中国浄土教における教法表現

矢田了章

一、はじめに

中国浄土教の展開を論じようとするとき、それまでの宗派的教学理解に影響されて、必ずしも浄土教理史の視点での研究とは言えない場合がある。宗派に伝統する見解はそれなりの意義を持つであろうが、中国浄土教展開の真の意味を客観的に明らかにすることはできない。この小論では、漢訳された浄土三部経とそれを伝統した曇鸞、道綽、善導の教学が、中国浄土教においてどのような意味を持つかを、その教法表現に焦点を合わせて論じようとするものである。

中国浄土教、特に後世浄土三部経と称せられる浄土経典が翻訳されて以降の浄土教では、阿弥陀仏による衆生の救済が鮮明に説かれてくるものの、大乗仏教としての往生行を実践し浄土で証果を得るというそれまでの浄土教に伝統する基本姿勢をも明瞭に説いている。こうした浄土教における二つの教法表現が、それぞれの浄土教者においてどのように受容されているかを明らかにしなければ、浄土教の全貌を浄土教理史の視点より論ずることはできない。この二つの表現形態について、浄土願生者が往生行を修して浄土に生まれ証果を得ることを表現している教法を向上的教法、向上的教法表現と名づけ、これに対して阿弥陀仏がはたらいて衆生を救済することを表現している

教法を向下的教法、向下的教法表現と名づけることとする。

二、漢訳浄土経典における教法表現

大乗仏教が形成されるその初期、およそ紀元一世紀頃に、浄土教の原初形態は、北西インドで、具体的には浄土経典の編纂という形をとって成立したとするのが定説である。(1) その後中国において浄土教の全貌が現出するのは、後世〈浄土三部経〉と呼ばれる経典の成立においてであるといえる。〈浄土三部経〉とは具体的には『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』を言うことは自明のことである。(2)

浄土経典の中心となる経典は〈無量寿経〉(3)である。その原本にあたるものは散逸しており、現存する漢訳本は古来より五存七欠と言われ、十二訳が存したとされるが、現存するものは先に示した五訳である。(4) 〈無量寿経〉はその成立時期によって〈初期無量寿経〉と〈後期無量寿経〉に分かれる。〈初期無量寿経〉とは本願文が二十四願のものであり、その中『大阿弥陀経』は『平等覚経』よりも早期に成立したものである。〈後期無量寿経〉には四十八願系のものと三十六願系のものに区別される。四十八願系では『如来会』よりも『無量寿経』の成立が早い。また、三十六願系の『荘厳経』は成立について、〈初期無量寿経〉と〈後期無量寿経〉の中間とする説と、〈後期無量寿経〉の中でも後のものとする説に分かれているが、四十八願系とは思想表現において差異が顕著で、願文数も異なるところから四十八願系とは別系統とされている。(5)

また、〈観無量寿経〉はその原典成立について、インド成立説、中央アジア成立説、中国成立説があるものの、『観無量寿経』には中央アジア成立説、中国成立説の両方を支持しうる要素があり、いわば両説の折衷説が現状では妥当であろう。(6) 〈阿弥陀経〉は三訳漢訳され、現存するのは上記の二訳であるが、このなか『仏説阿弥陀経』即

ち『阿弥陀経』がこの後多く用いられている。

さて、浄土教において教法は二つの方向性をとって表現されていたが、この二方向性は釈尊の仏教及び大乗仏教においても認められるところでもあった。[7] 親鸞以前の浄土教においては、阿弥陀仏による衆生救済を前提としながら、大乗仏教の基本的表現形態と同様に、教法は主として衆生から仏への方向性、即ち向上的方向性において形成され組織されている。ところが、仏から衆生への方向性、即ち向下的方向性の表現が浄土教成立後時間の経過に従って次第に強化されてゆき、究極的には阿弥陀仏よりの回向という絶対他力の教学を形成してゆくところに、特徴があると言える。

浄土教において、教法表現に二方向性のあることを成立当初の浄土教から具体的な例を示して、浄土教が二方向性による教学表現によって形成されていることを述べて、浄土教の基本的性格を明らかにしておきたい。

まず、衆生より仏への向上的教法表現であるが、これは聖道教、浄土教の区別なく大乗仏教においての教法表現の基本となるものである。浄土教において向上的教法表現は、浄土教成立当初から明瞭に説かれている。この特徴を顕著にあらわしているのが、〈無量寿経〉五訳の中、経典成立最古の『仏説阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（以下『大阿弥陀経』と略す）の生因願である。

さて、『大阿弥陀経』では生因願として次の三願がある。

第五に願ずらく。某をして作仏せしめん時、八方・上下の諸の無央数の天・人民及び蜎飛・蠕動之類、若し前世に悪を作すに、我が名字を聞きて我が国に来生せんと欲はん者は、即便ち正に返りて自ら過を悔い、道の為に善を作し、便ち経戒を持して、願じて我が国に生まれんと欲ひて断絶せずば、寿終りて皆泥犁・禽獣・薜荔に復らず、即ち我が国に生れて心の所願に在ら令めん。この願を得ば乃ち作仏し、この願を得ざれば終に作

仏せず。（真聖全一―一三七）

第六に願ずらく。某をして作仏せしめん時、八方・上下の無央数の仏国の諸天・人民、若しは善男子・善女人、我が国に来生せんと欲して、我れを用ふるが故に益々善を作し、若しは分檀布施し、塔を遶り香を焼き花を散じ灯を燃し雑綵綵を懸け、沙門に飯食せしめ、塔を起て寺を作り、愛欲を断じて、斎戒清浄にして一心に我れを念じて昼夜一日に断絶せずば、皆我が国に来生して、菩薩と作らしめん。この願を得ば乃ち作仏し、この願を得ざれば終に作仏せず。（真聖全一―一三七）

第七に願ずらく。某をして作仏せしめん時、八方・上下の無央数の諸天・人民、若しは善男子・善女人、菩薩道を作すことありて、六波羅蜜経を奉行し、若しは沙門と作りて、経戒を毀らず、愛欲を断じ斎戒清浄にして一心に念じ、我が国に生れんと欲ひて昼夜に断絶せずば、若し其の人、寿終らんと欲する時、我れ即ち諸の菩薩・阿羅漢と共に飛行して之れを迎へて、即ち我が国に来生し、即ち阿惟越致の菩薩と作りて、智慧勇猛ならしめん。この願を得ば乃ち作仏し、この願を得ざれば終に作仏せず。（真聖全一―一三七）

この生因願における教法の表現形態に関して、往生の機根は「八方・上下の無央数の諸天・人民」と三願共通の機根を挙げているものの、それに続いて第五願では「及び蜎飛・蠕動之類」、第六願では「若しは善男子・善女人」、第七願では「若しは善男子・善女人」と示している。これらの機根表現に続く願文からすれば、第五願では「さまざまな衆生の内、前世に悪を犯し今その報いを受けて苦しんでいる者」（下輩）、「さまざまな衆生の内、在家者である善男子善女人」（中輩）、「さまざまな衆生の内、出家者である善男子善女人」（上輩）と、機根をその実践能力に応じて三（三輩）に区分し、それぞれに適した行業を説く。第五願では、それに先立つ第四願に展開する聞名を前提として、自己を内省し、修善・持戒の行を実践すべきと説く。第六願では、在家者としての布施等の

行を示す。第七願では、出家者としての六波羅蜜行を説く。

このように『大阿弥陀経』生因願の本来的意図は、『大阿弥陀経』による浄土教の実践において自己の宗教的立場に該当する願が、前世作悪者、在家の善男子善女人、出家の善男子善女人という機根の区分によっていずれかに選択の余地なく確定しており、その願に従って行業を実践することである。このことは仏教であれば当然のことであり、阿弥陀仏の浄土に往生ということを除けば、衆生が自己に適応する行業を修して悟りに至るという教法表現形態、即ち向上的教法表現の形態は、浄土教以外の仏教と同一と言える。

