

『浄土論註』と『維摩経』

織 田 頭 祐

問題の所在

親鸞が開顕した浄土真宗という仏教を思想的に理解しようとする場合、曇鸞が占める位置は極めて大きい。それは七高僧の一人であるからと言うにとどまらず、既によく知られるように、「親鸞」という名のりそのものが、世親と曇鸞の合成からなるものであり、そこには親鸞の並々ならぬ覚悟がこめられていると考えられるからである。また、曇鸞は少なくとも、『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以後、『論註』と略称）『讚阿弥陀仏偈』『略論安楽浄土義』^①を著したが、これらは中国仏教思想史の上から見ても極めて多くの問題を提起するものである。なぜなら、曇鸞が生きた北魏から東・西魏の時代は、後に開花する隋唐仏教の源流に相当するのであるが、廃仏なども重なって、この時代の思想を伝える典籍がほとんど失われてしまった今日において、我々が拝読する事のできる極めて数少ない貴重なものの一つだからである。曇鸞の『論註』は思想的にも歴史的にも極めて重要な典籍であるが故に、これまでも多くの人々によって研究されてきた。そして、その代表者としては親鸞を挙げる事ができると言えよう。それ故現代では、『論註』は親鸞が開いた視点を通して読み直される事が多いのであるが、そういう方法には『論註』を読みすぎてしまう危険性が無いわけでもない。

そこで本稿では、まず『論註』を親鸞にまで展開する浄土思想の源流と位置付け、それがどのような思想的・時代的狀況の中から生まれたのかという点を考察してみたいのである。そのことによって中国仏教と浄土思想の交差する点として曇鸞の思想を明らかにしてみたいと思うからである。

一、曇鸞の思想的背景について

まず初めに、中国仏教の歴史に於ける曇鸞の立つ位置について考えてみたい。曇鸞は中国の南北朝期の北朝に活動した方である。その伝記を知るための基本資料として、道宣の『統高僧伝』^②と迦才の『浄土論』^③とがあり、両者の記述に若干の矛盾点があることなどは、既に先学によって充分吟味が為されている。^④従って詳細はそれらに譲り、本稿の文脈に関係すると思われる事について言及するにとどめたい。『統高僧伝』によれば、曇鸞は魏の興和四（五四二）年に六七才で没したとあるので、生年は承明元（四七六）年であると考えられる。北魏が江北を統一したのが四三九年（現在の大同を都とした）、漢化政策によつて都を洛陽に移したのが四九四年、内乱によつて東西に分裂するのが五三四年、東魏が北齊に滅ぼされるのが五五〇年である。この間、菩提流支（五〇八年頃来着）、勒那摩提（五〇八年来着）、『十地経論』『宝性論』『法華論』などを訳す）、瞿曇般若流支（五一六年来着）、『順中論』などを訳す）、仏陀扇多（五二五年？来着、『撰大乘論』などを訳す）といった外来三蔵が統々とやつて来た。これらの人々が中国人の仏教理解に与えた重要な点は、無著・世親の唯識思想を初めて紹介した事である。本来、中国人にとつて外来思想である仏教を受容するにあつては、經典によることが第一要件である。しかしながら、經典は、本質的には仏の智慧の世界を説いたものであり、あるものは極めて膨大で内容を把握しがたく、別のあるものは表現が簡潔すぎて意味を読み取れないものが多い。そうした状況にあつてインドの論師による釈經の論が紹介される事は、中国の仏教者にとつては極めて大きな意味があつたはずである。鳩摩羅什によつて龍樹の諸論が紹介されてはじめて、『般若経』が真

の意味で理解されたのはその証拠である。同様に龍樹以降の中期大乘仏教の理解は、インド来朝の諸師による無著・世親の諸論の紹介に従って順次展開したのである。

無著・世親の唯識仏教は、結局、菩提流支、真諦、玄奘と時代を追って深められていったのであるが、曇鸞が生きた北魏の洛陽時代がまさしくその最初だったのである。そして、菩提流支が紹介した世親の論で、その時代に最も影響を与えたものは『十地経論』であつた。^⑨『十地経論』の訳出にあたって、菩提流支と勒那摩提の基本的立場の違いが原因となつて、地論宗が南北に分裂した事は良く知られているが、それも結局は中期大乘仏教理解の基本的立場の違いによるものであつたのである。菩提流支は唯識思想の立場、勒那摩提は如来藏思想の立場に立っていた。この基本的立場の違いは中国人にはなかなか理解できないものだらう、この問題はその後随分と永い間尾を引く事になるのである。^⑩この時代の仏教研究の中心が地論宗と呼ばれ、『十地経論』にあつたことは、『高僧伝』などの記述から確認する事ができる。そして時代を代表する人物として、慧光(？～五三八)、法上(？～五八〇)らの名を挙げることが出来る。曇鸞とほぼ同時代の人々であり、彼らは北魏国家の僧官の筆頭(国統)として時代社会の中心にいた。この時代に国家的行事として訳出された最新の經典を曇鸞は『論註』に引用しているし、曇鸞が時の皇帝から尊敬を受けたことなどが知られるから、両者の間にはなんらかの関係があつたはずである。しかしながら『論註』等を見る限り、そうした点は皆無である。それどころかむしろ曇鸞は当時の主流に対して批判的であつたのではないかと思われる点がある。

