

智慧と慈悲

―方便を通じて―

L
2
2
0
0
6
5

千葉太智

目次

序論	1
本論	2
第一章 智慧と慈悲について	2
第一節 智慧と慈悲についての概観	2
第一項 智慧と慈悲、方便の語義	2
第二項 智慧と慈悲の関係	4
第二節 曇鸞における智慧と慈悲	7
第一項 『往生論註』について	7
第二項 願生の菩薩	8
第三項 聖衆たる菩薩	11
第二章 一乗思想について	13
第一節 三乗・一乗思想概観	14
第二節 誓願について	15
第三節 親鸞の一乗思想	18
第一項 誓願一仏乗	18

結論	第二項 不可思議について	25	22
----	--------------	----	----

註

参考文献

序論

仏教において智慧と慈悲とは積尊以来、そこに含まれる意味合いが絶えず変化し続けながらも説かれてきた非常に重要なテーマである。智慧の獲得は仏教において目的とされる涅槃、悟りと不可分であって非常に密接した関係にある。慈悲については特に大乘仏教以降、衆生への慈悲が強調されるようになり、智慧と慈悲の関係が重要視され、経論においても数多く説かれるものとなった。こうした仏教の流れは、浄土教においてもみられ、無論親鸞の思想においても重要な役割を担っている。

そこで本論では智慧と慈悲を軸とし、衆生救済に不可分な方便まで含みながら、主に大乘仏教における親鸞の思想の流れを考察する。

第一章では、智慧と慈悲についてみる。はじめにその語義を確認し、インド大乘仏教における智慧と慈悲の関係を概観するため、『八千頌般若経』を取り上げ考察する。そこには大乘の菩薩摩訶薩に求められる智慧と慈悲、方便に関する基本的な関係をみることができる。その後七高僧に数えられる曇鸞を扱う。曇鸞においては智慧と慈悲、方便が中心に扱われており、そこを考察する。

第二章では、一乗思想についてみる。一乗思想は『法華経』にその端を発するものであり、この章では、三乗・一乗思想を概観した後、誓願について考察を加える。なぜならば、親鸞の一乗思想は阿弥陀仏の誓願、本願が非常に重要な役割を果たしており、誓願への考察は不可欠と思われるからである。その後親鸞の一乗思想が見られる「一乗海积」部分を考察する。

上記二つの章にはそれぞれ説示の隔たりがみられる。しかし、方便を通じて実践される智慧と慈悲の関係、そしてその展開とは、大乘仏教一般における説示の中心となっており、一貫した流れがある。そこで、本論は特に親鸞において智慧・慈悲・方便の三点がどのように説かれ、どのような意義が持たされるのか、親鸞の思想背景にも注意しながら、その一断面を考察するものである。

本論

第一章 智慧と慈悲について

第一節 智慧と慈悲についての概観

第一項 智慧と慈悲、方便の語義

智慧と慈悲の関係を考察する前に本項で、智慧、慈悲、方便、三つの語義を確認する。

まず、「智慧」について岩波の『仏教事典』¹を確認すると、三つの用例が挙げられている。第一に *prajñā* の訳語としての「智慧」がある。それは、諸法の道理を洞察する認識力という意味合いがあるとされる。第二に「智」が *jñāna*、「慧」が *prajñā* という二つの原語の訳を含む「智慧」であり、「智」が知り分ける働き、「慧」は知がするどく、さといこと、という意味があるとされる。第三に漢訳語として独自に発展し、上記第一、第二の意味を

包括的にもつようになった「智慧」の三点が挙げられている。²これらから「智慧」には様々な意味合いがあり、用いられる背景によって変化することがわかる。

大乘仏教において用いられる智慧には般若經典群の影響が多分にみられる。般若經典群に用いられる智慧の原語としては、*prajñā*が多く、それに関して渡辺章悟氏は次のように述べる。

あらたな智慧の概念として *prajñāpāramitā* (般若波羅蜜) を問題とするが、それもブツダの智慧である *sarvajñā* (一切智) に結びつけて説かれていて、そのブツダの智の展開として言及されるのである。³

原語や、釈尊の智慧を引き継ぐという点では上記でいうところの第一の用法の流れにあるが、空であるとみるのは仏の知見であり、その点で第二の「慧」の側面もみられる。⁴

次に「慈悲」とは「慈」と「悲」の二語から成り立っているとされる。⁵「慈」とは *maṭṭhī* の訳で、「真実の友情、純粹の親愛の念を意味し、総じて「与樂」の側面を持つ。一方「悲」とは *karuṇā* の訳で「同情」「やさしさ」などを意味し、「抜苦」の側面を持つ。大乘仏教一般においてもこの意味で考えられていることが多いと思われる。

初期仏教における慈悲は、後にみる『八千頌般若經』においてもそうであるが、衆生や菩薩が修習すべき徳目である。例えば初期仏教において慈悲は四無量心(慈・悲・喜・捨)に含まれ、それは有情を所縁とするものであり、世間における善法とされている。⁶これに関し、中村元氏は、「四梵住(四無量心)は凡夫の修行者に共通な徳(共功徳)であり、したがって「悲」は凡夫と共通であるが、大悲は仏にのみ存する特質(不共仏法)の一つであると解された。」⁷とする。この悲と大悲の違いは浄土教において、以下考察するが、『大智度論』を引用

した曇鸞によって論理づけられ、その後親鸞においても厳格な悲と大悲の使い分け⁸がなされ、その性質が異なっていることは重要である。

最後に「方便」を確認すると upāya の訳語であり、接近する、到達するという語源を持ち、そこから派生し、衆生を導くためのすぐれた教化方法、巧みな手段という意味も持つとされる。⁹ 大乘仏教においては方便のなかでも善巧方便 (kausalya-upāya) が重要な意味を持つ。「善巧方便」は初期仏教の三蔵において、使用例がほとんどみられないことが指摘され、ジャータカなどで用いられる場合においても、自助や利他、倫理的善悪などが善巧方便、手段、手立ての語に付され、意味が定まっていなるとされる。¹⁰ それが大乗仏教においては自利即利他の意味合いを持ち、菩薩に求められる要素として説かれるようになる。

以上三つの重要な語の語義を確認したが、次項においてこの三点が大乗仏教においてどのような関係を持つのかを考察する。

第二項 智慧と慈悲の関係

智慧と慈悲の関係を考察するにあたり、宮崎泉氏の論考¹¹を踏まえ考えると、その関係は次の三点に分けられる。一、智慧を獲得する道に入る前に慈悲が求められること、二、慈悲が智慧によって完成されること、三、慈悲が智慧から導きだされるといふこと、以上三点であり、これら三点の持つ論理は全く異なっているといふことである。この前提の下、宮崎泉氏は本来仏教では仏陀の悟りと慈悲が直接論理的に結びつかないことを示し、大

乗仏教においても空の智慧と慈悲は矛盾する関係にあるという問題提起を行っている。¹²

それに関し、初期仏典の『聖求経』における智慧と慈悲の関係をみると、釈尊の出家動機に利他的要素は見られない。さらに涅槃を得た後の詩句において次のように述べる。

わたしが苦勞して得たものを、いま説く必要はない。貪りや怒りに負かされた人々には、この真理はよく理解しがたい。(中略)修行僧たちよ、このように省察したわたしのところは意欲をなくし、教えを説こうとは思わなくなった。¹³

これは涅槃に至る智慧の獲得から慈悲が必然的に起こり得ないことを端的に示す一例である。この後梵天勸請によつて説法がなされるが、その開始は梵天からの要請という外的要因に起因することは一つ重要な点である。

