

善導と『起信論』

藤原幸章

一

善導の浄土教は師が自ら言明することく、「楷定古今」ということ一つにその焦点が結ばれる。したがって善導教の研究の中心課題も、専らこの一点に集中せられてきたのは当然である。かくして善導研究の一般的方法是『観経』に関する「諸師と善導との相異点」の指摘という問題にのみ重点がおかれてきたのであって、その結果善導浄土教の独自性はいよいよ微を尽して効果的に捉えられることとなった。けれどもかくのごとき方法はその独自性の指摘に急ぐあまり、ともすれば一面的な諸家への批判と、一方的な自己主張が即ち善導の浄土教であるかのごとき印象をもたしめることとなりはしないであろうか。善導においては、もとよりあるときは他を排除することもあったし、さらに

あるときは全面的な否定さえ敢てすることもあったであろう。「楷定古今」という以上、一面にそのような否定や批判を伴うことは当然であるが、他面にはまたすすんで古今の諸宗・諸家の教義体系の中から、理論的にも実践的にも幾多の貴重な莊嚴財を撰取し、吸収し、同化して、自己の浄土教学そのものにゆるぎなき普遍性を培うことを怠らなかつたに相違ない。かくして豊かに樹立せられたものこそ善導の浄土教であり、その焦点としての楷定教学であったと考えられる。さればその楷定ということも、このような古今の仏教諸体系との接触と対決、交流と受容を通して特に実践的に鍛え上げられたゆるぎなき地盤をふまえての発言であって、決してそれは善導一個の独断的な思いつきや、一方的な自己主張に止るものではなかったと考えられる。恰もそれは師自身が言明する解字と行学との関係におい

て、「凡より聖に至り乃至仏果、一切無礙に皆学することを得べし」という解学を背景として、はじめて自己に「有縁之法」たる行学の一道が、ゆるぎなきゆたかな普遍的地盤のうえに真に成立するのと同様であるといえる。もしも諸宗・諸家に対するひろく豊かな理解の背景がなかったならば、その有縁の法ももとより見出しえなかったであろうし、たとい見出しえたと自負しても、それは所詮恣意的な独断か偏見をまぬがれないものであろうことは明らかである。楷定古今ということも全く同様である。さればそれは全仏教の核心をつきその真精神をうけて、これをこの一点に凝集し宣揚するものとの絶対の確信に満たされたものであったに相違ない。師が古今楷定の宣言を掲げるに当たって、「尽虚空・遍法界の一切三宝」を勧請し、「三世諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等の大悲の願意」に相応し随順せんと敬白する所以は、その古今楷定の企てが、正しく全仏教の真髓に契当する普遍の大道そのものであるとの事実と確信とを表明するものにはかならない。まことにそれは善導自身を包む古今の仏教諸体系とのひろやかな接触交流を通して培われた、ゆるぎなき絶対の確信であった。善導が最高の權威とした「順彼仏願故」とか、「随順仏願」とか、「本願相応」とかいうことは、単に自己の独自性、特殊性の強調

のための証権としてではなく、実にこのような普遍的確信の最後の表明にほかならないものであったと考えられる。されば善導における諸宗・諸家との接触受容という問題は、その浄土教樹立のための極めて重大な意義をもつものといわなければならない。この意味においてここには善導教学と『大乘起信論』との連関の問題をとりあげ、以てかくの如き善導における諸家受容の一端をあとずけたいともう。

二

「善導と起信論」との関り合いが問われるとき、先ず注目せられるべきは『玄義分』序題門冒頭の真如論についてである。すなわちそれは帰依三宝の敬虔な心情において、釈尊の仏教開説の根源、並びに『観経』浄土教広開の必然的意義を明らかにすべく起筆せられたものであって、それは以下の『観経疏』四卷全体にかかる総序に相当するものであることは、「序題門」の名において明瞭である。そこには先ず次の如く説きすめられている。

窃かに以んみれば真如は廣大なり。五乘も其の辺を測らず。法性は深高なり。十聖も其の際を窮むること莫し。真如の体量は量の性なり。蠢蠢之心を出でず。法性の無

辺なるが辺の躰なり。元よりこのかた動ぜず。無塵の法界凡聖齊しく円かに、両垢の如如則ち普ねく含識を該ねたり。恒沙の功德寂用湛然なり。

ここには釈尊教興の根源、一代仏教開説の縁由が説き示されているのであるが、しかもこの場合最も重要な役割を果すものこそ正しく真如そのものであることは、一読して明らかである。