たとえば、『続高僧伝』は出家後の曇鸞の修学について、

四論と仏性に於いて、弥よ窮研する所なり。(大正50・四七〇a)

と記している。わずかにこれだけの記述であるから、曇鸞が何をどのように学んでいたかは想像の域を出ないが、少なくとも当時の地論宗は、慧光以来「四宗判」^⑪という教判を立てて、『般若経』を代表とする初期大乘仏教と『華嚴

經』『涅槃經』などを区別して、『般若經』を劣ったものと見ていた。¹⁵ もともと北魏の仏教界は、南朝の玄学にもとづいた理論的な仏教研究の方法を持っていなかったたので、多くの經典を全体的に見ようとすると態度が発達しなかったたうである。¹⁶ 四宗判はそうした態度の現れと見ることができるとは、しかしそうした態度は一方では、個々の經典の中から修行の指針を求めるといふ実践的な態度を育んだかもしれない。隋唐時代に「宗」と呼ばれる仏教思想の源流がこの時代にあるのもそうしたことの反映であろう。曇鸞が「四論」と「仏性」を学んだというのは、この時代の空気を吸ったものと考えられるが、その間に区別を見ていないどころか、むしろ積極的に両者を読み込んでいったことは、『論註』を見れば一目瞭然であり、こうした態度は当時の中心的な仏教者の感覚とは随分隔たっていると言いうことができる。

また、曇鸞は『論註』の中で、浄土の菩薩が自由自在に諸仏の国土を往来して供養をなすことと、『十地經』に説かれるような菩薩の歴劫の修行階位との関係について、

十地の階次と言うは、是れ釈迦如来閻浮提に於ける一の応化道ならくのみ。(真聖全一、三三三)

と言うのである。このような意見は、新出の『十地經論』を拠りどころとして、その研究に専念していた当時の仏教者たちとは明らかに対立するものであると言えらる。こうした曇鸞の信念が一体どこから来るのか、その背景を明らかにしなければならぬと思うのである。

二、「安楽浄土」という概念について

『開元録』によれば、『浄土論』は北魏孝荘帝の永安二(五二九)年に訳出された。¹⁷ 菩提流支の訳業の中では比較の後期に相当する。孝荘帝のこの時代は既に洛陽仏教の全盛期が終わりに近づき、社会的には不安定な時期に入っている。¹⁸ そして『統高僧伝』によれば、曇鸞が仙經を求めて江南に達したのが大通年間(五二七～五二九)であったと

記し、その後に有名な菩提流支との出会いを記しているから、曇鸞が浄土教に帰依したのは『浄土論』が訳された、ちょうどその頃に相当する。そして『続高僧伝』は曇鸞が『観経』を与えられて目がさめた事を記している。しかしながら、この時代には浄土三部経は既に出揃っており、『観経』は当然知っていたはずであると考えられる事から、この記述に関しては様々な意見がある。^⑩ いずれにしても、曇鸞は菩提流支の教えによって回心し、その後、『論註』を書いたはずであるから、『論註』の基本的立場を考察するためには、この点について初めに吟味を加えておかねばならないであろう。

まず重要な点は、曇鸞の質問（仏法には仙経に勝る長生不死の法があるか）と菩提流支の教え（生死から解脱せよ）との間に明確なズレがあることである。曇鸞の課題は長生不死であり、菩提流支の教えは『観経』を修行して生死から解脱せよということである。つまり、曇鸞に関して言えば、仮にそれ以前に浄土三部経を知っていたとしても、それが生死解脱の課題とはなっていないかつたということであり、菩提流支は解脱のための具体的な修行の方法として何がしかの経論を与えたということである。このように考えてみると、大小『無量寿経』は阿弥陀仏の国（安楽・極楽）に往生せよとは説くものの、その背景と根拠を明らかにすることに経の中心があり、人間にとっての具体的な課題は往生であると教える経典は『観経』であることが改めて想起される。つまり、菩提流支によって生死解脱を修する経典として『観経』を与えられたことよって初めて、曇鸞は浄土三部経が一つのまとまりあるものとして見えたのであろう。『論註』が冒頭で「無量寿経優婆提舍」を釈して特定の経の論ではなく全体的なものを意味すると解するのはこうした事情を表していると考えられるのである。^⑪

