

A Historical Study of Pure Land Buddhism of Daochuo's Logic of Cause and Effect

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-07-04 キーワード (Ja): キーワード (En): Sengzhao, Tanluan, Daochuo, Shinran, Birth in the Pure Land(Ojo Jodo) 作成者: 田中, 無量 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/866

A Historical Study of Pure Land Buddhism of Daochuo's Logic of Cause and Effect

TANAKA Muryō

Key words

Sengzhao / Tanluan / Daochuo / Shinran / Birth in the Pure Land (Ojo Jodo)

Summary

Daochuo discusses the principles of the two truths. On the basis of that, he reveals the teachings of aspiration for birth in the Pure Land, based on which he clarifies the cause and effect of the “existence rooted in emptiness.” He argues that the logic of cause and effect is empty within the Pure Land, which is the realm of non-phenomena. His view was influenced by Tanluan's thought regarding the emptiness of the logic of cause and effect. This view of Daochuo had an influence on Shinran's Pure Land teachings. In these teachings, we are able to witness thoughts that can be regarded as elements of Shinshu Theology.

道綽浄土教における因果論の教理史的研究

田 中 無 量

道綽浄土教における因果論の教理史的研究

田中無量

〈キーワード〉 僧肇／曇鸞／道綽／親鸞／往生浄土

序論

道綽（五六二～六四五）は、『観経』の要義を示し安楽浄土への往生を勧める『安楽集』を著している。その『安楽集』において道綽は、約時被機の立場に立ち機感の不同を述べ、上輩生の無相即相土の往生と凡夫の力微なる相善による相土往生とを明かし、凡聖通往の論理を語っていく。かかる道綽の浄土思想は、曇鸞（四七六～五四二）の思想を継承したものであり、『観経』の古今楷定を行う善導（六一三～六八一）へと継承されていく。この曇鸞・道綽・善導は、親鸞浄土教に大きく影響を与えた七高僧としても知られ、それぞれ「真宗七祖」の第三祖、第四祖、第五祖に数えられている。曇鸞と道綽は、思想的関連性が非常に強く、道綽浄土教の思想を考える場合、曇鸞思想を背景に考えていく必要がある。

さて浄土教とは、阿弥陀仏の浄土に往生することを説くものであるから、浄土教者にとって往生浄土の思想とそれに伴う往生浄土の因果論は、重要な課題の一つといえる。そもそも仏教とは、生死輪廻を超克し転迷開

悟の解脱を得るといふ因果獲得を目的とするのであるから、因果論は、淨土教に限らず仏教思想全般において解決すべき普遍的な課題である。それゆえに、「真宗学」の教理史的研究の分野では、「無量寿経」(異本合巻)⁽¹⁾、「真宗七祖」第三祖の曇鸞、親鸞教学(往生淨土(即得往生)の因果、阿弥陀仏論など)⁽²⁾等において、淨土教の因果の研究がなされてきた。⁽³⁾しかし道綽淨土教の因果論については、総合的に論じられていない。その要因として、曇鸞と道綽は思想的関連性が非常に強いことが考えられる。⁽⁴⁾それゆえに、因果論についても曇鸞と道綽は同様の論理であつて、道綽独自のものは特にないだろうといった漠然とした考えが背景にあり、道綽淨土教の因果論について特に論じられてこなかったように思われる。しかし、曇鸞と道綽では直接的な思想背景が異なっている。曇鸞は、僧肇(三八四、一説に三七四〜四一四)を媒介として般若思想を研鑽した、北朝時代の中観の仏教者(北地四論・四論学派の学匠)としても知られ、その立場から世親の『淨土論』を註釈し、『往生論註』を著している。それに対し道綽は『涅槃経』の研究に従事し、その後、実践教団を主宰した慧鑽(五三六〜六〇七)を師としており、北朝仏教の影響は考えられるものの、直接的に僧肇の般若思想の影響を受けているわけではない。加えて拙稿に論じたように、曇鸞と道綽には二諦理解や二種法身説の構造に大きな相違がみられる。そこで北朝仏教の指導的役割を担った僧肇の般若思想を軸に、曇鸞淨土教との思想的相違を示すことで、道綽淨土教の特徴ある因果論を明らかにしたい。そして親鸞淨土教における因果論の系譜の一端を考えてみたい。なお、以下に論じる通り、僧肇思想には(a)「真実」(言説・觀念の超克・名教外)と(b)「方便」(言説・觀念の内・名教内)の概念に加え、(b)「方便」(名教内)のうちに、(b)①「真諦」(名教の真諦)と(b)②「俗諦」(名教の俗諦)を示しており、そのことが曇鸞や道綽にも影響していることから、本論考では(a)「真実」・(b)「方便」・(b)①「名教の真諦」・(b)②「名教の俗諦」の四種の分類に補いながら論考している。

一 僧肇における二諦

鳩摩羅什(三四四〜四一三)の門下において「解空第一」と称された僧肇は、北朝仏教の指導的役割を担っている。その僧肇は『不真空論』において、二諦を明らかにしている。まず僧肇は、名教の外にある「第一真諦」(真実)を説示する。すなわち、

夫れ物を以て物を物とすれば、則ち物とする所而も物なるべし。物を物とするに物に非ざるを以て故に物とすと雖も而も物に非ず。是を以て物は名に即して真を履まず。然れば則ち真諦独り名教之外に静なり。

(中略) 摩訶衍論に「諸法は亦有相に非ず、亦無相に非ず」と云ひ、中論に「諸法は有ならず、無ならず」と云ふは、第一真諦なり。(大正四五・一五二上)中。傍線部は引用者、以下同)

と述べ、「名教」(言説・教説・概念)の外に独り静かにある「非有非無」の「真諦」のことを、(a)「第一真諦」(無相真諦)として明かしている。そして僧肇は、名教内の真諦と俗諦の相即を明かしていく。すなわち、放光に云く、「第一真諦は成ずること無く、得すること無し。世俗諦の故に、便ち成ずること有り、得すること有り」と。夫れ有得は即ち是れ無得の偽号にして、無得は即ち是れ有得の真名なり。真名なるが故に、真なりと雖も而も有に非ず、偽号なるが故に、偽なりと雖も而も無に非ず。(中略) 二言未だ始より一にあらず、二理未だ始より殊るにあらず。故に経に云く、「真諦と俗諦とは異なり有りと謂ふや。答へて曰く異り無きなり」と。

(同前)

と述べる。ここで僧肇は、「名教」(言説・概念)の外にある、無成無得の(a)「第一真諦」とは別に、有成

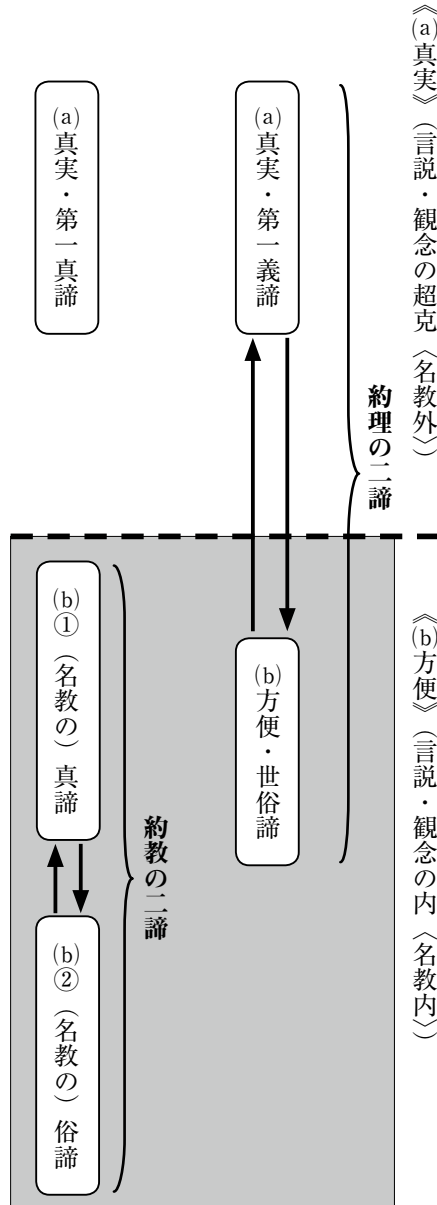
有得^㉑の(b)「世俗諦」を表わし、その(b)「世俗諦」(有成有得・名教)の内において(b)①「名教の」真諦」(非有・無得・真諦)と(b)②「名教の」俗諦」(非無・有得・俗諦)を示して、「異なり無き」相即の関係(不二不異)を語っていく。さらに次のように説示する。

