



筑紫女学園大学リポジット

T'an-luan's Concept of "Attainment of Birth" in his Pure Land Teaching

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2014-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 平, 孔龍, TAIRA, Kouryu メールアドレス: 所属:
URL	https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/321

曇鸞浄土教における「往生」思想

平 孔 龍

序

浄土教思想において、浄土往生を願うということは、現実に苦悩する衆生が自己の根源にある実存的問題を解決したいという宗教的要求である。また、願生浄土の心が現存在を突き動かすその背景には、必ず厭うべき苦悩の現実がある。そして、現実に苦悩し穢土と観ずるところには、同時に自己存在の限定された状況を超えたいという人間の切実にして素朴なる心が芽生えてくるのである。それが、願生浄土という衆生の切なる宗教的要求であるが、その願生浄土として求められる心は、曇鸞(四七六―五四二)が「為樂願生」ではないと明確に否定しているように、単に現実に苦悩し、現実逃避をするということであつたり、現在の延長としての未来にユートピア的に求められたりする世界ではない¹。この曇鸞の指摘を踏まえるならば、浄土へ往生するということはどういうことを表しているのであらうか。「往生」ということは衆生が仏と成る根本契機であり、浄土教思想において非常に重要

な概念の一つであり、親鸞浄土教においても「往生」の問題が先哲において様々に議論をされ浄土教思想の根幹をなすものである。そして、その字が「往き生まれる」と示されている通り、単純に我々凡夫がこの世に生を受け死する時のことと単純に考えられるようなものではなく、無始以来の宿業を感じ、その自己の罪業が絶対否定せられ宗教的実存の上に新たな宗教的生へと転換され証得されるというような意味をもつものということができるであらう。

そこで、当稿では、中国浄土教の祖師であり、羅什(三四四―四一三)・僧肇(三八四―四一四)と継承された四論の学匠である曇鸞における往生思想を窺うに当たり、まずその思想基盤である龍樹(二五〇―二五〇)の中観思想を確認しておきたい。そして、それを踏まえた上で、曇鸞撰述の『無量寿経優婆塞願生偈註』(以下、『論註』と略す)の当面における中観思想を基盤とした「往生」の原理的構造を明らかとし、さらに浄土観・本願観・名号観と『論註』全体を通底する往生思想を窺ってみたいと考える。

1 『論註』基底としての中観思想

1-1 龍樹の縁起観

龍樹は、釈尊所証の縁起について甚深難解であるとし、『中論』冒頭の帰敬偈に「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、善く諸の戲論を滅したまふ。我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なり。」と、自らの宗教的立場を明確に宣言する。ここで龍樹は、「縁起を説いた仏陀に帰命する」ことを述べ、仏陀所証の縁起を「不生不滅」等の八句の否定の論法をもって説いている。

そして「縁起」とは、何か自性 (svabhava 本質・本体)³ をもった実体があつてそれから生じたり、またそれが滅したりということではなく、そういう実体的な生滅がない論理的関係性をいうのであつて、ものごとを実体的にとらえようとするいわゆる戲論 (prapanca) の否定を表している。戲論とは、「縁起」の事象が実体的に捉えられているものことである。三枝充恵氏は、この「prapanca」を「戲論(想定された論議)」と訳したことについて、「その原意は、現れる、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議論を「戲論」という。この「想定」とは、それら不可避の虚構を前提とする意⁴」であると述べられる。我々の世界は、ことばによつ

て思惟・定義・論述されるのであるが、日常ものを考え判断するときにはことばがあり、そのことばによつて主体的我である、というのが、客体的なものにはたらきかけそのものを対象化し固定化して、また主体的な私の存在を確かめていく(傍点筆者)。そして、そのことばによつて概念化され固定化されるということは、本来無自性であるものを我(我執)や我がもの(我所執)と妄分別を起し、それを実体化して執着していくことであり、その執着によつて愛憎違順の苦悩が生じる。つまり「戲論」とは、このようなことばによつて固定化・実体化された我々の虚妄分別の世間を述べたものである。そして、事象(諸法)が自性をもつて生滅したり、ことばによつて実体的に妄分別され了得することの滅戲論なるものが、「縁起」である。そして龍樹は、『中論』「観四諦品第二十四」第十八偈に「衆因縁生法、我れは即ち是れ無(空性)⁵」と説く。また是れ仮名と為す。また是れ中道の義なり⁶」とあり、その「縁起」とは「空性」(sunyata)であると言われる。それは、我々の主客対立の分別の立場で考えられたものが滅せられ、事象(諸法)のあるがままの相が如実となること(実相、真如、法性ともいう)である。このように龍樹は、仏陀所証の「縁起」を八不の否定の論理をもつて、法体を実有的な存在と考え、自性をもつたものの関係性として考えられた「縁起」の否定を通して、一切の無自性なる「縁起」「空(性)」を証していくのである。

そして、さらに龍樹は『中論』「観法品第十八」第五偈において、滅戲論なることは「解脱」であり「空性」であると述べる。さらに、それを受けて第七偈において、戲論が寂滅した境地はことばも絶え果て

た言亡慮絶で生滅もない無分別なる沈黙の世界であり、それが諸法に種々別異の無い平等一味のありのままの相(実相)であり「涅槃」のことであるという。⁹⁾

以上を纏めるならば、龍樹における相依相待の「縁起」のあり方とは、一切諸法は無自性として相互否定的媒介を通して主客の執着性の滅戲論なることが「縁起」であり、それはそのまま「空性」であり我々の思議を超えた沈黙の境地である。それは、何も無いと云う虚無(無といふことも一つのとらわれである)ではなく「縁起」とは諸法のあるがままの実相(空性)をいうのであって、「縁起」というあり方は有無の見を否定した無分別なる縁起即空性・空性即縁起なる立場でありそれは「中道」の立場をいうのである。¹⁰⁾

1-1 II 龍樹における縁起観の論理的構造

—空の三態と二諦義—

このように龍樹は、『中論』において「縁起」を、ものごとの自性を否定することによって滅戲論なる相依相待の「縁起」として説いた。そしてその「縁起」とは「空性」であり、「空性」とは、ことばによつてものごとを実体化し、概念化することによつてとらわれてしまう我々の我執・我所執の煩惱・業が起る戲論が滅することであり、「涅槃」を証得せしめることであると説いている。¹¹⁾そしてこの「空性」の用(空用・sunyatayam prayojanam)と、「空性」と、「空性」の義(空義・

sunyatatha)について述べている。「空用」について羅什は、「空性のための趣旨」(sunyatayam prayojanam)を「空の因縁」と訳し、「空の因縁」を、いまは prayojana に application, employment 等の用例があることから「空用」といわれる。¹²⁾その「空用」とは、『中論』「観法品第十八」第五偈に説かれる「業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱と為す。業と煩惱とは実に非ず、空に入れば戲論滅す。」¹³⁾と示されているものである。つまり、「空用」とは我々の業や煩惱が、空に入り空ぜられ滅せられるという戲論寂滅への無窮なるはたらき(用)をいうのである。業や煩惱は分別より起り、その分別は戲論から起るのであり、つまり業・煩惱の滅は実に戲論寂滅なることである。そして戲論が、完全に寂滅して苦悩から解放された境地が「空性」である。その「空性」とは戲論が寂滅した言亡慮絶の無分別なる沈黙の境地であり、それが諸法の平等一味のありのままの相(実相)であつて、「縁起」の道理がまさしくあるべきように体得された「涅槃」を証得した境地である。¹⁴⁾

このように、「空性」と「空用」は、滅戲論を中心として論じられた。また、滅戲論「空性」は沈黙であつて言説されるものではない。従つて「空性」の証得は、実有論者において、ことばの対象は存在しないし思惟の対象も存在しえないならば、「空性」が存在のない無の立場をとるものと批難されるかもしれない。しかし『中論』「観四諦品第二十四」第七偈が示すように、もしこのように理解するならば、それは空の真実義を知らない悪了解であり、これを遮するためには「空義」を知ることが肝要であると述べるのである。¹⁵⁾この「空義」とは、『中論』

