

我、仏教と相応せり

——『大無量寿経』と「優婆提舍」——

加 来 雄 之

はじめに

仏教の教義を聴き知的に理解することと、仏言を正しく聞き信じること（「我聞如是」）とは、そもそも全く異なつた出来事である。

私たちは仏陀の教法が流行する世界に生きている。しかし、私たちは「仏陀の言葉^{（1）}を正しく聞いている」だろうか。私たちは、仏言を正しく聞いているという確信、「仏教と相応する」という確信^{（1）}をどのようにして獲ることができるのか、またその確信はどのような事実として私たちに実現するのだろうか。

私たちは、自我（我執）^{（2）} と思ひ（虚妄分別）とを離れることができない、仏教の伝統的な用語を用いれば、いわゆる凡夫である。そのために私たちは仏陀の説く教えを正しく聞くことができないのである。このような凡夫が、凡夫のままに仏教と相応することを課題とするような経典とその伝統は存在するのだろうか。本論文は、そのことを課題とする経と伝統が、〈無量寿経〉にもとづく他力浄土仏教の伝統であり、なかでも親鸞が浄土真宗と名づけた『仏説無

量寿經」の伝統であることをあきらかにする⁽²⁾。とくに、〈無量寿經〉の伝統をそのように理解し確立する上で、天親（北インド、Vasubandhu 400?-480?）⁽³⁾の『無量寿經優婆提舍願生偈』（以下『無量寿經論』）の偈頌の中、次の第二行四句が果たした思想的意義を考察する。

我依修多羅 真實功德相 說願偈捨持 与仏教相應

（『真聖全』一・二八四頁）

この第二行は、〈無量寿經〉の經説自体の内容にもとづく偈ではなく、一般に発起序として造論の趣旨を述べる文とされるが、それだけに止まらず、天親自身が〈無量寿經〉の主題をどのように受け止めたかを明示している⁽⁴⁾。

北インド出身の三蔵・菩提流（留）支（Bodhiruci 生没年不明）が北魏において翻訳したこの著に対して、はじめて註釈を施し、仏教思想史の中に位置づけたのは中国北魏の僧・曇鸞（北魏、476?-542?）の『無量寿經優婆提舍願生偈註』（以下、『浄土論註』）である。この曇鸞による第二行についての独自のな註釈、つまり第二行に「成優婆提舍名」・「成上三門起下二門」の意義を見出したこと、および「相應」という課題への注目が、それ以後の〈無量寿經〉（なかでも魏訳『仏説無量寿經』、以下、『大無量寿經』）に基づく他力浄土仏教の伝統を形成していく端緒となった。このことの思想的意義を確かめたい。

さらに本論文ではあわせて、天親と曇鸞との名を継承し、〈無量寿經〉を本願力回向の思想として明らかにした日本鎌倉時代の仏教者・親鸞（日本、1173-1262）が、『大無量寿經』を受容するとき、この第二行が重要な役割を果たしたことを簡単に確かめておきたい。

1 天親の『無量寿経論』

まず天親の『無量寿経論』がどのような著述であるのかを確かめておこう。『無量寿経論』は、上述したように菩提流支による漢訳のみが現存する。サンスクリット本も現存せず、異訳も存在しない、いわゆる孤本である。また現在までインド仏教圏においては、天親の『無量寿経論』を受容・継承した伝統は発見されていない。

訳者の菩提流支は、北魏の永平元年（五〇八年）に来魏したとされ、北魏において天親の著述を多く翻訳した。また菩提流支は『金剛仙論』において、みづからが天親の直系であると語っていた。⁽⁵⁾この事実は、『無量寿経論』を天親の諸著述の中で位置づけを決定するについて重要な意味をもつてくる。

この論の正式名称は『無量寿経優婆提舍願生偈』である。隋の費長房『歷代三寶紀』（五九四年編纂）巻九（大正四九・八六上）によると、北魏の普泰元年（五三二年）に僧辯の筆受を得て訳出された。⁽⁶⁾題号の意味については別に検討するが、「〔無量寿経〕」「優婆提舍」「願生偈」という三つの要素から成り立っている。「〔無量寿経〕の優婆提舍と願生偈」という意味ではなく、「〔無量寿経〕の優婆提舍なる願生偈」という意味であろう。天親はこの論に「優婆提舍 upadesa」という名を付している。本来「優婆提舍」は、論議を通して経の問題を明らかにする仏説の形態をあらわす。天親には「優婆提舍」という名を冠するいくつかの著述があるが、この『無量寿経論』は、「〔無量寿経〕の逐語的な解説いわゆる脚注的解釈という形式をとらず、天親自身による〔無量寿経〕の伝統の受け止めを偈頌によって表明し、さらにその後に偈頌の意義をみづから解説する長行を付すという形式をとっている。⁽⁷⁾

『無量寿経論』のテキストには大きく二つの系統があるが、私たちは曇鸞の註釈の中に引用されるテキストを採用することにしたい。⁽⁸⁾その理由は、曇鸞が、訳者である菩提流支と面晤し指導を受けたとする伝承があり、また『浄土論註』において菩提流支訳について批判的検討を加えているという事実があるからである。曇鸞が『浄土論註』内に

引用したテキストによれば、この論の題号は「無量寿経優婆提舍願生偈」であり、形式からいえば、二十四行の偈と、その偈の義を解説する長行から構成される。また偈頌と長行との各末尾に偈頌と長行との役割を指示する文が置かれている。偈においては天親みずからが〈無量寿経〉によって阿弥陀仏の浄土を願生し、長行においてその願生の意義をあきらかにしている。とくに題号において〈無量寿経〉の主題を「願生」として指示している点は重要である。なぜならこのことによつて、「願生」という宗教的意欲を実現することが、〈無量寿経〉の目的であることを私たちに明示するからである。『無量寿経論』は、分量からいえばささやかな書であるが、現存する〈無量寿経〉に対する唯一の菩薩の論として浄土教の歴史において重要な位置をもつ。天親の『無量寿経論』が〈無量寿経〉の主題を、衆生に「願生」を実現することにあると決定しなければ、〈無量寿経〉は阿弥陀という名の仏陀の由来を説く經典に止まつたかもしれない。ちなみにこの天親の仕事の地位を明確にしたのが日本の鎌倉時代の仏者・源空(1133-1212)である。源空は、『無量寿経論』の歴史的意義を「初に正しく往生浄土を明かすの教といふは三経一論是也」(「選択本願念仏集」『真聖全』一・九三二頁)と、浄土三経の仏説を「浄土に往生するための教え」として私たちが受けとめることを決定した唯一の論と位置づけている。⁽⁹⁾

