

親鸞における〈行〉主体の転換構造：龍樹・世親・曇鸞を媒介に

宮島，磨

九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：准教授：日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/13918>

出版情報：哲學年報. 68, pp.109-155, 2009-03-01. Faculty of Humanities, Kyushu University
バージョン：
権利関係：

親鸞における 行 主体の転換構造

龍樹・世親・曇鸞を媒介に

宮 島 磨

欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり

(『教行信証』「信巻」)

「觀」は願力をこころにつかへみるとまふす、またしるといふこころなり、「遇」はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信するなり。

(『一念多念文意』)

一 大乘菩薩道としての淨土願生 菩薩存在の意味

インドの龍樹(一五〇 二五〇頃)から世親(四 五世紀)をへて、中国の曇鸞(四七六 五四二?)、善導(六一三 六八一)へと継承される淨土教思想には、阿弥陀仏の淨土へ往生することによつてはじめて、仏への道が十全にひらかれるという領解があり、特に龍樹から世親においては淨土への往生を志す者(以下、淨土願生者)には、大乘菩薩道思想にもとづいた 行者としての 厳しい自覚が求められ、一切衆生の成仏が念ぜられるべきものと捉えられていた。本稿では、手始めに、この淨土願生と大乘菩薩道との関係を、龍樹から曇鸞に至る一連の流れを中心に思想的にふり返つてみたい。

まず、龍樹においては「丈夫志幹」^①という語によって、大乘の菩薩たらんとする志の強靱さが強調され、そのために必須の修行が、いわばその志の強靱さに対応した形で「難行」として説かれていたが、一方、そうした「難行」への志が、本来のありかたに反して、ともすれば、自らの成仏のみを目的とする「二乗」(声聞・縁覺)へと類落する懼れをかかえてもいる^②ことから、阿弥陀仏に対する憶念を内容とする「念仏」が「易行」として説きだされ、つづく世親においては、この「易行」が、「善男子・善女人」を対象とした「礼拝・讚嘆・作願・觀察・迴向」の「五念門」の「行体系」^③へとさらに具体的に展開されるに至ったのである。

浄土には阿弥陀仏のはたらきをになうさまざまな「聖衆」存在が住まうが、中でも注目されるのは、他国土へとおもむき、具体的には衆生のひとりびひとりについて自在な救済活動を行う「聖衆」としての菩薩である。龍樹の「易行」観の背景にはすでに、「念仏」の対象である阿弥陀仏自身が、みずから量りしれない功德を積んだうえで、自身に対する憶念を行者に求め、その往生を約するという誓願理解^④がひかえていたが、こうした「本願」にもとづいて浄土へと往生を遂げることは、とりもなおさず、衆生救済という仏のはたらきを担う「聖衆」たる菩薩の一部に加わることを意味していた。また世親は、もともと仏のはたらきの一翼を担っている「聖衆」(としての菩薩)と、あらためて衆生(世親のいう「善男子・善女人」)が発心・修行して仏をめざす「願生」(の菩薩)とをひとまず区別したうえで、「五念門」の最終段階である第五門(「迴向門」)において、それ以前の行によって功德を身につけた「願生」の菩薩が衆生救済(「利他」)へとはたらき出す局面においては、「聖衆」(としての菩薩)に連なり、ともに衆生救済という仏の意志(「大慈大悲」)の実現を担う存在として位置づけられるに至っていた^⑤。もとより「願生」の菩薩たらんとする行者には阿弥陀仏の智慧に倣うべき厳しい修行への志向がともなわねばならず、「安樂国土」と表現される浄土にせよ、その「安樂」さは行者を「行」の達成へと導くための設えであって、浄土自体はあくまでも真摯な「行」の場とみなされていた^⑥。仏にならんと志すことは、単に「己れ一身の安寧や安樂を求めることではなく、他の衆生に

対する自由自在な救済を念じることと相即している（「願作仏心」即「度衆生心」）という領解の深意もここにこそあつたのである。^⑧こつした意味において、龍樹から世親への思想継承においては、まさに「聖衆」たる菩薩存在を核とする大乘菩薩道の実現への道程が阿弥陀仏の「他力」に乗ずる形で強調されていったということができよう。

それを承けた曇鸞においては、世親の「五念門」の前四門が「往相」、後一門が「還相」と区分されたうえで、往相・還相の二廻向双方におよぶ阿弥陀仏の「他力」がさらに強調されることとなる。先の世親において「五念門」は、前四門が「入の功德」として「願生」行者自身の往生の局面に、また後一門が「出の功德」として利他の救済活動の局面に配当されており、「入」（＝前四門）に凝集した己れの功德の総体を他の衆生に差し向ける局面である。出（＝「回向」）において、あらためて「一切苦惱の衆生」ひとりびとりのありようについての子細に渉る「觀察」と、そのした衆生救済のためにそれぞれの衆生の具体的なありように対応した変幻存在たることが、まさに「五念門」の行者たる「願生」の菩薩に対して 求められており、そのうえではじめて自由自在に衆生を導くことができることと解されていたのであるが、曇鸞は、こつした「五念門」の「行体系」の成就をへて最終的な「阿耨多羅三藐三菩提」という悟りの境界へと至る「因行 果徳」の本源に阿弥陀仏の「増上縁」（誓願に結晶し、浄土願生者の「自力」、「利他」の両面を成り立たせるに至る、背後の功德力）があるという「本願」理解を示したのである。^⑨すなわち曇鸞においては、「願生」というありようそのものが、阿弥陀仏の救済活動の一端に行者みずからが参与することであり、のみならず、他ならぬその「願生」の場面においてすでに阿弥陀仏の功德のはたらきが、まさに「他力」として 及んでいと解されていたのであって、浄土の「聖衆」たちに及ぶ阿弥陀仏のはたらきと、「五念門」の 行 主体である菩薩に及ぶそれとの間に基本的な差異はないものと捉えられていたのである。その意味で、衆生（曇鸞のいう「劣夫」^⑩）の乗じるべき阿弥陀仏の「他力」はこつした誓願理解において、龍樹、世親から一歩も二歩も重いものと受

けとめられるに至つたといえるが、にもかかわらず、こつした段階においても浄土「願生」者はなお阿弥陀仏を模範として、不十分なながらも「利他」に思いを致しつつ「五念門」の修行を志す、行の担い手、行主体であり、往生後の十全な行の成就・達成を念じつつ、やがては眞の衆生救済活動たる「還相回向」へと赴くところの、「願生」の菩薩存在に他ならなかつたのである。その意味で、世親（天親）を「天親菩薩」とみなす文脈において「菩薩」に施した曇鸞の解釈、わけても「勇猛の健志」は龍樹の「丈夫志幹」と響き合うものといえよう。

菩薩とは若し具さに梵音を存せば菩提薩多と言ふべし。菩提とは是れ仏道の名なり。薩多とは或は衆生と云ひ、或は勇健と云ふ。仏道を求める衆生、勇猛の健志あるが故に菩提薩多と名づく。^⑩

二 親鸞の衆生理解と阿弥陀仏「願生」の菩薩たることの断念

対して、龍樹から曇鸞を三祖師として七高僧のうちに掲げる親鸞には「願生」の菩薩たることへの断念がある。親鸞によればそもそも法蔵菩薩として誓願をたて、果てしない修行を重ねた阿弥陀仏自身が「五念門」を行じた主体に他ならないのであり、「五念門」の行主体はかつて法蔵菩薩であつた阿弥陀仏を措いて他にはあり得ないのである。

親鸞は『入道二門偈頌』において、まさに世親の『浄土論』を引用しつつ「五念門」の「行体系」について語る文脈において次のようにいつ。

かの如来の本願力を観するに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし。一心に専念すれば速やかに、眞実功德の大宝海

を満足せしむ。菩薩は五種の門を入出して、自利利他の行、成就したまへり。不可思議兆載劫に、漸次に五種の門を成就したまへり。^⑪

「不可思議兆載劫」という果てしない時を経て阿弥陀仏が行じたものは、まさに世親以来、行をめぐる教説の中に位置してきた「五念門」の〳〵行体系に他ならず、その成就によつて獲た功德の本源（「大宝海」）をなす本願力は阿弥陀仏の誓願に結晶して〳〵今〳〵の「凡愚」たる衆生を導いているというのである。

さらに「入」・「出」すなわち「五念門」^⑫をめぐる「自利」・「利他」にかかわる論議もまた次のように捉えなおされる。

菩薩の修行成就といふは、四種は入の功德を成就したまふ、自利の行成就したまふと、知るべし。第五に出の功德を成就したまふ。菩薩の出第五門といふは、いかんが回向したまふ、心に作願したまひき。苦惱の一切衆を捨てたまわざれば、廻向を首として、大悲心を成就することを得たまへるがゆえに、功德を施したまふ。かの土に生じ已りて速疾に、奢摩他毘婆舍那巧方便力成就を得已りて、生死園煩惱林に入りて、応化身を示し神通に遊びて、教化地に至りて群生を利したまふ。即ちこれを出第五門と名づく、園林遊戯地門に入るなり。本願力の廻向を以てのゆえに、利他の行成就したまへり、知るべし。無碍光仏、因地の時、この弘誓を発し、この願を建てたまひき。菩薩已に智慧心を成じ、方便心・無障心を成じ、妙樂勝真心を成就して、速やかに無上道を成就することを得たまへり。自利利他の功德を成じたまふ、即ちこれを名づけて入出門とすとのたまへり。^⑬

法蔵菩薩において、「出」たる第五門は一切衆生に対する「大悲心」の成就にこそその核心があり、その成就による「果徳」としてひとりびとりの衆生を具体的に仏へと導く自在な諸活動が可能になっている。法蔵菩薩の誓願はこの第五門の成就を誓ったものに他ならないのである（「無碍光仏、因地の時、この弘誓を発し、この願を建てたまひき」^⑧。「入」たる第一門から第四門の諸行の達成による功徳の獲得は、したがってこの第五門の十全な「利他」活動へと至る上でのいわば前提条件の成就を意味し、具体的な「利他」のはたらきの可能根拠をなしているのである。こうした「入」「出」理解はむろん世親のそれを踏まえており「智慧心」・「方便心」・「無障心」・「妙樂勝真心」の成就といった言葉遣いにも表れているように、具体的な「行」の内実としては『浄土論』に忠実ではあるものの、その主体を法蔵菩薩とみなすその唯一点において際だっている。『入出二門偈頌』の冒頭において、世親自身すらもまた「世親菩薩、大乘修多羅真実功徳に依て、一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまへり」^⑨と、単なる「行」主体としてではなく、「帰命」というあり、ようにおいて浄土願生を志す存在ととらえられるに至っているのはこうした理解ゆえのことなのである^⑩。

「本願力の廻向を以てのゆえに、利他の行成就したまへり」とあるように、「利他」行の成就の本源にあるのは阿彌陀仏の本願力である。また「大悲心を成就することを得たまへるがゆえに、功徳を施したまふ」という言い廻し^⑪に明らかかなように、本願力によって獲得された「利他」の功徳はそのまま衆生たる「凡愚」に施し与えられている。であればこそ、親鸞は曇鸞をふまえてさらに次のように続けるのである。

願力成就を五念と名づく、仏をして言はば、宜しく利他と言ふべし。衆生をして言はば他利と言ふべし。当に知るべし、いま將に仏力を談ぜんとす。如実修行相應は、名義と光明と（に）随順するなり。この信心を以て一心と名づく^⑫

「五念門」の「行体系」は阿弥陀仏の本願力によってすでに成就されている。「利他」とは、他ならぬ阿弥陀仏の本願力が衆生に及ぶ事態を、あくまでも阿弥陀仏の側から言い当てたものに他ならない（したがって「利他」という事態を施される側、すなわち「利せらるる」側、に即して言い当てた。「他利」は「衆生」である、という理路が敷かれているのである）。それゆえ、「如実修行相応」という、経論の「行体系」にかなったありようは、この「利他」の場面においてもはや衆生のひとりびとりが直接に担うありようではないし、そもそも担いうるありようではない。「凡愚」たる衆生は「名義と光明」^⑩、いいかえるならば、まさに「如実修行相応」を可能ならしめた阿弥陀仏の本願力に随順することによって、阿弥陀仏自身の功德をそのままにわがものとするより他はないのである。

