

眞仮仏土論序説

白井元成

	序	一四三
	一 仏土觀の伝統と課題	一四六
	二 『教行信証』の課題	一六三
	——教行二卷を中心に——		

序

宗祖親鸞聖人によって開示された浄土真宗は往生浄土ということにおいて明らかにされた真実の佛教にして宗教であると言われる。従って往生や浄土ということについての究明は、浄土真宗に自身のみちを学ばんとする者にとって、最も重要な根本課題であり、とりわけ浄土の問題は、第一に究明がなされなければならない課題である。従って、今日まで多くの先輩によって浄土思想成立の基盤や浄土という名義、あるいは浄土の存在など、種々なる角度や視点をもつての領解が試みられてきた。しかし未だそれが真に解決し切られたとはいえないのであって、ここに、かかる課題が最も古い問題でありつつ、しかも常に新しい課題として取り上げられねばならない所以がある。

およそわれわれは佛身佛土についての究竟態を、真仏土・化身土の二巻に動的往還的意義をもつて開示される宗祖の仏身仏土観の上に見出すのである。即ち、「真仏土巻」において、

「謹按真佛土者、佛者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也。然則酬報大悲誓願故曰真報佛土。既而有願即光明壽命之願是也」(『昭和教行信証御自釈』一〇五頁)

と、仏とは不可思議光如来であり、土は無量光明土であるといい、阿弥陀仏並びにその仏土が因願酬報の真報仏土であることを明らかにしている。われわれは、「真佛土巻」が「証巻」に次いで置かれてある関係を知ろうとするとき、存覚上人の『六要鈔』に極めて留意すべきすばらしい発言をみる。即ち、

「上来四卷約能帰機、自教至証。然後宜知所歸身土。是故能所有由四五成其次第」(『六会』七初)

といっている。ここに仏身仏土が能帰の機に対向する所歸の世界であるということは、帰命に対する無碍光如来、願

生に對する安樂國であるということである。しかるに、この能所の關係は、けつして靜止的な相對を示すものではなく、どこまでも南無阿彌陀仏という行信のうちに見開かれるものである。それ故に「真仏土卷」は單に仏身仏土を顯わすためにあるのではなくて、かえつて衆生往生の証果が彌陀と同一の証果であることを明らかにすることにある。そしてしかも、それによつて、

「彌陀如來、從如來生、示現報應化種種身也」（『昭和教行信証御自釈』九九頁）

とあるように、涅槃の極証が靜的な究竟地であると共に、動的な無窮の仏道として苦惱の一切衆生を仏道に向わしめる還相利他の大用であることをあらわし、その現動の力用を歸命願生の機に領受せしめようとするところにあるといつていい。

しかるに、この因願酬報の意義をもつ報仏土は方便化身土に對應するものであることは、「真仏土卷」の終りに、「然就願海有真有仮。是以復就佛土有真有仮。由選択本願之正因、成就真佛土。（中略）仮之佛土者在下。應知。既以真仮皆是酬報大悲願海、故知報佛土也。良仮佛土業因千差、土復應千差。是名方便化身土。由不知真仮、迷失如來廣大恩德」（『昭和教行信証御自釈』二〇頁）

と自釈されることよつて知られるところである。この領解によれば、如來の本願に酬報して成就された仏土が報仏報土といわれることは明白であるとしても、その願海には第十八願のごとき眞實の願もあり、第十九・第二十願のごとき方便の願もあるので、願の眞仮によつて、また仏土にも眞と仮とが分れることになる。かくて、隨順佛願・明信仏智の第十八願の正因によつて成就された、正定聚の機の往生する世界を眞仏土とせられる。もっとも、眞實の願を分解すれば、眞仏眞土は第十二・第十三の二願に酬いたものといふべきであらうが、この二願も要は第十八願に攝めら

れるという見地から、選択本願によって真仏土を成就するといわれたものであろう。それに対応して疑惑仏智の行者（第十九願邪定聚の機、第二十願不定聚の機）は業因が千差であるから、土もまた千差であり、これを方便化身土という。つまり化身土とは、仏智疑惑の行者の生れる世界であることを述べられるもので、「化身土卷」には、

「謹願化身土者、佛者如无量寿佛觀經說、真身觀佛是也。土者觀經淨土是也。復如菩薩處胎經等說、即憒慢界是也。亦如『大无量寿經說、即疑城胎宮是也』」（昭和教行信証御自釈 一一五頁）

といつて化の身土を示された。しかし「化身土」はただ化の身土を明かすのみではない。「真佛土卷」から開かれたからこそ「化身土卷」といわれるけれども、広くは前五卷にあらわされた真実の願海に対し、方便の願海が示されているのである。しかも要真二門の方便の願海が示されるばかりではなく、「真の言は仮に対し、偽に対す」といわれるごとく、聖淨相對の真仮、内外二道の真偽をも決せられている。それは二門二道の真偽を弁別して、彼を捨てて此に帰せしめんがための施設であるとともに、仮偽に属する一切の法門も、全く他力の仏願に帰せしめんための誘引方便、大悲摂化の多用であり、従つてこれらの諸門を説く人師も、すべて還相の菩薩としてその悲用を仰がれたのはなからうか。かくて、真仏真土は純一なる行信において讃仰されるべき彼岸の世界でありつつ、同時にかぎりなく大悲方便の化身土を顕出することによって、衆生の行信をして真に純一無雜ならしめる多用そのものである。宗祖が『觀經』の意を開顯するについて、

「然濁世群萌穢惡含識、乃出九十五種之邪道、雖入半滿權實之法門、真者甚以難、実者甚以希。偽者甚以多、虚者甚以滋」」（昭和教行信証御自釈 一一五頁）

と歎き、

「是以釈迦牟尼佛、顯福徳藏誘引群生海、阿弥陀如来、本發誓願普化諸有海。既而有悲願」〔昭和教行信証御自釈〕一一六頁）

といつて、第十九願の意を開顯されてある意趣がよく領かれる。まことに「業因千差、土復応千差」と述べられるごとく、本来平等の世界に生をうけながらも、自我に執着して、個別の境界を形成して止まないわれら現実の衆生界は、正しく業道自然の世界である。それ故に如来はこうした衆生界を大悲せられ、それを内に撰して本願を超発されたのである。従つて、如来の本願は何らかの方法をもつて、衆生の業苦を救おうとするのではなく、本願それ自体の現動、如来の身そのものをもつて、衆生救済の実を挙げんとするのである。換言すれば、大願業力の自然により、平等一如なる無為自然に帰らしめんとするのであり、ここに因願酬報の仏身仏土が現成する。それ故仏身仏土とは、衆生に則していえば、願力の自然によつて帰らしめられる本来的世界であるが、如来においては、衆生救済の場として願心により莊嚴する無上涅槃界である。即ち衆生は本願に招喚せられる家郷を迷い出た業道の自然であることを深信し、その信知において無為自然を彼岸の仏土として帰命願生するのである。

しからば、如上のごとき真仮仏土観は如何なる伝統を背景として見出されたのであろうか。またその伝統が主著『教行信証』の上にどのような課題となつてうけつがれ、宗祖の身証を通した解明の披瀝がなされているのであろうか。

一 仏土観の伝統と課題

およそ「浄土」乃至は「浄土教」という言葉は、中国・日本においては、古くから親しまれてきたことばである。とりわけ、元祖が寓宗的な存在でしかなかった浄土教を浄土の正宗として独立宣言されるに際して、「正明往生浄土之教」として『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の三経、および天親の『往生論』を選び出し、これを「浄土の三部経と号す」と呼称されたことによって、阿弥陀仏の浄土を浄土といい、その教理を浄土教と呼ぶことはごく一般的定説となっている。しかるに正依の『無量寿経』をはじめとする浄土三部経にあつては浄土の訳語は意外に少なく、『無量寿経』には「諸佛如来浄土之行」（正蔵一二二六七頁b）の語がわずかにみえるのみであり、「清淨莊嚴浄土」が安楽と名づけられ、又『阿弥陀経』をはじめ、『無量寿経』の諸異訳中、特に唐訳・宋訳などには清淨浄土とか極楽浄土乃至は極楽世界と訳出されており、『莊嚴経』『法華経』など余他の大乘諸経典の中には、これらに類似する訳語はかなり多く散見するものの、それらは必ずしも一定の原語でもなく、それが直ちに浄土とはなっていないが如くである。そのために、藤田宏達博士は、『原始浄土思想の研究』のなかで「浄土」という語は、中国で成語化され、術語化されたことばであるという推論をされている。また平川彰博士もこれをうけて、「羅什の『般若経』や『維摩経』などの訳出による浄土思想が、中国仏教者の浄土思想を發展せしめ、それが阿弥陀仏を主題とする念仏三昧や般舟三昧等の実践と結合して極楽浄土の観念を醸成していったのではないか」といい、又「天親の『浄土論』が伝えられ、曇鸞以下の浄土教家たちによって、極楽浄土の観念が確立したのであって、それ故その後に『阿弥陀仏経』を訳出した玄奘は、この経を『称讚浄土仏撰受経』と、経題からして「浄土の経典」という認識に立って翻訳をしたことが窺われる」（『日本仏教学会年報』四二号四頁）といっている。

