

学位（博士）請求論文

曇鸞浄土教における実践体系

真名子 晃征

曇鸞浄土教における実践体系 目次

序論	1
第一章 実践体系成立の背景	7
第一節 曇鸞の行実と著述	8
第一項 曇鸞の行実	8
第二項 曇鸞の著述	10
第三項 伝記等に関する二・三の疑問	12
第二節 思想背景に関する先行研究概観	17
第一項 『浄土論』と『往生論註』	17
第二項 中観思想の影響範囲	18
第三項 道教との関係	19
第三節 北魏・北斉時代の禅観思想	21
第一項 曇鸞と禅観思想	21
第二項 禅観経典の訳出	23
第三項 禅観経典とその実践	25

第四項	『觀無量壽經』とその実践	28
第五項	僧稠と『觀無量壽經』	31
小結		33
第二章 『往生論註』における修行者		
第一節	『往生論註』における凡夫と菩薩	48
第一項	問題の所在	48
第二項	三輩と九品	50
第三項	諸師の九品理解との相違	52
第二節	願生者の分類	53
第一項	「上品生」と「下品生」	53
第二項	菩薩の定義	56
第三項	凡夫としての菩薩	57
第三節	願生者と得生者	60
第一項	「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」	60
第二項	修行者の階位とその超越	62
第三項	転換点としての往生	66
小結		67

第三章 『往生論註』における五念門と十念……………73

第一節 『往生論註』における行……………74

第一項 研究の視点……………74

第二項 五念門と十念……………75

第三項 諸師の五念門理解……………76

第四項 十念と称名……………79

第二節 「念の相続」に関する表現……………82

第一項 五念門釈に見られる「念の相続」……………82

第二項 十念の説示に見られる「念の相続」……………84

第三節 五念門と十念の関係……………86

第一項 共通点と相違点……………86

第二項 五念門による菩提の獲得……………88

第三項 凡夫の行としての五念門……………89

小結……………90

第四章 浄土經典の受容と実践体系……………96

第一節 「浄土三部経」と『往生論註』……………97

第一項 『観無量寿経』受容に関する仮説……………97

第二項 「浄土三部経」 引用箇所とその概要	98
第二節 『観無量寿経』 引用意図再考	105
第一項 背景としての禅観経典	105
第二項 凡夫の行としての観想	107
第三項 称名の位置づけ	111
第三節 浄土教と禅観思想	114
第一項 禅と浄土の接点	114
第二項 『観無量寿経』 による思想の連結	116
小結	117
結論	122
資料 「浄土三部経」 引用・関連箇所一覧表	127
参考文献一覧	155

〈凡例〉

引用典籍の略称は以下のように統一した。

- 『大正新脩大蔵経』 『大正蔵』
- 『新纂大日本統蔵経』 『統蔵』

序論

序論

北魏の仏教者である曇鸞（四七六―五四二）は、浄土教の教義と実践を確立した人物として、中国浄土教の祖として位置づけられる。その特徴は、阿弥陀仏の本願力に注目した他力的な教義展開にあり、後の中国・日本の浄土教に大きな影響を与えることとなる。本論考は、この曇鸞を研究対象としてとりあげ、「曇鸞の意図した実践とは何か」を明らかにすることを目的とし、未だ見解の一致を見ない、いくつかの問題に対する解決方法を提示するものである。

曇鸞に関しては、教義・実践の両面にわたって相当量の研究が蓄積され、近年においても、継続的に成果が発表されるなど、きわめて活況を呈している。そのようななかで、本論考はその主題を実践体系に絞っているが、その理由は、教義に関する研究に比して、実践に関する研究に不十分さを感じたことにある。それは天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『浄土論』）の註釈書である『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『往生論註』）に説かれる修行者の実践に関するものである。そこには、いくつかの未解決の事項があるが、それに対して十分な検討がなされているとは言い難い状況にある。先にも述べたように、曇鸞浄土教の特徴は、「凡夫」や「下品下生」といった低い階位の者が、阿弥陀仏の本願力によって往生するとい

う他力の強調にある。彼の著述もその論理構造を様々な角度から証明すること、あるいは、阿弥陀仏を讃嘆することを主眼に置くものである。そのなかでは、後世の浄土教の中心的な実践となる「十念」や「称名」について語られるため、その点さえ解明することができれば、ある意味では、それ以上論じる必要がないとされているのかもしれない。

もう一点、その具体的な背景が確認できていないこともこの問題が解決に至らない理由の一つである。『往生論註』に関する従来の研究を渉猟すると、それは、影響関係が明白な『十住毘婆沙論』『大智度論』などの龍樹著作を中心に進められてきた。龍樹、そして、彼の著述の多くを翻訳した鳩摩羅什とその弟子・僧肇などの中観思想の影響のもとに、曇鸞の思想が形成されたことは疑う余地がない。しかし、その影響は主として教義面には適用されるものの、実践面を考えた場合はその限りではない。かといって、曇鸞の著述中に、実践体系の中心となる何らかの思想を見出すことも困難な状況にある。

ところで、曇鸞が生まれた南北朝時代は、教相判釈も確固たるものとしては存在しておらず、様々な思想が未整理に混在した時代である。また、『往生論註』を概観してみると、それは多種多様な思想が取り込まれることによって形成されており、その時代の特徴と符合

する形となっている。曇鸞浄土教の全体像の把握には、それらを可能な限り拾い上げる作業が不可欠となる。

よって、本論考ではその著述に見られる諸思想の分析という方法とは別に、当時の北魏仏教界の信仰や実践の状況から、北魏に生きた仏教者である曇鸞に影響を与えたであろう思想を想定し、その影響関係を考察するという方法を採用した。そこで注目したのが禅観思想である。

中国への仏教伝来当初、人々によって主として求められたものが、教義的側面というよりも実践的側面にあつたことは想像に難くない。初期の漢訳経典に説かれる禅定や三昧といった実践は、後世へと受け継がれ、禅観思想として発展をとげる。禅観経典といわれる一群、とりわけ『観無量寿経』は、隋・唐代に盛んに研究され、多くの註釈書が著されることとなる。曇鸞が生きた南北朝時代は、禅観経典の訳出から、禅観思想が普及するにいたる時代にあたる。時代的・地域的に曇鸞にこれらの影響を考えることは可能であり、実践の背景としても想定しうる思想である。いま、そういった視点で主著である『往生論註』を眺めてみると、そこに示される修行者の実践は、禅観思想の見仏にいたる構造と近似しているようにも見える。

このような関心から、本論考は、曇鸞の背後に禅観思想を想定し、

彼の意図した実践体系の再考を試みるものである。各章で検討する内容は以下の通りである。

第一章では、禅観思想を曇鸞浄土教の実践体系成立の背景として想定する必要性について論じていく。まず、伝記資料をもとに曇鸞の生涯や著述を確認しつつ、禅観思想に限らず、様々な思想がその背景に想定しうることを述べておきたい。また、先行研究の整理として、唯識思想、中観思想、道教思想など主たる思想背景として指摘されてきたものについて、実践に関するものを中心に整理し、それらが適用できる範囲を示しておく。そのうえで、北魏・北斉における禅観思想について、禅観経典に示される内容と、それに基づく実践の状況を確認することで、曇鸞への影響を考える妥当性を検討してみたい。なかでも注目したのは、『往生論註』に度々引用される『観無量寿経』である。禅観経典であり浄土経典でもある、この『観無量寿経』に焦点をあて、その影響をうけた造像記、そして、曇鸞とほぼ同時代の習禅者・僧稠（四八〇・五六〇）の事例から、当時の禅観思想の普及状況を確認していく。

第二章・第三章では、曇鸞の意図した実践、具体的には『往生論註』に説かれる修行者の実践について検討する。本論考執筆の動機となる課題である。「修行者」とはいかなる者を指すのか、彼らの修する「行」とは何か。論述の都合により、二章に分けて論じていく

が、これらは相互に関わる内容である。この課題が発生する要因は、修行者として「上品生」「下品生」、行として「五念門」「十念」「称名」といったものが予想できる幅を持った記述となっており、また、その解説も難解なものであることによる。そのため、先行研究でも多様な見解が提示されることとなる。しかし、その課題解決の方法には、いくつかの疑問点があることに加え、その多くに、後世の浄土教理解が反映されているという問題を抱えている。よって、第二章のはじめに問題の所在として、先行する解決方法への疑問などをまとめ、その疑問の解消をはかるかたちで論を進めていく。そして、関連する箇所を改めて整理し、後世の浄土教理解を除いた視点で検討していきながら、この課題を整合性をもって理解できる見解を提示する。

第四章では、曇鸞浄土教における実践体系の成立に「浄土三部経」が果たした役割、なかでも『観無量寿経』受容の意図を再検討する。『観無量寿経』に考察の対象を絞ったのは、「曇鸞の意図した実践とは何か」を考える際に生じる問題には、ほとんどの場合「観無量寿経」が関与しているためであるが、その受容の意図が必ずしも明解ではないことにある。そこで、『往生論註』所説の「五念門」で見仏に至る過程は、禅觀思想のそれを意図したものであり、その思想を導入する媒介として『観無量寿経』を用いたのではないかという作

業仮説を立ててみたい。当時普及していた禅觀思想の地盤の中で、阿弥陀仏を対象とした禅觀經典である『観無量寿経』を引用すること、曇鸞は自身が主張する実践体系の正しさを証明しようとしたと考えるのである。本章はこの仮説を検証する形で、まず『往生論註』における「浄土三部経」引用箇所を抽出し、それらの引用意図を全体的に捉えたいうえで、『観無量寿経』受容の意図について詳しく検討していく。

各章の内容はおおよそ上記の通りである。本来であれば、第四章の浄土經典の受容については、『往生論註』における修行者や、ここに示される五念門と十念といったことを論じる前に置くべきものであろう。しかし、「浄土三部経」、なかでも『観無量寿経』受容の意図の再考を提起する試論的な論述となるため、このような章立てとした。

また、曇鸞浄土教の実践について論じるのであれば、彼の著述である『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』『略論安樂浄土義』の三書全てを考察対象とすべきである。しかし、『讚阿弥陀仏偈』は、阿弥陀仏とその聖衆、ならびに国土の莊嚴相を讚嘆するものであり、修行者の実践について論じるものではない。また、偈頌という形式もあり、全体的に簡潔な内容となっている。『略論安樂浄土義』は、『無量寿経』や『浄土論』などを引用しながらの問答形式として整理されて

おり、その全貌を把握しやすいが、ここでは、往生の因としての「十念」について語られはするものの、読解に大きな相違が見られるものではない。やはり、実践体系を考えるうえで問題となるのは、主著『往生論註』である。本論考は「曇鸞浄土教における実践体系」と題したが、以上のようなことから、全体を通じてその考察対象が『往生論註』となることを予め断っておきたい。

最後に、本論考の立場・方針について述べておきたい。近年、曇鸞浄土教について体系的にまとめられた、石川琢道『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）が発表された。石川氏はその序論において「曇鸞研究は行き詰まりを迎えた感がある」として、その理由に以下の三つを挙げている。

- ・ 歴史的側面においては、閲覧できる史料の整理が一通り終わっていること
- ・ 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
- ・ 従来の研究の多くが近代仏教学の方法論を用いながらも、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（一〇頁）

注目すべきは三点目の理由であるが、これは従来から度々指摘されてきたことである。この指摘は、現在にいたつてもなおこの点が大きな課題として、曇鸞研究のうえに横たわっていることを示している。石川氏は「宗学的視点」からの脱却を基本とし、曇鸞を中国仏教思想史上の一人物に還元することを視座としている。本論考の立場もこれと同様のものである。

加えて、「曇鸞浄土教」ということばの捉え方についても述べておきたい。これは、曇鸞自身が意図した「浄土教」と、我々が考える「浄土教」の認識の隔たりというべきものかもしれない。曇鸞の伝記には、菩提流支との邂逅による、神仙・道教への傾倒から浄土教へという劇的な回心が伝えられる。このことが大きな転換点であることは間違いないであろうが、その後、浄土経典によって著された『往生論註』に、『抱朴子』をはじめとする道教典籍などが引用されている事実を考えれば、その回心のタイミングをして、思想の全てが刷新されたとはいえない。

今日の我々の見方からすれば、曇鸞は「浄土教の祖」であり、浄土教への回心は一大転換であり、いわゆる浄土教以外の痕跡は、ある意味では不可解なものとして捉えられがちである。その把握においては、その他の思想は伝道教化のため、当時の人々の理解にあわせて援用した、その他の思想との融和をはかる懐柔的な性格のもの

と理解される。

しかし、本論考は別の視点をもつてのぞみたい。すなわち、その思想の混在は決して不可解なことではなく当然の帰結であり、それらの思想が集合したものを「曇鸞浄土教」とであると考える。その特徴とされる他力的な教義展開もその一つといえる。曇鸞浄土教とは、いわゆる「浄土教」的なものへと至る過渡的性格をもったものであり、浄土教への回心を一大転機としては考えない。

浄土教について研究する際に中心的課題となるのは、阿弥陀仏とその浄土の存在であり、そのはたらきの対象となる「凡夫」や「下品下生」であり、彼らが往生する方法としての「十念」である。曇鸞を見ていく場合、当然それらの点を外すことはできないが、残された様々な問題を解き明かすことで曇鸞浄土教の全体像が見えてくるのではないだろうか。

以上のことから、本論考では、曇鸞を南北朝時代に生きた一人の仏教者として考えること、浄土教の思想とそれ以外の諸思想を可能な限り並列的にとりあつかい、客観性をもって理解していくことにつとめたい。そのなかで、特に禅観思想の影響を視野においてみたい。

第一章 実践体系成立の背景

第一節 曇鸞の行実と著述

第一項 曇鸞の行実

本論考は「曇鸞の意図した実践とは何か」を明かすことを目的とし、北魏仏教界の信仰や実践の状況から、その背景に禅観思想の影響を想定するものである。本章第一節では、伝記資料をもとに曇鸞の生涯や著述を確認しつつ、禅観思想を想定する必要性について述べておきたい。第二節では、先行研究の整理として、唯識思想、中観思想、道教思想など主たる思想背景として指摘されてきたものについて、実践に関するものを中心に整理しておく。そして、本章の中心となる第三節では、北魏・北斉における禅観思想について確認し、曇鸞との関係を考える妥当性について検討してみたい。

第三節の検討について、若干解説しておく。禅観経典と当時の実践との関係、なかでも『観無量寿経』が当時の中国に与えた影響について考えていくものであるが、取り扱う情報のうち、例として挙げた僧稠の事例などは、曇鸞の最晩年もしくは没後のものであるため、曇鸞の思想形成に関与するものとはなりえない。それでも、そこに見える思想が何か一つのきっかけによって広まったものというよりは、曇鸞在世時にその萌芽を想定するほうが自然であると考える。

本論考においても検討材料の一つとして確認していくこととする。

まず、本節では研究のテーマにそって、伝記資料によりながら曇鸞の生涯と著述を確認しておく。そのなかで、従来の曇鸞研究においてはそれほど重要視されていない、いくつかの事項についても整理しておきたい。とりわけ注目したいのは、『続高僧伝』に記される『調気論』の執筆という事項である。しばしば俎上に載ることはあつたが、その目的は『調気論』がいかなる書であつたのかを推測することにあり、道教典籍や医療書であつたという見解が提示されている。しかし、ここでは、いかなる書であつたか判定できないという事自体について考えてみたい。すなわち、この事実が曇鸞という人物を多面的に捉える必要性を示しており、それと同時に、そこにも曇鸞の背後に禅観思想が存した可能性を見出すのである。

さて、序論で述べたように、曇鸞浄土教といっても、それが指し示すものは『無量寿経』『阿弥陀経』『観無量寿経』などの、いわゆる「浄土三部経」以外の思想を多分に確認できる。多く指摘される思想背景として、中観思想・唯識思想・道教思想の三つを挙げることができるだろう。

これらの影響を考えると、いずれの思想も彼の生涯にその根拠を見出すことができる。中観思想であれば「四論仏性」の修学、唯識思想であれば多くの唯識関連書を翻訳した菩提流支との邂逅、神

仙・道教的思想であれば陶弘景への訪問などである。曇鸞の伝記は数多く残されているが、ここでは、道宣（五九六―六七七）の『続高僧伝』によつて、その生涯を概観しておこう。

五台山に近い雁門に生まれた曇鸞は、五台山の聖跡を見て歓び、十五歳にいたらずして出家した。内外の典籍を学び、「四論仏性」に精通したという。その後、『大集経』の註釈を試みるが、病にかかり、しばらく療養をとるなかで、汾州秦陵（現在の山西省に位置する）の廢墟に行き着いた。空を見上げると、たちまちに天の門が開かれて、六欲天の階位が上下に重なり合っている様子がみえ、これによつて病が治つた。そこで「生命は脆く、無常である。本草の諸経には正しい治療の方法、長寿の神仙も説かれている。この道を究めた後で、仏教を学ばばよい」と考えるに至り、江南の陶弘景を訪ねることとなる。

大通年間（五二七―五二九）に南朝の梁に至り、武帝を訪問、そこで「仏性義」を説いている。そして、武帝の案内をうけ、ついに陶弘景のもとに辿り着く。彼は曇鸞の訪問を歓迎し、『仙経』十巻をもつてその意に答えた。その後、浙江につくと、激しい波によつて渡るすがなかつた曇鸞は「鮑郎子神」といわれる者の廟所に行き、波を抑えてくれれば、廟を建てると約束する。翌朝波がおさまつたので、曇鸞はその経緯を武帝に伝え、新たに廟が建てられることと

なつた。

南朝からの帰路、洛陽を通過する際に、菩提流支と出会う。曇鸞は菩提流支に対して「仏法の中、長老不死の法で仙経に勝るものがあるだろうか」と問うたところ、菩提流支は地に唾を吐き「この世のどこに長生の法があるだろうか、たとえ長生きしても、結局は三界を輪廻するだけだ」とし、『観無量寿経』を授けて「これが偉大な仙経である。これによつて修行すれば生死を解脱することができると告げると、曇鸞はそれを受け取り、持っていた仙経を焼き捨てた。その後は、并州大寺、玄中寺、介山（いずれも山西省）にて伝道活動を行った。

『続高僧伝』には以上のように伝えられている。出家から陶弘景訪問にいたるまでの修学状況に関しては、「四論仏性」に精通し、『大集経』の註釈を試みたとき、『本草』『長寿（原文では長年）』といった神仙的なものに関心が向けられたとする記述もある。また、南朝訪問時、武帝に謁見した際には「仏性義」を説いたとき、陶弘景のもとでは『仙経』十巻を授かっている。おそらくは民間信仰と考えられる鮑郎子神とのエピソードも残される。

『続高僧伝』の神仙的・道教的な思想に関する記述については、浄土教への回心を劇的なものにするための、道教を嫌う著者・道宣の演出であつたという見解もあり、記述全てが史実として受け入れ

がたいという問題もあるが、後に見ていくように、後世の曇鸞への評価を考えれば、神仏的・道教的な思想を有したとされる理由も理解できる。さらに、「神異」といったものが重視された当時の中国仏教界の状況を考えれば、これらの記述を信じうる要素が多分に含まれているように思うのである。

第二項 曇鸞の著述

『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』『略論安楽浄土義』

現在、曇鸞の著述とされるものは『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』、そして『略論安楽浄土義』の三つである。まずは、著述に関する情報を残す、道宣『続高僧伝』と迦才『浄土論』の記述を確認しておく。

道宣『続高僧伝』(『大正蔵』五〇、四七〇下)

因出『調気論』、又著作王邵、隨文注之。又撰『礼浄土十二偈』、

続龍樹偈後。又撰『安楽集』兩卷等、広流於世。仍自号為有魏

玄簡大士云。

迦才『浄土論』(『大正蔵』四七、九七下)

注解天親菩薩『往生論』、裁成兩卷。法師撰集『無量寿経奉讃』七言偈百九十五行、并『問答』一卷。

このうち、『往生論註』と『讚阿弥陀仏偈』については、曇鸞の著述として取り扱うことに問題はない。『続高僧伝』にいう『安楽集』は、後世の道綽(五六二-六四五)に同名の撰述があるが、これは『往生論註』二巻の誤りであると考えられる。また『続高僧伝』の「撰『礼浄土十二偈』、続龍樹偈後」、迦才『浄土論』の「法師撰集『無量寿経奉讃』七言偈百九十五行」はともに『讚阿弥陀仏偈』を指す。

撰述の真偽が問題とされるのが『略論安楽浄土義』である。古来、その撰者に関しては議論がなされ、曇鸞撰述説・羅什撰述説・日本人偽作説・道綽門下撰述説・嘉祥寺古蔵以降撰述説などが提示されている。未だ曇鸞撰述の真偽に関しては見解の一致を見ない『略論安楽浄土義』ではあるが、少なくとも道綽以前に存在し、後世の浄土教の発展に大きく寄与したことは確かである。撰述問題や思想的系譜などの詳細については先行研究にゆずり、ここでは曇鸞撰とされる根拠を示すにとどめておく。

曇鸞撰述の根拠とされるのが、迦才『浄土論』の「并『問答』一卷」の記述である。これにより、『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』に加えて、『略論安楽浄土義』一巻の著述を知ることができる。この迦才

『浄土論』の記述に加え、敦煌出土本などからも、『讚阿弥陀仏偈』と『略論安楽浄土義』が一具のものとして扱われていたことがわかる。

このような状況を鑑み、本論考では『略論安楽浄土義』を曇鸞の著述として扱うが、立論の根拠とすることは控えておきたい。

以上、『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』に『略論安楽浄土義』を加えた三つが、曇鸞の著述として取り扱われるものである。最後に、曇鸞写とされる『大般涅槃經疏』を紹介しておきたい。上海図書館所蔵の敦煌出土品として『上海図書館蔵敦煌吐魯番文獻』第二巻に凶版が載せられているもので、二〇一〇年に方廣鎬氏によって翻刻・整理され発表された。「四論仏性」を学んだという伝を考えれば、大変興味深い資料である。しかし、この文獻を曇鸞が書写したものであるという保証はなく、そうであったとしても、書写であり著述ではない。また伝記中に見える「仏性」が『涅槃經』を指すという理解には批判的な見解もある。よって、本論考での考察の対象には含めない。南北朝時代における『涅槃經』の受容については周知の通りであるが、この文獻も中国における『涅槃經』理解を探る一端としては価値を有するものといえるだろう。

『調氣論』

『続高僧伝』に曇鸞撰と伝えられる『調氣論』なる書があり、王邵なる人物が註釈を施したともいわれている。テキスト自体が確認されておらず、その内容も不明であり、曇鸞の著述として積極的に考察されることはあまりない。そのようななか、道端良秀氏はこれを曇鸞真撰として考察を試みる。ここで、撰述問題から一旦離れ、道端氏の研究によりながら、『調氣論』がいかなる内容の書であったのかについて想像を膨らませてみたい。

道蔵所収の『雲笈七籤』および『延陵先生集新旧服氣法』に『曇鸞法師服氣法』なる書が存在する³⁰。道教典籍として扱われるものであるが、「法性平等、生死不二」などの語も見られる。道端氏はこれを『調氣論』と同一の書と推測する。道教色の強い曇鸞の前半生や、仙經を焼き捨てたとされた後にあつて、それでもなお『抱朴子』など道教関連の典籍をたびたび『往生論註』に引用している事実を考えれば、その可能性は皆無ではない。

ついで、道端氏は現存する『曇法師服氣法』を道教典籍と考える³¹と執筆の時期などいくつかの問題が生じるとし、これを医療に関する書として捉えるべきという。さらに、それを治病・養生のための「仏教書」とし、次のようにまとめている。

この書は明らかに治病書であり、養生書であり、健康長寿のための書であって、敢て神仙たらんとするの修行法の書ではないのである。道教が目標とする真仙の為の書ではなく、仏教徒としてもこのような治病書を書いても、何ら不思議としないような、そのような書なのである²⁰⁾。

さらに「仏教の教息觀を説いたものであり、禪定書であり、今日の静坐法、坐禅法を述べたもの²¹⁾」ともいう。『統高僧伝』の「調心練氣、対病識縁」(『大正蔵』五〇、四七〇下)という記述や、『鸞法師服氣法』の「調氣」「調息」といった内容を禪觀經典などに説かれる呼吸法と見ていくのである。

以上が道端氏の考察の概要であるが、これは、曇鸞が『調氣論』なる書を執筆したという『統高僧伝』の記述と、その『調氣論』が『鸞法師服氣法』と同一あるいは同類の書ということを前提とした論であり、治病・養生のための「仏教書」とする結論には否定的な見解もある²²⁾。『鸞法師服氣法』が仏教書であったのか、道教書であったのか、また医学書であったのか、現在に残る情報からは解決の見通しがたたない。『調氣論』にいたっては尚更である。

題名のみが伝わる『調氣論』、現存する『鸞法師服氣法』ともに、曇鸞の著述として扱うことはできない。ただ、曇鸞の著述ではない

とする明確な根拠もないなかで、これを無条件に考察の埒外に置くことも避けるべきであろう。むしろ、道端氏が指摘するように、曇鸞の行実、そして当時の状況を考慮すれば、このような著述があったとしても、不自然ではないように感じられる。『調氣論』及び『鸞法師服氣法』については次項で改めて考えてみたい。

第三項 伝記等に関する二・三の疑問

行実と著述をもとに曇鸞の修学状況について確認した。そのなかには、先行研究において未解決あるいは未着手ともいえるいくつかの疑問点がある。それは、『大集経』の註釈、『調氣論』の執筆という二点にまとめられる。いずれも浄土教者・曇鸞を語る上では、さほど重視されるものではないが、多様な思想を修学するに十分な状況にあったことを示す一端として考えてみたい。この疑問点の整理と方針の提示をもって第一節のまとめとし、第二節以降はそれを踏まえて、曇鸞浄土教の成立背景について検討していく。

『大集経』の註釈

読『大集経』、恨其詞義深密難以開悟、因而注解。(『大正蔵』五〇、四七〇上)

曇鸞はなぜ『大集経』を学ぼうとしたのか。その理由としてまず思い起こされるのが、末法思想と関連する五百年説（あるいは五堅固説）といわれるものであろう。これは『大集経』「月蔵分」に説かれるもので、後の道綽は、その著『安楽集』にこれを引用し、釈尊の教えとその教えを聞く者との関係について論じている²⁵⁾。

しかし、この「月蔵分」は隋の那連提耶舎（五一七・五八九）の訳出となるため、それ以前の曇鸞がなぜ『大集経』の註釈を試みたのかを考える場合には、その他の可能性を考えねばならない。別の理由として考えられるのが、そこに示される神仙・道教的な内容である。相馬一意氏は『大集経』が「雑密の經典」「陀羅尼を説く経」であったからとして、道教との関連性を指摘している²⁶⁾。

このような内容に関する指摘とは別に注目したいのが、曇鸞を取り巻く修学の環境である。相馬氏は曇鸞と道教との関係を想起させる一つの理由として、出家の地・五台山の神仙的雰囲気을挙げていゝる。また、当時の『大集経』受容の動向を追った石井公成氏は、南北朝から隋の初め頃に隆盛を誇った地論宗のなかに、『大集経』を尊重する人々がいたこと、また、「北国諸禪師」と称される習禅者も同様に『大集経』に依拠したことを指摘する²⁷⁾。

これまで、同時代的比較がそれほど積極的に行われていない曇鸞

研究であるが、右に挙げたような指摘からは、道教思想、地論宗、習禅者など曇鸞を取り巻く当時の状況を考慮する必要性が見えてくる。ここでは地論宗を例に考えてみよう。

菩提流支・勒那摩提の『十地経論』訳出によって、その思想を研究する地論宗があらわれる。地論宗は、菩提流支―道寵の北道派と、勒那摩提―慧光の南道派という対立する二つの系統からなるが、主流となったのは南道派である。彼らの著述としては、靈裕や浄影寺慧遠といった南道派の著作の一部が残るのみであったが、近年、敦煌文献の調査が進む中で、地論宗文献と認められるものが多く紹介されている²⁸⁾。

さて、その伝記を見ても師弟関係について十分な情報が残らない曇鸞ではあるが、『安楽集』巻下では、インドから中国へと連なる「大徳」の一人として、菩提流支・慧寵・道場・曇鸞・慧海・法上と連なる系譜のなかにその名前が挙げられている。

『安楽集』巻下（『大正蔵』四七、一四中）

第一依中国及以此十大徳所行者、余五翳面牆、豈寧自輒。但以遊歴披勘、敬有師承。

何者、謂中国大乘法師流支三蔵。

次有大徳呵避名利、則有慧寵法師。

次有大徳尋常敷演每感聖僧來聽、則有道場法師。

次有大徳和光孤栖二国慕仰、則有曇鸞法師。

次有大徳禪觀独秀、則有大海禪師。

次有大徳聰慧守戒、則有齊朝上統。

これらの人物は浄土願生者として、また『大智度論』研究者として見ることもできるが、大海を除く四名が地論宗もしくはそれに關係する人物であることも同様に指摘できる。後世の道綽の認識による系譜であるため、この記述のみをもって、曇鸞と地論宗との直接的な思想交渉があつたとは断言できないが、近年急速に進む地論宗研究を概観するだけでも、曇鸞との思想的近似をうかがうことができ、その可能性は決して低くはない。

いずれにせよ、曇鸞を前後して『大集經』を重視した人物が存在したことを考えれば、曇鸞が『大集經』の註釈を試みたという伝は同時代との思想交渉があつたことを想起させる情報であり、等閑視できない。

しかし、曇鸞と地論宗との思想交渉については、実際の交流の有無といったところから論じなければならず、あまりにも広いテーマとなり、また、本論考の考察範囲を出るものである。よって、曇鸞研究において、その時代性を考慮すべきことを示す一例として紹介

するにとどめておきたい。

『調氣論』の執筆

然鸞神宇高遠、機変無方、言晤不思動与事会。調心練氣、対病識縁。名滿魏都、用為方軌、因出『調氣論』、又著作王邵、隨文

注之。〔大正藏〕五〇、四七〇下

現存する『鸞法師服氣法』から、道教典籍、医学書、禪觀の呼吸法など様々に予想できる『調氣論』であるが、それをいかなる書として理解するかという議論は建設的とはいえない。それよりも、このようにいかなる書か判定できない文献が伝えられること自体を考えてみたい。当時の状況を想像するならば、道教・医療・仏教などは判然と区別されておらず、「神異」という常人には理解しがたいものとして捉えられ、いかなるものとして考えることも可能であつたという状況を示していると見ていくことはできないだろうか。これを裏付けるものとして、仏教側からは、義浄(六三三・七二二)の『南海寄帰内法伝』二十八進薬方法』に、同時代の慧思とともに仏教僧としてではなく健康法の知識を有する者として紹介されており〔大正藏〕五四、一二四中)、道教側からの評価として、『雲笈七籤』には、『鸞法師服氣法』の次に『達摩大師住世留内真妙用訣』が同じく

収録されている。

そして、医療に関する情報を残す歴史書には、多くの仏教僧が名を連ねている。そのなかには曇鸞の名も同じく含まれており、いくつかの資料が曇鸞撰として伝えられている。

『論氣治療方』一卷〔隋書〕「経籍志」〔医方〕

『療百病雜丸方』三卷〔隋書〕「経籍志」〔医方〕

『調氣方』一卷〔旧唐書〕「経籍志」〔医術類〕

『僧鸞調氣方』〔新唐書〕「芸文志」〔医術類〕

『魏曇鸞法師服氣要訣』一卷〔宋史〕「芸文志」

『鸞法師服氣法』を除けば、いずれもテキストが確認されていないが、ここに記した情報からいくつかの推測が可能である。まず、多くタイトルに「調氣」「服氣」などを含むことから、「氣」を重視したものと考えられること、「医方」「医術類」など、それらが収録される場所から、後世では医学書と理解されていたことなどである。道端氏は『鸞法師服氣法』を「治病書であり、養生書であり、健康長寿のための書」と評したが、これにも首肯できる。仮にこれらが実際には曇鸞の著述ではないにしても、曇鸞撰の医学書として歴史書に伝えられているという事実は、仏教者としての曇鸞とは別の、

医家としての曇鸞という後世の評価と見ることができらう。

中国における仏教と医療の関係については「中国における仏教受容・流布の要因として、仏教僧の有していた医学知識や医療技術は看過すべきではないと思う：むしろ、仏教と医療とを峻別し、いわゆる「仏教的なもの」の力のみで仏教が拡がりをみせたと考えることの方が不自然である」とも指摘されるように、当時の人々にとって僧侶は単に仏教教義に精通する者ではなく、医学にも精通し、ある意味では神仙的ともいえる面を持ち合わせていたことが評価の一つとなっていた、もしくは、そういった面によってこそ、評価されていたといえるのではなからうか。このように考えれば、『続高僧伝』の『本草』諸経具明正治、長年神仙往住間出」といった神仙的・道教的と思われる記述を、仏教者曇鸞の発想と理解しても何ら違和感はない。

仏教の伝来当初から、当時の中国の人々に先ず強く印象づけられたのは、高僧たちの「神異」といった超常的なものであったことは想像に難くない。『高僧伝』においては「神異篇」として、『続高僧伝』『宋高僧伝』においては「感通篇」として継承され、他の僧伝類においても多く言及されているし、医療以外にも、兜率天との往来、三昧による見仏、臨終の奇瑞といったかたちで記録されている。

『高僧伝』の神異について考察した村上嘉実氏は、六朝時代の宗

教事情について論ずるなかで、神異を信じる精神が地盤となり、神仙・道教の発達を促し、さらには仏教の受容にもそれが関係したとして、仏教における神異の役割について、次のように述べている。

医療によって病をすくい、雨を祈って飢饉を免れしめる如きは、そのこと自体が宗教的実践としてなされた行為であり、衆生済度の大願より出でたものである。それは哲理を説くことに比べて、少しも遜色のあることではない：慈悲心に発するが故に、神通という希有奇特のことがなされるのである。しからば神通の真義は、広い意味での方便ではあるが、単なる手段ではなく、その実、宗教的願望の働きであるというべきであろう。

神異とは、衆生誘導のための方便であると同時に、それこそが求められていたものでもあり、宗教を宣揚する要素をも含んだものと考えられる。神異は仏教においても五通・六通などの神通力として示されている²⁰。六神通について説く『大智度論』第二八には以下の記述がある。

問曰、神通有何次第。

答曰、菩薩離五欲得諸禪、有慈悲故。為衆生取神通、現諸希有

奇特之事、令衆生心清淨。何以故。若無希有事、不能令多衆生得度。〔大正藏〕二五、二六四中〕

菩薩が五欲を離れて諸禪を修めることにより神通を得るが、神通の目的は衆生の為であるといい、衆生の心を清浄にするためには「希有の事」が必要であるとされている。神通は単なる方便ではない。これに続き、「希有の事」の具体的な内容として、飛行・変化・随意自在といったものが挙げられている。また、『高僧伝』においては、祈雨・医療・千里眼・分身・飛行・渡水・隠顕・放光・猛獸馴付・予言等が記されている。

以上、『鸞法師服氣法』がいかなる書であったのかという疑問を契機に、曇鸞を取り巻く状況について考えてみた。いささか長文となったので、ここで一旦整理しておく。先の疑問の答えが複数考えられる状況は、道教・医療・仏教などが渾然一体となった当時の中国仏教界の事情を表しており、曇鸞という人物をより多面的に捉える必要性を示しているように思う。そこで求められたものは神異という常人には計れない超常的なものであった。そして、仏教における神異獲得の直接的な方法が習禪である。敢えて論ずるまでもなく容易に想像できることもかもしれないが、『高僧伝』を例にとれば、神異を發揮した者の多くが習禪者であり、逆に習禪者の多くが神異を顕

したという記述を残している。このようなことを考えるとき、禅定・禅観といった実践を抜きに曇鸞の思想を把握することはできないように思うのである。

第二節 思想背景に関する先行研究概観

第一項 『浄土論』と『往生論註』

諸々の考察に先立ち、本節では、実践体系成立の背景に関する先行研究を確認し、各思想の影響がおよぶ範囲を示しておく。しかし、その研究蓄積は膨大なものとなり、ここでその全てを論じ尽くすことはできない。ところで、近年発表された曇鸞をとりあつかう体系的な研究に、石川琢道⁸⁶・相馬一意氏⁸⁷のものがある。両者はともに、思想背景に関する研究の不十分さを指摘する点で共通するが、そこで用いられる方法は対称的である。石川氏は中観思想の影響が従来指摘よりも広範囲におよぶことを検証することで、また相馬氏は従来それほど考慮されなかった唯識思想・道教思想の影響を視野に入れることで、それぞれ曇鸞の思想解明を試みている。よって、以

下、基本的には両者の指摘する範囲をもって、唯識思想・中観思想・道教思想の適用範囲とみなしておきたい。ただ、結論を先に述べれば、そのいずれもが、実践体系の根幹をなすものにはなり得ていないというのが現時点での考えである。

本項では、唯識思想の影響について考えいくのだが、そもそも実践体系に関しては、唯識思想の影響は見出しがたい。相馬氏の唯識思想からのアプローチも、それは主として仏身論にかかる問題に当てられており、実践体系には向けられていない。よって、ここでは『浄土論』の成立をめぐる問題を取りあげ、そのなかから、曇鸞が継承したものについて確認し、唯識思想の影響について考えてみよう。

安達俊英氏は、『浄土論』を独立した文献として研究する際に解決すべき未着手の諸問題として、いくつかの点を挙げている。この安達氏の論考以来十五年ほどの期間を経て、解決されつつあるものもあるが、同時に、資料的制約から確定的な結論を得ることが困難な問題があることも事実である。

その間にあつて継続的に行われてきたのが、『浄土論』がいかなる經典の論であるのか、その思想背景を探る研究である。『浄土論』正しくは『無量寿経優婆提舍願生偈』という名称からすれば、『無量寿経』もしくは『浄土三部経』の論として作成されたと考えるのが