三 「観」と「信」 親鸞における「観」の意味

右に語られる「如実修行相応は、名義と光明と（に）随順するなり」という理解にも示されるように、ここにおいて「凡愚」存在に求められているものは、もはや 龍樹や世親において「如実修行相応」たるべき 行 の一要素を構成していた「観」ではない。しかしながら親鸞において「観」それ自体が蔑ろにされているわけではない。検討してきた『入出二門偈頌』においても「如来の本願力を観ずるに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし。一心に専念すれば速やかに、真実功德の大宝海を満足せしむ」と、「本願力を観ずる」としての「観」が強調され、その文脈において、阿弥陀仏に対して「一心に専念」すること、すなわち阿弥陀仏への「信」が説き出されてきたのである^⑪。そこで、以下ではこの「本願力を観ずる」という事態の意味をさらに検討してみることとする。

親鸞は『一念多念文意』において、『入出二門偈頌』にもみられた世親の文章（『浄土論』「観仏功德」第八「不虛作住持功德」）を釈しつつ、あらためて「観」には次のような意味があると説いている。

『浄土論』に曰わく、「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」とのたまへり。この文のこゝろは、仏の本願力を観するに、もつあふてむなくすくむのひとなし、よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむとのたまへり。「観」は願力をこゝろにうかべみるとまふす、またしるといふこゝろなり、「遇」はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信するなり^②。

「かの如來の本願力を観するに、凡愚遇つて空しく過ぐる者なし。一心に専念すれば速やかに、眞実功德の大宝海を満足せしむ」と説かれていた。『入出二門偈頌』では必ずしも明瞭ではなかつた。「観」と「一心に専念」(「信」)との關係が敷衍されているとみることができよう。すなわち、「願力をこゝろにうかべみる」、「しる」ことと解された「観」を通じて、「凡愚」存在がまさに阿彌陀仏の本願との出会い(「遇」)をとげ、「信」へと誘われるそのさまがここに語られているのである。

一方、親鸞の領解に先立つ世親(『浄土論』)の理解は次のようなものであつた。

いかんが觀察する。智慧をもて觀察する。正念に彼を觀じて、實の如く毘婆舍那を修行せんと欲ぶが故に。彼の觀察に三種あり。なんらか三種。一には彼の仏国土の莊嚴功德を觀察す。二には阿彌陀仏の莊嚴功德を觀察す。三には彼の諸菩薩の莊嚴功德を觀察す。いかんが回向する。一切苦惱の衆生を捨てず、心に常に作願す。回向を首と爲して大悲心を成就することを得るが故に。

世親が「五念門」のひとつとして説く「觀察」はあくまでも「願生」の菩薩として、「智慧」にもつづく「觀察」

であり、さらに、「実のごとく毘婆舍那を修行せんと欲ふ」という修行への志がふまえられたうえで、「仏国土」、「阿彌陀仏」、「諸菩薩」それぞれの「莊嚴功德」を「觀察」することが説かれ、最後にすべての衆生（「一切苦惱の衆生」）を念頭においた「大悲心」を成就すべく、修めたそれらの諸功德を「回向」することが求められているのである。

さらに『浄土論』は「觀察」についていわゆる「三嚴二十九種」といわれる詳細な記述を伴っている。まず「仏国土の莊嚴觀察」について浄土の莊嚴功德が阿彌陀仏の「不可思議力」によって成就されたものであることが示された後、十七種の「莊嚴功德成就」が説かれるが、「莊嚴清浄功德成就」にはじまる十七種のそれぞれが それに先立つ偈文（「願生偈」）において語られる。「勝過三界道」、「究竟如虚空」等と形容される超越性を具えていることが示される。

続く「仏の莊嚴功德成就」八種においても「色像超衆生」、「虚空無分別」といった仏そのものの超越性が示され、偈文にいわれる「天人不動衆清浄智海生」等との対応が語られた後に「莊嚴不虛作住持功德成就」について次のように結ばれるのである。

偈に「観仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海」と言へるが故に。すなわち彼の仏を見たてまつれば、未証淨心の菩薩、畢竟して平等法身を証することを得て、淨心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得るが故に。略して八句を説きて、如来の自利利他の功德莊嚴、次第に成就することを示現す。まさに知るべし^⑧。

世親において「観仏」は「彼の仏を見たてまつれば」という文言に集約される通り、あくまでも「願生」の菩薩に求められる「行法」と捉えられている。「觀察」の対象たる阿彌陀仏は「勝過三界」や「究竟如虚空」、「色像超衆生」といった言葉に表されてもいるように、もとより感性的な表象を超えたところにその本質をもち、したがって

「觀察」もまたそつしたいわば超越的次元における阿彌陀仏の当体を觀察することに他ならないのであるが、「觀察」はなおその当体にとどまらず、「天人不動衆」等の「聖衆」たちをその対象として含んでおり、さらにはその当体が「未証淨心の菩薩」（初地〜七地までの菩薩）たちをより高位の菩薩である「淨心の菩薩」および「上地の諸の菩薩」と同様に 仏の悟りへと誘うはたらきを具えてもいることに對する觀察を含んでいっているというのである。すなわち世親において「觀察」は当体としての阿彌陀仏が「聖衆」等を生み出し、一切の衆生救済へとはたらき出すその活動態をも含んだ觀察なのであって、であればこそ行者にとって、そうした「觀察」は「自利利他の功德莊嚴」を成就したそのさまを觀察することによって、めざすべき「利他」の規範にならうという 行 的意味を担っているのである。世親において「觀」は、いかなれば行者が（往生後の）みずからあるべきありようを予め看取するという意味において、自らの規範たる阿彌陀仏の救済活動の諸相・全貌をくまなく「觀察」することに他ならなかったのである^⑧。

ところが、親鸞においては、「觀」は願力をこころにうかべみるとまふす、またしるといふこころなり、「遇」はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信するなり」と述べられており、明らかに「觀」自体がその内実を變質させてきている。まさに「凡愚」にとつて「觀」として念ぜられるべきは、阿彌陀仏の本願の卓越性それ自体であつて 当体であれ、そのはたらきであれ いわゆる「觀」が一般に対象とするような淨土の莊嚴や仏・菩薩存在ではない。本願の願意をまざまざと想起し、了知することこそが「觀」の内実をなしており、その意味においてこそ「觀」は「信」と等値せられるに至っているのである。ここにおいて「觀」はもはや行者自身が「如実修行相應」として修めるべき功德の準位にはない。この「觀」の内実の轉換においてまさに、「凡愚」たる衆生存在が、「自利利他」を満足する「願生」の菩薩たることそれ自体の断念が明確に表明せられているのである。

四 「凡愚」の意味 流転・輪廻の真相

ところで、親鸞のいう「凡愚」には次のような含意がある。

正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれる身は 清淨真実のこゝろなし 発菩提心いかゞせむ／自力聖道の
菩提心 こゝろもことばもおよばれず 常没流転の凡愚は いかでか發起せしむべき／三恒河沙の諸仏の 出世
のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなはで流転せり
(『正像末和讃』^②)

ここではいにしえの「正法の時機」^①における「機」のありようが悲歎をこめて詠われている。「時」は「正法」の時代であり、それゆえ従うべき仏や仏法は十全にそなわっていたはずである。にもかかわらず、それらを受けとめるべき「機」であるはずの衆生が「凡愚」とされ、まずは仏道の出発点として求められる菩提心の發起（発菩提心）^②が叶わなかったことが歎じられているのである。「凡愚」は「底下の凡愚」と卑称され、また「常没流転の凡愚」といわれるように輪廻転生を余儀なくされる迷妄の存在とみなされているのであるが、その根柢には「清淨真実の心」の欠落がある。この欠落こそが、さしあたりは「正法」時における「自力聖道の菩提心」に定位して語られるが、いわんや末代の衆生において、「発菩提心」から「行」の成就・達成へと至る「願生」の菩薩への道程を断念せざるをえない根本的な事由であり、まさに衆生が「凡愚」存在たるゆえんに他ならない。

それゆえに『教行信証』(「化身土巻」)では、善導の理解(『観経疏』)によりつつ、『観経』所説の「行法」である「定善・散善」に即した心のありよう(「定心」「散心」)の難しさが説き出され、浄土や仏の観想それ自体の難しさ

に加え、ましてやそれらの当体である。『いろもかたちもない』無相の仏・浄土を観念すること（『無相離念』）が凡愚にとつていかに至難の行であるかが示されてくるのである。

宗師（善導）の意に依るに、「心に依りて勝行を起せり。門八万四千に余れり。漸頓は則ちおのおの所宜に称いて、縁に随ふもの、則ちみな解脱を蒙れり」と云へり。しかるに常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心のゆへに。散心行じがたし、麁悪修善のゆへに。ここをもつて立相住心なお成じがたきがゆえに、「たとひ千年の寿を尽くすとも法眼未だかつて開けず」と言へり。いかに況や無相離念誠に獲がたし。かるがゆへに「如来懸に未代罪濁の凡夫を知るしめす。立相住心なお得ることあたわじと。いかに況や相を離れて事を求むるは、術通なき人の、空に居て舎を立てんがごときなり」と言へり。

（『化身土巻』^⑧）

釈尊所説の「八万四千（余）」の諸法はそもそもが衆生の区々な器量に対応した教説であるがために、発心の後におのおの機縁にしたがつて行じてゆくならばそれぞれに漸・頓といった差異はあれ解脱を得るであろう、という善導『観経疏』（『玄義分』巻第一）の文章^⑨を引いた後で、しかしながら流転輪廻を繰り返してきた迷妄の「凡愚」にはそうした器量が根本的に欠落しているがゆえにそれらの「行法」はいずれも叶わないといっているのである。

『正像末和讃』からの引用にもみられた理路ではあるのだが、器量の欠落をめぐる所論が、さしあたりは『観経』所説の「定善」・「散善」すなわち、仏・浄土の観想や、麁悪修善に定位して語られているのは、「八万四千」の法門をこの二善に代表させる親鸞独自の領解によるものであり^⑩、したがって、これら「凡愚」のために設けられた阿弥陀仏の誓願（『本願一乘海』）は「余」、すなわち「八万四千」という通常の法門を越えた、域外に位置するものであると、「八万四千余」という善導の言葉に対する独特の理解が持ち込まれてもくるのである。

「門余」と言ふは門は即ち八万四千の仮門なり。余は則ち本願一乘海なり。

阿弥陀仏の誓願はまさにこのような「凡愚」存在のためなのであるが、しかしながら、にもかかわらず、なおも自らの器量をたのみとして流転輪廻の境涯からの脱却をはかるうとするがゆえに過去久遠劫來、迷妄の境遇を脱しえな
い、というのがまた「凡愚」の実相でもある。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已來、助・正間雜し、定散心雜するが故に、出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。おほよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるが故に、報土に入ることなきなり。(「化身土卷」^⑧)

前半部分では、こうした「凡愚」存在が、自らの器量をもかえりみず、「定・散」等に代表される諸行を試みた挙げ句に、阿弥陀仏の本願に出会う機縁すらも逸するさまが語られている。この箇所はちょうど先の『正像末和讃』に詠われていた「三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなはで流転せり」という述懐部分に対応していよう。すなわち親鸞自身がこうした「凡愚」存在に他ならなかったことが右の引用にも含意されているのである。続く後半部における「大小聖人・一切善人」という言葉遣いも、したがって単に「凡愚」と対置される行者存在としての「聖人」や「善人」の謂ではない。自らの器量にたよって流転輪廻の境涯を脱しようとして已まず、挙げ句の果てには阿弥陀仏の名号までをも己れの功德と思いなそうとする衆生を、そうした行への志向性

の面から言い当てた表現であり、いふなれば「凡愚」と「大小聖人・一切善人」とは表裏一体をなしているのである。「凡愚」たる衆生の如何ともしがたさに対する悲歎がその深みをいっそう増してくるのはまさにこの局面においてである。端的に「清淨眞実の心」を欠くにとどまらず、「無際より已来、助・正間雜し、定散心雜するがゆへに、出離その期なし。自ら流轉輪回を度るに……」という、「凡愚」の「已むことなき ばかりいゆえに「報土」たる眞の淨土へと至りえないありようこそが歎かれていたのである。

