

# 曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸

— 親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは — (その二)

渡 邊 了 生

## 目 次

序・親鸞が説示する「無生の生」義と『論註』『願生問答』の引用説示

第一章 『論註』『願生問答』の思想基軸となる大乘空説の仏教時間論

第一節 『論註』『願生問答』の説示内容と「不一不異」なる「因果」の「相統」論

第二節 『中論』ならびに『大智度論』所説の仏教時間論とその概要

第一項 『中論』所説の時間論についての概要

第二項 『大智度論』所説の「時」にいう「実時（迦羅）」と「仮時（三摩耶）」

△以上、(その一)▽

第二章 羅什訳『中論』所述の「相統」についての考察

第一節 「観業品・第十七（業と果報との考察）」に示される「相統」という「因果論」

第一項 「説一切有部」「経量部」「正量部」が説く「業論（行為論）・因果論」

第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

第二節 「観成壞品・第二十一（生成と壞滅との考察）」所述の「相続」概念

第三節 「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」にみる「相続」の説示意趣

第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相続」という概念規程

第四章 親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣（1）

第一節 「六道・四生を離れた生」としての「無生の生」

第二節 親鸞のいう「無生の生」義と「弥陀身土論」

結…「無生の生」義と「来世また出会える世界」への転生（往生）思想との相違

△以上、（その二）▽

## 第二章 羅什訳『中論』所述の「相続」についての考察

第一章では、龍樹・鳩摩羅什の系譜に示されていく大乘空説の時間論を、龍樹の根本『中論』および『大智度論』に概観し、『論註』「願生問答」説示の「相続」にみる「時」の構造基底を考察した。続く当章では、「因果論」の視点から、かかる「相続」というタームが、羅什訳『中論』において、いかに説示されているのか、を究明してみたい。すなわち、『論註』所説「願生問答」の思想構造を明らかにするために、そこに語られる「相続」が意味する「因果論」の構造とその概念規程を、曇鸞の指南（「この義は

一異の門を観ずる論のなかに委曲なり」に随い、羅什訳『中論』説示の「相統」という漢訳語の内に確かめてみたい。

羅什訳『中論』の「偈頌」において「相統」という漢訳語が充てられていくのは、①「観業品・第十七(業と果報との考察)」第七〜十偈の四偈、②「観成壊品・第二十一(生成と壊滅との考察)」第十四〜十六偈・二十偈の四偈、③「観邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」第十六・二十二偈の二偈、の以上都合、十偈においてである。そこで今は、①「観業品・第十七」の説示を視座としながら、②「観成壊品・第二十一」ならびに③「観邪見品・第二十七」の「中論頌」そのものに示される「相統」という言葉を取り上げ、そこに説かれていく「因果論」(および「時間論」)のあらましを伺ってみたい。

## 第一節 「観業品・第十七(業と果報との考察)」に示される「相統」という「因果論」

### 第一項 「説一切有部」「經量部」「正量部」が説く「業論(行為論)・因果論」

龍樹は、『中論』「観業品・第十七(業と果報との考察)」において、「業論(行為論)」すなわち「因果論」を展開していく。まず、「第一〜二十偈」<sup>(2)</sup>においては、龍樹の批判対象となるアビダルマ仏教の代表的な三部派「(a)「説一切有部」第一〜五偈・(b)「經量部」第七〜十偈・(c)「正量部」第十三〜二十偈」の「業論(行為論)」「因果論」すなわち「すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を主張する実体論者たちの各「業論」を、龍樹自らが、まとめ提示するとともに、そこに問題提起をおこないながら、続く「二十一偈」以下において龍樹自身の主張を展開していく。ここに龍樹は、アビダルマ諸部派がとねえる実体論の上で仮定された「因果論」「業論」は、みな虚構であること

を論証し、その上で、すべての事物が実体・実有性のない「無自性・空」であるときにのみ、「自性」を持たないまま「因・果」の関係も全て相互依存的に成立することを自身の「業論（行為論）」「因果論」として主張するのである。

さて、まず初めに龍樹は、「第一〜五偈」において（a）「説一切有部」の説を提示していく。「説一切有部」では、すべての事象についての「刹那滅」（「有利那」<sup>③</sup>）を語るが、かかる事象を形作る、その「ありかた」「事象の本体としての諸要素」すなわち「法」は、「三世」にわたり「恒有」である（「三世実有・法体恒有」）として、そこに「業（行為）」（＝「因」）とその「果報」とを結びつける必然性を求めていく。龍樹は、このような「説一切有部」の「業（行為）」の説明として、「第二偈」に思業（意思としての行為＝「思」）と思已業（意思の外的に表現された行為＝「従思生」）の二業を、また「第三偈」では、その思業に「意業」（意思に関する心的行為）を、思已業には「身業」（身体的行為）と「口業」（言葉に関する言語的行為・語業）との三業を数える。そして「第四・五偈」<sup>④</sup>では「身業」（身体的行為）、「口業」（言語的行為）、善の無表現行為（「無作」・無表業）、悪の無表現行為、受用より生じる福行、受用より生じる非福行、「思」（思業・心的行為）の「七法」（七業）を挙げている。つまり「説一切有部」は、いまいう「七法」等の「業」という過ぎ去った行為も、それらの「法」が「因」として、三世にわたる実体として恒存し、いつの時に、その「果報」を生じることができるといふ実体論的「業論・因果論」に立っていくのである。このことは、すでに「第一偈」において、龍樹により、

人能く心を降伏し、衆生を利益すれば、是れを名づけて慈善となす、二世の果報の種なり。

（羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』大東出版社、一九三〇年・一六二頁）  
と言及されるごとく、これら「七法」等を「二世」（今世と後世）における「果報の種」<sup>⑤</sup>としていくの

である。このような「業論・因果論」に対して龍樹は、続く「第六偈」において、

業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。

〔『国訳』中観部一・一六三頁〕

と指摘し、それまで示してきた「説一切有部」のように、「業（行為）」（因）とその「果報」を具体的に捉え、そこに「因果」の結び付きの必然性を求めるならば、かえって「因」としての「業」は、「果報」の位に至っても「因」のまま存続し続けるという「常」（恒常）なるものとなってしまふことを（つまり「果」にとつての「因」という本来想定されていた因果作用にある事物の変化、その前提自体が、すなわち「因果」の相対関係自体が成立しなくなる）、また一方、いまいう「業」が、もし「刹那滅（有利那）」という「断絶」を内包する瞬間的存在であるとするならば、「滅」（「無常」）してしまつた「業」が「果報」を生むということになってしまふと、各々それぞれにみる矛盾を問うていくのである。つまり「常」（常住）・「滅」（断滅）のどちらにたつても、そこには不合理が横たわり、「業」とその「果報」との継続、結びつきはあり得ない、と龍樹はいうのである。

次の「第七〜十偈」において、龍樹は（b）「経量部」の説を挙げている（「相統」という言葉は、まず、ここに語られていく）。「経量部」は、先の「第六偈」での龍樹の批判（「滅」してしまつた「業」が「果報」を生むということはない）に関して、ここに「相統」という理論を導入する。すなわち「三世実有・法体恒有」を基本の立場とする「説一切有部」とは異なり、「三世に実有なる法体」に支えられることのない瞬間的な存在の変化する流れとしての「相統」を語るのである。「第七・八偈」には、そのことが芽等の相統する如き、皆種子従り生じ、是れ従りして果を生ず、種を離れては相統無し。

種より相統あり、相統より果あり、先に種あり、後に果あり、不断にして亦不常なり。

(以上、『国訳』中観部一・一六四頁)

と示される。「種子」は「刹那的な存在」(刹那滅)であったとしても、滅するとともに、それ自身と同類・同種の性質がある「芽・茎・葉」等の果実へと成就させる「相続」という力能を生ずる、と説かれる。そして、かかる「種子」より生起する「相続」は、順次の「共働因」(補助因)さえ欠けなければ、広大なる「果実」を生まれ出すとする。つまり、瞬間的存在にいう「相続」という理論をもって、「因(種・行為)」を「先」として「後」に「果報」ある関係を「不断亦不常」と主張するのである。このような常識的とも言えよう「相続」の概念が、続く「第九・十偈」では、次のごとく、善悪の意思に薫染された「心」<sup>⑤</sup>の「相続」においても語られていく。

かくの如く初心より、心法相続して生じ、是れ従りして果あり、心を離れては相続なし。

心より相続有り、相続より果あり、先に業あり、後に果あり、不断にして亦不常なり。

(以上、『国訳』中観部一・一六四頁)

すなわち、先の「第七・八偈」の「種子の喩え」の次第と同様に、「心」の「相続」も「(初)心」それ自体は刹那滅なる存在ではあるが、「相続」する心の流れとなり生じ、それにより「果報」に至るとする。したがって、「相続」という理論をもって、「果報は後」に、「業を先とする」ものとしてあり得るがゆえに、ここに「不断亦不常」が成立すると主張するのである。

要するに、いまいう(b)「経量部」では、「刹那的な存在」(刹那滅)と「相続」という概念を基本に因果関係が説かれることになるが、しかし、龍樹の立場からいうならば、その「現在刹那」を実在と見る限り、先の(a)「説一切有部」と同じく、そこには「因果」の「相関係」は成り立たないこととなる。このような「相続」という概念に基づく「経量部」の「業論・因果論」に対して、龍樹は「第十二偈」

において

若し汝の如く分別すれば、其の過則ち甚だ多し。この故に汝の所説は、義に於て則ち然らず。

〔『国訳』中観部一・一六五頁〕

と述べていくのである<sup>(10)</sup>。すなわち、これについて青目は、

穀子より芽等あって相続すとは、滅し已って相続すとなすや、滅せずして相続となすや。若し穀子滅し已って相続すれば、則ち無因となす。若し穀子滅せずして相続すれば、この穀子より常に諸穀を生ぜん。若しかくの如くならば、一穀子より則ち一切世間の穀を生ぜん。是のこと然らず。この故に、業果報の相続するは則ち然らず。

〔『国訳』中観部一・一六五～一六六頁〕

と註釈し、「業果報の相続するは則ち然らず」と「第十二偈」の説示意義を説明している。

続く、「第十三～二十偈」においては(c)「正量部」の「不失法」の義が取り上げられる。例えば「第十四偈」に

不失法は券の如く、業は負財物の如し。此れの性は則ち無記にして分別すれば四種有り。

〔『国訳』中観部一・一六六頁〕

と語られるように、龍樹は、「正量部」が「過去から現在・未来へ」という「実体的な因・果の業の継続」を可能にする存在として想定する「不失法」を、債券・借用証書のごときものと示し、また「無記」であるとして説明していく。「正量部」は、先の「経量部の業論」がもつ理論的不備、すなわち「善・悪」の意思に薫染された「心」が「種子」として必ずそれぞれ自身と「同種・同類性」の「心相続」を生じさせるとした「経量部」の欠点<sup>(11)</sup>を避けるために、「心・心理作用（および物質的存在）」のいずれにも属さない「不失法」と呼ばれる「心不相応行」（不相応法<sup>(12)</sup>）を、ここに分別想定していくのである。そして、この

「不失法」をもって、「業」とその「果報」を結びつけるための「実体」と規定し、これを「善・悪」いずれともいえない「無記」(中性)なるものであると語る。すなわち、債券・借用証書が、貸借契約後も、その負債者を拘束し続けるように、「業」が生ずるとき、そこに「不失法」が負債における証書に相当すべきものとして生じ、それが「行為者・作者」の心の流れ(「相続」)の中に生起し残されるとする。そして、その「業(行為)」が直ちに滅したとしても、その「不失法」は「実体」として確立されているがゆえに、「不失法」が「行為者」を拘束しながら、やがては「行為者」を「果報」に結ぶことになるのである。つまり、「業(行為)」は、ただちに滅するがゆえに「恒常」の誤りがなく、さらに、その「業」を「因」として生じた「不失法」は未来において「果報」を与えるがゆえに又「断滅」の過失もない<sup>15)</sup>、という意味で「不常不断」を主張していくのである。<sup>14)</sup>

以上、右に(a)「説一切有部」(第一〜五偈)・(b)「經量部」(第七〜十偈)・(c)「正量部」(第十三〜二十偈)の主張を龍樹の説示によって眺めたのであるが、龍樹の立場からいえば、(a)「説一切有部」の主張にいわれるごとく「七法」に分類された行為が、その果報を生ずるというモデル、すなわち「恒常性」を有した「実体(法)」を想定し、そこに行為と果報の刹那滅(「有刹那」)的關係付けをおこなうことも、また「刹那滅」の「種子」をもって行為から果報が熟するという(b)「經量部」の「相続」の主張も、そして(c)「正量部」の「不失法」義もすべて、「行為と果報を区別し実体と見なす」というこれら諸説の主張自体がもつ、「恒常性(常)」と「断滅・瞬間性(断)」の自己矛盾(「第六偈」において龍樹が「業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。」と指摘すること)の中に批判されていくのである。<sup>15)</sup>



## 第二項 龍樹のいう「不一亦不異・不断亦不常」としての「因果論」

ところで、このような「原因（≡行為・業）」と「結果（≡果報）」との「一異（同一・別異）」という関係性についての龍樹の基本的立場は、すでに『中論』の「帰敬偈」ともなる「観因縁品・第一（縁の考察）」の「第一・二偈」の

不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、不一にして亦た不異、不来にして亦た不出なる、能く是の因縁を説き、善く諸々の戲論<sup>15</sup>を滅したまふ、我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なりと。

