

雲
鸞
教
學
序
說

幡

谷

明

目 次

一、はしがき	二二七
二、龍樹・世親の浄土教思想	二三一
(1) 龍樹の浄土教思想	二三一
(2) 世親の浄土教思想	二三一
三、曇鸞教学の形成と確立	二三九
(1) 曙鸞教学の思想史的背景	二三九
(2) 曙鸞の生涯と著書	二三九
四、曙鸞教学の根本的立場	二三九
(1) 曙鸞の時機観	二三九
(2) 真実功德の意義	二三九
(3) 願生淨土の道	二三九
(4) 本願力廻向の意義	二三九

一、はしがき

宗祖が愚禿釈親鸞と名乗られたのは、恐らく承元の法難による越後流罪を契機としてであつたと思われる。周知の如く、宗祖には、綽空・善信・親鸞と云う名前があるが、それについて一説には、建仁元年（二十九歳）恩師法然より賜わつた綽空の名は、道綽・源空によるものであり、元久二年（三十三歳）夢告によつて改名せられた善信の名は、善導・源信によるものであるのに対し、親鸞の名は天親・晏鸞に帰依し讃仰せられたことによるものであろうと考えられている。しかし、それを決定付けるものは、何處にも見出されないし、殊に善信の名をそのように解釈することには、問題があることは言うまでもない。

ただ宗祖が晩年、善信と親鸞の名を并用せられたことは、著述・消息の上に明らかであり、殊に根本聖典である『教行信証』においては、「是以愚禿釈鸞仰三論主（世親・晏鸞）解義・依三宗師（善導・法然）勸化」（化身土巻）とも、亦「爰愚禿釈親鸞信順諸仏如來真說・披閱論家（晏鸞）釈家（善導）宗義・廣蒙三經光沢・特開一心華文」（信巻別序）とも表わして、晏鸞・善導の教えを深く讃仰せられていることは、周知のところである。宗祖の名号を淨土の六祖に關係付けて見る立場や、宗祖教学における晏鸞・善導の占める位置の重要性から考えれば、宗祖が息男に慈信房善^鷦鸞と名付けられたところにも、あるいはそのような意味が含まれていたのかも知れない。

ただここで考えてみなければならないのは、宗祖の根本的立場は、恩師法然上人が偏依善導一師であつたと同様、偏依法然一師の立場でもつて貫かれていることである。そのことは、自らの生涯における出来事について書き記されることのなかつた宗祖が、『教行信証』（後序）において、その撰述意趣を述べるに当り、元祖の生涯・『選択集』の付

属の事どもを書き記し、教行信証は全く『選択集』領解の書に他ならないことを明らかにせられていることや、『歎異抄』において、「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人の仰せをかふむりて信ずる他に別の仔細なきなり」と云い切り、師教の究極的立場を表わす「念佛には無義をもて義とす」という言葉でもつて、前十章が帰結されていること等の上にも、明らかなところである。

實に淨土真宗は、元祖と宗祖との師弟の呼応関係において成立つた宗教であり、それは遠く『大無量寿經』に明らかにされた、世自在王仏と法藏菩薩、釈尊と阿難との相念により開かれた本願の宗教が、人類の歴史をくぐつて展開し來り、初めて僧伽としての結実を遂げるに至つたものと解してもよいであろう。『教行信証』教行二巻は、その伝承の歴史を表わしたものであるが、行巻に唯一度引用せられた『選択集』の題号・標宗・総結の文は、まさしくその選択本願念佛の歴史的帰結として提示されたものと云わなければならぬのである。

それにも拘らず『教行信証』は、曇鸞教学の組織的体系化ともいへべき二廻向四法の綱格の上に成立つており、その主軸をなす本願力廻向の立場を開示した曇鸞教学が決定的意義をもつてゐることは明らかなところである。

では宗祖教学において、曇鸞教学が重視されるに至つたのは何故であろうか。

周知の如く、宗祖にとつて何よりも決定的な出来事は、「然愚禿釈鸞、建仁辛酉暦、棄_ニ雜行_ヲ今帰_ニ本願_ニ」と表わされた、恩師法然上人との邂逅により発起せしめられた唯一度びの廻心に他ならなかつた。宗祖の生涯は、その自身に身証せられた廻心の確認の生涯であつたと云つてもよいのであろう。ただその確認の機縁において、宗祖に重大な意義をもたらしたのが、承元の法難による越後流罪の生活であつたと考えられることは、既に注意されて來た如くである。恐らくそこには、先に引用した、「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人

の仰せをかふむりて信ずるほかに別の仔細なきなり」という立場が、「念佛申し候えども、踊躍歎喜の心おろそかに候うこと」と云われたような立場で問いかえされてゆくことがあつたのではないか。そしてそこから、「帰本願」の世界を「よくよく案じみる」という覈求其本の道が開かれ、「しかるに仏かねしろしめして」という法藏因位の願心に立ち還ると共に、「煩惱具足の凡夫」の身の上に称えられてゆく念佛こそ、本願力廻向の念佛であることが愈々明らかにせられていつたのではなかろうか。

学者の研究によれば、現存する宗祖の著述の最初のものは、吉水時代において、善導教学の研究に没頭せられた結果の労作と思われる『觀經・阿弥陀經集註』であると云われている。その中には、曇鸞の『論註』は僅か一文(上巻身業功德釈の文)引用せられているに過ぎないが、既に吉水時代に曇鸞に触れておられたことは明らかである。恐らく宗祖は、越後流罪を契機として、吉水時代に修学された『觀經』及び善導・法然の教えを、愈々深く身証せられると共に、先に触れたような問題を通して、更に『大經』及び天親・曇鸞の教えに立ち還つてゆかれたのではないであろうか。

それについてここでは、『教行信証』の上に見出される、次の一点を注意したいと思う。すなわちその一つは、『教行信証』の各巻の劈頭に置かれた発端の語であり、総序と後序は「竊以」の語をもつて開かれているのに対し、「夫以」と示された別序を除く他の各巻は、「謹案」もしくは「謹顯」の語をもつて開かれていることである。周知の如く、「竊以」の語は善導の『玄義分』序題門の劈頭及び總結において用いられた語であり、「謹案」の語は曇鸞の『論註』上巻の劈頭に発端の辞として掲げられた語である。今、『教行信証』において「竊以」の語が、その始めと終りに置かれているのは、『教行信証』の根本的立場が、善導——法然により明らかにせられた唯念佛の教えを讚仰するとの他にはないことを表わし、各巻が「謹案」「謹顯」の語をもつて開かれているのは、師教に聞き得た念佛の法の

もつ普遍的意義を、更に天親・曇鸞によつて明らかにせられた他力廻向の教学として開闡しようとする」とを表わされたものと、言えるのではなかろうか。もしそのように見ることが許されるとすれば、別序にのみ見出される「夫以」の語は、信卷が特に宗祖の己証を顯わされた独自の意義をもつものであることを示すものと、領解することが出来るようと思われる。

今一つ、宗祖教学における法然と曇鸞の位置を示すものとして注意せられるのは、先にも触れた「行卷」における『選択集』の引用に統く御自釈と、更にそれに統く『論註』の引用並びにそれについての御自釈との内面的関連性である。すなわち「行卷」では、『選択集』の引用に統いて、「明知、是非^ニ凡夫自力之^一也、故名^ニ不廻向之^一行^一、大小聖人重輕惡人應^ド皆同^ニ齊^ニ選^ニ大^ニ寶^ニ海^ニ念^ニ仏^ニ成^ニ仏^ニ」と釈されているが、これが善導・源信・法然に依られていることは明瞭である。宗祖にとつて、元祖が選択本願の念佛を不廻向の行であると明確に言い切られたことは、極めて重要な意義をもつものであつた。それは元祖にあつては、諸行が往生の行となる為には廻向を必要とするのに対し、念佛は如來の本願によつて選択せられた行であるが故に、凡夫の廻向を必要としない不廻向の行であるという意味であつたと考えられ、そこには尚念佛が他力廻向の行であることは必らずしも教学的に充分に明らかにせられてはいなかつたのではないかと思われる。それは元祖が厳しく日課の称名念佛を励み、臨終の一念を心にかけて、淨土における不退を求められたことの上にも窺われる。しかし宗祖はそこに、元祖が不廻向の行といわれたのは、念佛が他力廻向の行であるからに外ならないと、元祖の深い意趣を汲取つてゆかれたのであり、その縁となつたものこそ、曇鸞によつて開かれた廻向の教学に他ならなかつたのである。かくて宗祖は、念佛が本願力廻向の行であるが故に、念佛が信心として成就せられたその一念に、現生正定聚に住するのであると明かされたのである。それは『教行信証』の「行

卷」に、先に引用した御自釈に引続いて、『論註』(下巻)における「彼安樂国土莫非是阿弥陀如來正覺淨花之所化生。同一念佛無別道故」と云う眷屬功德釈の文を引用し、「爾者、獲真實行信者心多歡喜故、是名歡喜地。」
何況十方群生海、歸命斯行信者、攝取不捨、故名阿彌陀仏。是曰他力、是以、龍樹大士曰即時入必定、晏鸞大師云、入正定聚之數。仰可憑斯、專可行斯也。」と釈されてることによつても、窺い知ることが出来るである。この問題については、今後の課題として取組んでゆきたいと考えるが、ここに宗祖教学における法然と晏鸞の意義を見ようとすることは、必ずしも誤りではなかろうと思う。小論はそのような観点から、親鸞教学において重要な位置を占める晏鸞教学につき、これまでに発表せられて来た数多くの業績を手懸りとして、整めて見たものである。

二、龍樹・世親の浄土教思想

晏鸞は『論註』の開巻劈頭に、「謹案、龍樹菩薩十住毘婆沙」と掲げて、先ず、信方便の易行道を明らかにするところ、龍樹の宗教的根本課題であり、殊に五濁無仏の世であることを眼前に見せしめられる像法の時代にあつては、他力易行道の他に不退転地に入る道のないことを明らかにし、次いで、世親の立場も亦、龍樹の課題を継承して、『無量壽經優婆提舍願生偈』と云う、より純粹な態でもつて、大乘佛教の究極的立場を開闡せられたものに他ならないと説いている。

この『論註』の劈頭に示された、晏鸞の仏道史觀は、龍樹・世親の究極的課題が、願生道の実践による不退転の現証にあつたことを明らかにし、既にして仏道の展開すべき方向が決定付けられており、人間の根源的課題が提示せられていることを表わされたものとして、極めて重要な意義をもつものと云わなければならぬ。

既に触れた如く、宗祖が『教行信証』の上で、「謹案」（教・行・信・真仏土卷）「譁頭」（証・化身土卷）の語をもつて各卷を書き起されているのも、恐らくこの『論註』の劈頭に置かれた「謹案」の語に深い意味を見出されたがためと思われるが、真宗の教法が十方衆生に対して開かれた絶対普遍の法であることを明らかにする道は、濁世の思想を縁とし、教法を深く自身の上に聞思してゆくことを因としてのみ成立つのであり、それが『教行信証』における「案頭」の態度に他ならないのである。

では、晏鸞によつて、初めて『大無量寿經』の歴史とも言うべき淨土真宗の伝統の上に明確に位置付けられた、龍樹・世親の淨土教思想は、どのようなものであつたのであらうか。

(1) 龍樹の淨土教思想

大乗仏教の開顕者であり、後世八宗の祖師として讃仰せられた龍樹において、淨土教思想はいかに受取られていたのであらうか。

それについて先ず注意せられるのは、『入楞伽經』（卷九）に説かれた、「我乘內証智 妄覺非_ニ境界 如來滅後世
誰持為_レ我說 如來滅度後 未來當_レ有_レ人 大慧汝諦聽 有_レ人持_ニ我法 於_ニ南大國中 有_ニ大德比丘 有_ニ龍樹菩薩_ニ能破_ニ有_ニ見_ニ為_レ人說_ニ我法 大乘無上法 証_ニ得歡喜地 往_ニ生安樂國」と云う、所謂楞伽の懸記である。言うまでもなく、『入楞伽經』は、龍樹以後において、所謂第二期大乘經典として成立したものであり、そこに示された懸記を、釈尊が龍樹の出生に先立つて、その歴史的役割を予言されたものとして解釈することが誤りであることは明らかである。しかし『入楞伽經』に説かれている如く、龍樹の果した歴史的役割が、恰かも釈尊によつて予言

せられていたかの如くに、釈尊の甚深難解の内証智を釈尊滅後において開顯するものであつたそのことを否定することは出来ないのであり、『入楞伽經』がその歴史的意義を釈尊の懸記と云う深みにおいて顕わしたことは、實に優れた見解であつたと云わなければならないのであろう。

故に後世に成立した各宗は、何れもこの懸記に拠つて、そこに示された「大乗無上法」こそ、自宗の教であると主張したのである。しかし宗祖は、晏鸞の『讀阿彌陀仏偈』に引用せられてあるのを縁として、そこに竜樹の淨土教思想を見る眼目を見出し、『正信偈』（竜樹章）にはそれに従つて、「竜樹大士出_ミ於世・悉能摧_ミ破有無見・宣_ミ說大乘無上法・証_ミ歡喜地・生_ミ安樂」と讀嘆せられたのであり、宗祖にとつては、寧ろ最後の「証歡喜地生安樂」の一

句こそ、竜樹の宗教的帰結を表わすものとして、重要視せられていたことが知られるのである。

その竜樹における宗教的帰結が表わされているのは、言うまでもなく『十住毘婆沙論』（易行品）であるが、それは竜樹にとつての根本論である『中論』に明かされた般若中觀の思想や、『智度論』に示された大乘菩薩道に対し、どのような思想的関連性をもつのであらうか。

竜樹の直面した歴史的課題は、楞伽の懸記に示されている如く、釈尊の覚証の内容である縁起の教説の真意が、その後の阿毘達磨仏教において見失われていったのに対し、恰も釈尊の予言に答えるような態において、その眞理性を開顯することにあつた。その歴史的課題に対して、竜樹が『中論』の上で提示した立場は、「縁起の故に無自性、無自性の故に空」という法性の真理であり、それによつて竜樹は、數論派・順世派・勝論派或いは有部・大衆部等の思想学説によつて表わされる有自性論的立場を、凡べて戯論として遮遣していくのである。しかし戯論として遮遣されなければならないのは、単に当時における思想学説のみではなく、無始時來なる自我心の分別により、涯て知れな

い我執・我所執の世界を現成せしめている、凡べての衆生における現存在の在り方なのであり、竜樹自らにおいても、戯論寂滅の境地としての空性を体得することは、甚深難解の道であつたと思われる。故に、竜樹はその言亡慮絶心行寂滅の行境である空性の体得せられる道として、「空性——空用——空義」という所謂空の三態について解説していくのであるが、そこに空性が空性真如に固執せられるものではなく、それは限りなく戯論を寂滅する働きにおいてのみ顯わされるものであり、その空亦復空という空性の自己展開によつて戯論が寂滅せられてゆくところに、縁起の世界があるがままなる世界として現成し、証得せられてゆくことを、明らかにしていつたのである。

しかしその空性それ自からの展開による戯論寂滅の道は、無我の実践である大乗菩薩道の上に具体的に示されなければ、その真義を充分に顯わしたことにはならないであろう。

かくて竜樹はそこから更に、縁起の理法が具体的に現証せられる中道の実践的な在り方を、般若波羅蜜の深義を開顯せられた『般若經』において、糾明せられていつたのであり、『般若經』を逐一的に解釈した膨大な『智度論』(百巻)を撰述するに至つたものと思われる。

竜樹における『中論』から『智度論』へのかかる思想的展開は、『中論』に掲げられてある、「不生亦不滅、不断亦不常、不一亦不異、不去亦不来、能說_ニ是因縁_ニ 善滅_ニ諸戯論_ニ 我稽_ニ首礼仏_ニ 諸説中第一」_ニと云う帰敬偈と、『智度論』に述べられている「智度大道仏善來 智度大海仏窮尽 智度相義仏無礙 稽_ニ首智度無等仏_ニ」と云う帰敬偈を対照することによつても、窺い得られるであろう。

すなわち、『中論』においては、般若思想の根本原理が明かされたのに対し、『智度論』においては、六波羅蜜の行によつて生死海を渡らしめようとする、仏智に対する只ならん讃仰が語られているのであり、そこには、戯論寂滅

なる縁起の理法を証得する道において、自力無効と信知せしめられた龍樹の信境が見出されるのである。かくて龍樹は、『智度論』の冒頭に經の「如是」を解釈して、「仏法大海以_ニ信為_ニ能人」と述べ、仏智に対する信解によつてのみ、我執・我所執の世界を超脱して、自利々他圓滿を究極の課題とする無我の実践道が成就せられてゆくことを、明らかにするのである。

しかし、『中論』に明かされた無自性・空の論理にしても、亦『智度論』に示された般若波羅蜜行の実践にしても、そこに指向せられているのは、般若の智慧を体得することであるが、それは生死輪転の衆生にとって、いかにして可能であるのかと云う問題については、充分に明らかにされているとは言い得ない。そしてその道が明らかにされない限り、それは龍樹が徹底的に批判した法執の立場に留るものと言わねばならないのであり、そこに時代の民衆の問題を縁として、自身の上に般若波羅蜜を覺証する道を開示してゆくことが、龍樹における宗教的課題として解決されなければならないなかつたのである。

