

信
仏
の
因
縁

——曇鸞における『浄土論』註解の基底——

加
来
雄
之

序	三
第一章 「信仏因縁」の教学的背景	四
第一節 信の仏道	五
1 観と信	五
2 「信仏因縁」の「信」の概念について	六
3 「信仏」における「因縁」の意義	六
第二節 願生浄土と信仏因縁	六
1 願生の意義	六
2 願生浄土——『無量寿経』における清浄意欲	六
第三節 『十住毘婆沙論』における「信仏因縁」の背景	六
1 『十住毘婆沙論』の基本的立場——その実存的関心	六
2 因縁としてはたらく浄仏国土	六
3 信方便易行道の意義	六
第二章 ただ信仏の因縁をもって仏弟子となる	八
第一節 信仏の因縁（『論註』の主題）	八
1 龍樹の指南	八
2 因縁を問う	八
3 乗と住持	八
第二節 信仏の因縁と一切苦悩の衆生	九
1 信仏の因縁と一切苦悩の衆生	九
2 信仏と謗法	九
3 唯除の呼びかけ	九
第三節 信因は仏願力に縁る	一〇
1 「速得成就」の「因縁」を問う	一〇
2 速得成就と不虛作住持	一〇
3 三願的証	一〇

序

留支(菩提流支)、地に唾して曰く、「是れ何たる言ぞ。相い比するに非ざる也。此の方、何処にか長生の法有る。縦い長年を得て少時死せざるも、終には更に三有に輪廻せんのみ」。即ち觀經をもつて之に授けて曰く、「此れ大仙(釈尊)の方なり、之によって修行せば当に生死を解脱することを得べし」と。鸞(曇鸞)、尋いで頂受し、もたらす所の仙方は並びに火をもって之を焚く。

(『統高僧伝』^①)

〈無量寿經〉によつてはじめて浄土の教学を打ち立てたのは曇鸞(四七六—五四二)である。冒頭にあげた『統高僧伝』に伝えるところによると、曇鸞は、浄土思想をインド渡來の三藏法師・菩提流支から直接学んだ。しかもその学びは、求道の姿勢に決定的な方向転換を与えるものであった。その意味で、菩提流支が曇鸞に浄土教を与えたのは、浄土教が仏弟子としての自覚という課題に深く関わっていたからにちがいない。曇鸞のころには、『般舟三昧經』や浄土三部經がすでに翻訳されていた。しかし当時、世において浄土教がどのように受容されていたかあまり明白ではなく、曇鸞にしても菩提流支にあうまでに浄土教を学んでいた様子はない。もちろん曇鸞以前にも、廬山の慧遠(三三四—四一六)による白蓮社という念仏の結社もあつたが、ほとんど影響をもたず、曇鸞もその影響を受けていない。というより曇鸞が菩提流支から学んだ浄土が意味するものは、廬山の慧遠が求めた浄土とは質を決定的に異にしていた。廬山の慧遠の浄土は『般舟三昧經』を中心とする阿弥陀仏信仰であつ

たのに対して、曇鸞が菩提流支から学んだ浄土教は〈無量寿経〉に基づくものであった。^② おそらく菩提流支との出会いと、菩提流支が翻訳した『無量寿経優婆提舍願生偈』^③によって、はじめて阿弥陀仏の浄土を説く經典（とくに浄土三部経）への看経の眼が曇鸞に与えられたのであろう。では菩提流支が唾棄の訶責をもって与えた浄土教とは曇鸞にとってどのような意義をもつものであったのか。曇鸞は、〈無量寿経〉における浄土の仏道を、世親の『願生偈』を解釈するにあたり、龍樹の『十住毘婆沙論』に導かれ、端的に次のように述べる。

易行道は、謂く但、信仏の因縁を以て、浄土に生れんと願ず。

仏願力に乗じて、便ち彼の清浄の土に往生を得。

仏力住持して、即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。

譬えば水路に船に乗ずれば則ち楽しきが如し

此の無量寿経優婆提舍は蓋し上衍の極致、不退の風航なるものなり

（『浄土論註』上巻）^④

まさしく曇鸞にとって、〈無量寿経〉の教え、より厳密には願生浄土の道は、「乗仏願力」によって仏弟子として誕生し、「仏力住持」によって仏弟子として生きる「畢竟成仏の道路無上の方便」^⑤に他ならない。そして曇鸞は、その願生浄土の仏道の教学的基盤を「但、信仏の因縁を以て」という一句でおさえた。

浄土教はさまざまなか中傷と誤解に晒されてきた。今日でもなお浄土を実体的な他世界としてとらえたり、理想郷や心境として受けとめるといふ誤解がある。曇鸞は、そのような浄土教にまとりついた夾雑物を取り除き、龍樹の「信方便易行道」と世親の「願生」という指南によって、〈無量寿経〉の仏道の本質を「以但信仏因縁」と言い当てたのである。このことが、それ以後の〈無量寿経〉に基づく浄土教の意義を決定的に方向づけるのである。^⑥

註

- ① 『大正大藏經』五〇・四七〇頁b
- ② 迦才の『浄土論』には廬山の慧遠の浄土教を「上古の先匠、遠法師、謝礼運等、みな以て西境を期すると雖も、終にはれ独り一身を善くす。後の学者承習する所なし。」と批判的にのべ、曇鸞の伝記には、「諸村の白衣の弟子、及び寺内出家の弟子、三百余人なるべし。(中略)大衆齊しく弥陀仏を声念す」とその大衆性を示しており、その質の差がよくあらわされている。野上俊静『中国浄土教史論』など参照。
- ③ 以後、原則として、偈文に注目したいときは『願生偈』、解義分に注目したいときは『浄土論』と呼ぶ。
- ④ 『真宗聖教全書』一・二七九頁
- ⑤ 『浄土論註』(『真宗聖教全書』一・三四〇頁)
- ⑥ ちなみに法然は、中国の浄土教に慧遠流・慈愍流・道綽善導流の三つの流れがあることを述べ、自らが属する道綽・善導の流れの源泉を菩提流支・曇鸞にみる。(『選択集』教相章『真宗聖教全書』一・九三三頁)

第一章 「信仏因縁」の教学的背景

第一節 信の仏道

「但以信仏因縁」をどのように訓むかについては、次の二つの見解に分けることができる。

- (一) 但だ仏の因縁を信ずるを以て
- (二) 但だ仏を信ずる因縁を以て

信仏の因縁(加来)

はじめの訓は、「仏因縁」を「釈尊が説かれた縁起の理法」とし、それを信ずるといふ通仏教的な立場である。^① それに対し後者の訓みは、「信仏（仏を信ずる）」に主題をおく。つまり「信仏」こそ、あらゆる存在に仏弟子の意味を与える根本因縁としてとらえるのである。^② これは『浄土論』を「信仏」を課題とする論とみなすことによる。仏国土に生まれ仏弟子となることを最大関心とする浄土の仏道において、「信仏」とは単なる前提や手段ではなく、結論であり目的である。従来、真宗学では伝統的に存覚によって後者の訓みをとっている。

1 観と信

曇鸞は『無量寿経』に明かされた願生浄土の仏道の本質を、龍樹の易行道という指標をとおして「但以信仏因縁」とおさえ、『浄土論』を、菩薩という特殊なあり方をする存在のための止観の道ではなく、ひろく仏道を求める衆生のための「信の仏道」を明かす論として位置づけた。それゆえ『論註』では、『浄土論』ではただの一度しか使用されない「信心」を論の重要な主題とみなして解釈する。^③ それは『浄土論』の「信心」の一語が、

云何が観じ、云何が信心を生ずる。若し善男子・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じて阿弥陀仏を見ることを得るとなり。
(『浄土論』解義分、第二「起観生信章」)

と、『論』の基調を決定するような位置づけをもっているからである。この「観」と「生信心」の関係は、「観によって信心を生ずる」^④、つまり「観」に代表される五念門の目的は、畢竟「信心を生ずる」ことにあると理解できよう。では「信心」は「観（五念門行）」とどのような関係をもつのだろうか。

曇鸞は、「信心」を五念門行の中の讚嘆門の解釈で主題的に取り上げる。それは『浄土論』を仏弟子論としてと

らえ、「如実修行相応」を課題とする讚嘆門を五念門行(念仏)の中心であると思なしたことによる。曇鸞は、『論』解義分において讚嘆門を釈する「欲如実修行相応故」を、第二行の造論の意趣である「与仏教相応」によって照らして、「実の如く修行し相応せんと欲するが故に」と訓み、讚嘆門にこそ「仏の教えに相応する」という仏弟子の純粹な相が表現されているとし、その「相応」の意義を「函蓋相称」として了解したのである。それゆえに「称彼如来名如彼如来光明智相如彼名義如実修行相応故」の文を、

(一) 称彼如来名

彼の如来の名を称し、

(二) 如彼如来光明智相、

彼の如来の光明智相の如く、

(三) 如彼名義欲如実修行相応故

彼の名義の如く実の如く修行し相応せんと欲うが故に

(『浄土論』解義分、第二「起観生信章」)^⑦

と、三つに区分し、讚嘆行は、三つの段階をもって展開し、その行に内包される「如彼名義・欲如実修行相応故」という意欲に衆生を目覚ましめる、という独自の解釈を施している。この「彼(の如来)の名義のごとくに、実のごとくに修行し相応せん」という意欲が、衆生の仏弟子として不相応なる現実の身のあり方を問いただし思い知らせることに注目し、この讚嘆行こそ衆生に「信仏」の自覚を開く根拠であることを証明したのである。

「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無碍光如来の名号は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満たす。然るに名を称し憶念することあれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば、如実修行せざると、名義と相応せざるがゆえなり。

(『浄土論註』下巻)^⑧

このようにして曇鸞の有名な、如来に対する二不知(名義不相応)、三不信(不如実修行)という「信仏」の課

題が開かれるのである。そして、最後にこの展開を支える源泉を次のように示して結ぶのである。

此と相違するを如実修行相應と名づく。是の故に論主建に「我一心」と言えり。〔『浄土論註』下巻〕^⑨

つまり曇鸞は「云何が信心を生ずる」という課題の源泉を、偈文の冒頭に呼びかける「世尊我一心」の表白に見いだし、「我一心」が「信仏」の課題を開いてくるというのである。つまりゴータマ・シッダルタを「世尊」として崇信する心はどのようにして生じるのか。そのような「信仏」という課題に答える「因縁」にこそ『論』主の根本関心があると決定したのである。

*

「云何が観する」という問いに応えて展開する五念門行は、「信心」が生ずる背景を明らかにする。「信心」は単なる主観的な心理の一つのあり方を示すのではない。すくなくとも仏に対する「信心」は、菩薩修行の因縁を背景とする。そのために仏本願力（法藏菩薩の兆載永劫の修行の歴史、因縁の力）を内観する。そのことが、『浄土論』では、菩薩の修行（巧方便廻向成就）を知ることによって、菩提心（妙楽勝真心）を成就するという構成で示されている。

向に説きつる無染清浄心と安清浄心と楽清浄心と此の三種の心は、略して一処に妙楽勝真心を成就す。

〔『浄土論』解義分、「名義撰対章」〕^⑩

その意味で五念門行は、衆生の心の直中に生じる信心が、菩提門相違の法を遠離し、随順菩提門の法を満足する心（妙楽勝真心）であることを明確にするための行の歴史である。その行の歴史こそ信が相應すべき如実修行であり、如実修行する心こそ信の背景としての如来の願心なのである。「云何観」「云何生信心」という課題のも

と、五念門の歴史が内観されることによって、「一心」は「妙楽勝真心」という菩提心の内実をもつ信心であることが明証される。すでに指摘があるように、『浄土論』で言及される淨心・柔軟心・無染清淨心・安清淨心・樂清淨心・妙樂勝真心などは、清淨なる心(citta-prasāda)チャッタ・ブラサーダ)をさまざまな側面からおさえるものであり、すべて信心(Grasāda)ブラサーダ)を意味する。とすれば信心こそ仏弟子であることの必要にして十分な因縁であり、ここに曇鸞が「願事成就章」に、

「かくのごとき菩薩は智慧心方便心・無障心・勝真心をもって、よく清淨仏国土に生ぜしめたまえりと、知るべし」とのたまえり。

「知るべし」とは、謂くこの四種の清淨の功德、よく彼の清淨仏国土に生ずることを得しむ。これ他縁をして生ずるにはあらずと知るべしとなり。^①

と述べる意義があるのであろう。四種の清淨のはたらきをもつ「心」は、いかなる存在も仏弟子とするという確かめを通してのみ、「信仏」以外のどのような因縁も仏弟子の条件ではないことが断言できたのである。

2 「信仏因縁」の「信」の概念について

では「信仏因縁」の「信」とはどのような意味で使用されているのだろうか。「信」という語は、通俗的な用法から教法的な概念まで、広い意味領域をもっている。とくに漢訳された場合の「信」には多義を含んでおり、曇鸞自身によって定義されない以上、それを原語にかえし限定することは難しい^②。ただ『浄土論』が『無量寿経』論(優婆提舍)であり、また曇鸞が康僧鎧訳の『無量寿経』に注目した最初の中国浄土教の師であることに注目す

るならば、この「信」の意義を、『論註』で引用される『無量寿経』の第十八願の「至心信樂欲生」の「信樂」とその成就の「聞其名号信心歡喜」の「信心」に、その源泉を求めることができないのではないか。藤田宏達博士は、『無量寿経』における「信」の用法について、サンスクリット本を参照としながら、シュラッター（Śraṭṭha）とプラサーダ（prasāda 淨信）とアディムクティ（adhimukti 信解）の三種があるとして、

第二は、プラサーダ（prasāda 淨信）である。これは「澄みきって清らかなこと」「静かな喜び・満足」を意味する語である。唐の玄奘以後の漢訳仏典（新訳という）で「澄淨」と訳しているのは、よくその原義をあらわしたものといつてよい。ゆえに、この語には、元來、信の意味が含まれていない。しかるに、これを信の意味に用いている事實は〈無量寿経〉の信が本來寂靜的・沈潜在的な性格をもつもので、熱狂的・狂信的なものではないという見方をあらわしている。本経の第十八願文の「至心信樂」やその成就文の「信心歡喜」の原語は、種々の点から見て、このプラサーダもしくはそれと同語根の語に当たるとはおそらく間違いない。

と述べている。とくに成就文では仏の精神を象徴する名において「澄淨」であることから、仏を信ずること、つまり仏弟子としてのあり方を決定づける信であることは明らかであり、「但以信仏因縁」の「信」もプラサーダを主要な意義とすると推測することができよう。

また曇鸞が『淨土論』註釈の指南とした龍樹の『十住毘婆沙論』にも、

清淨とは諸もろの煩惱の垢濁を離れる。或る人は言いて信解を名づけて清淨となす。ある人は言いて堅固信を名づけて清淨となす。この清淨心とは、仏法僧において（中略）略して之を言わば、一切の深経諸菩薩及び其の所行一切の佛法において、悉く皆、信心清淨なり。

若し善根を種えて疑えば則ち華開けず信心清淨なる者は華開けて則ち仏を見たてまつる。十方現在の仏、種々の因縁

（『十住毘婆沙論』「地相品」^⑭）

をもって彼の仏の功德を歎じたもう。我今帰命し礼したてまつる

（『十住毘婆沙論』「易行品」¹⁵）

とあり、信心を清浄もしくは無疑の意義でもちいている。これらのことから、曇鸞は『論』の「一心」「信心」を、まず仏に対して澄浄無疑であること、さらには阿弥陀仏の願心の歴史とその現行において澄浄無疑であることと理解していたのではないか。とすれば「信仏」の「信」はやはり澄浄無疑を意味するプラサーダであろう。つまりここでいう「信仏因縁」とは、ブッダを熱烈に信仰する（バクティ）ことでもなく、またブッダの因縁の教義を信じ、理解することでもない。ブッダがブッダであることに無疑であるということである。そして『無量寿経』はブッダの本質を法藏菩薩の本願とし、その本願に信心を建てる道を願生浄土として表現しているのである。¹⁶曇鸞は、その仏道の本質を「但以信仏因縁」と言い当て、それを『浄土論』の根本関心と位置づけて注釈を施すのである。

