書評

# 幡谷明著『曇鸞教学の研究』

梶山雄一

第一巻すなわち研究篇は「真宗学の課題と方法論についての断想」を述べる序論が初にあり、第一部に「親鸞の名告りについて」という序に次いで、第一章「曇鸞の生涯とその教学」を「曇鸞の生涯―曇鸞教学の形成過程をめぐって」と「曇鸞教学の思想的背景―『論註』にみられる北魏仏教の趨勢」との二節にわけて論じ、第二章「『浄土論註』の諸問題」を「『浄土論』の基本的立場」・「時機観―曇鸞教学の基底」・「浄土観―真実功徳の世界」「願生論―願生と得生」・「他力回向論―浄土の大菩提心」の五節にわたって論述する。第二部は「親鸞の還相回向論」に当てられ、その第一章「『大無量寿経』の回向思想」は「『大無量寿経』の回向思想」・「『大無量寿経』における普賢行」・「浄土教と般舟三昧思想―特に親鸞教学との関係を中心として」の三節にわけられる。第二章「親鸞の還相回向論」は「親鸞における菩薩道」・「横超断四流の意義―親鸞の生死観」・「親鸞の還相回向論」の三節を含む。おわりに「跋文―近代真宗教学の一軌跡」と「あとがき」とが付せられている。

第二巻すなわち資料篇には凡例にあたる「はじめに」について、「本文篇」に「浄土論註上下二巻対照表」を収める。『浄土論註』(以下、論註、と略称)は上巻に『浄土論』の偈頌を挙げて解釈し、下巻に『浄土論』の長行を解釈していて、両者は内容的に並行するから、本書では、上段に上巻を下段にそれに対応する下巻の長行釈を出して対照させている。論註が本来二巻に別れていたのはこのような対照を可能にさせるためであったろうから、本書は、上下二巻を繋いでその対照を不可能にしてしまった近代の印刷方法をまたもとの姿に戻したわけで、それによって論註はきわめて読み易い形になった。「出典篇」には論註にあらわれる文章・語句の出典箇所をコンテキストと共に摘出している。その出典は二八八箇所、ページ数にして九三ページという膨大な量に及んでいる。次の「引文篇」は逆に論註の語句・文章が『安楽集』など浄土教釈家の諸著作から親鸞の諸著作にいたるまでに

引用された箇所をこれもコンテキストとともに収録している。これも一四五箇所、七九ページに及ぶ。論註本文のなかには出典のある場所は（1）など、引文のある箇所は①など、「出典篇」「引文篇」中と同じ記号・数字によって明示されている。最後の「補録」には出典篇・引文篇に収められない『浄土論』『論註』に関する資料が集められている。善導の『往生礼讃』、曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』と親鸞の『同和讃』、『正信偈』『念仏偈』『二門偈』『高僧和讃』の讃歌と和讃、さらに『大経和讃』『正像末和讃』と『論註』との対応がこの補録に含まれている。

本書の表題には「親鸞教学の思想的基盤」という副題が付けられている。また第一巻・研究篇にも真宗学についての省察や親鸞の還相回向論についての大部の論文が含まれ、第二巻・資料篇においても、論註の本文には親鸞の加点本が用いられている。そのような体裁だけを見ても、著者の意図が純粋な曇鸞研究にあるのではなくて、親鸞の思想的基盤としての論註の研究にあることは明らかである。そのことは直ちに、著者の曇鸞研究が客観的でない、ということを意味するわけではないが、しかしそれが本書の特色と限界をなしていることも事実である。組織的に本書を分析し、批評することは与えられた紙数の上からも、また私の能力からも不可能であるから、以下においては、断片的な感想を、それも私のきわめて主観的な感想を述べさせていただくことにする。

便宜的に、第二巻の資料篇について簡単に触れることから始めたい。著者の資料収集の能力と努力が抜群のものであることは、後に言及する第一巻・研究篇の諸論文においても明らかであるが、資料篇を一瞥するだけでも疑いを入れる余地がない。出典篇・引文篇における豊富で確実な資料はまことに論註に関する資料の集大成と言っても過言ではなく、これによって論註研究の足場はほぼ完全に整ったといってよい。今後の研究者はこの資料によって限りない利益を受けるに違いない。もとよりそれらの資料のなかには、先学の収集・言及したものも多いが、それらをすべて尽くし、さらに新発見のものを数多く収録し、煩をいとわず、コンテキストとともに完全な資料文献にまで完成させた著者の能力――それは単なる努力ではない――には最高の賛辞を呈したいと思う。