ところで、往生の機根を三輩に区分し、衆生は自己に相応する行業の実践により浄土往生・成仏することを説く教法表現は、後に成立する『観無量寿経』では十六観法中最後の三観において、往生の機根としての三輩をいわゆる九品に細分化して詳説する[8]。即ち、上輩は上品上生、上品中生、上品下生、中輩は中品上生、中品中生、中品下生、下輩は下品上生、下品中生、下品下生と三輩を九品に区分し、九品それぞれに行業に対する具体的な指示とその到達点を明かしている。このような『観無量寿経』における九品の説示は、『大阿弥陀経』の生因願、三輩段をより細分化したものと言えるが、それは向上的教法表現では当然のことである。向上的教法表現においては、行業実践時での機根の到達点や意識が重要となる。そのため、『大阿弥陀経』当初では三に区分されていたものが、行業実践によって実践者間の差違が意識され、より厳密に区分されて、『観無量寿経』においては九品に分化したのであろう。即ち、向上的教法表現を『観無量寿経』もまた基本的に受容していると言えるのである。

次に、浄土教において展開する向下的教法表現について述べたい。これは既に〈初期無量寿経〉の『大阿弥陀経』第四願においてみられる。

第四に願ずらく。某をして作仏せしめん時、我が名字をして皆八方・上下の無央数の仏国に聞こえ令めん。

皆諸仏をして各おの比丘僧大座中に於て、我が功徳、国土之善を説か令めん。諸天・人民・蜎飛・蠕動之類、我が名字を聞かば、慈心歓喜踊躍せざらん者莫し。皆我が国に来生せ令めん。是の願を得ば乃ち作仏し、是の願を得ざれば終に作仏せず。（真聖全一―一三七）

この第四願は、先述の第五願の前世作悪者が実践する聞名の意義を明かす願と考えられるが、その内容は二つに分かれている。まず、この願の前半部分では、法蔵菩薩（阿弥陀仏）は諸仏に聞名させようとはたらきかけ、さらに諸仏に阿弥陀仏の名号と浄土を讃嘆させる。後半部分では、諸天人民・蜎飛蠕動之類の衆生は阿弥陀仏の名号を聞いて、即ち諸仏の説法讃嘆を聞き、慈心歓喜踊躍する。このような者を浄土に往生させることが阿弥陀仏の意思として誓われている。前世作悪者のためとはいえ浄土の教法が阿弥陀仏より諸仏へさらに衆生に伝達されることが、即ち向下的教法表現が示されている。このことがさらに明瞭に説かれるのは、〈後期無量寿経〉中の『無量寿経』（魏訳）の第十七願、第十八願である。『無量寿経』は『大阿弥陀経』とは異なり、大乗空思想に強く影響を受けて成立しており[9]、その生因願において、本格的に向下的教法表現が説示されるに至った。そこで、『大阿弥陀経』の第四願より展開し、最も明解に向下的方向性を表現している『無量寿経』生因願中の第十八願と、それに関連した第十七願について述べたい。その願文を示すと次のようである。

第十七願　設ひ我れ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称せずば、正覚を取らじ。（真聖全一―九）

第十八願　設ひ我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信楽して我が国に生れんと欲ひて乃至十念せん、若し生まれずば正覚を取らじ。唯五逆と誹謗正法とを除く。（真聖全一―九）

第十七願では、「十方世界の無量の諸仏」のあり方が主題となっている。即ち、阿弥陀仏は諸仏に対して聞名する

ようはたらきかけ、諸仏は聞名し、咨嗟、称名することが示されている。これを受けて第十八願では、「十方（十方世界の無量な諸仏がたの国土に住しておられる）の衆生」のあり方を明かす。即ち、諸仏の讃歎を聞いた諸仏の国に住むすべての衆生（十方衆生）は信心歓喜し、ひたすら浄土往生を願うことがその内容となっている。この第十八願は『無量寿経』の生因願として表現されているのであるが、そこでは『大阿弥陀経』のような機根の区分は設けられてはおらず、すべての衆生を表現する「十方衆生」となっており、その行業はただひたすら阿弥陀仏を信じ、往生したいという念いの相続を説くばかりで、仏教での共通認識であった行業に値いする実践は説かれていない。(10)

このように、『無量寿経』の生因願においては、機根の区別を設定せず、その行業も具体性を欠く内容となっている。阿弥陀仏は諸仏にはたらきかけ、その諸仏は自らの領解した教法を十方衆生に伝達しようとして讃嘆・称名し、十方衆生はその称名を聞いて信心して浄土往生を決定する。ここに、衆生より仏への方向性の教法とは逆方向の、仏より衆生への方向性をとる教法が明確に説かれるに至ったのである。

この向下的教法表現成立の最大要因は、『無量寿経』が大乗空思想の影響を受けて成立したためであると言える。大乗仏教では第一義諦より世俗諦へ展開することを明かすが、その世俗諦として展開した阿弥陀仏の無量性（第一義諦性）を覚知するとき、どのように高度な行業を実践していたとしても、自己は、そして自己の行為は、どこまでも有量（有限）でしかないことが明瞭となる。このような浄土教にたいする領解が、向下的教法表現を生み出したと言えるのである。

以上、漢訳浄土経典における教法表現を考察してきたが、それは浄土教の教法が、衆生による往生行実践即ち向上的教法表現と、阿弥陀仏の救済即ち向下的教法表現という二つの形態をとって表現されることを確認し、それが

中国浄土教の基本的表現形態であることをはじめて明確にできると考えたからであった。

釈尊の教法は、自己を内に問うことによって、自己の根源に縁起をみることを明かす。それは釈尊において初めて覚知されたものではなく、法として釈尊以前から存在するものであり、しかもその法は法自体が世俗にはたらくものと受けとめられている。大乗仏教では、こうした縁起の法を大乗空として受けとめ、その具体的展開を第一義諦と世俗諦の二諦によって表現した。このことによって、大乗仏教の教法は衆生から仏へと尋ね往く方向性を主力として説くなかで、仏から衆生へと法が顕現するという方向性が明瞭に説示されるに至ったのである。

浄土教の教法では、〈無量寿経〉経典において二方向性、即ち向上的方向性と向下的方向性という二つの方向性をとる表現形態が認められる。大乗仏教での一般的な衆生から仏への教法表現を、浄土教においても基本的は踏襲しており、阿弥陀仏の救済を前提として、自らの機根を問い、その機根に応じた行業を実践することが、浄土教の基本であった。ところが、『無量寿経』の成立によって、浄土教の教法表現に変化が生じた。大乗空思想、特に二諦思想の影響を受けて、仏より衆生へと展開する教法が明確な形で表現されるに至ったのである。この向上的教法と向下的教法の二つの教法表現によって浄土教は常に説示され、その二つの教法表現をどのように融合・一体化させてゆくのかが、この後の浄土教者それぞれの課題となるのである。

註

（1）藤田宏達著『原始浄土思想の研究』二五七頁参照。

（2）『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』の三経を〈浄土三部経〉と最初に名付けたのは法然（一一三三―一二一二）である。

