

北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究 (要旨)

田中 無量

〈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『涅槃經』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	『涅槃經』「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	鳩摩羅什の中觀思想にみる離辺中觀説	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」の分釈	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	僧肇の中觀思想からみる「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』の平等法身と未証淨心の二菩薩の関係	二二三頁
第一項	問題の所在	二二三頁
第二項	平等法身と未証淨心の二菩薩の関係に関する先行研究	二二四頁
第三項	平等法身と未証淨心の二菩薩の関係	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

序論の要旨

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、『論』）を註釈して主著となる『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『論註』）を著している。『魏書』『釋老志』によれば、北朝仏教は、鳩摩羅什（以下、羅什）、ならびにその門下の僧肇が指導的役割を担っている。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。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、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、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（一 研究の目的）。

まず、研究史を整理したい。中世・近世の『論註』研究では、良忠と深励が代表的な学者であり、今日にも影響を与えている。近代以降、江戸期の宗学研究とは異なる新たな仏教研究が生まれる。それは、宗学研究の近代化を目指した本願寺派の学僧、前田慧雲（一八五七～一九三〇）の研究法に代表されるように、それぞれの祖師を独立させて研究を進めていく方法論である。この方法論により、中世・近世の伝統的な宗派研究とは異なる、新たな「近代仏教学的研究」、「近代宗学的研究」が進められていくことになる。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)研究が徐々になされ、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方法論が確立されるに至る。

近代の曇鸞研究を分類すれば、①「歴史的側面の研究」と②「思想的側面の研究」の二つに分類できる。先に挙げた前田慧雲は、「歴史的教理史的研究」と「哲学的組織的研究」を提示しており、近代の曇鸞研究の動向と軌を一にするものである。さらに近年、③「伝道学的側面の研究」も行われており、それを含めれば、三つの研究がなされているといえる。ただし、この三種の方法論は、『論註』という同一の書物を扱う以上、すでにそれぞれに影響し合って成立しているのであり、これらが発展すれば、それぞれの研究はより重層的に関連していくことになるだろう。このような④「歴史・思想・伝道の重層的研究」が、今後の「宗学研究」の主流となっていくことと思われる(二 『往生論註』とその研究史)。

続いて、従来の研究の問題点を指摘したい。その最大の問題点が、当論文の主題となる『論註』の思想構造に関する研究である。『往生論註』は空有の論書であるとされ、曇鸞『論註』の思想構造は、「真実」と「方便」あるいは「空」(龍樹の空観)と「有」(世親『論』の教系)というように、二種類に配当して理解される。さらにその思想背景には、龍樹の二諦説があるとして理解されている。従来の研究における龍樹から曇鸞への思想的展開は、左のごとくである。

(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

(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。)

しかし、このような分類によって『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。それは、特に曇鸞の「智慧」と「第一義諦」の解釈に現れる。曇鸞は、「智慧」について以下のように示す。

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。(大正四〇・八四二下)

ここで曇鸞は、「智慧」を「智」と「慧」に分積し、「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」であると述べている。その上で、

然則智慧方便相縁而動、相縁而静。動不失静智慧之功也。(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」の両方を摂取するものとなるからであり、その

意味で曇鸞の「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、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「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。すなわち、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のである。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。さらにその背景には、僧肇思想の影響をみることもできるのである。

僧肇は、さと(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

とする。そして「言説」である以上、「二諦」そのものも、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）の内に捉える「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。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）

（以下においても、便宜上、(a)「般若」、(b)①「智慧」、(b)②「方便」のグループに配当して示す。）

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（三 従来の『往生論註』研究の問題点）。

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）。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（四 研究方法の提示）。

第一章の要旨

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、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、確認する。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。特に帰謬論証派の月称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」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。従来、曇鸞研究は、以下のように、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) 真諦・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、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、「約教の二諦」を説示している。この約教の二諦（言教の二諦）とは教説について二種の真理（諦）があることを示すものであり、「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、曇鸞『論註』の思想背景となる龍樹『中論』・『大智度論』・『十二門論』・『涅槃経』、羅什、羅什の門弟の僧叡・曇叡、僧肇、曇鸞在世当時の南北朝仏教の二諦説を明らかにし、さらに、僧肇の浄土思想を考察する。本章は、特に新たな説を提示するという事ではないが、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の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、明確にしていきたい。

