

龍樹と他力念仏の伝統

——「正信偈」の中の龍樹をめぐって——

張 偉

はじめに

『教行信証』の「正信偈」の中で次のような念仏の伝統を顕す言葉がある。

「歸命無量寿如来 南無不可思議光」(阿弥陀如来)

「如来所以興出世 唯說弥陀本願海」(釈尊)

「憶念弥陀本願 自然即時入必定」(龍樹)

「歸命無碍光如来 依修多羅顯真實」(天親)

「報土因果顯誓願 往還回向由他力」(曇鸞)

「万善自力貶勤修 円満徳号勸専修」(道綽)

「光明名号顯因縁 開入本願大智海」(善導)

「報化二土正弁立 極重惡人唯称仏」(源信)

「真宗教証興片州 選択本願弘惡世」(法然)

.....

これはそれぞれの時代の七高僧によって顕かにされた他力の念仏の伝統を示すものであり、親鸞が彼らの教えをたどることによってくみ上げ「他力の念仏」を顕かに浮かび上がらせるものである。と同時に、親鸞によって顕かにされた、念仏の伝統に七高僧が注いだ心血と織り込んだ血脈でもある。本論は原典を探りながら、釈尊の滅後の時代背景も踏まえつつ、龍

樹を像法時代という時代の背景において考察し、親鸞の龍樹についての受け止め方を末法時代という時代を背景にして深く追求していきたいと思う。

一 『大無量寿経』と念仏

「如来所以興出世 唯説彌陀本願海 五濁惡時群生海 應信如来如實言」という「正信偈」の言葉は、親鸞によって、念仏と時代、即ち、末法時代という大きな時代背景を裏付けにして念仏の大切さを語る一文である。その根拠は『大無量寿経』の次のところにある。

「吾去世後、經道漸滅、人民諂偽、復為衆惡。五燒五痛、還如前法。久後轉劇。不可悉説。我但為汝、略説之耳。仏語弥勒。汝等各善思之。転相教誡。(中略) 當來之世、經道漸滅。我以慈悲哀愍、特留此經、止住百歲。其有衆生、値斯經者、隨意所願、皆可得度。」⁽¹⁾

釈尊は自分がこの世を去ってから人間の計らい・辺見が盛んになり、改めて人間を捉え、仏法を伝えにくくなることを予見した。内実から形まで伝えられなくなるときに、いかなる人間の計らいにも耐えうる力を持ち、いかなる時間と空間の変化にも堪能できる、仏法の宝蔵の中の宝を衆生に用意された。それは念仏である。それは『大無量寿経』の中に重層的な言葉に埋め込んだ形で深く、重く、大切に残された。

このようにして、いかなる人間の無明の闇をも破る「慧日」(「破無明闇慧日」)⁽²⁾ として、いかなる人間の力もねじ曲げられない「最勝の直道」(「必歸最勝直道」)⁽³⁾ として、すべての功德の中の「功德の宝」(「選施功德之宝」)⁽⁴⁾ として、すべての縁の中の最も強力の縁である弘誓の強縁(「弘誓強縁多生叵値」)⁽⁵⁾ という「強縁」(強縁、「増上縁」ともいう。対象に応じて増長する力をもっているとのこと。)として、仏法の中の「法宝」である念仏は、釈尊によって、深く、重く『大無量寿経』の中に据え

られる。それは時間と空間の限界を超えて伝え続けられ、救済の力を持ち、働きつづけている。

その貴重な内実は2千5百年来真の仏法に出会おうとその包みを開け深く追求している人々に、念仏伝統によって顕かにされてきた。親鸞はその伝承を七高僧の教えによってくみ上げている。

印度西天之論家 中夏西域之高僧 顕大聖出世正意 明如来本誓応機⁽⁶⁾。

二 龍樹の出世と像法時代

「釈迦如来楞伽山 爲衆告命南天竺 龍樹大士出於世 悉能摧破有無見 宣說大乘無上法 證歡喜地生安樂 顯示難行陸路苦 信樂易行水道樂 憶念彌陀佛本願 自然即時入必定 唯能常稱如来號 應報大悲弘誓恩」⁽⁷⁾

龍樹について「仏涅槃後（中略）七百才已。有一比丘名曰龍樹。善說法要滅邪見幢然正法炬。」⁽⁸⁾「七百年中、龍樹出世摧邪見幢」⁽⁹⁾ という釈尊の予言がある。この予言は決して神様のお告げのようなものではなく、仏法の伝承の歴史の変遷のなかでの必然性を示していると思う。

