

七人の聖者

金子大栄

序章

一

印度・中国・日本に現われた多くの高僧の中から特に七人を選んで真宗の祖師とせられた。その選定の理由として先進は(一)安心の同一なること、(二)それぞれの發揮の説あること、(三)著作あることを挙げている。そしてその説明としては、善導の弟子法照には(二)を欠き少康には(三)なく、また懷感には『群疑論』あれど(一)が十分でないというのである。

思うにこの三理由は浄土の祖師の資格として必要なるものであろう。けれどもその取捨は法然の『選択集』に浄土三家を挙ぐる中の道綽・善導一家に於て曇鸞・道綽・善導・懷感・少康を挙げたことが考慮せられているようである。それではどうして印度における龍樹・天親と日本の源信・源空が選ばれたかを説明するに十分とはいえぬであらう。それには、法然をして善導へと導びきしものは源信であり、その善導の直接の師は道綽であり、またその道綽は曇鸞を距世の師と仰ぎ、そしてその曇鸞は天親の『浄土論』を注解するに当りて龍樹の『十住論』等に依れることが留意せられねばならぬであらう。三つの理由というも、その伝統の上に見出されたものである。これに依りて浄土教は仏教の一分派ではなく、仏教の歴史を貫いてその宗体となっているものであるものとも思想せられるのである。

安心が同一であるということは、七祖いずれも「本願を信じ念仏をもうさば仏になる」ことを説かれたということである。そしてそれは『教行信証』等に於て明らかにせられている。しからば、何が安心をして同一たらしめたのであるうか。私はそこに人生苦と人間悪というものが感ぜられてあったからであると思う。龍樹の『十住論』の序品には「生死の苦海ほとりなき」相が説かれている。天親の『浄土論』では「苦悩の有情を捨てずして大悲心を成就せり」という言葉が胸へひびく。曇鸞已下の五祖については挙示する必要もないことであろう。

大乘仏教の真理は深遠である。その即非の論理を形成せる諸法実相から、円融無碍の法界観に至るまで、まことに甚深微妙である。これに依りて多くの聖道諸宗も開かれたのであった。けれどもその実際は知識の満足に終るか、しからずば世間化せるのである。それでは現に業苦に悩む衆生は救われたいではないか。顧みればその人間苦を解脱することが仏陀釈迦の体であった。『箭喻経』に依れば実際に用のない理論は無用であるとさえ説かれている。しかれば浄土教こそ仏教の正系ともいふべきものではないであろうか。

といつても、七人の高僧は聖道の道理を無視せられたものではない。龍樹・天親に見られる本願念仏の信心は聖道を徹底するところに開頭されたものである、曇鸞より源信にいたるまで円融無碍の道理を予想せずしては、その教説を領解することができぬであろう。源空ひとり厳しく聖道を廃すべきことを説いた。されどその底にも聖道の願があったことは否定することのできぬものである。これに依りて浄土教は全仏教の終帰となっているのである。

七祖の発揮とは龍樹の難易二道、天親の一心五念、曇鸞の自力他力、道綽の聖道浄土、善導の凡夫入報、源信の報

化二土、源空の信疑決判として挙示せられて来た。それは宗祖の諸著に於て明示せられたことである。ただここでも問題となることは、何が七祖をしてそのような発揮の法をなさしめたかである。求道者に取りては生涯をかけて解かねばならぬ問題が課せられている。そしてその問題の解答となつているものこそ、その発揮の説というものであろう。しかればその発揮の説を手がかりとしてその問題を明らかにすることは特に重要なものではないであらうか。その問題は現代に於ても繰返されているものであるからである。

ここに思い合わされることは、『教行信証』では本願念仏は諸仏の教として顕わされていることである。その諸仏とは何か。私は今までいろいろと暗推してみた。けれどもその諸仏を現実の人として見るならば、七祖こそ、その代表者に他ならぬのであろう。諸仏とは諸道に於て覚れるものである。しかしてその諸道とは哲学・道徳というものが主要なるものではあろうが、それは社会・時代等と結びついて問題となり、求道者に迫ってくるのである。とすれば七人の祖師に依りて七つの問題が解答せられたといつてよいのではないであらうか。その七つの問題を明らかにすることが、この論文の主眼とするものである。

しかし問題は、見出された七つに限るか、それとも更に種々の問題があるかは、ここで決定することはできない。「行巻」に於ける諸宗の高僧の説は、畢竟、七人の所説に撰まるものか、それとも別の問題を提起せるものかは、改めて究明するを要するものであろう。いずれにしても「行巻」では各宗の祖師もまた人間諸仏として尊重せられているようである。

四

その七人の教説を伝うるものは、その著作である。したがってその著作こそは、祖師たちの人格を顕わすものであろう。著作の心理にはこの身は死んでも、死なぬ自身が残るといふものがある。その内部からの意欲こそ生死を超え

