

不退転地への入門

——大無量寿経についての一試論——

幡 谷 明

39 (幡谷)

大無量寿経は、教行信証の教巻に、全六巻を総撰する意味を含めて、「大無量寿経眞実之教
浄土眞宗」と標挙されていることよって明らかなごとく、親鸞にとつて、眞実の宗教としての仏教を開顕する唯一の根本經典として見出されたものである。それが一切の群萌の救われる道として、アミダの本願の名号を説く、积尊出世本懐の經典であることは、經典自らに説かれた経文によつて、教巻に極めて簡明直截に表わされており、その個々の問題についての具体的な内容は、行巻以下において詳細に明かされている。故に教行信証全体が、親鸞による大無量寿経聴記であり、聞思録であると言つても決して誤りではなからうと思われる。小論は、親鸞が行巻において誓願一仏乗を説き、信巻において

二雙四重の教判を明らかにした、独自の卓越した仏教史觀を念頭におきながら、大無量寿経に表わされた仏教史觀について、主として梵文大経を照合することにより、若干の考察を試みてみたものに他ならない。

一

およそ經典に表わされる眞理は、教説に入るに先立つて、すでにその経題の上に、極めて端的に頭わし尽されていることは、今更説明するまでもないことである。故に淨土教においても、曇鸞の論註や、善導の觀經疏において、経題釈に深い配慮がなされ、それによつて経の分齊が明確に打ち出されている。その点に關して大無量寿経の場合、

注意せられるのは、梵文大経において、その最後の経題の所に、次のような経典自体による経題積が提示せられていることである。

『①尊きアミターバ(如来)の功德を称揚し、②「さとり」を求める修行者たちを(二度と再び)退くことのない境地に入らしめる。アミターバ(如来)の「極楽の素晴らしい景観」という章は終る』(bhagavato 'mitābhāsyā guṇaparikīrtanāni bodhisattvānām avaivaritkabhūmipravesāḥ Amitābhāsyā Sukhāvati-vyūha-parivartah samāptah) (①②の番号は筆者が説明の便宜上付けたもの)

これは漢訳の五訳及び西蔵訳にはなく、梵本にのみ見出されるものであるが、ここに大無量寿経の主題が明確に表わされていることは、一見して明らかである。この中、①の「尊きアミターバ(如来)の功德の称揚」というのは、まさしく Sukhāvati-vyūha という経題に相当すると考えられるが、②の「求道者達の退くことのない境地への入門」というのは、その如来の功德の具体的な内容を顯わすものと解釈してよいであろう。小論の「不退転地への入門」(〈bodhisattvānām avaivaritika-bhūmi-pravesā〉)という題目は、それに依ったものであるが、この①と②の

関係は、行巻に引用された懺興の述文讀における、無量寿経の分科、如来淨土の因果を顯わす上巻と、衆生往生の因果を表わす下巻とに対応すると解釈することも可能であろう。そして如来が淨土を建立せられたのは、本願の心に随えば、衆生における、成仏という根源的にして究極的な課題を、往生淨土の道として成就せられる為に他ならないから、上巻の如来淨土の因果も、下巻の衆生往生の因果の上において明らかにせられるものと云わなければならぬ。その点から下巻に立脚して、先の二つの内容を考え合わせると、①は、「十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德の不可思議なるを讚嘆し給う」と明かされた第十七願成就文に相当し、②は、「其れ衆生有りて、彼の国に生ぜんとする者は、皆悉く正定之聚に住す、所以はいかん、彼の仏国の中には諸の邪聚及び不定聚無ければなり」と説かれた第十一願成就文、及び「至心に廻向したまえり、彼の国に生れんと願すれば、即ち往生を得て、不退転に住せん、唯五逆と正法を誹謗せんとおぼ除かん」と示された第十八願欲生心成就文に相当すると理解しても、誤りではなからう。いずれにしても、この梵文大経の経題積は、大無量寿経の中心が、本願成就文にあることを指示するものと云わなくてはならない。

なおそれに関して、ここで今一つ注意せられるのは、観無量寿經においても、經典自体の上に経題積が説かれていることであり、それはこの経の流通分に至って、釈尊が經典の伝持者である阿難に対して、この經典を、「①観極樂国土無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩」と名づけ、亦、「②淨除業障生諸仏前」と名づくべきことを教えられていることの上に見られる。これは今の梵文大經における①と②に相對応するものと云ってよいであろう。何故なら、観無量寿經の経題積の①は、まさしく如来の淨土を觀照する道としての定善十三觀の中心が、「一々の光明遍ねく十方世界を照らし、念仏の衆生を撰取して捨てず」と表わされた第九真身觀、及びその方便としての働きを示す觀音觀・勢至觀にあることを指示せられたものであり、それが梵文大經の経題積①に相當することは明らかである。そして②の「淨除業障生諸仏前」は、アミダの空中住立による除苦惱法を説く第七華座觀に相當すると共に、王舎城の悲劇を明かされた序分と対応する、散善義の帰結としての下々品の教説を指示されたものと解釈し得るし、それは無生法忍を得て不退転に住することを意味することは明らかであるから、梵文大經の②に対応すると言っても、決して誤りではなからう。それによって我々は、不退転地への入門を開

示することこそ、大乘仏教としての淨土經典の根本意趣に他ならないことを領解することが出来るが、ここで今一つ注意しなければならぬ問題がある。

それは淨土經典は、唯単に大乘 (mahāyāna) の立場を明らかにすることだけにのみ留るものではなく、それが一切衆生を選びなく救う、一乘 (ekayāna) の法を開示するものであることを、数多くの無學位に住せる仏弟子の中にあって、唯一人残された有學位としての阿難や、心想羸劣にして自己の犯せる罪障の深さをも識知し得ない、実業の凡夫としての韋提希を対告衆として、表わされていることである。そこにこれ等の淨土經典が、古来、同じく一乘の法を開顯する法華經と共に、釈尊における真の出世本懷を説くものであると言われる理由、及び兩者の性格を異にする点の存在することは、周知のところである。それについて、法華經が開示悟入という仏教史觀に基いて、その真実教である所以を明らかにしているのに対して、大無量寿經も亦、明確な仏教史觀を通して、その真実教であることを明らかにしていると考えられる節の見られることが注意されなければならない。

それは、流通分の終りに、この經典を受持することによって得られる利益について、次のように説かれている点で

ある。^⑥

「その時、世尊、此の經法を説き給うに、①無量の衆生皆無上正覚の心を発し、②万二千那由他の人清浄法眼(預流)を得、③二十二億の諸天人民阿那含果(不还果)を得、④八十万の比丘漏尽意解(阿羅漢果)し、⑤四十億の菩薩不退転を得、弘誓の功德をもって、自ら莊嚴す、将来の世において、当に正覚を成ずべし……」

(①—④及び()は筆者が付けたもの)

ここに示された得益の内容は、明らかに一つの秩序をもって表わされていることが知られる。すなわち、それは、①凡夫の発心↓②—④声聞の四果↓⑤菩薩の不退転という展開を示すものである。故に先哲はそこに、この經典によって凡夫の自覚が次第に深められ高められてゆく段階を表わすものであり、大無量壽經の目指すものが、菩薩道の成就にあることをよく物語っていると、解釈されている^⑥。それはこの經典が、序分に明かされているごとく、普賢の徳を具足せる還相の菩薩を前にして説かれたものであり、正宗分では衆生往生の果として、一生補処と還相廻向を願事とする第二十二願の成就が、詳細に顕わされていることと照し合わすことによっても、容易に領き得るところである。