『論註』は、その基本的な視点を表明する冒頭の一段に於いて、

無量寿は是れ安楽浄土の如來の別号なり。（真聖全一、二七九）

と言う。特に注意する必要もない表現であるが、筆者にとってはこの「安楽浄土」という用語がそもそも一つの疑

問なのである。『浄土論』の方には、無量寿仏の国土は「安楽国」「安楽国土」「無量寿仏国土」「安楽仏国」などあって、決して「安楽浄土」とは説かれていない。それにもかかわらず『論註』は一貫して「安楽浄土」と言うのである。ここには何か特別な意味が隠されているのではなからうか。我々のように、浄土仏教の流れの末に預かるものにとつて「浄土」は、既に与件のように思われるが、その流れの濫觴を考えるにあたって同様に扱ふ事はできないと思われるのである。

「浄土」という言葉に、相当する原語がないことは既によく知られた事実である。そして浄土三部経には僅か一回しか用いられていない。そうした言葉を曇鸞が自己の中心に位置付けるのは一体なぜなのだろうか。こうした関心に立って、「浄土」を説く経典を探してみると決して多くない事に気づかされる。隋唐以降「浄土」という用語を用いる経典は少なからずあるが、その内容を「浄土」という言葉によって積極的に説く経典は決して多くないのである。筆者が調べた範囲でそれに該当するものは、鳩摩羅什訳の『維摩経』と菩提流支訳の『大薩遮尼乾子所説経』^{②①}くらいである。こうした点に関心が及ぶ時、曇鸞が生きた北魏では『維摩経』が極めて重要な経典として位置付けられていた事に注目しなければならない。

既に述べたように、北朝の仏教は経典相互の関係や経典間の論理的・一貫性を哲学的に研究するというよりは、まず個々の経典の中心を見定め、それらの中から日々日常的に修する課題を見つけることに関心があつたと言える。このような関心から特に注目されたのが、『十地経論』『涅槃経』『華嚴経』『維摩経』^{②②}などであつた。『続高僧伝』に記載される北魏時代の地論宗関係の仏教者には『維摩経』を学んだとする人が非常に多く、また皇帝や朝廷の高官が『維摩経』を講義したという記録を見ることもできる。『維摩経』^{②③}はいわば北魏仏教界の教科書のようなものであつたと考えられるのである。こうした時代の空気を曇鸞もおそらく吸つていたものと思われる。

また中期大乘仏教を大成して瑜伽唯識教学を開いた世親に、『維摩経論』^{②④}があつたことを『婆藪槃豆法師伝』^{②⑤}が記

している。経録によれば、菩提流支はかなりの量の原典を持っていたようであり、^⑤もしかすると世親の『維摩経論』を知っていたかもしれない。もしそうであれば、訳出こそ為されなかつたけれども当時の人々に何らかの影響を与えたはずである。

更に『無量寿経』と『維摩経』「仏国品」の所説の構造的な重層性にも注目しなければならないであろう。『無量寿経』上巻では、法蔵比丘が世自在王仏に出会って「歎仏偈」を詠った後、無上正覚の心を起こしたことを述べ、「仏国を撰取し清浄に無量妙土を莊嚴したい」と願ひ出たのち、再度「諸仏・如来の浄土の行を敷演したまえ」と願ひ、そこから四十八願が生まれてくる。^⑥一方、『維摩経』「仏国品」では、ヴァイシャーリーの菴羅樹園で大比丘・菩薩のために法を説いていた仏の所に長者子宝積が友人五百人と共にやってきて、まず日除けの傘を供養し、次に仏徳を讃嘆する歌を詠い、次のように言上する。

世尊、是の五百の長者子、皆已に阿耨多羅三藐三菩提心を発しつ。仏国土の清浄なるを得るを聞かんと願ひたてまつる。唯願わくは諸菩薩の浄土の行を説きたまえ。(大正14・五三八a)

つまり、両經典は、いずれも「菩提心を起こした菩薩が浄土の行を説いてほしいと願う」という文脈で「浄土」という言葉を用いる点が全く一致しているのである。その後、『無量寿経』では四十八願が説かれ、法蔵菩薩が成仏して「安樂世界」に存する事が説かれる。一方、『維摩経』ではその後、浄土を建立する理由が衆生を利益するためであると示され、次に「直心、是れ菩薩の浄土なり」の文を始めとして、十七の項目が示される。そして突然のように舍利弗が質問し、釈迦仏の国土が実は浄土である事が示される。宝積らが無生法忍を得た事は説かれるが、成仏して国土を建立したということは特に説かれていない。『維摩経』は「維摩詰所説」という題号を持つ経であるから維摩詰の説教が中心であるのに、この「仏国品」は維摩詰と関係無く説かれており、第二「方便品」以降に維摩詰が登場して種々に法を説くという構成になっている(この点は後に考えたい)。このように『無量寿経』と『維摩経』とは重