『無量寿経論』は、千部の論師とたたえられる天親の多くの著述の中でどのような位置をもつのであろうか。菩提流支は、天親が大乗經典について註釈した釈経論(たとえば『文殊師利菩薩問菩提経論』『妙法蓮華経憂波提舍』『十地経論』など)⁽¹⁾を多く訳出しているが、この『無量寿経論』は、菩提流支が訳した天親の著述のなかで特異な形をもっている。それは偈全体(序分に二回、正宗分に一回、流通分に一回)にわたつて天親がみずから「我」と、四回、繰り返し表白するという形をとっていることである。

第一行 …世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安楽国に生まれんと願ず。……………帰敬序
 第二行 …我修多羅、真実功德の相に依つて願偈を説いて総持して、仏教と相応す。……………發起序 } 序分
 第二三行 …我願わくはみな往生して、仏法を示すこと仏のごとくせん。……………正宗分
 第二四行 …我論を作り、偈を説きて、願わくは弥陀仏を見たてまつり、普くもろもろの衆生と共に、安楽国に
 往生せん。……………流通分

また偈を終えた後に、天親自身がこの偈の意義を次のようにまとめている。

無量寿修多羅の章句、我、偈誦を以て惣〔じ〕て説き竟ぬ。⁽¹²⁾

このように「我」の字が著述の重要な段落ごとに置かれるような形式・文体をもった菩提流支の訳書はこの他には存在しない。もちろん『無量寿経論』の原文が残されていない以上、「我」という原語が原文に存在したかどうかを決定することはできない。しかし、少なくとも菩提流支は、この『無量寿経論』を、このような「我」という天親の表白を繰り返し配置するという形式で訳出したのであり、そのことは菩提流支がこの書を、天親がみずからの信念を表白するものとして受けとめていたことを示すといえる。

この菩提流支による翻訳の特性を的確に受けとめたのが曇鸞である。曇鸞は「天親菩薩、釈迦如来の像法の中に在して、釈迦如来の経教に順ず。所以に生と願ず。願生に宗有り」(『真聖全』一・二八一頁)と、この論には、釈迦如来が存在しない時代を生きた天親自身の「願生」が表白されているとし、さらに天親の「願生に宗有」ることが明示されている⁽¹³⁾としている。おそらく安田理深が指摘するように、『無量寿経論』は、瑜伽師である天親が瑜伽教学の立場

で（無量寿経）を優婆提舍する瑜伽教学の論である。⁽¹⁴⁾しかし曇鸞は、この『無量寿論』を天親が（無量寿経）を唯識の立場からの解説本としてではなく、天親の信仰告白の書として受け止めて註解しているのである。そのことから曇鸞は、発起序に相当する第二行において天親みずからが『無量寿経論』を造る意趣を「仏教と相応する」と述べていることに深い意義を見出すのである。

『無量寿経論』を浄土仏教の重要な論として位置づけたのは曇鸞である。曇鸞は『無量寿経論』を龍樹の『十住毘婆沙論』の易行という教法観に立って、『無量寿経論』を易行道の論と位置づけ、さらに『仏説無量寿経』の本願思想に照らして註解した。このことによって『無量寿経論』の「優婆提舍」は、単なる大乘經典に対する「簡潔な」手引き（instruction）を意味する」（大竹「解題」二八二頁）ではなく、「我依修多羅与仏教相応」（『真聖全』一・二八四頁）という意味をあらわすことになった。

曇鸞は、『無量寿経論』を仏教思想史の中で「易行道」として、また「上衍の極致、不退の風航なる者也」（『真聖全』一・二七九頁）として、他力の仏道（他力の浄土仏教）を位置づけるが、その時に第二行は（無量寿経）の伝統を形成する上で、きわめて重要な役割を果たすことになる。

曇鸞による第二行の註釈、「成優婆提舍名」、および「成上三念門起下二念門」という五念門配釈との基礎工事がなければ、第一行の「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」も、「帰敬序」という文学形式以上の意味をもつことはできなかったであろうし、第一行が（無量寿経）の仏道の根本経験を表現しているとは受け止めることはできなかったであろう。

だからこそ親鸞は『入出二門偈頌文』において（無量寿経）の根本経験を表現する第一行を第二行（についての曇鸞の註解）に照らして、「世親菩薩依大乘 修多羅真実功德 一心帰命尽十方 不可思議光如来」（『定本親鸞聖人全集』漢文篇、一一二頁）と、「世尊我」を「世親菩薩依大乘 修多羅真実功德」と受け止めたのである。

2 曇鸞の『無量寿経』観

道宣(唐、596-657)の『統高僧伝』によれば、曇鸞は、仏教を学びながら仏道に迷い、そのことを菩提流支三蔵に叱咤されて(無量寿経)にもとづく浄土仏教に帰入した。道宣による曇鸞帰浄の記録は、曇鸞の著述についての誤解などがあり、信賴性については疑義も呈されている。同じく道宣が伝える、曇鸞の帰浄にあたって菩提流支が曇鸞に「観経」⁽¹⁵⁾を与えたとされる事が史実かどうか、またその「観経」が、「仏説無量寿観経」であったのか、浄土三部経のいずれかであったのか、または天親の『無量寿経論』であったのかは分からない。しかし後述する曇鸞の『讚阿弥陀仏偈并論』讚偈分(「讚阿弥陀仏偈」)に置かれた表白に窺うことができる、仏道の機についての実存的な自覚、切実な求道の危機意識からすれば、「我、修多羅真実功德相に依りて(中略)仏教と相応せり」という第二行をもつ『無量寿経論』が曇鸞における(無量寿経)にもとづく浄土教への帰依に決定的な影響をもったことは間違いない。⁽¹⁶⁾

また『浄土論註』における註解の仕方からも、曇鸞は、『無量寿経論』を通して、(無量寿経)の伝統こそ「仏教と相応せり」と確信し表白することができる。「我一心」を誕生させる伝統であると受けとめ、その伝統に帰したことが分かる。