「観四諦品第二十四」第十八偈に「衆因縁生法、我れは即ち是れ無と説く。また是れ仮名と為す。また是れ中道の義なり」と説かれる「縁起」が、「空性」であることに続いて示される。「仮名」(Prāṇāpi・仮設)を指している。ここで「仮名」(仮設)とは、我々の世間の実用である言説(ことば)によって知らしめるといふ意味である。つまり我々は、「空義」においてのみ「空性」を証得し得るのであるが、それは仮設であり、それを実体的に了得してしまふことは戲論分別を起すものであり、それは教法として示された縁起の然るべきあり方ではない。¹⁸縁起即空性、空性即縁起として、どちらにもとらわれないことなく如実にあるがままを知見していくことが、まさに「中道」ということに他ならない。そしてこの第十八偈の説示によって「縁起」＝「空性」＝「仮名」＝「中道」ということの関係性が明かるとされるのである。そして言葉も絶えた「縁起」「空性」が、「縁起を説きたまえる仏陀」へ帰命したという龍樹の帰敬偈の意味から考えるならば、それは言説(ことば)として我々に説示されることによつてのみ「縁起」を証得する道が開けているということを示すものであり、仏陀所証の縁起の大乗性を表すものである。このように「空義」とは、我々への言説における説示を意味するのであり、ここに「空の三態」は、「空性」は「空性」自らに停滞することなく、滅戲論せしめるはたらきとして世間の実用である言説(ことば)へと展開し、さらにその言説(ことば)による説示は、「空性」を証得する道として我々に開顕されるのである。つまり「空の三態」の説旨は、「空性」・「空用」(滅戲論せしめるはたらき)・「空義」(世間の実用である言説説示)の活動態を示すことにある。このことを使

宜上形式的に示すならば、「空性」↓「空用」↓「空義」↓「空用」↓「空性」↓…という限らない活動展開を顕すことがその意趣である。

そしてこの「観四諦品第二十四」第七偈の「空の三態」に続く第八・九・十偈の仏の「二諦義」の説示によつて、より一層この「空義」(世間の実用である言説)の意味が論理づけられる。そしてこの三偈によつて、仏陀の教えに第一義諦(Paramārtha-satya・真諦・勝義諦)・世俗諦(Joka-samyvṛti-satya・俗諦)の二諦があり、それによつてこそ、仏陀の「縁起」の真実義が開顕されることを述べている。ここにおいて、仏陀が我々衆生の為に二諦法を説示され、それは「俗諦」に依らなければ、第一義(真実勝義)諦なる「涅槃」の証得のないことが明確にされるのである。この第一義諦(空性・涅槃)は、戲論寂滅した縁起の境地であり、言葉も心も絶えた言亡慮絶、心行寂滅の境地、沈黙である。そして「世俗諦」とは、世間の実用である「仮名」(言説)の世界である。²⁰そして、ここに衆生にとっては「世俗諦」に依らなければ「第一義諦」への道はないことが説示されるのであり、つまり「世俗諦」こそ衆生の「涅槃」証得の仏道実践の理論的基盤となることが明らかとなるのである。

ここに先の「空の三態」と二諦説との関係を見ると、「空の三態」は「縁起」の理論的活動態をあらわすものであった。それは「縁起」＝「空性」のあり方が、ことばも絶えた戲論せられない境地であるが「空用」「空義」の意味を明らかとすることによつて、世間の実用である言説(ことば)による教説が意義づけられた。それは、二諦説において、仏陀の真実義(第一義諦)が開顕されるのが世俗諦によること(世俗諦へ

の必然性)と、またその世俗諦によってのみ第一義諦(涅槃)証得の道が可能となるということである。つまり、「空性」から「空義」(世間の実用としての仮説Ⅱ教説)へと示した方向が真実勝義諦より世俗諦への必然性を表すものであり、「空義」(世間の実用としての仮説Ⅱ教説)から「空性」への方向において世俗諦からのみ真実勝義諦へと通入が可能となる道理が示されるのである。また、それは「空の三態」で示されるように、その二諦のどちらに停滞することなく無窮に活動していることにおいてはじめて龍樹の示す「空」の論理が明らかとなるのである。

以上、龍樹の中觀思想の教説は後の羅什・僧肇という四論系の学匠の思想に継承され、続いてその思想を継承しながら展開される曇鸞淨土教における「往生」について窺ってみたい。

2 『論註』における「往生」成立の論理構造

2-1 「往生」の原理構造 — 無生而生 —

「往生」ということを問題とするととき、如何なるものが往生をするのか、その主体となるものが何であるかが問われなければならない。そこで、まず曇鸞は『論註』上巻・觀察門・衆生世間清淨を釈する冒頭で「衆生」に二通りのとらえ方を示し、小乗家と大乘家では衆生觀に違いがあることを述べている。

問ひていはく、ある論師、汎く衆生の名義を解するに、それ三有

に輪転して衆多の生死を受くるをもつてのゆゑに衆生と名づく。いま仏・菩薩を名づけて衆生となす。この義いかん。答へていはく、『經』(涅槃經・意)にのたまはく、「一法に無量の名あり、一名に無量の義あり」と。衆多の生死を受くるをもつてのゆゑに名づけて衆生となすがごときは、これはこれ小乗家の三界の中の衆生の名義を積するなり。大乘家の衆生の名義にはあらず。大乘家にいふところの衆生とは、『不増不減經』にのたまふがごとし。「衆生といふはすなはちこれ不生不滅の義なり」と。なにをもつてのゆゑに。もし生あらば生じをはりてまた生じ、無窮の過あるがゆゑに、不生にして生ずる過あるがゆゑなり。このゆゑに無生なり。もし生あらば滅あるべし。すでに生なし。なんぞ滅あることを得ん。このゆゑに無生無滅はこれ衆生の義なり。

(『真聖註』七祖篇 七八頁)

「ある論師」とは小乗の論師を指し、小乗家では、三界において衆多の生死を輪転するものを「衆生」とするといわれているが、今ここで、仏・菩薩の莊嚴功德を説くに於て「衆生」と名づけることを菩提流支釈の『不増不減經』に示される、「衆生は不生不滅の義」であるとす。そして、その不生不滅と定義づけるのは、『中論』「觀三相品第七」に「生は生じ已つて生ずるに非ず、亦未だ生ぜずして生ずるに非ず、生じつつある時にも亦生ぜず。去來中に已に答へたり。」²⁾とあることに基づき述べている。それは、生が未だ生じていないものから生じた状態へとなること(未生生)であると考えると、それは「未だ生じていない」未來が「生じている」という未來と現在が同時にあることに

なり、また「已に生じた」という状態からさらに「生じる」ということ（生已生）は過去と現在が同時にあることになり、さらに「生じつつある時」に「さらに生じる」ということ（生時生）も前二者と同じ過ちを犯して矛盾していることになる。つまり、「生」ということが自性をもつたなにかが具体的に「生ずる」ということではないという中観思想の論理に立脚しつつ、「無生無滅は、これ衆生の義」とここでいう大乗家の衆生観を述べるのである。

そして、曇鸞が「往生」ということについてその主体を「無生無滅の衆生」と中観思想の立場より解釈するように、「往生」ということも同様の立場から論を展開するのである。曇鸞が「往生」を問題にするのは、『論註』上巻・作願門釈下に世親が建章偈において「世尊、われ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生ぜんと願ず²²」といわれる「願生」について、「問ひていはく、大乘經論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかに天親菩薩「願生」といふや。」と、本来大乘家では衆生も「無生無滅」であるとするのに、どうして「願生」ということが成立するのかという疑義である。そして、このことに対して

答へていわく、「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、亀毛のごとく、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。天親菩薩の願するところの生は、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。

（『真聖註』七祖篇 五四・五五頁）

と、答えている。ここで「衆生」について二種の無生性を説いている。「実の衆生」「実の生死」とは、我々凡夫が実有・実我として実体的なものが自性をもって存在し、それが生死して浄土に往生するかのようを考えてしまう非本来的縁起観に基づいて錯誤・妄想している衆生存在観や生死観のことである。そして、このような我々の錯誤・妄想した衆生存在観や生死観を根底から否定し、本来実有的に固定的に実体としてとらえられるものはなく、大乘仏教本来の空の立場からするならば、それは無自性として諸法は空であり、不生不滅であり虚空のようなものであると説いているのが第一の意趣である。ここに、凡夫が考える生死の「生」と、浄土往生の「生」にはその本質において全く異質であることを中観の立場から示すのである。そして二つめは、天親のいう「生」について「因縁生」であると述べ、「因縁生」とは一切の法が独立的に存在することの否定であり、縁起的存在を表象するものである。ここでいう「生」とは、無自性なるものが因縁によって仮に和合し生起した存在（諸法）が、この世から彼の世へと往くことを仮に「生」といつているだけで、「生」それ自体を否定するものではなく、自性なるものが「生」としてあるのではないから「不生」といつている。又諸法は、無自性なものとして相対的分別による有・無を包摂した絶対否定を通して、妙有的に成ぜられた縁起である。つまり諸法は、縁起を根柢として絶対否定され、それを媒介として空ぜられ、如実相と