ところが、宋訳と唐訳及び梵本は、①の凡夫の発心が一番最後に来ており、魏訳と順序を異にしている。それを我々ほどのように理解すべきであろうか。人に依っては、それは大して意にとめる必要のない問題であると云われるかも知れないが、そこには次のような意味が内含されていると解釈することも、一つの試論として許されてよいのではなからうかと思う。

すなわちそれは、②—④が原始仏教の修道論を、⑤がその展開としての大乗仏教の修道論を表わすのに対し、最後に示された①は、その大乘の菩薩道が、更に一切の凡夫の上に成就せられる、一乗の法としての願生道を表わすものではないかという見方である。勿論それは、先の魏訳に基づく解釈と、本質的な意味では異ったものではなく、それを否定するものでないことは云うまでもないが、今の解釈によれば、そこに一つの仏教史観としての意義を見出すことが出来るのではないかと思われる。故に小論では、次にそのような観点に立って、仏教思想史上における大無量壽經の位置について、少しく考察してゆきたいと思う。但それに入るに先立って、宋訳と唐訳及び梵本に、先の經文に引續いて、次のような注目すべき内容が説かれているので、それについてここでは少し触れておきたいと思う。

今その中の梵本の文を引用すると、次のごとくである。

「彼等は凡べてそこに生れ、遂には *mañju-svara* (妙音II文殊) という如来(となって)、他の世界に生れるであろう。又、八十・百万・千万の者は *Dipankara* 如来の許で、この上なく完全なさとりを会得しえて、それから退くことのない者となり、*Amitayus* 如来によって、完全に成熟せられて、前世においてさとりを求める修行者達が行った修行を修め、極楽世界に生れて、前世における誓願と修行を完成させるであろう。」

これは、宋訳も唐訳も殆んど意味の上で違いはないが、吾々はこれによって、少くとも次の二点を知ることが出来るように思う。一つは、浄土に往生する者は、凡べて同じく妙音如来となって文殊の智慧を成就し、仏道実践において不退転の者となり、限りなく普賢の徳である利他行を成就してゆくことが明かされていることであり、それによって、浄土はまさしく無住処涅槃の行が限りなく実践せられてゆく、根本的所依としての大涅槃界に他ならないことが示されていることである。そしてしかも、それが妙音如来という同一の名による働きとして表わされていることは、大乘經典の中にあっても、殊に仏弟子に対する授記を強調する法華経が、夫々に異った仏名の成就を明かしているこ

とを思い合やす時、まことに興味深く、そこに大無量寿経独自の深い宗教的感情の世界が顕わされていることが、注意せられるのではなからうか。

今一つこの経文によって注意せられるのは、これが上巻に釈尊の自内証として開示せられた法蔵菩薩の物語と、深く関係し合っていることであり、殊にそれが教法の説き出される最初と、それが結ばれる最後に示されていることに留意するなら、そのことのもつ重要性は自ずと明らかである。それは、先哲によって原始の念仏者とも表現せられる。法蔵菩薩の求道という内面的真理の世界は、決して吾々と無関係な世界における出来事ではなくして、それは実は吾々の求道の歷程をも表わすものに他ならないこと、そして更にそれは、我々におけるその無始時來の宿願が、今日におけるアミダとの出会いにおいて真に果遂せられるに至ったことを、明らかに物語るものと理解し得る点である。そこに吾々は、大無量寿経が、不退転地への入門という、無始時來なる衆生の願いが成就せられる道を、アミダの宿願力という根源的な立場から解明せられたものであり、曇鸞が論註下巻の要其本釈において、如来の本願力を増上縁とすることによってのみ、煩惱具足の凡夫が速やかに自利々他成就して、早作仏することが可能となるとい

う、救済の根本道理を明らかにしたことが、いかに大無量寿経の真髓を的確に把握したものであるかを、領解することが出来るようである。

二

先きに吾々は、大無量寿経の流通分に説かれた経文に注意することにより、そこに一つの仏教史観が指示せられて見ることが可能ではなからうかという試解を提示した。それを仏教思想史の上で論証してゆくことは、私の分限を遙かに超えるものではあるが、暫らく先哲の業績に依りながら、臆気にも不退転の問題を中心とする仏教の思想的展開過程について、瞥見してゆきたいと思う。

釈尊の正覚を通して開かれた仏教は、本来生死解脱の道を明らかにするということを、唯一の究極的関心事とするものであり、そのことに関係しないものは、それがたとえ高遠な真理を説くものであろうと、所詮戯論に過ぎないという、明確な現実認識の上に立つものであった。そのことは、それまでのインド思想に対する釈尊の態度の上に明らかとなるところであり、仏教が指教する問題は、あくまでも、いかにして涅槃への道において不退転であり得るかという、方向の見究めによる現存在の自覚というその一点に置

かれていたことは、疑うべくもない厳然たる事実である。故にその方向を見失った時、仏教は最早仏教ではない外道へと顛落すると言わなければならないのであり、その為には、自己が法の前において何処までも自己自身に深く関わるといふ、自己自身に対する深い洞察と、それに耐える勇氣と誠実さを要求するものである。そこに仏教が発菩提心を必須条件とし、出家学道の道を本義とした理由も存在するが、原始仏教においては、証りに至る道として、在家者及び鈍根の出家を中心とする随信行者の道と、出家を主体とする随法行者の道が分けて説かれ、所謂四沙門果の思想が明かされている。^⑩ 浄土經典に対告衆の代表として選ばれた阿難は、その前者の部類に属するものと考えられるが、随信行者は、随法行者が法の現観に依って、最初の証りの段階である預流に至るのに対して、三宝への絶対帰依と聖戒に對する絶対の遵守という、四不壞淨と呼ばれる法鏡の教えに依って、始めて預流の位に到達するとされる。そしてその境地に到れば、最早三惡趣に墮することがないという意味から不墮法と云われ、正性決定^⑪ 正定聚 (sammattani-yata-tesu) に住する者とも云われるから、學者に依れば、ここに後世の浄土教信仰の起源を求めることが可能であろうと指摘せられている。但、先きに引用した大無量寿経に

において、その最初の証りが、清浄法眼を得ると説かれていることを見ると、それは通常一般には、随法行者が遠離塵垢の法眼によって現觀し預流の位に到ることを指すものと考えられるが、仏陀は隨信行者である在家者に対して、施・戒・生天の三論を説き、内に柔軟心を開いて四諦の教説を領解せしめ、それによって清浄法眼を証得せしめられたと云われるから、そこには必ずしも出家在家の區別は意味されていないと考えてよいのであろう。その清浄法眼によって預流（須陀洹）の位に到った者は、更に修惑を除く為に、その後も須陀洹果―斯陀含向―斯陀含果―阿那含向―阿那含果―阿羅漢向の修道の段階を逕て、見惑修惑の煩惱が全断せられた漏尽意解と云われる阿羅漢の証りにまで趣向しなければならぬとされる。そこには、たとえ見道によって、理智的無明が断ぜられたとしても尚、容易に除き去ることの出来ない本能的な無明の深さが表わされており、そこに、極七反―一來―不還と云われるごとき、遠き未来をかけての修行の実践が要請されるのであろう。しかし、その究極の証りの境地について説かれた次のような釈尊の言葉は、人間究極の志願が何処にあるかを、まざまざと吾々に指し示めすものである。

「生はずでに尽きた。梵行はずでに終った。なすべきこ

とはなし終った。更にこの輪廻の状態に至ることなし。」^⑤
 「わが心の解脱は不動である。これが最後の生 (punar-bhava) である。いまや再有があることがない。」^⑥