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。このような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』にも見受けられるものである。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できる。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、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ことを確認した。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、淨穢同処の淨土觀を、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、『注維摩經』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「淨土」とし、用（淨土）としての(b)①「真諦」を非有、用（淨土）としての(b)②「俗諦」を非無として、異質同処の淨土を説示している。曇鸞は、このような僧肇の般若思想・淨土思想を受容し、自らの思想を形成したと考えられよう。第二章以降に明らかにしていきたい。

以上に示した中国の般若学における二諦説の展開を踏まえるならば、曇鸞の二諦説は、従来の研究にあるような「約理の二諦」であるとは、到底、考えられない。なぜなら曇鸞思想の背景の全てが、「約理の二諦」ではなく、「約教の二諦」を指し示しているからである。したがって、「序論」にも述べたように、僧肇から曇鸞への思想展開は、次のように考えられるのである。すなわち、

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 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）

という三種の概念関係である。これについては、第二章・第三章に明かしていきたい。

第二章の要旨

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。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「四論」や『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。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。

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、「智慧慈悲方便撰取般若」般若撰取方便」とは、(b)「方便」(智慧等の三種門)と(a)「般若」が互いに相撰する関係であるが、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「智慧慈悲方便撰取般若」、さらにその(b)①「智慧」によって「般若撰取方便」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、観念化・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(一六・一七・二三頁図参照)。

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」Ⅱ「略」(b)①無相即相)ではなく、「法身」Ⅱ「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。従来の解釈では、略Ⅱ法性法身、広Ⅱ方便法身とするが、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Ⅱ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」Ⅱ(a)「般若」(慧)、「略・一法句・法身」Ⅱ(b)①「智慧」、「広・二十九種莊嚴」Ⅱ(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「未証浄心」の二菩薩の関係について、論じた。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る。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(撰取)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。

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・淨土の関係を扱った。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・淨土などを含む)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、阿弥陀仏の眞実・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、阿弥陀仏の淨土そのものを、「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、固定的・実体的なものではない。鳩摩羅什は「淨仏国土」を「浄土」と訳しているが、曇鸞においての浄土も、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。

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）、筆者の理解となる僧肇思想の影響下で考察した場合の『論註』の構造（iv）、それを踏まえた『論註』の仏身仏土論（v）を図示すると、以下の通りである。

i 僧肇の二諦説の構造

(a) 真実 (名教の外)
(言説などの超克・聖なる領域)
(b) 方便 (名教の内)
(言説・観念・俗なる領域)

(言説化・観念化)

(a) 第一真諦
寂

寂即用
寂用体一
用即寂

(言説・観念の超克)

(b) ① 言教の真諦
(非有)

(b) ② 言教の俗諦
(非無)

雖無而有。所謂非無。
雖有而無。所謂非有。

用 (二諦相即)

ii 『論』の思想構造

(b) ①・(b) ②の両否「非有非無」|| (a) 第一真諦

(三種門は般若を摂取)

(智慧)

(a) 般若
(智慧)

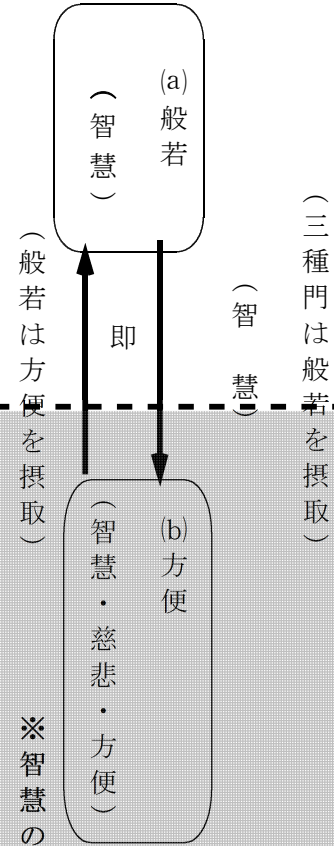
(般若は方便を摂取)

