宗教的真理と成仏道の実践

――二尊と三仏の教示の意味――

本多弘之

一　宗教的真理と宗教的人格

いわゆる真理なるものは、その理論的なると実践的なるとを問わず、普遍性をもち明証性をもつものである。法則には例外として全くそれに当てはまらないものがあるが、真理は真理性それ自体が明証するところであって、たとい真理に背反するものがあろうとも、その背反せるものを翻転せしめて、真理それ自身が、普遍性を自証するところがないならば、それは厳密な意味での普遍的真理とはいいえない。しかれば真理をそれと認識できないのは、その人間に真理を認識する眼力がないからにすぎないといえよう。

しかしながら、宗教的真理ということを考えるばあいには、一般的な真理（数学・自然科学・社会科学等）とは様相を異にする。そもそも宗教とは、個人の主体的な〝生命〟に対する根元的な問いに関係する。理性的な普遍妥当性によって解決しえない「無誰代者」の自己一人の存在の意義に関連する。宗教関心が「究極的関心」と呼ばれる所以である。存在一般に概当する真理性とは異なる、個体の存在意味の探求に応えうるような真理こそ、宗教的真理であ

る。

唯一人の人間が明証したものであって、世の圧倒的多数の人々がそれを否定しようとも、真理は真理である。ガリレオの例を待つまでもなく、真理は往々に時代の常識に相反し、世利に背反する。しかし科学的真理は、対象的法則としての普遍妥当性のゆえに、迷信や俗信や、時には世人の願望をも破って、歴史の中に真理性を顕わにしていくであろう。宗教的な信念も、真理性に適合するか否かは、世間的流行の有無では判別できない。その人間探求の視点がどれだけ深く自己自身の存在性を見抜いているか、そして徹到した自己の存在性の底が人類的課題の根底に響いているかというところに、時代や歴史や社会を超えて、人間存在に響き続ける宗教的真理の本質があろう。

真理一般が、勝れて客観的普遍性を有することを必須とするに対し、宗教的真理は、勝れて主体的個人的経験の持続性と強靱性とを要求する。宗教的人格のない宗教的真理というものは、無意味である。宗教的真理とは、それを自己の生活信条とし、生命そのものとし、それに生きることを自己の存在の意味とすることのできるものであり、他の何ものにも替えられない自己自身の意味となるものである。従って、人間がそれにおいて自己の存在のすべてを納得し、それに生きることにおいて自己の生存の意味を回復しうるような真理であることにおいて、先ず主体的事実となることが第一である。主体的事実とならないならば、いかに普遍的論理や整合性をもとうとも、宗教的真理となることはできないのである。

一般には、真理はそれ自身が明証的であるところに、その普遍性を有する。真理が真理たることを自証するには、特別の条件をまつ必要はない。また条件によって左右されるものは、普遍的真理ではない。しかしながら、宗教的真理においては、主体的経験において明証されないかぎり、真理が真理たることを顕彰しえない。宗教がその真理性を自証するためには、宗教的人格を待つのである。宗教的人格の誕生において、真理が生きて用らくのである。宗教の

真理が具体的事実となるのは、人間の自覚的認識においてである。人の上にはたらいてこそ、真理が真理たることをうる。従って、真理といっても、客観的真理性とは概念を異にする。宗教固有の真理性を考えねばならないと思う。

宗教的人格において、初めて宗教的真理が主体化され、主体的経験となった真理が、言葉として表白されうる。言説は人間の個人体験の普遍化への作用であろうが、言語表現になったかぎりにおいて、たしかに個人を超える。しかし、個人を超えたものが、他人の経験に何らかの共感を呼び、追体験を迫るような力をもつためには、原経験が確実な生存の根元を掘り当てたものであるはずである。空理空論は、主体的経験に響くことはできない。強烈な根元的経験を開拓した宗教的人格が、宗教の開祖として敬仰される所以であろう。

確かに強い個性をもつ主体に獲得された原宗教経験を離れて、宗教的真理の説得力はない。その意味で、永遠の力をもつ教説を生んだ人格を、「人類の教師」と呼ぶのも当然である。それに対していわゆる対象的真理の発見者を「人類の教師」と呼ぶことは決してない。その真理に触れることにおいて、人間が変革され、人間の苦悩が克服され、人間が真に解放されていく、そういう人間存在の主体的回転をもたらすような道理を見出し、それを言説に表現したという意味において、教主の人格は、単なる人間の一つの生存というに止まらず、永遠の意味をもつものとなる。そこに、人格を絶対化し永遠化し、神格化する心情作用が生ずる。

