

# 願生道成立の根基

——『浄土論註』を中心として——

尾 畑 文 正

## 序

『浄土論』の中心課題は解義分を通してみると、結局は五念門の行を修して無上菩提を速やかに成就するということにある。その速得菩提の課題、いわば自利利他成就の大乗菩薩道が究竟されていく世界を願生偈として表現するところに『浄土論』の仏教思想史上における独自の位置がある。しかしその『浄土論』も曇鸞の『浄土論註』をまたずしては、その真意義を開顕することができなかった。『浄土論』の思想的背景は瑜伽唯識思想である。

『浄土論』が展開する浄土の二十九種莊嚴は、その国土莊嚴の末尾に示されるように、阿弥陀仏国に他ならない。それは阿弥陀の願心によって莊嚴されるものである。そのかぎり浄土教思想の先駆的なものである。安樂国に願生せんとするその安樂国は、明確に阿弥陀法王善住持の浄土である。しかし瑜伽唯識思想を根本的立場とする限り、その浄土は唯識三性説という円成実性（真実性）なる国土である。それは現実的には瑜伽行において究竟されてい

く転識得智として獲得されるものである。瑜伽行という宗教的実践に直結するうえで成立するものである。その意味でいえば世親の『浄土論』は、浄土教の仏道大系を大乘仏教の上で始めて組織的に記述したものである。その仏道内容は瑜伽唯識思想であるが、浄土教聖典の嚆矢である。『浄土論』の偈頌において表現された一心帰命の願生道は、確かに阿弥陀仏国へ往生せんと願う至純な願往生心が主題である。世親は願生道のもつ大乘菩薩道としての内面的意義を長行において瑜伽行を中心として展開する。そのような願生道における大乘菩薩道としての内面的な意義を見失うことなく、それをそのまま如来の本願力に根拠づけられた仏道大系（救済論）へと展開したのが曇鸞の『浄土論註』である。曇鸞の功績は「天親菩薩のみことをも／鸞師とときのべたまわずば／他力广大威徳の／心行いかでかさとりまし」（『高僧和讃』真宗聖教全書二―五〇五頁）と端的に和讃されるように、ひとえに他力广大威徳の心行を開顕されたことにある。曇鸞のいう他力とは、仏道の正因たる無縁大悲心の衆生を摂せんとする本願力に他ならない。その本願力を増上縁として煩惱成就の凡夫に他力广大威徳の心行を実現し無上仏道に立たしめるのである。以下「願生道成立の根基」と題して如来の本願に呼応する宗教的信の自覚的経験としての願生浄土の仏道を考えてみたい。

## 一 善男子善女人から菩薩への展開

1

世親の『浄土論』の解義分（長行）は「偈は己心を申ぶ、宣しく帰命と言ふべし。論は偈の義を解す。汎く礼拝を談ず<sup>①</sup>」といわれるように偈頌の内に本来具足している意義を明らかにするものである。その長行（解義分）で世親は一心帰命の願生心がその内面的意義として確保する大乘菩薩道を五念門として止観の実践を説くなかにより展開している。もともと五念門は多くの諸先輩が指摘されるように、『大無量寿経』（以下『大経』と略す）によって構成された宗教的実践の基本的な形態である。その原初形態として『大経』の嘆仏偈との関係が注目せられるのである。嘆仏偈は原始の念仏者法蔵菩薩においての願生偈であるとも考えられている<sup>②</sup>。その宗教的実践の典型、なかんずく大乘菩薩道の宗教的実践の具体的表現が五念門であるとすれば、その五念門は当然大乘菩薩道の本質である自利利他円満の究竟されていくメルクマールとしての廻向門の成就を究極的な課題としなければならない。その廻向門を成就する道として『浄土論』長行に提起されたのが、作願門観察門に明らかにされた止観行である。その止観行は後に曇鸞によって止に三義を説き、観に二義を開かれるようにその究竟的な実践成就は浄土の菩薩においてよく成し得るものである。浄土という超越的涅槃界において開かれるべき実践行である。その意味では人間的経験の介入を拒絶するものである。善男子善女人のよく成し得るものではない。金子大栄先生はその止観行を象徴する作願観

察を、

若し礼拝・讚嘆を以って浄土への行とせば、作願と観察とは浄土に於ける行である。これに依りて次に來るべきは浄土よりの行であらねばならぬ。即ち彼岸より此岸への還路である。ここに第五の行として廻向が現はるるのである。<sup>④</sup>

と端的に述べられている。それに先立つところの礼拝讚嘆の二門はその止観の実践されていくための前提条件としての願生行者の宗教的態度（姿勢）の問題である。どこまでも廻向の成就がその課題である。<sup>④</sup>

世親の廻向の理解は『浄土論』によれば、

云向廻向、不捨<sub>スル</sub>一切苦惱衆生<sub>ニ</sub>心常作願<sub>ス</sub>。廻向<sub>ヲ</sub>為<sub>レ</sub>首得<sub>ニ</sub>成<sub>ニ</sub>就<sub>ス</sub>。大悲心<sub>ニ</sub>一故<sub>ニ</sub>。<sup>⑤</sup>

と説明されている。それは「我一心」と表白する願生の「我」と「普共諸衆生」と表白して一切衆生を撰する願生の「我」との内面的同一性の成り立つ地平を廻向門として提起するものである。一心の我による衆生と共なる願生心が成り立つ根拠こそが問われているのである。いま『浄土論』ではそれを「一切の苦惱の衆生を捨てず心に常に作願す」と表現して、その無上菩提心の成立する根拠を「廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」と明らかにしている。廻向を首（ハジメ）とする仏道の開頭が課題になってきている。いま本節ではこの五念門の解釈をめぐる重構造に注意しながら願生行者の内面的意義を考えてみたい。

もともと五念門は長行の願偈大意章で明らかにされた観見願生の具体的な内実を追究する起観生信章の課題に相応して提出せられた観見願生の実践道である。

云何觀云向生<sup>ガシ</sup>信心<sup>ニ</sup>。若善男子・善女人修<sup>シテ</sup>五念門<sup>ヲ</sup>行成就<sup>シ</sup>。畢竟<sup>シテ</sup>得<sup>テ</sup>下生<sup>シテ</sup>安樂國土<sup>ニ</sup>見<sup>ル</sup>中<sup>ニ</sup>。彼阿弥陀<sup>ノ</sup>仏<sup>ト</sup>也<sup>。</sup>

何等<sup>カ</sup>五念門<sup>。</sup>一者禮拜門、二者讚嘆門、三者作願門、四者觀察門、五者廻向門<sup>ナリ</sup>。

世親は続いて「修五念門行」の一々について実践内容を明らかにしている。この五念門行をもって観見願生を成就しようとする。しかしその五念門の中心は、前述したように作願觀察（止観）とみるべきであるから、世親の願生は称名念仏、あるいは聞名願生を信方便易行として提起した竜樹に対すればその内容は非常に高遠精緻な願生道といわなければならぬ。この解義分と呼ばれる長行が文字通り総説分としての偈頌の偈の義を解すものであるならば、世親の一心帰命の願生心はそのような止観行をもってする菩薩道を内実とするものでなければならぬ。そのかぎり五念門行は願生行者にとって必然的な宗教実践である。従って世親は偈頌に宣言した「普共諸衆生往生安樂國」という課題に相応してこの五念門の行を修する主体をこの起観生信章では「善男子善女人」と設定したのである。しかし五念門が止観行を内実とすることからも、また後に提出される觀察体相章や善巧撰化章以下の所説からも理解できるように、善男子善女人においてはよく修することのできないのがこの五念門である。善巧撰化章には五念門の実修主体が起観生信章の善男子善女人から菩薩に展開している。我々はこの展開の実存的意味を見出さなければならぬ。

ところで善男子善女人を実践主体として明らかにされる願生道を現わすものとしては、起観生信章、觀察体相章、淨入願心章がある。そのうち起観生信章は五念門を淨土往生の行として施設するものであるが、後の觀察体相章、淨入願心章の二章は五念門行において感得される淨土の内景と意義が説かれるばかりであって、願生行者の能

観の方法などは一切説かれていない。ところが善巧撰化章以下の所説においては、止観の広略修行によって柔軟心を得て、能知所知という主客の対立構造を超えて如実<sup>①</sup>に三蔵二十九種莊嚴を知り（如実知広略諸法<sup>②</sup>）、衆生を善巧に撰めて教化する廻向行が成就されている。しかもこの廻向成就（是名菩薩巧方便廻向成就<sup>③</sup>）によって三種の菩提門相違の法を遠離している。すなわち智慧門による遠離我心貪着自身と慈悲門による遠離無安衆生心と方便門による遠離供養恭敬自身心の三種の菩提を障うる心を離れ、さらに無染清浄心、安清浄心、楽清浄心の三種の菩提門の法に順ずることが述べられている。この離菩提障章と順菩提門章の二章に説かれる三類九種の法を名義撰対章で明らかにされる四心に撰める。いま名義撰対の所説を要約すれば、