3 「信仏」における「因縁」の意義

「信仏」を「因縁」として明らかにする意義はなにか。仏教の独自性は一切法を縁起もしくは因縁として観ることにある。しかし一切法を因縁生起として内観することは、単に一切法のあり方を客観的な真理として説明するためではない。むしろ自己を離れた一切法というものはそもそも仏教の関心にはない。一切法を因縁として内観することは、自己の現存に対して深い知見をもつためである。つまり因縁の内観は、自己が現前の自己にまでなつた事実への信忍である。もしくは実存的責任の自覚といってもいいだろう。

とすれば「信仏の因縁」とは、自己に成立した信仏という事実の背景を因縁として内観することである。つま

り自己の上に実現した信を「縁っておこったものとして眺める」ことである。①⑦ 因縁の自覚をもたない信は、信が獲られた因・由が自覚されていないから、神秘的であり天下りのものである。また信が信自身を反省することができないから、私的で独善的で浅薄である。因縁が明らかでない信は、実体的な因として、また個人の体験として固執される。それは仏教のいう信ではなく、ドグマであったり、熱狂的な心理であったりする。それは厳密な意味で、信というよりはむしろ疑いである。このような信に関わる疑いを破るために信の因縁が内観されなければならないのである。つまり「仏を信ずる」ことも因縁に縁ることが明らかにされなくてはならないのである。

そもそも「因縁」とはどのような概念であろうか。周知のとおり因縁という語は、通俗的な意味から仏教の術語としての意味まで、きわめて幅広い意味領域をもつ。①⑧ しかし上に述べたように、曇鸞が、浄土教の主題である「信仏」を「因縁」として語る場合は厳密な意味の仏教の術語、いわゆる「因としてはたらく縁」として使用されていると考えられる。①⑨ 「因」を「縁」との関係でかたる意義は、実体として立てられた因の否定にあることは間違いない。つまり因といっても、因という実体的な何かがあるのではなく、因というはたらきをする縁があるというのみである。

現今の自己存在の自覚ということからいえば、因は現存する事象にとっての必然性をあらわし、縁はその偶然性をあらわすことができる。唯識の教義に基づけば、因果という概念は、一切法の等流に属するものであり、それに対して、いつかどこかの誰かの上に実現することを決定するものが縁、いわゆる業異熟であるといわれる。因果は同一の存在の上に成立する必然性をあらわす論理であるが、この必然を可能とするためには、他の、つまり自己同一の因にとって、全く他なる存在を縁とする。つまり因は衆縁を待って始めて因として成就、すなわち

果となることができるといふことが因縁の道理である。つまり因を果たらしめるものは偶然の縁である。因は縁の中につつまれてある。われわれは縁を通して因にふれるといふことを顕している²⁰。そして厳密な意味で一つの因が成り立つたためには他の一切の事象が縁となることを増上縁という。つまり増上縁とは因縁にとって無限の背景である。ある事物の因縁を自覚するといふことは、この無限の縁を担うものとして事象そのものを見いだすといふことである。

『論註』は、願生道を「信仏因縁」と「他力増上縁」といふことばでおさえるが、これらも決して因と縁という実体があることを指すのではない。人間の内に信といふ実体があり、それを他力という外なる実体が救済するといふ構造ではない。曇鸞はそのような発想を注意深く否定するために、「因縁」と「増上縁」といふ術語を使用したのである。曇鸞の主張は「他力の縁」のなかに「信仏の因」をみることにあり、それは「信仏といふ因」が実体性、体験性にとらえられることを克服するためである。つまり、「信仏因縁」とは、信心こそ自己を仏弟子にする因としての縁であり、仏本願力こそ信心を自己に発起し、住持する増上縁であるといふ構造を示す、このように理解すべきであろう。

*

因縁を内観する実存的意義の一つは、因縁の内観によって、実体という固執が否定されることである。因縁は単なる客観的真理ではなくして、実体への固執に迷い、苦悩に悶える存在にとつては、その実体を否定し、執から解放する呼びかけである。因縁、つまり現存する事象の背景を観察することは、仏教という、ある東洋の一つの宗教の特殊な学説ではなく、自我に縛られ状況に翻弄され、煩悶苦悩する存在が自己を見つめ、自我的世

界観を否定していく普遍的な道である。仏教の世界思想における独自性は、ただその道を因縁の理法として徹底して探求していったところにあるのである。仏道が外道にえらぶ内観の道の公明正大さ、それが因縁の内観である。どのような実体も、どのような秘密も、どのような理屈も必要としない公明正大さを因縁の内観が確信させるのである。そして仏弟子であることをもつとも深い関心とする浄土教の歴史は、仏弟子たらしめる因縁をどこまでも徹底的に求め、ただ「信仏の因縁」のみであると表明したのである。その歴史的開頭が龍樹の「信方便の易行」の開頭であり、世親の、

世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂國

（『願生偈』²¹）

の表白である。この一行において、『無量寿経』の教えを生きる仏弟子の宗教的自覚相が公明正大に教示された。この表白が公明正大であるというのは、ここに仏弟子を誕生せしめる「信仏」の根本因縁が言い尽くされているからである。ここには教権的ドグマや神秘的体験の残滓は微塵もない。

二つめの意義は、因縁の内観によって、一切法平等という存在の意味を自覚することができるということである。いかなる存在も因縁によって生起しているというのが、仏教の存在論である。あらゆる事象は縁生したものである。それが存在する。それが存在の実相である。そして因縁として生起したという意味であらゆる諸法は平等である。それが逆境であっても、順境であっても、悪であっても、善であっても、諸法としては平等である。因縁の法に立つことによってのみ、諸法平等の実相にふれることができ、あらゆる衆生の存在も、その千差万別の現象にかかわらず本来平等であることができる。

信という因となるような実体があるのではなく、縁が与えられれば、意識は信という状態をとる、それを因と

呼ぶのである。つまり「信仏の因縁」が明らかにされれば、その因縁によって能力や状況にかかわらずどのような衆生においても信は成就する、いわゆる「たまわりたる信心」^②が明らかにされるのである。

*

「信仏」が自己を仏弟子たらしめる因縁であるとするならば、自己が仏弟子であることを喪失せしめるのは、無明・疑惑という「悪因縁」である。無明・疑惑の因縁によって、主観は主観の分限を見失い、主観の妄想（戯論）によって自他差別の世界を構成する。そして逆にその構成した世界によって一層自己を疎外する。これが流転の基礎構造である。この構造は自我を生きるものにとって運命的原始的なものであり、この構造を突破することは自我意識には不可能といつてよい。

しかし流転し苦悩しているという自覚が、その構造が妄想であり独断であることを反証している。つまり流転のなかで妄想されている内容は主観的なもの、真理としてはあり得ないものであっても、妄想しているという苦悩の事実は因縁生起として否定することができない。その意味では、主観と因縁という二つのあり方が並列してあるのではなく、主観の妄想は本来ないものであり、因縁は本来あるものである。その意味で、本来ない主観の妄想をなくすことではできないし、またその必要もない。主観の妄想が事実の壁に突き当たったとき、その限界を自覚せしめるのが因縁の道理である。妄想が妄想であることを自覚すれば、つまり煩惱が実体化される構造が認識されれば、煩惱は自己存在を疎外しない。換言すれば、主観が固執されている悪因縁に目覚めること（厭離穢土）が、そのまま因縁の道理を生きること（欣求淨土）になるのである。

つまり自己という存在の自覚にとつては、因縁という道理に迷って生きるか、因縁の道理に目覚めて生きるか

という選択しかないのである。曇鸞の視点からいえば、仏弟子として誕生するかどうかは、流転の因縁、つまり不信仏の因縁を依り処として生きるか、出離の因縁、すなわち信仏の因縁を依り処として生きるかの二者択一の決断があるのみである。

註

① ちなみに「仏因縁」を「仏が仏となった因縁」と理解することも可能であるが、これは「信仏」を主題とする立場に含めてよいだろう。

② 広瀬泉は「信仏の因縁」と親鸞が訓ずる意義を「仏を信ずる」という了解のもつ相対的性格を払去して、そのことただ中に実存的領きを表現し切ろうとする意が窺知されることを思う。すなわち「信仏の因縁」こそ、人間をして願生者として再生せしむる根本因縁であることを明らかにするものなのであろう。「成仏の因縁を信知して願生者となる」と訓解する」と理解している（『真宗救済論』一四六頁）。この見解に示唆を受けながら、「信仏の因縁」を「信仏の根本因縁」であり「信仏を成り立たしめる因縁によって願生者となる」と理解したい。

③ たとえば有名な讃嘆門における二不知・三不信の解釈、また「入第一義諦」の註釈においては「此の十七種の莊嚴成就を觀すれば、能く真実の淨信を生じて、必定して彼の安樂仏土に生まれることを得る。」（『真宗聖教全書』一・三二八頁）といい、「願事成就」の解釈では、「此の四種の清淨功德は能く彼の清淨仏国土に生を得しむ。是れ他縁をして生ずるには非ず。」といい、註釈の最後に、「愚かなるかな後の学者、他力の乗すべきことを聞きて当に信心を生ずべし。自ら局（はばかること）分することなかれと。」（『真宗聖教全書』一・三四八頁）と結ぶ。また、「經の始めに如是と称す、信を彰わして能入となす」（『真宗聖教全書』一・三四八頁）という表現もみられるなど、例をあげれば枚挙に暇がない。

④ 『真宗聖教全書』一・三二二頁（原漢文）

⑤ 拙稿『内觀と信心―仏弟子論としての『淨土論』（一）』親鸞教学六三三号参照

⑥ もし『淨土論』を仏弟子論としてではなく、菩薩道の実践論としてよめば、「欲如实修行奢摩他故」の作願門・「欲如实修行毘婆舍那故」の觀察門という止觀行が中心になり、讃嘆門の「欲如实修行相應故」は「実の如く相應（saṅgrhīyate）」

を修行せんと欲うが故に」もしくは「如実修行（止・観）に相応せんと欲うが故に」と訓読されることになろう。

⑦ 『真宗聖教全書』一・三一四頁（原漢文）

⑧ 『真宗聖教全書』一・三一四頁（原漢文）

⑨ 『真宗聖教全書』一・三一四頁（原漢文）

⑩ 『真宗聖教全書』一・三一四頁（原漢文）

⑪ 『定本親鸞聖人全集』一・二一九頁（原漢文）

⑫ 例えば、『成唯識論』は「信」を次のように定義する。「云何なるを信となすや。実と徳と能において、深く忍じ樂欲して心を淨ならしむるをもつて性となし、不善を対治し善を樂うをもつて業と為す（中略）忍とは謂く勝解なり、此れ即ち心の因なり。樂欲は謂く欲なり、即ち是れ心の果なり。確かに此の心の自相を陳れば是れ何ぞや、豈に適に言わずや、心を淨ならしむるをもつて性となす。」この解釈は、「信」を一義的に解釈するのではなく、「清淨」「勝解（信忍性）」「樂欲（意欲）」と、信と訳される異なった原語の意味を総合して理解している。

⑬ 藤田宏達『浄土仏教の思想』『無量寿経・阿弥陀経』二二二頁。信の語法については、藤田宏達『原始浄土教の研究』第六章第四節「信の形態」、信楽峻磨『浄土教における信の研究』などに詳細な考究がある。

⑭ 『大正大藏経』二六・二六頁

⑮ 『真宗聖教全書』一・二六一頁

⑯ 仏教の伝統における一般的解釈では、信とは、対象に対する自らの意欲を「澄淨ならしめる」心所であった。しかし後に確かめるように、仏弟子であることを最大関心とする場合、仏の清淨なる意欲（仏願）に対して澄淨無疑ならしめるのが信である。『無量寿経』は、その清淨意欲を「欲生我国」として表現するが、その如来の呼びかけである「欲生我国」の意欲において澄淨無疑であるのが信であるというのが親鸞の理解である。

⑰ 縁起について、つまり因縁ということが見いだされる意義について、『仏教学序説』に次のような確認がなされていることに教えられた。因縁の内観の意義について、「むしろ「起こっている状態」を指して「縁起」というのである。だから、どのような経過をたどって起こって来たか、いかなる方法によって起こって来たかを問うのではなくて、現にある

ところのものを「縁つて起こつているもの」として眺める立場が「縁起」の立場である。」（仏教学序説六七頁）、因縁生起として内観される一切法については、「普通、われわれの常識で考えられた一切法は、「森羅万象」とか「宇宙万有」とかいう語で表されているものであつて、そのような一切法は、初めから私を超えて厳然として存在しているものではない、と考えられているようである。けれども、仏教において考えられている一切法は、そういう性格のものではなくて、結論論にいえば、わたしの生存（仏教の術語ではこれを有という）がそれによって構成されているところの、主観と客観とに属するすべての要素が、わたしにとっての一切法である、ということになるものと思われる。すなわち、超越的、抽象的、普遍的、観念的な一切法ではなくて、経験的で具体的に個別的な一切法である。」（仏教学序説七七頁）とある。

⑬ 中村元『仏教語大辞典』には二二義をあげている。

⑭ もしくは「縁起の同義としての因縁」「因と縁」の意義で用いられている。

⑮ 唯識論の理解では縁は四種におさまる。いわゆる因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁である。等無間縁（認識の相続）・所縁縁（認識の対象）はともに認識の構造の範疇に属する縁である。心法もふくめてあらゆる存在が生起する縁として重要なのは、因縁と増上縁である。因縁について「有為法の親しく自果を弁ずるぞ。此の体に二有り。一には種子、二には現行なり。」と有為法の生ずるについて、その親しき原因となる縁をいう。増上縁は「有法が勝れたる勢用有つて、能く余の法において或いは順じ、或いは違せるぞ、前の三縁も亦是れ増上なりと雖も、而も今第四は彼を除いて余を取る諸縁の差別を顕わさんが為の故なり」と定義されている。また因縁と増上縁は色・心法の生起に通ずる。よつて心法は具さに四縁によつて生起するが、種子（可能性）と現行（現実性）の關係、つまり生起成立の範疇に関わるものは因縁と増上縁である。ちなみに、異熟果（業果）は、俱舍論では因縁に、唯識では増上縁に属するものとする。また等流果は因縁と増上縁に属する。清沢先生の、本当にすべての自己以外の存在を自己を成り立たせしめる増上縁とみることができると阿弥陀（無限なる存在）というという理解は示唆に富んでいる。

⑯ 『無量寿経優婆提舍願生偈』『真聖全』一・二六九頁

⑰ 『歎異抄』後序

第二節 願生浄土と信仏因縁

1 願生の意義

『浄土論』は願生によって仏弟子であることを明らかにする論であるが、願とはいかなる概念であろうか。^① 世親は次のように定義する。

清淨意欲をもってその体となす。般若に依るが故に清淨なることをう。大悲に依るが故に意欲あり。もし分別を離れば此の事成ぜざるが故に、是れ無分別後智の摂なり。
(世親『撰大乘論積』真諦訳)^②

ここでは、般若によって清淨を、大悲によって意欲をえるものを願という。世親によれば、仏教における嚴密な意味での願とは清淨意欲である。では清淨意欲とは一体どのような意欲であろうか。

