

二〇二四年 聖典に親しむ会「往生論註」報告  
担当部分 真宗聖教全書一 二七九〜二八〇頁八行目まで  
報告テーマ

## 題号釈 及び 二道釈

岡田幾太郎

### 一、原文

無量壽經優婆提舍願生偈註 卷上

婆藪槃頭菩薩造

曇鸞法師註解

### (A 前半 二道釈)

謹案龍樹菩薩ノ『十住毗婆沙』(卷五 行願意)ニ云ク。「菩薩求ニ阿毗跋致<sup>あひばちち</sup>一有ニ二種ノ道一。一者難行道、二者易行道ナリ。難行道ハ者、謂ク於テ五濁之世、於ニ无佛ノ時ニ求ルニ阿毗跋致<sup>あひばちち</sup>一爲スレ難ト。此ノ難<sup>いま</sup>ニ乃シ有リ多クノ途<sup>みち</sup>、粗言<sup>ほほ</sup>テ五三ヲ、以テ示スニ義ノ意ヲ一。一者外道相<sup>しやう</sup>反<sup>へん</sup>善ハ亂ルニ菩薩ノ法ヲ一、二者聲聞ハ自利ニシテ障<sup>や</sup>フニ大慈悲ヲ一、三者无キレ願<sup>ねん</sup>コト<sup>レ</sup>惡<sup>あく</sup>人ハ破スニ他ノ勝徳ヲ一、四者顛倒ノ善果能ク壞<sup>やぶ</sup>ルニ梵行ヲ一、五者唯是自力ニシテ无シニ他力ノ持ツ。如キ<sup>かく</sup>レスノ等ノ事<sup>じ</sup>、觸<sup>ふ</sup>レ目<sup>め</sup>皆是<sup>なり</sup>ナリ。譬<sup>たと</sup>ハ如シニ陸路ノ步行ハ則苦<sup>しき</sup>シキガ一。易行道者ハ、謂ク但以ニ信佛ノ因縁ヲ一願<sup>ねん</sup>スレ生<sup>なま</sup>ト<sup>レ</sup>淨土

二。乗<sup>のり</sup>ジテニ佛願力ニ便<sup>やす</sup>チ得<sup>え</sup>往<sup>ゆ</sup>ニ生<sup>なま</sup>ヲ彼ノ清淨ノ土ニ一。佛力住持<sup>ぶつりくぢうぢ</sup>シテ即チ入ルニ大乘正定之聚ニ、正定ハ即チ是阿毗跋致<sup>あひばちち</sup>ナリ。譬<sup>たと</sup>ハ如シニ水路ニ乗<sup>のり</sup>スレバ船<sup>ふね</sup>ニ則チ樂<sup>たのしみ</sup>ガ一。此ノ『無量壽經優婆提舍』ハ蓋<sup>えん</sup>シ上<sup>かみ</sup>衍<sup>えん</sup>之極致不退之風航<sup>ふうかう</sup>ナル者也。

### (B 後半 題号釈)

「无量壽ハ」是安樂淨土ノ如來ノ別號ナリ。釋迦牟尼佛<sup>ましまし</sup>在<sup>あ</sup>テニ王舍城及舍衛國ニ、於<sup>あ</sup>シテニ大衆之中ニ一説<sup>きたま</sup>マエリニ无量壽佛ノ莊嚴功德ヲ一。即以テ佛ノ名號ヲ一爲スニ經ノ體ト。後ノ聖者婆藪槃頭菩薩、服<sup>えん</sup>膺<sup>おう</sup>如來大悲之教ヲ一傍<sup>そば</sup>テレ經ニ作<sup>な</sup>レリニ願生ノ偈ヲ一。復造<sup>た</sup>テニ長行ヲ一重テ釋スニ梵言ヲ一。「優婆提舍ハ」此ノ間ニ无シニ正名相<sup>せいめいさう</sup>イ譯セル一、若シ擧<sup>あ</sup>テニ一隅ヲ一可<sup>べ</sup>シニ名<sup>な</sup>テ爲<sup>な</sup>スレ論ト。所以<sup>ゆえ</sup>ニ无キニ正名譯セルコト一者ハ、以<sup>も</sup>テ此ノ間ニ本<sup>ほん</sup>ト<sup>レ</sup>无<sup>な</sup>レレ佛故ナリ。如キハニ此ノ間ノ書ノ一、就<sup>つ</sup>キニ孔子ニ一而テ稱スレ經ト。餘人ノ制作<sup>せいさく</sup>皆ナ名<sup>な</sup>テ爲<sup>な</sup>スレ子ト。國史・國紀之徒各別ノ體例然<sup>しか</sup>ナリ。佛ノ所說十二部經ノ中ニ有<sup>あ</sup>リニ論議經一、名<sup>な</sup>クニ優婆提舍ト一。若シ復佛ノ諸ノ弟子、解<sup>と</sup>テ佛ノ經教ヲ一與<sup>あ</sup>トニ佛義ニ相應者ハ、佛亦許<sup>ゆる</sup>シテ名<sup>な</sup>クニ優婆提舍ト一、以<sup>も</sup>テ入<sup>い</sup>ラニ佛法

相<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。此ノ間<sup>ニ</sup>ハ云ウレ論ト、直<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>論議而巳。豈<sup>ニ</sup>得<sup>ン</sup>正<sup>シク</sup>譯<sup>ス</sup>

ルコトヲ<sup>ニ</sup>彼ノ名<sup>ヲ</sup>一耶<sup>ヤ</sup>。又如<sup>ニ</sup>女人<sup>ヲ</sup>於<sup>テ</sup>子<sup>ニ</sup>稱<sup>シ</sup>母ト、於<sup>テ</sup>兄<sup>ニ</sup>云<sup>ガ</sup>一<sup>レ</sup>妹

ト。如<sup>レ</sup>是等ノ事、皆隨<sup>テ</sup>義<sup>ニ</sup>名別ナリ。若<sup>シ</sup>但以<sup>ニ</sup>女ノ名<sup>ヲ</sup>一汎<sup>ク</sup>談<sup>ニ</sup>母妹<sup>ヲ</sup>

一、乃<sup>チ</sup>不<sup>レ</sup>失<sup>ニ</sup>女之大體<sup>ヲ</sup>一、豈<sup>ニ</sup>含<sup>ム</sup>尊卑之義<sup>ヲ</sup>一乎<sup>ヤ</sup>。此ノ所<sup>ノ</sup>レ云ウ論

亦復<sup>如</sup>是<sup>レ</sup>是<sup>ノ</sup>、是<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>仍<sup>ニ</sup>存<sup>シテ</sup>梵音<sup>ヲ</sup>一曰<sup>ウ</sup>優波提舍<sup>ト</sup>一。

二、読み下し

## 無量壽經優婆提舍願生偈の註 卷上

婆藪槃頭菩薩造 曇鸞法師の註解

( A 前半 二道釈 )

謹んで龍樹菩薩の『十住毗婆沙』を案ずるに(卷五の易行品の意)

云く。「菩薩阿毗跋致を求むるに二種の道有り。一つには難行道、

二つには易行道なり。難行道は、謂く五濁之世、无佛の時に於て阿

毗跋致を求るを難と爲す。此の難に乃し多くの途有り、粗五三を言

て、以て義の意を示す。一つには外道の相(修護)善は菩薩の法

を亂る、二つには聲聞は自利にして大慈悲を障う、三つには惡を顧

こと无き人は他の勝徳を破す、四つには顛倒の善果能く梵行を壞

る、五つには唯是れ自力にして他力の持つ無し。斯の如き等の事目

に觸るに皆是なり。譬ば陸路の歩行は則ち苦しきが如し。易行道

は、謂く但信佛の因縁を以て淨土に生れんと願ず。佛願力に乗じて

便ち彼の清淨の土に往生を得。佛力住持して即ち大乘正定之聚に入

る、正定は即ち是れ阿毗跋致なり。譬ば水路に船に乗ずれば則ち

樂が如し。「此の『無量壽經優波提舍』は蓋し上行之極致不退之

風航なる者也。

( B 後半 題号釈 )

「無量壽」は是れ安樂淨土の如來の別號なり。釋迦牟尼佛王舍城及

舍衛國に在て、大衆之中にして無量壽佛の莊嚴功德説きたまえ

り。即ち佛の名號を以て經の體と爲す。後の聖者婆藪槃頭菩薩、如

來大悲之教を服膺して經に傍て願生の偈を作れり。復た長行を造

て重て梵言を釋す。「優婆提舍」は此の間に正名相い譯せる無し、

若し一隅を擧て名(つけ)て論と爲す可し。正名譯せること无き

所以は、此の間に本(もと)佛(み)を以ての故なり。此の間の書の

如きは、孔子に就きて經と稱す。餘人の制作せいさく 皆な名けて子と爲

す。國史・國紀之徒各別の體例然なり。佛の所説十二部經の中に論

議經有り、優波提舍うぱだいしやと名く。若し復た佛の諸の弟子、佛の經教を解

して佛義と相應するは、佛亦許して優波提舍と名く、佛法の相に入

を以の故に。此の間には論と云う、直に是れ論議而已ナラクノミト。豈に彼の

名を正しく譯することを得ん耶。又女人を子に於て母と稱し、兄に

於て妹と云うが如し。是の如き等の事、皆義に隨て名別なり。若し

但女の名を以て汎く母妹を談ず、乃ち女之大體を失せず、豈に尊卑

之義を含む乎。此の云う所の論亦復是の如、是を以て仍なほ梵音なほを存

して優波提舍と曰うと。

(ア) 謹案(謹んで案ずる)

① 深くて我等の及ぶべからざる仏本願の道理を推求していく時に、その感得の中なかに起る感動を謙讓の言葉として表わす(今は曇鸞)

② 親鸞『教行信証』の各巻も、「謹案」又は「謹頭」で始まる。

③ 総序、後序、『觀經疏』、『法事讚』は次の様に始まる。  
1. 「竊かに以みれば真如広大なり五乘もその辺を測らず」(玄義分)  
2. 「竊かに以みれば娑婆広大にして火宅無辺なり」(『法事讚』)

④ 本願を頂くには、自力無効や機の深信を内容とする愚禿ぐとという自覚が必須である。

⑤ 論註が愚禿の自覚の言葉で本願に頭を下げる態度表明から始まっていることはこの教説を聞く者に深い自己点検を要求する。

(イ) 阿毗跋致とは阿鞞跋致とも書き「不退転」を意味する。

① 「不退転」とは菩薩の階位で、仏になる事が決定していて、再び悪趣や声聞・縁覚や凡夫の位に退き、転落することが無く、又覺つた法を退失したりする事の無い事をいう。

② 「不退転」の世界という位を考え、これを実質的に覺りの世界に撰せられた事と考えることが無量壽經の教えの意義に沿う。

(ウ) 論註が二道釈で始まるという事の意味

① 曇鸞は四論宗(三論宗+『大智度論』(龍樹))の学匠といわれ、四論宗の空思想を研究する学派の学匠であった。

② 四論宗の中では、十住毘婆沙論の易行品は根本論とは見られず、片隅のものと考えられた。その四論の学匠として

1. 曇鸞は仏道の実践性を重要と考え、菩提流支により仙經を焼き捨て、浄土論に取組んだ視野に立ったとき、

2. 易行道という真実の道を見出し、二道釈を自己の仏道の立脚地として見出した。

③ この事が、曇鸞における仏道の基礎である『浄土論註』を二道釈から始めたという事の意味と考える。

④ では、難易二道という見方が仏道の立脚地であるとはどういう事であろうか。特に、阿毗跋致の意味を確認しよう。

(エ) 阿毗跋致の意味

① 問テ曰ク、是ノ阿惟越致ノ菩薩ノ初事、如シニ先説ノ一。至ルハニ阿惟越致地ニ者、行スルトニ諸ノ難行ヲ、久シクシテ乃チ可シレ得。或墮ス聲聞・辟支佛地ニ。若シ爾ラハ者是レ大衰患ナリ。如シニ『助道法』ノ(菩提流支論卷三意)

三頁)

② 上の易行品の引用は阿惟越致即ち初歡喜地の菩薩になるには諸久墮の難を行じこれによって二乗地に墮すと云っている。

③ 易行道の仏道——易行品の得不退転による仏道成就の道行

1. 道を歩むばさつは諸の難行を行じて諸久墮の難を繰り返す。

2. 諸仏の教えは易行道である。しかし、諸仏の言うそれと、菩薩が思い求めるそれとは言葉は同じ易行道であっても意味が異なる。

3. 諸仏の言う易行道は必然的に諸久墮の難に墮するその存在の在り様に対し自覚的に、大乘を行じ、不惜身命、昼夜精進、頭燃を救うが如くすべしという意味。

4. この試みは実践道において自己に目覚め、法に目覚めることをその必然的含意とする。

5. この試みは実践道において自己と法に目覚めることの実現をその必然的含意とする。

(ア) 覚りを得ることは自分の全体に目覚めることであり、その不可能性を超えなければ自分の全体を照らし出す法とはならない。

(イ) 此の重さを受けとり、目覚めるべき自身の問題性、例えば二乗性の存在として、自己関心の存在であることを、受け取った時を同じくして、次の様に、「汝」と呼びかけられる。

(ウ) 「汝、阿惟越致地はこの法甚だ難し、久しくして乃ち得べし、も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わば、これ乃ち怯弱下劣の言なり」(真聖全一 p254)

(エ) 怯弱下劣・儂弱怯劣と呼ばれてその様な自己であると認める。その上で(真の)易行道を聞きたいかと問われる。それが次の文。

(オ) 「仏法に無量の門あり。世間の道に難あり易あり、陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道もまたかくの如し。あるいは勤行精進のものあり、あるいは信方便の易行をもって、とく阿惟越致地に至る者有り。」

(カ) 「如是諸世尊 今現在十方 若人疾欲至 不退転地者 応以恭敬心 執持称名号」(真聖全一 p254)

(キ) ここに起きていることは主体の転換である。それまでの暗黙の主体は「我」であった。ここではそれが「汝」と呼ばれる意識として現れている。

6. ここにおいてその汝に対して説き出される法が信方便の易行道である。

④ 主体の転換について この視点は仏法の問題において、重要な領域をなしている。

1. 二河白道の譬(愚禿鈔 東 p455、島地 p455) 三定死において自力無効に直面し、そこに初めて釈迦の東岸発遣と弥陀の西岸召喚「汝、一心正念直ちに來たれ」とが聞こえる。親鸞は三定死における「汝」と、易行品における「汝」とは同じ意味であると言っている。

⑤ 易行道の仏道について 易行道の仏道は自我の「我」において建っていた自力の自己が一方において他力の働きによるお育てを蒙り、他方において自力の自己に破綻して、本願の大いなる世界に「汝」と呼ばれているこの自己こそ本当の自己であると主体の転換をする世界を表現している。

1. 易行品では後にこの「汝」と呼び出された者が「もし

人我を念じ名を称して自ら帰すれば、即ち必定に入りて、阿耨多羅三藐三菩提を得」と説かれる。（『真聖全一』 p259）

## 2. 易行道と難行道

易行道は本願によつて我々が仏道に立つことが出来る、その仏道をいう。それはちやうど水路に船に乗る様なものであると譬えられる。それに對し、難行道は自分の足で陸路を歩くようなものであると譬えられ、自分で切り開いて覺りを求めて行く道で、それについて次の様に言われる。

「難行道者、謂於三五濁之世、於無仏ノ時ニ求ムルヲ阿吡跋致<sup>ラ</sup>一爲ス難ト。」

難行道の理由が「五濁之世、無仏ノ時」となっている。これを「行縁の難」という。

龍樹が十住論で難行道の理由を諸久隨の難といつて行体の難と言われたのに対し、曇鸞の行縁の難とは、行ずる状況、環境が難しいという意味である。仏道成就が難かしい理由を時代社会に転嫁しているように見えるが決してそうではない。龍樹・天親の時代との違いは仏滅後の無仏の時の影響が本格化して来ることである。そのことに就いて、道綽の眼に映る時代が『安樂集』に次の様に出てくる。

「又問テ曰ク。一切衆生皆有<sup>リ</sup>ニ仏性<sup>一</sup>。遠劫<sup>ヨリ</sup>以來<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>値

フ<sup>レ</sup>ニ多<sup>シ</sup>仏<sup>ニ</sup>、何<sup>ニ</sup>因<sup>テ</sup>カ至<sup>ル</sup>マデ<sup>レ</sup>今<sup>ナホ</sup>仍<sup>ラ</sup>自<sup>ラ</sup>輪<sup>ニ</sup>廻<sup>シ</sup>テ生死<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>出<sup>テ</sup>ニ火宅<sup>ヲ</sup>。」

「答テ曰ク。依<sup>ル</sup>ニ大乘<sup>ノ</sup>聖教<sup>ニ</sup>、良<sup>ニ</sup>由<sup>テ</sup>ナリ<sup>レ</sup>不<sup>ル</sup>ニ下<sup>ニ</sup>得<sup>テ</sup>ニ

二種<sup>ノ</sup>勝法<sup>ヲ</sup>一以<sup>テ</sup>排<sup>中</sup>生死<sup>ヲ</sup>上。何者<sup>ヲ</sup>カ爲<sup>ル</sup>レ<sup>ニ</sup>ト。一ニハ謂<sup>ク</sup>

聖道（門）、ニニハ謂<sup>ク</sup>往生淨土（門）ナリ。其ノ聖道ノ一種ハ今ノ時難<sup>シ</sup>レ証<sup>シ</sup>。一ニハ由<sup>ル</sup>下<sup>去</sup>ルコトニ大聖<sup>一</sup>遙遠<sup>ナル</sup>ニ上。二ニハ由<sup>ル</sup>ニ理深<sup>ク</sup>解微<sup>ナル</sup>ニ。」

「其ノ聖道ノ一種ハ今ノ時難<sup>シ</sup>レ証<sup>シ</sup>。」の理由として、「一ニハ由<sup>ル</sup>下<sup>去</sup>ルコトニ大聖<sup>一</sup>遙遠<sup>ナル</sup>ニ上。二ニハ由<sup>ル</sup>ニ理深<sup>ク</sup>解微<sup>ナル</sup>ニ。」という。そして次の様に云う。

是ノ故<sup>ニ</sup>『大集月藏經<sup>ニ</sup>』（卷五）云ク。「我ガ末法ノ時ノ中ニ億億ノ衆生、起<sup>シ</sup>レ行<sup>ヲ</sup>修<sup>セ</sup>ンニ道<sup>ヲ</sup>未<sup>ダ</sup>レ有<sup>ラ</sup>ニ一人モ得<sup>ル</sup>者<sup>一</sup>。當今ハ末法<sup>ニ</sup>シテ、現<sup>ニ</sup>五濁惡世<sup>ナリ</sup>、唯有<sup>リ</sup>テ淨土<sup>ノ</sup>一門<sup>ニ</sup>可<sup>キ</sup>ニ通入<sup>ス</sup>一<sup>路</sup>ナリト。」と。（以上『安樂集』上『真聖全一』 p410）

## 3.

「大聖遙遠 理深解微」は、人間中心の考えから釈尊の覺り中心の考え、即ち覺りの世界から来ている本願の名号、本願の教、其れのみが私達の道になるという考えに至らしめられる。大乘仏教では、お釈迦様と同じ様に覺りを覺るのならばお釈迦様と同じように自力を尽して苦勞しなければならぬと考えた。

仏伝——ブツダガヤの尼連禪河の向こう側に、前正覺山という大きな岩山がある。そこで釈尊は六年間修行して、骨と皮の様になられて山を下りて来られる。そこで、尼連禪河を渡ろうとして流され、スジャータという村の娘に助けられ乳粥をもらつて命を回復される。そして尼連禪河から一キロ程の所にある金剛宝座で覺りを開かれる。と伝えられている。

大乘仏教の考え… 上述の通り、釈尊と同様に覺るには、

積尊と同様に自力を尽くして苦勞することが必要と考える。それ故、仏伝（延塚 p52）のお釈迦様をモデルとして、十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺というように、『菩薩瓔珞教』や『十地經』のような段階的な自力の道が立てられていく。しかし、本當に苦行が実って覺りを開いたのか、苦行と何の關係も無く覺りを開いたのか、例えば最初から仏であったのか、は、私達には分からない。それは積尊にお聞きしてみないと、本當は分からない。しかし、聞く（問う）べき積尊はもう居ない。「大聖去ること遙遠なるに由る」である。積尊はもうおられないのだから、聞いてみることはできない。よって、自力の仏教は、お釈迦様が居られない「無仏の時」には成立たない。

