

淨土教に於ける中觀・瑜伽の交渉

無量壽經論註に關する一試論

藤 堂 恭 俊

—

中觀・瑜伽二流派の歴史的交渉の事實は、夙に法藏 638—712 に對して語られた日照 Divakara 613—687 の印度佛教事情⁽¹⁾に於て周知せられてゐる如く、評論の態に於てその展開がなされてゐる。而してその内容は清辨 Bhavya 474、Bhaviṅka 490—570 の大乘掌珍論⁽²⁾・般若燈論⁽³⁾に傳へられてゐるのみならず、同じく清辨の中觀心論、月稱 Candrakīrti 600—650 の入中論、寂天 Santideva 650—700 の入菩提行論、更に提婆に歸せられる智心髓集、清辨に歸せられる中觀寶燈論などの漢譯已外の資料にあつても、それぞれ瑜伽唯識を批判した一章が特設せられ、問答往復のはこびに於てその論旨が示されてゐる⁽⁴⁾。斯様に印度に於ては六・七世紀にまたがり、中觀・瑜伽二流派の歴史的交渉が展開せられたのであるが、今私が荷負つてゐる課題は、そのサブ・タイトルに示される如く、地域的にかゝる大乘佛教思想展開の歴史を持つ印度文化圏とは隔離せられた、従つて印度とは全く異つた文化圏内に於て、佛教が独自の展開をなしたシナ、特に北魏に於ける曇鸞の無量壽經論註に示される淨土教に對する理解をめぐつて、

中觀・瑜伽二流派の交渉の跡を探索せんとするものであり、同じく中觀・瑜伽二流派の交渉と言つても、その間に於ける歴史的事情の差異を等閑視すべきではない。言ひ換れば問題の焦點を構成する曇鸞は、年代的に清辨の生涯とほゞその年代を等しくしながらも、兩者の教學的基盤となる歴史的现实の獨自性は、兩者を平面的に併列視することを許さない。然らば中觀・瑜伽の交渉が曇鸞の教學に於て成立し得る——印度に於けるとは異つた獨自な歴史の必然性を、無量壽經論註が産み出される基態たる北魏佛教の展開との關聯に於て、先づ見極められねばならないこととなる。即ち私は、曇鸞が四論、佛性を研鑽した後、世親の無量壽經論に中觀思想的な註釋を施したと言ふそのことに、解決の端緒を見出さんとするものである。

北魏（平城遷都398—東・西兩魏分裂534）百三十六・七年間に於ける佛教の展開は、大體高祖孝文帝宏の洛陽遷都493に基點を置き、前後兩期に分つことが出来る。即ち前期398—493は大同を首都とした時代で、地域的に言つて長安と北涼との兩地域に行はれた佛教——鳩摩羅什、Kumarajīva 344—401、入長安—413の譯出諸經論に導びかれた佛教と、曇無讖 Dharmarakṣa 385—433の譯出諸經論に指導せられた佛教と言ふ、教理的にもその性格を異にする兩群が、主としてその思想内容を形成してゐたのであり、曇鸞が研鑽したと傳へられる四論佛性とは、鳩摩羅什譯出にかゝる龍樹 Nāgārjuna 150—250の中論・十二門論・大智度論及び提婆 Ariyaratna 170—270の百論と、曇無讖所譯の大般涅槃經とを指すので、曇鸞の學解が主として、この前期に行はれた佛教思想を基盤とするものなることが容易に首肯せられる。この前期に對する所謂後期493—535は洛陽を首都とした時代で、勒那摩提 Ratnamati 菩提流支 Bhodhiruci、佛陀扇多 Buddhasanta 等、正始五年508已降あひ前後して洛陽に來朝し、主として瑜伽唯識・如來藏に關する諸經論を譯出したのである。これらの人々によつて傳譯せられた諸論の中、堅意 Saramati

350—400 の究竟一乘法性論 Mahūyā-ūtrara-tantra-śāstra、無著 Asaṅga 310—390 の攝大乘論 Mahāyana-saṃgraha
世親 Vasubandhu 320—400 の十地經論 Daśabhūmi-vyākṛhāna、唯識論 Viṅcā-kārikā は、前期の佛教々理の指導
的役割を果しつゝあつた、中觀派の龍樹・提婆の諸作品とは異つた性格を持つ瑜伽行派の人々の勞作であることは
周知せられてゐる如くである。而し印度にあつてはそれらの両者が各々性格を異にすると言つても、いまだ諍論を
交はず態に於て對決してゐたのではないと言ふことは、ターラナータの印度佛教史に傳へられる處であり、勿論そ
の把握の上に相違を見逃し得ないとしても、龍樹が中論に於て示した中道義、それと同じ名稱——中道と言ふ課題
に對して、彼等瑜伽行派の人々は、龍樹のそれとは異なる中道義を中邊分別論頌の上に示してゐる。斯様な瑜伽行派
の諸論師の勞作及び、それらと關聯の持たれる深密解脫經、入楞伽經、不增不減經等の譯出は、前期の般若經に導
かれ、龍樹・提婆の教學にその規範を見出した北魏の義解僧たちによつて、どのやうに理解が進められたであらう
か。このことは瑜伽唯識・如來藏思想を背景とする、菩提流支譯出にかゝる世親の無量壽經論を註解する曇鸞の立
場・態度を明白にする道であり、そこに無量壽經論註に於ける中觀・瑜伽二流派の交渉の歴史的必然性が看取せら
るゝこととなる。私は今、拙い足どりではあるが北魏佛教の後期と言はれる洛陽時代に譯出せられた諸經論中、特
に地論宗を形成せしむるに至つた、十地經論を選び出し、その傳達の契機を尋ねることに於て、當面の課題であ
る歴史的必然性を論證しやうと思ふ。

(1) 大乘起信論義記 卷上 (大正藏 44, 242, 1)

(2) その記述は問答體にして敵者を問に於いて、自らを答に於てその所説を展開せしめ、瑜伽行派の説を相應、Yogācārya 論

淨土教に於ける中觀・瑜伽の交渉 (藤堂恭俊)

師の名稱の下に紹介し、ついでこれを批判してゐる。

- (3) 佛護、Buddhapālita 470—540 論師（彼によつて註釋せられた根本中論註 *Mūlamādhyamaka vṛtti* の隨意抄出）、或ひは十七地論 *Saptadaśa-bhūmi-sūtra* 者の名稱を冠し、瑜伽行派の説を出し、論者言としてその説を批判してある。

- (4) 山口益博士 佛教に於ける有と無の對論 40、般若思想史 128。

- (5) 曇鸞の生涯は道宣 596—667 の續高僧傳の説により東魏興和四年・六十七歳寂、從つて 476—522 とせられるのが常規のやうであるが、この傳記は傳記として重要な事項、たとへば著書名に關して誤謬を犯す外、北齊天保五年 574 造立にかゝる太子造像銘中に此丘僧曇鸞の名が列らねられてあり（大村西崖 支那美術彫塑篇 318）、亦彼の三部作の隨一たる無量壽經論註卷上の無佛思想が、北魏正光五年 524 已降に見受けられる釋迦・彌勒二聖中間の思想に照應（拙稿 北魏に於ける淨土教の受容その展開——佛教文化研究 第一輯所收）するものであり、且つ迦才の淨土論卷下に魏末高齊初猶在と言はれてゐる等の諸點より、年代をズラしてその生存を考へるべきであらう。

- (6) この二論師（ブハビヤとサングワラクシタ）の未だ來らざる間は無量の大乗者は同一教法に往せしが、この二論師に依つて聖龍樹と聖無著との二宗風は甚だ區別せられ、聖無著の宗風は中道の教にあらずして唯心論なり、聖龍樹を望むものは吾等の是れより他になしとして他の無數のものを打破せしかば、跋毘耶の死後より大乘中に於て二部を分裂して爭論せり。（寺本、婉雅教授譯本 206）