そこで、利他を中心とする大乘仏教における智慧と慈悲の関係、そしてその機能面を確認するために『八千頌般若経』を考察する。¹⁴大乘仏教において、主に智慧の獲得には空性が関連し、慈悲の中でも悲、抜苦の側面、そしてその具体的働きとして方便が重要となる。前項において確認したように、方便の中でも善巧方便が重要となる。先に挙げた智慧と慈悲の前提のうち、智慧を求める前に慈悲が求められること、慈悲が智慧によつて完成されることの二つが重要となる。

『八千頌般若経』には次のように述べられる。

スプーテイよ、菩薩大士としては、いかなる有情も見捨てるわけにはいかないからである。彼には『私はあらゆる有情を解放しなければならぬ』という、こういう性質の諸誓願があるのである。¹⁵

このように仏の智慧を獲得する前にあらゆる有情の救済をこころざすことが求められており、そうした慈悲をもつものが誓願を建立し解脱への道に入るとされる。

さらに仏のさとりに至るためには智慧と方便が求められる。『八千頌般若経』にはたとえ智慧波羅蜜以外の五波羅蜜が完成されていたとしても善巧方便を欠き、智慧を完成させていない場合、仏の階位に入ることができなるとされる。¹⁶そうした衆生への慈悲をもつために空性を熟知しながらも、直証し、¹⁷さとりにへと自身のみが向かうことがない¹⁸という「難行の行者」¹⁹として行を修めることができるとされる。

「難行の行者」に用いられる「難行」という意味が、浄土教における易行の対義語に該当すると考えられ、その意味で重要である。易行道の開示というのは『十住毘婆沙論』にある。「易行品」において「もし二乗地に墮すれば、畢竟じて仏道を遮す。」（『註釈版七祖篇』四頁）とある。『十住毘婆沙論』の全体の流れを鑑みると、二乗の悟りは中途でのものであり、真の悟りではないという思想が背景にみられる。そして大乘の菩薩は、自己の悟りのみを目指す場合の億倍の精進が求められるために、難行であるとされる。それに対して易行道が開示される。

自らの涅槃に止まる小乗とは異なり、衆生救済を行い続ける不住涅槃の思想が『八千頌般若経』にはみられる。衆生への救済を行いながらも三界に墮することがないのは空性の智慧を完成し、巧みな手立ても兼ね備えているからとされる。²⁰このように大乘の菩薩が衆生救済という慈悲行を成す為には智慧と方便をもつことが必要であり、菩薩として悟りへ向かう自利行とも不可分である。次節では本項で確認した菩薩摩訶薩における智慧と慈悲、方便が浄土教においてどのように説かれるのか、その点を考察する。

第二節 曇鸞における智慧と慈悲

第一項 『往生論註』について

この節では主に『往生論註』にみられる曇鸞の智慧と慈悲の関係を、曇鸞の菩薩観にみる。そこには往相・還相思想の基礎的な考えも含まれる。

まず、曇鸞が四論宗に分けられていることは、従来の定説である。しかし、相馬一意氏は『往生論註』を検討し次のように述べる。

曇鸞『論註』においては、三論との関係はあまりないといえよう。四論の四論たるゆえん『大論』との関係だけは、十分に認めることができた。その意味で、彼は、『大論』の学者であったとはいうことができる。²¹このことから、『中論』が直接引用されないことなども踏まえれば、『論註』の中観思想の直接引用元は主に『大智度論』であると考えられる。また、鳩摩羅什門下で解空第一と言われた僧肇の影響も大きいとされる。²²『往生論註』の構成における特徴としては、冒頭において『十住毘婆沙論』の易行品を引用することである。この『十住毘婆沙論』の引用に関して、石川琢道氏は「そこで示した易行道の実践こそが、『論註』において曇鸞が意図していた菩薩の実践行そのものであったと考えられる。」²³とする。『往生論註』における『浄土論』解釈において、阿弥陀仏に嘱する形で願文をしつらえるなど、菩薩行を阿弥陀仏の願に関連させて説いたところにその独自性を見ることができると見られる。

また、『往生論註』においては浄土往生ということが強く述べられる点も特色であるが、そこには曇鸞の思想変

遷、身を置いた北魏当時の時代背景が影響している。²⁴

『往生論註』に説かれる菩薩を考察するにあたり、その種類は大きく分けて二種類に分けられる。一つは此土、三界中の現世において、浄土往生へと向かう願生の菩薩であり、二つには浄土に往生した後の聖衆たる菩薩である。

第二項 願生の菩薩

まず、現世にて浄土往生を目指す菩薩について考える。ここでは曇鸞の菩薩観が明確に記されている「善巧撰化章」以降、いくつかの例より願生を望む菩薩について考察する。

「善巧撰化章」では冒頭『浄土論』の「かくのごとく菩薩は、奢摩他と毘婆舍那を広略に修行して柔軟心を成就す。」²⁵に対し註釈する。この菩薩とは願生者である。『浄土論』における「柔軟心」について、山口益氏は浄心とし、「その浄心とは先にその場所という如く、般若波羅蜜多・無二智である」²⁶とする。曇鸞においても柔軟心を「不二の心を成ずるなり。」²⁷とするように、天親の理解と同様、止・観行の目的は智慧の完成と考えられる。

その後『浄土論』に「かくのごとくして巧方便回向を成就す。」²⁸とある。曇鸞はこの註釈において、実相を知るといふ智慧を完成し、三界の衆生の虚妄を見れば、「真実の慈悲を生ずるなり」²⁹とする。ここには「三縁の慈悲」が関連すると考えられる。『往生論註』における三縁の慈悲は『大智度論』の引用と考えられている。そこで

三縁の慈悲について、『大智度論』より以下に該当部分を引用する。

無縁者は慈但諸佛有。何以故、諸佛心不住有爲無爲性中。不依止過去世未來現在世。知所縁不實顛倒虚誑故。心無所縁。佛以衆生不知諸法實相。住來五道心著諸法分別取捨。以是諸法實相智慧。令衆生得之。是名無縁

30

ここで、無縁とは、仏のみが得るものとされる。それは所縁が不實、顛倒、虚誑であるため、縁によることのないものが真実の慈悲、無縁の大悲であるとする。そしてそれは衆生が諸法実相を知らずに輪廻に迷うことを知るために、智慧による救済へとつながる。これが無縁の大悲である。

このように、智慧を獲得した菩薩は真実の大悲たる無縁の慈悲を生じさせる。これが「善巧摂化章」に説かれる「真実の慈悲」であると考えられる。そしてその慈悲は方便によって展開する。

そもそもなぜ大乘菩薩道において方便が求められるかについては、第一章第一節において概観した。それは要するに智慧とはさとりへと向かう向上的かつ自利的な性質を持つものであり、一方慈悲の働きとしての方便とは衆生への教化につながる向下的で利他的な性質を持つというものである。『論註』「火橋の喩」において曇鸞の方便観をみることができる。

「巧方便」とは、いはく、菩薩願ずらく、おのが智慧の火をもつて一切衆生の煩惱の草木を焼かんに、もし一衆生として成仏せざることあらば、われ作仏せじと。しかるに、かの衆生いまだことごとく成仏せざるに、

