

# 願生浄土の仏道

——一心帰命の表白——

尾 畑 文 正

(1)

世親の『浄土論』の冒頭は宗教的実存の信仰表白で始まっている。

世尊我一心<sup>レ</sup> 帰<sup>シテ</sup>命<sup>ニ</sup>尽<sup>ス</sup>十方 無<sup>レ</sup>導<sup>ル</sup>光<sup>ト</sup>如来<sup>ニ</sup> 願<sup>ズ</sup>生<sup>セント</sup>安<sup>ニ</sup>樂<sup>ニ</sup>国<sup>ニ</sup>①

この「世尊」と呼び、「尽十方無導光如来に帰命」せんとする表白の全てに宗教的実存の自覚的信の成立が物語られている。「世尊」と現わされる歴史と、「帰命尽十方無導光如来」と見いだされる超歴史的真実との区別と関係の構造が、「我一心」といわれる宗教的実存の自覚的信に総説されている。しかも、その「我一心」としての宗教的実存の自覚的信は、「安樂国に生ぜん願ぜん」として自己を具体化している。つまり、「我一心」は「願生」へと展開することによって、よく自己の自覚と使命を明確にするものとなる。いわば「我一心」という宗教的実存の自覚的信の内容は、他でもなく「願生安樂国」そのものである。だからこそ、「願生浄土真実教行証」を生きた親

鸞において、一度だけ、その著『教行信証』に、古来より「建章の四句」と呼ばれる『浄土論』冒頭のこの文が、「真仏土」＝「報土」を明確にする「論」として引用されたのである。親鸞は「真仏土」において、

謹按<sup>レ</sup>眞<sup>ニ</sup>眞<sup>ト</sup>眞<sup>ト</sup>眞<sup>ト</sup>者、仏者則<sup>レ</sup>是<sup>ニ</sup>不可思議光如来、土者亦<sup>ニ</sup>是无量光明土也。然<sup>レ</sup>則<sup>ニ</sup>酬<sup>ニ</sup>報<sup>スル</sup>大<sup>ニ</sup>悲<sup>ノ</sup>誓<sup>ノ</sup>願<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>、曰<sup>ニ</sup>眞<sup>ニ</sup>報<sup>スル</sup>眞<sup>ト</sup>土<sup>ト</sup>。既<sup>ニ</sup>而<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>願<sup>ス</sup>、即<sup>ニ</sup>光<sup>ニ</sup>明<sup>ノ</sup>・寿<sup>ノ</sup>命<sup>ノ</sup>之<sup>レ</sup>願<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>也。<sup>⑧</sup>

と述べて、大悲の誓願に酬報するものとして「浄土」を見出ししている。その後、経文を引き、経文に応える論として世親の『浄土論』を引いている。その『浄土論』の「建章の四句」によって、浄土を見い出す宗教的実存の自覚的信を表現し、その自覚的信によって展開される浄土を『浄土論』の清浄功德と量功德によって確認し、さらに『浄土論註』から真実報土としての「浄土」を明らかにするものとして、(一)、清浄功德(下巻)、(二)、性功德(上巻)、(三)、大義門功德(上巻)を代表として、その後、(四)、下巻の觀察体相章の国土の体相を現わす散文のうち、十七種の仏国土の莊嚴功德力の不可思議を現わす冒頭の文と、末尾に提起された仏国土の「自利利他の示現」ということについて言及する文とをあげ、『浄土論註』からの最後の引用の文として、(五)、不虛作住持功德がかかげられている。つまり、浄土を現わす二十九種莊嚴のなか、国土十七種莊嚴を清浄功德と性功德と大義門功德によって総括し、仏八種功德と菩薩四種功德を不虛作住持功德釈によって総括している。しかもその両者を結びつける文として、『浄土論註』下巻の觀察体相章の散文が選ばれている。それは「此の中に仏土不可思議に二種の力有り。一つには業力、謂わく法蔵菩薩の出世の善根と、大願業力の所成なり。二つには正覚の阿弥陀法王の善く住持力をし、撰したまうところなり<sup>⑨</sup>」という、いわば仏国土たる浄土が本願に酬報された国土であることを因願と成就の働き

のうえに明確にするものである。本願に酬報された国土であるが故にまたよく自利利他を示現しうるものであるといえる。この「真仏土巻」における『浄土論註』の引用において、我々は親鸞における信と証（真仏土とは証において開かれた世界である）との関係を知ることができる。つまり、親鸞においては、「我一心」として表白される宗教的実存の自覚的信の世界は、阿弥陀の本願によって酬報された仏国土そのものであったということが出来る。