（以上、『国訳』中観部一・五七頁）

との文言にもあらわされているが、さらに、これを承けた「第三偈」に、

諸法は自より生ぜず。また他より生ぜず。共よりならず無因よりならず。この故に無生と知る。

（『国訳』中観部一・六一頁）

と示される「四生」（自生・他生・共生・無因生）の否定<sup>17</sup>の中にも、すなわち『中論』の趣旨ともなる「四句否定」の論理<sup>18</sup>の内にも説示され主張されるところである。つまり、諸存在は、どこにおいても、どのようなものでも、①〈原因が結果自体であり、結果と“同一”であるという自身からの「自生」<sup>19</sup>〉、②〈原因が、結果と“別異”となる他者からの「他生」<sup>20</sup>〉、③〈自因・他因という自身（「自生」）と他者（「他生」）の二つからの「共生」〉、④〈自他のいずれでもない無存在より、その原因なくして生じるという「無因生」〉の以上「四つ」のいずれでもないことを龍樹は説示し、ここに「原因」と「結果」を各々「実体」（単一・自立・恒常不変）なる本質<sup>21</sup>とみなし主張される「自体、他体、その両者、両者のいずれでもないもの」からの「四生」という「四句」を「否定」するのである。

それと共に、龍樹は「実体論的因果説」の否定において、いまいう「四不生」等<sup>22</sup>の「四句否定」と同じく、とくに、その還元態となるディレンマも多く用いる<sup>23</sup>。例えば、「観法品・第十八（アートマンの考察）」の「第十・十一偈」には、

若し法縁より生ずれば、因に即せず異らず。この故に実相と名づく。不断にして亦不常なり。不一にしてまた不異、不常にしてまた不断なるこれを諸の世尊の、教化の甘露味と名づく。

（以上、『国訳』中観部一・一七三頁）

と、そして「観因果品・第二十（原因と結果との考察）」の殊に「第十九〜二十二偈」では、

因と果と是れ一なるは、是のこと終に然らず。因と果と若し異ならば、是のことまた然らず。

若し因と果と一ならば、（能）生と及び所生と一ならん。若し因と果と是れ異ならば、因は則ち非因に同じ。

若し果定んで性あらば、因は何の所生を為さん。若し果定んで性なくば、因は何の所生を為さん。

因にして果を生ぜずんば、則ち因相あることなし。若し因相あることなくば、誰か能く是の果を有せん。  
（以上、『国訳』中観部一・一八九頁）

と説示する。つまり、「原因」と「結果」とが、それぞれに「単一・自立・恒常不変」なる「実体・自性」であるならば、「原因」は「結果」と「同一」の実体か、あるいはその「原因」は「結果」とは異なつた「別異」の実体であるか、の二つの関係しかありえない<sup>24</sup>が、そのどちらの場合も「因果関係」を説明できないこととなる。龍樹は、ディレンマを用いて、原因が結果と「同一」であつたとしても、また「別異」であつたとしても、「原因」から「結果」が生じるという因果関係は不合理におちいることを示す。要するに、もし、それらが「自性」なるものならば、「原因」としても「結果」としても成り立たず、それら

の間に因果關係は成立しない、というのである。「原因と結果」は、あくまでも「無自性・空」として、はじめてその關係性が「相因待」するのであり、ここに立脚して、因果關係のあり方とは「同一でもなくまた別異でもない」（「不一亦不異」）そして「断絶でもなく恒常でもない」（「不断亦不常」）ということを龍樹は主張するのである——諸部派が「行為と果報を區別し実体と見なし」ながら主張するところの「不断亦不常」義ではなく。

なお、同じ「觀因果品・第二十」の「第七〜九偈」においては、このような「原因」と「結果」という因果關係のディレンマを、龍樹は「時間」の「前後」の差異をもってして、次のようにも示している<sup>25)</sup>。

若し衆縁合する時に、しかも果あって生ずれば、生者と及び可生と、則ち一時に俱なりとなさん。

若し先に果あって生じ、しかる後に衆縁合すれば、此れ即ち因縁を離る、名づけて無因の果となす。  
若し因變じて果とならば、因が即ち果に至る。これ則ち前生の因が、生じ已って而もまた生ず。

（以上、『国訳』中觀部一・一八五〜一八六頁）

さて、右のごとく、「原因（＝行為・業）」と「結果（＝果報）」との「一異（同一・別異）」という關係性についての龍樹の基本的立場は、『中論』の諸処にも示されるのであるが、これら「四句否定」等の論理を基本とし、龍樹は、先に見てきた「觀業品・第十七（業と果報との考察）」において、「説一切有部・經量部・正量部」の主張に続き、「二十一偈」以降に自身の基本的立場を次のように説示している。

諸業は本より生ぜず、定性なきを以ての故なり。諸業はまた滅せず、其の不生なるを以ての故に。

（第二十一偈）

若し業に性あらば、是れ即ち名づけて常となす。不作をもまた業と名づけん、常ならば則ち作すべからず。

（第二十二偈）

若し不作の業あらば、不作にして而も罪あらん。梵行を断ぜずして而も不淨の過あらん。

(第二十三偈)

是れ則ち一切世間の語言の法を破す。罪を作し及び福を作すも、亦差別あることなからん。

(第二十四偈)

若し業は決定して而も自ら性ありと言はば、果報を受け已って、而も応に更に復た受くべし。

(第二十五偈)

若し諸の世間の業、煩惱より生ずれば、この煩惱は実に非ず、業は當に何ぞ実あるべけん。

(第二十六偈)

諸の煩惱と及び業とは、これ身の因縁と説く。煩惱と諸業とは空なり。何ぞ況んや諸身に於てをや。

(第二十七偈)

無明の蔽ふところ、愛結の縛するところ、而も本の作者に於て、即ならず亦異ならず。

(第二十八偈)

業は縁より生ぜず、非縁よりも生ぜず。この故に則ち、能く業を起こす者あることなし。

(第二十九偈)

業無く作者なくば、何ぞ業より果を生ずることあらん。若し其れ果あることなくば、何ぞ果を受くる者あらん。

(第三十偈)

世尊神通の所作の變化人の如き、かくの如き變化人、また化人を変作す。

(第三十一偈)

初めの変化人の如き、是れを名づけて作者となし、變化人の所作、これを則ち名づけて業となす。

(第三十二偈)

諸の煩惱と及び業と、作者と及び果報と、皆幻と夢との如く、焰の如くまた響きの如し。

(以上、『国訳』中観部一・一六八〜一七一頁)  
 龍樹はここに、まず、様々な行為に「諸業」は「無自性」なるがゆえに「実体」として生じるものでもなく、「実体」として滅することもないこと(第二十一偈)を主張していく。そして、もし「業」という行為が「自性」なるものであるのならば、不変であり恒常であるがゆえに、それ自身作られることもなくなるであろうこと(第二十二偈)を述べる。すなわち、行為を実体的にとらえるならば、その行為は恒常不変であり、作られ為されることのできないものとなる。しかも、その場合には、自ら為していない果報をうけるという怖れがあることにもなると語る。例えば、梵行を実行しているのに不浄な果報に住することとなるが如き誤りが付随することになろう(第二十三偈)。これでは、一切の世間の言語習慣という世俗の慣行に矛盾し、そむくことにもなろうし、また罪と福德の所作においても、その区別が成立しないことになろう(第二十四偈)という。換言すれば、龍樹は、「無自性・空」の立場において、はじめ「因果」の「相互関係」は成立するのであり、ここに世間の言語習慣としての論理・認識・道徳等のすべてが成り立つことの道理を説示するのである。続いて彼は、仮にも「業」が「決定して自性なるもの」であるならば、その行為は恒常不変に果報を生ずる作用をもつのであるから、さらに、また同じ果報を絶えず生じ続けることになる(第二十五偈)との誤りを指摘する。そして「観法品・第十八」「第五偈」の

業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱となす。業と煩惱とは実には非ず、空に入れば戲論滅す。<sup>(26)</sup>

〔『国訳』中観部一・一七三頁〕

との説示内容と同様に、龍樹は、「煩惱・業」は実有ではなく「無自性」であり、その「行為主体の作者」(「五陰中の仮名人」<sup>(27)</sup>)も、また「果報」も決定のない「空」であること(第二十六〜三十偈)を主張す

る。その上で、いまいう「諸煩惱・諸業（行為）・行為主体・身体・果報」のすべてを「变化人・幻・夢・（陽）炎・響き」に喩え<sup>(28)</sup>（第三十一〜三十三偈）、それらが「無自性・空」であることを「観業品・第十七（業と果報との考察）」の結論として述べるのである。

## 第二節 「観成壊品・第二十一（生成と壊滅との考察）」所述の「相続」概念

さて、「観成壊品・第二十一（生成と壊滅との考察）」では、「（生）成」と「壊（滅）」についての「一・異」等の相互関係が問われていくが、その中「第十四〜十六・二十偈」の四偈に「相続」との言葉が語られている。

まず、龍樹は、この「観成壊品」の「第十二・十三偈」において、

法は自より生ぜず、また他より生ぜず。自他より生ぜず。二云何にして生あらん。

若し所受の法有らば、即ち断常に墮す。当に知るべし、所受の法は、若しくは常、若しくは無常なり。

（『国訳』中観部一・一九五〜六頁）

と述べ、前節にうかがった「四句否定」の論理による「四生」（自生・他生・共生・無因生）の否定に同じく、ここでは「現象存在」についての「原因」と「結果」と「実体」とみなし主張される「自生・他生・共生」の三種を否定する。そして、かかる「原因」と「結果」、あるいは「善・不善」にいう「行為」と「果報」とを分別し「実体」とみなしていく主張にある、「恒常性（常見・常辺）」と「断滅・瞬間性（断見・断辺）」との自己矛盾（前節に考察した「観業品・第十七」第六偈のディレンマに集約されるごとく）を指摘していく。

これに続き「第十四偈」には、右のごとく「原因」と「結果」を「実体」とみなしながらも、それら「因・果」が、たえず生滅し「相続」されていくとする実体論者の主張、すなわち、かかる主張のうちに「不断亦不常」を語っていかうとする反対者の偈を、

所有に法を受くる者、断常に墮せず。因果相続するが故に、不断にしてまた不常なり。

〔国訳〕中観部一・一九六頁

と挙げる。これは、前節に言及した「経量部」の「相続」という主張（および「説一切有部」「正量部」の説）であり、「実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を主張する実体論者たちの偈といえる。この主張に対して、龍樹は「第十五・十六偈」において、

若し因と果と生滅し相続して而も不断ならば、滅しては更に生ぜざるが故に、因は即ち断滅とならん。法にして自性に住すれば、応に有の無あるべからず。涅槃には相続を滅して則ち断滅に墮せん。

（以上、『国訳』中観部一・一九七頁）

と説示していく。龍樹は、ここにも「滅」してしまった「業」が「果報」を生むということはないとする「観業品・第六偈」の趣旨に同じく、「相続」という論理に付随する「常住」と「断滅」との誤りを指摘していくのである。

また、「第十七〜十九偈」には、

若し初有滅すれば、則ち後有あることなし。初有若し滅せざるも、また後有あることなし。

若し初有の滅しつある時、しかも後有生ずれば、滅時これ一有、生時これ一有なり。

若し生と滅とを言ひて、しかも一時なりと謂はば、則ち此の陰に於て死するとき、即ち此の陰に於て生ぜん。

（以上、『国訳』中観部一・一九七〜八頁）

と語っていく。龍樹は、実体論者が主張する「因果の生滅と相続」に対する自身の見解と同様に、ここではそれを、「初有」（今世の有）と「後有」（未来世の有）における「因果の相続」の問題にかさねて示していく。すなわち「初有の滅しつつある時、しかも後有生ず」とする「相続」の論理にいう「滅時（の一有）と生時（の一有）」についての「一時に二有ある」ことへの矛盾的誤りの付随（何となれば、死者即ちこれ生者なるが故なり。かくの如く死生相違の法は、一時一處なるべからず<sup>(29)</sup>）を主張するのである。

その上で、龍樹は、「観成壞品・第二十一」の最後「第二十偈」に、結論として、三世中に有の相続を求むるに不可得なり。若し三世中に無くば、何ぞ有の相続あらん。

〔国訳〕中観部一・一九九頁

との偈頌を掲げる。つまり、自身の「時間論」とも関連付けながら、「三世（過去・未来・現在）」における「初有」（今世の有）と「後有」（未来世の有）との「因果の相続」、すなわち実体論として「今世」から「未来世」への間に展開される「有（有体・生存）の相続」を明確に否定していくのである。なお、この「第二十偈」について、青目は、「實智」と「愚癡顛倒」との言葉をもちいて、その対比の内に、

三有とは、欲有、色有、無色有と名づく。無始の生死中に、實智を得ざるが故に、常に三有の相続あり。今三世中に於て諦求するに不可得なり。若し三世中に有ることなくば、当に何處に於て有の相続あるべけん。当に知るべし、有の相続は、愚癡顛倒によるが故に有り。實の中には則ち無し。

〔国訳〕中観部一・一九九頁

と註釈している。すなわち「有の相続」を「實智を得ざるが故に」「愚癡顛倒によるが故に」と明示し、これを否定していくのである。



### 第三節 「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」にみる「相続」の説示意趣

これまで『中論』「観業品・第十七（業と果報との考察）」ならびに「観成壞品第二十一（生成と壊滅との考察）」の偈頌にあらわれる「相続」という概念について考察をすすめてきた。その考察からも明らかのように、龍樹にとっては、「無自性・空」の立場において、はじめて「因果の相互関係」は成立（因待）する。ゆえに「経量部」等が説く「（有の）相続」という論理・概念の内にはなく（＝「愚癡顛倒」と否定されるごとく）、あくまでも「諸煩惱・諸業（行為）・行為主体・身体・果報」のすべてを「無自性・空」と見る立場（＝「實智」）からならば、世間の言語習慣としての「時間」「因果」の「相続」というあり方、すなわち「無自性・空」としての「因果の相続（相互関係）」という意味での「相続」概念の説示が可能となろう。つまり、実体的「業論・因果論」の主張する「すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係」を否定するところにおいて、はじめて「仮時」としての時間論上に「不常・不一不異」なる「原因（行為・業）と結果（果報）」の「相続」が新たな概念のもと語られることとなるのである。

さて、このような龍樹の「無自性・空」の立場から、あらためて語られていく「相続」概念は、「観邪見品・第二十七（誤った見解の考察）」の「第十六・二十二偈」の二偈に、よくあらわれていると言える。まず「観邪見品・第二十七」の「第三偈」において、龍樹は、