菩薩すでにみづから成仏す。

31

曇鸞における方便とはやはり、菩薩に求められる要素であることがわかる。

また、「名義撰対章」においても、その思想を確認することができる。まず、「般若」といふは、如に達する慧の名なり。「方便」といふは、権に通ずる智の称なり。如に達すればすなはち心行寂滅なり。権に通ずればすなはちつぶさに衆機を省みる。」³²とある。ここにおいて智慧とは如、さとりに直接つながるものであり、如へ達した場合にはすべての行は寂滅であるとする。また方便とは権、つまり衆生の世界に通じるものであるとする。その次に「動の静を失せざることは智慧の功なり。静の動を廃せざることは方便の力なり。」とある。これは方便の智慧性、智慧の方便性を説くものであるが、方便というものは智慧に裏付けされて初めて衆生救済への巧みな手立て、つまり善巧方便となる。智慧もそれだけでは自利に止まるが方便を得ることで慈悲の働き、動性を担保することができる。

ここまで智慧と慈悲、方便の重要性を説いていたが、それを欠く場合も『往生論註』には言及されている。

もし智慧と方便とによらずは、菩薩の法、すなはち成就せずと知るべしとなり。なにをもつてのゆゑに。もし智慧なくして衆生のためにする時は、すなはち顛倒に墮す。もし方便なくして法性を観ずる時は、すなはち實際を証す。³³

智慧なくして慈悲行を行う場合には顛倒に墮するとされる。方便なくして法性を観ずる時、實際を証するとされる。実際とは *bhūtakoti*³⁴ の訳語として用いられ、直訳としては「存在の極地」といった意味で、実相ともいうことができる。「証す」とは、法性を観ずることに関連する為、勝義する (*sakṣāt-kuryat*) と考えることができる。

『八千頌般若経』において方便を欠いた菩薩は直証し、中途の解脱である二乗に墮するといった思想がみられる。この『往生論註』においても方便を欠くと實際を証し、自利に止まり大乘菩薩道を完成することができないとされる。「菩薩の法、すなはち成就せず」と説く所以がみられる。

以上『往生論註』内の願生者たる菩薩に関して説かれる智慧と慈悲、方便の重要性を確認した。智慧の獲得というのは止・観行が成就した後の展開である。そしてその止・観行の完成は阿弥陀仏を増上縁とすることで成される。

第三項 聖衆たる菩薩

次に、浄土における菩薩観を考察する。ここでは穢土において菩薩に付与されていた智慧と慈悲、方便が浄土往生を果たすといかなる役割を果たすのかを考える。そこで曇鸞における現世と浄土の区別、つまりいかにして、どの時点において菩薩が往生するのか。また、浄土往生後の菩薩がどのように慈悲行を行ずるのか。以上の二点を中心に考察する。

菩薩における現世と浄土の境に関し、『浄土論』には次のように説かれる。

すなわちかの仏を見たてまつれば、未証浄心の菩薩畢竟して平等法身を証することを得て、浄心の菩薩と上地のもろもろの菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得るがゆゑなり。³⁵

天親は阿弥陀仏を観ずる時、平等法身を得るとする。さらにその後寂滅平等、つまり涅槃を得るとことが説

かれる。これに関連して、『撰大乘論』において次のように説かれる。

何故に第八の階位（第八地）が、不動なると呼ばれるのか。「この地において」あらゆる外的な相やあらゆる作為によって動かされないということがあるからである。³⁶

この第八地について長尾雅人氏はその注解部分にて以下のように述べる。

第七地以前では、修行といっても相を分別することを伴っており、その行が第七地で頂点に達したとき、相を絶した無相の行となる。しかし第七地ではなお努力してそれを行うということがあった。然るに第八地では、同じく無相の行であるだけでなく、特に努力するというともなくなり、自然にそれが行われる。³⁷

相にとらわれることのない智慧を獲得し、動ずることなく行が自然に行われるのが第八地である。『浄土論』に説かれる未証浄心の菩薩が、相にとらわれることのない平等法身を証する浄心の菩薩へとなるのは第八地においてである。¹²

この『浄土論』の部分を曇鸞は『往生論註』にて以下のように解釈する。

「未証浄心の菩薩」とは、初地以上七地以還のもろもろの菩薩なり。（中略）この菩薩、願じて安樂浄土に生ずれば、すなはち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地のもろもろの菩薩と畢竟じて身等しく法等し。³⁸

ここから明確に第八地において曇鸞は浄土往生がなされ、平等法身を得るとする。曇鸞における還相を考える際、石川琢道氏は第二十二願の「普賢の徳」に根拠を求めるのではなく、『往生論註』中に説かれる平等法身を得た菩

薩が報生三昧を得るということに根拠を求めべきとする。³そのうえで、石川琢道氏は「報生三昧」の明確な内容規定がされないものの、『大品般若』の用例を踏まえ、衆生に対し方便などの教化方法を知り、そのうえで身を変化させ、衆生を度するものであるとする。⁴⁰

『浄土論』に説かれる、菩薩の四種功德は慈悲行を中心に説かれる。曇鸞は菩薩の四種功德に願文を付する。第一の願中に「本処を動ぜずしてあまねく十方に至りて種々に応化して、」⁴¹とある。また、第二の願中に「一念の時のあひだにおいて、あまねく十方に至りて種々の仏事をなさん」⁴²とある。この二つの願は浄土往生後の菩薩行が不動にしてあらゆるところに至る「不動而至」であり、時間の前後関係を生まない、一念にしてあまねく所に至る「一念遍至」であるために、成就されるものと考えられる。

天親、曇鸞の捉える浄土往生後の菩薩の行は空性の智慧によって完成された慈悲行であり、無功有に行われるものであると考えられる。無功有という場合には動ずることなく行をなすだけではなく、全く努力を要せず、ただ自然になされる面が強調される。『浄土論』に説かれる菩薩の完成行である五種門中、園林遊戯地門⁴³という名称も無功有の概念と関連すると考えられる。智慧を完成し、方便を携えた菩薩の慈悲行が相にとらわれず、自然に行われるということは、大乘菩薩行の極まりということができよう。

第一節 三乗・一乗思想概観

三乗思想は初期大乘經典群にその発端をみることができ、⁴⁴ 渡辺章悟氏は三乗説の発端に関し次のようにまとめている。

三菩提説は声聞菩提・独覚菩提・仏菩提からなるが、仏菩提とはブツダの悟りそのものであり、無上正等正覚である。そして、この声聞・独覚・仏の三菩提に基づきながら、へブツダの悟りこそが、菩薩の悟りである」と読み替え、菩薩を強調するのが三乗説にほかならない。⁴⁵

部派仏教において形成されつつあった三乗思想は、般若經典群の出現後、菩薩乗を大乘とすることで、声聞・独覚の二乗を小乗とする差別観へとつながっていく。この大小の三乗区別観を超えいくもの、いわゆる一仏乗思想を説くものとして『法華経』を位置づけることができる。

ここで『法華経』に説かれる一乗思想を「譬喩品第三」に説かれる三車火宅の譬喩より概観する。この「譬喩品第三」は『法華経』全体でも極めて重要な品である。三車火宅の喩を概説すると以下の通りである。ある長者の子供が家の中にいた。そこで家に火が出るもの、子供たちは自身の置かれた状況が理解できず、家の中から逃げ出すことがない。そこで長者は外に羊車・鹿車・牛車の玩具を外に置き、子ども達を家の外に誘うという巧みな方便によって子供を外に出し、救う。その後玩具を求めると子供たちに白牛に牽かれた豪華な大車を与えたという話である。玩具である三車と大車には質的違いがあり、この部分から四車家の解釈が導かれる。