その意味では仏国土を明瞭になしえないものは、すくなくとも「我一心」とよばれるような自覚的信ではなく、それは邪見とよばれ、自大とよばれる閉鎖的な存在者の有り様としてえがかれるような我々衆生の自己中心的な人心に他ならぬものであることを表明するものである。それが、唯一本願念仏の信心を明確にすべき親鸞の名著『教行信証』が、「願浄土真実教行証」としてあらわされた意趣であると我々は確認したい。その意味で本論においては「浄土論」の建章の四句のなかの「世尊我一心」という信心の表白をてがかりにして、世界全体を自己として生きる公明正大な生活を現わす宗教的実存の自覚的信の内景をうかがっていききたい。

## (2)

世親の宗教的信の内面的な展開は、その『浄土論』の冒頭の表白において現わされているように、一心↓帰命↓願生心として具体化されている。つまり、世親の宗教的生命にとっての本質は願生心に極まるといえよう。いまそのような世親という宗教的実存のうえにおこった自覚的な信の内実を考えていくに先立って、一個相対有限の実存が絶対無限を莊嚴する浄土に往生せんとする、その浄土なる真如法性の莊嚴世界が、いかなる意味において、よく

それらの一個相對有限の実存を包摂しえるかという問題をみていくなかに、一心帰命の自覚的信の成立と浄土の莊嚴の内面的關係を考えてみたい。

元來、浄土の莊嚴は衆生の現実と遊離して観念的に空想されたユートピア（どこにもない世界）ではない。それこそ生死に輪廻する苦惱の衆生の現実を一点一画も回避することなく、まるごと受け止めることのみなかに發起された阿弥陀の願心の莊嚴世界である。浄土の願心莊嚴性を明確に主題としてもつ『大無量壽經』（以下『大經』と略す）の發起序において、仏陀の八相成道を述べるなか、仏陀の仏陀たる状態を「道意無量の功徳を顕現して、菩薩に記を授け、等正覚を成ぜしむ。滅度を示現して、拯済すること極まりなし」<sup>④</sup>等々と列記した後、「諸の如来の弁才の智を得、衆の言音に入りて、一切を開化す。世間の諸の所有の法に超過して、心常に諦かに度世の道に住す。一切の万物において随意自在なり。諸の庶類の為に不請の友を作り、群生を荷負してこれを重担とす」<sup>⑤</sup>と表わされているように、仏陀世尊の働きを正覚ないし滅度と切り離すことなく、ある意味では正覚ないし滅度の内容として「荷負群生」の事実をおさえられている。同じく『大經』の五徳現瑞のところでは仏陀世尊が仏陀であることの根拠を、「今日世雄住仏所住」といい表わしている。これなどは仏陀の成立根拠が弥陀寂靜三昧の獲得であること、言い換えれば阿弥陀の法に目覚めて生きることあることを指し示すものといえる。このような文脈のなかで、仏なるものを定義するならば、仏とは阿弥陀の法に目覚め生きるものと現わすことができる。では、その阿弥陀の法とはなにか、絶対無限なる法とはなにか、親鸞の『浄土和讃』には阿弥陀の意（こころ）として五首あるなかの第一首目に、「十方微塵世界の／念仏の衆生をみそなわし／撰取してすてざれば／阿弥陀となづけたてまつる」<sup>⑥</sup>と掲

げられている。この「和讃」はもっとも的確に阿弥陀の法を表明している。つまり阿弥陀の法は、一個相對有限の実存を排除するのではなく、それを自己として内に包む、いふなれば有情の衆生を自己とする精神として表現することができる。その意味で阿弥陀の法の国土的な表現である浄土もまた同様であるといえる。その点を論をすすめるに先き立ってすこし考えてみたい。

浄土三部経、とりわけ『大経』に基づいて浄土の莊嚴功德を明らかにしたのは、世親の『浄土論』である。その『浄土論』所説の浄土の莊嚴功德を法蔵菩薩の清淨願心の莊嚴として徹底的にみていかれたのが、曇鸞の『浄土論註』である。つまり浄土莊嚴とは、三界繫縛の苦惱の有情に対する如来の大悲心の挙体的事実が、浄土の莊嚴として象徴せられたということに他ならないのである。その意味で、このような浄土莊嚴という如来大悲の現成を『浄土論註』における真実功德相の註解において了解していくことによって有情の衆生を自己とする阿弥陀の法に浄土もまたつらぬかれていることを我々は知ることができる。

