

曇鸞の浄土教思想

梯 信 暁

はじめに

曇鸞(四七六―五四二?)は、五台山のふもと、山西省雁門の出身といわれるが、并州汶水とする説もあってさだかではない。若くして出家し、四論と仏性の学をおさめたという。

四論とは『中論』『百論』『十二門論』『大智度論』をいう。鳩摩羅什によって翻訳された龍樹および初期中観派の論書で、当時の学僧がかならず学んだものである。曇鸞の著述中には、『大智度論』の引用が多く、また、羅什門下の僧肇(三八四―四一四)の『注維摩經』や『般若無知論』を引用している。四論宗とよばれるような学派が実在したか否かはともかく、曇鸞が羅什門下の学系に属する学者であったことは認めてよい。

仏性の学とは、五世紀に中国全土に広がった涅槃学をさすものであろう。涅槃学の第一人者は道生(三五五―四三四)である。道生は羅什に般若学を学び、また、廬山の慧遠とも交流があった。のち、建康で六卷本『泥洹經』の研究に没頭し、一闍提(Ichantaika)断善根、成仏の素質を欠く者も成仏できる、という闍提成仏説を提唱する。こ

の説は、曇鸞（三八五―四二三）が四二一年に訳出した三十六卷本の『涅槃經』の出現によって承認される。『涅槃經』は、「一切衆生悉有仏性（あらゆる者が成仏の可能性をもつ）」を説く經典である。道生はこの經の宣布につとめ、涅槃學派がおこる。道生が建康を中心に活動したため、涅槃學ははじめ南地で栄えるが、やがて北地にも傳播し、中国全土に波及する。北地で活躍した曇准（四三九―五一五）などは、南地の學説に批判的であったことが伝えられていて、北地では、南地とは異なった独特の涅槃學の伝統が形成されていたことがうかがわれる。曇鸞のころには、北地でも涅槃研究はさかんだったのである。

四論と涅槃は、南北朝時代に隆盛を極めた學問の分野である。曇鸞の思想を構成する重要な要素となったものであらう。

のちに曇鸞は『大集經』の研究をこころざすが、病氣のために中断せざるをえなくなった。治癒ののち、研究をつづけるためには長寿でなければならぬと考え、長生法を学ぶため江南に赴いた。茅山派の道士で神仙の巨匠として誉れ高い陶弘景（四五六―五三六）をたずねようとしたのである。当時、江南は梁の武帝の治世下にあった。都の建康に達した曇鸞は、武帝と会見して仏性義を説いたといわれる。武帝の許しを得た曇鸞は、茅山を訪れ、陶弘景から仙經十卷を授けられたという。道宣の『統高僧伝』の伝えるところである。伝説の域を出ないはなしも含まれていよう。しかし、曇鸞には『服氣法』という著述があつて現存する。治病のための呼吸法を示した書である。道教的色彩は希薄であるということだが、かれが養生の法を研究していたらしいことが知られる。

江南からの帰途、北魏の都洛陽をおとすれた曇鸞は、菩提流支に會つて『観無量壽經』を授けられたという。一説に世親の『淨土論』であつたともいわれるが、いずれも史実としては認めがたい。『統高僧伝』には、曇鸞が菩提流支に、「わが國の長生法にまさるほどの教えが、仏教にはありませんか」と問うたところ、菩提流支は地に唾して、「この世に少しばかり長生きしたとて、つかの間のこと。結局は生死輪廻の迷いを離れることはできない」とこたえ、

「これぞ仏法における長生の大法、生死出ずべき道なり」と『観無量寿経』を手渡した、と伝える。

晩年、曇鸞は山西省太原の郊外、石壁山玄中寺に住し、東魏の興和四年（五四二）、六十七歳で没する。ただしこれは『統高僧伝』の説である。迦才の『浄土論』には「魏末高齊の初めなお在り」と、北齊時代（五五〇～）になお存命であったとうけとれるような記述がある。

伝記資料としては、『統高僧伝』巻六曇鸞伝、迦才『浄土論』巻下曇鸞伝、『往生西方浄土瑞応伝』曇鸞伝などがある。⁽¹⁾

主著は、『無量寿経優婆提舍願生偈註』二巻、『往生論註』『浄土論註』『論註』などと略称される（小稿では『論註』とよぶ）。ほかに浄土教関係の著述として、『讚阿弥陀仏偈』一巻、『略論安楽浄土義』一巻が伝わる。この両書を一冊にまとめて『讚阿弥陀仏偈並論』と標題した古写本が複数現存する。また上記の『服気法』は、『雲笈七籤』巻五十九に「曇鸞法師服気法」という標題で掲載されている。

『論註』は、世親（Vasubandhu 四〇〇―四八〇頃。菩提流支は天親と訳しているが、小稿では世親とよぶ）造・菩提流支（Bodhiruci? 一五三五頃）訳『無量寿経優婆提舍願生偈』（略称『浄土論』）の注釈書である。

『統高僧伝』によると、菩提流支が北魏の都洛陽に入ったのは永平年間（五〇八―五一二）のはじめであり、『歴代三宝紀』によると、『浄土論』の訳出は普泰元年（五三二）のこととされる。『論註』の成立年代はわからないが、『浄土論』訳出の直後に著されたことはたしかである。中国撰述の本格的な浄土教典籍としては現存最古の文献である。

上下二巻よりなり、上巻は偈頌の、下巻は長行の注釈で、随文解釈のかたちをとる。上巻では、はじめに、龍樹の説を用いて、仏教のなかに浄土教を位置づけるころみがなされ、つづいて題号を積したのち、偈頌の全体を五念門に配当しつつ注釈してゆく。末尾には別に八番の問答を設け、下品人の往生に関する諸問題を論じている。下巻は、

①願偈大意、②起観生信、③観行体相、④浄入願心、⑤善巧摂化、⑥離菩提障、⑦順菩提門、⑧名義摂対、⑨願事成就、⑩利行満足の十章からなる。

『論註』には「往生浄土の法門」ということばがみえる。「浄土教」という用語に相当する概念の初出とみてよからう。『論註』は、浄土教を「浄土への往生をめざす仏教」ととらえ、その教理の組織立てをめざした書である。そこには、仏教における浄土教の位置づけ、阿弥陀仏および極楽浄土の莊嚴、往生のための修行、往生人の機根などに關する議論が展開され、浄土教教理の大綱を定めようとした意圖がうかがわれる。これらの諸問題は、のちの浄土教家によってひきつづいて検討され、それによって浄土教の教理は次第に整備されてゆく。『論註』は浄土教研究の指針を示した書ともいえよう。

小稿は、『論註』によって曇鸞の浄土教思想の特徴をとらえようとするものである。浄土教教理の根幹を構成する、(一)浄土教の位置づけ、(二)仏身と仏土、(三)往生の修因、(四)往生の機類、という四つの問題についての曇鸞の見解を求める、というかたちで考察をすすめたい。

一 浄土教の位置づけ

第一に、浄土教は仏教のなかでどのような位置をしめるのか、という問題を取りあげる。『論註』の冒頭におかれた議論である。ここでは龍樹の『十住毘婆沙論』『易行品』の教説が重要な役割をはたしている。

龍樹は「易行品」に、諸・久・墮の難をさけて疾く阿惟越致にいたる方法として信方便易行を説いた。諸仏・諸菩薩を念じ、その名を称えることによって、不退転を得ることができるといっているのである。なかでも阿弥陀仏の名を称えるべきことが力説されている。そこには、

阿弥陀仏の本願はかくのごとし、「もし人われを念じ、名を称して、みずから帰すれば、すなはち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん」と。このゆえにつねに憶念すべし。⁽³⁾

とあり、つづいて偈をもって阿弥陀仏の功徳を列挙し称賛している。龍樹は、易行の代表として阿弥陀仏のおしえを紹介しているのである。

これをうけて曇鸞は、

菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道あり。一には難行道、二には易行道なり。⁽⁴⁾

として、仏教を難行・易行の二道に分ける。五濁無仏の末世において難行道を成就するのは困難である。それに対し、易行道を次のように示す。

易行道とは、いはく、ただ信仏の因縁をもって浄土に生ぜんと願すれば、仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生を得、仏力住持してすなはち大乘正定の聚に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路の船に乗ればすなはち楽しきがごとし。この『無量寿経優婆提舍』は、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり。⁽⁵⁾