- (7) 虛妄分別有 彼處無有二 彼中唯有空 於此亦有彼 故說一切法 非空非不空 有無及有故 是名中道義（中邊分別論卷上——大正藏 31, 451, a）

虛妄分別有 於此二都無 此中唯有空 於彼亦有此 故說一切法 非空非不空 有無及有故 是則契中道（辯中邊論 卷上——大正藏 31, 464, b）

- (8) 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……至今、沙門共所祖習。（魏書 釋老志）

二

十地經論に冠せられる崔光の序は、本論の著者、世親を紹介して次の如くのべてゐる。

北天竺大士婆藪槃豆魏云天親。挺高悟於像運、拔英規於季俗。故能徼蹤馬鳴繼迹龍樹。

即ちこの一文は、世親の傳歴が傳記と言ふまとまつた形態に於て、いまだシナに傳へられてゐない北魏時代に、⁽¹⁾ 而もその紹介の如何がこの論の受容そのものに、大なる影響が賣されると思考せられる重要な據點をなすものである。私は崔光が世親を紹介するに當り、馬鳴・龍樹との關聯に於てなしたと言ふ事實に注目せざるを得ない。言ひ換れば、何故にかゝる結びつきに於て、世親が紹介せられねばならなかつたか、と言ふことが問題として提示せられる。此の問題の解決は、印度佛教展開史の上に見出される馬鳴・龍樹・世親三者の關係に於て、見極めらるべき性質のものでなく、むしろ北魏佛教を形成する歴史的現實に於て見極めらるべきであらう。そのことは既に北魏時代に於て馬鳴が知られて居り、龍樹への關心が存在してゐたことを、前提とするものでなければならぬ。更に穿つて言ふならば、この序文を草した崔光自身も、世親のことに關しあまり多くを知つてゐたとは言へぬのでなからうか。即ち「能徼蹤馬鳴、繼迹龍樹」と言ふ一文の出據を詮索するに、弘始七年(385)十二月、鳩摩羅什により長安の逍遙園に於て譯出せられた、龍樹の大智度論に對する釋僧叡(Seng-ai)の摩訶般若波羅蜜經釋論序に示される。天竺傳云。像正末、徼馬鳴龍樹、道學之門、其淪滑溺喪。其故何耶。寔由二未契徼、邪法用盛。虛言與實教並興、險徑與夷路爭轍。始進者化之而流離、向道者惑之而播越。非二匠其孰與正之。是以天竺諸國、爲之立廟、宗之若

佛。又稱而詠之日。智慧日已頽、斯人令再曜。世昏寢已久、斯人悟令覺。若然者。眞可謂功格十地、道伴補處者矣。傳而稱之、不亦宜乎。

と言ふ一文、——おそらく鳩摩羅什から傳へ聞いたであらうと思はれる、馬鳴と龍樹とを以て印度に於ける佛教の展開史上、特筆せらるべき正法興隆の兩巨匠への讃仰の念と、そのことを紹介せんとする、僧叡の序を豫想せずには居られない。言ひ換れば、崔光が十地經論の翻譯者たる菩提流支・勒那摩提より、世親に關するどれ程のことを傳へ聞いたかと言ふことは不明白であるが、ともかく、この僧叡の序を手がかりとしつゝ、世親をそれら馬鳴・龍樹の線に列べ置くことに於て、正法興隆者の一人たらしめたのが、この崔光の序であると思はれる。

私はかゝる推定をなし得た所以のものとして、次の如き諸點を列挙しなければならぬ。即ち先づ第一に

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。羅什聰辯有淵思、達東西方言。……至今、沙門共所祖習。

と言ふ魏書・釋老志の一文は、鳩摩羅什の漢譯にかゝる諸經論が、北魏佛教界に於て盛んに用ひられてゐることを示すものであり、その連文に、「僧肇尤爲其最、……註維摩經又着數論。皆有妙旨、學者宗之」と言はれてゐる如く、鳩摩羅什門下の隨一たる僧肇 384—414 の諸勞作が、特に權威を以て繼承せられてゐると言ふことは、鳩摩羅什の漢譯諸經論が、この僧肇の見解を中介として理解せられてゐたことを物語るものなるべく、特に曇鸞の無量壽經論註を理解する場合、その感を一層深くせしめられる。亦この時代の佛教信仰の遺跡として、その偉大なる造形藝術を誇る雲崗石窟中に、維摩詰所說經にその題材をとつた維摩と文殊の對面像、妙法蓮華經の思想を背景として造形化せられた二佛並座の佛龕⁽⁶⁾、更に龍門石窟に於ては、古陽洞を以て法華經の影響顯著なる例證とせられ、維

摩經の場合を賓陽洞に求められてゐる如き、⁽⁶⁾ 皆ともに鳩摩羅什の重譯に導びかれたものとして、その譯出にかゝる諸經典の北魏に於ける、指導的役割を肯定するものと言はねばならない。斯様な一般的狀勢から、鳩摩羅什譯出にかゝる大智度論の研究が、北魏に於て盛行をみることは、何等疑點を挟み得る餘地を見出し得ぬ程、あきらかな事實と言ふべきであり、中・百・十二門の三論の研究が主として南地に行はれるに對し、之等三論に大智度論を加へた四論の研究せられるのが、北地の教學的特色として一般に理解せられてゐる程である。道長・曇鸞・志念・明瞻⁽⁸⁾等の人々は、大智度論の研究に従事したのであり、大智度論の研究・講説が頗る昂揚するに伴ひ、その論一部の紹介の勞をとる僧叡序に記載せられる、印度の馬鳴・龍樹兩巨匠に對する崇敬の念も亦深められるわけである。言ひ換れば、龍樹に對する北魏佛教徒の關心の高さは、鳩摩羅什とその翻譯とを高く評價する、魏書・釋老志の説と相ひ表裏するものであり、亦、鳩摩羅什による龍樹菩薩傳の譯出は、龍樹の論著に對する研究と相ひ俟つて、その崇敬の念を一層深からしむるに充分である。ことに菩提流支が延昌二年 513 譯出した入楞伽經、第九總品の龍樹安樂國往生懸記は、⁽¹¹⁾ かゝる龍樹崇拜に拍車をかけるものであり、同時に龍樹への崇敬に對し、新たな方向を示唆するものでもある。蓋しこれを要するに、崔光の十地經論序の一文の出據と想定せられる、僧叡の摩訶般若波羅蜜經釋論序の内容が、北魏佛教徒に於ける既成の概念として取扱ひ得る所以を、大智度論の研究が盛行し得る必然性、并に盛行してゐる事實に照應せしめるに、鳩摩羅什譯出の般若系の諸經論及び龍樹菩薩傳を背景としつゝ、龍樹への崇敬の事實を以てしたまである。

更に僧叡により「微馬鳴龍樹」と言はれ、崔光により「能微蹤馬鳴」と言はれる馬鳴 *Aśvaghoṣa* に關しても、單にその名が傳へられ、且つ鳩摩羅什により傳譯せられた彼の傳記を通して、崇敬の念が拂はれてゐたと言ふのみ

でなく、事實亦、北涼の曇無讖により譯出せられた佛所行讚は、馬鳴の作品として、夙に雲崗の石窟を莊嚴する思惟菩薩像に於て、その造形化が試みられて居り、特に印度の聖者、釋迦牟尼に對する信仰が、佛教信仰の主流を形成してゐたこの石窟造營時代に於ける、佛所行讚に持たれる指導的役割の重要性は言ふまでもない。かく北涼に於て譯出せられた佛所行讚が、北魏の首都、平城の西方、武州寒の谷あひ、雲崗石窟を莊嚴する思惟菩薩像の題材として取り擧げられる、そのことの背後に次の如き事實が指摘せられる。即ち曇無讖は北涼にあつて、のち北魏佛教の教理的素材として、或ひは亦、造形藝術にその題材を提供するものとして、見逃し得ない大般若涅槃經、金光明經、大方等大集經等の譯出に従事した人であるが、他面、佛圖澄 322—348 と等しく神異僧として、戰國の諸王侯の間に關心を喚起せしめた人でもある。北魏の世祖太武帝燾 424—457 は河西王沮渠蒙遜 401—433 に對し、曇無讖の招聘を強制的に交渉したことがある。このことはのち、曇無讖をして沮渠蒙遜の刺客によつて殺害せしむる端緒を構成せしめるに至るのではあるが、ともかく特に注意せられねばならないことは、燾が遜に與へた書簡の一節に、曇無讖を以て「博通多識羅什之流。祕咒神驗澄公之匹」と評定してゐることである。即ち北魏が北涼地區を平定する已前の北魏の佛教は、長安地區を中心として盛行した佛教——鳩摩羅什の譯出諸經論に導びかれた佛教がその母胎となつて居り、「博通多識」と言はれる鳩摩羅什は、同じく燾により「祕咒神驗」と言はれる佛圖澄の門弟道安 312—385 の請により、はるばる龜茲 Kucha より來朝した人であり、且つ太祖道武帝珪 386—408 が尊敬してゐた泰山の僧朗も亦、佛圖澄の門弟として、その神異に關心が集められてゐたことともを想起するとき、この一文は燾が鳩摩羅什の學識と佛圖澄の神異との兩つを兼ね催へた人として曇無讖を想像してゐたことを雄辯に物語るものでなければならぬ。斯様にその人となりが高く評價せられる曇無讖の譯出諸經論が、北魏の文化圏の中心地に轉