本書がきわめて程度の高い専門学術書であることは一見して明らかであるが、そのことが時として初学者や一般知識人の接近を困難にしていることも否めない。出典や引文は、加点やかな書きのある親鸞の著作以外はすべ

て白文で出してある（句点のみは付けてある。）白文で出した理由は著者によれば「読み方の上で学問的・宗派的に種々問題点があることを考慮した」結果であるが、それは他方、著者がその文章をどのように読んだかを曖昧にし、また多くの読者に読み下してさえあれば避けることのできた不必要な苦労を強いることにもなる。もっともこれは漢文資料の扱い方に関して一般的に問題となることであるから、私はここで著者についてその事の是非を論評したいと思わない。

論註の本文に親鸞の加点本を用いたことは、親鸞教学の思想的基盤を提供するという著者の目的からいえば至極当然なことである。しかし論註を客観的に読むという点からすれば、まったく問題がないわけではない。これは論註の本文ではなく、迦才の『浄土論』を引く親鸞の奥書であるから適当な例ではないが、そこで（二、一〇四ページ）八四歳の親鸞は「釈の曇鸞法師は……魏の末高齋（齊の誤り・評者）の初め、なお神智高遠にして三国に在って知聞せらる」と読んでいる（紙面節約のため読み下しのみを掲げる）。しかし八六歳の同じ親鸞は『尊号真像銘文』において同じ文章を「魏の末、高齊の初めなお在（いま）しき。神智高遠にして三国に知聞す」と読んでいる。漢文の読み方としては後者が正しいことはだれの眼にも明らかである。著者は研究篇の三五ページにこの『尊号真像銘文』の読み方をも引用している。とすれば論註本文の方を注もなしに放置しておくのはいかがなものであろうか。論註本文には親鸞の加えた返り点・送り仮名・漢字の意味が錯綜して入り、くわえて出典・引文の注番号が加わっていて、これ以上注記を行うことは組み版の上から不可能であったかもしれないが、なんらかの方法が見出せないわけでもなかろう。いまこれ以上述べないが、親鸞の論註の読み方には時として客観的にみて問題となる点があるであろうから（仮名人に関する後述参照）、著者の意図はさておいて、あえて指摘しておく。

直前に述べたことは、実は、本書の研究篇と資料篇とのあいだに緊密な連携が保たれていないことの例でもある。研究篇の諸論文のなかで著者はたえず論註の語句や文章に言及する。そのさい著者は資料篇のページ数を挙げることはただの一度もなく、真宗学の伝統にしたがって、「願偈大意章にいう」「五功徳門の第四功徳に」というような仕方で位置を示している。願偈大意などの下巻の十章の名は論註本文にも現れるから、この引き方でよいと言えるかもしれない。しかし、五功徳門という位置

は、たとえ大谷大学の学生にはわかりきったものであるとしても、京都大学の学生にとっては、それを見いだすのに運がよくて十分、運がわるければ一時間かかる問題である。資料篇の論註本文にはそのような見出しは付いていないからである。これも無学な読者の代弁にすぎないが、もし著者がみずからいうように、真宗学を仏教学一般に、さらに宗教学一般のなかに位置付けることが重要であるならば、親切にページ数を指示することも必要であろう。真宗学の専門家のみを対象にして論文を書くことは、かりにそれが高度の学術書の証拠となるとしても、他方で独善のそしりを招きかねないと思う。

順序が逆になったが、以下、第一巻・研究篇を読んでの感想を述べる。ここでも全巻の内容にわたる余裕はないので、断片的な紹介と批評のみにとどめる。(親鸞研究については省略せざるを得ない)。著者は真宗学の泰斗として著名であるが、とくに第二章「『浄土論註』の諸問題」を読むと、著者がインド仏教学の領域における研究成果に精通していることに驚かされる。世親の『浄土論』の基本的立場を論ずる著者は、五念門行との関連のうえで『大乗荘厳経論』述求品における随法行を論じ(八二ページ以下)、回向の思想との関連で同菩提品の安慧釈における転依による三身・四智・八識の対照と無住所涅槃の思想を述べる(八四ページ以下)。『浄土論』の二十九種荘厳と『摂大乗論』果智分に説かれる十八円浄との関係はかねてから学者の議論の的となってきたが、著者は『解深密経』一本・『摂大乗論』三本・同釈三本・長尾雅人氏の和訳中の十八円浄と『浄土論』の荘厳との精密な対照表を作って、この問題を取り扱っている(九六ページ以下)。このような著者のインド仏教学の浄土教学への援用を列挙してゆけば、それだけで紙数は尽きてしまうので、これに留めるが、私にも親しい龍樹と浄土教の関係についての著者の論述を省略することはできないので簡単に触れておく。