即

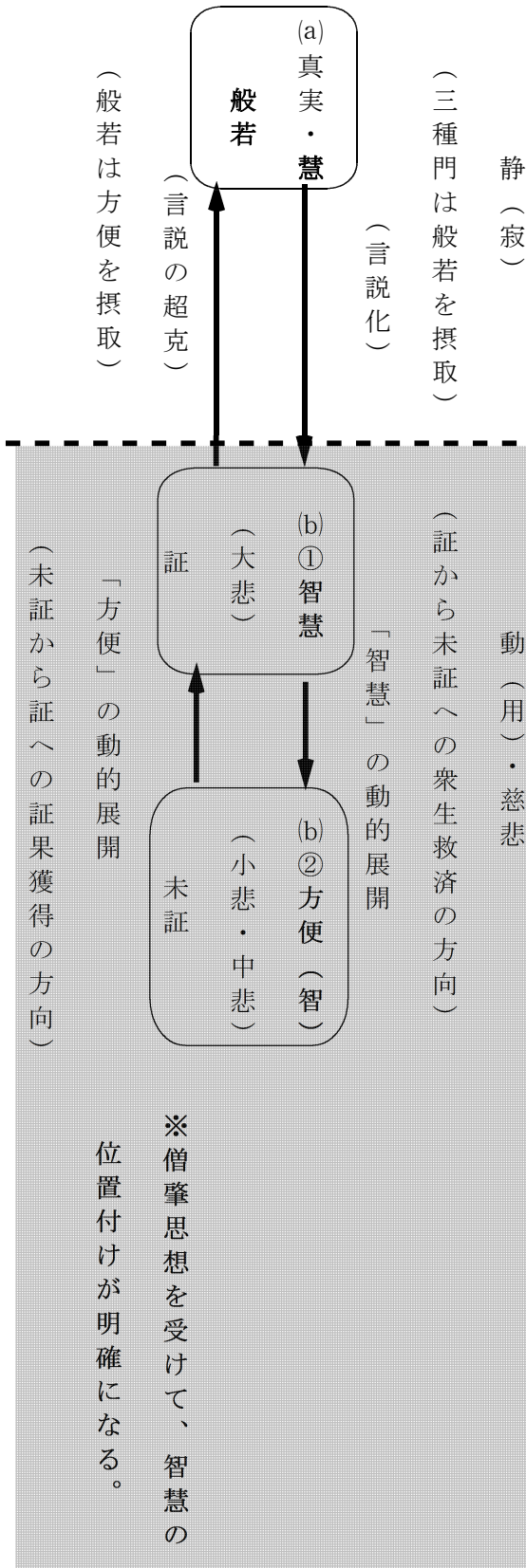
(b) 方便
(智慧・慈悲・方便)

