

願生道の主体

尾畑文正

1

『浄土論註』冒頭で曇鸞はまず『浄土論』を註釈するに先立って、「謹しんで龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるに云く^①と標示して、つづいて難行道を定義するに「謂く五濁の世無仏の時に於て阿毗跋致を求むるを難と為す」と述べることによって、時代環境の問題を提出されている。しかも曇鸞は願生偈を釈し終った卷末八番問答には諸衆生の語を媒介にして論主所共の機の問題を提起することによって『浄土論』全体の基本的立場を理解しようとする。つまり曇鸞は『浄土論』の課題を時代認識と存在認識、いわば時機の問題を土台にして展開する。

法は時機を得ることによって始めてそれ自体も具体的になるものである。どのような具体性を持つかという点、それは「たすけんとおぼしめしたちける本願^②」というようにたすける衆生を内に見出すものとして具体化される。それが如来の本願として現わされる根源的な歴史の謂である。「我一心」として表現される宗教的信の自覚構造もまたその時機を得ることと無関係ではない。「我一心」として成立する宗教的眞実は超越的根底（正法）の自己実現として根源的な歴史の表現を意味しつつ、同時にそれは一心の主体の誕生として歴史的社会的現実^③に現前す

る主体を意味するのである。「たすけんとおぼしめした。ちける。本願」の体験は必ず「念仏まふさんとおもひた。つころのおこるとき。」^④として現行する。それは如来の方からいえば「たすけんとおぼしめしたちける」であり、衆生（機）の方からいえば「念仏まふさんとおもひたつ」ときである。呼応同時である。兆載永劫の修行が相対的な歴史の表層に時として現前するのである。従って「信仏因縁」をもってする願生浄土の仏道もそのかぎり真に具体性を得るのは時機の問題が明らかになるときである。

おもうに時と機とは「時機」と熟語されるように、時は機において自覚された主体的（内面的）な時代認識である。機は時をもって自覚された存在認識である。両者は別個のものとして考えることのできない相関関係にあるものである。従って曇鸞の難行道理解は、このような時機認識の徹底において表現された曇鸞自身の菩薩道総括である。つまり時機認識を捨象した成仏道としての菩薩道は、その結果、無仏五濁の世に自力得証を期する仏道としての時機に背反した抽象的観念的な時代錯誤を犯さざるをえないのである。この時機を喪失した難行道としての菩薩道の終りをもって始めとする仏道が時機相応の易行願生道である。

ところで機において自覚されてきた時代認識については別の機会に述べることにして、ここにおいては八番問答を媒介にして機の課題、とりわけ願生浄土の仏道に相應する正所被の主体（機根）の問題を明らかにしたい。

2

願生道の主体（機根）を考えるに先立って、前段階的理解として機の語義を確認してみたいと思う。因に機とは

『仏教学辞典』によれば、

縁に遇えば、発動する可能性を有するもの意。仏の教法をうけその教化を被るものの素質能力。また教の対象となるもの、法または教と連称して機法、機教という。^④

と述べられていて機とは端的に「可発の義」を意味するものである。法に触れて発動することのできる「自覚された人間存在」^⑦である。より内容的にいえば、中国の天台大師の『法華経玄義』卷六上に「機に三義あり」と述べられているところの微・関・宜の三種の意味を指摘することができる。つまり機は「是れ微の義なり、故に易に云く機は動の微なり」^⑧といわれるように「動の微」であって「きざし」を意味して、「縁に遇えば発動する可能性を有する」^④ものである。また機は「是れ関の義なり、何となれば衆生に善あり悪あり、聖の慈悲に関（つ）かればなり、故に機は是れ関の義なり、三に機は是れ宜の義なり無明の苦を抜かんと欲せば正しく悲に宜しく、法性の樂を与えんと欲せば正しく慈に宜しきが故なり、故に機は是れ宜の義なり」^⑨と述べられているように、「機関」と熟語される「関」の意味である。つまり機は関係を意味する概念である。またそれは仏との相関関係を意味するものでありつつ、その関係の仕方が、機が「機宜」と熟語されるように仏の教化に宜しくかなうという呼応関係を意味するものである。辞書でいうところの、仏の教法を受けてその教化を被ることの素質能力を示すものである。それはまた仏の教法を被らなければ生きることができなければ、死んでいくこともできない主体をこそ指し示す。言い換えれば機とは仏が教法化益するに宜しく相応することのできる自覚された人間存在である。「相応」とは『浄土論註』に「相応とは譬えば函蓋と相ひ称へるが如し」^⑩と語られているように、機（函）は教（蓋）と相応しなければ、その