ているその人自身ではないであろうか。この意味に於ては、その人の伝記を知りてのち、その人の思想をたずねることとは迂遠であるといわねばならない。かえってその思想を明らかにすることに依りて、その人を知ることこそ順当である。

されど、いかなる著作もその人の実際に感知しているものを十分に顯わし得るものではない。われらの精神生活といつているものは、いかに語っても表記し尽せぬものがあるのである。この意味に於てはいかなる著作も未完成のものといつてよいのであろう。しかして、その表現し尽せぬものこそ、背後の力となりて著作せしめたのである。したがってその背後のものに神通することこそ、真にその著作を読むものといつてよいのであろう、その背後のものを感知せしめるところは、その著作の、そしてその著者の永遠不死なる意味があるのである。

とはいえ、すべての著作はその意味をもつというのではない。その人に先だちて無用となる作物も多いのである。しかればそこには、更に読者の眼というものが重要なものといわねばならぬのであろう。その眼を与うものが著者であるか、それとも読者の道心であるかは常に反省されねばならぬことである。

五

ここで七高僧の著作を概観しておきたい。古来上三祖は『大経』に依り下四祖は『観経』に依ると解説されて来た。龍樹の『十住論』易行品にはアミダの本願を挙げ、天親の『浄土論』は無量寿経優婆提舍であり、曇鸞の『論註』は三部経を予想してはいるが、その所説の根本は『大経』である。これに対して道綽・善導は『観経』を解釈せるものであり、源信・源空もそれを継承せるものと見ることができ。しかれば先進の解説はまことに当を得たるものといわねばならない。それは宗祖に於て、「大聖の真言」と「大祖の解釈」との対応として述べられた意味を明らかにするものである。

これと共に看過できぬことは、七祖の教学には『華嚴』・『涅槃』の二経が背景となっていることである。龍樹は『華嚴経』を読んで悟りを開き、『十住論』を著作した。世親の大乗教への転向は『十地経』を聞いてと伝えられており、『十地経論』も著作されてあるから『淨土論』に於ける蓮華藏世界は『華嚴経』を思い合わすべきものである。曇鸞は「四論の講説」を宗としたものではあるが、『論註』に『華嚴経』の引用あることは留意すべきものである。道綽は明らかに「涅槃の広業」を経ており、善導の『観経疏』にも『涅槃』の思想が重視されている。源信は、天台宗に属し源空は比叡から離脱せるものであるが、その天台宗の所説は『法華経』の双翼として『華嚴』・『涅槃』の二経を重視するものである。しかれば『教行信証』にこの二教を重視してあることは親鸞の修学時代の薰習でもあろうが、已に七祖の教学に於て見られていことに伝承されたものといつてよいのであろう。こうして淨土教は『華嚴』と『涅槃』の二経を背景として仏教を代表するものであった。

これに依りて七祖の著作の性格を勘うるに、印度における二大師の所説は仏法を明らかにしたいということより他に何もものもなかったのである。だから本願念仏を説かれたことも、それが即ち仏法ということであった、そしてその仏法とは二大師の覚道であったのであるから、その限り特に所依とする教説がなかったといつてよいのであろう。所依の教説はそのままに覚道となっているからである。その意味に於て『華嚴経』も『大無量寿経』も無字の經典であった。それは言い換れば自然の道理を説くものであるということである。したがってこの二大師の教学は、自然と人間との内面的感應を明らかにするものといつてよいのであろう。それは宗教といつても、哲学といつてもよいものである。

これに対して中国の三祖の著作は、明らかに解釈である。しかしてその所依の經典となったものは道綽・善導に見られる『観経』であった。曇鸞の著作も『観経』を無視しては了解のできぬものである。こうして三師の著作に見られるものは人間観である。そこに思い知らしめられることは、印度伝承の仏教は人間・社会にいかなる意味をもつか

ということが問題であったということであって、その意味に於て三師の仏教は道徳的関心であったといつてよいのであろう。したがって『観経』も『涅槃経』も『涅槃経』も有字の經典である。その有字の經典が解釈の根本となったのである。そして『涅槃経』は広く仏教の法相の解釈であり、『観経』は特に本願念仏の人間の解釈であった。

こうして日本の二祖の著作を見ればまた特別なものが感ぜられる。それは編集であったということである。源信は自身の道の「廃忘に備える」ために『往生要集』を編集した。源空は時代を救うために『選択集』を編集するのである。そしてその編集の心は親鸞にも継承せられて『教行信証』となった。その編集精神とはいかなるものであり、また源信・源空・親鸞においていかに異っているであろうか。ここには日本人の心というものも見られるようである。そしてそれが純粹に宗教といわれるものであるようにも感ぜられることである。

