

『入出二門偈』における五念門行の主体について

井 上 善 幸

問題の所在

本論の目的は、親鸞晩年の著述とされる『入出二門偈』（以下、『二門偈』と略称）に説示される五念門行について、その実践主体を法蔵菩薩とみなす伝統的な理解の妥当性を検討することにある。本来、五念門行とは、世親（天親^①）の『無量寿経優婆塞舍願生偈』（以下、『浄土論』と略称）と、その注釈書である曇鸞の『無量寿経優婆塞舍願生偈註』（以下、『浄土論註』と略称）に説示されるもので、阿弥陀仏とその浄土を対象として願生者が行ずる実践である。また、入出二門という概念も、『浄土論』及び『浄土論註』に説示される五念門行及び五功德門によるものであり、阿弥陀仏の浄土に往生する門（入）と、その浄土から再び迷いに満ちた世界に還来する門（出）を意味する。このように、『浄土論』や『浄土論註』に示される五念門・五功德門は、あくまで阿弥陀仏の浄土に往生することを願う行者が修めるべき行業であるが、これに対して、親鸞の『二門偈』には、

菩薩入出五種門 自利利他行成就 菩薩は五種の門を入出して 自利利他の行成就したまへり

不可思議兆載劫 漸次成就五種門 不可思議兆載劫に 漸次に五種の門を成就したまへり^②

とあり、菩薩が「不可思議兆載劫」という計り知れない時をかけて五種の門を入出し、自利利他の行を成就したと

説かれる。「不可思議兆載劫」とは、『無量寿經』において法蔵菩薩が阿弥陀仏となるための修行に要した時間を表現する際に用いられる語であり、また五念門行の実践主体に対して敬語表現が使われていることから、伝統的に、『二門偈』における五念門行の実践主体は、阿弥陀仏の因位の姿である法蔵菩薩であると理解されている。

ところが、五念門行は本来、阿弥陀仏とその浄土を対象として実践されるものであるから、阿弥陀仏と成る以前の因位の法蔵菩薩が、果位である阿弥陀仏を念ずるのは矛盾しているという論難も加えられている。例えば、原著者は不明であるが、『入出二門偈十需答』は、十の疑義を挙げて、『二門偈』は親鸞の作ではないとしているし、岡亮二氏は、『二門偈』自体は親鸞の著述であるが、その伝統的理解には誤りがあるとする見解を示している。岡氏は、『二門偈』に見られる五念門行の主体を法蔵菩薩とみなす伝統的理解に対して、次のような反論を加えている。⁽⁴⁾ そもそも、法蔵菩薩は因位のすがた、阿弥陀仏は果位のすがたである。この二者は同一主体であり、したがって「法蔵菩薩が、阿弥陀仏を礼拝したり、阿弥陀仏の浄土に生まれたいと願じたり、あるいはまた、法蔵菩薩が阿弥陀仏の本願力を増上縁として、五念門行を修することはありえない」ことになる。とはいえ、親鸞は、漢文文献の転訓からも窺えるように、独自の仏教理解を示すことがある。そこでさらに、法蔵菩薩が五念門を行ずるという特殊な解釈もあり得るのではないか、という反論を想定して、親鸞独自の仏教理解は、仏教の根本原理を突き詰めた帰結であり、しかも親鸞思想の根源から生まれた解釈であって、親鸞思想の全体から見ても矛盾しないものでなくてはならないとする。そして岡氏は、阿弥陀仏とはいかなる仏か、阿弥陀仏と法蔵菩薩の関係、真如と阿弥陀仏、阿弥陀仏の本願力と菩薩の本願力という四点から考察を加え、さらに、法蔵菩薩を五念門行の主体とみる従来の理解が根拠の一つとした敬語表現にも触れている。

まず、阿弥陀仏とはいかなる仏か、ということについて、親鸞において阿弥陀仏はあくまで報身仏として理解さ

れているとする。これは「真仏土文類」の冒頭に、阿弥陀仏とその浄土を「真の報仏土」と述べ、善導引文でも阿弥陀仏を報身仏であると規定していることによるものである。次に、阿弥陀仏と法蔵菩薩の関係について、阿弥陀仏は本願に酬報した報身であり、本願を発す主体である法蔵菩薩は因位、つまり阿弥陀仏の過去のすがたであつて、この一点は絶対に動かないとする。また、真如と阿弥陀仏の関係について、消息にみられるいわゆる「自然法爾章」や『一念多念文意』『唯信鈔文意』といった親鸞の著述で明らかにされているように、「一切の迷える衆生を救うために、まず真如が動いてへ法蔵」と名のり、無碍の誓いを起し、その誓願を因として阿弥陀仏という報身が出現した」のであり、「真如から法蔵菩薩、法蔵菩薩から阿弥陀仏という流れは見られても、阿弥陀仏から法蔵へとこの流れは見られない」とする。最後に阿弥陀仏の本願力と菩薩の本願力に関しては、本来、本願力とは教化地の大菩薩が迷える一切の衆生を救おうとするはたらきであるが、「教化地の本願力も、阿弥陀仏の誓願を因とする本願力を増上縁としないかぎり、五念門行を修することも、教化地の菩薩が本願力を回向することもできない」という疊鸞の理解に基づき、五念門を修して教化地に至る大菩薩が、法蔵菩薩であることはあり得ないとする。