易行道とは「信仏の因縁によって浄土への往生をめざす」仏教である。これをもって浄土教の定義とみることができ。『仏願力に乗じて浄土に往生し、仏力にささえられて正定聚すなわち不退転 (avaivartika 阿毘跋致、阿惟越致) を得ることができ』とは、易行であるゆえんを述べたのであるが、同時にそれは浄土教の特徴と解せられる。往生の因と果とに仏の力が関与している、ということである。そして世親の『浄土論』を、易行道としての浄土教を説く論書ととらえ、「大乘仏教の極致、不退転に向かう順風満帆の船のような教え」とたたえているのである。

『浄土論』そのものは、往生浄土の修行を瑜伽行派の実践体系に則して組織した文献で、けっして易行を説こうとしたものではない。ところが曇鸞は、『易行品』の文言を用いて浄土教は易行道であるといい、その易行道の枠組み

のなかで『浄土論』を理解しようとしたのである。『論註』は、『浄土論』の注釈書の体裁をとりながらも、新たな浄土教教理の構築をめざした書であるといえよう。

二 仏身と仏土

(1) 『浄土論』の身土観

つづいて阿弥陀仏と極楽浄土の莊嚴に関する問題、いわゆる仏身・仏土論をとりあげる。

大乘仏教は三世十方諸仏の存在を認める。そしてそれぞれの仏が仏土をもつ。阿弥陀仏の極楽世界はそのひとつである。大乘経論の多くに言及され、信仰を集めているが、初期の大乘経論では、極楽はかならずしも高い評価をうけてはいなかったようである。平川彰氏は、そのような状況下で、極楽が清浄世界であることを立証したのは、世親の『浄土論』である、という。⁽⁶⁾

たとえば、『大智度論』には、阿弥陀仏の安樂世界は、華積世界の清浄には及ばない、といわれている。法積(法藏)比丘は、世自在王仏の指導のもとで十方諸仏国を觀じたのであって、功德力が薄いため、上妙世界を觀ずることはできなかった、というのである。⁽⁷⁾

諸先学の指摘によって一例を加えるならば、『華嚴經』壽命品には、釈迦仏の娑婆世界・阿弥陀仏の安樂世界・金剛仏の聖嚴世界をはじめとする諸仏国の時間の長短を比較する教説がある。娑婆世界の一劫は安樂世界の一日一夜にあたり、安樂世界の一劫は聖嚴世界の一日一夜にあたるという。すぐれた世界になればなるほど時間がはやく過ぎるというわけである。このように諸仏国の序列を示し、百万阿僧祇の世界の頂点に賢首仏の勝蓮華世界を位置づけ

ているのである。⁽⁸⁾これによると、阿弥陀仏の安樂世界は、娑婆（穢土）に隣接する世界で、浄土のなかではもっとも程度が低いということになる。極楽が浄土の初門と評されるゆえんである。

さらに平川氏は、鳩摩羅什の訳出經典には、「浄土」という語を「清浄なる仏の世界」という意味で用いる例があるにもかかわらず、『阿弥陀経』には「浄土」という訳語がみられないことを指摘し、羅什には、極楽を清浄なる世界と表現する意図がなかった、という。

『阿弥陀経』には、極楽の莊嚴が詳説されるが、単に美しいだけでは仏教的な意味での「浄土」の觀念にはならない。これに対し『無量寿経』には、法蔵比丘の本願と、それにつづく六波羅蜜の修行が説かれ、極楽を浄土として示そうとする意図がうかがわれる。ただし、法蔵の「因の行」に裏付けられた「果としての極楽の清浄性」という理論のうえで理解が必要である。つまり『無量寿経』は、法蔵の願行の清浄性を示そうとしたが、極楽そのものの清浄性については明言していない。世親の『浄土論』は、仏国土莊嚴功德十七種、仏莊嚴功德八種、菩薩莊嚴功德四種の三嚴二十九種の莊嚴功德を説いて、極楽そのものの清浄性を論証しようとした文献である、というのが平川説の大綱である。

小稿はこの学説を基盤として『浄土論』をとらえ、そこから『論註』の思想的特徴に関する議論を展開させようとするものである。

まず『浄土論』の仏身・仏土觀を概観しておきたい。『浄土論』に示された阿弥陀仏の依正莊嚴相は、瑜伽行派の身土觀に立脚するものと考えられる。瑜伽行派は、自性身・受用身・變化身の三身に仏を論ずる。仏土は、その三身の所居ということになるが、自性身は無相を特徴とするので、その仏土は不可説である。また、變化身は穢土に出現する仏である。したがって瑜伽行派でいうところの浄土とは、受用身の所居としての受用土をさすことになる。⁽⁹⁾『撰大乘論』などに示された十八円満の浄土は、受用身の住する受用土、すなわち聖者のみが感得できる清浄の世界であ

らわしているのである。『浄土論』の二十九種莊嚴功德のうち、とくに仏国土莊嚴功德十七種は、この十八円満説にのっとって組織されたものであり、自利利他の功德を成就した第一義諦妙境界相（真如法性からあらわれた莊嚴相）である、と説かれる。また、蓮華藏世界とも表現され、極樂を受用土として示していることは明らかである。

『浄土論』には、觀察の対象として示した三嚴二十九種の莊嚴功德成就は、法藏の願心によって莊嚴された、と説かれる。これは『無量寿経』の説をふまえたものであるが、ついで、

略して一法句に入ること説くがゆえなり。一法句とはいはく清浄句なり。清浄句とはいはく眞實智慧無為法身なるがゆえなり。この清浄に二種あり。知るべし。なんらか二種。一には器世間清浄、二には衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、さきに十七種の仏国土功德莊嚴成就を説く。これを衆生世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、さきに説くがごとき八種の仏功德莊嚴成就と、四種の菩薩功德莊嚴成就となり。これを衆生世間清浄と名づく。かくのごとく一法句に二種の莊嚴の義を撰す、知るべし。

という。山口益氏の解説によると、一法句の「一法」とは真如法性を意味する。「句」はpadaの訳語で依事、依処の意である。真如法性は空にして無相であるが、空にとどまらず、有へと展開してくる。「一法句」とは、その展開の依処が真如であることをいうのである。したがって「一法句は清浄句である」といわれる。眞實智慧無為法身を依処とするから、清浄なる世間を顕現することができるのである。真如との関係で極樂の依正莊嚴の清浄性が主張されている。

(2) 『論註』の身土觀

さて、これに対する曇鸞の見解をみてゆきたい。曇鸞は、『論註』卷下「淨入願心」の章で、この一節をくわしく

釈している。「浄土願心」とは極楽の依正莊嚴のすべてが法蔵の清浄なる願心におさまるといふ意味である。曇鸞は「いふに、

まさに知るべし、この三種の莊嚴成就は、もと四十八願等の清浄願心によって莊嚴せらるるなり。因浄なるがゆえに果浄なり。無因と他因の有にはあらざるなり。⁽¹³⁾

という。すでに述べたように、『浄土論』には、極楽が法蔵の願心によって莊嚴された世界であるといわれている。曇鸞は、その法蔵の願心が清浄であるから、極楽が清浄である、という。その論拠は、『論註』巻上「莊嚴性功德」の「性」の一字を釈するなかに見いだされる。

性はこれ本の義なり。いふところは、この浄土は法性に随順して法本に乖かず。こと『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。またいふところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩、諸波羅蜜を集めて積習して成ずるところを指す。また性といふはこれ聖種性なり。序め法蔵菩薩、世自在王仏の所において無生法忍を悟れり。そのときの位を聖種性と名づく。この性のなかにおいて、四十八の大願を發してこの土を修起せり。すなはち安樂浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く、ゆえに名づけて性とす。またいふところは、性はこれ必然の義なり、不改の義なり。海の性の一味にして、衆流入ればかならず一味となりて、海の味、かれに随ひて改まざるがごときなり。また人の身の性、不浄なるがゆえに、種々の妙好の色・香・美味、身に入ればみな不浄となるがごとし。安樂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は、安樂国土清浄の性、成就せるをもつてのゆえなり。⁽¹⁴⁾

性の義としてあげられた、①本、②積習、③聖種性、④必然不改の四義のうち、②③は法蔵の因位の願行に關説するものである。法蔵は、聖種性すなわち地上の聖者の位に住して四十八の誓願をおこし、それを成就するために六波羅蜜の修行をかさねた。その清浄なる願と行とを因として極楽が生起するのであるから、極楽は清浄なる世界である、

