

『無量壽經論註』成立の精神風土と基本的思想材

藤 堂 恭 俊

小 序

法然はその主著『選擇本願念佛集』第一章私積段のなかで、淨土一宗の正依の經典をあかし、ついで世親の『無量壽經論』をもつて「正明往生淨土」の論書となしている。そうした關係上、『論』に対する淨土教徒の関心はとりわけ高いわけである。しかるに従来、宗学徒の『論』に対する態度は『註』を通してその理解に努めんとする傾向が強く、直接『論』にタツチすることを避けがちである。このことは『論』に対する唯一の註釈書である、玄中寺曇鸞の『論註』を重要視する態度の現われに外ならないが、はたして『論』の勝義的理解をもたらし得るであろうか。

一概は註釈書といつても、世親が無著の『攝大乘論』に

『無量壽經論註』成立の精神風土と基本的思想材

施釈した『攝大乘論釋』と、『無量壽經論』に対する曇鸞の『論註』とは、そこに一線を劃さなければならぬ。なぜならば、前者は『論』の能表現者の思想的立場に立つての施釈であるのに対し、後者は『論』を産み出したインドとは異なる精神風土をもつシナにあつて、『論』の背景思想に対する充分な理解なしに施釈されているからである。吾人が『論註』において、能表現者の世親が全然予想し得なかつたシナに固有な民間信仰との接近を看取したり、曇鸞の理解は啓蒙的な面や世親的理解に闕ける諸点を見出しうることは、すべてこのことを物語るものである。然しこのことは決して『論註』自身のもつ価値を無視したり、軽く評価することを意味せんとするものではない。『論』の施釈にあたつて重要な面をなす精神風土や、思想材などの上

に致命的な障壁をもつた曇鸞は、よくこれらを克服して『論』にあつてまだ充分に現わし出されていらない阿彌陀佛の願意を開顯し、大乘仏教とりわけ瑜伽行の附順的作法としての性格において流行・実践されていた浄土教をその地位から開放し、大乘仏教の随一としての立場にまで昂め、かつ『論』が成立つたとは異なる精神風土のなかにあつて、それを移植・受容せしめる態勢を形成したことに對し眼を覆わんとするものではない。

この拙稿は私意の意図するところは、『論』の移植・受容が行われる場、いいかえれば『論註』が成立する場はいかにあつたか、移植・受容に偉大な功績をはたした曇鸞の思想的立場や前半生涯に於ける彼の体験が『論』の受容・理解にいかに作用したか、と言うことについて解明しようと思う。このことは『論註』は『論』のもつていかなる面に注視し、それを強張深化し、又逆に『論』のもつていかなる面について理解の貧困・闕如を示しているか、という諸点に關する解明の前提をなすものである。

A 『論註』が成立するシナの精神風土

先づ『論』の移植が行われる場、つまり『論註』が成立する精神風土はいかにあつたか(A)、又『論註』主曇鸞の思想的立場や彼の前半生涯の体験はいかにあつたか(B)、さらに曇鸞は『論』の理解をいかなる思想材との関連の上に進めて行つたか(C)、という一連の問題の解明に努めようと思う。

『論』と『論註』との間には、それらが成立した年代的な距たりや単なる地理的な距離に増して、それ以上に大きく両者を引きはなすものとして精神的風土の差異をあげなければならぬ。特に『論』が移植され、受容されるシナの社会と民衆は、伝統を誇る儒教・道教という既成の文化をもつていたことを忘却することはできない。少くともシナの人人が仏教を受容し信仰する場合、シナに固有な、―――仏教にとつて異質的な文化からの影響というよりも、むしろ抵抗を廢除することは到底不可能なことと言わなければならぬ。このことは仏教に先行する、既成のシナ固有

の文化を土台として仏教の理解・信仰が進められるという、言わば既成のものに限定されるという方向のみを指すのではなく、そうした方向とともに、それを超えるという別な方向をもつことを指摘して置かねばならない。そのことによつてこそ、シナの社会と民衆の間に仏教の浸透が可能であり、仏教の母国インドに於けるとは別個なシナの仏教の面目が形成されるわけである。