仏教においては「正・像・末」三時という歴史観がある。それは釈尊の自己の滅度の後の時代の中での仏法の特徴についての予言によるところである。その話は仏典の中で散在している。まとめていえば、次のようである。正法時代は、仏法がさまざまな形で正しく伝えられる。像法時代は、仏法が形式として保たれるが、内実が伝えられない。「像」は、似通うことを意味する。「相似像法出世間已。正法則滅。（中略）非法言法。法言非法。」⁽¹⁰⁾ 末法時代は、仏法が形さえ保たれない。

「（比丘）雖復剃除鬚髮身著袈裟。毀破禁戒行不如法假名比丘。」「後時有害剃頭 破戒無羞恥。」⁽¹¹⁾ ただ、三時の具体的な年数については定かではないので、具体的な数字については、さまざまな説がある。

「釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年」⁽¹²⁾

「『大集經』にときたまふ

この世第五の五百年

闢諍堅固なるゆえに

白法隱滞したまへり」⁽¹³⁾

とは親鸞のとらえ方である。これは道綽の『安樂集』の言葉をよりと
ろにしている。『安樂集』の原文は次のようである。

『大集經月藏經』云「滅度の第一五百年諸弟子学恵得堅固。第二五
百年学定得堅固。第三五百年学多聞読誦得堅固。第四五百年造立塔寺
修福懺悔得堅固。第五五百年、白法隱滞多有訟諍。微有善法得堅
固。」⁽¹⁴⁾

『大集經月藏經』とは『大集經』「月藏分」だと思う。引用に相当する文
の原文は次のようである。

「若我住世諸声聞衆。持戒具足。捨具足。聞具足。定具足。慧具足。
解脱具足。解脱知見具足。我之正法熾然在世。（中略）於我滅後五
百年中諸比丘等。猶於我法解脱堅固。次五百年我之正法禪定三昧得住堅
固。次五百年学読誦多聞得住堅固。次五百年於我法中多造塔寺得住堅
固。次五百年於我法中闢言頌白法隱没損滅堅固。（中略）從是以後於
我法中。雖復剃除鬚髮身著袈裟。毀破禁戒行不如法假名比丘。」「正法
我滅後 具滿五百年 堅固住解脱 五百年禪誦 五百年造塔寺 至後
五百年 堅住於闢諍 後時有剃頭 破戒無羞恥。」⁽¹⁵⁾

龍樹の時代はちょうど像法の時代に該当する。その時代の特徴について
「仏臨涅槃記法住經」に詳しく述べている。釈尊が自己の滅度後の千年間
の仏法の変遷について説いたとき、龍樹が出世する「仏涅槃後七百才已」
の時代の特徴について次のように述べている。

「我涅槃後第七百年。我聖教中利義堅固。（中略）我諸弟子多著利養

恭敬名誉。於増上学戒定慧等不動修習。』⁽¹⁶⁾

この釈尊の涅槃後第七百年についての言葉の前には、前の五百年についての言葉⁽¹⁷⁾がある。両者を比べると、ほとんど同じ言葉で述べているようであるが、「浄信を恭敬する」と「名誉を恭敬する」という根本的な異なりがある。すなわち、像法の時代には、禪定、読誦、造塔寺などの形式は正法の時代のままだに保たれているが、恭敬される内容は「浄信」という如来のレベルの内実が、「名誉」という人間の計らいのレベルのものに変質していったのである。

「相似像法出世間已。正法則滅。(中略)非法言法。法言非法。』⁽¹⁸⁾

「形類比丘。離沙門功德。是法中之大賊。助作末世壞正法幢。建惡魔幢。滅正法炬。』⁽¹⁹⁾

仏法に似通ったものが世間に出て、法ではないものを法として語り、本当の法を法ではないとして否定する。それは末法時代の到来を助勢し正法にもっとも害をもたらす仏法の大匪賊であるとのことである。この文の中の「助作末世壞正法幢。建惡魔幢。滅正法炬」という言葉は「説法要滅邪見幢然正法炬」という龍樹について予言の言葉とは、經典の別々のところに語られているが、あわせて見れば龍樹の出世の歴史的な必然性が現れてくると思える。龍樹は、時代の必要に応じて、人間の計らいが末世を助作し、正法の幢を壊し、惡魔の幢を建て、正法の炬を滅すという時代に出世し、法の要を説き邪見の幢を滅し正法の炬を燃やすのである。

