

願
生
道

——『淨土論註』研究——

延
塚
知
道

は	じ	め	に	三				
一	二	道	積	六				
	(一)	謹	案	六				
	(二)	五	難	二				
	(三)	大	乘	正	定	聚	六	
二	五	念	門	九				
三	不	虚	作	住	持	功	徳	三
四	覈	求	其	本	三			

はじめ

流罪の地、越後での七年間、親鸞がどのような生活をしていたかは、何の資料もなく、まったく分からない。ただ、『教行信証』の後序、『親鸞聖人血脈文集』、『歎異抄』の註記に見られるように、流罪の地でいつの頃からか、自らを愚禿釈親鸞と名告ったことは確かである。

雪深い越後で親鸞が引受けねばならなかったことは、越後の雪を全部背おうほどの流人としての生活の重さであった。妻恵信尼と建暦一年に生まれた信蓮房とを両手に引き、冬の寒さに震え、雪の重さに文字通り押し潰されそうになりながら、大地を這うように生きたに違いない。

そこで親鸞が生活に共にした人々は、

うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにししをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなぬをし、田畠をつくりてすぐるひと

と言われる「あさましき愚痴きわまりなき」いなかの生活者達であった。そのような人々の中で、自らも生活者として裸の人間親鸞を師教に改めて問い直し、法然の下で確かに領いた本願の信が、限りなく広く深まりを持つていったのである。

その本願の信に自覚的に領かれていた人々を、親鸞は、「いし、かわら、つづてのごとくなるわれらなり」と言う。現実の苛酷さゆえに、それに眼をふせ、耳をふさぎ、石のような硬い心になることによって、かろうじて生きる不安や苦しみを耐えてきた人々を「われら」と言う。それは、そのような人々をこそ大悲し、「十方衆生」と

呼び救おうとする如来の本願への確信に、始めて生まれる宿業の大地の自覚である。如来の本願に、共に招喚される者として、人間的な条件の何をも問わずに、始めて「われら」を賜わった感動を込めた言葉である。

あの二十九歳の時の法然との出遇いに、「いずれの行もおよびがたき身」という自力無功の身として、本願に招喚されていった本願の機の自覚が、今越後の地で改めて、大きな感動と共に、本願に賜わった群萌の自覚にまで、鍛えられ広がりを持っていったのである。その群萌の大地に帰って、自信に溢れ賑やかな生活者親鸞の名告りこそ、愚禿という名告りである。

また親鸞という名告りが、天親、曇鸞に依るものであることは、後に親鸞が取り組んだ主著『教行信証』で、二回向四法の綱格はもちろん、その重要な部分のほとんどが、『浄土論』（以下『論』）・『浄土論註』（以下『論註』）で占められていることによっても当然のことと思われる。恐らく、愚に帰って、このような安らかな大きな感動が、なぜ起こりうるのか。宗教的な感動や体験に留るのではなく、本願の道理として、大乘の仏道の道理として明らかにする決定的な示唆を、天親・曇鸞に与えられたに違いない。私は、この愚禿親鸞という名告りに、鋭い感覚を持った宗教的天才であることを超えて、いつでも、どこでも、誰でもが仏に成る、大乘の仏道の道理を明らかにした、われらの宗祖親鸞の面影を仰ぐものである。そして、そのような宗祖を生み出したものこそ、世親の『論』と曇鸞の『論註』であることを、親鸞は自らの名告りとして表明しているのである。

さて、その仏道の最も端的な表現が『教行信証』冒頭の、真宗大綱の文章である。ここでは、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。

と、われらの成仏道が、往相還相の二種回向の仏道と説かれている。これは言うまでもなく、法然との値遇に決定した、「いずれの行もおよびがたき身」という自力無功の自覚に賜わった仏道を、表わすものである。しかしそれを、個人の体験として語るのではなく、『大無量寿経』（以下『大経』）下巻（教）の、第十七願（二行）、第十八願（信）、第十一願（証）の本願成就文の上に基礎づけたところに、浄土真実の教行信証の展開がある。更にそれを、往還の二種回向と決定するのであるが、この本願の成就である仏道を往還二回向としたのは、言うまでもなく『論註』である。

特に、下巻の三願的証では、われらの成仏道が、第十八願、第十一願、第二十二願の三願によつて的証される。第十八願は、願生浄土の仏道を決定づける行信（五念門行）が、仏願力によること。第十一願は、その行信に獲得された正定聚と、その果である滅度（五功德門中の前四門）とが、仏願力によること。第二十二願は、還相回向としての普賢行（園林遊戯地門）が、仏願力によること。この三願によつて願生浄土の仏道の因果の全てが、如来の仏願力、即ち、不虛作住持功德を基点として展開し働く仏願力として説かれ、その全体が往還回向の二相として表わされている。

親鸞は、この『論註』の了解をしつかり踏まえ、第十八願から第十七願を開いて、先述したように『大経』の本願成就文にその立場を置き、しかも、如来の回向を往還の二種と展開継承するのである。真宗大綱が二種回向の仏道と表わされるかぎり、浄土真宗という仏道は、この二種回向をどう了解するかにかかっている。それが『論註』からの継承展開であることから、曇鸞がなぜ回向を二相と了解したのか。二相と了解する場合と、親鸞が二種と展開する場合とは、どのように違うか等の視点から、曇鸞の『論註』を尋ねるのがこの論稿の課題である。

したがって、まず曇鸞が、世親の『浄土論』を往還回向の二相を持つ仏道と註釈することとなった曇鸞自身の立場、即ち、曇鸞自身の仏道観を尋ねたい。

一 二道 釈

(一) 謹 案

曇鸞の仏道観がストレートに表わされているのが、『論註』冒頭の二道釈である。上巻の二道釈と八番問答とは、『浄土論』の註釈から外れた部分であり、巻頭の二道釈が、曇鸞の仏道の宣言であるとすれば、巻末の八番問答は、その仏道に立った曇鸞の人間観を表わす部分として、見事に対応している。したがって、この二つにはさまれた『浄土論』の註釈部分も、この曇鸞の仏道観と人間観に貫ぬかれていると見るべきであり、その意味で『論註』全体を決定している箇所として、最も重要な部分である。

さてその二道釈は、「謹んで龍樹菩薩の『十住毗婆沙』を案ずるに」と、「謹案」という言葉で開かれる。曇鸞は、『讚阿弥陀仏偈』で、「本師龍樹摩訶薩」と、師の龍樹を、釈尊に匹敵する言葉で称えている。したがってこの「謹案」は、根本教主釈尊が『大経』で説く阿弥陀の真実を、龍樹の『十住毗婆沙論』に聞き取ったことを示すものである。如来の真実言を聞き得たところに、仏道の全てがある。曇鸞の仏道は、この「謹案」に開かれ、この言葉に全てが収まると言っても、過言ではない。

しかし、道宣の『統高僧伝』に依れば、曇鸞の捨聖帰浄という見事な回心の体験は、菩提流支三蔵との出遇い

によると伝えられる。それに依れば、

仏法の中、ほぼ長生不死の法にして、此の土の仙經に勝る者有りや。

という曇鸞の問いに、地に唾した流支は、

是れ何たる言ぞや。相ひ比するに非ざるなり。此の方、何處にか長生の法有る。たとひ長年を得て、少時死せざるも、終には更に三有を輪廻せんのみ。

と叱責し、曇鸞に『觀經』を授けている。流支の激しい叱責を受けた曇鸞は、長年「三有虚妄の生」に止まり、生死問題を忘れ、流転の生の長命を願っていた自らの非を教えられ、深い懺悔と共に陶隱居に与えられた仙經十卷を焼き捨てたと伝えられる。とすれば当然、流支を師と称えるべき所である。にも関わらず龍樹を挙げ、しかも大部な龍樹の著作の中から、「易行品」の短い文章だけを取りあげるのは、なぜであろうか。『十住毗婆沙論』は、言うまでもなく『華嚴經』『十地品』の論書である。その中に、『大經』の伝統を教えられることは、容易ではない。曇鸞の回心の体験にある透徹した人間觀と、求道心の深化が、「易行品」を開設した龍樹の主体的立場を見抜き、その深意を探り当てたに違いない。しばらく、「易行品」に依って、その意味を尋ねたい。

「易行品」は、次のように説き出される。

問うて曰く。是阿惟越致の菩薩の初事、先に説くが如し。阿惟越致地に至る者、諸の難行を行ずること久しくして乃ち得べし。或は聲聞辟支佛地に墮す。若ししからは、是大衰患なり。(中略)

是の故に、若し諸佛の所説に、易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る方便有らば、願はくは為に之を説きたまえ。