しかるにだからといって浄土ということばや思想的概念が中国において突如として生れ出てきたものと考えられる

のではないのであって、「淨らかな土」とか「淨められた土」という思想はすでに大乘に密接な関係をもつ原始經典としての『雜阿含』の上にもみられるのであって、諸仏の国が淨土であるという認識は原始仏教以来の伝統であり、淨土の思想はすでに原始佛教時代からあったのである。とりわけ大乘仏教になると、大乘菩薩の理念として極めて重要な役割をはたす淨仏国土思想をうけるものである。とくに大乘仏教における淨仏国土の思想は『般若経』において般若波羅蜜の思想で基礎づけられて成立している。曇鸞が天親の『淨土論』を註解するに際して龍樹の『十住毘婆沙論』の教説を視座として註釈しようとしているが如きも、龍樹の上に淨土の思想を見て取ったからにはかならない。かかる淨仏国土の思想についての顕著な発言をわれわれは『維摩経』『仏国品』の

「若し菩薩淨土を得んと欲せば、当に其の心を淨むべし。其の心淨きに隨いて則ち仏土淨し」(『維摩結所説経』卷上、正藏一四一五三八b)

という有名な言葉の上に端的にみる。それは、大乘の菩薩がそれぞれ未来に仏となるときに、自己の出現すべき国土を清淨化する仏道の完成を意図するもので、『般若経』、『法華経』などの大乘初期經典中の随處に散見される思想である。しからば、龍樹はかかる般若の根本思想としての「心淨故土亦淨」という命題を如何にして受け取っていったのであろうか。

およそ、それが菩薩道における究極的課題として強調せられる場合、縁起が単に理法として存在するというものであってはならない。仏教は常に自己をして涅槃の世界に到らしめるといふ意味をもつもので、そのためには少なくとも現実への厳しい否定がなされなくてはならない。つまり現実を穢土と諦観するといふ痛みなしには成立しない。龍樹が全てのものが相依相待という関係において成り立つということを、「因縁生の故に無自性空」と領解しえたのも

実に現実に対する厳しき凝視のただ中になされてあるといえよう。即ち宗祖が、龍樹章に「恩愛はなはだちがたく、生死はなはだつきがたし。念仏三昧行してぞ、罪障を滅し度脱せし」と讃歌されている如く、つきがたくちがたい生死恩愛の絆、そこに相寄る我執・愛憎違順の痛みの自覚の中にこそ見開かれたものであったのである。

かくて浄仏国土についての龍樹の領解は『智度論』卷五十、「発趣品」には、(国訳一切経釈経論部四—二九頁)

「仏国土を淨むることに二種あり。一は、菩薩が自らその身を淨めること、二は、衆生の心を淨めて、清淨の道を行ぜしむる」

この二をもつてその内容とし、しかもそれは多く八地以上の菩薩においてはじめて真に可能であることの強調がなされているごとくである。つまり、それが現実の自己にとってはいかにしても甚深難解であり、如来の智慧の用らぎによるほかはなく、従って我々に与えられているところの道は、ただ「仏法の大海は信を以て能入と為す」ということとにきわまることを明示することにあつたといえようか。かかる、真実の空の世界への到達はけっして容易なことではなかつたであろうことは、『十住毘婆沙論』の論説がそれを如実に物語っている。

凡そ、龍樹の「易行品」にみる難易二道の開示は、本来道に二つあるということなのではないであろう。道はどこまでも一つであり、それはただ不退を得ることであつた。しかるに、道は一つであつても自己にとって行じ難い道と行じ易い道があるからである。丈夫志幹の聖者にはよし行じ易い道であつたとしても、凡夫という宗教的人間觀照の深さに徹したものとっては、行じ難い道とならざるをえない。それ故にこそ、龍樹は「難行道に敗れて疾得不退を求める者を「汝是懦弱怯劣」と叱咤し、しかもその懦弱怯劣であることを自覚する者のために、よく信方便の易行道を開顯されたのであつた。如何にそれが素晴らしい道であつたとしても、その道の行じ難い者にとってはそれに身を

鈍すことはできず、道ありてもなきがごとくであり、空しいものといわねばならない。難易二道の開示は真実を求めつつ、しかも真実に遠ざかっていく、救いなき人間としての自己の発見、つまり、法における人間の絶望の自覚に対する救いのよびかけであり、それが天親の『浄土論』にうけつがれ、後に曇鸞によって自力道他力道としてみごとに開顕しきられたのである。

2

天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』は、今日一般に『浄土論』『往生論』と呼称されている。この呼称は『論』それ自身には『浄土論』と呼ばれる理由は必ずしも十分でなく、曇鸞の『論註』の本文中にもみられない。道綽の『安樂集』巻上(丁_左四)に、「又依天親浄土論」とあるのがその最初である。従って天親の論を『浄土論』と呼ぶにふさわしい内容ならしめるものは曇鸞の註釈をまたねばならず、曇鸞の註釈成立以降天親の論を『浄土論』、曇鸞の註を『浄土論註』と呼称するようになった如くである。

『浄土論』にあつての浄土の用例は、大義門功德成就に言及して(右_丁四)

「浄土果報離二種譏嫌過心知」

とある文をわずかに見出しはするものの、その多くは「願生安樂国」といい、「安樂世界」、「安樂国土」など安樂国という呼称が多い。周知のごとく天親は五念門の修行を成就して安樂国に往生せんとして、第三に觀察門を位置せしめている。即ちその安樂国を觀察するに三種莊嚴をもってするといひ、更に三種の功德は法藏菩薩の願心の莊嚴したものであるという。即ち、国土莊嚴十七種、これを器世間清淨といひ、阿弥陀佛莊嚴八種と菩薩莊嚴四種の十二種を衆

生世間清淨とし、その二種清淨によって觀することが主題となっている。これは奢摩他と毘婆舍那とを広略修行することによって行ずるのであって、それはどこまでも弥陀佛國を清淨なる國土として示さんとするものである。しかも三種功德が法藏菩薩の願心莊嚴である理由についてはこれを「一法句」に挿入し、それが真如の等流であるからであると述べている。更にこれは法藏菩薩の願心の淨化の力によって成就したものであるから「清淨句」ともいうといっている。かくて、天親にあっては清淨な淨土が前提とされているのではなく、極樂の清淨性を論証せんとしているが如くである。しかるに体認を通してその清淨性を論証せんとする中から、不清淨性を離れて存在しえない自己の心の本質が鋭くえぐり出され、それが

「世尊我一心 歸命尽十方無碍光如來 願生安樂國」

という自督の安心の披瀝となつたのであり、安樂國としての阿弥陀の淨土を願生せずにはいられたのであろう。論主の思想体系は『解深蜜經』を中心とする唯識や『華嚴經』の別訳である『十地經』の三界唯心の思想を体系とする唯識思想にあると云われる。しかるに、唯識論的基調に立つて心の本質を徹底的に掘り下げて行くとき、欲望と我欲に執われた妄念を本質とし、それは迷いであり、虚偽であり、妄念の故に清淨眞実なきものであることが深信されずにはいられたのであろう。そこに、

「如是菩薩智恵心・方便心・無障心・勝真心能生清淨仏國土応知」

という、迷いなき眞実、虚偽なき如來の世界への願生の心が生れ來つたのであり、それ故に眞劍に道を求めんとする者の自然にして当然な傾斜であつたと云わねばならない。ただしかし、その中心は淨土ではなしに安樂國にあつたこととは否みえない。しかるにその『論』を註釈した曇鸞の『淨土論註』に至ると、極樂は極樂淨土、安樂淨土として把

握され、もって論主の意の徹底的開頭がなされたのである。かかる曇鸞の領解は往生浄土の問題開頭の頂点に位置しているものといえよう。

曇鸞は天親の『浄土論』の地位を領解せんとして、龍樹の難易二道の開示をよく伝統したものであり、『論』が大乗仏教中の「上衍の極致、不退之風航」、つまり、最上位に位置するものであることを語っている。即ち、その壁頭に、易行道を解して(『論註』卷上初丁右)

