

世親(天親)と小乗・大乘・他力

張 偉

始めに

世親は大乘仏教の二つの頂点の一つである唯意識論の大成者であり、また浄土教を發展させる源流である「浄土論」を打ち立てた、ひたむきな浄土の願生者である。従来、世親の生涯の作業を小乗仏教を主張する前期と大乘仏教を説く後期に分け、世親の代表作の一つである「俱舍論」を小乗仏教の教えに固執した著作としてとらえている。また、唯識と浄土は、それぞれ独立した世親の主張としてとらえるようである

親鸞は、「教行信証」の中で数多く世親の論を引用している。「高僧和讃」では尊敬の念をこめて歌十首を世親にささげている⁽¹⁾。

「釈迦の教法おほけれど

天親菩薩はねんごろに
煩惱成就のわれらには
弥陀の弘誓をすすめしむ(中略)

天親論主は一心に

無碍光に帰命す
本願力に乗ずれば
報土にいたるとのべたまふ」

そして、

「天親菩薩造論説歸命無碍光如来依修多羅顯眞實光闍横超大誓願廣由本願力廻向爲度群生彰一心帰入功德大寶海必獲入大会衆數得至蓮華蔵世界」「釈迦の教法おほけれど 天親菩薩はねんごろに 煩惱成就のわれらには 弥陀の弘誓をすすめしむ」⁽²⁾

という文にあらわされたように、親鸞は、千部の論者といわれる世親のすべての教えより「弥陀の弘誓をすすめしむ」という他力念仏の教えを汲み上げると言うとらえ方をして

いる。それは、親鸞以前、そしてその後現代に至るまでの一般的な世親のとらえ方とは峻別しているところに立っている。

筆者はその親鸞のとらえ方の根拠を求め、世親のすべての著作と世親についての原典を考察した。考察しているうちに、従来のとらえ方に疑問を感じてくる。ここで原典を根拠にして、あえて異議を述べたいと思う。

一 「大乘」と「小乗」・「大乘仏教」と「小乗仏教」

まず大乘仏教と小乗仏教の言葉の源を探ってみよう。

大乘と小乗は北伝仏教においては大きな意味を持つ言葉だと思われる。それは釈尊によってさまざまな形で語られている。例えば次のようである。

「十方国土中 唯有一乘法 但以仮名字 引導諸衆生 (中略) 仏自住大乘 如其所得法定慧力莊嚴 以其度衆生 自証無上道 大乘平等法 若以小乗化 乃至於一人(中略) 更以異方便 助顯第一義 為諸衆生類 分別説三乗 少智樂小法 (中略) 但一乗道法 教化諸菩薩」⁽³⁾

「求一切智仏智自然智無師智如来知見無所畏。(中略) 初説三乗引導衆生。然後但以大乘而度脱之。」⁽⁴⁾

「貪著小乗(中略) 深著五欲 求現滅度」⁽⁵⁾

「諸仏如来正真正覚所行之道。彼乗名為大乘。名為上乘。名為妙乗。名為勝乗。名無上乘。名無上上乘。名無等乗。名不惡乗。名無等等乗。(中略) 以是義故名為大乘。」⁽⁶⁾

「以大悲不痴忘為成大乗」⁽⁷⁾

「云何云為莊嚴菩薩乗。乗者謂無量也。無辺無涯故。普遍一切喻如虚空。廣大容受一切衆生故。(中略) 是故名為大乘(中略) 此乗普照能放綫網光明故(中略)。菩薩大莊嚴及乘大乘。(中略) 捨一切邪道已趣於真真正道到薩婆若。」⁽⁸⁾

「摩訶衍者。出諸天世間人阿須倫之上。衍與空等如虚空。菩薩摩訶薩亦不見來時。亦不見去時。亦不見住处。摩訶衍如是。(中略) 是故摩訶衍名為無有與等者。」⁽⁹⁾

「欲行大道莫示小徑。無以大海内於牛跡。無以日光等彼萤火。(中略) 我觀小乗智慧微淺猶如盲人。」⁽¹⁰⁾

【教行信証】も大乘に関する釈尊の言葉を数多く引用している。

「実諦者名曰大乘、非大乘者不名実諦。実諦者是仏所説。(中略) 実諦者、一道清浄無有二。」⁽¹¹⁾

親鸞は大乘に関する釈尊の言葉を忠実に引用しながら、大乘が阿弥陀如来の誓願であ

ることをも明示している。

いわゆる大乘の真髓、これらの著作を貫いている芯は、「大乘」の「大」である。それは一本の赤い糸のように世親のすべての著作をまとめている。

大一摩訶。自体寛広、周遍含容、多、勝、妙、不可思議。「周遍含摂・体無不在・物無不是・非因待小・当体受称・故名為大」⁽¹²⁾

「爾大哉。至理真法一如、化物利人」⁽¹³⁾

「為一切衆生求仏道故名為大」⁽¹⁴⁾

「慈悲有三縁。一者衆生縁。是小悲。(中略)三者無縁。是大悲。大悲即出世善也。」⁽¹⁵⁾

「誠知、選摂摂取之本願、超世稀有之勝行、円融真妙之正法、至極無碍之大行也」⁽¹⁶⁾

「摩訶衍者。出諸天世間人阿須倫之上。」⁽¹⁷⁾

要するに「大」とは、人間の計らいのレベルのもの、「世間、衆生、思議、有限、不円満」に対する「超世間、如来、不思議、無限、円満」を意味する。したがって仏教の根本である慈悲は、「大」なるものであらねばならない。その人間を救済する大慈大悲は人間の計らいを超えるものなのである。

乗とは、運載・車乗・乗り物と言う意味である。仏教の教えをたとえたものである。教えのレベルの異なりによって大乘と小乗に分ける。大乘と小乗が意味することは、次のようである。(出典同前)

一 大乘はまた摩訶衍ともいう。大いなる車乗であり、すべての衆生を済度する。それ対して小乗は一己の解脱を求める。「自住大乘 以其度衆生 自証無上道 大乘平等法若以小乗化 乃至於一人」「広大容受一切衆生故。(中略)是故名為大乘」

二 大乘は「実諦」であり、真の仏の教えである。すなわち、真如、超世間、如来のレベルの真実の教えである。それに対して、小乗は世間諦であり、眼に見える世界の真実、人間の計らいで理解できる、世間的な教えである。

「諸仏如来正真正覚所行之道。彼乗名為大乘。」「菩薩大莊嚴及乘大乘。」「捨一切邪道已趣於真真正道到薩婆若。」「貪著小乗」「深著五欲 求現滅度」⁽¹⁸⁾

三 大乘は人間の働きを超える如来の力や智慧による救済なので、時間と空間の限界はない。それに対して、小乗は人間の働きをよる救済であるので限界がある。

「摩訶衍者。出諸天世間人阿須倫之上。衍與空等如虛空。衍與空等如虛空。菩薩摩訶薩亦不見來時。亦不見去時。亦不見住処。摩訶衍如是。(中略)是故摩訶衍名為無有與等者。」

「我親小乗智慧微淺猶如盲人。」⁽¹⁹⁾

大乘と小乗の異なりは、「大海」と「牛跡(牛の足跡の中の水)」、「日光」と「螢火」のようであり、比べようもない。その異なりは、人間の分別心にとられる二元対立的な

大小ではない。差別観念の中の大と小ではない。大乘の「大」に対して、差別観念の中の大と小はとも「小」である。大乘と小乗の異なりは、如来と人間、超世間と世間、彼岸と此岸の違いである。根本的なところは、働きのエネルギーと行方の異なりである。小乗は小さいだけでなく、方向不明のままである。実は彼岸への乗り物にならない。「我観小乗智慧微浅猶如盲人。」小乗は盲人が一人で船に乗る如く、いくらがんばっても、解脱の彼岸に到達することはできないのである。「十方国土中 唯一乘法」衆生を解脱の彼岸に度する乗り物は、大乘しかない。そうであるなら、なぜ小乗を語るのか。その理由は「如来有無量智慧力無所畏諸法之藏。能與一切衆生大乘之法。但不能尽受」⁽²⁰⁾「妙法蓮華經」(卷第二 【大正蔵】第九卷12ページ)と言われたように如来は無量の智慧力と無所畏の諸法の藏をもって一切の衆生に大乘の法を与えることができるが、それを衆生は十分受け入れることはできないとのことである。大乘は限りない力を持ってすべての衆生を救済することができるのであるが、人間の計らい・自力に固執している衆生は、大乘と出会うには大きな隔りがある。小乗はその隔りの中に働くものであり、衆生を大乘に導く方便である。喩えていうならば、海を渡るには大船でなければならないが、海に至るまでの川を下るには小さい舟が運びやすい場合があるということである。