『浄土論註』は、天親の『無量寿経論』に対する逐語的註解という形態をとるため、その中には、曇鸞が浄土仏教に帰依した自身の表白や動機を直接に見いだすことはできない。しかしもう一つの曇鸞の著述である『讚阿弥陀仏偈并論』、これは『大無量寿経』の本願成就文に拠って製作された一九五行の偈(「讚阿弥陀仏偈」)と六つの問答からなる長行(「略論安樂土義」)によって構成される著述であるが、その讚偈の結びにおいて、『大無量寿経』の伝統に帰する意義と、その伝統が自身に実現する宗教的な生き方を次のように表白している。

我、無始より三界に循りて、虚妄輪の為に廻転せらる。

一念一時に造れる所の業、足六道に繋かれ三塗に滞まる。

唯だ願はくは慈光我を摂して菩提心を失せざらしめたまへ。

〔…中略…〕

我、阿弥陀の浄土に帰するは即ち諸仏の国に帰するなり、

我一心を以て一仏を讚ず。願わくは十方無碍人に遍ぜん。

是の如き十方無量仏、咸く各おの心を至し頭面に礼したてまつる。⁽¹⁷⁾

〔讚阿弥陀仏偈〕『真聖全』一・三六五頁

ここには曇鸞が『大無量寿経』にもとづく浄土教に帰依した理由がきわめて明瞭に表現されている。前半では、曇鸞は、自身が『大無量寿経』の教法に帰するほかない凡夫であるとして切実な自覚を表白している。そして後半では、この偈の結びとして、阿弥陀仏の浄土に帰することがそのまま諸仏の国に帰することであり、自身が「一心を以て」一仏を讚えることが、十方無碍人という諸仏に遍くすることを願うことであるとし、「是の如き十方無量仏、咸く各おの心を至し頭面に礼したてまつる」と偈全体を結んでいる。換言すれば、阿弥陀の浄土に帰すことよって、釈迦世尊の言葉も、諸仏如来の一人として、正しく聞き、信じ、証することができる（つまり人格や教義への執着を離れて）ことに曇鸞の讃歌の帰結があったということができ⁽¹⁸⁾る。曇鸞は、このように『大無量寿経』に基づく他力浄土仏教を、凡夫が仏力を正しく受けとめることよって不退転にいたるための仏道、いわゆる他力易行道の仏教として位置づけたのである。⁽¹⁹⁾この理解を通して考えるならば、「与仏教相應」の相應すべき「仏教」の語が指し示すのは、単に〈無量寿経〉という特定の經典についての教義に相應したという狭い意味にとどまるものではなく、「阿弥陀」という名よってあらわされる如来の功徳を聞くことよって、はじめて釈迦などの三世十方の一切諸仏の教えに相應

することができるようになったという広い意味で理解することができる。

この『讚阿弥陀仏偈』の結讀については、親鸞も『教行信証』「真仏土卷」に引用し、「讚阿弥陀仏偈和讚」において次のように和讀している。⁽²⁰⁾

十方三世の無量慧

おなじく一如に乗じてぞ

二智円満道平等

にちゑんは このしやはせかいのちゑ うちたうのちゑ みなざとりたまふことひやうとうなり

ひとしく反 ひとしと反 たいらかなりと反

摂化随縁不思議なり

おさめくゑすること えんにしたかふて

弥陀の浄土に帰しぬれば

すなはち諸仏に帰するなり

一心もちて一仏を

ほむるは無碍人をほむるなり

あみだのほふしんのたいなり

〔定本親鸞聖人全集〕和讚篇、三〇頁

3 曇鸞の「優婆提舍」理解

曇鸞は、瑜伽師である天親の『無量寿経論』を註解するにあたり、みずからが「本師」⁽²¹⁾と尊敬した龍樹の『十住毘婆沙論』の指南によって、菩薩が不退転を求める二つの道のなかの易行道を説く他力の教えとして註釈した。⁽²²⁾曇鸞は、『無量寿経論』の第二行に偈を造った天親の意図を読み取り、次のように述べている。

第二行は、論主みづから、我、仏経に依（り）て論を造りて仏教と相応す。服する所、宗有ることを述べ。何が故ぞ云ふとならば、此れ優婆提舍の名を成ぜむ為の故なり。亦是（五念門行の中の第一行に説かれる）上の三門を成じて、（第三行より）下の二門を起す。

（『真聖全』一・二八一頁）

曇鸞は、第二行に「成優婆提舍名」と「成上起下」との二つの意味を見出している。

まず曇鸞は、『無量寿経論』に「優婆提舍」の名が付された根拠を『無量寿経論』そのものの中に求め、第二行に「優婆提舍の名を成ず」という意味を見出している。また「優婆提舍」を定義して次のように述べる。

仏の所説十二部経の中に論議経有り、優波提舍と名く、若し復、仏の諸の弟子、仏の経教を解て仏義と相応（せ）ば、仏亦許して優波提舍と名く、仏法の相に入（る）を以て故に。

（『真聖全』一・二八〇頁）

この解釈は『智度論』卷三十三⁽²³⁾の文に拠るとされるが、現存する『智度論』の原文には「相応」という語はない。この「相応」は、『無量寿経論』の第二行の「与仏教相応」に依っているとと思われる。曇鸞は、また「優波提舍」と

名づける理由について次のように述べている。

偈に「我依修多羅与仏教相应」と言まふ。修多羅は是れ仏經の名なり、我、仏經の義を論じて、經と相应して、
仏法の相に入るを以の故に優波提舍と名（づく）ることを得。
〔真聖全〕一・二八四頁

このように曇鸞は、天親がみずからの著述に「優婆提舍」という名をつけたのは、天親みずからが仏弟子として「仏義と相应」もしくは「經と相应して」、「仏法の相に入る」という営みをあらわすためであったとしている。では曇鸞は、天親が〈無量寿經〉を優婆提舍した結果、「一心」に「帰命」「願生」した理由をどのように受け止めていたのか。