存在意義が見失われる。機（函）と教（蓋）とが相応するとき始めて機は機の存在意義を確保し、教は教の存在意義を確保しえるのである。従って機を明らかにするとは、その機をまさしく機たらしめている法を明らかにすることとひとつのことである。

曇鸞は『浄土論註』において機教相応する機、言い換えれば願生浄土の仏道に相応する機をどのようなもの（主体）として理解したのであるか。勿論それは八番問答で展開された課題である。もともとそれは「我一心」として自督の安心を表白する「我」と、「普共諸衆生」と述べて一切衆生を摂して願生せんとする「我」との内面的同一性を求めるところに提起された問題である。世親の願生と衆生の願生との同一性は一体どこで獲得されるのだろうか。そのことが明確にならないかぎり老少善悪を選ぶことのない万人普遍の願生道は開示されえない。曇鸞はその内面的同一性の地平を本願成就の世界に生きる人間の事実のうえにみている。虚妄顛倒の見に依って構築された我と我が世界は「虚」であり、「実」でない。「実」であり「虚」でない確かな世界は如来の本願の世界である。問われなければならないのはどういふもの（主体）としてその如来の本願を生きるのかということである。いま普く諸の衆生と共なる主体が問われている。衆生と共なる主体はその諸衆生と共同の生命の地平を生きるものである。では一体曇鸞は諸衆生にどのような自己を発見したのであるか。また曇鸞は自身のうえにどのような諸衆生を発見したのであるか。いまそのような曇鸞の人間（自己）理解を本質的に考察するためには人間存在に対する曇鸞の基本的視座がいかなるものであるのかを知らなければならない。なぜなら八番問答において展開された曇鸞の機根（主体）の理解、とりわけ謗法不生を徹底的に追究していく姿勢には、看過することのできない曇鸞の人間理解

がその発想の根底を支えていると思われるからである。まさしく八番問答は曇鸞の人間理解が一点の誤魔化しもなく凝縮せられて組織的に陳述せられたものである。曇鸞は『浄土論註』の八番問答において、「普共諸衆生」の諸衆生を『觀經』に表わされた下品の凡夫として見定める。その曇鸞もまた凡夫の自覚に立脚した人であることが『安樂集』に記されている。

如^ハ曇^ノ鸞^ノ法師^ニ康^存之日^ニ常^ニ修^ニ淨^土。亦^毎有^ニ三^世俗^ノ君子^一來^レ呵^ニ法^師曰^ク。十方^ノ仏^國皆^ニ爲^ニ淨^土。法^師何^レ乃^チ獨^リ意^注レ
西^ニ、豈^ニ非^ニ偏^見生^ニ也^一。法^師對^曰。吾^既凡^夫。智^慧淺^短。未^ダ入^ニ地^位。念^力須^レ均^一。如^ニ似^置引^レ牛^恒須^レ
繫^ニ心^槽。豈^得ニ^縦放^ニ全^無。所^レ帰^ス。⑩

と述べられているようにその智慧淺短なる凡夫という自覚が發露されている。しかしそのような表現が曇鸞自身の内面においては罪惡深重なる虚妄の凡夫としての自覚まで深められていたことを曇鸞自身の告白によって我々は知ることができる。すなわちその著『讚阿彌陀仏偈』には、

我^從無^始ニ^循三^界。爲^ニ虚^妄輪^ノ所^ニ廻^轉。一^念一^時所^レ造^業。足^繫ニ^六道^ニ滯^ニ塗^一。唯^願。慈^光護^ニ念^一。⑪
令^ニ我^不失^ニ善^提心^一。