直だ真諦を弁ずるには以て非有を明し、俗諦には以て非無を明す。豈に諦の二を以て物に二あらんや。然れば則ち萬物は果して其の有ならざる所以有り、其の無ならざる所以有るなり、其の有ならざる所以有るが故に有なりと雖も而も有に非ず、其の無ならざる所以有るが故に無なりと雖も而も無に非ず。(中略)

然れば則ち有無称を異にするも、其の致一なり。(同前)

ここに僧肇は、改めて(b)①「名教の」真諦」＝「非有」、(b)②「名教の」俗諦」＝「非無」を示し、その二諦は不二不異・相即の関係にあることを明かしている。要するに僧肇は、「名教」(世俗諦・方便)において「真諦」(非有)と「俗諦」(非無)の二諦を表わし、さらに、それら名教内(方便)の真俗二諦の関係を相即であるとも示しながら、その両者を否定する「非有非無」の論理によって、言説を超越した名教外の(a)「真実」(第一真諦・無相真諦)を明かすのである。それゆえに僧肇思想には、(a)「第一真諦」(真実・名教外)・(b)「世俗諦」(方便・名教内)・(b)①「名教の」真諦」・(b)②「名教の」俗諦」の四種がある。これに従い、以下四種に分類して示す。このうち、(a)「真実」と(b)「方便」に語られる二諦を、「約理の二諦」——真理に ついていう二諦——といい、(b)①「名教の」真諦」と(b)②「名教の」俗諦」に語られる二諦を、「約教の二諦」——教説についていう二諦——という。これを図示すれば以下の通りである。

図1 僧肇にみる約理・約教の二諦



二 曇鸞・道綽における二諦説と仏身仏土論

右の僧肇の二諦説を基底として、曇鸞は二諦説と仏身仏土論を展開し、道綽はそれを踏まえつつ自らの二諦説に基づき仏身仏土論を明かしている。これはすでに論じているが、因果論に大きく関係することなので簡潔に述べておきたい。

まず曇鸞は、世親の『論』所説の「智慧」を「智」と「慧」に分釈し、「智慧の智」を「方便」に、「智慧の慧」を「般若」に配釈し、さらに『論』所説の「第一義諦」の「諦」を「境」（境界・相）であると解釈する。したがって曇鸞思想は、(b)「方便」のうちに、(b)①「智慧」と(b)②「方便」を示す、約教の二諦の構造を持つ。そしてその構造に基づき仏身仏土論を展開していく。すなわち曇鸞は、『論註』「卷下・淨入願心章」に、

略して一法句に入ることを説くがゆゑなり。上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法句に入るを略となす。なんがゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。〔浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)〔以下、註釈版七祖〕と称す〕(一三九頁)

と述べる。従来、(a)「法性法身」＝「略」、(b)「方便法身」＝「広」と説明されるが、これでは「第一義諦」の「諦」を「境」（境界・相）とし、「智慧の智」を「方便」とする曇鸞独自の解釈と整合しない。曇鸞は約教の二諦の立場にたち、「法性法身」＝「略」(b)①無相即相)ではなく、「法身」＝「略」(b)①無相即相)とし、「略・法身」(b)①無相即相)の内に、二種法身、つまり「法性の法身」と「方便の法身」の由生由出・不二不異(相即)の関係が示されていると考えられる。「法性」＝(a)「般若」(慧)、「略・一法句・法身」＝(b)①「智慧」、「広・二十九種莊嚴」＝(b)②「方便」(智)の三種に配当している。これが曇鸞における弥陀淨土の二種法身説・広略相入の論理である。

それに対し道綽は、道綽は曇鸞の文をよく引用しているが、曇鸞思想が約教の二諦に基づくと考えられる根拠となる、「智」＝「方便」・「慧」＝「般若」の説示や、「第一真諦」釈の「諦」＝「境」とする箇所は、引用していない。また道綽は名著『安樂集』において、「二諦」について多く語り、『論註』(取意)の引用個所で

は、曇鸞自身に説示されていない「二諦」を付加して語っている。例えば、曇鸞の『論註』（同前・一三六頁）では、「すなはちこれ不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名づく。」と示され、二諦は語られていないのに対し、道綽の『安樂集』（同前・二〇四頁）では、「すなはちこれ不行にして行なり。不行にして行なれば、二諦の大道理に違せず。」と引用されている。また曇鸞の『論註』（同前・一二五頁）では、「上に、生は無生なりと知るといふは、まさにこれ上品生のものなるべし。」とあるが、道綽は『安樂集』（同前・一九九頁）に、「ただよく生・無生を知りて二諦に違せざるものは、多く上輩の生に落在すべし。」と述べ、ここでも二諦を語る。つまり道綽は曇鸞と異なり、「不行即行」や「生無生」を「二諦」と結びつけ、「不行」「無生」を「第一義諦」に、「行」「生」を「世俗諦」に配当して解釈しているといえる。それゆえに道綽は「約理の二諦」の立場と考えられる。そして道綽はかかる立場から、聖道諸師に論駁する形で、法報応の三身三土義を明かし、弥陀主格の報身報土説を示し、自らの末法史観に立脚した時機相応の修道法を確立していく。

まず『安樂集』「卷上・第一大門・三身三土義」に、

第七に略して三身三土の義を明かすとは、問ひていはく、いま現在の阿弥陀仏はこれいづれの身ぞ、極樂の国はこれいづれの土ぞ。答へていはく、現在の弥陀はこれ報仏、極樂宝莊嚴国はこれ報土なり。（中略）いま『大乘同性經』によりて報化・淨穢を弁定せば、『經』（同・意）にのたまはく、「淨土のなかに仏となりたまへるはことごとくこれ報身なり、穢土のなかに仏となりたまへるはことごとくこれ化身なり」と。

（中略）何者か如来の法身。如来の真法身とは、色なく形なく、現なく着なく、見るべからず、言説なく、住処なく、生なく滅なし。これを真法身の義と名づく」と。
（同前一九一・一九二頁）

と示している。ここで道綽は、現在弥陀が「報仏報土」である根拠として、阿弥陀仏が化身化土ならば穢土・淨土ともに仏は化身となってしまう。淨土の仏は報身であり、穢土の仏は化身であり、如来の眞の法身は、

「無言説」「無色無形」「不生不滅」であるとする。つまり「法身」を、名教を超えた(a)「眞実」に配当し、その(a)「法身」より如來するものを(b)①「報身」(報土・浄土)とし、穢濁世のなかに仏となるものを、(b)②「化身」(穢土・化土)に配当していく。そして、