（3）〈無量寿経〉という表記は、無量寿経の諸異本全てを総称するものである。また、『無量寿経』とは、魏訳の『無量寿経』を指すものとする。

(4) 〈無量寿経〉の諸異本については、訳出者に関して異説のあるところであるが、藤田宏達氏の所説に依ることとする。

(5) 『荘厳経』の成立に両説あるが、生因願、〈初期無量寿経〉の諸仏称揚・聞名踊躍に相当する願文等によれば、〈後期無量寿経〉の中にあって、〈初期無量寿経〉の影響をより強く受け、〈後期無量寿経〉への橋渡しをした経典と考える。薗田香勲著『無量寿経諸異本の研究』参照。

(6) 藤田宏達著『観無量寿経講究』一八頁以下参照。

(7) 玉城康四郎著『仏教の思想一　原始仏教』（法蔵館）三〇頁以下参照。

(8) 曇鸞の著作と考えられる『略論安楽浄土義』には、「『無量寿経』の中には唯三輩有り、上・中・下なり。『無量寿観経』の中には一品の中を上・中・下と為して、三三にして九なり。合して九品と為す」（真聖全一―三六九）と、『観無量寿経』の九品は三輩を詳説したものであることを確認している。

(9) 池本重臣著『大無量寿経の教理史的研究』参照。

(10) 『無量寿経』の生因願として第十八願の他に第十九願と第二十願がある。第十九願で明かす行業「諸の功徳を修す」、第二十願の「諸の徳本を植える」は、『無量寿経』においては基本的に差違はないというのが定説である。ただし、後の親鸞では、両者に明確な相違を見る。岩波文庫『浄土三部経』註釈部分参照。

三、曇鸞における教法表現

浄土経典類が漢訳された中国初期の浄土教は、羅什（三四四？―四一三？）、慧遠（三三四―四一六）等によって代表されるが、それは般若空観の思想とその具体的実践道として、二世紀後半の翻訳である『般舟三昧経』[1]を原拠とした般舟三昧による浄土教が中心となっていた。[2]そうしたなかで五世紀になると、『無量寿経』、『観無量寿経』等が相次いで翻訳されて、[3]浄土教に新たな展開をもたらした。『無量寿経』、『観無量寿経』等に説く称名念仏による浄土教、それを大乗仏教の中で位置づけしたのが曇鸞（四七六―五四二）であった。彼は龍樹に代表される中観系の学匠であったが、菩提留支との邂逅によって浄土教に帰依した。[4]著述には『無量壽経優婆提舎願生偈

註』略して『往生論註』、『讃阿弥陀仏偈』がある。主著[5]『往生論註』は曇鸞の浄土教領解において天親の『無量壽経優婆提舎願生偈』（略して『浄土論』と言う）を解釈したものであるが、その冒頭には龍樹の『十住毘婆沙論』易行品を取意しながら、

菩薩、阿毘跋致を求むるに、二種の道あり。一には難行道、二には易行道なりと。難行道とは、謂く、五濁の世、無仏の時において阿毘跋致を求むるを難となす。此の難に乃し多途あり。ほぼ五三を言ひて、以て義の意を示さん。一には外道の相善は菩薩の法を乱る。二には声聞は自利にして大慈悲を障ふ。三には無顧の悪人は他の勝徳を破る。四には顚倒の善果はよく梵行を壊つ。五には唯是れ自力にして他力の持ちなし。斯くの如き等の事、目に触るるに皆是れなり。譬えば陸路の歩行は則ち苦しきが如し。易行道とは、謂はく、但信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ずれば、仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得、仏力住持して、即ち大乗正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。譬えば水路に船に乗ずれば則ち楽しきが如し。此の『無量壽経優婆提舎』は、蓋し上衍の極致、不退の風航なるものなり。（真聖全一―二七九）

と述べて、曇鸞の開顕した浄土教とは、龍樹の説く大乗空観の必然的展開であることを明らかにしている。しかも彼の受けとめた浄土教は、『般舟三昧経』による諸仏の現前を期する浄土教ではなく、『無量寿経』、『観無量寿経』を主とした阿弥陀仏の浄土に往生しようとする浄土教であった。[6]

さて、曇鸞の浄土教は、『往生論註』により知ることができる。『浄土論』では、浄土願生者、具体的には大乗菩薩道を実践する善男子善女人さらに菩薩が、五念門行を実践し自利利他が成就して菩提を得ることを説示しており、曇鸞もこれを承けて、

起観生信とは、此の分のなかにまた二重あり。一には五念力を示す。二には五念門を出す。五念力を示すと

は、「云何んが観じ、云何んが信心を生ずる。若し善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安楽国土に生じて、彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得」。五念門を出すとは、「何等か五念門。一には礼拝門、二には讃嘆門、三には作願門、四には観察門、五には回向門なり」。「門」とは入出の義なり。人、門を得れば則ち入出無礙なるが如し。前の四念は是れ安楽浄土に入る門なり。後の一念は是れ慈悲教化に出づる門なり。（真聖全一―三一二～三一三）

と述べ、五念門行が自利利他成就の行業であることを明かす。この点からすれば、『往生論註』の教法は基本的には向上的方向性をとって表現するものである。

ところが、曇鸞は観察体相章において、五念門行実践者における観察の対象としての浄土と阿弥陀仏及び菩薩について、次のように示している。

此の三種の荘厳成就は、本四十八願等の清浄願心の荘厳したまへるところなるに依りて、因浄なるが故に果浄なり。無因と他因の有には非るを知るべしとなり。（真聖全一―三三六）

善男子善女人における観察の対象としての浄土、仏、菩薩の三種荘厳は、実は阿弥陀仏の清浄な願心によって成立していることを明かしている。さらに、

上の国土の荘厳十七句と、如来の荘厳八句と、菩薩の荘厳四句とを広と為す。一法句に入るを略と為す。何の故にか広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。方便法身に由りて法性法身を出す。此の二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。この故に広略相入して、統ぶるに法の名を以てす。菩薩若し広略相入を知らざれば、則ち自利利他することあたはざればなり。（真聖全一―三三六～三三七）

と述べる。広とは先の三厳二十九種荘厳を指し、略とは一法句を指すとして、広略相入を説く。ここでは一法句実は第一義諦を法性法身、三厳二十九種荘厳を方便法身として、真如法性の略から浄土、仏、菩薩の三厳二十九種荘厳の広が生起し、三厳二十九種荘厳の広より一法句に至ることを明かすのである。即ち、第一義諦よりの必然的展開として阿弥陀仏の救済があり、衆生はその救済により究極的には大乗空としての真如法性・第一義諦に至ると曇鸞は領解している。このことは、まさしく先述した龍樹の二諦思想の必然的展開として浄土教を位置づけていることを明かすものである。

ここで注目すべきは、諸仏・菩薩に二種の法身をみることである。仏を真如法性・第一義諦の顕現とすることには異存はないだろうが、大乗菩薩道のほとんどを成就したとはいえまだ菩薩道実践中の菩薩にも二種法身を認めているのである。それは何故なのか。これについて、曇鸞は観察体相章の菩薩四種功徳成就を釈する中で、

八地已上の菩薩は常に三昧に在りて、三昧力を以て、身は本処を動ぜずして、能く遍く十方に至りて諸仏を供養し、衆生を教化す。「無垢輪」とは仏地の功徳也。仏地の功徳は習気煩悩の垢なければなり。仏、諸の菩薩の為に、常に此の法輪を転ず。諸大菩薩も亦能く此の法輪を以て一切を開導すること、暫時も休息することなし。……『経』に、「高原の陸地には蓮華を生ぜず。卑湿の淤泥に乃ち蓮華を生ず」と言まへり。此れは凡夫、煩悩の泥の中に在りて、菩薩の為に開導せられて、能く仏の正覚の華を生ずるに喩ふ。諒に夫れ三宝を紹隆して常に絶えざらしむ。　（真聖全一―三三五）

