している。したがって、『論註』は、教理として伝統されてきた仏教の再構築というようなものとは、質を異にして、五濁の世無仏の時という時代社会に生きる人間存在の、一点の抽象化も許さず、そこをこそ根拠にして、そこから開かれ、しかもその全体を救う仏道とは何かという、曇鸞自身の鮮烈な実践の問題意識によって貫ぬかれている。

⑤ 先輩は、この二道積を、龍樹、天親の相承を挙げて、教の分齊を判ずと解釈されているが、この二道積は、上巻末の八番問答と共に、『淨土論』の註解の範圍を越えて、先の問題意識に立った曇鸞自身の仏道觀を、よく表わす所である。したがって、先輩の解釈の通りではあるが、私には、外からの解釈が許されない程、主体的な、曇鸞自身の仏道發見の宣言とも言える箇所ではないかと思われる。

そして、このような曇鸞の仏道に、親鸞に先だって、「不退転↓正定聚」という展開を見る事ができる。それはそのまま、「菩薩道↓無上仏道」への展開を示すと同時に、その対機が、八番問答で明らかにされるように、「菩薩↓

一切外道凡夫人」という展開をも意味することとなる。親鸞は、このような曇鸞の仏道を、そのまま継承されたと考へられる。そして『論註』では、そのような展開をせしめ、凡夫の上に正定聚を成就する根源力が、「仏力住持して、すなわち大乘正定の聚に入る」と説かれ、仏の住持力、即ち、觀察門の中心をなす、阿弥陀如来の不虛作住持功德が示唆されている。

ところで、この不虛作住持功德は、世親の『浄土論』に於いては、見仏を説く箇所として、最も重要な意味を持つところである。世親は、願偈大意章で、

彼の安樂世界を觀じて、阿弥陀仏を見たてまつり、彼の国に生ぜん願ずることを示現するが故なり。

と説き、五念門の中でも特に、作願、觀察の止觀双運行が「願生偈」の中心をなし、その課題が見仏にあることを説いている。それは『論』の下巻を読み通す時、自利行と同時に、善巧摂化章以下の、任運無功用なる菩薩の利他行を成就する為である。

したがって、世親が浄土を願生する意趣は、どこまでも、菩薩道実修上の作心の超克の為であり、その中心課題は、不虛作住持功德の見仏にある。それは、『論註』下巻の不虛作住持功德の註釈に、

此の菩薩（未証淨心の作心の菩薩）、安樂浄土に生ぜん願いて、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と畢竟して身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪槃頭菩薩の輩。彼に生ぜん願ずるは、当に此れが為なるべしならくのみ。

と、曇鸞が説くことによっても明らかである。

しかし、曇鸞の願生道に対する態度は、根本的に世親とは違う。先の二道釈でも明らかのように、五濁無仏の時を生きる煩惱成就の凡夫が、共に、必ず仏に成る道として、曇鸞は、見出したはずである。したがって、『論註』の全体に、大乘菩薩道から、凡夫往生の仏道への展開の苦勞を見ることができるといえる。先の二道釈はもちろん、八番問答、他

利利他の深義、三願的証、覈求其本釈、等々で窺える。殊に、今尋ねようとしている觀察門を含む五念門行が、『論』では、大乘の菩薩行として説かれている。曇鸞は、この五念門の扱いについて、細心の注意を払いながら、その註釈を行なっている。不虛作住持功德釈を尋ねる前に、曇鸞の五念門に対する態度を、確認しておきたい。

四

五念門とは、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向と説かれる。言うまでもなく、『大経』の宗教的実践形態である。この五念門行に、大乘菩薩道の自利利他が究竟されていくことを見定めたのが、世親である。しかし、曇鸞にとっては、その五念門行が、菩薩行としていかに高遠難修であろうとも、煩惱成就の凡夫が、救済されていく行であらねばならない。したがって、註釈に際して、様々な努力がなされる。

まず第一に挙げられるのは、『願生偈』の全体に五念配釈をし、世親の説く五念門が、帰敬偈の世尊我一心という、一心帰命の願生心の、自ずからなる展開相と見定めたことである。これによって、煩惱成就の凡夫にとっては、菩薩行として高遠難修であった五念門行が、難修に問題があるのではなく、むしろ願生心の発起に、凡夫の課題があることを、明確にしたのである。