問ひていはく、もし報身に隱没休息の相ましまさば、また浄土に成壞の事あるべきや。答へていはく、
 (中略)たとへば仏身は常住なれども、衆生涅槃ありと見るがごとし。浄土もまたしかなり。体は成壞に
 あらざれども、衆生の所見に随ひて成あり壞あり。(中略)このゆゑに『浄土論』にははく、「一質成ぜざるがゆゑに、淨穢虧盈あり。異質成ぜざるがゆゑに、原を搜ればすなはち冥一なり。無質成ぜざるがゆゑに、縁起すればすなはち万形なり」と。ゆゑに知りぬ、もし法性の浄土によらばすなはち清濁を論ぜず、もし報化の大悲によらばすなはち淨穢なきにあらず。また汎く仏土を明かして機感の不同に對するに、その三種の差別あり。一には眞より報を垂るるを名づけて報土となす。なほ日光の四天下を照らすがごとし。法身は日のごとく、報化は光のごとし。二には無而忽有なる、これを名づけて化となす。(中略)三には穢を隠し淨を顯す。(中略)いまこの無量寿国は、すなはちこれ眞より報を垂るる国なり。

(同前・一九四―一九五頁)

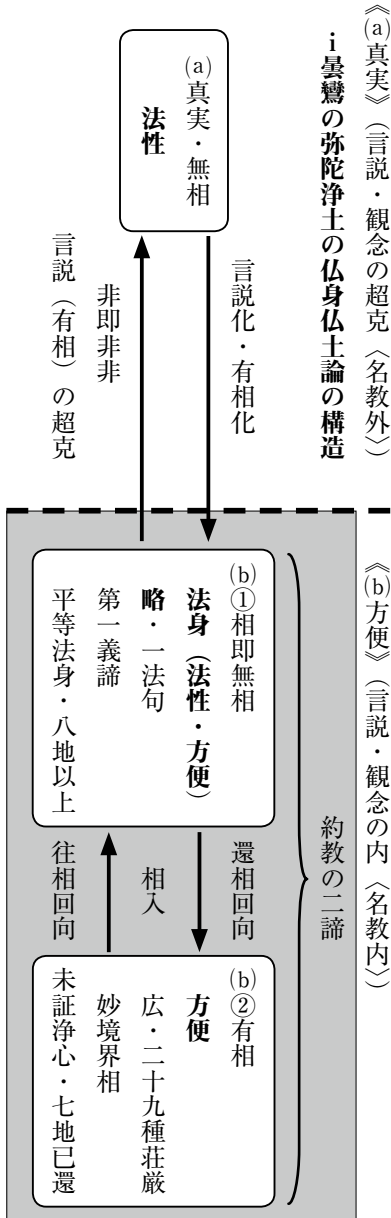
と述べている。「仏身・浄土」は「常住」だが、衆生は「涅槃あり」となり、体は「不成壞」であるが、衆生の所見により「成壞あり」となる。本質は冥一だが縁により万形となる。そして法性の浄土は不清濁であり、報の大悲は「淨」、化の大悲は「穢」であり、「眞より報を垂る」ものが報土(無量寿国)である。したがって法報心の三身の中、法報二身は浄土に限り、応身は穢土に限る。¹⁰⁾それゆゑに浄土の二種法身を明かす場合、曇鸞とは異なり、「浄土」の領域となる(a)「法身」(無相)と(b)①「報身」(無相即相)に限定される。したがって道綽は『安樂集』「卷上・第一大門・凡聖通往」において、

なんがゆゑすべからく広略相入すべきとならば、ただ諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によるがゆゑに方便法身を生ず。方便法身によるがゆゑに法性法身を顕出す。この二種の法身は異にして分つべからず。一にして同ぜべからず。このゆゑに広略相入す。

(同前・一九九～二〇〇頁)

と『論註』を引用しているが、曇鸞とはその理解が異なり、(a)「法性法身」略」と(b)①「方便法身」広」の二種法身・広略相入の論理を示している。これは道綽が約理の二諦の立場に立つことに基づくのである。道綽は往生者の穢土から弥陀浄土に往生する修道論を確立し、菩提心論についても三身三土義を展開し、そこに往生浄土の因果論を示していく。以上、曇鸞・道綽の仏身仏土論を図示すれば以下のとおりである。