龍樹に関する楞伽経懸記については著者は梵本の偈頌をも出して確認している(一一九ページ)。『十住毘婆沙論』に示された信方便の易行道を確認するため、著者は『宝行王正論』梵本・漢訳、『勧誡王頌』の漢・蔵訳のうちから最も適切な詩頌を選んで示している(一二三ページ。ここに引用する余裕がないのが残念である)。これは著者の創見といえる。著者は『大智度論』が龍樹の真作であるか否かについては判断を保留しているが、同書に見られる浄土教思想を二〇箇所にわたって精細に摘出し、そ

れらを、念仏三昧に関する文・阿弥陀と浄土に関する文・不退転の菩薩に関する文の三種に分類して解説している。『大智度論』から浄土教に関する文章を抽出する試みは佐々木月樵・色井秀譲・長谷岡一也（評者未見）などの諸氏や・梶山雄一（『仏教大学仏教文化研究所年報』第七号）によってなされているが、著者のこの研究はもっとも完備したものであって、学界を利すること多大なものがある。

曇鸞の「仮名人」の概念については著者は六九ページ、そしてとくに一九七ページ以下において論じている。論註上巻の作願門釈（二、一三ページ）に浄土への願生の意味について曇鸞は二番の問答を設定している。（1）大乗経論には衆生は虚空のごとく無生であると説いているのに、なぜ浄土への生を願うのか、という問いに対して、曇鸞は答える。凡人のいう実（体として）の衆生・実の生死は畢竟亀毛のごとく、虚空のごとくに存在しない。あらゆるものは因縁より生じるからであって、存在しない。世親の願う生とは因縁の意味であるから、仮に生と名づけても凡人のいう実体的な衆生が実体的に生死するのとは違う。（2）ではどういう意味で往生というのか、と問うならば、答える。「この間において、仮名人の中に五念門を修むるものは、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人とは決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心と後心とまた是のごとし。何を以ての故に。もし一ならば因果なし。もし異ならば相続にあらず。この義は一異の門を観ずる論の中に委曲なり」（読み下しは評者）。

最後の句「是義観一異門論中委曲」は『中論』第二〇章一九—二四偈を指すのか、『十二門論』の観一異門第六を指すのか明らかでない。著者は二、一三ページ及び一二一ページの出典注（43）に両書を挙げている。それはともかく、本来は不生である因縁生を「仮に生と名付ける」こと、いいかえれば「仮名生」を解説して著者は『中論』二四・一八すなわちいわゆる三諦偈と『智度論』巻一二にある相待有・仮名有・法有の三有のうちの第二をあげている（一、六九ページ）。これは従来の研究者がつねに行っていることである。また一九八ページでは著者は三諦偈の梵・漢テキストを出し、長尾雅人氏の因施設（「仮名」はこの語の羅什訳）の解説を引用したうえで、仮名が因施設（upādāya prajñaptiḥ）に他ならないことを論じている。

私はこの著者の解釈—つまり一般的な解釈に異を差し

挟むつもりはない。たしかに曇鸞の仮名の概念は龍樹の因施設の概念と関係がある。しかし曇鸞は仮名とだけいっているのではなくて、「仮名人」ともいっているのである。この仮名人という概念は『智度論』（大正二五・一五〇a　出典注42、二、一二一ページ参照）にはあるが、『中論』にはない。たとえひとが upādāya prajñaptaḥ pudgalaḥ というような語を捏造したとしてもだれも承知しないであろう。そうであれば仮名人という概念を因施設という語から引き出すことはできないはずである。また三諦偈は縁起と空と因施設と中道との同義性を説いているのであって、仮名人とか往生とかの観念とは無縁である。『智度論』の仮名人も「名色（五蘊）の和合を仮に名づけて人と為す」といっているだけであって、生とか死とか往生とかとは無関係である。とすれば曇鸞が何処から仮名人の概念を得たか、別の考察が必要となろう。

曇鸞は五念門を修める仮名人の前念、つまりこの世での最後の心は後念、つまり往生した仮名人の最初の心の原因であるが、その原因である前念と結果である後念、いいかえれば、穢土の仮名人と浄土の仮名人とは同一でも別異でもない、若し同一ならば因果関係はなりたたないし、別異ならばこの世での死と浄土への生とのあいだの相続がなりたたない、といっているのである。この言い方に相応する文は実は龍樹の『因縁心論頌・釈』にあるのである。まず同書の梵・蔵本からの抄訳を出しておこう。