自然である。しかし、『浄土論』が全面的にそれらに依拠したものとはいえず、唯識関連文献や『十地経』などの特定の思想の影響下で成立したという指摘もなされている³⁰⁾。

ただ、『浄土論』所説の内容がいかなる思想によって組織されているかは、曇鸞がそれをいかに理解したかとは別の問題であり、事実、その思想がそのまま曇鸞に継承されているとはいえない。藤堂恭俊氏はこれについて、

曇鸞は『無量寿経論』が著わされた教学的立場、思想とは異なる龍樹の中観空の思想、立場——龍樹の空思想を母胎とし、さらにそれに徹することによって産み出された世親の思想を、龍樹の空思想において理解しているのである³¹⁾。

と指摘する。これは『浄土論』を研究するにあたって『往生論註』を参照する際に考慮すべきことであるが、逆に、『往生論註』研究においても、それらが直接的に『浄土論』から得たものであるのかという点を考慮する必要もあわせて示している。

この状況は、『浄土論』に説かれる実践である五念門に関しても同様である。五念門は、著者である天親が唯識字派の人物であり、その中心が奢摩他・毘婆舍那（止観）であることから、その起源は天

親の著作やその他の唯識関連文献に求められてきた。最近の論考においても、やはり議論となるのは成立背景である³²⁾。しかし、『往生論註』および『讚阿弥陀仏偈』『略論安樂浄土義』に引用される経論をみても、そこには唯識思想を主たる背景と想定することは困難である。『往生論註』が『浄土論』から継承したのは、あくまで五念門の体系そのものに限られる。

最後に、『浄土論』『往生論註』両書の構成についても述べておこう。『浄土論』は、五言一句の偈頌「願生偈」と、それを解釈した「長行」から成る。『往生論註』においては、それぞれ「総説分」「解義分」と呼ばれ、上巻では願生偈、下巻では長行の全文を漏らさず註釈するのであるが、『浄土論』の長行自体がすでに願生偈の註釈であることから、『往生論註』上下巻は全体を通じて、パラレルな構造となっている³³⁾。

第二項 中観思想の影響範囲

先に曇鸞の背景となるものとして、唯識思想・中観思想・道教思想という三つを並列に記したが、曇鸞研究において大勢を占めるのは中観思想である。『往生論註』冒頭の『十住毘婆沙論』、著作中に見られる『大智度論』の引用など『往生論註』全体を見渡しても至

極当然のことであろう。龍樹のみならず、羅什・僧肇の影響も多く指摘される²³⁾ところであり、多くの研究蓄積がある。

ところで、『往生論註』が『浄土論』の全文読解の形をとることは先に述べた。しかし、その形に該当しない箇所がいくつかある。上巻冒頭「難易二道判」、上巻末「八番問答」、下巻末「覈求其本釈」という三箇所だけは、『浄土論』の直接の註釈ではなく、曇鸞が独自に付加したものである。それに加えて、基本的には『浄土論』の文の註釈でありながらも、他の思想についてやや紙幅を費やして解説する箇所も散見される。これらの箇所の読解が、曇鸞の独自性を見出していくに重要な点となるのだが、そこに見られるのが主として、『浄土三部経』であり、『十住毘婆沙論』や『大智度論』などの般若系論書を軸とする中観思想の影響である。

石川氏は、これまでの研究で指摘されてきた般若系論書の影響範囲を、無生の論理や二種法身説に限定せず、その範囲を拡張、阿弥陀仏の本願成就、往生思想といった点を挙げている。さらに、その後の研究においては、名号論もその影響下にあるとも指摘されている²⁴⁾。

このうち、実践体系に関わるものといえは、それは「生」の理解、奢摩他・毘婆舍那の註釈、称名の実践、というおおよそ二点に絞られるだろう。

「生」の理解については、天親が「願生」という際の「生」が凡夫の考えるようなものではないことを示すために、また、下品生といった低い階位の者がいかにして往生するのかという論理を証する構築のために用いられるものである。この点については第二章で検討していく。

奢摩他・毘婆舍那の註釈、称名の実践について、前者はそこに『大智度論』などに用いられる表現の使用が認められるものの、それは『坐禅三昧経』などにも共通する記述で、必ずしもそれが中観思想の導入を意図して用いられているわけではない。後者も同様に『十住毘婆沙論』などにその根拠が見出されるようだが、やはり中観思想特有のものとはいえない。この二点は、第三章において詳細に検討していく。

第三項 道教との関係

中観思想と唯識思想という二つの大きな柱に加え、『往生論註』内に散見される『抱朴子』の引用などからは、神仙的・道教的な思想に対する強い意識が感じとれる。曇鸞と道教思想との関連は、第一節で『調気論』について考察する中ですでに触れた。相馬氏は、曇鸞と道教との結びつきを考えさせる要因として、次の三点を挙げて

いる。

・「五台山」での修学、出家

・『大集経』の註釈

・陶弘景への訪問、仙経の授与

このようななか、実践に関して道教からの影響が見えるのが、称名思想である。相馬氏は、称名思想の背景として道教の影響を挙げ、『往生論註』に見られる「名」に対する言及をとりあげ、そこに道教からの影響を指摘する。この点に関する考察は第四章にて行うが、ここでは、曇鸞が「称名」や「名号」を論ずる箇所のうち、道教の影響が考えられる事例をいくつか挙げておこう³⁸⁾。

上巻、回向門、八番問答第六（『大正蔵』四〇、八三四下）

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生。譬如有入、被毒箭、所中截筋破骨、聞滅除菓鼓、即箭出毒除。『首楞嚴経』言、「譬如有菓、名曰滅除、若闘戦時、用以塗鼓、聞鼓声者、箭出毒除。菩薩摩訶薩亦復如是。住首楞嚴三昧、聞其名者、三毒之箭自然拔出。」豈可得言彼箭深毒厲、聞鼓音声、不能拔箭去毒耶。是名在縁。

下巻、起觀生信章、讚嘆門（『大正蔵』四〇、八三五下）

問曰、名為法指。如指指日。若称仏名号、便得滿願者、指日之指、心能破闇。若指日之指不能破闇、称仏名号、亦何能滿願耶。答曰、諸法万差。不可一概。有名即法。有名異法。名即法者、諸仏・菩薩名号、般若波羅蜜及陀羅尼章句、禁呪音辞等是也。如禁腫辞云「日出東方乍赤乍黄」等句。仮使西亥行禁、不関日出、而腫得差。亦如行師对陣但一切齒中誦「臨兵闘者皆陣列前行」。誦此九字、五兵之所不中。『抱朴子』謂之要道者也。又苦転筋者以木瓜对火熨之、則愈。復有人、但呼木瓜名亦愈。吾身得其効也。如斯近事、世間共知。況不可思議境界者乎。滅除菓塗鼓之喩、復是一事。此喩已彰於前故、不重引。有名異法者、如指指日等名也。

下巻、起觀生信章、觀察門（『大正蔵』四〇、八三九上）

問曰、上言知生無生、当是上品生者。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。二恐更生迷惑。答、譬如浄摩尼珠、置之濁水、水即清浄。若人雖有無量生死罪濁、聞彼阿弥陀如来至極無生清浄宝珠名号、投之濁心、念念之

中罪滅心淨、即得往生。又是摩尼珠以玄黃幣、裹投之於水、水即玄黃一如物色。彼清淨仏土有阿弥陀如来無上宝珠。以無量莊嚴功德成就帛、裹投之於所往生者心水、豈不能転生見、為無生智乎。又如氷上燃火、火猛則氷解、氷解則火滅。彼下品人、雖不知法性無生、但以称仏名力、作往生意、願生彼土、彼土是無生界、見生之火自然而滅。

これらは、本論考でも度々ふれることになるが、曇鸞の称名思想が論じられる際に中心的に扱われるものである。伝記における道教との関係に加え、著作中にその影響が見られるという事実は、浄土教への劇的な回心との矛盾を考慮すれば、看過できない問題である。

第二節 北魏・北斉時代の禅觀思想

第一項 曇鸞と禅觀思想

これまでに、禅觀思想に焦点をあてて曇鸞への影響を考察したものに、藤堂恭俊氏の研究がある。藤堂氏は「曇鸞の奢摩他・毘婆舍

那觀」と題する論考の冒頭に、その意図を次のように記している。

この拙稿の意図するところは、石壁玄中寺釈曇鸞の奢摩他・毘婆舍那に関する注釈の二様相——一つは止觀の種々相の列挙、一つは浄土の止觀の効用の強調——にもとづき、前者を重禪輕講の傾向をもつ南北朝時代の華北仏教界で行われていた実践に密着させることよって歴史的把握をこころみ、さらに歴史的意義と実践的特異性をあきらかにしようとするにある³⁸⁾。

『浄土論』では、往生行として礼拝門・讚嘆門・作願門・觀察門・回向門からなる五念門が説かれるのだが、曇鸞は『往生論註』において、これら五念門一々を自身の理解に基づいて定義していく。藤堂氏のいう「奢摩他・毘婆舍那に関する註釈の二様相」とは、下巻の起觀生信章での作願門・觀察門に対する註釈を指す。内容に関する詳細な検討は第四章で行うとして、ここでは作願門釈の該当箇所を挙げておこう。

釈奢摩他曰止。止者止心一処不作惡也。此釈名乃不乖大意於義未滿。何以言之。如止心鼻端、亦名為止。不淨觀止貪、慈悲觀止瞋、因緣觀止癡、如是等亦名為止。如人將行不行、亦名為止。

是知止語浮漫。不正得奢摩他名也。如椿栢榆柳雖皆名木、若但云木、安得榆柳耶。

「奢摩他」云「止」者、今有二義。一者、一心專念阿弥陀如来、願生彼土、此如来名号及彼国土名号能止一切惡。二者、彼安樂土過三界道。若人亦生彼国。自然止身口意惡。三者、阿弥陀如来正覺住持力自然止求声聞辟支仏心。此三種止。従如来如実功德生。是故言「欲如実修行奢摩他故」。『大正藏』四〇、八三五（下）

傍線部の「止心鼻端」「不淨観止貪、慈悲観止瞋、因縁観止癡」といった表現は、後述のように『坐禅三昧経』『観仏三昧海経』などの禅観経典、『大智度論』などの論書がその出典と考えられる。藤堂氏はこの前半部を、単に経論の内容を受けただけではなく、僧稠・僧実など当時の禅観実修者の実践を取り上げたものとし、後半部を、五念門所説の止観の特異性をあらわすためのものであると指摘するのである。

この註釈には、曇鸞の禅観への関心が認められる。『浄土論』の訳出から程なく、そこに示される五念門の内容が周知されるに十分な時間を経していなかったという理由も考えられるが、わざわざ他の経論の文を提示したうえで、それを訂正せねばならないほどに、思想

的基盤ができあがっていたことをこの註釈が示していると考えられる。そして、曇鸞の説く実践に、全面的な受容ではないにせよ、それらの転用を思わせる箇所が存在する。

本論考は、曇鸞の意図した実践の背景に禅観思想の影響を考え、それらを連結するものとして、『観無量寿経』を想定するものである。よって以下、北魏・北斉時代の禅観思想の普及について、『観無量寿経』を中心に、禅観経典の内容、僧伝資料の記録、そして現在残る遺跡などから曇鸞との思想交渉を想定しうる範囲を中心に確認していく。あわせて、当時の禅観実修の動向をさぐる一端として、具体例として禅観実修者であった僧稠と、彼がその造宮に関わった小南海中窟の事例に注目してみたい。

では、考察にうつるまえに、本研究で用いるいくつかの語について整理しておく。まずは、これまでも用いた「禅観」である。山部能宜氏は次のように説明する。

禅観とは、坐禅の中で何らかの対象を観ずる修行法のことであり、仏教における重要な実践法の一つである。坐禅中に自らの呼吸に注意を向けることよって散乱する心を静める持息念や、死体の腐乱していく様を思い浮かべることよって、肉体に対する欲望から離れようとする不淨観などは、原始仏典に既に言

及されてよく知られてゐる²³⁷⁾。

この山部氏の説明に従えば、禪觀とは何らかの対象を觀する修行法である。同類の語に「禪定」がある。仏道修行の基本項目である三学、大乘仏教の菩薩の実徳目である六波羅蜜に挙げられており、いずれも、瞑想などによる精神集中、精神統一といった説明がなされるが、この禪定は必ずしも対象を必要としないので、禪觀を包括するものと考えてよいだろうか。禪觀と禪定は、先行研究において必ずしも明確に区別されてはいない。しかし、特定の対象をとるか、そうでないかは、本研究において重要な点であるので、以下は禪觀と禪定を可能な限り区別し、「禪觀」とは、特定の対象を視覚的イメージをもって觀じていく修行法と定義する。

関連して、「觀仏」「見仏」「三昧」といった語についても整理しておく。禪觀・禪定と同様、これらの語についても、明確に使い分けられていない例も多くある。また「觀仏三昧」「見仏三昧」と複合的に用いられたり、「念仏」の語と併用されたり、といった具合に複雑である。よって、本論考では、仏の相好・功徳を觀想することを「觀仏」、もしくは浄土を対象にする場合などその対象を幅広くとる場合には「觀想」、それによって得られる境地を「三昧」とし、三昧などの境地において、仏をまのあたりにすることを「見仏」と呼ぶこととする。

238)

第二項 禪觀經典の訳出

「禪觀經典」と呼ばれる經典類は、大乘經典の形式をとる觀經類と、大乘經典の形式をとらない禪經類に二分される。觀經類は「觀經」²³⁸⁾とも呼ばれるように、仏・菩薩をその対象とした觀想を説くものである。經題に「觀」の字を冠する六つの經典を指すことから、「六觀經」とも呼ばれている。その經典と訳者は次の通りである。

『觀虛空藏菩薩經一卷』	曇摩蜜多 (三五六・四四二)
『觀普賢菩薩行法經』	曇摩蜜多
『觀佛三昧海經』	十卷 仏陀跋陀羅 (三五九・四二九)
『觀弥勒菩薩上生兜率天經』	一卷 沮渠京声 (五世紀)
『觀無量壽經』	一卷 曇良耶舍 (三八三・四四二?)
『觀藥王藥上菩薩經』	一卷 曇良耶舍

これらはいずれもサンスクリット原典もチベット語訳も存在せず、中央アジアまたは中国成立の可能性が指摘されるなど成立に関して問題なしとしない。

『観無量寿経』を例にとると、漢訳のほかにはウイグル語訳といわれるものが存在するが、これも漢訳からの重訳と考えられている。最古の経録である僧祐『出三蔵記集』巻四「新集統撰失訳雜経録」には、失訳の一つとして並べられており『大正蔵』五五、二二上、慧皎『高僧伝』『曇良耶舎伝』にいたって「沙門僧含請訳『薬王薬上観』及『無量寿観』、含即筆受」(『大正蔵』五〇、三四三下)と訳者・曇良耶舎 筆受・僧含として『観薬王薬上菩薩経』とともにその名が挙げられている。このような訳者に関する不確定情報に加え、經典内に見られる中央アジアや中国に由来する要素がもととなり、インド撰述説、中央アジア撰述説、中国撰述説、段階・編集説などが唱えられていることは周知の如くである。

次に、禅経類についてであるが、そもそも仏教の基本的な実践である禅定に関して多くの經典に説かれている。ここでは、『観無量寿経』が漢訳される少し前に伝えられた、観経類との関連が指摘される文献を挙げておく。

- | | |
|-----------|-----------------|
| 『坐禅三昧経』二卷 | 鳩摩羅什 (三四四・四一三?) |
| 『禅法要解』二卷 | 鳩摩羅什 |
| 『思惟略要法』一卷 | 鳩摩羅什 |
| 『禅秘要法経』三卷 | 鳩摩羅什あるいは曇摩蜜多 |

- | | |
|-------------|-------|
| 『五門禅経要用法』一卷 | 曇摩蜜多 |
| 『達摩多羅禅経』二卷 | 仏馱跋陀羅 |
| 『治禅病秘要法』二卷 | 沮渠京声 |

また、これら禅経と関連する文献として、キジルとシオルチュクで写本が発見され、シュリングロフ氏によって校訂された『梵文禅経』あるいは『梵文瑜伽書』と呼ばれるサンスクリットの文献が存在する。原題・著者なども不明であるが『観仏三昧海経』『五門禅経要用法』などとの内容の類似から、これら禅観経典の成立地域を考える上での手掛かりとされている。

禅経もそのいくつかは訳出に疑問が呈されている。例えば、鳩摩羅什訳出とされるものうち、『思惟略要法』『禅秘要法経』は失訳の可能性が指摘されている。また『坐禅三昧経』についても、僧叡「関中出禅経序」(『出三蔵記集』巻九所収、『大正蔵』五五、六五上)によれば、複数の諸師の禅法を編纂したものとされている。

禅観経典の成立については、上記のように多くの問題を残すが、いずれにせよ、その成立が五世紀前半に集中しており、曇鸞在世時はこれらが普及していった時代であったことは確かである。また後に述べるように、その内容はインドや中央アジアにおける実践を伝えるものであった。

禪觀經典の内容についても若干触れておく。禪觀經典では見仏の手段として、特定の対象を觀想していく修行法が説かれる。これは『般舟三昧經』のような初期大乘經典において、三昧という境地で見仏という状況のみが説かれるのは趣が異なる。禪觀經典の一事について詳細に検討することはできないので、ここでは、仏を觀想していく觀仏の具体的な方法を、鳩摩羅什訳出とされる『坐禪三昧經』の記述をもとに確認しておく。『坐禪三昧經』には「五門禪」とよばれる、不淨觀（治貪欲法門）、慈心觀（治瞋恚法門）、因緣觀（治愚癡法門）、數息觀（治始覺法門）、念仏觀（治等分法門）から成る実践が説かれている。念仏觀には以下のようにある。

念仏三昧有三種人。或初習行、或已習行、或久習行。若初習行人、將至仏像所、或教令自往、諦觀仏像相好、相相明了、一心取持、還至靜処、心眼觀仏像。令意不轉、繫念在像、不令他念。他念攝之、令常在像。『大正藏』一五、二七六上

これは、初習者が仏を觀想していくプロセスを述べる箇所である。仏を觀想するにあたって、まずは仏像をよく觀察する。その後性別の場所にいたって、つまり、仏像がない状態でもそのイメージが思い浮かぶようになるまで、常に像に意識を振り向けることが求めら

れる。この一連の流れは、『觀無量壽經』『日想觀』の構造と同じと考えてもよいだろう。

そして、もう一点、觀想の対象を次々と展開させていくこともまた禪觀經典に共通する。山部氏はこれを「イメージ操作」と呼ぶ。『觀無量壽經』において「十六觀」として、觀想の次第に名称や番号を付し、段階的に觀想を進めていく方法は、その典型的なものといえよう。これは鳩摩羅什訳出とされる『坐禪三昧經』『思惟略要法』『禪秘要法經』などに説かれる「念仏觀」にも通ずる。

このように、禪觀經典には単なる精神集中ではなく、何らかの対象を觀想することが共通して説かれており、そして、その対象が次々に展開していく。その形式や、そこで用いられる表現には類似性が認められ、相互の影響関係が指摘されており、それは『觀無量壽經』の成立問題とも深く関係している。そして觀仏に関していえば、
仏像↓生身仏↓色身仏↓真仏という一連の段階があることも付言しておきたい。

第三項 禪觀經典とその実践

当時の中国ではどのような実践がなされたのか。僧伝資料を確認すると、『統高僧伝』習禪篇には一〇〇人ほどの人物が列伝されてい

るのに加え、他の箇所にも、習禅の記述を持つ人物は多く、それらを加えると習禅者の数はさらに増える。従来指摘されるように、中国への仏教伝来は後漢末、安世高の『安般守意経』、支婁迦讖の『般舟三昧経』、竺曇摩羅刹の『修行道地経』などの訳出に端を発しているが、その多くが禅定・三昧を説く經典であることから当時の人々の関心の矛先が知られる。北朝と比して教義字を重んじたとされる南朝においても、多く習禅がなされたという指摘もある⁵⁴。

当時の実践の状況を把握する手段として、このような伝記類に残された情報を探る方法がある。武藤明範氏は『高僧伝』『続高僧伝』の記述を整理、当時の実践状況の全体的把握を試みている⁵⁵。そのなか、『高僧伝』全体に見られる傾向について、訳経篇・義解篇所収の高僧は、長安や建康などで訳経や註釈を行い、寺院建立、弟子の育成、教化活動などを行う一方で、仏道修行の中核である三学のうち、禅定を実践し、一仏道修行者としての生活を行っていたとし、神異篇・習禅篇に所収されている高僧は山林などに隠棲して習禅する傾向が強く、その結果として得た神通力を現すことが多いということを示している。また、『続高僧伝』所収の高僧は、『高僧伝』のそれと比較すると、禅觀經典の註釈が行われた量は少ないが、やはり同様に禅定を実践していたとし、これまでの指摘を上回る人物を習禅者として数えている。ただ、このような網羅的な調査によ

っても、伝記に残された記述からは、実践の具体的な様子や、それがいかなる經典に依拠したものかは必ずしも読み取れず、その実践が禅定であったのか、禅觀であったのかという判別も難しい。

もう一つの手段として、今に残る遺跡などからその状況を推測する方法がある。先に紹介した山部氏は、中央アジアの禅觀実修の動向を解明するため、キジルやトルファン石窟に残る壁画に注目、壁画の内容と禅觀經典との関係について言及する。これはあくまで中央アジアの石窟に基づく指摘であり、いま主眼を置く北魏・北斉時代について論じるものではないが、本論考の課題に対しても示唆に富むものと考えられる。いかなれば、以下の山部氏の指摘を、北魏・北斉時代の中国へとスライドして捉えることが可能ではないかと考えるのである。禅觀經典に依拠した実践について考えるにあたり、まずは、山部能宜「禅觀と禅窟」を中心に、その論を追ってみたい。クチャ地域最大の石窟群キジルには、坐禅する修行者が多く描かれている。山部氏はそのなかに、鬮體や蛇、水に映る顔などの対象を見ているものがあると示し、これらは何らかの対象をもった觀想が行われていたことを示唆するものとする⁵⁶。しかし、キジルや他の地域の石窟には、觀想法を順番に並べて組織化したような痕跡は見られないという。

次に、山部氏はトルファン・トヨク第四二窟・第二〇窟に注目す

る。そこにはキジルとは違い、特異な光景が描かれていると指摘する。第四二窟には、坐禅する行者とともに、頭から炎を上げる二人の悪鬼、炎に包まれた宝珠が描かれる壁画が存在する。このような光景は禅観経典である『観仏三昧海経』や『禅秘要法経』に説示されるものではあるが、それほど一般的ではない。このことはこれら禅観経典と関係する実践が行われていたことを意味する。加えて、禅観僧が点在して描かれるキジル石窟とは異なり、トヨク石窟ではさまざまな対象を観じる禅観僧が連続して描かれている。様々なイメージを順次に観じていく禅観経典との類似性が窺える。

ただ、トヨク第四二窟の壁画の配列と同じ順序で観想を示す文献は存在しない。この点はどう理解すればよいのか。山部氏は最も簡単な説明は未発見の何らかの文献に基づくこととしながらも、壁画と禅経にあらわれるイメージの一つ一つが一致しながら、その全体的配列が一致しないことはそれほど問題ではないとして、別の可能性を指摘する。経典相互を比較してみても、類似するイメージが異なる順序で並べられることがある。各イメージをどのような組み合わせとするかは、それぞれの系統で大きく異なっていたというわけではないか。壁画が文献に直接基づいていたと考える必要はなく、壁画と文献がそれぞれ独自に、別の伝承を記録したと考えればよい、というのが山部氏の主張である。

禅観の実践に関するもう一つの事例が、同じトヨクの第二〇窟である。この石窟の壁画は、その内容と付された題記の文言が『観無量寿経』に近似することで知られている。とはいえ、宝樹の上に描かれた炎など、『観無量寿経』によつたものと理解できない点も含まれているが、やはりこれも『観仏三昧海経』『禅秘要法経』『五門禅經要用法』に描かれる光景である。また第四二窟同様、イメージの配列も『観無量寿経』の十六観とは異なる。山部氏はこのトヨク第二〇窟について考察するなかで、禅観経典と実践の関係を以下のように述べる。

第二〇窟の壁画は六〜七世紀頃のものと考えられており、五世紀に成立したと思われる一連の禅観経典よりは遅れるのであるが、それでもこれらの禅観経典の前提となったこの地域の禅観の伝統はまだ生きていて、特定の文献に拘束されることなく、修行者に共有されていたイメージを自由に組み合わせる独自の観想体系を作り出すことが出来たという状況を想定して、はじめてこの混乱した壁画の配列は説明できるように思われる²⁵⁾。

以上、山部氏の論をもとに、禅観経典と中央アジアの石窟の壁画との関係について概観した。その中から見えてきたことは、一つに

は、禪觀經典に説かれる、何らかの対象をもった觀想が実際に行われていたということである。山部氏が指摘するように、多くの經典に説かれる典型的なものではなく、いくつかの禪觀經典に限定的に見られる内容であることは、その經典との関連性を示している。次に、觀想の対象が一定の順序で並べられ、イメージを展開させる操作が行われていたということである。ただ、それは現存する特定の經典に依拠したものではない。しかし、これは逆に、禪觀經典相互の關係の深さを物語るものと見ることができよう。

そして、もう一つ、トヨク第二〇窟のように、その基盤に『觀無量壽經』の影が見えることは興味深い。その後、敦煌に至ると、明確に『觀無量壽經』に依拠したものが確認でき、『觀無量壽經』が權威を持つ經典として残されていくこととなる。それは隋・唐代の僧によって『觀無量壽經』註釈が盛んに行われることから知られる。

本論考は、曇鸞の意図した実践の背景に禪觀思想の影響を想定するものであるが、具体的には、曇鸞と禪觀思想の連結点として『觀無量壽經』を位置づけることができるのではないかと考えている。本項にて禪觀經典と当時の実践との關係の一断面を山部氏の考察をもとに確認した。以下は、その対象を『觀無量壽經』に絞って、北魏・北斉における禪觀の実践について検討してみたい。

第四項 『觀無量壽經』とその実践

北魏・北斉時代の信仰や実践を探る営みとして、龍門・雲岡などの石窟に残る造像銘に刻まれた情報をもとにした研究が行われている。中国では北魏以降、仏・菩薩の造像が盛んに行われるが、塚本善隆氏はそこに残された情報をもとに、当時の信仰状況の解明を試みる。そこでの指摘は、時代とともに釈迦・弥勒・阿弥陀と造像の対象が変遷していくこと、阿弥陀信仰については南北朝から唐代にかけて、「無量壽」から「阿弥陀」へという呼称の変移があったこと、の大きく二点である¹⁾。

この塚本氏の研究に続き、阿弥陀信仰についての造像銘を史料とした多くの研究が発表されていく。近年では、石川琢道氏、倉本尚徳氏などによって、さらなる情報の追加・整理が行われている。石川氏は北魏時代の無量壽仏信仰と曇鸞の浄土教思想との關係について考察し、倉本氏は北朝から隋代まで、無量壽像と阿弥陀像の造像銘の事例を提示、地域的・时期的分布状況を考察している²⁾。このうち、倉本氏は塚本氏が指摘した「無量壽」から「阿弥陀」への尊名の変移に関して、興味深い指摘を行っている。それは、この尊名の変移が『觀無量壽經』の普及に対応している、そして、太行山脈周辺を中心に活動した禪師が関係している、というものである。

以下、この指摘を中心に、無量寿・阿弥陀像記と『観無量寿経』の関係について確認していく。

中国における『観無量寿経』の受容について遡ってみると、曇鸞の『往生論註』を除けば、河南博物院所蔵の普泰元年（五三二）の紀年を有する「釈迦多宝造像記」がある。これには、『涅槃経』『提謂波利経』『無量寿経』とともに『観無量寿経』の経題が記されている。『観無量寿経』受容の初期の事例といえるが、その受容の詳細は不明である。さて、その具体的な事例として、倉本氏は北斉期における『観無量寿経』の影響をうけた造像銘三例を挙げている。

(一) 兗州泗河発見邑義人造像断石⁵⁴

この造像記は、天統元年（五六五）から天統四年（五六八）の間のものとされる。文中に見られる「四大海水之眼目、五須弥山之豪相」は『観無量寿経』第九真身観の白毫に関する表現であり、「正観」の語は十六観を説く中で度々用いられる用語であるなど、『観無量寿経』を踏まえたものと考えられる。その他、「阿弥陀連座三仏」「日輪将降之彩、俄影余光之色」などは、第七華座観や第一日想観との関連も予想される。『観無量寿経』に基づく表現が明らかな阿弥陀像記の最も早い事例である。

(二) 舜禅師造像記⁵⁵

造像記の冒頭には、舜禅師が劉氏一族百余人とともに阿弥陀三尊像を建立したとされ、また文末から、武平元年（五七〇）十一月に記されたものであることがわかる。「白毫宛伝、与五山如争隆、青目分明、共四海如競朗」の内容、「一一相好不得兼二以觀之」の「一一」という表現などは先の事例と同様、『観無量寿経』第九真身観に由来するものと考えられる。なお、この舜禅師は、『続高僧伝』巻十七に立伝される智舜の可能性が高いとされている。「智舜伝」によれば、「後年疾既侵、身力斯尽。常令人称念。繫想淨方」と浄土信仰が確認できる。

(三) 臨淮王像碑⁵⁶

武平四年（五七三）の紀年を有する造像碑で、北斉の臨淮王が無量寿三尊像を造つたことを記したものである。臨淮王とは『北斉書』巻一五に立伝される婁定遠を指す。「具以三心」「百宝」といった『観無量寿経』に基づく表現や用語が使用されている。その他、「豪如五嶺之旋、即之便觀。目似四溟之潔、驗之猶在」はやはり第九真身観を、その他、第十一観音観、第十二勢至観を想起させる表現も確認できる。

以上が『観無量寿経』の影響が確認できる北斉時代の造像記三点である。いずれも、阿弥陀・観音・勢至という三尊の形式をとる点は共通している。これらと同じく、東西魏以降、特に北斉で「并二菩薩」など脇侍の二菩薩をあわせて造ったことを記すものが増加するが、倉本氏はこれが『観無量寿経』の普及と呼応しているという。また、表現や語句などを見ても、『観無量寿経』を踏まえていることがわかる。そこには白毫相などの視覚的特徴の受容が見えることも注目に値する。

では、無量寿から阿弥陀へという尊名の変移はどのように説明されるのか。塚本氏は、無量寿よりも無量光のほうが阿弥陀仏の救済慈悲を表しているという教義的側面、また、仏名を称えるにあたっては「南無阿弥陀仏」の語調や呪術的な神聖性を有しやすいうという実践的側面の両面からこれを説明する。倉本氏はこの指摘について賛意を表しつつ、さらに造像記の内容に関する分析を加えたうえで、次のように推測する。

北魏時代の教化僧たちは、人々に受容されやすいように、積極的に神仙・昇仙思想と結びつけて西方浄土の教えを説いたと考えられる。そうした場合、不老長寿の神仙思想と結びつきやすい「無量寿」の名の方が布教に好都合であったに違いない。し

かし、『観経』に説かれているような具体的視覚イメージを伴う新しい西方浄土に対する信仰を人々に広めようとすれば、神仙思想と結びつきやすい「無量寿」名ではかえって不都合が生じる。『観経』では観音・勢至という脇侍菩薩が重視され、また三尊に関する記述も視覚的イメージを重視する…実践を重視する禪師は、『観経』の観想の実践面においても、人々への新しい浄土思想の普及においても、従来の北魏の漢人風の衣を身にまとう像とは異なり、『観経』の持つ視覚的イメージをいくらかでも反映し、なおかつ西域色を帯びた新しい像を歓迎したであろうし、そのような像については、北魏時代の「無量寿」とは異なる、西域的イメージを連想する「阿弥陀」の方がふさわしいと考えたのではないだろうか。

「阿弥陀」という尊名の普及は、『観無量寿経』に基づく凶像や造像記の語句の普及とほぼ同時期であることから、視覚的イメージの重視と密接に結びついていた。そして、その普及には、先に紹介した智舜やその師である僧稠といった習禪者たちの『観無量寿経』理解が反映されているという。さらに、その地域の例として林慮山と白鹿山を挙げ、それが太行山脈一帯であったと指摘する⁶⁰⁾。

以上先行研究によりながら、北魏・北斉における『観無量寿経』

の受容について確認した。ここでは、北魏・北斉における造像に『観無量寿経』に説かれるイメージが取り入れられていること、そして、当時の阿弥陀信仰に曇鸞とほぼ時を同じくする習禅者が少なからず関与していたことがわかる。

第五項 僧稠と『観無量寿経』

本章の最後に、習禅者による『観無量寿経』受容の例として、前述の智舜の師にあたる僧稠（四八〇・五六〇）をとりあげる。僧稠に注目した理由は、彼が『統高僧伝』『習禅篇』の総論に、菩提達摩と対比して説明されるなど、当時を代表する人物として位置づけられること、そして、彼の実践した観法の背景に『観無量寿経』が関わっている可能性が指摘されていることにある。

さて、僧稠についての先行研究としては、『統高僧伝』などの伝記資料の調査を中心とした柳田聖山氏、沖本克己氏の一連の研究が挙げられよう³⁰。冉雲華氏は、ペリオ三五五九号の『大乘安心入道法』を僧稠の思想を伝えるものとし、その題名も『稠禅師意』とするべきと指摘した³¹。稲本泰生氏は、僧稠が造営に関わったとされる小南海石窟に残る浮彫に注目し、これまであまり踏み込んだ検討がなされなかった思想面に関して論じている³²。本論考はこれらに負う

ところが大きい。従来の曇鸞研究においては重視されるものではないので、これらの先行研究をできる限り紹介しながら、僧稠の人物像、彼の有した思想について考察を試みる³³。

僧稠とはどのような人物か、まずはその人物像を概観しておく。『統高僧伝』『習禅篇』の総論には同時代の僧である僧実（四七六・五六三）と並び称されている³⁴。僧稠と僧実については、総論の末でも再度触れられ、当時の禅を代表する人物として扱われる。この僧稠と僧実が続いて登場するのが菩提達摩である。道宣は菩提達摩について、その禅法を高く評価し、「大乘壁観」と表現する。そして、それに続き、

然而観彼両宗、即乘之二軌也。稠懷念処、清範可崇。摩法虛宗、玄旨幽蹟。可崇則情事易蹟、幽蹟則理性難通。『大正藏』五〇、五九六上

と、僧稠と菩提達摩が対比され、僧稠の法は「念処」であり「清範可崇」と評される。この僧稠と達摩の対比からは、僧稠が後世禅宗の祖とされる達摩と比較されるほど重要人物であったこと、大乘の禅観とされる達摩と比較され、小乗の禅観として理解されていたことなどが読み取れる。

ではまず、『続高僧伝』『僧稠伝』の記述によって、彼の修行法と関連する人物たちに注目しながらその生涯を確認しておく。僧稠は河北省で生まれ育つ。熱心に典籍を学び、経書と史書に精通しており、その名声は朝廷に広まっていた。二八歳で出家し、僧寔に経論を学び、道房に従い止観を実践した。このようにして「禅法」を受けた僧稠は、定州の嘉魚山（河北省定県）にでかけた。しかし、証するところなく『涅槃経』の読誦をはじめめる。そんななか、秦岳から来たという僧に遇い習禅を勧められ、これによって「撰心」し、定を得た。そして、『涅槃経』『聖行品』の四念処法を拠りどころとし、ついには、いかなる時も欲望がなくなった。後に、趙州の障佛山（河北省隆平県）の道明のもとをたずね「十六特勝法」を受ける。また、「死想（観）」を修めているときに、賊におびやかされるも、賊のために業行を説くと、みな受戒して帰って行ったという。また、少林寺（河南省嵩山）の仏陀跋陀に自らの証するところを示したところ、仏陀跋陀からの称讃をうけ、そこで更に深い教えを授かった。その後も一定の場所にとどまることはしなかった。度重なる勅召にも応じなかった僧稠だが、北斉の文宣帝（在位五五〇・五五九）の手厚い招きをうけ、ようやく鄴都に赴く。そこで、帝に四念処法を説き、菩薩戒法を授け、人々に斎戒を授けた。帝は天保三年（五五二）に勅を下し、雲雨寺を建てさせ、僧稠を石窟大寺の寺主とした。そ

の後、北斉の乾明元年（五六〇）、八一歳で卒した。

さて、この伝記中で注目したいのは、止観・禅定といったものに加え、『涅槃経』に依拠した「四念処」、さらに「十六特勝法」「死相観」など、特定の対象をもつ禅観が修されたという記述である。四念処はよく知られるように、常樂我淨を打破するための修行法で、身体の不淨を觀じ（身念処）、一切の感覺が苦であることを觀じ（受念処）、心の無常性を觀じ（心念処）、法の無我を觀じ（法念処）ていくものである。十六特勝は、智顛『釈禪波羅密次第禪門』に、中国で実践されてきた、インド伝来の実践法門を『大品般若』『大智度論』をもとに解説するなかにも見られ、『大正蔵』四六、四七九上、また、僧稠から観法を習った淨影寺慧遠は『大乘義章』のなかで、これを四念処に配当していることなどから、その近似が予想される。『大正蔵』四四、七七二上。また、修行中に虎に襲われそうになった際に發揮した神異の記述や、時の皇帝からの詔勅など国家との繋がりを示す記述も注目に値する。

次に、僧稠が造営に関わったとされる河南省の小南海石窟に注目する。本窟は一九八八年に河南省古代建築保護研究所によって紹介されたものである。天保元年（五五〇）、方法師・雲陽公子林らによつて造営が開始され、天保六年（五五五）には僧稠の深い関与のもと、造像と浮彫が完成。乾明元年（五六〇）の僧稠死後、窟外に