ところで右によれば廣大無辺にして深高無際なる法性真如そのものは、世間・出世間の一切諸法存立のための根源的事実であつて、それはよく相對差別界の辺・量の諸相に従つて現象界の一切方法とあらわれつつ、たとい蠢々の心といえども周ねく遍せざるはない。それゆゑに法性真如それ自体は、もともと凡聖・因果・善惡の諸法を通じて齊しく円かに遍在し、隨縁・不變、有垢・無垢等の差別相のままに本来平等如々としてあるのであつて、それはあらゆる有情に該通して不斷に恒沙無量の功德相を顕現しつつ、しかもその妙作用は湛然たる水の如く寂々として欠減することがない、というのである。

かくして序題門にはこれにつづいて、かくのごとき真如を背景としてまさしく釈尊の出現と一代仏教の開示、並びに『觀經』淨土教広開の必然性が説きすめられてゆくこ

とは、以下に展開する善導自身の叙説によつて明瞭である。即ちそこにはかくの如き平等不變の真如に裏付けられつつ、しかも相對差別の世界にのみ執られて自ら真如を顯照するに由なき垢障覆うこと深きわれわれのために、釈尊は大悲やむことなくここ娑婆世界に出現して、人々の長劫流轉の苦因が、人そのもののもつ迷妄にほかならぬ所以を開示して、遂に人をして永生の樂果に悟入せしめんとする。かくしてここから仏道そのものがわれわれの歴史の事實となり、聖道八万四千の教法がそれぞれの機縁に應じて説き示されるのであつて、縁に隨うものはそれぞれに解脱を得る道が開かれることになつたのである。

しかるにここにさらに根本的な問題がある。それはほかならぬ「障り重くして悟りを取る者明らめ難し、教益多門なる可しと雖も、凡惑遍く攪るに由無し」といわれる凡惑者をして、眞実に「彼の法性之常樂を証せしめることそのことである。これこそ釈尊出現のもつとも本質的、根源的な課題であつて、このこと一つのために広開せられたものこそ韋提の請問を縁として開かれたこの『觀經』淨土教そのものであり、そこに示されている「門余の大道」(『教行信証』化身土卷)としての「本願一乘海」であつて、これこの經の眞の宗致、念仏三昧そのものである。これを特に

「弥陀別意之弘願」とよび、この弘願増上縁において一切善悪の凡夫が即ちかの「法性之常楽」を証せしめられる原理を開示するもの、これこそこの経の密意である。

仰いで惟んみれば、釈迦は此の方にして発遣し、弥陀は即ち彼の国より来迎す。彼に喚ひ此に遣る。豈去かざるべけんや。唯勤心に法に奉えて畢命を期として、此の穢身を捨てて彼の法性之常楽を証す可し

とは、序題門の結びの言葉であると共に、『観経四帖疏』の初門に当って予め明らかにせられた善導浄土教の結論でもある。

ここではまさしく法性真如において一切が語られ、諸法悉くが真如淨体そのものの随縁起動相として示されている。釈尊の出現も、その一代仏教の諸体系も、さらに『観経』浄土教そのものまでも、要するに迷妄の衆生界を縁として、これを法性真如界に悟入せしめるべく、真如それ自体が縁起展開したものと理解せられている、と考えられる。

ところでいまわれわれはかくの如き主張を聞くとき、序題門における善導の思考の方法は、いわゆる真如の不变・随縁によって万有生起の法則を解明せんとする、真如縁起論とか如来藏縁起説とかいわれる立場に立つ立論であることとおもわれしめられる。就中、上に掲出した序題門冒頭の

