

## 印度淨土思想の一豎斷面

——往生本願の變移より考察したる——

色 井 秀 讓

は し が き

大無量壽經には現在、後漢支婁迦讖譯と傳へられる無量清淨平等覺經、吳の支謙譯と稱せられてゐる大阿彌陀經、曹魏康僧鐸譯と信ぜられてゐる無量壽經、唐代菩提流志の譯した大寶積經中の無量壽如來會、宋法賢譯の無量壽莊嚴經、並びに梵本及び西藏譯の七種の異本が存する。これらの中、西藏譯は組織内容殆ど梵本と同一であつて嚴密に異本と稱せられず、單にそれが補助的價値を有するにすぎないとするも、少くとも六種は異本と看做し得る。而してこれら六種異本が組織内容共に相互に多かれ少なかれ相違を示してゐることは何人も否定し得ない事實である。若しこれら異本が成立年代を異にするものであれば、その相違は阿彌陀佛淨土思想の變遷を窺知するよき指針となり得るであらう。この見地より吾人は六種異本の成立の先後に就て論究を試み、吳譯・漢譯・魏譯・唐譯・梵本・宋譯の次第を以て成立したとの推定を下した。勿論これは成立年代でなく、單なる成立先後の推定にすぎないから、これを根基としたあらゆる論述に的確なる年代的な歴史性を附與することは不可能であらう。又現存異本を以て凡ての異本を盡

したりとは断定し得られないが故に、飛躍間隙の生ずることもあるであらうが、これら異本は大乗興起の時代より最下限法賢の譯時に至るまでの一千年以内の歴史的時間内に於ける六個の指標であつて、これらを連繋することによつて何らかの線が描き出されるのではないか、而してその線が印度淨土思想史の一面を織り出す經となるのではないかと考へられる。この考へ方に基いて大無量壽經異本の六本をみる時、そこに究明すべき種々の問題が見出されるのであるが、最初の試みとして本願文中の特に往生に密接な關係を有する一群の願に就て考察を加へることとしたい。

大無量壽經の意圖する所が何であつたかはそれ自體印度佛敎史上の一問題であるが、衆生の側よりその經を見る淨土敎家の一般的な解釋に従ふ限り、極樂國土への往生勸説をその究極の目的とするものであり、従つて法藏の因願は國土莊嚴の誓願も正報の屬性に關する立願も凡て直接間接に往生の一事に何等かの聯關を有するものなることは認めねばならない。さり乍らその中にも自ら數個の差別があり、往生者を容るべき國土その敎主その所住者に關するもの、往生者の果報に關するもの、往生者の因由に關するもの等に分つことができる。今往生に密接なる關係を有する一群の願と言へるものは右の三種の中第三の往生者の因由に關する誓願であつて、これを往生本願と名づけておく。往生本願に包藏せられるものは所謂の諸佛稱揚願と臨終來迎願と生因本願とである。これらの願は他の諸願に比して遙に直接的に衆生往生の道程を立願せるものであつて、往生勸説をこの經の究極の目的と見る限り中核をなす誓願である。これらの誓願が夫々六種異本にあつて如何なる意義を有してゐたか、又最古の吳譯より最後の宋譯に至るまでの間に如何なる遷移をなしたか、且つその遷移が淨土思想史上示唆する所は何であるかに就て考究しやうと思ふ。

往生本願と稱すべきものを列擧すれば左の如くである。

吳譯 (第四願) 使某作佛時令我名字皆聞八方上下無央數佛國皆令諸佛各於比丘僧大坐中說我功德國土之善。

諸天人民鳩飛蠕動之類聞我名字莫不慈心歡喜踊躍者皆令來生我國。得是願乃作佛不得是願終不作佛。

(第五願) 使某作佛時令八方上下諸無央數天人及鳩飛蠕動之類若前世作惡聞我名字欲來生我國者即便返正自悔過爲道作善便持經戒願欲生我國不斷絕壽終皆令不復泥犁禽獸薜荔卽生我國在心所願。得是願乃作佛不得是願終不作佛。

(第六願) 使某作佛時令八方上下無央數佛國諸天人若善男子善女人欲來生我國用我故益作善若分檀布施造塔燒香散華然燈懸雜繪緋飯食沙門起塔作寺斷愛欲(齋戒清淨一心念我晝夜一日不斷絕皆令)來生我國作菩薩。得是願乃作佛不得是願終不作佛。