とその罪障性虚妄性の自覚が如実に表出せられている。このように凡夫の自覚に立脚された人であったればこそ、『浄土論註』上巻において曇鸞は『浄土論』の浄土の三嚴二十九種を釈するに際して、その一々の莊嚴を弥陀因位の本願で釈するのである。そのことを明らかにするためにまず「選捨の境」をあげ、次に「選取の願」を説くのである。⑫ 仏願の生起本末の形態で述べられたところのその選捨の境は、すべて凡夫の自覚に立脚した曇鸞自身の痛み

によって内面化された虚仮不実なる現実の世界に他ならないのである。それゆえ国土莊嚴十七種の総相である最初の清淨功德において曇鸞は、「仏本」^⑥と如来の国土莊嚴の願心にまで掘り下げて、その願心によって智見せられた所照の境界について、

見^ミ下^シ 三界^{ミソノナリチ}是^ハ虚偽^ノ相^ハ、是^レ輪^ノ転^ノ相^ハ、是^レ無^ノ窮^ノ相^ハ、如^ク二^ノ妖^ノ蠅^ノ循^ノ環^ノ一^ニ、如^ク二^ノ蚕^ノ繭^ノ自^ノ縛^ノ一^ニ、哀^ニ哉^ハ衆^ノ生^ノ締^ノ中^ニ此^ノ三^ノ界^ノ顛^ノ倒^ノ不^レ淨^ニ上^ニ ^⑦

と三相二喩をもって示さなければならなかったのである。しかもこの清淨功德が国土十七種莊嚴の総相であるかぎり、この三相二喩でもって示された三界の相は、以下の一々の莊嚴に展開される選捨の境たる三界の全相に他ならない。ではなぜ三界がこのように「是虚偽相、是輪転相、は無窮相」であるのかといえ、それは端的にいうと、

從^ニ有^ノ漏^ノ心^一生^シ不^レ順^ニ法^ノ性^ニ。所^レ謂^ハ凡^ハ夫^ハ天^ノ諸^ノ善^ノ人^ノ天^ノ果^ノ報^ノ、若^ハ因^ノ若^ノ果^ノ、皆^ハ是^レ顛^ノ倒^ノ皆^ハ是^レ虚^ノ偽^ノ、是^レ故^ニ名^ニ不^レ実^ノ功^ノ徳^一。と表現されているように、まず「有漏心より生」じているからである。能知所知の対立構造を実体的に固定化する有漏心という人間の虚妄分別から展開しているのが顛倒虚偽なる三界である。それゆえ必然的に真如法性との根源的な關係に背反し逆違する（不順法性）ためにその三界の真相は、

此^ノ三^ノ界^ノ盖^ハ是^レ生^ノ死^ノ凡^ノ夫^ノ流^ノ転^ノ之^ノ闇^ノ宅^{ナリ}。雖^ニ復^ノ苦^ノ樂^ノ小^ノ殊^ノ徧^ノ短^ノ暫^ノ異^ノ一^ニ統^ニ而^レ觀^レ之^ハ莫^レ非^ニ有^ノ漏^ノ一^ニ。倚^シ伏^シ相^シ乘^シ徧^シ環^シ無^レ際^ニ、雜^シ生^シ触^シ受^シ四^シ倒^シ長^シ拘^シ。且^ニ因^ノ且^ノ果^ノ虚^ノ偽^ノ相^ノ襲^ニ。 ^⑧

といわれる六道輪廻に象徴される生死流転の反復を生きる悲痛極まる世界である。これが如来の願心をたずねることをもって曇鸞が自覚した三界の現実相である。それはまたその三界を自己の存在基盤として盲目的に生きる人間

的主体（自己喪失的実存）の具体的現実相に連続するものである。なぜなら三界とは、人間的主体と切り離された、どこか誰れかの世界ではなく明確にそれは実人生を生きる一々の実存の織り為す世界であり、三界の現実相はそのまま三界を生きる人間の現実相であるからである。従って自己喪失的実存としての三界の主体は、「凡夫の衆生は、身口意三業をして、もって罪を造て、三界に輪転して窮まり已むこと有ること無けむ」といわれる現実を生きるのである。このような三界を生死流転する人間（自己喪失的実存）の具体的な様態を曇鸞は、『浄土論註』下巻に、