「真如広大五乘不測」から「恒沙功德寂用湛然」に至る一文のごときは、まさしくこれを裏付けるものといえる。尤も善導自身においては、かくの如き如来藏縁起論を支える如来藏心とか或は阿梨耶識等については、その全著作を通じてどこにも直接これに言及せざるのみか、その名すらもとりあげてはいない。たまたま序題門にはいまここに問題にしつつあるごとく、真如縁起論系によると思われる立論がみられたとしても、それは万有縁起の法則を説くためとか、若しくは世界存立の原理的解明のための論議ではなく、ただ一つ信外の軽毛として現にここにある曠劫流転の善導一個が、いかに法性真如界そのものに証入しえられるかという根本問題一つを解明するための立論であった。それゆえに序題門を貫く善導の根本的態度は、凡惑の自己自身のすくいとということそのことが問題の焦点とせられているのであって、それは極めて実践的体験的であり、主体的であったのである。このことは後述する『般舟讚』後序に、一切衆生の受生無際を説く場合にあっても、また『法事讚』前行分に讖含無際の流れを論ずる場合においても全く同様である。それにもかかわらず、いまこの序題門の叙述を通して事実われわれはそこに如来藏縁起論の立場をおもわれしめられるとともに、ここからさらにこの立場を代表する『大乘

起信論』の真如論に想到せずにはいられないものがある。

周知のどとく『起信論』には、いわゆる一心・二門・三大・四信・五行の教義がその構格として示され、これによつて説きあらわされる根本思想は、真如縁起論、即ち如来蔵縁起説であることは広く一般に指摘せられているところである。それゆえに『起信論』には、一心即ち衆生心たる如来蔵心を心真如・心生滅の二門に分ち、真如門においては不生不滅、畢竟平等無有変易の真実在を、心生滅門においては真妄和合の阿梨耶識を説き、これをもつて生滅差別の現象界の本体としているところである。(『起信論』大

正藏・三三・五七六)

かくしてこの論には真妄和合して一に非ず異に非ざる阿梨耶識を所依として現象界の一切が縁起し、またいわゆる流転・還滅の諸体系が展開せられるものと説きすめられ てゆく。まことに『起信論』はこの真如・生滅の二面をもつ一心・如来蔵心をもつて万有生起の本源とし、一心真如の不変、随縁の仕方に応じて迷悟・染浄の諸法、流転・還滅の諸体系が生起存立すると説くのであって、ここにこの論がいわゆる如来蔵縁起説を主題とするとせられる所以がある。

ところでわれわれはいまこの『起信論』の主張をもつて

『玄義分』序題門にかえりみると、当然注目せられるものが上述冒頭の真如論である。そこでは広大深高平等普遍なる真如そのものについて、いわゆる不変と随縁との両面が説かれ、有垢と無垢との「両垢の如如」が示されて、しかもそれは本来的に恒沙の功德をそなえ、寂用湛然たるものととかれていたところであった。しかるにかくのごとき不変・随縁の真如論をもつて仏そのものをも含めた全法界の凡聖、含識をはじめ、蠢々たる群虫にいたるまですべての存在の存立根拠とする立場は、『起信論』に顕著に示された如来蔵縁起論に立つ立論と考えられること上に一言したところである。されば序題門の真如論はかの良忠等も注意しているごとく(『玄義分記』浄全一・二一八―二一九)、『起信論』の所論と全く無縁のものとは考えられない。むしろ善導はここから積極的な影響をうけたものとさえ思われるのであるが、いまこのことを確かめるためにここに兩者を比論するならば、先づ上に指摘した序題門の不変無垢と随縁有垢の両真如論と、『起信論』(大正藏・三三・五七六)の心真如・心生滅の二門との対応が注目せられる。それゆえに序題門にはその不変無垢の真如については、五乗はもとより十聖の聖者といえども、難測難入な無限広大深高なる法性真如そのものであると説き(心真如)、有垢随縁のそ

れについては、真如はまた一面に有辺・有量の体性ともなり、凡聖含識はもとより蠢々の心にも遍満して、しかも恒沙無量の功德・徳用を具有すると説かれているところであった(心生滅)。