「方法師鑠石班經記」「華嚴經偈讚」「大般涅槃經聖行品」などの石刻文が刻まれる。これら作成の経緯は、窟門上に刻まれた「方法師鑠石班經記」から知ることができ、その記述は僧稠の没年が『続高僧伝』と合致するなど、互いを補強するものとなっている。さて、中窟内部は三壁に三仏が安置され、周囲は全面に浅い浮彫が施されている。注目すべきはその浮彫のなかに、『涅槃經』『梵行品』の偈頌（北壁）と『觀無量壽經』に基づく九品往生図（西壁）が近接して存在する点である⁸⁰。

小南海中窟における『涅槃經』と『觀無量壽經』の結びつきについて、稲本泰生氏は二つの理由を挙げている⁸¹。一つには、阿闍世王説話を媒介とした、救済の条件とそれが及ぶ範囲の問題に關しての相互補完性である。『觀無量壽經』では、いわゆる王舎城の悲劇をとりあげているものの、その主たる教化の対象は韋提希であり、阿闍世に關しての言及はない。これはすでに『涅槃經』が知れ渡っていたために、『觀無量壽經』でそれを説く必要がなかったからというものである。

そして、もう一つが觀法の実践体系そのものに内在する相互補完性である。この指摘は、当時の一般的な觀法ともいえる四念処法に加え、僧稠が『觀無量壽經』の觀法を導入していることを物語るものといえよう。これは先に紹介した「舜禪師造像記」が『觀無量壽

經』の影響を承けたものであることも関連して考えることができる。稲本氏は『思惟略要法』『觀無量壽佛法』の、四念処から觀仏へと段階的・連続的に展開する実践体系を例として、『涅槃經』と『觀無量壽經』の結びつきを、諸々の觀法が組織化されていく過程にあるとし、その上で、

すなわち彼らにおける『涅槃經』『觀經』両經の結びつきを考えるには、それが觀法の整備・体系化がもたらした必然的帰結としての側面（つまりここでは他の禪觀經典と同レベルで『觀經』が『涅槃經』と結びついている）をもつことも、十分に考慮する必要がある⁸²。

として、浄土の觀想もその延長線上に位置づけられると指摘する。

小結

本章では、北魏仏教界の信仰や実践の状況から、曇鸞の思想背景にこれまでそれほど考慮されていなかった禪觀思想の影響を想定し、

曇鸞を前後する時代の禅観思想について確認した。まず、伝記資料をもとに曇鸞の生涯や著述を確認しつつ、後世の曇鸞への評価から、様々な思想をその背景として考えるべきことを指摘した。また、唯識思想、中観思想、道教思想など主たる思想背景のうち、それらが実践の背景として想定される範囲を確認した。そして、北魏・北斉における禅観思想について、これまで曇鸞研究においてはほぼ触れられることのなかった様々な事例を紹介し、それらを考慮する必要性について述べた。

禅観経典と呼ばれる一群は、五世紀前半に漢訳される。それらは単に教義を伝えるだけでなく、中央アジアや中国において、実践との関わりにおいて発展を遂げる。なかでも、『観無量寿経』は後世多くの諸師がその註釈を試みている。しかし、それもやはり諸師による教義理解という枠組みのみならず、そこに説かれるイメージは多くの人々に受けいれられ、造像の対象となった。それは経典解釈という高度な知識レベルのものと同じ次元で語ることとはできないが、そうであるならば、高度な知識を有しない人々にも受容されるほどに、影響力をもったものであったと見ることもできるだろう。

繰り返すが、本章で確認した内容は、曇鸞との時代的・地理的に直接の影響関係を考えることはできないが、一つの背景として考え得る、一定程度の妥当性が認められると考える。確認した事例から

『観無量寿経』の伝播の時代と範囲を考えてみると、その時代は、『観無量寿経』の訳出が曇鸞の生きた時代からは少し遡る時期であり、僧稠をはじめとする『観無量寿経』の受容は若干年代が下がる北斉である。地理的にみると、その影響が残る中央アジアの石窟から、訳出の地である建康に至る。さらに、『観無量寿経』に目を向けた習禅者たちの住した地域は、曇鸞の活動範囲からほど近い場所でもある。このようなことを考えるとき、本章で論じたさまざまな内容を曇鸞の思想背景として考えることも無理なことではないとはいえないだろうか。

「曇鸞に関する史料は数多く残るが、ある程度の分量を残す伝記のうち、主要なものを以下に挙げておく。

- 道宣『続高僧伝』〔大正蔵〕五〇、四七〇上
道綽『安樂集』〔大正蔵〕四七、一四上
迦才『浄土論』〔大正蔵〕四七、九七下
少康・文諲『往生西方浄土瑞応刪伝』〔大正蔵〕五一、一〇四上
戒珠『浄土往生伝』〔大正蔵〕五一、一一三中
王古『新修往生伝』〔続蔵〕七八、一五二中
王日休『龍舒増広浄土文』〔大正蔵〕四七、二六六中
宗鑑『釈門正統』〔続蔵〕七五、三四九下
宗暁『楽邦文類』〔大正蔵〕四七、一九四上
志磐『仏祖統紀』〔大正蔵〕四九、二七三中
本覚『釈氏通鑑』〔続蔵〕七六、五五上

なお、伝記に関して問題となる生没年については、藤善真澄「曇鸞大師生卒年新考」〔『教学研究所紀要』一、一九九二〕を参照。

鮑郎子神について、諏訪義純・中嶋隆藏訳『大乘仏典（中国・日本篇）第十四卷 高僧伝』（中央公論社、一九九二）には「儒教から

はみでた雑多な民間の廟神で、鮑宮神と同じものである」（三二二頁）とある。その他、吉田隆英「鮑郎子神考」（古田敬一教授頌寿記念論文集編集委員会編『中国学論集』、汲古書院一九九七）、同「鮑郎子神再考」（『集刊東洋学』八二、一九九九）などを参照。
。藤善真澄「曇鸞と『往生論註』の彼方」（『教学研究所紀要』六、一九九七）には、

南征の主目的様に描かれた陶弘景訪問のくだりは、飽くまでも菩提流支による回心帰浄_二道教の否定を強調し虚仮にさえずる筆のすさびなのであり、そこに導くための布石あるいは棄石の役を賦与したにすぎない、というのが道宣の本意であろう（三五二頁）。

とされている。

。『略論安樂浄土義』については、近年、矢田了章編『略論安樂浄土義』の研究』（永田文昌堂、二〇二二）にて総合的な研究が行われている。第一部「影印・テキスト編」には、大英博物館スタイン本・龍谷大学図書館本の影印と翻刻テキスト、第二部「研究編」では思想内容に関する論文、第三部「資料編」には、諸本対照表、講義録・

研究書・論文目録が収録されている。

撰述問題に関する詳細については、同書所収の松尾得晃『略論安樂浄土義』の概要と研究課題」を参照。ここではその概要のみ示しておく。

『略論安樂浄土義』の撰者については、早い段階ですでに混乱が生じていたようである。例えば、元暁(六一七-六八六)の『両卷無量寿経宗要』には、羅什の説として『略論安樂浄土義』の文が引かれている。日本における先述問題への言及としては、僧撰『安樂集講録』において、道綽門下の撰述とされている。その後、近代に至り、住田智見『略論』の撰者に就て「『無尽灯』九二、一九〇四)によって曇鸞真撰が主張されるもの、望月信亨『浄土教之研究』

(金尾文淵堂、一九一四)では、再び曇鸞非撰として扱われている。

上海図書館・上海古籍出版社編『上海図書館藏敦煌吐魯番文献』第二卷(上海古籍出版社、一九九九)

方廣鋸「曇鸞写」(《大般涅槃經疏》(擬)) (方廣鋸主編『藏外仏教文獻』一五、中国人民大学出版社、二〇一〇)

横超慧日『涅槃経と浄土教』(平楽寺書店、一九八二)では、『統高僧伝』の「四論仏性」の記述を「四論と仏性」ではなく、「四論の仏性」と理解するべきとし、『統高僧伝』の記述について「曇鸞の涅

槃学造詣はこの記述からして疑うことはできぬという、そうした推論は慎むべきだと考える」(一二二頁)とされ、また、相馬一意「曇鸞大師研究」(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇〇七)では、ここでいう「四論仏性」とは『究竟一乘宝性論』ではないかと推測する(六頁)。

藤井教公「涅槃経と東アジア世界」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教第八巻 如来蔵と仏性』、二〇一四)および、そこで紹介される参考文献に詳しい。

『隋書』卷六九、同伝には、王邵は北齊に仕え、隋には著作郎につくとある。ただし『調気論』の注については『隋書』「経籍志」には見られない。

道端良秀「曇鸞の長寿法」(『東方宗教』一八、一九六二)、同「曇鸞と道教との関係」(福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』、早稲田大学出版部、一九六九)などを参照。同様に、藤堂恭俊

「曇鸞」(藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五)において、曇鸞真撰として若干の考察がなされている。その他、曇鸞と道教との関係を論じたものに、宮澤正順「曇

鸞法門と道教思想の一考察」(『中国学研究』三、一九八〇)、同「曇鸞大師の調気と達摩大師の胎息について」(『中国学研究』一一、一

九九二) などがある。

ニ 『鸞法師服気法』については、道端前掲論文「曇鸞の長寿法」にて『延陵先生集新旧服気法』所収のテキストを底本として翻刻されている。

三 道端前掲論文「曇鸞の長寿法」一二頁。

四 道端前掲論文「曇鸞と道教との関係」一〇〇七頁。

五 加藤栄司「道士曇鸞」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』一三三、二〇〇九) では、道端氏の『鸞法師服気法』を治病・養生のための仏教書とする見解に対して、これは道教側が作成した書であり、その著者として曇鸞が設定されたという見解のもと、次のように述べている。

道端は「鸞法師服気法」を治病、養生のための仏教書と見なし
ている……しかし、この議論は抑もこの書を曇鸞真撰ということ
を前提にした道端の論であり、道教側で作成した曇鸞仮託書と
いう筆者の観点からすれば、帰属は自ずと道教側に傾くのであ
る。筆者はこの曇鸞の著作とされる服気法は、「法性平等」「生
死不二」「地水火風」などの仏教語彙はみえるものの、本来の
骨格と肉付けは紛れもなく道教の教義・教学であると考えてい

る (三八頁)。

なお、加藤氏も道端氏と同じく『延陵先生集新旧服気法』所収のテキストを底本として翻刻、校訂を行うが、両者の読解の結果には見解の相違が見られる。

六 道綽『安樂集』卷上(『大正藏』四七、四中)

七 費長房『歴代三宝紀』(『大正藏』四九、四七上)

八 相馬前掲論文「曇鸞大師研究」九五頁。

九 石井公成「『大集経』尊重派の地論師」(『駒澤短期大学研究紀要』二二二、一九九五)。なお、「北国諸禪師」については、智顛『釈禪波羅密次第禪門』で「通明観」なる観想法を解説するにあたって、その根拠となる経典として『大集経』を挙げ、「北国諸禪師」がこの禪を修したとしている。

『釈禪波羅密次第禪門』卷第八(『大正藏』四六、五一九上)

一 釈名者、所以此禪名為通明。観者、此観方法出『大集経』文
無別名目。北国諸禪師修得此禪、欲以授人既不知名字、正欲安
根本禪。

6 地論宗文献の翻刻については、青木隆・方廣錫・池田将則・石井公成・山口弘江『蔵外地論宗文献集成』、青木隆・荒牧典俊、池田将則・金天鶴・李相旻『蔵外地論宗文献集成 続集』（図書出版CIR、二〇一三・二〇一三）にまとめられている。また、それら地論宗文献の内容の分析に関しては、金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』（国書刊行会、二〇一〇）を参照。地論宗文献に関する研究の経緯とその意義については、同書所収の石井公成「地論宗研究の現状と課題」に詳しい。

7 菩提流支・慧龍・法上は地論宗の人物である。残る道場については、慧影（六〇〇年頃）『大智度論疏』に、慧光の弟子であり、菩提流支の講説を聞いたという記述がある。

『大智度論疏』卷第二十四（『続蔵』四六、九二二下）

自有光律師弟子道場法師、後聽留支三蔵講説、為被三蔵小小瞋故、入嵩高山十年、読『大智度』、已出邑、欲講此論。

この六大徳については、望月信亨「起信論の専念阿弥陀仏説に就て」（『浄土学』一三、一九三八）、藤堂恭俊氏「無量寿経論註解題」（『国訳一切経 和漢撰述部諸宗部五』、大東出版社、一九四〇）を参照。

8 曇鸞と地論宗の思想交渉を考慮する必要性について、内田准心・土井慶造両氏に教示を得た。両氏には、以下の論考を閲覧する機会をいただいた。記して謝意を表したい。内田准心『往生論註』における総相・別相（『龍谷教学』五〇、二〇一五掲載予定）、土井慶造「曇鸞と華嚴思想」（龍谷大学院文学研究科、修士論文、二〇一二）。

9 長谷川岳史他「共同研究 仏教と医療」（『仏教文化研究所紀要』四八、二〇〇九）一〇二頁。

10 村上嘉美『六朝思想史研究』「高僧伝の神異」（平楽寺書店、一九七四）二二三頁。

11 神異と神通の違いに関して、『大乘義章』には「神通」の語について、神通力によってあらわされた不可思議な事象を「神」、そのはたらきが自在であることを「通」と説明する。これによれば「神異」の範囲は「神通」より狭いことになる。

『大乘義章』卷第二十（『大正蔵』四四、八五五中）

其神通者、就能彰名所為神異目之為「神」、作用無礙謂之為「通」。

12 田中敬信「梁高僧伝における神異について」（『印度学仏教学研究』

二〇・一、一九七二）、村中祐生「中国南北朝時代の禪觀について」

〔『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』二六七、一九八二〕を参照。

26 石川琢道『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）

27 相馬前掲論文「曇鸞大師研究」

28 安達俊英「浄土三部経」と『往生論』（『仏教大学総合研究所紀要別冊 浄土教の総合的研究』、一九九九）。そこで挙げられる課題は以下の通り。

- ・ 漢訳しか存在しない『浄土論』が、本当にインド成立か
- ・ インド成立として、それが天親の著作と認められるか
- ・ 偈頌と長行は同一の著者によるものか、関連して、菩提流支訳という伝承は正しいか
- ・ 漢訳テキストの原初形態とその伝承過程はいかなるものか

また、ここでは挙げられていないが、いま検討対象とする『浄土論』

の著者・天親その人についても問題なしとしない。その生存年代は意見が分かれ、また、二人説が立てられるなど、天親がいかなる人物であるか議論がなされている。三枝充恵『世親』（講談社、二〇〇四）、長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊『大乘仏典一五 世親論集』（中

央公論新社、二〇〇五）を参照。

29 『浄土論』の所依経典をめぐる議論の経緯は、安達前掲論文「浄土三部経」と『往生論』にその概要がまとめられている。ここでは、主要な先行研究を挙げておく。『浄土論』全体をまとめたものとして、山口益『世親の浄土論』（法蔵館、一九六六）がある。また、唯識関連経論の影響を指摘する例として、工藤成性『世親教学の体系的研究』（永田文昌堂、一九五五）、望月信亨『浄土教之研究』、『往生論と撰大乘論の十八円浄』（金尾文淵堂、一九一四）などがある。また、『十地経』の影響を指摘する例に、長谷岡一也「世親浄土教における十地経的要素」（『印度学仏教学研究』六二、一九五八）、武内紹晃「世親教学における浄土の問題」（『真宗研究』一七、一九七二）、同「世親浄土論における五念門」（『密教文化』一六一、一九八八）などが挙げられる。

30 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八）一九六頁。

31 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）では、これまでの研究成果のなか、幡谷明・大竹晋両氏の『大乘莊嚴経論』の内容に基づくとする説を妥当性のある見解とし、それを踏まえたうえで、さらに検討を加えていく。幡谷・大竹

両氏の説については、幡谷明『浄土論註』（東本願寺出版部、一九八〇）、大竹晋校註『新国訳大蔵経④釈経論部一八 法華経論・無量寿経論 他』（大蔵出版、二〇一〇）などを参照。

※ 仏教大学総合研究所「浄土教の総合的研究班」編『無量寿経論校異』（仏教大学総合研究所、一九九九）では、『浄土論』の書誌的問題について調査・分析がおこなわれている。調査内容とその意義については同書所収の、辻本俊郎『無量寿経論』テキスト考、岸一英『無量寿経論』校異の意義を参照。

なお、そこで取り上げられる主要な問題が「論註の中の往生論」と「大蔵経の中の往生論」の系統の相違についてである。本論考は『浄土論』もしくはその他の思想を、曇鸞がいかにかに受容したかという点に主眼を置くものであり、そのかなでは、テキストの相違によって論旨を修正する必要があるとは考えない。よって、本論考では『浄土論』『往生論註』ともに『大正蔵』所収のものを用いた。

※ 中観思想との関連についての研究は枚挙に暇がないが、それらを中心的に扱ったものとして、服部純雄『往生論註』の思想材としての『大智度論』（『印度学仏教学研究』三四・二、一九八五）、藤丸智雄『曇鸞と僧肇』（『印度学仏教学研究』四四・一、一九九六）、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

て』（『仏教文化研究』五一、二〇〇七）、田中無量「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」（龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一四）などがある。

※ 石川琢道「曇鸞の名号論」（『印度学仏教学研究』五八・二、二〇一〇）、同「曇鸞の名号論の成立とその背景」（『印度学仏教学研究』六一・一、二〇一〇）

※ 相馬前掲論文「曇鸞大師研究」九七頁を参照。

※ 藤堂恭俊「曇鸞の奢摩他・毘婆舍那観」（福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』一九六九）六八三頁。

※ 山部能宜「禅観と禅窟」（奈良康明・石井公成編『新アジア仏教史五 中央アジア 文明・文化の交差点』校成出版社、二〇一〇）二七九頁。

※ 先行研究における「禅観」「禅観経典」などの用語の使用例をいくつか挙げておく。

末木文美士「観無量寿経」（末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想 二 観無量寿経・般舟三昧経』講談社、一九九二）では、禅観思想を説く経典のうち、特定の対象の観想を説くか否かという基準で、三昧経典と禅経典に分類する。

三昧経典と禪経典の違いがどこにあるかといえは、先に般舟三昧と観仏三昧に関して述べたのと同様の点、すなわち、三昧経典においては一般に細かい行法の手順が規定されていないのに対し、禪経典では対象の観想の手順が細かく規定されている点である。というよりは、三昧経典が必ずしも対象観想によらないのに対し、禪経典では基本的に何らかの対象を観想する方法が採られている。それゆえ、禪観ともいわれ、禪観経典ともいわれるのである(二三六頁)。

柴田泰「中国浄土教と禪観思想」『印度哲学仏教学』三、一九八八)では、「禪観」の語をその他の類似するものを包括する概念として、以下のように定義する。

本稿で用いる「禪観」という言葉は、中国仏教で使う「禪」「禪定」「三昧」「瑜伽」「止観」を総合した概念、浄土教では「観仏」「観想」「憶念」を意味する(二四二頁)。

大南龍昇「三昧経典における見仏と観仏」『印度学仏教学研究』三三二、一九七五)では、「観仏」「見仏」「三昧」などの語について、

以下のように説明される。

一般に、観仏とは、仏身の相好や功德を念観、観想することであり、佛像等を観察する観仏三昧を指し、色身観、法身観を含むと言われる。一方、見仏は観仏三昧、口称三昧を媒介として三昧中に仏身を眼のあたりに見るごと、とされる。このような観仏と見仏の概念から、我々は、両者が禪観実践の上で、観仏から見仏へと移行する性格を持つものであることを知ることができ(七三三頁)。

³⁸ Dieter Schlingloff, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch: Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*, Jens-Uwe Hartmann, Hermann-Josef Röhlcke, Buddhismus-Studien, Iudicium Verlag, 2006.

³⁹ 山部前掲論文「禪観と禪窟」、山部能宜「大乘仏教の禅定実践」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教第三巻 大乘仏教の実践』、春秋社二〇一一年)、Nobuyoshi Yamabe, *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of*

the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra, Ann Arbor, UMI, 1999.

池田英淳「鳩摩羅什訳出の禅經典と廬山慧遠」『大正大学学報』二六、一九三七

山部前掲論文「大乘仏教の禅定実践」では、禅觀の具体的な方法を「觀仏を修するにあたっては、まず仏像をよく觀察してその「相を取る」、つまりイメージを心に焼き付ける。それから別の静かな場所に赴いて、目の前に仏像がなくても心の目の前に仏像のイメージがありありと浮かぶようになるまで、觀想を繰り返して修していくのである」（一〇〇頁）と説明し、この例の一つとして『觀無量壽經』「日想觀」の「閉目・開目」の箇所を挙げている。なお、山部氏は「禅觀」を visualization と英訳する。

『觀無量壽經』「日想觀」(『大正蔵』一一、三四二上)

仏告韋提希「汝及衆生、应当專心繫念一处、想於西方。云何作想。凡作想者、一切衆生自非生盲、有目之徒、皆見日没。当起想念、正坐西向、諦觀於日、令心堅住專想不移、見日欲没、状如懸鼓。既見日已、閉目・開目皆令明了。是為日想、名曰初觀」。

末木前掲論文「觀無量壽經」の他、山田明爾「觀經攷」(『龍谷大
学論集』四〇八、一九七六)、大南龍昇「觀無量壽經」の成立と禅
觀經典」(『大正大学研究紀要』八〇、一九九五)、入澤崇「觀無量壽
經の背後にあるもの」(『仏教大学総合研究所紀要別冊 浄土教の総
合的研究』、一九九九)などを参照。

村中佑生「中国南北朝時代の禅觀について」(『大正大学研究紀要
仏教学部・文学部』六七、一九八二)

『高僧伝』『続高僧伝』に関する武藤氏の論考のいくつかを挙げ
れば以下の通り。武藤明範「梁高僧伝」にみられる禅觀実修の動向」
(『曹洞宗研究員研究紀要』三四、二〇〇四)、『唐高僧伝』にみら
れる禅觀実修の動向(一)・(四)」(『愛知学院大学院文学研究
科 文研会紀要』一六・一八、『曹洞宗研究員研究紀要』三五・三六、
二〇〇五・二〇〇七)、『唐高僧伝』明律篇・護法篇にみられる禅觀
実修の動向」(『東海仏教』五四、二〇〇九)など。ただ先の注に示
した末木氏と同様に、「禅觀」の語を、禅定・頭陀などを総括する概
念として用いているようである。

壁画に関しても、そこに描かれる修行者の行為が、禅定であつた
のか、禅觀であつたのかという判断基準が必要となるが、例えば、
須藤弘敏「禅定比丘図像と敦煌第二八五窟」(『仏教芸術』一八三、

一九八九)では、修行者が描かれる画像の分類について、比丘が座して修行している様子を造形化したものを「修行比丘画像」、そのなかで、結跏趺坐や禪定印を結ぶなどの禪定の型を示しているものを「禪定比丘画像」、さらに禪定比丘画像のなかで、観想を行っていることが造形表現として明らかなもの「禪觀比丘画像」と定義している(一二頁)。

㉔ 山部前掲論文「禪觀と禪窟」、三二〇頁。

㉕ 塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』(弘文堂書房、一九四二)「龍門石窟に現れたる北魏仏教」

㉖ 主な研究を挙げれば、以下の通りである。

大村西崖『支那美術史彫塑篇』(叢書刊行会画像部、一九一五)、藤堂恭俊「北魏時代における浄土教の受容とその形成」、『仏教文化研究』一、一九一五)、佐藤智水「北朝造像銘考」、『史学雑誌』八六、一〇、一九七七)、久野美樹「造像背景としての生天、託生西方願望」、『仏教芸術』一八七、一九八九)

㉗ 石川前掲書『曇鸞浄土教形成論』「北魏仏教の民間信仰的側面」、同「北魏分裂以降の無量寿仏信仰」、『仏教文化研究』五六、二〇一

二)

㉘ 倉本尚徳「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘」、『仏教史学研究』

五二二、二〇一〇)、同「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰」、『印度学仏教学研究』五七・一、二〇〇八)、同「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」、『東アジア仏教学術論集』二、二〇一四)

㉙ 無量寿像・阿弥陀像の造像の初期の事例について整理しておく。文献に残る情報として、『高僧伝』卷六「慧遠伝」には、元興元年(四〇二)に、無量寿(阿弥陀)像の前で二三人とともに西方往生を願った際の誓願文が記されている。また、卷五「竺法曠伝」にも、竺道隣なる人物が無量寿像を造った折、竺法曠が仏殿を建立したと記されている。竺法曠は元興元年(四〇二)卒とされているので、それ以前のことと考えられる。

『高僧伝』卷六「慧遠伝」、『大正蔵』五〇、三五八下)

彭城劉遺民・予章雷次宗・雁門周統之・新蔡畢頌之・南陽宗炳・張菜民・張季碩等並棄世、遺榮、依遠遊止。遠乃於精舍無量寿像前建齋立誓、共期西方、乃令劉遺民著其文曰「惟歲在撰提(四〇二)秋七月戊辰朔二十八日乙未、法師釈慧遠貞感幽奧、宿懷特発。乃延命同志息心貞信之士百有二十三人、集於廬山之陰般若台精舍阿弥陀像前、率以香華敬薦而誓焉…

『高僧伝』巻五「竺法曠伝」(『大正蔵』五〇、三五七上)

時沙門竺道隣造無量寿像、曠乃率其有縁、起立大殿。

実際の造像銘の事例として、現在確認される無量寿像銘の最古のもの、炳靈寺石窟第一六九窟の三尊像である。これは、建弘元年(四二〇)あるいは五年(四二四)の紀年を有するもので、この三尊像の傍題に「無量寿仏」「得大勢志菩薩」「觀世音菩薩」とある。曾布川寛・岡田建責任編集『世界美術大全集』東洋編三 三国・南北朝(小学館、二〇〇〇)二七六頁所収。

※ 李仁清編『中国北朝石刻拓片精品集』(大象出版社、二〇〇八)下巻二一〇頁。

※ 樊英民「兗州発現北斉造像記」(『文物』、一九九六第三期)

※ 樊英民前掲論文「兗州発現北斉造像記」では、武帝を「太上皇帝」と称するのは、天統元年(五六五)から天統四年(五六八)の彼の死までであることを根拠に成立年を定めている(六五頁)。

※ 顔娟英主編『北朝仏教石刻拓片百品』(中央研究院歴史語言研究所、二〇〇八)二二六頁。

※ 倉本前掲論文「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀造像銘」では、同年同月の紀年を有し、字体が類似する「劉氏造像記(龍華浮図記)」に

見える「河河之北、贊皇之南」の「贊皇」から、『続高僧伝』「智舜傳」の贊皇許亭山を北遊したという記述との時代的な一致をもとに、舜禪師をこの智舜であると推定する。「劉氏造像記」については、顔娟英前掲書三三四頁を参照。

※ 顔娟英前掲書二五八頁。倉本尚徳「北斉臨淮王像碑の試訳と初步的考察」(『東洋文化研究所紀要』一五六、二〇〇九)

※ 倉本前掲論文「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘」二二頁。

※ 倉本尚徳「林慮山と白鹿山」(『印度学仏教学研究』六一・二、二〇一三)

※ 柳田聖山「伝法法紀とその作者」(『禅学研究』五三、一九六七)、同「ダルマ禅とその背景」(横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇)、沖本克己「禅思想形成史の研究」(『研究報告 第五冊』花園大学国際禅学研究所、一九九八)。なお、柳田・沖本両氏の研究はいずれもまとめられ、次の書籍に収められている。柳田聖山「禅仏教の研究」(柳田聖山集第一巻、法蔵館、二〇〇〇)、沖本克己『沖本克己仏教学論集(第二巻・シナ編)』(山喜房仏書林、二〇一三)。

※ 冉雲華「稠禪師意 的研究」(『敦煌学』、一九八三)

※ 稻本泰生「小南海中窟と僧稠禪師」(荒巻典俊編『北朝隋唐中国

仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇）、同「小南海中窟と滅罪の思想」
『鹿苑雜集』四、二〇〇一）

②その他、僧稠に関して言及する先行研究に以下のものが挙げられる。水野弘元「禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説」、『駒澤大学研究紀要』一五、一九五七）、篠原壽雄「北宗禪と南宗禪」（篠原壽雄・田中良昭編『講座敦煌人 敦煌仏典と禪』大東出版社、一九八〇）、川崎ミチユ「通俗詩類・雜詩文類」（同上）、柴田泰山「觀無量寿經』の信仰と実践」、『日本仏教学会年報』七九、二〇一四）

③『続高僧伝』卷二十（『大正蔵』五〇、五九六上）

高齊河北、独盛僧稠、周氏関中、尊登僧美。宝重之冠方駕澄・安、神道所通制伏強禦。致令宣帝擔負、傾府蔵於雲門、冢宰降階、展帰心於福寺。誠有圖矣。故使中原定苑、剖開綱領、惟此二賢接踵伝燈、流化靡歇。而復委辞林野、帰宴天門。斯則挾大隱之前蹤、捨無縁之高志耳。終復宅身龍岫。故是行蔵有儀耶。属有菩提達摩者、神化居宗、闡導江洛、大乘壁觀功業最高。在世学流、帰仰如市。然而誦語難窮、厲精蓋少。審其慕則遺蕩之志存焉。觀其立言則罪福之宗尚捨。詳夫真俗双翼、空有二輪、帝網之所不拘。愛見莫之能引、静慮籌此、故絶言乎

④僧稠の伝記に関しては、沖本前掲書『沖本克己仏教学論集（第二

卷・シナ編一）』、諏訪義純・中嶋隆藏訳『大乘仏典（中国・日本篇一四）高僧伝』などを参照。

⑤河南省古代建築保護研究所「河南安陽靈泉寺及小南海石窟」（『文物』一九八八年第四期）。また、以下の論考においても、その概要を知ることができる。河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』（河南人民出版社、一九九一年）、丁明夷「北朝仏教史的重要補正」（『文物』一九九八年第四期）、中国美術全集編集委員会編『中国美術全集』雕塑編一三（文物出版社、一九八九）、劉東光「有関安陽両処石窟的幾箇問題及補充」（『文物』一九九一年第八期）

⑥小南海中窟の概要については以下の通りである。

・幅一、一九米、奥行一、三米、高さ一、七八米

・三壁三仏窟

・その他の面には、全面に浅い浮彫

・奥壁・廬舎那仏座像、脇侍に二比丘立像

十（右）施身門偈図（左）弗沙仏授記図・僧稠供養像

（西）『涅槃経』聖行品の雪山童子本生図

（東）『大智度論』卷四に見える文

西壁・阿弥陀仏立像、脇侍に二菩薩立像

十 九品往生図を含む阿弥陀浄土図

東壁・弥勒仏立像、脇侍に二菩薩立像

十 弥勒菩薩の兜率天における説法図・釈尊初転法輪図

前壁・文殊維摩の対論図

※窟外・(窟門左右) 二力士、(上部) 「班経記」

89 小南海中窟に並ぶ『涅槃経』と『観無量寿経』の意義については、
稲本氏の研究に加え、勝木言一郎「小南海石窟中窟の三仏造像と九
品往生図浮彫に関する一考察」(『美術史』一三九、一九九六)、内田
准心『往生論註』における願生の意義』(『龍谷大学大学院文学研究
科紀要』三五、二〇一二)

90 稲本前掲論文「小南海中窟と滅罪の思想」一四頁。

第二章

『往生論註』

における修行者

第一節 『往生論註』における凡夫と菩薩

第一項 問題の所在

曇鸞の主著『往生論註』に説示される行とは何か。多くの先行研究で取り上げられながらも、未だその見解が統一されていない課題である。第二章では『往生論註』における修行者について、第三章では行について検討していく。しかし当然のことながら、これらは相互に関わっている。よって、解説の重複を避けるため、課題発生の要因、先行研究における解決方法などについて、本章で一括して明らかにしておきたい。

まず、この課題が生じる要因について、その概略を確認しておく。

これは、元来『浄土論』に説示される「五念門」に加え、『浄土論』には示されない『無量寿経』『観無量寿経』に説かれる「十念」が受容されることに端を発している。さらに、五念門と十念のいずれとも関係する「称名」がこの問題をより複雑なものとしている。この五念門と十念、そして称名の関係をいかに理解するかが議論の中心となる。加えて、『往生論註』には「上品生」「下品生」というように、『観無量寿経』にもとづく願生者の分類が用いられることもその一因である。このように、行としては「五念門」「十念」「称名」と

いったものが想定され、修行者としては「上品生」「下品生」、あるいは「菩薩」「凡夫」といった者が想定されることにより、多様な見解が提示されることとなる。

先行研究ではこの課題をどのように解決しようとしたのか。細かい差はあるものの、そこには一つの共通する方針があったといえる。それは、複数の行と複数の修行者の組み合わせによって、この問題の解決を図ろうとしている点である。具体的にいえば、「上品生」と「下品生」もしくは「菩薩」「凡夫」といった二種の修行者に対して、「五念門」「十念」「称名」など、それぞれ異なる行を配当するという共通性である。ここでは、その一例として、神子上恵龍氏の見解を挙げておこう。

『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。そこで曇鸞は『往生論註』において、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、別に讚嘆門中心の称名往生説を主張し、止観中心の五念門は、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のである。

神子上氏は、五念門中の作願門・觀察門に説かれるような止観行は、

高位の菩薩が修する行であり、そのような五念門を修しがたい凡夫に対しては、その五念門の中でも讚嘆門に説かれる称名による往生が説かれると理解する。このような理解にいたる経緯については省略するが、この場合、同じ五念門ではありながらも、高位の菩薩と止観、凡夫と称名という組み合わせによって解決を図っている。

しかし、このような解決の方法に対していくつかの疑問を抱く。

それは、願生者の分類の意図、五念門と十念の関係、十念の定義の三点である。

①願生者の分類の意図

修行者の分類、とりわけ願生者の分類とその行の関係について、『往生論註』には「上品生」と「下品生」というように願生者を分類する説示がみられるため、先行研究の多くは、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、上品生・下品生といった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。

②五念門と十念の関係

先行研究において「五念門による往生」「十念による往生」というように述べられることがある。しかし、五念門と十念に関する記述

をそれぞれ確認すると、五念門は「菩提」にまで至る行とされるのに対して、十念は「往生」を語る際に限って用いられる、という違いが指摘できる。このことから、五念門と十念をともに往生行として「五念門による往生」「十念による往生」とする理解が果たして妥当であるのかという疑問が生じる。

③十念の定義

『往生論註』において十念が説示されるのは、上巻の「八番問答」、下巻の「水上燃火の喩」、「覈求其本釈」の三箇所である。なかでも、八番問答中の第七問答(『大正蔵』四〇、八三四下)には、十念の定義ともいえる説示がある。これらの箇所を根拠として、十念に称名を近づける理解がなされることがある。しかし、これらの箇所には、十念を称名と理解するに十分な説示がない。

以上の先行研究に対する三つの疑問から、『往生論註』所説の行とは何かという課題には再考の余地があると考ええる。よって、第二章および第三章では、この疑問を出発点として考察を進めていく。一つ目の疑問については本章において、二つ目、三つ目の疑問については第三章において検討していく。

本章では『往生論註』に示される行について考える前提として、

一つ目の疑問から、『往生論註』における修行者とはいかなる者であったのかを明らかにすることを目的とする。『往生論註』は機根の違いによって二種の往生行を説示するものであったのか、という点を中心に検討し、『往生論註』における修行者の認識について検討していく。しかし、単に修行者といっても『往生論註』では「人民」「人天」「天人」「善男子・善女人」など、様々な呼称が用いられるが、詳しい解説は加えられていないため、各々がどのような者であるかが必要しも明らかではない。そこで、第一節において、『無量寿経』『観無量寿経』をうけて用いられる「三輩」と「九品」が『往生論註』においていかなる文脈で用いられているかを整理しておく。また、修行者の位置づけが確認できる説示である「上品生」と「下品生」の対比、「未証浄心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の対比という二つの対比について、それぞれ第二節・第三節において整理し、検討を加えてみたい。

第二項 三輩と九品

曇鸞の意図した実践とは何かを明らかにするため、以下、具体的な検討に入っていくが、ここでまず、『往生論註』に用いられる願生者の分類についてまとめておこう。

『往生論註』所説の修行者は、「願生者」と「得生者」に大別される。このうち、「願生者」はさらに「上品生」と「下品生」に分けられる。周知のように、この願生者の分類は『観無量寿経』の九品の分類に則したものであるが、同時に『往生論註』には『無量寿経』の三輩の分類を受けた箇所もみられる。以下に、『往生論註』における引用箇所によって、その出典を確認しつつ、願生者の分類について概観しておく。

まず、三輩の受容について確認する。『無量寿経』三輩段ではその行為によって、上輩・中輩・下輩の三輩に衆生を分類する。

仏告阿難「十方世界諸天・人民、其有至心願生彼国、凡有三輩。

其上輩者、捨家棄欲而作沙門、發菩提心、一向專念無量寿仏：

其中輩者、十方世界諸天・人民、其有至心願生彼国、雖不能行

作沙門大修功德、当發無上菩提之心、一向專念無量寿仏：

其下輩者、十方世界諸天・人民、其有至心欲生彼国、仮使不能

作諸功德、当發無上菩提之心、一向專意乃至十念念無量寿仏」。

〔大正藏〕一一、二七二中〕

『往生論註』において、この三輩の受容が見られるのが、下巻、善巧撰化章の菩提心釈である。これは、『浄土論』の以下の文に対す

る註釈である。

何者菩薩巧方便廻向。「菩薩巧方便廻向」者、謂説礼拝等五種修行、所集一切功德善根、不求自身住持之樂、欲拔一切衆生苦故、作願撰取一切衆生、共同生彼安樂仏国。是名菩薩巧方便廻向成就。〔大正蔵〕二六、二三二下)

『浄土論』の原文では、菩薩の巧方便廻向とは何かを解説する。菩薩が礼拝等の五念門を修することによって得られた一切の功德善根を、自身が樂に住持するためではなく、一切衆生の苦をとりさり、一切衆生とともに浄土往生のために用いることを巧方便廻向としている。この文に対する註釈のなかに、「三輩」と「無上菩提心」の語が確認できる。その註釈が以下のものである。