なる点と異なる点があるのであるが、仮に曇鸞の「安楽浄土」という概念が、両経の接合から生まれたものであるとすると、「無量寿・阿弥陀仏」という特定の仏が、「安楽・極楽」という名の国土を完成したという『無量寿経』の経説が、「浄土建立は慈悲による菩薩行である」という普遍性を説く『維摩経』の主張と重なる事になるのである。そして事実として、『論註』の中には『維摩経』を用いて『浄土論』を解説する箇所が非常に多い²⁷。しかしながら曇鸞は、菩提流支に出会った以前から、この両経を知悉していたに違いないから、『浄土論』の出現によってこの両経がより積極的に結びつくような点が明らかにならなければならないであろう。

三、『論註』の二十九種莊嚴と『維摩経』

曇鸞は『略論安楽浄土義』の冒頭で、

問うて曰く、安楽国に幾種の莊嚴有りてか名づけて浄土と為すや。(真聖全一、三六七)

の問いを出し、答えとして『無量寿経』の四十八願と『浄土論』の二十九種莊嚴を挙げている。この問答から、①「安楽国」と「浄土」とがもともと別の文脈から来るものである事、②『無量寿経』の四十八願と『浄土論』二十九種莊嚴とを全く同じものとは見ていない、という曇鸞の基本的な立場を知ることができる。従って、曇鸞は『浄土論』の所説に出会ったことで、それまで学んできたものを総合するような視点を得たに違いないのである。それは一体どのような事だったのであろうか。この点を知るためには、曇鸞の三つの著作を通して考える他に方法はない。

『論註』は、上下二巻に分かれているが、上巻が『浄土論』の偈頌の注釈、下巻が長行(解義分)の注釈という構造になっている。上巻に特徴的な点は、偈頌全体を解義分に示される礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向の「五念門」によって解釈したという点である。既に述べたように、北地の仏教者の基本的な課題は、經典の記述の中に日常の修行課題を見出す事であった。こうした要求によって經典を研究するに際して、インドの大論師が教える具体的な実践行

が極めて大きな力になったことは想像に難くない。『論註』はこの点を、『浄土論』三句目の「我依修多羅」の「依」に注目して、「何所依・何故依・云何依」と分析して、

云何が依るとは、五念門を修して相応するが故に。(真聖全一、二八四)

と言う。つまり、世親の教える「五念門」によつて、如来真实功德相と相応したいと言うのである。そして、下巻の「解義分起観生信章」によれば、如来真实功德相に相応するということは「安楽国に生まれて、阿弥陀仏を見たてまつることを得る」ことであるから、①その安楽国とはどのような国土なのか、②「生まれる」と言うが一体どういう意味なのか、③一体誰が往生するのか、といった点が問題となるであろう。①の課題に答えるものが二十九種莊嚴功德の解釈であり、総説分作願門中の問答は②の課題に答えるものであり、上巻最後の八番問答は③の課題に答えるものと見ることができ。ひとまず、『論註』上巻がこうした構造を持つものと理解して考察を進めていきたい。

安楽国土の二十九種莊嚴功德は、一応、器世間十七種と衆生世間十二種とに分けて説かれている。そしてこれらを貫く原理は「清浄」という概念であるから、曇鸞はこれを「安楽浄土」と称するのである。どうして浄土が建立されたのかという点について曇鸞は、

長く大夢に寝て稀出を知ること莫し。是の故に大悲心を興したもう。願わくは我れ成仏せんに無上正見道を以て清浄土を起こして三界を出んと。(真聖全一、二八七)

と説く。つまり、衆生は三界に生まれて、それ以外を知らないから、そこから出ようとする意欲を持つことがない。その衆生に清浄土を示して解脱に導こうという仏の大悲から起こったものであると言っているのである。それ故、衆生が便宜を得る必要から、あたかも別世界として有るかのごとくに説かれるのであるが、決して人間の認識(有無の分別)するようなでき事として有るのではない。こうした点を曇鸞は「有を出て、而して有なるを徹と曰う。」と説明する。²⁶⁾この「有を出て而して有」という表現の、前者の「有」は、人間の日常的な分別の結果を指している。後者の「有」

は、唯識教学が言うところの諦としての「有」である。人間の分別を真理の立場から否定するのではなく、それを基盤にしながら真理に近づけようとするところに、世親に代表される中期大乘仏教の発想と同じものを見ることができ、従って浄土を現するのは、あくまで衆生がそれを願うからであり、場合によって仏は仏国として穢土を現する事もあると言っているのである。次の文などに曇鸞のそうした意識を読み取ることができる。