「所説三乘引導衆生。然後但以大乘而度脱之」「但以仮名字 引導諸衆生(中略)更以異方便 助顯第一義 為諸衆生類 分別説三乘」。⁽²¹⁾

以上の考察によれば、小、虚偽、雑汚染である人間の計らいに対して、大乘は大、真実、純、清浄という。「純一大乗清浄無雜」⁽²²⁾ それは仏教の救済そのものである。小乗は方便であり、真の救済の道にならない。大乘以外に、仏教の真実はなく、仏教の救済もない。

「言一乘海者大乘、大乘者、仏乘、得一乘者、得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提即是涅槃界。涅槃界者即是。究竟法身。得究竟法身者則究竟一乘。(中略)究竟一乘者即是無辺不断。大乘無有二乘三乘、二乘三乘者入於一乘。一乘者即是第一義乘、唯是誓願一仏乘也。」⁽²³⁾

以上は小乗・大乘の異なりについての考察である。では次は小乗仏教・大乘仏教の異なりについて考察してみよう。

世親の時代は、釈尊がなくなってから九百年、像法時代の末期である。(注 世親の時代については、「至仏滅度九百年」⁽²⁴⁾と 「仏滅度後千一百余年。有出家菩薩名婆藪盤豆。器度宏曠。神才壯逸。学窮文字。思徹淵源。徳隆終古。名蓋当世。造大小乘論」⁽²⁵⁾、「仏滅度後千一百余年」と言う二説がある。本論は、像法時代の特徴をも加えて「至仏滅度九百年」という説にしたがう。)

その時代に、仏教は形骸化していた。釈尊の教えはだんだんと形式的・戒律主義的に変

質され、専門化され、学問化され、民衆との距離はますます大きくなった。それと同時に、学問的にも教えは釈尊が伝えようとした真実を失って世間的なものに化され、世俗化に陥った。その傾向を是正して、仏教を釈尊の真意に返そうとする運動が行われた。人間の行った運動であるから、さまざまな人間的な計らいや功利的な打算が混ざっているが、この運動によって当時伝えられた仏教の問題点が問いかけられ、釈尊の大乘思想が明かにされ、仏教の発展の方向が是正される。運動を興った仏教徒は、自らを大乘仏教と名づけるとともに、既成の仏教を小乗仏教と侮蔑して呼んだ。したがって、既成の仏教が自ら小乗の思想を主張するとも思わないし、自ら小乗仏教を称したものでもない。すなわち、もともとといわれる小乗仏教は、大乘仏教が台頭し始めるとき、その大乘教徒が既成の部派仏教を軽視したことから生まれた名称である。

一口に小乗仏教といっても、既成の原始仏教を含めて言う場合と、直接大乘仏教の運動の敵対者となった保守派の諸組織を言う場合との二つの場合がある。

世親の兄である無著は大乘仏教の運動の中で重要な役割を担っていた。無著は、最初小乗仏教に入ったが、釈尊の教えがそれだけであるはずもないと思い、兜率宮に弥勒菩薩にたずねた。弥勒に大乘仏教の密意を教わり、大乘の真実を覚り、大乘の真理を主張し始めた。もともと大乘についての教えは、釈尊の語りの中に散在するものであるが、それは無著によってまとめられ体系化された。無著の論を解釈し、それを深め広め、大乘仏教の理論基盤を築いたのは世親である。「言大乘者。理必絶待。仮大称之。名曰大乘。其義郭周。体性該博。謂为大也。所行功德。能至能証。名之为乘。論者無著菩薩之所製造。窮源尽理。清微朗暢。謂為論也。釈者婆薮論師之所注解。清弁剖扶。文理俱騰其為釈焉」〔撰大乘論釈序〕

この文の中での「論」は無著の「撰大乘論」である。それは絶対の真理を語るのに「大」と言う言葉を借りて表現し、「大乘」と名づける。その義は円融至極であり、その性はあまねくゆきわたる。それは源を窮し理を尽くし、明晰であるので論と言う。文の中の「釈」は、天親の「撰大乘論釈」である。明哲に論弁し透徹に解釈し文理ともに上回る釈という。

以上考察してきたところによれば、「小乗」と「大乘」と言うときには、釈尊の教えの中での方便と真実の異なりを意味する場合と、当時の釈尊の大乘思想を掲げられ新興仏教が自らを大乘仏教と名づけるとともに、既成の仏教を小乗仏教と名づけて侮蔑して呼んだことを言う場合との二つがある。後者は、「小乗仏教・大乘仏教」と言うべきである。

二 世親は「小乗」を主張したことがあるか？

従来、世親が二十歳より五〇歳ごろまで小乗仏教徒として著作し、その仕事が大乗仏教をそしることだというふうにとらえている。世親が二十歳より五〇歳ごろまで小乗仏教徒

であったことは間違わないが、その時期の著作が大乘仏教をそしめることには疑問を感じている。それについて考察してみたい。

以上の「大乘・大乘・小乗仏教・大乘仏教」についての論を踏まえて、世親の前期の著作はこういう仏教の大乘の教えに対する小乗の教えを主張するために書いたものだとはいえない。それは作品そのものを読めば自明のことである。(それについて、後で詳しく述べる。)

では、なぜ、世親の前期の著作が小乗の教えに固執して著された作だということは定説になったのか。それは經典の中の世親が「執小乘。為是不信大乘」と言われる言葉を根拠にしているのではないかと思う。⁽²⁶⁾

ここに「小乗・大乘」と「小乗仏教・大乘仏教」という言葉を区別せずに理解することによってもたらされた混乱があると思う。

以上の「小乗仏教・大乘仏教」という言葉が意味することと、それが生じる時代背景についての考察によれば、天親がいわれた「執小乘。為是不信大乘」における「小乗と大乘」は、「小乗仏教・大乘仏教」に該当するべきである。小乗に固執し大乘を信じないとは、当時世親が身をおいた小乗仏教の組織から出られずに、新興している大乘仏教の運動、その組織を理解していないというふうに理解すべきと思う。世親が小乗仏教から大乘仏教までにたどる経緯も「婆薮槃豆法師伝」に記されている。

「法師先偏通十八部義。妙解小乘執小乘。為是不信大乘。謂摩訶衍非是仏所説。阿僧伽法師既見其弟聰明過人識解深広該通内外。恐其造論破壊大乘。阿僧伽法師住在丈夫国。遣使往阿輸闍国報婆薮槃豆云。我今疾篤汝可急来。天親即随使還本国與兄相見。諮問疾源。兄答云我今心重病由汝所生。(中略)天親聞此驚惧即請兄為解説大乘。兄即為略説大乘要義。法師聰明殊有深識。即於此時得悟知大乘理。(中略)昔既毀謗大乘。不生信樂。惧此罪業必入惡道。深自咎責欲悔先過。往至兄所陳其愚迷今欲懺悔。(中略)云我由舌故生毀謗。今当割舌以謝此罪。(中略)兄云汝舌能善巧毀謗大乘。汝若滅此罪。当善巧解説大乘。(中略)天親方造大乘論。解釈諸大乘經。(中略)文義精妙有見聞者廉不信求。」⁽²⁷⁾

世親がはじめ説一切有部において出家し、経量部の教義を学んだ。世親が最初に身をおいたのは小乗仏教と言われた当時のインドの部派仏教である。世親はいわゆる小乗仏教に身をおきながら、その枠に縛られず、仏教の真髓に深く入っている。世親は、釈尊の教えは釈尊の直接の言葉だと伝えられた小乗仏教以外にありえないと信じ込んでいるようであり、新興した大乘仏教を理解しようとしなくて、大乘仏教の教えは釈尊の教えではないとも言った。世親の兄で無著は「聰明過人識解深広該通内外」という弟の並々ならぬ聡明さと仏教の真髓を理解する深さ、広さをよく知り、その非凡の力を持って論を作り大乘仏

教を破壊せんことを恐れ、「病篤」と知らせて世親を身元に呼んだ。世親は兄の心配を聞いて驚いて、すぐ兄に大乘仏教の理を教そわった。もともと深く仏教の真髓を会得していた世親は、兄に説かれた大乘仏教の理に深く頷き、真剣にそれを学んだ後に大乘仏教に目覚めた。過去に大乘仏教を誹謗した自分を深く咎め、痛切に自責した世親は、自分の舌を切り、罪を贖おうと決心した。兄は、舌を切るより、自分の舌を持って大乘仏教を弘賛する方が罪を贖うと説得した。世親はその説得に頷き大乘仏教を弘め説き始めた。世親に説かれたものは義理精妙であり、それを見聞した者で大乘仏教を信求しない者はほとんどいない。