というのである。

また右の①に「この浄土は法性に随順して法本に乖かず」というように、極樂そのものの清淨性を、真如法性との関係で語る。これも『浄土論』の立場を承けたものである。

『論註』卷下「浄入願心」の章には、論の「略入一法句」という文言を釈して、次のような記述がある。本項のはじめにあげた文につづく一節である。

上の国土の莊嚴十七句と、如來の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となし、一法句に入るを略となす。何のゆえに広略相入を示現するや。諸仏菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生じ、方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分かつべからず。一にして同ずべからず。このゆえに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。菩薩もし広略相入を知らざれば、すなはち自利利他することあたはず。

『浄土論』は、「略入一法句」によって、二十九種莊嚴が真如を依処とすることをいい、それによって極樂そのものの清淨性を主張した。曇鸞は、これを「広略相入」ということばで説明する。二十九種莊嚴を「広」、真如を「略」とし、略から広が生起し、また、広によって略の徳をあらわす、というのである。それは、法性法身と方便法身の二種法身の関係としてとらえられる。法性法身とは、真如そのものである。根本無分別の智慧によって真如を体得した如來は、かならず慈悲によっておこした無分別の後得智をもって利他の活動をおこなう。その活動の主体が方便法身である。したがって法性法身と方便法身とは、不一不異の關係にある、という。

∧真如∥法性法身∨と∧二十九種莊嚴∥方便法身∨とが不一不異であるとは、阿彌陀仏の依正莊嚴は、真如に裏付けられた如來の利他慈悲心によってあらわし出されたもの、ということである。仏身・仏土を衆生救済の観点からとらえているのである。

曇鸞は、阿弥陀仏の性格を「実相身・為物身」ということばで表現している。実相身とは、真如実相になつた自利円満の身をいい、為物身とは衆生に利益をほどこす利他円満の身をいう。阿弥陀仏は実相身であると同時に為物身である。この自利利他円満の如来が、衆生救済の活動を展開する、というのである。

『論註』巻上には、二十九種莊嚴の一事について、仏がその莊嚴をおこしたゆえんを問ひ、三界の苦相を見て慈悲心をおこし、極樂建立の願を立てるに至つた経緯を述べている。仏身・仏土の生起の因となる清浄の願心は、すなわち衆生の救済を願うところである。たとえば、大義門功德の因となるのは、「わが国土はみなこれ大乘一味、平等一味ならしめん……」⁽¹⁷⁾という願である、という。「一味」ということばは、前掲の性功德積にもあつた。下巻「觀察体相」の章でも、大義門功德の不可思議を説いて、

しかるに往生を願ふもの、もとはすなはち三三の品なれども、いまは一二の殊なし。また溜・漚の一味なるがごとし。いづくんぞ思議すべきや。⁽¹⁸⁾

と述べている。極樂は、あらゆる機根の者をおさめとつて一味平等のさとりへと導いてゆく世界だといふのである。このように、曇鸞は、阿弥陀仏の依正莊嚴の一事に、衆生救済の意図を読みとつてゆく。

曇鸞は、『浄土論』の立場を継承して阿弥陀仏と極樂の清浄性を主張し、加えて、衆生救済の観点から仏身・仏土を論じている。阿弥陀仏を衆生救済の主体、極樂をその活動の場と位置づけた、と考えてよからう。

三 往生の修因

(1) 『浄土論』の五念門

第三に、往生極楽のための実践に関する問題、いわゆる修因論について考えてみたい。

『浄土論』は、瑜伽行派の実践の体系に則して五念門を立て、往生浄土のための修行とした。往生行を組織した最初の論書である。五念門とは、

① 礼拝門（身をもって阿弥陀仏を礼拝し）

② 讚嘆門（口で阿弥陀仏の名をほめたたえ）

③ 作願門（心を専注して安楽国土に往生しようと思い）

④ 觀察門（智慧をもって仏国土、阿弥陀仏、そして仏土の諸菩薩の功德莊嚴を觀察し）

⑤ 廻向門（その功德を一切衆生に廻向して、ともに安楽国に往生することを願う）

をいう。五念門の中心は、第三作願門と第四觀察門である。作願門は「一心専念に往生極楽をめざし奢摩他 (samatha 止) の行を修すること」であるといひ、觀察門は「智慧をもって觀察し、毘婆舍那 (vipasyana 観) を行すること」であると説く。止・観はともに大乘仏教の重要な行業であるが、とくに瑜伽行派の論書では、止観は瑜伽行そのものであると示され、また、聞薰習・意言・無分別智と唯識性に悟入してゆく瑜伽行は、具体的には止観の行であると説かれる。⁽¹⁹⁾ この止観の修行によって、柔軟心 (智慧) を完成してゆくとともに、一切衆生を救いともに安楽国に生まれることを願って利他の廻向を實踐し、慈悲心を成就してゆく。自利利他の二利を成就することによって、三種の菩提門相違法 (我心貪着自身・無安衆生心・供養恭敬自身心) を遠離し、三種の菩提門に隨順する法 (無染清浄心・安清浄心・樂清浄心) を満足して、四心 (智慧心・方便心・無障心・勝真心) を成就するが、それは、妙樂勝真心という一心に帰する。こうして往生浄土の因が完成するという。止観によって得られた真如の智慧と、そこから生ずる利他慈悲心とを成就して極楽に往生するわけである。論の末尾に

菩薩はかくのごとく五門の行を修して自利利他す。速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るゆえなり。⁽²⁰⁾

というように、五念門は仏果をめざす修行である。

『浄土論』は、清浄世界としての極楽を感得するにふさわしい修行の体系を組織したのである。

(2) 『論註』の五念門観

『浄土論』の訳出以降、浄土教の実践は、つねにこの五念門を念頭において議論される。すでにみたように、『論註』は、『浄土論』の立場をうけて、極楽の依正莊嚴の清浄性を主張するのであるから、その極楽への往生行を論ずるにあたっては、五念門行の清浄性を言わなければならなかったのは当然である。しかし一方では、『論註』は、往生浄土の法門は易行道である、というのであるから、下根の凡夫にも修することのできる往生行が示されなければならなかったはずである。すでに述べたように、『浄土論』には五念門を易行とするような考えはない。したがって五念門を易行ととらえるための意図的な解釈をなすか、または、五念門の外に易行の体系を組織する必要がある。ただし単なる凡夫行を示すのみでは意味がない。下根の凡夫にも修することが可能でありながら、しかも清浄世界を感得できるような清浄なる修行であることが立証されなければならない。曇鸞はどのような理論を展開するのであろうか。

五念門の注釈は、『論註』巻下「起観生信」の章にある。

はじめに礼拝門を釈して、

いまつねに願生の意をなすべきがゆえに、阿弥陀如来を礼するなり。⁽²⁾

と、願生心の重要性をいう。これは『浄土論』の立場と異ならない。『論註』独特の見解は、讃嘆門積以降にみられる。

最も特徴的なのは第二の讃嘆門の積である。『浄土論』には、

いかんが讚嘆する。口業をもって讚嘆す。かの如来の名を称するに、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとくす。如実に相応を修行せんと欲するがゆえなり。⁽²²⁾

とある。如来の名を称えることによって、名義にしたがって如来の光明智相（受用身としてのたらき）を感得し、相応（yoga 瑜伽）すなわち菩薩行の成就をめざすというのである。これに対し、曇鸞は、

「かの如来の名を称す」とは、いはく、無礙光如来の名を称するなり。⁽²³⁾
と、讚嘆門を如来の名を称えることと規定したうえで、

「かの如来の光明智相のごとく」とは、仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明は、十方世界を照らすに障礙あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除くこと、日・月・珠光のただ室穴のなかの闇を破するがときにはあらざるなり。「かの名義のごとく、如実に修行し相応せんと欲す」とは、かの無礙光如来の名号は、よく衆生は一切の無明を破し、よく衆生は一切の志願を満たす。⁽²⁴⁾

と述べている。如来の名号には、衆生の煩惱をとりのぞき、志願を満たすはたらきがあるから、称名が往生の因となる、という。『浄土論』では、称名は、「如実に相応を修行する」手段であった。それを『論註』は、「（称名を）如実に修行することによって（如来の名義と）相応する」と読んで、称名の功德を前面に押し出したのである。