龍樹は、「信方便易行」の開設を要求するに当って、難行の理由を、「諸」、「久」、「墮」の三難として挙げる。古来これを行体の難と言われる。即ち、龍樹が難行と言う場合、困難な多くの（諸）行業を、長い間（久）、行じ続けねばならない。したがって、目的地の阿惟越致地に至るまで、常に二乗地に退転（墮）する危険を孕み続けるという意味である。

龍樹がこの難を挙げたのは、「大乘を行するには」と言うように、教理ではなく、大乘菩薩道の実践の中からである。素朴に言えば、生を受けた時すでに共にある人間が、だからこそ、共に救われていく地平が見い出せねば、人間の絶対の満足はない。大乘の智見は、それを自利々他の課題として見出し、それが完成される地平を、阿惟越致地と説く。だから、阿惟越致地の獲得と自利々他の完成とが、大乘菩薩道の課題であり、その実修上において見い出されてきたのが、先の三難であった。

しかし、与えられた関係を、如実に生きることができないのが、人間である。我愛に執した我執の中で人間の関係をとらえ、共にあることさえ成り立たないとすれば、如実の關係に目覚めた大きな智見がなければ、自利々他を自覚的な命の課題とすることは、不可能である。何よりも、自らの存在そのものに目覚めることがなければ、阿惟越致地の獲得などはありえない。要するに大乘菩薩道の実践の課題は、人間の存在そのものに、人間の存在の全てを挙げて、目覚めることに収約される。

しかしそれは、自らの眼で自らの瞳を見ようとするような不可能な課題である。龍樹は、このような重い課題を、

発願して佛道を求むるは、三千大千世界を挙ぐるよりも重し。

と言う。更にそれに続けて

汝阿惟越致地は是の法甚だ難し、久しくして乃ち得べし、若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る有りやと言はば、是れ乃ち怯弱下劣の言なり、是れ大人志幹の説に非ず。

と、易行道の開設を願う者を「怯弱下劣」「大人志幹の説に非ず」と叱責する。要するに菩提心堅固な大乘の菩薩とは違って、機根の劣った凡夫以外の何者でもないと確かめている。このように徹底して機の自覚をうながし、それに続けて、

汝、若し必ず此の方便を聞かんと欲せば、今まさにこれを説くべし。

と言ひ、叱責されてもなお自らの問いを捨てずに問うのかと確かめ、その悲願に応えて、易行道が開設される。したがってここで言う「怯弱下劣」とは、強い者に対する特定の弱い者を指す語ではない。人間存在の謎は、人間の立場で決して解き得ないという、人間であることに起因する根元的弱さを意味する。実は、このような者こそ救いを必要とするのであって、仏道が大乘を標榜する限り、「怯弱下劣」なる人間の根元的弱さに応えていこうとする悲願において、龍樹は、信を唯一の道とする易行道を開設するのである。

私は、「易行品」を読む時、二十九歳で比叡山を降り、六角堂で後世を祈った親鸞を想う。二十年の長い間（久）、数知れない努力（諸）の末、刀折れ矢つきて山を降りた。しかし、求道心に見定められた存在の謎を解く課題まで捨てるわけにはいかない。なぜならそれは、自己自身を捨てることに外ならないから。例え死んでもその課題が解けるわけではない。かといってこのまま還俗して生きていくこともできない。このような状況の中で、「怯弱下劣」なる凡夫として、親鸞はなお、道念の満足を後世に祈ったのである。

「三定死」ともいえる状況下の親鸞には、龍樹の言う「諸」「久」の道は、おおよそ無意味である。凡夫であっても、髪の手一本変えることができないほど、業縁のもよおしを生きることは厳しいものである。まして二十年の努力の末、なお実存的な課題の中にあつて、今更諸の努力によって自分を変えようなど、人間を知らない冷やかな理論家の遠吠にも聞えたであろう。同時に、砂漠で久しい未来の幸せを説かれるより、目の前の一滴の水に飛びつくのが、生身を持った人間の正直な事実であるように、久しいということも凡夫にとっては、無意味な道である。

恐らく親鸞は、今すぐに、ここで、このままで、求道心の満足する世界を祈つたに違いない。それが法然との値遇を待たねば実現しなかった親鸞には、「後世を祈る」という悲痛な言葉で表現される以外にはなかったのである。

やがて法然との値遇に果されたように、このような実存的課題の根本的解決は、一切衆生の悲願に應えることでもある。それは、個人の救済に留らず、一切衆生が同時に救済される平等清浄なる大地として、開かれる。その大地・大悲に、共にということを賜るのであり、それが如来を信ずる信心として成就する。

龍樹は、「怯弱下劣」なる凡夫のためという形を取つて、一切衆生が平等に立つべき仏道として。信を唯一の道とする易行道を開設した。しかし、大乘菩薩道の行としての課題である自利々他が信心として成就するとは、驚くべきことである。人間の課題を、如来の自利々他として、すでに果し遂げている如来の浄土・大悲に、共にあることを基礎づけられわれわれの命の満足していく世界を賜わると言うべきであろうか。そして、それが唯一信心として実現すると言うのである。

菩提流支三蔵の大部な翻訳中、浄土教関係の翻訳は、世親の『浄土論』のみである。したがって、流支の言葉で、曇鸞の回心の体験を、明確な仏道として意義づけることができなかったのであろう。今まで尋ねたように、その体験は、若き日より学んだ龍樹の著作に言い当てられていた。曇鸞の捨聖帰浄の深い懺悔は、自力無功の「怯弱下劣」なる凡夫の自覚として、教えられていた。そこに、一切衆生の課題を荷負し「憶念阿弥陀仏本願」の歴史へ参画した意義と感動とを、この「易行品」に教えられたに違いない。

したがって、「謹んで龍樹菩薩の『十住毗婆沙』を案ずる」に始まる二道釈は、龍樹に教えられた易行の仏道、即ち凡夫の自覚に立って、世親の『浄土論』を註釈するという、曇鸞の立場の表明でもある。

(二) 五 難

曇鸞は、先の「謹案」の文章に続いて、

菩薩阿毗跋致を求むるに、二種の道あり。一には難行道、二には易行道なり。

と、難行道と易行道とを対峙的に説き、難行道の難行たる理由を明確にして、一切衆生が易行道に立つべきを推める。

龍樹は、易行道に立ち、棄てたものとして難行を説いた。例えば親鸞が、「難行を棄てて、本願に帰す」と言う時、本願の仏道とは言い得ても、難行道とは言わないと同様である。道にならないから棄てたのであって、難行とは言っても、難行道^②という語はない。

曇鸞は、その難行の理由を五難として挙げる。これは、龍樹の行体の難に対し、行縁の難と言われ、「五濁の世

無仏の時」という時代社会の問題として、難の理由を示すものである。ただ注意すべきは、時代社会に難の責任をなすりつけようとするのではない。自我の執心に立って、生きる主体を内と執し、時代社会を外と分ける分別が破られて、時代社会をわが身として生きる易行の仏道の主体として、その難を確かめるのである。要するに、『大経』という教法の根拠から、人間の歴史的現実をとらえ直し、その中から問題性をえぐり出す仕事である。そこではまず、

一には、外道の相善は、菩薩の法を乱る。

と言う。仏教が主体を問題にすることによって世界全体をわがこととする内観道であれば、外道は、主体と環境とを分別し主体の外に問題を見る立場である。象徴的に言って、人類の歴史が、自由と平等を求め続けてきた歴史とすれば、それを主体の問題として実現したのが釈尊の内観道である。

例えば、自由の獲得の場合、不自由な条件を外に見て、一つ一つつぶしていく外道の考え方は、あらゆる制約を取り去っても、自分の生命の制約は超えられない。釈尊は、制約を外に見る人間の常識の絶対否定を通して、制約の中に在って、それにとらわれない主体の確立を目指した。

また、比較の上で、平等を実現しようとするれば、同量という考え方しかない。全てを比較する常識が、教法に全否定され、「青色青光[㊤] 黄色黄光 赤色赤光 白色白光」と、比べる必要のない世界への目覚めが、内観道である。とすれば、内観道は、教法によって常識が立つ基盤の全否定を通して、始めて成立する道と言える。

ここで曇鸞が言うのは、無意識の自己肯定の上に成り立つわれとわが世界の全ては、外道であり、その中の善は、どんな善でもみせかけでしかない。しかも、その善を称讃する世間の声の中で、自己肯定に拍車がかけれ、

大乘の仏道を、仏道ならざるものへ変容させると言うのである。つまり、全世界の外道化に対して、大乘の仏道は、何の力も持ち得てない事実の指適である。それは、仏道の外道化か、現実を無視した覚りへ逃げ込んでいるかの、どちらかであり、その限り、一切の現実を引受けて人類の課題を荷負して立つ不退転地の獲得など、おおよそ困難であると言うのである。