以上の記載を考察すれば、世親は大乘仏教に入る前に「大乘は釈尊の教えではない」とは言ったが、大乘に対立する立場に立って、小乗を主張する作も作らなかったことは事実である。したがって世親の論作の中に大乘に対立する小乗を主張する作がないことは推論できる。世親の全論作を貫いているのは大乘仏教の真髓である。その後の仏教徒は大乘と小乗は問わずに皆世親の教えを寄り所にしてている。「大小乗人。悉以法師所造為学本。」⁽²⁸⁾

「仏滅度後千一百余年。有出家菩薩名婆藪槃豆。器度宏曠。神才壮逸。学窮文字。思徹淵源。徳隆終古。名蓋当世。造大小乗論。」⁽²⁹⁾

この文の中の「造大小乗論」という言葉を天親の著作が半分小乗を半分大乘を主張するように受け止められているようであるが、それは誤解だと思う。「造大小乗論」とは、「大小乗人。悉以法師所造為学本」といわれたように、天親の著作は、大乘仏教と小乗仏教の共通の理論根拠になるとのことだと思う。

三 『俱舎論』は小乗を主張する作であるか？

『俱舎論』は小乗を主張する作だとは従来のとらえ方に定着されているようである。そこに誤解があると思う。

『俱舎論』を読めば『俱舎論』は決して小乗思想を主張する作ではないことが明らかである。筆者は『俱舎論』を書いた背景と天親が大乘仏教に入る経緯を仏典に基づいて考察した。考察の経緯は次のようである。

『婆藪槃豆法師伝』⁽³⁰⁾に、天親が『俱舎論』を書く背景について次のように記している。
 「至仏滅度九百年有外道。名類閻訶婆娑。(中略)唯釈迦法盛行於世。衆生謂此法為大。我須破之。即入阿輪闍国以頭擊論議鼓云。(中略)王知此事即呼外道問之。外道曰(中略)我今欲与釈迦弟子決判勝劣。各須以頭為誓。王即聽許。王遣人問国内諸法師。(中略)於時(中略)唯有婆藪槃豆師仏陀蜜陀羅法師在。(中略)法師即墮負。(外道)從此神女乞恩願

令我死後身變成石。永不毀壞。(中略)婆藪槃豆後還聞如此事歎恨憤結。不得值之。遣人往頻闍訶山覓此外道欲折服其佞慢以雪辱師之恥。外道身已成石。(中略)即造七十真實論破外道所造僧伽法論。首尾瓦解無一句得立。諸外道憂苦如害己命。(中略)法師爾後更成立正法。先學毘婆沙義已通。後為衆人講毘婆沙義。一日講即造一偈撰一日所說義(中略)如此次第造六百餘偈撰毘婆沙義。皆盡一一皆爾。遂無人能破即是俱舍論偈也」

上の文の大意は次のようである。

釈尊滅度九百年にある外道があり、釈尊の法が世の中において最高の法であると思われることに不満を感じ、釈尊の法を破ろうとし、阿輸闍国に入り、頭で論議の鼓を打ち、国の王に「私は頭を持って誓う。釈迦弟子に対論し勝負を決めようとする」と請願した。国王はその請願を受けた。その時、世親などの諸法師は他の国にいて不在であった。国内にいた世親の師なる仏陀蜜陀羅法師が老邁の身を以ってそれに当り、遂に負けた。外道はその後に神女に自分の身を石に化するように頼んだ。釈尊の教えに勝ち取ったこの結果を永遠に世の中に示し、仏教の代わりに自分の説が石のように世の中に立ち、永遠に毀壊しないことを願ったのである。後に世親が戻りこれを聞いて「歎恨憤結」に耐えられず、外道の驕慢を折服し雪辱しようと、人を遣って外道を探したが、外道は既に身を変じて石となった。これにおいて世親は七十の真實論を作り、外道の僧法論を破った。外道の論は一句も立つことを得られずに首から尾まで瓦解してしまう。当時の諸外道は自己の命が害されるほど憂苦に耐えられないが、世親の論を論破するものは一人もいない。

このようにして、外道の驕慢を折服し雪辱した世親は正法を保つために、更に毘婆沙義などを深く学び、その深意を会得した上、人人に毘婆沙義を説く。一日に一講、一日に説かれた講義を一偈にする。このようにして次第に毘婆沙の深髓を収める六百餘偈を作った。それが「俱舍論偈」である。以来天親に保たれた正法を破る者はなかった。

以上の文によって、次のことが明らかになる。その一は、「俱舍論」は外道から、釈尊の教えを守る体験を踏まえて作り上げられた作である。世親のおかげで、外道の論が破られ、釈尊の教えは外道の説に取り返される危難から免れ、破られない位置が保たれた。その二は「成立正法」に表されたように、「俱舍論」によって立てられたものは大乘小乗とは関係ない正法そのものである。

「俱舍論」は「毘婆沙義」を説く内容を整理したものであり、その理論根拠になる「阿毘達磨大毘婆沙論」が部派仏教教理の集大成であるということも、「俱舍論」が小乗仏教を主張する作である根拠になる。

「大毘婆沙論」の著者の名に「五百大阿羅漢等造」と書いたのであるが、序のところに次のように述べている。

「問誰造此論。答仏世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非仏世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。(中略)五百阿羅漢問。仏世尊答。」⁽³¹⁾

問答形式で書かれた「大毘婆沙論」は、問う者はさまざま、多数であるが、答える者は釈尊のみである。それに、この序の文には「甚深微妙である法性は仏世尊という一切智者の他に開示する者はない」という断言もある。

論の主旨については次のように明示している。

「開覚意息混迷。遺愚痴生智慧。断疑網與決定。背雜染向清淨。訶流轉讚還滅。捨生死得涅槃。摧破一切外道邪論。成立一切仏法正論。」⁽³²⁾

すなわち、「阿毘達磨大毘婆沙論」は、釈尊の教えである。その主張も釈尊の教えそのものである。阿毘達磨教は小乗仏教の所依であるだけでなく、大乘仏教の所依にもなる。

「撰大乘論。即是阿毘達磨教。」⁽³³⁾

小乗仏教とその理論の所依である「大毘婆沙論」との関係については、像法時代という時代の特徴を踏まえてとらえるべきであると思う。

像法の「像」は鏡の中の人間と言うことを意味する。(筆者の「龍樹と他力念仏」論参照。「同朋大学論叢」第89号)像法時代の仏法は釈尊の予言のとおり、鏡の中の人間のように、形はそのままであるが、内実は別所である。

「像末五濁の世となりて 釈迦の遺経かくれしむ」⁽³⁴⁾

前に述べた時代的特徴に見られるように、小乗仏教の理論根拠として掲げられた「大毘婆沙論」は、その時代の仏教徒の解釈によって内実が取り違えられているようである。そういう時代の特徴を痛感すればこそ、世親は積極的に「大毘婆沙論」を説き、その真の精神を伝えようと『俱舍論』を書いたと考えられる。

「規範諸師今減少 眞法正理多混濁 皆由聡叡邪慢人 依自尋思失教証」⁽³⁵⁾

『俱舍論』は主として毘婆沙の義を解釈したものであるが、傍ら広く仏教の各流派の精華を拾い、部派仏教教理を是正し、世親自身の仏教への会得がこめられたものである。『俱舍論』は理論体系として当時の仏教の流派を凌駕していると同時に、その論旨の整然たること教理の明徹さも超絶して、比を見ない。故に『俱舍論記』には、この論は「討広説之教源。(中略)採六足之綱要備尽無遺。顯八蘊之妙門如觀掌内(中略)。唯此一論。卓乎迴秀。」

(大意 この論は「たくさんの説の教えの源を得て、六足の綱要を採り、備え尽して遺すことなく、八蘊の妙門を顯して、掌の内にあるものを見るが如し。(中略)。ただこの一論は衆の秀を凌ぐ。)」と述べている。⁽³⁶⁾

『俱舍論』論は天親が説一切有部の教義を研究整理した上に作り上げられたものであるが、それは有部の伝統的な説を批判しながら行った作業である。小乗仏教の一派の代表者である説一切有部の教義を研究整理し、「俱舍論」三十巻を著したことも世親が小乗の教えに固執し、有部の学に忠実であった根拠になる。

仏典には天親の「俱舎論」と有部の学との関係について次のように記している。

「先於薩婆多部出家。仍学彼部所立三藏。後見彼法多有乖違。故造此論。具述彼執。隨其謬處。以經部破之。故此論本宗是薩婆多部。其中取舍。以經部為正。」⁽³⁷⁾

この言葉によれば、世親は有部の三蔵を学んだが、その説が本の仏法と乖離するところ、異なるところが多いことに気がつき、如来の教えを根拠にして、異説を破るために「俱舎論」を書いたのである。説一切有部の説を深く理解しその長所を生かしながら、世親はますます説一切有部の説の限界、特に像法末期における限界を痛感し、「大師世眼久已閉 堪為証者多散滅 不見真理無制人 由彼尋思乱聖教 自覺已掃勝寂靜 持彼教者多隨滅」⁽³⁸⁾と言う嘆きを発した。像法末期の時代の現実におかれた世親は、有部の説を研究しているうちに、「非法言法。法言非法」「形類比丘」、「助作末世壞正法幢。建惡魔幢。滅正法炬」という像法の時代の特徴をも痛感したようである。