すでに尋ねたように、世親は、五念門行を菩薩行として説くが故に、奢摩他（作願）・毗婆舍耶（觀察）の双運行に中心があった。それに対して曇鸞は、凡夫の課題である願生心の発起を説く讚嘆門に、その中心を見定めたのである。その讚嘆門では、

彼の無碍光如来の名号は、能く衆生は一切の無明を破し、能く衆生は一切の志願を満てたもう。

と、曇鸞は、衆生が名号に帰す回心の出来事を、この讚嘆門に説き、その意義を破闍満願と説く。即ち、衆生の無明を破って発起した我一心に、宿業の身は一切の祈りが帰し満たされていくことを説く。

それは、この我一心が、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向という宗教的実践を、願生者の身口意の上に自然に生み出し、その実践の中に、人間の課題が、果されることを示唆するのであろうか。しかし、五念門を、我一心の展開した起行と見る限り、凡夫には実践不可能である。曇鸞は、五念配釈によって、凡夫の課題が、我一心の發起にある事を明確にし得たとしても、五念門を我一心の起行とする限り凡夫にとっては、どこまでも高遠難修であることの、全き解答を与えた事にはならない。

曇鸞の五念門の了解について、第二に挙げられるべき努力は、この課題を解く為に、作願・觀察・回向の後の三念門に、彼此二土にわたる註釈をされることである。

まず、作願門では、

一には、一心に専ら阿弥陀如来を念じて、彼の土に生まれんと願すれば、此の如きの名号、及び彼の国土の名号、能く一切の悪を止む。(此土)

二には、彼の安樂土は三界の道に過ぎたり。若し人、亦彼の国に生じぬれば、自然に身口意の悪を止む。(彼土)

三には、阿弥陀如来正覚任持の力をして、自然に声聞辟支仏を求むる心を止む。(彼土)

この三種の止は、如来如実の功德より生ず。

次に、觀察門では、

一には、此に在りて想をなして、彼の三種の莊嚴功德を觀ずれば、此の功德如実なるが故に、修行すれば亦如実の功德を得。如実の功德とは、決定して彼の土に生を得るなり。(此土)

二には、亦彼の浄土に生を得れば、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。未証浄心の菩薩、畢竟して平等法身を得証す。

浄心の菩薩と上地の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得。(彼土)

最後の回向門では、

廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。

往相とは、己れが功徳を以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淨土に往生せしめんとする。 (此土)

還相とは、彼の土に生じ已りて、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、共に仏道に向えしむるなり。 (彼土)

少し引文が長くなったが、この三つの引文を見較べてみたい。此土の行として説かれる所は、願生者の行と考えるべきであり、彼土の行は、淨土の菩薩の菩薩行と見るべきであろう。したがって、少なくとも此土の行として説かれる箇所は、曇鸞にとつては、五濁無仏を生きる煩惱成就の凡夫の行でなくてはならない。しかし、作願門では、無漏定止の奢摩他が説かれ、觀察門では、無漏智觀の毗婆舍那が説かれ、最後の廻向門では、善巧撰化章より見れば、任運無功用なる菩薩の利他行が説かれており、どの一つを取っても凡夫の行とは言いがたい。

しかし、よく読めば、作願門に説かれる此土の「一切の悪を止む」という行は、如来の名号と国土の働きである眞実功徳の働きとして説かれている。したがって作願門は、願生者の向上的な自力行ではなく、名号の働きであればこそ、凡夫の作願と言いうると読むべきである。

同じく觀察門においても、眞実功徳相としての三種莊嚴の觀察が説かれる。そして、その眞実功徳の働きによつてこそ、此土の觀察が全うされると説かれる。眞実功徳相は、『論』・『論註』では、淨土の二十九種莊嚴の働きを表わし、次のように説かれる。

眞実功徳相とは、二種の功徳有り。

一には、有漏の心より生じて、法性に順ぜず。所謂凡夫人天の諸善、人天の果報、若くは因、若くは果、皆是れ顛倒、皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功徳と名づく。