そこで先づ『論註』には世親が『論』において一度もふれたことのない造罪人の問題が、臨終という特定の時間的なフィールドの上で、しかも『論註』のなかで重要な役割をもつ無量壽佛の名号との関係に於て提出されていることに注目せざるを得ない。『論註』主はなぜこうした問題を取扱わねばならなかつたのであろうか。このことは『論』の受容がなされ、『論註』が成立する場に視野を置き、曇鸞の背後にあつてそうした問題に注視させるなにかを探ることによつて説明されるであろう。

私は先づ曇鸞の在世した北魏時代に仏教徒によつてつくられた疑偽經典に注目したい。このことは、この疑偽經典

が北魏の帝室あるいは一般民衆の支持、教化をめぐり、又その指導権の確立をめぐつて儒・仏・道三教の間にはげしい文化戦を展開したその第一線におし出されたものとして、重要な役割を荷負うものであるからである。いいかえれば、一般民衆の教化の第一線に出される伝道文書といつてよい疑偽經典は、一般民衆との接触を求め、その接触を通して仏教に導入しようとするものであり、その限り民衆の精神生活を離れたものでなく、当代の民衆の精神的要求を反映している訳であるから、曇鸞の背景をなすシナの精神風土の一端を探ぐるに好都合の資料と言わなければならぬ。北魏太武帝の廢仏毀釈の後、第二代目の沙門統として仏教の復興に活躍した曇曜の撰になる『淨度三昧經』に、

八王日、諸天帝釋鎮臣三十二人、四鎮大王、司命司錄、
伍羅大王、八王使者、盡出四布覆行。復值四王十五日三
十日所奏、案校人民立行善惡。地獄王亦遣輔臣小王、同
時俱出、有罪即記。前齋八王日犯過、福強有救。安隱無
他、用福原赦。到後齋日重犯罪數多者減壽、條名刻死藏

月日闕下地獄。地獄承文書、卽遣獄鬼持名錄名。獄鬼無慈、死日未到、強催作惡令命促盡。福多者增壽益算、天遣善神營護其身、移下地獄拔除罪名、除死定生後生天上と記述しているが、この中、犯罪多きものの寿を減じ、その死日を決定してこれを地獄に通告すると、無慈悲な獄鬼は決定された死日を待たずしてその命を奪ひ地獄に投ずるという奪算の説に注目したい。この説は『抱朴子』内篇卷六微旨篇の『天地有司過之神、隨人所犯輕重以奪其算、算減則貧耗疾病、屢逢憂患、算盡則人死』⁽²⁾というのに基づくものである。しかして斯様な、人の寿命をその人の犯した罪過の輕重によつて判決するという信仰は造罪に關する緊張感を昂めるとともに、死に対する恐怖・不安・動搖をかりたて、人をして悲痛の深淵につきおとすものである。

『淨土三昧經』はかかる奪算に対する恐怖におのく民衆に、
 受持齋戒者、佛勅六欲天王、各差二十五善神、常來隨逐守護持戒之人、亦不令有諸惡鬼神來橫惱害、亦無橫病死亡災障、常得安隱。

と言ひ、齋戒を受持するものに対して善神の營護することを勧告し、死の恐怖からの脱出を説示しているのである。

私はさらに北魏時代の人がそうした奪算からの脱出を求めている一文獻をあげて置こうと思う。即ち龍門石窟の古陽洞に遺存する延昌元年512の『清信士劉洛真兄弟造彌勒像銘記』によるに

延昌元年歲次壬辰十一月辛亥朔四日 清信士劉洛兄弟

爲亡父母造彌勒像二軀 使亡父母託生紫微安樂之處 又

願七世父母師僧眷屬 見在居門老者延年少者益算 使法

解相生 一時誠佛所願如是

と銘記し、亡父母の兜率往生⁽⁴⁾とともに、現存するものの益算が願われている。この銘記は奪算の恐怖に心やすらかない一般民衆の心情を代弁するものであり、その背後にみずからが日常生活に於て行ふあらゆる行為について惡のなからんことというよりも、なんとかして善いことをなさんとするやるせない心情を讀みとることが出来る。茲において死の恐怖と罪過に關する緊張感がいかに強く北魏時代の民衆の精神を支配していたかが首肯されるとともに、曇鸞

