

無量壽經論序觀

— 如來藏思想による把握 —

藤 堂 恭 俊

無量壽經論は俱舍論、唯識廿頌、卅頌、攝大乘論釋等と共に、數多い世親の論著の中の隨一であり、特に「我一心歸命」と言ふ第一人稱を以て始る偈を持つことに於て、世親の宗教的心情が伺はれるから、單なる釋經論、或は單なる自說を論述したものは異なる性質のものである。今茲に題して「無量壽經論序觀」と言ふのは、無量壽經論を其の能表現者の思想、立場に於て理解、把握することの勝義性を示すものである。

從來、無量壽經論に關する研究の大半が、曇鸞の註を媒介として行はれてゐると言つても過言ではない。處が今言ふ如く、斯論をその著述者たる世親の思想、立場に於て把握しやうとする時、從來の方法に對し根本的な轉換が方法論の課題として、吾々に反省を迫つてくる。然らば何故に曇鸞の註を媒介とする方法に對し、轉換が要請せられるのであらうか。言ふ迄もなく曇鸞は、羅什の譯出にかゝる中觀派系統に屬する諸經論によつて導かれた長安の佛敎と、曇無讖の譯出による涅槃經、大集經等に導かれた北涼の佛敎とを自らの敎學的背景としつゝ、四論佛性を學習した人であり、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多による唯識、如來藏に關する經論が、北魏の首都、洛陽に於て漢譯せられる頃は、既に習學の時期を過ぎた、言はゞ生涯の後半期に屬してゐたのである。然し曇鸞は新しく漢譯せられつゝある其等の經論に對

し、關心を寄せた事實を二、三指摘し得るのであるが、それと同時に、それら唯識、如來藏の思想に關する正確な理解、認識が爲されてゐないことも指摘し得るのである。従つて曇鸞は無量壽經論が著された教學的立場、思想とは異なる龍樹の中觀空の思想、立場——龍樹の空思想を母胎とし、更にそれに徹することに依つて産み出された世親の思想を、龍樹の空思想に於て理解してゐるのである。そこで无量壽經論をその能表現者の立場、思想に於て理解しやうとする時、方法的な轉換が當然望まれることとなる。此のことは曇鸞にその責を荷負しめたり、註の價值を無視せんとするのではない。たゞ中華の譯經論史の、言はず歴史的限定、制約に基づくものとして、避け得られなかつた處のものに過ぎない。

而して无量壽經論をその能表現者たる世親の教學的立場、思想に於て把握しやうとする意圖は、近時漸く見受けられる處で、我が淨土宗の學界にのみ限つても、先には恩師望月信亨先生の、无量壽經論の三種廿九句の淨土相を攝大乘論并に其の世親釋に説れる十八圓淨との關聯に於て把握せられた勞作、之に續く勸學林彦明師の奢摩他、毘婆舍那に關する瑜伽行派的理解を通して、曇鸞の註が世親的理解を欠くことを指摘せられた論文、更に望月先生は無量壽經論を教行境界と言ふ瑜伽の四義に於て理解せんとせられた如きは、世親の教學的背景である瑜伽行派の思想に於て、斯論を把握しやうとするものである。斯様な先達學匠の意圖を繼承し、其の行跡に導かれつゝ拙い私の研究はスタートしてゐる。

世親の思想に於て无量壽經論を把握、理解しようとする場合、言ふ處の世親の思想、特に獨自な、根本思想とは何を指して言ふのであらうか。甚だ廣範圍に亘り、且つ深奥な問題として簡單に扱ふことは避らるべきではあるが、先達學匠の指摘を指南とするならば、「大思想家世親の教學に於て、其の如來藏説は賴耶緣起説以上の立場に於てある」——木村泰賢氏——ものとされ、如來藏説を以て「その學說中究竟的であり、他を統括するもの」——宇井伯壽氏——と