二には、菩薩の智慧清淨の業より起りて、仏事を莊嚴す。法性に依って清淨の相に入る。是の法顛倒せず、虚偽ならず名づけて眞実功德と為す。

云何が顛倒せざる。法性に依って二諦に順ずるが故に。云何が虚偽ならざる。衆生を撰して畢竟淨に入らしむるが故に。

このように説かれる浄土の二十九種莊嚴の働きは、衆生を抜いて、どこかに抽象的な働きとしてあるわけではない。向上的な自我関心しかない衆生にとっては、三界の道を勝過した彼岸の世界として、超越的ではあっても、名号に帰した心に、自覚的に働くと考えるべきである。何故なら、讚嘆門で説かれる、破闍滿願の徳は、実は、この眞実功德の働きによるからである。即ち、衆生の無明を破って、不実なる自己自身（不実功德）を、我とせしめられ、不顛倒・不虚偽（眞実功德）の「仏願に乗ずるをわが命」とせしめられるところに、一切衆生の願を満たすのである。したがって、どこまでも、名号に帰した心に、自証されている浄土の働きと、見なければならぬ。

親鸞は、『尊号眞像銘文』に、

眞実功德相というは、眞実功德は誓願の尊号なり。相はかたちということばなり。

と説いて、この眞実功德相を、名号に帰した我一心という帰命願生心の内景に、自覚的に働く浄土の働きとして、了解される。とするならば、「不実功德↓機の深信」、「眞実功德↓法の深信」として、後に善導が、この『論註』の眞実功德相を伝統相承して、世尊我一心の一心を、二種深信として展開されたと推察されるところである。

とにかく今は、この觀察門もまた、作願門と同じく、讚嘆門で発起した帰命願生心の内景に自覚的に働く、浄土の自証として説かれていることに、充分の注意をしたい。

最後の回向門の此土の行は、一切衆生と共に、浄土に願生すると説かれる。すでに觀察門で見たように、名号の働きによって、不実なる自己を我とせしめられた。その我を、曇鸞は、自我関心に立つ邪見と自大の我に選んで、流布^⑦

の我と確認している。それは、帰命願生する主体の我は、自我関心を破っているが故に、決して個別の特殊な我ではなく、流布の我として、いつでも、どこでも、誰にでもある我と説かれている。したがって、願生浄土の主体である我は、願生心の自然の働きとして、必ず一切衆生と共にある我であることは云うまでもない。とするならば、回向門の「作願して共に彼の安楽浄土に往生せしめん」という此土の行は、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」と、世親が帰敬偈で表白する態度と別にあるものではない。

このように、作願・観察・回向の此土の行は、どれも、讚嘆門で発起された衆生の願生心に帰してしまふ。曇鸞は、煩惱成就の凡夫の五念門は、全て、讚嘆門に帰結するものと説くのである。したがって、後の三念門は、衆生の願生心に自然に備わる意義として説かれるのであり、それが、願生者にとって高遠難修と説かれるのは、衆生の自力の行ではなく、「如来選択の願心より発起す」る、願生心の超越的な意味を、明らかにせんが為である。世尊我一心という願生心が、不実なる衆生にとって、超越的であればこそ、その願生心によって、わが身が正され、率いられて、浄土へ願生することを、勧められるのである。

また、この此土の行と共に説かれる、浄土の菩薩の行は、願生心の根拠である如来選択の願心の世界を開示したものであるが故に、凡夫にとっては、超越的な彼土の行として、説かざるを得なかったに違いない。しかし、不実なる衆生には、自我関心の隔絶した彼土であっても、衆生に発起した願生心の根拠であるが故に、その願生心は、必ず「衆生を摂して畢竟浄（彼土）に入らしむる」のである。

したがって、願生心の此土に於ける意義である作願・観察・回向は、必ず浄土の菩薩の奢摩他・毗婆舍那と還相回向へと究竟していくと、見るべきであろう。このように、此土に於ける不実なる衆生から言えば、どこまでも、浄土の菩薩の行へと究竟すると見るべきであるが、しかし、身は不実であっても、発起した願生心には、もっと積極的に、浄土の菩薩の行の意義を、そのまま賜わると、読めないであろうか。何故なら、如来の本願に遇うた者は、願を背負