斎藤明氏は『法華経』における三乗と一乗を比較し、「一仏乗は、すべての衆生を対象とする、声聞乗や独覚乗

を包摂した、第二、第三のない絶対的な教説に当たるといふ相違がある。」⁴⁶とする。

以上より『法華経』における一乗思想とは全体として、すべての衆生を仏と同じさとりに至らしめるための絶対的な一仏乗を説くものと考えられる。

第二節 誓願について

前項では、『法華経』に一乗思想の発端をみた。しかし、親鸞の一乗思想には衆生に対する仏性の問題とともに誓願が重要な役割を担っている。そこで、本項では誓願について考察する。

まず、誓願 (*praṇidhāna*) に関し、藤田宏達氏は原始仏教において「誓願」(*pl:paṇidhi*) が生天・福樂を願う用法に多く用いられていることに言及し、本来在家的な性格を持っていたことに言及する。⁴⁷初期仏教から大乘仏教経典への「誓願」の意味付けの変化に関して、仏典『マハーヴァストゥ』に記される仏塔供養がその役割を担うと考えられている。『マハーヴァストゥ』には仏塔崇拜による現世的な利益が述べられる一方、誓願と授記についても説かれる。その一例を以下に挙げる。

多くの苦しみを得た諸の衆生を解脱させよう。私は一切の世界において盲目なる人たちの眼となろう。光明を得て、闇や暗黒の破壊者となろう。未だ渡らざる衆生を私は渡そう。解脱せざる者を無為なる状態から解脱させよう。寂靜にして殊勝なる無上菩提を得て、十方において私は不動なる者として行じよう。智慧を証覚させて苦しめる人々を解脱させよう。⁴⁸

これはまさしく仏塔崇拜を通した大乘的な誓願の原型と考えられる。これに関して杉本卓洲氏は、「仏塔は菩提、菩提心、菩提行、衆生利益、仏になろうという「願の発起」（発願）等の仏教的理念や実践と密接に関係づけられる。しかもそれは、菩薩の行為とされるのである。」⁴⁹と述べる。この仏塔の果たす役割が般若經典では、智慧、般若に移り変わっていくとされる。⁵⁰

ここで、親鸞における誓願の役割を考えると、本願が重要な役割を担うようになっていく。親鸞における本願とは『無量寿経』に説かれる法蔵菩薩の五劫思惟後のそれである。本願の原語は *pūrvā-praṇidhāna* に当たり「前世、過去の誓願」という意味である。

『無量寿経』においてその本願とはまさしく四十八願にあたる。『無量寿経』において法蔵は四十八願を発願するより前、さらには仏道修行にも入る前に、衆生への慈悲に即した願いを「讚仏偈」において述べている。第一章で確認したように、『八千頌般若経』に述べられていた智慧の獲得へ入る前に建てる菩薩の誓願、いわゆる四弘誓願などにみられる一般願はこの「讚仏偈」内にみられる。それは「われ誓ふ、仏を得たらんに、あまねくこの願を行じて、一切の恐懼「の衆生」に、ために大安をなさん。」⁵¹である。梵文でみると「讚仏偈」中の「われ誓う」は *vrata*⁵² であり、五劫思惟後に発願される「無量の願」⁵³ である四十八願は *praṇidhānavīśesa*⁵⁴ が用いられる。意味は「特別な願、種々なる願」というものである。梵本においては一貫して「過去の誓願」という意味で本願を用いているため、文字の上では浄土往生後の得果を説明する部分になってから用いられている。

本願について香川孝雄氏は論考の中で『大阿弥陀経』と『無量寿経』を参照し、注目すべきこととして以下

のように述べる。

本願は菩薩の側であるが、衆生の側、すなわち被救済者にも諸行が要求されていることである。この点が単なる誓願には見られなかったことで、誓願が一重構造であるのに対して、本願は二重構造で説かれていると云うべきである。⁵⁵

ここでいう二重構造とは救済者の誓願と被救済者の願生心、行との二つをもって二重であることを指しているが、『無量寿経』の本願をそれ以前の誓願思想と比較する中で、非常に示唆に富む意見である。なぜに二重構造、衆生に行を求める形態を取るに至ったのかに関して、香川孝雄氏は次のように述べる。

善因楽果・悪因悪果の業報思想は、仏教のみならず、古代インド思想の伝統ではあるが、そのみでは律し切れないものがある。このことを解決するために、阿弥陀仏の本願と、衆生の願生心によって往生の果を得る、とする浄土教へと展開した、と考えられる。⁵⁶

この説明は疑問を多く残すものである。この点は今後の課題としたいが、『大阿弥陀経』の本願中、仏国土に至っていない出家者に、愛欲を断じることや、斎戒をたもつことなどを求めているのを鑑みると、初期仏教に求められる行の思想を受け継ぎつつ、後期無量寿経で細分化したように思われる。⁵⁷

こういった性質を本来持つ誓願、本願を親鸞はどのように捉え、衆生への救済へとつなげたのか、一・二項を踏まえ考察する。

第三節 親鸞の一乗思想

第一項 誓願一仏乗

親鸞の一乗思想は、『顕浄土真実教行証文類』『行文類』一乗海積部分に明確な形で書き表されており、その思想をみることができる。

この部分の典拠として『勝鬘経』『一乗章』や源信『一乗要決』『大文第八』などが考えられてきた。⁵⁸源信『一乗要決』の該当部分も『勝鬘経』からの引用部分である。そのため一乗海積は『勝鬘経』の思想、文体の流れにおいて、親鸞自らの思想を反映したものと考えられる。⁵⁹

また『法華経』の影響も考えられる。これまでも、一乗海積への天台教学や『法華経』の影響をみているものもある。⁶⁰ただし、親鸞は一乗海積部分に限らず、『教行信証』全体において直接引用は一度もしていない。この点から親鸞の『法華経』への立場に関する考察が種々ある。⁶¹ここでは、二十年にわたる天台での学びの上に独自の思想を築き上げたと考える立場をとる。

具体的に親鸞の一乗観をみると、まず一乗海積では『法華経』にいうところの四車家的思想がみてとれる。一乗海積を概説すると、まず「一乗海」というのは、「一乗」は大乗なり。大乗は仏乗なり。⁶²とある。この場合の「仏乗」とは三乗の中で声聞・独覚と並べて用いられるものではなく、三乗を超え出でた絶対的なものを指す。それは「大乘は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。」⁶³と続く部分からもわかる。つまり、二乗・三乗は一乗に導くための方便であり、親鸞が三乗の中に「仏乗」を位置づけていないことが分

かる。そしてその一乗を得るものはみな同じさとり、「阿耨多羅三藐三菩提」を得るとされ、それは「ただこれ誓願一仏乗なり。」⁶⁴とあるように阿弥陀仏の誓願によってもたらされるとする。

以上が一乗海積概観である。この積全体としては引文によってその骨格を創り上げている。しかし、親鸞は単に引文に徹するのではなく、取捨選択によって親鸞の一乗観を体系立てている。以下にいくつかの例をみる。

まず、親鸞は『一乗要決』にも引かれる『勝鬘経』の「是故三乗即是一乗」を引用していない。これは三車家の立場を取らない親鸞の立場を考えれば当然にも思えるが、いわゆる天台の「開会」の立場を取らないことに関連して論じられている。四夷法頭氏は以下のようにまとめる。

もし開会を以てするならば、未熟の機に応じて方便として開設された定散二善の法門がそのまま念仏となり、定散即念仏という義を成ずることとなり、真仮廢立を嚴然とした唯一仏乘法が成立しないことになる。⁶⁵

本章の第一節でみた三車火宅の譬喩においても、こどもを誘引するための玩具と後に与えた大車は性質の上からも全く異なっている。四車家の流れの中で、阿弥陀仏の本願に基づく一仏乗を未熟の機への方便とは全く異なる段階に位置づけることが分かる。