4 「理深く解微なるに由る」について この事は仏と凡夫の乖離を意味する。凡夫の修行の修得の連続的延長上に仏を想定できない程、仏と凡夫は異質であるという実情が存在して、仏陀は真理の応化身、即ち、人間界に適應してゴータマ・シッタールタとして仮のすがたを以て出てきて下さったが元々仏であると考えられている。「浄土教」では初から仏である応化身としてのお釈迦様の身を示して老病死に少しも左右されない仏の覺りを教えていると仏を仰ぐのである。即ちお釈迦様の覺りの内容としての本願を本体とする応化身として浄土教を説く積尊が結晶してくる。（この結晶作用のプロセスはどの様に明らかにできるだろうか。）対して「難行道」ではお釈迦さまも私達も人間であり、その人間が段階的な修行によって覺りを覺ったと考える。これが自力の仏

道の大前提である。親鸞の比叡山での修行の二十年は聖道門が成り立たない根拠を見極めるためにかかった二十年であったのではないか。

5 **本願の仏道と方便の仏道** 龍樹に於ては難行道が本道で、易行道は方便であるという説き方をするが、親鸞はその様には読まず、易行道しか仏道にならないのだと読んでいる。親鸞には全ての人にとって、仏道になるのは本願の仏道しかないという絶対の自信がある。聖道門こそ実は方便なのだと全く逆転してしまう様な自信が親鸞の中にある。実は曇鸞もそうである。「汝」と如来の方から呼び出される。如来の方から自力の執心が見抜かれ、如来の方から人間を言い当てている。それは、どんな人も一人も漏れる者はいない。そこに本當の意味の大乘という事が実現する。人間の個々別々の能力を信賴したときには、人の能力の優劣という話にしかない。そうではなくて本願力回向の番号は、人間的な一切のものは受けつけない。しかも如来の方からすべての人に与えられている。そこに大乘という意味がある。そういう意味で、なぜ「行体の難」から「行縁の難」に変わるかというと、一番大きいのは仏滅である。仏がいるかないか。仏がいなくなった状況の中で、一体仏道の根拠はどこにあるかと言ったら、本願しかない。人間の努力とか、人間の資質とかに仏道の根拠が有るわけではないんだという、はつきりした自信が曇鸞にあったと思われる。（延塚説）

6 **浄土とは** 自己に他力が働き、他力を大地として生かしめられ

ていると感得する世界では「我」とは、本願・他力によって「汝」と呼ばれ、一切衆生と呼ばれている「我」である。このとき、他力を大地とする世界とは浄土のことを言っている事になる。

⑦ **法蔵菩薩とは** 法蔵をどのように受け取るかという問題は、その具体的解釈は色々あってよいが、基本的にはこの「汝」大いなる世界に出でよと呼ぶ働きの具体性を法蔵菩薩と受け取るこ

とが出来ると考えられる。

⑧ **自力無効** 人間の問題は人間自身の中から解決できないものばかりである。しかし人間はその事に気付かず無自覚に生きている。その人間自身の中から解決できない問題とは何かと問うてみても、人間自身の側からは答えることは出来ない。人間の事とは俥弱怯劣である。「俥」は媚び諂う、「弱」は弱い、

「怯」は卑怯者の怯、「劣」は劣ったもの、その内容は機根の劣ったものの意。これ等をまとめると、透徹した明晰な智慧、そして、如何なるものも受け止めるいのちの力、の無いことを意味すると考えられる。その智慧といのちを成就したものが如来の無量寿・無量光であろう。その様な哀れな存在としての人間を如来は覚りの智慧から人間を見て悲しまれて建てられたのが本願の教えである。我々は、「私(我)」が生きて行くという様に、「我」が私達の立場であるから、「我」を中心に生きている。しかし、『十住毘婆沙論』では、反対に、如来の方から「汝」と呼ばれていると、曇鸞や親鸞は読み取った。俥弱怯劣の人間を如来は「汝」と呼んで「我に帰せよ」と願っている。その如来の智慧により「我」と意識した自己は妄想であり、本願が呼んで下さる「汝」こそ確かな自己であると、方向が逆転する。人間がやることで本当の意味で人間を開いて行くようなものはない。きっとこれから時代全体が行き詰まって、

どうしようもない処まで行くだろう。その時、本願の呼び声によって、「我」に破れて「汝」に蘇るのである。「汝」こそ「俥弱怯劣・怯弱下劣」と呼びかけられて、はじめて分別以前の確かな自己を受け止めしめられ、自我から開放されて行くのである。これを、こちらから言えば、「我」として生きている者が、「我」から「汝」に主体が転じてしまうということであり、そこに本願(の教え)の働きがある。主体が「我」から「汝」に転じられると、人間が自我を超えるようなものになつて行くこうとする歩みが生まれる。ここに、易行の仏道が私共に与えられる。それは、本願の仏道であり、他力の仏道である。それが説かれているのが『十住毘婆沙論』の「易行品」であると見抜き、そこに、自分が立つた仏道があると説くのが二道釈である。

(才) 難行道者、謂於三五濁世、於无佛时求阿毗跋致

一爲難。此難乃有多途、粗言五三、以示義意。

① 「五三」は「少しばかり」を挙げてという意味の中国語の常套句。

一 「此の難」に沢山の内容があるが、今「少しばかり」を挙げて難行道であるという意義を明らかにしてみたい。

二 ここは、本願の仏道に立つた曇鸞が、本願の智慧に見破られた自力の愚かさに立って、我と我が世界の虚仮不実の相を悲嘆しているところ。

(方) 一者外道相 善ハ亂ニ菩薩ノ法

① 外道」とは自分の思いや物差しを中心にして全てを考え、て行く在り方。自己中心で外側を変えて行くこうとする外

転性の考えの生き方が外道である。

- ② 文意は外道・我々の見せかけの善は人間そのものを明らかにしようとする菩薩の法を乱して行くという意。

(キ) 二者聲聞ハ自利ニシテ障フニ大慈悲ヲ一

- ① 一と二は対になっている。

- ② 若シ无クシテニ智慧一爲メニスルニ衆生ノ一時ハ、則チ墮スニ顛倒ニ一。若シ无シテニ方便一觀ズルニ法性ヲ一時ハ、則證スニ實際ヲ一。(真聖全三四二頁)

1. 「實際」とは観念的な悟りの中に入ってしまうこと。

2. 智慧が無くて世間と関われば外道になり、智慧による具体的な手立て(方便)を持たないで仏教に関わると、観念的な悟り(實際)に入ってしまうという問題が、ここでも指摘されている。

3. 今本願の智慧によって自分の分別が破られ、初めて、我と我が世界の深い闇の根源が、如来の智慧によって自力と見破られた。その懺悔に立って世界をもう一度批判し、自己を如来の智慧の上に打ち立てる必要がある。

(ク) 三者无キレ願コトレ惡ヲ人ハ破スニ他ノ勝徳ヲ一

- ① 「无キレ願コトレ惡ヲ人」は元々の曇鸞の読み方では「無願の悪人」とよむ。この場合は、後先を顧みない悪人という意味になる。

② しかし、親鸞はわざわざ「悪を顧みること無き人」と読まれている(出典?)。「悪を顧みること無き人」は全く同じ理由で善もわからないから、結局本能的に自分の利害のみに関わって「他の勝徳を破す」。つまり、仏教の勝れた徳を駄目にしていくという意味。

(ケ) 四者顛倒ノ善果能ク壞ルニ梵行ヲ

- ① 私たちがやる自力の善は、本来無常なるものを常住と見なし、本来無我なるものを我と執着して幸福追求をするから、全ては逆

さまになって、必ず仏教の清らかな実践を駄目にしていく。

(コ) 五者唯是レ自力ニシテ无シニ他力ノ持ツ

- ① 以上、既に四つ挙げた我と我世界の問題性のもと、常に自分が中心にあり、自分を前提にしてあるという事である。

② そこに、仏教が成り立たない、弥陀の本願の智慧を受け入れない、本願に帰すことができない、その自力こそが一番の根源的な問題である。

③ いま曇鸞は自力の問題性を見抜かれて自力無効とはつきり頭が下がっている。そこに立ってみれば、次の言葉が生まれる。

(カ) 如キレ斯ノ等ノ事、觸ルニ目ニ皆是ナリ

① 凡そ、世の事柄は見渡す限り、この事態、則ち、自力の弊害に覆われている。と、曇鸞はここで悲嘆し、嘆息している。

② 「教化」や「自利利他の利他行」とは何であろうか。

③ この『論註』からは実は「嘆息」という事が教化であると言える。

④ 歎異鈔第九章の「念仏もうし候えども踊躍歡喜の心疎かに候ことまたいそぎ浄土へ参りたき心の候わぬは如何にと候べき事に候やらん」という唯円の問いに、「親鸞もこの不審ありつるに唯円坊おなじ心にてありけり」と唯円の問いを引き受けて、「喜ぶべき心を抑えてよろこばせざるは煩惱の所為なり しかるに仏かねて知ろしめして煩惱具足の凡夫と仰せられたることなれば、他力の悲願はかくの如きのわれらがためなりけりと知られていよいよ頼もしくおぼゆるなり。」と自分も唯円も包んでたらいっている本願に帰っていく。

⑤ このように自分の身を悲嘆してすべてのものを包みながら本願に帰っていくことしか本当の教化にならない。そこに、仏道の具体性がある。『論註』にはそれが述べられている。仏道の具体性を『論註』から学ぶべきである。

(シ) 譬ハ如シニ陸路ノ歩行ハ則苦シキガ。易行道者ハ、謂ク但以ニ信佛ノ因



縁ヲ一願スレ生トニ淨土ニ一。乗ジテニ佛願力ニ一便チ得ニ往ニ生ヲ彼ノ清淨ノ土ニ一。佛力住持シテ即チ入ルニ大乘正定之聚ニ一、

① 「易行道者ハ、謂ク但以ニ信佛ノ因縁ヲ一願スレ生トニ淨土ニ一」とは、これは第十八願至心信樂の願の成就である。

② 「乗ジテニ佛願力ニ一便チ得往ニ生ヲ彼ノ清淨ノ土ニ一。佛力住持シテ即チ入ルニ大乘正定之聚ニ一」、これは第十一願必至滅度の願の成就である。

③ これらから、曇鸞は第十八願の成就と第十一願の成就しか易行道のところには書いていないといえる。

④ これに対して、曇鸞は『論註』の巻末の「三願的証」で第十八願と第十一願と第二十二願の三願によって、我々の仏道が成就すると述べられる。

⑤ その中で、第十八願と第十一願の成就が自力、第二十二願の成就是利他である。

⑥ しかし、易行道積では自力だけしか書いてない。

⑦ それでは、利他はどこにあるかといえ、五難として自力を嘆異（批判）をしているところが第二十二願に相当するとおもわれる。

⑧ 第二十二願を親鸞は還相廻向の願と捉えている。だから直接嘆異と関係するわけではないが、むしろ第二十二願の直接的な具本性は、師の教化を表す願であろう。その、師の教化（阿弥陀の教化）を受けた曇鸞にしても親鸞にしても、どちらも自力というものの懺悔・悲嘆こそが二人の立脚地である。それこそが、本来の意味の具体的な利他にあたるということであろう。

⑨ 教化や利他にはその根源に「嘆異」ということが、ないと、本当には伝わらない。上から目線では決して伝わらない。本当に伝わ

るのは親鸞のように悲嘆し嘆異してゆく、謙讓の心がないと本当の利他にはならないであろう。

⑩ そこで、五難の自力というものの嘆異によって、我々が立っている分別や自力を超えた「他力住持」の世界に目を開くことが願われる。

⑪ 「他力住持」という言葉が大事である。「住持」という言葉が『論註』の一つのキーワードである。この言葉は、「不虛作住持功德」や「五には唯、是自力にして他力のたもつなし」という言葉に関係している。

⑫ 「他力住持」の意味は、我々の分別を超えた他力によって持たれている大きな世界であり、その世界に目を開けよとよびかけられており、その世界を知らない所に私達の大きな問題がある。

⑬ 「如シニ陸路ノ歩行ハ則苦シキガ」というように、自分の力を信じて生きてゆくのが人間の在り方・現実であるが、それは何時も苦しい生き方である。出来ればもうやめたいけれどもそれもやめることは出来ない。それは他力住持という世界に眼を開いていないからであると曇鸞は言う。この人間の現実を超えてゆく道が他力住持である。

⑭ その他力住持の世界に眼を開いて行く仏道こそ本願の仏道であり、易行の仏道であるということ曇鸞は次の様に言った。

(ス) 易行道者ハ、謂ク但以ニ信佛ノ因縁ヲ一願スレ生トニ淨土ニ一。乗ジテニ佛願力ニ一便チ得ニ往ニ生ヲ彼ノ清淨ノ土ニ一。佛力住持シテ即チ入ルニ大乘正定之聚ニ一、正定ハ即チ是阿毗跋致ナリ。譬バ如シニ水路ニ乗スレバ、船ニ則チ樂ガ。此ノ『无量壽經優波提舍』ハ蓋シ上行之極致不退之風航ナル者也。

① 「虚作」ニ虚しく作(な)す、むだごと。

② 住持」ニとどめたもち、支えになる。しっかりと持ちこたえること

③ ここで曇鸞が述べる様に、本願の仏力住持の世界を開いてくれる易行の仏道は、われわれにとっては信仏の因縁を以て開かれるのである。本願の力によつて我々の本来性に帰ろうとするのである。

(七) 「无量壽<sup>ハ</sup>」是安樂淨土ノ如來ノ別號<sup>ナリ</sup>。釋迦牟尼佛<sup>ましまし</sup>在<sup>テ</sup>王<sup>ニ</sup>舍城及舍衛國<sup>ニ</sup>、於<sup>シテ</sup>大衆之中<sup>ニ</sup>説<sup>キタマエリ</sup>无量壽佛ノ莊嚴功德<sup>ヲ</sup>。即以<sup>テ</sup>佛ノ名號<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>經ノ體<sup>ト</sup>。

① 「無量壽」とは安樂淨土の如來の別号である。これを

1. 淨土・阿弥陀如來ともいう。
  2. 不可思議光如來ともいう。
  3. 尽十方無碍光如來ともいう。
  4. それをここでは「無量壽」という。
- ② 積尊が説かれた経

1. 『大無量壽經』、『觀無量壽經』@王舍城
2. 『阿弥陀經』① 祇樹給孤独園@舍衛國

(ソ) 於<sup>シテ</sup>大衆之中<sup>ニ</sup>説<sup>キタマエリ</sup>无量壽佛ノ莊嚴功德<sup>ヲ</sup>

① 説<sup>キタマエリ</sup>无量壽佛ノ莊嚴功德<sup>ヲ</sup> 〓 无量壽佛の我々に対する働き(かけ) 〓 本願のはたらき

- ② 以<sup>テ</sup>佛ノ名號<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>經ノ體<sup>ト</sup>
  1. 真宗の大綱「謹んで淨土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について、真実の教行信証あり。」(真宗聖典一五二頁)
  2. 「往相の回向、還相の廻向」とは「他力」を表わす。
- ③ 教卷のこの「真宗の大綱」につづけて、「夫れ真実の教を顕さ

ば、すなわち『大無量壽經』これなり。斯の經の大意は弥陀誓いを超発して広く凡小を哀れんで選んで功德の寶を施すことを致す。釈迦世に興出して道教を光闡し群萌を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲す。ここをもつて、如來の本願を説きて、經の宗旨とす。すなわち、仏の名号をもつて、經の体とするなり。」(真宗聖典一五二頁)

(タ) 後ノ聖者婆數槃頭菩薩、服<sup>シテ</sup>膺<sup>ニ</sup>如來大悲之教<sup>ヲ</sup>傍<sup>テ</sup>經<sup>ニ</sup>作<sup>レリ</sup>願生ノ偈<sup>ヲ</sup>。復造<sup>テ</sup>長行<sup>ヲ</sup>重<sup>テ</sup>釋<sup>ス</sup>梵言<sup>ヲ</sup>

- ① 服膺<sup>ニ</sup>身にピタツと沿つていて離れないという意味。「如來大悲の教」を胸にピタツと頂く事。
- ② 大事なことは「如來大悲の教」という言葉で『大經』を語るところ。ここでいう「如來大悲の教」とは世親の問題にする菩薩道としての『淨土論』ではなく、淨土こそ「如來大悲の教」であるといっている。
- ③ 本當の自利他が分からない人間に、阿弥陀如來は、淨土としての自利他を教えて下さっている。世親はそう受け止めた。
- ④ その世親には大經こそ「如來大悲の教」という真実教であると曇鸞は言おうとしている。(曇鸞の注釈では世親は実は『大經』を「如來大悲の教」として胸にピタツと頂いたのであると注釈している。本願の教こそ如來大悲の顕現であると曇鸞は凡夫としての姿勢からいう。)

⑤ 「傍<sup>テ</sup>經<sup>ニ</sup>作<sup>レリ</sup>願生ノ偈<sup>ヲ</sup>」とは大經にそえて願生偈を作られた。又、「造<sup>テ</sup>長行<sup>ヲ</sup>重<sup>テ</sup>釋<sup>ス</sup>梵言<sup>ヲ</sup>」とは、『願生偈』が終わつてからは、論文になっているということ。偈頌と並べて「長行」を作つたのではなくて、偈頌の意味を明らかにするために重ねて論文を書いた。「長行」とは論文のことである。

⑥ 曇鸞の注釈の姿勢

1. 「歸命無量寿如来 南無不可思議光」と阿弥陀如来に頭を下げた処から注釈している。

2. それを善導の言葉で言えば機の深信である。

(子) 「優婆提舍」此ノ間「无シ正名相譯」若シ曇テ一隅ヲ可シ名爲スレ

論ト。所以无キ正名譯セルト一者、以此ノ間ニ本ト无ク佛故ナリ。如

キハ此ノ間ノ書、就キ孔子ニ而テ稱スレ經ト。餘人ノ制作皆ナ名爲スレ子ト。

國史・國紀之徒各別ノ體例然ナリ。

① 此ノ間ニ「この地には」の意。従つて「中国には」の意。

② 「優婆提舍」ニウパデーシヤの音写。音写とは漢字には意味が無く、サンスクリットの発音だけを漢字にあてたもの。これが行われるのは、ウパデーシヤという語の意味を正しく訳せる言葉が中国に無いからである。もし、ウパデーシヤのほんの片隅の意味だけをとつて訳すと、「論」ということが出来るだろう。だから、『無量寿経』の論、『浄土論』というのである。

③ 正名ニ名をただす。物の名と実とを一致させること。名分を明らかにする。

④ よつて、今の場合、正しく訳すことが出来ない理由は、中国にお釈迦様がお出ましにならなかつたからである。

⑤ 此ノ間ノ書、就キ孔子ニ而テ稱スレ經ト。ニ中国の書には、孔子が

書いたものについては「経と称」する。孔子以外の人が作ったも

のを、名づけて「子」という。国史や国紀、つまり歴史書の仲間  
は全て体裁が優婆提舍とは全く異なっている。

(ツ) 所説十二部經ノ中ニ有ニ論議經一、名ク優婆提舍ト。若シ復佛ノ

諸ノ弟子、解テ佛ノ經教ヲ一與ト佛義ニ相應者ハ、佛亦許シテ名ク優  
波提舍ト、以テ入ヲ佛法ノ相ニ故ニ。

① ウパデーシヤは「近づけて説く」という意味である。

② 曇鸞が仏がいなと言っている。

(テ) 此ノ間ニハ云ウレ論ト、直ニ是レ論議而已。豈得ニ正シク譯スルコトヲニ彼ノ

名ヲ耶。又如ニ女人ヲ於テ子ニ稱シレ母ト、於テ兄ニ云ガレ妹ト。如レ

是等ノ事、皆隨テ義ニ名別ナリ。若シ但以ニ女ノ名一汎ク談ニ母妹ヲ、

乃チ不レ失ニ女之大體ヲ、豈ニ含ムニ尊卑之義ヲ一乎。此ノ所ノ云ウ論

亦復如シ是ノ、是ヲ以テ仍音存シテ梵音ヲ一曰ウトニ優波提舍ト。

(ト)