入せしめられるのは、同じく世祖太武帝燾の治下、——太延五年⁴⁸⁵かの北涼地區の占領と共に、該當地區の文物・人材が首都平城へ移植せしめられることに始る。かゝる歴史的事實を背景とすることに於て、馬鳴の作品——佛所行讚が北魏人の前に、造形藝術の態に於てデビューすることゝなるのであり、鳩摩羅什の馬鳴菩薩傳とあひ俟つて、馬鳴への崇敬の念を昂める所以となるのである。尙、この馬鳴への崇敬の念は後、それを基盤とすることに於て、シナ佛教展開史上、見逃し難い重要な展開¹⁸がなされてゐることは等閑視せらるべきでない。

之れを要するに、北魏の前期佛教は長安・北涼の兩地區で譯出せられた——鳩摩羅什と曇無讖との譯出諸經論及び、彼等兩翻譯三藏に指導を得た人々により、主要な活動が行はれるのであり、亦その教理内容も主としてこれら兩者の上に構成せられてゐる。このことを別の言葉で、龍樹と馬鳴とによつて代表せられる、長安と北涼との佛教を素材とするのが、北魏の前期佛教の趨勢であると言へぬであらうか。かゝる北魏の既成佛教の圈内に、十地經論を送り出そうとする場合、その著者たる世親を崔光が試みた如く、馬鳴・龍樹との關聯に於て紹介せなければならなかつた始終が、已上の論述により首肯せらるゝことと思ふ。かく馬鳴・龍樹と世親とを、思想的に何等の色分けがなされずに、至極簡單に正法興隆者とそれを繼承するものと言ふ如き、系譜的に結びつけられると言ふことは、世親の人となりに關する傳達が、大智度論の序などにより漸次形成せられつゝあつたと思はれる、馬鳴・龍樹なる兩巨匠への崇敬の念を媒介としてなされたことを意味するものであり、馬鳴・龍樹との關聯に於て傳達せられた世親その人の勞作を、長安・北涼兩地區に行はれた佛教の交叉・交流する、言ひ換れば、それら既成の佛教思想の上に、受容が開始せられることを豫想するもの¹⁹でもある。そうした處に中觀・瑜伽の交渉が、——これとほゞその時

期を同くして印度の地に展開せられつゝあつた、中觀・瑜伽の交渉とは全く無關係に、而も遮斷せられた状態に於て、従つて印度に於て展開せられつゝある兩者の交渉に關しては不明白裡に——曇鸞の無量壽經論註の上に展開せられる歴史的必然性が潜んでゐる。

- (1) 大正藏 26, 123.
- (2) 眞諦 499—509 譯の婆藪槃頭 (法師) 傳を以て嚆矢とする。
- (3) 大正藏 26, 57, b、若くは出三藏記集 (序) 卷第十 (大正藏 26, 75, a)。
- (4) 無量壽經論註には僧肇の註維摩詰經や肇論が引用せられ、或ひは僧肇によつて行使せられた論理が裁用せられてあり、曇鸞の般若—中觀思想に關する理解の據點として重要な役割が果されてゐる。
- (5) 水野清一氏著 雲岡石窟とその時代 120—133。
- (6) 塚本善隆博士、龍門石窟に現れたる北魏佛敎 (支那佛敎史研究 北魏篇 236)。
- (7) 夙に望月信亨博士が指摘せられた (支那淨土敎理史 2) 如くである。即ち慧影の大智度論疏 卷第廿四に 有光統律師弟子道場法師。後聽留支三藏講說。爲彼三藏小小暎故、入嵩高山。十年讀大智度。已出邑、欲講此論。于時 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 (續藏註 2, 165, b 上)。
- と言ひ、また道長と淨土敎との關係については拙稿「北魏に於ける淨土敎の受容とその展開」を参照されたい。
- (8) 問道郡都。有道長法師、精通智論。爲學者之宗。乃荷箱從聽千數載。(續高僧傳 卷第十一 志念傳。大正藏 50, 508, b)。
- (9) 投飛龍山應覺寺而出家焉。師密異其度。乃致書與郡下大集寺道場法師令其依攝。專學大論。(續高僧傳 卷第廿四 明瞻傳。大正藏 26, 623, c)。

(10) 大智度論が摩訶衍經の名稱に於て流布してゐたことに關し、塚本善隆博士の考證がある。(羽田亨博士頌壽記念東洋史論

叢所收「ウエニア」博士の魏書釋老志譯語を補正す」参照。

(11) 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 (大正藏 16.563a)。

四卷本の楞伽經は偈頌品を缺くから、當然これに該當する異譯を見出し得ないが七卷本はその卷第六(大正藏 16.627c)にその異譯を持ち、梵本はその第十 Saṅgaham の第 124-166 偈(泉芳環教授譯本 12 光壽會稿本 262-263)の間に、該當の偈頌を持つている。

(12) 入楞伽經に示される龍樹安樂國往生懸記は、曇鸞の三部作の一たる無量壽經奉讚に、「大師龍樹摩訶薩 誕形像始理頹綱

關閉邪扇開正轍 是闍浮提一切眼 伏承尊悟歡喜地 歸阿彌陀生安樂 譬如龍動雲必隨 闍浮提放百卉鈔 南無慈悲龍樹

尊 至心歸命頭面禮」(淨企 I. 217. a-b)と言ふ態に於て繼承せられ、更に道詮にあつては、「釋道詮、不知何處人。少

有義學嘉譽、以智度爲必要、以龍樹爲師宗。發願云。大士龍樹蒙佛誠言、證歡喜地往安樂國、補彌陀十方攝生。願垂哀愍

得生彼國。」(三寶感應要畧錄 卷下。大正藏 21.886. a-d)と言はれてゐる如く、亦望月信亨博士によつてその著者が靈裕

517-60と想定(支那淨土教理史 128)せられる、煥煌出土の無量壽觀經義記にも「既聞希有之法復證法身。故發願生於極

樂世界。如龍樹菩薩、在此證歡喜地已發願往生極樂世界、此亦如是」(大正藏 22.282c)と言ふように、それぞれ龍樹安

樂國往生のことを記載してゐるのは、入楞伽經のそれに基づくものなるべく、そのことは亦、龍樹への崇敬の念が單なる

龍樹崇拜に終らず、その崇敬の念を通して淨土教信仰へ誘導せしむる契機を持ち得たことを物語るものでなければならな

く。拙稿 北魏時代に於ける淨土教の受容とその展開 参照。

(13) 塚本善隆博士 雲嵐三則(佛敎研究 Vol. 3 No. 4。支那佛敎史研究 北魏篇 228-230)。

(14) 塚本善隆博士 龍門造像に見る禮拜對象の變化(支那佛敎史研究 北魏篇 571-580)。

(15) 出三藏記集 卷第十四 曇無讖傳中、「會魏虜主託跋燕。聞其道術、遣使迎請。且告遜曰。若不遣讖便即加兵。遜自揆國

淨土教に於ける中觀・瑜伽の交渉(藤堂恭俊)