『十住論』は、まさしくその宗教的課題を解明するものとして撰述せられたのであり、龍樹はそこで智慧の面を開顕した『般若經』と異つて、主として慈悲の面を強調する『十地經』を所依としつつ、『大集經』（無_ニ意菩薩品）『般舟三昧經』等を初めとする大小二乘の諸經典を数多く援引して、凡べての衆生が不退転地に至る道を顯わそうとしたものである。

故に龍樹はその帰敬偈に、「敬_ニ礼一切仏 無上之大道 及諸菩薩衆 堅心住_ニ十地」 声聞辟支仏 無_ニ我我所_ニ者_上今解_ニ十地義_ニ 隨_ニ順仏所說_ニ と述べ、一乘究竟の教説の真義を明らかにしようとしたのであるが、かかる龍樹の意図を端的に表わしているのは、序品において十三の問答により造論の因縁を明かされた箇所であろう。

すなわちそこでは、先ず、(1)「愚痴無明為三大愚闇、隨○愛○凡○夫○無始時來常行其中、如○是○往○來○生○死○大○海○、未○曾○有○得○到○於○彼○岸○」或有到者、兼能濟度無量衆生、以是因縁說菩薩十地義」(第一問)と述べて、造論の目的は、苦惱の凡夫をして生死海を超えしめる為に他ならないことを明らかにし、(2)次に声聞・独覺の二乗でも生死海を渡り得るが、真に自他度脱の道は菩薩十地より他にはないと述べ(第二問)、それについて、「三乘所學皆為無余涅槃、若無余涅槃中無差別者、我等何用於恒河沙等大劫、往來生死、具足生死、不如以聲聞辟支佛乘、速滅諸苦」と問い(第五問)、「是語弱劣、非是大悲○有益之言」若諸菩薩効汝小心、无慈悲意、不能精勤修十地者、諸声聞辟支佛皆由佛出、若無諸佛、何由而出、若不修十地、何有諸佛、若無諸佛亦無法僧、是故汝所說者則斷三寶種……」と呵責している。ここには、既に、後に説かれる易行品の主題が要約した態でもつて提起せられていることが知られるのであり、『十住論』における易行品の重要性が暗示されていることを知らなければならない。竜樹はその後の三問(第六七八)において、劈頭に掲げた帰敬偈について解釈し、先きの問答を承けて、軟心の菩薩に対して、何処までも堅心の菩薩であるべきことを強調している。後に述べる如く、易行品はまさしく、その菩薩道の実践における理想と現実との矛盾相克を契機として展開せられたのであり、菩薩道の限界において、菩薩道を成就せしめる願生道を開示しようとするものに他ならないのである。

かくて竜樹は、後の五問(第九〜十三)において、造論の目的は、利根深智の者の為ではなく、鈍根懈慢の者に菩薩十地の義を解説する為であることを示して序品を結んでいる。

これによつて『十住論』を撰述した竜樹の意図は、充分察知せられるが、入初地品(第二)から略行品(第二十七)

にかけて明かされた、不退転地に入る道とは、どのようなものであつたのであらうか。

竜樹は、先ず、入初地品（第二）から积願品（第五）において、「如來の家」と言われる歡喜地について、それは無生法忍によつて法の不生が体認せられ（「信樂空法」）、般舟三昧によつて仏の知見せられた境地であることを明らかにし、阿惟越致相品（第八）では、その歡喜地に到ることを求めて勤行精進を続ける漸々転進の菩薩について、「菩薩不得_レ我亦不得_ニ衆生_ニ不_レ分別説法_ニ亦不得_ニ菩提_ニ不_ニ以_レ相見_レ佛_ニ以_ニ此五功德_ニ得_下名_ニ大菩薩_ニ成_中阿惟越致_ニ」と説いているが、既に見て来た如く、竜樹が『十住論』を撰述しなければならなかつたのは、いかにしてそのような甚深難解の法とも云うべき、凡べての戯論を寂滅した空性真如を了得することが可能であるのかということにあつた。故に入初地品から阿惟越致品にかけて、竜樹は初歡喜地の境地及び入初地の方便を説き了つた後、次の易行品において、その問題を提起しなければならなかつたのである。

かくて竜樹は易行品において、「問曰 是阿惟越致菩薩初事如_ニ先説_ニ至_ニ阿惟越致地_ニ者 行_ニ諸難行_ニ久乃可_レ得_ニ或_ニ墮_ニ聲聞辟支仏地_ニ若爾者是大衰患_ニ如_ニ助道法中説_ニ……是故若諸仏所說 有_下易行道疾得_レ至_ニ阿惟越致地_ニ方便_ニ者 願為説_ニ之_ニ」と述べて、その問題の解決を求めているのであるが、ここに示された問い合わせこそ、時代の民衆の問い合わせであり、竜樹自らの問い合わせに他ならなかつたのである。その問い合わせの発端に示された「菩薩の初事」とは、言うまでもなく、先きに引用した五功德の証得こそ、菩薩にとって先ず第一に作すべきことであると指示するものであるが、漸々転進の菩薩にとつては、その初事の成就が実は究極の課題に他ならないのであり、菩提心が熾烈であればある程、菩提心そのものの内面において、所謂諸久墮の三難に対する怖畏と、二乗への退転を感知せざるを得ないのである。そこには、竜樹がただ名のみあつて実なき者と批判した敗壞の菩薩が、漸々転進の菩薩の内面に見出されていたのではない

であろうか。しかし、いかにそれが難行であろうとも、我執・我所執の戯論が寂滅されざる限り、衆生は生死海に対する怖畏を離ることは出来ないのであるから、そこに難行をして易行たらしめる信方便の道の開示が要請されるのである。

それに対し龍樹は、二度も「是乃怯弱下劣之言 非是大人志幹之説」と呵責し、その問い合わせ菩提心を捨てて安易な道を求めるものではないことを確認することにより、「汝若必欲聞此方便今當說之」と述べて、そこに『智度論』に明かされた陸路乗船の譬喻を引用し、「若人疾欲至不退転地二者忎下以恭敬心執持称名号」と、易行道の要項は、先哲によれば、聞名→一心・恭敬心・信心清淨→憶念・称名・敬礼として要約せられるようであるが、易行品においては、龍樹がそのように組織付けて述べている形跡は見出しえないようであり、そこでは如来の本願の名号に対する讃嘆が、限りなく展開されてゆく相を見るのである。特に竜樹が弥陀章において、名号の働きにより信心が清淨ならしめられ、それによつて仏が智見せられ不退転地が証得せられてゆくことについて、如來の本願力を強調せられていることは、注意すべきであろう。すなわち弥陀章には、「是諸仏世尊現在十方清淨世界」皆稱名憶念阿彌陀仏本願「如是」とも、「人能念是仏 無量力功德」即時入必定「是故我常念」とも、亦「若人願作仏 心念阿彌陀」応時為現身 是故我歸三身 彼仏本願力とも讀められている。

ここに仏の本願力或いは無量力功德と説かれているのは、『中論』において、空性真如それ自らの自己否定的展開として説示された空用の具体的意味を明らかにせられたものであり、憚弱怯劣の凡夫という主体的実存の側から、無始時來性なる戯論が寂滅せられ、あるがままの現実に随順しつつ現実を超えてゆく、唯一にして究竟的な仏道として

見出されたものである。すなわち『中論』では、何処までも大乗仏教の根本真理を般若中觀の論理でもつて論証せられ、『智度論』においては、それが大乗菩薩道の実践的立場から解明せられたのに対し、『易行品』においては、凡夫性の自覺と云う現実的立場に立脚して、その大乗菩薩道も自力無効と信知して如來の本願力に乗托することを他にしては成立たず、そこにのみとどまる限りは、單なる當為的的理念におわつて了うことを明らかにされたものと云わなければならぬであろう。そしてそれは、同じ『十住論』の「积願品」に、淨土が我執・我所執なる衆生と行業の転遮せられた世界であり、般若空性の世間的実用と云うべき大悲心を体とする本願によつて建立せられた境地であると説かれたことの、具体的な行道を明らかにしたものに他ならないのである。すなわちそれは、如來の本願力廻向である名号が衆生に聞信せられてゆく處にのみ、我執・我所執より他なき身も自然に転遮せしめられ、本願力に乗托して必ず滅度に至る不退転地に立たしめられた、正定聚の身として現証せられることを明らかにするものである。そこで龍樹が、現生不退を強調しているのは、自我心の根拠の無なることが了得せられることを他にして、涅槃の證得もないという般若中觀の根本的立場の宗教的帰結を示すものとして注意されなければならない。それは煩惱具足の身が、煩惱具足の身として信知されること自体、如來の本願力に依るものであり、如來の本願力が現在の身に信知せられることは、淨土に往生すべき身として既に約束付けられている身であつたことを信知せしめられることの他にはない。かくて人間の本来的な在り方を何処までも、空性の上に開顯しようとした龍樹によつて、宗教の本来的な在り方は本願力廻向としての他力の他にはないことが明らかにせられたのである。

以上、楞伽の懸記を手懸りとして、龍樹における淨土教思想を概観して来たのであるが、その楞伽の懸記によつて龍樹の宗教的帰結を見出し、それによつて大乗仏教の究極的立場が願生淨土による二利の円満成就にあることを明確

にしたのは、他ならぬ曇鸞であつたのである。

(2) 世親の淨土教思想

古来、龍樹が八宗の祖師と云われるのに対し、世親は千部の論主と呼ばれて來た。事実今日世親の著作として伝えられるものは、漢訳だけでも三十四部百四十二卷と云う莫大な数にのぼり、古くからそれ等の著作を通して、世親の思想的展開過程を跡付けようとする試みが種々なされて來たが、現在のところ、經量部の立場から有部の教學を批判的に組織化した『俱舍論』や、更にそこから一步進めて、同じ立場から諸部派の思想を批判する態で、業の思想の正しい在り方を弁証しようとした『成業論』を著わした後、長兄無著の勸誠に導びかれて大乗に歸入し、数多くの唯識論書及び釈經論を撰述していくものと見るより他はない。

故に世親の淨土教思想を窺つてゆくには、世親の思想体系である瑜伽唯識の根本的立場は何處に求められるのか、そしてそれが『淨土論』に表わされた淨土教思想に対して、一体どのような内面的関連性を有つかという点について、考察されなければならないのであろう。それをより局限して言えば、宗教者としての世親の根本的究極的課題は、どのような態でもつて追求せられていくのであらうかということを見てゆかなければならぬのであろう。

先きに触れた如く、龍樹の般若中觀の立場は、端的に言つて、自己を中心とする凡てのものの存在の眞の在り方は、無自性空なる縁起の立場において成立つてゐるのであり、それをあるがままに如実に智見することこそ、仏道の究極のさとりに他ならないと云うことであつた。その点において龍樹の立場は、釈尊によつて教説せられた無我の実踐的立場を、阿毘達磨的立場を根源的に批判し尽すという態でもつて、仏道の本來的立場として開顯されたものと云

われるのである。

しかし、凡べての主観的立場を離れて、あるがままを見るがままに見て、あるがまゝになり切ることは、現実として極めて至難なことであり、それ故に竜樹自身はその解決を信方便の易行道である念佛の上に求めてゆかねばならなかつたのである。

その竜樹が直面した問題こそ、実は無著・世親の出発点であつたのであり、「凡べての存在はあるがまゝと知らざれつつ、しかも尚、あるがまゝとなり切れないので何故なのか」という人間における根源的な課題、すなわち自我意識による執着からの解脱を、竜樹が凡ゆる種類の限定をあくまで遮遣すると云う態でもつて、有無の二邊を超越する中道として追求したのに対し、無著・世親は自我意識そのものの内面性において追求し、その根拠の転換において迷いから悟りへの方向を切り開いてゆこうとしたものに他ならなかつた。

故にそれは歴史的、思想史的展開過程において見れば、竜樹の般若中觀思想によつて開拓せられた地平の上に礎かれたものが、無著・世親の瑜伽唯識思想であつたのであり、そこに『解深密經』に説かれるような態での一種の教相判釈としての歴史観も成立つのであろう。しかし主体的実存の側から言えば、無著・世親によつて提起せられた問題こそ、竜樹によつて解明せられた空性と縁起の相即性或いは勝義と世俗の一諦の懸絶性と云う問題に先行するものとも見られるのであり、空性として語られる本来的な在り方を覆障し見失つた非本来的な在り方において成り立つてゐる実存の問題こそ、超越的な方向を志向する般若中觀思想を生み、また内在的な方向に反省を促す瑜伽唯識思想を産み出したものであるとも言えるのである。

何れにしても、無著・世親の辿つた方向は、虚妄分別・遍計所執なる依他起性として成立つてゐる認識の根拠を、

無意識界或いは深層意識とも云うべき阿頬耶識において見出し、止觀雙運を中心とする瑜伽行という具体的な行道の実践によつて、円成實性として表わされる空性の顯現を成就するというものであつた。

すなわち阿頬耶識は、人間における凡べての認識を、我痴・我見・我慢・我愛の四煩惱によつて纏綿せられたものとして性格付けている根源的我執の主体である末那識（染汚意）により、自身として執著せられているものに他ならない。故にそれは無始時來なる虚妄分別によつて薰習せられた習氣であると共に、それは能所一取なる遍計所執としての依他起として顯現する功能であるとも説かれるのである。そこには、無始時來、尽未來際にかけて虚妄分別なる我執を絶ち難い人間業の在り方が厳しく視詰められているのであり、そこには、生死輪廻の宿業を抱えた自己自身の行為の凡べてを、自己自身の責任において受取つてゆこうとする、主体的存在の確立に対する深い決意が、内に秘められていると言わねばならないであろう。故に阿頬耶識縁起の根柢には、業感縁起の立場が先行的に存在するのであり、先きにも一言した如く、世親が『成業論』によつて業の問題をとりあげ、そこから更に『唯識二十論』に至つて、業を責任として受取るべき意識の在り方を追求していくのも、そのことを表わしているものと考えられる。

しかし初めに述べた、「あるがままをあるがままに受取る」とは、現実の主体においては宿業を宿業として自覺し、宿業を宿業のままに生きることにおいて、宿業を超えしめられるということとの他にはない筈である。そしてそのことの外に、空性・真実性の顯現する場もあり得ないのであり、その両者が内面的自覺として即一的に成立つのは、淨法界等流の聞薰習においてのみ可能である。すなわち真実の教法のみが、自我意識をその根源から崩壊せしめ行捨せしめて、そこに清淨世間智として自身の上に顯現する出世間無分別智の主体的實存化とも云うべき、尽未來際をかけて無我の実践道に生きる菩薩としての主体性を恢復せしめるのである。しかし菩薩と云うのは、自己の虚妄分別を根源

から転依せしめ、そこにあるがままなる依他起の世界を現成せしめる真実そのものの働きに目覚めたものに与えられた、仏道的意義に他ならないのであつて、現實にあつては、凡夫が凡夫として、虚妄分別を虚妄分別として領受してゆくことの他にはないのであろう。

恐らく、曾つては経量部に身を置き、そこから業論を縁として大乗に帰入せられた世親は、数多くの唯識論書を著わすことにより、自己自身の虚妄分別の根源を深く追求してゆくと共に、数多くの釈經論を著わすことによつて、その虚妄分別を転依せしめる真実の教法を開顕してゆかれたのではなかつたかと思われる。

世親の著述に、『金剛般若經論』・『法華經論』・『十地經論』等を初めとする数多くの釈經論があるのも、ただ当時における大乗經典の成立事情と云う客觀的側面からのみ見られてはならないのであり、そこに唯識論師としてといいうよりも、宗教者としての世親自身における内面的主体的理由のあつたことを見るべきであろうと思う。

もしそのようすに唯識論書と釈經論との内面的対応関係が見出されるとすれば、『無量壽經優波提舍願生偈』、すなわち『淨土論』は、世親にとつてどのような位置を占めるのであらうか。

世親の釈經論として代表的なものは、『金剛般若波羅蜜經論』、『妙法蓮華經優波提舍』、『十地經論』であるが、その他にも淨土教に少し触れている『寶髻經四法憂波提舍』を初めとして、數部の著述が存在する。その中で、内容的に言つても、亦歴史的意義から見ても、最も優れているものが、菩提流支の訳出した『十地經論』(十一卷)であることは明らかであり、龍樹の代表的釈經論である『大智度論』と対応するものと言える。その『十地經論』と『淨土論』は、内面的に極めて深い関係をもつものと考えられるが、両者の性格は、前者が『十地經』を經文に従つて逐一的に釈述されたものであるのに対し、後者は『無量壽經』の要義を自督の安心において開顕せられたものである点におい

て、全く対蹠的であると言わなければならぬ。

その点から、先に述べた釈經論と唯識論書との内面的呼応關係という問題を考える時、『淨土論』は、『般若經』の唯識的解釈とも云うべき『金剛般若經論釈』(三卷)——尤も本書に見られる唯識思想は初期のものと考えられるが——とは異つた意味で、その対応関係を最も深い處で、究極的な態で表わしたものと言えるのではないかと思う。何故なら、『淨土論』はその表面に明らかに見られる範囲では、五念門として止觀の実践を説く点に、瑜伽唯識思想との関連性が窺われるに過ぎないが、それを詳細に検討する時、それが先きに触れた『十地經論』を初めとして、『攝大乘論釈』や『大乘莊嚴經論釈』等とも、思想表現において密接な関連性をもつことが知られるのであり、唯識思想の根本課題である転依の具体的な在り方を解明したものと言い得られるからである。