図2 曇鸞・道綽の仏身仏土論の構造



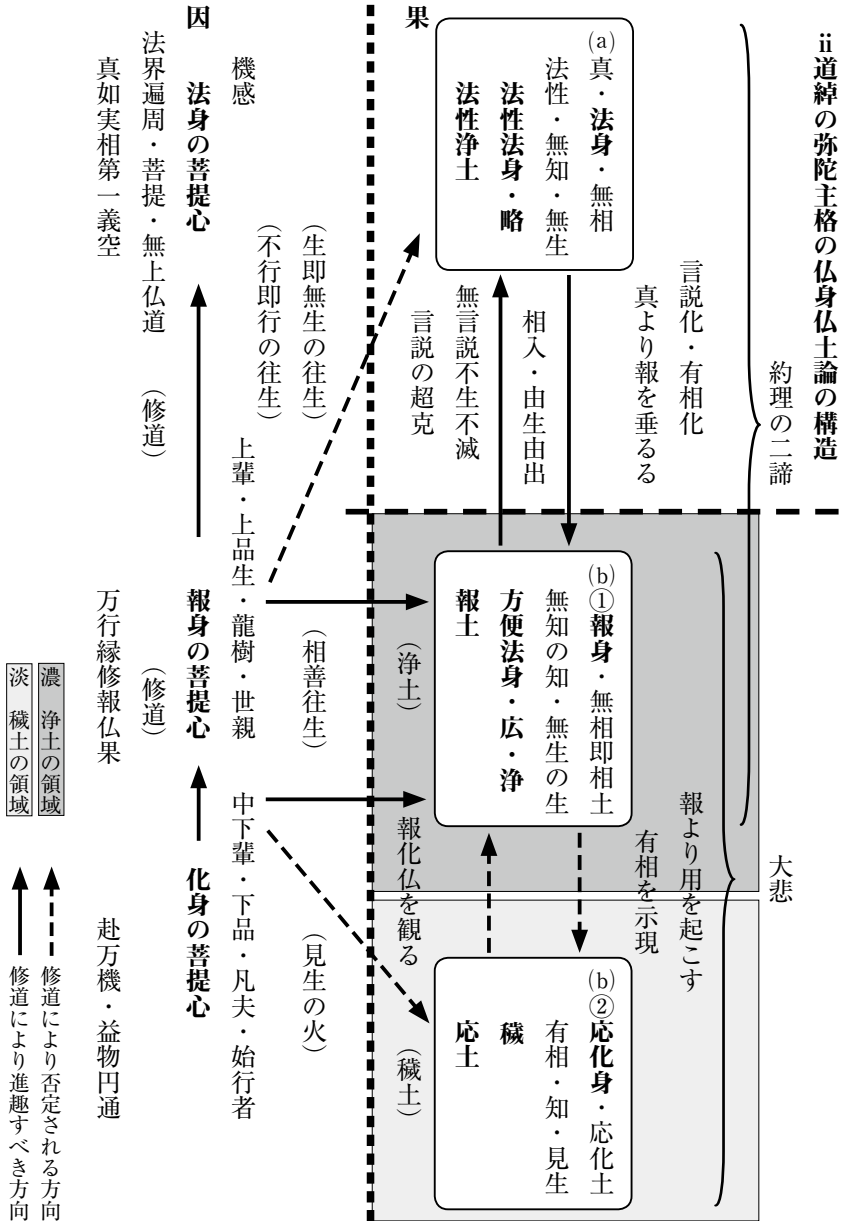


図2に示したように、道綽は因と果を説示し、修道における因果を語っている。かかる因果の論理について、次に論じてみたい。

三 曇鸞・道綽の菩提心と十念にみる因果

道綽は、菩提心と十念に往生浄土を語り、因果の関係を明かしている。まずは菩提心について考えてみたい。道綽は『安樂集』「卷上・第二大門・菩提心義」に、

第一に菩提心の功用を出すとは、『大經』にのたまはく、「おほよそ浄土に往生せんと欲せば、かならずすべからく菩提心を発すを源となすべし」と。いかんとなれば、「菩提」といふはすなはちこれ無上仏道の名なり。もし心を発し仏に作らんと欲すれば、この心広大にして法界に遍周せり。この心究竟して等しきこと虚空のごとし。(中略)もしよく一たびこの心を発せば、無始生死の有輪を傾く。あらゆる功徳を菩提に回向すれば、みなよく遠く仏果に詣るまで失滅あることなし。(同前・二〇二頁)

と述べる。ここで道綽は、浄土往生の源は菩提心を発することであると、菩提心(因)として往生浄土(果)を得、無始生死の輪廻を超える(仏果)ことを語る。そして、

第二に菩提の名体を出すとは、しかるに菩提に三種あり。一には法身の菩提、二には報身の菩提、三には化身の菩提なり。法身の菩提といふは、いはゆる真如実相第一義空なり。自性清浄にして、体穢染なし。理、天真に出でて修成を仮らざるを名づけて法身となす。仏道の体本を名づけて菩提といふ。報身の菩提といふは、つぶさに万行を修してよく報仏の果を感ず。果の因に酬ゆるをもつて名づけて報身といふ。円

通無礙なるを名づけて菩提といふ。化身の菩提といふは、いはく、報より用を起して、よく万機に趣くを名づけて化身となす。益物円通するを名づけて菩提といふ。
(同前・二〇二―二〇三頁)

とも述べて、菩提の名称と本体について論じる。「法身の菩提」は「真如実相第一義空・自性清淨・理」であり、「報身の菩提」は仏果が万行の因に報い、報仏の果を得るもの、「化身の菩提」は報身より用を起しあらゆる機根に応じる衆生利益のものであり、これを菩提であるとしている。さらに、

第三に発心に異なることを顕すとは、今謂はく、行者因を修し心を発すに其の三種を具せり。一には要す須く有無本より已来自性清淨なりと識達すべし。二には万行を縁修す。八万四千の諸波羅蜜門等なり。三には大慈悲を本と為して恒に運度せむと擬するを懐と為す。此の三因は能く大菩提と相応す。故に発菩提心と名づく。又淨土論に拠るに云はく、今発菩提心と言ふは正しく是願作仏心なり。願作仏心とは即ち是度衆生心なり。度衆生心とは即ち衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。今既に淨土に生ぜむと願ず。故に先づ須く菩提心を発すべしと。
(同前・二〇三―二〇四頁)

と示している。行者は因を修し菩提心（法報応の三身）を發すとき、三種のすべてを具足する。三因のなかに三身の菩提心が包摂されるのであり、その三因（発心）は「大菩提」と相応するものであるから「菩提心」である。「発菩提心」は、仏果・菩提の果を得、菩提と相応するから、三因（菩提心）のなか全てに、果（大菩提）が含まれることになる。要するに、因は果との相応によって因なのである。かかる「発菩提心」は「願作仏心」であり、それはすなわち「度衆生心」である。度衆生心は、衆生を攝取して有仏の国土に生じさせる心である。今既に淨土に生じようと願う（願生心＝願作仏心・度衆生心）から、まずはかならず菩提心（因＝果）を發すべきであると述べている。

このような因と果の関係性は、曇鸞の思想を受容したことによると考えられる。まず、曇鸞は「論註」「卷

上・作願門・願生問答」（同前・五四頁）に、

問ひていはく、大乘経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親菩薩「願生」といふや。答へていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂ふところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟じて所
有なきこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなはちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに
仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。

と述べている。そして道綽は『安樂集』「卷上・第二大門・広施問答」に、

また問ひていはく、もろもろの大乘経論にみな、「一切衆生は畢竟無生にしてなほ虚空のごとし」といへり。いかんぞ天親・龍樹菩薩みな往生を願ずるや。答へていはく、「衆生は畢竟無生にして虚空のごとし」といふは、二種の義あり。一には凡夫人の所見のごときは、実の衆生、実の生死等なり。もし菩薩によらば、往生は畢竟じて虚空のごとく兎角のごとし。二にはいま「生」といふはこれ因縁生なり。因縁生なるがゆゑにすなはちこれ仮名の生なり。仮名の生なるがゆゑにすなはちこれ無生なり。大道理に違せず。凡夫の実の衆生、実の生死ありと謂ふがときにはあらず。

（同前・二二八頁）

と明かしている。それゆゑに道綽は、曇鸞と同様に、願生の生を因縁生、仮名生であり、無生の生であると説示する。そして道綽の場合は、「無生の生」を「大道理」とも示していく。かかる「道理」について、道綽は『安樂集』において四度述べ、「二諦」に関連付けて明かしている。それゆゑにいまいう大道理とは、先引に「二諦の大道理」（同前・二〇五）とあるように、二諦の道理のことであり、道綽の場合、僧肇・曇鸞の説く約教の二諦と異なり、約理の二諦であるから、(a)「真諦」（無生）と(b)「俗諦」（生）とに配当して理解されるも

のであろう。したがって往生の因果においても、かかる約理の二諦が基底となっていくと考えられる。

また曇鸞は、『論註』「卷上・作願門・願生問答」に、

問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、この間の仮名人のなかにおいて五念門を修するに、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、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心後心またかくのごとし。なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

(同前・五五頁)

と示している。ここで曇鸞は、前念(因)が後念(果)のために因となることを明かすことで因果の相即を示し、その上で「穢土」と「浄土」の仮名人における不一不異の關係を語っていく。そして二者が実体的に同一であれば因果はなく、実体的に別異であれば相続はないと説き、実体的な因果の相続を否定する。ここにいう「相続」は、「有」の相続ではなく、「真空妙有」の相続であるといえる。⁽¹⁵⁾ これを受けて道綽は『安樂集』「卷上・第二大門・広施問答」に、

又問ひて曰はく、何の身に依るが故に往生を説くや。答へて曰はく、此の間の仮名人の中に於て、諸の行門を修すれば、前念は後念の与に因と作る。穢土の仮名人と浄土の仮名人と決定して一なることを得ず、決定して異なることを得ず。前心後心も亦是くのごとし。何を以ての故に。若し決定して一ならば則ち因果無からむ。若し決定して異ならば則ち相続に非ず。是の義を以ての故に、横堅別なりと雖も、始終は一の行者なり。

(同前・二三〇～二三二頁)

と述べている。ここで道綽は、曇鸞の因果論を依用し、穢土と浄土の仮名人の不一不異を語り、二者が実体的に同一であれば因果はなく、別異であれば相続はないとし、実体的な因果論を否定する。それゆえに道綽は、