「如実に修行して名義と相応することによって、称名は往生の因となる。その点を曇鸞は、次のようにいう。しかるに名を称し憶念することあれども、無明なほ在りて所願を満たさざるはいかんとなれば、如実修行せざると、名義と相応せざるによるがゆえなり。いかんが如実修行せざると名義と相応せざるとする。いはく、如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざるなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず。もしは存し、もしは亡するがゆえに。二には信心一ならず。決定なきがゆえに。三には信心相統せず。余念聞つるがゆえなり。この三句展転してあひ成ず。信心淳からざるをもってのゆえに決定なし。決定なきがゆえに念相統せず。また念

相統せざるがゆえに決定の信を得ざるべし。決定の信を得ざるがゆえに心淳からず。これと相違せるを「如実に修行し相応す」と名づく。このゆえに論主「我心」と建言せり。⁽²⁵⁾

ここに、二知三信の称名が求められている。すでに述べたように、実相身とは真如実相になつた自利円満の身、為物身とは衆生を済度する利他円満の身である。阿弥陀仏は、真如よりあらわれて衆生を救済する、自利利他円満の仏であることを知ること、そして「信心」が淳・一で相統すること。それによって称名は往生の因行となる、という。

『浄土論』に世親が「われ一心に……」といったのは、この「信心」を強調するためだった、と述べているのである。

さらに曇鸞は、如来の名号は「名法相即」するから、名をとなえることによって名号の功德を享受することができるといふ。ふつう、名と法とは別のものである。たとえば、水には渴きをいやすはたらきがある。しかし「水！」と言っても口のなかに水がわいてくることはない。したがって渴きはいやされぬ。ところが如来の名号は、破闇満願という功德と相即しているから、「阿弥陀仏」と称えれば、そこに如来の功德が充滿し救済が実現する。古来諸先学はそのように説明する。

以上、讃嘆門釈を概観した。自利利他円満の如来であるから、衆生の無明を破し往生の願いを満たすことができる。その功德は、「阿弥陀仏（＝盡十方無礙光如来）」という名号のうえにあらわされている。救済は名号のはたらきである、とはそのような意味である。救済を身にうけるためには、如来の名を称えればよい。如来の名と救済の法とが相即しているからである。ただし、如実に修行して名義と相応する、二知三信の称名でなければならぬ。二知は名号のはたらきを知ることであり、それは自身が救済されてゆく論理を認知することを意味する。それがすなわち「信心」を得るといふことである。淳・一の「信心」が相統するとは、自身の往生が確信されている状態である。その境地をもたらず名号の功德は、称名によって自身のうえにはたらく。だから称名が往生の因となるのである。讃嘆門の釈はこのように理解されよう。

つづいて、作願門・觀察門・廻向門と順に釈されていくが、ここにおける『論註』の特徴として、古來諸先学は、この三念門が此彼二土にわたる行と解釈されていることを指摘する。

作願門の釈では、まず、

「奢摩他」を訳して止といふ。止とは、心を一処に止めて悪をなさざるなり。⁽²⁶⁾

と、奢摩他を止悪と解釈する。これ自体きわめて特異な理解であるが、つづいて次のようにいう。

「奢摩他」を止といふはいま三の義あり。一には、一心にもつばら阿弥陀如来を念じてかの土に生ぜんと願ずれば、この如来の名号およびかの国土の名号、よく一切の悪を止む。二には、かの安樂土は三界の道に過ぎたり。

もし人またかの国に生ずれば、自然に身口意の悪を止む。三には、阿弥陀如来正覺住持の力、自然に声聞・辟支仏を求むる心を止む。この三種の止は、如来の如実功德より生ず。⁽²⁷⁾

一は娑婆で、二・三は極樂において成就する。これに関連して曇鸞は、「利行満足」の章に入の第三門を釈して、寂靜止を修せんがためのゆえに、一心にかの国に生ぜんと願ず。⁽²⁸⁾

といている。『淨土論』の

入第三門といふは、一心專念にかしこに生ぜんと作願し、奢摩他寂靜三昧の行を修するをもつてのゆえに、蓮華藏世界に入ることを得。これを入第三門と名づく。⁽²⁹⁾

という文言の釈である。『淨土論』には、奢摩他寂靜三昧を行することによって、蓮華藏世界に入る、すなわち極樂に往生する、という。それを曇鸞は、奢摩他寂靜三昧を行するために往生を願う、と解したのである。『淨土論』が此土での成就をめざした清淨なる行としての第三作願門は、曇鸞によると、極樂に往生したのちに完成するもの、と解釈される。こうして此土での作願門は、一心に弥陀如来を念じて極樂への往生を願うことに限られる。それによって一切の悪が止められるのは、如来および国土の名号のはたらきによる、というのである。名号の力によって此土に

おける行いが清浄性をもつようになる、という主張は、讃嘆門の積と同一である。

次に觀察門の積をみてみたい。

「毘婆舍那」を觀といふはまた二の義あり。一には、ここにありて想をなしてかの三種の莊嚴功德を觀ずれば、この功德、如実なるがゆえに、修行すればまた如実の功德を得。如実の功德とは、決定してかの土に生ずることを得るなり。二には、またかの浄土に生ずることを得れば、すなはち阿弥陀仏を見、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を証することを得、淨心の菩薩と上地の菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るなり。⁽³⁰⁾

ここでも、一は此土の行、二は往生後の見仏について語られている。このなか、往生後の見仏によって、未証淨心の菩薩が寂滅平等を得る云々といわれているが、この文言は、『浄土論』に仏の不虛作住持功德の利益として説かれたものである。⁽³¹⁾曇鸞はそれを、極樂における見仏の利益と解釈している。やはり、清浄なる觀察門行の成就も、往生後のことというわけである。

最後に廻向門の積には、

廻向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、おのが功德をもって一切衆生に廻施して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、かの土に生じおはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得、生死の藕林に廻入して一切衆生を教化し、ともに仏道に向かふなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。⁽³²⁾

という。往相廻向は此土における利他行であるが、その完成は、往生後のこととみている。それが還相廻向である。往生ののち、奢摩他・毘婆舍那によって無漏の智慧を完成し、そこから生ずる方便力すなわち利他慈悲心によって廻向門行を成就してゆく、というのである。

以上「起觀生信」の章を概観した。曇鸞は、讃嘆門の注釈に力を注ぎ、称名が往生のための因行となることを論証

した。また、作願門・観察門・廻向門が成就するのは往生の後である、という特異な解釈をしている。曇鸞は、『浄土論』の立場をうけて、五念門行の清浄性を論証することにとめるが、その完成を往生後に持ち越すことによって、此土での行の易行性を主張しようとしたのであろう。往生浄土の法門を易行道ととらえたからには、下根の凡夫にも修することのできるような行が用意されなければならなかったからである。だからといって単に修し易いだけの行では往生はかなわない。そこで曇鸞は、「清浄なる五念門は此彼二土を通じて成就する。したがって、此土での行は未完成であり、それだけに修し易い。しかし、如来の名号のはたらきによって清浄性を付与されているから、往生の因行となる」と主張したのである。

称名が往生の因行となることを力説したところにも、同様の意図をうかがうことができる。如来の名を称えるだけならば、下品の悪人にもできる。しかも、如来の名号のなかには衆生救済の功德がそなわっている。二知三信の称名は、その功德を起動させるものである。だから往生が可能となる、というのである。

下根の凡夫の往生に関する諸問題の解明は、修因論をふくめて次節に持ち越したい。

四 往生の機類

(1) 往生とは

第四の問題点は、浄土教における救済の対象、いわゆる所被の機類に関する考察である。

すでに述べたように『論註』は浄土教の教理体系を「往生浄土の法門」とよぶ。また浄土教（易行道）を「信仏の因縁をもって浄土に生ぜんと願する」仏教と定義している。したがって浄土教の所被の機は「浄土への往生を願うも

の」でなければならぬ。

そこでまず、「往生」ということばの概念規定が必要となる。『論註』卷下、「觀察体相」の章に、論の「かの無量寿仏（十国）土の莊嚴は第一義諦妙境界（十相）なり。十六句及び一句次第して説けり、知るべし⁽³³⁾」という文を釈するなか、次のような問答をもうけている。

建章に「壽命無礙光如来、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。生を棄てて生を願はず、生なんぞ尽くべきと。この疑を釈せんがために、このゆえにかの浄土の莊嚴功德成就を觀ず。かの浄土はこれ阿弥陀如来の清淨本願の無生の生にして、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や。それ法性は清淨にして畢竟無生なり。生といふはこれ得生の者の情なるのみ。⁽³⁴⁾