過去世に我れ有りきとは、是のこと不可得なり。過去世中の我れは、今世の我れと作らず。

（『国訳』中観部一・二三七頁）

と示し、「過去世に我れ有りき」との主張には、かならず「常」なるものであることの過失が付随するこ

とを明かしている。すなわち、この偈の註釈において、青目が、

我れは、過去世に於て有りきとは、是のこと則ち然らず。何となれば、先世中の我れは即ち今の我れを作さず。常の過あるが故なり。若し常ならば則ち無量の過あり。何となれば、人の修福の因縁の故に天と作り然る後に人と作るが如き、若し先世の我れが即ち是れ今世の我れならば、天は即ち是れ人ならん。(中略) 但だ是のこと然らず。何となれば、天は人に即是ならず。

〔国訳〕中観部一・二三八頁)

と述べるが如く、「先世の天」(「過去世中の我れ」と「今世の人」(「今世の我れ」とが「即是」となる場合の「常の過」が指摘されているのである。なお、右引の青目による註釈は、次に取りあげる「第十五・十六偈」を想定しての註釈であり、ここにいう「天と人」の喩えとその「常の過」については、続く「第四偈」以降の偈頌に対する青目の註にも多用されていく。

その「第十五・十六偈」に、龍樹は、

若し天が即ち人ならば、則ち常辺に墮す。天は則ち無生とならん。常法は生ぜざるが故に。

若し天は人に異ならば、是れ即ち無常と為す。若し天は人に異ならば、是れ則ち相統無し。

(以上、『国訳』中観部一・二四三頁)

と説示し、各々に「天が即ち人」(天と人との即一)ならば「常辺に墮す」(「常の過」という過失が、また「天は人に異」ならば「無常と為す」(「断滅等の過」)の過失が付随することを主張する。そして、いまいう「実体」としての「天と人」との因果関係の「一・異」を問う中、右引用の「第十六偈」にいう「若し天は人に異ならば、是れ即ち無常と為す」と語る場合の、つまり「異」となす場合の「断滅」の過失を指摘する内に「相統」との言葉が提示されていく。すなわち「若し天は人に異ならば、是れ則ち相統

無し」(「若し相続有らば、異と言うことを得ず」—青目による註<sup>(30)</sup>)と語り、その「断滅の過」を証す概念として「相続」をもちいているのである。

したがって、この「第十六偈」において龍樹が語る「相続」とは、「経量部」が「現在実有、過未無体」といわれる実体論において「不常不断・不一不異」を主張するために導き出した「相続」の論理(瞬間的な実体存在の変化する流れとしての「相続」という概念)ではなく、あくまでも「無自性・空」の立場において成立する「因果の相互関係」上のみ語ることが許容される、世間の言語習慣としての「仮時」なる「時間」とそこに「仮設」された「因果」の「相続」という概念—「断滅の過」を証すための—を言うに他ならない。このような「相続」の概念規程は「第二十二偈」においても

五陰常に相続すること、猶し燈燄の如し。是を以ての故に世間は、応に辺なり無辺なるべからず。

〔国訳〕中観部一・二四五頁

と示されている。つまり、「仮和合」なる「五陰」の上に語られる「相続」という意味であり、このことは、青目の註にも、

五陰より復た五陰を生じ、是の五陰の次第に相続すること、衆縁和合して燈燄あるが如し。若し衆縁盡きざれば、燈は則ち滅せず。若し盡くれば則ち滅す。この故に世間の有辺(断)無辺(常)を説くこと得ず。

〔国訳〕中観部一・二四五頁

と明確に定義されている。

かかる「相続」の概念規程は、「第五・六偈」(「身を離れては我有ることなし。是のことは已に成ずとせず。若し身即我なりと謂はば、若は都て我有ること無し。」・「但だ身のみならば我と為さず。身相は生滅するが故なり。云何んが當に受を以て而も受者と作すべけん。」)に対する青目の

五陰の相続もまた是の如し。用あり不用あり。若し始終一我ならば是の如き過あらんも、五陰の相続には是の如き過なし。但だ五陰の和合するが故に仮に名づけて我となすのみ。決定有ることなし。梁椽和合して舎あり。梁椽を離れて別の舎無きが如し。是の如く五陰和合するが故に我あり。若し五陰を離れば實に別の我無し。この故に我は但だ仮名あるのみ。定實あることなし。

〔国訳〕中観部一・二四一頁〕

との註釈<sup>(註)</sup>からも明らかとなろう。

### 第三章 『論註』総説分「願生問答」説示の「相続」という概念規程

以上、『論註』総説分・作願門「願生問答」において説示される「相続」という概念について、「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり」との曇鸞の指南に随い、その教学背景となる大乘空説の「時間論」ならびに「因果論」の視点から、かかる「相続」が、いかなる「時」の構造、そして「因果論」を思想基盤として説示されているのか、を論考してきた。

さて、これまでの大乘空説にいう「相続」についての考察を踏まえ、あらためて『論註』「願生問答」の「相続」という言葉の概念規程を捉え直してみるならば、そこには、自ずと「願生問答」全体に関わる説示意趣までもが明瞭に浮かび上がってくることとなろう。すなわち「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり」との文言からも分かるように、「願生浄土・往生浄土」ということを大乘仏教の根本的立場の上に樹立しようとした曇鸞の意思が、道理として了解されてくるのである<sup>(註)</sup>。

そこで、今一度「願生問答」の文言を再引しながら、この点を確かめてみたい。まず、一番の問答の内、

前半部では、「願生」についての問答が、

問ひていはく、大乘経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親菩薩「願生」といふや。

答へていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂ふところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟して所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）〕本願寺出版社・一九九六年・五四～五頁〕と示される。ここにいう「実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死」觀もまた、実体的「時間論・因果論（業論）」という「戲論」のうちに集約されるものである。すなわち「実の生死」とは、「三世（過去・現在・未来の三時態）」と、そこに語られる「彼・此」「生・死」「行為・果報」等の「因果相続」のすべてを区別し「実体」とみなしていくという「実の衆生、凡夫」所見の「実」なる「生死」觀そのものをいうに他ならない。したがって曇鸞は、『中論』等説示の「時間論・因果論（業論）」に基づきながら、かかる実体的「時間論・因果論（業論）」を否定し、「この所見の事、畢竟して所有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。」と説示するのである。そして、「諸法」すべての現象存在（諸煩惱・諸業・行為主体・身体・果報・時間）を「無自性・空」（＝「因縁生」と了解していくところに、「諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。」「因縁の義のゆゑに仮に生と名づく（仮名生）。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。」との大乘空説の根本的立場（＝（四）不生「仮名生」<sup>33</sup>）が顕

されてくるのである<sup>34)</sup>。

次に、当稿の主題となる「相続」との文言が提示される後半部の問答においては、右の前半部の問答を受けるかたちで、その「往生」（仮名生）の原理的構造が

問ひてはいはく、なんの義によりてか往生と説く。答へてはいはく、

①この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。

②穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。

③前心後心またかくのごとし。

④なにもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。

⑤この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

〔浄土真宗聖典七祖篇〕註釈版・五五頁、—番号表示は筆者による—

と説示されていく。つまり「願生往生」という事態における①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」各々の「因果關係」のあるべき姿が語られている。

まず、①「この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。」と示し、「この間の仮名人」において「五念門を修する」あり方が、「前念」の「因（行業）」と「後念」の「果報」という「因果」の「相続」によって説明されていく。

続いて曇鸞は、さらに②「穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。」と示し「穢土の仮名人」と「浄土の仮名人」との因果の「相続」を「不一不異」として語るのがある。すでに曇鸞は、①に「仮名人」との指示をもって、かかる「行為主体の作者（＝「仮名人」）とそ

の「果報」が、決定のない「無自性・空」であること明かし、これによって、「実の衆生、実の生死あり」といわれる実体論としての「生死・往生」観ならびに「因果論」をすでに遮しているのであるが、ここでは、くわえて「穢土の仮名人」と「浄土の仮名人」との関係因果で捉え、その因果の関係が「自性・実体」(「決定して」<sup>35</sup>)として「一」でもなく、また「異」でもないことを説かんとするのである<sup>36</sup>。

そして、次の③「前心後心またかくのごとし。」との文言では、これまでの①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」にいう(「前刹那」と「後刹那」の<sup>37</sup>)因果関係に同じく、いまの「前心(因」と「後心(果)」との「因果」の「相続」についても、すべて「不一不異」なるものとして適応していくことを述べるのである。

その上で曇鸞は、④「なにをもつてのゆゑに。」と、これまでの「往生」問答の結論を導く。すなわち④「もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。」と明示し、これまでに挙げた①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」にいう「因果」のそれぞれが、まず「自性・実体」として「もし一」である場合には、そこに「常(住)」なる過失が付随することを「因果なく」との文言によって証し、また反対に「自性・実体」として「もし異」ならば、そこには「断(滅)」の過失があることを「相続にあらざればなり」と証していくのである。つまり「因果なく・相続にあらざればなり」と証される「不一不異」(「不常不断」)の道理をもって、①「前念と後念」、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」、③「前心と後心」といわれる「因果」の「相続」のすべてが「無自性・空」であることを、ここに明示していくのである。

ここにみる曇鸞の「不一不異」という「往生」原理の証し方<sup>38</sup>は、すでに当稿でも考察したごとく、龍樹の大乗空説において説示されるものであった。龍樹の立場によれば、「因(行為)」と「果(報)」を区

別し「実体」と見なし、そこに「因果」の結びつき<sup>の</sup>必然性を求めるといふ実体論者の主張は、その主張自体がもつ「恒常性(常)」と「断滅・瞬間性(断)」の自己矛盾の中に批判されていく。すなわち、「原因」と「結果」とが、それぞれに「実体・自性」(「単一・自立・恒常不変」)であるならば、かかる「原因」と「結果」は、「同一」の実体か、それぞれに異なった「別異」の実体であるか、の二つの関係性しかありえないが、そのどちらの場合においても「原因から結果が生じる」といふ因果関係は成立しえないことを、龍樹はディレンマを用いて証する。つまり「原因と結果」は、あくまでも「無自性・空」として、はじめてその関係性が「相因待」するのであり、ここに立脚して、因果関係のあり方は「不一不異」(「不常不断」)である、と龍樹は主張するのである。したがって、曇鸞自身の指南(⑤)「この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。」からも了解されるように、『論註』「願生問答」にいう②「決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。」との「不一不異」(「不常不断」)の道理も、「説一切有部・經量部・正量部」の実体的「因果」説―行為と果報を区別し実体と見なす―の上に導き出され主張される「不一不異」(「不常不断」)との意味ではなく、それは、あくまでも「觀邪見品・第二十七(誤った見解の考察)」に説示される「仮設」としての「相統」の意趣を示すに他ならない。つまり、曇鸞が語る「不一不異」(「不常不断」)なる「因果」の「相統」とは、「すべての物に実体を認め、その実体どうし<sup>の</sup>間に展開される因果関係」を主張する「実体的因果説」ではない。例えば「經量部」が「現在実有、過未無体」といわれる実体論において「不常不断・不一不異」を主張するために導き出した「相統」の論理(瞬間的な実体存在の変化する流れとしての「相統」という概念)ではない。それは、「実体的因果説」を否定した「無自性・空」の立場において初めて成立可能となる「不一不異」(「不常不断」)なる「因果」の「相因待」である。すなわち、世間の言語習慣としての「仮時」なる「時間論」の上に「仮設・施設」された「因果」の「相



「相続」という概念を言うに他ならない。要するに『論註』『願生問答』に説示される「相続」概念とは、②「穢土の仮名人と浄土の仮名人」との「不二不異」を顕す道理として語られるように、あくまでも「仮名」なる因果の「相続」を示していくのである。

さて以上、右に『論註』『願生問答』説示の「相続」にいう大乘空説の原理を論究してきたのであるが、そこから明らかなように、いまいう「相続」を解釈する際に注意しなければならないことは、我々にとつて常識的ともいえる「時間概念（＝「実時」）」という観点においてのみから、これを理解してはならないということであろう。すなわち、かかる「相続」を、「時は、過去から現在そして未来へと流れるものである」との「実時」なる固定觀念に立ち、その時間軸上の「因から果へ」という流れの中に捉える「物の相続・相續」として了解してはならない、ということである。何故ならば、ここにいう「相続」とは、そのような「実体論的因果説」において示される「物の相続・相續」ではなく、あくまでも「無自性・空」という大乘空説の「時間論・因果論」の立場において説示される「因果の関連性」（因果の関連の正しいあり方）をいうに他ならないからである。<sup>39)</sup>

このような『論註』『願生問答』説示の「相続」にみる「因果の関連性」は、「不二不異」（「不常不断」）との論理の中にも顕示されるが、しかし、この「不二不異」という文言理解についても、我々は、注視を怠ってはならないであろう。当稿のこれまでの考察からも明らかのように、この「不二不異」（「不常不断」）との定型句は、「説一切有部・経量部・正量部」にいう実体的「時間論・因果論」においても語りうるものだからである。すなわち、「説一切有部」「経量部」「正量部」は、それぞれに「刹那滅」「相続」「不失法」等を語りながら、そこに「不二不異」（「不常不断」）を導き出していくのである。けれども、現象存在を「実体・本質・自性」に還元して究明する龍樹・羅什・曇鸞という大乘空説の系譜においては、これ

ら実体的「時間論・因果論」が主張する「不一不異」（「不常不断」）は「恒常性（常）」と「断滅・瞬間性（断）」との不合理の中に批判されていく。したがって、「不一不異」も「相続」と同様に、『論註』においては、「無自性・空」という大乘空説の真理の上に了解されなければならないのである。<sup>40</sup>

さて、右に考察してきた、『論註』「願生問答」説示の「相続」にみる「因果の関連性」をふまえた上で、次に当稿の「結」として今一度、親鸞が語る「無生の生」（生即無生）としての「願生往生」の説示意趣を見つめ直してみたい。

#### 第四章 親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣

##### 第一節 「六道・四生を離れた生」としての「無生の生」

当稿「序」にも述べたごとく、親鸞は『高僧和讃』（曇鸞讃）に

如來清浄本願の 無生の生なりければ 本則三三の品なれど 一二もかはることぞなき  
と、「願生往生」の事態を「無生の生」と語り、その左訓には

六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、眞実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。