元來、『浄土論』の上では三嚴二十九種の功德莊嚴相を総括して真実功德相といわれるのであるから、三嚴二十九種莊嚴の一々において真実功德ならざるものはないのである。従って真実功德相がいかなるものであるかということとは、浄土莊嚴がいかなるものであるか、ということに直結するものである。

曇鸞は「真実功德相」を註解するに際して「二種の功德あり」といって、不実功德と真実功德とをだしている。つまり「真実功德相」を明らかにするに、真実功德だけをだして弁証するのではなく、「二種の功德あり」といって不実功德をもだしていることは、いうところの真実功德相なることがら、不実、真実というふたつの相反する働

きにおいて明らかにされることならぬのだということに他ならないのである。

因に『浄土論註』の三依釈のところをみると、「何の故にか依るとならば、如来即ち眞実功德相なるを以ての故なり<sup>⑧</sup>」とある。ここでは眞実功德相は如来の内容として了解されている。つまり如来が如来であることの証明は、衆生のうえに眞実功德相として現成する、ということとを離れないということである。その如来の大悲心の内容である眞実功德相を註解するに際して、曇鸞が「二種の功德あり」と言ったのは、従って単に眞実功德と対立的である不実功德を提出して、眞実功德を思弁的に明確にするというのではないのである。かえって不実功德によって象徴される「有漏心従り生じて法性に順ぜ<sup>⑨</sup>」ざることのない人間の現実、限りなく法性そのものに背くことによって存在の故郷を喪失して、「三界は是虚偽の相、是輪転の相、是无窮の相<sup>⑩</sup>」なる歴史的現実を構築する空過の主体を眞実功德の相において無限に内に包んでいく、その如来の願心の大悲性の構造をいうものであるにちがいないのである。その大悲の構造全体を眞実功德相、なかんずく浄土莊嚴というのである。そのような浄土に我々衆生の存在の根拠を見出し出してきたのが浄土教仏教の歴史である。

## (3)

世親の『浄土論』において偈頌として展開された浄土の二十九種莊嚴を『大経』によって明示された法蔵菩薩の清淨願心の莊嚴として、我々衆生の苦悩の現実と対応して徹底的に掘り起こしたのが、曇鸞の『浄土論註』である。そこでは先にも言及したが、三界に繫縛されている苦悩の有情に対する如来の大悲心の挙体的事実として、浄土の

莊嚴が象徴されている。しかし、曇鸞がそのように浄土が明確に苦悩の衆生、いかなればいかなる所作も煩悩の現実的な表出に帰結してしまうような煩惱成就の凡夫のために修起せられた莊嚴世界であることを読みとり、そこに生きることに於いて、人間の成就が獲得されることを明らかにするために龍樹を必要としたことは周知の事実である。

往生浄土の仏道である浄土教は、元来、自力得証を建て前とする聖道諸教の寓宗的存在であった。このような浄土教の便宜的な立場を逆転させることによって仏教思想史のなかで仏道としての主体性を獲得してきたのであるが、この浄土教を仏教の本流に位置づけるために先駆的な役割りを果たしたのが龍樹である。その著『十住毘婆沙論』(以下『十住論』と略す)は、十住とはいいなながらも菩薩十地の階位の内、初地と第二地しか問題にされていない。これだけをとってみても阿惟越致地(不退転地)とその持続が強烈に願われていたことがうかがわれる。この『十住論』のなかで特に浄土教との関係が深いのが第九易行品である。この易行品は「至阿惟越致地」<sup>④</sup>という極めて実践的な課題において展開されている。そこで龍樹は一切衆生が平等に救けとげられていく仏道を自問自答するなかで、その志願を成就する仏道を「信方便の易行」<sup>⑤</sup>として明らかにした。

この『十住論』において現わされた「信方便易行」として公開された仏道は、易行品の文脈のなかでは、難行に耐えることのできない「憊弱怯劣」の凡夫の為にあえて開顕された姿をとっている。しかしそれは、「いづれも行もおよびがたき」苦悩の衆生の現実からすれば、修道主体による徹底的な劣機性の自覚という自己凝視を契機として始めて内面化されたものである。その意味では憊弱怯劣なる自己という宗教的実存による自覚的信の表白におい