このように、宗教的現象においては、人格がとりわけ強い影響をもつがゆえに、有限の形と時とを生きる人格の上に、永遠の意味を仰ごうとする。そこに往々にして、宗教的人格の絶対化が起る。けれども、仏教の教主世尊は、人間の苦悩からの解放は、あくまでも道理の自証によってもたらされるものであって、神秘的奇瑞や、魔術的奇跡によっては、決して主体の根元的解放がもたらされぬことを見抜いておられたがゆえに、人間は独立せる存在となって、「一人して往け」と勧められ、「法に依って人に依らざれ」と遺言されたのである。

二　釈迦と諸仏

人格が所詮有限であるに対して、その宗教経験が見出した人間解放の真理の普遍性を象徴し、自覚内容としての真理の遍在を表現するために、「法身」とか「本覚」という思想が生まれてくる。またその宗教経験を未だ開眼せざるものにおいても可能性として普遍化し、「仏性」と呼ぶようになる。それは、宗教的真理には確かに主体的事実としての人格性が不可欠ではあるけれども、人格それ自体は有限なる条件的存在であり、生まれ死する存在なるがゆえに人格それ自体を無限なる真理とすることを許さない仏陀の智恵が生み出した思想であるといえよう。

あるいはそれは、無数の宗教的主体を尊敬しながらも、その根元にある平等なる人類解放の祈りを見据え、その根元なる平等の法を明らかにせんとする大慈悲心の表現であるともいえる。大乗仏教が諸仏菩薩の名の下に、悠揚迫らぬ仏法の大海を開示するのは、一宗教的天才の個人体験に止まることのない、永遠の真理を証明せんがためである。その意味で、諸仏の名前とは、個性豊かな各々の人格が、各々特殊な人間的能力・性格・状況・境遇・生活史等をもちながら、平等に法界に触れたところに名づけられた尊称であろう。諸仏は各々その功徳を名に施すといわれる。[1] 諸仏の名は、平等の法に触れつつも、その特異なる功徳によって名づけられる。名づけられるような功徳を有するということは、特定の形として表現されうる人格上の優越性をもつということであろう。そのことは、人間の向上心や人格尊敬の念に応える特質を、諸仏がその徳として名に表わしているということでもあろう。

されば、人間のもつ願望とか祈りとか期待とかを、有限なる形として象徴した名告りが、諸仏の名であるといえる。さらに徹底していうならば、人間的欲望の象徴として諸仏が現われたもうのであるということができる。[2] 特定の形の祈りに応じ、特定の有限なる人間的願望に応現するものが、諸仏菩薩の信じられてある現実的状況であることを想う

とき、諸仏とは、仏道の伝統の中から誕生しながらも、人間業の中で悩む衆生に応じて、各々の功徳の名において、仏道への招引の役割を引受けているのであるとも考えられるのである。

諸仏の名が人格的特質をもつ限りにおいて、純潔な一切衆生平等の救済の根源を表現し、衆生一切がそれにおいて自らの個性に充足しつつ独立者となることのできる法を具現することはできない。釈尊といえども、人間存在としてこの世に生れ老い病み死していった有限なる人格であるかぎり、諸仏の一員である。有限なる存在でありながらも、諸仏の一人として、諸仏平等の根源的法界を開顕せられたところに、釈迦久遠の願心が存する。教主世尊は、自己の人格性を没して、教法そのものとなるところに、その出世本懐を全うするのである。

教法は、一切衆生をして一切諸仏たらしめる平等の道理である。単なる冷徹な真理ではなくして、一人一人をして人生の根源的真理にふれしめるところに、独立者としての尊厳性を回復せしめ、諸仏の証誠する広大なる仏法の事業に参入せしめる情熱的真理でなければならない。理性的法則ではなくして、「行ぜられる法」でなければならない。各々の有限なる状況・境遇、すなわち個体の宿業的唯一的な形を通して、しかもそれを超えて普遍なる平等の法を現前せしめる行法こそ、釈迦世尊の出世本懐の教法であろう。教法が具体的に、迷没せる凡愚を諸仏平等の法に転入せしめる行法をもつところに、出世本懐を求めた願心が満足成就しうるのである。「衆生一切の無明を破し、衆生一切の志願を満た」さしめるような行法を開示し、その行法において、一切衆生が諸仏として仏法を荘厳するような共同体を持続する場所こそ、久遠の会座というべきである。