第一章 龍 樹

仏教とは何か

仏教はいかにあるべきか

一 空 の 因 縁

ヴェーダ、ウパニシャッド、六派哲学と習い伝えられた印度には早くから深遠なる思想があった。そしてそれらの典籍を学習し精通せるものはバラモンと呼ばれたる知識人である。真宗の第一祖龍樹もその人であった。しかるにそれらの思想に満足することができず仏教へ転向せることは、欲為苦本の実際を痛感して、生死解脱を求めずにおれな

かったからである。したがって龍樹の仏教に求めたものは、その知識ではなく、実証であったことは明らかである。そこに龍樹の道念があった。

しかるに龍樹の求めたものは、案外にも容易に仏教に見出すことができなかった。それは当時十余派に分れたる仏教はおの自身の説くところを正統としてその是非を明らかにすることができなかったからである。そこに思想せられたものは、宗義学であって実証ではなかった。したがってその説くところは、自派の「法」に執えられているとしか思われない。それは仏教本来の無我の精神に反くものではないであろうか。といっても、無我こそ仏教の本義であるかぎり、諸派みな無我を説いてはいる。けれどもその所説の法は執えられている。無我は我は無いという知識であって無我の身証ではない。それは我執が法執と変相せるものに他ならぬものではないであろうか。真に無我なるためにはその法執を捨てねばならない、そこにこそ仏教の精神があるのである。

その法執を離れる道として龍樹に探ね当てられたものは空・因縁ということであり、そしてそれは大乘仏教の原理となったものである。その大乘思想はいづれ、早くから教界に興起していたに違いない。龍樹は大乘経典を読んで初めて仏教に帰入せることの喜びを得たのである。とすれば『般若』『華嚴』等の多くの大乘経典も已に存在していたのであろう。されどその大乘仏教の真理を実証して極説せられるものは龍樹である。これに依りて龍樹は大乘仏教の興隆者として伝えられているのである。

ここで空・因縁の道理を語る必要はない。それは学者に依りて周知せられていることである。ただ一つここに留意すべきことは、仏陀釈迦に於て人生観であったものが法界観へと転移せることである。それは主体的であったものが客体的となったといえるかも知れない。されど仏教にありては、主体と客体とは離して考えられてはいなかったものである。したがって空観というも、「我」に於ける「法」執を除くものであって、単に法のみを思想するものではないであろう。人我見の底にある法我見を空観するのである。それなればこそ、そこに「中道」が見出されるのである。

う。そしてそれによりて特殊であった原始の仏教が、普遍の意味をもつ大乘教となったのである。

二 愛 欲 是 道

こうして「仏教とは何か」が明らかにせられたのである。それは空・因縁を身証することである。何ごとにも執えられぬことである。無執無著の身証それが仏教である。とすれば仏教の教界は現にあるようなものでよいのであろうか。龍樹はそれを問題とせずにおれなかったのであろう。そこに覚知されたものは、声聞自利に対して利他教化の菩薩道がなくてはならぬことである。しかしその声聞自利とはいうまでもなく正統派と自称する教団の僧たちである。これに対して利他教化を本とする菩薩とは深く大衆の要求に応えようとするものである。したがってそこに思想されていたものは在家と出家との別を撤廃することであり、世間と出世間との距てを越えることである。

されど、そこには容易に解きうるとは思えない問題がある。それは生の根元である愛欲をいかに処理するかである。在家とはその自然の要求に従って愛欲の生活を為しているものである。しかるに出家はその愛欲に絶縁しそれを捨離しようとするものである。そこに両者の敵しい別がある。いかにしてその別を越えることができるであろうか。

思うにこの解答は両方よりせられることであろう。出家に於ける愛欲の捨離は枯木頑石の如く無感情なることではなく、絶縁というも畢竟は正しい生活を見出さんがために他ならない。禁欲と快樂とを越えたる中道こそ仏陀の求めたる道であった。それは八正道が八中道であり、また八向涅槃道であると説かれていることにも現われている。『ミリンダ王経』に依れば七才未満のものや断根者では涅槃を証することはできない。人間としての性情をもつもののみが涅槃を証し得る器であるということである。しかればそれはそのままに在家に移して見ることもできるであろう。愛欲の生活とは愛欲を恣いままにしてよいということではない。それは自然の生活であるだけ特に節度を要するものである。したがって愛欲の禍害を実感するものは出家よりはむしろ在家であるといつてよいのであろう。そこには涅槃

槃を求むるものは、かえって煩惱を断ぜざる者であるといつてよいものがあるのである。

こうして出家と在家の別はないことが思われる。そしてそれは同時に両者の立場の相違を明らかにするものである。それは出家とは正道を発見して自他の法とするものであり、在家とはその教化をうけて生活を規制していくものである。その教化を為すものと受くるものとあつて大乘菩薩道は成立するのである。したがつて、その受くるものは教うるものを尊重せねばならぬことは当然ではあるが、教うる者の心には特に受くる者に対する敬意がなくてはならぬのである。そうしてまたそこには、教化者としての出家は愛欲・名利に執えられてはならぬが、しかし在家者の愛欲・名利を非難すべきではないという道理があるのである。