また、親鸞独自の訓読法に関連して、『二門偈』における五念門行の主体を法蔵菩薩と見なす従来の解釈では、その根拠の一つとして、行為主体に対して敬語表現が用いられていることを挙げるが、親鸞は世親菩薩に対しても「一心に帰命したまへり」というように敬語表現を用いているから、敬語の使用をもって五念門行の実践主体を法蔵菩薩・阿弥陀仏と規定する立場は成り立ち得ないとし、⁽⁵⁾「五念門行は、どこまでも穢土の菩薩の行業」⁽⁶⁾であるという解釈を示している。

以上のような反論は的を射ているように思われるが、ここでは今一度、これらの反論を次に述べる視点から検証してみたい。まず、五念門行とは、世親の『浄土論』に説示される浄土往生のための独自の行業であり、疊鸞の

『浄土論註』によって解釈されるが、曇鸞の理解においては、行業の枠組みの捉え方自体に変更が認められる。さらに、道綽、善導、源信、法然といった、いわゆる七祖の系譜においても、浄土往生の因となる行について、それぞれ強調される点が異なっている。そこで、考察の前提として、五念門行理解の変遷を概観した上で、親鸞における五念門行理解の特色を確認する。次に、敬語表現に着目することにより、『二門偈』と親鸞の他の著述における敬語表現の相関性を探ると共に、その考察をもとに、『二門偈』に説示される五念門行の実践主体となりうる主格について検討する。また、阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩が、自らの果位である阿弥陀仏の浄土に往生するための行業である五念門を修めることは矛盾であるとする疑義に対し、はたして、法蔵菩薩が五念門行を実践するという理解が荒唐無稽なものであるのかということについて、若干の考察を加えてみたい。

一 親鸞における五念門行理解の特色

世親以降の五念門行の位置づけと親鸞における受容に関しては、すでに多くの論及が為されている。⁽⁷⁾ここでは、それらの先行研究に依りながら、『二門偈』に見られる五念門理解の一端を探索する。

五念門行とは、世親の『浄土論』に示されるもので、阿弥陀仏の浄土に往生するための五種の行業を指す。⁽⁸⁾その五種とは、身体的行為として阿弥陀仏を敬い拝む〈礼拝門〉、言語的行為として阿弥陀仏の功德を讃える〈讃嘆門〉、一心に専ら阿弥陀仏の浄土に生まれたいと念ずる〈作願門〉、智慧をもって阿弥陀仏とその浄土及び浄土の菩薩の莊嚴を観ずる〈觀察門〉、一切の苦悩せる衆生を見捨てることなく、自己の功德をすべての衆生にふりむけて共に浄土に生れたいと願う〈回向門〉からなる。阿弥陀仏の浄土への往生思想は浄土經典類に説示されるが、浄土往生に特化した行業を具体的に説示したのが、『浄土論』における五念門行の意義と言える。これらの五念門行は、

自利を目的とする前半の四門と、利他を目的とする第五門に分けることが出来るが、全体としては作願が奢摩他（止）、觀察が毘婆舍那（觀）とされるように、止觀行の完成を主眼としており、その中心は『淨土論』の論述構成の上からも第四の觀察門であることが明らかである。この五念門行によって淨土に往生して得られる果が、五功德門と呼ばれ、阿弥陀仏を礼拝し淨土に往生し仏果に近づく（近門）、阿弥陀仏を讃歎して名を称し阿弥陀仏の光明智相によって修行を重ね、淨土の聖衆の仲間に入る（大会衆門）、作願によって奢摩他寂靜三昧の行を修め、蓮華藏世界に入る（宅門）、專念に淨土の莊嚴を觀察して毘婆舍那を修め、様々な法味樂を受用する（屋門）、そして、大慈悲をもつて悟りの世界から迷いの世界にたちかえり、自在に衆生を教化・救済することを樂しむとする（園林遊戲地門）からなる。⁽⁹⁾『淨土論』においては、願生行者は五念門の修行によって淨土に往生し、さらに淨土において五功德門を修することによって、やがては仏果に至るとされる。

このような説示に対して曇鸞は、『淨土論註』の冒頭に、龍樹の『十住毘婆沙論』『易行品』に説示される難易二道判に基づき、五濁の世・無仏の世界である現況においては、阿弥陀仏の本願力による仏道である易行道しか成り立ち得ないとし、⁽¹⁰⁾凡夫の易行という立場から、世親の『淨土論』を解釈していく。曇鸞による『淨土論』解釈の特色について、ここでは次の四点から捉えてみたい。まず一つ目には、上述したように世親の『淨土論』を龍樹が示した易行道という立場で解釈するという点である。この視点により、菩薩が著した論書が、凡夫にとつての往生行を指南する書として受容されることになる。二つ目に、『淨土論』は二十四行九十六句の偈頌と、その意義を論述した長行（散文）からなり、五念門は長行部分に説かれるが、曇鸞は『淨土論』の偈頌自体を五念門に配当させて解釈する。⁽¹¹⁾この理解により、讚嘆門は一心に阿弥陀仏の名を称えるという行為と見なされる。第三に、『淨土論註』は上下二巻に分かれるが、上巻の末に、曇鸞によって八つの問答が設けられている。⁽¹²⁾曇鸞は、龍樹・世親の両菩薩