と明かすように、菩薩特に八地以上の浄心菩薩は菩薩道実践において獲得した三昧力により、十方の諸仏を供養し衆生を教化する。「仏、諸の菩薩の為に、常に此の法輪を転ず。諸大菩薩も亦能く此の法輪を以て一切を開導すること、暫時も休息することなし」とあるように、この菩薩を突き動かし法輪を転じさせている源は仏、即ち阿弥陀

仏であり、この阿弥陀仏から菩薩へそして衆生へと法が伝達されていくと述べている。即ち、曇鸞において菩薩とは自ら菩薩道を実践し大乗空を獲得しようとする者でありながら、阿弥陀仏の心を我ら衆生に具現化しようとしている存在と受け止められているのである。このことは、観察体相章の菩薩荘厳功徳成就を述べる文よりも知られる。

> 上の三句は遍至と言ふと雖も皆是れ有仏の国土なり。若しこの句無ければ便ち是れ法身所として法ならざること有らむ。上善所として善にあらざること有らむ。（真聖全一―三三六）

上の三句とは、菩薩には、自らの身を動かずに普く十方世界に至り諸仏を供養し衆生を済度する不動徧至、一念の内に普く至って諸仏を供養し衆生を済度する一念徧至、十方世界を余すところもなく残らず供養する無相供養の功徳があるが、これらはすべて有仏の世界である。これに対して第四の示法如仏は無仏の世界に還相して仏のように仏の悟りを伝授するはたらきである。この句がなければ法身も法身たるを得ず、最善の教法も最善とは言えないのであると言う。このことより窺うと、阿弥陀仏、菩薩、浄土の三厳二十九種の荘厳によって大乗菩薩道実践者はその目的を達することが出来る。今ここで顕かすこれらの手だては、すべて世俗に顕現されたものであるが、この手だてが開示されなければ真如も真如たり得ない。真如法性の必然的展開として浄土、阿弥陀仏、菩薩の三厳二十九種の荘厳があると領解できる。ここに、曇鸞の教学は主として向上的方向性をとって表現されるが、その根底をささえるものとして向下的教法表現を認めるのである。

このような『往生論註』の教法表現を承けて、曇鸞は五念門行を説く『浄土論』を注釈し終わった後に、次のような問答を設けて、彼の浄土教表現の全体構造を開示している。

> 問ひて曰はく、何の因縁有りてか「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得」と言へる。答へて曰

はく、『論』に「五門の行を修して、自利利他成就するを以ての故なり」と言へり。然るに覈に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す。他利と利他と談ずるに左右有り。若し自から仏よりして言はば、宜しく利他と言ふべし。自から衆生よりして言はば、宜しく他利と言ふべし。今将に仏力を談ぜんとす。是の故に利他を以て之れを言ふ。当に此の意を知るべき也。凡そ是れ彼の浄土に生ずると、及び彼の菩薩・人・天の所起の諸行は、皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以て之れを言ふとなれば、若し仏力に非ずば、四十八願便ち是れ徒設ならん。今的らかに三願を取りて、用ひて義の意を証せん。願に言はく、「設ひ我れ仏を得んに、十方の衆生、心を至して信楽して我が国に生れんと欲して、乃ち十念に至るまでせん。若し生ずることを得ずば、正覚を取らじ。唯、五逆と誹謗正法とを除く」と。仏願力に縁るが故に十念念仏して便ち往生を得。往生を得るが故に、即ち三界輪転の事を勉る。輪転なきが故に、このゆえに速やかなることを得る一の証也。

（真聖全二―三四六～三四七）

覈求其本釈と言われるこの文では、五念門行によって自利利他成就するのは、この五念門行の根底に阿弥陀仏の本願力がはたらいているためであると明かす。即ち、向上的方向性をとって表現することを基本としながら、それとは逆方向の向下的教法表現を融合・一体化させているのである。

『往生論註』の冒頭には、先述のように龍樹の易行品を取意し引用しながら彼の領解した浄土教を披瀝しているが、そこでは、信仏因縁による浄土願生を勧めている。ここで言う信仏因縁とは大乗菩薩道実践者が阿弥陀仏との出遇いを実現するに至ったその実践道及びその背後にはたらく阿弥陀仏の救済を意味していると考えられるが、この信仏因縁こそ、向上的方向性と向下的方向性をとる教法表現の融合・一体化を物語るものと言える。

また、『往生論註』の大乗菩薩道実践者の願生心と仏の教えとの相応を明かすところで、

説願偈総持　与仏教相応とは、持は不散不失に名づく。総は少を以て多を摂するに名づく。偈の言は五言の句数なり。願は往生を欲楽するに名づく。説は謂はく、諸の偈と論を説くなり。総じて之を言ふに、願生するところの偈を説きて、仏経を総持し、仏教と相応するなり。相応とは譬へば函と蓋と相い称へるが如し。

（真聖全一―二八五）

と、その両者が函と蓋のような関係性を持つことを述べているが、二方向性をとって表現される浄土教の根本構造を顕したものと言える。

さらに、教法の向上的表現と向下的表現が融合・一体化されて表現されている箇所として浄摩尼珠・氷上燃火の譬えや八番問答中の三在釈においてみることができる。

問ひて曰はく、上に、生は無生なりと知ると言ふは、当に是れ上品生の者なるべし。若し下下品の人の、十念に乗じて往生するは、豈に実の生を取るに非ず耶。但実の生を取らば、即ち二執に堕しなん。一には、恐らくは往生を得ざらん。二には、恐らくは更に生ずとも惑ひを生ぜん。

（真聖全一―三二八）

まず、浄土往生行実践の機根を二に分け、人間の根源的存在性を生即無生と体解しうる機根としての上品生[7]と『観無量寿経』に説く十悪・五逆罪を犯す下下品の凡夫とに区分し、下下品の凡夫が十念によって往生できるか否かを問うている。

答ふ。譬へば浄摩尼珠、之れを濁水に置けば、水即ち清浄なるが如し。若し人、無量生死の罪濁に有りと雖も、彼の阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号を聞きて、之れを濁心に投ぐれば、念々之中に罪滅して心浄まり、即ち往生を得。又摩尼珠を玄・黄の幣を以て裹みて、之れを水に投ぐれば、水即ち玄黄にしてもつばら物の色の如くなるが如し。彼の清浄仏土に阿弥陀如来無上の宝珠まします。無量の荘厳功徳成就の帛を以て裹

みて、之れを往生するところの者の心水に投ぐれば、豈に生見を転じて無生の智と為すこと能わざらんや。又氷上に火を燃くに、火猛ければ則ち氷解く。氷解くれば則ち火滅するが如し。彼の下品の人、法性無生を知らずと雖も、但仏名を称する力を以て往生の意を作して、彼の土に生ぜんと願ずるに、彼の土は是れ無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり。（真聖全一―三二八）

この浄摩尼珠、氷上燃火の譬えにより、下下品の者が往生できることを明かす。浄摩尼珠の譬えでは、下下品の凡夫が有漏であるのに対して、阿弥陀仏も浄土も第一義諦・無生無滅・真如法性より顕現した清浄そのもの、無漏であるから、すべてをそれに委ねるなら究極的には有漏が無漏へと転じられると明かす。氷上燃火の譬えでは、例え下下品の凡夫が、大乗仏教の根本理念であり人間の根源的存在性である生即無生を体解できなくとも、阿弥陀仏の法を聞き浄土を願生するなら、三界流転の衆生を救済しようとしている阿弥陀仏に、即ちその根源的在り方としての第一義諦・無生無滅・真如法性、無漏に包み込まれると示している。

