

北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究 目次

凡例 二頁

序論 三頁

一 研究の目的 五頁

二 『往生論註』とその研究史 六頁

三 従来の『往生論註』研究の問題点 一六頁

四 研究方法の提示 二六頁

本論 三九頁

第一章 鳩摩羅什・僧肇からの中観仏教思想の展開 四一頁

第一節 中観思想の展開にみる約理と約教の二諦 四一頁

第一項 はじめに 四一頁

第二項	約理と約教の二諦説	四五頁
第二節	「四論」ならびに『涅槃経』における二諦説	五三頁
第一項	龍樹『中論』の二諦説	五三頁
第二項	『大智度論』所説の二諦説	五九頁
第三項	『十二門論』の二諦説	六五頁
第四項	『涅槃経』「聖行品」における二諦説	六六頁
第五項	小結	六八頁
第三節	鳩摩羅什と羅什門下における二諦説	六九頁
第一項	鳩摩羅什の中観思想にみる離辺中観説	六九頁
第二項	曇叡の二諦説	七四頁
第三項	僧肇の二諦説	七九頁
第四項	道生における二諦説と法身・浄土論	九二頁
第五項	小結	九九頁
第四節	南北朝仏教における二諦説	一〇〇頁
第一項	南北朝仏教における「二諦相即」の意義	一〇〇頁

第二項	北朝仏教の二諦説	一〇三頁
第三項	南朝（梁代）仏教における二諦説	一〇六頁
第五節	僧肇における浄土思想の構造	一一〇頁
第一項	鳩摩羅什の法身説と浄土観	一一〇頁
第二項	僧肇の般若思想	一一六頁
第三項	僧肇の法身説と浄土思想の構造	一二四頁
第四項	小結	一三一頁
第一章の結論		一三二頁
第二章	僧肇の般若学からみる『往生論註』の仏・菩薩の思想構造	一五七頁
第一節	『往生論註』の構成にみる「菩薩」の意義	一五七頁
第一項	問題の所在	一五七頁
第二項	『往生論註』の「菩薩」と「行道」の説示	一六一頁
第二節	『往生論註』の「名義撰対」の思想構造	一六五頁
第一項	問題の所在	一六五頁
第二項	『往生論註』にみられる「智」と「慧」の分積	一六六頁

第三項	『往生論註』の「智慧」についての先行研究とその問題点	一七一頁
第四項	『往生論註』の「智」と「慧」の分釈の意図	一七七頁
第五項	僧肇の中観思想からみる「名義撰対」の論理	一八四頁
第六項	小結	一九三頁
第三節	『往生論註』の二種法身・広略相入の関係再考	一九六頁
第一項	問題の所在	一九六頁
第二項	『往生論註』の二種法身・広略相入に関する先行研究	一九九頁
第三項	『往生論註』の「略」（一法句）の理解	二〇四頁
第四項	『往生論註』の二種法身と広略の関係	二一三頁
第五項	小結	二二一頁
第四節	『往生論註』の平等法身と未証浄心の二菩薩の関係	二二三頁
第一項	問題の所在	二二三頁
第二項	平等法身と未証浄心の二菩薩の関係に関する先行研究	二二四頁
第三項	平等法身と未証浄心の二菩薩の関係	二二七頁
第四項	小結	二三六頁

第五節 『往生論註』の阿弥陀仏と諸仏・菩薩・浄土の関係	二三九頁
第一項 問題の所在	二三九頁
第二項 第一義諦と妙境界相の関係	二四一頁
第三項 阿弥陀仏と諸仏・菩薩・浄土の関係	二四九頁
第四項 小結	二五七頁
第二章の結論	二五九頁
第三章 僧肇の般若学からみる『往生論註』の行道思想の構造	二八三頁
第一節 『往生論註』の「名即法」・「名異法」の名号論	二八三頁
第一項 問題の所在	二八三頁
第二項 『往生論註』の「名」と「義」の関係論理	二九〇頁
第三項 『往生論註』の「名」と「義」の相応・不相応論	二九六頁
第四項 「名」と「義」の相応（名即法）の修行者	三〇〇頁
第五項 「名」と「義」の不相応（名異法）の修行者 — 「八番問答」の意義 —	三〇六頁
第六項 『往生論註』の「相応」の用例 — 「優婆提舍」の意味 —	三一六頁
第七項 小結	三二二頁

第二節 『往生論註』の二種回向論	三二五頁
第一項 問題の所在	三二五頁
第二項 曇鸞の二種回向論の先行研究	三二七頁
第三項 曇鸞の二種回向論と五念門行	三三三頁
第四項 曇鸞の五念門行と名号論の関係	三四一頁
第五項 小結	三四六頁
第三節 『往生論註』の下品生における仏道思想の構造	三五一頁
第一項 問題の所在	三五一頁
第二項 曇鸞の上品生と下品生の願生往生に関する先行研究	三五三頁
第三項 曇鸞の上品生と下品生における願生往生	三五八頁
第四項 小結	三六三頁
第四節 『往生論註』の信心の思想構造	三六六頁
第一項 問題の所在	三六六頁
第二項 曇鸞の「信心」と「十念」の関係	三六九頁
第三項 曇鸞の「易行道」と「信仏因縁」の意味	三七七頁
第四項 小結	三八三頁

第五節 『往生論註』の本願思想の構造	三八六頁
第一項 問題の所在	三八六頁
第二項 曇鸞における「本願」の説示	三八九頁
第三項 曇鸞の「三願的証」の意味	三九五頁
第四項 小結	四〇二頁
第三章の結論	四〇三頁
結論	四三三頁
『往生論註』の思想構造の構築論理	四三五頁
参考文献	四四〇頁
一 講録	四四〇頁
二 著作	四四一頁
三 論文	四四八頁

北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究

凡例

1、本文の表記はいわゆる新字体を用い、現代仮名遣いで統一した。ただし、固有名詞、引用文等の特殊な場合は、この限りではない。

2、本文の暦年は、原則として和漢歴で表記し、西暦を（ ）にて示した。

〔例〕 弘始四年（四〇二）年

3、經典名・書名等には『 』を付し、章篇名や、學術雜誌所収論文等は、「 」を付した。

4、巻数・頁数・年号等の数字は、単位語なしの漢数字を用いた。ただし、法数として慣用化されたものは、通常の表記を用いる。

〔例〕 卷五 三〇頁 二〇一〇年 三願

5、省略記号については、本文・註記ともに左記のように表示し、それ以外のものに関しては、慣例に従う。

大正 大正新脩大藏經

真聖全 真宗聖教全書

聖典全書 浄土真宗聖典全書

印仏研 印度学仏教学研究

6、典拠は、4の数字表記、ならびに、5の略号表に基づき、次のように表示した。

大正四〇、八一二上（大正新脩大藏經、卷四〇卷、八一二頁、上段を意味する）

序 論

序論

一 研究の目的

北朝の学匠である曇鸞（四七六～五四二頃）は、世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『浄土論』、または『論』と略称する）を註釈して、主著となる『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『往生論註』、または『論註』と略称する）を著している。『魏書』『釋老志』¹によれば、北朝仏教は、鳩摩羅什（三五〇～四〇九、又は三四四～四一三。以下、羅什とする）、ならびにその門下で、「解空第一」と称された僧肇（三八四～四一四？）が指導的役割を担っている。²曇鸞も北朝仏教の流れを受けて、羅什・僧肇を媒介として龍樹の空思想を研鑽したと考えられる。³また、最古の曇鸞伝を記す道宣の『續高僧伝』（卷六・義解篇中の曇鸞伝）に、曇鸞は「四論仏性」を窮研した⁴と示されている。この「四論仏性」とは、羅什訳出の龍樹『中論』・『十二門論』・『大智度論』、ならびに聖提婆『百論』の「四論」と、曇無讖（三八五～四三三）所訳の『大般涅槃経』（以下、『涅槃経』とする）を指すことから、北朝時代の中観の仏教者、より具体的に言えば、主に北魏に活躍した四論の学匠であったと考えられる。⁵したがって『論註』は、曇鸞自らの思想的立場より『論』を註釈したものであるため、『論』

から『論註』への思想的展開をみることもできる。ゆえに、あくまで曇鸞が北朝の中観系の仏教者である以上、『論註』の思想構造を論考する場合には、北地の仏教界に展開された般若中観の思想展開を踏まえていく必要がある。そこで本論文は、「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」と題し⁷、曇鸞の『論註』の思想構造について、北地における中観仏教思想の展開、特にその中でも、北朝仏教の指導的役割を持つ僧肇の般若中観思想に基づき、論考するものである。

二 『往生論註』とその研究史

『往生論註』とその研究史について述べたい。曇鸞の『論註』は、主に、「浄土」に関する仏教教義を明かしていくものであり、その後の中国の浄土教の諸師にも、思想的な影響を与えている。まず、玄中寺に止まっていた曇鸞の浄土教を継承し、称名念仏行を修めたとされる道綽（五六二～六四五）が著した『安樂集』には、『論註』の引用を多数見ることができ、これにより、曇鸞が、道綽の浄土思想形成に大きな影響を与えたことを知ることができよう。そしてこの道綽の思想は、善導（六一三～六八一）に受け継がれ、さらには、この善導の浄土教思想が、宋代浄土教にも、影響を与えていくことになる。こういった思想史的・教理史的展開をみれば、中国において、曇鸞の浄土教が果たした役割は、非常に大きいといえよう。しかし中国において、道綽の『安

樂集』を除いては、『論註』が多く援用されることはなかった。唐代の中期以降において、『論註』が中国で伝写されたことは疑わしいともされ、例えば、法照の『浄土五会念仏誦経観行儀』、飛錫の『念仏三昧法王論』、遵式の『往生浄土决疑行願二門』に、道綽の『安樂集』の典拠はあるが、『往生論註』は発見できないことが指摘されている。⁸⁾ゆえに、曇鸞の『論註』が大きく援用されるのは、中国ではなく、我が国においてであるといえよう。

曇鸞の『論註』が、我が国に初めて伝来されたのは、浄土教初伝者とされる恵隱であるとも、智蔵、または、道慈であるとも言われている。⁹⁾いずれにせよ、「正倉院文書」に、写経記録として「往生論私記」(七四八年、七五三年)や、「往生論記」(七六八年)と記される典籍¹⁰⁾があり、これらの書物が『論註』を指すと考えられることから、少なくとも八世紀頃までに、我が国に将来されたと推察できる。そして我が国において、初めて『往生論註』を援用したのは、智光(七〇九〜七八〇?)であり、その書である『浄土論疏』(『無量寿経論疏』)五巻の著述がある。智光以降、良源(九一二〜九八五)の『極楽浄土九品往生義』、永観(一〇三三〜一一一一)の『往生拾因』、源信(九四二〜一〇一七)の『往生要集』、法然(一一三三〜一二一二)の『選択本願念仏集』にもその引用がある。また隆寛(一一四八〜一二二八)の『具三心義』や『散善義問答』にも、引用されている。この『論註』の我が国への受容において、援用の数からみるならば、『往生論註』の思想的影響を強く受けたのは隆寛であり、さらにそれ以上に、最も影響を受けたのは、親鸞(一一七三〜一二六三)である。¹¹⁾

鎌倉時代、浄土真宗の宗祖である親鸞は、曇鸞を「真宗七高僧」の中の第三祖に位置付けて讃え、「鸞師」、「鸞菩薩」¹²と称し、さらには『論註』の大部分を、主著である『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』とする）に依用している。¹³このことから曇鸞の「浄土」に関する仏教教義は、親鸞の浄土思想の形成、例えば、弥陀身土、往生浄土、往還二回向、自力・他力等の教義に、多大なる影響を与えていると考えられる。したがって、親鸞教義を明らかにしていく「真宗学」において、¹⁴曇鸞浄土教の思想究明は、非常に重要な課題の一つであるといえる。そのため曇鸞研究は、真宗の立場から、中世・近世より盛んに行われていくことになる。

またこの曇鸞は、浄土宗において「浄土五祖」の第一祖ともされており、浄土宗（鎮西）の立場からも研究がなされている。すなわち、「真宗七祖」の第三祖であり、「浄土五祖」の第一祖にも位置付けられる曇鸞を研究していく場合、浄土真宗や浄土宗といった、各宗派や開祖の意識に基づいて研究される場合がある。¹⁵こういった方法は、特に中世に見受けられるものであり、「祖師讃仰としての曇鸞研究」とも呼ばれている。近代では、こういった方法論からの脱却が求められている。そこで、曇鸞『論註』の研究史を概観していきたい。

一口に『往生論註』の研究と言っても、その研究は非常に膨大な数に上る。江戸期においては講録として文献が多数残っており、現在もなお、研究は進み続けている。詳細な曇鸞研究の論文・文献目録は先行研究¹⁶に譲ることにし、ここではその中でも、特に重要であると思われる研究をいくつか挙げて整理することで、曇鸞の研究史の流れを把握してみたい。

まずは中世・近世の研究動向を確認してみたい。我が国において、曇鸞教学の専門的な研究は、良忠（一一九九～一二八七）の『無量寿経論註記』が最初であり、弘長三（一二六三）年から制作が始まり、最終的に弘安九（一二八六）年に成立している。同書は、主に、『往生論註』の内容把握と字句の解説に努め、さらには『論註』に引用される文献を明かしている。この研究は、了慧（一二四三～一三三〇）の『浄土論註略鈔』（二卷）や、良榮（一三四二～一四二三）の『浄土論註記見聞』（十卷）などに影響を与えるだけでなく、江戸期における『論註』研究の主流ともなっていく。さらにそのみではなく、以下に挙げる江戸期の学匠の香月院深励（一七四八～一八一七。以下、深励とする。）とともに、近代の学者に対しても、多大なる影響を与えている。ことから、曇鸞教学の研究において、良忠と深励は、中世・近世を代表する学者であるといえよう。

その良忠より時代が下り、江戸期においても『論註』に関する様々な考察がなされ、「講録」として現在にも大変多くの著作が残されている。この講録は、浄土宗、真宗（本願寺派・大谷派）の先哲諸師が、『論註』に対して数多くの議論をなし、研鑽を重ねた足跡を今日に伝えるものである。その中で、ここでは、先ほどにも示した深励の著作である『註論講苑』（『浄土論註講義』¹⁷として再版）を挙げておきたい。同書は、文化四、五（一八〇七、一八〇八）年の夏安居の講録として成立しており、¹⁸膨大かつ詳細な資料によって『論註』の内容とその字句を検討し、考察するものである。しかもその当時の研究も踏まえている。非常に詳細な研究であるため、近代以降の研究動向においても、特に内容の把握の分野で重視されている。ただし、基本的に『論註』の逐語

訳を研究の主眼としているため、良忠と同様に、曇鸞思想の「体系的な研究」を為すものではない。これは、「講録」という形態で現存する江戸期の研究（あるいはそれ以前の研究）にみられる特徴ともなっており、曇鸞教の体系化を目指す研究は近代以降の学者の課題となっていくものである。

この中世・近世の研究の特徴としては、特に、良忠（あるいは了慧、良榮）の研究にみられるものであるが、「時代性の欠如」という問題を指摘できる。曇鸞在世当時の中国仏教の状況をあまり意識せず、曇鸞以降の思想に基づいて、曇鸞『論註』を理解しようとする箇所が散在するのである。さらに、良忠や深励らの講録にみられるように、曇鸞研究は、浄土宗、ならびに浄土真宗といった各宗派、各開祖の理解を意識して研究されており、「祖師讃仰の曇鸞研究」とも呼ばれている。しかしその中世・近世の研究は、特に批判されるべきものではない。時代性の欠如、あるいは宗派意識による曇鸞思想の解明は、論者の「曇鸞大師」に対する確固たる尊敬の念に導かれたものであり、宗学の発展していった中世・近世においては、至極当然の方法論であったといえるからである。

次に、江戸期以降の研究を確認してみたい。『論註』の内容を解説していく書物としては、是山惠覺『往生論註講義』（佛典通俗講義発行所、一九一九年）、柏原祐義『浄土論註通解』（平楽寺書店、一九一五年）、勝山善讓『往生論註講義』（顯道書院、一九一六年）を挙げることができる。また近年においても、早島鏡正・大谷光真共著『浄土論註』（佛典講座二三、大蔵出版、一九八七年）や、相馬一意『曇鸞『往生論註』の講究』（永田

文昌堂、二〇一三年）などが挙げられる。これらの研究にも、深励の『論註』解説は、数多く受け継がれており、このような研究動向をみると、現代の『論註』の内容把握の基盤にあるものは、深励の『註論講苑』（『浄土論註講義』）であると言っても良いほど、現在もその価値は変わらず、依然として非常に高いものであるといえよう。¹⁹

次に、近代以降の研究動向を確認したい。近代以降、欧米より齎された仏教学により、日本において、江戸期の宗学研究とは明らかに異なる新たな仏教研究が生まれていくことになる。それは、インド・中国・日本の三国に連なる思想体系を一体的に理解する中世・近世の研究法とは全く異なるものである。すなわち、宗学の旧殻を脱して近代化を果たすことを主張した本願寺派の学僧、前田慧雲（一八五七―一九三〇）の研究法²⁰に代表されるように、「真宗七祖」であればその祖師をそれぞれ独立させて別個に扱い、各々の国独自の思想を背景として研究を進めていく方法である。この方法論により、伝統的な宗派研究とは異なる、新たな「近代仏教学的的研究」あるいは、「近代宗学的研究」²¹が進められていくことになる。そしてその潮流を受けて、曇鸞研究においても「祖師讃仰の曇鸞研究」を離れて、曇鸞思想そのものを明らかにする、近代宗学的（近代仏教学的）な研究が徐々になされていくことになる。その進展により、曇鸞思想のみを体系化して明らかにしていく現在の考察方法が確立されるに至ったのである。この曇鸞研究の近代化の歩みをみるために、以下に、戦後に刊行された『論註』の研究書を列挙してみたい。

- 大友芳雄著『願生心の構造―曇鸞の浄土教思想』弘文堂書房、一九四八年
- 源哲勝著『往生論註序説』安居事務所、一九五四年
- 上杉思朗著『解読浄土論註』西村為法館、一九五五年
- 稲葉円成著『往生論註講要』西村為法館、一九五七年
- 藤堂恭俊著『無量寿経論註の研究』佛教文化研究所、一九五八年
- 篠田龍雄著『往生論註の真宗思想』百華苑、一九六七年
- 高松悟峰著『往生論註撮要』広島真宗学寮、一九六八年
- 野上俊静著『中国浄土三祖伝』文永堂書店、一九六八年
- 神子上恵龍著『往生論註解説』永田文昌堂、一九六九年
- 舟橋一哉著『曇鸞の浄土論註―それを構成する仏教学的基礎―』大谷派出版部、一九七二年
- 菅原恵慶著『玄中寺と曇鸞大師―念仏の発祥地中国玄中寺と私の曇鸞像―』ピタカ、一九七八年
- 福原亮徹著『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年
- 大江淳誠著『往生論註大綱』永田文昌堂、一九七九年
- 西山邦彦著『龍樹と曇鸞―浄土論註研究序説―』法藏館、一九八二年
- 西山邦彦著『意識浄土論註』法藏館、一九八三年

- 早島鏡正・大谷光真著『浄土論註』（佛典講座二三）大蔵出版、一九八七年
- 箕輪秀邦編『解読浄土論註』東本願寺出版部、一九八七年
- 幡谷明編『浄土論註上下二卷対照表』同朋舎出版、一九八九年
- 幡谷明著『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』同朋舎出版、一九八九年
- 藤堂恭俊・牧田諦亮著『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想 第四卷）講談社、一九九五年
- 稲垣久雄著『往生論註―英訳と研究―』永田文昌堂、一九九八年
- 相馬一意著『往生論註講読』百華苑、二〇〇〇年
- 石川琢道著『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年
- 波佐谷順諦著『往生論註』の研究』法蔵館、二〇一二年²²
- 相馬一意著『曇鸞』往生論註』の講究』永田文昌堂、二〇一三年
- その他、共著では、龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』（永田文昌堂、一九六三年）、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、一九九五年）、武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』（六角会館研究シリーズ四、永田文昌堂、二〇〇八年）、武田龍精編『往生論註出典の研究』（龍谷大学仏教文化研究叢書二三、龍谷大学仏教文化研究所、二〇〇八年）が挙げられる。これらの研究書は、それぞれの学者の立場から、「曇鸞」のみを明らかにしていくものであり、思想・教義のみならず、歴史学、伝道論なども網羅された

大変意義深い研究書となっている。

続いて、近代の曇鸞『論註』の先行研究について、整理してみたい。まずは、『論註』の書誌学研究成果を押さえておくことにする。²³ 大正時代初期に、西本願寺の宝庫で発見された、本派本願寺藏鎌倉時代刊本が、上下二巻を具える現存最古の刊本である。刊記がなく、その開版年時は不明だが、下巻末尾に「建長八歳丙辰七月廿五日 愚禿親鸞四八歳 加点了」と親鸞による加元年時の記述があることや、本刊本の字体などから、寛元・建長の頃に、浄土教徒によって開版されたと考えられている。また、高野山寶壽院藏鎌倉時代書写本は、上巻のみが存在する。奥書など書写年時を示すものはないが、書体や料紙から鎌倉時代初期と推定されている。また、近時に発見された大阪府金剛寺藏保延四年書写本は、下巻のみが存在する。この写本は、保延四（一一三八）年に書写された現存最古の書写本である。当本は、比叡山延暦寺との関係が強いとされ、平安期にすでに本書の書写本が比叡山に存在していたとも考えられている。²⁴

次に、近代の曇鸞研究を分類すれば、概して、「歴史的側面の研究」と「思想・教義的側面の研究」の二つによって、行われてきたといえる。宗学研究の近代化を目指した前田慧雲は、「歴史的教理的研究」と「哲学的組織的研究」を提示しており、²⁵ 近代の曇鸞研究の動向と軌を一にするものであるといえる。

まず曇鸞の歴史的側面の研究は、加藤智学氏、小笠原宣秀氏、塚本善隆氏、野上俊静氏、大門照忍氏、藤善真澄氏などにより、諸僧伝のみならず、史書類、金石文、さらには、正史、思想書、農書などに至るまで、幅広い文献や史料により、曇鸞の伝記や当時の地域の情勢や社会背景が論じられ、検討されている。

続いて曇鸞の思想・教義的側面の研究は、藤堂恭俊氏、石田充之氏、大江淳誠氏、深川倫雄氏、神子上恵龍氏、池本重臣氏、舟橋一哉氏、福原亮巖氏、幡谷明氏、岡亮二氏、信楽峻磨氏、武田龍精氏、相馬一意氏、渡邊了生氏、石川琢道氏らにより進められた。これらの先学は、曇鸞が、『往生論註』に明かした般若・方便、仏身仏土、願生往生、願心莊嚴、往還二回向、自力・他力、五念門行、菩提心などの往生浄土に関するあらゆる思想について論じ、研究している。この二つの曇鸞研究の方法に加えて、近年、「伝道学的側面の研究」も行われており、²⁶この分野については今後、発展が予想され、また期待されるものである。

以上、近代においては、①「歴史的側面」、②「思想的側面」、③「伝道的側面」の三つの研究がなされているが、これらは『論註』という同一の書物を明かすものである以上、全く関連性がないとはいえない。それら三種の方法論は、すでに、それぞれに影響し合って成立しているのであるから、必然的に、重層的な研究へと発展していかざるを得ない。そこに、第四の方法論を見いだすことができよう。つまり、④「歴史・思想・伝道の重層的な研究」である。この『論註』における第四の方法が、今後の「宗学研究」の主流ともなっていく分野であると思われる。

なお、曇鸞研究は、『往生論註』のみではない。その他にも、曇鸞の著作である『讚阿弥陀仏偈』の研究²⁷や、真撰かどうかは依然として不明であるが『略論安楽浄土義』の研究²⁸も、盛んに行われている。当論文では、『往生論註』の研究であるため、『讚阿弥陀仏偈』や『略論安楽浄土義』について、あえて考察しないことにする。

その理由は、同じ著作内であれば、同一の思想、あるいは同一の論理が展開されていると考えられるが、書物が変わればその限りではないからである。たとえ同一の人物が著述していたとしても、別の著作になれば、同一の思想や同一の論理を持つかどうか、検討しなければならないからである。著作が違えば、著述者がたとえ同一の人物であったとしても、別個のものとして扱う必要がある。そのため本論文では、『往生論註』のみを扱っている。

三 従来の『往生論註』研究の問題点

前項の研究動向を踏まえて、従来の研究の問題点を指摘したい。すでにみてきたように、戦後に限定しても、大変多くの『論註』研究がなされてきたわけであるが、しかし、その従来の研究には、一つの大きな問題点がある。それは、当論文の最大の課題となる『往生論註』の思想構造に関する研究である。

まず、『論註』の思想構造に関する研究について述べたい。『往生論註』は古来より、空有の論書であると考えられる。ゆえに曇鸞『論註』の思想構造は、一般的に、「真実」と「方便」あるいは「空」と「有」というように、二種類に配当して理解することが従来の研究である。例えば、神子上恵龍氏は、

曇鸞は学系としては、龍樹の空観を、教系としては天親の浄土論を註解するものであるから、空有の両思想

を伝承するものである。而して、斯かる相反する立場に立てる両思想が如何なる点に於いて結合され、統合されるかと言えば、それは般若と方便の思想に在り、と言わねばならぬ。²⁹

と示している。そして、法性法身と方便法身の二種法身を、般若と方便に配し、「般若〓法性法身」、「方便〓方便法身」に配当している。³⁰

また、藤堂恭俊氏は、次の如く示している。

入一法句なる略（法性法身）は所謂戲論の止滅せる無知―無分別性を指す点で慧と把握され、三種二十九句の功德莊嚴なる広（方便法身）は分別の世界にはたらしき出る有分別なる方便―後得清浄世間智を指す点で智と把握される。³¹

ここで「略」〓「法性法身」〓「慧」、「広」〓「方便法身」〓「智」として、二種に分類し配当している。

また、早島鏡正・大谷光真共著の『浄土論註』（佛典講座二三）³²では、

三嚴二十九種の莊嚴を広とし清浄・真実の一法句を略として広略相入して、広略互いに二不二のものをいう。これを修・性、真諦・俗諦、空・有などの語によって示すと、左のごとくなるう。

と示している。そして「広略相入」（二不二）について、

広	方便法身	修	俗諦	有	生死	方便	三嚴二十九種の莊嚴
略	法性法身	性	真諦	空	涅槃	真実（清浄）	一法句

と分類している。こういった考察は、多くの学者にも述べられている。³³

このような曇鸞の思想構造の背景には、龍樹の二諦説が指摘される。例えば、神子上恵龍氏は、曇鸞の明かす「真実」と「不実」について、次のように指摘する。

この真実と不実の対立は、世間と出世間とも、勝義と世俗との対立とも考えられる。…（中略）…これに就いては、印度に於いて龍樹の中観説を伝承した学匠達の勝義と世俗の考え方を参考にすることは決して無益ではないと思う。印度に於いて、中観論者の主要人物は、清弁（四九〇～五七〇）と月称（六〇〇～六五〇）を挙げることができる。清弁は曇鸞と同時代であり、月称は約百年後の人であるが、何れも龍樹の所説の研究者である。³⁴

ここで神子上氏は、曇鸞における勝義と世俗の二諦の考えを、インド中観派の清弁と月称の二諦説に求めているのである。そのように限定しないまでも、大乘経論の二諦説は、³⁵

(a) 勝義諦（般若） ↓ 不可言空性（世俗の概念的施設を超えた領域）

(b) 世俗諦（方便） ↓ 世間の一切の言説。勝義空へ悟入するための方便。

（以下においても、便宜上、(a) 「般若・真諦」、(b) 「方便・俗諦」のグループに配当して示す。）

という、二つの真理形式・範疇とするのが基本的な考え方であろう。このことに基づき、龍樹から曇鸞への思想展開は、次頁の如くであると示すことができる。

龍樹の思想

曇鸞の思想

(a) 第一義諦・般若	↓	法性法身	略	無相	法	空
(b) 世俗諦・方便	↓	方便法身	広	有相	名	有

つまり先行研究では、龍樹（インドの中観思想）、あるいは、大乘経論の二諦説の影響を受けて、『論註』の思想構造も、(a) 「第一義諦・般若」と(b) 「世俗諦・方便」の二種の概念関係によって把握されている。しかし、このような分類によつて『論註』の思想構造を理解していく場合、確かに大まかな部分では納得できる一方で、細かな部分に関しては、説明することができないように思われる。例えば曇鸞は、『論註』巻下「名義撰対」の箇所において、次のように述べている。

般若者達_レ如之慧名。方便者通_レ権之智称。達_レ如則心行寂滅。通_レ権則備省_二衆機_一。省_レ機之智、備応而無知。寂滅之慧、亦無知而備省。（大正四〇・八四二下）

ここで曇鸞は、「智慧」について、「智」と「慧」に分釈し、「智慧の智」（権に通ずる智の称）を(b)「方便」、「智慧の慧」（如に達する慧）を(a)「般若」とであると述べている。その上で、

然則智慧_レ方便相縁而動、相縁而静。動不_レ失_レ静智慧之功也。（同前・八四二下。傍線部は引用者による。「智慧」の箇所。）

と明かし、「智慧」と(b)「方便」について語っている。この曇鸞の規定に従うならば、「智慧」の概念は、本来、(a)「般若」にも(b)「方便」にも配当できないものである。なぜなら、「智慧の智」が(b)「方便」、「智慧の慧」が

(a) 「般若」であるならば、「智慧」は、(b) 「方便」と(a) 「般若」の両方を撰取するものとなるからである。その意味で、「智慧」は、「般若」にも「方便」にも配当できないといえよう。さらに曇鸞は、「第一義諦」についても、通常に理解されるような、単に「真理」を意味する「第一義諦」であるとはしていない。曇鸞は、

第一義諦者、佛因縁法也。此諦是境義。(同前・八三七下)

と示し、「第一義諦」を(a) 「仏の因縁法」であり、また「諦」を「境」という(b) 「対照」(有相)であることを明かしている。このことから、曇鸞の「第一義諦」を、単に(a) 「真理」(不可言空性)の側のみに配当することはできず、また(b) 「方便」(世間の一切の言説)の側のみに配当することもできない。これらの点に注目するならば、従来の二種に分類する方法では、「智慧」と「第一義諦」を、どちらに配当するのかという問題が生じることになり、明確に解答し難いのである。さらに、従来の立場からは不自然な解釈ともいえるこの曇鸞の註釈の特徴は、「真實智慧・無為法身」、「真實功德相」の解釈などにも現れるものである。これまでの研究では、なぜ曇鸞がこのような一見不自然とも思える解釈を施したのかを、明確に説明できていないのが現状である。

そこでこの現状を打破するために、曇鸞『論註』の概念関係は、二種ではなく、三種で理解しなければならぬという学説を提示したい。曇鸞『論註』をより正確に理解するには、「智慧」と「第一義諦」に対応できる、もう一つ概念グループを想定する必要がある。この筆者独自の立場(三種配当説)により、従来の研究では明確に説明しきれなかった、曇鸞の細部に亘る解釈の意味を、一つ一つ明瞭にしていくことができよう。詳細は本論に譲りたい。

そしてこの曇鸞『論註』の思想構造（三種）の背景には、龍樹（インド中観派・約理）の二諦説ではなく、中国仏教の般若学の影響が考えられよう。すなわち『論註』の思想構造は、北朝仏教の思想、それも曇鸞が研鑽した僧肇の般若学に求めることができるのではないだろうか。

多くの先哲が指摘するように、³⁶曇鸞の思想は、羅什門下の僧肇の思想的影響下で、龍樹の空思想を研鑽したのであって、龍樹（インド中観派）の空思想を、直接、受容しているわけではない。あくまで、北朝仏教、とりわけ僧肇の中観思想の影響を受けて、曇鸞は『論註』を著作したのである。すでに先学は、曇鸞『論註』の文言から、僧肇思想の影響を顕かにしている。³⁷ただし、かかる研究は、『論註』の文言や引用に対する僧肇思想の影響を顕かにすることに止まっており、僧肇の思想構造によって、曇鸞が『論註』の思想構造を形成したとみるものではない。したがって曇鸞『論註』の思想構造自体は、龍樹（インド中観思想）の二諦説に基づいて展開したものであるとみているのである。しかし右のような僧肇思想の影響が考えられるのであれば、さらに踏み込んで、曇鸞の『論註』の思想構造自体が、龍樹（インド中観思想）の二諦説ではなく、僧肇の二諦説、僧肇の空思想の構造に基づくものとは考えられないのだろうか。次に、僧肇の二諦説を概観してみたい。

僧肇は、さとり（真理・理・無言）の領域を「名教外」とし、言説・観念（方便）の領域を「名教内」とする。そして「言説」である以上、「二諦」そのものもまた、あくまで「名教内」であるとしている。つまり、僧肇は、「第一義諦」「世俗諦」の二諦説を、「名教」（言説・教説）の内に捉え、「名教」（言説・教説）の二諦を明かしている。そして、その「名教（言教）の二諦」を超越する「真理」を、「無言」であり、また究極の真

諦である「第一真諦」（真実）であるとしている。ゆえにこの僧肇の二諦説の構造は、(a)「第一真諦」（無言・真理）と(b)①「名教の真諦」（言説の真諦）と(b)②「名教の俗諦」（言説の俗諦）と三種に分類できる。この三種に分類できる僧肇思想の構造が、曇鸞にも継承されていくのではないだろうか。つまり曇鸞は、僧肇の枠組みをもって、左のように説示しているのではないだろうか。

僧肇の二諦説（約教）

曇鸞の思想

(a) 第一真諦（無言・真理・非有非無）

↓ 般若（慧）

(b) ① 言教の真諦（非有）

↓ 智慧（第一義諦）

(b) ② 言教の俗諦（非無）

↓ 方便（智）

右のように理解できるのであれば、曇鸞は、僧肇の思想構造を受容しつつ、自らの浄土思想を構築したと考えられるのである。

ここでさらに、従来の曇鸞研究の動向を、「思想背景」の視点から確かめていくと、曇鸞の中観思想の背景は、龍樹の般若思想を中心にして行われてきている。³⁹ 中観思想のなかでも、僧肇に絞って、僧肇から曇鸞への思想展開を考えていく場合においても、龍樹（インド中観思想）と僧肇の思想的共通点を基にして、その僧肇（龍樹の中観思想）からの展開を考察する論考が非常に多い。これに対し、龍樹（インド中観思想）と僧肇の思想的相違に注目し、僧肇思想の特徴や独自性から、曇鸞思想への展開を考察するものは非常に少ない。⁴⁰ このことは、曇鸞における龍樹の中観思想の影響が盛んに研究された一九六〇年頃⁴¹、龍樹に比して僧肇の研究はさほど進展してい

なかつたことにも起因すると思われる。⁴²特に、龍樹（インド中観）と僧肇の二諦理解の相違は、近年の研究成果によって、明確になってきている。ゆえに、曇鸞の思想構造は、僧肇研究（特に二諦説）の進展を待たずに、その背景には、龍樹（インド中観思想・約理）の二諦説が考えられるとして、すでに通説とも言えるほどに浸透していったと考えられる。無論、インド中観思想の龍樹と、中国の般若学の僧肇に対する二つの研究動向を考えれば、曇鸞『論註』の「中観思想」の背景に対する研究には限界があり、致し方ない部分があるといえよう。しかし僧肇のみならず、羅什、さらにいえば「南北朝仏教」——今日では羅什や南北朝仏教に対する研究も盛んに行われている——に対する研究の発展した今日の『論註』研究において、それらの研究成果を無視して、「曇鸞思想」のみを考察していくことは、出来ないはずである。それを無視すれば、前田慧雲の提示した「浄土教思想の発達を段階的に跡づけようとする客観的教理史的研究」⁴³にはならないことになり、「近代的宗学研究」とはならないのである。筆者は、目覚ましい羅什・僧肇・南北朝仏教思想の研究成果に基づき、僧肇の般若学からみて、曇鸞『論註』の思想構造を再考し、三種配当説を提示したい。その大筋は、先の枠組みに示した通りである。

なお、この僧肇から曇鸞への思想展開を考える上で、一つ問題になるとすれば、『論註』に、『中論』・『十二門論』・『百論』の引用が非常に少ないことから、曇鸞が四論の学匠ではなく、『大智度論』の学者であるとする、相馬一意氏の説である。しかし相馬氏も、曇鸞『論註』と僧肇教学との密接な関係は認めており、『論註』の三論教学の不足部分は、三論に精通する僧肇の思想によって補える可能性を指摘している。⁴⁴つまり、僧肇思想（三論教学）と『大智度論』により、「四論の学匠」とみることができるとを示唆しているのである。この曇鸞が

「四論の学匠」であることを否定する学説は、僧肇から曇鸞への思想展開が不明確であることに起因するものであると考えられる。僧肇思想の構造により、曇鸞が『論』を註釈して『論註』を著したことを明かすことができれば、曇鸞を、まさしく「四論の学匠」として明確に位置付けることができる。したがって本論文は、曇鸞が「四論の学匠」であることを、明示していくものとなるといえよう。そして曇鸞を、浄土教思想史上だけでなく、中国仏教の般若思想史上にも、位置付けていくことになるといえよう。

この中国仏教の思想史上における「曇鸞思想」の位置付けに関して、最新の研究書に、石川琢道氏の『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法蔵館、二〇〇九年）が挙げられる。石川氏は、これまでの『論註』研究の現状について、他の中国仏教研究に比して、「曇鸞研究は行き詰まりを迎えた感がある」とし、その理由に、次の三点を挙げている。第一に、歴史的側面において閲覧できる史料の整理が一通り終えていること、第二に、思想的側面においてこれまでの研究の蓄積により曇鸞の諸著作の一言一句に至るまで一応の内容読解を終えていること、第三に、顕在的または潜在的に、いわゆる宗学的視点から日本浄土教の祖師の思想と関連して論ぜられる傾向にあることを示している。その上で石川氏は、「これまで曇鸞研究の多くは、中国から日本に至る浄土教思想史の展開を一つの流れとしてとらえて、曇鸞の存在をその起点とする固定的な位置づけが行われた傾向があり、必ずしも中国仏教思想史上における曇鸞の位置づけがなされてこなかった」ことを指摘する。そして「曇鸞を中国仏教思想史上に還元して、その存在を起点ではなく、一つの結実した思想ととらえて、その形成に至る社会的・思想的背景を注視し、その思想を読み進めていくことにより新たな曇鸞像を提示できる」とし、論考している。

さらに、その思想内容の解明にあたる具体的方法として、『大智度論』『十住毘婆沙論』などの羅什訳の般若系論書との思想的関連性に注目し考察している（以上、前掲書、一一―一二頁）。

右の石川氏の先行研究に対する指摘とその研究の視座は、非常に重要なものであるといえよう。確かに、他の中国仏教研究に比して曇鸞研究には行き詰まりの感があり、史料整理が終わり、研究には宗学意識が少なからず残されている部分もある。したがって、石川氏が指摘するように、今後の研究は、曇鸞を一つの結実した思想と捉え、中国仏教の思想史上に位置付けていくことが、研究者の持つべき課題の一つとなるといえる。この課題こそ、宗学研究の近代化を目指した前田慧雲の立場を継承していくものといえよう。筆者自身も、曇鸞を、中国仏教（北朝仏教）の一人の思想家として考え、曇鸞の思想を中国仏教思想史上に位置付けていきたい。ただし筆者は、中世においても現在においても、曇鸞『論註』の内容把握について様々に論考されていることを踏まえ、石川氏のように「内容読解を終えている」ところから始めるのではなく、最初に、曇鸞思想の背景となる「北朝仏教」の中観思想について、近代仏教学の成果に基づき論じていく。そして近代仏教学の発展により明らかになった「北朝仏教」の思想を視座として、曇鸞『論註』の内容読解を改めて行っていく。これにより、中国仏教思想史上に曇鸞を位置付けながら、「新たな曇鸞像」を提示していきたい。この方法論は、筆者独自の手法である。

四 研究方法の提示

右を踏まえて、筆者の研究方法を提示したい。まず筆者は、北朝の曇鸞『論註』に特徴的な解釈がみられることを指摘する。特に重要となるのが、菩薩の法を明らかにした「名義撰対」の論理である。この解釈の特徴を理解するために、近代仏教学の研究成果を踏まえ、北朝仏教、特に僧肇の思想を明らかにしていく(第一章)。そして「北朝仏教」の思想に基づき、曇鸞『論註』の特徴的な解釈の意味を明かし、『論註』全体の思想構造を論考していく(第二章)。さらに、『往生論註』の諸問題について再考していくことで、新たな曇鸞像、新たな曇鸞思想を提示していきたい(第三章)⁴⁵。僧肇の立場、すなわち北朝仏教の般若学の立場に立ち、曇鸞『論註』の浄土思想の構造を明かしていくことによって、曇鸞を、「浄土教思想史」のみならず、中国仏教の「般若思想史」の展開上にも位置付けていきたい。この方法が、筆者の提示する近代仏教学、あるいは「近代宗学」に基づく曇鸞研究である。この方法により、『往生論註』を、単なる「往生浄土」の教義書としてのみ扱うのではなく、大乘菩薩道を明かす論書として捉え直していきたいと思う。

- 1 「魏書釈老志」については、塚本善隆『塚本善隆著作集第一巻―魏書釈老志の研究―』（大東出版社、一九七四年）、『魏書釈老志 東洋文庫五一五』（平凡社、一九九〇年）を参照している。
- 2 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、七〇―七一頁、同氏「曇鸞」『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想・第四巻）講談社、一九九五年、九頁。
- 3 神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六五年、二七頁。同氏『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九六八年、七五頁。
- 4 『續高僧伝』「内外経籍。具陶文理。而於四論仏性。彌所窮研」（大正五〇・四七〇上）
- 5 曇鸞の生涯について、簡潔に紹介しておきたい。道宣の『續高僧伝』（巻六・義解篇中の曇鸞伝）によれば、曇鸞は、広く内外の書を学び、四論を研究し講説した。その後『大集経』を読んだ。病にかかり、不老不死の法があると聞き、梁の大通年中（五二七―五二九）、江南に渡り、道教の陶弘景に師事した。帰路に洛陽で菩提流支に会い、『観無量寿経』（一説には、『浄土論』）を授けられた。曇鸞はこれを読み、たちまち仙経を捨てて、深く浄土の教えに帰依した。そして、『往生論註』と『讚阿弥陀仏偈』などを撰述した。以上、『續高僧伝』「曇鸞伝」（大正五〇・四七〇上―下）。
- 6 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』五七頁。

7 ここで題目について、「北朝仏教」としているが、これにはいくつかの理由がある。南北朝時代は、四三九年に北魏が華北を統一し江南の宋と対立してから、五八九年に隋が陳を滅ぼすまでの時代を指している。このうち南朝とは、宋（四二〇～四七八）・齊（四七九～五〇一）・梁（五〇二～五五六）・陳（五五七～五八九）の四代の王朝が続き、隋による統一までの約一八〇年間をいう。北朝とは、北魏（三八六～五三四）・東魏（五三四～五五〇）・西魏（五三五～五五六）・北齊（五五〇～五五七）・北周（五五七～五八〇）の五代の王朝をいい、北魏の太武帝が華北の諸国を統一してから、隋が南北を統一するまでの約一五〇年間をいう。北朝の時代、東晋時代（三一七～四二〇）と同じく、華北は胡族支配下にあった。北朝時代は、北魏から始まり北周まで五代も王朝が変わるほど、その変遷はめまぐるしいが、北朝仏教は、華北中原において胡族の蹂躪した、五胡十六国時代（三〇四～四三九）、東晋時代の仏教を継承して、大きな発展をみた時代である。この華北中原において、五胡十六国から東晋へ、東晋から北朝へと展開した、中国仏教思想の大きな流れを踏まえるという意味で、当博士論文の題目に「北朝仏教」と示している。この仏教思想の展開の中で、曇鸞において特に重要となるのが、後秦の鳩摩羅什と僧肇の中観思想である。彼らは、長安を中心として活躍し、北地の仏教界を発展させるだけでなく、南地にも大きな影響を与え、中国仏教全体を進展させている。羅什がもつとも力を注いだのは、般若系の大乗經典と龍樹・提婆系統の中観部の論書の翻訳であり、羅什こそ、インドの中観仏教や主要な大乗經典を、中国に移植した最大の功績者といえよう（以上、鎌田茂雄『中国仏教史』岩波全書、一九七八年、同氏『新中国仏教史』大東出版社、二〇〇一年）。そして羅什門下の僧肇は、門弟三千人ともされる羅什の弟子にあって、「解空第

一」と呼ばれ、般若中観に精通した学匠である。北地で四論を研鑽した北朝の曇鸞は、間違いなく、彼らの思想的影響下にあつたと考えられる。

また題目に「北魏」とせず、「北朝」としたことにも理由がある。曇鸞は、道宣の『續高僧伝』によれば北魏だけでなく、北魏が東魏と西魏に分裂していた東魏の時代まで、迦才『浄土論』によれば北齊の時代まで在世していたとされる。したがって曇鸞の仏教思想を論ずる場合、「北魏」のみに限定することはできないといえよう。それでもなお、「北魏」とする場合には、時代が限定されることになるので、北魏の念仏者の動向や、北魏時代における仏教以外の思想、例えば道教や儒教といった中国固有の思想との関係も、論じる必要がある。しかしそれは、羅什・僧肇以来展開された中国の中観思想から、『往生論註』の思想構造を論考していくという、筆者の研究意図とは異なるものとなる。したがって、「北魏」としなかつたのである。

また「北朝」として、「南北朝」（四三九〜五八九）としていないことにも、理由がある。すでに先学は、曇鸞が南朝に赴いた際に、南朝の仏教思想に影響を受けた可能性を指摘しており（藤善真澄『中国仏教史研究―隋續佛教への視覚―』法藏館、二〇一三年、三五―三五五頁）、非常に意義の大きい歴史学的研究である。しかし一方で、曇鸞が南朝にいた時期は、梁の大通年中の二年間（五二七―五二九）であり（『高僧伝』「遂往従之。既達梁朝。時大通中也。乃通名云。北國虜僧曇鸞故来奉謁。」大正五〇・四七〇上）、非常に短期的であること、また、いまだに南朝の仏教教義と曇鸞思想の関連性が定かではない。南朝の仏教思想と曇鸞思想の関係については、内田准心「曇鸞における南朝仏教の影響」（『印仏研』第六〇巻・二号、二〇一二年）を挙げることができ

る。内田氏は、南地三論から曇鸞への思想的影響の可能性について論及しているが、この研究以外に、南朝の仏教思想と曇鸞思想の関係を、主として論じるものではなく、ほとんど明らかになっていないのが現状である。ゆえに、題目において、南朝を外して「北朝」としている。梁の武帝と仏性義について論じているように（『續高僧伝』「几拂正在殿中傍無餘座。徑往昇之豎佛性義。三命帝曰。大檀越。佛性義深。」大正五〇・四七〇中）、曇鸞が南朝で仏教を学んだ可能性を否定するつもりはないが、基本的に、「北朝の学匠」であることを強調しておきたい。曇鸞がかなり高い確率で南朝の仏教に触れていたとしても、それはあくまで北朝仏教を、あるいは自己の仏教思想を、さらに発展させるためであったと考えられる。したがって当論文で、南朝仏教について全く触れない訳ではないが、題目においては「北朝仏教」としている。あるいは、華北であるという場所から考えて、「北地の仏教」という表現も良いかもしれないが、「北地仏教」という使い方は、管見の限り、見受けられない。それに対して「北朝仏教」の用語は、題目に、すでに先学は取り入れている。例えば、塚本隆善氏は『北朝仏教史研究』（塚本善隆著作集・第二巻、大東出版社、一九七四年）の題目に用いており、近年では、荒牧典俊氏が『北朝隋唐中国仏教思想史』（荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』法藏館、二〇〇〇年）と題している。また曇鸞についても、「北魏の曇鸞」という表現だけでなく、「北朝の曇鸞」とする使用例（藤堂恭俊「曇鸞」『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想・第四巻）講談社、一九九五年）もみられる。以上の理由から、題目を「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」としている。

8 神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六九年、一三一―一四頁。

- 9 神子上恵龍『往生論註解説』一三―一四頁。
- 10 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫、一九三〇年、一三〇頁。
- 11 神子上恵龍『往生論註解説』一四頁。
- 12 『尊号真像銘文』（真聖全二・五八六、聖典全書二・六二一）
- 13 また『高僧和讃』の中では「曇鸞讃」を最も多く三四首も表し、親鸞の主著である『教行信証』においても、曇鸞の文を数多く引用している（福原亮厳『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年、五〇―五七頁）。
- 14 村上速水氏は「真宗学を学ぶものにとって、最初に明らかにせなければならぬことは、宗祖親鸞の教義の立場ということである。その立場が明らかでなくては真宗学は成り立たないといつてよいであろう。」と述べている（村上速水『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年、三頁）。
- 15 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景』法藏館、二〇〇九年、六頁。
- 16 日野慶之・弘中満雄「曇鸞研究論文・文献目録」（『曇鸞浄土教思想の研究』（六角会館研究シリーズ4）永田文昌堂、二〇〇八年、五一―五三八頁）
- 17 深励『註論講苑』（『浄土論註講義』法藏館、一九七三年。）
- 18 深励『註論講苑』解題（『浄土論註講義』一頁。）
- 19 二〇一二年には、深励の『浄土論註講義』の第二版が、出版されている。現在でも、多くの学説に影響を与えていることを示すものといえよう。

- 20 龍溪章雄氏は、江戸期の宗乗・宗学時代から、清沢満之、前田慧雲、金子大栄、さらには戦後の研究に至るまで、「真宗学」の方法論の学説を詳細にまとめている（龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」（『龍谷大学大学院紀要』第五集、一九八三年）、同氏「真宗学方法論研究学説史―その二―」（『龍谷大学大学院紀要』第六集、一九八五年）。
- 21 龍溪章雄氏も「近代的宗学研究」という用語を用いている（前註参照）。
- 22 著者である波佐谷順諦氏（一八八七―一九五二）は、大正から昭和初期にかけて活躍した学僧である。この『『往生論註』の研究』は、波佐谷順成氏によって、二〇一二年に出版されたものである。
- 23 『『往生論註』の書誌研究として、妻木直良「春日版往生論註に就て」（『寧楽』第七号、寧楽発行所、一九二七年、二九―三二頁）、藤堂祐範『増訂新版 浄土教版の研究』（山喜房佛書林、一九七六年、四八―四九、一八一―一八二頁）があり、近年では、三宅徹誠氏による論考（佛教大学総合研究所『浄土教の総合的研究』佛教大学総合研究所、一九九九年、一二七―二二九、三五三―三五九頁）が挙げられる。
- 24 『聖典全書―三経七祖篇―』本願寺出版社、二〇一三年、四四六―四四七頁、神子上恵龍『往生論註解』二二 往生論註の書誌学的解明」一五―一八頁。
- 25 龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」（『龍谷大学大学院紀要』第五集、一九八三年、一五頁）
- 26 大田利生「曇鸞・道綽における伝道教化考」（『仏教文化研究所紀要』四六、二〇〇七年）、幸務清子「二種法身説を手がかりとした真宗伝道試論」（武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年、四一

27 矢吹慶輝「敦煌出讚阿弥陀仏偈並に略論安樂浄土義に就いて」(『宗教界』一三一六・一四一六、一九一七年)、藤原凌雪「讚阿弥陀仏偈並論」について」(『印仏研』四一一、一九五六年)、谷川理宣「讚阿弥陀仏偈」一字索引(上)」(『佐賀龍谷短期大学紀要』三一号、一九八五年)、「曇鸞造『讚阿弥陀仏偈』一字索引(下)」(『仏教文化』二号、一九八六年)など。

28 住田智見「略論の撰者に就て」(『無尽灯』九―二、一九〇四年)、藤原凌雪「略論に関する一考察」(『真宗学』一三・一四号、一九五五年)、岡亮二「『略論安樂浄土義』の一考察―曇鸞撰述説をめぐりて―」(『宗学院論輯』三八号、一九六七年)、佐々木恵精「『略論安樂浄土義』の一考察」(『真宗研究』四二号、一九九八年)など。

29 神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六九年、二五頁。

30 神子上恵龍、前掲書、三四頁

31 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』一一七頁。

32 大蔵出版、一九八七年、三六六頁。

33 例えば、池本重臣氏は、「法性法身を般若、方便法身を方便に配当することの妥当なことが分るのである。」(『親鸞教学の教理史的研究』二三〇頁)としている。その他については、第二章第二節を参照。

34 神子上恵龍、『往生論註解説』四三頁。

- 35 安井廣濟「大乘經典における真俗二諦説」「真俗二諦説の意義」(『中観思想の研究』法藏館、一九六一年)、池田宗讓「僧肇に於ける空解明の構造―『不真空論』所用の二諦の特徴―」(『天台教学の研究―多田厚隆先生頌寿記念―』山喜房仏書林、一九九〇年、二一三頁)
- 36 深川倫雄「論註と般若教学」(『真宗学』二〇号、一九五九年)、石田充之「曇鸞教学の背景とその基本的理念」(『真宗学』二七・二八号、曇鸞教学研究号、一九六一年)、神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六五年、六頁など。
- 37 深川倫雄「論註と般若教学」(『真宗学』二〇号、一九五九年)、石田充之「曇鸞教学の背景とその基本的理念」(『真宗学』二七・二八号、曇鸞教学研究号、一九六一年)、藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』、幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』同朋舎出版、一九八九年など。
- 38 中観思想を背景とする学説以外にも、道教などの中国固有の思想を背景として考察する学説や唯識思想を背景とする学説がある。例えば、大田利生「曇鸞における道教的表現」(『親鸞教学論叢―村上速水先生喜寿記念―』永田文昌堂、一九九七年)、相馬一意「往生論註の唯識学的源泉」(『印仏研』四二卷・第一号、一九九三年)などにみられる。本論文では、曇鸞が僧肇を媒介として龍樹の空思想を研鑽した四論の学匠であることに基づき、北朝における中観仏教思想の展開を背景として考察している。
- 39 例えば石田充之氏は、「曇鸞教学の背景とその基本的理念」(『真宗学』二七・二八号、曇鸞教学研究号、一

九六一年、八六一—一〇〇頁）に、曇鸞思想の背景に龍樹・鳩摩羅什・僧肇・慧遠らの思想を挙げて検討するが、「漢訳の『中論』や『十二門論』などに比較すると、羅什の表現が最も龍樹に近く、僧肇や慧遠の表現形式にはより多く中国的な所謂老荘的ななどでも評されるべき秀困気が濃厚であるが、とにかく、龍樹仏教哲学的な縁起因縁生の理念の基底づけに於ては一貫したものがあつたことを理解し得るであらう。」と示し、龍樹仏教を背景の基本とする。

40 龍樹と僧肇の思想的相違点から、曇鸞への展開を考察する方法論は、わずかではあるが、長宗博之「曇鸞教
学における空思想の研究―特に僧肇の二諦論理の受容と展開」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三四集、
二〇一二年、四七―六〇頁)にみられる。

龍樹と僧肇の思想的共通点から考察する一例として、深川倫雄氏は、「論註の般若教学」(『真宗学』二〇号、
一九五九年、六三―七七)の中で、僧肇思想を取上げ、曇鸞思想に影響があることを述べる。しかし龍樹と異なる
僧肇思想の特徴から考察するのではなく、僧肇と龍樹の思想的共通点から考察し、「論註の般若教学は、…
(中略) …支那での如上の般若教学諸派の中、僧肇の教学をうける。その端的にあらわれているものが、下巻の
広略相入の説である。又般若と方便の関係をいう名義撰対章の一段である。それらの所では、広に即して略があ
り、略を体して広があると見られている。それは不一不異であり」等と述べて、僧肇と龍樹の共通点といえる真
諦と世諦の二諦の關係の不一不異を示していることを挙げられる。

41 深川倫雄 「論註と般若教学」（前掲論文）、石田充之 「曇鸞教学の背景とその基本的理念」（前掲論文）、神子上恵龍 『往生論註解説』 など。

42 僧肇思想の研究史は非常に浅い。僧肇研究についてのまとまった研究書は、塚本善隆 『肇論研究』（法藏館、一九五五年）が最初である。

43 龍溪章雄、前掲論文参照。

44 相馬一意氏は、曇鸞が四論全体の研究者ではなく、『大智度論』の研究者であるとする一方で、「曇鸞の『論註』と僧肇の「般若無知論」あるいは『注維摩経』との間に非常に密接な関係のあることが確認された。羅什の弟子である僧肇の著作は、「般若無知論」にしる『注維摩経』にしる、広い意味で中観派関連の著作である。そして、中国人の撰述でもあるから、曇鸞としてもその内容は大きいに受け継いだことが想像される。三論との関係が薄い分は、こちらの密な関係で補えるかもしれない。（中略）曇鸞が僧肇の思想から大きな影響を受けているということは、『論註』を読む上で常に念頭に置いておくべきことなのであろう。」とも示している（『論註』と三論ないし四論との関係 『仏教学研究』第五十六号、二〇〇二年）。

45 本研究は、曇鸞『論註』のみに限ったの研究であるが、かかる方法論の提示は、親鸞思想の教理史的研究に対して、新しい視座を与えていくことになる。これまでの教理史研究は、近代の「北朝仏教研究」を前提とせずに、少なからず、親鸞教学への展開を意識した上で、曇鸞教学を研究している傾向にある。この場合、問題意識の出発点に、やはり、「親鸞思想」があると考えられよう。しかし言うまでもなく、曇鸞における問題意識は、

あくまで「曇鸞」にあり、曇鸞在世当時の北朝仏教思想にあるのであって、「親鸞」ではない。親鸞への展開を意図せずに、曇鸞のみを考察しなければ、親鸞に依拠した曇鸞理解になりかねないといえよう。親鸞に依拠した、いわば親鸞的な曇鸞像は、曇鸞から親鸞への思想展開を、不明確なものとしてしまうのではないだろうか。なぜなら、曇鸞と親鸞の思想的相違点が、不明瞭になるからである。

仮に、親鸞を前提とせずに、近代の「北朝仏教思想研究」を前提として、曇鸞を研究していった場合、ややもすると、曇鸞と親鸞は、全く違う思想を持っていたという結論が導き出される可能性がある。しかしそうなれば、従来、曇鸞の発揮とされていた思想が、実は、親鸞独自の思想であるといえる可能性も生まれるのである。したがって、仮に親鸞と曇鸞が別の思想を持っていたとしても、近代の「教理史研究」において、何ら不都合はないといえよう。むしろ近代の研究に基づき、曇鸞と親鸞を区別することによって、曇鸞から親鸞への思想展開がより明確になる。かかる方法論は、他の「真宗七祖」にも応用できる。「真宗七祖」それぞれを独立した思想として捉え、その祖師の思想背景に関する近代の研究成果に基づいて考察していく。その上で、親鸞思想との異同を明かしていく。これを繰り返すことによって、「真宗七祖」から親鸞への思想展開を明示していく。この方法により、親鸞の「教理史的研究」は、より一層、近代化したものとなるといえよう。

本 論

本論

第一章 鳩摩羅什・僧肇からの中観仏教思想の展開

第一節 中観思想の展開にみる約理と約教の二諦

第一項 はじめに

序論にも示したように、北地四論の学匠の曇鸞は、羅什、および羅什門下の四哲の一人である僧肇の空思想を、自らの思想的基盤に据えたと考えられよう。そこではじめに、曇鸞思想を理解する上で必要不可欠となる、羅什と僧肇の偉業を眺めてみたい¹。

まず僧肇の師である鳩摩羅什は、中国訳経史上に新しい時代を築いただけでなく、中国仏教を移植の時代から、成長発展の時代へと転回させる原動力となった。弘始四（四〇二）年から弘始十五（四一三）年にかけての十二年間に翻訳した経典は、三百巻以上である。その主なものを挙げれば、『大品般若経』『小品般若経』『妙法蓮華

經』『阿弥陀經』『思益經』『維摩經』『金剛經』などの大乘經典、『十誦律』『十誦比丘戒本』などの律典、ならびに、『中論』『十二門論』『百論』『大智度論』『成実論』などの論書をはじめ、『馬鳴菩薩伝』『龍樹菩薩伝』『提婆菩薩伝』などの伝記類に亘るものであり、まさに、大翻訳事業であったといえよう。羅什がもつとも力を注いだのは、般若系の大乗經典と、龍樹・提婆系統の中觀部の論書の翻訳であり、羅什こそ、インドの中觀仏教や主要な大乘經典を中国に移植した、最大の功績者であった。

羅什の訳出經典は、後の中国仏教に大きな影響を与えた。『中論』『百論』『十二門論』の三論は、道生などによって南方に伝えられ、僧朗、僧詮、法朗を経て、隋の吉蔵によって三論宗として大成された。また『大智度論』も、三論とともに「四論学派」をおこし、『法華經』とともに天台宗を開く根拠を提供し、『成実論』は成実学派の基礎となった。さらに『阿弥陀經』や『十住毘婆沙論』は浄土教の所依の經論の一つとなり、『弥勒成仏經』は弥勒信仰の発展を促している。こういった事象を考えれば、羅什の訳經事業は、中国仏教の発展に、非常に大きな影響を及ぼしたといえる。

羅什の門下三千人と称されるなかでも代表的なものは、関内の四傑と謳われた僧肇・僧叡・道生・道融がおり、これに道恒・曇叡・慧觀・曇濟の四英を加えて、什門の八俊と称えられた。その他にも、三十数名の名前が挙げられる。羅什の没後、僧肇、道融などはそのまま長安に留まったが、道生、僧叡、慧觀、僧導などは南方に移ったため、羅什の伝えた大乘仏教は、江南にも伝播し、南北両地で、研鑽されることになった。

いま述べた羅什の門弟に、僧肇がいる。彼は長安の人である。初めは老莊を好んだが、『維摩經』を読んで感

悟し、ついに仏に帰して、出家した。羅什が姑蔵に訪れると、これに従い、姚秦の弘始三（四〇一）年、羅什と共に長安に帰り、姚興の命を受けて、僧叡らとともに、経論を詳定した。羅什が『小品般若経』を訳出すると、僧肇は『般若無知論』を撰しており、これは廬山慧遠や、劉遺民にも称賛された。僧肇の著書には、『肇論』『注維摩詰経』『百論序』などがある。特に、『般若無知論』『不真空論』『物不遷論』『涅槃無名論』の四論からなる『肇論』は、それぞれ卓越した論書であり、後世、四絶論とも呼ばれた。曇鸞も、僧肇の著作のうち、『般若無知論』と『維摩経』の注釈書である『注維摩経』を引用している。これらの論書、注釈書には、中観思想において最も重要であるとされる「二諦説」や、「般若思想」についても論じられている。北地四論の学匠である曇鸞は、僧肇の二諦説や般若思想を受け継いだと考えられよう。

そこで、僧肇の二諦を中心として、中国における中観仏教の二諦説の展開を論じていきたいが、その前に、インドの中観思想の二諦説についても、概観しておかねばならないと思う。なぜなら従来の「曇鸞研究」が、インド仏教の方向から論じられることがあるからである。本来、中国における僧肇らの般若学の二諦説は、インド中観思想に理解される、龍樹（一五〇〜二五〇頃）の二諦説とは異なるものである。特に帰謬論証派の月称（六〇〇〜六五〇年、または五三〇〜六〇〇年頃²）に代表されるように、インドの中観派では、龍樹の『中論』に説かれた二諦説を、より原理的な面によって明らかにしている。これは「約理の二諦」（約境の二諦）と呼ばれるものである。この「約理の二諦」とは、「俗なる領域」（世俗諦・妄見）と「聖なる領域」（勝義諦・第一義諦・正見）を、明確に区別する二諦説のことである³。従来、曇鸞研究は、以下の図のように、約理の二諦説の立場で、

理解されてきたと考えられる。

龍樹の思想

曇鸞の思想

(a) 真谛・般若

↓

般若（智慧）

法性法身

略

法

空

(b) 俗諦・方便

↓

方便（慈悲）

方便法身

広

名

有

しかし、後に詳述するが、北朝仏教において指導的役割を担う僧肇の二諦は、約理の二諦ではなく、「約教（名教・言教）の二諦」を説示している。この約教の二諦とは、「言教の二諦」ともいわれ、教説について二種の真理（諦）があることを示している。つまり真理の形式ではなく、「言教」・「方便施設」（教説）において二諦を示している。曇鸞は、この僧肇の言教の二諦に基づき、自らの思想を展開したのではないだろうか。このことを第二章以降に明らかにしていくために、本章では、まず羅什・僧肇から曇鸞に至るまでの中国仏教の二諦説の流れを、インド中観派との相違を踏まえて論考したい。そこで第一節では、インド中観派（清弁・月称など）に展開される「約理の二諦」を確認し、中国仏教の中観思想に展開される「約教の二諦」との相違を確かめてみたいと思う。

あくまで本章は、北地四論の学匠である曇鸞が、『論註』の思想構造を構築した背景について考察しており、筆者自身の問題意識、あるいは当面の課題によって論を進めるため、本章においても、曇鸞について示していきたい。また、本章は、特に新たな説を提示するということではないが、先行研究を踏まえて、現段階で明らかになっている中国仏教における中観思想の展開を確認することで、第二章・第三章に論じていく曇鸞『論註』の思

想構造の背景を、明確にしていくことができる。すなわち本章は、第二章・第三章へと続く「序章」であり、「前提」となる重要なものであるから、ここでその展開を確認しておきたいのである。

第二項 約理と約教の二諦説

インドと中国において、空の解釈に大きく相違がある。このことは、中村元氏が、詳細に論考しているところである⁴。曇鸞の二諦説の背景を論じる前に、本項では、あえてインドの中観思想の二諦説について概観してみたい。これにより、中国仏教（北朝仏教）の二諦説との相異を示すことができよう。

インドの中観思想の始祖である龍樹は、『中論』において「二つの真理」という概念を確立させた。この概念自体は、原始仏教経典、『涅槃経』、『大毘婆沙論』などに論ぜられているが、教理上の中心概念とした最初の人⁵は龍樹である。その龍樹は、『中論』第八偈に、次のように述べる。

諸佛依二諦 爲衆生説法。一以世俗諦、二第一義諦。（大正三〇・三二下）

ここで龍樹は、諸仏が二諦に基づいて衆生のために法を説くこと、そしてその二諦とは、「世俗諦」と「第一義諦」であることを、明かしている。そしてこの「第八偈」に続いて、「第九偈」・「第十偈」に、次のように説示する。

若人、不_レ能_レ知_四分_三別於_二二諦則於_二深佛法_一不_レ知_二眞實義_一。(第九偈、同前・三二下)

若不_レ依_二俗諦_一不_レ得_二第一義_一。不_レ得_二第一義_一、則不_レ得_二涅槃_一。(第十偈、同前・三三上)

ここにいう二諦（二種類の真理）とは、世間慣行としての真理（世俗諦）と、最高眞実としての真理（第一義諦・勝義諦）である。龍樹『中論』の二諦説は、「諸仏が二諦によつて、衆生の為に法を説く」とあることから、もともとは、「約教の二諦」であると考えられている。「約教の二諦」とは「言教の二諦」ともいわれ、教説について二種の真理（諦）があることをいう。つまり、教説において二種の真理を立て、その言説（教説の二諦）を超える眞実を指し示したと考えられる。この詳細については、次節の第一項「龍樹『中論』の二諦説」に譲ることにしたい。

インド中観思想の初期の二諦説がどのようなものであったのかについては、それほど具体的に明らかになっていくわけではない。例えば、龍樹の弟子には、聖提婆（アールヤデーヴァ・一七〇〜二七〇）がおり、その流れには羅睺羅跋陀羅（ラーフラバドラ・二〇〇〜三〇〇頃）などがいたと伝えられる。しかし彼らの『中論』の注釈はなく、思想自体、今日では明らかになっていない。したがって、インドにおける初期の中観思想の論師達が、どのように二諦を解釈したのかは、不明である⁷。

中期中観派に位置付けられる、自立論証派の清弁（バーヴィヴェーカ・四九〇〜五七〇年頃）は、インドにおいて、中観派という呼称を名実ともに採用した最初の人物であり⁸、『中論』に対する最初の本格的な註釈書となる『般若灯論』を著している。その『般若灯論』に、「大乘において、諸仏の教説は、二種の真理によつてゐる。

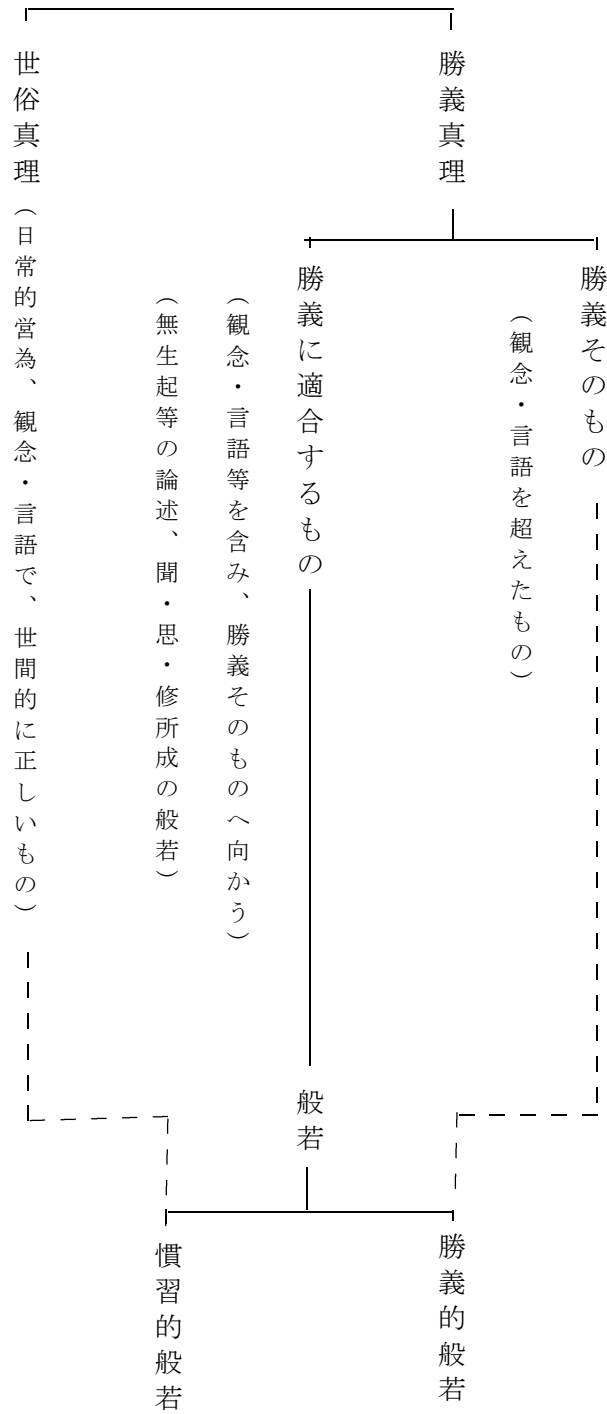
世間世俗諦の真理と最高真実の真理とである。世間世俗とは、世間言説である。最高真実（勝義）とは、それは真実であり最高であるという意味である。あるいは最高すなわち無分別智の対象（義）であるから、最高真実である¹⁰としてゐる。これによれば、世俗を言説として理解していることがわかるであろう。この清弁の二諦説について、江島恵教氏は、¹¹以下のよう¹¹に指摘している。

勝義とは、「勝れた義」として究極的真理であり、また「勝れたものの義」として分別的思惟を超えた知の対象である。人間的なあらゆる観念や言語を超越し、主体的・直観的に体得されるもので、それがそのまま真理とされる。

世俗とは世間的な日常性であつて、あらゆる世間的な営みとそれを指示する日常的言語を含む。そしてそれはそのような日常性と矛盾しないかぎりにおいて真理として認められる。

清弁は、右のように区別された二真理の間に、「勝義をもつもの」「勝義に適合するもの」を置く。これは究極的真理としての勝義真理そのものではなく、それを把握することに資する般若であり、仏教を体現していく聞・思・修所成の般若、あるいは空思想を表現する無生起といった言明などを内容とする。

一方に勝義そのもの、他方に世俗があり、その中間より勝義よりのところに般若が位置し、この般若が勝義そのものに向かうときは勝義的な般若、世俗を対象とするときは慣習的な般若とそれぞれ呼ばれる。般若は、それ自体では勝義そのものではありえないにもかかわらず、いわば世俗に依拠しながら勝義そのものを指向する橋渡しとしての重要な役割を持つ。江島恵教氏は、この清弁の二諦説について、次のように図式化している。¹²



また右に示した清弁の勝義諦について、『般若灯論』に対する註釈を著したアヴァローキタヴラタ（七世紀）によると、「勝義そのもの」である、分別や言葉を超えた第一義的な勝義諦を「勝義的勝義」、觀念・言説等を含み、「勝義そのものへ向かう勝義」を、「言語協約的勝義諦」と区別して呼んでいる。¹³ このアヴァローキタヴラタの指摘にあるように、清弁の二諦説にみられる「言語協約的勝義諦」とは、言語・觀念を含む勝義諦であるから、「約教」（言教）の二諦のうちの「勝義諦」を意味するといえよう。そして清弁は、この「約教の真諦」（言

語協約的勝義諦)が、言説・観念を超えた究極的な「勝義的勝義」(真実)へと究竟されると考えている。かかる説示から、清弁は「約教(言語協約)の真諦」と「世俗諦」の二諦を明かしており、清弁の二諦説は「約教の二諦」を示すものであると指摘できよう。¹⁴そして龍樹『中論』から清弁『般若灯論』へと受け継がれた「約教の二諦」は、『中論』を通じて、中国仏教の羅什・僧肇へ、さらには吉蔵へと続いていく中観思想の流れにもみられるものである。つまり「約教の二諦」の思潮は、龍樹・清弁のインド仏教から、羅什・僧肇・吉蔵の中国仏教へと継承されていくといえよう。筆者はこの潮流に、曇鸞も、位置付けることができると思うのである。曇鸞については、第二章に示していきたい。

このような「約教の二諦」の流れに対して、帰謬論証派の月称(チャンドラキールティ)は、古来より「約理の二諦」(「約境の二諦」とも呼ばれる方法で、「勝義諦」と「世俗諦」の二諦を、明確に区別して論じている。すでに述べたように、龍樹は『中論』において「二諦」(二つの真理)の概念を確立させているが、龍樹にあつては、悟りに至った仏が、衆生を導くために語る、言説としての二諦である。このような龍樹の二諦説を、古来より「約教の二諦」(言教の二諦)という。ここで、龍樹と月称の場合を比較して、「約教」と「約理」の二諦に関して、次のように指摘できる。

龍樹『中論』にあつては、世間における世間真理(loka-saMukhi-satya 世間世俗諦)と最高真理(parama-artha-satya 勝義諦)という二つの真理は、それによって仏が教えを説くものだった。その場合、世間真理は言葉という形態を取るものの、悟りに至った仏が衆生を導くために語る言葉であつて、衆生が衆生の側から真理と考えたものでは

なかった。このような龍樹の「二つの真理」に関する考え方は、従来「約教の二諦説」と呼ばれてきた。

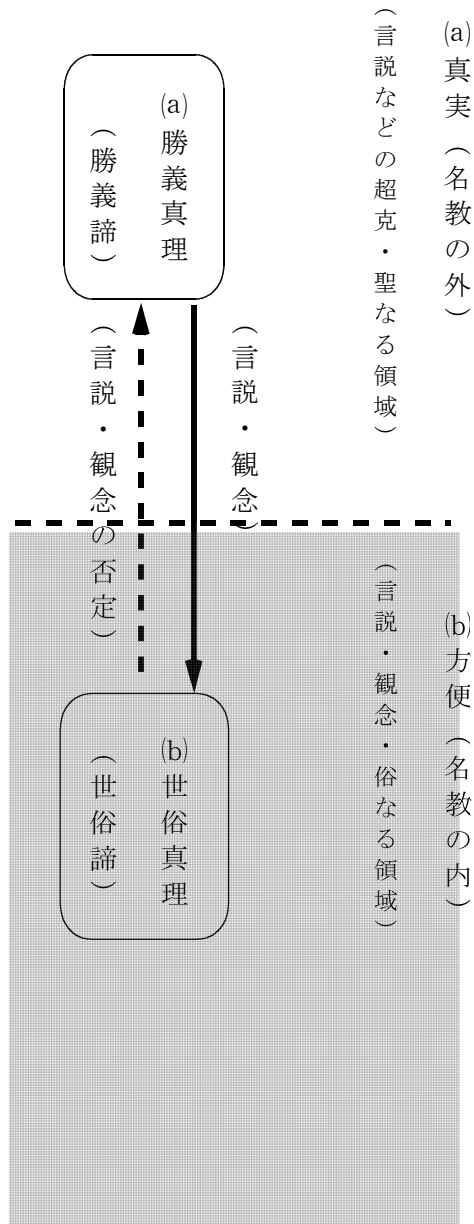
一方、月称の「二つの真理」に関する考え方は、龍樹のそれとはかなり異なっている。すなわち、月称にとって、「二つの真理」は、仏の教説というよりも、世界における事物の二種類の本質（本性）を指しているのである。この月称の考え方は、「約理（約境）の二諦説」と呼ばれてきたのである。なお、「約理の二諦」のことを「約境の二諦」ともいうが、ここにいる「境」とは認識の対象を意味するものである。¹⁵ またこの「境」とは、領域ともいえる。したがって月称は、『中論』の二諦説を、俗なる領域（世俗諦・妄見）と聖なる領域（勝義諦・第一義諦・正見）とに、明確に区別している。¹⁶

また、清弁の場合と、月称の場合においても、二諦の理解が異なっているといえよう。この相違は、先学の研究¹⁷によると、次のように指摘できる。

二つの真理について、清弁は、認識自体の視点で捉え、月称は、認識主体の視点で考えたことによると考えられている。清弁は、認識自体を二真理説の基軸とし、その認識に世俗的な認識と勝義的な認識の二つがあるとする。後者の勝義的な認識は、観念・言語を伴う点で日常的な営為と結びついているが、「勝義真理」に指向するという点では「勝義的」である。清弁は、このような勝義的認識の場に、推論を通じて、世俗から勝義へと向かうプロセスの基盤を求めた。それに対し、月称は、認識自体ではなく、認識主体を二真理設定の基軸とし、「世俗真理」とは世間の人々が見る真理、「勝義真理」とはブツダたちが見る真理と考えている。したがって、「勝義真理」は、世間の人々による日常の観念・言語を用いた論理的思考によってとらえられるものではない。月称

は、聖者の見方に従うことを強調し、聖者に誤りなく付き従うことこそ、勝義真理に指向するための唯一の手段であるとする。ゆえに、月称の場合、「世俗真理」と「勝義真理」は、明確に区別され、どこまでも隔絶している。月称は、龍樹の二諦説を、「約理の二諦説」として、把握したのである。以上、月称の約理の二諦説を、「名教の外」のさどりの領域を(a)「真実」に、「名教の内」の言説・観念の領域を(b)「方便」に分けて図示すれば、次の通りである。

月称の約理の二諦説



右のような「勝義真理」(勝義諦)と「世俗真理」(世俗諦)を明確に分けて論じていく、「約理の二諦説」は、

その後、帰謬論者を中心として、インドの中観思想に、継承されていくことになる。また、従来の曇鸞研究においても、約理的な二諦によって理解されている。

右にみたように、インド中観派には、「約理的な二諦」の流れが確かにあるのだが、龍樹の『中論』自体に、直接的に示された二諦は、仏の説法教化の方法としての二諦、すなわち「約教の二諦」であって、真理の形式そのもの（約理の二諦）ではない。あくまで、『中論』の二諦は、諸仏が衆生のために説くものであり、言説・觀念の領域における「二諦」である。この『中論』に明かされた「二諦」に基づき、中国仏教の般若思想は、「約教の二諦説」（教説・言教としての二諦）を展開していく。そしてそのことにより、後に、三論学派の二諦説が誕生したといえる。三論学派の二諦説は、約教の立場であり、言教の方便とも呼ばれるものである。

三論吉蔵の思想を詳細に明かした平井俊榮氏は、『中論』の二諦について、世俗の真理と悟りの真理という二つの世界や真理があるのではなく、二諦は、空性への悟入を実現する方法、手段であることを指摘する。その上で、のちに三論学派では、この二諦説を、空に執着するものには世俗諦を説いて有を明かし、有に執着するものには勝義諦を説いて空を明かし、有と空の二つの極端を離れた不二中道を実現する妙教であるとして、二諦を教義の中心に据え、二諦によって仏法の真実を明かそうと示している¹⁸。つまり、『中論』の思想を受けた吉蔵は、空性へ悟入する手段として、真俗二諦を、方便（言説）と捉えている。まさに吉蔵は、『中論』の二諦を、「約教の二諦」として理解したということができよう。もちろん、中国仏教においても、約理的な二諦も示されているが、それは南北朝期の成実学派や、曇鸞以降の、淨影寺慧遠や天台智顛においてである¹⁹。無論、先に挙げ

た吉蔵も曇鸞以降の人物ではあるが、吉蔵は中国仏教において三論学派を大成させた人物であるので、ここに示している。羅什・僧肇から吉蔵への般若思想史の大きな展開を踏まえるならば、曇鸞思想の背景には、「約理の二諦」ではなく、「約教の二諦」があることを指摘することができる。

右に示した如く、中国仏教において、インドの中観思想に展開された「約理の二諦」とは、全く異なる二諦説が展開されていくのである。²⁰そしてこの相違は、数多の龍樹・聖提婆（以下、提婆とする）の般若系大乘経論を訳出した鳩摩羅什、ならびに、羅什門下からすでに始まることになる。この詳細は第三節に論じてみたい。いずれにせよ、インド仏教の約理的な二諦説から、直接、曇鸞思想を考察することは極めて難しいのである。

第二節 「四論」ならびに『涅槃経』における二諦説

第一項 龍樹『中論』の二諦説

本節では、曇鸞が研鑽した「四論」ならびに『涅槃経』における二諦説について確かめたい。序論にも述べたように、曇鸞の学系と考えられる四論学派の「四論」とは、羅什の訳出した、龍樹『中論』『十二門論』『大智度論』、および提婆『百論』の「四論」をいう。しかし、二諦について限るならば、『中論』・『大智度論』には

明確に述べられているが、『十二門論』には一箇所しかなく、『百論』においては二諦の説示箇所が一例も見当たらない。そこで本章では、まず『中論』・『大智度論』・『十二門論』の「三論」における二諦について、確認することにした。そしてその次に、『涅槃經』の二諦説についても確かめたい。これにより、「四論・仏性」を研鑽した、曇鸞の二諦説の「経論」としての背景を明らかにしたい。なお、本節の表題に、「三論」としなかったのは、一般的に「三論」とは、『中論』・『十二門論』・『百論』の「三論」を指すからである。そのため、便宜上、「四論」と示している。第一項では、「四論」のうち、龍樹『中論』の二諦説について、確かめてみたい。

「一切法空」を説く『般若経』の「空の思想」は、仏陀によって説かれた「諸法無我」の教えの本質を受けて、大乘仏教として展開させたものである。そして龍樹は、史上初めて、『中論』にその『般若経』に説かれる空の思想を、論理的に基礎づけている。現存する最古の『中論』は、青目が註釈し、羅什が弘始十一（四〇九）年に漢訳した『中論』であり、その偈頌のみが龍樹の作である。²¹ 龍樹はこの『中論』（『中論頌』）において、阿毘達磨仏教を始めとした実有論的立場の論理には、自己矛盾と理論的な破綻があることを、否定の論法を用いることで論証している。

『中論』の「観四諦品第二十四」には、まず一切法の実有を説く立場から、一切法は空であるとする「空性」に対する批判や否定を挙げている。それに続いて、その空性に対する批判や否定の誤解を指摘しつつ、「空性」を説示する。さらにその「空性」によって、実有論からの空性批判を論破していく。龍樹『中論』は、こういっ

た論証を行っている。

「第一偈」から「第六偈」までは、実有論者、阿毘達磨論者たちの「空」に対する論難が挙げられる。まず「第一偈」には、

若一切皆空、無生亦無滅。如是則、無有_レ四聖諦之法。(大正三〇・三二中)

と示されている。「一切皆空」とあるのは、「一切法が空であること」をいうのであるが、空の批難者は、ここでの「空」を「無」、または「非存在」と理解して、批判している。ものが「空」であるならば、そのものが生じ、滅するということもできないと論じるのである。また、生滅がないならば、苦の生滅もないから、四つの聖なる真理（四聖諦）が成立しない。このように、空の批難者は、「空性」に対して、批判する。

これに対して、龍樹は、この批難は、「空性」を「無」、あるいは「非存在」と考える誤認によるものであり、まったく「空性」を理解していない無認識である、と指摘する。「第七偈」には、

汝今實不能_レ知_二空空因縁_一 及知_中於空義_上。是故自生_レ惱。(同前・三二下)

と示している。ここで龍樹は、汝は、空であること（空性）の効用（空用）を知らないし、空であること（空性）も、空であることの意義（空義）も知らないとする。それゆえ、汝は、このように誤認して苦悩する、と述べている。²²

この「第七偈」に続いて、「第八偈」において、いよいよ龍樹は、「世俗諦」と「第一義諦」（勝義諦）の二諦を説示する。

諸佛依二諦爲衆生說法。一以世俗諦、二第一義諦。(同前・三二下)

ここで龍樹は、諸仏が二諦に基づいて衆生のために法を説くこと、そしてその二諦とは、世俗諦と第一義諦であることを明かしている。続いて、「第九偈」「第十偈」に、次のように述べる。

若人、不能知分別於二諦則於深佛法不知眞實義。(第九偈、同前・三二下)

若不依世俗諦不得第一義。不得第一義則不得涅槃。(第十偈、同前・三三上)

ここにいう二諦(二種類の真理)とは、世間慣行としての真理(世俗諦)と、最高眞実としての真理(第一義諦・勝義諦)である。龍樹『中論』の二諦説は、「第八偈」に「諸仏が衆生の為に、二諦の法を説く」とあることから、「約教の二諦」であると考えられる。²³ いま述べた「約教の二諦」とは、「言教の二諦」ともいわれ、教説について二種の眞理(諦)があることをいうものである。続いて「第九偈」では、この二諦の分別を知らなければ、眞實義を知らないこと、そして次の「第十偈」では、その俗諦に依らなければ、第一義(勝義)は得られないことを、合わせて述べている。

この龍樹の二諦説について、先行研究を整理しておきたい。まず安井廣濟氏は、『中觀思想の研究』(法藏館、一九六一年)において、²⁴

龍樹は「諸仏の説法は二諦に依る」というのであるから、この第八偈における龍樹の二諦説は、迷悟染淨の一切法である世俗諦を語る教説を世俗諦の教説とし、空性である勝義諦を語る教説を勝義諦の教説とする、いわゆる言教の二諦といわねばならない。

と示している。龍樹『中論』の二諦説は、約教（言教）の二諦であるとする論考は、平井俊榮氏の『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』²⁵、瓜生津隆真氏の『ナーガールジュナ研究』²⁶・『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道―』²⁷にも述べられている。また江島恵教氏は、『空と中観』²⁸において、「世俗と勝義の二諦は元来は諸仏の教えの説き方について出てきた考えで、それによって導入的・副次的な教えと究極的な教えとに区分する。」と示している。これらの研究からも、龍樹『中論』の二諦説は、「約教（言教）の二諦」であると指摘できる。

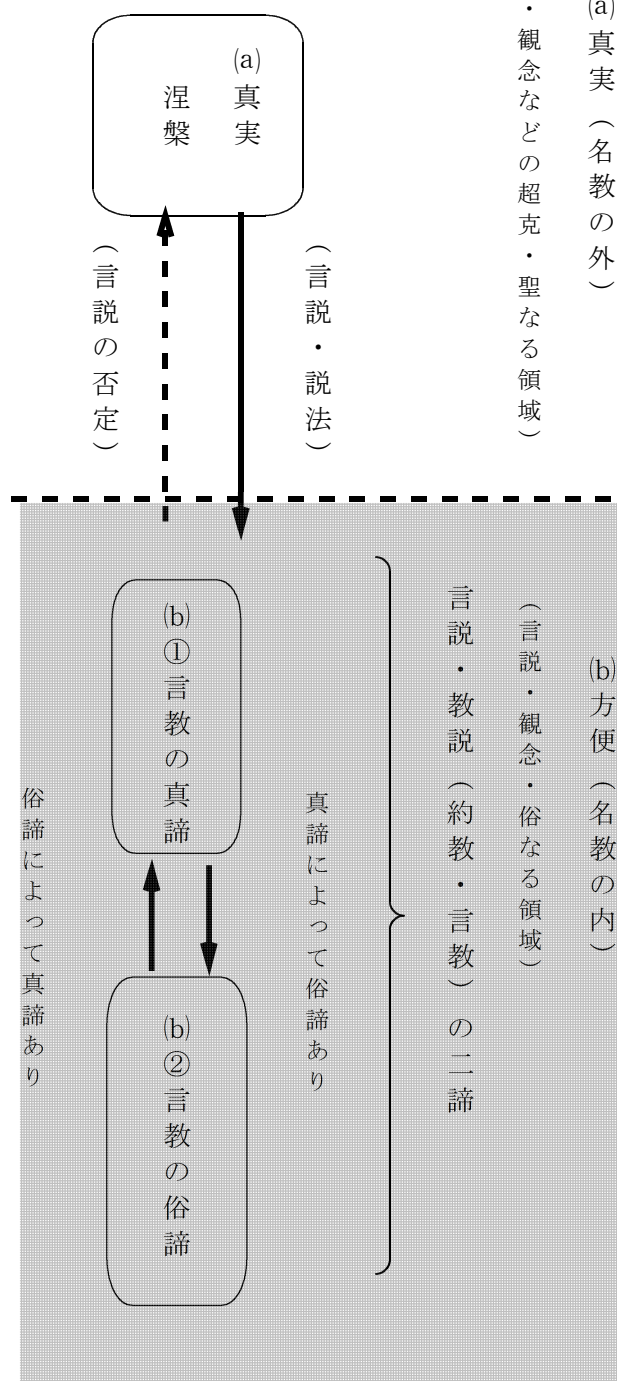
龍樹がこのような「言教の二諦」を説いた理由については、言説は、あくまでも「世間世俗」の領域であつて、教説といえども、「言説」である以上、世間の範疇を超えるものではないからであろう。しかし、同時に、「言教」によらなければ世俗を否定し、世俗を超えて、真実に至ることはできない。そして、その真実に至らずして、涅槃は証得できないのである。ゆえに、龍樹の「約教の二諦説」は、教え（言説）に限定して、二種の真理を立てたものであるが、それは、空性における言説の否定が、言説を超える「真実」であることを指し示すことにもなるのである。²⁹

以上のことから、龍樹『中論』の約教の二諦説を、「名教の外」のさとり領域を(a)「真実」、「名教の内」の言説・観念領域を(b)「方便」として図示すれば、以下の通りである。

龍樹『中論』の約教の二諦説

(a) 眞実 (名教の外)

(言説・観念などの超克・聖なる領域)



なお、中国（あるいは日本）において、『中論』といえは、青目釈の『中論』を指し、『中論』は青目の註釈とともに理解されていた。ゆえに、龍樹の『中論頌』のみを『中論』とするインドとは、その段階ですでに異なる理解となると考えられ、中国の中観思想は、インドとは異なる思想展開となるといえよう。

そしてこの青目釈『中論』は、羅什の訳出であることから、漢訳者・羅什の中観思想を推察できるものとしても、論じられている³⁰。この青目釈『中論』の中観思想については、次節の第一項「鳩摩羅什の中観思想にみる離

辺中観説」に、譲りたい。

第二項 『大智度論』所説の二諦説

周知の通り、『大智度論』は、『大品般若経』（具名『摩訶般若波羅蜜経』）の註釈書で、鳩摩羅什の漢訳のみがあり、巻数は、一〇〇巻にもものぼる。経の初品の一語一句を註釈し、最初の三四巻を著し、第二品以下は抄訳されている。この『大智度論』に関して、長らく、著者の問題について、議論されている。³¹近年の研究では、武田浩学氏の研究書を挙げる事ができる。³²これによれば、『大智度論』の思想と、龍樹の真作である『中論』や『菩提資糧論』との思想的関連性から、その著者は、龍樹であり、また龍樹以外の者の加筆（羅什の訳場における筆者僧叡の誤記、あるいは羅什自身の見解や参加者による議論の反映）であると、指摘されている。この説は、現在、非常に有力な説の一つといえよう。³³しかし近年、五島清隆氏によって提示された、龍樹の著作は、『中論』（『中論頌』）のみであるとする説も、注目される。『中論』と、『中論』以外の、龍樹造とされる「龍樹文献群」を精査して比較すると、空観、縁起観、仏陀観の相違、あるいは語彙や文体や論述形式の相違などが見受けられるのである。これらのことから、五島氏は、匿名の著者たちが、自身の抱える問題意識に対して、龍樹ならばどう対応するか、という立場で、多様な「龍樹文献群」を作り出していったと考えている。『十二門論』も、

その一つであり、「訳者・羅什」によって編集されたものであるとも指摘される。³⁴

右のように、『大智度論』や『十二門論』の著者を、龍樹ではないとする諸説は、近年の仏教学の研究成果によって明らかになったものである。しかし北朝の曇鸞に限定するならば、言うまでもなく、「龍樹菩薩造」である。したがって、近年の研究動向とは多少異なることになるであろうが、本論文では、曇鸞の立場に立ち、『中論』だけでなく、『十二門論』、『大智度論』も含めて、全て「龍樹造」であるとの立場で考察を進めていきたい。