- 1、智慧、慈悲、方便の三門を般若と方便との二へ撰める。
- 2、離菩提障章の三遠離心を無障心に撰ず。
- 3、順菩提門章の三清浄心を勝真心へ撰ず。<sup>④</sup>

ということになる。名義撰対の意味するところは従って三類九種の法が智慧心方便心無障心妙楽勝真心の四心に撰入することを明らかにし、その四心によって安樂仏国土に生まれることができることを明らかにするのである。そしてこの四心はまた妙楽勝真心ひとつに帰結するものである。この妙楽勝真心は実に菩薩の巧方便廻向の成就であり、同時にそれは五念門の成就を現わすものである。このように善巧撰化章以下の所説は当の善巧撰化章が「是の如く菩薩、奢摩他と毗婆舍那とを広略に修行して柔軟心を成就す<sup>⑤</sup>」と述べるように菩薩所修の行相である。その菩薩とはいかなるものであるかという点、『浄土論註』の解釈では「入正定聚の菩薩」である。その入正定聚の菩薩

がどのような地位であるかはいまは問わない。<sup>⑫</sup>この善巧摂化章以下四章が菩薩の利他廻向を明らかにする箇所であることが確認されればよい。我々がいま問題にしなければならないことは起観生信章では五念門をもって願生行者としての善男子善女人の所修として、

若善男子・善女人修シテ五念門ヲ一行成就シスレバ 善畢シテ得テ下生シテ安樂国土ニ見ル中ニ 彼阿弥陀仏ヲ也。<sup>⑬</sup>

と提起しながらも、いま廻向門を明らかにする善巧摂化章に至って「如是菩薩」と五念門を菩薩の所修として示されていることである。確かに長行前半は所観の世界である浄土の三嚴二十九種しか説かれていないから善男子善女人という所修の主体が問われることはなかった。だが長行後半の善巧摂化章以下の菩薩道の意義を明らかにすることで五念門の行、とりわけその中心課題である廻向門を成就するには善男子善女人ではよく修することができないことは自明である。しかし論文の当相からいえば、五念門は願生行者としての善男子善女人の所修であり、しかも五念門こそ願生行者の浄土往生行である。それがいま善男子善女人である願生行者にはとても修することができないとするならば、この五念門施設の意味が見失われるばかりか、我れ一心に普く諸の衆生と共に願生せんという自利利他円満の大乗菩薩道を課題となしえないということになる。ここに改めて善男子善女人から菩薩の展開という事柄のもつ意味が問われなければならないのである。

## 2

既に述べたように曇鸞にとって願生浄土とは、五濁無仏の時代にあって自利利他円満という大乗菩薩道の課題を

真に成就する仏道として見開かれてきたものである。そのかぎり願生道は、菩薩道をその内実として確保しなければならぬ。おもうに世親が『浄土論』で「世尊我一心帰命尽十方無尋光如来」と帰敬領解する願生心は邪見と自大とを超え離れた絶対的な無我の名告りであり、閉鎖的独善的な「自身住持之樂」を目的意識にもつ為樂願生心ではない。偈頌の末尾に「我作論說偈願見弥陀仏普共諸衆生往生安樂國」とある、曇鸞において廻向門として配釈された利他行を内包する、いわば「無上菩提心」の具体的な現行相としての願生心である。願生心といっても菩提心と矛盾するようなものではない。ところで菩提心が願生心へと転成されて表現されるについては、浄土教の祖師たちによる主体的な時機に対する認識（痛み）の深化が根本の契機となっている。その先陣に位置する曇鸞は、『浄土論註』冒頭に竜樹の難易二道判を継承して「自力にして他力の持つ無」き五濁無仏の時代環境に相応する仏道が、願生浄土を内実とする他力易行道であることを決定している。このような願生浄土の仏道の必須要件として提出されたのが他ならぬ無上菩提心である。曇鸞によれば無上菩提心は、

此無上菩提心、即是願作仏心。願作仏心即是度衆生心。度衆生心即是撰取衆生。有仏国土。

といわれるような下化衆生を内景とする上求菩提の願いに他ならないものである。従ってそれは無上菩提心といわれながらも、実のところ「我一心」として成就する願生心と別のものではなく、かえって願生心を無上菩提心として意義づけるものである。その意味において『浄土論註』冒頭に開顕された他力易行道としての願生浄土の仏道となんら矛盾撞着することなく、「是の故に彼の安樂浄土に生ぜんと願する者は、要す無上菩提心を発するなり」といえるのである。ところがこの無上菩提心は善巧摂化の課題である利他廻向成就の根本である。利他廻向成就の根



本であるような無上菩提心がいかなる根拠をもって願生心の内面的意義たりえるのであろうか。いま問題とする善男子善女人から菩薩への展開ということの内包する課題は、なぜ善男子善女人であるしかない願生行者が菩薩の意味をもって表現されているのかということである。ここに願生道の成立根拠を問う先端が存在する。

かくて『浄土論』における善男子善女人と菩薩との内面的関係を問う課題が提出されるのである。このような願生行者にとっての宗教的生命に関する本質的課題に対して曇鸞は『浄土論註』でどのように応えていったのであるか。既に述べたように世親の『浄土論』は、大乘菩薩道の全現されていく方途を願生浄土の仏道として明らかにした。その世親が願生した根本的立場は曇鸞が『浄土論註』下巻の不虛作住持功德釈において、

未証淨心菩薩者初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現<sub>レ</sub>身、若百若千、若万若億、若百千万億無<sub>レ</sub>仏国土施<sub>ニ</sub>作<sub>ス</sub>仏事。要須<sub>ニ</sub>作<sub>ス</sub>心入<sub>ニ</sub>三昧、乃能非<sub>レ</sub>不<sub>ニ</sub>作<sub>ス</sub>心。以<sub>ニ</sub>作<sub>ス</sub>心故名為<sub>ニ</sub>未得淨心。此菩薩願<sub>レ</sub>生<sub>ニ</sub>安樂淨土。即見<sub>ニ</sub>阿彌陀仏、見<sub>ニ</sub>阿彌陀仏一時、与<sub>ニ</sub>上地諸菩薩一畢竟身等。法等。竜樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩、願<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>彼者、當<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>此耳。<sup>⑩</sup>

と述べることによつて明らかかなように、竜樹・世親が浄土を願生する意趣は菩薩道実修上における作心をいかに超克するかという課題を成就するためであったのである。それに対して、曇鸞の願生道にかかわる根本的立場は必ずしも、竜樹・世親の立場と同じようなものではない。それは八番問答において展開されたように、煩惱成就の凡夫が救済されていくべき道をどこまでも明らかにしようという立場であった。その救済されるべき煩惱成就の凡夫はどこかのだれかではなく、曇鸞その人でなければならなかったのである。それが諸衆生に自己を見出し、自己

に諸衆生を見出す、いわば普く一切衆生と共に宿業共感の大地を生きる曇鸞の眼目である。

そのような曇鸞の立場を明らかにする『浄土論註』での表現には代表的なものだけでも、文前玄義の易行道釈、上巻末の八番問答釈、下巻の覈求其本釈等々をあげることができる。従ってこのような曇鸞の基本的視座から凡夫往生という課題を成就するためには『浄土論』に述べられた願生浄土の方途としての五念門行を行ずる主体は、どこまでも八番問答において明らかにされた下品の凡夫（極重悪の凡夫）でなければならない。しかし『浄土論』の当相において語られた五念門をみるかぎり、それは余りにも高遠難修なる行であるために、下品の凡夫のよく修することのできないものである。しかもその修することのできない五念門行が願生行者の、いわば安心に対する起行として、安心の憶念相続の行相であるといわれる。その行相の内容がいま菩薩を主体としてしか明確にならないとするならば、どのような根拠をもって善男子善女人がそのような菩薩においてしか成就できない行相をその内面的意義としてもつことができるのであろうか。<sup>⑧</sup>