して絶対肯定される。このようなあり方が「因縁生」と呼ばれるもので、天親菩薩の願うところの「生」とは、生即無生としての実体性の否定された「因縁生」であり、天親の「願」ということもかかる意味において理解されなければならない。²⁴⁾

続いて第二問答において、「往生」の「往」について論じている。天親が願う往生とは、空的な存在の無生即生としての「因縁生」であり、その生は仮に「生」と名づけられた有的にして無なるあり方であった。それはまた、縁起即空性としてのあり方といえる。そして、この問いにおいて浄土を願生する者と、浄土に往生した者との間の「因果関係」を述べている。それは、「不一不異・因果相統」の関係であり、またその願生者は、当然因縁義の上に語られるものであり、それは仮に名づけられた存在として「穢土の仮名人・浄土の仮名人」と呼ばれる。この「往」について「不一不異」であるということは、もし二者の関係において、一であるならば因から果への転化がなく、もし異であるならば相統関係が成り立たなくなる。つまり「往」とは、自性を持たない分別的思考から無分別智への転換の「運動」であるといえる。またそれは、自性をもつ実体の否定的方向において働き、さらに分別的言説的我々の世界、まさに世俗諦のなかにおいて現成される働きであるといえる。²⁵⁾ また、この働きが、空における「空用」としてとらえられるものである。

2-1-1 空思想基底としての浄土

『論註』において「往生」とは、天親の願生の「生」と、往生の「往」

の中観的解釈において明らかにされた。そして、次に問題となるのは、願生する対境としての浄土がどのように解釈されているかということである。

まず、『浄土論』（以下、『論』と略す。）には阿弥陀仏の国土十七種莊嚴について、阿弥陀仏の国土を如来の自利利他円満の功德であることを明かし、その国土を「第一義諦の妙境界相」であると述べている。²⁷⁾ さらに、国土十七種莊嚴相を第二の莊嚴無量功德成就から第十七の莊嚴一切所求満足功德成就までの十六句と、最初の莊嚴清淨功德成就の一句に分けて、第一の清淨功德を「総相」として他の相を統攝するものとして『論註』に明かされている。そしてここで、単に浄土を涅槃界と示すだけではなく、衆生世間が顛倒・不浄なものであり、そのような衆生を救うために清淨莊嚴功德を起こしたという、「浄土の用」（空用）としての動的な側面を述べている。²⁸⁾

さらに『論註』の下巻・觀察体相章に

「第一義諦」とは仏（阿弥陀仏）の因縁法なり。この「諦」はこれ境の義なり。このゆゑに莊嚴等の十六句を称して「妙境界相」となす。この義、入一法句の文に至りてまさにさらに解釈すべし。「および一句次第」とは、いはく、器淨等を觀するなり。総別の十七句は觀行の次第なり。

（『真聖註』七祖篇 一一三頁）

と述べ、「第一義諦」を仏の「因縁法」であるとし、十六句を「妙境界相」と分けて解釈している。それは、十六句の莊嚴「妙境界相」とし、一句「清淨功德は「第一義諦」に撰する形で「第一義諦とは仏因縁法」と

理解される。つまり、曇鸞は「第一義諦」を単に「空性真如」³⁰として理解するのではなく、「仏因縁法」というように「空性真如」から言説世俗諦へと顕現した二諦相即の立場によりその動的側面を強調しながら、特に「第一義諦」を「空性真如」よりも「空用」として理解している。³¹

次にこの「第一義諦」の理解を踏まえて、『論註』の「この義、入一法句の文に至りて：解釈すべし」に従って、浄入願心章の「一法句」について窺ってみる。『論註』に「一法句」は、三種の莊嚴が法蔵菩薩の願心によって修起され、二十九種に広説された願心莊嚴が、略説すれば「一法句」に収まることを示している。³²

この『論註』における「一法句」の「一法」は「一真如」ということであり、その「句」は依事・依処であり、方便・世俗諦と解釈することができる。つまり「一法句」とは、空性真如そのものをさすのではなく、世間的実有として有的顕現態として理解でき、『論註』において「一法句」は、無の有として「第一義諦の妙境界相」ということであり、さらに三種莊嚴の妙境界相の略説である総相としての清淨功德莊嚴も指すのである。そして「一法句は清淨句」であり、清淨は第一義諦真如の用としての動的側面であるので衆生の雑染を「清淨にする」ということを明らかにするのである。さらにこれが「真如法性」になかった世間的顕現の事体であることを「清淨句は、真実智慧無為法身」と明かし、「清淨句（一法句）」が「真実智慧無為法身」の無分別智真如の顕現態と理解され、ここに述べられる「略説」は、三種莊嚴を略すと、清淨功德なる総相に、つまり一法句に集約して説かれるということである。つまり『論註』において「略」なる「一法句」は、「広」の対句として曇鸞

独自の解釈がなされるのである。³³

次にこのような「広」と「略」の理解に立ち、広略相入が説かれてある『論註』下巻・浄入願心章を見てみたい。「浄入願心」は、清淨功德を「総相」とする三嚴二十九種の浄土が、法蔵菩薩因位における「願心」に摂まり、³⁴さらには「真如法性」へ摂入していくという空の往相態、つまり空義より空性への展開を顕している。そして法蔵菩薩の「願心」が、空の三態における「空用」として理解され、三嚴二十九種なる有的浄土から空性真如への躍動的往相的展開を「浄入願心」と顕している。³⁵

さらに、この広略相入の関係は次の二種法身の関係においても説明している。³⁶つまりそれは、「広」として示された三嚴二十九種は方便法身として、一方「略」なる一法句（第一義諦）は法性法身として構造的関係は同じであり、その相互の関係を「由生由出」「異而不可分・一而不可同」をもつて説いている。そして『論註』における法身理解は、羅什・僧肇を承けていると考えられ、さらに「法性法身」は「真実智慧無為法身」のことであり「理智不二の智」であり、「方便法身」は、積尊の正覚内容に念じられていた理想的妙有的仏陀であり、つまり言説世俗諦・相好莊嚴の顕現態として「悲智不二の悲」と理解される。³⁸

このように曇鸞は「二種法身」の関係を、一法句（第一義諦）〓略を「法性法身」、三嚴二十九種莊嚴〓広を「方便法身」として関係づけている。それで「由法性法身生方便法身」と示して、真如法性（勝義諦・第一義諦）より言説世俗諦への向下的な還相態というべき（一法句より三種莊嚴（清淨句）が生ずる必然性）展開を顕し、一方では「由方便法身出法性法身」と述べて、言説有的世俗諦から真如法性（勝義諦・第一義諦）（三

種莊嚴が一法句を出す道理」という「入一法句（入第一義諦）・浄入願心」で顕される向上的な「空の往相態」ともいえる展開が見られる。さらにこの二法身は「異而不可分、一而不可同」と示され、それは「広略相入」の相即の論理を、二種法身の「由生由出」の構造において明確にしていくのである。

さらに曇鸞は続く「三句展転相入」以下の「真実智慧無為法身」の「釈」において、略なる一法句（法性法身・第一義諦）が、広なる清浄句（方便法身・三種莊嚴）と由生の関係であり、さらにその清浄句が略なる真実智慧無為法身（法性法身・理智不二の態）と由出の関係であり、その各々が相入（相即）の関係であることを明らかにしていくのである。³⁹そして「真実智慧無為法身」（法性無相）なる略と、「相好莊嚴」なる広との相即関係を無相・無知であるから相・知として顕されるのであり、⁴⁰それは先にも述べた「浄入願心」「入一法句」が由出としての往相的相即関係であるのに対し、由生としての還相的相即関係にあるといえる。⁴¹

以上、述べたように世親が願生する有相的浄土とは「広略相入」の論理構造で明らかにされるように真空妙有として成ぜられた浄土であり、それは『論』においては無の有としてだけで理解されていたが、曇鸞によってそれは単に「空性真如」としてではなく、中観における二諦の立場でむしろ「空用」として動的側面を強調することにより躍動的な理解がなされているといえるのである。

3 凡夫往生の説示

3-1 曇鸞の時機観 — 見生而無生 —

曇鸞の示す「往生」義は、諸法が因縁生・無生即生であることを知って願う往生であった。さらに曇鸞は下巻觀察体相章の入第一義諦釈において、その最初の部分で「願生」の生について

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觀ず。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。

（『真聖註』七祖篇 一三三頁）

と、「生」がなお衆生における迷い（煩い）の元であるのに、なぜ第一義諦の相である浄土を觀じ、浄土に生まれようと願うのかと問うている。それについて曇鸞によると、その浄土に「生まれる」ということは、この娑婆世界から浄土に生まれることを願う者の「情」という観点から述べているだけであるといっている。つまり、その浄土は阿弥陀如来の願心によって莊嚴成就されたものであり、それは真如法性の理にかなって成就されたもので、そこに往生することは生即無生なる理にかなったものである。だから、真如法性・無自性空の立場から論ぜられた生即無生なる中観的解明がなされているのであって、「生