「易行道者謂但以信佛因縁願生浄土、乘仏願力便得往生彼清浄土」
という。ここに曇鸞は阿弥陀仏国をはじめから浄土と呼んでいる。しかも天親の『論』では「安楽国」、「安楽国土」といわれてあったものが、稀には「安楽世界」の語を用いるがすべて多く「安楽浄土」と呼び変えられており、それが何故清浄な国土であるかの理由づけをもなされている。更にはそのような浄土に凡夫が如何にして往生できるのかという往生の論理をも明らかにしているのである。

安楽国が清浄であることは、すでに天親によって明らかにされてあった。しかしその清浄性の根拠については未だ必ずしも充分なる開示がなされてあったとはいえない。しかるに曇鸞は天親によって三嚴二十九種の莊嚴の成就が願心莊嚴であるといわれるのを承けて『論註』下(二十三)には、

「応知此三種莊嚴成就由本四十八願等清浄願心之所莊嚴。因淨故果淨。非無因他因有也」

と、安楽国が清浄である所以は実に、法蔵菩薩の願心が清浄であったからによるのであり、それ故にその因が浄であるが故に果も浄であるといつて、そこにみごとな教理的基礎づけがなされている。

なお「因淨」であるということについて曇鸞は、『華嚴經』の性起の思想をもってこれを説明している。即ち、天

親が「正道大慈悲、出世善根生」の二句を莊嚴性功德成就と名づけたのについて、その「性」の義を明らかにせんとして『論註』卷上(九丁)には、

「性は本義。言此淨土隨順法性、不乖法本。事、同華嚴經宝王如來性起義。又言、積習成性、指法藏菩薩集諸波羅蜜積習所成。亦言、性者是聖種性。序法藏菩薩於世自在王佛所、悟無生法忍。爾時位名聖種性。於是性中發四十八大願修起此土。即曰安樂淨土。是彼因所得。果中說因故名爲性。」

と三義をもつて性の義を明かし、もつて法藏菩薩の願行と淨土の關係を明瞭ならしめている。即ち、曇鸞は法藏菩薩の法藏は、六波羅蜜を積習して成じた性であるという理解をなしているのである。しかもこの性は性起の性で、この法藏の性から淨土が現われたのである。又法藏菩薩が世自在王仏の許で無生法忍を起された。その時の位は聖種性であつて、この性の中から四十八の大願を起し修行の結果、安樂淨土が修起せられたのである。つまり淨土は因の力によつて得られたもので、安樂國が淨土であり清淨であることは、とりもなおさず因の性が清淨であるからであるといひ、それ故に曇鸞は更に続けて、

「又言性は必然義、不改義。如海性一味衆流入者、必為一味海水不隨彼改也。又如人身性不淨故種種妙好色香美味入身皆為不淨。安樂淨土諸往生者、無不淨色、無不淨心、畢竟皆得清淨平等無為法身。以安樂國土清淨性成就故。」

と、よく人身の性としての不淨の一切の凡夫が安樂淨土に往生し、淨色、淨心をえ、清淨平等無為法身を得るのは、必然、不變の本性によるからであると往生の論理にまで及んで詳説している。

なお淨心(信)について曇鸞は先にみた如く、『論註』壁頭に『十住毘婆沙論』の難易二道の文を引用して、易行道

が信仏の因縁によって浄土に往生する道であり、仏の本願力に乗じて浄土に往生する道であることを明かし、それが俾弱怯劣という自覚に至った凡夫往生の道であることを示している。更に十七種の国土莊嚴功德成就を明した後にも

「觀此十七種莊嚴成就、能生真實淨信、必定得生彼安樂佛土」（『論註』卷下_{十五}）

と淨信によって往生が可能であることを明らかにしている。かかる曇鸞の發言は、天親が五念門を開示するにあたって、「云何觀云何生信心」（『淨土論』_左）^二、という提言をしているが、その提言に正しく応答せんとしたものである。しからは如何なるところに願生安樂國のみちが開け、また空過にすぎることのないと切れる本願力との値遇があるのであろうか。しばらく曇鸞の一、何所依、二、何故依、三、云何依という三依釈によってその接点をたずねてみることにしよう。

三依釈とは『論』_{（初）}に「我依修多羅真實功德相、說願偈摠持、興佛教相應」とある偈頌を解するところにあるものである。即ち曇鸞はこの偈頌が承上起下の偈であることを明さんとして「依」に注意し、

「何所依者依修多羅、何故依者以如來即真實功德相故、云何依者修五念門相應故」（『論註』卷上_六）

と云われてあるものである。かかる領解は「依」に『無量壽經』のころにかなう意味があることをみごとに読みとったものである。即ち何所依は願生の根拠を仏説としての三經、とりわけ『無量壽經』の經説の上に求むべきことを示したものである。次の何故依とは、願生の理由が『無量壽經』に説く阿彌陀仏とその浄土が真實功德相であるからと答えるもので、最後の云何依はどうよるかという願生の方法までをも問うもので、偈頌では一心願生の信をもって依り、長行では五念門行をもって依るとするものである。

即ち曇鸞は何所依の修多羅について、

「言依修多羅者是三藏外大乘修多羅。非阿含等經也。」(『論註』卷上六丁)

といひ、何故依の眞実功德相については、まず

「有二種功德。一者從有漏心生不順法性、所謂凡夫人天諸善人天果報、若因若果、皆是顛倒。皆是虛偽。是故名不実功德。」(『論註』卷上六丁)

と、不実功德の内容を明示し、更に

「二者從菩薩智惠清淨業起莊嚴佛事。依法性入清淨相。是法不顛倒、不虛偽、名為眞実功德。云何不顛倒。依法性順二諦故。云何不虛偽。撰衆生入畢竟淨故。」(『論註』卷上六丁)

と、何故依によせて願生の理由は如来及び淨土が眞実功德相であることに基づくからである。即ちそれは法藏菩薩の智惠清淨の業より發起して佛事を莊嚴するものであるからであり、しかもそれが顛倒しないのは法性に依り二諦に順ずるからであり、虚偽でないのは衆生をして畢竟淨に入らしめるからであるという自利利他円満の眞実功德相が一切衆生をして願生の思念を起させるところの由縁であるといひ切っている。それ故に宗祖は『銘文』(本九丁)に

「いま修多羅とまふすは大乗なり、小乗にあらず、いまの三部の經典は大乘修多羅なり、この三部大乘によるとなり、眞実功德相といふは誓願の尊号なり」

とまで積されている。かかる領解は『論註』(卷上初)に、三經が無量寿仏の莊嚴を説き、「即以仏名号為經体」していると解しているからである。従つて三經といつても別しては『大經』に依っていることは明らかであり、更に与仏教相應の文については前引の文に続いて

「この論のころは積尊の教勅、弥陀の誓願にあひかなへりとなり」

と云って、『浄土論』が横超の大誓願を光闡されたものであることを明らかにされた。即ち修多羅に依るとは経説に聞くと云うことであり、聞其名号にきままることを指教せんとするものである。

処でわれわれをして注目せしめずにおかないのは、曇鸞が願生の理由を語るのに、まず凡夫人天の諸善と人天の果報が不実功德であることの凝視をもってなされていることである。それは、かかる現実の身への痛みにおいて真実功德が願生の思念を起さしめるのであって、その痛みなしには真実功德相が願生の思念を起さしめる根源であること、信知がなされえないことを示すのであって、不顛倒不虛偽という現実の痛みを場としてのみ浄土の實在が信知され、一心帰命の願生のよるこびが開け来るのである。しかも曇鸞は三蔽二十九種の莊嚴を積するにあたって、凡夫人天の不実功德の相をするどく指摘し、えぐり出すことによって、この三界の厭離すべきことを知らしめ、もって浄土を欣求すべき所以を一貫して明かしているのであって、そこに如来の大慈悲心のあらわれを身をもって、あかししているといえよう。

およそ不実を不実と知ると云うことは、不実なるものの側においては見出しえない。真実そのものの中からのみ不実であることの知見はなされるのであって、注意して曇鸞の積をみると、功德に二種ありと云うのではなく、真実功德の中に二種の功德があると云っていることを知りうるのである。従って曇鸞が凡夫人天の諸善及び果報が全て虚偽であり顛倒であるとする蔽しい自覚は、人間の反省というがごとき領域からは決して出てくるものではなく、それは実に、真実のみが我々の不実性をよく指し示すものであることをいわんとするものである。真実功德相は真実功德なる名号のはたらきである。その名号行を通してはじめて真実ならざる自己が覚知せしめられ、顛倒と虚偽にみちみちた真実ならざるものの上に用らいてある本願大悲の真実が行をとおして廻向されるとき、はじめて廻向された