また『大智度論』の中国仏教における依用については、大野栄人氏が、『続高僧伝』を基礎資料として詳しく論じている。³⁵この論考の中で、『大智度論』は、中国仏教において、南北朝時代の北朝に、最も盛んに講説・研鑽されていることを明かしている。また、南北朝・隋・唐にかけて、「大論・四論学派」として二四名を挙げ、さらに四つの学系と学系不明の者を分類している。この「四論学派」を頭かにしていることは、注目すべき論考である。また、三論の吉蔵は、「北土の智論師」を批判しているが、その理由についても、大野氏は、

「三論」を宗旨とする吉蔵にとって、北朝の大論・四論学派の人々の存在は、徹底的に批判しなければならぬほど、一世を風靡した存在であったということができる。

と示している。大野氏の右の論考は、歴史的側面から、大論・四論学派の存在に論及したものであり、大変、示唆に富むものであるといえる。かつて曇鸞は、「四論宗」の人と呼ばれたこともあるが、³⁶この「四論宗」については、現在、その宗の存在を確認できない。³⁷しかし「四論宗」という宗の存在こそ確認できないものの、「四論学派」の存在が非常に大きいものであったことは、吉蔵の「北土の智論師」への批判にも明らかであるといえよ

う。曇鸞は、北朝の「大論・四論学派」の潮流のなかで、学僧として成長し、羅什門下の僧肇なども課題としていた浄土思想を、さらに探究していったと考えられよう。

また『大智度論』の方便思想については、日下俊文氏が非常に詳しく論じている。³⁸ かかる論によると、『大智度論』が、方便を重視し、細分化して説示していることが、明確になっている。その他、『大智度論』については、曇鸞において広く受容されており、曇鸞におけるその受容と展開については、大変多く、論じられている。³⁹ 筆者がここで取り上げるのは、『大智度論』の二諦説である。

この『大智度論』の二諦について、基本的に、龍樹『中論』の二諦説を受容していると考えられる。『大智度論』は、『大品般若経』の註釈書であり、その「初品」に関しては、まれにみる懇切丁寧な註釈書である。⁴⁰ そこでまずはこの『大品般若経』の二諦説についても、明らかにしておきたい。この二諦説の研究は、安井廣濟氏の詳細な先行研究⁴¹がある。これを踏まえて、『大品般若経』の二諦説を確認し、『大智度論』の二諦説の考察の視座としたい。

安井廣濟氏は、『大品』の「具足品・第八十一」を挙げて、

この経文にいう勝義諦は、不可言空の勝義諦ではない。「二諦によって、もろもろの衆生に法を説く」というのであるから、世俗諦と勝義諦とはいずれも教説（*dharma-deśanā* 説法）の形式である。（中略）二諦が教説の形式をあらわす場合には、「諦」が「約教の諦」であることは注意すべきである。（中略）二諦は真理の形式であると共に、この真理の形式を語る教説の形式としても用いられているのである。（傍線部は引用者

による。)

と示している。ここに「約教の二諦」が語られている。しかも『般若経』には、安井氏がいうように、「諦」自体に、「約教」の意味を見出すことができる。この「諦」の義は、曇鸞思想への展開をみていく上でも重要なものである。この曇鸞が示す「第一義諦」については、第二章第五項に具体的に論じたい。

また安井氏は、「道樹品・第七十一」の経文を挙げており、次のように述べている。

経文に依ると、二諦は言説（世俗諦、方便）不可言説という関係にあるのみならず、本質的に同一とみなされている。世俗諦は勝義諦への過程的な方便でありながら、その存在自体が勝義諦と相即し、勝義諦は世俗の言説を超越した不可言空性でありながら、世俗諦と相即するのである。（中略）しかし、般若経には、この点についての理論は説かれていない。この点についての理論は、龍樹および中観学派の学説に展開される。ここで安井氏は、『般若経』において、世俗諦と勝義諦の二諦の相即が示されていることを指摘している。以上、『般若経』における約教の二諦説、ならびに、二諦の相即を眺めてみたが、その注釈書である『大智度論』についても、確かめてみたい。

『大智度論』の二諦について、「初品・般若波羅蜜・第二十九卷・第十八」に、「二諦世諦第一義諦。（大正二五・一九五上）」とあり、二諦が「世諦」（世俗諦）と「第一義諦」（勝義諦）であるとする。そして約教の二諦説と、二諦相即を示している。

まず二諦の相即が明かされている箇所を挙げておきたい。「初品・八念義・第三十六之餘卷・二十二」に、

巧出者、二諦不_二相違_一故。所謂世諦第一義諦是。(同前・二二一中)

と述べている。ここで二諦は相違せず、「世諦」は「第一義諦」であるとして、二諦相即を語っている。また「釈集散品・第九卷・第四十二」では、

若名字因縁和合無、則世俗語言衆事都滅。世諦無故、第一義諦亦無。二諦無故、諸法錯亂。(同前・三六五上)

と説かれている。ここで名字(言説)は因縁和合であるから、世俗の言説は全て滅する。世諦が無ければ、第一義諦もまた無い。二諦が無ければ、諸法は錯乱するとしている。つまり、「世諦」と「第一義諦」は相即の関係にあることを明かしている。

次に、「約教の二諦」が明かされている箇所を、示しておきたい。「初品・八念義・第三十六之餘卷・二十二」において、

佛演_三説隨_二順_一第一義。雖_レ説_二世間法_一亦無_レ答。與_二二諦_一不_二相違_一故。隨_二順利益_一。(同前・二二三上)

と示している。ここで仏は、第一義に従って説き、世間法を説いても、答はないことを明かし、さらに、二諦は相即であり、利益に随順するとしている。ここには、二諦相即の義に加えて、『涅槃經』にも示される「随順二諦」(後に詳述する)が説かれている。第一義に随順して説かれ、衆生教化(利益)に従うのであるから、ここでは、「約教の二諦」の相即が、語られているといえよう。また「釈往生品・第四之上卷・三十八」には、左の如く説かれている。

菩薩但有名字無有實法。今舍利弗何以作此問。答曰。佛法中有二諦。一者世諦。二者第一義諦。爲世諦故說有衆生。爲第一義諦故、說衆生無所有。(同前・三三六中―下)

この箇所では、仏法の中に、二諦がある。世諦の為に、衆生あると説く。第一義諦の為に、衆生が無所有(無自性空)であると説いている。また、「釈照明品・第八十一卷・第九十一」では、次のように語られている。

舍利弗、是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、不得衆生。但空法相續故、名爲衆生。舍利弗、菩薩摩訶薩、住二諦中爲衆生說法。世諦第一義諦。舍利弗、二諦中衆生雖不可得。(同前・七〇〇中)

この箇所では、二諦に住して、衆生の為に、二諦の法を説くことを明かしている。また、

但諸因縁和合假名衆生。菩薩住二諦中爲衆生說法。不但說空。(同前・七〇三中)

ともある。ここでも、菩薩は二諦に住して、衆生に法を説くとし、ただ空を説くのではない、としている。さらに、「釈七喻品・第八十五卷・第九十五」には、

若佛不分別諸法相不説二諦。(同前・七二八上)

と示されている。もし仏が諸法の相を分別しなければ、二諦は説かないとある。

次が最後である。「釈曇無竭品・第八十九卷・第九十九」には、

佛法中有二諦。世諦第一義諦。世諦故言佛說般若波羅蜜。第一義故說諸佛空無來無去。(同前・七四六中)

とある。ここでも、仏法の中に、二諦があること、世諦は、般若波羅蜜、第一義は、空無來無去を説くことが示されている。⁴²これらは、全て「約教の二諦」であるといえる。

以上より、『大智度論』には約教の二諦説と、二諦相即が示されている。これは、『中論』と同様であるといえる。そしてこの「約教の二諦説」、ならびに「二諦相即」が、羅什門下の僧肇らにおいても、述べられていくことになるのであろう。これについては、第三節に論じることにはしたい。

第三項 『十二門論』の二諦説

続いて、『十二門論』の二諦説について、確かめてみたい。この箇所は一箇所しかなく、『十二門論』自体も、『論註』にさほど引用されていない。しかし深励も指摘するように、⁴³曇鸞が「第一義諦」を説示する箇所に、この『十二門論』の箇所を引用しているので、『十二門論』における二諦説も、重要な背景の一つといえよう。

この『十二門論』について、以前はあまり研究されていなかったが、⁴⁴近年、五島清隆氏によって、研究が進められている。かかる一連の研究を踏まえ、『十二門論』の二諦説について、考察してみたい。

『十二門論』「観性門第八」に、次の問答が示されている。

問曰。若一切法空。則無生無滅。若無生滅。則無苦諦。若無苦諦。則無集諦。若無集諦。則無滅諦。若無苦滅則無至苦滅道。若諸法空無性。則無四聖諦。無四聖諦故。亦無四沙門果。無四沙門果故。則無賢聖。是事無故。佛法僧亦無。世間法皆亦無。是事不然。是故諸法不應盡空。答曰。有二諦。一世諦。二第一義諦。因

世諦_一得_レ説_二第一義諦_一。若不_レ因_二世諦_一。則不_レ得_レ説_二第一義諦_一。若不_レ得_二第一義諦_一。則不_レ得_レ涅槃_一。若人不_レ知_二二諦_一。則不_レ知_二自利他利共利_一。如_レ是若知_二世諦_一。則知_二第一義諦_一。知_二第一義諦_一。則知_二世諦_一。汝今聞_レ説_二世諦_一。謂是_二第一義諦_一。是故墮_二在失處_一。諸佛因緣法名爲_二甚深第一義_一。(大正三〇・一六五上。傍線部は引用者による。)

この問答の答えの箇所注目したい。傍線部にあるように、二諦(二つの真理)があり、一つは世諦(世俗諦)、もう一つは、第一義諦(勝義諦)である。世諦によるから、第一義諦を説くことができる。世諦の立場に依らなければ、第一義諦を説くことができない。第一義諦を得ることが出来なければ、涅槃を得ることができない。また、世諦を知れば、第一義諦を知ることができるとし、諸仏の説いた、縁起(因縁法)⁴⁶を甚深なる「第一義」と名づける、としている。

以上より、この『十二門論』の二諦は、「若不因世諦。則不得説第一義諦」等とあるように、二諦の相即が語られている。さらに、「得説第一義諦」「不得説第一義諦」とあることから、約教(言教・教説)の二諦説が示されていると考えられる。

第四項 『涅槃経』 「聖行品」における二諦説

曇鸞は、『涅槃経』についても、深く研鑽したされることから、かかる二諦説についても、確かめておきたい。

二諦については、『涅槃經』の「聖行品」に次のように語られている。

爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言。世尊。所說世諦第一義諦其義云何。世尊。第一義中有世諦不。世諦之中有

第一義不。如其有者即是一諦。如其無者將非如來虛妄說耶。善男子。世諦者即第一義諦。世尊。若爾者則無

二諦。佛言善男子。有善方便隨順衆生說有二諦。善男子。若隨言說則有二種。一者世法。二者出世法。善男

子。如出世人之所知者名第一義諦。世人知者名爲世諦。善男子。五陰和合稱言某甲。凡夫衆生隨其所稱是名

世諦。(『涅槃經』「聖行品」大正一二・四四三上。傍線部、波線部は筆者による。)

ここで、「第一義諦」と「世俗諦」の二諦は、相即の関係にあるが、波線部にあるように、「第一義諦の中に、世俗諦があるのか」それとも、「世俗諦の中に第一義諦があるのか」という問いによって導き出されている。そして傍線部にあるように、世諦はつまるところ、第一義諦であり、ただ善方便があつて衆生に随順して二諦を説くとしている。また、出世間の人を知るところを「第一義諦」、世俗の人が知るところを「世俗諦」と示している。⁴⁷ここに、二諦相即の義と、衆生に随順する「二諦」、すなわち、約教の二諦が説かれていると考えられる。

この『涅槃經』の二諦説についての先行研究として、池田宗讓氏の一連の論考⁴⁸を挙げることができる。池田氏は、説一切部の『阿毘曇毘婆沙論』と大乘經典の『涅槃經』「聖行品」の二諦に関して考察している。両經論には、「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問があり、共通性が窺える。この論考で、池田氏は、結語の箇所では、全部で七つ結論を導き出しているが、筆者の問題意識の上で重要と思われるものを、以下に列挙したい。

①『涅槃經』の場合は二諦の相即不二という答えがすでに用意されていて、この答えを引き出す役割をもつ「第

一義諦の中に世諦有りや不や、世諦の中に第一義諦有りや不や」といった二諦相攝的な問いを発した。二諦教説の彼方にあるものこそ、「(一) 実諦」の経説であり、発問に対する『涅槃経』的答えである。

② 両者共に「言説」としての二諦解釈、「凡夫所知」世諦、「聖人所知」第一義諦」とする二諦解釈を出している。この点、『中論』観四諦品・青目釈を含めた何らかの接点を感じさせる。

その他に、この『涅槃経』の二諦説は、「随順衆生の二諦教説」とも示されている。このように、『涅槃経』「聖行品」において語られる二諦は、相即の関係にあり、「随順衆生」の二諦であるから、約教の二諦相即なのである。しかもこの『涅槃経』の「随順衆生」の二諦教説は、龍樹の『中論』観四諦品・第八偈、『十二門論』などにもみられるものである。⁴⁹ ゆえに、曇鸞の思想背景となる、「四論」と『涅槃経』において、二諦は、「言説」としての二諦、約教の二諦説であるといえる。

第五項 小結

曇鸞は、「四論・仏性」を研鑽したとされる。この四論仏性とは、龍樹『中論』『十二門論』『大智度論』、提婆『百論』である。このうち、龍樹造羅什訳の『中論』・『大智度論』・『十二門論』の「三論」は、基本的に、約教の二諦と二諦相即を示すものである。さらに『涅槃経』においても、約教の二諦説ならびに、二諦相即が説

かかれている。ゆえに、曇鸞が研鑽した主となる経論の全てに、「約教の二諦」と「二諦相即」が語られている。

また、『中論』・『大智度論』・『十二門論』の「三論」は、全て羅什訳出のものであることから、羅什も同様の思想を持っていたのであろう。なぜなら、訳者自身の思想も反映されていると考えられるからである。『中論』・『大智度論』・『十二門論』の「三論」の二諦説と同様に、羅什自身も、おそらく、約教の二諦説に立ち、二諦相即の立場であつたと推察される。羅什の二諦説については次節に確かめたい。

右に明かした『中論』・『大智度論』・『十二門論』、ならびに『涅槃経』の二諦説は、近年の研究成果によって明らかになってきたものである。曇鸞を考察する場合には、当時の中国仏教の思想状況も確認していかねばならない。次節以降で、羅什ならびに羅什門下において、どのように二諦を理解しているのか、確かめてみたい。

第三節 鳩摩羅什と羅什門下における二諦説

第一項 鳩摩羅什の中観思想にみる離辺中観説

前節において、『中論』『大智度論』『十二門論』の二諦説が、「約教の二諦説」であり、相即であることを確認した。これらは、羅什訳出の中観系仏教論書である。本節では、この鳩摩羅什と、羅什門下の二諦説、とりわ

け僧肇の二諦について確かめてみたい。それは曇鸞自身も、彼らからの影響を強く受けていると考えられるからである。

羅什には数多くの門弟がいたわけであるが、その門下のうち、四哲（四聖）といえは、僧肇（三八四〜四一四？）、僧叡（三五二〜四三六？）、道生（三五五？〜四三四）、道融（三七二〜四四五？）の四人である。その他にも、慧観、曇叡（生没年不詳）、曇淵、道恒、慧嚴などがおり、三千余人に上ったとも言われている。本節では、羅什に加えて、羅什の門弟のうち、自身の二諦説に関して著述した文献が残存している、曇叡、僧肇、道生の三師の二諦説について、確認してみたい。

そこでまずは、師である羅什の二諦説を取上げることにする。『中論』・『大智度論』・『十二門論』は、羅什訳出のものであることから、訳者自身の思想が反映されていると考えられよう。訳経僧・羅什自身の著作で、現存するものは、わずかに、断片的な『維摩経』の註釈と『大乘大義章』のみである。しかも、これらの中には、真諦・俗諦（世諦）の二諦について、ほとんど語られられていない。したがって、残念ながら、現存する羅什自身の著作からは、その二諦説がいかなるものであったのかを、明確にすることはできないといえよう。しかし、先にも示したように、羅什訳という事情から、訳者の思想も反映されているであろうから、『中論』・『大智度論』・『十二門論』の「三論」と同様の二諦説に、立っていたと考えられよう。これらの「三論」は、約教の二諦相即説であるから、おそらく羅什自身も、約教の二諦相即説の立場であると考えられる。

特に、青目釈の『中論』は、羅什の中観思想を推察するものとして、重要なものといえる。近年、羅什の仏教

思想に関する研究は、『大乘大義章』と羅什訳青目釈『中論』によって進められてきた。例えば、伊藤隆寿氏は、『大乘大義章』に基づき、実相の概念は、如・法性・實際という般若経の概念や、般若・空・中道・涅槃などを統括する概念として説明され、それは言語思慮を絶した、唯一絶対なるもの（実在）であることを指摘している。⁵⁰そして別の論考⁵¹では、青目釈の『中論』において、「実相」が同様に規定されていること、さらに、この実相に、いわゆる「離辺中観説」が説示されていることを確認している。この「離辺中観説」とは、松本史朗氏⁵²が「有にあらざ、無にあらざ」と定義しているものである。松本氏は、ツオンカパ（一三五七―一四一九）の仏教理解を高く評価し、その立場から「実相」を「有にあらざ、無にあらざ」（非有非無）とする「離辺中観説」を批判しながらも、その一方で、インド・チベット仏教における中観思想の主流が、「離辺中観説」であることも、論証している。かかる松本氏の論考を受けて、伊藤隆寿氏は、この松本氏の研究について、自身の問題意識の上に立ち、次のようにまとめている。

一つは、インドからチベットにおける中観思想の主流は「離辺中観説」であることを論証し、その思想的特色を明確にしたことである。従来の分け方でいえば自立派の最初に位置するバーヴィヴェーカ（六世紀）も帰謬派のチャンドラキールティ（七世紀）もともに「離辺中観説」であることが明らかにされている。そしてその思想的特色は次のように説明されている。

離辺中観説とは「有にあらざ無にあらざという見解」とも呼ばれるもので、「最高の実在は「有」と言うことも、「無」と言うこともできず、一切の言葉や分別や辺を離れている」と説くものである。（中略）

二つ目は、ツオンカパの中観思想の解明がなされたことでその特色は「離辺中観説」を批判したことである。³³ 以上の二点に松本氏の説をまとめた上で、伊藤氏は、さらに、

ツオンカパ以外のすべての『中論』注釈者が「離辺中観説」を立場とするということは、ナーガールジュナの偈文そのものに由来することを暗に物語っている。⁵⁴

と述べている。また、

青目の中観思想が、「離辺中観説」にあることが明らかとなった。また青目釈によつて『中論』を学び、中観思想を身につけたであろう羅什も同じ立場にあることも確認できた。むしろ羅什は「離辺中観説」に基づく「実相義」を『中論』の訳文に反映させて、より積極的に宣揚したと言つてもよい。⁵⁵とも示している。⁵⁶

右の伊藤氏の論考を受け、さらに奥野光賢氏は、「中国における中観思想の展開を考える場合、この指摘はきわめて重要であつたと思われる。なぜなら青目釈を含んだ羅什訳の漢訳『中論』で中観思想を学んだ人びとは必然的に彼らの思想的影響下にあることになると思われるからである。」⁵⁷と述べている。まさに、曇鸞も、この思想的影響下のなかで、自らの浄土思想を構築したのである。また奥野氏は、松本氏の説を受けてなされた前述の伊藤氏の学説が、『中論』の代表的な研究者である瓜生津隆真氏の以下の論考と見事に符合することを指摘している。瓜生津隆真氏は、その著『ナーガールジュナ研究』⁵⁸において、

ナーガールジュナは、大乘仏教における空は有でもなく無でもないということ⁵⁹を強調し、それを理論的に明

らかにすることに努めたのである。すなわち彼は有とか無とかいうように考えるのは分別の立場にとらわれているからであって、有無の対立を超えるところにものの眞実相があり、それが空であることを明らかにしていった。(傍線部は奥野氏による)⁵⁹

と述べている。これに関して、羅什訳の青目釈『中論』「観有無品」では次のように示されている。

佛能滅有無。如化迦旃延經中之所說。離有亦離無。刪陀迦旃延經中、佛爲說正見義、離有離無。若諸法中少決定有者、佛不應破有無。若破有則人謂爲無。佛通達諸法相故、說二俱無。是故汝應捨有無見。(大正三〇・二〇中。傍線部は筆者による。)

ここで、青目釈羅什訳『中論』は、傍線部にあるように、「有無」を滅し、「有無」を離れ、「有無」を捨てるべきことを示している。まさに、「非有非無」の「離辺中観説」が、説示されているのである。そしてこの羅什訳青目釈『中論』の影響を受けて、中国仏教の中観思想が展開されたと考えられる。したがって、インド・チベット仏教の流れと、中国仏教の展開は異なるものであると本章にすでに述べたのであるが、この「離辺中観説」を基軸とするならば、インド・チベット仏教の展開の内に収めて理解することができるのかもしれない。つまり「離辺中観説」が、インド・チベット仏教の中観思想の主流であることを踏まえれば、中国仏教に展開された「離辺中観説」を、その思想展開上に位置付けていくことが可能となるといえよう。そうなれば、北朝の曇鸞も、この「離辺中観説」に基づくことで、インド仏教の思想展開上に位置付けていくことも可能になるであろう。これについては、当論文の「結論」に明かしてみたい。

要するに、龍樹を始祖とする、中観思想の大きな流れにおいて、ツオンカパを除く、インド・チベット仏教の主流が、「離辺中観説」を示したように、中国仏教の般若思想においても、羅什訳青目釈『中論』に基づき、基本的に、「離辺中観説」が展開されたと考えられよう。以下にこのことを確かめていきたい。そして羅什の思想的影響下にある曇鸞もその例外にもれず、「離辺中観説」を示したのである。そうであれば、曇鸞思想は、インド・チベット仏教の思想展開上に、新たに位置付けられ、さらにそれは、龍樹の『中論』の中観思想に基づくからであるともいえることになる。このことについては、第二章以降に論じることとする。

第二項 曇叡の二諦説

羅什門下の曇叡は、『中論』伝訳当初に、中国で初めてその註釈を著しており、曇叡は、羅什門下における本格的な『中論』研究の最初の人物であると考えられる。⁶⁰『高僧伝』の著者、慧皎（四七九〜五五四）によれば、曇叡は『中論』に序文を付したのみならず、『中論』の註釈書を著したとされる。⁶¹その書名は、『中論疏』二卷であるのだが、残念ながらこの曇叡の『中論疏』は、今日、散逸しており、伝わっていない。しかし、『出三蔵記集』卷第十一に、曇叡が『中論』に序文を付した「中論序」⁶²があり、吉蔵の『中観論疏』には、曇叡の『中論疏』の一部の援用がみられる。また日本では、南都において、安澄（七六三〜八一四）の『中観論疏記』に、曇

叡の『中論疏』とみられる引用がある。このことから日本には、安澄の時代までに、曇叡の『中論疏』二巻が伝えられたと考えられている。現在、曇叡の中観思想が確認できるものは、以上の三つの書物である。

この曇叡の中観思想については、平井俊榮氏の論考がある。⁶³ 平井氏は、吉蔵の『中論疏』に引用される曇叡の「中論疏」について、安澄の『中観論疏記』を参照しつつ、紹介している。この論考の中で平井氏は、曇叡が、『中論』の要旨は二諦にあることを明かしていること、⁶⁴ またその二諦説は、有無相即の二諦を説いていること、さらには、吉蔵の二諦説（例えば、二諦を教化の手段とみる約教の二諦説）の源思想であることも指摘している。⁶⁵ また奥野光賢氏も、この理解を高く評価している。⁶⁶

右の研究を踏まえて、曇叡の二諦説を、確認しておきたい。本項では、曇叡自身が著した『出三蔵記集』「序巻第十一」（大正五五・七七中）所収の「中論序」に絞り、中嶋隆藏編『出三蔵記集 序巻訳註』⁶⁷を参照しながら明らかにしてみたい。そこでまず、曇叡が「二諦」について述べている後半部分を論じていきたい。曇叡は、「中論序」に、以下のように述べている。

時有大士。厥號辨樹。爰託海宮逮無生忍。意在傍宗載隆遺教。故作論以折中。其立論意也。則無言不窮、無法不盡。然統其要歸則會通二諦。

ここで曇叡は、龍樹大士（菩薩）の『中論』の論意（要旨）が、二諦にあることを示している。そして次に、この二諦について明かしていく。

以眞諦故無有。俗諦故無無。

曇叡は、真諦によって有であることもなく、俗諦によって無であることもない、と述べている。「真諦」を「非有」、「俗諦」を「非無」と示している。ここに、羅什の中観思想の影響を受けた「非有非無」の離辺中観説が、示されていくのである。続けて、次のように述べる。

眞故無有則雖無而有。俗故無無則雖有而無。

ここで曇叡は、真諦であるから、(固定的な)有はないとすれば無であるといっても有である。俗諦であるから、(固定的な)無はないとすれば、有であるといっても無である、と示す。要するに、無は有によって成り立ち、有は無によって成り立つという、有無の相即が、真諦と俗諦の関係の内に見いだされるものであることを、明かしている。続いて、次のように述べる。

雖有而無則不累於有。雖無而有則不滯於無。不滯於無則斷滅見息。不存於有則常等冰消。

ここで曇叡は、有であるけれども無であれば、有に累わされず、無であるけれども有であれば無に滯らない、とする。そして、無に滯ることがないから、断滅論に陥らず、有にとらわれないから、常住論にも、陥らないとしている。つまり有(無)の本性空(無自性空)を知れば、氷が解けるように、常住論への執着がなくなっていく、と明かしている。そして最後に曇叡は、次のように述べる。

寂此諸邊。故名曰中。問答析微。所以爲論。是作者之大意也。(同前・七七中)

ここで曇叡は、以上の諸々の偏りを解消するから、「中」であるとし、これが作者・龍樹の意図であるとしている。曇叡は、ここに「寂此諸邊。」と語ることで、羅什訳『中論』の離辺中観説を明かしている。しかも曇叡は、

真諦―非有・俗諦―非無とした上で述べており、さらに、ここにいう「有」とは、「無」と相即であるとしている。有は無によって有であり、無は有によって無であるのである。曇叡は、この有（常住・常見）と無（断滅・断見）の両辺を、どこまでも否定した「非有（真諦）即非無（俗諦）」において、「寂此諸邊。」の「中」という真理を示しているといえよう。つまり曇叡は、「有無相即の二諦」を説いており、曇叡にいう「中」の義は、先に示した、羅什にいう「実相」の概念に他ならないのである。

また曇叡は、前半の部分で、言説（名）と真理（宗）について論じている。まず、曇叡は次のように示す。

夫萬化非無宗。而宗之者無相。虚宗非無契。而契之者無心。故至人以無心之妙慧。而契彼無相之虚宗。

あらゆる変化には、おおもと（宗）がないわけではないが、おおもと（宗）となるものには、相はない。すがたなきおおもと（虚宗）にかなうことがないわけではないが、かなうものには具体的な心はない、とする。そして、釈尊（至人）は、先の「無相の虚宗」（すがたなきおおもと）と合致する、としている。そして曇叡は、次のように述べる。

内外並冥縁智俱寂。豈容名數於其間哉。

ここで曇叡は、内外は一体となり、縁（現象）と智慧のはたらき（主体）は、ともに寂靜であるから、どうして名（言説）と数（ことわり）を介在できよう、と示す。さらに、現象世界とそれを認識する仏はともに寂靜のものであるから、その真理を、言説や道理で説明することはできないとしている。その上で、曇叡は次のように明かす。

但以悒玄之質趣必有由。非名無以領數。非數無以擬宗。故遂設名而名之。立數而辯之。

ただ奥深いところを知ろうとする者が、悟りへと向かうには、必ず手だて（由）が必要であること、名でなければ、数（ことわり）はわからず、数（ことわり）でなければ宗（おおもと・真理）はおしはかれないとする。ゆえに至人（釈尊）は、名（言説・名称）を設けて名づけ、数（理・道理）を立てて明らかにする、としている。そして曇叡は、次のように明かしている。

然則名數之生。生於累者可以造極而非其極。

ここで曇叡は、「そうであれば、名と数によって、究極（悟り）に至れるとしても、究極そのものではない。」と示し、名称・言説、あるいはそれによる道理は、あくまで「言説」であるから、究極の真理（真相）ではないことを明かしている。

右述より、曇叡は、『中論』を龍樹の「立論」であるとして、『中論』自体を「言説」（道理）であると指摘している。このことを踏まえて、改めて曇叡の「中論序」の後半部分に示された「有無相即の二諦」を考えるならば、この二諦は、言説（龍樹の立論）の内にあるから、「約教（言教）の二諦」であると考えられる。曇叡にとって二諦は、あくまで「言説」（龍樹の立論）の範疇であり、その約教の有無相即の二諦の「偏り」（諸辺）を否定したところに、「中」（真相）が語られているといえよう。

また曇叡と同じく、『中論』の序分を著した、羅什門下で四哲の一人である僧叡は、次のように述べている。

照之不曠。則不足以夷有無。一道俗。知之不盡。則未可以涉中途。泯二際。道俗之不夷。二際之不泯。菩薩

之憂也。是以龍樹大士。折之以中道。

ここで僧叡は、智慧が完全に実現されなければ、有・無の分別、出世間と世間の対立、二つの真理を等しくすることができず、菩薩の憂いとなっているが、龍樹は中道の教えによって、それらの憂いをなくしていく、としている。ここにも、有無相即の二諦、そして、その言説・分別を超越する「中道」が示されているといえよう。なお僧叡は、『十二門論序』を著作したとされるが、これは僧叡の真撰ではなく偽作であるとされる。⁶⁸

いずれにせよ、曇叡の二諦説は、羅什の二諦説を受けて、約教（言教）の二諦を展開したと考えられる。また、有無相即の二諦でもあるといえよう。この曇叡の二諦説は、僧肇に、そして北朝の曇鸞へと受け継がれていくと考えられよう。このことについては、次項に論じたい。

ただし、曇叡の「非有非無」の論証は、次項に論じる僧肇ほど整った論理ではないと指摘されている。⁶⁹ 僧肇の二諦説は、曇叡の二諦説よりもはるかに整理されたものであり、僧肇は、まさに、羅什門下にあつて「解空第一」なのである。

第三項 僧肇の二諦説

続いて、羅什門下の四哲の一人、僧肇の二諦説について確かめたい。僧肇は、若くして老莊思想を学んだ後

に、支謙訳『維摩経』を読んで深く感銘し、出家して仏教徒となる。その後、鳩摩羅什の弟子となり、新訳の大乗経論や龍樹の中観思想を羅什の下で学び、やがて「解空第一」とも称されるようになった。僧肇の著作は、『肇論』と『注維摩経』などがあり、特に『般若無知論』『不真空論』『物不遷論』『涅槃無名論』からなる『肇論』は、後世、四絶論とも呼ばれるほどの名著である。この僧肇の二諦説について、概観したい。これにより、曇鸞思想の直接的な背景が明らかになるといえよう。曇鸞は、僧肇の『注維摩経』や『肇論』の『般若無知論』を引用しており、この僧肇思想の構造が、曇鸞の思想構造の構築基盤となっていると考えられるからである。

ところで、我が国において、戦後、僧肇についてのまとまった研究書は、塚本善隆編『肇論研究』（法藏館、一九五五年）が最初であり、それ以外、僧肇のみの研究書は出版されていない。しかし一九七〇年代に、福島光哉氏、三桐慈海氏らにより、僧肇思想の研究がなされている。近年では、池田宗讓氏、小椋章浩氏らの研究がある。これらの研究の進展により、僧肇の空思想が明らかになりつつあり、僧肇思想とインド中観思想に展開される空思想・二諦説との相違なども、明確になりつつある。このような目覚ましい研究成果を踏まえて、論じていきたい。

ただし、僧肇思想には非常に難しい問題がある。それは、僧肇思想を網羅的に論じようとするとき、中観思想のみではなく、様々な思想が明らかになることである。例えば、梶山雄一氏は僧肇の『物不遷論』に対して、「僧肇の『中論』理解の不徹底さ」を指摘している。⁷⁰近年では、小椋章浩氏は、アビダルマ、特に有部の「三

世実有説」との類似を指摘している。⁷¹しかし一方で、上田義文氏は僧肇の『物不遷論』を高く評価し、『中論』を正しく理解するものであると示している。⁷²なお曇鸞は、この僧肇の『物不遷論』を引用していない。おそらく曇鸞は、『物不遷論』を実有的論理が展開されている可能性があると見抜いたか、もしくは、龍樹の中観思想とも、アビダルマの実有思想とも、どちらにも理解できるものであると考えたことで、引用しなかったものと思われる。

『物不遷論』だけでなく、その他の論書についても、大変複雑であり、中観思想以外にも、玄学、老莊思想などの思想も示されている。研究が進んできたとはいえ、まだまだその解明の途上であるといえる。先行研究においては、僧肇を三論の祖とする三論学派の吉蔵の思想的立場から、僧肇思想を吉蔵の解釈によって補うことで、理解した部分もあると思われる。実際に、僧肇思想は、同じ文言についても、様々な学説があることも指摘されており、⁷³評価が一定していない部分も多々ある。これは、僧肇が様々な思想を織りなしながらも一つの論として提示する一方で、その論を完全に構築し切れていない部分が残されているからであるといえよう。ゆえに、論理を含めた僧肇思想の完全なる解明は、難しいのかもしれない。むしろ僧肇思想は、様々な学者が様々な学説を立てて研究することができる程、幅広い豊かな思想体系を持っていることに、意味がある。つまり僧肇思想は、その豊かな思想体系によって様々な理解が可能となり、僧肇の後の多くの学僧に多大なる影響を与えることができたといえるからである。そこで、僧肇に対する近代の学説を踏まえつつ、幅広い僧肇思想

のうち、曇鸞の思想構造を考える上で必要不可欠なものとなる、僧肇の「中観思想」を論考していきたい。この方法により、曇鸞における「僧肇の中観思想」の受容と展開を明確にすることができよう。この点については、第二章に論考したい。本項においては、僧肇の二諦説のみを確認し、それ以外の般若思想、および浄土思想については、本章の第五節に譲ることにしたい。

僧肇の二諦説⁷⁴について、まずは梶山雄一氏、福島光哉氏の先行研究を挙げることにしたい。

梶山雄一氏は、中観哲学者としての僧肇の基本となる空の論理は、『不真空論』の二諦論に見出せることを明かしている。⁷⁵そして、この僧肇の論理について、「世俗を否定する非世俗はまた世俗の一形態にすぎず、真の超越は世俗と非世俗とを超えている⁷⁶」と示している。

福島光哉氏は、僧肇の二諦義が、空性を解明する手段・言であって諸法実相と一致するものではないことを指摘する。そしてその「言」（名教・用）としての二諦は、（言説・用としての）真諦∥非有であり、（言説・用としての）俗諦∥非無であると示しつつも、別々の理を表わすのではなく、（言説・用としての）真俗二諦の相即を語るものである。なおかつ、有と無として、仮に名づけたもの（仮名・言説・名号）である以上、有・無はあくまで「俗諦」（用・言説）の範疇内にあつて、その「非有非無」（言の真諦∥非有・言の俗諦∥非無）こそが、「真諦」―この場合の「真諦」は、言説を超越した「真諦」のことである。僧肇は言説の範疇にある「名教（言）の真諦」と、言説を超越した「真諦」（第一真諦）の両方を示しており、この言説を超越した「真諦」のことを、「第一真諦」とも

述べている（後に論ずる）。しかし、この両者をどちらも「真諦」と呼び、同一の用語で表現する場合もある。―であると指摘する。⁷⁷ さらに僧肇について、

彼の二諦観は中論の方便施設としての二諦観、般若経や維摩経に見られる色即是空の教説に基づいており、したがって真俗二諦の相即関係を明らかにして小乘的な析空観を厳しく批判しているのである。⁷⁸ としている。

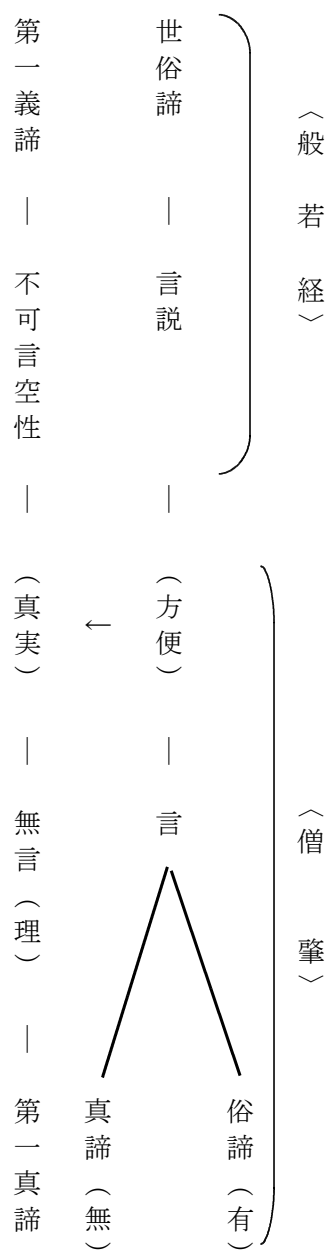
これらの先学の指摘をまとめれば、僧肇は、言教（言説・教説・約教・世俗）において二諦を提示し、相即を語り、その言教の二諦を超克する、非有非無の“究極の真諦”を示していると考えられる。

また池田宗讓氏は、僧肇思想や南北朝仏教に関して多くの論文を著述されているが、そのうちの一つである「僧肇に於ける空解明の構造―『不真空論』所用の二諦の特徴―」⁷⁹において、以下のように指摘している。

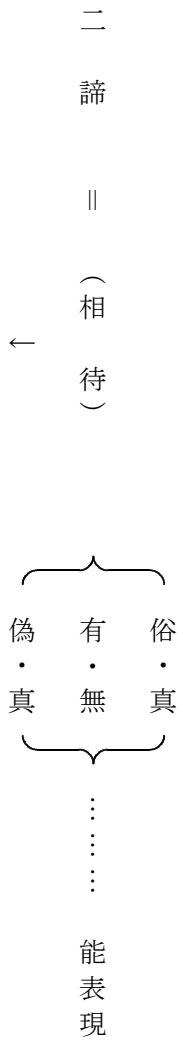
僧肇が用いる二諦は、それが所依としている『般若経』ははじめ大方の大乘経論の基本的な二諦説に対して、特色をもったものであることが理解される。それは、端的に言えば、二諦を方便として第一真諦（空理）を顕わすということである。第一真諦が『般若経』等の第一義諦（空）に相当する。経説の真理を、概念（分別）としてではなく、経説を受ける側の主体の問題として捉える、即ち、第一義諦空を対象として施設して受けるのではなく、空を主体的に顕わしてゆくという空観の実践的思惟構造を説明してゆこうとするのが『不真空論』等に証明される僧肇の般若空論の主旨なのであって、正体に於ける空の構造を説明す

るための手段たるものが僧肇に於ける二諦である。何故ならば、二諦とは僧肇に於て、吉蔵の言を借用すれば、「相待の仮称」であり、この相待（＝有無、相待概念）の両否という表現によってのみ不可言空（非有非無）は顕わされるからである。（傍線部は引用者による。）

そしてさらに、次のように図式化している。



また池田氏は、同論文に「二諦が相待概念として扱われ、二諦を超えた第一真諦たる非有非無が論成されるという、空解明の論述（思弁）に於けるいわば二重構造ともいえる二諦論の形態を窺った。」と述べており、



第一真諦 || (非待) 非有非無 …… 所表現

と図示している。また、「僧肇が二諦を言 (vyavahāra-samvṛti に通じる) とし、その本質たる第一真諦を理とする、いわゆる二諦方便の思想を持っていた」とも述べている。

以上の先行研究から、僧肇の二諦は、「方便」(言・名教)の内において語られたものであり、その二諦の相即を示すものであるといえる。これは、『中論』の「観四諦品・第二十四」に示された、「諸仏依二諦」、為二衆生「説法」とある、約教の二諦と同様の立場であるといえよう。つまり僧肇の二諦説は、『中論』の思想に基づきながら、言教(約教)の二諦を説示し、その言教の二諦相即を、「非有非無」の双非によって超克する、究極の真諦である、「第一真諦」を明かしていると考えられよう。

そこでこの僧肇の二諦説を理解しやすくするために、次のように分類してみたい。僧肇は、「名教の外」なる領域を、言説・観念の日常世界を超克したさとの領域としているので、これを(a)「真実」(第一真諦・無言)とする。そして「名教の内」なる領域を、言説・観念の世界である日常生活の俗なる領域としているので、これを(b)「方便」(言説)とする。さらに、この(b)「方便」(言説)の領域において、「言教の真諦」と「言教の俗諦」が語られているので、これを(b)①「言教(名教)の真諦」、(b)②「言教(名教)の俗諦」と分類したい。つまり

「真実」（言説・概念・観念の超克の領域、聖なる領域）を(a)と表記し、「方便」（言説・概念・観念の領域、俗なる領域）を(b)とし、その(b)「方便」（言説・概念・観念）のうちにある「名教の真諦」（言教の真諦）を(b)①に、「名教の俗諦」（言教の俗諦）を(b)②として整理したい。左に如くである。

(a) 真実（第一真諦） （真実の領域。言説・観念の超克の領域。名教の外）

(b) 方便 （方便の領域。言説・観念の領域。名教の内）

(b)① 名教の真諦 （方便における真諦。言説・観念化された真諦。名教内の真諦）

(b)② 名教の俗諦 （方便における俗諦。言説・観念化された俗諦。名教内の俗諦）

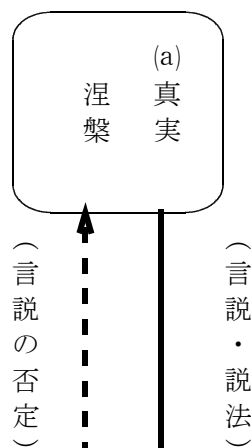
この(a)・(b)・(b)①・(b)②の四つに整理して、僧肇思想を明らかにしていきたい。

また、かかる僧肇思想をより理解しやすくするために、改めて、先に示した龍樹『中論』の約教の二諦説を、ここに図示しておきたい。それは、先に示した龍樹『中論』の二諦説と僧肇の二諦説との相似性を指摘できるからである。その指摘を行うために、以下に、もう一度示しておきたい。

龍樹『中論』の約教の二諦説

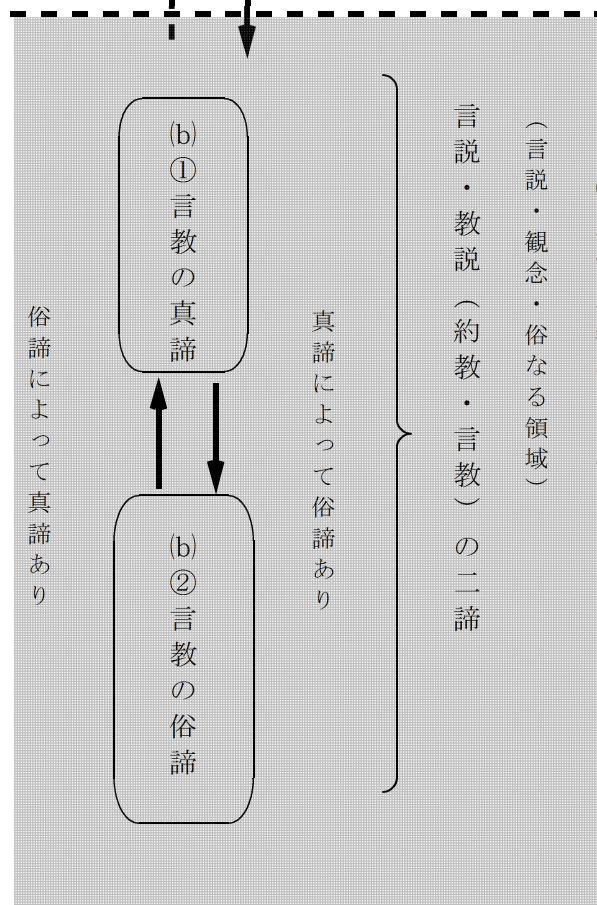
(a) 眞実 (名教の外)

(言説・観念などの超克・聖なる領域)



(b) 方便 (名教の内)

(言説・観念・俗なる領域)



僧肇の二諦説は、僧肇の著作である『不真空論』に詳しい。この『不真空論』という表題の「不真空」の語は、存在の本質が「不真」であり、「空」であるという意味がある。つまりこの論は、「法性空」について論じるものである。僧肇は、この『不真空論』で、二諦説について語り、まず次のように示している。

以夫物物於物、則所物而可物。以物物非物。故雖物而非物、是以物不即名而就実。名不即物而履真。然則真

諦独静於名教之外。⁸⁰（大正・四五・一五二上）

先学の研究を踏まえれば、⁸¹名（物の言説・概念）は真理（物）そのものではなく、存在の真なる在り方は、（物の）概念を超えて、別に静かにあるということである。聖・俗、真・俗などの相待・対立の考えは、人間の言説・観念の範疇にあるものである。それに対して、本来、(a)「真諦」（僧肇は「第一真諦」とも呼ぶ）は、俗を超えたところにある、としている。すなわち、世俗的相待的思惟となる(b)「言」（方便）は、そのまま(a)「真理」を示すものではないから、(b)「名教」（言説・概念・思惟）の外に(a)「真理」（第一真諦）は存在することになる。これについて、池田宗讓氏は、

世俗に於て、能表現は「言」によらざるを得ない。となると「言」の否定によつてのみ「理」は表現され得る。この場合、「言」を「有無」とすれば、「理」はその双否「非有非無」と表現されるのである。⁸²

と述べている。すなわち、(b)「言」（名教）を否定したところ（双否）において、「不真」（無自性）が示され、そこに(a)「空」という真理（理）が語られている。そしてその(b)「言」の範疇内に「真俗二諦」が説示されており、(b)①「言説の真諦」と(b)②「言説の俗諦」の双否によつて、「言説」を超えた(a)「真諦」（空・第一真諦）が明かされていく構造となる。僧肇は、先の引文に続いて、この(b)「名教」（概念・言）の外にある(a)「真諦」を、「第一真諦」と呼び、「究極の真諦」（羅什にいう実相）として明確に位置付けていく。

摩訶衍論云、諸法亦非有相、亦非無相、中論云、諸法不有不無者、第一真諦也。⁸³（同前・一五二中）

ここで僧肇は「摩訶衍論」を引用し、存在（事物）の本質が、「非有非無」（概念の双否）であること、そして

それを『中論』でいえば、諸法の「非有非無」であり、また(a)「第一真諦」であるともしている。さらに、「第一真諦」について、次のように述べる。

放光云、第一真諦、無成無得。世俗諦故、便有成有得。夫有得即是無得之偽号。無得即是成有得之真名。真名故、雖真而非有、偽号故、雖偽而非無。是以言真未嘗有、言偽未嘗無。二言未始一、二理未始殊。故經云、

真諦俗諦謂有異耶。答曰無異也。⁸⁴（同前）

ここで僧肇は、名教・言説（概念）の外にある“無成無得”の(a)「第一真諦」とは別に、“有成有得”の(b)「世俗諦」を表わし、その(b)「世俗諦」（有成有得）の内に(b)①「名教の真諦」（非有・無得）と(b)②「名教の俗諦」（非無・有得）を示して、その相関性（不一不異）を明かしていく。さらに、次のように説示する。

真諦以明非有、俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉。然則萬物果有其所以不有、有其所以不無、有其所以不有、故雖有而非有、有其所以不無。故雖無而非無。雖無而非無。無者不絶虚。雖有而非有、有者非真有。若有不即真、無不夷跡。然則有無称異、其致一也。⁸⁵（同前）

ここで僧肇は、(b)①「名教の真諦」∥「非有」、(b)②「名教の俗諦」∥「非無」を示し、その二諦は不一不異・相即の関係にあることを明かしている。

要するに僧肇は、(b)「言説・名教」において「真諦∥無・非有、俗諦∥有・非無」と示して、その名教の二諦の相即を明かした上で、(b)「名教」（言・方便・概念としての真俗二諦）の外にある「独静」としての(a)「真諦」（非有非無）を新たに提示し、その名教・概念を超越する「真諦」を、僧肇の造語ともされる(a)「第一真諦」と⁸⁶

して明かしているのである。

以上により、僧肇の二諦説は、(a)「第一真諦」(不可得空・無言)と、(b)「言説」(言語表現・概念・観念)における二諦を明かすものであり、「約教の二諦」が語られている。これは、『中論』の二諦を「約教の二諦」として理解したことによるとも考えられ、その部分に関しては、インド中観派の清弁と軌を一にするものであるといえよう。それに対して、インド中観派の月称の二諦説は、真理の形式として(a)「真諦」と(b)「俗諦」とに明確に区別する「約理の二諦」であるが、僧肇の明かす二諦は、清弁と同様に、(b)「方便」(言説表現・概念的思惟・名教)において「真俗二諦」を示すものであり、さらに、その二諦(約教)の相即を双否し超えていくことで、『不真空論』にいう(a)「第一真諦」(非有非無・不可言空)を会得する論理である。したがって僧肇の二諦説には、(a)「第一真諦」と(b)①「名教の真諦」・(b)②「名教の俗諦」の三種の概念が、表わされているといえよう。なお、僧肇の場合、「言教(言)の二諦」ということもあるが、言教と約教は同じ意味に使われるので、約理に対応して、「約教の二諦」としてここに示している。以上より、龍樹『中論』の約教の二諦説と、僧肇の言教(約教)の二諦説について、図示すれば次の通りである。

(a) 真実 (名教の外)

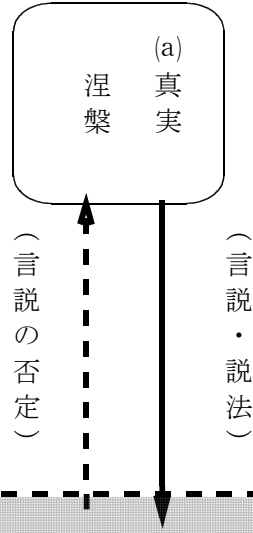
(b) 方便 (名教の内)

(言説・観念などの超克・聖なる領域)

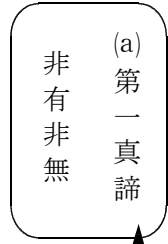
(言説・観念・俗なる領域)

i 龍樹『中論』の約教の二諦説

言説・教説 (約教・言教) の二諦



ii 僧肇の約教の二諦説



(b) ①・②の双否・「非有非無」|| (a) 第一真諦



約教・言教の二諦相即

俗諦によって真諦あり

真諦によって俗諦あり

なお、ここで清弁と僧肇の二諦説の相違を指摘するならば、両者ともに(b)「言説・観念」の範疇内に「真諦」と「俗諦」の二諦を説示しているが、清弁の場合、(b)①「言説の真諦」が、究極の(a)「真諦」(真実)へと展開していく構造を持つ。それに対して、僧肇の場合は、(b)①「言説の真諦」が直接、究極の真諦である(a)「第一真諦」へと究竟されていくわけではない。僧肇の場合、(b)①「言説の真諦」も(b)②「言説の俗諦」もともに否定されるべきものであり、その両方を否定するところに、はじめて、本来的な真諦である(a)「第一真諦」が語られている。つまり、(b)「言説の真諦」が(a)「真諦」(真実)に究竟されるとみる清弁と、あくまで言説の範疇(b)①「言説の真諦」と(b)②「言説の俗諦」を否定していく僧肇という相違がみられる。さらにいえば、この僧肇の立場を受け継ぐのが後の三論学派の吉蔵であり、清弁の立場と軌を一にするのが、北朝の曇鸞であるだろう。曇鸞については、第二章に頭かに行きたい。

第四項 道生における二諦説と法身・浄土論

僧肇は四一四年頃没したとされ、四二一年に曇無讖が翻訳した『涅槃経』を研鑽していない。勿論、僧肇の二諦説が基本となるが、曇鸞が「四論仏性」の学匠として『涅槃経』を研鑽していたことを考えれば、『涅槃経』が訳出された以降となる僧肇の没後の二諦の思想展開も、念のため、確かめておく必要がある。

そこで、仏性の分析に優れ、『涅槃経』を深く研究し、「涅槃聖」とも呼ばれ、廬山慧遠の弟子でありながら羅什門下の四哲の一人でもあり、さらに、独自の論理を展開していった南朝仏教の道生（三五五？～四三四）の二諦説を確認したい。曇鸞は、五二八年頃に健康に入り、梁の武帝と仏性義を論じているが、その当時、梁では学僧達による二諦の論義が盛んであった。また曇鸞は、江南で仏教を研鑽した可能性が指摘されている。⁸⁸曇鸞が、南朝の二諦説の影響を受けている可能性を、一応、考えておかねばならないであろう。ただし、曇鸞と道生の思想的関連性は、ほとんど指摘されていないのが現状であり、直接的な背景とは言い難い。「序論」にも述べたように、曇鸞は、基本的に「北朝の仏教者」であり、南朝仏教とは異なる思想家であったと思われる。しかし道生の思想は、中国仏教界において非常に大きく影響を与えたこと、また羅什の門弟の四哲の一人であることから、その二諦説について確認しておきたいのである。

さて『高僧伝』によると、道生が二諦を論じた著作に『二諦論』があったとされる。しかし残念ながら、現存していない。現在、道生の二諦説を伝える書物は、わずかに『涅槃経集解』と『注維摩経』に見られるものである。

道生の二諦について、三桐慈海氏の論考がある。⁹⁰この研究を踏まえて、道生の二諦説を論考したい。道生は、『涅槃経』の「聖行品」に説かれる二諦説を注釈している。まずは、第二章第四項にも引用した『涅槃経』「聖行品」の文を挙げておこう。

爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言。世尊。所說世諦第一義諦其義云何。世尊。第一義中有世諦不。世諦之中有第一義不。如其有者即是一諦。如其無者將非如來虛妄說耶。善男子。世諦者即第一義諦。世尊。若爾者則無二諦。佛言善男子。有善方便隨順衆生說有二諦。善男子。若隨言說則有二種。一者世法。二者出世法。善男子。如出世人之所知者名第一義諦。世人知者名爲世諦。善男子。五陰和合稱言某甲。凡夫衆生隨其所稱是名世諦。（『涅槃經』「聖行品」大正一二・四四三上。）

そして道生は、『涅槃經集解』に、以下のよう解説している。

惑者皆以所惑爲実、名世諦也。雖云世諦、実不遂異、故是第一義耳。第一義諦、終不變爲世諦也。（大正三七・四八七上—中。傍線部は引用者による。）

ここで道生は、惑者が惑うことによって、実とするのであり、それを世諦と名づけるとする。しかし世諦といつても、眞実からみれば、異なるものではないから、ただ第一義のみである。第一義諦は、世諦を爲しても変わることはない、としている。次に、

理如所談、唯一無二。方便隨俗説爲二耳。（同前・四八七中。傍線部は引用者による。）

と述べる。ここで道生は、理を述べた通りである。ただ眞諦のみで二諦はない。俗に従うから、方便として二諦を説くのみであるとしている。これらの文から、道生は、惑者が惑って眞実とみるのを(b)「世諦」と名づけてはいるが、(b)「世諦」といっても惑いのない(a)「眞実」からみれば(a)「第一義」でしかないこと、そしてま

た、(a)「真実の理」から言えば唯一であって、(b)「方便」して俗に随うから二諦を説くことを明かしている。要するに、理を悟った(a)「真実」は第一義であり、そこにおいては「世諦」をいう必要がなく、俗に従うときのみ、二諦が説かれるとしている。こういった考え方は、道生の般若思想にも現れる。『注維摩經』「問疾品」で、道生は、智慧と方便の関係を、次のように述べている。

雖云方便有慧、而方便中不復更有慧也。以方便造慧者、慧中又有方便也。(大正三八・三七九中、傍線部は引用者による。)

ここで道生は、「方便」に「慧」があるといっても、「慧」に至らしめる「方便」そのものに、「慧」があるわけではなく、「方便」によって「慧」に至るのは、(a)「慧」の中に(b)「方便」があるからであるとし、(a)「慧」しか存在し得ないことを明かしている。したがって道生は、究極的には(a)「第一義」(慧)のみがあるとしている。

このような道生の思想は、(a)「第一義」(慧)のみがあるということ、一実諦思想と呼ばれる。道生は羅什門下であるから、方便施設の二諦の立場に立っているが、その(b)「方便」における真俗二諦を、全て(a)「第一義諦」に収まるとし、一実諦思想の内に語っているといえよう。つまり、(b)①「名教の真諦」と(b)②「名教の俗諦」は、ともに(a)「第一真諦」に悟入する構造なのである。

さらに道生は、この二諦説に基づき、法身説や浄土の論理に展開させていくと考えられる。この問題につい

て、まずは古田和弘氏の先行研究を挙げたい。

古田氏は、「竺道生の仏無浄土説」⁹¹において、「道生にとつては、浄土はあくまでも衆生に属すべきものであって仏の所属ではなかった。しかし衆生の浄土もそれは説明上のことであるから実際は穢土か無土か、もっと言えば穢土しかあり得ないのであった。」と示している。また道生の仏無浄土説は、羅什・僧肇の浄土説と異なるものであることも指摘している。古田氏は、羅什の浄土の特質を『注維摩経』から論じ、娑婆世界と同処異質の浄土であることを示している。そしてまた、道生と異なる浄土思想として、僧肇の浄土思想を挙げている。僧肇は羅什の浄土説を受け継ぎ、真の浄土を、三界を超越した常に清浄なるものとして認めている。さらに僧肇における国土の浄穢は、衆生の浄穢にかかり、浄穢いずれの国土も応報の段階上のものであって、如来の土ではない。如来には超越的な清浄仏土があるとす。そして、「僧肇の云う如来の浄土とは無方なるものであり、凡聖などの相対を越えた無定なる在り方をする真土なのである。衆生の美悪によって同視異見する異質同処の浄土なのであった。」としている。また古田氏は、結論において、僧肇が無定の真土として妙存の浄土を積極的に承認したのに対して、道生はそれを無土として捨象したことを示し、僧肇は法身に対して積極的肯定的であるが、道生はあくまでも消極的否定的であることを指摘している。

この道生の「仏無浄土説」について、木村宣彰氏の論考⁹²がある。木村氏は、道生の二諦説に絡めて考察している。木村氏は、道生の思想が、「世諦が第一義であれば、ただ第一義のみで世諦はない」⁹³とする文を踏まえ、「竺道生の仏身説は、ただ法身のみで色身はないとする一身説とも言い得る」と示している。さらに、「竺道生

は無色義に立つて法身を解し、法身に浄土が無い所以を明かしている。」と指摘している。

右の先行研究にあるように、道生自身の二諦説とその法身・浄土の論理は、関連付けて理解することができない。まず先に引用した『涅槃經集解』の文（傍線部）に、「ただ第一義諦のみで二諦ない。」「ただ一つのみで、二つはない」と示している。また道生は、先に引用したように、『注維摩經』「問疾品」に、「雖云方便有慧、而方便中不復更有慧也。以方便造慧者、慧中又有方便也。」（大正藏三八・三七九中。傍線部は引用者による。）と示している。ここで道生は、方便によって慧に至るのは、(a)「慧」の中に(b)「方便」があるからであると明かしている。よって、(a)「慧」しか存在し得ないことになるから、この立場は、一実諦思想であるといえよう。かかる立場から、仏（法身）は「浄土」（＝(b)方便・色・有相）が無いという、仏無浄土論が導き出されているといえよう。そして一応、衆生において浄土が成り立つことになるが、しかしそれは、衆生の土にすぎないから、穢土であるともいえる。道生は、「仏無浄土説」を主張したのである。⁹⁴

ここで、僧肇から道生への二諦説の展開を考えてみたい。『不真空論』の説によれば、僧肇は(b)①「言教の真諦」と(b)②「言教の俗諦」の双非によって、(a)「第一真諦」の悟入を説示している。ここで僧肇は、積極的に「浄土」を説き、仏に対して「浄土」を明確に語っている。詳細については、第五節に譲りたい。

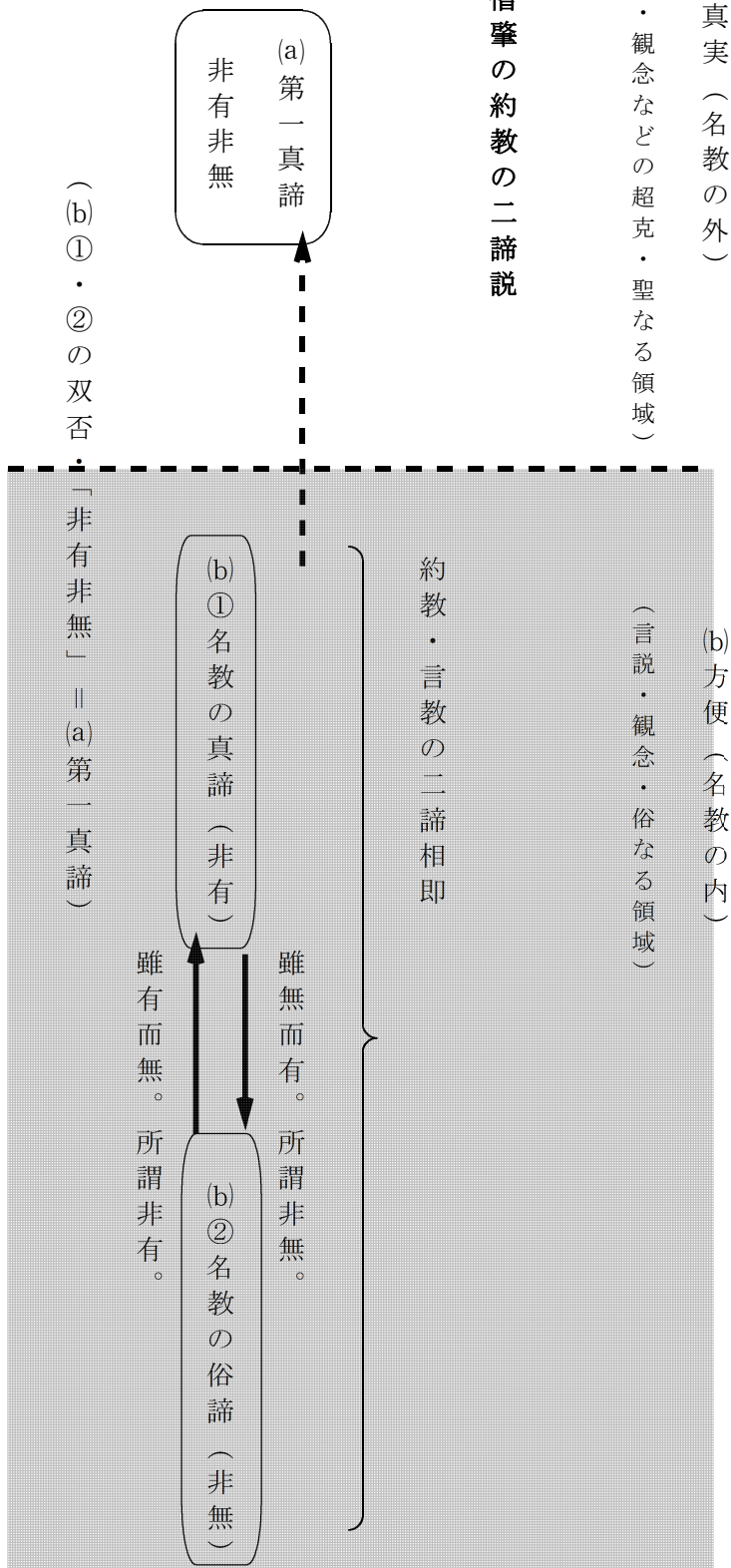
このような僧肇思想に対して、道生は仏無浄土説を立てる。「言教における二諦」を超越した仏（真理）において、(a)「第一義」しかあり得ないとし、一実諦の思想を示している。そしてその仏（真理）の立場にたち、仏

(真理) において浄土を立てることはできず、衆生のみで浄土(穢土)があるとするのである。
 以上、これまでと同様に、「名教の外」である真実の領域を(a)「真実」とし、「名教の内」になる方便の領域を(b)「方便」として、僧肇から道生への二諦説の流れを図示すれば、以下の通りである。

(a) 真実 (名教の外)

(言説・観念などの超克・聖なる領域)

i 僧肇の約教の二諦説



(a) 第一義（慧）のみ
非有非無

第五項 小結

以上、鳩摩羅什、ならびにその門弟の曇叡、僧肇、道生の二諦説について概観した。彼らの二諦説の立場は、「非有非無」の論理に裏付けられた約教の二諦説であり、その相即が示されている。羅什の二諦説には、「非有非無」の離辺中観説が示されており、これが羅什の門弟にも貫かれているのである。特に、羅什・曇叡・僧肇は、同じ立場にあるといえよう。ただし、曇叡と僧肇を比べた場合、僧肇は、曇叡よりもはるかに整理された「非有非無」の論証を行い、約教の二諦説を展開している。⁹⁵

南朝の道生に至っては、一実諦の思想を示し、仏無浄土説を立てている。この仏無浄土説は、羅什・僧肇と明

僧肇にいう「第一真諦」に悟入。
仏については無浄土。
衆生にのみ浄土（穢土）がある。

らかに異なる立場である。この道生の説は、道生自身が「二諦」を「第一義」のみであるとする立場に立つことによると考えられる。

第四節 南北朝仏教における二諦説

第一項 南北朝仏教における「二諦相即」の意義

本節では、曇鸞在世当時の南北朝仏教の二諦説について、確かめてみたい。ここで北朝のみではなく、南朝仏教についても触れることにするが、まずはその理由を述べておきたい。

北朝の曇鸞は、本章にすでに述べたように、南朝にも赴いている⁹⁶。この南朝に赴いた際に、曇鸞が南朝（梁）においても、仏教を精力的に研鑽した可能性がかなり高いことを、近年、藤善真澄氏が指摘している⁹⁷。さらにこの研究に基づく曇鸞研究もなされている⁹⁸。藤善氏は、歴史学の立場から、曇鸞に関する伝記史料や、曇鸞在世当時の情勢を後世に伝える史書のみならず、『論註』の記述内容を通じて、曇鸞の生きた環境や時代を考察しており、『論註』自体を、貴重な伝記資料として捉えなおしながら、曇鸞の生涯を再検討している。現在、この藤善説は、曇鸞伝に関する一つの有力な学説であり、歴史学の立場から曇鸞という人物の生涯を詳細に明か

しているといえる。藤善氏は、かかる一連の論考⁹⁹のなかで、その伝歴に基づいて、曇鸞教学の形成の背景を指摘し、羅什・僧肇の学系の影響を受けていることに加えて、南朝においては、廬山慧遠の高弟である道生（三五五～四三四）や梁朝三大法師とされる智蔵（四五八～五二二）・法雲（四六七～五二五）・僧旻（四六七～五二七）¹⁰⁰らの名を挙げている。しかし残念ながら、彼らの思想が、曇鸞の思想にどのように影響を与えているのかという教学的側面については、触れられていない。したがって、伝記史料の上で、曇鸞が南朝仏教から思想的影響を受けたことは認められるが、実際にどのようなように影響があつたのかは、いまだに明らかになっていないのが現状である。そのような研究の現状を踏まえながら、道生以降の南朝仏教の諸師についても、曇鸞思想の背景として目を向け、南北朝仏教についても、確認しておきたいのである。

この南北朝仏教の中心的思想として、「二諦」の相即を挙げることができる。当時、二諦の相即の論義は数多くなされており、二諦から様々な仏教思想を説明しようとしていたことが、南北朝期の仏教思想を今日に伝える『大般涅槃経集解』¹⁰¹や、『広弘明集』¹⁰²から推察することができる。

また、曇鸞が南朝の建康に滞在していた当時の状況をみると、梁代では『広弘明集』「令旨解二諦義並問答」¹⁰³や、『大般涅槃経集解』（以下、『涅槃経集解』）「聖行品」¹⁰⁴に知られるように、学僧達による二諦の論義が盛んであつたと考えられる。そして二諦の「相即」についても、多くの学僧が議論している。

南北朝期の二諦に関する研究に、池田宗讓氏の「「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）——『婆沙論』と『涅槃経』において——」¹⁰⁵がある。この論文の中で、池田氏は次のように示している。

二諦の論義が中国南北朝期の仏教学の一角を担ったことは周知の通りである。二諦論考の中で、諦（Ⅱ審実・真実・不虛妄）が二つあるというのであれば二つの審実の間には何らかの関係性があるのかどうか、ということとを究明しようという思潮が起こった。「二諦相即」である。

（中略）

時に、鳩摩羅什とほぼ時を同じくして曇無采によって『涅槃經』がもたらされ、いよいよ爛熟しようとしている中国仏教思想に決定的お墨付きを与えた。「悉有仏性」はその最大の功績であるが、般若学界に対する功績は「二諦は相即する」という決定的な証し（仏説）を与えたことであろう。それは当時の仏教界が課題とした法性、法界、実相、中道といった哲学的命題を説明する方法であるからである。成実学、三論学、天台学、そして華嚴学といった精緻な理論を構える諸宗派、南北朝期から隋に活躍した仏教者の思索の多くはこの点に注がれたといっても過言ではない。

このように南北朝期の仏教学の思索は「二諦（二）は相即する」の理論構築へと一挙に向かった（以下、略）右の指摘にあるように、南北朝期の仏教界（特に、般若学界）は、『涅槃經』という「仏説」によって「二諦相即」が確定し、その理論構築へと向かったと考えられよう。『涅槃經』の「二諦相即」説（随順衆生の二諦説・約教の二諦相即）については、すでに述べた通りである。この「二諦相即」は、「当時の仏教界が課題とした法性、法界、実相、中道といった哲学的命題」を説明する方法として、有用であったのである。この一つに、道生が二諦説を

基盤として自らの浄土の論理を語っていることを挙げることができる。また第五節に述べるが、二諦説と浄土の論理を関連付けることは、羅什・僧肇の思想にもみられるものである。曇鸞自身も二諦説と浄土思想を関連付けており、二諦相即の論理は、浄土を説明することにおいても、重要なものであったといえよう。曇鸞自身も、般若学を研鑽した南北朝期の学匠として、「二諦相即」の思潮を受けていることは、十分に頷ける。しかも曇鸞は、「四論」のみならず、「仏性」すなわち、その根拠の經典となる『涅槃経』を深く学んでいたのであるから、『涅槃経』によってもたらされた、南北朝期の二諦の「相即」の論理について強い関心を持っていたと考えられる。

第二項 北朝仏教の二諦説

本項では、南北朝期の二諦相即の流れを踏まえ、北朝仏教の二諦説について確かめていく前に、まずは「北朝仏教」そのものについて述べておきたい。

北方異民族の拓跋部族が蒙疆より南下して華北に君臨した北魏（三八六～五三四）の時代に、中国仏教史上の隆盛期が誕生している。このことは雲岡や竜門の石窟や、多くの造像遺物や当時の文献からもわかり、さらに、北齊の魏収（五〇六～五七二）が『魏書』を編纂するにあたって、「釈老志」を新設していることからわかる。『魏書』とは、魏収が北齊文宣帝の天保二年（五五一）に勅を受けて編纂に従事し、数人の協力者と共に、天保

五年（五五四）三月、本紀・列伝の部を完成させ、続いて十志の編纂を進め、同年十一月にこれを完成させて前者の後に続け、例目一卷を合して、一三一巻となしたものである。このうち、「釈老志」は、『魏書』一三〇巻の最後の一卷であり、仏・道二教の歴史が示されている。北斉朝廷は熱心な奉仏朝廷であり、道教を軽視したこともあつて、道教と仏教のうち、仏教に、比重が大きいものとなっている。¹⁰⁶

この北朝仏教に関しては、塚本善隆氏の詳細な研究が挙げられる。その研究は、『北朝仏教史研究』¹⁰⁷にまとめられている。北魏時代の仏教政策や当時の在家仏教、北魏太武帝の廃仏毀釈、竜門石窟にみられる北魏仏教、北周・西魏の仏教、北周の廃仏など、詳細に論じられており、後の学者にも大きな影響を与えている。¹⁰⁸しかし、北朝の二諦説については論じられておらず、他の学者も同様である。南北朝仏教の二諦説について、南朝については論じられるものの、北朝の二諦説については明かされていないのが現状である。¹⁰⁹これは、現時点で、北朝仏教の二諦説が、資料の関係から、確認することができないからである。北魏太武帝による廃仏、北周武帝の廃仏の影響もあつたと考えられる。

しかし、すでに藤堂恭俊氏によっても指摘されていることであるが、『魏書』¹¹⁰「釈老志」によれば、北朝仏教者が、いかなる方法によつて、仏教を研鑽しているのかを知ることができる。

「釈老志」には、次のように示されている。

鳩摩羅什爲姚興所敬。於長安草堂寺。集義學八百人。重譯經本。羅什聰辯有淵思。達東西方言。…（中略）
…至今沙門共所祖習。

ここに、北朝において、鳩摩羅什訳出の経論に基づいて、仏教を研鑽していることが明かされている。しかも道融、道恒、僧肇、曇叡などの羅什門弟の名も挙げられている。これらの門弟のなか、特に僧肇については、次のように述べられている。

僧肇尤為最。羅什之撰譯。僧肇常執筆。定諸辭義。註維摩經。又着數論。皆有妙旨。學者宗之。

ここに、僧肇の著した『注維摩經』や『肇論』は、妙旨に富む論述として高く評価し、仏教を学ぶ人の宗要であると示している。つまり、羅什門下の随一の僧肇の諸著作が、特に権威を持って北朝仏教界に継承されたのである。このことは、羅什訳出の諸経論が、僧肇の見解を介して理解されたことを物語っているといえよう¹¹¹。したがって、北朝仏教の二諦説は、羅什訳出の諸経論の二諦説、ならびに、羅什および羅什門弟の二諦説、特に僧肇の二諦説が基本であるといえよう。その経論のうち、曇鸞は四論の学匠であったのである。

すでに前節において、羅什訳出の中観系論書の「四論」、ならびに、羅什門下の曇叡、僧肇、道生の二諦について、確かめている。これらの二諦に共通して言えることは、「約理の二諦」ではなく、「約教の二諦相即」であるということである。曇叡や僧肇以外にも、羅什門下の僧叡の思想も挙げることができ、僧叡にも同様の理解がみられる。後に吉蔵は、僧叡のことも、曇叡と同様に高く評価している¹¹²。これを踏まえるならば、北朝の般若思想は、約教の二諦説を基本的な二諦説としていると考えられる。さらに、僧肇についていえば、言教における(b)①「真諦」と(b)②「俗諦」の相即が示され、その二諦の双否によって、(a)「第一真諦」が示されているのである。そしてこれらの二諦説は、『中論』、『大智度論』、『十二門論』の二諦説にみられるものである。よって北

朝の般若思想、特に「北地四論」の学派において、二諦は約教であり、その相即と双否が、示されていたと考えられよう。

無論、現時点では、北朝仏教の二諦説について、資料の関係上、これ以上確認していくことはできない。これは、北魏太武帝による廃仏、北周武帝の廃仏の影響もあったと思われる。しかし北朝の仏教界において、羅什・曇叡・僧叡・僧肇の流れや、「四論」の二諦説から考えれば、約教の二諦説に落ち着くものといえよう。しかも僧肇は、北朝仏教界において、指導的立場に立っていたのである。そしてその北朝において「四論」を研鑽した曇鸞も、その思潮を受けるものであるといえる。¹¹³したがって、約教（言教）の二諦の立場に立ち、その「約教」（言教・概念的思惟）における二諦相即を思考していたと考えられる。曇鸞は、北朝の仏教思想の流れのなかで、中観思想を研鑽したのである。

第三項 南朝（梁代）仏教における二諦説

南朝の梁（五〇二―五五七）の時代、曇鸞は建康で梁武帝と仏性義を論じているが、その当時、梁では『広弘明集』「令旨解二諦義並問答」¹¹⁴や、『大般涅槃經集解』（以下、『涅槃經集解』）「聖行品」¹¹⁵に知られるように、学僧達による二諦の論義が盛んであり、二諦の「相即」に関して多くの学僧が議論している。

『涅槃經集解』については、菅野博史氏が、建元寺法朗の編纂したものであるとする説を有力とみなし、法朗の「集解」は、天覧年間であることを指摘している。¹¹⁶ また、横超慧日『北魏仏教の研究』「南北朝仏教史年表」¹¹⁷には、曇鸞が建康に入ったのは五二八年頃であると推定されており、藤善真澄氏も、曇鸞が建康に滞在した期間について、「おおよそ中大通年間（五二九―五三四）の前半頃であろうと思われる」と示している。¹¹⁸ また福島光哉氏は、「令旨解二諦義並問答」について、梁の昭明太子が天監（五〇二―五一九）乃至普通年間（五二〇―五二六）に僧俗二十二人の質問に対して自身の二諦義を明らかにしたものであり、専ら『涅槃經』所説の二諦観に立脚したものであることを述べている。これらの先学の指摘からも、曇鸞が南朝仏教の思想に触れた当時、梁では二諦の論義が盛んに行われていたと指摘できる。

『広弘明集』法義篇・第四の四「令旨解二諦義並問答」には、梁の正明太子や、成実学派とされる法雲・智蔵・僧旻の二諦義が、述べられている。まず梁の昭明太子は、「二諦理實深玄。」（二諦の理は実に奥深く微妙である）と示し、その上で、次のように二諦を明かしている。

挙要論之不出境智。或時以境明義。或時以智蹟行。至於二諦即是就境明義。若迷其方三有不絶。若達其致万累斯遣。所言二諦者。一是真諦。二名俗諦。真諦亦名第一義諦。俗諦亦名世諦。真諦俗諦以定体立名。第一義諦世諦以褒貶立目。若以次第言説。応云一真諦。二俗諦。一與二合。数則為三。（大正五二・二四七下）

かかる箇所では昭明太子は、境によって二諦の義が明らかになること、そして真俗二諦は、本体を定めることに

よって、真諦・俗諦の名を立てることから、一真諦（「本体」と二つの俗諦（「真俗二諦の名（境）」を明かしている。つまり昭明太子は、一真諦（僧肇にいう第一真諦）・二俗諦（言教の二諦）を示し、「諦」の数を三であるとしている。そしてこの昭明太子の論を発端にして、『広弘明集』の「令旨解二諦義並問答」には、二十二人の諸師が、「二諦の相即」について議論している。例えば、南澗寺慧超¹²⁰・尹晋安王蕭¹²¹・招提寺慧琰¹²²・司徒從事中郎王規¹²³・中興寺僧懷¹²⁴・宋熙寺慧令¹²⁵らが、その二諦の関係を、「一体」・「一諦」・「相即」などと示している。また「諦」についても、論義があり、昭明太子や智蔵は、「境理」を「諦」であるとする説を述べている。この「諦」に関しては、成実学派の間に解釈の相違がみられる。例えば宝雲は、「諦」を理に反しない言説であるとする。僧旻は「諦」を能照の智であるとする。これは昭明太子と立場を同じくする「諦」を境理とする説となっている。成実学派の諸師は、「諦」を境（対照・有相・言説）と考えているといえよう。¹²⁶

右に示した梁代の二諦説については、福島光哉氏の論考¹²⁷を挙げるができる。また古坂龍宏氏も、詳細に考察を行っている。¹²⁸ これらの研究を踏まえて、梁代の二諦説を整理してみたい。

梁代の二諦説は、成実学派といわれる当代の代表的な学僧達によって、精密に探求された。彼らの仏教学は、本質的には羅什系の中観仏教を継承しているが、僧肇のような三論中心の教学ではない。彼らの場合、『般若経』、『維摩経』、三論のほかにも、『涅槃経』や『成実論』がその思想背景となっている。特に、二諦を論じる場合、『成実論』の果たす役割が大きい。

成実学派の二諦説は、俗諦の仮有と真諦の空を並列的な対立概念として解釈し、真諦の空に対して、独立した

有として俗諦を示している。つまり、現象界としての仮有（俗諦）と、本体である空（真諦）との二元論的に、二諦を把握している。その立場から、二諦の体が一であるか異であるかを論じ、二諦の相即について、不相離即、即是即などの諸説を展開している。このような成実学派の立場は、実有ではないという意味で、仮有を示しており、実有の否定を「仮有」と認識したために、その「仮有」の対概念となる「空」をも、「有的」に理解している。このことは、後に吉蔵によって、二実体を意味するとして批判の対象となるものである。梁代の成実学派の二諦説は、まさに実体的に把握されたものであり、僧肇における「約教」（方便仮設）の二諦が示されていないか、つたといえよう。ただし梁代には、成実学派と異なり、宝亮などの僧肇と酷似した二諦説を主張した者もおり、宝亮は、方便仮設として二諦を説き、その相即を示したと考えられる。¹²⁹

また先学の研究によれば、¹³⁰中国南北朝期の二諦解釈、特に三論家の二諦は、不二中道の「理」を顕すために説かれる「教」であるとする「約教二諦論」である。かかる二諦の論理は、龍樹『中論』観四諦品・第八偈や『十門論』などにもみられるものであり、『中論』『大品般若経』の二諦説と、『涅槃経』の「世諦は則ち第一義諦なり」の説示に見出される「理」と「随順衆生」の「教」とを包摂する二諦経説との融合の上に成立すると指摘されている。

要するに、『中論』等の般若系仏教論書や般若經典と、『涅槃経』『聖行品』説示の二諦説に基づき、南北朝期の三論家は、「約教」の二諦説を展開したと考えられる。これが宝亮などに見られ、かかる思想は、僧肇の二諦説に通ずるものとなっているのである。

さらに南朝の諸師は、「二諦説」に基づいて仏身論を説示したと考えられる。¹³¹これは道生の場合と同様であり、大変興味深いことである。そして曇鸞の直接的な背景となる、僧肇も、自らの二諦説に基づき、般若思想や浄土思想を語っているのである。そこで第五節において、僧肇が自らの二諦説に基づいて、般若思想、浄土思想を説示していることを確かめたい。

第五節 僧肇における浄土思想の構造

第一項 鳩摩羅什の法身説と浄土観

ここまでの考察において、羅什・僧肇から始まる、中国仏教の般若思想における二諦説の展開を確かめてきた。そこには、基本的に、約教の二諦相即説が展開されている。本節では、僧肇の師である羅什の法身説と浄土観を踏まえて、僧肇の般若思想と浄土思想について考察していきたい。僧肇の浄土思想を確かめることにより、僧肇から曇鸞への思想展開を明かす視座としていきたい。

僧肇の浄土観について、三桐慈海氏の先行研究を挙げることができる。三桐氏は、「僧肇の浄土観」¹³²において、おおよそ次のように述べている。

浄土を説く經典は、『阿弥陀経』や『阿闍佉国経』などのいわゆる他方仏土を説く浄土系と、『般若経』や『維摩経』などの般若系とがある。中国にこれらの經典が翻訳されたのは後漢時代にはじまる。東晋時代になり、般若研究が盛んに行われるようになる、それに伴い次第に浄土思想も示されるようになった。般若学の先駆者である支道林や釈道安には浄土思想が理解されていたとされる。中国に浄土の概念を明確にし得たのは、般若思想と同様に、鳩摩羅什とその門弟による。羅什らの思想は、「仏国品」を中心とする『維摩経』の註釈に見出せるものであり、『阿弥陀経』などによる浄土往生についての理解が示されているわけではない、と示している。

要するに羅什・僧肇は、『阿弥陀経』などによる浄土往生ではなく、『注維摩経』の「仏国品」の註釈にみられる浄土往生思想を説示しているのである。そしてその註釈のなかで、僧肇は羅什の浄土観を継承していると考えられる。¹³³そこで、羅什の法身説・浄土観を踏まえて、僧肇の浄土思想を確かめてみたい。まずは、羅什の法身説について確認したい。

羅什は仏の浄土を説き、その意に反して、南朝の道生が仏無浄土論を展開したことはさきに述べた通りである。ここでは僧肇が基盤としたであろう鳩摩羅什の法身説について、先行研究を踏まえて確かめたい。羅什の法身説は、『大乘第義章』において、廬山慧遠（三三四～四一六）との対論のなかで、述べられている。『大乘大義章』は『鳩摩羅什法師大義』とも呼ばれ、廬山慧遠との往復の書簡を集録したものである。その中で羅什は、仏教の教義について廬山慧遠からの質問に答えている。先述の通り、鳩摩羅什の直接記した著作は、『注維摩経』と『大乘大義章』しか現存していないため、この『大乘大義章』は、羅什の思想を直接知ることができる数少ない資料

となっている。この『大乘大義章』には、特に、法身説について多くの問答が示されている。

この『大乘大義章』の研究に関しては、木村英一編『慧遠研究』がある。その中の「遺文編」では、詳細な訳注が行われている。また、『大乘大義章』の法身説については、横超慧日氏の研究成果¹³⁴がある。この論攷を踏まえて、近年では、曾和義宏氏が論考している。¹³⁵これらの先学の研究を踏まえて、『大乘大義章』にみられる鳩摩羅什の法身について確かめてみたい。¹³⁶

この法身は、『大乘大義章』の第一問答において詳説されているので、この箇所から確認したい。廬山慧遠は、羅什に対して次のように問うている。

遠問曰。佛於法身中爲菩薩說經。法身菩薩乃能見之。如此則有四大五根。若然者。與色身復何差別。而云法身耶。經云法身無去無來。無有起滅。泥洹同像。云何可見。而復講說乎。(大正四五・一二二下)

ここで慧遠は、仏は法身中に經を説き、法身菩薩がこれを見聞するというのが、仏の法身には四大五根があることになり、色身と変わらなくなる。また經に、法身は「不来不去」であるとあるが、そのような法身はどうすれば見ることができなのか、と、羅什に問う。

これに対して、羅什は、次のように解答している。

什答曰。佛法身者。同於變化。化無四大五根。所以者何。造色之法。不離四大。而今有香之物。必有四法。色香味觸。有味之物。必有三法。色味觸。有色之物。必有二法。有色有觸。有觸之物。必有一法。即觸法也。餘者或有或無。如地必有色香味觸。水有色味觸。若水有香。即是地香。何以知之。眞金之器用承天雨。則無

香也。火必有觸。若有香者。即是木香。何以知之。火從白石出者。則無香也。風但有觸。而無色也。若非色之物。則異今事。如鏡中像。水中月。見如有色。而無觸等。則非色也。化亦如是。法身亦然。(同前・一二下)

ここで羅什は、法身には四大五根が無く、変化(化)と同じであることを述べている。変化に四大がないことから、変化と同じである法身にも、四大がないと説示している。

そしてこれに続いて、羅什は、法身とは何かを明確にしていこう。

又經言法身者。或說佛所化身。或說妙行法身。性生身。妙行法性生身者。眞爲法身也。如無生菩薩。捨此肉身。得清淨行身。又如法華經說。羅漢受起爲佛。經復云。羅漢末後之身。是二經者皆出佛口。可不信乎。但以羅漢。更不受結業形故。說言後邊耳。譬如法身菩薩。淨行生故。說言作佛。如是佛事。雖皆是實。而有參差。有眞有僞。眞法身者。遍滿十方虛空法界。光明悉照無量國土。(中略)佛法身者。出於三界。不依身口心行。無量無漏諸淨功德本行所成。而能久住。似若泥洹。無爲無作。又云。法身雖復久住。有爲之法。終歸於無。其性空寂。若然者。亦法身實相無來無去。如是雖云法身說經。其相不生不滅。則無過也(同前・一二下―一二三上)

ここで羅什は、法身には「仏所化身」と「妙行法性生身」があるとする。「妙行法性生身」とは、妙行法性より生じた身のことであり、それが眞の法身であるとしている。そして法身には、眞法身と僞法身があるとする。眞法身を「妙行法性生身」、僞法身を「仏所化身」とするのだが、これらは別のものではなく一体であり、どちら

も「法身」と呼ぶ。

右の羅什の法身説を受けて、慧遠は次のように理解する。

遠領解曰。尋來答要。其義有三。一謂法身實相無來無去。與泥洹同像。二謂法身同化。無四大五根。如水月鏡像之類。三謂法性生身。是真法身。能久住於世。猶如日現。此三各異。統以一名。故總謂法身。而傳者未詳辨。徒存名而濫實故。致前問耳。君位序有判爲善（同前・一二三上）

この慧遠の領解によれば、

① 法身の実相は、不來不去であり涅槃と同じである。（一謂法身實相無來無去。與泥洹同像。）

② 法身は、化と同じで、四大五根が無い。（二謂法身同化。無四大五根。）

③ 法性生身が、真法身である。（三謂法性生身。是真法身。）

④ 右の三つの違った性格があるが、すべて「法身」という名称で統一して呼ばれる。（此三各異。統以一名。）の四点にまとめることができる。

ここで先行研究を踏まえて、慧遠と羅什の理解の相違を指摘するならば、慧遠にとっては「色身」と「法身」とは別物であるという意識があるが、羅什にとっては、「色身」とは「仏所化身」であり、「仏所化身」も「法身」と呼ばれるとしている。つまり羅什は、「真法身∥妙行法性生身」と「偽法身∥仏所化身」の両者は一体であり、ともに法身と呼んでいる。¹³⁷ いわば「法身」の「相（仏所化身）即無相（妙行法性生身）」が語られているのであり、この「相即無相」の法身説を、僧肇は後に引き継いでいくことになり、さらに曇鸞にも継承されてい

く。曇鸞については、第二章に確認したい。

次に、羅什の浄土観を確かめてみたい。まずは、古田和弘氏と三桐慈海氏の先行研究を挙げることにする。古田氏は、この羅什の浄土観について、娑婆世界と同処異質の浄土であると示している。¹³⁸ また三桐氏は、僧肇と同様に、羅什の解釈も来世往生を述べているわけではない、としている。¹³⁹ これらの研究を踏まえて、羅什の浄土思想をみておきたい。

羅什は、『注維摩経』において、「浄土」について語っている。まず『注維摩経』「仏国品」に、羅什は次のように述べている。

什曰。佛土清淨階降不同或如四天王。乃至如六天或如梵天。乃至如淨居。或有過淨居天。過淨居天者。唯補處菩薩生此國也。(中略)淨國即在此世界。如法華經壽量品中説。此淨穢同處而不相雜。猶如下一器中有二種食應二種衆生。(大正三八・三三七下)

ここで羅什は、『法華経』の靈山浄土と同様に、浄土と穢土は同処であり、衆生のあり方に応じて、浄穢に種々の段階があることを示している。

また『維摩経』「仏国品」の「隨諸衆生應以何國入佛智慧而取佛土。」(衆生がどの国によって仏の智慧に入るべきかを、菩薩は恒に觀察して仏土(浄土)を取る)の文を、羅什は、次のように注釈している。

什曰。修淨國時。逆觀衆生來世之心。於未來世中應見何國而得解脫。先於來劫位國優劣。然後與衆生共攝三因以成其國。使彼來生。(同前・三三五上)

ここで羅什は、浄土の行を修めるとき、衆生の来世の心を観ずるとする。そして未来世において、衆生の得解の資質に応じて、浄土の誓願を立て、それにより浄土の因縁の三事（菩薩の功德・衆生・衆生功德）を成就し、そこに浄土が成立するとしている。来世往生を述べているわけではないが、来世往生の思想が全くないとは言えないのである。¹⁴⁰ その意味で、羅什は僧肇とは異なり、来世往生の否定について不明確の立場であったといえよう。その一方、僧肇は、積極的に他方浄土に言及したり、来世往生について所見を述べた箇所は見当たらない。¹⁴¹ そこで次に、僧肇の浄土の論理を見ていきたい。僧肇は、自身の般若思想の上に浄土思想を構築している。二諦説についてはすでに論じているので、この僧肇の般若思想について考察したい。

第二項 僧肇の般若思想

本章第三節に確認したように、『不真空論』には、僧肇の二諦の論理が語られていることを確認した。この二諦説に基づき、僧肇は般若思想を展開する。先行研究として、三桐慈海氏¹⁴²や池田宗讓氏の¹⁴³研究を、挙げる事ができる。池田氏は、僧肇の二智の二諦に対する関係から、

智（般若）―真諦―非有非無…空（無）

権（方便）―俗諦―有無 ……有

と指摘する。これらの研究を踏まえて、僧肇の般若・方便思想について、二諦との関係の上に確かめてみたい。僧肇における二智（方便・般若）と二諦との関係は、主として『肇論』によって考察することになるが、まずは『注維摩経』の文を挙げたい。これは後に、僧肇の浄土思想の構造を考える際に、『注維摩経』から考察することになるからであり、関連付けておく必要がある。

『注維摩経』序には、

此經所明統萬行則以權智爲主。（大正三八・三二七上）

とあり、『維摩経』の菩薩の一切の行は、權と智にあることが語られる。また「仏道品」では、

智爲内照權爲外用。萬行之所由生。諸佛之所因出。故菩薩以智爲母以權爲父。（同前・三九三上）

とされ、また「權智此經之關要。」とも述べている。つまり權と智が、『維摩経』の最も関要とするところであるとしている。この「仏道品」の文は、經文の「智度菩薩母方便以父」（大正三八・三九三上）の注釈であるから、「權智の智」は「智度」（般若）、「權」は「方便」を指していると考えられる。¹⁴⁴

「權」と「方便」の関係については、「方便者即智之別用」（大正三八・三二九中）や「權爲外用」とあることから、ほとんど同義に解している。先に示した『注維摩経』にも同様であることから、僧肇は、「權」と「方便」を同義に考えていたといえよう。