曇鸞の「真空妙有」の因果論を受容しているといえる。そしてさらに、曇鸞には説示されていない「始終是一」と述べる。「是の義を以て」とあることからここにいう「一」とは実体的な意味での同一のことではなく、不異（不二）のことであろう。すなわち「始」と「終」の相即（不二不異）が示されており、「始」と「終」の因果の「空」をも語っているのである。先に論じた道綽の菩提心にみる因果の関係にもこれを見ることができ、すなわち、「三因は能く大菩提と相応す」と述べ、三因（菩提心）の全てが果（大菩提）と相応するといふ、因果の相即をみることができるのである。

また道綽は、「十念」についても曇鸞の因果論を受容していく。まず曇鸞は、『論註』「卷上・総説分・八番問答」に、

かの造罪の人はみづから妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生によりて生ず。この十念は無上の信心に依止して、阿弥陀如来の方便莊嚴真実清淨無量の功德の名号によりて生ず。
（同前・九七頁）

と述べて、造悪の人は、煩惱虚妄の果報の衆生によって生じるが、十念は信心に依止し、阿弥陀如来の「方便莊嚴」の功德である名号によって生じるとする。これを受けて道綽は、『安楽集』「卷上・第二大門・広施問答」に、

かの人罪を造る時は、みづから妄想に依止し、煩惱果報の衆生によりて生ず。いまこの十念は、無上の信心に依止し、阿弥陀如来の真実清淨無量功德の名号によりて生ず。
（同前・三二四頁）

と明かし、曇鸞の論理を依用する。⁽¹⁾さらに、曇鸞は『論註』に先引に続いて、

いかに「決定に在る」。かの造罪の人は有後心・有間心に依止して生ず。この十念は無後心・無間心に依止して生ず。これを決定と名づく。
（同前・九八頁）

と述べる。そして道綽も『安楽集』に先引に続いて、

いかなが「決定に在る」とは、かの人罪を造る時は、みづから有後心・有間心に依止して生ず。いまこの十念は無後心・無間心に依止して起る。これを決定となす。
(同前・二二四頁)

と示す。ここで、曇鸞・道綽はともに、「造罪の人」(煩惱虚妄の果報の衆生)¹⁵⁾は「有後心・有間心」(後・現在を実有とする心)に依止して生じる者であり、「十念」は「無後心・無間心」(後・現在を空無とする心)に依止して起ることを明かしている。しかしその一方で道綽は、『論註』所説の「見生の火」に対して、曇鸞と異なる理解を示していく。

まず曇鸞は、『論註』「卷下・観察体相章・氷上燃火」において、

問ひていはく、上に、生は無生なりと知るといふは、まさにこれ上品生のものなるべし。もし下下品の人の、十念に乗じて往生するは、あに実の生を取るにあらずや。ただ実の生を取らば、すなはち二執に墮しなん。一には、おそらくは往生を得ざらん。二には、おそらくはさらに生ずとも惑ひを生ぜん。答ふ。
(中略)もし人、無量生死の罪濁にありといへども、かの阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ぐれば、念々のうちに罪滅して心浄まり、すなはち往生を得。(中略)かの下品の人、法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなして、かの土に生ぜんと願ずるに、かの土はこれ無生の界なれば、(彼土是无生界)見生の火、自然に滅するなり。

(同前・二二五―二二六頁)

と語る。ここで曇鸞は、下品下生の者は、「無生」を知らずとも、称名を行ずることで往生の心を起こし、かの浄土に生まれたいと願うことで、それまでの実体としての「生」とみていたことが、滅していくと示している。¹⁶⁾つまり曇鸞は、凡夫・下品の者が、無生の生を知らずに「十念」を修するが、称名(聞名)を実践することにより、生即無生の道理が、徐々に了解されていくことを明かしている。これを受けて道綽は『安樂集』

「卷上・第二大門・広施問答」において、

また問ひていはく、上にいふところのごとく、生は無生なりと知るは、まさに上品生のものなるべし。もししからば下品生の人の十念に乗じて往生するは、あに実の生を取るにあらずや。もし実の生ならば、すなはち二疑に墮す。一にはおそらくは往生を得ず。二にはいはく、この相善、無生のために因となることあたはず。答へていはく、(中略)もし阿弥陀如来の至極無生の清浄宝珠の名号を聞きてこれを濁心に投ずれば、念々のうちに罪滅し心淨くして即便往生す。(中略)かの下品往生の人は法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなし、かの土に生ぜん願ひて、すでに無生の界に至る時に(既至无生界時)見生の火自然に滅す。(同前・二二九～二三〇頁)

と述べていく。ここで道綽は、下品の者は、「無生」を知らずとも、称名を行することで往生の心を起し、かの淨土に生まれたいと願ひ、淨土という無生の境界に至るときに、それまでの実体としての「生」とみていたものが滅していくと示している。右のことから曇鸞は、願生において「見生の火」が自然に滅するということ「即得往生」を明かしていくのに対し、道綽は無生の界に至る時に「見生の火」が自然に滅するという「即便往生」を明かしている。つまり往生者が願生し、「淨土」(無相即相)という無生の界に至る時にはじめて「生」のあり方が変わるとするのである。

この相違は、曇鸞・道綽における「十念」の解釈の相違に関係している。曇鸞は十念を「憶念」とし「一心願生の相続」であるとす。これは、『論註』八番問答における「心に他想なくして十念相続するを名づけて十念となす。」から導き出せる。かかる相続は、有の相続ではなく真空妙有の相続である。したがって曇鸞の場合、「十念」が「一心相続」(真空妙有)の「願生」であるから、「願生」において「即得往生」が語られているといえよう。それに対し道綽は、『安樂集』聖浄二門において「十念相続してわが名字を称せんに」と示

し、十念を憶念でも一心願生の相続でもない「十声の称名念仏」⁽¹⁸⁾による「即便往生」を明かしている。これは「十声の称名念仏」(十念)を因(始)として妙有に語るものである。すなわち前念と後念の関係や「始終是一」とあるように、道綽においては「終」によって「始」であるがゆえに、妙有としての「十念」(十声の称名念仏)という「始」が示されていると考えられよう。したがって妙有としての浄土が説かれ、真空妙有の浄土(無相即相土)において因果の空(無生の生・実体的因果論の否定)が説示される。例えば、『安樂集』「卷下・第八大門・経論勸説」において、

もし弥陀の浄国に往生することを得れば、娑婆の五道一時にたちまちに捨つ。ゆゑに「横截五惡趣」と名づくるはその果を載るなり。「惡趣自然閉」(大経・下)とはその因を閉づるなり。これ所離を明かす。「昇道無窮極」(同・下)とはその所得を彰すなり。もしよく作意し回願して西に向かへば、上一形を尽し下十念に至るまで、みな往かざるはなし。一たびかの国に到ればすなはち正定聚に入りて、ここにして道を修する一万劫と功を齊しくす。
(同前・二七五頁)

と述べている。弥陀浄土に往生することを得れば、五道輪廻の因果を捨て、因は閉じ果を載ることになる。ゆえに、西方浄土(妙有)に向かい、一たび阿弥陀の国に至れば、因果を離れ超克し、正定聚に入ることを明かしている。

また曇鸞は、『論註』「卷下・願心莊嚴」に、

「知るべし」とは、この三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清淨願心の莊嚴したまへるところなるによりて、因浄なるがゆゑに果浄なり。無因と他因の有にはあらざるを知るべしとなり。
(同前・一三九頁)

と語り、「無因と他因の有」の否定により、実有的因果論を破斥し無自性空の因果説を示している。つまり「願心莊嚴」における因果の空(清淨)を明かしている。⁽¹⁹⁾そして道綽は、『安樂集』「卷下・第十一大門・勸託

