

親鸞浄土仏教における念仏三昧論

武田龍精

はじめに

龍樹は『十住毘婆沙論』で「如来の家に生ず」を釈して、先ず「如来の家はすなわちこれ仏家なり」と述べ、次になげ「如来」となすのか、このことについて十義を提示している。この十義はわれわれが「如来」の存在とは如何なる存在であるかを知るうえにおいて重要であり、またそのことによつて「如来の家に生ずる」という事態・在り方がどのようなものであるかを知ることができるであろう。さらにこのような「知」を通して現にわれわれ自身が初歡喜地に入るといふ宗教経験とは如何なる経験内容なのであるかを具体的に理解することが可能となるであろう。また親鸞

浄土仏教において「初歡喜地」に比定される信心獲得の宗教経験を分析的に考察するうえに参考となるであろう。

第六義に「四功德処をもつて仏地に来至する」という。「如」を名づけて「諦・捨・滅・慧」の四功德処となす。これらの四法をもつて仏地に来至するがゆえに「如来」という。

「諦」*satya*は「真実」「真理」の意味で虚妄・虚偽ではないことをいう。真俗の二諦、空假中の三諦、苦・集・滅・道の四諦などが、代表的な「諦」の具体的内容であるが、さらに四諦を七・十・十六などに分析してよりいっそう綿密にあきらかにする解釈もなされている。しかし究竟的な「諦」は「第一義」*paramartha*と呼ばれるもので、究極の

真理をさす。paramārthaとは「最高の意義・対象・目的」の意味で、「勝義」ともいい、「勝義諦」・「第一義諦」・「真諦」ともいう。

龍樹は『中論偈』「聖なる真理の考察」と名づけられる第二十四章の第八偈において、

二つの真理（二諦）にもとづいて、もろもろのブツダの法（教え）の説示「がなされている」。「すなわち」、

世間の理解としての真理（世俗諦）と、また最高の意義としての真理（勝義諦）とである。¹

という。「第一義」とは、それに基づいてもろもろのブツダの教法が一切衆生に対して説示される、二つの真理の一つを指している。ここでは「第一義」はブツダが説法する場合、その根拠とされる二対の真理の一方である。「第一義」はどこまでもブツダの説法にかかわり、説法が真実とされ、説法が成り立つ普遍的な根拠とされる事柄である。ブツダの説法なくしては「第一義」はそれが伝えようとする仏教的意義を失う。われわれ衆生存在においては、ブツダの説

法を通してはじめて「第一義」は顕彰される。われわれがその説法を聞法するとき、はじめて「第一義」はわれわれ自身の経験内容となる。したがって、「第一義」は説法の真実性の根拠となると同時にわれわれの聞法の真実性が成り立つ根拠とならなければならない。聞法をして真の聞法とせしめ、聞法のうちに開示される普遍的で究竟的な真理こそ「第一義」と呼ばれる最高の真理にはかならない。

それゆえに「第一義」はブツダの説法即自態のうちで論考されるかぎり「第一義」とはいえない。「第一義」はブツダの言語化を通して説法のうちに具現化され、さらに一切衆生によって聞法されるなかで、衆生存在を真実なる存在ならしめる宗教的生命として体験されてこそ「第一義」は真に「第一義」となるといわなければならない。

第二の「捨」upeksāは、心が平靜にたもたれ苦難に直面しても落胆したり沈まず（愔沈）、また歓楽に面しても浮かれたり溺れない（掉挙）、苦と楽の境界どちらにもかたむかない平等心という。また自分の好き嫌いによって

人や物を差別しない。「捨」は修行実践上における重要な精神作用である。行者がつねに心がけなければならぬ心相である。われわれを悟り(覚 bodhi)へと教導していく行道を構成する根本契機(支 anga) (要素)を「覚支」bodhyanga (「覚分」「菩提分」とも訳される)というが、原始仏典に頻繁に説かれ重んじられてきた。それに七つの要素「七覚支」(念・ちやうぼう 持法・ちやうあん 精進・喜・ちやうあん 輕安・定・捨)があるとし、最後の第七番目に「捨」がおかれている。

「七覚支」は、入初地品における「如来の家に入る」という初歡喜地の宗教経験を分析し考察する上においても重要であり、さらに親鸞が「行文類」大行釈において「行信利益」を自釈して、

しかれば真実の行信を獲れば、心に歡喜多きがゆゑに、これを歡喜地と名づく。これを初果に喩ふことは、初果の聖者、なほ睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。いかにはんや十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏と名づ

けたてまつると。これを他力といふ。ここをもつて龍樹大士は「即時入必定」(易行品)といへり。曇鸞大師は「入正定聚之教」(論註・上)といへり。仰いでこれを憑むべし。もつばらこれを行すべきなり。²⁾

と述べ、「真実の行信」獲得の心相が「歡喜地」と名づけられるとき、「七覚支」と呼ばれる七つの要素それぞれは「真実の行信」獲得を宗教経験論的に分析し構成する一要素としても深い示唆をわれわれに与えるであろう。なぜならば、親鸞における「真実の行信」の根柢には阿弥陀如来から回向される「仏心」がつねにはたらいっているからである。「仏心」は「覚なる心」(「覚心」)にはかならない。われわれ凡夫が「真実の行信」獲得によってわれわれの「凡心」の根柢に「仏心」が回向されるという宗教的事実は、われわれの「凡心」のうちに阿弥陀如来の「仏心」である「覚心」が芽生えてくることを意味する。「七覚支」が悟りへと導く要素であるならば、「凡心」の根柢に開發された「仏心」なる「覚心」によって、われわれ凡夫が悟りへと導かれる

要素としても「七覚支」が成り立っているといわなければならぬ。

第五覚支の「軽安」なる心理作用は、われわれを第六「覚支」の「定」*samadhi, samāhita, samāpatti*へと導入せしめていく場を準備するであろう。「定」は凡夫存在であるわれわれにとっては最初から不可能であり無縁のごとくに受け止められがちであるが、浄土真宗が仏教であるかぎり重視されなければならない「覚支」であるといわなければならぬ。「定」はいわゆる三昧のことであり、浄土真宗においても「定」は「念仏三昧」として重要な位置をしめている。念仏三昧以外にも、普等三昧、般舟三昧、観仏三昧、一行三昧、月愛三昧、首楞嚴三昧、報生三昧、奢摩他寂靜三昧、真如三昧など、親鸞撰述全体を通じて現れる。それらの三昧の中で、念仏三昧が核心的な三昧である。ただ「定散二善」が要門位なる自力修善の諸行と見なされる関係で、いわゆる教条的ドグマの体系において、形式的に教義上廢され軽視されがちである。

また五念門行―礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向―の体系においても、觀察行は讚嘆門―「天親菩薩、いま、「十方無礙光如来」といふは、すなはちこれかの如来の名により、かの如来の光明智相のごとく讚嘆するなり。ゆゑに知りぬ、この句はこれ讚嘆門なり」―に対して中心的な位置づけではない（元来、五念門行においては作願・觀察が実践行としては核心的位置をしめるであろう）。それをさらに展開させた五正行―読誦・觀察・礼拝・称名・讚歎供養―の体系においても、行に二種あるなか雑行との対立的な概念として正行があり、正行のなかをさらに二種にわけて「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者」といわれる一心専念弥陀名号こそが、「正定之業」と名づけられ、それはまさしく「順彼仏願故」なるがゆえである。もし「礼誦等」に依るならば、すなわち名づけて「助業」となし、これら二種の「正助二行」を除く以外の自余の「諸善」はことごとく「雑行」と名づけられる。

「正助二行」を修するとき、その「心」は常に「親近」

し「憶念」することが「不断」であり、名づけて「無間」となす。それに対して、もし「雑行」を行じるときは、すなわち「心」は常に「間斷」する。したがって、たとえそのような行を修行して「回向得生」することができようとも、すべて「疎雑之行」と名づけられる。

