

善導浄土教と曇鸞の教学

藤原幸章

目次

一、序 説	三
二、道綽・善導と曇鸞の『論註』	六
三、善導における曇鸞教学受容の諸問題	一六
(1) 人間論の問題	一七
(2) 実践論の問題	二四
(3) 身土論の問題	三〇
四、結 び	三三

一、序 説

善導浄土教の成立に關して決定的な影響を与えたものはいうまでもなく道綽であつた。このことは諸伝が一致してつたえるごとく、善導自身の浄土教への開眼はまさしく道綽との出会いによると考えられること、事實、善導の『観經』解釈は道綽教義を前提とし、これをふまえて構成せられてゐること、においても明瞭である。それゆゑに善導における道綽の地位は、文字通り不動であるといわなければならない。しかるにこのことは善導の浄土教が単に道綽教義の導入受容のみにとどまるものであり、従つてそのいわゆる「楷定古今」の根本的立場も、『安樂集』からの直接受容にのみ限られるということの意味するものではない。何となれば善導の道綽受容ということは、同時に道綽自身がひたすら私淑傾倒して全面的に尊重した、曇鸞教学の受容ということを必然的に伴うものと考えられるからである。この間の事情をより明らかにするために、善導における道綽受容の具体相一般についてこれを重点的に論評するならば、次のごとき諸点を指摘することができるとおもふ。

(一) 善導の『観經』解釈は、道綽自身が聖浄二門論の基調とした深刻な時機の省察にもとづく実践的体験的方法を全面的に受容伝承して、どこまでも末法五濁・一生造惡の現実に立つてこの經の仏意を明らかにするといふ、いわゆる行学的方法をもつてしたこと。

善導の『観經』領解の根本姿勢はまず道綽によって指し示されたところであつて、それは『安樂集』が明示した「唯
有浄土一門可通入路」との指標をうけ、これを『観經』そのものに徹底して確認するという根本方法として具体化さ

れることとなった。かくして提出せられたものが、二尊二教・要弘二門の問題から念観両宗・正雜二行・助正二業の廃立批判ということであり、これをふまえた称名正定業論の確立と精緻な三心積義、さらに報仏報土・五乗齊入論等、一連の善導浄土教における本質的な諸問題であった。しかもこれを貫く根本姿勢は、いまここに立つ苦悩の自己自身に直結した真のすくいを明らかにするという、道綽の示した真摯な実践的行学的精神そのものであった。

(二) かくして自己の『観経』領解の根本姿勢をここに確立した上の個々の教義については、道綽において完全に開頭せられたと認められる諸問題については師教のままにうけいれつつ、他面、必ずしもしからざる諸問題に対しては更にこれを補促し敷衍して、より完全な教義組織において開頭するという方法を以てしたと考えられること。たとえば先の聖浄二門論のごときはその全面的受容の適例であり、また要弘二門論をはじめ、正雜・助正論等のごとき、さらに『観経』九品論を中心とする人間論の問題や、別時意会通論・称名正定業論等の善導独自の主張は、いずれも道綽教義を前提としてさらに推究し、徹底せられた重要教義であるというべきである。いずれにしてもそれらは積極的な善導の道綽受容を具体的に裏付けるものとして注目せられるべきである。

(三) 以上のごとく積極的に道綽教義を受容した善導は、必然的に道綽浄土教の背景として全面的に採用せられた、阿弥陀仏の本願力増上縁を中核とする曇鸞の浄土教に開眼し、ここからいよいよその本願為宗という根本的立場を確認し、これによってその『観経』解釈に関するすべての諸問題を解く最高の權威を、ただ阿弥陀仏の願意に聞くということ一つに求めるに至ったと考えられること。

善導浄土教の根本的立場は本願為宗ということそのことにおかれていること周知の如くであって、その『観経』解釈に関する諸問題は、常に阿弥陀仏の願意に相応するか否かという一事に求められているところであった。しかるに善

導をしてここに開眼せしめた直接の契機はもとより道綽であつたが、道綽の教義は『安樂集』に明瞭であるごとく、曇鸞の教学、就中『論註』教義を底辺とし背景として祖述せられ、これによってこの書一部の統一がたもたれているところであつた。たしかに『安樂集』は『觀經』を中心とする往生安樂の要文集であつて、それを貫く主題は『觀經』浄土教の精神を開顕し高揚するという一点にあつたと考えられる。しかるにこの書が本来的にもつ錯綜した構造や複雑な表現のために、客観的には却つて『觀經』そのものまでが、そこに引用せられた夥しい諸経論の中に埋没せられてしまふかのごとき印象をもたしむるものがあつた。『安樂集』のもつこの危うさをすくうものは、この書に全面的に引証せられた、『論註』をはじめとする曇鸞の著作であつたといつていいであらう。まことに『安樂集』には『論註』が明らかにした、仏身仏土・往生・念仏・機根等、およそ浄土教信仰の基本的な諸問題のすべてが、曇鸞教学の支援によって論証せられているのみならず、さらに重要なことは、曇鸞浄土教の最高原理としての阿弥陀如来の他力増上縁ということそのことが、この書一部の基調とせられているということである。このことはたとえ『安樂集』全巻の焦点に立つ第三大門の難易二道論以下、聖浄二門論を一貫する論旨において特に顕著なものがある。それゆえにこの点からいふならば、この書はあたかも『論註』にもとづく『觀經』領解の要文集であるといつてもいいであらう。本書がかくのごとく曇鸞の浄土教、特に『論註』の教義に支援せられているという一事によって、もともと複雑な構造をもちながら、よく聖道諸宗・諸家の楡枇する中に処しつつ、他力浄土一門の立場を『觀經』を所依として開顕しえたのであつた。さればもしもこの書から『論註』が見落されたり、無視せられたりしたならばたとえ迦才におけるがごとく、それは「章品混淆・文義参雜」（『浄土論』序）の書と理解せられるほかはなかつたであらう。しかるに善導はまさしくこの一点を見誤らなかつたのであつて、『安樂集』に即して特にその底辺に流れる、阿弥陀仏の本願他

力増上縁を原理とした曇鸞の浄土教に注目したのであった。それは善導をして道綽からさし示された『観経』解釈の根本姿勢を誤ることなく領受せしめ、それを証誠する最も有力な証権とならずにはおかなかつた相違ない。されば『安楽集』が多端な構造をもちながら、しかもよく明快な善導教義を生みいだす母胎となりえたのも、それを支える底辺が曇鸞の本願力中心の浄土教におかれていたからであり、善導またよく『安楽集』のこの底辺を見きわめ、ただこの一点を通して師教をうけ入れたからによるというほかはない。善導の『安楽集』受容の本質的意義はまさしくここにあるというべきであって、『安楽集』は曇鸞と善導の中間に位し、両者をむすぶ重要な媒体的役割を果たしたものであることができる。

われわれは以下、かくのごとく道綽を介して結ばれたと考えられる、善導浄土教と曇鸞の教学との関わり合いについて、具体的に論究したいとおもう。ただしこの問題はそのまま善導浄土教の本質をいよいよ明確にする所以であり、それはやがてその教学成立の最も重要な背景的基盤を明らかにする好個の手がかりとなるであろう。

二、道綽・善導と曇鸞の『論註』

われわれは善導の道綽受容の一般についてこれを三点に要約し、その第三に、善導の道綽受容は同時に曇鸞浄土教の受容を伴うものであって、善導が特にその教学の根本的立場とした阿弥陀の弘願、即ち「阿弥陀仏大願業力為増上縁」〔玄義分〕序題門、親鸞聖人全集、加点篇——以下単に「加点篇」と標する——(3)7)ということは、『安楽集』を介して曇鸞の『論註』にまで遡って考えるべきものであろうということ、並びに善導の道綽相承の重要な意義はここにあるとおもわれる所以を指摘したところである。善導にとって『安楽集』は、まさしく『観経』を解釈するには、曇鸞が

明らかにした阿弥陀仏の本願力中心の立場においてすべきである、との指南であったといってもいいであろう。このことは特に『安樂集』の難易二道論における道綽自身の『論註』受容の仕方——そこには『論註』巻頭の易行道釈、及び巻末跋本釈の三願的証、自力他力論等、『論註』全巻を貫く根本主題が重点的に引証せられている（『安樂集』南条本・上30、以下『安樂集』の本文は南条本による）——や、これによって導き出された聖浄二門論における浄土門の絶対性の論証、『大経』本願文にもとづく『観経』下々品称名説の確立（それは恐らく『論註』八番問答、特に第六問答をうけるものであろう）等は、善導の『観経』解釈に対して積極的な示唆を与えずにはおかなかつたであろう。善導教学における曇鸞の地位は正に不動であるといわなければならない。

しかしながらそれは道綽を無視するとか否定するとかの意味ではなくて、道綽の指し示した方向をたどりつついよいよその徹底を期するものであった。いうまでもなく『安樂集』自体においても、曇鸞教学から導かれてしばしば阿弥陀仏の本願が注目せられ、引証せられているところである。しかもそこでは善導におけると同様に特に第十八願が重視せられ、これによって『観経』下々品の称名往生説が立論せられている。のみならず、それはすすんで唯有浄土一門の本質そのものとさえせられているところであった。いま『安樂集』について本願文引証の顕著な適例を、その引用の順序に依じて指摘するならば、第十願文（第二大門第二・上20）・第十八願文（第二大門第三・上27及び第三大門第三・上36）・第十一願文（第七大門第二・下17）・第三・第四・第五・第七・第八の五願文（第九大門第一・下21）及び二十二願文（第十大門第二・下25）等の取意、略抄の諸文が注意せられる。これらの諸願をみると曇鸞が既に『論註』三願的証にとりあげた、十八・十一・二十二の諸願、即ち念仏往生に関する本質的な諸願は、そのすべてがここにもとりあげられている。のみならず、上述の如く特に第十八願が重視せられて、この書の焦点ともいべき聖浄二門論においては、

全くこの願意にもとずいて『観経』下々品の十念往生説が立論せられ、これによって「浄土一門可通入路」の根本原理が確立せられているところである。

当今末法。現是五濁惡世。唯有_レ浄土一門_一可_レ通入_一路。是故大經云。若有_レ衆生。從令一生造_レ惡。臨_レ命終時。十念相統稱_レ我名字。若不_レ生者不_レ取_レ正覺。(上36)

とは、このことを真正面から開顯するものである。しかもこの二門論の前提として、これに先行する難易二道論には、他力易行浄土の一門を説明して

何者他力。如_レ有_レ劣夫_一以_レ己身力_一擲_レ驢不_レ上。若從_レ輪王_一即便乘_レ空遊_レ四天下。即輪王威力故。名_レ他力。(上32)と、専ら『論註』卷末(南条本・下33、以下『論註』本文は南条本による)の叙説に従ってこれを喩顯し、終りには、

臨_レ命終時。阿弥陀如来光台迎接遂得_レ往生。即為_レ他力。故大經云。十方人天欲_レ生_レ我国_一者。莫_レ不_レ皆以_レ阿弥陀如来大願業力_一為_レ増上縁_一也。若不_レ如是四十八願便即徒設。語_レ後學者。既有_レ他力可_レ乘。不_レ得_レ自局_レ己分_一。徒在_レ火宅_一也。(上32)

と、同じく全面的に『論註』をうけ、他力易行の本質を阿弥陀如来大願業力為増上縁に求めて、末法五濁の後学を勧励しているところである。ここでもまた『観経』下品の往生が『大経』の本願によって裏付けられているのであって、これにもとずき「十方人天……莫不皆為阿弥陀如来大願業力為増上縁」との易行他力、『観経』浄土一門の本質が明らかにせられている。

ところでここにおいて「十方人天欲生我国」とか、「若不如是」等との表現は、そのまま十八願の願言を思わしむるものがあるが、恐らくそれは『論註』積義をふまえた道緯自身の十八願領解の表明であるとみていいであろう。とし

たならば道綽においては、全四十八願は一十八願において聞きとられ、しかもその十八願は「称我名字若不生者不取正覚」といわれるごとく、明らかに念仏往生の願と理解せられていたというべきである。かくのごとき道綽の本願領解の方法は、そのまま善導の『観経』解釈の仕方や、本願論の方向を決定する重大な決め手とせられずにはいなかったに相違ない。さればこそ善導も同じく『観経』を解釈するに、何よりもまず本願の聖意をもってしたのであり、しかもその本願とは全四十八願の焦点としての念仏往生の願であった。

言弘願者如大經說。一切善惡凡夫得生者。莫不皆乘阿弥陀仏大願業力。為増上縁也。(『玄義分』序題門・「加点篇」(37))

四十八願一一願言。若我得仏。十方衆生。称我名号。願生我国。下至十念。若不生者不取正覚。(『玄義分』二乘門・「加点篇」(32))

とは、まさしく上来の道綽教義に直結した善導の領解であるといえる。

のみならず、善導のいわゆる「弘願」とは、一般に広弘の誓願とか弘済の本願とか解釈せられているごとく、それは一切善惡の凡夫のためにしたもう平等の大悲の標示であり、善導浄土教の成立原理そのものであった。しかるにかくのごとき弘願の用語すら既に『安樂集』に用いられているところであって、しかもその意義内容はまさしく『大無量寿経』の本願を指すものであることは、次のごとき『安樂集』の表現によって明瞭である。

法蔵菩薩因中。於世繞王仏所。具発弘願。取諸浄土。(第六大門第一・下14)

されば善導における弘願の用語表現も、おそらくここにその発想の直接的な根拠を求めたものとみていいであろう。のみならず「弘願」に対する「要門」の用語も、また既に『安樂集』にみられるところである。但しその意味する

ところは、善導が

其要門者即此觀經定散二門是也。(『玄義分』序題門・「加點篇」(3)6)
と定義したものは全く異つて、

此經宗及余大乘諸部凡聖修入。多明念仏三昧一以為要門。(第四大門標列・下1)
とか、また

然前六大徳。並是二諦神鏡。斯乃仏法綱維。……皆共詳審大乘。歎歸淨土。乃是無上要門也。(第四大門第一・下1)
等というごとく、道綽の場合、要門とは先の弘願と同一の内容を意味するものごとくである。従つてそこではあきらかに、弘願も要門も、共に阿弥陀仏の本願や念仏三昧を内容とするものと理解せられていたと考えられるのである。

いずれにしても「要門・弘願」の用語すら、すでに『安樂集』に用いられている事実をおもひ、さらに如上の本願領解を軸とするより根本的な連繫をおもつとき、善導淨土教の本質的な諸問題は、敢て『論註』からの受容にまつまでもなく、直接『安樂集』教義の伝承のみをもつて足りるものともいえるごとくである。しかるにわれわれはこれについて次のごとく考えるものである。

『安樂集』は上来言及してきたごとく、確かに曇鸞教学に支えられて、断片的には鋭い教義表現を随所に展開しているところであつた。のみならず、もともと『論註』は所積の『浄土論』をもつて三経通申の論書と断定しているけれども、元来それは「無量無寿経優婆提舍」と題せられるごとく、特に『大経』中心の論議を展開しているところであつた。道綽またかくのごとき『論註』の方法をうけ、しばしば『大経』の阿弥陀仏の本願に注目しつつ、自身がと