四、まとめと感想

1. 『往生論註』原文の準備…ダウンロード… 『浄土真宗聖典全書』

聖教DB (浄土真宗本願寺派総合研究所 用から入る) は浄土真宗

本願寺派のDBである。このDB-script に対し『真宗聖教全

書一』の『往生論註』をscriptとして用い原文のscriptと  
する。

② 『浄土論』の原文… 大正新修大蔵経データベースによって

以下に参照する。

### 無量壽經優婆塞含願生偈

婆敷槃頭菩薩造 後魏 菩提留支譯

#### 浄土論

「世尊我一心」と「我  
依修多羅 真実功德相  
説願偈惣持 与仏教相  
応」という句を除いた  
全てに五念門を配当

無量壽修多羅章句我以偈誦總説竟。

#### (願偈大意章)

論曰。此願偈明何義。示現觀彼安樂世界見阿彌陀佛願生彼國故。

#### (起觀生信章)

云何觀。云何生信心。若善男子・善女人修五念門行成就畢竟得生  
安樂國土見彼阿彌陀佛。何等五念門。一者禮拜門、二者讚歎門、  
三者作願門、四者觀察門、五者迴向門。

2024 年聖典に親しむ会  
『浄土論註』（九州班：資料②）

堤 直尋

はじめに

担当範囲は、「此論始終」から「非邪見自大也」まで（『真聖全』一・280-2頁）。当該箇所における曇鸞大師の説かれた内容について、ひとまず次のように整理しておきます。

1. 「論の組織」、2. 「題号釈」、3. 「五念配釈」、4. 「世尊我一心」。

これらの内容における重要な問題の全てを網羅的に押さえることは出来ません。十分に尋ね切れない問題がいくつも残されていることと思いますが、今は、私自身の内に生じてきた幾つかの問いを起点として、担当範囲について可能な限り頂戴してみたいと思います。

## I 総説分と解義分における「我」——二重なる所以——

曇鸞大師は、『浄土論』の組織について次のように述べられる。

此の論の始終に凡そ二重有り。一には是れ総説分、二には是解義分なり。（中略）二重為る所以は二義有り。偈は誦経を以て総撰と為るが故に、論は釈偈を以て解義為るが故へなり（『真聖全』一・280頁）。

まずは次のような問いから始めてみたい。此の論に二重有りと言われるが、この「二重」ということにどのような意味があるのか。重なっている、一つのことを「二重」にあらわすことで明らかにしようとするのである。

『大経』を通して本願を頂かれた天親菩薩は、自身の上に来たって働く一心を、「願生偈」をもって表白された。偈頌（歌）によって感動を述べ、本願を讃嘆されるのであるが、この偈頌が、実は『浄土論』の体となっている<sup>1</sup>。つまり、この偈文は、『浄土論』の構成要素の一つという意味合いを超えている。偈をもって全体を総説したという意味がそこにはある。それで、偈が総説分であると言われている。

---

<sup>1</sup> 安田理深『願生浄土』永田文昌堂、1967年、12頁。「従って浄土論の初めの半分は偈、あとの半分は散文である。けれども論の体はどちらかというと、散文が主のようだが、優婆提舍願生偈とあるように、偈文の方が浄土論の体となっている。論の体は偈である。散文は体である偈文の中に含まれている意義を散文でもって解釈されたのである」。

ところで、これは『浄土論』の全体を総説するという意味だと思われたが、どうもそう単純ではないようである。延塚知道師によれば、総説分は『大経』を総説している<sup>2</sup>。なるほど確かに天親菩薩御自身が、偈の末尾で次のように述べられている。

無量寿修多羅の章句、我、偈頌を以て総じて説き竟りぬ（『真聖全』一・270 頁）。

総説分について天親菩薩は、『大経』の章句を、我、偈頌を以て総説す、と言われている。そしてここに「我」の一字が置かれている。『大経』を総説する「願生偈」をあらわす者の名告りが「我」である。一方、解義分に当たる散文の末尾には次のようにある。

無量寿修多羅優婆提舍願生偈、略して義を解し竟りぬ（『真聖全』一・277-8 頁）。

『大経』を総説した「優婆提舍願生偈」について解釈するのが、解義分である。注意したいのは、この箇所に「我」の字は無い。解義分全体を通して見ても、「我」の名告りは出て来ない<sup>3</sup>。このことは何を意味しているのだろうか。

「願生偈」の中に幾つか置かれる「我」の字。ここに深い思し召しがあるのだとお聞きするが、今はこの「我」の配置の問題を通して、総説分と解義分の関係を見ていこうとしている。つまり、「二重」ということが何を意味しているのか、なぜ「願生偈」が『浄土論』の体であるのか、ということの問題にしている。

総説分と解義分、総と別とは、決して横並びのバラバラの関係では無い。体が二つあるわけではない。であるから、散文の末尾には「我」の字はない。「我」の名告りは一つである。総説分を以て全体を表すということが、「我」の置かれ方から窺われるのではないかと思う。

ではなぜ『浄土論』は「願生偈」にとどまらずに、さらに解義分が説かれるのか。

---

<sup>2</sup> 延塚知道『講讚浄土論註 第一巻』小樽浄土論註学習会、2012年、118頁。「世親は『大経』に説かれている真実功德に感動して、その感動を詠った部分が偈である。一番の核心を偈にしているのだから、『大経』全体を総説しているという意味で総説分ということです」。

<sup>3</sup> 安田理深『願生浄土』、14-5頁。「解義分には我は一字もない。我の代りに善男子、善女人、或は菩薩とある。これは安心を表白するときは我というところにあるということを示している」。

## II 得生と願生——偈と問答——

題号釈の中では、「如来浄花の中に生ずるが故に願生と曰う」（『真聖全』一・281頁）と述べられる。未だ生まれざる国土にこれから生まれようと願うのではなく、如来浄花の中に生まれるが故に願生するのであると言われている。こういう点が踏まえられ、諸師方によって「願生」の意義が尋ねられてきている。すなわち「願生は得生である」と言われるのである<sup>4</sup>。

「願生偈」は、讃嘆の歌である。経の意に触れたところから経を讃嘆する。しかし、この偈はあくまで「得生偈」ではなく「願生偈」である。何故であるのか。得生と願生。両者はどのような関係にあるのか。問いとしても成熟しないままではあるが、この問題について少しく考えてみたい。

先の「如来浄花の…」に「故」という字がある。偈文においてはこの「故」の字が一度だけ出るが、安田理深師はここに、『浄土論』にとって本質的な問題を見出しておられる。「願生偈」の中、「故我願生彼 阿弥陀仏国」（『真聖全』一・270頁）という句は二十九種莊嚴にも配当されない。この一句が、「願生偈」が単なる詩歌ではなく、願生の問題を明らかにしようとした偈であることを示していると安田師は言う<sup>5</sup>。

通常、願いというのは叶えば消えてしまう。成就すればそこで尽きてしまうような願いは、言わば手段的である。ところが、願生はそうではない。得生によって尽きてしまわない、むしろ得生において、いよいよ願生浄土このこと一つとなる。こういうことを明らかにされたということであろうか。

問答という意義を持った偈が「願生偈」である。ここに、『浄土論』が「願生偈」にとどまらず、解義分が説かれなければならなかった必然性を見ることができる。

## III 世尊我一心

「願生偈」には幾つか「我」が出てくる（既に見たように解義分には「我」は出ない）。まずは「世尊我一心」（帰敬序）、「我依修多羅」（発起序）、それから「故我願生彼」、「我願皆往生」、「我作論説偈」。殊に、第一行第一句の「我」について、曇鸞大師は問答を出して

---

<sup>4</sup> 延塚知道『講讃浄土論註 第一巻』、131頁。「願生というと、未だ生まれたことがない浄土にこれから生まれて行くことを願うと考えるのが普通ですが、そうではなくて願生は得生だとおさえられます」。

<sup>5</sup> 安田理深『願生浄土』、13-4頁。

おられる。この「我」は一心において成り立つところの「我」であるが、安田師いわく、同時にそれは、一心もまた「我」を離れたら自覚にはならないということを意味する。「本願は私の自覚において一心となる」<sup>6</sup>。

問答を通して、論を通して、経の意を明らかにする。そのような意義を持った「願生偈」の初めに「我一心」が出る。これは突き詰めて言えば、衆生の機の問題を通して、経の深い意を明らかにしようということでないかと思う。

同時に、「我一心」の表白は独白ではなく、「世尊」に対する信順としてなされる。「(世尊は)此の言う意は釈迦如来に帰したてまつる」(『真聖全』一・281頁)。経が初めて教えとして聞かれた、仏説が真に仏説として響いてきたところに、初めて天親菩薩は論を造ることができた。「論主自ら我れ仏経に依て論を造て仏教と相応す」ることができた(『真聖全』一・281頁)。

#### IV まとめにかえて——能造の人・天親菩薩——

天親菩薩は、あくまで仏弟子として、教主・釈尊の説かれた経に傍えて論を造られた。経を説く側の仏はと言えば、(曇鸞大師によれば、)「若し復仏の諸の弟子、仏の経教を解て仏義と相応せば、**仏亦許して優婆提舍と名く**」(『真聖全』一・280頁)。このことによって、仏弟子の造論が、延塚師の言われる「『大経』を総説した」というような意味を持つことができるわけである。

経が経にとどまらず、さらに論が生まれてくる。それによって、経の意がいよいよ深く尋ねられてくる。なるほど、先生方の領解を通して、「優婆提舍」ということの意義に微かに触れることができたような思いである。担当範囲であった題号釈に返して言えば、「願生偈」は「無量寿経の優婆提舍である願生偈」なのである。

曇鸞大師は、選号を釈する中に「人に因って法を重ずることを庶うが故に某造と云う」(『真聖全』一・281頁)と言われる。天親という人を通して、衆生の機の問題を通して、優婆提舍ということによって、いよいよ経の意を明らかにしていく。それほどの意味が「造論」ということにはあるのだと頂きました。

不十分な内容でしたが、これで終わらせていただきます。

---

<sup>6</sup> 安田理深『願生浄土』、15頁。



# 『往生論註』総説分讃嘆門・作願門釈における問答の意義

弘保廣志

## 1. はじめに

### ① 今年の発表箇所と、解説・発表の目的と課題

今年、「真宗聖教全書（一） 三経七祖部 『往生論註』」

「卷上」の九州班担当箇所から指示された、四つの発表範囲の三番目の範囲を選択した。

三番目の範囲とは、228ページ7行目から284ページ3行目（2頁弱）である。この範囲では、礼拝門・讃嘆門・作願門の解説と問題点の指摘が為されている。礼拝門においては帰命との関連において礼拝が規定され、讃嘆門においては、讃嘆はたんに口業ではなく、その心根が問われ、阿弥陀仏の「光明」を「無碍」であり、「遍至」であることとたえることが讃嘆であるとするも、天親菩薩（以下菩薩の敬称略）の言説には薄かった、

「五濁の世・無仏の時」の認識を、龍樹大師（以下敬称略）『十住毗婆沙論』によって言及し、この認識が次に「作願」を導くと暗示し、作願門において、「空観」を出し、「願生」・「往生」の成立根拠とすることで、天親の示す「五念門の行」の中、前三念門の意味・真实性あるいは有効性が論じられている。

以上の思想を解説し、その意義を窺い、共有し、今日的に受け取り活かすことをこの発表の目的とする。

この箇所の説法は、如来の光明をさまたげるのは自分である、1という人間存在の自覚をいった言説が多く、曇鸞大師（以下敬称略）の歴史認識、北魏時代での仏教の興りを説いたものとの説は少ない。また、「衆生無生」説は、深励師が「往生浄土の宗義を成立し給ふ大切な処なり」との言説以降、曇鸞の「往生論註」における空思想としてその典拠を窺うなどにとどまり、次の「往生の義」との関連を暗示はするものの、明確に、「願

<sup>1</sup> テキストを「真宗聖教全書」（以下真聖全と略記）（一）三経七祖部とする。『浄土論

註』の呼称・表記は『真聖全』での目次では『往生論註二巻具名、無量寿経優婆提舍願生偈註』となっている。また、註の元典の呼称・表記は『浄土論』となっている。『無量寿経優婆提舍願生偈註』という表題の書が『往生論註』と呼ばれ、この註の対象となる書が『浄土論』と呼ばれていることには相当の理由があるのであるが、先行研究論文での呼称・表記はさまざまである。直海玄洋氏の『曇鸞大師関係著書雑誌論文目録』（龍谷大学版『真宗学』1962年発行27・28号）によると、全120篇の調査の結果、『無量寿経優婆提舍願生偈註』の呼称・表記は10種あるとされ、『往生論註』が最も多く88篇で、『論註』の25編、『浄土論註』が8篇、『無量寿経論註』が2遍、あと、『註論』・『註記』・『浄土往生論註』・『無量寿経優婆提舍註』・『往衆論註』・『往生浄

土』がそれぞれ1遍ずつあった。今日の日本の「国立国会図書館」データベースでは、『浄土論註』が419件、『往生論註』が540件、『往生浄土論註』が24件、『無量寿経優婆提舍註』が82件検索された。それぞれに理由があるのであるが、ここでは、『真聖全』に従って、『往生論註』・註の対象を『浄土論』とする。

<sup>2</sup> 少ない中で、尾畑文正の『浄土莊嚴の現代的意義―曇鸞の「浄土論註」を中心に―』（同朋大学論叢 通号99、1999年）において、曇鸞の「難行道」の「難」の理解は、「行縁の難」が中心であったとして、この考え方は、「仏教と時代社会を切り離さずにとらえる考え方であり、願生浄土の仏道が時代社会の課題を背負って登場していることを明らかにするものである。」としている。

生」・「往生」を成り立たせる根拠であるとする説は少ない。<sup>3</sup>

また、最近の「往生」の語に関する教説は、多義であり、かえって、「無義」を主張するようなもので、真宗の根幹であるにも関わらず、玉虫色の表現となつていようである。明確に、何が中心なのか説かれなければ、聴者は離れてゆく。真宗が廃れるという事である。誹謗正法の誹りを覚悟しての言説が望まれる。非浄土の存在を強く主張した曇鸞の決意と勇気とを継承する者の出現が望まれるのである。

## ② 発表の概要と付説

曇鸞の『往生論註』におけるこの箇所での言説、思想は、①礼拝門の解説と、②讚嘆門での問答から、仏の光明が届いていない現実世界の存在の指摘。また、③作願門での問答から、この世界における「願生」・「往生」の可能性を「縁起説」に求めた。以上のことについて考察する。

考察は、①について、天親の「五念門」(の行)は身・口・意の三業での行為であり、三門に配している説を消化し、それぞ

れの行為の心根を問うている。②において、天親の「三嚴、二

十九種莊嚴」説は、一つの云い方からすると、「バーチャルスペース」を論じたものであり、曇鸞は「リアルスペース」の存在を指摘し、この認識をし、させることが、「願生」・「往生」を促す仏陀の思惑であるとする。③で説かれる、「願生」・「往生」はこの二つの「スペース」の関係を云つたものである。ここでの、「願生」・「往生」成立の根拠は「般若・空」の思想による。すなわち、「願生」・「往生」を国土建設とその根源である人間教育の意味から把握し、曇鸞は、北魏における、国土建設・人間教育の可能性が、「すべては変化する」という「般若・空思想」によって裏付けられるという思想を表わし、人々に勧めたものと受け取る。

以上が本発表の概要である。

付説として、曇鸞の説は、「変化」には法則があり、「如来本願」の実現、つまり、究極的には、人間とその世界は、如来本願力によって、どこまでも進展し、「大いなる進展」を遂げる。

<sup>3</sup> これも少ない中で、武山晃隆の「浄土論註」にみる浄土往生の基底」(インド学仏教学研究通号 92、1998年)で、作願門釈下問答について、深励師の「往生浄土の宗義を成立し給ふ大切な処なり。」との言説を引いて、浄土仏教を大乘仏教たらしめている最も普遍的根源的なものを原理として述べている。

<sup>4</sup> マイケル・コンウェイの講録『中国浄土三祖の往生観・道綽の捉え方を中心に』(2023年、巖松会春季特別土曜会)によると、「近年における往生についての議論」の論点は「死後往生」なのか「現生における往生」なのかについてのものが多く、論点にズ

レがあるとした。「多義的」であるのは「一切衆生」を意識し、「一切経」を意識して、網羅しようとするところから生まれてくる。「概説」では救われたいのではないか。聖人は往生の三態を、『愚禿鈔』で顕し、『教行信証』「化土巻」で表された。「化土巻」では自己の信心の変遷として綴られている。制約の中で全体を語ろうとすれば、『備忘録』として「概説」にならざるを得ない。しかし、自己の求道上の歴史上の信の事実として、語られる所に、私は理解と尊崇の念を持つ。「往生の多義性」は様々な人が様々な「往生」を考え為している。というより、自己の思想。信心の変遷として語られることに共感する。

という、『無量寿経』の「昇道無極」という思想の継承であると捉えるのである。ということ述べ、これが「註」全体の結論であるとする。

人間の歴史は無目的に推移するのではなく、釈迦仏が『無量寿経』で説いた、「浄仏国土」の本源である、「阿弥陀仏の本願」の、過去・現在・未来における「阿弥陀仏」と「衆生」との関係交渉における自己実現過程が人間の歴史である。すなわち、人間の歴史は、「往生浄土」の歷程である。とする歴史観による思想であることが出来るのである。これも結論の一部であり、仮説である。

以上が本発表の概要である。

### ③ 論述の立場

根源的には、藤田宏達博士が『浄土経典研究の現状と課題』（仏教文化研究紀要第43集2004年）において提示されている二つの立場、すなわち、「資料に関する研究」と「思想に関する研究」を基本的に踏襲する。しかし、前者の立場は筆者の言語能力から、インド・中央アジア言語による資料は、依用し、追認するにとどめざるを得ない。筆者の対象資料は漢文資料および、日本語発表による先行研究を資料とするにとどめることになり、博士の提示された立場の、どちらかと云えば、漢文・

日本語表記の「思想に関する研究」に軸足を置いての立場になる。しかし、この立場を追究すると、領域的に、仏教学・真宗学・教育学・資料学・仏教史学・思想史学ではなく、考古学、文化人類学の立場でもない。出来る限りの領域での先行研究を調査し、批判的伝承継承せざるを得ないことになる。この在り方は、下田正弘の書評・紹介書、『藤田宏達「浄土三部経の研究」』に於いて継承展開されている研究立場、すなわち、「文献学」と「解釈学」あるいは、「文献学的歴史学」を基礎として見いだされた、「philology」に少し似ている。しかし、氏の認識は「時代的制約を超えて「ことば」すなわち「ロゴス」を希求する学」としており、一種の言語学である。

私は言葉を手掛かりにせざるを得ないが、使用言語への言語学的接近ではなく特定言語の背後にある、使用意図を含めた思念の解釈を行うものである。しかし、この解釈は、瞑想・妄想ではなく、事実からの帰納を在り方とする。領域的にすべてに当たるとは不可能で、縁の有った、先行研究を、追認・批判継承することからということになる。「一切種智」を説く仏教は驚異的である。最上位の概念による言語、根原語によって思考すれば、概念操作によって、一々の事象を説明し、演繹することが出来るのかもしれない。しかし、私の立場は一々の事象

<sup>5</sup> 『仏教学辞典』によると、「一切種智」は一切智とも称され、梵語 sarva-jñāna 薩婆若と音写されている。意味は「全ての存在に関して該括的に知る智慧」を云う。また、すべての存在に関して平等の相に即して差別の僧をさらに

精細に知る智慧」を云う。本質に相即した一々の現象の把握・認識を云い、各々の領域に於いて得られる帰納的すなわち、科学的真実の認識の総合を云っている」と解される。

から帰納される限定的知を求めるものである。

つまり、科学的手法を基にする、言語解釈思想史とでもいべきもので、絶対ではない相対を求めるものである。ただ、私の拙文は学術論文ではありえない。なぜかというに、厳密な証明不可能な、閃きと読み取りを交えるからである。