は阿弥陀仏の浄土へ往生することを願っていたと見なすが、菩薩によって著された『浄土論』の偈頌末尾には、
 「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」⁽¹³⁾とあって、生きとし生けるすべてのものと共に、阿弥陀仏の浄土に往生することが願われている。では、この「諸衆生」に凡夫が含まれるのか、という問いかけが、『浄土論註』上巻末の八番問答であり、そこでは『無量寿経』第十八願と『観無量寿経』下品下生の文が引かれて、凡夫の往生が明らかにされる。四点目は、『浄土論註』下巻末に説かれる部分である。『浄土論』では、願生行者が五念門行によって浄土に往生し、さらに五功德門によって漸次に仏果を得るという記述と、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就するという記述⁽¹⁵⁾が見られる。では、仏果を得るのは、漸次なのか速得なのかということが論じられるのが、『浄土論註』の末部で、曇鸞は、阿弥陀仏を増上縁として、我々は浄土に往生して速やかに悟りを得るという解釈を施している。⁽¹⁶⁾このように曇鸞は、凡夫である我々が、いかにして速やかに悟りを得るのかという視点から『浄土論』を解釈し、我々の実践行としての易行である称名と、その易行による浄土往生を可能にする阿弥陀仏の本願力・他力を強調するのである。

ところで、往生の因となる行業という観点から『浄土論』と『浄土論註』を対照すると、『浄土論』の説示の中心は、五念門行、とりわけ観察門にあつたが、曇鸞の理解においては、八番問答からも明らかのように、『無量寿経』第十八願と『観無量寿経』下品下生に示される十念に力点が置かれて⁽¹⁷⁾いる。この理解の傾向を受けるのが、道綽の『安樂集』である。曇鸞の事跡を讀める碑文によって浄土教に帰依したといわれる道綽は、⁽¹⁸⁾曇鸞の教学から多大な影響を受けて、末法の時機相應の仏道は、称名を中心とする十念往生であるとする。⁽¹⁹⁾そして道綽は、浄土往生の因行という観点からは五念門行に積極的な評価を与えておらず、『安樂集』では五念門行を、「諸行門」と名づけている。⁽²⁰⁾

一方、道綽に師事した善導は、浄土往生を願う信心である「安心」、安心に対する実践である「起行」、安心・起行に対して、行業の修し方を示す「作業」という行業論を展開し、「起行」の内容として、五念門と、読誦・觀察・礼拝・称名・讃嘆供養からなる五正行とを示す。⁽²¹⁾五念門への言及は、『往生礼讃』に見られるが、そこでは、説示の順序が、〈身業礼拝門〉〈口業讃嘆門〉〈意業憶念觀察門〉〈作願門〉〈回向門〉となっており、⁽²²⁾「浄土論」における説示の順序から改変されている。また、五正行の中心は称名行であり、その称名行によつて往生が可能となるのは、阿弥陀仏の本願力によるからであるとする。⁽²³⁾善導は、『浄土論』『浄土論註』に説示される五念門行を、疊鸞教学・道綽教学の伝統を受け継いで、煩惱具足の凡夫が修める浄土往生の行として捉え直し、阿弥陀仏の本願に誓われる称名念仏を中心として教学を展開するのである。

また、源信は『往生要集』大門第四において、正修念仏に五つあるとして、世親所説の五念門を挙げ、「此中作願廻向二門於諸行業応通用之（此の中に、作願・廻向の二門は、諸の行業に於て之を通用すべし）」⁽²⁴⁾と述べるように、止観行の実践という観点から五念門行を捉えている。

法然はこれらの理解を継承しつつ、とりわけ善導の説示に基づいて、阿弥陀仏の本願によつて称名念仏一行が浄土往生の行業として選び取られ、それ以外の諸行は選び捨てられたとする選択本願念仏説を宣揚する。法然は、『往生要集釈』において、『往生要集』を広例・略例・要例という三つの観点から捉え、『往生要集』全体を広く見る広例では、大門第四の正修念仏が中心となるものの、内容を簡略に示す略例では、大門第五の助念方法に説かれる總結要行を中心とし、さらに『往生要集』全体の要を見出す要例では、第十八願の念仏こそが、その要にあたるという理解を示している。⁽²⁵⁾源信は五念門行を止観行の実践という観点から理解するが、法然の要例に至っては、称名念仏は五念門行の枠組からは解放されている。また、『選択本願念仏集』にも、五念門行自体への言及は見られ

ず、法然の法語類では、「一向念仏して、うたかふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。五念四修も一向に信する物には自然に具する也」⁽²⁶⁾や「源空の目には、三心も南無阿弥陀仏、五念も南無阿弥陀仏、四修も南無阿弥陀仏なりと」⁽²⁷⁾とされるように、五念門は称名念仏に自ずと含まれるという理解が示されるのみである。