この釈尊によって語られた言葉は、大無量寿経に明かされた如来の密意に照らして見ると、次のように領解することが出来るであらう。すなわちそれは、宿世の善根により三悪趣を超えて、折角善趣である人間として受生し、仏と因縁を結びながらも、無始時來性なる煩惱の習気によって、善趣であることを喪失して悪趣に顛落し、永劫に五悪趣の世界を輪廻転生してゆかなければならない衆生にとつての救済は、この世をもつて輪廻転生の最後の生とするという自覚が開かれることではないという、人間受生の根本課題に対して明確に答えられたものである。実に解脱としての涅槃の意義は、この釈尊によって語られた短い言葉の中に、余す処なく云い尽されていると云わなければならない。故に、それは大無量寿経においても、受け継がれていることは第十一願及びそれに対応する第二十二願（梵文では第二十一願）の前半、すなわち一生補処の願において次の如く誓われていることによっても明らかである。

『もしも世尊よ、わたくしが「さとり」を得ました時に、かの仏国土に生れた者たちがすべて、この一生だけが迷い

の世界に縛られていて(この一生を終えたのちに)この上なく完全な「さとり」に到達するようでないならば、その間はわたくしは、この上なく完全な「さとり」を現にさととりたくはありません』(sacem me bhagavan bodhiprāptasya, tatra buddhaksetre ye sattvāḥ pratyājāta bhavyus, te sarve naikajātibaddhah syur anuttarāyāḥ samyakasambodhau.)⁵⁵そしてそれが亦、親鸞の到り得た究極の境地でもあったことは、教行信証信巻末巻に、大無量寿経及び善導の観経疏の語に拠って、横超断四流の意義を明かした、次の私積を見れば、極めて明瞭である。

「断と云うは、往相の一心を發起するが故に、生として当に受くべき生無く、趣として更到るべき趣無し、已に六趣四生の因亡じ果滅するが故に、即ち頓に三有の生死を断絶す、故に断と曰うなり、四流とは、則ち四暴流なり、又生老病死なり。」

そこに吾々は、一切の煩惱に束縛せられることのない、現法涅槃の証得と云っても、強ち誤りではなからうと思われる、自由無碍なる解脱の境地を垣間見ることが出来る。それはまさしく人間受生の本懐を全うすることの出来た人の、深く静かな勝利の喜びに充ちた信念の告白以外の何物でもない。何れにしても、学者によって往生浄土思想の起

源がこの原始仏教における生天を媒介として、解脱を来世に期待する、四沙門果の思想に求めることが出来ると考えられていることは、注意せられてよいことであろう。⁵⁶

では大乘仏教においては、原始仏教において指教されていた、この不退転地への入門という究極の課題は、どのように説明せられているであろうか。

原始仏教が、在家者の立場を認めながら、出家教団(bhikkhu saṅgha)を中心とするものであったのに対し、大乘仏教は、釈尊の舍利を祭る仏塔を中心に形成せられた、菩薩ガナ(bodhisattva gana)と呼ばれる在家教団を基盤にして興起したものであることは、今日では一般によく熟知せられているところである。故に不退転地への入門という課題も、その菩薩道の上において捉えられることは云うまでもないが、部派仏教以来の菩薩思想の展開の上に確立せられた大乘仏教の菩薩思想には、成仏することが決定しているという一生補処の菩薩と、菩提心を発したが未だ記別を得るに至っていない凡夫の菩薩という二面が見出され、前者を理想とする後者の在り方が、その主題をなしていることが、既に先学によって指摘せられている。⁵⁷故にその場合先ず注意すべきは、前者の在り方であり、異部宗輪論には、既に大衆部の中には、「菩薩は有情を饒益せん

と欲する故に、願って悪趣に生じ、意に随ってよく行く」という、無住処涅槃の行の実践者である大乘の菩薩思想と一致するものまで、見出されると言われている。^⑧しかし、それが大衆部において、何処まで思想的に定着化されていたかは問題であり、それは大乘仏教に至って真にその根本思想として基礎付けられたものであると云わなければならぬのであろう。周知のように入楞伽経には、それが大悲闡提という思想表現をもって、闡提と呼ばれる無縁の衆生を救済するという問題の上で明らかにせられているが、それは既に大無量寿経においても、嘆仏偈の結びに、「たとい私がアヴィーチに赴いて、常にそこに住もうとも、誓願の力を決して離すことはないであろう」(avīcigatu aham sada vasesyah, prañidhi balam na punar nirvartisyāye) という法藏菩薩の本願として、根本的に明らかにせられていることを注意すべきである。そこに主として自利の面を追求することに終始したと云われる原始仏教とは異った、大悲の利他行を中心とする大乘仏教の根本的立場が表わし出されていることが知られる。当面の課題である不退転地への入門という問題も、恐らくその点にまで掘り下げて明らかにせられねばならないことは、云うまでもないことであるが、今は暫らくそれを、般若経と大無量寿経の上に見

てゆきたいと思う。

小品から大品へという態をとって形成せられた般若経は、数多くの大乘経典の中でも、最初期に成立した代表的經典であることは云うまでもないが、その根源的形態を表わすと考えられる須菩提品には、大事 (mahāvastu) 等において、釈尊の前生を説くものとして示された菩薩の四性行が、広く不退転地を求めて修行する善男子善女人の道として説かれている。^⑨そして仏教が在家者に解放せられて来ると共に、布施行の実践が強調せられ、更にそれが利己的な自我心を離れた無我行の実践であることが、徹底して要求せられて来ると共に、菩薩としての凡夫にとっては至難の行である波羅蜜行が、その厳しさの余り、未来際を尽して果遂せられてゆかねばならない菩薩の願行を放棄して、観念的なさとりとしての二乗地に墮するようになることが、菩薩の死として地獄に墮するよりも尚帰るべきことであると説かれねばならなかったのである。そこにその修道上、誰しもが直面せざるを得ない危機を突破して、真に願行を実践してゆく道として、無量の諸仏に護念せられるということが、必須条件として要請せられ、遂にはその具体的な在り方として、他方仏国への往生が説かれるに至った必然的展開過程が、般若経の内容を通して知られると

いうことが、既に学者によって指摘せられている。^⑧そして更にそのような大品における菩薩行の具体化と、そこに開かれた限界と、その突破という問題に相即して、大阿弥陀経等の本願思想が般若経に摂入せられるに至ったことも、既によく知られているごとくである。^⑨

そのように、本来は利他行の実践として浄仏国土の建設を旨した管の菩薩道は、その根源的立場として要請せられる無我の体認という問題を通して、往生浄土という方向に必然的に転換しなければならなかったのであり、龍樹や天親が、その菩薩道の実践において信方便の易行道を求めなければならなかった必然的理由もそこにあると云えよう。曇鸞はそこに注目して、論註下巻の不虛作住持功德積において、その問題をとり挙げ、極めて明快な解釈を施しているが、それについては既に別の機会に論述したから、ここでは省略する。

大無量寿経に明かされた浄土教は、まさしくそのような歴史的实践の課題に应运して出現したものであるが、吾々は般若経から大無量寿経へという展開をとった仏教の上に、次のような問題が内包せられていることを注目すべきである。^⑩

すなわち、その一つは如何にしても自力の我執を捨て難

い機の自覚に直面して、菩薩道から凡夫道へと展開したことは、大乘が一切の凡聖を選ばない一乗として成就しなれば、それ自らの立場を真に究竟することが出来ないことを表わすものであるということである。^⑪その意味において、凡夫の往生浄土の道を説く浄土教は、その後の聖道門仏教の諸師が考えたように、決して大乘仏教における方便の教として、極めて低い価値評価しか与えられないものとは、全くその本質的意義を異にするものであり、それこそ曇鸞が指摘したごとく、大乘仏教の極致を表わすものに他ならなかったのである。