> 問う。もしそうであるならば、それでは誰がこの世からかの世へ往くのですか。答える。ここからかの世へ微塵ほどのものも移りはしない。そうではなくて、空にすぎないものから空なるものが生じるだけである。（四c—d）
>
> （中略）本体として自我なき（svabhāvātmarahita）もろもろのものから本体として自我なきもろもろのものが生じるのだ、とそのように理解しなければならない、と説いているのである。ここに問う。本体として自我なきものだけから本体として自我なきものだけが生じる、ということにはどんな譬えがあるのでしょうか。答える。
>
> 授経・灯火・印・鏡・音声・太陽石・種子・酸によって、（五a—b）
>
> これらの譬えを考察することによって、本体として自我のないことと、慣例的にはかの世（vyavahāra-paraloka）の存在することを知るべきである。例えば

誦える言葉が師の口から弟子に移るとすれば、師のその誦唱はないことになるから、実は移ってはいない。けれども弟子の復唱することは他の所からくるのでもない。そうならば原因がないことになってしまうからである。死ぬ時点の心もちょうど師の口の誦唱のようなものであって、それはかの世に趣きはしない、恒常の誤りになるからである。かといってかの世は他の所から生じるのでもない。無因の誤りにおちいるからである。あたかも師の誦唱を原因として生じた弟子〔の復唱〕は〔師の誦唱と〕同一であるとも別異であるともいうことができないように、死ぬ時点の心によって〔生じた〕生まれる時点の心も同じようであって、〔死ぬ時点の心と〕同一であるとも別異であるともいうことはできないのである。(中略)そのように、知者たちは蘊の続生と無移行とを理解すべきである。(五cd)

(中略)それら〔の蘊の〕続生というのは〔それらが〕滅して、それを原因とする他なる〔結果〕が生じることである。〔しかも〕この世よりかの世に微塵ほどの事物も移り行きはしない。(後略)」

この『因縁心論釈』の文が上記の曇鸞の二番の問答の(2)と内容も語法も酷似していることは明らかである。『因縁心論頌・釈』は梵・蔵本のほかに漢訳に四本(大正、一六五一―一六五四番。ただし一六五二・一六五三番は鬱楞迦の注釈)あり、そのうち大正、一六五一(巻三二、四八〇c以下)の浄意菩薩造『十二因縁論』が曇鸞の師であり、『浄土論』の漢訳者でもあった菩提流支の訳である。この漢訳はたとえば敦煌本(一六五四番)に較べるとあまり良い訳とはいえないが、大体において梵・蔵本と対応している。浄意というのは、サンスクリット本の校訂者であるゴーカレによると、龍樹の弟子であるが、おそらく、この論中の問者であり、また論の記録者でもあったであろう。いずれにしても『因縁心論頌・釈』が龍樹に帰せられるべきことは諸研究者の一致した見解である。ことによると曇鸞のいう「観一異門論」とは『因縁心論釈』のことかもしれない。

和訳五cdにある「続生」(pratisandhi)は曇鸞のように「相続」とも訳せる。五abの前に二度あらわれる「本体として自我なきものだけから本体として自我なきものだけが生じる。svabhāvātmarahitebhyo dharmebhyaḥ svabhāvātmarahitā eva dharmāḥ prabhavanti」が「穢土の仮名人・浄土の仮名人」にもっとも近い

表現であるが、菩提流支訳には「若性無我法中而行性無我者」（もし性・無我なる法の中にして性・無我なる者に行かば？」とあり、五ａｂの直後にある「本体として自我のないこと。svabhāvātmā ca na vidyate」を「信（まことに）自体なし、性・仮名の故に」と訳している。これらから考えると、仮名は svabhāvātmarahita の漢訳であろう。仮名の語についてはなお論ずべきことが多いが、もはや与えられた紙数をはるかに超過しているので、これにとどめるが、ともかく論註の上記二番問答、とくにその（2）の典拠は『中論』でも『智度論』でもなく、『因縁心論頌・釈』であることは明らかであると思う。（梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」、『仏教思想』三、一九八〇および「蔵本因縁心論釈」、『日本仏教学会年報』四六号、一九八〇の二論文にテキストの異同および詳しいビブリオグラフィーがあるので参照されたい。）

以上、幡谷明氏のこの著書について拙い紹介と蛇足に類する私見を述べてきた。すべての瑕瑾を免れているとはいわないが、本書が数ある論註研究のなかで最高の成果であり、親鸞研究としても白眉の名著であることは疑いを入れない。

〔曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤　四一〇頁　浄土論註上下二巻対照表―資料篇―四十三三九頁　平成一年六月刊　同朋社出版　Ａ５判　三五、〇〇〇円〕