その意味において、『淨土論』は単に印度淨土教思想史上のみでなく、世親自身の上においても、全く独自な意義をもつものであると言えるのではないかと思う。

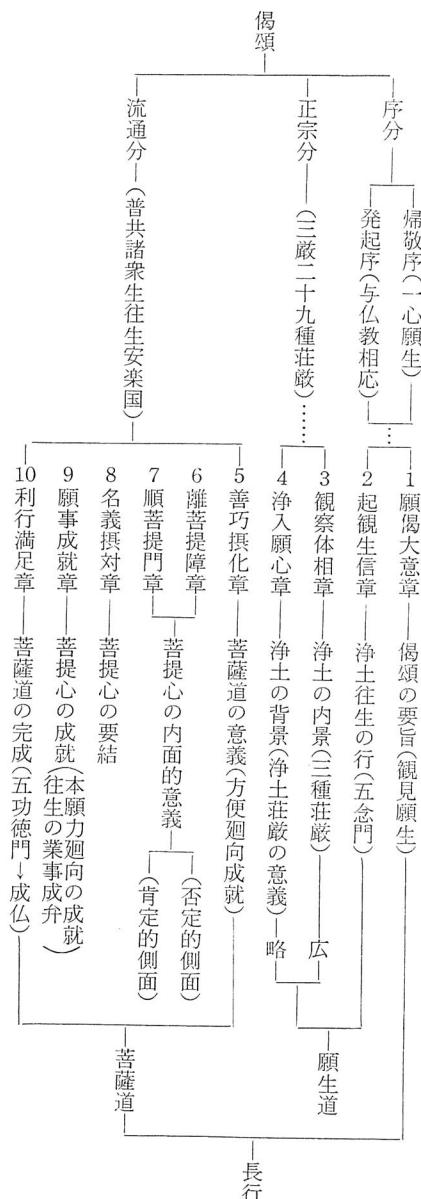
『淨土論』は、偈頌と長行との一部から成立つてゐるが、前者は世親自らの自督の安心を、『願生偈』という讚歌の態でもつて表わされたものであり、後者は願生心のもつ大乗菩薩道としての内面的意義を、瑜伽行としての具体的な行道の上に展開せられたものである。故に前者は此岸から彼岸に至る願生道においてのみ、我執を根本とする煩惱障が断滅せしめられてゆくことを、その究竟態としての淨土莊嚴の上に明らかにせられたものであり、後者はその彼岸の淨土を所依として限りなく此岸の現実に隨順してゆく菩薩道においてのみ、法執を根本とする所知障が断滅せられてゆくことを、淨土への往還の道として明らかにせられたものと言えるようである。その意味において後世に依用せられる『淨土論』という略称は、主として前者の側において言われ、『往生論』と云う略称は、主として後者の側

について言われるよう思うが、宗祖は『淨土論』の名称を用いられ、『往生論』とは云われていないようである。

但、そのような二面性をもつ『淨土論』を撰述した世親にとつて、重要な意義をもつものは、後者の長行の部分よりも、寧ろ前者の偈頌の部分であつたと考えられる。それは世親自ら題号を『無量寿經優波提舍願生偈』と掲げていることや、印度における仏教の論部の一般的性格としては、長行が設けられている場合でも、偈頌の方が本文と見做されていたという、当時の一般的事情から推しても言えるようである。もしそうであるとすれば、その偈頌に含まれている意味を解釈せられた長行の部分は、著書の形式から言えば偈頌の後に属するが、その意味から言えば、寧ろ偈頌に先行するものであるとも言えよう。すなわち、偈頌に表わされた願生淨土の道は、大乗菩薩道の実践を課題とする世親にとつて、その菩薩道が真に主体的実存の上に成就する究極的な在り方として見出されて来たものであるとい得るからである。

かかる観点から長行の部分を中心に、世親の淨土教思想を窺つてゆきたいと思うが、今便宣上『論』の構造を図式化すると、次の如くになるのでなかろうかと思う。

願偈大意章では、宗祖によつて「一心の華文」と表わされた偈頌について、それは「示_下現觀_二彼安樂世界_一見_三阿彌陀仏_二願_一生_二彼國_一」するものであると云われている。「觀仏」とは言うまでもなく、空觀（中觀）・唯識觀と示される如く、大乘仏教における実踐道の根本的態度を表わす語であり、眞實普遍の法を限りなく自身に照して内観してゆく態度を示すものであるが、それに対して「見（仏）」は、その内観の道においてのみ如來の法藏はそれ自らを能觀者の上に開示することを表わす語であり、仏の現在前によつて仏に「遇う」ことを意味する。故にその「觀」と「見」との関係は、仏を内観することによつて、仏から見られて いる自己に値うという、主体的立場の転換を表わしているのである。



起觀生信章は、その内観の道として、五念門の行を開示したのであるが、五念門とは『無量寿經』によつて開かれた止觀の実践体系であり、それが他の諸論書に見出しえない『淨土論』独自の実践体系であるのも、そこに起因すると言わねばならないのであろう。すなわち五念門の宗教的意義は、止觀と云う瑜伽行について、礼拝讚嘆と云う止觀の修習せられてゆく態度、すなわち止觀の前提を明らかにすると共に、止觀の修習によつて成就せられる廻向と云う宗教的帰結を明らかにした処にあると言えよう。

その廻向こそは、『淨土論』の究極的課題であることは、先きに示した図式によつて明らかな如く、『論』の後半はその問題を解明したものに他ならないことによつても知られるであろう。まさしく止觀の修習による廻向の成就といふことが、とりもなおさず瑜伽唯識思想の根本的課題に他ならないのである。何故なら、廻向すなわち自利々他が成

就する世界は、無始時來の我執の所依として 阿賴耶識が転依せしめられ、虚妄分別によつての遍計所執の世界として、愛憎違順の生死界を現成している非本来的立場が還滅し、遍計所執を否定的な態でもつて超えた、本来のあるがままなる依他起の世界が現成することの他にはないからである。『淨土論』においては、その転依を可能ならしめ必然せしめる依止としての淨土の意義が明かされているのであり、淨土は無住処涅槃の菩薩の願心莊嚴の世界であることが、自身の上に止観せられ現証せられてゆく処にのみ、廻向の成就が成立つことを表わそうとするものである。

その淨土について、『淨土論』では、國土・仏・菩薩の三嚴二十九種でもつて説かれているが、これは表現及び形式の上から云つて、『無量壽經』に依りつつ『解深密經』『仏地經』『十地經』等の諸經典や、『攝大乘論』の十八圓淨等を参照して顯わされたものと考えられており、殊に最近唯識思想との内面的関連性の上から見て、『大乘莊嚴經論（釈）』に釈された轉識得智としての四智（鏡智・平等智・觀察智・作事智）と、密接的な関連性をもつものであることが、注意指摘せられている。今ここでその点について触ることは省略するが、その三種莊嚴についての長行の解釈で注意せられるのは、世親が特に註釈を施している、大義門功德（國土莊嚴）・不虛作住持功德（仏莊嚴）・菩薩莊嚴は、凡べて菩薩道に直接関連した莊嚴功德のみであると云う点である。そこに吾々は、『淨土論』の根本的課題が、何處に置かれていたかを窺い知ることが出来るであろう。殊に三種莊嚴の主軸をなす不虛作住持功德には、先きに述べた願生者における觀仏から見仏への展開を、菩薩道の実踐過程を説く十地思想の上に立つて明かし、未証淨心の菩薩から淨心の菩薩への転入として示されていることが注意せられる。それは『論』における唯一の問題として、起觀生信章に提起せられた、「云何觀云何生三信心」と云う究極的課題に対して、まさしくの帰結を表わすものである。すなわち、『論』の前半における願生道を明かす部分は、願生者の上に淨信が成就するに至る内面的展開過程を表わ

すものであり、後半の菩薩道を明かす部分は、その淨信の内面的意義を淨土の大菩提心として開顯したものであると見られるから、『論』の中心問題である淨信の現成について明確に示された不虛作住持功德積のもつ意義は、極めて重要であると言わなくてはならない。

曇鸞の『論註』は、そこに『論』の根本問題を解く眼目を見出すことにより、偈頌の一心と長行の五念門との関係を明らかにせられたものに他ならないのであり、その点については後に更めて考察してゆきたいと思う。

既に見て來た如く、世親にとつて淨土とは、凡べての虚妄分別による戯論が寂滅せられ転成せられた境界に他ならなかつたから、世親は三種莊嚴について説きおわつた後、淨入願心章において、それが第一義諦妙境界であることを明らかにし、根本出世間無分別智と後得清淨世間智との関係を、廣略相入の論理でもつて弁証したのである。すなわち世親は、淨土を一法句||清淨句||真實智慧無為法身の境界であると示すことによつて、淨法界等流の教法としての仏の本願力による阿賴耶識の転依が究竟化せられ、そこに空性真如が証得せられてゆく無為自然の真実報土であることを、明らかにせられたのである。そして世親は、淨土莊嚴の意義を、出世間無分別智が後得清淨世間智として顯現せるものとして論理的に明らかにすることにより、そこからそれがそのまま願生心の内面的意義に他ならないことを、善巧攝化章以下で明らかにしようとするのである。何故ならば、衆生の上に発起せしめられた願生心とは、淨土莊嚴による衆生救済の成就を根本の志願とする如来の願心が顯現したものに他ならないからである。故に世親は、善巧攝化章以下では、起觀生信章に淨土願生の行者として示された「善男子善女人」の語を「菩薩」の語に改めて、法藏心」と換言することによつて、願生の行者の上に、無住処涅槃の行である大悲方便廻向を成就してゆく菩薩道が開顯

せられてゆく」とを、表わされたのである。

世親の『淨土論』は、実に偈頌に明かされた「一心帰命」の願生心について、願生道と菩薩道との即一性を顯わされたものであり、その根源を如來の本願力廻向として明らかにせられたものに他ならないのである。

そして、かかる龍樹から世親へと展開し来つた淨土教思想を承け継ぎ、それを更に徹底していくためのこそ、曇鸞教学に他ならないのであり、次にその曇鸞教学が形成せられていつた過程を、窺つてゆきたいと思う。

二、曇鸞教学の形成と確立

(1)、曇鸞教学の思想史的背景

曇鸞の生存年代については、古くから一般に、北魏孝文帝の承明元年(AD 476)から東魏孝靜帝の興和四年(AD 542)に至る六十七年間と考えられてきたが、近年では、金石文やその他の諸文献により、恐らく北魏後半から北齊初期まで生存されたものと考えられている。

ここでは先づ、曇鸞教学の思想的歴史的基盤であつた、当時の北魏仏教(AD 398～535)の趨勢についてその概観を窺つてゆきたいと思う。

北魏仏教は、AD 四九三年に行われた孝文帝の洛陽遷都を基点として、大きく前後二期に分けられる。

すなわち、前期(AD 398～493)の北魏仏教は、大同を首都とした時代の仏教であり、長安を中心とする鳩摩羅什(AD 350～401)訳出の般若中觀系の諸經論を中心とした仏教と、北涼を中心とする曇無讖(AD 385～433)伝來の仏性

系の諸經論を中心とした仏教が行われていた時代を指す。それに対して後期(AD 493～535)の北魏仏教は、言うまでもなく洛陽を首都とした時代の仏教であり、菩提流支・真諦三藏等によつて伝來訳出せられた、無著・世親を中心とする瑜伽唯識思想及び如來藏思想に関する諸經論を中心として、仏教が学ばれた時代を言う。

かかる北魏仏教の展開は、そのまま曇鸞教學の思想的展開過程を表わすものであるが、中でも曇鸞の思想的基盤となつたのは、前期における羅什系の般若中觀の教學であつたことは明らかであり、晩年に至つて菩提流支との邂逅により世親の教學にも触れられたが、それは世親の釈經論に限られたようであつて、瑜伽唯識思想について究められた形跡は何處にも見当らない。その点からしても、從来ややもすれば、曇鸞教學は龍樹の般若中觀の思想と世親の瑜伽唯識の思想とを統一付けたものであるという解釈がなされてきたのは、明らかに誤りであると言わなければならぬ。すなわち曇鸞が世親の『淨土論』を註釈したのは、それがまさしく『無量壽經優波提舍願生偈』であるからに他ならなかつたのであり、その場合、瑜伽唯識論師としての世親の著述であるということは、曇鸞の関心事ではなかつたことを明瞭にしておく必要があるよう思う。

では、曇鸞教學の思想的基盤であつた、當時における般若中觀の思想は、一体どのようなものであつたのであらうか。

後秦王姚興の招聘を受けた羅什が、弟子の僧肇等を伴つて、長安に迎えられたのは、弘始三年(AD 401)であり、釈道安の弟子慧遠が、劉遺民・雷次宗・宗炳等と計つて、廬山に『般舟三昧經』を中心とする念佛結社である白蓮社を結成したのは、その翌年の元興元年(AD 402)七月であつた。實に曇鸞が生誕する約七十年前である。

當時、長安を中心とする中国佛教界の情勢は、羅什が曾つて留学したカシュミールの阿毗曇學派の伝道僧達が統々

と來つて、小乘有部の教学の伝訳につとめていた直後であると共に、既に中国佛教界において古くから翻訳せられ汎く読まれていた、般若經・維摩經・法華經等の大乘經典殊にその般若思想と、中国の伝統的の思惟を説く老莊思想との関連性を求める、所謂格義佛教から派出される思想的不純性・混乱性が表面化していたようである。すなわち、印度から伝来せられた小乘阿毘曇思想と大乘般若思想との矛盾からくる混乱、それに中国の伝統的立場である老莊思想がからまつて、全く統一のとれない状態にあつたと云われている。その辺の事情は、慧遠と羅什の問答を輯録した『大乘大義章』における慧遠の質問においても知られるところであるが、かかる長安佛教にとつて、曾つて有部で出家修学し、後に龍樹教学を通して大乘佛教に帰入した羅什が来つて、新らしく『妙法蓮華經』・『摩訶般若波羅蜜經』・『維摩詰所說經』・『阿彌陀經』等の大乘經典を訳出し、『中論』・『十二門論』・『百論』・『大智度論』・『十住論』等の中觀論書を訳出したことは、實に青天の霹靂にも比すべきことであつたに違いない。しかし印度の大乗佛教がその正しい在り方において中国に受容せられることは、決して容易なことではなかつたのであり、その困難性は羅什をして帰国を思ひ立たしめる程に、絶望的なものであつたとすら伝えられている。

かかる思想的混乱期において、その歴史的課題に対して応えたのがまさしく羅什の門弟であつた僧肇(AD 374~414)に他ならないのであり、彼は印度大乘佛教を、自らがそれによつて育てられて來た老莊思想を基盤とする中国的思惟によつて受けとめ、老莊思想の中心問題である「無」の思想を、般若中觀の論理によつて批判的に根拠付け、佛教を中國佛教として確立する道を方向付け決定付けたのである。

羅什—僧肇がいかに北魏佛教界において重要な位置を占め、その主流をなしていたかは、魏收の『釈老子』に、「道形等、皆識字治通、僧肇尤為其最、羅什之撰訳、僧肇常執筆、定諸語辭義、注雜摩經、又著數論、皆有妙旨」

学者宗、之」と記されて「る」とによつては明らかである。かくて僧肇滅后約六十年頃に誕生した墨禪も亦、羅什一僧肇殊に僧肇の影響を強く受けて「る」とは、既に屢々注意されて来たところであり、『論註』には彼の『注維摩經』が十五回もしくは十六回、『般若無知論』が六回も引用せられている事が注意されるのである。

故にこゝでは、暫らく僧肇の思想について概観しておきたいと思う。

僧肇は、幼少にして老莊思想を学び、維摩經を介して仏道に入り、後、羅什に師事して大乗佛教を究めたと伝えられるように、彼の育つた時代は、王弼・郭象等によつて導びかれた新道家学の全盛期であり、その中でも西晋末の激しい政治的動乱期において思想的苦悶を続け、それまでの魏晋老莊思想の集大成を成し遂げた郭象は、僧肇に対しても極めて深い思想的影響を与えたと云われている。

すなわち、郭象は、動乱果てしない社会の現実を直視しつゝ、そこに凡べての対立を超克する一者、凡べての変化に従いつつそれ自らは決して変化することのない究竟者について思索を凝し、そこに従来の、万物は凡べて本体的な実在としての無から生成すると云う実在論的生成論的立場を否定し去つて、万物は凡べてそれ自身の中に存在根拠を有するものであり、人間の相対的有限的な認識を超えた絶対の理法によつて、自然に存在するものであると云う、無心者の世界を見出したのである。そこで郭象が強調したのは、その究竟的普遍者としての無心者は、実体的なものとして存在するのではなく、何処までも働きそのものとしてのみ在ると云うことであった。かかる郭象の思想は、当時の思想界において、全く画期的なものであつたのではないか。

その郭象の思想を継承しつゝ、更にそれを般若と方便と云う中觀佛教の論理によつて批判する態でもつて促進したのが、僧肇の『不真空論』に即色義を説いた思想家として挙げられている支道林(AD 313~366)に他ならない。