また僧肇は、『注維摩経』に「無知無不知」を語っている。「無知而無不知」は、『般若無知論』の「不知之知。乃曰一切知。」（大正四五・一五三上）の「般若」を説明するときに使われるが、この語は、左に引用するよう

に、「法」や「実相」を説明するときにも用いられる。

智以通幽窮微決定法相。無知而無不知謂之智也。(同前・三二九中)

諸法幽遠難測。非有智之所知。以菩提無知故無所不知。無知而無不知者微妙之極也。(同前・三六三中)

右の引文によれば、「智」は法相を決定するものである。これはまた「直達法相之慧」(大正三八・三七八下)や、「入実相。故名慧也。」(大正四五・一五〇下)とあるように、「智」は実相に入り実相に直達するものである。この実相とは、「本無。実相。法性。縁会。一義耳。」とあることから、空を意味するのであり、「智」とは「空を観ずること」であるといえよう。また『注維摩經』には、

雖達法相而能不證。處有不失無。在無不捨有。真空存徳。彼彼兩濟。故曰方便也。(同前・三二九中)

と語られている。法相(実相空)に直達しても、証に入らないから、俗有に入って菩薩行をなすことができる。般若空に達しながら有へとはたらき、しかも有に執着しないとしている。

右を踏まえて、『肇論』、特に『般若無知論』所説の「二智義」について考察してみたい。

『肇論』の「宗本義」には、次のように示されている。ここでは、先の二智の関係が精しく語られている。

漚和般若者。大慧之稱也。諸法實相。謂之般若。能不形證。漚和功也。適化衆生。謂之漚和。不染塵累。般若力也。然則般若之門觀空。漚和之門涉有。涉有未始迷虚。故常處有而不染。不厭有而觀空。故觀空而不證。是謂一念之力。權慧具矣。一念之力。權慧具矣。(大正四五・一五〇下—一五一上。)

この箇所では、般若が諸法実相空を観ることであり、空を観じてしかも空を形証しないのは方便力によるものであ

る。これによって、衆生を化するという菩薩の行が成就する。そして、菩薩が俗有に関わってももしか有に著しないのも方便といわれ、これを成就せしめているのは般若の空の力によるものである。方便は般若を離れて別にあるのではなく「一念の力に権と慧が加わる」のであるとしている。

これを僧肇の『不真空論』の二諦説に対応させて考えるならば、(a)「般若」は、(a)「諸法実相空」を観ることであり、空を観じてしかも空を形証しないのは(b)「方便力」によるのであり、これによって衆生を教化するという菩薩の行が成就する。そして、菩薩が(b)「俗有」に関わって、しかも有に著しないのも(b)「方便」といわれ、これを成就せしめているのは(a)「般若」の空の力によるものである。(b)「方便」は(a)「般若」を離れて別にあるのではなく「一念の力に権と慧が加わる」のであるとしている。そして、この「権」(方便)と「慧」(般若)こそ、「大慧」と呼ばれるものであるとしている。

また僧肇は「実相」について、「実相。法性。縁会。」とあるように、「縁会」であるとす。この縁会については、『注維摩経』に、次のように示される。

肇曰。欲言其有不自生。欲言其無縁會即形。會形非謂無。非自非謂有。且有有故有無。無有何所無。有無故有有。無無何所有。然則自有則不有。自無則不無。此法王之正説也。「以因縁故諸法生。」肇曰。有亦不

由縁。無亦不由縁。以法非有無故由因縁生。(大正三八・三三二下—三三三上)

ここで僧肇は、「有によつての無」、「無によつての有」として、有といつても、有は無の相待概念であり、無といつても無は有の相待であることを説示し、有と無はどちらも相依相待のものであるから、無自性なのであると

明かしている。すべての存在は、因縁によって形が現れる「縁起」（縁会）の存在である。有無は無自性であるから、「非有非無」といえる。よってここに、縁起—無自性—非有非無の構造が指摘できる。

この「非有非無」について、『不真空論』によれば、非有は有そのものが無いこと、非無とは無そのものが無いことである（「非有。有即無。非無。無亦無。」）とする本無説の「非有非無」に対する反論として、左の如く述べている。

尋夫立文之本旨者。直以非有。非真有。非無。非真無耳。何必非有無此有。非無無彼無。此直好無之談。（大正四五・一五二上）

ここで僧肇は、「非有」とは真の有ではないこと、「非無」とは真の無ではないことを明かし、「非有非無」の「不真空」（無自性空）とは、非真有・非真無の空をいうのである。

さらに僧肇は、この「不真空」なる「非有非無」を「真諦」（第一真諦）のことであるとす。『不真空論』に『中論』を引いて、

中論云。諸法不有不無者。第一真諦也。尋夫不有不無者。豈謂滌除萬物。杜塞視聽。寂寥虛豁。然後爲真諦者乎。（同前・一五二中）

としている。また『涅槃無名論』には、「非有非無者。信真諦之談也。」（大正四五・一五二中）とも明かしている。さらに、『不真空論』には次のように示される。

然經云般若清淨者。將無以般若體性眞淨。本無惑取之知。本無惑取之知。不可以知名哉。豈唯無知名無知。

知自無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相之眞諦。(同前・一五三下)

ここで僧肇は、「無知」なる「般若」が「無相」の「眞諦」(第一眞諦)を照らすとし、実相の空は、縁起と同意であり、非有非無の「不眞」であるから、これを(a)「眞諦」(第一眞諦)と称するとする。そして、(a)「般若」の所照となる(b)①「(名教の)眞諦」のことを、「眞諦」と述べている。(b)①「名教の眞諦」は、(a)「般若」の所照、つまり「境」(対照・相・名教)であるといえよう。なお曇鸞は、『論註』に「諦」を「境」であるとしているが、これは、この僧肇の理解によるものであるろう。この考察は、第二章第五節に譲りたいと思う。

また僧肇は、『般若無知論』に、次のように示している。

何者。夫有所知。則有所不知。以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知。(同前・一五三上)

ここに、「不知之知。乃曰一切知。」とあるように、「般若」を「不知之知」と示している。そして「知」と「所知」の関係を明かし、「無知」について語っている。「知」と「所知」の関係は、あくまで相対的であり、知るものがあれば知られるものがあり、知られるものがあることになる。この「知」のあり方に対して、対象となる迷惑執着の「知」が無いことを「無知」としている。「無知」とは、知るはたらきが無いということではなく、知自体が「無知」なのである。したがって、

以般若體性眞淨。本無惑取之知。本無惑取之知。不可以知名哉。豈唯無知名無知。知自無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相之眞諦。(同前・一五三下)

と述べている。ここで、「般若」は清淨であり、本来、惑取の知は無い。知をもって名づけるのではなく、知が

無いことを名づけて「無知」という。知は本来、無知である。聖人（仏）は、「無知」の「般若」によって、「無相」の「真諦」を照らすというはたらき（用）を示している。ここに、「無知」∥(a)「般若」（寂）、「知」∥(b)「方便」（用）である「無知の知」が語られている。ここにいう「知」とは「所知」と相対概念となるものである。さらに僧肇は、次のように明かしている。

内有獨鑒之明。外有萬法之實。萬法雖實。然非照不得。内外相與以成其照功。此則聖所不能同。用也。内雖照而無知。外雖實而無相。内外寂然。相與俱無。此則聖所不能異。寂也。（同前・一五四下）

内なる(a)「般若」と外なる方法の関係は、この二者が相待つことによつて照察が成立する。これは(a)「般若」の「知」の方面である「用」によるものである。またこの内なる(a)「般若」は「用」となるのであるが、本来的には、(a)「無知」であり、外なる方法も真諦の立場からすれば、無相であるから、内外ともに寂たるものである。「無知の知」とは、この二点が一体の関係にあることを説示している。

さらに、この「無知之知」は、左にあるように、「寂」と「用」の関係に対応し、「寂」は無知、「用」は知に対応していると考えられる。

用即寂。寂即用。用寂體一。同出而異名。更無無用之寂。而主於用也。是以智彌昧。照逾明。神彌靜。應逾動。（同前・一五四下）

ここで僧肇は、寂用が本来一体であること、そして般若（寂）は無知であればこそますます動いて物に応じる（用）ことを力説している。これは『般若経』の般若方便体一の思想に相通じるといえよう。

したがって僧肇の般若・方便と二諦の関係は、

智（般若）――第一真諦（寂）――非有非無
：空（無）

權（方便）――俗諦（用）――有無（言教二諦）
：有

と、一応、示すことができる。以上を踏まえて、僧肇の二諦説（i）と、僧肇の般若・方便思想（ii）を、これまでの方法と同様に図示すれば、次の通りである。

(a) 眞実（名教の外）

（言説・觀念などの超克・聖なる領域）

i 僧肇の約教の二諦説

(b) 方便（名教の内）

（言説・觀念・俗なる領域）

約教・言教の二諦相即

(a) 第一眞諦
非有非無

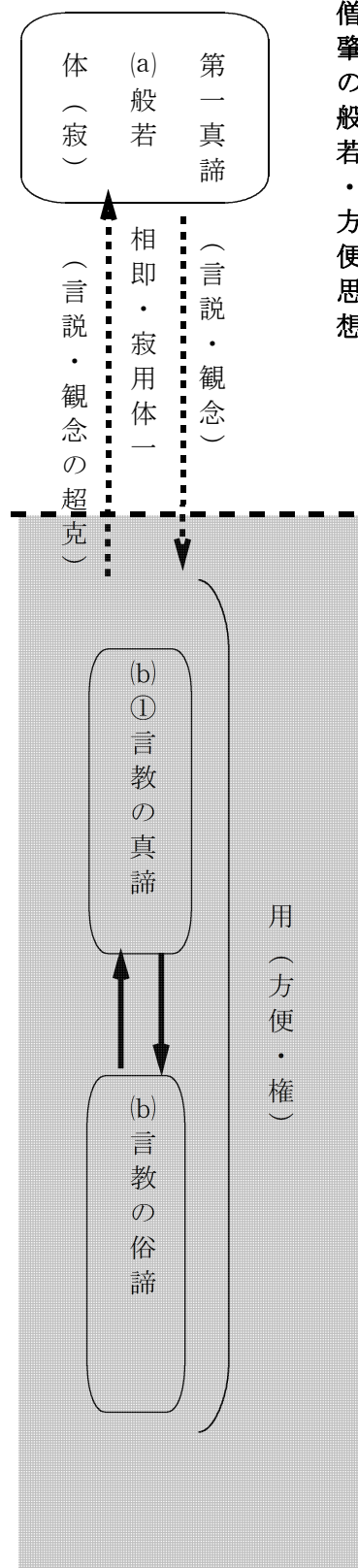
(b) ① 名教の眞諦（非有）

(b) ② 名教の俗諦（非無）

雖無而有。所謂非無。
雖有而無。所謂非有。

(b) ①・②の双否
・「非有非無」|| (a) 第一眞諦

ii 僧肇の般若・方便思想



第三項 僧肇の法身説と浄土思想の構造

僧肇は、自身の二諦説や般若思想に基づいて、自らの浄土思想を構築していると考えられる。しかも羅什の無相即相の法身説と、穢土・浄土を同処とする浄土観を、受け継いだものである。このことから僧肇は、羅什の法身説・浄土観を継承するだけでなく、自らの二諦説や般若思想とも関連付けながら、浄土の論理を構築しているのである。これらのことについて、以下に明かしていくことにしたい。そこでまずは僧肇の法身説について、確かめてみたい。

僧肇は、『維摩経』「方便品」の「佛身者即法身也。」を注釈して、次のように述べる。

肇曰。經云。法身者虚空身也。無生而無不生。無形而無不形。超三界之表絶有心之境。陰入所不攝。稱讚所不及。寒暑不能爲其患。生死無以化其體故。其爲物也微妙無象不可爲有。備應萬形不可爲無。彌綸八極不可爲小。細入無間不可爲大。故能出生入死。通洞于無窮之化。變現殊方應無端之求。此二乘之所不議。補處之所不睹。況凡夫無目敢措心於其間哉。聊依經誠言粗標其玄極耳。然則法身在天爲天。在人而人豈可近捨丈六而遠求法身乎。(大正三八・三四三上)

ここで僧肇は、「法身者虚空身也。無生而無不生。無形而無不形。」とし、法身が虚空の身であること、そして生ずることもなければ生じないこともなく、形がなくてしかも形をとらないことがない、としている。また、この文の最後の箇所(然則法身在天爲天。∴而遠求法身乎。)に、丈六の仏身に即して、法身をみるべきであるとしている。そして『注維摩經』「仏国品」では、次のように述べられている。

肇曰。法身無生而無不生。無生故惡趣門閉。無不生故現身五道也。(同前・三三〇中)

ここで僧肇は、法身は無生であるから、五道に身を現わすとしている。さらに僧肇は、『注維摩經』「問疾品」に、次のように示している。

肇曰。夫法身無生況復有形。既無有形病何由起。然爲彼受生不得無形。既有形也不得無患(同前・三七二中)ここで僧肇は、法身が、形をとることのある限り、病疾を現することもあると述べている。このような僧肇の法身説は、羅什の「相(仏所化身)即無相(妙行法性生身)」の法身説を継承したものであるともいえよう。そして、羅什と異なる立場に立つ羅什門下の道生の法身説(いわゆる仏無浄土説)とは、異なる立場である。

またこの僧肇の法身説を、『不真空論』と関連付けるならば、僧肇にとって法身は、(a)「真実」(観念・言説を超越した真実)であり、なおかつ、(b)「方便」(言説・観念の内に示される世俗)でもあると示されているといえよう。つまり法身は、常に、(a)「真実」でありながらも、身(b)方便)である以上、有相化されるものであり、世俗に対して教化し続ける身となる。衆生教化の菩薩道が、法身説において語られているといえよう。したがって、必ず法身(仏)において浄土が語られていくのであって、道生の仏無浄土説とは、やはり異なるのである。僧肇の立場は、羅什の「相(仏所化身)即無相(妙行法性生身)」の法身説を継承したものであると考えられよう。

続いて、僧肇の浄土思想を見ていきたい。先行研究としては、古田和弘氏¹⁴⁵、三桐慈海氏¹⁴⁶の研究を挙げることができる。古田氏の論攷は、道生の「仏無浄土説」を明らかにしつつ、道生との比較によって、僧肇の浄土思想をも明らかにしている。そして三桐氏は、僧肇の浄土思想が、自らの二諦説や般若思想によって、展開していることを論攷している。こういった先学の研究を踏まえ、僧肇の浄土思想の構造を、僧肇の般若思想の内に確かめてみたい。

僧肇は、浄土について「仏国品」に次のように述べている。

佛土眞淨超絶三界。豈直若天宮世淨而已哉。(同前・三三七下)

ここで僧肇は、眞の浄土を、羅什と同じく三界を超越した清浄なるものとして認めていく。また次のようにも述べている。

夫以群生萬端業行不同。殊化異被致令報應不一。(中略)或謂土之淨穢繫于衆生者。則是衆生報應之土。非如來土。此蓋未喻報應之殊方耳。(同前・三三四中)

ここで僧肇は、浄土の成立の要因を、衆生の側に求めていく。衆生はその業行が不同であるから、応報も一樣ではない。したがって受報の国土も淨穢があり、千差万別となる。それに対して、如来の土は、超絶した清浄の土であるとしている。浄土を實體視しているわけではなく、「無相の相」としての浄土を、ここに説示し、衆生の業行について、受報させている。つまり、

衆生之報也。本其無方。佛土之眞也。豈曰殊域異處凡聖二土然後辨其淨穢哉。(同前・三三四中)

とあるように、如来の浄土とは無方であり、凡聖などの相対を超えた真土(真実の浄土)である。衆生の側によつて、同視異見する、異質同処の「浄土」を説示しているといえよう。¹⁴⁷

次に、この僧肇の浄土の論理について考えてみたい。僧肇は、『注維摩經』「仏国品」において、

肇曰。欲言其有。有不。自生。欲言其無。縁會即形。會形、非謂無。非自非謂有。且有有故有無。無有、何所無。有無故有有。無無、何所有。(大正三八・三三二下―三三三上)

と述べている。ここで僧肇は、事象が「有」としての姿を呈していても、それは因縁和合の存在であり、自性を欠いているから真の「有」ではなく、また因縁和合である以上、真の「無」でもない。この「有」「無」の概念は、概念による分別を超えた実相(真諦・空)とは次元を異にする、単なる概念(仮名)にすぎない。そしてこの「非有非無」の事象の在り方を、僧肇は「不真」にして「(無自性)空」であるとし、その著『不真空論』に、

精しく弁証している。¹⁴⁸ よって僧肇は、『維摩經』の「仏国品」の注釈において、『不真空論』に説示した論理に基づき、仏国土（浄土）について解釈していると考えられよう。

僧肇の『不真空論』に示された二諦説は、先に論じた通り、(b)「言教」において二諦が語られ、その二諦（言教・用）を超克する(a)「第一真諦」（無言・非有非無・体）が説かれている。『注維摩經』においても、この『不真空論』の二諦説が、反映されていると考えられる。しかも、『般若無知論』所説の般若思想は、『不真空論』の二諦説と関連付けられる。僧肇は、『不真空論』の二諦説を基底とした、『般若無知論』所説の般若思想に基づき、浄土思想を構築していくと考えられよう。

僧肇は、『注維摩經』「仏国品」に、次のように述べている。

肇曰。夫至人空洞無象。應物故形。形無常體。況國土之有恒乎。夫以群生萬端業行不同。殊化異被致令報應不一。是以淨者應之以寶玉。穢者應之以沙礫。美惡自彼。於我無定。無定之士乃曰眞土。然則土之淨穢繫于衆生。故曰衆生之類是菩薩佛土也。或謂土之淨穢繫于衆生者。則是衆生報應之土。非如來土。此蓋未喻報應之殊方耳。嘗試論之。夫如來所修淨土以無方爲體。故令雜行衆生同視異見。異見故淨穢所以生。無方故眞土所以形。若夫取其淨穢。衆生之報也。本其無方。佛土之眞也。豈曰殊域異處凡聖二土然後辨其淨穢哉。（大

正三八・三三四中）

ここで僧肇は、仏は無執着無分別であるから、国土も本来、無相であるが、浄土となれば、浄土は淨穢の相待したものとなるから、無相のみでいうことはできないとしている。(a)「無相」であるから、自在に万物に応ずる（用

・相)のである。菩薩の仏土の場合は、衆生応報の土と規定している。

この僧肇の説示する「浄土」の在り方を考えてみると、先にも述べたように、異質同処ということであるから、僧肇における「浄土」は、「場所」としての浄土ではなく、「浄仏国土」の思想における浄土である。つまり、僧肇にいう浄土とは、「土を浄めるはたらき」¹⁴⁹を意味するといえよう。そしてそのはたらきを具体的にいえば、教化といえよう。いわゆる聖人(仏)の教化の世界である。¹⁵⁰

さらに、その仏の教化の在り方は、『般若無知論』の般若思想の論拠となる、『不真空論』の二諦説に語られる。『不真空論』では、次のように述べられる。

放光云、第一真諦、無成無得。世俗諦故、便有成有得。夫有得即是無得之偽号。無得即是成有得之真名。真名故、雖真而非有、偽号故、雖偽而非無。是以言真未嘗有、言偽未嘗無。二言未始一、二理未始殊。故経云、

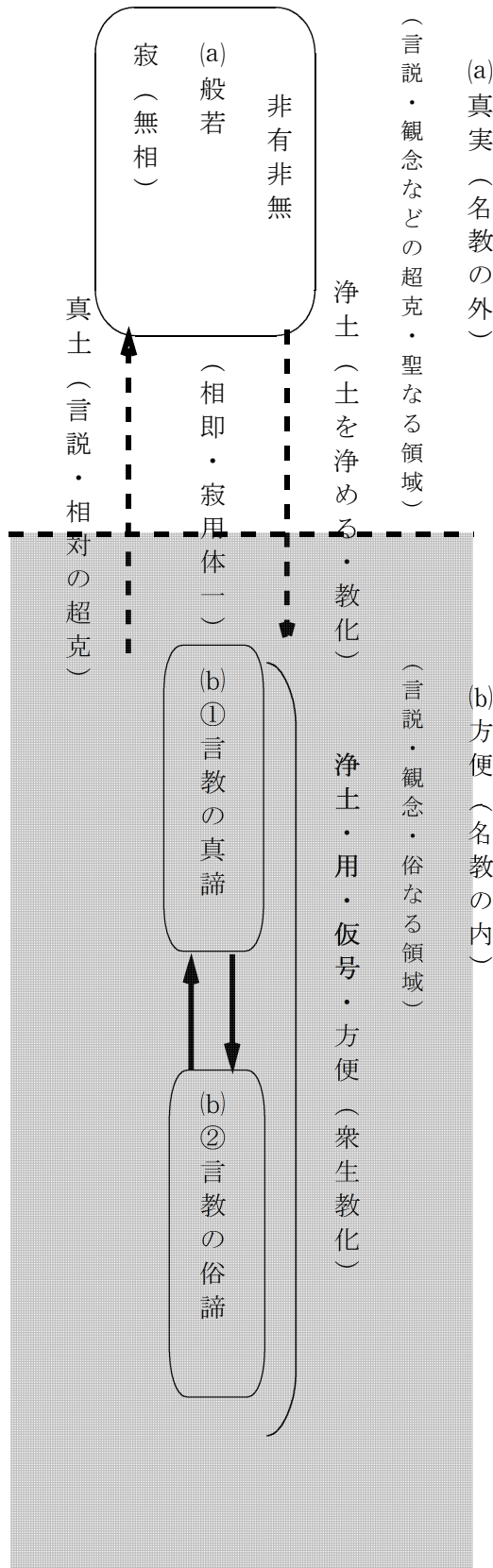
真諦俗諦謂有異耶。答曰無異也。(大正・四五・一五二中)

ここで、僧肇は、名教・言説(概念)の外にある「無成無得」の(a)「第一真諦」とは別に、「有成有得」の(b)「世俗諦」(名教)のうちに、(b)①「名教の真諦」と(b)②「名教の俗諦」を示す。すなわち、この名教の二諦は、仏によって教化された、約教の二諦である。非有である(b)①「名教の真諦」も、非無である(b)②「名教の俗諦」も一真諦を無相なる非有非無とし、用(浄土)としての(b)①「真諦」を非有、用(浄土)としての(b)②「俗諦」を非無としている。したがって、僧肇における浄土は、やはり、教説(言教・用)の世界であるといえよう。僧

肇にとっての浄土は、此土において別に求めるべきではなく、この淨穢も本質的には清淨なるはたらきであり、その清淨における相とは、經典（言説・教説・言教）に教示されるものといえよう。¹⁵¹

右のような僧肇の浄土思想（異質同処の浄土觀・淨仏国土思想）は、羅什の浄土觀と共通していることから、僧肇は、羅什の浄土觀を受容しつつ、自身の二諦説・般若思想の上に、理論的に構築したと考えられよう。以上、僧肇の浄土思想を、これまでと同様の方法によって図示すれば、次の通りである。

僧肇の浄土思想



第四項 小結

以上、羅什から僧肇への法身説と浄土観の展開を、僧肇の『注維摩經』・『般若無知論』説示の般若思想に基づき考察した。これにより、僧肇は、羅什においていまだ明確に示されていなかった、法身説と浄土思想の論理的根拠を、自身の般若思想によって形成していることを指摘した。つまり僧肇は、羅什の法身説と浄土思想を受け継ぎつつも、僧肇自らの般若思想を基礎として、浄土思想を構築していると考えられる。

この僧肇の般若思想は、『不真空論』所説の二諦説に基づくものである。僧肇は、真実である(a)「第一真諦」を無相なる非有非無であり、寂であるとし、言説・用において「真諦」と「俗諦」の二諦相即を語っている。これに対応して、(a)「第一真諦」を「聖人の般若」に、そしてその般若のはたらきである方便の内に、有無相即の二諦を説示している。つまり、(b)「方便」(名教)の内に説示される(b)①「名教の真諦」と(b)②「名教の俗諦」とともに、「寂」と体一の関係にある「用」としている。この仏の般若のはたらき(用)のことを、「浄土」とも説示し、用(浄土)としての(b)①「真諦」を非有、用(浄土)としての(b)②「俗諦」を非無としている。したがって、異質同処の浄土が語られているといえよう。

第一章の結論

第二章以降において、曇鸞『論註』の思想構造を考察するために、本章では、曇鸞思想の背景となる中国仏教の中観仏教思想について、明らかにした。特に、北朝仏教において指導的立場に立っていた羅什・僧肇の般若中観の二諦説について、確認した。

まず第一節において、中国における般若学の二諦説は、インド中観派の月称の二諦説にある如く、「第一義諦」（勝義諦・真諦）と「世俗諦」（俗諦）とを明確に区別する、いわゆる「約理の二諦」とは異なるものであることを指摘した。この約理の二諦に対して、中国の般若学の二諦説は、龍樹『中論』の約教の二諦説から展開するものである。この「約教の二諦」の思潮は、インドでは、清弁『般若灯論』にもみられるものであり、清弁は教説における二諦を示している。この龍樹から清弁への「約教の二諦」の流れは、羅什・僧肇、さらには吉蔵へと繋がる中国仏教の二諦説と軌を一にするものである。曇鸞も、この中国仏教の潮流のなかで、二諦を理解しているであろうことを指摘した。

そして第二節では、曇鸞が直接研鑽した経論である「四論」と『涅槃経』の二諦説について考察し、それらすべてにおいて、約教の二諦説とその二諦の相即が確認された。したがって曇鸞の研鑽した経論から、曇鸞の二諦説も、おそらく約教の二諦の相即説に立っていると考えられることを指摘した。

次に第三節では、鳩摩羅什と、その門弟の曇叡・僧肇・道生の二諦説について確認した。羅什は「非有非無」の離辺中観説を示し、これを受けた曇叡は、「非有（真諦）即非無（俗諦）」の論理を用いて、「有無相即の二諦」を説き、それを超克する「中」（羅什にいう「実相」）を示している。さらに僧肇は、この曇叡の「非有非無」の論理をより整理しており、「言教の二諦」とその「二諦」（用）を超克する「第一真諦」（寂）を明かしている。僧肇にとって二諦相即は、どこまで「言説」（名教）の内にあり、それらの双否においてはじめて、「真実」（第一真諦）が示されるとしている。南朝の道生は、この言教の二諦が「第一義諦」に悟入するという、一実諦の思想を説き、「仏無浄土説」を主張した。

続いて第四節では、南北朝仏教において、「二諦相即」は、極めて重要な仏教教理となる。北朝の二諦説は、『魏書』「釈老志」の記述から、羅什・僧肇を仏教理解の基本としていることがわかる。ゆえに、羅什・僧肇の二諦説を継承し、約教の二諦説であると考えられる。また曇鸞が赴いた南朝の梁において、二諦説は盛んに議論されている。この様々な二諦説のうち、真理形式として二諦を捉える成実学派もあるが、彼らはアビダルマの二諦に基づいており、実有的な二諦説である。宝亮などにみられるように、南朝の三論家は、「約教」の二諦説を展開し、かかる思想は、僧肇の二諦説に通ずるものである。

最後に第五節では、僧肇が、羅什の説示した相即無相の法身説や、淨穢同処の浄土観を、自らの般若思想によって再構築していることを示した。僧肇の般若思想は、『注維摩経』と『般若無知論』によく語られている。その般若思想に基づき、仏の般若のはたらき（用）のことを「浄土」とし、用（浄土）としての(b)①「真諦」を非

- 1 羅什・僧肇に関する伝記は、鎌田茂雄『新中国仏教史』（大東出版社、二〇〇一年、五五―五八頁）を参照。
- 2 岸根敏幸「チャンドラキールティの中観思想」『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）春秋社、二〇一二年、六八―六九頁。
- 3 ここでの龍樹の空思想は、瓜生津隆真「中観派における空」『空（下）』（仏教思想七）平楽寺書店、一九八二年。同氏「中観派の形成」『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九八二年、八五―一一五頁）。同氏『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道―』大法輪閣、二〇〇四年、二五六頁。
- 4 中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年、一五八―一六七、二五〇―二五八頁。
- 5 長尾雅人「中観哲学の根本的立場」（『哲学研究』第三六六号、一九四七年）
- 6 第二節第一項参照。
- 7 立川武蔵『中論の思想』法藏館、一九九四年、一八―二二頁、那須真裕美「中観派における二諦説と考察（vicāra）」（『インド哲学佛教思想論集―神子上恵生教授頌寿記念論集―』永田文昌堂、二〇〇四年、七八―九頁。
- 8 斉藤明「中観思想の成立と展開―ナーガールジュナの位置づけを中心として」『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）春秋社、二〇一二年、四頁。）
- 9 梶山雄一「中観思想の歴史と文献」『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九八二年、一二頁。

- 10 瓜生津隆真『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道―』二六一頁。
- 11 清弁の二諦説に関する以下の指摘は、江島恵教氏の論考に示されている（江島恵教「自立論証派―バーヴァヴィヴェーカの空思想表現」『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九八二年、一五八―一六〇頁）。
- 12 江島恵教「自立論証派―バーヴァヴィヴェーカの空思想表現」『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九八二年、一六〇頁。
- 13 那須真裕美「中観派における二諦説と考察（vicāra）」前掲論文。
- 14 なお江島恵教氏は、「清弁の二諦説は、二真理を仏の教説の区分（約教）、対象的存在の世界の存在論的区分（約理・約境）などとする、いわゆる約教・約理・約境の二諦説ではないといえよう。」と指摘している（前掲論文参照）。この江島氏の論考は、清弁の「勝義諦」に二種類あること―「言語協約的勝義諦」と「言説・観念を超えた勝義諦」―を指摘し、この二種類の勝義諦があることを踏まえて、「約教」・「約理」の二諦ではないとするものである。つまり、「言語協約的勝義諦」と「世俗諦」の関係のみをみるならば、清弁の二諦説は「約教」の二諦であるといえる。第二章に論考するが、曇鸞の二諦説は、この清弁の二諦説に類似するものである。
- 15 立川武蔵『中論の思想』三〇〇頁。立川武蔵「帰謬論証派―仏護と月称」（『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九八二年）一二九―一三七頁。
- 16 瓜生津隆真『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道―』二五五、二五六頁。
- 17 岸根敏幸「チャンドラキールティの中観思想」『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）春秋社、二〇一二年、

七二―七三頁。また、月称の二真理説は、四つの認識対象と結びつき、非世間世俗、世俗真理、唯世俗、勝義真理と規定され、認識世界は階層化されていることも、合わせて示されている。

18 平井俊榮『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』（七頁）

19 南朝仏教では、成実学派が約理の二諦であるとされ、また浄影寺慧遠や天台智顛も約理的な二諦であると指摘されている（平井俊榮『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』五六一・五六二頁）。

20 中村元氏は、吉蔵とバーヴァヴィエーカの二諦説の共通点を指摘しているものの、「ただし嘉祥大師の「二種の真理」の説は「言教の二諦」を言うのであるから、両者の説明のあいだには一応区別を設けなければならない。」と示している（『空（上）』（仏教思想六）平楽寺書店、一九八一年、一八九頁）。

21 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（五頁）

22 前註三参照。

23 池田宗讓氏は、「『中論』観四諦品、第八偈は「約教」としての、つまり「言説」としての二諦という理解を決定づけた。」と示している（池田宗讓「「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」『大正大学大学院研究論集』第三五号、二〇一一年）。

24 一七九―一八〇頁。

25 春秋社、一九七六年、七頁。

26 春秋社、一九八五年、一一六頁。

- 27 大法輪閣、二〇〇四年、二五六頁。
- 28 春秋社、二〇〇七年、四六頁。
- 29 瓜生津隆真『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道』二五六頁。
- 30 例えば、伊藤隆寿氏は、青目釈の『中論』から、羅什の中観思想を推察している（「鳩摩羅什の中観思想―『青目釈中論』を中心に―」『三論教学と仏教諸思想―平井俊榮博士古稀記念論集―』春秋社、二〇〇〇年、三一―一六頁）。
- 31 この『大智度論』の著者について、加藤純章氏は、羅什であるとしている。また、この著者問題の先行研究についても、非常によく整理されている（加藤純章「羅什と『大智度論』」、愛知学院大学人間文化研究所紀要、一六号、二〇〇一年）。
- 32 武田浩学『大智度論の研究』山喜房佛書林、二〇〇五年。
- 33 印順氏も、龍樹の著作とする説を採る。印順氏は「総じて言えば、鳩摩羅什の訳した『大智度論』は訳文が完璧なものではないが、龍樹菩薩の作と言わざるをえない」と示している（『大智度論の作者とその翻訳』正観出版社、一九九三年、一二七頁）。
- 34 五島清隆「ナーガールジュナ作『十二門論』とその周辺」『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）四四、四五、六二、六三頁。
- 35 大野栄人「『大智度論』の中国的展開」（『愛知学院大学人間文化研究所紀要』一六号、二〇〇一年、一一―

四頁。)

36 蓮如の『正信偈大意』に、「曇鸞大師はもとは四論宗のひとりなり。四論といふは、三論に『智論』をくはふるなり。三論といふは、一つには『中論』、二つには『百論』、三つには『十二門論』なり。和尚(曇鸞)はこの四論に通達しましたしけり。」(『浄土真宗聖典註釈版』第二版、本願寺出版社、二〇〇四年、一〇三―一頁)とある。また、柏原祐義『真宗通解全書第一』「浄土論註通解」(平楽寺書店、一九一五年、六五頁)には、「曇鸞大師の本宗が四論宗であり、殊に大師の時代は四論宗の盛大な時である」と述べられている。また福原亮厳氏は、「鸞師については、この師を四論宗の祖となす説があり。その祖として浄土の一門を立て、これが道綽に受けつがれ、善導亦四論宗の義を盛んに成立したというものは注目に値する。これは宜然坊明道の著・三論玄義玄談に出るもので、次の如く説く。」と示し、その文を引用している(『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年、一七頁)。また、早島鏡正・大滝光真著『浄土論註』(仏典講座二三、大蔵出版社、一九八七年、一八頁)に、「北地四論は曇鸞によって四論宗となる。曇鸞は四論宗の祖というわけである。」と示されている。

37 相馬一意氏は、「四論宗」という宗派は確認できないため、曇鸞が四論宗の人であったことに対して、否定的である(相馬一意『論註』と三論ないし四論の関係』『仏教学研究』第五六号、二〇〇二年)。しかし、その一方で、曇鸞教団があったことを、歴史学の立場から明確にしていく学説もある(藤善真澄「曇鸞教団―地域・構成」(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、九九―一二九頁)。

38 日下俊文「方便思想の展開Ⅲ 大智度論を中心に」(『西山学報』三十一号、一九八三年)

39 日野慶之・弘中満雄「曇鸞研究論文・文献目録」（武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年、五四七―五五〇頁）には、「一、一 思想的影響―中観系思想」として、数多くの研究が挙げられている。その中で、曇鸞『論註』と『大智度論』や僧肇の論書との関係を扱うものが多い。

また近年の研究書では、石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法藏館、二〇〇九年）にも、曇鸞『論註』と『大智度論』との思想関係が大きく扱われている。しかし、「二諦」についての論考はなされていない。

40 加藤純章「羅什と『大智度論』」前掲論文参照。

41 安井廣濟『中観思想の研究』「般若経の二諦説」（法藏館、一九六一年、五七―七一頁）

42 以上に挙げた文以外に「二諦」について語る部分は、左の箇所のみである。しかしここには、「二諦」について具体的に明かしていない。

問曰。二諦有漏凡夫所行法故。可是虚誑不實。道諦は無漏法無所著。雖從因縁和合生而不虚誑。又滅諦是

無爲法不從因縁有。云何言四法皆是虚誑。答曰。初得道知二諦是虚誑。將入無餘涅槃亦知道諦虚誑。（同前

・七二〇下）

43 深励は、『註論講苑』巻九（『浄土論註講義』法藏館、一九七三年、五三九頁）に、曇鸞が「第一義諦」について述べる箇所を、『十二門論』の「諸佛因縁法名爲甚深第一義」を引用していることを指摘している。

44 『十二門論』に関する研究は、安井廣濟「十二門論は果たして竜樹の著作か―十二門論「観性門」の偈頌を

中心として「『印仏研』六一一、一九五八年）などがある。

45 五島清隆 「『十二門論』の冒頭偈について」（『種智院大学研究紀要』第三号、二〇〇二年）、「『十二門論』における縁起思想―第一章「観因縁門」を中心に―」（『種智院大学研究紀要』第四号、二〇〇三年）、「『十二門論』と龍樹・青目・羅什」（『印仏研』第五三卷一号、二〇〇四年）、「『十二門論』和訳と訳註（第八・九章、第一一・一二章）」（『仏教大学仏教学会紀要』第一七号、二〇一二年）、「『十二門論』和訳と訳註（第3章―第7章）」（『仏教学部論集』第九六号、二〇一二年）など。

46 五島清隆氏は、「因縁法」（*pratyasamutpada*）を「縁起」と訳している（五島清隆 「『十二門論』和訳と訳注（第八・九章、第一一・一二章）」、『仏教学会紀要』第一七号、二〇一二年、三頁）。

47 三桐慈海 「竺道生の般若思想」（『佛教学セミナー』第四号、一九六六年）

48 池田宗讓 「「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」
『大正大学大学院研究論集』第三五号、二〇一一年）、同氏 「「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（2）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」（『婆沙論』と『涅槃経』において―）『大正大学大学院研究論集』第三六号、二〇一二年）

49 池田宗讓 「「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（2）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」（前掲論文）。また、池田氏は、『婆沙論』と『涅槃経』の二諦に関する記述が、四諦論の中で取上げられている点と、『中論』「観四諦品」において二諦が論じられることにも、共通性を見出している。

50 伊藤隆寿 「鳩摩羅什の仏教思想―妙法と実相―」（『仏教学』第三〇号、一九九一年）

- 51 伊藤隆寿「鳩摩羅什の中観思想―『青目釈中論』を中心に―」（『三論教学と仏教諸思想―平井俊榮博士古稀記念論集―』春秋社、二〇〇〇年、三一―一六頁）
- 52 松本史朗氏は、インド・チベット仏教における中観思想の研究を行い、その中で、「離辺中観説」について考察している（松本史朗『チベット仏教哲学』大蔵出版、一九九七年、二八八―二九一頁）。
- 53 伊藤隆寿「鳩摩羅什の中観思想―『青目釈中論』を中心に―」（前掲論文）五頁。
- 54 伊藤隆寿氏、前掲論文、一四頁。
- 55 伊藤隆寿氏、前掲論文、一四頁。
- 56 伊藤隆寿氏、前掲論文、一五頁。
- 57 奥野光賢「中観思想の中国的展開―吉蔵の中観思想―」（『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）二〇五頁。
- 58 春秋社、一九八五年、八―九頁。
- 59 奥野光賢氏、前掲論文、二〇五頁。
- 60 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』一一八頁。
- 61 大正五〇・三六四上。
- 62 中嶋隆藏編『出三蔵記集 序卷訳註』（平楽寺書店、一九九七年、三一四―三一六頁）に、曇叡の『中論序』が訳されている。その他、羅什門下の僧叡の『中論序』は、同書の三一―三一三頁にある。
- 63 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』六、一〇四―一一九頁。

- 64 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』六、一〇七、一一四頁。
- 65 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』一一四頁。
- 66 奥野光賢氏、前掲論文、二〇三頁。
- 67 中嶋隆藏編『出三蔵記集 序卷訳註』
- 68 木村宣彰『中国仏教思想研究』法蔵館、二〇〇九年二一九―二二二頁。
- 69 池田宗讓「僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して」（『大正大学総合仏教研究年報』第七号、一九八二年）、同氏「僧肇に於ける「非有非無」の論証」（『大正大学総合仏教研究年報』第九号、一九八四年）
- 70 梶山雄一「僧肇における中観哲学の形態」（塚本善隆編『肇論研究』法蔵館、一九五五年、二〇〇―二一九頁）
- 71 小椋章浩「僧肇『物不遷論』の一解釈」（『印度学仏教学研究』一一〇号、二〇〇六年）
- 72 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年、六九頁。
- 73 小椋章浩「僧肇『般若無知論』の一考察―「用」「寂」とは何か、及びそれらと「体用」との関係について―」（『関西大学哲学』第二五号、二〇〇五年）
- 74 曇鸞没後になるが、陳（五五七―五八九）の慧達は、「肇論序」を著している。その中で、夫大分深義。厥號本無。故建言宗旨。標乎實相。開空法道。莫逾眞俗。所以次釋二諦顯佛教門。（大正四五・

一五〇・中）

いったい根本の深義は、その名を本無という。ゆえに、宗旨をたてて、実相に（本無という名を）あらわした。空の法の道を開くには、真俗（の二諦を明かすこと）に勝るものはない。ゆえに、次に二諦を釈し、仏教の門を顕かにした（『肇論研究』三頁）。

と示している。ここで、慧達は、僧肇が空法（実相）を明かすための手段として、二諦を説示していることを語っている。

なお、『肇論研究』（一一九〇頁）には『肇論』の和訳がなされている。『肇論』は非常に難しいものであるので、以下の註においても、その該当する部分の現代語訳を、紹介しておきたい。

この『肇論』の和訳に関しては、平井俊榮氏の『『肇論』・大乘仏典〈中国・日本篇〉第二巻』（中央公論社、一九九〇年）があり、また近年では、古賀英彦氏が「肇論と中国仏教（一）」（『花園大学文学部研究紀要』第三八集、二〇〇六年）より、『肇論』の和訳を行っている。

75 梶山雄一氏は、「肇を中観哲学者ならしめたものは「不真空論」に於ける二諦論を主軸とした空性の理解であるが、彼を玄学者たらしめているのは、「般若無知論」に於ける中観哲学の無自性空の理解の中国的聖智論への適用である。そして二つの立場の総合の結果として彼を中国仏教者たらしめているのは「物不遷論」に最も明らかに現はれる動即静の体用相即論であらう。：（中略）：般若無知論に於ける神明論は中国伝統思想の流れを汲むものであり、そこに現はれる作者・作用の考へはむしろ中論の無自性空論を破るものであり、そして動即静

を証明する彼の論理は、時として不真空論の立場と根本的に乖離するものを持っていて、：（中略）：彼の立場は実は玄学と中観との混同主義にあったに外ならないのである。」（梶山雄一「僧肇に於ける中観哲学の形態」『肇論研究』二〇六頁）と示している。

76 梶山雄一氏、前掲論文、『肇論研究』二一四頁。

77 福島光哉「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連について―」（『仏教学セミナー』二号、一九六五年、四五―五五頁。）

78 前註七七参照。

79 『天台教学の研究―多田厚隆先生頌寿記念―』山喜房仏書林、一九九〇年、二一一―二四四頁。

80 いったい物は（それ自体で成立せず、他の）物に対して「相対的に」物となるのであるから、（物は他の物から）物とされて「はじめて」物だといえる。（ところで）「物を物とする所以は物ではない」のであるから、（物は非物を待ってはじめて成立する理で）物とはいっても（それ自身だけでは）物（として存在するもの）ではない。だから物は名（概念）の通りにその実「内容・真実」と合致するものではなく、名（概念）のあるがままの真相に副うものではない。そうだとすると、真諦は名教の外に独り静かにある（『肇論研究』一六頁）。

81 池田宗讓「僧肇に於ける「非有非無」の論証」（『大正大学総合佛教研究所年報』九号、一九八七年、一―一六頁）。また、深川倫雄氏は、かかる僧肇の文言について、「物は名の通りにその真実があらわされるものではなく、名というも、物そのものの真実を表現しはしない。従って、真諦は名教によって表現される範囲を超え

ており、文言によって弁明され得ない所にある。」と示している（深川倫雄「論註と般若教学」、『真宗学』第二〇号、一九五九年）。

82 池田宗讓「僧肇に於ける「非有非無」の論証」（前掲論文）

83 『摩訶衍論』に「諸法は有相でもなく、無相でもない」と言い、『中論』に「諸法は有でもなく無でもない」とあるのは、第一真諦のことである（『肇論研究』一七頁）。

84 『放光（般若経）』に、「第一真諦としては、（何事を）成ずることも（何物を）得ることもない。世俗諦であるから、有成であり有得である」といつている。その有得ということはそれが無得の偽号（仮の名）であり、無得ということはそれが有得の真名（まことの名）である。（無得が）真名であるから、真ではあっても有得ではなく、（有得が）偽号であるから、偽ではあっても無得ではない。だから真とはいつても決して有るわけではなく、（有得が）偽号であるから、偽ではあっても無得ではない。だから真とはいつても決してあるわけではなく、偽とはいつても決してないわけではない。二つのことばははじめから同じではないが、二つの理はもともと異なったものではない。だから『（大品般若）経』に、「真諦と俗諦とで、（理の上に）相異があるといえようか。答えて曰く、相異はない」といつている（『肇論研究』一八頁）。

85 真諦によって（物が）有ではないことが明らかであり、俗諦によって（物が）無ではないことは明らかであるが、決して諦が（真俗の）二つだからといつて物に二種があるわけではない。してみると万物にはやはりそれが有ではない所以があり、（また）それが無ではない所以がある。それが有ではない所以があるから、有とはい

94 また道生の場合、機と感応の思想―凡夫の機が聖人を感じ、それに対して、聖人が凡夫に応じる―がある。この道生の機と感応の思想については、菅野博史氏の先行研究を挙げることができる。道生は、次のように述べている。

時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機、謂之一時。（続藏三九七右下）

「時」とは、衆生の機が聖人を動かせば、聖人が応じることができる。凡夫と聖人の道が交わり、良い機会を失わないことを「一時」という。

苟内無道機、聖則不応矣。（四一二右下）

もし（衆生の）内に（仏）道を（受けるべき）機がないならば、聖人は（衆生に）応じないのである。

菅野氏は、右の二文などから、「聖人と凡夫の感応において、聖人の応化が生じるためには、凡夫の機が聖人を叩くことが必須の前提とされること」を明かし、「感応における凡夫の機の重視は、凡夫を聖人からの一方的な救済の対象にすぎないものとは考えず、救済における凡夫自らの働きに着目したものであり、また、凡夫が救済されることは普遍的な道理に基づくものであることを洞察した」と示している（菅野博史『中国法華思想の研究』春秋社、一九九四年、八二―八三頁）。

95 僧肇以前の般若学者としては、道安（二二二―三八五）と支遁（三一四―三六六）を挙げることができる。このうち、道安には、いわゆる真俗二諦の語が見られない。それに対し、支遁には二諦思想をみることができる。支遁は、「理」と「言」の関係を語っており、「理」は「無名無言」の空であり、相待的世俗の言説を超えた第

一義諦空であるとする。しかし支遁は、僧肇が頻繁に用いる非有非無（存在の無自性）の立場には至っていないことが指摘されている（池田宗讓「僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して」『大正大学総合佛教研究所年報』第七号、一九八五年）。

96 大正五〇・四七〇上。

97 藤善真澄「曇鸞教団―地域・構成」（『曇鸞の世界―『往生論註』の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九五年、九九―一二七頁）、「曇鸞と『往生論註』の彼方」（『教学研究紀要』六、一九九八年、一一―二七頁）

98 内田准心「曇鸞における南朝仏教の影響」（『印仏研』第六〇巻・二号、二〇一二年）

99 藤善真澄『中国佛教史研究―隋唐佛教への視覚―』法藏館、二〇一三年、二八三―三六八頁。

100 鎌田茂雄氏は、「南宋の劉宋から南斉にかけて涅槃と成実が流行し、梁代においてはもっとも盛んであった。」と指摘し、梁の三大法師、智蔵・僧旻・法雲は、成実論師であることを示している（『南北朝仏教（下）』

（中国仏教史・第四巻）東京大学出版、一九九〇年、三四九頁。）。

101 大正三七・三七七上―六一一上。

102 南朝の二諦説に関しては、「法義篇 第四之四」（大正五二・二四六下―二五〇中。）に収められている。

103 大正五二・二四七下―二五〇中。

104 大正三七・四八六上―四九〇上。

105 『大正大学大学院研究論集』第三十五号、二〇一一年、一一―一四頁。

- 106 「魏書釈老志」については、塚本善隆『塚本善隆著作集第一巻―魏書釈老志の研究―』（大東出版社、一九七四年）、『魏書釈老志 東洋文庫五一五』（平凡社、一九九〇年）を参照している。また、鎌田茂雄著『中国仏教史』にも、「北朝の仏教」（一〇二―一二二頁）について、言及されている（『中国仏教史』岩波書店、一九七九年）。
- 107 『北朝仏教史研究』（塚本善隆著作集・第二巻）大東出版社、一九七四年。
- 108 藤堂恭俊氏は、さらに北魏時代の浄土教について論考している（『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八年）。それを踏まえて、近年、石川琢道氏も論考している（『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年）。
- 109 石川琢道氏は、北魏の無量寿仏信仰について、先行研究をよくまとめている（『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』一七―一八頁）。
- 110 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、七〇・七一・八五・八七頁、同氏「曇鸞」『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想、第四巻）講談社、一九九〇年、九頁。
- 111 前註一一〇参照。
- 112 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』九七頁。
- 113 羅什・僧肇から曇鸞への思想展開を指摘する学者は、非常に多い。研究書を挙げるならば、藤堂恭俊著『無量寿経論註の研究』（佛教文化研究所、一九五八年）、神子上恵龍著『往生論註解説』（永田文昌堂、一九六五

年)、幡谷明著『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』(同朋舎出版、一九八九年)などを挙げる事ができる。

- 114 大正五二・二四七下―二五〇中。
- 115 大正三七・四八六上―四九〇上。
- 116 菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想の研究』大蔵出版、二〇一二年、三五八―三六三頁。
- 117 横超慧日『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇年、四九三―五一八頁。
- 118 藤善真澄「曇鸞と『往生論註』の彼方」(前掲論文)
- 119 福島光哉「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連について―」(前掲論文)
- 120 大正五二・二四七下―二四八上。
- 121 同右・二四八上―中。
- 122 同右・二四八中。
- 123 同右・二四八中―下。
- 124 同右・二四九上。
- 125 同右・二四八中。
- 126 なお、序論に示したように、曇鸞は、「諦」を「境」として示している。直接ではないかもしれないが、南北朝の成実学派の影響を受けている可能性はあるだろう。ただし、曇鸞は、成実学派のように、実有的に把握して

- いない。したがって、文言として影響を受けているかもしれないが、思想的には影響を受けていないと思われる。
- 127 福島光哉 「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連について―」（前掲論文）
- 128 古坂龍宏 「涅槃經集解」に見られる二諦義の研究」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第五号、一九七一年）
- 129 福島光哉 「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連について―」（前掲論文）
- 130 池田宗讓 「二諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（2）―『婆沙論』と『涅槃經』において―
『大正大学大学院研究論集』第三五号、二〇一二年）
- 131 『広弘明集』大正五二・二五〇―二五一
- 132 三桐慈海 「僧肇の浄土観」（『大谷学報』第五〇巻第一号、一九七〇年）
- 133 僧肇における法身説と浄土論は、鳩摩羅什を受け継いだと考えられている（古田和弘「竺道生の法身無色説」（『印度学仏教学研究』第一七巻第二号、一九六九年）。同氏「竺道生の仏無浄土説」（『印仏研』第一九巻第二号、一九七一年）、三桐慈海「僧肇の浄土観」（『大谷学報』第五〇巻第一号、一九七〇年）。
- 134 横超慧日 「大乘大義章研究序説」（『慧遠研究』研究編所収。のち横超慧日『中国仏教の研究』第二（法藏館、一九七六年）に再録。）、同氏「大乘大義章における法身説」（『大谷大学研究年報』第一七号所収。のち、横超慧日『中国仏教の研究』第二（法藏館、一九七六年）に再録。）。
- 135 曾和義宏 「『大乘大義章』における仏身論」（『浄土宗学研究』第三六号、二〇〇九年、一一九―一三四頁）

- 136 鳩摩羅什は『注維摩經』においても、法身について論じている。坂本廣博氏の一連の研究を挙げることができ（『注維摩經』に見る羅什の法身觀（一）」（『叡山学院研究紀要』第二八号、二〇〇六年）、『注維摩經』に見る羅什の法身觀（二）」（『叡山学院研究紀要』第二九号、二〇〇七年）、『注維摩經』に見る羅什の法身觀（三）」（『叡山学院研究紀要』第三〇号、二〇〇八年）。
- 137 曾和義宏「『大乘大義章』における仏身論」（『浄土宗学研究』第三六号、二〇〇九年、一一九—一三四頁）に、詳細が論じられている。
- 138 古田和弘、前掲論文。
- 139 三桐慈海「僧肇の浄土觀」（『大谷学報』第五〇卷第一号、一九七〇年）
前註一三九。
- 140 前註一三九。
- 141 前註一三九。
- 142 前註一三九。
- 143 池田宗讓「僧肇の二智義」（『大正大学総合佛教研究所年報』三号、一九八一年、一一—一四頁。）
- 144 池田宗讓氏は、「權智」とは「權」と「智」のことで、後世、吉藏や智顛は、「權智」・「実智」と示している。僧肇の在世時、「權智」というのが通例で、「智」を「実智」という場合はあるが、「權」（方便）を「權智」とする用例はみられない。これは、僧肇が「權智」を「方便・般若」と理解していることに加えて、「般若・方便」を一体にして「大慧」とも示しているからであろう。そのため、ことさら「權」（智）そのものは

「智」であるから、「権」に「智」を加付する必要がないのである。また僧肇には、「二智」なる用例もみられないが、便宜上、二智という場合には、般若・方便を指すことにした。池田宗讓氏も、僧肇に「二智」の用例は見られないが、「二智」として示している（前掲論文）。

145 古田和弘 「竺道生の仏無浄土説」（前掲論文）

146 三桐慈海 「僧肇の浄土観」（前掲論文）

147 前註一四六・

148 福永光司・松村巧 「六朝の般若思想」『般若思想』（講座・大乘仏教二）二八二―二八三頁。

149 藤田宏達氏は、『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年、五〇八頁）の中で、漢訳の「浄土」とは、「土を浄める」ことであると指摘する。そして、

「土を浄める」とは何かといえ、いわゆる浄仏国土の思想が、それにほかならない。浄仏国土とは、大乘の菩薩たちが、それぞれ未来に仏となる時、自己の出現すべき国土を清浄化することをいう。国土を清浄化するというのは、その国土を形づくっている衆生を安穩に清浄の道に入らしめること、すなわち仏道を完成せしめることを意味するものであるから、大乘菩薩の自利利他の志願を達成することであり、菩薩道の理想を実現することを意味する。したがって、これは大乘仏教の根本精神をあらわしたものにほかならない。

（同書、五〇九頁）

と示している。また、藤田宏達氏は、『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年、三八五頁）においても、

同様に述べている。

「浄土」という語について、中国で最初に定着させたのは、羅什であるとされる（藤田宏達『浄土三部経の研究』（三八三頁）、辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』第一七号、二〇一〇年）。そしてまた、この「浄土」という表現は、羅什が（般若経）の「浄仏国土」思想に基づいて造ったものであった、とも指摘される（辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」）。このような指摘は、瓜生津隆真氏の論考にもみられるものであり、「浄仏国土の行」と「回向」の関係が指摘されている（瓜生津隆真「浄仏国土と菩薩道」『日本仏教学会年報』第五八号、一九九二年、一一一六頁）。

羅什は、浄仏国土思想に基づいて、「浄土」を語っており、実有的な浄土観であったとは考えにくい。土を浄めるはたらき（大乘菩薩道の精神・慈悲）として、「浄土」の思想を示したのであろう。そしてその弟子の僧肇も、同様の立場である。ゆえに曇鸞は、この羅什・僧肇の思想を継承しつつ、展開していくのであろう。

150 三桐慈海 「僧肇の浄土観」（前掲論文）

151 三桐慈海 「僧肇の浄土観」（前掲論文）

152 最後に付言すれば、曇鸞が、僧肇の『般若無知論』と『注維摩経』のみを引用していることも、意味があるといえよう。曇鸞は、僧肇が浄土思想の構築の論理を般若思想に求めていると理解した上で、その浄土思想の論拠となっている、僧肇の二つの論書を、引用したのであると考えられよう。

第二章 僧肇の般若学からみる『往生論註』の仏・菩薩の思想構造

第一節 『往生論註』の構成にみる「菩薩」の意義

第一項 問題の所在

前章において、羅什・僧肇からの般若中観思想における二諦説の展開について概観した。ここで、インド中観派にみられる約理の二諦説とは異なる、中国仏教独自の展開を確認した。それは、僧肇にみられる方便施設としての二諦説、すなわち約教（言教）の二諦説である。

僧肇は、言教における真諦と俗諦の二諦相即を示し、その「言説・観念」を超克する、真実の真諦である「第一真諦」を表わしている。かかる二諦説は、羅什にも、羅什門下においても確かめることができる。このような方便施設における二諦説は、曇鸞の思想背景となる、羅什訳出の中観系仏教論書の「四論」や、曇無讖訳の『涅槃経』の二諦説にも、確認できるものである。しかも僧肇の場合には、自身の二諦説の上に立脚して、自らの法身説と浄土思想を語っている。「四論・仏性」を研鑽し、羅什・僧肇から大きな影響を受けた曇鸞は、この僧肇の二諦説と浄土の論理などに依りながら、独自の浄土思想を構築しているのである。これを明らかにするため

に、本章では、僧肇の般若学の影響を受けて形成された、曇鸞独自の般若思想がみられる「名義撰対」の論理に注目し、その論理から曇鸞の浄土思想を再考していく。かかる方法により、僧肇の般若学の立場から、曇鸞『論註』の仏・菩薩の思想構造を論考したい。

さて曇鸞の『往生論註』は、具名の『無量寿経優婆提舍願生偈註』という題号に表されるように、世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』を註釈したものである。曇鸞は『論註』において、この『論』の文言を一字も余すことなく、全て引用し丁寧に註釈している。

世親の『論』の構成についても確認しておきたい。『論』は、二十四行（首）九十六句の偈（詩句）と、三千字足らずの長行（散文）によって構成されている。この九十六句の偈は、「願生偈」と称されるものであり、浄土經典に説かれる無量寿仏について優波提舍（upadeśa、論義）し、浄土に生まれたいという願い（願生）を語るものである。この『論』の構成に基づき、曇鸞は『論註』を上下二巻に分けて著述し、上巻には『論』の前半部分となる「願生偈」を註釈し、下巻には『論』の後半部分となる長行（散文）を、解釈している。

曇鸞は、『論註』巻上において、『論』の大綱を示した上で、

此論始終凡有^二二重。一是総説分。二是解義分。（大正四〇・八二六中）

と述べている。つまり、『論』の前半部分の偈頌を「総説分」とし、『論註』の上巻に明かしている。次に「二是解義分」とあるように、『論』の後半部分の長行を「解義分」として、『論註』の下巻に示している。そして、この『論註』下巻の「解義分」を、十章に分けて註釈し、それぞれに「願偈大意」・「起観生信」・「観察体相」

・「浄入願心」・「善巧摂化」・「障菩提門」・「順菩提門」・「名義摂対」・「願事成就」・「利行満足」と題を付している。

この『論註』の構成上の特徴として、『論』の願生偈の二十四行を、五念門に配当して説示していることが挙げられる。まず『論』は、第一首の偈に、次のように語っている。

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国

そして、最後の第二十四首の偈には、

我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安楽国

と示している。『論』において、「長行」（後半部分）は「願生偈」（前半部分）の注釈であるが、その「長行」には、五念門行による往生浄土が説示されている。そこで曇鸞は、『論』における「願生偈」と「長行」の関係を踏まえ、「五念門行」による浄土往生が、『論』所説の第一首にあたる「一心願生」に摂められると考えたのである。したがって曇鸞は、「願生偈」を解釈するにあたって、五念門行に配当し、あるいは、それに類する形で説示している。

曇鸞は、『論』の二十四首と五念門行を、次のように配当する。まず第一首を、「礼拝・讃嘆・作願」の三門に、第二首を「成上起下」の偈とし、第三首から第二十三首までを「観察門」に、第二十四首を「回向門」に配当する。ここでの特徴を一つ挙げるとすれば、第二首を「成上起下」とすることである。この「成上起下」とは、上の「礼拝・讃嘆・作願」の三門から下の「観察・回向」の二門を起こす文という意味であり、五念門のうち、

上の三門と下の二門を繋ぐ文であると思われる。したがって、構成上、二十四首全ての偈が、五念門行と関連付けられており、『論註』は『論』の「長行」にある五念門行を、『論』の「願生偈」の文に配当して註釈するという特徴を、見出すことができる。

先述の通り、『論註』は『論』を一字一句解釈しているが、『論』に述べられていない、『論註』独自の箇所もある。それが、『論註』巻上・劈頭にある「難易二道」開頭の釈、巻上末の「八番問答」、巻末の「覈求其本釈」の三箇所である。従来からこの三箇所は、曇鸞独自の思想を表わすものとして、大変注目されている。曇鸞が『論』には直接示されていない内容を、あえて『論註』に説示しているのであるから、当然、その箇所には注目しなければならぬ。この三箇所の内容は、第三章に具体的に考察するが、(1)難行・易行道の説示、(2)八番問答、(3)第十八願・第十一願・第二十二願の「三願的証」(覈求其本)の三つである。この三箇所に注目して、多くの研究がなされている。²⁾

そしてこの『論註』の構成上の特徴となる、(1)「難易二道」の説示、(2)「八番問答」、(3)「三願的証」には、共通して、菩薩とその行(仏道・菩薩道)が、説示されている。ゆえに曇鸞は、菩薩とその行道となる菩薩道を、『論註』において非常に重視して解釈していると考えられる。

第二項 『往生論註』の「菩薩」と「行道」の説示

前項に示した(1)「難易二道」・(2)「八番問答」・(3)「覈求其本釈」の三箇所について、その概要を捉えておきたい。ここでは、往生の主体となる菩薩、もしくは凡夫・衆生について説かれており、さらに阿弥陀仏の本願も示されている。詳細については、『論註』の思想構造を明らかにした上で第三章に論じていくことにするが、ここでは簡単に示しておきたい。

まず「卷上」劈頭にある「難易二道」について確認したい。曇鸞は、次のように述べている。

謹案^二龍樹菩薩十住毘婆沙^一云。菩薩求^二阿毘跋致^一有^二三種道^一。一者難行道、二者易行道。

易行道者、謂但以^二信仏因縁^一願^レ生^二淨土^一乘^二仏願力^一便得^二往^レ生彼清淨土。仏力住持即入^二大乘正定之聚^一。正定即是阿毘跋致。(大正四〇・八二六中。傍線部は引用者による。)

ここで曇鸞は、龍樹の『十住毘婆沙論』を引用し、菩薩(求道者・願生者)が阿毘跋致(正定聚・不退転の位)を求めるときに、難行道と易行道があることを明かす。そして易行道は、仏願力により往生を得て正定聚に入ること語っている。

また、卷上末の「八番問答」の第一問答では、「問曰。天親菩薩迴向章中。言^レ普共^二諸衆生^一往^レ生安樂國。此指^二共^二何等衆生耶^一。」(同前・八三三下)と問い、天親菩薩が「回向門」の中で「衆生と共に往生せん」と述べた、

「衆生」とは何かを問題にしている。「八番問答」の詳細は、第三章第四項に譲るが、この「八番問答」には、阿弥陀仏の「本願」が語られており、下品凡夫の衆生の救済が明かされている。

また巻末の「覈求其本釈」では、次のように述べている。この箇所は、劈頭の「難易二道」と関連付けられる箇所である。

凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行、皆緣阿弥陀如来本願力故。何以言之、若非仏力四十八願便是設。

今的取三願、用証義意。願言、設我得仏、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念。若不_レ得_レ生者、不_レ取_レ正覺。唯除_レ五逆誹謗正法。緣_レ仏願力故、十念念_レ仏便得_レ往生。得_レ往生故即勉_レ三界輪轉之事。無_レ輪轉故、所以得_レ速一証也。願言、設我得_レ仏、國中_レ人天、不_レ住_レ正定聚。必至_レ滅度者、不_レ取_レ正覺。緣_レ仏願力故、住_レ正定聚。住_レ正定聚故、必至_レ滅度。無_レ諸廻伏之難。所以得_レ速一証也。願言、設我得_レ仏、他方_レ仏土諸菩薩衆、來_レ生我國、究竟必至_レ一生補處。除_レ其本願自在所_レ化、為_レ衆生故、被_レ弘誓鎧。積_レ累德本、度_レ脱一切、遊_レ諸_レ仏國、修_レ菩薩行、供_レ養十方諸_レ仏如来、開_レ化恒沙無量衆生、使_レ立_レ無上正真之道。超_レ出常倫諸地之行、現前修_レ習普賢之德。若不_レ爾者、不_レ取_レ正覺。緣_レ仏願力故、超_レ出常倫諸地之行、現前修_レ習普賢之德。以_レ超_レ出常倫諸地行故、所以得_レ速三証也。

(同前・八四四上。傍線部は引用者による。第十八願・第十一願・第二十二願に該当する箇所。)

ここに曇鸞は、浄土に生ずる菩薩(願生者)らの諸行が、全て弥陀如来の本願力に縁ることを明かし、その根拠に、『無量寿経』(以下、『大経』とする。)の第十八願、第十一願、第二十二願の三願を挙げて引証している。いわゆる「三願的証」と呼ばれるものである。詳細については、『論註』の思想構造を明らかにした上で論考し

たい。したがって、第三章第五項において論じている。

右に示した三箇所について、菩薩あるいは下品凡夫の往生が、すべて阿弥陀仏の本願力によるものであることを明かしている。『論註』において中心となる課題は、菩薩の往生、そして下品凡夫の往生の二点であり、それが全て阿弥陀仏の本願力によるのである。『論註』全体を見渡していくと、「菩薩」についての説示が非常に多い。「菩薩」の用語は一三九回を数え、多くの場面で菩薩について語られている。しかも『論註』劈頭には、菩薩の易行道が明かされ、巻末の「覈求其本釈」には、「生_三彼浄土_二及彼菩薩人」と述べて、浄土に生ずる菩薩を最初に挙げている。そして下品凡夫は、「八番問答」にあるように、天親菩薩が「回向門」に示された「衆生とともに往生する」とするその「衆生」となっており、ともに往生できるのである。したがって、菩薩の論理が『論註』の基本となると考えられる。そしてそれらが全て阿弥陀仏の本願力によることを説示している。

また曇鸞は、菩薩について次のように述べている。

菩薩者、若具存_二梵音_一。應_レ言_三菩提薩埵_二。菩提者是佛道名。薩埵、或云_三衆生_二或云_三勇健_一。求_三佛道_二衆生、有_二勇猛健志_一故、名_三菩提薩埵_二。(同前・八二六下)

ここで曇鸞は、「菩提薩埵」(菩薩)の「菩提」は仏道の名であるとし、「薩埵」は衆生、あるいは勇健と訳し、仏道を求める衆生は「勇猛健志」であるから、「菩提薩埵」(菩薩)と名づけると示し「菩薩」を「仏道を求める衆生」であると定義している。ゆえに菩薩(仏道を求める衆生)とは何か、そして「仏道」(行道)とは何かを明かすことも、『論註』を読み進めていく上で、重要な視点であると考えられる。

そこで、「易行道」「八番問答」「三願的証」を考察する前に、まずは、曇鸞が示す「菩薩」とは何か、そしてその「行道」とは何かということとを、論じていきたい。これが第二章と第三章の課題である。これによって、『論註』全体の思想構造を明らかにしたい。

ここで注目しなければならないのが、「菩薩の法」である。曇鸞は『論註』巻下「名義撰対章」（同前・八四二中）において、菩薩の法について語り、「智慧」と「方便」として示している。この「名義撰対」の説示は非常に難解な箇所であるが、僧肇思想の影響が明らかにみられる。筆者は、曇鸞が「名義撰対」に「菩薩の法」として示す「智慧」と「方便」の論理に基づいて、全ての菩薩思想を構築することで、『論註』全体の思想構造をも形成していくと考える。これは、僧肇が、自らの般若思想に基づき、浄土思想を構築したことと同様である。このことを明かしていくために、まずは次節において、曇鸞の「名義撰対」について考察したい。そして本章では、曇鸞が説示する菩薩の法（智慧と方便）の論理に基づき、『論註』の仏・菩薩の思想構造について、明らかにしたいと思う。

第二節 『往生論註』の「名義撰対」の思想構造

第一項 問題の所在

すでに、第一章にも論じたように、曇鸞は、羅什・僧肇を媒介として龍樹の空思想を研鑽した北朝の仏教者である。したがって曇鸞は、自身の属した羅什・僧肇の学系の影響下において、世親の『論』を註釈しており、『論』の忠実な註釈のみに留まらず、より発展的に解釈されていく場合がある³といえよう。

その一つに、曇鸞の「智慧」の解釈を挙げたい。曇鸞は、『往生論註』巻下「名義撰対」において、菩薩の法が「智慧」と「方便」によるものであることを明かしている。かかる箇所は、僧肇の『注維摩経』や『肇論』に影響を受けていることで知られるが⁴、この曇鸞の「智慧」の解釈についても、『論』の「智慧」の理解に留まらず、より発展的な解釈をなしたと考えられる。

その根拠は、曇鸞が『論』当面の「智慧」を、『論註』では「障菩提門⁵」と「名義撰対⁶」の二度に亘って「智」と「慧」に分釈し、その「智」と「慧」について、それぞれ異なる意味を示すからである。曇鸞が『論』当面の「智慧」を「智」と「慧」に分けて解釈した意図について考察することを通じて、「名義撰対」の論理（智慧と方便）を明らかにしていきたい。

なおこの「名義撰対」は、『論註』のなかでも非常に難解な箇所の一つであるといえよう。しかし僧肇思想を踏まえて、曇鸞の「智」と「慧」の分釈に注目することで、かかる箇所をより正確に理解することができるであろう。「名義撰対」の解釈について、新たに提示したい。

第二項 『往生論註』にみられる「智」と「慧」の分釈

はじめに、『論』の「智慧」は如何に示されているのか、そして曇鸞の『論註』では「智慧」をどのように註釈しているのかを確認したい。まず世親は『論』に、智慧・慈悲・方便の三種門について、

菩薩如_レ是善知_二迴向成就_一、遠_二離三種菩提門相違法_一。何等三種。一者依_二智慧門_一、不_レ求_二自樂_一。遠_二離我心貪_一著_二自身_一故。二者依_二慈悲門_一、拔_二一切衆生_一苦。遠_レ離無_レ安_二衆生_一心_上故。三者依_二方便門_一、憐_二愍一切衆生_一心。遠_レ離供_二養恭敬_一自身_一心_上故。是名_二遠_二離三種菩提門相違法_一。(同前・八四二中)

と示している。そしてこの箇所について、曇鸞は『論註』巻下に「障菩提門章」として、次のように語っている。

障菩提門者菩薩如_レ是善知_二迴向成就_一、即能遠_二離三種菩提門相違法_一。何等三種。一者依_二智慧門_一、不_レ求_二自樂_一。遠_二離我心貪_一著_二自身_一故。知_レ進守_レ退_レ曰_レ智。知_二空無我_一曰_レ慧。依_レ智故不_レ求_二自樂_一。依_レ慧故遠_二離我心貪_一著_二自身_一。二者依_二慈悲門_一、拔_二一切衆生_一苦。遠_レ離無_レ安_二衆生_一心_上故。拔_レ苦曰_レ慈。与_レ樂曰_レ悲。依_レ慈故拔_二一切衆生_一苦。依_レ悲故

遠_下離無_レ安_二衆生心_上。三者依_二方便門_一憐_二愍一切衆生_一心。遠_下離供_二養恭_三敬自身_一心_上。故。正直曰方。外己曰_レ便。依_二正直_一故生_下憐_二愍一切衆生_一心_上。依_二外己_一故遠_下離供_二養恭_三敬自身_一心_上。是名_三遠_二離三種菩提門相違法_一。(同前・八四二中。傍線は、曇鸞が「智・慧」を「智」と「慧」に分積している箇所。引用者による。)

ここで曇鸞は、「智慧」について、「智」と「慧」に分積し、「進むを知りて退くを守るを智といふ。空・無我を知るを慧といふ。智によるがゆゑに自楽を求めず。慧によるがゆゑに、我心の自身に貪着することを遠離す。」と述べている。また「慈・悲」、「方・便」についても同様に一文字ずつ解釈している。

次に、世親は『論』において「障菩提門」―「障菩提門」の語自体は曇鸞による。―の文に続いて、

向説智慧慈悲方便三種門撰_二取般若_一、般若撰_二取方便_一、_レ知。(同前・八四二下)

と示している。曇鸞はかかる箇所を「名義撰対」であるとして、次のように註釈する。

名義撰対者 向説智慧慈悲方便三種門撰_二取般若_一、般若撰_二取方便_一、_レ知。

般若者達_レ如之慧名。方便者通_レ權之智称。達_レ如則心行寂滅。通_レ權則備省_二衆機_一。省_レ機之智、備_レ而無知。寂滅之慧、亦無知而備省。(同前・八四二下。傍線部は、「智」と「慧」の分積の箇所、引用者による。)

右のように述べて、再度「智慧」を一字ずつ解釈し、「智慧の智」を「権に通ずる方便」であるとし、「智慧の慧」を「如に達する般若」の意味であることを明かしている。その上で、

然則智慧方便相縁而動、相縁而静。動不_レ失_レ静智慧之功也。静不_レ廢_レ動方便之力也。是故智慧慈悲方便撰_二取般若_一、般若撰_二取方便_一。(同前。傍線部は「智慧」の箇所、引用者による。)

と述べて、「智慧」と「方便」を説示している。

ここで『論』と『論註』の「智慧」等の三種門と「般若」の説示内容を、上述の文から確認したい。まずは『論』を確かめたい。『論註』の「障菩提門」に該当する『論』の文は、智慧門を「自樂を求めず」、「我心の自身に貧着することを遠離す」とし、慈悲門を「一切衆生の苦を抜く」、「衆生を安んずることなき心を遠離す」と示している。方便門では「一切衆生を憐愍する心なり」、「自身を供養し恭敬する心を遠離す」と述べている。当該箇所では、『浄土論』の「智慧」等の三種門は、内容的に一致しており、『浄土論』の「智慧」・「慈悲」は、「方便」に収めて解釈することが可能であるといえよう。そしてこの「智慧」等の三種門の説示を受けて、『論』は「向説智慧慈悲方便三種門撰取般若」、「般若撰取方便」⁸知。」と述べている。これらのことから、『論』の場合、「智慧」等の三種門をすべて収める「方便」（智慧等の三種門）が「般若」を撰取し、なおかつ「般若」が「方便」（智慧等の三種門）を撰取することを示すといえよう。つまり『論』は、智慧等の三種門を全て収める「方便」と「般若」が互いに相撰取し合う、「方便」（智慧等の三種門）と「般若」の相撰関係を語っていると考えられる。⁸

次に『論註』の「智慧」等の三種門と「般若」についての説示内容を確認したい。以下に、曇鸞の自釈箇所を①とし、『論』と同様の文言を②と示すことにする。はじめに、曇鸞は「障菩提門」において「智慧」等の三種門について、「智・慧」、「慈・悲」、「方・便」と分離して註釈している。「智慧門」について、「智」を「①進むを知りて退くを守る。②自樂を求めず。」とし、「慧」を「③空・無我を知る。④我心の自身に貧着すること

を遠離す」と示す。次に慈悲門について「慈」を「㉑苦を抜く。㉒一切衆生の苦を抜く」、「悲」を「㉑楽を与える。㉒衆生を安んずることなき心を遠離す」としている。そして方便門について「方」を「㉑正直。㉒一切衆生を憐愍する心を生ず。」、「便」を「㉑外己。㉒自身を供養し恭敬する心を遠離す」と述べている。

この曇鸞の説示から、「智」・「慧」・「慈」・「方」・「便」のそれぞれの内容を確認していくと、「智」・「慈」・「悲」・「方」・「便」は、『論』の「方便」と内容的に一致し、「慧」のみが『論』の「般若」と内容的に一致している。このことから曇鸞は、「智慧」について、「智」に「慈悲」・「方便」を、「慧」に「般若」を包摂して解釈している。したがって曇鸞における「智慧」は、「方便（≡智）・般若（≡慧）」の両方を収める概念であるから、『論』の説示と同様に理解して、「智慧」を「方便」のみに配当して解釈することはできないといえよう。つまり曇鸞の明かす「智・慧」は、「智慧」≡「方便」と理解することができる『論』当面の説示内容とは異なるものであると考えられよう。なお、曇鸞は「慧」について、『論』当面の「㉑我心の自身に貧着することを遠離す」を引用していることから、この文言について、『論』と『論註』の場合で、意味の同異が問題となる。これについては第四項に論考したい。

そして次に、曇鸞は「名義撰対」において、改めて「障菩提門」に示した「智慧の智」（≡方便）と「智慧の慧」（≡般若）の内容を明示し、さらに、その関係についても述べている。まず「般若」は「如に達する慧」の名なり。如に達すればすなわち心行寂滅なり」（静）とし、「方便」は「権に通ずる智」の名なり。権に通ずればつぶさに衆機を省みる」（動）と示している。このことからわかるように、「障菩提門」と同様に、「名義撰対」に

明かす「智慧の慧」は「般若」であり、「智慧の智」は「方便」であると理解できることから、「障菩提門」の「智・慧」の説示内容を「名義撰対」において再説し、「智」と「慧」の内容を改めて明かしたと考えられる。しかも、その「智」（方便）と「慧」（般若）の関係を示し、「機を省みる智」、つぶさに応じてしかも無知なり。「（動即静）、「寂滅の慧」、また無知にしてつぶさに省みる。」（静即動）と示して、「智慧の智」と「智慧の慧」の相即関係を明かしている。

右の「智慧の智」と「智慧の慧」の解釈を踏まえて、曇鸞は「智慧」と「方便」の関係を、さらに明らかにしていく。

然則智慧方便相縁而動、相縁而静。

と示している。ここに、「智慧」と「方便」における「静」と「動」の関係を明している。そしてその上で、『論』の「是故智慧慈悲方便撰取般若、般若撰取方便。」を引用して述べている。

したがって『論』当面では、「智慧」は「方便」の説示内容と一致していくことから「方便」に「智慧等の三種門」を収め、その「方便」（智慧等の三種門）と「般若」の関係を相撰であるとしている。それに対し、曇鸞においては、「智慧の智」は「方便」であるものの、「智慧の慧」は「般若」であると説示していることから、「方便」のみに、「智・慧」を配当して理解することはできない。よって、「智慧慈悲方便撰取般若、般若撰取方便。」は、『論』当面の意味と『論註』における意味とで、異なるものとなると考えられよう。次に先行研究を挙げ、さらにこの『論』と『論註』における「智慧」の説示内容の相違の問題を考えてみたい。

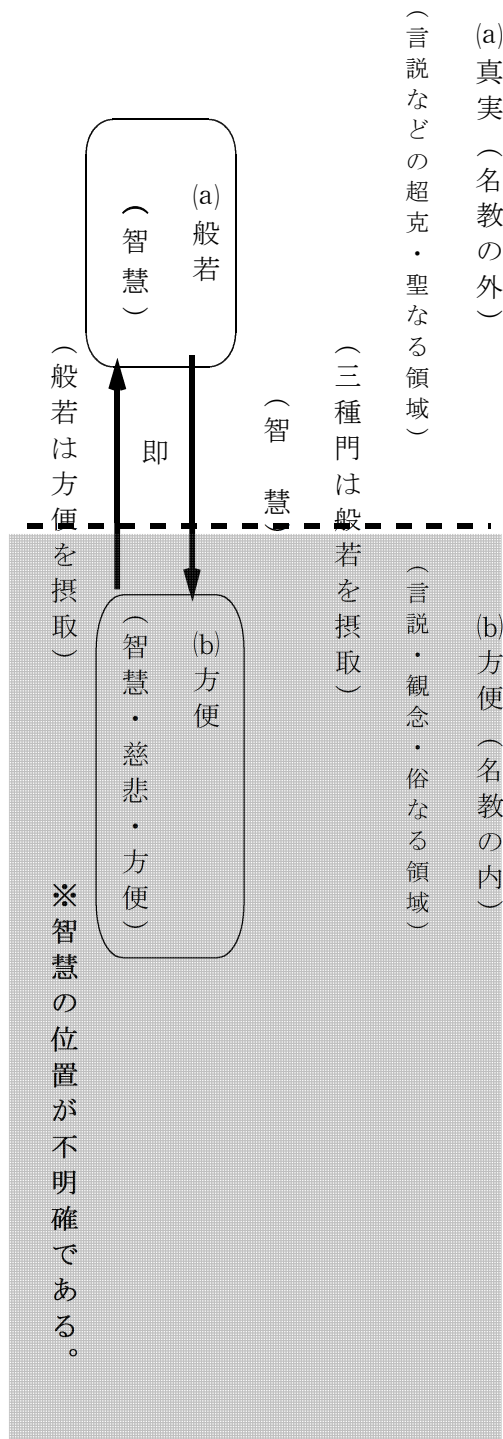
第三項 『往生論註』の「智慧」についての先行研究とその問題点

それでは、『論』と『論註』の「智慧」等の三種門と般若の関係について、先学の研究を示したい。先行研究によれば、「智慧」等の三種門と「般若」の関係について、①『論』と『論註』との間には相違が認められないとする説と、②『論』と『論註』の間には相違が認められるとする説との二説に大別できる。

まず、①『論』と『論註』との間に相違が認められないとする説について確かめてみたい。この学説は、香月院深励、是山惠覺氏、福原亮厳氏の三師⁹を挙げることができる。三師の解釈に共通してみられる理解は、曇鸞の説示する「智慧」を、「方便」（権智・俗智）と「般若」（根本智）のどちらに配当すべきか考察し、「般若」に相待する場合の「智慧」の意味は「方便」（後得智・権智）であるとし、また「方便」に相待する場合の「智慧」の意味は「般若」（根本智・実智）であるとしている。例えば、『論註』卷下「障菩提門章」で、「智慧」等の三種門は、「智に由るが故に自樂を求めず、悲に由るが故に衆生の苦を抜く」とあることから、「方」は智相、「便」は悲相にあたるとして、悲智二門を合したところが第三の方便門であると示している¹⁰。そして『論註』卷下「名義撰対章」の「智慧方便相縁」の場合の「智慧」は「般若」の意味であり、「般若」と「方便」が互いに相撰する関係であると解釈する。つまり曇鸞の「智慧」の意味は、「方便」の場合もあれば「般若」の場合もあるので

ある。そして『論註』の「智慧と慈悲と方便との三種の門は般若を摂取し、般若は方便を摂取す。」の意味は、悲智二門を合した「方便門」（智慧）が「般若」（智慧）を摂取し、その「般若」（智慧）は「方便」（智慧）を摂取する意であると明かしている。¹¹ ゆえに、①説の場合、「智慧等の三種門」と「般若」の関係は、『論』の説示内容と同様のものとなるものである。「智慧」は「方便」にも「般若」にもなるのである。

以上、①『論』と『論註』において説示は異なっていないとする説を、第一章と同様に、(a) 真実（名教の外）と(b) 方便（名教の内）に分別して図示すれば、以下の通りである。



次に、②『論』と『論註』との間に相違が認められるとする説について示したい。この説を提示する学者は、

「般若」であるという曇鸞の「智・慧」の解釈に基づくならば、「智・慧」はあくまで「方便」（智）と「般若」（慧）の両方を相収めるものであり、どちらか一方のみの意味を付することはできないはずである。おそらく①説は、『論』当面の「智慧」の説示に基づいて『論註』を考察しているのであろう。この点については、後に深励の解説から明らかにするとところだが、仮に、①説に立つ場合、曇鸞は二度に亘る「智」と「慧」の分積に際し、なぜ「智」と「慧」をともに「方便」の意味で解釈しなかったのか、そしてなぜ「智慧方便相縁」ではなく、「般若方便相縁」としなかったのかという疑問が残る。実際に、曇鸞は「智慧」を「智」と「慧」に分けて「方便」と「般若」に配釈して語り、そのうえで「智慧方便」としているのである。これらのことから①説は、『論』所述の「般若」と「方便」（智慧等の三種門）の関係にどこまでも立脚して、『論註』を理解しようとしたがために、「智慧」を「般若」に相待する場合は「方便」、「方便」に相待する場合は「般若」であるとし、『論註』の「智慧」の意味を、一つ一つ転じたといえよう。その結果、『論註』も『論』と同様に、「智慧」の位置は一定しないものとなる。しかし、「障菩提門章」ならびに「名義撰对章」に示された曇鸞の「智慧」の解釈は、一貫して「智慧の智」∥「方便」、「智慧の慧」∥「般若」としていることから、曇鸞の「智慧」は「方便」・「般若」とともに包摂する概念である。①説が示すような、ある場合には「智慧」∥「方便」、ある場合には「智慧」∥「般若」というように、意味を転じて理解することができる概念ではない。このことから、筆者は、曇鸞が一貫性を持たずに「智慧」を理解して示したのではないと考える。そしてそもそもこの①説は、「名義撰对」解釈の方法自体に、問題があったのではないかとの疑念を抱くのである。

そこで次に、なぜ①説の解釈が生まれたのかということを確認したい。右に述べたように、①説の立場は、『論』の説示内容と一致することから推察し、ひとまず『論』の説示に即して『論註』を理解した可能性を指摘したのである。もしその仮説が成り立つのであれば、『論』と『論註』の説示内容を混同して理解した可能性がある①説には、その理解に矛盾を起すことも少なからずあるであろう。このことについて、逐語的解釈により多大な研究成果を残し、いまなお大きな影響を与え続ける深励の『論註』理解にその矛盾の発端があるであろうと考え、彼の理解の問題点を、指摘しておきたい。

まず深励は、「智」と「慧」について、「般若を慧と云ひ方便を智と云ふは、十波羅蜜のとき第六を慧波羅蜜と云ひ第十を智波羅蜜と云ふの義門、即ち般若をただ慧と翻ずるの證據は『智度論』卷十八を引くが如し」（傍線は引用者による。）とし、また「真如実相に体達する所が般若の慧なるがゆゑ般若者達如之慧名と云ふ。」と解説している。さらに、「通權則備省衆機」について、「方便智を以て衆生済度の權方便に通達する時はあらゆる衆生の機をかへりみて化益する也」と述べている。ここに、「智」（方便智）は「方便」、「慧」（般若の慧）は「般若」であるとする理解をみることができよう。しかし一方で、深励は「智」と「慧」の分釈に注目するのではなく、あくまで「名義撰対」は「般若と方便と互に収むる事を明す」などと述べて、「般若」と「方便」の相撰の関係であるとの主旨を数度に亘り示し、『論』所説の「般若」と「方便」の相撰関係に立脚して、『論註』の「智慧」等の三種門および「般若」の関係を明かしている。さらに深励は、「智慧」と「方便」について、『論註』の文言ではなく、『大智度論』卷十八や『弥勒所問经論』を根拠に挙げて、「般若と方便の事を智慧と方便

と云ふ」と示し、「智慧」等の三種門を「方便」に収められると考察している。¹⁵ 要するに深励は、『論註』説示の「智」と「慧」について、「智」∥「方便」、「慧」∥「般若」であると解説しつつ、一方では「智慧」∥「般若」であり、なおかつ「智慧等の三種門」∥「方便」であると述べるのである。これには少なからず矛盾があると言わざるを得ない。深励自身も「智」∥「方便」、「慧」∥「般若」であるとするのであれば、「智慧」は「智」と「慧」を相収めるものであるから、「智慧」の内容は「方便」・「般若」の両方を総撰するものであると考えられる。「智慧」∥「般若」、「智慧」∥「方便」として、「智慧」の意味を一方のみに配当する解釈は、成り立ち得ないはずである。「智慧」を「方便」か「般若」かのどちらか一方のみに配当した深励の解釈は、「慧」∥「般若」、「智」∥「方便」であると指摘する深励自身の説明と相反する解説となるのである。

また深励は、「障菩提門」所述の「方」・「便」の分釈について、「方」を「最眞偏破のない平等な事」といい、「便は便宜の義で宜に随ふ事なり。自分の勝手をかまはずに、衆生の宜に随つて済度し給ふが便の字」¹⁶等と解説し、「般若」を含んで説明していない。しかし他の箇所には、「智慧慈悲方便門の方便智にはもとより般若を収めておる」¹⁷と示し、それを根拠にして「智慧」等の三種門が「方便」に収められて、「般若」と相撰するとの結論を導く。ここにも、深励の解説の不一致が見られよう。すなわち深励は、「方便」に「般若」を含めていないとする一方で、「方便」に「般若」を含めて解説している。ここで、「方便」は「般若」を包摂していないとする解釈は、曇鸞の説示内容と一致することから妥当であるが、「方便」が「般若」を内包するとするもう一つの指摘は、「障菩提門」の内容を受けて「名義撰対」が示されていくことから妥当なものであるとは言い難いであ

ろう。この解釈は、「名義撰対」がそもそも「般若と方便と互に収むる事を明す」ものであると結論付けていたからこそ、なされた理解であるといえよう。やはり、深励は、『論』の「智慧」等の三種門と「般若」の相撰関係に基づき、『論註』の「名義撰対」も「般若」と「方便」（智慧等の三種門）の相撰関係であるとの前提に立ち解釈したことで、右のような理解の混乱を生じさせたのである。この深励の理解が、現代の『論註』の般若・方便思想の研究にも、伝統的理解として受容されている。しかし、①説と②説のうちでは、『論』と『論註』の「智慧」の概念に相違が認められるとする②の学説が、妥当な理解であると考えられる。¹⁸

第四項 『往生論註』の「智」と「慧」の分積の意図

以上を踏まえ、改めて『論註』「障菩提門章」の「智慧」について論じていく。ここでは『論』当面の「遠スルガ離ニ我心ニ貪ニ著スルニ自身ニ故ニ」の曇鸞における意味を考察したい。

そこで、この考察に際し注意すべきことは、『浄土論』当面では、「遠スルガ離ニ我心ニ貪ニ著スルニ自身ニ故ニ」を、『論註』では「依ル慧ニ故ニ遠スルガ離ニ我心ニ貪ニ著スルニ自身ニ」(傍線、句読点は筆者による。大正四〇・八四二中)と「故」の位置を変更して述べていく点である。以下のⅠとⅡに、Ⅰ『論』の「智慧」とⅡ『論註』の「智・慧」の説示を並べて記し、Ⅱの『論註』の文言については、さらに「智」と「慧」に分けて示し、特に『論』には指摘されていない曇鸞のみが

明かしている自釈箇所を（）で示した。

I ① 依_三智慧門_一不_レ求_三自樂_一。 ② 遠_三離我心貪_一著_三自身_一故。(『論』の説示)

II ① 知_レ進守_レ退_レ日_レ智。() ② 依_レ智故不_レ求_三自樂_一。

(知_三空無我_一日_レ慧。() ② 依_レ慧故遠_三離我心貪_一著_三自身_一。(『論註』の解釈)

(傍線等は、引用者による。矢印は『浄土論』の文言を『論註』が引用した箇所。)

ここで、② 「遠_三離我心貪_一著_三自身_一」の意味について、『論』と『論註』では同義といえるかを、検討したい。まず『論』と『論註』の説示順序については、① 「不_レ求_三自樂_一」、② 「遠_三離我心貪_一著_三自身_一」の順であり、『論』当面と『論註』の文言との間に、変化は見受けられない。しかし筆者は、『論註』に「知_三空無我_一日_レ慧。」の自釈があることに注目し、更に『論註』の「遠_三離我心貪_一著_三自身_一」の文の「故」の位置が、『論』と相異することにより、『論』当面の意味と『論註』の文意とでは、変化することになることを示したい。

まず、Iの『論』の場合、「遠_三離我心貪_一著_三自身_一故。」の「故」は、「故なり」と示し、「依_三智慧門_一不_レ求_三自樂_一」(智慧門によって、自樂を求めないこと)は、「遠_三離我心貪_一著_三自身_一」(我心の自身に貪着することを遠離すること)によるからであるとする。要するに、「遠_三離我心貪_一著_三自身_一」は、自樂を求めないことの原因として挙げているので、『論』では、自樂を求めないという「方便」の理由としての意味であると考えられる。そのため、『論』の「智慧」の内容は、やはり「方便」として理解することが可能であろう。これに対し、IIの『論註』の場合、「依_レ智故不_レ求_三自樂_一。依_レ慧故遠_三離我心貪_一著_三自身_一。」と明かし、『浄土論』の「故」の位置を変えて述べている。

よって曇鸞の場合、「依るが故に」と示すことから、「遠_三離我心貪_三著自身_三」は、自樂を求めないこと（方便）の根拠であるのではなく、「慧」による結果であると明かしている。さらに、曇鸞は「知_三空無我_三曰_三慧。」と自積を加えることから、「空・無我」を知る「慧」によってもたらされた結果、「遠_三離我心貪_三著自身_三」であると説示している。これにより、『論註』においては、『論』所述の「遠_三離我心貪_三著自身_三」が、「知_三空無我_三」の「般若」を内容とすることになる。そのため曇鸞『論註』は、「遠_三離我心貪_三著自身_三」という『論』の文言を、『論』では「方便」（自樂を求めないこと）の原因として語っていたものから、「般若」（空・無我を知る）としての意味に、意図的に変化させているとみられる。

右述より、『論註』では、「慧」は常に「般若」を意味しており、「智・慧」を「方便」のみに配当することは、「菩提門章」の説示からも不可能であるといえる。前節にも示したように、先行研究の①『論』と『論註』で、「智慧等の三種門」と「般若」の関係の理解が一致する説と②一致しない説とのうち、改めて、②説の立場が妥当であることが確認できる。しかし、②説の幡谷明氏は「智」と「慧」の分積に注目するものの、幡谷氏の図示にあるように、「般若」に「菩薩の父」（智慧）を配当しているため、曇鸞の「智慧」を「般若」として理解しているとも考えられよう。その場合、「智慧等の三種門」と「般若」（智慧）の関係は、再び不明確なものとなる。筆者は、曇鸞の明かす「智・慧」は、「智」∥方便、「慧」∥般若であるとして一貫した概念であり、曇鸞の示す「智慧」と「般若」とは、同義のものではないと考える。そして次に、「名義撰対」の考察から、曇鸞の示す「智慧」等の三種門と「般若」の関係を明らかにしたい。