以上のごとく、五念門行・五正行の教義体系において、讚嘆門行・称名行が往生行の核心的な根本行として位置づけられている。しかしながらこのことは、讚嘆門行・称名行を除く他の四念門行・四正行が軽視され、あるいはましていわんや無視されてよいということでは断じてない。讚嘆門行が真に讚嘆門行として成り立つのは五念門行全体のなかにおいてであり、他の四念門行から隔絶しては、讚嘆門行のうちひめられている実践的宗教経験の意義が浅薄なものとなりかねない。同様に称名行が真に称名行として成り立つのは五正行全体の体系内においてであり、称名行を除く「前三後一」（説誦・觀察・礼拝と讚歎供養）といわれる四正行とは無関係な行として理解されるならば、称

名行が本来發揮するだろう無限定で無尺藏なる出世間的意義は脆弱なものとなりかねない。

初歡喜地において「如来の家に入る」という宗教経験を分析的に考察する場合、「七覺支」の第六「覺支」である「定」は、讚嘆門行・称名行に対するならば、觀察門行に近似しているであろう。しかし「定」が三昧であり、とくに念仏三昧を指すと理解するならば、「定」はまさしく讚嘆門行・称名行に深くかわることとなるであろう。否、念仏三昧は讚嘆門行であり称名行であると同定できるのであるし、むしろ親鸞が開顕した弘願念仏こそ念仏三昧の真実義であり、念仏三昧の大乗根本義であるともいえるのではなからうか。

そこで「念仏三昧」という教法について、それが弘願念仏を表象する如何なる真実義として捉えられているかを『教行信証』に基づいて考察したい。

(二) 真如実相第一義空と念仏三昧

「行文類」大行釈に『安樂集』卷上第一大門「宗旨不同」から引用した文のなかで、さらに『観仏三昧経』が引用されるが、そのなかで釈尊と釈尊の父浄飯王とのあいだでつぎのような対話がなされている。釈尊が浄飯王に「念仏三昧」を行ずるように勧めたことに対して、浄飯王は、

仏地の果徳、真如実相、第一義空、なによりてか弟子をしてこれを行ぜしめざる。

と、釈尊の勧めに対してある種の不満をもちます。

仏地の果徳という境界は真如実相第一義空であるにもかかわらず、いったいなぜ弟子をして第一義空に諦達できるような行を直截に勧めないのであるか、と。浄飯王の不満の背後には、念仏三昧などのごとき容易な修行では第一義空なる仏地の果徳を得ることはできない、なせもつと高度な修行を勧めないのであるか、という修行について勝劣高低の判断評価が暗示されている。

それゆえに釈尊は浄飯王にその理由を述べて、

諸仏の果徳、無量深妙の境界、神通解脱します。これ凡夫の所行の境界にあらざるがゆゑに、父の王を勧めて念仏三昧を行ぜしめたてまつる。

というのである。真如実相第一義空はまさしく諸仏の果徳であつて無量深妙の境界であり、神通解脱の世界である。とうてい凡夫所行の境界ではない。そこで凡夫存在の浄飯王にはその機根に相應する行である念仏三昧を勧めたのだというのが釈尊の意図である。

この段階でいえる事柄は、たとえ念仏三昧は凡夫所行の行であろうとも、釈尊ご自身が上述のごとき反問した父王の浄飯王の実践可能な所行として念仏三昧を勧めたことに含まれなければならない重要な意義は、念仏三昧によって浄飯王の得られる果徳が真如実相第一義空という仏地の果徳にも究竟的に匹敵するものであるということである。

そこで凡夫でも実践できる念仏三昧には如何なる利益がもたらされるのであろうか。もしよく「菩提心のなかに

念仏三昧」を行ずるならば、

一切の悪神、一切の諸障、この人を見ず。もろもろの
処処に随ひてよく遮障することなきなり。

という。念仏三昧の利益は身体を隠し他人には見えないよ
うにする「翳身業」に譬えられる。なぜならば、

よくこの念仏三昧を念ずるは、すなはちこれ一切三昧
のなかの王なるがゆゑなり。

と念仏三昧を三昧中の最高位に位置づけている。「一切三
昧のなかの王」であるというのは、念仏三昧を念ずればそ
の他のすべての三昧が成就されるにも等しいことを示唆し
ているであろう。念仏三昧が翳身業に譬えられ三昧中の王
とも讃えられたことはいったいなにを意味しているのであ
ろうか。

如何なる場所と時間におかれようと、あらゆる悪神・
諸障によつて全くさえぎられず障害がいつさい皆無であ
り、さらにすべての三昧が念仏三昧において根元的に成就
するという境位に念仏三昧を実践する行者がみちびきいれ

られるような宗教経験は、まさしく真如実相第一義空へと
究竟的必然的に至らしめられる大乘菩薩道の真実なる行者
が、たとえ凡夫であろうとも、現実に体験する宗教経験内
容であるといわなければならない。それは念仏三昧という
実践行のうちに本来的にそなわっている根本契機であり、
念仏三昧の行者がかかる根本契機によつて究竟的必然的に
仏果に至らしめられる境位である。そのような境位こそ実
は正定聚位と呼ばれる位相であろう。

(二) 念仏三昧は、これ真の無上深妙の門なり

「行文類」大行釈、六字釈直後に唐代法照の撰著『浄土
五会念仏略法事儀讃』が引用される。⁵⁾ 引文最初に、

それ如来、教を設けたまふに、広略、根に随ふ。つひ
に実相に帰せしめんとなり。真の無生を得んものには、
たれかよくこれを与へんや。

とある。これは如来による説法が、詳細に説かれるか(広)
簡略に説かれるか(略)、まさしく聞法する者の素質能力

に順応してなされるという対機説法であることを明確に提示するものである。しかし広略機根の差別に即応して説かれる如来説法の根本意図は、広略ともに畢竟じて、如何なる素質能力に優劣があるうとも、いつさいの衆生を平等に「実相」に帰せしめんとすることである。ここにいう「実相」とは前項で釈尊の父王浄飯王が反問したなかで言及したところの真如实相第一義空にほかならない。そこで「真の無生を得んものには、たれかよくこれを与へんや。」という。真実究竟なる「無生」である真如实相第一義空を覚った者に対しては、いったい誰が、広略随根して説かれなければならぬような教法を施与する必要があるうか。

しかるに今釈尊によって浄飯王に勧められる「念仏三昧」なる教法は、広略随根して説かれる機根差別に呼応するとき相対的で個別的な教法ではなく、「真の無上深妙の門」と呼ばれるべき、もつとも根源的な境位にあって、個としての教法すべてに通底し個別の教法をして真に個別の教法ならしめるような絶対普遍的「仏法」であると法照は暗示

しているごとくにおもわれる。「真の無上深妙の門」という表現にはかかる絶対普遍性の深義が示唆されているといえないであろうか。

そのような念仏三昧の法門を具体的に述べて、

弥陀法王四十八願の名号をもつて、焉こゝに仏、願力を事

として衆生を度したまふ。⁵⁾

という。ここからは念仏三昧がなぜ「真の無上深妙の門」といわれるのか、その宗教経験が深化していくプロセスの諸事実をあきらかにして行くのである。それらの事実を列挙すれば以下のごとくとなるであろう。

1 三昧海における釈尊

父王浄飯王に対して、

いま座禪してただまきに念仏すべし。あに離念に同じて無念を求めんや。生を離れて無生を求めんや。相好を離れて法身を求めんや。文を離れて解脱を求めんや。⁷⁾

と念仏三昧を勧めた釈尊自身は「つねに三昧海のなかにして、網綿の手を挙げたまひて」説かれた。これは釈尊自身が念仏三昧のうちにあつたことを示唆するであろう。

「網綿の手」が一切衆生ひとり残らず悟りへ至らしめることを誓っている。ここにとくにいわれている「三昧海」は、聞法者の父王淨飯王が念仏三昧を実践するとき説法者の釈尊と同一世界境位に実存していることを表象している。

2 釈迦如来と阿弥陀如来、穢土と浄土が不二 の関係

「至理の眞法」⁸という仏覚自体は、「一如」であつて衆生を教化し利益する。しかし現実世界において実存的には、如来が起したもう弘誓が各別であるがゆえに、われわれにとつての歴史的仏陀である釈迦如来は濁世に応生し、阿弥陀如来は浄土に出現されるのであるという。両如来がそれぞれ出現される世界は「穢淨両殊」ではある。穢土と浄土との違いは明白であるが、「利益斉一」である。利益にお