りあげた『観経』解釈の重要な証権としたのであって、確かにその着眼はするどいものがあった。道綽のこの企てによってこそ、その聖浄二門論も難易二道論も成立し、またこれに直接する善導の劃期的な『観経』解釈も生まれえたものといえることができる。しかるに『論註』が、『大経』を主として『浄土論』の教義を阿弥陀仏の本願力を本質としてつつ注解してゆくに対して、道綽が直接とりあげたものは『観経』そのものであった。この経はもともと複雑な構造をもつ上に、既に多くの積家によって華やかな論義が提出せられているところであった。かくのごとき状況下にあった道綽の関心事は、まずもって『観経』浄土一門の確立ということそのことに焦点が定められた反面、浄土一門の内面的な諸問題に対しては、必ずしも徹底しえないものがあつたごとくである。それゆえに道綽の『論註』受容は、聖道諸宗に対して、浄土一門の対外的な一般的諸問題を明らかにするという一点に中心がおかれたものごとく、浄土自体の本願論や他力論に対しては断片的であり、徹底をかくものがあつたと考えられる。ここに道綽浄土教のもつ不可避的な限界があるというべきであろうか。これに対して善導の場合には、道綽によって整地は既に苦心啓開せられていた。したがってここでは『観経』浄土教の占めるべき地位は、既に「唯有浄土一門可通路」と決定せられ、その根本性格は阿弥陀仏の大願業力を増上縁とする、他力易行の一道として示されているところであった。それゆえにこれをうけた善導自身のすすむべき方向はおのずから決定せられていたのであつた。即ちそれは師教の指し示した方向を、直接『観経』そのものの上に徹底するということこれである。しかしてこの場合善導が自己の道に忠実であればあるほど、師教に受容せられた曇鸞の教学、特に『論註』のそれに徹底する必要を痛感したに相違ない。かくして善導は道綽が断片的に受容した『論註』そのものにさかのぼって、その原意に徹底することとなつたと考えられる。しかもそれはやがて師道綽の素意をいよいよ明かにする所以でもあつたのである。

例えば『安樂集』に引証せられた上掲の本願文についていうならば、そこには十八・十一・二十二の三願もまた、他の諸願と共に引証せられているところであったが、恐らくそれは『論註』卷末の三願的証を介して特に注目せられるに至ったものであろう。しかるに『論註』には周知のごとくこの三願は、『淨土論』の「修五念門行」。自利利他速得_レ成_ニ就阿耨多羅三藐三菩提_ニ故」との論文を註解するに當って、その然るべき根源をこの三願に求めるべく引証せられたものであった。即ちそこでは

然覈求_ニ其本_一。阿弥陀如来為_ニ増上縁_一。(下32)

というごとく、すべてを阿弥陀仏の本願力増上縁に求め、さらにこれを

凡_ニ是生_ニ彼淨土_一。及彼菩薩人天所起諸行。皆縁_ニ阿弥陀如来本願力_一故。何以言_レ之。若非_ニ仏力_一四十八願便是徒設。

今_ニ的取_ニ三願_一用証_ニ義意_一。(同上)

とのべて、十八・十一・二十二の順序においてそれぞれの願文を一連に引掲しつつ、速得菩提の一果に対して三願各々のもつ役割を明らかにしているところである。さればこの三願は、速得菩提を可能ならしむる本質的原理としての阿弥陀如来本願力増上縁の内容を、それぞれ分担して説明するものであって、まさしく『論註』一部の最高原理たる本願力・他力の本質を、具体的に解明したものに外ならない。『論註』の解説にしたがえば、第十八願は

縁_ニ仏願力_一故。十念念仏便得_ニ往生_一。得_ニ往生_一故即免_ニ三界輪転_一之事。無_ニ輪転_一故。所以得_レ速_一証也。(下33)

であり、第十一願は

縁_ニ仏願力_一故往_ニ正定聚_一。往_ニ正定聚_一故必至_ニ滅度_一。無_ニ諸廻伏之難_一。所以得_レ速_一証也。

である。しかして最後に第二十二願は

縁_二仏願力_一故超_二出常倫_一。諸地之行現前修_二習普賢之徳_一。以下超_二出常倫_一諸地行_上故。所以得_レ速_二三証也_一。

であるという。これによれば三願はそれぞれに往生と滅度と普賢行の成就、総じていえば往生成仏の速証を保証し、従ってまさしく願生者の早作仏成就を可能ならしむる根本原理であるというのである。いうまでもなくこの一段は、

『論註』巻頭の易行道積以下、この書の全巻を貫く易行他力の念仏成仏道を、最後の立証する『論註』一部の最高結論であって、この積あるがゆえに「乘仏願力便得往生……」といわれる本願他力のすくい、われわれにおいて確かな事実となりえたものといわなければならない。それゆえに各願ともに「縁仏願力故」との一句が殊更に際立って繰返されているのであり、またその結文には、

以_レ斯而推_二他力_一為_二増上縁_一。得_レ不_レ然乎。

といい、さらにこれを『安樂集』においても引用せられた、劣夫跨驢の喩説（上掲）をもつていよいよ効果的に結び、聞_二他力可_レ乘当_レ生_二信心_一。（下34）

と後学を勧励するのである。まことに『論註』に顕示せられた本願他力の世界は淳乎として淳なるものがある。六世紀の初頭、早くもかくの如き積極的な他力浄土教学が出現したことは、まことに驚嘆に値いするものがある。

しかるに曇鸞によって、本願他力の絶対開顕という主題のもとに一連に引証せられた三願は、一たびそれが道綽の『安樂集』にもちいられた場合、『論註』のごとき積極性は失われるのみならず、三願相互の有機的な相関性さえも客観的には無視せられるかのごとくである。いま『安樂集』に引用せられた三願について、その原文のままを掲げるならば次のごとくである。

十八願

是故大經云。若有_二衆生_一縱令一生造_レ惡。臨_二命終時_一十念相統稱_二我名字_一。若不_レ生者不_レ取_二正覺_一。(第三大門第三・上36)

十一願

是故大經云。十方人天來_二生我國_一。若不_レ畢至_二滅度_一更有_二退轉_一者。不_レ取_二正覺_一。(第七大門第二・下17)

二十二願

是故大經云。其有_二衆生_一生_二我國_一者。自然勝進超_二出常倫諸地之行_一。至_レ成_二仏道_一。更無_二廻復之難_一。(第十大門第

二・下25)

ところで『安樂集』所引のこの三願取意の文章をかくのごとく一連に併記するとき、それがいづれも『論註』に倣った、しかも簡結な表現(十八願は八番問答に、十一・二十二の兩願は三願的証の文による如し)であるために、あだかも全面的に『論註』をうけた、より重点的な三願の表示であるかのごとくにも印象づけられるものがある。しかるに一方上記各願抄出文の終りに附した三願それぞれの掲出の場所に注意するならば、十八願は第三大門、十一願は第七大門、さらに二十二願は第十大門に、というごとく、各願は相当な距離を距てて引証せられ、しかもその間には各願相互の直接的な連繫を欠くがごとき錯綜した諸問題が介在していることに気付くであろう。このことは願文の表現は『論註』をうけたものであったとしても、三願相互の連繫やその有機的な統一の問題については、必ずしも『論註』のごとく積極的であり体系的であったとはいえないものがある。それはおのずからこの書における他力早作仏の主題に対して、客観的には少なからざる制約とならざるをえないであろう。事実、『論註』の前提なくして『安樂集』に接するならば、前掲の諸願中特に十一・二十二の兩願の引用の如きは、ともしればこれを見落すこととなりはしないであろうか。

ということとは『安樂集』において、三願は必ずしも『論註』のごとく有機的ではなく、また体系的でもなかった事実を物語るものであって、このことは本書における本願他力論についても、またおのずからこれを制約せずにはおかないものと考えられる。尤も『安樂集』においては、十八一願を中核とする教義構成がとられていること上記のごとくであって、この点からいうならば上掲した難易二道論の結文のごとき（上₃₂）、十一・二十二等の諸願をすべてここに集約するものといえるであろう。しかしながらそれにしても、三願の証のごとき積極且つ具体的な他力論をうけながら、しかもこれを上述のごとく断片的に分説し、格別の領解や解説を加えることもなく終っていることは、それ自体完全ではないというほかはないであろう。のみならず例えば先の難行易行論における『論註』の引用そのものについても、もともとそれは『安樂集』一部の内、最も積極的・集約的な『論註』受容の適例であって、善導の「序題門」における弘願積のごときも、恐らく直接的にはこれによつたものと認めるべき重要積義であるけれども、それは余りにも簡略な表現にとどまるものである。ここに取意せられた『論註』本文は、いうまでもなく『註』一部全巻をふまえる最高の結論であって、僅かに一紙をもつてはその全貌を尽しえないというほかはないであろう。上に一言したごとく、道綽の『論註』受容の仕方は、大体において対聖道諸教の理論面に関する諸問題については、例えば第二大門第二「破異見邪執」の一節におけるごとく極めて詳細ではあつても、浄土一門の対内的な諸問題に関しては多くの場合簡略であつて、それは易行他力論の論証についても、またいまの三願の理解に關しても例外ではない。このことは聖道諸宗に対して浄土一門の確立という問題に重点をおいた道綽としては、一応自然のことであつたと考えられるけれども、いま善導がかくのごとき道綽の前提をふまえて、浄土門の教義構造そのものを『觀經』を場として組織するに當つては、道綽の方法を踏襲するのみでは必ずしも充全なものとは考えなかつたのであろう。かくして善導は『安樂

『集』において、例えば今の三願引証のごとく断片的に、或いは分散的にとりあげられた『論註』教義に接した場合、それを手がかりとしてさらに直接『論註』そのものにさかのぼり、深くこの書の原意そのものにわけいって、そこに体系的・本質的に開顕せられた阿弥陀仏の本願力増上縁の根本義を、徹底して推究せずにはいられなかったに相違ない。それはまたおのずから道綽から伝承した『観経』浄土教義を、真の意味において完成しゆく道でもあったと考えられる。善導にとつて『安楽集』は、『観経』の仏意を聞きひろくするためには、よろしく曇鸞によるべしと指し示す指南の書であつたからであり、曇鸞によるべしとは『論註』に顕示せられているごとく、『大経』の弘願増上縁によれとの意味に外ならないものであつたからである。先の『安楽集』所引の三願文のごときは、まさしく曇鸞教学への好箇の指針であるということが出来るであらう。殊に『安楽集』には上掲のごとく三願ともその冒頭に「是故大経云」とおかれていることは、善導をして『大経』への注目を促さずにはおかなかつたであらう。就中、第十八願取意の文については、難易二道論に引用する他力増上縁の『論註』積義とともに、道綽が曇鸞をうけて開顕した十八念仏往生の願を中心とする本願領解の仕方を指し示したものであつて、それはまた善導をして、特にこの本願を基盤とする『観経』解釈の方向を積極的に指導するものであつたといふことができる。されば善導はかくのごとき道綽の指南をうけつつ、すすんで曇鸞教学を撰取し、以て自己の『観経』解釈の根本的立場をここに確立するとともに、いよいよその浄土教義を豊かに莊嚴したものと考えられる。しからばそれは具体的にはどのようなものであつたであらうか。

三、善導における曇鸞教学受容の諸問題

以上によつてわれわれは、善導浄土教が阿弥陀仏の弘願をその根本的立場としたことは、直接にはその師道綽によ

るものであったが、さらにそれは遡って『安樂集』が全面的に尊重した曇鸞の浄土教、特に『論註』教義の受容によると考えられること、その場合善導と曇鸞を結ぶ媒体となったものはもとより道綽の『安樂集』であったこと、『安樂集』における『論註』引用はおのずから曇鸞教学への指南として善導にはうけとられたであろうこと、かくして要するに善導は『安樂集』を介して『論註』を積極的に受容し、そこに『観経』解釈の根本的基盤を確認して、いよいよ自己の信仰教義を豊かに盛り上げたとみられること、従って曇鸞教学は善導浄土教にとって決定的な意義をもつものであったと考えられること、等の諸点についてその大体をあとずけることが出来た。されば以下、善導の曇鸞受容に関する具体的な諸問題の検討にすすもうとおもうのであるが、ここでは一般に一つの教義体系が議せられる場合、常にとりあげられてきた方法に準じて、人間論、実践論、証果論等の重点的・基本的な諸問題における両者の教義交渉の検討という手を手がかりとしようとおもう。

(1) 人間論の問題

この問題に関してまず注目するべきは、『論註』一部の根本テーマが所積の『浄土論』そのものに即して、鋭く他力易行の一道を開顕するということ一つにおかれる事実であって、このため特に強調せられたものが、上來注視してきた阿弥陀仏の本願力増上縁ということであった。けだしこの書の主題がここにあるということとは、『浄土論』の直接対象が、ただこの他力易行の一道においてのみよく速かに自己の菩提を完成しうる、「煩惱成就凡夫人」そのものであることを反顕するものといえるからである。この意味において曇鸞が八番問答に、天親論主所共の「諸衆生」の本質を十八願成就の「諸有衆生」の上に発見して、「一切外凡夫」そのものと領解したこと、殊にこれを『観経』下

々品の経説によってさらに具体的に裏付けたことは、注意深くみつめられるべきである。即ちそれは単に曇鸞自身の人間論を物語るものであるのみならず、後の道綽、特にわが善導の九品人間論に対して、決定的な影響を与えずにはおかないものがあつたと考えられるからである。

善導の九品論は、『女義分』和会門六章中の前四章において、周到な用意のもとに展開せられているところであつて、要するにそこでは諸師一般の理想主義的な解釈に対して、徹底した体験的、主体的な解釈が提出せられているところである。上々品から下々品への九品差別の人間類型を説く経説も、善導においては遇縁の差にしかすぎないものであつた。所詮それは

惣是仏去_レ世後五濁凡夫。但以_二遇_レ縁有_レ異致_レ令_二九品差別_一。(『加點篇』(3)25)

といわれ、

上品三人是遇大凡夫。中品三人是遇小凡夫。下品三人是遇惡凡夫。以_二惡業_一故臨_レ終藉_レ善。乘_二仏願力_一乃得_二往生_一。……生_レ信無_レ疑。乘_二仏願力_一悉得_レ生也。(同上)

と結ばれるべきものであつた。

われわれはいまこの善導の表現をみてこれを曇鸞の八番問答にかえりみるとき、そこに期せずして両者の緊密な対応を思わざるをえないものがある。即ちそれは曇鸞が『大経』十八願成就の文、及び『観経』下々品の経文を引証して、これを次のごとく結ぶ文との対応である。

明知。下品凡夫但令_レ不_レ誹_二謗正法_一。信仏因縁皆得_レ往生_上。(上29)

