

誓
願
一
仏
乗

— 仏
と
魔 —

神
戸
和
磨

一	無戒名字の比丘	三
二	選択本願の仏道	一〇
三	誓願一仏乗	三
四	真仏弟子——仮・偽の批判——	四

一 無戒名字の比丘

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連におなじくて

供養恭敬をすすめしむ（『愚禿悲歎述懷』）

一

無戒名字の比丘としての仏弟子の表白には長い聖道仏教の戒を中心とした仏道のあり方に訣別し、念仏者として釈尊の正法時の舍利弗、目連に等しく仏道の僧伽に召されて生きる新しい仏弟子像が証示されている。

そこには、長い比叡山における修道の苦悶、そして、既によき人法然によって先驅されたところの仏道の課題を引き継ぎ、選択本願の念仏道の眼にて、そもそも仏道とは何かが問い直された大いなる事業が成し遂げられたといえる。無戒名字の比丘という仏弟子の表白には、ひとつのはっきりとした断絶線がある。

穢惡濁世群生不知末代旨際毀僧尼威儀今時道俗思量已分（化身土巻）

そのことは、仏滅後の末代の時代認識の自覚ではあるが、後に引証される『末法灯明記』に尋ねていくかぎり、その分限の自覚は、決して末法の衰頹史観の悲哀ではなく、戒・定・慧を仏道の中心軸とする聖道仏教に訣別する断絶線においての浄土真宗、本願史観の仏道の宣言である。

信知聖道諸教・為在世正法而全非像末法滅之時機已・失時乖機也、浄土真宗者在世・正法・像末・法滅・濁悪群萌齊悲引也（前同）

という、「在世・正法・法滅・濁悪の群萌、齊しく悲引する」という名号法を自覺的立脚地とする悲願の一仏乘、浄土真宗の宣言であるが、そこには、「法滅・濁悪の群萌」として凝視されたひとつの地平がはっきりと見定められている。

『末法灯明記』では、正法時の真理の光、地上に蔽存する否定の一点を見失った像法時について、次のように記されている。

次像法千年中初五百年持戒漸滅破戒漸増雖有戒行而無証果故『涅槃』七云迦葉菩薩白仏言・世尊如仏所説有四種魔若魔所説及仏所説我当云何而得分別有諸衆生隨逐魔行復有隨順仏説者・如是等輩復云何知仏告迦葉、我涅槃七百年後・是魔波旬漸起当頻壞我之正法。（前同）

正法時の超越的基点からの真理の光、否定の力は、われわれの歴史、時間の地平を魔波旬と照破するのである。

魔波旬（mārapapant）とは、殺者、奪命、能奪者といわれる悪をなす力、あるいは人の命を奪い仏道修行や解説を妨害するところの働きにはかならない。いま、像法、末法とは、

我涅槃七百年後、是魔波旬漸起当頻壞我之正法。

といわれるように、魔波旬が支配となってしまった法滅の時間、歴史である。

一体、なぜ、仏陀の制誡である自らを灯とせよ、法を灯とせよという戒・定・慧の修道のなかで、法の灯がわれわれの濁世の現実に根をおろすことなく、喪失の一途となってしまうのであろうか。

『末法灯明記』では、

夫三石之運・滅衰不_レ同後五之機慧悟又異豈據_一途_一濟就_一理整乎故詳正像末之旨際試彰破持僧之事_一（前同）

と、正法上古、像法中古、末法下古という仏陀から遠く距った時運、時間的距離は、そのことにとどまらず仏滅後五百年における慧悟の違い、つまり、正法時における智慧（因）も証悟（果）も、像末になれば異なり、さらに、『賢劫経』によって「仏涅槃の後、正法五百年、像法一千年、此の千五百年後釈迦の法滅尽せん」と、衰頹の極限をあらわしている。そこには、衰頹の方向に傾斜していくなかで、その仏道のあり方は何であったかが問われているといえよう。

その仏道修行の形式とは、

我滅度後・初五百年諸比丘等於_二我正法_一解脫堅固

初得聖果
名為解脫

次五百年禪定堅固次五百年多聞堅固次五百年造寺堅固

後五百年闢靜堅固白法隱没云云此意初三分五百年如_二次戒定慧_一三法堅固得_二住即上所引_一正法五百年像法一千二時

是也、造寺已後並是末法故基『般若会釈』云正法五百年・像法一千年・此千五百年後之正法滅尽故知已後は・属_二

末法_一。（前同）

と、釈尊を中心とした仏道修行、戒・定・慧の三字が漸次具備しなくなっていく、仏道の衰頹のあり方が、解脫、禪定、多聞、造寺、闢靜という五機の位によって示されている。

かように、正像末の三時史観は、釈尊を中心とした時間的基軸であるが、そのことはただ単に時代の下降線、時間的距離のみを意味するのではなく、釈尊を模範の聖者として、釈尊の如く仏道修行する戒・定・慧の実践、修道史にお

いて確かめられてきた釈尊と仏道を求める者の自覚的認識の距離にほかならない。

しかし、私は、『末法灯明記』に指摘され、推求されているところの、聖なる仏陀を模範とした戒・定・慧の修道史における持戒・破戒・無戒名字の比丘僧、仏弟子のあり方をどのように了解すればよいのか、そのことにいささか戸惑うのである。

結論的にいえば、末法の世には、もはや持戒の比丘、破戒の比丘はいないのであるから無戒名字の比丘を尊師とするという、一見あまりにもその論理の進め方は、時代適応というか、迎合的な表現のあり方であるようにも思われる。そして、そのことの理由、論証の運びは真金がなければ銀、銀がなければ偽宝の鍬石、偽宝の鍬石がなければ赤白銅鉄、白鐵鉛錫を無価の宝とするという譬喩にて示されているように、持戒の比丘のある時は持戒の比丘を尊師となし、持戒の比丘のなくなった時は破戒の比丘、さらには無戒名字の比丘を尊師とするというのである。かような論理の進め方には、釈尊の在世時から下っていく修行僧の値うち、ランク付けが言いわけのように、これでいいのだと弁証されているように思われてならない。

一体、そのような表現方法のなかに何が確かめられているのであろうか。そのことをしばらく考えてみることにしたい。

「破戒の比丘」、「無戒名字の比丘」、そのことは「持戒の比丘」を頂点として段々と下降線の位置をたどっていくということではなく、仏道の歩みのなかで、

穢惡濁世群生不知末代旨、
際毀僧尼威儀今時道俗思量已分。

という、ひとつのはっきりとした聖道としての仏道のあり方の終止線が確かめられているといえる。

そのことは、「破戒の比丘」については、

破戒比丘・雖是死人而戒余才如牛黃。(前同)

と表わされ、また、「無戒名字の比丘」については、

於將來世法欲滅盡時・當有比丘比丘尼於我法中得出家已手牽兒臂而共遊行彼酒家至酒家於我法中作非梵行、彼等雖為酒因緣於此賢劫中當有千仏興出我為弟子。(前同)

と、その比丘のあり方が何であるかが示されている。そのことは、聖道の戒・定・慧の仏道志向のなかで、破戒の比丘とは、「死せる人なり」といわれるように、仏道の自発的道心との戦いのなかでの「死の表白」(慚愧の表白)であり、さらに、無戒名字の比丘とは、「我が法の中において、非梵行を作す」といわれるように、仏陀の法を灯とせよという制戒のなかにあつて、もはや自発的道心のない、梵行(涅槃)への無覚知の愚身、「非梵行の表白」(無慚愧の表白)にほかならないといえる。つまり、日々の生活が、自我の欲望のみに執われた自他の迷路の海を流転漂没して生きる空過の人である。そのように無戒名字の比丘とは、法身に覚知なき、法に背く生身(肉)に支配された生活者といえよう。その生活者とは、まぎれもなく「涅槃印のために印せられた」法衣のみを身にまとった比丘僧の形のみを生きる仏弟子の悲歎であり、表白であると窺い知るのである。

三

しかし、そのことの確かめは、聖道の戒・定・慧の修道史の課題のなかで見定められてくる限りにおいては、親鸞の比叡山における修道の苦悶、また、親鸞を選択本願の念仏道に導き入れた法然の修道の表白のなかに、「無戒名字

の比丘」、愚禿の位置する仏道の地点が把握されなければならないと了解する。

その親鸞の仏道の苦悶は、

釈迦如来かくれましたまして

二千余年になりたまう

正像の二時はおわりにき

如来の遺弟悲泣せよ（『正像末和讃』）

と、末法の世を生きる求道の表白によく窺い知ることができる。仏陀世尊の教言を聴従し至誠の心を以て仏道を懸命に精進するなかに、余りにも仏陀世尊と自己の位置が遠く距ってしまっている掛ける橋なき溝の淵に立つ、苦悶を生きた人である。その求道の内面は、

正法の時機とおもえども

底下の凡愚となれる身は

清浄真実のころなし

発菩提心いかがせん

自力聖道の菩提心

ころをことばもおよばれず

常没流転の凡愚は

いかでか発起せしむべし

三沔河沙の諸仏の

出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせとも

自力かなわで流転せり(前同)

と頌されている。聖なる仏陀への道を自力の菩提心にて前進し、架橋しようと必死でありつつも、自らの出立点が内面から崩れ去り、深い困窮のなかに喘えざる常流転していく、仏への連続性なき「底下の凡愚」が見定められている。

そのことは、『歎異抄』に、

自余の行をはげみて仏になるべかりける身

として示されるように、聖なる仏陀、法身の位の覚知をみずからの生身(肉)によって高め、自己同一化をめざした上求菩提・下化衆生の菩提心の試みが、その歩みのなかで矛盾撞着し、五体を引き裂く重い疑團のなかで、仏への連続性が、

いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

と、長く、高邁な自力意志によって、法身を生身の連続性に夢みた登攀が、非連続の宿業(生身)の大地に還歸した自覚であるといえる。そのことは、人間の精神のあり様が、あたかも、空高く飛翔していく羽毛のごとく、はてしない長い旅路のすえに、やがて大地に舞い戻るように、愚身の大地に帰ったことを意味している。

いい換えれば、人間の歴史内部の諸価値による仏への規準、結合点をみずからの意志によって見定めようとした聖

なる仏陀（法身）への「戒」・定・慧の仏道が、「無戒」の断絶線——愚の大地（生身にて問われたのである）。

そのひとつの断絶線とは、

煩惱具足の凡夫

罪惡深重煩惱熾盛の衆生（『歎異抄』）

という、まぎれもなく煩惱に染った生身（肉）、衆生性の「愚」の地平において、仏道とは何かが問い直されたことをいう。かように、法然、親鸞の系譜において見定められてくる「無戒名字の比丘」——愚の地平を立脚点とする仏道とは、群生、群萌の衆生性、つまり、群萌の一乗の大地において、仏陀（法身）の教えとは何かが新たな地平にて顕揚されてくることを意味している。

