曇鸞浄土教の研究
――『往生論註』における『大智度論』の思想的受容――

溪　英俊

序論

親鸞の『教行信証』における思想ベースは、曇鸞の『往生論註』（以下『論註』と略記）にあるといわれる。師法然は「偏依善導一師」と言われており、無論親鸞もそれをうけている。しかしその思想の基底にはむしろ曇鸞の影響が大きい。「教巻」冒頭に一宗の大綱を二種回向で示していることは、それを明示している。また『論註』から多数の文を引用し自らの教学を構築している。それゆえ曇鸞思想をうかがうことが真宗教学の上で必須なのは当然であるが、さらにその思想の背景に大乗仏教の大成者龍樹の思想があることを見逃してはならない。

曇鸞は『讃阿弥陀仏偈』で、龍樹を西方願生の本師と表白している。また『論註』冒頭では『十住毘婆沙論』の難易二道を引用し、『浄土論』に説かれる五念門行が仏の本願力による往生成仏の道、言い換えれば他力易行道であることを明らかにしている。このように曇鸞にあっては龍樹の思想が強く影響している。その中でも特に『論註』と『大智度論』（以下『智論』と略記）の共通点が多くの学者によって指摘されている。そこでそれらの先行研究をふまえ、両者の思想的関係を考察する。『論註』の思想的背景を研究することは、教理史的立場から「浄土真宗」の大乗仏教としての本質を問うことにもつながり、親鸞思想を学ぶ上で重要なことと考えるからである。

本論は『論註』と『智論』の文献学的比較に基づき、曇鸞が引用ないし参考としたであろうと推測される箇所を精密に読み解き、その影響及び思想的展開を検討する。

まず菩薩の願行について検討し、その次にその願の対象である浄土について、最後にその両者をつなぐものとして、般若について考察していく。

第一章　菩薩の願行

第一節　菩薩の発願

我々が救済されるためには何が必要であろうか。我々一切衆生も、

大乗仏教では菩薩となって仏道を歩まねばならない。『智論』四巻には菩薩（菩提薩埵）について詳細な解説があるが、それをまとめると、一切衆生のために、大いなる誓願を起こし、その心は不動で、精進を怠ることなく、一切諸法中最第一の仏道を行じ、生老死を脱しようとする者を菩薩という。菩薩について『智論』と『論註』で共通する箇所を比較すると

問曰。何等名菩提。何等名薩埵。答曰。①菩提名諸仏道。②薩埵名或衆生或大心。是人諸仏道功徳。尽欲得其心。不可断不可破。如金剛山。是名大心。（大正蔵二五　八六頁上一三～中一六）

（註）菩薩者。若具存梵音。応言菩提薩埵。①菩提者是仏道名。②薩埵或云衆生或云勇健。求仏道衆生有勇猛健志故名菩提薩埵。今但言菩薩訳者略耳。（真聖全一　二八一頁）

①で菩提が仏道であることは一致するが、『智論』では「諸」の仏道とされるのに対し、『論註』では「これ仏道の名」とされ、ある種の限定がなされていると考えられる。他に『智論』では「無字無語是諸佛道。（大正蔵二五　四四八頁中一一）」などがあげられる。『論註』では他に大慈悲を仏道の正因とする箇所がある。②の薩埵の解釈で衆生は一致するが、次が「大心」と「勇健」で異なる。しかし「大心」は「大心無上志以求成佛道（大正蔵二五　八八頁中二一）」とあるように、いわゆる仏道を求める心であり、「勇健」は「勇猛の健志」であるから、仏道を求める上での堅い志である。異なった表現であるが、共に仏道を求めることを示しているので同一の内容と考えることができ、『論註』のこの文は『智論』の上記の表現によっているといえよう。

以上のように「菩薩」がそれぞれ規定されているが、『智論』において特に菩薩というと釈迦を指すようである。たとえば第四巻で釈迦と弥勒の二菩薩をあげるが、その重心は釈迦である。三枝氏は『智論』での菩薩は結局は釈尊一人だけに収斂されるとまで述べている。[1]『論註』では法蔵菩薩と善男子善女人の修行者の二種類の菩薩が考えられる。特に法蔵菩薩についてみると、『論註』に『智論』からと示して引用される文に

釈論言①如斯浄土非三界所摂何以言之無欲故非欲界地居故非色界有色故非無色界②蓋菩薩別業所致耳（真聖全一　二九三頁）

とある。これは荘厳妙声功徳成就の釈中の引文で、浄土が三界に超え優れたものであるということを、『智論』の仏国の説明の表現を基に説明されている。『智論』のもとの文と照らし合わせると、

①如是世界在地上故不名色界。無欲故不名欲界。有形色故不名無色界。②諸大菩薩福徳清浄業因縁故。別得清浄世界出於三界。（大正蔵二五　三四〇頁上一八～上二一）

と、曇鸞の書き換えが見られる。まず①で『智論』に「如是世界」とあるのが「如斯浄土」となっており、『論註』では仏国は浄土に限定されている。「非三界所摂何以言之」は『智論』にはなく、曇鸞の言葉で、浄土が三界に超え優れていることを示される。②では諸菩薩に通じる業因を、菩薩の別業として法蔵菩薩に限定している。