『論註』にいうところの「下品凡夫」とは、もとより直接には八番問答に引証した、下々品の逆惡者自体を指すもの

であるには相違ないけれども、それはまさしく逆悪不善の下品下生者そのものに即して、上品上生者以下の九品の全相を理解したものに相違ない。それゆえにここに下々品の經文を引用するに當っては

又如觀無量壽經、有九品往生。下々品生者……

と、殊更に九品往生の全体をあげているのである。もし単に下々品のみに限られた論議であるならば、敢て「九品往生」にまで言及するまでもないであろう。かくのごとく下々品の上に九品の全相がよみとられてこそ上記の如く

信仏因縁皆得往生。

といわれる「皆」の意義も真に徹底し、そこに現わされた願力増上縁の大悲もいよいよ積極性をもつこととなるであろう。かくして『論註』の「下品凡夫」とは、善導の「物是仏去、世後五濁凡夫」であり、まさしく「遇縁有異」といわれる九品の凡夫に相当すると考えられるのであって、曇鸞の「不誹謗正法、信仏因縁皆得往生」とは、善導の「生信無疑。乘仏願力、悉得生也」とか、「乘仏願力、乃得往生」等との領解にまさしく相い応ずるものといえるであろう。しかもそれは単なる表現用語の対応や類同とかの表面的な問題にのみとどまるものではなく、両者は阿弥陀仏の本願力増上縁を基盤とすることにおいて、既にその本質的立場を一にするものであったとしたならば、『玄義分』のこの一文はまさしく『論註』八番問答をうけたものというべきであろう。かくして九品唯凡論によって代表せられる善導の人間論は、その基本的な発想を曇鸞の『論註』、特に八番問答におくものであったといっているであろう。もとより善導における『論註』への関心は、道綽を介して促されたものに相違ないけれども、その道綽においては人間論としての九品論や、逆謗撰不の問題等が全くとりあげられていない事実を顧みた場合、以上のごとき曇鸞・善導の関連はおのずから承認せられていいであろう。但しこの場合迦才の九品論もまた見逃されるべきでない

こともとよりであるが、迦才においては九品凡夫のための救いの法が、必ずしも信仏因縁の易行他力道として確立せられてはいないのであって、この一点が顧みられるとき善導の九品唯凡論は、「乘仏願力」と標示せられる本願力往生を強調した曇鸞のそれに、より本質的な示唆をうけたものと考えるのが自然であろう。

かくして曇鸞によってとらえられた人間は「一切外凡夫」であり、具体的には『観経』下々品によって代表せられる「作不善業五逆十惡具諸不善」する「愚人」そのものであった。それゆえに曇鸞はこれをさらに

凡夫人天諸善。人天果報。若因若果。皆是顛倒。皆是虛偽。是故名不実功德。(『論註』上6)
とか、また

凡夫衆生。身口意三業以造罪。輪轉三界無有窮已。……(『同』下17)

とのべて、以下に衆生虚誑の三業因果の全相を具体的に説かずにはいられなかつたのであるし、またその虚誑三業の因果を離れえない衆生の世界は、「蓋是生死凡夫流轉之閻宅」(上8)であり、「是虚偽相。是輪轉相。は無窮相。…顛倒不淨」(上7)の世界であるというほかにはいいようのないものであった。かくしてこの生死流轉の三界に、あたかも「如𧈧蠶循環。如蚕繭自縛」く締られるもの、これすなわち天親所共の諸衆生であつて、それはそのまま十八願成就の「諸有衆生」であり、下々品の「逆惡不善」の「愚人」であつたのである。従つてかくのごとき愚人のための速得菩提成就の唯一の道は「乘仏願力便得往生」(上1)の易行道であり、「緣仏願力」故。十念念仏便得往生」(下33)といわれる、仏の願力を本質とした他力往生道そのものとして見出されたのであつた。この意味において『観経』下々品の経説は曇鸞にとつて極めて重大な意義をもつものといふべく、それは曇鸞の他力淨土教を証明する根本的な教証そのものであつたといふことが出来る。『淨土論』を以て師が敢て三経通申の論書と断定した所以が思い合

わされる。

劉宋の元嘉年中（四二四—四四二）初めて中国に紹介せられたといわれる『観経』は、その後約半世紀を経てようやくこの国に定着することとなった。ほかならぬ曇鸞によってである。曇鸞はこの経の仏意を特に下々品の経説を場として、これを『大経』の本願に聞くという方法をもってしたのであった。これによって弥陀浄土の經典としてのこの経の本来の立場があやまりなく見出されゆく道が拓かれたのであって、この経が中国流伝の初期に当って早くも曇鸞その人をえたということは、まことに幸いなことであつたというべきである。それは道綽を経て、やがてわが善導の浄土教をよび起さずにはおかないこととなつたからである。

それゆえに善導の人間論は、上述した九品論においても明らかごとく、根底的には曇鸞に負うところ多きものであつたが、このことは九品の生死流転の凡夫が感ずる世界についても同様であるといえる。即ち上記曇鸞の「生死凡夫流転之闇宅」とは、善導の世界観に対してまた深く影響せずにはいなかったと考えられる。それゆえに善導は次の如くいう。

閻浮総惡未_レ有_ニ一_レ処可_レ貪。……此_三苦聚非_ニ直_レ独指_ニ閻浮娑婆_一。亦皆遍有。〔『序分義』、「加點曇」(83)〕

但以娑婆苦界。雜惡同居八苦相燒。動成_ニ違返_レ許親含_レ笑。六賊常隨。三惡火坑臨欲_レ入〔『定善義』、同上(8) 136〕
三界六道苦難_レ停。曠劫已來常沒沒。到处聞_ニ生死声_一。〔『般舟讚』、同上(4) 229〕

かくのごとき類文は善導の全著作の殆んど随所にみられるのであって、このゆえにいよいよ急救常没の弘願が確かめられることは、例えば上掲『定善義』華座觀の釈文には、これに直接して次のごとくいわゆる住立空中尊の意義を明らかにしていることによつても明瞭である。

若不_レ攀_レ足以救_レ迷。業繫_二之牢。何由得_レ勉。為_二斯義_一故。立撮即行。不_レ及_二端坐以赴_レ機也。

ところで曇鸞は上述の如く『觀經』下々品の經説を直接の場として、十八願成就の「諸有衆生」を「一切外凡夫」と理解し、ここに『淨土論』所共の「諸衆生」の眞実相を明らかにしたのであったが、それはおのずから一切外凡夫の能感する世界を「娑婆生死之閻宅」と自覚せしめずにはおかないものであった。かくのごとき解釈はさらに徹底してその本質が求められるとき、そこに明らかにせられるものが曇鸞自身に自覚せられた人間本質論そのものである。しからば曇鸞は自己自身の本質をいかに自覚したのであるか。これに関しては上に掲げた『論註』の諸文においても明瞭であるが、われわれはいま特に次のごとき告白に注目したいと思う。

我從_二無始_一循_二三界_一。為_二虚妄輪_一所_二廻轉_一。一念一時所_レ造業。足繫_二六道_一滯_二三塗_一。〔讚阿弥陀仏偈・南条本15〕

ここに用いられた主語は一般的な「衆生」でもなく、「一切外凡夫」でもない。「我」とはまさしく曇鸞自身の第一人称であるこというまでもなく、従つて無始よりこの方、三界に輪転して一念一時も六道三塗の繫業に非ざるなきものは、他人_{（ヒト）}ではなくて曇鸞自身のありのままなる本質そのものであるというのである。いまこの告白を聞いて、一方、さらに『論註』下巻讚嘆門の積下（2）に、称名破滿の問題を追求して、そこに称名憶念すれども無明由在する自身を厳しく問いつづける曇鸞をおもうとき、われわれはここにおのずから彼自身に自覚せられた人間像をうけとることが出来るであろう。殊に上記『讚阿弥陀仏偈』の一文は極めて短文ではあるけれども、それは徹底した曇鸞自身の人間本質論を物語るものというべきであつて、そこには四論の英匠として八不中道の理論体系に精通した、知性に輝やく曇鸞像は微塵もみられない。ただ無始已来一念一時と雖も三界繫縛の業渦の唯中に沈淪し來つた流転の曇鸞一個があるのみである。ここにみられる人間論こそ、いま特に善導との関連を辿りつつあるわれわれにとって、重要な

意義をもつものとして注目せられるべきである。即ちそれはかの『散善義』三心釈に展開せられた、「決定深信自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之縁。」(「加點篇」(9)172)と示された善導の深刻な機の深信積そのものを彷彿せしめずにはおかないものがある。のみならず、さらに同じく至誠心積の「日夜十二時急走急作」する人間行為のすべてが、雜毒虚仮にほかならぬとの領解をもおもしろむるものがあるであろう。

さらに『安樂集』のいわゆる六大徳相承説における、曇鸞伝に見られる世俗の君子との對話を記録した中に

法師(曇鸞)対曰。吾既凡夫智慧淺短。未入地位。念力須均。如似置草引牛。恒須繫心槽檻。豈得縱放全無所歸。(第四大門第一・下)

と伝える曇鸞の答詞の内容も、極めて具体的に上記曇鸞自身の間人像を伝えるものというべきである。ここでも先と同じく第一人称において語られていることは、注目せられるべきである。しかるにここに記された「吾既凡夫智慧淺短」とは、また善導に殆んど同様の表現が認められるところである。『散善義』後序の初めの、「余既是生死凡夫。智慧淺短。然仏教幽微。不敢輒生異解。……」(「加點篇」(9)218)とは即ちそれである。両文を対照してその内容はも

とより、用語に至るまで極めて相似るもののあることを認めざるをえないであろう。われわれは以上の如き兩師の照応を顧み、また、さらに後述するとき善導の曇鸞受容の諸問題をおもうとき、いまこの兩文の甚だ近い表現も、単なる偶然的暗合とはいえないものを感じるのである。殊にそれが『安樂集』に載せられた曇鸞鑽仰の紀伝の文章である事実は、道綽によって導かれた善導における曇鸞傾倒の深さを物語るものといつていいであろう。

かくして曇鸞の人間論は、道綽が専ら強調した「約時被機勸帰浄土」というごとき、いわば外的条件を主とする人間論というよりは、本質的な人煩惱成就の凡夫(『論註』下7参照)そのものとせられ、時と機というごとき一切の外

的条件を超えて、本来的に「無始以来煩惱虚妄輪」に廻転し来った「智慧浅短」の凡夫といわれなければならない存在であったのである。このことに注意するとき、善導の機の深信等に表示された無始以来常没常流転といわれる人間規定のよって来るところは、まさしく曇鸞の人間論に負うところ深きものがあることを思わざるをえないものがある。

(2) 実践論の問題

実践論については、先ず『論註』巻頭序説に示された『浄土論』題号积の名号経体論と、善導の念仏三昧為宗論との関連に注目するべきである。

もともと善導の『観経』の解釈は、複雑な構造をもつこの経から特に念仏の一行を明らかにした一点に、その根本的な特色がある。いわゆる廃立积がこれであって、それは直接には流通分の念仏付属の経意に基き、根本的には阿弥陀仏の念仏往生の願意に順じた領解であった。それゆえに善導はこの経に一応は観仏・念仏の両三昧為宗を認め、釈迦要門・弥陀教弘願の二尊二教の構造を指摘したのであったが、究極的には観仏三昧は念仏三昧に、要門は弘願に帰して、この経は遂に二尊一教に終帰するものと領解し、ここに偏為凡夫の経意を確かめたのであった。しかるに一方、この経は既にその題号に明らかなごとく、「観無量寿仏」ということを一経の根本主題とし、内容また十六段より成る観法を縷説している。それゆえに一般积家はこの経をもって悉く観仏三昧を宗とする経典としてのみ理解して来たのであった。この点道緯といえども、客観的には大体これに準ずるもののごとくであった(『安樂集』第一大門第四・上5)。

かくの如き観仏中心の『観経』理解の流れの中にありつつ、善導が「観無量寿仏」を主題とするこの経から、敢て称名念仏三昧を明確に指摘し、ここに『観経』の最高の結論を見出すに至ったことは、根本的には善導自身における

弘願の信心そのものに帰せられるべきこともとよりであるが、善導をしてこの方向に着想せしむるに至った直接的契機は、恐らく『論註』の『浄土論』題号積の名号の経体論ではなかったであろうか。

『論註』序説には、『浄土論』の題号「無量寿経優婆提舍願生偈」を解釈しつつ、この論の大綱を概説しているのであるが、そのなか初めの「無量寿」について

無量寿是安樂浄土如来別号（上）

といい、それゆえにつづいて

釈迦牟尼仏。在王舎城及舍衛國。於大衆之中説無量寿仏莊嚴功德。即以仏名号爲経体。

と「無量寿経」即ち浄土三経が通じて無量寿仏の莊嚴功德を広説する経典であり、即ち阿弥陀仏の名号をもってその体とするものと断定しているところである。これによれば経題の「無量寿」とは明らかに阿弥陀仏の仏名と領解せられているのであって、既に題号がかの如く仏名を標するものとするならば、無量寿仏の莊嚴功德を説く三経の全内容は、そのまま名号一つを開説するよりほかにはないこととなるであろう。名号経体論が主張せられるのはまことに当然である。蓋しかくの如き解釈は、『浄土論』所依の「無量寿経」（『観経』を含む浄土三経）そのものが、無量寿仏の名号を以て本質とし、念仏一つを生命とする聖典であって、それはどこまでも仏の本願の聖意に随順し、これを開顯する経典であることを、題号そのものにおいて明確に指摘したものであるといわねばならない。かくしてこそ、もともと觀察門を中心とする観仏中心的な構造をもつ『浄土論』そのものに即して、「縁仏願力故十念念仏便得往生」との念仏往生を本質とする他力易行道が、『浄土論』そのものの上に確立せられることとなったのである。「此無量寿経優婆提舍蓋上行之極致不退之風航者也」（上）といわれる所以である。

われわれは以上の如き曇鸞の解釈を顧みつつ、改めて善導の領解をきくこととしよう。この場合善導において注目せられるべきは、同じく題号釈についてである。但しそれは『観経』の経題釈であるこというまでもない。『玄義分』釈名門に善導は「仏説無量寿観経」の「無量寿」を解釈して、

言「無量寿」者乃是此地漢音。言「南無阿弥陀仏」者。又是西国正音。又南者是婦。無者是命。阿者是無。弥陀者是量。

陀者是寿。仏者是覺。故言「婦命無量寿覺」。此乃梵漢相對其義如此。〔加點篇〕(38)