いては両者ともまったく「一」であるという。

このことは釈迦如来と阿弥陀如来、穢土と浄土が不二不二の関係にあることをダイナミックにあきらかにしている。歴史的仏陀である釈迦如来と絶対普遍的根元的仏陀である阿弥陀如来が、十方すべての衆生を利益しようとすることにおいてひとしく「一」であるというのである。この「一」は単に二が一であるというのではなく、存在論的に釈迦如来の存在は阿弥陀如来の自己否定的限定としての具現的に自己表現して行く中心的動的統一であり一つの焦点である。宇宙における太陽の廣大無限なる光が、一惑星の地球におけるひとつのレンズの焦点に集光されるごとく、阿弥陀如来の無量光は歴史的仏陀である釈迦如来の存在を焦点としてそこに集光する。

われわれが存在している娑婆世界においては、釈迦如来の存在のうちに集光した阿弥陀如来の無量光は、釈迦如来の焦点を通してわれわれ一人一人の存在を焦点としてそこに集光する。阿弥陀如来の無量光が娑婆世界のうちに集光

つめたまへる御かたちなり。光明は智慧なりとするべしとなり。¹⁰

という深義を見破するのである。

かかる親鸞の解釈によってあきらかにされる「如来の尊号」を念称する行法である「念仏三昧」が、念称する主体たるわれわれ凡夫の自己存在の根元的在処において如何なる宗教経験を具体的に開示してくるのか、『唯信鈔文意』の釈義を通して、より鮮明に具体的に忖度されるであろう。

4 念仏三昧これ真宗なり

「念仏三昧これ真宗なり。」¹¹とは、法照が自著『浄土五会念仏略法事儀讃』のなかで『仏本行経』に基づいて頌した偈の著名な一句である。親鸞にとつてこれほど単刀直入に「念仏三昧」こそ真宗であることを宣言した文はないであろう。実はこの文の前後において法照はいつたいなが「正法」the right dhama であるかを前提命題としてかかっている。それが、

なにものをかこれを名づけて正法とする。もし道理に
よらばこれ真宗なり。

という命題である。ここにいわれる「真宗」the true essence of the teaching という概念は如何なる仏法であれ、それが「道理」truth に相応している法であるならば、そのかぎりすべて「真宗」と呼ばれるべき「正法」であることとを規定するものである。そのような意味で「真宗」は絶対普遍的な「道理」を根拠とする概念であるといえよう。仏法が「真宗」と呼ばれるかぎりその教法は「道理」に即応し「道理」を表象するものでなければならぬ。法照によれば、道理・正法・真宗は根元的に「一」であり、それは絶対普遍の概念であるといえるであろう。そしてかかる「一」が仏教的行として具現化した行体系が「念仏三昧」であるといわなければならない。

5 正法よく世間を超出す

さらに法照はつづけて重要な事柄を論じている。それは

絶対普遍的「一」が真に絶対普遍的となるためには、「一」はかならず歴史的時間のうちに現成しなければならない。それが「好悪今の時すべからく決択すべし。一々に子細朦朧ちりちりすることなかれ。」という歴史的世界への要請である。

「今の時」とは如何なる時代に存在しようとも、われわれ一人一人が宗教的実存において歴史内生死に直面する刹那を指している。そのような刹那に教法の「好悪」をしつかりと「決択」しなければならないと法照は強調するのである。だがただ「決択」するのみにとどまるのではない。そのうえ「一々に子細朦朧することなかれ」という。一つ一つ子細なる点までも厳密に「聞思」熟慮し、けっして曖昧模糊にしてはならないのである。このことはいったいなにを法照はいわんとしているのであるのか。

法照の真意は「正法よく世間を超出す。」という文にあらわれている。「正法」は、「念仏三昧」を念称し実践するわれわれ一人一人の宗教的実存の根元的在処において、われわれが現実生きる世界は生死虚妄の世俗世界であるこ

とを開覚せしめ、それによってまさしくわれわれ一人一人が虚仮不実なる世俗世間を超越離れることができることに、教法が「正法」と呼ばれ「道理」が現成し「真宗」が体現される。

ひきつづき法照は「持戒・座禪を正法と名づく。」ともいう。現代語訳では「持戒や座禪も正しい法というけれども」と訳し、英訳では *How can precepts and meditation be the right dharma?* と反語的疑問文で表現している。原文は英訳に近いニュアンスであろう。文脈から見れば、上記の「好悪今の時すべからく決択すべし。」という「今の時」がすでに持戒・座禪という行法を「正法」とは言いがたくなってしまうというのであろう。「今の時」におけるわれわれにとっては、持戒・座禪はもはや「よく世間を超出」せしめることのできる行法ではなくなった。虚仮不実なるわれわれ凡夫存在をして、それらは現実には仏覚に導くことのできるような行法ではなくなった。かかる意味において持戒・座禪はわれわれ凡夫存在の機根に対して「正法」

とは名づけることが不可能となつてしまつたといわなければならぬ。それゆゑに「禪・律いかなぞこれ正法ならん。」と後にいう。

したがつて、「今の時」に生きるわれわれ凡夫存在にとつては、まさしく「念仏成仏はこれ真宗なり。」と法照は高唱するのである。「念仏三昧」の一行こそわれわれ凡夫存在が成仏することのできる行道であり、それゆゑにわれわれにとつては眞実なる「正法」（眞宗）といわなければならぬ。仏の言葉を眞実と受諾しないような教法は「外道」と名づく。「正法」とはいえない。すなわち「因果」の法理を否定する見解であつて空虚なる立場である。

それに対して「正法」はわれわれ凡夫存在をしてよく生死流転の迷妄世界を超越せしめることができる。その意味で「正法」は「世間を超出す」という。「今の時」に生死流転せるわれわれ凡夫存在をして世間を超出せしめることができなくなつた「禪・律」の教法が「いかなぞこれ正法ならん」。どうして「正法」といわれようか。しかし、「禪・

律」の教法自体が「正法」ではないといふのでは断じてない。像法・末法といふ「今の時」を生きるわれわれ凡夫存在の機根にとつてはもはや「正法」といふ本来的な意味と機能を喪失してしまつたというにほかならない。

まことに「念仏三昧これ真宗なり」といわなければならぬ。法照はこの文につづいて、

性を見、心を了るはすなはちこれ仏なり。いかなが道理相應せざらん。

という。この文ははたして如何なる意味であろうか。「見性了心」とは自己本具の心性を徹見し、そこに実相を見ることであろう。眞如実相第一義空を如実知見することであり、それは自己存在の在処に仏性を顕現することにほかならない。まさしく仏覚存在である。それを法照は「便是仏」といつたのである。われわれ凡夫存在の機根をして「見性了心」せしめ仏覚存在たらしめる「念仏三昧」こそ、われわれにとつての「正法」であり「眞宗」であり、さきに見てきたごとく「道理」であるといわなければならぬ。そ

れゆえに「念仏三昧」が「いかんが道理相応せざらん」などといわれようか、「念仏三昧」こそ道理相応の行法であるというのである。

(三) 浄土三部経における念仏三昧

以下の文は、『大無量寿経』の三心(至心・信樂・欲生)と『観無量寿経』の三心(至誠心・深心・回向発願心)とが「一」なのか「異」なのか、その一異をそれぞれの経文を引用しつつ注解される箇所にあられる「念仏三昧」である。いわゆる観経隠頭の段である。

問ふ。『大本』(大経)の三心と『観経』の三心と一異いかんぞや。(中略)「於現身中得念仏三昧」といへり、すなはちこれ定観成就の益は、念仏三昧を獲るをもつて観の益とすることを顕す。すなはち観門をもつて方便の教とせるなり。¹²⁾

実は正依の浄土三部経全体においては、「念仏三昧」という概念は二回ほどあらわれる。二回とも『観無量寿経』

であつて、『大無量寿経』『阿弥陀経』には出て来ない。二回は第八像観と第九真身観にそれぞれ一回づつである。

1 諸仏如来はこれ法界身なり

先ず、第八像観の「念仏三昧」を考察する場合、重要な事柄は第八像観の大前提となつてゐる次の如き経文である。

諸仏如来はこれ法界身なり。一切衆生の心想のうちに入りたまふ。このゆゑになんぢら心に仏を想ふとき、この心すなはちこれ(仏の)三十二相・八十随形好なれば、この心作仏す、この心これ仏なり。諸仏正遍知海は心想より生ず。このゆゑにまさに一心に繫念して、あきらかにかの仏、多陀阿伽度・阿羅訶・三藐三仏陀を觀すべし。¹³⁾