以ニ身見ニ故受ニ三塗身・卑賤身・醜陋身・八難身・流転身一^②

と述べ、また、

衆生以ニ橋慢ニ故誹ニ謗ニ正法ニ毀ニ皆賢聖ニ捐ニ斤尊長ニ^② 如レ是之人、應レ受ニ拔舌苦・瘡痍苦・言教不行苦・無名聞苦一^②

と述べ、また、

衆生以ニ邪見ニ故心生ニ分別ニ、若有若無、若非若是、若好若醜、若善若惡、若彼若此、有ニ如レ是等種種分別一^② 以ニ分別ニ故長淪ニ三有ニ受ニ種種分別苦・取捨苦一^②

と述べることによって人間の身口意の三業、いわば衆生の発動する行為の全領域についての虚仮不実性を徹塵も余すところなく、徹底的に露呈し切ったのである。そして最後にその終帰するところを「長く大夜に寝て出期有ること無し」と述べ、苦悩の三界の真只中に在ってしかもその苦悩を苦悩として自覚することのない人間存在を悲嘆されるのである。

以上述べてきたように曇鸞における人間の本质（人間理解）は、後に善導が自己喪失的実存の現実を「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離之縁有ること無し」と告白されるものに先行するものである。それは有漏の心を根拠として、法性真如との根源的關係（衆生と言ふは即ち是れ不生不滅の義なり）^②を無視して人であろうとする「煩惱成就」せる罪悪生死の凡夫そのものである。このような曇鸞の人間理解の基本的な視座こそが『浄土論』偈頌を積し終ったその後にあえて八番の間答を設けなければならなかった当のものである。

3

曇鸞の人間理解、それは自己喪失的実存の発見である。衆生とは衆多の生死を受けるものとして苦悩の実存である。人間存在は苦悩する存在である。苦悩することは人間であることの証しでもある。V・フランクは、その著『苦悩の存在論』で、

人間が存在をうかがい見ると、存在はみずから人間に、苦悩するものにひらき、そこに根源の展望がひらける。人間が深淵のまえに立ってその深みをうかがい見るとき、その深淵の底にかれが認めるものは、それは、現存在の悲劇的構造である。かれにひらかれてくるものは、それは人間存在はそのもつとも深いところでは、また究極的には、受難 (Passion) であるということであり、またそれが人間の本质であること、つまり苦悩する者、ホモパティエンス (Homo Patiens) であるということである。^③

と述べている。人間の苦悩を事実の次元から実存的なもの次元へ移さなければならぬ。苦悩の実存論的な意味こそ求められなければならない。根底を喪失する苦悩の実存が苦悩を通して根底を回復するという、そのような苦悩の存在論がV・フランクにより語られている。この人間存在をまさしく苦悩の群萌として見出し、その苦悩の群萌の閉塞的情况（輪転三界）を根底から包摂する眼は、人間のいかなる現実をも知るしめす如来の大悲である。如来の大悲心は「如来無蓋の大悲を以て三界を矜哀したまふ。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利を以てせむと欲してなり」といふ、如来自らの衆生に対する自己贈与に他ならない。その如来の大悲心の現実には国土の莊嚴として結実される。如来自身を国土として衆生に贈与することをもって大悲心を現行する。国土となった如来の大悲心、それを浄土莊嚴として象徴するのである。曇鸞は浄土莊嚴の一々の根源をたずねて、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起したまふ」と如来の願心を内観する。その如来如実の智見によって照らし出されてきたのが如来矜哀の当体である三界輪廻の現実相であり、尺蠖の循環する如く蚕繭の自縛するが如く存在する三界の衆生に他ならない。その衆生とは既に述べたように本来的には法性真如においてありつつも現実的には法性真如を見失しなっている存在である。しかも法性真如との関りを離れて一厘一毛も在りえないという、そのような存在をさしているのである。その限り自己喪失の実存（衆生）は自己回復の実存（衆生）たらんとするところに存在の意味をもつのである。それをいま願生浄土として表象するならば、願生浄土とはそのような自己喪失の実存に所安の境として如来の浄土（本願の国土的表現）を莊嚴することによって自己回復の実存たらしめようとする仏道の謂である。その願生道の主体こそ曇鸞が八番問答において明らかにした煩惱成就せる凡夫としての人間存在であ