ここに大乘經典における女性と長者とを尊重せる所以が了解せられる。教化されたる女性と長者、それこそ菩薩道の成立を明示するものである。愛欲も名利も空観せらるれば美德となる。したがつてそれは出家の律法として女性と長者に親近してはならぬということと矛盾するものではないであらう。されど出家の律法を以て在家を規制してはならない。出家に依りて見出された正道は在家において実証せられる。そこに愛欲即是道ということも説かれることになつたのであらう。『智度論』に於ける勝意・善根の二菩薩の説話もここに思いあわされることである。

三 不 退 転 地

これに依りて大乘菩薩道の意義は明らかにした。それは正道の発見は出家により、その実証は在家においてせられるということである。しかしてその菩薩道を出家が荷負するところから、それは自利利他の道ともいわれることになつたのであらう。したがつてその自利のみ願うことになれば、いわゆる声聞根性というものになりて正道を見失うのである。といつて利他の名に於て在家に親近することも度を過ぐれば、仏法から外れるものとなるであらう。ここに退いては涅槃に執えられて空寂に陥いることなく、世間に入りて生死に動乱されてはならぬということがある。

それは思想し易いことであっても、実践には至難のことといわねばならぬ。その至難の実践こそ菩薩道に不退転の精進を要求するものである。

しかしてその不退転は、やがて不退転「地」をうるものでなくてはならない。それでなければ退転を免れぬからである。「勉めて学ぶものは好んで学ぶものに如かず、好んで学ぶものは楽しんで学ぶものに如かず」ということがある。その勉・好・楽が凡・賢・聖を分つものとなるのであろう。凡賢を経なければ聖に入ることはできないに違いない。されど聖に達せざれば学も退転を免れぬであらう。学は学地に達せねばならない。そのように菩薩道は不退転であらねばならぬことにおいて特に不退転地が要求されるのである。しからばいかにしてその不退転地を得るであらうか。この主要問題が龍樹の『十住論』に解答せられることになっていたのである。

その『十住論』の「阿惟越致（不退転）品」には不退転の「行」として（一）衆生に対して平等心であること、（二）他の利養を嫉まないこと、（三）法師の過失を説かないこと、（四）深妙の法を信樂すること、（五）恭敬を貪らないことを挙げ、それに反するものは退転であるとし、そしてその退転を「不退転」に立ち帰らしめるものは、（一）我を離れ、（二）衆生に執えられず、（三）分別説法せず、（四）菩提に執えられず、（五）相を以て仏を見ない、ことであると説いているのである。これ即ち菩薩道を不退転であらしめるものは空・因縁観であるということであらう。しかるに「易行品」ではそれを難行として易行道を求めているのである。そしてその易行を求むる心は憊弱怯劣にして大心なきものとし、丈夫志幹の言うべきことではないと呵責しつつ、信方便の易行に依りて不退転地に至ることを得る道を述べている。その易行道とは十方三世の諸仏の名号を称することである。

ここに称仏名号が不退転地をうる易行であると開説された。それらの仏・菩薩の名はどこから見出されたかは分らない。見聞に依りて覚知されたもの、行徳として内感されたもの、すべてが仏名として現わされているようである。そしてそれらの仏名を称念することが不退転地を得る法とせられた。それが信方便の易行である。それは先覚者の存

在を信ずることに依り、自身の成道を疑わぬものである。

ここに問題となることは、その称仏名号が菩薩道として説かれている般舟三昧との同異である。「般舟三昧の父、大悲無生の母、一切の諸の如来は、この二法より生ず」という。その大悲無生は空因縁を証するものであり、般舟三昧は諸仏現前三昧である。それは即ち念仏三昧であるに違ひはない。しかしその両者は父母の如く相依相成して仏道を成就するものである。それこそ龍樹の仏教といつてよいものであろう。しかれば称名易行というも、畢竟は般舟三昧へと帰入するものではないであらうか。とすれば、憊弱怯劣というも、丈夫志幹でないというも菩薩の道心の反省であるといわねばならない。初めから憊弱怯劣なるものは不退転地を求める筈はないからである。丈夫志幹はその容色の上にも威徳が現われる。しかれば称名易行というも菩薩道の他ないものというべきであらうか。

四 如来の家

されど省みれば丈夫志幹を励まして退転から不退転に立ち帰らしめたものは不得我等の方法であった。これに対して憊弱怯劣をも不退転地にあらしめるものは易行念仏である。そこには教化する者の立場だけでなく、教化をうくる者の立場をも考慮されているのではないであらうか。説く法の眞実は聞く身となりて実証せられる。そこに称名念仏も信方便の易行と説く所以があるのであらう。されどそれは般舟三昧に帰一するに違ひはない。しかればその信方便の易行こそ凡夫に身証される菩薩道というべきであらう。