また、八番問答中第六問答で、造罪人即ち下下品の凡夫が十念によって往生することを明かしているが、この十念においても向上的教法表現と向下的教法表現が融合・一体化されていることを説示している。曇鸞は第六問答三在釈で、五逆十悪の罪業と下下品人の十念を比較して、

今当に義を以て校量すべし。軽重の義は心に在り、縁に在り、決定に在りて、時節の久近・多少には在らず。[8]（真聖全一―三一〇）

と、在心、在縁、在決定の三の観点から罪業と十念との軽重を明らかにしている。在の字は、「ある」を意味していると考えられ、在心とは、「心のなかにある」[9]と解釈できるから、十念を衆生が領受した心の上で論ずると言うことであろう。[10]そこでは、

云何が心に在る。彼の造罪の人は自ら虚妄顚倒の見に依止して生ず。此の十念は善知識の方便安慰して実相の法を聞きて生ず。（真聖全一―三一〇）

と、阿弥陀仏の法に帰依し法の何たるかを信知している善知識が、様々な手だてを講じて阿弥陀仏より回施される教法を聞信させようとすることによって、衆生に十念が生ずると言う。

つぎに、在縁とは、十念が衆生に生起する縁に焦点を合わせて論ずることを明かす言葉である。[11]

云何が縁に在る。彼の造罪の人は自ら妄想の心に依止し、煩悩虚妄の果報の衆生に依りて生ず。此の十念は無上の信心に依止して、阿弥陀如来の方便荘厳真実清浄無量の功徳の名号に依りて生ず。（真聖全一―三一〇）

十念は造罪人の虚妄妄想心に生じた無上・清浄の信心において顕わになるのであるが、それは阿弥陀仏の清浄な名号が根源となっていると述べている。

さらに、在決定とは、衆生において十念がどのようにして決定成就するかを明かすと言うことである。[12]

云何が決定に在る。彼の造罪の人は有後心・有間心に依止して生ず。此の十念は無後心・無間心に依止して生ず。是れを決定と名づく。（真聖全一―三一〇）

造罪人の心は有後心（まだ後があると思う心）・有間心（様々な心が入りまじわっている心）[13]によって生じるが、この十念は無後心（後が全く無いというせっぱ詰まった心）・無間心（阿弥陀仏以外に向かない心）[14]によって生ずるという。造罪人は平生自己を問い詰めたことがないが、例えば臨終の時に臨んで苦に責められ、かって経験したことのない恐怖心を懐く。この時善知識に遇いその勧めによって、はじめて衆生に十念が生ずるというのである。即ち、十念とは有後心・有間心の衆生が自らを問い詰め、無後心・無間心を生じさせることによって「決定」すると言うのである。しかし、その根源は阿弥陀仏の名号法にあり、その名号法を善知識により聞かされることが衆生

に十念を生じさせることになると、曇鸞は説示しているのである。ここに、十念は衆生が普段起こしている有後心・有間心から無後心・無間心を生じさせることを明かす向上的教法表現を前提としながら、阿弥陀仏の名号を根源とし、その名号を善知識が勧めるという向下的教法表現が明瞭に説かれ、ここに両教法表現の融合・一体化がみられるのである。

このように、向上的教法表現に立ちながら、究極的には向下的にはたらく教法、即ち阿弥陀仏の救済を説くことにおいて、人間の存在性を明確に明らかにすると同時に、そこで明らかになった人間に究極の安心をもたらすことを曇鸞は頭かすのである。

註

（1）『般舟三昧経』は、『出三蔵記集』によると西暦一七九年頃支婁迦讖により訳出。石田充之著『浄土教教理史』四三頁参照。

（2）石田充之著『浄土教教理史』四九頁以下参照。

（3）『無量寿経』は西暦四二一年の訳出、『観無量寿経』は西暦四二四～四四二年に訳出とされている。藤田宏達著『原始浄土思想の研究』の所説による。

（4）『続高僧伝』巻六。

（5）『略論安楽浄土義』は真・偽両説があるため、ここでは用いない。

（6）中国浄土教は曇鸞当時『般舟三昧経』系と『無量寿経』・『観無量寿経』系の二つの学系が明瞭に存在していたわけではないものの、曇鸞浄土教の特徴をこの様に表現しても差し支えないであろう。

（7）曇鸞は上品生に該当する者として龍樹を想定していると考えられる。『往生論註』観察体相章には、「此の菩薩、安楽浄土に生ぜんと願ずれば、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と畢竟じて身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪槃頭菩薩の輩、彼に生ぜんと願ずるは、当に此れが為なるべきのみ。」（真聖全一―三三二）と、また『讃阿弥陀仏偈』に「本師龍樹摩訶薩、形を像始に誕じて頽綱を理へ、邪扇を関閉して正轍を開く。これ閻浮提の一切の

眼なり。伏して承るに尊、歓喜地を悟りて、阿弥陀に帰して安楽に生ぜり。」（真聖全一―三六四）とある。

（8）この読み方は、真聖全の読み方を筆者が読み替えている。

（9）『諸橋大漢和辞典』（第三巻・一二二～一二四）には、「ある。おる。見まふ。みる。をはる。ほしいまま。」とあり、「在心」とは「心の中にある」の意とする。

（10）香月院深励著『往生論註講義』（三六〇頁）では、次のように述べている。「この在心の在の字はおいてみることなり、在の字はすべておくことなり。今第一の在心の義は、五逆十悪等の罪業と念仏とをおこす心の上においてみて軽重を論ずるなり」。即ち、在心とは衆生に生ずる心に焦点を合わせて論ずると言うことを意味している。

（11）香月院深励著『往生論註講義』（三六一頁）では、次のように述べている。「この縁と云うを古来みな所縁の境とす」。『往生論註』厳求其本釈に、「五門の行を修して、自利利他成就するを以ての故なりと言えり。然るに厳に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁となす」（真聖全一―三四七）とあるのと同様、阿弥陀仏の救済を縁として表現している。

（12）香月院深励著『往生論註講義』（三六三頁）では、次のように述べている。「十念の念仏をおこす能起の心でたてた義なり。」

（13）香月院深励著『往生論註講義』（三六四頁）では、次のように述べている。「有後心と云ふは後のある心と云ふこと、平生の時の心なるゆへに後起相続のある心なり。」、「有間心とは他想間雑のある心なり、五逆十悪のきつい悪を造る心なれども、平生悠々の時の心じゃによりて必ず外の心がまじはるゆへ有間心と云ふなり。」

（14）香月院深励著『往生論註講義』（三六四頁）では、次のように述べている。「臨終今はの心じゃによりて後念のつづかぬ命一刹那にせまった心なるゆへに無後心と云ふ。」、「外のおもひのまじはらぬ心なり、臨終一刹那にせまったと思ふたならば外の心はない筈なり、それを無間心と云ふなり。」

四、道綽における教法表現

曇鸞によって浄土教に帰入したのが道綽（五六二―六四五）である。当初涅槃の学僧として活躍しながら、当時学解よりも釈尊の仏道実践にこそ注力すべきと説き活動していた慧瓚（五三五―六〇七）の姿勢に共鳴してその教

団に参加した。[1] 四十八歳の時、[2] 曇鸞ゆかりの石壁玄忠寺に詣でて曇鸞を讃えた碑文を読み、浄土教に帰依することとなった。即ち、面授ではないものの曇鸞を師としての浄土教帰依である。その著『安楽集』は、後の迦才からは「近代に綽禅師有り。安楽集一巻を撰す。広く衆経を引きて略して道理を申すと雖も、その文義参雑にして章品混淆たり。後の之を読む者、亦躊躇して未だ決せず」[3]と批判されているように、教学的には問題点も指摘されるものの、視点を変えれば道綽の仏教に対する実践的な姿勢がこの書に一貫して表現されているのであり、この点に気づかなければ、『安楽集』にたいする浄土教理史上の正当な評価はできないであろう。