言はれてゐる點より、如來藏説が世親の思想中、最も根本的なものとせられる。即ち佛性論卷第一緣起品には、「佛性者即是人法二空所顯眞如」と定義せられ、更に卷第二顯体分、三性品に於て、佛性が三無性、三自性を攝し盡すことを説いてゐるといふことは、如來藏が三性三無性を説く唯識觀によつて達せられたものであることを物語るものであり、亦卷第四辨相分 無變異相品に於て、心識の方面より能所俱泯を説き、高次の主体としての法身を顯はしてゐるのは皆、如來藏説を以て頼耶緣起説以上の立場に於けるものなることを證するものと言ふべきである。

そこで吾々は、世親の數多い勞作の中から、明瞭に如來藏説を説くものとして、佛性論を擧げることが出来る。而して佛性論の中に於て、如來藏の概念を把握するには、卷第二如來藏品に論ぜられる如來藏の三義によらねばならない。然るに如來藏の三義は、勝鬘經等に於て説れる如來藏義を、その先驅思想として持つものであり、このことに關する限り、如來藏品に於て論ぜられる思想を、直ちに世親の獨自なる思想として受取るわけにゆかない。然しそこには發展の跡も見受けられることでもあり、且つ亦、世親の學說中究竟的なものとせられる如來藏の概念を把握するには、この如來藏品に於ける三義を外にして得られない點、私はこの如來藏品所説の三義を土臺とし、それに關する私の拙い理解を通して、無量壽經論を把握、理解しやうと思ふ。

如來藏思想に關する世親の見解は、その著佛性論如來藏品に於て、所攝藏、隱覆藏、能攝藏の三義を以て論述せられてゐる。即ち「一所攝名レ藏者 佛説下約ニ住自性如如一切衆生是如來藏上。」「中界一 二隱覆爲レ藏者 如來自隱

不レ現故名爲レ藏。」「中界一 三能攝爲レ藏者 謂下果地一切過ニ恒沙數ニ功德上 住ニ如來應得性ニ時攝レ之已盡故。」「

と言ふのがそれである。此の中、第一所攝藏に於ける藏の意味は、「所レ言藏者 一切衆生悉在ニ如來智内ニ故名爲レ藏、以ニ如來智稱ニ如如境ニ故一切衆生決無レ有下出ニ如如境ニ者上 並爲ニ如來之所ニ攝持ニ故名ニ所藏衆生ニ爲ニ如來藏ニ」と言は

れてゐる點によると、如來即藏として理解せられる。即ち現實流轉の衆生が眞實如來性に於て悉く攝せられてゐることを意味するものであり、能攝としての如來に於て其の主体性が把握せられる。従つて所攝としての衆生は、能攝としての如來に對し内屬的であると言ふことが出来る。斯様な藏の意味に於て把握せられる如來の在り方は、虛妄としての衆生に對して非連續的な彼岸に於て把握せられ、而もそれがすべての對立を包攝する意味に於て空間的な面として把握せられたものに外ならない。世親はこの如來即藏に關する論述に於て、前述の引用文の如く、最初にこれを如如——無爲眞如なる理と規定し乍らも、續く第二回目の論述に於て、これを、如來の智に置き換へてゐる。それは「人法二空所顯眞如」とも言はれる如く如なる理はそれ自身に於て顯現するものでなく、根本無分別智に於て自らを顯現するものなることを意味し、たとへ理と智とが區別して論述せられてゐても、兩者はどこ迄も不二である。然るに此の根本無分別智はその根柢に有爲の願行を豫想するものであり、その因位に於ける利他度生の別願は、この根本無別智に裏付られ、後得清淨世間智として展開するものである。即ち佛性論——如來藏品に續く自体相品の中に於て、如來性の特相として大悲を擧げ、「般若有二、一無分別眞智、二有分別俗智、今取三有分別智一爲大悲体一、以下大悲緣三衆生一起上故」と言ふのは、後得清淨世間智——般若の有分別俗智が衆生救済の大悲なる功用の体であることを示すものであり、「大悲者能拔能救是其体相 如三衆生意一令得圓滿一故」と言ふ無變異相品に於ける應身に關する論述との關聯に於て、把握せられるべきものと理解せられる。斯様に理解を進めることに於て、所攝藏に於ける藏の意味は、單に如來が一切の衆生を統攝すると言ふ抽象的概念から如來の大慈悲が一切衆生を攝取すると言ふ具體的實踐に轉換してくる。従つて現實流轉の衆生に對して非連續的な彼岸に把握せられた如來は、更に進んで彼此二岸の非連續的な斷絶——これは現實流轉の衆生に於て言はれること——を絶する處の一切衆生を悉く救ふと言ふ能動的働きの主体として把握せられ、亦如來を空間的な面に於てその包攝性を把握したのに對し、救済の主体としての如來が化を現する場——淨土と言ふ場的構成に於て、