これに依りて『教行信証』では「般舟三昧の父と大悲無生の母に依りて如来の家に生る」ということは、即ち光明・名号の因縁によりて無量光明土に至るといふことと思ひ合わされる。般舟三昧は名号の父であり、大悲無生は光明の母である。しかし「如来の家」というその如来とは、眞実であり涅槃であるというのが『十住論』の意である。しかれば如来の家とは生死の帰依となる彼岸の世界であるといつてよいものであらう。さればこそ龍樹も有仏の国土

へ願生を説けるのであった。そこに「如来の家」という表現の語感がある。それは不退転を可能ならしめる地である。遠く無限無窮と期せられている仏道も近くこの身に於て内感せられることは、如来の家に生れるからである。

しかれば世間の凡夫道を転じて出世上道に入るといふことも、如来の家に生れたるものの身証であらねばならない。「凡夫道は究竟して涅槃に至ること能はず、常に生死に往来す」るものである。それは当然愛欲を離れることのできない在家生活者である。その凡夫が如来の家に生れて出世上道に入るのである。これ即ち不退転地を得たるものである。

これに依りて「常に諸仏と諸仏の大法を念ずれば」「必定の希有行」であるから「歡喜多し」と説かれている意も領解せられる。これ即ち念仏三昧は菩薩行であることを明らかにせるものである。その所説に於て特に感銘の深いものは、無始生死の苦に於て已に滅せしものと未だ滅せざるものとを対観してあることである。たとえ未滅の苦海は無限の大海であつても、その身証されたる觀喜の心境においては二三滯の如くに感ぜられる。言い換えれば、生死の大海は已に尽された。残れる受苦は二三滯に過ぎぬということである。とすれば、その歡喜地というも「如来の家」にあることの他にないのであろう。自他共に同一念仏の他に道ないことが見出された。それが「如来の家」に生れたという感覚を成長せしめているのである。

五 身証の智慧

これに依りて真宗第一祖としての龍樹の所説は略ぼ領解し得たように思われる。そしてそれは千部の論主といわれたる龍樹の教学を十分に尽しているものである。『中論』『十二門論』は空・因縁の道理を説き、『大智度論』『十住論』は広く菩薩の行法を挙げて解釈せられている。われわれは、そこに龍樹の豊富なる知識と説いて倦ざることのない教化を感じしめられる。しかしてそれを貫ぬくものは空觀の智慧である。されどその智慧はいうまでもなく組織

や系統づけではない。恐らく龍樹に於て仏教の組織や系統を求むることは全く見当違いといわねばならぬのであろう。したがって矛盾というものが畢竟は一切の仏教は空觀の智慧によりて身証されるのであることを明らかにするものである。そこには真実の智慧は体験的のものであることが顕わされている。それが菩薩道を代表するものとして六波羅蜜が挙げられている所以である。布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五行は般若に導かれて波羅蜜となるのであるが、しかしその五行なしには般若も真実であることはできない。それは心で道理を知っただけでは真実の般若でないからである。

しかればその身証の智慧とはいかなるものであろうか。言語は概念的のものであるかぎり、その境地は言い現わすことができない。言語道断心行所滅である。したがって一切の教説もすべては指月の指に他ならぬものであろう。されど身証の智慧あるものは、一切の教法をそれぞれの特種表現として縦横に説くこともできるのであろう。その身証こそ単純にして豊かなるものである。文殊にして普賢なるものである。これ即ち『華嚴經』の境地である。

今日ではその境地は禅か念仏かといわれている。しかるに龍樹にありては、已に説けるように両者は別なものではなかった。したがって、そのいづれを取るにしても他を排すべきではないであらう。所詮は、仏教はこれ行証の法であることを忘れないことである。

第二章 世 親

自 覺

無 窮 の 願

身心は不二であつて分つことはできない。精神といつても身の精であり、その精が神ともいわれるものである。しかれば身の外に心はないといわねばならない。けれども、それは心は身の作用であるということではない。かえつてその精神ありて身はその作用をなしているのである。したがつてただ一概に身は有限であり心は無限であるということもできぬのであらう。身に作用してのみその存在の意味をもつ心は有限といわねばならない。かえつてまた身は心の作用を現わすことに於て無限であるということもできるのであらう。悠久無限の法界を感知することも、有限のこの身に於ける精神力の他ないのである。

しかるにその有限なるこの身は人それぞれに特殊なるものである。それは個性といわれているものである。しかしてその個性は人おのおのの心であるとしても、それに依りてそれぞれの身が形成されているのである。その人の顔色を見、その人の言音を聞く、それぞれ特殊であつて同じものはない。医学者の説に依れば、その特殊性は人身の内臓にもあるということである。したがつて衆生といつても、一般的知識では到底了解し得ないものがあるのである。