三 龍樹が燃した「正法炬」

では、龍樹によって燃された「正法炬」とは何なのか。

「仏滅度後。後五百歳像法中。人根轉鈍。深著諸法。求十二因縁五陰十二入十八界等決定相。不知仏意但著文字。』⁽²⁰⁾ 仏の真意という内実を見失い文字という形に執着するという像法の時代の特徴を思い知り、その時代においての自己の使命を自覚した龍樹は、「滅邪見幢然正法炬」という釈

尊の予言に応じて「邪見の幢を減す」と「正法の火炬を燃す」という二重の作業に取り掛かった。「邪見の幢」とは、「相似像法」であり、「非法言法」「法言非法」と言われた真の法を否定し偽の法を法として主張する見解である。すなわち、人間の計らいのレベルに引き摺り下ろされている偽仏教の教えである。「正法」・「大乘無上法」とは、仏教においての真諦であり、第一義諦である。人間の計らいを超える如来のレベルの真実である。

そのために「八宗之祖師」といわれる龍樹は、「中論」をはじめ、百卷以上の著作を残し、仏教理論体系の二つの頂点の一つである「空」の思想を築き上げた。「空」とは、「空」という概念をもって、「有」と「無」という両極端に揺れ動いている人間の執念・邪見を破り、「空」にする。最終的に「空」という人間の計らいのレベルの概念そのものを破る。そうして人間の計らいの基盤がすべて破られるところに、初めて人間の計らいを越えた高い次元の真実、「正法の火炬」、「真諦」が自ずから現れてくるはずである。そういう龍樹に主張された「空」は邪見を破る武器である。邪見が破られ、真実が現れるところに「空」そのものもまた意味がなくなる。「空」という言葉は龍樹の全作品に貫いているが、その真意は仏法の障りを除き、空にするのである。空いているところに正法が自ずから顕れてくるために説いたものである。「正法の火炬」は「空」という言葉の裏に輝いている。しかし従来の解釈は言葉の表層意味にとどまり、「空」こそ龍樹の主張の要であると考え方は多いようである。それについて龍樹は「空論」の中に次のように述べている。

「求十二因縁五陰十二入十八界等決定相。不知仏意但著文字。聞大乘法中説畢竟空。不知何因縁故空。即生疑見。（中略）如是則無世諦第一義諦。取是空見相而起貪著。於畢竟空中生種種過。」⁽²¹⁾「龍樹菩薩為是等故。造此中論。」⁽²¹⁾

「空」という文字の意味だけにとらわれると、「則無世諦第一義諦（世諦も第一義諦もなくなる）」、即ち、世間（現実）の真諦も超世間（如来）の真諦も抜かれ、二重の真実が同時になくなる。そして「空」そのものは邪

見を生じる元になる。「空」をもって、邪見を破り、さらに「空」そのものをも破り、「讃仏」「説第一義」⁽²²⁾とは「中論」を作る目的である。「第一聖無有虚誑涅槃是也」⁽²³⁾。「説法然法燈 建立於法幢」⁽²⁴⁾

すなわち立てようとする「正法の火炬」は、仏法であり、真実であり、真諦である。「諦者一切真実名之為諦」⁽²⁵⁾この真諦、第一義諦、人間の計らいを超える如来のレベルの真実を立てようとする「正法の火炬」であり、また「中論」と「十住毘婆沙論」の接点でもある。そこにまた「空」と『教行信証』に大切に引用された「十住毘婆沙論」、特にその中の「易行品」、「念仏」との通路をも探ることができると思う。

『大正蔵』に収められた「十住毘婆沙論」は、『華嚴經十地品』のはじめの二地を注釈したものである。全三十五品のうち、第九「易行品」が浄土教の発展に大きな影響を与えた。)「序品」で十地の意義、真諦と十地の関係を説いている。「十者数法。地者菩薩善根階級住所」⁽²⁶⁾「有利根深智之人。聞仏所説深經。即能通達第一義。所謂深經者即是菩薩十地。第一義者即是十地如実義」⁽²⁷⁾十地を説き、それを真諦、第一義諦、如来の真実として明らかにするのは「十住毘婆沙論」の論を作る目的であることは序のところ明らかにしている。「演説照明此正法」⁽²⁸⁾「過去未来現在諸仏。皆説此十地。」⁽²⁹⁾