て開かれたものといえる。このような俾弱怯劣の機に応じる仏道が、願生思想として教学的に、より明確な形態で掘り起こしてきたのが曇鸞の『浄土論註』である。曇鸞は『浄土論』の本文を註釈するに際して、当の『浄土論』がいかなる書であるのかを龍樹の『十住論』の易行品を相承して述べている。この『十住論』の難易二道判の引用の趣旨について先哲は、「拳<sup>ニ</sup>相承判<sup>ニ</sup>教分齊<sup>ニ</sup>」<sup>⑧</sup>として理解されている。つまり、曇鸞は『浄土論註』冒頭に龍樹の難易二道判を掲げて、難易の帰結するところを自力・他力(持)として全く新しい概念を用いて『浄土論』の根本精神を明確にしようとしてされている。そしてこの世親の『浄土論』が、「蓋し上衝の極致、不退の風航なる」<sup>⑨</sup>ものであると決定して、この一論が他ならぬ他力易行の仏道を明確にする書であることを述べるのである。また曇鸞は『浄土論註』文前玄義の易行道釈において、『大経』により明らかにされた本願成就の世界を立場として、龍樹の宗教的精神の普遍性を現わす信方便の易行道をまさしく願生淨土の仏道として、その根元にまで帰って明らかにした。またこの易行願生道は、『浄土論註』が『浄土論』の註釈書であるかぎり、『浄土論』の宗教的精神に呼応するものでなければならぬ。その意味で、それは『浄土論』の冒頭に帰敬序として表白された、

世尊我一心<sup>ニ</sup> 帰<sup>ニ</sup>命<sup>ニ</sup> 尽十方 無<sup>レ</sup>光如来<sup>ニ</sup> 願<sup>ス</sup>生<sup>セント</sup>安樂国<sup>ニ</sup><sup>⑩</sup>

という世親の一心帰命という宗教的信の自覚表現をもまた内容とするものでなければならぬものである。つまり我々は曇鸞を媒介にすることによって、この『浄土論』の一心帰命のうえに龍樹の信方便易行道の伝統を見い出すことができる。またその一心帰命の宗教的精神の内面的な展開において安樂国に願生せんとする易行願生道を読みとることができるのである。ここに我々は、『浄土論』の一心帰命のその具体的な内景として願生道が明らかにさ



れなければならぬ課題の必然性を知るのである。

このような宗教的信の自覚内容を願生浄土として現わす世親の『浄土論』は、特に親鸞によって「広く三経の光沢を蒙て特に一心の華文を開く」と述べられているように、浄土三部経をその歴史的背景とするものである。それは安田理深師が「経」と「論」との関係を願と信とのそれにおいて指摘されたような意味において、世親の『浄土論』は『大経』から生まれて『大経』の事業を完成するものである。その意味においては「経」と「論」との呼応的關係は一般仏教的な認知のもとで、古来、経律論の三蔵というような形態で仏道の具体的な歴史を創りあげてきたわけであるが、ここで問題とされる「三経一論」とは、もとより法然によって了解された浄土教仏教を「正明」する歴史的伝統の謂である。しかし、その『大経』と『浄土論』との歴史的な呼応關係に基づいて阿弥陀の本願の超歴史的眞実を明確に指摘したのは曇鸞の『浄土論註』である。親鸞はそのような曇鸞の事業を『高僧和讃』で、「天親菩薩のみことをも／鸞師とときのべたまはずば／他力広大威徳の／心行いかでかさとらまし」と讃嘆している。

曇鸞は『浄土論註』においても「経」の事業を果すべき『浄土論』の成立との事情について、

釈迦牟尼仏在ニ 王舎城及舎衛国ニ於ニ大衆之中ニ説ニ 無量寿仏莊嚴功徳ニ 即以ニ仏名号ニ為ニ経体ニ 後聖者婆数  
槃頭菩薩、服ニ膺ニ如来大悲之教ニ 傍レ経作ニ願生偈ニ

と述べて、この地上のものになったという意味においてひとつの歴史的現実となった『経』や『論』を仏説として象徴してくる歴史的眞実としての阿弥陀の本願力にまで世親の『浄土論』を掘り起こすことによって、『経』と『論』という歴史的呼応關係を現わす横軸と、『経』乃至『論』と「即ち仏の名号を以て経の体と為す」といわれ

る名号という、いわば超歴史的呼応関係を現わす縦軸との交差する地平を「願生の偈」として提出している。言葉を換えていえば、『浄土論』の建章の四句で語られる宗教的信の自覚は、釈迦・弥陀二尊の教勅に信順する宗教的覚醒である。釈迦、弥陀二尊でもって象徴せられているのは善導の概念でいえば、招喚と発遣である。世尊とは発遣の釈迦であり、尽十方无寻光如来とは、招喚の弥陀である。世尊の発遣が発遣として成り立つためには、そこに先験的に弥陀の招喚がなければならぬ。つまり、横軸を成り立たしめているのは縦軸である。縦軸の体験を横軸の關係において述べたのが信仰告白としての「願生の偈」であると思う。その端的な表現が『浄土論』の題号である、「無量寿経の優婆提舍なる願生偈」という形式である。その意味で、この『浄土論』は『大経』の教法によって超越的真実と呼びさまされた世親が、その自覚の契機（縁）になった歴史的現実としての『経』に依りながら、その教法に相応すべく、その宗教的信の自覚内容としての願生浄土の仏道を偈頌（歴史的現実）として、この地上に表現する。まさしく『経』から生まれて『経』の事業を成就させるのである。この間の事情を曇鸞は『浄土論註』において、『浄土論』の造論の意趣を述べる発起序、