仏教は輪廻の生死からの超脱をめざす宗教である。ところが世親は「安樂国に生まれることを願う」という。それはさらに生死のくり返しをのぞむような愚かなことではないのか。そのような疑いを晴らすために、第一義諦妙境界相としての極樂莊嚴を觀察するのである。極樂は阿弥陀仏の清淨本願によって建立された、生滅変化のない真如の世界である。したがって極樂に生まれるとは、生死をくりかえすことではなく、真如法性に隨順してゆくことである。法性は不生不滅である。「生まれる」ということは、極樂をめざす者の心情をあらわすのみである、という。

このような議論は『論註』卷上、作願門の釈中にすでにある。つぎのとおりである。

問ひていはく、大乘経論のなか、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんぞ天親菩薩「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實の衆生のごとく、凡夫の見るところの實の生死のごとし。この所見の事、畢竟じて所有なきこと、龜毛のごとく虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆえ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。因縁の義のゆえに仮りに「生」と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありといふがときにはあらざるなり。

問ひていはく、なんの義によりて往生と説くや。答へていはく、この間の仮名人のなかにおいて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心後心、またまたかくのごとし。なにをもつてのゆえに。もし一ならばすなはち因果なけん、もし異ならばすなはち相統にあらず。この義は「観一異門論」のなかに委曲なり。⁽³⁵⁾

「願生」の「生」は凡夫が思っているような実体としての生ではなく、因縁生のゆえに仮に名づけられた生であることを明かし、因縁生の立場で「往生」を定義して、穢土の仮名人が浄土の仮名人となることを往生という、と述べている。仮名人とは、単に人といってもよいが、人としての実体をもたないのでこうよばれる。曇鸞は、穢土の仮名人と浄土の仮名人とを不一不異の關係とみている。同一人であつて同一人でない、ということである。穢土において次第に修行を完成してゆくその先に、往生浄土という果がもたらされるのであるから、兩者の間には因果をつらぬく連続性のみとめられる。しかし、往生によって迷から悟へと質的な轉換をとげるのであるから、兩者は断絶していなければならぬ。この關係を不一不異と表現するのである。

このように、往生は因縁生の立場で理解されなければならない。さきにあげた「觀察体相」の章の説明によると、そのような理解は、第一義諦妙境界相としての浄土を觀ずることによって成就した智慧をもってすれば可能となる。

『浄土論』はその智慧を柔軟心とよぶが、曇鸞は「善巧撰化」の章にそれを積して、

「柔軟心」とは、いはく広略の止觀相順じ修行して不二の心を成ずるなり。⁽³⁶⁾

という。不二心とは、空有不二の実相を知る心、すなわち生即無生をさとする智慧である。その智慧より生ずる利他廻向の心を成就し、一切衆生とともに極樂への往生を願う。それによって五念門が完成されてゆくのである。曇鸞は、

「善巧摂化」の章、前掲の文につづく一節に次のようにいう。

王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生のなかに、行に優劣ありといへども、みな無上菩提の心を発せざるはなし。この無上菩提心は、すなはちこれ願作仏心なり。願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心は、すなはち衆生を摂取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆえにかの安楽浄土に生ぜんと思ふものはかならず無上菩提心を発するなり。もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の樂を受くること間なきを聞き、樂のためのゆえに生を願するは、またまさに往生を得ざるべきなり。⁽³⁷⁾

いかなる機根のものも無上菩提心をおこして往生する。それは仏のさとりをめざすところであり、同時に、衆生をすくって仏土にみちびこうとするところである。極樂への往生を願う心は、菩提心をともなうものでなければならぬ。自分勝手な欲望で極樂を望むものは往生できない、というのである。

曇鸞は、往生とは、実の生死のくりかえしではなく、真如に随順してゆくことである、という。したがって、往生を願うことは、菩提心を発すに等しい。往生行としての五念門は智慧と慈悲の完成をめざす菩薩行として組織されている。これによって、「往生浄土の法門」が大乗仏教の理念に則した教理の体系をもつことが立証されているのである。

(2) 凡夫往生の論理

菩提心としての願生心をおこし、菩薩行としての五念門を修して往生を願うものを、浄土教の所被の機とするといふのは、『浄土論』の立場をそのまま継承するものである。これをもって『論註』における浄土教の所被の機の全体像とすることはできない。曇鸞は「觀察体相」の章、前項の冒頭にあげた議論につづいて、次のような問答をくりひ

ろげる。

問ひてはいはく、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の惑を生ぜん。

答ふ。たとへば淨摩尼珠を、これを濁水に置けば、水すなはち清淨なるがごとし。もし人、無量生死の罪濁ありといへども、かの阿弥陀如来の至極無生清淨の宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ぐれば、念念の中に罪滅して心淨まり、すなはち往生を得。またこの摩尼珠を玄黄の幣をもって裹みて、これを水に投ぐれば、水すなはち玄黄にしてもっぱら物の色のごとし。かの清淨仏土に阿弥陀如来無上の宝珠あり。無量の莊嚴功德成就の帛をもって裹みて、これを往生するところのもの心水に投ぐれば、あに生見を転じて無生の智となすことあたはざらんや。また水の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷解け、氷解け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って往生の意をなして、かの土に生ぜんと願するに、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。⁽³⁸⁾

生即無生の理を知ることができるのは上品の者のみであろう。そのような能力のない下品のものは、往生できないのではないか、もしくは往生を實の生死ととらえるような惑いを生ずるのではないか、と問う。それに対し、三つの譬喩をもちいて、下下品人にも往生が可能であること(第一喩)、往生を實の生死とみるような邪見は消えてゆくこと(第二、三喩)を主張している。

第一に、摩尼宝珠に濁水を淨化する作用があるように、阿弥陀如来の名号には衆生の罪濁を滅するはたらきがあるという。したがって、名号を聞くことによって、如来の功德がころろにとどけられ、その思念のうちに罪が滅せられて往生を得ることができる、という。「起観生信」の章の讚嘆門釈では、名号に功德がそなわっているから、称名に

よって無明が滅し往生の志願が満たされる、と述べられていた。ここでは、そのことを『観無量寿経』下品下生段の記述に則して示しているのである。

第二喻では、阿弥陀仏が摩尼宝珠に、極樂依正莊嚴が玄黄の幣に、そして下下品人のところが水にたとえられている。摩尼宝珠を玄黄の幣につつんで水に浸けると、宝珠の作用によって水が玄黄色に染まる。それと同様、極樂依正の莊嚴は、その核に阿弥陀仏という宝珠をおさめているから、阿弥陀仏のはたらきによって下下品人のところに極樂の莊嚴がうつし出される。それによって、往生を衷の生死のくりかえしとみていた誤った考えはおのずからとり除かれ、無生をさとする智慧が生ずる、というのである。

第三喻は「水上燃火」とよばれる。火は願生浄土の情念、氷は浄土の大地をさす。下下品人には法性無生をさとする智慧がない。ただ名号を称えるだけである。それでも称名のはたらきによって、極樂に生まれたいという願生の心がおこってくる。ただしその心には、見生の火が燃えている。下下品人の願生心は、往生を実体的にとらえて願うころである。見生の火、すなわち無知にいろどられた欲望をとまなうころである。しかしそれは、極樂という無生の世界に向かって発せられている。そこに意義がある。氷の上で火が燃えつつけることはできないのと同様、無生の浄土に往生をめざすころには、いつまでも見生の火が燃えつつけることはない、というのである。

これによって、無上菩提心としての願生心をおこすこともできず、菩薩行としての五念門の成就などのぞむべくもない下下品人も、名号を称えて願生すれば、無生の浄土への往生が可能であることが立証されている。『論註』は、往生の機類を二重構造をもって示しているのである。

(3) 下品下生人の往生

『論註』巻上の末尾にもうけられた八番の問答には、下下品人の往生に関する諸問題が論ぜられている。

まず、第一問答に、

問ひていはく、天親菩薩の廻向の章のなかに「普共諸衆生、往生安樂國」といへり。これなんらの衆生とともに(39)と指すや。

と問いを發する。往生の機類を問うのである。『淨土論』の立場からいへば、ここの「普共諸衆生」は、五念門を成就したすべてのものとともに、と解される。それを曇鸞は、下下品の凡夫を含むすべての衆生と解釈しようとする。下下品人の往生を議論するにふさわしい論の文がほかにあれば、その文をあげたはずである。ほかにはこの問題を論ずる糸口は見いだせなかつたのであろう。それは、『淨土論』には下根の凡夫の往生は説かれなかつた、ということの意味する。