という。これによれば「無量寿」とは即ち「南無阿弥陀仏」(梵)であり、そのまま、「婦命無量寿覺」(漢)であるというのである。まことに特異な釈名であるというより、寧ろ唐突な解釈であるときさえいえる如くである。何となればこの解釈が文字通り「無量寿」の梵漢相對釈であるならば、どうしてそれは直ちに南無阿弥陀仏・婦命無量寿覺と翻対することができるであろうか。「無量寿」は阿弥陀(仏)であり、阿弥陀(仏)は亦無量寿(覺)と対訳せられるべき筈であって、そのままでは直ちに南無や婦命までを伴うものとはいえないのみならず、「南無阿弥陀仏」と「婦命無量寿覺」との対訳における、上記の如き「南者は婦無者是命……故言「婦命無量寿覺」との解釈は、全く人間のもつ論理や、言葉の約束のすべてを無視した暴論であるとさえいわなければならぬであろう。にも拘らず、今敢てこの企てがあるということは、それが単なる梵漢相對のための釈名でないこと明瞭であって、これこそ『観経』は阿弥陀の弘願をほかにしては一步も動かないとの、善導自身の決定的な深信に基く領解であるといわねばならない。さればこの解釈は、『観経』がまさしく弘願を本質とする念仏往生の聖典であること、従って経題の「無量寿」とは所觀の対境とのみ解釈するべきではなく、この場合特に「南無阿弥陀仏」、「婦命無量寿覺」の名号念仏として領解せられるべきであることを、初めの経題そのものにおいて明確に指摘したものとすべきである。それゆえにまた同じ

く題号の「観」とは、「常以淨信心手。以智慧之輝。照彼弥陀正依等事。」(「加本篇」(3)10)と、ことさらに「繫念思察」(『淨影義疏』大正37・173)の義を却けて、それは淨信心にもとづく觀照であり、いわゆる觀知・信知の義に帰すべきものと解したのであった。既に卷頭題号の「無量寿」が仏名であって、「觀無量寿」とは無量寿仏の名を信知するとの題意であるとするならば、それはまた流通分の「即是持無量寿仏名」との付属持名の經説とまさしく照応して、ここにこの經は首尾一貫念仏三昧を宗と為す經典であることがいよいよ確認せられるであろう。善導がその別時意會通論(「加本篇」(3)31)において、「言弥陀仏者即是其行」といい切った場合の「弥陀仏」も、文字通り仏体と解すべきでないこともとよりであって、「弥陀仏」とは即ち「南無弥陀仏」であり、「無量寿仏名」であって、それは名によってわれわれの最も身近かに顕現した弥陀の弘願そのものの、能動的積極的な自己表現にはかならないものと解されるのであるが、これについては後に言及する筈である。

いずれにしてもこれによって『觀經』とさえいえば、ただ觀仏三昧法としての十六觀法を説くものとのみ理解せられてきた諸家一般の解釈に対して、この經はまさしく弥陀仏の大悲を本質とした、称名念仏三昧を宗とする他力易行の一道を開顯する經典であることが、既に經の題号そのものに即して確認せられることとなったのである。

ところでいまこの善導の積名門の解釈を以て、先の曇鸞の註解を顧るとき、兩釈の緊密な関連、即ち善導の曇鸞受容の事実を認めることができるであろう。ただこの場合一は三經全体にかかり、他は『觀經』一經に限るという一点において顯著に相違するのみである。しかしそれすら所積の經典の相違にもとづく差別であって、能積の立場は共に弥陀仏の本願におかれているものであった。されば善導が旧来の觀經としての『觀經』理解に対して特に念仏為宗、十声称仏往生道をこの經に確立した直接の契機は、以上の如き曇鸞の經題積の方法にあったものといっている

ではあるまいか。この場合道綽の『安樂集』がその『観経』宗旨論について必ずしも念仏三昧論には積極的ではなかった事実を顧み、またこの経の积名についても第一大門第五「諸経得名」の項(上)に、人・法の二面から僅かに数言を費すほかは、格別の領解を提出していない事実をおもうとき、この問題に関して善導が積極的な示唆をうけたものは、曇鸞の解釈にあったと考えざるをえないものがある。

以上の如く、『観経』は既に経題そのものに念仏三昧為宗の教旨が確認せられ、それが流通分の「無量寿仏名」とも呼応して、首尾一貫念仏三昧を説く經典であることが明確にせられるならば、いよいよこの経は念仏往生の本願をその底辺とする聖典であるというほかはないこととなるであろう。従って善導の『観経』実践論は専らここに立って組述せられてゆくのであって、いわゆる廃立積が一すじにつらぬかれ、念仏一行が彼の仏の本願に順ずる正定の業とせられるのは当然であるといふべきである。

かくしてわれわれは以下さらに善導の念仏論における曇鸞との関連について言及しなければならぬ。しかしこの場合、われわれは特に『玄義分』に論ぜられた善導の別時意会通論を手がかりとしたいと思う。何となればそこには下々品十声称仏の経説を直接の場として、浄土門の実践法たる称名行にかかわる諸師一般の妨難に対して、善導が真正面から自己の所信を披瀝しているのであるが、曇鸞またこの下々品の経説に深い関心を払い、ここに持に他力易行道の具体相をよみとっているからである。のみならず別時意論は道綽においても試みられた所であったが、しかもそれは必ずしも完璧ではなかった事実を顧みした場合(『安樂集』第二大門第一・上・22)、われわれは是非共これを検討する必要があるであろう。但し曇鸞において別時意会通の論議があったというのではない。唯われわれの当面の問題は、善導別時意論の根本的な基盤そのものが曇鸞的発想におかれている事実を善導の解釈を通して指摘しようと企てるものである。

ところで善導の別時意論は既にその師道緯が試みた先蹤をうけて、極めて慎重にすすめられてゆく。そこでは先ず下々品十声称仏の経説を『撰論』の二種の別時意中、特に往生別時意に限定し、これに四番の問答を設けて返難している。しかしてその第四において『撰論』に「唯願不生」という「唯願」の概念を解明するため、次の如く問答している。

問曰。願意云何乃言不生。

答曰。聞他説言西方快樂不可思議。即作願言。我亦願生。善此語已更不相統。故名願也。〔玄義分〕、「加點篇」(3)31)

即ち唯願とは、自力「不相統」の心をもって西方の快樂不可思議を願い求むる不実の「願」の謂いであるという。今この問答をみて直ちに気付くことは、ここにみられる為樂願生の解説は、先学も挙げて注意することく、それが『論註』善巧撰化章の

若人不發無上菩提心。但聞彼国土受樂無間。為樂故願生亦不得往生也。(下・26)

との一文をうけたものであろうということである(上・30同じ)。しかりとするならば、この場合為樂願生ならざる如実の願生心が当然想定せられていたものとみられるのであって、それは恐らく曇鸞の

我一心者天視菩薩自督之詞。言念無礙光如來願生安樂。心心相統無他想問雜。(上3)

との領解によるものであり、従ってまた同じく曇鸞の淳・一・相統の三信であったと考えられる。されば善導の上記の如き答文は、まさしく師自身の意識的な曇鸞受容によって、根底的に支えられていることができるであろう。かくの如く善導の会通が先づその意識的な曇鸞受容から出発するということは、この場合特に注意せられるべきであって、それはそのまま善導自身において、阿弥陀如來の本願力を本質とする天親・曇鸞の一心帰命願生道が、明確に

うけとられていた事実を物語るものといつていいであらう。

かくして善導の会通が既にその出発点そのものからこれを『論註』に求め、更にその本質を曇鸞が開顕した阿弥陀仏の本願そのものにおくものであった事実を確かめることができるのであるが、以下さらにその主張の核心たるいわゆる六字積そのものについて、善導における曇鸞受容の具体相を確かめようとおもう。

六字積において先ず注意するべきは、下々品十声称仏の経説が、善導にとってそのまま弘願の招喚として身証せられていたということであつて、その全身的な体験の表白が即ち六字積であつたと考えられる。さればこの積から、もしこの点が見落されるならば、それは全く無意味であるといわなければならない。先ずわれわれは南無が即ち願であるとの主張から聞いてゆこう。

善導の当面する最も直接的な課題は、いうまでもなく称仏六字そのものに願行具足を証明することであつて、その中いまは「称南無」が即ち願であることを明らかにするにある。従つて、それが為には「言南無者発願廻向之義」ということ一つが証明せられれば事足りる筈であるから、この場合初めの「言南無者即是歸命」の積は必ずしも必要ではないともいえる。しかるに善導は、殊更にまず南無を歸命に配積しているのは何故であらうか。それこれまでさしく「発願廻向」をして真に成立せんが為であると考えられる。何となれば如実の願は如実の信においてのみ可能であるからであつて、善導のいわゆる願行具足の「願」は、上述の如き通論家の難ずる如き楽の為にする功利的な願生心ではなくて、どこまでも「信^三願^二尊之意」する眞実信心であり、「金剛心」であり、「至心歸命」の心であつた。それゆえに南無が即ち眞実の願であることが的確に主張せられるが為には、何よりもまず南無が即ち歸命であることが前提とせられなければならない。「言南無者即是歸命」の積は実これがためであつたと考えられる。かくして南無

帰命の信にはおのずからなる内包として、眞実願往生心の必具することが明確に指摘せられ、ここに眞の意味において一声には一願を具し、十声には十願を具足する所以が明らかとなる。

然るに帰命の信心には如実なる願生心を必具するとは、既に『論註』においてそれが明示せられている事実には注意しなければならない。即ち『論註』三念門の積中、作願門を積して「願生安樂國者。此一句は作願門也。天親菩薩歸命之意也」(上・5)というものである。ここでは『淨土論』建章の「世尊我一心歸命十方無碍光如来願生安樂國」の四句一行について、「願生安樂國」との作願がそのまま「歸命之意」として、信は願を内包し、歸命の信においてこそ如実の願が成立する所以を明らかにしている。善導が南無・歸命をもって、「發願廻向之義」とし、かくして南無を願に配する解釈は、『論註』のこの積と單なる暗合にすぎないものであろうか。既に善導は出发点そのものを『論註』の上に求めているところであった。されば恐らくここでも善導は『論註』のこの解釈をうけて、「亦是發願廻向之義」と、南無歸命に眞実なる願往生心の必具する所以を証明したものと考えられる。しかも『論註』の一心歸命はどこまでも「眞実功德相」により、「入三仏法相」って(上・6)、これを根拠とする眞実の信心であり、従ってあくまで自身住持の樂を離れた淳・一にして心心相續する願作・度生の心であった(下・26)。このことはそのまま善導に受容せられて、願は特に為樂願生ならざる眞実の願往生心とせられたのであった。「歸三宝偈」において、この心が特に「横超」の「金剛志」とせられる所以である(「加點篇」(3)3)。

さて次にわれわれは「言阿弥陀仏者即是其行」について検討しなければならない。ところで善導の六字積の原意は、十声稱仏そのものについて願行具足を語るものであった。従って「阿弥陀仏者即是其行」とは「稱南無阿弥陀仏」の稱名において、「阿弥陀仏」の四字を稱することそのことが、特に行であるとせられているといわなければならない。

としたならばわれわれの口業を場として行ぜられる称名が、どうして眞実の行といわれるのであろうか。この場合「阿弥陀仏者即是其行」の『疏』文を抽出して、それ自体にどれほど精緻な考察を加えてみても、そこから十分な解答を引き出すことは恐らく不可能であろう。下品劣機の行ずる称名は、そのままではどこまでも別時意の劣行であること、撰論家の論難の如くであるからである。ここにおいて注目するべきはこの一章の結文に、「但能上尽二形二下至三十念。以三仏願力莫不皆往。」という一文である。この文はまさしく『大経』十八願の善導的領解であって、師によれば十八願とは念仏往生の願であり、念仏する衆生を撰取してすてざる「若不生者不取正覚」の大悲である。われわれが念仏して往生するのまさしくこれにより、下品劣機の称名が眞実の行とせられる絶対の根拠も、ただこのこと一つにかかる。この故に十八願は「一切善悪凡夫得生者。莫不皆乘阿弥陀仏大願業力。為増上縁。」(『玄義分』、「加点篇」(3)7)き弘願と名付けられる。弘願とは上述の如く念仏衆生においてもれるものなき広弘の誓願であり、弘済の本願であって、これこそ念仏往生の根本原理である。それゆえに

一心信衆求願往生。上尽一形二下収三十念。乘三仏願力莫不皆往。(『玄義分』、「加点篇」(3)13)

称念阿弥陀仏。若七日及一日。下至三十声乃至一声一念等。必得往生。(『礼讚』、「加点篇」(4)223)

るのである。われわれ下凡の行ずる易行の称名も、「乘仏願力」の故にそのままにして絶対の勝義をもち、眞実の行となる。即ちそれはただこれ弘願そのものであり、願力増上縁そのものの具体的な顕現である。善友ひとえに称名をすすめ、善導また確信をもって撰論家に返難しえた所以は、ただこの一事によるといふべきである。「言阿弥陀仏者即是其行」とは、実にこのことを「応称無量寿仏」の教勅を聞く、われわれの具体的実践に即して表示したものにほ

かならないものであった。このゆえにそれは特に「称南無阿弥陀仏」の称名において説き示されたものと考えられる。としたならば、「言阿弥陀仏者即是其行」の「阿弥陀仏」とは「称南無阿弥陀仏」の「阿弥陀仏」であり、従ってそれは仏の名であり、名によって表示せられた弘願の大悲そのものであるというべきである。經にはすでに「応称無量寿仏」とすすめているところであった。ここに「無量寿仏」とは即ち「無量寿仏名」であること明瞭である。すでに名であるとするならば、それは阿弥陀仏の救済意思の全き顕現として、最も身近に示された弥陀弘願の能働的積極的な自己表現であるというべきである。何となれば阿弥陀仏は「若我成仏。十方衆生。称我名号。下至十念。若不_レ生者。不_レ取_二正_一覚。今既成仏。即是酬因之身」(『玄義分』、「加点篇」(3)32)であり、「唯観_二念仏衆生_一。撰取不_レ捨。故名_二阿弥陀_一」(『礼讃』、「加点篇」(4)164)けられるところであって、それは善導にとってどこまでも苦あるものに大悲し、偏えに常没の衆生を愍念したもう凡夫のための救済仏である(『玄義分』、「加点篇」(3)18)からである。かくして「無量寿仏名」とは、かくの如き覚他大悲の全徳を内に包んでわれわれの上にそれ自らを現成するのであって、それこそわれわれにあらわれた称名念仏であり、「称南無阿弥陀仏」である。下々品の「応称無量寿仏」とは、われわれをして仏名を称せしめんが為の教令であって、まさしくそれは『大經』の十八願に照応するといふべきである。それゆえに「称南無阿弥陀仏」はそのまま「順彼仏願故」の称名であって、それは声々ただこれ弥陀弘願の全現というほかはなく、このゆえに阿弥陀仏には必ず南無を具し、また南無には必ず阿弥陀仏を具する。従って阿弥陀仏はそのまま南無阿弥陀仏であり、南無阿弥陀仏はまた阿弥陀仏である。願行・二字・四字はどこまでも相即し、四字はそのまま六字として「願行具足必得往生」といわれるのである。要はわれわれをして念ぜしめ、称せしめて、撰めずには止まぬ願力不可思議の世界であるというよりほかはない。「言阿弥陀仏者」の「阿弥陀仏」とは弘願大悲の全徳を表示する「ちか