天親菩薩、釈迦如来の像法の中に在して、釈迦如来の經教に順ず、所以に生と願ず。願生に宗有り。

〔真聖全〕一・二八一頁

曇鸞は、天親の「無量寿經優婆提舍」を単に、〈無量寿經〉という經典の解説とは理解せずに、釈迦如来に出遇うことのできない像法という時を生きたる天親が〈無量寿經〉に依つて、釈迦如来の經に説かれる教えに順ずるため、つまり仏教と相应する営みが「願生」であるとし、そこには天親の「宗」が有ることを強調する。色身の釈尊の金言と遇うことはできなくても、「願生」によつて仏教と相应することができるといふ。このような意味をもつからこそ、曇鸞は、

此の『無量寿經優波提舍』は、蓋し上衍の極致、不退の風航なる者也。

〔真聖全〕一・二七九頁

と、「無量寿経（の）優婆提舍」という世親の教学的営みを、大乘（菩薩道）の究極的な関心である不退転を実現するはたらきをもつものであるというラディカルな解釈をしたのである。²⁴

近年の文献研究では、『無量寿経論』の題号にある「優婆提舍」を天親の他の著述（『釈軌論』や『大乘莊嚴経論』など）によって、天親が他の衆生のために「經典の意味を、解り易く説くこと」を意味し、「簡潔な『手引き』」などと理解する。²⁵しかし従来の伝統的な教学などが行ってきたように、「無量寿経論」自身の中に、つまり第二行のなかに「優婆提舍」の名の由来を見出そうとする曇鸞の解釈方法の方が適切である。

4 優婆提舍と五念門

天親は長行の終わりに、「無量寿修多羅優婆提舍願偈、略して義を解し竟ぬ」（『真聖全』一・三四八頁）と指示している。曇鸞は、この指示によって、長行（解義分）に説かれる五念門をもって「無量寿修多羅優婆提舍願生偈」（総説分）を解釈し、第二行に「成上起下」という独創的な意義を見いだしている。

上の三門を成じて下の二門を起す。何の所にか依る、何の故にか依る、云何が依ると。何所依は、修多羅に依る。何故依（は）、如来は即真実功德の相なるを以の故にと。云何依（は）、五念門を修して相應するが故に上（を）成じて下を起（す）こと竟ぬ。 （『真聖全』一・二八四頁）

曇鸞は、「世尊我一心」以後の偈文を、解義分に説かれる五念門（礼拝門、讚嘆門、作願門、觀察門、回向門）をもつて配当する。これを伝統的に五念門配釈と呼んでいる。そしてこの第二行に「上の三門（礼拝門、讚嘆門、作願門）を成じ、下の二門（觀察門、回向門）を起す」という意義を見出すのである。そのことによって曇鸞は「世尊我一心」の

表白である偈頌全体が五念門行を含む意義をもち、この第二行が、その構造を指示する重要な役割をもつことを示した。つまり第二行は「成上起下」として、第一行が仏教に相応する主体（身口意の三業）を成就し、第三行以下は、その相応によって展開する如来の智慧による二門を起こす（智業と方便智業）という。こうして第二行は「世尊我一心」の内景として展開する五念門の構造を指示するという意義を与えられているのである。さらに「云何依は、五念門を修して相応する」と註解するように、曇鸞は、五念門を修する目的を「相応」という一点に押さえている。

五念門行の中心はどこにあるのか。『無量寿経論』を瑜伽の論として見れば、作願門・観察門の止観行（狭義の yoga）が中心となるであろう。しかし曇鸞は次のように『無量寿経論』を製作する天親の意図を押さえている。

〔天親菩薩が〕願生する所の偈を説〔き〕て、仏経を捨持して仏教と相応なり。〔真聖全』一・二八五頁〕

以上のように、天親が願生偈を説いた目的を、第二行の「仏教に相応する」ことに見出すならば、「欲如実修行相応故」を目的とする讃嘆門こそを五念門の中核的な行業として理解しなければならない。そのことは天親自身が解義分において讃嘆門を次のように解釈していることから窺うことができる。

云何讃嘆口業讃嘆。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

（云何が讃嘆する、口業をして讃嘆したまひき。彼の如来の名を称し、彼の如来の光明智相の如く、彼の名義の如く、実の如く修行し相応せむと欲〔ふ〕が故なりと）〔真聖全』一・三三三・三三四頁⁽²⁶⁾

曇鸞の『浄土論註』上における讃嘆門の解釈によれば、前半の「称彼如来名如彼如来光明智相」は讃嘆行そのもの

をあらわし⁽²⁷⁾、後半の「如彼名義欲如実修行相応故」は、その行が実現しようとする目的をあらわしている。つまり「相応せむと欲ふ」という意欲を私たちに実現するのが称名という讃嘆門の行である。この讃嘆行の目的とされる「相応」こそ、第二行の「与仏教相応」の「相応」と呼応するのであり、曇鸞が注目した『無量寿経論』の眼目である。「与仏教相応」と「如実修行相応」という二つの「相応」は二つの別々な事柄ではない。「仏教に相応する」ということの本質こそ「実の如く修行し相応する」ことでなくてはならない。「如実修行相応」でないような「仏教相応」は教義理解というレベルに止まるであろう。

5 函蓋相称

曇鸞はこの「我、与仏教相応」という天親の言明を通して、はじめて〈無量寿経〉の課題を受け止めることができるであろう。では「与仏教相応」というときの「相応」とは、どのような概念であろうか。「相応」の原語については、*anuloma* や *yoga* などいくつか想定されている⁽²⁸⁾。ちなみに『大無量寿経』の中には「相応」という言葉が二回出てくるが、とくに重要な意味をもっているわけではない⁽²⁹⁾。「相応」という用語は、天親にとつては瑜伽の概念であったであろう。しかし曇鸞は「相応」を「相称」として受け止めなおしている。この時、曇鸞は、「称彼如来名」の「称」を意識していたと思われる。例えば親鸞は、「称彼如来名」の「称」の字義について「軽重を知る也説文曰銓（ハカリ）也 是（コレ）也 等也 俗は秤に作る 云正斤（ハカリ）両也」（『教行信証』行巻、『定本教行信証』三五頁）と上欄外に記している。この「称」という内実をもつ「相応」である。

曇鸞は、この第二行の「相応」について、「仏経を総持して仏教と相応なり」と述べ、さらに「相応は譬へば、函と蓋と相ひ称（かな）へるが如し」と⁽³⁰⁾と註釈している。この函と蓋との譬喩は、龍樹の『智度論』⁽³¹⁾巻三十六、習相応品に依っていることが先学によって指摘されている。ここでは「般若波羅蜜の相の如く、菩薩もまた是の相に随ひ、