が造罪人の問題を臨終という特定の時期の上で問題視しなければならなかつた背景思想というか、必然性が理解されるであろう。

そこで曇鸞は当代人の精神を支配した造罪と死の恐怖について、いかなる視点に立ちこれととり組んだであろうか。即ち彼は『論註』上巻に

問曰。業道經言業道如秤。重者先牽。如觀無量壽經言有人造五逆十惡具諸不善應墮惡道經歷多劫受無量苦。臨命終時遇善知識教稱南無無量壽佛。如是至心令聲不絕具足十念便得往生安樂淨土。即入大乘正定之聚畢竟不退與三塗諸苦永隔。先牽之義於理如何。又曠劫已來備造諸行。有漏之法繫屬三界。但十念念阿彌陀佛使出三界繫業之義復欲云何。

答曰。汝謂五逆十惡繫業等爲重、以下下品人十念爲輕、應爲罪所牽先墮地獄繫在三界者、今當以義校量輕重之義。在心在緣在決定、不在時節久近多少也

と、その見解を示している。

これによるは曇鸞はかの『淨度三昧經』の疑偽經典が示

【無量壽經論註】成立の精神風土と基本的思想材

したとは異り、奪算説と直接結びつけていない点が指摘されるとしても、「有人造五逆十惡具諸不善、應墮惡道經歷多劫受無量苦」といい、さらに進んで「臨命終時」と続けていることは、奪算説に基づくものであると断定を下すには、それを構成する要素に欠ける点を持つが、さりとて全然それを無視するものであると断定することも不可能である。確かにこの一文は彼が『觀無量壽經』の下下品の説に基づいて記述したものはあるが、彼はこの一文をいかなる意図の下に理解し、記述したかは測り知ることが出来ないであろう。しかし当代人の一大関心事が造罪と死とを結びつけ、その恐怖におののいていたのであるから、そうしたことに對する考慮を怠つていたとは考えられない。かく思考する時、私は曇鸞がこの一文においてそうした奪算の説を肯定しているとみて差支つかえなからうと思う。即ち奪算に悲痛の涙を流す当代人に対するおもいやりの心が、時にこの一文を、造罪人がみずからの寿命の判決をうけ、まさに獄鬼のために地獄につれ去られようとする、所謂この世の最後の一瞬というように、読みとつたと考えてもよ

焚之。

いであらう。若しこのような推定が許されるとしても、そこには多くの疑偽經典が示した増寿益算(し)を彼がなぜ示さなかつたのであるうか、という疑問が提出されるであらう。このことは曇鸞が奪算の説にかかわりを求めたことと別問題であり、既に彼はそうした増寿益算の立場を超える、所謂「出三界」に立っていることを示唆するものである。今茲に唐の道宣の編纂にかかる『續高僧傳』巻第六に記載される彼の伝歴を繙くならば、彼が「出三界」を立場としたことが首肯されるであらう。即ち病をえた彼が仏教の研究を継続するには先づ健康の回復と不老長寿が第一であることを思い、遠く江南に神仙の大家陶弘景を尋ね、仙經十巻の伝授をうけて意気洋洋と郷里に帰える途中、帝都洛陽において翻譯三蔵菩提流支に面接し、次に示す如き劇的にして激的な問答を交わしたのである。

鸞往啓曰。佛法中頗有長生不老法勝此土仙經者乎。留支
 唾地曰。是何言歟。非相比也。此方何處有長生法。縱得
 長年少時不死。終更輪廻三有耳。即以觀經授之曰。此大
 仙方。依之修行當得解脫生死。鸞尋頂受。所齋仙方並火

私この記事の歴史的事実性を認めようとするものではないが、この激的な会話は、浄土教の信仰をもつた曇鸞の心境が、神仙の術を求めた時代のそれと画然と一線を劃さねばならない程の開きのあることを、つまり回心を伝えるものと理解される。(たといこの記事を素直に受けとつても、彼が「出三界」を立場とすることを否定することはならない。)畢竟するところ曇鸞は奪算にかかわりを求めただけであつて、奪算とか益算とかいうことを問題視したのではない。彼は造罪を人生における既成事実視することによつて、その応報からの開放を取扱わんとしたのである。このことはシナに固有な民間信仰、言わば仏教外部から受けるところの抵抗に対し、それとの關係を遮断して敵対視することとなく、常に仏教外部の信仰とかかわりを保ちつつ、終極においてそれを仏教的世界という、より次元の高い世界に翻転せしめる如き態のものをいうのである。