また善男子善女人について詳述すると、この語は起観生信章でのみ表れる語で、五念門を修した後に菩薩と言われる。このような差が生じる背景を考えると、三枝氏の説が参考になる。氏は龍樹が当時、二乗三乗との区別が自明なものでなかった状態において菩薩を一つのイデーとして捉えており、そのイデーの元に大乗・菩薩を確立しようとしていたのではないかと推測している。後の曇鸞においては大義門功徳釈などでの用例からもわかるように、すでに二乗・三乗等が概念化しており、それに基づき浄土教としてのありかたを明確にしたものであるといえる。上記のように「これ仏道の名」という限定をもうけたことは、曇鸞の意識の中にこのような意図があったからだと考えられる。

さて大乗菩薩道を歩む修行者は、浄土教においては特に願生行者と呼ばれる。『浄土論』、『論註』において中心となる行は五念門行である。願は法蔵菩薩においてはもちろん四十八願であるし、願生行者では浄土に往生したいと願うことである。

まず法蔵菩薩について、その願が完成したことを明かすのが不虚作住持功徳成就である。

依本法蔵菩薩四十八願今日阿弥陀如来自在神力。（真聖全一　三三一頁）

と四十八願の完成と阿弥陀仏の自在神力について述べられるが、その関係を

願以成力力以就願。願不徒然力不虚設。力願相符畢竟不差故曰成就。（真聖全一　三三一頁）

と示される。この願が完成されているということは、仏辺で一切衆生の救済が完成しているということである。

一方、願生行者ではどうか。『浄土論』の長行の作願門と回向門には共に「心常作願」とあることから、願生行者において作願門・回向門に重きが置かれることがうかがえる。しかし世親の段階では自らの功徳を廻施して諸の衆生と共に往生することを願ってはいるものの、回向についての解釈はあくまで大悲心を成就することが中心となっており、それは非常に高度な行を要する。

『論註』では回向門釈下で示される二種回向が、

往相者以己功徳廻施一切衆生作願共往生彼阿弥陀如来安楽浄土（真聖全一　三一六頁）

とあるように、往相回向とは共に「浄土に往生することを願う」ことであると規定し、また還相回向についても浄土に生まれた後に方便力を成就することにより、穢土に戻って「一切衆生を教化し、共に仏道に向かう」ことであるとしている。つまり奢摩他・毘婆舎那を完成させることは浄土に生まれた後のことであり、浄土の土徳によってそれが助援されていることを示している。すなわちそれは浄土の荘厳の清浄なるはたらきによるものであると示されているのであり、ついては願生行者の回向門も畢竟じて阿弥陀仏の本願力によると示されてくるのである。

第二節　菩薩の行

『論註』では『浄土論』の長行に示される五念門を二十四行の偈頌に配当して釈されている。この五念門の思想的背景については諸説があるが、五念門が大乗仏教としての菩薩行であるならば、その基本である六波羅蜜との関係を考察しなければならないはずである。山口益氏が『世親の浄土論』の中で

> 菩薩行の本質が大乗にあっては六波羅蜜多であり、瑜伽行派ともなれば、特に十地に配当せられる十波羅蜜多であるから、五念門が、その波羅蜜多行の間に包摂せられてあるとせられることは所以あることである。[2]

と述べているように、『浄土論』における五念門が大乗菩薩行と位置づけられる行業であるかぎり、世親の上でそれが六波羅蜜、さらには瑜伽行唯識学であるので、その発展・展開である十波羅蜜としてみることが可能であろう。この波羅蜜を五念門に配当してみると、礼拝門が精進及び持戒、讃嘆門が精進及び持戒、作願門が禅定、観察門が般若、回向門が布施、さらに十波羅蜜の願、力、智、方便善巧にあたると考えられる。神子上恵龍氏は、「十波羅蜜の思想の中には他力思想が濃厚となっているが、六波羅蜜においてはそれほどに他力思想が出ていない」と言い、また「六度（六波羅蜜）にしても、十度（十波羅蜜）にしても、浄土に願生せんとするの行ではない」[3]と述べ、五念門を十波羅蜜からの移行であると見ている。以上のことから考えると、六波羅蜜として示された大乗仏教の菩薩行が、瑜伽行唯識において十波羅蜜へと展開・発展し、それを基礎として五念門行が成立したと言えよう。特に利他行的要素の増補によって回向門が生まれた。そして曇鸞において他力思想が濃厚となり、阿弥陀仏の本願力を増上縁とするという形で浄土願生としての行相が示されるに至ったのである。これは曇鸞註釈の大きな功績である。

それではここで『論註』と『智論』との交渉を考えていくことにしたいが、その前に『智論』と『般若経』の上で六波羅蜜をうかがってみたい。周知の如く『智論』は『大品般若経』を註釈したものであるが、その『大品般若経』について、武田浩学氏が

> 「小品般若」から「大品般若」への展開を要約するならば、それは前者が自利中心であるのに比べて、後者においては利他への関心が大きくなっていることであるといえる。[4]

と述べているように、『大品般若経』へと展開して利他性が強まり、衆生教化が重要視されるようになる。そして六波羅蜜は六度相摂といわれ、各波羅蜜が他の五波羅蜜の成就へとつながる、循環的関係にあるとされる。

さて『智論』においては、波羅蜜は非常に重要視され、第四巻で各波羅蜜を解説する際にはまず部派の論説をあげて解説し、それを修正しつつ大乗菩薩の六波羅蜜を詳述する。その中『般若経』と同様六度相摂を説く箇所が見られる。例えば