だから二番目に、

二には、聲聞は自利にして、大慈悲を藪う。

と、曇鸞は、仏道の観念化の事実を挙げる。我執の否定を通して、一切衆生が共に立つべき大地を得る道に在りながら、声聞は、なお自らの悟りのみを得ようとする自我関心の影がさしている。それが、共に在ることを証していく菩薩の大慈悲の障りとなる。自他を分ける意識の中で、例え自らの悟りを得たとしても、結局、個人性を超え得ず、共に在る人間の現実を抱き仏道に立つことはできない。曇鸞はそれを、

聲聞は、實際を以って証と為す。計るに更に能く仏道の根芽を生ずべからず。

と言う。

先述したように、仏道は、教法による人間の全否定を契機として、娑婆の苦悩を超える道である。しかし、娑婆を超えることと、娑婆を無視することとは、似て非なることである。この一、二の難は、現実を荷負しようとする自力の菩提心、即ち主体と環境とを分ける人間の分別が、必然する難として見い出されている。それは、

若し智恵なくして衆生のためにする時は、則ち顛倒に墮す。若し方便なくして法性を観ずる時は、則ち實際を証す。

と言うように、真理を見る智恵を持たずに社会と関わる時、全体が顛倒の外道に墮す。社会との関わりを遮断して求められる悟りは、必ず観念となる。これが曇鸞の長い間の求道の、具体的な課題であった。今、その課題が果されていく易行道に立って、曇鸞は、一、二の難の根が自力にあったことを見破っているのである。

仏道が現実に対して、何の力も持ち得なくなった社会の様相が、「五濁の世 無仏の時」である。それが続いて三には、悪を願ることなき人は、他の勝徳を破す。

四には、顛倒の善果能く梵行を壊る。

と表わされる。「悪を願ることなき人」は、「無願の悪人」と読み、後先を願ことのない悪人の意が普通であるが、親鸞は先のように読み、悪を悪と知る批判原理を持たない者を言う。悪を悪と知り得ない者は、同じ理由で徳を徳と知り得ず、限らない自己主張の中で仏道の勝れた徳を破る。

四は、真実を失った善の全ては、虚妄顛倒である。にも関わらず、善の美名のもとに菩薩の自覚道を実現する清らかな行を壊すのである。

この三、四は共に、真実を失った社会の現象を言うものである。しかし先述したように、社会現象と人間の在り方とは別なものではない。曇鸞は、上巻清浄功德積で本願成就の一念に立って、浄土建立の理由を、如来の願心に尋ね当て、大悲の願心に見い出されているわれわれの姿を、次のように言う。

仏本と此の莊嚴清浄功德を起したまう所以は、三界は是れ虚偽の相、是れ輪轉の相、是れ无窮の相にして、虱蠅の循環するが如く、蠶繭の自ら縛る如くなり、哀なるかな衆生此の三界顛倒の不浄に締るを見なわして、衆生を不虚偽の處に、不輪轉の處に、不无窮の處に置いて、畢竟安樂の大清浄處を得しめんと欲しめず。是の

故に、此の清淨莊嚴功德を起したまうなり。

如来をして淨土を建立させたものは、願心に見い出されたわれわれの流転の相である。それは、身体全体をくねらせ、同じ場所を回り（輪転の相）、究まるところがない（無窮の相）尽取虫と、身を守るための糸で自縛（虚偽の相）していく蚕、の喩えとで表わされる。真実を失う時、その歩みがどれほど真剣であっても、尽取虫が植木鉢の回りを回るように、永遠に自体満足のない流転となる。また真実を失う時あるものは、自己主張のみである。その行為は、善であっても自我関心に穢れ、虚偽顛倒に墮す。

この輪転・無窮・虚偽の三相は、流転の三界の様相を示すものである。したがって、五濁無仏の社会現象を言う三、四の難と対応する事柄でもある。しかし、この清淨功德積では、単なる社会現象としてだけでなく、人間の在り方の問題に主体化され、流転が自力に起因することが見抜かれている。だから、曇鸞は、一、四の社会批判の根本理由を、

五には、唯だ是れ自力にして、他力の持つなし。

と言う。

したがって、曇鸞の挙げる五難は、人間の正義感や良心に立つ社会批判とは、根本的に違う。どこまでも、自力を捨てて他力に帰すという主体的な回心による、易行の仏道からの批判である。阿弥陀の真実に批判された、われとわが世界の様相を五難と挙げ、根本問題を自力と押える。だから、自力の懺悔に、自己と社会とを分ける分別が破られ、全世界の人間の問題を、自身の成仏道の課題としている。それは、一切衆生の問題を荷負して、如来の世界へ帰ろうとする法蔵菩薩の意義を、そこに賜わっていると言えよう。したがって、この五難は、われ

とわが世界が作り続けてきた人間の歴史的現実が、自力以外の何物でもないことへの限りない責任に立っての、悲歎である。それは、歴史社会と一つになり、その責任を荷負して、批判する方も批判される方も、共に如来の眞実へ目覚めようとする、曇鸞の歎異の精神とも言えよう。

(三) 大乘正定聚

さて、このような意義を内に確保しながら浄土へ願生する仏道を、曇鸞は、次のように言う。

易行道とは、謂わく但信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に住生を得。仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毗跋致なり。譬えば水路に船に乗ずれば則ち楽しきが如し。

これが、曇鸞の立った仏道の表明である。ここでは『十住毗婆沙論』の菩薩道の課題である阿毗跋致を受け、それを菩薩道の自力々他が果される地平としてよりも、五濁無仏の時を生きる凡夫の絶対の幸福(不退転)とも言える、一乗の仏道の課題としてとらえ直し、それを獲得する道として表明されている。そして、その課題が果される位を大乘正定聚と言ひ、凡夫の上にそれを成就する根源力が、「仏力住持して、すなわち大乘正定の聚に入る」と、『浄土論』の阿弥陀如来の不虛作住持功德が示唆されている。

龍樹の『十住毗婆沙論』「阿惟越致相品」では、初地の不退を得た阿惟越致の菩薩は、次の五法を具すと説かれてゐる。

等心於衆生 不嫉他利養

乃至失三身命 不説三法師過

信三樂深妙法 不_レ貧_二於恭敬_一

具_三足此五法_一 是阿惟越致

このように、不退転の菩薩は、まず第一に、諸の衆生に平等心をもつて、これをさとらしめんとする。に始まつて、第二、他の利養を嫉まないこと。第三、大乘を説く者の過失を説かないこと。第四、深妙の大乘の法を信樂すること。第五、恭敬を貪らないこと。の五法を具すことが説かれる。それは、平等心の成就による二乗からの超克と、他の利養を嫉むという凡夫、悪趣からの不退をも合せ説き、そこに、深妙の大乘の法の信樂による仏道の成就が説かれている。それはまた、「入初地品」で、初地不退の菩薩を「たとい睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず」と、凡夫悪趣からの超克を説き、「易行品」では、「もし声聞地および辟支仏地に墮すこれを菩薩の死と名く」と二乗からの超克が説かれていることから知ることもできる。したがって、不退転とは、菩薩十地の階位に依つて仏道を菩薩道として体系化する時に用いられる言葉であり、二乗、凡夫、悪趣に退転しない菩薩の求道の歩みを表わす言葉であると言ふことができよう。

これに対して、曇鸞がここで言う正定聚とは、必ず涅槃に至るべく決定された人々、又は、ニルヴァーナにおいて、正しく定まった人々、の意を表わし、衆生と涅槃との直接的な関係を示す言葉である。したがって、正定聚は、必ず涅槃に至るといふ大般涅槃道の確信として仏道を語る言葉ということができよう。

このように見てくると、不退転と正定聚とは、流転を超えるという意味から言えば、ほぼ同義ではあつても、仏道の歴史的な用語の範疇としては、違った役割を荷負つてきた言葉である。したがって、曇鸞がこの二道釈で、

「不退転↓正定聚」という展開を語る場合は、その仏道が「菩薩道↓無上仏道」への展開を示すと同時に、その対機が、八番問答で明らかにされるように、「菩薩↓一切外道凡人」という展開をも意味することとなる。インドで展開した大乘菩薩道は、中国では、一乘を内実とする無上仏道として継承展開された。曇鸞の『論註』も、仏道の歴史的展開であるその大きな潮流の中にあることを思う。言うまでもなく親鸞も、曇鸞のこの仏道を継承している。それは自らの立場である『大経』の本願成就文の「不退転」を、一つの例外もなく正定聚と読みかえ、その現生正定聚を、思想の中核としてのことからも、充分窺える。曇鸞、親鸞の仏道に対する関心の在所を示すものとして、注意すべきであると思われる。