って立ち上がる。「仏願に乗ずるを、わが命となす」と言うように、仏願をわが命として立ち上がる心を、願生心と
言うのであれば、その心は、仏願の意義を、そのまま賜わった心と言えまいか。

周知のように親鸞は、卷末の他利利他の深義、覈求其本釈等々から『論註』を読み返し、五念門の彼土に於ける浄
土の菩薩行を、法蔵菩薩の行と読んだ。したがって、帰命願生するわれわれの從因向果の仏道の背景に、衆生の自我
関心を破って、浄土へ願生せしめる、從果向因の法蔵菩薩の永劫の修行を、探り当てたのである。逆に言えば、浄土
の菩薩の行の意義を、願生心として賜われればこそ、衆生が浄土を願生し得ると言えよう。であれば、やはり、浄土の
菩薩の行の意義を、願生心にそのまま賜わると読むべきではなからうか。

世親は、このような仏願を背負って立ち上がった姿を、「世尊我一心、帰命(身)尽十方無碍光如来(口)願生安
楽国(意)」と表白されたに違いない。私は、凡夫にとっての五念門は、讚嘆門、即ち、如来の名を讚嘆する称名念
仏につきると思うが、その称名念仏の意義は、世親のこの帰敬偈の身口意に発動する、礼拝・讚嘆・作願のこれだけ
の表白に摂まらると思う。したがって、観察門は、衆生を念仏に帰せしめ、浄土を願生する宗教的態度を生み出す根拠
を示すものである。また、回向門は、法蔵菩薩の還相回向を背景としているからこそ、願生安楽国という衆生の作願
が、どこまでも、この娑婆を捨てずに、「普く諸の衆生と共に」と、言い得ることを示すものと見れないであろうか。

五

以上、尋ねたように、曇鸞の五念門の了解は、礼拝・讚嘆・作願・観察・回向という順序次第をとって、並列的に
考えられるものではない。特に、観察門が、世親の説く菩薩の止観行とは違って、曇鸞は、衆生の回心を成就する讚
嘆門と見事に重層して説き、帰命願生せしめる名号の根源的な働きと説いていた。即ち、不実なる衆生の身を覚知せ
しめ、その衆生を摂し、畢竟涅槃界へ解放していく、願生心そのものの内面的意義として説かれていた。したがって、

此土においては、衆生に回心の出来事を起こさしめる根源力として説かれている。と同時に注意すべきは、それが、彼土においては、不虛作住持功德に説かれる見仏が説かれることである。とするなら、衆生の回心は、そこに、菩薩の七地を超える見仏の意義を、そのまま賜わると言えるのであろうか。

曇鸞は、下巻の不虛作住持功德で、

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の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得しむるが故なり。

という、世親の『論』の文を、次のように註釈している。

平等法身とは、八地已上の法性生身の菩薩なり。(乃至)

未証淨心の菩薩とは、初地已上七地已還の諸の菩薩なり。此の菩薩(乃至)要ず作心を須いて三昧に入る。乃ち能く作心せざるには非ず。作心を以ての故に名づけて未得淨心と為す。

此の菩薩、安樂淨土に生ぜんと願いて、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と畢竟して身等しく法等し。

このように、曇鸞は、「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毗跋致なり」と、二道積で説く正定聚を、彼土における八地の菩薩の不退として説いている。もともと『十地経』では、八地の不退が説かれるので、曇鸞は、『十地経』に即して、世親の文を註釈し、正定聚を明らかにしようとしたと考えられる。しかし、曇鸞は、二道積で分かるように、龍樹の『十住毘婆沙論』の課題である此土における初地の不退を、受けたものである。にも関わらず、『十地経』に即して説いたとはいえ、あえて彼土における八地の不退と説くのは、何故であろうか。

その事については、真宗教学研究(第五号)拙稿「現生正定聚」で尋ねたので、見て頂ければ幸である。ここでは、結論だけを述べたい。曇鸞は、龍樹の現生不退という課題を受けながら、彼土の不退を説くのは、不退転の根拠が、