> （1）行一波羅蜜能摂五波羅蜜。（大正蔵二五　六二四頁上一〇）
>
> （2）所謂一波羅蜜邊能生五波羅蜜。（大正蔵二五　六三五頁下

六）

などがそれである。しかし『智論』においては、六度相摂ではなく、A．布施・持戒と、B．忍辱・精進・禅定と、C．般若の三種類に分類して解釈される場合がある。

まずA．布施・持戒の二つについては、

（1）問曰。云何名檀波羅蜜滿。答曰。檀義如上説。波羅蜜是名渡布施河得到彼岸。問曰。云何名不到彼岸。答曰。譬如渡河未到而還。名爲不到彼岸。（大正蔵二五　一四五頁上一五～上一八）

（2）問曰。已知尸羅相。云何爲尸羅波羅蜜。答曰。有人言。菩薩持戒寧自失身不毀小戒。是為尸羅波羅蜜。（大正蔵二五　一六二頁上八～上一〇）

と述べて、それを詳述されている。この二つの波羅蜜には自己目的性を有するという特徴がある。三枝氏はこれら二つが、八正道や三十二相、阿耨菩提、涅槃、十住、仏道、また種々の福報・生天・転輪聖王などの成就を説かれる上で突出していることを指摘した上で、それが在家仏教へ通じるものであると指摘している。[5] 大乗仏教という運動は、論理教学のみに目を向けた既存教団に反発して在家者を中心に発展したといわれるが、『智論』はその在家仏教の発展過程の真っ只中にあり、龍樹も在家者の存在を大きく考えていたのであろう。

次のB．忍辱・精進・禅定は、六度相摂のようにそれぞれ他の波羅蜜を助成していく場合もあるが、ダイレクトにC．般若波羅蜜につながっていく場合もある。例えば

今欲出生摩訶般若波羅蜜。般若波羅蜜。要因禅定門。（中略）是禅定智慧。（大正蔵二五　一七二頁中一七～中二〇）

とあるように、禅定が般若波羅蜜の基となっているのである。これからいえることは『智論』に示されている六波羅蜜とは、六度相摂をうけつつも布施・持戒がそれらの持つ自己目的性によって独立しつつ、相互の波羅蜜がさらに互いを助成しあっている関係にあるということである。

それでは『論註』ではどうであろうか。『論註』の中で「波羅蜜」の語は

（1）又言積習成性。指法蔵菩薩。集諸波羅蜜積習所成。（真聖全一　二八七頁）

（2）名即法者。諸仏菩薩名号般若波羅蜜及陀羅尼章句禁咒音辞等是也。（真聖全一　三一四～三一五頁）

（3）或聞仏声或聞法声或聞僧声。或聞寂静声空無我声大慈悲声波羅蜜声。或聞十力無畏不共法声諸通慧声無所作声不起滅声無生忍声乃至甘露潅頂衆妙法声。（真聖全一　三二二頁）

の三箇所だけである。

（1）では諸波羅蜜を成就するのは法蔵菩薩であり、（2）は名に即する法について、名号と同列に般若波羅蜜をあげ、（3）は『大経』からの引文で、荘厳水功徳成就によって浄土の波の音声の徳と

して示される。（2）と（3）をあわせて考えてみれば、（3）の音声は果後の浄土の益として「般若」波羅蜜の声となり、それは名に即する法として、諸仏菩薩の名号と同様に我々にはたらきかけることを意味する。

これらから考えられるのは、『論註』では波羅蜜は大乗菩薩の修行法から衆生救済の法へと昇華されているということである。それは法蔵菩薩の五念門行の根底に、諸々の波羅蜜（基本的には六波羅蜜だが、曇鸞の語の中に六度・十度を明確に区別する語が見られないため、その展開である十波羅蜜も含めていいと思う）を置くことで、願行共に般若波羅蜜によって承認される形をとり、我々に対して理想であり、目標であり、かつ絶対的救済者として阿弥陀仏の存在を示している。（1）で法蔵菩薩は諸波羅蜜を完成させ阿弥陀仏となり、（2）で示されるようにそれは名に即する法であるから、（3）波羅蜜の声、つまり仏の完全なる智慧とそのはたらきそのものである名号の形をとって願生行者にはたらきかけるのである。

『大品般若経』で六度相摂の関係で示された波羅蜜は、『智論』において『大品般若経』の関係をうけつつも、般若波羅蜜を中心に据え、布施・持戒の二波羅蜜を基礎として在家者への道を開き、さらに『論註』では諸波羅蜜をベースとした五念門により、一切衆生の救済を徹底したといえる。

第二章　功徳荘厳成就と往生浄土

第一節　功徳荘厳成就と願心荘厳

『浄土論』長行の冒頭に、

論曰。此願偈明何義。示現観彼安楽世界見阿弥陀仏願生彼国故。（真聖全一　二七〇頁）

と、世親自身がこの願偈は、浄土と阿弥陀仏を観見し、その観察の対象（所観の境）である浄土に往生することを願うものであると述べている。これにより『浄土論』の中心は観察であることがわかる。そしてその中心となる行相が、瑜伽行に基づいた奢摩他・毘婆舎那という実践法を通しての願生行として示され、この奢摩他・毘婆舎那を五念門で作願門・観察門に配当したのである。奢摩他とは、願生する所縁の境に想いをかけ、他に想いを抱くことなく一心にその土に往生することを願い、それにより心を集中させていくものであり、毘婆舎那は奢摩他を行じた上ではたらく智慧によって所縁となる浄土を観じていくものである。これは「無量寿経」に説かれる阿弥陀仏の浄土に往生するという浄土教の仏道体系を、瑜伽行派の具体的実践法を用いてupadeśa⑥したものである。