智慧王の所説には、欲を諸法の本となす。応に清淨の欲を起こして、無上道を志求せよ。
(晋訳『華嚴經』)^③

この教言は、欲がすべての存在の本源であることを示している。欲が諸法の本であるとは、意欲において存在というものが仮立されるという立場である。欲を離れては何者も意味をもたない。つまり存在の関係とは、実体的なものとは実体的なものとの空間的・時間的關係ではなく、意欲をもってつまり関心をもって関わるのが存在の關係の根本構造であるというのである。關係とは、端的には呼びかけであり、働きかけである。呼びかけも働きかけもないときに眞の生き生きとした關係は成り立たないからである。『成唯識論』は、この「欲を諸法の本となす」を教証として引用しつつ、「欲」を次のように定義する。「欲」は、別境の心所におさめられる。つまり欲という

心所自身は善でも悪でもなく無記である。それゆえに清淨の心所と相応して起こるならば願に、煩惱と相応して起こるときは貪欲として働く。このようにどのような意欲であっても、その根底となる欲は平等である。それゆえにすべてのあり方の根底となることができるのであり、迷いであっても悟りであっても、どちらの根拠にもなることができる。このように清淨意欲は願といわれるが、それは欲としては特殊なものではなく、欲が清淨の因縁にめぐまれたにすぎない。欲を起こすならば清淨なる因縁に基づいて起こすべきであるということであろう。この理解が、願ということを特殊な宗教的心理であるという偏見から解放する。願を起こすか、起こさないかが問題なのではない。起こそうと思っても起こせないし、起こすまいと思っても因縁が与えられれば起こるといふのである。つまりどのような因縁のもとに欲が起こされるかだけが問題となるのである。そこに個々の存在の状況に関わりなく清淨な意欲にめざめることだけが、生を無上道を歩む生と転ずることを語る。

『十住毘婆沙論』第五積願品は、その品名が示すように、初地の菩薩の十大願を解釈していく。その冒頭に、菩薩は願に因るがゆえに初地に入ることを得。また信力増上等の功徳を成就するがゆえに、その地に安住する。

（『十住毘婆沙論』積願品^④）

と述べ、願と信の関係を明確に定義している。そして願について、

「発願我得自度已当度衆生」とは、一切の諸法（異本では一切諸仏法）は、願をその本となす。願を離るれば、すなわち成ぜず。

（『十住毘婆沙論』入初地品^⑤）

と「諸法の本である」と述べる。ここはもちろん『十住毘婆沙論』の基本的な立場を表明する箇所ではない。ただ同じ積願品における菩薩十大願の第七願の解釈が〈無量寿経〉と深い関係をもっていることなどを考え合わせ

ると、この「願が一切諸仏の法の根本である」ということばは、〈無量寿経〉の法界を背景にしていると考えられる。つまり静止的なイメージの如とか諸法実相を法界の根本とするのではなく、いっそう力働的なイメージとしての「願」を法界の範疇として採用する^⑥。この文脈でいう「諸法」は、文脈からも異本からも確かめられるように明らかに「諸仏の法」である。つまり諸仏の法を諸仏の法たらしめる意欲は清浄意欲であるという。この意欲を離れて仏法はどこにもないというのである。仏教ではその基礎を、意欲として表現する。意欲こそ関係存在の根底である。

*

『無量寿経』には、涅槃・如・実相など、大乘の道理を示す大事な用語が散在するが、『無量寿経』の根本概念を願（とくに願生）であると決定したのが世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』である。その題名は、『無量寿経』の本質を「願生」として優婆提舍（ウパデーシャ 近づけて説く）するという意味であろう。それは浄土教における願、つまり清浄意欲を、その根源を「仏本願力」、その道の体系を「願生浄土」として言い当てたのである。『無量寿経』が「願を説くことを根本とする」ということは、『無量寿経』において、仏の説く法界が願（清浄意欲）を基軸として再構成されたということである。本願とは、可能態として無自覚無形式であり無軌道であった意欲が、清浄を表現するために自己を限定する菩薩の歴史である。それはあたかも埋没している地下水を掘り当てるようなものであり、また奔放に流れていた河の流れに道をつけるようなものである。では法藏菩薩の名に託された願とは、どのような願であったのか。『無量寿経』は、法藏菩薩の清浄意欲の基本構造（誓）を、

「設我得仏……不取正覚」^⑦

と簡潔に表現する。もっとも古いと思われる漢訳の《無量寿經》である『大阿弥陀經』は、まだ多くの般若思想や華嚴思想の影響を受けていないだけ、素朴なたちでの願生淨土の意欲が示されていると思われるが、そこには「願わくば某、作仏せしめんととき、…この願を得ばいまし作仏せん、この願を得ざれば終に作仏せじ」とよりていねいに記述されている。このように法藏菩薩の意欲は、また仏が眞の仏であることを自証しようとする意欲である。もし清淨意欲が内実（願）を実現することができないならば、それは眞の意味で仏でないという誓いである。しかも法藏菩薩は、自らが仏に出会ったことを成就し、同じくすべての存在が仏に出会い仏弟子となることをもって正覚であることの課題とした。それゆえに、

願わくば、我、作仏のとき 聖法王に齊しからん（中略）我、作仏せんに 国土は第一に 其の衆は奇妙にして 道場は超絶し 国は泥洹の如く 等双なからしめん 我、当に哀愍して 一切を度脱す 十方より來生せん 心悅清淨にして 已に我が国に到らば 快樂安穩ならん （『無量寿經』上卷「嘆仏偈」）

と嘆仏の偈にうたい、「我、当に修行して仏国を撰取し清淨に無量の妙土を莊嚴すべし」と願われるのである。この莊嚴仏土の願いがいかにしてあらゆる衆生が仏弟子でありうるかという課題に関わるものであることは、『大阿弥陀經』に一層明瞭である。

曇摩迦と字づく（中略）前みて仏のために礼を作し、却きて長跪叉手し仏に言さく、「我、仏を求めんと欲して菩薩の道をなさん、（中略）我をして後仏と作らしめんととき、名字を教授して皆、八方・上下の無央数の仏国に聞えて、我が名字を聞かせざるものなけん。諸の無央数の天・人民および蜎飛蠕動の類、諸の我が國に來生するもの、ことごとく皆、菩薩・阿羅漢と作らしむること、無央数にして、都て諸仏の國に勝れん。是の如きはむしろ得べけんやいなや。」

（『大阿弥陀經』上卷）^⑩

浄土というものがあり、浄土を説明するために本願が立てられたのではない。すべての存在を仏弟子（菩薩・阿羅漢）たらしめる本願を象徴的に表現するために浄土を莊嚴するのである。仏弟子とは、仏になるべき存在となることである。そのことは親鸞も引用する『平等覚経』の次の文章にきわめて象徴的に記述されている。

阿闍世王太子および五百長者子、無量清浄仏の二十四願を聞きて皆大いに歓喜し踊躍して心中に俱に願じて言わく、「我等復た作仏せんとき皆無量清浄仏の如くならしめん」と
（『教行信証』行巻引用『平等覚経』卷一）^①

二十四願において、逆罪を犯した阿闍世も無量清浄仏に等しい仏と成る確信を得るのである。浄土はこのような「無量清浄平等覚」の本願を象徴するかたちなのである。それゆえに本願は次のような意味を明らかにする課題をもつ。

(一) 仏子であることは、願（清浄意欲）に生きる以外にはない、

(二) その願を十方衆生に平等に実現するために、浄土（諸仏の家）として象徴し、

(三) さらにその浄土に十方衆生が平等に生まれる真因を信心として表現する。

このような課題を明確に示しているのが、魏訳の『無量寿経』の第十八願とその成就文である。曇鸞が魏訳の『無量寿経』を正依とした意義はここにあったのである。

2 願生浄土——『無量寿経』における清浄意欲

まず『無量寿経』の願生浄土は仏弟子であるための仏道である。仏とはいかなる存在であるのか。よく知られるように、大乘の仏は、物語的な歴史（ジャータカ）をもつ仏である。もちろんここでいう歴史とは、単なる曆的

歴史でなく、宗教的自覚の背景の象徴としての歴史である。仏を信ずることは、一人の宗教的天才としてのゴータマ・シッダルタを崇拜するのではなく、歴史をもつ仏、いな歴史となつてはたらく仏を信ずることを意味する。もつと誤解を恐れずにいえば、歴史の中に出現し、歴史の課題を担う仏を生み出すような意欲として仏を信ずるのである。仏の本質は、仏となる意欲である。換言すれば、仏を生み出した意欲の歴史にふれてこそ、仏を個人的関心を超えて公明正大に信ずることができる。その意味で仏の因縁（歴史）を信ずることは、また仏を信ずることができる因縁（方法）と切り離すことができない。つまり「因縁」という語は、「信仏」という宗教的事件が歴史性をもつことを言い当てようとしているのである。

では『無量寿経』はその「信仏の因縁」をどうして願生浄土という表現をとつてあらわすのであろうか。つまり仏弟子であることを浄土に願生する存在として表現するのであろうか。浄土という術語に託された課題に眼を向けるならば、浄土に生まれるという意欲は次の二つの意義をもつ。

(一) 場としての浄土に生まれる

浄土は、清淨意欲を場、共同の場として象徴しているのであり、時間的空間的外部に実体的実在としてあるのではない。それは空間的に立てられた実体的な土でないことはもちろん、時間的未来に立てられた理想郷でもない、また観念としての心境でもない。穢土が尽きたところ、穢土の苦悩が終わったところが浄土であるという実体的な発想が、浄土をまだ見ることのない、永遠の理想郷に終わらせているのである。後述するように龍樹は『十住毘婆沙論』で「浄土とは、不浄を転じた功德に名づける」と明確に定義している。

では功德を場として莊嚴する意味は何か。もちろん悟りの世界を表わすために、迷いの衆生の構造に対応して

器世間・衆生世間のかたちをとるということもあるが、それ以上に功德の公開を意味するのではないかと思う。とくに『無量寿経』の語る浄土は、法蔵菩薩の物語りにおいて法蔵の本願を語るなかで明らかのように、あらゆる衆生と功德を共有（もしくは廻施）するということをこそ浄土の本質としている。逆に言えば、法蔵菩薩はすべての衆生に公開され共有することができる功德を求めたのである。その浄土の本質をそのまま受け継いだのが『浄土論』である。浄土という場、その課題をもたない仏道は結局個人的な境地にとどまるのではないだろうか。菩薩によってかち取られた功德がはたらく領域を一切衆生と共有するために浄土は建てられる。あらゆる衆生が仏陀と出遇い、その純粹なる關係を確立し保持する課題に象徴的に答えたのが浄土である。その意味で『論註』が願生浄土の働きを「乗・住持」の仏の二つのはたらきで把握することは領きやすい。浄土という主題は、他の思想から仏道に闖入してきたのでも、民衆教化のために援用されたのでもなく、仏道それ自身の課題から生み出されてきたのである。その意味で、阿弥陀仏とその世界を説く經典が、大乘經典のなかでも最古のものの一つであり、浄土という主題が大乘仏教における一つの特殊な表現ではなく、大乘仏教の始源とともにある大乘の本質であるという指摘は示唆に富んでいるように思われる。^⑩

また『十住毘婆沙論』の表現をかりれば、仏土とは、穢土のあらゆる不浄が仏道の縁になるような場である。まさしく因縁を転ずるのである。信仏の因縁を与えることで、あらゆる事象を仏道の意味とする場が浄土である。すべての事象を仏道の縁とする増上縁としてのはたらきは他力住持とよばれるが、その住持という働きが浄土で象徴される。そのような功德の公開としての浄土の性質を、『願生偈』の清浄・量功德が的確に言い当てている。

(二) 浄土は歴史をもつ

また浄土にとって忘れてならない課題は、それがもつ歴史性である。『無量寿経』では、浄土が単なる一つのすぐれた理想的な境地としてではなく、浄土が建立される歴史が語られている。法藏菩薩の歴史をはなれた浄土を『無量寿経』は語らない。その歴史とは、法藏菩薩の五劫の思惟・兆載永劫の修行として語られている。その意味するところは、六波羅蜜などあらゆる福德の修行によってかち取られた功德を象徴したのが浄土である。国土は歴史をもつのである。あたかも人にとって、国が単なる土地を意味せず、歴史をもった国だけが故郷であることができるように、浄仏国土も、単に真理の世界というだけでなく、本願という苦難の歴史をもって衆生の故郷であることができるのである。五劫の思惟と兆載永劫の修行はまさしく阿弥陀仏国の歴史である。¹³⁾

因縁をジャータカとして象徴するのが『無量寿経』の法藏菩薩の浄土建立の物語りである。根元的な意欲を主体として語れば、仏である。根元的な意欲を場として語れば浄土である。『無量寿経』は、願生心として衆生の上に清浄意欲を表現するのである。法藏菩薩の物語りに象徴される歴史性は、阿弥陀仏を悩みも問題もない実体的な仏陀観から解放する。ジャータカがそうであったように、その精神の中に仏陀の本質を、躍動的な求道者として修行者としてとらえなおすのである。そして、その法藏の修行の歴史の中に、我々自身のただ一回の唯一の特殊な生を位置づけることができる。有限な存在がかげがえのない独自性をもつ。いつか、どこかの、だれかとして生きるという一般性に解消できない尊厳性をもつ。しかもそれが人類の歴史的悲願を証しするのはこの一つ一つの存在の特殊性具体性を離れてはない。それだからこそ、かけがえのない尊厳性をもつのである。

「無始の時よりこのかた」「眩劫よりこのかた」と語られるような仏道の見いだした迷いの歴史性は、そこに必然的に無始のときよりのそれを超えようとする意欲の歴史をもはらんでいる。そのような意欲がなければ迷いと

いうことも問題にならないであろう。それゆえに我々の宗教心が歴史的な内実をもつことができないとき、それは独断（単なる自己満足）となる。なぜなら、個人としての救済は、どれほど理想的であり高遠であっても、それは無量寿ということばで象徴されるような普遍性の課題に 대응することができないからである。個人としての救済は、真の意味での尽十方無碍の自己を実現したことなくならず、ある相対的な固定化された存在の救済の意味に止まることになる。

その意味で、個人の救済という觀念の陥穽をこえていこうとすればどうしても歴史的な力をその内実としなければならぬ。三世の諸仏に帰依することが、そして諸仏の加勸が求道心の必須の内実とされるのはこのような意義をもつからではないだろうか。仏に帰することが仏道の基本である。十方の諸仏に帰依するという実質をもつことによって仏道の歴史に参与することができるのである。一仏に帰するは一切仏に、一切仏に帰するは一仏に帰することであるという教言はこのような立場を語るものであろう。そしてその課題をもっとも徹底して深め「仏仏相念」として語る經典が『無量寿経』であらう。

このようにあらゆる衆生を仏弟子とする意欲が、場と歴史をもつ浄土として莊嚴される^⑭。願生浄土は、どのような状況を生きる存在にも、その存在を満足する真理とその真理を実現する方法（因縁）を象徴している。むしろこのような因縁を明らかにすることを究極的関心とする仏道を「願生浄土」と呼ぶのである。

註

- ① 「法藏菩薩の願をどのように定義すればよいのか。英訳を通して考えると興味深い。一般的には(1)Prayerと翻訳するようであるが、鈴木大拙は(2)Prayerと翻訳している。また安田理深は、「何をもって願とすべきやというならば、意欲をも