親鸞以前における浄土教の教法は、主として衆生が阿弥陀仏の浄土を願生し、行業を行じて浄土往生を遂げるという向上的方向性をとって表現されるが、同時に真如より形を顕して衆生を摂取しようとする向下的方向性をとって表現されるものとの二つの表現形態を認める。しかし、それらは明確に区分されて表現されているのではなく、両者が融合・一体化されて表現されることが多い。道綽の『安楽集』においても、この様な浄土教における教法表現の傾向を受け継いでいる。

いま、道綽における教法表現を論ずるに際して、まず、向上的方向性を主とする表現の教法について述べたい。『安楽集』は『観無量寿経』の注釈書であることは『安楽集』の文より窺い知ることができるが、[4] その冒頭で、『観無量寿経』注釈の基本的立場を「約時被機」として明かしている。具体的には次のようである。

> 教興の所由を明かして、時に約し機に被らしめて勧めて浄土に帰せしむとは、若し教、時機に赴けば、修し易く悟り易し。若し機と教と時と乖けば、修し難く入り難し。是の故に『正法念経』に云はく。「行者一心に道を求むる時、常に当に時と方便とを観察すべし。若し時を得ず、方便無くは、是れを名づけて失と為し利と名づけず。何となれば、湿へる木を攅りて以て火を求めんに、火得べからず、時に非ざるが故なり。若し乾き

たる薪を折りて以て火を覓めんに、火得べからず、智無きが故なり」と。是の故に『大集月蔵経』に云はく、「仏滅度の後の第一の五百年には、我が諸の弟子、慧を学ぶこと堅固なることを得ん。第二の五百年には、定を学ぶこと堅固なることを得ん。第三の五百年には、多聞・読誦を学ぶこと堅固なることを得ん。第四の五百年には、塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固なることを得ん。第五の五百年には、白法隠滞して多く諍訟あらん。微しき善法有りて堅固なることを得ん」と。（真聖全一―三七八）

道綽は教法が説き明かされる拠り処について、時と機根に着目すべきと言明し、教法がその時代の在り方とそこに生きる人間の資質に合致すれば、その教法は受け入れられ真に人々を悟りへと導くものとなると明かしている。そして、『正法念経』（『坐禅三昧経』と推定されている）を引用して、このことを経文により立証する。さらに、『大集経』を取意して五箇の五百年説を示し、その時代に即応した教法が選び取られるべきであることを明らかにする。道綽が五箇五百年説によって明かそうとしたことは、現在が末法の世であると言うことは勿論であるが、時と機根に相応してこそ、はじめて衆生救済の教法となりうると領解したからであった。こうした時代とそこに生きる機根に合致した教法の要請は、その機根の往生、成仏してゆく道の明確化を引き出すこととなるため、その教法は基本的には向上的方向性をとって表現されるのである。このことは、道綽が実践者の視点に立って教法を表現したと言うことである。この場合、浄土教を実践する者の視点からすれば、仏道実践を始めるにあたっては、自己自身そのものよりも自己を取り巻く時代、環境がまず意識されるのが一般的であるが、道綽の場合それは末法であった。浄土教を実践し始めた者にとって末法内存在として自己が認識されるとき、行業として「福を修し懺悔すること」の提示は了解できることであろう。浄土教の実践を始めたばかりの者にとっては自らを律し懺悔し修善に赴くことは、世俗の道理と合致し、それに従おうとすることは浄土教実践者においては自然の流れである。向上的教法

表現は、こうした浄土往生行実践者にとって、実践すべき道筋を明確に説示するという性格を、基本的には持つのである。

道綽はこの末法について述べた後、続いて、

若し衆典を披き尋ねんと欲せば勧る処弥々多し。遂に以て真言を採り集めて助けて往益を修せしむ。何となれば、前に生ずる者は後を導き、後に去かん者は前を訪ひ、連続無窮にして願はくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故なり。……『大集経』に云はく、「説法の者に於ては医王の想を作し、抜苦の想を作せ。説く所の法には甘露の想を作し、醍醐の想を作せ。其れ法を聴く者は増長勝解の想を作し、愈病の想を作せ。若し能く是の如く説く者、聴く者は、皆仏法を紹隆するに堪へたり。常に仏前に生ず。」

（真聖全一―三七九）

と述べている。時と機根に相応する教法に対して、その教法をすでに実践している者は、実践し始めたばかりの者を教え導き、実践し始めたばかりの者はより深く実践している者を訪れて道を請うべきであると述べ、さらに法を説くものは医師が抱く思い、苦悩を解決しようとする思いをもつべきであり、法を聴く者は病気を治そうという思いをもつべきであると語っている。これは向上的方向性をとって表現された教法に対する浄土実践者のあり方を表現したものといえる。道綽が約時被機において末法思想を取り上げるのは、末法内存在には行業実践力のないことを示して、称名念仏行を選び取るべきことを明かすばかりでなく、向上的方向性を取って表現される浄土の教法に対して、どのように対処すべきであるかを明かそうとしたからであると言える。

さて、このように『安楽集』における教法表現の中心は向上的方向性をとって表されるが、それは『観無量寿経』の宗旨を明かすところでも確認できる。

今此の『観経』は観仏三昧を以て宗と為す。（真聖全一―三八一）

と示しながら、その次下では、

若し能く菩提心の中に念仏三昧を行ずれば、一切の悪神、一切の諸障是の人を見ず。所詣の処に随ひて能く遮障すること無き也。何が故ぞ能く爾るとならば、此の念仏三昧は即ち是れ一切の三昧の中の王なるが故也。（真聖全一―三八二）

と述べるように、『観無量寿経』での宗は観仏三昧としながら、道綽においては念仏三昧にこそ浄土往生行としての意義を認めるのであるが、このように衆生の往生行について問題にすることは、それが基本的には向上的方向性をとって表現される教法であることを意味する。

『安楽集』第三大門では、こうした浄土往生行としての念仏行こそが時機相応であることを、第十八願と『観無量寿経』下下品の文を合糅して次のように表している。

大経に云はく、「若し衆生有りて、縦令一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相続して我が名字を称せんに、若し生ぜずは正覚を取らじ」と。……縦使一形悪を造れども、但能く意を繋けて専精に常に能く念仏すれば、一切の諸障自然に消除して、定んで往生を得。何ぞ思量せずして都て去く心無きや。（真聖全一―四一〇）

「『大経』に云はく」と第十八願を引用するに際して、第十八願の「至心信楽欲生我国乃至十念」をそっくり『観無量寿経』下下品取意の文と入れ替えている。本来、第十八願では「十方衆生が心をこめて阿弥陀仏を信じ、浄土に生まれたいと願ってその心を相続するなら、必ず浄土に迎えとる」と誓われている。即ち、この第十八願は、阿弥陀仏は衆生を救済しようとはたらいているが、衆生はそのはたらきにうなずき、我が身をゆだねて信ずるばかり

で救われることを明かしているのである。これに対して、この『安楽集』の文では「一生涯悪を造り続けてきた衆生であっても、命終の時に浄土を願生しその心を相続しつつ称名するなら、必ず往生させる」となっている。第十八願文とそれを改変したこの『安楽集』の文との相違点は次の二点に集約できる。