歴史の中に真理が現前しうるような教法を開顕しうるならば、宗教的人格はその特殊な人格的功徳を誇る必要性を失う。諸仏各々の特殊性を尊敬しつつも、帰命すべきは、ただ根元的なる平等の法界を開示せんとする一如の願心である。広大会は、諸仏の久遠の願心が荘厳する根元的会座であろう。衆生各々の因位に久遠の願心の種子を見出すと

き、一切諸仏平等の法界が、単なる理念的世界に止まるのではなく、大慈悲心の現行する形を産み出すのである。有限なる形を超越しつつ、有限なる宿業的存在の上に、諸仏の行法を開くところに、大乗仏道の願心が現行することをうる。阿弥陀の名は、諸仏阿弥陀であって、諸仏の中に置かれた名であるに相違ない。しかし、阿弥陀なる功徳は、各々の諸仏のごとく有限な具体的形を取った積極的功徳ではない。いうならば、限定を否定し、限定的形となる功徳性を拒否する名のりである。無限定なる名のりである。究竟如虚空・広大無辺際の志願をそのまま名のりとするのである。ただ超越的に有限なる形を全面否定することは、有限なる宿業に病む衆生の志願との接点を失うからである。そこに、諸仏によって称せられんという第十七願の意図があるのではなかろうか。有限なる志願を成就して、その功徳を名のる諸仏が、無限なる慈悲心の前に各々の光を捧げて無限なる仏陀の功徳を荘厳する。諸仏が諸仏たりえた平等の大道において、自己の有限なる功徳を全面的に放棄して、無限なる大功徳に自己を托することをうるとき、諸仏は諸仏の出世の本意を見出しうるのであろう。諸仏が平等の大法を忘れて、自己の特有の功徳を固執するとき、諸仏の名において、自他が外道化していくのである。有限の形を固執することは、内在的世間的執着に退転することでしかないからである。

諸仏が諸仏といわれる限りは、すでにして平等なる大慈悲の根元たる大涅槃界に触れ、大涅槃の徳を荘厳している。自利利他円満なる仏果を、今現在の事実として行ずるところにこそ、人間存在の上に諸仏の位が仰がれるのである。されば、果なる諸仏の名は、因位なる衆生にとって、理想の有限の形に止まるのみでなく、衆生をして平等の大道なる仏の正道に帰せしめるところに、現行としての諸仏の位を成就するのであろう。無辺の衆生をして平等に帰せしめんがために、限定されることなき無尽の法界を、限りなき光と限りなきいのちとして象徴する。その無限なる光の名を称揚せしめるところに、有限の形の中に迷没する衆生をして、限定されることなきいのちの無限の尊厳性に気付か

しめんとする願心を具体化する。そこに、諸仏が阿弥陀の名を称揚するところをもって、仏道を成就する現前の「大行」とならんとする意味がある。諸仏に称揚せられることを通して、自己の名の意味を成就せんとする願心とは、名において衆生をして諸仏の正道に立たしめんとする具体的場を開かんという心である。

しかしてその名は、単なる法身の形ではない。理念的法界を象徴する名ではなく、願心がはたらく名である。久遠の願心を現行せんとする名である。報身とは、願の現行をもって自己とする久遠の慈悲の形である。有限の形に止まらんとする衆生の欲願を摂して、無限なる存在の意味を開示すべく、念々に限定を突破して、無辺の光明界を与えんとする勅命である。「大行」とは、そこに仏法が行ぜられてあることの謂である。諸仏が大慈悲の名のりに接するところに、各々安立しつつ共に仏の正道を顕揚することができるのである。

釈尊は、自己を超えて自己の根元から呼びかける無尽の願心を見出し、その願心の名のりを、衆生の久遠の歴史と共に歩む本生の菩薩の求道心の形を借りて、法蔵菩薩と表現した。久遠の願心の前に、自分は一人の諸仏となって諸仏平等の願心を衆生に開示する仕事に安んずることを得たのである。