さらに方便と一仏乗の違いとを強調するものとして、一乗海積引用部分の『勝鬘経』、『一乗要決』において記される「若如来随彼所欲而方便説。即是大乘。無有二乗。」⁶⁶の「若如来随彼所欲而方便説」を省略し、「無有二乗」を「大乘は二乗・三乗あることなし。」⁶⁷と形を変え引用するものが挙げられる。まず、「若如来随彼所欲而方便説」は徳一と最澄の三・一論争の対象部分であり、天台の影響から親鸞は四車家的解釈を行うために意図的

に削除していると考えられる。それは続く「大乘は二乗・三乗あることなし」と、『勝鬘經』、『一乗要決』の「無有二乗」に補足訂正を入れていることから考えられる。本来『勝鬘經』は全体として声聞・辟支佛と一乗が対比されるものであって、「二乗方便、大乘真実」⁶⁸の立場をとる經典である。その三車家に立つ『勝鬘經』を親鸞は加筆することで四車家的解釈が可能となっていると考えられる。⁶⁹

このように親鸞は徹底して一乗の絶対化を意図していると考えられる。その一乗を誓願と関連させ「誓願一仏乗」として説くところに法華一乗の流れにありながらも、親鸞が独自の思想を展開している点を見ることができ。つまり、親鸞の一乗思想には誓願が重要な役割を果たしているのである。

前節で確認したように阿弥陀仏の本願には、救う対象である衆生に対して行を求める性質を持っていることが理解された。確かに、『無量寿經』を優婆提舎し、天親が著した『浄土論』において、説示の中心は願生者が行じる本願によって成就された浄土莊嚴の觀行にあった。また第一章において考察した曇鸞『往生論註』においても、その説示の中心は、願生者による智慧の完成であった。どちらも衆生の修すべき行に阿弥陀仏の本願を関連させて説いているものの、衆生の側に行が求められているといえる。

しかし、親鸞は本願によって願生者の行ずるべき行が廻向されるという思想を展開する。それは「行文類」六字釈中、「発願回向」といふは、如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり。⁷⁰の一文において、明確に記されるものである。「行文類」のなかで『論註』の文を引用する際、天親、曇鸞においては願生者の行であった五念門行について「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまへり、と知るべしと。(中略)菩薩は第五

門に出でて回向利益他の行成就したまへりと、知るべしと。」⁷¹としている。これは、尊敬語を用いることによつて、行じる主体を願生者から法蔵菩薩とし、「たまへり」ということから已に行われ、完成された行であることを示している。五念門中自利の四門で智慧・慈悲・方便を完成させるため、法蔵はそれら三点を具え衆生に回向することが分かる。

ただ、ここで阿弥陀仏を増上縁とすることで、法蔵菩薩が成仏するという矛盾が起こる。この点については『一念多念文意』の「この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。」⁷²がその矛盾点を回避するものと考えられる。阿弥陀仏の慈悲により垂名示形した法蔵菩薩が願を起こし、阿弥陀仏となるということを示す文である。同様の思想は「証文類」「しかれば、弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。」⁷³においても確認することができる。このように親鸞は、阿弥陀仏が種々の仏身に現じて、姿を示すものであると捉えていることが考えられる。この点を加味すると、五念門は垂名示形した法蔵菩薩の行の説示といふことができると思われる。五念門行を完成させた法蔵菩薩には当然、智慧、慈悲さらに方便が携えられている。そのような法蔵菩薩によつて発願したのが四十八からなる本願であり、成就され回向されるため衆生の修めるべき行がすでに完成されているものと考えられる。

『法華経』では教えを聞かない者には冷淡な態度がとられ、經典を誇るものは救われなからずとして、生々しい描写が「譬喩品」には説かれる。『無量寿経』においても、第十八願唯除の文とされる「ただ五逆と誹謗正法とをば

除く。」⁷⁴には救われない対象が存在する。そのような唯除の文に關しても曇鸞、善導の教説を受けた親鸞は「唯除五逆誹謗正法」といふは、「唯除」といふはただ除くといふことばなり。五逆のつみびとをきらひ誹謗のおもきとがをしらせんとなり。」⁷⁵とする。また『教行信証』「信文類」逆謗撰取では、難化の三機が他力回向の信心により救われるとする。

第二項 不可思議について

前項に確認した本願によって一切衆生に向けられる一乗の救いに対し、親鸞は一乗解釈中、誓願一仏乗を讃える一乗嘆徳において、「敬つて一切往生人等にまうさく、弘誓一乗海は、無礙無辺最勝深妙深説不可称不可思議の至徳を成就したまへり。なにをもつてのゆゑに、誓願不可思議なるがゆゑに。」⁷⁶とする。

ここで、本願に対し不可思議という語を付していることが分かる。親鸞が「他力といふは如来の本願力なり。」⁷⁷とすることも考慮すると他力とは不可思議なる本願力によって成立すると考えられる。親鸞の教えの中核を担う本願に關連して説かれる為、「不可思議」は非常に重要な概念であるといえる。さらに、親鸞の智慧・慈悲・方便への思考もみることが出来る。そこで、本項では「不可思議」について考察する。

浄土教における「不可思議」に關して、大田利生氏の論考⁷⁸を参照すると「不可思議」について、特に『無量寿經』での使用法から、第三十七願などにある数量的なもの、阿弥陀仏や仏国の功德、さとりなどの質的なものを形容する場合があると理解される。そのうえで、大田利生氏は浄土教における「不可思議」の語の意義を検討

し、「不可思議 (acintya)」という語のなかに真如法性がそなえているはたらしきそのものを含んだ語として理解しなければならぬということである。⁷⁹と結論付ける。つまり、浄土教一般ではさとりそのものと、そこから展開する働きに「不可思議」があてられていることが分かる。

次に、親鸞における「不可思議」を考えるが、それに関し内藤知康氏の論考⁸⁰が非常に示唆的である。そこでは「ただこれ不可思議不可称不可説の信樂なり」⁸¹の不可思議と、『唯信鈔文意』の法身に対して用いられる「ころもおよばれず」⁸²が同じ概念を示すのかを検討している。そしてその結論として、内藤知康氏は次のように述べる。

すなわち、法性法身は、「ころもおよばれず、ことばもたえたり」と、説示そのものが否定されるが、方便法身は説示そのものが否定されるのではなく、あくまで法蔵の発願修行から阿弥陀仏としての成仏、本願成就の不可思議光如来と説示されるのが方便法身である。そして、その説示を通して、その救済は不可思議である、自らの認識能力を超えていると、衆生は阿弥陀仏を認識するのである。⁸³

親鸞における「不可思議」とは、質的な性質に対して主に用いられるものであり、世俗に働く智に対して用いられることが理解できる。

以上のような法性法身などの第一義諦と言説に関し、龍樹の『中論』において次のように述べられる。

業と煩惱とが消滅することにより解脱がある。業と煩惱とは、概念的思惟より生じる。諸々の概念的思惟は、言語的多元性（戲論）より生じる。しかし言語的多元性は空性において滅する。（第十八章 第五偈）⁸⁴

涅槃の境地というのは迷いの根幹である言語的多元性、いわゆる戲論 (prapañca) の寂滅したものであるとする偈であるが、広く大乘仏教全体に通ずる基本的言説である。本項には特に「戲論」が関連する。戲論は pra-√pañc から派生したもので、「前方へと拡がっていく」という語源を持つ。そのため無意識の領域においておこる本能的、衝動的言語化が戲論ともいえる。そこから分別が起きるとされる。親鸞が第一義諦に「こころもおよばれず、ことばもたえたり」を、衆生に対する働きに「不可思議」と、区別し用いたことは、言葉に対する厳しい注意がみられる。そのような分別を全く起こすことの無い智慧、法性法身より慈悲によって垂名示形された方便法身、阿彌陀仏の救いは、第一章第二節で確認したように、有為無為を超える無縁であって、全く分別を持つことのない、無功有なるものである。その働きの、衆生の上では「不可思議」となっているのである。