って願とする。清浄なる意欲をもって願の体とする。」（『安田理深選集』九・一七六頁）として(3)Wiiiと翻訳することを提案している。

- ② 『大正大藏経』三二・二二八頁c（原漢文）「清浄意欲以爲其体。依般若故得清浄。依大悲故有意欲。若離分別此事不成故。是无分別後智撰。」
- ③ 晋訳『華嚴経』十四卷（『大正大藏経』九・四八六頁、原漢文）「智慧王所説、欲爲諸法本、応起清浄欲、志求無上道」
- ④ 『大正大藏経』二六・三〇頁b（原漢文）
- ⑤ 『大正大藏経』二六・二四頁（原漢文）
- ⑥ もちろん「従如来生」という押さえもあるように如とは無関係ではない。
- ⑦ 『真宗聖教全書』一・八頁（原漢文）
- ⑧ 「願、使某作仏時……得是願乃作仏、不得是願終不作仏」『真宗聖教全書』一・一三六頁
- ⑨ 『真宗聖教全書』一・六頁（原漢文）
- ⑩ 『真宗聖教全書』一・一三五頁（原漢文）
- ⑪ 『定本親鸞聖人全集』一・二〇頁
- ⑫ 宮下晴輝「菩薩道の基底をなす仏土」（『教学研究』九八号、『大谷大学通信』三八号）に仏土の発見が大乗仏教の本質に關わる問題であつたことが述べられている。
- ⑬ ちなみに親鸞は、『教行信証』において、真仏土を十二・十三願で、化身土を十九・二十願で表すが、十二・十三願が国土の大地であるとすれば、十九・二十願は国土の歴史を表すのではないか。
- ⑭ 親鸞は、『願生偈』の第二行と清浄・量功德が浄土の意義を的確に言い当てているとして、「真仏土巻」に、
 「浄土論」に曰く、世尊、我れ、一心に尽十方の無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生まれんと願ず。彼の世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空の如し、廣大にして辺際なし、とのたまえり。已上」（『教行信証』真仏土巻引用『浄土論』、『定本親鸞聖人全集』一・二四九頁、原漢文）と述べる。また『高僧和讃』世親讀で、浄土を「願土」と表現していることが注目される。

第三節 『十住毘婆沙論』における「信仏因縁」の背景

曇鸞が『浄土論』を註釈するとき指南とした龍樹の『十住毘婆沙論』において、「信仏因縁」の背景を検討したい。

1 『十住毘婆沙論』の基本的立場——その実存的関心

『十住毘婆沙論』が、龍樹の根本論とされる『中論』と趣を決定的に異にするのは、その実存的な関心である。帰敬序からいえば、『中論』の帰敬序が縁起の理法を明らかにした釈尊への帰依であるとすれば、『十住毘婆沙論』のそれは、無上の大道を明らかにしてきた人々の歴史への帰依であり、仏の所説に随順せんとする志願の表明である。『十住毘婆沙論』の龍樹を支える関心は、空の論理による大乘の基礎づけや、釈尊の悟りの内容そのものであるよりも、むしろ釈尊の歩み（つまり菩薩としての十地の歩み）であり、歩みを支えた精神であるように思われる。『十住毘婆沙論』がなぜ菩薩の十地を説くのかということは、『十住毘婆沙論』自身にはつきりと説示されている。菩薩が無上仏道を求める歩みの中に、衆生の苦悩の意味を見出したのが、『十住毘婆沙論』である。また『十住毘婆沙論』は、『十地経』に基づくが、逐語的な釈論ではない。その意味で世親の『十地経論』とも趣を異にしている。

その決定的特徴は、『十住毘婆沙論』には修道的な関心からはこぼれ落ちる存在をも菩薩として取り上げようとする意図が見いだされることである。「名字の菩薩」「軟心の菩薩」「敗壞の菩薩」を取りあげ、また「白衣の在家」^①

であっても発心が可能であることが述べられている。これらは、出家は菩提を求め、在家は福を求めるという固定化した僧俗観を打ち壊していくのである。このように『十住毘婆沙論』は菩薩道の十地の階梯を題目とする論書でありながら、名だけの菩薩、くじける菩薩、くちはてた菩薩であっても初発心において菩薩であることを証明することに深い関心をもっている。たとえば、

「菩薩衆」とは、無上道のために発心するを名づけて菩薩という。

問うていわく。但だ発心すればすなわちこれ菩薩なるや。

答えていわく。なんぞ但だ発心するを菩薩とすることあらん。もし人発心して心よく無上道を成ずれば、すなわち菩薩と名づく。あるいは但だ発心するあるもまた菩薩と名づく。何をもつてのゆえに。もし初発心を離ればすなわち無上道成ぜず。『大経』に説くがごとし。新発意は名づけて菩薩となす。なおし比丘いまだ道を得ずといえどもまた道人と名づくがごとし。これを名字の菩薩と名づく。

（『十住毘婆沙論』序品）^②

と語る問答は、当時の出家中心、教団中心、智慧中心の修道的な仏弟子理解にとつては驚愕すべきものであったにちがいない。このように『十住毘婆沙論』の基本的姿勢は、大乘の課題にふれたものは、どのようなものであってもすでに菩薩であることを明らかにする点にある。それは、菩薩の十地の論でありながら、十地という一つの修道階梯的発想を超えようとする意図さえ含んでいる。一応、『十住毘婆沙論』は、当時の仏教の思考方法や修行体系を表面的には多く取り入れている。しかし『易行品』などに窺えるように、『論』を支えているのは、仏道の歴史における修道的関心から排除された存在への共感であり、生死の大海に沈む苦悩の衆生への眼差しである。そこに展開されるのは、菩薩の道が一切苦悩の衆生の大海をはなれて存在することができないということである。

『中論』でかたられる煩惱や迷いという概念が、実に生々しく『十住毘婆沙論』では表現されている。『中論』で主題とされるのは一切法の縁起であり、外道の思想の破折であるが、『十住毘婆沙論』で主題とされるのは一切の苦悩する衆生であり、その救済である。すべての存在とは、実存的にかたれば、すべての苦悩である。例えば、無上仏道の功德について、『十住毘婆沙論』序品では、二乗の生死の大海の度する意味と、大乘の菩薩が生死の大海を度する意味の差は喩えをもつても言い尽くすことはできないと述べ、「無量の衆生を度し、久しく生死に住して、利益するところ多し。菩薩の十地を具足するをもつてのゆえに大いなる差別あり。」という。

確かに、階梯的に語られる十地の菩薩道は無上仏道の難関を示すに於いて大きな意味をもっている。しかし菩薩であることを決定するのは、修行の量ではなく、どこまでも無上仏道を求めようとする発心でなくてはならない、というのが『十住毘婆沙論』の主張するところではないだろうか。曇鸞は、龍樹・世親が浄土に生まれることを願する意義を次のように言い当て、それまでの修道的菩薩像を根底から変革することを迫っている。

此の菩薩、安樂浄土に生ぜんと願じて、即ち阿弥陀仏を見たまつる。阿弥陀仏を見たまつるとき、上地の諸もろの菩薩と畢竟じて身等しく、法等し。龍樹菩薩・婆藪般豆菩薩の輩、彼に生ぜんと願ずるは、当に此がためならくのみ。(中略)十地の階次というは、これ釈迦如来、闍浮提にして一の応化道ならくのみ。他方の浄土はなんぞ必ずかくの如くならん。五種の不思議の中に仏法もつとも不可思議なり。もし菩薩かならず一地より一地に至りて超越の理なしといわば、いまだかつて詳らかならず。

(『浄土論註』下巻)^③

2 因縁としてはたらく浄仏国土

『十住毘婆沙論』は、宗教的実存が、菩薩として誕生することも、菩薩であることを見失うことも因縁として明かにする。

衆生、初めて菩提心を発すに、あるいは三因縁あり、あるいは四因縁あり、かくのごとく和合して七因縁ありて阿耨多羅三藐三菩提を発す。 （『十住毘婆沙論』発菩提心品）^④

菩薩が菩薩であるために発菩提心は、上述のように因縁によるのであって、個人の能力とか資質とか努力というものではないとする。換言すれば、菩薩としての道に躓くのは、菩薩のあり方を満足せしめる因縁が明らかでないからにすぎない。菩薩道の課題は、行者を修道的階位によって分類しようとすることに関心があるのではなく、無上仏道の難関を示し、それを超えていく因縁を示すことにあると、『十住毘婆沙論』はみなしているようである。おそらく龍樹にとって十地という修道の段階が必要なのではなく、どこで無上仏道を歩む存在であることが確保できるかという因縁、その因縁が成り立つような場（地）こそが問題であったのであろう。現存する鳩摩羅什訳の『十住毘婆沙論』は十地の第二地までの解釈しかない。その理由についても諸説あるが、不退転地にいたるという課題にとっては初地がもっとも重要であったのであろう。

菩薩であることを因縁としてみることは、個人の作意とか努力を因とすることを否定する。またそれは天下りであったり、偶然に与えられた特別な恵まれた環境の所与であることを否定する。つまり因縁とはあらゆる存在が存在する真理であるから、どのような存在においても成立する。残されているのはその自覚の方法である。そ

の自覚の方法もやはり因縁をはなれてはない。迷うことも因縁であれば、目覚めることも因縁である。迷いの因縁の他に宗教心を発起する因縁もない。迷いの因縁というけれども、それは厳密に言えば、迷いとは、存在が因縁生起であることに無自覚であるというそのことなのである。無自覚なるがゆえに、その存在を「かけがえないもの」として受容することができないのである。因縁の事実が目覚めればその存在はその意義を大きく転換する。目覚ましめ、その意義を転換するようなはたらきをもつ因縁が上述されるような七つの因縁であろうが、そのはたらきに息づく意欲を清浄意欲といい、本願といつていいのであろう。

さて『十住毘婆沙論』にみられる浄土思想は積願品において組織的に述べられる。積願品は、『十地経』に説かれた菩薩の十大願について注釈したものであるが、その中の第七願を「願浄仏国土故、滅除諸雜惡」と要約し、十相で解釈するが、その解釈に先立って、龍樹は浄土を不浄を転じて得た功德として語る。まず不浄なるものを、道徳的な不浄だけでなく、国土という物理的なものから、衆生のあり方という生理的なものまで、ありとあらゆるものをあげる。その内容は、この『論』の序品で語られた衆生の生死大海のすがたを思い起こさせる。そして、

不浄に略して二種あり。一は衆生の因縁を以てす。二は行業の因縁を以てす。衆生の因縁とは、衆生過惡のゆえに。行業の因縁とは、諸行過惡のゆえに。この二事、上にすでに説きつ。この二事を転じて、すなわち衆生の功德・行業の功德あり。この二功德を名づけて浄土となす。この淨国土は、当に知るべし、諸もろの菩薩の本願の因縁に随う。諸菩薩よく種々の大精進を行すがゆえにと。願ずるところは無量にして説くとも尽きるべからず。

(『十住毘婆沙論』積願品)^⑥

と、不浄が「衆生の因縁」と「行業の因縁」という二つの過惡によることが語られている。対して、浄土は「苦

薩」の「本願の因縁」で語られている。不浄も浄土も同じく因縁によるという。不浄、浄土は因縁が決定する。体が別なのではない。不浄と浄土は決して別物ではない。その意味では、不浄を離れた浄土を求めることは誤謬である。不浄も因縁であり、浄土も因縁である。存在のあり方を決定するのは因縁である。

『維摩経』仏国品において、舍利弗が不浄と見た国土が実は世尊にとっては清浄であることが出されている。そしてその意義を、

「仏慧に依らざるが故に此の土を見て不浄となすのみ」

「菩薩は一切衆生において悉く皆平等なり。深心清浄にして仏の智慧に依れば、則ち能く此の仏土の清浄なるを見る。」

（『維摩経』仏国品抜粋）

と述べる。ここは『維摩経』の主題である不二の法門の白眉というべき場面である。舍利弗の見た世界と世尊の見る世界と二つ在るのではない。体は同じである。しかし仏の智慧に依るか、依らないか。その二つには決して橋がかからない深い断絶がある。舍利弗は、清浄と不浄を対立的にとらえている。しかし菩薩は、不浄と清浄を平等にみる。『十住毘婆沙論』は、浄土の本質を不浄を転依する功德としてとらえる。つまり浄土とか仏というものが実体として存在するのではなく、不浄を転じるはたらきとして仏・土があることを明示している。

とにかく、「釈願品」では、仏の世界は菩薩の本願の因縁に基づくことを述べる。とくに『無量寿経』と深い関係があるとおもわれるのは、浄土の十相の最後に述べられる仏力具足である。

仏功德力は、一切の去来今の仏の威力、功德智慧無量の深法、等しくして差別なし。但、諸仏本願の因縁に随いて、或は(1)寿命無量なる有り。(2)或は、見る者は即ち必定を得、(3)名を聞く者亦た必定を得、(4)女人の見る者は即ち男子

の身を成り、(5)若し名を聞く者は亦た女身を転ずる、有り。(6)或は名を聞くこと即ち往生を得る有り。(7)或は無量の光明、衆生遇う者は諸もろの障蓋を離れる有り。(8)或は光明を以て即ち必定に入らしめ、(9)或は光明を以て一切の苦悩を滅す。
〔十住毘婆沙論〕〔積願品〕

ここには、寿命無量と光明無量が、また見仏と聞名によって往生もしくは必定をえることが述べられ、『無量寿經』の主題が集約されている。おもえば『淨土論』の仏・土も功德の莊嚴である。功德はかち取られた功能徳力である。功德力として淨土を語ることは、存在の悲しみを苦しみを悩みをどこまでも見つめ続ける清淨意欲こそ仏土の源泉であることを示す。それが仏の世間に出られた根元的な意欲であったのである。^⑧

3 信方便易行道の意義

曇鸞は、『十住毘婆沙論』を「信の仏道」を明らかにするものと捉えた。これは親鸞の着眼点でもある。^⑨

易行品において、「疾く阿惟越致地に至ることを得る方便」として易行道は要求される。しかも「儂弱怯劣」の求道者において求められる。つまり「儂弱怯劣」の求道者をして不退転の菩薩とする「因縁」として「信方便易行」の道は要求されているのである。言い換えれば、存在をして菩薩たらしめるのが発心であるとすれば、あらゆる存在に菩提心を発起する因縁として易行道は求められているのである。つまり易行道は、一切衆生が仏弟子であることを成り立たせしめる道を明らかにしている。「易行品」を検討すると、一つの例外を除いて、称名にはほとんど恭敬心、一心、憶念、ということが付されている。このように、易行道は称名不退ではなく聞名不退を主張する。つまり不退は称名によるというよりも、むしろ聞名、信にあることを明示しているのである。いわば

称名は聞名、信のための行という位置づけであろう。

龍樹は『十住毘婆沙論』『易行品』で、

仏法に無量の門有り、世間の道に難有り、易有り、陸路の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦たかくの如し、あるいは勤行精進のもの有り、あるいは信方便の易行を以て疾く阿惟越致地に至る有り。

（『十住毘婆沙論』易行品）^⑩

として「信方便易行」の仏道を開示する。この「信方便易行」をどのように理解するかはさまざまな議論があるところである。最近、学者の指摘によって難行と易行との関係が、対蹠的な二つの道ではなく、難行から易行へという段階であることが指摘されている^⑩。しかしここでは「信」が方便易行として選びとられている意義が一層重要である。「方便易行」が阿惟越致、初地をめざす道であることは異論がないであろう。しかし何のために初地をめざすのかについての視点が問われなければならない。多くの場合、求められる初地は菩薩道の階梯をあらわす十地の出発点としての初地である。これはなお修道的な関心のなかで不退ということをみているのではないか。私見であるが、『十住毘婆沙論』が問題とする初地は、階梯の第一段階としての初地ではなく、仏に値い、仏を見る場としての初地をこそ問題としているのであると理解したい。それゆえに易行品における龍樹の関心は「憍弱怯劣」の求道者における「信方便の易行」の「信」にあったのであり、『十地経』の逐語的な解釈でもなかったし、それゆえに十地すべての解釈をする必要もなかったのである。ただ仏弟子としての菩薩の質を確認したかったのではないだろうか。もちろんこのことはもつと精緻な検討が必要であろう。ただ上述したように、この論には階梯としての十地を根底から否定するような発想が確かにあるのである。

このように考えるとき、仏に値遇するための初地における信は、智（ブラジュナ）の前提としての信（シュラッター）ではなく、澄浄もしくは清浄を意味する信（ブラサーダ）でなくてはならない。「信方便の易行」の「信」の原語はシュラッターではないかという論究もあるが、¹²⁾