我依<sup>テ</sup>修多羅 真実功德相<sup>ニ</sup> 説<sup>テ</sup>願偈総持<sup>ヲ</sup> 与<sup>ニ</sup>仏教<sup>ニ</sup>相応<sup>ス</sup>。

を釈するなかで、それに二つの意義を見出すことよって明らかにしている。一は成<sup>レ</sup>優婆提舍<sup>ノ</sup>名、二は成<sup>レ</sup>上<sup>ニ</sup>三門<sup>ヲ</sup>起<sup>シ</sup>、二門<sup>ニ</sup>である。いま『論』が『経』から生まれて『経』の事業を成就させるという意味は、この発起序の成優婆提舍名に相応するものである。発起序を解釈するのに古来、三依釈が注意されている。この三依釈よって仏教と相応する事業の実践性が知られる。この発起序の第二の意義はこの一行が上の三念門（礼拝、讚嘆、作願）を成し

て、下の観察、廻向の二門を起す成上起下の意味をもつということにある。この発起序のもつ成上起下の意義によって『浄土論』の偈頌全体を五念門（五念偈）として解釈することができる。つまりこの願生偈は仏経に依って仏教に相応せんとするものであったが、この成上起下の解釈によってその願生偈が五念門と呼ばれる実践的な意味をもつものとなるのである。周知のように『浄土論』の解義分（長行）には往生浄土の行として願生行者の「修五念門行」が提出されている。すなわち解義分の冒頭には、

此願明<sup>ハス</sup>ニ何義<sup>ノ</sup>ニ示<sup>カ</sup>下現<sup>スル</sup> 観<sup>ニ</sup>彼安樂世界<sup>ヲ</sup>一見<sup>ニ</sup> 阿弥陀如来<sup>ヲ</sup>一願<sup>セ</sup> 生<sup>ニ</sup>彼国<sup>ニ</sup>一故<sup>ヘ</sup>。云何観云何生<sup>ニ</sup>信心<sup>ヲ</sup>。若善男子善女人修<sup>シテ</sup>ニ五念門<sup>ヲ</sup>一行成就<sup>ス</sup> 畢竟得<sup>テ</sup>下生<sup>ニ</sup>安樂国土<sup>ニ</sup>一見<sup>中</sup> 彼阿弥陀仏<sup>ヲ</sup>上<sup>ニ</sup>。

とある。曇鸞は全くこの願生偈全体を願生道の実践的内容である五念門を意味する偈であることを明らかにしたのである。ではなぜ一心帰命の願生道を説く願生偈を曇鸞は五念門をもって解釈しようとしたのか。先にも一言したように発起序を解釈するのに先哲は三依積なる方法を用いて願生偈の仏道を明確にされているが、この三依積は一心帰命の願生心が成立する根拠を「我依修多羅」の依に見出すことによって展開されたものである。そこにも「五念門を修して相応するが故に」と述べられている。その意味でも一心帰命の願生心と、五念門との関係を明らかにすることは我々にとっても重要な意味をもつものとなると思われる。

(4)

『浄土論』のいわゆる建章の四句には一論の安心が一心帰命の願生心として現わされている。それは願生偈全体

を代表するものである。先の文章で問題にした、いわゆる発起序はその一心帰命の所依を明らかにしている。「浄土論註」ではそれを三依釈として展開されている。それによって成上起下を解釈しているが、成上起下とは願生偈を解義分からふりかえって五念偈として把える思考形式である。そのことによって一心帰命の願生心の歴史的背景として五念門を見出ししてきたのである。ここに『浄土論』を成立させている総説分(偈頌)と解義分(長行)との関係が一心帰命の表白の課題として考えられなければならないものとして出てくるのである。