此土における衆生の向上的な自力行の中に見ないことを見定め、浄土にその根拠があることを説くのである。したがって、不退転が現生に成就しないと云うのではなく、龍樹の現生不退の根拠が、どこまでも彼土にあり、その不退を決定せしめるのが、浄土における見仏と説くのである。したがって、曇鸞は、二道釈で次のように説いていると考えられる。即ち、讚嘆門で名号に帰すという凡夫の回心の出来事は、觀察門の不虛作住持功德に説かれるように、如来の本願力に遇うという見仏の意義を賜わるから、凡夫の回心がそのまま現生において、正定聚に定まるのであると。

さて、先の引文で明らかのように、浄土における見仏は、七地の菩薩の作心を超える為であった。また、曇鸞は、菩薩七地の中に於いて大寂滅を得ば、上に諸仏の求む可きを見ず、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欲す。爾の時に、若し十方諸仏の神力をして加勸を得ずば、即便ち滅度して二乗と異なること無けん。菩薩若し安樂に往生して阿弥陀仏を見たてまつれば、即ち此の難無し。

と、見仏によって、作心と同時に七地沈空をも、超えると説いている。そして、

此の菩薩（八地已上の法性生身の菩薩）、報生三昧を得て、三昧の神力を以て能く一処にして、一念一時に十方世界に遍じて、種々に一切諸仏及び諸仏の大会衆海を供養し、能く無量世界の仏法僧無さぬ処に於いて種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作せども初めより往來の想・供養の想・度脱の想無し。

と、説かれるように、その見仏は、作心と七地沈空とを超えて、任運無功用の普賢行を、成就する為と考えられる。

『十地経』では、七地沈空の菩薩が、諸仏の七勸を受け、再び仏道に立った地を、第八地とする。したがって、七地沈空は、七地の菩薩が自力では超えられない難関を示すと同時に、七地の菩薩の自力の限界をも示すものと思われる。

また、『十地経』に依れば、この七地の菩薩は、

⑩ この第七の菩薩の地にあるときに、かの菩薩は、いよいよ貪欲をはじめとするあらゆる煩惱の総体を超越する。

と、説かれている。しかし、『智度論』では、七地の菩薩が超えねばならない作心が、造作分別心と説かれ、あらゆる煩惱に打ち勝った菩薩が、菩薩であることを全うしようとして行ずる行に、最後に残った、たった一つの煩惱と考えることができるようである。何故なら、菩薩の行が煩惱と離れた行か否かは、行ずる心が、作心が無作心かで決定するからである。したがって、作心も七地沈空と同じく、七地の菩薩の自力の限界を示すものと考えられる。何故なら、七地の菩薩が、衆生を教化しようとする作心を捨てれば、菩薩であることを放棄することとなり、菩薩であろうとすれば、どこまでも衆生教化が課題となる。したがって、作心は、七地の菩薩が自力では超えることのできない、菩薩の自己矛盾を示すものである。

とするなら、見仏とは、七地の菩薩が、まったく煩惱の穢れのない阿弥陀仏に、見えることに依って、如来とは決定的に質の違う煩惱の身を、覚知せしめられることではなからうか。それは、菩薩十地というような量的な思考を破って、煩惱が一つであろうが、煩惱成就の凡夫であろうが、仏ではないという質においては、同質であることを、決定せしめられることである。

したがって、八地の菩薩は、量ることのできない仏の智慧の涯底なき深さが知らされるが故に、「種々に一切諸仏及び諸仏の大会衆海を供養」する、諸仏供養が起こる。と同時に、一切衆生は、仏でないという質においては、平等であることを決定せしめられ、平等心を獲得するが故に、「能く無量世界の仏法僧無さぬ処に於いて種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作せども初より往來の想・供養の想・度脱の想無し」という、衆生教化が起こるのである。

このような普賢行は、そのまま、浄土の菩薩莊嚴に、次のように説かれる。

八地已上の菩薩、常に三昧に在り。三昧力を以て、身本処を動ぜずして、能く遍く十方に至って諸仏を供養し衆生を教化す。

浄土の菩薩莊嚴が、阿弥陀如来の不虛作持功德を基点とし、そこから展開されたものである以上、阿弥陀如来の威神力の具体的な徳用を、浄土の菩薩として別開されたものである。したがって、この菩薩に、先の普賢の徳が行じられるその根源力は、阿弥陀如来の不虛作持力であることは言うまでもない。