弱難以拒命。兼慮讖多術、或爲魏謀已。進退惶惑、乃密令除之。(大正藏 55, 103, b.)。若しくは高僧傳 卷第二(大正藏

50, 336, b.)。

(16) 高僧傳 卷第二、曇無讖傳中(大正藏 50, 336, b.)。

(17) 魏書、釋老志に「先是、有沙門僧朗。與其徒隱于泰山之瑁瑞谷。帝(太祖道武帝珪)遣使致書、以繪素旃罽銀鉢爲禮。今猶號曰朗公谷焉。」及び廣弘明集 卷第三十五 與朗法師書(大正藏 52, 101, c.)。

(18) 大乘起信論の支那撰述説が望月信亨博士により、支那の佛教々理及び佛教史の上に於て提唱せられ、近く林彥明勸學の

「起信論の新研究」により、僧肇の勞作とせられてゐた寶藏論の成立に關する考證と佛道の二教の交渉との上に、支那撰述説が新しい角度より再確認せられるに至つた。かかる兩先達學匠によつて提唱せられる起信論の支那撰説が、何故に馬鳴の名に假托せられねばならなかつたかと言ふことに關し、私の指摘した北魏時代に於ける馬鳴の地位は、充分とは言はないまでも、その間の歴史的事情の一端を物語るものと言ふべく、かゝる馬鳴への崇敬を基盤とすることに於て、馬鳴が起信論の作者として假托・命名せられるに至るのである。言ひ換れば、北魏時代より漸次昂つたと思はれる馬鳴への崇敬の念がなかつたとせば、大乘起信論が支那に於て撰述せられたとしても、馬鳴の名を行使するか否かは、容易に推察せられる處である。今、揚州僧智愷と言ふ署名を持つ大乘起信論の序を見るに、「於_レ如來滅後六百餘年、諸道亂興、魔邪競扇、於_レ佛正法_レ毀謗_レ不停。時有_レ一高徳沙門、名曰_レ馬鳴。深契_レ大乘_レ窮_レ盡法性、大悲內融、隨_レ機應現、愍_レ物長迷、故作_レ斯論。盛隆_レ三寶、重興_レ佛日。起信未_レ久、迴_レ邪人_レ正、使_レ大乘_レ正典復顯_レ於_レ時、緣起深理更彰_レ於_レ後代。迷群異見者捨_レ執而歸依、閭類偏情之黨弃_レ著而臻_レ溱。」と言つてゐるが、この中、最初の一句は、世尊滅後七世紀に於ける印度の佛教事情が、所謂混亂状態にあることを傳へるものであり、彼の釋僧觀の大智度論序に所收されてゐる、天竺の傳に示されたるものを豫想するものと言へよう。而して僧觀の序にあつては、馬鳴、龍樹兩巨匠の出現に於て、この混亂が正しい方向に導かれ、たことを敘述するのに反して、今は起信論の公表を通して、それらを正しい方向に導いたことを記述してゐる點、兩者

の間に相違を認めねばならないのであるが、「盛隆三寶 重興佛日 起信未久 迴邪入正」の句は、僧叡の序の「智慧日已頽、斯人令再曜 世昏寢已久 斯人悟令覺」と言ふ句と、全く同調なることを示してゐる。かゝる點に於て智愷の序は僧叡の序を豫想し、當代に於ける馬鳴に對する崇敬を背景として書かるれたもので、全く僧叡の序と同調異曲なることが知られる。

(19) 北周代より隋にかけて行はれた大智度論の研究が、龍樹より後世の思想——否な印度に於ける佛教思想の展開とは異つた、シナに於て獨自な歴史的事情を背景として形成せられた、地論宗の思想により理解され、把握せられてゐることは、曇鸞が四論——中觀思想により世親の無量壽經論を理解したのと、全く對蹠的と言はねばならない。今前者の場合の用例を、京師大中興寺 釋道安の弟子とせられる慧影の大智度論疏に於て、一、二探出するならば次の如くである。

明此之法性既即是實相。實相即涅槃。涅槃即如來藏。如來藏即是佛性。故亦名涅槃性。亦名安樂性。(卷第十七。續藏經 872a. a. p.)。

法性義據受照。佛性義據能照。即是阿梨耶識。以聲聞但得轉識不得此識。故不見佛性。(卷第十四 續藏經 74. 205. b. 1.)。

三

世親の十地經論が洛陽に於て譯出せられ、その識説の理解をめぐつて南北兩道に地論宗が分裂しゆく期間は、印度にあつては、清辨を中心とする中觀・瑜伽二流派の交渉が、漸く諍論の態に於て展開せられんとし、しつゝある時期である。即ち印度に於ては、

大乘教徒なる軌範師無著と世親とを始めとする餘の人々は、如來により驗記せられ又初地を得たる聖龍樹の正解せる大乘の義軌を別様に導き、無漸無愧にして義を知らず、而も識り學識せりと慢思するものにして、彼等はか

くの如く語る。眞實の甘露に悟入することは、我等のみの善く説くところにして、諸中觀論師の能くするところではない。

と言ふ、中觀心註思擇炎⁽¹⁾の言葉の如くであるのに反し、こゝシナ、北魏にあつては「能徽蹤馬鳴、繼迹龍樹」として世親を、紹介してゐると言ふ歴史的事實の間に、印度とシナとを別個な傳統ある文化圏として對峙せしめる、廣漠な沙漠、峻嶮越へ難い大高原・大山脈、打ち續く熱帯の密林群と言ふ、自然地理的なものによる遮斷、或ひは風土的なるものよりする限定を想起せずには理解し難い溝を持つ。斯様に北魏の佛敎界にあつては、印度のそれとは異り瑜伽行派の巨匠・世親をして、中觀派の巨匠・龍樹と同じ線に並列せしめるに至つたと言ふこと、——言ひ換れば、かゝる中觀・瑜伽と言ふ如き區分すら辨へてゐない歴史的世界に於て、中觀・瑜伽の交渉を無量壽經論註の上に求めんとすることの地域的錯誤が、或ひは亦、少くとも曇鸞の意識の上に構成せられなかつたと言ふ批判が、私の荷負つてゐる課題そのものに持たれる矛盾・不成立を鋭く指摘することであらう。私はこの批判・疑義に對して、次に示されるが如き理由の下に、敢へてこの拙い論致を進め、論題の示す處の焦點に肉迫しやうと思ふ。

柳々曇鸞の無量壽經論註は、世親の無量壽經優婆提舍願生偈并長行に關する、彼自身の理解の跡を示せるものである。然るに此の世親の無量壽經論は、俱舍論、唯識廿頌、卅頌の兩論、攝大乘論釋、佛性論などと共に、數多い彼の論著の中の隨一であり、特にその開卷が「世尊、我一心歸命盡十方無礙光如來」と言ふ第一人稱の持たれる偈によつて始められてゐると言ふことは、單なる釋經論でないことを示すものであると共に、單に自からの學說を述べるのとは異つた性格を持つものとして、彼自身の宗教的心情の最高調を示すものでなくてはならない。世親の思想的遍歴は、その傳記、殘された著作に於て伺はれる如く、三つの段階⁽²⁾、乃至四つの段階を持つものとして把握せ

られる。即ち俱舍論に示される如き阿毘達磨の世界、更に大乘への轉換が攝大乘なる態に於て唯識として示され、その心識にかゝる能所俱泯に於て、高次の主體としての法身を顯はす如來藏の世界が展開せられる。これに加ふるに、宗教的安住の世界を示すものとしての、無量壽經論が數へあげられるならば、都合四つの段階に於て、世親の思想的展開の跡が特色づけられることとなる。私の拙い理解からするならば、如來藏思想の明確な定示を與へてゐる、佛性論卷第二如來藏品の所説と、無量壽經論の思想并にその構想とは、相ひ表裏するものとして、これらの兩つを最終の段階に纏めてしまふならば、三つの段階に於て世親の思想的發展の跡を區分し得ることとなる。ともあれ、無量壽經論は、他の數多い世親の論著と全く無關係に於てあるのではなく、それらとの相依關係の上に、具體的な能表現者としての世親の思想・信仰が把握せらるべきである。このやうな點から、この無量壽經論を理解・把握せんとする場合、その能表現者の思想・立場に於てなされる處に、勝義性を認むべきであり、そうした能表現者の思想・立場とは別個な、——言ひ換れば、立場なき立場に反し、或る特定の立場が、それに關する理解、把握に於て豫想せられるならば、主觀の優位性が指摘せられねばならない。然らば無量壽經論註の作者、曇鸞がとり得た立場・態度は、兩者の内いづれであつたであらうか。即ち彼の理解の跡を見るに、中觀哲學的色彩が濃厚であり、どう考へても主觀の優位性を許容せざるを得ないと言ふのが、今日行はれてゐる通説のやうである。このことは前述の如き、十地經論の傳達に關する考察に於て豫想せられる處のものであり、四論と佛性——長安と北涼とに於て譯出せられ、その中心人物たる鳩摩羅什や、曇無讖の指導を受けた人々によつて、形成せられた佛教を學習した曇鸞が、北魏の都、洛陽に於て勒那摩提・菩提流支によつて譯出せられた、世親の思想に關聯する唯識・如來藏兩系統の經論に接したのは、既に學習の時期を過ぎた頃であり、これら新譯出の諸經論に關心を示しながらも、