すなわち「凡愚」とは単に行を行じるにふさわしい器量が欠落している存在といふにとどまらず、そうした欠落をモカえりみずなおも執拗に行を志向してやまない存在、いいかえれば「清淨眞実の心」なきままになお「自力」への傾向性を払拭し難い存在なのである^⑤。であればこそ、「かの如来の本願力を觀するに、凡愚遇つて空しく過ぐる者なし」といわれる阿彌陀仏の誓願はあらためて重みを帯びてくる。というのも、「本願の嘉号をもつて己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざる」といわれるように、「凡愚」の「自力」による足掻きは、行の成就をもたらさなければかりではなく、こつした傾向性を具えた「凡愚」を見据えて誓願の対象とした阿彌陀仏^⑥自身に対する疑惑（「仏智疑惑」）をもたらしかねないからである。したがって「仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり」とは、ここにおいて「凡愚」存在たる衆生に求められているものの欠如を裏返し形で語つていよう。衆生に求められているものは「仏智」に対する「信」であるのだが、その内実は、淨土を建立するに至つた法蔵菩薩の謂われに対する了知（としての「信」）に他ならないのである。先にみた「本願力」をまざまざと思ひ浮かべるといふ意味での「觀」、いいかえれば「信」へと接続する「觀」の根柢にはこつした「凡愚」觀「清淨眞実の心」なきままになお「自力」存在たらんと足掻き続け流轉輪回を余儀なくされる存在としての「凡愚」がひかえていたのである。^⑦

五 「三心」論との連関 「真実」のありか

ところで、こうした「凡愚」の傾向性が（ついぞ叶わぬ）「自力」として捉えられる背景には、まさに阿弥陀仏の（功德の）清浄・真実性がある。「自力」への傾向性を免れがたい「凡愚」において、まさまざと想起されるべき本願の中核をなすのはこうした阿弥陀仏の清浄・真実性なのである。

二つには「信楽」、即ちこれ、真実心を以て信楽の体とす。しかるに具縛の群萌穢濁の凡愚、清浄の信心なし、真実の信心なし。この故に真実の功德値ひがたく、清浄の信楽獲得しがたし。これに依て積の意を闕ふに、愛心常に起りてよく善心を汚す、瞋嫌の心よく法財を焼く。身心を苦勵して、日夜十二時に急に走め急に作して頭燃を炙ふが如くすれども、すべて雑毒の善と名づく、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。この雑毒の善をもつてかの浄土に回向する、これ必ず不可なり。何を以ての故に、正しくかの如来、菩薩の行を行じたまふ時、乃至一念一刹那も、三業の所修、みなこれ真実心の中に作したまふに由るが故に、疑蓋雜わることなし。如来、清浄真実の信楽を以て、諸有の衆生に回向したまへり。

（『浄土文類聚抄』^⑧）

「至心信楽」といふは、至心は真実とまふすなり、真実とまふすは如来の御ちかひの真実なるを至心とまふすなり。煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆへなり。信楽といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごとくなくふかく信じてうたがはざれば信楽とまふすなり。この至心信楽は、すなわち、十方の衆生をしてわが真実なる誓願を信楽すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信楽なり、凡夫自力のこゝろにはあらず。

（『尊号真像銘文』^⑨）

「ここでは、しばしば指摘されるように、『無量寿経』(『大経』)所説の「三心」(「至心」・「信樂」・「欲生」)のひとつである「信樂」に於ける従来の解釈を逆転させ、それを阿弥陀仏の誓願自体の清浄・真实性と捉え、その清浄・真实性との対比において、あらためて「行」へとおもむかんとする衆生を「真心の心」なき凡夫とみるという独自の理解が示されている。したがって「凡愚」存在における「真心」は阿弥陀仏の誓願に対する「信」としての「信樂」を措いて他にはあり得ない、というのが親鸞の「他力」理解の要諦である。「至心」と「信樂」とが「至心信樂」と一括されるゆえんはここにある。「真心」さの根源は阿弥陀仏の誓願であり、阿弥陀仏自らが誓願において、衆生を「信樂」としての「信」へと誘っているところにいけば、「真心」さのはたらきがあるのであって、衆生に内在する「自力」への傾向性(「凡夫自力のこころ」)に根ざす所行は「常に、濁りを伴った「雑毒の善」ないしは「虚仮の行」^⑤と化さざるを得ない以上「こうした「真心」さとはまったくの無縁なのである。

さらに『尊号真像銘文』でいわれている「煩惱具足の衆生はもとより真心の心なし……濁悪邪見のゆへなり」や、『浄土文類聚抄』の方の引用にも示されるように、「凡愚」の諸行が清浄・眞実たり得ないことの根柢には「邪見」、「愛心」や「瞋嫌の心」といった煩惱のはたらきがある。煩惱に由来するこうしたネガティブな諸要因が「善心」^⑥が「法財」に向かうありようと対比されつつ、「雑毒の善」や「虚仮の行」といった似非なる諸行を生み出していくさまがみとられているのである。したがって、「自力」への傾向性である「凡夫自力の心」とは、まさに煩惱によって侵食され、歪められた「凡愚」の願生心に他ならないのである。

以上のような理解は親鸞の著述の随所にみられ^⑦、また「信樂」釈のみならず、「至心」釈をめぐっても窺われるが、『教行信証』信巻の「至心」釈の中にはさらに特徴的な文言がみられる。

一切の群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして眞実の心なし。ここをもて、如来一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし。如来清浄の真心をもて、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群衆海に回施したまへり。則ちこれ利他の真心を彰す。この至心は則ちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。^④

「至心」は「信楽」と並ぶ『大経』所説の「三心」のひとつとして、元來は願生の主体である行者が具えるべき清浄・眞実さと解されるものであるが、ここでも阿弥陀仏によって法蔵菩薩時代になされた所行の眞実・清浄さの核にある「清浄の真心」と、「虚仮諂偽にして眞実の心」なき衆生とが対比されている。対比はあくまでもその所行をめぐる局面においてであり、先の『尊号眞像銘文』からの引用の言葉を用いるならば「凡夫自力のころ」に「如来清浄の真心」が対置され、阿弥陀仏の「真心」にもとづいた「菩薩の行」が強調されることによって、「凡愚」存在それ自体に「至心」が宿るといふ事態は無みせられ、そのうえであらためて阿弥陀仏によって差し向けられた「利他の真心」こそが「至心」であるという理路が敷かれているのである。

さらに、「三心」のもうひとつである「欲生」の純粋性をめぐっても、本来ならば衆生が浄土往生を求める心を意味する「欲生」の根拠を、親鸞はあくまでも阿弥陀仏の眞実心の内に求め、衆生の側からの「願生」はそれ自体が無意義化せられている。

欲生といふは、すなはちこれ、如来、諸有の群生を招喚したまふ勅命なり。すなはち眞実の信楽をもて欲生の体

とするなり。まことにこれ大小凡聖定散自力の回向にあらず。かるがゆへに不回向と名づくるなり。……

（「信巻」^②）

ここでは、元來は自らが浄土往生を志す心を意味する「欲生」が「如来、諸有の群生を招喚したまふ勅命」と捉え直されている。すなわち、阿弥陀仏の誓願に誓われた衆生に対する浄土往生への導きこそが「欲生」の真義に他ならないとみなされているのである。そのうえで、衆生が自らのほからいによって何がしかの価値をもつとみなしている所行のいっさいは、阿弥陀仏の真实性に照らしみた際には、何の意味ももたないものとして徹底的に否定されたうえで、「不回向」というありようが説き出されるに至っているのである。「大小凡聖」という分別もが、所詮は（広義の）凡夫の憶断にすぎない。その意味で、「凡夫自力の心」とは「大小凡聖定散自力の回向」心に他ならないのである。先にみた『正像末和讃』の「正法の時機」に続く「像末の時機」において、「自力の大菩提心」の発起が不可能とされていたゆえんも、まさに諸仏によって証立てられている阿弥陀仏の真实性との対比にあった。

十方無量の諸仏の 証誠護念のみことにて 自力の大菩提心の かなはぬほどはしりぬべし^③

しかしながら、まさに、そうであるからこそ、そうした衆生のために阿弥陀仏は清浄・真実なる心にもとづいて誓願をたて、それらを成就せしめるべく自らが厳しい修行に励んだのではなかったのか。阿弥陀仏神話をめぐる理路はまさしくその通りである。事実、衆生の「真実信心」が、こうした阿弥陀仏によって与えられた真実心をそのまま受け取るところに成り立つものであることは、先の『尊号真像銘文』にも「信樂といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごゝるなくふかく信じてうたがはざれば信樂とまふすなり。この至心信樂は、すなはち、十方の衆生をし

てわが真実なる誓願を信樂すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信樂なり、凡夫自力のこゝろにはあらず」と明確に述べられていたところであるし、善導の有名な「二河白道喻」の中の「貪瞋煩惱のなかによく清淨願往生の心を生ず」に触れた箇所^④では

「能生清淨願心」といふはこれ凡夫自力の心にあらず、大悲廻向の心なり。かるがゆへに、「清淨願心」といへり。
 (『浄土文類聚鈔』)

と述べられている。が、そのためには「凡夫自力の心」をぬぐい去って、己れの心をいわば「白紙」に戻さねばならない、というのが、まさに親鸞の「信」の特質であり、「廻心」はこの場面に至って説き出されてくるのである。

六 「凡愚」の「廻心」「凡夫」と「自力」

「廻心」といふは、自力の心をひるがへしつるをいふなり。……自力のこゝろをすつといふは、やう／＼さま／＼の大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのみず、あしきこゝろをかへりみず、ひとすぢに、具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。
 (『唯信鈔文意』^⑤)

「煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり」という曇鸞に由来する言葉(「不断煩惱得涅槃」^⑥)は、衆生がおよそ「凡愚」たる衆生である限り不可避的にかかえる煩惱そのものをぬぐい去ることは不可能であるという認識を伴っている。と同時に、「みづからがみをよしとおもふこゝろ」である「自力のこゝろ」(の存在それ自体)もまた「大小

聖人善惡凡夫に通底する不可避の傾向性であることが見とられたうえで、そうした傾向性からの脱却こそが廻心である。と説かれているのである。決して煩惱それ自体の払拭が「廻心」の要件として求められているのではない。引用でも、その重点は「みづからがみをよしとおもふこころをすて、みをたのみず、あしきこころをかへりみず」という部分、すなわち「自力のこころ」からの脱却におかれているのである。「自力のこころ」からの脱却には、まずもつて「みづからがみをよしとおもふこころをすて、みをたのみず、あしきこころをかへりみず」という自惚れからの脱却を要するが、同時に「具縛の凡愚・屠沽の下類」という偽りなき自己凝視が求められもする。すなわちここでは裏返しにはあるが「自力のこころ」が、己れの「凡愚」性に目を塞ぐところから発動するものであると捉えられているのである。「自力のこころ」の発動は己れが「あしきこころ」の持ち主たる「凡愚」存在であることに目を塞ぎ、己れの存在に自惚れることに起因するのである。であればこそ、「凡愚」ゆえの己れの所行の至らなさに対する凝視は、むろん端的な煩惱の存在それ自体、あるいは生な形での煩惱の発現そのものに対するものではない。あくまでも阿弥陀仏のそれに比したとき という 行 の準位において 己れのなす功德の至らなさに対するものであり、加えて、それにもかかわらずその至らなさに目を塞いで自力によって行をなさんとする己れの點智の浅薄さに対する凝視なのである。そうした 行 の準位において、自己のかかえる煩惱に足をすくわれぬように、それを見据えつつ、いわば煩惱と一定の距離をとることがまずもって「廻心」に求められている事柄なのである。その意味で、「煩惱」具足の「凡愚」存在であることは、「自力の心」の必要条件ではあっても十分条件ではない。「煩惱」具足存在としては不可避でも、そうした「凡愚」において、なお「自力の心」を厭い離れること自体は可能であり、「自力の心」を阿弥陀仏への「信」へといわば反転させたときが「廻心」であるという領解がここに示されているのである。『浄土文類聚鈔』に引かれた「貪瞋煩惱のなかによく清淨願往生の心を生ず」という善導の『三河白道論』における言葉はこのような事態を言い当てたものと捉えられているのである。

ここにおいて、「観」が「信」へと収斂してくる意味があらためて浮き彫りになってこよう。先の『浄土論』(観仏功德)第八「不虚作住持功德」における「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」の箇所において、親鸞はその文意を次のように受けとめていたのである。