いの名」であること、それゆえこの名を称する称名は、みなこれ願力の全現として他力易行の称名であり、願行共に阿弥陀如来を増上縁とする真実の行とせられる所以をここに領解することができる。

ところでわれわれは善導のかくの如き主張をきくとき、先に検討した『玄義分』積名門の経題積における独自の「無量寿」の解釈を思い起さずにはいられない。即ちそこでは、「無量寿」とは直ちに「南無阿弥陀仏」・「帰命無量寿覚」と梵漢相對して解釈せられているところであった。われわれはこれに対して、上に無量寿とは所観の対境としての仏体ではなく、無量寿仏名であることを既に經の題号に於いて明示したものであって、それは流通分の「無量寿仏名」に相い応ずるものであること、従つてこの經は首尾一貫、念仏三昧を宗とする經典であることを指摘したものであること、さればそれは今の下々品の「応称無量寿仏」をも貫くこともとよりであつて、もともとかくの如き解釈は善導自身の弘願の信心が、その根底とせられている事実を見逃すべきでないこと、等を指摘したところであつた。さればこの積あるがゆえに「応称無量寿仏」は即ち「称南無阿弥陀」として成立し、六字積の願行具足論も短文によくその全容を尽したものとすべきである。しかも更に留意するべきは、右の如き善導積名門の経題積は、これまた上述した如く、曇鸞の『論註』序説の題号積名号経体論をうけて、これを特に『観經』解釈の上に適用したものであらうということである。されば善導の別時意論はその本質面はもとより、「南無」や「阿弥陀仏」等個々の主張に至るまで、『論註』から極めて多くを撰取して成立したものといいていいであらう。

われわれは更にこれを確かめるために、今しばらく善導別時意論の本質面に関して曇鸞との関り合いを尋ねることとしよう。上述によれば善導にとって念仏一行が真実の行とせられる理由は、根本的にはそれが「願彼仏願故」の行であり、本願そのものにもとづく十声称仏であるということ一つであつた。願行具足論そのものも、要するに「願彼

仏願故」の一義を立場として撰論家の唯願無行説に對したものであった。「以仏願力莫不皆往」との總結の一文は、まさしくこれを証するものといえる。

然るに善導のかくの如き根本的主張は、しばしばのべた如く道綽を介して曇鸞教学から積極的に受容したものと考えられるのであって、このような両師を結ぶ本質的な関連を前提として上来を顧みるとき、善導の会通論は実に『論註』全巻を貫く精神をここに重点的に集約し、相伝したものであることが確かめられるのである。善導の会通論は、要するに下々品逆悪者の易行十念往生こそ真実説であるとの主張を、順彼仏願故の理由に基いて論証したものであったが、これこそまた実に『論註』一部の根本主張であったと考えられるのである。『論註』には巻頭の難易二道論をはじめ、八番問答特にその第六問答以下（上・30以下）、及び巻末三願的証、就中その第一証（下・33）等、いわゆるこの書一部の三要論を貫く重要問題が、ここに集中せられている事実において明らかである。周知の如く八番問答には下々品十念念仏論がその中心課題の一つとしてとり上げられ、その第六問答には三在積を提出して、十念往生の可能な理由を論証している。ここで曇鸞が根本的なよりどころとしたものは、明らかに本願の大悲そのものであって、それゆえにここでは下々品の経文も十八願成就の文意を背景として領解せられ、従ってまたまさしく十念往生を論証するにも（『論註』上・31以下）、

此十念者。依_三善知識方便安慰。聞_二実相法_一生。

とか、

此十念者。依_三止無上信心。依_三阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号_一生。

等と、それが本質的には全く弥陀願力に基くものとせられている。されば曇鸞においても下々品十念往生の原理は明

らかに阿弥陀仏の本願であり、「乘仏願力」ということ一つに求められていたといわなければならぬ。第六問答につづく第七・第八問答も、また同じく十八願に基く下々品十念念仏論にほかならないものであった。然るに、このことは卷末其本釈に至って本質的原理的に論証せられ、もって『論註』全卷の根本精神がここに結ばれているのである。上に既に注意した「然覈求其本。阿弥陀如来為増上縁。」という以下まさしくこれが為の論述であって、特に注目すべきは三願的証就中その第一証である。そこには初めに第十八願の全文をかかげ、これに乗じて「縁に仏願力一故十念念仏便得往生……所以得速一証也」と断言せられているところであった。この一文はまさしく先の八番問答と対応し、又遠く巻頭難易二道論とも相い応じて、易行速疾なる十念念仏往生の根本証権を、第十八願そのものに求めたものであること明瞭である。以下の十一・二十二の二願による的証も所詮これを敷衍し、補説するものにはかならない。曇鸞によれば、『浄土論』一部は畢竟阿弥陀仏の本願力を本質とする他力往生の一道を開顯した聖典であって、これを原理的体系的に論証開顯したものが、其本釈三願的証であったのである。いまこの其本釈十八願的証の一文と、上来しばしば注意した善導別時意会通章の疏文とを対映せしめることによって、善導の会通が曇鸞の『論註』を貫く根本精神を重点的集約的に受容したものであることを確かめ、以って上来を裏付けたいと思う。

但能上尽一形下至十念。以仏願力。莫不皆往。故名易也。〔玄義分、「加点篇」(3)31〕

設我得仏十方衆生……唯除五逆誹謗正法。縁に仏願力。故。十念念仏便得往生……所以得速一証也。〔『論註』下33〕
右の原文を対検するとき、両者の表現はともかく、思想的内容的にはよく一致する事実気付くであろう。しかもそれは単なる偶然的暗合ではなくて、善導の積極的な曇鸞受容の結果であること、即ち善導の別時意章の結文は、そのまま曇鸞が上掲十八願的証の文において示した『論註』全卷を結ぶ結論を、集約的に伝承したものであることを、い

また特に指摘することができるのである。即ち『玄義分』の「上尽一形下至十念」とは、われわれの自由な称名であり本願の乃至十念であって、それこそ願行具足の真実行そのものである。曇鸞の其本釈では「十念念仏」に相当する。但し「上尽一形下至十念」との表現は、道綽『安樂集』第七大門第二・下・18）に承けたものであろう。次に「以仏願力莫不皆往」とは、善導における念仏往生論の根本原理であり、願行具足論の最高の証権であって、それは曇鸞が強調した他力易行道の本質、即ち阿弥陀如来の本願力そのものである。最後に善導が「故名易也」というものは、かくして顕示せられた願行具足の称名であるが故に、それは他力易行の実践法そのものであることを示さんとするものであって、特に他力易行という『論註』巻初以来の開顯目標を、ここにうけたものといっているであろう。従ってこの一句は、曇鸞の「所以得速」の一句に相応し、その精神をうけたものといえることができる。かくしてここに別時意会通章の結文は『論註』其本釈十八願の証の一文と対応して、まさしくその根本精神を伝承したものとすることができる。はそのまま本願他力易行道の開顯という、『論註』巻頭以来の根本主張を集約的に受容したものとすることができる。殊に善導は上記の如く、「称南無阿弥陀仏」の「阿弥陀仏」を以て「言阿弥陀仏者即是其行」と解釈し、これによって念仏往生の確かさを称仏六字そのものの上に立証したのであったが、これこそ善導の直接的な『論註』受容を証明する、好個の適例であるといえるであらう。善導によれば阿弥陀仏とは

「弥陀経及観経云。彼仏光明無量照十方国無所障碍。唯観念仏衆生撰取不捨。故名阿弥陀。彼仏寿命及其人民。無量无边阿僧祇劫。故名阿弥陀。」（『礼讚』、「加点篇」(4)164)

であって、それはまさしく「称我名号下至十念。若不生者不取正覚」との弘願大悲の本質そのものであった。それゆえにこそ称仏六字の願行具足論がこれを根拠として保証せられる所以があったこと、既に上述したごとくである。と

ところで善導のかくのごとき「阿弥陀仏」の解釈を以て『論註』に顧るとき、われわれは讚嘆門積下の次の如き註解に思い当るであろう。

依_レ舎衛国所説無量寿經。仏解_レ阿弥陀如来名号。何故号_レ阿弥陀。彼仏光明無量照_レ十方国。無_レ所_レ障導。是故号_レ阿弥陀。又彼仏寿命及其人民無量无边阿僧祇劫。故名_レ阿弥陀。(上・4)

とは即ちそれであって、この文が特に「称彼如来名」といわれる讚嘆門積下に出る阿弥陀の名号釈であること、しかもそれは『阿弥陀經』に基く阿弥陀仏即ち尽十方無碍光如来の名義であること、それはそのまま善導が特に注目した『觀經』真身觀の「光明遍照十方世界。念仏衆生撰取不捨」の大悲そのものに外ならぬこと、等を思うとき、まさしく上記善導『礼讚』の『弥陀經』及び『觀經』による阿弥陀の名義は、『論註』のこの文に多くをうけたものといふべきであろう。善導の六字釈における「言阿弥陀仏者即是其行」の疏文も、『論註』のこの前提に基く領解であるといふべきであって、われわれはいよいよ善導別時意論に占める曇鸞の領解の重大な意義を知らしめられるのである。

善導浄土教が称名往生論の確立という一点において特に際立つもののあることは、いま特にいうまでもない。別時意会通論も全くこれがための論証であったこと、またいうまでもない。それは特に「称南無阿弥陀仏」の称名を明説する『觀經』をもって所釈の經典とし、諸師の称名否定説に對した師自身の立場に起因するものと考えられる。けれども、もし善導が同じく『觀經』を所依とした、先師道綽のみによって、全く曇鸞を受容しなかったとしたならば、称名往生論の確立ということも、従って別時意会通論の如きも完全にはなしとげられなかったのではあるまいか。もとより道綽においても下々品称名説を以て本願の上によみとったことは既に一言した如くであり、特に聖浄二門論の如く、また三在積・其本積・他力の喩説・八番問答の第七・第八(第二大門第三・第三大門第一)等の如きも引掲せ

られているところであった。従って善導の解釈が全く道綽によらなかつたとはいえないことは勿論である。然しながらそれは恐らく善導から曇鸞への通路をひらき、両師を結ぶ媒体をなしたというほどのものであろうかと考えられる。このことは特にいまの別時意会通の問題に対して、道綽が採用した方法は、本願そのものに根ざした立論ではなくて、われわれ自身の宿善説を主とするものであったことを顧みても、明らかに背かれるところであるといわなければならない(『安樂集』第二大門第二・上・22)。かくして別時意の問題に関しても、善導と曇鸞との深い連関が存在する事実をここに承認することができる。

行の問題に関して更に注目するべきは、善導にとりあげられた五念門についてである。これはいうまでもなく『往生礼讚』前序(「加點篇」(4)157—158)において議せられている問題であって、『散善義』上輩総讚の文中(「加點篇」(3)196)にもまた極めて短文ながら言及せられているところである。五念門は周知の如く天親の『浄土論』に願生者の浄土通入の実践法として全面的にとり上げられた重要課題であって、曇鸞の『論註』も亦、当然のことながらその主要テーマとして全巻に広説しているところである。先來しばしば言及した曇鸞の覈求其本積は、実に五念行成就の根本原理を阿弥陀如来の本願力によって示したものにほかならない。さればそれは『浄土論』の、従ってまた『論註』の全巻を貫く中心課題であるといわなければならない。然るにかくの如き天親の『浄土論』、就中曇鸞の教義に直接した『安樂集』には、前にのべた如く『論註』の重要教義については殆んどこれに注目しながらも、五念門については全くふれるところがない。しかるに善導は師教をこえて真正面からこれをとりあげ、『礼讚』前序に示した安心・起行・作業論の教義組織の中、特に起行の内容としてこれを全面的に採用しているところである。しかもこの場合、善導

の五念門解釈の仕方は直接『浄土論』によつたものというよりは、明らかに曇鸞の『論註』教義に基くものとみられるのであつて、ここにもわれわれは善導における曇鸞受容の顯著な適例をみるものである。尤も善導の五念門受容については、迦才の『浄土論』の存在も全く無視しえないところであつて、そこには兩三度に亘つて五念門積義が用いられている上に、迦才と善導の間にはこれまた可成り顯著な教義交渉の跡を認めるべきものがある。然しながら迦才の五念門積義に関しては、その引用が三回中、二回まで天親『浄土論』の原文の抄出に止まるものであつて、ただ他の一回の引用中、わずかにその一部においてのみ善導の表現に近いものが認められるほかは——礼拝門の表現の一部において——内容的にも異なつたものであるから、恐らく迦才による受容は考えられないであらう。もし五念門に関して両者の間に関連があつたとするならば、それは善導にとって一つの参考か、示唆の程度に止るものといふべきであらう。或は更に迦才のそれは善導楷定の一対象として注目せられたものであつたかもしれない。迦才に関しては、いづれであつたにしても、善導の五念門受容の根本姿勢やその方法は、まさしく曇鸞によつたものとわれわれは考へるものである。しからばそれはいかにいわれるであらうか。

この場合先ず注目するべきは、曇鸞の五念門に対する根本姿勢の問題であつて、それは五念門がどこまでも「智慧浅短」の曇鸞自身の為の実践道であり、従つてまさしく「普共諸衆生」とよびかけられた、下凡諸有衆生の為の行法であるとの一点にあつたといふことである。このことは先に述べた曇鸞の人間論や、五念門成就の本源を殊更に他力増上縁そのものに求め、三願を以てこれを的証した領解の方法、いわゆる他利他の深義や、自力他力の対論の仕方を顧みても、おのずから肯かれるであらう。

それゆゑに曇鸞によれば、天親において恰も止観雙修の菩薩道を中核とするかの如く組織せられた高次の五念門行

も、要するに尽十方無碍光如来に帰命する論主自督の安心の具体的表現であり、一心の具徳にほかならないものとして、それはわれわれの身近に示されることとなったのである。善導の五念門領解は実に曇鸞が開顕したこの方法をうけて、どこまでもこれを為凡の行法として徹底したところにその本質的性格があるといえる。既にこの一事によっても善導の五念門積義が、その根本精神において曇鸞に直結したものである所以をよみとることができであろう。されば五念門は特に昼夜六時の礼讃行法をとくに当り、その前提として開説せられた安心、起行、作業の教義体系の中、三心の安心に基く実践起行の内容として説かれるのであって、所詮それは「眞実信心」を基盤とする願生者の身近かな宗教的実践行法を、具体的にとくものにほかならない。『礼讃』本論に広説せられる昼夜六時の行法は、即ちこの起行五念門の具体的な展開相そのものであるといってもいいであろう。