（以上『註釈版聖典』本願寺出版社・一九八八年・五六六頁）  
と示す。つまり彼は、「自力」執心（＝「信罪福心」<sup>41</sup>）に基づく九品往生義<sup>42</sup>ならびに「六道四生」という実有・実体的な「業報輪廻」「往生」思想に対して、自身の「他力念仏道」の「願生往生」義が「無生の生」（生即無生・難思議往生・畢竟無生）であることを説示する。すでに眞宗先哲によっても指摘<sup>43</sup>されているように、親鸞は、その思想的論拠となる曇鸞『論註』「願生問答」の全文を『顕浄土眞実教行

証文類』「行卷・大行釈」に引文し明示する。彼が語る「無生の生」義の思想構造は、当稿において考察してきた曇鸞の「願生問答」説示内容に帰結されるのである。

その曇鸞は「願生問答」説示において、大乘空説にいう「無自性・空」の真理に基づきながら、実体論のもつ不合理性を回避することによって、大乘仏教としての「浄土教」そして、その「願生往生」の真実（「仮名生」）を確固たるものとして構築していく<sup>(4)</sup>。つまり彼は『論註』「願生問答」において「この義は一異の門を観ずる論のなかに委曲なり。」と明かすように、大乘空説の内に自身の「願生往生」の原理を主張するのである。すなわち、曇鸞は、あくまでも大乘空説の根本的立場の上に「願生浄土・往生浄土」義（「仮名生」＝「相統」という「因果の関連性」―因果の関連の正しいあり方―）を構築するのであり、その立場から「実の衆生、実の生死あり」と「有見」に執する「実体的因果説」ならびに「輪廻転生」思想を批判していくのである。このような自身の「願生浄土・往生浄土」義を再度、『論註』下巻では「無生の生（生即無生）」義として標章していく。すなわち『論註』下巻「解義分・観察体相章」の「入第一義諦・生即無生」を釈していく中に、

建章に「帰命無礙光如来願生安樂国」といへり。このなかに疑あり。疑ひていはく、「生」は有の本、衆累の元たり。生を棄てて生を願ず、生なんぞ尽くべきと。この疑を釈せんがために、このゆゑにかの浄土の莊嚴功德成就を観ず。かの浄土はこれ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生のごときにはあらざることを明かすなり。なにをもつてこれをいふとならば、それ法性は清浄にして畢竟無生なり。生といふはこれ得生のひとの情なるのみ。生まことに無生なれば、生なんぞ尽くるところあらん。かの生を尽さば、上は無為能為の身を失し、下は三空不空の痼「廢なり。病なり」にえ「醉なり」ひなん。根敗永く亡じて、号び三千を振はず。無反無復ここにおいて恥を招く。かの生の

理を体する、これを浄土といふ。

〔浄土真宗聖典七祖篇（註釈版） 一一三―四頁〕

と示す。曇鸞は「願生往生」義を、ここに「無生の生」と語り、それを「三有虚妄の生のごときにはあらざる」「畢竟無生」「生まごとに無生」と明かすのである<sup>45</sup>。

親鸞は「行巻」に、曇鸞の『論註』『願生問答』義を、そのまま全文引用し、そこに示される「無自性・空」という大乘空説の原理を承けながら、先の『高僧和讃』（曇鸞讃）には、その意趣を、右に引文した『論註』下巻「入第一義諦釈」所説の「無生の生」によって端的に顕していく。すなわち『論註』に「三有虚妄の生のごときにはあらざる」と説示される「無生の生」を「六道の生を離れたる生なり（左訓）」（また『浄土文類聚鈔』には「畢竟無生」<sup>46</sup>）と示していくのである。要するに「六道の生を離れたる生なり」・「畢竟無生」と説示されるごとく、親鸞の「無生の生」（生即無生・難思議往生）義の思想構造においては、実有・実体的な三世観や、その来世への願生主体（ならびに輪廻の主体等）は「恒常性（常）」と「断滅・瞬間性（断）」との不合理の内に遮されていくこととなる。いうならば「仮名人」による「仮名生・因縁生」という「無生の生」の本来の「願生往生」義が、「不一不異」（「不常不断」）なる「相統」として「信心」の上に開かれていくこととなるのである<sup>47</sup>。ゆえに、親鸞は、かかる事態を先引のごとく「六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。」と述べるのであり、このことは、また『浄土真実教行証文類』『信巻』の「横超断四流釈」においても、同様に、

断といふは、往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。

（『註釈版聖典』二二五―二五頁）

と言及されていく。ここでは「信心（往相の一心）」（智慧）の内実として、自身の説く「無生の生」の「願生往生」義（生即無生・畢竟無生・因縁生・仮名生）が「往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし」と語られていく。すなわち「無生の生」という「願生往生」義が、業報思想にいう「六趣・四生（六道四生）」なる「三有の生死」とその「四流（生老病死）」（欲暴・有暴・見暴・無明暴<sup>48</sup>）の「断絶」（横超）——「否定」——に他ならないことを明示する。つまり「すでに六趣・四生、因亡じ果滅す」と示されるごとく、「無生の生」なる「願生往生」義が、実有・実体的な「因果論（業論・行為論）」「時間論」に基づく「来世・他世界」への単なる「生まれ変わり」「輪廻転生・業報輪廻」思想ではないことを重ねて、ここに主張していくのである。

## 第二節 親鸞のいう「無生の生」義と「弥陀身土論」

したがって、いまいう親鸞の「無生の生」義は同時に、彼の「弥陀身土論」の内にも明確な関連性をもって語られていく——先引『論註』「入第一義諦」釈にも、すでに「かの生の理を体する、これを浄土といふ。」と語られているごとく——。いうまでもなく親鸞は、これまでの浄土教の伝統では語られることのなかった、独自の「弥陀身土論」を展開していく。すなわち「弥陀報身土」内に「真仏土」と「方便化身土」とを分立・分判するという、いわゆる「報中（の）化」説を次のごとく明示している。

仮の仏土とは、下にありて知るべし。すでもつて真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。ゆゑに知んぬ、報仏土なりといふことを。まことに仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく。真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま

真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。

〔註釈版聖典〕「真仏土卷・真仮対弁」三七二頁

ここに親鸞は、「弥陀報身土」内に「真仏土」と「方便化身土」とを撰すとともに、また、それらを「分立・分判」すべき意義を「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。」と明かすのである。そして、より「有的（実有的）」で「来世・他世界」的な浄土表現としての「方便化身土」（仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり）「懈慢界・疑城胎宮」<sup>49</sup>―「權仮方便」なる弥陀身土表現<sup>50</sup>―）に対して、「真仏土」を『顕浄土真実教行証文類』「真仏土卷」の劈頭には、

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。

〔註釈版聖典〕三三七頁

と説示し、これを「不可思議光如来・無量光明土」「真の報仏土」と明かしていく。また同じく「真仏土卷」結びにも、

真仏といふは、『大經』（上）には「無辺光仏・無碍光仏」とのたまへり、また「諸仏中の王なり、光明中の極尊なり」（大阿弥陀經・上）とのたまへり。以上『論』（浄土論）には「歸命尽十方無碍光如来」といへり。真土といふは、『大經』には「無量光明土」（平等覚經・二）とのたまへり、あるいは「諸智土」（如来会・下）とのたまへり。以上『論』（浄土論）には「究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし」といふなり。往生といふは、『大經』（上）には「皆受自然虚無之身無極之体」とのたまへり。以上

〔註釈版聖典〕三七二頁

と示し、「真仏」を「無辺光仏・無碍光仏・帰命尽十方無碍光如来」、「真土」を「無量光明土・諸智土」と語っていく。

さらに、親鸞は『唯信抄文意』において、『論註』所説「二種法身説」を受容、展開しながら、かかる「真仏土」を次のように詳説していく。

法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩(天親)は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す、誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すはたねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまふゆゑに尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもまします。いろもまします。無明の闇をはらひ、悪業にさへられず、このゆゑに無碍光と申すなり。無碍はさはりなしと申す。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。

『註釈版聖典』七二〇頁

すなわち「如より来生」<sup>(51)</sup>する「還相回向」の「用」<sup>(52)</sup>を「この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがた(御かたち)をしめして」と示し、そこにも、その「真仏土」(方便法身)が「尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもまします。いろもまします。すなわち法性法身におなじくして」<sup>(53)</sup>「阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたち」に他ならないことを語る。同じく『一念多念文意』にも「二種法身説」を依用して、

この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしら

しめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。<sup>54)</sup> 『註釈版聖典』六九〇頁

と説くのである。また『正像末和讃』『御消息』の「自然法爾章」には、「真仏土」の「往相回向」の「用」を

ちかひのやうは、「無上仏にならしめん」と誓ひたまへるなり。無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とは申さず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。<sup>55)</sup> 『註釈版聖典』六二二頁・七六九頁

示し、その「ちかひのやう」が「無上仏にならしめん」との「用」であると共に、かかる「弥陀仏」が「かたちもましまさぬやう」||「自然のやう」を「しらせん」ための「れう(料)」(||「善巧方便」<sup>56)</sup>)であること明かす。

右述のごとく親鸞は「真仏土・真の報仏土」を「かたちもましまさず、いろもましまさず」「智慧のかたち」「智慧またかたちなければ」等と示し、晩年にいたってなおも、実有・実体的な弥陀身土観を遮していくのである。そして、従来の日本浄教土にいわれるような来世の有的(実有的)な弥陀身土を、あくまでも「報身土」内の「真仏土」に相對する「方便化身土」(権仮方便・報中の仮)として位置づけ、「真仏土」への「誘引・悲引」<sup>56)</sup>の表現形式として「報仏土」内に説示される「方便化身土」の「用」を見つめていくのである<sup>57)</sup>。つまり、親鸞は、実体的な「因果論・業論(行為論)」「時間論」に依拠して説かれる「来世・他世界」のような有的な弥陀身土の表現形式を「方便化身土」(権仮方便)と説示し、かかる「方便化身土」への「輪廻転生」「業報輪廻」思想のごとき「願生往生」観―「自力」執心(「信罪福心」||



業報思想) に基づく九品往生義等―を遮していく。これによって、かえって「真仏土」としての「弥陀廻向」の「用」の内に「信知」されていく「無生の生」としての「願生往生」義を強調していくのである。すなわち「真仏土」を「不可思議光如来・無量光明土・諸智土」と説示していく、その独自の弥陀身土論の内に、「願生往生」を「往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。」「六道の生を離れたる生なり。六道四生に生るること、真実信心のひとはなきゆゑに無生といふ。」と語る親鸞の「無生の生」義の思想構造が、また露わになってくるのである。

いまいち親鸞の思想的立脚点は、次の『浄土和讃』『讃阿弥陀仏偈和讃』に明確に顕れている。親鸞は、かかる「真仏土」の「如来」する「智恵」としての「用」(「解脱の光輪」)について、

解脱の光輪きはもなし 光触かぶるものはみな 有無をはなるとのべたまふ 平等覚に帰命せよ

(『註釈版聖典』五五七頁)

と明示し、その究竟が「有無をはなる」ことに他ならないことを明らかにする。すなわち「邪見をはなる、なり<sup>(58)</sup>」と左訓されるように、「有見」||「恒常性(常)」と「無見」||「断滅・瞬間性(断)」との不合理的を、大乘空説の「不一不異」として遮していく「用」こそが、「真仏土」の「如来」する「智恵」<sup>(59)</sup>であることを、親鸞はここに明言する。つまり親鸞は、実有・実体的な弥陀身土観が遮されていくこと、その事態こそが「真仏土」の「如来」する「智恵」としての「用」であると語り、その「用」を「有無(邪見)をはなる」(「有無の見を摧破せん・有無の邪見を破す」<sup>(60)</sup>) ことに他ならないと説示する。ここにみる「解脱の光輪」(真仏土)の「有無をはなる」といわれる「智慧」の「用」も、親鸞が語る「無生の生」(生即無生)という「願生往生」義と軌を一に主張されているといえる。親鸞が『御消息』に示す

光明寺の和尙（善導）の『般舟讚』には、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」（意）と釈したまへり。「居す」といふは、浄土に、信心のひとのころつねにゐたり、といふころなり。

（中略）信心のひとは如来とひとしと申すころなり。（『註釈版聖典』七五九頁）

との言葉も、そのことを物語っているといえよう。

### 結…「無生の生」義と「来世また出会える世界」への転生（往生）思想との相違

さて、以上、これまでの当稿の考察を念頭に、親鸞が語る「無生の生」（生即無生）という「願生往生」義を、あらためて見つめなおす場合、かかる親鸞の立場と、なんらかの輪廻主体を想定し「実有的な死後の来世、また出会える世界（俱会一処）」への転生（往生）を主張する立場とでは、思想基軸の立脚点が明らかに異なっているといえよう。にもかかわらず、それでもあえて、「死後の来世のまた出会える世界（俱会一処）への転生（往生）」こそが親鸞の「願生往生」義であり、「来世また出会える世界」が「真の報仏土」であると、もし主張するのであるならば、その論者は何ものを転生・輪廻の主体とみなし、いかなる因果論と時間論をもって、これを語るのであろうか？龍樹が批判するところの実体的「時間論・因果論」すなわち小乗部派「説一切有部・経量部・正量部」の「刹那滅」「相続」「不失法」等のいずれかの「不常不断」義に立脚し、これを語ろうとするのであろうか？その場合、親鸞が「無生の生（生即無生）」と語る「願生往生」の意趣や『論註』『願生問答』説示の引用意図を、いかに説明するのであろうか？そのような主張の論者が、真宗教学者であるならば、そこには、なおのこと、その明確な教学的説明責任が生じてくるようにも思われる。

親鸞は、「真仏土巻」の結びに、「真仏・真土」の説示に続き、「無生の生」である「難思議往生」の証果について、

往生といふは、『大経』(上)には「皆受自然虚無之身無極之体」とのたまへり。

(『註釈版聖典』三七二頁)