(第七願) 使某作佛時令八方上下無央數佛國諸天人若善男子善女人有作菩薩道奉行六波羅蜜經若作沙門不毀經戒斷愛欲齋戒清淨一心念欲生我國晝夜不斷絕若其人壽欲終時我卽與諸菩薩阿羅漢共飛行迎之卽來生我國則作阿惟越致菩薩智慧勇猛。得是願乃作佛不得是願終不作佛。

漢譯 (第十七願) 我作佛時令我名聞八方上下無數佛國諸佛各於弟子衆中歎我功德國土之善。

諸天人眾動之類聞我名字皆悉踊躍來生我國。不爾者我不作佛。

(第十八願) 我作佛時諸佛國人民有作菩薩道者常念我淨潔心壽終時我與不可計比丘衆飛行迎之共在前立即還生我國作阿惟越致。不爾者我不作佛。

(第十九願) 我作佛時他方佛國人民前世爲惡聞我名字及正爲道欲來生我國壽終皆令不復更三惡道則生我國在心所願。不爾者我不作佛。

魏譯 (第十七願) 設我得佛十方世界無量諸佛不悉諮嗟稱我名者不取正覺。

(第十八願) 設我得佛十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。

(第十九願) 設我得佛十方衆生發菩提心修諸功德至心發願欲生我國臨壽終時假令不與大衆圍遶現其人前者不取正覺。

(第二十願) 設我得佛十方衆生聞我名號係念我國殖諸德本至心回向欲生我國不果遂者不取正覺。

唐譯 (第十七願) 若我成佛彼無量刹中無數諸佛不共諮嗟稱歎我國者不取正覺。

(第十八願) 若我證得無上覺時餘佛刹中諸有情類聞我名已所有善根心迴向願生我國乃至十念若不生者不取菩提。唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人。

(第十九願) 若我成佛於他刹土有諸衆生發菩提心及於我所起清淨念復以善根回向願生極樂彼人臨命終時我與諸比丘衆現其人前。若不爾者不取正覺。

(第二十願) 若我成佛無量國中所有衆生聞說我名已善根回向極樂若不生者不取菩提。

梵本 二 17 三 Saomno bhagvambodhiprāṅkasya nāpṛameyosn budhaktśelrosvāpṛameyāsauṅkhyerā bu-

ddhā bhagvanto nāmalhayan parikṛāyayurva varān bhāṣarāna pṛaḥaṣṭānābhyaṅṛāyayurva Sa-

ṇḍhāyayurvatā tāvālahamānūkarān saṅyāksānibodhīnābhīsanubhāyayān 世尊若し我菩提を得たる

後、無量佛國に於ける無量無數の諸佛世尊、名號を稱讚せず稱譽を説かず稱歎を隨宣せず敷宣せずんば、其間我は阿耨多羅三藐三菩提を證得せざるべし。

18 11 Saevanne bhagavambodhipīṭhasya ye sattvā anyeṣu lokadhātavaṃuttarāyānāṃ saṃyaksambodhān cittaṃtīpīṭha nraṇa nūnatheyānī grūtī vā prasaṃnacetā mānanaṃsaragusteṣānī colāhani mara-nakālasamayo pratyupasthite bhikṣusanghaparivārah puraskrito na purastastisīheyānī yacītan cittaṃvīlase-pattīyā nī tavaḥalahaṃantatāyānī saṃyaksambodhinabhisambudhyeṣānī 11 世尊若し我菩提を得たる後、

他方世界の諸有情、阿耨多羅三藐三菩提心を發し我名號を聞き巴りて歡喜心を以て我を隨念せんに、若しその臨終の時節現前せしとき、その心不散亂の爲の故に、我比丘衆に圍遶恭敬せられてその前に立たざれば、其間我は阿耨多羅三藐三菩提を證得せざるべし。

19 11 Saevanne bhagavambodhipīṭhasyaṣṭānāyānāṃ buddhahāṃseteṣu buddhahāṃseteṣu ye sattvā māna-nūnatheyānī grūtī vā tatra buddhahāṃsete cīkūnī preraḃyayurupapattāye kuḃālanūḥīnī ce parīṇāmayeḃustō-tatra buddhahāṃsete no papadyeḃanantāḃgo ḥaḃābhīcīcīcīpīḥapavīratānī sthāpyīṭvānāntarāyācīkānānāḃ sal-dharmaprāḥkṣepāpāraṇakrīḥānāḃgo sattvānāḃ tavaḥalahaṃantatāyānī saṃyaksambodhinabhisambudhye-ḃānī 11 世尊若し我菩提を得たる後、無量無數の諸佛國に於ける諸有情、我名號を聞き巴りてかの佛國に生ぜん爲に心を發し又諸善根を回向せんに、無間業を造ると正法の誹謗障礙をなせし有情とを除きて、假令十の心發起轉變を以てかの佛國に生ぜざれば、其間我は阿耨多羅三藐三菩提を證得せざるべし。