それに對する正確な理解、認識に缺くる處のあつたことは事實である。即ち今、その一例を示すならば次の如くである。

無量壽經論註

不增不減經

中論

大乘家所言

衆生者、如

不增不減經

言。言衆生

者即是不生

不滅義。

者即是不生

不滅常恒清

涼不變歸依

不可思議清

淨法界等異

名。以是義

故、我依彼

法、說名衆

生

何以故。若

此生若未生

有生復生、

云何能自生

有無窮過故。

若生已自生

有不生而生

生已何用生

過故。是故

生非生已生

無生。若有

亦非未生生

生可有滅。

生時亦不生

既無生、何

去來中已答

得有滅。是

(卷第二觀

故無生無滅。

三相品)

(卷上)

この對照表に示される如く、曇鸞は菩提流支の譯出にかゝる、不増不減經を引用してゐるのであるが、その理解は經自身の説く如來藏思想に於てなく、むしろ、彼にとつては既成の思想——四論を研鑽した彼にふさわしく、龍樹の中論の思想に導かれてゐる。このことは般若經とそれにつらなる諸經典并に、龍樹や提婆の中觀思想を表示する諸論に對し、親近性の持たれる北魏佛敎界に、彼等にとつて疏遠な瑜伽唯識・如來藏の諸經論が提供せられたのであるから、思想的な轉換が約束せられない限り、それら新譯出の諸經論を正確に、それらが説ける立場に於ての理解を期待せらるべくもない。然るに曇鸞の如きは或る個處に於て、十地經論の作者たる世親を、何等の思想的な意味に於ける直結性の定示なくして、馬鳴・龍樹の兩巨匠と關聯せしめ、系譜的な結びつけを敢てなした、崔

光の所作の如く、瑜伽唯識・如來藏への思想的轉換をなすことなく、彼にとつては既成の——龍樹の中觀思想に基づき、世親の無量壽經論を理解してゐることが、その註の上に見出すことが出来るのである。言はゞ過渡期的性格を持つものとして、啓蒙的な面が指摘せられる如きは、實に世親的理解に疎遠なる所以を物語るものでなければならぬ。このやうに無量壽經論を世親の教學とは異つた、龍樹の中觀思想に於て理解が進められてゐると言ふことは、理解に於ける能所の間に、結びつき難い溝が嚴存することを意味するものでなからうか。即ち能解としての曇鸞は中觀思想にその立場を置くものであり、所解としての無量壽經論はその背景に瑜伽唯識・如來藏思想を持つものであるから、兩者の關係——理解に於ける能所の間に、龜裂の生起を認めないわけにはいかない。従つて、無量壽經論註に於て見出さんとする中觀・瑜伽の交渉は、曇鸞の意識的な所作の上に成立つのでなく、理解に於ける能所相互間に見出される、ズレと言ふ態に於て成立つものとして理解せらるべきである。

- (1) 山口益博士著 佛教に於ける無と有との對論²⁾。
- (2) 山田龍城博士 世親の思想的背景(宗教研究第123號)
- (3) 拙稿 無量壽經論序觀(佛教大學々報 第26號)。
- (4) 正光六年⁸⁵譯出(貞元錄卷第九・大正藏⁸⁶、⁸⁷、⁸⁸)、一説には正光中⁸⁹—⁹⁰(三寶記卷第九・大正藏⁹¹、⁹²、開元錄卷第六・大正藏⁹³、⁹⁴)。

四

無量壽經論註に於て課題として荷負はれてゐる處の、種々なる莊嚴功德を具備せる淨土の有的傾向、及びその淨

土への往生と言ふ兩つの問題は、願生思想を形成する二大支柱に關するものとして、淨土教の中核への肉迫を意味するものであり、而もその肉迫が鋭い思想的反省の態に於て始められてゐると言ふことは、有の空を定示する——諸法の實義を開顯せんとする中觀派の諸論著に見出される、その仕方にてなされてゐるものとして、四論・佛性を研鑽し、特に「南無慈悲龍樹尊至心歸命頭面禮」⁽¹⁾とまで、龍樹に私淑の最高を表白せる註主曇鸞にふさわしい企圖と言はるべきであらう。しかのみならずその課題は、般若系統の諸經典に導かれ、龍樹・提婆の諸勞作に、その理解の方軌を學び取らうとした、北魏佛教徒の間に於ける共通の疑義と言はるべきものであり、その解決の方法も亦、その時代に共通なる思惟・論理によつたものと言ふべく、その輝かしい解答はこの時代の代表作として、期待せられる處の如何に大なるものがあつたかを推察せしむるに充分である。私はかゝる曇鸞によつて最も力の注がれたと思はれる、それら兩つの問題に於て、私なりに中觀・瑜伽の交渉に關する探索を試みやうと思ふ。

先づ曇鸞によつて問題視せられてゐる往生に關する疑義とは、いかなる内容を持つものであらうか。即ち「大乘經論中處處 說衆生畢竟無生如虛空。云何、天親菩薩言願生耶」⁽²⁾と言ふ自問に於て推測せられる如く、菩提流支によつて譯出せられた世親の無量壽經論の示す有的に表現せられた淨土教と、人・法の兩つに於て、空・無自性・緣起を説く般若系の諸經典并に、中觀派の諸論著に導びかれた彼の前半生涯の思想との對決が、願生の基體、并に願生の生と言ふ兩つの焦點を構成し、而も鋭い批判の態に於て進められてゐる。即ち彼は前者に對して「如凡夫所謂實衆生、如凡夫所見實生死、此所見畢竟無所有、如龜毛如虛空」⁽³⁾と言ひ、後者に對して「天親菩薩願生言、是因緣義故假名生」⁽⁴⁾と言つてゐる。然るにこの批判に於て有的な願生思想が、單なる有なるものではないと言ふことを、辯證せられ得るか否かに就て、更に他の箇所にて試みられてゐる生に關する彼の批判と共に充分その検討がなさ

るべきであらう。即ち言ふ處の生に關する批判とは、「若有生、生已復生。有無窮過。不生而生過故⁽⁶⁾」と言ふのがそれであり、若し生があるとすれば必ず未生生か、已生生、或ひは生時生か、それらいつれかの誤謬を犯さねばならないと言ふのである。言ひ換れば、生とは未だ生じない状態から已に生じた状態へ移ることであるから、未だ生じない時に生ずると言へば、そこに未來なることと現在なることとの一時性が指摘せられねばならず亦、已に生じたものが生ずると言へば、過去なることと現在なることとの一時性に陥入り、更に已に生じたものと未だ生ぜざるものとを離れて、生じつゝある時と言ふ状態はあり得ないのであるから、生じつゝある時に生ずると言ふことも亦、前二者と同様に過失として、その成立は許されない。このやうに生のあり得べき状態として分別せらるゝ、未生生・已生生・生時生の三者いづれの場合に於ても、生の成立が許容せられないと言ふ考察は、前項に示した對照表に明らかなる如く、中論觀三相品に、その出據を見出し得るものであり、そこに行使せられる論理は「去來中已答」と言はれてゐる如く、觀去來品に示される、去來と言ふ作の吟味に用ひられた處のものに外ならない。この生に關する批判に於て、無窮の過失を犯すものと指摘せられる處のものこそ、輪廻轉生を肯定せんとする——實の生死ありとする凡夫の思慮・分別見であり、不生なるものを生として把握する、そのことの誤謬を過失として退け得るものこそ、凡夫の思慮・分別見とは次元を異にせる勝義の智慧でなくてはならない。所詮この問題に關する批判は、その出發を勝義の智慧に見出し得るものであり、凡夫の思慮・分別見に基づいて描出せられる世俗的なものに對する、根源的な反省、批判たらざるを得ない。