この課題を説明する方途として我々は、その(一)に曇鸞独自の『浄土論』解釈である五念配釈を取りあげることができる。『浄土論』に提出された往生行としての五念門は、一心帰命の具体的実践行として願生行者の身口意の三業に発動される起行である。その長行で提起された五念門を偏頗に配当したのが五念配釈である。五念配釈の根拠は『浄土論』第二行（発起序）の「我依修多羅真実功德相、説願偏総持与仏教相応」<sup>⑨</sup>に在る。第一行（帰敬序）は「我一心」の宗教的信の自覚を表現したものである。その宗教的信の自覚は何に依って呼び醒されたかという点、それは釈迦（世尊）の発遣と、弥陀（帰命尽十方無碍光如来）の招喚である。『大経』の伝統のなかで言い換え

ば、如来諸有の群生を招喚したまう欲生我國の本願に喚び醒された体験としての願生彼国である。願生彼国という宗教体験（我一心という信）はその本源を如来の本願とするものである。和讃に「信は願より生ずれば／念仏成仏自然なり<sup>⑥</sup>」とあるようにまさしく一心帰命の安心は如来の本願を根拠とする。従って願より生じた信は自らを生ぜしめた願を背負って立ちあがる。願を生きる主体として自らを形成する。その願生の端的が次の第二行の発起序である。「我れ修多羅真実功德相に依て」とある、その修多羅を曇鸞は大乗の修多羅という。つまり『大経』である。その自らを一心の主体（我一心）として誕生せしめた『大経』に依って「願偈を説いて総持して仏教と相応」せんとする。仏教から出て仏教の事業（仏事）を完成させようとする。その仏事への参与が「説願偈」という具体的表現である。そしてこの「説願偈」という仏教相応の事業が五念門の行であることを明確にするのが曇鸞の五念配釈である。偈頌がなぜ五念門行の意味をもつのか、つまり偈頌がなぜ仏教と相応するのかということに対して曇鸞は、この「我れ修多羅真実功德相説願偈総持与仏教相応」という優婆提舍の意味をもつ発起序に次のような解釈を施すことよって応えている。

何所依、何故依、云何依。何所依者、依修多羅。何故依者、以如来即真実功德相。故。云何依者、修五念門。相応。故成。上起。下竟。<sup>⑦</sup>

『願生偈』を造ること（説願偈）がなぜ仏教相応なのか。それは、大乗の修多羅に依るからである。なぜ大乗修多羅に依るのか。それは修多羅は真実功德相だからである。どのようにして仏教と相応するのか。それは五念門の行によって相応するのである。

曇鸞はこの五念門の行を『浄土論』の偈頌に配当することによって、一心帰命の願生道を具体的に提示し、よってもって一心と五念との内面的な必然関係を明らかにする。また長行に表わされた三業二利の五念門をそのように偈頌に配当することによって、五念の起行を安心の憶念相続の行相となし、一心の具徳の流出として五念の起行を位置づける。従って五念門の行が五念門の行として成り立つ根底には、一心の信がなければならぬことになり、（是故論主建言我一心<sup>②</sup>）、五念門といえども「我一心」という一心帰命の願生心を他に成り立たないのである。ここに高遠難修な行として提出されてあった五念門行を一心帰命の安心より自然に流出する起行として理解することによって、この五念門行が「我一心」という表白の下に全現されることを我々は知るのである。

曇鸞は『浄土論』の長行に提出された五念門の一々の相を釈するなかにおいても、五念門が一心を離れない信不離の行であることを示すのに配慮されている。たとえば礼拝門釈において、

菩薩之法常以<sup>ハニテ</sup>三時<sup>ヒル</sup>夜三時<sup>ル</sup>礼<sup>ス</sup>十方一切諸仏、不<sup>ズ</sup>必有<sup>ラ</sup>願生意。今<sup>キガ</sup>常作<sup>ニス</sup>願生意<sup>ノ</sup>故、礼<sup>シテ</sup>阿弥陀如来<sup>ヲ</sup>也。<sup>②</sup>

と述べることによって礼拝が願生意の安心であることを明らかにしている。また讚嘆門釈では「是の故に論主建に我一心と言えり<sup>③</sup>」と述べることによって如実の讚嘆（称名）は一心の安心に根拠を置くことが示されている。

後の作願門釈及び觀察門釈においても同様である。作願門釈では此土の作願を説くところの「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来の名号及び彼の国土の名号、能く一切の悪を止む<sup>④</sup>」という奢摩（多止）を解釈するなかでは、「一切の悪を止む」事実を決して行者の「止は心を一处に止て悪を作さざるなり」という人間的経験に属する向上的努力の結果ではなく、如来及国土の名号という一心帰命の無上の信心の依止する絶

対無限の自己限定によって「一切の悪を止む」の事実が現前されてくるのである。観察門釈は前の作願門と同じく意業に発動する起行である。この観察門は作願門の一心専念に浄土を願うところから始発する如実修行の寂靜止を受容することによって開示される智慧をもって浄土莊嚴を観察するものである。そのかぎりこの観察門も一心帰命の安心によって発動された起行であるといえよう。<sup>④</sup>

以上のように曇鸞は起観生信章の五念門を一心帰命の安心より自然に発動された起行として見定めること（安心中の起行）によって、『浄土論』の観見願生、なかんずく起観生信を起行観として理解するのではなく、安心観として理解されたのである。そのために起観生信章の答ともいわれる十七種莊嚴の結釈に、

復次此十七句非但釈疑、観此十七種莊嚴成就、能生真実淨信、必定得生彼安樂仏土。<sup>⑤</sup>

と述べられている。つまり曇鸞は『浄土論』と説かれる五念門の行相、とりわけ止観行の中核を成す観察門が特に観察体相章として広範圍にわたって説かれている意味を「能く真実の淨信を生じて、必定して彼の安樂仏国土に生を得となり」と明らかにすることによって、起観生信章に説かれた五念門の本質的意味を「如実修行相應は／信心ひとつにさだめたり」として明らかにされたのである。ここにおいて起観生信章で五念門行を行ずる主体を「善男子善女人」と提出されていることの意味は明らかになったのであるが、『浄土論』長行の後半の廻向門を説明する善巧摂化章にはその五念門行、ここではその中心的行としての奢摩他、毗婆舍那を実践する主体が起観生信章では善男子善女人であるにもかかわらず菩薩として表わされていることの意味はまだ明らかではない。それゆえ次にそれを明らかにする曇鸞の展開を先の(一)に対して(二)として述べたい。

## 3

偈頌の安心に対する起行として説かれた長行の善男子善女人所修の五念門を曇鸞は『浄土論註』下巻に釈するに際して、この五念門のなか後三門を彼此二土に通ずる行として明らかにする。五念門において礼拝・讚嘆は分ける必要がなかったが、作願・觀察・廻向になると、これを二種三種に分ける必要がでてきたのはなぜなのであろうか。五念門の行は願生行者としての善男子善女人を主体として修するものである。それが現実的には修することができない。礼拝・讚嘆は善男子善女人で包括することができ、作願・觀察・廻向になると善男子善女人をもつては包括することはできなくなっている。この問題を手がかりとして以下先の課題に対する応答(一)として考えてみたい。

まず作願門において如実に修せられる奢摩他を止と釈して、その止に三義ありとして、

一者一心専念<sup>ニ</sup>阿弥陀如来<sup>ニ</sup>願<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼土<sup>ニ</sup>、此如来名号及彼国土名号、能止<sup>ニ</sup>一切惡<sup>一</sup>。二者彼安樂土<sup>ハ</sup>過<sup>ニ</sup>三界<sup>ノ</sup>道<sup>一</sup>、若人亦生<sup>ニ</sup>彼国<sup>ニ</sup>自然止<sup>ニ</sup>身口意惡<sup>一</sup>。三者阿弥陀如来正覺住持力、自然止<sup>下</sup>求<sup>ニ</sup>声聞・辟支仏<sup>一</sup>心<sup>上</sup>。此三種止<sup>ハ</sup>、從<sup>ニ</sup>如来如実功德<sup>ニ</sup>生<sup>ズ</sup>、是故言<sup>ニ</sup>欲如実修行奢摩他故<sup>一</sup>。⑥

と述べている。この止の三義のなかで初めの第一義は此土における奢摩他をいい、『浄土論』の当相である。後の二義は彼土について釈するものである。次に觀察門においても同様に毗婆舍那を觀と釈して、その觀に二義ありと