この文のこゝろは、仏の本願力を観するに、もうあふてむなくすぐるひとなし、よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむとのたまへり。「観」は願力をこゝろにうかべみるとまふす、またしるといふこゝろなり、「遇」はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信するなり。「無」は、なしといふ。「空」はむなくといふ、「過」はすぐるといふ。「者」はひとといふ。むなくすぐるひとなしといふは、信心あらむひと、むなく生死にとどまることなしとなり。「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ、よしといふ。「速」はすみやかにといふ、ときこといふなり、「満」はみつといふ、「足」はたりぬといふ。「功德」とまふすは、名号なり、「大宝海」はよろづの善根功德みちきまるを海にたとへたまふ。この功德よく信するひとのこゝろのうちに、すみやかにとくみちたりぬとしらしめむとなり。しかれば、金剛心のひとは、しらすもとめざるに、功德の大宝そのみにみちみつがゆへに、大宝海とたとえるなり。

(『唯信鈔文意』^⑦)

「観仏本願力」を親鸞は「願力をこゝろにうかべみるとまふす。またしるというこゝろ」であると解し、以下ではこの「観仏」の内容が語られていた。とはいえ、その内容はまさしく、「遇」は、まふあふといふ。まふあふとまふすは、本願力を信するなり」といわれるように、「信」そのものに他ならず、したがって念ぜられるべきも、まさに本願それ自体の卓越性だったのである。自らが煩惱具足の「凡愚」であることの徹底した自覚が、そうした「凡愚」存

在を対象としている阿弥陀仏の誓願の重みを絶えず受けとめ直そうとする内的な営為を導いているといつてもよいであろう。それゆえにこの「観」は、己れに根ざす「自力の心」を見据え、それを厭い離れようとするというかたちで煩惱に対する凝視を伴ってもいるのである。

『一念多念文意』では、善導の『往生礼讃偈』を釈しつつ、「観」と「知」との相即によって「信」が成立するさまが次のように語られている。

「今信知、弥陀本弘誓願、及称名号」といふは、如来のちかひを信知すとまふすころなり。「信」といふは、金剛心なり、「知」といふはしるといふ、煩惱悪業の衆生をみちびきたまふとするなり。また「知」といふは観なり。ころるにつかべおもふを観といふ。ころるにつかべしるを知といふなり。^④

七 「聞」と「信」 仏願の「生起本末」

親鸞は「信巻」において「信樂の一念」について釈する文脈で、その語義を『大経』等における「諸有衆生」(信心歡喜せんこと、乃至一念)、「他方仏国の所有の衆生」(無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の淨信を發して)^⑤等であると受けとめた後、『涅槃経』の「聞不具足」にかんする箇所をへて、善導「散善義」の「一心專念」・「專心專念」の語をもつて引用を締めくくっている。

それ真實信樂を案するに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰すなり。

ここを以て大經に言はく、「諸有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せむこと、乃至一念せむ。至心に回向したまへり。かの国に生まれむと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せむ」と。また「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の淨信を發して歡喜せむ」と言へり。また「その仏の本願の力、名を聞きて往生せむと欲へ」と言へり。また「仏の聖徳の名を聞く」と言へり。已上

涅槃經に言はく、「いかんが名づけて聞不具足とする。如来の所説は十二部經なり。ただ六部を信じて、未だ六部を信ぜず。この故に名づけて聞不具足とす。またこの六部の經を受持すといへども、誦誦に能はずして他のために解説するは、利益するところなけむ。この故に名づけて聞不具足とす。またこの六部の經を受け已りて、論議のための故に、勝他のための故に、利養のための故に、諸有のための故に、持誦誦説せむ。この故に名づけて聞不具足とす」とのたまへり。已上

光明寺の和尚は、「一心專念」と云ひ、また「專心專念」と云へりと。已上^⑧

『涅槃經』において語られている「聞不具足」は、「十二部經」の半分にしか通じていなかったり、また自ら誦誦の力量がないのに誇らしげに他者に解説したり、さらには議論やら名聞のために利用するありようを指しているが、淨土教の思想史に照らし見るならば、事柄の本質は龍樹以降の大乗菩薩道において、「自力」への墮落形態として常に憂われていた事態であるといえよう。この箇所の引用姿勢を重視するならば、親鸞が「聞」をもっていわば「他力」の信への道とみた背景に横たわっているのは、まさに「聞不具足」としての「自力」への頹落だったに相違ない。

親鸞は右の箇所に続いて、自らの釈によって次のように「仏願」の「生起本末」を強調している。

しかるに經に「聞」と言ふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし。これを聞といふなり。「信心」と言ふは、則ち本願力回向の信心なり。「歡喜」と言ふは、身心の悦予の兒を形すなり。「乃至」と言ふは、多少の言を撰するなり。「一念」といふは、信心一心なきが故に一念と曰ふ。これを「一心」と名づく。一心は則ち清淨報土の真因なり。金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。……宗師の「専念」と云へるは、則ちこれ一行なり。「専心」と云へるは、則ちこれ一心なり⁶⁾。

引用箇所に先立つ『涅槃經』所説の「聞不具足」についての論議をふまえたうえで、あるべき「聞」のありようが説かれているといつてよからう。親鸞はそれを「仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」と解している。すなわち、なによえに阿弥陀仏の誓願が建てられ、さらに誓願成就のための諸行がいかによくなされ、ついには浄土の建立に至ったのかについての一切を、しかと疑心なく了知することこそが「聞」の内実であるといつのである。如来所説の十二部經に通曉しそれらを十全に受けとめることに代わる位置に阿弥陀仏への信が据えられている。あるいは、「信樂の一念」の内に、經説の一切が阿弥陀仏の功德に因つて撰せられているといつてもよいであらう。善導のいう「一心」あるいは「専念」もしたがって、こうした仏願の謂われをふまえたうえで獲得される「信」の堅固さであり、「念仏」に対する専心性であつて、それが「真心」といわれる根源は阿弥陀仏自身の「清淨」性にあると受けとめられている。いふなれば阿弥陀仏の本願を紐帯にして、『大經』と『涅槃經』と善導とが「一味」に解されているのである。

行の主体が「願生」の菩薩から阿弥陀仏自身へと転換せしめられた親鸞の思想において、「願力をこころにうか

べみるとまふす。またしるといつころ」という意味における「観仏本願力」は、ここに至って、文字通り数多の經典論釈（八万四千の法門）を越えて、まさに阿弥陀仏の誓願に対する「聞」という姿勢へと「凡愚」を誘うことになったのである。

「眞実信心」が「横超の菩提心」といわれるゆえんもここにありつ。

横堅の菩提心、その言一つにして、その心異なりといへども、入眞を正要とす、眞心を根本とす、邪雜を失とするなり。欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。（「信巻」^⑧）

横超とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを横超他力と名づくるなり。（「化身土巻」^⑨）

八「観」と「宿縁」「遇」の重層性と「信」

親鸞は『一念多念文意』において「遇」はまふあふといふ、まふあふとまふすは、本願力を信するなり」と述べていた。阿弥陀仏の本願と、まさに今生において出会い、十全な信を獲得するという意味での「遇」の語義が述べられた文章であったが、しかしながら、この「信」には「凡愚」に纏わる「自力」ゆえの至難がつきまとい、それゆえに「遇」もまた「遇いがたし」、「難中の難」とされる。

眞宗^{まぶつ}遇いがたし、信を得ること難し、難の中の難、これに過ぎたるはなけむ。釈迦諸仏はこれ眞実 慈悲の父母なり、種種の善巧方便を以て、我等が無上の眞実の信を發起せしめたまふ。煩惱を具足せる凡夫人、仏願力に

由て摂取を獲。

(『入出一門偈頌』^⑧)

引用の後半にいわれるように、そうした「凡愚」存在を見越して阿弥陀仏を初めとする諸仏・諸菩薩はさまざまな方途を用意し、それらの「方便」によって、今生の「遇」が可能になった、というのが親鸞の理路であり、先にもみた善導所説の「八万四千」の法門が『観経』所説の「定・散」「二善に摂せられつつ　ここであらためて、いわば行者の「自力」の受け皿として位置づけられてくるゆえんもここにある。

おほよそ、八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを仮門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなわち『無量寿仏観経』一部にときたまえる定善・散善これなり。定善は十三観なり。散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり、これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もろくの衆生をすゝめこしらえて、本願一乘円融無碍真实功德大宝海におしへすゝめいたまふがゆへに、よろづの自力の善業おは、方便の門とまふすすなり。

(『一念多念文意』^⑨)

「遇」が「たまたま」と訓まれる背景にこうした「方便」思想がひかえていることに留意すべきであろう。

『教行信証』(総序)では「信」と「遇」との関係が次のように「強縁」、「宿縁」という言葉でもって語られている。

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑ひを除き徳「証」を獲しむる真理なりと。

しかれば凡小修し易き真教、愚鈍往き易き捷徑なり。大聖の一代の教、この徳海にしくなし。穢を捨て浄を忻ひ、

行に迷ひ信に惑ひ、心昏く識寡く、悪重く障多きもの、特に如来の發遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に歸して、専らこの行に奉え、ただこの信を崇めよ。ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲は、遠く宿縁を慶べ。もしまたこのたび疑網に覆蔽せられなば、更てまた曠劫を徑歴せむ。誠なるかな、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遲慮することなけれ。ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西番・月支の聖典、東夏・日域の師釈、遇ひ難くして今遇ふことを得たり。聞き難くして已に聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知んぬ。ここを以て、聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと。

〔教巻〕^⑤

右にいわれる「宿縁」もしたがって、単に 過去生以前に遡る 己れの諸行為の集積のみを意味する訳ではなからう。「弘誓の強縁」といわれる阿弥陀仏の誓願力を根幹としつつも、まさにさまざま「方便」として差しのべられた諸仏・諸菩薩の手だてを念頭においたうえで、インドや中国の祖師たちとの出会いをも含めて、西番・月支の聖典、東夏・日域の師釈 遇ひがたくして今遇ふことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり、今生の「遇」へと至る諸契機の総体を述べているとみるべきであろう。その意味で「遇」には重層性があるのである^⑥。今生における己れの行為の準位のみからは「たまたま」の出会いにしか映らないものが、「宿縁」としてまざまざと捉えられるときこそ 阿弥陀仏のはたらきの一翼を担う諸仏・諸菩薩を含めて 親鸞における「觀」の成立が、したがって「信」の獲得がなされているとみるべきであろう^⑦。おそらく親鸞が、インドの諸師以来の「觀」を手放さなかったのもなおこうした諸仏・諸菩薩の手だてに対する思いがあればこそのものであったらう。とはいえ、引用の続き「もしまたこのたび疑網に覆蔽せられなば、更つて必ず曠劫多生を徑歴せん」とあるように、「こうした「觀」の成立・「信」の獲得は一回性のものではありえない。「疑網」すなわち阿弥陀仏の智恵と慈悲に対する疑惑によって、なお

「自力」へと閉塞し、「不信」へと顛落する懼れをはらんでおり、それがために、いわば絶えざる「観」(の更新)ないし「信」の再構築が求められてくる。右にも「聞くところを慶び、獲るところを嘆する」といわれている通りである。「撰取不捨の真言」超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ」という誓願への立ち返り、「仏願の生起本末」に対する「聞」という契機が不可欠なゆえんはここにある。その意味で、「信」には、いわば出会い(「遇」)の重層性に即応した漸進的な性格をみるべきなのである。

九 「聖衆」としての菩薩へ 念仏者と来迎

親鸞は『高僧和讃』において世親を讃えつつ、次のように詠っている。

如来浄華の聖衆は 正覚のはなより化生して 衆生の願樂ごとごとく すみやかにとく満足す／天人不動の聖衆
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⁸⁾

親鸞によれば、世親によって説かれる浄土の「聖衆」たちもまた、阿弥陀仏の悟り、ないしは誓願に込められた智慧そのものに由来する、清浄にして無際限なはたらきをなす存在であって、往生・成仏を願う衆生の思いを偏りなく満たすべく浄土に住まうているとされているのであるが、「如来浄華の聖衆」の箇所に親鸞は次のように左訓を施してもいる。