厳密な因果関係を追究することから生まれる、遅疑逡巡と問題の無視、問題からの逃避、要するに、「証拠不十分による不起訴」をさけるため、コンストレージョン的、閃きと読み取りでの、「おおらかな論理をも容認し、方法論として採用するのである。

以上が「聞其名号」であり、「聞不具足」を少しでも脱し、その結果得られる「真土」・「仮土」を意味するという事を説明するには枚数が足りない。5/20

2024年「聖典に親しむ会」発表文④―2

2、『往生論註』課題箇所での曇鸞大師の記述（テキストは『大正大藏経』ではなく、『真宗聖教全書』（一）「三経七祖部」を用いる。）

ところで、適切な区切りは、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」の文からが適切ではなからうか。「一

。限定的知とは論題の論理を形成する条件を可変係数とせざるを得ず、この上で得られた結論は限定的なものではないという意味である。

「京都大学名誉教授・元文化庁長官、河合隼雄が臨床心理学上の説で、星座の様に散りばめられた事実の連鎖の中に決定的・確定的な因果関係を求めるのではなく、閃き・気づ

心」の説明で、「一心」は「帰命」と同義語で、釈迦如来に帰することと云い釈迦如来の経教に順ずること、であると云っている。そしてその意味は、遍く諸仏に告げること、またまた、嫌うことがない。として、次の言葉で例示する。すなわち、菩薩が仏に帰することは、孝行な子供が親に帰し、忠臣が君皇后に帰すように、行動するかしないかはおのれの判断によるのではない。出没には必ず理由があるのである。それは、恩を知って徳に報ゆることで、理屈を述べる前に恭敬の心を示すべきである。また、願は軽くなく、如来の威力神力を加えていただくいと達成できるものではない。だから、仰いで神力を乞い「我一心 帰命」というのである。「我一心」とは天親菩薩自督の言葉である。云々と第一偈から四偈までを解釈説明の中で帰命の説明はなされているのである。この上で

①「帰命盡十方無碍光如来」は礼拝と讃嘆を表わす。

（真聖全282ページ）

今回の論題外ではあるが、「礼拝門」についての曇鸞大師の記述を記し、多少の考察を加える。

「帰命尽十方無碍光如来」者、  
帰命即是礼拝門

きといった、直接的、緩やかな因果関係を認めることによる、現実認識の方法である。「日本トランスパーソナル学会」の解説には、「理性的にはどう考えても何の関係もない複雑な事象が、時に一瞬にして、時にゆっくと、ある一つの全体的形/姿/イメージとしてはあくすること、/できること」と説明している。

無碍光如来即是讚嘆門

拝

以上が「礼拝門」での最初の提言である。「帰命」は「礼門」である。「無碍光如来」は「讚嘆門」である。と云い、ここで「帰命」の語の解説はない。「一心帰命」の説明で、すでになされているからであろう。

②礼拝門の説明と但し

何以知帰命是礼拝

(なぜ、帰命が礼拝と知ることが出来るのか)

この問いに答えて、次の様にいう。

龍樹菩薩造阿弥陀如来讚(易行品)中

或言「稽首礼」、或言「我帰命」、或言「帰命礼」

(龍樹菩薩造の阿弥陀如来讚の中で、あるいは

「稽首礼」

と言い、「我帰命」と言い、「帰命礼」と言っている。)

此論長行中、

亦言修五念門、五念門中礼拝是一

天親菩薩既願往生、豈容不礼

故知帰命即是礼拝

(この論の長行の中でもまた、五念門を修するとい

われて

いるが、五念門のなかで礼拝が一番にある。

天親菩薩は既に往生を願われている。どうして礼拝せずにいられようか。

この故に帰命はすなわち礼拝であることが知れるのである。)

龍樹が「帰命礼」といっており、帰命と礼拝は同時におとされている。また、一番に云われていること。すでに往生を願われていることが、「知帰命即礼拝」の理由とされている。

一番目に云われているということが理由となるかどうかはともかく、龍樹が帰命と礼拝とを同時に起こるとしている。また、往生を願うことは帰命であり、ここから帰順すれば必ず礼拝になる。としていることには首肯できるであろう。

この上で次に、

然礼拝但是恭敬、不必帰命、帰命必是礼拝

若以此推帰命為重、

偈申己心、宣言帰命

論解偈義、汎談礼拝、

彼此相成於義弥顯

(しかし、礼拝はただ、うやうやしく拝したてまつることで、かならずしも帰命ではないが、帰命はかなら

ず礼拝である。もしこれによって、帰命を考えれば、礼拝より意味は重い。

偈は己の心を述べるものである。(だから、「一心帰命」はたんなる礼拝ではなく) よろしく帰命というべきである。

論は偈の意味を解釈するのだから、広く礼拝について語っている。

論と偈とは互いに呼応して、意義をいよいよ顕しているのである。

ここでの説明は極めて重要である。「恭敬」と「帰命」とは違うという問題を出しているのである。曇鸞は天親が示した、身業としての礼拝は恭敬ではあっても、帰命でない場合がある。との指摘である。日本での正月の所謂初詣での祈願礼拝はたんに、習慣であり形式である場合がほとんどであろう。また葬儀における「合掌礼拝」の掛け声に同ずる礼拝はこれも、死を前にした厳粛な精神状況であったとしても、形式である場合がほとんどであろう。しかし、「帰命」を善とする立場からすると、注意点はこの状態をたんに批判するのではなく、真実の形、すなわち、「帰命」に移行するための契機としなければならない。との思考を持つべきである。ということである、

### ③「讚嘆門」の説明

何以知 尽十方無碍光如来是讚嘆門也

(なぜ、どのようにして、尋十方無碍光如来が讚嘆門であ

る。と知れるのか)

長行中言。云何讚嘆門

謂称彼如来名、

如彼如来光明智相、

如彼名義、

欲如实修行相應故

(長行のなかで言う。「どの様にするのが讚嘆門なのか。

彼の如来の光明智相の様に、彼の名義の様に、彼の如来の名を称し、如実に修行したいと願うからである」

依舍衛国所説『無量寿経』(小経) 仏解阿弥陀如来名号

「何故号阿弥陀、彼仏光明無量照十方国無障碍、是故号阿

陀」

亦(小経)「彼仏寿命及其人民、無量無辺阿僧祇、故名阿弥

陀」

(舍衛国で説かれた『阿弥陀経』によると

仏みずから、阿弥陀如来の名号を解したまわく、

「なぜ、阿弥陀と云うのか、彼の仏の光明が無量で十方の国を照らすのに障害がないから、阿弥陀と云うのである。

また、彼の仏の寿命と其国の人民が無量で大変長く・多い。だから、阿弥陀と云うのである」

以上が讚嘆門についての曇鸞の記述である。

曇鸞は、「讚嘆門」の解説を、ここでは、「讚嘆」とは何か。と

いうように解説せず、天親が説いた言説を出し、「なぜか、どうしてか」と問い、語りを進めている。平野修先生は、このことについて、「曇鸞は、正直な人、愚直な人であった」と講述されている。が、「聞思」は素朴な疑問からはじまり、これは今日云うところの、「批判的継承」である。と云ってもよいであろう。

偈文のはじめの四句は礼拝、讃嘆、作願門（の行）を云ったもので、「礼拝」。「尋十方無碍光如来」が「讃嘆」。「願生安楽国」が「作願」を表わす。また、「讃嘆」とは、（口業で讃じ、嘆くのである。）彼の如来の名を称すること、彼の如来光明智相のようにし、彼の名義のようにし、如実に修行し相応せんと欲するのである。という、天親菩薩の解説を出し、「尋十方無碍光如来」と称するのが讃嘆である。とされているが、それはなぜそうだと知ることができるか（あるいは、そう云うことができるのか。と問うことで讃嘆の意味を定めようとしているのであろう。

ただ、長行においては、「讃は讃掲なり」、「嘆は詩嘆也」とし、「讃嘆は口でなければ述べられない。」だから、「口業」というのである」と解釈している。

しかし、曇鸞大師は総説分では、検討に入る前に、「口業で讃嘆する」という語を問答無用に削除されている。

讃嘆は褒めたたえ、嘆くことであるとすることが出来ようが、ここでは、口業にしても、口先だけで云うのではないというこ

とを暗に示されているのであろう。後に行いと心根との議論が為され、行から信を開かれることになる。「行信論」はここから起こってくるのであろう。彼の如来の光明智の姿の様に、彼の言葉の意味の通りに、如実に修行して相応したいと思う心から称える。だから、讃嘆というのである。として、讃嘆は、「実の如き」の修行で、また、（詔曲・忖度ではなく、）心から褒めたたえる行である。という点を強調されたのであろう。

付け加えると、讃嘆の語は褒めたたえるだけを意味しない。嘆は、ほめるという意味のほか、「なげく」ということも併せて意味するのである。これが無ければ、詔曲・忖度ととられてもしかたない。嘆くことだけでも讃嘆ではない。「法」を称え自らの至らなさを「嘆く」、すなわち、「二種深信」もここからであろう。漢語の讃嘆は褒めたたえ嘆く事なのである。

余談ではあるが、『論註』での「讃嘆」は如来の行が行者の行になった。との見解のようである。この問題は本論の中心の問題としてはいいないが、親鸞はこの問題に関して、曇鸞・道綽・善導・源信・法然の意を汲んで深め、「他力行」すなわち、「法蔵菩薩の行」と、如来の「真実心」からの行、すなわち。「大行」との見解を顕され、これが、私に至る。という教説である。

しかし、天親においては、まだ、行者からの行であり、「一心」は「天親菩薩の自督の詞」であり、「言うところは、

無碍光如来を念じて安樂に生れんと願ず」るところである。即ち、「督」は「勸・率・正」の意味とされ、「自督」は自ら勧め、自ら率い、自ら正す心になる。「神力を乞い」みずから鼓舞することを云っている。曇鸞においても、「転輪王の道行きに便乗」する、他力に乗る、自らの行である。以上は重要な問題ではあるが、本論においては余談である。

さて、曇鸞は、『阿弥陀経』を引用して「尋十方無碍光如来」と申すことは讃嘆であることの理由を明かす。

なぜ、「尋十方無碍光如来」ということが讃嘆なのかということに答えるために、まず、『阿弥陀経』を引かれる。

「阿弥陀経」によって、無量光・無量寿であるから、阿弥陀と申し上げるのである。とした。「尋十方無碍光如来」は「阿弥陀如来」である。と前提しての言であろう。

人民についての言及については、寿命が仏同様長いと言っているのか、数が無量と云っているのか不明ではある。

深励師の説では、「倒語の法」という言葉を出す、本来下にあるべき語を上においているのであり、「寿命」の語は「貫通して」「衆生」の語の下にもあると見て、「衆生」の「寿命」も「無量」と言っていると解することができる。と云われている。また、「寿命無量」については言及されないのに出されているのは「寿命無量」は体、本質的性質で、「光明無量」は用、はたらきであり、用と体とは本来「離れない」から、二無量が出されているのである。とされた。

「阿僧祇」は数の単位で、ウィキペディアによると、江戸時代『塵劫記』寛永11年版では、恒河沙・阿僧祇・那由他とあり、恒河沙は10の52乗、阿僧祇は10の56乗、那由他は10の60乗としている。因みに、10の10乗は100億である。また『80華嚴』では、「不可説不可説転」ということを最長単位としている。

深励師は「数量をもって、非数量を顕す」といわれている。

要するに、「無限」を一つ二つと数える価値観から、仏と称される人・言説は、時間的永遠に人を教化し、空間的無辺に影響力を持つ。と実証することが出来なくとも、客観的に感得された、絶大な讃辞で称え仰ぐ言葉として、評価し位置付けているのであろう。科学的に検証できないことを妄想して言っているのではない。感得された念として、誠に、『無量寿経』は800年・1500年・2500年の年月を超えて、「真実の経・教」であり、「帰命盡十方無碍光如来」と称することは、最大の讃辞なのである。「永遠」の、基礎となるのは、今・ここ・私であり、この積み重ねが「永遠」に繋がるという事による「直観」である。ということであろう。

ところで、『無量寿経』において「讃嘆」は次の様に説かれている。(真聖全16ページ)

無量寿佛威神光明、最尊第一、諸仏光明所不能及。



或有仏光照百仏世界、或千仏世界、取要言之、  
乃照東方恒沙仏刹、南西北方・四維・上下亦復如是。

(略)

是故無量寿仏、号無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・  
無対光仏・炎王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光

仏・

不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏

(略)

仏言。我説無量寿佛光明威神巍巍殊妙、

晝夜一劫尚未能尽。

とある。

曇鸞はここで説かれている、十二光仏名によって、『讚阿弥  
陀仏偈』において、阿弥陀仏の別徳としての、十二光仏名の  
一々の仏名を挙げて讚じている。

そもそも、阿弥陀仏は、寿命無量・光明無量の二徳を持つと  
説かれているが、天親は、十二光仏の中、「尋十方無碍光」の  
名の如来名を選び用いているのである。

ところで、光明無量の光明について、天親菩薩はどのように  
云

い。曇鸞大師はどの様に認識しているのか。また、原典である

『無

量寿経』には何とあるのだろうか。ここから接近してみよう。

④ 『浄土論』「偈文」での、光明とそれはたらきについての

記載と「長行」での説明

イ、浄光明満足 如鏡日月輪 浄光明満足すること、鏡

と日月輪とのごとし

ロ、無垢光炎熾 明浄曜世間 無垢の光と炎は熾にして、

明浄にして世間を曜かす

ハ、仏慧明上日 除世痴闇冥 仏恵明浄なること日のごと

く

にて、世の痴闇冥をのぞく

二、普照諸仏会 利益諸群生 普く諸仏の会を照らし、も

ろもろの群生を利益す

以上偈文（真聖全269ページ）の中での、光明に関する  
文と解される偈文を挙げた。

輪は円満な輪、丸いことをあらわす。

無垢は自己中心の煩惱に汚染されていないこと。

熾はさかんなさまをあらわす。

曜はかがやかすの意味。

痴闇は迷い惑う心作用。無明のこと。

冥は頭の反対語で、ひとの目には聞見出来ないという

こと。

群生は一切の生類をあらわす。衆生・有情が群れてい

るさまで、群萌ともいう。

「長行」での説明は、偈文で表記された、ハの句、すなわち「仏慧明浄日 除世痴闇冥」の二句を挙げ、これが、「仏国土 莊嚴成就」の中の、「莊嚴光明功德成就」であるとされている。（真聖全272ページ）ここでは、「仏慧」を光明とし、「除世痴闇冥」をそのはたらきとされているのである。

筆者は、イ、ロ、二の句も光明に関する表記ではないかと解する。

イの句は、きよらかで明るい光の満足は、鏡・日月の輪の様であると云い、ロの句は、汚れの無い光の炎は熾で明るくきよらかに世間をかがやかす。ニの句は、（光明は）普く諸仏の集会にて（人々を）照らし、多くの人々に利益を施す。と訳されるからである。

ここで「光明は」、煩惱に汚染されておらず、鏡の様に諸現象

をまどかに写し、世間の道理に暗く、無明を抱えた存在から無

明を取り除くはたらきがあり、（本仏によって生まれた）諸仏

の集まりにおいて、普く（照育・照破の）はたらきを現じ、一切の生類の利益をうながす。という意味が読み取れる。

ア、「長行」での記載

称彼如来名 如彼如来光明智相 欲如実修行相応

（真聖全271ページ）

莊嚴光明功德成就者 偈言仏慧明浄日除世痴闇冥故

（真聖全272ページ）

放大光明 悉能遍至 十方世界 教化衆生

種々方便 修行所作 滅除一切 衆生苦故

偈言無垢莊嚴光 一念及一時 普照諸仏会 利益諸群生

（真聖

全275ページ）

などとされ、光明とは何か、そのはたらきはどのようなことかについて表わされている。要すると、まず、「如彼如来光明智相」と云い、光明は、智慧の姿であるとしている。また、「光明」とは「仏慧」である。また、「無垢莊嚴の光」である。とされている。

さらに、「光明を放つ」在り方は、「彼如来光明智相」のようであり、そうすることが「如実修行」である。と云い、又その在り方は「明るく清らかな」日の光のようであり、万遍無く全方位にいたり、種々に方便し衆生を教化する。また、煩惱に汚

染されておらず、遍く諸々の仏の会で照らし、衆生の苦を除き減らす、また、多くの「羣生」と呼ばれる人々に（真の）利益をあたえるというはたらきを持つ。と過大・誇大評価ではなく、讚じている。

参考までに、深励師はこのところで「光明」とは何かについての言説はない。「光明」のはたらきの具体相についての言及もない。したがって、「不蒙」の具体相についても説かれてはいないのである。このことの原因については後に検討する。

#### イ、曇鸞の認識

「光明」と「寿命」に関する曇鸞の認識は、『讚阿弥陀仏偈』（真聖全350ページ〜353ページ）によって窺える。

成仏已来歴十劫 壽命方将無有量

法身光輪徧法界 照世盲冥故頂礼

と、まずあり、寿・光二無量の徳を挙げているが、曇鸞も、「壽命無量」の徳については、「成仏已来歴十劫」とあるだけである。

「光明無量」の徳については、以下、「十二光」を挙げて讚じているのである。以下、十二光仏についての讚を窺ってみる。

A、讚阿弥陀仏偈の記述

智慧光明不可量 故仏又号無量光 有量諸相蒙光暎

解脱光輪無限齊 故仏又号無辺光 蒙光觸者離有無

光雲無碍如虚空 故仏又号無碍光 一切有碍蒙光沢

清浄光明無有对 故仏又号無对光 遇斯光者業繫除

仏光照耀最大一 故仏又号光炎王 三途黒闇蒙光啓

道光明朗色超絶 故仏又号清浄光 一蒙光照罪垢除

慈光遐被施安楽 故仏又号歓喜光 光所至處得法喜

仏光能破無明闇 故仏又号智慧光 一切諸仏三乘衆

光明一切時普照 故仏又号不断光 聞光力故心不断

其光除仏莫能測 故仏又号難思光 十方諸仏歎往生

神光離相不可名 故仏又号無称光 因光成仏光赫然

光明照耀過日月 故仏又号超日月光 釈迦仏歎尚不尽

『讚阿弥陀仏偈』での曇鸞の「已心」は、光仏名とその様態・はたらきについて、見事に讚じられている。

「仏」の光明は不可量・無限齊・虚空・無有对・最大一・超

絶・施安樂・破無明闇・一切時普照・莫能測・不可名・過日月  
という状態で、光暎・光沢・光啓を蒙り、有限・無限の見解を  
離れ、個性的性格における苦から解放され、罪を犯さず、罪惡  
感・罪の意識から解放され、真実をねがい・たのしむ。また、  
人間の在り方を知り、己の姿を自覚する。信念が継続し、世界  
中に諸仏がいるいないを讃嘆し、赫然とし、釈迦が仏の存在を  
をほめても尽きることは無い。と阿弥陀仏を偈で讃嘆している。  
「偈は己心を宜」のであるから、『讚阿弥陀仏偈』は曇鸞の己心  
なのである。

曇鸞は、「寿命」についての思想言及をほとんどせず、十二の  
光仏名を出され、讃じられた。

これはなぜなのであろうか。不老不死をねがう仙經に強い関  
心があったとされる曇鸞が寿命無量について言及がないのはな  
ぜか、また、天親はこの十二光仏名から、「無碍光如来」を選ん  
で讃嘆した。以上の問題が課題として現れてきた。

参考までに、親鸞聖人は『正信偈』の劈頭においては、「歸命  
無量寿如来 南無不可思議光」と、総じて「無量寿如来」の名  
を出され、「光如来名」としては、「不可思議光」如来の名を選  
択され出されている。

天親の選択は、「尽十方無碍光如来」の名であり、曇鸞は十二  
光仏名全部を出し、親鸞は、「不可思議光」如来の名を選択し、  
讃じられている。

この問題は後日検討するとして、次に、『無量寿經』に於いて

「光明」の語はどの様に取り扱われているのかを、調べてみよ  
う。

ウ、無量寿經上巻での光明についての記載

まず、「八相化儀」での菩薩生涯の概説。(真聖全2・3ペ  
ジ)