(1) 『法苑珠林』第六十二所収(大正藏53, 754, c~755, a)

(2) 『抱朴子』

(3) 『觀念法』所収(淨全4, 229, b)

(4) 水野・長広著『龍門石窟の研究』305, aの外、定州常山鮑纂造石浮図記(太平真君三年442)に「父身延年益壽」

(大村西崖「支那美術史彫塑篇」175)と言ふ、清信佛弟子成休祖造觀世音像記(興安二年453)に「老者延年少者益壽」(同上179)、齊州歷城崔承宗造釋迦像記(太和七年483)に「老年延齡少者益算」(同上186)と言ひ、それぞれ増壽益算を希念している。

(5) この造像銘記には「爲亡父母造彌勒像二軀」と言ひ、ついで「使亡父母託生紫微安樂之處」といつているが、その「託生紫微」という表現に注意したい。即ち「紫微」という表現は『魏書』釋老志に、「道家之原出於老子其自言也。先天地生以資萬類。上處王京爲神王之宗。下在紫微爲飛仙之主」と言つている「紫微」であり、所謂仙都・仙郷を指したものである。そこに道教的な理解、受容のあとが明確に指摘される。

(6) 淨全1, 232, a~b

(7) 宋の智嚴・寶雲共訳とされる『四天王經』には四等心・五戒・六齋をあげ(大正藏15, 118, b)′、呉の支謙訳とされる『三品弟子經』にも五戒・六齋を説き(大正藏17, 701, b)′、北魏僧曇靖の撰述にかかる『提謂波利經』には八戒齋を持すべきことを示し(『法苑珠林』卷第八十八所収——大正藏53, 932, c)′、又『藥師瑠璃光經』には造續命神旛、

『無量壽經論註』成立の精神風土と基本的思想材

然四十九燈、放諸生命を行ふべきことを示している。

(8) 大正藏經50, 470, b~c

B 『論』の理解における基本的思想材

曇鸞は世親の『論』を理解するにあたつていかなる思想材に基づきながら進めたであろうか。特に原典の漢字訳に基づいて仏教の理解が進められるシナの仏教を取扱う場合、漢字訳の歴史から受けねばならない制約を等閑視することは出来ない。今の場合、とりわけ『論』の理解が進められるに最も適応した思想材、——つまり『論』が成立する基盤としての瑜伽行派の教学に関する原典の漢字訳が、既にどの程度彼のために仕度されていたかが、問題視されるわけである。世親の論書がシナに伝訳をみるに至つたのは、『論』の伝訳と殆んど時を同じくするといつてよい。即ち北魏が山西の大同から河南の洛陽に遷都して後、あいついで来朝した勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多によつて漸く、『十地經論』、『攝大乘論』、『唯識廿論』など世親及びその系統に属する論書の伝訳をみるに至つたのである。斯

様に世親の論書が漸く漢字訳された、言わばまだ広く普及していない時、しかも世親の論書といつてもほんの一部が漢字訳された時に、『論』の注釈を試みるのであるから、『論』の思想的立場に立つて理解を進めることは到底及びも得ないことと言わなければならない。所謂『論註』に於て世親的理解に欠ける点が指摘される所以も、そうした原典の漢字訳に制約されることを忘れてはならない。

(そうした世親的理解に欠ける点についての論述は別篇にゆずろうと思う)。然し曇鸞が世親の思想的立場に立ち得なかつたと言うことと、洛陽に於て訳出された世親の論書に対して彼がとつた態度とはおのずから別であることに注意を払つて置く必要がある。なぜならば、彼が『論註』のなかで示した自力・他力という観点は、既に指摘した⁽¹⁾こともあるように、『十地経論』からヒントを得たものと想定されるからである。かく曇鸞は洛陽を離れた山西の地にあつて、漢字訳のなつたばかりの世親の論書に注目し、——それがたといその論の思想立場を理解するものでなく、単なる彼の関心に基ずく任意な取材であつたとしても、とも