「俱舎論」は「阿毘達磨俱舎論」の略、「阿毘」は「対する」の意であり、達磨は「法」を意味する。「俱舎」蔵である。「阿毘達磨俱舎論」は法に対して蔵を論じる意である。「今欲造論。為顯自師其体尊高超諸聖衆。故先讚德方申敬礼。諸言所表謂仏世尊。(中略)已讚世尊自利徳満。次当讚仏利他徳円。拔衆生出生死泥者。」⁽³⁹⁾と言う天親自身が「俱舎論」の最初に述べた意図を踏まえてみれば、多論を対象にし、その勝義を包摂しながら、釈尊の真意を明らかにし、真の仏法を立てるのは、「俱舎論」の意図するところである。「俱舎論」は「談玄微窮於奥極。述事象略而周遍。(中略)詞不繁而義顯。義雖深而易入」と言われたように、事象についての叙述は細部まで周遍するが、究極的な正法は血脈のように全部の内容を貫いている。

「俱舎論」の主旨は次の歌によって明瞭に表される。

「一切種智滅諸冥 拔出衆生生死泥

頂礼大師如理教 对法俱舎我当説」(「俱舎論」第一「大正蔵」二十九卷161頁)

以上の歌に伺えることであるが、「俱舎論」は根本のところに小乗仏教と峻別しています。人間の計らいをよりどころにする小乗に対して、「俱舎論」は「一切種智滅諸冥」と、如来の知恵によって無明を破ることを主張し、一己の救済を目標にする小乗に対して、「拔出衆生生死泥」と衆生を生死の泥沼から救い出すことを目標にするのである。「俱舎論」には小乗の理を説くところは少なくないが、それは前に述べたように「為利他方便」(「俱舎論」第一「大正蔵」二十九卷161頁)なので、その理の奥底には「大師如理教」(「立教不虛称大師」出典同前)という大乘の理が潜んでいる。

「俱舎論」は世親がその身を小乗仏教においていたときに書かれた作であるが、「俱舎

論]こそ、小乗仏教の限界を明らかにして、後の唯識大乘の踏み台になるものである。「俱舍論」は世親によって顕かにされた小乗と大乘の内在するつながりでありながら、世親によって開かれた小乗仏教から大乘仏教への転換する理論的な踊り場でもあると思える。それによって小乗仏教といわれる仏教も、方向転換する可能性を得られた。

四 世親の「唯識」は唯の「自我の心」なのか？

従来の世親の唯識論は次のようなとらえ方をされている。

「一切の諸法は、識としての心が仮に現しだしたものに過ぎない」⁽⁴⁰⁾

「自己と自己を取り巻く自然環境との全存在は自己の根底の心である阿頼耶識が示したものの、変現したもの」⁽⁴¹⁾

このような受け止め方によれば、世親の唯識の「識」は「自我の心」という意味になり、「唯識」は「唯の自我の心」という意味になる。このようにして、唯識と浄土(他力念仏)は「自我」と「他力」という次元の異なるものになる。

筆者は、それに疑問を感じ、經典に載った世親の「唯識」についての論を読んで、「唯識」と「他力念仏」とのつながる道を探ってみた。

兄無著の縁によって大乘仏教にはいった世親は、その後、大乘仏教の興隆のために心血を尽くした。世親が兄である無著に大乘仏教に導かれてから、兄の著作「摂大乘論」を解釈した「摂大乘論釈」「摂大乘論釈論」などを書いた上に、「妙法蓮華経憂婆提舍」「妙法蓮華経論憂婆提舍」「十地経論」「宝髻経四法」「涅槃論」「涅槃経本有今無論」「遺教経論」「文殊師利菩薩問菩提経論」「勝思惟梵天所問経論」「転法輪経憂婆提舍」「金剛般若波羅蜜経論」「能断金剛般若波羅蜜多経論釈」などの大乘仏典の解釈書と「業成就論」「大乘成業論」「仏性論」「中辺分別論」「弁中辺論」「止観門論頌」「発菩提心経論」(『大正蔵』二十五、二十六、二十九、三十、三十一、三十二巻参照)などを著し大量の大乘仏教の理論を説いた、千部の論者と言われる。その中で、築き上げられた唯識思想は、大乘仏教の理論の礎を高め、かつ強めるものになり、龍樹の「中論」とともに大乘仏教の理論の頂点を示している。

これらの作は、世親が「通法貫玄」⁽⁴²⁾と言われたように釈尊の大乘思想を透徹に理解しその奥深いところに入った上に書かれたものである。それ故に、大乘の先輩である馬鳴の説を自在に駆使し、龍樹の跡を継ぎ、(故能徴縦馬鳴継跡龍樹)⁽⁴³⁾世親は、「人梵乖遠」(人間界と如来界が背向いて遠く離れている)、「正像差廻」(仏教の教えは形が保たれているものの、内実が真の仏法から大きくずれている)という像法時代の末期に、真の大乘

仏教を広め、深めるのに大きな貢献をし、正法の松明を高く掲げ、それを輝かせながら次の世代に伝えた。

千部の論師と言われた世親の著作群は、その根底に冷徹な思索が静寂然として湛えられ、仏法の理を深く説く宗教哲学の理論書である。それは強力な説得力を持って人々の大乘仏教への信仰心を促している。その高い到達点は唯識によって示されている。それと同時に、それらの作はまた世親の深い信心の告白でもある。書物の行間に世親の深い感激の信仰心が熱くたぎっている。信心の深さと仏法への理解の透徹さが渾然になったところ、それが世親の世界である。それらが結晶した形で著されたのが「浄土論」である。世親の唯識論は浄土論の踏み台になるものである。

【大正蔵】に収められている世親の唯識論についての論は次のようである。

「唯識三十論頌」(玄奘訳)

「転識論」(真谛訳)⁽⁴⁴⁾

「唯識二十論」(玄奘訳)

「唯識論」(般若流支訳)

「大乘唯識論」(真谛訳)

この著述の中で「唯識三十論頌」は世親の唯識説の大成の書である。

「謂此三十頌中。初二十四行頌明唯識相。次一行頌明唯識性。後五行頌明唯識行位。就二十四行頌中。初一行半略弁唯識相。次二十二広弁唯識相。」⁽⁴⁵⁾と、「唯識三十論頌」では三十行で、釈尊の教えの真髄である「法」の非有非無の本質、真如と衆生・世間と出世間・真俗二諦の「不一不異」・「広略相入」の関係を、「唯識」と「八識」の関係・「唯識」の両義性に凝縮して説く。

世親の唯識論における煩惱を破する中心論点は「唯識無境界」である。

「由仮説我法 有種種相転 彼依識所変 此能変為三(中略)即依此三性 立彼三無性 故仏密意説一切法無性」⁽⁴⁶⁾

と、識の有と無、「広」と「略」の弁証関係を述べている。

「立義者。(中略)唯識無境界故」⁽⁴⁷⁾

「唯識」は「唯識無境界」の略語である。

「諸法心為本 諸法心為勝 離心無諸法 唯心身口名」⁽⁴⁸⁾

識は心である。すべての法は、心(識)によって生じるものであり、心(識)の他に諸法はない。

唯識論は阿頼耶識を中心とする八識として人間の心について重層的に分析する。

その「唯識」によれば、「心意與識及了別等如是四法義一名異」。識と「心、意、了別」は異なる名前の同義語である。論は釈尊の教えを根拠にして、煩惱の元が識にあると説く。

衆生の執着心と執着される対象である環境は、実有するものではなく、縁によって識が転じられることより、形として現れるものである。

「識転有二。一転為衆生。二転為法 一切所縁不出此二。此二実無。但是識転作二相貌也。」⁽⁴⁹⁾

「三界虚妄但是一心作」⁽⁵⁰⁾

衆生と法はすべて識によって転じられるものであり、識は一切の縁のよるところである。

「業因業縁」の作用する力によって識に万法を生じる。

「業熏習識内 執果生於外」⁽⁵¹⁾

識は三種の縁によって、果報識(阿頼耶識)・末那識・六識(眼・耳・鼻・舌・身・意)という三次元的な動きとして現れる。

「初阿頼耶識 異熟一切種」⁽⁵²⁾

阿頼耶識は業識・果報識(業の影響を受ける体である)、本識(阿頼耶識を元にして他の七識の動きを生じる)、蔵識(一切の種子を蔵伏するところ)とも言う。その中に作為的な種が蔵伏している。