さてその観察の対象は三厳二十九種荘厳であるが、観察門釈下の最初に「観彼世界相　勝過三界道（真聖全一　二八五頁）」と清浄功徳があげられる。これは「此清浄是総相」と示されるように以下の器世間、さらには衆生世間までも総合する総相である。すなわち観

察の対象である浄土の荘厳相は清浄である。その清浄は仏・菩薩にも通じ、我々を清浄化するはたらきを有するのである。三界、つまり欲界・色界・無色界を超過するということは、相対的存在、相対的世界観を超えることである。しかし単に超えただけでなく、なおかつ相対的存在にはたらきかけるのである。それが清浄であり、絶対である。この浄土のはたらきを示す譬えとしてあらわされるのが「浄摩尼珠」の譬えである。『論註』には

譬如浄摩尼殊置之濁水水即清浄（真聖全一　三二八頁）

と濁水即清浄なる絶対の活動相が示されている。これは『智論』に

世尊若水濁以珠著中水即為清。是珠其徳如是。（大正蔵二五　四七七頁中六）

と示されたことに基づく。また『論註』に

又是摩尼珠以玄黄幣裹投之於水水即玄黄一如物色（真聖全一　三二八頁）

とあるのは『智論』の

是摩尼宝所在水中。水随作一色。若以青物裹著水中。水色即為青。若黄赤白紅縹物裹著水中。水随作黄赤白紅縹色。如是等種種色物裹著水中。水随作種種色。世尊若水濁以珠著中水即為清。是珠其徳如是。（大正蔵二五　四七七頁中二～中六）

を参考にしている。これらは無生即生を説明するための譬喩で、阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号によって、衆生の罪が滅して往生することが示されている。

さて本来、清浄にしても般若にしても、大乗仏教においては空の側に属する。空であるならば、観察の対象として具体相を伴って現れることは不可解なことである。しかしこれらは仏の清浄性から生まれたものであり、有的な具体相を伴いつつもそれ自体が空的な清浄性を伴う。

「有即空」を180°の転換とするならば、「空即有」は360°の転換といえる。浄土教はこのような転換において成立する有の立場である。⑦

と言われるように、有的な具体相を有しつつも、それが清浄そのものなのである。

浄入願心は、深励師によると、浄とは三厳二十九種荘厳であり、それは因位の選択の願心に収まり入ることを示している。これは三厳二十九種荘厳が法蔵菩薩の四十八願によるものであることを示す。その浄土建立の因が清浄であるから、果の浄土もまた清浄である。つまり仏心と仏土は切り離すことはできないのである。そしてその三厳二十九種の荘厳は「広」であり、それらは「略」の「一法句」に収まる。その「一法句」は清浄句である。「句」という語に対して、山口氏は「pada」であるとする。そしてこの「pada」については

依事であり、依処であり、方便・世俗諦でもあるから、いま一法句というとき、それはただ、能所分別の空無・勝義諦真如そのものでなくして、世間的なもの、有的なものを具することが

意味せられている。⑧

と説明している。略が一法そのものであれば、我々と次元を異にするものであり、我々とのかかわりを失する。しかし、一法「句」として我々の地平に示されることにより、我々に関わりを持たざるを得ない方便のはたらきが生じる。一法句は清浄句であり、その清浄は真如・一如と同じ意味であり、他を清浄化するはたらきを有する。まさに浄摩尼珠の譬えで示される通りである。

次に清浄句と阿弥陀仏との関係について

清浄句者謂真実智慧無為法身故。（真聖全一　二七五頁）

と、この清浄句が如来の無為法身であるということを述べ、真如そのものである阿弥陀仏の無為法身が、世俗諦にはたらきかける相として三厳二十九種の荘厳となることが説かれる。清浄という語は、『智論』においてもすでに一つの概念として用いられているようである。それは仏道や自戒などについての形容として用いられることから言えるだろう。また語に対する注釈でも、「清浄」という語というより、「～清浄」という形で解説されており、その中でも「清浄」であるという説明を加えていることからも「清浄」という一つの概念としてとらえているといえる。

広略相入は『智論』の

復次略者知諸法一切空無相無作無生無滅等。広者諸法種種別相分別。如後善知識中説。須菩提問。云何菩薩知一切法略広相。仏答。若知諸法如如相者。所謂不生不滅不住異。問曰。若如一相無生相。云何菩薩知是如故知諸法総相別相。総相別相即是略広相。答曰。如名諸法実相。常住不壊不随諸観。菩薩得是如即破無明邪見等諸顚倒。是人得実法故一切世間法総相別相了了知先。凡夫時智慧眼病以無明顚倒覆故不能実知。（大正蔵二五　六三九頁上一二～上二一）