さて、いま一つ確認しておきたいことは、この「大乘正定の聚」を確信し、正定聚を成立せしめる根拠力、即ち、不虛作住持功德を自証しうる知見を、曇鸞は「信仏の因縁」と言う。したがって、この二道釈では、「信仏の因縁」に実現する「大乘正定の聚」、そこに自らの仏道の全てを托して、曇鸞は語っていると思われる。言うまでもなく、この「信仏の因縁」を『大経』に返せば、第十八願の成就である。「大乘正定の聚」は、第十一願の成就を意味する。そして先に尋ねたように、五難が、一切衆生の課願を荷負する法蔵菩薩の意義を持つとすれば、当然、如来の還相を表わす第二十二願を意味する。このように見ると、曇鸞の立った正定聚は、下巻の三願的証と符合する。

しかし、下巻の三願的証は、世親の仏道においては、第十八願と第十一願は、往相を表わし、第二十二願は還相を表わすと、一応は見るべきであろう。要するに、世親の『浄土論』が、浄土へ(往相)と、浄土から(還相)の二相として註釈されていると読むべきであるように思われる。くわしくは後で尋ねたい。

しかし、この二道積の曇鸞の仏道は、『大経』下巻の本願成就文に立って、どこまでも往相の一道としてしか説かれていない。先の曇鸞の仏道の表明を読めば明らかである。ただ、曇鸞の往相が、一切衆生の課題を荷負するという意味で、第二十二願の意義を持つ。しかしそれが、還相として説かれていないことに充分の注意をすべきであると思われる。

ただつけ加えておきたいことは、曇鸞の仏道の全ては、「謹案」という言葉で開かれた。それは、師教を如来の如実言として聞き得た感動を意味した。如より還來した真理の一言こそが師教である。即ち、如来の還相に開かれ成り立てばこそ、曇鸞の往相道が、還相の意義を持つのであろうか。もしそのような了解が許されれば、親鸞の二種回向もまた、この曇鸞の仏道の継承展開と見ることができるのであろうか。

二五 念門

世親の『淨土論』の下巻、願偈大意章では、論主自ら、『願生偈』の大意を次のように言う。

この願偈は何の義をか明かす。かの安樂世界を觀じて。阿弥陀如来を見たてまつり、かの国に生まれんと願ずることを示現するがゆえなり。

したがって『願生偈』は、「觀仏」・「見仏」という大乘菩薩道の究極的課題が願生道において果された。その世親の感動を咏ったものである。「觀仏」とは言うまでもなく、龍樹の空觀、世親の唯識觀と言われるように、大乘の實踐における方法論を示す言葉である。それに対し、「見仏」とは、その真実の法の内觀道という方法において、仏に「遇う」ことを意味する。仏に「遇う」とは、直ちに、仏の法の中にある自己の発見でもあり、そこに大き

な安らぎと仏道の成就を告げる言葉である。したがって、この「見仏」は、仏を内観することが、かえって仏から見られ仏の働きの中にある自己に遇うという、主体的立場の転換を表わすのである。

世親は、その主体的立場の転換と共に起こった大きな感動を、『願生偈』冒頭の帰敬偈に、

世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安楽国に生まれんと願ず。

と表白する。このように、「尽十方無碍光如来」に遇う「見仏」と、「我」という自己に「遇う」ことを、同時に成就する心を、世親は「一心帰命の信」と表明する。したがって、この一心帰命の信に、世親の仏道の全てが凝集的に語られていると見なければならぬ。

だから世親は、次の起観生信章で

いかんが観じ、いかんが信心を生ずる。

と、願生浄土の仏道が、一心帰命の信にその中心課題があり、それがどうすれば発起するかを問うのである。それに自ら応えて、

もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟して安楽国土に生まれて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得となり。なんらか五念門。一つには礼拝門、二つには讃嘆門、三つには作願門、四つには

観察門、五つには回向門なり。

と言い、見仏が果される行業を、礼拝・讃嘆・作願・観察・回向の五念門として説かれる。したがって、世親においては、五念門の中でも特に、作願・観察の止観双運行が中心である。そして、なぜ世親において、瑜伽行としての止観行に見仏が要請されるかと言えば、大乘菩薩道の課題である自利々他を成就するためである。それは

『論』の下巻を読み通す時、自利の行と同時に、善巧摂化章以下の、任運無功用なる菩薩の利他行を成就するた
めであることがよく分かる。したがって、世親が浄土を願生する意趣は、どこまでも菩薩道の自利々他の実践に
おいて、最も問題的な作心の超克のためであり、その中心課題は、不虛作住持功德の見仏にある。それは、『論註』
下巻の不虛作住持功德の註釈に、

此の菩薩（未証淨心の作心の菩薩）安樂淨土に生ぜんと願いて、即ち阿彌陀仏を見たてまつる。阿彌陀仏を見
たてまつる時、上地の諸の菩薩と畢竟して身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪槃頭菩薩の輩。彼に生ぜんと願
するは、当に此れが為なるべしならくのみ。

と、曇鸞が説いていることによっても明らかである。

しかし、インドの大乗仏教を代表する龍樹、世親を、菩薩と敬して、その課題が作心の超克であると言うところ
には、暗に、曇鸞の願生道に対する態度が、龍樹、世親とは、根本的に違うことを示している。先の二道積で
も尋ねたように、曇鸞はこの願生道に、五濁無仏の時を生きる煩惱成就の凡夫が、共に、必ず仏に成る道を見出
していた。したがって、『論註』の全体に、大乗菩薩道から、凡夫往生の念仏道への展開の苦勞を見ることができ
る。先の二道積はもちろん、上巻末の八番問答、下巻末の他利利他の深義、三願的証、覈求其本積、等々で窺え
る。殊に、今尋ねようとしている五念門行が、『論』では、瑜伽行としての大乗菩薩行として説かれている。曇鸞
は、この五念門の扱いについては細心の注意を払いながら、凡夫の往生行としての註釈を行なうのである。

五念門とは、禮拜・讚嘆・作願・觀察・回向であった。『浄土論』に説かれるこの行の根拠を、世親はどこに求
めていたか、様々な議論のあるところである。しかし、その根拠がどこにあるかはともあれ、『浄土論』が『大經』

の優婆提舍を名告る以上、この五念門行が、『大經』の宗教的実践形態であることには違いない。世親は、この行に、大乘菩薩道の自利々他が究竟されていくことを見定めた。しかし曇鸞にとっては、その五念門行が、菩薩行としていかに凡夫に修し難い行であっても、煩惱成就の凡夫が、救済されていく行でなくてはならない。したがって、註釈に際して、様々な努力がなされる。

まず第一に挙げられるのは、『願生偈』の全体に五念配釈をする。五念配釈とは、世親が『淨土論』の下巻に説く五念門を、上巻の「世尊我一心」以下の『願生偈』の全体に、曇鸞が配当したことである。これによって、一つには、世親の『願生偈』の全体が、『大經』の実践道を表わす優婆提舍であること。即ち、經と論とが相応する機教相応の歴史的な事実には、『大經』の眞理性が証明されていることを告げるものである。

二つには、世親の説く五念門が、帰敬偈の世尊我一心という、一心帰命の願生心の自然な展開相と見定められたことである。これは、先述したように、一心帰命の信に仏道の全てがあるという世親の願生道の深意を見破った曇鸞の卓見であるが、しかし、これによって、煩惱成就の凡夫にとっては、菩薩行として修し難い五念門行が、難修に問題があるのではなく、むしろ願生心の発起にこそ、凡夫の仏道の課題があることを、明確にしたのである。このあたりにも、自力無功を契機として帰入した、龍樹の信方便の易行が曇鸞の立った仏道であることを、よく表わす註釈であることが思われる。ともあれ、曇鸞の五念門の了解を尋ねたい。

曇鸞はまず礼拝門について、上巻では、龍樹の『十住毗婆沙論』の弥陀章の偈に、「帰命礼」とあることを述べ、次に、

天親菩薩既に往生を願ず、豈に礼せざるべけんや。故に知んぬ、帰命は即ち是れ礼拝なり。然るに礼拝は但

是れ恭敬なり。必ずしも帰命にあらず。帰命は必ず是れ礼拝なり。

と説いて、われわれの礼拝が帰命を根拠にしてしか起こりえないことが述べられている。

下巻においても、

菩薩の法は常に昼三時・夜三時を以て、十方一切諸仏を礼す。必ずしも願生の意有らず。今常に願生の意を作す応き故に、阿弥陀如来を礼したてまつれと也。

と、凡夫の念仏道に起こる礼拝は、必ず願生心の自然な展開相として、帰命礼拝であることが説かれる。下巻では、これに先だつて、「如来応正遍知」という如来の徳号を『智度論』によって解釈し、如来は大涅槃の等流顕現せる真実であることが説かれ、われわれの願生帰命の発起が、自力の努力に期待されるのではなく、その如来の真実に依ればこそ起こりうると示唆されていることには、充分の注意をすべきであろう。