「次第二能変 是識名末那」⁽⁵³⁾

末那識は執識ともいう。執着はその体である。

「次第三能変 差別有六種」⁽⁵⁴⁾

六識は塵識ともいう。環境を感知する体である。

「依止根本識 五識隨縁現 或俱或不俱 如濤波依水」⁽⁵⁵⁾

阿頼耶識と他の七識との関係は、鏡(阿頼耶識)と影(七識)の如く。

「如衆像影俱現鏡中」⁽⁵⁶⁾

また水(阿頼耶識)と波(七識)の如く。

「本識如流五法如波」「衆波同集一水」⁽⁵⁷⁾

宿業の影響を受けている阿頼耶識は、六識の感知する環境を煩惱として受け止める。阿頼耶識においての受け止めは微細であり、形にならない(細という)。その受け止めは末那

識においては形をとる(粗という)。

論では、煩惱の対象を所分別(分別されるもの)、煩惱の主体である心の働きを能分別(分別するもの)と名づけ、両者がともに無であることを論理的に説く。

「是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識」⁽⁵⁸⁾

所分別は名前はあがるが、実体はない。心が煩惱の対象として見れば、煩惱を感じさせるものになるが、心がそう思わなければ、そのものは煩惱とは無関係である。ゆえに、それは名はあっても、実体はない。また、煩惱の主体である心の働きは、そのものがあるが、真実ではない。なぜなら、心が曇っていれば、物事を見るとき煩惱になるが、心が晴れるならば、煩惱の雲を生じる余地はなくなるからである。

「如人目有映翳 見毛月等事」(人は目に影があるので、月を見るとき、月に毛があるように見える)⁽⁵⁹⁾のであるから。

「非異非不異」⁽⁶⁰⁾

両者が「不一不異」(同じものではないが、異なるものでもない。互いに相手の存在によって自身が存在する)の関係でしか存在しないので、実体のあるものとはいえない。

「唯是内心虚妄分別」「為欲遮彼虚妄分別故。説色等一切諸法畢竟空無。」⁽⁶¹⁾

執着とは執着するものと執着されるものがすべて識の作用に過ぎない。であればこそ「唯識(唯の識)」である。識の他にないものはない。唯(ただ)識である。このようにして、さまざま論拠をもって、唯識の義を立てる。

ここで立てられる識は阿頼耶識を中心とする識である。この識はなければ執着するものも執着されるものもない。ゆえに「唯の識」であるところの唯識が成立する。こういう意味での唯識は、識を中心において執着するものと執着されるものの無意味さを証明する。

ここまでの唯識の意味は、従来の「自己と自己を取り巻く自然環境との全存在は自己の根底の心である阿頼耶識が示したもの、変現したもの」という唯識論についての受け止め方とは一致する。従来の唯識の受け止めは以上に論じたところまでしかとらえていないようである。

一八二
ところが、世親の唯識論にはさらに奥深い意味をもっている。それは「唯識」の二義性にある。

唯識の二義のところ「唯識」と「他力念仏」とのつながる道を探ることができると思う。

二義性のギーは、「唯識三十論頌」の別訳である「転識論」の「転」という言葉が意味

するところにある。「識転有二、一転為衆生、二転為法」。衆生と法、煩惱と菩提、世間と超世間は二元的な世界である。識はこの二元的な世界の踊り場である。「此識能生一切煩惱業果報事」⁽⁶²⁾といわれたように識は衆生、煩惱、世間の一切の法を生じる元でありながら、「転為法」と法(超世間の法)に転じられる元である。「転識得智」と、識は煩惱識が転じられて「智慧」が得られる元でもある。

法に転じさせる力、「智慧」を得させる力は「以展転力故」⁽⁶³⁾と示しているが、その力は「浄土論」に、阿弥陀如来の「不可思議力」として明示される。

まず、阿頼耶識に作用する力になるものは「業因業縁」である。

「初遍行触等 次別境謂欲 勝解念定慧 所縁事不同」⁽⁶⁴⁾

「業熏習識内 執果生於外」⁽⁶⁵⁾

「果報識者為煩惱業所引故名果報」⁽⁶⁶⁾

阿頼耶識は業の影響を受ける体であるので「果報識」という。「業識」ともいう。その影響により阿頼耶識を元にして他の七識の動きを生じる。そういう意味で阿頼耶識はまた本識とも言う。

要するに阿頼耶識を中心にする識は人間の心の働きのレベルの識である。そのものは、本質的に「妄識」である。その根源になる阿頼耶識は心の深いところに蠢いている煩惱の源である。それは破られなければ、業因業縁を受ける種になる。この阿頼耶識から、常に煩惱、執着心・無明が生じるのである。であるから阿頼耶識は方便として仮に立てられるものであるが、最終的に破られなければならないものである。それを破らなければ、本当の唯識に入らない。

「若人修道智慧未住此唯識義者。二執随眠所生衆不得滅離。根本識不滅故。(中略)二執随眠所生果惑不得滅離者。即是見思二執随眠煩惱能作種子。生無量上心。惑皆以本識為其根本。根本未滅支未盡。」⁽⁶⁷⁾

「若謂但唯有識現前起此識者。若不離此執者。不得入唯識中。」⁽⁶⁸⁾

すなわち、一口に「唯識」と言っても、識は二元的な意味をもっている。したがって「唯識」にも二義性を含んでいるのである。世親の唯識論は心(識)を「相応心」と「不相応心」と言う二元的なものとして説き、「唯識」の二義性について論じたものがある。

「心(識)有二種。何等為二。一者相応心。二者不相応心。相応心者。所謂一切煩惱結使

受想行等諸心相応。以是故言。心意與識及了別等義一名異故。不相応心者。所謂第一義諦常住不變自性清淨心故。」⁽⁶⁹⁾

「相応心」との識は、人間の計らいのレベルの分別心である。「不相応心」は、如来のレベルの円融至極の一如の心である。

阿頼耶識が破られるきっかけは、阿頼耶識の根底に潜んでいる。阿頼耶識の裏にもっとも深い、無限に広がっている大いなる識がある。それは、第九識・真識である。この真識はすべての業を清浄する力を持っている。

(その力は親鸞においては本願よるものである。)

「天人不動の聖業は 弘誓の智海より生ず 心業の功德清浄にて 虚空のごとく差別なし」⁽⁷⁰⁾

「識」の二元的な意味に、人間の計らいのレベルの「相応心」の「識」は、衆生に今まで執着するものの無意味さを思い知らせ、衆生を執着心の束縛から解き放し、衆生を「真識」出会う道に導くため仮に立てられるのである。この意味で「唯識」(ただしき)を強調する。

「是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識」⁽⁷¹⁾

「為化執我人」⁽⁷²⁾

「入諸法無我」⁽⁷³⁾

「顕現為似色識生方便門」⁽⁷⁴⁾

相応心としての識は、衆生の無明を破るために一応主張されるものであるが、無明が破られるところに無明の根源としての「阿頼耶識」も破られるべきである。破ると言うより、無明の根源としての「阿頼耶識」が不相応心である識の働きによって質的な転換を得られるのである。煩惱相応心が破られるところにこそ、はじめて清浄心である「不相応心」である真識が自ずから現れてくるのである。この意味での識こそ世親によって主張される唯識である。

「唯破妄識煩惱相応心。不破仏性清浄心。」⁽⁷⁵⁾

「不相応心」は、如来のレベルの「唯識」である。「第九識」・「仏性実識」・「真如識」・「真識」・「唯識実性」ともいう。それは第一義諦・清浄心である。真如・大慈大悲と同義語である。

「此諸法勝義 亦即是真如 常如其性故 即唯識実性(中略)是名不可思惟。是名真实善。是名常住果。是名出世楽。是名解脱身。於三身中即法身。」⁽⁷⁶⁾

この意味での唯識は「仮」ではなく、まさしく本当のもの・自ずから現れる真実である。

「由此義故立一乘」⁽⁷⁷⁾

「此諸法勝義 亦即是真如 常如其性故 即唯識実性」⁽⁷⁸⁾

この識は「真識」である。そこに万法、森羅万象、すべての識が摂られる。それ以外にあるものはない。

「如是唯有真識更無余識。」⁽⁷⁹⁾

仮に立てる「唯識」と真の「唯識」の間には、如来が衆生の心への深い配慮がこめられ、世間の真実と超世間の真実のつながる道が用意されている。この二義性に「真俗二諦」、
「破」と「立」と言う仏教の教えの根本が含まれている。