さて右の問いに対する答えは次のとおりである。

答へていはく、王舎城所説の『無量壽經』を案ずるに、「仏、阿難に告ぐ。十方恒河沙の諸仏如来、みなともに無量壽仏の威神功德の不可思議なるを称嘆す。諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜し、すなはち一念に至るまで心を至して廻向し、かの國に生ぜんと願すれば、すなはち往生を得て、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とを除く」と。これを案じていふに、一切の外(十道)凡夫人、みな往生を得ん。また『觀無量壽經』のごときは、九品の往生あり。「下下品の生とは、あるいは衆生ありて、不善業たる五逆・十悪を作り、もろもろの不善を具せん。かくのごとき愚人、悪業をもつてのゆえに惡道に墮して、多劫を遷歴して苦を受くること窮まりなかるべし。かくのごとき愚人、命終の時に臨みて、善知識、種種に安慰して、ために妙法を説き教へて念仏せしむるに遇はん。かの人、苦に逼められて念仏するに遑あらず。善友告げて言はく、汝もし念ずることあたはずれば無量壽仏を称すべしと。かくのごとく心を至して声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無無量壽仏と稱

せん。仏の名を称するがゆえに、念念の中に八十億劫の生死の罪を除き、命終の後、金蓮花のなほ日輪のごとくしてその人の前に住するを見、一念の頃のごとくにすなはち極樂世界に往生を得ん。蓮花のなかにおいて十二大劫を満たして、蓮華まさに開かん。まさにこれをもって五逆の罪を償ふべし。觀世音・大勢至、大悲の音声をもって、それがために広く諸法実相、罪を除滅する法を説かん。聞きおはりて歡喜し、時に応じてすなはち菩提の心を發さん。これを下品下生のものと名づく」と。この經をもって証するに、あきらかに知りぬ、下品の凡夫ただ正法を誹謗せざれば、仏を信する因縁をもってみな往生を得と。⁽⁴⁰⁾

『無量壽經』下卷の第十七・十八願成就文と『觀無量壽經』下品下生段の文とによって、一切の外(道)凡夫人も正法を誹謗さえしなければ「信仏因縁」によって往生できる、という。謗法の罪人以外は、すべてが浄土教の救済の対象となることを主張するのである。

ただし、『無量壽經』には「ただ五逆と誹謗正法とを除く」とあり、『觀無量壽經』には、五逆・十惡のものも往生できる、と説かれる。この相違を論ずるのが第二―第五問答である。ここで曇鸞は、謗法の罪の重さを強調する。第二問答には、『觀無量壽經』の下品下生人は、謗法の罪を犯していないから往生が可能である、と判じ、第三問答には、

また正法とはすなはちこれ仏法なり。この愚痴の人すでに誹謗を生ず。いづくんぞ仏土に生ぜんと願ずるの理あらんや。⁽⁴¹⁾

と、謗法人には願生心を生ずる機縁が欠けているから往生できない、という。第四問答では、仏も菩薩もなく、その法もない、と思うところが凝り固まった状態を謗法と名づける、といい、第五問答には、五逆をふくむあらゆる罪は謗法よりおこる、とまでいっている。

ただし、涅槃學を修めた曇鸞が、謗法人にはその謗法のところをひるがえす機縁さえもない、と考えていたとは思

えない。『論註』巻下「観察体相」の章には、仏の口業功德を釈して、次のように述べている。

衆生は憍慢をもつてのゆえに、正法を誹謗し、賢聖を毀訾し、尊長を捐辱す。……かくのごとき等の種種の諸苦の衆生、阿弥陀如来の至徳の名号、説法の音声を聞けば、上のごとき種種の口業の繫縛はみな解脱を得て、如来の家に入り、畢竟じて平等の口業を得。⁽⁴²⁾

阿弥陀仏の名号や、その説法を聞くことによって、誹謗正法をはじめとするさまざまな口業の罪の束縛から解放される、という。謗法人にも出離の縁がないわけではないと考えていたことがうかがえる。八番問答では、謗法のこのころをもつ限り往生はできない、というのであろう。ともかく謗法罪がもっとも重い。

謗法以外のあらゆる重罪は、「十念を具足して南無阿弥陀仏と称する」ことによって滅せられる、という。それを論証するのが第六問答である。次のように述べている。

問ひていはく、業道経にいふ、「業道は秤のごとし、重きものまず牽く」と。『観無量寿経』にいふがごとし、「人ありて五逆・十悪を造り、もろもろの不善を具す。悪道に墮して多劫を経歴し、無量の苦を受くべきに、命終のときに臨みて、善知識の教に遇ひて、南無無量寿仏と称せん。かくのごとく心を至し、声をして絶えざらしめ、十念を具足してすなはち安楽浄土に往生することを得。すなはち大乘正定の聚に入りて、畢竟じて退せず。三塗のもろもろの苦と永く隔てん」と。「まず牽く」の義、理においていかん。また曠劫よりこのかた、つぶさにもろもろの行を造るに、有漏の法は三界に繫属せり。ただ十念阿弥陀仏を念ずるをもつてすなはち三界を出づ。繫業の義またいかんせん。

答へていはく、汝、五逆・十悪の繫業等を重とし、下下品の人の十念をもつて軽として、罪のために索かれてまづ地獄に墮して三界に繫在すべしといはば、いままさに義をもつて軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り。時節の久近多少には在らざるなり。いかに「心に在る」。かの造罪の人はみずから虚妄顛倒の見

に依止して生ず。この十念は善知識の方便安慰して実相の法を聞くによりて生ず。一は実なり、一は虚なり。あにあひ比ぶることを得んや。たとへば千歳の闇室に光もし暫く至らば、すなはち明朗なるがごとし。あに闇の室に在ること千歳にして去らじといふことを得んや。これを「在心」と名づく。いかに「縁に在る」。かの造罪の人はみずから妄想の心に依止して、煩惱虚妄の果報の衆生によりて生ず。この十念は無上の信心に依止して、阿弥陀如来の方便莊嚴真実清淨無量の功德の名号によりて生ず。たとへば人ありて毒の箭を被りて、中るところ筋を截り骨を破るに、滅除薬の鼓を聞けば、すなはち箭出で毒除かるるがごとし。『首楞嚴經』には、「たとへば薬あり、名づけて滅除といふ。もし聞鼓のとき用いてもって鼓に塗るに、鼓の声を聞けば箭出で毒除かるるがごとし。菩薩摩訶薩またまたかくのごとし。首楞嚴三昧に住してその名を聞けば、三毒の箭自然に抜け出だす」と。あにかの箭深く毒はげしくして、鼓の音声を聞くとも箭を抜き毒を去ることあたはずといふことを得べけんや。これを「在縁」と名づく。いかに「決定に在る」。かの造罪の人は有後心・有間心に依止して生ず。この十念は無後心・無間心に依止して生ず。これを「決定」と名づく。三の義を校量するに十念は重し。重きものまず牽きてよく三有を出づ。阿経は一義なるのみ。⁽⁴³⁾

曠劫以来かさねてきた悪業と、臨終の十念、念仏と、どちらの業が重いのか、という議論である。業の軽重は、時間の長短ではなく、心・縁・決定の三つの要素によってきまるといふ。「心」とは、その業をおこなうところのよりどころをさす。罪業は虚妄転倒の邪見によっておこり、十念は真実の法によっておこる。虚と実とをくらべて、実に依拠する業が重いというのである。「縁」とは、その業のおこる因縁を問う。罪業は妄想の心を因とし、虚妄の悪業の結果として存在する衆生を縁としておこされる。それに対し十念は、無上の信心を因とし、如来の名号を縁としておこされる。一方は衆生を縁とし、他方は如来を縁とする。その軽重は明白である。「決定」とは、その業をおこす衆生のところの状態を問題にする。罪業は、まだあとがあるという怠惰なところ、ほかの思いの入りまじる散漫なところによって生じ、十念は、死に直面し切迫したところ、救いを求める以外のことはなにも浮かんでこない専一のところに

よって生ずる。後者の業が重い、というのである。

「在心」「在縁」の釈によって、十念には、真如実相の法になつた如来の名号といううしろだてがあることをいう。「起観生信」の章の讚嘆門釈に、名号の徳によって称名が往生行となることを主張する、その理論と同じである。ただし、この十念は五逆十惡の極悪人が臨終の瞬間におこすものである。曇鸞はその切迫感を評価する。それが「在決定」の釈である。