龍樹の百卷以上の著作のなかで、念仏のことをはっきり言葉として顕するのはこの「十住毘婆沙論」の「易行品」ところだけである。「易行品」では「易行」について次のように述べている。

「若諸仏所説有易行道阿惟越致地方便者、願為説之。答曰。如汝所説是傳弱怯劣無有大心。非是丈夫志幹之言也。」⁽³⁰⁾

これはこの前に説いた「阿惟越致地」(不退転地)に至るのは難行であるが、もし「易行道」と言う方法があれば説いてほしいという請に対して、「執持称名号」を説いた。しかし、それは「傳弱怯劣無有大心」(気の弱く、小心で、劣った者)之言、非大人志幹(大志を持つもの)之説」ということを前置している。すなわち「執持称名号」という仏の名号を念じること

は、「小心下劣」の者がそれを求めるが、大志を持つ者は「不惜身命。昼夜精進」すべきであると述べている。安易に易行を求めないというニュアンスが言葉のならない形で表している。すなわち、念仏を勧めないようである。

ところが、諸難行を大志者が求めるものとして高く評価していながら、龍樹は、「譬如有病須服藥可治。若藥復為病則不可治。如火從薪出以水可滅。若從水生為用何治。」⁽³¹⁾（薬を以て、病を治すが、薬そのものから病を生じる。復水を持って火を消すが、水そのからも火を生じるということである。人間を闇から救い出すように働くべきさまざまな行そのものも、闇の中に引きずり込まれてしまう）という嘆きを漏らさずに居られないようである。人間の計らいの闇の深さを「非法言法。法言非法」という像法時代の現実の中で、龍樹は痛感したのであろう。「行諸難行」⁽³²⁾によって時間がかかって「阿惟越致地是法甚難久乃可得」と、不退転地に至ること⁽³³⁾ができると言えども、「是法甚難」である。「重於挙三千大千世界」と三千大千世界を挙げるほど難しいという比喻は難行の難しさより、人間の力での不可能性を示しているのである。

したがって、「陸道歩行則苦。水道乗船則樂」という喩えの中で、陸路を歩行する難行の道と、水路の乗船の易行の道とは、現実の世界の道でいえば、人間の計らいのレベルの難と易の差であり、二つの選択肢であるが、喩えられた不退転地に至る行でいえば、自力で修行と他力信心による行という次元的な異なりになる。そこに人間に選択する余地はなく、人間にできる道は「信方便易行」・念仏しかない。ここに、浄土教の機根、難易二行、念声は一の重要な教理が龍樹によって明示されている。

「執持称名号」には、「東・西・南・北・東南・西南・西北・上・下」⁽³⁴⁾と、十方の仏の名があげられているが、「更有」⁽³⁵⁾と、他の仏より特に強調する形で阿弥陀の名を出し、「今当具説無量寿仏」と具体的に阿弥陀仏について語っている。阿弥陀仏は他の仏と同時に名を出されたが、並列の

関係ではない。「偈」の中に、阿弥陀の国を「諸勝所帰処」⁽³⁶⁾として、阿弥陀仏の功德を「十方現在仏 以種種因縁 歎彼仏功德」「諸仏無量劫 賛揚其功德」と十方の現在の仏に賛嘆される本として、また具体的に謳える前に、「世自在王仏」など106の仏の名前を上げ、「皆称名憶念。阿弥陀本願如是。若人念我称名自帰。即入必定得阿耨三藐三菩提。」と、阿弥陀本願念仏は諸仏称念として示されている。

このようにして、「行諸難行」の難しさにより人間に残される諸行の途を易行である念仏一つにし、さらに「皆称名憶念。阿弥陀本願如是」と言う偈の言葉により、諸仏の易行の「念仏」を阿弥陀仏一仏に集約することになる。称名と阿弥陀仏が一体化されたところに、後に曇鸞の『浄土論』において明確に理論化され浄土教の骨格になるものの根拠もある。