案王舎城所説『無量寿経』、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、即是願作仏心。願作仏心、即是度衆生心。度衆生心、即撰取衆生有仏国土心。是故、願生彼安樂浄土者、要發無上菩提心也。若人不發無上菩提心、但聞彼国土受樂無間、為樂故願生、亦当不得往生也。是故言「不求自身住持之樂、欲拔一切衆生苦故」。〔大正蔵〕四〇、八四二下)

『無量寿経』三輩段ではその行為によって衆生を分類するのだが、菩薩の巧方便廻向を説く『浄土論』とは文脈上関係がなく、唐突な印象をうける。しかも、曇鸞は三輩各々の行為ではなく、三輩全てに共通して説かれる「發（無上）菩提心」に注目しており、行為による衆生の分類に関しては言及していない。

次に、『観無量寿経』の九品の受容について見ていく。『観無量寿経』では、釈尊が韋提希の要請に応じる形で、観想の手順を十六に分けて説いていく。その第一観から第十三観は阿弥陀仏およびその浄土を観想する方法が次第に説かれている。ところが、第十四・十五・十六観はそれぞれ上輩生想・中輩生想・下輩生想と名づけられ、願生者が往生する様子が詳説されるという、内容・形式ともにそれまでの十三観とは大きく異なるものとなっている。上輩生から下輩生は、それぞれがまた三つに分けられ、願生者は九品に分類されることになる。上輩生・中輩生・下輩生という枠組みが『無量寿経』の影響を受けたのはあきらかで、『観無量寿経』の撰述問題にも大きく関わる。

さて、上品上生から下品下生までの各品では、おおよそ同じ形式がとられ、その者がなしてきた行為、往生の因、見仏の様相、往生の様相、得られる証果といったことが詳細に説かれている。例とし

て『往生論註』に引用される箇所と対応する『觀無量壽經』下品下生の文を挙げておく。

下品下生者、或有衆生、作不善業五逆・十惡、具諸不善。如此愚人、以惡業故、心墮惡道、經歷多劫、受苦無窮。如此愚人、臨命終時、遇善知識種種安慰為說妙法教令念仏。此人苦逼、不遑念仏。善友告言（汝若不能念者、応称無量壽仏）。如是至心令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、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。觀世音・大勢至以大悲音声、為其広説諸法実相除滅罪法。聞已歡喜、応時即發菩提之心。是名下品下生者。〔大正藏〕一、二、三四六上）

九品については、『往生論註』上巻末の八番問答に引用される。ここでは、五念門中の回向門に示される「普共諸衆生 往生安樂國」の文に対して、ともに往生していく衆生とはいかなる者を指すのか、という問いが立てられ、問答が進んでいく。ここでも、先の三輩の例と同様に、願生者の分類自体は用いられていない。『往生論註』内で唯一、九品の分類が用いられるのが「氷上燃火の喩」であるが、

この箇所は次節で詳しくみていくこととする。

第三項 諸師の九品理解との相違

北齊から隋・唐代に至るなかで『觀無量壽經』に対する注目が高まっていく。淨影寺慧遠（五三三・五九二）、智顛（五三八・五九七）、吉蔵（五四八・六一三）、善導（六一三・六八一）の諸觀經疏に代表されるように、多くの諸師が『觀無量壽經』の註釈を試みているが、そこで論じられる主要なテーマの一つが九品の分類についてであり、各自の九品理解が提示されている。

それらは内容・分量など一様ではないが、その関心はいずれも共通して、九品の「凡聖判定」にあった。具体的には、各品に示される者が、凡夫であるのか、聖者であるのか、あるいは菩薩の五十二位の階位のどこに位置するのか、といったことである。特に、善導はその功績が「古今楷定」とも言われるように、諸師の九品理解に異を唱えんとして、各品を十一に分けて詳説しており、その記述は他の諸師に比べて圧倒的に長い。

正木晴彦氏は、慧遠・智顛・吉蔵・善導の觀經疏に加え、迦才『淨土論』の見解を比較検討している。いまこれを参考に諸師の凡聖判定について見てみると、凡夫の範囲を最も広くとるものが、九品全

てを凡夫と判定する善導である。

この善導を除いた四者はいずれも地あるいは五十二位・四十二位の階位を用いて、九品の凡聖判定を行っている。十地説自体は、『華嚴経』あるいは、菩薩の十地を中心に説く『十住経』などに説かれるものであるが、五十二位・四十二位といった階位説は『仁王般若経』『梵網経』『瓔珞本業経』にはじまるもので、これが中国における階位説の受容を促進することとなる。これらは、およそ五世紀後半に成立したと考えられており、この菩薩階位説が有名になったのは真諦がこれらを依用したためともいわれている¹⁾。

さて、慧遠は下品下生から中品下生までを「世俗の凡夫」、それ以上を「小乗の行者」「大乘の菩薩」と判定する。智顛は下品下生から下品上生までを「今時悠々凡夫」、それ以上に五十二位の階位を配当する。吉藏の判定はそれほど明確ではないが、上三品を初地から六地までの菩薩と判定している。迦才は下品下生から上品下生までを凡夫とし、上品上生と上品中生を聖人とし、その二者にそれぞれを十信・十住の階位を配当する。

一方、『往生論註』には、後世の諸観経疏のような九品の一々に対する言及はなく、凡聖判定も行われない。その内容は、下品下生という低い階位の者がいかにして往生を可能とするかという点に絞られており、諸観経疏が終始した九品の凡聖判定とは趣が大きく異なる。

『往生論註』における九品理解は、どのような階位の者がどのようにして往生を得るかという点にあったのではなく、低い階位の者（下品生、凡夫）であっても往生が可能であると示すことを意図している。実際に、九品の分類が使用される箇所が観察体相章の「氷上燃火の喩」であるが、そこでは「下品人」と呼ばれる者がどういった原理で往生を可能とするのかが示される。九品に関する『観無量寿経』引用の意図はこの点にあったといえる。

第二節 願生者の分類

第一項 「上品生」と「下品生」

第一節では三輩と九品の受容について確認した。しかし、引用それ自体だけでは、曇鸞が修行者をどのように認識していたかが十分には理解できない。よって、本節では、願生者の分類に関わる説示として、上巻、作願門釈の「願生問答」と、下巻、観察体相章の「氷上燃火の喩」の二つの内容を整理していく。

まず、願生問答について確認すると、作願門釈では『浄土論』の、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国 『大正蔵』
二六、一三〇下)

を積す中、「願生安樂国」を、五念門中の作願門に配当し、これに続けて「願生」の語について以下のような問答が設けられる。

問曰、大乘経論中、処処説「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、如凡夫所謂実衆生、如凡夫所見実生死、此所見事、畢竟無所有、如龜毛、如虚空。二者、謂諸法因縁生故、即是不生。無所有如虚空。天親菩薩所願生者、是因縁義。因縁義故、仮名生。非如凡夫謂有実衆生実生死也。『大正蔵』四〇、八二七中)

ここでは、大乘の経論において「衆生は畢竟して無生にして虚空のごとし」とされるにも関わらず、なぜ天親菩薩は「願生」といわれたのかという問いが立てられる。この問いに対して曇鸞は、凡夫と天親菩薩の考える「生」の理解の違いについて説明する。天親菩薩が「生ぜん願ず」といわれたのは因縁による「生」の意味であり、

それを仮に「生」と名づけるのであって、凡夫の考えるような「実の衆生」「実の生死」といった実体をもつものという意味での「生」ではない、と答えている。

また、觀察体相章の氷上燃火の喩では、以下のような問答が設けられる。

問曰、上言知生無生、当是上品生者。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。二恐更生迷惑。

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、聞彼阿弥陀如来至極無生清淨宝珠名号、投之濁心、念念之中罪滅心淨、即得往生。又是摩尼珠以玄黄幣、裹投之於水、水即玄黄一如物色。彼清淨仏土有阿弥陀如来無上宝珠。以無量莊嚴功德成就帛、裹投之於所往生者心水、豈不能転生見、為無生智乎。又如氷上燃火、火猛則氷解、氷解則火滅。彼下品人、雖不知法性無生、但以称仏名力、作往生意、願生彼土、彼土は無生界、見生之火自然而滅。『大正蔵』四〇、八三九上)

ここでは、「生即無生」を知るというのは、上品生の者についていうのであり、下下品の人は、十念に乗じて往生する者で、実の生があ

ると執われを抱くのではないか、という問いに対して、「淨摩尼珠」と「氷上燃火」という二つの喩を持つて答えている。

前半は、阿弥陀仏の名号及び莊嚴相のはたらきを「淨摩尼珠」という宝珠に喩えている。これによれば、この宝珠を濁った水の中に置くと水が清らかになると同じで、無量の罪ある者であっても、阿弥陀仏の無生であり清浄である名号及び莊嚴相を、その心に投げ入れれば、罪は滅し、心は清らかとなり往生を得る。また、「生見」は転じて「無生の智」となると示される。

後半は、下品生の往生を、氷の上で火を燃やすという喩をもつて説明する。氷の上で火を燃やすと、その火は溶けた水によって消えてしまうように、下下品の人は「生即無生」の道理こそ知らないが、ただ仏の名号を称え、願生するならば、安樂淨土は無生の世界であるから、実の生があるという執われである「見生の火」も自然に滅してしまふ、と示される。

この願生問答と氷上燃火の喩という、願生者の分類に関する二つの説示において、前者では「凡夫」と「天親菩薩」の「生」の理解の相違が、また後者では「上品生」と「下下品人」の「生」の理解の相違が示されている。どちらの問答も、凡夫もしくは下下品人といった階位の低い者の「生」の理解が批判的に説明されている。

これより、いくつかの指摘をしておく。まず、これらの説示、な

かでも氷上燃火の喩には、上品生・下品生という二種の願生者にそれぞれ異なった往生行を配当する明確な意図は見出せない、ということである。ここでは、上品生と下品生の「生」の理解の違いが問題とされるものの、結論として、下品生は「無生」を知らずとも、称名し願生すれば「見生」の火は自然に滅するという。すなわち、この喩の主旨は、下品生の「見生」であつても往生が可能であることを示すことにある。曇鸞が『淨土論』にはない「生」の理解に関する問答を設け、殊更に解説する理由については、その思想背景とされる羅什・僧肇系の論書の影響が考えられる。曇鸞にとつて「生」の理解の相違とはそれほど大きな問題であつたといえよう。しかし、願生者を分類するこれらの箇所においては、「生」の理解と修する行との関係は語られていないという点は指摘しておきたい。

また、觀察体相章にあらわれる問いに対する淨摩尼珠と氷上燃火の喩えには、十念の実践に基づく下品生の往生が示されていた。八番問答の内容も下品生の往生について論じたものであるから、『往生論註』では十念による下品生の往生が証される、という理解に異論はない。しかし、このことに関しては、先に述べたように、五念門と十念をともに「往生行」として理解することが妥当であるかという検討も必要と考える。この点に関しては第三章で検討する。

第二項 菩薩の定義

ここでは、『往生論註』において「菩薩」とはどう理解されているのか確認しておく。『往生論註』における修行者は当然のことながら「願生者」と「得生者」という大きく二つに分けられる。菩薩に関しても同様に、往生を前後した菩薩、つまり「願生者」としての菩薩と「得生者」としての菩薩の二者が確認できる。神子上氏は先の引用において「五念門行は高位の菩薩行であつて、凡夫の到底修し難いもの」と述べ、続く文では「(高位の)菩薩は「上品生」、「凡夫」は「下品生」とも言い換えられている。これは願生者としての菩薩を、高位の菩薩行を修することが可能な者と理解していると考えられる。

しかし、結論からいえば、往生前の菩薩を高度な行を修する者とする意図の説示は見られず、むしろ、往生前の菩薩は、往生後の菩薩との対比において劣つたものとして表現されている。そこで、二種の菩薩の対比を考えるにあたり、『往生論註』における菩薩の理解とその用例について整理しておく。

先に述べたように、『往生論註』では様々な呼称の者があらわれるが、それら各々がどのような者であるかは必ずしも明確ではない。

「菩薩」の語に関しても同様に、決して十分な解説はなされていない

いが、その中でも曇鸞の菩薩に対する理解が読み取れる箇所を以下確認していく。まず、菩薩とはどのような者を指すのかについて、『往生論註』冒頭に以下の説示が見られる。

「菩薩」者、若具存梵音、応云「菩提薩埵」。菩提者、是仏道名。「薩埵」或云衆生、或云勇健。求仏道衆生有勇猛健志故名「菩提薩埵」。今但言「菩薩」訳者略耳。『大正蔵』四〇、八二六下

ここでは、「菩薩」とは「菩提薩埵」の略であり、「菩提」とは「仏道の名」、「薩埵」とは「衆生」「勇健」とし、仏道を求める衆生は、勇猛で強い意志を持つから「菩提薩埵」と名付ける、と菩薩の語を定義する。この箇所だけを見れば、菩薩とは「菩提を求める衆生」としか説明されないもので、修行者全般を指す語としてかなり広範囲の者が想定される。また、菩提に関する説示として、善巧撰化章に『無量寿経』の内容をうけて以下のように述べる。

案王舎城所説『無量寿経』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、即是願作仏心。願作仏心、即是度衆生心。度衆生心、即撰取衆生有仏国土心。是故、願生彼安樂淨土者、要發無上菩提心也。『大正蔵』四〇、八四二上

『往生論註』では願生者の分類として『観無量寿経』の九品による分類が多く用いられるが、ここでは、『無量寿経』の三輩による分類が用いられている。これによると、三輩生は行に優劣があるが、「無上菩提心」を發さない者はいない。そして、「無上菩提心」とは「願作仏心」であり、「度衆生心」であり、衆生を撰取して有仏の国土に生まれさせる心である。これを先の菩薩に関する説示と合わせて考えれば、願生者は皆「菩提を求める者」となるので菩薩であると考えられることも可能である。ここでもやはり、かなり広範囲の者を菩薩として想定することができる。

では、「菩薩」の語の用例について確認しておこう。特定の者を指す呼称としての用例は、「龍樹菩薩」「婆叢槃豆菩薩(天親菩薩)」「法藏菩薩」「(愛作)菩薩」などが挙げられる。しかし、これらについてはそれほど明確な評価がなされている訳ではない。龍樹・天親については、後に触れるように、「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の対比のなかに、初地以上七地以前の菩薩と見たとおぼしき記述がある。

また、菩薩の階位、状態、所在などがわかる呼称としては、「無生忍菩薩」「大菩薩」「軟心菩薩」「小菩薩」「未証淨心菩薩」「淨心菩薩」「上地菩薩」「上地諸菩薩」「平等法身菩薩」「八地已上法性生身菩薩」

「法身菩薩」「八地已上菩薩」「菩薩僧」「我土菩薩」「菩薩摩訶薩」「通慧菩薩」「他方仏土諸菩薩」「彼国菩薩」などの呼称が挙げられる。これらの用例に関して、後に確認する「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の対比に関連するものを除く用例について、若干考察を試みたい。

第三項 凡夫としての菩薩

『浄土論』では阿弥陀仏の浄土の莊嚴相について、国土十七種莊嚴、仏八種莊嚴、菩薩四種莊嚴の三嚴二十九種に分けて説かれている。『往生論註』では上下巻ともに、それら一々に対して註釈を施している。上巻では「仏本何故起此莊嚴(此願)。見有国土…」というように、清浄なる浄土莊嚴の一つ一つを、不浄なる世界相と対比して、阿弥陀仏がこのような莊嚴を起した理由を説明する。また下巻では「此云何不思議」で始まり、各莊嚴について詳述され、最後は「焉可思議」というように結ばれるという構成となっている。これにより、十七種莊嚴のそれぞれに不可思議なる力用が具わっていることが示される。

そのような莊嚴相に対する註釈の中にも菩薩の用例が見られる。ここでは例として、上巻、觀察門釈の菩薩四種莊嚴の説示を見てみ

たい。

仏本何故起此莊嚴。見有仏土、但是小菩薩、不能於十方世界、
広作仏事。或但声聞人天、所利狭小。是故興願「願我国中、有
無量大菩薩衆、不動本処、遍至十方、種種応化、如実修行、常
作仏事」。『大正蔵』四〇、八三三上)

この箇所によれば、ある仏土の菩薩について見てみると、それらは
「小菩薩」であつて、十方世界で広く仏事をなすことができない。
また声聞人天の利益するところは少ない。よつて、阿弥陀仏は、我
が国土の「大菩薩」はその場を動かさずともあまねく十方世界に至つ
て種々に姿をあらわし、如実に修行して、常に仏事を行うようにと
願を起したとされる。ここでは、ある国土の「小菩薩」と浄土の「大
菩薩」とが対比的に描かれている。ある国土の小菩薩という際の「あ
る仏土」「ある国土」がどの国土を指すかは定かではないが、少なく
とも曇鸞の認識として、彼の住む此土の世界は、その中に含まれる、
もしくはそれよりも劣る世界として捉えられていたと考えてよいだ
ろう。大菩薩の呼称は他の箇所にも用例がみられるが、それらは全
て浄土の菩薩を示す内容に限って用いられている点は指摘できる。
先に挙げた全ての用例についての検討は省略するが、少なくとも往

生前の菩薩が、高位の存在、勝れた者というように示される箇所は
確認できない。それとは逆に、「ある国土」の菩薩の例のように、往
生後の菩薩と比して劣る存在とされていることもまた同様に指摘で
きる。その一例として、上巻、観察門では「ある国土」の菩薩は「軟
心菩薩」と呼ばれ、その慈悲心の不十分さが否定的に説明されてい
る。

仏本何故起此願。見有軟心菩薩、但樂有仏国土修行、無慈悲堅
牢心。是故興願「願我成仏時、我土菩薩皆慈悲勇猛堅固志願、
能捨清浄土、至他方無仏法僧処、住持莊嚴仏法僧宝、示如有仏、
使仏種処処不断。是故言「何等世界無 仏法功德宝 我願皆
往生 示仏法如仏」。『大正蔵』四〇、八三三下)

先行研究における『往生論註』の五念門理解として、そこに説か
れる止観中心の行は凡夫の到底修し難いものという前提のもと、菩
薩と凡夫にそれぞれ異なる行を配当する理解が見られることは先に
述べた通りである。

そもそも「菩薩」とはいかなる存在であるのか。船山徹氏は六朝
から唐初までの聖者観について検討するなかで、「凡夫」と「菩薩」
を対比的に捉えることに異を唱える。

大乘の聖者とは菩薩のことであり、菩薩とは聖者である、と解して為される論も時に見受けられる。しかしこのような理解も誤りである。なぜならば、ちようど僧に凡僧と聖僧の二種がいたのと同様に、菩薩にも凡夫としての菩薩と聖者としての菩薩がいた。

船山氏は「菩薩」全てを「聖者」とするのは誤解であるとし、「凡夫」と「菩薩」を対比的なものとはせず、そのうえで「凡夫としての菩薩」と「聖者としての菩薩」がいたという。

この指摘を受けて、再度『往生論註』における菩薩の定義に目を向けてみたい。その説示では、仏道を求める者、そして浄土を願生する者など、かなり広範囲の者を菩薩と定義しており、上輩生から下輩生までを総じて菩薩と認めるような説示も見られた。この漠然とした定義をそのまま、全ての者を菩薩とする意図があったと読解することはできないだろうか。『往生論註』冒頭の「五濁之世於無仏時、求阿毘跋致為難」(『大正蔵』四〇、八二六中)という状況において、曇鸞は他力による仏道を勧める。具体的には、十念や称名というものが階位の低い者の実践として位置づけられたとこれまで解されてきた。しかし、機根の違いによって異なる行を配当する意図

が見出せない以上、異なる前提から議論を始めねばならない。

そこで、凡夫も聖者も同じく菩提の獲得を可能とする一つの実践体系の確立こそが、曇鸞の意図したところであったと考えてみたい。次節で確認するが、願生者と得生者の差異に関する記述を追っていても、そこには願生者の分類はほぼ考慮されていないことがわかる。一見曖昧な菩薩の定義は、船山氏のいう「凡夫としての菩薩」を射程としたものであったとみれば、整合性をもった見解を導くことができるように思う。

以上のことから、凡夫も聖者も同じく、修行者は菩薩であるという認識のもと、「凡夫としての菩薩」はいかにして往生を可能とし、菩提を獲得していくのか、曇鸞の関心はその点に凝縮されていたと考える。そして、もう一点、菩提心と願生心が単に方向性を同じくするものであるだけでなく、ほぼ同義とも取れる説明がなされている点にも注目したい。曇鸞の願生心の強調についてはすでに指摘されているが、この点についても次節以降に確認していく。

第三節 願生者と得生者

第一項 「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」

それでは、「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の対比を確認していく。この対比は、起觀生信章の觀察開釋と、觀察体相章の不虛作住持功德成就の釈の二箇所に見られるが、ここでは後者の説示をもとに、二種の菩薩の対比について整理してみたい。これは『淨土論』の、

即見彼仏、未証淨心菩薩、畢竟得証平等法身、与淨心菩薩与上地諸菩薩、畢竟同得寂滅平等故。〔大正藏〕二六、二三二上〕

を承けたものである。ここでは、見仏によって、未証淨心の菩薩から平等法身の菩薩へと進趣すると説かれる。『往生論註』では、この文を『淨土論』には示されない十地の階位を取り入れ、以下のように説明する¹⁰⁾。

「平等法身」者、八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等者、即此法身菩薩所証寂滅平等之法也。以得此寂滅平等法故、名為平等

法身、以平等法身菩薩所得故、名為寂滅平等法也。此菩薩得報生三昧、以三昧神力、能一処一念一時遍十方世界、種種供養一切諸仏及諸仏大会衆海、能於無量世界無仏法僧處、種種示現、種種教化、度脱一切衆生。常作仏事、初無往來想・供養想・度脱想。是故此身名為平等法身、此法名為寂滅平等法也。

「未証淨心菩薩」者、初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現身、若百・若千・若万・若億・若百千万億無仏国土、施作仏事、要須作心入三昧、乃能非不作心。以作心故、名為未得淨心。此菩薩願生安樂淨土、即見阿弥陀仏、見阿弥陀仏時、与上地諸菩薩畢竟身法等。〔大正藏〕四〇、八四〇上〕

これによれば、「平等法身の菩薩」とは、八地以上の法性生身の菩薩であり、寂滅平等の法を得る者である。この菩薩は「報生三昧」を得て、その三昧神力によって、一処にして一念一時に十方世界に遍して一切諸仏・大会衆を供養し、仏法僧なきところに示現し、一切衆生を教化・度脱する。「往來想」「供養想」「度脱想」といった、仏事を成就しようとする想のない者である。

一方、「未証淨心の菩薩」とは、初地以上七地以前の諸菩薩であり、あらゆる無仏の国土において仏事をなすけれども、必ず作心（往來想・供養想・度脱想）を用いて行う者である。そして、未証淨心

の菩薩は、往生後の見仏によって、作心が無くなり、平等法身の菩薩へと進趣すると示される。そして、

龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩、願生彼者、當為此耳。〔大正藏〕

四〇、八四〇中）

と、龍樹や天親が浄土往生を願うのもこのような理由からであるという。これに続けて「畢竟」の語に関して以下のような問答が設けられる。

問曰、案『十地経』、菩薩進趣階級、漸有無量功勳、経多劫数、然後乃得此。云何見阿弥陀仏時、畢竟与上地諸菩薩身等法等耶。

答曰、「畢竟」者、未言「即等」也。畢竟不失此等故、言「等」耳。〔大正藏〕四〇、八四〇中）

『十地経』によれば、階位の進趣は無量の功德があり、かつ長い年月がかかって得られるものである。それなのに、阿弥陀仏を見たときに畢竟して上地の菩薩と等しくなるというのはどういうことか、という問いが立てられる。これに対して、「畢竟」とは「即等」という意味ではなく、究極的には等しいことが失われないため「等しい」

のだと答える。問答は以下のように続く。

問曰、若不「即等」、復何待言菩薩、但登初地、以漸増進、自然当与仏等。何仮言与上地菩薩等。

答曰、菩薩於七地中、得大寂滅、上不見諸仏可求、下不見衆生可度。欲捨仏道、証於實際。爾時、若不得十方諸仏神力加勸、即便滅度与二乘無異。菩薩若往生安樂、見阿弥陀仏、即無此難。是故、須言「畢竟平等」。〔大正藏〕四〇、八四〇上）

この問いにおいても先の「即等」「畢竟」について解説する。その答えには、菩薩は七地において「七地沈空の難」といわれるような難に陥るといふ。このような「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず、仏道を捨て、實際を証することを求む」状態は、二乗と異なることはない。しかし、このような菩薩も、往生後の見仏によって、二乗に墮すことが無くなり、上地の菩薩（平等法身の菩薩）と等しくなるという。

このように、『往生論註』では『浄土論』には説示されない、十地の階位を取り入れて菩薩を説明するのだが、これに続けて『無量寿経』の第二十二願を引用し、以下のように述べる。

案此経推彼国菩薩、或可不從一地至一地。言十地階次者、是釈迦如来於閻浮提一応化道耳。他方浄土何必如此。五種不思議中、仏法最不可思議。若言菩薩必從一地至一地、無超越之理、未敢詳也。有人聞釈迦如来証羅漢於一聴、制無生於終朝、謂是接誘之言、非称実之説、聞此論事、亦当不信。夫非常之言不入常人、之耳。謂之不然、亦其宜也。〔大正蔵〕四〇、八四〇中

ここでは、第二十二願に示される「超越」の論理をうけて、十地の階位とはあくまで娑婆における化道であつて、他方浄土に往生する場合は必ずしもそうではないとする。「五種の不思議」のなか、仏法の不思議は最たるものであり、もし菩薩が一地から一地へと次第に階位を進んでいき、超越する道理がないという者はいまだ仏法の不思議を詳しく知らない者であるという。また、そのような人は、釈尊が一度の説法で弟子を阿羅漢にさせたという話を聞いても「それは人々を誘因するための話で、実際の話ではない」として信じないであらうとし、このような非常のことは常人には理解できないことである、とまとめている。

以上が未証浄心の菩薩と平等法身の菩薩という二種の菩薩の対比の内容である。曇鸞はこの二種の菩薩の違いを「作心」（往來想・供養想・度脱想）とし、未証浄心の菩薩は、往生後の見仏によつて、

その作心が無くなり、平等法身の菩薩へと進趣すると示す。菩薩にとつて利他心は不可欠なものであるが、それも究極的には「作心」として問題となる。

ここでは、この作心が往生によつて解決できると示した点に注目したい。また、菩薩は往生によつて二乗に墮すこともなくなり、上地の菩薩（平等法身の菩薩）と等しくなるとし、七地沈空といわれるような高位の菩薩が陥る難も、往生によつて解決されると示す。さらに、曇鸞は二種の菩薩について『浄土論』には説示されない十地の階位によつて規定を行うが、菩薩が段階的に階位を進むことについては意味を見出していない点も注目に値する。

第二項 修行者の階位とその超越

『浄土論』には説示されない十地の階位を導入しながらも、結局はその無効を説く曇鸞の意図はどこにあったのだろうか。その背景となるものについて一旦考えてみたい。階位の超越を説く中で『無量寿経』第二十二願の引用後に見られる「不從一地至一地」の文言は、『思益梵天所問経』を典拠とするものである。

『思益梵天所問經』卷一（『大正藏』一五、三六下）

若人聞是諸法正性、勤行精進、是名如說修行、不從一地至一地。
若不從一地至一地、是人不在生死、不在涅槃。

後世の法藏（六四三七一二）は、これと同じ文を教相判釈について論じるなかで用いているが、法藏はこの教説を頓教として高い地位を与えている。

『華嚴經探玄記』卷一（『大正藏』三五、一一五下）

第九以義分教。教類有五、此就義分、非約時事。一小乘教・二大乘始教・三終教・四頓教・五円教；四頓教者、但一念不生即名為仏。不依位地漸次而説、故立為頓。如『思益』云、「得諸法正性者、不從一地至於一地」。

また、「釈迦如来証羅漢於一聽、制無生於終朝。謂是接誘之言、非称実之説」は、その内容は『大智度論』がその典拠とされるが、文言自体は劉虬（四三八・四九五）の「無量義經序」と近似するものとなっている。

劉虬「無量義經序」（『大正藏』九、三八四上）

而言納羅漢於一聽、判無生於終朝。是接誘之言非称実之説。妙得非漸理固必然。

一度の聴法で阿羅漢果が得られ、早朝のうちに無生法忍を得られるということは誘引のための教であつて真実の説ではないと言う人がいるけれども、さとりは漸ではなく、理とはもとよりそうであるべきである、という内容である。

これらはいずれも階位説の無効を説くものとして、教相判釈との関連で用いられており、この曇鸞の註釈も同様に、浄土教における教相判釈との関連で捉えられることもある²³。この箇所をみる限りでは、曇鸞の意図が教相判釈にあつたかどうかは判然としないが、『往生論註』における階位の超越は往生とセットで論じられていることは注目される。

そこで、龍樹・天親に対する評価をもとに、階位の超越に対する曇鸞の意図をもう少し考えてみたい。『往生論註』の五念門釈には、それを天親所修の行とするような記述がある。いずれも上巻の、礼拝門・讚嘆門・作願門、そして回向門にあらわれるものである。

(礼拝門)

五念門中、礼拝は一。天親菩薩、既願往生、豈容不礼。故知、
帰命即是礼拝。『大正蔵』四〇、八二七上)

(讚嘆門)

天親菩薩、今言「尽十方無礙光如来」、即是依彼如来名、如彼
如来光明智相讚嘆。故知、此句是讚嘆門。『大正蔵』四〇、八
二七中)

(作願門)

「願生安樂国」者、此一句是作願門。天親菩薩帰命之意也。『大
正蔵』四〇、八二七中)

(回向門)

此四句是論主廻向門。『大正蔵』四〇、八三三下)

殿内恒氏はこれらの箇所を根拠として、曇鸞が五念門を天親所修
の行として受容していたと指摘する。また、先に挙げた「未証浄
心の菩薩」が浄土往生後に八地以上の「平等法身の菩薩」へと進趣
することを解説する箇所にあられる、

此菩薩願生安樂浄土、即見阿弥陀仏。見阿弥陀仏時、与上地諸
菩薩畢竟身等法。龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩、願生彼者、当
為此耳。『大正蔵』四〇、八四〇中)

という龍樹・天親の階位に関する言及から、曇鸞が両者を初地以上
七地以前の菩薩と位置づけていたと見ていく。殿内氏は以上のこと
から、『往生論註』における五念門は、初地以上の菩薩所修の行であ
るという見解を導くのである。そして、それとは別に凡夫の往生行
としては、十念が説かれていると指摘する。

ところで、龍樹や天親はいかなる境地にまで到達していたのだろ
うか。船山氏によれば、龍樹はよく知られるように初地の菩薩とい
う伝承が普及、天親は少なくとも七世紀中葉の中国では、地前の菩
薩、つまり凡夫であったという伝承が成立していたという。中観
と唯識という二大思想の著名な人物であり、浄土教においても祖と
して数えられる両者にしては、いささか低い評価のようにも思える。
とりわけ初地にも至っていない天親への評価はにわかには信じがた
い。

この意外にも低い祖師への評価について船山氏は、六朝隋唐の聖
者観には「比較的多数の聖者を認める流れ」と「聖者を極めて稀少

であるとする流れ」という二つの系統が同時に存在したとし、このような祖師への評価を後者の系統に属するものとして、次のように述べる¹¹⁶。

後者の伝統は、人はどんなに真剣に修行しても、この世で悟ること、仏陀と同じ境地に至ることはきわめて困難なことを含意し、前提としている。その場合、六朝隋唐の仏教者たちとの態度は絶望ではなかった。むしろ、自らの修行を来世に持ち越してさらに向上させ、より好ましい状態に自らの生を転換せしめること、それを希求し期待したかの如くである¹¹⁷。

学派の祖師とされる人物であっても、仏の境地に至るには更なる段階を要する状況において、当時の仏教者は自らの修行の場を来世へと移行した。後世へと連なる生天思想や浄土思想の展開を考えても妥当な見解といえよう。さらに船山氏は、聖者の伝記に見られる臨終の暗示的表現、なかでも「異香」が、本来性格を異にする二つの聖者観を橋渡しするための舞台装置としての効果を有したのではないかという。

さて、話を本題へと戻そう。先に示したような龍樹・天親への評価を曇鸞も知り得ていたのだろうか。少なくとも龍樹初地説につい

ては把握していたようである。それは『讀阿弥陀仏偈』の、

本師龍樹摩訶薩、誕形像始、理類綱、

關閉邪扇、開正轍。是闍浮提一切眼。

伏承尊悟歡喜地、歸阿弥陀、生安樂。

〔大正藏〕四七、四二四上

に明らかである。これは龍樹を初地とする伝承の一つである、菩提流支訳『入楞伽經』の文によったものと考えられる¹¹⁸。

そうであったのなら、龍樹・天親を初地以上七地以前の菩薩とするような説示は、それを踏襲したものであったのだろうか、批判したものであったのだろうか。いずれもその記述からは読み取れない。では『往生論註』における龍樹・天親の階位に関する言及をどう理解すればよいのか。

殿内氏はまず、五念門を天親所修の行として位置づける意図があったと推測する。この点に関して異論はない。ただ、この論は五念門を修する者を高位の菩薩に限定し、別に凡夫の行として十念をたてるものである。しかし、第三章で見ていくように、『往生論註』の五念門積は、その修行者を高位の菩薩に限定しているとは思えないのである。

ここで当時の龍樹・天親への評価に加えて、本章第二節で触れた、菩薩にも凡夫と聖者がいたとする船山氏の指摘をうけて、龍樹・天親の階位に関する言及は「凡夫としての菩薩」を射程としたものと考えたい。すなわち、龍樹・天親といった菩薩でさえも、今生での見仏はかなわず、浄土往生を願ひ、修行の場を来世へと移行していったのだから、それよりも劣る者は当然浄土を願生するべきである、という意図のものであったと考えるのである。

第三項 転換点としての往生

これまでに整理した内容をまとめつつ、『往生論註』における修行者について考えてみたい。まず、『往生論註』では、願生者は「上品生」「下品生」というように、階位の上下で分けられていた。しかし、その分類には先行研究に指摘されるような、上品生・下品生といった違いによって所修の行が異なることを示す意図は見出せない。これは、あくまで下品生の「見生」であっても、名号および莊嚴相の力用によって、それが自然に滅すること、ひいては往生が可能なのを示すものである。その説示には「生」の理解と修する行との関係は語られていなかった。

次に、菩薩に関して、「未証浄心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の

対比を見ていくと、往生前の菩薩を「未証浄心の菩薩」、往生後の菩薩を「平等法身の菩薩」と位置づけ、この二種の菩薩の違いを「作心」としていた。未証浄心の菩薩は、往生後の見仏によって、作心が無くなり、平等法身の菩薩へと進趣するといい、また、高位の菩薩が陥る難も往生によって解決されるという。この説示から、曇鸞が往生の前後に大きな差を認識していたことが窺える。このことは先行研究の指摘する範囲を越えるものではない。

ただ、その用例の中で、往生前の菩薩が高度な行を修することができる存在であるといった記述は見られなかったという点には注意しておきたい。『往生論註』では、『浄土論』には説示されない十地の階位によって菩薩の規定を行うのだが、それは菩薩の階位の進趣に意味を見出したのではなく、往生後の菩薩の境地の高さを示すために用いられている。その他の説示を見ても、往生前の菩薩、言い換えれば、願生者としての菩薩が勝れた者であるといった記述はなく、むしろ、往生後の菩薩との対比において劣った者として表現されていた。

これらのことより、曇鸞にとって「往生」とは仏果に至る過程での大きな転換点であり、それを前後する「願生者」と「得生者」には大きな差が認識されていたといえる。これを先の「願生者」の認識とあわせて考えれば、機根の違いに関わらず往生が可能とされる

のであるから、曇鸞にとつては、願生者の分類よりも、往生を前後した「願生者」と「得生者」の差が重視されたといえる。これは、観察体相章の大義門功德成就の釈に、

而願往生者、本則三三之品、今無二二之殊。亦如淄澠一味。『大正藏』四〇、八三八中)

とあるように、願生者に九品という機根の違いがあつても、往生すれば何らの区別はないとされることから読み取れよう。また、善巧撰化章では阿弥陀仏の浄土について、

彼仏国即是畢竟成仏道路、無上方便也。『大正藏』四〇、八四二中)

と、その浄土を成仏へと至る無上の方便として示されていることから、浄土への往生が大きな転換として位置づけられていることを窺い知ることができる。

小結

本章では、『往生論註』における修行者とはいかなる者であつたかを明らかにすることを目的とし、修行者の位置づけが確認できる説示である、「上品生」と「下品生」の対比と、「未証淨心の菩薩」と「平等法身の菩薩」の対比の内容を整理し、考察を試みた。

そのなかで、『往生論註』にみられる願生者の分類の主旨は、「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いうことを指摘した。それよりも、曇鸞にとつて重視されたのは、往生を前後する「願生者」と「得生者」の差にあつたといえる。では、以上のことを踏まえて、『往生論註』に説示される行とは何かを考えるにあつたので、私なりの方針を以下に述べてみたい。

従来、『往生論註』の行について論じられる際に問題となるのは、往生行としての「五念門」と「十念」の関係をどのように理解するかという点であつた。多くの先行研究では、「上品生」「下品生」もしくは「菩薩」「凡夫」といった二種の願生者にそれぞれ異なる行を配当することで、この問題の解決を図ろうとしてきた。しかし、『往生論註』において、願生者の機根の違いによる行の違いというものが明確に読み取れない以上、この問題の解決策としては、異なる視

点からのアプローチを考える必要があるだろう。具体的には、「願生者」さらには「修行者」に対して曇鸞がどのような行を想定していたのか、という認識のもとで検討していくべきと考える。