そのことは、長く聖なる仏道として、「戒」を中心に、人間の肉的な主体性を超脱しようと、生身（肉）の否定、肯定にこだわってきた大いなる無理——、その仏道形式の根本的な倒錯が愚癡、愚禿の群萌の大地の視座から、そもそも仏道とは何であるかが問い直されたといえる。

二 選択本願の仏道

歸去来、魔郷に停るべからず（『観経疏』）

法然は仏道の課題を『選択集』の冒頭に、

『安樂集』上云。「問曰一切衆生皆有仏性、遠劫以来応値多仏。何因至今。仍自輪廻生死不出火宅。」

(『選択集』)

と述べている。ここでは、一乗成仏を究極とする一切衆生悉有仏性の教相と、人間の肉的な主体性のあり様である生死に輪廻して火宅を出でない現実が「何によってか今に至るまで」と悲痛さのなかで、その断絶が何によって結ばれるかが問われている。

確かに、仏陀の説いた道は「一切衆生悉有仏性」の根源的規定に基づく一乗成仏の道である。そして、その願いは、仏道の旗印である四弘誓願によって、

衆生無辺誓願度

煩惱無數誓願断

法門無尽誓願証

仏道無上誓願成(『往生要集』)

と証示されている。一体、その一仏乗の願いがどのように五濁惡世という歴史内存在を生きる有情の上に実現してくるのか、そのことこそ、長い仏道の課題であったといえる。

法然の弟子が記した『十六門記』には、

有時上人、予に語つての給はく、法相三論天台華嚴真言仏心の諸大乘の宗、遍学悉明るに入門は異なりといえども、皆仏性の一理を悟頭ことを明す、所詮は一致なり。法は深妙なりといえども我が機すべて及難し。(法然上人

伝全集七九六

と、述懐されたことが示されている。

ここで、仏道の課題を「皆仏性の一理を悟願」する一点に確かめつつ、「法は深妙なりといえども我が機すべて及難し」と、時機における仏道実践にて問題が見据えられている。大乘仏教の本義である皆仏性の一乘法が、どのように歴史内に一乗の機として正受されるのか。そのことの問いは、決して教理論ではなく、法然自身が求道の過程のなかで、みずからの実存に問い尋ねた疑団にほかならない。仏教は、悉有仏性を究極の理法としながらも、なぜその自証が歴史内に顕揚されず、相も変わらず品位階次の修道が続けられてきたのであろうか。なぜ、一乗の法が一乗の機として実現しないのだろうか。その仏道の事実的成立を時機において実践論にて問うなかに、選択本願の仏道、念仏に立脚した浄土教の開顕が指示されてくるのである。

いま、その法然の眼、仏教史観は何であったのか、そのことに先立って、法然の必死の仏道の歩みのなかでの不可避の障壁となった課題こそ、まずはじめに尋ねられなければならないと思う。

『無量寿経釈』に、

然則濁世衆生、何以得離生死。然往生浄土之法門、雖未断煩惱之迷、断尽無明煩惱依弥陀願力生極樂者、永離三界、出六道生死。（中略）故知往生浄土法門、是未断惑而出過三界之法。（中略）若欲出生死之外更有無有是處。故欲速出五濁魔境、超二死苦際者、必可当歸浄土門。（法全六八）

と表白されるように、法然の帰した「弥陀の願力に依って極樂に生ず」という浄土の一門は、「未だ断惑せずして、三界を出過」するという人間の煩惱、迷いの深さがよく内観されたなかに教示されてくる一道にほかならない。

そして、その往生淨土の法門による出過の一道とは、

天台眞言皆雖名頓教、然彼斷惑証理故是漸教也。明未斷惑凡夫直出過三界之長迷偏是此教故、以此教爲頓中頓也。(前同)

と示されるように、大乘仏教の斷惑証理の實踐、戒・定・慧の三字の歩みのなかで問われ、確かめられてくることの仏道の課題が秘められているといえる。

いい換えれば、仏陀の自内証、法身をみずからに正受するところの「覺」を方位とした「未覺」からの仏道修行、それは、法身の智慧を究極とする斷惑証理の歩みである。その實踐は、みずからの求道において、自己の内なる惑を解脫(斷惑)して証理(智慧)を得ようとするなかに、反極し合う惑の無始以来の無明性が、重く覆いのしかかる矛盾撞着のなかに、やがて、「未斷惑の凡夫」(生身)としての懺悔の表白となる新たなる地平が指示されてくるといえる。

二

一体、法然はどのように戒・定・慧の三字、斷惑証理の道を尋ね歩んだのであろうか。そのことは、法然の求道遍歴のなかでの回心を表白する『和語灯録』に最もよく示されている。

およそ仏教おほしといえども、詮ずるところ戒定慧の三字をばすぎず、いわゆる小乗の戒定慧、大乘の戒定慧、顯教の戒定慧、密教の戒定慧なり。しかるにわが身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において斷惑証果の正智をえず、これによって戒行の人師釈してはいく、尸羅清淨ならざれば、三昧現前せずといえり。又凡夫の心は物にしたがつてうつりやすし、たとふるにさるのごとし、ま事に散乱してう

ごきやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智なによりてかおこらんや。もし無漏の智剣なくば、いかでか悪業煩惱のきずなをたたむや。悪業煩惱のきずなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなしきかな、いかがせんいかがせん。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず。この三学のほかにわが心に相応する法門ありや。わが身にたへる修行やあると、よろずの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらふしに、おしふる人もなし、しめすともがらもなし。しかるあいだ、なげきなげき、経藏にいり、かなしみかなしみ聖教にむかいて、てづから身づからひらきて見しに、善導和尚の觀經の疏にはく、一心專念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故という文を見せてのち、われらがごとの無智の身はひとえにこの文をあふぎ、もばらこのことわりをたのみて、念々不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず。又あつく弥陀の仏願に順せり。順彼仏願故の文ふかくたましにそみ、心にとどめたる也。（法全四五九—四六〇）

ここでは、人間のわざにては人間を救うことができないどんずまりの認識が知られる。無漏（出世間）と有漏（世間）、無相と有相、そこには自力において絶対に架橋することができない、「大地微塵を超過すれども、いまだ三塗の身をはなることをえず」（『西方指南鈔』）という、超ゆるべからざる限界点にたった法然の苦悶がよく知られる。

無漏の正智なによりてかおこらんや。もし無漏の智剣なくば、いかでか悪業煩惱のきずなをたたむや。悪業煩惱のきずなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなしきかな、いかがせんいかがせん。

聖なる仏陀の境地、「無漏の正智」を戒・定・慧の三学の歩みによって求めつつも、「悪業煩惱のきずな」、「生死繫

縛の身」に輪廻していく仏への連続性なき断絶——、人間のわざにて自分を救おうとしつつも、その必死のわざは奇怪な矛盾のなかからまって、いよいよ困窮していくのである。

一体、人間の歴史内の無明煩惱の悪業を断ち切る智剣はどこにあるのか。その「無漏の智剣」の一刀が、人間の肉体的な主体、「悪業煩惱のきずな」、「生死繫縛の身」を生きる実存に正受されないかぎり、私たちの世界は「五濁魔境」〔無量寿経〕の営み以外にない。

超越の寂靜涅槃界の光が差し込まない、無仏——五濁魔境、その歴史内においては、いかに人間の善の行為が営まれても、それは五濁の重圧を荷負する力とはならないであろう。なぜならば、人間のあり様は、無明煩惱に押し流されていく大河のなかにあるといえる。人間の営む十悪、五逆は五濁、四暴流という歴史の合成力となって、あたかも善への行為形式は河を流れる水の分子のごとく悪に抗しようとしつつも、やがてはいかんともし難い宿命的必然性のなかに空過していく流転にあるといえる。一体、自己の業と人類の業の悪の連鎖のなかで、その連鎖、輪廻を断ち切る智剣はどこにあるのか。一体、人間は悪と罪に制覇されてしまったところの存在であるのだろうか。そのことこそ、法然の苦悶のなかでの問いではなかったかと推察する。

そして、また、その苦悶の問いは、パウロの「ローマ人への手紙」に表白されるところの問題とも同じ質にあるといえよう。

わたしたちは、律法は霊的なものであると知っている。しかし、わたしは肉につける者であって、罪の下に売られているのである。わたしは自分のしていることが、わからない。なぜなら、わたしは自分の欲する事を行わず、かえて自分の憎む事をしているからである。

もし、自分の欲しない事をしているとすれば、わたしは律法が良いものであることを承認していることになる。そこで、この事をしているのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である。(中略) わたしは、内なる人としては神の律法を喜んでいるが、わたしの肢体には別の律法があつて、わたしの心の法則に対して戦いをいどみ、そして、肢体に存在する罪の法則の中に、わたしをとりこんでいるのを見る。わたしは、なんというみじめな人間なのであろう。だが、この死のからだから、わたしを救ってくれるのだろうか。わたしたちの主イエス・キリストによって、神に感謝すべきかな、このようにして、わたし自身は、心では神の律法に仕えているが、肉では罪の律法に仕えているのである。(七・十四)

神の律法に信順して善への良い意志を総動員して歩んでいくのであるが、そこに確証されるのは、その欲求に逆らつて反抗する、完全に反抗して悪をなす、「神の律法」と「罪と死との法則」(八・二二)の支配のなかで魂が二重の分裂状態にさかれていく苦悶である。そのようななかでのさげびこそ、

わたしは、なんというみじめな人間なのであろう。だがこの死のからだから、すくってくれるのだろうか。

と、もはや、神の律法である真理に信順しない、不信順の死が生けるからだに宿ってしまっているというのである。誰れがこの死のからだから救いだしてくれるのかという幽閉状態のなかに、永遠なる神の子キリストの名に神の下僕としての厳肅な信順の道を見出すのである。^①

その点は、先に尋ねた法然が戒・定・慧の三字のなかで、「無漏の智剣」を求めつつも、「悪業煩惱のきずな」、「生死繫縛の身」としての苦悶は、パウロの言う「死のからだ」のなかでの喘えぎであり、戦いであつたといえる。

そして、法然を全く新しい仏の光のなかに甦えさせたところの、

一心専念弥陀名号、行住座臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故。

という、本願名号の一道は、自力心において成仏の可能性をどこまでも人間の発願に置くあり方が、全く質を異にする新しい転換点に立脚したことをいうにほかならない。

確かに、仏道は人間を出発点として至心発願、欲生我國の至誠心に始まるといえる。それは、聖なる仏陀の法身、絶対無相の主体を現実の有相の自己に見開き、現実の有相を超えてようとする営みである。しかし、その至誠心、真実の自己を見出そうとする自力意志の営みは、つねに地上の有限の死と虚偽の壁を脱しようとしつつも、いよいよ致命的な闇の深淵に沈んでいくのである。そして、その闇は、私たち衆生があがけばあがく程、出口なき壁として魂を幽閉し、分裂させるのである。