まず第二項に示したように、「名義撰対章」における「智慧」の概念も、「般若者達」如之慧名。方便者通權之智称。」とあることから、「慧」が「般若」であり、「智」が「方便」であるとすると「障菩提門」の内容を再説している。その上で、「省機之智、備応而無知。寂滅之慧、亦無知而備省」と明かして、「智」と「慧」の相関関係を示すことで、「智慧」が「智」（方便）と「慧」（般若）を相収める「智・慧」であることを明確にしている。さらに曇鸞は、いま示した「智・慧」の理解に基づいて「然則」といい、「智・慧」と「方便」の関係について、次のように述べていく。

然則智慧方便相縁而動、相縁而静。動不_レ失_レ静、静不_レ廢_レ動、方便之力也。是故智慧慈悲方便撰_二取般若_一。般若撰_二取方便_一。（傍線は「智慧」（智と慧）の箇所。引用者による。）

上記のように、曇鸞は「智」と「慧」を「方便」と「般若」に配釈した上で、「然則」と語っているのであるから、ここでの「智慧」も、「智」∥方便、「慧」∥般若として述べているであろう。そしてこの箇所では、曇鸞は「静」と「動」によって「智・慧」（動・静）と「方便」（動）の相即を明かし、動（智）が静（慧）を失わないことは「智・慧」（動・静）の功によるものであり、静（慧）が動（智）を廢しないのは、「方便」（智・動）の力であるとするのである。

右の論を示した上で、曇鸞は『論』の文言を引いて、「是故智慧慈悲方便撰_二取般若_一、般若撰_二取方便_一。」と示していく。かかる箇所について、『論』の場合は、「般若」と「方便」（智慧等の三種門）の相関関係を語っているが、『論註』の場合は、「智・慧」をどこまでも「方便」（智）と「般若」（慧）を全て撰める概念であると説示

しており、そのことから、曇鸞『論註』においては、「智・慧」が「慈悲」・「方便」・「般若」を全て収めるから、「智慧門」によつて「智慧・慈悲・方便は般若を摂取」し、なおかつ「智慧門」によつて「般若は方便を摂取す」の意であると考えられよう。つまり曇鸞においてこの文は、「智慧」等の三種門と「般若」の全てが「智慧門」に収まることを明かしている。そして曇鸞はこの文に続いて、

応_レ知者、謂_レ応_レ知_下智慧方便是菩薩父母。若不_レ依_二智慧方便_一、菩薩法則不_中成就_上。何以故。若無_二智慧_一為_二衆生時、則墮_二顛倒_一。若無_二方便_一觀_二法性_一時、則証_二實際_一。是故_レ知。(傍線は引用者による。)

と示している。ここでの「智・慧」も、これまでの考察から「智」が「方便」であり、「慧」が「般若」であると考えられる。この箇所では、「智・慧」(方便・般若)と「方便」に依らなければ、菩薩の法は成就しないと、「智慧」(方便・般若)なしに衆生の為にするときは顛倒に墮し、「方便」なしに法性(般若)を觀ずるときは實際を証すことになるとしている。ここで曇鸞が「若不_レ依_二智・慧方便_一、菩薩法則不_中成就_上」と示した意味は、「智・慧」と「方便」に依る「菩薩の法」は、全て「智慧門」の内に包摂されるものであると考えられよう。したがって、曇鸞の示す「智慧」は全て「智」(方便)と「慧」(般若)と分離して理解すべきものであり、「智慧」の解釈は、一貫性をもってなされているといえるのである。

そしてこの曇鸞の「智慧」の背景には、羅什・僧肇思想の影響が考えられよう。曇鸞の「智(∥方便)・慧(∥般若)」の思想の背景について、次のように指摘することができる。

曇鸞の「智・慧」は、「動」と示される「智」(方便)と「静」と示される「慧」(般若)を包摂する概念であ

るといえるから、曇鸞の属す学系にある「般若」は、「動」と「静」の二面性を具するとする理解¹⁹と合致することになる。例えば、羅什・僧肇らによる『注維摩経』の「問疾品」では、『維摩経』にある i 「又問。以^レ何^ヲ爲^ス空。答曰。以^レ空^{ナラ}空。」、ii 「又問。空何用^レ空。答曰。以^レ無^ニ分別^ノ空^ニ故^ニ空。」、iii 「又問。空可^ニ分別^ス耶。答曰。分別亦空。」（大正三八・三七二下）の文について、羅什・僧肇は次のように明かしている。まず羅什は ii の注釈に際し、「上空是空慧也。」と示し、iii に「空慧」を「解空の慧」とみて、「向雖^ニ明^ス空慧不^レ見^ル空有^ニ分別^一、未^レ明^カ慧體空無^ニ分別^一」と明かし、「空慧」が空に分別があることを見ないだけでなく、「慧」の本体も空にして無分別であるとする。この「空慧」の「空」は空ずる作用ではなく、空を本体とする「慧」を意味している。また僧肇は、「智空」あるいは「空智」の語を用いて、i の解釈に「以^レ空^ヲ智^ヲ而^レ空^ス於^レ有^者、即^レ有^ニ而^レ自^ラ空^{ナリ}。」といい、ii の解釈に「以^レ無^ニ分別^ノ爲^ス智^ト空^ト故^ニ知^ル智^ハ法^ト空^ト」と述べて、「空智」は有を空ずる作用であり、無分別・無功用のはたらきそのものを指している。このことから、羅什は「空慧」を仏智として用い、僧肇は「智空」を仏智のはたらきとして説示することから、羅什の「空慧」は静の般若であり、僧肇の「智空」は動の般若であるとみることができよう。²⁰ よつて、曇鸞が「智慧の智」を「動・方便」、「智慧の慧」を「静・般若」であると示すことは、かかる『注維摩経』の箇所²¹に明かされる羅什・僧肇の「智慧」（空智・空慧）の理解と一致すると考えられる。

また、曇鸞の「名義撰対」の論理は、「智」（方便）と「慧」（般若）が相関関係にある「智・慧」（方便・般若）と「方便」の相即を語る般若思想であるといえよう。僧肇以来、中国仏教では「般若思想」を二諦の上で理解する考え方があり、²¹すでに第一章にも論じた通りである。そこで、曇鸞の「智慧」の思想を、「真諦」と「俗

諦」の二諦に対応させるならば、曇鸞の示す「智」（方便）は「俗諦」、「慧」（般若）は「真諦」である。そして「智・慧」は、俗諦と真諦の相即、つまり「二諦相即」という概念に相当することになる。この「二諦相即説」は、羅什や羅什門下の僧肇らの般若中観学に展開されたものであること、また『涅槃経』訳出以降の南北朝期の仏教者の課題にもあったことは、第一章に指摘した通りである。これらのことは、曇鸞の「智・慧」の概念成立の思想背景の一端として指摘できる。

要するに、曇鸞は、『論』の「智慧」を「智」と「慧」に分積し「方便」と「般若」に配積することによって、ここに、『浄土論』の「智慧」（＝「方便」）の理解を解消し、自らの属する学系の立場や当時の思想に基づき、「智慧」（智∥方便・動、慧∥般若・静）を再解釈したのである。したがって、『浄土論』と『論註』では「智慧等の三種門」と「般若」の説示は、相違することになる。つまり、曇鸞における「智慧等の三種門」と「般若」は、『浄土論』のように「方便」（智慧等の三種門）と「般若」の二種のみで考察できるものではなく、「智」（方便・俗諦）と「慧」（般若・真諦）と「智慧」（二諦相即）の三種に配当して理解すべきなのである。これにより、曇鸞の説示する「智慧」を、「方便」か「般若」かという二種のうち、どちらか一方のみに配当して理解することは、『論』に基づく解釈であって、『論註』の理解として妥当であるとは言いがたい。そしてこのことは、『論』と『論註』の思想構造が相違する可能性を持つことを指摘することになるだろう。さらに言えば、従来の「名義撰対」の研究は、『論』の思想構造のみによって『論註』を解釈し理解しようとしたために、その解釈に齟齬が生じた一例となると考えられよう。仏身仏土論、名号論などにおいても、同様のことが考えられる。

これについては、後に論考することにした。ひとまず、ここで指摘できることは、序論にも述べたように、『論註』の思想構造は、三種類の概念関係で成り立っていることである。そしてその背景には、僧肇思想の影響が考えられよう。つまり、

僧肇思想

曇鸞思想

(a) 第一真諦（無言・真理・非有非無） ↓ (a) 般若（慧）

(b) ① 言教の真諦（非有） ↓ (b) ① 智慧（第一義諦）

(b) ② 言教の俗諦（非無） ↓ (b) ② 方便（智）

という展開である。そこで、次項で、僧肇の中観思想を踏まえつつ、曇鸞の「名義摂対」の論理を、(a)「般若（慧）」、(b)①「智慧（第一義諦）」、(b)②「方便（智）」に配当して、明らかにしてみたい。

第五項 僧肇の中観思想からみる「名義摂対」の論理

前項までの考察に加えて、第一章に確かめた僧肇思想を踏まえながら、曇鸞における「智慧・慈悲・方便」の三種門と「般若」の関係を明かす「名義摂対」の論理とは、如何なるものであるのかを明らかにしたい。ここで、僧肇思想と関連付けて明らかにすることで、この「名義摂対」の論理の意味を、理解することができるであろう。

それと同時に、僧肇から曇鸞への般若思想の展開をみることもできよう。

先に論じた通り、『論』の場合には、「方便」に「智慧等の三種門」を摂めて、その「方便」（三種門）と「般若」の相即を語っているが、『論註』の場合には、僧肇思想の影響を受けて、「智・慧」自体に、「慈悲・方便・般若」を全て包摂させているとみられる。つまり、「智慧等の三種門」は「智慧」（智∥方便、慧∥般若）に摂まるから「般若」を摂取し、「般若」も「智慧」に摂まるから「方便」を摂取するのである。この構造の背景には、僧肇思想（約教の二諦説）の影響が考えられよう。

曇鸞は、「智慧」を「静」、「方便」を「動」ともしている。「智慧の智」を「方便」と示しながらも、「智慧」（智∥方便・慧∥般若）と「方便」とあえて別示するには、大きな意味がある。これは、僧肇が、方便（約教・言説）の内に、二諦を説示することを受けて、曇鸞も、「方便」（言説・言教）において、二諦（智慧と方便）を語っているのである。すなわち、(a)「般若」を摂取する(b)「方便」（言説・名称）を(b)①「智慧」（如に達する慧の名・般若という言説表現・言の般若）とし、いまだ完全には(a)「般若」を摂取していない(b)「方便」（言説・名称）を、単に(b)②「方便」（権に通ずる智の称・方便という言説表現・言の方便）と表わしている。ここで曇鸞は、「如に達する慧の名」、あるいは、「権に通ずる智の称」として「名称」について述べることで、(a)「般若」にせよ(b)「方便」にせよ、言説表現である以上、全て(b)「方便」のうちに位置付けなければならぬことを示しているのである。

ここで第一章に明かした僧肇思想と対応させるならば、「般若」を撰取する「智慧」（言の般若）は、僧肇にいう(b)①「方便の真谛」に対応し、完全には「般若」を撰取していない、「方便」（言の方便）は、僧肇にいう(b)②「方便の俗諦」に対応するといえよう。曇鸞は、「方便」を動的に捉えており、(b)②「方便」（智）から(b)①「智慧」への進趣（備応無知）と、(b)①「智慧」から(b)②「方便」（智）への衆生救済（通権之智称）の展開をも示している。ここで重要なことは、菩薩の法となる、(b)①「智慧」にせよ、(b)②「方便」にせよ、どちらも(b)「方便」（動）であり、「方便」について二種（(b)①智慧と(b)②方便）を開示し、その相即を示していることである。まさに、僧肇の約教の二諦説を受けて、「方便」における二諦相即を、曇鸞が独自に(b)①「智慧」と(b)②「方便」の思想として展開したと考えられる。「名義撰対」の冒頭に、「般若」を、「如に達する慧の名」として、「般若」の言説（名称）について語るのは、その為であろう。寂静である「般若」は、「智慧」に撰取され、言説となることによつて、はじめて「動」となり、「方便」（智）として展開することになるのである。

僧肇思想を介して、右のように理解することで、曇鸞の「智・慧」の解釈は一定するものである。つまり、曇鸞の場合、僧肇思想の影響により、(b)①「智慧」において、「慈悲・方便・般若」は全て収まる。そしてその(b)①「智慧」と(b)②「方便」を、菩薩の法と位置付け、「方便」において二種を立て、「智慧」（「慈悲・方便・般若」を全て包摂）と、「方便」（慈悲）の相即を語っている。故に、従来の説のように、「智慧」∥「般若」ではなく、「智慧の智」を「方便」、「智慧の慧」を「般若」として一貫した説示であり、「智慧」を「方便」・「般若

若」のどちらか一方のみに配当すべきではないといえよう。

この曇鸞の(b)①「智慧」と(b)②「方便」に対して、さらに「慈悲」の観点を加えるならば、(b)①「智慧」は「大悲」、(b)②「方便」は「小悲・中悲」を意味するであろう。曇鸞は、

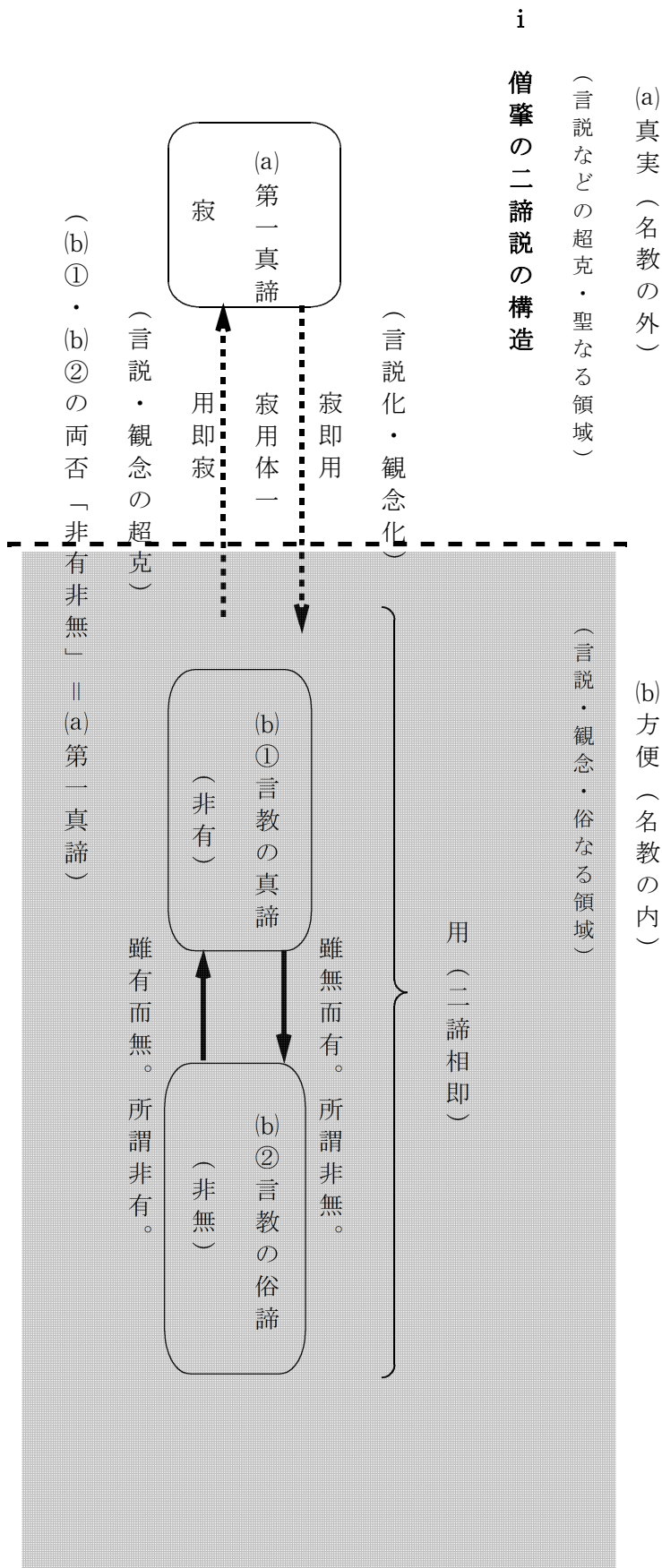
大慈悲是佛道正因故、言_二正道大慈悲。慈悲有_二三縁。一者衆生縁、是小悲。二者法縁、是中悲。三者無縁、是大悲。大悲即出世善也。(同前・八二八下)

と述べて、「大慈悲」(大悲)は仏道の正因であること、慈悲には衆生縁(小悲)・法縁(中悲)・無縁(大悲)の三縁があることを述べている。この「大悲」は、出世の善であるので、(a)「般若」(慧)を撰取する(b)①「智慧」に、「小悲・中悲」は、未出世の慈悲であるから、いまだ(a)「般若」(慧)を包摂していない(b)②「方便」(智)に該当すると考えられよう。

この曇鸞の(b)①「智慧」に分類すべき言説としては、「第一義諦」の語が挙げられる。曇鸞は、『論註』巻下「観察体相章」に、「第一義諦者、佛因縁法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句稱爲_二妙境界相。」(同前・八三八下)と明かしている。ここに、「第一義諦」を「仏因縁法」、「諦」を「境義」であるとする²²ことで、「第一義諦」そのものに、「諦」という「境」(有相・対照)の義を語っている。ここで、曇鸞は、「諦」を境(有相・対象)である²²とすること、²²「第一義諦」の義を「二諦相即」である²²とするとともに、僧肇にいう「名教の真諦」である²²とも明かしている。従来、曇鸞の第一義諦は、二諦相即であると指摘されているが、それに加えて、筆者は、

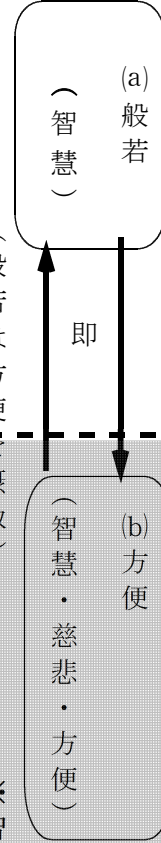
僧肇思想の影響下から、この「第一義諦」は、僧肇にいう「名教の真諦」でもあると考えるのである。この「第一義諦」については、本章の第三節に、改めて詳論することにした。

以上より、僧肇の思想構造（i）、『論』の構造（ii）、従来の理解による『論註』の構造（iii）、僧肇思想の影響下で考察した場合の『論註』の構造（iv）を図示すると、以下の通りである。また、（iv）の図に、さらに「名義撰対」の文言を書き入れた図（V）を示している。



ii 『論』の思想構造

(三種門は般若を摂取)
(智慧)



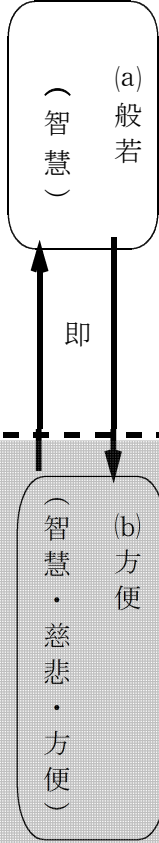
(般若は方便を摂取)

※智慧の位置付けが不明確である。

iii 従来の学説の『論註』の構造

(『論』と共通)

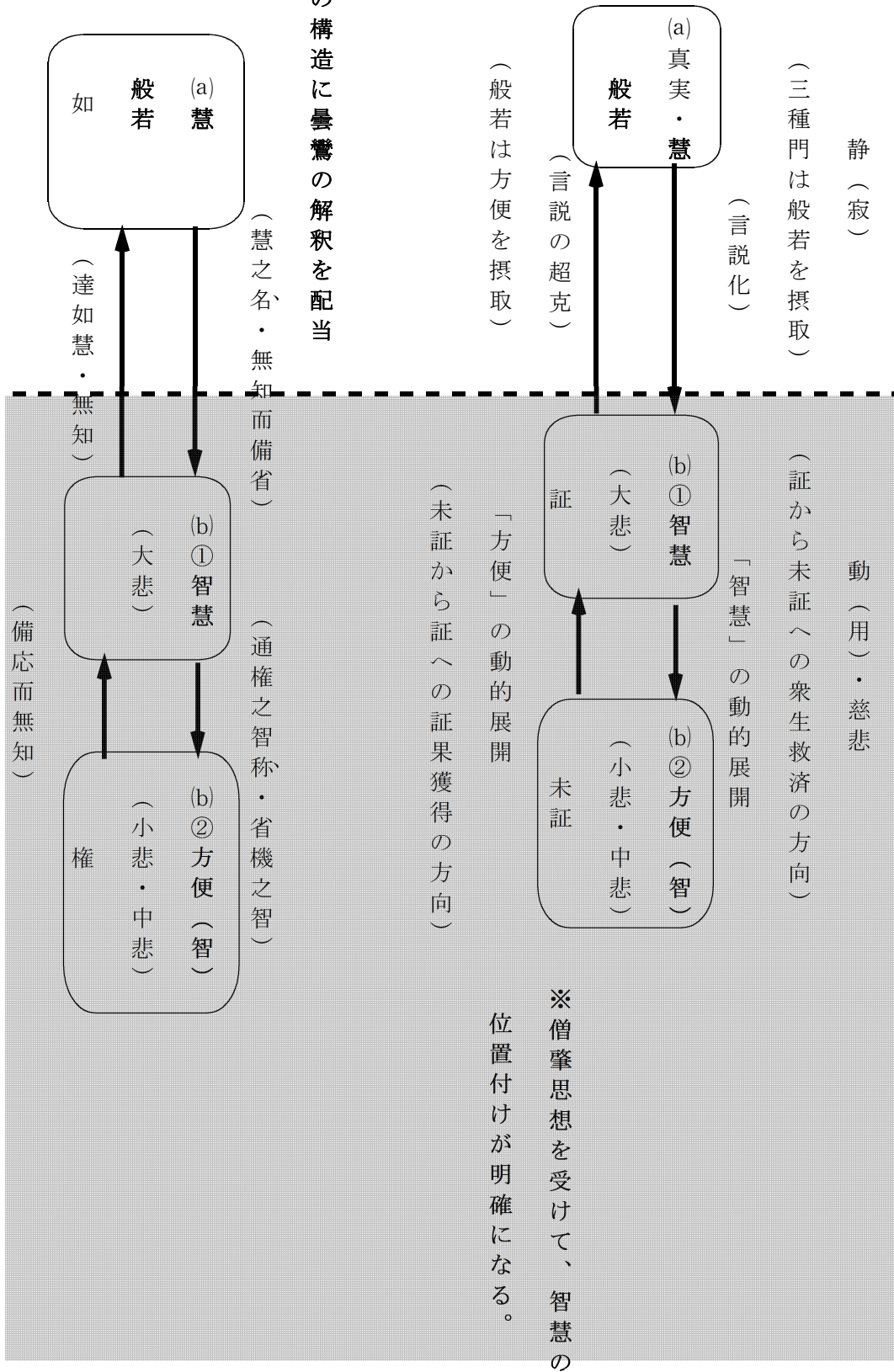
(三種門は般若を摂取)
(智慧)



(般若は方便を摂取)

※智慧の位置付けが不明確のままである。

iv 僧肇思想の影響下で理解した場合の『論註』の構造



V ivの構造に曇鸞の解釈を配当

右図に示したように、『論』では、「智慧」の位置は、「般若」の場合や「方便」の場合があり、必ずしも一定していない。それに対し『論註』では、「智」∥(b)「方便」、「慧」∥(a)「般若」と配当することによって、「智慧」は一定している。そして曇鸞は、『論』所説の(a)「真諦」と(b)「俗諦」の約理的な二諦相即を、僧肇思想に基づき、(b)①「智慧」(方便の真諦)と(b)②「方便」(方便の俗諦)の相即として語っていく。これにより、僧肇と同様の「約教の二諦」を説示するといえよう。ただし曇鸞の場合は、(b)①「智慧」(第一義諦)に(b)②「方便」が包摂されることで、「二諦相即」を語っているから、(b)①「智慧」に(b)②「方便」が収まる点は僧肇と異なるものである。これは、『涅槃経』の「世諦とは第一義諦なり」の思想を受けて、(b)①「智慧」(第一義諦)に収めていると考えられる。僧肇の場合、(b)①「名教の真諦」(非有)と(b)②「名教の俗諦」(非無)が相即であり、その双否―それらを否定する非有非無―において、(a)「第一真諦」(真実・非有非無)が語られている。したがって僧肇は、(b)①「名教の真諦」に収まる構造を説示しているわけではない。(b)①「第一義諦」(「名教の真諦」)に収まるか否かが、僧肇と曇鸞の相違するところであるといえよう。『涅槃経』の二諦説の影響を受けた曇鸞と、受けていない僧肇の相違であると考えられる。僧肇思想の約教(方便施設・言教)の二諦から、曇鸞思想への展開を考えれば、このように理解できる。

さらにいうならば、この曇鸞の二諦説は、インド中観派の清弁の二諦説との相似性も指摘できよう。曇鸞は、

(b)①「智慧」(僧肇にいう名教の真諦)に収まることで「二諦相即」を説示し、さらにその(b)①「智慧」(名教の真諦)が(a)「真実」(僧肇にいう第一真諦)へと究竟される構造となっている。それと同様に、清弁も、(b)①「言語協約的真諦」を(a)「勝義的勝義」へと究竟させており、この部分に関していうならば、曇鸞の二諦説と軌を一にするものといえよう。曇鸞が清弁の『般若灯論』をどこまで知り得たかは定かではないが、同時代に生きた清弁と曇鸞には、何らかの思想的関連性があるものと思われる。そうであるならば、「約教の二諦説」には、二種類の系統を指摘できる。すなわち、僧肇の約教の二諦説は、吉蔵へと受け継がれていくものであるから、龍樹から僧肇・吉蔵への系統と、龍樹・清弁から曇鸞への系統である。ただし、漢訳の『般若灯論』自体は、唐代の波羅頗迦羅蜜多羅(五六五〜六三三)によって訳出されており、曇鸞が『般若灯論』を、実際に読んでいたかどうかは定かではない。あくまで、二諦説に関して思想的類似性を指摘するのみである。²³

以上により『論』の思想構造は、(a)「真諦」と(b)「俗諦」の二種の概念グループによって把握できるのに対し、『論註』の思想構造は、(a)「般若」と(b)①「智慧」と(b)②「方便」の三種の概念グループによって、構築されていると考えられる。また、「名義撰対」との「撰対」とは、「おさめとりまとめる」という意味であると言われるが、その意味でいえば、「名」(言説・(b)「方便」)と「義」(意味・(a)「般若」)が、(b)①「智慧」に、おさめとりまとめられる、としているのである。この「名」と「義」の関係性に基つき、曇鸞は、名号論を構築していくが、これについては、第三章の第一節に譲ることにしたい。

第六項 小結

曇鸞は、『論』の註釈に際し自身の属す学系の立場から、『論』の説示内容を再解釈した可能性が考えられる。本節では、曇鸞が「智慧」の解釈に分釈の手法を用いた意図について、『論註』では「智」を「方便」、「慧」を「般若」に配して「智慧」を明かしていくことから、『論』の「智慧」の意味と『論註』の「智慧」の解釈とが相違することを指摘し、曇鸞の属した学系や当時の思想との関係を論じた。そしてこれにより、曇鸞の「智」と「慧」の分釈の意図を明かすとともに、「名義撰対」についての新たな解釈を提示した。

まず『論』において、「智慧」は「自樂を求めず。我心の自身に貧着することを遠離す」とあることから、「方便」に包摂される概念であると考えられよう。しかし『論註』においては、一貫して「智慧」を「智」と「慧」に分離し、「智」||「方便」、「慧」||「般若」と示していくことから、「智・慧」は「方便」(智)・「般若」(慧)を相収める概念となっている。ゆえに、曇鸞の示す「智慧」は「方便」、または「般若」と同義であるとすることはできない。「智慧」が「方便」または「般若」のどちらか一方のみに配当して理解する先行研究には疑義が残ると言わざるを得ない。かかる理解は、『論』の「般若」と「方便」(智慧等の三種門)の関係に基づく『論註』の解釈であると考えられる。

さらに『論』の「智慧と慈悲と方便とは般若を摂取し、般若は方便を摂取す。」とは、「智慧」と「慈悲」が「方便」に包摂されることにより、「方便」（智慧等の三種門）と「般若」が互いに相摂する関係を説示しているであろう。しかし、この『論』当面の「方便」と「般若」の相摂関係は、曇鸞の理解―すなわち「智慧」は「慈悲」・「方便」・「般若」を包摂するものであるとする解釈―では、「智・慧」の「智」（方便）と「慧」（般若）の関係に配当されていくことになる。曇鸞の示す「智慧と慈悲と方便とは般若を摂取し、般若は方便を摂取す」は、「智慧門」において「智慧・慈悲・方便は般若を摂取」し、さらにその「智慧門」によって「般若は方便を摂取す」の意であると考えられる。つまり、曇鸞は智慧等の三種門ならびに般若はすべて「智慧門」に収まることを明かすのである。

そしてこの曇鸞の「智慧」の再解釈は、曇鸞が属す学系の般若思想、すなわち羅什・僧肇によって明かされる「静」（空慧）と「動」（空智）の二面性を具する「般若」と同様のものであると理解することができよう。このことから、曇鸞が『論』の「智慧」を「智」と「慧」に分積した意図は、『論』において不明確な概念である「智慧」（＝「方便」または「般若」）²⁵の位置付けを解消しつつ、自らの属する学系の般若理解（「智・方便」＝「動」・「慧・般若」＝「静」）に基づき分積したのである。そして『論註』の「名義摂対」は、「智」（方便・俗諦）と「慧」（般若・真諦）を相収める「智慧」（二諦相即）と「方便」が相即の関係にあることを、「智慧」と「方便」に依るといふ「菩薩の法」の内容として明示する論理なのである。かかる論理は、僧肇の「第一真諦」と「言教」（方便施設）としての二諦説の關係に影響を受け、自身の思想として展開したものであるといえる。

ここで、(a)「般若」と(b)①「智慧」の相違については重要な部分なので、念の為、筆者の理解を再度示しておきたい。従来、『論註』の「般若」と「智慧」の関係は、インド仏教の視点から、「般若の智慧」(prajñāna)と解釈するが、筆者はそのように理解しない。曇鸞が、僧肇思想に基づいて独自の解釈をなしたことにより、(a)「般若」と(b)①「智慧」に明確に分けられたものであると考える。この(a)「般若」とは、言説・観念を超克した、僧肇にいう「第一真諦」である。それに対し、(b)①「智慧」は、「智」(方便・言)により、観念化・言説化された「慧」(般若)であり、僧肇にいうところの、(b)①「言教の真諦」にあたる。観念・言・名教を超克した真理である(a)「般若」と、観念・言・名教の内にある方便としての(b)①「智慧」という相違があるといえる。それは、曇鸞が、「般若」というのは如に達する慧の名¹、「方便」というのは権に通ずる智の稱²として、(a)「般若」と(b)「方便」の名称論を語っていることから、考えることができる。つまり、言説(名称)としての(a)「般若」を(b)①「智慧」(僧肇にいう名教の真諦)、言説(名称)としての(b)「方便」を(b)②「方便」(僧肇にいう名教の俗諦)と明かしているといえよう。

右の結論から、筆者は、世親の『論』の思想構造においては、(a)「般若」(第一義諦)と(b)②「方便」(俗諦)の二種に分類できる、約理的な二諦説であるが、曇鸞の思想構造については、概念関係を三種に配当する説を提示したい。すなわち、(a)「般若」(慧・僧肇にいう第一真諦)・(b)①「智慧」(第一義諦(二諦相即)・僧肇にいう名教の真諦)・(b)②「方便」(智・僧肇にいう名教の俗諦)の三種であり、約教的な二諦説であると考ええる。インド仏教を背景とする世親の『論』と、中国仏教を背景とする曇鸞の『論註』は、そもそも思想構造が異なる

のであろう。この構造の相違を踏まえるならば、以下の論攷においても、『論』については二種、『論註』については、三種の概念関係に分類できるであろう。ゆえに『論註』を二種の概念関係によって分けようとするならば、その理解に無理が生じ、解釈しきれないという事態が起こる。この点については、次節に示したい。

第三節 『往生論註』の二種法身・広略相入の関係再考

第一項 問題の所在

曇鸞は、諸仏・菩薩の「法身」と「浄土莊嚴」について、明らかにしている。その箇所は、『論註』巻下「浄入願心章」に語られている。本節では、この曇鸞における「法身」と「浄土莊嚴」の「関係」を、問題にした。まずは、その問題となる箇所の文を挙げることにする。

略説_二入一法句_一故。

上国土莊嚴十七句、如来莊嚴八句、菩薩莊嚴四句為_レ広。入一法句為_レ略。何故示_二現広略相入_一。諸仏菩薩有_二二種法身_一。一者法性法身、二者方便法身。由_二法性法身_一生_二方便法身_一。由_二方便法身_一出_二法性法身_一。此二法身異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同。是故広略相入、統以_二法名_一。菩薩若不_レ知_二広略相入_一、則不能_二自利利他_一。(同前

・八四一中。傍線部は引用者による。）

かかる箇所、曇鸞は、国土の莊嚴の十七句と、如来の莊嚴の八句と、菩薩の莊嚴の四句を合わせた、「三嚴二十九種」の莊嚴を「広」とし、「一法句」に入ることを「略」と明かしている。そして、この「広略相入」の理由について、諸仏・菩薩に、「法性法身」と「方便法身」の二種の法身を説示している。さらに、その二法身の関係を、由生由出・不一不異（相即）と明かし、これを根拠にして、「広」（三嚴二十九種莊嚴）と「略」（一法句）の相入を語っている。このことから曇鸞は、法身と浄土莊嚴の関係を、「二種法身説」と「広略相入」によって明かしているといえる。この曇鸞の二種法身説の思想背景は、羅什・僧肇の思想を受けたものであると考えられる。²⁷

この二種法身と広略の関係について、先行研究では、「法性法身||略（入一法句）」、「方便法身||広（二十九種莊嚴）」とするのが、一般的な解釈である。さらに、前節に論じた、『論註』の「名義撰対」の「般若」と「方便」の説示に対応させ、(a)「般若||第一義諦||法性法身||略」、(b)「方便||世俗諦||方便法身||広」と配当して、解釈している。このように、従来の『論註』研究は、(a)「真実」の側面と(b)「方便」の側面の二種に配当し、理解していくのである。ここに示した「法性法身||略」、「方便法身||広」という理解は、現在ほぼ定説であるといえよう。²⁸

その一方で「略・入一法句」は、「二種法身」を内包するものとも理解される。²⁹この両説を統合すると、「略」

「法性法身」であり、なおかつ、「略」＝「法性法身・方便法身」（二種法身）との理解になる。つまり、「法性法身」略＝二種法身」という図式によって、解釈がなされていよう。更に、この「法性法身」略・「略」二種法身の解釈は、法性法身が「理智不二の理」であると³⁰する立場と「理智冥合」であると³⁰する立場を生んでいる。すなわち、法性法身は、「法性法身」略を重視して解釈した時に、「理智不二の理」となり、「略」二種法身を重視して考察した時に、「理智冥合」となると考えられよう。しかし、そもそも「略」法性法身・「略」法性法身・方便法身（二種法身）という在り方は、不自然な関係ではなからうか。この問題については、いままで全く議論がなされていない。それは「略」法性法身の理解自体が、当然とされてきたからであろう。ゆえに問題にならなかったのである。そこで筆者は、従来の研究にはない視点からこの問題を考察したい。それは『論』と『論註』の思想構造は相違するものであり、『論』の構造のみに従って『論註』を解釈すれば、その『論註』理解に齟齬が生じるのではないかという視点である。そして筆者は、従来の研究が『論』の構造のみによって、『論註』を把握しようとしたのではないかとの疑念を持っている。その一例として、曇鸞が「智慧」と「方便」について語った、「名義撰対」にあることは前節に考察した通りであるが、この「名義撰対」は、必ずと言っていいほど、先行研究においても二種法身・広略相入と関連付けられている。しかも、この「名義撰対」の論理に見られる構造は、僧肇思想（二諦説や浄土観）を背景として示された、曇鸞独自の思想である。そこで、「名義撰対」にみられる『論』と『論註』の思想構造の相違を基底としながら、「二種法身」と「広略」

の「関係」、特に「略」と「法性法身」の関係について、再考してみたい。本節においても、(a)「般若」(慧・僧肇にいう第一真諦)・(b)①「智慧」(僧肇にいう名教の真諦(曇鸞の二諦相即))・(b)②「方便」(智・僧肇にいう名教の俗諦)の三種に配当し、明かしていきたい。

第二項 『往生論註』の二種法身・広略相入に関する先行研究

まずは、『論註』の二種法身説と広略相入について、先行研究を述べておきたい。まず香月院深励は、二法身の不離を以て一法句二十九種の広略相入を述べ給ふなり。

と示し、更に、

二法身の不離を以て広略相入の謂れを弁じ給ふなり。…(中略)……仏身は法性法身の性を全うじて方便法身の修と顕はるるから、浄土の莊嚴も一法句の略を全うじて二十九種の広と顕はれ、一法句の略は二十九種の広へ収まり入りて仕舞う。³¹

と述べている。ここで、深励は二種法身説と広略相入を関連付けており、「略」||法性法身、「広」||方便法身として理解しているであろう。そしてその二種法身について、

法性法身は本来本有の理法身、方便法身は因位の願行にむくいあらはれたる修得顕現の仏身³²

と明かしている。そして是山惠覺氏は、

二身は一異不可得で、乃ち広略相入を得るなり。³³

と示していく。このことから、是山氏の理解は、「法性法身||略」、「方便法身||広」という理解であろう。そして、「(法性法身の)四字を合釋すれば、法性は是れ理、法身は是れ智」とし、更に、方便法身については、「悲と智と自他の別として見れば、方便を有するのは法身で、依主得名なり。」³⁴と述べている。ここで、法性法身が「理智不二の理」、方便法身が「悲智不二の悲」との理解を示唆していく。そして、福原亮巖氏は、

(1)法性法身と、(2)方便法身とは如何なる意味において対目を為すかということ、一の問題である。まず(1)は(イ)理智不二の智とも、(ロ)理智不二の理とも解しうるが、∴(中略)∴ただ論註の上では(ロ)の方が説かれるとみるのが穩当である。次に(2)は悲智不二の悲をいう。³⁵

と指摘する。つまり「法性法身」については、「理智不二の智」とも「理智不二の理」とも解しうるとした上で、「理智不二の理」であると示し、「方便法身」については、「悲智不二の悲」であるとす。また、山口益氏は、論註の文章を見ても、一法句なる真如・法性法身の略から、二十九種莊嚴なる方便法身の広を生じ、その広なる方便法身によって、また略なる法性法身を出すといつて、その広と略とが相入することを述べる。³⁶と明かしている。

また、渡邊了生氏は、

「略」である「一法句(第一義諦)」を法性法身に、「広」である「三種莊嚴」を「方便法身」に、それぞれ

配当し、その二法身が、「由生由出」なる相関関係（「異而不可分、一而不可同」にあることを述べ、「広」と「略」との「相即」を論説していくのである。

と示し、

「法性法身」は第一義諦いわゆる「理智不二の理」と、また「方便法身」は、俗諦・相好莊嚴・衆生救済の誓願を顕示する顕現態いわゆる「悲智不二の悲」であると結論づけることができよう。

と述べている。³⁷これらの諸師の解釈を整理していくと、

法性法身 Ⅱ 第一義諦（真諦） Ⅱ 理智不二の理 Ⅱ 略・一法句

方便法身 Ⅱ 俗諦（方便） Ⅱ 悲智不二の悲 Ⅱ 広・二十九種莊嚴

となるであろう。

右の先行研究に対し、藤堂恭俊氏は、「名義撰対」に注目し、「智」Ⅱ「方便」、「慧」Ⅱ「般若」によって、二種法身説・広略相入を説明しているこうとする。

入一法句なる略（法性法身）は所謂戲論の止滅せる無知—無分別性を指す点で慧と把握され、三種二十九句の功德莊嚴なる広（方便法身）は分別の世界にはたらき出る有分別なる方便—後得清浄世間智を指す点で智と把握される。³⁹

と示し、「略」Ⅱ「法性法身」Ⅱ「慧」、「広」Ⅱ「方便法身」Ⅱ「智」と明かす。更に、

入一法句なる略（法性法身）の智的展開が広（方便法身）なる三種二十九句という莊嚴功德相においてあら

われる。⁴⁰

と明かしていく。また、

略と規定される阿弥陀仏の理智冥合、つまり自内証としての法性法身が、人間の世界に向って打ちたたてた莊嚴功德成就相を方便法身と名づけ、その方便法身としての莊嚴功德成就の相は、願生者をその中に包み込み、救い取り、法性法身という阿弥陀仏の自内証をさとらしめる働きをする。⁴¹

とも論じている。そして、曾根宣雄氏は、

藤堂博士の「法性法身Ⅱ理智冥合Ⅱ法性の理を証得した仏Ⅱ阿弥陀仏の智慧」「方便法身Ⅱ莊嚴功德成就相Ⅱ方便の智Ⅱ浄土の莊嚴」という解釈が極めて妥当であることが確認できるであろう。⁴²

と述べ、また、

藤堂博士は、一連の研究で「法性法身Ⅱ内証・方便法身Ⅱ外用」という解釈をされているが、これは正しく卓見であろう。この指摘は、曇鸞教学を理解する上で有益のみならず、法然の説く「内証・外用」が曇鸞教学を背景にしていたことや、一身論を踏まえて展開されていることを明らかにしたものであるからである。⁴³

と示していく。更に、

浄土宗においては、無相から有相（莊嚴）への展開を阿弥陀仏の一仏身上における証得（内証）と救済作用（外用）として捉えている。…（中略）…その論理を明確に提示したのが曇鸞であり、法然教学においてもその論理は継承されているのである。⁴⁴

とも述べて、曇鸞の二種法身説を明らかにしている。この藤堂・曾根の両氏の理解を図示すれば、

法性法身 〓 理智冥合 〓 般若の慧 〓 阿弥陀仏の智慧（内証） 〓 略

方便法身 〓 莊嚴功德成就相 〓 方便の智 〓 阿弥陀仏の救済作用（外用） 〓 広

となるであろう。このことから、先学において、「法性法身」を「理智不二の理」とみるか、「理智冥合」とみるかという解釈上の相違はあるものの、どの解釈を見ても、

「略」・「一法句」 〓 〓 「法性法身」 〓 般若（慧）

「広」・「二十九種莊嚴」 〓 「方便法身」 〓 方便（智）

という二種の枠組みでの理解が、前提となっている。⁴⁵ また、その一方で、藤堂恭俊氏は、「入一法句」の文について、

独自の二身説を創設し、二十九種の莊嚴相すべてが、清浄なる一法句に収まるゆえんを説いて解答している。

この二身説の表現は抽象的であるから、少し肉づけをして捉えるならば、法性の理を証得した仏（〓法性法身）の般若の慧は、必然的に展開してあらゆる衆生に向かつてはたらきをする方便の智を含み、利他の活動をする（〓方便法身）。さらに、衆生に向けられた利他のはたらき（〓方便法身）は、それを享受したあらゆる衆生に、法性の理を証得せしめる（〓法性法身）、と動的に理解し得るであろう。⁴⁶

と示し、「法性法身」〓「慧」（般若）と「方便法身」〓「智」（方便）の不一不異の関係を、「一法句」の内容として捉えている。また山口益氏も、

「法性法身によって方便法身を生じ、方便法身によって法性法身を出す」のであるから、それが無の有なる一法の依事・依処、すなわち一法句なのである。⁴⁷

と示している。つまり「法性法身」と「方便法身」の由生由出・不一不異が、「一法句」（一法の句）の内容として理解できることを明かしており、「略〓二種法身」との理解も、示されていることがわかる。そこで、「略〓法性法身」とする解釈と統合すれば、「略〓法性法身〓二種法身」となり、非常に、不自然な関係となるといえよう。このような不自然な理解が生じている理由には、前節に明かしたように、『論』と『論註』の思想構造自体に相違があることから起こるものである。この思想構造の相違が顕著にみられるのが、曇鸞が「智慧」と「方便」の関係を明かした『論註』の「名義撰対」の論理である。かかる論理を踏まえて、二種法身・広略相入の関係を再考することにした。

第三項 『往生論註』の「略」（一法句）の理解

それでは、二種法身と広略の関係を考察するために、次に、「略・一法句」について、論じておきたい。曇鸞の「一法句」（略）の理解が明確になる箇所は、二つある。一つ目は「第一義諦」の解釈、もう一つは「真実智慧・無為法身」の解釈である。これらは「一法句」と同義とされる。⁴⁸

まずは、曇鸞の「第一義諦」の解釈を、明かしてみたい。『論註』巻下「観察体相」に、次のように示している。

入第一義諦者、

彼無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相十六句。及一句次第説應知。

第一義諦者。佛因縁法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句稱爲妙境界相。此義至入一法句文當更解釋。（同前・八三八下）

この箇所を読み方について、従来の読み方は、以下のとおりである。『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』に示されている。

入第一義諦とは、

かの無量壽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して説けり、知るべし。

「第一義諦」とは仏の因縁法なり。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。⁴⁹

しかし、相馬一意氏は、『浄土論』にはこれ独自の読みがあるべき」とした上で、『論註』の内容から考えれば、ここでの読み方には、おおよそ次の三点の問題があるとし、別の読み方を提示している。まず、曇鸞が『論』の「一句」を「入一法句」の一句と理解していること、そして「入一法句」（略）は「一句」（清浄句）に他の「十六句」（妙境界相・広）が及ぼすことであること、さらに「第一句」（清浄功德）は、「妙境界相」の十六句に除

かかっていることを挙げている。また「仏因縁法」を、「仏の因縁法」と読まずに、「仏因縁の法」ともしている。これは、「無自性空のさとり境界」⁵⁰という意味になるからである。ここで相馬氏の読み方を紹介しておきたい。

彼の無量寿仏の国土莊嚴は、第一義諦と妙境界相の十六句なり。一句を及ぼして次第して説けり、知るべし。

第一義諦とは仏因縁の法なり。(云々)

この右の相馬氏の読み方は、筆者の『論註』理解と合致した読み方であるので、採用させていただきたい。

曇鸞は、右の箇所で、『論』当面とは異なる理解を示している。『論』当面では、「かの無量寿仏の国土莊嚴は第一義諦の妙境界相なり。十六句および一句次第して説けり、知るべし。」とある。つまり「無量寿仏」の「国土莊嚴」は、「第一義諦」の「妙境界相」であるとしており、「無量寿仏」⁵¹ Ⅱ (a) 「第一義諦・無相」、(b) 「妙境界相」(十七句) Ⅱ 「俗諦・有相」の二種のグループに分類して理解することができる。しかし曇鸞は、この箇所で、「一法句」と同義に理解できる「第一義諦」を「仏因縁の法」(さとり境界)であり、「諦」を「境義」(b)有相・対照)であると示している。このことから曇鸞は、「第一義諦」そのものに、「諦」という「(b)方便・有相」を包摂して解釈しているのである。つまり、曇鸞の示す「第一義諦」は、「(b)①智慧(相即無相)」に対応するものであり、⁵¹ この曇鸞の「第一義諦」(二諦相即)は、(b)「方便・有相」に属すものでもあるから、僧肇にいうところの(b)①「名教の真諦」に対応するものであるといえよう。この箇所についての詳細は、本章の第四節に譲りたい。

右述により、曇鸞の「智・慧」の理解ならびに「第一義・諦」の解釈から、曇鸞の思想は、「(a)無相（般若・真諦）」・「(b)有相（方便・俗諦）」の二種類のみではなく、「(a)無相（般若）」・「(b)①相即無相（智慧・二諦相即）」・「(b)②有相（俗諦）」の三種類によって把握すべきではないだろうか。仮にそうであれば、曇鸞の「法身」という言葉は、「(a)無相」に分類されるものではなく、「(b)①相即無相」に分類される可能性があるだろう。例えば、曇鸞は、僧肇（肇公）を引用し、「肇公（『注維摩経』）のいはく、「法身は像なくして殊形並び応じ、至韻は言なくして玄籍弥く布けり。冥権謀なくして、動じて事と会ふ。」と。けだしこの意なり。⁵²」と示し、「法身」の「(b)①相即無相」を明かしている。仮に、「法身」が「(b)①相即無相」であるとすれば、「法性法身Ⅱ(a)無相の法身」であり、「(a)無相」と「(b)有相」の二種の法身を収める「(b)①略（無相即相）Ⅱ二種法身」と理解できよう。そうなれば、「(a)法性法身」が「理智不二の理」、「(b)①略」が二種法身を収める「理智冥合」と解釈できるであろう。そこで曇鸞の「真実智慧・無為法身」（一法句と同義）の解釈から、「法身Ⅱ(b)①相即無相」、「法性法身Ⅱ(a)無相」を論証してみたい。

曇鸞の「真実智慧・無為法身」の解釈は、本節の「問題の所在」に示した「二種法身・広略相入」の文の直後の箇所であり、このことから、「二種法身」と「広略」の「関係」を踏まえて、語られていると考えられる。そこでその箇所を、次に示しておきたい。曇鸞は、『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、真実智慧無為法身なるがゆゑなり。」を次のように、解釈している。⁵³

一法句者謂清淨句。清淨句者謂眞實智慧無爲法身故。

此三句展轉相入。依何義名之爲法。以清淨故。依何義名爲清淨。以眞實智慧無爲法身故。眞實智慧者實相智慧也。實相無相故眞智無知也。無爲法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也。無相故能無不相。是故相好莊嚴即法身也。無知故能無不知。是故一切種智即眞實智慧也。以眞實而目智慧。明智慧非作非非作也。以無爲而標法身。明法身非色非非色也。非於非者豈非非之能是乎。蓋無非之曰是也。自是無待復非是也。非是非非百非之所不喻。是故言清淨句。清淨句者謂眞實智慧無爲法身也。（同前・八四一中―下）

この箇所は、僧肇の『注維摩經』や『肇論』に説かれる文によつて構成された箇所であろう。⁵⁴ この箇所に ついて、以下のようにA・B・Cの三つに分割して、その内容を把握しておきたい。ここでは、伝統的な理解に従い、『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』を用いて、読み下すことにする。

Aの箇所

一法句といふはいはく、清淨句なり。清淨句といふはいはく、眞實智慧無爲法身なるがゆゑなり。

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。清淨をもつてのゆゑなり。なんの義によりてか、名づけて清淨となす。眞實智慧無爲法身なるをもつてのゆゑなり。

Bの箇所

「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。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。

(傍線部と波線部は筆者による。)

Cの箇所

眞実をもつて智慧に目くることは、智慧は作にあらず、非作にあらざることを明かすなり。無為をもつて法身を標すことは、法身は色にあらず、非色にあらざることを明かすなり。非を非するは、あに非を非するのよく是ならんや。けだし非を無みする、これを是といふ。みづから是にして待することなきも、また是にあらず。是にあらず、非にあらず、百非の喩へざるところなり。このゆゑに清浄句といふ。「清浄句」とは、眞実智慧無為法身をいふなり。⁵⁵

右のAの箇所について、先行研究では、「一法句」(略)と「清浄句」と「眞実智慧・無為法身」の三句が展転して相入するとしていることから、この三句は同義であり、なおかつ、「一法句」(略)は「法性法身」とも同義であると示している。⁵⁶これに対し、筆者は、「一法句」「清浄句」「眞実智慧・無為法身」は「展転相入」であるから同義といえるが、「法性法身」と同義ではないと考える。更に、結論を先に述べるならば、筆者は、曇

鸞が「真實智慧・無為法身」の解釈において、(a)「無相（般若）」・(b)①「相即無相（智慧）」・(b)②「有相（方便）」の三種の概念グループを示し、「真實」・「智慧」・「無為」・「法身」の語を、(a)「無相」と(b)①「相即無相」に配当していくと考察するのである。以下に、これを明かしていきたい。

まず曇鸞は、先の文のAの箇所において、「一法句」の「法」について、「いかなる義によって法と名づけるのか」と設問し、「清浄」であるからと答える。更に、「いかなる義によって清浄と名づけるのか」の問いを設けて、「真實智慧・無為法身」であるからであると示している。そして、「真實智慧・無為法身」について、BとCの箇所に明かしていく。

Bの箇所の傍線部において、曇鸞は、「真實・智慧」を語っている。その文をみると、(a)「真實」の(b)①「智慧」が、(a)「実相」の(b)①「智慧」であると示した上で、(a)「実相（真實）」について解説している。そして(a)「実相」とは(a)「無相」であるから、(a)「真實智（真智）」は(a)「無知」であると述べる。続いて、「無為法身」を解説した後に、今度は、その(a)「無知」について説示していく。曇鸞は、この箇所で、(a)「無知」（無相・実相）であるから、(b)②「無不知」（有相）であるので、(b)②「一切種智」は、(a)「真實」（実相・無相・無知）の(b)①「智慧」（無知即無不知・相即無相）であると明かしている。つまり、(b)②「一切種智」は、(b)①「智慧」（無知即無不知）に収まるとするのである。

そして波線部において、曇鸞は、「無為・法身」を論じている。その文を見ると、(a)「無為」の(b)①「法身」

が、(a)「法性」の(b)①「法身」であると示す。その上で、(a)「法性」(無為)が(a)「寂滅」であるから、(b)①「法身」は(a)「無相」(法性・無為・寂滅)であり、(a)「無相」の故に、(b)②「無不相」であると明かしている。これを根拠に、(b)②「相好莊嚴」(広・有相)は、「法身」であると述べている。ここで、(b)②「相好莊嚴」を、「法身」と明かしていることが、重要である。つまりBの箇所で、曇鸞は、「真実・智慧」の解釈においては、(b)②「一切種智」を、(a)「真実」の(b)①「智慧」と示しているが、この「無為・法身」の解釈に際しては、(b)②「相好莊嚴」(有相・広)を、あえて「法身」と明かしている。このことから、「法身」は、(b)①「相即無相」に分類すべきものであるから、「法身」そのものに、(b)②「相好莊嚴」(広・有相)を包摂していると考えられよう。

右のように、曇鸞は、「真実・智慧」と「無為・法身」の二つを積示した上で、改めて「智慧」と「法身」について解説していく。それがCの箇所である。まず曇鸞は、「智慧」について明かしていく。(a)「真実」(無相)の(b)①「智慧」(無相即相)とすることは、(b)①「智慧」が(a)「非作」(無相)であり、且つ(b)②「非非作」(有相)であることを明かすとしている。これにより、「智慧」は(b)①「相即無相」に分類しているといえよう。

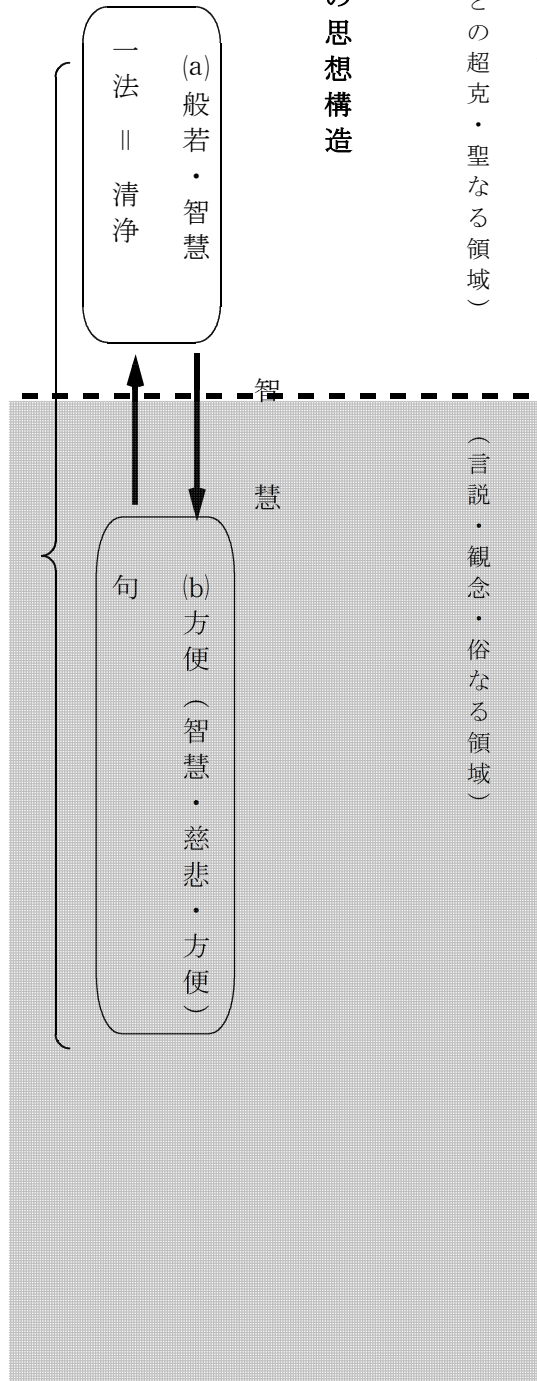
次に「法身」について、(a)「無為(無相)」をもって(b)①「法身」を明かすことは、(a)「非色」(無相)であり、且つ(b)②「非非色」(有相)であるとしている。このことから、「法身」を、(b)①「相即無相」に分類していると考えられよう。以上の『論』と『論註』の説示内容を整理し、図示すれば、次の通りである。

(a) 眞実 (名教の外)

(言説などの超克・聖なる領域)

i

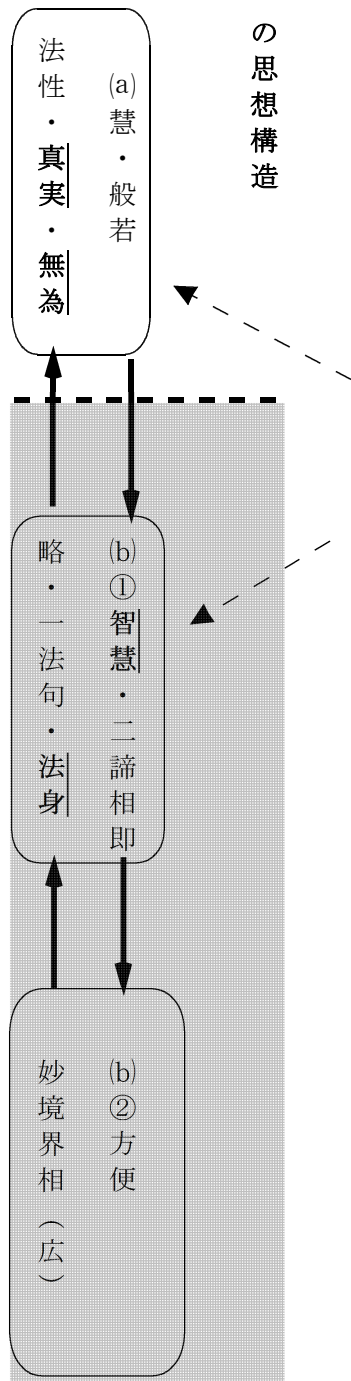
『論』の思想構造



※『論註』では、『論』の「眞実・智慧・無為・法身」を、(a)と(b)①に配当する。

ii

『論註』の思想構造



右述より、曇鸞は、『論』では一つの用語であった「真実智慧無為法身」の語を、まず「真実智慧」・「無為法身」に分配して解説し、その解説において、「真実」と「智慧」、「無為」（法性）と「法身」の意味を明かしている。そして「真実・無為・法性」はどこまでも「(a)無相」に分類しているが、「智慧・法身」は(b)①「相即無相」に分類して示している。ゆえに、曇鸞の「真実智慧・無為法身」は、(b)①「相即無相」を示していると考えられる。このことから、「略」（一法句・清浄句・真実智慧無為法身）は、(b)①「相即無相」を示していると考えられる。このことから、「略」(b)①相即無相・智慧)であって、「略」(b)①相即無相・智慧) || 「法性法身」(a)無相・般若)ではないという可能性が生まれてこよう。仮に、(b)①「略」(b)①相即無相・智慧) || 「法性法身」(a)無相・般若)ではないという可能性が生まれてこよう。仮に、(b)①「略」(b)①相即無相・智慧) || 「法性法身」(a)無相・般若)ではないという可能性が生まれてこよう。仮に、(b)①「略」(b)①相即無相・智慧) || 「法性法身」(a)無相・般若)ではないという可能性が生まれてこよう。

第四項 『往生論註』の二種法身と広略の関係

最後に、二種法身と広略の「関係」を「名義撰対」の論理に照らしつつ、明かしてみたい。結論を先取りすれば、筆者は、「法身」・「略」が(b)①「相即無相」（名義撰対の場合、「智慧」）であり、「法性法身」が「法身」の(a)「無相的側面」（「慧」・「般若」）、「方便法身」が「法身」の(b)「有相的側面」（「智」・

「方便」）、「広」が(b)①「略」（相即無相・智慧）に相待する(b)②「方便・有相」（名義撰対の場合、(b)①「智慧」に対する(b)②「方便」）であると理解している。以下に、詳細を述べたい。

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。…（中略）…なんがゆる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。

この箇所で曇鸞は、(b)②「広」（三嚴二十九種莊嚴・有相・方便）と(b)①「略」（入一法句・無相即相・智慧）がなぜ相入するのかを問いを設けた上で、(b)②「広」と(b)①「略」が相入することの根拠として、(b)①「一法句」に入る（略の）諸仏・菩薩の(b)①「法身」を明かしている。

一には法性の法身、二には方便の法身なり。法性の法身によりて方便の法身を生ず。方便の法身によりて法性の法身を出す。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。（傍線部は筆者による。）

曇鸞はここで、諸仏・菩薩に二種の法身を提示し、(b)①「法身」における二側面（(b)②「智」と(a)「慧」）を語っている。まず一つは(a)「法性・無相」（慧・般若）の法身、二つ目は(b)②「方便・有相」（智・方便）の法身である。そして、法身の二側面である、(a)「無相」と(b)②「有相」の由生由出の関係を示している。つまり、(b)①「法身」（相即無相）における(a)「無相」（法性）と(b)②「有相」（方便）は、不一不異・相即の関係であるとする。「法性法身」と「方便法身」という二つの法身があるのではなく、『大乘大義章』所収の羅什の法身説にみたように、一つの法身の二側面を語っている。すなわち、(b)①「法身」の内に、

「法性」と「方便」を語っているのである。その上で、

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。⁵⁷（大正四〇八四一中）

と述べている。ここで曇鸞は、(b)①「略」（智慧）の内実にある二種の法身（(b)②「智」と(a)「慧」）の相即関係を根拠に、(b)②「広」（方便）と(b)①「略」（相即無相）の相入を説示している。そして、それがすべて、(b)①「一法句」（法・智慧⁵⁸）に収まるとしてしているのである。

これと同様の論理が「名義摂対」である。曇鸞は、「智慧」と「方便」について語る「名義摂対」の論理においても、(b)②「智」（方便）と(a)「慧」（法性）の相即を語り、その(b)①「智慧」（法身）を説示した上で、(b)①「智・慧」（略・法身）と(b)②「方便」（広）の相即（相入）の関係を明かし、更に、それらが全て(b)①「智慧」（略・法身）に収まることを示している。

そして曇鸞は、菩薩がもし(b)②「広」（有相・方便）と(b)①「略」（相即無相・智慧）の相入を知らなければ、自利利他することはできないと述べている。「名義摂対」においても、(b)①「智慧」（略・相即無相）と(b)②「方便」（広・有相）に依らなければ、菩薩の法（自利利他）は成就しないとし、(b)①「智慧」（略）なしで、衆生を利益するときは顛倒に墮し、(b)②「方便」（広）なしに「法性」を感じるときは、實際を証するとしている。この箇所においても、「名義摂対」の論理と、二種法身・広略相入の論理は、共通し

て理解できよう。

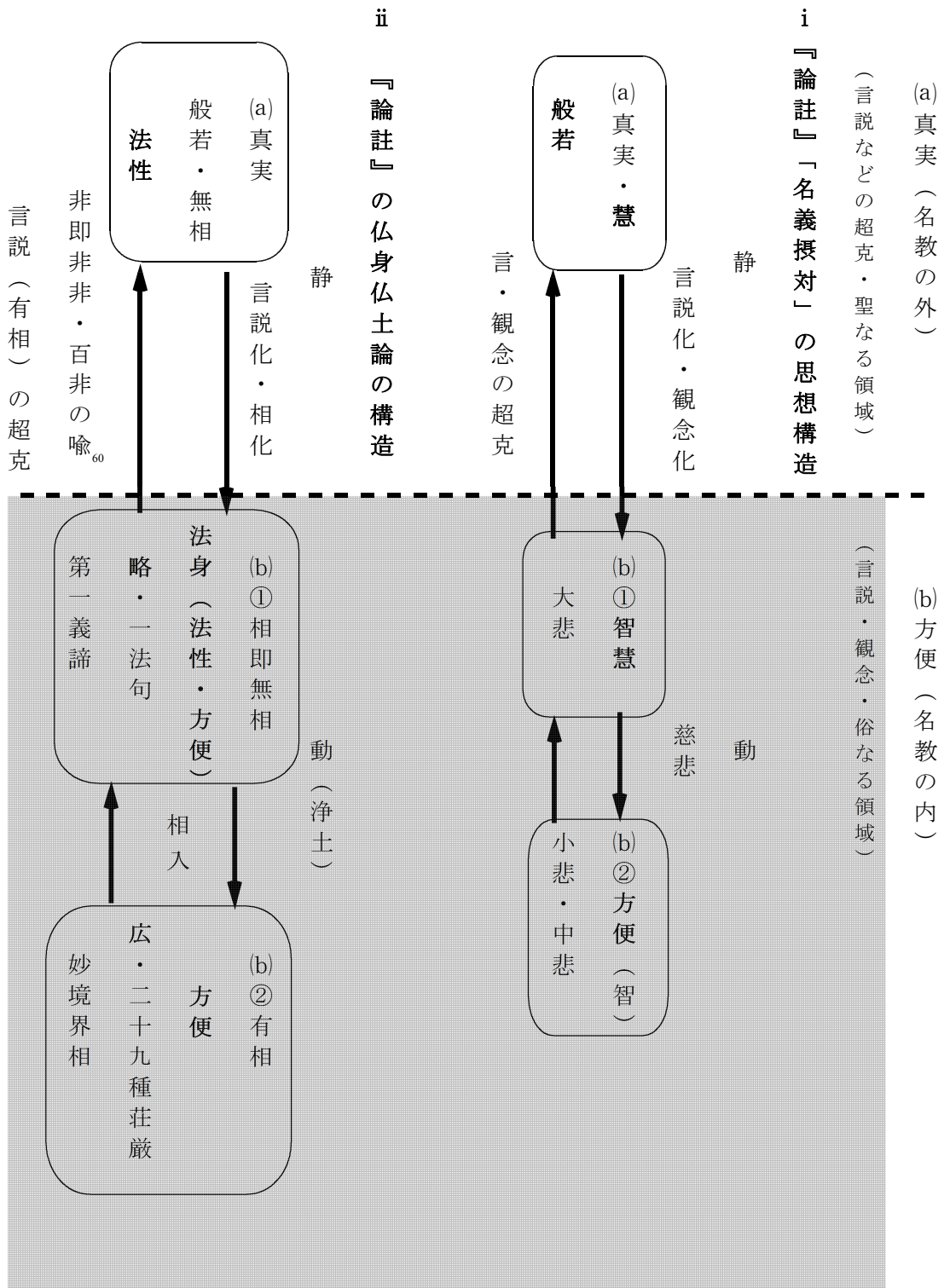
そもそも、「名義撰対」の論理は、菩薩の法（智慧と方便）を明かした文であるともいえる。そして諸仏・菩薩の二種法身・広略相入は、その「菩薩の法」を体得した身としての「法身」を、示しているから、「名義撰対」の論理に共通して考えられることは、十分に頷ける。したがって、「名義撰対」と同様に、関係概念を(a)「無相」（慧）・(b)①「相即無相」（智慧）・(b)②「有相」（智）の三種によって理解すべきであろう。

以上のことから、「法性法身」・「方便法身」とは、曇鸞においては、一つの用語ではなく、「法性法身」とは「法性ノ法身」であり、(b)①「法身」（略）の(a)「法性・無相」的側面をいい、また「方便法身」は「方便ノ法身」であり、(b)①「法身」（略）の(b)②「方便・有相」的側面をいうと解する。これにより、曇鸞の場合、「法性法身」・「方便法身」とするのではなく、「法性」の「法身」・「方便」の「法身」と把握すべきであろう。そしてその背景には、第一章に確認した羅什・僧肇の法身説が考えられるのである。

ここで付言すれば、曇鸞は、「法身」を(a)「真実」の側ではなく、(b)「方便」の内に語っている。この理由は、身である以上、どこまでも観念化・相化されたものであるから、言説を超克する、(a)「真実」（僧肇にいう第一真諦）の側で語ることはできない。ゆえに、「法身」といえども、(b)「方便」の側に収めて、説示していると考えられ、曇鸞において「第一義諦」（一法句・略）の「諦」は、「境」（対象・方便・有

相)でなければならぬのであるといえよう。

また、実相身と為物身の問題もある。『論註』巻下「起観生信章」で「二不知三不信」を明かす箇所には、「謂不知如来是实相身、是为物身。」(同前・八三五中。)と示されている。ここでの実相身・為物身も、(b)①「法身」において、(a)「実相」(法性)と(b)「為物」(方便)の両面を語っていると考えられる。実相身にせよ、為物身にせよ、身である以上、(b)「方便」の内において語られているのである。⁵⁹「実相身」・「為物身」に関しては、第三章第一節に、詳論することにした。以上、『論註』の「名義撰対」の思想構造と二種法身・広略相入の思想構造を図示すれば、次の通りである。



右図のごとく、曇鸞は、(a)「般若」・(b)①「智慧」・(b)②「方便」の三概念を構築した上で、その(b)①の「非有非無」の「百非の喩」によつて(a)「般若」を示すことで、僧肇にいう「第一真諦」を明かしていると考えられる。その意味では、僧肇と同様に、「浄土」を仮設・言説としても捉えていたのであろう。この論理と同様にして、曇鸞は、『論註』巻下「浄入願心章」において、「願心莊嚴」について、

應_レ知者。應_レ知_下此三種莊嚴成就、由_三本四十八願等清淨願心之所_二莊嚴。因淨故果淨。非_中無因他因有_上也。(同前・八四一中)

と述べている。ここで、四十八願等の清淨なる願心(因)によつて、莊嚴が成就(果)する因果関係は、「無因」と他因(有因)の「有」ではないとしている。ここにいう無因の有と他因の有とは、先学も指摘しているように、曇鸞が学んだ龍樹の根本的立場となる、『中論』の第一章第一偈に、

諸法不_二自生_一亦不_二從_レ他生_一不_レ共_二無因_一是故知無生。(大正三〇・二中)

とあることに基づくものと考えられよう。「自より生ぜず」とは、因中有果説などにみられるような、因である自という現にすでに自体をもって存在することの否定をいい、「他より生ぜず」とは、他因生論などの他なる因から果がでることの否定をいう。「共ならず」とは、共因生論などの、自因と他因の両方とする説の否定をいい、「無因ならず」とは、因も果も破棄する無因論の否定をいう。この「自因・他因・共因・無因」の否定である「四

不生」の因果説は、端的に言えば、実有的因果論を破斥し、無自性空の因果説を示している。これに基づき、曇鸞は、「無因の有」と「他因の有」を否定することで、実有的な因果を否定していく。このことから、阿弥陀如来の「願心」による「莊嚴」は、実有的な因果論を否定するものであり、無自性空としての因果論（縁起説）であることを、ここに、表明しているのである。⁶² 僧肇の場合、「物不遷論」に見られるように、因果論を、龍樹における無自性空の論理として、捉えているとはいい切れない部分がある。⁶³ 曇鸞は、僧肇の浄土思想を受容しつつも、因果論においては、僧肇ではなく、龍樹の大乘空説に基づいて説示しており、その観点においても、僧肇とは異なる、曇鸞独自の浄土思想を構築していると考えられる。

また、『大乘大義章』の羅什の法身説は、一つの「法身」に対して、二つを示している。第一章に述べたように、羅什は、「真法身〓妙行法性生身」と「偽法身〓仏所化身」の両者は別のものではなく、一体であり、どちらも「法身」と呼んでいる。この羅什にいう法身の二側面が、曇鸞にいう「法性」（真）と「方便」（偽）に対応するといえよう。『大乘大義章』の二法身説が、曇鸞の二種法身説の背景と考えられる。⁶⁴ さらに、僧肇の法身説も併せて指摘できよう。つまり羅什の二種法身説は、二種の別の法身があるわけではなく、一体であり、「法身」の「相（仏所化身）即無相（妙行法性生身）」を語るのものである。この羅什の「相即無相」の法身説を受けて、僧肇は、『注維摩經』に「法身無象而殊形並應。至韻無言而玄籍彌布。冥權無謀而動與事會。（大正三八・三二七上）」―『論註』にも引用されている―と示しており、さらに、曇鸞にも継承されていくのである。

第五項 小結

「名義撰対」の論理から、曇鸞の「一法句」（眞実智慧・無為法身）の解釈を通じて、二種法身と広略の「関係」を論考した。これにより、以下の三点の結論を得ることができる。

I、「法性法身」≡「略」（b）①無相即相）ではなく、「法身」≡「略」（b）①無相即相）と考えられる。

II、「略・法身」（b）①無相即相）の内に、二種法身、つまり「法性の法身」と「方便の法身」の由生由出・不一不異（相即）の関係が示されている。言うまでもなく、略≡法性法身、広≡方便法身とするのが一般的な解釈であるが、僧肇思想の影響下のもとに展開された「名義撰対」の論理を踏まえた場合、曇鸞の説示意趣としては、(b)①「略≡法身」（智慧）であろう。その(b)①「法身」（智慧）の内において、(a)「法性」（無相・慧・実相）と(b)②「方便」（有相・智・為物）の二側面の由生由出（相即）の関係が語られ、(b)①「法身」の「無相即相」（智慧）が示されていると考えられる。

III、「法性」≡(a)「般若」（慧）、「略・一法句・法身」≡(b)①「智慧」、「広・二十九種莊嚴」≡(b)②「方便」（智）に、配当している。従って、「智慧」と「方便」に依るという「菩薩の法」を示す「名義撰対」の論理は、諸仏・菩薩の二種法身・広略相入と共通して理解することができる。

以上より、『論註』には、「名義撰対」の論理の如く、(a)無相・(b)有相の二種のみでなく、「無相即相」(二諦相即)の三種の概念関係があるといえよう。反対に、(a)無相と(b)有相の二種のみによる「二種法身」・「広略」の把握は、不自然な解釈に陥る可能性があるであろう。「略」法身(入第一義諦・二諦相即、相即無相)と考察することで、「法性法身」略「二種法身」という不自然な関係を解消することができる。このように領解するならば、曇鸞が、実は論理的に矛盾することなく、整合性をもって「二種法身」と「広略」を示していることがわかる。このように理解することにより、「法性法身」の内容が「理智不二の理」であり、「略」の内容が「理智冥合」(二種法身)であるとも説明できる。ゆえに、「略」法身(二種法身)と解釈すべきである。そして曇鸞の場合、「法性法身」・「方便法身」の語は、「法性の法身」、「方便の法身」と分離して理解すべきであろう。

以上に明かした曇鸞の浄土莊嚴の論理は、衆生救済という側面の強調がなされているといえる。それは、「広」(b)②方便)にせよ、「略」(b)①般若・方便)にせよ、「方便」を包摂して、「浄土」を説示しているからである。『論註』自体は、あくまで『論』の註釈書であるから、『論』と同様の言説表現で、「安樂浄土」(安樂世界・安樂仏国土)と説示するが、曇鸞は、「浄土」を方便・仮設・言説の内に示しており、「浄土」を実在とみるものではない。曇鸞における「浄土」の説示意趣は、「浄土」という語について、中国で最初に定着させた羅什の用例―「浄土」という表現は、羅什が(般若経)の「浄仏国土」思想に基づいて造ったものである。⁶⁵―にみられるように、

「土を浄める」⁶⁶はたらきとしての「浄仏国土思想」を意味するものである。つまり、「浄土」そのものに、大乗菩薩道の実践としての意味合いを、含めているといえよう。⁶⁷その「浄土」（広・略）というはたらき（大悲）に生まれていく、菩薩道の実践（自利利他）において、(b)①「智慧」（大悲）を獲得していく者を、「略」・「法身」（智慧）と明かしていると考えられる。

第四節 『往生論註』の平等法身と未証淨心の二菩薩の関係

第一項 問題の所在

前節までに論じたように、筆者は、僧肇思想を背景とし、曇鸞が、『論註』の思想全体の言説表現を、(b)「方便」（言教・教説）の内に語ろうとしていると考える。その根拠が、第一節に論じた『論註』巻下「名義撰対」にある、(b)①「智慧」と(b)②「方便」の解釈である。これを基底として、諸仏菩薩の二種法身説・「広略相入」の論理が語られており、二種法身説も広略相入の論理も、全て(b)「方便」（言説・観念）の領域において、説示されていると考えられる。

さて、曇鸞は、『論』の「即見_二彼佛、未證淨心菩薩畢竟得_レ證_二平等法身。與_二淨心菩薩_一與_二上地菩薩_一畢竟同得_二寂

滅平等」故。」（大正四〇・八四〇上）を解釈して、『論註』巻下「觀察体相」に、「平等法身」と「未証淨心」の二菩薩の関係を明かしている。従来の研究では、曇鸞が二種の菩薩の関係を、『論註』自体の内に、論拠を見出しながら考察していくものは見られないが、筆者は、これまでとは異なり、新たに、この二菩薩の関係を、『論註』「名義摂対」説示の「智慧」と「方便」の思想に対応させて、考察したい。その理由は、曇鸞が「名義摂対」において、菩薩の法を、「智慧」と「方便」によるものであると明かしていること、そしてその「智慧」と「方便」の思想構造が、僧肇思想を背景にして展開していると考えられるからである。要するに、曇鸞は、僧肇思想の構造を背景に、菩薩の法となる「智慧」と「方便」の思想を構築することから、この菩薩の法（智慧と方便）に基づいて、「平等法身」と「未証淨心」の二菩薩の関係が、示されていると考えられるのである。そこで、まずは菩薩の法となる「智慧」と「方便」の思想を、僧肇思想における(b)①「方便の真諦」と(b)②「方便の俗諦」の相即関係の内に、見出されることを確認したい。

第二項 平等法身と未証淨心の二菩薩の関係に関する先行研究

曇鸞の「平等法身」と「未証淨心」の二種の菩薩の関係についての先行研究を挙げたい。「未証淨心」の菩薩に関する研究としては、山口益氏⁶⁹、船橋一哉氏⁷⁰の研究がある。まず山口益氏は、「未証淨心菩薩」について、『法

法性分別論』に『論註』と同じ、第八地浄心説が説かれていることに注目し、『法性分別論』の「第二地等の未浄の六地と、第八地等の浄の三地」を典拠にして、第二地から第七地までの六地は未浄であり、第八地から第十地までは浄であるという説を示した。また、船橋一哉氏は、この山口益氏の説を受けて、さらに『論』の「未浄心」の原語について論考を行い、アビダルマ仏教の「四証浄」が、『浄土論』において「証浄」「浄」または、「証浄心」「浄心」となったことを指摘している。これらの研究は、『論註』に引用される『論』当面の「未浄心」という語の原義を、アビダルマ仏教からの様々な文献によって明らかにしていくという点において、大変優れた研究であるといえよう。しかし、曇鸞『論註』に明かされる、二種の菩薩の關係性を、論じていくものであるとはいえないであろう。

曇鸞の「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩については、香月院深励師⁷¹によって、詳細に、論考がなされている。『論註』巻下「觀察体相」の内容を明かす中で、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩の關係を、論じている。この巻下「觀察体相」には、『華嚴經』「十地品」、『大智度論』などの經典や論書の文言が、引用されている。そこで、深励師は、それらの經論により、二種の菩薩の關係を明かそうとするのである。この研究方法は、後の諸学者の研究⁷²にも受け継がれていくものであり、非常に重要、かつ優れた考察方法であるといえよう。しかし曇鸞が、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩の關係を説示していく根拠となるものを、『論註』の他の箇所に見出していくものではなからう。

近年、曇鸞の「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩の關係を論じるものとして、石川琢道氏の論考⁷³がある。石

川氏は、深励師らと同様に、『華嚴經』「十地品」、『大智度論』等との関係を論じつつ、そこに、近代仏教学の方法論を用いて、考察を行っている。さらに、二菩薩とその往生行との関係を検討するものである。

いずれの論考も、大変、示唆に富むものであるが、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩の関係を、具体的に構築したその論拠を、『論註』の書物の中に見出していくものではない。筆者は、『論註』の二種の菩薩の関係を考察していく場合、まずは、同一の書物の中で、その関係構築の根拠となるものを指摘していく必要があると考えている。筆者は、その論拠に、『論註』「名義撰対」に語られている、菩薩の「法」があると推察するのである。この法とは、第一節に論じたように、僧肇思想を背景とした、「智慧」と「方便」の思想である。言うまでもなく、菩薩は、この菩薩の「法」を体得した者であり、二種菩薩（未証浄心・平等法身）の成立根拠になるであろう。先行研究には、平等法身と未証浄心の二菩薩の論拠を、『論註』自体の内に見出していく論攷は見られないが、新たに、「名義撰対」の論理に根拠を求めて、二種菩薩を考察するという方法を、ここに、提示したいと思う。その理由は先に述べたように、曇鸞は、僧肇思想の構造を背景として、菩薩の法となる「智慧」と「方便」の法を釈示し、それに基づいて、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩の関係を、明かしていると考えられるからである。

第三項 平等法身と未証淨心の二菩薩の関係

第一節に示したように、曇鸞は、「菩薩」について、次のように語っている。

菩薩者、若具存梵音。應言菩提薩埵。菩提者是佛道名。薩埵、或云衆生、或云勇健。求佛道衆生、有勇猛健志故、名菩提薩埵。(同前・八二六下)

ここで曇鸞は、「菩薩」を「仏道を求める衆生」であると規定している。

本章第二節第五項に示した「大慈悲是佛道正因」の文に明らかなように、曇鸞は、仏道が(b)①「大悲」を正因とするものであることを語っている。そして「仏道を求める衆生」である「菩薩」の「法」は、(b)①「智慧」(大悲)と(b)②「方便」(中悲・小悲)によるものである。したがって、菩薩道(菩薩の仏道)は、(b)「方便」(慈悲)の内に実践されるものといえよう。この「仏道」について、曇鸞が明かしている箇所を示しておきたい。

但以聲聞爲僧、無求佛道者。(同前・八三二下)

還相者、生彼土已、得奢摩他毘婆舍那方便力成就、迴入生死稠林教化一切衆生共向佛道。(同前・八三六上)

菩薩於七地中得大寂滅。上不見諸佛可求、下不見衆生可度、欲捨佛道證於實際。(同前・八四〇中)

凡釋迴向名義、謂以己所集一切功德、施與一切衆生、共向佛道。(同前・八四二上)

彼佛國即是畢竟成佛道路、無上方便也。(同前・八四二中)

右の「仏道」(菩薩道)に関する文の中で、還相回向とは、奢摩他・毘婆舍那の(b)「方便」の力の成就であることを示しており、さらに浄土における「成仏の道路」も、「無上方便」であることを明かしている。ここで、奢摩他は「止」であり、(b)②「方便」であることは明確であるが、毘婆舍那は、いかに理解されるかが問題となる。毘婆舍那は「観」であり、曇鸞は、『論註』に、「智慧をもって観察する」⁷⁴と示している。この曇鸞の「智慧」について、一般的な『論註』解釈では、(a)「般若」であるとすると、僧肇思想に基づいて曇鸞を理解した場合に、(b)「方便」の内にある、(b)②「方便」と(a)「般若」を撰取(獲得)する、(b)①「智慧」(言の般若)となる。よって、奢摩他(止・方便)・毘婆舍那(観・智慧)は、曇鸞において、どちらも(b)「方便」の内に、位置付けられ、奢摩他は、(b)②「方便」(小悲・中悲)、毘婆舍那は、(b)①「智慧」(大悲)に対応しているといえよう。ゆえに、(b)①「奢摩他」と(b)②「毘婆舍那」は(b)「方便」の内に説示されているから、「方便力」が成就しているとしている。

このように、曇鸞は、「仏道」を(b)「方便」(慈悲)の内にみながら、この「仏道」を求める衆生である菩薩について、「平等法身」と「未証浄心」の菩薩の仏道を語っている。これを、菩薩の法である(b)①「智慧」と(b)②「方便」に対応してみるならば、(b)①「平等法身」と(b)②「未証浄心」の菩薩として説示するであろう。そして曇鸞は、本節第一項に引用した『論』の文を解釈する箇所(『論註』卷下「観察体相」)に、菩薩の関係、ならびに「畢竟」の意味も、詳細に明かしていく。そこでこの『論』の文を、改めて引用する。

即見_二彼佛_一、未證淨心菩薩畢竟得_レ證_二平等法身_一。與_二淨心菩薩_一與_二上地菩薩_一畢竟同得_二寂滅平等_一故。(同前・八四〇上。)

ここで世親の『論』は、阿弥陀仏を見たてまつれば、「未証淨心」の菩薩が、畢竟じて、「平等法身」を証すること、そして「淨心」の菩薩と「上地」の菩薩は、畢竟同じく、「寂滅平等」の法を得ることを示している。⁷⁵曇鸞は、この『論』の文を解釈し、まずは(b)①「平等法身」を、明かしていく。

平等法身者八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等者、即此法身菩薩所證寂滅平等之法也。以_レ得_二此寂滅平等法_一故、名爲_二平等法身_一。以_二平等法身菩薩所_レ得故、名爲_二寂滅平等法_一也。(同前・八四〇上)

この箇所、曇鸞は、(b)①「平等法身」について、八地以上の法性生身の菩薩であるとする。(a)「寂滅平等」とは、(b)①「平等法身」の菩薩が証するところの「法」である。(a)「寂滅平等」の法を得る者を、(b)①「平等法身」とし、(b)①「平等法身」の菩薩が得るところの法を、(a)「寂滅平等」の法であるともしている。この(b)①「平等法身」について、さらに、次のように明かしていく。

此菩薩、得_二報生三昧_一、以_二三昧神力_一能_レ一處一念一時遍_二十方世界_一、種種供_二養一切諸佛及諸佛大會衆海_一、能於_下無量世界無_二佛法僧_一處、種種示現、種種教化、度_二脱一切衆生_一、常作_二佛事_一。初無_二往來想_一、供養想、度_二脱想_一。是故此身名爲_二平等法身_一。此法名爲_二寂滅平等法_一也。(同前・八四〇上。傍線部・波線部は、筆者による。)

かかる箇所、曇鸞は、(b)①「平等法身」の菩薩が、(b)「報生三昧」を得ることを述べている。ここで、「報生三昧」はあくまで「三昧」であるので、(b)「方便」の内にあることは言うまでもない。問題は、「報生三昧」が

(b)①「智慧」と(b)②「方便」のどちらに対応するかである。この「報生三昧」の内容をみていくと、まず傍線部には、よく無量世界の仏法僧なき処において、種々に姿を現わし、種々に一切衆生を教化し度脱して、つねに仏事をなすことを明かしている。つまり、(b)②「方便」(智)の側面を、「報生三昧」の一側面として語っている。そして波線部において、初めより往来の想、供養の想、度脱の想はないことも示し、今度は(a)「般若」(慧)の側面も明かしている。このことから「報生三昧」とは、(a)「般若」(慧)と(b)②「方便」(智)の両方を撰取る、(b)①「智慧」に対応するものであると考えられる。この(b)①「報生三昧」(智慧)を体得する身(身Ⅱ)(b)方便・相)のことを、(b)①「平等法身」と示し、その獲得した法を名づけて、(a)「寂滅平等」の法とするのである。改めて述べるならば、「報生三昧」を(b)①「智慧」とするが、ここまでの論と同様に、(b)①「智慧」は、(a)「般若」を意味するのではなく、あくまで(b)「方便」(種々示現・種々教化)の内に示される、(b)①「智慧」のことである。

右により、(b)①「平等法身」(八地以上の法性生身)の菩薩は、(a)「寂滅平等」の法を体得する者(身Ⅱ)(b)方便・相)である。したがって、(b)①「智慧」(報生三昧・大悲)の体得によって、常に(b)①「智慧」(大悲)の仏道を行ずることになり、曇鸞は、ここに、(b)①「智慧」(大悲・証)から(b)②「方便」(智・小悲・中悲・未証)へという、衆生救済の菩薩道を明かしていると考えられる。

続いて曇鸞は、(b)②「未証淨心」の菩薩について、次のように、明かしていく。

未證淨心菩薩者、初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現レ身、若百、若千、若萬、若億、若百千萬億無

佛國土施^二作佛事^一、要須^二作心^一入^三三昧^一。乃能非^レ不^レ非心^一。以^二作心^一故、名爲^二未得淨心^一。此菩薩願生^三安樂淨土^一、即見^二阿彌陀佛^一。見^二阿彌陀佛^一時、與^二上地諸菩薩^一畢竟身等法^一等。龍樹菩薩、婆藪槃頭菩薩輩、願^レ生^レ彼者、當爲^レ此耳。

(同前・八四〇上—中。傍線部・波線部は筆者による。)

ここで曇鸞は、(b)②「未証淨心」の菩薩が、初地以上七地以還の菩薩であることを述べる。この菩薩は、傍線部にあるように、よく身を現わして無仏の国土において仏事をなす。つまり(b)②「方便」の内容が語られている。しかし、波線部に「かならず作心を須めて三昧に入る。すなはちよく作心せざるにはあらず。作心をもつてのゆゑに名づけて未得淨心となす。」とあるように、(b)①「平等法身」の菩薩の場合と異なり、(b)②「未証淨心」の菩薩は、「作心」をもつて三昧(b)方便)に入る。ここにいう「作心」とは、「分別心」であると指摘されている。⁷⁶この「作心」(分別心)のために、(b)②「未証淨心(未得淨心)」の菩薩は、(b)①「智慧」(報生三昧・大悲)を獲得(摂取)しようとするも、(b)①「平等法身」の菩薩とは異なり、完全に(a)「般若」を獲得(摂取)するまでは至っていない。従って、いまだに(a)「般若」(慧)を摂取していない(b)②「方便」(智・大悲・中悲)を行じていくことになる。従って、「作心」により、いまだ(b)①「智慧」(大悲・証)が不完全なのである。このことから、(b)②「未証淨心」の菩薩は、「作心」のある三昧、つまり、(b)②「方便」(小悲・中悲・未証)の仏事をなすことになる。しかし、この(b)②「未証淨心」の菩薩も、願じて安樂淨土に生じ、阿彌陀仏を見仏(b)①「智慧」の獲得)するに至れば、(b)①「上地」のもろもろの菩薩と、畢竟じて、体得する「身」(b)①智慧)も「法」(a)「般若」も等しくなる、としている。さらに、龍樹や天親の二菩薩が、淨土に生まれたいと願うことは、

このためのみであるとも、示している。

要するに、曇鸞は、(b)②「未証淨心」の菩薩は、作心（分別心）があるために、(a)「般若」（慧）を完全に摂取（体得）できず、(b)①「智慧」に至っていない状態にあることを明かしている。この菩薩も、安樂淨土に往生して、見仏（(b)①智慧の獲得）するとき、「畢竟して」、(b)①「上地」の菩薩と、体得する法（(a)般若）や身（(b)①智慧）が等しいとしている。先に示したように、この(b)①「上地」の菩薩は、(b)①「淨心」の菩薩と畢竟同じく(a)「寂滅平等」の法を得る関係にある。(b)②「未証淨心」（智・方便）の菩薩は、(b)①「淨心」（智慧）の菩薩へと進趣し、(a)「寂滅平等」の法を得て、(b)①「智慧」の身を得ることで、(b)①「上地・平等法身」の菩薩と平等になる、と理解できよう。以上のことから曇鸞は、「名義撰対」における、(b)②「方便」（智・未証）から(b)①「智慧」（証）への展開に対応させて、(b)②「未証淨心」の菩薩から(b)①「淨心」の菩薩への進趣を、証果獲得の菩薩道として明かしていると考えられよう。そしてさらに、龍樹・天親の両菩薩も、あえて「未証淨心の菩薩」とみなし、その願生往生を示している。この曇鸞の説示意图については、本節の小結を参照して頂きたい。

次に、曇鸞は問答を設けて、いよいよ、『論』所説の「畢竟」の語の意味を明らかにしていく。これにより、(b)①「平等法身」と(b)②「未証淨心」の畢竟平等の関係が、具体的に語られていくのである。

問曰、案_二十地經、菩薩進趣階級、漸有_二無量功勳、逕_二多劫數、然後乃得_レ此。云何見_二阿彌陀佛_レ時、畢竟與_二上地諸菩薩_レ身等法等耶。答曰、言_二畢竟_レ者未_レ言_二即等_レ也。畢竟不_レ失_二此等_レ故、言_レ等耳。（同前・八四〇中。傍線部は筆者による。）