穢土の如来の大慈謙忍を嘆ずと雖も仏土に雜穢の相有ることを見ず、浄土の如来の無量の莊嚴を嘆ずと雖も仏土に清浄の相有ることを見ず。何を以ての故に、諸法等しきを以ての故に、諸の如来等し。(真聖全一、三〇六)

このような、仏国土には浄土も穢土も有り、共に仏が衆生を教化するために現じたものであるという思想は、実は『維摩経』に終始一貫するものなのである。

『維摩経』は、処々に「浄土」を説いているのであるが、まず上巻では「仏国品」が説かれて、舍利弗に対して釈迦仏のこの娑婆世界が実は浄土であることが示され、

斯の下劣人を度せんと欲するが為の故に是の衆悪不浄土を示すのみ。(大正14・五三八c)

と説かれる。下巻の「香積仏品」では、維摩詰が遣わした化菩薩に対して香積仏が娑婆世界の釈迦仏の教化を明かして、

諸仏は諸の小法を樂う者を化せんと欲するが為に尽く其の清浄土を現ぜざるのみ。(大正14・五五二b)

と教えている。このほかにも前掲『論註』の所説の根拠になったと思われる「菩薩行品」の文などを具体的に指摘することができる。^⑪『論註』の二十九種莊嚴の各門が、釈迦仏とその国土との対応関係で解釈されているのはこのような背景を表現するものと思われる。『維摩経』は、別名を「不可思議解脱法門」^⑫と言うように、「解脱」を明かす事に経の主題が有り、浄土を明かすための経ではないので、全編が「浄土」という課題のみで構成されているわけではない。しかしながら、そのような課題を持った經典であるからこそ、その文脈を丁寧を追う事によって「浄土」が説か

れる意味を確認する事ができるのではないかと考えられるのである。

もう一点、『論註』の浄土観と『維摩経』との接点を指摘しておきたい。下巻「浄入願心章」では、国土（器世間）と衆生（衆生世間）の関係を論じて次のように言う。

浄土は是れ彼の清浄の衆生の受用する所なるが故に名づけて器と為す。浄食に不浄器を用いば、器不浄なるを以ての故に食また不浄なり。不浄の食に浄器を用いば、不浄なるが故に器また不浄なるが如し。要す二つ俱に潔くして乃ち浄と称することを得。（真聖全一、三三八）

ここでは衆生と国土を食と器になぞらえて解釈している。こうした比喩は恐らく先に引用した「仏国品」の文の直後に、「諸天の法器を共にすれども食はその福德に随つて飯食に異なり有り」といわれる文や、「弟子品」で維摩詰が富楼那を叱つて、「穢食を以て宝器に置くこと無かれ」と説く事に起因しているだろう。

この他にも二十九種莊嚴の各門の解釈には、直接引用するもののほかにも『維摩経』に依ると思われるものが相当数存在するのである。^⑤

次に「往生」に関しては、上巻の冒頭に「不生の生」を説明して、

穢土の仮名人と浄土の仮名人と決定して一を得ず、決定して異を得ず。（真聖全一、二八四）

と解釈する。直後に「是れは一異の門を觀ず。論の中に委曲なり」と言うから、この「論」は直接的には『中論』を指していると考えられるが、『論註』は「門」に極めて大きな意味を見出している事から、『維摩経』の中心が「入不二法門」にあることと関係があるかもしれない。『中論』との関係でいえば、性功徳を積する次の文にも注目したい。

是れ（安樂浄土）、彼の因（四十八願）の所得なり。果の中に因を説く故に性と為す。（真聖全一、二八七）

『中論』の「観因果品」では因と果とは不一不異であることが、「乳と酪」の関係で説かれている。従つて「果の中に因を説く」とは、「酪における乳のあり方」が浄土であるということになる。これはちょうど『涅槃経』が「如来

性品」で「乳における酪のあり方」として「一切衆生悉有仏性」⁽⁵⁶⁾と説く事と反転している。つまり、「浄土」と「仏性」は、同じことを反対の立場から見ていることになるのである。このように考えてみると、曇鸞が「三論と仏性」を学んだとされることもよく首肯されるであろう。このように『論註』は、具体的な浄土の説明と発想の多くを『維摩經』に依りながら成り立っているのである。「安樂浄土」という用語は、「安樂国といつてもそれは浄土なのであって衆生を救済しようとする仏・菩薩の方便が形をとったものなのである」ということを表す点に主眼があったと見てよいのではないだろうか。