ここから、われらの世界というもの、この个性的なる身の感覺内容に外ならぬことが思想せられる。人はそれぞれ世界の内にいるのである。天上の星も、地上の花も、山河も艸木も、この身に感じられている世界内のものである。あるいは人間の交際といつても結局は他にある己との結びつきではないであらうか。人はいかにしても自分の世界の外へ出ることができない。他に遇うていると思つてゐるが、実は自分に遇うてゐるのである。そうと自覚すれば、われらは絶対孤独であると感知せねばならぬことにもなるのであらうか。

されどその自覚そのものは普遍的のものでなくてはならない。それでなければ人は自身の世界を出ることはできぬということも、感知される道理はないからである。そしてその普遍なるものは、人それぞれの個性を包容して、相互

の了解をも為さしめるものである。世界は孤独なる個人の住しているところではなく、人間は自他の因縁によりて生きていくのである。こうして自覚は人おのおのを独立せしめ、それに依りてこそ自他の協力ということも成立することを思い知らしめるのである。そうあらしめる、それが自覚における普遍的意義に依るものである。

しかるにその普遍の道理を覚知するものは、特殊なる各自である。自覚とは各「自」の「覚」知である。しかしてその各自とは、それぞれの個性をもつ衆生であり、それを覚知するものは普遍の道理を魂とする如来である。したがって自覚とは衆生に於ける如来の智慧であるといつてよいのであろう。特殊の衆生から見れば普遍の如来は超越的のものである。されど普遍の道理より見れば、如来は衆生に内在するものである。

これに依りて衆生を如来蔵であると説かれた。『仏性論』に依れば衆生とは如来に撰蔵されているものであり、とは如来衆生の内に隠蔵されているものであり、衆生に撰蔵されているものであるということである。それに依りて自覚というものも成立するのであろう。しかしてその自覚において自覚已前のものを明らかにしようとせるものが世親の阿頼耶識という思想ではなかったであろうか。自覚の内容となるものは自覚已前になくはならない。されど自覚なしには自覚の内容も明知することはできぬのであろう。そこに阿頼耶識の深層意識といわれている所以もあるのである。

されどその立場から世親の教学を明らかにすることは容易ではなく、また必要でもない。ただ一つ記しておきたいことは、大乘教に於て如来というは自覚を成立せしめる「普遍なるもの」であり、菩薩というは自覚してゆく特殊の衆生であることである。

二 衆生と共に

したがって衆生はそれぞれ特殊者でありつつ、普遍の意味をもつということ、その存在が衆生と共にあるからで

ある。人間の生活が衆生と共にあるものでなければ各自が特殊者であるということは何の意味もないこととなるのであろう。われらの存在が一般対個人ではなく、普遍対特殊でなくてはならぬということも、衆生と共にの外に自身がないからである。これを内にしては独立者である自身は、これを外にしては衆生と共にの因縁に依存しているのである。その矛盾とも思われることを成立せしめるものが「普遍なるもの」である。

ここに菩薩道は常に「衆生と共に」と願われている所以がある。それは自他を分つ我執は、自他を破滅せしめるものであるからである。したがってその自覚は、覚他の願をもつものであらねばならない。その覚他の意識をもたないものは自覚ではないであろう。しかして自覚をしてそのようなものであらしめるものは普遍なる如来の智慧である。これに依りて「衆生と共に」の願は、即ち如来の願であるといわねばならぬのであろう。それは道理としては如来の本願であるものが事実として菩薩の願であるというべきものであろうか。

しかれば如来行というも菩薩行というも別はないのであろう。菩薩行とは如来の行を行ずるものである。如来行とは菩薩行として現行されるものである。しかるにそれが菩薩行といわれる時には、「衆生と共に」の願は無縁無窮であって、永遠に満たされることがない。迷いの衆生は尽くることがないからである。されどそれが如来の願である時には、常に満足されているのである。これに依りて『華嚴経』には初発心時便成正覚と説かれ、また信満成仏とも領解されたのである。この経意に依れば、それなればこそ菩薩道は無縁無窮であるということであらう。それが龍樹の求めたる不退転地である。

その如来は『大経』では阿弥陀仏であり、菩薩は法蔵比丘である。それは「常」「法」としての経説である。即ち永遠なる真実である。したがって求道者は、すべて何等かの意味において法蔵精神を体とするものでなくてはならぬのであろう。それは「衆生と共に」の道を自身の内に見出すことである。それが世親にありては、願生浄土ということであった。その『無量寿経』を優婆提舎せる『願生偈』は、世親自身の「我」が願を表白せるものである。されど