すでに尋ねたように、世親は、五念門行を菩薩行として説くが故に、五念門の中でも特に奢摩他（作願）・毗婆舍那（観察）の双運行に、その中心があった。それに対して曇鸞は、凡夫の課題である願生心の発起を、次の讚嘆門に説いて、讚嘆門に五念門の中心を見定めたのである。したがって帰命によってこそ起こり得る先の礼拝門も、この讚嘆門に収まることとなる。

その上巻では、『阿弥陀経』の名義釈によって、名号の内景が光明智相であることを説き、下巻には、その名号の働きを、

彼の無碍光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたもう。

と説く。これは、先の礼拝門釈で説いた如来の徳号釈を承け、その具体的な働きを示すものである。曇鸞はここ

に、衆生が名号に帰す回心の出来事を説き、その行信の発起に賜わる意義を破闇満願と説く。それは、衆生の無明を破つて発起した願生心に、宿業の身の一切の祈りが帰し満たされて、入正定聚という根本志願を満足することが説かれている。

しかし曇鸞は、これに続いて、

然るに、名を称し憶念すること有れども、無明由存して所願を満てざるは何となれば、如実修行せざると、名義と相応せざるとに由るが故也。

と問うて、われらの行信の純粹性を明らかにしようとするのである。

ここでは、称名が不如実修行である理由を、名義不相応として尋ねている。名号の内景が光明智相であれば、名号に帰すとは、有限なる衆生が、尽十方無碍光なる法の世界に、始めて自己を見出すことである。その感動と讚嘆の表現が、称名念仏である。それを忘れ、いつしか称名念仏を手段として、破闇満願という救済を要請することとなった。その根源へと問いが深まり、その理由が、

いかんが如実修行せざると名義と相応せざるとならば、謂く如来は是れ実相の身なり。是れ物の為の身なりと知らざるなり。

と示される。念仏の外に如来はない。念仏を手段として救済を要請するとは、如来を知らないことに外ならない。如来への無知は、自我の主張に外ならない。ここで曇鸞にはっきり見定められているものは、自大の我であり、念仏を信ずるという相を取った自我心である。曇鸞はこれを、二不知三不信と言う。そして、

此れと相違せるを、如実修行相応と名く。是の故に論主建に「我一心」と言えり。

と言うのである。どこまでも、人間の方に仏道の基礎を定めようとするわれわれの思いを破って、人間の自力とは「相連せる」心として、我一心の発起を説く。これは、八番問答の三在釈で、

此の十念は、無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴眞實清淨無量の功徳の名号に依つて生ず。

と説かれているものでもある。曇鸞はここに、世親の我一心が、この讚嘆門で発起した他力回向の信心であることを明確にするのである。そして、この我一心が、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向という宗教的実践を、願生者の身口意の上に自然に生み出し、その実践の中に、人間の課題が果されることを示唆するのである。

しかし、この五念門が実践せられていく根源力は、どこまでも人間の自力ではない。のみならず、此の世の人間の全ての所業とは、「此れと相連せる」として説かれねばならない。要するに、讚嘆門で尋ねたように、我一心は、そのような此土を超越した意義を内抱している心である。曇鸞の五念門の了解について、第二に挙げられるべき努力は、この課題を明確にするために、作願・觀察・回向の後の三念門に、この世を超越した彼土と、此土との彼此二土にわたる註釈をされることである。

まず作願門では、

一には、一心に専ら阿弥陀如来を念じて、彼の土に生まれんと願すれば、此の如きの名号、及び彼の国土の名号、能く一切の悪を止む。(此土)

二には、彼の安樂土は三界の道に過ぎたり、若し人。亦彼の国に生じぬれば、自然に身口意の悪を止む。(彼土)

三には、阿弥陀如来正覺住持の力をして、自然に声聞辟支仏を求むる心を止む。(彼土)

この三種の止は、如来如実の功德より生ず。

次に、観察門では、

一には、此に在りて想をなして、彼の三種の莊嚴功德を觀ずれば、此の功德如実なるが故に、修行すれば亦如実の功德を得。如実の功德とは、決定して彼の土に生を得るなり。（此土）

二には、亦彼の淨土に生を得れば、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と上地の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得。（彼土）

最後の回向門では、

廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。

往相とは、己れが功德を以て一切衆生に廻施して、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂淨土に往生せしめんとなり。（此土）

還相とは、彼の土に生じ已りて、奢摩他・毗婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向えしむるなり。（彼土）

少し引文が長くなったが、この三つの引文をよく見較べてみたい。此土の行として説かれる所は、願生者の行と考えるべきであり、彼土の行は、淨土に生まれ淨土での見仏を果し、還相の菩薩として教化に出る、淨土の菩薩の菩薩行と見るべきであらう。

したがって、まず此土の行について考えてみたいのであるが、少なくとも此土の行として説かれる箇所は、曇鸞にとつては、五濁無仏を生きる煩惱成就の凡夫の行でなくてはならない。しかし、作願門では無漏定止の奢摩

他が説かれ、觀察門では無漏智觀の毗婆舍那が説かれ、最後の回向門では善巧撰化章より見れば任運無功用なる菩薩の利他行が説かれており、どの一つを取っても凡夫の行とは言いがたい。

しかしよく読めば、作願門に説かれる此土の「一切の悪を止む」という行は、「此の如きの名号、及び彼の国土の名号」の働きと説かれる。のみならず、彼此二土の三種の作願は、「如来如実の功德より生ず」と言われ、如来の真实功德の働きによって起こると説かれている。したがって作願門は、願生者の向上的な自力行ではなく、名号の働きによってこそ、凡夫の願生浄土という作願が起り得る、と読むべきである。

次の觀察門においても、真实功德相としての三種莊嚴の觀察が説かれ、その「功德如実なるが故に」、われわれの此土の觀察が全うされると説かれる。したがって、此土における作願も觀察も、どちらも如来の真实功德相の働きに依って得ると、説かれていることになる。

その真实功德相は、『論』・『論註』では、浄土の二十九種莊嚴の働きを表わし、次のように説かれる。

真实功德相とは、二種の功德有り。

一には、有漏の心より生じて、法性に順ぜず。所謂凡夫人天の諸善、人天の果報、若くは因、若くは果、皆是れ顛倒、皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功德と名づく。

二には、菩薩の智慧清浄の業より起りて、仏事を莊嚴す。法性に依って清浄の相に入る。是の法顛倒せず、虚偽ならず名づけて真实功德と為す。云何が顛倒せざる。法性に依って二諦に順ずるが故に。云何が虚偽ならざる。衆生を撰して畢竟浄に入らしむるが故に。

ここでは、真实功德相が、二十九種に莊嚴された浄土の風光としてだけではなく、「衆生を撰して畢竟浄に入らし

むる」働き、即ちわれわれにとっては回心を起こさしめる働きとして説かれる。したがって真実功德相は、名号に帰すという回心を成就すると同時に、名号に帰したその心に自覚的に働く浄土の風光を開くという、二重の意義を持つものとして語られるのである。言うまでもなく、これは、名号の内景を示すものであって、讚嘆門で説かれた破闇満願の徳は、実は、この真実功德の働きを表わすものである。即ち、衆生の無明を破って、不実なる自己自身（不実功德）を、我とせしめられ、不顛倒・不虚偽（真実功德）の「仏願に乗ずるをわが命」とせしめられるところに、一切衆生の願を満たすのである。そして、その根本志願の満たされていく風光を二十九種莊嚴として説く。したがって、この觀察門では、名号によって回心を起こし（讚嘆）、回心に開かれた浄土が真実の働きであるが故に、此土の觀察が果され、その浄土に願生する作願を起こすと説かれる。そしてそれが全て名号としての真実功德相に収約されて説かれることに注意すべきである。

最後の回向門の此土の行は、一切衆生と「共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめん」と説かれる。曇鸞は、願生の主体である「世尊我一心」の我を、自我関心に立つ邪見と自大の我に選んで、流布の我と確認している。即ち、帰命願生する我は、名号によって自我関心が転ぜられているが故に、決して個別の特殊な我ではなく、いつでも、どこでも、誰にでもある流布の我と説かれる。したがって願生浄土の主体である我は、必ず一切衆生と共にある我であることは言うまでもない。とするならば、回向門の「作願して共に彼の安楽浄土に往生せしめん」という此土の行は、「世尊我一心、帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽園」と、世親が帰敬偈で表自する態度と別にあるものではない。