三　大行と菩薩行

親鸞は諸仏称名が大行であるという。大行とは、それにおいて衆生が成仏道の歩みに立ち、流転を超えて大涅槃に帰していく道に立つ行ということである。従って、諸仏が名を称して衆生に聞かしめることを通して、衆生に信を与えるのを大行という、というような間接的解釈は、第十七願が大行の願であるとする親鸞の意図を正確に把握したとはいえぬのではないか。大いなる行と親鸞が呼ぶのは、個人が主観的に救われるものでないからである。十方一切の衆生が仏道の流れにあずかる場所を開拓せんとする報土建立の広大な志願を満足して、衆生が本願を憶念する一念の

ところに、本願の住持力を現前するものこそ、如来願心の表現としての「大行」であろう。〝大〟なる所以は、大乗の悲願を全うして、善悪の一切凡愚を摂するが故である。無限なる阿弥陀が、真に阿弥陀たりうるのは、その願心が響流する場所を、一人一人の罪障深き衆生の自覚を通して、無辺の群生海に開顕していくからである。しかして阿弥陀の名のりは、その名において衆生の愚悪の自覚を明示し、その名を願力成就の名と信知せしめるところに、無碍なる願心の祈りを成就しつつあることができる。すなわち、諸仏の誕生なくしては、阿弥陀は無内容である。諸仏の誕生において阿弥陀が現前する。阿弥陀の名は、諸仏が大行を行ずるところに現前する。それは一切衆生を十方諸仏に転成せしめるはたらきにおいて、阿弥陀の願心が成就するのであるともいえよう。

各々安立の諸仏の名を称揚することは、諸欲の象徴として、各々なる功徳を称揚するにすぎない。しかし、その根元にある平等の法界を開示せんとする願心の名のりたる阿弥陀の名の下に、大行現前の仕事に参画するとき、諸仏は平等に仏法を紹隆する仕事を引受けて、大いなる大乗の悲願に感応する存在となりうるのである。大行なる名号には因位なる願海が広大無尽に含蓄されている。その広大なる願心を、阿耨菩提の願の下に統一するならば、衆生をして不退の菩薩（成仏を確信して疑わぬ存在）たらしめる場所を与えたいという浄土建立の願心となる。阿弥陀の願心が十方仏土の諸仏の称揚によって自己の名を意味づけるということは、諸仏各々の仏事を尊敬しつつ、その根元にある平等の願心を開顕せんがためである。しかもその諸仏の国土の菩薩衆が、十方より恒沙のごとく往覲して、無量覚の名を聞いて「自ずから不退転に致る」（「東方偈」）ことを成就せんという。

諸仏おのおのの処に、無数の菩薩が誕生する。その菩薩の根元はまた、平等なる法性に依り、広大なる願海によってはたらく形なき無限の功徳である。菩薩道は、一応各々が無量の道程を尽して、菩提への願心を荘厳していくところに成り立つ。しかしその菩薩道を支える菩提心は、法然が押えたように、無量の菩薩のそれぞれの因縁に応じて各

別なる形によって諸行として行ぜられる。即ち菩提心は諸行として自力聖道の菩薩行の表現を要求する。方向性を異にするさまざまな願心が混入する自力心において、その表現された形はいかに純粋熾烈であろうとも、有限なる功徳の行果に止まらざるをえまい。十方仏土の菩薩が、各々の国土の主仏に統持せられつつも、阿弥陀なる無限の願心の象徴の名の下で、真に不退の位に安んずるをうるといわれる所以であろう。

無量の功徳を摂するとは、あらゆる行法、すべての願心を統摂して、無上仏道を荘厳せしめて、「必至滅度」の願果へ方向づけるということであろう。阿弥陀の名の下に不退をうるとは、願心荘厳の浄土の不虚作住持の功徳に触れるとき、いかなる方向に迷没しようとも、その有限なる功徳、有限なる形を突破して、現在の一念に無限なる功徳に方向づけられる確信である。浄土の本願が第二十二願を誓い、親鸞が「証巻」の必至滅度の願果の中から第二十二願の意味を開顕するのは、曇鸞の教示によって、得生の菩薩が無仏の国土において菩薩行を修せんがために還来穢国の願をもつということの実存的意味を、名号の信心の中に見出したからに相違ない。有限なる功徳を通して無限なる仏果を求めんとした自力心に破れて、無限なる平等の法界の果徳から名のり来る大行に帰するとき、摂取不捨なる光明の不虚作功徳の力に遇う。法性の理が、光明の願心を名号において総持して、衆生の破闇の事実となる。そこに衆生が諸仏へあこがれる菩薩から、不退の菩薩の方向を教示せられるのである。我ら凡夫は、東方諸仏国土より往覲するさまよえる求道者の中に、自身の功徳を誇って止まない有限の菩提心を見る。形ある功徳を求めんとする心のない求道者はあるまい。有限の功徳の象徴としての諸仏の称揚を通さずして、無限の法界は開示されない。されば、諸仏称名の願が大行を成立せしめる選択本願であるとは、諸仏を通さずしては阿弥陀が自己をはたらきとして顕わしえないということであるけれども、逆に、この阿弥陀の本願たる大行によってこそ、諸仏が平等に正しく仏たることの意味を明証しうるということでもある。諸仏を通して大行が現前するとは、諸仏の功徳を摂することにおいて、無限なる平