善知識」において、

仏のたまはく、(善知識はよく深法を説く。いはく空と無相と無願となり。諸法平等にして業なく報なく、因なく果なし。究竟如如にして實際に住す。しかるに畢竟空のなかににおいて、熾燃として一切の諸法を建立す。これを善知識となす。(中略)衆生のために善知識となるといへども、かならずすべからく西に帰すべし。(中略)悪知識の乞眼の因縁に逢ひて、つひにすなはち退転す。ゆゑに知りぬ、火界にして道を修することはなはだ難し。ゆゑに勸めて西方に帰せしむ。(同前・二八六～二八七頁)

と示す。ここで道綽は、傍線部にあるように諸法は平等であり、業報因果はなく、實際(悟り)に住し、畢竟空において一切の諸法を建立することを示し、衆生のために西方に帰すべきことを語る。つまり、業報因果という実有的因果を否定して、因果の畢竟空を示しつつ、妙有として諸法建立・西方浄土を説いている。

また道綽は始学の者の修道について、『安樂集』「第二大門・広施問答」に、

また問ひていはく、いま勸めによりて念仏三昧を行ぜんと欲す。いまだ知らず、計念の相状はなにか似たる。答へていはく、(中略)あるいは仏の法身を念じ、あるいは仏の神力を念じ、あるいは仏の智慧を念じ、あるいは仏の毫相を念じ、あるいは仏の相好を念じ、あるいは仏の本願を念す。名を称することもまたしかなり。ただよく専至に相続して断えざれば、さだめて仏前に生ず。いま後代の学者を勧む。もしその二諦を会せんと欲せば、ただ念々不可得なりと知るはすなはちこれ智慧門にして、よく繫念相続して断えざるはすなはちこれ功德門なり。このゆゑに『経』(維摩経・意)にのたまはく、「菩薩摩訶薩つねに功德・智慧をもつて、もつてその心を修す」と。もし始学のもの、いまだ相を破することあたはず、ただよく相によりて専至せば、往生せざるはなし。疑ふべからず。(同前・二二五～二二六頁)

と述べている。傍線部にあるように、「専至に相続して」「相によりて専至せば」とあるように、始学の者は相

よって専至して相続することで往生できることが説かれている。そして菩薩は二諦（約理）に基づく「功德」（繫念相続）と「智慧」（念念不可得）の心を修すことで往生できる。したがって、

菩薩 ↓ 二諦 ↓ 無相（第一義諦）即相土（世俗諦）の往生

第一義諦 || 智慧門（念念不可得・無相・因果真空）

始学 ↓ 世俗諦 || 功德門（繫念相続・有念・相土・因果妙有 || 十念相続・念仏三昧）

と表すことができよう。始学者・始行人は、功德門（世俗諦・因果妙有）により二諦の論理に立脚することで、相善（無相即相土）の往生ができ、無相（真諦）によって相善（俗諦）の往生が成り立ち、相善（世俗諦）によつて無相（第一義諦）が成り立つという構造である。さらに道綽は、『安樂集』「第二大門・破異見邪執」に、

第八に十方の浄土に生ぜん願ぜんよりは、西方に帰するにしかずといふを校量すとは、問ひていはく、あるいは人ありていはく、「十方浄国に生ぜん願じて、西方に帰せんと願せず」と。この義いかん。答へていはく、この義類せず。なかに三あり。なんとすれば、一には十方仏国も不浄となすにはあらず。しかるに境寛ければすなはち心味く、境狭ければすなはち意もつばらなり。（中略）二には十方の浄土みなこれ浄にして深淺知りがたしといへども、弥陀の浄国はすなはちこれ浄土の初門なり。（中略）三には弥陀の浄国はすでにこれ浄土の初門なり。娑婆世界はすなはち穢土の末処なり。なにをもつてか知ることを得る。（中略）ただこれすなはちこれ穢土の終処なり。安樂世界はすでにこれ浄土の初門なり。すなはち

この方と境次いであひ接せり。往生はなはだ便なり。なんぞ去かざらんや。（同前・二二七―二二八頁）と述べる。ここで道綽は、相善往生を語り、穢土の終処である娑婆から浄土の初門となる弥陀の西方浄土（相即無相の相）へ、そして西方浄土から十方浄土（無相）へと進趣するあり方を有的に説いている。つまり、娑婆 || 穢土の終処 ↓ 弥陀浄国（相即無相） || 西方浄土（相） || 浄土の初門 ↓ 十方の浄土（無相）の構図をもって、

娑婆 || 穢土の終処 ↓ 弥陀浄国（相即無相） || 西方浄土（相） || 浄土の初門 ↓ 十方の浄土（無相）の構図をもって、

穢土と浄土の関係を有的に語り、接近していることを明かしている。この道綽の思想は、先の曇鸞の願心莊嚴の思想と関連付けられよう。曇鸞の思想を背景として「真空妙有」の西方浄土を語り、因果を有的に示しているのである。このように道綽は有的に「始」（穢土・迷）と「終」（浄土・証）を示しているが、先引の如く、「始終是一」とあることから、この始と終の關係は不二不異にあるといえよう。つまり道綽は、曇鸞と同様に因果・始終を真空と理解しつつ、曇鸞とは異なる立場となる約理の「二諦の道理」に基づき、第一義諦に立脚した世俗諦としての修道・証果を有的に示していくと考えられよう。そして曇鸞は、往生浄土や仏身仏土論について四論学派の立場から仏教としての正当性を明かすために、因果の「真空」の側面を主に強調して説示する。それに対し道綽は、（約理の）「二諦の道理」に基づくことで聖道諸師を論駁し、弥陀報身報土、凡夫人報・相善往生などの論を、真空（第一義諦）に立脚した妙有（世俗諦）において明かしていく。したがって道綽は、「二諦の道理」を基底とする、浄土往生の因果（念仏↓菩提心↓仏果）を語るために、有的因果が主として示されるといえよう。すなわち「二諦（約理）の道理」に基づき、第一義諦に立脚した「世俗諦」としての因果の（妙有）を説くのである。

また道綽は『安樂集』「第二大門・破異見邪執」に、

第一に大乘の無相を妄計するを破すとは、問ひていはく、あるいは人ありていはく、「大乘は無相なり、彼此を念ずることなかれ。もし浄土に生ぜんと願ずれば、すなはちこれ取相なり、うたた縛を増す。なにももつてかこれを求むる」と。答へていはく、かくのごとき計はまさに謂ふにしからず。なんとなれば、一切諸仏の説法はかならず二縁を具す。一には法性の実理による。二にはすべからくその二諦に順ずべし。かれは、大乘は無念なり、ただ法性によると計して、しかも縁求を謗り無みす。すなはちこれ二諦に順ぜず。かくのごとき見は、滅空の所取に墮す。このゆゑに『無上依經』（意）にのたまはく、「仏、阿難に告

げたまはく、一切の衆生もし我見を起すこと須弥山のごとくならんも、われ懼れざるところなり。なにもつてのゆゑに。この人はいまだすなはち出離を得ずといへども、つねに因果を壊せず、果報を失はざるがゆゑなり。もし空見を起すこと芥子のごとくなるも、われすなはち許さず。なにをもつてのゆゑに。この見は因果を破り喪ひて多く悪道に墮す。未来の生処かならずわが化に背く」と。いま行者に勧む。理、無生なりといへども、しかも二諦の道理縁求なきにあらざれば、一切往生を得。このゆゑに『維摩經』(意)にのたまはく、「諸仏の国とおよび衆生とは、空なりと観ずといへども、しかもつねに浄土を修して、もろもろの群生を教化す」と。またかの『經』(維摩經)にのたまはく、「無作を行ずといへども受身を現す。これ菩薩の行なり。無起を行ずといへども、一切の善行を起す。これ菩薩の行なり」と。これその真証なり。