かくそこから学びとつたことは、実に彼の旺盛な探求力以外のなにものでもない。

しからば曇鸞はいかなる思想材に基ずいて『論』の理解を進めたであらうか。曇鸞が『論註』の開卷劈頭に⁽²⁾

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云 菩薩求阿毗跋致有二種道

一者難行道二者易行道

という冒頭文と、『讚阿彌陀佛偈』⁽³⁾に

大師龍樹摩訶薩

誕形象始理頹綱

關閉邪扇開正轍

是闍浮提一切眼

伏承尊悟歡善地

譬如龍動雲必隨

闍浮提放百莽鈿

南無慈悲龍樹尊

という偈文とは、このことを考える上に一つの重大な鍵をなすものである。曇鸞は世親の『論』を注釈するにあつて、その冒頭になぜ龍樹の『十住毘婆沙論』易行品の文を置かねばならなかつたのか。又たとい『讚阿彌陀佛偈』が『無量壽經』を奉讃するものであつたとしても、竜樹の讚仰について『論』主世親を讚仰しても然るべきであるに拘

らず、世親に対して何等触れるところが無いということ
は、いかなる理由にもとずくからであろうか。このことは
彼の前半生涯に於て習得した仏教的教養、並びに彼が浄土
教信仰に入るに際して受けた最後のな決定的暗示と関連を
持つ。即ち『續高僧傳』卷第六に記載される曇鸞の伝に、彼
が四論と仏性を研鑽した——龍樹・提婆の論書と涅槃経を
学習しそれらに精通していたことを指摘し、又これを裏す

ける如く『論註』には『中論』『十二門論』『大智度論』を
使用し、特に『大智度論』からの引用が目立つて多いので
ある。このように曇鸞は四論の学者者として龍樹の論書に
親しむとともに、龍樹に尊敬の念を払い且つ彼に權威を認
めたであろうことが察せられる。かくして曇鸞による『論』
の理解が龍樹の論書を思想材とし、その思想に立脚しつづ
進められたことは何等疑う余地のない程当然なことと言わ
ねばならない。このことは彼がその前半生涯において学習
したところの仏教的教養を『論』の理解の上に活したこと
物語るものに外ならない。こうした龍樹の論書をみずから
の仏教的教養となし得たと言うことは、『魏書』釈老志に

「鳩摩羅什爲姚興所敬。於長安草堂寺。集義學八百人。重
譯經本。（中略）至今沙門共所祖習」と記述しているよう
に、鳩摩羅什によつて訳出された般若系の諸経と中觀系の
龍樹等の論書とに対す研究が普及し、北魏仏教界の主流を
形成していたことを歴史的背景とするものであり、その義
解の傾向が僧肇に負うところ多いのも亦『釋老志』の伝え
る如く一般的傾向であつたのである。

然し曇鸞が『論註』の冒頭に龍樹の『十住毘婆沙論』を
引用したことは、単に四論の学者者としてその師、龍樹の
釈論を使用したということだけで解決し得ない問題を宿し
ている。この問題は曇鸞がいかなる経路を辿ることによつ
て浄土教の信仰に接近し得たか、さらに又彼の信仰を浄土
教の上に決定づけたのは何ものであつたか、という兩つの
問題との関連において見極められるべきである。先にもふ
れたように曇鸞は四論のなか、とりわけ『大智度論』に精
通していただであろうことが『論註』の上から想定し得るの
であるが、北魏時代における『大智度論』の研究は、慧影
の『大智度論疏』卷第二十四に、

有光統師弟子道場法師。後聽留支三藏講說。爲被三藏小
小隕故。入嵩山十年讀大智度。已出邑欲講此論。干時有
一尼僧善樂讀此論。故遂爲檀越勸化令此法師講。智度之
興正在此人