一者在<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>作<sup>レ</sup>想<sup>レ</sup>觀<sup>ニ</sup>彼<sup>三</sup>種莊嚴功德、此功德如<sup>ナル</sup>實<sup>ニ</sup>故、修行者亦得<sup>ニ</sup>如<sup>ス</sup>實<sup>ノ</sup>功德、如<sup>ス</sup>實<sup>ノ</sup>功德者決定得<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>土<sup>ニ</sup>。二者亦得<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>淨<sup>ノ</sup>土<sup>ニ</sup>、即見<sup>ニ</sup>阿<sup>彌</sup>陀<sup>佛</sup>。未<sup>レ</sup>証<sup>ニ</sup>淨<sup>ノ</sup>心<sup>ノ</sup>菩薩、畢竟得<sup>ニ</sup>証<sup>ス</sup>平等<sup>ノ</sup>法<sup>ノ</sup>身<sup>ニ</sup>。与<sup>ニ</sup>淨<sup>ノ</sup>心<sup>ノ</sup>菩薩<sup>ト</sup>与<sup>ニ</sup>上<sup>ニ</sup>地菩薩、畢竟同<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>寂滅<sup>ノ</sup>平等<sup>ニ</sup>、是<sup>ノ</sup>故<sup>ニ</sup>言<sup>ニ</sup>欲<sup>ニ</sup>如<sup>ス</sup>實<sup>ノ</sup>修行<sup>ニ</sup>毗婆奢<sup>ノ</sup>那<sup>ノ</sup>故<sup>ト</sup>。⑩

と述べている。この場合も最初の第一義を此土に約し、第二義を彼土に約して釈している。また、廻向門においても、往還の二種を示し、此土の願生者の利他廻向（往相廻向）と彼土の菩薩の利他廻向（還相廻向）とにおいて、彼此二土を分けている。すなわち、

回向有<sup>ニ</sup>二<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>相<sup>ナリ</sup>。一者往相、二者還相。往相者、以<sup>テ</sup>己<sup>ノ</sup>功德<sup>ニ</sup>廻<sup>シテ</sup>施<sup>ス</sup>一切<sup>ノ</sup>衆生<sup>ニ</sup>、作<sup>シテ</sup>願<sup>ニ</sup>共<sup>ニ</sup>往<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>。彼<sup>ノ</sup>阿<sup>彌</sup>陀<sup>佛</sup>如<sup>シ</sup>來<sup>ニ</sup>安<sup>ニ</sup>樂<sup>ノ</sup>淨<sup>ノ</sup>土<sup>ニ</sup>。還相者、生<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>土<sup>ニ</sup>已<sup>テ</sup>、得<sup>ニ</sup>奢<sup>ノ</sup>摩<sup>ノ</sup>他<sup>ノ</sup>毗<sup>ノ</sup>婆<sup>ノ</sup>舍<sup>ノ</sup>那<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>便<sup>ノ</sup>力<sup>ノ</sup>成<sup>ス</sup>就<sup>ス</sup>、廻<sup>シテ</sup>入<sup>リ</sup>生<sup>ニ</sup>死<sup>ノ</sup>稠<sup>ノ</sup>林<sup>ニ</sup>、教<sup>ニ</sup>化<sup>ス</sup>一切<sup>ノ</sup>衆生<sup>ニ</sup>、共<sup>ニ</sup>向<sup>ニ</sup>。仏<sup>ノ</sup>道<sup>ニ</sup>。若<sup>シ</sup>往<sup>レ</sup>若<sup>シ</sup>還<sup>レ</sup>、皆<sup>ニ</sup>為<sup>ス</sup>下<sup>ニ</sup>拔<sup>ス</sup>衆生<sup>ニ</sup>渡<sup>ス</sup>中<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>死<sup>ノ</sup>海<sup>ニ</sup>。⑪

と述べている。

このように曇鸞は起観生信章に提出せられた五念門のなか、後三念門（作願觀察廻向）を彼此二土に分けたのである。なぜこのように三念門を『淨土論』の当相ではみあたらない彼土に約する釈を加えて彼此二土に通ずるものとしたのであろうか。我々はまず彼此二土ということに関して確認しなければならない。彼土とは「勝過三界道」と呼ばれる淨土である。淨土は決して来世という語で示される内容を意味するものではない。⑫ 来世とは現世や過去世と相對する概念で共に時間の概念である。それに対して彼土（淨土）は時の流れ（生と死との流れ）を断ち切っ

た (beyond 超えた) 世界である。それは此土ばかりでなく他界をも超え、現世だけでなく来世をも超えている。つまり時間の系列のどこをも超えている、<sup>②</sup>いわば超時間的超歴史的概念が彼土(浄土)である。それを仏教では国土的に彼岸とか彼土とかいっている。また教相的にはそれは無我とか縁起とか空とかと現わしている。そのような語で現わされた出離生死の世界を願生として実現したのが世親(浄土教)の仏道である。では我々(歴史的存在)はどこでこの時の流れを超えた世界(超歴史的真実)に出会うのか。それは現在においてである。釈尊の正覺の一念とはその彼土(涅槃)との出会いである。いま作願・觀察・廻向において彼此二土に分けられて行ぜられているが、此土の行は彼土の獲得がその目的となっている。『浄土論註』に即していえば、作願門では「願生彼土」であり、觀察門では「得生彼土」であり、廻向門では「共往生彼阿弥陀如来安樂浄土」である。此土とは現在であり此の世であり、時の流れの内の世界である。しかもいうところの此土とは抽象的一般的な意味の此土であろうか。少なくともこの三念門を彼此二土に解釈したのが曇鸞であるなら、その此土は、五濁無仏の此の世でなければならぬ。そうであるなら五濁無仏の世にあって、阿毗跋致を求めることの時代錯誤を一番よく知っているのは曇鸞である。その曇鸞がいま三念門を明らかにするのに彼此二土に通じて解釈したのである。しかし後三念門のどれひとつをとってみても五濁無仏の世において善男子善女人がよく為しえるものはない。作願門にあっては無漏定止の奢摩他を修せねばならない。觀察門にあっては浄土莊嚴を觀察する智慧は奢摩他の無漏定止に対して毗婆舍那の無漏智観である。最後の廻向門にあっては善巧摂化章からみると奢摩他毗婆舍那、広略修行とあるから到底有漏雜善の凡夫の成し得る行ではないと思われる。曇鸞がそのような高級精緻の五念門を彼此二土に分別したのはなぜであろう



か。すでに金子大栄先生は『彼岸の世界』でその問題を、

然るに吾々は既に止・観・廻向は礼・讚等を成就するものであることを知った。この点よりいへば還路の行は往路の行の理想の相である。即ち、礼・讚と作願とを依止として止・観・廻向が成就せらるるのである。併しこの事はまた礼・讚等も如実である為には、この根源に止・観・廻向の力がなければならぬことを意味せぬであろうか。果して然らば善男子善女人は、何所よりこの止・観・廻向の力を獲べきであらうか。この根源的な止・観・廻向の力こそ如来の行であると心証せるものは親鸞である<sup>⑧</sup>。

と述べている。曇鸞が作願以下の三念門を彼此二土に通じる行として分けたのは、一応は五念門の行を願生行者の所修としながらも、その根本的意義はかえって浄土（第一義諦妙境界相）の菩薩において究竟することを明らかにせんがためなのである。つまり此土を起点として始まる従因向果の仏道（浄土論の当相）は彼土を起点として始まる従果向因の仏道を背景とするのである。此土（相対有限）に在ってしかも人間的経験（相対有限）を土台にして彼土（絶対無限）に関ろうとする仏道は、ある意味では極めて常識的な実践過程である。しかしその常識が、実は彼土を起点とし背景とする仏道を喚び起こしてくる当のものである。もともと止観行（奢摩他毗婆舍那）とは有漏心から無漏心への連続性を夢みている自我意識に立った修道においては全く不可能である。それは利行満足章で、

入第三門者、以下一心専念作願、生彼修中、奢摩他寂靜三昧行上故得入<sup>⑨</sup>。蓮華藏世界、是名入第三門。

入第四門者、以下專念觀三察、彼妙莊嚴、修中毗婆舍那上故得入<sup>⑩</sup>。彼所受用種種法味樂、是名入第四門。

と述べられることによって奢摩他毗婆舍那行が真に修せられるのは彼土（第一義諦妙境界相）においてであること

がわかる。止観行は浄土の行である。その浄土の行をそれとして明確に見定める曇鸞の眼が作願觀察廻向の三念門を彼此二土に分立したのである。従って廻向を課題とする善巧撰化章では、

如<sup>ク</sup>是<sup>レ</sup>菩薩、奢摩他毗婆舍那<sup>ト</sup> 広略修行<sup>シテ</sup> 成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>柔軟心<sup>ヲ</sup>、如<sup>ク</sup>実<sup>ニ</sup>知<sup>ニ</sup>広略諸法<sup>ヲ</sup>。如<sup>ク</sup>是<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>巧方便廻向<sup>ヲ</sup>。<sup>⑧</sup>