(同前・二〇七―二〇八頁)

と述べる。ここで道綽は、一切の諸法は必ず二諦に順ずる縁(二縁)を具し、法性真如の理となる大乘無相を語るが、その法性のみによる場合は、「滅空の所収に墮す」ことになることを明かす。二諦に順ずる縁としての「浄土願生」(真諦に立脚した俗諦)を明かす。つまり、大乘無相に「盲計」して浄土願生を「取相」であると非難するのは、二諦に順じない、滅空の所収に墮すことである。それゆゑに、二諦に順ずる縁となる因果の妙有が語られ、「未来の生処」としての悪道を否定し、理としては無相空である浄土願生の妙有を語り、ここに二諦の道理に順ずる浄土往生を説く。さらに、諸仏の国および衆生は空であると観ずるもつねに浄土を修し、諸々の衆生を教化すること、また無相を修行するといへども具体的な善行を起すことが菩薩行であるという経文を引用している。つまり、

諸仏説法は二縁を具す。①法性真如の理 ↓ 大乘無念・法性真如(悪取空・滅空×)

②二諦に順ずる ↓ 浄土願生・因果の妙有・二諦に縁る(世俗諦のみ×)

諸仏国・衆生 ↓〔第一義諦〕 〓 「空観」・〔世俗諦〕 〓 「修道」〔浄土を修し群生を教化する〕

と示すことができる。第一義諦に基づく大乘無念・法性のみも、世俗諦のみに基づく浄土願生も誤りであり、あくまで二諦の道理に基づく修道論として、真空妙有の因果でなければならぬ。しかも浄土という無相の境において因果は無自性空なのである。

結 論

道綽は、二諦（約理）の道理を語り、それに基づく願生浄土の因果の妙有を示している。浄土往生の因果は、あくまで二諦の道理に順じている。妙有（俗諦）と真空（真諦）は相即の関係にあり、空なしに有も、有なしに空も成り立たないから、往生における因果の妙有を明かす。道綽の往生思想はいわば空思想であり、浄土への往生を勧める『安樂集』は、まさしく空有の論書であるといえよう。曇鸞から道綽への因果論の展開をみれば、曇鸞は因果の「真空」を示し、大乘仏教としての正当性を明かし、道綽は二諦（約理）の道理から「真空」（第一義諦）と「妙有」（世俗諦）の因果論を語り、「真空妙有」の往生思想を確立することで、「妙有」の西方往生、修道論が示されるのである。かかる「真空妙有」の因果論は善導、そして親鸞へと継承されていくであろう。例えば親鸞は、『教行信証』「信巻・横超断四流釈」に、

断といふは、往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。

四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。

〔註釈版〕二五五頁

と示している。この文は、「即得往生」を「横超断四流」と示す文を受けた言葉であり、「即得往生」とは、まさに六趣・四生の因果を超克していくことを明かしている。²⁰⁾ また善導の『般舟讚』を引用し、

光明寺の和尙（善導）のいはく（般舟讚）、「もろもろの行者にまうさく、凡夫の生死貪じて厭はざるべからず。弥陀の浄土軽めて欣はざるべからず。厭へばすなはち娑婆永く隔つ、欣へばすなはち浄土につねに居せり。隔つればすなはち六道の因亡じ、輪廻の果おのづから滅す。因果すでに亡じてすなはち形と名と頓に絶えぬるをや」と。

（同前・二五六頁）

とも示し、浄土における六道輪廻の因果の超克を語り、因果真空を明かしていく。

この曇鸞から親鸞へと連なる真空妙有の因果論の系譜の中で、道綽自身の発揮を考えれば、道綽は曇鸞浄土教の因果真空の思想を「二諦（約理）の道理」として受容し、「真諦」（真空）と「俗諦」（妙有）の因果論による往生思想を創出し、『観経』の要義である『安樂集』に顕示していくことにある。それゆえに『観経』の古今楷定を行い、道綽を師とする善導も、先引の如く、「浄土往生」実体的因果論の否定・超克」という理解を示していくのであろう。やはり、道綽の思想あつての善導ということが確認できる。そしてこの「真空妙有」の因果論の系譜は、一般仏教と異質のものではなく、大乘仏教の「Theology」を基底とする浄土思想といえるから、仏教論理に基づく、いわゆる Shinshu Theology（真宗教学²¹⁾）の系譜の一つといえよう。

そもそも龍樹の般若学を基底とする僧肇の思想は、経説を受ける側の主体の問題として捉えるものであるから、空観の実践的思惟構造を説明してゆこうとするのが、僧肇の般若空論の主旨である。それゆえに、僧肇の「約教の二諦」は、正体における空を説明する手段となっていく。²²⁾ この僧肇の般若空論の主旨は、曇鸞を経て道綽そして親鸞思想にも継承されていくと考えられよう。なぜならこの三者は、それぞれの立場があるにせよ、

共通して、凡夫・衆生・菩薩（経説を受ける主体）が、「妙有」として経説に示される、往生浄土（「妙有」の実践的思想構造）により、実体的因果論を超越する「真空」の証果（無生の生、不断煩惱得涅槃、生死即涅槃）を獲得する道程を明かそうとするからである。つまり、僧肇は「約教の二諦」に、親鸞らは「往生浄土」により、生死輪廻（実体的因果論）を超越する、証果獲得の論理を証明していくと考えられよう。かかる思潮に、Shinshu Theology をみるということができるのである。

註

- (1) 池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』永田文昌堂、一九五八年、三五九頁、三六三頁等。
- (2) 例えば、『真宗百論題』（『真宗叢書』一・二所収）には、「即得往生」「信心正因」「一念多念」「正定滅度」「往生成仏」「十劫久遠」などの論題で因果について論じられている。主に、往生や阿弥陀仏に関するものといえよう。
- (3) 池本重臣『親鸞教学の教理史的研究』（永田文昌堂、一九六五年、三五〇・三六六頁）、渡邊了生「親鸞のいう自力とは」（『印仏研』六三号、二〇一五年）、「親鸞が語る「自力」概念の基底とは―信罪福心」（ケネス・タナカ氏編著『智慧の潮 親鸞の智慧・主体性・社会性 Shinshu Theology から見えてくる新しい水平線』武蔵野大学出版、二〇一七年所収）等。
- (4) 曇鸞と道綽の思想的関連性については、山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）や、渡邊了生「浄土論註」広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」（『真宗研究会紀要』二四、一九九二年）、「安樂集」所説の「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考」（『宗学院論集』六八、一九九六年）、「安樂集」における「三身三土義」解釈の再考」（『仏教思想文化史論叢 渡辺隆生教授還暦記念論文集』一九九七年）等が挙げられる。
- (5) 拙稿「曇鸞・道綽における仏身仏土の思想構造（上）二種法身説と広略相入の論理の相違」（川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』（永田文昌堂、二〇一七年）、「曇鸞・道綽における仏身仏土の思想構造（下）弥陀浄土説から弥陀主格説へ」（『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三三三号、二〇一七年）
- (6) 「第一真諦」の語は、元康の『肇論序』に、「肇法師之語」（大正四五・一七二中）と指摘されている（池田宗讓「僧肇に於ける「非有非無」の論証」（『大正大学総合佛教学研究所年報』九号、一九八七年）。