そこで願生の生に關する曇鸞の見解を吟味するならば、「願生言、是因緣義故假名生」と言ふのは、生に關して持たれる凡夫の思慮・分別見としての、自性有的性格の不成立を説く、觀三相品の思想と相ひ表裏するものであり、

願生の生を假名の生として——言ひ換れば、縁起の理趣の上に於て把握するものである。然らば前者は、生そのものを縁起の理趣に於て批判することにより、生に對する有見を破するものであつたのに對し、後者は、生そのものを縁起の理趣の上に於て把握することにより、生に對する無見を離れしむるものであり、従つてこの兩者は、生に關する有無の兩邊を遠離せる中道義を示すことゝなつても、どこまでも凡夫の思慮・分別見の寂滅を要請するものとして、凡夫の思慮・分別見の行使せられる世俗に於て發起せられ、而もそれら凡夫の思慮・分別見の寂滅せる勝義への行道たる、願生を辯證するものとはなり得ないやうである。言ひ換れば、勝義への行道としての願生法は世俗の態なる能所の關係を前提とするものであり、従つて凡夫の思慮・分別見を許容することに於て、それら凡夫の思慮・分別見の寂滅せる勝義の世界へ導入・飄轉・轉換せしめる如きものであるに拘らず、曇鸞の見解による限り、凡夫の思慮、分別見の寂滅せる勝義性に於て、願生法を批判するものとして、範疇の異なるものを同一平面に於て取扱うとする錯誤が指摘せらるべきである。そこに批判が批判として地についてゐない感じを抱かしむると共に、能解と所解との間にズレを認めねばならないことゝなる。かく曇鸞が勝義への行道に於て能所の關係を認容しなかつたと言ふことは、彼の全然未知なる龍樹の大乗二十頌論に、「若滅於心輪、即一切法滅、是諸法無我⁽⁸⁾」と言ふ如く、空の實踐が何等の對象的なものを建てずに、——言ひ換れば勝義への行道が能所の關係に於て構成せられずに、直ちに唯心觀せられると言ふ龍樹の行觀につらなるものと理解せられる。

曇鸞によつて問題視せられる往生に關する今一つの疑義は、先に指摘して置た如く願生の基體についてである。即ちこの疑義は、往生を願ひ、或ひは亦その實踐がなされる根據・基體となるべきもの、所謂所依に係るものと言ふべきであらう。彼の自答による限り、往生を願ふと言つてみても、その願を發起する基體そのもの、或ひは往生

をすると言ふやうなものが無いと言ふのである。即ち曇鸞は大智度論の譬喩を借ることに於て、衆生と言ふようなもの、生死と言ふようなものは、龜毛の存在しない如く空無なることを示すと共に、それらが凡夫の思慮・分別見に基づくものとして、その虚妄なることを明らかにしてゐる。斯様な自答に見出される思想は、「衆生畢竟無生如虛空」と言ふ自問自體に見出されるものである。即ちこの疑義は世俗より勝義への行道としての願生が、世俗に於て建立せられるものであるに拘らず、かゝる世俗に於て願生せんとする基體を、「衆生畢竟無生如虛空」と言ふ如き、勝義の範疇に於て取扱はうとする錯誤が、先の願生の生に關する場合と同様に指摘せられねばならない。更に亦、往生を願ふ基體は曇鸞によつて把握せられてゐるやうな、衆生と言ふ概念に於てみだし得ないものでなければならぬ。なぜなら衆生と言ふ名稱は、概念的・抽象的であり、決して往生を願ふ基體に對して呼稱せられ得るものとはならないからである。往生を願ふものは、現實の私己外のなものでもないのである。⁽¹⁰⁾ 斯様な往生を願はずには居られない現實の私と言ふやうな、至つて具體的な而も特殊な存在を、衆生と言ふ如き抽象的な而も普遍的な概念に置き換へることによつて、その批判・考察が始められてゐると言ふことは見逃し難い事實である。このことは、現實經驗を成立たしむる具體的な事物が、見失はれてゐると言ふことを暗に肯定するものであり、願生と言ふ勝義への行道に於て、媒介を立てないと言ふことを含むものなるべく、そこに中觀思想的理解の跡を見出し得るのではなからうか。即ち先に示した大乘廿頌論第廿頌の如く、勝義への行道に於て能所の關係が構成せられず、直ちに唯心觀せられると言ふことは、現實經驗を成立たしむる具體的な、存在事體そのものゝ空無と言ふことを示すものに外ならない。言ひ換れば、勝義の世界への悟入に於て、その宗教的體驗を媒介する基體そのものを、最初から否定せんとするものであり、そのことは經驗を成り立たしめる基體そのものゝ背後に魅みかへると言ふやうな態

に於てなされるものなることを意味する。若しこのやうに、具體的な存在事體が空無とせられるならば、往生を願ふと言ふ意識の形成も亦、空無として否定せられることゝならないであらうか。願生の意識・往生の事實が許容せられる限り、それを形成せしむる具體的な存在事體の肯定がなさるべきである。言ひ換れば、願生を自らの宗教體験とする淨土教は、能所と言ふ世俗の態に於て、世俗から勝義への行道・悟入を展開するものとして、その所依・基體たる具體的な存在事體を離れて構成せらるべくもないのである。そこにも先の場合と同様、範疇の異なる兩つのもを同一平面に於て取扱ふとする錯誤が、能解と所解との間に於けるズレとして認めざるを得ない。

斯様な能解の側の優位性に言んだ、願生の生・願生の基體に關する曇鸞の見解によれば、往生と言ふことが如何なる面に於て成立ち得るのか、疑問を抱かすには居られない。即ち「問曰、依何義故說往生」⁽¹⁰⁾と言ふ、彼自身の自問が存在する所以が察せられる。これに對する彼の自答は、「答曰、於此間假名人中修五念門、前念與後念作因。

穢土假名人淨土假名人不得決定一、不得決定異。前心後心亦復如是。何以故。若一則無因果、若異則非相續。是義觀一異門論中委曲。⁽¹¹⁾」と言ふ如く、龍樹の中論卷第三、觀因果品に示される不一不異の論理を行使することに於て、願生法を肯定せんとしてゐる。これによれば、往生とは穢土の假名人が淨土の假名人となることに於て果遂せられるのであり、因より果への轉換として把握してゐる。更に亦、その間に於ける行道は、穢土の假名人が行する五念門行に於ける、所修の前念の行と後念の行とが、先の場合と同様、因果の關係として把握せられてゐる。従つてこのことは、明確に願生の基體、所謂依事を説かないまでも、そのことを否定するものではない。即ち若し穢土の假名人と淨土の假名人とが單に不一であるならば、兩者は全然別異なるものとして、往生と言ふことが同一人の宗教體験たることを認め得なくなる。更に亦、穢土の假名人と淨土の假名人とが單に不異であるならば、兩者は全然同

一なるものとして、此彼二岸の對立を前提とする往生——穢土から淨土への轉換の事實を無視することゝなる。私はこの曇鸞の解答に於て、因と果とを貫ぬくものとして基體を、亦同時に、因と果とが單に連續してゐると言ふのではなく、そこに兩者を隔てるものとして轉換を認めざるを得ない。