そこには、人間の発願、自力意志による自己が何か自己でない他のものになりうるかのように、死と虚偽の壁を超えようとする私たちの努力は、すべて避けがたく挫折する営みにあるといえる。そのことは、現実の自己が元来そこに結びつけられ、生きる足場としてある限界点を忘却無視した生の傲慢と自負にあるからだといえよう。

いま、人間の至誠心のなかでのはっきりとした一線、人間の発願の「不回向之行」の終止線にのみ、

言南無者、即是歸命、亦是発願回向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯義故、必得往生。（『選択集』）

という、衆生の歸命（発願）——、みずからの力によって自分を守り、立てようと焦り自負してきた傲慢の自己が大地に伏した南無の限界点に、有限、有相の自己の弱さ、もろさ、はかなさの身には全くなかかわりなく、その衆生の同等性のところに遠い昔から元来一つに結びついて、私を励まし、警め、慰め生かしてある如来の発願、回向に、自己の自覺的立脚地を開眼する一道こそ、南無阿弥陀仏の名号法に顕揚される選択本願の行信、念仏道である。

その選択本願の念仏道は、もはや、聖なる仏陀への道を断惑証理の連続性において、人間の生の内部の発願、善なる意志において悪と罪を克服しようと、「聖」なる仏陀、法身、絶対無相の主体に自己を同一化しようとしてきた歩みが、絶対にその目標に到達しない一線、断絶する線において、生身（肉）、有相の自己Ⅱ「愚」癡の地底に、人間の自力意志を超えて、直接無条件に、私たちの生身（煩惱具足の身）の脚下に反映している阿弥陀仏（法身の光輪）の攝取不捨の現用を、名号法にて覚知するところの、帰命の一念に見開くのである。

その帰命の一念とは、決して、私たちの見る眼があって真理（法）を見たということではなく、その真理の力Ⅱ南無阿弥陀仏の名号法に見る眼が新しく開かれた念仏往生の機の自証にほかならない。その選択本願の念仏道は、法然の回心の表白である「雑行を捨てて、正行に帰す」という文がよく示すように、人間の一形が往生の機Ⅱ道として見開かれた南無（帰命）の座に本願一乗の機、平等成仏の道が指し示されたことを言うにほかならない。

明知是非凡聖自力之行。故名不_レ回_レ向_レ之行也。大小聖人・重軽悪人皆同_レ齐_レ应_レ帰_レ選択大宝海念仏成仏（行巻）

四

その選択本願の名号法、如来の発願回向に覚知する一道は、人間の発願によって、「聖」なる仏陀を志向する成仏の可能性（断惑証理）に対して、

聖道門極智慧離生死、浄土門還愚癡生極楽（法全四五二）

という、「愚」癡の地底に聞思される名号法（内証外用）、念仏往生道にほかならない。その道は、人間の生の内部の諸価値（雑行）、あるいは、この世界の何ものにおいても克服することのできない「自身」の重さ、はかなさ、弱さの

自覚にある。それは、人間からの連続性を断ち切った非連続の支配、南無阿弥陀仏の命法、勅命においてのみ、阿弥陀仏の法界に連続してある南無(帰命)の人本来の座に現前してくる働きである。いい換えれば、如来の選択本願(如来の発願回向)の決定である生命の实在基盤を無視し、叛背して、衆生が衆生としてある共通の低みを見失い、自我心によってみずからのみを高きに置こうとする妄我が愚癡海と知られ、その虚妄と迷誤の海を生きる人間が如来の慈悲の本願海に摂取されていく功德の回施にあずかるのである。

愚癡の身、そのことは、

ムマレテヨリ仏性ノマナコシヒテ、善ノタネオウシナヘル、闍提人ノトモガラナリ。(鎌倉の二位の禅尼へ進める「返事」、法全五二九)

ツフサニ十惡五逆四重謗法闍提破戒破見等ノツミヲツクリテ、イマダ除尽スル事アタハス。(『三部經大意』、法全三七)

先ツ罪惡生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已來、出離ノ縁アル事ナシト信ゼヨト云ヘル、是即斷善ノ闍提ノ如キモノナリ(『三部經大意』、法全三六)

と示されるように、仏陀の眼、見である一切衆生悉有仏性の生命の实在基盤に叛背し、生盲闍提の愚癡の身を生きる実存、人の一生であるといえる。その真理(法)に覺知なき愚癡の身を生きる苦悩の衆生海を、如来の平等の慈悲の本願海のなかに甦えらせるのである。

如来の本願海の告知、それは仏陀の智慧、仏性、涅槃、実相界が、人間の理想として空想され、考えられるという領域ではなく、全く人間の意志とは独立して、私たちの脚下に支配してあるところの直接無条件の真理の現用である。

ただ、その真理の現用は、人間の思議（分別）を不可称不可説不可思議と断ち切って、智慧海から生盲の愚癡海を機として、設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺と誓願する智慧海の名号にて、至心信樂欲生我国と衆生に勅命する如来の発願回向の促しに覺知する道である。

しかるに、法然は、人間の発願（非本願）と如来の発願（本願）の決定的な一線の選びを、自問自答して次のように示している。

何故、第十八願、選捨一切諸行唯偏選取念仏一行為往生本願乎。

答曰、聖意難測、不能輒解。雖然今試以二義解之、一者勝劣之義、二者難易之義也。〔選択集〕

という、極めて明白な選取と選捨によって、そもそも人間の立脚地とはどこにあるのが推求されている。「自身」のある場を、人間の生の内部の諸価値（難行）に置くか、如来名号の選取（本願）、人が人としてある生命の原決定に置くかが省察されている。

そして、はじめの勝劣の義については、

念仏は勝、余行は劣、所以者何。名号者は万徳之所歸也。

といい、次の難易の義については、

念仏易修、諸行難修

と示し、その理由を、

由衆生障重境細心、識麁神飛觀難成就也。念仏易故通於一切、諸行難故不通諸機。（前同）
という、説明を要しない論理の運び方である。

ここで尋求されていることは、決して念仏と諸行を人間の論理形式のなかで比較相對して、いずれかを選捨し、選取するという、こちら側からあれかこれかを選ぶ論理ではない。

念仏の勝・易、諸行の劣・難という、その選択は、人が仏に成る「行」の根拠、根源が問われたのである。それは、人間の発願に依拠するか、如来の発願に依拠するかが明確に見定められたといえる。その課題こそ、『選択集』の冒頭の問いである一切衆生悉有仏性の一乘法が、どこで歴史内に一乗の機として実現するか、その自証が歴史の地平にて確かめられたことを意味している。

若夫以造像起塔、而為本願則貧窮困乏之類、定絶往生望。

若以智慧高才、而為本願者、愚鈍下智者、定絶往生望。

若以多聞多見、而為本願者、少聞少見輩、定絶往生望。

若以持戒持律、而為本願者、破戒無戒人、定絶往生望。（本願章）

と示されるように、長く仏道は一乘法を旗印としつつも、人間の生の内部の諸価値において、多聞多見―少聞少見、智慧高才―愚鈍下智、持戒持律―破戒無戒人という相對のなかに、歴史（自我）を超える道を見失い、出家道、在家道という僧・俗の身分性、階級性に閉塞されてきたといえる。

そこには、久しく仏道が「聖」なる仏陀（法身）を理想として、人が人として生きる生身（肉）の事実、衆生の同等性の大地をおろそかにも輕視して、いたずらに戒の形式によって肉の否定、肯定にこだわってきたおもしろいあがりが見られたといえよう。その時、期せずして人間の大地、生身（煩惱具足の凡夫）に即してある平等法身（智慧）――、如来の発願回向を根源としてどこまでも平等成仏を誓う、阿弥陀仏の大悲誓願、名号の覚知を受けた自身――、法藏因位の願

心を自覚的立脚地とする仏道が見開かれたのである。

そのように、法然の浄土教の独立は、「聖」なる仏陀（法身）に対しての「愚」癡の身（生身）、人間の歴史内部、私たち一人一人の肉体的な主体（自身）を素通りした頭の上で考えられるところの仏道ではなく、

身を貪求するは、三惡道の業となる。

極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業となるべきなり。（『和語灯録』第五）

という、「自身を貪求」することの故に、苦惱し、深く困窮して生きる煩惱に染った罪の身が営む穢土の業の直中に、浄土の涅槃道を了得するのである。それは人間が本願の機（二乗の機）として法蔵の平等の慈悲に生きる念仏往生道の顯揚にはかならない。

然則弥陀如来、法蔵比丘之昔、被催平等慈悲、普為攝於一切、不以造像、起塔等諸行、為往生本願、唯以称名念仏一行、為其本願也。（本願章）

註① カール・バルト著作集15、『ローマ書新解』（川名勇訳）参照。

三 誓願一仏乘

善男子、実諦は仏の所説なり、魔説にあらず。（行巻）

法然の浄土教独立の事業は、捨聖帰浄、捨雜帰正の選択本願の念仏道にあった。そこには聖道門に対する浄土門の独立として、仏道のあり方が根底から問い直される大いなる仏事が成し遂げられたといえる。

それは、人間の歴史内部からの人間の発願に依拠する仏陀を理想とする成仏の可能性が、

明知是非凡聖自力行故名不回向之行也、大小聖人重輕惡人皆同齊心歸選択大宝海念仏成仏。(行巻)

という、「不回向之行」の明確な一線に、選択本願の行信、つまり、名号を依止とする如来の発願回向の自証、覚知に仏道全体が問い直されてくる新しい仏教史観こそ、法然・親鸞の系譜のなかでの浄土真宗の開頭であるといえる。そのことは、

真というは、選択本願なり。仮というは、定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり。定散二善は方便仮門なり。

浄土真宗は大乗のなかの至極なり。(『末灯鈔』)

と示されるように、選択本願の仏教史観から、そもそも大乗仏教とは何かが問われたのである。そのことは、決して大袈裟なことをいうのではなく、仏教が仏道として事実的成立する行証道が、ひとつの眼から把握されたといえる。

それ故、「行巻」の一乗海釈では、仏陀の説法の始終である『華嚴経』と『涅槃経』を引証して、仏陀の説法である一仏乗の歴史、その成就が誓願、一仏乗の史観によって高らかに、顕揚されてくるのである。

そこでは、はじめに『涅槃経』を引証して、

善男子実諦者名曰大乘非大乘者不名実諦善男子実諦者是仏所説非魔所説非仏説不名実諦善男子実諦者一道

清淨无_二有_一也。

と、そもそも仏陀の教言とは何か、そのことが仏の所説と魔の所説の区分によって明確にされてくる。さらに、その一線の確かめが、「一切衆生得るところの一乗なり。一乗は名づけて仏性とす」という究竟畢竟・出世畢竟(覺と、「六波羅蜜」の莊嚴畢竟・世間畢竟(不覺)の覺存を以て、どのように私たちの歴史内に仏道が事實的成立するか、そこには、二極の構造が決して混同されてはならない区別と統一の秩序によって表顯されてくる。