しやうくゑといふは、あみたのほとけになりたまひしときのはななり。このはなにしやうするしゆしやうは、と
うるちにねむふちしてへちのみちなしといふなり

（浄華といふは、阿弥陀仏の仏になり給ひしときの華なり。この華に生ずる衆生は、同一に念仏して別の道なしといふなり）

この左訓の典拠は曇鸞の『浄土論註』であるが、主旨はあくまでも「とうぬちにねむふちしてへちのみちなし」（同一に念仏して別の道なし）という箇所、すなわち「念仏」一行にもとづいた衆生の浄土往生にあり、和讃本文の内容とは直接的なつながりはないようにも思われよう。とはいえ、まずもってこの「正覚のはなより化生し」とされる「如来浄華の聖衆」の箇所において、念仏者の往生のありようが語られているのであり、阿弥陀仏の誓願によって往生を果たした衆生は「聖衆」にも比すべき存在とみなされ、まさに法蔵菩薩が阿弥陀仏になることと、念仏者たる衆生の往生とが「浄華」において結びつけられているのである。その意味で、浄土往生を遂げた念仏者を迎える「浄華」は、「大慈悲心」たる阿弥陀仏の衆生救済への思いが形象化したものといえるであろう。「同一に念仏して別の道なし」という左訓の焦点も、こうした理路をへて初めて十全に理解されよう。すなわち「願生」の菩薩たることは断念されたが、念仏者には、阿弥陀仏の誓願に直に与ることによって、「聖衆」に連なる存在と化するという理路が開かれているのである。論じてきた「かの如来の本願力を観するに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし。」（『入出二門偈頌』の箇所についても、それに先立って次のようにいわれていた）のである。

如来浄華のもろもろの聖衆は、法蔵正覚の華より化生す。諸機は本則ち三三の品なれども、今は一二の殊異なし。同一に念仏して別の道なければなり。なお溜瀝の一味なるがごときなり。かの如来の本願力を観するに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし。一心に専念すれば速やかに、真実功德の大宝海を満足せしむ。^⑥

『入出二門偈頌』の末尾では善導をふまえて次のように語られている。

煩惱を具足せる凡夫人、仏願力によて撰取を獲。この人は即ち凡数の撰にあらず、これ人中の分陀利華なり。この信は最勝希有人なり、この信は妙好上上人なり。安樂土に到れば必ず自然に、即ち法性の常樂を証すとのたまへり。^⑤

以下に窺われるような親鸞独自の「来迎」理解もこうした観点から解釈されるべきものと思われる。

来迎といふは、来は浄土へきたらしむるといふ、これすなわち若不生者のちかひ（＝第十八願）をあらはす御のりなり。穢土をすてゝ眞実報土にきたらしむとなり、すなわち他力をあらはす御ことなり。また、来はかへるといふ、かへるといふは願海にいりぬるによりて、かならず大涅槃にいたるを法性のみやこにかへるとまふすなり、法性のみやこといふは法身とまふす如来のさとりを自然にひらくときを、みやこにかへるといふなり。これを眞如実相を証すともまふす、……このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりて普賢の徳に帰せしむとまふす。この利益におもむくを来といふ、これを法性のみやこにかへるとまふすなり。迎といふは、むかへたまふといふ、まつといふこゝろなり、選択不思議の本願・無上智慧の尊号をきゝて、一念もつたがふこゝろなきを眞実信心といふなり、金剛心ともなづく。この信樂をつるときかならず撰取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと、金剛のこゝろとなるがゆへに、金剛の信心とはまふすなり、これを迎といふなり。^⑥

「こは『唯信鈔』の「観音勢至菩薩自来迎」を釈した箇所⁶⁶であるが、引用部分に先立って、まず「自」の意味を「みつから」と釈しつつ、「無数の化仏」たちが「迎え来る」という従来の「臨終来迎」的な通念とは異なり念仏者たちを「つねにときをきらはず」ところをへだたず「護持するつとめをになつてゐること」⁶⁷が述べられている。このように、「聖衆」存在一般による融通無碍な衆生護持のはたらきを述べた箇所が続く部分において、親鸞はまず「来」を、「浄土へきたらしむる」という阿弥陀仏の第十八願に示された願意であり、したがって「他力」を表す言葉であると受けとめている。そのうえでさらに「来」を（念仏者が）「法性のみやこにかへる」こと、つまりは浄土において「真如実相を証す」とこととし、さらにそうした「さとり」の内実を「大慈大悲」の「きわまり」とみなし、そこからあらためて衆生救済へとはたらき出す局面までを「来」の語義と捉えている。「大慈大悲」が第一義的には阿弥陀仏の慈悲心をさすことから明らかのように、この浄土における慈悲心の徹底と衆生利益へのはたらきは衆生の器量それ自体に由来するものではなく、往生を可能ならしめた阿弥陀仏の誓願にその根拠をもっている。その後、あらためて「迎」の語義を「むかへ」、「まつ」と「他力」信心を獲得した衆生を 阿弥陀仏が浄土へと迎へるとる場面に定位して述べているのである。

「来」が念仏者たる衆生の浄土往生・証得涅槃を意味していることは確かだが、「来」にはそうした「往相」（すなわち「自力」）の場面にとどまらず、他の衆生の往生・成仏が いかえれば「還相」（すなわち「利他」）が見えられている。十全な「還相」存在たるには阿弥陀仏に比すべき「大慈大悲」⁶⁸を具えねばならないのであるが、浄土往生による証得涅槃は衆生にはじめてそれを可能にする。可能となる根拠はもちろん阿弥陀仏の誓願である。阿弥陀仏の立場から「むかへたまふ」といわれる「迎」の語義はそうした領解をふまえたうえで成り立っている。まさに阿弥陀仏の誓願において、「迎」は「来」と相即しつつ、すべての衆生が「法性のみやこ」へと還り来ることを導いているのである。「真実信心」の獲得によって「法性のみやこ」へと還り来るものがそれと定まった境界、すなわち

「正定聚」^⑧までもが「迎」の語義に含まれ、そこで揺るぎのない信が説かれるのも、その根柢に阿弥陀仏の誓願があればこそなのである。

親鸞は『唯信鈔文意』の続く箇所において「聞名念我惣迎來」を次のように釈している。

聞は聞くといふ、信心をあらわす御のりなり。名は御なとまふすなり、如来のちかひの名号なり。念我とまふすは、ちかひのみなを憶念せよとなり。諸仏称名の悲願にあらわせり。憶念は信心をえたるひとはうたがひなきゆへに本願をつねにおもひいづることゝのたえぬをいふなり。惣迎來といふは、惣はふさねてといふ、すべてみなといふことゝるなり。迎はむかふるといふ、まつといふ、他力をあらはすことゝるなり。來はかへるといふ、きたらしむといふ、法性のみやこへむかへてきたらしめ、かへらしむといふ、法性のみやこより衆生利益のために、この娑婆界にきたるゆへに來をきたるといふなり。法性のさとりをひらくゆへに來をかへるといふなり。^⑨

ここにおいて、さきの『和讃』において施された左訓の深意も明らかになる。清淨にして無際限なはたらきをなす存在であり、往生・成仏を願う衆生の思いを偏りなく満たすべく淨土に住まうていとされた「聖衆」（如来淨華の聖衆は 正覚のはなより化生して 衆生の願樂ことごとく すみやかにとく満足す）は、阿弥陀仏の誓願のはたらきによる「來迎」にあずかった念仏者に他ならないのである。^⑩「天人不動の聖衆は 弘誓の智海より生ず 心業の功德清淨にて 虚空のごとく差別なし」という後半部分もまた、「聖衆」たる念仏往生者の根柢に阿弥陀仏の「眞実・清淨」さがあればこそ説かれうる一様性なのである。「如来淨華の聖衆」の一様性には阿弥陀仏の誓願があればこそ「同一に念仏して別の道なし」と左訓がほどこされるゆえんがあったのである。

行 主体の転換によってもたらされた「願生」構造そのものの転換がまさにこうした「來迎」理解、すなわち無

始曠劫來、流転・輪廻を余儀なくされ続けた衆生が阿弥陀仏の誓願によって、諸制約を脱し、一様に「浄華の聖衆」と化すという領解を導いたといえよう。

親鸞は『教行信証』(「行巻」)で法然『選択集』から「正・雑二業」、「正・助二業」についての引用^⑧を終えた後を次のように結んでいる。

明かに知んぬ、これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆへに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人、重軽の悪人、皆な同じく齊しく選択本願大宝海に帰して念仏成仏すべし。^⑨

註

基本的なテキストの引用にかんしては以下の通りである。

- ・ 龍樹『十住論』および世親『浄土論』からの引用は大正新修大蔵經二十六巻により、頁数等を示した。
- ・ 曇鸞『浄土論註』からの引用は大正新修大蔵經四十巻により、頁数等を示した。
- ・ 善導『観経疏』からの引用は大正新修大蔵經二十七巻により、頁数等を示した。
- ・ 親鸞の著作からの引用は『定本 親鸞著作全集』(法蔵館)により、巻数・頁数等を示した。

① 「易行道」を「難」ではないという理由だけから(求める者に対して龍樹が諭した言葉として以下のものがある。

「汝の所説の如きは、是れ 懦弱怯劣にして大心有ること無し。是れ丈夫志幹の言に非ざるなり。何を以ての故に。若し人発願して阿耨多羅三藐三菩提を求めんと欲して、未だ阿惟越致を得ずんば、其の中間において応さに、身命を惜まず、昼夜に精進して、頭燃を救ふが如くなるべし」(『十住論』大正蔵二十六巻 四一頁 a)

また同義の言葉として「大人志幹」がある。

「大乘を行ずる者には仏は是の如く説きたまへり。『発願して仏道を求むるは、三千大世界を拳ぐるより重し』と。汝、阿惟越致地は是の法甚だ難く、久しうして乃ち得べし、若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る有りや」と言ふは、是れ乃ち怯弱下劣の言なり、是れ大人志幹の説に非ず。」(同右)

「丈夫志幹」ないし「大人志幹(あるいは「大心」と、「懦弱怯劣」ないし「怯弱下劣」とが対比されていることは一目瞭然であり、厳しく菩薩道を歩まんとする前者の志こそが、怯みなく「難行」に立ち向かわんとする志として肝要であると捉えられている。このように、阿弥陀仏にかかわる教説が説き出される場面に先立つて、そもそも菩薩たらんとする志の強弱さの再確認が求められるところに龍樹の「易行道」の特色をみるべきである。龍樹にとって、阿弥陀仏にかかわる教説は、そもそも菩薩たらんとする志を欠いた者を対象にしたものではないのである。

② 「阿惟越致地に至るには、諸の難行を行じ、久しくして乃ち得べきも、或ひは声聞・辟支仏の地に墮せむ。若し爾らば是れ大衰患なり。」(同右)

③ 「もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば畢竟して安樂国土に生じて、彼の阿弥陀仏を見てまつることを得。」(『浄土論』 長行・願偈大意 大正蔵二十六巻 一三三頁 b)

④ 「阿弥陀仏の本願は是の如し、若し人、我れを念じ名を称して自から帰せば、即ち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん」と。是の故に常に念さに憶念すべし。」(『十住論』 大正蔵二十六巻 四三頁 a)

⑤ 「いかにが回向する。一切苦悩の衆生を捨てず、心に常に作願す。回向を首と為して大悲心を成就することを得るが故に」(『浄土論』大正蔵二十六巻 二三一頁 b)

⑥ この点にかんする世親の理解は例えば「偈頌」における次のような文言に窺われよう。

「種種の鈴、響を発して、妙法の音を宣へ吐かん。華衣の莊嚴を雨し、無量の香普く薫ぜん。仏恵明浄なること日のごとくにて、世の痴闇冥を除く。梵声の悟深遠にして、微妙なり、十方に聞こゆ。正覺の阿弥陀法王、善く住持したまへり。如来浄華の衆は、正覺の花より化生す。仏法の味を愛樂し、禅三昧を食とす。永く身心の悩みを離れて、樂を受くること常に間なし。……如来の微妙の声、梵の響十方に聞こゆ。」(大正蔵二十六巻 二三一頁 a)

例えば『無量寿経』等の經典描写にも特徴的なように、浄土は修行の場ではあっても、浄土の諸莊嚴にとりかこまれることによつて、行者はいわゆる『苦行』を要しない格好で、衣食住がそのままに仏の教に通じ、ひいては行の達成にまで至る境界を獲得しうるという理解がみられるのである。なお、こうした浄土観については続く曇鸞においても「修行安心の宅」、「修行所居の屋裏」といっ

た言葉遣いに象徴されるような形で継承されている。

「浄土に入り已れば、便ち如来大会衆の数に入る。衆の数に入り已りて、まさに修行安心の宅に至るべし。宅に入り已りて、まさに修行所居の屋寓に至るべし。修行成就し已りて、まさに教化地に至るべし。……」(大正蔵四十巻 八四三頁 a)