以上のことより、先行研究にいわれる「上品生」「下品生」という二種の願生者に、それぞれ異なる往生行を配当するという見解には、未だ再考の余地があることを指摘したい。そして、曇鸞の意図は、凡夫も聖者も同じく、全ての修行者が菩提の獲得を可能とする実践体系があることを証明すべく、最低ラインに位置する「凡夫としての菩薩」の往生そして菩提の獲得を示すことにあつたという新たな前提を設定し、より整合性をもった見解を第三章で提示してみたい。

「神子上惠龍『往生論註解説』(永田文昌堂、一九六九)一三三頁。
「正木晴彦『観経疏』に於ける九品の問題」(田村芳朗博士還暦記念会編『仏教教理の研究』、春秋社、一九八二)
「十地を含めた菩薩の階位は、『華嚴経』自体においては、下位から上位に至る一連の修行階位として説かれているものとはいえない。
水野弘元「五十二位等の菩薩階位説」『仏教学』一八、一九八四)では、

元来『華嚴経』は釈尊成道の直後に、仏の自内証の法門を第一義的立場から説かれたものであるから、その所説はすべて仏の悟りの境地としての聖位を述べ、声聞等の凡夫二乗の立場を排除したものとされる(二頁)。

とし、『華嚴経』では十住、十行、十回向、十地は菩薩が低い境地から高い境地へと進展して行く経過を述べたものではないであろうと指摘する。

「この三経の成立については古くから論じられている。船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」『仏教史学研究』三九・一、一九九六)および、そこで紹介される先行研究を参照。今は船山氏の説を紹介

しておく。『瓔珞本業經』には南朝の教説との共通性が見られる一方で、北朝成立を窺わせる材料に乏しいことから、それが六世紀に北朝で重視される以前に南朝で知られていたことが確実であり、およそ四八〇・五〇〇年頃の間、南朝で成立した。『仁王經』は四五五年前後に成立し、同時期もしくはその直後に『梵網經』も作成される。

また『仁王經』「囑累品」の背景に、四七二年の詔の影響を想定すべきであるとし、『仁王經』の成立は四七二年をあまり下らない頃と指摘、『仁王經』の成立時期は四五二年から三十年ほどの間と推測する。そして、『梵網經』の成立は先行研究の指摘するように、これと同時にあるいは直後と考えられる。

『凡夫』も「下品人」も同じく低い階位の者を指す呼称として用いられている。この他、『往生論註』においては願生者の位置づけに関する説示は見られないので、本研究では以降、これらの低い階位の者を「下品生」と表現する。

『往生論註』における「菩薩」「大菩薩」および「人天」「天人」などの呼称の使用については、服部純雄『往生論註』の浄土の衆生について(一)・(三)、『仏教論叢』三〇・三二、一九八六・一九八八を参照。

『船山徹』『聖者觀の二系統』、『二教交渉論叢』、二〇〇五(三七七頁)。

あわせて、同「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸伝承」(『東方学』一〇五、二〇〇三)、同「五六世紀の仏教における破戒と異端」(麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』、道氣社、二〇〇二)を参照。

色井秀讓「曇鸞の五念門釈」(『高田短期大学紀要』一、一九八二)、普賢保之「曇鸞における八番問答の意義」(論註研究会編『曇鸞の世界』、永田文昌堂、一九九六)、内田准心『往生論註』における願生の意義」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三)などを参照。

『往生論註』下巻、起觀生信章(『大正藏』四〇、八三六上)

「毘婆舍那」云「觀」者、亦有二義。一者、在此作想、觀彼三種莊嚴功德、此功德如実故、修行者亦得如実功德。如実功德者決定得生彼土。二者、亦得生彼浄土、即見阿弥陀仏、未証浄心菩薩畢竟得証平等法身、与浄心菩薩与上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言「欲如実修行毘婆舍那故」。

この思想背景としては、菩薩の十地の階位が示される『華嚴經』や、『大品般若』『大智度論』などの影響が指摘される。石川琢道『曇鸞浄土教形成論』(法蔵館、二〇〇九)、武田龍精編『往生論註出典の研究』(永田文昌堂、二〇〇八)などに詳しい。

二 『無量寿経』卷上、第二十二願（『大正藏』二二、二六八中）

設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國、究竟必至一生補処。

除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鏡、積累德本、度脱一切、

遊諸仏国、修菩薩行、供養十方諸仏如來、開化恒沙無量衆生、

使立無上正真之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。若

不爾者、不取正覺。

三 『曇鸞教学の研究』資料編『浄土論註上下二卷对照表』（同朋舎、

一九八九）、早島鏡正・大谷光真『仏典講座二三 浄土論註』（大蔵

出版、一九八七）では『大智度論』の次の文をその典拠としている

ようである。

『大智度論』卷八八（『大正藏』二五、六八三下）

以宿命力、一切衆生過去事本末悉知。以天眼生死智力故。一切

衆生未來世中無量事尽能遍知。作是知已、知現世中衆生可度者。

為説漏尽法、以是故但仏有此力、二乘所無。如有一人即日応得

阿羅漢。舍利弗日中時語言「汝無得道因縁」。捨而不度。晡時

仏以宿命神通見過去八万劫前得道因縁、今応成就。晡時説法、

即得阿羅漢道。

なお、それを前後する文も、多く『大智度論』がその典拠として

認められる。武田龍精編『往生論註出典の研究』（永田文昌堂、二〇

〇八）を参照。

四 藤井淳「中国における教判の形成と展開」（高崎直道監修『シリ

ーズ大乘仏教第一卷 大乘仏教とは何か』春秋社、二〇一一）では、

この『思益梵天所問経』に基づく曇鸞の解説について、次のように

述べている。

また浄土教も南北朝末期の末法思想の高調とともに念仏は修行

に耐ええない劣機に対応する教えとして、理論的な高度さより

も、時代に相応した人の宗教的な感受性（機）に対応する教え

を価値の中心に置く。そのため浄土教も長大な修行を必要とす

る階位説に否定的立場を取る。北魏の曇鸞（四七六～五四二）

はこの世における階位説の無効性を『思益経』の教説を基にし

て示している：浄土教においては、成仏はあくまで来世に設定

されるものの、現世における階位説の無効と念仏の実効性が主

張された（二四三頁）。

五 殿内恒「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』永田文昌堂、二〇〇八）

5 船山前掲論文「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸伝承」を参照。龍樹を初地の菩薩と伝える例に、菩提流支訳『入楞伽経』がある。

於南大國中 有大德比丘 名龍樹菩薩 能破有無見

為人說我法 大乘無上法 証得歡喜地 往生安樂國

〔大正藏〕一六、五六九上

ここでは、龍樹が歡喜地すなわち初地を得ていたと示されている。

同じ箇所、龍樹と淨土思想との繋がりが示されていることも興味

深い。一方、天親を地前の菩薩とする例に、慧沼(六五〇七一四)

『成唯識論了義灯』がある。

世親菩薩雖住地前、具前四德亦堪造論。〔大正藏〕四三、六七

一中)

と、天親は論書作成者としての力量は十分であるとしながらも、その階位を地前の菩薩であると記している。

56 一方で、船山前掲論文「五六世紀の仏教における破戒と異端」で

は、インドの大乗思想における祖師への評価について次のように考察する。部派仏教の時代になると、阿羅漢となるための修道体系が確立されていくと同時に、人はどんなに修行してもブツダにはなれないという考えが定着する。この思想的閉塞を打破すべく導入されたのが大乗の菩薩思想であった。しかし、そこでもやはり菩薩の偉大さが強調されるに従い、ブツダという最終目標が再び遠のいていく。そこで修行者の現実的目標として、初地への到達が設定された、というのが船山氏の論である。このようにして、大乗仏教の菩薩思想は二つの側面を有することになるという。

大乗の菩薩思想は、悟りをめざす人なら誰でもが菩薩であるとする下降的側面と、菩薩を理想の人間像として高く掲げ崇拝する上昇的側面の二面性があり、その二極を一如とするところに思想としての高い意義があるといつてよからうが、まったく同じ理屈によって、菩薩という存在は、いま・この私という生身の人間と、經典や画像に表現される神格としての菩薩の二極に別れる可能性を常に秘めている(五五頁)。

なお、六朝時代の標準的な凡聖判定は、小乗であれば「見道」、大

乗であれば「初地」に至ったかどうかであり、小乗と大乘の体系は対応するものとして用いられる。船山氏は、この大乘の初地と小乗の見道の瞬間を対応するという理解の中にも、大きく二つの理論、すなわち、大乘の体系と小乗の体系を等しい者として大小乗を並行的に理解する理論と、小乗の最高到達点の後に大乘の第一段階に入るといふ形で小乗を低位、大乘を高位とみる理論があると指摘する(五一頁)。

ニ 船山前掲論文「聖者観の二系統」四〇四頁。

ニ 大谷光真「曇鸞と華嚴思想」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二) 一一四頁。

第三章

『往生論註』

における五念門と十念

第一節 『往生論註』における行

第一項 研究の視点

第二章の冒頭において、『往生論註』に説示される行とは何かという課題について、問題の所在を明らかにしておいた。そのなかで、先行研究に対する疑問として、①願生者の分類の意図、②五念門と十念の関係、③十念の定義という三点を挙げた。本章では特に②と③の疑問に焦点をあてて検討を加えていく。

さて、『往生論註』には、五念門と十念という二つが並び示されていることにより、曇鸞の意図した実践とはいかなるものであったかということが議論されることとなる。そのような中で、先に示した神子上氏の例のように、

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のである⁸⁾。

と、讚嘆門を中心とする称名往生が説かれるといった理解がなされてきた。ここでは、十念が「下品生の往因」として受容されること、

その十念を説く箇所に「称名」の語が含まれることなども多彩な見解を生む要因となっている⁹⁾。

本章ではこのような『往生論註』所説の行とは何かという課題について、先行研究の問題点を指摘し、より整合性をもった見解を提示することを目的とする。そのために、まず先行研究において、次のような指摘がなされていることに注目した。

『往生論註』における五念門の位置づけを、また十念念仏が示される文脈を子細に見ていくとき、五念門と十念念仏とに重なる部分を見出していくよりも、両者を別個の行としてみていただく方が、より自然な理解が得られるように思われる¹⁰⁾。

ここでは、『往生論註』に説示される五念門と十念の関係を検討する必要性が示されている¹¹⁾。この問題提起を受けて、『往生論註』に説示される五念門と十念の関係について考察を行う。それによって、曇鸞が元来『浄土論』に示された五念門に加えて、十念を受容した意図はどこにあったのかを探っていききたい。

そこで五念門と十念の関係を考える手立てとして注目したのが、両者の説示に共通してあらわれる「念の相続」に関する表現である。それらは明らかに類似した表現であり、そこに何らかの意図がある

のではないかと考える。よって、まず五念門と十念の「念の相統」に関する表現の共通点を確認し、加えて相違点を明らかにすること、で、両者の関係について整理していく。そして、それらをもとに、『往生論註』に示される「行」とはいかなるものであったのかについて、一つの見解を提示してみたい。

第二項 五念門と十念

以下、考察にうつっていく前に、五念門と十念、それぞれの出典を確認しておこう。まず、五念門は『浄土論』に示される行である。『浄土論』長行の冒頭には、次のように示されている。

若善男子・善女人、修五念門行成就、畢竟得生安樂国土、見彼阿弥陀仏。何等五念門。一者礼拝門、二者讚嘆門、三者作願門、四者觀察門、五者廻向門。〔大正蔵〕二六、一三二一中

善男子・善女人は、五念門を修することによって、浄土往生し、阿弥陀仏を見ることが可能となる。その五念門とは、礼拝門・讚嘆門・作願門・觀察門・廻向門の五つからなる行である。また、長行の終わりには、五念門によって得られる果徳をそれと対応する形で「五

功徳」として説き、それによって菩薩が速やかに菩提を獲得する旨を説いている。

復有五種門、漸次成就五種功徳、応知。

何者五門。一者近門、二者大会衆門、三者宅門、四者屋門、五者園林遊戲地門。

此五種門、初四種門成就入功徳、第五門成就出功徳：

菩薩入四種門、自利行成就、応知。

菩薩出第五門、廻向利益他行成就、応知。

菩薩如是修五門行、自利利他、速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。〔大正蔵〕二六、一三三上

一方、十念とは、『無量寿経』第十八願、また『観無量寿経』下品下生の文を引用したものである。『無量寿経』第十八願には、十念が衆生の往生の因として、次のように示される。

設我得仏、十方衆生至心信樂欲生我国乃至十念。若不生者不取

正覚。唯除五逆誹謗正法。〔大正蔵〕一一、二六八上

また、『無量寿経』三輩段の下輩段にも十念が往生の因として示さ

れている。『往生論註』での引用はないが、『略論安樂浄土義』において用いられる。

仏告阿難「十方世界諸天・人民、其有至心願生彼国、凡有三輩
：其下輩者、十方世界諸天・人民、其有至心欲生彼国、仮使不能作諸功德、当発無上菩提之心、一向專意乃至十念無量寿仏」

『大正蔵』一一一、二七二中

『觀無量寿経』では、第十六下輩觀の下品下生に十念があらわれる。五逆・十悪といった不善業をなすものは、臨終の称名によって、その罪が除かれ、往生が可能となることが示される箇所である。この箇所において、十念とともに称名についての言及があることで、多くの見解の相違が生じることとなる。

仏告阿難及韋提希「下品下生者：臨命終時、遇善知識種種安慰、為説妙法、教令念仏。此人、苦逼不遑念仏。善友告言「汝若不能念者、応称無量寿仏」。如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮華、猶如日輪、住其人前。如一念頃、即得往生極樂世界：

『大正蔵』一一一、三四六上

次節以降、五念門と十念の関係性について論じていくが、本節ではそれに先だって、五念門・十念それぞれが個別に有する問題点について予備的な考察を行っておきたい。

第二項 諸師の五念門理解

あまりとりあげられることはないが、『往生論註』以外にも五念門を引用する書物が存在する。いずれの文献も曇鸞より時代が下る人物の書物であるため、『往生論註』との直接的な比較ができない。これが曇鸞の五念門理解を考えるうえでの問題点である。とはいえ、道綽・善導という代表的な浄土教の流れ以外の理解を追うことは、曇鸞の五念門理解を考える上でも考察の一助となるであろう。よって、以下にそれらを確認しておきたい。まずは五念門を引用する書物とその該当箇所を、おおまかな年代順に挙げてみよう。

曇鸞『往生論註』

※略

慧遠『觀無量壽經義疏』(『大正藏』三七、一八三上)

依『往生論』五門為因。一、禮拜門、稱名、禮拜阿彌陀佛、求生其國。二、讚嘆門、讚阿彌陀佛光明智慧一切德。三、作願門、願生其國、修阿彌陀佛所行所成。四、觀察門、所觀有三。一、觀彼國功德莊嚴。二、觀彼功德莊嚴。三、觀彼菩薩功德莊嚴。各有多義不可具列。五、回向門、不捨苦生回向為首、所作功德回以施之、共生彼國。

慧淨『阿彌陀經義述』(『大正藏』三七、三〇八上)

說阿彌陀五門修行、定得往生。五門者、故『往生論』云、一、禮拜門：

智儼『華嚴孔目章』(『大正藏』四五、五七七下)

又依『往生論』有二種漸次相資法。一、因二果、因者有五門。畢竟得生安樂國土、見阿彌陀佛。一者禮拜門：第二果者、復有五種門。漸次成就五種功德。一者近門：

迦才『淨土論』(『大正藏』四七、八九上、九四下)

又如『往生論』說修五念門、即得往生。何等五念。一者禮拜、二者讚嘆、三者作願、四者觀察、五者迴向(此是『往生論』中、教人修行五念門、即得往生。是天親菩薩造也)：

問曰、如上所引經論、其文浩博。難以究尋、今請撮其機要。略明其因。令諸行者易修易學。

答曰：通因者、如『無量壽經』中三輩生人、皆須發菩提心。及『觀經』中、具修三福淨業。始得往生、此等並是通因：復有六種。一、須別念阿彌陀佛名號。二、須禮拜。三、須讚歎。四、須發願。五、須觀察。六、須迴向：

第二引論有七部。一如『往生論』云、若善男子·善女人修五念門行成就者、畢竟得生安樂國土、見彼阿彌陀佛。何等五念：(釋曰：此是因門)復有五種門、漸次成就五種功德、忘知、何者五門：(釋曰：此是果門也。)

元曉『向觀無量壽經宗要』(『大正藏』三七、二二八中)

次明往生因者、凡諸所說往生之因：此因之相、經論不同。若依『觀經』說十六觀、『往生論』中說五門行。今依此經說三輩因：

※『遊心安樂道』(『大正藏』四七、一一四上、一一五中)

憬興『三彌勒經疏』(『大正藏』三八、三二七上)

若唯論有五門、一、禮拜門、依名禮拜一生菩薩求生天。二、謂至心

称嘆一生菩薩智慧光求生天。三作願門、謂發願願生彼天故、彼修菩薩所行所成也。四觀察門、謂觀彼天上功德莊嚴及彼菩薩功德莊嚴、并天衆功德莊嚴。五迴向門、謂不捨衆生、所作功德迴向群生共生天上故。若以此五門資前五因、必生彼天。

道世『法苑珠林』(『大正藏』五三、三九八中)

述曰、具引經論十說不同。或說一行而生淨土、或說五行而生淨土。如『淨土論』云、一者礼拝：

善導『往生礼讚』(『大正藏』四七、四三八下)

又如天親『淨土論』云、若有願生彼国者、勸修五念門。五門若具、定得往生。何者為五。一者身業礼拝門、

※智昇『集諸經礼懺儀』(『大正藏』四七、四六六中)

基『阿弥陀經疏』(『大正藏』三七、三二六中)

若『無量壽論』修五念門成就、亦得往生。一礼拝門：

懷感『釈淨土群疑論』(『大正藏』四七、三九中、五四上)

又所以得知論師不以念仏是別時意者、此有八意。一論師釈經：六『淨土論』說有五門。一身業礼拝門、二口業念仏門、三意業

觀察門、四發願門、五迴向門。若修行即是發願、前三業行与第四發願門有何差別也。若是其一、即忘無有五門。若是其異、故知前是行門也。

遵式『往生淨土懺願儀』(『大正藏』四七、四九一中)

天親論曰、明何義觀安樂世界、見阿弥陀仏、願生彼国土。云何觀、云何生信心。修五念門成就者、畢竟得生安樂国土、見阿弥陀仏。何等為五。一者礼拝門：

宗曉『樂邦文類』(『大正藏』四七、一六三中)

『無量壽論』 往生偈及五門修法 天親菩薩：若人修行五念門成就者、畢竟得生安樂国土、見阿弥陀仏。一者礼拝門：

袁宏道『西方合論』(『大正藏』四七、四〇五下)

故天親菩薩淨土五念門、以礼拝・讚嘆・作願・觀察、前四種為成就入功德門、回向一切煩惱衆生、拔世間苦、為成就出功德門。菩薩修五念門、速得阿耨多羅三藐三菩提。

中平了悟氏は五念門を引用するこれらの書物を、その引用形態に

よって、(一) 往生行の例示として用いられるもの、(二) 別時意への応答として用いられているもの、(三) 五念門行が単独で引用され、特別に何らかの意味づけがなされているもの、という三つに分類する。そのうえで、『往生論註』を(三)の事例とし、他との比較において、曇鸞の特徴を「他力的な教義展開」と評している。

ここで、中平氏の指摘に加えてもう一点、単なる往生行にとどまらず、その延長上に「菩提の獲得」が強く意識されている点を、曇鸞の五念門理解の特徴として挙げておきたい。諸師において、五念門は単に往生行として受容されており、往生が主題として解説される。これは(一)の事例に顕著にあらわれている。いずれも、数ある往生行の一例として、『無量寿経』の三輩段や『観無量寿経』の十六観の内容とともに『浄土論』の五念門を挙げている。書物自体が『観無量寿経』の註釈書であったり、凡夫といった低い階位の者の往生の可否を論ずるものであったりするため、当然のことではある。それでも、後世、議論の矛先が明らかに往生という点に絞られていることと比較すると、往生後の修行者の動向を論ずる『往生論註』の内容は、それらとは一線を画しており、大きな特徴であるといえよう。

第四項 十念と称名

曇鸞の十念理解に関する研究は、これまでに数多くなされている。ここでは主に「十念とは具体的に何の実践を指すのか」ということが問題とされ、様々な見解が提示されてきた。近年、石川琢道氏が十念に関する先行研究の見解を以下の四つに分類し、整理している。

- (一) 称名説
- (二) 憶念説
- (三) 憶念と称名の両義とみる説
- (四) 往生を願う心とみる説

石川氏自身は、八番問答の説示を中心に検討し、(二)憶念説の立場を取る。結論として、この憶念説に異論はない。さらに、付け加えるならば、十念とは「心の範疇」として捉えるべきものと考えられる。ただ、本論考では「十念とは具体的に何の実践を指すのか」を明らかにすることは目的としない。むしろ、ここで指摘したいのは、『往生論註』内の十念に関する説示を見る限り、この問いに対する明確な答えは見出せないということである。このことを踏まえつつ、十念の説示を確認しておこう。

『往生論註』において十念が説示されるのは、上巻の「八番問答」、下巻の「氷上燃火の喩」「覈求其本釈」の三箇所である。「十念とは具体的に何の実践を指すのか」ということを検討する際に注目されるのが「八番問答」中の第七問答である。

問曰、幾時名為一念。

答曰、百一生滅名一刹那。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、十念相續、名為十念。但称名号亦復如是。〔『大正蔵』

四〇、八三四下）

ここでは、「どれほどの時間を一念というのか」という問いに対して「百一の生滅を一刹那といい、六十刹那を一念という」とし、続けて「ここでいう念とはそのような時間を意味するものではない」と一応の答えを提示する。これ以後の「但言憶念阿弥陀仏、若総相・若別相、随所觀縁、心無他想、十念相續、名為十念」の理解については、先行研究において必ずしも一定ではないが、大意としては「ここにいう念とは、阿弥陀仏を憶念することであり、十念とは、阿弥陀仏の総相と別相を憶念して、心に他想することのない状態である」と理解できよう。

さて、ここで問題となるのは、それに続く「但称名号亦復如是」の文である。訳としては「また名号を称することも同じである」となるが、これだけでは「名号を称すること」が何と同じであるのかが明確ではない。この箇所に対する理解の相違が、十念とは何かということについて見解が相違する原因といっても過言ではない。より具体的にいえば、この十念の定義とも言える箇所において、阿弥陀仏を憶念することを十念としながらも、憶念の語とともに「称名」の語があらわれることが問題を複雑なものにしている。

ただ、称名と憶念の関係は注意すべき問題である。同じ様に、称名と憶念が併記された箇所はその他に数箇所確認できる。上巻、観察門では菩薩の四種莊嚴を註釈する箇所に、

若人、称名憶念者、帰依者、観察者、如『法華経』「普門品」説、
無願不満。然菩薩愛樂功德、如海吞流、無止足情。亦如釈迦牟尼如来聞一目闍比丘吁言。〔『大正蔵』四〇、八三三上）

とあり、また、下巻、起観生信章、讚嘆門釈では、『浄土論』の「如彼名義、欲如实修行相応故」〔『大正蔵』二六、二三一中）の文の註釈箇所でも同様に、

然有称名憶念、而無明由在、而不滿所願者。何者、由不如実修行、与名義不相応故也。『大正藏』四〇、八三五中)

と、称名と憶念が併記された形であらわれる。この併記の意図については、称名は単なる口業ではなく憶念をともなったものであること、憶念と不可分のものであることを示そうとしたといったことが考えられる¹²⁾。

ここで、右に示した二つめの箇所の前後に注目したい。曇鸞はこの直前に『浄土論』の、

云何讚嘆。口業讚嘆。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。『大正藏』二六、二二二中)

の文に註釈を施して以下のように述べる。

「讚」者讚揚也。「嘆」者歌嘆也。讚嘆非口不宣、故曰「口業」也。「称彼如来名」者、謂、称無礙光如来名也。「如彼如来光明智相」者、仏光明、是智慧相也。此光明照十方世界、無有障礙。能除十方衆生無明黒闇、非如日・月・珠光但破空六中闇也。「如彼名義欲如実修行相応」者、彼無礙光如来名号能破衆生一

切無明、能滿衆生一切志願。『大正藏』四〇、八三五中)

ここでは、讚嘆を口業による称名と規定し、称名によって得られる利益について詳説する。その中で、如来の光明は智慧の相であつて、障碍されることなく十方世界を照らし、十方衆生の無明の闇を照らすとし、光明の破闇満願の徳について述べる。

これに続くのが先の箇所であり、ここでは「然有称名憶念、而無明由在、而不滿所願者」として、称名憶念しても「破闇満願」できない者がいるという。その理由は「由不如実修行、与名義不相応故」と、破闇満願できない者はその行が如来の名義に相応していないからであるとし、いわゆる「二不知三不信」をもって、その内容を具體的に明かす。

云何為不如実修行、与名義不相応。謂、不知如来是実相身、是為物身。

又有三種不相応。

一者、信心不淳、若存若亡故。
二者、信心不一、無決定故。
三者、信心不相続、余念間故。
此三句、展転相成。以信心不淳故、無決定。無決定故、念不相

続。亦可念不相続故、不得決定信。不得決定信故、心不淳。与此相違名「如実修行相応」。是故論主建言「我一心」。『大正藏』四〇、八三五中)

破闍滿願できないのは、阿弥陀仏の「実相身」「為物身」を知らないからであり、信心が淳でなく、一でなく、相続しないからという。そして、それらと相違するもの、つまり「淳」「一」「相続」の信心が求められている。後半部分では、称名憶念という行為の底にある信心が問題とされているのである。

さて、『往生論註』に示される称名思想の背景には、『法華経』や『十住毘婆沙論』『易行品』の影響などが多く指摘されるところである。そして「浄土三部経」のなかで唯一明確に称名を説く『観無量寿経』の影響も考慮しなければならない。実際に、『往生論註』において、称名と憶念が関係づけて説かれる箇所が確認でき、また、曇鸞に思想的影響を与えたと考えられる経論にもそのような表現が確認できることは、曇鸞の十念理解に称名が付随するという根拠となり得るかもしれない。

しかし、曇鸞の十念理解に称名が何かしら関係しているというのはいくまで一つの可能性であり、ここで指摘できるのは、少なくとも十念は憶念と理解して問題ないであろうということだけである。

よって、ここでは十念は憶念と理解して論を進め、『往生論註』における称名思想の成立については、第四章で改めて考察を試みる。

第二節 「念の相続」に関する表現

第一項 五念簡釈に見られる「念の相続」

曇鸞が元来『浄土論』に示された五念門に加えて、十念を受容した意図はどこにあったのか。それを考える手立てとして注目したのが、五念門と十念の説示に共通してみられる「念の相続」に関する表現である。その明らかに類似した表現には何らかの意図があったのではなからうかと考える。よって、それら「念の相続」に関する表現に注目しながら、その内容を確認していく。

まず、五念門釈に見られる「念の相続」に関する記述としては、以下の三箇所の説示が挙げられる。

○上巻、論主自督

「我一心」者、天親菩薩自督之詞。言念無礙光如来、願生安樂。

心心相続、無他想間雜。〔大正藏〕四〇、八二七上

これは、『浄土論』の「我一心」の語に対する註釈箇所である。ここでは「我一心」とは、無碍光如来を念じて安樂国を願生し、その心が止むことなく相続し、他想がまじらわらないこととされる。

ここで注目したいのは「無碍光如来を念ずる」ということについて「心心相続」「無他想間雜」という表現が用いられていることである。

ただ、この箇所を五念門釈として理解することに関して、一つの問題が生じる。この箇所はもともと『浄土論』の、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国〔大正藏〕

二六、一三〇下

の文の「我一心」を註釈したものである。曇鸞は『浄土論』の願生偈に対して、五念門の各々を配当する。この第一行では「帰命」を礼拝門に、「尽十方無礙光如来」を讚嘆門に、「願生安樂国」を作願門に配当している。そうすると、この「我一心」に対する註釈は、

五念門の中の特定の文に配当されていないため、五念門に対する直接の言及ではないとも考えられる。

しかし、「我一心」を「天親菩薩自督之詞」と述べた上で、続けて五念門釈の配当が行われていることを考えれば、これは、五念門全体にかかる説示と見てよいと考える。

○下巻、起観生信章、讚嘆門釈

又、有三種不相応。一者、信心不淳、若存若亡故。二者、信心不一、無決定故。三者、信心不相続、余念間故。此三句、展転相成。以信心不淳故、無決定。無決定故、念不相続。亦可念不相続故、不得決定信。不得決定信故、心不淳。与此相違名「如実修行相応」。是故論主建言「我一心」。〔大正藏〕四〇、八三五中

先に引用した讚嘆門釈の「三不信」に関する説示である。この直前に、讚嘆を称名とし、その称名によって得られる利益について詳説するなかで、光明の破闇満願の徳について述べる。それに続けて称名憶念しても破闇満願できない者がいるとする。

その理由の一つである「三不信」では、称名憶念しても破闇満願

できない理由を、信心が淳でなく、一でなく、相続しないからとし、それらと相違する「淳」「一」「相続」の信心が「如実修行相応」であり、天親が願生偈冒頭に宣言する「我一心」であると説明する。

○下巻 起観生信章、作願門釈

奢摩他云止者、今有三義。一者、一心専念阿弥陀如来、願生彼土、此如来名号及彼国土名号能止一切惡…〔大正蔵〕四〇、八三五下）

曇鸞は作願門釈において「奢摩他」を「止」と訳すことについて、三義があるとして註釈を施しているが、この文はその中、第一義の説示である。ここでは、一心に専ら阿弥陀如来を念じ、願生すること、その念の対象である阿弥陀如来の名号が一切の惡を止めると示される。そこには「一心専念」という表現が用いられている。以上のように、五念門釈には「心相相続」「無他相間雜」「相続」「一心専念」など「他想をまじえず」「絶えることなく相続して」といった「念の相続」に関する表現が確認できる。また、それらは対象を阿弥陀如来、もしくははその浄土・名号とするもので、如来の側からのはたらきが含まれている。

第二項 十念の説示に見られる「念の相続」

次に、十念の説示にあらわれる「念の相続」に関する三箇所の記述を確認する。

○上巻 八番問答 第七

問曰、幾時名為一念。

答曰、百一生滅名一刹那。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。〔大正蔵〕四〇、八三四下）

これは先にも引用した、八番問答中の第七問答である。この箇所では、「ここにいう「念」とは、阿弥陀仏を憶念することをいうとし、十念とは、阿弥陀如来の総相と別相を憶念して、心に他想することのない状態であると説明する。そこに「無他想」そして「相続」という表現が用いられる。

○上巻、八番問答、第六

云何「在心」。彼造罪人、自依止虚妄顛倒見生。此「十念」者、依善知識方便安慰、聞実相法生：是名在心。

云何「在縁」。彼造罪人、自依止妄想心、依煩惱虚妄果報衆生。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生：是名在縁。

云何「在決定」。彼造罪人、依止有後心・有間心生。此「十念」者、依止無後心・無間心生。是名決定。『大正蔵』四〇、八三四下

これは、八番問答中の第六問答にある「三在釈」と呼ばれる箇所である。この箇所では、これまで長い間積み上げてきた五逆や十悪といった「繫業」と、下下品の人の「十念」との軽重を比べれば、善悪の業と果報との釣り合いがとれないのではないかとする問いに対して、曇鸞は繫業と十念の軽重の義とは、時節の久近多少の問題ではないとして、「在心」「在縁」「在決定」をもってこれを説明する。さて、その中「在決定」では、十念とは「無後心・無間心」によって生じるとされている。

○上巻、八番問答、第八

問曰、心若他縁、撰之令還可知念之多少。但知多少、復非無間。若凝心注想、復依何可得記念之多少。

答曰、経言十念者、明業事成弃耳。不必須知頭数也。如言螻蛄不識春秋。伊虫、豈知朱陽之節乎。知者言之耳。「十念業成」者、是亦通神者言之耳。但積念相続不縁他事、便罷。復何仮須知念之頭数也。若必須知、亦有方便。必須口授、不得題之筆点。『大正蔵』四〇、八三四下

ここでは、念の数の多少を知るのであれば、それはその念が途絶えているのではないかという問いに対して、その十念の数を知る必要がないとし、ただ念を積み相続することを勧めている。この箇所ににおいては「積念相続」、不縁他事」という表現が用いられている。以上のように、十念に関する説示には「無他想」「憶念相続」「不縁他事」「無後心・無間心」などの表現が用いられている。また、先の五念門釈同様、その対象を阿弥陀如来、もしくはその名号とするもので、如来の側からのはたらきが示される。

第二節 五念門と十念の関係

第一項 共通点と相違点

五念門と十念に関する説示を確認したが、ここでは「他想をまじえず」「絶えることなく相続して」というように「念の相続」という点で共通する表現が用いられていた。また、両者ともに阿弥陀仏、もしくはその浄土・名号を対象として表現されていた。『浄土論』に示される五念門と、『無量寿経』『観無量寿経』に示される十念という二つの異なるものに、このように共通する表現を用いた理由を考えてみると、それは、曇鸞が五念門と十念を「念の相続」という点で同質のものとして捉えていたからとは考えられないだろうか。

そこで、本節では、五念門と十念の関係をより明確にするために、それらの相違点を整理し、その二つの関係性、また、十念を受容した意図について考えてみたい。

まず、『往生論註』における五念門理解を確認していく。ここで注目したいのが、下巻「起観生信章の説示である。曇鸞はこの箇所において、五念門を此彼二土にわたるものとする、独自の論を展開する。

先にも引用した作願門釈では、『浄土論』の「云何作願。心常作願、

一心専念畢竟往生安樂国土。欲如実修行奢摩他故」(『大正蔵』二六、二三一中)の文に次のような註釈を施す。

奢摩他云止者、今有三義

一者、一心専念阿弥陀如来、願生彼土、此如来名号及彼国土名号能止一切悪。

二者、彼安樂土過三界道。若人亦生彼国。自然止身口意悪。

三者、阿弥陀如来正覚住持力自然止求声聞辟支仏心。此三種止從如来如実功德生。是故言「欲如実修行奢摩他故」。(『大正蔵』四〇、八三五下)

ここでは、「止に三義あり」として、①此土において阿弥陀仏を念じ願生すれば「如来の名号及びかの国土の名号」により、一切の悪が断たれる。②彼土に往生すれば、「自然」に身口意の悪が断たれる。③「阿弥陀如来の正覚住持の力」によって、「自然」に声聞・辟支仏を求むる心が断たれる、と述べる。「止」を三義に分けて説明する中、第一義の止を「此土」、第二義・第三義の止を「彼土」のものとして、此土・彼土にわたり註釈を施している。この此彼二土に分けての註釈は、『浄土論』には見られないものである。

同様に、観察門釈においても「云何觀察。智恵觀察、正念觀彼。

欲如実修行毘婆舍那故」(『大正蔵』二六、二三一中)の文に、次のような註釈を施す。

毘婆舍那云觀者、亦有二義。

一者、在此作想、觀彼三種莊嚴功德。此功德如実故、修行者亦得如実功德。如実功德者決定得生彼土。

二者、亦得生彼浄土、即見阿弥陀仏、未証浄心菩薩畢竟得証平等法身、与浄心菩薩与上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言「欲如実修行毘婆舍那故」。(『大正蔵』四〇、八三五下)

ここでも、「觀に二義あり」として、①想をなして莊嚴を觀すれば、彼土へ往生する。②彼土へ往生すれば、阿弥陀仏を見て、平等法身を証するとし、第一義の觀を「此土」、第二義の觀は「彼土」のものとして理解している。

また、回向門釈においては、「廻向有二種相。一者、往相、二者、還相」(『大正蔵』四〇、八三六上)として、往相・還相の二種の回向を説示する。

「往相」者、以己功德、廻施一切衆生、作願共往生彼阿弥陀如来安樂浄土。

「還相」者、生彼土已、得奢摩他・毘婆舍那、方便力成就、廻入生死稠林、教化一切衆生、共向仏道。(『大正蔵』四〇、八三六上)

「往相」とは、自らの功德を一切衆生に廻施して、ともに浄土を願生することであり、「還相」とは、往生後、奢摩他・毘婆舍那を得て、方便力を成就して娑婆世界へと回入すると示される。ここでは、奢摩他・毘婆舍那の成就は浄土において成就するもの、つまり、奢摩他・毘婆舍那は、往生後も継続して修する行とされている。

これらの説示より、曇鸞の意図した五念門が、往生にとどまるものではなく、浄土においても「菩提」に至るまで継続して修する行であることがわかる。

一方、十念の説示は「八番問答」「氷上燃火の喩」「覈求其本釈」の三箇所に確認できる。これらの説示に関して指摘したいのは、十念はあくまで「往生」を語る際に限り用いられているということである。

例として、八番問答の十念の説示を見てみると、それらはもともと『浄土論』の最終行である「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」(『大正蔵』二六、二三一中)を受けて、ここに示される「衆生」とはいかなる者かについて問答が設けられる中にある。

らわれる。ここでは「一切外道凡夫人」「下品凡夫」の往生が証されるのであるから、当然その主題は「往生」ということになる。

また、先に引用した氷上燃火の喩も同様に、下品生の十念による往生が論じられるなかで、上品生と下品生の「生」の理解の相違が問題とされ、結論として、下品生の起こす見生であつても問題ないとされるのであるから、「往生」を問題とした喩である。