「十住毘婆沙論」の言葉に探り、仏は十地によって出、その仏は「諸仏所称歎 第一最上人（中略）功德之大藏（中略）寿命第一最」、「如大經説」などがある。「南無阿弥陀仏」という念仏と「十住毘婆沙論」の中の「十地」、「正法の火炬」である真諦、第一義諦、「如来の真実」との通路はここに用意されていると考えられる。すなわち立てようとする「正法の火炬」である真諦、第一義諦、如来の真実は「南無阿弥陀仏」であり、阿弥陀の本願であることは、ことばの表面に出ていないが、ことばの深層に、言葉と言葉の内在する論理関係の中に探ることができる。

次の釈尊の言葉は龍樹の説の根拠になると思う。

「諸法甚深論空理 難明難了不可観 将来後進懷狐疑 此菩薩徳不可棄（中略）彼有牢信不狐疑 集此一法為一分（中略）当修一法専一心 思惟一法無放逸 云何一法謂念仏法念僧念及戒念 施念去相次天念 息念安般及身念 死念除乱謂捨念（中略）従一増一至諸法 義豊慧広不可尽」⁽³⁷⁾

諸法と念仏の関係を明らかにする文である。諸法があるがはなはだ難解である。念仏一法に専念すべきであるが、念仏によって諸法を棄てるというのではなく、「名号者は万徳之所帰也。」⁽³⁸⁾ 念仏一法に諸法の功德が集約

されているとのことである。

このように見れば、龍樹は釈尊が『大無量寿経』の中に奥深くに用意した念仏の道を唯一の真実の彼岸に通じる道として心血を尽くして保ち、できるだけ顕かにした。

四 像法時代と念仏

像法時代には念仏以外にさまざまな道が説かれたが、それらはいかに智慧や力があっても、生身の人間である限りできそうもないものである。人間を真実の彼岸に導く通じる道は、念仏のほかにはない。

なのに、なぜ龍樹の主張は言葉として明示することはしないのであるか。それは龍樹のおかれた時代、像法の時代によるところである。「明如来本誓応機」。本願は機に応じて働くものである。像法の時代は、「相似仏法」（真の仏法と似てはいるが偽りの仏法）が出ていて、内実がなくなったが、修行という形式は、正法時代のままだに残されている。その形式のとおり修行すれば、彼岸に行けると人々が信じている。その形式をすべて念仏によって否定することはその時代に生きている人間にとって心奥に耐えられない。「如丈夫能服苦藥。小兒則以蜜和」⁽³⁹⁾ 邪見を病気に、本当の教えを薬に喩えている。教えを受け入れる人間の耐えうる力は、時代によって異なる。像法の時代の人間は、自力に甘え、自力修行によって教われると信じ込んでいる。自力修行が通らない道だという教えは、とうてい受け入れがたいものである。薬の比喻でいえば、苦すぎるということになる。内実のない形式であるが、その形式こそ仏法だと信じている時代であるから、その形式を否定することは、仏法そのものを否定することに直結する危うさを伴っている。それに、内実のない形式であってもそこには、人々の仏法への敬畏、仏教の救済への渴望、釈尊への教えの信頼が残されている。それはやはり一縷の真実への仏縁になり、真の道への回路にもなる。

であればこそ、「行諸難行」は「難」として強調し、真実の彼岸に通じ

る道ではないと断言しない。「丈夫能服苦藥。小兒則以蜜和」と言う比喻でいえば、苦藥に耐えることができない子供に対して苦藥に蜜をつけて和らげるようなものである。

「像法のときの智人も
自力の諸教をさしおきて
時期相応の法なれば
念仏の門にぞいらたまふ」⁽⁴⁰⁾

さまざまな自力修行の道があるが、それらは方便であり、時期相応の法として、念仏の道の他にない。建前は異なるが、本音は同じである。如来の慈悲は像法時代の者にも平等である。藥の形が人によって異なるが、内実は同じである。「像法のときの智人」も機縁によって念仏の門に入らせ、彼らもまた如来の慈悲に教われるべきである。

であればこそ、龍樹は、「仏法有無量門。如世間道有難有易。陸道歩行則苦。水道乗船則楽。菩薩道亦如是。或有勤行精進。或有以信方便易行疾至阿惟越致地者。」⁽⁴¹⁾「今言常念亦不言不行余三昧。行念仏三昧多故言常念。」⁽⁴²⁾と念仏はたくさんの道の中の一つであり、念仏を主張しながら、ほかの道も否定しないというふうにしに主張することができない。時代の機によって、本願念仏この唯一の真実の彼岸に通じる道だという主張は龍樹の膨大な著作の言葉の草薺に隠されている。薺を除き、その道を徐々に顕かにされているのは、後の念仏の伝統によるものである。