等の根元的功徳が真に要求され、また自覚されてくることを表現しているのであろう。しかして諸仏称揚の大行の下に、無数のさまよえる菩薩が、諸仏の有限の功徳に止まらずして、無限なる生命に統摂されていく道理があろう。法を具体的自覚的に生きるものは、人間存在である。道を求める人間の有限なる願いの上に、うなずかれたる形の象徴が諸仏の国土であろう。しかしその有限なる願の成就としての功徳が、無量無数の衆生の平等の安住の場所となるためには、一たび建立せられた諸仏の国土をさすらい出でたる無仏の国土の不退の信念となる試練が必要である。

五濁悪世の無仏の世界とは、有形なる理想の荘厳成就にすら殆んど出遇いえない罪濁の群萌の実感する共同環境であろう。個人的徳目がいかに叫ばれようとも、五濁悪世を自覚するものは、個人的功徳成就に安息を見出すことなどできはしない。存在それ自体に五濁の重荷を背負うものにとって、もはや諸仏の功徳は救いとならない。有限の功徳に会う感激も、常没常流転の群生海の一波浪にすぎぬのである。しかれば、五濁無仏の時機において、真に普遍なる宗教的真理を主体的経験として現行せんとすることが、浄土荘厳の願心の意味でなければならぬ。さもなくは、浄土の教は、人間の自力の妄念が生むユートピアなる理想境にすぎないものになろう。本願が大乗仏道の悲願を根元的に表示するものであるからには、法蔵の願心は、衆生の主体となって、菩薩道の願を成就する意味を持つものでなければならないのであると思う。

四　菩　薩　荘　厳

「十地品」が語る菩薩行の階梯を、竜樹は「易行品」開設のための前提条件においた。天親は『無量寿経』によって浄土荘厳を二十九種に開く中に、二種世間の区別を分ち、そのうちの衆生世間を仏功徳と菩薩功徳とに開いた。そこで浄土の仏功徳、なかでも不虚作住持のはたらきによって、八地以上の上地の菩薩の力を七地以前の「未証浄心」

のものが平等に享けることができるところに、浄土の菩薩の如実修行がなりたつことをいうのである。

十地の菩薩道の階位が教えるものは、修道的人間に対する、人間関係の中での自律的な波羅密行の実践と厳しい自己批判の努力精進の勧励であろう。そういう求道的存在たる菩薩道を説く経典を解釈するに当って、竜樹は因から果に向う菩薩の出発点たる初地において、「敗壊の菩薩」に退転する危機を提示して、怯弱下劣なる存在にとって易行不退の必要不可欠なるを説くのである。それに対し、天親は営々たる歴劫修行の果徳として賜わる上地の「任運無功用」なる自在の境位を、法蔵願力の荘厳する場に生きることによって、帰命する一心の内面に感知することができることを現わさんとするのである。曇鸞はこれらを承けて、浄土に願生するものと得生せるものとが、ともに正定聚に入ると顕わされたのである。しかして願生する所以は、本願力の住持を蒙って、正定聚不退の信念を得んがためであり、阿弥陀の名義たる摂取不捨の光照において住持力を蒙るからには、現世に正定聚を得るのであるというのが、親鸞の理解である。竜樹はこれを「必定の菩薩」と教える。すなわち求道的存在としての人間が、現状を超克して何ものか功徳ある存在へと歩み始めるやいなや、いかに初心が堅くとも、いかに菩提心が熾然たろうとも、有限な時を人間関係のしがらみの中で生きる存在として、作心の限界にぶつからざるを得ない。退転の危機を離れることもできない。まして沈空の難を超えることは全く不可能であろう。本来平等にして自他の差別をも見ぬという理念において、「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず、仏道を捨てて実際を証せんと欲す」(『論註』)という諦観は、一切の人間の努力を無にする虚無感に等しい。「一切法は、なおし夢・幻・響のごとし」(「東方偈」)と感じられる空虚感に陥るとき、修道的存在は自己の存在根拠を全く喪失するのである。ここに陥れるものは、いかなる世間的価値もいかなる修道上の努力目標も、みな平等に色あせて、もはや求むべき理想も厭うべき悪も平等となって、自らの意欲と存在の方向を見失う。出るべき動機のない微温湯は、自己にとって難関であると自覚できないところに、根源的難