第二項 五念門による菩提の獲得

以上のように、五念門が「菩提」にまで至る行とされるのに対して、十念は「往生」を語る際に用いられるという違いが指摘できる。

さらに、『往生論註』末尾の覈求其本釈にも五念門と十念の関係が見てとれる。その覈求其本釈は以下のような問答からはじまる。

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」。〔大正蔵〕四

〇、八四三下）

「速かに阿耨多羅三藐三菩提を得ることができるのはなぜか」という問いに対して、『浄土論』の文を引用し「五念門を修して自利々他

成就するからである」と答えている。それに続けて、以下のように示される。

願言「設我得仏、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」。

緣仏願力故、十念念仏使得往生。得往生故、即勉三界輪轉之事。無輪轉故、所以得速一証也。

願言「設我得仏、国中人天、不住正定聚必至滅度者、不取正覺」。

緣仏願力故、住正定聚、住正定聚故、必至滅度、無諸廻伏之難。所以得速二証也。

願言「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國、究竟必至一生補處。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧積累德本、度脱一切遊諸仏国修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。若不爾者、不取正覺」。

緣仏願力故、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。以超出常倫諸地行故、所以得速三証也。〔大正蔵〕四〇、八四四上）

ここでは、『無量寿経』の第十八願、第十一願、第二十二願の三願を引用し、「速得菩提」の構造を説明する。そして、菩提の獲得は阿弥

陀如来のはたらき、つまり、他力によるからであると説明する。まず、第十八願によって衆生の「往生」が誓われる。そうして得生者は第十一願によって浄土にて「正定聚」となり、必ず滅度に至ることが定まる。その正定聚となった者は、第二十二願によって、菩薩の階位を超出して普賢の徳を得るとされる。この箇所においても、五念門は菩提を獲得する行として、一方、十念は往生を語るものとして用いられている。

以上のことより、先行研究に多く見られる、五念門と十念をともに往生行として並列的に理解し、「五念門による往生」「十念による往生」とする表現が果たして妥当であるのかという疑問が生じる。繰り返し返すが、『往生論註』において、五念門は単なる往生行としてではなく、あくまで菩提の獲得のための仏道修行とされている。それを両者ともに往生行として並列的に理解すること自体に問題があるのではないだろうか。

第三項 凡夫の行としての五念門

曇鸞の主著『往生論註』に説示される行とは何か、という課題について、先行研究に対する疑問から、第二章では修行者、第三章では五念門と十念に焦点をあてて検討した。本章を閉じるにあたり、

この課題に一つの見解を提示してみたい。

第二章において、曇鸞の意図は、凡夫や聖者といった機根の違いを問わず、全ての修行者が菩提の獲得を可能とする実践体系があることを証明すべく、最低ラインに位置する「凡夫としての菩薩」を議論の対象としたという前提を設定した。では、「凡夫としての菩薩」は何を目的とし、いかなる行を修するのか。

『往生論註』はあくまで「五念門による菩提の獲得」を目指すものである。それは覈求其本釈に示されるように、他力によることで可能となる。特に『無量寿経』第十八願に示される十念を取入れることで、八番問答の問いにあるような、階位の低い下品生の者は往生できないとする理解を覆し、そこには機根の違いというものが問われない。そのように十念が取入れられたのは、曇鸞が五念門と十念を「念の相続」として同質のものとして捉えたからである。五念門とは異なり、十念はその具体相が明らかではないが、唯一この「念の相続」という点で五念門と共通する。

このようにして、曇鸞は『浄土論』所説の通仏教的な行法である五念門に、『無量寿経』『観無量寿経』所説の浄土経典的な行法である十念を「念の相続」という共通性をもって補填することで、「五念門による菩提の獲得」を可能としたと捉えることができる。

十念が受容された意図についてさらに考えてみると、重要な点は

機根の違いを問わず往生が可能とされる点にある。それは八番問答において、下品生の者であっても十念によって往生できることが証されるのであるから、当然のことであろう。往生とは『往生論註』において、仏果に至る過程での大きな転換点として重視されており、その前後に大きな差が認識されていたといえる。このことは、第二章で確認した「未証浄心の菩薩」と「平等法身の菩薩」という二種の菩薩の対比からも窺い知ることができる。

そもそも八番問答では「往生できない者」が存在することが問題とされている。それらの者も他力によって、具体的には第十八願によって往生が可能となる。しかし、これは曇鸞が第十八願のみを選び取ったということではない。これに続き、往生後は第十一願・第二十二願によって速やかなる菩提の獲得が可能とされている。そこには、修行に適した環境としての浄土という認識があったのかも知れない。ともかく、「凡夫としての菩薩」が「五念門による菩提の獲得」が可能なることを示すことによって、誰もが覈求其本釈に示されるような、他力による「速得菩提」というレールに乗ることが可能となるのである。

以上のように、五念門、十念ともに「念の相統」という同質の内容のものであり、その十念は、『浄土論』において体系化された五念門という仏道修行に含まれるものと捉えることで、『往生論註』とい

う一つの註釈書に、その二つが説示されることが、整合性をもって理解できると考える。

もう一点付け加えるならば、五念門と十念は、その到達する先が「菩提の獲得」と「往生」と異なっているながらも、それが「念の相統」という同質のものとして示されていることは、第二章にて指摘した、「菩提心」と「願生心」がほぼ同義として説明がなされることも関連して考えることができるように思う。

小結

本章では、『往生論註』に説示される行とは何かを明らかにすることを目的とし、五念門と十念の関係を検討することで、その解明を試みた。

まず、『往生論註』において、五念門と十念それぞれがいかなるものとして認識されているかを確認した。五念門に関しては、他の中国諸師が往生の可否に注目したのとは異なり、往生後の菩提の獲得までが強く意識されている点を『往生論註』の特徴として挙げた。また、十念に関しては、その説示から読み取れることは、少なくとも

も憶念と理解して問題ないということだけで、そこに称名の意が含まれるという明確な記述はないことを指摘した。

そのうえで、先行研究とは異なる視点からのアプローチとして、五念門と十念に関する説示の中に「心心相続」「無他相」というような類似する表現が用いられていることを確認し、それらが「念の相続」として共通するものであることを指摘した。当然のことながら、ともに阿弥陀仏、もしくは浄土・名号が対象として表現されている。また反対に五念門と十念の違いは、五念門は往生行であるにとどまらず、往生後も菩提に至るまで行ずるものとして捉えられているが、十念は往生を語る際に限って用いられていることを指摘した。

そして、本章および第二章の検討結果から、『往生論註』に説示される行とは何かという課題に一つの見解を提示した。それは、「凡夫としての菩薩」が「五念門による菩提の獲得」を可能とするシステムの構築というものである。

さて、第四章ではこれらの検討結果を踏まえて、曇鸞浄土教がいかにして生まれたのかを、第一章で確認した曇鸞在世時の思想に照らして確認していく。

「神子上惠龍『往生論註解説』（永田文昌堂、一九六九）二二二頁。
神子上氏以降も多くの先行研究によって異なる見解が提示されている。近年の論考として以下のようなものが挙げられる。

殿内恒「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』、永田文昌堂、二〇〇八）、佐々木義英「曇鸞の五念門観に関する一試論」（同上）、石川琢道『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）「菩薩道と願生者」「実践論」

殿内前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」一四八頁。あわせて、同「真宗相承に見る五念門の意義」『真宗研究』四八、二〇〇四）を参照。

同様に、大田利生「浄土教における十念思想」『真宗学』九一・九二、一九九五）においても、『往生論註』に示される五念門と十念の関係について言及される。

ただ、曇鸞の『論註』には往生の行業として五念門が説かれている。この五念門と十念の関係もまた問題とされなければならぬ。五念門は『浄土論』の教説をうけたもので、『論註』における五念門理解は『浄土論』のそれとは自ら違いが見られるが、凡夫のために説かれた十念とは基本的に相違するところが

ある(二四六頁)。

懐感『釈浄土群疑論』

⁸ 抽出の基準については、柴田泰「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名」(二)(二)『印度哲学仏教学』一一・一一、一九九六・一九九七)にならった。

⁹ 中平了悟「中国における五念門行説の引用について」(『真宗研究会紀要』三六、二〇〇四)。三分類に該当する書物は以下の通り。

(一) 往生行の例示として用いられるもの

慧浄『阿弥陀経義述』

慧遠『観無量寿経義疏』

迦才『浄土論』

基『阿弥陀経疏』

元暁『両観無量寿経宗要』

道世『法苑珠林』

宗暁『楽邦文類』

(二) 別時意への応答として用いられているもの

迦才『浄土論』

(三) 五念門行が単独で引用され、特別に何らかの意味づけがなされていているもの

曇鸞『往生論註』

智儼『華嚴孔目章』

憬興『三弥勒経疏』

善導『往生礼讃』

道世『法苑珠林』

遵式『往生浄土懺願儀』

袁宏道『西方合論』

「例示に用いられるということは、その認知度の高さをあらわしている」と見ることができ、同時に単なる例示でしかないと考えれば、それは思想的に大きな影響力を持つていたわけではないと見ることができ、中平前掲論文「中国における五念門行説の引用について」では認知度と影響力は切り離して考えるべきとし、その理由を次のように説明する。

なぜならば、引用こそされてはいるが、それはどこまでも「例示」という位置づけにとどまり、思想的な註釈はおろか、なんのコメントも付されておらず、あくまでも読むものの「知識」に対する訴えかけとしての例示にとどまっていると見られるからである。また、引用に際して、何人かの諸師は、『浄土論』の文を改変して取意の形で引用しており、五念門行そのものから影響を受けたというよりも、各人の思想にあわせて五念門行を改変して受容していると見たほうが適當であるように思われる（四四頁）。

。上記引用に加え、以下の論考などが挙げられる。

信楽峻麿『曇鸞教学における十念の意義』（龍谷大学論集）三七二、一九六二）、岡亮二『中国三祖の十念思想（二）』（真宗学）九四、一九九六）、中平了悟『往生論註』の十念について』（印度学仏教学研究）五一・一、二〇〇二）

。石川前掲書『曇鸞浄土教形成論』二二二頁。

。中平前掲論文『往生論註』の十念について』八六頁。

。この箇所の理解の相違を確認するため、先行研究の現代語訳を数例挙げておく。

石川前掲書『曇鸞浄土教形成論』二二二頁

…これまでの問答でいう「念」とは、いまここでいう時間を意図したものではない。ただ以下のようにいうのみである。阿弥陀仏の総相と別相を憶念し、その憶念する阿弥陀仏の姿を縁として、自らの心に他想を生ずることのない、この十念を相続することをこれまでの問答でいう十念と名づけるのである。また、ただ名号を称える場合のみでも、このような時間が問題とならないのではない。

岡前掲論文「中国三祖の十念思想」一七頁

…だがいまこの問答の中で「念」といっているのは、このような時間をいっているのではない。ただ言いたいことは、阿弥陀仏の総相や別相を憶念する場合、所觀の縁に随って心に他想を無くしてしまう。恰もそのように「心に他想無くして十念相続するを名づけて十念と為す」のである。それは名号を称える場合も同様である。ただ「心無他想」が十念相続すればよいのである。

早島鏡正・大谷光真『仏典講座 三三 浄土論註』（大蔵出版 一九八

七）二三四頁

…これは一念を時間と見ているが、いまいう「十念」の「念」は、時間を意味する「念」ではない。阿弥陀仏を憶念するところの「念」の意味である。つまり、阿弥陀仏全体のすがた、あるいはその部分部分を觀察の対象となし、心を専一に、他の様々な想いを雑えず、十度、憶念相続するのを十念という。したがって、南無阿弥陀仏の名号を称える相続もその通りである。

石川前掲書『曇鸞浄土教形成論』二二七頁、殿内前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」一五八頁などを参照。

「実相身」「為物身」については、法性法身と方便法身の二種法身とする見解と、方便法身における自利と利他、智慧と慈悲を表すとする見解がある。藤堂恭俊「曇鸞」（藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五）一五二頁、藤丸智雄『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について（『仏教文化研究論集』六、二〇〇二）を参照。

関係が予想される『法華経』『十住毘婆沙論』の記述の例として以下の箇所が挙げられる。武田龍精編『往生論註出典の研究』（永田

文昌堂、二〇〇八）を参照。

『法華経』卷七「普門品」（『大正蔵』九、五六下）

善男子、若有無量百千萬億衆生、受諸苦惱、聞是觀世音菩薩、一心称名、觀世音菩薩即時觀其音声、皆得解脫。若有持是觀世音菩薩名者、設入大火、火不能燒。由是菩薩威神力故。

『十住毘婆沙論』卷五「易行品」（『大正蔵』二六、四二下）

阿弥陀等仏 及諸大菩薩 称名一心念 亦得不退転

更有阿弥陀等諸仏、亦応恭敬礼拝、称其名号。今当具説。無量寿仏、世自在王仏：是諸仏世尊現在十方清浄世界、皆称名憶念。

阿弥陀仏本願如是、若人念我称名自帰、即入必定、得阿耨多羅三藐三菩提。是故、常応憶念以偈称讚。

大田前掲論文「浄土教における十念思想」では、十念と称名に關して、次のように述べる。

十念は信心によつて生ずるのであるから、称名も、十念もともに、信心をその成立基盤にしているということが出来る。も

ちろん、称名と十念の念は、明確に分けて考えなければならぬ
いことはすでに述べてきたことである。すなわち、念仏の念、
十念の念、に称名の入る余地はないのである（二四五頁）。

⁹¹これに準じて「願生」を「念の相続」と同様のものとして考える
ならば、上巻、作願門には、

「願生安楽国」者、此一句是作願門。天親菩薩歸命之意也。『大
正藏』四〇、八二七中）

とあり、「帰命」との関連が指摘できよう。さらに、この文をうけて
「帰命」の語の周辺を見ると、上巻、礼拝門には、

何以知「帰命」是礼拝 龍樹菩薩造阿弥陀如来讚中、或言「稽
首礼」或言「我帰命」或言「帰命礼」。此『論』長行中、亦言「修
五念門」。『大正藏』四〇、八二七上）

とあるなど、このほかにも関連性が見いだせる語が散見される。よ
って本論考では、表現上の類似にのみ注目して検討した。

第四章 浄土經典の受容と実践体系

第一節 「浄土三部経」と『往生論註』

第一項 『観無量寿経』受容に関する仮説

これまでに確認してきた実践体系はいかなる経緯で成立したのか。本章では、曇鸞浄土教における実践体系の成立に「浄土三部経」が果たした役割を考えていく。なかでも、主として考察するのは『観無量寿経』受容の意図である。

第二章・第三章での検討を振り返ると、曇鸞の主著『往生論註』に説示される修行者とはいかなる者か、行とは何かという、未だに議論の絶えないこれらの課題を考えると、そこにはほぼ例外なく『観無量寿経』が関与していた。『観無量寿経』の引用箇所として、まず思い起こされるのが、五逆の者の往生を説く八番問答である。浄土教の重要課題である、凡夫の往生に直結する箇所であり、十念称名など、後世の浄土教の中心ともいえる要語があらわれる箇所でもある。これによって、元来『浄土論』に示される五念門とは別の往生の可能性が導き出されることとなる。

しかし、『往生論註』『観無量寿経』ともに、それ自体は仏及びその浄土の観想を説くものである。結論を先取りすれば、『観無量寿経』の引用意図は阿弥陀仏とその浄土の観想にこそある。

第一章で確認したように、禅観經典の訳出は、時代を少し遡る五世紀前半に集中しており、曇鸞在世時はそれらが普及していった時代であり、僧伝資料には多くの習禅者の記録が残されていた。また、『観無量寿経』に依拠した造像記三例や、僧稠と小南海中窟の事例などからは、曇鸞の活動時期は『観無量寿経』が流行へと向かう過渡期であったことも知られる。

このような状況を考えるとき、曇鸞の意図した実践が禅観思想と無関係に成立したとは考えがたく、『観無量寿経』の受容も禅観思想の流行のなかでの選択であったように思うのである。当時普及していた禅観思想の地盤の中で、阿弥陀仏を対象とした禅観經典である『観無量寿経』を引用することで、『浄土論』に示される五念門を、自身が生きる時代と場所に即して理解したと考えることができなだろうか。ここで、仮説を立ててみたい。

- ・曇鸞は「五念門」で見仏に至る過程を「禅観」として理解した
- ・禅観思想を導入する媒介として『観無量寿経』を用いた

このように考える理由は、周囲の状況以外にもいくつかある。『往生論註』では、『浄土論』所説の五念門を註釈するなか、全体を通じて「心心相統」「無他相簡雑」といった表現が用いられ、阿弥陀仏を

対象とする「念の相続」が強調される。これは『観無量寿経』の「一心繫念」「心不散乱」といった表現との関連を予想させる。また、後に見ていくように、曇鸞は『往生論註』で浄土の莊嚴相を観察する方法を詳細には説かず、「若欲観座、当依『観無量寿経』」「若欲観仏身、当依『観無量寿経』」と、ただ『観無量寿経』によるべきとだけ述べる箇所がある。

以上のようなことから、曇鸞在世時に普及していたであろう禅観思想に照らし、五念門積の見仏に至る過程を禅観思想として理解してみたい。そして、禅観思想を導入する媒介として『観無量寿経』が用いられたという仮説のもと、以下に論を進めていく。

よって、第一節では『往生論註』における「浄土三部経」引用箇所を抽出し、全体を俯瞰したうえで、それらの引用意図を考えてみたい。つづく第二節では考察の対象を『観無量寿経』にしぼり、受容の意図についてより詳しく考察する。『観無量寿経』引用箇所をみると、その意図は大きく「九品往生」「観仏思想」「称名思想」の三点に分けられる。「九品往生」については第二章でとりあげたので、本章では残りの二つに焦点をあてて検討していく。そして、第三節では、禅観思想と浄土思想の融合という点から、曇鸞浄土教の成立を考えてみたい。

第二項 「浄土三部経」引用箇所とその概要

先の仮説の検証に先立ち、本項では『往生論註』における「浄土三部経」の引用箇所を示しておく。あわせて、その概要を整理しつつ、引用意図に関する若干の考察も行っておく。なお、該当箇所の原文については、本論考の末に「引用・関連箇所一覧表」として、引用箇所と並べて示しておいた。

その他、引用とは明示されないものの、その影響が考えられる箇所は複数存在する。ただ、語句や表現の類似などは、他の経論が複合的に影響を与えていることも当然予想される。よって、ここではその一々についてはとりあげず、先の一覧表に関連箇所として示しておいた。

【『観無量寿経』引用箇所】

①上巻、観察門、大義門功德『大正藏』四〇、八三〇下

問曰、案王舎城所説『観無量寿経』、法蔵菩薩四十八願中言「設我得仏、國中声聞、有能計量知其数者、不取正覚」。是有声聞一証也。又『十住毘婆沙』中∴是有声聞一証也。又『摩訶衍論』中∴是有声聞三証也。諸経中、有説安樂国処、多言有声聞、不言

無聲聞。聲聞即是二乘之一。『論』言「乃至無二乘名」。此云何會。

②上卷、回向門、八番問答第一（『大正藏』四〇、八三三下）

問曰、天親菩薩回向章中、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』「仏告阿難（十方恒河沙諸仏如来、皆共稱嘆無量壽仏威神功德不可思議、諸有衆生、聞其名号信心歡喜、乃至一念至心廻向、願生彼國、即得往生、住不退転。唯除五逆誹謗正法）」。案此而言、一切外道凡夫人、皆得往生。又如『觀無量壽經』有九品往生。「下下品生者」。以此經証、明知、下品凡夫但令不誹謗正法、信仏因縁皆得往生。

③上卷、回向門、八番問答第二（『大正藏』四〇、八三四上）

問曰、『無量壽經』言「願往生者、皆得往生。唯除五逆誹謗正法」。

『觀無量壽經』言「五逆十惡具諸不善、亦得往生」。此二經、云何會。

答曰、一經以具二種重罪。一者五逆、二者誹謗正法。以此二種罪故、所以不得往生。一經但言作十惡五逆等罪、不言誹謗正法。以不謗正法故、是故得生。

④下卷、觀察体相章、水功德（『大正藏』四〇、八三七中）

『經』言「彼諸菩薩及声聞、若人宝池、意欲令水没足、水即没足。欲令至膝、水即至膝。欲令至腰、水即至腰。欲令至頸、水即至頸。欲令灌身、自然灌身。欲令還復、水輒還復。調和冷煖、自然随意、開神悦体。蕩除心垢、清明澄潔、淨若無形。宝沙映徹、無深不照。微瀾廻流、転相灌注。安詳徐逝、不遲不疾。波揚無量自然妙声。随其所応、莫不聞者。或聞仏声、或聞法声、或聞僧声、或聞寂靜声、空無我声、大慈悲声、波羅蜜声、或聞十力・無畏・不共法声、諸通惠声、無所作声、不起滅声、無生忍声、乃至甘露灌頂、衆妙法声、如是等声称其所聞、歡喜無量。随順清淨・離欲・寂滅・真実之義。随順三至・力・無所畏・不共之法。随順通慧菩薩・声聞所行之道。無有三塗苦難之名。但有自然快樂之音。是故其国名曰安樂」。

⑤下卷、觀察体相章、虚空功德（『大正藏』四〇、八三七下）

『經』言「無量宝網弥覆仏土、皆以金縷、真珠、百千雜宝奇妙珍異莊嚴校飾、周匝四面。垂以宝鈴。光色晃耀尽極嚴麗。自然德風徐起微動。其風調和、不寒不暑。温涼柔軟、不遲不疾。吹諸羅網及衆宝樹、演發無量微妙法音、流布万種温雅德香。其有

聞者、塵勞垢習自然不起。風觸其身、皆得快樂。

⑥下卷、觀察体相章、雨功德 (『大正藏』四〇、八三七下)

『經』言「風吹散花、遍滿仏土。隨色次第、而不雜亂。柔軟光沢、馨香芬烈。足履其上、踏下四寸、隨拳足已、還復如故。花用已訖、地輒開裂、以次化沒、清淨無遺。隨其時節、風吹散花如是六反。又衆寶蓮華周遍世界。一一寶花百千億葉。其葉光明無量種色。青色青光、白色白光、玄・黃・朱・紫光色亦然。焔燁煥爛明曜日月。一一花中出三十六百千億光。一一光中出三十六百千億仏。身色紫金、相好殊特。一一諸仏又放百千光明。普為十方說微妙法。如是諸仏各各安立無量衆生於仏正道。」

⑦下卷、觀察体相章、平等法身第二問答 (『大正藏』四〇、八四〇中)

問曰、若不即等、復何待言「菩薩」。但登初地、以漸增進、自然當与仏等。何仮言与上地菩薩等。

答曰、菩薩於七地中、得大寂滅、上不見諸仏可求、下不見衆生可度。欲捨仏道、証於實際。爾時、若不得十方諸仏神力加勸、即便滅度与二乘無異。菩薩若往生安樂、見阿弥陀仏、即無此難是故、須言「畢竟平等」。復次『無量壽經』中、阿弥陀如来本願言「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國、究竟必至一生補

処。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鏡、積累德本、度脫一切、遊諸仏國、修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。若不爾者、不取正覺」。案此經推彼國菩薩、或可不從一地至一地。

⑧下卷、善巧摂化章、菩提心釈 (『大正藏』四〇、八四二上)

案王舍城所說『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、即是願作仏心。願作仏心、即是度衆生心。度衆生心、即摂取衆生有仏国土心。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、為樂故願生、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」。

⑨下卷、利行満足章、覈求其本 (『大正藏』四〇、八四四上)

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。若不得生者、不取正覺。唯除五逆誹謗正法」。緣仏願力故、十念念仏便得往生。得往生故、即勉三界輪轉之事。無輪轉故、所以得速一証也。

願言「設我得仏、国中人天、不住正定聚必至滅度者、不取正覺」。縁仏願力故、住正定聚、住正定聚故、必至滅度、無諸廻伏之難。所以得速二証也。

願言「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、来生我国、究竟必至一生補処。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鏡積累徳本、度脱一切遊諸仏国修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳。若不爾者、不取正覺」。

縁仏願力故、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳。以超出常倫諸地行故、所以得速三証也。
以斯而推、他力為増上縁。得不然乎。

【概要】

『無量寿経』の引用は、経題とともに示される引用が五箇所、「経言」として引用される三箇所、「願言」として引用される一箇所の計九箇所である。

①は大義門功德成就で、浄土に声聞がいるかどうかという問いの中、声聞がいる証拠の一つとして『無量寿経』の第十四願の文を簡素化したものが挙げられている。原文では「設我得仏、国中声聞有

能計量、下至三千大千世界声聞縁覺、於百千劫、悉共計校知其数者、不取正覺」(『大正蔵』一二、二六八上)となっている。

②は『無量寿経』巻下の本願成就文が引用される。これとあわせて『観無量寿経』の小品下生の文が引かれ、八番問答が始まる。これに続き③でも同じく本願成就文にあたる文が引用されるが、ここでは取意の文となっている。

④⑤⑥では、いずれも『無量寿経』の文によって、浄土の様相を説明する。④⑤は三種功德成就のうちの、水功德成就と虚空功德成就での引用である。ともに『無量寿経』巻上の弥陀果徳の文にあたる。⑥の雨功德成就でも同じく弥陀果徳の文が引用される。また、虚空功德成就と雨功德成就で引用される『無量寿経』の該当箇所は、その間に「譬如比丘得滅尽三昧。又」の語があるだけで、原文をほぼ連続して引用している。

なお、この三箇所では、ほぼ忠実に『無量寿経』の文が引用されるが、三種功德成就のもう一つである地功德成就では、直接的な引用は認められない。しかし、部分的にみていくと『無量寿経』の文と一致する箇所が複数確認でき、いくつかの箇所を統合して作られたと考えられる。

⑦は觀察体相章中の「平等法身の菩薩」に関する問答での引用である。ここでは第二十二願が引用される。

⑧は善巧撰化章中の菩提心を積する箇所である。原文そのままでの引用ではないが、「案王舎城所説『無量寿経』」として始まり、内容は三輩段に示される菩提心についての言及である。

⑨は利行満足章の覈求其本釈では、速得菩提の根拠として、第十八願・第十一願・第二十二願が引用される。

【『観無量寿経』引用箇所】

①上卷、觀察門、座功德（『大正蔵』四〇、八三二下）

「無量」者、如『観無量寿経』言「七宝地上有大宝蓮華王坐。

蓮華一一葉作百宝色。有八万四千脈。猶如天画。脈有八万四千光。華葉小者、縦広二百五十由旬。如是花有八万四千葉。一一葉間有百億摩尼珠王、以為映飾。一一摩尼放千光明。其光如蓋。七宝合成、遍覆地上。积迦毘楞伽宝以為其台、此蓮華台、八万

金剛・甄叔迦宝・梵摩尼宝・妙真珠網、以為嚴飾。於其上、

自然而有四柱宝幢。一一宝幢如八万四千億須弥山。幢上宝幔如

夜摩天宮。有五百億微妙宝珠、以為映飾。一一宝珠有八万四千

光。一一光作八万四千異種金色。一一金光遍安樂宝土。处处变

化、各作異相。或为金剛台、或作真珠網、或作雜花雲、於十方

面、随意变现、化作仏事。如是等事出過數量。是故言「無量

宝王 微妙淨花台」。

②上卷、觀察門、身業功德（『大正蔵』四〇、八三二下）

案此間詰訓、六尺曰尋。如『観無量寿経』言。「阿弥陀如来身高六十万億那由他恒河沙由旬。仏円光如百億三千大千世界」。訳者以尋而言。何其晦（禾代反）乎。果舎間人不簡縦横長短、咸謂横舒兩手臂為尋。若訳者、或取此類、用准阿弥陀如来舒臂為言。故称一尋者、円光亦応経六十万億那由他恒河沙由旬。是故言「相好光一尋 色像超群生」。

③上卷、觀察門、身業功德（『大正蔵』四〇、八三二上）

問曰、「観無量寿経」言「諸仏如来、是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等心、想仏時、是心即是三十二相・八十随形好。是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海従心想生」。是義云何。答曰：

④上卷、回向門、八番問答第一（『大正蔵』四〇、八三三下）

問曰、天親菩薩廻向章中、言「普共諸衆生 往生安樂国」、此指共何等衆生耶。

答曰、案王舎城所説『無量寿経』「仏告阿難…又如『観無量寿経』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、遇善知識種種安慰為說妙法教令念仏。彼人苦逼、不遑念仏。善友告言「汝若不能念者、応称無量寿仏」。如是至心令声不絶、具足十念、称南無無量寿仏。称仏名故、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(当以此償五逆罪也)。觀世音・大勢至以大悲音声、為其広説諸法実相除滅罪法。聞已歡喜、応時則發菩提之心。是名下品下生者」。以此経証、明知、下品凡夫但令不誹謗正法、信仏因縁皆得往生。

⑤上卷、回向門、八番問答第一(『大正蔵』四〇、八三四上)

問曰、『無量寿経』言「願往生者、皆得往生。唯除五逆誹謗正法」。『觀無量寿経』言「五逆十惡、具諸不善、亦得往生」。此二経、云何云。

答曰、一経以具二種重罪。一者五逆、二者誹謗正法。以此二種罪故、所以不得往生。一経但言作十惡五逆等罪、不言誹謗正法。以不誹謗正法故、是故得生。

⑥上卷、回向門、八番問答第六(『大正蔵』四〇、八三四中)

問曰、『業道経』言「業道如称。重者先牽」。如『觀無量寿経』言「有人造五逆十惡、具諸不善、応墮惡道、經歷多劫、受苦無量」。臨命終時、遇善知識教称南無無量寿仏。如是至心、令声不絶、具足十念、便得往生安樂浄土。即入大乘正定之聚、畢竟不退。与三塗諸苦永隔」。『先牽』之義、於理如何。又曠劫已來、備造諸行、有漏之法繫属三界。但以十念、念阿弥陀仏、便出三界。繫業之義復欲云何。

⑦下卷、觀察体相章、座功德(『大正蔵』四〇、八三九中)

何者莊嚴座功德成就、偈言「無量天寶王 微妙浄花台」故。若欲觀座、当依『觀無量寿経』。

⑧下卷、觀察体相章、三業功德(『大正蔵』四〇、八三九中)

何者莊嚴身業功德成就、偈言「相好光一尋 色像超群生」故。若欲觀仏身、当依『觀無量寿経』。

【概要】

『觀無量寿経』の引用箇所は、「觀無量寿経言」として引用される

六箇所、また経題のみが示される二箇所の計八箇所である。

①は『観無量寿経』第七華座観、②は第九真身観の文にあたる。仏の座及び仏身を観するにあたって、その対象の様相を『観無量寿経』を直接引用することで説明していく。また、②に続いて、③の問答では第八像観の「是心作仏、是心是仏」の箇所が引用され、その後には解釈が施される。

④⑤⑥は第十六下輩観の文で、『往生論註』上巻末の八番問答に引用される。ここでは、五念門中の回向門に示される「普共諸衆生 往生安樂国」の「衆生」とは如何なる者を指すのかという問いが立てられ、問答が進んでいく。前半は『無量寿経』と『観無量寿経』の内容の相違の会通、後半は「十念」に関する解説が中心となる。

⑦⑧はともに経題が示されるのみで本文の引用はない。観察体相章の莊嚴座功德成就と莊嚴三業功德成就において、その観察の方法を詳細に説くことはせず、単に『観無量寿経』によるべきであるとだけ示される。

【『阿弥陀経』引用箇所】

①上巻、讚嘆門（『大正蔵』四〇、八二七上）

何以知「尽十方無礙光如来」是讚嘆門。下長行中言「云何讚嘆

門。謂稱彼如来名。如彼如来光明智相、如彼名義、欲如実修行相応故」。依舍衛国所説『無量寿経』、仏解阿弥陀如来名号「何故号阿弥陀。彼仏光明無量、照十方国無所障礙。是故号阿弥陀。又彼仏寿命及其人民無量無辺阿僧祇。故名阿弥陀」。

【概要】

『阿弥陀経』の引用は、「舍衛国所説『無量寿経』」として示される一箇所のみとなる。

これは『阿弥陀経』因果段の文で、ここでは「阿弥陀」という名の由来が説明され、阿弥陀如来の光明無量・寿命無量という徳が示される。

では、以上の「浄土三部経」引用箇所および関連箇所を一瞥したうえで、「浄土三部経」受容の意図を整理してみたい。

その意図の一つは、阿弥陀仏とその浄土の莊嚴相の解説である。『無量寿経』引用④⑤⑥がこれに該当する。浄土の莊嚴相の一々を解説する箇所において、その解説をほぼ忠実に引用する形で、その解説を託している。また、『観無量寿経』引用①②もこれに分類できる。その他、『無量寿経』関連箇所および『阿弥陀経』関連箇所もそ

の多くがこれにあたる。

なお、この莊嚴相の解説は、単なる視覚的な解説にとどまらない。

その解説は、浄土の真实性・清浄性を強調するものとして各所に散見されるが、その真実で清浄なる莊嚴相成立の根拠となるのが、法藏因位をはじめとする、阿弥陀如来の願力に関するものである。これは『往生論註』全体を通して、指摘されることでもある。

もう一つは、あらゆる者の往生、菩提の獲得を立証する根拠としての引用である。『無量寿経』引用①②③、『観無量寿経』引用④⑤⑥がこれにあたる。また、『無量寿経』引用⑦⑧⑨もこれに準ずるものとして考えてよいだろうか。これに関しては第二章・第三章で論じた通りである。

さて、残る箇所について考えてみると、『阿弥陀経』引用①は、「阿弥陀」という名の由来から、口業による讃嘆、つまり称名の対象を阿弥陀如来とする意義を解説するために用いられている。また、『観無量寿経』引用③⑦⑧は浄土の莊嚴相を観想する方法に関するものである。この四箇所については本章で詳しく検討していくこととし、ここでは以上の概説にとどめたい。

第二節 『観無量寿経』引用意図再考

第一項 背景としての禅観経典

それでは、『観無量寿経』の引用意図をもう少し詳しく見ていく。先に示した引用箇所のうち①②⑦⑧は、仏および浄土の観想を説く箇所である。⑦⑧では「若欲観座、当依『観無量寿経』」「若欲観自身、当依『観無量寿経』」としか示されないが、これからもいくつかのことが考えられる。観察の方法については『観無量寿経』によるべきである、と言って通じるほどに、当時その内容が周知されていた、そこに示される観想の方法を曇鸞がほぼ全面的に受け容れていた、などである。

さて、『往生論註』と『観無量寿経』に見られる観仏思想の関係を考えるにあたって、本論考で着目したのが禅観経典である。禅観経典を取り上げる理由は、その影響が『往生論註』『観無量寿経』ともに確認できることにある。以下、両者に見られる禅観経典の影響を確認しつつ、その思想的なつながりを考えてみたい。

では、『観無量寿経』と『往生論註』に見られる禅観経典の影響を確認していく。まず、『観無量寿経』については、そもそも、それ自体が禅観経典と呼ばれる一群に分類される。これら禅観経典は用語

や形式に多くの共通点が見られることは、第一章にて述べた。そのなかでは、何らかの対象を観想することが共通して説かれており、その対象は次々に展開していくとされていた。注目したいのは、『観無量寿経』に見られる、観想の次第に名称や番号を付し、段階的に観想を進めていく方法である。これは鳩摩羅什訳出とされる『坐禪三昧経』『思惟略要法』『禪秘要法経』などに説かれる「念仏観」に通ずる。仏や浄土を観想する手順を細かく規定するのは、部派仏教系の禅観の特徴であり、『観無量寿経』にもこの特徴が見られるのである。

一方、『往生論註』では、禅定の一種である奢摩他・毘婆舍那に対する註釈のなかで、『浄土論』には見られない独自の理解を示すのだが、第一章で触れたように、そこには禅観経典の影響が見出される。

度々の引用となるが、下巻、起観生信章、作願門釈では、

釈「奢摩他」曰「止」。止者止心二処不作惡也。此釈名乃不乖大意、於義未滿。何以言之。如止心鼻端、亦名為止。不淨觀止貪、

慈悲觀止瞋、因緣觀止癡、如是等亦名為止。如人將行不行、亦名為止。是知、止語浮漫。不得奢摩他名也。如椿柘榆柳雖皆名木、若但云木、安得榆柳耶。〔大正藏〕四〇、八三五下〕

と、「奢摩他」を「止」と訳し、「止」とは心を二処に止めて悪をなさないことであると奢摩他を定義する。しかし続けて、「止」という訳語は大意としては外れていないが、その意義は十分に説明できていないと指摘する。それは、心を鼻端に止めることも「止」といい、不淨觀が貪を止め、慈悲觀が瞋を止め、因緣觀が癡を止めるといったことも「止」といい、人が行こうとしてそれをやめることも「止」というように、「止」の語だけでは漠然としており、「奢摩他」の語義を正しく説明できていない、それはちょうど、椿・柘・榆・柳などを木といっても、それだけでは区別がつかないようなものだという。

また、これに続く觀察門釈においても同様に、

釈「毘婆舍那」曰「觀」。但汎言觀義亦未滿。何以言之。如觀身無常・苦・空・無我・九想等、皆名為觀。亦如上木名、不得椿柘也。〔大正藏〕四〇、八三六上〕

と、「毘婆舍那」を訳して「觀」というとしつつも、身の無常・苦・空・無我・九想を觀することも「觀」というとして、やはりその訳語が不確実であると述べる。

このなかの「止心鼻端」「不淨觀止貪、慈悲觀止瞋、因緣觀止癡」

「如観身無常・苦・空・無我・九想等、皆名為観」といった内容は、先に挙げた『坐禪三昧経』などに見られるものである。藤堂恭俊氏はこのらの出典を挙げ、それが当時の仏教界における禪定の実践を取り上げたものと指摘する。そのうえで、曇鸞がこのような註釈を施した理由を「曇鸞が訳語の浮漫性を立証する意図のもとに、その当時行われていた種々の止観を列挙したことは、いうまでもなく五念門所説の止観の特異性をあらわし出すことであつた。いわばこのことは、種々なる止観に対する一種の批判だつたわけである」と説明する。

この見解に対しては、石川琢道氏が、曇鸞の接しえた経論にみられる奢摩他・毘婆舍那の理解、特に「止」「観」の語義に着目して検討したうえで「その訳語としての不確実性を指摘したのみで、『論註』においては、曇鸞周辺の経論にみられる禪と同じ性格を有していたものと考える⁸⁰」と指摘している。