これを把握することが出来る。かく如來の大慈悲なる働きが場的構成に於て顯現すると言ふことは、淨穢、迷悟として相反する兩者が、如來から衆生へ、衆生から如來へと言ふ相互に方向を異にする兩つの實踐を、結びつける場として理解せられる。その意味に於て所攝藏に於ける藏の意味は、迷悟、淨穢を結びつける媒介的な場として、それに關する理解を深めることが出来る。そこに於て所攝としての衆生は、能攝としての如來に持たれる能動的働きに對して、受動的たるを得ないと共に、能攝としての如來は所攝の衆生により、仰がれるものとして眞實歸依者となる。

尋いで第三の能攝藏に於ける藏の意味は、如來之胎と理解せられる。即ち衆生はその本有の自性として、異位に於て顯現せらるべき一切佛道の功德を、その因位に於て能攝することを意味するもので、如來性を能攝する衆生に於て主体性が把握せられる。而して如來性を衆生が能攝してゐると言ふことは、如何なることを意味するのであらうか。如來性を能攝すると言はれる現存在としての衆生は、「在三因位一時爲_レ違_三空一故起_三無明一而爲_二煩惱一所_レ雜」と言はれてゐる如く、現實流轉の衆生としてたゞ虚妄に於てのみ存在するものであり、そこに「如來性住_三道前一時爲_二煩惱一隱覆衆生不_レ見」と言はれる所以がある。従つて如來性は直接的、無媒介的にかゝる衆生によつて能攝せられてゐるのではなく、虚妄を隔てゝその背後に、生死依として在るものであり、此の點に於て如來性は、虚妄と全く無關係に於てあるものとは言へない。斯様な住自性如が如來藏と言はれることは、如來性の因位——應得性を意味し、「如來自隱不_レ現」状態を言ふのであり、其の本質として應得、加行、圓滿の三因佛性を説き、更に應得因を自住性、引出性、至得性の三種性佛性に細分せられる所以は、應得としての無爲眞如の理が、有爲の願行たる菩提心、加行によつて開顯せらるべきことを示すものである。かく生死依として現存在たる衆生の背後に豫想せられる如來性は、應に得らるべきものとして、衆生自身による開顯を要請するものである。このことは如來之胎が實踐を喚起することを意味し、現存在としての衆生が如來性を、時間的な斷絶を隔てた背後に於て把握するものなることを示すものである。而して衆生の上に發起せ

られる厭穢欣淨の成立が、佛性論卷第二、事能品に於て、如來藏の事能、業用とせられることは、無爲の法が有爲法の因となることを拒む相宗の意趣と異なることを意味するものにして、永遠に有爲、無爲を對別せしめず、境智無差別、理智不二を以て意趣とするからである。かくして如來性を能攝する衆生は、因より果、凡夫より佛への媒介的主体として意義付けられる。この媒介的主体に於て如來が出現——如來性の開顯せられるのであり、かゝる點に於て、能攝藏に於ける藏の意味が如來之胎とせられることは、如來の開顯、出現する場を衆生に求めたものと理解せられる。而してその場は淨穢として對立相反する兩者の間に在つて、兩者を結ぶ橋梁的なものを意味するものでなく、生死依より究竟依への轉依の行はれる實踐の場を意味するものである。