その内実は普共諸衆生と期せられたものである。したがって願生安楽国というも「衆生の願樂するところ、一切よく満足する」からである。しかれば世親における願生浄土は即ち菩薩行であるといわねばならぬのであろう。それは世親に行証せられた法蔵精神に他ならぬものである。

ここに『無量寿経』と『浄土論』との対応がある。経では如来浄土の因果から衆生往生の因果が展開された。論では衆生往生の因果に於て如来浄土の因果を行証しているのである。それが「偈」を解釈せる五念門が、おのずから法蔵菩薩の永劫修行の精神に帰一することとなったのである。それが『願生偈』の与仏教相應ということであった。

三 莊嚴浄土と往生浄土

しかるに法蔵においては、その本願は莊嚴浄土であり、世親にありてはその願心は往生浄土である。されどそれは願として別なものでないことを頭わすものは「衆生と共に」である。「衆生往生せずば、われも正覚を取らない」という法蔵の精神が世親に於て普共諸衆生往生安楽国と感応されたのである。したがって浄土を莊嚴するものは、往生人であると言わねばならぬのであろう。しかれば、世親が「我」一心に「尽十方無碍光如来に帰命」することに依ることにあるのである。その仏の本願力を観ずるに遇うて空しく過ぐるものなし、よく速かに功德の大宝海を満足することにあるのである。

ここに莊嚴の浄土と往生との別ないことが思い知られる。その浄土は二十九種の莊嚴功德を成就するものである。『願生偈』はその功德を歌嘆している。したがって二十九種の莊嚴というは畢竟、願生感情を表現し、象徴せるものに他ならない。それは衆生の願樂を一切よく満足せしめる功德宝海であるからである。これに依りて浄土の功德は「願心の莊嚴」と説かれた。その願心とは当面、往生人の願心であらねばならない。されど世親は浄土は願心の莊嚴であるから一法句清浄であり、眞実智慧であり無為法身であると解釈し、それは如来清浄の願心であるといっている。

こうして願生心に「観」られるものは、すべて如来の願心を現わすものに他ならぬのであった。

その願生心を表白せる「偈」は「長行」に於て礼拝・讚嘆・作願・觀察・廻向の五念門として解説された。ここには先づ以て礼拝・讚嘆なしには作願・觀察も真実であることができぬことが顯わされている。されど已に『願生偈』であり「彼の安樂世界を觀、阿弥陀仏を見て、彼の国に生ぜん」と願う」ために作られたものである。されば『願生偈』の内容は觀察にあることは明らかである。そしてそれは作願の心を満足せしめるのである。

しかるにその觀察も「衆生と共に」安樂国に生れようとする意味を明らかにするもの他なかった。そこに「一切苦悩の衆生を捨てずして常に作願し廻向を主として大悲心を成就す」る心が明らかにせられたのである。そしてその大悲廻向の心こそは、根源的には如来清淨の願心に他ならない。しかれば如来の本願というも畢竟は人間の願であるということもできるのであろう。されどそれは人間に取りて真実の願となるものは如来の本願であるということである。

こうして願生の五念門は菩薩道となった。しかしその最後に廻向門に於て如来の本願としては最初である大悲心へと歸一せるのである。これに依りて親鸞は五念門を悉く如来の廻向とし、さらにその菩薩行に於て法蔵菩薩の永劫修行とも思い合わされたのであった。また願生者の還相の徳とも領解せられたのである。それは親鸞の択法眼に違ひはないが、世親の本意を超えるものではなく、かえって深くその精神に徹せるものである。こうして『論』の願生淨土は經の莊嚴淨土に相應し、莊嚴淨土は願生行者によりて成就することが明らかにせられたのである。

四 柔軟心成就

その淨土の莊嚴は二十九種の功徳を成就している。そしてそれは国土と仏と菩薩の三種に撰まる。それが先にいう三種功徳願心莊嚴ということであった。それが清淨句といわれるのは、すべては淨土の名に撰まるからである。淨土

は三界を超過している。したがってその浄土を観るものは眞実智慧であり、無為法身を証するものである。そこには浄土もまた身心一如にして感知せられる世界であるということが現わされている。二十九種の莊嚴も依報と正報との二種に撰まるといふことは、そのことを指示するものであろう。こうして開けば二十九種となり、撰ずれば一法句清浄となる、それが觀察に於ける奢摩他（止）毗婆舍那（觀）の広（觀）略（止）修行である。そしてこれに依りて柔軟心は成就せられて、衆生撰化の善巧方便となるのである。それを逆説すれば、衆生を撰化するものは柔軟心でなければならず、柔軟心であるためには浄土を觀る智慧は広略の修行でなくてはならぬということである。