まことに無生なれば、生なんぞ尽くるところあらん。」⁴³ というように、ここでは、「生」として無生を語るのであり「生」を否定する必要はないのである。

さらに、入第一義諦釈の最後の部分において、問いを続けている。

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。

〔真聖註〕七祖篇 一二五頁

ここで曇鸞は、生即無生を知って往生するのは上品生の菩薩であると述べている。この菩薩は、『論』における止観中心の五念門行を修する観見願生の願生者であり、「善男子、善女人」と示され、それは初地以上七地以還の菩薩であり、さらに『論註』には、龍樹や天親も観見願生する上品生の菩薩であるとしている。⁴⁴ そして、このように曇鸞が上品生を限定するのは、『論註』上巻冒頭の『十住毘婆沙論』引用にその根拠をみることができ、それは、現在は五濁の世、無仏の時であつてこの世で仏果を得るのは難しいことであり、さらに五難を挙げて菩薩道を求めることが難行であると述べるところにある。⁴⁵ また、このような時機観とともに、自己への罪業深き凡夫という自覚が曇鸞自身が観見願生できない上品生以下の機であるということの意味していると窺うことができる。続けて曇鸞は、「易行道」を示して、『論』が仏願力によって往生し、仏力の加持によって大乘正定聚に入る大乘至極の易

行の法門であることを説いている。そして、その易行性は『論註』全体を通底するものであり、上品生の者でも仏願力に乗托し往生するのであり、それ以外の実生・実滅有りと思う見生を離れることができないう下品生のもは、十念に乗じて往生することができることを説示するのである。仏願力については次節で述べたいと思う。

それでは次に、五念門行を修し往生を願う上品生の往生に対し、下品生のものはいかなる仕方において往生が可能であるのだろうか。

下品生について曇鸞が述べるのは、上巻・八番問答の第一問答であり、『論』において天親が「普共諸衆生 往生安樂国」と呼びかける衆生とはどのようなものをさすのかとの問いに対し、それは『無量寿経』の「諸有の衆生」であり、『観無量寿経』における「下下品」のものであるとし、そして第二問答から第五問答まで謗法罪の不生について論究している。⁵⁰ それは謗法罪の者は浄土を願生する理がなく、往生することができないということである。続いて、第六・七番問答において『観経』下下品に説かれる十念の念仏によって下品生の者が往生することについて、五逆罪を犯したと、具足十念の因とのどちらの果が重いのかという「業の軽重」を「在心・在縁・在決定」の三つをもとに証し、十念の念仏による往生を明らかにしている。⁵¹ そして第七問答において、念について刹那的時間論的な念でないことを述べ、阿弥陀仏を憶念することであるととし、心に他想なく阿弥陀仏の総相・別相を所観の縁に従って十念相續することであつて、ただ名号を称することもそうであると説いている。このような曇鸞の衆生観は、まさに自己の凡夫の自覚によるものであり、だからこそ入第一義諦釈に示されるよう

な問いが起りえたと考えられるのである。その問いとは、生即無生ということを感じ得るのは上品生の者だけであって下品人が往生するのは無理ではないか、実体的な生に執着して往生しても迷いを生ずるだけではないかということであり、これについて名号の三譬喩を示して答えている。それは前者の問いに對しどのような罪業の人でも仏の名号を聞くことによつて往生を得ることができ、後者の問いに對しては、浄土の莊嚴功德成就と浄土が無生界であるので往生後実体的にとらえようとする有見は転ぜられると説示するのである。⁵³さらに第三義において前の二義に共通するものとして、名号の妙用を示している。

また水の上に火を燃くに、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。

〔真聖註〕七祖篇 一二六頁

ここでの見生とは、衆生が実体的に浄土をとらえそこへ生まれたいと願うことであると理解でき、見生の心のまま生を願つて名号を称しても、浄土に生ずれば、見生の火は自然に滅せられるのである。つまり名号が罪滅の働きをなして、見生而無生なる実生実滅と思う心を転じて、無生の智慧を得しめさすという躍動的な働きをもつものとして示されるのである。

このように曇鸞は、浄土を実体的にとらえて往生を願うものが、具體的には八番問答において『觀經』に説かれる下下品の悪人が、十念

の念仏によつて往生することができる⁵⁴と説示しているのである。つまり、下品のものには浄土に生まれたいという心をもつて名号を称することにより、見生の情想のままに往生が可能となり、見生而無生という凡夫往生の救済構造が成立すると説示するのである。

3-Ⅱ 「往生」成立基底としての本願觀

曇鸞が見生而無生であることを述べる根拠は、易行道の説示、『論』所依の經典を『無量壽經』⁵⁵とし、さらにその經体は名号であると示し、その名号による働きと自己の凡夫の自覺によるものである。それは名号による他力救済を説くものであるが、その名号とは仏願力が成就したものである。そして、前節で述べたように『論註』は全体に仏願力による易行性を説いているのであり、ここではその仏の本願觀について窺つてみる。

『論註』において本願力を証したところは、下巻・觀察体相章における不虛作住持功德積である。

いふところの「不虛作住持」とは、本法藏菩薩の四十八願と、今日の阿彌陀如来の自在神力とによるなり。願もつて力を成ず、力もつて願に就く。願徒然ならず、力虛説ならず。力・願あい符ひて畢竟して差はざるがゆゑに成就といふ。

〔真聖註〕七祖篇 一三一頁

ここで、本願力が虚妄なものでないことを「力願相符」と示し、法藏

菩薩の願心とその果力としての阿弥陀如来の自在神力（光明・名号）が不離相即であることを示している。これは三嚴二十九種の浄土の莊嚴相が法藏菩薩の願心の成就したものであつて、それは不虚作の功德成就したものといえ、さらにこの願と力との成就は名号として働き、それはまさに方便の方便たる他力的性格を顕している。⁵⁶

さらに下巻・利行満足章において、菩薩が五念門行を修して自利利他成就して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就する理由は阿弥陀如来を増上縁とするからであることを述べ、さらに菩薩・人・天の諸行はすべて本願（四十八願）の力用であると説いている。⁵⁷そして、続いて四十八願のなかで、特に十八・十一・二十二願をとりあげて、速といわれる理由を証している。はじめに、十念の念仏によって阿弥陀仏の浄土に往生することができるのは、第十八願の力用によることを説き、⁵⁸続いて、浄土に往生すれば正定聚に住し、必ず滅度に至り悟りを得ることができるとは、第十一願の力用であると説いている。⁵⁹さらに、第二十二願を示して、浄土に往生したなら、常並の菩薩のごとく一地一地と段階的に菩薩の階位を進むのではなく、速やかに一生補処の位に至つて大慈大悲の利他行を行うのであり、これは第二十二願の力用によるものであると説いている。⁶⁰そして、すべては他力を増上縁として示し、菩薩が自利利他成就でき、阿耨多羅三藐三菩提を得ることができるとは、阿弥陀仏の他力を増上縁とするからであり、そのなかでも特に十八・十一・二十二願の三願を重要視している。

そして、前述の「易行道」の説示と比較すると、「ただ信仏の因縁をもつて（中略）すなはちかの清浄の土に往生を得」は、第十八願の力

用であり、「仏力住持して、すなはち大乘正定の聚に入る」は第十一願の力用であると根拠づけられるのである。また、八番問答の第一問答における「下品の凡夫（中略）みな往生を得」という下品の凡夫が信仏の因縁をもつて往生できるのは、第十八願の力用によるものといえる。⁶¹そして、『論』の「普共諸衆生」を第十八願の衆生と『観経』の下品の機類であると解した曇鸞自身も、この第十八願の力用によって往生すると理解されている。⁶²このように曇鸞は、菩薩の往生も凡夫の往生も本願力によるものであり、その本願は四十八願全体と見ながらも特に三願を強調し、阿弥陀仏の本願力による衆生の他力救済を説くのである。

3―III 「往生」成立基底としての名号観

曇鸞は、本願力による他力救済の論拠を示し、経体を名号であると述べている。そして曇鸞の名号観は、讚歎門における下巻・起観生信章の名号破満積に窺うことが出来る。ここで曇鸞は、名号が衆生の闇を破すという働きを示しながら、称名してもなおその名号の義との相応・不相応があると述べて、⁶³不相応の理由を述べる。