と展開されて奢摩他毗婆舍那とを広略に修行する主体は必然的に菩薩である。その菩薩に依って修せられる奢摩他毗婆舍那であるため作願觀察廻向の三念門を彼此二土に分立したのである。つまり曇鸞は作願觀察廻向とそれの前提である礼拝讚嘆の合わせて五念門を浄土の菩薩の行とすることによって、偈頌により明らかにされる一心の超越性、先驗性を証明するのである。五念門は一心の具徳の等流した行相であるというだけでなく、むしろ我らに一心あらしむる歴史的背景としての意義をもつものである。世親の願生心の表白は「我一心」という如来の本願に信順する宗教的信の自覚表現である。その一心が曇鸞の五念配釈の事業によって一心のところにも本願が五念門の行として成就していることが現わされたのである。一心の主体は我であるが五念門の主体は菩薩である。一心が単なる主観的な個人的な一心ではなくして、歴史的な背景を持つことを現わすことにより願生道の内面的意義を明らかにするものである。

このようにして五念門行、とりわけ止観廻向行は無漏の世界において始めて成し得る行であり、有漏存在としての善男子善女人がよく成し得ることのできない行であり、それを成就するものは他ならぬ浄土の菩薩であることが確認される。しかしながら起観生信章にはあくまでも、

若<sup>シ</sup>善男子・善女人修<sup>シテ</sup>五念門<sup>ヲ</sup>行成就<sup>シ</sup> 畢竟<sup>シテ</sup>得<sup>テ</sup>下<sup>ニ</sup>生<sup>ジテ</sup>安樂国土<sup>ニ</sup>見<sup>ル</sup>中<sup>ニ</sup> 彼阿弥陀仏<sup>ヲ</sup>。<sup>⑨</sup>

と述べられているかぎり、この願生行者と浄土の菩薩が全く別個のものであるならば、課題とする五念門は願生行者の浄土往生の行でなくなってしまう。そうであるなら願生行者の熱烈な浄土願生の念いは、それが真剣であればあるほど浄土への開きをもった人間存在の自立根拠とはなりえず、ただ単なる主観的自我の現実逃避の観念装置として作用するより方途がない。それゆえ有漏散心の願生行者の五念門の行が、そのまま如実修行相応であるということがないなら、善男子善女人にとって五念門という宗教的实践は求不得苦の苦悩を隠蔽する形式以外の何物でもない。確かに我々は五念門が本質的な意味では浄土（涅槃）の菩薩において究竟することを知る。しかしそのような内面的意義をもつ五念門が、どのようにしてこの五濁無仏の世に生きる我々の願生浄土の行となりえるのだろうか。その課題を明らかにするのが『浄土論註』巻末の覈求其本釈の他利利他の深義である。

## 二 覈求其本釈の意趣

1

曇鸞は起観生信章において提出せられた往生行としての五念門を彼此二土に通じて理解する。それによって『浄土論』の当相にその実修主体が善男子善女人と明示してあっても、実際に五念門の行を成就することのできるは、『浄土論』の善巧摂化章以下の所修の主体である浄土の菩薩に他ならないことを明らかにするのである。しか

したとえ五念門の行が高遠難修であるために願生行者には実修不可能であっても、願生道を究竟するのは起観生信章においても、また三依釈の「云何が依るは、五念門を修して相応するがゆえに」という言葉からもわかるように、五念門を修する以外はその実践の方途がない。そうであれば五念門の実修不可能な煩惱成就の凡夫としての願生者はいかにしたらよいであろうか。端的にいえば、善男子善女人はどのようにして実修困難な止・観・廻向の力を獲得するのであろうか。ここに菩薩道としての五念門を願生道として公開新生せしめる根拠が課題として思念されるのである。

一心と五念との必然的な内面的関係についていまこの課題に接近するためにその関係を要約してみよう。一心と五念との関係は、例えば信のうえには必ず行が具足するように、行においても必ず信が具足するかといえば一概にそうとはいえない。なぜなら曇鸞が帰命（精神）と礼拝（表現）との関係を「帰命は即ちこれ礼拝なり。然るに礼拝は但これ恭敬なり、必ずしも帰命にあらず、帰命は必ずこれ礼拝なり」と述べているように、信と行との関係は徹底的な連続性に立つものである。しかし行と信との関係は非連続の連続である。この非連結の連続というところに宗教心による宗教心の批判の原理がある。宗教的信が成り立つところには宗教的实践は必ず具足する。宗教的实践が成り立っているからといって宗教的信が確立されているとはかぎらない。この問題は親鸞にまで継承されて信心と名号との関係として「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。このゆえに論主建に我一心と言えり」と述べられる。名号は必ずしもそれ自体で名号自信を成就するのではなく、信を成就することによって始めて名号が名号となる（絶対無限の自己限定として人間の救済を成就する）つまり名号が名号た

りえるのは衆生の自覚的な信にまで自らを限定するからである。名号は衆生の信として表現されることによって名号を成就するのである。その意味で五念門が五念門として全的に成就する（如実修行相応する当体でありえる）ためには、そこに必ず一心の信が根源的に成立していなければならない。一心の信の根源的な成立によって始めて五念門が五念門自身を成就するのである。真実の一心は必ず五念門として発動する。しかし五念門は必ずしも一心として表現されない。一心の信の自覚においてのみ、見出されてくるものである。その意味で五念門の行の成立根拠は一心の信である。また一心の信は五念門の行をその背景にもつものである。それをいま自覚的に（衆生の内に名告りでたものとして）、

是故論主建言 我一心<sup>⑥</sup>

と表現されるのである。既述の第一節で課題にした善男子善女人から菩薩への展開は、次のように整理することができる。すなわち往生行としての五念門は浄土の菩薩の行であること、従って善男子善女人では実修することができない。その分限の自覚は善男子善女人をして、従果向因の仏道（菩薩道ならぬ願生道）を仰ぐ主体とならしめる。つまり「能く真実の浄信を生じて、必ず定んで彼の安樂仏土に生を得」るものとして自らを見定めることである。それが「我一心」という自督の表白である。善男子善女人とは、一心の我となって如来の本願を仰ぎ信じて一如平等の生命の大地を生きる諸衆生の一人として自らを再生するものである。

ところでこの「我一心」とは既に述べたように、邪見自大としてしか存在することのできない我の上に公開された純一無雑な帰命願生心である。その「我一心」を成立せしめる力は、曇鸞により三在釈の在縁釈で、

此十念者依止無上信心、依阿弥陀如来方便莊嚴真淨無量巧徳名号生。<sup>④</sup>

と明示されたように、阿弥陀の名号を増上縁とするものである。しかもここでいう十念とは、上巻の我一心釈で「心心相続無他想間雜」といわれる憶念の心の持続に他ならないものである。従っていうところの十念の成立根拠は「我一心」のそれでもある。先の在心釈と合わせて考えてみると、それは念仏に賜わる他力廻向の信であるといつてもよい。つまり願生行者必修の五念門の如実修行を決定し得るものとしての一心の信は、実に願生行者の所有する信ではなく、親鸞により「煩惱成就のわれらが、他力の信とのべたまふ」と示されるように、他力の信として実現するものである。そういう一心の超越性を現わすことに五念配釈の意味もある。ともあれこの一心の信は「信は願より生ずれば／念仏成仏自然なり」といわれるように、それは本願自証の原理による如来の廻向成就として成立してきた願生の一心である。曇鸞はこの領解を『浄土論』の不虛作住持功德における「仏本願力」の用語と、利行満足章の第五功德門における「本願力の廻向を以ての故に」の用語の上に見開かれたのである。ところが利行満足章の「本願力の廻向を以ての故に」とは菩薩の本願力である。それに対して不虛作住持功德の本願力は偈文に「仏本願力」とあるように、また『浄土論註』で曇鸞が「不虛作住持功德成就者、盖は阿弥陀如来本願力也」と端的に解釈されているように仏の本願力に他ならない。この両者の差異を考えることにより『浄土論註』利行満足章に覈求其本釈が展開されなければならなかった必然性を明らかにしてみたい。

因に親鸞の『教行信証』を見てみるならば、行巻の他力釈に「他力といふは、如来の本願力なり」と述べられていて、その他力釈の文証には不虛作住持功德釈を用いずに、下巻末の利行満足章（覈求其本釈、三願的証）の文が

提出されている。また証卷最後に「宗師は大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまへり。仰いで奉持すべし、特に頂戴すべし」と述べられて他力廻向開顯の功績を疊鸞に譲っている。これらの箇所から先の課題を考えてみるに、確かに不虛作住持功德は『浄土論註』に、