本文は、『観無量寿経』における「如来」存在の形而上学的在り方を「聞思」する場合、最も重要な経文の一つであろう。特に最初の文「諸仏如来はこれ法界身なり」とい

う「ダルマ」は、これ以後の経説すべてに對する根本の大前提である。それはすべての「如来」の形而上学的存在は「法界身」であることを基本命題として提示する。阿弥陀如来も釈迦如来もけつして例外ではない。

『浄土論』の解義分において仏の莊嚴功德成就を觀ずるに八種の相があるといい、その第二の相として「莊嚴身業功德成就」があり、それを理由づけ根拠となる偈頌が、総説分偈頌二句「相好光一尋 色像超群生」である。この「莊嚴身業功德成就」を曇鸞は註解する中、左記の『觀經』第八像觀の文について詳細に解釈している。それに基づいて考察したい。

まず「法界身」の「身」は「集成」の義であり、「界」は「事別」の義であるという。例えば「眼界」を取り上げてみると、われわれがある対象を眼を通して認識する場合、その認識は眼識と呼ばれるのであるが、眼識が起こってくるプロセスは、眼という視覚器官（根）と、それが向かう対象である事物（色）と、器官と対象とのあいだに広がる空間（空）

と、対象を照らし出す光（明）と、対象を見ようとするわれわれの視覚意志作用（作意）という、五つの条件・契機（因縁）がそろって同時にはたらくプロセスであり、このような経過によって眼識は生ずる。かかる全体のプロセスを名づけて「眼界」が構成されるのである。以上のプロセスは、「眼」がただ自己独自の見るという認識作用によってのみ対象を視覚認識するのであって、音を聞くあるいは香を嗅ぐという認識作用などではない。これは「眼」によって識別できる対象のみを認識するのであり、他の感覺器官である耳とか鼻とかが認識作用する対象（他縁）は識別できない。これを「事別」というのである。したがって、眼によつて識別できる認識領域を「眼界」という。「界」が「事別」の義であるとはこのような意味である。

そこで「諸仏如来はこれ法界身なり」とは、曇鸞によれば、「法界身」の「法界」は「衆生の心法」を指す。まさしくわれわれの「心」である。われわれの「心」こそが、よく世間も出世間もともに存在するすべての一切の諸法を

「生ずる」、すなわち「心」のうちに「縁ずる」こと、すなわち「事別する」・「識別する」のであるから、「心」を名づけて「法界」と呼ぶ。つまり「諸法の事別」・「諸法の識別」という意味である。一切の諸法の存在が、われわれの「心」に現成し生起し種々個々の法が区別（事別）・識別（心）される。実はわれわれの「心」のうちに「関わり」、「縁ずる」かぎりでの対象が、一切諸法のそれぞれの法として区別・識別されて存在する。

したがって、「諸法如来」の存在も何故われわれにとつて存在するのかといえば、存在の根拠・実在性は、われわれの「心」の「法界」が「よくもろもろの如来の相好の身を生ずる」からである。われわれにとつて諸法如来が存在するといえるのは、このようにわれわれの「心」の「法界」に縁ずる・事別する・識別する存在「身」としてである。それはあたかも「色等のよく眼識を生ずるが」如くである。このゆえに諸法如来の身として存在する「仏身」を「法界身」と名づけるのである。

この「身」は、諸法如来を構成する諸契機が「集成」して、われわれの「心」の法区別・「事別」すなわち「法界」として生起するのであって、他の「縁」を「行ぜ」しめない。それゆえに、われわれ衆生の心法である法界のうちにものもろの如来の相好の身（仏身）を生ずる。そのような仏身を「法界身」といい、諸仏如来が法界身であるとは、われわれ衆生の心法のうちに入りたもうた諸仏如来の存在を指しているということになる。そのような状況を「一切衆生の心想のうちに入る」と表現した。

以上の立場から、『観無量寿経』に説かれる、釈尊が阿難および韋提希に告げたもうた「このゆゑになんぢら心に仏を想ふとき、この心すなはちこれ（仏の）三十二相・八十随形好なれば」という言葉を考察して見ると、曇鸞はそれに関して以下の如く註解している。

衆生の心に仏を想ふ時に当りて、仏身の相好、衆生の心中に顕現するなり。たとへば水清ければすなはち色像現ず、水と像と一ならず異ならざるがごとし。ゆゑ

に仏の相好の身すなはちこれ心想とのたまへるなり。¹⁵⁾

先ず、『曇鸞』『往生論註』では引用されてはいないが、ここにいう衆生とは誰を指すのかといえ、經文では「なんぢら心に仏を想ふとき」とある如く、「汝ら」とは、直接的には阿難および韋提希であり、間接的には、これより前に定善が説かれようとする前提として、釈尊は阿難および韋提希に対して、

あきらかに聴け、あきらかに聴け、よくこれを思念せよ。如来、いま未来世の一切衆生の、煩惱の賊のために害せらるるものために、清淨の業を説かん。(乃至)いま韋提希および未来世の一切衆生を教へて西方極樂世界を觀ぜしむ。仏力をもつてのゆゑに、まさにかの清淨の国土を見ること、明鏡を執りてみづから面像を見るがごとくなるを得べし。¹⁶⁾

という。

これからも明瞭な如く、「汝ら」とは「韋提希および未来世の一切衆生」であり、しかも機根としては「煩惱の賊

のために害せらるるもの」である。さらに、釈尊は韋提希の機根を特に取り上げて「なんぢはこれ凡夫なり。心想羸劣にして、いまだ天眼を得ざれば、遠く觀ることあたはず」と明らかにする。そこで韋提希に対しては、「諸仏如来に異の方便ましまして、なんぢをして見ることを得しむ」という。韋提希に特異なる善巧方便が諸仏如来にはあり、韋提希をして阿弥陀仏の西方極樂世界を見せしめることができる。

ところが、この釈尊の教法に対して、韋提希は「わがごときは、いま仏力をもつてのゆゑにかの国土を見る」ことができ、もし仏滅後のもろもろの衆生等は「濁悪不善にして五苦に逼められん。いかにしてか、まさに阿弥陀仏の極樂世界を見たてまつるべき」と再度問い返す。

これに対して、釈尊は「なんぢおよび衆生、まさに心をもつばらに思念を一処に繋けて、西方を想ふべし」と述べて、定善第一の觀である「日觀」が説かれる。そしてついに、第十三の觀「雜想觀」までが説示される。

ところで今、この釈尊と韋提希の問答には注意したい点がある。些細な事柄ではあるが、釈尊は韋提希の重ねての問いかけを特に重視されたはずである。韋提希自身にとつては現に釈尊が眼前に在り、種々釈尊および諸仏如来の「仏力」を蒙ってきたので阿弥陀仏の極楽世界を見ることのできた。しかし、釈尊滅後の世に生まれて来る衆生は、濁悪不善にして五苦（八苦の中ではじめの四苦を一と数える）に逼められ、頼れる「仏力」などはない。いったい如何にして阿弥陀仏の極楽世界を見たとまつることができるのであろうか。これが韋提希の問いの意図であった。

しかし、韋提希の問いの背後には、自分自身は「仏力」に出会っているからという自負心・慢心・傲慢・自惚れが見え隠れしているのではあるまいか。釈尊はそのような韋提希の「心」を密かに読み取りたもうたのであろう。釈尊の応答は「なんぢおよび衆生」という。ここにいう衆生とは、韋提希の問いにあった「仏滅後のもろもろの衆生等」を指すであらう。

ところが、ここに一見不要とも見える「汝」すなわち韋提希に対しても呼びかけられているのである。それによつて、韋提希の「心」のうちに、心想羸劣な凡夫ならば、とかく誰れの「心」にも起こりがちな慢心の念が釈尊には感知され、韋提希をも「仏滅後のもろもろの衆生等」の一人として加えられたことが窺い知られるのではなからうか。