私たちの歴史内、それは、「無明覆えるをもつてのゆえに、見ること得ることあたわず」(生盲)という不見仏性、不覺無明を生きる生存にある。そのことに對して、仏の境界は法性、実相、涅槃、仏性に覺存した「我、一切衆生悉有仏性と説くなり」(眼見)という、全く質を異にする二極のなかで、迷いの衆生を生死即涅槃、煩惱即菩提の生命の實在基盤、仏行に覺知せしめてくる莊嚴回向、真理の功用にあると了解することができよう。その意味では、一乗海積の引証には、そもそも仏道の畢竟とする事柄は何か、そのことが仏と魔、覺と不覺の全く質を異にする仏と衆生の位の確かめのなかで、迷いの無明海を仏の功德の大宝海に転成する真理の功用―その秘義が、「誓願」という一句に、仏道の信念として託せられたところの大切な親鸞の仏道了解があると推考するのである。

敬白一切往生人等弘誓一乘海者成就无_二有_一无边最勝深妙不可説不可称不可思議至德何以故誓願不可思議故。(行巻)斯乃誓願不可思議・一実真如海『大無量壽經』之宗致・他力真宗之正意也。(前同)

言一乘海者一乘者大乘大乘者仏乗得一乘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无_二異_一如來无_二異_一法身如來即法身究竟一乘者即是无边大乘无_二有_一二乘三乘二乘三乘者於入一乘一乘者即第一義乘唯是誓願一仏乘也(前同)

いま、一乗ともうすは、本願なり。

円融ともうすは、よろずの功德善根みちみちてかくることなし。自在なるころなり。

無碍ともうすは、煩惱惡業にさえられず、やぶられぬことをいうなり。

真実の功德ともうすは、名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとえたまうなり。（『尊号真像銘文』）

二

それならば、仏道における仏説と魔説、覺と不覺の区分とは私たちに何を物語っているものであろうか。その点から問題を考えていぎたく思う。

もともと、仏道とは釈尊の八相成道の大きいなる偉業がよく示すように、魔との戦いにおいて、仏陀の正覺の一念は、魔が降伏した勝利、新しい生命の開始にある。

『大無量壽經』では、

奮大光明、使魔知之。魔率官属、而来逼試。制以智力、皆令降伏。得微妙法、成最正覺。

光明普照、無量仏土、一切世界、六種震動。総摂魔界、動魔宮殿、衆魔、慴怖、莫不降伏。

と、そこには、仏陀の涅槃界（光明）と地上の無明界（魔）の質的対極をあらわしつつ、仏陀の正覺はその魔が降伏した決定的な勝利からはじまっている。その意味では、仏道の眞理性は、魔が克服された勝利の事実からの展開であるといえる。

そのことは、仏陀の修行中、あるいは成道間際の魔の誘惑との戦いをリアルに知ることができる『ゴータマ・ブツダ』(中村元選集第11巻)のなかで、『スッタニパータ』をとりあげ次のように示されている。

『ネーランジャラー (Nerāṇjara) 河の畔にあって、安穩を得るために、つとめはげみ専心し、努力して瞑想していたわたくしに、

悪魔ナムチ (Mānuci) はいたわりのことばを発しつつ近づいて来て、いった。——「あなたは瘡せていて、顔色も悪い。あなたの死が近づいた。

あなたが死なないで生きられる見込みは、千に一つの割合だ。きみよ、生きよ。生きたほうがよい。命があつてこそ諸々の善行をなすこともできるのだ。あなたがたヴェーダ学生としての清らかな行いをなし、聖火に供物をささげてこそ、多くの功德を積むことができる。(苦行)つとめはげんだところで、何にならう。つとめはげむ道は、行き難く、行ない難く、達し難い。」

この詩句を唱えて、悪魔は目ざめた人(『ブツダ』)の側に立った。

かの悪魔がこのように語ったときに、世尊は次のように告げた。

「怠け者の親族よ、悪しき者よ。汝は(世間)善業を求めてここに來たのだが、わたくしにはその(世間の)善業を求める必要は微塵もない。悪魔は善業の功德を求める人々にこそ語るがよい。わたくしには信仰があり、努力があり、また智慧がある。このように専心しているわたくしに、汝はどうして生命をたもつことを尋ねるのか？

(はげみから起る)この風は、河水の流れをも涸らすであらう。ひたすら専心しているわが身の血がどうして涸

渴しないだろうか。

(身体の) 血が涸れたならば、胆汁も痰も涸れるであろう。肉がなくなると、心はますます澄んで来る。わが念(sati)と智慧と禪定とはますます安立するに至る。

わたしはこのように安住し、最大の苦痛を受けているのであるから、わが心は諸々の欲望をかえりみることがない。見よ、心身の清らかなこと(sattasa suddhata)を。

汝の第一の軍隊は欲望であり、第二の軍隊は嫌悪であり、第三の軍隊は飢渴であり、第四の軍隊は妄執といわれる。汝の第五の軍隊はものうさ、睡眠であり、第六の軍隊は恐怖といわれる。汝の第七の軍隊は疑惑であり、汝の第八の軍隊はみせかけと強情とである。

誤って得られた利得と名声と尊敬と名誉と、また自己をほめたたえて他人を輕蔑することは――

ナムチよ、これらは汝の軍勢である。黒き魔(Kanha)の攻撃軍である。勇者ならざる者はかれにうち勝つことができない。(勇者は)うち勝って楽しみを得る。

このわたくしがムンジャ草を口にくわえるだろうか？(『敵に降参してしまうだろうか？』)この世における生は、いとわしいかな。わたしは、敗れて生きるよりは、戦って死ぬほうがましだ。或る修行者、バラモンどもはこの(汝の軍隊の)うちに沈没してしまったと見える。そうして徳行ある人々の行くべき道をも知っていない。

軍勢が四方を包囲し、悪魔が象に乗ったのを見たから、わたくしは立ち迎えてかれらと戦おう。わたくしをこの場所から退けることなかれ。

神々も世間の人々もその軍勢を破り得ないが、わたくしは汝を軍勢を、智慧をもって破る。あたかも焼いてない

生の土鉢をもって砕くように。

みづから思惟を制し、よく念いを確立し、国から国へと遍歴しよう。——教えを聞く人々をひろく導きながら。かれらはわが教えを実行しつつ、怠ることなく、専心している。そこへ行けば憂えることのない、欲望のない境地に、かれらは赴くであろう。」と。

「悪魔はいった、」

「われは七年間も世尊に一步一步ごとにつきまといつていた。しかもよく氣をつけている正覚者には、つけこむ隙をみつけることができなかった。

烏が脂肪の色をした岩石の周囲をめぐって、

「ここに柔いものが得られるだろうか？ 味のよいものがあるだろうか？」と、飛び廻ったようなものである。

そこに美味を見出し得ないで、烏はそこを飛び去った。岩石に近づいたその烏のように、われらは厭いてゴータマ（ブッダ）を捨て去る。」と。

憂いにうちしおれた悪魔の脇から琵琶がパタンと落ちた。ついで、かの夜叉（悪魔）は意氣銷沈してそこに消え失せた。』

また、仏陀の正覚と悪魔との戦いのなかで、よくその描写が示されているのは『仏本行集経』である。ゴータマ・ブッダが魔波旬にむかつて、

『魔王波旬、汝善く諦聴せよ、我、本此の菩提樹の下に来るや、創初の時に、一把の草を將って鋪^しき已りて坐し

ぬ。所以は何。後時に魔波旬と共に、怨讎^しを成し、鬭諍相競ひ、惡口罵詈せんを恐れしてなり。汝魔波旬、諸惡行を造りて、善心あること無し。我、今汝魔波旬の一切の怨讎を断ぜんと欲す。汝等の一切の惡業を滅せんと欲す。汝魔波旬、若し怨恨の心を生ぜんと欲せば、是の如きの念を作せ、「何が故に、菩薩の此の樹下に坐するや、草を將って鋪と作し、糞掃衣を著くるに、汝が心に、是の如く此の事を妬嫉するか。」汝魔波旬、且らく汝が意を定めよ。我、若し阿耨多羅三藐三菩提を成就せば、後には是の如き等の一切諸事を取りて、汝に付属せん。願はくば汝廻心して大歡喜を生ぜよ。魔王波旬、汝、今心中に、亦言誓あらん、「我等、必ず当に菩薩を恐怖して、此の座を捨て、起き走りて停る勿からしむべし」。然るに我復弘大の誓願あり、「我、今此の身此の座に坐し、設ひ因縁ありて、此の坐処に於て身体破壊すること、猶微塵の如く、壽命磨滅せんも、若し我阿耨多羅三藐三菩提を得ざらん時は、我が身、終に此の処を起たじ。」魔王波旬、是の如き次第もて、我等当に觀すべし、『是れ誰が勇猛誓願力強くして、能く先に在りて此の願を成就するもの有らんか。』（国訳一切經本緣部三、四五八）
と、い、ついに、その魔が克服された成道の時、曉の明星の時を、

是の如く、是の如く、菩薩、是の如く、心を寂定にし、是の如く清淨、是の如く無垢、是の如く無惱、是の如く柔軟にして、諸業を作すべく、已に寂靜を得て、此は是無明なりと、如実に知り、此は無明の集、此は無明の滅、此は是れ無明の滅し已りて道を得るなりと如実に知り、乃至略說せんに、此の処の諸漏、悉く皆滅尽して遺余あること無し。

爾の時菩薩、是の如く時を知り、是の如く時を見、心、欲漏よりして解脱を得、心、有漏より解脱を得、無明漏よりして解脱を得、即ち解脱し已りて、慧解脱を生じ、生じ已りて即ち『我が生已に尽き、梵行成立し、所作已

に弁じ、畢竟じて更に後世の生を受けず』と知り、其の夜三分已に過ぎて、第四の夜の後分に於て、明星將に初めて出現せんと欲する時、夜、尚、寂靜にして、一切の衆生、行くと、行かざると、皆未だ寢寐せず。是の時婆伽婆 (bhagavat) 即ち智見を生じて、阿耨多羅三藐三菩提を成じたまう。（前同、四七五―四七六）と、ここに無明漏より慧解脱を得るところの、

我が生已に尽き、梵行成立し、所作已に弁じ、畢竟じて更に後世の生を受けず。

という質的転換こそ、「明星將に初めて出現せんと欲する時」――つまり、魔波旬が真理の威力に失墜し、悪しき迷夢の欲望、虚無の支配に勝利した真理が地上に暁の明星として輝いた、新しき時の始まりといえる。