この箇所、曇鸞は、阿弥陀仏を見仏（b）①「智慧」するとき、「畢竟じて」、（b）①「上地」のもろもろの菩薩と、身も法も等しくなることの意味について、問う。これに答えて、曇鸞は、傍線部において「畢竟」の意味を明かしていく。「畢竟」というのは、「即等」という意味ではない。等しいことを失わないから、「等」と言うとする。これは、「名義撰対」における、（b）①「智慧」と（b）②「方便」の相即関係にも、確かめることができる。（b）①「智慧」と（b）②「方便」は、即座に等しいわけではないが、（b）②「方便」から（b）①「智慧」へ、（b）①「智慧」から（b）②「方便」へと展開するため、等しいことを失うものでもない。つまり、曇鸞は、この（b）②「方便」（智）と（b）①「智慧」の相即関係と同様に、（b）②「未証浄心」（方便・智）と（b）①「平等法身」（智慧）の二菩薩は、「即等」ではなく、畢竟、等しいとするのである。さらに曇鸞の問答は、以下のように続いていく。

問曰、若不_レ即等復何待言菩薩。但登_レ初地、以漸増進、自然當_レ與佛等。何假_レ言與上地菩薩等。答曰、菩薩、於_レ七地中得_レ大寂滅。上不_レ見諸佛可_レ求、下不_レ見衆生可_レ度、欲_レ捨_レ佛道證_中於實際。爾時、若不_レ得_レ十方諸佛神力加勸、即便滅度、與_レ二乘無_レ異。菩薩若往_レ生安樂、見_レ阿彌陀佛、即無_レ此難。是故須言_レ畢竟平等。（同前・八四〇上—中。傍線部・波線部等は筆者による。）

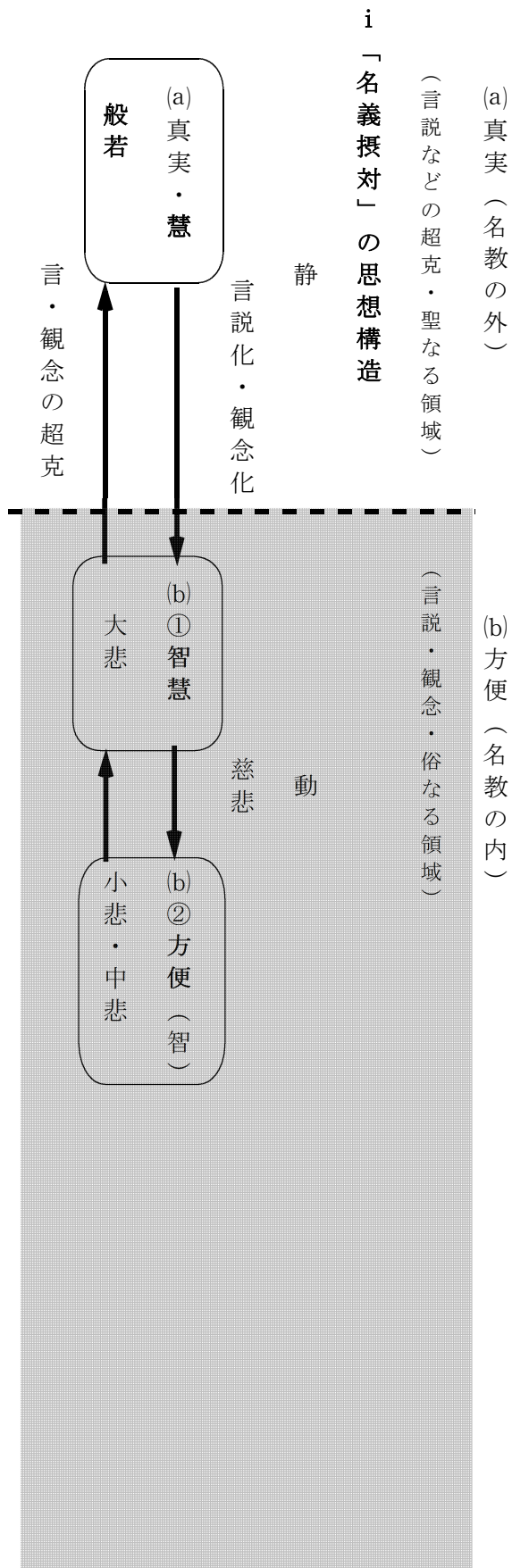
ここで曇鸞は、「畢竟」の語が、「即等」の意味ではないのならば、どうして（b）①「上地菩薩」と等しいと言わなければならないのかとの問いを設ける。これに答えて、曇鸞は、傍線部に、菩薩が「七地のうちに大寂滅を得」という、いわゆる七地沈空の難の問題を抱えていることを述べる。菩薩の七地のうちの大寂滅は、（b）①「上に諸仏を求むべき」（いわゆる大乘菩薩の向上性・上求菩提）を見ず、（b）②「下に衆生の度すべき」（いわゆる大

乗菩薩の向下性・下化衆生）を見ず、⁷⁷ ついには、(b) 「仏道」を捨てて、自ら得たさとり（實際）を証することに
なる。もしそのとき、十方諸仏の神力の加勸を得ることがなければ滅度し、二乗の者と異なることがないよう
なる。しかし、もしも菩薩が、安樂（浄土）に往生して、阿弥陀仏を見仏（b)①智慧の獲得）すれば、(b) 「仏道」
を棄てて二乗に墮すという難もなくなる。それ故に、「畢竟平等」（究極的に言えば等しい）という、と明かし
ている。

このように、曇鸞は、「七地の大寂滅」について、「仏道」（b)方便）を捨て、二乗に墮すことであるとす
とから、目指すべき「証」は、(b) 「方便」（慈悲）をどこまでも摂取する(b)①「智慧」（大悲・証）なのである。
阿弥陀仏（法）を見れば、「証」（諸仏）への方向を見失う可能性がなくなり、(b)①「智慧」の(a)「慧」（「寂滅
平等の法」）を体得することができるのである。ここに曇鸞は、(b)②「方便」（智）から(b)①「智慧」への展開
を、未証浄心の菩薩の仏道の内に明かしている。

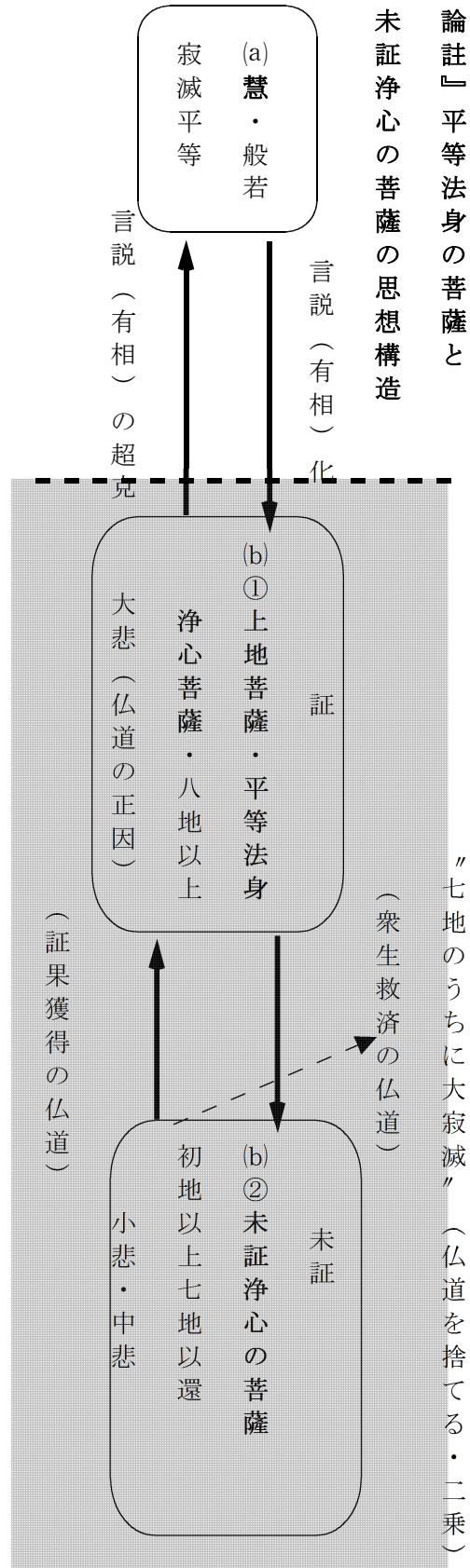
ここで改めて、「七地の大寂滅」を踏まえて、「畢竟平等」について整理したい。未証浄心の菩薩と平等法身
の菩薩の関係については、「即等」ではなく、「畢竟平等」（等しいことを失わない）である。そして「畢竟平等」
となる理由は、菩薩が七地において大寂滅を得る場合、(b) 「仏道」を求めない者となるから、「即等」とは言え
ないのである。つまり、あくまで「未証浄心」（b)②方便・智）と「平等法身」（b)①智慧）の菩薩は、即座に
等しいのではなく、(b)②「未証浄心」の菩薩が、(b)①「浄心」の菩薩へと進趣すること、すなわち、(b)①「智慧」
（大悲・証・見仏）を獲得することにおいて、はじめて「平等」となるから、「畢竟平等」の関係なのである。

右述により、平等法身（浄心・上地）の菩薩とは、(b)①「智慧」の法を体得した者を示し、未証浄心の菩薩とは、いまだ(b)①「智慧」を獲得（摂取）していない(b)②「方便」（智）の法を有する者を示している。このことから、菩薩の法の(b)①「智慧」（平等法身）と(b)②「方便」（未証浄心）に対応して、(b)①「平等法身」と(b)②「未証浄心」の二菩薩の関係が、具体的に語られているといえよう。以上の論考を踏まえて、「名義撰対」の思想構造（i）、ならびに、「平等法身」と「未証浄心」の菩薩の構造（ii）を、図示すれば、以下の通りである。曇鸞は「名義撰対」の論理に基づき、二種の菩薩の思想を展開していくことが分かるであろう。



ii 『論註』平等法身の菩薩と

未証淨心の菩薩の思想構造



第四項 小結

曇鸞は、僧肇思想の影響を受けて、「名義撰対」の論理（「智慧」と「方便」の思想）を説示している。僧肇は、(b)「方便・言教」において二諦の相即を説くが、この僧肇思想を受けて、曇鸞は、「智慧」と「方便」の内
に、僧肇にいう(b)「方便」の二諦相即を明かしていく。つまり、曇鸞の「智慧」は、僧肇にいう、(b)①「方便」に
おける真諦」に、曇鸞の「方便」は、僧肇にいう、(b)②「方便」における俗諦」に対応するものと考えられる。そ
して曇鸞は、この(b)①「智慧」と(b)②「方便」を相即とし、(b)②「方便」（智・小悲・中悲）から(b)①「智慧」

(大悲)へ、(b)①「智慧」(大悲)から(b)②「方便」(智・小悲・中悲)へと展開することを明かしている。さらに、(b)①「智慧」(大悲)と(b)②「方便」(智・小悲・中悲)を、菩薩の法であるとも述べていく。

ゆえに、曇鸞において、(b)①「智慧」(大悲)も(b)②「方便」(小悲・中悲)も、(b)「方便」(慈悲)の内にあることから、菩薩(仏道を求める衆生)の“仏道”は、(b)「方便」(慈悲)の内にあるものとして説示される。そしてこの菩薩に、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩を示して、「平等法身」の菩薩を、(b)①「智慧」(証・大悲)の法を体得した者、「未証浄心」の菩薩を、いまだ(b)①「智慧」を獲得(摂取)していない、(b)②「方便」(未証・小悲・中悲)の法を得る者として明かしている。

さらに、「名義撰対」の論理によって明かされる、(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」へ、(b)①「智慧」から(b)②「方便」(智)への展開に対応させて、菩薩道を、各々、明かしていく。つまり、(b)②「未証浄心」の菩薩が(b)①「浄心」の菩薩へと、(b)②「方便」(智)の行をもって展開していく仏道修行を、「名義撰対」にいう(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」へ、そして、平等法身(上地・浄心)の菩薩が(b)①「智慧」の行をもって、衆生を教化していく過程を、「名義撰対」にいう(b)①「智慧」から(b)②「方便」(智)への展開に、それぞれ対応させている。ゆえに、「名義撰対」の論理は、(b)①「平等法身」(証・大悲)と(b)②「未証浄心」(小悲・中悲)の二菩薩の関係構築の論拠といえる。

そして曇鸞は、(b)①「平等法身」(証)と(b)②「未証浄心」の菩薩の関係を、『論』所説の「畢竟」の語に見出し、「畢竟平等」であるとも明かしていく。ここで、曇鸞にいう「未証」とは、「名義撰対」における(b)②「方

便」(智・小悲・中悲)に、「証」とは、(b)①「智慧」(大悲)に対応できよう。あくまで(b)①「智慧」の体得が、「証」に必要であり、(b)②「未証浄心」の菩薩は、(b)①「智慧」(証・見仏)の獲得を目指して、(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への仏道修行をしていく。平等法身(b)①「智慧」と未証浄心(b)②「方便」の二菩薩の関係は、未証浄心の菩薩が、七地沈空の難を超えて、(b)①「智慧」を成就することにおいて、「平等」の関係となる。したがって、「畢竟平等」であって、決して「即等」ではないのである。これを、改めて「名義撰対」に還元するならば、(b)①「智慧」と(b)②「方便」は、「畢竟平等」であって、「即等」ではない。(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への展開をもって、はじめて、平等となるのである。

以上、曇鸞が指し示していく、「智慧」と「方便」の関係の持つ意味について無理解であるとき、我々は、つい「証」のあり方から全てを考察し、理解したものであると思ひ、「方便」と「般若」の関係を、「即等」のものであると看做してしまうのであろう。その姿は、「証」のみを知り得る世界であるから、我々自身が、「未証」であるという自覚、あるいは「未証」であることを知る可能性をも、見失いかねないものであろう。「未証」である我々が、「証」そのものを語ろうとするとき、常に「七地沈空」という難があることを忘れてはならない。曇鸞は、「未証」であるという自覚を、龍樹・天親、そして自分自身に対して、のみならず、常に、我々凡夫に対して、問い続けているのである。

第五節 『往生論註』の阿弥陀仏と諸仏・菩薩・浄土の関係

第一項 問題の所在

第一章第五節に確認したように、僧肇は、羅什の法身説と浄土思想を受け継ぎつつ、僧肇自らの思想的立場に基づき、浄土思想を構築している。この浄土思想は、自身の般若思想に基づくものである。この僧肇の般若思想とは、「不真空論」所説の二諦説による。この二諦説は、(a)「第一真諦」(理)と呼ばれる真実を、非有非無の「寂」であると規定し、その「寂」に対する「用」(言教)の範疇において、「真諦」と「俗諦」の二諦相即(言・用)を明かしている。そしてこの(a)「第一真諦」に対応するものとして「聖人(仏)の般若」を表し、この「聖人(仏)の般若」(寂)のはたらき(用)を、「浄土」とも述べているのである。そしてこの浄土(言・用)において、(b)①「名教(用)の真諦」と(b)②「名教の俗諦」が語られている。このことから僧肇において、「浄土」とは、言教であり、仮号であり、また教化の世界ともいえるのである。かかる理解を示すことで、僧肇は、羅什の浄土思想を自身の般若思想によりつつ、再構築させており、羅什同様に、異質同処の浄土を、語っている。これを受けて、曇鸞も、彼らの浄土思想の影響下で『論』を註釈し、『論註』において、自らの浄土思想を展開したと考えられる。

ところで、従来、「弥陀一仏」という観点から、『論註』における「諸仏菩薩」の二種法身説を、「弥陀一仏」に帰して理解していく場合がある。⁷⁸これはすでに江戸期の真宗の学僧においても語られていること⁷⁹から、親鸞思想の影響であるともいえよう。すなわち親鸞は、『唯信鈔文意』に、

法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩（天親）は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。⁸⁰

と述べている。また、『一念多念文意』には、

法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきはらず、さはりなくへだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、弥陀一仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち弥陀一仏なり。⁸¹

と示している。親鸞はこれらの箇所、明確に「弥陀一仏」についての二種法身説を語っている。⁸²言うまでもなく、この親鸞の二種法身説は、曇鸞の二種法身説を、依用したものである。⁸³しかし、親鸞が曇鸞の二種法身説を

受容したものであるとしても、曇鸞自身もまた同様にして、「阿弥陀仏」の二種法身説を語っているのかどうかは、検討すべきである。また、「阿弥陀仏」も同様の二種法身説であるとするのならば、諸仏・菩薩の二種法身説と同様のものとなるが、阿弥陀仏（無量寿仏）と諸仏・菩薩の関係は、『論註』において等同のものといえるのであろうかという問題もある。曇鸞の浄土思想を、親鸞が持っていた思想的課題を出発点とするのではなく、羅什・僧肇思想の思想を出発点として考えていくならば、阿弥陀仏と諸仏・菩薩の関係は、必ずしも一致するものではなく、異なるものとなる可能性もあるだろう。⁸⁴

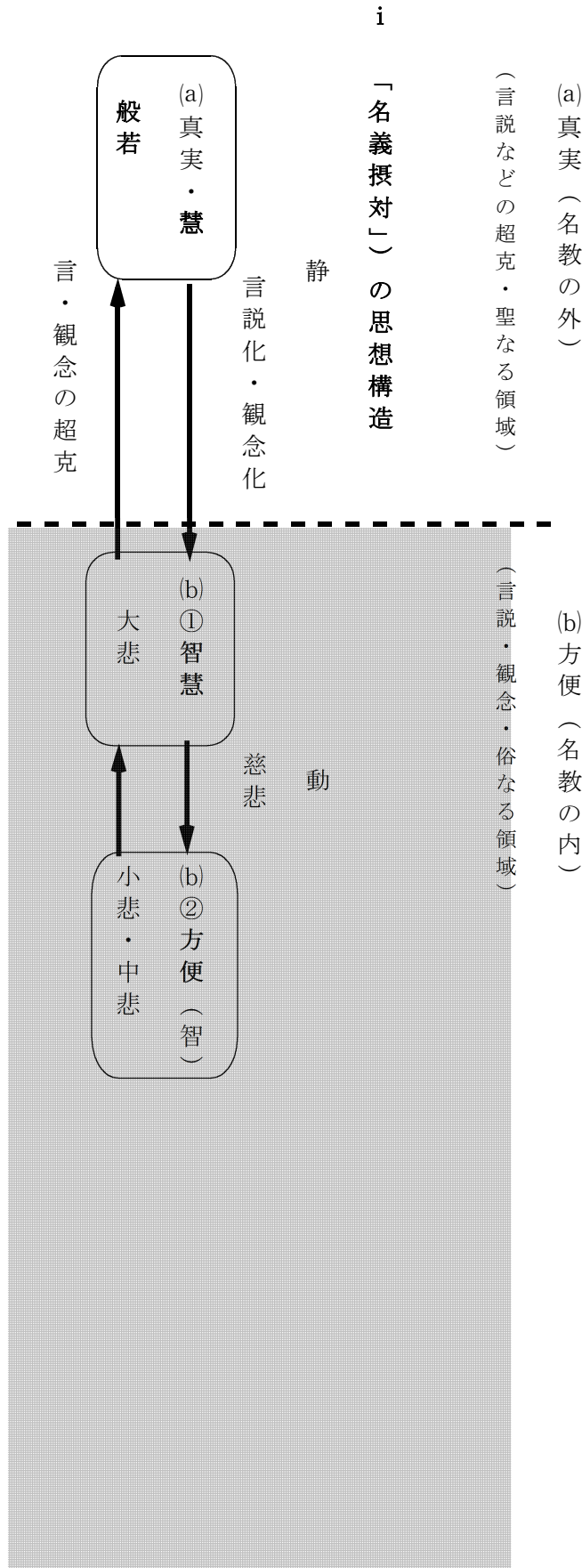
そこで、前節までの考察を踏まえ、羅什・僧肇の思想的影響下であることを意識し、曇鸞における、阿弥陀仏（無量寿仏）と諸仏・菩薩、ならびに浄土の関係を、考えてみたい。

第二項 第一義諦と妙境界相の関係

曇鸞は、無量寿仏の国土莊嚴について語る箇所で、「第一義諦」を明かしている。この「第一義諦」の語は、(b)①「智慧」に対応する概念であることを、本章の第二節に触れている。本項では、この「第一義諦」について、詳説してみたい。

すでに本章の前節までに論じたように、菩薩の法である(b)①「智慧」と(b)②「方便」の論理（名義撰対の論理）

は、諸仏・菩薩の二種法身説・広略相入の関係を構築していくものである。これによれば、曇鸞は約教（方便）において、諸仏と菩薩（平等法身・未証淨心）を語っていることを明かした。この思想構造が、曇鸞の「第一義諦」の思想へと通ずるものであると考えるので、いま一度以下に纏めて図示すれば、以下の通りである。



ii 諸仏菩薩の法身説と浄土の論理

(a) 眞実
般若・無相
法性

静

言説化・有相化

百非・言説の超克

(b) ① 相即無相
法身（法性・方便）
略・一法句
第一義諦

動（浄土）

相入

(b) ② 有相
方便
広・二十九種莊嚴
妙境界相

iii 平等法身の菩薩と未証淨心の菩薩の思想構造

静

(a) 慧・般若
寂滅平等

言説（相）化

言説（相）の超克

証
(b) ① 上地菩薩・平等法身
淨心菩薩・八地以上
大悲（仏道の正因）

動

（衆生救済の仏道）

“七地のうちに大寂滅”（仏道を捨てる・二乗）

（証果獲得の仏道）

未証
(b) ② 未証淨心の菩薩
初地以上七地以還
小悲・中悲

右の如く、曇鸞は、菩薩の法である、智慧と方便の論理（図 i）に基づいて、それを体得した身となる、法身説と浄土莊嚴の論理（図 ii）を展開している。さらにそれを受けて、菩薩（菩薩道）が詳細に示され、未証淨心の菩薩と平等法身の菩薩（図 iii）が語られている。ここに、菩薩における証のあり方そのものが、寂靜ではなく、どこまでも「動的」な浄土（用）の内にある証として、明かされているといえよう。このことから二乗の証は、証と認められず、仏道を捨てることになることも、明白なのである。

それでは、曇鸞において、阿弥陀仏は、どこに位置付けられているのであろうか。この問題は、第三章の菩薩道（行道）の思想構造について論じる上においても、重要な課題である。

そこで、曇鸞『論註』の阿弥陀仏と諸仏・菩薩・浄土の関係を考察する前に、まずは、世親の『論』において、阿弥陀仏と浄土の関係を、明らかにしておきたい。

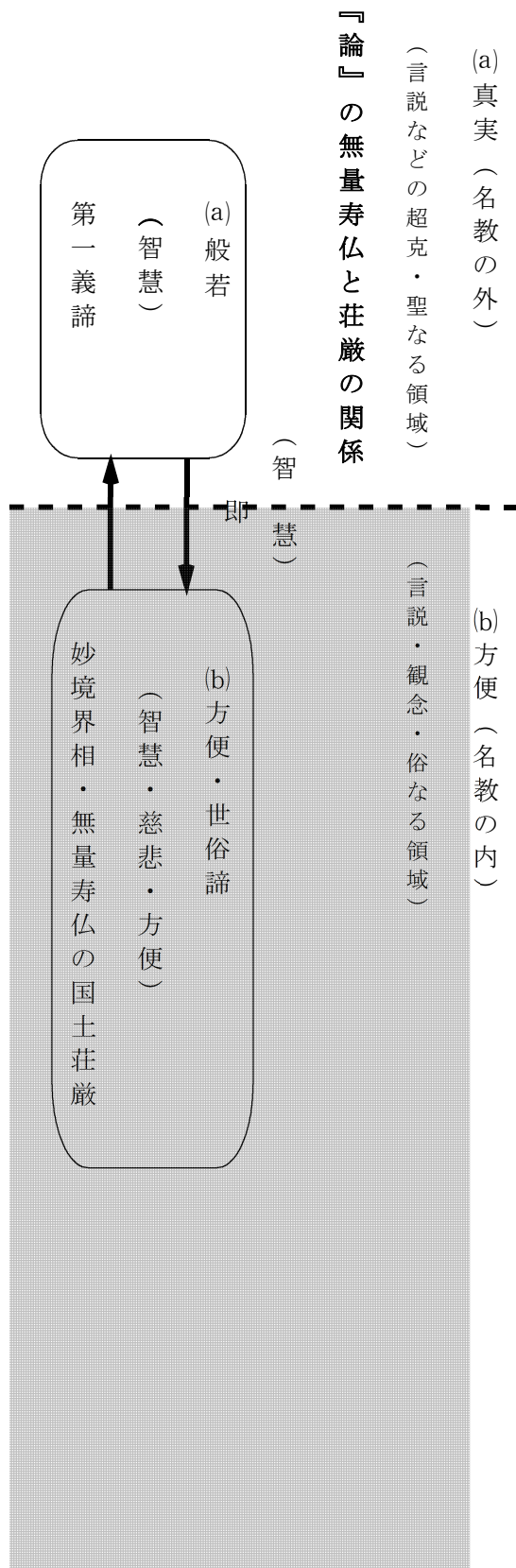
世親は、次のように述べる。

彼無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相。十六句及一句次第説應知。

ここで、世親は、無量寿仏の国土莊嚴が、第一義諦の妙境界相であるとしている。従来、この莊嚴を、「無の有」とも呼んでいる。これは、「妙境界相」が、「第一義諦」（空性真如）のはたらきであることを意味している。ここにいう「妙境界相」とは、境界 || 相 (Viśaya=Iakṣaṇa) ということであり、「相」が知覚の対象として与えられているのである。それによって、いわゆる能所の世間的実用の態が表わされている。つまり、空性真如なる「第一

義諦」が世間的に実用せられる態として展開する。またこの妙境界相は、真実功德相と同様であると指摘されている。⁸⁵そして、その「第一義諦」の「妙境界相」(十七句)の十六句および一句を、順に説くと示している。

右のことから、世親は、『論』において、無量寿仏の国土莊嚴(用・世間的実用)は、「第一義諦」の「妙境界相」(世間的実用・真実功德相)としている。このことから、世親『論』は、(a)「第一義諦」と(b)「世俗諦」(妙境界相・無量寿仏の国土莊嚴)の二種に配当しており、約理の二諦説に対応する形であるといえよう。これを図示するならば、以下の通りとなる。



それに対して、僧肇思想の影響下で曇鸞を考えるならば、曇鸞の浄土思想は、(a)「般若」(僧肇にいう第一真諦)、(b)①「智慧」(二諦相即・僧肇にいう名教の真諦)、(b)②「方便」(僧肇にいう名教の俗諦)の三種に配当して、明かされると考えられよう。そこで、曇鸞の「第一義諦」の解釈を確認したい。これは、先の世親『論』の文を解釈する箇所でもある。

入第一義諦者、

彼無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相十六句。及一句次第說應知。

第一義諦者。佛因縁法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句稱爲妙境界相。此義至入一法句文當更解釋。(同前・八三八下)

この読みについては、第三節に、確認した通りである。またすでに論じた部分もあるが、非常に重要であるので、改めて述べておきたい。

彼の無量寿仏の国土莊嚴は、第一義諦と妙境界相の十六句なり。一句を及ぼして次第して説けり、知るべし。

第一義諦とは仏因縁の法なり。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。⁸⁶

曇鸞は、この箇所では、『論』当面とは異なる理解を示している。『論』当面によれば、(a)「第一義諦」と(b)「妙境界相」(十七句・無量寿仏の国土莊嚴)の二種に、配当して理解できる。しかし曇鸞は、「第一義諦」(一法句)を「仏因縁の法」(さとり境界)であるとし、「諦」を「境義」(b)有相・対照)と示している。このこ

とから曇鸞は、「第一義諦」そのものに、「諦」という(b)「方便」(言・觀念・対象)を包摂して、解釈している。この曇鸞の「第一義諦」(二諦相即)解釈は、「第一義諦」を(b)「方便」の範疇に置くものであるから、曇鸞が「智慧」(智||方便・慧||般若)と「方便」を、どちらも「方便」に位置付けていることと同様である。⁸⁷ゆえに曇鸞の「第一義諦」は、僧肇にいう(b)①「名教の真諦」であり、なおかつ、「二諦相即」でもあるといえよう。なお、この曇鸞の「第一義諦」を、「二諦相即」とみる見方は、深励師より、すでに指摘されており、多くの学者も指摘するところではある。⁸⁹筆者は、この従来の理解に加えて、曇鸞の「第一義諦」は、僧肇にいう「名教の真諦」を示すものでもあると考える。これは、『涅槃経』の「世諦は第一義諦である」に、導かれたものである。

さらに、この「第一義諦」の思想背景には、第一章に確認した、『大品般若経』の二諦説と、僧肇の『般若無知論』の影響が考えられよう。まず、『大品般若経』の「具足品・第八十一」には、

舍利弗。菩薩摩訶薩住二諦中。爲衆生説法世諦第一義諦。舍利弗。二諦中衆生雖不可得。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。以方便力故。爲衆生説法。(大正八・四〇五上)

と示されている。この文について、安井廣濟氏も指摘するように、この経文にいう「第一義諦」(真諦)は、不可言空の勝義諦ではない。「二諦によって、もろもろの衆生に法を説く」というのであるから、世俗諦と勝義諦とはいずれも教説(説法・言教)の形式である。二諦が教説の形式をあらわす場合、「諦」は「約教の諦」となる。この『大品般若経』の「諦」は、約教の二諦の意味である。曇鸞は、この『大品般若経』の「諦」の義を、

自己の浄土思想に受容し展開したとみることができよう。また『大品般若経』「無作品」には、

般若波羅蜜と菩薩と菩薩の名とは、これは名称のみなり。(大正四三・三〇九下)

と示されている。この文について、安井氏が「般若経は、すべてが唯名であり、無実体な言説であるから、すべてを空不可得であるとし、夢幻の如き存在とする。」と述べているように、全ての諸存在は、不可得空であり、言説でしかなく、二諦についてもまた、同様にして「言説表現」でしかないであろう。そのため曇鸞も、「第一義諦」・「諸仏菩薩」等の諸存在を、全て、「言」(観念)の内に、表現したと考えられよう。「第一義諦」の「諦」は、言教の範疇内において、語られるべきものなのである。

また、僧肇の『不真空論』には、次のように示される。

然經云般若清淨者。將無以般若體性眞淨。本無惑取之知。本無惑取之知。不可以知名哉。豈唯無知名無知。

知自無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相之眞諦。(同前・一五三下)

ここで僧肇は、無知なる「般若」が、無相なる非有非無の「眞諦」(第一眞諦)を照察するとし、(a)「般若」の所照となる、(b)①「名教の眞諦」のことを、「眞諦」と述べている。要するに、(b)①「名教の眞諦」は、(a)「般若」の所照、つまり「境」(対照・相・名教)となっているのである。これらは、曇鸞が「諦」を「境」であると説示した根拠になるものであろう。

右のことから曇鸞は、(a)「般若」(眞理)の所照となる(b)「無量寿仏の国土莊嚴」を示し、その(b)「国土莊嚴」において(b)①「第一義諦」(智慧)と(b)②「妙境界相」(方便)を明かし、さらに「第一義諦」の「諦」に、「境」

の義を語る。この構造により、約教（言教）の二諦に対応する形で、「国土莊嚴」における(b)①「第一義諦」と(b)②「妙境界相」が説示されるのである。

そして阿弥陀仏とは、(a)「般若」ではなく、(b)①「智慧」（大悲）に対応するものであると考えられよう。第三節に論じたように、平等法身の菩薩などにおいて、「阿弥陀仏」は、見仏の対象となり、見仏により証果が獲得されることになる。この見仏にあるように、対象化・認識化された「阿弥陀仏」が語られることから、阿弥陀仏とは、観念化・認識化され得るものであり、(b)①「智慧」に対応するものといえよう。このことは、「如来」が「実相身・為物身」であるとしても同様である。つまり、阿弥陀仏の本質たる(a)「真実」（般若）は「寂靜」であるが、阿弥陀如来は、あくまで我々凡夫のために、(b)①「如来」（智慧・大悲）となって、常に動的に、(b)①「諸仏・菩薩」とともにはたらし続けるものである。僧肇思想の影響下で、曇鸞の浄土思想を考察するならば、このように理解できるであろう。以下に、さらに確かめてみたい。

第三項 阿弥陀仏と諸仏・菩薩・浄土の関係

前項を踏まえて、曇鸞の「無量寿仏」（阿弥陀仏）についての説示を、みておきたい。この箇所は、第三章第一節で扱う名号論にも関連するところである。

釈迦牟尼仏、在王舎城及舎衛国、於大衆之中、説無量寿仏莊嚴功德。即以仏名号為經体。(同前・八二六中。傍線部は引用者による。)

ここで曇鸞は、釈尊が王舎城と舎衛国において、大衆に対し、「無量寿仏の莊嚴功德」を説いたと示す。そして、阿弥陀仏の「名」(名号・言説)が、經(教説・言教)の本体であるとしている。つまり、阿弥陀仏の本質・本体である(a)「般若」(法性・寂靜)は、諸仏・菩薩(衆生)において認識し得ないものであるが、「名」(言説)として展開される阿弥陀仏の(b)「名号」(言説・方便施設・仮名)は、認識し得るものであるので、このように説示しているといえよう。また曇鸞は、次のようにも語っている。

阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号(同前・八三四下。傍線部は引用者による。)

ここで「方便・莊嚴」を「名号」と示しており、これらの説示から曇鸞は、「浄土莊嚴」ならびに「名号」を、(b)「方便」の範疇において明かしているのである。

また周知のように、『大經』⁹²では、法蔵菩薩が修行によつて阿弥陀仏となることが説かれている。この法蔵菩薩について、曇鸞は、『論註』卷上「觀察門・器世間」に、『論』所説の「正道大慈悲 出世善根生」―浄土は、正道の大慈悲である出世の善根から生起したものである。―を解釈して、次のように示している。

此二句名莊嚴性功德成就。佛本何故起此莊嚴。見有國土。以愛欲故則有欲界。以攀厭禪定故則有色無色界。此三界皆是有漏。邪道所生。長寢大夢。莫知悌出。是故興大悲心。願我成佛、以無上正見道起清淨土。出

于三界。(大正四〇・八二八中)

ここで曇鸞は、世親の『論』の「正道大慈悲 出世善根生」の二句を、「莊嚴功德成就」と名づけ、その理由を次のように明かす。他方仏国土をみると、阿弥陀仏の浄土と異なり、欲界があり、有漏による禪定のために、色界と無色界とが存する。この国土では、三界は全て有漏であり、三界の中に迷い、出離を願うことを知らない者ばかりである。そのため、阿弥陀仏は「大悲心」（大慈悲心）から、「願わくは仏となつて、無上なるさとりをもつて、清浄の仏国土を建て、あらゆる者を三界から出離させる」という願いを起こしたことを語っている。

これに続いて曇鸞は、国土の「性」についての四義を示す。そのうち、最初の義を挙げたい。

性是本義。言此浄土隨順法性不乖法本。事同華嚴經寶王如來性起義。（同前・八二八中）

ここで曇鸞は、(b)「阿弥陀仏の浄土」が、(a)「法性」に随順して、法の根本にそむくものでないことを述べている。つまり、(a)「法性」に随順することで、(b)「浄土」が成立しているのである。この「法性に随順する」という表現は、『論註』巻上「眞実功德相」の箇所にも、説かれている。

二者從菩薩智慧清淨業起。莊嚴佛事。依法性入清淨相。是法不顛倒不虛僞。名爲眞實功德。云何不顛倒。依法性順二諦故。（同前・八二七下。傍線部は引用者による。）

曇鸞は、ここで法性によって、二諦に順ずるとしている。この(a)「法性」によって「二諦」に順ずるといふ表現は、『涅槃經』「聖行品」にある、衆生に随順して二諦を説く、随順二諦説を想起させる。この文を踏まえて、先の浄土を考えるならば、(b)「浄土」は、(a)「法性」に随順し、(a)「法本」（法の本質・無自性空）にそむかない。さらに、その(a)「法性」に随順する(b)「浄土」は、(a)「法性」によって(b)「二諦」に順ずるものであると解

積できるから、(b)①「略の浄土」(名教の真諦)と(b)②「広の浄土」(名教の俗諦)となるのであろう。

ここで、先の「性」の四義のうちの一義に続いて、他の三義を確認したい。

又言積習成性。指下法藏菩薩集諸波羅蜜積習所成。亦言性者是聖種性。序法藏菩薩於世自在王佛所、悟無生法忍。爾時位名聖種性。於是性中發四十八大願修起此土。即曰安樂淨土。是彼因所得。果中說因。故名爲性。又言性是必然義、不改義。如海性一味、衆流入者必爲一味海味不隨彼改也。又如人身性不淨故、種種妙好色香美味入身皆爲不淨。安樂淨土諸往生者、無不淨色、無不淨心。畢竟皆得清淨平等無爲法身。以安樂國土清淨性成就故。(同前・八二八中―下。傍線部は引用者による。)

この箇所では曇鸞は、法藏菩薩が世自在王仏のもとで無生法忍を悟ったこと、またその位を聖種性といい、四十八願を起し、安樂浄土を建立したと示している。そして傍線部にあるように、本願(因)とその成就(果)の関係は、因の中に果が説かれるものであること―「性」であるとしてもしている―から、果は因の中に説かれるものであることが分かる。したがって曇鸞は、果によって因であることを指摘することで、因と果が相即の関係であり、無自性空であることを示している。

第三節にすでに論じたように、曇鸞は、『論註』巻下「浄入願心章」に、阿弥陀仏の願心莊嚴を、「無因と他の有にあらざるを知るべし」(同前・八四一中)と述べ、阿弥陀仏の本願(因)とそれによる莊嚴(果)の因果関係を、無自性空として説示している。これと同様に、先の文を理解することができよう。「阿弥陀仏」の「願心」による(b)「莊嚴」(浄土)の因果関係は、相即であり、無自性空なのである。

さらに曇鸞は、次のように明かしている。

正道大慈悲出世善根生者、平等大道也。平等道所以名爲正道者、平等是諸法體相。以諸法平等故發心等。發心等故道等。道等故大慈悲等。大慈悲是佛道正因故言正道大慈悲。慈悲有三緣。一者衆生緣、是小悲。二者法緣、是中悲。三者無緣、是大悲。大悲即出世善也。安樂淨土從此大悲生故。故謂此大悲爲淨土之根。故曰出世善根生。(同前・八二八下)

ここで曇鸞は、正道とは(a)「平等」(無自性)の大道であること、あらゆる事物が(a)「平等」(無自性)を本質としていることを、述べている。そして、あらゆる事物が「平等」を本体としているから、法蔵菩薩の發願心も「平等」(無自性)であるとしており、求めるさと(道・菩薩道)も「平等」である。したがって、「大慈悲」は仏道(菩薩道)の正因であるから、「正道の大慈悲」であるとする。「慈悲」に三緣(衆生緣・小悲、法縁・中悲、無緣・大悲)を示し、大悲を出世の善とする。安樂淨土は、この(b)①「大悲」より生ずるので、大悲を根本としていることを明かしている。

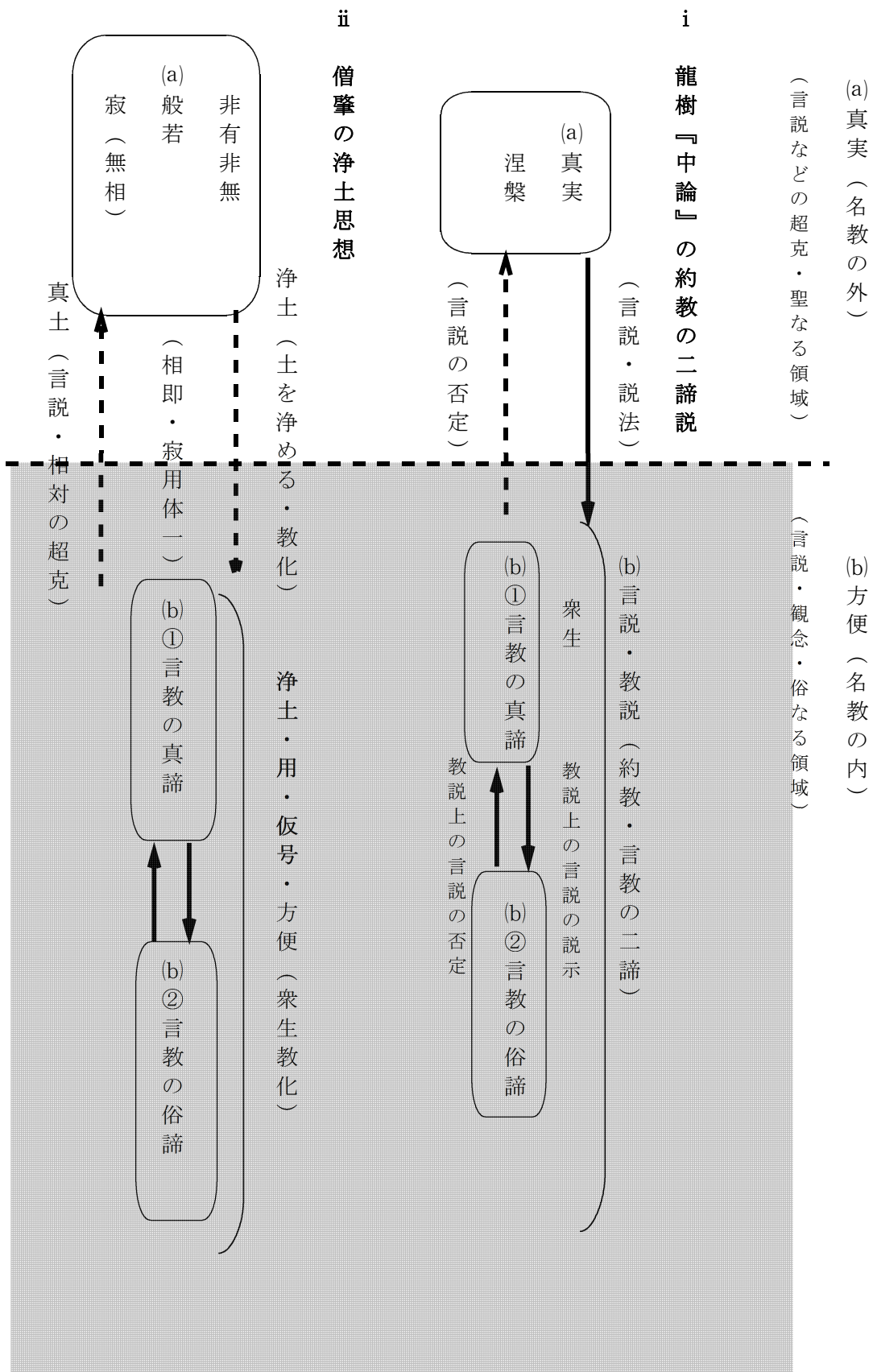
曇鸞は、全ての本質を、平等(無自性)であるとしている。したがって、法蔵菩薩の願心も、証も、平等なのである。つまり、全ての本質は、(a)「法性」(平等・無自性空)なのである。この平等の語は、法蔵菩薩の發願心も含めて、あらゆるものの本質(体相)を、「平等」としていることから、この「平等」は、無自性空を意味するであろう。⁹³ 羅什訳『維摩經』には、「明無明爲二。無明實性即是明。明亦不可取。離一切數。於其中平等無二者。是爲入不二法門。」(大正一四・五五一上。傍線部は引用者による。)とあり、二元対立を否定した

「平等無二」が語られている。この平等の語と、曇鸞のここに示した「平等」の語は、同様の意味であろう。

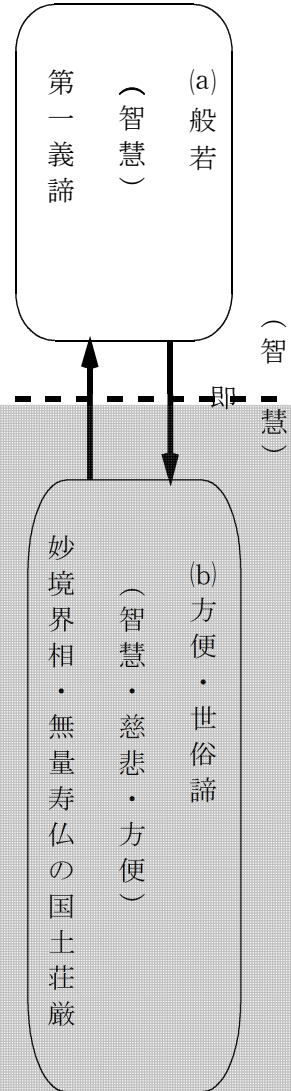
そして、この平等（無自性空）に基づき、仏道（菩薩道）の正因となる慈悲は、三縁の慈悲のうち、大慈悲（b①智慧）であるとしている。つまり、無自性空に立脚した、大乘仏教の慈悲の展開となる「大悲」を、仏道の正因とするのである。

先に論じた通り、三縁の慈悲について、菩薩の法である(b①「智慧」と(b②「方便」に対応させれば、「大悲」は、出世の善であるので、(a)「般若」（慧）を撰取する(b①「智慧」に、「小悲・中悲」は、未出世の慈悲であるから、いまだ(a)「般若」（慧）を撰取していない(b②「方便」（智）に該当することになる。ゆえに、(a)「般若」・(b①「智慧」・(b②「方便」に対応させて、阿弥陀仏と諸仏菩薩・浄土（略・広）の関係を指摘するならば、阿弥陀仏の本質は(a)「般若」、阿弥陀仏・諸仏・菩薩・略の浄土は、(b①「智慧」に、「広の浄土」は(b②「方便」に、対応するといえよう。

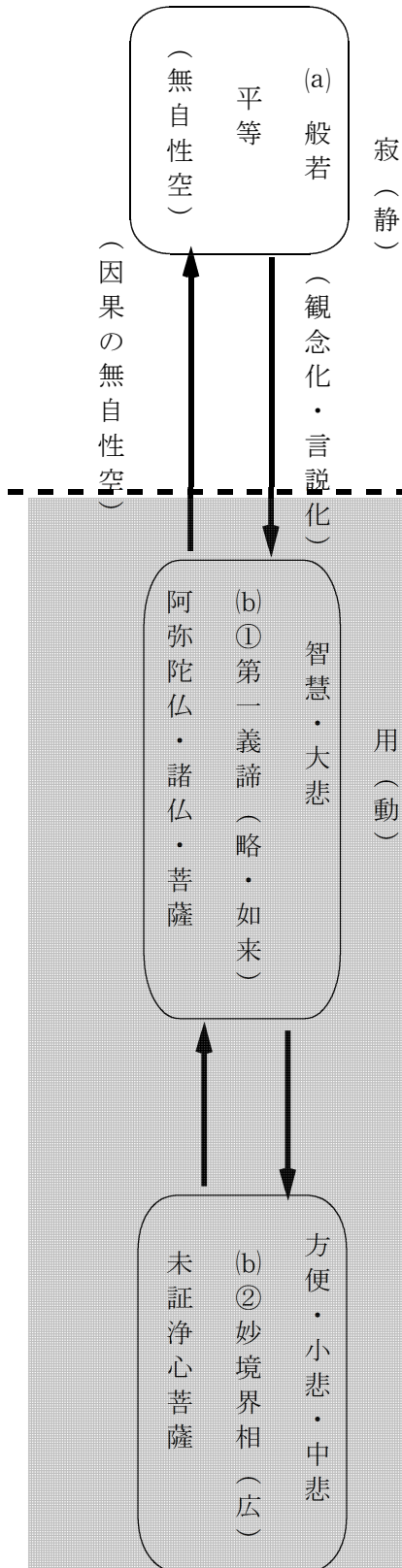
以上を踏まえて、龍樹『中論』の約教の二諦説（i）、僧肇の浄土思想（ii）、『論』の無量寿仏と莊嚴の関係（iii）、『論註』の阿弥陀仏と浄土思想の構造（iv）を図示すれば、以下の通りとなろう。



iii 『論』の無量寿仏と莊嚴の關係



iv 『論註』の阿彌陀仏・諸仏・菩薩・淨土の關係構造



第四項 小結

僧肇思想の影響により、曇鸞は、「名教・言説・観念・方便施設」の内において、諸存在（第一義諦・諸仏・菩薩・阿弥陀仏・浄土などを含む）を、全て「言説表現」に収めて説示している。このことは、「智慧の智」を「方便」、「第一義諦の諦」を「境」と示すことで、どこまでも(b)①「智慧・第一義諦」を、(b)「方便・対象・観念」の領域内に位置付けようとする釈示に現れている。そしてこの(b)①「第一義諦」（智慧・略）と(b)②「妙境界相」（方便・広）は、ともに、「無量寿仏の国土莊嚴」であるから、この「国土莊嚴」は、(b)「方便」の内
に明かされているといえよう。この「莊嚴」に関して、「願心莊嚴」や、法蔵菩薩の因願成就は、ともに「無自性空」と示されている。したがって法蔵の発願心は、「平等」（無自性）であり、また、菩提心も「平等」であると、説かれているのである。そのため、未証浄心の菩薩の往生による見仏の対象となる「阿弥陀仏」は、(b)①「智慧」に対応するものとなる。阿弥陀仏の本質である「平等」・「実相」（般若）は、認識を超越しているから、見仏の対象になりえない。見仏の対象は、観念化された領域の(b)①「智慧」に対応する、「阿弥陀仏」であるといえよう。「阿弥陀仏」は、(b)①「智慧」の領域であるから、「如来」は、(b)①「実相身・為物身」としているのである。

ここで、曇鸞の二種法身説が、阿弥陀仏の本質である(a)「般若」（平等）と、(b)①「智慧」の阿弥陀仏という

意味で、二種法身説を立てたと解釈するならば、親鸞の「阿弥陀仏」の理解と同様のものとなる。親鸞は、「法性法身」を、(a)「般若」の領域で、「方便法身」を(b)「方便」の領域で考えているからである。しかしこのような二種法身説は、曇鸞の説示意趣とは異なるものであろう。曇鸞は、あくまでも諸仏・菩薩の二種法身説を、(b)①「法身」(如来・智慧)の領域において語り、「法性」(実相・慧)的側面と「方便」(為物・智)的側面の相即を語っている。さらに同様にして、「如来」についても、(b)①「法身」において「実相身」と「為物身」を示している。このことから曇鸞は、(b)①「智慧」(慧∥法性、智∥方便)の領域内において、二種法身説を語っているのであるから、親鸞の二種法身説(a)「法性法身」と(b)「方便法身」とは異なるものではないといえよう。

この(b)①「智慧」(第一義諦・法身)において、法蔵菩薩は、四十八願を起し成就していると考えられる。そしてこの法蔵菩薩の発願と成就の因果関係を、無自性空(平等)と明かす「言説表現」によって、阿弥陀仏の眞実・本体が、(a)「空」(平等)であることを示す。と同時に、そのはたらきとなる阿弥陀仏の浄土そのものを、「慈悲」(三縁の慈悲)であるとしている。さらに、三縁の慈悲を示すことで、(b)①「大悲」(智慧・第一義諦)こそが、浄土の本質であるとする。このことから(b)①「大悲」(智慧)が、「眞実の浄土」(略)であり、(b)②「小悲・中悲」は、「方便の浄土」(広)に対応するものであると⁹⁴考えられる。そして(b)①「大悲」が、仏道(菩薩道・往生浄土)の正因となるのである。この仏道に関しては、第三章に譲りたい。

以上のことから、曇鸞における「浄土」とは、固定的・実体的なものではない。⁹⁵鳩摩羅什は、「浄仏国土」を、「浄土」と訳しているが、曇鸞においても、まさに、その意味の浄土が示されていると考えられよう。すなわち、

曇鸞における浄土（国土莊嚴）とは、本質を「空性」とし「土を浄める」ことであり、浄仏国土思想そのものであるといえよう。そして、阿弥陀如来のはたらき（用・浄土・大悲）は、終わることが無く、無限定に永続するものである。したがって曇鸞は、「無量寿とは無量寿如来をいふ。寿命長遠にして思量すべからず。」（大正四〇・八二六下）とも述べている。阿弥陀仏のはたらきは、我々の思量・分別を超えて、常に、我々に届き、導き続けていく。如来とは、浄土（慈悲）というはたらきである。まさにここに、「如来」と「浄土」は、不二の關係にあり、いわゆる「身土不二」が、示されているのである。

第二章の結論

以上、僧肇の中觀思想に基づき、曇鸞『論註』の仏・菩薩の思想構造を論じた。菩薩の法となる、智慧と方便の思想を最初に考察した。さらに、これを基底として、諸仏菩薩の二種法身説・広略相入の仏身仏土論、未証淨心・平等法身の二菩薩の關係、阿弥陀仏と諸仏菩薩・浄土の關係を、それぞれ論じた。

まず第一節において、『論註』の構成上、菩薩の論理が非常に重要なものであることを確認した。そして第二節において、曇鸞は、『論』の註釈に際し自身の思想的立場から、再解釈していることを指摘し、「名義撰対章」にみられる菩薩の法の「智慧」と「方便」を明らかにした。まず世親の『論』において、「智慧」は(b)「方便」

にも(a)「般若」にも理解できる不明確な概念であるが、曇鸞の『論註』では、一貫して「智慧の智」を「方便」、
「智慧の慧」を「般若」と示している。これにより、「智・慧」は(b)「方便」(智)と(a)「般若」(慧)を相収め
るものとして一貫性を持つ解釈となっている。このことから、『論』では、「智慧慈悲方便取般若」、般若取方便
。」とは、(b)「方便」(智慧等の三種門)と(a)「般若」が互いに相摂する関係が、曇鸞『論註』では、(b)「方
便」と(a)「般若」を相収める(b)①「智慧」において「智慧慈悲方便取般若」、さらにその(b)①「智慧」によっ
て「般若取方便」の意であると考えられる。さらに、この曇鸞の「智慧」の解釈は、(b)「方便」の内におい
て(b)①「智慧」(般若という言説表現)と(b)②「方便」(方便という言説表現)の二種を示すものであるから、
僧肇の二諦説―第一真諦と言教(方便施設)の二諦説―の影響下にあると考えられる。つまり曇鸞の(b)①「智慧」は、
觀念化・言説化された「慧」(般若)を意味するものであり、僧肇にいうところの(b)①「言教の真諦」にあたる。
言説(名称)としての(a)「般若」を、(b)①「智慧」(僧肇にいう名教の真諦)に、言説(名称)としての(b)「方
便」を、(b)②「方便」(僧肇にいう名教の俗諦)に対応して述べているのである。したがって、世親の『論』の
思想構造は、(a)「般若」(第一義諦)と(b)②「方便」(俗諦)の二種に分類できる約理的な二諦説であるのに対
し、曇鸞『論註』の思想構造は、(a)「般若」(慧・僧肇にいう第一真諦)・(b)①「智慧」(第一義諦・二諦相即・
僧肇にいう名教の真諦)・(b)②「方便」(智・僧肇にいう名教の俗諦)の三種であり、約教的な二諦説である。
これにより、インド仏教を背景とする世親の『論』と、中国仏教を背景とする曇鸞の『論註』の思想構造は、異
なるものであることを指摘できる。

次に第三節では、右の論攷に基づき、「名義撰対」の論理から、曇鸞の「一法句」の解釈を通じて、二種法身と広略の「関係」を論考した。これにより、以下の三点の結論を得た。

I、「法性法身」∥「略」(b)①無相即相)ではなく、「法身」∥「略」(b)①無相即相)と考えられる。

II、「略・法身」(b)①無相即相)の内に、二種法身、つまり「法性の法身」と「方便の法身」の由生由出・不一不異(相即)の関係が示されている。言うまでもなく、略∥法性法身、広∥方便法身とするのが従来の解釈であるが、僧肇思想の影響下のもとに展開された「名義撰対」の論理を踏まえた場合、曇鸞の説示意趣としては、(b)①「略∥法身」(智慧)であろう。その(b)①「法身」(智慧)の内において、(a)「法性」(無相・慧・実相)と(b)②「方便」(有相・智・為物)の二側面の由生由出(相即)の関係が語られ、(b)①「法身」の「無相即相」(智慧)が示されていると考えられる。

III、「法性」∥(a)「般若」(慧)、「略・一法句・法身」∥(b)①「智慧」、「広・二十九種莊嚴」∥(b)②「方便」(智)に、配当している。従って、「智慧」と「方便」に依るといふ「菩薩の法」を示す「名義撰対」の論理は、諸仏・菩薩の二種法身・広略相入と共通して理解することができる。

続いて第四節では、右を受けて、曇鸞の「平等法身」と「未証淨心」の二菩薩の関係について、論じている。曇鸞は、僧肇思想の影響を受けて、「名義撰対」の論理(「智慧」と「方便」の思想)を説示していることから、曇鸞の「智慧」は、僧肇にいう、(b)①「方便における真諦」に、曇鸞の「方便」は、僧肇にいう、(b)②「方便に

おける俗諦」に対応するものと考えられる。そして曇鸞は、この(b)①「智慧」と(b)②「方便」を相即とし、(b)②「方便」(智・小悲・中悲)から(b)①「智慧」(大悲)へ、(b)①「智慧」(大悲)から(b)②「方便」(智・小悲・中悲)へと展開することを明かしている。さらに、(b)①「智慧」(大悲)と(b)②「方便」(智・小悲・中悲)を、菩薩の法であるとも、述べていく。曇鸞は、(b)①「智慧」(大悲)も(b)②「方便」(小悲・中悲)も、(b)「方便」(慈悲)の内にあることから、菩薩(仏道を求める衆生)の「仏道」は、(b)「方便」(慈悲)の内にあるものとして説示される。そしてこの菩薩に、「平等法身」と「未証浄心」の二菩薩を示して、「平等法身」の菩薩を、(b)①「智慧」(証・大悲)の法を体得した者、「未証浄心」の菩薩を、いまだ(b)①「智慧」を獲得(摂取)していない、(b)②「方便」(未証・小悲・中悲)の法を得る者として明かしている。

そして曇鸞は、(b)①「平等法身」(証)と(b)②「未証浄心」の菩薩の関係を、『論』所説の「畢竟」の語に出し、「畢竟平等」であるとも明かしていく。ここで、曇鸞にいう「未証」とは、「名義撰対」における(b)②「方便」(智・小悲・中悲)に、「証」とは、(b)①「智慧」(大悲)に対応できよう。あくまで(b)①「智慧」の体得が、「証」に必要であり、(b)②「未証浄心」の菩薩は、(b)①「智慧」(証・見仏)の獲得を目指して、(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への仏道修行をしていく。ゆえに、平等法身(b)①「智慧」と未証浄心(b)②「方便」の二菩薩の関係は、未証浄心の菩薩が、七地沈空の難を超えて、(b)①「智慧」を成就することにおいて、「平等」の関係となる。したがって、「畢竟平等」であって、決して「即等」ではないのである。これを、改めて「名義撰対」に還元するならば、(b)①「智慧」と(b)②「方便」は、「畢竟平等」であって、「即等」ではない。(b)②「方

便」(智)から(b)①「智慧」への展開をもって、はじめて、平等となるのである。

最後に第五節では、これまでの論考を踏まえて、阿弥陀仏と諸仏菩薩・浄土の関係を扱った。曇鸞は、僧肇思想の影響により、「名教・言説・觀念・方便施設」の内において、諸存在(第一義諦・諸仏・菩薩・阿弥陀仏・浄土などを含む)を説示し、法蔵の発願心は、「平等」(無自性)であり、菩提心も「平等」であると説いている。そして曇鸞は、「如来」についても、(b)①「法身」において「実相身」と「為物身」を示し、(b)①「智慧」の内に二種法身説を語っている。この曇鸞の阿弥陀仏論は、親鸞の二種法身説と異なるものといえよう。さらにこの(b)①「智慧」(第一義諦・法身)の領域において、法蔵菩薩は、四十八願を起し成就していると考えられる。法蔵菩薩の発願と成就の因果関係を、無自性空(平等)と明かす「言説表現」によって、阿弥陀仏の真実・本体が、(a)「空」(平等)であることを示すとともに、そのはたらきとなる、阿弥陀仏の浄土そのものを、「慈悲」(三縁の慈悲)としているのである。

以上に述べたように、曇鸞における「浄土」とは、実体・実在を指すものではない。鳩摩羅什は「浄仏国土」を「浄土」と訳しているが、曇鸞における浄土も、まさに、その意味の浄土であるといえよう。曇鸞における浄土(国土莊嚴)とは、空性を本質とする用であり、そのはたらきに生まれていくことを、「安樂国土に生まれる」と表現している。ゆえに曇鸞は、「浄土」を「大悲」を根本とするものであるとしているのである。

本章の論考を踏まえて、次章では、曇鸞の行道思想の構造について明らかにしたい。この行道思想においても、(b)①「大悲」(智慧)が非常に重要な概念となる。(b)①「大悲」(智慧)は、仏道の正因でもあるからである。

1 福原亮巖『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七八年）一二三―一三一頁、相馬一意『曇鸞『往生論註』の講究』（永田文昌堂、二〇一三年）三四頁。

2 福原亮巖氏は、『往生論註の研究』「第一章・造意と内容 第二節・本書の内容」において、「論註の上下二巻は、開巻のところに易行品を置き、論を以って論を照し、浄土論に明す所は他力易行であると決し、大尾には覈求其本して三願的引し、ついに他力を以って結成した。そして中間（上巻の終り）に八番問答を設け、觀經下下品に照らし、經釈を用いて下品の凡夫を対機とする經意を明かされている。」（六四―六五頁）と示している。その他、近年では、石川琢道氏の『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法藏館、二〇〇九年、六二頁）がある。

3 藤堂恭俊氏は、「『無量壽經論註』は菩提流支によって訳出せられた、世親の『無量壽經論』に対する註であることはいうまでもないが、それに註を加える曇鸞の思想的立場は、必ずしも『無量壽經論』の作者たる世親の思想に立脚していないのみならず、…（中略）…『無量壽經論』を、言わば世親以前の龍樹の思想的立場において理解しているのである。」（藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』佛教文化研究所、一九五八年、五七頁）と示している。

4 幡谷明『曇鸞教学の研究（資料編）―浄土論註上下二巻対照表―』第二版、同朋舎、二〇一〇年、一九五―

一九六頁)

5 大正四〇・八四二中

6 大正四〇・八四二下

7 「名義撰対」について明瞭に論じているものは、深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』法藏館、一九七三年、六五〇―六六五頁）、是山惠覺『往生論註講義』（佛典通俗講義発行所、一九一九年、四六五頁）、藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』（一一六―一一七、一七三頁）、福原亮巖『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七八年、三六九―三七二頁）、幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』（同朋舎出版、一九八九年、二一一―二一二頁）などを挙げる事ができる。

8 ただし『論』では、「如^ク是菩薩智慧心方便心無障心勝真心^ト、能生^ク清浄^ト仏国土^ニ、応^ル知^ル。」（大正四〇・八四三上）とも示している。ここで「智慧心」を、「方便心」であると理解すると、「方便心」が二度続くことになる。ゆえに、ここでの「智慧心」を「方便心」と捉えることはできないであろう。つまり、この場合、「智慧心」は「般若心」であるといえよう。よって、「智慧」を「般若」とも理解しているといえる箇所も『論』には見受けられるから、『論』の「智慧」の内容は、「般若」とも「方便」ともいえる不明確なものであるといえよう。要するに、『論』の場合は、「智慧」を「般若」と「方便」のどちらか一方のみの意味で、理解することができるのである。

9 深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』六五七—六六三頁）、是山惠覺『往生論註講義』四六八—四七四頁、福原亮巖『往生論註の研究』三六九—三七六頁。

10 是山惠覺氏は、「前の第一門は智慧で、第二門は慈悲、智に由るが故に自樂を求めず、悲に由るが故に衆生の苦を抜く、悲智双運して益物自在なるを、今の方便となす、次に方便の二字を分て智悲に配釈するもの正に斯意を示すなり。」と示して、以下に「方」||「智相」、「便」||「悲相」であることを指摘している（是山『往生論註講義』四六三—四六四頁）。また深励、福原の二師にも同様の指摘がみられる（深励『註論講苑』卷十一『浄土論註講義』六五三頁、福原『往生論註の研究』三六四—三六六頁）。

11 深励は、「今の論文に「向説智慧慈悲方便三種門摂取般若」と云ふは、離菩提障に説く所の智慧慈悲方便の三門に収めるとの給ふは離菩提障に明かす智慧門は、智慧とは云へども般若の智慧とは違ふ世俗諦の智慧なり。…（中略）…これ衆生済度の後得智の智慧なり」と述べ、「智慧方便」とはここでは般若の事を智慧と云ふ。…（中略）…上の離菩提障の智慧門は後得智の事を智慧と云ふ。」（深励『浄土論註講義』六五九頁、六六一頁）とも示している。また、是山惠覺・福原亮巖の二師の論考においても基本的には同じ理解が見受けられる。さらに後の学者の多くも、『論註』『障菩提門』では「智慧」は「後得智」（方便）であるとし、「名義撰対」の「智慧方便相縁」の「智慧」は「般若」であると理解している。この「智慧」を「方便」、または「般若」の一方のみに配当して解釈していく理解は、深励の学説を踏襲していったものであるといえるだろう。

例えば、相馬一意氏は、「論が般若と方便といいつつ、後に智慧心と方便心と表現を変え、論註もまた般若と方便に対応させつつ、恵（根本智）と智（後得智）とを分けているかと思えば、智慧と方便という使い方もして、用語が混乱している」とみているが、「先例の最終的な解釈に異義はない」とし、「般若と方便とは、論註の釈文にあるとおり、相撰関係にあるから、相互に所撰であり能撰である」と示して、深励等の先哲の理解を踏襲している（「往生論註（下巻）研究の問題点」『行信学報』第八号、一九九五年）。

12 幡谷明『曇鸞教学の研究』二一〇―二二二頁。

13 幡谷明『曇鸞教学の研究』二一一―二二二頁。

14 幡谷明氏の他に、藤堂恭俊氏も「智」と「慧」の分釈に注目している（藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』一六、一一七、一七三頁）。

15 以上、深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』六六〇―六六二頁。）

16 深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』六五三頁。）

17 深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』六五九頁。）

18 なお、深励の『論註』理解は、『論』を忠実に註釈した『論註』であることを世に知らしめていくという意味で、非常に重要な意義を持つ。つまり深励の研究は、江戸時代にあつて、『論註』を『論』の註釈書として明確に位置付けながら、解説していくことを、高く評価するべきであるといえよう。

19 三桐慈海氏は、静と動という般若の二面性が、羅什門下の僧肇や竺道生（三五五―四三四）によって、すでに説示されていることを指摘している（三桐慈海「竺道生の般若思想」（『仏教学セミナー』第四号、一九六六年、四六―五九頁））。

20 三桐慈海「竺道生の般若思想」（前掲論文）参照。

21 三桐慈海「竺道生の般若思想」（前掲論文）参照。

22 かかる箇所について、曇鸞の「第一義諦」を二諦相即とみる見方は、深励より、すでに指摘されている（香月院深励、前掲書、五三九頁、藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八年）一一五頁など）。筆者も、以前、この従来の説を受けて、「第一義諦」を、「二諦相即」であるとしている。しかし、僧肇思想の影響下で曇鸞思想を改めて考察するならば、この曇鸞の「第一義諦」は、二諦相即を意味するだけでなく、「言」（名教）における「第一義諦」であるともするべきである。

23 那須真裕美氏は、清弁以降の中観派の論師たちにおいても、二諦説の中に、清弁が採用した「言語協約的勝義諦」と同種の「勝義諦へ志向させる勝義」に相当するものを想定していることを指摘する。それが、中期中観派の論師である月称の「vyavaharasya」、後期中観派に属するジュニャーナガルバ（八世紀）の「勝義に基づいて確定されるもの」、同じく後期中観派に属するシャーンタラクシタ（七二五―七八四）の「勝義に相応するもの」である（那須真裕美「中観派における二諦説と考察(vicra)」(『インド哲学佛教思想論集』永田文昌堂、二

〇〇四年)。

かかる研究に基づくならば、曇鸞と、インド中観派の清弁との二諦説の思想的関連性のみならず、清弁以降のインド中観派の二諦説とも、その相似性をみることができるといえる。つまり、インド中観派における「勝義諦へ志向させる勝義」(言語協約的勝義諦)に該当する概念は、曇鸞における―(a)「般若」へと志向させる―(b)①「智慧」の概念と類似するものであるといえよう。このことを踏まえるならば、曇鸞がインド中観思想の影響を受けている可能性も指摘できよう。

24 相馬一意「往生論註(下巻)研究の問題点」、前掲論文。

25 前註八に示した通り、『論』では、「智慧心」を「般若心」と理解できる箇所もある。

26 幡谷明『曇鸞教学の研究 親鸞教学の思想的基盤』第二版、同朋舎、二〇一〇年、二一〇―二一一頁。なお、幡谷明氏は、「曇鸞と僧肇の般若と方便に関する見方は基本的には同じものであったことが知られる」とも示している(同書、二一三頁)。

27 神子上恵龍氏は、曇鸞の二種法身説の思想背景について、①二種法身説は菩提流支の思想を受けるものであると説く、②龍樹『大智度論』の二身説を受けるとする説、③羅什・僧肇の思想を受けたとする説、④天親の仏身説を相承したとする説の四説を挙げて、詳細に論じている。そしてこの第三の説を、文献上、妥当であると指摘している(神子上恵龍『彌陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九六八年、七〇―八〇頁)。

28 藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』一一七・一一八頁、山口益『世親の浄土論―無量壽經優婆提舍願生偈試解

- 』(法藏館、一九六三年)一五三頁、福原亮巖『往生論註の研究』四七〇頁、渡邊了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」(『真宗研究会紀要』二四号、一九九二年、八八—一一一頁)、曾根宣雄「『論註』に説かれる広略相入について—藤堂恭俊博士の解釈をめぐって—」(『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年、六〇—七二頁)など。
- 29 山口益『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』一五九頁、藤堂恭俊「曇鸞」『曇鸞・道綽』(浄土仏教の思想・第四卷、講談社、一九九五年)一六〇頁。
- 30 「理智不二の理」の立場は、福原亮巖氏・渡邊了生氏の前掲論文、理智冥合の立場は、藤堂恭俊氏・曾根宣雄氏の前掲論文。
- 31 深励『註論講苑』卷十一(『浄土論註講義』六二四頁。)
- 32 同右。
- 33 是山惠覺『往生論註講義』四三六頁。
- 34 是山惠覺『往生論註講義』四三七頁。
- 35 福原亮巖『往生論註の研究』四七〇頁。
- 36 山口益『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』一五三頁。
- 37 渡邊了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」(前掲論文)

38 その他にも、例えば、池本重臣氏は、「浄土論・論註では般若と方便の思想が重視されているし、特に法蔵菩薩が般若と方便によって、浄土を莊嚴し成就されたことが知られるのであるから、浄土の三嚴二十九種の広と一法句（清浄句）の略が、広略相入する理由を二種法身の由生・由出・不一・不異で説明していられるのであるから、法性法身を般若、方便法身を方便に配当して理解することの妥当なことが分るのである。」と示している（「論註の二種法身説について―教理史的意義とその理解に関して―」『真宗学』第三八号、一九六八年、一一八頁）。

また、早島鏡正・大谷光真共著『浄土論註』（佛典講座二三、大蔵出版、一九八七年、三六六頁）では、

三嚴二十九種の莊嚴を広とし清浄・真実の一法句を略として広略相入して、広略互いに二不二のものをいう。これを修・性、真諦・俗諦、空・有などの語によって示すと、左のごとくなるう。

と示し、「広略相入」（二不二）について、

広	方便法身	修	俗諦	有	生死	方便	三嚴二十九種の莊嚴
略	法性法身	性	真諦	空	涅槃	真実（清浄）	一法句

と分類している。

39 藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』一一七頁。

40 藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』一一八頁。

41 藤堂恭俊「浄土教思想の特徴」（『仏教大学仏教学会紀要』第二号、一九九四年）

42 曾根宣雄「『論註』に説かれる広略相入について、藤堂恭俊博士の解釈をめぐって、」（『仏教文化学会紀要』一〇号、二〇〇一年）

43 同右。

44 曾根宣雄「『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について」（『仏教文化研究』五一号、二〇〇七年）

45 内藤知康氏は、「一法句・清浄句・真実智慧無為法身に関して、先哲の解釈には不同がある。すなわち、一説には、一法句∥清浄句∥真実智慧無為法身（∥略∥法性法身）と解釈され、一説には、一法句（∥略∥法性法身）、清浄句（∥広∥方便法身）、真実智慧（∥広∥方便法身）無為法身（∥略∥法性法身）と解釈されている。（中略）このように先哲の解釈には不同があるが、略∥法性法身、広∥方便法身であり、広略相入とは、二種法身の由生由出の関係において示されているという点では一致している。」（『曇鸞の往生思想』、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）と示している。

46 藤堂恭俊「曇鸞」『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想四）一六〇頁。

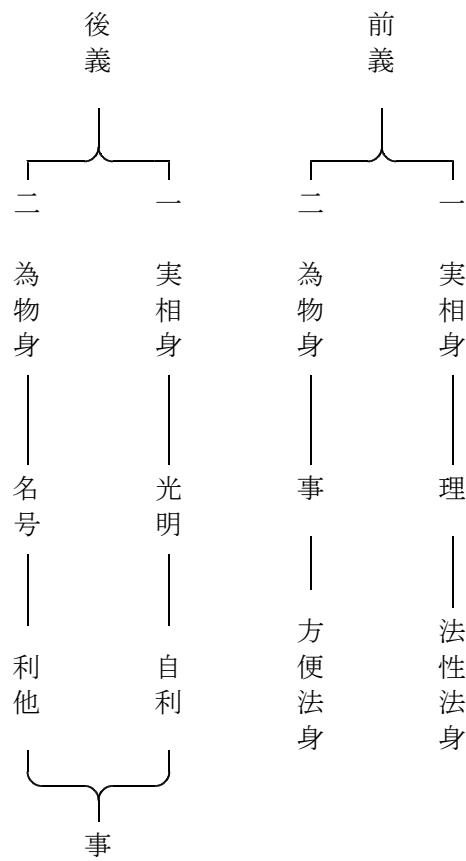
47 山口益『世親の浄土論―無量寿経優波提舍願生偈の試解―』一五九頁。

48 福原亮徹『往生論註の研究』（三三四頁）に、「三句は同じく略門であって、平等無作をあらわす」とあり、「一法句」∥「清浄句」∥「真実智慧無為法身」という理解は、多くの学者が指摘している。

49 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一二三頁。

- 50 『浄土論註』（佛典講座二二三）三二二頁。
- 51 深励、前掲書、五三九頁。藤堂恭俊、前掲書、一一五頁。渡邊了生、前掲論文参照。
- 52 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一三八頁。
- 53 『論』所説の「一法句」の句について、山口益氏は、依事・依処であると指摘する（山口益『世親の浄土論――無量寿経優波提舍願生偈の試解――』一五二―一六一頁）。それに対し、小谷信千代氏は、中世の先哲に指摘されてきた「言詮の句」とみる解釈に注目し、近年、改めて「言詮の句」であることを指摘し、曇鸞においても「語句」を意味すると示している（小谷信千代『世親浄土論の諸問題』二〇一二年、真宗大谷派宗務所出版部、一四七―一八三頁）。
- 54 幡谷明『曇鸞教学の研究（資料編）――浄土論註上下二巻対照表――』一九〇―一九一頁。
- 55 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一四〇頁。
- 56 福原亮巖、前掲書、三三四頁。
- 57 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一三九頁。
- 58 「法の名」について、深励は、「統以ニ法名」とはこれは統以ニ一法句名と云ふ筈なれども一法句の三字の中で法の字が正しく真如法性の体を呼ぶ文字ぢやによりて法の名との給ふ。」（前掲書、六二四頁）と示している。

59 先哲は、実相身・為物身について、存覚の『六要鈔』の二義を取捨して、自己の説を立てている。その二義とは、



の二つの義である（神子上恵龍『彌陀身土思想の展開』八三頁）。

この二者のうち、筆者の理解は後者である。事（観念・言教）において、「実相身」と「為物身」が語られていると考える。

60 曇鸞は、「一法句」（略）を明かす中で、「非即非非」の百非の喩を示している。「一法句」の本質を、僧肇にいう「第一真諦」として説示したものであろう。実有的な思考・概念・相をどこまでも否定し、「一法句」の

本義である「真実」を、非有非無の論理によって、明示したのである。

61 池本重臣『親鸞教学の教理史的研究』永田文昌堂、一九六八年、二三四―二三九頁。

62 以上は、前註の池本重臣氏の指摘を参照している。その他にも、別の先学によって、次のような指摘がなされている。

福原亮巖氏は、「如来の願心より生じても、決して外道説のような無因・他因の説ではないというのである。

この無因（無因有果）や他因（他因自果、邪因邪果であって自在天を因となす説）のことは嘉祥吉蔵の三論玄義に出ている。」と示し、さらに、弥陀の願心莊嚴の義が、自因・他因・共因・無因の四種の不生見ではなく、「如来の大悲は、衆生をして自他不二に入らしめようと欲する」ものであることを指摘している（『往生論註の研究』、永田文昌堂、一九七八年、三二六―三二八頁）。

このような曇鸞における無因の有と他因の有を否定する、四生（自生・他生・共生・無因生）否定の因果論は、曇鸞の「相統」の論理においても、認められると考えるのが、渡邊了生氏である（『論註』「願生問答」説示の「相統」にいう大乘空説の論理」、武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』二二九―二七八頁）。

63 僧肇の因果論（時間論）に関しては、「物不遷論」に述べられている。かかる僧肇思想は、龍樹の中観思想と異なるものであることを、梶山雄一氏は、指摘している（「僧肇に於ける中観哲学の形態」、『肇論研究』法蔵館、一九七二年、二〇〇―二〇二頁）。しかし、上田義文氏は、「僧肇の「物不遷論」は龍樹の思想を正しく理

解したのではないように一部の人々の間では理解されているように見えるが、私はそうではなく、般若・空の思想を十分咀嚼した上で、それを中国的表現で説いた勝れた作品であり、中国思想史においてはこれに並ぶ時間論はないであろう。」と述べている（『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年、六九頁。）。

64 三桐慈海氏は、曇鸞の二種法身説の思想背景として、『智度論』の二種仏身説ではなく、『大乘大義章』の法身説であるとしている（三桐慈海「浄土論註法身説の背景」、『大谷学報』第四一巻第四号、一九六二年）。

65 辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』第一七号、二〇一〇年）。詳細は、第一章第五節参照のこと。

66 藤田宏達氏は、『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年、五〇八―五〇九頁）の中で、漢訳の「浄土」とは、「土を浄める」ことであり、浄土とは、「浄仏国土思想」を意味し、大乘菩薩道の実践であることを、指摘している。

67 山口益氏は、曇鸞における浄土へ生ずることについて、「浄土への生は、前にいう龍樹の浄土思想での「空義の境地に入る」という意味に解釈せられることはいうまでもない。空義の境地とは、戯論寂滅の彼方（空性↓空用↓）に世間的実用として能所が設定せられ・仮設せられてある世界であって、そこへ生ずるということは、生じながら実体としての生はそこでは否定せられるのであるから、生そのままが不生なのである。」（『世親の浄土論―無量寿経優波提舍願生偈の試解―』六五―六六頁）と示している。

68 本節第二項参照のこと。その他にも、福原亮徹『往生論註の研究』（二九四―三〇九頁）、幡谷明『曇鸞教

学の研究』(一九三—一九七頁)などが挙げられる。

69 山口益『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』一二九—一三一頁。

70 船橋一哉『仏教としての浄土教』法藏館、一九七三年、七一—七六頁。

71 深励『註論講苑』卷十(『浄土論註講義』五七九頁—五九一頁。)

72 是山惠覺『往生論註講義』四〇四—四一二頁、福原亮巖『浄土論註の研究』二九四—三〇九頁など。

73 石川琢道『曇鸞浄土教形成論—その思想的背景—』法藏館、二〇〇九年、一五一—一五二頁。

74 云何觀察。智慧觀察、正念觀_レ彼、欲_三如實修_一行毘婆舍那_二故。譯_二毘婆舍那_一曰_レ觀。(大正四〇・八三六上)

75 このように、世親の『論』に説示された、菩薩の関係は、『論註』卷下「起観生信」にも、曇鸞自身の解釈の内にも、確認できる。

二者亦得_レ生_二彼浄土_一、即見_二阿彌陀佛_一。未證淨心菩薩畢竟得_レ證_二平等法身_一。與_二淨心菩薩_一與_二上地菩薩_一畢竟同得_二寂滅平等_一。是故言_下欲_三如實修_二行毘婆奢那_一故。(同前・八三六上)

この箇所は、『論』の「云何觀察。智慧觀察、正念觀_レ彼。欲_三如實修_二行毘婆舍那_一故」を釈した箇所である。

76 深励『註論講苑』卷十(『浄土論註講義』五七九頁)に「「作心」と云ふは造作分別の心のこと也。」とある。

77 菩薩は、自らさとりをもとめること、つまり大乘菩薩の向上性・上求菩提とともに、一切衆生をも利益する

こと、すなわち、大乘菩薩の向下性・下化衆生を行う者であるとされる。ここで、この「上求菩提」と「下化衆生」を加味して、(b)②「未証淨心」から(b)①「平等法身」の菩薩への仏道を理解するならば、(b)②「未証淨心」の菩薩は、下化衆生として(b)②「方便」(小悲・中悲)の仏道を行じながらも、上求菩提として、(b)①「智慧」(大悲)のさとりを目指す者である。あくまで、(b)②「未証淨心」の菩薩は、(b)①「智慧」を行じないということではなく、作心(分別心)のゆえに、(b)①「智慧」が完成していないため、(b)①「智慧」を行じようとしても、完全な形で行うことができないのである。

78 神子上恵龍氏は、「『論註』の二種法身説は菩薩に就いて論ぜられたものである」とし、菩薩の二種法身説が意識されている(『彌陀身土思想の展開』七三頁。)

79 深励『註論講苑』巻一(『浄土論註講義』四〇頁。)

80 『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七〇九―七一〇頁。

81 同右、六九〇―六九一頁。

82 神子上恵龍氏は、法身について、古来、二種法身の通局について学者の間に異論があるが、『唯信意文意』や『一念多念文意』の記述と照合すれば、二種法身は、共に弥陀に限るべきであると、示している(『彌陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年、一五二頁。)

83 神子上恵龍氏は、法性法身と方便法身の二種法身説は、曇鸞の『論註』に依るものであるとことを、指摘している(『彌陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年、一四四、一五一―一五二頁。)

84 石川琢道氏は、二種法身説が曇鸞の創出であるから、阿弥陀仏のみに二種の法身があると説示することは可能であったが、しかし、諸仏菩薩に二種の法身があると説示しているのであるから、二種法身説を阿弥陀仏一仏に帰して論ずることに合意性は見られない、と指摘している。(石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想背景―』一〇四―一〇五頁)

しかし、曇鸞の法身説は、羅什『大乘大義章』の「真法身・偽法身」の二種法身説を受容したものであろう。そのように考えた場合、曇鸞自身が、二種法身説の思想自体を創出し、さらに「諸仏菩薩」のみに限定して説示したと考えるよいのだろうか。曇鸞自身の創出ではないのであれば、一般的な法身説となるから、諸仏菩薩に説かれていく二種法身説を、阿弥陀仏に帰して考えることも可能となる。また仮に、曇鸞自身の創出であったとしても、曇鸞自身が、阿弥陀仏と諸仏菩薩を同様に理解しているのであれば、諸仏菩薩の二種法身説を、阿弥陀仏に帰して理解することもできる。現に、石川氏は、「二種法身説が阿弥陀仏一仏に帰する論理ではないことは先に述べたとおりであるが、しかしそれは必ずしも阿弥陀仏への二種法身説への適用を妨げるものではない。」(同書、一〇六―一〇七頁)とも、述べている。要するに、曇鸞が二種法身説を創出したかどうかは別として、諸仏菩薩の二種法身説を、阿弥陀仏に適用できるかどうかは、曇鸞の阿弥陀仏の思想を注視するしかないのである。諸仏菩薩に二種法身説が説かれているから、直ちに、曇鸞においても、阿弥陀仏に対して二種法身説が説かれているとは言いきれないのである。

85 山口益『世親の浄土論―無量寿経優波提舍願生偈の試解―』一一二頁。

- 86 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一二三頁。
- 87 香月院深励、前掲書、五三九頁。藤堂恭俊、前掲書、一一五頁。渡邊了生、前掲論文参照。
- 88 香月院深励、前掲書、五三九頁。
- 89 藤堂恭俊、前掲書、一一五頁。徳永道雄「『論註』の二諦」(『宗学院論集』第四三号、一九七五年、四一―六三頁)。渡邊了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」(『真宗研究会紀要』二四、一九九二年、八八―一一頁)。幡谷明『曇鸞教学の研究』第二版、一六六―一六七頁。
- 90 安井廣濟『中觀思想の研究』「般若經の二諦説」法藏館、一九六一年、六七頁。
- 91 安井廣濟『中觀思想の研究』「般若經の二諦説」法藏館、一九六一年、五九頁。
- 92 『往生論註』の具名である「無量寿經優婆提舍願生偈註」の「無量寿經」とは如何なる經を指すのか、先哲において、諸説ある。大きく分けて、通申論と別申論の二種である。三經通申の論とは、『無量寿經』『觀無量寿經』『阿弥陀經』の三經であるとみる説である。それに対し、別申論は、『無量寿經』、『阿弥陀經』等の浄土諸經の一義であるとする説である(福原亮徹『往生論註の研究』一一二―一一五頁)。
- 93 幡谷明氏は、『曇鸞教学の研究』(一六三―一六四頁)において、この箇所について、次のように述べている。

「平等是諸法體相。以諸法平等故發心等。發心等故道等。道等故大慈悲等。大慈悲是佛道正因故」という、仏道すなわち仏のさとりにおける法性等流(dharmataniṣyada)の意味から確認している。それは法蔵菩薩の願

行に修起せられ、酬報せられていた、いわゆる報土としての阿弥陀の浄土は、その本質的な道理の面からい
えば、法性そのものが、大悲を契機として自然・必然に流出し、方便の形をとって出現したものであること
を明らかにするものである。そして、曇鸞は最後に、『智度論』に説かれた三縁の慈悲についての解釈を依
用して、如来の大悲は、凡夫の大悲||衆生縁の慈悲や、菩薩の中悲||法縁による慈悲とは異なっており、すべて
の差別・執着を離れた平等なる無縁の大悲であることを明らかにしている。

94 渡邊了生氏は、「曇鸞教学においては、「三縁の慈悲」をもつて「弥陀身土」という「願心莊嚴（三嚴二十
九種莊嚴）」が大乗空説に説く「慈悲」の究竟相に他ならないことを明かす」と述べている。そして、「三縁の
慈悲」について、詳細に論じている（渡邊了生「『大智度論』所説の「三縁の慈悲」とその浄土的展開（一）」、
『岐阜聖徳大学仏教文化研究所紀要』第七号、二〇〇七年）。

95 曇鸞の浄土観について、西本照真氏の論考を挙げておきたい。西本氏は、東アジアの多種多様な浄土教を眺
めた上で、曇鸞の浄土観の特徴について、次のように指摘している。

「東アジアの浄土教の展開の中には来世往生完結型とみなされるような思想や信仰も少なくないが、浄土往生
の最終目的を成仏と衆生救済に置いていることが曇鸞の思想の根幹をなすのであり、その後の浄土教の展開を分
析していくうえでそれとの距離がたえず確認されなければならない。」と述べる。その上で、「来世往生完結型
の浄土教との決別とともに注目されるのは、固定的・実体的な浄土観との決別である。」と示し、さらに、「曇
鸞がとらえた阿弥陀仏の仏身仏土観はその本質において固定的・実体的浄土観からの決別が明確に示されており、

まさにその点を曇鸞は大乗仏教の本義に適った阿弥陀浄土教の理論的核心に据えて自らの浄土観を構築したのである。」と指摘している（西本照真「浄土教の東アジア的展開」〔『仏と浄土』シリーズ大乗仏教五・大乗仏典二、春秋社、二〇一三年〕）。

第三章 僧肇の般若学からみる『往生論註』の行道思想の構造

第一節 『往生論註』の「名即法」・「名異法」の名号論

第一項 問題の所在

前章において、『論註』における菩薩の思想構造について明らかにしてきた。その中で、かかる『論註』の菩薩思想の構造は、従来の(a)「般若」(真諦)と(b)「方便」(俗諦)の二種の概念のみではなく、(a)「般若」(僧肇にいう第一真諦)と(b)①「智慧」(二諦相即・僧肇にいう名教の真諦)と(b)②「方便」(僧肇にいう名教の俗諦)の三種に配当して理解すべきことを指摘した。それに基づき、阿弥陀仏・諸仏・菩薩・浄土の関係を考察し、『論註』全体の菩薩の思想構造を頭かにした。この考察を踏まえて、本章では、「行道思想」の構造について、論じてみたい。

すでに第二章に確認しているが、いま一度、曇鸞が、「菩薩」についてどのように定義しているかを示しておきたい。第二章に引き続き、ここでも最初に引用する意図は、曇鸞の「菩薩」の定義のなかに、「仏道」に関する説示を見出せるからである。

曇鸞は、菩薩について次のように述べている。

菩薩者、若具存_二梵音。應_レ言_二菩提薩埵。菩提者是佛道名。薩埵、或云_二衆生_一。或云_二勇健_一。求_二佛道_一衆生、有_二勇猛健志_一故、名_二菩提薩埵_一。(大正四〇・八二六下)

ここで曇鸞は、菩薩を「仏道を求める衆生」であると明かしている。したがって、前章に明かした菩薩の思想構造に基づき、行道思想の構造について明らかにしたいと思う。

言うまでもなく、曇鸞『論註』にいう「仏道」とは、往生浄土の行(往因行)のことである。曇鸞は、『論註』卷上「作願門・願生問答」において、往生の義について明らかにしている。その文を挙げておきたい。

問曰。大乘經論中、處處說_二衆生畢竟無生如_二虛空_一。云何天親菩薩言_二願生_一耶。答曰。說_二衆生無生如_二虛空_一有_二二種_一。一者如_二凡夫所_レ謂_二實衆生_一、如_二凡夫所_レ見_二實生死_一、此所見事、畢竟無_二所有_一、如_二龜毛_一如_二虛空_一。二者謂諸法因縁生故即是無生。無_二所有_一如_二虛空_一。天親菩薩所_レ願生者是因縁義。因縁義故仮名生。非_レ如_二凡夫謂_二有_二實衆生_一實生_一死_一也。(同前・八二七中―下)

ここで曇鸞は、「願生」の「生」について、世親(菩薩)の場合と凡夫の場合とを分けて述べている。すなわち曇鸞は、大乘經論において、衆生は畢竟無生であり、虚空の如くであるとするが、なぜ世親(菩薩)は「願生」というのかとの問いを設ける。それに答えて、この無生の義には、二種類あるとする。まず、凡夫の場合、生を「実有の生」として見るものの、それ自体は、因縁生であり、不生であることを述べる。それに対して、世親(菩薩)の場合、「願生」とは因縁の義であり、仮名の生であると明かす。この箇所では曇鸞は、「願生の生」を、実

有の生として理解する凡夫と、不生・因縁生・仮名生として正しく理解する世親（菩薩）の見方の二種類を説示しているが、しかし、「願生」の「生」それ自体は、全て、不生・因縁生・仮名生であることを説いている。つまり、あくまで願生者における「生」とは、「不生」（空）であって、行者の見方によって、相違するにすぎないのである。

続いて曇鸞は、「往生」について、次のように明かしている。

問曰。依何義説往生。答曰。於此間仮名人中修五念門、前念與後念作因。穢土仮名人淨土仮名人不得決定。不得決定異。前心後心亦復如是。何以故。若一則無因果。若異則非相續。是義觀一異門論中委曲。

（同前・八二七中―下）

ここで曇鸞は、先の「願生」の場合のように、凡夫と世親（菩薩）に分類して説示するのではなく、「往生」の義については、世親（菩薩）と凡夫の場合とに分類することなく、明らかにしている。ここが非常に重要である。この箇所では曇鸞は、何の「義」によって往生を説くのかという問いを設けて、「仮名人」が「五念門」を修するとき、前念（前心）と後念（後心）の関係、穢土の仮名人と淨土の仮名人の関係、前心と後心の関係が、全て「不一不異」であることを説いている。そして、この因果の不一不異・相即の関係を明かすことをもって、因果の「相續」を語っている。要するに、「往生淨土」の因果について、「不一不異」を示すことで、往生とは、無自性空の論理において、成立することを明かしている。これは、世親（菩薩）の場合も、凡夫の場合も、変わらないものであるから、「往生の原理」ともいえるものなのである。

右の「願生問答」について、山口益氏、武田龍精氏、渡邊了生氏の三氏の論考を挙げておきたい。まず山口益氏は、「願生問答」について、次のように示している。

ここの二番の問答は、中論劈頭の帰敬偈の八不の意味が全面的に承用せられているのであるが、それは曇鸞が願生浄土・往生浄土ということを大乘仏教の根本的立場の上に還元して樹立しようとせられた意思と察せられる¹。

また、武田龍精氏は、この「願生問答」により、曇鸞の「往生原理」について明らかにしている。その論攷の中で、以下の四点などを指摘している。

①曇鸞の「因縁生即是不生・不一不異・因果相続」と定義された「往生」理念は論主のみならず一切衆生の「往生」義でもある。

②「因縁生即是不生」の成立根拠は「諸法無実体」たる存在論的認識論的否定をうちにもちつつ現成せる如実相である。

③「不一不異・因果相続」たる「往」は「因縁生即是不生」のうちに見られてくる「関係」であり「運動」である。

④「関係」「運動」は「因縁生即是不生」の「往」的在り方に外ならないもので「実体」(substantia) 否定をどこまでも含むもの、むしろ「否定」することその働き自体を意味する²。