そしてそれに関連して、今一つ注意せられるのは、その転換は積尊観の上に決定的な転換を齎らすものであったということである。すなわち菩薩道の実践を理想とする立場においては、積尊はその先覚者であり、理想像であることに止るといふ面が見出されるが、その菩薩道の実践における回心において見出される積尊は、究極としてのアミダの本願に帰入することを指教する、教主としての如来に他ならないという、根本的立場が明確に打出されていることである。そこに吾々は、大無量寿経がまさしく積尊の出世本懐を開顕せる根本經典に他ならないことを、更めて領解することが出来るであらう。

三

では、經典自ら不退転地への入門を説くと明言する大無量寿經において、その問題は一体どのように顕わされているであろうか。

吾々は今その問題の解明に入るに先立って、先に般若經の上で見ることの出来た莊嚴淨土の思想が、往生淨土の教えに展開しなければならなかった必然性について、それが大無量寿經の上では、どのような態をとって展開せられているか、今少しく概観しておきたいと思う。

その点に関して、極めて明白なことは、大無量寿經においては、莊嚴淨土の行は何処までも無漏清淨真実なる如来の行であって、有漏雜毒を離れ得ない凡夫の行ではないという、如来と衆生の分限が明確に開示せられていることである。この經典において、法藏菩薩が淨土莊嚴の願いを師の世自在王仏に向って表白し、教えを請われたのに対して、「汝自ら当に知るべし」と云われ、更めて「我が境界に非らず」と答えて、師教に導びかれることにより、諸仏の淨土を觀見せられたことが説かれているのも、それを物語るものと理解してよいのでなからうか。すなわち、法藏菩薩 (Dharmakara) の願行によるアミダの淨土の建立と

いうことは、一部の学者によって考えられているように、唯単に淨土莊嚴を目指す菩薩道を、その究極的な最も純化された態でもって表現したものであるということに留るものでは決してない^⑧。それは寧ろ、凡夫による菩薩道の実践は、それが有漏心を離れ得ないものである限り、凡べて虚偽顛倒であることを免れえないという、その不実性に対する根源的自覚を要請するものに他ならないと理解すべきである^⑨。故に大無量寿經では如来の本願力廻向による往生淨土の道を説くことをもって、釈尊の出世本懷を顯わすものとせられているが、しかしそれは、凡夫による淨土莊嚴の行を否定はしても、淨土莊嚴の行そのものをも認めないというものでは決してなかった。そのことは梵文大經の最後に、次の如く説かれていることによっても、知ることが出来る。

「又、無量の人々を、この上なく完全な証りから後退させない状態に安住させたり、又、かの尊きアミターバ如来の仏陀の国土を見たり、又自身の国土に (アミターバ如来の国土) の見事な素晴らしさと美しさの風光と景觀を、採り入れようと欲する人々は、(この説教こそ) 師であるという意識を起し、(そのように) 思うべきである^⑩。」

吾々はここに、淨土莊嚴の思想に対する大無量寿經の位

置を、明確に汲取ることが出来るが、下巻に明かされた往觀偈には、それがアミダ自身の本願として表わされていることが注意せられる。すなわちそこでは、十方諸仏の世界より往觀した菩薩に対し、授記せられるに当って、

「一切の法は、猶し夢幻響のごとしと覺了すれども、諸の妙願を満足して、必らず是のごときの刹を成ぜん、
法は電影のごとしと知れども、菩薩の道を究竟し、諸の功徳本を具し、受決して当に作仏すべし、

諸法の性は、一切空無我なりと通達すれども、専ら嚴淨土を求め、必らず是のごときの刹を成ぜん」と

という、アミダの直説が示されている。これは梵本には見出されないが、般若思想と淨土教思想の關係、菩薩道と願生道との關係を表わされたものとして、注意すべきものであると思う。周知のごとく、大乘仏教の根本的立場は、一切の実理論的な立場を捨て去った空無我の体認というところにあるが、しかしそれがもし、空無我という一つの境地に留るならば、それは曇鸞が、論註の随処に繰返し批判したごとく、「上は無為能為の身を失し、下は三空不空の癩に蝕い、根敗永く亡じて、三千を蹄み振うとも、無反無復である」という、最も恐るべき、救いの道が永遠に閉ざされた状態に陥入ることになるであろう。既に曇鸞が指摘したこ

とく、龍樹・天親がアミダの淨土へ願生したのも、七地沈空と云われる菩薩道の実践途上に直面しなければならぬ危険区域を突破する為に他ならなかった。故にアミダは、先の教説に続いて、「その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲わんものは、皆悉く彼の国に到りて、自ずから不退転に致らん……」と説かれたのであるが、ここは梵本の方が的確にそれを表現していると思われるので、ここではそれを引用することにする。

『その時、アミターユ仏は、説き明かして云わく、「それは曾って実に余の願いであった、(余の)名を聞いた者者達は、どうすれば常に余の国土に行きうるであろうか」(Katham pi sattvāḥ śrūṇīyāna nāman, vrajeyu Ksetraṁ mama nityam eva.)と』。

余のこの素晴らしい願いは、(完全に)成就した、そして多くの世界より、人々は(余の許に集り)来る。彼等は余の許に来ると、忽ちに(この)一生だけ、(迷いの境界に繋がれた)者となり、退くことはない。従ってここに居るさとりを求める者が、私の国土もこのようでありたい、私も亦名により、声により、亦見ることでよって、多くの者を救いたいと願うならば、彼は疾く急ぎ、極樂世界に赴くべし……」と』。

これは古来アミダの直説と云われる大無量寿経において、まさしくアミダ自らが、その本願を開示せられたものとして、極めて注目すべきものである。ここに吾々は、先きに原始仏教の修道論の箇所であつた、この世をもって輪廻転生の最後の生とするという、人間受生の究極的課題が、アミダの名の働きのよる往生浄土の道として答えられていることを知ることが出来ると共に、浄土の菩薩の利他行の実践も亦、名による働きの他にはないことを知ることが出来る。後者については、既に触れたごとく、流通分の箇所にも、成仏の果としての妙音如来という名による利他行の成就が、この經典に遇える者に対して与えられる得益に他ならないことが説かれていたが、恐らく大無量寿経のように、名による自身の救済の成就と、名による利他行の実践ということに、決定的意義を見出した經典は、他に見出し得ないのでなからうか。実に大無量寿経は、法然によって明らかにせられたごとく、選択本願の念仏を開顯するものに他ならないのである。そしてそれは、一切衆生の上に不退転地への道を開く、本願成就文において、その本質的意義が表わし尽されていることは、今更説明するまでもないことである。

すなわち、蓮華藏世界として表わされるアミダの浄土よ

り如来せる積尊が、その自内証であるアミダの本願の真実なることを証明し、それを唯ひたすらに信受すべきことを一切衆生に向つて勸進せられた本願成就文は、第十一願成就文をもって開かれる。それは原始仏教以来、種々の態をとつて明らかにせられて来た、必至滅度という流転の生涯における超越的方向の見究めということこそ、仏教の明らかにする人間究極の根本課題であることを表わすものに他ならない。周知の如く宗教の問題は、生死の帰依を明らかにすることにあり、帰えるべき故郷の発見ということこそ、人間にとって、殊に人間疎外の問題に直面している今日の吾々にとっての根本の課題であることは、既に西洋の優れた思想家ハイデッガーによつても、次のごとく指摘せられているところである。