信心清浄なる者は華開けて即ち仏を見たてまつる。（中略）我今亦是の如し、無量の徳を称讃す。是の福の因縁を以て願わくは仏常に我を念じたまえと。
（「十住毘婆沙論」易行品）¹³⁾

と、同じ易行品で「信心清浄なる者は華開けて即ち仏を見たてまつる」と、見仏を信心清浄でおさえている以上、「信方便易行」の信もブラサーダとして理解するべきであろう。そのとき「信方便易行」は、「清浄なる信心を成就するための方便としての易行」として理解するべきである。「是の福の因縁を以て願わくは仏常に我を念じたまえ」という、仏の無量の徳、それは釈願品を参照にすれば寿命と光明の無量を意味するが、その「無量の徳を称讃する」「福の因縁」によって常に仏に念じられる存在となることを意欲しているのである。このような意欲を願生心と言いつたのが『願生偈』である。また、

問うていわく。但だ阿弥陀仏等の諸仏を憶念し、及び余の菩薩を念じて阿惟越致を得る。更に余の方便ありや。答えていわく。阿惟越致を求めるは、但だ憶念、称名、礼敬のみに非ず、また諸仏の所において、懺悔、勸請、廻向すべし。
（「十住毘婆沙論」除業品）¹⁴⁾

とあることからすれば、「懺悔、勸請、廻向」が「余の方便」といわれている以上、「憶念・称名・礼敬」が「方便」、つまり「方便易行」に相当するといえよう。それが意味するところは、憶念（|| 意業）・称名（|| 口業）・礼敬（|| 身業）が信を成就させる易行であるという意義である。この構造が、曇鸞をして『願生偈』の第一行を、

『浄土論』

『十住毘婆沙論』

世尊我一心……………信心

……………信

婦命……………禮拜行……………身業……………禮敬

足十方無碍光如來……………讚嘆行……………口業……………稱名

方便易行

願生安樂國……………作願行……………意業……………憶念

と配当する根拠になっているのではないかと思われる。

「易行道」ということは、ことさらに目新しいことをいうのではなく、出家中心の知的関心行的関心の中に見失われてきた「信仏因縁」の仏道の伝統を回復することにあつたのである。

註

- ① 『大正大藏經』二六・二三頁b
- ② 『大正大藏經』二六・二二頁
- ③ 『真宗聖教全書』一・三三三頁
- ④ 『大正大藏經』二六・三五頁a
- ⑤ 従来の説を簡単にまとめると、(1)仏陀耶舎が二地までしか口述しなかつたという事情に基づく見解（法藏・『華嚴經伝記』）(2)『十地經』のもつ求道の課題、つまり小乗と異なつた大乘の実践道であることを初地・二地で十分にあらわせるからという思想的課題に基づく見解などの説があるが、小川一乗『十住毘婆沙論試探』（一九九四年度東本願寺安居概要）では、『宝行王正論』第四章によって「初地と第二地に対する注釈をもって、利他行としての菩薩道は終えている」（八頁）という新しい視点が提出されている。
- ⑥ 『大正大藏經』二六・三二頁

⑦ 『大正大藏經』二六・三二頁

⑧ 例えば、まだ世間の汚れに染まらぬ嬰兒は仏であろうか。自分の存在を委ね、無垢の無邪気な笑顔で人々の心を和ませるあの存在は仏であろうか。もし仏が純粹無垢な心をもつものであるとすればあの嬰兒こそ仏にもっとも近いものである。しかし仏の本質が転依であるとすれば、人生の苦悩と悲しみを知らぬ嬰兒は仏の自覚をもつことはない。かえって仏からは最も遠いものである。仏道を必要としないほど清らかであるというべきであろうか。

⑨ 「易行道というよりも即の仏道として親鸞は龍樹の教えをとらえた」（小川一乗『十住毘婆沙論試探』）という指摘もある。この指摘は、親鸞における龍樹の引用からも頷ける見解である。しかし行巻の用例に注目すると、「諸仏の家」、「念諸仏」、「信力増上」、「信方便易行」、「信心清浄者」、「若人種善根 疑則不開華信心清浄者 華開則見仏十方現在仏 以種々因縁歎彼仏功德 我今歸命礼」、「我今亦如是 称讚無量德以是因縁 願仏常念我」など「信の仏道」にこそ親鸞の着眼はあつたように思われる。

⑩ 『真宗聖教全書』一・二五四頁

⑪ 山口益『世親の浄土論』には、『大智度論』七七巻の例が、幡谷明『親鸞教学の思想史的研究』一四八頁には『十地経』の例が出されている。

⑫ 信楽峻磨『信の研究』一五四頁参照

⑬ 『定本親鸞聖人全集』一・三二―三三二頁（原漢文）

⑭ 『大正大藏經』二六・四五頁a（原漢文）

第二章 ただ信仏の因縁をもつて仏弟子となる

第一節 信仏の因縁（『論註』の主題）

1 龍樹の指南

曇鸞は世親の『浄土論』を注釈するに当たり、はじめに自らの仏道観を確認する。その確認は、浄土教を前提とするものでなく、無上大乗において阿惟越致（不退転）を求める菩薩であろうとするとき、必ず突きあたる関門を龍樹の『十住毘婆沙論』を指南として普遍的に語る。

謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案するに、云わく、菩薩、阿毘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。
（『浄土論註』上巻）^①

曇鸞が四論学派に属していたという伝承から、『論註』の思想的背景を『智度論』『中論』『十二門論』『百論』などにたずねることも重要な作業である。しかし曇鸞自身が龍樹の『十住毘婆沙論』を指南とすることを明示する以上、その中に曇鸞の課題を見いだすべきである。曇鸞は、『論註』のなかで五回だけ龍樹の名をあげている。^②

（一） 謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案するに、云わく、菩薩阿毘跋致を求むるに二種の道有り。^③

（二） 何を以てか知るとなれば、帰命は是れ礼拝なりと。龍樹菩薩の阿弥陀如来の讚を造れる中に、あるいは「稽首礼」と言い、あるいは「我帰命」と言い、あるいは「帰命礼」と言えり。^④

(三) 『十住毘婆沙』の中に龍樹菩薩阿弥陀の讚を造りて云わく、「三界の獄を超出して、目は蓮華葉の如し。声聞衆無量なり。是の故に稽首礼すといえり。」是れ声聞有る二の証なり。^⑤

(四) 問うて曰く。法藏菩薩の本願及び龍樹菩薩の所讚を尋ぬるに、皆彼の国に声聞衆多なるを以て奇とするに似たり。此れ何の義か有るや。^⑥

(五) 此の菩薩安樂浄土に生ぜん願じ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、彼に生ぜん願ずるは、当に此が為なるべしならくのみと。^⑦

この中で曇鸞の龍樹觀を端的に示すのは、(一)(二)(五)である。そこに示された龍樹は、『中論』などの著作を書いて外道を打ち破った論師龍樹ではない。先に確認したように阿弥陀仏を代表とする諸仏に礼拝する龍樹、無上仏道を求めながら、そこからこぼれ落ちる存在へいつも眼をすえながら『十住毘婆沙論』を記した求道者龍樹である。そこにみえる龍樹は、白衣の菩薩、軟心の菩薩、そして敗壞の菩薩を語り、菩薩の歩みの中に「諸・久・墮」(易行品)という難関を見いだした龍樹である。(三)(四)は大義門功德の中で浄土の声聞についての論難者の典拠として引用されており、直接曇鸞の龍樹觀を示すものではない。

曇鸞は、『十住毘婆沙論』を記した龍樹の指南によって、菩薩が阿惟越致を求めるとき見えてくる道に難行道と易行道の二道あることを語る。もちろん先人も指摘するように『十住毘婆沙論』易行品においては、難行と易行道は示されるが、難行道・易行道という二つの対立した道として語られていない。しかし、すくなくとも曇鸞の視点のように易行道が願生浄土の教えを示すならば、難行・易行の関係は、難行から易行への段階というようなものではなく、難行を捨てて易行に帰すという、道の選択である。そこには娑婆を立脚地にするのか、

浄土を立脚地にするのかという選びがある。^⑧つまり曇鸞にとって、『十住毘婆沙論』の教説は、求道者としての二者択一の決断をせまるものであったといつてよい。言い換えれば、その二つの道は、汝は仏を理解しようとするのか、それとも汝は仏を信じようとするのかという、仏という存在への関わり方全体を問うような質をもつ教言である。曇鸞の回心という伝記がかたる視点を通せばそのように理解すべきである。^⑨つまり仏弟子の立場として、難行は文字どおり仙經とともに焼き捨てられたのであり、易行は道として選ばれたのである。^⑩

それは難行道が、仏弟子であることの自覚に関してはきわめて不明瞭であるからである。むしろ、仏弟子であることを疎外する因縁が何であるかを明らかにしない立場を難行道というのである。それに対し、仏弟子であることの因縁が明確に示されている道こそ易行道である、と曇鸞はとらえた。なぜならば、易行道こそ、どのような存在も仏弟子たらしめることを最大関心とする仏教の伝統に立つものであるからである。仏弟子であることの因縁を「信仏（仏を信ずる）」の真の因縁として明かすということは、それは仏に対する人間的な諸関心（実体的な因）を拂りだし、それを立場とすることから決別するという意味である。その課題を担った仏道の歴史が易行道いわゆる願生浄土の仏道である。

2 因縁を問う

曇鸞は、『論註』下巻「浄入願心章」の解釈において、次のようにいう。

応知者、応知此三種成就由本四十八願等清淨願心之所莊嚴、因淨故果淨。非無因・他因有。

（『浄土論註』下巻・浄入願心章^⑪）

四十八願こそ浄土の因である。そのことを疎外する思想的立場が「無因・他因有」として批判される。ちなみにここは本来であれば、「無因・他因有には非ざるなり」と訓むべきところを、親鸞は、「因無くして他の因の有るには非ざるなり。」と訓む。このことよって親鸞は、仏の世界の真因を法蔵菩薩の願心に内観することを強調する。先に述べたように、因縁の内観とは、それが起こってきた真の因を自覚することに他ならない。それを法蔵菩薩を通して語るならば、

今、如来に対して弘誓を発せり。当に無上菩提の因を証すべし。もしもろもろの上願を満足せずは、十力無等尊を取らじと。
〔「教行信証」行巻引用「如来会」〕^⑩

という志願としてあらわすことができる。ここで親鸞は、法蔵菩薩の志願は、真の「無上菩提の因」を証明することであると、独自の了解をする。^⑪

曇鸞は、その法蔵菩薩が求めた真の「無上菩提の因」を、「仏弟子として誕生する因」として了解する。それゆえに『論註』は、「無上菩提の因」を「信仏の因縁」として探求することになる。「信仏」も因縁においてのみ成り立つ。因縁として了知しなければ、因は個人の能力によって獲得された能力であり、個人的な情緒であり、心理作用とされる以外にない。この仏弟子としての因縁が疎外された状態を自力・難行道というのである。このように難行道が難行であるのは、不退転の道を求める、つまり仏弟子である自覚を困難にする縁を克服していないからである。その困難性を、まず「五濁の世・無仏の時」として語り、さらにその意義を「五三をもって義の意を示す」と、五種の難関を三層をもって示す。その一つひとつの難が意味するところについてはすでにすぐれた洞察があるので、ここではそれらの難を「信仏の因縁」を疎外する側面に絞って考察してみたい。^⑫

*

一には外道の相〔修譬反〕善は、菩薩の法を乱る。

今は三種外道^⑮という視点からその意味を確認してみたい。外道との対比において、仏教が仏教である独自性が明らかになる。外道の思想は、大きく次のように分類することができる。

〈宿作因論〉

一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。―すべてこの士夫人は、あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を領受す、この一切の因は前世に作れり、と。

〈尊祐論〉

一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。―すべてこの士夫人は、あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を領受す、この一切の因は神の化作なり、と。

〈無因無縁論〉

一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。―すべてこの士夫人は、あるいは楽、あるいは苦、あるいは非苦非楽を領受す、この一切は無因無縁よりす、と。^⑯

つまり外道とは、実体化された因果論（他因自果、無因自果）に固執することで、仏の明らかにした因縁法への眼差しを失う方である。つまり外道の相善を救済の因とする疎外性を見きわめなければ、菩薩を菩薩たらしめる因（縁）を見失うしかない。難行道は自己の能力や経験を因とするから外道の相善と決定的に対決することが困難である。

二には声聞は自利にして大慈悲を障う。

声聞の自利との対比においては、大乘の独自性が利他性（大慈悲）として明瞭となる。声聞は輪廻（または生死、迷いの生存）と涅槃を実体化するので、結局、自ら煩惱を滅することを涅槃の因とする。その結果、生死をすてて實際を証することになる。煩惱の滅の後に涅槃があるというとき煩惱がなくなることが人生の完成とみなされる。自らの煩惱を滅しようという意欲は自利に限られ、その意味で利他の大慈悲を満足できない。つまり仏が仏であることの真の因にふれることができないのである。¹⁸

この外道と声聞という方は仏弟子のあり方を障碍する五難の第一層である。外道・小乗の問題は結局、仏弟子であることの真の因、真の縁を知らず、偽なるもの、仮なるものを、因として執することに帰着するのであろう。

三には悪を顧みることなき人は他の勝徳を破す。

「悪を顧みない」とはどういうことか。仏道が問題とする宗教的存在としての悪を知らないことである。真の悪を顧みることがないから、無上大乗をもとめて根元的な悪と戦ってきた人々のすぐれた功德（の因位）がわからないのである。つまり清浄意欲の歴史に対して無関心無自覚ということであらう。

四には、顛倒の善果、能く梵行を壊る。

顛倒とは、本来あるべきものを逆に考えていることである。つまり顛倒の善果とは、世に常楽我浄なるものがあるとし、その中で世間的幸福を追求することである。それに固執することは顛倒・虚偽である。つまり果を取り違えることで、無上大乗を求めるとの本当の因である行を見失うということである。

この悪・善は五難の第二層である。これは倫理関心といってもよいし、第一層に先立つ人間にとってのより一

一般的な関心であるといってもよい。

五には、但だ是れ自力にして他力持なし

ここに仏弟子の自覚における困難性の根源が示される。自力、つまり、すべて自らの能力を因として存在の価値を勝ち取ろうとすることは、存在の真の意味、いわゆる因縁を知らないということにつきる。ある特定の条件のもとにだけ成り立つ能力（知識・体力・神秘経験・道徳など）を因とすることは、存在を限定し、閉塞化し、切り刻むのである。構造的には、すべては自因のみで成り立つという発想であり、他縁の否定を意味する。自力は本当の宗教心を、迷い謬らせしめる。それは因ならざるを因とし、縁ならざるを縁とするあり方である。

「他力持なし」とは、仏力住持という増上縁の否定である。ちなみに、清沢満之は仏の自覚を、すべての存在の有機的な総体にみているが、この見解は仏縁という術語に託された意義をよく示すものと思われる。このようにして他力持がない、仏縁の自覚の喪失こそ難の根拠である。

この第三層の自力が五難のもっとも深い層を示す。「斯の如き等の事、目に触るるに皆是れなり」といわれる。「是れ」とは「自力」を指すとあえて理解したい。これらの五難は伝統的に「行縁の難」と呼ばれるが、これらの縁が、まさしく仏弟子であることの因、不退転に住する因を不明瞭にするのである（不虛作住持功德に語られる「悪因縁」を参照してほしい）。難行道は、結局、自力、個人の能力を立場とするから、この悪因縁としての困難性を本来の意味で教学の課題とすることができない。それに対して悪因縁のなかを生きることの悲しみを徹底的に教学の課題としたのが浄土教である。そこに、仏弟子の因、不退転の因を明瞭にする縁が「他力持」として