更に曇鸞は今一步論を進め、先に論述した如き願生に關する二方面からの鋭い批判とは全く別個な立場から、願生に關する積極的な肯定を展開するのである。即ち「問曰。上言知生無生當是上品生者。若下下品人乘十念往生、豈非取實生耶。但取實生即墮二執。一恐不得往生。二恐更生惑⁽¹⁴⁾」と言ふ自問に於て、下下品人に問題の焦點を移してゐることは、この自問のあとに展開せられる自答が、從來の考察とは異つた立場から——無生而生なる論理とは別異な論理の行使を豫想するものではなからうか。その自答に於て示される處のものは、「豈不能轉生見爲無生智乎⁽¹⁵⁾」と言ふ反語體によるものと、「彼土は無生界見生之火自然而滅⁽¹⁶⁾」と言ふのとである。この兩者は世俗から勝義への悟入を説くものであり、而もその世俗から勝義への行道に於て、願生なる有見と勝義有なる淨土との兩つを許容するものとして注目せらるべきであらう。このことは、その行觀に於て能所の關係を許容し、且つそれを基本態とするものなることを意味するものであり、先に論述した大乘廿頌論に示される龍樹の行觀とその性格を異にするものなることは、明らかな事實である。願生なる有見と勝義有なる淨土との兩つを許容すると言ふことは、凡夫の思慮・分別見と、その寂滅せる勝義を有として設定するものであり、前者は先にその不成立が鋭く指摘せられた生見を、凡夫が勝義へ向ふ行道を構成するものとして許容するものであり、後者は中觀派の諸論著に於て、空の究竟的な諸法實相を肯定的なかたちを以て指示せず、心行言語斷⁽¹⁸⁾・心行處滅言語道過⁽¹⁹⁾として空に即するもの、空によつて到達せられる處と言ふ如く、行の範疇を借りることによつて肯定的に説明することから逃げていた勝義の世

界を、三種廿九句と言ふ如き有的な在り方に於て肯定するものである。この中、淨土に關する考察は別の機會にゆづるとして、今茲で注目すべきことの一つは、無生智が生見の轉換に於て把握せられてゐると言ふことである。即ち下下品人と呼ばれる凡夫が凡夫でない往生人に轉換すると言ふ事實に於て、兩者はその次元を異にするものとして、否定を以てその間が斷絶せられてゐるにも拘らず、同一人に於ける宗教的事實とせられると言ふことである。このことは願生の基體に係はることであり、生見が無生智に轉換せられる行道の依事に關してである。即ち凡夫と言はれた人と往生人と呼ばれる人とが單に別異であるのでなく、同一人であることを指すものであり、而も單に同一人と言つても、往生人を以て凡夫のその位態に於ける擴充・延長として把握せられるやうなものでなく、むしろ否定を以てその間が斷絶せられてゐる如き兩者の一を言ふのでなければならぬ。従つてかゝる基體は、因位と果位、凡夫人と往生人と言ふ如き、相互否定的に對立するものゝ一としての矛盾の統一を指すのではなく、或る時は因位に屬し、或る時は果位に屬すと言ふ如く、決定した自性を持たず、因位・果位のいづれかに繫屬してゐる、所謂他によつてゐるが如きものを言ふのである。と言ふことは、凡夫人でもなく、往生人でもないのがこの基體の在り方であり、而もすべての人は凡夫人として在るか、さもなければ往生人としてあるか、そのいづれかの一でなければならぬのであるが、この基體はそのいづれでもないと言ふことは、この基體を離れて、その基體なしには凡夫人であることも、往生人であることも、共に不可能である如きものとしてあることを意味するものでなくてはならない。今一つ注目せらるべきことは、凡夫の思慮・分別見たる生見の許容に關してである。即ちこの生見が如何なる點に於て、凡夫が勝義へ向ふ行道を構成するのであらうか。勝義なるものとしての無生智が、相互否定的に生見と對立してゐるのでなく、従つて生見の直接否定が無生智でないものであり、さりとて生見の擴充として無生智があ

るのではないから、生見の自己否定に即して無生智の成立が把捉せられる。言ひ換れば、生見は凡夫の思慮・分別見である限り、所執・能執なる態に於て顯現するものであり、それは願生の基體を因とするものであるから、その所執・能執なる分別所執——生見が空ぜられる時、願生の基體そのままが無生智とせられるのである。従つて分別所執に繫屬してゐた基體が、眞實勝義に轉屬することを意味するものでなければならぬ。即ち生見は勝義への方向を持つ凡夫の思慮・分別であり、その勝義への方向に進むことに於て自らを否定するものであり、所謂道諦としての性格を荷負ふものであらねばならない。かゝる性格の持たれる生見は、單に世俗から勝義への方向に於てのみ自存し、成立するものでなく、常に逆なる方向を前提とし、否な、むしろそれを喚起し、それに相應せんとするものとして在るのである。即ち、阿彌陀佛の本願、名號に呼應するものであり、而もその本願・名號は凡夫の生見を喚起するものであると共に、他面その生見を無生智に轉換せしむる如きものである點に於て、複素函數的關係に於て把捉せらるべきであり、その關係を離れては生見が道諦としての任務を果し得ないこととなる。従つてこの複素函數的關係に於て、生見として所執・能執なる分別所執に繫屬してゐたものが、無生智なる所執・能執なる分別を超越した勝義・彼岸性に轉換するのは、方向を異にする兩つもの、精神的力學の最も緊張せる關係の上に於て成立つと言はねばならない。

從來宗學者たちにより曇鸞の獨創的見解として指摘せられ、亦その偉業が高く評價せられる曇鸞の淨土教に關する理解は、彼にとつて既成の中觀思想に煩はされることなく、淨土教独自の論理を「見生而無生」として把捉してゐる點に、その成果の輝かしさが存する。従つて中觀派の論理が驅使せられる「無生而生」のみに於ては、淨土教独自の論理を不成立に終らすと共に、曇鸞の輝かしい理解も見失はれることとなる。私はかゝる「見生而無性」

なる論理の曇鸞による開顯の背後に、言ひ換れば、彼の前半生涯に於て親近性の持たれる中觀派的論理を超克し、淨土教独自の論理が見極められてゐると言ふ事實は、彼による觀無量壽經の下下品を中心とした、淨土の三部經典の味讀を豫想するものでなければならぬ。

- (1) 無量壽經論註 卷上 淨全 1, 217, b。
- (2) (3) (4) 同右 淨全 1, 221, b。
- (5) 同右 淨全 1, 230, a。
- (6) 大正藏經 30, 10, a。
- (7) 無窮の過失は別の個處に於て、「疑言。生爲有本衆累之元、棄生願生、生何可盡」(淨全 1, 235, a 無量壽經論註 卷下)と言はれ、問題を提示してゐる。
- (8) 大正藏經 30。
- (9) 曇鸞は往生をと言ふようなものがないと言ふ如く、願生の基體そのものゝ空無を説く場合、「如凡夫所謂實衆生……畢竟無所如龜毛」(無量壽經論註 卷上 淨全 1, 221, b)と言つてゐるのは、大智度論に「譬如兔角龜毛常無」(卷第一 大正藏 26, 61, a-b)と言ふ「龜毛常無」を借用してゐる。
- (10) 曇鸞が無量壽經論註 卷上(淨全 1, 235, f)に於て罪業の問題を取りあげ、觀無量壽經の下々品に注目を放つてゐると言ふことの背後に、人間の生命の長短がその人の造罪との關聯に於て決定されるとする抱朴子の説を許容する社會のあることに注目しなければならぬと共に、その生命の長短が私の生命の問題とせられる處に、下々品の臨終十念説が取り擧げられてゐるものと思考せられる。拙稿 北魏に於ける淨土教の受容とその形成(佛教文化研究 第一輯所收)。
- (11) 無量壽經論註 卷上 淨全 1, 221, b。

淨土教に於ける中觀・瑜伽の交渉(藤堂恭俊)