たとえ韋提希にとつては「仏力」に出会っているとはいえ、阿弥陀仏の極楽世界を見たとまつるには、「まさに心をもつばらにし念を一処に繋けて、西方を想ふべし」と、釈尊は定善十三観を説法したもう直前に要請されるのである。

さて、曇鸞の註解にもどらう。『観無量寿経』の「心に仏を想ふとき、この心すなはちこれ（仏の）三十二相・八十随形好なれば」の経文を釈して、曇鸞は次の如く註解する。

衆生の心に仏を想ふ時に当りて、仏身の相好、衆生の心中に顕現するなり。たとへば水清ければすなはち色

像現ず、水と像と一ならず異ならざるがごとし。ゆゑに仏の相好の身すなはちこれ心想とのたまへるなり。¹⁷

という。われわれ凡夫なる衆生の「心」のうち「仏」を想う時、「仏」の存在をわれわれの「心」の「法界」に縁するのである。「仏」の存在「身」として「事別」・「識別」するのである。かかる「仏身」が「法界身」と名づけられる。それは「仏身の相好」（三十二相・八十随形好）がわれわれ凡夫なる衆生の「心」の中に「顕現することである。

ここにいう「顕現」とはどのような顕現をいうのが譬喩をもつて示される。清浄なる水面に物の形像が現われる。清水と水に映じた形像とは、両者とも水であることにおいては「一」（異ならざる）であるが、水と映像ということにおいては「異」（一ならず）である。ちょうどこれと同じように、「仏」の三十二相・八十随形好である「相好身」をわれわれ凡夫の「心」に想う時、「仏」の「相好身」はわれわれ凡夫存在の「心」の「法界」の「身」として縁じ想せられた「法界身」である。それゆゑに「仏の相好の身

すなはちこれ心想とのたまへるなり」といわれる。

このことは、われわれ凡夫なる衆生が「仏」の「相好身」の存在性を考える場合には、常に「仏」の「相好身」をわれわれ凡夫なる衆生の「心」の心法として、すなわち「法界身」として、「事別」し「集成」せる「心想」である、ということの意味する。このような仏身存在論は、いわば曇鸞が中観哲学という大乘仏教の哲学的原理に基盤をすえて、その視座から深く思惟せんとした仏身論であるといえよう。

『観無量寿経』の「この心作仏す」とは、「心よく仏を作る」の義と曇鸞は捉える。「作仏」とは、われわれ凡夫存在の「心」が何もないところから「仏」を創出するのではない。また「心」が「仏」を単に幻想の如く造形するのではない。すでに見てきた如く、「心よく仏を作る」ことが成り立つたためには、大前提として置かれた「諸仏如来はこれ法界身なり」という根本命題がなければならない。われわれ凡夫存在の「心」が「法界」といわれるのは、「心」が「よく世間・

出世間の一切諸法を生ずる」からであるが、同様に「よくもろもろの如来の相好の身を生ずる」のも、われわれ凡夫存在である衆生の心法である「法界」である。それゆえに、諸仏如来は「法界身」と名づけられるのであるが、それは諸仏如来の「身」がわれわれ凡夫存在にとって経験的事実となる刹那は、われわれの「心」が諸仏如来の相好の「身」を心法である「法界」のうちに生じた時である。その「身」が他の縁を行じないで、われわれ凡夫存在の「心想」のうちに「入った」刹那である。

したがって、われわれ凡夫存在の「心」に、われわれ自身の経験的事実として「仏」を想う時、「仏」の「相好身」がわれわれの「心」のうちに「法界身」として顕現する。この顕現を『観無量寿経』では「一切衆生の心想のうちに入りたまふ」という。「相好身」は「仏」の三十二相・八十随形好であるから、われわれの「心」に顕現する「法界身」は三十二相・八十随形好にほかならない。それゆえに、われわれ凡夫存在の経験的事実として「仏」の「法界

身」が現実的に生起する仏身は、われわれの「心」に顕現した「法界身」であり、それはわれわれの「心想」のうちに「入りたまうた」「仏」の「三十二相・八十随形好」以外のなものでもない。

2 是心作仏、是心是仏

このようなわれわれ凡夫存在の「心」と「仏」との不二不異・不二の有機的な関係を表現せんとした教法が、実は『観無量寿経』第八像觀の「是心作仏、是心是仏」である。曇鸞によれば、是心作仏とは「心よく仏を作る」ということであり、是心是仏とは「心のほかに仏ましまさず」ということであるという。これら両句は切り離してそれぞれ別々に捉えてはならない。これら両句は切り離してそれぞれ、仏身が現実的にリアリティーとして存在する「場」は、かかる「心」と「仏」との有機的な関係においてである。

しかも、このような有機的な関係こそが、われわれ凡夫存在の「心」と阿弥陀如来の「仏」とがダイナミックに関

係するであろう。それはけつしてスタティックで実体的な関係ではない。そのようなダイナミズムを表象したのが、曇鸞が用いた次のような「火木の譬喩」である。

たとへば火は木より出でて、火、木を離るることを得ず。木を離れざるをもつてのゆゑにすなはちよく木を焼く。木、火のために焼かれて、木すなはち火となるがごとし。⁸⁾

この譬喩は実によく「是心作仏是心是仏」における「心」と「仏」との有機的な関係をいいえて妙である。合法すれば、火は仏（所觀の仏身）であり、木が心（衆生の能觀の心）である。

譬喩から両者の関係をしばらく思惟して見たい。「火は木より出でて」というが、木自体が火を發火させることはできない。火自体も自らを發火させることはできない。火はすでに發火後の現に燃えている事態を現象的には指す。したがって、「火は木より出でて」という表現は、何らかの仕方でも木が燃えて火が木より現に炎を立ち上げている事

態を指す。それゆゑに、この譬喩は実はかかる事態を前提として出發していることを考慮して置かなければならない。つまりこの譬喩では火が木から如何にして何故燃え出したのかはまったく問われていないのである。

さらに、「火は木より出でて」という事態には、火は木を燃料として燃え続け、木という燃料がなければ火は燃えないし燃え続けることはできない。また火にも木を燃やすというはたらきがなければ、木は燃えない。このような火と木との関係を「火、木を離るることを得ず」が示している。火は木を離れてはもはや燃えない。火が木から離れては燃えないということは、火は木を燃やしてはじめて火となることを意味している。このことは同時に火の火たる存在は木によつてはじめて火となることをいう。また木が木としての本質的存在を持つのは火を燃やしてはじめて發揮できる。その意味で木は火なくしては木ではない。以上が「火、木を離るることを得ず」という命題のうちに含まれる諸義である。

「木を離れざるをもつてのゆゑにすなはちよく木を焼く」ということも、先に述べたごとく、火が木から離れては燃えないということであり、火は木を燃やしてはじめて火となることを意味する。そこには火の火たる存在は木によつてはじめて火となることが含意されている。

「木、火のために焼かれて、木すなはち火となるがごとし」とは、まさしく木が木の本性を彰わにすることを意味する。木は火によつて燃焼するが、けつして消失するのではない。単に滅尽するのではない。木は火となるのである。木は火へと転ずるのである。火は木を焼き己れ自身へと転換するのである。

さらに、この譬喩を進展させるならば、木が焼尽すれば、火も自然に消失するであろう。木も火も両者に共通の煙へと転換し、ついには空氣の如き無色無形となり虚空となるであろう。

以上のごとく、火と木の関係を分析的に捉えるならば、その関係は仏と心の関係をよく表現しているであろう。火

と木の関係について思惟した先の分析的考察において、火を仏に、木を心にそれぞれ置き換えて見れば、おおよそ仏と心がどのように相互に関わっているかが窺い知ることができるであろう。ここではもはや繰り返さないが、仏と心とは、火と木とがそうである如く、如何にダイナミックで有機的に関係しているかが知られるであろう。

3 諸仏正遍知海は心想より生ず

仏と心とのダイナミックで有機的な関係を踏まえて、さなる曇鸞の註解を紐解いて行こう。曇鸞は最後に『觀無量壽經』第八像觀の經文「諸仏正遍知海は心想より生ず」について以下の如く註解している。