このように、作願・觀察・回向の此土の行は、どれも讚嘆門で發起された衆生の願生心に帰してしまふ。曇鸞

は、煩惱成就の凡夫の五念門は、全て、讚嘆門に帰結するものと説くのである。したがって、後の三念門は、衆生の願生心に自然に備わる意義として説かれる。それが願生者にとって修し難い行と説かれるのは、衆生の自力の行ではなく、如来の眞実功德の働きのによる。即ち、「如来選択の願心より発起す」る、願生心の超越的な意味を、明らかにせんがためである。「世尊我一心」という願生心が、凡夫にとって超越的であればこそ、その願生心によって、わが身が正され、率いられて、浄土へ願生することを、勧められるのである。

また、この此土の行と共に説かれる、浄土の菩薩の行は、願生心の根拠である如来選択の願心の世界を開示したものである。したがって、凡夫にとっては、超越的な彼土の行として説かざるを得なかったに違いない。同時に、彼此二土に分けて説かれた理由は、衆生には自我関心の隔絶した彼土であっても、願生心の根拠であるが故に、此土の行をまっとうさせ必ず「衆生を撰して畢竟浄（彼土）に入らしむる」という、願生心そのものが持つ力動的な仏道の道理を明らかにせんがためである。したがって、願生心の此土における意義である作願・觀察・回向は、必ず浄土の菩薩の奢摩他・毗婆舍那と還相回向へと究竟していく、と見るべきである。このように、此土における凡夫から言えば、どこまでも浄土の菩薩行へと究竟する、その歩みこそが往相の一道と言うべきであるが、曇鸞が、われわれの往相道を成立せしめる根拠として、還相を内容とする浄土の菩薩行を説くことには充分注意すべきである。

したがって、還相回向を突破口として働く浄土の菩薩行こそが、われらを往相の一道に立たしめ、願生せしめるのであるが、その往相の願生心には、もっと積極的に、浄土の菩薩行の意義を賜わると読むべきであろう。何故なら、如来の本願に遇うた者は、願を背負って立ち上がる。「仏願に乗ずるを、わが命となす」と言うように、

仏願をわが命として立ち上がる心を、願生心と言うのであれば、その心は、仏願の意義を、そのまま賜わった心と言えまいか。あたかも二道釈で、曇鸞が表明していたように、願生道という往相の一道に、還相の菩薩意義を賜わっていたようにである。

周知のように親鸞は、卷末の他利利他の深義、覈求其本釈等々から『論註』を読み返し、五念門の彼土における浄土の菩薩行を、法蔵菩薩の永劫の修行と読んだ。したがって、帰命願生するわれわれの従因向果の仏道の背景に、衆生の自我関心を破って浄土へ願生せしめる、従果向因の法蔵菩薩の永劫の修行を、探り当てたのである。逆に言えば、浄土の菩薩の行の意義を、願生心として賜わればこそ、無始以来如来に背き続けてきたわれらが、不思議にも浄土を願生し得ると言えるのである。

世親は、このような仏願を背負って立ち上がった姿を、「世尊我一心 帰命（身） 尽十方無碍光如来（口） 願生安楽国（意）」と表白されたに違いない。私は、凡夫の五念門は、讚嘆門、即ち、如来の名を讚嘆する称名念仏につきると思うが、その称名念仏の意義は、世親のこの帰敬偈の身口意に発動する、礼拝・讚嘆・作願のこれだけの表白に摂まると思う。したがって、観察門は礼拝・讚嘆・作願と重層して、衆生を念仏に帰せしめ、浄土を願生する宗教的態度を生み出す根拠（智業）を示すものである。また、回向門は、浄土の菩薩行を根拠背景にしているからこそ、その還相の意義を賜わって、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」という往相道が、どこまでもこの娑婆を捨てずに、「普く諸の衆生と共に」と言い得るのである。

三 不虛作住持功德

仏の本願力を観ずるに 遇うて空しく過ぐる者無し 能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ

これが、『願生偈』の不虛作住持功德の偈頌である。言うまでもなく、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」という願生淨土の仏道に立った世親に、確かに自証されている広大な如来の無上涅槃の功德を、詠いあげたものである。したがってこれは、人間の歴史の中で、『大經』の眞理性を証した、歴史的な証文という重要な意義を持つ偈文である。ここに仏道の成就である「見仏」が説かれ、大乘菩薩道の難関である七地沈空の難を超えて、任運無功用なる菩薩の利他行が成立する根拠が、明らかにされるのである。

先に尋ねたように、曇鸞の五念門の了解は、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向という順序次第をとって、並列的に考えられるものではなかった。特にこの不虛作住持功德を中心とする觀察門が、世親の説く菩薩の止観行とは違って、曇鸞は、衆生の回心を成就する讚嘆門と見事に重層して説き、回心を成就せしめる名号の根源的な働きと説いていた。したがって、此土においては、衆生に回心の出来事を起こす根源力として説かれる。と同時に注意すべきは、それが彼土においては、不虛作住持功德の見仏が説かれることである。とするなら、衆生の回心は、そこに菩薩の七地を超える淨土での見仏の意義を、そのまま賜わると言えるのであろうか。

曇鸞は、下巻の不虛作住持功德積で、

即ち彼の仏を見たてまつれば、未証淨心の菩薩、畢竟して平等法身を得証して、淨心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得しむるが故なり。

という世親の『論』の文を、次のように註釈している。

平等法身とは、八地已上の法性生身の菩薩なり。(乃至)

未証淨心の菩薩とは、初地已上七地已還の諸の菩薩なり。此の菩薩(乃至)要ず作心を須いて三昧に入る。乃ち能く作心せざるには非ず。作心を以ての故に名づけて未得淨心と為す。

此の菩薩、安樂淨土に生ぜんと願いて、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と畢竟じて身等しく法等し。

このように曇鸞は、不退転地を、七地沈空の難を超えた、八地の菩薩の不退として説いている。したがって先の二道積の「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毗跋致なり」という正定聚を、彼土における八地の菩薩の不退と説いていることとなる。もともと『十地経』では、八地の不退が説かれるので、曇鸞は、『十地経』に即して世親の文を註釈し、正定聚を明らかにしようとしたと考えられる。しかし曇鸞は、二道積で分かるように、龍樹の『十住毗婆沙論』の課題である此土における初地の不退を、受けたものである。にも関わらず、『十地経』に即して説いたとはいえ、あえて彼土における八地の不退を説くのは、何故であろうか。

それについてはすでに、真宗教学研究第五号、拙稿「現生正定聚」で尋ねたので、見て頂けば幸である。ここでは、結論だけを述べたい。曇鸞は、龍樹の現生不退という課題を受けながら彼土の不退を説くのは、不退転の根拠が、此土における衆生の向上的な自力行の中にないことを見定め、淨土にこそその根拠があることを説くためである。したがって、不退転が現生に成就しないと言うのではなく、龍樹の現生不退の根拠がどこまでも彼土にあり、その不退を決定せしめるのが、淨土における見仏と説くのである。したがって曇鸞は、二道積では次の

ように説いていると考えられる。即ち、讚嘆門で名号に帰すという凡夫の回心の出来事は、本願力の道理によって、観察門の不虚作住持功德に説かれる見仏の意義を賜わるから、浄土の功德を先取りして凡夫の回心がそのまゝ現生において正定聚に定まるのであると。

さて先の引文で明らかのように、浄土における見仏は、七地の菩薩の作心を超えるためであった。また曇鸞は、菩薩七地の中に於いて大寂滅を得ば、上に諸仏の求む可きを見ず、下に衆生の度すべきを見ず、仏道を捨てて實際を証せんと欲す。爾の時に、若し十方諸仏の神力をして加勸を得ずば、即便ち減度して二乗と異なること無けん。菩薩若し安樂に往生して阿弥陀仏を見たてまつれば、即ち此の難無し。

とも言い、見仏によって作心を超え七地沈空をも、超えたと説いている。そして、

此の菩薩(八地已上の法性生身の菩薩)、報生三昧を得て、三昧の神力を以て能く一処にして、一念一時に十方世界に遍じて、種々に一切諸仏及び諸仏の大会衆海を供養し、能く無景世界の仏法僧無さぬ処に於いて種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作せども初めより往來の想・供養の想・度脱の想無し。

と説かれるように、その見仏は、作心を超え七地沈空の難を超えて、任運無功用の普賢行を成就するためと考えられる。

『十地經』では、七地沈空の菩薩が諸仏の七勸を受け、再び仏道に立った地を第八地とする。したがって、七地沈空は、七地の菩薩が自力では超えられない難関を示すと同時に、七地の菩薩の自力の限界をも示すものと思われる。また、『十地經』に依れば、この七地の菩薩は、