さらに、内藤氏が検討した上述の「信文類」⁸⁵。「不可思議不可称不可説の信樂」には「おほよそ大信海を案ずれば、貴賤・縊素を簡ばず、(中略) 行にあらざ善にあらざ (中略) 多念あらざ一念にあらざ、」というような反対概念の否定がその前に付される。相反する概念否定に形容される如来の誓願による救いを不可思議とする。この反対概念の否定の説示というのは、すでに論考で言及されている通り⁸⁶、曇鸞の『往生論註』にもみられるものである。それに関し藤丸智雄氏は『往生論註』における不思議の語に対し次のように述べる。

〈不思議〉という言葉を用いる時、我々の眼前に現出する事象そのものを表すと共に、矛盾的表现（無為而無所不為・無生之生）でのみ示されうる、現象の背景にある行為者の有り様をイメージさせることも意図さ

れているのである。⁸⁷

不思議という語の語義に言及したものであるが、親鸞における不思議という場合には、単に思議を超えたことを表すだけではなく、救う主体である阿弥陀仏をも想起されることが考えられる。なぜならば、曇鸞における「無生之生」とは願生の菩薩に対し、如何なる様相で往生するのかを説き示したものであった。一方、親鸞に関して、前述の反対概念を否定し得るのは仏の側に立脚してこそ説くことができる。そうすると、ここでの行為者とは願生の衆生ではなく、慈悲の実践者たる阿弥陀仏となる。

以上を総括すると、特に浄土教において般若思想の影響を持つ文脈では、さとり、空、真如法性などのいわゆる勝義諦と、世俗における仏のはたらき、その現象、勝義・世俗二諦を貫く語として「不思議」をあてることができる。しかし、親鸞における「不思議」というのは、勝義諦に対してではなく、世俗における無功有なる仏の働きに対して特に用いられるということがわかる。ゆえに、「誓願不可思議」には、智慧より生じ、衆生の捉えることができる形での衆生救済の方便という具体的機能を通じてなされる仏の慈悲の発顕、そしてその主体である阿弥陀仏の様相、この二点をみることができるのである。

結論

本論は、大乘仏教において一貫して重視される智慧・慈悲・方便の三点を軸に、重要となる語の語義・語源、

また親鸞に至るまでの思想背景を踏まえながら、結果的に親鸞においてどのようなようにそれら三点が説かれるのか考察することを目した。

第一章では、大乘の菩薩に智慧・慈悲・方便の三点が求められる論理を『八千頌般若経』に求めた。そこで、菩薩摩訶薩には衆生救済が念頭に置かれ、そのために衆生への慈悲、方便が必須徳目とされていることが確認された。そして、曇鸞への考察を通じ、浄土往生を媒介として、第八地以上において菩薩は智慧を完成し、慈悲行を無功有になすことができることを確認した。

第二章では、親鸞の「誓願一仏乗」に智慧・慈悲・方便をみた。まず、その思想背景をみるため、「一仏乗」と「誓願」について確認した。「一仏乗」とは三乗を超え出でたものであること、阿弥陀仏の本願とは、仏道修行の前に建てる誓願と異なるものであることをそれぞれ確認した。智慧・慈悲・方便は浄土への願生者に求められる徳目であったが、親鸞は阿弥陀仏より回向され、それが衆生往生の因であると説いた。また、「不可思議」の語を通してみると衆生に関して、三点がどのように働きどのように捉えられるのかを確認することができた。

つまり、智慧・慈悲・方便というのは『八千頌般若経』や『浄土論』、『往生論註』において、菩薩摩訶薩や浄土願生者が修すべき徳目であり、そのため実践的側面が多分にみられた。阿弥陀仏に関連する場合も、阿弥陀仏の慈悲が説示の中心となることはない。しかし、末法にあって凡夫の自覚に立った親鸞においては、修すべき徳目として位置づけ、実践を主眼に置くことはなく、衆生へ無功有に働くものとして意味づけ、説いたということがいえる。

- 1 『岩波 仏教事典 第三版』岩波書店、二〇二三年（以下『仏教事典二〇二三』）
- 2 以上『仏教事典二〇二三』七一―九頁参照
- 3 渡辺章悟「般若経の意図するもの」『東洋思想文化五号』東洋大学文学部、二〇一八年、三頁
- 4 実際に『仏教事典二〇二三』において般若経典系は「慧」を重視する面があるとする。親鸞に言及しておく、著作において智慧、一語で意味を持たせる用例が多くみられる。しかし、智慧の語義への直接言及部分から、上記三分類のうち、第二の用例に該当する記述がみられることは親鸞の智慧観を考えるうえで重要である。それは国宝本の『浄土和讃』讃阿弥陀仏偈和讃中、「智慧の光明はかりなし」の左訓より読み取ることができる。エハコノオモヒノサダマリテトモカクモハタラカヌニヨリテフドウニナヅクフドウザムマイナリ チハアレハアレコレハコレトフンベチシテオモヒハカラフニヨリテシユイニナヅク（『浄土真宗聖典全書（二）宗祖編 上』本願寺出版社、二〇一一年、三三七頁）
- 5 「慧」と「智」を二義的に捉えていることがわかる。
- 6 「慈悲」の語源に関しては中村元『慈悲』講談社、二〇一〇年（以下『中村元二〇一〇』）を参照した。
- 7 片山一良「四梵住―仏の無量心―」『日本佛教学会念報 第七二号』日本佛教学會、平成一九年参照
- 8 『中村元二〇一〇』五九頁
- 9 例えば『正像末和讃』「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」の一節は世間において衆生、凡夫の慈悲が成立しないことを説く顕著な一例である。（『註釈版』六一―七頁）
- 10 『仏教事典二〇二三』九五―一頁参照
- 11 河崎豊「南方上座部における善巧方便」『中央学術研究所紀要』中央学術研究所、二〇一五参照
- 12 宮崎泉「大乘仏教における空性と慈悲―その関係、機能と実践の一断面―」『哲学研究 五百八十七号』京都哲学會、二〇〇九年（以下「宮崎泉二〇〇九」）
- 13 『宮崎泉二〇〇九』二頁
- 14 中村元、森祖道、浪花宣明ら『聖求経』『原始仏典 4 卷中部經典 I』春秋社、二〇〇四年、三九三頁

¹⁴ 本節の大乗仏教における智慧と慈悲の関係を『八千頌般若経』に着目し考察していくという構想は宮崎泉氏の論文「宮崎泉二〇〇九」、「インド大乗仏教における解脱の思想と慈悲」『日本の哲学 第一二号』日本哲学史フォーラム、二〇一一年（以下「宮崎泉二〇一一」）両論に示唆を受けている。

¹⁵ 梶山雄一・丹治昭義『八千頌般若経Ⅱ—大乗仏典3』中央公論新社、二〇一二年、一七六頁（以下『八千頌般若経』）

これは「有情の平等性」と説かれるものであり、智慧を獲得する以前の輪廻を前提とした素朴な思想を根本としている可能性がある。（「宮崎泉二〇〇九」一四、一五頁参照）

¹⁶ これは『八千頌般若経』第十六章において大鳥の両翼を智慧と方便と喩え、その大鳥は両翼がないために意図するところには降り立つことができず、大きな損害を受けると喩えられている。（『八千頌般若経』八十九頁参照）