われわれはここに両書における真如論の本質的な対応を確かめることが出来るのであるが、序題門にはさらにかくの如き真如について、『起信論』が摩訶衍の義として説き願わす体・相・用の三大説をも併せ示していることは、この場合特に注目すべき事柄である。即ち序題門初めの「真如は広大なり。五乗も其の辺りを測らず」から「両垢の如如則ち普ねく含識を該ねて」に至る叙説は、『起信論』にいわゆる「一者体大」(「謂く、一切法は真如平等にして増減せざるが故に」)に、「恒沙の功德」は「二者相大」(「謂く、如来蔵に無量の性功德を具足するが故に」)にそれぞれ対応し、さらに「寂用湛然なり」とは「三者用大」(「能く一切世間出世間の善因果を生ずるが故に」)に應ずるものと考えられる。もとよりこれらは一応の対応であって、細部に關しては異論も生ずるであろう。のみならず善導の表現による限り、必ずしも『起信論』によったとのみいえないものも感ぜられる。けれども上記の諸対応もさることながら、さらに次の諸点に注意するとき、われわれは『起信論』と善導教義

との浅からざる連関をおもわざるをえないものがある。

三

はじめに先ず『玄義分』帰三宝偈と、『起信論』帰敬偈の対応關係からとりあげることとしよう。

善導の『觀經疏』が何よりも「帰三宝の偈」から起筆せられてゐることは、諸師一般の觀經積に対して決定的な意義をもつものといわなければならない。即ちそれこそ善導自身における敬虔至純な造疏の根本姿勢をありのままに物語るものであつて、かくして叙せられた『觀經四帖疏』こそ、正しく善導自らの「如是我聞」の結集にほかならないものといふべきである。善導において解学のほかに行学がきびしく勸励せられる所以がおもいあわされる。

しかるにいまもし造疏の発端における帰依三宝の啓白についてその先蹤を求めらば、奇しくもわれわれはこれを『起信論』において確かめることが出来る。

歸命尽十方。最勝業遍知。色無碍自在。救世大悲者(仏宝)。法性真如海。無量功德藏(法宝)。如実修行等(僧宝)。

為欲令衆生。除疑捨邪執。起大乘正信。仏種不断故(偈の造意)。——()内は私に加える——

と詠ずるものが即ちこれである。われわれはいまこの『起信論』帰敬の偈をもって『玄義分』帰三宝偈に對した場合、次のごとくいうことが出来るであろう。

兩文はともに本文に先立つ巻頭におかれてその表現に具略はあっても、内容は同じく一切衆生をすすめて三宝に帰せしめ、併せて著者自身の帰敬の心情を詠じたものであつて、それは以下の本文がひとえに帰敬三宝の精神において構成せられたものであるとの極めて謙虚な造論・造疏の根本姿勢を表明した一点において、全く一致している。尤も造意をあらわす言葉については、『玄義分』にはこれを「先勸大衆發願歸三宝」と特に偈前に掲げているところであつて、その掲出の場所の前(『玄義分』・後(『起信論』)があり、またその表現においてもあい異なるものがあるけれども、兩偈の中核をなす帰敬三宝の精神そのものにおいては、全くあい一致すること前述の如くであり、さらにその用語表現についても全面的に共通する言葉が二句にわたつて見受けられる。即ち「歸命尽十方」と「法性真如海」がこれである。もっともこの中「歸命尽十方」の一句については、『玄義分』にはそのすぐ前句におかれた「世尊我一心」に直接してみると、恐らくそれは天親の『淨土論』建章の偈句をうけたものかとも考えられる。さればもとよ

り善導と『淨土論』との関り合ひについても、別に考察せられなければならない本質的な問題を含むことは事実であるが、少くとも「歸三宝」という偈の主題に注目するかぎり、直接には『淨土論』偈というよりは、『起信論』のそれに近いものとみるべきであろう。それゆゑにこれについて『起信論』の「法性真如海」との一句がそのままに用いられたものとおもわれるのであつて、それは『起信論』においても『玄義分』と同様に、まさしく法宝歸依の偈中に用いられた表現である。しかもこの「法性真如」こそ『起信論』の中心課題であると同時に、『玄義分』序題門の焦点でもあるというべきである。されば兩三宝偈の対応關係は單なる偶然というよりは、善導の意識的な『起信論』帰敬頌からの導入にもとづくものとみていいのであるまいか。

かくしてわれわれはここに『玄義分』と『起信論』との連関に関する支証の一つを求めることが出来るとともに、やがてここから兩者の思想的・内容的連がりの事実をも暗示せられるものである。この意味においてさらにわれわれの関心をひくものは、善導『般舟讚』の後序にみられる、衆生の受生が真如空性と同時に出発したものとのかき方である。さればつづいて『般舟讚』後序のそれを検討するこ