と明示している。このような「自然虚無の身・無極の体」(法身如来)<sup>(61)</sup>においては、もはや到底、「実有なる何らかの往生(転生)の主体とその心身が、世間的分別心を持って、世俗の今世で死別した人々と来世に再会できる境涯(俱会一処)こそが真仏土」であるとは言いがたはらずであろう。親鸞思想において、そのような「俱会一処」なる浄土観の表現が成立しうる場合は、「真仏土」への「誘引・悲引」としての「方便化身土」(権仮方便)の説示内においてだけであろう<sup>(62)</sup>。

当稿の「序」にも述べたように、親鸞思想にいう弥陀身土への願生往生が、あたかも「来世また出会える世界(俱会一処)への転生」のごとくに語られること<sup>(63)</sup>が、近年、一主張として目立っている。このような主張は、明らかに、親鸞の語る「無生の生」義の意趣の忘却であり、また親鸞独自の「弥陀報身土」論の内に語られる「真仮(化)の分判」の説示意義の恣意的な亡失であると言えよう。浄土真宗の教学・教化の場において「願生往生」を語る際、教学的整合性のないリスクを抱えながらも、あえて声高に「為楽願生<sup>(64)</sup>」的な「来世また出会える世界」としての弥陀身土の实在を叫ばなければならない必要性は、一体どこにあるのだろうか。もちろん、娑婆での「愛別離苦」からの解放を「来世での再会」という世間的欲望の充足に求め、その欲望を満足させる場として「来世また出会える世界」を「弥陀浄土」に創造しようとするのかも知れない。けれども、それが親鸞の説示する「真の報仏土」であり「真実証」なのであるか。また、もし仮に、そのような「来世また出会える世界」としての「浄土」が实在するとした場合、

娑婆での「愛別離苦」は解決されるとしても、「怨憎会苦」は、どう解決されるというのであろうか。再会の時は如何なる容姿にて実現されるのか。その再会の場での時間の経過は？―遠い昔に幼くして旅立った我が子は、娑婆で老いてしまった私の姿を、浄土において、我が母だと分かってくれるだろうか、との素朴な不安と問いが思い起こされる―、異宗教間での愛する人々との再会の可否は？―ある真宗者の夫は、クリスチャンの妻との死後の再会が、また出会える世界と説かれる浄土において可能かどうかを、今も問い続けている―、そして、心から深く「愛別離苦」に苦しみ嘆く人々にとって、自身の「死」（臨終）を契機としなければ「来世の世界・浄土での再会」は果たせないとする説教の響きが、後を追うという「自死」への欲求へと転化される危険性はないであろうか？。

私は、このような様々な学問的矛盾への社会からの率直な疑問・問題提起に応じようとする学問的営為に対してまでも、それは単なる「学問を鼻にかけている人」の発言であり「傲慢な姿勢、親鸞聖人が最も嫌われた姿勢」であると公言する批判には、「真宗教学者の説明責任」という一点において深く疑問を感じず<sup>(65)</sup>。

私たちは、今一度、親鸞の説示する

真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなはち真宗の正意なり。  
〔真仏土巻〕・『註釈版聖典』三七二頁

念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ  
聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ

(以上『浄土和讃』『大経讃』『註釈版聖典』五六九頁)

との説意を見つめなおさなければならぬ。親鸞が語る「無生の生」という「願生往生」の意趣を了知し

ていかなければならない。「如来広大の恩徳を迷失」し「自然の浄土<sup>66</sup>をえぞしらぬ」「諸有に流転の身とぞなる」事態に陥ってはならない。親鸞は、「願生往生」（ならびに「弥陀身土」という問いへの答へを「無生の生」義として説示してくれる。現代社会・思想に住する人々誰でもが率直に納得し信知することのできる智慧のカタチとして、これを開顕してくれている。常に「無生の生」義（仮名生）への扉が開かれているからこそ、「大乘の至極」としての真宗の普遍性が明らかになってくるのである。親鸞によって一度、開かれた扉は、言論思想の不寛容・偏狭に起因する如何なる世間的圧力をもってしても、決して閉ざされるものではない。その扉は、すべての衆生に「如来」する「本願力廻向」として開示されている。私たち真宗者は、親鸞のいう「無生の生」との説示意趣を再度、深く確認すべきだと思ふ。

△了▽

(註)

- (1) なお、拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―(その一)」での目次表記には、これを「結」として掲げていたが、当稿では、あらためて第四章をたて、その章題として論述することとした。
- (2) なお「第二十偈」について、青目は、これを龍樹の立場とみている。羽溪了諦訳『国訳一切経・中観部一』(大東出版社、一九三〇年)一六八頁の脚註、三枝充恵訳注『中論(中)』(大正文明社、一九八四年)四五九頁、を参照のこと。
- (3) かかる「説一切有部」も、次に考察する「経量部」も共に「刹那滅」を認め、それに基づきながら現象の変化を説明するが、それぞれの「刹那滅」理解は根本的に異なっている。この理解の相違から「三世実有説」と「過未無体説」との違いが起るのであるが、平川彰氏は、その相違を明確にするために、「有部」の刹那滅を「有利那」とし、また「経量部」の刹那滅を「刹那滅」と使い分けている。以上、詳細は、平川彰氏「有利那と刹那滅」(『印度学仏教学論集』平楽寺書店、一九六六年、所収)を参照のこと。
- (4) 「大聖は二業を説けり、思と思より生ずるとなり、この業の別相中に種々に分別して説く」『国訳』中観部一・一六二頁。
- (5) 「仏所説の思とは、所はゆる意業是れなり、思より生ずるところとは、即ち是れ身口の業なり」『国訳』中観部一・一六二頁。
- (6) 「身業と及び口業と、作と無作の業と、かくの如き四事の中にまた善、また不善あり(第四偈)」・

- 「用より福德を生ず、罪の生ずるも亦かくの如し、及び思を七法となし、能く諸業の相を了せり（第五偈）」以上、『国訳』中観部一・一六三頁。
- (7) 青目は、その註釈に「是れを他を利益すと名づく。また慈善福德と名づけ、また今世後世の楽果の種子と名づく。」と述べている。『国訳』中観部一・一六二頁。
- (8) 奥住毅著『中論注釈書の研究』（大蔵出版、一九八八年）四九七頁。
- (9) 奥住毅著『中論注釈書の研究』四九八頁。
- (10) 『無畏注』ならびに月称は、これを反对者・他者の偈と見るが、青目（羅什訳）および『般若灯論』では龍樹の偈と見る。三枝充恵訳注『中論（中）』四四七頁。
- (11) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇一頁、月称の註釈を参照のこと。
- (12) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇二頁。
- (13) 奥住毅著『中論注釈書の研究』五〇八頁、月称の註釈を参照のこと。
- (14) 以上、「正量部」の「業論・因果論」ならびに「不失法」の詳細については、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」（『仏教思想三 因果』平楽寺書店、一九七八年、所収）一五八〜一六〇頁を参照のこと。なお、小川一乘氏は、かかる「不失法」を、一種の「輪廻主体」として説明している。また中村元氏も、いまいう「不失法」を「輪廻の主体」と訳している。以上、小川一乘氏「業論に対する龍樹の批判」（『仏教セミナー』第五〇号、一九九〇年）一〇頁・中村元著『龍樹』（講談社学術文庫、二〇〇二年）三五九頁。
- (15) 梶山雄一氏は「経量部の種子相続の概念も、正量部の不失法概念も、けっきょくは一七・四〜五偈の間に提出された、七法に分類された行為がその果報を生ずる、という有部のもっとも単純な形

に還元される。そしてそれらの諸論理に対する批判も、恒常性と瞬間性という第六偈のディレンマに集約されるといってよい。」と述べる。梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六二頁。

- (16) 「戯論」とは「言葉、言説による虚構性・概念の多様性」をいう。三枝充恵氏は、この「戯論」に關して、「prapañcaを「戯論（想定された論議）」と訳出したが、その原意は、現われる、現わす、広がる、多様性。あらゆる思惟・定義・論述はことばによりながら、本来ことばは多元性をふくんで一種の虚構をはらんでおり、そのような「ことばに不可避の虚構」を用いてなおそのことばをつらねて行く論議を「戯論」という。この「想定」とは、それら不可避の虚構を前提とするの意。すなわち結論からいえば、龍樹は戯論を熟知しつつ、しかもそれのことばによって明らかにしようとして中論を説く。」と述べている。三枝充恵訳注『中論(上)』八五頁。

- (17) 梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』（角川文庫、一九九七年）九八〜一〇〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三〇九・三一〇頁、中村元著『龍樹』二一一〜二一六頁、を参照のこと。

- (18) いまいう「四句否定」の論理の詳細については、梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九八〜一〇四頁、一三四〜一四〇頁を参照のこと。

- (19) なお、梶山雄一氏は、これに關して『中論』の註釈家たちはここでも、「自身から生ずる」ことをサーンキヤ学派の学説と結びつけて解釈する。(中略) ナーガルジュナは一・一の詩頌で「自身より生ずる」といったときにサーンキヤ学派を念頭においていたではあるうが、例によって、その教義を忠実に再現するよりも、自身からの生起ということをその最も素朴な、原理的な形態に返したうえで批判しているのである。」と述べている。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理



『中観』九八頁。

(20) 「他からの生起・他因・他生」は、ヴァイシェーシカ学派と解釈することができよう。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九九頁、を参照のこと。

(21) いまいう定義は、次の『中論』「観有無品・第十五（自性の考察）」「一・二・八・九偈」（『国訳』一五二・一五四頁）からも明らかとなるう。

・「衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法となす。（実体「本体」が多くの原因や条件によって生じることができない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう。）」

・「性が若し是れ作ならば、云何んが此の義有らん。性は名づけて無作と為す、異法に待たずして成ずるなり。（けれども実体がどうして作られたものであるうか。というのは、実体とは他のものに依存せず、作られることのないものであるから。）」

・「若し法に実に性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。（もし本性「本質」として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。本性が変化することは決してありえないからである。）」

・「若し法に実に性有らば、云何が異なるべけん、若し法に実に性無くば、云何が異なるべけん。（もし本性がないならば変化というものは、なにものの変化であろうか。しかしもし本性があるとしても変化というものはなにものの変化であろうか。）」

以上、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九三〜九七頁、同氏「中観哲学と因果論」一七〇頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』（法蔵館、一九九五年）二四八〜二五一頁、を参照

のこと。

(22) 「四不生」と関連する同内容は、以下の偈頌にも確認できよう。

「法は自より生ぜず、また他より生ぜず。自他より生ぜず。云何にして生あらん。」  
「観成壞品・第二十一」第十二偈（『国訳』中観部一・一九五頁）。

「自作及び他作、共作、無因作なりと。是くの如くに諸苦を説くは、果に於て則ち然らず。」  
「観苦品・第十二」第一偈（『国訳』中観部一・一三六頁）。

(23) 詳細は、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六七～一七〇頁、同著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』九七～一〇四、一四〇～一四五頁を参照のこと。

(24) また、実体が単一であるという前提に立つならば、原因が、「同一」と「別異」との複数の本質を有することも不可能である。複数の本質を有すとすれば、同一の実体において矛盾した二性質が共存することを許してしまう誤りにもなる。梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一六九頁、同著『仏教思想三・空の論理〈中観〉』一〇二頁、を参照のこと。

(25) 梶山雄一氏『仏教思想三・空の論理〈中観〉』一〇二頁を参照のこと。

(26) いまいう偈は、いわゆる「空の三態」（空性・空用・空義）の内の、「空用（空の因縁）」  
「空性における目的（空性が説かれる目的）」を示すものとされる。山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一三九～一五三頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四五～三五四頁、を参照。

(27) 「第二十九・三十偈」に対する青目の註（『国訳』中観部一・一七〇頁）。

(28) このような喩えは、「幻の如くまた夢の如く、乾闥婆城（蜃気楼）の如く、所説の生と住と滅とは、その相もまたかくの如し。」（『観三相品・第七』第三十五偈）との偈頌にも見られる。『国訳』中観

部一・一四頁。

(29) 「第十九偈」に対する青目の註(『国訳』中観部一・一九八頁)。

(30) 『国訳』中観部一・二四三頁。

(31) なお、羽溪了諦氏は『国訳』(中観部一・二四一頁)において、この青目の註釈を「第六偈」に対するものとする。また、三枝充恵氏は、これを「第五偈」に対する註釈と見る。三枝充恵訳注『中論(下)』七三六頁を参照のこと。

(32) 山口益氏は、かかる総説分・作願門「願生問答」について、「この二番の問答は、中論劈頭の帰敬偈の八不の意味が全面的に承用せられているのであるが、それは曇鸞が願生浄土・往生浄土ということを大乘仏教の根本的立場の上に還元して樹立しようとせられた意思と察せられる。」(『世親の浄土論』法蔵館、一九六二年、六九頁)と述べている。

(33) 当稿で考察した中から、今その関連する一端を示せば次のごとき『中論』の偈頌をあげることができよう。まず、「観因縁品・第一」第三偈では「諸法は自より生ぜず。また他より生ぜず。共よりならず無因よりならず。この故に無生と知る。」(『国訳』中観部一・六一頁)として「四生」が否定(「四不生」)される。また「観成壊品・第二十一」第二十偈「三世中に有の相続を求むるに不可得なり。若し三世中に無くば、何ぞ有の相続あらん。」(『国訳』中観部一・一九九頁)では「三世(過去・未来・現在)」における「初有」(今世の有)から「後有」(未来世の有)への実体的論的「因果の相続」すなわち「有(有體・生存)の相続」が否定されていく。そして、「観邪見品・第二十七」第三偈「過去世に我れ有るときとは、是のこと不可得なり。過去世中の我れは、今世の我れと作らず。」(『国訳』中観部一・二三七頁)では「過去世中の我れ」(先世の天)と「今世