すなわち支道林の立場は、凡べて色として顕現しているものは、本来無自性なるものであり空なるものであるが故に、それが証得せられることによつて無我となり、そこに大我を現成せしめるのであると説き、万物の在り方を無自性空として証得する般若波羅蜜こそは、真に万物をして万物たらしめている成立根拠に他ならないことを強調したものがとされている。しかし彼の立場は、般若が方便として展開しなければならない事を認めつつ、それを充分に明らかにはなし得なかつたのであり、その問題は支道林滅後八年に生れた僧肇によつて繼承せられていつたのである。

既に触れた様に、僧肇の立場は郭象の思想的影響の上に立つて、羅什によつて導びかれた龍樹教学を受けとめていつたものであるとされているが、彼がその問題に対し提示したものは、般若波羅蜜と云う超越的な智慧の上に、作者—作用性と云う二面性を見出すことにより、般若と方便の相即性を明らかにし、それによつて郭象及び支道林の立場を徹底する事にあつたのである。そこで僧肇が強調したのは、郭象の立場を更に徹底して、般若波羅蜜の体が方便をもつて用を起すと云うべきではなく、方便としての用の外に別に般若の体が存在するのではないと云う事であつた。すなわち、僧肇の根本的立場は、般若のもつ超越性と内在性を体即用の立場において、主体的に受取るものであり、中国仏教における三論宗の立場が真空よりも妙有(妙用)の立場を強調したように、僧肇の般若思想は極めて具体的・現実的な在り方において般若の真義を把握しようとするものであつたと言わなければならぬ。

そしてそれが曇鸞によつて受け継がれ、主として『中論』に依つて般若思想を明らかにした僧肇の立場は、曇鸞においては、『智度論』や羅什の『大乗大義章』等を引用することにより、より具体化せられていつたのである。

すなわち、曇鸞は『統高僧伝』等に広く儒仏道の内外の典籍に通じた事を記し、『論註』にも「論語」「礼記」「易經」「老子」「列子」「莊子」「韓非子」「淮南子」等にわたつて広く引用せられている如く、僧肇と同様に中国の

伝統的思想の上に仏教を受容したものと思われるが、後に述べる如く、曇鸞教学においては、既に僧肇が『般若無知論』において明らかにした、「無知故無所不知」と云う聖心無知の体用論が重要な位置を占めているのであり、曇鸞における浄土莊嚴の原理についての理解は上来窺つて来た、郭象—支道林—羅什—僧肇の伝統の上に立脚してなされていることが注意されるのである。

ただ僧肇との関係を強調する余り、僧肇と曇鸞の間には、約六十年の隔りがあり、後に曇鸞が菩提流支との邂逅により、『入楞伽經』や『淨土論』に触れる事が出来たと云う歴史的事実を見逃してはならないであろう。曇鸞が『淨土論』に触れることが出来たということは、いかなる想像を超えた重大な出来事であつたと思われる。何故なら、曇鸞はそれによつて初めて仏教の歴史の根源に、竜樹・世親と繼承せられて來た仏道を見出すことが出来たからであり、それによつて既に古くから訳出されながらも、それまでは『般舟三昧經』にその地位を譲り、歴史を生み出す原動力とはなり得なかつた『淨土三部經』が、初めて中国仏教の上に明確に位置付けられたからである。それは『般舟三昧經』による定中見仏を求めた慧遠の浄土教思想が、その後の中国浄土教思想史上において、決定的意義をもち得なかつたのに對し、曇鸞によつて開かれた浄土教は、隋唐に至り道綽・善導の浄土教思想を生み、我国に來つて源信・源空・宗祖により決定的意義をもち得たことの上に明らかなところである。

(2) 曙鸞の生涯と著書

(1) 曙鸞の生涯

曙鸞が、雲崗の石窟や五台山に近い雁門に生れたのは、太武帝の廃仏事件が行われた、太平真君七年(AD 446)か

ら約三十年後であり、文成帝の仏教復興の事業を繼承した孝文帝によつて、盛大に仏教の奨励・研鑽が行われていた時代である。そして曇鸞が二十歳に達した頃には、洛陽遷都が行われると共に、龍門石窟の開鑿が行われ始めていた模様であり、学者の指摘するところによれば、それらの石窟に刻み込まれた像の多くは、釈迦・弥勒像であつて、しかもその像記には、延年益寿の祈願が記されているという事である。

周知の如く、阿弥陀經典が中国に伝来翻訳せられたのは、既に後漢の時代であり、先きに触れた支遁林には、「阿弥陀仏像讚」があつたと伝えられ、慧遠は般舟三昧經によつて、阿弥陀像を中心とする万仏影台を造り、念佛結社である白蓮社を形成し、僧肇の『注維摩經』にも、「阿弥陀仏四十八願」の語が見出され、古くから淨土教思想が伝播していたことは明らかであるが、北魏における弥陀信仰は、極めて浅いものであつたものようである。

そして、曇鸞が育つた文化の低い北魏の土壤は、神仙方術的な要素を多分にもつたものであり、それは曇鸞においても、後に触れる江南の道士陶弘景の訪問という事績や、『論註』に念仏の効用を、陀羅尼章句や禁呪音辭の神秘力になぞらえて説かれていること、或いは經文の阿弥陀仏を無量寿仏と改めて書き記されていること等から見て、全く無関心ではあり得なかつたことが窺われるのである。

しかし、そのような北魏の土地が、地域的に云つて西域に近接していることから、道安・羅什→僧肇等とインド大乗佛教々学を受容してゆくに当つても、実践的な仏道の在り方を究明してゆくという態をとらしめ、江南の知識階級における老莊思想と結びついた義學佛教とは、性格を異にした佛教を形成するに至つたことは、注意すべきことであろう。

学者の指摘するところによれば、中国に広く伝播せられた羅什系統の佛教も、羅什・僧肇等の羅什

門下の南下により、江南に伝えられ、所謂建康学派と呼ばれる、煩瑣な科文や教判論を中心とする解学仏教となつて流行し、主として三論の研鑽が行われたのに對して、江北では寧ろ禪定が尊重せられ、菩薩の実践道を強調する四論を中心として、仏教の解明が行われていたようである。『論註』において、般若空觀の実践道を説く『智度論』が、僧肇の般若思想と共に重要な位置を占めていることも、晏鸞教学がかかる北魏仏教の伝統の上に成立つてゐることを、よく物語つてゐると言えよう。

『続高僧伝』等には、かかる思想的環境に育つた晏鸞の生涯について、幼少の頃、古くから「紫府」・「仙者之都」等と呼ばれ、當時文殊菩薩化現の地として信仰せられていた五台山に登り、その宗教的靈氣に触れて出家した後、羅什系統の四論教學や、晏無識系統の仏性義を深く修得し、『大集經』の註釈を志したが、中途氣疾にかかり、神仙の方を求めて、江南の茅山に道教の巨星陶弘景（AD456～538）を尋ねるに至つたことを記している。

晏鸞が『大集經』の註釈を志したのは、恐らくそれが晏無識の翻訳によるものであり、般若思想の立場から法相・法數を明かしたものであるためでなかつたかと思われるが、四論の学匠であつた晏鸞が、俗信仰である神仙術を求めたのは、養生法を求めたものであつたと理解すれば、必らずしも不自然なこととは言えない。しかし、『続高僧伝』に、晏鸞が江南から仙經をたゞさえての帰途、洛陽において菩提流支と邂逅し、淨土教に歸入するに至つたことについて、「鸞往啓曰、仏法中頗有下長生不死法勝此土仙經者上乎。流支睡地曰、是何言歟、非相比也。此方何處有長生法、縱得長年少時不死、終更輪廻三有耳。即以觀經授之曰、此大仙方依之修行當得解脱生死、鸞尋頂受所、齊仙方並火焚之」と記していることが、もし事実であつたとすれば、當時の晏鸞には、まだ真に仏教の真義が明らかに領受され得ずして、神仙術に対する執心があつたことを、否定し得ないもののようにある。

何れにしても、曇鸞が洛陽において、菩提流支と值遇したことは、曇鸞の生涯において決定的意義を齎らすものであつたことは明らかであるが、その時、菩提流支から授与された經典が、果して『統高僧伝』に記されている如く、『觀經』であつたか否かについては、古來異説があり、『觀經』・『小經』・『大經』・『淨土論』のその何れとも決定し得る根拠はなく、亦その必要もないよう思う。ただ、『歷代三寶記』・『內典錄』・『開元錄』・『貞元錄』等に依れば、『淨土論』が菩提流支によつて翻訳せられたのは、大通年間(AD 529～531)であつたとされており、曇鸞が江南からの帰國の前後であつたと考えられるから、曇鸞は洛陽において、『淨土論』や『十地經論』・『入楞伽經』等の新訳經論に触れたことが出来たものと思われる。

尚、菩提流支との邂逅と関連して注意せられるのは、道綽の『安樂集』(下巻)に、淨土の師資相承として、菩提流支—慧龍—道場—曇鸞—大海—法上の六師を挙げてゐることである。慧龍は菩提流支について『十地經論』を学び、北道地論派の祖として、南道地論派の祖である慧光と並び称せられた者であり、道場は慧光や菩提流支に学んだ後、菩提流支から離れて『智度論』を講説し、智度の興るはこの人によると讃嘆された程の人である。そして『統高僧伝』に、南北両道の地論派の学者は、皆共に淨土往生を願求したこと記してゐることからすれば、曇鸞と慧龍・道場の間には、何等かの繋りがあつたのかも知れない。

かくて菩提流支との值遇により淨土教に歸入した曇鸞は、『論註』等の優れた著書を著わし、迦才の『淨土論』に、「洞曉衆經獨步人外」。梁國天子肅王恒向北礼_ニ曇鸞菩薩」と記されている如く、当時の仏教界の重鎮としての位置を占めると共に、同じく『淨土論』に、「諸村白衣弟子、及寺内出家弟子、可_ニ三百余人……大衆齊聲_ニ念弥陀仏」と示されている如く、数多くの在俗の信者に對して、淨土往生の教えを宣布してゆかれた模様である。

(2) 晏鸞の著書

晏鸞の著書として現存するものは、『淨土論註』（二卷）と『讚阿彌陀仏偈』（一卷）と及び『略論安樂淨土義』（一卷）との三部であるが、この外に『調氣方』（一卷）と『療百病雜丸方』（三卷）とがあつたと云われている。尚近年、晏無讖の訳出による『大般涅槃經』の梵行品、嬰兒行品、十功德品についての經文大意の摘要を述べた、『涅槃經』提要の写本の残巻が発見されたと云われている。晏鸞の在世当時は、『涅槃經』を中心として頓漸悟論や一乘三乘権実論の論争が行われていたようであり、『統高僧伝』に晏鸞が晏無讖の思想も吸収し、訪南の時、梁の武帝と仏性義について論議したと云われ、事實『論註』に『涅槃經』が『不增不減經』等と共に引用されていることから見ても、晏鸞は『涅槃經』について深い関心を持つていたことは明らかであるから、その写本（写本か撰述かは明らかでない）と考えられるものが見出された事は、注意すべきであろう。

この中、『略論安樂淨土義』については、曾つて晏鸞の撰述ではないとする説も出されたが、今日では燉煌発掘の初唐写本により、本来は『讚阿彌陀仏偈並論』という一本であつた事が知られ、大体において晏鸞の撰述と見る説に落着きつつあるようである。

晏鸞がこれらの著書を撰述したのは、五十五歳以降の円熟期であつたことは明らかであるが、その撰述順序については、『略論淨土義』が『讚阿彌陀仏偈』の後であることは窺えて、『論註』と『讚阿彌陀仏偈』との関係については、明らかにし得ない。

以下、それらの著書の概略を窺つておきたいと思う。

(1)『淨土論註』の概要

晏鸞は、『論』の偈頌と長行を訛述するに当つて、それを総説分、解義分として上下二巻に分け、(1)総説分においては、偈頌における一心の意味を長行に訛かれた五念門の行によつて明らかにし、解義分においては、長行における五念行の意義を偈頌に示された一心でもつて表わされている。故にそれは、真実の行信道が何であるかを開示されたものに他ならない。

そして更に、(2)その行信道によつて願生者の上に開示せられる淨土莊嚴の意義を、総説分においては、法藏因位の願心に遡つて明らかにし、解義分においては、如来果上の願力に照して表わされたのであり、それを結ぶに当つては、(3)衆生が一心五念の行信道によつて、真実の報土に往生し速やかに無上菩提を証得するに至るのは、それが全く如來の本願力廻向に縁るからであると表わされているのである。

今それを別の立場から『論註』の組織構造の上に窺うと、既に触れた如く、(1)先づ開卷劈頭においては、信方便の他力易行道こそは大乘仏教の究極の課題を明らかにするものである事を、厳しい時機の内省に立つた仏道史觀によつて表わされているが、これは下巻末の他力釈と相応するものであり、『論註』の総論と云うべきものであろうと思う。次に晏鸞は、(2)『論』の題号を訛述するに先立つて、『論』の依り所が「說無量壽仏莊嚴功德」即以「仏名号」為「經體」す淨土の三経にあることを明らかにし、真実の教が何であるかを開顕せられている。これが法然上人によつて淨土宗の独立宣言の根拠となつたものであることは、言うまでもないが、晏鸞が淨土教思想史の上において決定的位置を占めるのも、ここに三経の意義を明確に打ち出された点にあると言つてよいのであろう。

そして晏鸞が、(3)上巻末に八番問答を設けて、大経の第十七・十八願成就文及び觀經下々品の文に依つて願生淨土

の機を明らかにせられているのは、その淨土三經の宗体が、願生者の宗体であることを表わされたものと見られるのであり、真実の行信道が何であるかを示されたものと云つてもよいのでなかろうか。

そして星鸞が、(4)下巻の終りに『論』の核心である不虛作住持功德の意義を表顯するに當つて、覈求其本釈に三願的証をもつてせられているのは、その行信道が如來の本願力廻向に縁るものであるが故に、真実の証と直結するのであり、往還二廻向を成就する道こそ、願生淨土の道に他ならないことを表わされたものと、言い得るのであらう。もしそのように理解することが出来るとすれば、『論註』は、まさしく往還二廻向を主軸として、淨土真実の教行信証を明らかにせられたものと、云わなくてはならないのである。

そしてそこから星鸞が『論註』において明らかにしなければならなかつた、唯一にして根源的な問題は、その淨土真実の教行信証が、願生者の主体性の上に成就した具体的相こそ、「我一心」の確立であることを表わすことにあると云えるのである。そのことの意味をよく示しているのは、上巻に釈述された三依釈であり、星鸞は、「世尊我一心帰命尽十方无碍光如來願生安樂國」と云う建章の一句に表わされた純粹帰命の願生心が成立する根拠を、「我依修多羅真実功德相說願偈懸持与仏教相應」と云う次の一行に見出し、その「依」の一字に着眼して、そこに「何所依、何故依、云何依」の三依釈を施されたのであるが、「何所依」とは真実の教(經)を問うものであり、「何故依」は真実教に明かされた真実の行を明かさんとするものであり、「云何依」はその真実行が如實相應の行として成就するための真実の信を表わさんとするものに他ならない。

故にそれは真実の教行信(証)と、我一心との内面的相即關係、すなわち、「我一心」と云う純粹帰命の願生心を成就せしめるものこそ、真実の教行信証であり、真実の教行信証は、我一心と表わされる願生心を外にして何處にも

あり得ないということを開示したものと言えるのであり、それが『論註』の劈頭に掲げられた、竜樹—世親による信方便の易行道開頭の歴史的伝統に応えた、曇鸞の己証であつたのである。

既に述べた如く、曇鸞は羅什—僧肇の系統を繼ぐ四論の優れた学匠であつた。そのことは『論註』及び『略論淨土義』の隨處に、四論及び僧肇の著書に明かされた般若空觀の論理が依用せられている事によつても明らかである。しかし曇鸞伝が示している如く、曇鸞は流支との邂逅により、仙經を焚燒し四論の講説を捨てて淨土教に歸入したのである。恐らくそれは、『入楞伽經』の懸記によつて竜樹の宗教的帰結を知り、『淨土論』によつて世親の宗教的帰趣を見出したことが、縁となつたのでなかろうかと思われるが、それによつて曇鸞は大無量壽經の歴史、すなわち本願成就の歴史に始めて遇うことが出来たのであり、その歴史の上に立たされた時、四論や僧肇の著書において顯わされようとしたものが何であつたかが明らかになつたのであろう。そしてそのことを表わすことが、曇鸞にとつての使命と感ぜられたから、隨處にそれらを依用する態をとられることとなつたものと思われ、そこに北魏の仏教界に対して無量壽經を優波提舍するということが出来たのではないかと思う。故にそれは、般若中觀の論理でもつて淨土教的立場を弁証したものと云うよりも、寧ろ淨土教的立場において、般若中觀のもつ宗教的意味を明らかにしたものと見るべきでなかろうか。

(2) 『讀阿彌陀仏偈』の概要

本書は、題号の下に「枳名無量壽傍經・奉讀亦曰安養」と記され、道綽が『大經讚』と称している如く、竜樹の『易行品』並びに竜樹撰と伝えられる『十二禮』に倣つて、『大經』に説かれた阿彌陀の淨土の徳を、主として