私は今、所攝藏に於ける藏の意味を媒介とし、その性格を向下的、還相的な面に於て把握し、進んで能攝藏に於ける藏義を通してその性格を向上的、往相的な面に於て把握したのであるが、その所攝藏、能攝藏に於ける能所の關係は、辯證法的なものとして理解せられるかも知れないが、場の構成及び事能の側面より言ふならば、複素函數的關係に於て把握せらるべきであらう。更に第二覆隱藏に就ては、佛敎の在り方に對する本質的な問題に通ずる内面性を胚胎するものとして、之れに關する論究は後日を持たねばならないが、今は應これに如來、衆生の兩界に於て把握するに留めて置こう。即ち藏を如來界に約して把握する場合は、「如來自隱不現故名爲藏」と言はれる如く如來自らが衆生の煩惱の中に深く没して現はれざるものとし、亦藏を衆生界に約して把握する場合は、「如來性住道前一時爲煩惱一隱覆衆生不見故名爲藏」と言はれる如く、衆生煩惱が如來性の顯現を阻止せるものとしてゐる。従つて隱覆藏は、衆生の流轉が如來に依止してゐることを表はすと共に、他面如來が衆生に隨順して流轉してゐることを説くもので、現實流轉の衆生の上に眞實としての如來性と、虛妄による煩惱とが不即不離の關係に於て在ることが看取せられる。

私は前述の如き如來藏に關する拙い理解に基づき、無量壽經論を理解せんとするものである。周知の如く無量壽經論は詩文による偈と散文による長行との二部に於て構成せられて居り、これを主觀的にみると、偈は「世尊我一心歸命」と言ふ、世親自らの宗教的心情の吐露に始まり、その偈文の隨所に見受られる願生の心行を基調とするものであり、長行は「論曰此願偈明三何義」に始まり、「略解義竟」に於て結ばれるものにして、宗教的理性に基づく、願生にかゝはる心行の過程を論證したものと理解せられる。更にこれを客觀的にみるに、偈は阿彌陀佛を以てその主宰者とする、光りに照り輝く願心莊嚴の淨土相を、長行は止觀行を根幹とする淨土への往還の行路を説くものと理解せられる。このやうに無量壽經論を構成する偈と長行とは、それぞれ異つた性格に於て把握せられる。

最初に偈の部分が、前述せし所攝藏の性格に於て把握せられることを指摘しやう。抑々「世尊我一心歸命盡十方無礙光如來」と言ふ願生偈の劈頭の偈文に於て、その偈全体の性格を讀みとることが出来る。即ち世親の佛に對する純情なる歸命、隨順の心情は、隨順、歸命せられる側——佛に於て自らを空しくすることを意味し、その心情の具體的内容としての願生の心行は、「觀三佛本願力一遇無三空過者」と言ふ佛の攝取不捨の働きを前提とし、それを豫想することに於て成立つものとして、佛に持たれる攝取不捨の働きに對して受動的たるを得ない。言ひ換れば佛の本願力、大慈悲なる働きに於て偈全体の主体性が看取られる。而して淨土は十八圓淨の世親釋との關聯に於て、唯識智を体とするものとして理解せられる處の、空の働きとしての識が衆生を救ふ——大慈悲としてあらはれた相である點に於て、願心莊嚴の世界であり、その在り方は單に自足的な自受用土としてのみならず、他受土用として彼岸より此岸へ向つての慈悲の功用を主体とし、その慈悲の働きが場的構成に於て三種廿九句の莊嚴功德として現成したものと理解せられる。言ひ換れば、大慈悲の働きが場的構成に於て現成した相としての二報三嚴、三種廿九句の淨土は、出出世の善根による大慈

悲の世界として、救はるべき衆生を豫想するものであり、他面「略説ニ入一法句」^二として眞實智慧無爲法身を体とする處によると、如々なる理が如智なる根本無分別智に於て自らを顯はした「法界眞如の所顯現の世界として理解せられる。而して前者は後得清淨世間智に於て、後者は根本無分別智に於てあるものであり、前者が後者に依止することは勿論ではあるが、兩者はそれを貫く清淨意欲——願によつて統一せられたものとして一つの世界でなければならぬ。