と伝えているのによると、道場に始ることが知られる。こ
の点曇鸞とその専攻を同じくするものであることが知られ
る。このことは直ちに両者を結ぶこととはならない。なぜ
ならば、道場は慧光の弟子であり、後に菩提流支に就いて
学んだ人であるから、『大智度論』の研究と言つても慧影
の『大智度論疏』にみられるような、地論宗の思想による
『大智度論』の理解をその学風としたとも想定され、又曇
鸞の寂年代が不確実なため、その受学の時期を想定しかね
る点があるからである。ともかく道場は『大智度論』の研
究者であるとともに、他面浄土教に関連をもつ五通曼荼羅
の所持者であるという一面のあることを忘れてはならな
い。五通曼荼羅について詳しく述べる必要もなからうが、
『集神州三寶感通錄』巻中⁵⁾によれば「天竺鷄頭摩寺五通菩
薩 往生安樂界請阿彌陀佛 娑婆衆生願生淨土 無佛形像

願力莫由 請乘降許」と伝えているように、五通菩薩の要
請に応じて「一佛五十菩薩、各坐蓮華在樹葉上」という態
を現じたものを写しつたものである。この五通曼荼羅は
道場について明憲が伝受⁶⁾し、又慧海(541~609)が道詮よ
り伝受⁷⁾している記録があり、さらにイラン族出身の画工曹
仲達によつて諸寺壁の模写された⁸⁾のである。こうした『大
智度論』の研究者の間にこの曼荼羅が伝受されていること
は、浄土教信仰が『大智度論』の研究者によつて信奉され
ていた事実を伝えるものであり、道詮の如きは『大智度
論』を研究し龍樹を以て師宗となすことによつて浄土往生
を期⁹⁾している程であるから、勿論例外もあるが両者の結
ばれるのがこの時代の一般的傾向であつたと想定してよか
らうと思う。

さて曇鸞がいかなる経路を辿つて浄土教の信仰に接近し
たかということは、道宣の記述する如き菩提流支との劇的
にして激的な説にその事実性を認めようとする私にとつ
て甚だとき難い問題である。私は私なりに曇鸞の前半生涯
の伝歴と彼をして浄土教に決定ずけたものとの関連におい

て、この問題に対する一応の解答を導びき出したいと思ふ。曇鸞が神仙の術を陶弘景から学びとつたのは、健康の回復を待つて仏教の研鑽に専心せんとする意図⁽¹⁰⁾によるもので、別に他意あつてのことではないのである。しかし、彼は後に、この現身の生命を時間的に永続するという神仙的な意図と、生死を超えることを教示する仏教の根本的意趣との間に撞着を感ずることがなかつたであらうか。この想定を許容するならば次のようなことが思考される。神仙の術を捨てざることは仏教の意趣に順ずることであるが、自分の身の死滅を招くこととなるではないか、生死を超える自覚が自分自身の内に確立するまでは、たとえ仏教に反する行いであるとしても、どうしても神仙の術に頼らねばならないのではないか、というような、矛盾・撞着と知りながらもいづれをも捨て得ない苦惱、精神的動揺が彼の上に心的危機を構成するに至る。つまり神仙の術を実施することはそれがそのまま生死を超える道にならないではないか、さりとて神仙の術を捨てれば生死を超える自覚を待つまでもなく死滅してしまわなくてはならないではないか、と

いう切実な心情であり、『論註』にいう「無佛」とはかか
る心的状態を表現したとも考えられる。ともかくこの苦悩
の深淵を打ちやぶることが彼にとつて大きい課題となつて
いたものと思う。この時、曇鸞の眼に止まつたのは菩提流
支によつて洛陽で漢字訳された。

如來滅度後 未來當有人 大慧汝諦聽 有人持我法 於

南大國中 有大德比丘 名龍樹菩薩 能破有無見 爲人

說我法 大乘無上法 證得歡喜地 往生安樂國

という『入楞伽經』卷第九の懸記⁽¹¹⁾でなかつたか。みずから
が尊敬し、その論著に親しんでいる龍樹が安樂國に往生し
ているという事實は、曇鸞にいかなる示唆を与えることと
なつたであらうか。曇鸞はかつて研究した『大智度論』や
『十住毘婆沙論』において散見したことのある浄土教説を
手がかりとして彌陀經典に接近するに至つたのではなから
うか。言わばみずからが師宗と仰ぎ、尊敬の念を払つてい
る龍樹が安樂國に往生しているということが、曇鸞をして
浄土教の信仰に回心せしめたのである。この回心は曇鸞が
願つたところの不老長寿を「出三界」という方向に於てみ