求められ、その他力持を明らかにする歴史的仏道として易行道（以信方便易行）が選り取られるのである。

易行道は、但だ信仏の因縁をもって、浄土に生ぜん願す。

（『浄土論註』上巻）²⁰

この思索が、菩薩の阿毘跋致を求めるところからはじまるように、易行道もまた無限に生死の大海に処する無上仏道の主体の確立を求めている。曇鸞は、願生浄土は無限に生死海にとどまってもよいという無上仏道の意欲を実現する道をあらわすものとする。浄土を願うことは決して安易な現実逃避ではなくて、生死の大海に処して疲れない意欲を実現する道である。この清浄意欲を実現する因縁という課題を離れて易行道とか願生浄土ということは考えられない。曇鸞は無上仏道において阿毘跋致を得ることの課題を「他力持」という宗教的な情感に満ちた言葉に収斂させる。阿毘跋致ということも畢竟押しつづめれば「他力持」の問題であると喝破した。「他力住持の不虚作なる現実に目覚めて生きるか」という課題に応えたのが、龍樹の『十住毘婆沙論』に基づく易行道である。そして曇鸞は、その易行道を、「但以信仏因縁」として教学的に明らかにした。「信仏」を因縁として明らかにするということは、公明正大性をもつということである。それは「信仏」という術語にまわりつく曖昧な倫理主義や神秘的恩寵という残滓が払拭されるということであろう。世親の『浄土論』に基づいて、大乘の「自利他速得成就阿耨多羅三藐三菩提」という課題に応える道、いわゆる大乘正定聚という課題にこたえる「因縁の法」であることを徹底してはじめて曇鸞の易行・他力持への疑難は解消したのである。

龍樹 或有 以 信方便易行 疾至阿惟越致者

⇐ = =

曇鸞 但 以 信仏因縁 願生浄土

信仏の因縁（加来）

仏弟子としての道を「信方便易行」として曇鸞に教えたのは龍樹の『十住毘婆沙論』であるが、その易行道を『無量寿経』を通して継承するとき、「但」の一字を加えた。仏弟子であることのさまざまな要素から、信仏として信を独立させたことが曇鸞の功績である。信も必要なのではない、ただ信のみによって願生の生が誕生する。そして「疾至阿惟越致者」とは「願生浄土」という表現において全うされるとする。その解釈は、『十住毘婆沙論』の説によりながらも、『無量寿経』の精神に基づきながらより徹底させたものといえることができるであろう。

3 乗と住持

では信仏の因縁によって実現される願生浄土という仏道はどのような内実をもっているのであろうか。親鸞の訓によれば、

易行道は、謂く、但だ信仏の因縁を以て、浄土に生れんと願ず。

仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得。

仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。

正定は即ち是れ阿毘跋致なり。

と、一句一句をはっきりと読み切っている。それはそれぞれが独立して完結しながら、しかも展開していることを示している。つまり願生浄土は、「仏願力」による「乗（往生）」と「仏力」による「住持（入大乘正定聚）」という混乱することのできない二つの働きをもつ。仏の願いに乗託することと、仏力によって住持されることが、仏弟子としての内実であり、不退転の道である。浄土の思想は、それが物語りを通して語られたことにもより、

神話的要素などのさまざまな夾雜物が混じっている。例えば、仏道修行のための理想的な他世界、または幸福を約束するが如き美しい莊嚴の様子などは多く浄土の本質を誤解させてきた。曇鸞は、浄土教の浄土教たるその本質を、この「乗」と「住持」の二つに決定したのである。

曇鸞の不虚作住地功德の解釈で明確にされるように、この「本願力」と「仏力」の二つは「仏本願力」の二面性である。この二つは区別されるが、互いに依存する。つまり曇鸞は、衆生における「乗」と「住持」の働きを見失うことが、そのまま如来を見失うことであるというのである。「乗」と「住持」という、この二つが仏弟子であることの内実である。そしてこの二つは別のことからではなく因と縁というかたちで立体的な構造をもっている²⁴。この二つで願生浄土の仏道の意義を表している。その課題はつきように図式化できるのではない。

乗……法藏菩薩の本願力……願生……因縁

住持…阿弥陀如来の仏力……浄土……増上縁

つまり、因縁と増上縁である。もしくは三念門に次のように配当できよう。

歸命……(南無) ……身業……乗 ……因

尽十方無碍光如来…(阿弥陀仏) ……口業……住持……縁

願生 ……意業 ……果

身業・口業・意業以外に具体的な人間の経験がないとすれば、この三念門において願生という宗教的關係に成り立つ主体の構造(因縁果)が完全に表現し尽くされているとみてよいのではない。

住持は他力持である。曇鸞は、「見仏」が不虚作住持功德にのみ語られるところから、住持にこそ願生道の動機

があるときなのであろう。住持なきがゆえに無上仏道を歩む仏弟子であることができない。不虛作住持功德では「悪因縁に遇」うことよって無上仏道から退転するという。だからこそ信仏の因縁をあたえるところに仏の課題がある。悪因縁は、『論註』では「五濁の世・無仏の時」という語によく表されている、とすれば畢竟自力に代表される五難にはかならない。その難関を超えていく具体性を、口業に仏力よって住持されるところにみたのであろう。願生浄土を、「仏力住持」として語る意義については、拙稿で論じられるが、「乘仏願力」として語る意義については次の機会にゆずりたい。^②

*

『論註』は、この冒頭に提起された「但以信仏因縁」という仏道の根本課題を基本的立場として、『論』文を註していく。そして、『無量寿経』の願に基づきながらなされる二つ問答、つまり偈の解釈の終わりにおかれた「普共諸衆生」についての八番の問答と、長行の解釈の終わりにおかれた「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」についての問答によって、その「信仏の因縁」の内実を明確にしていく。先人も注目するように、『論註』の中で、この三カ所だけが『無量寿経優婆提舍願生偈』の逐語的な解釈ではなく、曇鸞自身が立った仏道観を端的に示している。

上巻末の問答（八番問答）

『無量寿経』の十七願・十八願成就文を引用し、謗法しつつ生きる一切苦悩の衆生にとって「信仏」こそ仏弟子であるための唯一の「因縁」であることを明かす。つまり法藏菩薩が一切苦悩の衆生を眞の仏弟子たらしめんとする根本願心こそ「信仏」の因である。

下巻末の問答（竅求其本釈）

『無量壽經』の十八・十一・二十二願を引用し、「信仏の因縁」が「他力増上縁」によることを明かす。つまり一切苦悩の衆生における不退転の道を求めた法蔵菩薩の願力こそ「信仏」の縁である。

註

- ① 『真宗聖教全書』一・二七九頁
- ② 『讚阿弥陀仏偈』・『略論安樂浄土義』
- ③ 『真宗聖教全書』一・二七九頁（原漢文）
- ④ 『真宗聖教全書』一・二八二頁（原漢文）
- ⑤ 『真宗聖教全書』一・二九六頁（原漢文）
- ⑥ 『真宗聖教全書』一・二九七頁（原漢文）
- ⑦ 『真宗聖教全書』一・三三二頁（原漢文）
- ⑧ 「未だ無生法忍を得ざるときには、力を用いること艱難にして、譬えば陸行の如し、無生法忍を得おわらば力を用いること甚だ易しく、譬えば乗船の如し、この故に無生法忍は諸の菩薩の尊ぶ所なり」（大智度論77）という文章によって、難行と易行という二つの道が対蹠的にあるということではなく、菩薩道実修の上の段階であり、易行道は何等の分別、何等の功用を用いることがないから、易である。難行の結果、易行にいたるのではない、いわば易行の前段階である、信が成立しなければ易行にならない。」山口益『世親の浄土論』
- ⑨ 親鸞の曇鸞の回心という視点を通せば、曇鸞は菩提流支による痛棒を通してその教学の方向を与えられた。その菩提流支の呵責は、
汝は、仏を理解するのか
汝は、仏を信ずるのか

の立場の二者択一の選択を意味したのであると思う。曇鸞は、仏道を歩むということの主体がどこに成り立つかを徹底的に問われたのである。はじめの立場は自らの立場を变革することなく仏に触れようとするものである。曇鸞は長生不

死の法を仙教に求めたことにおいて、それまでの立場を文字通り灰燼に帰してしまわねばならなかったのである。仏教が見失われている状況を五難として標し、最後に「ただ自力にして他力のたもつなし。」に収斂して結ぶことは、この回心の体験と無関係ではない。

- ⑩ 『曇鸞法師は四論の講説を捨てて一向に浄土に帰し』（『選択集』、『真宗聖教全書』一・九三三頁）
- ⑪ 『真宗聖教全書』一・三三六頁（原漢文）
- ⑫ 『定本親鸞聖人全集』一・一九頁（原漢文）
- ⑬ この原文は、「今対如来発弘誓 当証無上菩提日 若不満足所上願 不取十力無等尊」（『如来会』聖教全書一・一九四）となっており、「当証無上菩提因」と「日」を「因」とするところに親鸞の法藏菩薩の修行への独自の視点がうかがえる。
- ⑭ 広瀬泉『真宗救済論』、本多弘之『一心の華』第一巻など。
- ⑮ 外道の原語は、道、律、聖地、教師、指導者、価値ある人、苦行者などを意味し、もともとは蔑称ではない。六種外道などは、当時のインドを代表するすぐれた思想家たちである。しかし経典の漢訳者たちは仏道の外なる思想として「外道」と訳した。
- ⑯ 南伝大蔵経、増支部經典一七二八〇、『親鸞教学』四八号、神戸和麿「阿闍世論」上参照
- ⑰ 声聞の原意は「仏の教えを聞いて進むもの」で、仏弟子をあらわし、これも決して本来蔑称ではない。しかし大乘仏教の利他の精神から、辟支仏とともにあわせて二乗といい、小乗教徒の一形態とされる。
- ⑱ 龍樹の次のような批判が参照される。
- 「およそ輪廻には涅槃となんらの区別もない。涅槃には輪廻となんらの区別もない。
- およそ、涅槃の究極であるものが、そのまま輪廻の究極である。両者にはなんらの微細な間隙も認められない。」
- （『根本中論偈』二五章一九・二〇）
- 「輪廻と涅槃とのこの二つは存在しない。輪廻をよく知ることが涅槃であると説かれている。」
- （『六十頌如理論』6偈）
- ⑲ 「無願の悪人」と訓むと、「無反省・無自覚の悪人」という理解となる。

⑳ 『真宗聖教全書』一・二七九頁（原漢文）

㉑ 広瀬杲『真宗救済論』一四六頁

㉒ 親鸞の訓に従えば、『教行信証』行巻引用も基本的にはこれと同じ、ただ「往生を得」を「往生を得しむ」と訓む。

㉓ 第一章第一節「因縁と自覚」参照

㉔ ただ「仏願に乗ずるを我が命となす」（『真宗聖教全書』一・三二五頁）とあることから、「乗」は乗托の意義であろう。

第二節 信仏の因縁と一切苦悩の衆生

ドータカよ。わたしは世間におけるいかなる疑惑者をも解脱させ得ないであろう。ただそなたが最上の真理を知るならば、それによって、そなたはこの煩惱の激流を渡るであろう。

（『スッタニパータ』一〇六四）

1 信仏の因縁と一切苦悩の衆生

曇鸞は、『浄土論註』上巻の最後に八つの問答を設け、「一切苦悩の衆生を捨てず」という願心（清淨意欲）こそ、「但以信仏」を主題とする願生道の歴史を支えた因（根本契機）であることを明らかにする。

問うて曰く。天親菩薩、迴向章のなかに、普共諸衆生往生安楽国と言えるは、此れは何等の衆生を共と指したもうや。

（『浄土論註』上巻）^①

『論註』は、『願生偈』の偈文をすべて解釈し終わった後に、あらためてこの問いをおく。この問いにはじまる

八番の問答は、一応、偈文の最後の「普共諸衆生 往生安楽国」の補説という形をとっている。しかしそれ以上に大切なことは、この問答が、『論註』冒頭で「但以信仏因縁」を「願生淨土」と捉えた理解と呼応して、願生淨土の仏道とは、どのような自覚を生きる機（衆生もしくは仏弟子）のための仏道であるのかを明らかにすることにある。すなわち「世尊我一心」と呼びかけ、「普共諸衆生」と表白する論主世親は、仏弟子としての自己をどこに置いたかということである。曇鸞は、この最後の表白を解義分の五念門に照らして、

この四句は是れ論主の廻向門なり。廻向は己が功徳を廻して普く衆生に施して共に阿弥陀如来を見たてまつり安楽国に生ずとなり。
 （『淨土論註』上巻）^②

と回向門に配当する。この表白は、「己が功徳を廻して普く衆生に施して共に阿弥陀如来を見たてまつり安楽国に生」れようという回向の行を表現しているというのである。そしてここに「普く共に」と呼びかける衆生とはどのような衆生かを設問する。そのことは『淨土論』解義分で、因の回向門においても、果の第五功德門においても、一貫して衆生を「一切の苦悩の衆生」ということばをもって呼びかけることに注目したからであろう。因の廻向門と果の出第五門には次のように語られている。

云何が廻向する、一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願、廻向を首として大悲心を成就することを得たまえ
 が故にと。^③

出第五門というのは、大慈悲をもって、一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の菌煩惱の林の中に廻入して、神通に遊戯し、教化地に至る、本願力の廻向をもつての故に、是れを出第五門と名づく。^④

このように世親が呼びかける衆生が「一切苦悩の衆生」であることは明白である。そして「一切苦悩の衆生」

に眼差しを据える「大悲心」・「大慈悲」こそ仏道の正因であること、そのことが『無量寿経』の教示しようとした主題なのである。『無量寿経』の主題を「願生浄土」であると言い当てた世親は、また「一切苦悩の衆生を捨てず」「観察する」意欲こそ「無量寿経」が言い当てようとする仏の本質（大悲）であると捉えたのである。つまり願生道の根本動機は「一切の苦悩の衆生」の往生、つまりどのような苦悩の状況を生きる存在をも仏弟子とする道を明らかにすることにある。それが「無量寿経」の「無量寿経」たる独自性であり、それ以外に「無量寿経」が存在する意義はない。その独自の課題をもって明らかにされた仏道の質を曇鸞は「但以信仏因縁」と言い当てたのである。「但以信仏因縁」が明らかにされるとき、一切の苦悩を生きる衆生が仏弟子であるという意味が開かれるというのである。

思えば、「普く諸の衆生と共に」という課題は、大乘仏教を標榜するかぎりどうしても問わなくてはならない普遍的な課題である。しかしその「普く共に」と呼びかけられる衆生がどのような方をする存在かということになると、浄土の教え以外の経では不明瞭であり、また不徹底である。『浄土論』は、「諸衆生」を「一切苦悩の衆生」として見出し、「一切苦悩の衆生」が仏弟子であることが、どのようにして実現されるのかを問い続けた伝統こそ、アミダの名に託された仏道であると宣言したのである。一切の衆生を普く仏弟子たらしめる原理を徹底的に探求し撰取する無量なる精神こそアミダと仰ぐ仏であり、その課題を実現する道こそ浄土ではないか。曇鸞は、世親の「一切苦悩の衆生」のことに、どこまでも「普く諸の衆生と共に」ということを探求し続けた『無量寿経』の願心の根本契機をみるのである。

「普く一切苦悩の衆生と共に」との呼びかけに応答しようとするものは、今一度自らのあり方を「一切苦悩の衆

生」として問い直さざるを得ない。本願が呼びかける「一切苦惱衆生」という地平に、本当に自分は立っているのかという問いは、自らが帰入しようとする願海を自覚するためにはどうしても問わなくてはならない問いである。「一切苦惱の衆生」とは一体どのような苦惱をもつ衆生を指しているのか。世親において「一切苦惱の衆生」とはどのような意味をもつのか。尽十方無碍光如来にとって、また尽十方無碍光如来に帰した存在にとって「一切苦惱の衆生」とはどのような意義をもっているのか。曇鸞は、世親が「普く共に」「一切苦惱の衆生」という呼びかけを二つの『無量寿経』にさかのぼって尋ねる。