光明顕曜 普照十方 無量仏土

奮大光明 使魔知之

光明普照 無量仏土 一切世界 六種振動 総撰魔界

化現其身 猶知電光

とある。

次に、「出世の本懐」を表わす文。(真聖全4ページ)

光闡道教 欲拯羣萌 惠以真実之利

次に、『讚仏偈』(真聖全6ページ)

光明威相 振動大千

光明悉照 徧此諸国

次に、文字通り無量寿仏を讃じた言説がある。(真聖全16ペ

ージ)

仏告阿難。無量寿仏、威神光明、最尊第一

諸仏光明、所不能及。

(略)

是故無量寿仏、号無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・無对光仏  
炎王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思  
光仏・無称光仏・超日月光仏

と、十二の、光を讃じ形容した言葉としての仏名が挙げられて  
いる。さらに、その光明のはたらきとして、次の様に説かれて  
いる。

其有衆生、遇斯光者、三垢消滅、身意柔軟。歡喜踊躍

善、心生焉 (云々)

と説き、最後に、

無量寿仏 光明威神 魏魏殊妙 晝夜一劫 尚未能尽

とあることは先に観た。

光明は、無明を根本に抱く無知蒙昧の輩、また、自己中心の  
ままに我が俣勝手に考え行動する輩、結局是非善悪の基準が壊  
れた輩、智慧の無い人間の思考は虚妄であるということを知ら  
ない輩を照らし育て、照らし破るはたらきをなすもの。すなわ  
ち、教えであり、智慧である。さらに、教え・智慧がはたらく  
ことに於いて、人間として生まれてきた意味が発揮される。と  
の意であろう。

つまり、人間教育の敷衍ということが、『無量寿経』・『論』・  
『論註』で、釈迦仏・天親菩薩・曇鸞大師が説く一貫した理念  
であり、国土莊嚴の基本的・根本的主張である。と云えよう。

ところが、あるいはこの故に、ここで、曇鸞大師は問うた。

ここからが本題である。

### 3、「讚嘆門」解釈における曇鸞大師の発問

#### ①曇鸞大師の発問

若言無碍光如来光明無量照十方国土無障碍者、

此問衆生何以不蒙光照、光有所不照、豈非有碍耶

(もし「無碍光如来の光明はさまざまたげるものなく十方の国、  
すなわち、全世界を照らす。と云うけれど、我が国の  
人々はどうして、光に照らされることをこうむらないの  
か。照らされない所があるのにどうしてさまざまたげがない  
とするのか。」と。

以上が、曇鸞大師のここでの問いである。答えを観る前に、  
この問いの意味を考えてみる。

#### ②発問の意義

この問いを持つことは、「誹謗正法」である。

どういうことか、曇鸞大師は『往生論註』を造った当時、中  
国は無仏の国であるとの認識であった。「優婆提舍」の語を翻  
訳するのに、この国には仏は在りましないと評している。仏ま  
しまさぬ。という判断認識は、誹謗正法なのである。曇鸞は、  
「八番問答」の四番目の問答で「どのような姿を誹謗正法とす  
るのか」と問い、「無仏・無仏法、無菩薩・無菩薩法と言ひ、  
自分で解釈し、また、他の人に従ってその認識を得ることを皆  
誹謗正法とするのである」と云っている。

八番問答で最初に問われている「普共諸衆生」の「衆生」は、

どのような「衆生」なのか。という問いでの「衆生」は「禪讓」ではなく、親・兄弟・皇帝を殺害して権力を奪取した皇帝、また、僧・尼僧を斬殺し施設を破壊した権力者の事ではなく、仏・法・僧なしと判断し認定し、行爲すること、すなわち、あらたに仏国土を莊嚴しようと思う者が、「誹謗正法」の罪人なのである。弥陀の本願は。此の罪人意識の者が救われてゆくことを誓った法なのである。

重釈梵言、「優婆提舍」此間無正名相訳、  
若拳一隅可名為論、

所以無正名訳者 以此間本無仏故

(かさねて梵言、「優婆提舍」を訳するに、此の国には正しい訳語がない。

もし、片隅で使用されている語をあげるならば、論と名付けることが出来る。

正しい訳語がないのは、今の時代中国では、もともと、本來的に、仏教の国ではないからである。)

とあったのである。「此間」は、今の時間、つまり、今日という意味である。したがって、歴史的な曇鸞大師存命時代のことを云っていることになり、また、仏教用語が広く流布していない世界ということを云っているが、それだけではないということである。冒頭で龍樹の意を引いて述べる中に「五濁の世、無

仏の時」という言葉があった。この言葉に纏わる思想の体解からの表現であろう。

深励師は『浄土論註講義』において、この曇鸞の問いを意味づけて、「光明にさわりあるではないか」という問いであるとされている。「さわりは衆生にある」との曇鸞の言説を考慮されることであろうが、大きな問題は、どちらに原因があるのかということもさることながら、「不蒙」の現実があるということの認識であると筆者は観るのである。

曇鸞は、自己の現実には、仏在まさぬ世界があり、光明のほたらきのない世界、教育が正しく行われていない世界がある。という認識を示されたのである。

### ③ 曇鸞在世の中国南北朝北魏の時代に仏教はなかったのか。

このことについて、先学は、「末法思想」という教理から説明されている。すなわち、曇鸞大師在世時代は、釈迦仏滅後第二の500年を超え、「末法期」に入った時代である。仏も法もない時であるとの象徴的な解釈に止まっている。

しかし、そういう教理上の認識からの言説とは思えない事実があると筆者は考察した。壮絶な歴史物語があるのである。物語であるとしても、単なる物語ではない。世自在王仏から二百一十億仏国土の微妙を聞いた法蔵菩薩が発願し成就して往く物語、また、自らの、現実の苦悩を持つ韋提希という登場人物

の釈迦仏への要請の物語。と同様な物語である。つまり、真実宗教としての仏教が興ってくる物語なのである。

「此の間は本無仏である」とした曇鸞大師の言葉の背景には、とんでもない事実があるのである。表面的には、仏教用語が流布していない世界である。また、もともと儒教道教の国であるとの表現である。しかし、漢字の読みは奥深い。例えば、ひとの名字で「小鳥遊」と書いて、「たかなし」と読む。また、「一」と書いて「にのまえ」と読む。文字にとらわれると真意を聞き逃すことがあるのでは。

中国に於いて仏教は、紀元後間もなく、の後漢の時代、訳経僧安世高、支婁迦讖によってもたらされ、その後、三国時代では、支謙、康僧鎧、さらに、五胡十六国時代になって、仏図澄(232〜349)が亀茲国から渡来し、中国人、釈道安(314〜385)を弟子にして育てた。紀元4世紀には鳩摩羅什(344〜413)、南北朝時代に曇良耶舎(382〜443)、真谛(499〜569)、菩提流支(?〜527)、などの訳経僧が渡来し、訳経事業を行っていた。また、廬山の慧遠(334〜416、釈道安の弟子)が中国人として初めて仏教教団を組織し「白蓮社」を立ち上げたのもこの頃である。中国北魏において仏教は受容され、成長・発展する時期に入っていたは

ずである。したがって、曇鸞大師の時代は「無仏」と云う時代ではないはずである。大師がこの事実を知らなかったはずはない。観念に相応する訳語がないというだけで、「無仏」としたのではないであろう。

④ 曇鸞大師の時代認識が「無仏」である。とされているのはなぜか。

北魏の曇鸞出生前時代、約30年前、仏書は焼き尽くされ、寺院は破壊され、僧・僧尼は皆殺しにされた。太武帝(408〜452。北魏第三代皇帝)の廢仏政策の実施である。このことにおいて、もともと、人々が求めていたであろう、「仁・義・礼・智・信」もなく、国情・民心は乱れたとされている。まさに、君子孔子もすでにいない。仏と称される存在がない。仏光明に照らされない現実世界が此処に在ったのである。「五濁の世、無仏の時」はたんなる教理ではなく現実の姿を暗示するもので、曇鸞大師の紛れもない現実が此処に在ったのである。

参考までに記すと、平野修先生講述の『浄土論註講義』によると、曇鸞が云った「無仏」は三種類ある。とされています。「無仏」の語は三箇所で使用されているとの指摘です。そして、意識していたかどうかはわからないとして、三様の意味がうか

。『観無量寿経』(『真聖全50ページ』で韋提希をして、「唯願世尊、為我廣説、無憂悩處」、「唯願世尊、教我思惟、教我正受」と云わしめ、(54ページ)

で「世尊我今因仏力故、得見無量寿佛及二菩薩。未来衆生當云何観無量寿仏及二菩薩」といわしめるまでに照育された物語

がえるとされています。「此間本無仏」は「此の国に」ということで、「空間的に仏がない」。冒頭、文前玄談での龍樹『易行品』意にある、「五濁の世・無仏の時」の語は時間的な意味での「無仏」。いま一つは、「八番問答」での「仏無さず仏の法無し、菩薩無さず菩薩の法無し」は「思想的に仏などいない」という意味であるとされている。

曇鸞大師の「無仏」の認識は、教理上・思想上での意味からではなく、自らが生きる歴史的現実を懐いてのものであろう。曇鸞大師は。歴史的現実を無視できる仏教者ではなかった。北魏曇鸞仏教は、廃仏世界からの脱出復興が課題であったとも云えるのであろう。曇鸞大師の問いには、以上のような意味があると解釈されるのである。

### ⑤ 曇鸞大師の答え

さて曇鸞大師は、以上の問いに対して以下のように答える。碍属衆生非光碍也。

譬如日光周、四天下而言者不見、非日光不周也。

亦如密雲洪霖而頑石不潤非雨不洽也。

(さまたげは衆生に属す。ひかりにさまたげがあるのでない例えば、日光は周くして四天下を照すが盲者には見えない。日光がゆきわたらないのではない。というがごときである。また、ふかく垂れこめた雲が大雨を降らしても、かたい石に

はしみこまないというようなものである。これは、雨がうるおさないのではない。)

この答は道理としては解らなくもない。しかし、ここまでは天下国家のあり様についての「己心」を述べられていたが、ここに至って国の乱れは、仏教を拒否し乱れた民心に原因がある。ととれる説を出してきたのである。それは偏見ではないか。片手落ちあるいは原因結果の顛倒ではないか。とも思えるのである。

なぜ、このような表現になったのであろうか。為政者を批判するのは危ういから、「衆生」という言葉で、為政者をも含めた表現にしたであろうか。ドラマによると、中国古代の皇帝は絶対的権力をもっており、些細なことでも「逆鱗」にふれることがあり、理不尽に殺害されるということがあったようである。今日においても、ある国では体制批判は無論、政策批判も許されない。拉致監禁され自由を失うのである。曇鸞の表現はこのようなことに陥らないことからの表現なのであろうか。推測する以外ないが、政治の責任を国民の責任にすりかえるが如き説は首肯することはできない。「廃仏施策」は暗愚な皇帝・宰相の政治的責任ではなかったのか。

推測ではあるが、為政者、皇帝をも含めた意味で「衆生」といっており、廃仏の結果生み出された現実には、愚かな衆生たちの引き起こした事実・現実といているのではないか。光明に



照らされない「無仏の国」の存在は、愚かな為政者がもたらした現実であるが、さまたげは皇帝の政治による。と云わないで、「さまたげは衆生にある」との表現にしたのであろう。

曇鸞生存前時代は「五胡十六国」時代であり、多種の民族が争い、十六の国が乱立していた・曇鸞の時代も「南北朝」時代で戦乱の絶えない時代であった。「群雄割拠」は強力な支配者がいないということである。愚かな者達は絶対者を頂かず争いを繰り返したという事であろう。戦乱を将来したのは暗愚な皇帝・宰相である。

しかし、そう言わず、「衆生」とする。これが智慧者の言説なのだろう。『安樂集』に曇鸞の事蹟を記されている。(真聖全414ページ)「世俗の君子が来たって曇鸞を呵して云った。十方の仏国は皆浄土というではないか。なぜ西方に生まれることを念じすすめるのか。それは、偏った観方の生ではないのか」とあり、以下色々書かれている。「君子」とあるが、おそらくは「君主」の事でもあろう。この君主に対して、「面と向かって、此の国は浄土ではなく穢土であるというのは智慧の無い者の云う事である。「西」と示したのは、ここではないという意味になるのである。優れた指導者の在します世界では、「ここが浄土の南無阿弥陀仏」なのである。

表現の在り方はともかく、「五濁の世、無仏の時」を指摘したのは称賛に値する。僧・僧尼が虐殺される暗黒の世、大獄の世を「五濁の世・無仏の時」と批判したのであるからである。

「難行」の難は行者の事情だけではなく環境的要因にもよったのではなかったか。

次に示される答えも煙に巻くようなものである。

若言一仏主領、三千大千世界、是声聞論中説。

若言諸仏遍領十方無量無辺世界、是大乘論中説。

大乘仏教での論説では、(一仏が領有する国土で光明が照らす範囲は)無量無辺であるが、声聞乘・小乗仏教での論説では、(たかだか)三千大千世界である。(したがって光明が照らさない所があるのである。)との解答であろう。

この説は、一つの無限と無量の無限があるというような、不可思議で理解不能な解答で、権力者への配慮からであろうか、煙にまかれてしまうような解答である。しかし、答文中のたとえについて、深励師は「大論」(大智度論)にあると教えられている。曇鸞の自己体験からものではなく根拠のある言説であるということか。

その様に、無量寿佛の威光は絶大なのである。「尋十方無碍光如来」と称するのは、この上ない絶大な讃辞であり、したがって、讃嘆なのである。との結論であろう。

そうは云っても、光明が照らさない所はある。「清浄仏国土」ではない国土がある。という念は、仏教者であれば、捨てられない念である。「きれいごと」だけを述べるのが浄土の教説ではない。現実の凄まじい壮絶なあり様を認識してからこそ、「願生」・「往生」の意欲が実現し、「莊嚴」されてゆくのであ

る。<sup>10</sup>

「讚嘆」の「嘆」は「歎」でもあり、嘆き悲しむ意味をもあわせてもつのである。

#### 4、作願門での問答

##### ①作願とは何か

「願生安楽国」者、此一句是作願門。天親菩薩歸命之意也。  
（「願生安楽国」とは、この一句は作願門である。  
天親菩薩の歸命の意である。）

まずは、「願生安楽国」というのは、「作願」である。と云う。すなわち、「安楽国」は客観的にまた対照的に想念された国ではなく、その国を実現したいという意欲のもとに求められた国なのである。また、理想国家とかけ離れた国を参照するだけでなく、現実国家を理想の清浄仏国土へすこしでも莊嚴する意欲を顕した言葉である。作願は歸命の心である。とした意味であると受け取れるのである。

##### ②『無量寿経』での作願

『無量寿経』「東方偈」に、「稽首無上尊 見彼嚴淨土 微妙難思議 因發無上心 願我國亦然」とある。「微妙で思議し難い彼の嚴で、淨らかな国土を觀て、願わくはわが国もそうであ

りたい」と願う。この主体は、「彼の国の菩薩衆」・「一切の諸菩薩」・「一切の天人衆」・「十方から來れる正土」と説かれている。そしてわれらは、「覺了一切法 猶如夢幻響」、「知法如電影」、「通達諸法性 一切空無我」であれども、すなわち、「嚴淨土」の教説が「夢・幻の響」、「電影」であるとしても、「一切空無我」と「覺了」し、「知」り、「通達」して、「専ら清淨な仏国土を求め必ずそのような国を成就したい」とねがうのである。これを作願という。

次に、問いを出す。

##### ③作願門での問い

問曰大乘經論中、処々說衆生畢竟無生如虛空、  
云何天親菩薩言願生耶

（問う、大乘の經論の中には、処々に衆生はつづまるところ無生〈空〉であって、虚空のようなものだと説いている。  
どうして天親菩薩は〈願生〉といわれるのか。）

ここで、所謂、「無生の生」が主張される。

<sup>10</sup> 内田准心の『曇鸞と国家権力』（印度学仏教学研究通号134 2014年12月）の結文において「『論註』の註釈姿勢は単なる『淨土論』という論書の註釈にとどまるも

のではなく、当時の中国社会における生々しい苦しみ、ここでは世俗権力を巡る苦しみ、それを超えるものとして淨土の教えを説こうとしたものとみることができるとあるのは共感同意出来る説である。

なぜ曇鸞がここでこの問いを出したのか。極めて重大な事由・理由があると思われる。

④ 深励師の解釈

深励師の『浄土論註講義』には、ここのとこを積して、「一大事の肝要なり。」また、「今鸞師問答料簡して、その疑難を積去し、往生浄土の宗義を顕示し玉う大切な處なり。」とある。この位置付けは全くその通りだと首肯できる。

そして、この問難を「聖道門の人師より通大乘の経論を以て、この願生の義を妨難することあり。」との領解を示されている。

「聖道門の人師」からの「願生の義」を「妨難することである」とはどのような事実を云われているのであろうか。「聖道門」から「浄土門」への非難は、鎌倉時代に至ってからのことである。

この説を窺うに、深励師は、「無生の生」説は「願生の義を妨難する」ことであり、この論難の「積去」であるとされている。

しかし、はたしてそのように決着することが是なのであろうか。

曇鸞時代に「聖道門」という一門はなかったはずである。

そもそも、「聖道」の語は道綽禪師が『安楽集』で使用されて明らかにされたのであった。

また、自分が学んだ三論をもって、「願生」・「往生」を否定

するのであろうか。三論での中心思想は、「願生」を否定するのではなく、彼土の生も此土の生も「不生」である。すなわち、常住不変ではなく変化する。すべては「因縁所生」である。との見解であったはずである。

道綽は『安楽集』第二大門での料簡、すなわち、検討の「第二破異見邪執」（真聖全388ページ）で、「破妄計大乘無相異見偏執」を論破するに、「墮滅空所収」また、「若起空見如芥子我即不許。何以故。此見者破喪因果多墮惡道（略）理雖無生然二諦道理非無緣求、一切得往生」とあって、「空見」は許されない。全ては無いとすする虚無、因果をいわない「空見」は、「空見」に執着し、因果の法則を無視する邪見であり、仏教ではない。すべての衆生を往生せしめる教説でなければ仏教ではない。と主張している。

また、深励師の説には「法相唯識」の言葉が出されている。三論はもと中観派と呼ばれており、この中観学派との、対立構図の一方は聖道門ではなく天親の時代から、瑜伽法相唯識学派であった。対立観点は「性」の有・無であったはずである。「仏種性」・「如来蔵」の問題であった。

また、浄土も仏も菩薩も眷属もすべては無生であるという破壊的な言説として出しているのではない。道綽の云うように、「滅空」説ではないのである。

論難は。浄土の生について、すべて無生であるのになぜ浄土に生があるのか。という論難であるとも想定できようが、

穢土、での生についての言及との認識はいかがであろうか。所謂、「真・俗二諦」から、「菩提」を得さしむための俗言である。

「無生」説は何もない空無を言っているのではない。すべては「因縁所生」である。仏も菩薩も浄土も穢土もすべては因縁所生であると言っているのではなかったのか。人は変わる。確定された「性」はない。人が変われば国が変わる。のである。ここに「願生」があるのである。瑜伽唯識の説く、各別された五つの性はいづれも「定」ではなく「不定」である。と把握認識できる。

三枝充恵先生の『中論』（第三文明社刊1984年）において、『中論』が註釈されている時代、対立する論理的立場があり、今日では、「帰謬論証派」と「自立論証派」として定着している。と紹介されている。「帰謬論証」とは「背理法」とも呼ばれ、「自説に矛盾する命題を立てたうえで、それが成立し得ないことを論証して、自説を裏付けるといふ論法」と説明している。「自立論証」についての説明は無いが、通常の形の論理的立場を云っているであろう。

以上の基本的理解の上で、「有・無」のそれぞれの見解は誤りであるとする。すなわち、「生」というも「無生」というも、固定的見解で誤りである、全ては因縁所生でない物事は無いということが真実である。「生がある」とすれば固定的で因果否定、「生は無い」とすれば「滅空」の誤りに陥る。