所レ言不虛作住持者、依ニ本法藏菩薩四十八願、今日阿弥陀如来自在神力。願以成レ力、力以就レ願。願不ニ徒然、力不ニ虛設、力願相荷。畢竟不レ差。故曰ニ成就。

と釈されているように、浄土の莊嚴が法藏菩薩の願心に依って成就され、阿弥陀仏の仏力に依って住持される、いわば願力と仏力の交互成就的な働きの当体であることを示すものである。つまり眞実功德相の実働する場所である。眞実功德とは如来の願力と仏力による不顛倒、不虛偽の働きに他ならない。そのかぎり「觀仏本願力」として仏の本願力に出遇うものは「遇無空過者」として不顛倒にして不虛偽なる自己回復的生を獲得するものである。いま親鸞は他力を明らかにするに際して、阿弥陀如来の本願力を現わす不虛作住持功德積を引用せずに利行満足章を引用されるのは、不虛作住持功德といういわば衆生の廻心を成就せしめる莊嚴功德を根底から根掘つける必要があったからであろう。我々はいまそのような根源に帰る親鸞の視点に立って、利行満足章の「本願力回向」の語を考えてみなければならぬ。

古来より「本願力回向」は仏に属するものか、菩薩に属するものかで問題になっている。「六要鈔」によると、本願力者、問。是指ニ如来、本願力ニ歟、將指ニ行者、本願力ニ歟。答。頭說先指ニ行者願力ニ雖、然、自利利他成就偏依ニ如来、本願力ニ故、推レ功歸、本只是仏力。下文所レ判、他利利他分別解釋、可ニ思ニ扱之。以レ之、

隱説<sup>ハシ</sup>可<sup>レ</sup>言<sup>ニ</sup>仏<sup>ノ</sup>本願力<sup>ト</sup>。⑧

と表わされていて、当相の上では行者の本願力を指していても、その根源を求むると仏力であることが知れる。菩薩の本願力廻向を仏の本願力廻向として読み取るところに、善男子善女人の願生主体の内に浄土の菩薩の意義を観知する曇鸞の視座がある。つまり願生行者の五念門の行がそのままで如実修行相応せる往生行であることの成立根拠は、願生道の内面的意義として見出されてきた善巧撰化以下の菩薩道が、実は仏の本願力廻向（阿弥陀如来為増上縁<sup>⑨</sup>）を現わすものであるということにある。かくして提出されてくるのが願生道の成立根拠を根源から明らかにする覈求其本釈である。

## 2

既に述べたように『浄土論註』利行満足章において覈求其本釈が提出されねばならなかった必然的理由は、「阿弥陀如来の本願力<sup>⑩</sup>」を明らかにする不虛作住持功德を具体的に証明することにある。この覈求其本釈の思想的背景は、往生行としての五念門が自利他円満を成就する利行（三業二利の行）として成仏道たりうるかという課題にある。成仏道を願生道として明らかにするという課題のもとで覈求其本釈がでてくるのである。

すなわち『浄土論』の利行満足章には、五念門がどのような功德をもたらすものであるかを、

復有<sup>ニ</sup>五種<sup>ノ</sup>門<sup>ニ</sup>漸次<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>就<sup>ス</sup>五種<sup>ノ</sup>功徳<sup>ヲ</sup>。⑪  
者園林遊戯地門<sup>ナリ</sup>。⑫



と述べ因の五念に対して果の五功德門が説かれている。そして、

初<sup>ハ</sup>四<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>門<sup>ハ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>入<sup>ノ</sup>功<sup>ノ</sup>徳<sup>ヲ</sup>、第<sup>ハ</sup>五<sup>ノ</sup>門<sup>ハ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>出<sup>ノ</sup>功<sup>ノ</sup>徳<sup>ヲ</sup>。<sup>⑤</sup>

と入・出二門で願生道を明らかにし、続いて、

菩薩<sup>ハ</sup>入<sup>リテ</sup>ニ<sup>ハ</sup>四<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>門<sup>ニ</sup>自<sup>リ</sup>利<sup>シ</sup>行<sup>ハ</sup>成<sup>ル</sup>就<sup>ス</sup>。<sup>⑥</sup> 広<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>。菩薩<sup>ハ</sup>出<sup>テ</sup>ニ<sup>ハ</sup>第<sup>ニ</sup>五<sup>ノ</sup>門<sup>ニ</sup>廻<sup>リ</sup>向<sup>シ</sup>利<sup>ハ</sup>益<sup>ニ</sup>他<sup>ノ</sup>行<sup>ハ</sup>成<sup>ル</sup>就<sup>ス</sup>。<sup>⑦</sup>

と説いている。初めの四門は入の功德即ち自利を成就し、第五門は出の功德、即ち利他の功德を成就するものである。かくして五念門の行がよく成仏を将来せる功德を内包することを明示する。次に『浄土論』は、

菩薩<sup>ハ</sup>如<sup>ク</sup>レ<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>修<sup>ニ</sup>五<sup>ノ</sup>門<sup>ヲ</sup>行<sup>フ</sup>自<sup>リ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ニ</sup>速<sup>ク</sup>得<sup>テ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>ス</sup>。阿<sup>ノ</sup>耨<sup>ノ</sup>多<sup>ノ</sup>羅<sup>ノ</sup>三<sup>ノ</sup>藐<sup>ノ</sup>三<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>提<sup>ヲ</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。<sup>⑧</sup>

と述べることによって、五念門行を因として無上菩提の妙果を得ることを明らかにしている。一心帰命の願生道がその内面的意義としても無上菩提の妙果の獲得を世親はこのような一心・五念・五功德門という組織的な大系で明らかにする。ここに願生道が大乗菩薩道の課題を背負い、しかも成仏道として仏教の内実を喪失せず展開されるのである。しかし『浄土論』に、

復<sup>有</sup>ニ<sup>ハ</sup>五<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>門<sup>ニ</sup>漸<sup>ニ</sup>次<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>就<sup>ス</sup>五<sup>ノ</sup>種<sup>ノ</sup>功<sup>ノ</sup>徳<sup>ヲ</sup>。広<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>。<sup>⑨</sup>

と述べられているように、その五因五果、五因一果の法門は、漸次修学の漸教であり、断惑証理の権教であるかのようである。それは曇鸞の根本的立場とする凡夫往生の法門にはほど遠いものが感じられる。そのため曇鸞は新たに問答を施設して、その法門が凡夫頓証の他力易行道であることを明らかにするのである。それがいわゆる直接的な覈求其本釈の施設意義である。曇鸞は『浄土論』の利行満足章の初めに五因五果の「漸次成仏」が説かれていな

がらも、その最後に、

菩薩如<sup>ハク</sup>是<sup>レ</sup>修<sup>ニ</sup>五<sup>ノ</sup>門<sup>ヲ</sup>行<sup>ニ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ニ</sup>速<sup>ニ</sup>得<sup>ル</sup>成<sup>シ</sup>就<sup>ス</sup>阿<sup>ラ</sup>耨<sup>ム</sup>多<sup>ク</sup>羅<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>藐<sup>ト</sup>三<sup>ノ</sup>菩<sup>ト</sup>提<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。⑥

と説かれている矛盾に着目して、その「速得成就」の根拠を明らかにする。まず曇鸞は、

有<sup>テ</sup>三<sup>ノ</sup>何<sup>カ</sup>因<sup>リ</sup>縁<sup>ニ</sup>言<sup>フ</sup>速<sup>ニ</sup>得<sup>ル</sup>成<sup>シ</sup>就<sup>ス</sup>阿<sup>ラ</sup>耨<sup>ム</sup>多<sup>ク</sup>羅<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>藐<sup>ト</sup>三<sup>ノ</sup>菩<sup>ト</sup>提<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>。⑦

と問い、『浄土論』の文によって、

修<sup>シ</sup>五<sup>ノ</sup>門<sup>ヲ</sup>行<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ニ</sup>成<sup>シ</sup>就<sup>ス</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。⑧

と答えて、更にその意味を、

然<sup>ニ</sup>覈<sup>ス</sup>求<sup>ム</sup>其<sup>ノ</sup>本<sup>ヲ</sup>阿<sup>ラ</sup>弥<sup>ト</sup>陀<sup>ヲ</sup>如<sup>ク</sup>來<sup>ニ</sup>為<sup>シ</sup>増<sup>ス</sup>上<sup>ト</sup>縁<sup>ト</sup>他<sup>ノ</sup>利<sup>ト</sup>之<sup>ヲ</sup>与<sup>フ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ニ</sup>談<sup>ス</sup>有<sup>ニ</sup>左<sup>ニ</sup>右<sup>ニ</sup>若<sup>シ</sup>自<sup>レ</sup>仏<sup>ヲ</sup>而<sup>シ</sup>言<sup>フ</sup>宜<sup>ク</sup>言<sup>フ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ト</sup>一<sup>ニ</sup>、