その点に注意して曇鸞の十念観をみてゆきたい。第七問答に十念を定義して、

百一の生滅を一刹那と名づけ、六十の刹那を名づけて一念となす。このなかに念といふはこの時節を取らざるなり。ただいふところは、阿弥陀仏のもしは總相もしは別相を憶念し、所觀の縁に随ひて、心に他相なく、十念相統するを名づけて十念とす。ただ名号を称するもまたまたかくのごとし。⁽⁴⁾

といい、また、第八問答には、

「經」に「十念」といふは、業事成弁を明かすのみ。かならずしも頭数を知ることを須いず。蟪蛄は春秋を識らずといふがごとし。この虫あに朱陽の節を知らんや。知るものこれをいふのみ。十念業成とは、これまた神に通ずるものこれをいふのみと。ただ念を積み相統して他事を縁せざればすなはち罷みぬ。またなんの暇ありてか念の頭数を知ることを須いんや。もしかならずすべからく知るべくはまた方便あり。必ず口授すべし。これを筆頭に題することを得ざれ。⁽⁵⁾

という。念とは本来時間の単位であるが、ここでは時間の長短をいうのではない。憶念すなわち阿弥陀仏をここに思うことである。一心に他相なく、阿弥陀仏のすがたを思いうかべたり、または名号を称えたりして、その憶念が相続し成就することを十念というのである。

『観無量寿經』下品下生段では、臨終の罪人に、まず阿弥陀仏を想念することがすすめられ、それに堪えられない

ものには、「至心に声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏と称する」ことがすすめられている。「十念」は称名を説く一節に登場することばである。したがって曇鸞のいう憶念とは、阿弥陀仏の絵相・別相を細密に観ずるような、いわゆる観察門の実践をさすものではありえない。下品下生人の憶念は、せいぜい思いうかべるというくらいのもので、称名によってところが阿弥陀仏の方向にふりむけられるという程度のものであろう。いかなる所作にもころの動きがともなうものである。

ここでは「口伝によって授けるもので、文字にはしない」といって「十念相統」に関するくわしい説明をさけているが、曇鸞のもうひとつの著作『略論安楽浄土義』には、次のようにいわれている。

問ひていはく、下輩生のなかに「十念相統してすなはち往生を得」といへり。いかんが名づけて十念相統となすやと。答へていはく、たとへば、ひと空曠廻処にあり、怨賊の刀を抜き勇を奮ひ、ただちに來たりて殺さんとするに値遇し、その人入り走りて一河の渡るべきを視、もし河を渡ることを得れば首領全ったかるべきに、その時ただ渡河の方便を念じ、われ河岸に至り着衣にして渡るや、脱衣にして渡るや、もし衣納を着せばおそらく過ぐることを得ざらん、もし衣納を脱せばおそらく暇を得ることなからん、ただこの念あつてさらに他縁なきがごとし。もっぱらいかに河を渡るべきかを念ずるは、すなはちこれ一念なり。かくのごとく(十念、余⁽⁴⁶⁾)心を雑えざるを名づけて十念相續となす。行者またしかり。阿弥陀仏を念ずること、かの渡を念ずるがごとく、十念にいたるべし。もしは仏の名字を念じ、もしは仏の相好を念じ、もしは仏の光明を念じ、もしは仏の神力を念じ、もしは仏の功徳を念じ、もしは仏の智慧を念じ、もしは仏の本願を念じて、他心の間雜することなく、心心相ひ⁽⁴⁷⁾次ぎ、すなはち十念に至るを名づけて十念相統となす。

賊に命をねらわれた旅人が、河をわたって逃げる方法を一心に考えるように、仏の名字・相好・光明・神力・功徳・智慧・本願、手がかりはなんでもよい、ただ一心に仏を思ってそれ以外のことを一切考えない状態をたもつことがで

きれば、それを十念相統というのである。あくまでもこの状態をあらわすことばである。

そのような専念相統のころをもって阿弥陀仏を思い、その名号をとなえるならば、下下品の悪人も往生が可能である、というのが曇鸞の見解であろう。地獄の猛火せまる臨終時の悪人を、ぎりぎりのところで救済しようとするのである。思考をめぐらしているいとまはない。曇鸞は十念相統さえしていれば、往生は可能だと主張し、いかなる凡夫をも浄土教の所被の機と認めるのである。

五 曇鸞の浄土教観 ― むすびにかえて ―

以上、浄土教教理の根幹をなす四つの問題について、『論註』の見解をうかがってきた。

その第一は、浄土教を易行道として仏教の中に位置づける、という立場であった。曇鸞は、浄土教を「信仏の因縁によって浄土への往生をめざす仏教」と定義し、「仏願力に乗じて浄土に往生し、仏力住持して正定聚に入る」法門である、と述べていた。そこにいわれている「乗仏願力」「仏力住持」が浄土教の特徴である。衆生往生の因・果に仏の力が関与しているということである。

その意味は、第二・第三・第四の問題点を論ずるうちに次第に明らかになってきた。『論註』は、『浄土論』の立場を継承して、阿弥陀仏と極楽浄土の清浄性、および往生行としての五念門行の清浄性を主張するとともに、いかなる凡夫にも往生可能な易行道としての浄土教の教理体系を構築することを目的としていた。下根人の往生を認めながら、その修因・得果の清浄性を主張するためには、つねに仏力の資助をいう必要があった。

『論註』巻下の末尾、「利行満足」の章にもうけられた次の問答には、そのことを再確認する意図がうかがわれる。
問ひてはいはく、なにの因縁ありてか「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得」といふや。

答へていはく、『論』にいはく、「五門の行を修して、自利利他成就するをもつてのゆえなり」と。しかるに厥にその本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁とす。他利と利他とを、談ずるに左右あり。もし仏よりしていはば、よろしく利他といふべし。衆生よりしていはば、よろしく他利といふべし。いままさに仏力を談せんとす。このゆえに「利他」をもつてこれをいふ。まさに知るべし、この意なり。おほよそこれ、かの浄土に生ずると、およびかの菩薩・人・天の所起の諸行とは、みな阿弥陀如来の本願力によるがゆえなり。なにをもつてこれをいふや。もし仏力にあらざれば、四十八願はすなはちこれ徒設ならん。いまあきらかに三願を取り、用いて義の意を証せん。

願にいはく、「たとひわれ仏を得んに、十方の衆生、心を至して信樂しわが國に生れんと欲して、乃至十念せん。もし生ずることを得ざれば正覚を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とを除く」と。仏願力によるがゆえに十念念仏してすなはち往生を得。往生を得るがゆえに、すなはち三界輪転の事を免る。輪転なきがゆえに、このゆえに速やかなることを得る、一の証なり。

願にいはく、「たとひわれ仏を得んに、國中の人・天、正定聚に住してかならず滅度に至らざれば正覚を取らじ」と。仏願力によるがゆえに正定聚に住す。正定聚に住するがゆえにかならず滅度に至りて、もろもろの廻伏の難なし。このゆえに速やかなることを得る、二の証なり。

願にいはく、「たとひわれ仏を得んに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが國に來生して、究竟じてかならず一生補処に至らん。その本願の自在に化するところありて、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の國に遊び、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立たしむるものを除く。常倫の諸地の行を超出して、現前に普賢の徳を修習せん。もししからざれば正覚を取らじ」と。仏願力によるがゆえに、常倫の諸地の行を超出して、現前に普賢の徳を修習せん。常倫の諸

地の行を超出するをもつてのゆえに、このゆえに速やかなることを得る、三の証なり。

ここをもつて推るに、他力を増上縁とす。しからざることを得んや。まさにまた例を引きて、自力・他力の相を示すべし。人の三塗を畏るがゆえに禁戒を受持す。禁戒を受持するがゆえによく禪定を修す。禪定をもつてのゆえに神通を修習す。神通をもつてのゆえによく四天下に遊ぶがごとし。かくのごとき等を名づけて自力とす。

また劣夫の驢に跨りて上らざれども、転輪王の行に従へば、すなはち虚空に乗じて四天下に遊ぶこと、障礙するところなきがごとし。かくのごとき等を名づけて他力とす。愚かなるかな、後の学者、他力の乗すべきことを聞きて、まさに信心を生ずべし。みずから局分することなかれ。⁽⁴⁸⁾