また、渡邊了生氏は、「願生問答」に示された曇鸞の「相続」の義について、『中論』(「一異の論を観ずる論」)

の説示に依りながら、かかる「相続」概念を「因果論」の側面から捉え直し、「相続」という言説の指す概念規程の構造について、論じている。そして渡邊氏は、曇鸞の「願生問答」における「相続」について、

いまいう「相続」を解釈する際に注意しなければならないことは、我々にとって常識的ともいえる「時間概念（＝「実時」）」という観点においてのみから、これを理解してはならないということであろう。すなわち、「時は、過去から現在そして未来へ流れるものである」との所見に立ち、かかる実体的固定概念を媒介としながら、その「時（実時）」の時間軸上の「因から果へ」という流れの中に捉える単なる「物の持続・継続」として、いまいう「相続」を了解してはならない、ということである。何故ならば、ここにいう「相続」とは、そのような「実体論的因果説」において示される「物の持続・継続」ではなく、あくまでも「無自性・空」という大乘空説の「時間論・因果論」の立場において説示される「因果の関連性」をいうに他ならないからである。

と示している。さらに、「不二不異」も「相続」と同様に、『論註』においては、「無自性・空」という大乘空説の真理の上に了解されなければならないのである。」とも述べている³。

右の先行研究にも指摘されているように、曇鸞の「因縁生即是不生・不二不異・因果相続」は、世親のみならず、一切衆生においても成り立つのであり、この「相続」とは、大乘空説の時間論・因果論の立場で示されている、「無自性空」の立場であると考えられる。曇鸞は、世親のみならず、一切衆生の「往生」についても、「諸法無実体」の存在論的認識論的否定のうちに、説示しているといえよう。

また『論註』全体を眺めても、この「願生往生」の論理についての説示は、この箇所には述べられておらず、当然、『論註』全体の往生思想に、通底していくものであると考えられる。しかも曇鸞は、五念門往生について、「成上起下」として、前三念によって後二念を起こすことを語っているから、この第三「作願門」に明かされる願生往生の思想は、「観察」・「回向」の二念にも、通じていくものとみなすことができよう。⁴

さらにこの「願生問答」は、前章に論じた「願心莊嚴」に説かれた、「無因と他因の有」の否定（無自性空）に関連付けて考察することができる。つまり曇鸞は、浄土往生に関連する「願生」・「往生」・「浄土莊嚴」の全において、「無自性空」の義を語っているのである。これらを踏まえ、前章までにすでに明かした『論註』の思想構造に基づき、『論註』の行道思想の構造を明らかにしたい。

さて筆者は、前章の第二節において、菩薩の法となる「名義撰対」の論理を明らかにした。本章の第一節においても、この論理を、行道思想の観点から示しておきたい。ここで、「名義撰対章」は、曇鸞により、章の名前が付されているが、この「名義撰対」とは「名と義が撰し対する」ということである。「名と義が撰して対する」という関係性を示すものといえよう。そこで、「名義撰対章」に語られる「名」と「義」の関係を頭かにし、その関係を基にして、本節では、曇鸞の「名号論」（名と義の論理）について考察していきたい。

この「名号」について、曇鸞は、『論註』巻下「起観生信章」において、次のように述べている。

問曰、名為_二法指_一。如_二指指_一月。若称_二仏名号_一、便得_レ満願者、指_レ月之指、応_レ能破_レ闇。若指_レ月之指、不_レ能破_レ闇、称_二仏名号_一、亦何能満願耶。答曰。諸法万差。不_レ可_二一概_一。有_二名即_レ法_一。有_二名異_レ法_一。名即_レ法者、諸仏・菩薩

名号、般若波羅蜜、及陀羅尼章句、禁呪音辞等是也。∴（中略）∴有_二名異_一法者、如_レ指_二指日_一等名也。（同前・八三五下。傍線部は引用者による。）

ここで曇鸞は、名号が「名即法」と「名異法」であると示すのみに留まり、その理由については、当該箇所でも明かしていない。この曇鸞の名号論について、従来の学説は、「名即法」の説示に着目し、『論註』の思想構造から考察がなされている。その思想構造とは、

- (a) 般若 真諦 第一義諦 法性法身 略 ↓ 法（法性）
(b) 方便 俗諦 妙境界相 方便法身 広 ↓ 名（名号）

の二種に配当して理解できるとするものである。ゆえに、「名即法」の名号論は、「方便」（名）と「般若」（法）の関係₅や、「法性法身」（法）と「方便法身」（名）の二種法身説の関係に対応して理解されてきたのである。

しかし、すでに前章に論じたように、『論註』の思想構造が二種に配当できるとする理解自体は、『論註』ではなく、『論』の構造であると指摘できる。そして、僧肇の般若学の影響下にある『論註』では、「智慧」を「智 || 方便」・「慧 || 般若」と解釈することから、曇鸞の場合、(a)「般若・真諦」（僧肇にいう第一真諦）と(b)「方便・俗諦」（僧肇にいう名教の俗諦）の二種のみでは把握できない、更なる(c)「智慧・二諦相即」（僧肇にいう名教の真諦）を語っていることを明かしている。ゆえに『論』の構造に基づいて、(a)「般若・真諦」と(b)「方便・俗諦」の二種の概念グループに対応して『論註』を理解しようとする、その解釈に齟齬が生じるのである。したがって、名号論についても、(a)「般若・真諦」と(b)「方便・俗諦」の二種に配当することはできないはずであ

る。

これを踏まえて、本節では、『論註』の思想構造を、(a)「般若・真実」、(b)①「智慧・名教の真諦」(二諦相即) (b)②「方便・名教の俗諦」の三種に配当できるとする立場から、曇鸞の名号論について、再考していくことにする。まず、『論註』の「名義」の語に注目し、「名」と「義」の関係を、曇鸞が、どのように理解しているのかを「名義撰対」に求め、それを視座にして「名即法」のみならず、「名異法」の説示にも留意しつつ、名号論の「名」と「法」の関係論理を頭かしたい。これにより、従来の「名即法」の理解に加えて、「名異法」の名号法についても、明確にしていきたいと思う。

第二項 『往生論註』の「名」と「義」の関係論理

曇鸞は、『論註』において、「名義」の語を十三回示している。そのうち、「名」と「義」の関係を示すものとして、「名義撰対」(大正四〇・八四二下)を挙げることができる。この「名義撰対」は、「名と義が撰し対する」と読める。第二章第二項にも示したように、かかる箇所では、曇鸞は、「名義撰対」を主題に掲げながら、『論』所説の「智慧・慈悲・方便」の三種門と「般若」の関係を再解釈している。ゆえに曇鸞は、「名と義が撰して対する」ことを、智慧等の三種門と般若の「関係」を再解釈して明かすうちに、示すことができると考えていると

いえよう。

そこで曇鸞が、「名義撰対」の箇所において、「智慧等の三種門」と「般若」の「関係」をどのように説示しているのか、確認しておきたい。ここで、「義」については、「道理」や「意味」ということであるが、僧肇において、「名」は仮号であり、その意味するところ、あるいは道理となるものは全て「空」(a)第一真諦)である。曇鸞の思想構造は、僧肇の思想構造を受けて成立していることから、曇鸞も、「名」の意味は「空」、つまり(a)「般若・真諦」と捉えていたと考えられる。

このことから、「名義撰対」を確認していくと、「名」(方便)と「義」(般若)が、撰して対する関係を説示していると考えられる。「名義撰対」の文を、i・ii・iiiの三分割にして示しておきたい。

i 「名義撰対」とは何か。

名義撰対者、向説智慧慈悲方便三種門撰取般若、般若撰取方便、応知。

ii 「智」(方便)と「慧」(般若)を示して、「名」と「義」の「撰」を明かす。

般若者達如之慧名。方便者通權之智称。達如則心行寂滅。通權則備省衆機。省機之智備応而無知。寂滅之慧亦無知而備省。

iii 「智・慧」と「方便」を示して、「名」と「義」の“対”を明かす。

然則智・慧方便相縁而動、相縁而静。動不_レ失_レ静智・慧之功也。静不_レ廢_レ動方便之力也。是故智・慧慈悲方便

撰_二取般若、般若撰_二取方便。応_レ知者、謂_レ知_下智・慧方便是菩薩父母。若不依_二智・慧方便、菩薩法則不_中成就_上。

何以故。若無_二智・慧_一為_二衆生_一時、則墮_二顛倒_一。若無_二方便_一觀_二法性_一時、則証_二實際_一。是故_レ知。

(大正四〇・八四二下。傍線部・波線部、智と慧の間の「・」は筆者による。)

第二章第二節に示したように、従来、この箇所は、曇鸞の説示する「智慧」を、「般若」と「方便」のどちらか一方のみに配当して解釈し、(a)「般若」と(b)「方便」の相即関係を語るものであるとされた。⁷しかし、その理解が『論』の内容であり、曇鸞においては、「智慧の智」を(b)「方便」、「智慧の慧」を(a)「般若」であると示すことから、「智慧」を(a)「般若」と(b)「方便」のどちらか一方のみに配当することはできない。曇鸞は、『論』所説の(a)「般若」と(b)「方便」の相即関係を、(b)①「智慧」(二諦相即)の内に包摂して語り、ここに、(a)「般若」、(b)①「智慧」、(b)②「方便」の三種の概念を説示している。ゆえに『論』では、各関係概念を、(a)「般若」・第一義諦」と(b)「方便・世俗諦」の二種の概念グループに分類できるのに対し、『論註』では、(a)「般若」・「真実」(僧肇にいう第一真諦)と(b)②「方便」・「言教の世俗諦」(僧肇にいう言教の世俗諦)・(b)①「智慧」・「二諦相即」・「言教の真諦」(僧肇にいう言教の真諦)の三種の概念グループが語られている。⁸

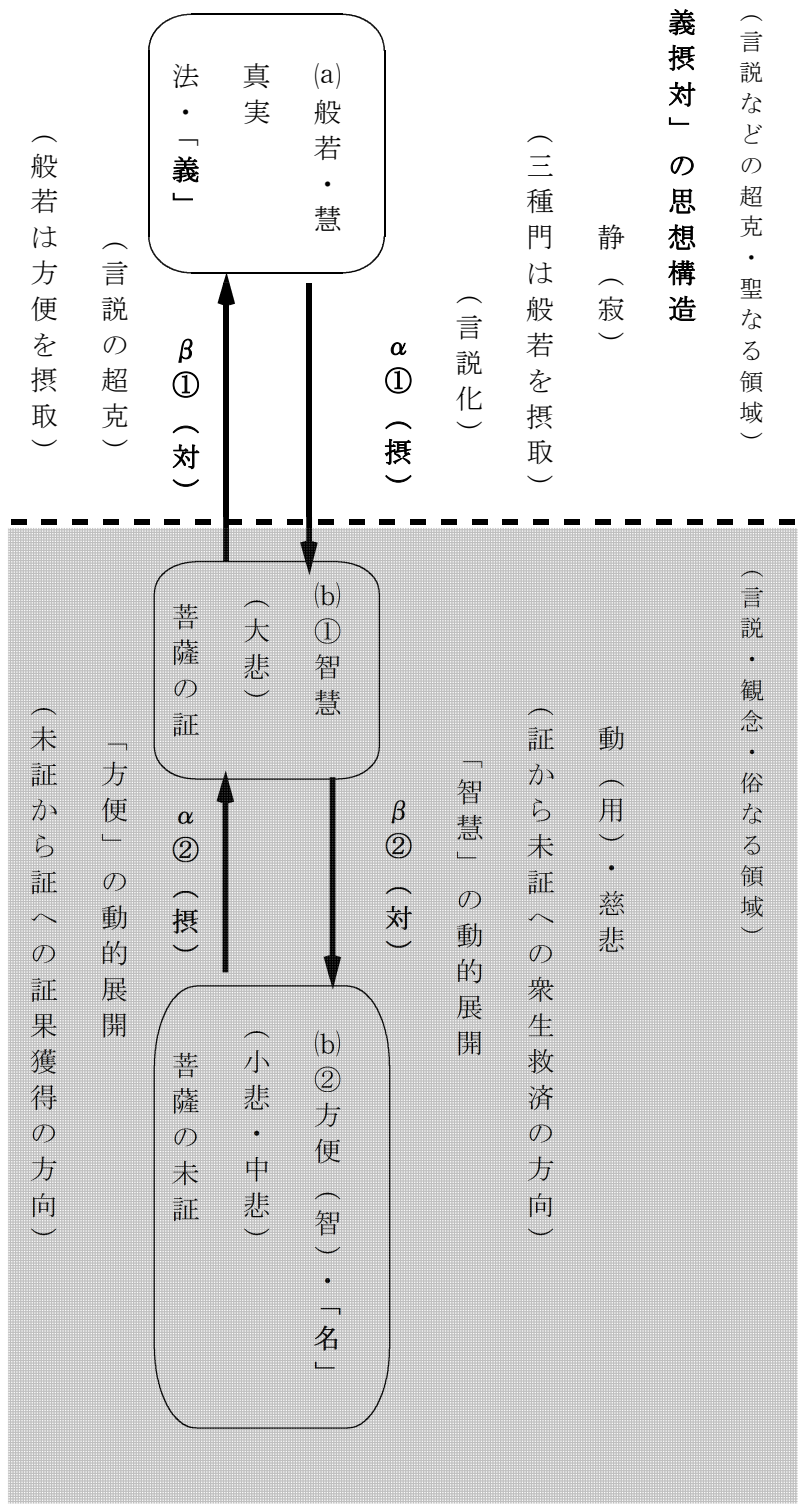
このように理解するならば、先に引用した「名義撰対」のiiの部分では、「名」(b)②方便)と「義」(a)般若)

の「撰」である(b)①「智慧」が語られているといえよう。名教の外にある(a)「般若」(慧)は、「如に達する慧の名」として言説・觀念化されることによって、(b)①「智慧」(「般若」の言説)に収まり、言教の内に入ることで、はじめて「権に通ずる智の称」である(b)②「方便」(「方便」の言説)と相即の関係になる。この(a)「般若」が(b)①「智慧」に撰められることで見いだされる、(a)「般若」から(b)①「智慧」へ、(b)②「方便」から(b)①「智慧」への方向が、「名」(b)②方便)と「義」(a)般若)の「撰」の動きであるといえよう。

続いて、iiiの部分で、「名」(b)方便)と「義」(a)般若)の「対」(b)②方便)の箇所であると考えられる。iiにおいて、「名」(方便)と「義」(般若)が撰することを示した上で、このiiiの箇所では、「智慧」と「方便」を述べている。これにより、「方便即般若」の「智慧」(言説の般若)と、いまだ完全に「般若」と即していない状態の、単なる「方便」(言説の方便)を明かしているのである。つまり、「名と義が撰して対する」ことを、「名」と「義」が撰する(b)①「智・慧」(方便即般若。般若と即する方便)と、「名」と「義」が対する(b)②「方便」(般若と即していない方便)によって、説示している。そして菩薩の法は、この「智慧」(名と義の「撰」)と「方便」(名と義の「対」)に依るものであるとしている。

以上を、図示すると、以下の通りである。「名」と「義」の「撰」の方向を α ①②、「対」の方向を β ①②として、前章第二節の図に、新たに書き入れたものである。

(a) 真実 (名教の外)
 (言説などの超克・聖なる領域)
 「名義撰対」の思想構造



そしてこの「名」(方便・言説)と「義」(般若・本義)が撰して対する関係に基づき、曇鸞は『論註』の名号論を構築しているのである。これについて次に、頭かにしていきたい。

曇鸞は、阿弥陀如来の名号について、次のように明かしている。

釈迦牟尼仏、在_二王舎城及舎衛国、於_二大衆之中、説_二無量寿仏莊嚴功德、即以_二仏名号、為_二經体、(同前・八二六中)

阿弥陀如来方便莊嚴真實清淨無量功德名号 (同前・八三四下。傍線部は筆者による。)

右の説示をもって、曇鸞は、「莊嚴_二名号」、「方便_二莊嚴_二名号」と示している。ここで、先に明かした「名義撰対」の論理と、曇鸞の「名即法」・「名異法」の名号論との対応関係を考えてみたい。まず「名即法」の名号(「方便」)とは、阿弥陀仏の「名」(b)「方便」)と阿弥陀仏の意味する「真實」(法_二(a)「般若」)が即した状態、つまり「撰」であるから、「名義撰対」にいう(b)①「智慧」(方便即般若)に該当するであろう。また、「名異法」の名号とは、阿弥陀仏の「名」と、阿弥陀仏の意味する真實(法)とが異なった状態、つまり「対」であるから、「名義撰対」にいう(b)②「方便」(般若と対する方便)にあたるといえよう。要するに、「名即法」の名号は、「名義撰対」にいう(b)①「智慧」(方便即般若・名義の撰)に、「名異法」の名号は、「名義撰対」にいう(b)②「方便」(般若と異なる方便・名義の対)に対応して、理解できるものである。このように理解するならば、「名即法」(名義の撰)と「名異法」(名義の対)の名号論は、『論註』全体を通じて、語られていることになるであろう。次項以下に、明らかにしたい。

第三項 『往生論註』の「名」と「義」の相応・不相応論

本項において、「名義撰対」の論理に基づく「名即法」（智慧）と「名異法」（方便）の名号論が、『論註』全体で、統一的に理解し得るか否かを、論じていきたい。ここでも、「名」と「義」の関係を問題にしていくことにする。

まず、「名義相応」の説示に注目したい。従来の研究によると、曇鸞の『論註』巻下「起観生信章」に示された「名義相応」は、「名義」（名ノ義。名号の意義・いわれ）と相応の意であるとされた。⁹しかし筆者は、この「名義相応」の説示を、従来の「名義」との相応・不相応の意味ではなく、あえて、「名」と「義」の相応・不相応を示す文として読むことで、曇鸞の「名即法」（b)①智慧）と「名異法」（b)②方便）の名号論を、『論註』全体において、統一的に、理解できると考える。

曇鸞は、「名義相応」について、

何者、由_レ不_二如_一実修行、與_レ名義_ト不_二相應_一故也。云何為_レ不_二如_一実修行、與_レ名義_ト不_中相應_上、謂_レ不_二知_一如来是_レ実相身、是_レ為_レ物身_一。（同前・八三五中。「二不知・三不信」の「二不知」の箇所。）

と述べている。この箇所は、名即法・名異法の名号を明かした引文（第一項に引用）の直前の箇所である。傍線部の「與名義」の箇所は、従来、「與_二名義_一」（名義ト）と読むのが一般的であるといえよう。¹⁰しかし、それ

外にも、「與レ名義」（名ト義）と、読むことができる。この「名義」を、「名」と「義」に分離する解釈は、藤堂恭俊氏の論考¹¹に述べられている。筆者も、藤堂氏の研究を受けて、「名と義」と読むことにしたい。「名ト義」と読む場合、この「二不知」の箇所は、次のように、理解できよう。

曇鸞は、如実に修行しないことの原因が、「名」と「義」（法）が不相応であるからであると示している。更にその不相応の理由について、「如来」（b）①智慧）は「実相身」（a）般若・慧）であり、「為物身」（b）②方便・智）であることを知らないからであると示す。つまり、「如来」（b）①智慧）そのものが、実相（a）慧）・為物（b）智）の両面を持つことを知らないから、「名」（b）方便・智）と「義」（a）般若・慧）が不相応（対）であると語っている。そして、この文に続いて、さらに、「名」と「義」の不相応のもう一つの理由に、「三不信」（「三不信」については後に詳述する）を示した後に、第一項に挙げた引文の「名即法」と「名異法」の名号が、明かされていくことになる。ゆえに、かかる「名義不相応」（名と義の不相応）の説示は、「名異法」の名号法を語っており、「名義撰対」でいうならば、方便と般若が不相応の関係である、(b)②「方便」（般若と対する）の説示に、対応しているといえよう。

そしてこのように理解すれば、この「第二讚嘆門」の冒頭の文の読み方についても、改めねばならないだろう。従来、第二門・第三門・第四門の冒頭の文は、次のように読まれているので、併記することにする。

● 第二讚嘆門の冒頭の文

欲^{スルガ} 如^ニ実修行^シ相^{セムト}応^{ナリト} 故。

● 第三作願門の冒頭の文

欲^{スルガ} 如^ニ実修行^{セムト}奢^ニ摩^ニ他^ヲ 故。

● 第四觀察門の冒頭の文

欲^{スルガ} 如^ニ実修行^{セムト}毘^ニ婆^ニ舍^ニ那^ヲ 故。

ここで問題となるのが、第三作願門（欲^ニ如^ニ実修行^ニ奢^ニ摩^ニ他^ニ 故）・第四觀察門（欲^ニ如^ニ実修行^ニ毘^ニ婆^ニ舍^ニ那^ニ 故）と、第二讚嘆門（欲^ニ如^ニ実修行^ニ相^ニ応^ニ 故）の冒頭箇所¹²の読み方が相違するという問題がある。本来、第二「讚嘆門」は、「欲^ニ如^ニ実修行^ニ相^ニ応^ニ 故。」と読むべきであるといえよう。¹³

つまり従来のように、

称^ニ彼如来名[、]如^ニ彼如来光明智相[、]如^ニ彼名義[、]欲^ニ如^ニ実修行^ニ相^ニ応^ニ 故。（同前・八三五中。傍線部は筆者による。）
と読むのではなく、

称^ニ彼如来名[、]如^ニ彼如来光明智相[、]如^ニ彼名義[、]欲^ニ如^ニ実修行^ニ相^ニ応^ニ 故。（同前・八三五中。傍線部は筆者による。）
と読むべきである。この第二門を、「相^ニ応^ニ」を修行すると読むことで、第三門の「奢^ニ摩^ニ他^ニ」を修行すること、あるいは第四門の「毘^ニ婆^ニ舍^ニ那^ニ」を修行することと共通した読み方となる。これにより、第三作願門と第四觀察門とも、同様の読み方となり、第二讚嘆門と第三作願門・第四觀察門の冒頭箇所¹⁴の読み方が相違するという問題を解

消することができる。したがって、読み方の上からも、第二門は、如実に「相応」を修行すると理解できる。曇鸞の名号論は、「名」と「義」の関係によって示され得るものであると考えるならば、「相応」を、「名と義の相応」と理解できよう。つまり、曇鸞がこの第二門「讚嘆門」において、称名とは、如実に(b)名と(a)義の関係が「相応」する修行、つまり(b)①「智慧」の修行を欲するものであることを明かしていると考えられる。これにより、「名・義」の相応・不相応と、「名義撰対」の説示を、内容的に一致させて理解することができる。以上のことから、「名」と「義」の相応・不相応、「名」と「義」の撰・対は、同様の論理であるといえよう。

さらに、曇鸞は、『論註』卷下「観察体相章」に、

真如是諸法正体。体如而行、則是不行。不行而行、名_二如実修行_一。(同前・八四〇下)

と示している。ここで曇鸞は、「如実修行」が、(a)「不行」にして(b)「行」ずる(b)①「不行即行」の義を明かしている。「如実修行」とは、(b)「名」(行)と(a)「義」(体・不行)の相応する行(b)①「不行即行」であるといえよう。

右に示したように、称名は、「名」と「義」が如実に“相応”する修行であることを示す曇鸞は、さらに、「名」(b)方便)と「義」(a)般若)を相応(撰)して修行する場合「名義撰対にいう(b)①智慧」と、「名」(b)方便)と「義」(a)般若)を不相応(対)に修行する場合「名義撰対にいう(b)②方便」とに分けて明かすことで、『論註』全体の名号法を、一貫性をもって述べていくのである。そこで、このことを論考するために、曇鸞が『論註』において、どのような名号法により、どのような結果を生じさせているかを、「名」と「義」を如実に相応

(名即法)として修行する者と、不相応(名異法)に修行する者とに分類しつつ、明かしみたい。

なお、曇鸞は「得奢摩他毘婆舍那方便力成就」(同前・八三六上)と示し、「奢摩他・毘婆舍那」を、「方便」であるとしている。ゆえに曇鸞は、第三門の「奢摩他」も、第四門の「毘婆舍那」も、ともに(b)「名」(言説・方便)の内に、捉えていると考えられよう。

第四項 「名」と「義」の相応(名即法)の修行者

次に、「名」と「義」の相応と不相応の修行を明らかにしていく。まず、「名」と「義」の「相応」の修行については、『論註』巻下「観察体相章」(同前・八三九中―下)の箇所説かれている「阿弥陀仏の名を聞く」という、いわゆる聞名思想にみられる。ただ阿弥陀仏の名を聞くだけであるから、何の他想もなく、弥陀のはたらきを、聞き入れることになるのだらう。ゆえに、「名即法」の修行が可能にならう。まず曇鸞は、次のように問う。

凡夫衆生以_二身口意_一三業造_レ罪。輪_二轉三界_一無_レ有_二窮已_一。是故諸佛菩薩莊_二嚴身口意_一三業。用治_二衆生虛誑_一三業也。

(同前・八三九中)

ここで、曇鸞は、凡夫が身口意の三業によつて罪を造り、三界に流転していくことは際限がない。このため、身

口意の三業を莊嚴（清淨化・利他教化）すること、衆生の嘘・偽りの三業を治す（正す）のである、としている。つまり、曇鸞は、諸仏菩薩が身口意の三業を莊嚴するというはたらきによって、身口意の三業に執着する、衆生の偽りの見識を、離れさせ、正しい見方になることを、示している。続いて、次のように述べる。

云何用治衆生。以_二身見_一故。受_三塗身、卑賤身、醜陋身、八難身、流轉身。如_レ是等衆生、見_二阿彌陀如來相好光明身_一者、如_レ上種種身業繫縛。皆得_二解脱_一。入_二如來家_一畢竟得_二平等身業_一。（同前・八三九中―下）

ここで曇鸞は、有身見（我見・我所見）によって三塗の身などの流轉の身を受ける。このような衆生は、(b)①「阿彌陀如來の光明身」を見仏すれば、先述の様々な身業の繫縛から解脱して、(b)①「如來の家」に入って、究極的に、平等の身業を得る、としている。そして、次のように述べる。

衆生以_二憍慢_一故。誹_二謗正法_一。毀_レ訾賢聖。捐_レ庫尊長。（中略）如_レ是等種種諸苦衆生、聞_二阿彌陀如來至德名號_一、説法音聲、如_レ上種種口業繫縛。皆得_二解脱_一。入_二如來家_一畢竟得_二平等口業_一。（同前・八三九下）

この箇所、曇鸞は、衆生が、正法を誹謗し、賢者・聖者などをそしり、ののしるならば、来世で様々な苦しみを受けるであろう。このような苦しみを受ける衆生は、阿彌陀如來の尊い名号や、その説法の音声を聞くならば、先述の様々な口業の繫縛から解脱して、(b)①「如來」の家に入り、究極的に平等の口業を得る、としている。曇鸞は、ここに、阿彌陀仏の名を聞く聞名思想と、それによる解脱を、説示している。

ここまで、曇鸞は、身口意の三業のうち、身業と口業について述べてきたので、最後に、意業について明かしていく。

衆生以_二邪見_一故、心生_二分別_一。若有若無、若非若是、若好若醜、若善若惡、若彼若此、有_二如_レ是等種種分別_一。以_二分別_一故。長淪_二三有_一受_二種種分別苦_一、取捨苦。長寢_二大夜_一無_レ有_二出期_一。是衆生若遇_二阿彌陀如來平等光照_一、若聞_二阿彌陀如來平等意業_一、是等衆生、如_レ上種種意業繫縛。皆得_二解脱_一。入_二如來家_一畢竟得_二平等意業_一。(同前)

ここで、曇鸞は、衆生が邪見によつて、心に、有と無、非と是、好と醜などの分別を生ずることを述べる。そして、これらの分別を起こす心により、迷いの三界に沈んで、様々な苦を受け、無明の闇夜から逃れ出ることがない。しかしこのような衆生も、阿彌陀如來の平等の光に遇い、阿彌陀如來の平等の意業を聞くならば、これらの衆生は、先述の様々な意業の繫縛から逃れ、解脱する。(b)①「如來の家」に入り、究極的に平等の意業を得る、としている。ここでも、業に繫縛され、輪廻転生から逃れることのできない衆生が、阿彌陀如來の名を聞く聞名を行うことで、解脱すること、そして、如來の家に入ることが、語られている。

さらに曇鸞は、この直後にいま明かした「平等意業」の「心」について、僧肇の『般若無知論』を引用しつつ、問答形式によつてより具体的に論じていく。ここに、(b)①「如來」の家に入る平等意業の「心」そのものが、「無知の知」(b)①「智慧」(慧)の(b)「知」(智)であることを、明かしていく。

まず、曇鸞は、「問曰。心是覺知相。云何可_レ得_下同_二地水火風_一無_レ分別_上耶。」(同前)との問いを設ける。ここで曇鸞は、心はものを覚知するが知覺の相がない、地、水、火、風と分別がないといえるかを自らに問う。これに対し曇鸞は、「答曰。心雖_二知相_一、入_二實相_一、則無知也。」(同前)と示し、心は知の相であるといつても、実相に入れば、「無知」であるとしている。そして、

如_レ是等有知無知、在_二于因縁。若在_二因縁則非_レ知非_二無知也。(同前)

と述べている。有知と無知は因縁によるものであるから、因縁によって有知ともなり、また無知ともなることを明かし、心が「非知非無知」(無知の知)であるとしている。この論法は、本論文の第二章に論じた、「眞実智慧・無為法身」の解釈に示された、「百非の喩」(同前・八四一中―下)と共通するものと考えられよう。

続いて曇鸞は、

問曰。心入_二實相。可_レ令_二無知。云何得_レ有_二一切種智_一耶。(同前・八三九下)

と述べる。ここで曇鸞は、心が(a)「実相」に入り、(a)「無知」とならしめるならば、なぜ(b)②「一切種智」(全てを知る知)があるといえるのか、と問う。これに答えて、次のように示す。

答曰。凡心有知。則有_レ所_レ不知。聖心無知。故無_レ所_レ不知。無知而知。知即無知也。(同前)

ここで曇鸞は、凡夫の心は、知があるといっても、いまだに知らないところがある。それに対して、聖者の心は、分別を超えた(a)「無知」である。(a)「無知」であるから、知らないことはない(＝(b)②「一切種智」)。つまり、聖者(仏)の心は、(b)①「智慧」であるから、(a)「無知」(慧)にして(b)②「知」(智)であり、(b)②「知」(智)にして(a)「無知」(慧)なのであるとする。さらに、次のように述べる。

問曰。既言_二無知故無_レ所_レ不知。若無_レ所_レ不知者。豈不_二是知_二種種法_一耶。既知_二種種之法。復云何言_レ無_レ所_二分別_一耶。(同前)

無知であり知らないことが無いなら、様々なことを知っていることにならないのではないか、また、様々なこと

を知っているのであれば、無知ではないのではないかと問うている。これに対し、

答曰。諸法種種相。皆如幻化。然幻化象馬。非無長頸鼻手足異。而智者觀之。豈言定有象馬分別之耶。

(同前)

と述べて、種々のすがたは幻のごとく、仮のものであるとし、幻術を例にして答えている。以上の論により、曇鸞は、(b)①「如来の家」に入る平等の意業(心)は、(b)①「無知の知」であることを明かしている。

要するに、曇鸞は、「阿弥陀仏の名」を聞くことにより、(b)①「如来の家」に入り、種々の繫縛から解脱するという、「名即法」の名号法を語っている。この「名即法」の名号とは、(b)②「方便」(名・智)即(a)「般若」(義・法・慧)であるから、(b)②「智慧」の名号といえよう。したがって、曇鸞は、聞名によって(b)①「如来の家」に入るとし、しかもその心は、(b)①「無知(慧)の知(智)」であるとしているのである。

また、『論註』巻下「観察体相章・氷上燃火」には、無量の生死の罪があつたとしても、阿弥陀如来の名号を聞けば、念々のうちに、罪が滅して往生できることが説かれている。

問曰。上言知生無生、當是上品生者。若下下品人乘十念往生、豈非取実生耶。但取実生即墮二執。一恐不得往生。二恐更生生惑。(同前・八三九上)

ここで曇鸞は、問いを設け、生が無生であることを知るのには上品生である。もし下品下生の者が十念によって往生すれば、どうして実有の生を取らないことがあるのか。ただ、実有の生を取ることとは、二つの執着に墮することである。一つはおそらく往生はできず、もう一つは、おそらく実有的な生滅としての生となると問う。ここに

は、上品生の者は、無生の生を知る者であること、そして往生自体が、無自性空であるから、実の生として捉える下品下生の者は往生できないのではないかという問いが、示されている。往生浄土の本質を「空」とするこの問いは、非常的に得た質問といえよう。曇鸞は、この問いに対し、次のように答えている。

答。譬如_下淨摩尼珠置_二之濁水_一、水即清淨。若人雖_レ有_二無量生死罪濁_一、聞_二彼阿彌陀如來至極無生清淨宝珠名号_一、投_二之濁心_一、念念之中罪滅心淨、即得_二往生_一。(同前)

ここで曇鸞は、淨摩尼珠を置けば濁水の水が清浄になるように、無量の生死の罪濁のある人といえども、阿彌陀如來の至極の無生の清浄なる宝珠の名号を聞けば、徐々に罪は滅し、心は清浄になり往生を得られるとする。要するに、阿彌陀仏の名を聞くことである「聞名」は、実有的に生を理解する下品下生の者であっても、「無自性空」を本義とする、往生浄土をなすことができるのである。

右の二つの箇所、曇鸞が、上品生の者のみならず、凡夫・衆生、あるいは下品下生者の聞名往生を説く理由が、直接説かれているとはいえないであろう。しかし聞名思想は、阿彌陀仏の名を、他想なく、そのまま直接聞く、「名即法」の名号法であるから、「名」と「義」の相応の修行を意味すると考えられる。ゆえに、下品生の者も、聞名による往生は可能であると示しているといえよう。

また、曇鸞は、『論註』卷上「作願門・願生問答」に、「願生の生」は、因縁仮生の義であると示し、往生とは、穢土の仮名人と浄土の仮名人の不一不異の関係であることを明かしている。つまり、往生浄土の義は、(a)「般若」と即した状態（無自性）、すなわち「名即法」にあることを示す。

問曰、依_二何義_一、説_二往生_一。答曰、…（中略）…穢土仮名人浄土仮名人、不_レ得_二決定_一。不_レ得_二決定異_一。…（中略）…若一則無_二因果、若異則非_二相統_一。是義觀_二一異門_一論中委曲。（同前・八二七中―下）

よつて、ここに示した阿弥陀仏の名をそのまま聞く凡夫・衆生、下品下生者や、無生の生を知る上品生の者は、「名」（b）方便・智）と「義」（a）般若・慧）が「相応」（即）した如実修行（b）①智慧）を行う者として語られていふと考へられよう。

第五項 「名」と「義」の不相応（名異法）の修行者 ―「八番問答」の意義―

次に、「名」と「義」の「不相応」の修行について、確かめてみたい。これにより、「名即法」（名と義が如実に相応する）の修行者と「名異法」（名と義が相応しない）の修行者の相違点を明確にすることができる。

まず、この「名」と「義」の不相応は、『論註』巻上末「八番問答」に見いだすことができる。この「八番問答」の内容を簡潔に述べれば、¹⁵第一問答には、天親の回向章中に、「普共諸衆生往生安樂国」の「衆生」とはいかなるものを指すかと問い、十七・十八願成就文を引き、「案」此而言。一切外凡夫人皆得_二往生_一。」と述べ、さらに『観無量寿経』（以下、『観経』とする。）の下下品の文を引用し、最後に「下品凡夫但令不_三誹_一謗正法、信仏因縁皆得_二往生_一。」と示している。¹⁶ 続く第二問答では、『大経』は願生者のなか、五逆と誹謗正法を除くといひ、『観

經』は五逆を撰取するという。この二經の会通を問い、『大經』は一人二罪を具し、『觀經』は一人一罪であるから往生できると答える。¹⁷ 続く第三問答では、一人一罪で生じるとすれば、謗法の一罪でも往生できるのかと問う、謗法の者はたとえ一罪でも往生できないと答え、その理由に、極重罪であること、願生心の欠如を挙げている。¹⁸ 続く第四問答では、正法を誹謗するとは具体的にどのようなことをいうのかと問い、無仏、無仏法、無菩薩、無菩薩法というような見解を自ら持ち、また他者からそのような見解を受けて、誤った見解に決定することをいうと答える。¹⁹ 続く第五問答では、謗法は自己のみの問題であり、五逆のように他に苦悩を与えるものではないから、五逆よりもその罪が軽いのではないかという問いに対し、謗法は世間・出世間の善法を認めないものであり、仁義礼智信の道知らない五逆罪は、正法を誹謗するところから生ずる。そのため、謗法は²⁰根本的に罪惡であり、五逆よりも重いと答える。²¹ 続く第六問答では、五逆罪は重く、十念は軽いとし、重い五逆の果報によって三塗に沈むことを問い、「三在縁」(在心・在縁。在決定)のゆえに、十念の方が重いと答えている。²² ここに、五逆の悪人が「十念」により往生する理論的根拠を明かしている。この「三在縁」については、本項に、詳しく述べた。続く第七問答では、「念」は時間を意味するわけではなく、阿弥陀仏を憶念することであるとし、十念相続を十念といい、称名の義にもみられるとする。²³ 最後に、第八問答では、十念が説かれているのは、数が問題ではなく、「憶念」相続することが重要であるとしている。²⁴

右の「八番問答」のうち、「名」と「義」の「不相応」の場合を論じる上で、「第六問答」に注目したい。この第六問答では、五逆十惡の繫縛と下品の十念との軽重を問題にしている。そしてその軽重の関係を、(1)

「心」と(2)「縁」と(3)「決定」に分けて明かしている。「八番問答」の第六問答には、次のような問答がなされている。

問曰、業道経言、業道如_レ称。重者先牽。如_二観無量寿経言_一。有_レ人造_二五逆十悪_一。具_二諸不善_一。…(中略)…臨_二命終時_一、遇_二善知識教_一、称_二南無無量寿仏_一。如_レ是至_レ心令_二声不_レ絶、具_二足十念_一便得_二往生安楽浄土_一。即入_二大乘正定之聚_一、畢竟不_レ退。与_二三塗諸苦_一永隔。先牽之義、於_レ理如何。又曠劫已来、備造_二諸行_一、有漏之法繫_二属三界_一。但以_二十念念_二阿弥陀仏便出_二三界_一。繫業之義復欲_二云何_一。

ここで曇鸞は、『業道経』と『観経』によって、自身に対して、次のような問題を提起する。『業道経』(業を説く經典)では「業の道理は重いほうを先に牽く」とあるのに対し、『観経』には、「人は五逆十悪を作り苦しむが、臨終において善知識の教えにあい「南無無量寿仏」と称し、一心に称え続け、十念を具足すれば安楽浄土に往生することを得る。大乘正定の聚に入り、退転することはない。」としている。それでは、『業道経』の「重いほうを先に牽く」という業の道理はどうなるのか。また久遠の昔から悪業を作り続け、迷いの三界に繋がれたものは、どうなるのか。ただ十念するだけで三界を出ることができるのか、と問うのである。これに対して、曇鸞は以下のように答えている。

答曰。汝謂_二五逆十悪繫業等為_レ重、以_二下下品人十念_一為_レ軽、応_二罪所_一牽先墮_二地獄_一繫_二在三界_一者、今当_二以_レ義较量_一。軽重之義在_レ心在_レ縁在_二決定_一、不_レ在_二時節久近多少_一也。

(1) 「心」

云何在_レ心。彼造罪人自依_二止虚妄颠倒見_一生。此十念者、依_二善知識方便安慰_一聞_二実相法_一生。…（中略）…是名_レ在_レ心。

（2）「縁」

云何在_レ縁。彼造罪人自依_二止妄想心_一、依_二煩惱虚妄果報衆生_一生。此十念者、依_二止無上信心_一、依_二阿弥陀如来方便莊嚴眞実清浄無量功德名号_一生。譬如_下有人被_二毒箭_一、所_レ中截_レ筋破_レ骨、聞_二滅除藥鼓_一、即箭出毒除_上。…（中略）…是名_レ在_レ縁。

（3）「決定」

云何在_二決定_一。彼造罪人依_二止有後心有間心_一生。此十念者、依_二止無後心無間心_一生。是名_二決定_一。
按_二量三義_一十念者、重。重者先牽能出_二三有_一。兩經一義耳。（同前・八三四中―下）

この箇所では曇鸞は、罪の報いによって地獄に墮ち、三界に繫縛されることについて、「心」「縁」「決定」の三つを取上げて考察している。

まず、（1）「心」については、「造悪人は虚妄颠倒の見到に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生より生じる。」とした上で、「十念は善知識の方便安慰によって、実相の法を聞いて生じる。」ことを明かす。

続いて、（2）「縁」については、「造悪人は妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生により生じる。」とし、「十念は無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴眞実清浄無量の功德の名号より生じる。」ことを明かす。そして、「滅除藥の鼓を聞けば、矢が抜けて毒が除かれる。」という譬喩を述べる。

最後に(3)「決定」について述べる。「造悪人は未来が実有であるとする心(有後心)や現在が実有であるとする心(有間心)により生じる。」ことを説示する。つまり、時間を実有的に把握する心によって生じるとする。そして「十念は未来が実有では無いとする心(無後心)や現在が実有では無いとする心(無間心)により生じる。」とする。要するに、「十念」は、時間を実有的に把握しない、無自性空と把握する心により生じるのである。

曇鸞は、この(1)「心」(3)「決定」の「三在釈」により、五逆十悪の繫縛よりも、下下品の十念のほうが重いとしている。その理由として、(1)「心」と(2)「縁」においては、「聞」を内容とすることを明かしている。そして(3)「決定」では、十念における、時間論・因果論の無自性空を説示することで、十念とは、(a)「般若」(無自性空・実相・義)と即するものであることを明かしている。よって、この「三在釈」において、「名」(b)方便)と「義」(a)般若)が如実に相応〔(b)①智慧〕する修行を説示するとともに、この十念の在り方は、五逆十悪の繫縛よりも重いことを述べている。

この第六問答に続く第七問答では、

問曰。幾時名為一念。答曰。百一生滅名一念。六十刹那名為一念。此中云念者、不取此時節也。但言憶念阿弥陀仏。若総相、若別相、随所觀縁、心無他想十念相続名為十念。但称名号亦復如是。(同前・八三四下)

と述べる。ここでは、「名」と「義」が不相応である修行を明かしている。阿弥陀仏を憶念する場合に、「他想

”が生じる可能性があるとの指摘し、他想なく相続することが、十念（十念相続）であるとする。そしてまた、その十念の義は、称名の上にも見られることを述べている。²⁵ 要するに、十念相続とは”他想”のないこと、そしてその他想のない十念相続を十念ともいい、また、その十念の義が、「但称^{スルモ}名号^ヲ亦復如^シ是^ニ。」として、称名の上にもあると、説示しているのである。

上述により、「八番問答」には、他想の生じない名号法を、「名即法」として述べているから、”他想”の無い（十念の）修行者の名号法を、「名即法」と示し、”他想”のある修行者の名号法を、「名異法」として明かしている。つまり、”他想”の有無が、「名即法」（名義相応）と「名異法」（名義不相応）の修行者の分岐点になると、考えられる。

従来、「八番問答」の意義については、「逆謗の除取」、「十念往生」と示されている。²⁶ それに加えて、「八番問答」は、”他想”の有無によって、「名即法」（名義相応）と「名異法」（名義不相応）の修行が分かれること、そして、他想のない「名即法」の名号法によって、下下品の凡夫が救済されるという意義を、見いだすことができよう。

また、この”他想”については、先の引文の巻下「起観生信章」の「二不知」の直後の「三不信」の箇所においても、「名」と「義」の不相応の一つの理由（「何者、由^テ不^ル如^ニ実修行、與^ニ名義不^ル相應^セ」故也。云何為^下不^ス如^ニ実修行、與^ニ名義不^ル相應^セ」）に、三種の不相応を明かす中で、語られている。

又有三種不相応。一者信心不^レ淳。若^レ存若^レ亡故。二者信心不^レ一。無^ニ決定^一故。三者信心不^レ相^レ續。余念間故。此三句

展転相成。以_二信心不_レ淳故無_二決定_一。無_二決定_一故念不_二相統_一。亦可_下念不_二相統_一故不_レ得_二決定信_一。不_レ得_二決定信_一故心不_レ淳。與_レ此相違名_三如_二実修_一行相_二相應_一。是故論主、建_二言我_一一心_一。(同前・八三五中―下。傍線部・波線部は筆者による。)

この箇所で、曇鸞は、(1)「信心不淳」を示し、(名と義の関係が)時には存し(撰)、時には無くなる(対)から、信心は淳くないことを語る。次に(2)「信心不一」を示し、決定がないから、信心が一つではなく、二心あつてしまふといい、名と義の関係が「対」になることを明かす。さらに、(3)「信心不相統」を示し、余念・他想が間に入る場合、信心は相統しないことを説示する。曇鸞は、この(1)と(3)の「三不信」に、余念(他想)によつて名と義の関係が不相応となることを明かしている。これらの三種の不相応と相違する、「如実に「相応」を修行す」ることが、世親の「一心」であるとも述べているのである。ここにも、「他想」の有無が、「相応」(撰)と「不相応」(対)の修行の相違点として語られていると考えられよう。

また、『論註』巻下「觀察体相章・氷上燃火」にも、名号論が示されている。ここで曇鸞は、上品生の者は無生の生を知っていることを明かし、凡夫・下品生の者は無生の生を知らないことを述べる。その上で、凡夫の称名については、生即無生の道理が、徐々に了解されていくことを語っている。

問曰、上言_レ知_二生無生_一、当_二是上品生者_一。…(中略)…彼下品人、雖_レ不_レ知_二法性無生_一、但_下称_二仏名_一力_上作_二往生_一意願_レ生彼土、彼土は無生界、見生之火、自然而滅。(同前・八三九上―中)

ここで、曇鸞は、生即無生を知らない下品人は、仏の名号を称える力によつて、往生の意をなし、浄土に生まれ

たいと願うから、実の生があるという見方は、自然に消えることを述べている。つまり、「名異法」の称名から「名即法」の称名へという名号論の展開（転換）が、ここに、示されているといえよう。また、先に引用した「水上燃火」の箇所にも、阿弥陀如来の名号を聞けば、念々のうちに、罪が滅して往生できることも、説かれている。この「念念」という言葉にも、「名異法」から「名即法」の修行者へと、徐々に転換していく過程が、語られていると考えられる。つまり「水上燃火」では、「名異法」の名号法が、「名即法」の名号法となっていく過程をも、説示している。そして、これら『論註』に示される、「名即法」と「名異法」の名号論は、「名義撰対」において菩薩の法として語られている、(b)①「智・慧」（方便即般若・名即法）と(b)②「方便」（般若と対する方便・名異法）の関係と同様の論理となる。「名即法」（名義相応）と「名異法」（名義不相応）の名号論は、「名」（名号）と「義」（法）が撰して対する「関係」を明かす「名義撰対」によって、その関係性が明確になるのである。

要するに、曇鸞は「名義撰対」に明かした菩薩の法の「智・慧」（撰・名義相応・名即法）と「方便」（対・名義不相応・名異法）の「関係」の説示に基づき、『論註』全体に亘り、自身の名号論を構築している。ゆえに、「名義撰対」・「名義相応・不相応」・「名即法・名異法」の名号論は、共通の論理として語られている。そして、名と義の「即」（撰・相応・(b)①智慧）の関係において、聞名・十念・称名はそれぞれ成立し、「無自性空」を本義とする往生浄土が可能となるとしているのである。

この曇鸞の「名」と「義」の相応（名即法）・不相応（名異法）の名号論の背景に、僧肇の「名」と「物」の

関係についての論理を挙げることができよう。僧肇は、「名」が必ずしも「物」と即していないこと、つまり、「名」は「物」に異なることを明かしている。これは、僧肇の『不真空論』にあるので、その箇所を示したい。

以夫物物於物。則所物而可物。以物物非物。故雖物而非物。是以物不即名而就實。名不即物而履眞。（大正四五・一五二上）

ここで僧肇は、「物」はそれ自体で成立することはなく、他の物によって、その「物」自体が成立することを示すとともに、その「物」の「名」に即して、「物」の本体があるわけではないことを明かしている。

また僧肇は、

放光云。諸法假號不眞。譬如幻化人。非無幻化人。幻化人。非眞人也。夫以名求物。物無當名之實。以物求名。名無得物之功。物無當名之實。非物也。名無得物之功。非名也。是以名不當實。實不當名。名實無當。

萬物安在。（同前・一五二下）

とも示している。この僧肇の文によると、般若経によれば、諸法はあくまで仮の名であって、眞実ではない。また、名によって物を求めると、物には名に相当する実はなく、物によって名を求めると、名には、物を得るはたらしがない。ゆえに、名は実にあたらず、実名にあたらないと、明かしている。かかる箇所でも、名は実と相応しないことを、述べている。

さらにこの文に続く箇所で、僧肇は、「故知萬物非眞。假號久矣。」（同前・一五二下）と述べて、万物は眞ではなく、元来、仮号、つまり仮の名であることを、述べている。

その一方で、僧肇の『般若無知論』には、

夫物無以自通。故立名以通物。物雖非名。果有可名之物當於此名矣。是以即名求物。物不能隱。(同前・一五三下)

と述べている。ここで僧肇は、物はそれだけで自らを表わすことはできず、「名」によって「物」をあらわす。ゆえに、「名」に即して「物」を求めれば、物は隠れようがないことを示し、ここに「名」と「物」の「即」の関係も表わしている。

要するに僧肇は、「物」とその物の「名」の関係について、即の場合もあれば、即ではない場合もあることを明かしている。この僧肇の「名」と「物」の関係論理を、曇鸞は、阿弥陀仏の「名」と「義」(法)の関係に引用している可能性があるろう。つまり、僧肇が名と物の関係を、必ずしも相応するものではない、とする指針と同様に、曇鸞は、阿弥陀仏の「名」とその「本義」が、必ずしも相応するとは言えないことを明かしたのである。そして、この名と義が相応する場合(撰・相応・(b)①智慧)と相応しない場合(対・不相応・(b)②方便)とに分類して説示することで、「名即法」と「名異法」の名号論を構築したと考えられよう。

第六項 『往生論註』の「相応」の用例 — 「優婆提舍」の意味 —

さて、ここまで、「名義撰対」と「名義相応（名即法）・不相応（名異法）」の論理が、共通したものであることを明かしてきた。次に、これより以降は、その「相応」という語について他の箇所も論じておきたい。

曇鸞は、『論註』卷上「総説分」に、

次成^二優婆提舍名、又成^レ上起^レ下偈。

我依修多羅 眞實功德相 説願偈總持 與佛教相應（大正四〇・八二七下）

と示している。ここで曇鸞は、「優波提舍」と名づける理由を明かし、五念門のうち、上の三念門（礼拝・讚嘆・作願）を受けて、下の二念門（觀察・回向）を起こす偈であるとして、『論』の文の「我依修多羅 眞實功德相 説願偈總持 與佛教相應」を挙げている。そしてこの文を、以下のように解釈している。

此一行、云何成^二優婆提舍名、云何成^レ上三門^レ起^レ下二門。偈言^二我依修多羅與佛教相應^レ。修多羅是佛經名。我論^二佛經義^レ與^レ經相應。以^レ入^二佛法相^レ故、得^レ名^二優婆提舍^レ。名成竟。（同前・八二七下。傍線部は引用者による。）

ここで先の『論』の偈について、「優波提舍」と名づけられる理由を明かすとともに、なぜ上の三門を受けて下の二門を起こす偈と言われるのかを説く。『論』の「我依修多羅與佛教相應」のうち、「修多羅」は仏の經典の名前であるとする。そして傍線部の箇所において、「我（天親）は、仏の經典の“義”（a）般若・法性）を論じて、

經（b）方便・名教」と相応する」と示す。この「經」（b）方便・名・教」と「義」（a）般若・法性）の「相応」によつて、仏の「法」（a）般若・法性・眞実）に入るため、「優波提舍」と名づけることができる。このような形で、曇鸞は、論名の「優波提舍」を明かしている。さらに、曇鸞は、

成上三門起下二門、何所依、何故依、云何依。何所依者、依修多羅。何故依者、以如來即眞實功德相故。云何依者、修五念門相應故。成上起下竟。修多羅者、十二部經中直說者名修多羅。…（中略）…此中言依修多羅者、是三藏外大乘修多羅。非阿含等經也。（同前・八二七下。傍線部は引用者による。）

と述べる。この箇所で、礼拝・讃嘆・作願の三念門を受けて、下の觀察・回向の二念門を起こすことは、「如來が眞實功德の相である」ことによると明かす。「如來是実相身、是為物身」（同前・八三五中。）と合わせて考えるならば、(a)「実相」・(b)②「為物」の「身」である(b)①「如來」は、(b)①「眞實の功德相」である。したがって「眞實功德相」は、(a)「実相」・(b)②「為物」の両方を包摂する概念であるといえよう。この(b)①「眞實功德相」（如來・智慧）によつて、前三門により後二門が起るとし、さらには五念門を修して、「相応」するとも明かしている。²⁷

また曇鸞はこの(b)①「眞實の功德相」（a）眞実（＝実相）の(b)②功德相（＝為物）について、次のように明かしている。

眞實功德相者、有二種功德。

一者從有漏心生不順法性。所謂凡夫人天諸善、人天果報。若因若果、皆是顛倒。皆是虛僞。是故名不實功

徳。

二者從菩薩智慧清淨業起。莊嚴佛事。依法性入清淨相。是法不顛倒不虛僞。名爲眞實功德。云何不顛倒。依法性順二諦故。云何不虛僞。攝衆生入畢竟淨故。(同前・八二七下。傍線部は引用者による。)

ここで、曇鸞は、眞実功德の相について、二種の功德を明かしている。一つは、(b)②「不実の功德」、もう一つは、(b)①「眞実の功德」である。

かかる箇所が難解であることは、深励も認めるところであり、また武田龍精氏も、「以如来即眞實功德相故」の文と『論』の文にある「眞実功德相」を曇鸞自身が解釈して、「從菩薩智慧清淨業起。莊嚴佛事。依法性入清淨相。是法不顛倒不虛僞。名爲眞實功德。」と述べていることと、どのように関係するのか、少々不明のように思われるからである²⁹、指摘している。

曇鸞は、「眞実功德相」に二種の功德があるとするが、先行研究では、そのうちの第二の功德である、「眞実の功德」のみに注目する。例えば、石川琢道氏は、「ここで二つ目に示した眞実の功德の解説において」と示し、二つ目の「眞実功德」の箇所のみを挙げて、「眞実功德相」を理解しているのである³⁰。

しかし、筆者は、「眞實功德相者、有二種功德。」としていることから、第一の不実の功德も、眞実功德の一つとして考えたい。「不実の功德」を、あえて、「眞実功德相」に撰めて説示することに意味があるだろう。なぜなら、「眞実の功德」のみが「眞実功德相」であるならば、二種という必要がなく、一種であるからである。「不実の功德」を含めて、二種であると述べていることに、意味があるはずである。

そこで筆者は、曇鸞が「真実功德相」について二種あるとし、「不実の功德」と「真実の功德」の両方を説示する意図を明らかにしたい。結論を先取りすれば、ここにも、曇鸞『論註』の思想構造の特徴である(b)①「智慧」と(b)②「方便」と共通する思想構造が示されているのである。

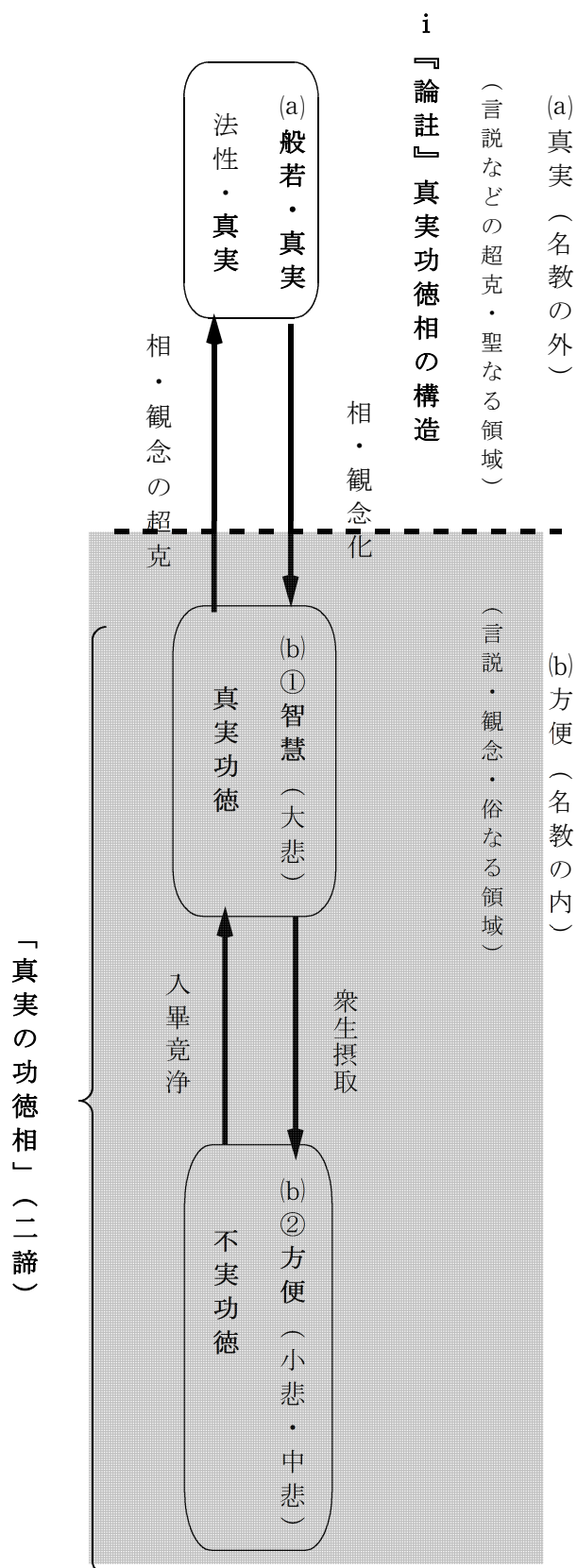
それではまず先の引文において、「不実の功德」の内容を確認したい。真実功德相の一つ目は、有漏の心より生じて、法性に順じることがない。いわゆる凡夫・人天のなす諸々の善と、それによる人天の果報をいう。これらの因果の思想は皆、(実有論であるから、)顛倒である。この故に不実の功德であるとする。

次に「真実功德相」の二つ目として、菩薩の智慧清浄の業より起こり仏事を莊嚴し、法性によって清浄の相に入るとする。そしてこの法は、顛倒ではなく虚偽ではないとし、名づけて「真実の功德」としている。顛倒しない理由は、法性によって二諦に順じるからであり、虚偽ではないのは、衆生を摂取して究極的には清浄に入るからであるとする。

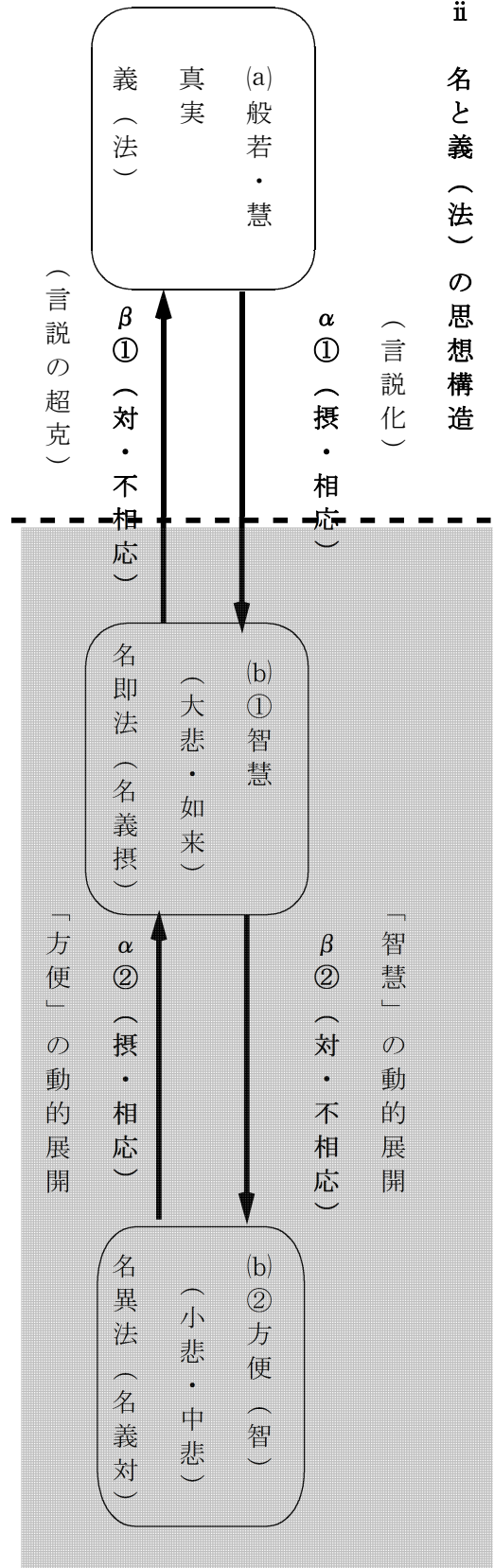
ここで、不虚偽の理由となる「攝衆生入畢竟浄」に注目したい。曇鸞は(b)①「真実の功德」を明かす前に、(b)②「不実の功德」を示しており、凡夫・人天の衆生の諸善が、この(b)②「不実の功德」にあたる。この(b)②「不実功德」は、(b)①「真実の功德」である「衆生を摂めて畢竟浄に入らしめる」はたらき(莊嚴功德・仏事莊嚴)により、(b)②「不実功德」は(b)①「真実功德」に摂入することになる。したがって(b)②「不実功德」も(b)①「真実功德」に摂取されることになるので、曇鸞は、「真実功德相」に二種あるとし、(b)②「不実功德」と(b)①「真実功德」の両方を説示したと考えられる。このような考え方は、これまでに明らかにしてきた、名即法・名異法

の構造や、名義相応・不相応の構造と、同様に理解することができる。

以上、「真実功德相」の思想構造 (i) と、「名」と「義」の思想構造 (ii) を図示すれば、以下の通りである。なお、「依_二法性_一順_二二諦_一」の解釈については、第二章に論じた通りである。(a) 「法性」に対して、(b) ①「智慧」(言教の真諦) と (b) ②「方便」(言教の俗諦) の二諦が説示されている。



ii 名と義（法）の思想構造



右のように理解できることから、「眞実功德相」に「不実の功德」を加えた理由も明確になろう。³¹それは、「名」と「義」の関係（名と義の相応・不相応の関係）や、「名」と「法」の関係（名即法・名異法の関係）に示された思想構造に基づいて構築されているからである。『論註』の思想構造は、(a)「般若」、(b)①「智慧」、(b)②「方便」の三種に配当されるから、(a)「眞実」（理）の(b)「功德相」（言）において、(b)①「眞実功德」（智慧・言教の眞諦）と(b)②「不実功德」（方便・言教の俗諦）の二種を説示する必要があるのである。

また、曇鸞は、「相應者、譬如函蓋相稱也」（相応とは、函と蓋が互いに合致するようなものである）と明かし、次のようにも説示している。

若復佛諸弟子、解佛經教與佛義相應者、佛亦許名優婆提舍。以入佛法相故。（同前・八二六中—下。傍

線部は引用者による。)

ここで曇鸞は、もし諸々の仏弟子が、經典に説かれた教え (b) 名) を明かして、仏の義 (a) 法) と相応するならば、仏はまた許して、「優波提舍」と名づけるとする。つまり、(b) 「名」(教・經) と、その (a) 「義」(本質) が相応することを、「優波提舍」という題名に示している。そしてさらに、仏法の相に入ることであるともするのである。

この仏法について、曇鸞は『論註』に「正法」³² 「不可思議」³³ などとあり、特にその内容が具体的に書かれている箇所には、「佛法中無我」³⁴ (仏法の中に我はない) と説示している。先の文と合わせて考えるならば、曇鸞は、『論』の題名に「優波提舍」とある理由を、「名」と「義」が相応することにより、「仏法」|| 「無我」の相に入るからであると解釈しているといえよう。

第七項 小結

以上、本節では、曇鸞の「名義撰対」と「名義相応・不相応」の論によって、「名即法・名異法」の名号論を考察している。まず、「名即法」・「名異法」の名号論と、「名義撰対」(名と義の撰・対)の論理が、内容的に一致することを指摘し、「名義相応」の説示から、「名」と「義」の相応・不相応論を明かした。そしてこの「名」

と「義」の相応・不相応の論理が、「名義撰対」や「名即法・名異法」の名号論と同様であることを指摘した。さらに、この論理が『論註』全体に亘って構築されていることを示し、曇鸞の名号法は、「名義撰対」と「名義相応」の論理を軸に、「名」と「義」が如実に相応（撰）する場合と不相応（対）である場合とが示されていることを明かした。そして相応の場合には「名即法」（b）①「智慧」の名号論を、不相応の場合には「名異法」（b）②「方便」の名号論を展開している。ゆえに曇鸞の名号論は、「名」と「義」の相応（撰）・不相応（対）によって、体系的に理解することができる。

またこの論考のなかで、『論註』の「名義相応」とは、「名ノ義」との相応ではなく、「名と義」の相応を示す文であることを、合わせて指摘した。漢文の読み方としても、「與名義」であるから、「名」と「義」の相応と理解する方が適切であろう。この結論から、従来の「名義相応」の解釈を、「名の義」との相応、つまり名号の義（いわれ）との相応・不相応を示す文とすることは、曇鸞以降の、親鸞等の後の浄土教の展開において生まれたいものであって、曇鸞においては、あくまで「名即法」・「名異法」の名号論の枠組みで、「名」と「義」（法の相応（撰）・不相応（対））を示す文として語られていると考えられるのである。

以上より、曇鸞が、如来の名号を「名即法」・「名異法」と示す根拠は、『論註』の名と義の関係論理、つまり「名義撰対」と「名義相応・不相応論」に求められよう。かかる論考により、「名異法」の説示を、説明することも可能である。

さらに、これらの論理は、曇鸞が「真実功德相」について、「不実功德」と「真実功德」の二種をたてること

にも、共通したものである。また曇鸞は、世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』の題名にある「優婆提舍」の解釈にもかかる論理を展開し、「名」（経・教）と「義」の相応を、「優婆提舍」の意味であるとしている。したがってこれらのことから、「名義撰対」・「名義相応・不相応論」の思想構造は、『論註』全体に展開されていくことを知ることができる。曇鸞の名号論は、「名」と「義」の相応（「撰」）∥「名即法」（b）①「智慧」、不相応（「対」）∥「名異法」（b）②「方便」により、『論註』全体を通じて説示されているのである。

このことは、すでに、本節の第一項に引用した文からも読みとれることである。『論註』巻下「起観生信章」には、次のように述べられている。

如_二彼名義_一欲_三如實修_二行相應_一者。彼無礙光如來名號能破_二衆生一切無明_一。能滿_二衆生一切志願_一。（同前・八三五中）
つまり、「名」と「義」の相応の修行によって、「無碍光如來の名号はよく衆生の一切の無明を破り、よく衆生の一切の志願を満足させる」ことになるのである。この「名」と「義」の相応する修行において、聞名・十念・称名による往生が、それぞれ成立することになるといえる。このように理解することで、曇鸞は、従来から指摘されている、「讚嘆門」中心の称名往生説をとっているとみることができよう。³⁵「名即法」（名と義の相応・名と義の撰）と「名異法」（名と義の不相応・名と義の対）の論理は、『論註』全体に亘って展開しているからである。さらにこの曇鸞の名号論は、僧肇の「名」と「物」の関係論理に基づくものであると指摘できる。

第二節 『往生論註』の二種回向論

第一項 問題の所在

ここまで、曇鸞『論註』の思想構造について、『論』の構造との相違に注目して、明らかにしてきた。まず第二章の第二節では、『論註』巻下「名義撰対」に示される、曇鸞の「智」と「慧」の分釈に意味を見いだし、『論』では「般若」にも「方便」にも配当できる不明確な概念である「智慧」を、曇鸞が僧肇なども思想によって明確にし、「方便」のうちに、位置づけたことを、明らかにした。それにより、「智慧」「慈悲」「方便」の三種門と「般若」の関係が、『論』と『論註』とで相違があることを指摘した。さらに、その相違は、『論』と『論註』の思想構造自体の相違に由来するものであると示した。続いて、第二章第三節において、先行研究が『論』の構造のみによって『論註』を把握しようとしたがために、その理解に矛盾が生じている研究例として、曇鸞の身仏土論、すなわち二種法身説・広略相入について論及し、筆者の『論註』の思想構造の理解から、二種法身と広略の関係を再考した。さらに、本章の前節においても、曇鸞の名号論について論考し、「名義撰対」の構造に基づき、「名即法」「名異法」の名号論、「名義」の相応・不相応の関係の説示が、共通の論理として語られていることを指摘した。したがって、「名義撰対」の論理が、『論註』全体の思想構造を構築するものであることを

示すことになった。また、これらの論攷により、従来の研究は、『論』の構造のみによって、僧肇思想の影響下にある『論註』の思想を把握しようとしたがために、『論註』の思想自体について、矛盾したものであるとしたことを、指摘している。筆者は、曇鸞の文言を細部に亘って忠実に読むことで、『論註』自体が矛盾したものであるのではなく、『論』において、不明確であった概念（智慧）を、自身の所属した学系の思想によって明確化し、さらに、体系化し、理論的に構築したと考えるのである。そして、それに基づいて、『論註』の思想全体が構築されたのであろう。

右に述べた『論』と『論註』の思想構造の相違を、改めて、指摘するならば、『論』の関係概念が二種類であるのに対し、僧肇思想の影響下にある『論註』の関係概念は、三種類あると考えられるものである。

● 『論』の構造 …… 関係概念が二種類

- (a) 「般若」・「真諦」(真理)
- (b) 「方便」・「俗諦」(言説)

● 『論註』の構造 …… 関係概念が三種類

- (a) 「慧」(般若)・「真実」(真理)
- (b) ① 「智慧」(方便即般若)・「名教の真諦」(二諦相即)
- (b) ② 「智」(方便)・「名教の俗諦」

この『論註』を、(a)・(b)①・(b)②の三種に分類できるとする立場(三種配当説)から、曇鸞の往還二回向の構

造について、再考していきたい。

曇鸞は、『論註』巻下「起觀生信章」に、

云何廻向。不捨一切苦惱衆生、心常作願、廻向爲首。得成就大悲心故。廻向有二種相。一者往相、二者還相。

往相者、以己功德迴施一切衆生、作願共往生彼阿彌陀如來安樂淨土。

還相者、生彼土已、得奢摩他毘婆舍那方便力成就、迴入生死稠林、教化一切衆生、共向佛道。

若往若還、皆爲拔衆生渡生死海。是故言迴向爲首、得成就大悲心故。(大正四〇・八三六上。傍線部は引用者による。)

と語り、願生者(菩薩)の実践として、往相と還相の二種の廻向を説示している。この曇鸞の二種廻向論について、『論註』の関係概念を三種に配当する、三種配当説の立場から、論じてみたいと思う。

第二項 曇鸞の二種廻向論の先行研究

曇鸞の二種廻向論について、先行研究を挙げたい。江戸期の学匠である深励は、『註論講苑』巻八³⁶において、廻向を二種に分ち給ふ論註の意は、廻向といふは願生の行者の利他廻向で衆生済度のこと

と示し、そして、

往相の「往」は往生浄土の事で、浄土へゆきがけの利他廻向ぢやによりて往相廻向と名け、還相の「還」は還来穢国で、浄土から穢国へ立ちかへりての利他ぢやによりて還相廻向と名くるなり。

と述べている。

是山惠覺氏は³⁷、

往相還相とは、往は往生で浄土に往生すること、還は還来で穢土に還来すること、相は相状で往還が即ち相、乃ち此土に在て浄土に往生するまでに廻向するが往相廻向で、文に共往生と云へり、浄土より此土に還来して、衆生を教化するが還相廻向で、文に就けば廻施の言は往相下に出て、向道の言は還相下に見ゆ、其義相通ずる。

と述べている。

福原亮嚴氏は³⁸、

往相の往とは、往生浄土の意、還相の還とは還来穢国の意

と示し、さらに、

往相回向とは、浄土へ行きがけの回向の仕振りの義、次に還相回向とは浄土から還りがけの回向の仕振りの義である。即ち往相には、上述の如く「以己功德廻施一切衆生」と説かれ、これは往の廻向相であり、還相には上述の如く「教化一切衆生 共同仏道」と示され、これは還の回向相にほかならない。

と述べている。

近年では、石川琢道氏が、

往相とは、自らの功德を施して、衆生とともに阿弥陀仏の浄土への往生を作願することをいい、また還相とは、阿弥陀仏の浄土への往生以降に、奢摩他・毘婆舍那の方便力を成就したならば、再び娑婆世界へと入り、すべての衆生を教化して共に仏道へと向かうことをいう。そしてこの往相と還相のいずれもが、生死を繰り返す娑婆世界から衆生を救いとることを目的としている。

と述べている。³⁹ また、

回向の実践とは、往生以前ならびに往生以降も継続的に行われるものであるが、願生者（菩薩）の修道上において考えれば、往生以前に行う回向の実践が往相であり、往生以降に行う回向の実践が還相と分類されると示している。⁴⁰

続いて、往還二回向と五念門行との関係についても、先行研究を挙げたい。ここでは、神子上恵龍氏と石川琢道氏の論攷を挙げておきたい。

神子上恵龍氏は、『論註』の「作観門」・「観察門」・「回向門」と、浄土に生じる以前・以後（彼此二土）の関係を、以下の文言から考察している。曇鸞は、『論註』巻下「起観生信章」に、

奢摩他云止者今有三義。一者一心專念阿彌陀如來。願生彼土。此如來名號及彼國土名號能止一切惡。二者彼安樂土過三界道。若人亦生彼國。自然止身口意惡。三者阿彌陀如來正覺住持力、自然止下求聲聞辟支佛心。此三

種止。從_二如來如實功德_一生。是故言_二欲如實修行奢摩他故_一。(同前・八三五下―八三六上)

と示している。この中、三種の止があるが、第一の止は浄土に生じる前(此土)に約し、第二、三は浄土に生じた後(彼土)における寂靜三昧を伴うものとしている。ゆえに、「作觀門」を浄土に生じる前と後の両方(彼此二土)に通釈している。次に、曇鸞は、「觀察門」を釈して、

毘婆舍那云_レ觀者亦有_二二義_一。一者在_レ此作_レ想觀_二彼三種莊嚴功德_一。此功德如實故修行者亦得_二如實功德_一。如實功德者決定得_レ生彼土。二者亦得_レ生_二彼淨土_一即見_二阿彌陀佛_一。未證淨心菩薩畢竟得_レ證_二平等法身_一。與_二淨心菩薩_一與_二上地菩薩_一畢竟同得_二寂滅平等_一。是故言_二欲如實修行毘婆奢那故_一。(同前・八三六上)

と示している。このうち、第一釈は浄土に生じる前(此土)に約し、第二は浄土に生じた後(彼土)に約して、「觀察門」を釈している。また、「回向門」は先の通りである。往相回向は浄土に生じる以前の回向、還相回向は浄土に生じた後の回向である。これらのことから、神子上氏は、「①作願、觀察、廻向の三門を註解するに当たって、彼此二土に通ぜしめた。」と考えている。さらに、神子上氏は、

②廻向相に二種を分かち、一つを往相とし、二つは還相として廻向門を釈したのである。

③五念門を釈するに、浄土論と多少の相違があるが、五念門の本質的解釈としては、第四の觀察門を以て、般若とし、第五の廻向門を以て、方便とすることについては、毫も相違はない。

と指摘する。要するに、神子上氏は、曇鸞が、五念門の内容を彼此二土に通じていること、そして往還二廻向に通じて、理解していることを指摘している。そして、「觀察門」を(a)「般若」に、「回向門」を(b)「方便」に配

当して、解釈しているのである。

また、石川琢道氏は、

曇鸞にとつて、往生以前に行う往相の回向とは四念門の実践に通底すべきものであり、往生以降に行う還相の回向こそが回向門における実践を意図したものと考えられる。すなわち、回向は願生者（菩薩）の修道上において常に求められるものといえるが、浄土への往生を指向する五念門中、回向門の実践についてみるならば、その具体的内容とは還相の回向を意図したものといえる。（傍線部は引用者による。）

と示している。

以上の研究にも見られのように、確かに、曇鸞は、往還二回向を、菩薩の修道上に示しながら、菩薩の実践となる五念門行を、往相と還相の二種の回向における行業論として、語っているといえる。また、曇鸞は、菩薩（願生者）の修道上において、浄土に生じる以前の回向の実践を往相回向とし、浄土に生じて後の回向の実践を、還相回向であるとしていると考えられる。浄土に生じる以前の回向である往相回向と、浄土に生じた後の回向である還相回向の両者に跨って、五念門行は、成立しているといえよう。

しかし先行研究では、曇鸞が、往相・還相の二回向に通じて、菩薩（願生者）の五念門行を解釈する意図を明かしていない。この意図を考えておく必要がある。また、浄土に生じる前後の因果関係を、いかに解釈すべきであろうか。これは、本章の第一節第一項に提起した問題でもある。先にも示したように、曇鸞は、「往生」について、

問曰。依_レ何義_レ說_レ往生。答曰。於_レ此間假名人中_レ修_レ五念門、前念與_レ後念_レ作_レ因。穢土假名人淨土假名人不_レ得_レ決定_レ。不_レ得_レ決定異。前心後心亦復如_レ是。何以故。若一則無_レ因果。若異則非_レ相續。是義觀_レ一異門_レ論中委曲。

(同前・八二七中―下。)

と語っている。この箇所では曇鸞は、「假名人」が「五念門」を修するときの、前念（前心）と後念（後心）の關係、穢土の假名人と淨土の假名人の關係、前心と後心の關係は、全て「不一不異」（空）であることを説き、この因果の不一不異・相即の關係を明かすことで、因果の「相續」を明かしている。これにより、五念門による往生淨土（穢土と淨土の關係）は、あくまで無自性空に基づくものであることを、説示している。このことを踏まえるならば、淨土に生じる以前の回向である往相回向と、生じた後の還相回向の關係は、いかに理解するべきであろうか。淨土往生に関する前後關係（穢土と淨土の關係）を、実有的に把握することはできないのである。「往相回向」と「還相回向」を、単に、淨土に生じる以前・以後の回向として分別することはできないであろう。曇鸞が、往生の前後關係を無自性空であるとしつつ、往相回向と還相回向の二種の回向を説示する意味を、考えなければならぬ。

そこで、筆者は、これまでの論と同様に、曇鸞が、菩薩の法を(b)①「智慧」と(b)②「方便」であると示し、全ての諸概念を(b)「方便」の内に位置づけながら、思想を構築していることに基づき、この二種回向論と五念門行の關係についても、考察していきたい。すでに筆者は、この(b)①「智慧」と(b)②「方便」の論理に基づき、前項に考察した名号論や、前章の仏身仏土論、未証淨心と平等法身の菩薩の關係などを論じた。これを踏まえて、二

種回向論の構造を明かにしつつ、往還二回向の両方に、五念門行を配当していく意図についても論攷したい。

第三項 曇鸞の二種回向論と五念門行

二種回向論の構造を明らかにするために、まずは、第二章第三節に論じた、未証淨心の菩薩と、平等法身の菩薩の関係を、改めて示しておきたい。ここで、未証淨心の菩薩と平等法身の菩薩の仏道を、確認することができ

る。

曇鸞は、「名義撰対」の論理に明かされる、(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」へ、(b)①「智慧」から(b)②「方便」(智)への展開に対応させて、菩薩道を、明かしている。(b)②「未証淨心」の菩薩が、(b)①「淨心」の菩薩へと、(b)②「方便」(智)の行をもって進趣する仏道を、「名義撰対」にいう(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への展開に、平等法身(上地・淨心)の菩薩が(b)①「智慧」の行をもって、衆生を教化していく仏道を、「名義撰対」にいう(b)①「智慧」から(b)②「方便」(智)への展開に、それぞれ対応させている。ゆえに、「名義撰対」の論理は、(b)①「平等法身」(証・大悲)と(b)②「未証淨心」(小悲・中悲)の二菩薩の関係構築の論拠といえる。さらに曇鸞は、(b)①「平等法身」(証)と(b)②「未証淨心」の菩薩の関係を、『論』所説の「畢竟」の語に見出し、「畢竟平等」であるとも明かす。ここで、曇鸞にいう「未証」とは、「名義撰対」における(b)②「方

便」(智・大悲・中悲)に、「証」とは、(b)①「智慧」(大悲)に対応できよう。あくまで(b)①「智慧」の体得が、「証」に必要であり、(b)②「未証淨心」の菩薩は、(b)①「智慧」(証・見仏)の獲得を目指して、(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への仏道修行をしていく。ゆえに、平等法身(b)①「智慧」と未証淨心(b)②「方便」の二菩薩の関係は、未証淨心の菩薩が、七地沈空の難を超えて、(b)①「智慧」を成就することにおいて、「平等」の関係となる。したがって、「畢竟平等」であって、決して「即等」ではないのである。これを、改めて「名義撰対」に還元するならば、(b)①「智慧」と(b)②「方便」は、「畢竟平等」であって、「即等」ではない。(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への展開をもって、はじめて平等となるのである。

右を踏まえて、曇鸞の二種回向論について考えてみたい。曇鸞は、『論註』卷下「起觀生信章」に次のように述べている。

回向有_二種相。一者往相、二者還相。

往相者、以_二己功德_一。迴_二施一切衆生_一、作_三願共往_二生彼阿彌陀如來安樂淨土_一。

還相者、生_二彼土_一已、得_二奢摩他毘婆舍那方便力成就_一、迴_二入生死稠林_一、教_二化一切衆生_一、共向_二佛道_一。若_レ往若_レ還、皆_レ爲_レ拔_二衆生_一、渡_二生死海_一。是_レ故言_レ迴向爲_レ首、得_レ成就大悲心_一故。(同前・八三六上。傍線部は引用者による。)

ここで、曇鸞は、傍線部にあるように、淨土に生じる以前・以降の往還二回向を、ともに、「仏道」(b)「方便・智」に向かうものであると語っている。淨土に生じることは、未証淨心の菩薩(願生者)が、仏道修行によって、平等法身の菩薩(得生者)へと進趣することであるのは、第二章第四節に論じたとおりである。ここにい

う仏道とは、未証淨心の菩薩の(b)②「方便」(智)から(b)①「智慧」への展開、平等法身の菩薩の(b)①「智慧」から(b)②「方便」への展開である。ゆえに、仏道は、(b)「方便」の展開であるともいえよう。

曇鸞は、往還二回向について、淨土に生じる以前と以降の区分けをしているが、それは、未証淨心の菩薩が、仏道修行によって、平等法身となる以前と、以降の相違である。往還ともに、傍線部にあるように、「衆生の苦を」抜き、衆生の「生死の苦」を超えさせるはたらきである。いわば、利他行の菩薩道(仏道)を歩むことが、往相回向であり、また、還相回向なのである。すなわち、方便回向の実践こそ、仏道である。ゆえに、「方便」の仏道修行が完成する(b)①「智慧」(大悲)を獲得した平等法身の菩薩の回向(大悲)と、いまだ(b)①「智慧」(大悲)を獲得していない未証淨心の菩薩の回向(小悲・中悲)という相違はあるが、「衆生の苦」を抜こうとする慈悲の行であることに關しては、同様なのである。

したがって、曇鸞は、「方便」について、『論註』卷下「善巧摂化章」に、次のようにも述べている。

言「方便」者。謂作_下願攝_二取一切衆生_二共同生_中彼安樂佛國_上。彼佛國即是畢竟成佛道路、無上方便也。(同前・八四二中)

ここで曇鸞は、「方便」を、全ての衆生を摂取して、自他ともにかの安樂淨土(b)①「略」に生れようと作願することであると明かす。そして、(b)①「略」(智慧・大悲)なる淨土は、究極の成仏を得る道であり、この上ない究極の(b)「方便」(= (b)①「智慧」)であるとしている。

さらに曇鸞は、「方便智業」とは回向なり。」と示し、「方便」(智業)を、「回向」そのものであるとも、語

っている。つまり、菩薩における仏道は、回向（方便）の実践であるといえる。ゆえに、五念門行も、菩薩の仏道である以上、方便・回向の実践であると考えられよう。

そして、前章の第三節にも示した、二種菩薩の考察に基づいて考えるならば、その「回向」のうち、「往相回向」は、未証淨心の菩薩（b）②「方便」から平等法身の菩薩（b）①「智慧」への展開に、「還相回向」は、奢摩他・毘婆舍那の（b）「方便力」の成就（b）①「智慧」の完成）から（b）②「方便」への展開であると理解できよう。どちらも（b）「方便」の内に展開されるものであるが、往相回向は、（b）②「方便」から（b）①「智慧」への展開であり、還相回向は、（b）①「智慧」から（b）②「方便」への展開であるといえる。

また、曇鸞は五念門行について、『論註』巻下「起觀生信章」に、次のように述べている。

若善男子善女人、修_二五念門_一行成就、畢竟得生_三安樂國土_二見_三彼阿彌陀佛_一。（同前・八三五上）

まず曇鸞は、もし善男子・善女人が、五念門を修して、その行（b）②「方便」を完成すれば、究極的には、安樂淨土（b）①「略」に生じて、かの阿彌陀仏を見たてまつることを得るとしている。そして、

出_二五念門_一者、

何等五念門。一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者迴向門。

門者入出義也。如_二人得_レ門_一則入出無礙。前四念是入_三安樂淨土_二門。後一念是出_三慈悲教化_二門。（同前）

と示している。ここで、「五念門を出すとは」とした上で、五念門が、禮拜門、讚嘆門、作願門、觀察門、回向門の五門であるとする。そして「門」とは、「入出」の意味であり、人は、その「門」を得れば、「入出」が無

礙である如くであるとする。さらに、前の四念（礼拝・讚嘆・作願・観察）は、安楽浄土（b）①「略」に入る門であり、後の一念は、慈悲教化に出る門であるとしている。この箇所では、重要なことは、五念門の「門」とは入（前四念）のみでも、出（後一念）のみの意味でもなく、あくまで、入出が無礙であると明かす点である。要するに、仏道を求める衆生である善男子・善女人は、五念門行を修するということ、仏道の実践によって、畢竟して往生することを明かし、ここに、往相回向の過程を示している。そして次に、五念門について明かし、五念門行は、順に行う行業ではなく、相互に関係し合うことを明かしている。以上の「五念門」の意味を、i、ii、iiiにまとめると、

- i 門 : 入のみ、出のみという意味ではなく、入出両方の義があるとする。
- ii 五念 : 前四念は、安楽浄土に入る門、後一念は、慈悲教化に出る門。
- iii 五念門 : 安楽浄土（b）①「略」に入る門（b）①「智慧」

⇕ （入出無碍）

慈悲教化に出る門（b）②「方便」

となる。

また曇鸞は、『論註』卷下「利行満足章」に、「入」の義において「自利利他」を語り、さらに「出」の義においても、「自利利他」を説示している。まず世親の『論』では、

菩薩、入四種門自利行成就、應知。（同前・八四三下）

と示している。『論』の場合、菩薩は、「入」の四種の門によって、自利の行が完成すると述べている。曇鸞は、この「成就」について、次のように解釈する。

成就者、謂自利満足也。應_レ知者、謂、應_レ知_下由_二自利_一故、則能利他。非_中是_レ不_レ能_二自利_一而能利他_上也。

ここで、「成就」とは、「自利満足」であるとした上で、「知るべし」を解釈する。「知るべし」とは、「自利に
よるがゆゑにすなはちよく利他す。これ自利することあたはずしてよく利他するにあらずと知るべしとなり。」
(傍線部は引用者による)と明かしている。つまり、「自利」(前四念)することが、「利他」(後一念)なので
あり、このことを、自利の行が成就する「自利満足」とするのである。

次に、世親の『論』は、

菩薩出第五門迴向、利益他行成就、應_レ知。(同前)

と述べている。世親は、菩薩が「出」の第五門である回向門をもって、利益他の行を成就するとし、そのことを
知るべきであるとしている。曇鸞は、この「成就」について、次のように解釈している。

成就者、謂、以_二迴向_一因_レ證_二教化地果_一。若_レ因果、無_レ有_二一事不_レ能_二利他_一。應_レ知_下由_二利他_一故則能
自利。非_中是_レ不_レ能_二利他_一而能自利_上也。(同前)

ここで曇鸞は、「成就」とは「回向」の因をもつて、教化地の果を証することであるとする。その上で、この因
と果について、「もしは因、もしは果、一事として利他することあたはざることあることなし。「知るべし」と
いふは、いはく、利他によるがゆゑにすなはちよく自利す。これ利他することあたはずしてよく自利するにはあ

らずと知るべしとなり。」（傍線部は引用者による）と述べている。ここに、利他（後一念）することが自利（前四念）であることを、明かしている。

要するに、曇鸞において、「入」にせよ、「出」にせよ、「自利利他」なのであり、入出は、ともに「自利利他」を意味する。つまり、自利（前四念）することが利他（後一念）であり、また、利他（後一念）することが自利（前四念）なのである。そして、それが成立する根拠は、五念門の「門」の解釈である「門者入出義也。如人得門則入出無礙。」にみられるのである。

ここに曇鸞は、五念の「門」という「自利即利他」（入出無碍）の行を説示していると考えられる。さらに、すでに論じた未証浄心の菩薩の往相回向と、平等法身の菩薩の還相回向という、二種回向論を加味するならば、未証浄心の菩薩が、五念門行（仏道）において、往相回向の行を実践するとしている。これは、「名義撰対」にいう、(b)②「方便」から(b)①「智慧」への展開に対応している。そして、その完成は、(b)①「智慧」の獲得であり、「略」の浄土に往生することを意味する。これは、自利利他の完成であり、「奢摩他（作願）・毘婆舍那（觀察）」の「方便力」の成就である。この成就により、平等法身の菩薩は、還相回向の行を展開するのである。この還相回向の行は、(b)①「智慧」から(b)②「方便」への実践と対応していると考えられる。ゆえに曇鸞は、世親の『論』の五念門行を、全て「方便」の内に位置づけ、「方便」（智）から「智慧」へ、「智慧」から「方便」（智）への展開に、対応させるのである。つまり、菩薩の仏道実践（方便・回向）は、(b)②「方便智業」（名・名号・言説）であり、また、五念門行（(b)方便）においても、「方便」の義を、見出していくのである。

右の『論註』の五念門行の解釈は、『論』と大きく異なるものである。『論』において、入の四種の門（前四念）は、自利であり、出の回向門（後一念）のみが利他であるとしている。つまり、(b)「方便」から(a)「般若」への展開を、前四念門に、(a)「般若」から(b)「方便」への展開を、後一念門に配当していると考えられる。ゆえに、五念門行は、五念門全てを合わせることで、「自利利他」の行となり、(a)「般若」（真諦）と(b)「方便」（俗諦）を成就する、「阿耨多羅三藐三菩提」となる。

それに対し、曇鸞は、仏道そのものを(b)「方便」のうちに語るから、「五念門行」自体を、「方便」（回向）に収めて解釈する。そこで、『論』の「五念」の理解を生かしながら、『論』では述べられていない、「門」について、明確にする。つまり、「門」は、「入出無礙」であり、「自利・利他」の両義があると明かすことで、礼拝門から回向門まで、どの五念門行にも、自利利他（入出）の義があるとするのである。これにより、「五念」の「門」の行は、全て、「利他」（＝「方便回向」）を行ずることになるから、自利利他（利他＝自利）の行となる。したがって、曇鸞の「五念」の「門」の行は、「前四念」の自利行を実践した後に、「後一念」を行ずることではないため、「五念」を順に行ずるような、前後関係は、意味をなさなくなる。ゆえに、「五念門行」の前後関係は、成立せず、前後の実有も、当然、否定されることになる。因果自体が無自性であるので、「五果門」も「五念門」に内包される⁴³。したがって、曇鸞は、あくまで言説表現として、浄土に生じる以前と以降を分けて、説示しているのであって、そのような前後関係が実際に存在するわけではない。「五念」の「門」（入出）の行において、因果は、不一不異であり、無自性空なのである。曇鸞において、「五念」の「門」自体が、仮名であり、名

(言説・方便)である。ゆえに、穢土の「仮名人」が五念門を修するとき、浄土往生の原理が明かされている。そして『論』では、「五念門行」全体で、自利利他の行であるが、『論註』では、五念の「門」の行の一つ一つに、「自利利他」(入出)の義を示しており、「五念門行」自体が、方便回向の行である。したがって、「浄土」(b)①「略」に往生する相(すがた)である「往相」の回向(b)②「方便」から(b)①「智慧」へ)が、明かされている。そして、その回向の成就(b)①「智慧」の完成)を、「浄土」(b)①「略」・「智慧」に往生すると表現している。さらに、「浄土」(b)①略)は「大悲」(b)①智慧)を根本とするから、そこに留まることなく、「還相回向」(b)①「智慧」から(b)②「方便」へ)が語られているといえよう。

第四項 曇鸞の五念門行と名号論の関係

前項までに論じたように、五念門行は、それ自体が利他行(方便回向)であり、利他を行ずる自利であるから、「自利利他」の行として語られている。それでは、五念門行と名号論は、いかにして関係しているのだろうか。先述したように、曇鸞は、阿弥陀如来の名号について、「莊嚴_二名号」、「方便_二莊嚴_二名号」と明かしている。