¹⁷ 『八千頌般若経』において直証と熟知が明確に分けて説かれる。熟知とは空性の智慧の習得にとどめるもので、直証とは勝義するという意味で悟りに入るといふものである。

¹⁸ 「つまり声聞の階位とか独覚の階位に（おけるさとりにとどまることはない。」（『八千頌般若経』一七三頁）

¹⁹ 「菩薩大士とは難行の行者である。空性の道を追求し、空性によって時を過ぎ、空性の精神集中にはいりながら、しかも真実の究極を直証しないと、菩薩大士は最高の難行の行者である。」（『八千頌般若経』一七六頁）この部分からも智慧を勝義すると悟りに至り、慈悲的に行いを行うに至ることのないという智慧と慈悲の矛盾性がみられる。

²⁰ 「スプーテイよ、この、そのような知識をそなえた菩薩大士が、（有情救済のために何も）作為しないことに堕したり、三界に所属するものとともに暮らしたりすることはありえないし、不可能なのである。そういう状態は存在しないのである。」（『八千頌般若経』一八〇—一八一頁）

²¹ 相馬一意『『論註』と三論ないし四論との関係』『佛教学研究第五六号』龍谷仏教学会、平成一四年、九二頁
²² 藤丸智雄「曇鸞と僧肇—不思議の語をめぐる—」『印度學佛教学研究第四十四卷第二号』日本印度仏教学会、平成八年（以下「藤丸智雄一九九六」）参照

²³ 石川琢道『曇鸞浄土教形成論—その思想的背景—』法蔵館、二〇〇九年、六五頁（以下「石川二〇〇九」）

²⁴ 中観思想の強い曇鸞がなぜ浄土教に説かれる浄土往生を中心に論じたかについて、内田准心氏は曇鸞が『楞伽経』に記述される龍樹初地説に影響を受けている可能性に言及する。(内田准心「曇鸞浄土教における先師―龍樹・世親を中心に―」『真宗学』一四〇、龍谷大学真宗学会、二〇一九年、七四―七七頁参照)

北魏の時代背景について石川琢道氏の説示は示唆的である。(『石川琢道二〇〇九年』四三三頁参照)

²⁵ 『註釈版七祖篇』一四三頁

²⁶ 山口益『世親の浄土論』法蔵館、昭和四一年、一六六頁

²⁷ 『註釈版七祖篇』一四三頁

²⁸ 『註釈版七祖篇』一四三頁

²⁹ 『註釈版七祖篇』一四三頁

³⁰ 『大正蔵』二〇九頁

早島鏡正・大谷光真『浄土論註』大蔵出版、一九八七年、一〇五頁(以下『早島・大谷一九八七』とする)において『大智度論』の無縁の慈悲が言及されており、参照した。

³¹ 『註釈版七祖篇』一四四―一四五頁

³² 『註釈版七祖篇』一四七―一四八頁

³³ 『註釈版七祖篇』一四八頁

³⁴ 『早島・大谷一九八七』三九六頁においても「實際」に bhūtakoti をあてている。

³⁵ 『註釈版七祖篇』三七頁

³⁶ 長尾雅人『撰大乘論・和訳と注解下』講談社、昭和六二年、一六九頁(以下『長尾雅人一九八七』とする)

³⁷ 『長尾雅人一九八七』一七二頁

³⁸ 『註釈版七祖篇』一四三頁

³⁹ 「これまでの研究では、第二十二願に説かれる「普賢の徳」の内容に対する理解から導き出されたものと考えられるが、いづれにしても曇鸞は『論註』において二度も同文の引用を行っているにもかかわらず、そこから還相の回向へ通ずる理解を示していない。」さらに石川氏は「報生三昧」の用例が『大品般若』及び『大智度論』にのみ用例があるとし、還相思想の根拠をそこに求めるべきとする。(『石川琢道二〇〇九』二五三頁)

⁴⁰ 『石川琢道二〇〇九』二五六頁参照

^{4 1} 莊嚴菩薩成就の四種のうち第一番目の曇鸞作成の願に「願はくはわが国のうちには無量の菩薩ありて、本処を動ぜずしてあまねく十方に至りて種々に応化して、如実に修行してつねに仏事をなさん」とある。（『註釈版七祖篇』八八頁）

^{4 2} 「願はくはわが仏土のもろもろの大菩薩、一念の時のあひだにおいて、あまねく十方に至りて種々の仏事をなさん」『註釈版七祖篇』八九―九〇頁

^{4 3} 園林にかんしては「法の園」dharma-āraṃaのāraṃaは、喜びを意味し、また喜びの場所、園林、楽園を意味する。（『長尾雅人一九八七』一八〇頁）とあるように喜びの場を意味する語とされていた可能性が考えられる。そうであるならば園林遊戯地門という語全体として慈悲行でありながらも、努力をなんら必要としない、全く自然な働きを指すものと考えられる。

^{4 4} 藤田宏達氏は『長部』などの原始經典などを参照し、そこに三乗の考え方の由来をみることができるとする。（藤田宏達「一乗と三乗」『法華思想』平樂寺書店、一九七五年、三六九頁）

^{4 5} 渡辺章悟『般若経の思想』、春秋社、二〇一九年、一五七頁

^{4 6} 齋藤明「一乗と三乗」五十八頁（『インド仏教3 岩波講座東洋思想 第十卷』岩波書店、一九八九年所収）（以下『齋藤明一九八九』）

^{4 7} 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、四〇四頁参照

^{4 8} 杉本卓洲『インド仏塔の研究―仏塔崇拜の生成と基盤』平樂寺書店、一九八四年、五〇八―五〇九頁（以下『杉本卓洲一九八四』）

^{4 9} 『杉本卓洲一九八四』五一―五二頁

^{5 0} 『杉本卓洲一九八四』五一―五二頁

^{5 1} 『註釈版』一二頁

^{5 2} 藤田宏達『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館、二〇一一年、一一頁（以下『藤田宏達二〇一一』）

^{5 3} 『仏説無量寿経』（『註釈版』一五頁）

^{5 4} 『藤田宏達二〇一一』一四頁

^{5 5} 香川孝雄「本願思想の源流」『日本佛教學會年報 第六十号』日本佛教學會、平成七年、九―一〇頁（以下『香川孝雄一九九五』）

⁵⁶ 「香川孝雄一九九五」一四頁

⁵⁷ 『大阿弥陀経』の本願中、純粹に生因願ということができるのは第六願、第七願であると思われる。その両者に「愛欲を断じ、きちんと斎戒をたもち」ということが求められる。さらに昼も夜も、第六願では阿弥陀仏を、第七願では阿弥陀仏国土に生まれることを念じることが共通して求められる。(辛嶋静志「『大阿弥陀経』訳注(一)」『佛教大学総合研究所紀要第六号』佛教大学総合研究所、一九九九参照)

⁵⁸ 藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」『親鸞教学九十八号』大谷大学真宗学会、二〇一二年、三〇頁参照

⁵⁹ ただし、一乗海积文の直接的な引用元は『勝鬘経』というよりも『一乗要決』と考えられている。(四夷法顕「親鸞の一乗思想における叡山教学の受容―源信『一乗要決』との関連を中心に―」『真宗学』一三一、龍谷大学真宗学会、二〇一五、一〇九頁参照、以下「四夷法顕二〇一五」とする。)

⁶⁰ 普賢晃寿「親鸞聖人に於ける一乗思想の系譜―特に天台教学との関連に於いて―」『佛教文化研究所紀要第二集』昭和三八年、一八七頁(以下「普賢晃寿一九六三」とする)