いかんが如実に修行せず、名義と相応せざるとなすとならば、いはく、如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざればなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず、存するがごとく亡ずるがごとくゆゑなり。二には信心一ならず、決定なきがゆゑなり。三には信心相續せず、余念間つるがゆゑなり。この三句展転

してあひ成ず。

〔真聖註〕七祖篇 一〇三・一〇四頁

それは、如来の真相・為物の身を知らないこと（二不知）、さらに信心の淳心（無疑心）・一心（無二心）・相続心（無間心）の三種の信心の心を具していないこと（三不信）を内容として、それが不相応の根拠であり、そのことが結果的に称名してもまだ所願が成就されないものであるとしている。そして、この不相応の原因は、『論註』上巻・讚歎門に示されるように、「碍は衆生に属す。光の碍にはあらず。」と衆生の側に妨げの原因があるということであり、逆に言うならば、凡夫の往生について易行道を示して「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。」ということと、三願の証で第十八願を示して、「仏願力によるがゆゑに十念の念仏をもってすなはち往生を得。」⁶⁶ということを考えるならば、凡夫が仏の因縁を信知して（二知三信）称名することが名号の義に即した如実の相応であるということである。ここにおいて曇鸞の名号観の基本的立場を理解しようのである。

しかしながら、さらにその名号と闇を破す光明の働きについて、名号はあくまで名であって、光明という働きは別なものであり、その名を称えることと、光明の働きとは別ではないかという疑義がなげかけられる。この疑義に対して曇鸞は、名について「名の法に則するあり。名の法に異するあり」と、名に二つの解釈があつて、この名号は「名即法」のものであると示している⁶⁷。つまり、名号が衆生の無明を破すものであれば「名即法」にして衆生の所願を満たすものであり、

不顛倒・不虚偽にして真実となりえ、「名異法」であるならば、顛倒・虚偽、不実なものとなる。言い換えるならば名号と光明の不二において、「名即法」なる名号が真実ということがいえるのである。そして、曇鸞はその真実ということについて上巻・真実功德積に不実との対比によつて述べている。

「真実功德相」とは、二種の功德あり。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず。いはゆる凡夫・人天の諸善、人天の果報、もしは因もしは果、みなこれ顛倒、みなこれ虚偽なり。このゆゑに不実の功德と名づく。二には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。いかに顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかに虚偽ならざる。衆生を撰して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり。

〔真聖註〕七祖篇 五六頁

すなわち真実とは、「法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり」「不顛倒」と、「衆生を撰して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり」（不虚偽）の二つの内容を具した菩薩の智慧によるものである。その智慧について下巻・名義撰対章で明らかのように、慧は戲論が寂滅される空慧として、それは単に無分別に止住することなく「寂滅の慧、また無知にしてつぶさに省みる」というごとく、分別戲論の世界へ働きかけ（「法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり」）、また智は「機を省みる智、つぶさに応じてしかも無知なり」というように分別戲論の世界へ働きかけながら、それは、無分別を根拠におく無分別後得智と理解される。

〔衆生を撰して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり〕つまり、真実における不顛倒・不虚偽の内容は、勝義に根柢をおきながら、分別世界へ働きかける動的側面で語られているのである。

また、曇鸞は名号を、「阿弥陀如来方便莊嚴真実清浄無量の功德の名号」・「阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号」・「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裏みて：」（傍点筆者）と、名号を真実と方便の両方を具有するものとしてしている。つまり、「方便莊嚴」の方便は「権に通づる智」であり、分別戲論の世界に働きかけ、莊嚴とは「莊嚴功德成就」であり、阿弥陀仏の本願が名号となつて衆生へと働きかけている動的相としてとらえている。さらに「真実清浄」の清浄は、衆生の雑染を「清浄にする」という戲論を寂滅させる慧をさし、真実とは、前述した二面性を有しながら、「真実清浄」というときは「法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり」を指すと理解され、また無生についても清浄と同様に理解される。⁷⁰このように、曇鸞は名号を般若と方便の思想を基底として、真実と方便の統一された阿弥陀仏の本願の成就態であつて、相対的言説的な有的世界への顕現態として理解しているのである。

また曇鸞は、名号と光明との相応について、下巻・起観生信章・讚歎門釈で称名を解釈する中で「かの如来の名を称す」とは、いはく、無碍光如来の名を称するなり。「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したまふに障碍あることなし」と述べ、光明と名号の相応の理由については言及していないが、両者の質的な同一性を前提とすることによって成り立

つといえるであろう。⁷²またその光明は、下巻・觀察体相章に国土莊嚴の莊嚴光明功德成就を釈し、国土における光明の働きを述べ、これは讚歎門釈における光明と同一であり、曇鸞が国土の名号を述べながらも、称名を中心とするのは、名と義の相応という点で同一のものと考えていたからであろう。

以上、曇鸞における名号とは、真実と方便が統一され、光明と不離不二なものとして、「衆生を撰して畢竟浄に入らしむる」という躍動的な本願の成就態としての名号を二知三信を具して称することであると理解されるのである。

小 結

当稿において、曇鸞浄土教における「往生」思想について窺ってきたが、曇鸞の思想基盤は中観哲学にあるのであつて、『論』の註解にあたってまずそのことを注意しておかなければならないであろう。そして、その中観哲学の立場より「往生」を解釈すれば、「生即無生」の「因縁生」であり、それは高位の菩薩の往生行として位置づけられている。

それに対して、『論註』冒頭の「易行道」の説示、八番問答に観る衆生観より曇鸞自身の時機観が窺え、「往生」を「因縁生（無生）」義で語りながらも、「見生」と実体的に浄土をとらえる凡夫も往生することができるということを明らかにした。そして、曇鸞において高位の菩薩行である五念門行が名号を通して、凡夫にも修することのできる称名による往生を可能にしたといえる。つまり、名号と光明の不離なる

ことを述べ、名号の躍動的な解釈によつて凡夫の往生が可能となり、易行として凡夫に説示されたのである。

また、『論註』下巻の大義門功德成就釈に、「しかるに往生を願するもの、本はすなはち三三の品なれども、いまは一二の殊なりなし。また溜・繩の一味なるがごとし。」とあるように、衆生に九品の違いがあつても浄土へ往生したならば、菩薩や凡夫という区別はなく往生後には、すべてのものが不退転位に至り無上菩提心を得ることができるのである。そして、菩薩であつても凡夫であつても等しく往生を可能にするのが、三願的証で述べられるように阿弥陀仏の本願力であり、『論註』は信を前提とした仏願力による他力往生を説いているのである。

また、凡夫の称する名号は、真実と方便の統一されたものであり、仏の智慧と慈悲が成就された至極の方便であつて、またそれは般若の徳を具備した衆生摂化の顕現態である。つまり、その名号を如実修行相応に称することによつて、凡夫が五念門における止観中心の高位の菩薩行ではなく、称名中心の行において往生が可能になったと理解されるのである。このように曇鸞は自己の凡夫の自覚から、名号の働きによる他力救済の理論を明らかにし、止観中心の菩薩の往生行が、称名中心の凡夫の往生行として展開され一切衆生の往生を可能にするという他力救済理論を確立させたのである。

註

(1) 『無量寿経優婆提舍願生偈註』(以下、『論註』と略す。)下巻において、『浄土論』に菩薩の巧方便回向について、五念門行を修することによつて集めた一切の善根功徳を、自身住持の樂の為に求めてはならないと

いうことについて、浄土願生者は必ず無上菩提心を発心することを述べ、その中で「もし人、無上菩提心を発さずして、ただかの国土の樂を受くること間なきを聞きて、樂のためのゆゑに生ずることを願するは、またまさに往生を得ざるべし。」(『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版(以下『真聖註』七祖篇)と略す)一四四頁)と、単に凡夫が現実逃避的に求める安樂世界を希求するものではないことを指摘している。

(2) 『中論』観因縁品第一 第一二偈(羽溪了諦訳『国訳一切経』(以下、『国訳』と略す。)中観部一 大東出版社 一九三〇年)五八頁。

(3) 龍樹は、『中論』観有無品第十五(「自性(固有の実体)の考察」第二偈)において、「自性」(svabhava)ということばを「性は名づけて、無作と為す。異法を待たずして成ずるなり。」(『国訳』中観部一・二五二頁)とし、⑤(「サンスクリット」では「自性とは、つくられたものではないものであり、また他に依存しないものである」)(三枝充恵 訳注『中論偈頌総覽』(第三文明社 一九八五年)四〇四頁)と定義され、つまり他のものによらない独立自存の存在であると考えられ、本質や本体といったものと考えられる。