「底深き退屈、長時間、郷愁、これらは絶えず無言のうち故郷への動向を証しており、故郷への不壊なる所属性を証しております。それ故、住み着けぬものといえども、その一切の内で覆われてではありませんが、尋ね求められる故郷が我々に向つて將に来りつつあるのであります。故郷はこのような形で常に繰返し我々の心を触れ動かしておりますので、我々は故郷を出迎えねばなりません。……それは、我々が由来する源であるところの彼のものを、保有せ

んと志すという仕方においてであります。」

「住み着けぬものの真只中で、我々は住み慣れた家郷のものへの還帰を遂行します。このような帰郷は——注意深く、そして慌てないで、その帰郷の道を踏みはずしさえしなければ——このような帰郷は、住み着けぬものの中へどのように引っぱり込まれようとも、常に新たにそれを追いつ越すことを能くするのであります。」

そのように極めて重要な意義をもつ第十一願成就文は、梵本によると、次のごとく説かれている。

「又、アーナンダよ、かの仏陀の国土に曾つて生まれ、現に生まれ、(また未来に)生まれるであらう人々は、すべてさとの境地に至るまで、正しい状態にいる者と定められている。(Buddhakṣetre ye sattvā upapanna utpadyanta utpatsy ante, sarve te nīyatāḥ samyakkīve yāvan nirvāṇāt.) それは何故かと言えは、(その)では未決定の状態にいと定められた者とか、邪悪の状態にいと定められた者とかいう二つの群の状態(vyavasthā)もないし、(そのような)名称(prajāpiti)をえないのである。」

吾々がこの現生において、正定聚不退転の身と定められるのは、自己の菩提心に依るものではなく、唯如来の本願

の約束と、それを何処までも果たし遂げようとする願力とに依るのである。故に釈尊はその現生不退の確認せられてゆく道を、第十七願・第十八願成就文によって明らかにせられるのであるが、但、梵本ではこの第十一願成就文の後に、アミダの浄土が極楽として表わされることを讃嘆せられた短い偈頌が説かれており、その中の終りの方に次のごとき言葉が示されているのが注意せられる。

「これら多くの世界も、福德をもたらすであらうが、極樂世界という名を聴いただけの福德の、一少部分にも及ばず、また比べものにならぬ。かくして、ジナ(仏陀の別称)の言葉を信ずる人々に、福德は(誠に)多いであらう。信とは実に極樂に達するための根本である。従つて(極樂の名を)聴いて、懸念を除くべきである。(Sradhdhā hi mūlaḥ jagatsya prāptaye, tasmād dhi śrutvā vimatiḥ vinodayed, iti)」

ここには、聞名(nāmadheyam śrutvā)の徳に対する限りなき讃嘆と、それへの絶対の信順(śraddhā)が説かれてはいるが、それは先の第十一願成就文を承けて、次の第十七・十八願成就文を起す、承上起下の偈である云つてもよいであらう。すなわちそれは、現生不退の成就は、唯聞名によって淨信を發起するという、その一点に関わるこ

とを明らかにせられる為であったと思われる。故に本願の成就、すなわち衆生における救済の成立の問題は、既に曇鸞が論註上巻末の八番問答において指摘したごとく、次の二願に明かされていることは、周知のところである。それについて梵本では、二願の關係について、十方の諸仏がアミダの名を讃嘆せられることを説いた後、「それは何故かと云えば、もしかのアミターバ如来の名を聴き、聴いた後、ただ一度だけの発心であるにせよ、(cāntasa ekaicittoṣṭhādān) 非常に堅固な心で信仰心 (adhyāsaya) をおこす者が誰かあれば、その人たちは凡べて、この上なく完全なさとよりから退くことのない境地にいるのである (avai vartīkatayān samīśihante nutarāyāḥ sanjny akṣh-boḍhe)」と説かれていることが、注意せられる。すなわち第十八願成就文は、諸仏による称名讃嘆の理由乃至目的を表わすものであることが明らかであるが、但ここには淨信の成就する内面的自覚的契機を表わす、「唯五逆と正法を誹謗する者をば除く」という、唯除の文が説かれていない。それは、この成就文がまさしく救済の成就を表わすものである以上、それを必要としないという意図に依るものかと思われるが、それでは自覚としての信の本質的意義は、真に明らかにされ得たとは云い得ない。何故なら、凡

夫の上に名号を通して廻向成就せられる信心は、善導によつて二種深信として開示せられたごとく、無有出離之縁という徹底した機の自覚においてのみ成立するものに他ならないからである。魏訳の第十八願成就文に唯除の文が説かれているのは、まさしくそのことを表わすものであるが、その実存的意義が真に明らかにせられる為には、親鸞の出現を待たなければならなかったのである。すなわち親鸞は、法然との出会いを通して、そこにアミダの本願と直結し、限りなき懺悔を通して覈求其本の道を迎へることによつて、唯除の文こそは、欲生我国と願ひ、若生者不取正覺と誓わねばならなかった大悲の根源を表わすという、本願の内面的意義を、始めて明らかにし得たのである。勿論そうした親鸞における宗教的実存としての自覚の生まれる背後には、大無量寿経の本願成就文をもって觀無量寿経の下々品の意義を問うた曇鸞や、或いはそれとは逆に、觀無量寿経の下々品に立脚して第十八願の意を明らかにした道綽・善導のあったことは云うまでもない。しかし、本願成就文の意義は、それらの伝統によりつつ、五劫思惟の本願が發起せられた座標を、徹底して「親鸞一人が為なりけり」という、そくばくの業をもちける身の上に見出しつつた親鸞によつてのみ、真に開顯され得たものと云わなけ

ればならない。

では親鸞によって、第十九願成就文と見做された三輩往生の段において、不退転地の問題は、どのように説かれていであろうか。

三輩段については、既に指摘せられているごとく、本願成就文が初期無量寿経においては明らかでないのに対し、後に触れるごとく、表現の上でそこに多少の相違が見出されるにせよ、初期・後期無量寿経に共通して説かれているから、それは浄土經典成立の最初期から成立していたものと考えられる。故に漢訳經典によると、出家者の往生を明かす上輩や、在家者の居士及び一般信者の往生を明かす中輩・下輩には、六波羅蜜經の奉行、布施行、寺塔の建立供養、十善戒等の大乘一般に通ずる諸行が明かされており、魏訳では菩提心を発すること、無量寿仏を念ずることが、三輩共通の行として明かされている。但梵本に依れば、次のごとく三輩の地位による区別は明らかでなく、亦、漢訳經典に見られるような諸行の列挙も見出されない。ここでは、漢訳と共通するものとして、ただ如来への憶念、善根の修習における相違、及び臨終における仏の来迎による浄土往生が説かれているのみである。今、三輩中殊に諸行を列挙してある中輩の文について、漢訳と順序の上でそれに

相当すると思われる。梵本の文を引用すると次のごとくである。

魏訳中輩の文

「その中輩とは、十方世界の済天人民、それ至心に彼の国に生れんと願するあらん。行じて沙門と作り、大いに功德を修すること能わずと雖も、当に無上菩提の心を発し、一向に専ら無量寿仏を念ずべし。多少に善を修し、斎戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめて、経を懸け、燈を燃やし、散華焼香し、これを以って迴向して、かの国に生れんと願ぜん。その人の臨終に、無量寿仏、その身を化現し、光明相好具さに真仏のごとく、諸の大衆とその人の前に現ぜん。すなわち、化仏に随いて、その国に往生し、不退転に住し、功德・智慧、次いで上輩の者のごとくならん」