親鸞の五念門行理解を窺う上では、ひとまず、以上のような五念門行解釈の展開を承けたものとして解釈する必要があるだろう。親鸞は、浄土往生の行業という観点から五念門行中の讃嘆門にも説かれる称名を重視する。ただし、親鸞においては、称名念仏によつて浄土往生が可能となるのは、善導や法然が明示するとおり、阿弥陀仏の本願に誓われているからであつて、『浄土論』の説示を待つものではない。称名行は、もはや五念門行の説示の文脈からは解放されており、五念門行の一部でも中心でもない。そのことを端的に示すものとして、「行文類」における『浄土論註』の引用形態を挙げることができる。上述したとおり、曇鸞は世親の『浄土論』を注釈するにあたり、『浄土論』の散文部分に説かれる五念門を、『浄土論』の偈頌部分に対応するものとして理解している。その際、両者の対応関係を示すために、「成上起下」⁽²⁸⁾という解釈を施している。漢訳で伝えられる『浄土論』の偈文は五言四句を一行とする二十四行から成っているが、曇鸞によれば、その第一行は、世親自身の帰敬とともに、五念門中の礼拝門、讃嘆門、作願門に、第三行から二十三行は觀察門に、最後の二十四行は回向門に対応するとされる。そして、第二行目は、五念門中の最初の三門を成立させ、後半の二門を起す成上起下の偈として置かれていると、曇鸞は解釈している。ところが親鸞は、『行文類』に『浄土論』と『浄土論註』を続けて引用する際に、『浄土論』からは二十四行中第二行目のみを引用し、『浄土論註』からは、『浄土論』の第二行目に関する注釈部分を引用するものの、第二行目を成上起下とみなす解釈部分を削除して、『浄土論』の偈頌と長行を対応させて捉える『浄土論註』⁽²⁹⁾原文の文脈を解体しているのである。

さらに、『二門偈』に着目してみると、親鸞が『浄土論』の第二行目について、どのような観点から受容していたかが窺われる。『二門偈』の偈文は、

世親菩薩依大乘 修多羅真実功德

一心帰命尽十方 不可思議光如来⁽³⁰⁾

という偈で始まるが、これらは『浄土論』の偈文第一行と第二行、すなわち、

世尊我一心 帰命尽十方 無礙光如来 願生安楽国

我依修多羅 真実功德相 説願偈総持 与仏教相応⁽³¹⁾

を承けたものである。ここで『二門偈』と『浄土論』を対比させると、『浄土論』の第一行と第二行を入れ替えて、『二門偈』が構成されていることが分かる。この入れ替えには、次の点から、明確な意図があると考えられる。両偈に共通する語として、「真実功德」と「一心」いう語があるが、『浄土論』の該当偈文の注釈を施している『尊号真像銘文』においては、『浄土論』説示の「真実功德」は「誓願の尊号」⁽³²⁾に意味内容が限定され、「一心」は「教主世尊の御ことのりを ふたこゝろなく うたかひなしとなり」⁽³³⁾とあるように信心を指すとされている。また、『信文類』において親鸞は、『無量寿経』第十八願に示される「至心・信楽・欲生」の三心について解釈を施し、『欲生』の本質が「真実の信楽」であり、⁽³⁴⁾「信楽」の本質が「利他回向の至心」であり、⁽³⁵⁾「至心」の本質が「至徳の尊号」であるとして、名号を本質とする信心という理解を示している。真実功德すなわち誓願の尊号によって、一心に尽十方不可思議光如来に帰命するという『二門偈』の偈文構成は、『信文類』に示される名号と信心との関係に対応したものであり、阿弥陀仏の本願が成就した果号である名号をもって信心の本質と捉える立場を示すものである。

このように親鸞は、『浄土論』『論註』を重視するが、それは阿弥陀仏の願力成就という視点からであり、浄土往生の因行として五念門自体を取り上げることではない。とすれば、『二門偈』の五念門行の実践主体として、五念門行を浄土往生の因とする願生行者を想定することは、親鸞の教学理解と、そもそも相容れないことになる。岡氏は、『二門偈』の五念門行実践主体を法蔵菩薩とする従来の解釈を斥けて、穢土の菩薩が五念門を行ずるという理解を示しているが、菩薩であれ、凡夫であれ、浄土往生の因として五念門行が位置づけられることは、親鸞の教学理解と矛盾するのである。岡氏が、『二門偈』に示される五念門行の実践主体を穢土の菩薩と見なすのは、法蔵とする説を採らない場合、敬語表現を無視し得ないからであろうと考えられるが、敬語の使用をもって一概に行為主体が法蔵菩薩とならないのと同様の理由で、敬語表現をもって穢土の菩薩と見なす解釈にも根拠が乏しいと思われる。そこで、章を改めて、親鸞が用いる敬語表現から、特に「おぼす」という語に着目して、『二門偈』の五念門行実践主体について考えてみたい。

二 親鸞における「欲す^{おぼす}」の用例と法雲寺本『二門偈』

親鸞自筆による『二門偈』は、現在のところ確認されていないが、『浄土真宗聖典（原典版）』の「解説・校異」によれば、『二門偈』は、本願寺蔵の蓮如書写本の系統と、福井県丹生郡大味法雲寺に伝わる法雲寺本系統、高田派専修寺蔵の真慧書写本の系統に分けられ、また、茨城県鬼長には、室町時代の書写本とされる聖徳寺本系が伝えられている。⁽³⁷⁾これらには、偈文の行数や字句の異同、偈前の文の有無など、いくつかの特徴的な相違点が認められ、敬語の使用法にも異なる箇所が見られる。そこで、どの系統を考察の対象とするのが問題となるが、本論では法雲寺本を取り上げることとする。理由としては、後述するように親鸞は「おぼす」という敬語表現に関して、動作

主体を限定して使用しており、『二門偈』諸本の中で法雲寺本における「おぼす」の用例は、親鸞の他の著述における「おぼす」の用例と相関関係を想定することが可能であるためである。そこで本論では、親鸞の自筆文献の敬語表現から、「おぼす」という語の使用例を抽出して検討し、そこから得られた結論を法雲寺本『二門偈』に適用するという方法で論を進めることにした。