「諸仏正遍知海は心想より生ず」といふは、「正遍知」とは真正に法界のごとくにして知るなり。法界無相なるがゆゑに諸仏は無知なり。無知をもつてのゆゑに知らざるはなし。無知にして知るはこれ正遍知なり。この知、深広にして測量すべからず。ゆゑに海に譬ふ⁹。

ここで、曇鸞の註解を考察する前に、『観無量寿経』における「諸仏正遍知海は心想より生ず」という経文が如何なる文脈の中で説かれているのかを確認しておきたい。先ず、「諸仏如来はこれ法界身なり」という。今、善導「定善義」の釈解によつて理解すれば、「法界」に三義がある。(1)「心遍するがゆゑに法界を解す。」(2)「身遍するがゆゑに法界を解す。」(3)「障礙なきがゆゑに法界を解す。」第一義は、心が遍く行き渡り遍在するがゆゑに「法界」といわれる。第二義は、身が遍く行き渡り遍在するがゆゑに「法界」と呼ばれる。第三義は、何物にも障げられないがゆゑに「法界」という。善導の「法界」義は、要するに心も身も如何なる障りもなく遍満し遍在する三千大千世界なる無限の宇宙境界を指す。しかし、これはすでに宇宙存在世界が靜止的に措定されて、その空間世界に身心が遍満・遍在するということではない。心身が無限に遍満し遍在する無碍なる宇宙境界を「法界」というのである。

この義を明らかにするのが、善導の次なる釈義である。

まさしくは心到るによるがゆゑに、身また随ひて到る。身は心に随ふがゆゑに是法界身といふ。法界といふはこれ所化の境、すなはち衆生界なり。身といふはこれ能化の身、すなはち諸仏の身なり。²¹⁾

善導はこれより先『観無量寿経』第八像觀の経文「諸佛如来是法界身入一切衆生心想中」について、その趣意を明らかにして、「まさしく諸仏の大慈、心に応じてすなはち現じたまふこと²²⁾」を明かす文であると釈す。ここにいう「心」はわれわれ凡夫存在の衆生の「心」である。

諸仏がわれわれ衆生に現じたものは、われわれがわれわれの「心」の方から諸仏の「身」を想念するからではない。実はわれわれの「心」が諸仏の「身」を想念することができると、諸仏が諸仏の方から大慈悲心を起こされ諸仏自らの「身」をもつてわれわれの「心」に相応したもうからである。

これが善導の法界身理解の重要な根本的立場である。先の引文で「身は心に随ふがゆゑに是法界身といふ」とは実

にこの義にほかならない。したがって、「法界」とは、諸仏如来による「所化の境」であって、まさしく「衆生界」とも呼ぶべき境界にほかならない。「身」とは、諸仏如来がわれわれ凡夫存在の衆生を救わんと発願したもうて起こされる大慈悲心の顕現である「能化の身」であって、それが「諸仏の身」すなわち「仏身」にほかならない。

以上の考察によって明らかなように、「所化の境」と「能化の身」との有機的で縁起的な統合こそが「法界身」の構造的な内容である。『観無量寿経』の经文「諸仏如来はこれ法界身なり。一切衆生の心想のうちに入りたまふ。」という、短い文のうちに如何に深淵なる阿弥陀如来と一切衆生との「あいだ」における救済論的關係が秘められているか窺い知ることができるであろう。

そして、善導は「入一切衆生心想中」を釈して、入衆生心想中といふは、すなはち衆生念を起して諸仏を見たてまつらんと願ずるによりて、仏すなはち無礙智をもつて知り、すなはちよくかの想心のうちに入り

て現じたまふ。ただもろもろの行者、もしは想念のうち、もしは夢定のうちに仏を見たてまつるは、すなはちこの義を成ずるなり。²³

という。この段は諸仏がわれわれ凡夫存在の心想中に如何にして入り現じたものか、そのプロセスを釈解したものである。先ずプロセスの第一段階は、われわれ衆生が「念」を起こして諸仏を「見」たてまつらうと「願」しなければならぬ。プロセスのスタートはわれわれ凡夫存在の「念」「見」「願」の三つの契機が要請される。先にもすでに考察したごとく、「念」「見」「願」それぞれ衆生の機根によって強弱・浅深・長短等が一人一人すべて異なり、これら三つの契機はすべて凡夫存在の機根によって限定されるであろうが、如何なる機根にも諸仏は「即応」したもう。

この「即応」の「はたらき」こそが、諸仏の大慈悲心の慈悲的「活動」を象徴するものであった。この慈悲的「活動」が、「仏すなはち無礙智をもつて知り」といわれる「無礙智」をもつて諸仏がわれわれ凡夫存在の衆生一人一人の

機根の相異をすべて知悉したもう活動にほかならない。」無

礙智」の「無碍性」とは、けっして衆生一人一人の機根の違いを無視して一つの固定した教法（いわゆるドグマ）に封じ込めることではない。それは衆生存在を蹂躪する宗教的教権以外のなものでもないであろう。そこには真の意味での「無碍性」など毛頭ない。あるいは排他的で暴力的な迫害と抹殺がなされるのみであろう。

諸仏は「無礙智」をもって一切衆生の一人一人の異なった機根を知り尽くすからこそ、衆生おのおのの異なった機根の想心のうちに入ることができるのであり、機根に応じて諸仏の「身」は現成する。実は諸仏がわが身を衆生一人一人の想心のうちに現成することこそが、一人一人の機根相応にほかならない。相応なくして現成はあり得ない。相応即現成において、一切衆生一人一人の機根の異なった行者は、あるいは観想の中で、あるいは夢中において、見仏を達成することができるのだと善導は捉える。一切衆生の見仏成就は、諸仏の「相応即現成」という大悲的「活動」

の明証にほかならない。

「無礙智」は当然ながら経文「諸仏正遍知海は心想より生ず」の「正遍知」と緊密に関係するであろう。「正遍知」は如来十号の一つである。「正遍知」は *samyak-sambuddha* (mfn. One who has attained to complete enlightenment (said of the Buddha), *samyaksaṃbuddhata, samyak-sambodhi* (f. complete enlightenment) などの漢訳であるが、正しく遍く真理を完全に覚ったひとの意味で、等正覚・正等覚とも訳される。もう少しサンスクリット原語を厳密に見ると、*samyak* は compound for *samyāc* であり、*samyāc* は 'going along with or together, turned together or in one direction, combined, turned united, entire, whole, complete, all; turned towards each other, facing one another; lying in one direction, forming one line (as footsteps); correct, accurate, proper, true, right; uniform, same, identical; pleasant, agreeable; (ak) ind. In one or the same direction, in the same way, at the same time, together; in one line, straight; completely, wholly, thoroughly; by all means; cor-

rectly, truly, properly, fitly, in the right way or manner, well, duly; distinctly, clearly, など多義が提示されている。

これらの諸義で興味をひかれるのは、samyakが他の語と複合する前の原形 samyañc の最初に定義づけられている going along with or together, turned together or in one direction, combined, turned united, entire, whole, complete, all; turned towards each other, facing one another; である。((j)に samyā) なく先に考察した如く、諸仏が「無礙智」を起こして一切衆生の一人一人の異なった機根を知り尽くし、衆生のおおのの異なった機根の想心のうちに入ることができ、機根に応じて諸仏の「身」は現成するという構造・プロセスが、samyāñc というサンスクリット原語のうちに原義として含意されている上記の諸義に如実に示唆されていることを窺い知ることができるであろう。

(四) 道綽における念仏三昧

以下の『安樂集』の文は「信文類」末、追釈、真仏弟子

釈に引用された文である。道綽が『涅槃經』を引用して念仏三昧の普遍的で最上なる「はたらき」を明らかにしたものである。

『安樂集』(中略)(安樂集・下)『涅槃經』によるに、
仏ののたまはく、(もし人、ただよく心を至してつねに念仏三昧を修すれば、十方諸仏つねにこの人を見そなはずこと、現に前にましますがごとし)と。

『安樂集』下巻の最初に位置する第四大門は、そのなかに三番の料簡があり、この箇所は、その第二に「此彼の諸經に多く念仏三昧を明かして宗となすことを明かす」という、念仏三昧が多くの經典で經の宗致と見なされていることを明らかにすることをテーマとしている。