「即依此三性(相応心の三性 筆者注) 立彼三無性(不相応心の三無性 筆者注) 故仏密意説 一切法無性」⁽⁸⁰⁾

「前二是俗諦。後一是真諦。真俗二諦撰一切法皆尽。」⁽⁸¹⁾

「頂礼大乘理 当説立及破」⁽⁸²⁾

「如来方便漸令衆生得入我空及法空故説有内識。而実無内識可取。」⁽⁸³⁾

「此三無性是一切法真実。以其離有故名常。欲顯此三無性故。明唯識義也。」⁽⁸⁴⁾

世親の「識」には仮に立てる「識」と真に主張される「識」という二元的なものがあることを考察した。「唯識」には二義性、すなわち表層的な意味と深層的な意味がある。「自己と自己を取り巻く自然環境との全存在は自己の根底の心である阿頼耶識が示したもの、変現したもの」という従来の受け止め方は世親の唯識の中での一元的な意味、「相応心」と言う次元の識である。それは人間の計らいのレベルの分別心であり、方便として仮に立てられるものであり、世親の「唯識」の表層的な意味であり、深層的な意味に入る踏み台である。二義性の中に一義しかとらえていないので唯識の芯を見失い、唯識と浄土とのつながり道が見えなくなる。

世親の唯識の深層的な意味は、ただ如来の心であることを主張するのである。その「識」は、「不相応心」であり、「真如識」であり、唯一の識、絶対不二の一如、一心である。人間の分別心を超える一如の識である。大乘の理を示す一乗である。釈尊のすべての教えを貫いている大慈大悲である。「浄土論」の中で「爲度群生彰一心」の「一心」である。それは親鸞においては本願である。

「究竟一乗者即是無辺不断。大乘無有二乗三乗、二乗三乗者、入於一乗。一乗者、即第一義乗。唯是誓願一仏乗也。」⁽⁸⁵⁾

「立」と言うが、人間の計らいで立てるものではなく、もともと自然(じねん)のまま立ち現れているものである。人間の計らいの「識」が根底から破られるところに、「真識」がおのずからたちあらわれるはずである。

真識に出会うことはすなわち仏教の求道者の目標であり、真識の境界はすなわち涅槃界であり、仏教の求道の道の最高の到達点である。その実現には仏縁が欠かすことのできないものである。

五 「唯識論」と「浄土論」とのつながり

これまで、識の二元性、「唯識」の二義性について述べてきたが、その二元的な「識」の関係について、世親は意味深く説いている。

まず論の中で、世親は二元性的な「唯識」の次元的な異なりを強調し、「真識」の不思議さ、人間の計らいで知ることも、届くこともできないことを説く。

「如彼仏地如実果体無言語処勝妙境界。唯仏能知余人不知。以彼世間他心智者於彼二法不如実知。以彼能取可取境界虚妄故。彼世間人虚妄分別此唯是識。無量無辺甚深境界非是心識可測量。」⁽⁸⁶⁾

「唯佛如実知 作此唯識論 非我思量義 諸仏妙境界 福德施衆生」⁽⁸⁷⁾

「如来方便漸令衆生得入我空及法空故説有内識。而実無内識可取。(中略)唯識論者。乃是諸仏甚深境界。j」⁽⁸⁸⁾

「此境唯仏所見」⁽⁸⁹⁾

「無得不思議 是出世間智 捨二粗重故 便証得転依(中略)此即無漏界 不思議善常安楽解脱身 大名法牟尼」⁽⁹⁰⁾

二元的な「識」の関係についての結論は、真の「唯識」の境界は「無量無辺甚深境界」であり、人間の「心識」では測量すべきではないと断言する。

したがって唯識を説く意図も明確である。

「頂礼大乘理 当説立及破 無量仏所修 除障及根本 唯識自性静 味劣人不信」⁽⁹¹⁾

一七七
恭しく大乘理をいただくことである。それは障りを除く根本である。真識と出会う道は解脱の道であるが、それは仏の働きに依る他ない。「相応心」と「不相応心」が此岸と彼岸の異なりであり、此岸から彼岸へいくには大乘に乗ることである。

「如是所成唯識性相。誰依幾位如何悟入。謂具大乘二種種性。」⁽⁹²⁾

と言う問答の形で、具体的に「真識」に悟る道について述べている。その道として菩薩の修行の段階を示す「五位」を挙げる。「五位」は釈尊の「十地経」をよりところにする。

世親が念仏に帰依するきっかけは「十地経」であったといわれるが、この「五位」のところこそ、世親が念仏に帰依する具体的な踊り場だと思う。「十地経」は大乘菩薩の修行階位である十地によって菩薩行を説き、無上の仏果を得る道を明らかにしている。無上の仏果を得る道は世親の唯識の中での「真識」に悟る道である。無上の仏果を得る道は、釈尊によって十地に密意が潜められているというかたちで示している。

「唯諸仏子。一切菩薩有十智地。是以過去未來現在諸仏。已說當說今說。由此密意我作是言。」⁽⁹³⁾

すなわち密意を説くために、この十地を説くのである。この十地はもっとも大切な教えであり、過去諸仏もすでに説いており、未来の諸仏も説くであろうし、現在の諸仏も説いているものである。

その密意をあきらかにするところには、世親の唯識と他力念仏を結ぶ道がある。それは十地の中での第七地、いわゆる「七地沈空」についての受け止め方にある

自力の修行によって功勳を積み重ねて仏の果を得るように語られるこの修行階位である十地には、実は自力の修行で超えられない難関を用意している。それは「七地沈空」の難である。

「一定清淨。一定垢穢。是中間難可得過。但以大精進力。大神通力。大願力故。能過耳。諸仏子。諸菩薩如是。行於難道。難可得過。但以大願力。大智慧力。大方便力故。乃可得過。」⁽⁹⁴⁾

「譬如有二世界。一處雜染。一處純淨。是二中間。難可得過。唯除菩薩有大方便神通願力。乃可得過。仏子。諸菩薩諸地亦覆如是。有雜染行。有清淨行。是二中間。難可得過。唯除菩薩有大願力方便智慧力。乃能得過。」⁽⁹⁵⁾

七地は、清淨界と雜染・垢穢界、世間と出世間の中間地帯である。煩惱としての存在と解脱としての存在の最後の分水嶺である。ここは、菩薩が今までの煩惱である自身と最後に決別する場所です。ここに至って菩薩は今までの煩惱界から身を抜け出しているものの、真の涅槃界にはまだまだ入っていない。

「菩薩於七地中得大寂滅、上不見諸仏可求、下不見衆生可度」⁽⁹⁶⁾

と、上に諸仏が見えない下に衆生が見えない。進退これ谷の「難」に陥ってしまう。

「譬如人夢中作筏渡大海水。手足疲労生患厭想。在中流中夢覺自念言。何許有河而可渡

者。』⁽⁹⁷⁾

すなわち第七地から第八地に上ることは、真の仏果を得ることを意味するのである。であればこそ、まだ如来の力を身に着けていない菩薩は、諸仏の助力に恵まれなければならないのである。

「若不得十方諸仏神力加勸即便滅度與二乘無異」。⁽⁹⁸⁾

どのようにしたら、諸仏の恵みを得られるか。いつまで待つか。それはわからないことである。ここにいたる菩薩は自身の力でどうすることもできなくなり、恵まれるまでに待つ他ない。

これはすなわち十地の中に用意された難関である。菩薩の自身の力でどうすることもできない超えられない障碍であり、自力の修行では免れることのできない「七地沈空」の難である。しかし、これを越えなければ求道の道の目的地に永遠に到達することはできない。

釈尊が「十地経」において如来の「大願力方便智慧力」などを得る菩薩しか七地から八地に至ることができないことを説いたが、如来の助力を得る方法については直接に説いていない。すなわち「七地沈空」の難を免れる方法は十地経に明示されていない。

このようにして、修行の過程の内容を説いたかのようなこの十地経は、その中に「七地沈空」の難を用意しているので、実は自力修行の行き詰まりの必然性を示している。これは十地経に潜めた釈尊の密意ではないか。

その密意を最初にあきらかにするのが世親である。「七地沈空」の難を免れる道が「大無量寿経」によって与えられていることは世親の「浄土論」に示されている。

「観仏本眼力遇無空過者能令速満足功德大宝海故。即見彼仏未証淨心菩薩畢竟得証平等法身、與淨心菩薩、與上地諸菩薩畢竟同得寂滅平等故。」⁽⁹⁹⁾

この文は、「七地沈空の難」を免れる道が念仏であるということを明らかにしている。文に込められた意味を明解し、世親の受け止めの根拠を明示するのは、曇鸞の「浄土論註」である。

「平等法身者、八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等之法也。(中略)未証淨心菩薩者、初地已上七地以還諸菩薩也。(中略)菩薩於七地中得大寂滅、上不見諸仏可求、下不見衆生可度、欲捨仏道証於實際。爾時若不得十方諸仏神力加勸即便滅度與二乘無異。菩薩若往