※智慧の位置付けが不明確である。

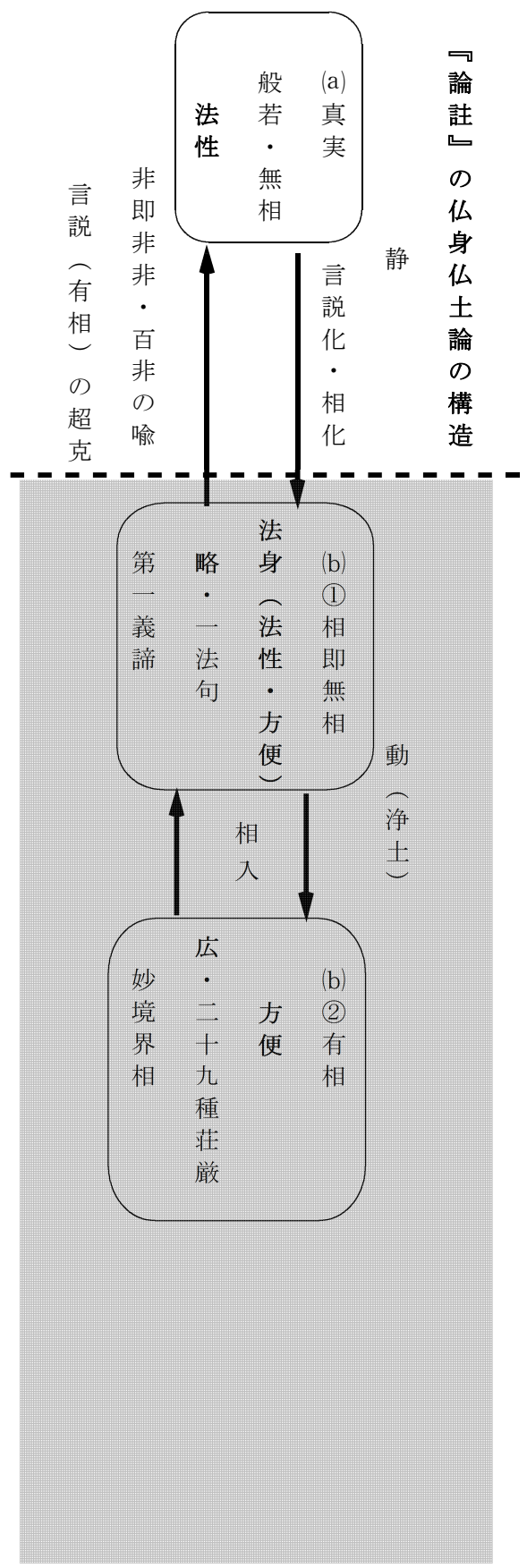
iii 従来の学説の『論註』の構造（『論』と共通）



iv 僧肇思想の影響下で理解した場合の『論註』の構造（筆者の立場）



V 『論註』の仏身仏土論の構造



第三章の要旨

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。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。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、『論註』全体に亘って構築されていることを示した。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」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。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」の解釈となる「名の義」（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る。かかる論理は、曇鸞が「真実功德相」において、「不実功德」と「真実功德」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、「真実功德相」は二種あるのは当然であり、(b)①「真実功德」（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（二三頁図参照）。

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」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、その回向行の成就（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、未証浄心の菩薩の回向（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「往生浄土」とは、あくまで他者に自己の功德を回向していく、「往生浄土」（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。その意味でいえば曇鸞は、「讚嘆門」中心の称名往生説を展開していると思われる。そして曇鸞の往相回向は、浄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

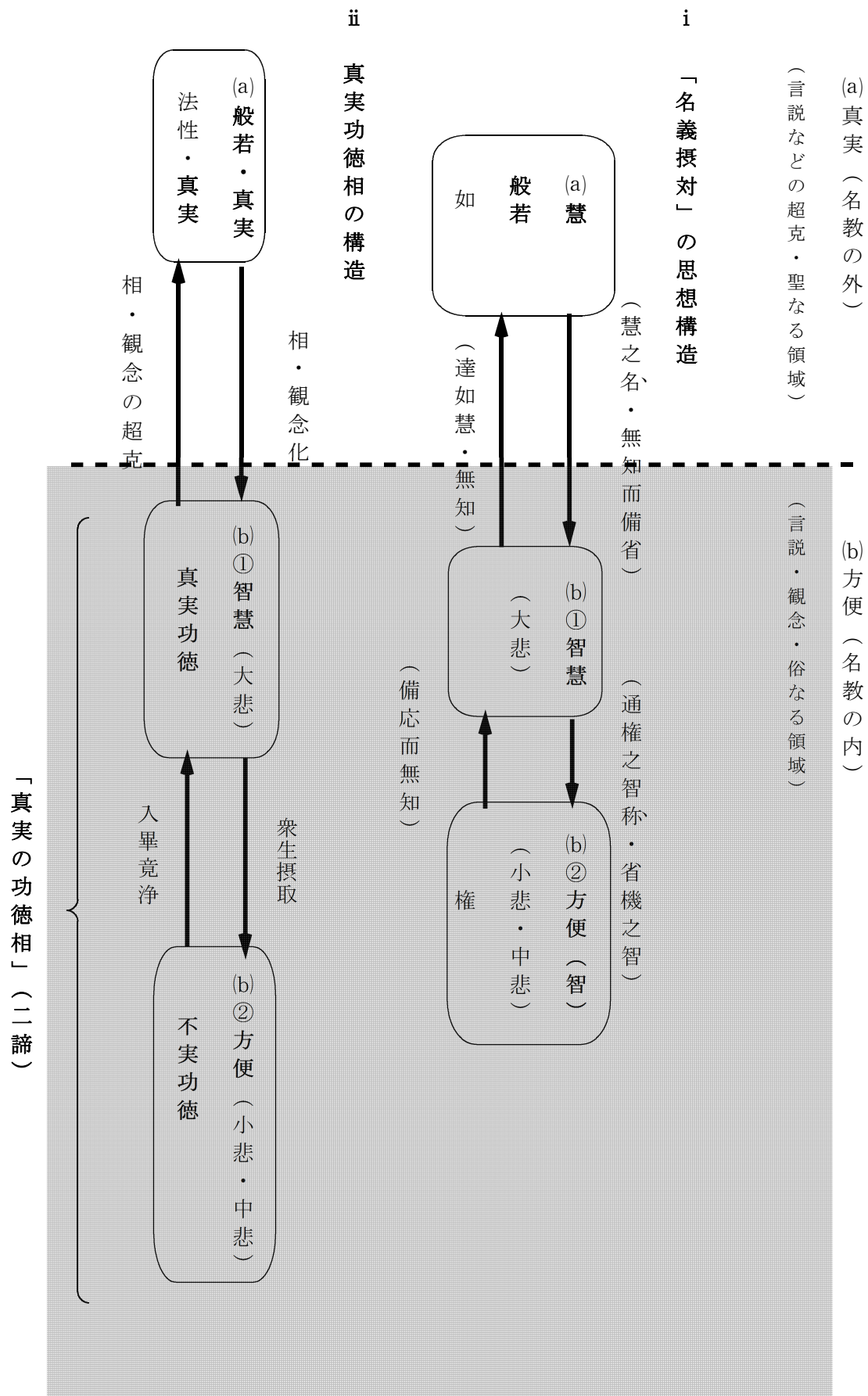
の生」と誤認する下品の者は、「願生の生」を、実の生から無生の生へと転換していくことが、仏道実践（利他教化・慈悲）に求められている。しかしそれができなければ、正法を誹謗しないことで往生自体は可能であるが、「生」を実体視し、罪業を実有と領解する心により、命終に得生することを示している。