「おぼす」は思うの尊敬語であるが、漢文文献も含め、その表記には、「思す（思ス）」「欲す（欲ス）」「おぼす（オボス・オホス・オモホス）」などが考えられる。ウェブ上で公開されている『浄土真宗聖典（原典版）』のテキスト・データをもとに、これらの語を検索したところ、「思」の語は、収録されている親鸞著述中に二六五例が認められる。⁽³⁸⁾その内、「不可思議」「聞思」「難思」「思量」「思」などの名詞的表現を除くと、動詞としての用例は、『教行証文類』中では、「行文類」用欽引文の「心に思ひ」（『原典版』二二九頁）、「信文類」「往生拾因」の五逆罪の説明に、「故に思て」父・母・阿羅漢を殺すという用例（『原典版』三八三頁（三箇所）の計四箇所、『浄土文類聚鈔』では、「情、彼を思ひ」という用例（『原典版』六二二頁）が一箇所見られるのみであり、「思」の字を「おぼす」という敬語表現に充てる例は、管見の限り見あたらなかった。また、『親鸞聖人消息集』に収められている消息では、思うの敬語表現は「おぼしめす」であり、「おぼす」の用例は見られず、消息中の「おぼしめす」の用例は、読み手に対する敬意を表したもので、仏や菩薩に対する敬語表現は見られなかった。

次に、「欲」の字について同様に検索すると、親鸞著述中、一九四例が認められる。この内、「欲生」「貪欲」「欲」などの名詞としての語を除くと、「欲す^{ほつ}」「欲ふ^{おも}」「欲す^{おほ}」などの動詞としての用法が、『浄土文類聚鈔』に四例（『原典版』六〇六頁、六〇七頁、六一二頁（二箇所））、『愚禿鈔』に七例（『原典版』六五〇頁（二箇所）、六六九頁（三箇所）、六七三頁（二箇所）、六七六頁）、『三経往生文類』（広本）七例（『原典版』七四一頁、七四四頁（三箇所）、

七四五頁（二箇所）、七四六頁）、『尊号真像銘文』（広本）一例（『原典版』七七三頁）、『一念多念証文』一箇所（『原典版』七八八頁）が確認できる。最も用例の多い『教行証文類』については、親鸞自筆のいわゆる坂東本『教行証文類』もあわせて調査を行ったところ、浄土真宗聖典（原典版）の公開データでは、総計百二十五の「欲」の字の使用が認められる。この内、「総序」ならびに「教文類」に三例が確認出来るが、坂東本ではその部分が欠損しているため、親鸞自筆の『教行証文類』から確認出来るのは、百二十二例ということになる。また、「欲」の字は、「ほつす」「おもふ」「おぼす」などの動詞として用いられる以外に、名詞を構成する字でもあるため、それらを除外して、動詞的用法のものを残すと、九十二例になる。これらを振り仮名や送り仮名などから分類すると、「ほつす」「おもふ」「おぼす」以外に、サ変動詞的に用いる例も見られるが、明確に「おぼす」という語として訓読する例が四例、「おぼしめす」が二例認められる。以下、『親鸞聖人真蹟集成』一、二巻所収の坂東本『教行証文類』の通巻頁数と該当箇所の行数、『原典版』の該当頁・行数、ならびに文脈理解のために坂東本の訓点にしたがった訓読を前後を補って列挙してみる。

① 顕彼長欲使一切衆生莫不斉帰是故（『真蹟』三四六・五、『原典版』三九二・六）

釈迦如来 己れか能を申へすして 故に彼の長せるを顕したまふことは 一切衆生をして斉しく帰せざること
莫からしめむと欲してなり

② 自身住持之樂欲抜一切衆生苦故作願（『真蹟』三七三・三、『原典版』四一一・三二）

一切衆生の苦を抜かむと欲すか故に 作願して一切衆生を攝取して 共に同しく彼の安樂仏国に生ぜしむ

③ 身住持之樂欲抜一切衆生苦故住持（『真蹟』三七四・六、『原典版』四一一・一四）

是の故に 自身住持の樂を求めす 一切衆生の苦を抜かむと欲すか故にと言へり

④可思議願海欲令帰無碍大信心海良勸（『真蹟』五二〇・三、『原典版』五〇一・一三）

斯れ乃ち不可思議の願海を光闡して 無碍の大信心海に帰せしめんと欲す

⑤梵如汝所説爾時世尊欲重明此義（『真蹟』六〇八・一、『原典版』五五八・二）

爾の時に世尊 重て此の義を明むと欲しめして 偈を説て言はく

⑥得離惡道速趣善道爾時世尊欲（『真蹟』六二三・二、『原典版』五六八・一）

爾の時に世尊 重て此の義を明かならむと欲しめして 偈を説て言はく

これらの表現について、「おぼす（おぼしめす）」の主体に着目すると、①・④・⑤・⑥が、いずれも釈尊による行為であることが確認出来る。ところで、坂東本では、総序と「教文類」の一部が欠損しているが、西本願寺本、高田専修寺本では、その部分に三箇所、「欲す^{おほ}」の例が見られる。