以上の龍樹のとめ方は、次の和讃の文によって詳しく示されている。

「本師龍樹菩薩は
大乘無上の法をとき
歓喜地を証してぞ

張

偉

ひとへに念仏すすめける

龍樹大士世にいで～

難行易行のみちおしへ

流転輪廻のわれらをば

弘誓のふねにのせたまふ

本師龍樹菩薩の

おしへをつたへきかんひと

本願ころにかけしめて

つねに弥陀を称すべし」

龍樹によって灯された「正法の火炬」が他力念仏であるという主張は、
像法時代の時代背景をまといながら、親鸞によって末法時代の時代背景に
おいて新たに切実にとらえている。

五 末法時代と念仏

親鸞は仏典を根拠にして、自己が生きている当時の時代（元仁元年 紀
元 1224 年）を仏滅後 2183 年とし、「已以入末法六百八十三歳」⁽⁴³⁾ と算定
する。

「釈迦如来かくれましまして

二千余年になりたまふ

正・像の二時はおはりにき

如来の遺弟子悲泣せよ」⁽⁴⁴⁾

「鬪諍堅固」、「白法隠滞」⁽⁴⁵⁾、末法時代には像法時代に保たれた形式さえ

保たれなくなる。「立相住心尚難成故（中略）何況無相離念」⁽⁴⁶⁾

「末法五濁の有情の

行証かなはぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく

龍宮いりたまひにき」⁽⁴⁷⁾

この時代の大きな特徴は仏教の修行の形式さえ保たれなくなる。戒律が人々を束縛できず、欲望の赴くままに戒律を破っても恥ずかしく思わない「破戒無羞恥」という時代である。

「但有言教而無行証（中略）若有戒法、可有破戒。既無戒法、由破何戒。破戒尚無、何況持戒」⁽⁴⁸⁾ 戒そのものも存在なくなり、破るべき戒律さえなければ、まして守るべき戒律はいうまでもない。「破戒」より「無戒」という時代である。

「有情の邪見熾盛にて

聚林扱棘刺のごとくなり

念仏の信者を疑謗して

破壊瞋毒さかりなり。」⁽⁴⁹⁾

親鸞によれば、この時代において、「行諸難行」は、「全非法滅之時機、已失時乖機也。」⁽⁵⁰⁾ すなわち、もはや諸難行が通らない道としてはっきり示す時代である。この時代こそ「聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛」⁽⁵¹⁾ というように、念仏一乗として顕かにすべき時期だとのことである。

「末法第五の五百年

この世の一切有情の

如来の悲願を信ぜずは

出離の期はなかるべし」⁽⁵²⁾

この末法時代はもはや苦薬に蜜をつける余裕はない。これは「正法の火炬」を明らかに掲げなければならない時代である。さらにいえば、この時代こそ「浄邦縁熟」「浄業機彰」⁽⁵³⁾ という救済の機縁に恵まれた時代である。

「明如来本誓応機」。本願はさまざまな時代に応じて、機に応じてさまざまな形で働くのであるが、時代の限界を超えて、いかなる時代をも貫いていく体がある。

「憶念弥陀佛本願 自然即時入必定」という親鸞の言葉は、龍樹の真意と龍樹に会得された釈尊の本心、本願を貫く体への深い受け止めをも示していると思う。次の阿弥陀仏を称賛する龍樹の偈の言葉は親鸞のその受け止め方の根拠になる。

「人能念是仏 無量力功德 即時入必定（中略）心念阿弥陀 応時
為現身（中略）信心清浄者 華開則見仏 十方現在仏 以種種因縁
歎彼仏功德」⁽⁵⁴⁾

また龍樹の言葉の根拠になったのは『大無量寿経』の四十八願の中の第十八願の次の願成就の文である。

「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念。至心廻向、願生彼国、
即得往生、住不退転。」⁽⁵⁵⁾