自<sup>ラ</sup>衆<sup>ヲ</sup>生<sup>ス</sup>而<sup>シ</sup>言<sup>フ</sup>宜<sup>ク</sup>言<sup>フ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ト</sup>一<sup>ニ</sup>今<sup>マ</sup>將<sup>ニ</sup>談<sup>ス</sup>自<sup>レ</sup>力<sup>ヲ</sup>是<sup>レ</sup>故<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>自<sup>レ</sup>利<sup>シ</sup>他<sup>ト</sup>言<sup>フ</sup>之<sup>ヲ</sup>當<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>此<sup>ノ</sup>意<sup>也</sup>。⑨

と述べることによって明らかにされている。つまり漸次成就が速得成就といわれる根拠を「然に覈に其の本を求るに阿弥陀如来を増上縁と為す」と述べて、菩薩の「修五門行」に速得の理由あることを其の根源にまで遡って阿弥陀仏の本願力（増上縁としての本願力廻向）とするのである。

ところで『浄土論』には速の語が二箇所（一方は利行満足章、他方は不虛作住持功德）ある。その速の語に着眼したのが曇鸞である。曇鸞は不虛作住持功德成就を阿弥陀如来の本願力としている。利行満足章では五功德門の出第五門の利他教化地を本願力廻向としている。これは菩薩の利他教化地での還相利他行の根拠を指し示すものである。還相利他といえは本願の第二十二願であり、曇鸞は不虛作住持功德を解釈するに際しても還相利他を現わす第

二十二願を引用する。つまり『浄土論』の速の語のなかに、速得成就を成立せしめる阿弥陀如来の還相の本願力廻向を感得するのである。それにより曇鸞は願生者の往生も浄土の菩薩の諸行が自利利他成就の仏道の歩みたることをうるのもあげて一切が増上縁としての本願力廻向であることを宣言する。それが覈求其本の面目である。

次に曇鸞は「自利利他」とある。その利他の語に着眼して願生行者の往生行としての五念門行が仏願力によって行ぜられる純粹な利他行であることを他利利他の深義釈で明らかにする。すなわち、

他利之与ニ利他ニ談ズルニリ。有ニ左右。レシカラ。若自仏而言レテイハバク。宜言ニ利他ト。自衆生而言レテイハバク。宜言ニ他利ト。  
今将レ談ニ仏力ニ。是故以ニ利他ニ言レ之。当レ知此意也。<sup>⑧</sup>

と述べることによって、先の覈求其本願力を積成するのである。つまり、利他を明確化するのに、いずれも衆生を利することを意味する利他・他利の語をもって真に純粹な自利利他一如の利他行が、阿弥陀の本願力において成就することを確認している。我々衆生からは純粹な利他行を絶対に為しえない。縁なき衆生を度すといわれる無縁の大悲たる如来の本願においてしか純粹利他行は存在しえない。その如来の純粹利他行の端的として衆生の願生心が展開する。

### 3

次に曇鸞は覈求其本願力を確認した阿弥陀仏の本願力が、何故に増上縁となるのかという理由を明らかにし、増上縁とは根源を喪失せる実存に根源を与へる縁であるとする。いま本願力が増上縁であるとは、本願力こそが煩惱成

就の凡夫をして涅槃分を獲得させるような唯一最上の縁となりえるからである。その阿弥陀仏の本願力に縁る無上仏道の成就を曇鸞は「三願的証」として提出する。それによれば、

凡<sup>ソ</sup>是<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>淨<sup>ニ</sup>土<sup>ニ</sup>及<sup>ニ</sup>彼<sup>ノ</sup>菩<sup>ノ</sup>薩<sup>ノ</sup>人<sup>ノ</sup>天<sup>ノ</sup>所<sup>ノ</sup>起<sup>ノ</sup>諸<sup>ノ</sup>行<sup>ハ</sup>皆<sup>ル</sup>縁<sup>ル</sup>阿<sup>ノ</sup>彌<sup>ノ</sup>陀<sup>ノ</sup>如<sup>ノ</sup>來<sup>ノ</sup>本<sup>ノ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>何<sup>チ</sup>以<sup>テ</sup>言<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>若<sup>シ</sup>非<sup>バ</sup>一<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>便<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>徒<sup>ナ</sup>設<sup>ナ</sup>ム<sup>⑥</sup>

と述べて衆生往生の因果が全く阿弥陀仏の本願力に縁ることを明らかにしている。そして阿弥陀の本願力による無上仏道の成立を「今<sup>ヒト</sup>的<sup>シク</sup>取<sup>テ</sup>三<sup>ヲ</sup>願<sup>ヲ</sup>用<sup>テ</sup>証<sup>ス</sup>義<sup>ノ</sup>意<sup>ヲ</sup>」<sup>⑥</sup>と述べて『大經』の第十八、十一、二十二の本願によって衆生往生の因果が全く阿弥陀如来の本願力に縁ることを論証し、『淨土論』の速得の意味を明らかにする。その本願力こそが衆生を撰して畢竟淨に入らしむる増上縁に他ならない。この増上縁を他力というのである。

ここに三願的証として提出された三願は、それぞれに仏力増上縁を現わし証明するものとして、阿弥陀の四十八願を総括してあげられたものである。先ず第十八願を提出して、

縁<sup>ル</sup>一<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>十<sup>ニ</sup>念<sup>ニ</sup>、念<sup>ス</sup>一<sup>ニ</sup>便<sup>チ</sup>得<sup>ム</sup>一<sup>ニ</sup>往<sup>シ</sup>生<sup>ス</sup>一<sup>ニ</sup>得<sup>ル</sup>一<sup>ニ</sup>往<sup>シ</sup>生<sup>ス</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>即<sup>チ</sup>勉<sup>ム</sup>一<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>界<sup>ノ</sup>輪<sup>ノ</sup>轉<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>事<sup>ヲ</sup>無<sup>キ</sup>一<sup>ニ</sup>輪<sup>ノ</sup>轉<sup>ノ</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>所<sup>レ</sup>以<sup>テ</sup>得<sup>レ</sup>一<sup>ニ</sup>速<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>証<sup>也</sup>⑦

と述べ、往生成仏の因としての信をあげている。これを根源としてさらに第十一願を提出して、

縁<sup>ル</sup>一<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>住<sup>ニ</sup>正<sup>ニ</sup>定<sup>ニ</sup>聚<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>住<sup>ニ</sup>正<sup>ニ</sup>定<sup>ニ</sup>聚<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>必<sup>チ</sup>至<sup>ス</sup>一<sup>ニ</sup>減<sup>ニ</sup>度<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>無<sup>シ</sup>一<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>廻<sup>ノ</sup>伏<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>難<sup>一</sup>、所<sup>レ</sup>以<sup>テ</sup>得<sup>レ</sup>一<sup>ニ</sup>速<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>証<sup>也</sup>⑧

と述べて正定と減度とを現わしている。最後に第二十二願を提出し、

縁<sup>ル</sup>一<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>超<sup>シ</sup>一<sup>ニ</sup>出<sup>シ</sup>常<sup>ニ</sup>倫<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>地<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>行<sup>ヲ</sup>現<sup>シ</sup>前<sup>ニ</sup>、修<sup>セ</sup>一<sup>ニ</sup>習<sup>ニ</sup>普<sup>ニ</sup>賢<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>徳<sup>一</sup>一<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>下<sup>ニ</sup>超<sup>シ</sup>一<sup>ニ</sup>出<sup>シ</sup>常<sup>ニ</sup>倫<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>地<sup>ノ</sup>行<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>所<sup>レ</sup>以<sup>テ</sup>得<sup>レ</sup>一<sup>ニ</sup>速<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>証<sup>也</sup>⑨

也。⑨

と述べて常倫に超出し諸地の行現前し、普賢の徳を修習することを証明して、先の速得菩提の意味を明らかにされる。

かくして曇鸞は『浄土論註』下巻末において五念門を往生行とする願生浄土の仏道、なかんずく一心帰命の易行願生道の成立根拠を阿弥陀仏の本願力に見出されたのである。そこに仏力増上縁としての他力が感得されるのである。他力こそが煩惱成就の凡夫をして無上仏道に立たしめる根本原理である。