それが批判であつたのか、受容であつたのか。いずれが妥当であるかは『往生論註』の文のみでは断言できない。よつて、本章では、当初掲げた『往生論註』と『観無量寿経』の観仏思想の関係という視点に立ち返り、両者の観仏思想の共通点から、この問題の一端を明かす糸口を探ってみた。その共通点とは、それらが凡夫の行として示されている点である。

第二項 凡夫の行としての観想

『観無量寿経』は、釈尊から韋提希への説法という形をとりながらも、「未來世一切凡夫」「未來世一切衆生」という表現が用いられ、単なる韋提希への説法にとどまらない。また、韋提希自身も釈尊から「汝は凡夫」と告げられていることから、そこで示される観想が凡夫の行を意図したものであることは明らかである。『観無量寿経』で示されるのは見仏を目的とした観想である。

ところで、先に述べたような段階的な観想を、低い階位の者のためとする記述が見られる。『鳩摩羅什法師大義』では「見仏三昧有三種」として分類を行っているが、ここでは、神通力による見仏が高位に置かれ、次いで般舟三昧、その下に段階的な観想が置かれている⁸¹。また、先に挙げた『思惟略要法』「観無量寿仏法」で、仏像・生身・法身・一切仏と進む観想の次第は『観無量寿経』の第八・九の展開と類似しているが、このような観想は「鈍根者」に対するものとして示される⁸²。

これらの内容によれば、見仏の手段としての段階的な観想は下位に置かれるものではあるが、逆に考えると、神通力を有していない者や、自身の力で三昧の境地に至れない者にも見仏の可能性を残す

ものともいえる。

では、このようななか『観無量寿経』においては、凡夫は何故に見仏に至るのであるのか。その根拠とされるのが「宿願力」（本願力）である。日想観から始まる観想は、第八像観、第九真身観にかけて無量寿仏の観想、そして見仏へと進んでいくのだが、それよりあとの第十三雑想観には次のように示される。

先所説無量寿仏身量無辺、非是凡夫心力所及。然彼如来宿願力故、有憶想者、必得成就。但想仏像得無量福、何況観仏具足身相。〔大正蔵〕一一、三四四中

この箇所では、無量寿仏の身量は無辺であり、凡夫の心力の及ぶところではないが、如来がかつて建てた宿願力によって、憶想するものは必ず成就すると説明する。そして、仏像を想うことですら無量の福を得るのだから、無量寿仏が具足する身相を観するのであれば尚更のことであるという。ここで、第九観の見仏が成立する根拠として無量寿仏の宿願力、つまり本願力が説かれるのである。如来の本願力によって、本来凡夫には不可能なはずの見仏が可能となる。では、『往生論註』においてはどうかだろうか。『往生論註』も『観無量寿経』同様、その目的は見仏にある。そして、見仏を可能とす

る手段として示されるのは五念門である。そもそも『浄土論』長行には、

云何観、云何生信心。若善男子・善女人、修五念門行成就、畢竟得生安樂国土、見彼阿弥陀仏。何等五念門。一者、礼拝門。二者、讚嘆門。三者、作願門。四者、觀察門。五者、廻向門。〔大正蔵〕一六、一三二中

と、五念門による往生、そして見仏が説かれている。『往生論註』でもこの五念門を解説していくなか、五念門中の觀察門釈に見仏について示される。先に引用した「毘婆舍那」の訳に関する指摘ののちに以下のような説示が見られる。

毘婆舍那云観者、亦有二義。
一者、在此作想、観彼三種莊嚴功德。此功德如実故、修行者亦得如実功德。如実功德者決定得生彼土。
二者、亦得生彼浄土、即見阿弥陀仏、未証浄心菩薩畢竟得証平等法身、与浄心菩薩与上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言「欲如実修行毘婆奢那故」。〔大正蔵〕四〇、八三五下

ここでは、「觀に二義あり」として、想をなして莊嚴を觀すれば彼土へ往生するといひ、また、彼土へ往生すれば阿弥陀仏を見て、平等法身を証するという。『觀無量壽經』と同様、仏およびその淨土を觀想していくことで、見仏に至っていく。

その構造が示されるのが、下巻、利行満足章である。ここでは、『淨土論』の「速得菩提」に関する文を受け、五念門による「速得菩提」の構造について説明する。そこで曇鸞が用いるのが「本願力」である。

願言「設我得仏、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。」

緣仏願力故、十念念仏便得往生。得往生故、即勉「三界輪轉之事。無輪轉故、所以得速一証也。」

願言「設我得仏、國中人天、不住正定聚必至滅度者、不取正覺。」

緣仏願力故、住正定聚、住正定聚故、必至滅度、無諸廻伏之難。所以得速二証也。

願言「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國、究竟必至一生補處。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧積累德本、度脫一切遊諸仏國修菩薩行、供養十方諸仏如來、開化恒沙無量衆生、使立無上正眞之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。若

不爾者、不取正覺。」

緣仏願力故、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之德。以超出常倫諸地行故。所以得速三証也。

以斯而推、他力為増上緣。得不然乎。『大正藏』四〇、八四四上

まず、『無量壽經』の第十八願によつて衆生の往生が誓われる。得生者は第十一願によつて淨土にて正定聚となり、必ず滅度に至ることが定まる。正定聚となつた者は、第二十二願によつて、菩薩の階位を超出して普賢の徳を得る。このようにして、五念門による菩提の獲得は、仏願力によると説明するのである。

仏願力は「他力」とも言い換えられている。他力の用例で思い出されるのが『往生論註』冒頭の難易二道判である。

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、謂於五濁之世於無仏時、求阿毘跋致為難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。

一者、外道相（修習反）善亂菩薩法。二者、声聞自利障大慈悲。三者、無願惡人破他勝徳。四者、顛倒善果能壞梵行。五者、唯

是自力無他力持。如斯等事、触目皆是。譬如陸路步行則苦。

「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。

譬如水路乘船則樂。此『無量壽經優婆塞』蓋上行之極致、不退之風航者也。〔大正藏〕四〇、八二六上

『十住毘婆沙論』を引用し、阿毘跋致に至る道に難行道と易行道の二つがあると示す。そのなかで、難行道の難たる所以を五つ挙げ、五つ目に「唯是自力無他力持」と他力の語が用いられている。これによれば、難行道とは「五濁の世、無仏の時」において阿毘跋致を求めらるものであるが、それは他力のはたらきを受けることなく、自力のみによって仏道を行じようとすることに原因がある。

続いて易行道については、信仏因縁をもって願生する者は、仏願力に乗じて往生し、仏力住持して正定聚（＝阿毘跋致）の位につくことができる。「仏願力」「仏力」の語を用いる。そして、この『無量壽經優婆塞』〔浄土論〕を易行道の極致と位置づけている。菩薩が他力のはたらきによって往生を得て、さらには阿毘跋致に至る。これが易行道の法門であり、『浄土論』はその最たるものであるというのである。

以上、観仏思想という視点から『往生論註』と『観無量壽經』の

関係を考えるにあたって、両者に見られる禪觀經典の影響を確認した。『観無量壽經』についてはそれ自体が禪觀經典に属しており、用語や形式、特に段階的な觀想が示される点は他の經典と共通する。『往生論註』についても、それが受容であったのか、批判であったのかは判断しかねるが、いずれにせよ禪觀思想が意識されていたことは明らかである。そして、両者の観仏思想が凡夫の行として示されておられ、それが成就する根拠を阿弥陀仏の本願力（宿願力・他力）に求めていることを確認した。

ここで当初設定した『往生論註』における『観無量壽經』の引用意図という問題に、一つの見解を提示してみたい。第三章の終りに、『往生論註』に示される実践を、凡夫としての菩薩が五念門によって菩提を獲得していくこととした。「五念門」とは浄土の觀想であり、「菩提の獲得」の具体的成果とは見仏である。つまり、曇鸞の意図は、この観仏からの見仏という一連の流れにある。そして、この点にこそ、『観無量壽經』引用の主たる意図があったと考える。次のように考えてみたい。

禪觀思想の普及した北魏という時代のなかで『浄土論』を註釈した曇鸞であったが、そこに示される「五念門による菩提の獲得」は、その文言を見る限りでは、決して全ての者が成就できるものではない。しかし、低い階位の者であっても見仏が可能となる手段は存在

した。禅観經典の一つである『観無量寿経』においては、凡夫は阿弥陀仏とその浄土を観想していくことで見仏に至る。その根拠には阿弥陀仏の本願力が置かれている。曇鸞は、当時盛んであった禅観思想のなか、凡夫の行としての観想を説く『観無量寿経』という認識をもって、『浄土論』を読解した。この点にこそ、『観無量寿経』の引用意図があった。今更のことと受け取られるかもしれないが、これまで『観無量寿経』の引用に関して、九品往生や称名思想に焦点が当てられてきた。よって、ここで観仏思想という視点を強調しておきたい。

第三項 称名の位置づけ

最後に、称名思想という視点から考えていく。中国・日本の浄土教では、念仏といえ称名と理解されることが多い。善導が『無量寿経』第十八願に示される「乃至十念」を「下至十声」とし、称名を往生行の中心的なものとしたことは、後の浄土教に多大なる影響を与えた⁵⁰。称名に関する研究は枚挙に暇がないが、それら多くの目的は、この念仏と称名の関係を明らかにすることにあつた。近年では、称名の起源をインドに求めることも指摘されている⁵¹。

『往生論註』についても同様に、十念と称名の関係を明らかにすることがその中心課題であつた。そのために、成立の背景となる思想に遡る作業が行われる。そして、「浄土三部経」のなかで称名を明確に説くのは『観無量寿経』のみであるため、『往生論註』における称名思想も直接的にはこれを受けたとする指摘もある⁵²。

では、『観無量寿経』の称名思想について確認しておこう。『観無量寿経』の称名に関する説示は二箇所確認できる。すなわち、第十六観の下品上生と下品下生に、様々な悪業を積み重ねた者の称名による滅罪、そして往生が説かれる箇所である。

仏告阿難及韋提希「下品上生者：智者復教、合掌・叉手、称南無阿弥陀仏。称仏名故、除五十億劫生死之罪。爾時彼仏、即遣化仏・化観世音・化大勢至、至行者前、讚言「善男子、汝称仏名故、諸罪消滅。我来迎汝」：『大正蔵』一一、三四五下

仏告阿難及韋提希「下品下生者：臨命終時、遇善知識種種安慰、為説妙法、教令念仏。此人、苦逼不遑念仏。善友告言「汝若不念者、応称無量寿仏」。如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮華、猶如日輪、住其人前。如一念頃、即得往生極

樂世界：『大正藏』一一、三四六上

この背景にある『法華経』や『十住毘婆沙論』、さらには仏名経典などとの影響関係も考慮に入れるべきではあるが、別に考えてみたいのは滅罪との関係である。称名による滅罪は懺悔と同様、禅観経典に共通して説かれる。ここでも『観無量寿経』は禅観経典の特徴を有しているのである。ただ、禅観経典における称名は、あくまで見仏に至る観想の前段階として位置付けられていることには注意したい。

次に、『往生論註』に示される称名について確認していく。称名は五念門のうちの讚嘆門にあたる。よって、『往生論註』所説の行とは何かを考えるにあたっては、五念門と十念の関係も考慮に入れる必要があるが、これについては第三章において、十念との関係、憶念との併記といった点から論じた。ここでは、その成立背景について考えてみたい。

称名に関する記述のそれぞれの検討はすでに行ったので、ここでは原文のみを示しておく。

上巻、觀察門（『大正藏』四〇、八三三上）

若人、称名憶念者、帰依者、觀察者、如『法華経』「普門品」説、

無願不満。然菩薩愛樂功德、如海吞流、無止足情。亦如积迦牟尼如来聞一目闍比丘吁言。

上巻、八番問答第七（『大正藏』四〇、八三四下）

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。

下巻、起觀生信章、讚嘆門釈（『大正藏』四〇、八三五中）

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。「称彼如来名」者、謂、称無礙光如来名也。

下巻、起觀生信章、讚嘆門釈（『大正藏』四〇、八三五中）

「如彼名義欲如実修行相応」者、彼無礙光如来名号能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願。然有称名憶念、而無明由在、而不滿所願者。何者、由不如実修行、与名義不相応故也。

ところで、『往生論註』には『浄土論』以外の経論、また仏教以外の典籍も多く引用され、その思想が取り込まれることがある。称名もその一つである。相馬一意氏は曇鸞の称名思想について、次のよ

うに述べている。

曇鸞は、仏教の伝統的な称名説をうけつぎながらも、また一方で、こういう道教的・呪術的な「名を呼ぶ」観念をミックスしたうえで、阿弥陀仏の名を称すること（称名念仏）の内実を考えていったのではなかったろうか。いまの結論としては、このように考えている¹¹⁹。

相馬氏は、右の三・四例目の記述の周辺に見られる、名号を「滅除薬を塗った鼓の音声」「摩尼宝珠」「陀羅尼の章句」「禁呪の音聲」に喩えることを例に挙げ、道教や呪術の影響を指摘し、そこに示される「名を呼ぶ」という観念を取り込みながら、阿弥陀仏に対する称名が形成されたと述べる。

『往生論註』の称名思想の背景にも『観無量寿経』と同様に、『法華経』や『十住毘婆沙論』の影響を見出すことができる。その他、「無量寿」から「阿弥陀」への尊名の変移に見える称名重視の傾向、当時の民間信仰としての観世音信仰に基づく称名の実践なども指摘されている¹²⁰。また、曇鸞在世時には「称名による懺悔」をはじめとして、称名に何かしらの利益が期待されていたことも確認されて

こ¹¹⁹19。

さて、いまこのような事情を踏まえて、『往生論註』の称名思想について考えてみたい。曇鸞が依拠した経論や当時の状況を鑑みても、称名は決して曇鸞特有のものではない。そして、曇鸞が称名のみを往生行として特別重視したというような意識も読み取れない。むしろ、その記述は称名の奨励というよりも、名を称える行為に対する注意喚起に終始しているようにも思える。

このようなことを考えると、称名に関する二不知三不信などの詳細な註釈は、称名への関心が高まっていた状況下での誤解、つまり、単に名を称えるという行為によって救われるという考えに警鐘を鳴らす意図を持っていたと推測できる。憶念をともなった称名、言い換えれば、阿弥陀仏を対象とした「淳」「二」「相統」の信心を具えた称名でこそ、願を満たしうるということを示そうとしたのではないだろうか。

また、禅観思想との関係からも考えてみたい。先に、禅観經典には共通して称名が説かれるが、それはあくまで観想の前段階に位置づけられると述べた。これは讚嘆から作願・観察へと進む五念門の次第とも符合する。これと同様に、『往生論註』における称名思想も、称名それだけを抜き出して理解するのではなく、観仏から見仏へと続く一連の流れとして理解すべきではないだろうか。

第三節 浄土教と禅観思想

第一項 禅と浄土の接点

『観無量寿経』引用③について考えてみたい。ところで、藤堂氏以外にも曇鸞と禅観思想との関係を指摘する研究はいくつかある。湯用彤氏は中国浄土教について論ずるなかで曇鸞についても言及し、曇鸞の念仏は口称ではなく禅定憶念と結論している²¹。それ自体は禅観思想との関係を論じているわけではないが、これをうけて、柴田泰「中国浄土教と禅観思想」では、中国浄土教には一貫して流れる思想がないという疑問から、その潮流を全体的に考察し、中国仏教全体が有する特徴は、融合的性格、そして、禅観思想にあると結論づけている。

天台は止観、華嚴は三昧、禅は正しく禅定である。中国仏教そのものが禅観思想なのである。しかも三者は相互に影響し合って発展したことも知られている。この場合、浄土教のみその外で発展したと考えることは許されない。中国仏教は日本のような宗派仏教ではなかった。従って、浄土教も禅観思想と考えることが中国仏教全体の流れから見て妥当である²²。

また、柴田氏は別の論考において、禅と浄土の関係について論じている²³。主に宋代以降の「禅浄双修」とよばれるものを取りあつた研究ではあるが²⁴、禅と浄土の接点として『観無量寿経』の果たした役割についても論じられている。後世の諸師の評価から得るものも少なからずあると考え、しばし、柴田氏の論を追ってみた²⁵。

まず、禅浄双修思想成立の要因については、禅宗の浄土教的要因、浄土教の禅的要因などがあるが、柴田氏はその主たる要因を次のように述べる。

禅浄双修思想成立の直接の大きな要因は、宋代に入って浄土教が全く新たな展開、質的変容を遂げたことによる。それは弥陀の西方浄土ではなく、唯心浄土を主張したことである。唯心浄土は往生だけでなく、悟ることにあるから、禅師にも積極的に主張された²⁶。

浄土教側に禅的要因が見られることは周知の通りであり、ここでは禅側の浄土教受容を一つの転機としている。浄土教受容の要因となった、唯心浄土の思想は、具体的には『観無量寿経』の「阿弥陀

仏去此不遠」「是心作仏」がその淵源の一つとして認められ、諸師によつて用いられている。

『観無量寿経』序分『大正蔵』一一、三四二下

爾時、世尊告韋提希「汝今知不。阿弥陀仏、去此不遠。汝当繫念、諦觀彼国淨業成者…

『観無量寿経』第八像觀『大正蔵』一一、三四三上

仏告阿難及韋提希「見此事已、次当想仏。所以者何。諸仏如来是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等心想仏時、是心即是三十二相・八十随形好、是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海従心想生」。

いわば、『観無量寿経』のこれらの文は、禪と浄土を連結するくさびとして働いているのである。さらに、「是心是仏」は『観無量寿経』にいたつてはじめて見えるものであるが、『般舟三昧経』卷上『大正蔵』一三、九〇六上)には「心是仏」とある。『般舟三昧経』が廬山慧遠をはじめとする、浄土教の発展に寄与したことはよく知られるが、そこでは阿弥陀仏を対象とした精神集中という実践によつて、見仏に至る。常に仏を念ずることで夢中に見仏するとも説かれてい

る。そして、それは空の理論を基礎とするものである。

ここで、話題を曇鸞に戻そう。先に挙げた『往生論註』における『観無量寿経』引用③は、この箇所に関する解説である。註釈は以下のようにつづく。

上卷、觀察門、身業功德『大正蔵』四〇、八三一上

言「諸仏如来是法界身」者、「法界」是衆生心法也。以心能生世間・出世間一切諸法故、名心為法界。法界能生諸如来相好身。亦如色等能生眼識。是故仏身名法界身。是身不行他縁。是故「入一切衆生心想中」。「心想仏時、是心即是三十二相・八十随形好」者、当衆生心想仏時、仏身相好顯現衆生心中也。譬如水清、則色像現。水之与像不一不異。故言「仏相好身即是心想」也。「是心作仏」者、言心能作仏也。「是心是仏」者、心外無仏也。譬如火従木出、火不得離木也、以不離木故、則能燒木、木為火燒、木即為火也。「諸仏正遍知海従心想生」者、「正遍知」者、真正如法界而知也。法界無相故、諸仏無知也。以無知故、無不知也。無知而知者、是正遍知也。是知深広不可測量。故譬海也。

このなか、「心想仏時、是心即是三十二相・八十随形好」の解説では、衆生が心に仏を想う時、仏身は衆生の心中にあらわれるとし、

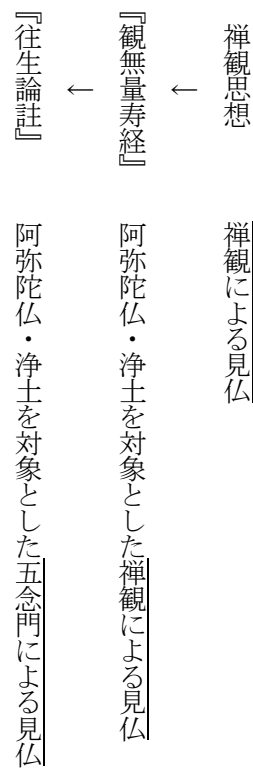
それを水面に映る像が一でなく異でないようなものと喩えている。

禅淨双修思想の例は、後世のものであり、それを曇鸞に充てて考へることはできない。しかし、『觀無量壽經』自体が禅と淨土との思想交渉に用いられた事実からは、それが本来的に禅と淨土の要素を有していたことがわかる。そして、その主要箇所となる「是心是仏」について、曇鸞が言及している点は興味深い。推測の域を出ないが、曇鸞が有相の淨土の觀想を説く『淨土論』を註釈するにあたって、紙幅を費やしてこの箇所を解説することにも、思想背景としての禅觀思想の影響を考へることができるとはなからうか。

第二項 『觀無量壽經』による思想の連結

本章では、曇鸞は「五念門」で見仏に至る過程を「禅觀」として理解し、禅觀思想を導入する媒介として『觀無量壽經』を用いたのではないか、という仮説を立て、『往生論註』における『觀無量壽經』受容の意図を考察した。

これまでの検討を経て、先の仮説は十分に想定しうるように思う。よって、本章で検討した内容を整理してみたい。「五念門」で見仏に至る過程を、曇鸞が阿弥陀仏を対象とした禅觀と理解したとすれば、次のような関係になる。



では、三つの関係を右のように考へることで、先行研究による評価とどのような点で異なる見解が導き出されるのか。

一つには、五念門中の作願・觀察に対する理解である。『鳩摩羅什法師大義』『思惟略要法』においては、禅觀經典に説かれるような段階的な觀想は、劣った者のための行として示されていた。五念門中の作願・觀察はしばしば高位の菩薩行として理解されてきたが、先の想定が正しければ、それらは階位の低い者を対象とした禅觀と考へることも可能である。

もう一つは、称名の位置づけに関する問題である。禅觀經典では禅觀とともに称名や懺悔について頻繁に言及されるが、それらは禅觀の前段階の行として位置づけられる。淨土教における称名思想の嚆矢ともされる曇鸞ではあるが、禅觀思想として考へるならば、称名はあくまで禅觀の前段階としての位置づけとなる。称名はそれ自

体が強調されるべきではなく、観仏から見仏へと続く一連の流れとして理解しなければならぬ。

さて、いささか重複のきらいはあるが、これまでの検討結果を踏まえた上で、『往生論註』における『観無量寿経』の引用意図について再度考え、小結にうつりたい。

『往生論註』に示されるのは、「五念門による菩提の獲得」である。ただ、八番問答の問いに見られるように、下品生・凡夫といった低い階位の者は、自身の力では往生すら成就し難い存在とされていた。しかし、曇鸞にとつては問題にはならなかった。浄土経典であり、禅観経典でもある『観無量寿経』がそれを解決している。

そこには、たとえ凡夫であっても、阿弥陀如来とその浄土を観想することで見仏に至るとされている。その根拠には阿弥陀如来の本願力が置かれている。凡夫といえども菩薩である。少なくとも曇鸞はそう考えていた。この「凡夫としての菩薩がいかにして往生し、菩提を獲得していくのか。それは、阿弥陀仏を対象とする観想である。五念門釈の中、礼拝門・讚嘆門においても、曇鸞は繰り返す、阿弥陀仏に対する「念の相続」を強調する。検討を保留しておいた、唯一の『阿弥陀経』引用も、これに則して、その対象を阿弥陀仏に限定することを、五念門の成就の条件としたものと考えて問題ないであろう。

これまで『観無量寿経』の受容に関して、九品往生や称名思想に焦点が当てられてきた。しかし、当時盛んであった禅観思想のことを考慮すれば、凡夫の行としての観想を説く、この点にこそ『観無量寿経』の引用意図があったと考えるのである。

小結

本章では、曇鸞浄土教における実践体系の成立に「浄土三部経」が果たした役割について検討した。『無量寿経』『阿弥陀経』受容の意図については、先行研究が導いた結論からであるものではないが、『観無量寿経』については、その受容の意図を、禅観思想を導入する媒介としての受容であったのではないか、という従来とは異なる仮説のもと、「観仏思想」「称名思想」という視点から考察し、いくつかの指摘を行った。

観仏思想に関しては、両者に見られる禅観経典の影響を確認し、その共通点として、観仏思想が凡夫の行として示されていること、ともにその根拠を阿弥陀仏の本願力（宿願力・他力）に求めていることを指摘した。そして、『観無量寿経』の主たる引用意図は、この

観仏思想にあるとの見解を提示した。

称名思想に関しては、まず『観無量寿経』の背景となる禪観経典では、称名は観想の前段階に位置づけられていることを確認した。『往生論註』については、曇鸞が詳細な註釈を施した理由は、称名を往生行として特別重視したのではなく、当時盛んであった「名を称える」ことで救われるという思想への反駁だったのではないかという見解を提示した。そのうえで、『観無量寿経』と同様に、称名は観想の前段階に位置づけられるものと理解すべきであることを指摘した。

「関連文抽出の記述については、武田龍精編『往生論註出典の研究』（永田文昌堂、二〇〇八）にならった。同書凡例を参照。一覧表作成にあたって、その他、香月院深励『論註講苑』（浄土論註講義）法蔵館、一九七三、早島鏡正・大谷光真『仏典講座 三 浄土論註』（大蔵出版、一九八七）、幡谷明『曇鸞教学の研究（資料編）浄土論註上下二巻対照表』（同朋舎、一九八九）などを参考にした。

・武田前掲書『往生論註出典の研究』四八二頁。
・武田前掲書『往生論註出典の研究』四七七頁。

▶ 『往生論註』で浄土の真实性・清浄性が強調する説示として、以下の箇所が挙げられる。

『往生論註』上巻、成上起下（『大正蔵』四〇、八二七下）

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、以如来即真实功德相故。云何依者、修五念門相応故。成上起下竟…

「真实功德相」者、有二種功德。一者、従有漏心生不順法性。所謂凡夫人天諸善、人天果報、若因若果皆是顛倒、皆是虚偽。是故名不実功德。二者、従菩薩智恵清浄業起莊嚴仏事。依法性入清浄相。是法不顛倒不虚偽、名為真实功德。云何不顛倒。依

法性順二諦故。云何不虛偽。撰衆生入畢竟淨故。

『往生論註』下卷、淨入願心章（『大正藏』四〇、八四一中）

「淨入願心」者、

又向說觀察莊嚴仏土功德成就・莊嚴仏功德成就・莊嚴菩薩功德成就。此三種成就願心莊嚴、応知。

「応知」者、応知此三種莊嚴成就、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。

また、因である法蔵菩薩の四十八願と、果である阿弥陀如来の力が符合していることを示すものとして、以下の箇所が挙げられる。

『往生論註』下卷、觀察体相章（『大正藏』四〇、八四〇上）

「不虛作住持功德成就」者、蓋是阿弥陀如来本願力也…所言「不虛作住持」者、依本法蔵菩薩四十八願、今日阿弥陀如来自在神力。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」。

大田利生「浄土教における願心莊嚴の意義」（『龍谷大学論集』四

三二、一九八八）、幡谷明『曇鸞教学の研究』（同朋舎、一九八九）第三節「浄土観」を参照。

曇鸞が依用した『観無量寿経』がいかなるものであったかについては、野上俊静『観無量寿経私考』（真宗大谷派宗務所出版部、一九七三）などで言及されるが、本論考での考察には影響を与えるものではないので、以降、『往生論註』『観無量寿経』ともに、『大正藏』所収のテキストを用いる。

藤堂恭俊「曇鸞の奢摩他・毘婆舍那観」（福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』、早稲田大学出版部、一九七〇）六九三頁。

石川琢道『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）二〇二頁。

鳩摩羅什法師大義』卷中（『大正藏』四五、一三四中）

什答。見仏三昧有三種。一者菩薩或得天眼天耳、或飛到十方他所、見仏難問。断諸疑網。一者雖無神通。常修念阿弥陀等現在諸仏。心住一處、即得見仏。請問所疑。三者學習念仏。或以離欲、或未離欲、或見仏像、或見生身、或見過去・未來・現在諸仏。是三種定。皆名念仏三昧。其実不同者得神通見十方仏。余者最下。統名念仏三昧。

『思惟略要法』『観無量寿仏法』（『大正藏』一五、二九九下）

観無量寿仏者、有二種人。鈍根者、先当教令心眼觀察額上一寸。

除却皮肉但見赤骨。繫念在緣不令他念。心若余緣撰之令還：若利根者、但當先作明想。晃然空淨乃於明中觀仏便可得見。行者若欲生於無量壽仏国者、当作如是觀無量壽仏也。

二 「宿願力」（本願力）に着目した論考として、能仁正顕「阿弥陀仏と般舟三昧」（光華会編『親鸞と人間』第二巻、一九九二）、入澤崇「觀無量壽経の背後にあるもの」（『浄土教の総合的研究』一九九九）を参照。

三 本論考で用いた『大正蔵』所収の『浄土論』には「修五門行」とあり「念」の字を欠く（『大正蔵』二六、一三三三上）。一方『往生論註』の註釈箇所には「修五念門行」「修五門行」（『大正蔵』四〇、八四三下）とある。

四 善導の著作中で「十念」を「十声」と改変する例として、次の箇所が挙げられる。

『観念法門』（『大正蔵』四七、二七七上）

即如『無量壽経』四十八願中説、仏言「若我成仏、十方衆生願生我国称名字、下至十声、乘我願力。若不生者、不取正覚」。

『往生礼讚』（『大正蔵』四七、四四七下）

又如『無量壽経』云「若我成仏、十方衆生称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚」。

二 藤田宏達「念仏と称名」（『印度哲学仏教学』四、一九八九）を参照。

三 例えば、神子上恵龍『往生論註解説』（永田文昌堂、一九六九）では『往生論註』の称名思想について、

『論註』の称名往生説は『易行品』よりも、上述の如く『観無量壽経』の説相に影響を受くところが多かつたように思われるのである（五三頁）。

とし、続く道綽や善導の称名往生説（念仏往生）に至る過渡期的な役割を果たしたものと見ることが出来るとする。

五 小丸真司「『観無量壽経』と称名思想」（平川彰博士古稀記念会編『仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五）、畝部俊英『観無量壽経』における称名思想（『同朋大学論叢』四四・四五、一九八一）を参照。

六 相馬一意「曇鸞大師研究」（龍谷大学学術機関リポジトリにて公

開、二〇〇七）二九八頁。

※ 藤堂恭俊「北魏仏教における称名とその社会背景」（横超慧日編

『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、一九七〇）、石川前掲書『曇鸞浄土教形成論』第一章「北魏仏教の民間信仰的側面」

※ 倉本尚徳「北朝時代の多仏名石刻」（『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八）

※ 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』下卷（『湯用彤論著集之一』、中華書局、一九八三）五七七頁。ここでは、礼仏建塔などの功德を主として往生を願う世俗一般の信仰である「浄土崇拜」と、念仏禪定を主とした教理と実践である「浄土念仏」を分けるべきとし、教理と実践の浄土教は後者にあたるという。そして、曇鸞の念仏は口称ではなく禪定憶念と結論し、さらに、後世の人々が唱号だけで禪定を修めないことを批判している。

※ 柴田泰「中国浄土教と禪觀思想」（『印度哲学仏教学』三、一九八八）一三八頁。なお、第一章の注に示したように、柴田氏は、禪定・三昧などの類似するものを包括する概念として「禪觀」の語を用いている。

※ 柴田泰「中国における禪浄双修思想の成立と展開」（『印度哲学仏教学研究』四六二、一九九八）

※ 柴田氏は、何をもって禪浄双修とするかについても論じているが、その最初期の人物として、十二世紀前半の長蘆宗頌を挙げている。

※ 柴田前掲「中国における禪浄双修思想の成立と展開」二六頁。

※ 柴田泰「中国浄土教における唯心浄土思想の研究」（一）（二）（『札幌大谷短期大学紀要』二二・二六、一九九〇、一九九四）、近藤良一「禪浄双修思想研究序論（一）」（『北海道駒澤大学研究紀要』五、一九七〇）、近藤良一「禅苑清規に於ける浄土思想」（『駒沢短期大学研究紀要』一、一九六七）を参照。

※ 末木文美士「即身是仏」（峰島旭雄編『比較思想の世界』、北樹出版、一九八七）を参照。

結論

結論

ここまで、「曇鸞の意図した実践とは何か」という課題に関する諸問題について論じた。結論のはじめに各章で論じた内容をまとめておく。

第一章では、北魏仏教界の信仰や実践の状況から、曇鸞の思想背景に禅觀思想の影響を想定し、曇鸞を前後する時代の禅觀思想について確認した。まず、伝記資料をもとに曇鸞の生涯や著述、また後世の曇鸞への評価から、様々な思想をその背景として考えるべきことを指摘した。また、従来、浄土經典以外に主たる思想背景として考えられてきた、唯識思想、中觀思想、道教思想などは、いずれも実践体系の根幹をなすものにはなりえていないことを確認した。

そこで、当時の時代状況から、北魏・北斉における禅觀思想をその背景として想定し、その普及状況を確認する作業として、これまでの曇鸞研究ではほぼ触れられることのなかった様々な事例を紹介し、それらを考慮する必要性について述べた。禅觀經典と呼ばれる一群は、五世紀前半に漢訳される。それらは単に教義を伝えるだけでなく、中央アジアや中国において、実践との関わりながら発展を遂げる。主としてとりあげた『觀無量壽經』は、隋・唐代に大きな影響力をもつものであるが、南北朝時代においてその受容の萌芽が

確認できる。『觀無量壽經』に基づく三例の造像記や、小南海石窟に刻まれた九品往生図は、經典に説かれる視覚的イメージの重視とその内容に基づく実践が実際に行われていたことの証左となる。さらに、『觀無量壽經』の普及には、智舜やその師である僧稠といった習禅者たちが関与しており、その地域は曇鸞の活動範囲とも重なる。

習禅者たちによる『觀無量壽經』の依用は先の想定を証する一つの方法といえる。このように、『觀無量壽經』受容の過程は、時代的には、五世紀末の訳出から北斉代での受容、地理的には、中央アジアの石窟から訳出の地・健康までと、曇鸞を跨いで発展を遂げる。この状況は、禅觀思想を曇鸞の思想背景として想定する十分な理由となると考える。

第二章・第三章では、曇鸞の意図した実践、具体的には、主著『往生論註』に説示される修行者の実践について検討した。まず、課題発生を要因を整理し、先行研究における解決方法に対する疑問として「願生者の分類の意図」「五念門と十念の関係」「十念の定義」という三点から、『往生論註』所説の行とは何かという課題には再考の余地があることを指摘し、この疑問を出発点として考察を進めた。

第二章では、『往生論註』における修行者とはいかなる者であったかを明らかにするため、修行者の位置づけが確認できる説示である。「上品生」と「下品生」の対比と、「未証淨心の菩薩」と「平等法身

の菩薩」の対比の内容を整理し、検討した。そのなかで、先行研究に対する疑問の一つである「願生者の分類の意図」に焦点をあて、『往生論註』にみられる願生者の分類の主旨は、「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いうことを指摘した。それよりも、曇鸞にとつて重視されたのは、往生を前後する「願生者」と「得生者」の差にあつたといえる。従来、『往生論註』の行について論じられる際に問題となるのは、往生行としての「五念門」と「十念」の関係をどのように理解するかという点であつた。多くの先行研究では、「上品生」「下品生」もしくは「菩薩」「凡夫」といった二種の願生者にそれぞれ異なる行を配当すること、この問題の解決を図るうとしてきた。しかし、願生者の機根の違いによる行の違いというものが明確に読み取れない以上、この問題の解決策としては、異なる視点からのアプローチを考える必要がある。

これより、先行研究にいわれる「上品生」「下品生」という二種の願生者に、それぞれ異なる往生行を配当するという見解には、未だ再考の余地があることを指摘した。そして、曇鸞の意図は、凡夫も聖者も同じく、全ての修行者が菩提の獲得を可能とする実践体系があることを証明すべく、最低ラインに位置する「凡夫としての菩薩」の往生、そして菩提の獲得を示すことであつたという新たな前提を

設定した。

第三章では、先に挙げた「五念門と十念の関係」「十念の定義」という疑問に対して、『往生論註』に説示される行とは何かについて、五念門と十念の関係を検討することでその解決を試みた。まず、『往生論註』において、五念門と十念それぞれがいかなるものとして認識されているかを確認した。五念門に関しては、他の中国諸師が往生の可否に注目したのとは異なり、往生後の菩提の獲得までが強く意識されている点をその特徴として挙げた。また、十念に関しては、その説示から読み取れることは、少なくとも憶念と理解して問題ないということだけで、そこに称名の意が含まれるという明確な記述はないことを指摘した。

そのうえで、先行研究とは異なる視点からのアプローチとして、五念門と十念に関する説示の中に「心心相続」「無他想」というような類似する表現が用いられていることを確認し、それらが「念の相続」として共通するものであることを指摘した。当然のことながら、ともに阿弥陀仏、もしくは浄土・名号が対象として表現されている。また反対に五念門と十念の違いは、五念門は往生行であるにとどまらず、往生後も菩提に至るまで行ずるものとして捉えられているが、十念は往生を語る際に限って用いられていることを指摘した。そして、第二章および第三章の検討結果から、『往生論註』に説示される

行とは何かという課題に一つの見解を提示した。それは、「凡夫としての菩薩」が「五念門による菩提の獲得」を可能とするシステムの構築というものである。

第四章では、曇鸞浄土教における実践体系の成立に「浄土三部経」が果たした役割について検討した。『無量寿経』『阿弥陀経』受容の意図については、先行研究が導いた結論からであるものではないが、『観無量寿経』については、その受容の意図を、禅観思想を導入する媒介としての受容であったのではないか、という従来とは異なる仮説のもと、「観仏思想」「称名思想」という視点から考察し、いくつかの指摘を行った。