純一清浄なる世界でなければ、衆生は救われない。そこは万人の終歸するところである。しかるに何故にわれらは差別に動乱するのであろうか。それぞれ特殊の業苦に悩まされているからである。しかるにそれぞれの業苦を救うために、それぞれの志願を満たすものとして浄土は莊嚴せられている。そこにアミダ仏国の普遍的意義があるのである。したがって浄土の功德というも、畢竟は「衆生と共に」願生するものの法味樂と云ってよいものであろうか。

ここで明知せねばならぬことは、柔軟心とはいかなるものである。それは『浄土論』に繰返して説かれている、智慧・慈悲・方便というものである。しかししてその智慧とは我を立てぬことであり、慈悲とは衆生の心になり切ることであり、方便とは善処することであると解してよいであろう。慈悲のない智慧は柔軟であることはできない。智慧のない慈悲は善処の道を見出すことはできぬであろう。したがって方便なき智慧・慈悲は柔軟心を成就することはできない。そしてその柔軟心を成就せぬものは、眞実の菩薩道とはいえぬのである。

この柔軟心に於て感知せられるものは、従の徳ともいふべきものである。教化といふ濟度というものは、自身を「主」とすることによりて行われるものではない。ただ救われる衆生の心になり切つてのみ行われるものである。それなればこそ衆生も感化されるのであろう。ここに思い合わされるものは、『大經』に説く法蔵菩薩の兆載永劫修行の文である。その「欲覺・瞋覺・害覺を生ぜず」より、「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」に至るまで、一

句として柔軟心の行でないものはない。これに依りて浄土に感覺されるものはすべて柔軟である。しかれば『浄土論』の智慧・慈悲・方便というも、これに対応するものであろうか。優婆提舎の義はここにも見られることである。

五 神通 応化

しかるに世親は柔軟心の成就によりて、さらに妙楽勝真心を成就することを説き、また五念門に対応してそれから開けてくる五功德門を顕わしている。その五功德とは、第一に礼拝はアミダ仏国に生れるためのものであるから、彼の安楽世界に生れることのできる行であることに於て近門といわれる。第二は讃嘆によりて浄土の聖衆となる。これを大会衆の数に入る功德という。それは仏徳讃嘆の背後には常に大衆の同讃が感じられているということであらう。第三は作願によりて蓮華藏世界に入ることである。この蓮華藏世界という言葉には已にいうように『華嚴経』が予想されているようである。されど直接には『願生偈』に歌われた「如来浄華衆・正覚華化生」を意味するものである。作願の心に於て如来というも菩薩というも別のものとなるのである。第四は観察によりて種々の法味楽を受用するものである。これも已に説けることである。しかるに已上の四門はすべて「入」の功德といわれるものであり、これに対して第五の廻向によるものは出の功德である。そしてそれは「大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して応化身を示し、生死の園、煩惱の林の中に廻入して神通に遊戯して教化地に至る、本願力の廻向を以ての故に」という感銘の深い言葉を以て解説せられているのである。

ここで私は『論註』に依りて妙楽勝真心と神通応化の意味を明らかにしておきたい。曇鸞に依れば楽には五識所生の外楽と意識所生の内楽と仏の功德を愛するより起る法楽とがある。妙楽勝真心はその法楽であることはいうまでもない。そしてそれは観察における「種々の法味楽」とも思ひ合わされるものであろう。特に意を留むべきはそれが法楽といわれていることである。浄土は法楽の世界である。したがって仏の功德を愛するより起る法楽は即ち歌

嘆となる。しかれば世親に取りてはその『願生偈』はその法楽樂であつたのであろう。それは与仏教相應のものである。その相應とは共鳴である。それは心ある人々をして驚嘆せしめる名文ともなつたのであろう。「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめん」それより他に菩薩の法はないのである。

神通応化には観音の普門示現が例とせられている。その神通とは精神の透れるものであり応化は衆生の身になりきることである。そしてそれが煩惱の林に遊ぶものであり、生死の園へ示されるものである。ここで曇鸞は「遊」の字に著眼した。神通応化は遊戯である。その遊戯とは何か。自在を意味するものである。それは内外の何ものにも碍げられないものである。仕事に怠りがあつても遊戯にはそれがないから真劍である。けれどもその真劍そのままに解放されている。そこに自由と異なるものがあるようである。それに依りて曇鸞はさらに「度して度するところなし」が遊戯であるといっている。それは菩薩行の無漏・無作・無相であることを願わすものである。「度して度することなし」とは無作の義であるに違ひはない。その無作であることに於て無漏であることができるのである。しかしそれが無作であることに於て無相であるのであろう。そこに本願力の無限無窮なる所以があるのである。

その「本願力」というのは、大菩薩、法身の中に於て常に三昧にあり、種々の身、種々の神通、種々の説法を示すものである。それは「譬えば阿修羅の琴の鼓するものなしといえども、音曲自然なるが如し」と解説されている。その「鼓つものなくして」歌嘆せられるもの、それが無漏・無作・無相の法楽樂というものであろうか。