「自然即時入必定」の「即」について

「憶念弥陀佛本願 自然即時入必定」の中で最も注目したいのは「即」と言う漢字についての解釈である。「即」は漢字としてもともと多重の意味を持っている。例えば、

1 動詞

つく

近づく

である

2 副詞

すぐ

かえって

そのとき、その時点

3 接続詞

二つの動作の連続

前後の因果関係

若し

4 名詞など

親鸞の「自然即時入必定」と言う受け止め方には

1 副詞 そのとき

2 連詞 前後の因果関係

という二重意味を含まれている。

「即」の前に「自然」を置いていることは意味深い。仏教意味での自然とは、

無為自然（極楽無為涅槃界⁽⁵⁶⁾。西方寂靜無為楽、畢竟逍遙離有無⁽⁵⁷⁾）

業道自然（業果法然⁽⁵⁸⁾）

法爾自然⁽⁵⁹⁾

など重層的な意味を持っている。親鸞においては法爾自然の自然であるのは周知のことである。親鸞自身は次のようにその意味を述べている。

「自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふは、しからしむといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひにあらず如来のちかひにてあるがゆえに法爾といふ。（中

略) 自然といふは、もとよりしからしむといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへと、はからわせたまひたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもわぬを自然とはまふすぞききてさふらふ。(中略) 弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。この道理をこころえつるのちにけ、この自然のことはつねにさたすべきにはあらざるなり。』⁽⁶⁰⁾

つまり、念仏の自ずからしからしむという他力性(自然)と人間の計らいでの時間観念の分別(生と死、過去、現在、未来等時間の区切り)を超える超時性(即時)をとらえた受け止め方である。

その上に、さらに注目すべきなのは『大無量寿経』の「即得往生、住不退転」と言う文の中の「即」についての解釈である。

親鸞の「一念多念証明文」に『大無量寿経』の「願生彼国、即得往生、住不退転」という文の中の「即」について次のように解釈している。

「即得往生といふは即はすはちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらいにさだまりつくといふことばなり。(中略) ときをへず日おもへだてず、正定聚のくらいにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり。』⁽⁶¹⁾

「即得往生」の「即」を「つく」、「そのくらいにさだまりつく」と解釈し、「即」を動詞としてとらえうところは意味深いと思う。

「即得往生」と言うことばの本来の意味は次のようである。

「往生」は動詞である。「去娑婆世界往弥陀如来之極樂浄土謂之往。化生於彼土蓮華之中謂之生。(娑婆世界を去り弥陀如来之極樂浄土に往くことを往という。彼土の蓮華の中に於いて化生することを生という。)」⁽⁶²⁾

「得」は可能を現す助動詞である。

「得往生」は往生できることを意味する。

「即」は動詞の連用修飾語である。「願生彼国、即得往生、住不退転」と言う文の中では、副詞としての「そのとき」、連としての「前の原因があ

れば当然後の結果になると言う因果関係を表す接続詞」の二重の意味を含んでいる。

この『大無量寿経』のことは従来日本語訳には、次のように返り点をつけている。

「彼の国に生まれんと願ぜば、即ち往生を得て不退転任す」⁽⁶³⁾

ここで、「得」は対象語を持つ他動詞としてとらえられている。「往生」は名詞にされ、「得」の対象語にされる。このようなとらえ方は、多義性を持つ漢文において、文法的には間違いない捕らえ方だと言える。しかし、「得」を「得る」という他動詞としてとらえるこのとらえ方には、「得」を形のある動作、往生を形とったものとして理解する余地が残されている。すなわち人間の計らいのレベルのものとしてとらえる可能性がことばそのものの中に用意されている。

親鸞のとらえかたでは「即」は動詞の「つく」になり、述語になる。漢文に於いて「即」には、そうした意味・用法が確かにある。その場合では、後についている言葉が空間的な場所を表す名詞であるはずである。「そのくらいにさだまりつく」という親鸞のとらえ方、すなわち「得往生」を「そのくらい」と空間的な位置を表す名詞としてとらえるのである。このとらえ方は漢文の文法に合うのである。が、何よりも、このとらえ方では、「得往生」はもともとあるものであり、ありのままのものであり、「つく」として解釈された「即」は、「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念。至心廻向、願生彼国」と言う前文によれば、人間の計らいのレベルの運動ではなく本願の力によって赴いていくことを意味することになる。往生は形として得るものではなく、赴く場である。このようにして、従来の捕らえ方に用意された人間の計らいのレベルのものは自ずから消えてしまう。

龍樹は「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。」という像法の時代に、時代に課された「説法要滅邪見幢然正法炬」という使命を果たし、「正法炬」を燃させている。それはた