本願成就の相について、必ずしも經文の順序に従わず、亦『淨土論』とは異なる仏・菩薩・國土莊嚴の順序でもつて『十二禮』の順序)、自由に讚嘆せられたものである。

晏鸞は、その後本書において、流支の訳出した『入楞伽經』の懸記の文に依つて龍樹の德を讚嘆せられているが、世親については述べられていない。それは見方によれば、既に『論註』において、世親の德を讚仰したから、本書では四論の著者であり般若中觀の開祖である龍樹についてのみ讚仰せられたのであると、解釈することが出来るかも知れないが、本書を『論註』に次ぐ撰述と見る根拠は何処にもない。ただ吾々は本書によつて、論書とも云うべき『論註』の根基に、讚歌をつくり得た晏鸞の深い感動を吸み取つてゆくべきことを教えられるのである。

(3) 『略論安樂淨土義』の概要

本書は、燉煌本に『讀阿彌陀仏並論上卷』とあり、迦才の『淨土論』に「無量壽經奉讚七言偈、百九十五行並問答一卷」とある如く、『讀阿彌陀仏偈』の後に、そこに触れ得なかつた淨土教の要義を、九番の問答によつて表わされたものである。

今便宣上、かりに本書の組織を図式化すれば、次の如くなるのでなかろうかと思つ。

これによつて、本書の中心課題が何處に置かれていたかが知られることと思うが、晏鸞がここで最も力を尽して解説せられたのは、『大經』に教説せられた智慧段の開頭の意義であり、四論に明かされた般若中觀の論理を引用して、不了仮智の立場を徹底的に否定し尽くしてゆかれている。

以下少しくそれを概説すれば、凡そ次の如くである。

(1) 先づ不思議智については、通俗的因果論に執られて、観経下々品の往生を疑惑する者に対し、一生造惡と十念々

如來淨土の因果(大經上卷)
如來淨土の因(勝因段)
第一番問答

(1) 如來淨土の因果(大經下卷)
如來淨土の果(勝報段)
第二番問答

(2) 衆生往生の因果(大經下卷)
衆生往生の因:(三聖段)
衆生往生の果:(智慧段)

第三番問答

胎生
第四番問答
仮智(五智)疑惑
第五番問答
大乘廣智
第六、七、八番問答

淨土往生の因(十念相続)——第九番問答

仏の輕重を七喻でもつて弁証されている。これは明らかに『論註』上卷末に示めされた八番問答と相応するものである。

(2) 次に不可称智については、(a) 凡ての言象は相対的であつて、絶対そのものはいかなる言象をももたないものでなければならぬから、今仮智と云う限り、それは相対的なものであつて、人智の対象となり得るではないか、(b) 本覚が不覺となり、不覺が本覚となるとすれば、本覚の智慧は不覺から生起したものと言えるではないか、(c) 一度迷える者が悟りに入るとすれば、逆に悟つた者が再び迷うこともあり得るではないか、と云う三問を提起して、仮智は有無の何れをも超えている故に、いかなる相対的思想言説をもつても捉えられないことを弁証している。

(3) そして次の大乗廣智については、仏の救済の因縁について、十方衆生と三世十方諸仏との関係が詳しく論証せられており、曇鸞が最も意を尽して頑わされた部分である。

すなわち曇鸞は、そこで(a)過去、現在の諸仏が一切衆生を救済せられるとすれば、もはや迷いの境界はなくなり、未来の諸仏が衆生を救済せられることは成立し得ないこととなるが、もしそれを否定して三世の諸仏が存在することを主張するトすれば、それは仏の救済力に限界があることを表わすものではないかと云う問題を設定して、それに答えられている。その答釈はもし第一・第三の仏が出現しないとすれば、それこそ仏は一切衆生を救済することが出来ないことになると云う、極めて逆説的なものであるが、その理由として、一仏がよく一切衆生を救済せられるが故に、一切衆生が皆諸仏となるのであり、三世十方の諸仏は、前仏に救済せられた衆生に他ならないと説かれてはいるのは、注意すべき事であろう。

尚、その下には、更に(b)度・不度が辺見であるとすれば、仏の大乗広智を説くのは何故か、又(c)もし一切衆生の迷いが凡べて止滅せられるとすれば、世間有邊の偏見に陥ることになるではないかという点について問答が施されているが、ここでは省略する。

(4)最後の無等無倫最上勝智については、仏の一切種智は、凡夫・二乘・菩薩の智に対して、最も勝れたものであることを明らかにせられたものに他ならない。

故に本書は淨土往生の行としての念佛が修せられてゆくことについて、厳しくその如実・不如実を自身の内面に問われていつた曇鸞が、特に仮智疑惑の問題を正面から明かされたものとして、注意すべきものであろうと思う。

四、曇鸞教学の根本的立場

(1) 曙鸞の時機観

すでに述べた如く、世親の『淨土論』は、大乘菩薩道が完成成就せられてゆく道を、願生淨土の道において見出し、それによつて明らかにし得た宗教的帰結を、「世尊我一心帰命尽十方無碍光如來願生安樂國」という自督の安心として表白したものであつた。

そのことは、曇鸞が不虛作住持功德疏（下巻）において、「未証淨心菩薩者初地已上七地已還菩薩也。此菩薩亦能現身……若百千万億無仏國土施作仏事、要須作心入三昧、乃能非不作心。以作心故名為未証淨心。此菩薩願生安樂淨土即見阿彌陀佛、見阿彌陀佛時、與上地諸菩薩畢竟身等法等。龍樹菩薩婆薮槃頭菩薩輩、願生彼者、當為此耳。」と註釈していることによつても、明らかである。すなわち曇鸞によれば、龍樹・世親が淨土に願生せられたのは、菩薩道の実践において必須条件とされつつ、しかも究極的には捨て去られねばならない作心を、いかにして超えることが可能であるかという、菩薩道の実践における根本課題を解決する為に他ならなかつたのである。

しかし、そのような根本意趣のもとに成立つてゐる『淨土論』によつて、自己の到り得た宗教的帰結を明らかにしようとした曇鸞の根本的立場は、必ずしも、世親と同じ立場に立つものではなく、むしろそれは、煩惱具足の凡夫が救済せられてゆく道としての願生道の真義を、何処までも明らかにしてゆくという一点に置かれていたと、言わなけ

ればならないであろう。以下、その点を明らかにする為に、曇鸞の時機觀について少しく窺つてゆきたいと思う。

曇鸞は『論註』の序頭に、「謹案ニ龍樹菩薩十住毗婆沙ニ云」と標示して、「難行道者、謂於ニ五濁之世於ニ無仏時、求ニ阿毗跋致ニ為ニ難。」と断定し、龍樹においては不退転地に入る行体について難易二道を分けられたのであるが、もはや五濁無仏の世という行縁、すなわち時代環境そのものが、菩薩道を求めるなどを難行道たらしめているのであると受取つて、そこに易行道が開示されなければならない必然的根拠を明らかにしている。故に、もし道綽が『安樂集』において明らかにした聖淨二門判の語を借りて言うことが許されるとすれば、龍樹においては、「理深解微」が問題であつたのに対し、曇鸞にあつては、「去大聖遙遠」が問題となつたと考へてもよいのでなかろうか。

すでに歴史学者によつて指摘せられている如く、中国において末法の時期に至つたと考えられたのは、大体、北齊の天保五年(AD. 544)頃であつたようであり、曇鸞において末法思想が如何に問題とせられていたかは明らかでないが、曇鸞において正像末史觀が注意されていたことは、『論註』(上巻)に、「天親菩薩在ニ釈迦如來像法之中、順ニ釈迦如來經教ニ所以願ニ生」と註釈し、『讚阿彌陀仏偈』に、「本師龍樹摩訶薩誕ニ形像始ニ理ニ類綱、閑ニ閉邪扇、開ニ正轍、是閻浮提一切眼、伏ニ承尊語、歡喜地、帰ニ阿彌陀、生ニ安樂」と讚嘆せられてゐることによつて知ることが出来る。但、曇鸞の著述に末法の語が用いられていない以上、曇鸞に末法意識があつたと断言はし得ないが、「五濁無仏の世」と言う現実に対する危機觀は、曇鸞が如何に深く仏弟子の自覺に立つて歴史を凝視していたかを物語つてゐる、と言わなくてはならない。

学者によると、曇鸞が難行道を釈する處にあげた五難の中、まさしく菩薩道の実践の困難を感じしめる外的事縁を表わした前四難は、當時における儒仏道の三者の思想的混乱性(「外道相善亂菩薩法」)、當時庶民救濟の社会事業で

あつた僧祇戸が、それを司る僧侶の私利私用に供せられた事情（「声聞自利障大慈悲」）、世祖太武帝の廃仏棄積（「無顧惡人破他勝徳」）、仏教匪や仏団戸の悪用による調役の廻避（「顛倒善果能壞梵行」）等の諸事情を捉えてのものでなかつたかと推測されているが、そこに「如_レ斯等事触_レ目皆是」と記されている如く、恐らく晏鸞はそれらの事情を見るにつけ、そこに正法を見失つた人間の虚偽顛倒の相を、厳しく凝視してゆかれたものと思われる。

吾々は、『論註』の隨所において、「三界蓋是生死凡夫流転之閻宅。雖_ニ復苦樂小殊脩短暫異_ニ統而觀_レ之莫_レ非_ニ有漏。倚伏相乘宿環無_レ際、雜生触受四倒長拘且因且果虛偽相襲」（上卷・清淨功德軌）とか、また「此三界皆是有漏、邪道出生、長寢_ニ大夢_ニ莫_レ知_ニ怖出」（上卷・性功德軌）とかいつた言葉を見出すのであるが、かくも深く人間存在の在り方を欲界内存在として捉え、自己の罪障の深さを凝視していくた厳しい内観の立場こそ、晏鸞教学の基調をなすものに他ならない。

かかる晏鸞の人間観が、もつとも組織的に論述せられているのは、言うまでもなく、「普共諸衆生往生安樂国」と示された『論』の廻向門について解釈せられた、八番問答の内容である。

晏鸞はそこで先づ、『論』に示された「普共諸衆生」とは、『大經』の本願成就文に明かされた「諸有衆生」を指し、『觀經』に表わされた「下下品」の機を言うと、明確に決定づけているが、『觀經』を引用するに当つて、中間の「如_ニ一念頃_ニ即得_ニ往_ニ生極樂世界、於_ニ蓮華中_ニ滿_ニ十二大劫_ニ蓮華方開」という経文の下に、特に「當_ニ以_レ此償_ニ五逆罪_ニ也」という領解が施されているのは、晏鸞の厳しい罪障感を如実に表わすものとして、注意されなければならないであろう。学者によれば、それを『抱朴子』に示された罪惡思想との関係において、捉えようとする見方もなされているが、そのように罪障に対する償いを要求する晏鸞の態度は、経文の引用に統いて、「以_ニ此經_ニ証明知、下品凡

夫但令下不_ミ誹_ニ謗正法、信_レ仏因縁皆得_申往生_上』という私釈を施し、謗法の不生を断定して、更に以下の問答においては、何らの妥協もなく徹底して「唯除」の意味を追求してゆくことになるのである。

それが単罪であるからであり、『大經』に逆謗を除くのは、それが重罪であるからに他ならないと、経説にしたがつて解釈した後、(2)更にそこから、謗法はたとえ単罪であつても救われないことを、(a)『般若經』に五逆の救いは説きつつ、謗法の出離については、その時節が記されていないという教証と、(b)正法を無視する者には淨土に願生する道理はあり得ないという理証に基づいて弁証している。そこには、無有出離之縁と深信せしめられた立場において、釈迦の大悲善巧の意を探り、抑止と攝取の意味を開頭していくつた善導の立場とは異つて、逆謗の罪障をどこまでも罪障そのものとして受取ろうとする曇鸞の態度が窺われるのである。

そのように徹底して謗法の不生を明らかにする曇鸞は、(3)更に謗法が重罪であるのは、それが単に出世間道に関するのみではなくて、出世間道を無視することによつて、実は仁義礼智信という世間道をも破壊するものであり、五逆を犯す根拠となるからであると論証する。ゆえにそれを推し進めていけば、五逆も謗法を根拠とするものである限りは、『大經』に示された如く、逆謗共に除かれねばならないということになるであろう。しかしそれはまた同時に、『観經』に五逆の救いを説く限り、五逆の救いにおいて謗法も救わることを表わすものと言わねばならないのであらう。

そのような両者の矛盾を、如何に解釈するかという問題については、曇鸞はそこに明確な解答を提示していない。恐らく曇鸞は、その矛盾を如何に解決するかという問題そのものが、傍観者の世界においては成立しても、主体的実

存の側においては成立ち得ないこと、すなわち、矛盾を矛盾のままに受取り、唯除の自覺に徹することの他に道はありませんことを、解答を与えないという態でもつて明らかにしたのでなかろうか。

かくて曇鸞は、以下の問答においては、誇法の不生について論ずることなく、『観經』の下下品の經説について五逆十惡の罪業と十念念佛との対応において、その輕重を問い合わせ、在心・在縁・在決定という三在積を施すことによつて、五逆十惡の者も十念の念佛によつて救われてゆくことを明確に論証づけている。すなわち、造罪人は千歳の閻室にも喩えられるべき無始時來の虚妄顛倒の自我心を依止とし、それによつて限りなく虚妄顛倒の環境を所縁として現出すことによつて苦悩を続け、有後心有間心に動かされて決定することなく、空過輪廻してゆかねばならないが、一たび善知識に遇い、眞実の教えを聞くことによつて、如來の大悲方便によつて成就せられた名号を信じ、無後心無間心に住して念佛するならば、時節の久近多少を問うことなく、すでに、そこに救いは成就しているのであると論証している。それは十念の念佛の上に、如來の本願の眞実の凡てが全現していることを明らかにし、自己の罪障の深さに執われて、そのために仏智の不思議を疑惑するようなことがあつてはならないことを、厳しく諭められたものに他ならない。曇鸞が如何に仏智疑惑を問題にせられていたかは、既に触れた『略論安樂淨土義』の内容を想い起すとき、明らかなであろうと思う。すなわち、曇鸞においても、善導が「廻心皆往」を強調された如く、仏智疑惑の罪の深さを信知することによつてのみ、信仏因縁の世界が開かれるこことを明らかにしようとしたのである。

前上、吾々は、八番問答によつて曇鸞の人間觀を窺つて來たのであるが、そこに徹底して明かされた誇法不生論について、『論註』下巻に仏の身業・口業・意業の莊嚴を叙述された箇所においては、「衆生以_二慢故誇_二謗正法_一、毀_二皆賢聖_一、捐_二斤尊重_一。……如_レ是等種種諸苦衆生、聞_ニ阿弥陀如來至德名号誇法音声、如_レ上種種口業繫縛皆得_ニ解脱_一、入_ニ

如來家、畢竟得_ニ平等口業。」と示されていることが、注意されねばならないであろう。すなわち、曇鸞はそこで、身見と橋慢と邪見の三業を離れ得ない衆生も、如來の平等大悲の光耀に遇い、名号の説法音声を聞き、無分別智なる平等の意業を信ずることによつて、解脱を得ることが出来ると説いているのである。ここに吾々は、先に述べた三在糾と同じ意趣が表わされていることを見出すのであるが、誘法不生論と誘法得脱論は、観念的に結びつけられるものではなく、どこまでも絶対矛盾の関係にありつつ、しかもそれが、念佛を信ずるというその一点においてのみ、自己同一であり得ることを見忘れてはならないであろう。

(2) 真実功德の意義

既に述べた如く、曇鸞は『論註』の劈頭において、先ず龍樹の『十住論』に依り、五濁無仏の世にあつては、「但以_ニ信仏因縁_ニ願_ニ生_ニ淨土。乘_ニ仏願力_ニ便得_ニ往_ニ生彼清淨土。」仏力住持即入_ニ大乗正定之聚、正定即是阿毗跋致」と明かされた他力易行道を他にして、凡夫が正定聚不退転に至る道はあり得ないと決択し、世親の『淨土論』もまさしくその他力易行道を開闢せられたものに他ならないことを明確に位置づけている。

曇鸞によつて施されたこの難易二道論積により、始めて、般若中觀の始祖である龍樹や瑜伽唯識の論師である世親は、『大無量壽經』の歴史的伝統の上に位置づけられたと云つても決して誤りではなく、そこに始めて他力易行道を開闢することこそ、大乘仏教の極致を示すものであることが明らかにせられたのである。實に「他力」の語は、积尊によつて開かれた仏教の根本真理である「緣起」の具体的意義は、如來の他力本願として顯わしていることを明らかにしたものに他ならないのである。ゆえに、曇鸞が「易行道者、謂但以_ニ信仏因縁_ニ願_ニ生_ニ淨土」と述べているの

は、『大無量寿經』に教説せられた如來の本願が、他力易行道として開顯せられて來た歴史的事実を見出すことによつて、そこに願生淨土の道が成就するのであることを表わされたものと言つてよいのでなかろうかと思う。

かくて難易二道論により、自らの仏道史觀を明らかにし得た臺灣は、次に仏道の歴史的展開の根幹をなす「無量寿經」の經体について、「無量壽是安樂淨土如來別號。釈迦牟尼佛在三王舍城及舍衛國一於三大眾之中一說三無量壽仏莊嚴功德。即以三仏名號一為三經體。」と説き、更にその歴史的展開の意義について、「無量壽、言三無量壽如來壽命長遠不可三思量也。經者常也、言下安樂國土佛及菩薩清淨莊嚴功德國土清淨莊嚴功德、能與三衆生一作三大饒益、可常行三于世三故名曰三經。」と釈されたのである。