の箇所をベースに記述されたと考えられる。ここで「略」とは諸法一切空、無相無作、無生無滅等であり、「広」は諸法の種々の別相の分別であるといわれる。実法を得ることと一切世間法の総相・別相を知ることは不二であることが示される。

以上のように、曇鸞は『智論』の広略の構造を浄土の有相と阿弥陀仏の真実智慧無為法身に当てて解釈する。この龍樹から曇鸞へという流れは、仏教一般の概念が浄土教へと個別化する流れであるといえるように思われる。

第二項　往生と生即無生

曇鸞は『論註』上巻の作願門釈下に二つの問答を出している。これは阿弥陀仏の浄土への願生も往生も、実は大乗で説かれる空思想と矛盾するのではないかという問いである。さらに言えば、往生の主体は何かということ、またきらびやかな荘厳のしつらえられている願生思想は、解脱を最終目的とする仏教の基本から外れてしまうのではないかということである。これは大乗仏教として浄土教が存在できるか否かを問う重要な問題である。空・無我・無生を説く大

乗において、浄土に往生する、またはそれを願う願生思想は、たしかに一面に大きな矛盾を抱えている。だからこの問いに答えなければ、浄土教が大乗仏教として成立することが許されなくなる。

それでは問答について具体的に見てみると、最初は願生について、二つ目は往生についての問答である。

まず一の問いで大乗の経論に衆生は「畢竟じて無生である」といわれるのに対し、なぜ世親は「生」を願うのかと問うのである。この疑問のベースとなると考えられるのは、

問曰。是般若波羅蜜中衆生畢竟不可得。如上品説。舎利弗如一切衆生不可得。寿者命者乃至知者見者等。衆生諸異名字皆空無実。此中何以問従何所来去至何所上。衆生異名即是菩薩。衆生無故菩薩亦無。又此経中説。菩薩但有名字無有実法。今舎利弗何以作此問。答曰。仏法中有二諦。一者世諦。二者第一義諦。為世諦故説有衆生。為第一義諦故説衆生無所有。（大正蔵二五三三六中二二～下二）

の文である。これは舎利弗が、一切の衆生は皆空で実でないことを知っているはずなのに、「何処より来たり去りて何処にいたる」と問うている箇所である。これに対して世（俗）諦・第一義諦の二諦があり、「有衆生」とするのは世諦においてであり、衆生畢竟無生というのは第一義諦において言われることであるとする。同様に

問曰。五衆無常空無我。云何生天人中。誰死誰生者。答曰。是事讃菩薩品中已広説。今当略答。汝言五衆無常空無我者。是般若波羅蜜中五衆。無有常無常有空無空有我無我。若如外道求索実我。是不可得但有仮名。種種因縁和合而有。有此名字。譬如幻人相殺人見其死。幻術令起人見其生。生死名字有而無実。世界法中実有生死。実相法中無有生死。復次生死人有生死。不生死人無生死。何以故。不生死人以大智慧能破生相。如説偈言。（大正蔵二五　一一七頁下八～下二八）

と、般若波羅蜜中には衆生は所有無しと説いている。この在り方が「如虚空」なのであるが、「虚空」については

復次虚空無初無中無後。諸法亦如是。復次如摩訶衍中仏語須菩提。虚空無前世亦無中世亦無後世。諸法亦如是。彼経此中応広説。是故説諸法如虚空。（中略）但有仮名而無実。以是故諸菩薩知諸法如虚空。（大正蔵二五　一〇二頁下一三～一〇三頁上一七）

とあり、「虚空」に実法がなく相が無いということについて詳しく述べられている。「虚空」というのは本来空であって、いつから空になったとか、これから空になるとか、そういった性格のものではない。本来的に空である。そのような本来空であるものが、生を願うというのはおかしい。「衆生異名即是菩薩。衆生無故菩薩亦無。」といわれているとおりならば、世親の存在も「畢竟無」となるはずである。

曇鸞はこの問いに対して二つの理由を挙げて答えている。まず最初に凡夫が考えるような実体や実の生死などは空であって無いと言

う。これは問者の説を認めたもので、凡夫の妄見・妄分別を空ずるもので修空といわれる。⑨これを亀毛の譬で示されているが、「譬如兎角亀毛常無。（大正蔵二五　六一頁上二五～中六）」などと『智論』に示されているものを用いられたものである。また二つ目の理由として、「生」は因縁生であるという。諸法は因縁によって生じるものであるから、仮に諸法はあっても恒常不変の実態が在って生じたものではない。因縁によって生じたものであるから、有の当体はすなわち無自性空であるとするのである。これは『智論』の

（1）皆従因縁和合生故無自性。自性無故。是三種虚誑無実易可得滅。（大正蔵二五　二一二頁上九～上一〇）

（2）従因縁生故無自性。無自性故畢竟空。（大正蔵二五　六三一頁下一四～下一五）

をベースに記述されていると言える。空の三態でいえば空性にあたる。

ここで「仮名・仮名人」という概念が重要になるが、これについて『智論』に

（1）復次有有三種。一者相待有。二者仮名有。三者法有。（中略）仮名有者。如酪有色香味触四事。因縁合故仮名為酪。雖有不同因縁法有。雖無亦不如兎角亀毛無。但以因縁合故仮名有。酪畳亦如是。（大正蔵二五　一四七頁下五～下一五）