それは、長い求道の戦いによる真理の凱歌であり、無明の夜明けを象徴している。丁度、嵐のあとに清涼とした朝がおとずれ、一条の明かるい静かな光が差し込んだといえる。

三

いま、經典に、仏と魔の戦い、そしてそこに象徴される事柄は何であるかを尋ねてきたのであるが、『教行信証』「教卷」〔『大經』所引〕では、やはり同じように仏陀正覚の一念は、

猶靈瑞華時・時・乃出、

という、譬喩的表現によって、永遠（涅槃）と時（生死）が結ばれ開花した一念が示されている。私たちの生死輪廻の歴史を断ち切る新しき時、私たちの穢土の業に莊嚴浄土の視界が願生浄土と見開かれた功德に恵まれた時である。

しかるに、「靈瑞華の時」として象徴される正覚の一念は、私たちの時間の継続ではなく、人間の時間を超えた

「非時華」(『十住毘婆沙論』)の時にはかならない。その「非時華」の時が、三界の時間に湧出したのである。それ故、ここでの仏陀の正覚の時は、何時か、何処かで、誰れかによって見開かれたという時間の一位にとどまる事柄でもない。あるいは、時間を超えるという意味での非時間化された境界をいうのでもない。

それは、仏陀の「住奇徳法」の正覚、入大寂定の智慧海が三界の時間を包み、「行如来徳」の不入涅槃、大悲の誓願を以て私たちの流転輪廻の時を横ざまに断ち切り、苦悩の衆生が功徳の大宝海に恵まれた新しき時をいう。

如来以_三无蓋大悲_三矜_三哀三界所以出_三興於世_三光闡道教_三欲拯群萌_三恵以_三眞実之利_三无量億劫難_三值_三難_三見_三猶靈瑞華時・時・乃出。(教卷)

といわれるように、如来の無蓋の大悲が群萌の大地に本願の名号を以て湧出し、私たちの生死の時間が如来の涅槃界の功徳、利益に恵まれた時節到来の時を意味している。

そして、その功徳は、釈尊一人にとどまるのではない。私たちにその功徳の大宝海を告知して下された釈尊の教言は、超歴史的な入大寂定の所住、出世畢竟の智慧海から世間畢竟の時に莊嚴回向する行如来徳の無蓋の大悲を以て、十方衆生を十方諸仏と讃嘆し証誠する阿弥陀仏の法界の誓願を、この苦悩と深い困窮を生きる地上の歴史に発遣してくだされたのである。

誠哉撰取不捨眞言超世希有正法聞思莫_三遲慮(総序)

と、親鸞は本願史観を見定めている。阿弥陀仏の境界である「超世希有の正法」は、もはや歴史内の正・像・末の規準ではない。超歴史から歴史に、設我得仏十方衆生……若_三不生者不取正覚と名告る、その仏陀の地上における名告り、「超世希有の正法」――、正覚の名告りは、どこまでも人間の生老病死の歴史的時間、この濁世の「諸有衆生」、無

明の大夜（魔界）に覺知を促す時である。

我建超世願 必至無上道

斯願不滿足 誓不成正覺

我於無量劫 不為大施主

普濟諸貧苦 誓不成正覺

我至成仏道 名聲超十方

究竟靡所聞 誓不成正覺（『大經』）

と讃頌されるように、仏陀の超世の正覺心がこの世に苦惱する十方衆生に建立志願された、阿弥陀仏の誓願に十方諸仏と名聲される仏陀の正覺が人類的意義をもった願言にほかならない。

しかるに、親鸞の『大無量壽經』の仏道了解は、

弥陀超、発於誓広開法藏致哀凡小選施功德之宝、釈迦、興於世光闡道教、欲拯群萌、恵以真実之利、是以説如来本願為經宗、致即以仏名号為經体也。（教巻）

と、弥陀・釈迦の順序によって、仏陀出世の根源的意味が指示されていることを、仏道のわが信念として表白している。

その弥陀の本願海、一乗智願海が、本願の名号を以て衆生の上に見開く、「靈瑞華の時」こそ、

住普等三昧能制衆魔、雄健天故（前同）

という、真実自体の威力にて魔の軍門を制伏した如來の智慧海が、私たち無明の歴史に光として点ぜられ恵みの時を

象徴している。

四

設我得仏光明有能限量下至不照百千億那由他劫諸仏国者不取正覺

設我得仏壽命有能限量下至百千億那由他劫者不取正覺（『大經』）

阿弥陀仏の光明・壽命は、正覺を得た人であると否とにかかわりなく、すべての人の根底に無条件的、無制約的に私たちの生命を大悲攝取する働きにある。そして、その光・寿二無量は、決して人間の内側に取り込むことを許さない不可思議の誓願として現働している。

いい換えれば、仏陀によって開示された入大寂定の涅槃界は、私たちの歴史内部の自力的行為によって支えられるものではなく、また、人間の内側から求められるユートピアとして願望的に表象される世界でもなく、それ自体で光り輝く実在として、直接無条件に自己成立の根底に直属している朝ごとに新しい決定の促しである。

しかるに、その働きは「不可思議光如来」、「無量光明土」として衆生の業道、歴史的時間に、

謹按真仏土者仏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仏土既而有願即・光明壽命之願是也。（真仏土卷）

と表白されてくる生命の家郷といえる。つまり、如来の不可思議なる超時間の涅槃界が、光・寿二無量の大悲の誓願を以て、私たちの穢土の業、群生海に新しい生命の発起を光明土たらんと酬報成就してくる誓願である。

一体、大悲の誓願を以て、穢悪汚染の穢土の業を光明土たらんと莊嚴回向してくる如来の願心とは何であるのか。

いま、そのことを「真仏土巻」の『涅槃經』の十三品の引証にしばらく尋ねてみることにする。はじめの「四相品」では、

解脱者名曰「虚无」虚无即是・解脱即是如来如来即是虚无非所作乃至真解脱者不生不滅是故解脱是如来如来亦爾不生・不滅・不老・不死・不破不壞非有為法以是義故名曰如来入大涅槃

と、如来の入大涅槃が解脱、虚無を内容とした、有為法（時間）を超えた非時華の正覺にあることが示されている。その如来の入大涅槃が、「梵行品」の関連のなかでは、

如来実不畢竟涅槃是名菩薩

という、不入涅槃の菩薩道として、私たちの時の内部、穢土に大悲の誓願として、穢土の業を浄土たらんと酬報成就を以て回向表現してくるといえる。

その意味では、浄土と穢土は決して静止的な二元の関係ではなく、どこまでも仏陀の正覺心が莊嚴回向と願生浄土を内容として、私たちの穢土に、清浄業の浄土たらんと動的に働く構造にある。

一体、仏陀の入大涅槃、そして不入涅槃の真理内容は私たちに何を指示しているのであろうか。

『涅槃經』は、言うまでもなく、純陀の供養を受け、死期を迎えた釈尊が、沙羅双樹の下にあって一日一夜の説法をなすところから始まっている。

聖慧日光從今永滅。無上法船於斯沈沒。嗚呼痛哉。世間大苦。挙手捶胸悲啼哭。（大正藏、十二・三七二、c）

今聞仏涅槃 我等心迷亂 如彼大地動 迷失於諸方 大仙入涅槃 仏日墜於地 法水悉枯涸 我等定当死 如来般涅槃 衆生極苦惱 譬如長者子 新喪於父母（同、三七五、c）

そこには、仏陀世尊を襲う理不尽な奇酷の死に対して天地も動んばかりの動揺と悲哀が示されている。聖慧日光として無明長夜に灯をともし、迷える者に方向を指し、倒れ者を起き上がらしめる眞実を語り歩んだ偉業にある。

しかし、無常の鉄則は、その大いなる偉業にもかかわらずなく、仏陀世尊を襲うのである。仏陀の人格、あるいは修行の功徳には全くかわりなく、また人のはからい、人の世のどんな親密な縁でも、そのまま単純に断ち切っている世の何ものの庇護もとどかない決定である。それは無常迅速、生死事大といわれるそこに生きることそのことが堪えがたい不安であり畏怖である。その無常と不安に懼く衆生に手づから無上の宝を施与された世尊がかくれられる、誰れしもが、仏陀世尊よ、なぜ入涅槃したもうのかと問わずにはいられなかったといえる。

「仏日地に墮ち、法水ことごとく枯涸す、我等定んで当に死すべし」と、仏陀の入滅は仏日が地に墮ちるといふ、己れの脚下に口ひらく底なしの淵に怯えるなかでの問いである。また、その怯えは、もしやという常人の死とは違つた終焉を夢みずにはいられない、かぎりない情念に人々を駆りたてた。しかし、そこには一つの奇跡もなく、人として置かれた限界内に一条の生命の光を輝やかし、生まれ、語り、かつ振舞い、いま静かに死を迎える一人の人の生涯であったが、そこに灯された一つの法輪は、一つの光の形にとどまらず、十方微塵世界を遍照し攝取する光輪となつていくのである。

「真仏土巻」の「迦葉品」引証には、

善男子我以、經中說如來身凡有二種一者生身二者法身言生身者即是方便應化之身・如是身者可得言是生老病死長短黑白是此是彼是學無學我諸弟子聞是說已不解我意唱言如來定說仏身是有為法法身即是常樂我淨永離一切生老病死非白非黑非長非短非此非彼非學非無學若仏出世及不出世常不動無有變易善男子我諸弟子聞是說

已不解我意唱言如来定説「仏身は無為法」。

と示されている。

ここでは、仏身のなかに生身と法身があり、生身は生老病死、長短黒白の有為法であり、法身は生老病死、長短黒白を超えた無為法であり、その法身の常樂我淨は仏の出世、不出世において増減しない生命の實在基盤である。

いい換えれば、生身（肉）とは、歴史的に生成した何時か何処かに誰れかとしてこの世の重い限定を生きる宿業の身である。それに対して、法身とはその歴史的限定を超え、歴史的生成の基点に横たわる永遠の事実にはかならない。それ故、生身と法身、有為法と無為法ということは一つのこと、あるいは二つの事柄と分けて考えることはできない。しかし、仏道の歴史においては生身の歴史的仏陀に執し、仏陀を偉人として仏陀の如く修行し断惑証理しようとしながら形式的行法に退化した一面、また、法身を生身（肉）から切り離して、真如、一如、法性、実相という理的仏身觀を教体とした觀念化に傾くあり方にあったといえる。

一体、如来定んで、仏身は是れ有為法なりと説かん、無為法なりと説かんといわれる生身・法身、有為法・無為法という一つの根源的事実における二つの事態、そのことは人間の思惟において覚知され了解されることであろうか。

世尊復告迦葉。善男子。如来身者是常住身。不可壞身。金剛之身。非雜食身。即是法身。迦葉菩薩白仏言。世尊。如仏所説。如是等身我悉不見。唯見無常破壞微塵雜食等身。何以故。如来当入於涅槃故。（大正藏十二・三八二、c）