梵本

「又、かの如来を全然念ずる (manasikāra) ことなく、又多くの善根を繰返して植えることはないが、かのブツダの国土に (生れることに) 心を注ぐ者たち (citam samipresavyanti) のためには、色・姿・環境の点でも、修行僧の集団に囲まれている点でも、完全にさとりを開いて、尊敬を受けるに値する、かのアミターバ如来と全く同じ化身のブツダが、(かれらの) 臨終の時期に、その前に立つであろう。かれらは如来を見るという恩寵によって (prasūdalambanena)、心の安定を得て (又) 経験したことを忘れることなく、死んだ後、かのブツダの国土に生れるであろう。」

両者を比較することによって明らかになごとく、漢訳經典は諸行を明かすことに重点が置かれ、梵本ではそれを善根の修習として要約し、寧ろ憶念の信を表わすことを主眼とするという、性格の相違が見出される。その点からして、恐らく梵本は、先の本願成就文と三輩段を質的に異なるものとして見ずに、寧ろ聞名による淨信の發起により不退転に住することが、臨終來迎或いは夢中見仏による淨土の得生として、確証せられることを表わすものという立場において、説かれたものでなかったかと思われる。その臨終來迎の思想は、學者によると、ウパニシャッド等バラモン教文獻や原始經典等にも見られるものであり、それを繼承し展開せしめたものと云われているが、そのことは、單に歴史的にのみ理解せられるものであつてはならないことを意味している。何故なら、それが遠い過去の歴史をもつということは、人間の意識における根の深さを物語るものに他ならないし、それは事実、今日においても、人間の宗教的要求に内含まれている問題であることによって知られるごとくである。親鸞がそれを、自力の執心を捨て難い凡夫の要請と見ることにより、飽くまでも現生不退と峻別したのは、法然の廢立積に依るものとは云え、本願成就文によって真仮の批判を明確に施した、親鸞独自の見解に基づく

云わねばならない。そしてその親鸞の領解を通して、原始仏教以來久しく求められて来た生天思想は、積尊本來の立場であつた現法涅槃という証りの境地を、他力廻向による信心の自覚として、現在の足下に開くものとなると共に、その徹底した宿業の自覚を通して、聖道門の所謂自性唯心の立場とは異つて、飽くまでも無上涅槃を純粹の彼岸に見出すという、淨土往生の道を開示するに至つたのである。

今日ややもすると、依然として淨土往生ということを臨終の一念にのみ捉えて、現生不退の世界を明確にし得ない立場や、それとは逆に、現生不退ということを觀念的自己のさとの上に執えて、淨土往生の道を開示することのない立場の混乱が見出されるが、そのいずれも親鸞の根本的立場とは全く異なるものと云わなければならぬ。実に仏教は、親鸞によって現生不退の成立根拠が明らかにせられることによって、眞実の仏教となり、その現生不退の限りなき等流相続による成仏道の開頭により、眞実の宗教となり得たのであると云つてよいのであらう。

では、今一つ不退轉地の問題を明らかにせられた、衆生往生の果としての第二十二願成就文の上に、それがどのようにならわされているか、最後に少しく触れておきたいと思

周知のごとく、第二十二願は、光明無量の願と並んで、親鸞によって大悲の本とせられた、寿命無量の願の徳を明かされた、第十五眷属長寿の願の内容を、更に詳しく広説せられたものである。すなわち、アミダの浄土に往生した衆生は、眷属長寿の徳を得ることが出来ると云われるが、それは曇鸞が論註において解説しているごとく、一切衆生を救うことにおいて寿命無量であろうとする、アミダの本願を自らの命として生きる者となるということの意味するものであった。曇鸞のそのような優れた解釈は、これ亦曇鸞によって始めて見出された第二十二願の内容に照らし合わせることから生れたものであることは、想像に難くない。その第二十二願(梵本第二十一願)には、既に触れた一生補処の願と還相廻向の願との、二つの願事が誓われているが、その中の後者は次のごとく表わされている。

『ただし(この場合)、一切の世間の利益のために偉大な鎧をまとい(mahasamānāhasamānādhānam)、一切の世間の利益と完全な平安に専念し、一切の世界において、「さとり」を求めらる修行者の行いを実践しようとして、一切の諸仏を敬もうとし、ガンジス河の砂(の数)に等しい(無数の)者たちを、この上なく完全な「さとり」(の境地)に安定(prasīdā)させるばかりでな

く、更にそれ以上の実践を志して、あまねく恩恵を与える実践を達成した、偉大な志をもって、「さとり」を求めらる修行者たちの、特別な誓願は除く。』

これは初期無量寿経においては、必らずしも明らかではなく、後期無量寿経において、重要な問題として採り挙げられたものであり、この本願の内容を中心に、初期の二十四願は四十八願へと展開せられるに至っている。ここに見られる、「偉大な鎧をまとい」という語は、学者によって、大乘仏教のみ見られる特徴の一つであることが指摘せられているが、この本願が大無量寿経において極めて重要な意義を占めることは、浄土教が大乗仏教の標榜する、菩薩道の実践という根本課題に答えるものであることを物語っている。その初期無量寿経に対して新しく展開せられた、後半の二十四願の部分で、特に注意せられるのは、他方仏国の菩薩に対するアミダの証誠と、示名による利他行の成就が強調せられていることである。吾々はその前者の面において、他方の仏国の菩薩を、云わば強制的に自国の菩薩として吸収しようとする意志が、少しも認められないことを、注意すべきであろう。そこに仏教とキリスト教とが、その本質的な意味において相違する一面を、見出すことが出来るように思われる。そして後者の示名による利他行の

成就については、既に往觀偈に示されたアミダの本願の上
に、その根本的意義を見たごとくであり、大無量寿経に
おける重要な特色が、そこに顯示されていることが知られ
る。紙数の都合上、その詳細については、他日に期するよ
り他はないが、大無量寿経に明かされた不退転地への入門
は、唯単に往生浄土の道における不退転の問題に留るもの
ではなく、更に浄土からの還相の行においても不退転であ
るべきことが、強調せられていることを注意すべきであろ
う。

天親の浄土論においては、大無量寿経や十地経等に基
き、それが止觀双運行によって柔軟心を成就した、菩薩の
巧方便廻向成就ということでもって、明確に論証せられて
いるが、それについては省略する。

結 び

前上、吾々は大無量寿経の流通分の文に着眼することに
よって、そこに原始仏教から大乘仏教へ、そして更に大乘
における究竟一乗の法へという、仏道史觀に立脚して、人
間受生の根本課題である不退転地への入門を、一切群萌の
上に開示せられたものが、アミダの本願の公開を出世本懐
として、この世に出現せられた釈尊の真意に他ならなかつ

たことを窺って来た。それによって吾々は始めに触れた、
親鸞が教行信証の行巻に重要釈義として提示せられた一乗
海釈の意義を更めて確認することが出来たように思う。す
なわちそれは諸法実相という、人間の一切の分別が根源的
に否定し尽された究極の真理は、名号によってのみ衆生の
上に不断煩惱得涅槃分として円満成就することが可能とな
るのであり、その誓願一仏乗によってのみ、二乗の雜善の
みでなく、逆謗の屍骸も完全に撰取せられてゆくことを、
一乗は大乘であり、それが仏乗であるという、仏教史觀の
上に立脚して明らかにせられたものに他ならなかつた。そ
れは実に大無量寿経の本質を的確に云い当てられたもので
あり、それによって如何なる時代、如何なる衆生をも貫い
て働く真実の宗教としての仏教が、始めて明確に樹立せら
れたのである。