（2）復次是名色和合仮名為人。是人為諸結所繋。得無漏智慧爪解此諸結。是時名人得解脱。如縄結縄解。縄即是結。結無異法。世界中説結縄解縄。名色亦如是。名色二法和合仮名為人。是結使与名色不異。但名為名色結。名色解受罪福亦如是。雖無一法為人実。名色故受罪福果。而人得名。譬如車載物。一一推之竟無車実。然車受載物之名。人受罪福亦如是。名色受罪福而人受其名。受苦楽亦如是。如是種種因縁神不可得。神即是施者。受者亦如是。汝以神為人。以是故施人不可得。受人不可得。亦如是如是種種因縁。是名財物施人受人不可得。（大正蔵二五　一五〇頁上四～上一七）

とある。仮名とは実体のないものに対して仮につけた名という意味である。人とは名色が和合したものが仮に人と名づけられているもので、五蘊が因縁によって、つまり縁起に依って仮に和合したものである。

次に「往生」について考えてみると、娑婆境界の仮名人が五念門を修すると、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人とは衆生、浄土の仮名人は仏・菩薩である。五蘊には浄穢の別が有り、浄土の仏・菩薩もまた五蘊仮和合の人である。『智論』にも

問曰。仏是衆生。菩提是法。云何言仏即是菩提。答曰。先有三十二相荘厳身。六波羅蜜等功徳荘厳心。而不名為仏。得菩提故名之為仏。是故言仏与菩提不異。微妙清浄五衆和合。仮名為仏法。即是五衆。一切法皆入菩提故。是故仏即是菩提菩提即是仏。但凡夫心中分別有異。（大正蔵二五　七〇八頁上二二～上二九）

と、微妙清浄の五蘊仮和合であるから、仏も仮名人であると示され

る。『論註』に穢土の仮名人と浄土の仮名人が「不得決定一不得決定異」であるというのを深励師は、「浄土に生まれる時に、前念の穢土の仮名人の因が滅して後念の浄土の仮名人が生じたので、因と果と別なる手前では同一であるとは言わない。しかし浄土に生まれる人の上で前念後念相続して往生するのだから、異なるとも言えないから、不得決定一不得決定異という」と解説する。⑩

ところで深励師は『六要鈔』を参考に、これらの二つの問答は、『中論』の八不に対応すると示す。また『智論』五巻にも

不生不滅不断不常不一不異不去不来因縁生法滅諸戯論（大正蔵二五　九七頁中一二～中一三）

とある。すなわち第一の問いは、願生の「生」が「不生不滅」に矛盾するのではないかという問いである。これに対して、衆生を実体的に考えるのであれば常見の誤りであるが、願生の「生」は因縁生であり仮名生である。それは有ではないが、しかし無でもない。もし無とするのであれば断滅の見であり、因縁生のゆえに「不断不常」であると示すのである。仮名生とはこの因縁生のことであり、「仮」に「名」づけるのは我々の日常語としての「生」になぞらえるためである。我々は常に「自我」というものを考えているが、これは常住不変のものではなく、五蘊が仮和合した相にすぎない。そこに実体とか実の生死を考えるから常見の誤りとなるのである。これが愛憎の原因となる執着を生じ、虚妄分別の世界を流転輪廻する因となるのである。

また第二の問いは、往生の「往」が「不去不来」に背くのではないかという問である。これに対して穢土の仮名人と浄土の仮名人は同一でもないし、全く関係のないものでもないとし、「不一不異」であると答える。そして以上の内容は「一異の門を観ずる論」に詳しく述べてある、とまとめているのである。

以上、曇鸞はこの問答により、浄土往生を説く浄土教の思想が「空」の思想である中観思想にのっとっていることを示しているのである。浄土への往生が大乗空思想と矛盾しないかという疑問に対して、諸法は無自性空であり、因縁生であることを示し、世親の言う願生往生の義が、大乗の教法に相違ないことを明らかにされたのである。そして、ここにも『智論』の影響があることを見逃すことはできない。

第三章　般若（智慧慈悲方便）

願生の「生」が「仮名生」であることについてはすでに述べたが、この考え方は般若の智慧においてはじめて成り立つものである。

さて『論註』では浄入願心章で広略相入が説かれ、続く善巧摂化章のはじめに広略相入の実相の境の止観が説かれる。止観とは奢摩他・毘婆舎那で、止（奢摩他）が作願門、観（毘婆舎那）が観察門である。止によって心を一境に止め三種荘厳と一法句の広略を観察するのである。願生行者はこの止観を成就して柔軟心（不二心）を成じ般若の智慧を得る。これによって自利の行が成就するのである。

ところで止観の成就で得られた般若の智慧は、実相を知る智慧でありながら、それはそのまま三界の衆生の虚妄の相を知り、虚妄の相を知るがゆえにその衆生を救おうとして真実の慈悲を生ずる。まさに般若から方便への展開である。これが廻向門であり、ここに利他行が成就するのである。その関係が善巧摂化章以下に明かされてくる。すなわち、障菩提門章では智慧（不求自楽）・慈悲（抜苦）・方便（憐愍）を示し、順菩提門章ではそれぞれ無染清浄心・安清浄心・楽清浄心へとつながる。名義摂対章において障菩提門章で説かれた智慧・慈悲・方便が般若、方便へと展開することを示し、順菩提門章の無染清浄心・安清浄心・楽清浄心が、妙楽勝真心に収まることを述べる。この妙楽勝真心が自利利他成就の態である。