- (12) 大正藏經 30, 27, b。
- (13) 願生の基體が不一不異なる論理の行使に於て見極められると言ふことは、願生の基體そのものの無自性的性格を意味するものと思せられる。
- (14) 無量壽經 卷下 淨全 1, 245, b。
- (15)、(16) 阿右 淨全 1, 246, a。
- (17) 攝大乘論釋(眞諦譯)卷第十五 釋智差別勝相に論示せられる十八圓淨の中、果圓淨に「論曰。最清淨自在唯識爲相」(大正藏經 31, 263, b)と言ふ如く、淨土は空としての識の働きが大慈悲として顯れた相であり、所謂無分別智後得智の世界とせられる。かゝる無分別智後得智の世界は、大乘掌珍論に「相應論師有作是說。於勝義上更無勝義。眞如即是諸法勝義。故就勝義說眞如空、此言稱理。而言眞如非實有者、此不稱理。云何出世無分別智及後得清淨世智、緣無爲境是應正理」(卷下、大正藏經 30, 274, b-c)と言つてゐるのによると、淨土は勝義の有として把握せられる。
- (18) 中論第十八品(觀法品)第七偈。大正藏經 30。
- (19) 無量壽經論註 卷下。淨全 1, 238, a。
- (20) 無生智の把握が、曇鸞の無量壽經論註卷下に於ては、「見生之火自然而滅」に即して行はれてゐるが、それはその表現の示す如き空無を意味するのではなく、無生なることを了得する智そのもの——言ひ換れば何によつて無生なることを了得するかと言ふ間に應ずるものとして、依事を示すものと言ふべきであらう。
- (21) 阿彌陀佛の本願に関する曇鸞の見解は、淨土の依正二報の總相と言はれる清淨功德に示される處によれば、「佛本所以起此莊嚴清淨功德者、見三界是虛偽相、是輪轉相、是無窮相如玆纏循環、如蠶繭自縛。哀哉、衆生締此三界顛倒不淨。欲置衆生於不虛偽處、於不輪轉處、於不無窮處得畢竟安樂大清淨處。是故起此清淨莊嚴功德也。」(卷上 淨全 1, 222, b)と言はれてゐる如く、一切衆生の苦惱を豫想することに於て成立つてゐるものであり、名號は名體不離なるものとして、「彼

阿彌陀來至極無生清淨寶珠名號、投之濁心念念之中罪滅心淨即得往生」(淨全 1. 246. a)、「彼清淨佛土有阿彌陀如來無上寶珠、以無量莊嚴功德成就帛裏投之於往生者心水、豈不能轉生見爲無生智乎」(同上)と言ふす如く、専らその働きの面として把握せられてゐる。この働きは「豈不能轉生見爲無生智乎」と言はれる如く、衆生の願生を前提とするものである。斯様に本願、名號は衆生を豫想し、その苦惱乃至それからの離脱としての願生を前提とする、佛から衆生へと言ふ方向を持つ働きであり、衆生の願生は阿彌陀の本願名號を前提することに於て衆生から佛へと言ふ方向を形成せるもので、相互に他を豫想し、前提とし、互ひに方向を異にせる精神の呼應し合ふ處のものである。

五

斯様に曇鸞はその無量壽經論註に於て、願生に關し中觀哲學的解明を與へながらも、それに始終することなく淨土教独自の論理を「見生而無生」なる表現により闡明するに至つたのであるが、此の中、願生に關する中觀哲學的解明は、世親の無量壽經論をその能表現者の立場に於て理解するものでなく、そこに所解と能解との間にズレのあることは先に論じた如くである。然るに「見生而無生」なる表現に於て汲みとられる淨土教独自の論理——願生に關する曇鸞の積極的な解明は、多分に瑜伽・唯識的論理を内含せるものゝ如く想定せられる。このことは曇鸞が唯識・瑜伽行派の論理を借用したと言ふのでも、亦淨土教の獨自な論理がそれによつて成立つてゐると言ふのでもなく、「見生而無生」なる論理は中觀よりもむしろ瑜伽・唯識のそれに接近し、相似性を持つものであると言ふに過ぎない。然らば如何なる點に於てかゝる想定が許容せられるのであらうか。

先づ第一に曇鸞の把握した淨土教は、勝義への行道に於て願生なる有見と勝義有なる淨土との兩つが許容せられ、

而もその間に複素函數的關係がはたらいてゐると言ふことは、二重の能所關係の上にその行觀が成立つてゐること
を示すものである。この能所なる關係を行觀の基本に持つものとして瑜伽・唯識の行觀を擧げることが出来る。即
ち瑜伽は Yoga の音譯であり、相應とも漢譯せられるが、その原語よりある基礎に結びつく意味を持つものである
點、能所の關係に於て成立つ行相を意味するものであり、それは、亦法界等流の教法として世間の態に於て表はし
出された勝義に係るものでもあるから、こゝにも二重の能所關係が存する、と考へられる。亦唯識にあつても、虚
妄分別に於て所取と能取——境と識とを許容し、この能所の關係を通して識境俱泯なる勝義を建立するものである。
かゝる點、曇鸞が「見生而无生」なる論理に於て、淨土教独自の行觀を把握したと言ふことは、中觀思想に於ては
許容され得ない處のものとして、その根柢に瑜伽・唯識の行觀に一脈相通するものを持つものと言はねばならない。
更に亦、願生の基體が豫想せられてゐると言ふことは、具體的な宗教體驗を成立たしめる事物を撥無せる、中觀思
想に於て許容され得ない處の思考であり、「般若中觀の説の如く、一切世間が幻や陽焰の如き自性として、自性空
とせらるゝときは、外なるものが幻の如き自性であると同様に、その外なるものを把握する内なる知覺も、幻の如
き自性として空無になるから、一切世間が幻の如き自性であることを何によつて了得し、どうして無自性の境地へ
悟入することになるのか」と言ふ、入菩提行論の細註の物語る、唯識學派が意識的に採りあげた主題を、その間の
印度に於ける事情に關し不明白裡に、曇鸞がとらへてゐることを物語るに外ならない。己上の兩つの點に於て、願
生に關する曇鸞の積極的な見解が、中觀思想より遠く離れ、かへつて瑜伽・唯識の行觀に接近し、それに相似性を
持つ所以を指摘したのである。然るに最初に觸れて置いた如く、菩提流支等が洛陽に於て新たに譯出した、瑜伽・
唯識・如來藏の諸經論に關し、曇鸞は關心を持ち、實際それらの一部に觸れたであらうことは、彼の著述に於て肯

定せられる處であると共に、それに關する正確な認識・理解と爲してゐないと言ふことも首肯せられるのである。而らば瑜伽・唯識の行觀への接近が、いかなる経過を辿つて行はれたかと言ふ重要な課題に遭遇することとなる。この點については論をあらためて考究することを約して置たい。斯様に淨土教に於ける中觀瑜伽の交渉に於て、曇鸞の無量壽經論註を素材としつゝ論を進めて來たのであるが、最初に論題に關す内容的豫測として、無量壽經論の理解をめぐる能所相互間に見出されるズレを定示して置いたのであるが、そのズレに二段階のあること、言ひ換れば、中觀哲學的理解と淨土教独自の行觀の發見と言ふ二様を呈してゐると結論づけねばならない。

(1) 望月信亨博士は世親の無量壽經論を、教行境界と言ふ瑜伽の四義（最勝子 Jinastara の瑜伽師地論釋）に於て理解せんとして居られるが、その中、五念門の第二讚歎門の「口業讚歎稱_ニ彼如來名_一如_ニ彼如來光明智相_一如_ニ彼名義_一欲_ニ如實修_ニ行相_一應_ニ故_一と讀むことに於て、それに關する曇鸞の理解の瑜伽行派的理解に缺くる點を指摘せられてゐる。

(2) 唯識に於ける所取・能取——境と識との關係は、最後境識俱泯に於て極まりを見るに至るのではあるが、瑜伽の場合の如く、還相的な性格を持つ法界等流の教法に於ける能所の關係と、往相的な關係を持つ行者の瑜伽行に於ける能所の關係と言ふ、兩つ能所關係は認められない。境無より識無への方向は、兩つの能所關係と言ふ如き複素函數的な關係にあるのではなく、一方的であり、反射運動として理解せられる。

(3) 山口益博士 般若思想史 88p。

附記

一言お詫びいたしたいことは、紙數の限定に煩はされ、第四項の中程已降が、殆んど走り書きのやうな、おそまつなことになるてしまつたことである。尙ほ本稿は支那南北朝時代になされた佛教の受容・理解・展開と言いふ私の荷負つてゐる課題に於て、重要な一パートを構成するものであり、その研究の成果に於て今の足らざるを缺除面が補はれることを約して、小西・前田・高島三先生の頌壽を記念しての拙稿に擱筆す。（一九五一、五、廿五）（佛敎大學助教授）

淨土教に於ける中觀・瑜伽の交渉（藤堂恭俊）