四、大乘の出入口（浄土）と維摩詰の関係

世親の『願生偈』を五念門によって解釈した点に『論註』の重要性があるとすると、解義分の「利行満足章」が特に大きな意味を持つてくる。何故なら、礼拝・作願・讚嘆・觀察・回向の五念門の完成が、異なる五門を開いて、菩薩の自利他行を完成に導くからである。この異なる五門は通常「五功德門」と呼ばれるが、浄土に生まれるもの功德であるから、その意味では「浄土」の問題であると言う事もできる。従って、この五念門と五功德門の関係をどのように理解するかが『論註』理解の中心を占める問題なのである。「利行満足章」は、『論註』の最後に位置しているので、初めにそれを導く論理の展開について一言しておきたい。

『論註』下巻の構造を見ると、まず初めに十章を挙げている。この十章と偈頌の対応関係をみてみると、『願生偈』第五句目の「觀彼世界相」から四六句目の「示仏法如仏」までが第三「觀察体相章」に相当し、それらは、通常「帰敬偈」と称される冒頭の四句二偈と、通常「流通偈」と称される最後の二偈には含まれていることになる。従ってこの十章は、『願生偈』を単に逐語的に解釈したものではないのである。要するに、「帰敬偈」と「流通偈」と「浄土の觀察」とをどのように理解するかという点が、解義分の十章の構造となっているのである。今、当面する課

題は、第十「利行満足章」であるから、浄土の観察がどのような世界を開くのかという問題としてこれを考えてみた。中観に深い理解を示す曇鸞のことであるから、これら十門が順序次第して説かれているからと言って、これを時間的な順序として理解してはならないであろう。時間的な順序ではなく願生心・菩提心の構造が十の観点に従って示されていると理解しなければならぬのである。従って、第四「浄入願心章」から第十「利行満足章」までは、浄土に生まれる事の功德が構造的に示されていると見ることが出来る。第四門は「浄入願心」、第九門は「願事成就」と名づけられているからそれぞれ願生心の始・終にあたる。それ故「利行満足」を開く直接的な根拠は、第五・六・七・八門に説かれる願生心の中味であるという事になる。そして、そこに説かれる事は、結局「菩薩の回向」と「自利他」の関係であると言う事ができよう。諸法の真相を知る（＝智慧）とは衆生に対する慈悲と如来に対する帰依とを起すことであり、それが菩薩の方便である（第五「善巧摂化章」）。従って智慧と慈悲と方便の完成が菩提の完成である（第六「障菩提門章」、第七「順菩提門章」）。菩薩の般若波羅蜜の完成とはこの三を備えることである（第八「名義摂対章」）。つまり、この般若波羅蜜の完成が「利行の満足」の根拠なのである。そして、この「善巧摂化章」から「名義摂対章」にいたる一連の展開が、まさしく『維摩経』の構造そのものと重なっているのである。

曇鸞は、「名義摂対章」の中で、

智慧と方便とは是れ菩薩の父母なり。（真聖全一、三四二）

と言うが、これは『維摩経』「仏道品」で維摩詰が、普現色身菩薩に語った偈頌の冒頭である（次頁参照）。この対告衆が「普現色身」という名を持つことも、菩薩の回向を窺う上で重要であるが、今は『維摩経』の文脈における仏道品の位置にもう少し注目してみたい。『維摩経』は上中下三巻からなるが、各巻がそれぞれのテーマを持って展開していることと見ることが出来る。その理由は、上巻の初めの「仏国品」には維摩詰が登場せず、中巻の始まりが「問疾品」と名づけられ、下巻の始まりは「香積仏品」と名づけられている事と関係がある。そして、「仏道品」は中巻の

最後の「入不二法門品」の前に位置している。上巻はまず、「仏国品」が説かれた後、「方便品」に維摩詰が登場し、「弟子品」「菩薩品」は説者と維摩詰の対論を通して維摩詰の智慧の大きさを表すことが一連のテーマである。中巻は、維摩詰と文殊師利の対話によってまず「問疾品」が説かれるが、ここでのテーマは菩薩行である。ここではまず菩薩道についての誤解が「有疾の菩薩」の行として示され、菩薩は凡夫のように有には住しないし、声聞のように無にも住しない、そのために必要なものは「方便」であると言い、結論的に次のように説く。

生死に在りて汚行と為らず、涅槃に住して永滅度せず、是れ菩薩行なり。(大正14・五四五b)

次の「不思議品」のテーマは「不可思議解脱」であり、諸仏菩薩はこの解脱に住して「須弥山を芥子粒に入れ、四大海を毛孔に入れる」という表現などを用いて「解脱」の内景世界が説かれる。次の「観衆生品」では、まず「菩薩は衆生をどのように見るのか」という問いをきっかけとして、衆生が空であるということと慈悲行との関係が説かれる。これは、「七地沈空の難」と言われる菩薩の最大の課題に答えるものと見ることもできるであろう。その後一人の天女が登場して舍利弗とのやり取りを通して、この天女が大菩薩である事が示され、最後に、