智慧を以て観じ、能く得て、能く成就し、増さず減ぜざる、是を相応と名く、譬へば函蓋の大小相称ふが如し⁽³²⁾という譬えが出ている。またこの文の直前に「譬へば、弟子の師の教に随順し、師の意に違はざるが如きは、是を相応と名く⁽³³⁾」と、師の教えと弟子との関係が「相応」の例として出ている。このような用例によって曇鸞は「与仏教相応」の「相応」を「函蓋相称」の譬喩をもって表現したのであろう。

「函蓋相称」という譬喩を採用することによって曇鸞は、「相応」という概念を、主観と客観（能所の関係）の一致という对象的認識と区別したのである。つまり天親のいう「与仏教相応」とは、仏の教えを自分の意識のなかに取り込むのではなく、仏の教えを意識の外に存在する対象として外に置くのでもなく、また仏の教えの中に含まれる真理と一体化する神秘的体験でもなく、仏の教えと自己の心という異なった二つの物事を止揚するという弁証法でもなく、永遠に一つになれない遠い理想とするのでもない。「函と蓋との相い称う」は、教法と機という異質な事柄が、異質のまま離れない関係をあらわす概念になったのである。曇鸞は、この譬えを、他力浄土仏教における如来と衆生との関係をあらわす概念として採用した。このように「函蓋相称」は、『無量寿経論』の教学課題である「相応」をあらわすために、きわめて有効な譬喩である。

6 讚嘆行における「如実修行相応」と「信心」

曇鸞は、如来の名号を称する讚嘆行によって実現する「相応」について次のように述べている。

「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無導光如来の名号は、能く衆生一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。
（『浄土論註』下、『真聖全』一・三三四頁）（『教行信証』信巻引用）

讚嘆行の内容である「彼の無碍光如来の名号」は、単なる固有名詞や記号ではなく、「彼の名の義のままに、実のままに修行して相應しよう」と欲え」という如来の呼びかけを表現する。⁽³⁴⁾つまり如来の名のりは、その名のりに相かない稱うことを衆生に要請している。思いを離れて生きることのできない私たちにとつては、如来の名のりを体現しているときだけが、私たちの如実を見失う無明を破り、私たちの如実ならんという志願を満たす。このように押さえた上で、曇鸞は、続けて、次のような問を立てている。

然るに名を称し憶念〔する〕こと有れども、無明なほ由存して所願を満てざるは何となれば、如実修行せざると名義と相應せざるに由〔る〕が故也。云何〔が〕如実修行せざると名義と相應せざると為るとならば、

〔真聖全〕一・三二四頁（『教行信証』信巻引用）

このように曇鸞は「云何が如実修行せざると名義と相應せざる」というきわめて実存的で実践的な問いを立てている。曇鸞はこの問いに対して、二つの不相應をあげて答えている。

云何〔が〕如実修行せざると名義と相應せざると、謂く如来は是れ実相の身なり、是れ物の為の身なりと知らざるなり。又三種の不相應有り。一には信心淳からず、存せるが若し亡ぜざるが若きの故に。二には信心一ならず、決定なきが故に。三には信心相続せず、余念間つるが故なり。此の三句展転して相ひ成ず、信心淳らざるを以ての故に決定なし、決定なきが故に念相続せず、亦念相続せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳ならざる可し。此れと相違〔タカフ〕せるを如実修行相應と名づく。是の故に論主、建に「我一心」と言まへり。

〔真聖全〕一・三二四頁、『教行信証』信巻引用）

まず如来が実相身・為物身ということを知らないことである。さらには、三つの信じない在り方（三不信）を示したうえで、天親が偈の冒頭に「我一心」と表白するような「信心」が実現していないからであると答えるのである。このように「如実修行相應」という課題は、如来の呼びかけ（彼如来名）を信じるか、もしくは信じないか、という「信心」の問題に究極するのである。

この曇鸞の問題提起を引き受けたのが、道綽（唐、*gōshō*）の『安樂集』⁽³⁵⁾であり、親鸞である。とくに親鸞は「如実修行相應は信心ひとつにさだめたり」（『高僧和讃』⁽³⁶⁾）とその曇鸞の仕事を讃えている。ちなみに文明本では「如実修行相應」に「教えの如く信ずる心なり」との左訓が付されている。このことは親鸞が「如実修行相應」の「相應」と「与仏教相應」の「相應」とを呼応するものとして理解していたことを示唆する。

7 親鸞の第二行への注目

曇鸞の後、『無量寿経論』の第二行に注目したのは日本の親鸞である。親鸞は曇鸞の註解を通して『無量寿経論』の第二行に天親の重要な業績を見出した。親鸞はこの第二行を主著の『教行信証』行巻に引用して、

我、修多羅真実功德相に依て、願偈総持を説きて仏教と相應せり

（行巻（『定本教行信証』三三頁）

と、「相應」を「相應す」という現在形でもなく、「相應せん」という未来の意欲でもなく、「相應せり」と完了・存続の意味で訓んでいる。また『尊号真像銘文』で第二行の「説願偈総持与仏教相應」について次のように解説している。

「説願偈総持」といふは、本願のこゝろをあらはすことばを「偈」といふなり。「總持」といふは智慧なり、無
導光の智慧を總持とまふすなり。「与仏教相応」といふは、この『浄土論』のこゝろは、釈尊の教勅、弥陀の誓
願にあひかなへりとなり。
〔尊号真像銘文〕『真典全二』宗祖篇上・六一九～六二〇頁

「仏教と相応せり」とは、『無量寿経論』の意趣によれば、外なる釈尊の教えの促し（発遣）と、内なる真理であ
る阿弥陀の誓願の呼びかけ（招喚）とに一致することができているという意味である。もちろんこの「釈尊」は諸仏
を含んでいる。

ちなみに親鸞がこの第二行を重視したことは、『教行信証』を弟子（専信房専海）に付属するおりに作製されたと
思われる肖像画（「安城の御影」親鸞八十三歳）の賛銘として、『大無量寿経』の文、自身の「正信偈」の文とあわせ
て、この第二行を含む『無量寿経論』の文を引用していることから窺える。⁽³⁷⁾