曇鸞は総説分(偈頌)と解義分(長行)との関係を『浄土論註』において端的に、

偈申三己心<sup>ハシロフ</sup>、宜言<sup>シツ</sup>帰命<sup>ト</sup>。論解<sup>ハス</sup>偈義<sup>ヲ</sup>、汎談<sup>ク</sup>三礼拝<sup>ヲ</sup>。彼此相成<sup>ヒツジテ</sup>、於<sup>テ</sup>義<sup>ニ</sup>弥<sup>ハレ</sup>顯<sup>ケル</sup>。

と述べることによって、帰命と礼拝とが相互に媒介しあう関係に注意することによって偈の義(一心帰命の意味)を一層深く理解することを明らかにしている。この帰命と礼拝との相互媒介関係の構造は、曇鸞の五念配釈の基本的な視座である。たとえば『浄土論』においては宗教的信の自覚体験を表現する偈頌と、その反省分析の長行との相成関係によって、より深く一心帰命の信体験の内面的意義が明らかにされている。それと同様に『浄土論註』においてもこのような論理的構造をみることができる。というよりも『浄土論註』の場合はその相成関係が曇鸞により意図的に駆使されているようである。

曇鸞の『浄土論註』では、『浄土論』の解義分(長行)に提起されている願生者の「修五念門行」を解明するために帰命と礼拝との相互媒介関係の構造をふまえて展開されている。その願生者の「修五念門行」が一心帰命の信心の具徳であることを説明するために曇鸞は『浄土論註』の随所に一心(安心)と五念(起行)の相成関係が展開

せられている。因にその箇所をアトランダムにあげれば以下のようなものである。

一、上巻の「天親菩薩既願<sup>ニ</sup>往生<sup>ヲ</sup>、豈<sup>ニ</sup>容<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>礼<sup>ハ</sup>、故知<sup>ニ</sup>帰命<sup>ハ</sup>即是<sup>ナリ</sup>礼拝<sup>〇</sup>」<sup>②</sup>

二、上巻の「願生安樂国者、此一句是作願門、天親菩薩歸命之意也。」<sup>③</sup>

三、下巻の「名<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>実修行相<sup>ト</sup>。是<sup>ノ</sup>故論<sup>ニ</sup>主<sup>ト</sup>建<sup>ハ</sup>言<sup>ニ</sup>我<sup>ハ</sup>一心<sup>ト</sup>。」<sup>④</sup>

これらのいずれの文章表現からも我々は五念門とよばれる往生浄土の行が一心の等流相続することにおいて行ぜられていた動態を知ることができる。このように五念門（起行）を一心（安心）の具徳として等流相続の動態として受けとめることは、伝統的な教学のなかでは慧然が『顯深義記』のなかで、「一拳五指」の譬をもつて的確に現わしている。このように後世、「一拳五指」の譬をもつて推察される一心と五念との関係は、勿論、いうまでもなく曇鸞における五念配釈を根拠としている解釈である。では一体全体、曇鸞の五念配釈とよばれる『浄土論』の読解によって何が明らかにされたのであろうか。

曇鸞において独自に展開された『浄土論』解釈の方法である五念配釈とは、伝統的な概念でいえば、安心と起行との必然的な関係を明らかにするものである。曇鸞は長行に現われた往生浄土のための五念門という浄土教仏教の特徴的な実践体系を偈頌に配当して解釈することによって、一心帰命の安心という、宗教的実存による自覚的信にたまる実践性を明確にしたのである。つまり『浄土論』の当面の相からいえば、往生浄土のための五念門といえ

ども、それはいまだよく凡夫のなすことのできない高度な行であり、その五念門のもつ本質的な高遠難修性の難関を打開せしめたのが実にこの五念配釈である。しかも、この五念配釈の意義は、更に偈頌の一心と長行の五念門との関係をみていくならば、従来より先哲によって指摘されているような五念門は単なる一心の具徳の流出であるというだけでは、その関係の理解が平面的すぎるといふ問題があると思われる。むしろ五念門は我々衆生に一心を成り立たしめる本願の歴史的背景であるといわなければならない。安田理深師は、この五念門は一心の歴史的背景であるということについて、

「願生偈」は一心を述べ、解義分は一心の文字を解釈する、一心の歴史的背景の内観である。歴史といっても歴史学者のいう歴史ではない。歴史科学、歴史の学問でいう歴史でない。ものがもと成るには成るだけのプロセス、道程がある。ローマは一日にして成らずです。不可思議兆載永劫は五念門の歴史です。一心の背景を法蔵菩薩という。始めは、五念門、最後は五功德門。解義分は五念門に始まり、五功德門に終る。<sup>⑧</sup>