生安楽浄土、見阿弥陀仏、即無此難。』⁽¹⁰⁰⁾

初地以上七地以下の菩薩は阿弥陀仏を見れば八地以上の菩薩と同じように平等法身を得ることができる。すなわち、初地以上七地以下の菩薩は阿弥陀仏を見るならば、七地を通らなくても八地以上の菩薩と同じように平等法身を得ることができる。「七地沈空の難」に陥らなくても済むのである。その根拠は『大無量寿経』の中での阿弥陀如来の二十二願にあると曇鸞は示している。

曇鸞は「浄土論註」で二十二願の言葉を引きながら、その中の「超出常倫諸地之行」によって次のように推論する。

「按此経推彼国菩薩或可不従一地至一地。言十地階次者、是釈迦如来於閻浮提一応化道耳。他方浄土何必如此。』⁽¹⁰¹⁾

二十二願の願文によれば、求道の道の目的地を阿弥陀の浄土に定めるならば、初地以上七地以下の菩薩は阿弥陀如来の願力に乗り、一地から一地へと、各地を順番に通らなくてもいけるのである。七地を通らずとも目的地に到達することができ、七地沈空の難を自ずから免れるとのことである。

今まで論じてきた唯識についての内容をも踏まえて推察すれば、唯識論に定められた仏教の求道の道の目標である「真識に悟る道」は阿弥陀の浄土へと定めるべきだとは自明の理になる。このようにして、十地に潜められる釈尊の密意を明らかにし、それをさらに『大無量寿経』の中での阿弥陀如来の二十二願につなげることによって、世親における真識・十地・浄土がつながってくる。十地に用意された難関—「七地沈空」の難の受け止め方は、世親における唯識論と他力念仏の踊り場である。これによって世親の唯識論にこめられた本心も明らかになるであろう。

世親は唯識(唯一の識)論をたて、「真識」、一如、一心を明らかにするのは、「浄土論」の中で「爲度群生彰一心」⁽¹⁰²⁾によって明示されたように、衆生をすくうためであり、「拔出衆生生死泥」(『俱舍論』第一『大正蔵』二十九卷161頁)「拔出衆生生死泥」(『俱舍論』第一『大正蔵』二十九卷161頁)ためである。

「正道大慈悲 出世善根生(中略) 大乘善根界 (中略)二乗種不生」⁽¹⁰³⁾「第一諦妙境界」
「無分別心」「真實智慧」⁽¹⁰³⁾

このように唯識論は、念仏の道とつながっていることを明らかにした。それは決して従来とらえられてきたような人間の自我の心を立てるためではないのである。その一心は、

「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来」の「一心」とは同質のものである。「唯識」—ただの識はただ他力念仏とは別々のものではないのである。

結 論

以上見てきたように世親は生涯仏教の真髓を説くために心血を尽くし、たくさんの釈尊の教えを学んだ上に千部の作を作り、その結晶として浄土論を作りあげたといえよう。

浄土論はたくさんの經典を踏まえて顕かにされた真実である。「依修多羅顯眞實」。そと同時に、浄土論に彰にされた「一心」にはまた「爲度群生」という像法末期という時代におかれたゆえの使命感も凝縮されているのである。

像法末期の時代の現実におかれた世親は、大量の作を書いているうちに既成の仏教の像法末期における限界を痛感し、「大師世眼久已閉 堪為証者多散滅 不見眞理無制人 由彼尋思乱聖教 自覚已帰勝寂靜 持彼教者多随滅」⁽¹⁰⁵⁾と云う嘆きを発した。「非法言法。法言非法」「形類比丘」、「助作末世壞正法幢。建悪魔幢。滅正法炬。」という像法の末期の時代の特徴をも痛感したようである。

「正像末の三時には
弥陀の本願ひろまれり
像季末法のこの世には
諸善龍宮にいりたまう」⁽¹⁰⁵⁾

「既知如来正法寿 漸次淪亡如至喉」という仏法の危機を嘆いた世親は、「吾去世後、經道漸滅、人民諂偽、復為衆悪。五焼五痛、還如前法。久後転劇。不可悉説。」と云う釈尊の予言の時代の到来を切実に感じ取ったことと思われる。したがって、世親は誰よりも「我但為汝、略説之耳。仏語弥勒。汝等各善思之。転相教誡。(中略)当來之世、經道漸滅。我以慈悲哀愍、特留此經、止住百歳。其有衆生、値斯經者、隨意所願、皆可得度。」と云う【大無量寿經】の言葉に深く用意された釈尊の真意を体得したと思われる。

その像法の末期に、【大無量寿經】の真意を顕かにすることは、似通った教えの偽装を破り、如来の教えによって真の仏法を顕し(「依修多羅顯眞實光闡横超大誓願」、像法の末期に行方を失った衆生のために真の救済の道を照らす火炬を高く上げる(「廣由本願力廻向爲度群生彰一心」))ことは世親に課された辞すことのできない使命になる。それは、時代の要望であり、歴史的な必然とも言えよう。

「像末五濁の世なり
釈迦如来かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて
念仏往生さかりなり」⁽¹⁰⁶⁾

【俱舍論】の終わりに「已善説此淨因道 謂仏至言眞法性 応捨闇盲諸外執 悪見所為 求慧眼 此涅槃宮一広道」⁽¹⁰⁷⁾と述べた。眞の法性、無明の闇中での無限に涅槃界へと広がっていく一本の道である「一広道」、その「眞の法性」、「一広道」は【浄土論】に「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来」として顕かにされた。

「唯仏世尊得永対治於一切境一切種冥」⁽¹⁰⁸⁾と言う【俱舍論】の言葉と、「仏慧明浄日 除世痴闇冥」⁽¹⁰⁹⁾と言う【浄土論】の言葉が重なるところに、【俱舍論】と【浄土論】の関係も伺える。

このようにして、【大無量寿経】の眞意を説明する「無量寿経優婆提舎願生偈」—【浄土論】が出世し、「南無阿弥陀仏」が声として文字として世に顕された。この「一心の華文」に世親の生涯の努力の心血と時代ゆえの使命感が凝縮されている。

以上の考察によって、従来のとらえ方の錯誤が明かになると思う。

なお、この論文の唯識の部分については、2005年9月24日仏教文学会で発表したのである。このとき、親鸞によって読まれた世親の唯識に関する書物について上げるべきだとの意見があった。これまで調べたところによれば、要のところに親鸞が引用したり、論じたりしているのは「浄土論」のみである。

しかし、【教行信証】の「信」の巻のは、「【俱舍論】中、有五無間同類業」という記述がある。また、「尊号銘文」には、天親の「修多羅」という言葉について、「仏の經典をまふすなり、仏教に大乘あり、小乗あり、みな修多羅まふす、いま修多羅とまふすは大乘あり、小乗あらず」と述べている。【教行信証】の引用や世親の著作についての親鸞の受けかたから見れば、親鸞は「浄土論」の他の世親の論に眼を通していないとは考えられない。繰り返していえば、

「天親菩薩造論説歸命無碍光如来依修多羅顯眞實光闍横超大誓願廣由本願力廻向爲度群生彰一心帰入功德大寶海必獲入大会衆數得至蓮華蔵世界」

「天親菩薩造論説」の言葉に、釈尊の本心をくみ上げ、浄土三部経の心を開いた【浄土論】を作った世親への深い感謝もこめられているようである。「依修多羅顯眞實」という文に、念仏という眞実の教えとたくさんの經典との関係を示す一文だと思う。「顯眞實」の「顯」、「光闍横超大誓願廣由本願力廻向爲度群生彰一心」の「光闍」、「彰一心」の「彰」という動詞には、「囿」と「地」の関係として世親の全部の教えと念仏の関係をとらえる親鸞の姿勢が伺える。

親鸞の「如来の教法おほけれど 天親菩薩はねんごろに 煩惱成就のわれらには 弥陀

の弘誓をすすめしむ」と述べている。このとらえ方も、唯識をたくさんの教法の中に収め、そのすべての教えより「弥陀の弘誓をすすめしむ」という他力念仏の教えを汲み上げると言うとらえ方である。

千部の論者といわれた世親である。その著した数の多さからいっても、親鸞はその多くを読破したであろうと推測できる。しかしその上で「世親の教えおほけれど 親鸞聖人はねんごろに 煩惱成就のわれらには 浄土論をすすめしむ」といえよう。

ここに親鸞の仏教発展における重大な貢献も見えてくる。特に唯識のとらえ方においてである。親鸞は、従来仏教の理論の頂点の一つである世親の唯識論を、他力念仏の踏み台としてとらえている。念仏は唯識を踏まえて、仏教の理論の頂点の一つを示すことになる。さらに、従来、龍樹の中論と世親の唯識論はそれぞれ仏教の理論の頂点を示すととらえられているが、親鸞は龍樹と天親の二人を一つの念仏の伝統におさめる。そのようにとらえると、龍樹の中論と世親の唯識論はともに他力念仏の踏み台になる。念仏は中論と唯識を一つの踏み台にして、仏教の理論の頂点を示すことになる。親鸞のとらえ方によれば、念仏は仏法の松明として、仏教の理論の頂点に輝くことになる。