また、龍樹が否定の論法を用いて仏陀所証の「縁起」を表すのは、仏陀滅後の大乘仏教興起までの「縁起」の理解の相違にある。その典型的な事例として挙げられるのが、アピタルマ仏教(特に説一切有部)における「法(dharma)」の実有の主張である。説一切有部は、一切すべての法の存在を「五位七十五法」というかたちで示し、「三世実有・法体恒有」という法を実体的に自性があるものと捉えていく。しかし、龍樹はこの説一切有部によつて示されるような一切の法体が実有として三世にわたつて実在し、ものがその自性をもつて存在たらしめられていくということはないと否定するのである。言い換えるならば、すべてのものにこのような自性といわれるような法体が、実有的に客体化された実体として存在しないということ、つまり無自性であるということが、龍樹の立場である。

- (4) 三枝充恵『前掲』四頁
- (5) この「無」は、サンスクリット語で (sunyata) 「空性」のことである。
- (6) 『中論』「観四諦品第二十四」〔聖なる真理(四)聖諦の考察〕第十八偈。〔国訳〕中観部一・二一七頁) ⑤「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは、相待の仮説(縁起して想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。)(三枝充恵『前掲』七六六頁)
- (7) 『中論』「観法品第十八」(アトマン(我・主体)の考察)第五偈「業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱と為す。業と煩惱とは実に非ず、空に入れば戲論滅す」〔国訳〕中観部一・一七三頁) ⑤「業と煩惱とが滅すれば、解脱がある。業と煩惱とは、分析的思考(分別)から(起る)。それら(分析的思考)は、戲論(想定された論議)から(起る)。しかし、戲論は空性(空であること)において滅せられる。)(三枝充恵『前掲』五二〇頁)。
- (8) 『中論』「観法品第十八」第七偈「諸法実相は、心行言語断じ、無生にして亦た無滅、寂滅なること涅槃のごとし」〔国訳〕中観部一・一七七頁) ⑤「心の作用領域(対象)が止滅するときには、言語の(作用領域(対象)は)止滅する。まさに、法性(真理)は、不生不滅であり、ニルヴァーナ(涅槃)のようである。)(三枝充恵『前掲』五二四頁)
- (9) 『中論』「観法品第十八」第九偈には、「自ら知りて他に随はず、寂滅にして戲論なく、異なく分別なき、是れ則ち実相と名づく。)(『国訳』中観部一・一七三頁) ⑤「他に縁って(知るの)ではなく(みずからさとの)のであり、寂滅であり、もろもろの戲論によって戲論されることなく、分別的思考を離れ、多義(ものが異なっている)でないこと、これが、真実(ということ)の特質(相)である。)(三枝充恵『前掲』五二八頁)と述べられ、ことばも分別も超えた無分別、寂滅の世界を「実相と呼んでいる。さらに、『中論』「観涅槃品第二十五」(ニルヴァーナ(涅槃)の考察)第二十四偈において、「諸法は不可得にして、一切の戲論を滅す。人と無く亦処と無く、仏も亦所説なし。)(『国訳』中観部一・二三三頁) ⑤「(ニルヴァーナとは)、一切の得ること(有所得)が寂滅し、戲論(想定された論議)が寂滅して、吉祥なるものである。ブツダによって、どのような法(教え)も、どのような処でも、だれに対しても、説かれたことはない。)(三枝充恵『前掲』八六〇頁)と述べられる。つまりここで沈黙と述べたのは、戲論寂滅なる世界は主客分別を超えた、ことばによって戲論せられない境地であり、それが諸法実相のあるがままという意であり、さらに仏陀が悟った縁起の究極的あり方が、教えを説かないというところにあるからである。
- この「沈黙」ということについて、長尾雅人氏は、「即ちあらゆる認識が勝義的には成立たず、あらゆる論理や分別が勝義的には成立たないことこそ、仏陀であり空性なのである。従ってここでは更に、四十五年間の伝道と説法すらもが、勝義的には「一字不説」なのである。かくの如き「黙」、四十五年の説法が説法ではなく沈黙にほかならない、とする如きは、勝義としての空性に於いてのみ云い得ることである。(中略) 真に勝義を見るもの、即ち聖者にとっては、その勝義は語られ得べきものではない。真の勝義は黙然たるのほかはない。」と述べられる。『中観と唯識』(岩波書店 一九七八年)一六八頁。
- (10) 『中論』「観四諦品第二十四」〔聖なる真理(四)聖諦の考察〕第十八偈「衆因縁生法、我れは即ち是れ無と説く。また是れ仮名と為す。また是れ中道の義なり」〔国訳〕中観部一・二一七頁) 中道とは、すなわち空性即縁起、縁起即空性であることである。それは、無自性なるものが縁起としてあることが、もし虚無であるとみるならばそれも一つのとらわれであり、有無の見の否定を通してどちらか一方にとらわれるのではなく、その二辺を離れたあるがままということである。
- (11) 『中論』「観法品第十八」(アトマン(我・主体)の考察)第五偈「業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱と為す。業と煩惱とは実に非ず、空に入れば戲論滅す。)(『国訳』中観部一・一七三頁) ⑤「業と煩惱

とが滅すれば、解脱がある。業と煩惱とは、分析的思考(分別)から(起こる)。それら(分析的思考)は、戯論(想定された論議)から(起こる)。しかし、戯論は空性(空であること)において滅せられる。(三枝充恵『前掲』五二〇頁)

(12) 山口益 『仏教学序説』(平楽寺書店 一九六一年)一三九頁以下、参照。

(13) 註(11)

(14) 註(8)

(15) 『中論』「観四諦品第二十四」(「聖なる真理(四)聖諦の考察」第七偈)汝は今実に空と空の因縁とを知り、及び空の義を知ること能はず。是の故に自ら悩みを生ず。」「(国訳)中観部一・二二四頁)⑤(ここに、われはいう。―汝は、空であること(空性)における効用(動機、目的)、空であること、また空であることの意味を、知らないのである。それゆえ、汝は、このように(みずから)かき乱されている。)(三枝充恵『前掲』七四四頁)

(16) 註(10)⑤(およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは、相待の仮説(縁つて想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。)(三枝充恵『前掲』七六六頁)

(17) この「仮名」(仮設)について、山口益氏は「仮」は単なる「かりそめ」ではなくして、縁起における生起の次第としての因施設をその内容とする「仮」であることが忘れられてはならない。であるから、時あつては、それを「仮設」といつている。設は施設であつて、知らしめる(Brainadh)言詮するの意味である。それは空七十論(第六十九偈)に、「勝義諦は、縁起の一切法自性空ということのみ。しかし仏は、縁起の世間の実用という立場から、一切法を施設した。」という中の、「縁起の世間の實用云々」という点のものである。」「(前掲)一四三・一四四頁)とされ、つまり「仮名」(仮設)は、我々の言語的世界への縁起の説示と理解でき、それは仏陀における説法という形態をとる。

(18) 山口益氏は、龍樹の『廻諍論』・『六十頌如理論』において教法を具体的に了得することが、我執を生起せしめることであることを明らかに述べてあると指摘されている。

「縁起の教法は、諸法には自体としての生がないと言ひ、諸法の実体が空であると否定する。けれどもそれは、その教法に実体があつて、その実体によつて諸法の実体を遮除するということではない。能遮の実体によつて所遮の実体を遮除することではない。(中略)そして物に実体のないことを語る教法は、縁起せるものであるから、それ自らに実体があるのではないけれども、縁起の義に適うた智によつて語られるので、世俗諦の立場で、諸法に実体のない義を語り、その義を顕了ならしめるのである。もし教法に実体ありと考える如きことあれば、そういう思想は、自らの教法に対する愛執と、従つてそこに發生する他宗に対する憎悪とよりして愛憎違順の闘争の中に顛落する他ないであろう。」「(山口益『前掲』一五〇頁)

(19) 『中論』「観四諦品第二十四」(「聖なる真理(四)聖諦」の考察)

第八偈「諸仏は二諦に依つて、衆生のために法を説く、一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり。」「(国訳)中観部一・二二四頁)⑤(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。)(三枝充恵『前掲』七四六頁)。

第九偈「若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深大法に於て、真実義を知らず。」「(国訳)中観部一・二二五頁)⑤(およそ、これら二つの真理(二諦)の区別を知らない人々は、何びとも、ブツダの教えにおける深遠なる真実義を、知ることがない。)(三枝充恵『前掲』七四八頁)。

第十偈「若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず。第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず。」「(国訳)中観部一・二二五頁)⑤(世間の)言語慣習

に依拠しなくては、最高の意義は、説き示されない。最高の意義に到達しなくては、ニルヴァーナ(涅槃)は、証得されない。」(三枝充恵「前掲」七五〇頁)