やがて親鸞は、仏陀の言葉を正しく解釈する主体を「如来よりたまはりたる信心」〔歎異抄〕『真典全二』宗祖篇上・
一〇七三頁〕として実現する仏道を「大乘のなかの至極」〔末灯鈔〕『真典全二』宗祖篇上・七七九頁〕と呼ぶのである。

おわりに

曇鸞・親鸞による天親の『無量寿経論』第二行の受容の伝統に立つならば、〈無量寿経優婆提舍〉と名づけられる
仏道は、「我〔中略〕与仏教相応」ということ、つまり私たちが仏陀の言葉を正しく聞き信じること、⁽³⁸⁾「仏教と相応す
る確信」を課題とする仏教の伝統であることが明確になる。

真正なる聞法とは、如来に目覚めた仏陀の経法を聴き、如来の勅命を聞とることに於いて完遂する。『大無量寿
経』は、そのような聞法のあり方を、弥勒菩薩の言葉としては「今仏に値うことを得て、また無量寿仏の声を聞きて

歡喜せざるものなし」(『聖典』六四頁)とあり、釈迦仏の言葉としては「仏と相値うて経法を聴受し、またまた無量寿仏を聞くことを得たり」(『聖典』六四―六五頁)と表現している。

『大無量寿経』は、この「仏陀の言葉を正しく聞き信じること」が、凡夫に実現するあり方を本願成就の文として示すのであり、その文は天親の『無量寿経論』の第一行や曇鸞の「讚阿弥陀仏偈」の第二十四偈などを通して、やがて親鸞によって次のような独創的な訓点が施されることになるのである。

本願成就文経言諸有衆生其名号信心歡喜乃至一念至心回向願生彼国即得往生住不退転唯除五逆誹謗正法已上(本願成就の文、経に言く。諸有衆生其の名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ。至心に回向せしめたまへり 彼国に生と願せば即往生を得不退転に住せむ。唯だ五逆と誹謗正法とおば除くと。已上)

〔教行信証〕信卷、『定本教行信証』九八頁)

私たちが生れていくべき『大無量寿経』の仏身仏土は、ブツダたちとその言説を生み出す根源をあらわす功德の世界である。私たちが、釈尊の教えによってその世界に生まれることを願うのは、教主・釈尊が在さない時代を生きる凡夫が、仏陀たちの言葉を正しく聞き信じ、仏陀たちの智慧のなかで歩むということがどのようにして可能になるのか⁽³⁹⁾という課題があるからである。この課題に応える仏説としての(無量寿経)の端緒を開いたのが天親の第二行である。その意味で第二行の「我、仏教と相応せり」という表明は、天親の『無量寿経論』造論の意趣を示すだけではなく、仏教思想史に「我、仏教と相応せり」という確信を実現する伝統を形成する(無量寿経)が創出された歴史的意義をもあらわしているといえることができる⁽⁴⁰⁾。

*本論文は、Orani/E/L/TE Joint Symposium「仏陀の言葉とその解釈」のための発表原稿「我、仏教に相応せり―『大無量寿経』と『優婆提舍』」（邦題）に加筆訂正したものである。

【主要な参考文献】

- 石川琢道『曇鸞浄土教形成論…その思想的背景』法蔵館、二〇〇九年。
- 大竹晋『無量寿経優婆提舍願生偈』解題（『新国訳大蔵経 釈経論部一八』《法華経論・無量寿経論 他》）大蔵出版、二〇〇一年。
- 小谷信千代『真宗の往生論』法蔵館、二〇一五年。
- 深励『浄土論註講義』法蔵館、一九八五年。
- 武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八年。
- 幡谷明『曇鸞教学の研究 親鸞教学の思想的基盤』同朋舎、一九八九年。
- 安田理深『願生浄土』永田文昌堂、一九六七年。
- 山口益『世親の浄土論』法蔵館、一九六六年。

註

- (1) 安田理深『願生浄土』三一頁。
- (2) 「説一切有部も中観も瑜伽唯識も仏説を正しく聞くということをも根本の課題としていた」という見解がある。私も、基本的にこの見解に賛同する。ただこの二つの学派に加えて、『無量寿経』にもとづく浄土仏教も、またこの課題を担ったもつとも古い伝統として理解したい。中観学派や瑜伽行学派などの般若経典や瑜伽経典に基づく大乘仏教の伝統は、空観や止観などの修行によって教法から仏陀の言葉を正しく聞くことを実現することを前提としている。それに対して（『無量寿経』）に基づく、とくに曇鸞によって示された他力浄土教は、凡夫のままに教法から正しく仏陀の言葉を聞く主体を阿弥陀仏の国土に往生することによって実現しようとする伝統として大乘仏教思想史の中に位置づけられるのではないかと思う。その意味で、

本論文の結論で述べるように、〈無量寿経〉は、決して死後にまで自我の欲望を延長する生天思想の延長に位置づけられるべきではない。

(3) 天親という表記について。『浄土論註』所収の『無量寿経論』のテキストでは撰号が「婆薮般頭菩薩造」となっているが、『浄土論註』の本文において曇鸞が「天親」と表記しているのも、ここではそれにしたがう。

(4) 天親の『無量寿経論』における往生浄土思想を「死後往生」と理解する向きもある（小谷信千代『世親「浄土論」の諸問題』など）が誤解である。天親の『無量寿経論』には、命終を契機とする往生についての言説はまったく存在しない。

(5) 菩提流支は『金剛仙論』においてみずから天親の法脈に連なることを次のように述べている（『広説（中略）論主天親既従無障礙比丘辺学得。復尋此経。凡有八十偈。及作長行論釈。復以此論。転教金剛仙論師等。此金剛仙。転教無尺意。無尽意復転教聖洩。聖洩転教菩提留支。迭相転授。以至於今。始二百年許。未曾断絶故。言及広説。』）（『金剛仙論』卷第十、大正蔵二五卷・八七四頁）という。『金剛仙論』の真偽については議論もあるが、大竹晋が複数の中国人により筆記・編纂された菩提留支の講義録という見解を示しており（『金剛仙論』「解題」『新国訳大蔵経 釈経論部一上』一二六頁）、私もこの見解に従いたい。この中に出る「二百年許」という年数には疑義もあるようだが、天親の法系に属したことは間違いない。この菩提流支から直接の指導を受けた曇鸞が『無量寿経論』の主題をまったく知らなかったとは思えない。私たちは翻訳者自身から直接の教示を受けたであろう曇鸞の註解を尊重すべきである。