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、「大乗菩薩道」（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。

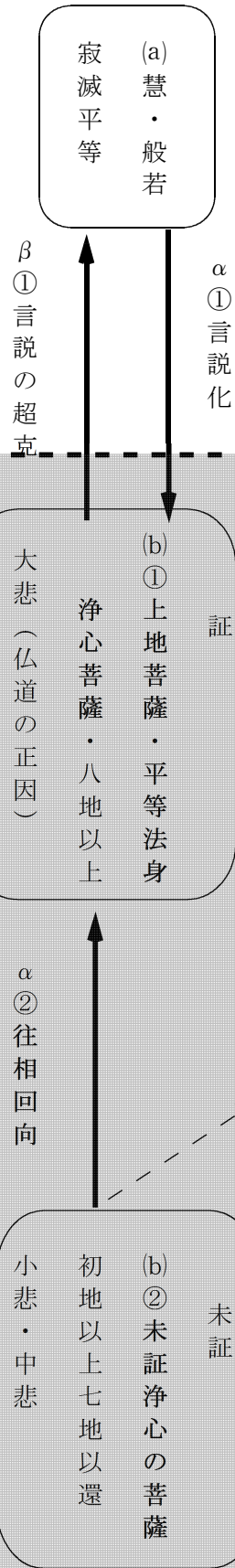
最後に第五節では、曇鸞の本願思想について考察した。曇鸞は、「他力」（本願力）に乗すべきことを聞いたならば、「信心」を生ずるべきであるとし、その「信心」とは、一切衆生を利益していく「願作仏心・度衆生心」のことである。また、行道思想全体を阿弥陀如来の本願力に縁るものであるとし、「三願的証」を示している。信心にせよ、行道にせよ、利他教化（方便回向）の実践であり、それを阿弥陀仏の本願力（他力）としている。

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。

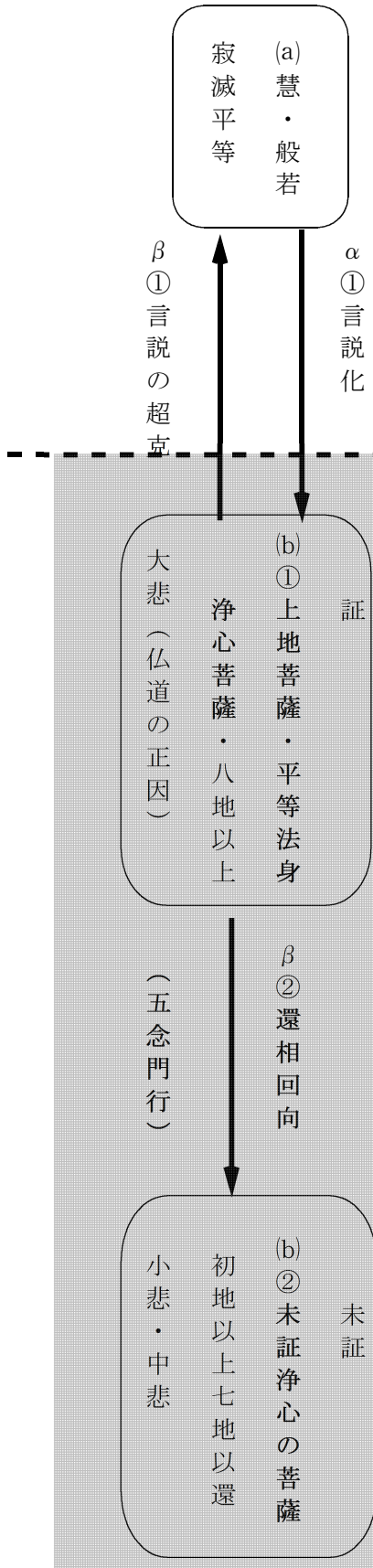
以上のことから、曇鸞『論註』の思想構造は、一貫したものであるといえよう。それらを図示すれば、以下の通りである。『論註』「名義撰対」の思想構造（i）、真実功德相の構造（ii）、往相回向の構造（iii）、還相回向の構造（iv）、第十八願の構造（v）、第二十二願の構造（vi）を、それぞれ図に示すことにする。