・悩群萌世雄悲正欲惠逆謗闡提故

（權化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、まさしく逆謗闡提を恵まんと欲す。）

・興於世光闡道教欲拯群萌惠以

（釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに眞実の利を以てせんと欲すなり。）

・闡道教欲拯群萌惠以眞実之利無

（世に興する故は、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに眞実の利を以てせんと欲してなり。）

これらも、やはり釈尊を行為主体とするものであるから、親鸞は、釈尊を行為主体とする場合に、「欲す^{おほ}」を用いていることが明らかに。同様の事例は、先に挙げた他の著述の「欲」の用例にも見られ、『浄土文類聚鈔』

（『原典版』六〇六頁、六二二頁）、『愚禿鈔』（『原典版』六七三頁（二箇所））、『尊号真像銘文』（『原典版』七七三頁）、

『一念多念証文』（『原典版』七八八頁）に見られる「欲す」「欲しめす」は、すべて釈尊を主体とするものである。では逆に、釈尊を行爲主体として、「欲す」「欲ふ」とする例が見られるかを調べたところ、管見の限り、明確に釈尊を主体とする用例は見出されなかった。そうすると、②・③の「欲す」の行爲主体がいかなる意味で敬意を払うべき対象と考えられているかが問題となる。この両箇所は、いずれも「証文類」における『浄土論註』からの引用であるが、同箇所の引用は「信文類」にも見られ、ここでは敬語表現が用いられていない⁴⁰。そこで、「信文類」の文脈を確認してみると、それは菩提心釈に引かれており、為楽願生心すなわち快樂を求めて浄土往生を願う心を否定し、無上菩提心すなわち最高のさとりを求める心を発すべきことを勧めるものである。一方、「証文類」は還相菩薩の活動相を説く文脈であるが、親鸞の浄土教理解においては、還相摂化の活動は因位ではなく、果位すなわち仏果を得た後に展開される大悲のはたらきである。したがって、「信文類」と「証文類」との敬語表現の相違は、因位にあるか、果位にあるかという相違点に由来すると理解出来る。なお、「証文類」の敬語表現に関して、そのことをもって法蔵菩薩のすがたを説くとする見方があるが、敬語表現の対象は法蔵菩薩には限定されないものであるから、理由としては不十分である。「欲す」という敬語表現に関しては、むしろ、法蔵菩薩に限定することなく、仏果得証後の還相摂化の活動も含め、衆生教化の大悲のはたらきに対して用いられると見なすのが妥当であろう。

以上の検討は、『浄土真宗聖典』の公開データと『親鸞聖人真蹟集成』を用いたものであるが、法雲寺本の『二門偈』は、そのいずれにも収録されていない。そこで次に、以上の考察から得られた結論を、法雲寺本の『二門偈』に援用しつつ、五念門行の説示形式について検討してみよう。まず、礼拝門の説示は次の通りである。

云何礼拝身業礼

云何が礼拝する 身業に礼したまひき

阿弥陀仏正遍知

阿弥陀仏正遍知

善巧方便諸群生

諸の群生を善巧方便して

為生安樂国意故

安樂国に生ぜむ意を為さしめたまふが故なり

ここには「阿弥陀仏正遍知」という語がある。この語が礼拝の対象であるか礼拝の主体であるかは、法雲寺本の訓には助詞が付されていないため直接判別出来ないが、直前の「礼したまひき」という敬語表現、直後の敬語を伴う使役表現から、ここに示される内容は、「阿弥陀仏」「阿弥陀仏正遍知」が、衆生「諸群生」に対して、巧みな手だてでもって「善巧方便」、浄土に生まれたいという思いを生じさせる「為生安樂国意」ということになると考えられる。ここで注意すべきは、衆生自身の行為としては、礼拝ではなく、願生心が示されるのみであり、『浄土論』『浄土論註』で五念門行の第一に説かれた往生行としての身業礼拝は直接説かれていないという点である。つまり、阿弥陀仏が、礼拝という行為をもって、衆生の願生心を起こさせる、というのが、『二門偈』に説示される礼拝の具体的内容である。次に、讃嘆門の説示内容は次のようになってい

云何讃嘆口業讚

云何が讃嘆する 口業をして讃じたまひき

随順名義称仏名

名義に随順して仏名を称せしむ

依如来光明智相

如来の光明智相に依て

欲如実修相应故

実の如く修し相应せしめむと欲すが故に

第二讃嘆門には、主格を指すと思われる「阿弥陀仏正遍知」の語は無いが、法雲寺本には「欲す」の語が見られる。上述したとおり、親鸞は、この語を衆生教化の大悲のはたらきに対して用いているが、『二門偈』のこの箇所に関しては、敬意の対象として釈尊や還相摂化の菩薩を想定することは唐突で不自然である。礼拝門の「阿弥陀仏正遍知」が、第二讃嘆門においても敬意の対象となっていると見るべきであろう。なお、この讃嘆門においても、

衆生の讃嘆の具体的内容は仏名を称えるという行為に限定されている。第三作願門では、

云何作願心常願

云何が作願する 心に常に願じたまひき

一心専念願生彼

一心に専念して彼に生むと願ぜしむ

得入蓮華藏世界

蓮華藏世界に入ることを得

欲如実修奢摩他

実の如く奢摩他を修せしめむと欲すなり

とある。ここでも、「欲す^{おぼ}」とあるため、敬意の対象は阿弥陀仏と考えるのが妥当であろう。衆生の行為は、一心に専念して浄土に生みたいと願ずることであり、奢摩他の行を修めるのは蓮華藏世界、すなわち阿弥陀仏の浄土に往生した後のことであるとされている。同様に第四観察門では、