宋譯（第十三願） 世尊我得菩提成正覺已所有衆生求生我刹念吾名號發志誠心堅固不退彼命終時我令無數苾芻現前圍

繞來迎彼人經須臾間得生我刹悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。

（第十四願） 世尊我得菩提成正覺已所有十方無量無邊無數世界一切衆生聞吾名號發菩提心種諸善根隨意求生諸佛刹土無不得生悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>3)</sup>

往生本願と認めらるべきものは右の諸願であるが、此の中何れが諸佛稱揚願であり、乃至は何れが生因本願であるかに就て分別を加へ、然る後に、思想推移の指標としてこれを眺めることとする。

1 高田學報第二十八輯所載、拙稿「大無量壽經異本成立次第考」参照

2 龍樹が大智度論に數々此經を引用し、又易行品のある部分はこれに基いて述作されたと思はれるが、その龍樹所用の經典が六種異本中何れであつたか、或は何れがそれに最も近いものであつたかが明瞭にさるれば、少くともこの一點に於て時代の流れと異本の系列とを結びつけることができる。望月博士に従へば漢譯類本のやうである。（淨土教の研究、三〇九頁）自分はこれに就て愚考した結果舊本より唐本に移る中間の一本といふ結論に達したのであるが、その詳細は何れ横會を得て高評を仰ぎたいと思つてゐる。

3 大正藏、第十二卷、三〇一、二八一、二六八、三一九、第十一卷、九三。 Max Müller: Sūhāvati-Vyūha p. 14f. 淨土宗全書別卷、三〇、三二。

## 第一章 往生本願の分別

往生本願中に包攝せらるゝものは諸佛稱揚願と生因本願と臨終來迎願との三種であるが、この中諸佛稱揚願とは、

立願者より云つて、十方の諸佛が阿彌陀佛及びその國土の始終を宣説し稱揚すべきこと、換言すれば十方諸佛が大無量壽經を説くべきことを誓願したものであり、上に列舉した諸願中この願なりとなして疑なきものは吳譯第四願の前半、漢譯第十七願の前半、魏譯第十七願、唐譯第十七願、梵本第十七願であつて、宋譯にはこれに當るべきものが缺如してゐる。

生因本願とは、立願者の側より言へば特定の條件を擧げてこの條件の成滿せる有情が必然的に往生を得ることを誓願せるもの、これを往生者の側より言へば往生なる果報に對して動的に或は直接的に因たるべき條件を説示せる誓願といふことである。この意味に於て生因本願となして疑なきものは吳譯第五、第六、第七の三願、漢譯第十八、第十九の二願、魏譯第二十願、唐譯第十八、第二十の兩願、梵本第十九願、宋譯第十三願及び第十四願である。但し宋譯第十四願は十方佛土往生の願であつて極樂國土往生を目的とする場合には除外すべきものである。

臨終來迎願は又來迎引接願、臨終現前願と名づくるも可なるものであつて、特定の條件の下に壽終の時に於ける佛菩薩大衆の來迎若くは現前を誓願したものであり、往生の直接間接の因に關せずして往生を莊嚴する一様相に關する誓願である。然し乍ら往生を豫想しない來迎はあり得ず、この點に立脚する時は來迎に關する諸の條件がそのまま往生に對する條件であるとなす解釋も成立ち、來迎を否定する立場もあり得て、臨終來迎願と生因本願とを辨別するに困難を感じる場合がある。今は來迎を認める立場を取り、擧げられた條件が來迎と往生との何れに強き繫りを有するかに從つてこれが辨別をなすこととする。これに依つて臨終來迎願と爲すべきものを取らせば、吳譯と漢譯と宋譯とはなくして自餘の三本にのみ存し、魏譯唐譯は夫々第十九願、梵本は第十八願がこれに相當る。