この第七の菩薩の地にあるときに、この菩薩は、いよいよ貪欲をはじめとするあらゆる煩惱の総体を超越する。

と、説かれている。しかし、『智度論』では、七地の菩薩が超えねばならない作心が造作分別心と説かれ、あらゆる煩惱に打ち勝った菩薩が、菩薩であることを全うしようとして行ずる行に、最後に残った一つの煩惱と考えることができるようである。何故なら、菩薩の行が煩惱と離れた行か否かは、行ずる心が作心か無作心かで決定するからである。したがって、作心も七地沈空と同じく、七地の菩薩の自力の限界を示すものと考えられる。何故なら、七地の菩薩が、衆生を教化しようとする作心を捨てれば、菩薩であることを放棄することとなり、菩薩であろうとすれば、どこまでも衆生教化が課題となる。したがって作心は、七地の菩薩が自力では超えることのできない、菩薩の自己矛盾を示すものである。

とするなら、見仏とは、七地の菩薩が、まったく煩惱の穢れのない阿弥陀仏に見えることによつて、如来とは決定的に質の違う煩惱の身を、覚知せしめられることではなからうか。それは、菩薩十地というような量的な思考を破つて、煩惱が一つであろうが、煩惱成就の凡夫であろうが、仏ではないという質においては、同質であることを、決定せしめられることである。

したがってそれを決定的に自覚せしめられた八地の菩薩は、量ることのできない仏の智慧の涯底なき深さが知らされるが故に、「種々に一切諸仏及び諸仏の大会衆海を供養」する、諸仏供養が起る。と同時に、一切衆生は仏ではないという質においては平等であることを決定せしめられ、平等心を獲得するが故に、「能く無量世界の仏法僧無さぬ処に於いて種々に示現し、種々に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作せども初より往來の想・

供養の想・度脱の想無し」という、衆生教化が起こるのである。

このような普賢行は、そのまま浄土の菩薩莊嚴に、次のように説かれる。

八地已上の菩薩、常に三昧に在り。三昧力を以て、身本処を動ぜずして、能く遍く十方に至って諸仏を供養し衆生を教化す。

浄土の菩薩莊嚴が、阿弥陀如来の不虛作住持功德を基点とし、そこから展開されたものである以上、阿弥陀如来の威神力の具体的な働きを、浄土の菩薩として別開されたものである。したがってこの菩薩に、先の普賢の徳が行じられるその根源力は、阿弥陀如来の不虛作住持力であることは言うまでもない。

また衆生の願生心として働く、真実功德相の働きは、実は、そのまま浄土を任持する阿弥陀如来の不虛作住持功德力であることは明らかである。したがって、願生心に浄土の菩薩の見仏の徳をそのまま賜われこそ、衆生に二種深信としての回心が起こる、と見るべきであろう。だから、その機の深信は、浄土の菩薩の作心をも抱んで煩惱の身を覚知せしめられた知見であり、法の深信は、「深広無涯底」なる如来の智慧海を深々と自証している知見であると言えよう。だからこそそこに、八地の菩薩の不退転という功德を賜わって、現生に正定聚を得るのである。即ち、阿弥陀如来の覚りの世界である無上涅槃に、一切の衆生と共に、必ず生まれ来て往くという確信を得ることとなるのである。

恐らく、親鸞もこのような確信のもとに、『入出二門偈』では、浄土における見仏を説くこの不虛作住持功德の偈文を、「凡愚遇無空過者」と、穢土と浄土との境を突破し、菩薩と凡愚との境をも越えて、大胆な読み変えをされたのであろう。それは、曇鸞が二道積で、易行道としての無上仏道の対機を、菩薩から一切外道凡夫人と見定

めた事と、別な事ではないと思われる。『論註』上巻の作願門には、

此の間の仮名人の中に於いて、五念門を修するに、前念は後念と因と作る。穢土の仮名人・浄土の仮名人決定して一を得ず、決定して異を得ず。前心後心亦是の如し。何を以ての故に、若し一ならば即ち因果無けん、若し異ならば即ち相続に非ず。

と説かれる。浄土が、自我関心を生きる衆生から言えば絶対に彼土であるが故に、穢土を生きる人間と浄土の仮名人とが一つであるとは言えない。しかし、回心を決定的な出来事として発起した願生心は、穢土と浄土とを貫ぬいて、相続するものである。そして、その願生心は、彼土における見仏の功德を賜わって、穢土においては二種深信として成就する。それは、先に尋ねたように本願力に遇うことよって、仏でないという質においては、七地已還の浄土の菩薩も穢土の凡夫も、まったく同質であった。しかし、人間をこのように見る知見は、人間の側に有り得ようはずはない。願生心が確かに如来の智慧海に通じていればこそ、決定せしめられる身の事実である。だから願生心は、その如来の智慧海に証せられている無上涅槃界に、確かに触れた大いなる感動である。世親の不虛作住持功德の偈文を、今一度想起すべきであると思われる。

四 覈求其本

さて、『論』の利行満足章の最後に、

菩薩は、入四種の門をして自利の行成就す。知るべし。菩薩は、出第五門の回向利益他の行成就したまえり。知るべし。菩薩、かくのごとく五念門の行を修して、自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就した

まえることを得たまえるがゆえに。

と、世親は説いて『論』を閉じる。世親の課題が、大乘菩薩道の自利々他の成就であることより、当然のことである。周知のように、ここで言われる「速」の字は、『論』では、先の不虛作住持功德の「能令速満足 功德大宝海」との二箇所のみに見られるものであり、その意味で、この利行満足章と不虛作住持功德とは、決して別な事を言っているのではない。

世親の『論』を素直に読めば、不虛作住持功德から普現行を行じる菩薩四種莊嚴が展開しており、その意義が善巧摂化章以下の菩薩の利他行として説かれる。したがって、自利々他が同時に成就し得る根拠、特に任運無功用なる利他行の根拠が不虛作住持功德の見仏にあると見るのが自然である。

その見仏の意義を回心に賜まる、と説破した所に曇鸞の驚くべき了解があつたのであるが、それを成就せしめる真実功德の道理を、曇鸞は仏の本願力の上に見い出すのである。下巻の不虛作住持功德積で、

不虛作住持功德成就とは、蓋し是れ阿弥陀如来の本願力なり。(乃至)

言う所の不虛作住持とは、本法藏菩薩の四十八願と今日の阿弥陀如来の自在神力とに依るなり。

願以て力を成ず、力以て願に就く。願徒然ならず、力虚設ならず、力願相い符って畢竟じて差わざるが故に成就と曰う。

と説く。すでに尋ねたように、名号に帰すという回心の出来事は、法藏菩薩の願力に不実の身が決定され、その願力の働きによって仏力住持の真実功德の世界へ解放されることであつた。したがって、この願力と仏力との力動的な働きに起こる回心に、法藏の大願業力に成就され、阿弥陀法王の善力に摂持せられた浄土を、自証し得る。

曇鸞は、世親の「観仏本願力」をこのように仏力(果力)と願力(因力)とに分け、本願に遇う回心の内景をその二力に見定め、だからこそその回心に浄土が開示される回向の道理を、仏の本願力の上に決定したのである。したがって、先の利行満足章に説かれていたように、世親が同時に自利々他を果し得るのは、決して自力によるものではなく、本願に帰すという一事に、願生浄土という自利がまっとうされ、その願生心に浄土の菩薩の還相の働きを賜わって、任運無功用なる利他が成就すると、了解せねばならない。したがって、如来の本願力によって成り立つ世親の『浄土論』の仏道が、そのまま、浄土へという往相と、浄土からという還相との二相を持つという曇鸞の了解は、当然のことと思われる。

先の五念門の彼此二土の了解に即して言えば、名号に帰し立つこととなった此土の願生道に、彼土の浄土の五念門の意義がそのまま、本願力の道理によって速やかに成就して、願生道に自利利他が同時に成就すると言うべきであろう。それは、先の利行満足章の世親の文章によっても明らかである。曇鸞は、その世親の菩薩は入四種の門をして自利の行成就すと知る応し。

を註釈して、

成就とは、謂わく自利満足なり。

応知というは、謂わく、自利に由る故に、則ち能く利他す。是れ自利するに能わずして能く利他するに非ずと知る応しとなり。

と言い、更に世親の

菩薩は出第五門の廻向利益他の行成就したまえりと知る応し。

という文章にも、

成就とは、謂わく、廻向の因を以て教化地の果を証す。若しは因、若しは果、一事として利他するに能わざること有ること無しとなり。

応知というは、謂わく、利他に由るが故に則ち能く自利す。是れ利他するに能わずして能く自利するには非ずと知る心しとなり。

と説いて、世親の自利と利他とは不二のものとして、即ち如来の本願力に帰した一事実の二面性として、曇鸞には了解されているように思われる。

龍樹から相承した曇鸞の信方便易行の内面的意義を、世親の『浄土論』は、願生道として曇鸞に教えた。したがって私は、世親の『浄土論』によって、自らが立った仏道の内容を意義づけられた曇鸞の感動、即ち、世親に利他教化せしめられた、何ものにも代えがたい大きな感動が、如来の教えに遇うた根本直覚として、曇鸞にはまづあることを思う。そして何故、世親は浄土を願生する自利そのままが、曇鸞に大きな利他教化を果したのか。