云何觀察智慧觀

云何が觀察する 智慧をして觀じたまひき

正念觀彼欲如実

正念に彼を觀ぜしむるは実の如く

修行毘婆舍那故

毘婆舍那を修行せしめむと欲す^{おぼ}が故なり

得到彼所則受用

彼の所に到ることを得れば 則ち

種種無量法味樂

種種無量の法味の樂を受用す

とあり、「欲す^{おぼ}」という語の用法は一致している。衆生の行為としては、「觀」とあるが、親鸞は、『一念多念文意』で、「觀」について、「こころにかへみる」「しる」「こころにかへおもふ」という理解を示していることから、『浄土論』説示の觀察行ではなく、礼拝門や作願門で示される内容に重なるものと見られる。「実の如く毘婆舍那を修行」するのは、作願門の説示内容から、浄土往生後のことと考えられる。以上の四つの門によって、浄土に往生して入の功德・自利の行が成就される。

次に、出の功德として回向門が説かれる。

云何廻向心作願

云何が廻向したまふ 心に作願したまひき

不捨苦惱一切衆

苦惱の一切衆を捨てたまはざれば

廻向為首得成就

廻向を首と為して 大悲心を

大悲心故施功德

成就することを得たまへるが故に功德を施したまふ

生彼土已速疾得

彼の土に生し已て速疾に

奢摩他毘婆舍那

奢摩他毘婆舍那

巧方便力成就已

巧方便力成就を得已て

入生死藺煩惱林

生死藺煩惱林に入て

示応化身遊神通

応化身を示し神通に遊で

至教化地利群生

教化地に至て群生を利したまふ

回向門の箇所には、「欲す^{おほ}」という語は見られず、法雲寺本では特に「たまふ」という敬語が多用されている。これまで説示形式に準じるならば、「生彼土已（彼の土に生し已て）」後の還相回向を成立させるために、阿弥陀仏が「心作願（心に作願したまひき）」となるが、続く「不捨苦惱一切衆 廻向為首得成就 大悲心故施功德」についても阿弥陀仏による行為と考えられる。本来、『浄土論』においては、苦惱の一切衆生を捨てず大悲心を成就する主体と還相摂化の活動を行う主体とは同一人であるが、『二門偈』では、阿弥陀仏が回向門を成就することによって、願生行者が浄土に往生し、仏果を得た後に展開される還相摂化の回向行が成立するという構図が示されていると考えられる。なお、法雲寺本の「至教化地利群生（教化地に至て群生を利したまふ）」について、蓮如書写の

本願寺本では「教化地に至りて群生を利せしむ」とあり、また聖徳寺本では「教化地に至て群生を利す」という表現になっている。親鸞における助動詞「しむ」の用例については一概に使役とみなすことは出来ず、この点に関して検討を加える必要があるが、法雲寺本のこの箇所に見られる尊敬語「たまふ」について、法雲寺本は何らかの原因で法蔵菩薩を主格とする訓になったが、本来は使役表現を用いる蓮如本の訓が正しいとする見解もある⁽⁴²⁾。しかしながら、「証文類」における「欲す」の用例から窺えるように、親鸞は仏果得証後の利他教化地の菩薩については、仏と同様の敬意を示しているため、法雲寺本の訓は、むしろ親鸞の用法に即していると考えられる。

以上、この章の内容を簡単にまとめておくと、①親鸞は「欲す」の語を、衆生教化の大悲のはたらきに対して用いており、また利他教化地の還相の菩薩に関しても、同様の敬語表現が用いられているということ、②その用法を法雲寺本『二門偈』に適用すると、五念門行説示箇所の行為主体に関して、敬語表現を用いるべき法蔵菩薩・阿弥陀仏と、使役表現で示される衆生、敬語表現を用いるべき利他教化地の還相の菩薩という、整合性をもった解釈が可能になるということ、③願生行者としての衆生の五念門行（前四門）の内容は、具体的には阿弥陀仏のはたらきによる願生心・称名・信心である、ということになる。

おわりに

紙数も限られているので、ここで最後に、法蔵菩薩が阿弥陀仏を対象として五念門行を修するということはある得ないという見方について私見を述べ、本稿の結びとしたい。

親鸞は、和讃において十劫成道の阿弥陀仏だけでなく、久遠実成の阿弥陀仏を示す⁽⁴³⁾、報身としての阿弥陀仏が久遠実成であるなら、その浄土もまた久遠実成とされるはずである。岡氏は、「真如から法蔵菩薩、法蔵菩薩から

阿弥陀仏という流れは見られても、阿弥陀仏から法蔵へという流れは見られない」とされるが、その場合の真如は、根源的な久遠実成の阿弥陀仏・浄土と不可離である。このような想定を立てる場合、十劫成道の法蔵菩薩が、久遠実成の阿弥陀仏とその浄土を理想として行道を重ねると考えることは不自然ではない。阿弥陀仏とその浄土は、兆載永劫という時をかけて成就するという側面と、時間から超越した根源的な救済原理という二つの側面を備えているからである。では、なぜ法蔵菩薩の修行の過程が具体的に五念門行として示される必然性があるのかということが問題となる。この点に関して法雲寺本『二門偈』の敬語表現によるならば、親鸞は、『浄土論』説示の五念門行を、智慧心・方便心・無障心・妙樂勝真心を成就して自利・利他の功德を完成させるための行と理解し、「願力成就を五念と名く」、「入出二門を他力と名く」とするように、本願力回向の往相と還相を成立させる根源的な行と理解していたと考えられる。