信が浄土を求める。まことに欲望の満足と我執にのみあけられる自己に願生浄土の心がおこるといふことは、不実なる我々の心によるものではなく、ひとえに我ならざる真実の仏の心の用らぎにおいてのみおこりうるのである。善導は、浄土に願生するという事は本来の世界に帰ることであると説くが、本来の世界に帰るといふことがいいうるのは、帰らんとする心自体が本来の世界から出てきたものであるからであつて、それ故に平等の家郷に帰るといふことが成り立つのである。つまり如来廻向の信、そのみが真実の世界を帰るべき本来の世界として見出さしめるのである。

しかるにかかる横超の意義は三種莊嚴の中心をなす不虛作住持功德の領解において、曇鸞によつてみごとに云い顯わされているといえよう。即ち曇鸞は未証淨心の菩薩の得証について、『論註』卷下十九には

「即見彼佛未証淨心菩薩畢竟得証平等法身、與淨心菩薩與上地諸菩薩畢竟同得寂滅平等故」

という。未証淨心の菩薩が本願に値遇することによつて、淨心及び上地の菩薩となるといふ。不虛作住持功德とは、空過としての現実の痛みを通して仏の本願との値遇があることの意味を明らかにするものである。しかも、その本願の真实性は自己の現実が空しくないといい切れることにおいてのみ証明される。本願の真实性が如実に領受された立場にあつては、過去における自己の空しいとしか思えなかつた現実が、実は本願力との出遇いの因縁であり、宿縁であつたと信知せしめる信心の智恵の眼を開かせるところに眞の仏道の成就があることを論ぜんとするものである。まこと愚悪の凡夫が一心の正因によつて阿耨菩提の果を得ることは、阿弥陀如来を増上縁とするからであつて、曇鸞は『論註』卷末近くには速得菩提の所由として三願を的証し、他利利他の深義をもつて明かしている。

3

如上、願生の理由を真実功德相にもとめるのに、不実功德相が現存在であることの知見を場として、真実功德相の實在が深信されるという曇鸞の重疊的往生の論理のもとづくところは、一体どこにあるのであろうか。もとよりそれは天親の『浄土論』の幽意を開顯したものであることは云うまでもないが、今これを浄土の三經の經說そのものの上に看取られたものとみることができであろう。

およそ宗教は本来自己に死して甦る体験であると云われる。こうした現実の自己の実相の否定を通さずしては宗教的体験は成り立ち得ない。本願は如来の絶対的慈悲の表現であるが、その絶対的慈悲を成り立たしめるものは、存在と当為との対立矛盾に苦惱する生死海である。「生死の苦海ほとりなし」という絶望を媒体として無限に自己否定をつくし、しかもその自己否定によって対立を統一するという不可思議、つまり、自己否定がそのまま自己の獲得であるという本願力の不思議、それが如来の絶対的慈悲の世界である。それ故に『大經』にあつては、如来の本願は直接無媒介的にその絶対的慈悲としての撰取の世界を表現されてはいない。即ちこの慈悲を成り立たしめる否定契機として抑止の經説がなされることに特に注意すべきである。つまり十方衆生を撰取せんという如来の願心は、逆謗の身の自覚という絶対的否定を通して、如来撰取の願心に開眼することが明らかにせられている。まことに若不生者の絶対撰取の願心と唯除五逆誹謗正法の抑止とが説かれていることによって、この願が四十八願の帰結でなければならぬ所以も明らかにせられる。しかも第十八願の撰取と抑止の矛盾の統一は經全体の構造にも関わっている。即ち、古来『大經』は下巻の「易往而無人」の教説によって前後矛盾的に照応することが注意されているように、「易往」

の二字は前來経に説かれてきた如来浄土の因果と衆生往生の因果によって明らかにせられた本願の大道に乗托するからである。しかるに「而無人」の三字は後來に説き示す釈尊の悲化即ち抑止に対応するのであって、そこに本願の白道がいよいよ明らかにされるのである。それは弥陀の撰取を成り立たしめる否定契機としての意味をもつと共に、如来の絶対的慈悲に統一せられた撰取の立場からは、更にその統一を実践的具体的に行証せしめるものとして、宗教生活の具体的あり方を示す意味をもたねばならない。

かくて抑止の広説としての悲化段のうち、「然世人薄俗共諍不急之事」という語からはじまる三毒段は、煩惱の過を説くことによって現実を厳しく批判すると共に、それによって浄土の願生すべきことを明らかにする。我々がかく不急の営務にこきつかわれているのはまさしく煩惱の過の故であり、ここに不急之事に追われている煩惱の過を貪欲・瞋恚・愚痴の三毒に要約して具さに説かれる。かくてここに示される苦過はまことに人生の実相、つまり不実功德相の全相を顕露開顯したものであると共に、更に自覚的には無始已來の自己の迷闇の歴史的縮図に外ならない。されば三毒の描写は単に客観的な事実として受容されるのではなく、常に私の自覚において明らかに内観されなければならぬ。かかる内観を場として眞実功德相なる本願との出遇いがなされ、願生浄土への道が開けるのである。ただし現実を厭う厭離穢土といっても、それは閻雲に現実を否定することではなくて、如実知見を媒体として現実の衆悪を厭離し、もって新しい世界への展開を思念するものであり、浄土を欣求するといっても功利的快樂の世界を願うことではなく、全き善の世界としての本願の大道に帰せしめられることである。

更に五惡段には五惡に對照して五善が勧められてある。しかるに我等が常に五惡五痛五燒の中にあつて、端身正意にして衆惡を作らないということは、ほとんど不可能とも思われる。釈尊は更に五惡を消化して五善を持たして、福

「度世長寿泥洹之道を得しめる道を説かんとするものである。これは先の三毒段において惑・業・苦の苦過に沈淪する現実生活の濁穢の具体相を説示されたものであると見られる。さればそれらは共に弥陀の眞実功德相に対して不実功德相が説かれてあると見うるのであって、かかる不実功德との待観において浄土の眞実功德相を語り、もって十方衆生を眞実功德相の浄土への願生を指勧されたものといえよう。

しからば『観経』には不実功德相が如何に説かれているのであろうか。善導によれば序分を二序七縁（三序六縁）に分け禁父・禁母の兩縁に次いで厭苦縁・忻淨縁を設けている。古来『観経』が機の眞実を明す經典であるといわれる所には、『大経』が法の眞実相を明すのに対して、その眞実法の芽生えなければならぬ大地、つまり機の実相を明すもので、法に救われるものの立場の如実態、つまり不実功德相を説くことをその主題としている。かくて実業の凡夫であり、不実功德の代表者としての韋提を対告衆とするのに、その実相が完膚なきまでにあばき出されてある。即ち厭苦縁において韋提の姿は

「自絶璽珞、拳身投地、号泣向佛、白言。世尊、我宿何罪生此惡子。世尊復有何等因縁、與提婆達多共為眷屬」〔『観経』左六丁〕

と示される如く、曾ての賢婦人の姿はそこには全くない、恥も外聞もない愚痴きわまりなき人間の実相が描き出されてある。しかもその「自絶璽珞」というところこそ不実功德相の充満する人間が、はじめて仏に遇えると云うことを教示しているといえよう。しかも「我宿何罪」と云う、そのことの中に無始己來の罪に対する懺悔のひびきを感じるのであって、厭苦縁にあって、眞実の宗教が如何なる世界に開かれてくるものであるかを教示すると共に、仏に遇うことは、そのまま未だかつて知らなかった自己の姿に気づかしめられることであることが明頭されたいえよう

か。次の忻淨縁においても、

「唯願世尊、為我広説無憂惱処。我当往生。不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡処、地獄餓鬼畜生盈滿、多不善

聚」(『觀經』六左)

と告白している。前の厭苦縁から忻淨縁への移行をみると、韋提希の愚痴がそのまま溶けて淨土を願う心になっている。その悩みの救われるべきみちは実には大悲よつての深刻にして痛切なる自覚において同時に開け来つてゐるのである。これらの厭苦忻淨の思念に対して、まさしく応答されたものが光台現国であり、更に、

「為未來世一切衆生、為煩惱賊之所害者説清淨業」(『觀經』九左)

といつて説かれたものが十六觀法にみる眞実功德相としての淨土の莊嚴相である。しかるに、その隨処に觀想の利益として「除八十億劫生死之罪」(第三觀)、「除無量億劫極重惡業」(第六觀)、「滅除五万劫生死之罪」(第七觀)、「除無量億劫生死之罪」(第八觀)、「不遇諸禍淨除業障除無量却生死之罪」(第十觀)、「除無數劫阿僧祇生死之罪」(第十一觀)などと業障の除滅を經説するが如きは、眞実功德相を觀ずるためには不実功德相としての現実に対する内觀・反省・懺悔なしには享受できないことを示すものである。したがつて『觀經』もまた、不実功德相である厭苦すべき五濁の惡相の待觀において眞実功德相としての淨土が説かれている。