たる所以があるのだと思う。そこを突破して、しかもなお尽きることなき志願を持続することこそ、菩薩道の課題である。「諸法の性は、一切空無我なりと通達すれども、専ら浄仏土を求めて、必ずかくのごときの刹を成ぜん」（「東方偈」）と立ち上らしめるものを与えんというところに、天親菩薩が、器世間荘厳から衆生世間荘厳を別開して、菩薩功徳を置かねばならない問題があるのであろう。浄土は、衆生の一切の志願を満たすべき快楽無極の場として荘厳されて、十方諸仏の功徳を憬がれる迷没の衆生に呼びかける。器世間荘厳のみならば、浄土の教示も「為楽願生」の意業に媚びる邪命説法に堕する畏れなしとしない。浄土の環境の中に衆生世間荘厳を開いて、仏功徳を語るのは、浄土を総持する仏力が自利利他円満して不虚作たるを示さんがためである。その不虚作の意義を開けば、本願力に触れる衆生が如実修行する菩薩となって、無上仏道を荘厳する存在となることを語るのである。

他方仏国の菩薩の往覲と、第二十二願とは、人間存在が根源的解放を求めるときの根本問題を暗示しているのではないか。正定聚とは、道を求めてさまよう旅人が、「既に此道あり、必ず可度すべし」（「散善義」）と決定することである。もう求むべきものがないと腰を下すことではない。諸仏の有形の功徳の中に安住することは、微温湯にひたって出る必要を失った、沈空の菩薩の難に同じ状況であろう。有形の功徳は万能ではない。有形の功徳の限界を超えて形なく限りなき無限阿弥陀の尊厳性の前にひざまずくとき、初めて固執せる有形の功徳それぞれが互に青色青光白色白光として無限の意味を映すのである。東方諸仏国からの往覲を許すことは、同時に阿弥陀の仏国からの発遣を容れることである。自己の国土に人民を永久に止住せしめるのが、自在なる無碍人の悲願ではない。無仏の国土に願生しても、すでに触れた不虚作の本願力の護持は離れ去ることがない、そこに浄土荘厳の住持力がある。一切諸仏の功徳を摂し、それを仏道を成就する本願力の意味へと転成して、阿弥陀の功徳内容とするということは、人間のあらゆる願心、あらゆる努力、あらゆる仕事の有限相対的意味を摂して、有限なるまゝに無限なる願力を感受する場とすると

いうことであろう。一々の仕事それ自体に無限の意味を付与したり、有形的な願いを即自的に満足成就せんとするならば、境遇や能力、さらにそれら全てを含めて感受せられる宿業の下に、時に成就し時に成就せぬことを免れない。一切の志願を満たすような功徳とは、有限なる欲願を即自的に意味づけるということではなく、有限そのものに落在するということである。人間は、夢や希望や理想を求め、自己の生存に何らかの意味づけを確認しようとするけれども、それは有限の方から無限の方への意味、無限なる意味づけを要求しつづけるということである。人間が修道的存在であるという「十地経」の人間観は、広義の人間のこうしたあり方を基礎としている。されば、菩薩的存在を成就することこそ、浄土荘厳の主要眼目でもあるかと思われるのである。