- (20) この世俗(samvrtti)については、我々の世間的実用として言説(ことば)の世界をあらわすものであり、世俗は真実を表すものでなくむしろ覆い隠してしまうものとして覆障と呼ばれ、無明とも呼ばれる。この世俗観は、龍樹の弟子であるチャンドラキールティにおいて語られるものである。そのチャンドラキールティの「世俗」の意味を瓜生津隆真氏は、以下の三つであると纏められている。「(1) あまねく覆っている、すなわち、あらゆるものの真実(本性)を無明(無知)がすっかり覆っている。したがって、世俗は無明である。(2) 相互により合って生起している、すなわち、世俗は互いにつながり合って(ささえ合って)成立している。したがって世俗は縁起である。(3) 印定(認可)、言説という意味で、しかも能詮・所詮(あらわすもの・あらわされるもの)、能知・所知(知るもの・知られるもの)などの特質を持つ。すなわち世俗とは、言語表現(ことば)であり、能所(主客対立の上)に成立する。」(龍樹 空の論理と菩薩の道 二五七頁 大法輪閣 二〇〇四年)。しかし、ここで龍樹において説かれる二諦は、「約教の二諦」ともいわれ、それは「教えに限定して、二種の真理を立てたものであり、それは空性の教説における否定の言説が、言説を超える絶対の真実を指し示していることを明らかにするためである」(二五六頁)とも述べられ、世俗諦として「空性」を明らかとする立場である。世俗については中観派において種々論じられるところであるが、本論においては龍樹の「約教の二諦」の立場で論じている。

- (21) 『国訳』中観部一・一〇四頁
 (22) 『真聖註』七祖篇 二九頁
 (23) 『真聖註』七祖篇 五四頁
 (24) 武田龍精氏は、天親の「願生」について、「願生」の「生」がすでに実

生死の生ではない以上、「願」もすでに実衆生実生死の場での「願」ではないことが先ず指摘されなければならない。ではそのような場での「願」は如何なる「願」とみるべきであろうか。それは実衆生実生死の生否定への方向性を示す概念とみるべきである。「願生」とは実衆生実生死の生否定それ自体を意味していることに外ならない。このことは日常的世俗性の場の否定に外ならず、「願生」にはそういうことが意味されなければならないのである。「(二)往生」の原理的構造、曇鸞の「因縁生」義を根底として、「(真宗学)五〇 一九七四年」と、「生」について「因縁生」で語られるならば、「願」についても必然的にそのような意味がほどこされるべきであることを指摘されている。

- (25) 『真聖註』七祖篇 五五頁「問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、この間の仮名人のなかに於いて五念門を修するに、前念は後念のための因となる。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。前心後心またかくのごとし。なにをもつてのゆゑに。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統にあらざればなり。この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。」
- (26) 武田龍精「前掲」七一〜七三頁
- (27) 『真聖註』七祖篇 三六頁「略してかの阿弥陀仏国土の十七種の莊嚴成就を説く。如来の自身利益大功德力成就と、利益他功德成就を示現せんがゆゑなり。かの無量寿仏国土の莊嚴は第一義諦妙境界相なり。十六句および一句次第として説けり、知るべし。」
- (28) 『真聖註』七祖篇 五七頁「仏本の莊嚴清淨功德を起したまへる所以は、三界を見そなはずに、これ虚偽の相、これ輪転の相、これ無窮の相にして、蚘螻 屈まり伸ぶる虫なり の循環するがごとく、蚕繭 蚕衣なり の自縛するがごとし。あはれなるかな衆生、この三界に締 結びて解けず られて、顛倒・不淨なり。衆生を不虚偽の処、不輪転の処、不無窮の処に置きて、畢竟安樂の大清淨処を得しめんと欲しめず。こ

のゆゑにこの清浄莊嚴功德を起したまへり。」

(29) 山口益『世親の浄土論』(法蔵館 一九六六年三月) 一一二頁参照。

(30) 徳永道雄『論註の二諦』(『宗学院論輯』四三 一九七五年) 参照。因縁法は直ちに有ではなく、空性をはらむものとして、その限りににおいて仮有である。

(31) 山口益氏は、「第一義諦」が、論註では「仏因縁法」といわれているから、それは中観説でいえば、空性真如ではなくして空用ということになるか。清浄 (vyavadana) が第一義諦といわれるのであるから、その第一義諦は空性でなくして、そういう内容において理解せられねばならないであろう」と述べられる。(『前掲』一一四頁)

(32) 『真聖註』七祖篇 三八・三九頁「この三種の成就は、願心をもって莊嚴せり、知るべし。略して一法句に入ること説くがゆゑなり。一法句といふはいはく、清浄句なり。清浄句といふはいはく、眞実智慧無為法身なるがゆゑなり。」

(33) 山口益 『前掲』 一五二頁・一六一頁参照。

(34) 『真聖註』七祖篇 一三九頁『論』の「また向に莊嚴仏土功德成就と莊嚴仏功德成就と莊嚴菩薩功德成就とを観察することを説けり。この三種の成就は、願心をもつて莊嚴せり、知るべし」という文を承けて、「知るべし」とは、この三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清浄願心の莊嚴したまへるところなるによりて、因浄なるがゆゑに果浄なり。無因と他因の有にはあらざるを知るべしとなり。」と述べられる。

(35) 『真聖註』七祖篇 一三九頁「上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法句に入るを略となす。」

(36) 『真聖註』七祖篇 一三九頁「ながゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。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ず。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つべからず。一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入して、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ざればなり。」

香月院深励氏は、ここに曇鸞が「諸仏菩薩」について二種の法身があることを述べられるが、その意は「弥陀一仏」について述べてあることを指摘されている。(香月院深励『論註講苑』(法蔵館) 六一九頁)

(37) 石田充之「曇鸞教学の背景とその基本理念」(『曇鸞教学の世界』龍谷大学浄土真宗学会編 一九六三年二月) 参照。

(38) 池本重臣「親鸞教学の教理史的研究」(永田文昌堂 一九六九年)『論註の二種法身説について』参照。

(39) 『真聖註』七祖篇 一四〇頁『論』の「一法句といふはいはく、清浄句なり。清浄句といふはいはく、眞実智慧無為法身なるがゆゑなり。」に對し、「この三句は展転して相入す。なんの義によりてか、これを名づけて法となす。清浄をもつてのゆゑなり。なんの義によりてか、名づけて清浄となす。眞実智慧無為法身なるをもつてのゆゑなり。『眞実智慧』とは、実相の智慧なり。実相は無相なるがゆゑに、眞智は無知なり。『無為法身』とは法性身なり。法性は寂滅なるがゆゑに、法身は無相なり。」(『真聖註』七祖篇 一四〇頁)「無相のゆゑによく相ならざるはなし。このゆゑに相好莊嚴はすなはち法身なり。無知のゆゑによく知らざるはなし。このゆゑに一切種智はすなはち眞実の智慧なり。」

(41) 徳永道雄『前掲』六一頁 参照。

(42) 高木昭良『論註における往生思想に就いて』(空思想の展開)、『印仏研』三卷二号 一九五五年) 参照。

(43) 『真聖註』七祖篇 一二三頁

(44) 『論』起観生信章において「もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得。」さらに利行満足章に「菩薩はかくのごとく五念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ゑなり。」とあるが、この両者とも五念門行を修するということで、

修相上本質的差異はないといえる。(矢田了章「論註における願生者について」『印仏研』一六卷二号 一九六八年)参照。

(45) 『論註』下巻・觀察体相章・衆生世間「未証淨心の菩薩」とは、初地以上七地以還のもろもろの菩薩なり。(中略)この菩薩、願じて安樂淨土に生ずれば、すなはち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、土地のもろもろの菩薩と畢竟して身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪髻頭菩薩(天親)の輩、かしこに生ぜんと願ずるは、まさにこれがためなるべし。』(『真聖註』七祖篇 一三三頁)

(46) 『真聖註』七祖篇 四七頁「五濁の世、無仏の時に於いて阿毘跋致を求むるを難となす。この難にすなはち多途あり。ほほ五三をひいて、もつて義の意を示さん。一には外道の相善は菩薩の法を乱る。二には声聞は自力にして大慈悲を障ふ。三には無願の悪人は他の勝徳を破る。四には顛倒の善果はよく梵行を壊つ。五にはただこれ自力にして他力の持つなし。』

(47) 註(28)。「真聖註」七祖篇 五八頁「この三界はけだしこれ生死の凡夫の流転の閻宅なり。」「讀阿弥陀仏偈」(『真聖註』七祖篇 一七六頁)「われ無始より三界に循りて、虚妄輪のために回転せらる。一念一時に造るところの業、足六道に繋がれ三塗に滞まる。』