浅田正博「親鸞聖人と『法華経』」『龍谷教学第四十五号』龍谷教学会議、平成二二年、一四四頁(以下「浅田正博二〇一〇」とする)

⁶¹ 「浅田正博二〇一〇」、一四〇―一四二頁に詳しい。

⁶² 『教行信証』「証文類」(『註釈版』一九五頁)

⁶³ 『教行信証』「証文類」(『註釈版』一九五頁)

⁶⁴ 『教行信証』「証文類」(『註釈版』一九五頁)

⁶⁵ 「四夷法顕二〇一五」一一三頁

⁶⁶ 雲井昭善『勝鬘経仏典講座10』大蔵出版、昭和五一年、二〇一頁

比叡山専修院・比叡学院編『恵心僧都全集第二卷』思文閣、一九七一年、二〇五頁

⁶⁷ 『教行信証』証文類(『註釈版』一九五頁)

⁶⁸ 高崎直道『如来蔵思想の形成―インド大乘仏教思想研究―』春秋社、一九七四、二九〇頁

⁶⁹ 「故に上記の宗祖の省畧は天台の意により「随彼所欲而方便説」の文を畧し(中略)勝鬘経に「即是大乘天有二乗」とある文に法華経を合し、三乗の句を加えて、「大乘无有二乗三乗」とされている。」(「普賢晃寿一九六

三」一八八頁)

また「浅田正博二〇一〇」(一四四—一四七頁)にも同趣旨のことが書かれている。

⁷⁰ 『教行信証』「行文類」(『註釈版』一七〇頁)

⁷¹ 『教行信証』「行文類」(『註釈版』一九五頁)

⁷² 『一念多念文意』(『註釈版』六九〇頁)

⁷³ 『教行信証』「証文類」(『註釈版』三〇七頁)

⁷⁴ 『仏説無量寿経』(『註釈版』十八頁)

⁷⁵ 『尊号真像銘文』(『註釈版』、六四四頁)

⁷⁶ 『教行信証』「行文類」(『註釈版』二〇〇頁)

⁷⁷ 『教行信証』「行文類」(『註釈版』一九〇頁)

⁷⁸ 大田利生「浄土教における「不可思議」の語義」『真宗学』第一二三・一二四合併号、龍谷大学真宗学会、二〇一一年(以下「大田利生二〇一一」)

⁷⁹ 「大田利生二〇一一」一七頁

⁸⁰ 内藤知康「親鸞における不可思議の意義」『真宗学』第一二九・一三〇合併号、龍谷大学真宗学会、二〇一四年(以下「内藤知康二〇一四」)

⁸¹ 『教行信証』「信文類」(『註釈版』二四六頁)

⁸² 『註釈版』七一〇頁

⁸³ 「内藤知康二〇一四」四四頁

⁸⁴ 桂紹隆・五島清隆『龍樹『根本中頌』を読む』春秋社、二〇一六年、六九頁

⁸⁵ 以下『教行信証』「信文類」(『註釈版』二四五—二四六頁)

⁸⁶ 「藤丸智雄一九九六」

また、矛盾的表现によって、不思議を形容するのは、僧肇『注維摩経』にみられるものであり、そこから曇鸞は影響を受けているとされる。特に、「無生の生」などは顕著な例である。

⁸⁷ 「藤丸智雄一九九六」七五頁

参考文献

資料

中村元、福永光司、田村芳朗、今野達、末木文美士『岩波 仏教事典 第三版』岩波書店、二〇二三年
『浄土真宗聖典全書(二) 宗祖編 上』本願寺出版社、二〇一一年
比叡山專修院・比叡学院編『恵心僧都全集第二卷』思文閣、一九七一年
書籍

石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年
瓜生津隆真『十住毘婆沙論』大蔵出版、一九九四年
梶山雄一・丹治昭義『八千頌般若経Ⅱ―大乘仏典3』中央公論新社、二〇一二年
桂紹隆・五島清隆『龍樹』根本中頌』を讀む』春秋社、二〇一六年
雲井昭善『勝鬘経 仏典講座 10』大蔵出版、昭和五十一年
杉本卓洲『インド仏塔の研究―仏塔崇拜の生成と基盤』平楽寺書店、一九八四年
田村芳朗・藤井教公『法華経上 仏典講座 7』大蔵出版、一九九五年
高崎直道『如来蔵思想の形成―インド大乘仏教思想研究―』春秋社、一九七四年
中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経(上) 無量寿経』岩波書店、一九六三年
中村元『慈悲』講談社、二〇一〇年
中村元・森祖道・浪花宣明ら『聖求経』『原始仏典4 卷中部経典Ⅰ』春秋社、二〇〇四年
長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年
長尾雅人『撰大乘論・和訳と注解下』講談社、昭和六二年
早島鏡正・大谷光真『浄土論註』大蔵出版、一九八七年
藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年
藤田宏達『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、昭和五〇年
藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇九年
藤田宏達『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館、二〇一一年
山口益『世親の浄土論』法蔵館、昭和四一年

渡辺章悟『般若經の思想』春秋社、二〇一九年
論文

浅田正博「親鸞聖人と『法華経』」『龍谷教学第四十五号』龍谷教学会議、平成二十二年

内田准心「曇鸞浄土教における先師―龍樹・世親を中心に―」『真宗学』一四〇、龍谷大学真宗学会、二〇一九年

大田利生「浄土教における「不可思議」の語義」『真宗学』第一二三・一二四併号、龍谷大学真宗学会、二〇一一年

片山一良「四梵住―仏の無量心―」『日本佛教学会念報 第七二号』日本佛教学會、平成一九年

香川孝雄「本願思想の源流」『日本佛教学會年報 第六十号』日本佛教学會、平成七年

辛嶋静志「『大阿弥陀経』訳注（一）」『佛教大学総合研究所紀要第六号』佛教大学総合研究所、一九九九年

河崎豊「南方上座部における善巧方便」『中央学術研究所紀要』中央学術研究所、二〇一五年

斎藤明「一乗と三乗」『インド仏教3 岩波講座東洋思想 第十卷』岩波書店、一九八九年

相馬一意「『論註』と三論ないし四論との関係」『佛教学研究第五六号』龍谷仏教学会、平成一四年

四夷法顕「親鸞の一乗思想における叡山教学の受容―源信『一乗要決』との関連を中心に―」『真宗学』一

三一、龍谷大学真宗学会、二〇一五年

内藤知康「親鸞における不可思議の意義」『真宗学』第一二九・一三〇合併號、龍谷大学真宗学会、二〇一四年

普賢晃寿「親鸞聖人に於ける一乗思想の系譜―特に天台教学との関連に於いて―」『佛教文化研究所紀要第二集』昭和三八年

藤田宏達「一乗と三乗」『法華思想』平楽寺書店、一九七五年

藤丸智雄「曇鸞と僧肇―不思議の語をめぐる―」『印度學佛教学研究第四十四卷第二号』日本印度仏教学會、平成八年

藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」『親鸞教学九十八号』大谷大学真宗学会、二〇一二年

宮崎泉「大乘仏教における空性と慈悲―その関係、機能と実践の一断面―」『哲学研究 五八七号』京都哲学會、二〇〇九年

宮崎泉 「インド大乘仏教における解脱の思想と慈悲」 『日本の哲学 第一二号』 日本哲学史フォーラム、二〇一一年

渡辺章悟 「般若経の意図するもの」 『東洋思想文化五号』 東洋大学文学部、二〇一八年