以上の如く三種の願に分別した以外の吳譯第四願後半、漢譯第十七願後半、魏譯第十八願に就ては相當考慮すべき問題が存するから項を更めて論ずることとした。

(1) 眞宗は不來迎と説くが故に臨終來迎願を認めない。然し梵樹林下往生願と名づけて尙生因本願たることは認めてある。

#### 一 吳譯第四願後半に就て

吳譯第四願後半は形式上獨立の一願でない。従つてこれを前半に從屬せしめてその一部を爲すものと軽く解すればそれまでであるが、斯く解するには文の當相よりする時躊躇せざるを得ないものがある。又それ故にと推せられるのであるが、聞名往生願或は念佛往生願と名づけられる場合が存する。而してこれを聞名往生願と名づくる所以は「聞我名字」を往生の直接因と思惟するが爲であり、念佛往生願と名づくるは「慈心歡喜踊躍」を聞名に由つて生じた強烈な志向と解しこれを往生の直接因となすに由るものと思はれ、何れもこの中に直接因を見出しそれを「皆令來生我國」と云へるに關係づけ、以て生因本願となさんとするものである。然し乍らこれに従ふとすれば、第二十四願に「見我光明莫不慈心作善者皆令來生我國」とあるものも亦光明觀見、或はそれに由る慈心作善を直接因とする生因本願であるとしなければならぬ。元來第二十四願は光明の無量とその威力の絶勝との誓願であつて、上の一文はその一部として光明觀見の功德を示したものと解すべきである。即ちその功德として直接に導出されるのは莫不慈心作善である。慈心とは光明の興へた心意的變化であり、作善とは行爲的變化であつて、心意的變化の積極的な具體化である。然し乍ら此の作善には一定の方向が附與されてゐない。無上菩提に趣向する出世間的作善ともなり得、又單なる世間善に轉落することもあり得て、これが極樂往生へ趣向する爲には尙他に方向性の興へらるることが必要である。



この方向性の附與が後にも述べる如く一般的な善根と共に生因本願の核心をなすものであるが、これによつて一般的な善根が特殊化される。即ち生因が形成される爲には、善根が核となり、この核を發生せしめる地盤としての心意的なるものが形成せられ、その心意的なる地盤に趣向性が發生し、これが核を特殊化する爲に方向性を附與することを必要とする。然るに此願の場合、光明觀見による心意的變化によつてその地盤が形成せられ、心意的變化の積極的具體化に於て核が形成され乍ら、而も地盤に趣向性なく核に方向性が與へられてゐない。それ故にこの願を以て生因本願となすことは不可能である。單に言ひ得ることは生因を充すことの第一要件と第二要件とが存立してゐるといふにすぎない。第一要件としての核發生の地盤たる心意的なるもの、生因に對して生緣とも言ふべきものが形成されたことに於て往生の可能性が確立されたのであつて、この意味に於て皆令來生我國の誓が成立つと解すべきであり、往生を具現する爲には尙地盤に趣向性が發生し核に方向性が附與されるといふ第三第四の要件が充されねばならない。従つて第二十四願にいふ往生は可能態であつて現實態ではない。この可能態の往生が光明觀見より導き出されることを示し、以て光明の絶勝なる威力功德を誓つた所にこの願の目的が存する。

第二十四願は斯くの如く解するが至當なりとすれば、同様のことが第四願後半に就ても言ひ得られる。即ち聞我名字以下は、諸佛の稱揚によつて、諸佛の説ける大無量壽經によつて阿彌陀佛を聞知せる有情に及ぼさるべき效果、或はそれを納受せる有情のあり方の誓願、約言すれば聞名の功德を誓願したものである。聞名せる有情は慈心歡喜踊躍の狀態におかれる。慈心歡喜とは有情の心意的あり方であり、踊躍とは消極的な行爲的あり方である。この心意的と消極的な行爲的あり方とがやがて積極的な行爲的あり方と極樂國土への趣向性とを生出す素地となる。而して積極的