たすものでもある。なぜならば、龍樹が往生したと言われる安樂国は、曇鸞が『論註』に於て「無量壽是安樂淨土如来別號」と言つているように、無量壽是安樂淨土如

來別號」と言つているように、無量壽なる名称は、感覺的に大變取つ付き易い、親しいものであるからである。かくみずからの回心に対して最後の決定を与えた龍樹の実踐的足跡は、彼の淨土教信仰から切りはなすことの出来ない重要な契機をなすものであり、一層強く龍樹への尊崇の念をかちたてたであらうことが感知せられる。斯様な点は、外ならぬ『論註』の開卷劈頭を『十住毘婆沙論』を以て開始せしめる曇鸞の心的態度を物語るものであり、淨土教に関する問題の多くも亦この『易行品』に端を發している。従つて『論』の理解に関する考察には必ず『易行品』の参照を怠つてはならないのである。

なおこの外、『論』の理解に當つて重要な基本的思想材となつたものに、所謂淨土三部經のあることを忘却することとは出来ない。曇鸞は『論註』^(註)において

此無量壽經優婆提舍蓋上行之極致不退之風航也。無量壽

是安樂淨土如来別號。釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國於大衆之中說無量壽佛莊嚴功德。即以佛名號爲經體。

というように、あきらかに『論』を以て三經通申の立場において理解しようとしている。古来より『論』について三經通申、別申の論がなされているが、實際はそうしたことによつてこの『論』がいかなる經典に順拠して願生の心情を表示したものであるか、解決し得ないのである。にも拘らず曇鸞は『論』の理解をこの三經の上に強力に押し進めているのである。彼がこれまで別個に流伝していたこの三經を一括したことは創見として尊重さるべきであり、又この三部經をもつて『論』の理解の基本的思想材となしたことは、後に論ずるように『論』において未開顯の阿彌陀佛の願意をよく顯彰し、下下品の機に注目し得る所以となつたと言つてよいと思う。このような点において、『論註』における淨土三部經の占むる役割は『大智度論』のそれに増して重大と言わなければならぬ。又曇鸞は淨土三部經の經体を名号としてとらえたことは、『易行品』の示す称名思想と深いつながりを持つものと言ふべく、亦仏教外の民間

信仰をしてよく「出三界」の方向へ導き得たのもこの名号であることに思いを致す時、龍樹崇拜を媒介として回心した浄土教信仰の最高峰として、その至るべきところに至りついた感を深くする次第である。

- (1) 拙稿『僧肇と曇鸞』—『論註』における僧肇の役割—(印
度学仏教学研究通巻第八号所収)
- (2) 淨全 1, 219, b
- (3) 淨全 1, 217, a~b
- (4) 続藏経 85, 165, b, 十
- (5) 大正藏 52, 421, a~b
- (6) 「隋文開教有沙門明憲 從高齊道長法師所得此一本」(『集
神州三寶感通錄』卷中)
- (7) 「齊州僧道詮齋畫無量壽像來去。是天竺鷄頭摩寺五通菩薩
乘空往彼安樂世界圖爲尊儀。既冥會素情深懷禮懺。乃翻神
光紹樂慶所希幸。於是模寫懇苦願生彼土。沒齒爲念」(『續
高僧傳』卷第十二所收、釋慧海傳——大正藏 50, 515, c)
- (8) 「時有北齊畫工曹仲達者。本曹國人善於丹青。妙盡梵迹傳
模西端京邑所推。故今寺壁正陽皆其真範」(『集神州三寶感
通錄』卷中)
- (9) 「釋道詮不知何處人。少有學義嘉譽。以智度爲必要以龍樹
爲師宗」(『三寶感應要略錄』卷下——大正藏 51, 856, a

- (10) 「命惟危脆不帝其常。本草諸經具明正治。長年神仙往往間
出。心願所指修習斯法。果剋既已方崇佛教不亦善乎」と言
い、又「鸞曰。欲學佛法恨年命促滅。故來遠造陶隱居求諸
仙術」と述懐している。(『續高僧傳』卷第六、釋曇鸞傳—
大正藏 50, 470, a~b)
- (11) 大正藏 16, 569, a
- (12) 淨全 1, 219, a