すべては、「不一不異」にして「因縁所生」である。これが、釈迦以来のさとりの道である。との説であるとうけとった。

ただ、「因果」には「縁」がはたらくもので、弥陀の本願を増上縁として往生が成立するのであるという信念・思想が成立するのである。

「無生の生」説は、因縁にしたがって、全ては変化するという思想で、この思想によると、「無生」即ち、「因縁所生」であるが故に「願生」が成立するのであるとして、「願生」また、「往生」の可能性を説く教説になり得るのである。

「般若・空」の教理を出したのは、諸現実が変わる。変革できるのである。「衆生往生」は作願・帰命において可能である。と、願生説を是認し勧めるための問答なのである。

善男子・善女人が、仏・菩薩へと転成するのである。また、非仏国が仏国へと莊嚴成就されるのである。

ここに、まさに、国土莊嚴に立ち上がった「還相の菩薩」としての曇鸞大師が拝まれる。ただ、「空観」を徹底すると、転成した仏もまた空であるとされなければならない。ここに、「従果、向因」説が意味を持つてくる。仏は仏の立場から菩薩へと応化するのである。また、凡夫に対しては、仮名の世界を説かなければ、往生も成仏も無い。真実の世界は言妄慮絶で説明し難いといわれている。しかし、説明しなければならぬのである。凡夫、私がいただける教説でなければならぬ。私を解らせ、拯うのが仏教だからである。

宗祖親鸞の思考教説を複称するつもりはない。しかし、真宗の教義を信仰、あるいは、前提知識としてお持ちの方々であればご理解いただけるものと信ずる。凡夫が「本願を信じ念仏申せば仏になる」のである。また、仏は菩薩となって、応化身をお示めしになるのである。

また、聖人御自身の述懐として、求道者は三つの求道階梯を経るのである。つまり、転変、「転入」してゆくのである。と告白されている。ここに、「願生」、転化して往く「往生」があるとの認識である。

次に、天親菩薩・曇鸞大師の以上の思念は現代においてどのように受け取られ、展開してゆくのであろうか。

## 5、天親・曇鸞の思念の現代における展開の相(結びに代えて)

天親は「三嚴二十九種莊嚴」で「浄土」を、バーチャルスペースとして説いた。ある意味で「理想国家論」の提唱である。これに対して、曇鸞は、現実の世、すなわち、「リアルスペース」を説いた。すなわち、曇鸞は仏光明の届いていないところの存在を指摘したのである。未だ浄土ではない現実世界の指摘である。そして、そこへ生まれて往くことが道理としておこなうことを、述べられた。「園林遊戯」である。源信の云う「穢土」の認識において、「願生・往生」はある。という事である。また、現代、鈴木大拙は、志村武編著『青春の鈴木大拙 菩薩道の原典を求めて』（佼成出版社、1973/11/15）

において、「大乘仏教の七つの主要な特質」として、①抱擁性、②普遍的な愛、③知的理解力の偉大さ、④底知れぬ精神的エネルギー、⑤方便の実施における偉大さ、⑥より高次の精神的境界、⑦偉大なる活動性を挙げている。仏教の「慈悲」性と「智慧」性からの解釈であろう。

住岡夜晃師は、『新選集』第五巻において、「慈悲」を解して、「他の運命への限りなき共感」とされている。

また、住岡の弟子、細川巖師は、『龍樹の仏教 十住毘婆沙論』において、「宗教は個人の自覚と救済を目的とするものであると考えられている。このことに間違いはない。しかし、宗教がもしそこにとどまってしまうならば利己的なもの、私的なものに終わって、世界や社会には無関係なものとなり終わるであろう。」また、「真実の宗教の特色は、このような個の自覚と救済を出発点として、全人類的、全世界的方向にむかって、はたらきを展開するところにある。」と大乘精神を述べられている。死んでから実現する人もいるであろう。代を重ねて実現する人もいるであろう。我らの祖師は現生において実現することを願われた。

さて、現代はいかなる時代であろうか。対立と戦闘とその結果から観てみる。

地球上における今日の対立は、東西の対立は薄れた。二度の大きな世界戦争の後、すなわち、人間の支配と富への限りない欲望からの愚かな殺戮と破壊を体験した後、人間は、共産主義

と資本主義との冷ややかな戦いに一応の終止符をうった。ソ連が滅び、東西ドイツの壁が壊されたのである。しかし今、キリストとマホメットが抗争している。また、独裁主義あるいは教条主義と民主主義が争っている。

再び、人民が殺戮され、国は破壊されている。またその可能性の中で葛藤しているのである。同時に、戦後復興に取り残された場所、また、もともと文明の進展の中でおくれを取ったところがあり、生きてゆくための環境の未整備、進展のための最低限の教育の不在、未熟な政治などによって、人々は大きな格差世界を生きている。与えることを知らず、奪い取ることしか知らない者達が闊歩している。所謂、「南北問題」である。これが、地球規模における現状である。くりかえす。地球上には、泥水をすすって暮らしている人々がいるのである。児童期から学校に行かず、お金を稼いでいる子供たちがいるのである。寺・教会・学校がない地域があるのである。電波での映像によるが、決して妄念妄想ではないであろう。

このような「リアル スペース」の現状の中で、世界は「持続可能な開発」を採択し、17項目、169の細項目を立て、「バーチャル スペース」と想定し、時間を限って実現することを勧め促している。「SDGs」である。貧困の撲滅、教育格差の是正、絶滅種生命への配慮、脱炭素依存、等々、地球上の問題・課題を網羅しているようである。いわば、地球規模での仏国土莊嚴が行われているのである。注意点は、日本の平安

時代の「照千一隅」、鎌倉時代の「念仏往生」・「脚下照顧」の思想が自省根拠であろう。

太古の人は弱者を養育し、死者に花を手向けた。人は愛する者のために死んだ。人間が人間であることの証である。すべての人間にこの想いがあるのである。「仏種性」はすべての人間の精神の内奥に生れるのである。他の運命への限らない共感によって、国土が莊嚴される。愚かなる人間よ、目覚めよ。全ての者がともに平和と幸福を享受できる世界とその将来の方法に。

彼の問題は彼個人の問題にとどまるのではない。私の問題でもあるとの受け止めになる。繰り返す、ここに「普共諸衆生願生安楽国」があるのである。間違った想念をもったまま死にゆく人に、それは個人の問題である。とするのか。他の人の運命を放置するのか。それは、声聞・小乗の世界ではないのか。

「SDGs」の一事について述べ、弥陀の本願と比較照合する枚挙もいとまもない。弥陀の本願は「SDGs」として現代世界に応現しているという、方向性を示すにとどめ、また、現れたいくつかの課題をも、機会をあらためて言及することにする。

本日はこれまでである。

南無阿弥陀仏

機会を与えてくださった諸兄に感謝申し上げます。誠にありがとうございます。

最後に、参考にさせていただいた、諸先生・諸先輩方の書

籍・論文を掲載して、これも感謝申し上げます。

参考文献一覧

山口 益

『無量寿経ウパデーシャなる題号について』

印度学仏教学研究通告20 1962/03/31

『世親の浄土論』大谷大学内安居寺務所1962年法蔵館

藤田宏達

『浄土経典研究の現状と課題』仏教文化紀要43集97

2004/11/30

『極楽浄土の名義』印度学仏教学研究通告27

1965/12/25

『「無量寿経」の訳者は誰か』

印度学仏教学研究通告30

1967/03/31

桜部 建

『初期浄土経典の成立』東洋学術研究通告106

1984/05/01

住岡夜晃

『新住岡夜晃選集』第五巻 法蔵館 2018

細川 巖

『龍樹の仏教』筑摩書房 2011/10/10

『大いなるものと共に』細川まつき発行

1996/04/01

『教行信証行巻講義』平木正則編集

日野市教育を考える会佐々木玄吾

2011/05

香月院深励

『浄土論註講述』国立国会図書館デジタルコレクション

平野 修

『浄土論註講義一』奥羽教区教学研究室

1995/11/01

マイケル コンウェイ

『中国浄土三祖の往生観―善導の捉え方を中心に―』

巖松会 特別土曜会講述 塚本勉記

2023/03/26

池本重臣

『龍樹と無量寿経』印度学仏教学研究通告15

1940/01/25

福島和人

『近代における「無量寿経」研究』

親鸞教学通告40-41

1982/12/20

藤井了興

『清澤満之と「無量寿経」』

大谷大学院研究紀要通告37

- 壬生泰紀  
『無量寿経』における阿弥陀仏国土観の変遷』  
印度学仏教学研究通後128  
2012/12/27
- 上野牧生  
『「釈軌論」の経典註釈法とその典拠』  
仏後学セミナー通号89  
2009/06・0
- 堀内俊郎  
『世親の大乗仏説論…「釈軌論」第四章を中心に』  
学位論文要旨
- 多屋 弘  
『曇鸞大師傳之研究』大谷学報通号78  
1940/06/05
- 横超慧日  
『中国仏教研究法』  
『速疾成仏の思想』印度学仏教学研究通号5  
1954/01/25  
『釈道安の翻訳論』印度学仏教学研究通号10  
1957/03/30  
『北魏仏教の基本的課題』  
印度学仏教学研究通号28
- 神達知純  
『中国仏教における五重玄義の位置』  
大正大学大学院研究論集通33  
2009/03/15
- 辻本俊郎  
『「無量寿経論」の諸本について』  
仏教大学  
『中国における「無量寿経論」テキストの受容』  
仏教大学仏教学会紀要通号99  
2017/03/25
- 遠山信証  
『「往生論註」における「無量寿経」の受容』  
龍谷大学大学院研究紀要通号37  
2015/12/25
- 春本秀雄  
『図箴と北魏の廃仏について』  
『北魏法難の実体解明について』  
大正大学研究紀要通号94  
2009/03/15
- 内田准心  
『曇鸞における南朝仏教の影響』



印度学仏教学研究通号126

2012/03/0

『往生論註』における願生の意義』

龍谷大学大学院文学研究科紀要通号35

2013/12/25

『曇鸞と国家権力』印度学仏教学研究通号134

2014/12/20

尾畑正文

『曇鸞の「浄土論註」解釈の視点』

同朋大学研究紀要

2021/01/25

松尾哲成

『曇鸞浄土教の成立背景の一考察』

印度学仏教学研究40巻2号

福井智行

『曇鸞教学の背景に関する一考察』

印度学仏教学研究第48巻2号

富岡暲秀

『浄土論註』国土莊嚴に関する一考察』

幡谷 明

『曇鸞教学覚書』

延塚知道

『凡愚遇無空過者』親鸞教学通号45

1985/01/20

日本国外務省 国連総会採択

『我々の世界を変革する：持続可能な開発のための

2030アジェンダ』

日本経産省

『世界の社会課題解決（SDGs）の促進に向けて』

杉下智彦

『持続可能な開発目標（SDGs）の背景と国際展開』

保険医療科学2019 vol.68 No5

外務省 Ministry of Foreign Affairs of Japan

『経済協力開発機構』

中国新聞デジタル

『旧統一教会問題』

## 『往生論註』総説分讚嘆門における問いの意義

弘保廣志

### 1, はじめに

『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『往生論註』と表記）は、『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』と表記）の文字・語句・文章の意味を中国北魏的に明確にし、主張の理由をたどって明らかにしようとしているもの、すなわち、天親菩薩（以下天親と略称）の説く、「安楽国」と、そこへの「願生」とその「方法」についての思想・信念を、曇鸞大師（以下敬称略）が領解・解説した書籍である。ということではないのでしょうか。

この書籍は、『浄土論』の説示にしたがって、偈頌の部分の解説と、散文で表記された部分の解説の二層構成になっているのは周知です。また、曇鸞の論理的立場が、「三論」を学んでいることから、三枝先生の中観論解説で、「帰謬論証」、「背理法」すなわち、「自説に矛盾する命題を立てたうえで、それが成立しないことを論証して自説を裏付けるといふ論法」を用いているということではないということでしょう。

曇鸞の註釈は、一語一語の意味を明らかにし、また、多くの質問・疑問によって思想・信念を理解・解説するものとなっています。

註釈での質問は、「問曰」・「云何」・「何故」・「所以」の語で表記されていて、「問曰」という質問形式においては「答曰」の語によって示される文において論議され、導き出された解答が述べられています。この「問答」は、上巻に20、下巻に9、合計29個あります。また、「云何」、「何故」、「所以」の語での質問は、論議せず即確定された言説が記述され、その数は多数あります。

これらの質問・疑問は曇鸞が自らの領解を深め、言説の真実性を見極めるための、いわば、「検討」ということではない。すなわち、言説を鵜呑みにするのではなく、論議問答を加え、何を云っているのか、だけでなく、なぜそう云っているのかを顕かにしているのではない。と云うことでしょう。

また、これらの検討は、結果的に、「治衆生虚誑三業」（329ページ）というはたらきをする。すなわち、「衆生」と呼ばれる者が、不実で、虚栄・打算・誤った競争心により、うまいことをいって人をたぶらかしあざむき不当な利益を得ようとする、あるいは、いい加減で適当無責任な心根と言動、を自覚反省し、矯正し、治されるものでもあるのでしょうか。衆生の身体的行為、言説、つまり、言動を正すことを目的としていると、曇鸞は解説していると云うことではないのでしょうか。

問答は、「身見」、すなわち、自身の感覚と知覚、意識によって得られているとする我にとらわれた見解、すなわち、個人の経験によって得られている見解を私に所属するものと固執する自身にとらわれた見解。また、「憍慢」、すなわち、たかあがり、うぬぼれ

た心、また、「邪見、」すなわち、正しい因果関係を無視するよこしまな見解からの疑義は、「分別苦」・「取捨苦」を生み出す。と現実を指摘しあるいは未現実を「抑止」してもいます。(330 ページ)

ところで、『往生論註』での一々の問答は、曇鸞の思想信仰を理解し受け取る上で鍵となる表現だと思われまふ。これまで、先輩方の主張では、所謂、「八番問答」での答え、また、下巻最後「利行満足」での「三願的証」を導き出す答えが、多く採り上げられ強調され論じられているようです。しかし、29 個の問答の中、上巻はじめの四つの問答も大変重要な問答だと考えられます。

なぜかと申しますと、一番目の問答は、「世尊我一心」の語について、「仏法中無我、此中何以称我」(仏法の中には我はない。ここではどうして我というのか) (真聖全 282 ページ) とあることから、「帰命」すなわち、「願生」・「往生」の主体を明らかにしていると受け取れます。二番目の問答では、「若言無碍光如来光明無量照十方国土、無所障碍者、此間衆生何以不蒙光照、光有所不照、豈非有碍耶」(もし、無碍光如来の光明が無量であって、十方の国土を照らしたもうに少しもさわりがないというのなら、此の国の衆生はどうしてその光をこうむらないのか。光が照らさない所があるのなら、どうしてさまたげがないといえるのか) (283 ページ) とあります、これは、こうむらないところがないようにすることが導き出され、**仏教の興ってくる道理**が述べられていると受け取れます。三番目の問答には「大乘経論中處處説、衆生畢竟無生如虚空、云何天親菩薩言願生耶」(大乘の経論の中には、処々に衆生はつづまるところ無生(空)であって、虚空のようなものだと言われている。どうして天親菩薩は「願生」といわれるのか) (283 ページ) とあります、このことは「すべては因縁所生」であり、存在に固定的な性はない。すべては変化するのである。ということから、**「願生」・「往生」成立の根拠**を示していると受け取れます。四番目の問答において、「何義説往生」(どのような意味で〈因縁生〉の往生と説くのか) (同 283 ページ) とあり、**「往生」・「願生」の意味**を述べていると受け取れるからです。これは、総じて、『往生論註』の大意を述べ、講述され記録された理由について述べられたものであると受け取ることもできるからです。

因みに、飯島憲彬著、『知空の「無量寿経論註翼解」註解の基本姿勢』よとると、知空は『往生論註』を解説するに十章を立て、さらに、此の十章を二門に分け、後半での内容の註に先立って、前半で『註』を解する「基本姿勢」を述べている。として、「初めの中に分ちて五とす。一には教起の因を明かす。二に蔵教の撰を示し、三に所被の機を告げる。四つに教の体性を挙げ、五つに義の尚帰を述べる」という文を出し、さらに、法蔵・宗密・子璿・曇雲の説を引用して、本願寺派の慣例的解説方法を示している。

ただ、大谷派、香月院深励師の『浄土論註講述』では智光の五門・十門説は玄談には「無用」と云っている。「論註を講ずる玄談には無用なり、なぜと云うにみな論註の文に入りて初めに出ること尤もその中において所被の機を判ずるは註の上巻の終わり普共諸衆生の文について八番の問答あるがそれなり。これらを文前に弁ずることは論註の玄

談にいらぬと知るべし」云々とある。

深励師の説は、「文前二門分別。初述本論論註造意。二辨本論中論大意」ということでした。

道綽禪師は『安樂集』において、第一番目に「教興の所由」、教えが興ってくる由来、往生の必然性について論じています。内容については色々ありますが、項目として第一番目に掲げているということは重要視しているという事でしょう。また、「願生の主体」についても、「説聴の方軌」として、「衆生無生」については、「諸経宗旨不同」として論題としており、重要で根本的な問題としています。

今回の発表は、このはじめの四つの問答中、二番目の問答を採り上げ、正確には、問いを採り上げ、曇鸞の思想・信念、また、現代的意味を窺い明らかにすることを目的としています。

なお、始めに前知識の一つとして、気になる数字を挙げておきます。「世界の宗教別人口ランキング」なるものがあり、宗教の普及状況を示しています。一位はキリスト教で22.5億人。二位はイスラム教で14.3億人。三位は、ヒンズー教でも仏教でもなく、なんと、無宗教で9.5億人だとされています。仏教はヒンズー教に次いで五位3.8億人とされています。これは2008年のデータからとされていました。

一見、「仏」は世界を席捲していないように受け取れるかもしれませんが、しかし、「仏」の語を「大乘」的に吟味しますと、イエスもマホメットも「諸仏」。ソクラテスもプラトンもアリストテレスも孔子なども皆、「諸仏」の範疇に入ると云えるのではないのでしょうか。内道に対して外道を説きますが、それぞれのはたらきを持つ教えは、真の人間形成となる教則である限り、「恵以真実之利」ということにすべて収まる。そう考えますと、「光明遍至 十方世界」ということには特別な事情を除いて、そうだと理解できるのではないのでしょうか。

## 2, 「讚嘆門」での問い

- (1) さて、まず、曇鸞の問いを掲げ、文意を窺ってまいります。時間の関係上掻い摘んで窺います。

若言、無碍光如来光明無量、照十方国土無障碍者  
此間衆生何以不蒙光照、光有所不照、豈非有碍耶

というのが設問です。訳文は以下の通りです。

もし、無碍光如来の光明が障りなく十方国土を照らすと言うならば

今の時代の衆生はなぜ光が照らすことをこおむらないのか

光が照らさない所があるのにどうして障りがあることは無いと云えるのか

概略的に感じを述べますと、この文には、曇鸞の、感謝と、怒りと、嘆きとがあると感ぜられます。

「十方国土無障碍」の語は、光明が照すはたらきが無限だという教理を云った言葉であるだけとは思われません、「無障礙」には、幾多の人々の熱く深い思いと行動とがあ

ることを示すと受け取れるのです。

つまり、「よくぞはるばる、崑崙・天山を越え、タクマラカン砂漠を渡り中国まで届けてくれた。ありがとう」という思いがあるのではないのでしょうか。先日 youtube で「玄奘」という映画を観ました。三蔵法師玄奘（602～664）が命を賭してインドに陸路で往き、16年後に帰還したことが、『大唐西域記』に基づいてでしょう、描かれていました。日本では『西遊記』として何度も映画化されています。あの孫悟空の話です。

「遍照十方世界」ということには、思想・宗教・文化の幅広い伝播という言葉では片づけられない事実・事情があるのではないのでしょうか。印度・西域からの訳経僧は、簡単にそこ、中国にいたわけではないのです。また、参考までに、井上靖は『敦煌』・『天平の薨』で、中国から日本に仏教が伝えられたことについて、小説として描いています。そこでは、文化文明の伝播に纏わる人間模様が情感深く描かれています。