是の天女は、已に曾て九十二億の仏を供養し已り、能く菩薩の神通に遊戲し、所願具足して無生忍を得て不退転に住す。本願を以ての故に意に随いて能く現じて衆生を教化す。(大正14・五四八c)

と結ぶ。要するに、「観衆生品」は菩薩の智慧と慈悲の関係を問題にしているのである。次の「仏道品」は、菩薩が仏道に到達する事がテーマであり、有名な「汚泥華」の喩えが説かれる。この喩えは、菩薩が無為法を見て滅度を取ればそれは仏道ではないと言っているものであり、その結論として維摩詰が説く偈の冒頭が、次のようなものである。

智度は菩薩の母なり、方便は以て父とす、一切衆の導師は、是に由りて生ぜざること無し。(大正14・五四九c)

曇鸞が「名義撰对章」で引用する「仏道品」のこの偈頌は、「問疾品(菩薩行)智慧と方便」「不思議品(菩薩行の成就としての解脱)」「観衆生品(智慧と慈悲)」を大きくまとめる意味を持つものなのである。そして中巻末に「入

不二法門品』を開いて解脱の内景を示し、下巻へと展開していく。下巻では、まず娑婆世界と異なる香積仏国の様子を示し（『香積仏品』）、仏事のあり方は仏国土によって様々であるから「有為を尽くさず、無為に住せざる」事が解脱であると教え（『菩薩行品』）、「阿闍梨品」に至って、維摩詰が「無動仏の妙喜国」からこの娑婆世界に來生した大菩薩である事が示される。⑫そして舍利弗は、そのことを知って次のように歎ずるのである。

未曾有なり、世尊。是の人、乃ち能く清淨土を捨てて而して來りて此の怒害多き處を樂う。（大正14・五五五b）

ここに至って、上巻「仏国品」から中巻「入不二品」までは釈迦仏の国土で維摩詰が種々に衆生を教化する様子とその理由（＝還相回向の菩薩としての維摩詰）、下巻はその維摩詰の本地を明かす、と見ることができであろう。このように考えてくると『論註』解義分の後半は、『維摩經』の構造に従って『論』を解釈したものと言えるように思われるのである。このような維摩詰の具体的な姿を通して、曇鸞は、回向と入出の問題に気づいていったのではなかったのだろうか。

結 論

以上、曇鸞の思想的な背景と『論註』の具体的な記述を中心に、『維摩經』との関係を考えてきた。紙数の都合もあり、基本的な問題を指摘したのみである。曇鸞にとつて『維摩經』は、教科書のようなものであったに違いない。その教科書を基盤として二十九種莊嚴功德と五念門を説く世親の『淨土論』に出会い、「普共諸衆生」の呼びかけが自分に対するものであると気づいたことが、曇鸞の仏道の出発点だったのであろう。『論註』上巻末の八番問答や、『讚阿彌陀仏偈』に何度も「願共諸衆生」⑭と繰り返す事が、この点を良く物語っている。以上のように考えて来ると、『論註』の説く淨土の教理は何か特別なことを主張しているというようなものではないことが明らかとなるであろう。しかし、その立論の基盤は極めて強い自覚にもとづくものであつて、決して概説的・一般的なものではないのである。

こうした点が曇鸞の思想を理解する場合の難しさであると言えよう。従って、大乘仏教の原点に立ってその著作の独自性を読み込まなければならぬと思うのである。

註

- ① 本稿では曇鸞撰述の三書と世親の『浄土論』の典拠を便宜上『真宗聖教全書』（真聖全と略称）第一卷所収のものとした。
- ② 卷第六所収（大正50・四七〇a～c）
- ③ 卷下「引現得往生人相貌」所収（大正47・九七c～八a）
- ④ この点については、例えば野上俊静著『中国浄土三祖伝』（文栄堂、昭和四五年）二二頁以下参照。
- ⑤ 『統高僧伝』卷第一（大正50・四二八a～九c）参照。
- ⑥ 註⑤の菩提流支伝（四二八c～九a）参照。
- ⑦ 註⑤の菩提流支伝（四二九b）参照。
- ⑧ 註⑤の菩提流支伝（四二九a）参照。
- ⑨ 横超慧日編『北魏仏教の研究』（平楽寺書店、昭和四五年）所収の横超慧日稿「北魏仏教の基本的課題」四 十地経論研究の興隆（三五～四五頁）参照。
- ⑩ 織田顕祐稿「起信論」の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起宗について」（『仏教学セミナー』七〇号、一九九九年）三 『義記』以前の思想的な背景について（二六～三〇頁）参照。
- ⑪ 織田顕祐稿「複礼の『真妄頌』と法蔵の「縁起」理解」（『禅学研究』特別号、二〇〇五年）参照。
- ⑫ 『統高僧伝』卷第二（大正50・六〇七b～八c）参照。
- ⑬ 『統高僧伝』卷第八（大正50・四八五a～六a）参照。
- ⑭ 慧光の四宗判は『法華玄義』卷第十上（大正33・八〇一b）に紹介されている。同じ内容のものが『五教章』（大正45・四八〇b～c）『探玄記』（大正35・一一一a）に大衍法師の説として紹介されている。四宗判の内容については、織田顕祐稿「華嚴一乘思想の成立史的研究——地論宗教判史より見た智儼の教学——」（『華嚴学研究』第二号、一九八八年）第三章第三節 二 四宗判の成立と仏陀三蔵の思想（一三一～一三七頁）参照。