彼岸の浄土の荘厳として菩薩功徳を置くということは、現世的即自的有限状況の中では、人間存在の広義のこうした求道的要求は、ほとんど不可能の嘆に帰するからである。先の七地の難のごときは、その因の最たるものである。菩薩道を有限から無限への歩みと把えるとき、その歩みに無量劫を尽すとも、到達しうる可能性はない。さればこそ天親は菩薩功徳を仏功徳から開き、親鸞はそれを「証巻」に引用するのである。求めて得られざるものを、本来の浄土の功徳として、あるいは真実証の「必至」の内容として表わすとはいかなる意味であろうか。満足しえない願事を未来に可能にすると約束するような形式で、菩薩道の成就を語るのはどういう意味があるのであろうか。

五　勅命の二相

曇鸞はこの菩薩功徳の内容を、第二十二願の本願力のはたらきと考えた。本願の住持力において、浄土の命を捨てて他方国土、就中無仏五濁の穢国に還来して、菩薩行を修すること任運自在にして不壊なることこそ、浄土得生者の感ずる功徳である。それは本願力が成就していることにおいて、「自利利他速得成就阿耨多羅三藐三菩提」（『浄土論』）

の内面であり、本願他力を増上縁として、願生者の一心の内に必至滅度の果徳から開ける還相の益として感受される功徳でもある。

しかしながら親鸞は、未来当生の益として表現された還相利他の徳を、単に「証巻」のみで扱っているのではない。往相回向の大行が、本願力の回向として自利利他成就の悲願を現行せるものなることを「行巻」であらわし、そこに第五功徳門の釈文を引いて、大行が還相回向成就のはたらきをも内含することを語らしめている。大行に遇うことは往還二回向に遇うことであり、そこに『論註』三願的証の文を引文していることから、大行において「還相回向に回入せり」(『正像末和讃』)との法蔵願心を我が信心の徳としてうることもうかがえるのである。

このことは、「信巻」三一問答仏意釈の欲生心釈において一層判明になる。願生浄土の信心が、如来の「諸有の群生を招喚したまう勅命」としての「欲生心」であると釈し、勅命なるがゆえに如来の回向したまう心であって、自力の回向心ではないと明らかにする。本願力回向の勅命なるがゆえに、その回向心の内に往還二回向を具することを『浄土論』『論註』の文によって語っているのである。欲生心に具する還相回向とは一体何を意味するものであろうか。恐らくはこれが、菩薩の如実修行の問題が未来的に語られてあることに対する親鸞の主体的領解なのではなかろうかと思うのである。

本願力の住持は、未来の環境を成就するのみではない。五濁の凡愚に「欲生」の意欲を絶対命法として感受せしめて、如来願心の象徴としての荘厳功徳を、その勅命の内実に感得せしめんとすることこそが、「涅槃のみやこには信心を以て能入とす」といわれる意味であろう。本願成就の信心が仏道の因たることを確信しうるのは、仏道の自利利他成就の悲願が、回向として凡愚にその因を成就すると信じられるからである。本願力が単なる光照力や光触力や未来の光明界に止まらず、願生心の内に湧出する力となり、生きる方向を与える勅命的力となるのである。

往相回向の命法は、願生する凡夫の現実に感知しうる涅槃への方向性である。闇から光を憬仰する罪業の凡夫には往相の命法は、諸欲の纏縛からの解放として、近く感応しうるところである。しかるに、還相の勅命は、闇の苦しみを意識しているものにとっては、ほとんど触知しえない。しかしそれにもかかわらず、自己の成就が他己の成就と一つでありたいとする深層の人間解放の意欲は、未来死後の怨念となるほどの強さを秘めて、自我心の根源にわだかまっている。還相の勅命を諸欲の意欲のごとく明白に認識することはほとんどできまい。けれども、それを未来の利益として願望の彼方に押しやるのは、如来の勅命を、自我の意識の表層の意欲とせんとする私物化的発想なのではないか。人為的作心において還相を成就できないからといって、本願力の勅命を未来化することは、聖道自力的菩提心に退転することなのではないか。もしその発想の延長上に、未来浄土の益を現在化するなら、還相は他己の自己に対する理想的影像になるのであろう。