2 信仏と謗法

はじめに『大経』の第十七願・第十八願成就の文を連引する。この経文が曇鸞が世親の願生道を註釈するときの核心である。『無量寿経』を少しでも実存的な関心で読めば、誰もが、本願と本願成就におかれる「唯除」という一語に疑義をいだくに違いない。『無量寿経』の「唯除」の教言にふれたとき、曇鸞は仏弟子であることの因縁を見失っていた自らと、また自らと同じように仏道が見失われた五濁の世・無仏の時を共に生きる人々を思ったに違いない。本願に「唯だ除く」と呼びかけられる存在とは、自己を含め仏の大慈悲に背いて生きる衆生ではないかと。

答えて曰く。王舎城所説の無量寿経を案ずるに「仏、阿難に告げたまわく。十方恒河沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを称嘆したまう。諸有の衆生、其れ名号を聞きて信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心廻向したまえり。彼の国に生れんと願すれば即ち往生を得、不退転に住せんと。唯、五逆と誹謗正法を除くと」。此を案じ

て言わく。一切の外道凡夫人、皆、往生を得ん。

〔浄土論註〕上巻^⑤

「十方恒沙の諸仏如来」によって無量寿仏という名に託されたロゴスが讃嘆されている現前の事実がはじめて衆生の信を問うのである。「あらゆる衆生」は「其の名号を聞く」ことによって「信心歓喜」する。その一念に表現される願生の意欲が仏の国において不退転なる存在、つまり仏弟子とされる。ここにはどのような状況も選ばず、いかなる人間的な価値も必要とされない仏弟子の意味が開かれている。ただこの信心の本願の成就を示す文においても、因願の文と同じように「唯だ除」かれるあり方が明示される、それはなぜなのか。そもそも世親は無量寿仏の威神功徳を「尽十方無碍光如来」と讃嘆する。その「普く共に」と呼びかけ、どのようなあり方をする存在も仏弟子たらしめる意欲が、どうして衆生に実現しないのか。そこに「唯だ除」かれるものが徹底して明らかにされなくてはならない。曇鸞はそこに世親が「一切苦悩の衆生」と呼びかける清浄意欲の大悲性をみたのであろう。^⑦

五逆罪を犯すものと正法を誹謗するものだけが除かれる、ということはそれ以外のどのようなあり方もえらび捨てられないということである。それゆえに、「一切の外道凡夫人、皆、往生を得ん。」という。「唯除」は、本願成就文の「諸有衆生」の呼びかけが「外道凡夫人」^⑧さえもその射程に含んでいることを明示しているというのである。それは本願の限定であるよりも、その広さを表現するかのよう、曇鸞はとらえている。

しかし曇鸞は、さらに『観経』下下品の教言によって、『大経』の「唯除」という呼びかけの意味を改めて問う。『観経』は『大経』の教言に比べると生々しく具体的である。曇鸞は、「観無量寿経の如し。九品の往生あり」と、『観経』が行者のあり方を九種に分類して、いちいちに具体的な状況を示し説くことに注意を促している。そ

して、そのもつとも絶望的なあり方（状況）としての下下品のあり方を示す。

下下品の生は、或いは衆生ありて、不善業たる五逆十悪を作り、諸の不善を具せん。此の如きの愚人、悪業を以ての故に悪道に墮し多劫を経歴して苦を受くること、窮まりなかるべし。此の如きの愚人、命終の時に臨みて、善知識の種種に安慰して為に妙法を説き、教えて念仏せしむるに遇わん。彼の人、苦に逼められて念仏に違あらず。

（『浄土論註』上巻）^⑨

ここに描写されるあり方は、五逆といい、具諸不善といい、おそらく宗教的存在にとつて極限的な絶望状況である。にもかかわらず『観経』は、さらに、

善友、告げて言わく。汝、若し念ずるに能わずば無量寿仏と称すべし。（中略）一念の頃の如くに即ち極楽世界に往生を得ん。

（『浄土論註』上巻）^⑩

と、状況はどれほど絶望的であっても、それは往生人（仏弟子であること）の意義を迷失させはしないことを語る。「唯除」の精神が、『観経』の教説を通して確認されたとき、曇鸞に、はっきりと見えてきたのは、むしろ仏弟子であることを疎外するものは、ある状況において仏弟子であることに絶望してしまふ我々の意識そのものである、ということであろう。仏弟子であるか、仏弟子でないかという基準を知的関心、倫理的関心の中に取り込む意識こそ仏弟子であることの真の意義を迷失せしめるのである。これが「誹謗正法」として示されていたのである。この『観無量寿経』の引用を終えて、曇鸞は次のように結論づける。

此の経を以て証するに、明らかに知んぬ。下品の凡夫、但、正法を誹謗せざれば、仏を信ずる因縁をして、皆、往生を得しむ。

（『浄土論註』上巻）^⑪

ここでは「誹謗正法」と「信仏因縁」が際だって対比される。状況は、それがたとえ五逆を犯すという絶望的な状況であっても「信仏の因縁」という道理を疎外しない、ただ「誹謗正法」こそ「信仏の因縁」を疎外するものであることを明確にする。誹謗正法とはどのような相をもっているのか。

問うて曰く。何等の相、是れ正法を誹謗するや。

答えて曰く。もし仏ましまさず、仏の法なし、菩薩なし、菩薩の法なしと言わん。是の如き等の見、もしは心に自ら解し、もしは他に従いて其の心を受けて決定するを皆誹謗正法と名づく。
〔浄土論註 上巻〕^⑬

つまり「誹謗正法」そのものは、ある状況ではなく、状況を因縁として捉える仏の智慧を迷失する分別である。それは仏の否定である。仏の明かした因縁の道理においてこそどのような状況も、存在のかけがえのなさを平等に象徴することができる。だからこそ「誹謗正法」しなければ、どのような状況もえらばず「皆、往生を得」るのである。「誹謗正法」は、仏道の真の因を見失い、因ならざるものを因とする。仏の仏である因縁を知らないからこそ、仏を人間的関心の延長に措定し、救済を実体的な状況の上に仮立し、それに固執する。それゆえに状況に絶望するのである。因縁を見失い、因でないものを因とすることが誹謗正法である。因縁生起の存在であることを見失わせる妄想分別が誹謗正法である。『無量寿経』の如来からすれば、アミダなる平等力の否定であり、それを實現せんとした悠久なる歴史の精神、法藏菩薩の否定である。「わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからをあげみ、わがさまざまの善根をたのみ」^⑭自力とは、仏の因を知らず、また仏弟子であることの因縁を知らないこと、結局仏道に対する誤解でしかないのである。

それゆえに『観無量寿経』を通せば、本願の「唯除」は、一切の苦悩の衆生に、状況（五逆）を恐れるな、状

況を実体化し固定化する「誹謗正法」こそ恐れよ、と呼びかけているものとされる。換言すれば、「誹謗正法」の罪への目覚めにおいてのみ、いかなる状況においても仏弟子であることを確保する「信仏の因縁」は完全に自覚されるのである。

あらゆる罪は、たとえそれが故意に母を殺し、仏身より血を出さしめるような五逆の罪であっても、それは仏弟子であることを疎外しない。それが因縁生であり自性（実体）がない以上は、五逆も不定である。しかし因縁の道理にくらければ五逆は実体化される。「誹謗正法」は、それ自身が実体的なある罪であるというよりも、むしろあらゆるものを実体化する罪である。倫理的な罪というよりも、第一義諦に対する罪、仏の因縁法を否定する罪である。

『大無量寿経』には「誹謗正法」にあわせて「五逆」罪も除かれることが説かれるが、それも上述の理解から照らし返せば、すでになされた実体的な倫理的な罪をいうのではなく、「逆く」という具体的内実をもって誹謗の性質を示していたのである。¹⁵ 誹謗正法は見えない罪である。見えない罪は、個々人の五逆への実存的な痛み（すでに犯したものと犯す可能性をもつものの墮地獄への罪悪感）を通してのみ自覚されるからである。

3 唯除の呼びかけ

しかも、この「誹謗正法を除く」という呼びかけこそ、かえって真の因を見失いつつある衆生にどこまでも呼びかける意欲の根本契機である。曇鸞は、「唯除」と呼びかける本願の精神を、『浄土論』の「一切苦悩の衆生を捨てず」という呼びかけにみたのである。それはどこまでも「信仏因縁」を見失い、如来に背くわれら衆生にそ

のことを知らしめようとする教言である。三界流転の生死の苦悩の原因はどこにあるのか。苦悩する状況が問題なのではない、仏になるべき存在として自己を自覚できないことこそ真の意味で苦悩なのである。仏に値遇しないことこそ衆生の苦悩である。仏の因縁の法に触れないからこそ、生死を恐れ、生死に沈むのである。仏に値遇しながら仏の名において仏以外のものを求めている。それは仏を知らないのである。仏が仏であることの因縁に暗いのである。人間的な諸関心の中に沈んでしまつて、仏が仏である因縁に目覚める方法を選び取らない。それは、もはや仏の責任ではない。まさしく「碍は衆生に属す、光の碍にはあらざるなり」と慚愧せざるをえないのである。

凡そ、大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能わず。彼を因を建立せることを了知すること能わざるが故に報土に入ることなきなり。 仏智を了らず。彼の

（『教行信証』化身土巻）

聖人・善人であることを求めるといふ意識がすでに、本願の呼びかけの表現である名号の意義、つまり彼の因に不知ならしめるのである。「唯除」はこのような衆生のあり方に徹底して呼びかける。「誹謗正法」の自覚を求めてどこまでも呼びかけ続ける。この自覚がなければ本願を仰ぐことはできないからである。

翻つて考えると、「ただ五逆と誹謗正法するものを除く」とどこまでも衆生に呼びかける意欲こそ、どこまでも「一切苦悩の衆生を捨てず」と世親が聞き取った如来の大悲心と一つではないだろうか。この不捨の意欲こそ、背く衆生のあり方に「一切苦悩の衆生」として呼びかけるのである。無限に生死に処し、流転の三界を尽くして疲厭しない生を成り立たせるものである。どのような絶望的な時、処、諸縁を生きる衆生にも「信仏の因縁」を表現しようとする意欲が起こる一点がここにあらわされているのである。「正法を誹謗せざることによって」、「但

以信仏因縁」が明らかに受けとめられる。逆にいえば、なにが信を疎外するものとして「唯除」されるかと思ひ知らされなければ、ただ信のみを要請する如来の大悲の意欲を自証することはできない。それゆえに本願成就文にも唯除がおかれるのである。（ただサンスクリット本では唯除は願の内容とされ、しかも願成就文に相当する文には唯除がない。）

このことを親鸞は、

唯除五逆誹謗正法といふは、唯除といふは、ただのぞくということば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむとなり、このふたつのつみのおもきことをしめて、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。
 （『尊号真像銘文』広本）¹⁸

と述べる。

如は、本来無差別平等であることにおいて無条件にどのような存在をも荷なうものである。しかしその平等性があらゆる衆生の自覚の内容となるためには、もつとも深い絶望な状況まで脱落して行かなくてはならない。「唯除」は、宿業の差別に苦しむ存在に「一切苦悩の衆生を捨てず」という大悲を知らしめるために立ち上がった意欲を表明するものである。

しかし「誹謗正法」という分別もまた、因縁の事実を立てて成立している。不虛作住持功德では、仏道の本質を見失わせるはたらきを「悪の因縁」と呼びそれを克服する功德こそ本願力であるという。このように「悪の因縁」を転じるはたらきの他にどこかに「信仏の因縁」というものがあるのではない。言い換えれば、本来性の中にありながら本来性に背くという誹謗正法という衆生の迷妄の事実こそ信仏の因縁が建立される地平である。

「誹謗正法」こそ「すべての世間の善を断じ、出世間のすべての賢聖をほろぼす」という。その意味で「誹謗正法」にこそ衆生の一切の罪、一切苦悩の根源があるともいえよう。この「誹謗正法」というあり方を離れて「信仏の因縁」を支える大悲・清淨意欲・根本関心に触れることはできない。「唯除誹謗正法」は、如来が「信仏の因縁」を建立する根本動機を反顕している。それは願意そのものではないが、願の立ち上がる一点を教示しているのである。「唯除」の一言が、平等一如という道理に意欲の血を通わせているのである。

惟うに「唯除」は、どこまでも教言である。如来の本願発起の原点を示す教言である。「唯除」は、凡夫の對象的意識の内容ではない。對象化し実体化する意識そのものの反省はその意識によつては不可能である。むしろ唯除の自覚は、神話的には法藏菩薩の自覚内容であり、凡夫はその自覚を信知するのみである。その教言によつて、我々は、我々自身をもっとも如から遠いものとして教えられる。そこに主觀の立場を破られ、吾等の眼は宿業の事實に向けしめられる。自力的な存在理解を打ち碎かれるのである。それゆゑに我においてあらゆるあり方をも摂取して捨てない清淨意欲を自らの宿業の身の上に証していることを信知するのである。その意味で「唯除」は清淨なる意欲をわが体験に取り組んでしまう傲慢さを徹底して破る教言である。自らが仏の名においてふれた意欲は自分よりも広大であったのである。そこにはじめて決して私有化を許されない公明正大な存在の無碍性にふれたことを思い知るのである。広大無碍なる願心の中に自我の城郭を建てる罪を思い知らされるのである。その知り方は、知的な理解というより懺悔とか回心と語られるような根源的變革を伴う自覚である。「唯除」はその宗教的自覚の構造を言い当てていたのである。

*

ころみに、冒頭にあげたスッタニパータの句と、第一問答の結論を対応すると下のようになる。そこには、仏に値遇することの共通の課題が響きあっているように思われる。

スッタニパータ

ドータカよ。わたしは、

世間におけるいかなる疑惑者をも解脱させ得ないであろう。

ただそなたが最上の真理を知るならば、

それによって、そなたはこの煩惱の激流を渡るであろう。

『論註』

此の経を以て証するに、明らかに知んぬ。

下品の凡夫、但、正法を誹謗せざれば、

仏を信ずる因縁をして、

皆、往生を得しむ。

註

- ① 『真宗聖教全書』一・三〇七頁（原漢文）
- ② 『真宗聖教全書』一・三〇七頁（原漢文）
- ③ 『真宗聖教全書』一・三一六頁（原漢文）
- ④ 『真宗聖教全書』一・三四五頁（原漢文）
- ⑤ 『真宗聖教全書』一・三〇七頁（原漢文）
- ⑥ 「ただ在るべからざる在り方において在る衆生の発見」（広瀬泉『真宗救済論』二三二頁）
- ⑦ 第一章第二節参照
- ⑧ 菩薩道の段階で十信以下の善悪の凡夫の意味か
- ⑨ 『真宗聖教全書』一・三〇八頁（原漢文）
- ⑩ 『真宗聖教全書』一・三〇八頁（原漢文）
- ⑪ 『真宗聖教全書』一・三〇八頁（原漢文）
- ⑫ この部分は、『論註』では「第一義諦は仏の因縁法なり」と解釈されているように、「誹謗正法」を仏の説かれた因縁の

法に背くと理解すれば、「但、正法を誹謗せず、仏の因縁を信すれば、みな往生を得」と訓むことも可能であろう。ただこのように訓むと「信仏」という「論註」の主題が曖昧になる。