(6) ただし「無量寿優婆提舍経論」とある。ちなみに大竹によると僧辯は『深密解脱経』『十地経論』『勝思惟梵天所問経論』『文殊師利菩薩問菩提経論』（伽耶山頂経論）について筆受を努めているという。（以上、大竹「解題」二八八―二八九頁を参照）。

(7) 安田理深は、この点について「偈を通して自己解釈として經典が解釈される。〔中略〕經典を解釈するということは、經典の教えに教えられた自己を説明することである。自己解釈として教法が説明される。言わば、經典を超えて経言を見るところである」（安田理深『正信偈講義』第二卷・一四〇頁）と的確に言い当てている。

(8) 『無量寿経論』の本文については、版本系のテキストと曇鸞の『浄土論註』のうちに引用されるテキストとは異なりがある。ちなみに大竹は曇鸞の引用する『無量寿経論』の本文について疑義を呈している（大竹「解題」三三四頁）。本論文では、

曇鸞は訳者である菩提流支と面晤したという伝承、また菩提流支訳についても批判的な考察を通して註釈するという誠実な態度などからも、曇鸞が引用するテキストを信用する。なぜ随分と時間が経ってから編纂された大蔵経に収録されたテキストの方が信頼できるのか。以上の理由から本論文では『無量寿経論』の引用文を『浄土論註』所引本に拠る。

- (9) 迦才や源信も浄土教の依拠經典として『無量寿経論』を挙げているが、三部経に対する一論という明確な地位は与えていない。

- (10) 小谷信千代『真宗の往生論』では、『無量寿経論』には帰敬序が置かれていることから天親の宗論であるとする従来の理解（古くは江戸教学の講録から、近年では山口益『世親の浄土論』などの見解）を批判しているが、単に帰敬序のみならず、偈全体に「我」が配当される意義については留意していない。

- (11) 菩提流支が翻訳した天親の著述については、「優婆提舍」の名が付くものとして『無量寿経優婆提舍願生偈』一卷の他に『妙法蓮華経優婆提舍』二卷があり、それ以外にも『金剛般若波羅蜜経論』三卷、『十地経論』十二卷、『勝思惟梵天所問経論』四卷、『文殊師利菩薩問菩提経論』二卷がある。

- (12) 『真聖全』一・頁二七七―二七八頁。

- (13) 偈の要所に四ないし五箇所（異本）にわたり「我」の文字が配置される意義については安田理深が注目している（『願生浄土』文栄堂など）。『無量寿経論』に世親の帰敬序があることから、深励は「釈宗論」（『浄土論註講義』）として、山口益は世親の「根本論」（『世親の浄土論』）として位置づけたが、むしろ偈全体に「我」が配置されることに注目して、世親の信仰を表白する論と見なした方がよいであろう。ちなみに小谷と同じく大竹も、他の天親の著述にも帰敬序があることを根拠に山口説を批判している。しかし小谷・大竹は、菩提流支が『無量寿経論』において「我」を偈の要所に配置していることの意味については留意していない。

- (14) 安田理深は「瑜伽の教学によって無量寿経に説かれたところの世尊の教えに相応しようということである。そういう点から見れば、浄土論は瑜伽の論と言えるわけである」（『正信偈講義』題二卷、一〇八頁）と述べている。

- (15) 『続高僧伝』義解篇（『新国訳大蔵経・中国選述部①-3〈史伝部〉』一七四頁）。

- (16) ちなみに親鸞は「正信念仏偈」や『高僧和讃』の中で、菩提流支が曇鸞に授けた「観経」（『続高僧伝』）を「浄教」と述べ

ており、特定の典籍ではなく、浄土の教えとして理解している。すくなくとも曇鸞の浄土教理解の根底に『大無量寿経』が据えられていたことは、曇鸞の『浄土論註』『讚阿弥陀仏偈并論』（『讚阿弥陀仏偈』『略論安樂土義』）という著述が『大無量寿経』に説かれる願と願成就文を基軸として展開することからも明らかである。

(17) この曇鸞の偈を親鸞は「教行信証」真仏土巻に引用し、また「讚阿弥陀仏偈和讃」（第四十五首、第四十六首）で和讃している。

(18) 曇鸞は『無量寿経論』の冒頭の「世尊」について、一応は『無量寿経』を説いた釈迦如来であり、再応は諸仏も含むと解釈している（『真聖全』一・二八一～二八二頁）。

(19) 曇鸞は他力の仏道を「易行道は謂く、但、信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願す。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乘正定聚に入る。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」（『真聖全』一・二七九頁。親鸞『教行信証』行巻引用。）と定義している。

(20) この二首は曇鸞の原文では結讃に当たるが、親鸞の「讚阿弥陀仏偈和讃」では原文との配列順序が変えられており、全四十八首中第四十五・四十六首に置かれている。

(21) 『讚阿弥陀仏偈』（『真聖全』一・三六五頁。親鸞『教行信証』真仏土巻引用）。

(22) 曇鸞の註釈について、大竹・小谷は、世親の瑜伽教学を理解せずに龍樹という異なった伝統に立って解釈した誤りでしかないと非難する（例えば大竹「解題」三〇〇頁）が、むしろ曇鸞は菩提流支の伝統を知りながら、あえて自らは龍樹の『十住毘婆沙論』によって与えられた課題（易行道）に基づいて解釈する立場を註釈の前に明示しており、そこには曇鸞の教学に対する誠実な姿勢が示されていると理解したい。曇鸞は、龍樹の『十住毘婆沙論』によって、菩薩が不退転を求めるときに二種の道、つまり自力難行道と他力易行道があること示した。これは曇鸞による仏教教判のパラダイム変換であった。曇鸞は、〈無量寿経〉を、「自力」による「難行道」を經典ではなく、「他力」つまり「如来の本願力」を説く經典、つまり私たちが大乘菩薩道を歩むという課題を仏力によって実現する「易行道」を説く經典とした。そして、その視点から『無量寿経論』を照らし返して註釈した。