最後に『小經』の叙述は周知のごとく極めて簡潔であつて、『大經』や『觀經』ほどの詳説はみられない。むしろその具体相については始ど出されてないといつてもいいすぎではない。ただ流通分に至つて、

「釈迦牟尼佛、能為甚難希有之事、能於娑婆国土、五濁惡世劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、為諸衆生、説是一切世間難信之法。舍利弗当知。我於五濁惡世、行此難事得阿耨多羅三藐

三菩提為一切世間説此難信之法是為甚難」〔『小經』十三丁左〕

と、この法の説かれることは難事であることを語る中に、娑婆世界が五濁（劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁）の盈滿せる悪世であることの説示をみる。その表現は簡単であっても、それによって現実世界が如何に不実功德相であるかを窺知せしめずにはおかないのであり、それが正宗分中に経説する真実功德相に対するものであることは自明のことといわねばならない。しかもこの五濁の有様を拡大するならば、自ずから、『大經』の三毒段・五惡段に示す不実功德相へと展開するのである。

かくて疎密のちがいはあるものの三經ともに不実功德の現実相の観知に即して真実功德相としての浄土が説示されるのを見るのであって、仏との出遇いは、かかる時機の自覚・五濁無仏の世としか受けとることができない現在性への痛みなしにはなされえないこと、しかも仏と衆生との接点となるものは如来の願力廻向の信によるのほかないものであるといわねばならない。曇鸞はかかる経説をみちびきとしてその身へのうなづきがなされたところに、浄土への願生を述べるにあたっては不実功德相に即して真実功德相を明し、浄土実在の意義を明証しようとしたのであろう。それ故にかかる基本姿勢が『浄土論』を領解するにあたって全体に一貫する姿勢ともなったのである。なお善導にあっては、日想観における日没の相を観する意義を領解するのに、方処識知・業障識知・光明識知の三識知、とりわけ業障識知をもって語っていること、「散善義」の至識心積にみられる徹底した虚仮不実なるわが身の暴露、更には深信積中の機の深信にみる「常没常流転 無有出離之縁」という悲歎の表白などに深い宗教的經驗の実相を知らしめずにはおかない。むしろ善導の上に主体的な深まりをよりみるのであるが今は割愛し、稿を改めて考えてみたい。

二 『教行信証』の課題——教行二巻を中心にして——

1

およそ宗祖によって著わされた浄土真宗の根本聖典としての『教行信証』は、元祖法然上人の主著『選択集』のよなき領解の書であるとは常に云われることである。そのことは宗祖自らが「後序」において、法然上人との邂逅や『選択集』付属の事実を、極めて深い感激をもって書きしるし、しかも「真宗の簡要・念仏の奥義斯に撰在せり」と云い、次いで、「因茲鈔真宗詮、據浄土要、唯念佛恩深、不恥人倫嘲」(『昭和教行信証御自釈』一五六頁)とこの撰集の意の披瀝がなされてあることなどによって明らかである。しかもそれは、

「慶哉、樹心弘誓佛地、流念難思法海。深知如来矜哀、良仰師教恩厚。慶喜弥至、至孝弥重」(『昭和教行信証御自釈』一五六頁)

という、仏弟子としての深い感銘、真実なる教法に遇い、樹つべきところに樹つことのできた無上の感激において記述されたもので、その本願との値遇の感銘こそまさに佛教の歴史が伝統されてきた原動力にほかならない。しかるに元祖の『選択集』は宗祖が偏依法然一師であった如く、偏依善導一師という立場に立って、すべての佛教の真理を、具体的に事実として成就せしめる根源が選択本願念佛にあることをひたすら明らかにし、しかもその選択本願念佛こそ、一切群萌の簡びなしに真に佛道を成立めるものであることを「南無阿弥陀佛往生之業念仏為本」という旗印のもとに積明し、浄土宗の独立を宣言せられたものである。ここに日本浄土教にあって従来観想的形相的世界として多くうけとられて来た浄土が本願の浄土として開顕し切られたのであり、元祖を分水嶺として一大展開がなされたのである。又それは

日本における浄土思想の流れに一つの結論を与えると共に、更に新らしい出発点ともなったのである。

しかるに、かかる重要な意義をもつ「南無阿弥陀佛往生之業念仏念仏為本」の旗標の源流は、実に源信僧都の『往生要集』にあると云うことである。宗祖が「行巻」において『選択集』を引用される場合、題号と標宗の文と総結三選の文とをもってなされてある。それは古来注意されるように、『選択集』の全文を引用する意図をもってなされたものであるとみられるが、そのことによって、元祖が『選択集』において明らかにされなかつた課題が「往生之業念仏為本」ということにあつた。しかるにそれは「予が如き頑魯者」という自覚の深まりのなから、「末代の往生の行業はただ易覚易行の念佛のほかにはない」と源信によって見出された佛道が如何にして末法五濁における凡夫としての自身のみちとなりうるのかということにあつたことを知りうるであろう。かくてそこに道綽の『安樂集』によって聖浄二門の教判のもとで、それが具体的に指教されるみちを、道綽・善導にたずねもとめることによって、人間の救済が真に何によって可能であり、また何故に可能であるのか、更には如何にして可能であるかの問題がここに鮮かに解決されたのである。従つて『選択集』は偏依善導一師という立場において撰述されたものではあるが、教学的にいえば、源信僧都の主體的発言を直接の導きとしつつ、その真意を自身の上に確認されたもので、その意味において、『往生要集』領解の書であるといつてもいいのであろう。

およそ『選択集』にあつての一大事業が、立教開宗、浄土宗の独立ということにあつたこと自明ではある。しかるに、その確認が一体何処でなされたのであろうか。それは実に第三本願章に明示されてある勝劣・難易の二義の問題においてであつたと云わねばならない。およそ浄土念仏の教えが易行であり愚かな人間のために開かれた教えであるということは、すでに聖道門佛教にあつても、ひとしく容認されてきたところであつた。しかるに、聖道の立場は

その易なるものは劣であり、難なるものこそ勝であるという、所謂人間の理想主義の立場に立つての念仏に対する価値判断でしかなかったのである。事実、源信僧都の『往生要集』における顕説の立場にあってはなお観勝称劣、つまり念仏は易であるけれども、天台の観法に比すればなお劣であるという域を脱しきっていないかの如くである。しかるに易なるものこそ勝であるということを見出したものこそ元祖、更には宗祖の隱彰の立場であり、それを云い切ることでできた場、それが実に人間理性の場においてではなく、一切衆生の簡びなく救われるという平等の大慈悲としての如来選択の本願、という一点においてであった。いわゆる難易という批判に対して、新しく如来の本願に帰することによって、勝劣という価値批判をもって、聖道門とは全く逆なる位置が如来選択の本願との境遇によって見出されたのである。

元祖をしてかかる易なるものこそ勝であるという、従来の仏道体系からするならば、百八十度の一大転回をとげさずが如き仏教史觀確立の依拠は『大経釈』に明言されうることによっても知られる如く、実に選択本願を明示する『大無量寿経』の精神をその立脚地としてなされたのであった。宗祖をして「教卷」の冒頭に、

「大無量寿経（真実之教 淨土真宗）（昭和新編教行信証御自釈）七頁

とひたすら師教聞信の宗祖をして確信をもって云い切らしめたのも、実は、既に「よき人」法然上人によって『大無量寿経』をもって真実の宗教が開示されてあることの発見にあったからにはかならないのである。それ故にそのことを身に正しく受けとるといふことこそが、佛弟子としての一人一人、とりわけ宗祖自らに課せられた大いなる課題であったといえようか。従ってかかる課題を生涯かけてもとめつつ真に応答しきったものが主著『教行信証』六巻であったといふことができよう。とするならば、『教行信証』は『選択集』のこよなき領解の書でありつつ、しかも佛智

見の具体的開示としての『大無量寿経』の聴記なのであり、聞思録であるといえよう。

2

宗祖は「教巻」冒頭にあつて浄土真宗の綱格を往還二廻向をもつて我々の修証の全過程が全く如来廻向のものであり、従つて行も信も、真に客觀的超越的な真実に保証されていることを示してのち、『大無量寿経』について、

「夫頭眞実教則大無量寿経是也」（『昭和教行信証御自釈』八頁）

といいきり、その大意について、

「斯經大意者弥陀超ヲ發於誓ヲ廣開法藏致ヲ哀凡小選施功德之宝、釈迦出興於世光闡道教欲拯群萌惠以眞実之利、是以説如来本願為經宗致、即以佛名号为經鉢也」（『昭和教行信証御自釈』八頁）