ところで名義摂対章において智慧と方便を

智恵方便是菩薩父母（真聖全一　三四二頁）

と菩薩の父母と示しているが、『智論』には

復次般若波羅蜜是諸仏母。父母之中母功最重。是故仏以般若為母。般舟三昧為父。（大正蔵二五　三一四頁上～上二三）

とある。般舟三昧を「方便」（＝〈前方便〉）と理解することが『智論』の独自性であることが既に指摘[11]されており、『論註』の智慧と方便の関係も『智論』のこの箇所によったものと考えられる。

次に願事成就章が説かれるが、智慧心・方便心・無障心・勝真心によって、清浄仏国土に生ずることが明かされる。そして最後に利行満足章において近門・大会衆門・宅門・屋門によって自利の行成就し、園林遊戯地門で利他の行成就することを明かす。自利・利他の行の成就によって、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することが説かれている。

以上『論註』の善巧摂化章以降の構造を概観したが、その中で中心となる般若と方便について考察したい。宇井伯寿氏によって『智論』で般若波羅蜜は（1）三乗共学の共般若と（2）十住大菩薩のみの不共般若とに分類されていることが示されたが[12]、「不共般若」については『般若経』にはなく『智論』のみに現れる。上田義文氏は「般若波羅蜜の解釈に対する龍樹の矛盾」として、『般若経』では「般若波羅蜜＝諸法実相」と説かれているが、『智論』ではそれとともに過渡的な般若波羅蜜としてとらえられているという。つまり六波羅蜜の完成として般若があるのではなく、般若を完成させるための般若があるという。ここで上田氏は「矛盾」と言うが、それは形式論理学的な矛盾ではない。西田哲学で言う「絶対矛盾的自己同一」の「矛盾」であり、それは般若が静から動へと展開する上で「矛盾」しなければならない必然性を有していると考えられる。その展開のはたらきが方便である。『中論』『十住毘婆沙論』『智論』における方便について、三枝氏は四種類の類型があるとする。以下にまとめると

（1）自己否定的＝空

絶対的なるものが仮に相対化されて我々の地平にもたらされ、我々の対象となる、だがそれは自らの相対性の故に、自らを否定

し自ら滅んで、絶対的なるものに還帰していくのであり、ここでのこの相対化のプロセスが方便なのであって、こうして我々は絶対的なるものと交渉し、少なくとも触れ感ずる可能性が拓かれる。

(2) 自己肯定的＝慈悲

『中論』よりも『智論』『十住毘婆沙論』では慈悲が強調される。それは『十住毘婆沙論』に於いて徹底し、ときにはそれがその立場で割り切っているとの印象が濃い。行ぜられる方便は、それがそのまま衆生を度するのであり、またはそれに通ずる。

(3) 自己矛盾的

前述の二つの類型の基礎となる空と慈悲は、理論的には全く異質のテーゼである。龍樹は実践そのもののうちにこの二つを統合し融合させたのであり、それが六波羅蜜であると考えられる。その救済の対象は一切の衆生であり、一切の衆生も時を移せば変化する。すなわち六波羅蜜ないし般若波羅蜜もそれに応じて、自らを適応させつつ変貌しなければならない。ここには方便が要請され、むしろ必然的に行ぜられる。この方便は対象に即してのいわば任意の変貌の所産なのだから、自立的な統制は夙に放棄させていなければならない。また全く否定されることもなく、そのまま肯定されることもあり得ない。そこでこの方便は自己矛盾的と呼ぶことができよう。もしくは空と慈悲との質の相違のうちに、方便が進んで自己矛盾を犯しながら、一方から一方への質の転換を果たしつつ、六波羅蜜ないし般若波羅蜜へと上昇して行くとも考えられよう。

(4) 特殊化（に止まった念仏称名）＝信方便易行

特殊は他の特殊によって自由に置き換え可能であるが、例えば念仏称名は、もはや他の特殊とは変更できない—特殊の極限であり、換言すれば個別化されているのではないかということが重要な問題となる。後世の浄土教が、この個別化された方便としての念仏称名によっていることは言うまでもない。しかし龍樹においては

①易行品でのそれは、前品の阿惟越致相品からの連続と見られ、不退菩薩に達する諸方便の一つで、いわばその制約下に特殊化された方便である。

②絶対者と個人だけに限定されていた関係が、再び龍樹の、そして『十住毘婆沙論』の根本的立場である度衆生、慈悲に立ち帰り、そこから発する反省にもとづいて、勧請があり、衆生への回向がなされている。

③易行品以外で、阿弥陀仏と念仏が結びつくのは他には見られない。諸仏諸菩薩に通じる。

という理由から、念仏が個別化された方便にまで高まっているとは考えにくい。

となる。[13] しかし、諸方便がこれらの分類に当てはまるように、ア・プリオリに立てられているものではなく、一々の具体的方便として、またその活動態としてその場に即していなければならず、安易なカテゴリー化は大きな危険をはらんでいると指摘する。方便とはそれ