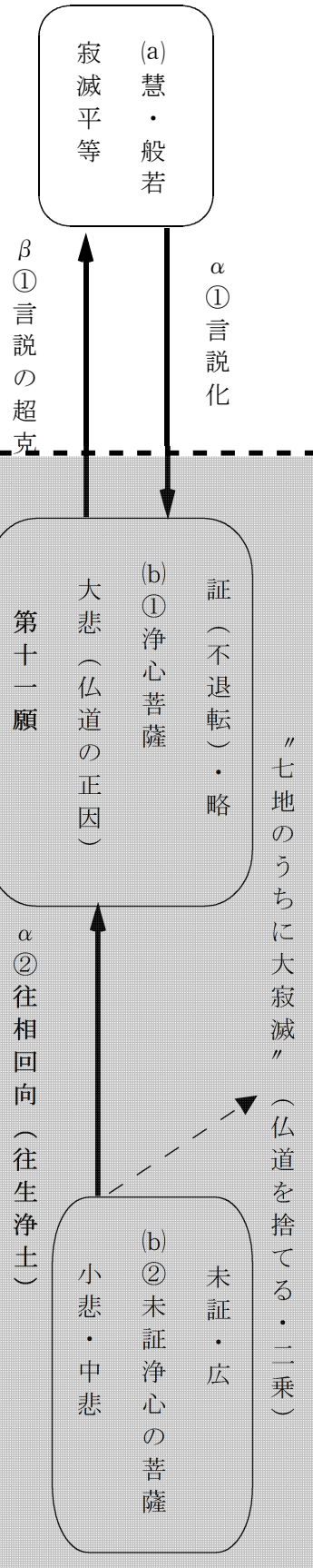
iii 往相回向の思想構造



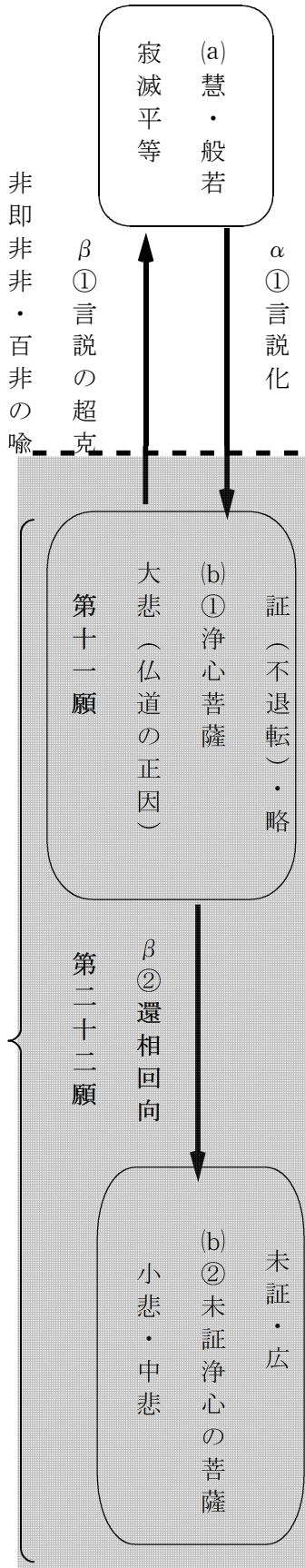
iv 還相回向の思想構造



v 第十八願の構造



vi 第二十二願の構造



無因と他因の有の否定

非即非非・百非の喩

阿弥陀如来の本願 (願心莊嚴)

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。

結 論

以上を踏まえて、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、「真实智慧・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「真实功德相」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観哲学を学んでいる。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」、「真實智慧・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「名教の真谛」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。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)「第一真谛」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」を实体視している。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。