観仏思想に関しては、両者に見られる禅観経典の影響を確認し、その共通点として、観仏思想が凡夫の行として示されていること、ともにその根拠を阿弥陀仏の本願力（宿願力・他力）に求めていることを指摘した。そして、『観無量寿経』の主たる引用意図は、この観仏思想にあるとの見解を提示した。称名思想に関しては、まず『観無量寿経』の背景となる禅観経典では、称名は観想の前段階に位置づけられていることを確認した。『往生論註』については、曇鸞が詳細な註釈を施した理由は、称名を往生行として特別重視したのではなく、当時盛んであった「名を称える」ことで救われるという思想への反駁だったのではないかという見解を提示した。そのうえで、

『観無量寿経』と同様に、称名は観想の前段階に位置づけられるものと理解すべきことを指摘した。

以上が本章全体の内容である。よく知られるように、曇鸞の伝記は同時代の他の人物と比して、陶弘景や菩提流支などを除けば、師資相承や交流関係に関する情報が見あたらない。また、浄土教の祖という後世の視点も相まって、曇鸞は南北朝仏教史上において、ある意味では独立した存在として位置づけられていた。しかし、歴史書などによる彼への評価からは、浄土教者・曇鸞以外の一面が垣間見られることから、本論考ではその背景をより幅広く想定し、考慮する必要性について述べた。そのなかの一つとして本論考で想定したのが禅観思想である。禅観経典の訳出とそれらに依拠した実践の状況、曇鸞と同時代の習禅者たちの動向などをみると、一つの背景として考えうる、一定程度の妥当性が認められると考える。

本論考の序論において、多様な思想の混在こそ「曇鸞浄土教」というべきものではないかとし、曇鸞浄土教の全体像を把握するためには、いわゆる浄土教以外の様々な思想を十分に検討する必要があると述べた。浄土教について研究する際に中心となるのは、「凡夫」や「下品下生」といった低い階位の者がいかにして往生していくかという課題であり、彼らが往生する方法としての「十念」などである。これらが曇鸞の思想を語る上で外せない要素であることはいう

までもない。しかし、大乘の菩薩道である限り、その目的は菩提の獲得であり、往生はその通過点である。曇鸞を語るうえでも、その点を意識する必要があると考える。

<p>上卷、觀察門 (八二九下) 虛空</p>	<p>上卷、觀察門 (八二九中) 水功德</p>	<p>上卷、觀察門 (八二八下) 種々事功德</p>	<p>『往生論註』(『大正藏』四〇)</p>		
<p>「願我國土、寶網交絡、羅遍虛空、鈴鐸、大各反」宮商鳴宣 道法、無量寶交、吐妙法音」 是</p>	<p>「願我成、所有流泉、池、泉、池、沼」 經中、種、布、悅、稱、池、沼 徐、映、發、有、言、一、花、葉、交、錯、亂 不可、。是、微、動、一、花、千、體、無、風 「池、流、泉、微、風、動、一、花、葉、交、錯、亂」</p>	<p>此二句名莊嚴、種事功德成就、以金泥 本何故名莊嚴、見功德成就、以 土為宮、木石為觀、千、或具 鏤苦、以不充、或當備百千、願具 辛、必使珍寶、具足、自然、我 相忘於有、自、得、於、道、</p>			
<p>懷道見德 長下、五惡明、(二七五下)根本。</p>	<p>官商鳴宣道法 清風、時、出、五、音、聲、微、妙、宮、商</p>	<p>開神悅體 調和、冷、垢、淨、若、無、形、體、</p>	<p>或卷上、第二十七願(二六八中) 嚴麗 隨、意、所、欲、念、即、至、無、量、寶、妙 行、衣、無、量、寶、網、地、覆、天、人、皆、踐、眾、寶、妙 莊、嚴、真、珠、百、千、四、寶、奇、珍、異、金、而 光、色、耀、耀、周、百、千、面、、垂、以、珍、異、風、</p>	<p>嚴麗 取得、妙、物、設、卷、上、第二十七願(二六八中) 正、天、無、能、稱、明、了、其、名、數、者、至、不、逮、極 覺、眼、能、有、能、明、了、其、名、數、者、至、不、逮、極</p>	<p>『無量壽經』(『大正藏』一一)</p>
				<p>『觀無量壽經』(『大正藏』一一)</p>	
				<p>『阿彌陀經』(『大正藏』一一)</p>	

<p style="text-align: center;">上卷、 座功徳 （八三二下） 觀察門</p>	<p style="text-align: center;">上卷、 座功徳 （八三二中） 觀察門</p>	<p style="text-align: center;">『往生論註』（『大正藏』四〇）</p>
<p>「無量」者、如「觀無量壽經」言：一七寶地上有大寶蓮華王坐。蓮華猶如天畫。脈有八萬四千光。華葉小者縱廣二百五十由旬。如是花有八萬四千葉。一葉間有百億摩尼珠王。以為映飾。一葉間有百億光明。其光如蓋。七寶合成。遍覆地上。釈迦毘楞伽寶以為其台。此摩尼寶。妙真珠網。甄叔迦寶。梵寶幢如八萬四千億須彌山。幢上寶幢如夜摩天宮。有五寶微妙寶。千光。一光作八萬四千異種金。珠。一一金光遍安樂寶土。処如變化。一作異相。或為金剛台。或作真珠網。或作繡花雲。於十方面隨意變現。是故言「無量大寶王微妙淨花台」。</p>	<p>此二句名莊嚴座功德成就。於未後故莊嚴此座。見有菩薩多羅三藐三菩提。人天見者。不生增上信。增上恭敬。增上愛樂。增上修行。是故願言「我成仏時。使無量大宝王微妙淨花台。以為仏坐」。</p>	<p style="text-align: center;">『無量壽經』（『大正藏』一一）</p>
<p style="text-align: center;">卷上、 敷草 （二六六上） 証信序 加跌而坐。</p>	<p style="text-align: center;">哀受施草、 敷仏樹下、 加跌而坐。</p>	<p style="text-align: center;">『觀無量壽經』（『大正藏』一一）</p>
<p>如「觀無量壽經」言：一七寶地上有大寶蓮華王坐。蓮華猶如天畫。脈有八萬四千光。華葉小者縱廣二百五十由旬。如是花有八萬四千葉。一葉間有百億摩尼珠王。以為映飾。一葉間有百億光明。其光如蓋。七寶合成。遍覆地上。釈迦毘楞伽寶以為其台。此摩尼寶。妙真珠網。甄叔迦寶。梵寶幢如八萬四千億須彌山。幢上寶幢如夜摩天宮。有五寶微妙寶。千光。一光作八萬四千異種金。珠。一一金光遍安樂寶土。処如變化。一作異相。或為金剛台。或作真珠網。或作繡花雲。於十方面隨意變現。是故言「無量大寶王微妙淨花台」。</p>	<p>觀施或異金一為夜幢台尼華上明珠万縱了脈蓮念仏如 「作作相色一映摩如上宝台。王四广了華告七 。仏雜、光飾天百、・釈其、千二分猶一於韋座觀 事華或遍作。宮千自妙八迦光以爲、五、天葉宝希一（三 雲。金宝万有億而珠金楞蓋映一十皆画。百上。欲二下） 是於剛土四宝五須有網剛伽、・宝七一間各如、八、蓮 座十方、処異有億山柱以甄叔爲成。摩有是華万有八 想、面或処種八微。幢幢交宝台。・遍放億華小千万 名随真化色四宝一、・。此此覆千摩有者、光、四合起 第七變網各一光。幔一於梵此覆千摩有者、光、四合起 現。以如宝其摩蓮地光尼八</p>	<p style="text-align: center;">『阿弥陀經』（『大正藏』一一）</p>

<p>下卷、起觀生信章 （八三五中） 札釋門</p>	<p>下卷、起觀生信章 （八三五上） 札釋門</p>	<p>『往生論註』（『大正藏』四〇）</p>
<p>何故言此、菩薩之法、常以昼三時、夜三時、禮十方一切諸佛、不 時、願生、今、常作願生意故、不 必有願生、今、常作願生意故、不 禮阿彌陀如來也。</p>	<p>諸佛如來、無量若欲談、德無量、故德、號 亦無量、若欲談、德無量、故德、號 言三蓋、即此而已。豈此遍耶。騰相、所 說、如來、安穩、道、解、正、此、如、亦、如、是 來、更、不、去、後、中、來、故、名、一、如、是 來、一、心、者、應、供、也。一、切、天、地、使、衆、生、供 得、一、切、智、惠、心、也。一、切、天、地、使、衆、生、供 義、不、遍、知、者、也。一、切、天、地、使、衆、生、供 相、不、遍、知、者、也。一、切、天、地、使、衆、生、供 滅、言、道、正、遍、知、法、何、如、不、壞、諸、法、心、不、壞 動、言、道、正、遍、知、法、何、如、不、壞、諸、法、心、不、壞 如、前、偈、中、解。</p>	<p>『無量壽經』（『大正藏』一一）</p>
<p>菩薩之法、常以昼三時、夜三時、 復次、慈氏、他方諸大菩薩、欲 見、無量壽、佛、恭敬、供養、讚 聞、於、七、寶、華、中、自然、化、生、無 知、無、慧、於、五、百、歲、中、常、聞、佛 皆、不、聞、佛、法、於、一、劫、中、不 由、不、聞、佛、法、於、一、劫、中、不 無、習、功、德、當、知、此、人、宿、世、之 修、習、功、德、當、知、此、人、宿、世、之</p>	<p>十名、三尊 卷上、法藏 爾時、供養、願、（二六七上） 問、解、無、上、正、覺、名、世、自在、王、善、逝、如、來、世 師、心、悅、尊、行、尋、沙、門、上、正、真、道、說 意、高、才、勇、讚、曰、： 王、來、以、頌、讚、曰、： 跪、掌、以、頌、讚、曰、： 跪、掌、以、頌、讚、曰、：</p>	<p>『觀無量壽經』（『大正藏』一一）</p>
<p>菩薩之法、常以昼三時、夜三時、 依正、段、（三四七上） 又、舍、利、弗、夜、六、時、而、各、以、衣、祴、羅、華、黃 金、為、地、生、常、以、清、旦、十、萬、億、諸、佛、莊、嚴、 其、國、衆、生、他、方、十、萬、億、諸、佛、莊、嚴、 衆、妙、華、樂、到、本、國、成、就、如、是、功、德、莊、嚴、 弗、極、還、樂、到、本、國、成、就、如、是、功、德、莊、嚴、</p>	<p>菩薩之法、常以昼三時、夜三時、 依正、段、（三四七上） 又、舍、利、弗、夜、六、時、而、各、以、衣、祴、羅、華、黃 金、為、地、生、常、以、清、旦、十、萬、億、諸、佛、莊、嚴、 其、國、衆、生、他、方、十、萬、億、諸、佛、莊、嚴、 衆、妙、華、樂、到、本、國、成、就、如、是、功、德、莊、嚴、 弗、極、還、樂、到、本、國、成、就、如、是、功、德、莊、嚴、</p>	<p>『阿彌陀經』（『大正藏』一一）</p>

<p style="text-align: center;">下卷、觀察体相章 種々事功德 (八三七七)</p>	<p style="text-align: center;">『往生論註』(『大正藏』四〇)</p>
<p style="text-align: center;">此云何不思議。彼種種事、或一 寶・十寶・百千種寶、隨心稱意、 無不具足。若欲令無偏焉化沒、 心得自在有驗神通。安可思議。</p>	<p style="text-align: center;">『無量壽經』(『大正藏』一一)</p>
<p>或一寶・十寶・百千種寶：卷上・阿彌陀無量壽(二七)上 服・告・阿彌陀無量壽(二七)上 幡・微・飲・華・香・璣・諸・天 樓・閣・二・稱・妙・音・所・居・下・宮・蓋・人 土・念・即・至・乃・其・形・色・大・宅・小 應・念・二・寶・又・至・無・量・衆・生・滿・意 隨・香・色・次・第・而・吹・雜・寶・遍・滿 四・寸・馨・隨・第・而・足・復・其・上 無已遺、地輒開烈、以化沒、清淨</p>	<p style="text-align: center;">『觀無量壽經』(『大正藏』一一)</p>
	<p style="text-align: center;">『阿彌陀經』(『大正藏』一一)</p>

<p style="text-align: center;">下卷、觀森体相章 (八三七上)</p>	<p>此云何不思議。夫宝例堅強、而此 柔軟、觸染着、而此增道。愛作 愛作。何可思議。有菩薩字。愛作 一形容端正、或生人染着、或發 心。染之者、或發菩提</p>			<p>『往生論註』（『大正藏』四〇）</p>
<p>惡趣心。法。喜。勝。心。減。諸。煩。惱。心。離。 愛。心。調。伏。勝。心。深。心。定。心。厭。 意。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 柔。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 意。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 無。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 失。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 可。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 可。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 卷。心。無。所。恨。心。離。心。厭。 堅。心。無。所。恨。心。離。心。厭。</p>	<p>香。無。味。着。 雖。有。食。味。着。 意。無。味。着。 自然飽足。身心開柔</p>	<p>卷上、而此柔軟 其有衆、生遇斯光者、三垢消滅、身 意柔軟、歡喜踊躍、善心生焉。</p>	<p>堅強、而此柔軟 設我得佛、三十三願、不可思議諸 者、身不取正覺。超過人天。若不爾</p>	<p>『無量壽經』（『大正藏』一二）</p>
				<p>『觀無量壽經』（『大正藏』一二）</p>
				<p>『阿彌陀經』（『大正藏』一二）</p>

	『往生論註』（『大正藏』四〇）			
<p style="text-align: center;">下卷、觀察体相章 （八三七下）</p> <p style="text-align: center;">此云何不思議。彼種種事、或一 寶・十寶・百寶・無量寶、隨心稱 意莊嚴具足。此莊嚴事、如淨明 鏡、十方国土淨穢諸相、善惡業 故、一切悉現。彼中人天見斯事 諸大菩薩以照法性自然成就、亦如 冠中、皆見諸佛、又了達一冠、諸 之性、又如佛說『法華經』時、皆 眉間、從阿鼻獄上方八千土、諸 金、道衆生、死所趣、善惡業、 中、六從衆生、死所趣、善惡業、 緣、受報好醜、於此悉見。蓋斯 也。此影為仙事。安可思議。類</p>				
<p>好醜者、不取正覺。</p> <p>設我得、第四願（二六七下）</p> <p>卷上、第一、四願（二六七下）</p> <p>好醜者、不取正覺。</p>	<p>者、地、念、一、塵、勞、垢、習、自、然、不、起、。</p> <p>應、念、一、切、至、。</p> <p>樓、閣、二、寶、乃、。</p> <p>寶、二、寶、乃、。</p> <p>衆、寶、。</p> <p>妙、寶、。</p> <p>高、寶、。</p> <p>所、寶、。</p> <p>大、寶、。</p> <p>隨、寶、。</p> <p>其、寶、。</p> <p>遍、寶、。</p> <p>有、寶、。</p> <p>聞、寶、。</p> <p>其、寶、。</p> <p>欲、寶、。</p>	<p>樹、方、設、卷、或、</p> <p>中、無、我、上、一、</p> <p>若、皆、得、第、十、</p> <p>不、悉、嚴、十、十、</p> <p>爾、照、淨、四、十、</p> <p>者、見、土、願、百、</p> <p>不、猶、。</p> <p>取、如、應、。</p> <p>正、明、時、。</p> <p>覺、鏡、如、隨、。</p> <p>觀、其、願、意、。</p> <p>面、其、於、見、。</p> <p>寶、十、。</p>	<p>者、方、設、卷、或、</p> <p>不、猶、我、上、一、</p> <p>取、如、得、第、十、</p> <p>正、明、無、十、十、</p> <p>覺、鏡、數、一、百、</p> <p>觀、其、清、願、百、</p> <p>面、不、淨、。</p> <p>像、可、思、。</p> <p>若、諸、。</p> <p>爾、不、。</p> <p>爾、。</p>	『無量壽經』（『大正藏』一一）
				『觀無量壽經』（『大正藏』一一）
				『阿彌陀經』（『大正藏』一一）

<p>下卷、觀察体相章 大義門功德 (八三七八中)</p>	<p>下卷、觀察体相章 雨功德 (八三七七下)</p>	<p>下卷、觀察体相章 虛空功德 (八三七七下)</p>	<p>『往生論註』(『大正藏』四〇)</p>
<p>此云何不思議。夫諸天共器、飯有隨福之色。足指按地乃詳金磔之旨。無一二之殊。亦如溜澗(食陵反)一味。焉可思議。</p>	<p>此云何不思議。『經』言「風吹散花。遍滿伽土。馨香芬烈。而不雜上。踏下四寸。隨舉足已。還復如故。花用已訖。地輒開裂。以次化沒。清淨無遺。隨其時節。風吹散花。如是六反。又眾寶蓮華。周遍世界。無量種色。青色青光。白色白光。燦爛明曜。日月一光中。出三十六百千億光。一光中。出三十六百千億身。相好殊特。諸法如是。華為各安。立無量衆生。於弘正道。」</p>	<p>此云何不思議。『經』言「無量寶網。彌伽土。皆以金縷、真珠、百千維。寶奇珍異。莊嚴校飾。極顯麗。自然德風。徐起微動。其風調和。不寒不暑。溫涼軟。演發無量疾。吹諸羅網。及眾寶樹。演發無量微妙法音。流布乃種。溫雅德香。其有聞者。慶勞垢習。自然不起。風觸焉可思議。</p>	<p>『無量壽經』(『大正藏』一二)</p>
<p>於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷 於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷 於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷</p>	<p>於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷 於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷 於妙諸千六燁光明世花沒故其雜風卷</p>	<p>觸其量不其耀飾珠無卷 觸其量不其耀飾珠無卷 觸其量不其耀飾珠無卷</p>	<p>『觀無量壽經』(『大正藏』一二)</p>
<p>第三三之品 十六下輩觀(三四四下)</p>			<p>『阿彌陀經』(『大正藏』一二)</p>

『往生論註』（『大正藏』四〇）	下卷、觀察体相章 座功德 （八三九中）	下卷、觀察体相章 身業功德 （八三九中）	下卷、觀察体相章 身業功德 （八三九中）	下卷、觀察体相章 不虛作住持功德 （八四〇上）
『無量壽經』（『大正藏』一二）	若欲觀座、当依『觀無量壽經』。	若欲觀仏身、当依『觀無量壽經』。	云何用治。衆生以身見故、受三塗 身。卑賤。醜陋。身。見。阿彌陀如來 轉好光明。是等衆生。見阿彌陀如來 相好。如是等衆生。見阿彌陀如來 皆得解脫。身入如來家。畢竟得平等 身業。	一不虛作住持功德成就者、蓋是 阿彌陀如來住持功德成就者、蓋是 作之相。不來。願力。顯。今。當。示。虛 養士。或起。中。止。也。反。而 不餓死。如斯。事。積。目。皆。是。 得非作住持也。非所。言。一。不。虛。作 持。者。依。本。法。藏。所。言。一。不。虛。作 今日。阿彌陀如來。自。在。神。力。願。以。成 設。力。願。相。符。畢。竟。不。差。故。曰。虛
『觀無量壽經』（『大正藏』一二）	当依『觀無量壽經』 第七華座觀（三四二下） ※略	当依『觀無量壽經』 第八像觀・第九真身觀（三四三 上） ※略	如來家 流通分（三四六中） 当知。此人。是。人。中。分。陀。利。華。友。 音菩薩。大勢至菩薩。為。其。勝。友。 坐道場。生諸仏家。当	法藏菩薩四十八願 卷上、法藏修行（二六七中） ※略
『阿彌陀經』（『大正藏』一二）				

<p>下卷、淨入願心章 (八四一中)</p>	<p>下卷、觀察体相章 (八四〇中)</p>	<p>『往生論註』(『大正藏』四〇)</p>
<p>一、應知者、應知此三種莊嚴成有所 就、由本四十八願等清淨願心之成 也。莊嚴、因淨故果淨。非無淨願心之成</p>	<p>問曰、若不初地、復何待言、菩薩等、當與七地、漸增進、自然 上不見諸道、證於不見、大寂滅、 度不捨諸道、神加勸、爾時、 若不乘無異、即此難、是安樂、滅 見阿彌陀、即此難、是安樂、滅 言一、阿彌陀、即此難、是安樂、滅 得、他方、即此難、是安樂、滅 自在、所化、即此難、是安樂、滅 積累、本、即此難、是安樂、滅 修善、行、即此難、是安樂、滅 化恒沙、無量、即此難、是安樂、滅 道、超、出、常、倫、諸、地、之、行、不、取、正 覺、賢、之、德、若、不、爾、者、不、取、正</p>	
<p>※卷四十八願 略上、法藏修行(二六七中)</p>	<p>『無量壽經』中：(二六八中) 卷上、第二十二願(二六八中) 設我、願、自、他、方、諸、佛、來、 本、願、自、他、方、諸、佛、來、 生、願、自、他、方、諸、佛、來、 國、願、自、他、方、諸、佛、來、 鑄、願、自、他、方、諸、佛、來、 開、願、自、他、方、諸、佛、來、 之、願、自、他、方、諸、佛、來、 普、願、自、他、方、諸、佛、來、 覺、賢、之、德、若、不、爾、者、不、取、正 修、真、之、行、不、取、正</p>	<p>『無量壽經』(『大正藏』一二)</p>
		<p>『觀無量壽經』(『大正藏』一二)</p>
		<p>『阿彌陀經』(『大正藏』一二)</p>

参考文献一覽

参考文献一覧

参考文献

- 青木隆・方廣鋸・池田将則・石井公成・山口弘江『藏外地論宗文献集成』(図書出版CIR、二〇二二)
- 青木隆・荒牧典俊・池田将則・金天鶴・李相旻『藏外地論宗文献集成 続集』(図書出版CIR、二〇二三)
- 石井公成 『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六)
- 石川琢道 『曇鸞浄土教形成論』(法蔵館、二〇〇九)
- 石松日奈子 『北魏仏教造像史の研究』(ブリュッケ、二〇〇五)
- 伊東昌彦 『吉蔵の浄土教思想の研究』(春秋社、二〇二二)
- 横超慧日 『涅槃経と浄土教』(平楽寺書店、一九八二)
- 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、二〇二二)
- 大竹晋校註 『新国訳大蔵経⑭ 积経論部一八 法華経論・無量寿経論 他』(大蔵出版、二〇二二)
- 大田利生 『増訂 無量寿経の研究』(永田文昌堂、二〇〇〇)
- 大西磨希子 『西方浄土変の研究』(中央公論美術出版、二〇〇七)
- 大村西崖 『支那美術史彫塑篇』(仏書刊行会図像部、一九一五)
- 沖本克己 『沖本克己仏教学論集(第一卷・シナ編)』(山喜房仏書林、二〇一三)
- 工藤成性 『世親教学の体系的的研究』(永田文昌堂、一九五五)
- 香月院深励 『論註講苑』(『浄土論註講義』法蔵館、一九七三)
- 色井秀讓 『浄土念仏源流考』(百華苑、一九七八)

- 末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想 二 観無量寿経・般舟三昧経』(講談社、一九九二)
- 諏訪義純・中嶋隆藏訳『大乘仏典〈中国・日本篇〉第十四卷 高僧伝』(中央公論社、一九九二)
- 相馬一意『往生論註講読』(百華苑、二〇〇〇)
- 『曇鸞』『往生論註』の講究』(永田文昌堂、二〇一三)
- 曾布川寛・岡田建責任編集『世界美術大全集』東洋編三 三国・南北朝(小学館、二〇〇〇)
- 武内紹晃他『浄土仏教の思想 三 龍樹・世親・チベットの仏教・慧遠』(講談社、一九九三)
- 武田龍精編『往生論註出典の研究』(永田文昌堂、二〇〇八)
- 塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』(弘文堂書房、一九四二)
- 『魏書釈老志の研究』『塚本善隆著作集』第一卷、大東出版社、一九七四)
- 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』(仏教文化研究所、一九五八)
- 藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 四 曇鸞・道綽』(講談社、一九九五)
- 中嶋隆藏『出三蔵記集序巻訳注』(平楽寺書店、一九九七)
- 野上俊静『観無量寿経私考』(真宗大谷派宗務所出版部、一九七三)
- 幡谷明『浄土論註』(東本願寺出版部、一九八〇)
- 『曇鸞教学の研究』(同朋舎、一九八九)
- 『曇鸞教学の研究』(資料編)『浄土論註上下二巻対照表』(同朋舎、一九八九)
- 早島鏡正・大谷光真『仏典講座 三三 浄土論註』(大蔵出版、一九八七)
- 平井俊栄『中国般若思想史研究 吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六)
- 深川宣暢『講本』『無量寿経優婆提舍願生偈註』(永田文昌堂、二〇〇八)
- 藤田宏達『観無量寿経講究』(東本願寺出版部、一九八五)

- 『浄土三部経の研究』(岩波書店、二〇〇七)
- 藤善真澄 『中国仏教史研究』(法蔵館、二〇一三)
- 仏教大学総合研究所「浄土教の総合的研究班」編『無量寿経論校異』(仏教大学総合研究所、一九九九)
- 舟橋一哉 『曇鸞の浄土論註』(東本願寺出版部、一九七二)
- 牧田諦亮 『疑経研究』(京都大学人文科学研究所、一九七六)
- 神子上恵龍 『往生論註解説』(永田文昌堂、一九六九)
- 村上嘉実 『六朝思想史研究』(平楽寺書店、一九七四)
- 望月信亨 『浄土教之研究』(金尾文淵堂、一九一四)
- 宮川尚志 『六朝史研究 宗教篇』(平楽寺書店、一九六四)
- 矢田了章編『略論安楽浄土義』の研究』(永田文昌堂、二〇一二)
- 柳田聖山 『禅仏教の研究』(柳田聖山集第一卷、法蔵館、一九九九)
- 『初期禅宗史書の研究』(柳田聖山集第六卷、法蔵館、二〇〇〇)
- 山口益 『世親の浄土論』(法蔵館、一九六六)
- 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』(岩波書店、二〇一〇)
- 湯用彤 『漢魏両晋南北朝仏教史』(湯用彤論著集之一、中華書局、一九八三)
- 顔娟英主編『北朝仏教石刻拓片百品』(中央研究院歴史語言研究所、二〇〇八)
- 李仁清編 『中国北朝石刻拓片精品集』(大象出版社、二〇〇八)
- 河南省古代建築保護研究所『宝山靈泉寺』(河南人民出版社、一九九二年)
- 上海図書館・上海古籍出版社編『上海図書館蔵敦煌吐魯番文獻』第二卷(上海古籍出版社、一九九九)
- 中国美術全集編集委員会編『中国美術全集』雕塑編一三(文物出版社、一九八九)

Dieter Schlingloff, *Ein buddhistisches Yoga-Lehrbuch: Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*, Jens-Uwe Hartmann, Hermann-Josef Röllcke, Buddhismus-Studien 5, Iudicium Verlag, 2006.

Nobuyoshi Yamabe, *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*, Ann Arbor, UMI, 1999.

参考文献

- 安達俊英 「浄土三部経」と『往生論』(『仏教大学総合研究所紀要別冊 浄土教の総合的研究』、一九九九)
- 石井公成 『大集経』 尊重派の地論師(『駒澤短期大学研究紀要』一三三、一九九五)
- 『地論宗研究の現状と課題』(金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』、国書刊行会、二〇一〇)
- 石川琢道 「曇鸞の名号論」(『印度学仏教学研究』五八・二、二〇一〇)
- 「曇鸞の名号論の成立とその背景」(『印度学仏教学研究』六一・一、二〇一二)
- 「北魏分裂以降の無量寿仏信仰」(『仏教文化研究』五六、二〇一二)
- 「鳩摩羅什訳出の禅経典と廬山慧遠」(『大正大学学報』二六、一九三七)
- 池田英淳 「小南海中窟と僧稠禅師」(『荒巻典俊編』『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、二〇〇〇)
- 稲本泰生 「小南海中窟と滅罪の思想」(『鹿園雑集』四、二〇〇二)
- 入澤崇 「観無量寿経の背後にあるもの」(『仏教大学総合研究所紀要別冊 浄土教の総合的研究』一九九九)
- 内田准心 『往生論註』における願生の意義(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三)
- 畷部俊英 『観無量寿経』における称名思想(『同朋大学論叢』四四・四五、一九八二)
- 岡亮二 「中国三祖の十念思想(二)」(『真宗学』九四、一九九六)
- 大谷光真 「曇鸞と華嚴思想」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二)
- 大田利生 「浄土教における十念思想」(『真宗学』九一・九二、一九九五)
- 「浄土教における願心莊嚴の意義」(『龍谷大学論集』四三三、一九八八)
- 大南龍昇 「三昧経典における見仏と観仏」(『印度学仏教学研究』一三三・一、一九七五)
- 「『観無量寿経』の成立と禅観経典」(『大正大学研究紀要』八〇、一九九五)

- 勝木言二郎 「小南海石窟中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察」『美術史』一三九、一九九六)
- 加藤栄司 「道士曇鸞」『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』一三三、二〇〇九)
- 川崎ミチコ 「通俗詩類・雑詩文類」(篠原壽雄・田中良昭編『講座敦煌八 敦煌仏典と禪』、大東出版社、一九八〇)
- 岸一英 「無量寿経論」校異の意義 (仏教大学総合研究所「浄土教の総合的研究班」編『無量寿経論校異』、仏教大学総合研究所、一九九九)
- 倉本尚徳 「北朝時代の多仏名石刻」『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八)
- 「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰」『印度学仏教学研究』五七・二、二〇〇八)
- 「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘」『仏教史学研究』五二・二、二〇一〇)
- 「北齊臨淮王像碑の試訳と初歩的考察」『東洋文化研究所紀要』一五六、二〇〇九)
- 「林慮山と白鹿山」『印度学仏教学研究』六一・二、二〇一三)
- 「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」『東アジア仏教美術論集』二、二〇一四)
- 小丸真司 「『観無量寿経』と称名思想」(平川彰博士古稀記念会編『仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五)
- 近藤良一 「禅苑清規に於ける浄土思想」『駒沢短期大学研究紀要』一、一九六七)
- 「禅浄双修思想研究序論(一)」『北海道駒澤大学研究紀要』五、一九七〇)
- 佐々木義英 「曇鸞の五念門観に関する一試論」(武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』、永田文昌堂、二〇〇八)
- 佐藤智水 「北朝造像銘考」『史学雑誌』八六・一〇、一九七七)
- 色井秀讓 「曇鸞の五念門釈」『高田短期大学紀要』一、一九八二)
- 篠原壽雄 「北宗禪と南宗禪」(篠原壽雄・田中良昭編『講座敦煌八 敦煌仏典と禪』、大東出版社、一九八〇)
- 柴田泰 「中国浄土教と禅観思想」『印度哲学仏教学』三、一九八八)
- 「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(一)」『印度哲学仏教学』一一、一九九六)
- 「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(二)」『印度哲学仏教学』一二、一九九七)

- 「中国における禅淨双修思想の成立と展開」『印度学仏教学研究』四六・二、一九九八)
- 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究」(一)『札幌大谷短期大学紀要』二二二、一九九〇)
- 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究」(二)『札幌大谷短期大学紀要』二二六、一九九四)
- 信楽峻磨 「曇鸞教学における十念の意義」『龍谷大学論集』三七二、一九六二)
- 末木文美士 「即身是仏」(峰島旭雄編『比較思想の世界』、北樹出版、一九八七)
- 「観無量寿経」(末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想』二 観無量寿経・般舟三昧経、講談社、一九九二)
- 須藤弘敏 「禪定比丘凶像と敦煌第一八五窟」『仏教芸術』一八三、一九八九)
- 住田智見 「略論」の撰者に就て」『無尽灯』九二、一九〇四)
- 相馬一意 「曇鸞大師研究」(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇〇七)
- 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)
- 武内紹晃 「世親教学における浄土の問題」『真宗研究』一七、一九七二)
- 「世親浄土論における五念門」『密教文化』一六一、一九八八)
- 田中敬信 「梁高僧伝における神異について」『印度学仏教学研究』二〇・一、一九七二)
- 田中無量 「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一四)
- 辻本俊郎 「『無量寿経論』テキスト考」(仏教大学総合研究所「浄土教の総合的研究班」編『無量寿経論校異』、仏教大学総合研究所、一九九九)
- 藤堂恭俊 「北魏時代における浄土教の受容とその形成」『仏教文化研究』一、一九一五)
- 「無量寿経論註解題」『国訳一切経 和漢撰述部諸宗部五』、大東出版社、一九四〇)
- 「曇鸞の奢摩他・毘婆舍那観」(福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』、早稲田大学出版部、一九六九)
- 「北魏仏教における称名とその背景」(横超慧日編『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、一九七〇)
- 「曇鸞」(藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞・道綽』、講談社、一九九五)

殿内恒 「真宗相承に見る五念門の意義」『真宗研究』四八、二〇〇四)

「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』、永田文昌堂、二〇〇八)

中平了悟 『往生論註』の十念について『印度学仏教学研究』五一・一、二〇〇二)

「中国における五念門行説の引用について」『真宗研究会紀要』三六、二〇〇四)

能仁正顕 「阿弥陀仏と般舟三昧」(光華会編『親鸞と人間―光華会宗教研究論集第二巻』、一九九二)

長谷岡一也 「世親浄土教における十地経的要素」『印度学仏教学研究』六二・一、一九五八)

長谷川岳史他 「共同研究 仏教と医療」『仏教文化研究所紀要』四八、二〇〇九)

服部純雄 『往生論註』の思想材としての『大智度論』『印度学仏教学研究』三四・一、一九八五)

『往生論註』の浄土の衆生について『仏教論叢』三〇、一九八六)

『往生論註』の浄土の衆生について(二)『仏教論叢』三一、一九八七)

『往生論註』の浄土の衆生について(三)『仏教論叢』三三、一九八八)

久野美樹 「造像背景としての生天、託生西方願望」『仏教芸術』一八七、一九八九)

普賢保之 「曇鸞における八番問答の意義」(論註研究会編『曇鸞の世界』、永田文昌堂、一九九六)

藤井教公 「涅槃経と東アジア世界」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教第八巻 如来蔵と仏性』、春秋社、二〇一四)

藤井淳 「中国における教判の形成と展開」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教第一巻 大乘仏教とは何か』、春秋社、二〇一一)

藤田宏達 「念仏と称名」『印度哲学仏教学』四、一九八九)

藤丸智雄 「曇鸞と僧肇」『印度学仏教学研究』四四・二、一九九六)

『浄土論註』讃嘆門に関する諸問題について『仏教文化研究論集』六、二〇〇二)

藤善真澄 「曇鸞大師生卒年新考」『教学研究紀要』一、一九九二)

「曇鸞と『往生論註』の彼方」『教学研究紀要』六、一九九七)

船山徹

「疑経『梵網経』成立の諸問題」(『仏教史学研究』三九・一、一九九六)

「五六世紀の仏教における破戒と異端」(麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』二〇〇二)

「龍樹・無著・世親の到達した階位に関する諸伝承」(『東方学』一〇五、二〇〇三)

「聖者観の二系統」(『二教交渉論叢』二〇〇五)

正木晴彦

「観経疏」に於ける九品の問題」(田村芳朗博士還暦記念会編『仏教教理の研究』春秋社、一九八二)

松尾得晃

「略論安楽浄土義」の概要と研究課題」(矢田了章編『略論安楽浄土義』の研究』永田文昌堂、二〇二二)

水野弘元

「禅宗成立以前のシナの禅定思想史序説」(『駒澤大学研究紀要』一五、一九五七)

「五十二位等の菩薩階位説」(『仏教学』一八、一九八四)

道端良秀

「曇鸞の長寿法」(『東方宗教』一八、一九六一)

「曇鸞と道教との関係」(福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』早稲田大学出版部、一九六九)

宮澤正順

「曇鸞法門と道教思想の一考察」(『中国学研究』三、一九八〇)

「曇鸞大師の調気と達摩大師の胎息について」(『中国学研究』一一、一九九二)

明神洋

「禅観経典における念仏観」(『仏教学』三五、一九九三)

武藤明範

「梁高僧伝」にみられる禅観実修の動向」(『曹洞宗研究員研究紀要』三四、二〇〇四)

「唐高僧伝」にみられる禅観実修の動向(一)」(『愛知学院大学大学院文学研究科 文研会紀要』一六、二〇〇五)

「唐高僧伝」にみられる禅観実修の動向(二)」(『曹洞宗研究員研究紀要』三五、二〇〇五)

「唐高僧伝」にみられる禅観実修の動向(三)」(『曹洞宗研究員研究紀要』三六、二〇〇六)

「唐高僧伝」にみられる禅観実修の動向(四)」(『愛知学院大学大学院文学研究科 文研会紀要』一八、二〇〇七)

「唐高僧伝」明律篇・護法篇にみられる禅観実修の動向」(『東海仏教』五四、二〇〇九)

村中佑生

「中国南北朝時代の禅観について」(『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』六七、一九八二)

- 望月信亨 「起信論の専念阿弥陀仏説に就て」『浄土学』一三、一九三八
- 山田明爾 「觀経攷」『龍谷大学論集』四〇八、一九七六
- 山部能宜 「禅觀と禅窟」(奈良康明・石井公成編『新アジア仏教史五 中央アジア 文明・文化の交差点』二〇二〇)
- 「大乘仏教の禅定実践」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教第三卷 大乘仏教の実践』春秋社、二〇二二)
- 吉田隆英 「鮑郎子神考」(古田敬一教授頌寿記念論文集編集委員会編『中国学論集』汲古書院、一九九七)
- 「鮑郎子神再考」『集刊東洋学』八二、一九九九
- 冉雲華 「〈稠禪師意〉的研究」『敦煌学』一九八三
- 樊英民 「兗州発現北齊造像記」『文物』一九九六第三期
- 方廣鋁 「曇鸞写〈大般涅槃経疏〉(擬)」(方廣鋁主編『藏外仏教文献』一五、中国人民大学出版社、二〇二〇)
- 劉東光 「有関安陽両処石窟的幾箇問題及補充」『文物』一九九二年第八期
- 河南省古代建築保護研究所 「河南安陽靈泉寺及小南海石窟」『文物』一九八八年第四期