と示して、『大経』は本願名号をその宗体とする故に釈尊の出世の本懐が開顯されてであると、教自体がもつ眞実性を明らかにし切られている。

『大経』が出世本懐の経であることについて論ぜられる場合、つねに問題となるのは『法華経』との対比である。

即ち『法華経』「方便品」には

「諸佛世尊唯以二大事因縁故出現於世」

と明確なる断言が佛陀によつてなされているのであつて、それ故に出世の本懐を説く經典は何も『大経』にのみかざられるものではないのである。この事については、すでに存覚上人が『六要鈔』で「教の権実」と「機の利鈍」の二つをもつてみごとに会通し、『大経』は実教にして罪惡無智の鈍根の機に説くことをこそその目的とするものである

が故に、出世本懷經中の出世本懷經といふべきであるとしている。しかるにそれのみをもって果して眞實教中の眞實教と眞に云ひ切れるであらうか。

およそ『法華經』は声聞・縁覺・菩薩と云う三乘の教えに對して、まさしく一乘の教えを開示する經典である。即ち、それまでの佛道が各々の機に應じてのみちを顯わすものであったのに比し、『法華經』は三乘を簡ぶことのない道を説示せんとするものであり、その意味においては正しく大乘佛教を指教せんとする代表的經典と云わねばならない。しかもそこには一乘を示すに「諸法実相」をもってせられてある。それは、一切の人間が自己のすべての分別を取り去ったところの、ありのままの世界こそ究極証悟の世界であり、それ故に、実相の理を覺証するところの佛智見、智慧の眼を開示するといふことがこの經の最大の課題なのである。かかる意味からするならば、そこに一切衆生を簡びなく眞如の世界に至らしめんとする佛の本願が説かれてあるといふ事は否みえない。しかるに、それが開示に當つては智慧第一の舍利弗を對告衆として選び、しかも三止三請という様な態をもつて説かれるもので、そこに立ち至つては、それが如何に鈍根のわれわれの思慮の及ばざる仏道であるかを思い知らしめずにはおかない。しかるに『大經』は未離欲の煩惱の迷ひ深き阿難を對告衆としているといふことである。しかもその阿難は誰よりも深く釈尊に仕え多聞第一と云われ、始どの經典において声聞弟子の最後に出されてある事實に注目するとき、それは、最高の法が阿難を代表とする最も愚かな弟子としての阿難一人のために説かれたものであることを物語るものであると共に、かかる最後の一人をも洩らさないと云う大悲心の現働をそこにみとることができらうであらう。ここに『法華經』との根本的性格の相違を歴然とみることができると云わねばならない。

しかるに更に宗祖にとつて、より重要であつたことは、『法華經』に開示する大乘の基本的究極の教説としての「

「諸法実相」、つまり佛智見の開示がわが身に如何に開きうるかという具体的開示こそが問題であった。しかるに『法華経』の上にはそれが明らかな指教を読みとることができないということが実に問題であったのではなからうか。九才にして出家し二十九才下山するまでの宗祖が、二十年の長きにわたり叡山で学んだものは天台の三大部を通して『法華経』に出会い、そこに自身の生死解脱のみちを聞き開かんとされたであろうことは「化身土巻」に『摩訶止観』などを引用してあることなどによっても明らかなことである。にもかかわらず宗祖が『教行信証』にあって、二十年間の修行の間に読まれたはずの『法華経』については一度の引用もなされてはいない。この事実をわれわれは如何に領解すべきなのであろうか。

しかるに『教行信証』にあって『法華経』が引用されていないからといって、『法華経』が問題にする一乗思想の課題についての考慮がなされていないのではない。「行巻」重積段に、自利利他成就の一乗成立の性格を「言他力者如来本願力也」と明示し、更に、

「言一乗海者一乗者大乘。大乘者佛乘。得一乗者得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得究竟法身者則究竟一乘。無異如来無異法身。如来即法身。究竟一乗者即是無辺不断。大乘無有二乗三乗。一乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乘。唯是誓願一佛乘也」(『昭和教行信証御自釈』二七頁)

と宗祖が云い切られているところにそれへのみごとな応答を明確に読みとることができる。即ち、前半は『勝鬘経』の文によるものである。更に後半の「大乘二乗三乗あることなし。二乗三乗は一乗に入らしめんとなり」とは『法華経』の経文に依りつつ、しかもそれらを自らの言葉として記されある。それは正しく『法華経』によって提起せられであった問題であり、かつて身をおいた天台宗の伝統の思想としての一乗思想の課題を、『大経』によって、「誓願

一佛乘」と、これよりほかに道なしと見出しえた凱歌の披瀝であり、しかもそれは、いかに罪業深き凡夫であっても、この本願を信ずれば平等にただ一つの仏国土へ往くことができるということの徹底において成り立つのである。それ故に次いで「海」についての領解の展開がなされたのであろう。更には教について念仏と諸善との四十八対の比較が、又十一対をもって機についての比較対論がなされている。かくて教については、

「然按本願一乘海、圓融滿足極速無碍絶対不二之教也」(『昭和教行信証御自釈』三一頁)
といい、機については、

「然按一乘海之機、金剛信心絶対不二之機」(『昭和教行信証御自釈』三二頁)
と示し、もって、ここに真実の仏道あり、これよりほかに道なしという、一乗道の徹底を「誓願一佛乘」という一点に見出し、もって大行としての名号の意義の徹底がみごとになされてあるのである。かかる視座に立って、先に触れた「教卷」の出世本懷論をかえりみるとき、それは『法華経』の問題を背景として提起されたものであるといっている。即ち『法華経』の提起する問題を課題として、その課題の眞の解決が『大経』に見出されたことを明示したものであるといえる。

およそ、『法華経』に説く仏は靈鷲山常住の仏陀であり、そこにあって永遠に法を説く仏陀である。それ故に、ここでは真如法性・諸法実相としての法身が、応化身の上に法として語られてはいるが、法身が応化身となるころの報身の問題は出されて来ない。即ち、ただ一切衆生を諸法実相に至らしめるといふのみであって、まさしく本願が具体的に衆生の上に用く本願の内容即ち、具体的な行というものについては明らかでない。かかる本願の内容が明確でなく、従って具体的行が明らかでないということは、種々なる道があるということを指教するにのみとどまって、

その本願が具体的な一つのみちを選ぶということが未だなされてはいないということである。従って、よしんばそこに如何に感銘深い言葉が縷説されてあつたとしても、それが直ちに群萌としての自己の唯一にして純粋なる救いの法とはなりえないのである。しかるに『大経』は種々なる道があることを説くのではなく、本願によって選びがなされ、その具体的な行法の明示がなされている。それを示すものこそ、『仏説無量寿経』を『大無量寿経』といい、次いで示す経の大意積なのである。即ち宗祖は、

「夫願真實教者則大無量寿経是也」(『昭和教行信証御自釈』八頁)
といひ、更にその大意を示すに、積尊の出世に先立つて

「斯經大意者弥陀超發於誓開法藏致哀凡小選施功德之宝」(『昭和教行信証御自釈』八頁)
という。それは、積尊の出世はただ阿弥陀の選択本願を説かんがための出世であつたことを、それ故に、

「釈迦出興於世光闡道教欲拯群萌惠以真實之利」(『昭和教行信証御自釈』八頁)
と、群萌に具体的行法としての「真實之利」を恵まんとする積尊出世の本懐をこの経に見出されたのであり、宗祖をして、

「是以説如来本願為經宗致。即以佛名号為經牀也」(『昭和教行信証御自釈』八頁)
と、云い切らしめ、更には、

「誠是如来興世之正説、奇特最勝之妙典、一乘究竟極説、速疾圓融之金言、十方称讚之誠言、時機純熟之真教也。应知」(『昭和教行信証御自釈』九頁)

と最大の讃辞をもつてし、その教法こそ愚禿の身の抔しうることのできる唯一のものとして見出されたのである。

周知の如く、正依の康僧鑑訳『佛説無量寿経』は上下二巻より成り立つ經典で、それ故に『双卷経』とも呼称される。しかるにそれは、二巻あるから『双卷経』と云う呼称がなされたのではなく、むしろ、いずれの一卷を欠いてもこの經典の真意としての真実の仏道成立の根源を失う、つまり、二巻あることよってのみ、はじめて一つのことが真に成り立ち、明らかになるといふ意味においての呼称であると云わねばならない。かかる上下二巻のもつ有機的意味を端的に指教したのは憬興師が『述文讚』において、