かくして善導の五念門積義は、曇鸞の『論註』の精神をうけていよいよ為凡の行法たるに適わしく具体化されてゆくのであって、この場合特に注意せられるべきは、五念門の構成配列の順序において、『浄土論』の三者作願門と四者觀察門の位置が、『礼讃』においては前後に転位せられている事実である。すなわち『浄土論』の三者觀察門は、ここでは「三者意業。憶念觀察門」と標せられ、上業の一者身業。禮拜門、二者口業。讚嘆門と共に、身口意の三業相應の行法として一連に統合せられ、かくして作願門は第四の行法となつて第五廻向門につながり、恰もそれは三心中の廻向發願心の内容と共通する如き地位を与えられることとなった。このことは蓋し、『浄土論』の中軸とせられた奢摩他・毗婆舍那、止・観を内容とする高次な菩薩行がまさしく凡夫相應の行法へと転ぜられるための、最も効果的な方法であつたと考えられる。すなわち次の如くいうことができるであらう。もともと『浄土論』の觀察門は作願・觀察と次第している如く、作願門の奢摩他無漏定に相應する毗婆舍那の無漏智を以つて対境を了々に觀察する高次な行法

であり、従つてここでは觀察行は「智慧觀察」といわれるごとく、特に「智業」に配されているところであつた。しかもここに正しく『淨土論』五念門の中心がおかれていたのであつた。然るにいまこの『禮讚』においては、かくの如き無漏正觀の前加行ともいふべき作願門は、逆に觀察門と転位せられて、第三觀察・第四作願と次第するものと示されている。従つてここでは毗婆舍那の觀察門はその前加行たる奢摩他の作願門との直接關係をたたれて、もはや無漏の智慧觀察とはなりえないこととなるであらう。それゆゑに『禮讚』において觀察門は、ことさらに「智慧」とか「智業」とかに配されることなく、上來の身業禮拜・口業讚嘆に準じて、特に

所謂專_レ意念_ニ觀彼仏及一切聖衆・身相光明・国土莊嚴等_一。如_ニ觀經說_一。唯除_ニ睡時_一。恒憶恒念恒想恒觀_ニ此事等_一。故名_ニ觀察門_一。

と規定せられているところである。ここには『淨土論』にいう如き「智慧觀察」や「修行毗婆舍那」もなく、ただわれわれの具体的な信心の場における恒に念じ恒に想う、日常的な易行の觀があるのみである。それゆゑに『觀經』地想觀の經文が殊更に引証せられるのであつて、ここに「恒」とは禮讚行儀からいうならば、平常の昼夜六時に相当し、更に『散善義』称名正定業の規定からいへば、まさしく「行往坐臥不問時節久近」の意であつて、それは身業禮拜や口業讚嘆と共に、専ら自由な意業の觀察・觀知を意味することとなる。かくしてここでは菩薩行としての難行は、完全に下凡のための易行へと轉換せられているといふべきである。

次に作願門は『淨土論』によれば安樂國に生ぜんと願いて如実に奢摩他を修行せんと欲する意であつて、それは禮拜・讚嘆・作願と次第して奢摩他寂靜三昧を成じ、以て觀察門毗婆舍那のための加行的地位におかれている。然るに善導の所論は「所謂專_レ心若昼夜一切時一切處。三業四威儀所作功德。不_レ問_ニ初中後_一。皆須_ニ真実心中發願_一願_レ生_ニ彼

国^二（加^点篇^一）(4158) というのであって、ここには全く奢摩他無漏定の高次な行法は解消せられて、ただ真摯な浄土教者の日常を根底から貫き支える、深い「願生彼国」の心情があらわにせられているのみである。

もって為凡の行として徹底せられた善導の作願門の根本性格を知ることができるであろう。のみならず既にそれは観察行とその順序が逆転せられていた。それゆえにこそここでは作願・観察兩門の奢摩他・毗婆舍那、即ち止・観一具の厳然たる序列は解消せられて、作願門はただ「発願願生」の心情のみが強調せられることとなったと考えられる。かくして作願門は文字通り深い願生心を意味するものであって、しかもそれが第四位におかれるということは、上来の礼拝・讚嘆・観察の三業三念門をここに承けて、以て最後の第五廻向門にむすばれるのであって、五念門というも、所詮はこの作願門の願生浄土の心情を本質とした、日常的な三業二利行の具体的展開相にはかならないことが明らかにせられるのである。この意味において上掲善導の作願門の規定においては、特に昼夜一切時一切処の三業功德のすべてを、初中後を問うことなく願生彼国ということ一つに投入するべきものと定めている所以、更に第五廻向門についても、これまた同じくすべてを願生心の一つに統撰して、

所謂専心……以^二此隨喜善根及己所作善根。皆悉与^三衆生。共之廻^二向彼国。(加^点篇^一) (4158)

と規定している所以が肯かれるであろう。されば五念門とはいっても、すべてをわれわれの具体的な願生浄土の心情一つにおいて領解しようとするものと考えられるのである。かくして『礼讚』の五念門は特に作願・観察の位置が転ぜられることよって「如^三天親浄土論云^一」と標しながら、その内容は全く聖者の行法から為凡のそれへと転換変容せられることとなった。としたならば一体善導が、かくまで為凡に徹底するに至った契機は具体的には何者であったであろうか。そこに考えられるものが曇鸞の註解であるといっていいていいであろう。

先にわれわれは善導の五念門論について、『安樂集』による受容は考えられない事実を指摘し、曇鸞による受容を想定したことであったが、恐らくこの想定は的をはずれたものではないであろう。何となれば、善導の五念門論には多分に曇鸞の『論註』の影響が認められるからである。即ちそれは善導五念門論の一々の上に指摘せられるところであるが、いまは特に、上にとりあげた観察・作願の二門を中心に論及し、以てこのことを確めようと思う。

『淨土論』においては観察門は特に作願門と一具の關係におかれ、止・観行を軸とする極めて高次な行法を意味するものであったこと上述の如くである。然るに曇鸞はこれを註解するに当って「毗婆舍那云、観者。亦有二義。」(下・4)とのべて、これを此土及び彼土の二面から解説して次の如く説いている。

一者在_レ此作_レ想。観_ニ彼三種莊嚴功德_一。此功德如_レ実故。修行者。亦得_ニ如_レ実功德_一。如_レ実功德者決定得_レ生_ニ彼土_一。
二者亦得_レ生_ニ彼淨土_一。即見_ニ阿_レ弥陀_レ仏_一。未証淨心菩薩。畢竟得_ニ証_レ平等法身_一。与_ニ淨心菩薩_一。与_ニ上_レ地菩薩_一。畢竟同得_ニ寂滅平等_一。

この中第一義は此土、第二義は彼土につく領解であること明瞭であるが、これによれば要するに所観の淨土の三種莊嚴功德が如実であるがゆえに、これを観ずる能観の心はたとひ有漏であったとしても、所観の如実功德がそのまま能観者の功德となって、遂に決定して往生することを得る(此土)。かくして彼土に生ずれば阿弥陀仏を見たてまつて、畢竟して寂滅平等を得ることができ(彼土)、というのである。然らばかくの如くいわれる本源としての彼の三種莊嚴が如実功德であるとはいかなる意味であろうか。われわれはこれを曇鸞が『淨土論』偈頌の「真實功德相」を註解しつつ、次の如くいう一文に聞くことができる。尤も曇鸞は「如来即真實功德相」(上・6)という如く、これを以て如来即ち十方無礙光如来とも解釈しているところであるが、もともと依正は不二であって、その如来は淨土と

別なるものではないから、「眞実功德相」は正報の如来を主とするも、依報の莊嚴を中心とするも、それはいずれも自由であるといえる。されば今は依報を主としてこの一文に注意しよう。

眞実功德相者。……從_レ菩薩智慧清淨業起莊嚴_レ蔽_レ仏事。依_レ法性入_レ清淨相。是法不顛倒。不虛偽。名爲眞実功德。云何不顛倒。依法性順_レ二諦_レ故。云何不虛偽。撰_レ衆生入_レ畢竟淨_レ故。(上・6)

これによれば淨土の功德は法藏菩薩の無漏の智慧清淨の業より起つて莊嚴せられたものであり、従つてそれは法性に契当した清淨の世界である。所詮それは如来の清淨願心によつて成就せられた、不顛倒・不虛偽の功德であるといふほかはない。かくして淨土は不顛倒の故に法性に依り、二諦に順じ、不虛偽の故に一切衆生を撰取して必ず畢竟淨に証入せしめずにはおかない世界であるといふのである。既に所觀の對境がかくの如く不虛作住持力によつて依持せられる世界であるとするならば、この世界を觀知する衆生有漏散心の能觀も、ついに空しく過ぐることなく、能く速かに如實功德を満足し得て、決定して彼の國に得生し、畢竟して同じく寂滅平等を得せしめられずにはおかないであろう。蓋しこれこそ曇鸞が終始強調して止まなかつた阿彌陀如来を増上縁とする、仏力他力の世界であるといふほかはない。

次に作願門についても全く同様のことがいわれる。さればここでもまた彼此二土について註解がすすめられている。

一者一心專念阿彌陀如来。願_レ生_レ彼土。此如来名号及彼国土名号能止_レ一切惡。

二者彼安樂土過_レ三界道。若人亦生_レ彼國。自然止_レ身口意惡。三者阿彌陀如来正覺住持力。自然止_レ求_レ聲聞辟支

仏_レ心_レ惡。(下・4)

この中第一義は此土、第二・三義は彼土につく解釈であること文面に明瞭である。ところで今この三義中、当面の

問題は、われわれの行ずる奢摩他がいかにして如実たりうるかにあるから、当然第一義の此土の釈に注目すべきであらう。これによれば奢摩他が如実でありうる本源は、如来の名号及び国土の名号の徳によるのであって、それは一切の悪を止めしめて、作願願生の心情を相續せしめずばやまないものである。それゆえにここでも亦仏力他力が一切の本源であつて、このことは更に上記、奢摩他の三義を結ぶに當つて、

此三種止。從_レ如来如実功德_二生。是故言_レ欲如実修行奢摩他故_一。

という一文によつていよいよ明瞭となるであらう。のみならず更に『淨土論』建章の偈に示された「願生安樂國」の句についても、「此一句是作願門。天親菩薩歸命之意也」（上・5）と、特に作願を以て歸命の意と註解したこともこの場合注意せられるべきであらう。

かくして曇鸞は如来の本願力他力を本質として、『淨土論』に展開せられた高次な止・觀中心の五念門を、普共諸衆生の行法へと解放したのであつた。われわれは善導が師道緯において全く用いられなかつた五念門をことさらに採用し、これをひたすら為凡の行法として徹底した事實は、すべてを曇鸞から受容したものであらうとの観点に立つて、上乗の論述をすすめてきたところである。然るにこの推論が單なる推論に止らず、明確な事實として承認せられるためには、善導がまさしく曇鸞のそれを受容したと見做すべき証文をもつてしなければならない。これについては上乗の觀察・作願二門に対する『論註』の解釈もさることながら、最後に、われわれは、特に廻向門の解釈を検討してこれにこたえたいと思ふ。

『淨土論』には廻向門について

云何廻向。不_レ捨_二一切苦惱衆生_一。心常作願。廻向為_レ首得_レ成_二就大悲心_一故。（南条本・3）

という。曇鸞はこれを解釈するに、上来の作願・観察の二門に準じてここにも二義を指摘しているところである。廻向有二種相。一者往相。二者還相。

往相者以_レ已功德廻_レ施一切衆生。作_レ願共往_レ生彼阿弥陀如来安樂淨土。

還相者生_レ彼土已。得_レ奢摩他・毗婆舍那方便力成就。廻_レ入生死稠林。教化一切衆生共向_レ仏道。(下・5)

これまた彼此二土に亘る解釈であつて、往相は此土の願生行者につき、還相は彼土の菩薩の利他廻向行につく解釈であること明瞭である。曇鸞はかくの如く『浄土論』の廻向を二義に開くことによつて、廻向行の眞の完成はこれを往生後に求むべきこと、特に奢摩他・毗婆舍那方便力成就を要する高次な廻向行の如きは、浄土の菩薩においてこそそのまことの成就がある所以を示して、現実のわれら下凡夫の行ずる廻向行を往相にのみ限定したのであつた。この事實は明らかに廻向門また作願・観察と同じく、五濁下凡夫の手に引き下げんとする解釈であるというべきである。ところで善導の領解は次の如くである。

五者廻向門。所謂專_レ心……以_レ此隨喜善根及已所作善根。皆悉与_レ衆生共之廻_レ向彼國。故名_レ廻向門。又到_レ彼國已。得_レ三六神通。廻_レ入生死教化衆生。徹_レ窮後際心無_レ厭足。乃至成仏亦名_レ廻向門。(加點篇)(4)158)

ここでは曇鸞の如く往相・還相の名こそ用いられていないけれども、前半は往相、後半は還相に相当することは、夫々の内容によつて明らかである。この中曇鸞との関連において特に注目すべきは『浄土論』が客観的には彼此二土、往還の二相を分たざるに對して、善導は曇鸞と同じく明らかにこれを二種に分積していること、しかも往相も還相も、善導・曇鸞共にその内容が一致することが指摘せられる。但し還相の表現において、「奢摩他・毗婆舍那方便力成就」等の一句が善導において全くみられないのは、もともと善導の五念門積義は上述の如く、ことさらに作願・観察の順

序を顛倒し、以て高遠な止・観の行法を除くことによつて、いよいよ為凡の五念門に徹したところに、その大きな特色が認められるものであつた事實を願れば、この一句がみられないのが寧ろ当然であるといふべきである。としたならば、善導の廻向門の解釈は全く曇鸞のそれを受け、それに倣つたものであることが承認せられるであらう。尚また『散善義』廻願心積にも同じく還相について、「又言廻向一者。生彼国已還起大悲。廻入生死教化衆生。亦名廻向一也」(「加點篇」(3)185)と『論註』の解釈により近い表現において示している一文も、この場合有力な証文の一つとすることができる。尤も「廻向」そのものの解釈については、道綽の『安樂集』(下・24)に六種廻向を説く中にも、極めて簡単に説かれているところであつて、その中還相に相当するとみられる表現は、かなり『禮讚』のそれに近いものが認められる。然しながら善導の廻向積全体の構成及び表現は曇鸞のそれにはるかに近いこと、のみならず更に五念門そのものが道綽に用いられたことをおもうならば、『安樂集』の廻向積は今の場合特に考慮するまでもないであらう。

かくしてわれわれは第五門の廻向積においてこそ、まさしく善導の曇鸞受容の証文を確かめると共に、上乗の五念門積義を願みて、それがまさしく曇鸞の『論註』積義の受容であり、徹底であつた事實を承認することができるのである。

なお善導が以上のごとき下凡易行の五念門を組織するに至つた外面的理由として、われわれは淨影慧遠等における極めて高次な五念門論を見逃すべきではないけれども、それは当面の課題のほかであるから、これについては特に論ずるまでもないであらう。

(3) 身土論の問題

われわれは善導における曇鸞受容の諸問題について、前項までに機及び行の二問題の検討を終ったことであるから、ここにさらに身土論について論及するべき順序となった。

初めに仏身論としての法界身積を中心として、善導・曇鸞の関係をたどることとしよう。周知のごとく「法界身」とは『観経』第八像觀の経説であって、しかもそれは左記の如くはなはだ多含な内容をもつ。