釈迦牟尼仏、在_二王舍城及舍衛国_一、於_二大衆之中_一、説_二無量寿仏莊嚴功德_一。即以_二仏名号_一為_二經体_一。(同前・八二六中)
阿弥陀如来方便莊嚴真實清淨無量功德名号(同前・八三四下。傍線部は筆者による。)

かかる箇所、曇鸞は、「仏（阿彌陀仏）の名号をもつて經の体となす」こと、また、「阿彌陀如来の方便」は「名号」であることを、述べている。この「阿彌陀如来の方便」である名号と、「方便回向の行」である五念門の関係を考えてみたい。

まず、曇鸞は、「礼拝門」について、次のように述べている。

歸命盡十方無礙光如来者。歸命即是禮拜門。盡十方無礙光如来即是讚歎門。何以知歸命是禮拜。龍樹菩薩造阿彌陀如来讚中。或言稽首禮。或言我歸命。或言歸命禮。此論長行中亦言修五念門。五念門中禮拜是一。天親菩薩既願往生。豈容不禮。故知歸命即是禮拜。然禮拜但是恭敬。不必歸命。歸命必是禮拜。若以此推歸命爲重。偈申己心。宜言歸命。論解偈義。汎談禮拜。彼此相成於義彌顯。（同前・八二七上。傍線部は引用者による。）

ここで曇鸞は、傍線部にあるように、天親菩薩はすでに往生を願う（願生往生）ので、礼拝は必ず伴うものであること、そして帰命は必ず礼拝を伴うものであるから、礼拝よりも帰命の意義のほうが重いことを述べている。次の「讚嘆門」については、前節に論じた通りである。

称彼如来名、如彼如来光明智相、如彼名義、欲如実修行相応故。（同前・八三五中。傍線部は引用者による。）

曇鸞は、この第二門「讚嘆門」において、称名とは、如実に（b）名と（a）義の関係が「相応」する修行、（b）①「智慧」の修行を欲するものであることを明かしている。

次の「作觀門」についても、先に示した通りであり、ここに、「願生問答」を、述べている。

問曰。依何義說往生。答曰。於此間假名人中修五念門、前念與後念作因。穢土假名人淨土假名人不得決定。不得決定異。前心後心亦復如是。何以故。若一則無因果。若異則非相續。是義觀一異門論中委曲。⁴⁴この箇所で曇鸞は、「仮名人」が「五念門」を修するときの因果関係は、不一不異・相即であり、五念門による往生は、無自性空に基づくことを、明かしている。

右により、「礼拝門」には、阿弥陀仏への帰命は「礼拝」よりも重く、「帰命」には必ず礼拝があること、また世親は「往生を願ずる」から「礼拝」することを語っている。次に、「讚嘆門」には、「名」と「義」の相應の修行が、往因行であることを示し、「作觀門」には、「願生問答」を述べ、「五念門」を修することの因果関係は、無自性空の義であることを明かしている。

かかる「三念門」の解釈を受けて、『論註』卷上「総説分・成上起下」において、次のように述べられる。

我依修多羅 眞實功德相 說願偈總持 與佛教相應

此一行、云何成優婆提舍名、云何成上三門起下二門。偈言我依修多羅與佛教相應。修多羅是佛經名。我論佛經義與經相應。以入佛法相故、得名優婆提舍。名成竟。

成上三門起下二門、何所依、何故依、云何依。何所依者、依修多羅。何故依者、以如來即眞實功德相故。

云何依者、修五念門相應故。成上起下竟。修多羅者、十二部經中直說者名修多羅。…（中略）…此中言依修多羅者、是三藏外大乘修多羅。非阿含等經也。（同前・八二七下）

と釈している。ここに曇鸞は、傍線部の箇所、「我（天親）は、仏の經典の『義』（a）般若・法性）を論じて、經（b）方便・名教」と相応する」とし、「優波提舍」と名づけることができるとする。さらに、曇鸞は、「礼拝・讚嘆・作願」の三念門を受けて、下の「觀察・回向」の二念門を起こすことは、「如来が眞実功德相である」ことによると明かしている。この「眞実功德相」については、すでに前節に論じたとおりである。「如来是実相身、是為物身（同前・八三五中。）」と、「眞実功德相」に二種あるとし、(b)②「不実功德」と(b)①「眞実功德」の両方を説示することから、(b)①「如来」（実相身・為物身）は、(b)①「眞実の功德相」であると考えられる。したがって、この(b)①「眞実功德相」（如来・智慧）によって、「名」と「義」の相応の修行を示す「前三門」は、「後二門」を起こすことになるから、「五念門」を修して、「相応」することができる、明かしている。

要するに、「前三念」は、「名」と「法」の相応を語り、それが「願生往生」の内容ともなり、「成上起下」として、「後二念」を起こしている。ゆえに、「五念門行」は、前三念門に基づくものであるから、「五念門行」全体が、「名」と「法」の相応・不相応の關係に集約されることになる。しかも、曇鸞の「名即法」・「名異法」の名号論は、『論註』全体に通底するものである。したがって、曇鸞は、『論』所説の「五念門行」を、「名号」に包摂して解釈していると考えられよう。ゆえに、曇鸞は、全ての仏道を「名」（言説・觀念）として領解しているとも考えられよう。仏道の実践については、第二章第三節に論じた通りであるが、曇鸞において菩薩行は、仏道の正因たる大悲に基づく、慈悲行であり、未証淨心の菩薩も平等法身の菩薩も、慈悲（小悲・中悲・大悲）

を行じる。そしてそれは、本節にみたように、「名」（言説）の展開ともいえるだろう。曇鸞は行業そのものを、(b)「方便」（名）の内に捉えていくのである。すなわち、あらゆる行業は、「言説・言教」（名）のうちに収まるものであるといえる。だからこそ、曇鸞は、「仏の名号をもつて経の体」（同前・八二六中）とし、五念門往生を志向する世親『論』に語られていない、曇鸞自身の積功となる称名往生説を示していくのであるといえよう。

改めて先に論じた「名義撰対」の論理、「名」と「義」（法）の相応・不相応の関係から、往還二回向の論理を明らかにしていくならば、「往相回向」は、「名」と「義」（法）の不相応から相応への展開であり、「名義撰対」にいう、(b)②「方便」から(b)①「智慧」への、未証淨心の菩薩の証果獲得の過程に対応している。そして「還相回向」は、「名」と「義」（法）の相応により、(b)①「智慧」から(b)②「方便」への、平等法身菩薩の衆生救済の過程に対応している。「十念」や「五念門行」は、この「名」（方便）に収めて、理解できよう。しかし、そのように行業の全てが、論理上、「名号」に収まるとしても、それは、「五念門行」と「十念」の関係を等しいとみるものではない。曇鸞は、「五念門行」の内容を、往生以降の還相回向においても示していくが、「十念」については、往生後の行業として述べていない。これは、『論』所説の「五念門行」が、「菩提」を得るものであるともするの⁴⁵に対し、『観経』や『大経』の「十念」⁴⁶は往生を得るとしているからであろう。曇鸞にとって、「菩提」は、自利利他円満のさとりであり、往生淨土で完結するものではない。往生淨土により、(b)①「智慧」を獲得し、(b)②「方便」へと展開していく過程こそ、「阿耨多羅三藐三菩提」なのである。したがって、「十念」では、「往生」を得る行業として示し、「五念門行」に関しては、「往生後の行業」（菩提）としても、語られて

いるといえよう。⁴⁷曇鸞は、『論』所説の「五念門行」を、「菩提」を得るものであるとし、(b)②「方便」から(b)①「智慧」へ、さらに(b)①「智慧」から(b)②「方便」へ、そして、『觀經』『大經』の「十念」を、「往生」を得るものであるとし、(b)②「方便」から(b)①「智慧」への仏道として、明かしているのである。

第五項 小結

曇鸞は、入の四種門の「成就」を「自利によるがゆゑにすなはちよく利他す。」とし、出の回向門の「成就」を「利他によるがゆゑにすなはちよく自利す。」と解釈する。この解釈に示されるように、曇鸞において五念門行の一つ一つは、全て利他行の実践であり、すべては慈悲を行ずることである。したがって、『論』所説の入四種門が自利、出の回向門が利他であるという解釈に留まらず、「入四種門」は自利即利他であり、「出回向門」は利他即自利である。そして、『論』では述べられていない、「門」についても解釈し、「門」は、「入出無礙」であり、「自利・利他」の両義があると明かすことで、礼拝門から回向門まで、どの五念門行にも、自利利他（入出）の義があるとするのである。⁴⁸これにより、「五念」の「門」の行は、全て、「利他」（＝「方便回向」）を行わずることになるから、自利利他（利他＝自利）の行となる。したがって、曇鸞にとって、「五念門行」という仏道は、全て「利他」していく「自利」（利他即自利・自利即利他）の行であるから、まさしく「回向行」の実践

であるといえよう。ゆえに、往還二回向に通じて解釈していくのである。そして十念往生もまた、「仏道」（方便）全ての衆生を撰取しともに往生する）である以上、利他を行じ、衆生とともに往生していくのである。五念門にせよ、十念にせよ、衆生とともに往生するといえよう。

右述のことから、五念門往生も、十念往生も、どちらも回向の仏道であり、大乘菩薩道の実践なのである。このことは、五念門行と名号論の関係から明らかであり、菩薩の法の論理である「名義撰対」（智慧と方便）の論理に基づくものである。「往還二回向」と「方便・智慧」の関係を表にまとめるならば、次のように示すことができる。

方便回向（仏道）		
① 往相回向（往生浄土）	行者の主体 未証浄心の菩薩	「方便」と「智慧」の展開
② 還相回向	平等法身の菩薩	(b) ① 「智慧」から (b) ② 「方便」へ

右の構造は、名即法（名義相応）・名異法（名義不相応）の名号論に対応して理解できる。

方便回向（仏道）	「名」と「義」の関係	「方便」と「智慧」の展開
① 往相回向	「名」と「義」の不相応から相応へ	(b)② 「方便」から(b)① 「智慧」へ
② 還相回向	「名」と「義」の相応から不相応へ	(b)① 「智慧」から(b)② 「方便」へ

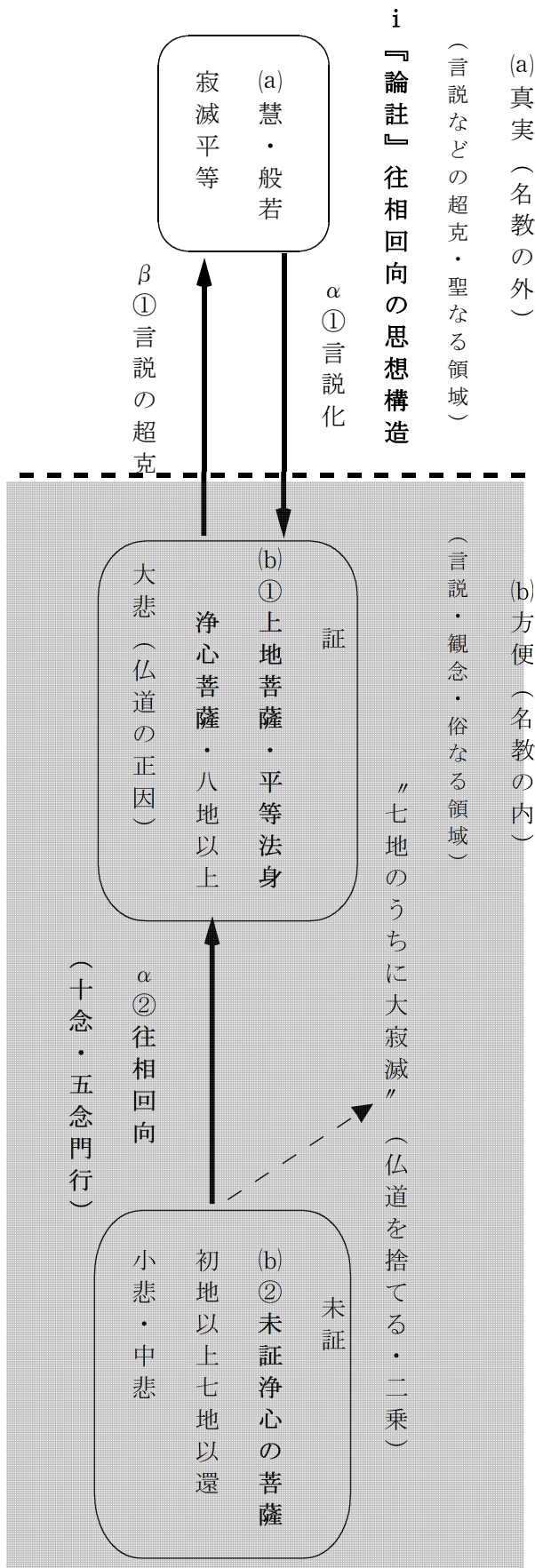
以上のことから曇鸞は、仏道そのものを「方便回向」であるとし、往生浄土にも、証果獲得にも、当然、欠かすことのできないものなのである。仏道そのものが「方便」であり、また「名」であるともいえよう。

したがって、石川氏の指摘する「浄土への往生を指向する五念門中、回向門の実践についてみるならば、その具体的内容とは還相の回向を意図したもの」、というよりはむしろ、回向は、還相のみならず、往生浄土の過程において必要不可欠なものであり、その回向の成就（完成）が、還相回向であると考えられる。往相回向とは、未証浄心の菩薩の回向であり、還相回向とは、平等法身の菩薩の回向をいう。そして五念門行全体が、方便回向の実践、つまり仏道として示されているといえよう。したがって、神子上恵龍氏がいうように、『論註』を『論』

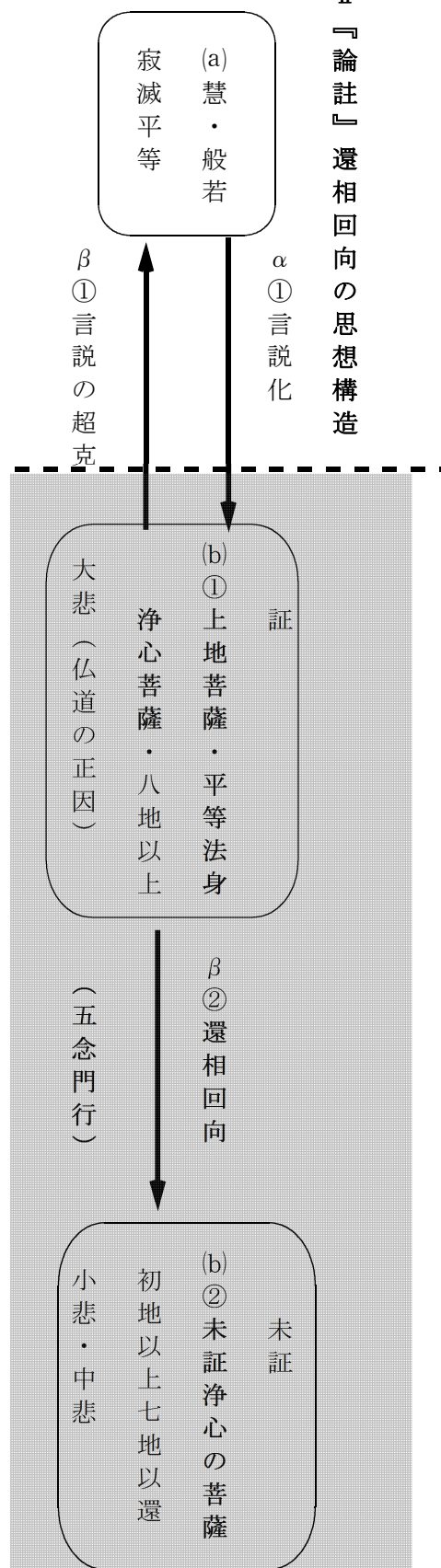
と同様に、「五念門の本質的解釈としては、第四の観察門を以て、般若とし、第五の廻向門を以て、方便とすることについては毫も相違はない」と理解するよりも、『論』と『論註』には五念門行の思想自体に相違があり、『論註』の場合には、五念門行全てが、「方便」(智)を内容とするものであると解釈している。ここに、曇鸞思想の特色があると考えられる。さらにいえば、「往生浄土」自体が、「ともに仏道(往生)に向かう」(共向仏道・撰取一切衆生)ことであるから、「往相回向」そのものである。したがって十念にも、「回向」の義が含まれているといえよう。

そして曇鸞は、「入」の四種門の「成就」を「自利によるがゆゑにすなはちよく利他す。」とし、「出」の回向門の「成就」を「利他によるがゆゑにすなはちよく自利す。」と解釈する。ここにみられるように、曇鸞において五念門行は、全て利他行の実践であり、すべては慈悲を行ずることである。したがって、曇鸞において、仏道は、決して言説を超越した(a)「般若」ではない。どこまでも(b)「方便」(言説・観念)の内に意味づけられるものであり、それを超越して行は、成り立たない。なぜなら、曇鸞にとって、言説を超越した証は、他者へと伝道・教化することが不可能であるから、全く意味を為さないからである。それはいわば、七地のうちに大寂滅を得、二乗に墮して仏道を捨てることと表現されるべきものである。したがって曇鸞は、「名義撰対」の解釈にみられたように、菩薩の「五念門行」を、全て利他回向の行として、再解釈していく。求めるべき「往生浄土」とは、「言説・観念」を超越していく、僧肇にいうところの「第一真諦」ではなく、あくまで他者に自己の功德を回向していくことができる、はたらきとしての「往生浄土」(往相回向)なのである。ゆえにそのはたらきは、「淨

土」(b)①略)において成就するにせよ、「往生浄土」(往相回向)の行(過程)においても、必要不可欠である。まさにその根底にあるのは、僧肇思想の影響下にある「名義撰対」の論理である。したがって「五念門行」も「十念」も、「名」と「義」の関係論理に収まっていくのであり、このようにみるならば、曇鸞は、従来から指摘されている「讚嘆門」中心の称名往生を説示したとみることもできよう。⁴⁹そして我々は、曇鸞の構築する二種回向の論理を、浄土教における実践・伝道論の出発点としても認識していくべきであろう。筆者はここに、曇鸞思想の新しい意義を、見いだすのである。以上、未証浄心の菩薩の往相回向(i)、平等法身の菩薩の還相回向の構造(ii)を、図示すれば以下の通りである。



ii 『論註』還相回向の思想構造



第三節 『往生論註』の下品生における仏道思想の構造

第一項 問題の所在

第一章の冒頭に述べたとおり、『論註』は『論』を一字一句、丁寧に解釈しているが、『論』に記されていない、『論註』独自の箇所もある。それが、『論註』劈頭の「難易二道」開頭の釈、卷上末の「八番問答」、卷末の「覈求其本釈」の箇所である。曇鸞が『論』には直接、示されていない内容を、あえて、『論註』に説示してい

るのであるから、当然、その箇所には注目しなければならない。その三箇所のうち、「八番問答」は、『論』「回向門」所述の「普共諸衆生往生安樂國」（あまねくもろもろの衆生とともに、安樂國に往生せん）を釈す箇所であり、ここに下品の凡夫の往生を明かしている。曇鸞の往生思想の構造を解明するには、『論註』所述の下品（凡夫）の往生を、論じていく必要がある。ここにいう凡夫について、曇鸞は「下品凡夫」（同前・八三四上）とも示しており、凡夫も下品生（下下品）に分類しているものと考えられる。

すでに第二章第四節において、平等法身の菩薩と未証淨心の菩薩の関係について論考した。平等法身と未証淨心の二菩薩の関係は、(b)①「智慧」の成就において「平等」であるから、「畢竟平等」といえるのであって、決して「即等」ではないこと、平等法身の菩薩道を、(b)①「智慧」から(b)②「方便」（智）へ、未証淨心の菩薩道を、(b)②「方便」（智）から(b)①「智慧」への仏道展開であると明かした。さらに、龍樹・世親の二菩薩を、未証淨心の菩薩と示したことについては、「未証」であるという自覚を、龍樹・世親、そして曇鸞自身に対して、のみならず、我々凡夫に対しても問い続けていると指摘した。ここで、『論』に「一心願生」と明かす浄土願生者である世親が、未証淨心の菩薩と示されていることから考えれば、願生者そのものが、未証淨心の菩薩であるといえよう。「得生者」と「願生者」の伝統ある呼称で表わせば、「得生者」を、平等法身の菩薩、「願生者」を未証淨心の菩薩としているのである。

これに関連して、本章の第一節において、曇鸞の名号法は、「名義撰対」と「名義相応」の論理を軸に、「名」と「義」が如実に相応（撰）する修行者と不相応（対）の修行者とを示し、相応の場合には「名即法」の名号論

を、不相応の場合には「名異法」の名号論を展開することを論考した。この相応の修行者と不相応の修行者は、阿弥陀仏の名を聞くという聞名思想を除いて、上品生が相応の修行者、下品生が不相応の修行者と分かれている。これらの修行者は、全て願生者であるので、願生者を、『観経』の九品説に依じて、上品生と下品生（あるいは下品下生）との二種に分類し、上品生において名即法、下品生（下下品）において名異法の名号論が説示されている。以上を踏まえて、本節では、下品生（下下品）における仏道思想の構造を、上品生の仏道思想との関係において、論じてみたいと思う。

第二項 曇鸞の上品生と下品生の願生往生に関する先行研究

曇鸞は、願生者の分類に関して、基本的に『観経』の九品により「上品生」と「下品生」に大別している。⁵⁰曇鸞が、「上品生」と「下品生」（下下品・凡夫）に分類して説示する箇所は、『論註』巻上の「願生問答」、巻上末の「八番問答」、巻下の「氷上燃火の喩」の三箇所である。すでに論考した部分もあるが、いま一度ここに、挙げておきたい。

問曰。大乘経論中、处处説衆生畢竟無生如虚空。云何天親菩薩言願生耶。答曰。説衆生無生如虚空有二種。一者如凡夫所謂實衆生、如凡夫所見實生死、此所見事、畢竟無所有、如龜毛如虚空。二者謂諸法因

緣生故即是不生。無所有如虛空。天親菩薩所願生者是因緣義。因緣義故假名生。非如凡夫謂有實衆生實生死也。（「願生問答」同前・八二七中—下。）

問曰。天親菩薩迴向章中言。普共諸衆生往生安樂國。此指共何等衆生耶。答曰。案王舍城所說無量壽經。佛告阿難。十方恒沙諸佛如來、皆共稱嘆無量壽佛威神功德不可思議。諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向。願生彼國。即得往生。住不退轉。唯除五逆誹謗正法。案此而言。一切外凡夫人皆得往生。又如觀無量壽經有九品往生。下下品生者。或有衆生作不善業五逆十惡。具諸不善。如此愚人以惡業故。應墮惡道。經歷多劫受苦無窮。如此愚人、臨命終時、遇善知識、種種安慰、爲說妙法。教令念佛。此人苦逼不遑念佛。善友告言。汝若不能念者。應稱無量壽佛。如是至心令聲不絕。具足十念。稱南無無量壽佛。稱佛名故、於念念中除八十億劫生死之罪。命終之後見金蓮華。猶如日輪。住其人前。如一念頃。即得往生極樂世界。於蓮華中滿十二大劫蓮華方開。（當以此償五逆罪也）。觀世音大勢至大悲音聲。爲其廣說諸法實相除滅罪法。聞已歡喜應時則發菩提之心。是名下品下生者。以此經證。明知下品凡夫但令不誹謗正法。信佛因緣皆得往生。（「八番問答・第一問答」同前・八三三下—八三四上。）

問曰。上言知生無生、當是上品生者。若下下品人乘十念往生、豈非取實生耶。但取實生即墮二執。一恐不得往生。二恐更生生惑。

答。譬如淨摩尼珠置之濁水、水即清淨。若人雖有無量生死罪濁、聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名号、投之濁心、念念之中罪滅心淨、即得往生。（「水上燃火の喩」同前・八三九上。傍線部は筆者による。）

これらのうち、「上品生」「下下品」について、定義付けられているものは、傍線部の箇所である。上品生は「無生の生」を知る者、下下品は、「実の生」を執る者である。曇鸞は、このように、「上品生」と「下下品」に分けつつ、その仏道について説示している。

この『論註』の上品生と下品下生の関係、ならびにその仏道について、先行研究を整理してみたい。まず神子上恵龍氏は、

往因より論ずる時は、上品生のものは五念門往生にして、下品生のものは称名往生（念仏往生）であるとい得る。何となれば、五念門往生は観察中心の行であって、般若・方便の義を備えた高位の菩薩行であるからであり、称名往生は『観経』下下品に、五逆の悪人がこれに依って往生した凡夫往生の行だからである。⁵¹と示している。

また、岡亮二氏は、『論註』には二種の往生が説かれており、一つは上品の菩薩の往生であり、もう一つは、下下品の愚人の往生である。上品の菩薩の往生は、五念門を修し、阿弥陀仏の浄土の、真実清浄の無生の生を知って、一心にその浄土に生ぜんと願じ、心心に相続する一心願生の往生である。これに対し、下下品の愚人は、阿弥陀仏の名号を聞き、一心願生の心を相続させ、十念に乗じて往生する。前者が、五念門による一心願生の往生であり、後者が、聞名と称名による「心無他念」の十念往生であるとしている。⁵²

両説は、曇鸞が願生者を上品と下下品とに分類し、その分類に依じて、行が異なることを指摘するものである。すなわち、上品生が五念門行、下下品が称名、あるいは十念往生であるとしている。このような学説は、近年の

研究にもみられるものである。⁵³ また、菩薩の五念門行と、凡夫の十念往生という理解もある。⁵⁴ 無生を体得できない、実の生とみる下品下生（凡夫）の願生者は、十念を修し、無生を体得できる上品生、あるいは菩薩は、五念門を修するとするのである。⁵⁵

先行研究には、異説もみられるが、⁵⁶ 基本的に、行と機類（願生者）は、整理されて論じられている。確かに、先学の指摘にあるように、「八番問答」や「氷上燃火の喩」から、下下品の凡夫（愚人）においては、十念往生が説かれていると考えられる。しかしその反面、五念門行を修する者に関しては、「菩薩」であるとする説や、「上品生」であるとする説があり、ここに限れば一定していない。その意味でいえば、曇鸞は、機類（特に、上品）と五念門行の関係を、明確に整理して配当しているのかという疑問は、残るのである。

そこで『論註』の文言から、機類と五念門行の関係を確認してみたい。曇鸞は、『論』所説の五念門行を受容し、『論註』においても、論主（世親）の五念門行を示している。「無生の生」を知る世親は、上品生であるから、上品生の者は、五念門往生であるといえる。しかしそれ以外にも、「五念門行」は説示されている。例えば、『論註』巻下「起観生信章」の文言を挙げてみたい。

示_二五念力_一者、

云何観云何生_二信心_一。若善男子善女人修_二五念門_一行成就、畢竟得_下生_二安樂國土_一見_中彼阿彌陀佛_上。（同前・八三五上）

ここは、『論』の引用でもあるが、「善男子・善女人」の五念門行が示されている。「善男子・善女人」という語自体、『論』にも『論註』にもこの一箇所しかない。曇鸞は、この善男子・善女人について、菩薩を意味するの

か、下下品を意味するのか、上品生であるのか、声聞・縁覚を意味するのか、具体的に全く明らかにしていない。⁵⁷ また曇鸞は、五念門を、「菩薩」の行であるとも示している。

菩薩如^レ是修^ニ五念門行^一 自利利他。速得^ニ成^ニ就阿耨多羅三藐三菩提^一故。(同前・八四三下)

そしてまた「八番問答」に、「凡夫下品」と示す一方で、願生者（菩薩）を、上品・下品（下下品）とに分けて説示している。これらのことから、願生者である「下品・凡夫」も、菩薩に含めて示されているとも考えられよう。そのようなのであるならば、「五念門行」を、上品生のみに対応しているとまでは、言いきれない部分が残る。ただし十念に関しては、下下品・凡夫の往因行として語られている。それは、卷上末の「八番問答」に述べられている通りである。

右述により、十念のみが、下下品の往因行と限定して語られているが、その他に、機類に対して「行」の配当が明確になされているとは言い難い。したがって、下下品（下品・凡夫）は十念往生であるといえるが、五念門行については、特に限定していないといえよう。強いていえば、主に、菩薩（特に上品生）が、五念門行を修するということであろう。

ここで重要なことは、機類に対して行を配当することではなく、むしろ、願生者の分類自体にあるといえよう。願生者の分類（機類）に関しては、「願生問答」にみられるように、「願生の生」を「実の生」とみる場合、下品生であり、「無生」とみる場合は上品生であるとし、行者が、「生」をどのように捉えるかによって、分類している。⁵⁸ そこで問題となるのが、下下品の凡夫がなぜ往生できるのか、という凡夫の往生論理の問題である。ま

た、上品生と下品生における往生の関係は、如何なるものであろうか。これらについて、明らかにしたい。

第三項 曇鸞の上品生と下品生における願生往生

ここまで考察してきた『論註』の思想構造を基にして、i 願生者の機類に応じて行が配当されていないこと、ii 願生者の分類は「生」を「実生」とみるか「無生」とみるかの相違によるものであることの二点について、明らかにしていきたい。

まず、「願生」とは何であるかを確認したい。「願生」の「生」は、無生の生である。本章の最初にも論じたように、曇鸞は、『論註』巻上「作願門・願生問答」において、「願生」の「生」について、世親（上品生）の場合と凡夫（下下品）の場合とに分類して明かしている。

問曰。大乘經論中、处处說衆生畢竟無生如虛空。云何天親菩薩言願生耶。答曰。說衆生無生如虛空有_二二種。一者如_二凡夫所_レ謂実衆生、如_二凡夫所_レ見実生死、此所見事、畢竟無_二所有、如_二龜毛_一如_二虛空_一。二者謂諸法因縁生故即是不生。無_二所有_一如_二虛空_一。天親菩薩所_レ願生者是因縁義。因縁義故仮名生。非_レ如_四凡夫謂_三有_二実衆生実生死_一也。（同前八二七中）

ここで曇鸞は、「生」の義に二種があるとし、凡夫（下下品）の場合は、生を「実有の生」として見るが、世親

(上品生)の場合は、因縁の義であり、仮名の生であるとみることを明かしている。つまり曇鸞は、「願生の生」を、実有の生として理解する凡夫(下品)と、不生・因縁生・仮名生として正しく理解する世親(上品)の見方の二種類を説示しつつも、「願生の生」自体は、全て、不生・因縁生・仮名生であることも、説いている。続いて、曇鸞は、「往生」について、次のように明かす。

問曰。依何義説往生。答曰。於此間假名人中修五念門、前念與後念作因。穢土假名人淨土假名人不得決定。不得決定異。前心後心亦復如是。何以故。若一則無因果。若異則非相統。是義觀一異門論中委曲。

(同前・八二七中―下)

ここで曇鸞は、「願生」の場合、凡夫(下下品)と世親(上品)では相違していたが、この「往生」の義については、「願生」のそれとは異なり、世親(上品)と凡夫(下下品)の場合とに分けることなく、明らかにしている。つまり「往生」とは、無自性空の論理において、成立するものであり、世親(上品生)の場合も、凡夫(下品生)の場合も、同様の論理である。したがって、「願生」の「生」を、無生と把握する上品生と、実の生と認識する下品生に分類して、「願生」が語られていくが、「往生」自体は、何も変わらないのである。

そして、この無生と認識する上品生の者は、「名」(行業・五念門行)の本質を、無自性空であると正しく理解しているから、「名即法」の行を行じることができる。曇鸞は、「解佛經教與佛義相應者、佛亦許名優婆提舍。以入佛法相故。」と述べているように、上品生の者は、仏の教えを正しく理解し、本質と相応することで、仏法の相に入ることができるのである。

それに対し、実の生であると認識する下品生の者は、名（行業・五念門行）の本質を、無自性空であると正しく認識しておらず、実有として把握している。それゆえに、「名即法」の行が行じることが直ちにできない。下品の凡夫は、「名異法」の行となり、「念念」という言葉に現れるように、徐々に、本質を理解していくことになる。『論註』卷上末「八番問答」には、

如_レ是至_レ心令_二声不_レ絶、具_二足十念_一称_二南無無量寿仏_一。称_二仏名_一故、於_二念念中_一除_二八十億劫生死之罪_一。
下品凡夫但令不_二誹_一謗正法、信_二仏因縁_一皆得_二往生_一。（同前・八三四上。傍線部は引用者による。）

とあり、「念念」によつて、八十億劫の生死の罪が滅し、「信仏因縁」によつて、往生することができるのである。つまり、空の義が明らかになるとき、名即法の行業として、正しく領解されるのである。この「名即法」「名異法」の名号論については、本章の第一節に論じている。

このように眺めていくと、往生という空の論理を軸として、仏道である「方便回向」を、願生者自身がいかん体得するかを問うものであることがわかる。上品生の者は、五念門行の仏道を正しく把握するから、基本的に、五念門行を修し、往生して、菩提を得る。それに対して、下品生の者は、五念門行を修しても良いが、いまだ無自性空の義を正しく認識していないから、往生の行となる、十念・聞名・称名や「信仏因縁」によつて、往生の本質である無自性空を、少しずつ領解していく。その過程を、「念念」や「相統」と表現しているのであろう。

また曇鸞は、『論註』卷下「観察体相章・氷上燃火」に、次のように述べている。

問曰。上言_レ知_二生無生_一。當_二是上品生者_一。若下下品人乘_二十念往生_一。豈非_レ取_二實生耶_一。但取_二實生_一即墮_二二執_一。一恐

不_レ得_二往生_一。二恐更生_レ惑。答。譬如_下淨摩尼珠置_二之濁水_一。水即清淨_上。若人雖_レ有_二無量生死之罪濁_一。聞_二彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號_一。投_二之濁心_一。念念之中罪滅心淨、即得_二往生_一。又是摩尼珠以_二玄黃幣_一裹、投_二之於水_一。水即玄黃一如_二物色_一。彼清淨佛土有_二阿彌陀如來無上寶珠_一。以_二無量莊嚴功德成就帛_一裹。投_下之於所_二往生_一者心水_上。豈不能_下轉_二生見_一爲_レ無生智_上乎。又如_二冰上燃_レ火_一。火猛則冰解。冰解則火滅。彼下品人、雖_レ不_レ知_二法性無生_一。但以_下稱_二佛名_一力_上作_二往生_一意願_レ生_二彼土_一。彼土是無生界。見生之火、自然而滅。(同前・八三九上―中。傍線部は引用者による。)

ここで曇鸞は、まず上品生の者は、無生の生を知る願生者であり、下品下生の願生者は、十念により往生できることを述べる。しかし、その下下品の往生は、実体としての「生」と理解してしまうために、実際には往生できず、得生に迷いが生じるのではないかと問い設ける。これに対し、淨摩尼珠を濁水に投ずれば清浄な水となるように、阿彌陀如來の至極の無生の清浄の名号を聞き、(実体的な「生」と執るような)濁つた心に投ずれば、念念の中に罪は滅し、心は清らかになり、往生を得る。また、傍線部に示される箇所にも、下品人は、「無生」を知らずとも、称名を行することで往生の心を起こし、かの浄土に生まれたいと願うことで、それまでの実体としての「生」とみていたことが、滅していくと示している。⁵⁹ここに、曇鸞は、凡夫・下品の者が、無生の生を知らずに、「十念」を修するが、称名(聞名)を実践することにより、生即無生の道理が、徐々に、了解されていくことを、明かしている。下品・凡夫の仏道は、もともと「願生の生」を「実の生」と誤認しているが、称名の往因行により、徐々に、「無生」へと転換していくのである。これにより、上品生と同様に、往生していくことがで

きるのである。このことを、四項目にまとめれば、次の如くである。

	①九品	②願生	③名と法	④往因行と願生心
上品生	無我（無生）	名即法（相応）	「無生の生」の願生心により修行する。	
下品生	我執（実生）	名異法（不相応）	行・信により、実生から無生へと願生心が転換する。	

以上のように領解していくなれば、従来の立場である、曇鸞が「凡夫の称名往生説」を本意としているとする理解も、十分に領けるものであろう。「名」（方便・智）即「法」（般若・慧）の称名などの往因行によって、凡夫の我執は、念念に無我へと転換され、正しく願生することができる。まさに、そのとき、無明の闇は破されるといえよう。ゆえに、『論註』卷下「起観生信章」に、

如_レ彼名義_ト欲_ス如_レ實修行_ト相應_ス者。彼無礙光如來名號能破_ス衆生一切無明。能滿_ス衆生一切志願。…（中略）…
何者、由_レ不_レ如_レ實修行_ト、與_レ名義_ト不_レ相應_ス故也。云何為_下不_レ如_レ實修行_ト、與_レ名義_ト不_中相應_上、謂_レ不知_レ如來是實相身、

是為物身¹。(同前・八三五中。傍線部は引用者による。)

と示している。つまり、ただ阿弥陀仏の名号を称えるだけでなく、「如来」を、(b)「実相身(法性法身)・為物身(方便法身)」(b)①(智慧)と知ることも、不可欠なのである。⁶¹そしてそのような凡夫の願生心の転換(実生↓無生)により、上品生の者と下品の凡夫は、共に、往生浄土していくのである。これにより、(b)②「広」(方便・小悲・中悲)なる浄土は、(b)①「略」(智慧・大悲)なる浄土へと転換し、まさしく、相入することになるといえよう。ただし、そのように正しく願生(実生↓無生)することができない場合、下品の凡夫(愚人)は、「生」を「実有」として把握し、罪業についても「実有」と領解していくことになるから、どこまでも罪業を否定することはできず、命終の後に、極楽世界に往生することになるのだろう。

第四項 小結

以上のことから曇鸞は、願生者について、上品と下品(下下品・凡夫)に分類し、願生の生を「無生」と正しく認識する者を上品、「実の生」と誤認する者を下品と位置付けている。その上で「願生問答」に示されるように、「往生」は、無自性空を本義とするものであるから、下品生の願生往生の仏道についても、その本質は、無自性である。したがって曇鸞は、卷上末「八番問答」や卷下「氷上燃火の喩」に示されるように、下品・凡夫の

仏道は、「願生の生」を「実の生」と誤認している者が、称名や十念などの往因行により、徐々に、「無生」へと転換していくことを明かしている。これにより、上品生と同様に、無自性空の原理に基づき、往生していくことができるのである。

下品・凡夫、そして、我々自身は、十念・称名・聞名の往因行により、阿弥陀仏の「名」(b)方便・言説)により、「名」の本質である「法」(如)、すなわち「空・無我」の義を領解していく。そのとき、下品・凡夫は、「信仏因縁」において、「空・無我」の義を領解していくことになる。この「信仏因縁」については、次節に明かしたいと思う。

また曇鸞は、『論註』巻下「観察体相章」に、

有_二凡夫人_一煩惱成就亦得_二生_三彼淨土_一。三界繫業畢竟不_レ牽。則是不_レ斷_二煩惱_一得_二涅槃分_一。(同前・八三六下)

と示している。この「涅槃分」の「分」については、古来より、三義の諸説がある。第一義は、「未円」であり、いまだ円満ではないことをいう。淨土に往生しても、円満な涅槃は悟れず、一分のみを悟るとする説である。第二義は、「因」の義であり、涅槃の分とは、涅槃に至るべき因であるとする。第三義が「分齊」の義であり、涅槃の分齊とするものである。つまり、「涅槃の境界」のことである。深励は、この第三義の「分齊の義」を、宗祖の意であるとして採用している。⁶²近年では、武田龍精氏も、「涅槃の分齊」の義を主に示し、他の二義についても、「すでに願生者の心は涅槃の分齊(境界)に住している」としている。⁶³筆者の立場も、「涅槃分」とは「涅槃の分齊」、「涅槃の境界」であると考える。「願生」において、すでに、(b)②「広」(方便)に入るから、煩惱

を断ずることなく、涅槃 (b)①「略」・「智慧」の境界に入るのである。

また、曇鸞は、『論註』卷下「觀察体相章・入第一義諦」に、次のように示している。

建章言_二歸命無礙光如來願生安樂國_一。此中有_レ疑。疑言。生爲_二有本、衆累之元_一。棄_レ生願_レ生。生何可_レ盡。爲_レ釋_二此疑_一是故觀_二彼淨土莊嚴功德成就_一。明_二彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生_一。非_レ如_二三有虛妄生_一也。何以言之。

夫法性清淨畢竟無生。言_レ生者是得生者之情耳。生苟無生。生何所_レ盡。盡_二夫生_一者上失_二無爲能爲之身_一。下涵_二(醉。亡善反)三空不空之瘡_一。∴(中略)∴體_二夫生理_一。謂_二之淨土_一。(同前・八三八下)

ここで曇鸞は、世親『論』の「建章偈」にある「歸命無礙光如來願生安樂國」にいう「願生の生」について、その生自体が、「生爲有本、衆累之元」、つまり、迷いの生存や多くの煩いの根本であると疑義を示す。それに答えて、曇鸞は、彼の淨土 (b)①「略」は、阿彌陀如來の清淨の本願の「無生の生」であり、三有虚妄の「生」ではないことを明かしている。したがって、法性は無生であり、願生の生は「生」といえども、得生の情により「生」と仮に述べるだけであって、その「生」は本来、「無生」である。⁶⁴つまり、どこまでも、「願生の生」は、「無生」であり、その「無生」において、願生・往生は成り立つとするのである。さらに、その「無生の生」を否定してしまえば、上は「無爲」(a)法性)・「能爲」(b)②方便)の身 (b)①「智慧」・如来)を失い、下は声聞・縁覺のように二乘に墮し、「三空不空の瘡」に酔うことになるのである。この構造は、未証淨心の菩薩(願生者)が、(b)②「方便」(広)から、(b)①「智慧」(略)へと進趣する道程と同様のものであり、ここにいう「三空不空の瘡」とは、七地のうちに大寂滅を得て、仏道を捨てることであるといえよう。しかも、「無生の否定」の意味に、「無

為・能為の身」を失うとするのであるから、「無生」の意味においても、「能為」という「利他」が意識されている。つまり、「願生」の「生」の意味についても、「利他行」の実践が示されているのである。このことから、願生者のうち、下品生の者は、「願生の生」を、実の生から無生の生へと転換していくことが、仏道実践（利他教化・慈悲）において、常に求められているといえよう。しかし反対に、それができなければ、正法を誹謗しないから往生自体は可能であるが、「生」を実体視し、罪業を実有と把握する心により、命終を待たねばならないのである。

第四節 『往生論註』の信心の思想構造

第一項 問題の所在

すでに論じたように、曇鸞は「願生・往生」とその「行」について、全て利他の義を含めて解釈を行っている。この解釈は、慈悲の実践を強く求める「自利利他」の大乗菩薩道の立場から、『浄土論』をより発展的に註釈していくものであり、發揮ともいうべき、曇鸞独自の行道思想を生んでいるのである。そこで次に、「信心」（一心）⁶⁵についても、明らかにしてみたい。⁶⁶

まず、「十念」の意味について、先哲は、種々に解釈されている。信楽峻磨氏は、それらの研究を非常によく整理しており、その研究成果は非常に大きく、後の学者にも強く影響を与えるものである。⁶⁷ この研究を踏まえ、「十念」に関する先哲の領解をまとめれば、①称名説、②憶念（心念・信相続）説、③称名・憶念（憶念・観念）の共通とみる説、④願生心の相続とみる説に分かれる。この四種のうち、信楽氏も指摘しているように、『論註』の使用例から、「十念」の意味は、「憶念」とみる説が妥当な理解であるといえよう。⁶⁸ また「十念相続」とあるように、「十念」とは念の相続の意味であり、阿弥陀仏を憶念し相続することであるといえよう。これは、「八番問答」の第七問答に、

但言憶念阿弥陀仏。若総相、若別相、随所觀縁、心無他想念十念相続名為十念。但称名号亦復如是。

（同前・八三四下）

とあることから知ることができる。阿弥陀仏の総相と別相を、他想のない心で憶念することが「十念」（十念相続）であり、その「十念」の義は、「称名」の上にもみられるとしている。

そして曇鸞は、この「十念」による凡夫往生について、「信」を説示している。「八番問答」の第六問答には、次のように述べられている。

此十念者、依止無上信心、依阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号一生。（同前）

ここで曇鸞は、十念とは、「無上の信心」に基づく、阿弥陀如来の名号により、往生することであるとす。また、『論註』劈頭の「易行道」開頭の釈では、

菩薩求_二阿毘跋致_一有_二二種道_一。一者難行道、二者易行道。

易行道者、謂但以_二信_一仏因縁願_二生_三淨土_一乘_二仏願力_一便得_二往_三生_一彼清淨土。仏力住持即入_二大乘正定之聚_一。正定即是阿毘跋致。(同前・八二六中。傍線部は引用者による。)

と示されている。ここで「信仏因縁」により、淨土を願生し、仏願力により往生を得ることが語られている。また、「八番問答」の第一問答にも、次のように示している。

下品凡夫但令不_二誹_一謗正法、信_二仏因縁_一皆得_二往生_一。(同前・八三四上。傍線部は引用者による。)

ここに下品凡夫が、正法を誹謗しなければ、「信仏因縁」によって往生を得ることが語られている。

さらに、巻末の「覈求其本釈」には、「聞_二他力可_レ乘_一、當_二生_三信心_一」(同前・八四四上)と述べている。ここに、曇鸞は、「他力」に乗ずるべきことを聞いたならば、信心を生ずるべきであるとしている。そして末尾には、「經始稱如是、彰_二信爲_一能入」(同前・八四四上)と述べて、仏道に入るためには、「信心」が肝要であることを明かしている。ゆえに曇鸞は、信心(信仏因縁)による往生を説示しているといえよう。この曇鸞の「信心・往生」について、これまでの論考を踏まえ、『論註』の思想構造から考察したいと思う。

第二項 曇鸞の「信心」と「十念」の関係

前節までに論じたように、曇鸞は、修行者の「願生心」に基づき、「往生」を明かしているといえる。「無生の生」とみる願生者（上品）は、「名」（方便）即「法」（般若）の修行をなし、「実の生」とみる願生者は「名」（方便）異「法」（般若）の修行となる。この「名異法」の修行者は、「八番問答」に示されている。「八番問答」に関しては、本章の第一節にみたとおりである。すでに論じたとおりであるが、本項の論考の前提となるので、改めて、示しておきたい。

まず「八番問答」の第六問答に、次のように明かされる。

遇_二善知識教、称_三南無無量寿仏。如_レ是至_レ心令_二声不_レ絶、具_二足十念_一便得_三往生安楽浄土。即入_二大乘正定之聚、畢竟不_レ退。与_二三塗諸苦_一永隔。（同前・八三四中）

ここで曇鸞は、「南無無量寿仏と称し、一心に称え、十念を具足し、安楽浄土に往生することを得る。大乘正定の聚に入り、退転することはない。」としている。さらに、次のように明かしている。

云何在_レ心。彼造罪人自依_二止虚妄顛倒見_一生。此十念者、依_二善知識方便安慰_一聞_二实相法_一生。…（中略）…是名_レ在_レ心。

云何在_レ縁。彼造罪人自依_二止妄想心_一、依_二煩惱虚妄果報衆生_一生。此十念者、依_二止無上信心_一、依_二阿弥陀如来方便莊

嚴真実清淨無量功德名号_一生。譬如_下有_レ人_レ被_レ毒箭、所_レ中截_レ筋破_レ骨、聞_レ滅除藥鼓、即箭出毒除_上。…（中略）…

云何在_二決定_一。彼造罪人依_二止有後心有聞心_一生。此十念者、依_二止無後心無聞心_一生。是名_二決定_一。

按_三量三義_一十念者、重。重者先牽能出_二三有_一。兩經一義耳。（同前・八三四中―下）

この「心」「縁」「決定」の「三在釈」により、曇鸞は、五逆十惡の繫縛よりも、下下品の十念のほうが重いとしている。その理由として、（1）「心」と（2）「縁」においては、「聞」であること、そして（3）「決定」では、「十念」における時間論・因果論の無自性空を説示している。つまり、十念とは、(a)「般若」（無自性空・実相・義）と即するものであることを明かしている。よって、この「三在釈」において、「名」（b）方便」と「義」（a）般若）が如実に相応（b）①智慧）する修行を説示するとともに、この十念の在り方は、五逆十惡の繫縛よりも重いことを述べている。

この第六問答に続く第七問答では、

問曰。幾時名為_二一念_一。答曰。百一生滅名_二一刹那_一。六十刹那名為_二一念_一。此中云_レ念者、不_レ取_二此時節_一也。但言_二

憶_二念阿弥陀仏_一。若総相、若別相、随_二所觀縁_一、心無_二他_レ想_一十念相續名為_二十念_一。但称_二名号_一亦復如_レ是。（同前・八

三四下）

と述べる。ここで、「名」と「義」の不相応の修行を示し、阿弥陀仏を憶念する場合に、「他_レ想」が生じる可能性があると指摘し、他_レ想なく相續することが、十念（十念相續）であるとする。また、その十念の義は、称名の上にも見られる。要するに、十念相續とは「他_レ想」のないこと、その「他_レ想」のない十念相續を「十念」とも、

「称名」の上にもあると、説示している。

この「他想」については、『論註』卷下「起観生信章」の「二不知」の直後の「三不信」の箇所においても、「名」と「義」の不相応の一つの理由（「何者、由_テ不_ニ如_ニ実_ニ修行_セ、與_レ名_義不_ニ相_ニ應_セ」故也。云何為_下不_ニ如_ニ実_ニ修行_セ、與_レ名_義不_ニ相_ニ應_セ」）に、三種の不相応を示すうちに、語られている。先に「二不知」の文を確認したい。

『論註』卷下「起観生信章」に、「二不知」についての文がある。

如_ニ彼_ト名_義欲_ニ如_ニ實_ニ修行_セ相_ニ應_セ者。彼無礙光如來名號能破_ニ衆生一切無明。能滿_ニ衆生一切志願。…（中略）…

何者、由_レ不_ニ如_ニ実_ニ修行_セ、與_レ名_義不_ニ相_ニ應_セ故也。云何為_下不_ニ如_ニ実_ニ修行_セ、與_レ名_義不_ニ相_ニ應_セ、謂_ニ不_ニ知_ニ如_ニ來_ニ是_ニ実_ニ相_ニ身_ニ、是_ニ為_ニ物_ニ身_ニ。（同前・八三五中。「二不知・三不信」の箇所。傍線部は引用者による。）

ここに、曇鸞は、「称名」だけでなく、阿弥陀仏の「名」（方便）と「義」（般若）が相応（名義相応）するよう修行して、「如来」を、(b)①「実相身（法性法身）・為物身（方便法身）」（(b)①智慧）と知ることも、必要不可欠であるとしている。さらにここに「三不信」が語られる。

又有_三種不相_ニ應_セ。一者信_ニ心_ニ不_レ淳。若_レ存_レ若_レ亡_レ故。二者信_ニ心_ニ不_レ一。無_ニ決_ニ定_ニ故。三者信_ニ心_ニ不_レ相_ニ續_ニ。余念_ニ間_ニ故。此三句展_レ轉_レ相_ニ成_ニ。以_ニ信_ニ心_ニ不_レ淳_ニ故_ニ無_ニ決_ニ定_ニ。無_ニ決_ニ定_ニ故_ニ念_ニ不_レ相_ニ續_ニ。亦_可下_レ念_ニ不_レ相_ニ續_ニ故_ニ不_レ得_ニ決_ニ定_ニ信_ニ。不_レ得_ニ決_ニ定_ニ信_ニ故_ニ心

不_レ淳。與_レ此相違_ニ名_ニ如_ニ実_ニ修行_セ相_ニ應_セ。是故論主、建_ニ言_ニ我_ニ一_ニ心_ニ。（同前・八三五中―下。傍線部は引用者による。）

この箇所で曇鸞は、「信心不淳」を示し、（名と義の関係が）時には存し（撰）、時には無くなる（対）から、信心は淳くないことを語る。次に、「信心不一」を示し、決定がないから、信心が一つではなく、二心あるとし、

名と義の関係が「対」になることを明かす。さらに、「信心不相続」を示し、余念・他想が間に入る場合、信心は相続しないことを説示する。曇鸞は、この「三不信」に、余念（他想）によって「名」と「義」の関係が不相応となることを明かしている。ゆえに、これらの三種の不相応と相違する、如実に「相応」を修行すること、「名」と「義」が相応する修行を行うこと―が、論主の「一心」であると述べている。

要するに、他想（余念）のない、「一心」（信心）において、「名即法」（名義相応）の名号論が成立することを示している。「心無他想」の「信心」によって、「名」は「法」と即し名義相応となり、反対に、「他想」（余念）が生じることによって、「名」と「法」は異なり名義不相応となる。曇鸞は、この他想のない「信心」において、「如来」を、「実相身・為物身」と領解すること（b）①智慧、名即法）ができ、他想（余念）において、「如来」を「実相身・為物身」と領解できないこと（b）②方便、名異法）になると示している。したがって曇鸞は、「如来」を、（b）①「実相身・為物身」と正しく知る（b）①「智慧」（謂不知如来是実相身、是為物身。）によって、「信心」が成り立つとしている。⁶⁹ これらのことから、「信心」の内容に、（b）①「如来」を「実相身・為物身」と領解する（b）①「智慧」が含まれているといえよう。⁷⁰

このような「信心」（b）①智慧）のあり方は、「菩提心」の解釈にも見出すことができよう。「八番問答」（第一問答）で、『觀經』の下品下生の文の全文を引用する箇所にも、

爲其廣説諸法實相除滅罪法。聞已歡喜應時則發菩提之心。是名下品下生者。以此經證。明知下品凡夫但令不誹謗正法。信佛因緣皆得往生。（同前・八三四上）

と示している。ここで曇鸞は、滅罪の法を聞きおわって歓喜し、「時に応じて」菩提心を起こす者を、下品下生の者であると引証する。そして正法を誹謗しなければ、「信仏因縁」によって、皆往生を得るとしている。

さらに、曇鸞は「菩提心」について、『論註』巻下「善巧摂化章・菩提心釈」に、次のように詳細に明かしている。この箇所は、「巧方便回向」について、いわゆる「火橋の喩」を用いて説明する部分である。

案王舍城所説無量壽經。三輩生中、雖行有優劣。莫不皆發無上菩提之心。此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生。生有佛國土心。是故願生彼安樂淨土者、要發無上菩提心也。若人不發無上菩提心。但聞彼國土受樂無間。爲樂故願生。亦當不得往生也。是故言不求自身住持之樂。欲拔一切衆生苦故。住持樂者。謂彼安樂淨土爲阿彌陀如來本願力之所住持、受樂無間也。凡釋迴向名義。謂以己所集一切功德。施與一切衆生。共向佛道。巧方便者。謂菩薩願、以己智慧火燒一切衆生煩惱草木。若有衆生不成佛。我不作佛。而衆生未盡成佛。菩薩已自成佛。譬如火橋（聽念反）。欲摘（聽歷反）。一切草木。燒令使盡。草木未盡。火橋已盡。以下後其身而身先。故名巧方便。此中言方便者。謂作願攝取一切衆生。共同生彼安樂佛國。彼佛國即是畢竟成佛道路、無上方便也。（同前・八四二上―中）

この箇所で曇鸞は、「菩提心」と「回向の名義」について述べている。その二つのうち、まずは「無上菩提心」について語っている。『大経』には上輩・中輩・下輩の三輩があり、行には優劣もあるが、全て「無上の菩提心」を起こすのである。この「無上の菩提心」とは、「願作仏心」である。「願作仏心」とは、「度衆生心」である。「度衆生心」とは、衆生を摂め取って、有仏の国土に生じさせる心である。ゆえに、かの安樂淨土に生まれよう

と願う者は、かならず無上の菩提心を起こすべきである。もし、無上菩提心を起こさずに、安樂浄土が楽しみを受けることが絶え間ないということを書いて、楽しみのために生まれようと願えば、まさに、往生を得ることはできない。なぜなら、往生とは、自身の住持の樂を求めることではなく、一切衆生の苦を抜くことであるからである。ここにいう住持の樂とは、「安樂浄土は、阿弥陀如来の本願力の住持するところであるから、楽しみを受けることは絶え間ない」という意味である。この「住持の樂」の否定にみられるように、「我心」に貪着し、「自樂」を求めることが「安樂浄土」ではなく、あくまで「一切衆生を撰取」し続けることが、本来の「安樂浄土」なのである。

右の内容を整理したい。曇鸞は、『大経』を引用し、三輩やそれに対する行に優劣があることを認めた上で、「無上の菩提心」が、あらゆる者の往生に欠かせない要件であるとしている。ここで、「三輩」とあることから、そのなかの「下輩」が『観経』九品にいうところの「下品下生」（凡夫）に配当されるかどうかは、不明確であるが、少なくとも、「三輩」としている以上、往生を志す全ての衆生と解釈すべきであろう⁷¹。ゆえに、「願_二生_三彼安樂浄土_一者、要發_二無上菩提心_一也。」と示している。

この「菩提心」について、曇鸞は、「無上菩提心」_一 〓 「願作仏心」_一 〓 「度衆生心」との論法をもって、その必要性を語り、「願生往生」に必須のものであることを明かしている。この論法のうち、「度衆生心」に関しては、比較的詳しく述べている。「衆生を撰取し、有仏の国土に生じさせる心」であるとしている。そしてその「度衆生心」を内容とする「無上菩提心」は、浄土に生まれようとする「願生心」となっている。つまり、「一心願生」

の内容は、「衆生を撰取し、安樂浄土に生まれさせようとする心」（願作仏心・度衆生心）であり、それゆえに、本章の第二節に示したように、「往生浄土」の行は、「往相回向」ともなっているのである。したがって、曇鸞は、その「無上菩提心」を持たずに、安樂世界を「受樂無間」の場所であると認識する者を、往生できないと明かしている。まさに、曇鸞において浄土は、「住持の樂」を求める場ではなく、「一切衆生の苦を抜く」ことなのである。ゆえに、大乘菩薩道の実践に生きていくことが、「願生往生者」に求められる。⁷² この曇鸞の往生浄土は、「浄土」を利他教化の世界であるとした僧肇の思想に通ずるものといえよう。⁷³

したがって、曇鸞は、それに続いて、そのような仏道を求める衆生である「菩薩」について、「火橋の喩」を用いて説明する。それが、「回向の名義」についての箇所である。

「回向」の語の意味を解釈すれば、自らが集めるところの一切の功德をもって、一切衆生に施し与えて、共に仏道に向かうということである。「巧方便」というのは、菩薩が、己が(b)①「智慧」の火をもって、一切衆生の煩惱の草木を焼こうとするとき、もし一人でも衆生が仏とならなければ、私も仏にならないと誓願する。しかし、衆生はいまだことごとく仏となっていないが、菩薩はすでに仏となっているのである。この「巧方便」について、曇鸞はいわゆる「火橋の喩」によって説明する。火種のつけ木（火橋）を用いて、全ての摘み取った草木を焼き尽そうとして、いまだ、草木が全て焼き尽くさないうちに、つけ木自体の方が、先に焼き尽くされる如くである。その身を後にして、しかも身は先立つことを、「巧方便」と名づける。このなか、「方便」というのは、一切衆生を撰取して、ともにかの安樂国土に生じたいと作願することである。かの仏国土は、究極的には、成仏する道

であり、無上の方便である、としている。

この箇所、曇鸞は、菩薩の自利利他の行によって生まれる、「衆生未成仏」のまま先に仏となるという、この前後の矛盾を、「火橋の喩」を用いて会通し、「巧方便」と解釈する。菩薩にとって、自利することが利他であるから、自利が満足しなければ利他は成就しない。そして、利他することが自利であるから、利他しなければ、自利が成就しない。したがって、表現上、先に仏となる（自利）のだが、これによって利他が成り立ち、衆生を仏とならしめていくことが語られている。それを「火橋」（火種のつけ木）に譬え、火橋が燃え尽きても（成仏・自利成就）、その火種によって（利他のはたらき）、一切衆生の煩惱の草木は焼かれていく（一切衆生成仏・利他成就）のである。つまり曇鸞は、菩薩の「巧方便」において、菩薩の自利利他円満の菩薩道（成仏）を語り、これによって、菩薩は、一切衆生とともに往生をなすこと、そして「安樂浄土」は、究極的には、成仏に至る道であり、この上ない方便（巧方便）であるとしている。

以上にみてきたように、曇鸞は、「菩提心」と「回向の名義」の二点を明かしながら、この「菩提心」については、「利他教化」の「度衆生心」を示し、菩薩の「回向」についてもまた、「自利利他」の成就を語っている。つまり往生浄土の願生者は、どこまでも利他教化の心を持ち、その心をもって願生し、浄土（b）①「略」においても留まることなく、究極の「利他教化」を、衆生に対して行わなければならないのである。つまり、曇鸞が示す「浄土願生」の信心とは、一切衆生を教化利益していく、「願作仏心・度衆生心」を内容とする「無上菩提心」のことであるといえる。ゆえに、先に論じたように、「信心」の内容には、「如来」を、(b)①「実相身・為

物身」と領解していく、(b)①「智慧」が含まれることになる。この菩薩の(b)①「智慧」の火によって、一切衆生の煩惱は焼き尽くされ、また、(b)①「智慧」を得た衆生は、一切衆生の煩惱の草木を焼き、さらに、その展開は、永続的に続いていくことになる。この無限の展開こそ、「火橋の喩」であるといえよう。

第三項 曇鸞の「易行道」と「信仏因縁」の意味

以上に論じたように、曇鸞は、願生者の「信心」の内容として「無上菩提心」を示し、「願作仏心・度衆生心」を語っている。つまり、この「信心」においても、曇鸞は、「願生」や「行」の説示と同様に、衆生に対して利他教化していくものであると、明かしている。

さて、曇鸞は、「八番問答」に、

下品凡夫但令不誹謗正法、信仏因縁皆得往生。(同前・八三四上。傍線部は引用者による。)

と述べて、下品凡夫は、ただ正法を誹謗しないことで、「信仏因縁」によって、皆、往生できるとする。また、『論註』劈頭の「易行道」開頭の釈には、

菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道、二者易行道。

易行道者、謂但以信仏因縁願生淨土。乘仏願力便得往生。彼清淨土。仏力住持即入大乘正定之聚。正定即是

阿毘跋致。(同前・八二六中。傍線部は引用者による。)

と示している。ここで曇鸞は、「易行道」について、「信仏因縁」によって浄土を願生すれば、仏願力によって浄土に往生することを得て、不退転に住すと説いている。ここにいう「信仏因縁」をどのように理解するべきであらうか。

ここで「信仏因縁」をどのように読むかという問題がある。⁷⁴この場合、「信仏の因縁」、「仏を信ずる因縁」、「仏の因縁を信ずる」という読み方が考えられる。⁷⁵ここで、「易行道」開頭の釈と、「八番問答」の読み方を變えて理解する方法もあるが、⁷⁶筆者は一貫性を持って領解していききたい。

この「仏因縁」の語をめぐって、曇鸞は「第一義諦」について、「仏因縁法」を示している。

第一義諦者仏因縁法也。此諦是境義。(同前・八三八下)

この場合、「仏因縁法」は、「仏の因縁法」という読み方であることは、第二章第三節にすでに指摘している。つまり、ここでの「仏因縁法」の意味は、「第一義諦」の「諦」を、「境」の義と解釈していることから、「仏の因縁法」(さとり境界)であり、(b)①「第一義諦」(略・智慧)の意である。

これを踏まえて、先の「信仏因縁」を読むならば、「仏の因縁を信ずる」という読み方になろう。⁷⁷これに基づいて意味を考えれば、「八番問答」に示された、

下品凡夫は、ただ正法を誹謗せざれば、「仏の因縁を信ずる」をもって、皆、往生を得。

となる。ここにいう「仏の因縁」とは、さとり境界であるから、「さとり境界」となる(b)①「第一義諦」(略

・智慧)を信じることで、往生を得るとしている。すでに第二章に論じたように、僧肇思想により構築される曇鸞教学において、(b)①「第一義諦」(智慧)とは、僧肇にいう(b)①「言教の真諦」であって、僧肇のいうところの、言教を超克した、名教の外にある(a)「第一真諦」(般若)ではない。「仏の境界」として、言説化・有相化された、(b)①「第一義諦」(智慧・大悲)である。正法を誹謗しないことで、この「仏の因縁」(b)①「第一義諦」を信じることにより、まさに、往生を得ることができるのである。⁷⁸

そして、曇鸞は、『論註』劈頭の文にも「信仏因縁」を説示する。⁷⁹この「信仏因縁」の文も、「仏の因縁を信ずる」の意であろう。そこで、この「易行道」開頭の積文を全て挙げて、確かめてみたい。そこに、曇鸞の『論註』の造意をみていくこともできよう。

曇鸞は、『論註』劈頭(「浄土論大綱」)において、次のように述べている。

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。一者外道相(修漿反)。善亂菩薩法。二聲聞自利障大慈悲。三者無顧惡人破他勝德。四者顛倒善果能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事、觸目皆是。譬如陸路步行則苦。易行道者、謂但以信仏因縁願生浄土乘仏願力便得往生彼清浄土。仏力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂。此無量壽經優婆提舍蓋上衍之極致、不退之風航者也。(同前・八二六上—中。傍線部は引用者による。)

ここで曇鸞は、『十住毘婆沙論』⁸⁰を取上げ、菩薩(願生者)が、「阿毘跋致」(不退転)を求めると、二種の道

があり、一つは難行道、もう一つは易行道であるとする。この難行道とは、五濁の世、無仏のときに阿毘跋致（不退転）を求める道が、難しいことをいう。そして『十住毘婆沙論』には示されていない、五種をもって「難行道」を示していく。⁸¹ 一には、外道（仏教以外の道）であり、有相の善に迷い、菩薩の法を乱す。二には、声聞の教えは、自利のみであり、大慈悲（仏道の正因）をさまたげる。三には、他者を顧みない悪人は、菩薩のすぐれた徳目である自利利他の成就を破る。四には、人天などの誤った見方による善に執着し、よく仏道修行を壊す。五にはただ自力であり、他力を持つことはないとしている。

この「難行道」の説示に続いて、曇鸞は「易行道」を明かし、「信仏因縁」によって、浄土を「願生」すれば、仏願力によって浄土に往生を得て、大乘正定聚の不退転（阿毘跋致）の位に住するとする。『論』は、大乘の究極であり、必ず仏果に至らしめる大きな船である、としている。

右述に基づき、「難行道」の内容を確認しておきたい。難行道である理由をみていくと、三種に分類できる。一つ目は、一と四にみられる「有」に執着する道、二つ目は、二と三にみられる「利他行」（慈悲）の実践を否定する道、三つ目は、「自力」であり、「他力」（阿彌陀如来のはたらき）を受持することが無い道である。この三種のうち、最初の二種については、曇鸞の行道思想について、すでに論じたことに合致する。すなわち、曇鸞の行道思想は、「大悲」を正因とする利他行の実践であり、願生の生を、「無生の生」であると領解するものである。これに反する「自利行」や、「実有」と看做す仏道は、否定されるものである。したがって曇鸞は、このような「非仏道」（自利行・実有論）のことを「難行道」であり、また「自力」であるとも示している。そのよ

うに理解するならば、他者を顧みることなく、自己のみに執着する「我執」のことを、「自力」としているの
あろう。

そして「易行道」とは、この「難行道」の反対（否定）である。ゆえに「易行道」とは、一つは、「有」に執
着することから離れる道、もう一つは、利他行（慈悲）の実践をする道、もう一つは、自力を離れ、他力（阿弥
陀如来のはたらき）を受持する道といえるだろう。まさに、曇鸞が志向する、「大悲」を正因とする仏道修行と
いえる。そしてその仏道を、曇鸞は「易行道」であり、また「他力」（阿弥陀如来のはたらき）であるとも明か
している。つまり曇鸞は、阿弥陀如来のはたらきにより、我々自身が「実有的思惟・観念」を離れ、「利他行」
の実践者となって生きていく道を「易行道」として、明かしているといえよう。そして『大経』の願文（第十八
願や第十一願）を想定しながら、「信仏因縁」によって「願生」すれば、仏願力によって往生を得て、正定聚の
位に住ずるとしている。

この『論註』劈頭の文について、武田龍精氏は、次のように指摘する。

曇鸞が『十住毘婆沙論』から取意した劈頭の引用では、兎角、易行道、他力の主張が主要課題であると思わ
れがちであるが、それはけっして本来的ならえ方ではないであろう。曇鸞がここで『十住毘婆沙論』を取
上げ『浄土論』に対処せんとしたパースペクティヴは、大乘菩薩道の本道を歩まんとしたことであつた。こ
の点がもしも看過されるならば、阿弥陀仏の救済を説く易行道・他力の浄土教思想は、皮相で浅薄なものに
なるであろう。⁸²

この武田氏の指摘にあるように、曇鸞が『論註』劈頭に、『十住毘婆沙論』の取意の文を示した意図は、「大乘菩薩道」の本道を明かすためであろう。すなわち、「難行道」の説示により、有に執着し、自己に執われ、自利を行ずる道（難行道）ではないことを明かすことで、「易行道」は、有執を破し「無自性空」の真実をみつめ、自他一如を領解し、「利他」を実践する道を開頭している。この「易行道」こそ、まさに、「大乘菩薩道」の真の道なのである。そしてこの「易行道」を、「信仏因縁」、すなわち「仏の因縁を信ずる」ことによって往生できる道であるとしている。したがって、「仏の因縁」(b)①第一義諦・智慧・大悲・略)を信ずる信心とは、「難行道」(自利行)を否定する大乘菩薩道の実践者としての信心であると考えられよう。「仏の因縁を信ずる」ことで、浄土に生まれ、仏願力により正定聚に住していく。曇鸞は、その「易行道」自体が、実は、『大経』に示される、第十八願、第十一願の本願文の内容でもあると示している。したがって『論註』は、「大乘菩薩道」の実践を、浄土教の立場から具体的に明かしていくといえよう。すなわち「易行道」そのものが「大乘菩薩道の実践」であり、それが劈頭に語られていることから、『論註』の造意であるとみることもできよう。

ゆえに『論註』劈頭にいう「信仏因縁」の意味も、「仏の因縁」を信じていることである。「仏の因縁」、すなわち、(b)①「智慧」(大悲)を信じていることにより、「浄土」へ願生(無生の生)し、仏願力に基づいて清浄なる浄土(b)①略)に往生していく。そして阿弥陀仏の力用は住持⁸³するから、大乘正定聚の位に至る、と示している。

第四項 小結

凡夫の十念による往生において、「信心」が語られており、曇鸞は、信心往生説を示している。この「信心」について、これまでの考察を踏まえた上で、「実相身・為物身」、「菩提心」、「信仏因縁」の説示から論攷した。

まず、他覚（余念）のない、「一心」（信心）において、「名即法」（名義相応）の名号論が成立することを示している。曇鸞はこの「信心」において、「如来」を「実相身・為物身」と領解することから、「信心」の内容に、「如来」を(b)①「実相身・為物身」と領解する(b)①「智慧」（大悲）が、含まれていると考えられよう。

また、願生者にとって必須の要件である「菩提心」は、「願作仏心」「度衆生心」であることを示し、さらに、菩薩の「回向」について、「自利利他」の成就を明かしている。往生浄土の願生者は、利他教化の信心をもち、その心をもって願生し、浄土(b)①「略」に生じても留まることなく、究極の「利他教化」を衆生に対して実践していくのである。つまり、曇鸞にとって「浄土願生」の信心とは、一切衆生を利益していく、「願作仏心・度衆生心」を内容とする「無上菩提心」のことに他ならないといえよう。

そして曇鸞は、下品凡夫が「信仏因縁」によって往生することを説くだけでなく、『論註』劈頭において、「易行道」とは、「信仏因縁」によって願生し、仏願力により、浄土に往生し不退転の位に至ることが語られている。

かかる「信仏因縁」の語について、「第一義諦者仏因縁法也。此諦是境義。」（同前・八三八下）の説示にあるように、「仏の因縁法」（さとり境界）とは、(b)①「第一義諦」（略・智慧）の意であるから、「信仏因縁」とは、「仏の因縁を信ずる」ことであり、「さとり境界」となる(b)①「第一義諦」（略・智慧）を信じていることであると考えられる。「仏の因縁」（b)①第一義諦・智慧・大悲）を信ずることで、皆、往生を得るのである。そしてその「易行道」は、本願力に依るものであると説示している。このように、曇鸞の⁸⁴下下品・凡夫の往生を考察していくならば、「易行道」とは、阿弥陀如来の本願により、自利利他円満の大乘菩薩道の実践者として歩むべき仏道のことであるといえよう。

ここで、曇鸞の「行道思想」について、整理しておきたい。⁸⁴曇鸞において、凡夫の往生浄土は、「信心」・「行」（十念・称名・聞名）・「願生」が、密接に関連し合って、構築されている。そしてこの「信」・「行」・「願生」は、全て共通していることがある。それは、これらが全て自利利他を意味することである。例えば、願生心については、「無生の生」であり、その「無生の生」を否定することは「無為能為の身」を失うとし、「能為」という「利他」が意識されている。「行」に関していえば、「五念門行」も「十念」も「称名」・「聞名」も、「自利利他」を内容とするものであると考えられた。常に、回向を行じ、実践していくことが、往生浄土の行となるのである。さらに、「信心」も、「信仏因縁」（仏の因縁を信ずる）や「菩提心」（願作仏心度衆生心）の説示内容から、「自利利他」の実践を行う「心」であり、それは(b)①「智慧」（第一義諦・仏因縁法）であるとも考えられたのである。ゆえに、「自利利他」の実践を行う「菩提心」・「仏の因縁を信ずる」という信に基づき、往生で

きるといふ「信心往生説」が、示されているのである。⁸⁵そして、「以_二信_一仏因縁願_三生_二浄土_一乘_三仏願力_一便得_三往_二生_一彼清浄土。」とあるように、往生浄土思想を、全て阿弥陀如来の本願であるとしていくのである。したがって、曇鸞の往生思想は、「一心願生」の思想に、帰結されるのである。「自利利他」を実践する「信心」(一心)により、自利利他の願生心を起こし、自利利他の往因行(往相回向の行・(b)②「方便」↓(b)①「智慧」)を志向し、浄土(b)①略・智慧)に生じ、さらに、利他を実践し、還相回向(自利利他の成就・(b)①「智慧」↓(b)②「方便」)をなしていく。この構造を構築することで、曇鸞は、上品(あるいは菩薩)の五念門行往生にせよ、下品(凡夫)の十念・称名往生にせよ、「往生浄土」(b)②「方便」↓(b)①「智慧」)そのものを、「大乘菩薩道」(b)②「方便」↓(b)①「智慧」↓(b)②「方便」)の一環として、語っているのである。

そして曇鸞は、かかる往生浄土思想に、『大経』所説の阿弥陀如来の「本願」を配当している。最後に、次節において、この曇鸞の本願思想を考察したい。

第五節 『往生論註』の本願思想の構造

第一項 問題の所在

これまで筆者は、「本願力」について、あえて論じていない。それは「本願力」を、「阿弥陀仏の本願」であると理解するのみではなく、「本願力」の内容そのものを確認するためである。詳細は後に譲るが、筆者がこれまでに示した内容の全てを、曇鸞は、阿弥陀如来の本願に包摂させている。したがって、これまでに筆者が論じたことは、実は、全て阿弥陀如来の本願の内容を明かすことに尽きるものであろう。この曇鸞の本願思想について、これまでに論及した思想構造から、考察していきたい。

また、第二章第一節に示したように、曇鸞の『論註』は、『論』を一字一句、忠実に釈しているが、『論』に記載されていない、『論註』独自の箇所もあり、それが、『論註』劈頭の「難易二道」開頭の釈、卷上末の「八番問答」、卷末「覈求其本釈」の箇所である。従来から、この三箇所は、曇鸞独自の思想を表わすものとして、大変注目されている。⁸⁶曇鸞が『論』には直接、示されていない内容を、あえて、『論註』に説示しているのであるから、当然、その箇所には注目しなければならない。この三箇所の内容は、(1)難行・易行道の説示、(2)八番問答、(3)第十八願・第十一願・第二十二願の「三願的証」（覈求其本）となる。そしてこの『論註』の構成上の特徴と

なる、(1)「難易二道」の説示、(2)「八番問答」、(3)「三願的証」には、共通して本願思想が語られている。したがって、これらの本願思想についても明らかにしていきたい。

曇鸞は、『論註』巻末の「覈求其本釈」に、次のように示している。

凡是生_三彼浄土_二及彼菩薩人天所起諸行、皆縁_二阿弥陀如来本願力_一故。何以言_レ之、若非_二仏力_一四十八願便是設。

今的取_三願_一、用証_二義意_一。願言、設我得_レ仏、十方衆生、至_二心信樂欲_一生_二我國_一、乃至_三十念_二。若不_レ得_レ生者、不_レ取_二

正覚。唯除_二五逆誹謗正法_一。縁_二仏願力_一故、十念念仏便得_二往生_一。得_二往生_一故即勉_二三界輪転之事_一。無_二輪転_一故、所以得_二

速一証也。願言、設我得_レ仏、國中_二人天_一、不_レ住_二正定聚_一必至_中滅度_上者、不_レ取_二正覚_一。縁_二仏願力_一故、住_二正定聚_一住_二

正定聚_一故、必至_二滅度_一無_二諸廻伏之難_一。所以得_レ速_二証也_一。願言、設我得_レ仏、他方_二仏土諸菩薩衆_一、來_二生我國_一、

究竟必至_二一生補処_一。除_下其本願自在所_レ化、為_二衆生_一故、被_二弘誓鎧_一積_二累徳本_一、度_二脱一切_一、遊_二諸仏国_一、修_二菩薩行_一、

供_二養十方諸仏如来_一、開_二化恒沙無量衆生_一、使_レ立_二無上正真之道_一。超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之徳_一。若不_レ爾者、

不_レ取_二正覚_一。縁_二仏願力_一故、超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之徳_一。以_三超_二出常倫諸地行_一故、所以得_レ速_三証也_一。

(同前・八四四上。波線箇所が第十八願・第十一願・第二十二願に該当する。)

この箇所で曇鸞は、浄土に生ずる菩薩(願生者)らの諸行が、全て弥陀如来の本願力に縁ることを明かし、その根拠に、『大経』の第十八願、第十一願、第二十二願の三願を挙げて、引証している。この曇鸞のいわゆる「三願的証」の意義について、『論註』の思想構造から再考したい。

筆者は、これまでに、思想構造について、特に『論』の構造との相違を指摘し、示してきた。まず『論註』巻

下「名義撰対章」に示される、曇鸞の「智」と「慧」の分釈に注目し、「智慧」「慈悲」「方便」の三種門と「般若」の関係について、インド仏教を背景とする『論』と、僧肇思想（中国仏教）を背景とする『論註』とでは相違する内容を持つこと、さらに、その相違は、『論』と『論註』の思想構造自体に相違するものであることを指摘した。⁸⁷そしてまた、先行研究が『論』の構造のみによって『論註』を把握しようとしたがために、その理解に矛盾が生じている研究例として、曇鸞の仏身仏土論（二種法身説・広略相入）について論及し、二種法身と広略の関係を再考した。⁸⁸さらに、曇鸞の名号論についても、その構造を示した。⁸⁹

右にいう『論』と『論註』の思想構造の相違とは、『論』の関係概念が二種類であるのに対し、僧肇思想を背景とする『論註』の関係概念は、三種類あると考えられるものである。

● 『論』の構造 …… 関係概念が二種類

- (a) 「般若」・「真諦」
- (b) 「方便」・「俗諦」

● 『論註』の構造 …… 関係概念が三種類

- (a) 「般若」（慧） ・ 「真実」
- (b) ① 「智慧」 ・ 「言教の真諦・二諦相即」
- (b) ② 「方便」（智） ・ 「言教の俗諦」

この『論註』を、(a)・(b)①・(b)②の三種に分類できるとする立場（三種配当説）から、曇鸞の本願思想の構造

を明らかにしていきたい。

第二項 曇鸞における「本願」の説示

曇鸞は、「本願力」について、『論註』卷上「觀察門・不虛作住持功德」に、『論』所説の「觀佛本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大寶海」を解釈していく。

此四句名莊嚴不虛作住持功德成就。佛本何故起此莊嚴。見有如來。但以聲聞爲僧。無下求佛道者。或有值佛而不免三塗。善星・提婆遮多・居迦離等是也。又人聞佛名號發無上道心。遇惡因緣退入聲聞辟支佛地者。有如是等空過者退沒者。是故願言。使下我成佛時、值遇我者皆速疾滿足無上大寶。是故言觀佛本願力。遇無空過者、能令速満足、功德大寶海。(同前・八三二下)

ここで曇鸞は、『論』の「阿弥陀仏の本願力を觀察すれば、阿弥陀仏に遇って空しく過ぎる者はなく、速やかに、功德の大寶海を満足させる」ことについて明かしていく。そして仏国土世界をみると、声聞のみがおり、仏道を求める者もおらず、仏に遇っても三塗に墮す者もいる。また仏の名を聞いて、菩提心を起こしても、悪因縁に遇い、声聞・縁覚などに退没する者もいる。そのため法蔵菩薩は、願を起し、「私が仏となったとき、私に遇う者は皆、速やかにこの上ない功德の大寶を得させ、満足させよう。」と誓願した、と示している。つまりここに

示される「本願力」とは、声聞や縁覚の道とは異なる、「大乘菩薩道」を歩ませていくはたらきといえよう。

そして『論註』巻下「觀察体相章」には、「不虛作住持」の意味を明確にしている。

不虛作住持者依本法藏菩薩四十八願今日阿彌陀如來自在神力願以成力、力以就願願不徒然、力不虛設、力願相符畢竟不差故曰成就。(同前・八四〇上)

ここで「不虛作住持」とは、法藏菩薩の四十八願と阿彌陀如來の自在神力によるものであるとし、その「願」と「力」(はたらき)の差がなくなることを「成就」であるとする。つまり、「願」が実現することを「成就」としている。「不虛作住持功德」によって、阿彌陀如來の本願の「成就」が明らかになるのである。

さてそこで、曇鸞は、「覈求其本釈」の「三願的証」に示すように、浄土に生ずる菩薩(願生者)らの諸行が、全て阿彌陀如來の「本願力」に縁ることを明かしている。この「三願的証」に示される「三願」(十八・十一・二十二)に関する文は、第十八願(成就文)と第十一願の意を汲む『論註』劈頭の「易行道」開頭の釈である。この釈文は、よく「覈求其本釈」とともに考察されている⁹⁰。この釈文についても確認しておきたい。

すでに前章にも論じたように、曇鸞は『論註』劈頭に「易行道」を開顕している。そこに『大經』の第十八願と第十一願の願文を示している。まず『大經』の第十八願の願文を挙げれば、

設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。(大正一二・二六八上)

であり、また、第十一願の願文は、

設我得佛。國中人天。不住定聚。必至滅度者。不取正覺。(大正一二・二六八上)
である。『論註』劈頭には、次のように、述べられている。

菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。…(中略)…

易行道者、謂但以信仏因縁願生淨土乘仏願力便得往生彼清淨土。仏力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。(大正四〇・八二六中。傍線部は引用者による。)

曇鸞は、菩薩(願生者)の「易行道」について、仏の因縁を信ずることによって淨土を願生すれば、「仏願力」によって淨土に往生を得て(第十八願)、不退轉に住す(第十一願)と明かしている。ここに、第十八願から第十一願への展開をみることで、同時に、「往生淨土」のみならず、「正定聚」に住することが最終目的であることを語っている。「大乘菩薩道」について明かすことが、『論註』の造意であるから、「往生淨土」に留まらず、「阿惟越致」の「仏果」まで示しているといえよう。そしてこれが「易行道」においての「仏願力」であるといえよう。

また曇鸞は、『論註』卷上「八番問答」(第一問答)に、

問曰。天親菩薩迴向章中言普共諸衆生往生安樂國。此指共何等衆生耶。

答曰。案王舍城所説無量壽經。佛告阿難。十方恒沙諸佛如來、皆共稱嘆無量壽佛威神功德不可思議。

諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向。願生彼國。即得往生。住不退轉。唯除五逆誹謗正法。

案此而言。一切外凡夫人皆得往生。(大正四〇・八三三下)

と示し、前段に『大経』の「第十七願」成就文⁹¹、後段に「第十八願」成就文⁹²を連引している。特に、「第十八願」成就文が注目される。この「八番問答」は、八の問答を設け、五逆の悪人が往生できることを明かすものであり、ここに、阿弥陀如来の本願により、五逆の悪人が十念により往生することが示されているのである⁹³。この「八番問答」の意義については、「逆謗の除取」、「十念往生」に加えて、「他想」の有無により、「名即法」（名義相応）と「名異法」（名義不相応）の修行が分かれることが挙げられる。そして、他想のない、名即法の名号法によつて、下下品の凡夫が往生できるという意義を、見いだすことができる。これについては、本章の第一節に示した通りである。「名」と「義」の相応する「名即法」の称名により、凡夫が往生できるということ自体が、阿弥陀如来の本願のはたらき（第十八願）に依るものであると考えられよう。

続いて、曇鸞の説示する、『大経』「第二十二願」について確認したい。『論註』の卷下「観察体相章」において、「未証淨心」と「平等法身」の二菩薩の関係を明かした後に、「本願」を示している。

即見彼佛、未證淨心菩薩畢竟得證平等法身。與淨心菩薩與上地菩薩畢竟同得寂滅平等故。平等法身者八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等者、即此法身菩薩所證寂滅平等之法也。以得此寂滅平等法故、名爲平等法身。以平等法身菩薩所得故、名爲寂滅平等法也。此菩薩、得報生三昧、以三昧神力能一處一念一時遍十方世界、種種供養一切諸佛及諸佛大會衆海、能於無量世界無佛法僧處、種種示現、種種教化、度脱一切衆生、常作佛事。初無往來想、供養想、度脱想。是故此身名爲平等法身。此法名爲寂滅平等法也。未證淨心菩薩者、初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現身、若百、若千、若萬、若億、若百千萬億無

佛國土施_レ作佛事、要須_レ作心_一入_二三昧。乃能非_レ不_二非心。以_二作心_一故、名爲_二未得淨心。此菩薩願生_二安樂淨土、即見_二阿彌陀佛。見_二阿彌陀佛_一時、與_二上地諸菩薩_一畢竟身等法等。龍樹菩薩、婆藪槃頭菩薩輩、願_二生_一彼者、當爲_レ此耳。問曰、案_二十地經_一、菩薩進趣階級、漸有_二無量功勳_一、逕_二多劫數_一、然後乃得_レ此。云何見_二阿彌陀佛_一時、畢竟與_二上地諸菩薩_一身等法等耶。答曰、言_二畢竟者未_一言_二即等_一也。畢竟不_レ失_二此等_一故、言_二等耳_一。問曰、若不_二即等_一復何待_レ言_二菩薩_一。但登_二初地_一、以漸增進、自然當_二與_レ佛等_一。何假_レ言_二與_二上地菩薩_一等。答曰、菩薩、於_二七地中_一得_二大寂滅_一。上不_レ見_二諸佛可_レ求_一、下不_レ見_二衆生可_レ度_一、欲_レ捨_二佛道_一證_二於實際_一。爾時、若不_レ得_二十方諸佛神力加勸_一、即便滅度、與_二二乘_一無_レ異。菩薩若往_二生安樂_一、見_二阿彌陀佛_一、即無_二此難_一。是故須_レ言_二畢竟平等_一。

復次無量壽經中、阿彌陀如來本願言、設我得_レ仏、他方仏土諸菩薩衆、來_二生我國_一、究竟必至_二一生補処_一。除_レ其本願自在所_レ化、爲_二衆生_一故、被_二弘誓鎧_一積_二累德本_一、度_二脱一切_一、遊_二諸仏国_一、修_二菩薩行_一、供_二養十方諸仏如來_一、開_二化恒

沙無量衆生_一、使_レ立_二無上正眞之道_一。超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之德_一。若不_レ爾者、不_レ取_二正覺_一。

案_二此經_一推_二彼國菩薩_一。或可_レ不_レ從_二一地_一至_二一地_一。言_二十地階次_一者。是釋迦如來於_二閻浮提_一一應化道耳。他方淨土何必如_レ此。五種不思議中佛法最不可思議。若言_二菩薩必從_二一地_一至_二一地_一無超越之理_一。未_レ敢詳_二也_一。(同前・八四〇上―下。傍線部は引用者による。)

まず、「第二十二願」に入る前の箇所を確認しておきたい。当該箇所は、すでに、第二章第四節に論じたとおりであるが、「第二十二願」をその根拠としているので、簡潔に示しておきたい。曇鸞は、この箇所で、未証淨心の菩薩と平等法身の菩薩の関係が、「即等」ではなく、「畢竟平等」であるとしている。「畢竟平等」となる理

由は、菩薩が七地において大寂滅を得る場合、(b)「仏道」を求めない者となるため、「即等」とはいえないのである。つまり、あくまで「未証淨心」(b)②方便・智)と「平等法身」(b)①智慧)の菩薩は、即座に等しいのではなく、(b)②「未証淨心」の菩薩が、(b)①「淨心」の菩薩へと進趣する過程、(b)①「智慧」(大悲・証・見仏)を獲得することにおいて、はじめて「平等」となり得る。ゆえに、「畢竟平等」である。

曇鸞は、ここに、『大經』二十二願を引用する。そして、この經文から淨土(b)①略)の菩薩を考えてみれば、初地から二地へと、次第に順序を追って進むのではない。十地の段階は、釈尊が、衆生を教化するために説いたものであり、「五種の不思議」のなかで、仏法は最も不思議である。もし淨土(b)①略)の菩薩が、初地から順次に上地へと進むのみで、飛び越え超越する道理が無いという者がいるならば、それは仏法のご不思議を詳しく知らない者である、と述べている。

要するに曇鸞は、『大經』第二十二願を、未証淨心の菩薩と平等法身の菩薩が「畢竟平等」であることの根拠としている。この「畢竟平等」とは、未証淨心の菩薩(b)②方便)が、平等法身の菩薩(b)①智慧)へと進趣していくことにより、成り立つものである。そして未証淨心の菩薩と「畢竟平等」の関係にある平等法身の菩薩は、常に、衆生を教化・救済していく者である。当然、未証淨心の菩薩も、平等法身の菩薩へと進趣したならば、同様に、常に衆生を利他教化していくことになる。曇鸞は、ここに、「第二十二願」を引証しているのであるから、この未証淨心の菩薩と平等法身の菩薩の仏道修行を、「第二十二願」の本願文に包摂して理解していると考えられよう。さらに、ここで、本章の第二節で論じた、往還二回向の論理を踏まえるならば、未証淨心の菩薩が

浄土に生じ、平等法身の菩薩へと進趣していく過程は往相回向、平等法身の菩薩が衆生に利他教化していく過程は還相回向である。したがって曇鸞は、この「往還二回向」を『大経』の第二十二願の内容として領解しているといえよう。

これまで、筆者が論じた内容を踏まえながら、「第十八願」・「第十一願」・「第二十二願」の「三願」について、明らかにしてきた。曇鸞は、「三願」以外に「第十四願」を引用し、「二乗種不生」に用いているが、それ以外、ほとんど示していない。⁹⁵ ゆえに、曇鸞『論註』の本願思想は、第十一願・第十八願・第二十二願の三願が中心である。これを踏まえて、「三願的証」について考えてみたい。

第三項 曇鸞の「三願的証」の意味

以上に論じた、阿弥陀仏の本願思想を踏まえ、曇鸞の「三願的証」の意味を、明らかにしたい。まず、先行研究を確認したい。先行研究では、「三願的証」の意義を、次のように示している。

- ① 易行の法として第十八願・第十一願、往生後の「浄土の益」として第二十二願とする。⁹⁶
- ② 「生浄土」の証としての第十八願、「彼土起行」の証としての第十一願、第二十二願とする。⁹⁷
- ③ 浄土に往生することができ（第十八願文）、往生ののち正定聚（第十一願文）、普賢菩薩の慈悲・利他の徳

行を身につける（第二十二願文）⁹⁸

これらの説は、「三願」を、

第十八願 …… 浄土往生の願

第十一願 …… 往生後（彼土）の正定聚の願

第二十二願 …… 往生後（彼土）の普賢の徳の願

と理解しているといえよう。しかし、曇鸞は、「作観門・願生問答」（同前・八二七中—下）において、「願生往生」の「生」は無生の生であり、「往生」については、穢土の仮名人と浄土の仮名人が不一不異の関係にあることを示している。さらに、曇鸞の「願生問答」に語られる「相統」についても、「実有的因果説」において示される「物の継続」の意味ではなく、大乘空説の立場からの「因果の関連性」を明かした言葉である⁹⁹と考えられる。ゆえに、「往生浄土」を以前と以降に分け、実有的因果論の立場から、理解することはできない。そこで、曇鸞の「往生浄土」を、『論註』の思想構造から再考し、それにより曇鸞の「三願的証」の意義を明かしたい。

曇鸞は、凡夫の十念による称名往生の原理となる、名即法・名異法の名号論については、「十八願」に、未証浄心と平等法身の菩薩の「畢竟平等」の関係については、「二十二願」に対応させている。そして、「易行道」については、仏の因縁を信ずることで浄土に往生することを「十八願」に、不退転の位に住することを「十一願」に対応させている。これに基づき、「三願的証」の意味について再考したい。