その仏道の道理の推求が、師の世親を前にした曇鸞の課題であったに違いない。その課題が、仏力願力の開示や、五念門を彼此二土に分けて了解させ、如来の本願力の力動的な働きに、自利々他成就の根拠を、曇鸞は見定めたのである。このような推求によって、如来の回向に帰した世親の願生道は、往相（自利）と還相（利他）の二相を持つと了解したのである。このように、往相と還相が如来の回向であることをさらに決定づけたのが、巻末の覈求其本釈である。そこでは、

問うて曰わく。何の因縁有りてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言うや。

答えて曰わく。論に言わく、五門の行を修して自利利他成就するを以ての故なり。然るに覈に其の本を求むるに阿弥陀如来を増上縁と為す。

と、五念門行によって自利利他し、速やかに仏となるのは、阿弥陀如来の本願力による、と説かれる。もちろん回心によって立った世親の往相も、如来の本願力によって実現され、還相も、『浄土論』の出第五門の還相の菩薩の「本願力回向」と、不虛住持功德の「仏の本願力」とが、別なものでないことをこの註釈によって明らかにして、世親の願生道の往相還相の全体が、如来の本願力回向によって成立することが明確にされる。したがって、ここで世親の願生道の註釈は、一応完成しているように思われる。

ところが、曇鸞はさらに続け、「他利利他の深義」を設けて、再応、願生の仏道の意義を問うのである。すでに先学に適されるように、諸経論のうえて、他利と利他とは、まったく同義語として用いられており、二つの言葉には区別はない。その語にあえて注目した着眼点は、曇鸞独自の問題意識があつたからである。したがって、上巻冒頭の二道釈、上巻末の八番問答と並んで下巻の他利利他の深義以下の註釈は、世親の『浄土論』の註釈とより曇鸞自身の仏道の立場から、自らの願生道の意義を再応問うて、その道理を尋ねようとするものと思われる。

その他利利他の深義を明らかにする所では、

他利と利他と談ずるに左右有り。若し自ら仏をして言わば、宜しく利他と言うべし。自ら衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし。今將に仏力を談ぜんとす。是の故に利他を以て之を言う。当に知るべし、此の意なり。

と註釈を設けている。このような註釈に、私は、曇鸞の徹底した自力無功の自覚を、強く思う。すでに何度もうり返したように、世親は、自利利他の成就が、どこまでも自らの仏道の課題であった。しかし曇鸞は、二道釈ですでに尋ねたように、五濁無仏の時を生きる凡夫が、なぜ無上仏道に立ち得るのか、その道理を明らかにすることに、課題があると思われる。したがって、その立場はどこまでも自力無功、利他不能の凡夫であって、おおよそ利他関心はない。であればこそ、この他利利他の深義を明す所では、利他は、直接には龍樹・世親の師の教言に托し、より根源的には、如来の還相の仏力に迎ぐのである。したがって、曇鸞においては、願生浄土の往相の仏道は、直接的には、龍樹・世親の師の利他教化によって開かれた。根源的には、如来の利他還相をその根拠にして、無始以来如来に背き続けてきた凡夫の上に、はからずも願生浄土の往相道が成立すると言うのである。したがって、曇鸞は、自らの往相道の根源に、如来の還相を尋ね当て、従因向果するわれらの往相道の全体が、従果向因する如来の還相に抱まれてあればこそ成立し得ると、説くのである。

このように尋ねた曇鸞は、さらに、

凡そ是れ、彼の浄土に生ずると、及び彼の菩薩・人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以て之を言うとなれば、若し仏力に非ずば四十八願便ち是れ徒設ならん。

と説いて、第十八願と第十一願と第二十二願の三願を的証して、願生浄土の仏道の全体が如来の本願力によることを明確にするのである。おそらく師の世親について言う時には、第十八願、第十一願は往相、第二十二願は還相という、願生道の二相への証すべきであろう。しかし曇鸞においては、先に尋ねたように、自ら立った仏道は、往相の一道で充分であった。したがって、第二十二願は、浄土へ生じ已り還相の菩薩となつて、曇鸞自ら還來穢

因すると読むべきではなく、自らの往相道の根源力として働く、如来の還相を表わす願文と読むべきではなからうか。

『大経』の本願成就文では、第十一願と第十八願とが連引され、本願に呼ばれる者は、「衆生」あるいは「あらゆる衆生」であり、願文に返せば、当然「十方衆生」である。しかし、第二十二願が呼ぶ者は、「他方仏土の諸の菩薩衆」であることから、曇鸞が自らを菩薩と見ることなど、おおよそ考えられない。

したがって、先の了解のように、還相を往相の根源力と読むべきであろう。言うまでもなく、われらの往相も、如来の回向に帰入し開かれた、浄土真実の教行信証であった。したがって、第十八願、第十一願は、如来の往相を表わし、第二十二願は、その教行信証を成立せしめる根源力としての如来の還相を表わす。このような曇鸞の了解に立って振り返れば、曇鸞が師の世親を、往相(自利)・還相(利他)の二相を持つ菩薩と迎いだしたのは、世親もまた、このような如来の往相と如来の還相の二回向に立っていたからに外ならない。

そしてその仏道の全体が、仏力他力によることを明らかにし、

劣夫の驢に跨りて上らざれども、
転輪王の行に従いぬれば、
便ち虚空に乗じて四天下に遊ぶこと障碍する所
無きが如し。是の如き等を名づけて他力と為す。

愚かなる哉後の学者、他力の乗すべきことを聞いて当に信心を生ずべし。自ら局分すること勿れ。

と、『論註』の最後に、正しく、「往還の回向は他力に由る」ことを明らかにするのである。

このように尋ねてきて、私は、改めて、曇鸞の仏道開頭の関心が、凡夫の無上仏道を明らかにするところにあったと、確信する。すでに一言したように、大乘の菩薩道として展開したインドの仏道が、中国においては、一

乗の仏道として継承され、再展開した。曇鸞の『浄土論註』も、その例外ではない。その際、一乗の仏道の真理性の開顯は、その対機として最も問題的な、無始以来如来に背き続けてきた凡夫が、どのような道理によってその無上仏道に立ち得るのか、を明確にすることにかかっている。曇鸞の『浄土論註』、就中、往相還相の二回向は、いつでも、どこでも、誰でもが、無上仏道へ立ち得る阿弥陀如来の道理であり、その開顯は、曇鸞の心血を注いだ苦勞であった。

考えてみれば、自利利他とは、龍樹・世親の菩薩道の課題であり、その大乘の菩薩行を表わす言葉であった。それが今、利他不能の自覚に立つ曇鸞においては、衆生の行としての菩薩行としてではなく、如来の自利利他、即ち往相還相という凡夫の無上仏道を成立せしめる阿弥陀の本願力を表わす概念へと転ぜられていることに、私は大きな感動をおぼえる。もちろん、往相還相が五念門行の最後の回向の行として説かれることから、五念門の行を表わす言葉であることも、よく承知している。しかし、すでに五念門で尋ねたように、觀察門と回向門とは、それぞれが、智業と方便智業に当てられて、曇鸞においては、身口意に起る帰命願生の往相道を成立せしめる根源力と、その願生道が一切衆生と共にという意義を持つことを表わすものであった。即ち、智業と方便智業とは、阿弥陀如来の本願力に返し、その働きに托して説かれるものである。その意味で、自利利他という行の概念が、往相還相という無上仏道を成立せしめる道理の概念へと、転ぜられているのである。

すでに尋ねたように、世親の『浄土論』の註釈である『浄土論註』は、「大乘菩薩道↓無上仏道」という展開を果したものであった。したがって、その対機が「菩薩↓一切外道凡夫人」、そしてその課題が、「阿毗跋致地↓正定聚」、そして今、「自利利他↓往相還相」という展開を、この覈求其本釈以下の註釈で果すことによって、完全

に、無上仏道開頭の課題を完うしたのである。

註

- ① 『聖全』 四卷 四七九頁
- ② 『世親の浄土論』 山口益著 三二頁
- ③ 『聖全』 一卷
- ④ 『大正蔵』 二八卷 三八a
- ⑤ 『教行信証』 行卷の親鸞の「督〔アキラカナリ〕字勸也 率也 俗作督」という「自督の詞」についての註に依った。