(48) 『真聖註』七祖篇 四七・四八頁「易行道」とは、いはく、ただ信仏の因縁をもつて淨土に生ぜんと願ずれば、仏願力に乗じて、すなはちかの清淨の土に往生を得、仏力住持して、すなはち大乘正定の聚に入る。正定すなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路に船に乗ずればすなはち楽しきがごとし。この『無量寿経優婆提舍』(淨土論)は、けだし上行の極致、不退の風航なるものなり。』

(49) 仏力の住持については、主功德釈に黄鵠と子安の譬喩を用いて、「安樂国は(阿弥陀仏の)正覚のためによくその国を持せらる。あに正覚の事にあらざることあらんや。』(『真聖註』七祖篇 七一頁)と、阿弥陀仏の淨土には仏力がたもたれており、自然に淨土へ往生したものは

正定聚の位に至り、正覚を得ることができると述べられる。

(50) 『真聖註』七祖篇 九三・九四頁。「大経」の第十七・十八願成就文を引いた後「これを案じていふに、一切の外道・凡夫人、みな往生を得ん。」と示した上で、続いて『觀経』下下品の文を引いた後「あきらかに知りぬ、下品の凡夫ただ正法を誹謗せざれば、仏を信ずる因縁をもつてみな往生を得。』と謗法罪以外の下品の凡夫が往生できることを示している。しかしながら、『論』において天親が「普共諸衆生」といわれた衆生は『論』当面から言うならば觀見願生できる菩薩と見られるべきものを、『論註』において曇鸞は『大経』の第十八願成就文と『觀経』下下品の文を引用したことはなぜか。これについて村上速水氏は、「この論は、すでに論主が『我依修多羅眞実功德相』といわれる論であり、その修多羅とは題号の通り淨土三部経を意味しているものであるから、三経所対の機が、普共諸衆生の衆生であることは当然である。その三経所対の機は下下品の悪人までも包含するものであるから、今、鸞師が、論主所共の機をこの悪人とされることは何の無理もない」(曇鸞大師における人間」(『曇鸞教学の研究』龍谷大学真宗学会編 一九六三年)と、述べられている。

(51) 『真聖註』七祖篇 九七・九八頁「心に在る」。かの造罪の人はみづ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によりて実相の法を聞きて生ず。(中略)「縁に在る」。かの造罪の人はみづから妄想の心に依止し、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眞実清淨無量の功德の名号によりて生ず。(中略)「決定に在る」。かの造罪の人は有後心・有聞心に依止して生ず。この十念は無後心・無聞心に依止して生ず。これを決定と名づく。』この中で特に、「在縁」について名号による力用を述べている事に注目される。

(52) 『真聖註』七祖篇 一二六頁「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、無量生死の罪濁にありといへ

- 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、これを濁心に投ぐれば、念々のうちに罪滅して心淨まり、すなはち往生を得。」
- (53) 『真聖註』七祖篇 一二六頁「またこれ摩尼珠を玄黄の幣をもって裏みて、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。かの清淨仏土に阿弥陀如来の無上の宝珠まします。無量の莊嚴功德成就の帛をもって裏みて、これを往生するところの人の心水に投ぐれば、あに生見を転じて無生の智となすことあたはざらんや。」
- (54) 藤田宏達氏は、『論』の所依の經典を『觀經』とみられる説(大原性実『觀無量壽經と淨土論』觀經中国撰述説に対する「疑問」)(龍谷大學論集「三五九号 一九五五年」)に対し、『觀經』のインド撰述説と考えるのはサンスクリット本・チベット訳が存在しないので困難であると述べられている。そして、『無量壽經』とする説は、曇鸞當時において『無量壽經』と『阿弥陀經』は区別されておらず、むしろ曇鸞は『阿弥陀經』を『舍衛國無量壽經』と述べ、『無量壽經』と混同し、『無量壽經』と理解していたと指摘されている。(藤田宏達『原始淨土思想の研究』岩波書店 一九七〇年)本論もこれに従うものである。しかしながら、『論註』における所依の經典は『仏説無量壽經』『仏説阿弥陀經』『仏説觀無量壽經』の「三部經」であることは異論のないところである。
- (55) 『真聖註』七祖篇 四八頁「無量壽」はこれ安樂淨土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏、王舍城および舍衛國にましまして、大衆のなかにおいて無量壽仏の莊嚴功德を説きたまへり。すなはち仏(阿弥陀仏)の名号をもって經の体となす。」
- (56) 神子上惠龍『真宗学の根本問題』(永田文昌堂 一九六二年) 一一五・一一六頁参照。
- (57) 『真聖註』七祖篇 一五五頁「なんの因縁ありてか」速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得」といへる。答へてはいはく、『論』(淨土論)に「五門の行を修して、自利他成就するをもつてのゆゑなり」といへり。しかるに數に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁とな

- す。」
- (58) 『真聖註』七祖篇 一五五頁「おほよそこれかの淨土に生ずると、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ゑなり。なにをもつてこれをいふとなれば、もし仏力にあらざらず、四十八願すなはちこれ徒説ならん。」
- (59) 『真聖註』七祖篇 一五六頁「仏願力によるがゆゑに十念の念仏をもつてすなはち往生を得。往生を得るがゆゑに、すなはち三界輪轉の事を勉る。輪轉なきがゆゑに、ゆゑに速やかなることを得る一の証なり。」
- (60) 『真聖註』七祖篇 一五六頁「仏願力によるがゆゑに正定聚に住す。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至りてもろもろの回伏の難なし。ゆゑに速やかなることを得る二の証なり。」
- (61) 『真聖註』七祖篇 一五七頁「仏願力によるがゆゑに、常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。常倫諸地の行を超出するをもつてのゆゑに、ゆゑに速やかなることを得る三の証なり。」
- (62) 『真聖註』七祖篇 一五六頁「これをもつて推するに、他力を増上縁となす。」
- (63) 『觀經』において下品の往生は、「かくのごとく心を至して声をして絶えざらしめて、十念を具足して(南無阿弥陀仏)(南無無量壽仏)と称せん。」と、称名による往生を説いているのであるが、曇鸞は八番問答で「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つてみな往生を得。」と第十八願と同様に理解している。
- (64) 池本重臣『親鸞教学の教理史的研究』(永田文昌堂 一九六九年) 二二九頁以下、参照。
- (65) 『真聖註』七祖篇 一〇三頁「かの名義のごとく、如実に修行して相應せんと欲す」とは、かの無碍光如来の名号は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまふ。しかるに名を称し憶念すれども、無明なほありて所願を満てざるものあり。なんとすれば、如実に修行せず、名義と相応せざるによるがゆゑなり。」

- (66) 『真聖註』七祖篇 五三頁
- (67) 『真聖註』七祖篇 四七頁
- (68) 『真聖註』七祖篇 一五六頁
- (69) 『真聖註』七祖篇 一〇四頁「問ひていはく、名をば法の指となす。指をもつて月を指すがごとし。もし仏の名号を称するにはすなはち願を満つることを得といはば、月を指す指、よく闇を破すべし。もし月を指す指、闇を破すことあたはずは、仏の名号を称すとも、またなんぞよく願を満てんや。答へていはく、諸法万差なり。一概すべからず。名の法に即するあり。名の法に異なるあり。名の法に即するとは、諸仏・菩薩の名号、般若波羅蜜、および陀羅尼の章句、禁呪の音辞等これなり。」
- (70) 『真聖註』七祖篇 一二三頁「それ法性は清浄にして畢竟無生なり。」
- (71) 『真聖註』七祖篇 一〇三頁
- (72) 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) 一八〇頁、参照。
- (73) 『真聖註』七祖篇 一一八頁「これいかんが不思議なる。かの土の光明は、如来の智慧の報より起れり。これに触るれば、無明の黒闇つひにかならず消除す。」
- (74) 『論註』上巻・觀察門・妙声功德釈(『真聖註』七祖篇七〇頁)「もし人ただ安楽浄土の名を聞きて往生を欲願するに、また願のごとくなることを得と。」
- 下巻。觀察体相章・妙声功德釈(『真聖註』七祖篇 一一九頁)「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すれば、また往生を得て、すなはち正定聚に入る。」
- 下巻・起観生信章・作願門釈(『真聖註』七祖篇 一〇六頁)「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すれば、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。」と、このように国土の名号についても仏名号と同様に重要視している。
- (75) 『真聖註』七祖篇 一二一・一二二頁。「溜・澗の一味なるがごとし」とは、溜川、澗川(中国山東省にある河の名)の二河は、水の味が異なるが、海にそそげば一つの味になるという意味である。
- (たいら こうりゆう…筑紫女学園中学校 教諭・本学非常勤講師)