⑦ 「かくのごとく菩薩、奢摩他・毘婆舍那を広略に修行して柔軟心を成就す。実の如く広略の諸法を知る。かくの如く巧方便回向を成就す。何ものか、菩薩の巧方便回向。菩薩の巧方便回向といふは、謂く、説きつる礼拝等の五種の修行をして、集むる所の一切の功徳善根をもて、自身の住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故に、一切衆生を摂取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜんと作願せり。これを菩薩の巧方便回向成就と名づく。」(大正蔵二十六巻 一三三頁 c)

なお、この「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲す」の箇所にかんして曇鸞は次のように解釈している。龍樹の深意を穿ち得た解釈とみるべきであろう。

「もし人、無上菩提心を発せずして、ただ彼の国土の樂を受くこと間なきを聞きて、樂の爲の故に生を願するは、まさに往生を得ざるべきなり。……住持樂というは、謂くかの安樂浄土は、阿弥陀仏の本願力のために住持せられて受樂間なきなり。」(『浄土論註』大正蔵四十巻 八四二頁 a)

⑧ 「凡そこれ、彼の浄土に生ずると、及び彼の菩薩人天の所起の諸行とは、皆な阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以てこれを言う。若し仏力にあらざれば、四十八願便りこれ徒設ならん」という「増上縁」についての所説から、第十八、十一、二十二願についての、いわゆる「三願の証」の議論に至る箇所(『浄土論註』(大正蔵四十巻 八四四頁 a))

⑨ 「劣夫」という語について『論註』において「孤立例」ではあるが、「自力」と「他力」とを対比する文脈において次の用例がある。「人、三塗を畏るるが故に、禁戒を受持す。禁戒を受持するが故に、能く禪定を修す。禪定を以ての故に、神通を修す。神通を以ての故に、能く四天下に遊ぶが如き、是の如き等を名づけて自力となす。又、劣夫、驢に跨れども上らず、転輪王の行に従えば、便ち虚空に乗じて、四天下に遊ぶに、障碍する所なきが如き、是の如き等を名づけて他力となす。愚なるかな。後の字者、他力の乗ずべきを聞かば、まさに信心を生ずべし。自ら同分すること勿れ。」(『浄土論註』大正蔵四十巻 八四四頁 a)

力量なき「劣夫」は、「転輪王の行に従」うが如き「他力」に乗じた「行法」を描いて他に、「自力」の行徳を具えた者と同等のはたらきを成し遂げることはできないのである。このように曇鸞において「劣夫」という衆生理解のもとに「他力」が強調されてくる文脈の中に、「願生」の菩薩たるための教説を「善男子・善女人」に対して説いた世親との差異をみるべきであろう。

⑩ 『浄土論註』(大正蔵 四十巻 八二六頁 c)

⑪ 第二巻 漢文篇 一一四 五頁。

⑫ 「五念門」に対する親鸞独自の解釈は 法蔵菩薩と衆生との関係においては 以下の通りである。

「何等をか名づけて五念門とすると。礼と讃と作願と觀察と廻となり。いかんが礼拝する、身業に礼したまひき。阿弥陀仏正遍知、もろもろの群生を善巧方便して、安樂國に生ぜん意をなさしめたまふがゆへなり。即ちこれを第一門に入ると名づく、またこれを名づけて近門に入るとす。いかんが讃嘆する、口業をして讃じたまひき。名義に隨順して仏名を稱せしむ。如來の光明智相に依て、実のごとく修し相應せしめむと欲すが故に。即ちこれ無碍光如來の、攝取・選択の本願なるが故に。これを名づけて第二門に入るとす。すなわち大會衆の数に入ることを得るなり。いかんが作願する、心に常に願じたまひき。一心に專念して彼に生まれんと願せしむ。蓮華藏世界に入ることを得。実のごとく奢摩他を修せしめんと欲すなり。これを名づけて第三門に入るとす。またこれを名づけて宅門に入るとす。いかんが觀察する、智慧をして觀じたまひき。正念に彼を觀ぜしむるは、実のごとく毘婆舍那を修行せしめんと欲すが故なり。かの所に到ることを得れば、即ち種種無量の法味の樂を受用す。即ちこれを第四門に入ると名づく、またこれを名づけて屋門に入るとす。」(第二卷 漢文篇 一一八 九頁)

すなわち、第一から第四門における「礼拝」・「讃歎」・「觀察」・「回向」のいわば原義は「たまふ」という言葉遣いのうちに端的に示されているように、すべて法蔵菩薩をその「行」主体とみなすところに成立しており、それぞれ法蔵菩薩の「身」・「口」・「心」・「智慧」をその核としている。とはいえ、これら「四門」は直ちに「阿弥陀仏正遍知、もろもろの群生を善巧方便して、安樂國に生ぜん意をなさしめたまふ」・「名義に隨順して仏名を稱せしむ。如來の光明智相に依て、実のごとく修し相應せしめむと欲す」・「一心に專念して彼に生まれんと願せしむ」等といわれるように、他ならぬ阿弥陀仏自身の功德にもとづいた衆生の導き、「しむ」の語に示される、へと接続されるに至っているのである。なお、この点にかんしては、「五念門」を「末(願生行者)」と、「本(法蔵菩薩)」を分ける議論がある(親鸞聖人全集第二卷 漢文篇解説 二〇三 四頁)。

⑬ 第二卷 漢文篇 一一七 一一〇頁。

⑭ 註⑫の議論と連関するが、行の主体が阿弥陀仏とみなされることによって、「菩薩の出第五門といふは……」以下の「第五門」にかんする記述がいわば二重構造になっている点は注意を要しよう。この「第五門」の結びが「教化地に至りて群生を利したまふ。即ちこれを出第五門と名づく、園林遊戯地門に入るなり」であることから、大枠において阿弥陀仏自身の衆生救済(活動を可能にする「大慈大悲」心)が含意されていることは明らかだが、その一方で、「かの土に生じ已りて速疾に、奢摩他毘婆舍那巧方便力成就を得已りて、生死園煩惱林に入りて」という過程には世親の原義がなお色濃く反映されてもいよう。すなわち衆生が浄土往生によって即座に自在な救済力を身につけることができると捉えられているのだが、その背景にあるのはまさにそうした浄土を建立するに至った阿弥陀仏自身の「利他」のはたらきなのであり、さらにはそれを可能たらしめた阿弥陀仏の功德力なのである。その意味で往生者自

身による「第五門」(の成就)の可能根拠となつてゐるのは法蔵菩薩であつた阿弥陀仏自身による「第五門」の成就なのである。

⑮ 第二卷 漢文篇 一一二頁。

⑯ 出典は世親『浄土論』の偈頌(「世尊よ、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安樂國に生ぜむと願す」)であるが、曇鸞は『浄土論註』において、世親の偈頌のこの箇所を次のように濁りなき「願生」心の表明であると釈している。

「我一心」とは天親菩薩の自誓の詞なり。言はく、無碍光如来を念じて安樂に生ぜんと願す。心心相續して他想、間雜することなし。」(大正蔵四十卷 八二七頁 a)

ところが、親鸞において同箇所は次のように解され、阿弥陀仏への信の直向きさの表明と捉え直されてゐるのである。

「世尊我一心」といふは……一心といふは、教主世尊の御ことりをふたごころなくつたがひなしとなり。すなわちこれまでこの信心也。」(『尊号真像銘文』 第三卷 和文篇 八六頁)。

⑰ 「施功德」が『浄土論』にみられないことから、そこに親鸞の独自性をみる見解については、『親鸞聖人全集』 漢文篇解説(二〇

四頁)参照。

⑱ 第二卷 漢文篇 一一〇 一一二頁。

⑲ 「名義と光明」は世親の『浄土論』および曇鸞『浄土論註』に由来し、「讚歎」されるべき阿弥陀仏の卓越性を表す言葉であるが、前者の「名義」(阿弥陀仏の名の意義)にかんしては世親・曇鸞においては、なお「如実修行相応」の「願生」者としてならうべきモデルとしての阿弥陀仏という理解が明瞭にみてとれる。曇鸞は世親の「讚歎門」を釈して次のように言う。

「下の長行に言はく、いかにが讚歎門なる。謂く彼の如来の名を称するに、彼の如来の光明智相の如く、彼の名義の如く、如実に修行し、相応せんと欲するが故に」と。舎衛國所説の無量寿經に依るに、仏、阿弥陀仏如来の名号を解したまはく、「何が故ぞ阿弥陀と号す。彼の光の光明無量にして、十方の國を照らすに障碍する所なし、この故に阿弥陀と号す。……」(大正蔵四十卷 八二七頁 a~b)

⑳ 「一心専念」の典拠は、さしあたりは世親の『浄土論』であるが、そこでは「五念門」のうちの第三「作願門」にかかわつて「いかなるか作願する。心に常に作願したまえりき。一心に専念して、畢竟じて安樂國土に往生して、実のごとく奢摩他を修行せんと欲うがゆえに」といわれている(大正蔵二十六卷 二二六頁 b)。すなわち世親において、「一心専念」とは浄土に生まれて「如実修行相心」たらんとする「願生」の菩薩の志の直向きさを意味する用語であり、遑れば龍樹の「丈夫志幹」にも通じる要素をもつが、それゆえに「自力」的な要因を孕みもしかねないのである。こうした行者の志向性を、「願生」の菩薩たらんとすることそれ自体の

断念を通じて阿弥陀仏に対する「信」の直向きさへと転換させたところに親鸞の思想構造の特質をみるべきである。

②1 大正蔵二十六卷 二二二頁b。

②2 大正蔵二十六卷 二二二頁b。

②3 曇鸞の解釈によれば、ここに語られる菩薩はすでにして 行の主体であり、浄土への往生を志す存在(すなわち「願生」の菩薩)であって、阿弥陀仏の活動態としての「聖衆」の一部では もはや ない。

「未証浄心の菩薩とは、初地已上七地已還の諸菩薩なり。此の菩薩亦た能く身を現じて、もしは百、もしは千、もしは万、もしは億、もしは百千億の無仏の国土に仏事を施作す。要す作心を須い、三昧に入りて乃ち能くす。作心せざるにあらず。作心を以ての故に、名づけて未証浄心となす。此の菩薩、安樂浄土に生まれんと願すれば、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸菩薩と、畢竟して身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪槃頭の輩彼に生ぜむと願するは、まさに此れがためのみなるべし。」(大正蔵四十卷 八四〇頁 b)

曇鸞が、この箇所「往相・還相」という独自の視点を読み込んでいることは明らかであり、それゆえに親鸞もこの箇所を「還相廻向」を証立てる文章として『教行信証』(証卷)に引用している。とはいえ、ここは元來、世親の理解に即する限りは、あくまでも「觀察」の段であって、諸菩薩はその対象である。にもかかわらず、そこに 行の主体たる龍樹や世親(婆藪槃頭)までをも含み余地があるとすれば、「願生」といつありようそのものが、こつした阿弥陀仏の救済活動の一端にみずから参与することであり、のみならず、そこにすでに「無為法身」たる阿弥陀仏の功德のはたらきが及んでいると解される場合であろう。これは明らかに曇鸞独自の理解であるが、「願作仏心」を最終的に「利他眞実の信心」へと収斂させる親鸞の世親理解において、こつした曇鸞の「歩も二歩も踏み込んだ世親解釈がその媒介をなしていることは疑いないのである。『入出二門偈頌』において、世親を浄土願生者とみたのもこつした思想的背景があつてのことである。

②4 第二卷 和讃篇 一六五 六頁。

②5 「時機」の左訓に「とき(時) うしじゆう(有情)」とある。

②6 「凡愚」の左訓に「ほむなつものそこにしつねるほむぶといふなり(煩惱の底に沈める凡夫といふなり)」とある。

②7 第一卷 一一八九頁。

なお、親鸞による『観経疏』からの引用はきわめて断片的である。「八万四千」をめぐる引用にかなしては次註に譲るが、それに続く二箇所の引用について、善導の原文は以下の通りであり、親鸞のつけとめ方とは少なからぬ差異がある。

まず「たとひ千年の……」の引用についてであるが、本箇所は「定善義」第七「華座觀」の中で、「衆生の惑障動念」ゆえの「観

想」行法の難しさに触れ、「懺悔」や阿弥陀仏の「慈悲」をたよりとした「定」の成就が説かれた後、「もしかくの如くならざれば、三業 縁に随ひて転じ、定想 波を逐ひて飛ぶ、たとひ千年の寿を尽くすとも、法眼未だかつて開けず。……」（大正蔵三十七巻 二六六 b）と続くものであって、「定善」それ自体の成就が否定される文脈ではない。