「尽十方無碍光如来」の発語は、存在への極上の讃辞で、釈迦仏を介して、無上存在である仏・如来のはたらき・影響は障りなく十方を尽くし、諸仏を生み出している。との理解・讃迎からの言葉である。と受け取れるのです。

しかしまた、そうであるのに、北魏三代目皇帝太武帝の時代では、廃仏毀釈政策を採った。結果伽藍は破壊され、僧・僧尼は虐殺され、仏典は焼却されたとい現実があるのです。

曇鸞は、「有所不照」と云い、北魏を鑑みて、釈迦仏が説いた理想世界とはかけ離れた現実世界があると、怒り、悲しみ、嘆くのです。「虐殺」の現実を前に、「何故なんだ。どうしてなんだ」「君子も仏もないではないか」「智慧」も「慈悲」もない。「仁義礼智信」もない。と、**こころの叫びを發したのではないのでしょうか。**

これを隠してと云うことではなく、下巻（314 ページ）で、「然有称名憶念而无明由存而不満所願者、何者、由不如実修行、與名義不相應故也」と云い、天下国家のことではなく一個人の問題にすり替えているというのではなく、「不知如来是実相身、是為物身」また、「有三種不相応」とは、人間の精神構造に起因すると云っている。

(2) **曇鸞の質問文を情緒、感情ではなく、現代の言葉と論理(考え方)で受け取ります。**

尻切れトンボになってしまわないように、結論をさきに申しておきます。その上で、以下の文を観てゆきます。

曇鸞の問題提起はどの様に受け取れるのでしょうか。

翻って、今述べました結論を検証・証明してまいります。

① さて、質問文の理解に鍵となる語句がいくつかあります。

イ、まず、「無碍光如来」について。

**\* 「如来」は人・法としての存在の尊称であります。**

古来人間には、自ら考え自ら行動する者と、自ら考え行動しない者と、自ら考え行動して行き詰まった者、自ら考えず生き詰まった者とがいる。

自らを導くものを求めるのは、自ら考え行動しない者と自ら考え行動し行き詰まった者である。自ら考え行動しない者は、周囲を眺め、多くの者が為している、流行を捉え、それに同化しようとする。自ら考え行動する者は、自らに価値観を形成し、それにしたがって、在り方・生き方を求める。行き詰まったその時、指導者とその教説を求める。この時点での指導者とその教説は、求めるものの方へ来たることから、「如来」と云う。

如来とは普通の存在ではなく価値づけられ尊ばれた呼称なのです。

「如より来生する」と云っても解り難いですが、

さきほどの話からしますと、外来文明は向こうからやって来ていたのです。玄奘が求めに行く前に、翻訳僧として、向こうから来ていたのです。

『論語』「学而」に「朋有り、遠方より来る。また、楽しからずや」と親しまれています。原文は、「学而時習之。不亦説乎。有朋自遠方来。不亦樂乎。人不知而不慍。不亦君子乎」といいます。

「不慍」（フウン）は、うらみずと読み、不平不満に思わないという意味ですが、ここで、来るのは、朋友です。

『無量寿経』には「不請の友」という言葉があります。望まれないのに友と云えるのか。大きなお世話な方だなあ。というのは、生きることに大きな問題を感じていないとしているこちら側の言い分です。高次元にいるお方はかたじけなくも向こうの方が、「友よ」との思いを持たれているのです。善導仏の「汝一心正念にしてただちに來たれ、我よく汝を護らん」という言葉が想念されます。

また、「如来」は「仏」の別名でもある。と説かれています。

『無量寿経』での「仏」は、まず、所謂「六事成就」の「一時仏 住王舎城」での「仏」です。また、教説の興りの「仏、阿難に告げたまわく」の「仏」である。この「仏」は、経の説者である釈迦を闡誦者・記述者が尊称した名です。『経』には、**聴者阿難が釈迦を讚仰する言葉として、「仏」・「世尊」・「大聖」・「世雄」・「世眼」・「導師」・世英」・「天尊」・如来」**の語が記されています。

また、教説の内容には、「過去仏」の存在を説き、「五十三仏名」が挙げられています。また、「未来仏」として、「弥勒仏」が説かれています。つまり、「仏」は釈迦一仏ではなく、多くの仏が存在すると云うことを、釈迦仏自身が「現在仏」・「過去仏」・「未来仏」としてその存在を認めているのです。

「仏」は釈迦仏だけではないということを付け足しました。

天親は「**仏莊嚴功德成就**」として、「**座・身口意の三業・衆・上首・主**・

仏とよべる人不虚作住持の八点から考察しています。説明は省きます。

曇鸞は、題号の解釈で、「無量寿はこれ安楽浄土の如来の別号」と云い、第一偈の釈（281 ページ）で、「世尊は諸仏の通号なり」として、仏の十号中の「世尊」を解釈して、次の様に云っています、すなわち、「**智を論ずれば、すなわち、義として達せざること無し、断を語ればすなわち、習気餘無し、智・断具足して世間を利することが出来、世に尊重される、故に世尊という**」と云っています。仏の名に特別な名と一般的な名とがあり、一般的な名の一つ、「世尊」は世に尊ばれる、「諸仏」の一般的な名であり、その意味を示していると受け取れます。

「智・断具足」とは「所知障」・「煩惱障」ともに解決しているということです。細かい説明は省きますが、「所知障」とは知らないことがない。「煩惱障」は煩惱というものが解決されている。という意味になります

また、『往生論註』最後の私釈（真聖全 446 ページ）に、「仏所得法名為阿耨多羅三藐三菩提、以得此菩提故名為仏」という文があります。これは、仏と称される人の言動を得て同化している。ゆえに仏と云うのである。と云う意味になるのでしょうか

また、「性功德成就」を解説（287 ページ）するに際して、「如来性起義」を説き、これは、「積習して（仏種・如来）性を成じた法蔵菩薩のことである。もろもろの修行法を集め積み重ね習い実現されたのである。」云々と述べられている。

道綽禪師は『安楽集』冒頭での章立ての 5 番目（真聖全 377 ページ）での『仏説観無量寿経』の経名の略説で「「仏」は人名」と云っています。詳説すべき 5 章 6 章の説明文は不思議なことに、ありません。

善導は『観経疏』「玄義分」「釈名」において（真聖全 443 ページ）、「**言仏者、乃是西国正音、此土名覺。自覺・覺他・覺行窮満、名之為仏**」と云い、「自覺」は「凡夫」と対比し。「覺他」は「二乗」に対比し、「仏・菩薩」から「菩薩」を選び、慈悲・智慧によって利他・自利する。「覺行窮満」は「菩薩」に対する語とし、「智行」が窮まり、「時劫」が満ち、「四位」を出すぎている。と定義しています。

「仏は四位を出過している」の「四位」とは中国唐代の国家政府での地位身分で「長官・次官・判官・主典」という職制があった。参考までに、北魏での仏教教団を統括する僧官は「沙門統」と呼ばれていました。二代目沙門統は曇曜が任じ、雲崗石窟寺院を創始し、また、「僧祇戸・仏図戸」制度を策定し、征服民を管轄下に置き納税できるようにし、重罪を犯した奴隷を寺院の雑役として使用できるようにしました。廃仏後の北魏仏教を盛り立てたのです。

親鸞聖人は、『大経』の「如来以無蓋大悲矜哀三界。所以出興於世、光闡道教、欲拯羣萌惠以真実之利」（真聖全 4 ページ）という一文で抑えられています。この後には「慧見無碍無能遏絶」とあります。「遏絶」はさえぎりとめることと辞書にはあります。

「仏」は、人を救う教説を説く、立派な人のこと、すなわち、結果、無上正真道を得ているお方、つまり、諸修行法を集め積み重ね意識下におさめ、不退転に立たれ、「無碍の一道」を歩かれているお方を云うのでしよう。と受け取れます。

\* 「無碍光」は詳細には「尽十方無碍光」であり、「仏」・「如来」の意味を、はたらき・効果・影響の点から表わされた表現だと考えます。

そもそも、「無量寿仏」はインドでは「光・寿」二無量で説かれ、讃迎されていました。中国で「無量寿」と表現されたのは、風習として長期の生存が望まれていたからと云われています。

「無碍」は、障害がない、妨げるものがない。を意味する語で、「尽十方無碍」は全方向に妨げがないことを表しています。

要するに、如来は全方向、全時代において、諸仏となって現れ智慧・慈悲によって、教化のはたらきを展開する。という事でしょう。というのが知的な受け取りで、宗教的な実際としては、ありがとうございます。申し訳ありません。頑張ります。ということだと先生は教えられています。

#### 口、光明

如来を「光如来」と表象し、はたらき・影響・効果を、「光明」になぞらえ、『無量寿経』では「十二光仏」として十二の特徴で述べられています。

曇鸞は『讚阿弥陀仏偈』において、光如来名とそのはたらきとを、適切に如実に述べています。（資料 9 ページ④～12 ページ 参照）ここでの、結論だけを申しますと、光明は、無明を根本に抱く存在、すなわち、無智蒙昧・無自覚な自己中心の輩、また、善悪の基準が壊れてしまった者、人間の思考は限定的でしかないという事を知らない者を、照らし育て、照らし破るはたらきを有するもの。すなわち、慈悲に裏付けられた智慧であり、教えであり、教化なのです。

この光明のはたらきにおいて、人間は人間として生まれてきた意味を知るので

ひとは狼に育てられれば狼になる。三重苦のヘレン・ケラーにとって、サリバン先生は「奇跡の人」であり、手の平に流れる冷たいものが「水」だと教えた。ものには名前があるとさとしたヘレンにとって、言葉は、まさに、闇に射した一筋の光明であったのでしよう。



つまり、「光明が照らす」とは、人間教育の敷衍ということであり、『無量寿経』・『浄土論』・『往生論註』が説く一貫して共通した「如実相応」な理念であると受け取れるのです。光明が人を育て、育った人が国土を莊嚴する。「光明遍照」が「国土莊嚴」の基本的・根本的な思念と実践である。との教説なのだ。と受け取りました。

#### ハ、此間衆生

問題は以下の八文字なのです。衆生の語をどのような意味で用いているのか。また、此の間はどの間なのでしょう。

さて、「衆生」について曇鸞は、総説分、観察門、「観衆生世間清浄」節で「以其輪転三有受衆多生死故名衆生」（それ、三有に輪転し衆多の生を受けるが故に衆生と名づける）（真聖全 298 ページ）と云っています。

「有」は『仏教学辞典』によると、「生存の義」であり、生き物の事で、それを分類して、「三有」・「七有」・「二十五有」などを挙げています。今日の分類学上の分類とは次元が異なっています。全ての生き物としての存在を精神の在り方から分け、六道とし、就中、「天」の心の在り方を細分しています。

ここでの「三有」は所謂、「欲界・色界・無色界」の三つの世界に生きる者という事です。要するに、迷いなく、問題なく、あっても自力で解決できるような小さな迷い・問題しか感ぜられていない人々も、実は、欲望・希望の満足、価値・自己の実現において、それぞれの領域において問題、課題を抱えているものなのです。「衆多の生」とは今日では、生物に 150 万種の存在を数えていることから受け取れるでしょうし、人間とよべる存在は、今日では 80 億とされています。有史以来の数は数えきれません。

また、「無生無滅是衆生義」（真聖全 299 ページ）と云っていますがこの受け取りは「作願門」の受け取り解釈で考察します。今回は時間の関係で割愛せざるを得ません。

また、総説分最後の「八番問答」の一番目の問い（真聖全 307 ページ）に「普共諸衆生往生安楽国」の「衆生」とは「どのような衆生なのか」と問うているなかで、『無量寿経』の 18 願成就文を出して、その中の「諸有衆生」を解して、「一切外道凡夫人」としています。すべての仏道以外の道を行く者および、自覚のないという意味での凡夫としているのです。

また、『観経』の「九品」説を引いて、「上品上生」だけではなく「下品下生」までの全ての存在でなければなりません。

さらに、解義分、「浄入願心」節では（真聖全 338 ページ）「衆生及器、復不得異不得一」と、存在について、環境を離れた者はない。同時に存在を離れた環境はない。としています。つまり、ひとは時代と共に生きてい

るということを意味しているのです。

要するに、曇鸞の使用する「衆生」の語は、時代を生きるすべての生類を云った言葉で、これは、社会・国家を構成するすべての存在、すなわち、皇帝をはじめ、皇族・官僚・学者・思想家・医師・教師・技術者・流通経済人・芸術家、また、庶民のこと、さらに、時代・歴史からかけ離れた者はいないと云った言葉である。また、これらの人々は、迷えるものたちであるとしている。と受け取れます。

下巻「観察体相 生即無生」に関する説は今は置いておきます。

また、「衆生」という言葉は、今・ここに生きている私、を含んだ時代の生命である。この様な受け取りは忘れてはならないでしょう。

ところで、「観察門 器世間 大義門功德」での問答にの答えに、「声聞以實際為証 計不応更能生仏道根芽」とあり、翻訳は「実際に身を滅して涅槃に入ることを証としている」と訳されている。

「實際を証すれば二執に墮す」と曇鸞は云っています。「實際を証す」とは、千差万別の一々のいきもののことを詳細に論ずることだと思います。「實際」でないのは、いわば、本質・根本・集約した上位概念の言説の事でしょう。人間、私は實際を証明されなければわかりません。愚かな私を中心に考えると、現実の際が証明されなければならないということではないのでしょうか。

この意味では、生類・人は、特定の時代の中で、特定の場所に、特定の親によって生まれ育ち、教育をうけて、あるいは受けなくて、何事かを為し、あるいは為さないで死んでゆく者たちなのです。生物的には、生まれ、摂取し、排泄し種族保存の行為をし、生きる術を伝え、あるいは、遺伝子に蓄え朽ちて行く生命体なのでしょう。この生命体は空の星のように無数に存在し、限りなく影響し合い関係し合って、生きています。

ただ、「實際を証すと二執に墮す」と云っている。(328 ページ) すなわち、「不得往生・更生生惑」を怖れるとしているのです。非實際を示すことが是であり善であるのであれば、實際を示さなければという私は悪であり「誹謗正法」の存在であるという事になります。

「此の間の衆生」の言葉は、具体的な、時代・歴史を云った言葉であるということではない。ということになります。

## 二、光照不蒙所

\*曇鸞の「光照を蒙むらないところ」としての時代認識。

このような天地で、「光明を蒙むらない所」とはどのような所であると

曇

鸞はいつているのでしょうか。

一つの結論から申しますと、智慧と慈悲とによる教化の埒外、影響が及んでいない場所・国があるとの認識である。ということではない。と受け取りました。

なぜそう云えないのかは、曇鸞の「無仏」と表記された言葉から窺うことができないと云うことからではないでしょうか。

曇鸞は、まず、「文前玄談」（真聖全 279 ページ）で、「五濁の世、無仏の時」という言葉で、自己の生存する時代を表しています。この語は、たんに、「末法思想」の教理を云ったものではなく、また、世間からかけ離れた一個人でのことでもないを受け取ります。親を殺し兄弟を殺して権力を奪う世界、世継ぎが確定したならば、世継ぎ以外の子女とその関係者はせん滅された。この様な時代を「五濁の世」としたのでしょう。

「無仏の時」については、「題号」を解釈するなかで『無量寿経優婆提舎願生偈』の題の意味を釈す文に、（選聖全 280 ページ）、「また、散文を作って、重ねて梵文を釈す。優婆提舎はこの時代中国に正しくあらず訳語はない。（略）この時代の世界に梵語を正しく翻訳する言葉がないのは、もともと、この世界が無仏の時代であるからである」と云っています。仏の光明が至っていない時代・場所があるとの認識なのです。参考までに、microsoft bing Copilot によると、「世界人口の約 7%つまり、5 億 2000 万人以上が仏教信者」であるとしています。また、日本では、約半数、「総人口の約 46%が仏教を信仰している」と云っています。

また、「八番問答」の四番目の問い（真聖全 309 ページ）に「誹謗正法」の姿を問うて、「無仏・無佛法・無菩薩、菩薩法という。このような見解を自分の見解とし、あるいは、他の人からその認識を受け取り、意を決することを、誹謗正法という」とあり、仏・菩薩と、説かれる法がないという事について述べ、このことは、「誹謗正法」なのであると云っているのです。

「無仏」について、平野修先生は、『浄土論註講義Ⅱ』（171 ^ 172 ページ）で「三つの無仏」を説かれています。時間的な無仏・空間的な無仏・思想的な無仏とされています。

要するに、曇鸞の云う「此の間」は、中国北魏の世間であり、時代の認識を云っていて、この時代には「仏の光明」が届いていない。あるいは、仏教を排除する思想がある。という認識を示したのではないということだと云わなければならないのでしょう。

#### \*北魏の仏教

ところで、曇鸞在世北魏に仏教は無かったのでしょうか。このことについて先学の解釈は「末法思想」という教理からの説明がほとんどです。曇鸞も

道綽も、『大集経』のこの説を出されています。

『大集経』の記述などからの説は混乱しているが、道綽（562～645）の、『安楽集』での記述（真聖全 378 ページ）によると、道綽の在世時代は、第三の 500 年に入ったばかりの時代で、「学・多聞・読誦得堅固」の時代であるはずですが。同じくその記述によると、曇鸞の世代は「学定得堅固」の時代で「末法の世」ではありません。

最澄の『末法燈明記』では「正像末の旨細を詳らか」にした文に『賢劫経』を引いて、「仏涅槃の後、正法五百年、像法一千年ならん。此の千五百年の後、釈迦の法滅盡せん」とある。また『大集経』を引いて、「仏涅槃の初めの五百年には（略）正法滅せず。五百年の後、正法滅盡せん。」とあります。これによりますと、曇鸞在世時代は釈迦仏滅後第二の 500 年を超え「正法滅盡」の時代に入った時代であり、仏も法もない時代なのである。と云えるのかもしれませんが。

最澄の記述は教理だけではなく、仏も法もないのであれば、「破戒」は成立しないという主張なのです。つまり「破戒」の現実の救済・擁護の言説なのです。

曇鸞においても、実は、**教理上の認識からだけの言説だとは思えない事実がある**と筆者は考察しました。中国は、表面的には仏教用語が流布していない国である。また、もともと、儒教・道教の国である。との表現です。しかし漢字の読みは奥深い。

ところで、**中国北魏全体に仏教は無かったのでしょうか。**

中国において、仏教は、紀元後間もなく、後漢の時代、訳経僧、安世高、支婁迦讖によってもたらされました。その後、三国時代には、支謙、康僧鎧、さらに、五胡十六国時代には、仏図澄（232～349）が龜茲国から渡来し中北人、釈道安（314～385）を弟子にして育てました。紀元 4 世紀には鳩摩羅什（344～413）、南北朝では、真諦（499～569）、璽良耶舎（382～443）、菩提流支（？～527）などの翻訳僧が渡来し、訳経事業を行っていた、また、廬山の慧遠（334～416 釈道安の弟子）が中国人として初めて仏教教団を組織し、「白蓮社」を立ち上げたのもこの頃なのです。

**中国北魏において仏教は受容され、成長・発展する時期に入っていたはずですが。この事実を曇鸞が知らなかったはずはありません。なぜ、曇鸞は時代を評して「無仏」としたのでしょうか。**

曇鸞の問いは、天親の言説を無条件に肯定するのではなく、素朴に、素直に、しかも重大な疑問を投げかけているのです。偉い人が云った言葉だからとして鵜呑みにするのが「帰命」ではないでしょう。「理宜しく敬すべし」ということがあるにしても、納得できない事には前には進めません。「人間だもの」し

かし、これを「不了仏智・仏智疑惑・誹謗正法」の存在としているようです。  
さて、曇鸞はなぜ、北魏が無仏としたのでしょうか。

\* 太武帝の廃仏

中国では四人の皇帝によって、「仏」・「仏教」が排斥されました。

「三武

一宗の廃仏」と呼ばれています。此の中の一つに、北魏太武帝の廃仏政策があります。

北魏という国は、匈奴、鮮卑と呼ばれる北方民族で武人の太武帝が建てた国であり、治世に際しては文人としての漢人を重用しました。重用された漢人、崔浩という宰相は、道教を国教に定め、仏教を排除したとされています。