このような自力聖道の菩薩道ならぬ無上仏道としての願生道は、もはや有限存在としての凡夫の向上的自力意志によって成り立つものではなく、あくまでも阿弥陀なるものの絶対「無限の自覚還元」<sup>22</sup>による、それ自体の自己贈与として始めて煩惱成就の凡夫に成り立つ無上仏道である。

## 結

おもりに願生浄土をもって仏教の課題を達成せんとする仏道とは、人間存在の矛盾対立の迷妄を看過することなく凝視せしめることによって始めて歴史的現実となったものである。煩惱成就せる凡夫としての願生者が、自己を内観することなく、いかに熾烈に願生浄土の念いを燃やし続けたとしても、その願生主体の自己実存の核心的事実が、法性に順することのない我執我所執的立場の生であるかぎり、その願生は実のところ三有虚妄の生の持統において願われるものに他ならない。そうであればその願生は曇鸞によって別決された、自身住持の樂を求める自我関

心の煩惱であるしかない。それを為樂願生という。願生浄土の仏道とは、そのように人間の虚偽顛倒した自我関心によって求められるものでない。かえって人間の経験の一切を千歳の闇室の出来事と決定し、闇の身と闇の世を構築する有漏の自我意識を照破するものである。我々の無明の歴史をそれとして切り開く願生の仏道は諸有の群生を招喚したもう欲生我国の如来の本願を始源とするものである。それは本願自証の原理による如来の廻向成就として成立する願生の一心として我々に実現する。我一心とは欲生我国を体験する願生彼国の端的な表現である。根底なき自己喪失の実存の無明性を徹底的に照破する自我否定道としての願生道は、正しく「安樂仏国に生ずるは、畢竟成仏の道路にて」<sup>⑥</sup>とあるように浄土を存在の故郷とするが故に、故郷に還ることであり、存在の根源に還ることである。存在そのもの（法性）に還るとは、仏に成ることと同一である。しかし願生の位はどこまでも願生である。無限に仏に成り続ける道程を願生という。そこに欲生我国の招喚の声がある。

ともあれ『浄土論註』において明らかにされてきた願生道は、往生思想一般で考えられてきたような成仏と切り離されたものではなく、阿弥陀如来の本願力によって根源的に基礎づけられた万人成仏の唯一道として公開されるものである。ここに仏教の根源的な課題である成仏（私が仏に成る）ということが願生道として応えられてきたのである。

- ① 『浄土論註』真宗聖教全書（以下真聖全と略す）一の一八二頁。
- ② 幡谷明「大無量寿経における三偈の位置について」（『大谷学報』第四十二卷第一号）二十二頁参照。
- ③ 金子大栄著『彼岸の世界』二〇七頁。
- ④ 本多弘之著『親鸞の救済観』一六六頁に「『大無量寿経』を歴史上に具体化した『浄土論』の最大の意義は廻向門を開示

したところにある」と述べられ、親鸞教学の端緒として位置づけられている。

⑤ 『浄土論』真聖全一の二七二頁。

⑥ 曇鸞は長行を解釈するに際して、その論文の意図に応じて十章の項目にわけて論旨を明確にしている。いまその呼称に準じてこのように『浄土論』の文章を曇鸞の概念でとりあげるものである。

⑦ 『浄土論』真聖全一の二七〇—二七一頁。

⑧ 『浄土論』真聖全一の二七五頁。

⑨ 『浄土論』真聖全一の二七六頁。

⑩ 稻葉圓成著『往生論註講要』一九〇頁。

⑪ 『浄土論』真聖全一の二七五頁。

⑫ この菩薩がどのような位の菩薩であるかについては、古来より多くの先輩方が意見を述べられている。いまは善男子善女人ではない浄土の菩薩であるということがわかればいい。

⑬ 『浄土論』真聖全一の二七〇頁。

⑭ 『浄土論』真聖全一の二七六頁。

⑮ 『浄土論註』真聖全一の三三九頁。

⑯ 『浄土論註』真聖全一の三三九頁。

⑰ 『浄土論註』真聖全一の三三二頁。

⑱ 金子大栄著『彼岸の世界』二一五頁参照。

⑲ 『浄土論』真聖全一の二六九頁。

⑳ 『高僧和讃』真聖全二の五一〇頁。

㉑ 『浄土論註』真聖全一の二八四頁。

㉒ 『浄土論註』真聖全一の三一四頁。

㉓ 『浄土論註』真聖全一の三一三頁。

㉔ 『浄土論註』真聖全一の三一四頁。

- ②5 『浄土論註』真聖全一の三一五頁。
- ②6 稲葉圓成著『往生論註講要』一三七―一四〇頁参照。
- ②7 『浄土論註』真聖全一の三二八頁。
- ②8 『浄土論註』真聖全一の三二八頁。
- ②9 『高僧和讃』真聖全二の五〇七頁。
- ③0 『浄土論註』真聖全一の三一五―三一六頁。
- ③1 『浄土論註』真聖全一の三一六頁。
- ③2 『浄土論註』真聖全一の三一六頁。
- ③3 上田義文「仏教における彼岸と来世」(『文学における彼岸表象の研究』)三九七―四一四頁参照。
- ③4 中西智海著『親鸞教学の研究』二二一頁参照。
- ③5 金子大栄著『彼岸の世界』二一六頁―二一七頁。
- ③6 『浄土論』真聖全一の二七七頁。
- ③7 『浄土論』真聖全一の二七五頁。
- ③8 安田理深「願と欲」(『真人』第六号)九頁参照。
- ③9 『浄土論』真聖全一の二七〇頁。
- ④0 『浄土論註』真聖全一の二八四頁。
- ④1 金子大栄著『彼岸の世界』二一七頁参照。
- ④2 『浄土論註』真聖全一の二八二頁。
- ④3 稲葉秀賢著『親鸞の倫理』一〇四頁に「信の上に必ず行を具するが如く、行には必ず信を具するかといえ、それは所謂不連続の連続であって、波には常に水を具するけれども水には必ずしも常に波を具せざるが如く、行には必ずしも信を具していない。勿論ここでいう行は我々の経験にあらわるる三業の行であって、その三業の行によって必ずしも信心は基礎づけられない。これによって信が徹底的な連続性をもつに対し、行が非連続の連続であるという両者の区別を知ることができらる。」とある。
- ④4 『教行信証』信巻真聖全二の六八頁。
- ④5 本多弘之著『親鸞の救済観』一二二―一二三頁参照。



- ④6 『浄土論註』真聖全一の三一四頁。  
 ④7 『浄土論註』真聖全一の三二八頁。  
 ④8 『浄土論註』真聖全一の三一〇頁。  
 ④9 『浄土論註』真聖全一の二八二頁。  
 ⑤0 『高僧和讃』真聖全二の五〇五頁。  
 ⑤1 『高僧和讃』真聖全二の五一〇頁。  
 ⑤2 『浄土論』真聖全一の二七〇頁。  
 ⑤3 『浄土論』真聖全一の二七七頁。  
 ⑤4 幡谷明著『親鸞教学の思想史的研究』二二四頁。著者は「從來、この語は菩薩の本願力廻向を表わすものであって仏の本願力廻向を表わすものではないとせられ、増上縁と本願力廻向とは意味の上では異なるものと解釈せられてきた。しかし、果してそうなのであろうか。」と問いを立て、この語が不虚作住持功德の「本願力」と同じ仏の本願力であることを述べている。
- ⑤5 『浄土論註』真聖全一の三三一頁。  
 ⑤6 『教行信証』行巻真聖全二の三五頁。  
 ⑤7 『教行信証』証巻真聖全二の二九頁。  
 ⑤8 『浄土論註』真聖全一の三三一頁。  
 ⑤9 『浄土論』真聖全一の二七〇頁。  
 ⑥0 『六要鈔』真聖全二の二六二頁。  
 ⑥1 『浄土論註』真聖全一の三四七頁。  
 ⑥2 『浄土論註』真聖全一の三三一頁。  
 ⑥3 『浄土論』真聖全一の二七七頁。  
 ⑥4 『浄土論』真聖全一の二七七頁。  
 ⑥5 『浄土論』真聖全一の二七七頁。

- ⑥6 『浄土論』真聖全一の二七七頁。
- ⑥7 『浄土論註』真聖全一の三四六頁。
- ⑥8 『浄土論註』真聖全一の三四七頁。
- ⑥9 『浄土論註』真聖全一の三四七頁。
- ⑦0 『浄土論註』真聖全一の三四七頁。
- ⑦1 『浄土論註』真聖全一の三四七頁。
- ⑦2 『清沢満之全集』第二卷一二〇頁。
- ⑦3 『高僧和讃』真聖全二の五〇六頁。