ぞれが固定的な類型を持つものではない。むしろ常に状況に応じて姿を変えていく。そのようなはたらきによって方便が方便として意味を持つ。(3)の自己矛盾的類型の「矛盾」とは、先に上田氏が述べる「矛盾」であり、般若が慈悲へ展開する上での必然的「矛盾」である。いわゆる形式論理的矛盾とは次元を異にする。般若それ自体が有する「自己否定性」に基づく矛盾であり、このような立場に立てば、(1)の自己否定的方便が、その必然性によって(2)自己肯定的方便へと展開し、(3)自己矛盾的方便として六波羅蜜、般若波羅蜜へと昇華される。その昇華された六波羅蜜ないし般若波羅蜜として我々に示され、それがさらに(4)特殊化され、ついには個別化されていく。その意味において、初めて智慧が我々にはたらきかける具体相として現れ、しかもそれは智慧そのものへと還っていくのである。

以上考察したように、方便は『智論』においてはまた個別化されてはいないが、『論註』では菩薩や清浄仏国を法蔵菩薩、浄土に限定することによって、一歩個別化が進められているといえる。

それでは智慧・慈悲・方便の関係性は如何なるものか。それは『論註』下巻の回向門釈に、具体的に示される。すでに述べたように還相回向では浄土の土徳によって奢摩他・毘婆舎那を得て方便心を成就し、方便心が成就すれば還相して穢土に向かい、衆生の救済活動を行う。奢摩他・毘婆舎那は、特に毘婆舎那は「智慧をもって観察」すると言われるように智慧の完成を意味し、般若となる。奢摩他・毘婆舎那を得て方便心を成就するというのであるから、言い換えれば般若を得て、方便心を成就するということになる。そして方便心の成就によって一切衆生の救済に向かうのであるから、そのはたらきそのものが慈悲である。このように、すでに回向門釈下で智慧・慈悲・方便の具体相が示されているのである。

慈悲について詳述すると、『智論』に

問曰。若爾者何以但説慈悲為大。答曰。慈悲是仏道之根本。

(大正蔵二五　二五六頁下一五～下一六)

とあり、それをうけて『論註』に

安楽浄土従此大悲生故。故謂此大悲為浄土之根。(真聖全一　二八八頁)

と示される。ここは出世の善である大悲によって安楽浄土が生じることを述べ、それが浄土の根本であることが示される箇所である。『智論』で「仏道之根本」とされる箇所が、「浄土之根」と示される。これは曇鸞の中で「仏道＝浄土(教)」ということが明確になっていることを示す箇所である。

善巧摂化章以降で示された内容は、『智論』で説かれる般若から方便への展開をもとにしてあかされた、衆生を救済する仏の本願力増上縁である。それは回向門釈下においても、智慧・慈悲・方便の具体相として示されている。

結論

『智論』と『論註』の文献的比較を通して、曇鸞が龍樹の思想をどのように受容したかを考察した。すでに指摘したように両者の関係は密である。予備作業において、影響の強弱を問わずに引用ないし共通する箇所を数え上げると、二百を超える共通点を見出すことが可能であることが分かった。この点からも曇鸞自身が龍樹を本師と仰いだことも首肯される。このように『論註』に『智論』が大きく影響を与えたことは間違いない。しかし曇鸞はそれをうけつつも、独自の思想を展開させていることが同時に明らかとなった。例えば菩提を「諸仏道」から「是仏道」という限定を設け、また諸菩薩に通じる業因を、菩薩の別業として法蔵菩薩に限定していることや、『智論』で「仏道之根本」とされる箇所が、『論註』では「浄土之根」と示されるなど、曇鸞の中で仏道とは浄土教であるということが明確になっていることが知られる。それは一般的仏教概念が、浄土教へと、よりいっそうの個別化を進ませたことを示している。そして、それが単なる論理ではなく、曇鸞自らが救われていく道として、主体的展開の当然の帰結であったといえよう。

註

① 三枝充悳『龍樹・親鸞ノート』二六二頁　(法蔵館　一九九七年)
② 山口益『世親の浄土論』七六頁　法蔵館　一九六六年
③ 神子上恵龍「曇鸞教学の概観」『真宗学』二七／二八　一九六二年
一二月二十日　括弧内筆者加筆
④ 武田浩学「『大智度論』の作者はやはり龍樹ではなかったのか―その独自の般舟三昧理解から羅什著者説の不成立を論ずる」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』三　二〇〇〇年三月三一日)二一九頁
⑤ 三枝充悳『龍樹・親鸞ノート』二七七頁　(法蔵館　一九九七年)
⑥ 音写では優婆提舎だが、動詞としての意味を強調するために、サンスクリット(アルファベット)で表記した。
⑦ 松塚豊茂『浄土教思想の哲学的考察』一八三頁　永田文昌堂　一九七九年八月一日
⑧ 山口益『世親の浄土論』一五五～一五七頁　法蔵館　一九六六年
⑨ 神子上恵龍『往生論註解説』二七～二八頁　一九六九年七月一五日　永田文昌堂
⑩ 香月院深励『註論講苑』三巻　一四八頁
⑪ 武田浩学「『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか―その独自の般舟三昧理解から羅什著者説の不成立を論ずる」二二五頁(『国際仏教学大学院大学研究紀要』三　二〇〇〇年三月)
⑫ 宇井伯寿『印度哲学史』二九七～二九八頁(岩波書店　一九三二年九月二〇日)
⑬ 三枝充悳『龍樹・親鸞ノート』二八五～二九二頁(法蔵館　一九九七年)