また、衆生の願生心として働く、眞実功德相としての浄土の莊嚴は、実は、そのまま浄土を住持する、阿弥陀如来の不虛作持功德力を、その根源力としていることは、明らかである。したがって、願生心に浄土の菩薩の見仏の徳を、そのまま賜われればこそ、衆生に二種深信としての、回心が起こると見るべきであろう。しかも、そこに不退転という功德を賜わって、正定聚を得るのである。即ち、阿弥陀如来の覚りの世界である無上涅槃に、一切の衆生と共に、必ず生まれ往くという確信を得ることとなる。

もともと仏にまみえる事は、仏在世時の仏弟子達の切実な願いであった。まして仏滅後の遺弟達にとっては、仏という言葉は知っていても、その言葉の意義について無知であるが故に、仏道の実践上で、必ず見仏が要請され、願われてきたことである。若き親鸞も、比叡山の常行三昧堂で、恐らくは、『般舟三昧経』に依って、見仏を願い求めたに違いない。しかし、親鸞は、「定水⑬を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を覩ずと雖も妄雲猶覆う」と言われるように、愚悪の凡夫として、その行に破れたと言えよう。したがって、善導・法然の伝統においては、三昧発得が、特に重要な意味を持って語られるのに対して、親鸞は、その伝統に育まれながら、三昧発得を説かない。

しかし、浄土における見仏を説く、この不虛作持功德の偈文を、『入出二門偈』では、「凡愚遇無空過者」と、穢土と浄土との境を突破し、菩薩と凡愚との境をも越えて、大胆な読み変えをされている。先に尋ねた事から言えば、三昧発得をあえて語る必要はない程、凡夫の願生心に、見仏の意義を賜わるからこそ、このような読み変えをされたと考えられる。しかし、それにしても、浄土の出来事を表わす偈文に、凡愚と言うのは、破天荒と言わざるを得ない。一体どこに、そのような視点があったのであろうか。それは曇鸞が二道釈で、易行道としての無上仏道の対機を、善

薩から一切外道凡夫人と見定めたと、別な事ではないと思われる。

『論註』上巻の作願門を説く箇所で、

此の間の仮名人の中に於いて、五念門を修するに、前念は後念と因と作る。穢土の仮名人・浄土の仮名人決定して一を得ず、決定して異を得ず。前心後心亦是の如し。何を以ての故に、若し一ならば即ち因果無けん、若し異ならば即ち相續に非ず。

と説かれている。浄土が、自我関心を生きる衆生から云えば、絶対的に彼土であるが故に、穢土を生きる人間と浄土の仮名人とが一つであるとは言えない。しかし、回心を決定的な出来事として発起した願生心は、穢土と浄土とを貫ぬいて、相統するものである。そして、その願生心は、彼土における見仏の功德を賜わって、穢土においては機の深信を成就する。それは、先に尋ねたように本願力に遇うことに依って、仏ではないという質においては、浄土の菩薩も穢土の凡夫も、まったく同質であった。このあたりに、親鸞が、「凡愚遇無空過者」という破天荒な読み方をされて、菩薩も凡夫も、一切の衆生が、本願の道理に実現する無上仏道に、もれるものないことを明らかにしようとした一視点があつたのではないかと思われる。

- ① 『教行信証』後序・聖典・三九九
- ② 『大正藏』・二六卷・三八a
- ③ 『歎異抄』・聖典・六四〇
- ④ 『尊号真像銘文』・聖典・五三一
- ⑤ 香月院深励・『浄土論註講義』（法蔵館）五二
- ⑥ 『浄土論註』下巻・聖全・一卷・三二五
- ⑦ 『浄土論註』上巻・聖全・一卷・二八二
- ⑧ 『教行信証』信卷・聖典・二一〇

- ⑨ 『教行信証』行巻の親鸞の「督〔アキラカナリ〕字勸也率也正也俗作替」という「自督の詞」についての註に依った。
- ⑩ 『教行信証』の『論註』の回向門の文のかえり点や『入出二門偈』等で明らかである。
- ⑪ 『浄土論』の回向章の文に依った。
- ⑫ 『大乘仏典』八・十地経・（中央公論社）二一六
- ⑬ 『歎徳文』・聖典・七四四