ととしよう。

四

善導は『般舟讚』の後序にひとびとに對して厭欣を勸励し、以てこの書を結ばんとするに當つて、特にわれわれ人間の流転生死の本源を求めて、「卻もどいて受生の無際を推すに空性と同時なり。同時にして心識あり。……若し心識あらば即ち空際と同時に有つて有り。」等と心識・空性同時論を展開している。これによればわれわれの流轉の受生が曠劫以来のものであるということは、そもそもわれわれの心識が真如法性と時を同じくして出発したという事實にその本源があるというのである。即ち一切衆生の曠劫來流轉の生死は、永遠無始なる法性真如と同時に發生したものであつて、それゆえにこそ衆生流轉の生死は実に無始曠劫以來のものであるといふのである。かくの如き善導の提言は、恐らくこれによつて真如と同時にあるわれわれ人間の生死起滅の根源を知らしめ、もともと真如と同時に出生したわれわれの心識受生であるにも拘らず、今身今時に至るまでなお生死に流転しつゝある「煩惱増多」の自己を自覚せしめ、かくしていよいよ人々の厭欣の心情に訴えようとするのであろう。『般舟讚』には上記につづいて「行者等、

自の身心を知るに空際と同時に有つて、乃至今身今日まで断惡除貪すること能わず。一切の煩惱唯増多なるを覺ゆ」といひ、さらに「又釈迦諸仏、同じく勸めて専ら弥陀を念じて、極樂を想觀し、此の一身を尽して命断に即ち安樂國に生ぜしむ。豈長時の大益に非ずや。行者等、努力努力勤めて之を行ぜよ」といふ所以である。われわれはここで特に先の『玄義分』序題一門に「真如は廣大にして凡聖齊円でありつゝ、しかも人は現實には垢障覆深無由顯照のゆえに、この『觀經』二尊教に乗じて速かに真如法性身を証せよ」ととく表現との対応を顧みつつ、善導における厭欣の論理構造、並びにいわゆる機の深信によつて代表せられるその人間論や、さらにこれに関連して機法二種一具として示される深信論の理論根柢をも觀取しうるのであるが、いまはとくに当面の課題としてとりあげつつある、善導教義における『起信論』的要素の一端をここに確かめることができる。

ところで上記『般舟讚』の後序によれば、われわれ人間の受生無際ということ、そもそもひとの心識が真如法性との同時存在であるという事實にもとづくものとせられていた。ここには明らかに真如・心識同時説がとられているのであつて、かくのごとく時間的に心識が真如と同時に存在

であるということ、やがて空間的にはそれが真如と不二不異なる真妄和合体であることを意味するものと考えられる。蓋し生死流転の「本因」としての空性と同時にある心識とは、恐らく単に真如と時間的のみ併存し、それと二元的な関係にのみとどまるもの意ではないであろう。何とならば若し心識が単に真如に対して二元的併存の關係のみあるものとするならば、それは必ずしも生死流転の本因とはならないし、また涅槃法性界へ指向することもないからである。されば善導の心識論はそれが上記の如く空性即ち真如と同時存在であるとともに、本質的にはそれと非一非異なるものと理解せられていたと考えられる。すなわちわれわれの心識は真如そのものと非一非異の關係にあればこそ、はじめてよく真如と同時にありうるのであって、それゆえによく生死流転の本源ともなり、また欣求浄土の主体ともなりうるものと考えられていたものとみられるのである。かくいえばとて、善導が自性清浄論を主張するとか、いわゆる唯識法身説の立場に在担するとかいうのではないこともとよりであって、これについては後述するつもりである。

以上の論述によっていま特に思い合わされるものは、先に一言した『起信論』の如来藏心・阿梨耶識の思想であっ

て、そこには正しく「如来藏心に依るが故に生滅の心有り。所謂不生不滅と生滅と和合して一に非ず異に非ず。名けて阿梨耶識と為す」と真妄和合の心識が説かれ、またこれを軸とする流転・還滅の体系、法則が明らかにせられていたところである。されば善導がここに空性と同時にある衆生の心識を説いて、しかもいま現に流転しつつある自己を覚知し、それゆえに「専念弥陀即生安楽」すべしと強調する仕方は、『起信論』に如来藏心を説き、真妄和合の阿梨耶識によつて流転があり、還滅が起ると示す論法を彷彿せしめるものがあるといえる。善導がかくのごとく真如と同時に心識があると説くとき、そこに『起信論』的な阿梨耶識、乃至は如来藏心というごときものが、些かもかえりみられていなかったとはいひ切れないものがあるのではなからうか。