（三八五、a）

ここで、迦葉菩薩は如来身の常住身、不可壞身、金剛の身を疑惑し覚知することのできない衆生の座において、我はただ無常・破壊・微塵・雜食等の身を見るのみだけではないと、世尊に問い尋ねている。そこに如来の二身が説

き示されてくる。人間の思議にては把握することのできない真理の秘義が暗示されているといえる。その秘義とは、隠れた真理であるが、決してそのことは何かを隠しているということではない。人間の虚妄分別、無明煩惱に覆われているが故に開示されない如来の密語としての真理——、常・楽・我・淨の四徳である。

その常・楽・我・淨の四徳とは、この世を生きるなかでの自我の想い、無常なるものを常住と想い、苦しみを樂しみと想い、無我なるものを我と想い、不淨なるものを清淨と想う世間内部の自我に固執した有為の四顛倒(常・楽・我・淨ではない。そのことに對して、この世の一切の存在が無常・破壊・微塵であるという無為の四顛倒(無常・苦・無我・不淨)という現実否定の認識にとどまるのでもない。その二極の人間の認識を超えた真理の秘義こそ推求されている。

私たちの生きる時間、空間はひとつの制約のなかにある。生は生の破壊につながり、生きることの喜びは限界をもっている。そのような生の無常と没落が、そのまま無常は発端に、没落は根源の開示として、生死そのままが涅槃としてある一瞬一瞬の永遠の反映こそ、生身に即してある法身——、常・楽・我・淨の真理の秘義が指示している事柄といえる。

しかるに、「真仏土卷」では、「常德」について、

善男子道有二種一者常二者无常菩薩之相亦有二種一者常二者无常涅槃亦爾外道道名為无常内道道者名之為常
常声聞緣覺所有菩提名為无常菩薩諸仏所有菩提名之為常外解脱者名為无常内解脱者名之為常。

と示している。ここでは、一つには道について、常(内道)・無常(外道)、二つには菩薩の相について、常(仏・菩薩)・無常(二乗・灰身滅智)、三つには涅槃について、常(内解脱)・無常(外解脱)とを区分しつつ、菩薩の得道を、

一切衆生・常為无量煩惱所覆无慧眼故不能得見而。諸衆生為願見修戒定慧以修行故・見道菩提及以涅槃是名菩薩得道菩提涅槃（前同）

と、慧眼なき無明の衆生にどのように道、菩提、涅槃が見性されてくるかが問題にされている。

また、「樂徳」については、

善男子有「大樂故名大涅槃涅槃无樂以四樂故名大涅槃何等・為四一者断諸樂故不断樂者則名為苦若有苦者不名大樂以断樂故則无有苦无苦无樂乃名大樂涅槃之性无苦无樂是故涅槃名為大樂以是義故名大涅槃」

（前同）

と示している。ここでは、

一、断諸樂故。

二、大寂靜故。

三、一切智故。

四、身不壞故。

という、四つの点によって、私たち衆生の間内部の営みは、つねに苦樂のなかにあつて平安を願ひ流転していくなかに、淨土は決して人間的関心の延長上に画かれるのではなく、「諸樂を断ずる」という。人間からの連続性を遮断している「大寂靜」、「一切智」、「身不壞」の仏智の境界であることを証示している。

次に、「我徳」については、「徳王品」によって六文を以て「如来徳」の意味内容を明らかにしてくる。この点についてには後に述べることにする。

最後の「淨徳」については、

以純淨故名大涅槃云何純淨有四種何等為四。(前同)

と示し、

一、二十五有名為不淨能永斷故得名・為淨。

二、業清淨故。

三、身清淨故。

四、心清淨故。

と、四つの点から、「二十五」の善惡、苦樂の因果の連鎖を生きる雜染の衆生、その有漏の業道の根を大もとで斷つ、「業清淨」、「身清淨」、「心清淨」の清淨無漏の境界、人間の有漏心を超えた常住法身に基づく清淨の大涅槃の境界が明らかにされている。

以上のように、大涅槃の四徳について尋ねてきたのであるが、そのことは四つの事柄が個々別々にあるということではない。『涅槃經本有今無偈論』には、

為體故說清淨、為用故說常樂我 (大正藏二六・二八二、b)

と、四徳を體と用に分け、常・樂・我が純淨であるときは涅槃の徳であり、常・樂・我が不淨であるときは迷妄の執着となる。その意味では、淨き土は、どこまでも土を淨める働きにあるといえる。そのように、涅槃の四徳とは、常・樂・我のほかに淨徳はなく、また、淨徳のほかに常・樂・我はないという動的な關係にある。

そして、その淨徳の常・樂を心証、自証する主体こそ、「我徳」にあると了解できよう。一体、それならば、常・

楽・浄を心証、自証する主体、「我徳」とはいかなることをいうのであろうか。また、親鸞は「真仏土巻」において、常・楽・浄を自証する「我徳」を、なぜ「如来徳」と了解してくるのであろうか。そこには、親鸞の独自の仏道了解、本願史観を自覚的立脚地とした仏道の眼があると推察するのである。

五

「如来徳」——、その本願史観とは何をいうのであろうか。そのことに先立って、『涅槃経』の「我徳」についての確かめをしておかねばならない。

「我徳」について、「如来性品」では、

出_レ世_レ我_レ相_レ名_レ為_レ仏_レ性 如是計_レ我_レ是_レ名_レ最_レ善（大正蔵十二・四〇八、b）

と示し、また、

今日如来所説真我、名曰仏性（前同・四二二、c）

と言われるように、「我徳」とは、人間の歴史内部の我執、我見ではなく、歴史を超えた超歴史の「出世の我相」であり、多少自在、充滿自在、輕拳自在、所作自在、根自在、知法自在、説自在、遍滿自在の八自在の大我の働きを以て示されている。

その「我徳」の自証が、「真仏土巻」では「如来徳」の八文によって証示されてくるのである。

一、善男子諸仏如来煩惱不起是名涅槃

二、所有智慧於法无尋是為如来

三、如來、非是凡夫聲聞緣覺菩薩、是名「仏性」

四、如來、身心智慧、徧滿无量无边阿僧祇土、无所罽尋、是名「虚空」

五、如來、常住无有變易、名曰「実相」

六、以是義故、如來、実不畢竟涅槃、是名「菩薩」(前同)

かように、「煩惱起こらず」、「無碍」、「凡夫聲聞緣覺菩薩に非ず」、「无量无边阿僧祇の土に徧滿し」、「常住にして變易有ること無」き「仏性・虚空・実相」の時を超えた大涅槃界が、「如來畢竟不入涅槃、是名菩薩」という一文に見定められてくるところに、親鸞の『涅槃經』への眼があると窺う。(「信卷」所引の「為阿闍世不入涅槃」という文についても同じように留意される。)

その親鸞の仏道了解については、「真仏土卷」引証の『浄土論』の建章の四句、莊嚴清淨功德成就の文、さらには、『浄土論註』の清淨功德積、性功德積、大義門功德積、不思議力積、自利利他積、不虛作住持積の文についての十分の留意がなされなければならないであろうが、そのなか、ことに性功德積、不思議力積の、

正道大慈悲、出世善根、生

仏土不可思議有「三種力」一者業力謂法藏菩薩出世善根、大願業力所成二者正覺阿彌陀法王善住力所攝。(前同)

という文に注目したい。なぜならば、ここでの「出世の善根」といわれる仏道の自証、その課題は、先の『涅槃經』の「出世の我相」(我徳)の問題と相い呼応しているからである。

「正道大慈悲出世善根生」ということは、仏陀の正覺、正見の智慧海が、仏陀一人の正覺にとどまるのではなく、淨土、正道の大慈悲として、私たちの時の内部、穢土の群生海を生きる衆生に、どう「出世の善根」の生ずる自証と

なるか、その仏道の根本原理が、仏力（果上）と願力（因位）の關係構造によって表わされてくるのである。

その二つの力用において示される本願救済の自証原理こそ、

不虛作住持功德成就者蓋、是阿彌陀如來本願力也乃至 所言不虛作住持者依本法藏菩薩四十八願今日阿彌陀如

來自在神力願以・成力力以・就願願不徒然力不虛設力願相府畢竟不差故曰成就。（前同）

という、不虛作住持功德成就にほかならない。

ここでは、先の『涅槃經』の大我の自在の境界が、時を超えた淨土、「今日阿彌陀如來自在神力」の眞實功德（仏力）の所攝にあると同時に、時の内部、穢土に「本法藏菩薩四十八願」の不虛作住持功德（願力）として所成してくる區別即統一の秩序にて、

世尊我一心

歸命盡十方

無碍光如來

願生安樂國（『淨土論』）

という、「我一心」の新しき自己の誕生、自証を、どこまでも尽十方無碍光なる如來（法）に依って生きる歸命の信念の主体（機）として回向成就してくる機法の分限、自覺にあると了解できる。その点、「眞仏土卷」所引の建章の四句の位置は留意されなければならない。かように、親鸞の『涅槃經』の「如來畢竟不入涅槃」という如來德への眼は阿彌陀如來の本願力回向（如來の發願回向）の史觀にある。そのことは、私たちにとつての入涅槃の出世の我相、出世の善根は、決して人間の連続線上に画かれる営みではなく、不入涅槃の大悲の誓願を以て、「我一心」の歸命の信念の

主体として願生道を顕揚してくることにほかならないからである。

そのように、親鸞の『涅槃経』観を不入涅槃の大悲を根源とする入涅槃の発起、自証として了解するとき、そのことは、『大経』の願文でいえば、設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺の誓願の至心信樂欲生我國の願心であり、さらに、天親の自督の表白に尋ねれば、時を超えた正覺の阿弥陀法王善住力を仏座として、時の内部、衆生の座に大願業力の出世の善根を発起する不虛作住持功德_二如來の発願回向の願心に帰命する信念の主体、新しき自己の獲得にある。そして、その「世尊、我一心に尽十方无碍光如來に帰命したてまつる」という、尽十方无碍光なる如來に依つて生きる我一心の自証は、「普く諸の衆生と共に、安樂國に往生せん」という平等成仏の機を現成する大乘正定聚の自証にほかならない。

ここに、帰命尽十方无碍光如來の信仰表白は、仏陀の正覺が仏陀個人の内部にとどまるのではなく、究竟如虛空、廣大无边際の淨土莊嚴としての阿弥陀仏の正覺、つまり、名号の眞実功德相を依止として、無上大涅槃の機、一乗成仏を実現してくるといえる。

かように、親鸞の仏道了解は如來の超世なる常・樂・淨の涅槃界（法身）を、この世を生きる衆生（生身）、穢土の業に淨土たらんと、大悲する誓願の攝取を以て、「我一心」の自証、「我徳」の成就を本願史觀の眼にて見定めてくるところにある。