る。それは法性真如を見失っている存在であり、その意味で根底を喪失せる実存である。その自己喪失的実存が根底を回復することによって、根底を生きる主体として自らを成就する。つまり如来の本願を生きるものとして人間の実存を成就するのである。成就する場所はどこまでも歴史的社会的現実（三界）である。成就された実存は浄土（勝過三界道^⑩）の主体である。

松原祐善先生はそのことを端的に、

自力の心を離れて如来の本願に帰する信樂の一念に前念命終があり、この至心信樂を体としてその根源である如来本願の欲生心に招喚覺醒して起つところに、後念即生があり、如来の本願に生きているのである。――略――。わが身は罪業の身であり、おかれている環境は娑婆であるが信心の人にはその心境として浄土が開けてあるのである。^⑪

といわれている。言い換えれば、「我一心」として成就する願生心の成り立つ場所は宿業共感の大地である。所帰の世界は自我意識の絶対否定としての彼国である。如来の本願招喚の謂である欲生我国の自覚的体験が願生彼国であることは言うまでもないことであるが、その宗教的信の自覚表現である願生彼国はまさしく自我意識の絶対否定としてしかその内実はない。しかしその自我意識の絶えた超越的涅槃界を象徴する彼国を本源として「それからそれへ」と限りなく宿業共感の大地に願生の精神を樹立していくのである。従って願生道の主体は三界にあって三界をよく超えるのである。『浄土論註』下巻の觀察体相章に清淨功德を積して、

此云何不思議、有凡夫人煩惱成就亦得生彼淨土、三界繫業畢竟不牽、則是不斷煩惱得涅槃分、

といわれるように煩惱成就の凡夫であっても、その浄土自身の働き（器世間清浄・衆生世間清浄）として煩惱成就の凡夫そのままに願生浄土の主体たらしめられるのである。煩惱成就の凡夫というところにかえって本願招喚の勅命にあずかる。全く希有な出来が成就されているのである。つまり如来の教化に直接出遇うものは人間的経験をもつて如来の世界に生まれようと願うことに破綻したものである。既に述べたように曇鸞において把握された人間の本质とは後に善導が機の深信というかたちで我々に提起したものに先行するものであるが、そこで理解された人間はやはり無有出離の縁あることなき身の自覚である。

三在釈の在決定の十念念仏を我々は無後心・無間心に依止するものであることを知るのであるが、それは言葉を換えれば十念念仏が自力無効の念仏の信心であることを端的に示すものである。それは『浄土論註』文前玄義の五難に関係する理解の仕方である。文前玄義では五濁無仏の世において阿毗跋致を求める菩薩道の限界を行縁という時代環境にその理由を求めたのであるが、それは第五番の「唯是れ自力にして他力の持つなし」^⑧といわれているように他力持キという、いわば他力住持キの不虛作なる事実存在としての人間実存に無自覚（唯是自力）であることよって必然的に構築された時代環境である。その時代環境が逆にその時代精神を照らしだし、それを唯是自力の精神として決判するのである。唯是自力の精神とは他力持の現実を無視して自己を有力なものと思ひ込んでいるその妄想（みずからを神としたい私ミかな倒錯）をいうのである。それと同様に十念念仏という自力無効の他力持の念仏（無後心・無間心）を人間的経験の領域（有後心・有間心）のなかに取り込むことによって実は如来の本願そのもの