「如来広説有二。初広説如来浄土因果即所行所成。後広顯衆生往生因果即所撰所益也」

といっているのをその鑄矢とする。かくて如来浄土の因果を明し、衆生往生の因果を明らかにする『大経』が、『法華経』によって答え切っていない課題、つまり、平等に簡びなきみち、しかも仏智見を開示する具体的な道を正しく説くものは本願成就の文においてであることの発見であった。しかるに、宗祖をして本願成就の文を見開かしめるに至った直接的契機は、宗祖が「信卷」別序に、

「然末代道俗近世宗師沈自性唯心〔昭和〕浄土真証。迷定散自心昏〔新編〕金剛真信」〔昭和〕教行信証御自釈』五八頁と沈迷の二機をもって悲歎される如く、また、「化卷」に

「爾者穢惡濁世群生不知末代〔昭和〕實際〔新編〕僧尼威儀今時道俗思量〔昭和〕己分」〔昭和〕教行信証御自釈』一四〇頁

とのべるように、末法の分際を自覚することなく、自力の執情に拘わって、元祖によって開顯された本願真実の源底を領解しきっていない教団内外への鋭き批判、それはとりもなおさずそこに身をおく内なる自身への問いかけからで

あった。

およそ、法然浄土教への法難は承元の法難以後もしばしばくりかえされてきたこと周知の如くである。即ち念仏停止の布令、『選択集』印板の焼却、源空の墓の破却、その門弟中知名の土の配流等の歴史的事実は、さながら承元の法難の再現を思わしめるものであった。それは逆に元祖によって指教された仏道のたしかさとすばらしさを物語るものであり、まことに希有最勝の華文であると云わねばならない。しかるにその真精神は、外は聖道の解行学見におおわれて邪教視され、内は妨難に妥協しようとして選択の精神をすてるか、乃至は神秘主義にかくれて迷信化して行く教団の現状は、宗祖をして深刻な反省をなさしめずにはおかなかったのであろう。そこに越後流罪以後、自らに愚禿と名告り、何宗ともなき念仏者として田舎の人々に念仏の信心を伝えることを自己の使命として専念されていた宗祖をして、念仏の教えを浄土真宗として、とりわけ末法濁悪の時機に相応する真実の教法として顕彰しきらねばならないことを決意せしめずにはおかなかった。「後序」に承元の法難を記述してのち、自身の帰浄入信、『選択集』の相伝、真影の図画など、一々年号を挙げて師教の恩厚を仰ぎみ、「因茲鈔真宗註、撫浄土要」といい、次いで『安樂集』を引用して、真言採集の目的が実に真実の教法を人類に永遠に伝えることにあると示されてあることによく窺知される。しかもこの『安樂集』こそは元祖が『選択集』第一教相章に示される、浄土教独立の根拠となったものである。従って、『教行信証』撰述の目的も聖浄二門の決判に帰入するのであって、その聖浄決判より宗祖の末法観が流れていくことを知りうる。つまり、『選択集』に示された新しい佛教史観が僅か十数年にして真意が正しく伝承されず、時流に流され埋没されてしまっているという現実への直視から末法の時機の自覚に立って、従来の佛教史観に批判を加えると共に、これを新しい佛教史観に統一し、もって全人類の、むしろ従来の佛道史観よりは忘れられ、

見落されていた庶民大衆のための、唯一の真実教として、開顕し証明することが、恩師の洪恩に報いる所以であることを自覚されたからにはかならない。

思うに、『選択集』は元祖が九条兼実の要請に応じて、全十六章にわたって念佛の要文を集め、念佛の要義を述べたものであることはその巻末に明らかなるところである。しかるにその中心をなすものは、総結三選の文に、

「夫速欲離生死二種勝法中、且闍聖道門、選入淨土門。欲入淨土門、正雜二行中、且拋諸雜行、選應歸正行。

欲修於正行、正助二業中、猶傍於助業、選應專正定。正定之業者、即是稱佛名。稱名必得生。依佛本願故、

『選択集』末二十四」

とその要義が結ばれるように、第一教相章、第二二行章にある。即ち教相章に云う、「聖道門を闍いて選んで淨土門に入れ」というすすめは、佛教といえば聖道門的仏教を意味し、したがって淨土信仰のごときは権仮の教と貶しめられていた当時の佛教界にあっては、全く劃期的な宣言であったといわねばならない。かかる転回はより本質的には佛陀の眞精神に立ちかえることであって、ここに佛教の最も実践的な面が、最も普遍的な態において展開し、いかなる愚痴無智のものも救われていく救済の深い面が顕彰しきられたのであって、それ故に元祖はその宣言の依り拠を「三經一論是也」といって、淨土の三經と天親の『淨土論』の上に明確にもとめられ、しかもその三經に一貫して説く行証の基調を、善導の正雜二行の分別の上に発見した。よって二行章では善導の『觀經疏』散善義の就行立信の文を標出し、これに私釈を施して、淨土往生の行業は称名念仏のみが専修正行にして正定業であることを、往生の行相と二行の得失という二面から明らかならしめてゐる。しかも元祖は、五種の正行のうち称名念仏のみが何故佛となるべき行業といえるのかという問いを立て、それに答えて、

「答曰願彼佛願故。意云、称名念佛是佛本願行也。故修之者乘彼佛願、必得往生也」(『選択集』本八丁)

と云って、ここに衆生と佛とを直接的に結びつける方向にそって、確然と称名念佛を選択せられた意味を明らかにし、もって平安末期の末法濁世ともいふべき動乱のただ中に生きて、現実には悩み苦しむ者によくその帰趣を与えたのである。即ち正行に帰し称名念佛を修するものは、彼の佛願に乗じて必ず往生を得るのであって、自身が称名正定業と決めるのでもなく、称えたが故に往生するのでもない。称名念佛して往生をうるのは、実にその行が如来によってすでにかねて選択せられてあつた行であるからであつて、それ故にただ佛願に乗ずるところに往生が得しめられるのである。つまり、自己の現実を正しく受けとることができないが故に流転せざるをえない苦悩の衆生に先立って、本願が正しく苦悩の衆生の現実を正しく見透すことによつて、そこに衆生の救いの道として選出されたもの、それこそが称名念佛であるということである。かくて往生の得は称と不称とによるのではなく、全く佛願への乗不乗にもとづくのであつて、その本願の義意については「其本願義至下可知」といって、説明が保留されており、その義意を明らかにするために次の本願章が開かれてくるのである。宗祖が「後序」に、自らの廻心を語るに、「雑行を棄てて正行に帰す」と云われないで、「雑行を棄てて本願に帰す」と云われた所以も、かかる大悲願心の信知にもとづくという元祖の真意に透徹されたところからなされた発言にほかならない。

しかも、かかる明快な元祖の念佛為本の主張は、単に概念的思弁の上になされたのではなく、真実に苦悩を経験し、血の滲むような行修の体験を通して偽らずに自己を見つめていくという悲痛な魂の叫びの中に見出されたのであり、かかる内面への問いかけ、つまり、自力の執心との必至の格闘の披瀝が実に第八三心章である。とりわけ至誠心積にあつて、「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」の文について「翻外蓄内」といい、「翻内播外」と註釈する如きは至誠

心を熾盛心と解し、真劍に自己のすべてをかけ尽していく、その中にあっていよいよ自力執心の深さと痛みを通して自力の限界を知り、

「当知生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入」(『選択集』本四十二丁右)

と信以能入の意が真に明らかにされえたのである。かくて念佛の一行が如来廻向のものであるが故に、衆生は己を空うして佛に全托し、ここに念佛がそのまま往生の行たることを顕彰して、雜行が廻向を必要とするのに対し、念佛は廻向を必要としない不廻向の行であると云われたのであろう。しかるに、元祖にあって、念佛が不廻向の行であるとは云われたが、行々相對の故にそれが先に云うような本願力廻向の行であるとは未だ明らかにされきってはいない。そのために、三心章の内面、つまり元祖が念佛せざるを得なかった内面の苦悶苦渋が法然門下の多くの人々に見落され、元祖の人格・厳しい戒律、乃至は日課何万遍といったひたすらな称名念佛という外面的皮相にのみ固執幻惑され、その真意を読みとることができなかつたところに、僅か十数年にして、宗祖をして歎かしめるような念佛に対する概念化乃至は觀念化をもたらしめたのである。ここに、「順彼仏願故」と云うことが、つまり「歸命」といい「南無」といわれる念佛が如何にして我々の上に成り立ってくるかということを明らかにすることが『選択集』伝授者としての自己に与えられた責任的課題であるという認識のもとに、行信を別開し、もって信の如実性の根源を『大經』の本願成就の上に見出しえたのであろうか。