しかれば回向された還相を自己の相として本願力の成就の内に現在的に信受するとは、いかなることであろうか。

惟うに、往相還相の回向を勅命として自覚することは、法蔵願心を自己の主体に受けとめることである。『浄土論』の五念門行を、法蔵菩薩の菩薩行による一心建立の背景、すなわち自利利他を成就せんとする悲願の実践的意義であると理解したのが親鸞である。『大経』の兆載永劫の修行は、五念門に集約され、法蔵願心の苦労は衆生の帰命の一心に結実するというのが、天親菩薩の『浄土論』の深意であるとされる。本願他力の信心において、自己に還相回向の大悲心が成就するとは、化他の作心の成就であるというのではない。十方衆生を摂し十方仏土の諸仏菩薩をも往覲せしめ、願力住持の無量寿の願心に乗托せしめて、一切衆生を独立者たらしめ、願力に生きることを勅命と承知せしめる。そこに平等の願海が開く他己の尊厳性をも信知して、自己を「大悲伝普化真成報仏恩」(『礼讃』)の場としていくことができるということではなかろうか。それは十方衆生を包摂しつくして、自己の国土の人民とし、しかも他方

国土に自在に飛化して、菩薩行を実践する主体に転成せしめんとする法蔵願心の往還の回向を、自己の根源的主体の内に信受することによって、たとい自己の存在は有限であり、その存在性は罪障と悪業とを離れえなくとも、一心帰命の欲生心の内において、自利利他円満の願心がすでにして現行しつつあるということであろう。

このことが我らの生活意識に反映することによって、「知恩報徳」の益が我らの自覚的意欲になるのではなかろうか。仏法の徳海の深広無涯底なるに比し、もとより有限なる衆生の心身のわざをもって報ずべく捧ぐべきものなど無きに等しい。しかし人間を機とし、人間において信受せられて、歴史の上に足跡を残すことの外に、仏法の真理性の顕彰の場はない。たとい拙なくとも、一心帰命の信に生きる存在が、二種の勅命を自己の存在の根拠として、願作仏心・度衆生心の意味を全うする真実信心に生きるということこそ、人間として仏法に触れえた責任である。存在の根元的責任を勅命として信受するとき、独立せる一人一人が等しく無限なる願心に感応して、念仏成仏していくのであろう。還相の勅命をうけるところに、たとい現世の生きざまや生活形態は罪業深重であろうとも、その罪障の身心を場としてはたらく願心を顕彰し、その意味を聞きあてることができる。還相回向を勅命として聞くことによって、自己の作心を超えてはたらく願心に托して、神力を乞加して、無上仏道を荘厳する菩薩行の歩みに立つことができる。正定聚の位は、必定不退の菩薩の位である。必定の菩薩の仕事の究極は、「聞其名号」に尽きる。名号の仏道に往還二回向の願力を教示せる意味は、主我的意欲を脱脚しえずして、有限なる功徳の下に無限に解放された存在となろうとする人間存在に対して、無限なる慈悲と智恵とを名号に具体化せる「大行」に帰托してはじめて、有限なる生活に「行大悲人」の意味を賜わることを教えんがためであろう。しかもなお、勅命を自己の顕相の自覚的意欲と行為に表現せんとする責任地獄を遮せんがために、菩薩の行位をば、純粋未来より当来する真実証の内的功徳として位置づけるのであろう。本願力に乗ずるとは、本願を勅命として載くということである。その願力をば二種の勅命として聞き

うるところに、この現存在の空過性とか無意味性とかを突破して、有限なる存在が本願のはたらく場となる意味を回復しうるのである。

かくして、大行の主体たる「諸仏」は、他己のことではない。法蔵願心に感応して十方より来生する諸仏菩薩が等しく無碍光仏の下に自己の使命を回復しうるのである。法蔵願心の菩薩行は、我らが信心の内に、勅命として湧生する。大行現前の場となった人間存在を、たとい煩悩熾盛の身心を生きる凡愚たろうとも、諸仏のはたらきを具せるものと称讃して、その諸仏によって称揚せられるところに自己の名を成就するのが、第十七願建立の大行の意味ではなかろうか。

凡夫を正機とする念仏往生の教は、決して罪深き人間存在を否定し軽蔑するものではない。むしろ罪業深き人間存在を場としてこそ、無上大涅槃の教示が真義を発揮する。悪重き我らに、往還二回向の方向性を教え、願心の深広なる包容性と持久力とを気づかしめて、尊厳なる一度の生命の意味を全うする道を開示しているものであると拝されるのである。

① 「行巻」所引『大経義疏』「諸仏はみな、徳を名に施す。名を称するは、すなわち徳を称するなり。」（『真宗聖典』一八八頁）

② 『曾我量深選集』第三巻所収「名号の世界」参照。