と述べられている。曇鸞は一心を解釈する際に我をはなさずに「我一心」として提起する。その曇鸞の解釈方法のなかに宗教的実存における自覚的信の成就に課題の中心をあてた曇鸞のすがたを我々は知ることができるであろう。そのような曇鸞であればこそ一心を成り立たしめる根柢を問わずにはおれなかった。その自然な展開が五念配釈である。五念が一心の具徳の流出であるというだけでは、煩惱成就の凡夫という宗教的実存と五念門との間には埋めることのできない距離がありすぎる。その意味で五念門は一心を成り立たしめる本願の歴史的背景であり、曇鸞の五念配釈の意味も実はそこにあると思われる。

親鸞は『入出二門偈』において、

世親菩薩依ヨチ三大乘 修多羅真実功德ニ

一心帰シクマヘリ命ニ尽ヘリ十方 不可思議光如来ニ

——中略——

菩薩入ハ三出シテ五種門ノ一 自利他行成就

不可思議兆載劫 漸次成ニ就シクマヘリ五種門ノ一②

と述べ、偈頌の一心の主体には世親の名をあげる。そして、長行の五念門には阿弥陀如来の因位法蔵菩薩の修するところのものとして明確に表現している。このように一心と五念、偈頌と長行を把え返えしてみると、一心帰命の意味が新たな意義をもって我々の前にたちあらわれてくる。つまり、五念門が一心の具徳の流出ということだけでなく、かえって一心の歴史的背景であるとするならば、我々において「我一心」として成り立つその一心は本願成就の一心として、主観的個人的な心理主義的な信仰心では全くなく、超越的乃至先験的な意味をもって我々に現前するものである。そのような一心の成立について、安田理深師は同じ論文のなかで、

世親の教によって本願に帰すれば、そこに不可思議兆載永劫の修行の本願の徳全体が自分に与えられる。身に満つる。それによって一心が始めて成り立つ。帰命せずにおれぬ一心が成り立つ。助からずに帰命するのじゃない。本願が我が身に満つれば帰命せずにおれぬ。<sup>③</sup>

と述べている。そのかぎり、宗教的実存の自覚的信を現わす一心帰命の表白は、不可思議兆載永劫の修行の本願全

体を現わすような意義をもつものとなるといえる。従って、この一心帰命の内面的な展開である願生（安樂国）というものは、この本願成就の一心（言い換えれば、五念門の行の成就した一心）の外にあるものではなく、むしろその一心の超越性、先驗性が内に自己自身を限定してくる相を帰命といい、その帰命をより内に深く限定して願生というのである。それゆえに一心帰命の表白はまた一心帰命の願生道の公開の謂である。

## (5)

我という名告りをもって表白せられた自己表現は告白的でもある。告白という言葉は、『広辞苑』によれば「キリスト教で、自分の信仰を公けに表明すること」であるという。『浄土論』冒頭の「世尊我一心」という自己表現は宗教的実存の自己告白である。どのような自己のどのような告白であるのか。曇鸞は帰敬序の「我一心」と表白するその「我一心」を『浄土論註』において、

我一心者、天親菩薩自誓之詞、言念二無導光如来願生安樂一心相統無二他想間雜<sup>⑧</sup>

と註釈して、この「我一心」が世親の安心領解の言葉であることをいっている。そして、その「自誓の詞」の意義を、「言」と再応たずねて、「無導光如来を念じたてまつりて安樂国に生れんと願ふこと心心相統して他の想い間雜することなし」といって、(一)念無導光如来、(二)願生安樂、(三)心心相統無他想間雜、という三つの内実のなかで解釈している。「念無導光如来」とは、帰命を念で解釈したものであり、先にもたびたび述べたように、帰命が内に自己自身を願生として限定すると同様に、ここでも次いで「願生安樂」と自らを限定している。しかもその念で