の我れ」(「今世の人」とが「即是」となる場合の「常の過」が否定されるのである。

- (34) 当稿では言及しなかったが、このことは『中論』「観去来品・第二(去来の考察)」の説示にもつながってくる。「観去来品」では、「時間(三時)」の「作(用)・動」を対象にした認識にある矛盾が示され、「作(用)・動」の存在性ならびにその「作(用)・動」に伴う時間および因果の自性存在性が否定されていくのである。詳細は、中村元著『龍樹』一七〇―二六頁、梶山雄一著『仏教思想三・空の論理(中観)』一〇五―一〇九頁、中山延二著『仏教に於ける時の研究』九一―九四頁、江島恵教氏「大乘仏教における時間論」二四二―二四五頁を参照のこと。なお、入不二基義氏は、J・M・E・マクタガートによる「時間の非實在性」の証明との関連から、『中論』「観去来品・第二」に言及し解説するとともに、龍樹とマクタガートとの接点を指摘している。入不二基義著『時間は存在するか』(講談社現代新書、二〇〇二年)二八―三四頁、四九―五〇頁を参照のこと。

- (35) 武田龍精氏は、これについて「決定して」とはどういうことか。それは「実衆生」「実生死」の「実」に結がるもので、あるものが「有」といわれるとき、そのものをしてそのものたらしめ定立せしめる自己同一の場として日常的に世俗的に(感性理性の場で)見られているもの、すなわち「実体」(substantia)に外ならない。かかる「実体」が「往」義においても否定されなければならぬというのである。」と述べる。同氏「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」(『真宗学』五〇、一九七四年)七二頁。

当稿において、すでに引用した『中論』の偈頌では、「観業品・第十七」に「若し業は決定して而も自ら性ありと言はば、果報を受け已って、而も応に更に復た受くべし。(第二十五偈)と示さ

れ、また「観邪見品・第二十七」「第五・六偈」に対する青目の釈にも「但だ五陰の和合するが故に仮に名づけて我となすのみ。決定有ることなし。」と語られているように、ここにいう「決定して」とは「自性・実有・実体として」との意味を指す。

- (36) 山口益氏は、この問答にいう「仮名人」に言及して「さて、いま因果の不一不異の顕わされる事体が、穢土の仮名人、浄土の仮名人として示されるが、その仮名人とは、往生というような人間行為が考えられるときに、その行為が、行為の主体（作者）と、主体が行為を行うプロセス（能作）と、そのプロセスによって行為が行為として成立せしめられる行為自体（所作業）との、すなわち能作者の三態の円環的に関連し合うことによって仮に施設せられる人間存在をいうものである。それは、往生という人間行為の縁起的構造であって、そこに概念的な往生者の主体や往生の行為を考える分別を遮ける。それは、中論劈頭八不の不去不来観である。」（『世親の浄土論』六八頁）と述べている。

- (37) 山口益氏は、「前念と後念」「穢土の仮名人と浄土の仮名人」「前心と後心」それぞれの「因果関係」に「前刹那と後刹那」との概念を付して解説している。『世親の浄土論』六七頁、参照。

- (38) なお、後述するように『論註』では「下巻・解義分・觀察体相章」の「生即無生」義ならびに「氷上燃火」（下下品人の十念往生）義においても、同様の「往生・願生」の原理、理念による釈成と問答が展開されている。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』本願寺出版社・一九九六年・一二三〜四頁、一二五〜六頁。

- (39) いまいう「相統」の意味規定について、山口益氏は「一言したいのは、曇鸞のこの言葉の終わりの場所に、「異ならば相統が否定せられることになる」といわれている「相統」の語である。「相統」

の語には *saṃtāna*, *prabandha*, *saṃbandha* などが考えられるが、「因果の相続」というこの場合に用いられるような意味としては、*connection*, *relation* の意味が主要な態をなす「*prabandha*, *saṃbandha*」であろう。それは因果の関連の問題である。ただの物の持続・継続を指す *saṃtāna* の態をいおうとするものではない。因果の関連の正しいあり方を語ろうとするものが縁起説であって、(中略)それは、見られる如く実体論的因果説の否定である。そして、実体論的因果説は、中論劈頭の八不において遮けられるものであって、曇鸞は、その立場において往生の義を確立しようとするのであるから、この因果の関連を意味する「相続」も、縁起説において因果の関連の正しいあり方が語られる、その縁起説を承用する意図のものであることが知られる。」と述べる。さらに「こういうことを一言したのは、「相続」の語の意味規定の判然としない跡がみられるからである。」と語り、その「註」においては『往生論註講判』(吉谷覺寿著)には、「*saṃtāna*」の「相続」に捉われずに、因果の関連において、実体的因果観を排除する八不中心の説明が明瞭に出ている。」と示している。『世親の浄土論』六九〜七二頁。

(40) 武田龍精氏は、これらのごとくに関連して「伝統的解釈の最も顕著なる特徴は「不二不異・因果相続」を二元的に把握している点である。先にも指摘した如く、ある一理念内容が二以上の範疇を含むものとして教説される場合、伝統的立場では各範疇自体が他の範疇から独立されてしまい、そのため各範疇は必然的に閉鎖的視点からのみ明かされることとなり、しかもそこでの会通積成が恰も理念内容の総合的意味かの如くに錯誤されているということである」「伝統的立場では「願生」が依然として実生死的場(日常的世俗の場)で把握されてはいなかったであろうか。それは先に論じた問答施設意図・二無生の関係に関する不明瞭な解釈に起因しているように思われる。」(「往生の原理

的構造―曇鸞の因縁生義を根低として―(七一頁)との問題点を指摘している。

- (41) 親鸞は「自力」を、単に「他(者)」に対する「自身」による「主体的な行為・努力」(「自分の力」と定めるのではなく、その概念基底を「信罪福心(罪福を信ずる心)」にあると強調する。すなわち、親鸞は、当稿においても言及した「実体的因果説」にいう「善因善果・悪因悪果」の「業報思想」「運命論」への執心を「自力」であると説示するのである。ゆえに「他力」についても、実有的な「他者」から受持される「善根功德」の「回向(自力)」を「他力」と理解するのではなく、あくまでも「如来(如より来生)」する「(徳)用(方便法身)」を、「他力」(他力回向・往還二回向)と呼ぶ親鸞の了解が自ずと明らかにもなる。詳細は、拙稿「親鸞のいう「自力」とは」(『印度学仏教学研究』六三巻第二号、二〇一五年)を参照のこと。

- (42) 親鸞は「本則三三三の品なれど 一二もかはることぞなき」に「もとは九品の衆生の、報土に生れぬれば、一人もかはることなしとなり」(『註釈版聖典』五八六頁)と左訓する。

- (43) 詳細は、拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸―親鸞が語る「無生の生」義の意趣とは―(その一)」の註記(5)を参照のこと。

- (44) 武田龍精氏は「往生」原理的構造が今まで論じ来たった如き在り方として成立するためには、全構造そのものが「空」の場に立たなければならぬ。かかる場ではじめて、現存在が根元的に現存在となる「往生」という「自己」行為が縁起的構造となるのであり、大乘仏教根本理念としての「往生」が成立する。「(往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根低として―(七六頁)と示している。

- (45) 曇鸞は、この引文に続き同じ文脈で「問ひていはく、上に、生は無生なりと知るといふは、まさに

これ上品生のものなるべし。もし下下品の人の、十念に乗じて往生するは、あに実の生を取るにあらずや。ただ実の生を取らば、すなはち二執に墮しなん。一には、おそらくは往生を得ざらん。二には、おそらくはさらに生ずとも惑ひを生ぜん。答ふ。たとへば浄摩尼珠を、これを濁水に置けば、水すなはち清浄なるがごとし。もし人、無量生死の罪濁にありといへども、かの阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ぐれば、念々のうちに罪滅して心浄まり、すなはち往生を得。またこれ摩尼珠を玄黄の幣をもつて裹みて、これを水に投ぐれば、水すなはち玄黄にしてもつばら物の色のごとくなり。かの清浄仏土に阿弥陀如来無上の宝珠まします。無量の莊嚴功德成就の帛をもつて裹みて、これを往生するところのひとの心水に投ぐれば、あに生見を転じて無生の智となすことあたはざらんや。また氷の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷解く。氷解くればすなはち火滅するがごとし。かの下品の人、法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなして、かの土に生ぜんと願ずるに、かの土はこれ無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり。」(『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』一二五〜六頁)との問答を展開し、ここに、いわゆる「氷上燃火」の喩えを示している。

これらに関連して親鸞は、先引の和讃(「無生の生」)の前首に「安樂仏国にいたるには 無上宝珠の名号と 眞実信心ひとつにて 無別道故とときたまふ」と語り、その「無上宝珠」に「如意宝珠のたまなり。この宝珠は濁れる水に入れば、水はすめども身さびあらず。水晶は濁り水に入れば、身さびある。かるがゆゑに水晶をば万行万善にたとへ、宝珠をば名号にたとふ」(『註釈版聖典』五六八頁)と左訓していく。

なお、いまいう『論註』下巻「解義分・觀察体相章」の「生即無生」義・「氷上燃火」(下下品



人の十念往生) 義における「往生・願生」の積成問答と、上巻・総説分「願生問答」に説示される「不二不異」という「往生」原理との関連について、武田龍精氏は、上巻「願生問答」は「往生の原理的構造を述べ」、下巻「生即無生」「水上燃火」義は「かかる原理を根拠として往生が阿弥陀仏救済の躍動の実践にいかにかかわるかを示すものと言えらる。」(「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」六一頁)と述べる。そして、かかる大乘空説に基づく「願生往生」の原理が、天親菩薩という高位の菩薩だけにではなく、いわゆる善男子・善女人・下下品の凡夫等にも適用されることを、「何も天親菩薩所願の生のみが因縁義だとの主張と見做す必要はなく、むしろ、大乘根本理念たる縁起の哲理に契う「生」の在り方が「往生」の真実相なることの教説と見做すならば、そのことは一切衆生の真実なる「往生」の在り方を開顕せるものと言わなければならぬ。」「因縁生即是不生・不二不異・因果相統」と定義された「往生」理念は論主のみならず一切衆生の「往生」義でもある。」(以上「往生の原理的構造―曇鸞の因縁生義を根拠として―」六四・七三頁)と語る。親鸞は『浄土文類聚鈔』に「証といふは、すなはち利他円満の妙果なり。すなはちこれ必至滅度の願(第十一願)より出でたり。また証大涅槃の願と名づけ、また往相証果の願と名づくべし。すなはちこれ清浄真実・至極畢竟無生なり。」(『註釈版聖典』四八一頁)と示す。

(47) これらに関して、山口益氏は「三論・四論の学流にあった曇鸞は、その生とは、龍樹の諸法不生論によって、遮けられたような「実体としての物が生ずる」という生でないことは固よりであって、その生は、因縁生であり仮名生である、という。(中略) 因縁生であり仮名生であるということ、縁起における生起の次第において認められる生であり、従って因施設としての生であるということである。(中略) 空義の境地とは、戯論寂滅の彼方(空性↓空用↓)に世間的実用としての能所が

建設され・施設せられてある世界であって、そこへ生ずるといふことは、生じながら実体としての生はそこでは否定せられるのであるから、生そのままが生なのである。宗祖の高僧和讃の曇鸞和讃の「如来清浄本願の無生の生」という無生の生である。」(『世親の浄土論』六五―六頁)と述べている。

(48) 親鸞は「信巻」において、これに続き『涅槃經』(師子吼品)を引用し「四暴流」を「また涅槃は名づけて洲渚とす。なにをもつてのゆゑに、四大の暴河に漂ふことあたはざるがゆゑに。なんらをか四つとする。一つには欲暴、二つには有暴、三つには見暴、四つには無明暴なり。このゆゑに涅槃を名づけて洲渚とす」(二五五頁)と示す。

(49) 親鸞は「方便化身土」について「方便化身土巻」冒頭に「つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり。また『菩薩瓔胎經』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量壽經』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。」(三七五頁)と明示する。なお、親鸞は『三經往生文類』をはじめ諸処に、「方便化身土」への往生を「觀經往生」双樹林下往生・「弥陀經往生」難思往生と示している。

(50) 親鸞は「権仮方便」について「これによりて方便の願(第十九願)を案ずるに、仮あり真あり、また行あり信あり。願とはすなはちこれ臨終現前の願なり。行とはすなはちこれ修諸功德の善なり。信とはすなはちこれ至心・発願・欲生の心なり。この願の行信によりて、浄土の要門、方便権仮を顕開す。」(「化身土巻」三九二頁)、「聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ」(『浄土和讃』「大經讚」五六九頁、以上『註釈版聖典』)と示し、これを「要門・真門」「聖道門」の説示であると理解する。

なお、『仏教大辞彙』（龍谷大学編、富山房、一九二二年）の「權假」の項にも、これを「真実に対する。暫用還廢を義とす。真実法に引入する為めに暫く用ひて、還て廢する法門を云ふ。即ち階梯として設けたる法門なり。權法・權教といふは此權假の教法を云ふ。（中略）真宗にて弘願真実の法義に対して真門・要門の法義より、遠く聖道門に至るまで權假方便とするが如きはなり。」（第二卷・一四三〇頁）と、また「方便化身土」の項には「是れ弥陀法が權假方便の為に化現したる身土なれば方便化身土と云ふ。教行信証卷六を方便化身土の卷と称するが如きは是れなり。」と、「方便化土」の項には「仏、其機の為めに此土を化現して誘引す。化現の仏土なるが故に化土と云ひ、權假方便の為にして真実に非ざるが故に方便と稱し、又假の仏土と云ふ。（中略）各、數に限量あり、形に大小あり、相に定相ありて、真仏土の相即無相、無相即相、鎔融無碍の妙境に逍遙すると異なり。」（以上、第六卷・四一五四頁）と説明している。

(51)

親鸞は「如より來生（如來）」について「証卷」には「実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば弥陀如來は如より來生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。」（三〇七頁）と、また『唯信鈔文意』には「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率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ゑに、「來」をきたるといふなり。法性のさとりをひらくゆゑに、「來」をかへるといふなり。」（七〇五頁、以上『註釈版聖典』・『經』（大經卷下）には、「從如來生」とのたまへり、從如といふは眞如よりとまうす、來生といふはきたり生ずといふなり。」（『眞宗聖教全書』・二「宗祖部」大八木興文堂・昭和四八年、六二六頁）・「來」は浄土へきたらしむといふ、これすなはち若不生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてて眞実報