諸仏如来是法界身。入一切衆生心中。是故汝等。心想仏時。是心即是三十二相八十随形好。是心作仏。是心是仏。諸仏正遍智海從心現。

かくのごとく既に經文自体が含蓄多き表現をもつものであったから、淨影慧遠等の積家の多くはこれをもって觀念的な自性清淨觀を説くものと理解したのであったが、それは客觀的には一面の妥当性があるということが出来る。然るに善導はこれをどこまでも法界衆生のすくいを本質として、このためにこそ顕現した具体的な弥陀大慈身と領解し、ここから指方立相論をも展開したのであって、それは古今楷定の重要な一環をなすものであるこというまでもない。

前項に言及した如く、善導によれば阿弥陀仏とは四十八願酬因の身であって、即ちそれは「唯觀念仏衆生撰取不捨故名阿弥陀仏」といわれる仏であった。しかも「撰取不捨故名阿弥陀」とは、正しく曇鸞を承けるものであった。この根本的な曇鸞とのつながりは、いまこの法界身の經文を領解するに当たっても、顯著に指摘せられるところである。

從諸仏如来下至心中已來。正明諸仏大慈心。即現。有斯勝益。故勸汝想之。〔定善義〕、「加點處」(3)143)とは、この經説に対する善導自身の根本的な見通しであり、

或有_レ行者_ニ。將_レ此_一門之義_ニ。作_レ唯識法身之觀_ニ。或作_レ自性清淨仏性觀_ニ。其意甚錯。絶無_レ少分相似_ニ也。……如來懸知_レ末代罪濁凡夫立_レ相住_レ心尚不_レ能得_ニ。何況離_レ相而求_レ事者。如_レ似無_ニ術通_一人居_レ空立_レ舍也。(同(3) 145—146)

とは、かくして到達せられたその結論であると共に、諸師の観念的解釈に対する批判階定の言葉でもある。善導によれば法界身とは、心・身・無障礙の三遍を以て常に十方衆生に対して能働し、所化の衆生界に即応する大悲の事仏身である。この故に仏は衆生の想念に應じて必ず自己を衆生想心の中に顕現せずにはおかない。『經』に「是心作仏」といい「是心是仏」というも、所詮、このことを積極的にいい表わしたものに外ならない。つまり「法界身」とは前の第七華座觀に韋提の前に來臨した「立ちながら撮って即ち行く」往立空中の阿弥陀仏を指し、従って次の第九真身觀の「光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨」の仏そのものを指す。これこそ「若不生者不取正覺」の大悲にこたえた十方衆生のための仏であり、即ち法界身そのものに外ならないのである。善導において特に因願酬報の故を以て、「是報非化」と断ぜられた阿弥陀仏とは、まさしく法界身として末代罪濁の凡夫の危機に即応し、一切衆生の心想に入るべくその正覺を成就した仏であり、即ちわれわれに対して特に親・近・増上の三縁に結ばれた念仏衆生攝取不捨の仏そのものである(『定善義』、「加點篇」(3) 149)。

われわれはここに直接善導の『疏』文をみることにしよう。先掲の如く『觀經』には初めに法界身を略説して、「諸仏如來是法界身入一切衆生心想中」と説いているところであったが、善導はこれを次の如く三段に分けて疏釈してゆく。

(1) 言_ニ法界_一者。有_ニ三義_一。一者心遍故解_ニ法界_一。二者身遍故解_ニ法界_一。三者無_ニ障礙_一故解_ニ法界_一。正由_ニ心到_一故。身亦隨到。身隨_ニ於心_一故。言_ニ是法界身_一也。

(2)言「法界」者。是所化之境。即衆生界也。言「身」者。是能化之身。即諸仏身也。

(3)言「入衆生心想中」者。乃由「衆生起念。願見諸仏」。仏即以「無礙智」知。即能入「彼想心中」現。但諸行者。若想念中。若夢定中見「仏者。即成「斯義」也。〔定善義〕、「加點篇」(9)143—144)

この文中、第一段は法界の名義を、第二段は文義を表わし、第三段は法界身を積成するものとみることが出来る(隨慧の『定善義鑽仰記』真宗全書³⁵⁰)。ここには諸師のいわゆる唯識法身觀や自性清淨仏性觀等の觀念的な抽象論はどこにも見られない。阿弥陀仏は心・身・無障礙の三遍をもって法界衆生の「心に応じて即ち現」じ、十方衆生の宗教的要求に即応するべく自己を成就した仏である。この故に阿弥陀仏は何ものにも障礙せられることなく、一切衆生の心想の中に入って現ぜずにはおかないというのであって、これこそ上述の如く「十方衆生若不生者不取正覺」の因願酬報の仏そのものであったのである。

ところでかくの如き善導の法界身論を聞くとき、われわれは期せずして曇鸞の『論註』における次の如き表現との本質的な対応を思わずにはいられないものがある。即ち、右の善導積義の第一段と『論註』下巻利行満足章の無上正遍道の積下(下32)、第二・第三段と上巻身業功德の積下(上22)との対応がこれであって、善導の法界身積は『論註』の右兩積を綜合的に受容し、これを『觀經』解釈に応用したものであるとさえ言える如くである。即ち先ず善導『定善義』疏文第一段の「三遍」の積については、『論註』利行満足章に、「阿耨多羅三藐三菩提」の『淨土論』文について「阿名」無。禰多羅名」上。三藐名」正。三名」遍。菩提名」道。統而訳之名為「無上正遍道」と翻対しているのであるが、この中特に「遍」については、二義を提出して

遍有二種。一者聖心遍知一切法。二者法身遍滿法界。若身。若心。無不遍也。(下32)

といい、更に「道」について、

道者無碍道也。經言十方無碍人。一道出生死。一道者一無碍道也。無碍謂知生死即是涅槃。(同)

というものが正しくこれに対応する。即ちここにみられる「一者聖心遍」「二者法身遍」の解釈は、正しくは善導の「一者心遍」「二者身遍」の根拠とせられたものと考えられ、また「道」について「無碍道」といい、これを「知生死即是涅槃」というものは、善導において生死有碍の衆生界に障碍なく遍満して、これと相即する「三者無碍遍」のよりどころとして、積極的に表わされることとなったのではないであろうか。

次に第二段の文義積については、『論註』身業功德の積下に今の法界身の經説を引積しているものとの対応が注目せられる。即ちここでは「是心作仏是心是仏」等一連の經説によりつつ、『淨土論』の觀察門觀仏とはいっても、それが自性唯心的な觀念の世界を説くものではなくて、まさしく一心帰命の信体験において觀知せられる仏身に外ならない所以を注意しているのであって、われわれは既にかくの如き曇鸞の根本姿勢そのもののうちに、善導との対応著しきもののあることを知らしめられるのである。それ故に具体的な經文領解における曇鸞・善導の対応は当然であるといふべく、上掲の『定善義』疏文第二段にいう

言「法界」者所化之境。即衆生界也。言「身者」是能化之身。即諸仏身也。

とは、『論註』において

法界是衆生心法也。以「心能生」世間出世間一切諸法。故名「心」為「法界」。法界能生「諸如来相好身」。亦如「色等能生」眼識。「是故仏身名「法界身」。

と示されているところである。就中ここに「法界」を以て「衆生心法」とする解釈は、善導の「言「法界」者所化之

境。即衆生界也。」との対応において注目せられるべきである。尤も『論註』が衆生の心法を能生、仏身を所生するに對して、『定善義』は仏を能化、衆生界を所化としていたのであって、兩者の間には能所の顛倒がみられるけれども、それは主とするところの差にすぎないものであって、それによって能所・仏凡不一不異との法界身の本質そのものは、いささかも動くものではない。

さらに第三段の法界身の積成についても、これまた当然のことながら兩積の対応は同じく著しいものがある。『論註』には上引の文章につづいて、

是身不行_レ他縁。是故入_二一切衆生心中_一。

とあらわし、『定善義』にはこれをうけてさらに敷衍するかの如く、

由_二衆生起念願見_レ諸仏。仏即以_二無碍智_一知。即能入_二彼想心_一現。

というのである。かくして法界身とは全く他縁を行ぜず、心・身・無障礙の三遍の故に、能く衆生想心の中に入りて現ずる仏身（心）であること、従つてそれは必ずわれわれのここまで来たりあらわれて、われらのすくいを成就せざばやまない仏身であることが、兩積の一致した領解であるともみていいであろう。

われわれは以上の法界身略説の經文に對する兩積の對檢を通して、善導の法界身論の直接的な背景を『論註』に求めることが出来た。さればつづいて「是故汝等心想仏時是身即是三十二相……」以下、法界身広説の經文領解における対応關係を検討し、以て上来を徹底したいと思うのであるが、叙述の簡を期するために、その大綱を對照表示することによって、これにかえることとしたい。

〔法界身經文〕

是故汝等。心想_レ仏時。是心即是三十二相八十隨形好。

〔定善義〕

是心作仏
是心是仏

諸仏正遍知海。從心想生。

作_レ此想時。仏像端嚴。相好具足。了然而現。乃由_レ心縁_二一相_一故。即一二相現。心若不_レ縁。衆相不_レ見。但自心想作。即心而現。故言_二是心即是三十二相_一也。(つゞいて八十隨形好を積する)
依_二自信心_一縁_レ相如_レ作也。
心能想_レ仏。依想。仏身而現。即是心仏也。離_二此心_一外。更無_二異仏_一者也

此明_二諸仏得_二円満無障礙智_一。作意不作意。常能遍知_二法界之心_一。但能作想。即從_二汝心想_一而現。似_レ如_レ生也。(この下指方立相論を出す)

〔論註〕

当衆生心想_レ仏時。仏身相好顯_二現衆生心中_一也。譬如_二水清則色像現_一。水之与_レ像不_レ一。不_レ異。故言_二仏相好身即是心想_一也。

是心作仏者。言_二心能作仏_一也。
是心是仏者。心外無_レ仏也。(この下に木の喩をあげる)

正遍知者。真。正。如_二法界_一而知也。法界無相故。諸仏無知也。
以_二無知_一故。無_レ不_レ知也。無知而知者是正遍知也……

曇鸞が身業功德の註解において、特に法界身論を展開したのは、直接には『浄土論』の身業功德「相好光一尋」の註釈から起ることとよりであるが、本質的にはもともと所釈の『浄土論』そのものが観仏中心の論書ではなくて、仏の本願力に基づく普共諸衆生の一心願生道開顕のための聖典であること、従って「觀察阿弥陀如来莊嚴功德」の所対としての仏は、観念的な理法身ではなく、どこまでも衆生のための方便法身であり、為物身であること、従ってこの仏は信ずるものの心想の中にあられて、仏凡一体する大悲の仏身そのものであることを、明確にするためであった

と考えられる。いわゆる木火の喩は、このことを巧に喩顯するものにほかならない。しかしこのことが主張せられる本質は、曇鸞において阿弥陀仏は「此三種莊嚴成就由_三本四十八願等清淨願心之所_二莊嚴_一」（下23）るからであった。かくの如き本願を根底とする周到な註解は善導にうけつがれ、その『観経』解釈の根本的立場とせられることとなった。それ故に今の『定善義』法界身積にも曇鸞的要素がその基礎的な背景として先行しているのであって、それは特に自性清淨觀の主張との対決という問題を契機として、いよいよ具体的積極的に祖述せられることとなったのである。されば善導においても右の如き法界身としての阿弥陀仏は、どこまでも「四十八願一一願言：即是酬因之身」（「加點篇」(3)32）であり、心、身、無障礙の三遍の故に十方衆生に対して、親、近、増上の三縁に結ばれた大悲撰取の仏身であったのである（『定善義』、「加點篇」(3)149—150）。かくして法界身論における兩積の緊密な対応ということは、本質的には兩師が共に阿弥陀仏を以て願力所成の仏身と領解した一事に基くものといわねばならない。従ってそれは単なる偶然的暗合ではなくて、道綽を通して『論註』に値遇した善導が、これによっていよいよ本願力中心の立場を確かめ、そこにその教学の根本的立場を確立した善導自身による、意識的な『論註』からの受容であったということが出来る。殊に道綽には像觀の經説の解釈や、法界身論が全く見られなかった事実を顧みるとき、このことは無理なく承認せられていいであろう。われわれはここにもまた善導の曇鸞受容という事実を裏付ける有力な支証の一つを見出すものである。

上述の如く阿弥陀仏は法界身として、心、身、無障礙の三遍をもって法界衆生の宗教的要求に即応する大悲の仏であった。しかしかくの如く言われる本質的根拠は、阿弥陀仏とは曇鸞においても、善導にあっても、四十八願の清

淨願心によって成就せられた因願酬報の仏身であったからである。既に阿弥陀仏身がかくの如くであったとするならば、仏土もまた同じく願心莊嚴の世界であり、願力成就の報土であって、それ故に十方衆生の齊しくすぐわれゆくべき世界でなければならぬのは当然である。このことは既に道綽においても『安樂集』(上10)に明らかなく、主として曇鸞によって、「今此無量寿国是其報淨土。由_レ仏願_レ故乃位該_レ通上下。致_レ令_レ凡夫之善並得_レ往生。由_レ該_レ上故天親・竜樹及上地菩薩亦皆生也。……」と論ぜられているところであった。それゆえに専ら阿弥陀仏の弘願に帰一し、弘願増上縁そのものをその教学の根本的立場とした善導の淨土教において、この方向はいよいよ積極的に開顯せられてゆくのであって、このことは例えは『玄義分』に「欲_レ使_レ今時善惡凡夫同沾_レ九品。生_レ信無_レ疑乘_レ仏願力_レ悉得_レ生也。」(「加點篇」(3)25)といい、これによって「一切善惡凡夫得_レ生者。莫_レ不_レ皆乘_レ阿弥陀仏大願業力_レ為_レ増上縁。」(同(3)7)という領解においても明らかである。されば善導のかくの如き仏土觀は、このこと一つを主題として真正面からとりあげた『玄義分』二乗種不生章にも、次の如く説明せられているところである。

問曰。彼仏及土既言報者。報法高妙小聖難_レ階。垢障凡夫云何得_レ入。答曰。若論_レ衆生垢障_レ實難_レ欣趣。正由_レ託_レ仏願_レ以作_レ強緣。致_レ使_レ五乘齊入。(同(3)36)

ここにはまさしく上来が要約せられているのであって、殊に最後の仏願強緣の故に五乗齊しく報法高妙の土に入るとは、単に仏土論の問題のみに止らず、善導淨土教そのものの重点的な要約であるとさえいえることが出来る。

まことに善導淨土教の詮要は仏願強緣の故に垢障の凡夫もみな行き、五乗齊しく報仏の土に入らざるはないとの基本構造において、すべてが語られるといつていい。としたならばここに一つの問題がある。それはほかならぬ天親の『淨土論』には阿弥陀仏の淨土をひろく讚詠しつつ、その大義門功德をのべるに当って、「大乘善根界等無譏嫌名女人