あらわされた帰命の内容は、「心心相統」として一心の等流相統である憶念の心の常なる相統態でもって現わされている。この『浄土論註』上巻の「我一心」釈は、下巻の称名の如実不如実を解釈する、いわゆる二知三信の解釈と照応している。二知三信の三信とは淳心、一心、相統心のことである。それは論主の一心に帰結するものであるから、「我一心」釈も照合すれば、「念<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>導<sub>ニ</sub>光<sub>ニ</sub>如来(淳心・一心) 心心相統無<sub>ニ</sub>他<sub>ニ</sub>想<sub>ニ</sub>間<sub>ニ</sub>雑(相統心)」となる。全体が論主の一心の内容になるということが知れるのである。では「我一心」の内面的な意義が、念無<sub>ニ</sub>導<sub>ニ</sub>光<sub>ニ</sub>如来、願生安樂、心心相統無<sub>ニ</sub>他<sub>ニ</sub>想<sub>ニ</sub>間<sub>ニ</sub>雑、と現わされ、淳心・一心・想統心、と現わされる意味は何であろうか。親鸞は『浄土論』の一心と本願の三心(至心・信樂・欲生)とを会合して、この一心に照らして本願の三心を明らかにし、その本願の三心によって一心が他力廻向の信心であることを『教行信証』信巻の主題として明らかにしている。『高僧和讃』には一心が他力の信であることを「論主の一心ととけるをば／曇鸞大師のみことには、／煩惱成就のわれらが／他力の信とのべたまふ<sup>⑧</sup>」とある。これらによって我々は無<sub>ニ</sub>導<sub>ニ</sub>光<sub>ニ</sub>如来の本願を念じ、その本願に随順するのが一心の内容であることを知ることができるのであるが、曇鸞のほどこした解釈はただ単に抽象的な宗教心を描写したというのではない。「我一心」を解釈する内実として無<sub>ニ</sub>導<sub>ニ</sub>光<sub>ニ</sub>如来の本願を念じ、随順する一心を明確にしたことに我々は注意をはらわなければならない。つまり、一心による一心の主体(我)の成立が述べられているのである。一心を自己とする一心の主体をもって「我一心」というのである。我をはなれた一心は宗教心の観念化であり、一心をはなれた我は自我意識の実体化である。一心を解釈するのに「我一心」としてどこまでも我と一心をはなさず解釈することによって、宗教的実存の自覚的信の内実がいかなるものであるかを現わすのである。曇鸞は一心の

我を「今我と言ふは天親菩薩自ら之を指しふる言なり、流布語を用ふ邪見と自大とは非なるなり」と註釈することによって邪見と自大の他には在りえよのない人間の主体の上に「我一心」という一心の我の成立をみている。この一心の我として明らかになった自他平等のいのちを生きる主体のみがよく十方衆生をもって我となする世界的主体と成ることができるのである。ここに我々は宗教的実存における自覚的信の内実を知ることができる。つまり、「我一心」と呼ばれる自覚的信は、世親に即していえば、世親にあって、しかも世親を超えている内実を現わすものである。一個相對有限の衆生たる世親を一步もはなれることなく、しかもそこに「絶対無限の妙用」を生きる主体を現わすのである。

## 注

- ① 『浄土論』真宗聖教全書（以下真聖全と略す）一一二六九頁
- ② 『教行信証』真聖全二一一二〇頁
- ③ 『教行信証』真聖全二一一三四頁
- ④ 『大経』真聖全一一三頁
- ⑤ 『大経』真聖全一一三頁
- ⑥ 『浄土和讃』真聖全二一四九五頁
- ⑦ 『浄土論註』真聖全一一二八四頁
- ⑧ 『浄土論註』真聖全一一二八四頁
- ⑨ 『浄土論註』真聖全一一二八五頁
- ⑩ 『浄土論註』真聖全一一二八五頁

- ⑪ 細川 巖著『龍樹の仏教』三二頁参照
- ⑫ 『易行品』真聖全一一二五三頁
- ⑬ 『易行品』真聖全一一二五四頁
- ⑭ 香月院深励著『浄土論註講義』五〇頁
- ⑮ 『浄土論註』真聖全一の二七九頁
- ⑯ 『浄土論』真聖全一一二六九頁
- ⑰ 『教行信証』真聖全二一四七頁
- ⑱ 安田理深「覚存疇としての發遣と招換」『親鸞教学』第二号四六頁参照
- ⑲ 『選択集』真聖全一九三一頁参照
- ⑳ 『高僧和讃』真聖全一一五〇五頁
- ㉑ 『浄土論註』真聖全一一二七九頁
- ㉒ 『浄土論』真聖全一一二六九頁
- ㉓ 『浄土論』真聖全一一二七〇頁
- ㉔ 『浄土論註』真聖全一一二八二頁
- ㉕ 『浄土論註』真聖全一一二八二頁
- ㉖ 『同』真聖全一一二八三頁
- ㉗ 『浄土論註』真聖全一一三一四頁
- ㉘ 安田理深「歴史の力」『親鸞教学』33号八頁
- ㉙ 『入出二門偈頌』真聖全二一四八〇頁
- ㉚ 安田理深「歴史の力」『親鸞教学』第三十三号十三頁
- ㉛ 『浄土論註』真聖全一一二八二頁
- ㉜ 『高僧和讃』真聖全一一五〇五頁
- ㉝ 『浄土論註』真聖全一一二八三頁

(本学専任講師・真宗学)