時機相応ということが、浄土教の依って立つ基盤である
ことは、今更めて説明するまでもないことであるが、この
經典は実に經道滅尽の世が到来するという、無仏の世に対
しての釈尊の出世本懐を顕わすものであった。

故に釈尊は、この経を説き終るに当って、次のごとく語
り告げなければならなかつたのである。^④

「以上に述べたように、実にアジタよ、如来のなすべき

ことを、わたしは為しとげたのだ。そなたたちは、今こそ疑うことを止めて努力しなさい。ブッダの智慧は執われるところがなく、障碍のないことを疑うてはならぬ。あらゆる形を具えた宝玉づくりの蓮華の獄舎に入ってはならぬ。何故なれば、アジタよ、ブッダの(この世に)出現することは得がたく、(ブッダが)教えを説くことも得がたく、その機会に遇うことも得がたい。アジタよ、前世における善根の完成に到達することについては、余が既に説いたところである。そなたたちは、今試みるがよい、始めなさい。

またアジタよ、この説教が減びないように(そなたたちに)偉大な贈物 (paridana 付嘱・嘱累・利益) をするのだ。ブッダの教えが消滅しないように、前進せよ、如来の命令を振り捨ててはならぬ。」と。

如来のなすべきことを、既に積尊がなし遂げられたということは、吾々への最大の贈物として、大無量寿経、すなわち選択本願の名号が与えられているということである。そしてそこには、吾々のなすべきことが何であり、亦我々のとるべき態度が如何なるものであるかが明確に示されている。それは親鸞が教行信証総序の文に書き記したごとく、唯聞思して遅慮することなく、速やかにこの経によつ

て浄土に往生し、現実には還来する道において、不退転地に入ることに、そのことには存在しない。しかしそこに尚、仏智疑惑による胎生の世界への停滞、そのみを最後に誠められなければならなかった積尊の深い大悲の智慧が示されてあり、吾々にとっての最大の問題がそこに存在することを忘れてはならない。但、吾々はこの積尊の力強い発遣の言葉を通して、そこに原始教団において、仏弟子の一人一人が積尊の命令する処に従って伝道の旅に立った姿を想い起すと共に、教法伝持の歴史への参加が、云わば無上命令とも云うべき、絶対の重みをもって勧められていることに對して、改めて深い感動を覚えなくては居れない。(四三・一一・二〇)

註

① 教行信証(西本願寺本)に、教巻の終った裏側に、大無量寿経 真実之教 淨土真宗 という標拳の文が掲げられ、その後には全六巻の外題が列挙されていることはそれを物語っている。

金子大栄著『顕浄土真実教文類講録』(二一三頁)には、「教巻は真宗の概説であり、行巻以下はその広説である」と云われており、「真実の五巻だけではなく、化身土巻にいたるまで大経の説が主とせられている。観・小・二経も、第十九・第二十の願の開説として、大経に撰められることは、大経和讃においても顕彰されていることである」と云われている。

② 淨土論註上卷 (真宗聖教全書一、二七五—二八〇頁)

「天量寿は安樂淨土如来別号、釈迦牟尼仏在王舎城及舎衛國に於大衆之中、説無量寿仏莊嚴功德、即以仏名号を爲経体、」

「無量寿者言無量寿如来寿命長遠不可思量也、經者常也、言安樂國土仏及菩薩清淨莊嚴功德能與衆生作大饒益可常行于世故名曰經。」

③ 觀無量寿經疏・玄義分 (真宗聖教全書、一四四三—四四五頁)

「言仏者乃是西國正音、此土名覺、自覺他覺行窮滿、名之爲レ仏、……言説者口音陳唱、故名爲レ説、又如來對レ機説レ法多種不同、漸頓隨宜、隱彰有レ異、或六根通説、相好亦然、心レ會隨レ機皆蒙レ証益也、言無量寿者乃是此地漢音、言南無阿彌陀仏者又是西國正音。又南者是婦、無者是命、阿者是無、弥者是量、陀者是寿、仏者是覺、故言服命無量寿覺、……今言無量寿二者是法所觀之境、即有二其二、一者依報、二者正報、……言觀者照也、常以淨信心手、以持智慧之輝、照彼弥陀正依等事、言經者經也、經能持レ緯得レ成匹文之有其文用、經能特レ法、理事相応、定散隨レ機義不レ零落能令レ修趣之者必藉レ教行之縁因、乘レ結往生証彼無爲之法樂、既生彼國更無所畏、長時起行果極菩提、法身常住、比若虚空、能招レ此益故曰爲レ經、……」

④ 足利本 Sukhāvati-vyūha. 六七頁、訳は岩本祐、梵文和大訳無量寿經八〇頁に依る。

⑤ 觀經の流通分に示された経題の意味については、金子大栄

著「觀無量寿経講話(下)」(三三四—三五頁) 正親舍英述「觀無量寿経講案」(五十六頁)に、前者は、極樂と三尊の体を表わし、後者はその用を表わすと理解することが出来ること云われており、尚金子先生は、前者について次のごとき解釈を施されている。

觀極樂國土——如来大悲の願心を仰ぐ
觀無量寿仏——仏の御名を念ずる
觀觀世音菩薩——御名による還相廻向の徳を仰ぐ
觀觀大勢至菩薩——往相廻向

⑥ 拙稿「仏弟子阿難について」(親鸞教学第七号)「阿難と提婆」(大谷学報第四十五卷第四号)参照。

⑦ 真宗聖教全書一、四十六頁、梵本六十六頁、岩本訳七九—八〇頁。

⑧ 金子大栄著「大無量寿経講話」下巻。

⑨ 足利本、六六頁岩本訳八〇頁

宋訳 (真宗聖教全書一、二四一頁)
「見無量寿仏者各有八万俱胝那由他人得然燈仏記、名妙音如来、当得阿耨多羅三藐三菩提、彼旧有情皆是無量寿仏宿願因縁俱得往生極樂世界、」
唐訳 (真宗聖教全書一、二一四頁)
「願往生極樂世界見阿彌陀仏、皆当往生彼如来土、各於三異方便次第成仏、同名妙音、有八万億那由他衆生、得授記法忍、成無上菩提、彼無量寿仏昔行菩薩道時、成熱有情悉皆当生極樂世界、憶念曩昔所発思願皆得成滿。」

⑩ 淨土論註下卷 (真宗聖教全書一、三四七頁) 拙稿「曇鸞教学序説」(大谷大学研究年報第十七集二八一—四頁)参照。

①① 以下の原始仏教の修道論については、主として、水野弘元稿「原始仏教におけるさとり」（日本仏教学会、「仏教における証の問題所収」）に依る。

①② 同稿五頁。

①③ 同稿十九頁によると Sāṅgīyutta III. p. 21. Vinaya I. p. 14 等の原始經典の中に定型句として説かれるもの。

khīṇā jāti vusitaṃ brahmaçariyaṃ kataṃ kavaṇṇyaṃ nāpāram ihattāya ti pajānāti.

①④ 同稿十九頁によると転法輪経に出る。

hāṇā ca pana me dassaṃ udapādi : akuppa me ceo-vinuti, avam antima jāti, natthi dani punabbhavo ti.