⑬ 『真宗聖教全書』一・三〇九頁（原漢文）

⑭ 親鸞『一念多念文意』（『定本親鸞聖人全集』和文編・一四二頁）

⑮ 『教行信証』信巻末尾の五逆の引用を参照。『六要鈔』には「もし小乗の五逆に依らば人みな輒く之を犯さじと為らく、もし大乘の逆の説に依らば人々一々に此の罪を通れ難し、常に十悪を行ずる即ち此の撰なるが故に、仍て且つは慚愧悔過の心を生ぜんがために。且つは済度の大悲深重の仏恩を念報せんが為に。」（『真宗聖教全書』一・三一九頁）とある。

⑯ 『真宗聖教全書』一・二八三頁

⑰ 『定本親鸞聖人全集』一・三〇九頁

⑱ 『定本親鸞聖人全集』和文編・七五頁

第三節 信因は仏願力に縁る

1 「速得成就」の「因縁」を問う

問うて曰く、何の因縁ありてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言もうやと。

答えて曰く、『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。然るに竅に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す。他利と利他と談ずるに左右あり。若し自ずから仏をして言わば宜しく利他と言ふべし。

自ずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし。今、將に仏力を談せんとす、是の故に利他を以て之を言ふ。当に知るべし、此の意なり。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、若し仏力にあらざば、四十八願便ち是れ徒設ならん。今、的に三願を取りて、用いて義の意を証せん。
 （『浄土論註』下巻）^①

この問答は、『浄土論』解義分の結びの文を補足している。と同時に『論註』の最後におかれ、『論註』二巻を締めくくる意義をもつ。ここに問われる「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」の一句に、曇鸞は願生浄土の道が無上大乗を成就する内実を見出したのである。

さて、この設問において曇鸞は、「速得成就」を成立せしめる背景を「何らの因縁ありて」^③と自問し、『論』の文脈に基づくならば、その「因縁」は「修五（念）門行自利他成就」であると答えている。しかし曇鸞は、さらに一歩すすめて、その五念門の行の本質とはなにかを探求する。それが

然るに竅に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す
 （『浄土論註』下巻）^④

という展開である。「其の本」とは、「五門の行を修して自利他成就する」本源という意味であろう。^⑤つまり五念門行は、念仏が念仏であることを充分な内実を示したものであるが、その行の根源を求めれば、「一切の苦悩の衆生を捨てず」という阿弥陀如来の大悲の意欲によって選択された行だといっているのである。それは衆生の恣意的な選択によるものではなく、いわゆる法藏菩薩の物語りに象徴される思惟によって選択され、衆生に教示された念仏の五つの範疇（カテゴリー）が五念門である。五念門行こそすべての衆生に仏道の確信（信仏）を与えるための行（念仏）を求めた法藏菩薩の苦難の歴史を象徴している。つまり「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」は「五門行を修して自利他成就する」ことを因縁とするが、その行の本源は、法藏菩薩に象徴される大悲の願（清淨意欲）にある。それが「其の本を求むるに、阿弥陀如来（の本願力）を増上縁と為す」という意味で

ある。このように「何の因縁ありてか」という問いに対して、直接に「因縁」をもって答えず、あえて因縁を成り立たせる増上縁をもって答えるのは、「今、將に仏力を談せんとす」と述べられるように、五念(仏)門行を「利他」として、つまり衆生の行為としてではなく仏の歴史的行として明らかにするためである。

おもうに念仏の行の目的が「信仏」にあるとすれば、「速得成就」の真の「因縁」は、「信仏因縁」のほかにはない。このように、実は「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」たらしめる「信仏因縁」は、阿弥陀如来の本願力に縁ると答えているのである。だからこそ「速得成就」を成り立たしめる「信仏の因縁」を、仏の本願力(増上縁)として明らかにする三願的証において、『無量寿経』の願の次第をあえて無視して、第十八願(念仏・信仏の願)を第一証として、はじめにもってくるのである。

ところで信心にとって阿弥陀仏が増上縁であるというのはどういう意味であろうか。それは、阿弥陀、いわゆる尽十方無碍光(どのような状況も碍とならない智慧)の名(ロゴス)に帰命することによって誕生する主体(信心)にとっては、一切の事象、いわゆる逆境も順境も、善も悪も、すべてが信心の背景(縁)としての意味をもつからである。

2 速得成就と不虛作住持

『浄土論』において、「速」という文字は、この「速得成就」以外に、不虛作住持功德成就だけで使用されている。そのことから「速得成就」が本願力の「住持」と深い対応関係をもつことが推測される。

「信仏の因縁」は「乘仏願力」と「仏力住持」という二つの内実をもつことを述べたが、その「仏力住持」につ

いて集中的に考察されるのが不虛作住持功德である。不虛作住持功德は、『浄土論』が願心の莊嚴としてかたる三種の国土・仏・菩薩の中の仏功德の第八に結びとおかれる功德である。『浄土論』は、仏の本願によって莊嚴した国の觀察を通して、その莊嚴する仏の本願力に遇うという構造をもつ。そして菩薩功德も、その仏の本願力の利他教化の具体的な働きを示したものに過ぎない。浄土は、畢竟、本願から生まれて正覚によって住持される世界であり、その意味では浄土のはたらかきは不虛作住持功德の成就に集約されるのである。それは国土莊嚴の中の第十主功德から開かれてきたものである。次に引用する国土の主莊嚴は、他力持の意義をよく語っている。

莊嚴主功德成就は偈に正覚阿弥陀法王善住持と言えるが故にと。

此れ云何が不思議なるや。正覚の阿弥陀、不思議にまします。彼の安樂浄土は正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり。云何が思議することを得べきや。住は不異不滅に名く。持は不散不失に名く。不朽業を以て種子に塗りて、水に在くに瀾れず、火に在くに焦れず。因縁を得て即生するが如し。何を以ての故に不朽業の力なるが故なり。若し、人、一たび安樂浄土に生ずれば、後の時に、意、三界に生れて衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界雑生の火の中に生ずと雖も、無上菩提の種子、畢竟じて朽ちず。何を以ての故に、正覚阿弥陀の善く住持を逕るを以ての故にと。
〔『浄土論註』下巻〕^⑦

譬喩のなかでの使用ではあるが、ここにも因縁ということが住持の意義として語られている。浄土の住持の功德は、浄土にとどまることではなくて、むしろ浄土の命をすてて、三界雑生の火の中に生まれるような無上仏道の意欲に生きる因縁を与えることである。この住持の働きを能動的な側面（仏）から象徴するのが不虛作住持功德である。なぜ阿弥陀の本願は不虛作住持を誓うのか。『論註』は次のように語る。

仏の本願力を観するに、遇いて空しく過ぐる者なし。能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ。

此の四句は莊嚴不虛作住持功德と名く。仏、本、何が故ぞ此の莊嚴を起こしたまうと。有る如来を見そなわずに、但、声聞を以て僧と為す。仏道を求むる者なし。或いは仏に値うとも三塗を勉れざるあり。善星・提婆達多・居迦離等は是れなり。又、人、仏の名「号」を開きて無上道心を発すとも、惡の因縁に遇いて退して、声聞・辟支仏地に入る者あり。是の如き等の空過の者、退没の者あり。是の故に願じて言わく、我れ成仏せん時、我れに値遇せん者、皆、速疾に無上の大宝を満足せしめんと。是の故に觀仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海と言えり。住持の義は上の如し。

〔浄土論註 上卷〕^⑧

ここに仏力住持の内実が具体性をもって記述されている。衆生が仏道を歩めないのは、衆生の能力によるではなく、仏道を成就する因縁が表現されていないからであるというのである。つまり仏に値いながら仏に値ったことを満足できず、また仏の名のりを聞いてせっかく無上道心を発しても、二乗地に落ち、空しく過ぎるのは、「惡の因縁に遇」うからに他ならない。「惡の因縁に遇」うことこそ仏道の疎外状況であり、「一切苦惱の衆生」の悲しむべき具体相である。そのような衆生のあり方こそが不虛作住持功德を起こさざるをえない悲しみなのである。ここに仏は「衆生が仏を信ずることを本當に成就する因縁を明らかにしよう、そしてそれを莊嚴しよう」と「おぼしめしたちける」(『歎異抄』)のである。願生浄土の仏道は、この仏の志願を縁としている。この志願によって、「信仏」の本質が「觀仏本願力 遇」として明らかにされたのである。「觀仏本願力 遇」こそ、どのようなあり方をする衆生をも仏道に立たしめる因縁である。仏を知らしめるために、仏の名が「觀仏本願力」の意義をもつことを明らかにする。そして仏の名が「光明智相」であることを、またその名の意義を「尽十方無碍光如来」と言い当てることによって、衆生が仏の本願に出遇う因縁を成就するのである。

このように仏力住持のはたらきを本願力をもって表現したところに『願生偈』の独自の業績がある。さらに曇鸞は、この仏本願力を、本願力を法藏菩薩の願力と阿弥陀如来の仏力に分けて解釈する。その教学的営為は、因縁を明らかにするという課題に応答するものである。本願と仏力の関係は、本願とその本願の現行の関係である。もし本願の成就が、固定したある状況もしくは心境を意味するのであるならばそれはすでに実体である。曇鸞は、本願力が無限に活動する功德を意味していることを、願と力に分けることで、その本願の成就を巧みに語る。

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。力願相い符て畢竟じて差わざるが故に成就という。^⑨
（『浄土論註』下巻）^⑩

本願において、仏が仏として衆生に実現している力用が真の意味で自覚される、また仏の力用が自覚されることによって、本願が満足するのである。このように、願因と仏果の交互性を強調している。^⑪本願力成就とは、本願力で何かを成就するのでなく、本願（清浄意欲）が衆生に自覚されたことが、本願が力として成就した意味である。曇鸞は、上に述べたように、不虚作住持功德の「成就」を解説するとき、実現する仏弟子の自覚内容を、願因と仏果の交互性によって表現する。仏に値遇した存在の意味が、因果の交互性として明らかにされることによって、仏という対象的に自己の外に立てられた実体ではなく、仏の力用にふれた生がもつダイナミック性を表現しようとする。このように仏によって住持されている事実がはつきりと衆生に表現されたこと自身が、衆生の信仏にとって増上縁なのである。因である願と、その成就である仏力、一応、願と成就の関係は因果の形式表現をとるが、その因果が成就する場である衆生の信心にとっては、観仏ということがもつ意義を、本願力という因果の形式をとって言い当てる教言が、そのまま衆生の信のための縁となる。願という実体的な因、その成就とし

ての仏力という実体的な果があるのではない。願と力を交互的に解釈することによって、単なる実体的な因果ではなく、自らに発起した信の背景を自覚する構造として本願力を解釈するならば、本願力は因縁である。つまり信心にとつては、願心は自覚の因となって衆生に呼びかけ、願が成就した力は縁として衆生を願の内に摂取するという構造を示しているのである。

3 三願的証

このようにして曇鸞は、『無量寿経』に説かれる法藏菩薩の三願の内観をもつて「信仏の因縁」、つまり仏弟子である内面性を的確に証明しようとする。このような思惟として信心が展開することそのものが、実は不虛作住持功德で「願以て力を成じ、力以て願に就く」と表現されている本願力成就の具体性であろう。願（清淨意欲）までさかのぼって、自己の信心の背景（因縁）を問う。これが信仏の因縁の内観という仏教独自の存在了解における思惟の方法であったのである。

さて三願的証では、第十八願・第十一願・第二十二願と、『無量寿経』における四十八願の順序をあえて無視して、第十八願を初めに出している。このことによつて曇鸞は念仏を明かす第十八願こそが阿弥陀仏の根本関心であることを示すのである。そのことで念仏が、一切の衆生を仏弟子たらしめる「信仏（三信）」を成就するための行であることを示す。そして第十一願・第二十二願は、その「信仏」というあり方そのものが大乘菩薩道の課題に応えたものであることを証明する。この三願がやがて親鸞において本願の仏道の信証をあらわすものとして受けとめられることは周知の通りである。

・第十八願 往生を得るが故に……………信

・第十一願 正定聚に住するが故に

・第二十二願 常倫に超出し、諸地の行を現前する以ての故に、 } ……証

この三願によって仏弟子を成立せしめる縁、そしてその「信仏」の弟子の宗教的意義を願力にまで遡ってあますことなくかたっているのである。それゆえにこの三願的証を通して、

斯をもって推るに他力をもって増上縁となす。然らざることを得んや。（中略）他力の乗すべきを聞きて当に信心を生ずべし。自ら局分することなかれ。

と何の躊躇もなく「信心を生ずべし」と宣言することができるのである。このように「何らの因縁をもって」と問われた「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」は、「本願力増上縁」の証明を通して、「信心を生ずべし」と宣言し、『浄土論註』の本文は締めくくられる。ここで他力の意味が増上縁として明らかにされるのは、「当に信心を生ずべし」ことを明らかにするためである。この文は『論註』の冒頭の句と呼応しながら、ただ信心のみが仏弟子である因を成就することを、そしてその信心が主観的認識の一作用（局分）^⑬ではなく、むしろ主観的認識をこえて働く仏道の歴史に基づくもの（仏が仏であることを証明しようとされた歴史）であることを、力を尽くして語っている。

このような個人の主観的心理、もしくは認識を超えたような信をどのように表現したらよいか、適当な言葉で知らないが、このような信の伝統に立って親鸞は「本願力廻向成就の信」「大信心」「利他の信海」などと定義し、また「専ら斯の行に奉え、唯だ斯の信を崇めよ」^⑭と自らのうえに発起した信を自らが崇めざるをえないという独

自の表現をもって語るものであろう。

註

- ① 『真宗聖教全書』一・三四七頁（原漢文）
- ② 「上巻の初めに易行道を明かし給ふところには「但以信仏因縁願生浄土」との給ふ。今其の衆生の因縁に対して弥陀他力の増上縁を出し給ふ、巻首巻末相応する明かし方なり。」香月院深励『論註講苑』七〇三頁
- ③ 「何の因縁ありてか」を「どのような理由で」という軽い意味で理解しようとする見解もあるが、「信仏の因縁」という使用例や、増上縁という仏教独自の術語をもって問いに答えられていることなどを勘案すると、この因縁も術語として理解するべきであらう。
- ④ 『真宗聖教全書』一・三四七頁（原漢文）
- ⑤ 神戸和麿『大乘仏典』『浄土論註』（講談社）では「ところで、願生行者が五念門の行を修して、自利・利他を成就するという、その根本を明らかに求めるならば、阿弥陀仏を最上の縁としてしているのである。」と訳している。
- ⑥ 香月院深励『論註講苑』は四縁の増上縁とし、稲葉円成『往生論註講要』では「他力を顕す下の釈を参照すると、モット強い意味で、増上の勝縁をいふ絶対他力を顕す語である」（一九九頁）という。香月院氏の理解は因縁と増上縁の関係が曖昧である。稲葉氏の理解はやがて善導が撰生増上縁とか強縁という用語によるのであろう。曇鸞は四縁の増上縁を念頭においているのではないかと思う。つまり冒頭の「信仏因縁」の「因縁」もこの「増上縁」も教学的用語として用いられていると理解したい。
- ⑦ 『真宗聖教全書』一・三三四頁（原漢文）
- ⑧ 『真宗聖教全書』一・三〇三頁（原漢文）
- ⑨ 現代語訳は「願いが力をつくりあげ、力が願いを全うさせるのである。願いは徒然なものではない。力は虚設のものではない。力と願いが相いかなって、いつまでもくいちがうことがないから「成就している」というのである。」（解説『浄土論註』）

- ⑩ 『真宗聖教全書』 一・三三一頁（原漢文）
- ⑪ 安田理深は『成唯識論』の「種子生現行、現行熏種子、三法展転因果同時」という構造を参照しながら解釈している。
- ⑫ 親鸞『論註』加點本には「局」について「ハバカルコト」の左訓があり、『教行信証』行巻には欄外に「セハシ チカシカキル」の注がある。
- ⑬ 『定本親鸞聖人全集』 一・五頁（原漢文）