また、次の箇所（如来懸に未代罪濁の凡夫を知らしめす。……）は第八「像観」の中で、「是心作仏」、「是心是仏」に触れた文脈で、それがあくまでも浄土の仏を対象とする「観想」の結果であることを強調し、「この心を離れて外に更に異仏まします」としたうえで、「あるいは行者ありて、この一門の義をもちて、唯識法身の観をなし、あるいは自性清浄仏性の観をなすは、その意甚だ錯れり。絶て少分も相似たること無きなり。既に像を想へと云ひて三十二相を仮立せるは、真如法界の身、あに相有て縁すべく、身有て取るべけんや。しかるに法身は色なく、眼対に絶へたり。さらに類として方ぶべきなし。故に虚空を取て、以て法身の体に喩ふるなり。またいまこの観門は、等しくただ方を指し相を立てて、心を知らしめて、境を取らしむ。総じて無相離念を明さず。如来懸かに未代罪濁の凡夫を知らしめて、相を立て心を住すとも、なほ得ること能はじと。いかにいはんや相を離れて事を求めんは、術数なき人の、空に居て舎を立てんが如きなり。」（大正蔵三十七巻 二六七頁 b）と述べたものであって、「無想離念」の難しさは、「いゝるかたち」といった「観」の抛り所としての「有相性が欠落していることに由来する」というよりは、むしろ衆生の「観想」がともすれば「是心是仏」等の唯心的なそれに陥りやすいがゆえという理解なのである。

もつとも、『観経疏』の全体像という点からは、後に「散善義」において「上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まらんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り」（大正蔵三十七巻 二七八頁 a）といわれるような「観経」理解があり、所説の主旨はあくまでも称名念仏にあるものと受けとめられてもおり、こうした理解にもとづいて法然をはじめとする日本浄土教において独特の「観経」観が形成されてきたことはいうまでもない。

⑳ 「心に依りて勝行を起すに、門八万四千に余れり。漸頓則ちおのおの所宜に称ふをもて縁に随ふ者則ち皆解脱を蒙る。」（大正蔵三十七巻 一四六頁 b）

ただし、親鸞の所論は、『観経疏』における善導の論旨と微妙な差異があり、本論でふれた「門余」にかんする理解は、善導にはみられないものである。善導においては、まず衆生の器量不足（障重）ゆえにそもそも解脱が困難であることに加え、釈尊の「八万四千」の法門すべてに通曉することが出来ないことを述べた後、『観経』において阿闍世の母である韋提希が浄土を願生し、それに依じて釈尊が「観経」を説いた意味にふれたうえで、所説の二善（定善）、散善の意義が語り出されてくるのであって、少なくとも文脈上は衆生の「障重」を事由に直ちに二善の成就しがたさが述べられているわけではない。善導の主眼はあくまで釈尊による「観経」開説の意義にあり、「定善」、「散善」をめぐる善導独自の理解も、まずはここを出発点として展開されてくるのである。（「然

るに衆生障り重くして、悟りを取るの者明らめ難し。教益多門なるべしと雖も、凡惑遍攬するに由なし。たまたま章提請を致して我今安樂に往生せんと樂欲す、唯だ願はくは如來我に思惟を教へたまへ、我に正受を教へたまへといふによる。然るに娑婆の化主その請に因るが故に即ち広く浄土の要門を開く。安樂の能人は別意の弘願を顕彰す。その要門とは、即ちこの觀經の定散二門これなり。定は即ち慮を息めて以て心を凝らす。散は即ち惡を廢して以て善を修す。この二行を廻して往生を求願せよとなり」(同)

②④ 同じく善導(『法事讃』)の一文「極樂無為涅槃界 隨緣雜善惡難生 故使如來選要法 教念弥陀專復專」を解釈した文章に次のようなものがある。

「隨緣雜善惡難生」といふは、隨緣は、衆生のおのゝ縁にしたがて、おのゝのころにまかせて、もろゝの善を修するを極樂に回向するなり、すなわち八万四千の法門なり。これはみな自力の善根なるゆへに、實報土にはむまれずと、きらわるゝゆへに、恐難生といへり。恐はおそるといふ、眞の報土に雜善自力の善むまるといふことをおそるゝなり。難生はむまれがたしとなり。」(『唯信鈔文意』第三卷 和文篇 一七二—三頁)

また『一念多念文意』には次のように記されている。

「おおよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを仮門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなわち『無量寿仏觀經』一部にとぎたまへる定善・散善、これなり。定善は十三觀なり、散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり。これを仮門ともいふ、この要門・仮門より、もろゝの衆生をすゝめこしらえて、本願一乘円融無碍眞実功德大宝海におしえすゝめいれたまふがゆへに、よろずの自力の善業おは方便の門とまぶすなり」(『一念多念文意』第三卷 和文篇 一四四—五頁)

親鸞によれば、まさに衆生がそれぞれの機縁に応じてなす様々な修行はおしなべて「自力の善根」たることを免れない。八万四千の法門もしたがってこうした器量の区々に応じた所説ではあるのだが、行者に「清淨眞実の心」が欠落しているがために阿弥陀仏の眞の浄土である「實報土」には生まれず、せいぜいのところ「化土」往生どまりであると解されているのである。これらの諸修行・諸善は、因行 果徳、という流れにおいて、いわば「化土」を収斂先とするがために、行 内容としては『觀經』所説の「定・散」「二善がそれらを象徴するというのが親鸞の「自力諸善」をめぐる理路なのである。「信巻」における引用「ゆえに光明師のいはく、「仏教多門にして八万四千なり。まさしく衆生の機不同なるがためなり」が「仮」・「方便の仮門」の文脈におかれていることも同様である(第一卷 一五二頁)。

③① 第一卷 三〇八—九頁。

③② この悲歎は、かつて龍樹が『十住論』において、「易行」を説き出すにあたって、本来「利他」を旨とすべき菩薩行者たちが、と

もすれば自らの成仏のみを志す「二乗」へと頹落しかねない傾向性をもつことを「菩薩の死」と歎いた事態に対応している。この点については註③⑥を参照されたい。

なお、吉本隆明氏は「易行」にふれた文章で次のように述べておられる。龍樹から親鸞へと至る「教理」上の思想継承の核心を的確に言い当てた文章といえよう。

「易行がもっとも至難の道だ。なんとすれば人間は 信 よりさきに、すぐにすこしでも良い行いをと思い立ったりするからだ。この思いは、すこしでも楽な姿勢をという思いとおなじように、人間につきものの考え方である。親鸞は 信 がないところで、易しい行いにしたがうことが、どんなに難しいかを洞察したはじめての思想家であった。」(『増補 最後の親鸞』 春秋社 一七一頁)。

③② 「その機とは則ち一切善悪大小凡愚なり。往生とは則ち難思議往生なり(『教行信証』行巻 第一巻 八一頁)という用例が端的に示している通り、こうした傾向性を具えた(一切善悪大小)凡愚こそが阿弥陀仏の本願(法)の対象たる「機」として、眞の往生たる「難思議往生」を遂げるべき存在と捉えられているのである。

③③ 後に論じるように、「観」の更新ないし「信」の再構築という主題に照らしみるならば、こうした阿弥陀仏の本願の想起という意味で折に触れてなされるであろう「観こそが「信」を維持ないし深化せしめる契機となっているのである。

③④ 第三巻 漢文篇 一四七 八頁。

③⑤ 第三巻 和文篇 七三 四頁。

③⑥ こうした法蔵菩薩としての修行時にまつわる清浄・眞実性の根柢には、一切衆生の成仏を期する「大慈大悲心」に由来する「利他性」の問題がひかえており、したがって「凡愚」存在の不眞実性はとりもなおさず、その「自力の心」が「自力の心」への閉塞をきたしかねない点にある。なお、この点に関しては、龍樹の「菩薩の死」にかんする記述と響きあってくる。龍樹は大乗菩薩道の担い手たる行者が当初の志を見失って、「自力」の心へと閉塞しゆくさまを「菩薩の死」と歎いたのである。

「阿惟越致地に至るには、諸の難行を行じ、久しくして乃ち得べきも、或ひは声聞・辟支仏の地に墮せむ。若し爾らば是れ大衰患なり。……(以下、『助道論』(『菩提資糧論』)からの引用)若し声聞の地及び辟支仏の地に墮するは、是れを菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失す。若し地獄に墮すも 是の如きの畏れを生ぜず。若し二乗の地に墮すれば 則ち大怖畏と爲す。地獄の中に墮するも、畢竟して仏に至ることを得る。若し二乗の地に墮せば、畢竟して仏道を遮す。……若しは声聞の地及び辟支仏の地においては まさに大怖畏を生ずべし。」(大正蔵二十六巻 四一頁 a)

「声聞」・「独覺」は「難行」の その眞義における 達成が「難」であるがためにいわば迷路に陥ったありようで、菩薩たるものが本来その行の果として享受すべき「一切の利」を失する、と龍樹はいうのであり、この地点から「易行道」が説き出されるので

ある。なお、この点にかんする龍樹の議論については拙稿「大乘菩薩道としての浄土願生」(『哲学年報』六七輯)を参照されたい。³⁷⁾ 引用した『浄土文類聚抄』における所論のベースにあるのは、『教行信証』にもひかれる(『信巻』第一巻 一〇二頁) 善導『観経疏』(散善義)における「雑毒の善」をめぐる論議であり、そこではあくまでも『観経』所説の「上品上生」者に求められる「至誠心」のありようを釈するにあたって、「外、賢善精進の相を現じ、内、虚仮を懐くことを得ざれ」と「真実心」にもとづいた業行の必要性が説かれている。しかしながら、親鸞はそれを「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に虚仮を懐いて」と訓み替えたうえで、「至誠心」に背馳した衆生の行の実態が「虚仮の行」、「雑毒の善」といった言葉で語られ、その「内外相違」せるさまが描き出されたものと受けとめられている。すなわち、内なる虚仮性を残存させたままに、いたずらに行に向かう姿が、「至誠心」に背くありようとして難じられているのである。親鸞はこれこそを「凡愚」の実態とみて、「自力」をめぐる思惟を繰り広げた結句、「真実心」そのものの欠如に事の本質をみたがために、「上品上生」という経文上に記された 表層的な 器量の制約はもとより、『観経』をめぐる所論という枠組みをも越えて善導を受けとめるに至ったのである。なお、この点、特に善導「散善義」の訓みをめぐっては石田瑞麿氏の的確な指摘がある(『注釈親鸞全集 教行信証上』註一三〇(1) 二四頁)。また、引用における「釈の意を闡ふに」には善導の「二河白道喻」もかかわる点にかんしては次註を参照。

³⁸⁾ 本箇所が善導の「二河白道喻」の表現を踏まえていることは明らかである。

「善心微なるが故に、白道の如しと喩ふ。また「水波常に道を湿す」とは、即ち愛心常に起りてよく善心を染汚するに喩ふるなり。

また「火焰常に道を焼く」とは、即ち瞋嫌の心よく功德の法財を焼くに喩ふるなり」(大正蔵三十七巻 二七三頁 a 『教行信証』

信巻 所引 第一巻 一一一頁)

また『浄土文類聚抄』においてこの「二河白道喻」を引用した後に「能生清浄心」といふは、これ「凡夫自力の心」にあらず。大悲廻向の心なり。かるがゆえに『清浄心』といへり(第二巻 漢文篇一四九頁)と釈し、阿弥陀仏の「清浄心」と対比しつつ、凡夫自力の心」という語を用いている点が注目される。『尊号真像銘文』の「凡夫自力のころ」と合わせてわずかに二例の用例であるが、親鸞の衆生理解、「自力」理解を窺ううえで不可欠な鍵概念である。

ところで、「二河白道喻」に即するならば、「善心」のそもそもの由来を問うことはいわゆる「仏性」理解を問うことにも通じ、慎重な議論を要するが、「凡愚」においてなお願生というありようが、煩惱に由来する濁りを伴いつつも、現に生じるとい事態そのものの中に、「善心」の存在をみることは可能だと思われる。もちろん、親鸞の「仏性」理解の基本線は次の引用に示される通りであり、そうした事態に比する限り、今生の「善心」の存在は、所詮「凡夫自力の心」というネガティブな要素を巻き込んだ形を描いて他にはありえず、それゆえに 善導の譬喩に即するならば、あらためて「白道」を歩み行くことの意味が問われてくることは