4

しかるに宗祖をしてかかる本願成就の文に居することを見開しめるに至ったものは、「別序」に

「爰愚禿積親鸞、信願諸佛如来真説、披閱論家釈家宗義、広蒙三經光沢、特開一心華文、且至疑問、遂出明証」（昭和）（新編教行信証御自釈五八頁）

といわれるように、実に天親の『浄土論』であった。それは元祖が「三經一論是也」といいながらも、未だ詳説されなかつたものである。かくて天親・曇鸞の教学を根本的な導きとしつつ、本願の救いの本質的意義を明らかにし、もつて真の仏道開顯という課題の解決が真に果しえられたのである。

凡そ天親の佛教思想史上における偉大なる功績は、浄土三經に依つて『浄土論』を製作し、世俗の迷いの世界から勝義の世界への悟入が心を依事として可能であることを明らかにされた点にある。即ち天親は一心願生の有無がわれわれの迷妄の世界と仏の証悟の世界との入出・往還の道を開く鍵であることを体得し、

「世尊我一心 歸命尽十方無碍光如来 願生安樂国」（浄土論 初丁）

と『浄土論』建章の一句の上に、敬虔に一心歸命の浄土願生を表白していられる。まことに『浄土論』によつてはじめて浄土の教えが明示されたのであり、それ故に元祖は『選択集』には、正明往生浄土之教は「三經一論是也」といつて一論を三經と同致せしめ、もつて正依の經論として決定されたのであった。

しかるに、宗教の究極的純粹信仰としての一心歸命という願生心が煩惱具足の凡夫にして、欲に狂わされて生きるよりほかないわれらのうちに、如何にして喚び覚まされてくるのであろうか。『論』の真意に徹してかかる課題を解決せんとしたものでこそ、実に曇鸞の『浄土論註』であつたといえよう。曇鸞はかかる課題に対して、

「問曰有何因縁言速得成就阿耨多羅三藐三菩提」（論註 下三十二）

といい、それに答えて、

「論言、修五門行以自利利他成就故。然覈求其本、阿弥陀如来為増上縁（中略）凡是生彼浄土及彼菩薩人天所起諸行皆縁阿弥陀如来本願力故。何以言之、若非佛力四十八願便是徒説。今的取三願用証義意」（『論註』下三左二）

と、みごとに云い切っている。有漏雜毒の凡夫が無漏の世界に到るといふことが成り立ちうるのは、如何にしても佛とせずにはおかないという、増上縁としての如来の本願力が具体的に一心五念として我々の上に成就してくるが故であつて、それ故に曇鸞は、第十八、第十一、第二十二の三願文を的取し、第十八願文を引用しては、

「縁佛願力故十念念佛便得往生。得往生故即免三界輪転之事。無輪転故、所以得速」（『論註』下三十三）
といひ、第十一願文については、

「縁佛願力故住正定聚。住正定聚故必至滅度。無諸廻伏之難、所以得速」（『論註』下三十三）
と、更に第二十二願文を引用してのちにも、

「縁佛願力故超出常倫、諸地之行現前修習普賢之徳。以超出常倫諸地之行現前故、所以得速」（『論註』下三十三左）

と、いづれも、「本願力をもつて増上縁となす」といふ一句をもつてみごとに解決し切られていゝといつていい。

およそ、佛教に云う因果の法則からするならば、有漏を離れ得ない凡夫が、如何に善を行修したとしても、それが有漏心によつてなされた虚仮雜毒の行であるかぎり、それは無漏の果を得ることの不可能であることは厳然であるといわねばならない。『小経』に、

「不可以少善根福德因縁、得生彼国」（『小経』八）
右）

と説かれる所以もそこにある。にもかかわらず我々は有漏の行をもって無漏の果を求めようとする心を如何にしても離れえない。かくて、無漏の果を求めんとする心を離れえない有漏の凡夫が、その不可能を可能にする道は、有漏のうちは無漏の行が因となって用らくことによつて、つまり、実に如来が無漏の因によつて無漏の果を成就し、その全体を三界輪転の衆生の上に廻向することによつて、はじめて有漏を無漏に転ぜしめるということが成り立ちうるのであつて、曇鸞は『大無量寿経』の精神に立脚し、佛教における因果の鉄則に立ちつつ、しかもそれを破壊することなく、その有漏の因果を超えて、无上の妙果を開くことの可能な真実道を「本願力をもつて、増上縁となす」という一点においてよく開顕しきつたのである。宗祖がよき人法然上人の教えの正しき身受に當つて、天親曇鸞の教学をもつてせられた所以もそこにあつたといつていい。なお宗祖が各巻の発端に用いる表現の嚴密性に注意するとき、『教行信証』の源底に流れてあるものの何であるかを如実に窺知することができる如くである。即ち、「総序」に、

「竊以難思弘誓度難度海大船、无碍光明破无明闇惠日」〔昭和教行信証御自釈一頁〕

といひ、「後序」にも、

「竊以聖道諸教行証久庵、浄土真宗証道今盛」〔昭和教行信証御自釈一五三頁〕

と、その発端が「竊以」の語でもつて書きはじめられていることである。すでに触れた如く、元祖によつてなされた専修念佛独立の偉業はひたすら「偏依善導一師」という善導の導きのもとに見開かれたものであつた。それ故にかかると元祖の教学の真意に直参せんとする宗祖の立場もまた善導の教え、所謂機法二種深信、とりわけ機の深信に立脚していることの披瀝が「竊以」の発端の辞となつたものごとくである。即ち、この語は善導が「玄義分」初頭にあつて、

「竊以真如廣大五乘不測其辺。法性深高、十聖莫窮其際」(『支義分』初)
といい、「散善義」を結ぶにあたっては、

「竊以真宗匠遇、淨土之要難逢。欲使五趣齋生」(『散善義』丁右三十一)

のことばをもってせられていふことからして、これによられたであろうことは容易に首肯できるところであり、そのことだけをもってしても、宗祖の用いられる一のことばの嚴密性を知りうると共に、『教行信証』の底を貫いて流れるものが、善導によって明示された「自身現是罪惡生死凡夫(乃至)無有出離之縁」という自己の現存在に対する徹底した懺悔であり、かかる愚禿の自覚において見開かれ来る世界が真実淨土の教行信証の世界であることを指教せんとするものであるといつていい。

しかるに愚禿の自覚によって明らかになつた真実の教法としての『教行信証』六卷は、いづれもが「謹按」乃至は「謹願」の語をもつて書き始められてある。かかる表現形式は、曇鸞が天親の『淨土論』を註解するにあたって、『論』が龍樹の難易二道判によって開示した易行の仏道を正しく稟承するものであり、それ故に「上衍之極致不退之風航」であるといつて、その地位を明確にされてある發端の辭に依られたものである。それは、龍樹、天親が何故に淨土に願生しなければならなかつたかを問うなかから、その必然的根拠は、人間が仏道を求めるとき、つねにつきまとう作心、つまり、自力の執心の深さへの鋭き凝視において見出されたものであり、そこに淨土における無分別智の性徳を真に覚知せしめるに至つたことを探り当てたものである。かくて仏の淨土は願心莊嚴の故によく淨心即ち無分別智が成り立つ場であり、その佛願力に乗托し切るところに、便ち淨土に往生を得しめられ、佛力住持の故に、即時に大乘正定聚に入ることをうる超越の理としての淨土願生道こそ「五濁の世、無佛の時」に生きる自己のただ一つの

仏道であることを身受しえた曇鸞の教えとの邂逅の喜びの披瀝が「謹按」となったのである。まこと善導・法然の教えを導きとして「いづれの行も及びがたき身」という機の上の明らかなになった法の深信、即ち普遍真実の教法としての浄土真宗の教相は、かかる曇鸞の『大経』の本質を明らかにした、本願力廻向の教学を背景として、はじめ明らかにしきることが成しえられたという无上の感激が、宗祖をして各巻冒頭にこうした表現を取らせしめずにはおかなかったのであろうか。かくて「竊以」と「謹按」において宗祖のいのちとして明らかになった「己証としての信の解明に際しては、特に「別序」までを設けて

「夫以獲得信樂發起自如來選択願心、開闢真心顯彰從大聖矜哀善巧」(『昭和教行信証御自釈』五八頁)

と、他に求められない独自の表現をもって開示し、『大経』が真の意味での一代仏教を受けながら、しかもある意味で百八十度の転回をせしめるが如き教法としてあることを明白にし尽したところに『教行信証』のもつ独自性があるといえよう。従ってわれわれは更に進んで、宗祖が曇鸞・善導のみちびきによってよく教えに遇いえた教法の真隨を自己の生涯流転の身においてよく確認している「信卷」以下の課題については、更に稿を改めて尋ねもとめて行かねばならない。