土にきたらしむとなり、すなはち他力をあらはず御ことなり。また「来」はかへるといふ。かへるといふは、願海に入りぬるによりてかならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへると申すなり。法性のみやこといふは、法身と申す如来のさとりを自然にひらくときを、みやこへかへるといふなり。これを、真如実相を証すとも申す、無為法身ともいふ、滅度に至るともいふ、法性の常樂を証すとも申すなり。このさとりをうれば、すなはち大慈大悲きはまりて生死海にかへり入りてよろづの有情をたすくるを、普賢の徳に帰せしむと申す。この利益におもむくを「来」といふ。これを法性のみやこへかへると申すなり。」(『註釈版聖典』七〇二頁)と説示している。

(52)

親鸞は、「撰取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏(如来)と名づけたてまつると。これを他力といふ。」(一八七頁)・「他力といふは如来の本願力なり。『論』(論註・下)にはく、「本願力といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にましまして、種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことを示す。」(一九〇頁)・「横」はよこさまといふ、如来の願力なり、他力を申すなり」(六七三頁)・「本願力の回向」(二〇五頁)・「往還の回向は他力による」(二〇六頁)・「如来願力回向」(五四〇頁)・「如来二種の回向」(六〇四、六〇八頁)・「この本願力の回向をもって、如来の回向に二種あり」(七二二頁、以上『註釈版聖典』)等と示し、諸処に「阿弥陀如来」||「他力」||「如来の本願(力)」||「本願力の回向」||「如来願力回向」||「如来二種の回向」等が同義であることを述べている。したがって、「往還の二種回向」も「如来」(||他力)の「用」の内に語られていく。なお「如来二種の回向」「如来の本願(力)」等という場合の格助詞「の」には、「如来」を基本とする「所有・所属・名称」と共に「資格・同格」の意がある(『学研全訳古語辞典』学研教育出版、二〇一四年)。

(53) 『真宗聖教全書・二』「宗祖部」六三一頁。

(54) かかる文言の全文は「この一如宝よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。この如来、十方微塵世界にみちたまへるがゆゑに、無辺光仏と申す。しかれば、世親菩薩（天親）は尽十方無碍光如来となづけけたてまつりたまへり。『註釈版聖典』六九〇頁」と示されている。

(55) 「善巧方便」について親鸞は『高僧和讃』（善導讃）に「釈迦・弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」（五九一頁）と、また『入出二門偈』には「阿弥陀仏正遍知の、もろもろの群生を善巧方便して、安樂国に生ぜん意をなさしめたまふゆゑなり。」（五四六頁）、「真宗に遇ひがたし、信を得ること難し、難のなかの難、これに過ぎたるはなし。釈迦・諸仏、これ真実慈悲の父母なり。種々善巧方便をもつて、われらが無上の真実信を發起せしめたまふ。」（五五〇頁）と示す。また「善巧方便」に同じく「巧方便」も使用する―『入出二門偈』（五四八頁）、『般舟讚』引文（一七〇頁）、『華嚴経』引文（二三九頁）、『論註』引文（三二五〜七頁、以上『註釈版聖典』―。「証卷」の『論註』引文には「巧方便」とは、いはく、菩薩願ずらく、〈おのれが智慧の火をもつて一切衆生の煩惱の草木を焼かんと、もし一衆生として成仏せざることあらば、われ仏にならじ〉と。（中略）その身を後にして身を先にするをもつてのゆゑに、巧方便

と名づく。このなかに〈方便〉といふは、いはく作願して一切衆生を撰取して、ともに同じくかの安樂仏国に生ぜしむ。かの仏国はすなはちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。」〔註釈版聖典〕三二六頁〕と説明される。

- (56) 親鸞は、かかる「誘引」について「ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまふ。すでにして悲願います。修諸功德の願（第十九願）と名づく、また臨終現前の願と名づく、また現前導生の願と名づく、また来迎引接の願と名づく、また至心發願の願と名づくべきなり。（三七五頁）」と、また「悲引」については、「しかればすなはち釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勸化したまふ。阿弥陀如来はもと果遂の誓この果遂の願とは二十願なり を發して、諸有の群生海を悲引したまへり。すでにして悲願います。植諸徳本の願と名づく、また係念定生の願と名づく、また不果遂者の願と名づく、また至心回向の願と名づくべきなり。（三九九頁）」と示し、その「方便化身土」の「権仮方便」としての「用」を語る。
- そして『浄土和讃』には「大聖おのおのもるともに 凡愚底下のつみびとを 逆悪もらさぬ誓願に 方便引入せしめけり」（五七〇頁、以上『註釈版聖典』）と示し、いまい「誘引・悲引」を「方便引入」とも語る。

- (57) 以上、詳細は拙稿「『俱会一処』の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」（一九九九年『日本浄土教と親鸞教学』所収）を参照のこと。

- (58) 名畑應順校注『親鸞和讃集』（岩波文庫・一九七六年）一六頁。なお『註釈版聖典』でも、ここに語られる「有無」について「有見と無見。あらゆる事物を、実に有りとみなすことと無しとみなすこと。いずれも誤った見解なので邪見という。」（一四四八頁）と説明されている。

(59) なお、親鸞は、この和讃に続き、「光雲無碍如虚空 一切の有碍にさわりなし 光沢かぶらぬものぞなき 難思議を帰命せよ」(五五七頁)と述べ、その「光沢」について「ひかりのあたるゆゑに智慧の出でくるなり」と左訓し、「真仏土」の「如来」する「用」が「智慧」であることを、すなわち「この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり」であることを示す。そして、この和讃に続き、さらに「清浄光明ならびなし 遇斯光のゆゑなれば 一切の業繫ものぞこりぬ 畢竟依を帰命せよ」(五五七頁、以上『註釈版聖典』)と語り、その「業繫」については「罪の繩にしばらるるなり」と左訓する。つまり、「真仏土」の「如来」する「用」である「智慧」＝「ひかりのかたち」が、実体的因果論に基づく業報思想の「業繫」からの解放と超克の道理(横超断四流)を信じさせるに他ならないことを説示するのである。

(60) 親鸞は「行巻」の「正信念仏偈」には「南天竺(南印度)に龍樹大士世に出でて、ことごとくよく有無の見を摧破せん。」(二〇四頁)と語り、また『高僧和讃』「龍樹讚」には「南天竺に比丘あらん 龍樹菩薩となづくべし 有無の邪見を破すべしと 世尊はかねてときたまふ」(五七八頁、以上『註釈版聖典』)と示す。

なお親鸞は、同様な大乘空説にいう思想的文脈から、また「即」の論理(「不断煩惱得涅槃」「煩惱菩提体無二・煩惱菩提一味」「かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提のみづとなる」―煩惱即菩提―「証知」生死即涅槃)を諸処に語っていく。

(61) なお、ここにいわれる「みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり」について親鸞は『浄土和讃』「讚阿弥陀仏偈和讃」に「顔容端正たぐひなし 精微妙軀非人天 虚無之身無極体 平等力を帰命せよ」と述べ「虚無之身無極体」に「法身如来なり・虚無之身といふは際もなき法身の体なり」と

左訓する。『註釈版聖典』の注記(三七二頁)にも「自然・虚無・無極は涅槃の異名。浄土における身体は涅槃の徳にかない、あらゆる限定を超えているという意。分別的な限定を超えた無為自然の浄土に生れたものは、色もなく形もない無限のさとり身となることをいう。」と説明されている。(62) 詳細は、拙稿「『俱会一処』の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」(『日本浄土教と親鸞教学』所収)を参照のこと。

(63) このような主張は、当然その延長線上に語られる、親鸞の「還相廻向」解釈にも、また影響を及ぼしているようである。今世の娑婆から来世の有的な浄土への生まれ変わりととしての往生が「往相」であり、その往生後、今度は、その往生主体が、この娑婆世界に戻って来るがごときことを「還相」と呼ぶ二種廻向論が展開されているのも事実であろう(詳細は、山崎龍明氏「親鸞の二種廻向論―梅原猛氏の「生まれ変わりと還相」への疑義―」『印度学仏教学研究』第四三卷一号、一九九四年、を参照のこと)。そこには、実有的な来世・他世界への転生・往生と、その実体的な往生主体(および靈魂)が想定されているのであろう。

ただし、親鸞は「還相回向」について、まず『入出二門偈』に「菩薩は五種の門に入出して、自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。」(五四六頁)と明かし、『浄土論』『論註』『説の「五念門行」』「往相・還相廻向」を「往生者の所修」としてではなく、あくでも「法蔵所修の菩薩行」と定める。そして『如来二種回向文』には「二つに、還相回向といふは、『浄土論』にはく、「以本願力回向故 是名出第五門」と。これはこれ、還相の回向なり。このころは、一生補処の大願(第二十二願)にあらはれたり。大慈大悲の誓願は、『大経』(上)にのたまはく、「設我得仏(中略)これは如来の還相回向の御ちかひなり。これは他



力の還相の回向なれば、自利利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。」(七二三頁、以上『註釈版聖典』)と語り「還相廻向」を「行者の願樂にあらず」、あくでも「如来の還相回向の御ちかひなり・法蔵菩薩の誓願なり」として了解していく。すなわち、親鸞は「還相廻向」を、「三種(本願力)廻向」の一つである「往相廻向」に同じく、「如来」(本願力)の「用」として了解していくのである。なお、その詳細な考察は、また別の機会にゆずることとしたい。

(64) 親鸞は『論註』説示の「もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のためのゆゑに生ぜんと願ぜん、またまさに往生を得ざるべきなり。」との「為樂願生」否定の文言を、「信巻」菩提心積ならびに「証巻」還相廻向釈に引文する。『註釈版聖典』二四七・三二六頁。

ところで、最近、宗派機関紙『本願寺新報』(二〇一五年五月二〇日)に本願寺派のある識者による次のような主張が掲載された。娑婆で死にわかれた人々との来世での再会を期待し、それを「樂しみ」として「また会える世界としての浄土(真仏土)」に願生することは、曇鸞・親鸞が否定する「為樂願生」にあたらぬとする見解のようである。それは「信心」の有無によって判断されるものであり、「信心」(剋念)があれば、たとえ死者との浄土での再会を欲求する願生であっても「為樂願生」にはあたらぬとする主張内容である。けれども、本来の「為樂願生」否定の曇鸞の説示・親鸞の引用意図は、そのような娑婆での愛別離苦の解決を来世の再会に求め、かかる世俗的「欲求・樂」の充足を得ようとする「為」の浄土願生をも全て「為樂願生」として否定する、と理解するのが通常であろう。ゆえに「為樂願生」ならびに、その「願生心」をも共に否定していくのである。かかる識者は、「信心」を頂けさえすれば、この「為樂願生」にはあたらぬと了解する

のであろうが、ただし、その場合の願生（心）の内容―「信心の智慧」とは相違する―は、明らかに「為楽願生」そのものであると言わざるを得ないであろう。

なお、その識者は、いまいう主張の論拠として、親鸞が処々に引用する『論註』の「もし人ただかの国土の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生ぜんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなはち正定聚に入る」との文言を示している。これを典拠に「国土の清浄安楽なるを聞きて剋念して生ぜんと願ぜん」とする「信心」（剋念）であれば、「清浄安楽」＝「来世での死者との再会」の願求は「為楽願生」ではないと語るようである。しかし、『論註』所説の「国土の清浄安楽」とは、「真実功德相」である「三嚴二十九種莊嚴」の「総相」として語られる「清浄功德」をいうのである。それは「空・無我」すなわち「法性・清浄平等無為法身・実相」への清浄化の徳用を示す言葉である。ゆえに『論註』には、例えば「菩薩の智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性によりて清浄の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて真実功德となす。いかんが顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかんが虚偽ならざる。衆生を接して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり。」（『行巻』『論註』引文、一五八頁）、「安楽浄土はもろもろの往生するもの、不浄の色なく、不浄の心なし。畢竟じてみな清浄平等無為法身を得ることは、安楽国土清浄の性、成就せるをもつてのゆゑなり。」（『真仏土巻』『論註』引文、三五九頁、以上『注釈版聖典』）と説示され、これを親鸞は、そのまま引文するのである。つまり「国土の清浄安楽」とは、世俗衆生の生死の苦が「清浄功德」の用として「清浄」化され、涅槃の徳用にかない超克されていく事態をあらわすものである。そして、その生死の超克を、あくまでも出世間的「楽」によせて「清浄安楽」と呼ぶのであり、その「安楽」は決して、世俗の欲求を満足させるような世間的「楽」という意味ではない。

そのことは「真仏土巻」「涅槃經」引文等からも明らかであり、そこに親鸞は「極樂・常樂・安樂」の「樂」を、あくまでも世俗にいう衆生の実有の「諸樂」を断じた「無苦無樂」(不苦不樂)に代表される「四樂」―断受樂・寂靜樂・一切智樂(覺知樂)・不壞樂―という「大樂」であると了解するのである(『注釈版聖典』三四五頁)。法然(および源信)が語るような衆生の世間的欲求を満たすための実有的な「極樂」・「十樂」(『來世安樂』)の「樂」ではなく、「滅度・寂滅・涅槃・無為・実相・法性・真如・一如」等と同義であると説示されている。したがって、『阿弥陀經』に「俱会一処」と説示され、源信・法然によって「聖衆俱会の樂」と理解された「極樂」のその内容も、親鸞が明かす「極樂・常樂・安樂」の「真仏土」という真実からは「無苦無樂」として遮され、真仮分別される対象となっていく。すなわち「俱会一処・聖衆俱会の樂」がその得益として強調されていくような実有的な「極樂(浄土)」の概念は、親鸞のいう「真仏土・真の報仏土」とは明確に「真仮分別」されるべきものであり、あくまでも、それは「方便化身土」としての弥陀身土の表現形式であるといえよう(以上、詳細は拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞の弥陀身土思想」を参照のこと)。