他の系統の訓点において同様の結論を導きうるかという課題が残されているが、法雲寺本『二門偈』からは、法蔵菩薩を五念門行の実践主体とみなす解釈は妥当であるということを、ひとまずの結論としたい。

註

(1) 親鸞は、八十歳頃に、旧訳の「天親」を新訳の「世親」に改めており、福井県法雲寺に伝わる『入出二門偈』では、「旧訳には天親、此は是れ、訛れるなり。新訳には世親なり。是れを正とす」(『真宗聖教全書』二、四八〇頁、原漢文)と述べている。また、建長七年、親鸞八十三歳の時に著された『尊号真像銘文』(略本)にも、「婆藪般豆は天竺のことばなり、晨旦には天親菩薩とまふす。また、いまは世親菩薩とまふす」(『真宗聖教全書』二、五六三頁)とされている。『入出二門偈』を主な考察対象とする本論では、以下、「世親」と表記する。

(2) 『真宗聖教全書』二巻、四八一頁。以下、本稿では、『二門偈』の引用は一部漢字表記を改めて同書から行う。

(3) 詳細については、深川倫雄『入出二門偈講讀』(永田文昌堂、一九八一年、四八〜五〇頁)参照。

- (4) 岡亮二『教行信証口述50講―第四卷 証の巻』、教育新潮社、二〇〇四年、二二〇頁以下。
- (5) 同、二三八頁。
- (6) 同、二四〇頁。
- (7) 普賢晃寿「『入出二門偈』の研究―親鸞聖人の五念門観―」（『龍大論集』第三八九・三九〇合併号、一九六九年、
殿内恒「真宗相承に見る五念門の意義」（『真宗研究』第四八輯、二〇〇四年）などを参照。
- (8) 世親『浄土論』、『浄土真宗聖典（原典版・七祖篇）』（以下、『原典版・七祖篇』と略称）、三六頁。
- (9) 同、四八頁。
- (10) 曇鸞『浄土論註』、『原典版・七祖篇』、五三頁。
- (11) 同、五五頁。同、五六―五七頁。
- (12) 同、一〇五頁以下。
- (13) 世親『浄土論』、『原典版・七祖篇』、三六頁。
- (14) 同、四八頁。
- (15) 同、四九頁。
- (16) 曇鸞『浄土論註』、『原典版・七祖篇』、一七七頁。
- (17) 殿内前掲論文でも指摘されているように、曇鸞の著述には、『讃阿弥陀仏偈』『略論安楽浄土義』があるが、そのい
ずれにも、往生行としての五念門行は説示されない。
- (18) 道宣『統高僧伝』、『大正新脩大蔵経』五〇卷、五九三頁下。
- (19) 道綽『安楽集』、『原典版・七祖篇』、二七四頁。
- (20) 同、二六一頁。
- (21) 善導『観経疏』、『原典版・七祖篇』、五二四―五二五頁。
- (22) 『原典版・七祖篇』、七三七頁以下。
- (23) 同、五二五頁。
- (24) 『原典版・七祖篇』、一〇〇二頁。
- (25) 『往生要集釋』、『昭和新修法然上人全集』、一三三頁。

- (26) 『東大寺十問答』、『昭和新修法然上人全集』、六四四頁。
- (27) 『聖光上人伝説の詞』、『昭和新修法然上人全集』、四五九頁。
- (28) 『原典版・七祖篇』、六二頁。
- (29) 『行文類』、『原典版』、一九六頁。
- (30) 『真聖全』二、四八〇頁、『原典版』六八一頁。
- (31) 世親『浄土論』、『原典版・七祖篇』、三三三頁。
- (32) 『尊号真像銘文』、『原典版』、七五八頁。同様の理解は、『一念多念証文』(『原典版』、七八九頁)にも見られる。
- (33) 『尊号真像銘文』、『原典版』、七五七頁。
- (34) 『信文類』欲生釈、『原典版』、三〇二頁。
- (35) 『信文類』信業釈、『原典版』、二九三頁。
- (36) 『信文類』至心釈、『原典版』、二八九頁。
- (37) 『原典版(解説・校異)』参照。
- (38) 教学伝道研究センターのオンライン検索を活用した。
- (39) 例えば『行文類』『安樂集』引文の「梅檀根芽漸漸生長纔欲成樹」の「樹に成らむとす」(『原典版』、一九八頁)など。
- (40) 『原典版』、三一〇頁。
- (41) 重見一行「親鸞の和讃における「シム」の用法」(『国語国文』四六・一〇、一九七七)は、親鸞の和讃に見られる特殊用法の「シム」について、莊重表現効果を有する補助動詞的用法とし、来田隆『三帖和讃』のシムについて「(鎌倉時代語研究」一四、一九九一)は、『吾妻鏡』の特殊用法の「令」と同じ意義・用法をもつ、被支配待遇的表現と使役性強調表現が見られるという。他力のはたらきの表現形式という視点からの論考としては、安藤光慈「親鸞の和讃中のシムの用法に関する問題(1)〜(4)」(『印度学仏教学研究』、八二(一九九二)、八四(一九九三)、八六(一九九四)、九三(一九九八))を参照。
- (42) 深川前掲書、一四三頁。
- (43) 『浄土和讃』五五首(『原典版』、六九八頁中)、八八首(『原典版』、七〇二頁中)。