先に竜樹・世親の歴史的位置を明らかにした雲鷲は、この經体釈によつて、「無量壽經」が眞実教であることを始め明瞭にしたのであり、これによつて、淨土宗の独立を宣言した法然は、その依り所を「三經一論是也」と断定し、更にそれを繼承した親鸞は、眞実教の意義を「夫顯眞實教者、則大無量壽經是也。……是以說如來本願為經宗致、即以三仓名號為經體也。」と開示せられたのである。

すでに指摘せられている如く、經について宗体論を明らかにしたのは、唐の天台大師であるが、曇鸞が「説無量寿仏莊嚴功德」と言えるのは、「論」に「此三種成就願心莊嚴」とあるのを承けて、それが法藏菩薩の本願によつて莊嚴せられた世界であることを『論註』に詳説し、『略論淨土義』には、「問曰。安樂國有幾種莊嚴。名為淨土。答曰。若依經拏義、法藏菩薩四十八願即是其事、尋讀可知」と論述されていることによつても明らかに如く、宗祖が「說三如來本願為三經宗致」と仰されたものと、全く同一意趣であることは言うまでもない。故にそこに別に宗・体の語が用いられてはゐなくとも、『無量壽經』の宗・体を表わされたものであることは明らかである。

その〔宗〕体論との関連性において注意せられるのは、『論』に「我依_ニ修多羅 真実功德相_ニ說願偈摠持_ニ与_ニ仏教_ニ相應」と述べられた造論の意趣について、星鸞が施した何所依・何故依・云何依という所謂三依釈の解説である。すなわち三依釈は、『論』の劈頭に示された「世尊我一心 帰_ニ命尽十方 無碍光如來_ニ願_ニ生_ニ安樂國_ニ」という純粹なる帰命願生心の成立する根拠を、「我依修多羅」の「依」の上に見出すことによつて、機教相應の意義を明らかにしようとするものであり、何所依・「依_ニ修多羅」、何故依→「以_ニ真実功德相_ニ故」、云何依→「修_ニ五念門_ニ相應故」という態でもつて表わされている。

先哲の指摘に依れば、この三依釈は、『地持經』(卷二)の「菩薩求_ニ法者、求_ニ何法、云何求、何故求」という経文や、『十地經論』(卷五)の「何處救度、以_ニ何救度、云何救度」という論文に基づくものであろうと言われている。前者が星鸞の訳出したものであり、後者が菩提流支の翻訳によることから考えて、それらの經論と星鸞の三依釈との間に、深い繋りがあると考えることは、充分意味のあることであろうと思うが、ここでは、先に述べた『無量壽經』の〔宗〕体論と、三依釈の中心である真実功德釈との関係について、窺つてゆきたいと思う。

星鸞はそこで、「真実功德相者 有_ニ二種功德_ニ」と標示して、不実功德と真実功德との対応をもつて弁証しているが、これは既に触れた三在釈においても見出されるものであり、まさしく『論註』一部全体の根本構造を明らかにせられたものと言つてよいであろう。

その不実功德は、「徒_ニ有漏心_ニ生不_レ順_ニ法性_ニ」なるものであり、「凡夫人天諸善、人天果報、若因若果、皆是顛倒皆是虛偽」であると断言せられている。そのように人間存在の在り方を、根源的に顛倒虚偽以外の何物でもあり得ないものとして捉える自覺の眼は、人間それ自体の側にあり得よう筈はないのであり、清淨功德釈において、「此

清淨是摠相。仏本所_ミ以起此莊嚴清淨功德者、見_ド三界是虛偽相、是輪転相、是無窮相、……衆生締_{シテ}此三界顛倒不淨、欲_ド置_ミ衆生於_ニ不虛偽處、於_ニ不輪転處、於_ニ不無窮處「得_シ畢竟安樂大清淨處」と訖されている如く、それは法藏の大悲の願心において智見せられた所照の境界に他ならないのであり、晏鷲が「真実功德相者、有_ニ二種功德」と示して、不実功德を真実功德相の一つとして明かされたのも、それを表わしていると言えよう。

かくて晏鷲は次に、「從_ニ菩薩智慧清淨業・起莊嚴仏事。依_ミ法性・入_ミ清淨相。是法不_ニ顛倒・不_ニ虛偽・名為_ニ真実功德。」と示し、更にそれを重ねて、「云何不_ニ顛倒、依_ミ法性・順_ニ二諦・故。云何不_ニ虛偽、撰_ミ衆生・入_ミ畢竟淨・故」と訖されている。この真実功德訖が、先の「宗」体訖の内面的意義を明らかにしたものは、容易に首肯され得ることと思うが、ここに晏鷲が、不顛倒——「依_ミ法性・入_ミ清淨相」——「依_ミ法性・順_ニ二諦」の義と、不虛偽——「從_ニ菩薩智慧清淨業・起莊嚴仏事」——「撰_ミ衆生・入_ミ畢竟淨」の義とでもつて弁証せられているのは、晏鷲教学の基本的性格を表わすものとして、注意すべきであろう。すなわち、前者は如来の淨土について、それが勝義諦空性の世間的実用態であり、真如法性の等流顯現した境界であることを、二論説における法性の論理によつて弁証したものであり、後者は、それを如来の大願業力によつて大涅槃を証得するに至らしめられるという、淨土教における行証の立場から解明せられたものである。そこに四論の学匠であると共に、淨土の願生者であつた晏鷲においては、両者が即一的に統摂せられていたことを見出すことが出来るのである。

かくの如く、真実功德の意義を、不実と真実との対応関係において明らかにした晏鷲は、その真実功德の具体的相を表わした三嚴二十九種莊嚴を註訖するに當つても、上巻においては、「仏本何故起此莊嚴」と徵問して、先ず菩薩所觀の不実功德の世界を明らかにし、それによつて真実功德相としての淨土が莊嚴されるに至つた大悲の願心を開

顯すると共に、下巻においては、「此云何不思義……焉可思議」と示して、本願が衆生の上に成就せられた功徳について、開示せられたのである。故に上巻は、主として不顛倒の義（願力の意味）を明らかにしたものであり、下巻は、不虛偽の義（仏力の意味）を表わされたものであると言つてもよいのでなかろうか。これは先の不実功徳が清淨功徳と関連性をもつてのに対し、寧ろ性功徳と内面的関連性をもつもののように思われる。

すなわち、「正道大慈悲出世善根生」と表わされた性功徳では、その性について、本の義と、積習の義と、聖種性の義と、必然不改の義との四義でもつて解釈せられているが、「從三苦薩智慧清淨業・莊嚴仏事」と言われているのは、積習・聖種性の二義に対応し、「依三法性・入三清淨相」」「依三法性・順三諦・故」と示されているのは、本の義に対応するものであり、「撰三衆生・入三畢竟淨・故」と表わされているのは、必然不改の義に対応するものと考えられる。

三種莊嚴の中、晏鸞によつて特に重視せられたのは、国土莊嚴における清淨功徳と大義門功徳、及び仏莊嚴における不虛作住持功徳と、そこから開かれた菩薩莊嚴であることは、下巻利行滿足章の第四功徳門を釈する処に、「種種法味樂者・毗婆舍那中有觀佛國土味・撰受衆生大乘味・畢竟住持不虛作味・類事起行願取仏土味」と示されていることによつても、知ることが出来る。この第四功徳門は、後に更めて述べるが如く、五功徳門の還相廻向を開く根拠となるものであり、そこに挙げられた四種功徳についての註釈においても、淨土は往還二廻向を成立せしめる根源的な依り所（としての大涅槃界）であることが示されようとしているのは、特に注意すべきことであろうと思う。

すなわち、国土莊嚴の最初に説かれた清淨功徳（上巻）においては、「(1)安樂是菩薩慈悲正觀之由生、如來神力本願之所建、(2)胎・卵・濕・生緣・茲高掛、業繫長維從・此永斷、(3)統括之權不・待・勸而彎・弓、勞謙善讓齊・普賢・而同・德」と釈されているが、それは(1)因願酬報の世界である真実報土の徳として、(2)三界の業繫は完全に断ち切られ

ていると共に、(3)そこでは自然に普賢の徳が成就せられることを願わすものである。吾々はこの清淨功德積に示された還相廻向の徳が、國土莊嚴の最後に説かれた一切所求満足功德積(下巻)において、更に「彼國人天若欲願往他方世界無量仏刹供養諸仏菩薩上及所須供養之具無レ不レ称レ願、又欲下捨彼寿命向余國生循短自在上隨レ願皆得、未レ階ニ自在之位而同ニ自在之用、焉可ニ思識」と詳説されていることを注意したいと思う。何故ならば、両者は上巻と下巻、すなわち、淨土を建立せられねばならなかつた如來の願心と、その願心がまさしく衆生の上に淨土往生として成就せられた立場との関係にあるが、國土莊嚴の初めと終りに普賢の徳を明かされているのは、善巧撰化章に、「若人不レ發無上菩提心、但聞ニ彼國土受樂無レ間、為樂故願レ生亦當、不レ得ニ往生也」と説かれていることと対応するものであり、彌縫の淨土觀を最もよく表わしていると考えられるからである。

次に淨土が大乗一味の善根界であることを明らかにせられた大義門功德について見ると、そこに、『無量壽經』や『易行品』においては、淨土に無数の声聞が存在することを説くことによつて、淨土の奇特性を願わしているのを、それは何故かと徵問して、「声聞以ニ實際為証、計不レ應ミ更能生ニ仏道根芽、而仏以ニ本願不可思議神力、撰令レ生レ彼、必當復以ニ神力、生中其無上道心」と仰ざされていることが、注意せられよう。ここに「實際」というのは、名義撰對章に「若無ニ智慧、為ニ衆生ニ時則墮ニ顛倒、若無ニ方便、觀ニ法性ニ時則証ニ實際」と説かれている如く、觀念的な灰身滅智のさとりを意味し、「仏道根芽」というのは、善巧撰化章に「此無上菩提心、即是願作仏心、願作仏心即是度衆生心、度衆生心即是攝取衆生ニ生ニ有仏國土ニ心」と説かれている如く、淨土の大菩提心を意味することは明らかである。ゆえにこの大義門功德積も亦、淨土は声聞を攝取して無上菩提心を発起せしめ、菩薩道を成就せしめるに至る徳を円満具足した世界であることを願わすものであり、そこにも還相廻向の問題が問われてることが知られるのである。

そして仏莊嚴における不虛作住持功德釈、及びそこに示された菩薩莊嚴は、まさしくその大義門功德釈において提出せられた問題に対して、明確に答えられたものと言つてよいであろう。

すなわち不虛作住持功德釈（下巻）には、(1)先ず、「案三十地經、菩薩進趣階級漸有無量功勳、逕多劫數、然後乃得此、（平等法身）云何見阿弥陀仏時、畢竟與上地諸菩薩・身等法等耶」という問い合わせを設けて、「言畢竟者未言即等也、畢竟不失此等故言等耳」と答えた後、(2)次に重ねてその意味を「(a)菩薩於七地中得大寂滅、上不見諸仏可求、下不見衆生可度、欲捨仏道、証於實際、(b)爾時若不得三十方諸仏神力加効、即便滅度与三乘無異、(c)菩薩若往生安樂見阿弥陀仏即無此難、是故須言畢竟平等」と釈明し、そして更に(3)一生補處と還相廻向を誓われた第二十二願を引用してそのことを証明せられている。これが大乗菩薩道の実践を説く『十地經』の中心問題であり、その『十地經』によつて菩薩道を実践せられた龍樹・世親の根本問題であつたことは言うまでもない。そしてそれと共に、龍樹・世親において、その根本課題を具体的に解決する道として見出されたものが、弥陀の本願力に乗托して淨土を願生することに他ならなかつたことも、明らかなるところである。かくて墨鶯は、弥陀の本願力のみが、七地沈空の難をもつて表わされる自力の限界を超えて、一生補處に至らしめ、還相廻向の徳を成就せしめる根源的な力であることを、明確に決択せられたのである。

この不虛作住持功德釈は、主として第二十二願における一生補處の意味を明らかにせられたものであるとすれば、次の菩薩莊嚴における四種功德（不動遍至功德、一念遍至功德、讚嘆諸仏功德、持嚴三宝功德）は普賢の徳を明らかにすることによつて、還相廻向の意義を表わされたものと理解してよいであろう。

すなわち、墨鶯は不虛作住持功德釈において、仏の本願力に乗托して淨土に往生し、大涅槃のさとりを証得すること

とによつて、弥陀を智見すれば、未証淨心の菩薩も畢竟じて平等法身を得証するに至るという論文を註釈して、「平等法身者八地已上法性生身菩薩也。……此菩薩得_ニ報生三昧、以_ニ三昧神力、能一処、一念一時遍_ニ十方世界、種種供_ニ養一功諸仏及諸仏大會衆海、能於_ド無量世界無_ニ仏法僧處_ヲ種種示現種種教_ニ化度_ニ脱一切衆生_ヲ常作_ニ仏事、初無_ニ往来想供養想度_ニ脱想」と記述している。ここに「法性生身菩薩」とあるのは、『智度論』に「是菩薩有_ニ二種、二者生死肉身、二者法性生身、得_ニ無生法忍_ニ斷_ニ諸煩惱、捨_ニ是身_ヲ後得_ニ法性生身」と説かれ、それを引用した羅什の『大乗大義章』に、「所以者何、体_ニ無生忍_ニ力、無_ニ諸煩惱、亦不_レ取_ニ乘証_ヲ又未_ニ成仏、於_ニ其中間_ニ所_レ受之身名為_ニ法性生身」と註釈されたものを、承け継ぐものであろうと考えられており、殊に法性生身という概念において仏身と菩薩身を統括し、体と用との相即性を明らかにした羅什の法身説が、背景になつていることが指摘せられている。しかしそれは要するに、淨土に往生した者は、弥陀同体の大悲を証得して、限りなく無住處涅槃の菩薩行を成就してゆくことを表わすものであり、それは弥陀の淨土が、清淨功德積（下巻）に、「有_ニ凡夫人煩惱成就、亦得_レ生_ニ彼淨土、三界繫業畢竟不_レ牽、則是不_レ斷_ニ煩惱、得_ニ涅槃分」）と示されている如く、淨土が大涅槃の境界であるからに他ならない。

前上、利行満足章第四功德門の註釈に挙げられた四種功德について、曇鸞の淨土觀を窺つて來たのであるが、次にそれを補足する意味において、観察体相章に示された曇鸞の淨土論、及び淨入願心章に顯わされた仏身論について、見てゆきたいと思う。

曇鸞は、観察体相章において、「彼無量寿仏國土莊嚴第一義諦妙境界相、十六句及一句次第說 応_ニ知」という論文を註釈して、「第一義諦者、仏因緣法也、此諦是境義、是故莊嚴等十六句稱為_ニ妙境相」と記述されている。『淨土論』の意味は、淨土は第一義諦なる空性真如が、世間的実用態なる眞實功德相として顯現した妙境界相であることを

顯わすものである。曇鸞の解釈も本質的な意味においては、それと異なるものではないが、曇鸞は寧ろ『十二門論（觀性門）』に示された「諸仏因縁法名為甚深第一義」という表現を依用することによつて、淨土は「諸仏因縁法」すなわち「空用」において縁起した妙境界相であることを強調するものであり、「空性」と「空用」の即一性を「空用」の立場において解明しようとするものである。故にそこでは、「第一義諦妙境界相」の語は、第一義諦の妙境界相という依主釈の意味としてでなく、第一義諦「なる清淨功德」と妙境界相「としての十六句」という相違釈の意味において理解しようとするのである。かかる曇鸞の解釈学的立場が、羅什—僧肇の立場を繼承するものであることは、既に見て來た如くである。

曇鸞はそこからして更に、「彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生、非_レ如_ニ三有虛妄生_レ也、何以言_レ之、夫法性清淨畢竟無生、言_レ生者是得生者之情耳」と述べて、淨土が無生の生として実体的に捉えられるべきではないことを強調する。ここに示された「無生の生」は、恐らく僧肇の『般若無知論』に説かれた、「以_ニ聖心無知、故無_レ所_レ不知、乃曰_ニ一切知」という、所謂「無知の知」の論理を転用したものと思われるが、それは先の「第一義諦者佛因縁法也」という論理を承けて、如來の本願は無生の生としての「空用（＝空因縁）」そのものであり、従つて、その本願によつて莊嚴せられた淨土も、「空用」という働きを他にして実体的に捉えられるものではないことを、表わすものと思われる。

故に曇鸞は、如來の本願に喚び覺されて淨土に願生する者に對しては、「言_レ生者是得生者之情耳」と述べて、それを認めた上、更に、「生苟無生、生何所_レ尽、尽_ニ夫生_レ者上失_ニ無為能為之身、下酬_ニ空不空之痼_レ」と表わすことによつて、「無生の生」の肯定的側面を強調しているのである。すなわち曇鸞は、淨土を「無生の生」として表現する