1 一相三昧

ここでは先ず八番を設けて、初めの二番は「一相三昧」を明かし、後の六番は「縁につき相によりて念仏三昧」を明かすのだと道綽はいう。この道綽の釈し方に注目したい。

第四大門の第二はそもそも念仏三昧が諸經の宗致であることを明らかにすれば充分にもかかわらず、何故「一相三昧」などという三昧について二番も費やして註釈したのであるか。

それには深い理由があるはずである。理由は「一相三昧」の内容を明かす二番を考察すれば明白であろう。その第一番は、『華首經』を取意して、釈尊が堅意菩薩に告げた「二種の三昧」が引用される。三昧には、元來、「一相三昧」と「衆相三昧」の二種があると説く。「相」において「一」と「多」(衆)に分類される。この分類は集合体を区分する場合の最も単純な形式であろう。三昧の種類をすべてカバーするには先ず「一」か「多」かに仕分けすることであろう。あらゆる三昧を属せしめるためには、「一」と「多」という二つのカテゴリーを立てることは便利である。

そこで先ず「一相三昧」とは如何なる三昧であろうか。釈尊は次のような説法を堅意菩薩にする。

菩薩あり、その世界にその如来ましまして現にましま

して法を説きたまふと聞き、菩薩この仏の相を取るに、もつて現じて前にまします。もしは道場に坐し、もしは法輪を轉じ、大衆圍繞す。²⁷⁾

ある菩薩がある世界に住している。その菩薩が、ある世界にある如来が現にましまして説法していられると聞いて、説法者である「仏」の相を想像し思い浮かべる。どのように思い浮かべるのかといえは、「仏」は現に自分の現前にましまして、もしは道場に坐しておられ、もしは法を説いて大衆にとりかこまれていて、そのような「仏」の現実で具体的な相(ここには瞑想の相と説法の相が挙げられていて、これら二相は「仏」の代表的な相といえよう)を思い浮かべて見よというのである。

菩薩がこのような「仏」の相を「心」深く静かに思い浮かべると、いったい何が菩薩の宗教的実存のうちに体験されるのであろうか。それを説くのが以下の事柄である。

諸根を取撰して心馳散せず、もつぱら一仏を念じてこの縁を捨てず。かくのごとき菩薩は、如来の相および

世界の相において無相を了達し、つねにかくのごとく
観じ、かくのごとく行じて、この縁を離れず。この時
に仏像すなはち現じて前にましまして、ために法を説
きたまふ。²⁸⁾

「仏」の相が深く菩薩の「心」の根柢へと想念されるこ
とによって、菩薩の六根（眼・耳・鼻・舌・身・意）の乱
れは収束し統括され、散り乱れた「心」は静寂となり、そ
の一仏の「仏」のみを専念することを通して、「仏」の相
によって縁ぜられる対象は捨てられず憶念の心が持統され
る。

このようにして菩薩は「仏」の相を専念持続することが
できる。「仏」の相は、究竟的には「無相」の「実相」な
るがゆえに、菩薩は「如来の相および世界の相において無
相を了達」することができる。かくしてかかる観行を常に
行ずることによって、行の対象である「仏」の相即無相は「所
縁」として菩薩の心底深くに徹到し憶持される。その時「仏」
はその相を通して「仏」の具象的な「像」が、菩薩に現前

化して説法したもう。

菩薩は「仏」の説法を聞くや否やその刹那に、次の如き
宗教経験が菩薩の心底深くに生起する。

菩薩その時深く恭敬を生じて、この法を聴受し、もし
は深、もしては浅、うたた尊重を加ふ。菩薩この三昧に
住して、諸法はみな可壊の相なりと説くを聞く。²⁹⁾

菩薩には「仏」に対する深い恭敬の念が起り、その恭
敬の念によって菩薩の心は広く開け、仏法が仏法のままに
如実に聴受されるようになる。たとえその受け止め方には
浅深があろうとも、尊重の気持ちはただただ一層増すばか
りである。

菩薩はこの「一相三昧」に入り住して、「仏」が「諸法
はみな可壊の相なり」と説きたもう教法を普遍的な真理と
してありのままに聞き受け入れる。「諸法はみな可壊の相
なり」という「仏」の教法は「一相三昧」の枢要である。「一
相三昧」はまさしく「諸法はみな可壊の相なり」（諸行無常・
諸法無我）という真理に「了達」せしめる三昧である。

しかも実は、このことは念仏三昧の一行においても重要で不可欠的に含意せしめられている三昧行であることに注目したい。その理由は、先にも見た如く『安樂集』では第四大門第二の「此彼の諸経に多く念仏三昧を明かして宗となすことを明かす」の項目下に註釈された八番の中、初めの二番で「一相三昧」が明かされ、後の六番で「念仏三昧」が明かされるのであるが、「念仏三昧」が明かされる場合、「縁につき相によりて」と限定句が冠されている。実はこの「縁と相」に深くかかわっているのが「一相三昧」にほかならない。その上、八番全体を包括する項目にすでに「念仏三昧」と標記されている以上、「一相三昧」は「念仏三昧」と内包関係にあることは明白であろう。

したがって、「信文類」末、追釈、真仏弟子釈において、『安樂集』第四大門第二から親鸞は第三番と第六番の二文のみを引用しているからといえども、「一相三昧」はけっして軽視されてはならない。

2 一行三昧

さらに第二に『文殊般若経』を取意して説かれる「一行三昧」も軽視されてはならない。そこでは先ず文殊師利が釈尊に「世尊いかなるをか名づけて一行三昧となす」と尋ねる。その問いに対して釈尊は、

一行三昧とは、もし善男子・善女人空閑の処にありて、もろもろの乱意を捨て、仏の場所に随ひて端正正向にして、相貌を取らず、心を一仏に繋けてもつばら名字を称して念ずること休息なくは、すなはちこの念のうちによく過・現・未来の三世の諸仏を見たてまつるべし。なにをもつてのゆゑに。一仏を念ずる功德無量無辺にして、すなはち無量の諸仏の功德と無二なればなり。これを菩薩の一行三昧と名づく。

と答える。「一相三昧」と異なる点は、「一相三昧」の行者は菩薩であったが、「一行三昧」の方は「善男子・善女人」である。善男子とはサンスクリットでは *Kula-putra* といい、立派な家系の出身で良家の子・若者を意味する。大乘仏典

では、正しい宗教経験を持っている人を指す。また菩薩に
対して呼びかけにも用いられるが、しばしば善女人 *good
dharma* と共に一対の表現をとって、世俗生活を営みながら
仏法に帰依した男女を指す。ここでは「一相三昧」の実践
者が菩薩であるのに対して、在俗の仏法帰依者を指してい
ると考えるべきであろう。

なお、ちなみに正依の三部経では、「善男子・善女人」
という一対の表現があらわれるのは、『観経』の中品下生
段一回、流通分一回の二回、『阿弥陀経』に三回、計六回
である。『大経』にはあらわれない。

そのような仏法帰依者の「善男子・善女人」が、静寂な
場所におのれの身を置き、しばらく乱れ心をしずめ、仏が
まします在所にまつすぐ向かって身を正しく整えて、仏の
相貌(姿)を観ずるのではなく、「心を一仏に繋けてもつ
ばら名字を称して念ずる」こと休息しないで、念じ続ける
ならば、その憶念称名の念仏のうちによく「過・現・未来
の三世の諸仏を見たてまつる」であろうという。

何故、一仏のみを憶念称名するに、過去・現在・未来三
世にわたる一切の諸仏を見ることができるとかといえ、
「一仏を念ずる功德無量無辺にして、すなはち無量の諸仏
の功德と無二なればなり」という。一仏を憶念称名する功
徳が無量無辺なるがゆえに、その功德は無量の諸仏方の功
徳と同等であるからだという。ここにも「一即一切・一切
即一」という大乘仏教的根本原理が主張されているといわ
なければならぬ。したがって、たとえ一行三昧とはいえ、
それを行ずる「善男子・善女人」の心底深くに広がる宗教
経験は、十方世界の無量の諸仏がおのそのそれぞれ独自
の菩薩行によつて積重したもうた功德がすべて総合され
たほどの無量なる功德が具足円融しているといわなければな
らない。かかる宗教的事象を認識論的に表現したのが、一
行三昧の「念のうちによく過・現・未来の三世の諸仏を見
たてまつるべし」にはかならない。