〈1〉第十八願では対機がすべての衆生（十方衆生）であるのに対して、『安楽集』では一生造悪者と機根を具体的に限定して示す。

〈2〉第十八願では機根の行業として阿弥陀仏を信じ願生心を相続することのみを説くのに対して、『安楽集』ではその願生心相続における称名念仏行を説く。

このことから、道綽がここで何を明かそうとしていたかが理解できるであろう。即ち、向下的表現の第十八願が道綽においての実践行の根底をなしており、この第十八願と浄土願生心の相続及びその具体的行為としての称名念仏との融合・一体化に浄土教の真髄をみたと言うことである。換言すれば、向上的表現の称名念仏行と向下的表現の第十八願における浄土願生心相続との融合・一体化をはかったということである。

註

（1）『続高僧伝』巻二〇。
（2）迦才の『浄土論』の所説。
（3）迦才『浄土論』（大正四七―八三B）
（4）『安楽集』の序には「今此の観経は……」（真聖全一―三七七）とあり、『安楽集』が『観無量寿経』について明かす書であることを示している。

五、善導における教法表現

善導（六一三―六八一）は、幼くして出家し、『法華経』や『維摩経』を学んだが[1]、二十歳を過ぎた頃、師道綽に出遇い浄土教に帰入した[2]。善導の著述としては、『観経疏』四巻、『法事讃』二巻、『観念法門』一巻、『往生礼讃』一巻、『般舟讃』一巻があり、『観無量寿経』の注釈書である『観経疏』以外は、浄土教の実践に依用される内容となっている。主著とも言える『観経疏』は、善導自らが言うように、それまでの浄土教を「古今楷定」[3]したものとして、後世中国浄土教の大成者として高く評価されている。特に善導の教学で特徴的なのは、浄土教における二つの教法表現の融合・一体化をはかることに力を注いでおり、しかも一定の評価が得られていると言うことである。

教学上の中心は『観経疏』である[4]。いま、善導の教法表現を『観経疏』を中心に論じてゆきたい。善導は『観経疏』「玄義分」で、

> 今此の『観経』は即ち観仏三昧を以て宗と為し、亦念仏三昧を以て宗と為す。一心に回願して浄土に往生するを体と為す。（玄義分・真聖全一―四四六）

と、『観無量寿経』には経の中心要素として観仏三昧及び念仏三昧の行が説かれており、両者はともに浄土教実践者に浄土願生心を生じさせ往生させることを明かしている。この浄土教実践者に観仏三昧及び念仏三昧の行を開示することは、善導が主として表わす教法が向上的方向性をとることを明かしていると言える。このことは、「散善義」で往生行として読誦、観察、礼拝、称名、讃歎供養の五正行を説き[5]、『往生礼讃』で『浄土論』の五念門行を説くこと[6]と矛盾しない。

ところが、善導においての教法表現は、こうした向上的教法表現を単独で展開しているのではなく、向下的教法表現と合説されるのが一般的である。これは、上述の曇鸞、道綽と同様であるが、その比重は異なる。善導は『観経疏』「玄義分」の冒頭で、釈尊が韋提希の要請に応じて説法されたことに関して、次のように記している。

娑婆の化主は其の請に因るが故に、即ち広く浄土の要門を開き、安楽の能人は別意の弘願を顕彰したまふ。其の要門とは即ち此の『観経』の定散二門是也。定は即ち慮りを息めて以て心を凝らす。散は即ち悪を廃して以て善を修す。斯の二行を回して往生を求願す。弘願と言ふは『大経』の説の如し。「一切善悪の凡夫生を得る者は、皆阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁と為さざるはなし」と。（玄義分・真聖全一―四四三）

娑婆の化主である釈尊は、浄土の要門即ち「息慮凝心」の定善と、「廃悪修善」の散善を説かれたと述べる。定善と散善は衆生が浄土往生するための行業であり、向上的方向性をとる教法と言える。善導は韋提希に開示されたこの向上的教法表現としての浄土の要門とは別に、安楽の能人である阿弥陀仏の本願、厳密には第十八願を併説している。(7) 即ち、向上的教法表現に向下的教法表現を合わせて説くのである。この善導における釈尊と阿弥陀仏による二つの教法表現について、次下に、

仰ぎて惟んみれば、釈迦は此の方より発遣し、弥陀は即ち彼の国より来迎したまふ。彼に喚ばひ此に遣はす、豈に去かざるべけんや。（玄義分・真聖全一―四四三）

と明かすことや、「散善義」の二河白道の譬において、

東の岸に忽ちに人の勧むる声を聞く。仁者、但決定して此の道を尋ね行け、必ず死の難無からん。若し住まらば、即ち死せんと。又西の岸の上に人有りて喚ばひて言はく。汝、一心正念にして直ちに来れ。我れ能く汝を護らん。衆て水火の難に堕することを畏れざれと。此の人既に此に遣はし、彼に喚ばふを聞きて、即ち自ら

身心を正当にして、決定して道を尋ねて直ちに進みて、疑怯退心を生ぜず。……仰ぎて釈迦発遣して指して西方に向かはしめたまふことを蒙り、また弥陀悲心招喚したまふに籍りて、今ま二尊の意を信順して、水火の二河を顧みず、念々に遣るること無く、彼の願力の道に乗じて、捨命以後彼の国に生ずることを得て、仏と相見えて慶喜すること何ぞ極まらんといふに喩ふ。

（散善義・真聖全二―五四〇～五四一）

とあるように、釈尊がこの此土・娑婆世界から発遣し、阿弥陀仏は彼土・浄土から招喚することによって、衆生の浄土往生が成就されると考えている。即ち、善導では定善と散善の行業（向上的に表現された教法）と阿弥陀仏の本願による救済（向下的に表現された教法）とが融合・一体化して説くところに、衆生の浄土往生が実現されると考えていたのである。

このことは、第十八願についての善導の見解において、より鮮明に表現されている。善導は第十八願について、

仏言はく。若し我れ成仏せんに、十方の衆生、我が国に生ぜんと願じて、我が名字を称すること、下十声に至るまで、我が願力に乗じて、若し生ぜずは、正覚を取らじ。

（観念法門・真聖全一―六三五）

又『無量寿経』に言ふが如し。若し我れ成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称すること、下十声に至るまで、若し生ぜずは、正覚を取らじ。

（往生礼讃・真聖全一―六八三）

と示して、第十八願を『観無量寿経』下下品の文との合糅して表している。これはすでに道綽においてみられることであり、さらに遡れば、慧思の『立誓願文』においても同趣旨の文を確認できる。[8] ここで、善導は道綽と同様基本的には向下的教法表現である第十八願を根底において、向上的教法表現としての『観無量寿経』下下品の文を重ね合わせ、浄土教の特徴としての二つの教法を融合しようとするのである。ところが、善導はさらに第十八願について、より一歩踏み込んだ領解をする。それは次のような「玄義分」の文にみられる。

又『無量寿経』に云はく。法蔵比丘、世饒王仏の所に在して菩薩の道を行じたまひし時、四十八願を発したまへり。一々の願に言はく。若し我れ仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を称して我が国に生ぜんと願ぜんに、下十念に至るまで、若し生ぜずは、正覚を取らじ。（玄義分・真聖全一―四五七）

善導は阿弥陀仏の四十八願すべてに、第十八願意が込められていると領解する。まず、第十八願文について注目すると、この「玄義分」で示す第十八願文は、基本的には『観無量寿経』の下下品との合糅において表現されたという点で、先述の『観念法門』、『往生礼讃』に引用した第十八願と同じ意味であると言えるが、『観念法門』、『往生礼讃』ではともに称名行の相続を主眼とした願文を形成しているのに対して、この「玄義分」では称名することによる浄土願生心の相続を主眼とした願文形成となっており、両者の表現に視点の相違が認められる。四十八願はその対象が仏、浄土、衆生に区分されるが、善導はこれらの願一々に真実の心で浄土を願生させようとする阿弥陀仏の意図がはたらいていることを見開いている。「散善義」で、五正行中称名を正定業とする根拠として、