(23) 「復次に、仏の説き給ひし所の論議経、及び摩訶迦旃延の解する所の修多羅、乃至像法の凡夫が法の如く説くをも、亦た

優婆提舍と名く」(『智度論』三三三、『国訳一切経』釈経論部三、四一頁、大正二五・三〇八b)。深励は、『智度論』二の「何者は仏法有五種人説。一者仏自口説。二者仏弟子説。三者仙人説。四者諸天説。五者化人説。〔中略〕復次如是我聞。是阿難等仏大弟子輩説。入仏法相故名爲仏法。」(大正二五・六六b)を合採して引用したとする(『浄土論註講義』一〇三頁)。

(24) 水野弘元は、「経典を註釈したものを優婆提舍と呼んでいる。優婆提舍の名は阿毘達磨論の註釈書には用いられないらしく、〔中略〕つまり優婆提舍とは仏説としての経典を註釈説明したものであって、仏説としての阿含経などの法を註釈説明した阿毘達磨論が論義 (Endeas) とされるのはそのためである」(水野『仏教要語の基礎知識』春秋社、一九七二年、八五頁)としている。もし『大無量寿経』が、教主・釈尊に代表される仏陀たちが法を説く背景を、如来の本願として基礎づける経典であるならば、『大無量寿経』とは、大乘の立場から如来の本生を説く『大乘ジャータカ』(『安田理深集下』)にして、かつ他の大乘の仏説を仏説として根拠づける経典、つまり大乘経典を成就する優婆提舍経、大乘ウパデーシャという意味をもつのではないかと思う。「無量寿経優婆提舍」という名に、曇鸞は、〈無量寿経〉という特定の経典についての解説としての優婆提舍に止まらず、さらに拡大して大乘経典によって仏法の相に入ること成就するための優婆提舍という意義を見出したのではないか。

(25) 山口益、大竹晋、小谷信千代の他にも、石川琢道『形成論』七七頁など。

(26) 大竹は、この文を「云何が讃嘆する。／口業をもて讃嘆するなり。彼の如来の名を、彼の如来の光明智相の如く称うるなり。彼の名義の如く、欲〔に依りて〕如実修行に相応するが故に。」と訓むべきであると主張している(大竹晋『新国訳一切経』三二四頁)。

(27) 曇鸞は、『浄土論註』上で、「天親菩薩、今尽十方無碍光如来と言たまふは、即是彼の如来の名に依る、彼の如来の光明智相の如く讃嘆するなり。故に知りぬ。此の句は讃嘆門なり。」(『真聖全』一・二八三頁)と、讃嘆門そのものは前半の二句に示されていると解釈している。

(28) 山口益は『釈軌論』によって automa を想定し「仏の教法を正しい方向に向けていこう」という意味で理解している(『世親の浄土論』四五頁)。大竹晋は『文殊師利菩薩問菩提経論』(大正二六・三三三中)によって「加行」(prayoga) を想定している(『新国訳大蔵経 釈経論部一八』三二四頁註)。安田理深は、『瑜伽』(yoga) を想定し、xviiiに『瑜伽師地

論』によつて、yogaには、止観という狭い意味と、境界果という広い意味があるが、後者であろうと想定している。曇鸞のよつに「函蓋相応」の意味でれば samprayukta も想定できるかもしれない。

(29) 『大無量寿経』のいわゆる三毒五悪段に「言行忠信表裏相応」(『真聖全』一・三四頁)「綱紀羅網上下相応」(同前四一頁)とあるが、仏教と相応するという意味では用いられていない。

(30) 『真聖全』一・二八三頁。

(31) 『智度論』三六、第三習相応品、『国訳一切経』釈経論部三、九三七頁。

(32) 前註を参照。

(33) 前註を参照。

(34) 親鸞は、この一文の「名号」を「称名」と言い換える(行巻『定本教行信証』二三頁)が、そのことによつて如来の名に称うという課題が一層明瞭になる。

(35) 道綽は『安楽集』第二大門の結びに曇鸞の三不信の文を引用し、さらに曇鸞の原文にはない「此の三心を具して若し生まれば、是の処有ること無し」(『真聖全』一・四〇三頁)という一文を加えている。親鸞はこの道綽の仕事を「三不信の誨、懇懃にして」(『教行信証』行巻、「正信偈」『真典全』二・宗祖篇上、六三頁)と讃えている。道綽によつて曇鸞では「不相応」の「三不信」という消極的な表現にあわせて、「相応」のための積極的原理が、『仏説無量寿観経』に基づいて、「具此三心」と表現された。

(36) 原文はカタカナ。親鸞『高僧和讃』曇鸞讚、(『真典全』二・宗祖篇上、四三〇頁)。

(37) ちなみに「壽命尽十方無碍光如来」という十字の名号が記された名号本尊の銘にも『大無量寿経』の文とあわせて、この第二行を含む一連の文を引用している。また直接の引用ではないが、「正信偈」『入出二門偈』などにも援用されている。

(38) 『無量寿経』にもとづいた浄土教の伝統、親鸞が浄土真宗と名づけた仏教の伝統は、通俗的に受け止められているような、諸仏の一である阿弥陀仏の浄仏国土の物語でもなく、また死後に阿弥陀仏の世界に生まれて、死者たちと再会することを目的とする仏教の伝統ではない、仏陀の言葉を正しく聞くことを凡夫に実現するための教法の伝統であったということができ

(39) この凡夫が仏陀の言葉を正しく聞くという課題は、源空の「凡夫が報土に生ず」という問題と呼応していると思う。

(40) 天親による「無量寿経優婆提舍」という事業がなければ、『無量寿経』が私たちに「願生」によって「我、仏教と相応せり」という自覚を実現する教えであることははっきりしなかったであろう。

曇鸞による『無量寿経論』の註解がなければ、〈無量寿経〉が仏の本願力（他力易行道）を主題とするという理解は成立しなかったであろう。また他力の仏道においては、如来の呼びかけを表現する讃嘆門としての「称名」こそが「相応」の本質である信心を私たちに実現する行であることがはっきりしなかったであろう。

親鸞の『無量寿経論』『浄土論註』の第二行に対する註釈への注目がなければ、凡夫が仏陀たちの言葉を正しく聞信し、大乘の仏道を歩むための真実教として『大無量寿経』を位置づけることはできなかったであろう。