ところでわれわれは上述の如き『善導疏』文と『起信論』との共通点を念頭におきつつ、いま一度『般舟讚』総結の文に帰るとき、そこには受生無際の流転から先ず説き起して、終りに「専念弥陀即生安楽」の証果還滅へと導いているのであったが、かくのごとき叙説の展開自体が既に「起信論」のそれに順ずるものがあるといえるごとくである。即ち『起信論』には阿梨耶識について先ず流転門を説

き、つづいて還滅門を示し、しかもその還滅門の実践部門を明す「修行信心分」に入るや、難解難修の四信・五行を開説し、その最後に當ってその心怯弱なる者に対しては「専念西方極樂世界阿彌陀仏……畢竟得生住正定」(大正藏・三三・五八三)の道がひらかれると説き明しているのであつて、それは上記『般舟讚』後序の叙説にあい応ずるものとみることが出来る。尤も『起信論』自体の立場、乃至はその客観的理解からいうならば、かくのごとき専念阿彌陀仏の道はもともと第二義的な從屬説たるものである。けれども空性と同時にしてそれと不一不異なる心識をもちつつ、今なお現に流転の渦中にある「垢障覆深之凡惑」者善導にとつては、この一道こそ真の還滅門の実践道として映じたものに相違ない。それゆえにこそ『般舟讚』には「同生の智識等善く自ら思量せよ」と誡めつつ、いよいよ「空性同時煩惱増多」の自覚を促し、これに乗じて「専念彌陀即生安樂」の一道をこそその最高の結論としているのである。このことは先の序題門に顧ても肯けるところであり、その他『法事讚』前序の叙説においてもまた同様に承認することができる。

五

以上「般舟讚」後序の文と『起信論』との諸対応について推論を試みてきたのであるが、ここにさらに注目すべきは次の事実である。『般舟讚』には上述した空性同時の心識をのべるに當つて

若し空界と同時ならずして有りといわば、一切衆生は即ち是れ因無くして始めて出でたるならん也。……

と述べ、衆生の心識がもし真如と同時存在でないとしたらならば、恰も水なくして波のみあるというごとく、本因なくして生ずることとなる。もしかりとするならば木石等の非情に同じく、六道・凡聖・苦楽等の因果果報もまたありえないこととなるであろう。それゆえにこの道理を推考するならば、一切衆生には真如と同時存在なる無始以来の心識があつて、それは真如と一ならず異に非ざるものといわねばならない。もしかくのごとくであるとすれば、その初起の本源はわれわれの窮めるべき限界をこえ、「唯仏与仏の知見」であるというほかはないと断じていることである。このことは恐らく心識が真如法性と同時存在であり、真如と非一非異なるものとするならば、既にそれ自体自性清浄なるべき筈である。しかるにそれが「六道の因果」・「凡聖苦楽の因果」等の迷悟染浄の諸法縁起の本源となり、しかもわれわれにあっては「空性と同時に有て乃至

今身今日まで、ただ「一切の煩惱増多なる」流転の現相を呈する所以の本源を求めんとしたものであって、それは所詮「唯仏と仏とのみ本元を知ることを得む也」というほかになき甚深難思の世界であるというのであろう。かくしてわれわれはここにまた『起信論』心生滅門の生滅因縁を説く中に、次の如く論ずるものとの対応をおもわざるをえないものがある。

無明熏習に依つて起す所の識は、凡夫……二乗……菩薩究竟地も知り尽すこと能わず。唯仏のみ窮了したまえり。何を以ての故に。是の心本より已来自性清浄にして而も無明有り。無明の為に染せられて其の染心有り。染心有りと雖も而も常恒に不変なり。是の故に此義唯仏のみ能く知りたまえり。(大正藏・三三・五七七)