そのように、親鸞の仏道の根源的の了解は、「誓願」をひとつの大切な眼光とするなかに、

言「一乗海者一乗者大乘大乘者仏乗得_一一乗者得_二阿耨多羅三藐三菩提_三阿耨菩提者即是涅槃界涅槃界者即是究竟法身得_四究竟法身者則究竟一乘无_二異_三如來无_二異_三法身如來即法身究竟一乗者即是无边不断大乘无_二有_三一乘三乘二乘

三乗者入於一乗一乗者即第一義乘唯是誓願一仏乘也（行巻）

という、仏道の課題である一仏乗が見据えられている。

その誓願とは、全衆生が究竟法身の一乗海、如来内存在の機として内観されたことをいう。しかし、無明の衆生は、その本来の魂の家郷を見失い、法身、如来の生命の国土から背きでて、異なる存在者として、自我に固執し続けて生きる「逆謗闡提」の身である。その衆生をどこまでも「如来に異なることまします」「法身に異なることまします」と大悲誓願するのである。

その大悲の誓願の現働こそ、

言海者從久遠已來轉凡聖所修雜修雜善川水

轉逆謗闡提恆沙无明海水

成本願大悲智慧真実恒沙功德大宝海水

喻之如海也、良知如『經』説言煩惱氷解成功德水（行巻）

願海者不宿二乗雜善中下屍骸、何況宿人天虛假邪偽善業雜毒雜心屍骸乎。（前同）

と、私たちの深広無涯底の仏種なき死せる罪障の身機を、どこまでも深広無涯底の仏智（法）を以て、本願大悲智慧真実の名号のなかに転成せしめる功用にあるといえる。

人間の企図と要求において、いかに罪の身を脱しようと試みても、超出不可能の身——それは「逆謗の屍骸」といわれる断善根の一闡提にほかならない。

その罪とは、人間を制覇している一種の支配である。しかし、いま、その罪の形がいかに巨大にして、また、私た

ちをいかに陰惨な暗さの状態に沈めようと、そのことにおいていささかも微動だにしない、法身の誓願、名号が新しい秩序として、私たちの罪を転成せしめる力となったのである。

そのことは、譬喩によれば、悪臭を放つ伊蘭子の罪に染った身、実存の根を大もとで断ち切り、仏の功德の香り高い栴檀の仏樹に生ぜしめるところの力である。その力とは、死する者を甦えらせる誓願力―、私たちがこの世を生きること、そのことは、依然最悪の罪人にとどまりつつも、なおその罪の身に如来の不入涅槃、若くは不生者不取正覺と誓願する、その悲願に起き、立ち上がる大いなる勇気が賦与されたといえる。

案本願一乘海円融満足極速無碍絶対不二之教也。

案一乘海之機金剛信心絶対不二之機也、可知（前同）

と示される。そこでの本願一乗海の覚知である機・教法の分限、分際は、絶対矛盾的自己同一の關係にある。それは、本願一乗海の無底煩惱の衆生の摂取にあると同時に、どこまでも異なる者を異なる者として、罪人を罪人として、何かによって緩めることのない解消不可能の唯除の悲心の機に、一瞬一瞬新しく発遣し、転成する仏道の死のさ中にある者を喚び起こす勅命、促しに立ち生きる道の顯揚にほかならないからである。

「唯除五逆誹謗正法」というのは、唯除というは、ただのぞくということばなり、五逆のつみびとをぎらい、誹謗のおもぎとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもぎことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり。（『尊号真像銘文』）

四 真 仏 弟 子

—— 飯・偽の批判 ——

天魔波旬におかされず、悪鬼・悪神なやますことなし。（『一念多念文意』）

一

仏陀、この世への出現は、

無明の大夜をあはれみて

法身の光輪きほもなく

無碍光仏としめしてぞ

安養界に影現する

久遠実成阿弥陀仏

五濁の凡愚をあわれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ

迦耶城には応現する（『弥陀和讃』）

と讃詠されているように、釈迦牟尼仏として迦耶城に応現した歴史的仏陀であると共に、われわれの歴史的時間を超えて一切衆生を慈しみ、無碍光仏として安養界に影現した、私たちの歴史を照らす新しき時のおとずれである。

生と死の谷間を生きる、暗い死への運命と虚無のなかにある魔界、「無明の大夜」をあわれみ、私たちを「安養界」に迎へ入れるところの「法身の光輪」が地上に点じた、生死輪廻の歴史を断ち切る新しき視界が開かれたのである。

その如来の願心にめざめる信心獲得の時こそ、

夫案「真実信樂信樂有一念、一念者斯顯信樂開發時尅之極促彰」広大難思慶心也。(信巻)

と言われる。その自証は、私たちの死への生が涅槃への生に転じた時であり、人間存在を暗闇の虚無へと誘うあり方から解放し、功德の大宝海に恵む、新しきいのちへの甦えりである。

護は処をへだてず時をわかず人をきらはず信心ある人をばひまなくまもりたもうなり、まもるといふは異学異見のともがらに破られず別解別行のものにさえられず天魔波旬におかされず、悪鬼、悪神なやまずことなしとなり。

(『一念多念文意』)

常にまもりたまふと申すは天魔、波旬に破られず、悪鬼、悪神にみだれず、摂取不捨したまふ故なり。(『尊号真像銘文』)
といわれるように、死の支配にある虚無、魔の誘い、またそこから何かを実体化し偶像化してしか生きることのできない人間の生のあり方を、南無阿弥陀仏の名号のめざめは、涅槃の時満つる功德の宝海に転成することをよく表わしていると了解できる。

その無上涅槃の機の自証こそ、選択本願の行信であり、さらには、誓願一仏乗を自覚的立脚地とするところの、

言真仏弟子者真言対偽対仮也、弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也、由斯信行、必可超証大涅槃故曰

真仏弟子。(信巻)

と証示されるところの大乗正定聚、仏弟子像にはかならない。その真仏弟子とは、金剛心の行人としてどこまでも穢

土の業を生きる現実の直中に、

必可超証大涅槃故曰真仏弟子

という、無上大涅槃の機を自証した位である。

その雄渾にして力強い仏弟子の表白は、同時に、

悲哉愚禿鷲沈没於愛欲広海迷惑名利太山不喜入定聚之數不快近真証之証可恥可傷矣。（前同）
という、依然、罪人として生きる身の悲歎、懺悔の大地にある。

そのことは、

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連におなじくて

供養恭敬をすゝめしむ

無慚無愧のこの身にて

まことのころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたもう（愚禿悲歎迷懷）

と表白されている点においても知られる。その「無戒名字の比丘」、「無慚無愧のこの身」とは、

於我法中作非梵行

という、仏道に背き生きる、法に無覚知の懺悔なき罪の身の自覚、悲痛にほかならない。

そのように、親鸞の表白の仏弟子像は、この五濁の世に苦悩し、虚妄と迷誤の海を生きる煩惱具足の凡夫（生身）の信知であると同時に、如来の本願を依止とした無上大涅槃（法身）を超証する大いなる功德を賜わった大乘正定聚の機、自証である。

その仏弟子の自証とは、先にも繰り返えて尋ねているように、

具足煩惱凡夫人 由仏願力獲撰取 斯人即非凡数撰 是人中分陀利華（『入出二門偈』）

と讃頌されている。この世の時の内部を生きる凡夫人の自覚であると同時に、歴史を超えた分陀利華、阿弥陀仏の正覚の華をこの五濁の卑湿淤泥のなかに蓮華生ずと、泥のなかにあつて蓮華を生ずる根の力、法蔵願心の地涌に覚知した金剛心の行人にほかならない。

二

能發一念喜愛心

不斷煩惱得涅槃（『正信念仏偈』）

という、煩惱の卑湿淤泥のなかに無上涅槃に立つ一道は、私たちのこの時、空の穢土を生きる煩惱具足の脱出点なき罪の身に、「如来すでに発願して衆生の行を廻施したまうの心なり」（行巻）と、南無阿弥陀仏の名号の覚知に、真実かつ唯一の脱出点、法の純粹生命に計らずも遠い昔から逢着していた人類を包んである生命の発起点――私たちの生命の営みの根底に、永遠に新たに実在している大悲の願心のめざめにほかならない。

その真理の決定は、

必得超絶去

往生安養国

横截五惡趣

惡趣自然閉（『大經』）

といわれ、また、横超断四流と表現されるように、私たちの流転輪廻の時を横さまに断ち切るところの真理の働きである。

それは、仏陀の自内証である大涅槃への道が、人間の歴史内部からの発願、自力的、理想的超克関係によって見据えられる堅超（大乘真実之教、堅出（大乘権方便之教、横出（定散二善）という仏道のあり方に対して、

横超者即願成就一実円満之真教、真宗是也（信巻）

と、自証する仏道の究竟態である。そのことは、大涅槃への道が、私たちの歴史、時間内における現在から未来へと願望表象されるのでなく、絶対に人のものならぬ真理の促し、如来の発願回向に一心帰命する信樂の覚知にある。

横はよこさまという、よこさまというは、如来の願力を信ずるが故に、行者のはからいに非ず、五惡趣を自然にたちすて四生をはなるを横という、他力と申すなり。（『尊号真像銘文』）

といわれるところの、「如来の願力を信ずる」一念に、人間の実存の迷いの根を大もとで断ち切ってある永遠に新たな真理の実在にめざめることをいう。

ここに、仏道の究竟態は、

念仏成仏これ真宗

万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして

自然の浄土をえぞしらぬ

聖道権仮の方便に

衆生ひさしくとどまりて

諸有の流転の身とぞなる

悲願の一乗歸命せよ(『浄土和讃』)

と、本願史観を眼として、仏道の全歴史が見据えられたといえる。

かように、「誓願」、本願史観を眼光とするなかに、仏道を求めるあり方の確かめが、先の仏弟子釈においては、真と仮・偽の批判、「仮と言うは、即ち是れ聖道の諸機、浄土の定散なり」といわれ、その仏道志向の仮の批判内容は「仏教多門」にして「機の不同」なることが指摘されている。さらに、「偽と言うは則ち六十二見九十五種の邪道是れなり」といわれ、偽の批判内容は『涅槃経』を引証して、「一切外道の九十五種は、皆惡趣に趣く」と示されている。

しかし、そこでの悲願の一仏乗、誓願一仏乗を史観とした信仰批判は、

无_レ異、如来无_レ異、法身_一

という 如来、法身の生命の国土、一仏乗から背きでて、自我の固執に生きる異なる者、無明の人間存在を大悲する

なかに、何が仮であり、偽であるかを知らしめてくるのである。それ故、「仮」については、

言諸仏如来有異方便、則是定散諸善願、為方便之教也

と示され、「偽」については、

教誠外教邪、偽異執

という、如来一乗の真実の機へ人間心を方便誘引し、教誠してくる信仰批判にある。

三

由不知真仮迷失如来广大恩徳（真仏土巻）

親鸞は、如来の発願によって莊嚴回向されたところの真仏土と、人間の発願によって理想的に志向される化身土の二重の世界観を、真実と方便の關係のなかに、顕彰隱密の義によって一乘真実の機を教示している。