『浄土論』には、五念門行を修して自利利他成就し、それによつてすみやかにさとりを得る、と説かれる。しかし実は阿弥陀如来を増上縁とするのだ。「利他」というのは仏力の側に立ったことばである。利他成就とは、仏が衆生を救済する力を完成した、という意味である。衆生の往生も、また往生後の諸行も、みな阿弥陀如来の本願力を縁として成就するからである、と述べている。その本願力の縁をさして増上縁というのである。

『俱舍論』等に説かれる四縁(因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁)の中の増上縁は、六因のうちの能作因と同じで、ひとつの法が生ずるために他の一切法がその助けとなつていて、というような縁を意味する。⁽⁴⁹⁾ 積極的に力を与える場合(与力)もあるし、積極的に助けなくとも単に生起を妨げないだけ(不障)のこともある。

後の学者は、阿弥陀仏の本願力は衆生の往生の因に積極的に力を与えるから、これは与力増上縁である、といったり、また、いわゆる四縁のなかの増上縁ではなく、衆生の往生浄土の因を与える阿弥陀仏のすぐれた力をいう、と解釈したりする。前者は鎮西派、後者は真宗における一般的な学説である。

本願力を増上縁として、すみやかにさとりが得られる、ということ論証するため、つぎに『無量寿経』の第十八・十一・二十二願を引用する。十念念仏によつて往生を得るのは、第十八願力のたすけによる。往生して正定聚に住し

必ず滅度に至るのは第十一願力のたすけ、往生ののち通常の階梯を飛び越え、即座に普賢菩薩の徳を修めることができるのは、第二十二願力のたすけによる⁽⁵⁰⁾、という。往生の因と果、そして往生後の活動のすべてにわたって、仏の本願力すなわち「他力」がうしろでとなつてゐることを明かしてゐるのである。

ここでは、凡夫の往生のみを論じてゐるのではない。龍樹・世親をはじめとする上根の菩薩から、五逆十惡の極悪人に至るまで、あらゆる衆生の往生について、他力の関与をいうのである。さきに指摘した、往生の機類における二重構造は、ここにおいて統合されている。しかも、第十八願力によって往生の因行が成就する、というのであるから、五念門は第十八願の十念念仏に統合される、と解釈することが可能である。

ともかくこの問答によって、『論註』冒頭に示された「乗仏願力」「仏力住持」という浄土教の特徴が、具体的に理解できた。浄土教を「他力にささえられて極樂への往生をめざす仏教」ととらえたところに、曇鸞の思想的特徴を見いだすことができる。その立場を基盤に、阿弥陀仏と極樂浄土の清浄性を主張し、往生のための修行の体系を整備して、あらゆる衆生を対象とした救済の論理を構築しようとしたのが、『論註』という著述である。

【注】

- (1) 道宣『統高僧伝』卷六(『大正藏』新編大藏經)第五十卷、四七〇頁上段と下段。以下、『大正藏』五〇・四七〇上と下と表記する。迦才『浄土論』卷下(『大正藏』四七・九七下と九八上)、『往生西方浄土瑞応伝』(『大正藏』五一・一〇四上と下)
- (2) 『論註』卷下(『大正藏』四〇・八四三上)
- (3) 『十住毘婆沙論』卷五(『大正藏』二六・四三上)
- (4) 『論註』卷上(『大正藏』四〇・八二六上)
- (5) 『論註』卷上(『大正藏』四〇・八二六中)
- (6) 平川彰「浄土教の用語について」(『日本仏教学会年報』第四二号、一九七七年)、同「浄土教の成立の問題」(石田充之博士古稀記念論集『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)、同「浄土思想の成立」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講

座・大乘仏教』51浄土思想、春秋社、一九八五年)。いずれも、『浄土思想と大乘戒』(平川彰著作集第七巻、春秋社、一九九〇年)に収録されている。

- (7) 『大智度論』卷十(『大正蔵』二五・一三四中)
- (8) 『華嚴経』(六十巻本)卷二十九(『大正蔵』九・五八九下)。香月乘光『華嚴経寿命品の弥陀浄土説とその展開』(『仏教文化研究』第二号、一九五二年)等参照。
- (9) 武内紹晃「無着に於ける仏身と浄土」『撰大乘論』果智分について(大原先生古稀記念『浄土教思想研究』永田文島堂、一九六七年)
- (10) 工藤成性『世親教学の体系的研究』(永田文島堂、一九五五年)二七九〜二八一頁。ただし、長尾雅人『撰大乘論和訳と注解』下(講談社、インド古典叢書、一九八七年)四二二頁には、『浄土論』が十八円満に基づき、依る、ということにはならない、という。
- (11) 『浄土論』(『大正蔵』二六・二三一中)
- (12) 山口益『世親の浄土論』(法蔵館、一九六三年)一五五〜一六一頁
- (13) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八四一中)
- (14) 『論註』卷上(『大正蔵』四〇・八四一中)
- (15) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八四一中)
- (16) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八三五中)
- (17) 『論註』卷上(『大正蔵』四〇・八三〇下)
- (18) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八三八中)
- (19) 武内紹晃『無量寿経優婆提舎願生偈』(西本願寺安居講本、一九八六年)一一一〜一二二頁
- (20) 『浄土論』(『大正蔵』二六・二三三上)
- (21) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八三五中)
- (22) 『浄土論』(『大正蔵』二六・二三一中)
- (23) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八三五中)
- (24) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八三五中)

- (25) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三五中) 下
- (26) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三五下)
- (27) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三五下) 八三六上
- (28) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八四三中)
- (29) 『淨土論』 (『大正藏』二六・二三三上)
- (30) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三六上)
- (31) 『淨土論』 (『大正藏』二六・二三三中)
- (32) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三六上)
- (33) 『淨土論』 (『大正藏』二六・二三三上)
- (34) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三八下)
- (35) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八二七中) 下
- (36) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八四二上)
- (37) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八四二上)
- (38) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三九上) 下
- (39) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三三下)
- (40) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三三下) 八三四上
- (41) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三四上) 中
- (42) 『論註』卷下 (『大正藏』四〇・八三九下)
- (43) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三四中) 下
- (44) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三四下)
- (45) 『論註』卷上 (『大正藏』四〇・八三四下)
- (46) 『大正藏』底本は「如是不雜心」であるが、脚注対校の敦煌本、および大原来迎院如来蔵の薬源筆写本(いわゆる良忍手
扱本)には「如是不雜心」とある。
- (47) 『略論安樂浄土義』 (『大正藏』四七・三三下)

- (48) 『論註』卷下(『大正蔵』四〇・八四三下〜八四四上)
 (49) 『俱舍論』卷七(『大正蔵』二九・三七中)。小丸真司「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」(『仏教学』第
 二四号、一九八八年)には、この問題を詳しく論じている。
 (50) 第二十二願の解釈が特異であるが、ここでは曇鸞の見解にしたがっておく。

【参考文献】

- ・望月信亨『支那浄土教理史』法蔵館、一九四二年。
- ・塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』弘文堂、一九四二年。
- ・小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』平楽寺書店、一九五一年。
- ・稲葉圓成『往生論註講要』西村為法館、一九五七年。
- ・藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八年。
- ・神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六九年。
- ・野上俊浄『中国浄土三祖伝』文栄堂、一九七〇年。
- ・横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇年。
- ・龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七二年。
- ・船橋一哉『曇鸞の浄土論註―それを構成する仏教学的基礎―』東本願寺出版部、一九七二年。
- ・塚本善隆『中国浄土教史研究』(塚本善隆著作集第四卷)大東出版社、一九七六年。
- ・福原亮敏『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年。
- ・大江淳誠『往生論註大綱』永田文昌堂、一九七九年。
- ・道端良秀『中国浄土教史の研究』法蔵館、一九八〇年。
- ・西山邦彦『龍樹と曇鸞 浄土論註研究序説』法蔵館、一九八二年。
- ・西山邦彦『意訳 浄土論註』法蔵館、一九八三年。
- ・平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教』5―浄土思想、春秋社、一九八五年。
- ・幡谷明『曇鸞教学の研究』同朋舎出版、一九八六年。

- ・早島鏡正・大谷光真『浄土論註』(『仏典講座』二三) 大蔵出版、一九八七年。
- ・平川彰『浄土思想と大乘戒』(平川彰著作集第七卷) 春秋社、一九九〇年。
- ・藤堂恭俊『曇鸞―浄土教を開花せしめた人と思想―』『浄土仏教の思想』4、講談社、一九九五年。
- ・論註研究会編『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六年。

(一九九七年七月十日受理)