- (7) 池田宗讓氏は、「中論」観四諦品、第八偈は「約教」としての、つまり「言説」としての二諦という理解を決定づけた。」と述べる（池田宗讓「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）——『婆沙論』と『涅槃經』において——『大正大学大学院研究論集』第三五号、二〇一一年）。また池田氏は、約教の二諦は、羅什門下の曇叡や僧叡らにもみられるが、いまだ不明確な論理であり、明確に整理して論理を構築していくのは、「解空第一」と呼ばれた僧肇であることを指摘する（僧肇の周囲の般若学諸師の思想に関して——僧肇の二諦思想理解の為に——『大正大学総合佛教学研究年報』七号、一九八五年）。さらに池田氏は、「僧肇が用いる二諦は、それが所依としている『般若經』ははじめ大方の大乘經論の基本的な二諦説に對して、特色をもったものであることが理解される。それは、端的に言えば、二諦を方便として第一真諦（空理）を顯わすということである。第一真諦が『般若經』等の第一義諦（空）に相当する。經説の真理を、概念（分別）としてではなく、經説を受ける側の主体の問題として捉える、即ち、第一義諦空を対象として施設して受けるのではなく、空を主体的に顯わしてゆくという空觀の実践的思想構造を説明してゆこうとするのが『不真空論』等に證明される僧肇の般若空論の主旨なのであって、正体に於ける空の構造を説明するための手段たるものが僧肇に於ける二諦である。何故ならば、二諦とは僧肇に於て、吉藏の言を借用すれば、「相待の仮称」であり、この相待（有無、相待概念）の両否という表現によってのみ不可言空（非有非無）は顯わされるからである。」と指摘している（僧肇に於ける空解明の構造——『不真空論』所用の二諦の特徴——）（『天台教学の研究——多田厚隆先生頌寿記念——山喜房仏書林、一九九〇年、二二一—二四四頁）。
- (8) 瓜生津隆真『龍樹（ナーガールジュナ）——空の論理と菩薩の道』（大法輪閣、二〇〇四年、二五五—二五六頁）
- (9) 前註五
- (10) 山本仏骨、前掲書、三四一頁。
- (11) 渡邊了生氏は、「道綽の修道法とは、末法史觀に立脚した『約時被機』の観点から、中下輩の衆生にとつては、相善こそが「修無相」よりも価値的に勝行であり、「念仏行」は絶対的な価値を伴って下品凡夫の上に現成することになる」と指摘する（『安樂集』所説の「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考、前掲論文）。
- (12) その箇所は、以下の通りである。いずれも(a)「真諦」（不行・無生・無）と(b)「俗諦」（行・生・有）の二種に配当して理解できる。
- ①すなはちこれ不行にして行なり。不行にして行なれば、二諦の大道理に違せず。（『註釈版七祖』二〇五。傍線、引用者、以下同）

⑥理、無生なりといへども、しかも二諦の道理縁なきにあらざれば、一切往生を得。(同前・二〇八)

⑦二には大悲をもつて衆生を念ずるがゆゑに涅槃に住せず。菩薩、二諦に処すといへども、つねによく妙に有無を捨て、取捨、中を得て大道理に違せず。(同前・二一〇)

⑧二にはいま「生」といふはこれ因縁生なり。因縁生なるがゆゑにすなはちこれ仮名の生なり。仮名の生なるがゆゑにすなはちこれ無生なり。大道理に違せず。(同前・二二八)

(13) 渡邊了生氏は、「ここにいう「相統」とは、そのような「実体論的因果説」において示される「物の持続・継続」ではなく、あくまでも「無自性・空」という大乘空説の「時間論・因果論」の立場において説示される「因果の関連性」をいうに他ならない」(『論註「願生問答」説示の「相統」にいう大乘空説の原理』(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)と述べている。

(14) ただし、曇鸞は名号を、阿弥陀如来の「方便莊嚴」の功德であるとするが、道綽は「方便莊嚴」の語を割愛して、阿弥陀如来の「真実清浄」の功德としている。その意図は、聖道諸師の論駁に対し、弥陀如来が「真実」(報土)であることを示すためであろう。

(15) 曇鸞は「人天の諸善、人天の果報、もしは因もしは果、みなこれ顛倒、みなこれ虚偽なり。このゆゑに不実の功德と名づく」。(同前・五六)と示し、道綽は、「かつは因かつは果、虚偽相習せり」。(同前・二〇二)とも述べる。

(16) 石川琢道氏は、「阿弥陀仏の無生であり清浄なる名号、ならびに莊嚴相が願生者の心中に入ることによって、造罪の心や、「生」を実体的なものとする意識作用そのものが減するのであり、下品下生者は「無生」を知らずとも称名を実践して、願生の心をおこすことによつて、それまでの実体としての「生」とみていたことが減するのである」と指摘している(石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』一六四頁)。

(17) 信楽峻磨氏は、「曇鸞における十念とは、観念でもなく、称名でもなく、まさしくは憶念であり、しかもその憶念の心が他想を雑えずして心心相統することであると言うことが明らかとなるのである。」と示している(曇鸞教学における十念の意義)『龍谷大学論集』三七一号、一九六二年)。

(18) 『安楽集』は、『観経』の要義を示すものであるが、その『観経』「下下品」に、「声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ」(『註釈版』一一六頁)とある。それゆゑに道綽の「十念」は、「十称の念仏」と考えられる。また渡邊隆生氏は、かかる箇所について、「道綽では末法を意識して、『観経』に基づき、浄土への願生を勧め、下機の衆生

が臨終の十念（十称の念仏）によって往生できるとするのを、基本的立場としている」と述べている（『安樂集要述』永田文昌堂、二〇〇二年、一七一頁）。

(19) 池本重臣『親鸞教学の教理史的研究』（前掲、一三四～二三九頁）参照。

(20) 中西智海氏は、現世Ⅱ此土（穢土）、来世Ⅱ彼土（浄土）という時間の系列に配当する思考形態にすでに問題があることを指摘し、浄土・彼岸は単なる他界ではなく、浄土への往生の生は「無生の生」といわれる「生」であり、「横超断」といわれる世界であると示す。そのうえで、「願海に帰入し、信心の世界に生きる人間は迷界の因果を滅したといい、如来の願海に帰入したというけれど、現身はこの生死の中にあるのである。生死の凡夫であることには変わりない。つまり、時間の系列の中にあるのである。そういう意味では身はどこまでも「この世」の現実にある。この世の現実のただ中にありながら「心を弘誓の仏地に樹て、おもいを難思の法海に流す」という世界に生きている。つまり、即得往生とは、どこまでも時間の系列のわくの中で現身をおいている点で生死の中にあるのである。従って、生死の中にいながら、浄土へ向かって生きているのである。それは単なる「来世」へ向かっているとか、「他界」に向いていてのではない。涅槃・すなわち、滅度に向かって生きているのである。」と述べている（中西智海『親鸞教学の研究』永田文昌堂、一九七八年、二〇九、二二二～二二八頁）。

(21) ここにいう「Shinshu Theology」（真宗教学）とは、特に海外において、浄土教に対する一般仏教と異質であるとする考えを是正し、仏教教学に基づくものであることを示すためであり、あえて英語で表記している。「Shinshu Theology」については、ケネス・タナカ編著『智慧の潮 親鸞の智慧・主体性・社会性 Shinshu Theology から見えてくる新しい水平線』（武蔵野大学出版、二〇一七年）を参照のこと。

(22) 前註（7）、池田宗謙、前掲論文参照。

（武蔵野大学仏教文化研究所研究員（専門）真宗学・中国浄土教）