「信」における「聞」の意義として 追って論じる通りである。

「しかれば、如来の真説、宗師の釈義、明らかに知んぬ、安養浄刹は眞の報土なることを顕す。惑染の衆生、ここに於て性を見ることあたはず。煩惱に覆はるるが故に、経（『涅槃経』）には「われ十住の菩薩、少分仏性を見ると説く」と言へり。かるがゆへに知んぬ、安樂仏国に到れば、即ち必ず仏性を顕す。本願力の回向に由るが故に。また経（『涅槃経』）には「衆生、未来に清浄の身を具足して、莊嚴して、仏性を見ることを得」と言へり。」（『眞仏土巻』第一巻 一六四頁）

39 行論上の混乱を防ぐためと、また先の註³⁷でもふれた善導「觀經疏」との関係強調したいがためにあえて本論では引かなかったが、通常はむしろ次の『教行信証』（信巻）の文章にもとづいて指摘される事柄であらう。

「信樂と言ふは、則ちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。この故に疑蓋、間雜あることなし。かるがゆへに信樂と名づく。則ち利他回向の至心を以て、信樂の体とするなり。しかるに無始より已來、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信樂なし。法爾として眞實の信樂なし。これを以て無上功德、値遇し難く、最勝の淨信、獲得し難し。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて雜毒・雜修の善と名づく。また虚仮・諂偽の行と名づく。眞實の業と名づけざるなり。この虚仮・雜毒の善を以て、無量光明土に生ぜん」と欲する、これ必ず不可なり。何を以ての故に、正しく如来、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雜はることなきに由りてなり。この心は則ち如来の大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因となる。如来、苦惱の群生海を悲憐して、無碍廣大の淨信をもって諸有海に回施したまへり。これを利他眞實の信心と名づく」（第一巻 一一〇—一頁）

40 『淨土文類聚抄』では「信樂」釈に先立つ「至心」釈において次のように述べられている。

「また三心と言ふは、一つには至心、この心すなわちこれ、如来の至徳円修満足眞實の心なり。阿彌陀如来、眞實の功德を以て一切に回施したまへり、即ち名号を以て至心の体とせり。しかるに、十方衆生、穢惡汚染にして清浄の心なし、虚仮雜毒にして眞實の心なし。これを以て、如来因中に、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、清浄眞實の心にあらざることあることなし。如来清浄の眞心をもって、諸有の衆生に回向したまへり。」（第二巻 漢文篇 一四六頁）

「至心」は阿彌陀仏の眞實性の中核をなす用語であるが、「虚仮雜毒」という「凡愚」の自力の発現を、そつした眞實性の欠如ゆえの事態とみる思惟こそが親鸞に特徴的なのである。

41 第一巻 一一六—一七頁。

42 第一巻 一一七頁。

43 『正像末和讃』（第一巻 和讃篇 一八〇頁）

- ④④ 「中間の白道は、即ち貪瞋煩惱の中に、よく清淨願往生の心を生ずるに喩ふるなり。」(『浄土文類聚抄』 第三卷漢文篇一四九頁)
- ④⑤ 第三卷 和文篇一六七 八頁。
- ④⑥ 「莊嚴清淨功德成就は偈に觀彼世界相 勝過三界道の故にと言へり。これいかんぞ不思議なりや。凡夫人の煩惱成就せる有て、またかの浄土に生まるることを得れば、三界繫業畢竟して牽かず。則ちこれ煩惱を断せずして涅槃を得、いづくぞ思議すべきや。」(『浄土論註』 大正蔵四十卷 八三六頁 c 『教行信証』「証卷」所引 第一卷 二五〇頁)
- ④⑦ 第三卷(和文篇)一四七 八頁。
- ④⑧ 第三卷(和文篇)一五〇 一頁。
- 「信知」は親鸞が多用する語であるが、善導を媒介にした用例としては次の「深心」釈に注目すべきであろう。
- 「二つには深心、即ちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出ですと信知す」(第一卷 一一三頁)。
- ④⑨ 『尊号真像銘文』では『大經』の「其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転」を釈して「其仏本願力」といふは、弥陀の本願力とまふす也。「聞名欲往生」といふは、聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也。」とある(第三卷(和文篇)七六頁)。
- ⑤① 第一卷 一三七 九頁。なお、『涅槃經』の箇所は「化身十卷」にも所引(第一卷 三〇五頁)。
- ⑤② 第一卷 一三八 九頁。
- ⑤③ 第一卷 一三三頁。
- ⑤④ 第一卷 二九〇頁。
- ⑤⑤ 第二卷(漢文篇) 一二四 五頁。
- ⑤⑥ 第二卷(和文篇) 一四四 五頁。
- ⑤⑦ 第一卷 五 七頁。
- ⑤⑧ 『唯信鈔文意』における次のような「方便」理解もその端的な例である。
- 「釈迦は慈父・弥陀は悲母なり。われらがちくはは、種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたまへるなりとするべしとなり。おほよそ過去久遠に、三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき、恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にもうあふことをえたり。他力の三信心をえたらむひとは、ゆめく余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。」(第三卷 和文篇 一七六頁)。

⑤③ 先には議論を省いたが、「信巻」において、信樂の一念を説くに際して、「一念とはこれ信樂開発の時刻の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり」といわれている。この「信樂開発の時刻の極促」、すなわち「信」が生起するその瞬間のありようは、まさにこうした場面での「観」の成立を言い当てたものと思われる。

⑤④ 『高僧和讃』第一巻 和讃篇 八二頁。なお当該箇所の出典は世親『浄土論』の「願生偈」、「正覚華化生……衆生所願樂 一切能満足……天人不動聖衆 清淨智海生」大正蔵二十六卷 一一三頁a)。

⑥① 曇鸞は次のように世親の偈頌を解釈し、浄土の聖衆のありようを述べているが、「五念門」のうちの第四「觀察門」における「国土体相」、すなわちあくまで「觀察」されるべき浄土の莊嚴の一部としてのそれであって、聖衆のうちに「願生」の菩薩を含蓄するものではない。

「莊嚴眷屬功德成就とは、偈に『如来淨華の衆は、正覚の華より化生す』と言へるが故に「此れいかんが不思議なる。凡そ是れ雑生の世界は若しは胎、若しは卵、若しは化、眷屬若干に苦樂万品なり。雑業なるを以ての故に。彼の安樂国土は、是れ阿弥陀仏如來の正覚の化生する所にあらざるることなし。同一に念仏して別の道なきが故に、遠く通するに夫れ四海の内皆な兄弟たり。眷屬無量なり。いずくんぞ思議すべきや。」(大正蔵四十卷 八三八頁a)

ここで対比せられているのは、「雑業」にもとづく諸制約によって多様な生まれ方をしている他国土の衆生と、「念仏」によって一様な生まれ方をしている浄土の聖衆である。詳述は省くが、親鸞の理解の独自性はこの「雑業」と「念仏」との対比を、「自力」と「他力」の対比として受けとめた点にあり、「同一に念仏して別の道なきが故に」という曇鸞の語句の引用もそうした文脈においてしばしば引用されている(「信巻」)。

なお曇鸞は出典にあたる「如来淨華の衆は 正覚の華より化生す」という世親の句について、右の箇所先立って、それを「莊嚴眷屬功德成就」と解し、他国土における衆生の生まれ方が不平等であり、それゆえに苦を受けているのに対して、阿弥陀仏の建立した浄土に生まれる聖衆が「平等にして、与尊に路なからん」ことを願じたものとみている(大正蔵四十卷 八三〇頁 b)。

⑥② 第二巻(漢文篇) 一一三 四頁。
第二巻(漢文篇) 一一五頁。

⑥③ 『唯信鈔文意』(第三巻 和文篇 一五九 一六一頁)。

⑥④ さらなる出典は『五会法事讃』であり、「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」の部分に注釈している箇所である。

⑥⑤ 「観音勢至自来迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して、憶念すれば、観音・勢至

は、かならずかけのかたちこそえるがごとくなり。この無碍光仏は、観音とあらわれ、勢至としめす。ある『經』には、観音を宝冠声菩薩となづけて、日天子としめす。これは無明の黒闇をはらわしむ。勢至を宝吉祥菩薩となづけて、月天子とあらわる。生死の長夜をてらして、智慧をひらかしめむとなり。自来迎といふは、自はみづからといふなり。弥陀無数の化仏・無数の化観音・化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねに、ときをきらわす、ところをへたえず、眞実信心をえたるひとにそひたまひて、まもりたまふゆへに、みづからとまふすなり。(第三卷 和文篇 一五八頁)。

なお、『尊号眞像銘文』も同趣旨である。

「願力撰得往生」といふは、大願業力撰取して往生をえしむといへるころなり。すでに尋常のとき信樂をえたる人といふなり。臨終のときはじめて信樂決定して撰取にあづかるものにはあらず、ひごろかの心光に撰護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は正定聚に住するゆへに、臨終のときにあらず、かねて尋常のときよりつねに撰護してすてたまはざれば、撰得往生とまふすなり也。このゆへに撰生増上縁となづくる也。また、まことに尋常のときより信ならむ人は、ひごろの称念の功によりて、最後臨終のとき、はじめて善知識のすゝめにあふて、信心をえむとき願力撰して往生をつるものもあるべしと也。臨終の来迎をまつものは、いまだ信心をえぬものなれば、臨終をこころにかけてなげくなり。(第三卷 和文篇 九六頁)

⑥⑥ 引用箇所直前において、「如来尊号甚分明」を釈する箇所においても、「この如来の尊号は不可称・不可説・不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御なり」とある(第三卷 和文篇 一五六頁)。

⑥⑦ 「正定聚」の位に、「己れの往生がそれと定まった」「自力」だけでなく「阿弥陀仏の功德を本源とする」「利他」の要素が含まれていることは次の『浄土文類聚抄』にも示されている。

「聖言、明らかに知りぬ。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相の心行を獲れば、即ち大乘正定の聚に住せしむ。正定聚に住すれば、必ず滅度に至る。必ず滅度に至れば、即ちこれ常樂なり、常樂は即ちこれ大涅槃なり、則ちこれ他教化地の果なり。この身即ちこれ無為法身なり、無為法身即ちこれ畢竟平等身なり、……しかれば、もしは因・もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまふところにあらざること有ること無し。因、淨なるが故に、果また淨なり。知るべし。」(第二卷漢文編 一三六 七頁)

⑥⑧ 第二卷 和文編 一六四頁。

⑥⑨ 時代は下るが、『安心決定鈔』にみられる、「機法一体論」の根柢に流れているものこつした「聖衆」理解である。

「往生論」。如來淨華衆正覺華化生トイヘリ。他力ノ大信心ヲエタルヒトヲ。淨華ノ衆トハイフナリ。コレハオナシク正覺ノハナヨリ生スルナリ。正覺華トイフハ。衆生ノ往生ヲカケモノニシテ。モシ生セスハ正覺ヲトラシト。チカヒタマヒシ。法藏菩薩ノ。十方

衆生ノ願行成就セシトキ。機法一體ノ正覚成シタマヘル。慈悲ノ御ココロノアラハレタマヘル心蓮華ヲ。正覚華トハイフナリ。……曇鸞コノ文ヲ。同一念仏シテ別ノ道ナキカユヘニト。釈シタマヘリ。トラク通スルニ。四海ミナ兄弟ナリ。善惡機コトニ。九品クラキハレトモ。トモニ他力ノ願行ヲタノミ。オナシク正覚ノ体ニ帰スルコトハ。カハラサルユヘニ。同一念仏シテ別ノ道ナキカユヘニトイヘリ。(大正蔵八五卷 九二五頁 b) c)

⑦ 「選択本願念仏集 源空の集」に云く、「南無阿弥陀仏 往生の業は念仏を本とす と。また云く「それ速に生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を聞きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らむと欲はば、正・雑二業の中に、且く諸の雑業を捨て、選びて正行に帰すべし。正行を修せむと欲はば、正・助二業の中に、なほ助業を傍にして、選びて正定を専らすべし。正定の業とは即ちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に」と。(第一卷 六七頁)

⑧ 第一卷 六七頁。
(本稿は平成二十年度科研費補助金 基盤研究(c) による研究成果の一部である)