(65) いまいう様々な問題・疑問点についての筆者による問題提起(『築地新報』二〇〇九年九月)と、それに対する宗門内の一部からの「また出会える世界Ⅱ俱会一処Ⅱ真仏土(真の報仏土)」と理解しなければならぬ」との批判(『中外日報』二〇〇九年十一月)、さらにその批判に対する筆者の反駁(拙書『親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・浄土とは―』二〇一三年)など、一連の顛末については、すでに拙稿「曇鸞が説示する「願生往生」の構造とその思想基軸(その一)」の註記(2)に述べたとおりである。

なお、二〇一五年、四月二十日の宗派機関紙『本願寺新報』には新たに、本願寺派の識者による「また会える世界としてお浄土をとらえ」なければならぬ、ここでは「懐かしい方々に再会できる」、そのような「聖人が待つ浄土へ生まれていく」ことが浄土往生である、との主張が明確な文言として掲載された。それとともに、その主張に対する素朴な疑問・問題提起等は「学問を鼻にかけている人」「漢文を読むことのできる自分は次元の高い教えが理解できるといふ傲慢な姿勢」「親鸞聖人が「おほそらごとのかたち」といわれ、最も嫌われた姿勢」であるとの愚民観的な言葉までもが明示されている。―ならば、親鸞による漢文文献の述作の意味・存在意義は？と問うのは私だけであるのか。なお、いまいう主張の根拠は、親鸞の公的な漢文文献はいうまでもなく公的な和語聖教にも見いだし得ないのが事実である。私信である御消息の一部を、その論拠として恣意的に理解しようとしているのであろう。―

けれども、これら『本願寺新報』掲載の主張への反論として、同じく本願寺派の碩学であり勸学寮頭を担われた村上速水勸学の言葉を示すならば、氏は「この如来観こそが、彼（親鸞）の見仏来迎を否定する思想の根底に横わるものではなかったであろうか。」・「親鸞においては、人間の相対知見によって捉えられるものは、いずれにしても如来の真容ではない、と否定する考えがあったのではなからうか。」（『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年、三三七頁）、「彼のよろこびは撰取不捨の利益にあずかったという、獲信の一念にあったことは疑うべくもない。（中略）だから、彼のすくいはそのすでに完結しているといってよい。（中略）もしそのほかに、さらに望むべき「未来の浄土」があったとするならば、現実は依然として空しいものがあったとせざるを得ないし、真に充実していたとは言えないであろう。」・「第十八願の信樂は、自力欲生心―未来の浄土を希求

する心、の否定の上に成り立っている。」(「親鸞のよろこび」——『続・親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九八九年、所収—九七・一〇一頁)と説示されている。

また同じく本願寺派の碩学である上田義文氏も「ひかりの御かたち」が、方便法身の阿弥陀仏の「かたち」であるが、それは色もなく形もないと言われる。この色と並べて言われる形は、我々が日常生活の中で色とともに見る所の形であり、我々の視覚の対象である。阿弥陀仏は光に喩えられ、その本質は智慧であるから、それはむろん視覚の対象になる諸々の物体がもつような形はない。そういう意味で「法性法身とおなじ」と言われるわけである。(中略)方便法身の仏や浄土は「ひかり(智慧)の御かたち」であって、我々が住んでいる生死界の物質の形に比べると、色もなく形もないのである。我々の生きている色と形のある世界に対して、二種法身は、ともに無相である。(二八三頁)「無上仏の本質が真如・法性であることは、自力仏教も他力仏教も変わりはない。しかしその無相に到達する道筋が違う——方便法身の阿弥陀仏の本願力によって撰取されて初めて無相に至ることができると考えるのが他力仏教である。(一八四頁)」「だから阿弥陀仏の本願や名号を信心獲得によって知ることは、そういう自然・他力と一味となり、かたちなき無上仏を知ることになっていくわけである。(二八九頁)」「親鸞が信心と呼んだ心は、(中略)広くて深くて、弥陀仏・本願・名号などという「かたち」を超えて、全く形のない無上仏にまで拡がり、深まっているのである。彼は念仏を称えながら、そのかたち(文字や音声や意味・観念——眼で見る形や心に描くかたち)を超えて、何のかたちもなく働く自然と呼ばれる実在(生きて働く力)の中に生きていたのだと思われる。それで「弥陀仏は自然のよう(無上仏)をしらせんれうなり」と言うことができるのであろう。(一九二頁)」「(同著『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年)と述べている。

同じく本願寺派の山崎龍明氏も、一般社会の方々を対象にした真宗への入門書（同著『ポケット親鸞の教え』中経出版、二〇〇九年）において、同様な弥陀身土観を諸処に解りやすく言及、展開している。

さらに、本願寺派・大谷光真前御門主も「たしかに「浄土で会いましょう」とか、「今この世で別れても、またあの世で会いましょう」と言うときに、この世に生きている今の私たちが目にしたり手で感じるような形や色がそのまま死後にもあってそこで再会できる、という考え方はできないと思います。中国浄土教の仏教書も、そういう説明で終わっているわけではないと思いますね。阿弥陀経などには、浄土には鳥がいて、花が咲いて、美しい音楽が流れているとか、かなりきらびやかな世界が描かれています。それをそのまま、今私たちが見ているようなものと同じかたちで、単純にこの世をあの世にもっていったようなものとして受け取るのは無理ですし、その必要はないと思います。」・「親鸞聖人ご自身の書かれたものを読むと、やはりお浄土に往くということはたびたびおっしゃっていますけど、往くことに定まった今の人生そのものが非常に大事であるということも強調されている。しかも、お浄土に往くということは、単純に美しく楽しい世界に往くということではなくて、仏になる、成仏する、往生成仏ということを親鸞聖人は重要視されている。つまり、仏教の基本だと思えますが、さとりを開くということをおっしゃっているんです。」（同『今、ここに生きる仏教』平凡社、二〇一〇年、八五・九〇頁）と発言されている。

ところで、以前の拙稿にも論究したごとく、「また出会える世界Ⅱ俱会一処Ⅱ真仏土」との主張の典拠は、ただただ限定された一個人に宛てた「高田の入道殿」「有阿弥陀仏」への次のような『御消息』の言葉のみによることとなる。「かならずかならずさきだちてまたせ給候覽、かならず

かならずまいりあふべく候」「かならずかならず一ところへまいりあふべく候。」(高田の入道殿)、  
「さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふべし。」  
(有阿弥陀仏 御返事) — なお、原典となる『阿弥陀経』所説の「俱会一処」では、あくまでも  
「諸上善人」との「俱に一処に会すること」を語る。これらのみを典拠とし、その「限定された  
個人に宛てるお手紙・消息」に語られる「一ところへまいりあふ」「さきだちてまたせ・往生し」  
「浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふら」との表現を「懐かしい方々との俱会一処・再会  
の場」真仏土」と主張するのである。けれども、そのような「俱会一処」の明言は、親鸞の意志に  
よって公に示されたであろう漢文・和語の聖教には見ることが出来ない。「公的な文書」と「限定  
された個人に宛てるお手紙・消息」——とくに親しい人を失った門弟・縁者たちへの消息——とは、  
たとえ親鸞であっても表現のニュアンスが異なってくるのは当然であろう。そもそも、いまいう消  
息の文言を、あえて法然があらわすような「俱会一処」観によって理解主張しなくとも、素直に、  
真実証の無上涅槃という「一ところへまいりあふ」、あるいは世俗的時間論のよせて「さきに往生  
成仏の証果を」、無為涅槃界から如来する回向のうちに「さきに浄土の証果にて待っている」と理  
解すれば、何も問題は無いはずであろう。なぜ、そこに法然が語った「俱会一処」の得益の概念を、  
あえて語らなければならぬ必要性があるのであるのか——『阿弥陀経』原意や源信の説示とは異な  
り、法然は「聖衆」のみではなく、先立ち去った「父母・師長・朋友・知識・妻子・眷属」との「俱会  
一処」の得益をあくまでも強調しようとする。 (以上、詳細は拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞  
の弥陀身土思想」・拙書『親鸞の弥陀身土論—阿弥陀如来・浄土とは—』を参照のこと)

にもかかわらず、いまいう「俱会一処」の弥陀身土観こそが、懐かしい方々に再会できる真仏土

であるとの主張が、近年、ことに強く強調される傾向にある。もちろん、そのような主張にある教  
学的リスクを甘受しけなければならないのは、いつも社会に接している現場・末寺の僧侶であろう。  
そのことは、次の『中外日報』（二〇〇八年七月三十一日）の記事が物語っている。

「―「別離苦の救い」で自由討議本願寺派安居―〈本願寺派の安居で、二十五日、「別離苦の救  
い―突然死の悲しみを考える」をテーマに自由討議が行なわれた。パネルディスカッション形式で、  
肉親や愛する人を突然に失った人々の悲しみや苦悩に僧侶としてどう向き合うかを論じ合った。  
「俱会一処」「また浄土で会える」――浄土真宗の僧侶ならば、葬儀などに臨んで一度は口にしたこ  
とがあるであろうこのような言葉は、肉親や愛する人たちを突然に失い悲嘆に暮れる人たちの救い  
となるのか。「僧侶にとって死は日常的」。発言者の一人は「本当に悲しんでいる人の前で言葉は役  
に立たない。ただ沈黙あるのみ」と指摘。『「俱会一処」のような言葉は僧侶の言い訳だ。このよう  
な言葉で安易に浄土を語ることで、肉親らの死に接した人たちの中に芽生えつつある聴聞の芽を摘  
んでしまう恐れもある」と述べた。抜きがたい僧侶の教化者の意識。無意識のうちに高みに立ち慰  
めの言葉をかけてしまっではないか。僧侶はカウンセラーではない。その役割には限界があ  
る……。自らを省みて別離苦に向き合う僧侶の姿を模索する中から浮かび上がったのは「伴走者と  
しての僧侶」というあり方だ。「別離苦は人によってさまざま。ただ一つ言えるのは、人はこれか  
ら先も生きていかねばならないということ。そのためには、不用意な慰めの言葉をかける善意の第  
三者ではなく、悲しみに寄り添う伴走者が必要」「聖教には愛別離苦を受け止め乗り越える道が示  
されている。僧侶によって立つ基盤は聖教。（中略）これが今回の自由討議の一つの結論だった。』  
このような真宗僧侶による真摯な問題提起への学術的対応の必要性は、世俗的な「メンツや対面



議論の勝ち負け」―本願寺派のある識者が述べたとされる―の話だけでは済まされない問題であろう。また「傲慢な姿勢」として切り捨てられるべきものでもないはずである。

河智義邦氏も、かかる「俱会一処」の浄土観に関して「真宗の往生観の核心のように語られることの多い「俱会一処」観に関しては、その浄土観に照らしても慎重な理解の仕方が必要と思われる。信楽峻鷹は（中略）これを「信の世界」における出逢いでなければならぬとしている。その出逢いの「場所」について考えてみると、それは死後の場所的実体界としての浄土で再会するというのではなく、むしろ長谷正當の言葉を借りて言うと、「自己の内面的深み」において生成された「宗教的信の世界」、即ち「情意の世界の深み」において出逢うことを意味するものと解釈するのが妥当と言えよう。（中略）これは、単なる「待ち合わせ」を意味するのではない。その意趣は、自力各別の心（自力のはからい）を捨て、等しく他力回向の信を得て、浄土に往生し、自他や時の違いを超えて一如に溶けあうことを説くための、教化・勸信の言葉と解釈されるべき内容である。」（『親鸞浄土教における還相回向論の特質―その構造と具体性について』三五―頁、武田龍精博士退職記念論集『科学時代における人間と宗教』法蔵館、二〇一〇年、所収）と述べている。

なお、川添泰信氏は「俱会一処」の語句使用について「真宗歴代の覚如、存覚、蓮如においても管見の及ぶかぎり「俱会一処」語句は見ることでできない」（『親鸞における俱会一処の問題』『印度学仏教学研究』四五―二、一九九七年、四九頁）とも指摘されている。いうならば、覚如、存覚、蓮如においても、弥陀身土を「俱会一処」として理解する必要性は皆無であったのであろう。江戸期における浄土異流派等からの影響とされる「俱会一処」の強調ではあるが、ただ、私は、現在の真宗教学において、どうしても娑婆で離れなれなくなった人々との再会、また出会える世界を弥陀

身土として説くというのであるならば、その場合は、あえて「方便化身土」（報中の化）の範疇内に摂すべきことを主張したまでである。もちろん、親鸞はじめ覚如、存覚、蓮如にも、「俱会一処」という語句の使用がないことを考えると、「俱会一処」の弥陀身土観それは真宗において問題とする以前の次元であったのかもしれない。

(66)

いまいう「自然の浄土」に関して、親鸞は『高僧和讃』『善導讃』に「五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて ながく生死をすてはてて 自然の浄土にいたるなれ」（五九一頁）、「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず」（五九二頁）と、また『入出二門偈』には「この信心をもつて一心と名づく。煩惱成就せる凡夫人、煩惱を断ぜずして涅槃を得、すなはちこれ安楽自然の徳なり。」（五四九頁、以上『註釈版聖典』）と述べ、「自然」を「報土・安楽（如来）」の用と語り、それはまた「煩惱成就せる凡夫人」が「煩惱を断ぜずして涅槃を得」という「念仏成仏」の「徳（用）」であることを示している。

なお、上田義文氏は、この「自然」について「彼は阿弥陀仏をよく知ることによって無上仏を知り、その働きを「自然」という語で表現したのである。（中略）不退に住する人は、他力と一味であることによって、かたち無くして働く「自然」（智慧・大悲）の働きを知り、それと一つとなって生きる。」（一九〇頁）・「信心が發起すると言われる真宗人の宗教的自覚は、「れう」と言われる弥陀の仏心を通して、かたちのない自然につながっている。自然（無上仏）はかたち無くして他力的に働き、行者をして然らしめる。行者から言えば、行者自身の自覚は自然につながりその根柢は無限に開かれている。」（一九八頁、以上『親鸞の思想構造』）と述べている。