すでに論じたように、¹⁰⁰曇鸞思想の構造は、未証浄心の菩薩が(b)②「方便」（智・広）から(b)①「智慧」（略）

への証果獲得の過程と、平等法身の菩薩が(b)①「智慧」(略)から(b)②「方便」(智・広)への利他教化の過程によって理解することができる。ゆえに、「覈求其本釈」の「第十八願」の引用文の直後に、「縁_二仏願力_一故、十念念_二仏便得_一往生。得_二往生_一故」とあることから、「第十八願」は、未証淨心の菩薩が、(b)②「方便」(広)から(b)①「智慧」(略)への証果獲得の展開に対応するものである。そして、同じく「覈求其本釈」の「第十一願」の引用文の直後に、「仏願力_一故、住_二正定聚_一。住_二正定聚_一故、必至_二滅度_一無_二諸廻伏之難_一。」とあることから、「第十一願」は、未証淨心の菩薩の(b)①「智慧」(略)の獲得に対応するものである。そして、「覈求其本釈」の「第二十二願」の引文の直後に、「縁_二仏願力_一故、超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之徳_一。以_二超_一出常倫諸地行_一故」とあり、「普賢の徳」(自利利他の徳)を重視することから、「第二十二願」は平等法身の菩薩が常に利他教化を實踐する、衆生救済の過程に対応するものであろう。つまり曇鸞において、第十八願は、(b)②「方便」(広)↓(b)①「智慧」(略)、第十一願は、(b)①「智慧」(略)の成就、そして第二十二願は、(b)①「智慧」(略)↓(b)②「方便」(広)に対応する「本願文」であると考えられる。

さらに、本章第二節に論じたように、曇鸞の行道思想は往還_二回向_一に対応している。すなわち、未証淨心の菩薩の往相回向(往生淨土の過程)は、(b)②「方便」から(b)①「智慧」への仏道修行として理解することができる。この「往相回向」とその成就是、「易行道」開頭の文の「第十八」と「十一願」に対応して理解できる。

また、平等法身の菩薩の還相回向は、(b)①「智慧」から(b)②「方便」への仏道展開によって理解することができる。これは、「第二十二願」に対応していると考えられる。曇鸞は、「覈求其本釈」に「縁_二仏願力_一故、超_二出常

倫諸地之行、現前修_二習普賢之徳。」と示し、「正定聚」ではなく、「普賢の徳」に焦点を置いて積しているからである。

右の視点をもって、「三願的証」の意義を考えていくならば、「第十八願」は、単に浄土往生の願とするのではなく、未証浄心の菩薩の「往相回向」へ(b)②「方便」(広)↓(b)①「智慧」(略)の願と領解することもできよう。また「第十一願」は、菩薩の正定聚へ(b)①「智慧」(略)の願といえよう。そして、第二十二願は、単に往生後の普賢の徳の願とするのではなく、平等法身の菩薩の「還相回向」へ(b)①「智慧」(略)↓(b)②「方便」(広)の願とみなすこともできよう。

曇鸞は、「三願的証」により、往生以前・以降とに分けて説示しているのではなく、未証浄心の菩薩の「往相回向」の行と、平等法身の菩薩の「還相回向」の行に分類し、「浄土」に生ずる菩薩らの、その諸行は、全て弥陀如来の本願力に縁ることを、引証している。ゆえに曇鸞において、第十八願は、往生浄土の願であると同時に、「往相回向の願」であるとも考えられよう。参考までに、曇鸞の著作である『讚阿弥陀仏偈』には、『大経』の「第十八願」成就文を、次のように、引用している。

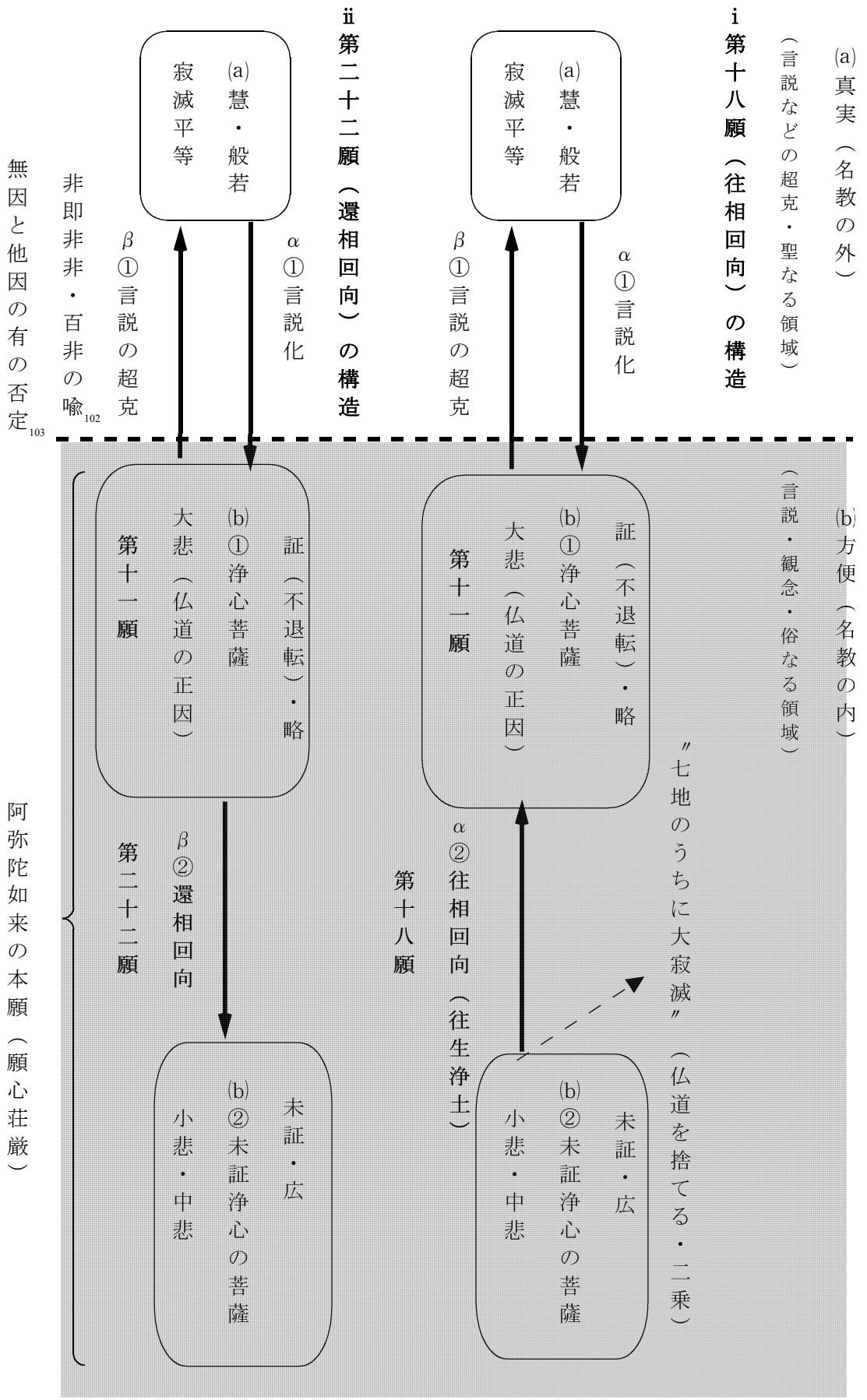
諸聞_二阿弥陀徳号_一信心歡喜慶_レ所聞 乃暨_二一念_一至_レ心者 廻向願_レ生皆得_レ生唯除_二五逆謗正法_一。(大正四七・四二二上。傍線部は引用者による。)

ここに、あらゆる者は、阿弥陀如来の名号を聞いて、信心歡喜して聞くところを喜び、一念に及ぶまで心をかけて、「回向」して、往生したいと願えば、皆往生できると示されている。この曇鸞所引の「第十八願」成就文に「回

向」とあるように、曇鸞においては、往生浄土において回向行は不可欠なものなのである。これは本章の第二節にも論じたところである。したがって曇鸞は、ここに「回向」を示し、「第十八願」を「往相回向の願」として明確に記したのであろう。

右のように、「三願」を理解するならば、曇鸞が「菩提心」（願作仏心度衆生心）を語り、自利利他円満の菩薩道を説示し、「易行道」開頭の文においても、往生浄土（十八願）ではなく、「正定聚」（十一願）を最終目標としていることも、明らかになってくる。それは、あくまで「本願」は、衆生の成仏を目的とするものであるからである。願生者自身が、自利利他円満の(b)①「智慧」（方便即般若）の完成において、「方便・回向」の行（仏道）を満足させるまでが「本願力」なのである。曇鸞は、願生者の大乘菩薩道の実践を、総て、阿彌陀如来の本願に摂めて、解釈したのである。さらに「覈求其本釈」には、「聞_二他力可_レ乘、當_レ生_二信心。」（同前・八四四上）と示されている。ここに曇鸞は、「他力」に乗すべきことを聞いたならば、「信心」を生ずるべきであるとする。そして末尾には、「經始稱如是、彰_二信爲_二能入。」（同前・八四四上）と述べて、仏道に入るには「信心」が必須であると明かしている。この「信心」とは、「仏の因縁」（b)①第一義諦・智慧・略）を信ずることであり、「願作仏心・度衆生心」の自利利他の円満の証果獲得を目指す「無上菩提心」である。阿彌陀如来の本願力、つまり、あらゆる衆生を、自利利他円満の仏果を得さしめるはたらき（他力）に乗るべきことを聞いたならば、願生者は、「願作仏心・度衆生心」の利他教化を行う「菩提心」を、持たねばならない。また「如来」を、「実相身・為物身」と知る「信心」でなければならぬ。そしてその信心に基づくから、「願生心」も、「無生の生」であり、「無

為・能為の身」(自利利他)を失うことのないものとなる。さらに「回向」を含めた往生浄土の行(十念・称名・聞名・五念門行)を行じていくことになる。この過程が、往生浄土であり、往相回向であり、また、阿弥陀如来の第十八願の内容であるともいえよう。第十一願においては、不退転の位に住すること、第二十二願は、還相回向の内容として説示している。それゆえに曇鸞は、浄土に生ずる者の往生とその成仏が、総て阿弥陀如来に縁るものであると、「三願的証」によって示しているのである。したがって曇鸞の本願思想は、単に阿弥陀仏が、願生者の浄土往生を誓願するということに留まらず、願生者の自利利他円満の成仏にまで広げて、理解していると考えられよう。ここに、曇鸞の本願思想の特徴をみることができるのである。以上、「三願」の思想構造を、図示すれば以下の通りである。



第四項 小結

曇鸞は、『論註』巻末「覈求其本釈」において、いわゆる「三願的証」を示している。この意味について、これまでの考察を踏まえて論攷した。

曇鸞は、「他力」（本願力）に乗すべきことを聞いたならば、「信心」を生ずるべきであるとする。その「信心」とは、「願作仏心・度衆生心」の「無上菩提心」である。またその信心は、「如来」を、「実相身・為物身」と知る「信心」でもある。そしてその信心に基づき、願生者（未証浄心の菩薩）は、「無生の生」にして、「無為・能為の身」（自利利他）を失うことない「願生心」により、「回向」を含む往生浄土の行（十念・称名・聞名・五念門行）を行じていく。そして不退転に住し、平等法身と畢竟平等となり、還相回向（五念門行）により衆生を教化利益していく。曇鸞はこの願生往生の総てを、阿弥陀如来の本願力に縁るものであると明かし、「三願的証」を示している。

この構造から、曇鸞の「三願的証」の意味を考えるならば、第十八願は往相回向（往生浄土）の願であり、第十一願は、正定聚の願、第二十二願は還相回向の願を意味するといえよう。『論註』劈頭の「易行道」開頭の釈にもみられるように、『論註』の造意は、浄土教における「大乘菩薩道」を明かすことであるから、曇鸞は、「往

生浄土」に留まらず、「証果」の獲得、さらには、それに基づく還相回向のはたらきに至るまで、総て阿弥陀如来の本願力の内に位置付けている。そして願生者は、この阿弥陀如来の本願力（他力）に乗ずるべきことを聞いて、「信心」を起こすべきであるとしている。この論理により、曇鸞は、「信心往生説」を成立させているのである。

右の理解は、僧肇の般若学を踏まえて、『論註』の「名義撰対」の思想構造を理解することによって、明らかになるものである。曇鸞は、僧肇思想に立脚する「名義撰対」の思想構造に基づき、『論註』全体の思想構造を構築しているのである。

第三章の結論

本章は、前章までに明らかにした『論註』の思想構造を踏まえ、曇鸞の行道思想について論考した。本章においても、前章と同様に「名義撰対」の論理を基底としている。

まず、第一節において、「名即法」・「名異法」の名号論と、「名義撰対」（名と義の撰・対）の論理が、内容的に一致することを指摘した。さらに、「名義相応」の説示から「名」と「義」の相応・不相応論を明かし、「名義撰対」、「名即法・名異法」の名号論と、同様の論理であることを明かした。そして『論註』全体に亘って構

築されていることを論じた。これにより、曇鸞の名号法は、「名義撰対」と「名義相応」の論理を軸に、「名」と「義」が如実に相応（撰）する場合と不相応（対）である場合とを示し、相応の場合には「名即法」（b）①「智慧」（c）の名号論を、不相応の場合には「名異法」（b）②「方便」（c）の名号論を展開している。このことから、『論註』の「名義相応」とは、「名／義」との相応ではなく、「名と義」の相応を示す文であるといえよう。筆者は、従来の「名義相応」の解釈を、「名の義」との相応（名号の義・いわれ）との相応・不相応を示す文とすることは、曇鸞以降の、親鸞等の後の浄土教の展開において生まれたものであつて、曇鸞においては、あくまで「名即法」・「名異法」の名号論の枠組みで、「名」と「義」（法）の相応（撰）・不相応（対）を示す文として語られていると考える。かかる論理は、曇鸞が「真實功德相」において、「不実功德」と「真實功德」の二種を説示することにも、通じるものである。僧肇の般若学を媒介とする曇鸞思想が、(b)「言教」において真諦と俗諦の二諦を説示するものであることから考えれば、(b)「真實功德相」は二種あるのは当然であり、(b)①「真實功德」（智慧）と(b)②「不実功德」（方便）を説示していると理解できる。以上のことから、決して不自然な解釈ではなく、むしろ曇鸞思想の構造が、一貫したものであることを示すものである。

そして第二節において、二種回向論について、未証浄心の菩薩と平等法身の菩薩の仏道に注目して再考した。曇鸞は、仏道そのものを、「方便回向」とであると解し、往生浄土にも証果獲得にも必要不可欠であるとしている。仏道そのものが、「方便」であり、また「名」であるともいえよう。したがって、回向は還相のみならず、往生浄土の過程において必須であり、その回向の成就（完成）が、還相回向である。ここに、未証浄心と平等法身

の菩薩を加味すれば、往相回向とは、未証淨心の菩薩の回向 (b)②「方便」↓「智慧」であり、還相回向とは、平等法身の菩薩の回向 (b)①「智慧」↓(b)②「方便」をいう。『論』と『論註』には五念門行の思想自体に相違があり、『論註』の場合には、五念門行全てが、「方便」(智)を内容とするものである。ここに、曇鸞思想の特色がある。曇鸞において五念門行の全ての行が、利他行の実践であり、慈悲を行ずることである。求めるべき「往生淨土」とは、あくまで他者に自己の功徳を回向していく、「往生淨土」(往相回向)である。その根底には、「名義撰対」(名と義)の論理が考えられるのであり、「五念門行」も「十念」も、この「名」(方便)と「義」(般若)の関係論理に収まっていく。その意味で曇鸞は、「讚嘆門」中心の称名往生説を展開しているとみられる。そして曇鸞の往相回向は、淨土教における伝道論の出発点というべきものであり、筆者は、ここに、曇鸞思想の新しい意義を見いだしている。

次に第三節では、曇鸞の下品生(下下品・凡夫)の行道について論じた。曇鸞は願生者を分類し、「願生の生」を無生と認識する者を上品、実の生(実体的生)と誤認する者を下品としている。「願生問答」にあるように、「往生」は、無自性空を本義とするものであるから、下品生の願生往生も、その本質は、無自性である。したがって曇鸞は、「氷上燃火の喩」や「八番問答」に示されるように、下品・凡夫の仏道は、「願生の生」を「実の生」と誤認するが、称名や十念などの往因行により、徐々に「無生」へと転換していくことを明かしている。「実の生」と誤認する下品の者は、「願生の生」を、実の生から無生の生へと転換していくことが、仏道実践(利他教化・慈悲)に求められている。しかしそれができなければ、正法を誹謗しないことで往生自体は可能であるが、

「生」を實體視し、罪業を実有と領解する心により、命終に得生することを示している。

続いて第四節では、曇鸞の信心往生説について考察した。曇鸞は、「信心」について、他想のない「一心」（信心）であるとし、その信心によって「名即法」（名義相応）の名号論が成立することを明かしている。そしてその「信心」（一心）は、「如来」を「実相身・為物身」と領解する(b)①「智慧」であるともしている。さらに、願生者にとって必須の要件である「菩提心」を、「願作仏心」・「度衆生心」であると示している。これらのことから、曇鸞にとって「浄土願生」の信心とは、一切衆生を利益していく「願作仏心・度衆生心」の「無上菩提心」に他ならないのである。また曇鸞は、下品凡夫が「信仏因縁」によって往生することを説くだけでなく、『論註』劈頭にも、「易行道」とは「信仏因縁」によって願生し、仏願力により往生浄土・住不退転に至ることも語っている。この「信仏因縁」の語は、「仏の因縁を信ずる」ことであり、「さとり境界」となる(b)①「第一義諦」（略・智慧）を信じることである。そして「易行道」とは、阿弥陀如来の本願により、自利利他円満の大乗菩薩道の実践者として歩むべき仏道であり、上品（あるいは菩薩）の五念門往生にせよ、下品（凡夫）の十念・称名往生にせよ、「往生浄土」(b)②「方便」↓(b)①「智慧」そのものを、「大乘菩薩道」(b)②「方便」↓(b)①「智慧」↓(b)②「方便」として明かしている。この曇鸞の行道思想は、自利利他円満の大乗菩薩道の実践を示すものである。

最後に第五節では、曇鸞の本願思想について考察した。曇鸞は、「他力」（本願力）に乗すべきことを聞いたならば、「信心」を生ずるべきであるとし、その「信心」とは、一切衆生を利益していく「願作仏心・度衆生心」

のことである。また、行道思想全体を阿弥陀如来の本願力に縁るものであるとし、「三願的証」を示している。信心にせよ、行道にせよ、利他教化（方便回向）の実践であり、それを阿弥陀仏の本願力（他力）としている。

この構造から、第十八願は「往相回向」（往生浄土）の願であり、第十一願は、「正定聚」の願、第二十二願は「還相回向」の願を意味すると考えられる。『論註』劈頭の「易行道」開頭の釈にもみられるように、『論註』の造意は、浄土教における「大乘菩薩道」を明かすことであるから、曇鸞は「往生浄土」のみに留まらず、「証果」の獲得、さらには、それに基づく還相回向のはたらきに至るまで、総て阿弥陀如来の本願力の内に語っているのである。

以上のことから、曇鸞『論註』の思想構造は、一貫したものであり、それらを図示すれば、以下の通りである。『論註』「名義撰対」の思想構造（i）、真実功德相の構造（ii）、往相回向の構造（iii）、還相回向の構造（iv）、第十八願の構造（v）、第二十二願の構造（vi）を、それぞれ図に示すことにする。

i

「名義撰対」の思想構造

静（寂）

(a) 真実（名教の外）
（言説などの超克・聖なる領域）

（三種門は般若を撰取）

（言説化）

α ①（撰）

(a) 般若・慧
真実
法・「義」

（言説の超克）

β ①（対）

（般若は方便を撰取）

(b) 方便（名教の内）

（言説・観念・俗なる領域）

動（用）・慈悲

（証から未証への衆生救済の方向）

「智慧」の動的展開

β ②（対）

(b) ① 智慧
（大悲）
菩薩の証

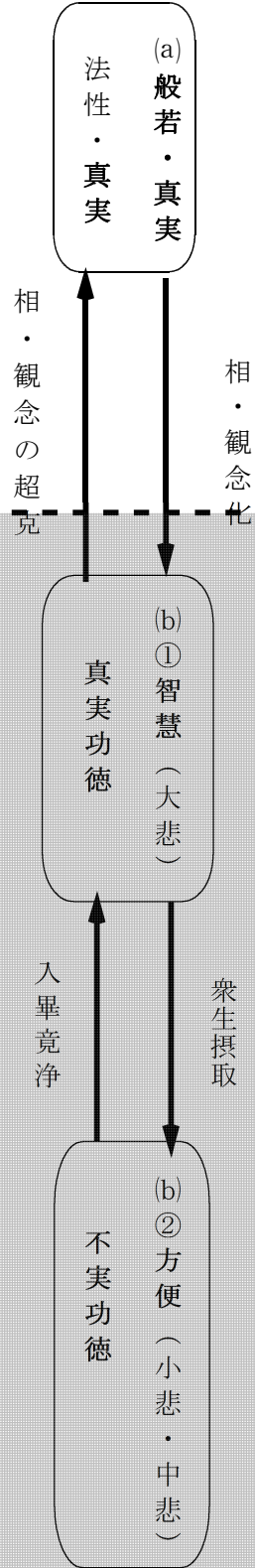
「方便」の動的展開

α ②（撰）

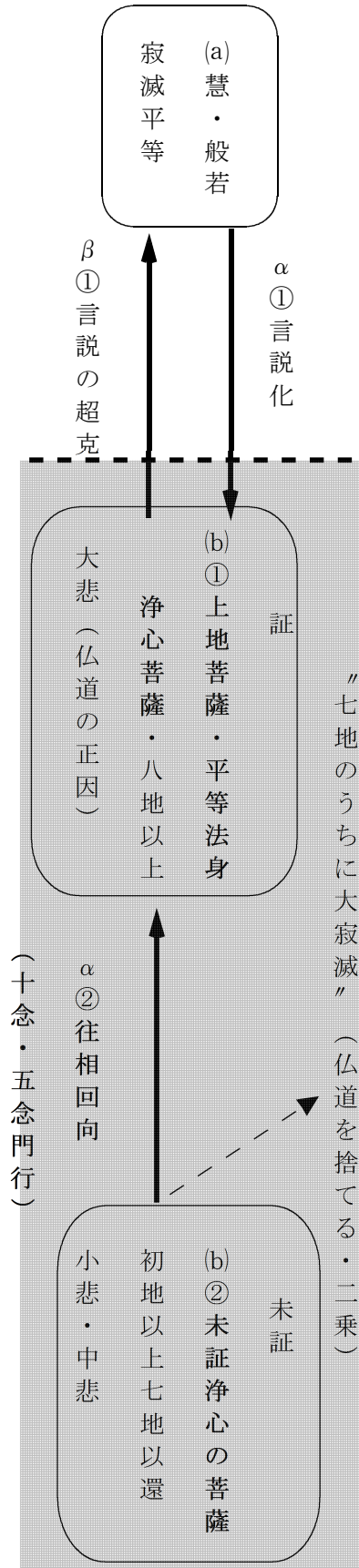
（未証から証への証果獲得の方向）

(b) ② 方便（智）・「名」
（小悲・中悲）
菩薩の未証

ii 眞実功德相の構造



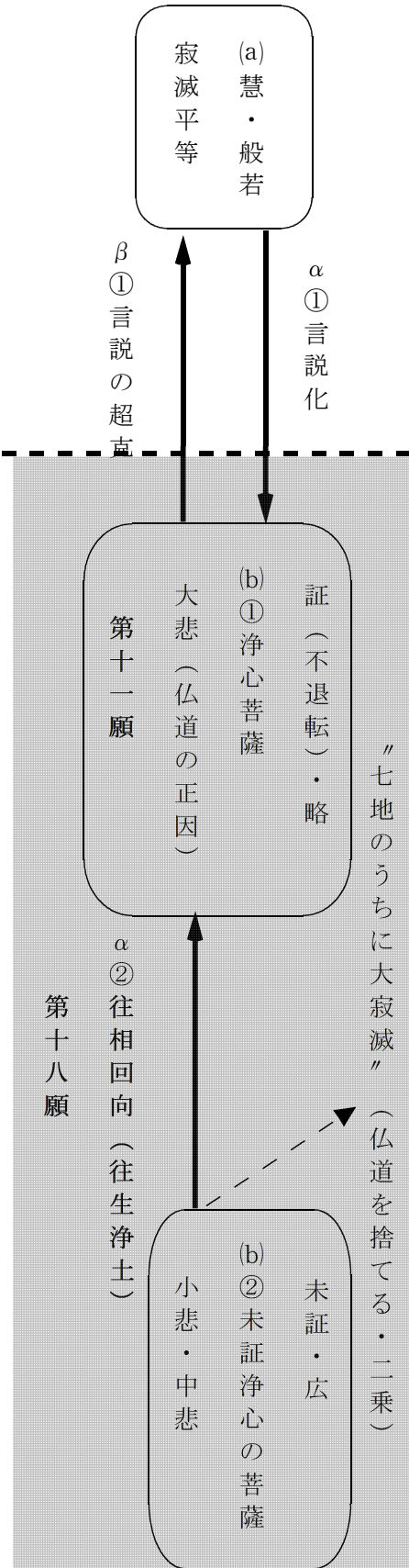
iii 往相回向の思想構造

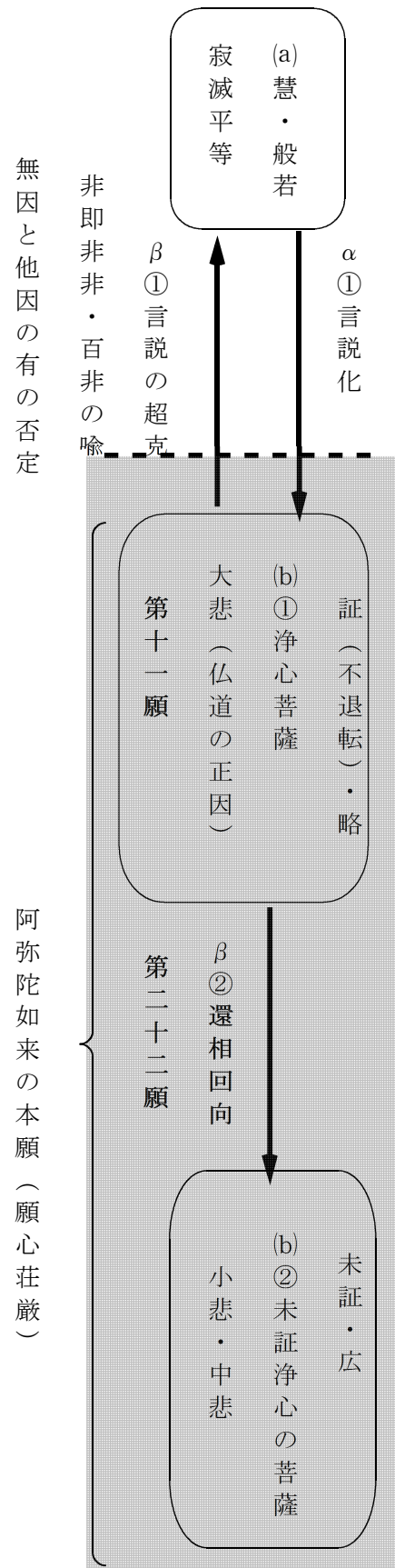


iv 還相回向の思想構造



v 第十八願の構造





右の図からも、『論註』の思想構造は、「名義撰対」の論理を基底として、一貫性のある論理が構築されているといえよう。僧肇の般若学に基づく「名義撰対」の思想構造は、『論註』全体に通底するものなのである。

- 1 山口益『世親の浄土論―無量寿経優婆提舍願生偈の試解―』法藏館、一九六六年、六九頁。
- 2 武田龍精「「往生」の原理的構造―曇鸞の「因縁生」義を根柢として―」（『真宗学』第五〇号、一九七四年）
- 3 渡邊了生「『論註』『願生問答』説示の「相統」にいう大乘空説の原理」（武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年）
- 4 大江淳誠氏は、「三念門は身口意の三業に亘る起行をあらわすのであって、三念を語るところに自らこれに相応する五念の義が考えられる。ここに凡夫の起行としての五念門の意があらわれて来る。」と示している（大江淳誠「往生論註に於ける本願の釋意」『曇鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七一年）。
- 5 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）一七九頁。
- 6 渡邊了生「『浄土論註』における二種法身説の教理史的研究」（『真宗学』八一号、龍谷大学真宗学会、一九九〇年、八八―一〇四頁）
- 7 深励『註論講苑』卷十一（『浄土論註講義』法藏館、一九七三年）六五七―六六三頁。
- 8 詳細は、第二章第二項を参照のこと。
- 9 山田行雄「真宗名号論の基礎的研究―『論註』讚嘆門釈の展開―」（『桐溪順忍和上追悼論文集』探究社、

一九八六年、三三六―三五二頁）。

10 『国訳一切経』（和漢撰述部・諸宗部五、藤堂恭俊訳）六〇頁、『浄土真宗聖典七祖篇―註釈版―』本願寺出版、一九九六年、一〇三頁。

11 藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』一六八頁。この名と義と分別する理解に対し、山田行雄氏は、「仏の立場を支配するものは衆生であることにはなりはしないのだろうかとの疑義が残るのである。その理由は、仏の名と義との相・不相応は衆生の如実・不如実によって左右、もしくは限定されることになるからである。」（前掲論文）と批判している。しかし筆者は、『論註』において、曇鸞が衆生よりもむしろ「菩薩」を中心に論を展開していることや、如来の名号そのものは変わらないにもかかわらず、その結果に相違が生じていることから、如来の名号のはたらきを受け取る側の菩薩自身の相違によって、結果が変化するものであると考える。また「名義」を名と義に分離していると考えられる個所として、「名義撰対」を挙げることができる。「名義撰対」は、「名と義が撰して対する」と読むことができ、名と義を分離して示している。ゆえに曇鸞の場合、かかる箇所は、「名」と「義」の相応・不相応を示す文であるといえよう。

12 『国訳一切経』（前掲）五九頁の註【一八】の箇所。

13 『国訳一切経』（前掲）五九頁には、まず註【一八】において、名は止（奢摩他）に、義は観（毘婆舍那）に対応することを述べている。その上で、註【一九】において、第二門を第三、第四門のように、「如実に相応

を修行せんと欲すと読むべきである」との指摘がある。

14 『国訳一切経』（前掲）五九頁の註【一八】の箇所。

15 神子上恵龍『往生論註解説』四八―五一頁。

16 大正四〇・八三三下

17 大正四〇・八三四上

18 同右。

19 大正四〇・八三四中

20 曇鸞の謗法について、普賢保之氏は、「曇鸞においては、謗法罪の有無は今において語られる性格のものであり、回心とは表裏の関係にあるものであるから、そもそも謗法罪の者が救われるという言い方自体が適切ではないかも知れないが、過去に犯した謗法という罪が問題にされないという意味で、謗法罪の者も救われるといってもよいであろう。」と述べている。また、謗法罪を否定する表現について、「謗法罪の重いことを記して（抑止）仏法を信ぜしめん（誘引）とする思いに依るのである。しかし已に謗法罪を過去に造ったことがある者に対して、五逆罪が救いにおいて問題とならないのと同様、過去の行為が問題ではなく、今謗法の心を翻し回心させすれば、救われる（撰取）という仏の大悲を示さんとしたものとして受け取ることが出来るのではないだろうか。」と示している（普賢保之「曇鸞における八番問答の意義」、『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）。

21 大正四〇・八三四中。

22 大正四〇・八三四下。

23 大正四〇・八三四下

24 同右。

25 信楽峻磨氏は、「十念」の義についての先哲の説を、称名とする説、憶念とする説、称・念（憶念・観念）両通とする説に、分類している（『曇鸞教学における十念の意義』『龍谷大学論集』三七一号、一九六二年）。

26 是山惠覺『往生論註講義』佛典通俗講義発行所、一九一六年、二〇六頁。福原亮巖『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年、四二六―四二七頁。

27 前註四。また大江淳誠氏は、「起行の五念によっては一心の如実の義が示されて来るのである。」と示している（大江淳誠氏、前掲論文）。筆者がここに示す五念門は、「凡夫の起行としての五念」という見方になるであらう。

28 深励は、

「何故依者以如来即真实功德相」。この文解しがたし。よほど考えねば解せぬ所なり。まづ初に「如来即真实功德相」といふことを解すべし。これが合点のゆかぬことなり。

と示している（『註論講苑』卷三、『浄土論註講義』一五八頁）。

29 武田龍精「曇鸞浄土教の思想史的背景と大乘哲学的原理」（武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌

堂、二〇〇八年）三四頁。

30 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法藏館、二〇〇九年、一五八頁。

31 神子上恵龍氏は、「曇鸞が天親の『浄土論』に出づる真実功德相を解釈するに当たって、何故にわざわざ不実功德のことを云わねばならなかったかと云うと、真実功德は、不実功德と対立的なものであるから、今ここに不実功德を積顕したものと思われるのである。」（『往生論註解説』四二頁）と示している。これに対し筆者は、僧肇思想の影響下にある『論註』の思想構造から考えて、「真実功德相」において、「真実功德」だけでなく、積極的に、「不実功德」を積顕しなければならなかったと考える。

32 唯除五逆誹謗正法。（大正四〇・八三三下）

33 五種不思議中佛法最不可思議。（大正四〇・八四〇下）

34 大正四〇・八二七上。

35 神子上恵龍氏は、「『浄土論』における五念門行は、止観中心の高位の菩薩行であって凡夫の到底修し難いものである。曇鸞は『往生論註』に於て、この天親の所明をそのまま伝承すると共に、彼の發揮として、別に讚嘆中心の称名往生説を主張し、止観中心の五念門行は、上品生の往因行であり、称名中心の五念門行を下品生の往因行とした」（『往生論註解説』二三二頁）と示している。

また藤堂恭俊氏は、「曇鸞は五念門のなか特に讚歎門に説く「称彼如来名」を重要視したことが知られる。」（藤堂恭俊「天親と曇鸞の浄土教思想」『浄土思想』（講座・大乘仏教五）春秋社、一九九六年、二一三頁）と

示している。

- 36 深励『註論講苑』卷八（『浄土論註講義』四五六頁。）
- 37 是山惠覺『往生論註講義』二九二頁。
- 38 福原亮巖『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年、四七七頁。
- 39 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想背景―』法藏館、二〇〇九年、二四九―二五〇頁。
- 40 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想背景―』二五一頁。
- 41 神子上恵龍『往生論註解説』五二―五三頁。
- 42 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』二五一頁。
- 43 大江淳誠氏は、「五果は五念の因の功徳を顕わさんが為に、其の利益として出されるのであって、所顕の主体は、五念の因行に在る。」と示している（大江淳誠氏、前掲論文）。
- 44 同前・八二七中―下
- 45 菩薩如_レ是修_三五念門行_一 自利利他。速得_三成就阿耨多羅三藐三菩提_一故。（大正四〇・八四三下）
- 46 信楽峻磨氏は、「曇鸞は、『大経』及び『観経』の十念を同一のものと見ていた」と指摘する（「曇鸞教学における十念の意義」（『龍谷大学論集』三七一号、一九六二年））。
- 47 『論註』卷末「覈求其本釈」に、

問曰。有何因縁言速得成就阿耨多羅三藐三菩提。答曰。論言。修五門行以自利利他成就故。（中略）願言。

設我得佛。十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念。若不得生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。緣佛願力故十念念佛便得往生。(大正四〇・八四三下―八四四上)

とあり、「五念門行」を菩提に至る行とし、十念を往因行であるとしている。

48 曇鸞は、『論註』卷上「総説分・大義門功德」に、

門者通_二大義_一之門也。大義者。大乘所以也。如_二人造_レ城得_レ門則入_一。若人得_レ生_二安樂_一者。是則成_二就大乘之門也。
(大正四〇・八三〇下)

と示し、「門」とは大乗仏教に通ずる門であり、浄土に生じることが、「大乘」を成就する門であるとしている。

49 是山惠覺『往生論註講義』には、「念とは称念で即ち称念を謂う、五念門中の讚嘆門の称名なり、此五念門を衆生所修の報恩行となすときは、讚嘆門の称名が主となる。称名が僧俗男女の長時不退の行となることは、本願の所誓なるが故なり。下に讚嘆門の称名行を釋して、建章の一心に合して、如実修行相応の行なることを示し、以て余の四念門の行を此に推せたまひ」(二五三―二五四頁)と述べている。

また石田充之氏は、「止観中心の修五念門行成就は聞名称名なる信仏因縁十念念仏の所に内的に認容されてゆく意向が窺われるのである。従って、それは、つまるところ、その下巻の讚歎門釈下に明かされる如き、一心相續・二知三信憶念称名の実践を、その帰結とされるの意向を窺わしめられるのである。」(石田充之『浄土教教理史』(サーラ叢書一五)平樂寺書店、一九六二年、六六頁)と示している。

また神子上恵龍氏は、「彼の發揮として、別に讚嘆門中心の称名往生説を主張し、止観中心の五念門行は、上

品生の往因行であり、称名中心の五念門行を下品生の往因行とした」（神子上恵龍『往生論註解説』二三二頁）と示している。

50 願生者の分類については、「菩提心」に関してのみ、『大経』所説の上輩・中輩・下輩の三輩によって、示している。この「菩提心」に関しては第四節を参照のこと。

51 神子上恵龍『往生論註解説』五一頁。

52 岡亮二「中国三祖の十念（一）——曇鸞の十念思想——」（『真宗学』第九四号、一九九六年）

53 石川琢道氏は、『曇鸞浄土教形成論——その思想的背景——』（一七二頁）に、

曇鸞はすべての者が往生できるとの視点から、主たる願生者として下品下生の凡夫を想定し、なおかつその実践行として十念が必要とされた。それに対し、上品生の願生者は「無生」を体得しうる者であり、その実践行として五念門が必要となる。

と述べている。

54 殿内恒氏は、

曇鸞は、『浄土論』に説かれていた菩薩の五念門往生に加えて、凡夫の十念往生をも『往生論註』に説示しているものであり、そのことにより、無上菩提に至る浄土往生の法門を、すべての者に開かれたものとして説示していったのである。

と指摘している（「曇鸞における浄土往生の行と機」、武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』所収、一六六頁）。

55 五念門行については、「往生」のみではなく、「菩提」に至るまで示されていることは、先に示した通りである（前註四七・「覈求其本釈」参照）。

56 真名子晃征氏は、「先行研究を確認すると、それらの多くで、「上品生」「下品生」もしくは「菩薩」「凡夫」といった二種の願生者それぞれに異なる行を配当している。しかし、これらの説示には、そのような機根の違いによって異なる往生行を配当する明確な記述はみられない。」と述べ、また「『論註』にみられる願生者の分類の趣旨は、「生」の理解の相違を明かすことにあり、その行を定める意図の記述は見出せない。」とも指摘している（真名子晃征「『往生論註』における修行者」、『浄土真宗総合研究所』第七号、二〇一二年）。

57 武田龍精氏は、「行者の主体が「善男子・善女人」であることを重視したい。菩薩に特定されているわけでもなければ、声聞・縁覚に特定されてもいない。ただ「善男子・善女人」と一般的な衆生存在が行者の書体であるといわれているだけである。」と示している（武田龍精「曇鸞浄土教の思想的背景と大乘哲学的原理」『曇鸞浄土教の研究』永田文昌堂、二〇〇八年、九〇頁）。

また深励は、この「善男子・善女人」を『大智度論』によって解釈している（深励『註論講苑』卷七、『浄土論註講義』三九五頁）。

58 真名子晃征氏も、「願生者の分類の趣旨は、「生」の理解の相違を明かすこと」にあるとして、注目している（前掲論文参照）。

59 石川琢道氏は、「阿弥陀仏の無生であり清浄なる名号、ならびに莊嚴相が願生者の心中に入ることによって、

造罪の心や、「生」を実体的なものとする意識作用そのものが滅するのであり、下品下生者は「無生」を知らずとも称名を實踐して、願生の心をおこすことによって、それまでの実体としての「生」とみていたことが滅するのである」と指摘している（石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』一六四頁）。

60 神子上恵龍『往生論註解説』五六頁。

61 石川琢道氏は、「讚歎門の實踐としては、ただ口業として阿弥陀仏の仏号を称えるのみでなく、実相身と為物身を知ることが必要」であると指摘している（石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』一九四頁）。

62 深励『註論講苑』巻四（『浄土論註講義』二〇四頁。）

63 武田龍精「曇鸞浄土教の思想的背景と大乘哲学的原理」（武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』所収、八〇―八一頁。）

64 武田龍精氏は、この箇所について、「ここで曇鸞は阿弥陀如来の浄土が「清浄本願の無生の生」であるから、そのような世界へ願生する「生」も「無生の生」であるという論法を展開しているのである。三有虚妄の生の如き「生」ではない。したがって、穢土から浄土への願生・往生には、有生から無生への根元的轉換が含まれている。さらにその轉換は、単に身体的死においてではなく、「願生心」（詳しくは「願生心」と「觀見」とである。）という実存的意識の「場」においてすでに生起している宗教的な現事実である。：（中略）：娑婆世界からの「得生の者の情」という観点からのみそのように表現したまでであって、本来的には無生でなければならぬ。」と示している（武田龍精「曇鸞浄土教の思想的背景と大乘哲学的原理」、武田龍精編『曇鸞浄土教思想の

研究』所収、一〇三—一〇四頁）。

65 大江淳誠氏は、「天親菩薩の一心は、下下品の機にも通ずる一心であることは、八番問答の釈で明らかであり、また讚嘆門の行は、凡夫往生人の行として示し、そこに浄土論の一心が出してある。」と示している（大江淳誠氏、前掲論文）。

66 信楽峻磨氏は、曇鸞の十念と、信心及び称名との関係を明らかにしている。そのなかで、「心に他想なくして十念相続する」「他念を積み相続して他事を縁せざる」などの用例から、「信心の相続と十念とは、全く同じ心相を詮わしたものである」と窺えるのである。かくて曇鸞においては、信心と十念とは、同じ系列に属するものであつて、十念とは無疑決定なる信心が後念において他想間雑することなくして不断に相続されてゆくこと、即ち信心の相続を意味するものであつた」と指摘している。そして、「曇鸞教学における浄土往生の行道としての、信心↓称名↓往生と言う体系は、また信心↓（十念）↓称名↓往生とも言いうるようになるのである」と示している。

また、「曇鸞における浄土往生の行道としては、信心↓（十念）↓称名↓往生と言う行道と十念↓往生と言う行道、即ち称名往生と信心往生の両義を見ることができるのであるが、その『論註』の釈意、殊にその上下両巻を何れも十念業成、十念往生をもって結ぶことなどから窺えば、曇鸞教学の本意は、むしろこの十念往生にあつたのではなからうかと考えられるのである。」と述べている。また「かくして曇鸞教学における浄土往生の行道とは、基本的には信心↓（十念）↓称名↓往生と言う行道であると見られるとしても、それはまた十念による往

生、更には一念―信心による往生と言うことに帰結されるものであったと思考されるのであって、ここに我我は後世、親鸞によって唯心独達の純粹浄土教が全頭確立されるに至った、遙かなる先蹤を見ることができるのである。」と指摘している（以上、信楽峻麿「曇鸞教学における十念の意義」『龍谷大学論集』三七一号、一九六二年）。

67 信楽峻麿氏の論考（信楽峻麿「曇鸞教学における十念の意義」、『龍谷大学論集』三七一号、一九六二年。『浄土教における信の研究』、第四章第三節「曇鸞における信の思想」一九七五年、永田文昌堂、二六六―二七二頁）において、「十念」に関する先学の研究が、詳細に論じられている。信楽氏は、「十念」の義についての先哲の説を、①称名とみる説、②心念（憶念・信相統）とみる説、③称名・心念（憶念・観念）共通とみる説に、分類しており、さらに、それとは別に、「曇鸞における信の思想」の註六六において、岡亮二氏の十念理解についても、「願生心の相統」であると指摘されている。したがって、信楽氏は、実質、四種に分類しているといえよう。

近年では、石川琢道氏も、その分類を行い、四種にまとめている。石川琢道氏は、①称名説、②憶念説、③憶念と称名の両義とみる説、④往生を願う心の状態とみる説に、分類している（石川琢道氏、前掲書、二一一―二二二頁）。

68 信楽峻麿氏は、曇鸞における十念以外の念の用例や、「八番問答」（主に第七問答）における「十念」の使用例や、経文にはない「相統」を付加した「十念相統」という語を用いていることなどから、「曇鸞における十

念とは、観念でもなく、称名でもなくて、まさしくは憶念であり、しかもその憶念の心が他想を雑えずして心心相続することであると言うことが明らかとなるのである。」と示している（信楽峻麿「曇鸞教学における十念の意義」、前掲論文）。

69 大江淳誠氏は、「実相身即為物身の二利不二の法体の義を知るが故に信心を生ずるものとする。名号の義理に達するを信心とすというのと同義である。」と示している（大江淳誠氏、前掲論文）。

70 信楽峻麿氏は、「曇鸞は『論註』巻下において、称名の如実修行相応を積するについて、阿弥陀仏に対する二知と三信を明かしているのであるが、この阿弥陀仏に対する二知とは、阿弥陀仏は「是れ実相身是れ為物身」（真聖全一の三一四）にして、悲智双行自利利他円満せるものであることを明確に領知することであつて、それは即ち、上に見た如き阿弥陀仏に対する無疑決定の信を意味するものにほかならなかつた。」と示している（信楽峻麿「曇鸞教学における信の考察」『真宗学』第二七・二八合併号、『神子上教授還暦記念特集・曇鸞教学研究号』、一九六二年、一三五—一三六頁）。

71 武田龍精氏は、「曇鸞は、「住持の楽」を註釈して「彼の安楽浄土は阿弥陀如来の本願力の為に住持せられて楽を受くること間無し」とらえ、全く新たな他力的な意味を付与した。「住持の楽」という概念は、『浄土論』当面においては、「自身住持の楽」として使用されている概念であり、「自身」とは当然菩薩自身を指す。しかし、曇鸞の註釈においては、無量寿経に説く三輩生に關係させて理解されており、それ故に「自身」とは当然願生者自身を指すこととなる。」と示している（武田龍精「曇鸞浄土教の思想的背景と大乘哲学的原理」『曇

鸞浄土教思想の研究』所収、五九頁）。

72 武田龍精氏は、「有仏の国土に生ぜしむる」度衆生心が自らの願作仏心にほかならないという立場こそ大乘浄土教仏教の根本哲理であり、まさしく浄土教仏道における菩薩利他行の真髓である。衆生を「有仏の国土に生ぜしむる」ことが、衆生一人一人を仏とならしめることであり、このことは衆生各人が願作仏心の心を起こしていることと同義と見なされる。」と示している（武田龍精氏、前掲論文、五八頁）。

73 僧肇の浄土思想については、第一章第五節を参照のこと。

74 西山邦彦氏は、「曇鸞は信仏因縁と明らかにいったのである。その読み方が、「仏を信ずる因縁」であろうと、「仏の因縁を信ずる」であろうと、曇鸞が因縁という言葉をどのように解していたかが問題であろう。因縁の法は縁起の法であり、それが空性だとするならば、すでにのべたように存在と現存在の相依相待にほかならない。」と示し、「信仏因縁」の読み方よりも、「因縁」の意味を問題にしている（『龍樹と曇鸞―浄土論註研究序説―』法藏館、一九八二年、一七五頁）。

75 大瀛『無量寿経論註』卷上の二（『真宗全書』第一〇卷、一八一頁）

76 『註釈版聖典七祖篇』では、「易行道」開頭の釈には、「信仏の因縁」（四七頁）、「八番問答」では、「仏を信ずる因縁」（九四頁）となっている。

77 信楽峻磨氏は、「第一義諦は仏の因縁の法なり。」と言う文からすれば、「仏の因縁を信ずる」と訓むべきが親しいとも考えられる」と述べている（『曇鸞教学における信の考察』前掲論文、一三八―一三九頁）。

78 「信仏因縁」とは、「覈求其本釈」「八番問答」との関係で、「十念」であるとも指摘される。

縁_二仏願力_一故、十念念仏便得_二往生_一。（「覈求其本釈」同前・八四四上）

如_レ是至_レ心令_二声不_一絶、具_一足十念_二称_二南無無量寿仏_一。称_二仏名_一故、於念念中除_二八十億劫生死之罪_一。下品凡夫但令不_三誹_一謗正法、信仏因縁皆得_二往生_一。（「八番問答」同前・八三四上）

（矢田了章「曇鸞における第十八願受容の考察」、『親鸞の仏教―中西智海先生還暦記念論文集―』永田文昌堂、一九九四年）

79 曇鸞は、龍樹『易行品』所説には「信方便易行」とあるが、あえて、「信仏因縁」と置き換えて、示している（香月院深励『註論講苑』巻二（『浄土論註講義』七七頁）。早島鏡正・大谷光真共著『浄土論註』（佛典講座二三）大蔵出版社、一九八七年、五四頁）。

80 曇鸞が参照したと考えられる、龍樹『十住毘婆沙論』『易行品』の文は、以下（大正二六・三八上―四一中）の通りであると指摘される（幡谷明『浄土論註上下二巻対照表―曇鸞教学の研究（資料編）』第二版、同朋舎、二〇一〇年、一〇六―一〇八頁）。

問曰。是諸菩薩有二種。一惟越致。二阿惟越致應説其相。是惟越致是阿惟越致。答曰

等心於衆生 不嫉他利養

乃至失身命 不説法師過

信樂深妙法 不貪於恭敬

具足此五法 是阿惟越致

(中 略)

問曰。是阿惟越致菩薩初事如先說。至阿惟越致地者。行諸難行久乃可得。或墮聲聞辟支佛地。若爾者是大衰患。如助道法中說

若墮聲聞地 及辟支佛地

是名菩薩死 則失一切利

若墮於地獄 不生如是畏

若墮二乘地 則爲大怖畏

(中 略)

何況於菩薩 自度亦度彼

於此二乘人 億倍應精進

行大乘者佛如是說。發願求佛道。重於舉三千大千世界。汝言阿惟越致地是法甚難久乃可得。若有易行道疾得至阿惟越致地者。是乃怯弱下劣之言。非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便今當說之。佛法有無量門。如世間道有難有易。陸道步行則苦。水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勤行精進。或有以信方便易行疾至阿惟越致者。如偈說

東方善德佛 南梅檀德佛

西無量明佛	北方相徳佛
東南無憂徳	西南寶施佛
西北華徳佛	東北三行佛
下方明徳佛	上方廣衆徳
如是諸世尊	今現在十方
若人疾欲至	不退轉地者
應以恭敬心	執持稱名號

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地成就阿耨多羅三藐三菩提者。應當念是十方諸佛稱其名號。如寶月童子所問經阿惟越致品中説。(大正二六・四〇下―四一中。傍線部・波線部・二重線部は引用者による。)

ここで、龍樹は、「易行道」の語はあるが、難行道という語を用いていない。傍線部のあるように、菩薩が仏果を目指して阿惟越致地に至る行そのものを、難行とするのみである。また、「易行」については、波線部にあるように、不退転地(阿惟越致地)に至る方法を、「信方便易行」であるとするとする。また、二重線の箇所にあるように、十方諸仏の名号を称えるとしている。

81 石川琢道氏は、『十住毘婆沙論』において「難行」が説示される際に、この五種の理由が提示されることはない。すなわちこのことは、この内容が曇鸞によって添加されたことを意味し、また同時にこの後に曇鸞自身が難行道ではなく易行道を選び取る理由ともなるものである。」と示している(石川琢道氏、前掲書、六四頁)。

82 武田龍精氏、前掲論文、二九頁。

83 曇鸞は、「住持」について『論註』巻下「観察体相章」に、次のように分釈している。

住名_二不異不滅_一持名_二不散不失_一。(大正四〇・八三八上)

84 信樂峻磨氏は、信心と往生について詳細に明かしている。前註六六。

85 大江淳誠氏は、「自利利他成就の菩提心といい、また妙樂勝真心というのは、上品の機の所修であって下品の機の所修ではない。ところがその菩提心を語るところに、大經三輩の菩提心を引いてある。三輩のうち、下輩は即ち下下品の機であって、十念念仏の往生者である。爰に於いて上品の機に約して明かす止觀中心の五念門は、下下品の往生の十念念仏の法徳を顕わすの義となつて來るのである。」と示している(大江淳誠氏、前掲論文)。

86 石川琢道『曇鸞淨土教形成論―その思想的背景―』(六二頁)。また福原亮巖氏は、『往生論註の研究』の「第一章 造意と内容 第二節 本書の内容」において、「論註の上下二卷は、開卷のところに易行品を置き、論を以つて論を照し、淨土論に明す所は他力易行であると決し、大尾には覈求其本して三願的引し、ついに他力を以つて結成した。そして中間(上卷の終り)に八番問答を設け、觀經下下品に照らし、經釈を用いて下下品の凡夫を對機とする經意を明かされている。」(六四―六五頁)と示している。

87 第二章第二節参照。

88 第二章第三節参照。

89 第三章第一節参照。

90 大江淳誠氏は、「浄土論に示されてある法義は易行道である阿弥陀仏の願力なりとするのであり、随って此れを積せる論註一部の所顕も、この他力易行の法を顕わすものなりとするのである。而して此の最初に於いて示された分齊を判ずるの積は、最後に他力の義を結ぶ覈求其本の積と照応して、論註一部の起結を為すのである。その覈求其本の積は、論註下巻十章の積に於いて衆生が五念門の因を成就して浄土に往生し、五果の利益を得て、終に無上仏果に至ることは、総て阿弥陀如来の本願力に縁るなりとして四十八願をあげ、そのうち第十八、第十一、第二十二の三願を的証して本願力回向即ち他力の義を結ぶのである。即ちこの初後に於ける両積を対照するに、初め易行道の積に、「但以信仏因縁願生浄土乘仏願力便得往生彼清浄土」とあるの文は、覈求其本の積に第十八願をあげて「縁仏願力故、十念念仏便得往生」という文に応じ、次に、「仏力住持即入大乘正定之聚」というの文は、覈求其本の文に第十一願を引いて「縁仏願力故、住正定聚。住正定聚故、必至滅度」とあるの文に応ずる。」と示している（大江淳誠氏、前掲論文）。

近年においても、石川琢道氏が、「巻下末に示される「三願的証」の内容も易行道の説示と対応するものであることがわかる。」として、「易行道」と「三願的証」の文の関連性を指摘している（石川琢道氏、前掲書、六四―六七頁）。

91 十方恒沙諸佛如來。皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。（大正一二・二七二中）

92 諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向、願生彼國。即得往生住不退轉。唯除五逆誹謗正法。

（大正一二・二七二中）

93 矢田了章氏は、第一問答から第五問答までについて、「それは第十八願及び第十八願成就文の解釈が中心課題とも言えるものであった。下品の凡夫が謗法しなければ信仏の因縁によって往生するとまず示されている。謗法には浄土願生心は生じ得ないから往生は不可であるとする。このことは逆に言えば、既に謗法する者であっても謗法を停止して浄土を願生すれば往生し得るということである。(中略)この五つの問答から曇鸞が主張したかったことは、如何なる重罪を犯した衆生であつても、謗法を停止し信仏の因縁により願生すれば救済され得ることであつたと言える。」と示している。また、「八番問答において、曇鸞は第十八願及び成就文と『観経』下品の文を立論の根拠として、一生造悪の下品の凡夫が、信心に基づいた称名による願生心によって、往生することを明かした。そこでは、謗法不生を厳明しているが、謗法者と雖も廻心願生により往生可能の義を認めるのである。如何なる造罪の者でも往生し得る道が明示されたのである。」と述べている(矢田了章「曇鸞における第十八願受容の考察」、『親鸞の仏教―中西智海先生還暦記念論文集―』、永田文昌堂、一九九四年)。

94 大正四〇・八三〇下

95 曇鸞が『論註』に用いる願文は、「三願的証」にある第十一願、第十八願、第二十二願の三種と、「二乗種不生」に用いられる第十四願のみである。また、曇鸞の引用は原文を忠実に引く直接引用が中心であり、願文の意識引用はない、と指摘されている(小沢勇慈・久米原恒久・斉藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」(『仏教文化研究 善導大師千三百年遠忌記念』第二五号、一九七九年)。

96 大江淳誠「往生論註における本願の釋意」(『曇鸞教学の研究』、永田文昌堂、一九七一年)

- 97 小沢勇慈・久米原恒久・斉藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」、前掲論文。
- 98 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景』六七頁。
- 99 渡邊了生「『論註』「願生問答」説示の「相統」にいう大乘空説の原理」、前掲論文。
- 100 第二章第三節参照。
- 101 曇鸞は、『大経』第十八願成就文にある「回向」の語を、そのまま引用している。
諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向、願生彼國。即得往生住不退轉。唯除五逆誹謗正法。
(大正一二・二七二中)
- 102 曇鸞は、「一法句」(略)を明かすうちに、「非即非非」の百非の喩を示す。「一法句」の本質を、実有的な
思惟・概念・相を、どこまでも否定し、「一法句」の本義となる「眞実」を、非有非無の論理によって、明示し
たと考えられる。
- 103 曇鸞は、『論註』卷下「浄入願心章・願心莊嚴」に、
應知者。應知此三種莊嚴成就、由本四十八願等清淨願心之所莊嚴。因淨故果淨。非無因他因有也。(同
前・八四一中)
- と述べ、四十八願等の清淨なる願心(因)によって、莊嚴が成就(果)する因果の関係は、「無因と他因(有
因)の有」ではないとし、実有的把握を遮して「空」であることを明らかにする。

結 論

結 論

『往生論註』の思想構造の構築論理

各章の結論については、すでに章ごとに付している。その結論を踏まえて、以下に『往生論註』の思想構造がいかにして構築されているのかを示したい。

北朝の曇鸞は、世親の『浄土論』を註釈した『往生論註』において、極めて特徴的な解釈をしている。それは、「名義撰対」の「智」と「慧」の分釈、「真実智慧・無為法身」の解釈、「第一義諦」の解釈、「依法性順二諦」の説示、二種の「真実功德相」の説示などに見出せる。しかし、従来の研究は、これらの説示や註釈の意図について明らかにしていない。その理由は、これまでの先行研究が、『論註』の思想構造を、約理の二諦によって理解し、概念関係を二種に配当して解釈しようとしたことによると考えられる。ゆえに曇鸞の特徴ある註釈の意図を明らかにできていない。曇鸞の解釈の特徴に注目するならば、『論註』の思想構造は、約理の二諦ではなく、『約教の二諦』（方便施設における二諦）に基づいて理解すべきであり、概念関係を三種に配当する構造である

と考えられる。かかる立場に立つことによって、曇鸞の特徴ある註釈の意味が明確になる。そしてこの『論註』の思想構造の背景には、曇鸞が研鑽した「四論仏性」、すなわち龍樹『中論』・『十二門論』・『大智度論』・提婆『百論』の「四論」と『涅槃經』に説示される「約教の二諦」である。さらに、それらのみではない。北朝仏教は、羅什ならびにその門弟、特に僧肇を指導的立場として、仏教を研鑽すべきであるという思潮があり、曇鸞自身も羅什・僧肇を媒介として龍樹の中觀哲学を学んでいる。そしてこの羅什あるいは羅什門下の曇叡、さらには僧肇においても、「約教の二諦」が語られている。つまり曇鸞思想の背景全てが、「約教の二諦」を示しているのである。しかも僧肇に至っては、自らの二諦説の立場から浄土思想を構築している。曇鸞は、この僧肇の立場を、自らの思想構築の原点としているといえよう。ゆえに曇鸞は、北朝仏教の思潮により、自らも「約教の二諦の立場」に立ち、それに基づいて浄土思想を形成したのである。そのように考えるならば、曇鸞の思想構造は、三種の概念関係によって理解すべきである。そして僧肇から曇鸞への思想構造の展開は、次のように示すことができる。

僧肇思想

曇鸞思想

- | | | |
|----------------------|---|-------------|
| (a) 第一真諦（無言・真理・非有非無） | ↓ | 般若（慧） |
| (b) ①名教の真諦（非有） | ↓ | 智慧（第一義諦・大悲） |
| (b) ②名教の俗諦（非無） | ↓ | 方便（智・中悲・小悲） |

この三種配当説によって、先に示した「名義撰対」の「智」と「慧」、「真実智慧・無為法身」、「第一義諦」な

どの解釈や説示が、一貫性を持つものであり、明確な意図を持って註釈したものであるといえる。つまり曇鸞は、自身の学系の立場から『論』を註釈したのであって、北朝の曇鸞にとっては決して不自然な解釈ではないといえるよう。

この特徴的な解釈の中でも、特に、菩薩の法を明らかにした『論註』「卷下・名義撰対」にみられる「智・慧」の解釈は、非常に重要なものである。世親の『論』において、「智慧」は「般若」にも「方便」にも理解できる不明確な概念であったが、曇鸞は「智慧」を「智」と「慧」に分釈して、「智慧の智」を「方便」、「智慧の慧」を「般若」とすることで、「方便」にも「般若」にも配当できない、『論』と異なる新たな「智慧」の概念を生みだし、僧肇にいう(b)①「名教の真諦」と対応して示していく。これにより曇鸞は、『論』所説の「智慧」の概念を、自らの学系の上に位置付けていく。そして(b)①「智慧」と(b)②「方便」の構造をもって、曇鸞は、『論註』全体の菩薩思想を構築していく。その例が、先に挙げた解釈や説示であるといえよう（詳細は「本論」に述べた通りである。）。つまり曇鸞は、約教（方便施設）において、二諦の相即（b)①智慧と(b)②方便）を語り、それを超克する(a)「般若」（真実）を説示する。『論註』の「非即非非」・「百非の喩」などは、「言教」を超克する「真実」を明かすものであると考えられる。

このような曇鸞思想の構築を、インド・チベット仏教にも求めていくならば、それはツォンカパを除くインド・チベット仏教の中観派の主流が「有にあらざ、無にあらざ」の「離辺中観説」を説示していることに行き着くであろう。かかる中観思想の展開と同様にして、羅什も『中論』により「非有非無」の「離辺中観説」を明かし、

僧肇もまた、「非有非無」の(a)「第一真諦」を示している。曇鸞もその潮流を受けて、「非即非非」「百非の喩」によって、あらゆる観念・言教を超克する「非有非無」の中観思想を展開しているのである。そのように理解するならば、曇鸞は、浄土教思想史上だけでなく、中国の般若思想史上にも位置付けることができる。まさしく曇鸞は、北朝の「四論」の学匠であるといえるのである。

しかし曇鸞思想は、般若思想のみに留まるものではない。曇鸞は僧肇思想の影響下で、「名号論」を展開する。つまり僧肇の『不真空論』説示の「名」と「物」の関係論理に対応する形で、曇鸞は、「名」と「義」の相応（撰・即）と不相応（対・異）の名号論を明かしていく。そしてこの名号思想を、『論註』全体に展開していくことによって、『論』所説の五念門行や『無量寿経』『観無量寿経』の十念などの往因行を、この「名号」（方便・慈悲）の論理の内に収めていく。さらに曇鸞は、「浄土」や「往因行」の根本を、「大悲」であるとする。こと、「利他教化」の行道思想を説示し、「行道」そのものを「方便」（回向）の内に明かしていくのである。それゆえに、曇鸞は「五念門行」の一々の「門」に自利利他の意味を付して解釈し、また「往生浄土」においても「回向」が必須の条件であるとしている。

さらに曇鸞は、願生者に対して「無生の生」の真実を知り、利他行（慈悲）の実践を往生浄土に必要な要件としている。ゆえに曇鸞において、「無生の生」を知り、(b)①「大悲」を行ずる者が真の願生者なのである。下品凡夫の者も、願生・信心・称名・十念・聞名などによって、この真の願生者になる必要がある。行道はそのためのものであるといえよう。しかしいつまでも真の願生者となりえない愚かな下品凡夫は、「生」を实体視してい

くので、実有的往生しか望めないことになり、命終による往生を待たねばならない。この「有執」の願生者の願生往生と、その「有執」から離れて、「無生の生」を知り大悲を行ずる真の願生者による願生往生は、両者ともに、全て阿弥陀仏の本願力（他力）によるものである。そしてこれらの願生往生の道を、「易行道」であるとするのである。ゆえに曇鸞において、「易行道」とは、阿弥陀仏の本願により「大悲」を行じていく「利他教化の実践道」（真の願生者への道）を意味する。すなわちそれは、「大乘菩薩道」（大悲）の実践を意味するものであるといえよう。

要するに、曇鸞は『往生論註』において、世親の『浄土論』を、北朝仏教の中観の立場に基づいて註釈し、「往生浄土」が「大乘菩薩道」そのものであることを明かしたのである。この曇鸞の「往生浄土」の思想は、自己の功徳を他者へと回向する「往相回向の行」が常に求められるものであるから、浄土教における「実践・伝道」の論理ともいえるのである。

この曇鸞思想は、中国仏教における般若思想（空）と浄土思想（有）の両者を見事に融合させている。その意味でいうならば、まさに『往生論註』は、「空有の論書」であるといえよう。

参考文献

参考文献

一 講録

- 良忠（一一九九～一二八七） 『無量寿経論註記』（五卷、『浄土宗全書』一、一九一一年）
- 了慧（一二四三～一三三〇） 『浄土論註略鈔』（二卷、『浄土宗全書』一、一九一一年）
- 了慧（一二四三～一三三〇） 『浄土論註拾遺抄』（三卷、『浄土宗全書』一、一九一一年）
- 良榮（一三四二～一四二三） 『浄土論註記見聞』（十卷、『浄土宗全書』一、一九一一年）
- 聖聰（一三六六～一四四〇） 『浄土論註記見聞』（十卷、『浄土宗全書』一、一九一一年）
- 輪超（～一六七八） 『浄土論註字選』（二卷、『続浄土宗全書』二、一九一五年）
- 伝秀（十八世紀） 『浄土往生精華集』（五卷、『続浄土宗全書』二、一九一五年）
- 雲洞（～一七四二） 『往生論註正義』（二卷、『続浄土宗全書』二、一九一五年）
- 惠然（一六九三～一七六四） 『浄土論註顯深義記』（五卷、『真宗大系』六・七、一九一七年）
- 慧琳（一七一五～一七八九） 『浄土論註顯深義記伊蒿鈔』（八卷、『真宗大系』六・七、一九一七年）

- 慧雲（一七三〇～一七八二） 『往生論註服宗記』（六卷、『真宗全書』十、一九七四年）
- 賢州（～一八一二） 『往生論註研機鈔』（二卷、『統淨土宗全書』二、一九一五年）
- 深励（一七四九～一八一七） 『註論講苑』（十二卷、『淨土論註講義』法藏館、一九七三年）
- 宣明（一七五〇～一八二一） 『往生論註聞書』（六卷、『真宗全書』十一、一九七四年）
- 大瀛（一七五九～一八〇四） 『往生論註原要』（六卷、『真宗全書』十、一九七四年）
- 道振（一七七三～一八二四） 『往生論註覈本決』（五卷、『真宗叢書』五、一九七五年）
- 了祥（一七八八～一八四二） 『淨土論註耳喰』（五卷、永田文昌堂、一九六八年）
- 宝雲（一七九一～一八四七） 『往生論註筆記』（二卷、『真宗全書』十、一九七四年）
- 円月（一八一八～一九〇二） 『往生論註畧解』（二卷、『真宗全書』十六、一九七四年）

二 著作

- 赤松俊秀他篇 『増補 親鸞聖人真跡集成』七、法藏館、二〇〇六年
- 荒牧典俊典編 『北朝隋唐中国仏教思想史』法藏館、二〇〇〇年

- 池本重臣『大無量壽經の教理史的研究』永田文昌堂、一九五八年
- 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
- 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法藏館、二〇〇九年
- 石田充之『浄土教教理史』（サーラ叢書一五）平楽寺書店、一九六二年
- 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫、一九三〇年
- 稲垣久雄『往生論註―英訳と研究―』永田文昌堂、一九九八年
- 稲葉円成『往生論註講要』西村為法館、一九五七年
- 印順『大智度論の作者とその翻訳』正観出版社、一九九三年
- 上杉思朗『解説浄土論註』西村為法館、一九五五年
- 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年
- 瓜生津隆真『ナーガールジュナ研究』春秋社、一九八五年
- 瓜生津隆真『龍樹（ナーガールジュナ）―空の論理と菩薩の道―』大法輪閣、二〇〇四年
- 江島恵教『空と中観』春秋社、二〇〇三年
- 横超慧日『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇年
- 横超慧日『中国仏教の研究』第二、法藏館、一九七六年
- 大江淳誠『往生論註大綱』永田文昌堂、一九七九年

- 大田利生『増訂 無量寿経の研究―思想とその展開―』永田文昌堂、二〇〇〇年
- 大友芳雄『願生心の構造―曇鸞の浄土教思想―』弘文堂書房、一九四八年
- 大原性實『善導教學の研究』明治書院、一九四三年
- 岡亮二『浄土教の十念思想』法藏館、二〇一三年
- 柏原祐義『浄土論註通解』平楽寺書店、一九一五年（真宗通解全書一、一九五五年）
- 梶山雄一『浄土の思想』（梶山雄一著作集六）春秋社、二〇一三年
- 勝山善讓『往生論註講義』顯道書院、一九一六年
- 桂紹隆他編『空と中観』（シリーズ大乘仏教六）春秋社、二〇一二年
- 桂紹隆他編『智慧・世界・ことば』（シリーズ大乘仏教四、大乘仏典一）春秋社、二〇一三年
- 桂紹隆他編『仏と浄土』（シリーズ大乘仏教五、大乘仏典二）春秋社、二〇一三年
- 鎌田茂雄『中国仏教史』岩波書店、一九七八年
- 鎌田茂雄『南北朝仏教（下）』（中国仏教史四）東京大学出版、一九九〇年
- 鎌田茂雄『新中国仏教史』大東出版社、二〇〇一年
- 菅野博史『中国法華思想の研究』春秋社、一九九四年
- 菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』大蔵出版、二〇一二年
- 神戸和麿『『無量寿経優婆提舍願生偈註』読解』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇六年

- 木村栄一編『慧遠研究』全二巻、創文社、一九六〇年
- 木村宣彰『注維摩経序説』真宗大谷派宗務所出版部、一九九五年
- 木村宣彰『中国仏教思想研究』法藏館、二〇〇九年
- 小谷信千代『世親浄土論の諸問題』真宗大谷派宗務所出版部、二〇一二年
- 是山惠覺『往生論註講義』佛典通俗講義発行所、一九一九年
- 三枝充恵『龍樹』（三枝充恵著作集五）法藏館、二〇〇四年
- 佐藤成順『宋代仏教の研究―元照の浄土教―』山喜房佛書林、二〇〇一年
- 信楽峻麿『浄土教における信の研究』永田文昌堂、一九七五年
- 信楽峻麿『改訂 浄土教における信の研究』（信楽峻麿著作集一）法藏館、二〇〇七年
- 篠田龍雄『往生論註の真宗思想』百華苑、一九六七年
- 柴田泰山『善導教学の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年
- 菅原惠慶『玄中寺と曇鸞大師―念仏の発祥地中国玄中寺と私の曇鸞像―』ピタカ、一九七八年
- 相馬一意『往生論註講読』百華苑、二〇〇〇年
- 相馬一意『曇鸞『往生論註』の講究』永田文昌堂、二〇一三年
- 高松悟峰『往生論註撮要』広島真宗学寮、一九六八年
- 武田浩学『大智度論の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年

- 武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』（六角会館研究シリーズ四）永田文昌堂、二〇〇八年
- 武田龍精編『往生論註出典の研究』（龍谷大学仏教文化研究叢書二三）龍谷大学仏教文化研究所、二〇〇八年
- 立川武蔵『中論の思想』法藏館、一九九四年
- 玉城康四郎『中国仏教思想の形成』第一卷、筑摩書房、一九七一年
- 塚本善隆『魏書釈老志の研究』（塚本善隆著作集一）大東出版社、一九七四年
- 塚本善隆『北朝仏教史研究』（塚本善隆著作集二）大東出版社、一九七四年
- 塚本善隆編『肇論研究』法藏館、一九七二年
- 塚本善隆訳注『魏書釈老志』（東洋文庫五一五）平凡社、一九九〇年
- 藤堂恭俊『無量壽經論註の研究』佛教文化研究所、一九五八年
- 藤堂恭俊・牧田諦亮『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想四）講談社、一九九五年
- 藤堂祐範『増訂新版 浄土教版の研究』（藤堂祐範著作集・中巻）山喜房佛書林、一九七六年
- 中嶋隆藏編『出三蔵記集 序巻訳註』平楽寺書店、一九九七年
- 中村元『空（上）』（仏教思想六）平楽寺書店、一九八一年
- 中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年
- 中村元編『空（下）』（仏教思想七）平楽寺書店、一九八二年
- 西山邦彦『龍樹と曇鸞―浄土論註研究序説―』法藏館、一九八二年

- 西山邦彦『意識浄土論註』法藏館、一九八三年
- 西義雄編『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店、一九六八年
- 野上俊静『中国浄土三祖伝』文永堂書店、一九七〇年
- 波佐谷順諦『往生論註』の研究』法藏館、二〇一二年
- 幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』同朋舎出版、一九八九年
- 幡谷明編『浄土論註上下二卷対照表』同朋舎出版、一九八九年
- 早島鏡正・大谷光真『浄土論註』（佛典講座二三）大蔵出版、一九八七年
- 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』春秋社、一九七六年
- 平井俊榮訳『肇論』（大乘仏典二（中国・日本篇））中央公論社、一九九〇年
- 平川彰他編『般若思想』（講座・大乘仏教二）春秋社、一九九五年
- 平川彰他編『中観思想』（講座・大乘仏教七）春秋社、一九九五年
- 平川彰他編『浄土思想』（講座・大乘仏教五）春秋社、一九九六年
- 福島光哉『宋代天台浄土教の研究』文栄堂書店、一九九五年
- 福原亮徹『往生論註の研究』永田文昌堂、一九七八年
- 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年
- 藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年

- 藤善真澄『中国仏教史研究―隋唐佛教への視覚―』法藏館、二〇一三年
- 佛教大学総合研究所編『浄土教の総合的研究』佛教大学総合研究所、一九九九年
- 舟橋一哉『曇鸞の浄土論註―それを構成する仏教学的基礎―』大谷派出版部、一九七二年
- 舟橋一哉『佛教としての浄土教』法藏館、一九七三年
- 牧田諦亮『中国仏教史研究』全三巻、大東出版社、一九八一年
- 松本史朗『チベット仏教哲学』大蔵出版社、一九九七年
- 神子上恵龍『彌陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九六八年
- 神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、一九六九年
- 道端良秀『中国浄土教史の研究』（中国仏教史全集六）書苑、一九八五年
- 源哲勝『往生論註序説』安居事務所、一九五四年
- 箕輪秀邦編『解説浄土論註』東本願寺出版部、一九八七年
- 村上速水『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年
- 望月信亨『中国浄土教理史』法藏館、一九四二年
- 安井廣濟『中観思想の研究』法藏館、一九六一年
- 山口益『世親の浄土論―無量寿経優波提舍願生偈の試解―』法藏館、一九六六年
- 山本佛骨『道綽教學の研究』永田文昌堂、一九五九年

山本佛骨『浄土教の教理史的研究』永田文昌堂、一九九三年
龍谷大学真宗学会編『曇鸞教學の研究』永田文昌堂、一九六三年
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、一九九五年

三 論文

浅野教信「『往生論註』における往生」（『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九五年）
池田宗讓「僧肇の二智義」（『大正大学綜合佛教研究所年報』三、一九八一年）
池田宗讓「『注維摩經』肇注の縁起論をめぐって」（『天台学報』二四、一九八一年）
池田宗讓「僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して」（『大正大学綜合仏教研究年報』七、一九八二年）
池田宗讓「僧肇に於ける「非有非無」の論証」（『大正大学綜合仏教研究年報』九、一九八四年）
池田宗讓「僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して」（『大正大学綜合佛教研究所年報』七、一九八五年）
池田宗讓「竺道生の空について」（『印仏研』三五―二、一九八七年）

池田宗讓 「僧肇に於ける空解明の構造―『不真空論』所用の二諦の特徴―」（『天台教学の研究』山喜房仏書林、一九九〇年）

池田宗讓 「鳩摩羅什における多様な〈相〉の使用について」（『財三康文化研究所年報』四一、二〇一〇年）

池田宗讓 「『世諦の中に第一義諦有りや不や』発問の周囲（1）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」（『大

正大学大学院研究論集』三五、二〇一一年）

池田宗讓 「『世諦の中に第一義諦有りや不や』発問の周囲（2）―『婆沙論』と『涅槃経』において―」（『大

正大学大学院研究論集』三六、二〇一二年）

池本重臣 「論註の二種法身説について―教理史的意義とその理解に関して―」（『真宗学』三八、一九六八年）

石川琢道 「曇鸞「二種法身説」の思想背景について」（『大正大学大学院研究論集』二七、二〇〇三年）

石川琢道 「『往生論註』における実相身・為物身について」（『仏教文化研究』五三、二〇〇九年）

石川琢道 「曇鸞の名号論」（『印仏研』五八―二、二〇一〇年）

石川琢道 「曇鸞の名号論とその背景」（『印仏研』六一―一、二〇一二年）

石川琢道 「曇鸞の三種莊嚴釈」（『佛法僧論集―福原隆善先生古稀記念論集―』一、山喜房佛書林、二〇一三年）

石田充之 「曇鸞教学の背景とその基本的理念」（『真宗学』二七・二八、曇鸞教学研究号、一九六一年）

伊藤隆寿 「六朝仏教思想史研究―道の普遍性と空思想の受容―」（『私学研修』一一〇、一九八八年）

- 伊藤隆寿 「三論教学の根本構造―理と教―」(『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年)
- 伊藤隆寿 「鳩摩羅什の仏教思想―妙法と真相―」(『仏教学』三〇、一九九一年)
- 伊藤隆寿 「鳩摩羅什の中観思想―『青目釈中論』を中心に―」(『三論教学と仏教諸思想―平井俊榮博士古稀記念論文集―』春秋社、二〇〇〇年)
- 伊東恒乗 「僧肇の二諦説について―『往生論註』の思想的背景―」(『宗学院論集』六九、一九九七年)
- 伊東昌彦 「吉蔵と曇鸞―その思想の相違性―」(『宗教研究』八〇―三、二〇〇六年)
- 内田准心 「曇鸞における南朝仏教の影響」(『印仏研』六〇―二、二〇一二年)
- 瓜生津隆真 「大乘菩薩の思想」(『理想』五四九、一九七九年)
- 瓜生津隆真 「中観派の形成」(『中観思想』春秋社、一九八二年)
- 瓜生津隆真 「浄仏国土と菩薩道」(『日本仏教学会年報』五八、一九九二年)
- 江島恵教 「自立論証派―バーヴァヴィヴェーカの空思想表現―」(『中観思想』春秋社、一九八二年)
- 横超慧日 「大乘大義章研究序説」(『慧遠研究』研究編、創文社、一九六〇年)
- 大江淳誠 「往生論註に於ける本願の釋意」(『曇鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七一年)
- 大田利生 「曇鸞における道教的表現」(『親鸞教学論叢―村上速水先生喜寿記念―』永田文昌堂、一九九七年)
- 大田利生 「曇鸞・道綽における伝道教化考」(『佛教文化研究所紀要』四六、二〇〇七年)
- 大田利生 「曇鸞における願心莊嚴の意義」(『佛教文化研究所紀要』四七、二〇〇八年)

- 大野栄人「『大智度論』の中国的展開」（『愛知学院大学人間文化研究所紀要』一六、二〇〇一年）
- 岡亮二「『略論安樂浄土義』の一考察―曇鸞撰述説をめぐりて―」（『宗学院論輯』三八、一九六七年）
- 岡亮二「『往生論註』の念仏思想について」（『龍谷大学論集』三八六、一九六八年）
- 岡亮二「中国三祖の十念（一）―曇鸞の十念思想―」（『真宗学』九四、一九九六年）
- 岡亮二・川添泰信「真宗伝道論の研究―伝道研究方法論―」（『龍谷大学仏文研紀要』四〇、二〇〇一年）
- 小椋章浩「僧肇『般若無知論』の一考察―「用」「寂」とは何か、及びそれらと「体用」との関係について―」（『関西大学哲学』二五、二〇〇五年）
- 小椋章浩「僧肇『物不遷論』の一解釈」（『印仏研』一一〇、二〇〇六年）
- 小沢勇慈・久米原恒久・斉藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」（『仏教文化研究』二五、一九七九年）
- 尾畑文正「曇鸞の『浄土論』解釈の視点―「第十八願開頭の書」としての『浄土論』の一考察―」（『真宗研究』五四、二〇一〇年）
- 梶山雄一「僧肇における中観哲学の形態」（『肇論研究』法藏館、一九五五年）
- 梶山雄一「中観思想の歴史と文献」（『中観思想』春秋社、一九八二年）
- 加藤純章「羅什と『大智度論』」（『愛知学院大学人間文化研究所紀要』一六、二〇〇一年）
- 辛嶋静志「阿弥陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』一七、二〇一〇年）

川添泰信「浄土教における祖師観形成の問題（一）―法然浄土教を中心として―」（『龍谷教学』二四、一九八九年）

川添泰信「親鸞浄土教における師弟の問題」（『真宗研究』五三、二〇〇九年）

川村怜爾「吉蔵の浄土観」（『宗教研究』八〇―三、二〇〇六年）

岸根敏幸「チャンドラキールティの中観思想」（『空と中観』春秋社、二〇一二年）

木村宣彰「竺道生の「新説」とその背景」（『印仏研』三五―二、一九八七年）

木村宣彰「竺道生の法身説」（『大谷学報』六九―三、一九八九年）

日下俊文「方便思想の展開三―大智度論を中心に―」（『西山学報』三一、一九八三年）

古賀英彦「肇論と中国仏教（一）」（『花園大学文学部研究紀要』三八、二〇〇六年）

五島清隆「『十二門論』の冒頭偈について」（『種智院大学研究紀要』三、二〇〇二年）

五島清隆「『十二門論』における縁起思想―第一章「観因縁門」を中心に―」（『種智院大学研究紀要』四、二〇〇三年）

五島清隆「『十二門論』と龍樹・青目・羅什」（『印仏研』五三―一、二〇〇四年）

五島清隆「『十二門論』和訳と訳註（第八・九章、第一一・一二章）」（『仏教大学仏教学会紀要』一七、二〇一二年）

五島清隆「『十二門論』和訳と訳註（第三章―第七章）」（『仏教学部論集』九六、二〇一二年）

- 五島清隆 「ナーガールジュナ作『十二門論』とその周辺」(『空と中観』春秋社、二〇一二年)
- 齊藤明 「『大智度論』所引の『中論』頌考」(『愛知学院大学人間文化研究所紀要』一六、二〇〇一年)
- 齊藤明 「中観思想の成立と展開―ナーガールジュナの位置づけを中心として」(『空と中観』春秋社、二〇一二年)
- 宰務清子 「二種法身説を手がかりとした真宗伝道試論」(『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年)
- 坂本廣博 「『注維摩経』に見る羅什の法身観(一)」(『叡山学院研究紀要』二八、二〇〇六年)
- 坂本廣博 「『注維摩経』に見る羅什の法身観(二)」(『叡山学院研究紀要』二九、二〇〇七年)
- 坂本廣博 「『注維摩経』に見る羅什の法身観(三)」(『叡山学院研究紀要』三〇、二〇〇八年)
- 佐々木恵精 「『略論安楽浄土義』の一考察」(『真宗研究』四二、一九九八年)
- 佐々木恵精 「『普賢之徳』についての一考察―三願的証に関して―」(『真宗研究』四九、二〇〇五年)
- 佐々木義英 「曇鸞教学に於ける名號観」(『印仏研』三八―一、一九八九年)
- 信楽峻磨 「曇鸞教学における十念の意義」(『龍谷大学論集』三七―一、一九六二年)
- 信楽峻磨 「曇鸞教学における信の考察」(『真宗学』二七・二八、一九六二年)
- 住田智見 「略論の撰者に就て」(『無尽灯』九―二、一九〇四年)
- 相馬一意 「往生論註の唯識学的源泉」(『印仏研』四二―一、一九九三年)
- 相馬一意 「往生論註(下巻)研究の問題点」(『行信学報』八、一九九五年)

相馬一意「曇鸞と称名思想―その（一）―」（『印仏研』四七―二、一九九九年）

相馬一意「『論註』と三論ないし四論との関係」（『仏教学研究』五六、二〇〇二年）

相馬一意「曇鸞時代の仏身説の展開」（『行信学報』一九、二〇〇六年）

相馬一意「曇鸞『論註』における世俗諦と方便説」（『龍谷大学論集』四一二、二〇〇八年）

曾根宣雄「『論註』に説かれる広略相入について―藤堂恭俊博士の解釈をめぐって―」（『仏教文化学会紀要』

一〇、二〇〇一年）

曾根宣雄「『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について」（『仏教文化研究』五一、二〇

〇七年）

曾和義宏「『大乘大義章』における仏身論」（『浄土宗学研究』三六、二〇一〇年）

曾和義宏「『注維摩経』における仏身仏土論」（『佛法僧論集―福原隆善先生古稀記念論集―』一、山喜房佛書

林、二〇一三年）

大門照忍「「ことば」としての名号―特に『論註』を中心として―」（『親鸞教学』一九、一九七一年）

武田公裕「僧肇の法身観―曇鸞二種法身説の―背景として―」（『龍谷大学大学院研究紀要』一九、一九九八

年）

武田龍精「「往生」の原理的構造―曇鸞の「因縁生」義を根柢として―」（『真宗学』五〇、一九七四年）

武田龍精 「中国浄土教三祖の比較思想論的研究(一)―法身・報身・法界身の概念―」(『龍谷大学論集』四五
一、一九九八年)

武田龍精 「曇鸞浄土教の思想史的背景と大乘哲学的原理」(『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八
年)

立川武蔵 「帰謬論証派―仏護と月称―」(『中観思想』春秋社、一九八二年)

龍溪章雄 「真宗学方法論研究学説史―その一―」(『龍谷大学大学院紀要』五、一九八三年)

龍溪章雄 「真宗学方法論研究学説史―その二―」(『龍谷大学大学院紀要』六、一九八五年)

田中無量 「『往生論註』にみられる「智」と「慧」の分積の意図」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三四、
二〇一二年)

田中無量 「『往生論註』の「二種法身」と「広略」の関係再考」(『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二九、二
〇一三年)

田中無量 「『往生論註』の「名即法」と「名異法」の名号論」(『印仏研』六一―二、二〇一三年)

溪英俊 「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―」(『龍谷大学大学院文学研
究科紀要』三〇、二〇〇八年)

溪英俊 「『略論安楽浄土義』についての一考察」(『印仏研』六〇―一、二〇一一年)

溪英俊 「『往生論註』における菩薩観」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三三、二〇一一年)

- 谷川理宣 「『讚阿弥陀仏偈』一字索引(上)」(『佐賀龍谷短期大学紀要』三一、一九八五年)
- 谷川理宣 「曇鸞造『讚阿弥陀仏偈』一字索引(下)」(『仏教文化』二、一九八六年)
- 種田哲也 「往生論註における般若と方便―特に阿弥陀仏論の論理的根拠について―」(『真宗学』二七・二八、曇鸞教学研究号、一九六一年)
- 妻木直良 「春日版往生論註に就て」(『寧楽』七、一九二七年)
- 藤堂恭俊 「天親と曇鸞の浄土教思想」(『浄土思想』春秋社、一九九六年)
- 藤堂恭俊 「僧肇と曇鸞」(『印仏研』四―二、一九五六年)
- 徳永道雄 「『論註』の二諦」(『宗学院論集』四三、一九七五年)
- 徳永道雄 「浄土論註の「仮」」(『印仏研』二三―二、一九七五年)
- 殿内恒 「曇鸞における浄土往生の行と機」(『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年)
- 内藤知康 「曇鸞の往生思想」(『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)
- 長尾雅人 「中観哲学の根本的立場」(『哲学研究』三六六、一九四七年)
- 永田敬信 「論註における一心釋の意義」(『大谷学報』三六一―四、一九五七年)
- 中平了悟 「『往生論註』の十念について」(『印仏研』五一―一、二〇〇二年)
- 長宗博之 「曇鸞教学における空思想の研究―特に僧肇の二諦論理の受容と展開―」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三四、二〇一二年)

那須真裕美 「中観派における二諦説と考察(Vicāra)」(『インド哲学佛教思想論集―神子上恵生教授頌寿記念論集―』永田文昌堂、二〇〇四年)

西本照真 「浄土教の東アジア的展開」(『仏と浄土』春秋社、二〇一三年)

ハーヴェイツ・レオン 「大乘大義章に於ける一乗三乗の問題について」(『慧遠研究』一九六二年)

日野慶之・弘中満雄 「曇鸞研究論文・文献目録」(『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年)

平井俊榮 「中国仏教と体用思想」(『理想』五四九、一九七九年)

深川倫雄 「論註と般若教学」(『真宗学』二〇、一九五九年)

福澤晃二 「『浄土論註』における曇鸞の空性理解の特異性―」(『龍谷大学大学院紀要』一八、一九九七年)

福島光哉 「梁代二諦思想の特質―僧肇の二諦説との関連について―」(『仏教学セミナー』二、一九六五年)

福永光司・松村巧 「六朝の般若思想」(『般若思想』春秋社、一九九五年)

普賢保之 「曇鸞における八番問答の意義」(『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)

藤丸智雄 「曇鸞と僧肇―不思議の語をめぐって―」(『印仏研』四四―二、一九九六年)

藤丸智雄 「『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について―近代以前の注釈書を通して―」(『仏教文化研究論集』六、二〇〇二年)

藤善真澄 「曇鸞大師生卒年新考―道宣律師の遊方を手がかりに―」(『教学研究紀要』一、一九九一年)

- 藤善真澄 「曇鸞教団―地域・構成」(『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)
- 藤善真澄 「曇鸞と『往生論註』の彼方」(『教学研究所紀要』六、一九九八年)
- 藤原凌雪 「略論に関する一考察」(『真宗学』一三・一四、一九五五年)
- 藤原凌雪 「『讚阿弥陀仏偈並論』について」(『印仏研』四―一、一九五六年)
- 古坂龍宏 「涅槃經集解」に見られる二諦義の研究」(『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』五、一九七一年)
- 古田和弘 「竺道生の法身無色説」(『印仏研』一七―二、一九六九年)
- 古田和弘 「竺道生の仏無淨土説」(『印仏研』一九―二、一九七一年)
- 前田壽雄 「『淨土論註』における方便思想」(『曇鸞淨土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年)
- 松田和信 「無量寿經論における「一法句」と「清淨句」」(『淨土教の総合的研究』一九九三年)
- 真名子晃征 「『往生論註』における修行者」(『淨土真宗総合研究所』七、二〇一二年)
- 真名子晃征 「『往生論註』における五念門行と十念」(『親鸞と人間―光華会宗教研究論集四―』永田文昌堂、二〇一三年)
- 三桐慈海 「淨土論註法身説の背景」(『大谷学報』四―一四、一九六二年)
- 三桐慈海 「中国諸記般若教学について」(『印仏研』一一―一、一九六三年)
- 三桐慈海 「竺道生の般若思想」(『佛教学セミナー』四、一九六六年)
- 三桐慈海 「僧肇の淨土觀」(『大谷学報』五〇―一、一九七〇年)

- 三桐慈海 「僧肇と頓悟義」 (『東方宗教』四〇、一九七二年)
- 三桐慈海 「浄土の意義について」 (『仏教学セミナー』二一、一九七五年)
- 三桐慈海 「竺道生の思想」 (『大谷学報』四六一、一九九六年)
- 三桐慈海 「物不遷論に対する一見解」 (『印仏研』四六一二、一九九八年)
- 三桐慈海 「涅槃ということ―僧肇の涅槃無名論の意義―」 (『仏教学セミナー』六八、一九九八年)
- 宮澤勘次 「不二・即思想の展開」 (『印仏研』五一―一、二〇〇二年)
- 宮地廓慧 「他力思想展開の一齣」 (『宗学院論輯』二七、一九三八年)
- 村上速水 「真宗名号論の特異性」 (『真宗学』七・八、一九五二年)
- 安井廣濟 「十二門論は果たして竜樹の著作か―十二門論「觀性門」の偈頌を中心として」 (『印仏研』六一、一九五八年)
- 矢田了章 「曇鸞教学における願生思想」 (『龍谷大学仏文研』七、一九八三年)
- 矢田了章 「曇鸞における第十八願受容の考察」 (『親鸞の仏教―中西智海先生還暦記念論文集―』永田文昌堂、一九九四年)
- 矢吹慶輝 「敦煌出讚阿弥陀仏偈並に略論安楽浄土義に就いて」 (『宗教界』一三一六・一四一六、一九一七年)
- 山崎龍明 「真宗名号論―その論理的構造―」 (『真宗研究』一五、一九七〇年)

山崎龍明「親鸞における他力回向論の基柢——往生論註の般若方便思想——」（『武蔵野女子大学紀要』二五、一九九〇年）

山田行雄「真宗名号論の基礎的研究——『論註』讚嘆門釈の展開——」（『桐溪順忍和上追悼論文集』探究社、一九八六年）

山田行雄「往生論註における阿弥陀仏論」（『真宗学』一〇五・一〇六、二〇〇二年）

吉津宣英「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」（『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年）

ロバート・F・ローズ「『大乘大義章』における空の論義について」（『仏教学セミナー』三五、一九八二年）

渡邊了生「『浄土論註』における二種法身説の教理史的研究」（『真宗学』八一、一九九〇年）

渡邊了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」（『真宗研究会紀要』二四、一九九二年）

渡邊了生「『論註』「二種法身説」擁立の基底にある仏教時間論の考察——親鸞「十劫・久遠」論の時間論的解

釈への基礎研究」（『仏教から真宗へ——瓜生津隆真博士退職記念論集——』永田文昌堂、二〇〇三年）

渡邊了生「『大智度論』所説の「三縁の慈悲」とその浄土的展開（一）」（『岐阜聖徳大学仏教文化研究所紀要』七、二〇〇七年）

渡邊了生「『論註』「願生問答」説示の「相統」にいう大乘空説の論理」（『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年）