結果、寺院は破壊され、僧・僧尼は虐殺され、仏典は焼却されたという。

これは、曇鸞生誕 30 年前の事ですが、この事実現を何らかのかたちで知っていたのでしょうか。そこで、「無仏」としたのではないのでしょうか。

### (3) 曇鸞の発問の意義 (結語)

「此の間の衆生、何をもって光照を蒙むらざる」の文は、曇鸞の時代観・歴史観であり、仏教の影響下に在り仏教に依る治世・教化が行われていない世界の存在を示した文だと受け取れます。この問いを懐くことは、「不了仏智・誹謗正法」であるのかもしれませんが、しかし、仏教が個人の自覚と救済にとどまるのではなく、社会・国家を照らし、正すものであるという信念において観られた時代認識においてこの問題は、国家・社会への祈り・願いだけでなく、諫言でもあるといえるのではないのでしょうか。

曇鸞は、自らが生きる歴史的現実を無視できる仏教者ではなかったのです。曇鸞は問うた「光明」が「不蒙」なところがある。真実の教育が為されず、混迷している時代国家がある。この時代・国家を莊嚴してゆくところに仏教はあり、仏教者の在り方があり、人間の生き方があるのではないかと説いていると受け取れるのです。

曇鸞の仏教は、北魏廃仏世界からの脱出・復興が課題であるとの言説なのではないのでしょうか。説く事は、同じように説く人を生み出すとともに、実現しようとする人を生み出すことなのではないのでしょうか。

最後に、細川巖先生の仏教観を示す言説を拝読して、発表を終わります。

『龍樹の仏教』筑摩書房 2011 年発行からの引用です。

曰く「宗教は哲学でもなく、理論でもない。この痛ましい現実の痛苦こそ仏教の出発点であり、この苦悩の解決こそ仏教の目的ではないか。この苦悩の衆生が問題とされず、生死の大海の現実相が無視されるところに、仏教の形骸化があり、観念化があろう。また、「宗教は個人の自覚と救済を目的とするものであると考えられている。このことに間違いはない。しか

し、宗教がもしそこにとどまってしまえば、利己的なもの私的なものに終わって、世界や社会には無関係なものとなり終わるだろう」と教示されています。ここに、大乘精神があるとおもうのです。

自己の苦悩から出発した思念が、広く、国家・社会に向かい、「照千一隅」、「念仏」、「脚下照顧」という自省のもと、自分の立ち位置での問題、課題に真摯に立ち向かって往くのが仏教者なのではないでしょうか。

曇鸞の問いには以上の味わいと心とがあると受け取りました。

南無阿弥陀仏

「聖典に親しむ会」 発表資料 2024年5月24日（金）九州班 宇山光成

【発表範囲】 「願生偈」第二偈四句の註釈箇所。

・「次ニ成ズニ優婆提舍ノ名ヲ」から「相應者、譬ハ如シトニ函ト蓋ト  
相称ヘルガ」也」まで。

（『真宗聖教全書』「1」（284頁4行目～285頁4行目）。

（『解説浄土論註』「卷上」（23頁～27頁）。

【発表要領】 「聖典に親しむということ」

(1)発表範囲の「概要」

(2)「訓点（加点）文」

(3)「読み下し文」（発表省略）

(4)「現代語訳文」

(5)「語句」（発表省略）

(6)「感想」

【参考図書】 ・『大正大蔵経』「第二十六卷」（P230～233）

「第四十卷」（P826～827）

・『真宗聖教全書』「1」（P279～285）

・『解説浄土論註』「卷上」（袁輪秀邦編）

・『浄土論註に聞く』「第一卷」（美濃部薫一著）

・『大乘仏典5』「浄土論註」（神戸和麿訳）

・『親鸞の主著』『教行信証』の世界』（延塚知道著）

(1)「概要」

「作願門」の註釈が終わって冒頭「次に」の言葉で始まる。

この個所の前半は、上からの次第に沿って『願生偈』第二偈がどの

ように「優婆提舍」と名づけるかの意味を明らかにし、又どのように

上の三念門（礼拝門、讚嘆門、作願門）を承けて、下の二念門

（観察門、回向門）を起こすのかについて註釈する。「優婆提舍」と

「成上起下」の註釈。

後半はこの第二偈、四句の語句を「修多羅」「真実功德相」

「説願偈総持 仏教相應」（「持」「総」「偈」「願」「説」「相應」）の順に

逐次、註釈していく。最後に「相應」で結釈する。

(2)「訓点(加点)文」

① 次ニ成ズニ優婆提舍ノ名ヲ一。又成ジテ上ヲ起コスレ下ヲ偈ナリ。

② 我レ依ッテニ修多羅眞實功德ノ相ニ一

説イテニ願偈ヲ一總持シテ與ニ佛教ニ相應ス

③ 此一行云何ガ成ジニ優婆提舍ノ名ヲ一、云何ガ成ジニ上ノ三門ヲ一

起コスヤニ下ノ二門ヲ一。

④ 偈ニ言フニ我依修多羅・與佛教相應ト一。修多羅ハ是レ佛經ノ名ナリ。

我レ論ジテニ佛經ノ義ヲ一、與レ經相應シテ、以テノレ入ルヲニ佛法ノ相ニ一故ニ、



得レ名ツクコトヲニ優婆提舍ト一。名成ジ竟ヌ。

⑤ 成ジテニ上ノ三門ヲ一起コスニ下ノ二門ヲ一。何ノ所ニカ依ル。何ノ故ニカ依ル。  
云何ガ依ル。

⑥ 何ノ所ニカ依ル者、依ルニ修多羅ニ一。

⑦ 何ノ故ニカ依ル者、以テノニ如來ハ即チ眞實功德ノ相ナルヲ一故ニ。

⑧ 云何ガ依ルトハ、修シテニ五念門ヲ一相應スルガ故ニ。

⑨ 成ジテ上ヲ起コスコト下ヲ竟ヌ。

⑩ 修多羅者十二部經ノ中ノ直說ノ者ヲ名ツクニ修多羅ト一。謂ハク、

四阿含三藏等ナリ。三藏ノ外ノ大乘ノ諸經モ亦名ツクニ修多羅ト一。

此ノ中ニ言フニ依修多羅ト一者、是レ三藏ノ外ノ大乘ノ修多羅ナリ。

非ザルニ阿含等ノ經ニハ一也。

⑪ 眞實功德相者、有リニ二種ノ功德一。

⑫ 一者、從リニ有漏ノ心一生ジテ、不レ順ゼニ法性ニ一。所謂凡夫人天ノ

諸善、人天ノ果報、若シクハ因、若シクハ果、皆是レ顛倒、

皆是レ虚偽ナリ。是ノ故ニ名ツクニ不實ノ功德ト一。

⑬ 二者、從リニ菩薩ノ智慧清淨ノ業一起コリテ、莊ニ嚴ス佛事ヲ一。

依ッテニ法性ニ一入ルニ清淨ノ相ニ一。是ノ法不ズニ顛倒セ一、不ニ虚偽ナラ一、  
名ヅケテ爲スニ眞實功德ト一

⑭ 云何ガ不ルニ顛倒セ一。依ッテニ法性ニ一順ズルガニ二諦ニ一故ニ。

云何ガ不ルニ虚偽ナラ一。攝シテニ衆生ヲ一入ラシムルガニ畢竟淨ニ一故ニ。

⑮ 説願偈總持與佛教相應者、持ハ名ヅクニ不散不失ニ一。

總ハ名ヅクニ以テ少ヲ攝スルニ一レ多ヲ。偈ノ言ハ五言ノ句數ナリ。

願ハ名ヅクニ欲ニ樂スルニ往生ヲ一。説ハ謂ハク、説クナリニ諸ノ偈論トヲ一。

⑯ 總ジテ而言フニレ之ヲ、説イテ下所ノニ願生スル一偈ヲ上、總ニ持シテ佛經ヲ一、

與ニ佛教一相應スルナリ。相應者、譬ヘバ如シトニ函ト蓋ト相稱ヘルガ一也。

### ③「読み下し文」(発表省略)

① 次に優婆提舍の名を成ず。又上を成じて下を起こす偈なり。

② 我れ修多羅眞実功德の相に依りて、

願偈を説いて捻持して仏教と相應す。

③ 此の一行、云何が優婆提舍の名を成じ、上の三門を成じ下の二門を起すや。

- ④ 偈に我依修多羅与仏教相応と言ふ。のたま修多羅は是れ仏經の名なり。  
我れ仏經の義を論じて、經と相応して、仏法の相に入るを以ての故に、  
優婆提舎と名づくことを得。名、成じおわん竟ぬ。
- ⑤ 上の三門を成じて下の二門を起す。何の所にか依る。何の故にか依る。  
云何が依る。
- ⑥ 何の所にか依るとは、修多羅に依る。
- ⑦ 何の故にか依るとは、如来は即ち眞実功德の相なるを以ての故に。
- ⑧ 云何が依るとは、五念門を修して相応するが故に。
- ⑨ 上を成じて下を起すことおわん竟ぬ。
- ⑩ 修多羅とは、十二部經の中の直説の者を修多羅と名づく。謂はく、  
四阿含・三藏等なり。三藏の外の大乗の諸經も亦修多羅と名づく。  
此の中に依修多羅と言うは、是れ三藏の外の大乗の修多羅なり。  
阿含等の經には非ざるなり。
- ⑪ 「眞実功德相」とは、二種の功德有り。
- ⑫ 一には、有漏の心従り生じて、法性に順ぜず。所謂凡夫人天の諸善、  
人天の果報、若しくは因若しくは果、皆是れ顛倒、皆是れ虚偽なり。  
是の故に不実の功德と名づく。
- ⑬ 二には、菩薩の智慧清淨の業従り起こりて、仏事を莊嚴す。法性に依りて  
清淨の相に入る。是の法顛倒せず、虚偽ならず、名づけて眞実功德と為す。  
云何が顛倒せざる。法性に依りて二諦に順ずるが故に。云何が虚偽なら

ざる。衆生を撰して畢竟淨に入らしむるが故に。

⑮ 説願偈総持與仏教相應とは、持は不散不失に名づく。捨は少を

以て多を撰するに名づく。偈の言は五言の句数なり。願は往生を欲樂するに名づく。説は謂はく、諸の偈と論とを説くなり。

⑯ 捨じて之を言ふに、願生する所の偈を説きて、仏經を捨持して、仏教と

相應するなり。「相應」とは、譬えば函はこと蓋ふたと相あひ称なへるが如しなり。

#### (4)「現代語意識文」

① 次に、この第二偈は『浄土論』が「優婆提舍」と名づけられる意味を明らかにする。またこの第二偈は上の三念門（礼拝門、讚嘆門、作願門）を承けて下の二念門（觀察門、回向門）を起す成上起下の偈文である。

② 我れ修多羅の眞実功德の相に依って

願偈を説いて総持して仏の教えと相應す

③ この第二偈、四句一行が、どうして「優婆提舍」という名を成り立たせるのか。また何故、上の三念門を承けて、下の二念門を起す偈文といえるのか。

④ それは、この偈文に「我れ修多羅に依りて仏の教えと相應す」といわれている。この「修多羅」とは仏の經典の名であるからである。天親菩薩は

「わたくしはひとえに教主世尊の教えに信順し、仏の教えに相應することを

願すがたい、仏法の相かなに称なう道を得たから、この願偈、『願生偈』の表題を

「優婆提舍」と名づけることができるのである」と表白されている。そこに

「優婆提舍」と名づける意味が成り立つ。これですまず一つ目の註釈を終る。

⑤ 次にこの偈は「上の三念門を承けて、下の二念門を起す」といわれる。

「成上起下」といわれる。この「我修多羅真実功德に依って」とある。この「依って」という言葉に深い意味がある。この「依って」といわれるのには、「どこに依るのか」、「なぜ依るのか」、「どのように依るのか」ということがある。これら三つの「依る」という根拠が問われている。

⑥ まず、「どこに依るのか」といえば、『無量寿経』に依るのである。

⑦ 「なぜ依るのか」といえば、『無量寿経』に説かれてある如来はとりもなおさず真実功德の相だからである。

⑧ 「どのように依るのか」といえば、五念門の行を修めて仏の教に相応する、かな相称う、感応するからである。

⑨ これで二つ目の、上の三念門を承けて下の二念門を起すという意味を明らかにした。

⑩ ここからは第二偈、四句を逐一、註釈していこう。「依る」についてはすでに述べ終わった。

「修多羅」とは、十二部経の中の一つで、仏が直接に法を説かれた経を

「修多羅」と名づける。のみならず四阿含などの小乗の教え、及びその外の

大乘の諸経をもまた「修多羅」と名づける。この第二偈の中で「修多羅に依る」

といわれたのは、小乗のものではなく大乘の經典であって、『阿含経』などの小乗の経ではない。

⑪ 次に「真実功德相」について。「真実功德相」とは、功德には二種がある。

⑫ 一つには、有漏の心、凡夫の煩惱に汚れた心から生じて、真如法性に称かなわぬもの、存在の道理に従わないものをいう。いわゆる凡夫が修めるような人間・天上に生まれる善根およびその果報は、これらは因も果も、みな顛倒であり、みな虚偽である。だからこれを不実の功德、真実でない功德と名づける。

⑬ 二つには、菩薩の法性に順ずる浄らかな行業から起って仏の果報を成就し、法性、存在の道理にしたがい清浄の相に称かなっているもの、阿弥陀如来の因位、法蔵菩薩の清浄なる智慧の働きによって浄土の功德莊嚴を成就し、衆生救済のはたらきをなし給う功德をいう。この功德は、法蔵菩薩が法性、真如の道理によって、どこまでも、清浄なる浄土の相を成就したものであるから、これは顛倒でもなく虚偽でもない。これを真実功德と名づける。

⑭ なぜ顛倒でないのかといえは、法性、存在の道理にしたがい真俗二諦の道理にかなっているからである。また、なぜ虚偽でないのかといえは、いかなる衆生をも摂め包み入れて清浄なる最上のさとりに入らせるからである。

⑮ 「願偈を説いて総持して仏教と相応す」というのは、偈において修多羅を総持することである。「総持」とは仏の教法をこころにとどめることである。「持」とは散ることもない失うこともない如来の智慧、一心のめざめにある。「総」とは、少によって多を包みとることをいう。少ない言葉をもって多くの真実の意味を摂めることをいう。「偈」とは一句五言を幾つか連ねた韻文

のことをいう。「願」とは、往生を願うことをいう。「説」とは、諸々の偈と論述の文を説くことをいう。

⑯ 総じて、まとめてこれをいうならば、浄土へ往生を願うところの偈、

『願生偈』を説くことによって、仏の経をまとめて身につけ、仏の教法と

相応するということである。「相応」とは、たとえば函はじと蓋ふたとがぴったり

合うようなものである。

(5) 【語句】(発表省略)

・優婆提舍 ①④・・・ウパデーサ。近くに示す。近づけて説くの意。漢訳では

論議経・法義などという。仏陀の教説をその時代の衆生に

近づけて説く意味がある。

・修多羅 ②⑩・・・経(たて)糸の意。経・契経・貫経・聞経などと漢訳する。

十二部経の一つ。教義を散文で伝えたもの。仏が直接に説かれた

文句を意味し、律・論に対する経をいう。また、経は常の意味で、

古今を通じて変わらない真理の常住不変をあらわす。

親鸞聖人は『尊号真像銘文』で「修多羅は天竺てんじくの語、仏の經典

を申すなり。仏教に大乘あり、また小乗あり。皆修多羅と申す。

今修多羅と申すは大乘なり、小乗には非ず。今の三部の經典は

大乘修多羅なり。この三部大乘に依るとなり」(島17/4—⑤、

東P518—⑦)と述べている。

・十二部経 ⑩・・・經典を叙述の形式と内容によって十二種に分類したもの。

1、修多羅（契経・経）經典の中にて法義を説ける長行（散文）。

2、応頌（経の文を韻文をもって再説する）。

3、授記（菩薩に成仏を授ける経文）。

4、伽陀（偈）。

5、無聞自説（仏みずから説く）。

6、本事（仏弟子過去世の因縁）。

7、本生（仏の前生譚）。

8、方広（方正広大の真理を説く経文）。

9、未曾有（仏が不思議、神力を現じ給うを記せるもの）。

10、因縁（経中に於いて諸の因縁を説きたる部分）。

11、譬喩（經典中に於ける譬喩）。

12、優婆提舍（論議経）。

・四阿含三蔵 ⑩・・・四阿含とは長阿含・中阿含・雜阿含。増一阿含のこと。

これらすべて小乗の經典。三蔵とは仏一代の教説をその内容

性格より経蔵・律蔵・論蔵の三つに分類したもので、このよう

な見方は小乗独自の仏陀観より派生したものである故、ここで

三蔵というのは小乗教をいう。

・眞実功德相 ⑪・・・経にあらわされる常住不変の眞理。人間の分別・煩惱を

超えた法性、一如の眞実をあらわす。その眞実は衆生と離れた



ものではなく、衆生の日々の自我を中心とした顛倒の生活を転じ、智慧・法性になう（不顛倒）道にめざまし、虚偽のなかにある衆生を真実・浄土に入らしめよう（不虚偽）と大悲するはたらきの相である。それ故に、真実功德相は浄土の二十九種莊嚴、無碍光如来、南無阿弥陀の名号として示される。

『尊号真像銘文』に、「真実功德相というは、真実功德は誓願の

尊号なり。相はかたちということばなり」（東 P518—4、

島 17/4—7）と示す。

- ・有漏心 ⑫・・・煩惱の心。
- ・法性 ⑫・・・諸法の体性、真如のこと。また、森羅万象が有する不変の本性。
- ・菩薩智慧清浄業 ⑬・・・ここにいう菩薩とは八地無生忍を得た菩薩、

法蔵菩薩を指す。

- ・仏事 ⑬・・・仏自らない給う衆生利益、救済の仕事。
- ・清浄相 ⑬・・・煩惱のない真諦の空無相のこと。
- ・二諦 ⑭・・・真諦（絶対的真理）と俗諦（世間的、相対的真理）。
- ・畢竟浄 ⑭・・・大般涅槃の意。

・願偈 ⑮・・・『浄土論』の「願生偈」のこと。親鸞聖人は「本願のこころを

あらわす語を偈ことばというなり」と『尊号真像銘文』（島 17/4—7、

東 P518—3）で釈している。

・総持 ⑮・・・仏教を総持する。仏教・仏道を伝承し、たもつという意味。

『尊号真像銘文』には、「総持というは智慧なり。無碍光の智慧を

総持と申すなり」(東P518—③、島17/4—⑧)とある。

・相応 ⑯・・・正しい方向に向ける意。函はこと蓋ふたとが相称かなうように、ぴったり

合うようなこと。仏のころと衆生のころがどこで相称かなうのか

を親鸞聖人は『尊号真像銘文』(東P518—②、17/4—⑧)で

「この『浄土論』のころは、釈尊の教勅、弥陀の誓願にあい

かなえり」と示す。

## (6) 【感想】

○「相応する」ということ。「函と蓋がぴったりあう」こと。「秤はかりり称かなう」こと。

・『大無量寿経』と『願生偈』

・「大経三心と天親の一心」

・「浄土三部経と『願生偈』」

・「三念門（衆生の行）と二念門（如来・法蔵菩薩の行）」

○「五念門を修して正定聚不退の道を成就する主体は誰か」について。

・天親菩薩は『浄土論』で善男子、善女人の願生の行者（求道者）とみる。

五念門は善男子、善女人の実践行とみる。

・親鸞聖人は五念門を修行する主体は如来、法蔵菩薩とみる。

○ 曇鸞大師の視点。

・『浄土論註』は、五念門のうち礼拝・讃嘆・作願の三念門は衆生の行、後の二念門の観察・回向は如来（法蔵菩薩）の行とみる。曇鸞大師は衆生と如来の分際を明確に分ける。「成上起下」という曇鸞大師独特の表現。

・「世尊我一心 帰命（礼拝） 尽十方無碍光如来（讃嘆） 願生安楽国

（作願）」。この三念門が、我々に実現する本願の仏道。それを実現する

ために、仏の方が衆生を「観察」して浄土を建て、大涅槃の覚りを名号に托して「回向」する、この「観察」と「回向」とは如来の仕事、行とみる。

（延塚知道著『親鸞の名著『教行信証』の世界』より取意。p238）