⑮ 註⑭参照。

⑯ 横超前掲稿の「六 北魏仏教の概観」(六〇頁)参照。

⑰ 卷第六(大正55・五四一a)

⑱ 野上前掲書三六〇三七頁参照。

⑲ 野上前掲書二八〇四六頁参照。

⑳ 「優婆提舍」を釈して、一人の女性が母と呼ばれたり妹と呼ばれる例を挙げて、どのように呼ばれようとも「女の大体を失せず」として、

此の云う所の論も亦是の如し。(真聖全一、二八〇)
と云うことを指す。

㉑ 大正9 (No二七二) 所収。

㉒ 横超前掲書四五頁参照。

㉓ 北魏の宣武帝が諸僧や朝臣に『維摩経』を講じたことが『魏書』卷八に見え、また菩提流支を大いに外護した侍中崔光が『維摩経』を講じたことが同じく『魏書』卷六七に見える。この点は野上俊静稿「北魏の菩提流支について」(『大谷史学』三
号、一九五四年)参照。

㉔ 世親に『維摩経』の論があったことは、『婆藪槃豆法師伝』に、

天親、方に大乘論を造りて諸大乘経を解釈す。華嚴涅槃法華般若維摩勝鬘等の諸大乘経論は悉く是れ法師の所造なり。

(大正50・一九一a)

とある。

㉕ 『開元録』第六に『李廓録』の記述を紹介して、

三藏法師留支の房内には経論の梵本万甲有るべし。(大正55・五四二a)

とあるによる。

㉖ 『無量寿経』卷上(大正12・二六七b~c)参照。

㉗ 直接『維摩経』を引用する箇所としては、二八七(維摩の方丈)、二八九(心浄土浄)、二九三(光明が仏事を為す)、二九

七（声聞は實際を証と為す）、二九九（五受陰は空である）、三〇二（ある如来の言語による説法）、三〇六（不動にして諸仏国土に至る）、三〇六（仏土に淨穢を見ず）、三〇六（法の供養）、三〇七（清淨土を捨てて仏法僧無き所に至る）以上上巻。三二一・三二二・三三三・三三四（種々仏事）、三三五（諸天宝器・足指按地）、三三六（須弥を芥子に入れ、毛孔に大海を納む）、三三五（淤泥華の喩）、三三五（紹隆三宝）、三三五（僧肇『維摩詰経序』）、三四二（智慧と方便）、三四五（度無所度）、三四六（入不二法門）以上下巻、等を挙げることができる。

②8 「淨入願心章」（真聖全一、三三七）

②9 「莊嚴妙声功德成就」を積する中の文。（真聖全一、二九三）

③0 輕重を問わず「淨土」を述べる箇所を抜き出してみれば次の通りである。「仏国品」（省略）、「弟子品」（五四二a）、「觀衆生品」（五四八b）、「仏道品」（五五〇a）、「香積仏品」（五五三a、b）

③1 「菩薩行品」には次のようにある。

若し一切淨好の仏土を見るも以て喜と為さず、貪らず、高らず。若し一切不淨の仏土を見るも以て憂と為さず、礙げず、没せざるなり。——（中略）——諸仏如来は功德平等にして衆生を化せんが為の故に而も仏土を現すること同じからざるなり。（大正14・五五四a）

③2 大正14・五五七b

③3 大正14・五三八c

③4 大正14・五四〇c

③5 註の参照。

③6 『大般涅槃經』（南本）卷第八（大正12・六五一c～二b）参照。

③7 真聖全一、三二二参照。

③8 大正14・五四五b～c参照。

③9 大正14・五四四c

④0 大正14・五四六b～c

④1 大正14・五五四c

④② 「阿闍伽品」には次のようにある。

是の時、仏舍利弗に告げたまわく、国有り、妙喜と名づく。仏を無動と号したてまつる。是の維摩詰は彼の国に於て没して来りて此に生ずるなりと。(大正14・五五五b)

④③ 『浄土論』回向頌の末後の句。(真聖全一、二七〇)

④④ 『讚阿弥陀仏偈』は一貫して「願、くは、共に」と繰り返すが、これは世親に「普、く、共に」と呼びかけられたことへの応答を表していると考えられる。