ことに依り、淨土を実体的に捉らえる凡夫の立場を超えしめると共に、観念的に捉らえる二乗の立場をも超えしめようとするのである。

かかる雲鶴の淨土觀は、妙声功德釈(上巻)の上に、「出」有而有曰「微而有者謂出三有也」名能開悟曰「妙」妙好也以「名能開悟故稱妙也」である。

すなわち淨入願心章は、三種莊嚴を説き了わつた後、それが真如法性の等流顯現であることを、「略說入三」法句「故」と表わされたものであるが、雲鶯はそれを「廣略相入」の関係として捉え、そこに法性法身と方便法身との二種法身の関係を見出し、「由_三法性法身_一生_三方便法身_一」、「由_三方便法身_一出_三法性法身_一」、此二法身異而不可_レ分、一面不_レ可_レ同、是故廣略相入、統以_二法名_一」と論述している。法性法身と方便法身が、一法句（略）と三種莊嚴（廣）に對応することは言うまでもないが、二種法身の関係が、法性→方便・方便=法性という「生」と「出」の語でもつて表わされていることは、注意せられねばならないであろう。

すでに不虚作住持功德釈の所で窺つた如く、曇鸞の仏身論は羅什—僧肇の系統を承けるものであり、体を用(動き)そのものとして見出す、所謂体用論の立場に立脚するものであつた。今の場合も、方便法身は寂滅平等の法(法性)を証得することによつて、それ自らの本来性を成就したものであり、その方便法身の上に法性法身の全てが、等流顯現していることを表わすものと考えられる。故にそれは、先に触れた観察体相章に、「尽_ミ夫生_ニ者、上失_ミ無_ニ為能_ニ為之現してい」と表わすものと考えられる。身_ニ下_ニ三空不空之體_ニ」と説かれ、名義撰対章に、「若無_ミ方便_ニ觀_ミ法性_ニ時、則_ニ証_ミ實際_ニ」と明かされた如く、方便法身を離れて法性法身を観る立場は、観念的なさとりを求めようとするものに他ならないことを、強調するものと

理解すべきであろう。

そのことは、次の「一法句者謂清淨句、清淨句者謂真実智慧無為法身故」という論文の意味、及びその註釈の意味を知ることによつて、更に明らかにせられるであろう。

先哲の指摘せられた所によれば、「句」は依事・依処・方便・世俗諦を表わすものであり、一法句とは、淨土こそ是一如平等なる真如法性が世間的実用態として顯現する依事となるものであることを表わし、「一法句者謂清淨句」というのは、淨土はその清淨世間智としての働きが相・態をもつて顯現した世界であることを示し、「清淨句者謂真實智慧無為法身」というのは、そこに出世間無分別智なる真如法性の全徳が等流顯現していることを明らかにするものであることが、論証せられている。曇鸞の一法句及び清淨句についての註釈は、必らずしも明瞭なものとは云い得ないようであるが、「無為法身者、法性身也、法性寂滅故、法身無相也、無相故能無_レ不知、是故相好莊嚴即法身也」と註釈し、「相好莊嚴即法身也」と述べているのは、先の「由_ミ方便無知故能無_レ不知、是故一切種智即真實智慧也」と註釈し、「相好莊嚴即法身也」と述べているのは、先の「由_ミ方便法身_一出_ミ法性法身」ということと、同じ意趣のものでないかと思われる。

(3) 願生淨土の道

前上、三依釈に示された真実功德釈を中心に、曇鸞の淨土觀及び仏身觀について窺つてきたのであるが、次にその三依釈において、「云何依者、修_ミ五念門_一相應故」と明かされた五念門について、見てゆきたいと思う。

『淨土論』に五念門が説かれているのは、解義分の起觀生信章であるが、それは既に触れた如く、「此願偈明_ミ何義、示_ミ現觀_ミ彼安樂世界_一見_ミ阿弥陀仏_一願_ミ生_ミ彼國_一故」と明かされた願生偈の大意を承けて、願生と見仏との必然的

関係を成立せしめ、自証せしめる唯一の行道として、示されたものである。恐らく世親においては、廻向門の成就ということがその根本的課題であり、それを成就する道としては、作願観察一門に明かされた止觀雙運行が主要なものとせられていたことに相違はなかろう。そしてそれは、曇鸞においても、そのまま継承せられたものと考えてよいと思われるが、但、曇鸞においては既に窺つた、五濁無仏の世における一生造惡の凡夫という厳しい時機觀から、それが彼此二土の対応における往還一廻向として明らかにせられ、それに先立つ讀嘆門の称名行の意義が強調せられたことは、菩薩道としての五念門を願生道として開示せられたものとして、独自な意義をもつものと言わなければならぬ。すなわち曇鸞の五念門釈の独自性は、それを淨土への行と、淨土における行と、淨土からの行と、明確に意義づけられた処に見出されるのであり、以下その点を上下二巻に亘つて明かされた五念門釈を通して、考察してゆきたいと思う。

曇鸞は總説分において、願生偈の序分に、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如來 願生安樂國」と說かれ、流通分に「我作論説偈 願_下見_上弥陀仏 普共諸衆生 往_上生安樂國」と示されたことの上に、五念門が実踐せられてゆく具体的相を見出し、そこに、「帰命」を礼拝門に、「尽十方無碍光如來」を讀嘆門に、「願生安樂國」を作願門に配釈するという、三念門釈を施すことによつて、觀察門は「尽十方無碍光如來」によつて成就せられた真實功德の世界である「安樂國」を觀察することの他にはないことを明らかにし、廻向門釈においては、既に述べた如く、下下品の衆生も本願の名号を信ずることによつて、虛妄顛倒の世界を否定的に超越して、真實報土に往生することを表わされたのである。故にそれは、五念門といつても、釈尊の發遣と如來の招喚によつて喚び覚された「我一心」という純一なる帰命願生心を他にしてはあり得ないことを表わすものであり、上巻に「今言我者、天親菩薩自指之言、

用三流布語、非三邪見自大^ニ也」と註釈せられた如く、邪見自大の他にはあり得ない自身の上に、「我一心」という純一なる帰命願生心を成立せしめ、そこに自我心を超えた自利利他円満の世界を成就せしめる道こそ、五念門に他ならぬことを表わされたものと理解すべきであろう。從来、一心と五念の関係について、五念は安心流出の起行を示すものとして、一心→五念という意味において理解せられてきたのであるが、それと同時に、一心は五念門の実践において、その如実不如実を自己自身の内面に問うてゆくことにより、そこに見開かれてくるものであることを、注意しなければならないのでなからうか。

墨鸞は先ず礼拝門について、上巻では、「礼拝但是恭敬、不^ニ必帰命・帰命必礼拝」と帰命と礼拝の即一性について表わし、下巻では、「如來應正遍知」という如來の徳号を『智度論』によつて解釈し、如來は凡べての煩惱を滅尽した戲論寂滅の境地である大涅槃の等流顯現せるものであることを明らかにした後、「菩薩之法常以^ニ昼三時夜三時・礼^ニ十方一切諸仏、不^ニ必有^ニ願生意、今應^ニ常作^ニ願生意^ニ故、礼^ニ阿弥陀如來^ニ也」と釈して、凡夫の念佛道において表われる礼拝は、必ず願生心の自からなる展開相としての純粹な帰命礼拝であるべきことを、示されている。墨鸞がそこに、菩薩の礼拝と凡夫の礼拝を願生心の有無によつて區別すると共に、礼拝と帰命との関係について、帰命の礼拝としての純粹性を強調せられているのは、何処までも凡夫における純粹行を徹底して明らかにしようとするものに他ならない。

次の讚嘆門は、礼拝門釈に示された如來の徳号釈を承けてその徳用を明らかにせられたものであり、上巻では『阿彌陀經』の名義釈を引用して、光明智相が名号の内景であることを表わし、下巻ではそれを、「彼無碍光如來名号能破^ニ衆生一切無明、能滿^ニ衆生一切志願」という破闇満願の徳用として示されている。これが國土莊嚴の光明功

徳釈（下巻）に、「彼土光明從_ニ如來智慧報_ニ起、触_レ之者無明黒闇終必消除、光明非_レ慧能為_ニ慧用_ニ」と説かれ、妙声功德釈（上巻）に、「經言、若人但聞彼國土清淨安樂尅念願_レ生、亦得_ニ往生_ニ即入_ニ正定聚_ニ」と釈されたものと、対応するものであることは、明らかである。故に破闇とは、無始時來なる自我心によつて仏智の不思議を疑惑し、空しく流転輪廻し來つた根本無明が照見せられることを表わし、滿願とは、それによつて自我の欲望が内面的に転ぜられ、入正定聚という根本志願を満足するに至ることを表わすものに他ならない。しかし先の礼拝門釈において、礼拝と帰命との関係について、純粹なる礼拝行を明らかにした曇鸞は、この讚嘆門釈において「然有_ニ称名憶念_ニ而無明由存而不_レ満_ニ所願_ニ者、何者、由_ド不_ニ如實修行_ニ与_ニ名義_ニ不_サ相應_ニ故也」と自問自答することによつて、称名の純粹性を表わそうとするのであり、称名が不如實修行であることの理由、すなわち名義不相應の意味について、如來が實相身為物身であることを領解しないことと、従つて亦行者の心が淳一相続しないことを明らかにしているのである。

古来、この実相為物の二身については、淨入願心章に示された二種法身との同異が問題にせられてきたが、すでに述べた如く、二種法身説の中心は、方便法身として全現せる法性法身を明らかにすることにあつて、法性法身と方便法身を区別することではなかつたことから考へても、実相・為物の二身は、「尽十方無碍光如來」という名号における内面的意義を表わすものであることは、明らかのことと思う。今それが称名憶念という事実の上に、名義不相應の理由として挙げられたのは、称名憶念そのものが如來の德用の全体であることを領受しないで、称名の事実の他に如來を実体的に捉らえ、そこに破闇満願の德用を求めている立場を、明らかにせられたものと思われる。故に曇鸞がそれに引続いて、信心の不淳不一不相統を明かされるのも、念佛が他力廻向の行であることを領受しない者の立場を表わされたものに他ならないと考えられるのであり、その三種不相應の結釈に「与_レ此相違名_ニ如實修行相應_ニ、是故論主

建言「我一心」と示されているのは、既に触れた三在釈に「此十念者依止無上信心、依阿弥陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名号「生」と釈された如く、「我一心」は念佛に賜わる他力廻向の信であることを表わすものに他ならないと言つてよいのであろう。

かくて讚嘆門釈において、釈名の意義を明らかにせられた晏鶯は、次の作願門釈においても、「一者一心專念阿彌陀如來願生彼土、此如來名号及彼國土名号、能止一切惡、二者彼安樂土過三界道、若人亦生彼國自然止身口意惡、三者阿彌陀如來正覺住持力、自然止求聲聞辟支佛心、此三種止從如來如實功德「生」と註釈することにより、通常心一境性と解釈される止の意味について、止は散乱麁動の凡夫をして心一境ならしめる如來の本願力廻向である名号の徳を表わすという独自の解釈を施されたのである。故に一見奇異に思われる晏鶯の註釈は、決して心一境性という伝統的語源的な意味を無視して施されたものではなく、心一境性ということが具体的な事實として成立するその成立根拠を明らかにしようとされたものであると、言わなくてはならないのである。ここに示された止の三義の中、第一義は先の讚嘆門釈に明かされた「彼無碍光如來名号、能破衆生一切無明」という破闇の徳を承けるものであり、第二義は清淨功德と仏の三業功德の徳を表わし、第三義は主功德と不虛作住持功德の徳を顯わすことは、明らかであろう。晏鶯がこの三義を「從如來如實功德「生」と示して、三依釈における真實功德との関係を明らかにし、五念門が衆生の上に淨土往生の行として成就するのは、全く如來の真實功德の働きそのものによることを開顯していることは、極めて重要な意義をもつものと言わなければならぬ。殊に晏鶯が、三義の中、願生の現実的意義を示す第一義では、「能止」という語でもつて、如來の願力自然によつてのみ業道自然の世界は根源的に超えられてゆくことを明らかにし、第二義及び第三義においては、「自然止」の語でもつて、淨土における無為自然の徳を表わさ

れていることは、曇鸞の註解がいかに厳密であつたかを物語るものとして、注意すべきである。

かかる曇鸞の態度は、次の観察門において、「云々觀者、亦有二義、一者在此作_レ想觀_ニ彼三種莊嚴功德、此功德如實故、修行者亦得_ニ如實功德、如實功德者、決定得_レ生_ニ彼土、二者亦得_レ生_ニ彼淨土、即見_ニ阿彌陀仏、未証淨心菩薩畢竟得_ニ證平等法身、与_ニ淨心菩薩、与_ニ上地菩薩、畢竟同得_ニ寂滅平等」）と註釈せられて、ことの上にも見出される。この中、第一義は先の作願門の成就である淨土の得生を表わし、第二義は不虛作住持功德により淨土における大涅槃のさとりを表わされたものであるが、ここで注意せられるのは、先の作願門釈の第三義と今の観察門の第二義は、既に真実功德の意義について述べた箇所で触れた如く、二乘地を超えることによつて淨心の菩薩となり、限りなく還相利他の行を成就するに至ることを表わすものであり、しかもその往還二廻向は如來淨土の真実功德の働きに依るものであることを明らかにしていることである。

ゆえに、曇鸞が次の廻向門釈において、「廻向有_ニ二種相、一者往相、二者還相」と廻向について往還を分ち、「往相者、以_ニ己功德、廻_ニ施一切衆生、作願共往_ニ生彼阿彌陀如來安樂淨土、還相者、生_ニ彼土_ニ已、得_ニ奢摩他毗婆舍那方便力成就、廻_ニ入生死稠林、教化一切衆生、共向_ニ佛道、若往若還、皆為_ニ拔_ニ衆生渡_ニ生死海下」と釈されたのも、前上の註釈を通して自然に開かるべくして開かれたものであり、それは五念門の成立根拠を如來の真実功德に見出すことにより、必然的に明らかにせられたものと言わなければならぬ。その真実功德とは、既に述べた如く、如來の願力と仏力とにおける不顛倒（如來・還相）。不虛偽（如去・往相）の働きに他ならないし、それを端的に表わしたものが、「所言不虛作住持者、依_ニ本法藏菩薩四十八願、今日阿彌陀如来自在神力、願以成_レ力、力以就_レ願、願不_ニ徒然_ニ、力不_ニ虛設、力願相符畢竟不_レ差故曰_ニ成就」）と示された不虛作住持功德釈であることは明らかであるから、曇鸞

は五念門を註釈するに当つても、それを根拠として五念門が本願力廻向の行であることを開顯せられたのである。そこに吾々は、眞実功德釈における不顛倒・不虛偽の二義と、廻向門釈における往相・還相の二相とは、密接な内面的呼応関係をもつものであり、本願力廻向に統攝せられるものであることを知らされるのである。

周知の如く、廻向門釈における還相廻向の釈は、『論』の第五功德門に、「出第五門者、以_ニ大慈悲、觀_ニ察一切苦惱衆生、示_ニ應化身、廻_ニ入生死園、煩惱林中、遊_ニ戲神通、至_ニ教化地、以_ニ本願力廻向、故是名_ニ出第五門」と説かれたものに依ることは明らかであり、この菩薩が『論註』の不虛作住持功德釈に示された法性生身の菩薩を指すことも、説明を要しないことであろう。既に先哲によつて指摘せられた如く、七祖の聖教の上で「本願力廻向」の語が見出されるのは、『淨土論』のみ（それを註釈した『論註』は別として）であるが、この語は必ずしも菩薩の本願力廻向を表わすものと限定して理解せられるべきものではなく、「以_ニ大慈悲……至_ニ教化地」という菩薩の利他行を成立せしめる根拠を明らかにしたものとして、寧ろ根源的には、それが如來の本願力廻向に依ることを表わすものと理解して誤りではなく、事實それは不虛作住持功德釈に明かされた「仏本願力」と切り離しては考えられないのである。

かかる不虛作住持功德釈が『論註』において占める決定的意義については、後に更めて述べるのでここでは省略するが、先に述べた墨鶯の仏身仏土論と、今のが生淨土論を照應する時、墨鶯の根本意趣は、宗祖が『正信偈』に頤わたされた如く、「往還廻向由他力」という他力易行道を明らかにすることにあつたことが、明らかであろうと思う。尚、それと関連して、ここで触れておかなければならぬのは、墨鶯が上品上生者の願生と、下品下生者の願生について、その相異を論述している箇所である。すなわち墨鶯は、下巻の觀察体相章において、國土十七種莊嚴を証し終つた後、「觀_ニ此十七種莊嚴成就、能生_ニ眞實淨信、必定得_ニ生_ニ彼安樂佛土」と述べて、そこに次のような問答

を設けていることである。

「問曰、上言レ知ニ生無生、当ニ是上品生者、若下下品人乘ニ十念ニ往生、豈非レ取ニ実生ニ耶。但取ニ実生ニ即墮ニ二執。一恐不ニ得ニ往生、二恐更生ニ生惑。答。譬如淨摩尼珠置ニ之濁水・水即清淨。若人雖ニ有ニ無量生死罪濁、聞ニ彼阿弥陀如來至極無生清淨寶珠名号、投ニ之濁心、念念之中罪滅心淨即得ニ往生。又ニ彼清淨仏土有ニ阿弥陀如來無上寶珠、以ニ無量莊嚴功德成就帛ニ裏投ニ之於ニ所往生者心水、豈不レ能ト転ニ生見ニ為ニ無生智乎。又如ニ水上燃レ火、火猛則水解、水解則火滅。彼下品人、雖ニ不ニ知ニ法性無生、但以下稱ニ仏名ニ力上作ニ往生意、願ニ生ニ彼土、彼土是無生界、見生之火自然而滅」