従つて淨土は能攝としての佛に持たれる清淨意欲が、所攝として一切衆生を救済する——化を現成する場であり、淨穢として相反する兩つものを結びつける媒介的な存在として、その性格は向下的、還相的な方面に於て、把握せられる。而して現實流轉の衆生を所攝的在り方に於て把握すると言ふことは、能攝としての如來に持たれる無倦平等の慈悲の懷に抱かれ、救済の場に列つてゐることを意味するものである。然るに現實流轉の衆生は、「如來住ニ道前一時爲ニ煩惱一隱覆衆生不見」と言はれる如く、如來に於ける所攝としての自覺の缺如に於て、如來の外なる存在と言はねばならぬ。かゝる現存在としての衆生は彼此、迷悟の對立意識、并に彼岸への志向性の成立に於て、願生なる宗教的心行を發起するのであり、そこに求められる眞實歸依者は、彼岸なる淨土の主宰者たる能攝としての如來に於て發見せられる。

尋いで長行の部分が、前述せし能攝的の性格に於て把握せられることを指摘しやう。抑々長行の部分は、その主題たる五念門行に於ける第二讚嘆門の相應、第三作願門の奢摩他、第四觀察門の毘婆舍那及び、偈の最初に言ふ「說願偈總持與佛教相應」に持たれる意趣が瑜伽を意味する點で、瑜伽する實踐的主体としての行者の自主性を基調とするものであり、瑜伽行がその原語より或る基礎に結びつく意とせられるから、瑜伽せられる處のもの、所謂對境としての二報三嚴の淨土を前提とするものである。言ひ換れば長行の部分は、五念門として論述せられる處の願生にかゝるはる心行の過程を主題とするものであり、その心行は前述の偈の部分に於ける如來の大慈悲が一切衆生を救済すると言ふ彼岸より此岸への働きに對應するものとして、此岸より彼岸への有爲の願行を意味する。即ちこの如來の大慈悲に對應する有爲の願

行は、如來藏の事能としての厭穢欣淨に基づくものであり、且つその事能は、佛性論卷第二 自体相品の中、大悲を潤とし、如來藏を滑として説かれてゐる如く、如來の無倦大悲の功用を待つて働くものである。斯様な意味に於て五念門行は如來の大慈悲を前提し、如來藏をその背後に豫想するものである。従つて實踐的主体としての行者は、自ら行する實踐に於て凡夫より佛へ、因より果への媒介的存在となるものであり、自らを實踐の場として提供するものである。即ち「奢摩他毗婆舍那行成^二就柔軟心^一如實知^三廣略諸法^二」と言はれることは、間斷なく生起し、動搖しつゞける心意識が全面的にその活動を停止せる心の絶對平靜に於て、淨土の体、相に關する觀察を成就することを意味するものであり、そこに所執能執として顯現する虛妄分別から根本無分別智への轉換が看取られる。斯様に如來藏に於て必然果を豫想した私は、その果位に於ける如來性の因に作用することを豫想せずには居れない。即ち第五廻向門に「不^レ捨^二一切苦惱衆生^一」と言ふ後得清淨世間智となつて、既に捨離せる虛妄分別の世界——如來の外なる世界へ働きかけてゆくのである。このことは止觀行を中心とする此岸より彼岸への實踐の究極的歸着點たる柔軟心に於て、還相なる新たな實踐の出發點を見出すことに外ならない。かくして此岸より彼岸への實踐を主題とする長行の部分は、向上的、往相的な面に於て把握せられると共に、如來の出興を衆生に於て求めんとする能攝藏的性格として理解せられる。

斯様に偈の部分をも所攝藏的性格として、また長行の部分をも能攝藏的性格として、それぞれ異つた性格に於て理解して來たのである。然るに偈と長行との兩者はそれぞれ獨立したものととして完結的に在るのではなく、偈の部分の主題と理解せられる彼岸より此岸への無倦平等の慈悲の働きは、衆生の此岸より彼岸への實踐を豫想するものであり、且つ亦、長行の部分の主題と理解せられる此岸より彼岸への有爲の願行は、彼岸より此岸への慈悲の働きを豫想するものである點に於て、偈と長行とのおのおのに持たれる相互にその方向を異にする兩つの實踐が、複素函數的關係として把握せられる。斯様な意味に於て無量壽經論一部の意趣は、その關係の上に見出さるべきであらう。