くさんの灯とともに燃えているようであるが、いったん厳しい時代の嵐が到来するとき、他のすべての灯りが消えることになっても、その正法の火炬こそ「注四大海水。以用灌之。隨嵐風吹。亦不能滅。」⁽⁶⁴⁾ それは「無明長夜の燈炬」⁽⁶⁵⁾ 不滅の光明として永遠に人々を真実の道に導き続けていくはずである。

そして、「讚歡喜地生安樂 顯示難行陸路苦 信樂易行水道樂 憶念彌陀佛本願 自然即時入必定 唯能常稱如來號」と、龍樹によって灯された「正法の火炬」は親鸞によって他力念仏としてとらえられ、釈尊滅後の千七百年に、今から八百年前の日本に、高く掲げられ今なお「無明長夜」を照らしているといえよう。

注

- (1) 『真宗聖教全書』一 42・78
- (2) 『真宗聖教全書』二 1 頁
- (3) 『真宗聖教全書』一 1 頁
- (4) 『真宗聖教全書』二 2 頁
- (5) 『真宗聖教全書』一 1 頁
- (6) 『真宗聖教全書』二 44 頁
- (7) 同 6
- (8) 『大藏經』十二卷 1013 頁
- (9) 『真宗聖教全書』二 169 頁・360
- (10) 『大藏經』二卷 227 頁
- (11) 『大藏經』十三卷 363-370 頁参照
- (12) 『真宗聖教全書』二 168・359
- (13) 『真宗聖教全書』516 頁
- (14) 『真宗聖教全書』一 378 頁
- (15) 『大藏經』十三卷 363-370 頁参照
- (16) 『大藏經』十二卷 1112 頁
- (17) 『大藏經』十二卷 1112 頁参照
- (18) 『大藏經』二卷 227 頁
- (19) 『大藏經』二卷 178 頁
- (20) 「中論」『大正藏』第三十卷 1 頁

- 21) 「中論」『大正蔵』第三十卷 1 頁
- 22) 「中論」『大正蔵』第三十卷 1 頁
- 23) 『大正蔵』第二十四卷 25 頁
- 24) 『大藏經』二十六卷 22 頁
- 25) 『大藏經』二十六卷 22 頁
- 26) 『大正蔵』二十六卷 23 頁
- 27) 『大藏經』二十六卷 22 頁
- 28) 『大藏經』二十六卷 22 頁
- 29) 『大正蔵』二十六卷 23 頁
- 30) 『大藏經』二十六卷 41 頁
- 31) 『大藏經』三十卷 18 頁
- 32) 二十六卷 41 頁
- 33) 二十六卷 41 頁
- 34) 『大藏經』二十六卷 41 頁
- 35) 『大藏經』二十六卷 42 頁
- 36) 『大藏經』二十六卷 43 頁
- 37) 『大藏經』二卷 550 頁
- 38) 『真宗聖教全書』一 943 頁
- 39) 『大正蔵』二十二卷 22 頁
- 40) 『真宗聖教全書』二 519 頁)
- 41) 『真宗聖教全書』12 頁・165
- 42) 『大藏經』三十卷 108 頁
- 43) 『真宗聖教全書』二 168 頁・359
- 44) 『真宗聖教全書』二 516 頁・557
- 45) 『真宗聖教全書』二 517 頁
- 46) 『真宗聖教全書』二 154 頁・339
- 47) 同 44
- 48) 『真宗聖教全書』二 170 頁・361
- 49) 『真宗聖教全書』517 頁
- 50) 『真宗聖教全書』二 166 頁・357
- 51) 『真宗聖教全書』二 201 頁・398
- 52) 『真宗聖教全書』517 頁
- 53) 『真宗聖教全書』1 頁
- 54) 『大藏經』二十六卷 43 頁等
- 55) 『真宗聖教全書』一 24 頁

- (56) 『真宗聖教全書』二 619 頁
- (57) 『真宗聖教全書』二 106 頁・284
- (58) 『真宗聖教全書』二 149 頁・334
- (59) 『真宗聖教全書』二 663-664 頁参照
- (60) 『真宗聖教全書』二 663 頁
- (61) 『真宗聖教全書』二 605 頁
- (62) 『仏学小事典』(中国) 医学書局石印本 1938 年
- (63) 『真宗聖教全書』一 24 頁
- (64) 『大経蔵』第四卷 371 頁
- (65) 『真宗聖教全書』二 520