これによれば、臺灣が、淨土は「第一義諦妙境界相」であることを明らかにする箇所で、「彼淨土、是阿弥陀如來清淨本願無生之生、非レ如ニ三有虛妄生也。……夫法性清淨畢竟無生、言レ生者是得生者之情耳」と示したのは、上品上生者の願生を表わすものとされるのである。この無生の生については、更に上巻の作願門釈において、「天親菩薩所ニ願生者、是因縁義、因縁義故仮名生、非レ如ニ凡夫謂ニ有ニ實衆生實生死也。」と、『中論』（第廿四品第十八偈）の所謂三諦偈（衆因縁生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義）を引用して解釈せられていることを、照し合わせて理解すべきものであろう。すなわちそれは、淨土が無生の生として実体的に対象化して捉えられるものでない限り、願生心においても、願生の主体及び願生の事実を固定化して考えられてはならないことを表わすものであるが、但既に述べた如く、だからと云つて淨土の無生の生が、決して虚無的に考えられてよいのではなく、そこには何處までも無生の生という意味が存するとの同様、仮名の生も亦仮に生と名づけたまでに過ぎないと、否定的消極的にのみ理解せられてはならないのである。もしそうでないならば、それは緣起即空性という往相的な一面にのみとどまつて、空性即

縁起という、還相的な一面を見失うこととなり、中道の実践としての願生道とはなり得ないこととなるからである。

曼鷲はその上品上生者の願生に對して、下品下生者の願生は、生見という実体論的、対象論的立場を離れないものと決択し、そこに如來の真実功德の働きそのものである名号によつてのみ生見を転じて無生智を得ること、すなわち、自力の計らいが否定せられて如來の計らいに乘托することが成立つことを明らかにするのであるが、これが三在釈及び經体釈との關係において論述せられていることは、ここに曼鷲教學の根本的立場が要約して表わされていると、窺い知られるのである。かくて、曼鷲の立場は、淨土が如來の本願力によつて成就した無為自然なる真実報土である限り、たとえ、その淨土に願生する心が自力の計らいを離れないものであろうとも、願生の心がある以上、それは淨土の名号の德によつて、自然に転遡せられてゆくという、絶對的確信を明らかにするものである。

(4) 本願力廻向の意義

『論』の解義分は、淨入願心章を軸として大きく前後に二分せられることは、既に述べた如くであるが、曼鷲は五念門と三種莊嚴について論述し終つた後、淨入願心章を結ぶに當つて、「問曰。言_ニ衆生清淨_一則是仏_ニ菩薩_一。彼諸人天得_レ入_ニ此清淨數_ニ不_レ」と徵問して、「又如_レ灌頂王子初生之時、具_ニ三十二相_ニ即_ニ為_ニ七寶_ニ所_ニ屬、雖_レ末_ニ能_レ為_ニ轉輪王事、亦名_ニ轉輪王_ヨ。以_ニ其必_ニ為_ニ轉輪王_ニ故。彼諸人天_ニ亦復如_レ是。皆入_ニ大乘正定之聚、畢竟當_ニ得_ニ清淨法身。以_ニ當_ニ得_ニ故_ニ得_ニ名_ニ清淨_ニ。」と答釈している。この問答の意味については、今更説明するまでもなく明白であるが、ここに入正定聚の菩薩が、灌頂王子_ニ轉輪王の譬喻をもつて表わされていることは、宗祖が晩年の善鷲事件を契機として、信の尊嚴性を確認し便同弥勒の思想を強調せられたことを想い合はず時、誠に意義深いものがあると言わなければな

らない。そして上巻の作願門釈において、五念門を修する行者は、穢土の仮名人であるがままが淨土の仮名人であると、両者の不一不異の関係が説かれたことも、ここに想い合わせて然るべきであろう。

善巧攝化章以下は、その入正定聚の菩薩における淨土の大菩提心の内面的意義を明らかにせられたものであることは、言うまでもないが、それは先に述べた不虛作住持功德釈における法性生身の菩薩に証得せられた淨信の内面的意義を表わすものと言つてもよく、亦そこに菩薩の巧方便廻向の成就が説かれていることから言つて、それが五念門における第五廻向門の内容を開示せられたものであることも、明らかのことであろうと思う。

『論』には、その入正定聚の菩薩の徳を、「如是菩薩、奢摩他毗婆舍那、廣略修行、成就柔軟心」と表わし、晏鸞はそれを「不二心」と解釈している。ここに「廣略修行」というのは、生死に住せず涅槃に住しない、無住處涅槃の苦隣行の実践を表わすものであり、晏鸞がその柔軟心による巧方便廻向の成就を、「以三実相故則知三界衆生虛妄相也。知三衆生虛妄則生三真寒慈悲也。知三真寒慈悲則起三真寒歸依也」と註釈せられているのも、それをよく顧わしている。すなわち菩薩が生死に住しないのは、眞実の帰依所を求めるからであり、涅槃に住しないのは、眞実の慈悲に動かされてゆくからであつて、その願作仏心と度衆生心を内相とする無上菩提心によつてのみ、淨土のさとりは開示され得るのである。もし度衆生心を伴わない願作仏心によつて、為樂願生の為に淨土往生を求めるならば、それは方便化土のさとりであつて、眞實報土の往生とは言い得ない。何故ならば、眞實報土とは一如平等の大涅槃界であり、それは愛憎善惡の生死海を自我の執心において見出し、それを傷む心において喚び覚され、願い求められてゆく境界である。ゆえにその本來的世界へ還えることは、いかにして愛憎善惡の世界を超えるかという、人間存在の根本的課題を、自我の執心を超える道において切り開いてゆこうとするものに他ならない。晏鸞が無上菩提心について

て述べた後、「凡釈_ニ廻向名義、謂以_ニ己所集一切功德_ニ施_ニ与_ニ一切衆生_ニ共向_ニ仏道」と解釈し、更に「巧方便」の意味を、「譬如_ニ火_ニ擿_ニ欲_ニ下_ニ楠_ニ一切草木_ニ燒令_ニ使_ニ尽_ニ」草木未_ニ尽_ニ火_ニ擿_ニ已_ニ尽_ニ以下後_ニ其身_ニ而身先_ニ故名_ニ巧方便」と、火_ニ擿_ニの譬喩をもつて論証しているのも、それを顕わすものであり、仏道の実践においては、先ずもつて自己自身が智慧の火によつて焼き尽されることが要求せられるのである。その自己自身の完全燃焼が果し遂げられてゆく世界こそ、星鸞が「彼仏國即_ニ是畢竟成仏道路、無上方便也」と註釈した如く、大涅槃界としての淨土に他ならないのであり、その自己自身の完全燃焼において一切衆生の迷妄も亦、自然に燃焼し尽されてゆく故に、星鸞はそれを、「大乘門者、謂彼安樂仏國土是也。是故又言、以下攝_ニ取衆生_ニ生_ニ彼國土_ニ故」と表わしたのである。

菩薩とは、かくの如き願いに喚び覚され、かくの如き願いを自らの主体性として生きる者に与えられた名称に他ならないが、障菩提門はその願心における自己否定的な面を表わし、順菩提門はその肯定的な側面を表わすものと考えてよい。かくて星鸞はかかる自我心の否定において自他平等の世界を見開く菩薩道の根本法則を成立せしめる根拠となるものは、「般若」と「方便」の他にはないことを明らかにし、「若無_ニ智慧_ニ為_ニ衆生_ニ時則墮_ニ顛倒。若無_ニ方便_ニ觀_ニ法性_ニ時則証_ニ實際_ニ」と述べているが、これが先に述べた真実功德釈と対応するものであることは、説明を要しないであろう。ゆえにそれは、無上菩提心とは自己自身の内面に見出された法藏菩薩の願心を他にしてはあり得ないことを表わすものであると、理解してもよいのでなかろうかと思う。そして星鸞が、名義攝對章における妙樂勝真心の語について、「真言不_ニ顛倒不_ニ虛偽」という先の真実功德釈において、如來の願心の内面的意味を表わす為に示された語句をもつて註釈を施していることから言つても、星鸞において妙樂勝真心は、法藏の願心がまさしく衆生の上に領受せられた位態を指すものとして理解せられていたものと考えて、決して誤りではなかろうと思われる。宗祖が

『教行信証（信卷）』において、「遇獲淨信者、是心不_ニ顛倒、是心不_ニ虛偽」と説かれ、「信樂即是一心也、一心即是真実信心。是故論主建言「一心也。応知」と示されていることを照應する時、建章の一句における我一心と、不虛作住持功德積における淨心と、名義撰対章における妙樂真心とは、全く同一のものであり、法藏の願心が廻向せられた真実の信樂を表わすものであることが知られるのである。故にそれはまさしく『論』に示されてある如く、「願事成就」を表わすものであり、その妙樂勝真心のみがよく衆生をして清淨仏国土に往生せしめるのである。

『論』にはその清淨仏国土の内景を、近門、大会衆門、宅門、屋門、園林遊戯地門の五功德門として明かし、「初四種門成_ニ就入功德」第五門成_ニ就出功德」と釈しているが、『論註』において、「入相中初至_ニ淨土、是近相。謂入_ニ大乘正定聚、近_ニ阿耨多羅三藐三菩提。入_ニ淨土已便入_ニ如來大會衆數……」と註釈せられていてことから窺うと、曇鸞においては、初めの近門のみが現生において証得せられる正定聚の益と見做され、第二門以下の四功德は彼土において得られる功德と見做されていたのであろうか。しかしながら既にしばしば述べた如く、曇鸞においては、正定聚と滅度の関係は切り離して考えられるものではなく、穢土の仮名人と淨土の仮名人との関係における願生と得生との即一性において見出されたものであった。『淨土論』において、五功德門が五念門との対応でもつて表わされていることも、それを顯わすものに他ならないし、曇鸞の意図も亦、正定聚不退転の立場において自証せられた五念と五功德との内面的関連性を明らかにすることに置かれていたと言つてよいであろう。

その五功德門は、入の四種門と出の第五功德門に分けられるが、その中心問題は、それによつてのみ自利々他一如の世界が成就することを明らかにする点にあるので、曇鸞はそれを、「謂応_レ知_ド由_ニ自利_レ故則能利他、非_レ是不_レ能_ニ自利_レ而能利他_レ也」と説き、「謂応_レ知_ド由_ニ利他_レ故則能自利_{非_レ是不_レ能_ニ利他_レ而能自利_レ也」と示している。すなわち}

曇鸞は、自利満足に徹するところにのみ、利他行は自づから成就するのであり、利他行の成就を他にして真に自利の満足はあり得ないことを明らかにしているのであるが、曇鸞はそこから更に純粹の利他行とは何であるかを明らかにしようとするのである。

すなわち、『論』には五功德門を枳しおわつて、「菩薩如_レ是修_ミ五念門行_レ、自利利他、速得_ミ成_ミ就阿耨多羅三藐三菩提_ミ故」^レと結んでいるが、それについて曇鸞は、そこに示された「早作仏」の根拠を「有_ミ何因縁_ミ言_ミ速得成就阿耨多羅三藐三菩提_ミ」^レと問い、論文によつて「修_ミ五門行_レ以_ミ自利利他成就_ミ故」^レと答えおわつた後、更にその意味を「然覈求_ミ其本_ミ阿弥陀如來為_ミ增上緣_ミ。他利之與_ミ利他_ミ談有_ミ左右_ミ。若自仏而言宣_ミ言_ミ利他_ミ自衆生而宣_ミ言_ミ他利_ミ。今將_ミ談_ミ仏力_ミ是故以_ミ利他_ミ言_ミ之_ミ。當_ミ知此意也_ミ」^レと註明しているのである。周知の如く、『論』において「速」の語が用いられてゐるのは、不虛作住持功德釈と今の利行満足章との二箇所であり、利行満足章に「速得_ミ成_ミ就阿耨多羅三藐三菩提_ミ」^レとあるのは、不虛作住持功德に「能令_ミ速_ミ滿_ミ足_ミ 功德大宝海_ミ」^レと説かれているのと別なものではないであろう。曇鸞はその無上正遍道の語義について、「道無碍道也。經_ミ華嚴經_ミ言_ミ。十方無碍人一道出_ミ生死_ミ。一道者一無碍道也。」^レ無碍者、謂知_ミ生死即_ミ是涅槃_ミ」^レと註釈しているが、「満足功德大宝海」^ミと言ふことも、「生死即_ミ是涅槃_ミ」^レと信知することの他にはないのである。そしてその「生死即_ミ是涅槃_ミ」^レと信知する無碍道に立脚してのみ、一切の衆生をして生死海を超えしめるという利他行も亦、自然に成就するものであることは言うまでもないが、では衆生はいかにして碍り過ぎ生死海の根源に無碍道を見開くことが可能となるのであろうか。覈求其本釈はまさしくその問題を明らかにしようとするとするものであり、曇鸞はそれを不虛作住持功德における「仏本願力」の語と、第五功德門における「以_ミ本願力廻向_ミ故」の語の上に見出すことによつて、そこに「阿弥陀如來為_ミ增上緣_ミ」^レという註釈を施し得たのである。

ここに「増上縁」と言うのは、往生成仏の因果を直結せしめる、すなわち、入正定聚が必至滅度であることを確証せしめる根源的、必然的な力を表わす語であり、それは不虚作住持功徳に「能令速満足」と示されたものであり、宗祖が「弘誓強縁」と説かれたものと別のものではない。故に『教行信証』の総序に、「噫、弘誓強縁多生匠」の値、眞実淨信億劫回縁。遇獲三行信、遠慶三宿縁。若也此廻覆三蔽疑綱、更復逕三曠劫」と説かれていることの上に、不虚作住持功徳の「觀仏本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大宝海」の意を汲み取ることが出来ると言つても、全く見当外れのことではないであろう。その強縁は増上縁としての本願力廻向によつてのみ、衆生は淨信を證得して無碍道に立たしめられるのであり、その衆生が教化地に至つて還相の利他行を行ぜしめられることが可能となるのである。故に「増上縁」の縁は、無有出離之縁の衆生にかけられた「無縁」の大悲を表わすものとも、理解されるのである。

周知の如く、七祖の聖教において「本願力廻向」の語が見出されるのは、『淨土論』の利行満足章の一箇所のみであるが、すでに触れた如く、從来、この語は菩薩の本願力廻向を表わすものであつて、仏の本願力廻向を表わすものではないとせられ、増上縁と本願力廻向とは、意味の上で異なるものと解釈せられて來た。しかし、果してそうなのであろうか。吾々が素直に『論』『論註』を読むならば、利行満足章に示された「本願力廻向」の語は、不虚作住持功徳の「本願力」と全く同じものであり、菩薩が教化地に至つて還相利他行を成就することが出来るのは、仏の本願力廻向に依ると、その根拠を明らかにせられたものと解釈するのが總當であり、もしそうでないならば、墨鶯の施した他利利他的深義は、意味がなくなるのではないであろうか。

すなわち墨鶯は、「他利之与三利他談有三左右。若自仏而言宣、言利他、自衆生而言宣、言三他利。今將レ談三仏力、是故以三利他言之」と註釈しているが、これは既に注意せられた如く、利他也利も何れも衆生を利することを表

わすものでありつつ、純粹の利他行は阿弥陀の本願力の他にはあり得ないことを示すものであり、「論」に「菩薩如是修三五念門行、自利利他、速得_ミ成_ミ就阿耨多羅三藐三菩提_ニ故」と説かれ、自利利他とせずして自利利他と表わされ、それが全く如來の本願力廻向に依るからに他ならないことを明らかにせられたものである。故に、利他はもはや自利に相対するものではなくして、自利を内に包んでそれを満足せしめるものであり、衆生の自利そのものが如來の利他に依るものであることにおいてのみ、自利の成就せられた処そこに既にして利他の成就があると言わねばならないのである。かくて曇鸞の他利利他の深義釈は、自利から利他へという常識的立場を根源的に否定して、自利の満足が即ち利他の成就であることを明らかにするものであると言つてよいのでないかと思う。そしてそのように理解することによつて、初めて早作仏ということの意味も明瞭になつて来るのであり、自利から利他へという立場に立つ限り、早作仏ということは成立しないこととなるのでなかろうか。何故なら、仏とは自利利他円満せるものに他ならないし、もし未来際を尽さねばならない利他が自利と別に考えられる限り、永劫に仏と成ることは不可能であると言わねばならないからである。既に述べた如く、曇鸞は成仏の問題を火燭の譬でもつて明らかにしているが、それも自利の成就の所に既に利他が成就せられていることを明らかにするものに他ならなかつた。故に曇鸞は、何処までも利他行すなむち、如來の本願力廻向による自利の成就ということを、開顯しようとしたのであると言つても誤りではなかろう。

曇鸞はかくの如く、他利利他の深義について善分別した後、「凡是生_ミ彼淨土_ニ及彼菩薩人天所起諸行皆緣_ミ阿弥陀如來本願力_ニ故」と、利他の意味を明らかにし、更に第十八願、第十一願、第二十二願の三願を引用して、その義意を的証している。これが既に述べた不虛作住持功德釈に依るものであることは、説明するまでもないことであり、これによつて曇鸞が『淨土論』の深意を開顯された眼目は、不虛作住持功德にあつたことが知られるのである。