もとより『般舟讚』においては熏習とか自性清浄とかについては論及してはいない。それはこの書が『起信論』の如く染浄迷悟の法則や体系を語らんとするものではなく、これらの論書によって既に解明せられ、提出せられた大乘仏教の理論体系を背景とし、これをふまえて、あくまで人間として今現にここにある流転の自己自身の上に、いかに仏教を行学し実践すべきか、との体験的立場においてすべてを語らんとする善導自身の根本姿勢に基くものというべ

きであろう。けれども善導は『起信論』等に開顕せられている仏教の理論体系を殊更に無視したり、意識的にこれを疎外したりするものでないこともとよりであって、むしろそれを実践的に消化し、体験的に身証して、真の意味におけるその完成成就を志したものとすべきであろう。このことはいまこの『般舟讚』においてはもとより、上述した『玄義分』序題門においても、さらに『法事讚』前序をも貫く善導の根本態度であって、かくして到達せられた最高の結論こそ、阿弥陀仏の弘願増上縁を本質とする願生浄土の大道であったのである。それゆえにこそそこには先覚の苦心開顕した大乘仏教の理論体系が尊重せられ、実践的に止揚せられているのであって、直接的には諸師一般の理論体系や表現用語をそのまま用いることなく、しかもなおかつ結果としてはよくそれらと相応しつつ、遂にはすべてを『観經』浄土教の一門に終帰せしめ、この一門の絶対性を顕示したのであった。それは序題門においても、今の『般舟讚』においても明らかに観取せられるごとく、理論的には真如の浄体に裏付けられ、空性と同時にあらしめられる自己自身でありつつ、しかも現実には常に垢障覆うこと深く浄体顕照の能力なき、六道の因業に閉された信外の軽毛としての善導自身に即して、実践的・体験的にこれ

を聞きとった結果にほかならないものであった。それゆえに序題門では上記の如く「仏の密意弘深なれば教門にては曉り難し。……況んや我信外の軽毛なり。敢て旨趣を知らんや。仰いで惟んみれば釈迦は此の方に於て發遣し、弥陀は即ち彼の国より來迎す。彼に喚い此に遣る。豈去かざる容けん也」といわれ、『般舟讚』においてはまた、空際同時、不一不異の自己自身でありながらいよいよ煩惱増多の今身今日を自覚して、それゆえに釈迦諸仏の勧めに乗じて専念弥陀即生安樂せよと結ばれる所以である。

されば善導において真如の遍在が説かれ、空性同時説がみられるとしても、われわれは早まって善導が自性清淨の理論をもてあそぶとか、楷定教学と矛盾するとか考へるべきではない。それどころかこのことあればこそ却って善導の教学が大乗仏教の理論体系をふまえつつ、しかもそこから人間の現実即した往生淨土の一門を『觀經』一經の上に確立し、ここに眞の意味において実践的に完成せられた、仏道の究竟態を明らかにするに至った経路を納得することができるのである。このことは単に『起信論』のみに限られた問題ではなく、善導の教学が聖道諸宗の理論体系に対した場合、そこに程度の差こそあってもそのすべてに共通するものといつていいであろう。しかしてその好個の

適例こそ『起信論』の眞如縁起論であったと考えられる。善導における『起信論』受容の事實はかくして承認せられて然るべきものとおもわれる。

六

以上われわれは善導の『玄義分』序題門並びに『般舟讚』後序の文等と『起信論』との対応関係を一瞥して、兩者の浅からぬ関連を指摘してきたのであるが、そもそも善導の『起信論』への関心は、当時におけるこの論の一般的流行もさることながら、その師導綽の『安樂集』や、迦才の『淨土論』における『起信論』引用の事實にも刺戟せられたものではあるまいか。殊に迦才の場合は彼自身が尊重した十二經七論の一にも加えられ、その引用も六回の多きに亘っていることも注目するべきである。のみならずさらにまた留意するべきは淨影慧遠の『起信論』尊重の事實であつて、そこからさらに『觀經』解釈における慧遠と善導との関連、総じていへば慧遠を媒介とする善導と地論宗との諸関係等の興味ある諸問題をもよびおすこととなるであろう。しかしながらこれについては稿を改めることとしたい。(『善導疏』の本文は親鸞聖人全集加點篇(3)・(4)によって延べ書きに改めた)