以上の「一相三昧」と「一行三昧」の二種の三昧におけ
る「諸法はみな可壊の相なり」と「過・現・未来の三世の

諸仏を見たてまつる」という普遍的「ダルマ」と極速円融的「一即一切・一切即一」とは、いわゆる三昧行の形而上学的普遍原理であるといえよう。それが意味するところは、あらゆる三昧行の根柢にはかかる普遍原理が見いだされなければならぬということではなからうか。

さて、今取り上げている「信文類」(末) 追釈、真仏弟子釈に引用された箇所が、『安樂集』巻下、第四大門の諸經所明念仏に釈されてきた第一番「一相三昧」・第二番「一行三昧」に続く第三番『涅槃經』に基づく「念仏三昧」の釈義である。

3 念仏三昧

真仏弟子釈では、『安樂集』の「第三に『涅槃經』によるに」以下、この第三番全体が引用されている。それに基づいて「念仏三昧」とは如何なる三昧であるかを考察したい。『涅槃經』の取意内容によれば、釈尊の言葉として、「もし人ただよく心を至してつねに念仏三昧を修すれば、十方

諸仏つねにこの人を見そなはすこと、現に前にましますがごとし」が引用される。

なお『大正藏』卷十二所藏の北本『大般涅槃經』四十卷・南本『大般涅槃經』三十六卷には、『安樂集』所引の文と合致する經文は見当たらない。ただ、周知のごとく道綽禪師は十四歳にて出家され、先ず涅槃宗に入り専ら『涅槃經』を研鑽、後二十四回にもわたって『涅槃經』を講議された。禪師にとっては『涅槃經』は自家葉籠中の經典となつていたに違いない。そうした深い宗教經驗の立場から今引用の如き『涅槃經』に基づく「念仏三昧」の釈解が施されたのであろう。

ともかく道綽禪師によれば、『涅槃經』所説の「念仏三昧」は、もし善男子・善女人が常によく至心に念仏三昧を専修すれば、その行者が山林にいても聚落にいても、昼夜を問わず、坐していようが臥していようが、時処諸縁を問わず、十方世界の無量の諸仏が常にこの行者を、あたかも行者の眼前にいたもうが如く、見そなわしたもうという。その上、

諸仏方は行者と共に住して供養を受けたもうという。

念仏三昧が、如何に行者と諸仏との「あいだ」を緊密に結びつけ親密な関係を現成せしめるかが窺い知ることができらるであろう。まさに念仏三昧のダイナミックな大悲的「活動」の中で、行者自身の存在と諸仏の存在とが極速円融し、それを誠言として、生死罪濁の群萌である行者が阿弥陀如来の名号不思議の「海水」・尽十方無碍光的大悲大願の「海水」に帰入すれば、功德・智慧の「うしほ」に一味と成つた世界―「生死即涅槃」「煩惱即菩提」―が現成しているといえよう。

これぞまさしく仏相念の境位といえないであろうか。それはあたかも釈尊が出世の大事を阿難に説法されんとして入定したもうた弥陀三昧大寂定における仏相念にも比定できるのではなからうか。「念仏三昧」は、それほどの比重をもった、親鸞によって「大行」とも呼ばれる行法であるといえよう。「大行」とは、「もろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝

海」である。

「念仏三昧」の行法が如何に他の諸行を超越しているかを明らかにしたのが第四の引文であろう。まさしく「念仏三昧の功能」は他の諸行を超越し、実に「雑善をして比類とすること」などできない行法であるという。それゆえに、「念仏三昧」の行者こそ、譬喩的には一切衆生の中の「好華」と呼ばれ、また「希有華」・「上上華」・「妙好華」・「蔡華」と名づけられる。合法すれば「念仏のひと」は、一切衆生の中の「好人」・「妙好人」・「上上人」・「希有人」であり、まさしく「最勝人」である。³⁰⁾

註

- ① 三枝充恵『中論傷頌総覧』第三文明社、一九八五年、七四六頁。
- ② 『行文類』大行釈、行信利益（浄土真宗聖典―註釈版第二版―）〔以降『註釈版』と略す〕教学伝道研究センター編纂、二〇〇四年。no.71一八六・一八七頁。

③ 『行文類』大行釈、引文（『註釈版』no.20一五九・一六〇頁、

一六二頁)。

- ④ 『安樂集』卷上、第一大門、宗旨不同(淨土真宗聖典 七祖篇「註釈版」)〔以降「七祖註釈版」と略す〕教学伝道研究センタ―編纂、一九九六年。no.6 一八九頁、一九二頁)。
- ⑤ 「行文類」大行釈、引文(「註釈版」no.35、一七〇・一七四頁)。
原文では「以弥陀法王四十八願名號。為仏事。願力度衆生。」(「大正藏」四七、四七四頁下)とあり、「行文類」の引文とは異なるが大意はほぼ同一であろう。中略後の原文は「是以如来常於三昧海中。拳網綿乎。謂父王曰。王今坐禪。但當念仏。豈同離念求乎無念。離生求於無生。離相好求乎法身。離文字求乎解脫。」(四七六頁中)とある。
- ⑦ 「行文類」大行釈、引文(「註釈版」no.35、一七一頁)。
- ⑧ 同右。
- ⑨ 同右。
- ⑩ 『唯信鈔文意』(「註釈版」no.2、七〇〇頁)。
- ⑪ 「行文類」大行釈、引文(「註釈版」no.35、一七二頁)。
- ⑫ 「化身土文類」本、觀經隱顯(「註釈版」no.15、三八二・三八三頁)。
- ⑬ 『觀無量壽經』正宗分、定善、像觀、法界身(「註釈版」no.16、一〇〇頁)。
- ⑭ 『往生論註』卷上、総説分、觀察門、衆生世間、仏、身業功德、法界身義(「七祖註釈版」no.30、八一・八三頁)。
- ⑮ 同(「七祖註釈版」no.30、八二頁)。
- ⑯ 『觀無量壽經』序分、發起序、定善示觀縁(「註釈版」no.8、九二頁)。
- ⑰ 『往生論註』卷上、総説分、觀察門、衆生世間、仏、身業功德、法界身義(「七祖註釈版」no.30、八二頁)。
- ⑱ 同右。
- ⑲ 同(「七祖註釈版」no.30、八二・八三頁)。
- ⑳ 『觀經疏』「定善義」像觀、法界身義(「七祖註釈版」no.10、四二一頁)。
- ㉑ 同右。
- ㉒ 同(「七祖註釈版」no.10、四三〇頁)。
- ㉓ 同(「七祖註釈版」no.10、四三一頁)。
- ㉔ Monier, *SED*, 1181.
- ㉕ 「信文類」(末)追釈、真仏弟子釈(「註釈版」no.92、二五八頁)。
- ㉖ 『安樂集』卷下、第四大門、諸経所明念仏(「七祖註釈版」no.30、二四八頁)。
- ㉗ 同右。
- ㉘ 『安樂集』卷下、第四大門、諸経所明念仏(「七祖註釈版」no.30

二四八・二四九頁。

29 『安樂集』卷下、第四大門、諸經所明念仏（『七祖註釈版』p. 80
二四九頁）。

30 「信文類」（末）追釈、真仏弟子釈「またいはく（散善義）、「若
念仏者」より下（生諸仏家）に至るまでこのかたは、まさし
く念仏三昧の功能超絶して、まことに雑善をして比類とする
ことを得るにあらざることを顕す。（中略）分陀利といふは、
人中の好華と名づく、また希有華と名づく、また人中の上上
華と名づく、また人中の妙好華と名づく。この華あひ伝へて
蔡華と名づくるこれなり。もし念仏のひとはすなはちこれ人
中の好人なり、人中の妙好人なり、人中の上上人なり、人中
の希有人なり、人中の最勝人なり。」（『註釈版』p. 88・二五二頁）。

たけだ・りゅうせい

龍谷大学名誉教授