①⑤ 親鸞聖人全集、教行信証 1—14二頁、足利本一四頁、岩本訳二十一頁註④には、次のごとく注釈せられている。

『原始仏教で修道の段階に四つありと説いた第三のアーナーガミンを意味し、本義は「還えって来ない者」の意。すなわち、ここは「もしかれらが不遠果を得ることが出来ないならば」の意。』

①⑥ 尚そこではその御自釈の後に、その依り所であったと思われる善導の般舟讚後部の文が引用されている。(一四三頁)

「光明寺和尚云、白誦行者凡夫生死不可盡而不厭、弥陀浄土不可輕而不忻、厭則娑婆永隔、忻則浄土常居、隔則云道因亡論廻之果自滅、因果既亡則形名頓也」

①⑦ 舟橋一哉稿「原始仏教における出家道と在家道」（印仏研究第七卷第二号）。藤田宏達稿「インドの浄土思想」（講座東洋思想六、二三—四頁）参照。

①⑧ 平川彰著「初期大乘仏教の研究」殊に第九章菩薩教団の性

格、同氏稿「大乘仏教の教団史的性格」（宮本正尊篇「大乘仏教の成立史的研究」所収）

①⑨ 干潟竜祥稿「菩薩思想の起源と展開」（宮本正尊篇、「仏教の根本真理」所収）

②⑩ 梶芳光連稿「波羅蜜思想と他力観」（同書所収）

氏は、そこで般若経の根源的形態を須菩提心あると指摘せられ、その内容について、「(天王品に明かされた)旧神に守護された、(種姓品における)善男女が発意し、久行し、菩薩として不退転に住することを目的とするもの」として、大事等に説かれる菩薩の四性行との関係を論ぜられている。四性行とは、次のようにである。

一、自性行 Aporājjadhava 仏の時、菩薩は転輪王として、本性として苦行を行じていた時期

二、願性行 過去の釈迦牟尼仏の時、菩薩は商主であって、未来に成仏しようとの願いを発し修行していた時期

三、順性行 Saṃtāvin 以下の四仏の時、転輪王等として、六波羅蜜を修行していた時期

四、不転性行 Dīpankara 仏の時、童子として、仏から授記せられ、後四仏の時を経て、最後に浄飯王の太子として生れて修行した時期で、不退転の時期

それと般若経の關係について一↓種性品、二↓新発意菩薩品、三↓久発意菩薩品、四↓不退転菩薩品に相当すると云われている。

②⑪ 同稿。

②⑫ 木村泰賢著「真空より妙有へ」に詳説されている。

②⑬ 浄土論註下巻（真宗聖教全書二、三三—三三頁）拙稿「曇鸞教学序説」（大谷大学研究年報第十七集）参照。

24) 金子大栄稿「普通の法、特殊の機」(親鸞教学第十二号)

小論は先生のこの論文に多くの示唆を得ることが出来た。

25) 藤田宏達稿「インドの浄土思想」(講座東洋思想六、一六頁)

そこには「アミダ仏は大乗の菩薩道を完成して、他方世界に出現した仏であり、アミダ仏は、いわば釈尊が大乗の菩薩の理想像として見直されたところに出現した仏であるといつてよい」という、見解が示されている。

26) 浄土論註上巻(真宗聖教全書一、二八四—五頁)参照。

27) 足利本六三—四頁岩本訳七六頁。

28) 浄土論註(真宗聖教全書一、三二七頁)

29) 足利本四六頁、岩本訳五八頁。

30) 拙稿「教行信証における無上涅槃の意義」(日本仏教学会編「仏教における証の問題」)参照。

31) ハイデッガー「故郷の夕に寄せる挨拶」(講座、禪第一巻

三〇六—三二七頁)及び西谷啓治稿「序」(同書二九五—三〇六頁)

そこで西谷啓治先生は次のとき極めて意味の深い解説を施されている。

『現代技術のこのわれわれの時代においては、われわれは本質的に家も故郷もなき家郷喪失(Heimatlosigkeit)の流離状態にひきおとされているとハイデッガーは考える。たとえば、テレビやラジオによつてわれわれは——自分ではいつも家に居ると思つていても——絶え間なしに外に運び去られている。われわれは、本来のあり場所に安住する、深く親しい落着きを失つて生きている。われわれは誠に、われわれを安住せしめないもの(das Unheimische)「不安住」

の只中に生きているのである。……われわれ人間が家郷を失いつつあるこの技術時代においては、技術自身が何かに憑かれたように疾走している。近代技術の歴史は、その技術が気の狂つたようなテンポで、息つく暇なく前進に駆り立てられている歴史である。……何か新しいもの、より新しいもの、最も新しいものへのわれわれの絶えざる逃避のうちには、「時」が重くわれわれの上にたれ下っているような深い倦怠(Langeweile)が潜んでいる。……この倦怠のうちには、実は郷愁が隠されているのである。倦怠とは、家郷への切望であり、家郷への衝動であるところの郷愁のヴェールである。

家郷喪失の只中において、そこに家郷への衝動が起つているのである。絶えず人間がわれわれを安住せしめない、異郷的なものへの逃避の途上にあるという事実が、家郷への激しい衝動——これが郷愁にはかならない——の現存を示している。……かの家郷喪失のまさにその只中において、われわれは、われわれがそこから出て来たもとの場所への道を見出すことが出来るのである。そのもとの場所、即ち家郷とは、「われわれをわれわれの存在の核心において支えるところのもの」にはかならない。それに出会うために、未来へと歩を進めつつ、われわれはそれに向つて遡源還帰して行くのである。……今日、仏教者の使命は二つの面をもっている。一方では、現在の技術時代の無気味な家郷喪失の只中、広範にひろがっている人間の自己疎外の境位の只中において、「家郷」への帰路、あるいはハイデッガーの言う「人間をその存在の核心において支えるところの、それ」に還る道を探し求めなければならない。他面では、自己疎外のその同じ境位の中で、またその境位を通して、自己自身の真の目覚めの道をと

り戻し、仏教を現代のために甦えらしめる努力をしなければならぬ。』

- ③2 足利本四〇頁岩本訳五一―二頁。
- ③3 足利本四一頁岩本訳五二―三頁。
- ③4 浄土論註上巻(真宗聖教全書一、三〇七―八頁)
- ③5 足利本四一―二頁岩本訳五三頁。
- ③6 藤田宏達稿「浄土教における行について」(日本仏教学大会編「仏教における行の問題」所収) 参照。
- ③7 藤田宏達稿「インドの浄土思想」(講座東洋思想六) 参照。
- ③8 浄土論註(真宗聖教全書一、三二―四頁)
 - 「若人一生ニ安樂浄土ニ後時意願テ生ニ三界ニ教ニ化衆生ニ捨テ浄土ニ命ニ随テ願得シ生、雖シ生ニ三界雜生火中、天上善提種子畢竟不レ朽、何以故、以レ逕ニ正覺阿弥陀善住持ニ故。」
- ③9 足利本一四頁。岩本訳二二頁。
- ④0 平川彰著「初期大乘仏教の研究」
- ④1 足利本六四頁。岩本訳七頁。
- ④2 拙稿「胎生論序説」(親鸞教学第十二号)並び七「胎生について」(真宗大谷派教学大会紀要昭和四十三年度) 参照。

大谷學報 第四十八卷 第三号

真宗中興の志願……………細川 行信

——とくに蓮如の本願寺再興について——

時 間……………暁鳥 哲夫

仏教と日本文学の接点への一考察……………白土 わか

清 末 の 教 育……………大竹 鑑

——洋務と教育——

実存哲学における基本概念としての

個体と人類……………二条 秀政

——キェルケゴールの思想を中心として——

元末帝師の事績……………西尾 賢隆