一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、是れを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故なり。（散善義・真聖全一―五三八）

と、浄土往生の正定業としての称名行は、阿弥陀仏の第十八願に根拠しているからであるとする。これは向上的教法表現の背後に、向下的教法があることを示すものであるが、この逆の表現形態、即ち向下的教法表現を前面に打ち出しつつ、向上的教法表現にまで及んでいるものが、同じ「散善義」の次の文である。

正しく弥陀の名号を付属して、遐代に流通せしめたまふことを明かす。上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望むるに、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り。（散善義・真聖全一―五五八）

仏の本願を前面に打ち出し、衆生の往生行実践が実は阿弥陀仏の願いであることを明かすのである。このように、

善導においての教法表現をみてきたのであるが、それを最も象徴的に表現しているのは、「定善義」の三縁釈中の親縁を明かすところでみられる。

問ひて曰はく。備に衆行を修して、但能く回向すれば、皆往生を得。何を以てか仏光普く照すに、唯念仏の者をのみ摂するは、何の意か有るや。答えて曰はく。此れに三義有り。一には親縁を明かす。衆生行を起して口に常に仏を称すれば、仏即ち之れを聞きたまふ。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之れを見たまふ。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之れを知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまふ。彼此の三業相ひ捨離せず。故に親縁と名づく。（定善義・真聖全一―五二一～五二二）

阿弥陀仏のすすめる行業を実践して浄土を願生する者を阿弥陀仏が摂取されるのは、衆生の身口意三業における浄土往生の行業を、阿弥陀仏は聞・見・知され、衆生と阿弥陀仏の身口意業にわたる行為が一体化されるからであると明かす。ここに、善導における向上的教法表現と向下的教法表現の融合・一体化を見るのである。

註

（1）『新修往生伝』善道伝。
（2）野上俊静著『中国浄土三祖伝』一五〇頁以下参照。
（3）真聖全一―五五九頁。
（4）善導の著述五部九巻を古来（『実悟記』ですでにみられる）より、本疏、具疏と区分され、『観経疏』が教学の中心として位置づけられている。
（5）真聖全一―五三七。
（6）真聖全一―六四九。
（7）この併説がどのような意味を持つものであるのかについては、従来後の親鸞による解釈をここに適用して浄土の要門を第十九願を表し、弘願は第十八願を表すと理解するのがほぼ定説となっている。
（8）『南嶽思大禅師立誓願文』に「設我得仏。十方世界若有衆生。具五逆罪應堕地獄。臨命終時値善知識教称我名。罪人聞

已。合掌称名声声不絶。経十念頃。命欲終時。即得見我。迎其精神来生我国為説大乗。是人聞法得無生忍永不退転。若不爾者不取妙覚。」（大正四六―七九〇）とある。

六、おわりに

浄土教がその全貌を表す漢訳浄土経典、特に〈無量寿経〉の生因願において、向上的教法表現と向下的教法表現の二種が明瞭に説かれている。このような教法表現は大乗仏教においては特に二諦思想の中に見出されるものであるが、さらに釈尊の教法においても確認されることであった。

向上的教法表現は、聖道教と親鸞までの浄土教においては主流となっているものであった。阿弥陀仏の救済を説く浄土教においても、浄土往生行実践者が行業を実践し浄土往生を果たし得証することを説くため、この点に関して言えば、向上的教法表現と言えるのである。この向上的教法表現においては、即ち浄土往生行実践においては人間の実践能力を厳格に峻別せざるを得ないため、機根の差違が問題となり凡夫意識や悪人意識を深めることとなり、〈無量寿経〉での三輩が『観無量寿経』では九品に分化する原因となった。ところが、浄土教であるから当然のことであるが、この浄土教実践者に対してはたらく阿弥陀仏の救済が〈無量寿経〉の生因願においては中心論点であり、特に、魏訳『無量寿経』の第十七願と生因願としての第十八願において向下的教法表現が顕著である。

こうした漢訳浄土経典における向上的教法と向下的教法という二つの教法表現によって、曇鸞、道綽、善導と浄土教は伝統されたのである。

まず、曇鸞は天親の『浄土論』を龍樹の大乗空思想によって注釈することによって、浄土教の基本形態である向上的教法表現の根底に、向下的教法表現のあることを開示した。それは、『往生論註』冒頭の信仏因縁、三厳二十

九種の荘厳功徳、覈求其本釈等に見出される。このような二つの教法表現において曇鸞の教学は展開していた。八番問答では、天親の言う「諸の衆生」とは何かを問うことを発端としながら、浄土願生心を生起し相続すれば、どのような機根であっても往生できることを明かした。このことを可能にできるのは阿弥陀仏の本願であり、浄土往生行実践者においては十念相続という願生心の相続においてである。また、向下的教法表現を承けて衆生を不生不滅、因縁生と表し、その世界を二種の功徳によって詳説する。具体的には、衆生の修する諸善や果報のすべては顚倒、虚偽であるが、菩薩道実践中の菩薩に生じた智慧は第一義諦より顕現したもので、衆生救済を荘厳したもので、清浄であり、不顚倒、不虚偽であるとする。

さらに、浄摩尼珠、氷上燃火の譬えでは、浄土往生の機根を上品生と下下品の二つに分け、下下品の凡夫の救済を説く。大乗仏教の根本理念であり、人間の根源的存在性である生即無生を体解できなくとも阿弥陀仏の浄土を願生するなら、三界流転の衆生を救済しようとする阿弥陀仏、その根源的在り方としての第一義諦・無生無滅・真如法性、無漏に含み込まれると明かしている。ここに、向上的教法表現に立ちながら、究極的には向下的にはたらく教法、即ち阿弥陀仏の救済を説くことにおいて、人間が三界流転の凡夫であることを示し、同時にその自覚に立つ人間に究極の安心をもたらすことを曇鸞は顕かすのである。

つぎに、道綽では、その著『安楽集』で『観無量寿経』注釈の基本的立場を「約時被機」と明かし、時代とそこに生きる機根に合致した教法を開顕しようとして、その時代観としての末法を主張した。当時の仏教者が環境悪として自らの教法に危機感を募らせ、強力に伝達させようと計ったこととは相違して、教法自体を問い直す契機とした。こうして、道綽が開顕した教法は、基本的には向上的に表現されたものであった。この教法表現を基にして、向上的方向性と向下的方向性をとる二つの教法表現を融合・一体化しようとする。具体的には第十八願と『観無量

寿経』下下品との合糅の文にみられる。

善導では、浄土教における二つの教法表現を、道綽同様向上的教法表現を基本としながら向下的教法表現との融合・一体化をはかっている。この融合・一体化に関して、善導は道綽と比べるとより具体的に明かす。此土の釈迦と彼土の阿弥陀仏により教法が表現されることを指摘すること、称名正定業の論拠を阿弥陀仏の本願に求めていること、三縁釈での衆生の行と阿弥陀仏の心との相応に言及すること等、道綽に比べればより具体的に教法の融合・一体化を表現するのである。

以上のように、中国浄土教においてその教法表現には、向上的教法表現と向下的教法表現の二つの表現形態のあることが明らかとなった。さらにこの二つの教法表現は、それぞれの浄土教者によって融合・一体化がはかられて、それぞれ独特の浄土教を描き出しているのである。こうした教法表現の全貌を評価しない限り、中国浄土教の教学的特徴を表現できないと言えるであろう。