のを疑っているのである。八番問答において徹底的に追究された謗法不生の主体とは、このような仏智疑惑・不了仏智の無自覚的な自我肯定者である。五逆得生を当相に出しながら、謗法不生を徹底する配慮から我々はそこに唯除の自覚が要請せられてあることを知る。曇鸞にはこの謗法不生論に対する謗法得脱論を下巻に展開しているが、これを機械的に相関させてはならない。どこまでも絶対矛盾的に唯除の自覚（念仏の信心）において自己同一的でないなければならない^⑤。既に述べたように八番問答で明らかにされた諸衆生とは『観経』の下下品の凡夫（極重悪の凡夫）であった。その下下品の凡夫に真の意味で内実を与えるのが実は謗法不生の徹底的な自覚である。その唯除の自覚において始めて我々は人間が全く無力であるというその地点に、全く無力な人間そのままに、いな有力であろうとする人間の私かな虚偽顛倒にもかわらず、自己成立の根底に宿る如来大悲の他力持の世界を「しらせ」^⑥られるのである。願生道の主体とはまさしくそのよう他力持の世界に目覚め、始めて自我意識から解放されて、徹頭徹尾、如来の大悲を被るもの（主体）として、一如平等のいのちを諸衆生と共に生きる主体である。そこにおいて真に独立者として連帯することのできる人間関係の地平を見い出すものである。^⑦

① 『浄土論註』真聖全一の二七九頁。

② 『歎異抄』真聖全二の七九二頁。

③ 『歎異抄』真聖全二の七七三頁。

④ 藤元正樹著『人間この尊きもの』五三一―五四頁参照。

⑤ 多屋頼俊・横超慧日、舟橋一哉編集『仏教学辞典』七四頁。

⑥ 望月信亨編集『仏教大辞典』第一卷四九―一頁。

- ⑦ 三木清「親鸞」(『哲学と人生』講談社刊) 四七二頁。
- ⑧ 『妙法蓮華經玄義』卷六上、大正藏第三十三卷七四六頁。
- ⑨ 多屋頼俊他編集『仏教学辞典』七四頁。
- ⑩ 『妙法蓮華經玄義』卷六上大正藏第三十三卷七四七頁。書き下しは望月『仏教大辞典』を参照。
- ⑪ 『浄土論註』真聖全一の二八五頁。
- ⑫ 広瀬果著『宿業と大悲』八六頁参照。
- ⑬ 『安樂集』真聖全一の四一四頁。
- ⑭ 『讚阿弥陀仏偈』真聖全一の三六五。
- ⑮ 稻葉圓成著『往生論註講要』九九頁参照。
- ⑯ 『浄土論註』真聖全一の二八五頁。
- ⑰ 『浄土論註』真聖全一の二八四頁。
- ⑱ 『浄土論註』真聖全一の二八六頁。
- ⑲ 『浄土論註』真聖全一の三二九頁。
- ⑳ 『浄土論註』真聖全一の三二九、三三〇頁。
- ㉑ 『浄土論註』真聖全一の三三〇頁。
- ㉒ 『浄土論註』真聖全一の三三〇頁。
- ㉓ 『観経四帖疏』散善義真聖全一の五三四頁。
- ㉔ 『浄土論註』真聖全一の二九九頁。
- ㉕ V・フランク著『苦悩の存在論』(新泉社) 一三二頁。
- ㉖ 『無量寿経』真聖全一の四頁。
- ㉗ 『浄土論註』真聖全一の二八七頁。
- ㉘ 安田理深「覚存疇としての発遣と招喚」(『親鸞教学』第二号五二、五三頁参照)。
- ㉙ 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第十一卷三九三頁参照。

- ③⑩ 『浄土論』真聖全一の二六九頁。
- ③⑪ 松原祐善「真実教の開顯」(『親鸞教学』第二十一号)六八頁。
- ③⑫ 『浄土論註』真聖全一の三一九頁。
- ③⑬ 『浄土論註』真聖全一の二七九頁。
- ③⑭ 幡谷明著『親鸞教学の思想的的研究』一九八頁参照。
- ③⑮ 『尊号真像銘文』真聖全二の五六〇頁。
- ③⑯ 広瀬泉著『真宗救済論』二九三頁参照。