及根欠二乗種不生」と説くことこれである。もし浄土が女人・根欠・二乗種等において、その摂受を拒むものとするならば、五乗齊入ということも空転する外はなく、願力成就の報土であるともいわれないこととなるであろう。かくして起されるものが善導における「会通二乗種不生」の問題である。これについては善導が楷定の直接対象とした淨影慧遠においても、既に注目せられているところであって、そこではいわゆる不定性の二乗については、終りに臨んで菩提心を起し大乘の種を植えるならばその往生を認め、定性の二乗は全くそれを拒むものとして、この意味においては、不生とは不往生の意味に解せられている（『觀經義疏』末、大正37・184）。蓋し理想主義的立場に立つてすべてを理解した慧遠の阿弥陀仏応身応土説からいうならば、二乗往生の問題もかくの如く解釈せられるのは当然のことであろう。然るに善導はかくの如き応身応土説に対して、特に因願酬報説を本質とする是報非化論を強調してきたところであるから、これに乗じてここに二乗種不生の問題に対しても、また勢い独自の独自の領解がとられたのであって、ここでは種を心と理解して二乗種とは二乗心と同義語に解釈し、彼の浄土に往生すれば悉く二乗心を生起することなく、必ず大乘心を生起せしめられるが故に二乗種不生といわれる。即ち二乗も彼の土に生ずれば廻心して大乘心を生じ、二乗心を生ぜざるが故に、二乗種不生と言われるとするのである。それ故に善導は遇悪の機として大小何れとも定まらざる下三品について、「此三品人俱在彼発心。正由聞大即大乘種生。由不聞小故。所以二乗種不生。凡言種者即是其心也。」（『玄義分』、「加點篇」(3)37）といい、更に中二品については「又十方衆生。修小乗戒行願往生者。一無妨礙悉得往生。但到彼先証小果。証已即轉向大。一轉向大以去。更不退生三乗之心。故名二乗種不生。」（同）という。前者の大小不定の下三品も、後者の中二品小乗の機も、彼の土に往生すれば全て小乗の小果を証することなく、ひとしく大乘一味の証果を証するが故に、「二乗種（心）不生」とくものとするのである。その然るべき

所以こそ仏願強縁の由であり、願力成就の報土たる故であって、それゆえに女人根欠の如きはもとより彼土にありうる筈がないというのである。

然るにこの善導の解釈には、また『論註』の領解が先行していることを見逃すべきではない。即ち『論註』は『浄土論』そのものに直接した註釈書として、この大義門功德についても最も詳細な註解を施しているのであって(上・17)、それは三番の問答から構成せられている。今その要をとって言えば、阿弥陀仏の浄土は大乗善根界であって、それは平等一味の世界であるが故にそこにはもともと二乗は存在するべくもない。けれどもそれはもとより他方世界からの来生を妨げるものではない。しかも一度ここに来生するならば、「若人得_レ生_ニ安樂_ニ者。是則成_ニ就大乗之門_ニ」(第一問答)の通り、従って「皆は大乗一味平等一味」の証果を証せずにはいない(第一問答)。何となれば彼の安樂世界は「仏以_ニ本願不思議神力_ニ。摂令_レ生_レ彼。必当_レ復以_ニ神力_ニ生_レ其無上道心_ト」(上・19)といわれる世界であるからである。されば浄土は鳩鳥犀牛の喩えの如く、生ずべからざるものなおよく生ぜしめられること、まことに「五不思議中仏法最不可思議。仏能使_ニ声聞復生_ニ無上道心_ト。真不可思議之至也。」という外はない(第三問答)。されば浄土は女人根欠及び二乗の体はもとより、その名すらなき世界であって(第二問答)、これこそ大義の門の成就した浄土である。下巻にまた「願_ニ往生_ニ者本則三三之品。今無_ニ一二之殊_ト。亦如_ニ溜瀝一味_ト。焉可_レ思議。」(下・13)といわれる所以である。かくして弥陀の浄土は二乗声聞を無限に摂受しつつ、しかも本願神力の故に「大乘善根界等無譏嫌名女人及根欠二乗種不生」であらねばならぬというのである。

いま、これをもって先の善導の解釈を顧るとき、その立論が全面的に曇鸞のそれに一致していること、従って善導のそれは恐らく『論註』のこの釈義をうけ、ここにその出発点を求めたに相違ないであろうことを思わざるをえない

のである。殊に曇鸞が「本則三三品。今無二二之殊」といい切った一文は、『觀經』の九品段を直接の場所とした表現であつて、必ずやそれは善導の『觀經』解釈に積極的な示唆を与えずにはおかなかつたであらうと考えられる。ところで一方道綽は上記鳩鳥犀牛の喩や仏法不可思議の文については、『安樂集』にも引用しているけれども(第二天門第三広施問答、上・25)、それは直接二乗種不生の問題に答えるためのものではない事實を顧るとき、われわれは善導と曇鸞との緊密な連繫を思わずにはいられないものがある。唯一つ両者の間に相違するものは、二乗種の種の解釈において、これを種子とするか心と解するかの一にすぎない。このなか曇鸞は種子説をとつて、江南の橋の種子を江北に植えれば枳となるが如く、二乗の種子も彼の土にしては大乗心に変るといい、善導は上記の如く二乗心と理解して、二乗心の声聞も淨土に生るれば大乗心に転ずるといふ。従つて表現の相違は本質の相違を意味するものではなく、これまた善導の曇鸞受容の一端を示すものといつていいであらう。殊にこの問題は道綽には直接的に論究せられることなく、また道綽の『安樂集』に直接し、善導とも近い關係にあつたと推定せられる迦才が、同じくこれに注目しながらも、女人・根欠・二乗種を以て往生不能な「三定種」と理解して、曇鸞や善導とは全く相對蹠する解釈を下している事實(迦才『淨土論』大正47・91)を思うとき、われわれはいよいよ曇鸞と善導との浅からざるつながりをかえりみずにはいられない。

身土の問題に關連して善導の曇鸞受容を証明する重要教義としてさらにつけ加えるべきは、逆謗除取の問題である。この問題もまた曇鸞において先づ注目せられ、『大』・『觀』二經の矛盾を通して真劍に仏意の所在が問われたのであつたが、道綽の『安樂集』には全く注意せられることなく、善導に來つてそれが真正面からとり上げられたのであつ

て、しかも曇鸞・善導の間には上来と同様に深い思想的な連繫が存在すると認められるからである。即ち曇鸞においては既に先にも注意した『論註』上卷々末八番問答(第二―第五問答、上・29)を中心とする領解と、並びに下卷心業功德の釈下(下・17)に論ぜられているところであり、善導にあっては『散善義』下々品釈下(「加点篇」(3)210)に詳論せられ、更に『具疏』においても短文ながらしばしば言及せられているところである(例えば『法事讃』上(4)13、『礼讃』(4)215、『般舟讃』(4)282等)。いま兩釈の要点のみについていうならば、『論註』八番問答と『散善義』との間には、古来一般に前者が単復説、後者が未造已造説といわれる如く、曇鸞はいわゆる約人説の側に立ち、善導は仏の化儀につく立場にあって、客観的には一応の差別が認められることは常に指摘せられているところである。しかもさらに両者が比論せられた場合、善導の領解は曇鸞のそれに対してより深く宗教的であるかのごとく解せられてきたところである。しかるにこの中、いわゆる単復説をとる八番問答の領解による限り、曇鸞においては『觀經』の造五逆者は単罪なるが故に撰取せられ得るとしても、『大經』逆謗の複罪者は唯除のまま永遠にのこされなければならないこととなるであろう。もしも曇鸞の領解がこの一辺にのみ止まるものとするならば、たとい『大』・『觀』兩經の表現には忠実であったとしても、敢て易行他力の一道が「普共諸衆生」の名のもとに広開せられるに至った仏意は、閉されるほかはないであろう。しかるに曇鸞においても下卷心業功德の釈下においては、ここに仏意の眞実が推求せられて、憍慢の故に謗正法を犯したものと見えども、ひとたび「阿弥陀如来。至徳名号。説法音声」を聞くに至らば、遂に如来の家に入ることを得ると示されている。これこそまさしく謗法者の廻心往生を明らかにした領解であるといふべきであって、ここには曇鸞自身の救いはもとより、「一切外凡夫皆得往生」(上・29)といわれる他力易行道の眞実があり、同時に曇鸞浄土教の究極があるといわなければならない。それゆえに先の八番問答の謗法不生説の如きも、經典解釈のた

めの単なる便宜説にすぎないものとのみ考えるべきではないであろう。ここにおいて注目せられるものが、八番問答中、第三・四・五の問答に示された謗法重罪説の強調である。もともと逆謗撰不に関する論議は、上記の如く直接には第二以下第五問答に至る四番問答の課題であったが、この中三番までが謗法重罪不生説の論証にその重点がおかれていたところである。曇鸞においてかくの如く謗法不生説が強調せられるということは、そのまま人をして謗正法の重き罪を自覚せしめんが為であったとみられるのであって、そこには曇鸞において既に未造抑止の悲心が仰がれている事実を示すものというべきであろう。そのこと自体すでに未造抑止の悲心を内包し、これを反顧するものというべきであろう。それ故にこそ第五問答の終りには、「是故謗正法一人其罪最重」(上・30)と結ばれる所以がある。さればわれわれは上述の如く曇鸞は単複説をとるに對して、善導は未造・已造説をとるものとのみ兩釈を機械的比論的理解しがちであるけれども、その善導の未造(抑止)・已造(撰取)との宗教的にして且つ合理的なすぐれた領解の仕方、突如として提出せられたものではなくて、これこそ実に曇鸞から積極的な示唆をうけて成立した領解であるというべきではなからうか。即ち『論註』八番問答の謗法未廻心不生説は、それ自体謗法重罪の自覚を促さずにはおかないのであって、この自覚において仏意が仰がれたとき、そこにおのずから重罪の故にこそこれを犯させまじと、矜哀せざるをえない抑止の大悲が仰がれずにはいられないである。かくして八番問題の謗法不生説を通して抑止の悲懷が領受せられるならば、やがて下巻心業功德の已廻心往生説は、已造撰取の大悲の世界を顯示するものとみられるのであって、かくのごとき『論註』兩釈の綜合が、善導『散善義』の未造抑止門・已造撰取門の明快、適切な領解として確立せられることとなったと考えられるのである。われわれは以上の如き曇鸞・善導における逆謗撰不論の近い関連を確かめることによって、いよいよ兩師における浄土の觀念が、正しく十方衆生の撰取を保證する、「若不生者

取正覚」の世界そのものであることをしらしめられるのである。

尤も善導において、特にこの問題が下々品の經文解釈を場として注目せられるに至った理由の一つは、また淨影慧遠等の理解（『無量壽經義疏』下、大正37・107、『觀無量壽經義疏』末、大正37・184・186等）に対する楷定批判ということが考えられるのであって、慧遠は『大・』『觀』兩經の五逆除取の問題のみを中心として立論し、約人、約行の二面からこれを解するのであるが、所詮、人の能力と行の優劣による理想主義的解釈に止り、謗法については十信位の大乗善趣人の重悔ある者のほかは、悉く除外されると附説するにすぎない。されば善導は当然かくのごとき慧遠の理解の仕方に対して仏の正意を顕彰するべく、この点からもこの問題に注目することとなったと考えられる。然るにまた一方上來しはば注意した迦才の解釈（『淨土論』卷上大正47・90）も、また善導がこの問題を取り上げるに至った有力な契機として注目せられるべきである。迦才の解釈は善導に対して単に問題提起の契機としてのみならず、經文領解の方法についても一つの示唆を与えたものとして注目せられるべきものであるが、そこでは五逆撰不の問題のみに終って、謗法は不生のままにのこされていた。さればこの点からいえば慧遠が附説的ではあるが、大乘善趣人の重悔あるものの謗法得生を認めるものにも及ばないかの如くである。それゆえに五逆のみならず、謗法撰取にまで徹底して仏意を聞きとった善導としては、かくの如き迦才の理解には満たされないものがあつたに相違ない。としたならばこの問題に関する善導楷定の重要なよりどころとせられたものは、やはり曇鸞の本願力他力を基盤とする領解であつたとみていいであろう。かくしてここにも善導における曇鸞受容の適例の一つを指摘することができる。

四、結 び

以上において善導浄土教の基本構造としての機と行と身土との三点を中心として、善導教学における曇鸞受容の事実について具体的に確かめてきたところである。これらの諸問題の中にはもとより『安樂集』においても、一応すでにとりあげられたものも認められるけれども、その大部分は道綽において全く注意せられることなく、特に善導において注目せられた曇鸞教学の諸問題であったこと上述の如くである。かくの如く『安樂集』においては顕著でなく、しかもその根拠が明らかに曇鸞にあると認められるべき思想・教義が、特に善導浄土教においてしばしば指摘せられるという事実、さらに根本的にはこれらの諸問題が曇鸞においても善導においても、共に阿弥陀仏の本願為宗という同一基盤に立って立論せられている事実において、善導浄土教における曇鸞教学の受容ということは、まったく決定的であると考えられるのである。

もとより善導はその直接の師道綽を媒体として曇鸞教学への注意を喚起されたのであったが、ここから出発した曇鸞教学に対する深い関心、乃至ははげしい憧憬は、遂に道綽をこえて直接曇鸞教学そのものに結びつくに至らしたものとおもわれるのであって、かくしてそこから曇鸞・善導の思想教義における直接的関係が成立することとなつたと考えられるのである。まことに善導教学は道綽を介して値遇しえた曇鸞教学の本質をもつて、これを『観経』解釈のための決定的な基盤としたものであるとすらいふことができるであろう。しかしその具体的な裏付けが如上の機・行・身土の基本教義における曇鸞・善導両教学の緊密な連繫であったというべきである。尤も一面からいえば善導楷定の基本的な諸問題は既に道綽によって指し示されたところであったが、しかもその道綽教義において顕著なものは、ほかならぬ曇鸞の『論註』積義であった。されば善導が道綽によって指し示されたということは、実質的には曇鸞による示唆であるというべきであり、しかもまた、さらに上の如き諸問題を通して曇鸞に直結した善導であつ

たとするならば、その曇鸞受容はいよいよ決定的なものがあるといわなければならない。ただ善導においてはすべてが専ら『観経』そのものの上に立論せられているという一点において曇鸞と相違しているのであるが、所積の経論の相違は直ちに能積の立場の相違を意味するものではないこともよりである。いうところの能積の立場とは曇鸞に於いても善導に於いても、阿弥陀仏の本願為宗という一事にあったこと上来の所論のごとくであって、それは道綽に於いて『観経』浄土教に開眼しえた善導が、さらに道綽を介して曇鸞の本願力中心の教学に直参した必然の結果であったというべきである。まことに曇鸞の教学は善導にとって、その道綽伝承の浄土教を徹底して純化しゆくための決定的な役割を果したところに、本質的な意義があるといえることができる。かくしてわれわれは、以上の論証を通じて善導の曇鸞教学受容の事実については、これを直接的に証明する善導自身の言明や、確かな史料の有無にかかわらず、明らかな事実として承認せざるをえないものがあるといわなければならない。