ここに、諸仏典の引用から成り立っているかのように見える『教行信証』の書かれた親鸞の本心も伺えるようである。『教行信証』はただの諸説の紹介ではなく、親鸞は自身が尊敬する師の説を順にあげているが、その本心は、念仏が真の仏法の松明であることを心血がこめられて証したものだといえよう。

註

(*)親鸞に、「旧訳天親此是訛 新訳世親是為正」(「入出二門偈頌」)このとらえ方は中国仏教の定説と一致している。中国仏教の經典の翻訳は、玄奘三蔵によって、新しい次元が開かれた。「精確異常」「空前絶後」といわれる玄奘三蔵の翻訳は、仏法を比類のない正確さで真の仏法を伝えると同時に、従来の翻訳の誤訳をたくさん是正した。旧訳の「天親」を新訳で「世親」にするのもその中の一つである。本論は、「世親」と表記する。

- (1) 『真宗聖教全書』二 502頁
- (2) 『真宗聖教全書』二 44頁・206
- (3) 「妙法蓮華経」巻第一【大正蔵】第九卷 6-9 ページ参照
- (4) 「妙法蓮華経」巻第二【大正蔵】第九卷 12ページ
- (5) 「妙法蓮華経」巻第五【大正蔵】第九卷 36ページ
- (6) 「大宝積経」二十九【大正蔵】156頁
- (7) 「維摩詰経」【大正蔵】十四卷 522頁
- (8) 「大方等大集経」巻第十七【大正蔵】13卷 114-115頁参照
- (9) 【大正蔵】第八卷 30頁
- (10) 「維摩詰所説経」巻上【大正蔵】第十四卷 540頁
- (11) 『教行信証』(『真宗聖教全書』二 38頁)
- (12) 「首楞嚴義疏註経」【大正蔵】三十九卷 867頁

- (13) 『真宗聖教全書』二 23頁・177頁
 (14) 『真宗聖教全書』二 11頁
 (15) 『真宗聖教全書』二 134頁・315頁
 (16) 『真宗聖教全書』二 35頁 191頁
 (17) 「放光般若経」『大正蔵』第八卷 30頁
 (18) 同(17)
 (19) 同(17)
 (20) 「妙法蓮華経」卷第二『大正蔵』第九卷 12頁
 (21) 同(20)
 (22) 『教行信証』二 26頁
 (23) 『真宗聖教全書』二 38頁
 (24) 『婆薮槃豆法師伝』陳天竺三蔵法師真諦訳 『大正蔵』四十卷 188-191頁
 (25) 『大藏経』二十九卷 160頁
 (26) 『婆薮槃豆法師伝』(陳天竺三蔵法師真諦訳 『大正蔵』四十卷 188-191頁参照 詳しい引用は後にある)
 (27) 同(24)
 (28) 『大正蔵』四十卷 191頁
 (29) 『大藏経』二十九卷 160頁
 (30) 陳天竺三蔵法師真諦訳 『大正蔵』四十卷 188-191頁参照
 (31) 「阿毘達磨大毘婆沙論」第一 『大正蔵』第二十七卷 1頁
 (32) 「阿毘達磨大毘婆沙論」第一 『大正蔵』第二十七卷 4頁
 (33) 「摂大乘論」卷上 無著 『大正蔵』第三十一卷 113頁
 (34) 『真宗聖教全書』518頁・503頁
 (35) 天親著「摂大乘論釈」『大正蔵』第三十一卷 312頁
 (36) 『大正蔵』第四十一卷 1頁
 (37) 『大正経』二十九卷 1頁
 (38) 『大正経』二十九卷 152頁
 (39) 『大正経』二十九卷 1頁
 (40) 「浄土宗大辞典」
 (41) 「仏教辞典」岩波書店 中村 元など編
 (42) 「十地経論」序 『大正蔵』26卷 122ページ
 (43) 「十地経論」序 『大正蔵』26卷 122ページ
 (44) 撰者についての考察は次のようである。
 (1) 『大正蔵』三十一卷 撰者の記載がなく、撰者不明の論されていたが、江戸時代、隠元の弟子の道棟が、この論と「唯識三十論頌」との合本を作り、その後児島恵見、林彦明、深浦正文、宇井伯寿両博士などのよって「唯識三十論頌」の別訳であるとされた。
 (2) 「南朝真諦所訳『転識論』為本書之意訳」『仏光大辞典』5 台湾仏光山出版社 1989年6月)
 (45) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (46) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (47) 「唯識論」『大正蔵』三十一卷 64頁
 (48) 「唯識論」『大正蔵』三十一卷 69頁
 (49) 「転識論」『大正蔵』31卷 60頁
 (50) 「唯識論」に引用された「十地経」の言葉 『大正蔵』三十一卷 64頁
 (51) 「大乘唯識論」 『大正蔵』31卷 72頁
 (52) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (53) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (54) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (55) 「唯識三十論頌」『大正蔵』三十一卷 60頁
 (56) 「転識論」『大正蔵』31卷 60頁

- (57) 同(56)
- (58) 「唯識三十論頌」【大正藏】三十一卷 60頁
- (59) 「唯識論」天親【大正藏】31卷 63頁
- (60) 「唯識三十論頌」【大正藏】三十一卷 61頁
- (61) 「唯識論」【大正藏】31卷 66頁
- (62) 「轉識論」【大正藏】31卷 61頁
- (63) 「唯識三十論頌」天親【大藏經】三十一卷 61頁
- (64) 「唯識三十論頌」【大正藏】三十一卷 61頁
- (65) 「大乘唯識論」【大正藏】31卷 72頁
- (66) 「轉識論」【大正藏】31卷 61頁
- (67) 「唯識論」天親【大正藏】31卷 63頁
- (68) 「唯識論」【大正藏】31卷 63頁
- (69) 「唯識論」【大藏經】三十一卷 64頁
- (70) 【真宗聖教全書】二 503頁
- (71) 「唯識三十論頌」【大正藏】三十一卷 61頁
- (72) 「大乘唯識論」【大藏經】三十一卷 71頁「入諸法無我」
- (73) 同前 66頁
- (74) 「大乘唯識論」【大正藏】31卷 70頁
- (75) 「大乘唯識論」天親【大正經】三十一卷 70頁
- (76) 「轉識論」【大正藏】31卷 61—63頁
- (77) 「轉識論」【大正藏】31卷 63頁
- (78) 「唯識三十論頌」【大藏經】三十一卷 61頁
- (79) 「唯識論」【大正藏】31卷 67頁
- (80) 「唯識三十論頌」【大藏經】三十一卷 61頁
- (81) 「轉識論」【大正藏】31卷 63頁
- (82) 「大乘唯識論」【大正藏】31卷 70頁
- (83) 「唯識論」【大正藏】31卷 67頁
- (84) 「轉識論」【大正藏】31卷 63頁
- (85) 【真宗聖教全書】二 38頁
- (86) 「唯識論」【大正藏】31卷70頁
- (87) 「唯識論」【大正藏】31卷 64頁
- (88) 「唯識論」【大正藏】31卷 67頁
- (89) 「大乘唯識論」【大正藏】31卷 73頁
- (90) 「唯識三十論頌」【大藏經】三十一卷 61頁
- (91) 「大乘唯識論」【大正藏】31卷 70頁
- (92) 「唯識三十論頌」天親【大藏經】三十一卷 61頁
- (93) 「十住經」卷第三【大正藏】10卷 536頁
- (94) 「十住經」卷第三【大正藏】第十卷 519頁
- (95) 「大方廣仏華嚴經」卷第三十七【大正藏】第十卷 196頁
- (96) 【真宗聖教全書】二 208頁
- (97) 「大智度論」卷第十【大正藏】第二十五卷 132頁
- (98) 【真宗聖教全書】二 208頁
- (99) 「浄土論」【真宗聖教全書】一 274頁
- (100) 【真宗聖教全書】二 208頁
- (101) 【真宗聖教全書】二 208頁
- (102) 【真宗聖教全書】二 45頁
- (103) 【真宗聖教全書】一 269—277頁 親鸞の引用(【真宗聖教全書】二 132頁・313頁)
- (104) 【大藏經】二十九卷 152頁
- (105) 【真宗聖教全書】516頁
- (106) 【真宗聖教全書】518頁

- (107) 『大正経』二十九卷 159頁
- (108) 『大正経』二十九卷 1頁
- (109) 『真宗聖教全書』一 269頁

追伸

この論文の唯識の部分については、2005年9月24日仏教文学会で発表した後、唯識の専門とされる岩田諦静先生から貴重な示唆をいただいた。ご指摘のところを改めて考察した上で、今この論文を発表できることに、心からの感謝を申し上げる。