いま、「行巻」においては、弘願一乗海を史観とするなかに、「教」についての四十八対、「機」についての十一対を表わすところで、

教——真・仮対

機——真・偽対、実・虚対

という關係を示している。そのことは「化身土巻」に、

然濁世群萌穢惡含識乃出九十五種之邪道雖入半滿權実之法門真者甚以難実者甚以希偽者甚以多虚者甚以滋。

(化身土卷)

と、仏道へのめざめ、機についての「真―偽」、「実―虚」の関係において問題が見据えられている。そのことは、私たちが教えに値遇すること、あるいは本願に覚知するというとき、そのことが人間の実存にとってどういうことが指示されている。仏、教えとの値遇は、真実がよく知られたという概念把握に終るのではなく、人間の生きる実存の機において、真―仮・偽の分際がよく知られるということである。

名号を依止とする真実功德相、三宝に帰依する仏との値遇とは、私たちを歴史内部において、人を虚なるもの、偽なるものへ誑かす魔波旬が魔波旬として照破され、魔波旬を生きる罪人^{つみ}が罪人として知られることである。そこには、仏と魔、機・教の分限が混同されてはならない大切な仏道の地歩であると了解する。

夫據諸修多羅勘決真偽教誠外教邪偽異執者『涅槃經』言歸依於仏者終不更歸依其余諸天神

『般舟三昧經』言優波夷聞是三昧欲學者乃至自歸命仏歸命法歸命比丘僧不得事余道不得拜於天不得祠鬼神不得視吉良日(中略)

『大乘大方等日藏經』卷第八魔王波旬星宿品第八之二言(化身土卷)

と、ここに修多羅、真実功德相への帰依は仏・法・僧の三宝への帰命であり、そこにおける帰依三宝は「諸天神に帰依せざれ」と、真実への帰依は、仮・偽への異執の罪の身の批判にある。そして、その修多羅によって見開かれた真実道は、仏道を疎外するところの魔波旬の地平との決定的な質の差異において明らかにされている点が留意されなければならぬであろう。(この「化身土」末巻の『大乘大方等日藏經』卷八「魔王波旬星宿品」の引証は、「化身土」本巻最後の『末法灯明記』所引の像法における魔波旬との関係において理解する。)

いま、「化身土卷」所引の『大集經』引意の眼目は、おそらく『日藏經』の「星宿品」と『月藏經』の「諸天護持品」であり、そこには、諸天と天によって統率された鬼神、日月星宿の人界護持が示されている。

「星宿品」では、星宿の天象と風雨の地象との関係によって、星宿護持が次のように説かれている。

正月	二月	暄暖時
三月	四月	種作時
五月	六月	求降雨時
七月	八月	物欲熟時
九月	十月	寒涼之時
十一月	十二月	大雪之時

さらに、『月藏經』の「諸天護持品」では、梵天による宇宙構成が説かれている。

その梵天の宇宙構成は、六欲天によって成りたち、一番うえに四大王（四天王）とその身内が住んでいる。四大王とは東方の持国天、南方の増長天、西方の広目天、北方の多聞天（毘沙門天）である。その四王天は『大集經』によれば、須弥山の四洲（東広婆提、南閼浮提、西瞿陀尼、北鬱單越）を護持する。第二の欲天は忉利天で須弥山の頂上の三十三天の住家である。この天は四方に八都城があり、中央に殊勝殿の一都城がある。この四大王天と三十三天の世界は、いわば地上に住む地居天であるが、次に空中に住む空居天が四天ある。それは夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天である。そして、この六欲王の上に四禪（初禪・二禪・三禪・四禪）、四無色定（空無辺処定、識無辺処定、無所有処定、非想非非想処定）の八天において構成されているのである。

かかる梵天の宇宙構成は、世界の壊するなかにおいて（無常）、常恒堅固常住にして転変の性なき常住の起原を求めるところにある。「予と梵天なり大梵天なり全能にして勝らることなく一切を見一切を支配し世界の自在主にして凡てのあの創造主化主最上の能生者一切を制する主已生未生のものの父なり」という、世界、宇宙の起原である自在主の創造梵天である。ここでいわれる已生未生は超時間、超空間であり、一切のものの出生死滅の往来がすべて梵天の中で起こるという、一切を支配し統制する父（*patre*）をいう。しかし、その梵天は娑婆主の梵天であり、五根（信・精進・念・定・慧）を完成はしなかったが、五欲に対する欲着をば捨てた天上の善趣に生ずる方向にあった。未だ完全に解脱涅槃の目的に達していないところから、仏陀の涅槃界を梵天は讚嘆瞻仰するのである。^①

そのように、梵天の宇宙構成を了解するとき、私たちの生命のあり様は無に投げだされた虚無性、いわゆる混沌、崩壊、闇黒のなかにある浮動的、無定形のカオスの状態にあり、そのようななかで、一つの固定点をもったコスモス、宇宙の有機的構造、世界観を求めるところにあるといえるであろう。

人間の生、それは死に落ちゆく虚無のなかにある。それ故、私たちの人間存在は影のように魔の支配にあるといえる。そのことは、自己自身においても、また私の周りにおいて起こる不幸、不快、凶事のなかで、人生のなかに起こる吉凶が何かからの支配として実体化されていくのである。なぜならば、人間は生成と消滅の不可解な確率に己をまかせることができないからである。

エリアーデは『永遠回帰の神話』のなかで、

苦悩は理解し得る原因を持ち、それゆえ堪え忍び得るものとなるのである。この苦悩に対して、単純文化人はその利用し得るあらゆる呪術宗教手段をもってこれに拮抗する。——しかし彼は、それが不合理のものでないゆえ

に実際に堪え忍ぶのである。苦悩の危機はその外形にある。苦悩はその原因が発見され得ない限り、人々を不安にする術者とか司祭が、子供や動物の死んだ原因、早魃のつづく原因、雨のひどくふる原因、獲物を見つからなく原因が何かを発見するや否や、その苦悩を堪え忍び得るものになってくる。それは意味と原因とを有するゆえに、一つの体に調和され、説明され得るものとする。^②

と、単純文化の神話、象徴、儀礼の意味を説明している。

私たちは、理由なき受難の生には堪えることができない。そして、その理由を求めるとき、不幸と死んでいく生の不可解さある得体のわからない超越者に託してしまう不安、弱さのなかにあるといえる。天神地祇として実体化されたものへの護持と、またわれわれを凶事に陥しめる鬼神があるかのように自己存在の根拠を、運命の支配に譲渡してしまうのである。親鸞は、鬼神について「鬼の言は尸（カバネ）」（化身土巻）、また「人死と名づく」（前同）といい、さらに、「鬼は病惡を起こす、命根を奪ふ」（前同）という。そこには、自己存在が外なる者に譲り渡されていく生があり方がよく示されているといえる。

そのように、私たちの生の虚無性は、人との交わりにおいて他者への不信、憎惡を通して、また生きるなかでの想い煩いのなかに、暗い死に運命づけられた虚しさを知っている。そして、その死への生は、私たちの主体のいかに崇高な善き行為も、偉大なる営みもすべてを呑みこんでしまう虚しさのなかで、無意識的、盲目的に何かに駆りたてられるものとして働くといえる。その点について、「魔」が、四魔として身魔・煩惱魔・死魔・天魔としてありつつ、天魔において統一されているところの魔の働きに興味深さを感じるのである。^③ そのことは、仏陀の「魔の誘惑」のところで知られるように、天上の方向に、善なる向上を求めつつも、悪なるものへ、下へと私たちを引くところの魔性

である。

親鸞は「化身土卷」に

魔即惡道所収

魔者依煩惱而妨菩提

と示している。上へ昇って生きようとする菩提心に対して、われわれの生を下へ引く、転落させるところの極である。いま、仏道とは、その魔、私たちを惡道へ趣かせる存在の虚無からの解放にあるといえる。親鸞は天台の『法界次第』によって、

一 歸依仏經云歸依於仏者終不更歸依其余諸外天神也、又云歸依仏者終不墮惡趣（化身土卷）

と、仏に歸依することは、魔が克服されたことをよく指示したところの文であると思う。仏への歸依、眞實（法）との値遇を約束する本願の番号は、まさに魔の軍門が降伏した一言に始まる願生道にはかならない。

『大集經』の所引にかえれば、『日藏經』の「念仏三昧品」と「護塔品」、および『月藏經』の「諸魔得敬信品」等には、諸天の仏法に対する護持と諸魔の仏法に対する無障礙が示されている。「護塔品」では、

時魔波旬生大歡喜、發清淨心重於仏前接足頂禮（中略）瞻仰世尊心無厭足。（化身土卷）

と、魔波旬の大歡喜をもって、眞理の威力に歸した世界があらわされ、「諸魔得敬信品」では、

已囑於四天帝釈梵天王 護持令養育 熾然三宝種 增長三精氣（地の精氣、衆生の精氣、正法の精氣）……我出

五濁世 降伏諸魔怨 而作大集会 顯現仏正法。（前同）

と、仏法への魔の敬伏が表示されている。

そのように仏道とは、魔の軍門が降伏した、魔波旬が大歡喜を生ずるという凱歌にほかならない。それは尽十方無碍光なる如来に依って生きる願生道、私たちの無明大夜の歴史に法身の光輪が灯となり、生命の家郷である安養界が見開かれたことをいう。その地歩は、仏と魔の質的差異―、機・教の分限が混同されることなく、魔波旬を生きる罪人が罪人として照破されていく歴史である。そこに正法の顯現がどこまでも讃嘆、護持養育されていく仏弟子の道、僧伽念持の道こそ、誓願一仏乗に託せられた仏道のいのものであると了解する。

以上、尋ねてきたように、仏に帰依する念仏道、本願の名号を依止とする尽十方無碍光なる如来に依って生きる帰命の信念の主体、無上大涅槃道の機の自証は、次の『歎異抄』の一文が、よく、私たちにそのことを語り告げている。念仏者は無碍の一道なり。そのいわれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙するところなし、罪惡も業報も感ずることあたわず、諸善も及ぶことなき故なり。

註① 宇井伯寿著『印度哲学研究第三』―阿舍に現われたる梵天―、また他の箇所を参照。

② エリアーデ著『永遠回帰の神話―祖型と反復―』（堀一郎訳）参照。

③ 金子大栄著『教行信証講読』へ教行の巻Ⅴ「魔に就いて」興味深い解釈がされている。同じくへ真化の巻Ⅴ参照。