な行爲的あり方とは善根であり、これに趣向性が作用して方向性が興へられる時往生の真正因が成満すると考へるべきである。それ故に往生の真正因が充さるゝには尙第二第三第四の要件を必要とし、ここには第一の要件たる地盤、生因に對して生縁とも稱すべきものが成立したにすぎない。然しこの生縁の成立と共に往生の可能性が確立されたと言ひ得る。この意味に於て皆令來生我國の誓が妥當する。従つてここに云ふ皆令來生我國は現實態の往生でなく可能態の往生である。これが諸佛稱揚の功德として有情の側に導き出されることの誓願が第四願後半である。斯く解すれば聞名を直接因となし唯それのみによつて往生が具現されること、或は又聞名に由る慈心歡喜踊躍がそのまま佛國への志向となり直接因となることの誓願となすべきでなく、これを諸佛の稱揚に就て言へばその功德の一表現であり、往生に就て謂へば可能態往生の確立である。然るに斯く解せずして聞名或は慈心歡喜踊躍を直接因と見んとすれば、發達した後世の淨土思想を吳本成立當時の古代淨土思想に附會せんとするものであるとの非難を蒙るであらう。のみならず第五願以下三個の生因本願をして全く意義を失はしめることになるであらう。

以上の如く第四願後半を解するが正しいとするならば、これは生因本願に屬せしむべきものでないことは明瞭である。然し本質的な諸佛稱揚願でもない。言はば諸佛稱揚の隨伴する特性に關する誓願であつて、稱揚功德願とも命名すべきものであらう。然しこれはこの願を前半より切離して考へる場合必要な命名であつて、諸佛稱揚の功德である限り強ひて別立せしむる必要なく、前半に従屬せしめてその一部をなすものとなして可なるものである。

漢譯第十七願は文に廣狹の差はあるが吳譯第四願と全く同意義である。従つてその後半も吳譯のそれと同様の意味に解すべきものである。

(1) 望月博士、淨土教の起原及發達、五五八、五九八頁。南條博士、無量壽經梵文和譯文部五譯對照、九八頁。この命名は魏譯に居して其譯を解する立場である。この立場にあつてこの命名が當然であらう。今は成立次第に従つてその他の立場をとる。

## 二 魏譯第十八願に就て

魏譯第十八願は支那日本に發達した淨土教に於ては王本願と稱せらるるほど重要視され、種々のスコラの解釋が施されてゐるが、これは全く至心信樂欲生我國乃至十念を以て往生の直接因となし、依つて以て此の願を生因本願なりと解することに由來する。このことは支那日本の發達した淨土教の解釋としては正しいであらう。然し魏本成立當時の印度淨土思想にまで遡つて、果して妥當となし得るであらうか。

これに關して第一に究むべきは乃至十念の意義である。この意義が大だ明瞭を缺くが爲に、觀無量壽經の影響の下に念即聲なることを豫想する「稱我名號下至十聲」「上盡一形下至十聲一聲等」の如き解釋が出されてゐる。これは柄かに至心信樂欲生我國なる心意的あり方に於ける有情の一聲十聲乃至盡形聲なる行爲的あり方を以て生因となすことを意味するものである。かくの如き第十八願の扱方には二個の立脚點が存する。一は乃至を連続的な二點間の中間省略の意味を顯はすと解することである。この意味に解する爲にはその二點を捕捉しなければならぬ。一點は十念に於て捉へ得るが他の一點が願文に見出されないが爲に、逆に乃至の語より推則して十念の上位の一點を補はんとする。二には文字上よりするも心意的なる十念の念を聲といふ行爲的なるものに置き換へることである。この置き換への論理的過程は、念を觀念と稱念とに分つ結果、稱念の稱に稱揚と稱名との兩面の意味あるに拘らず、稱名が稱揚の一形態であることに基いて特殊に全體を溶融せしめ、念||稱念||稱名||聲といふ推理を經ることにあり、稱を媒介と

して念と聲との同一性に歸着したものと思はれる。この二個の立脚點が魏譯原本に於て果して可能であるか。その存せざる今日確實に解明することは不可能であつて、唯現存梵本より推測するの一途が残されてゐるにすぎない。梵本第十九頌に

*tatra bhūttakṣetro nopapadyorāmanātago dagabhiḥcittotpālaparivartāh*

とあり、これは「假令<sup>もし</sup>十の心發起轉變を以てするもかの佛國に生ぜざれば」と譯すべく、又西藏譯にも

*tha na sans bskycl pahi hgyur la bens sans rgyas kyi shin der skyo bar ma gyur pa* 「假令<sup>もし</sup>多くとも

(少くとも)十の心發起轉變を以てかの佛國に生ぜざれば」

と譯されてゐる。魏譯原本が現存梵本と同一の語を用ゐてゐたと断定すべき證左は見出されないが、南條博士の推定還覺<sup>1)</sup>に従つて乃至十念若不生者の原語に關する限り同一であつたとして可なりと思考される。若し果して然りとすれば乃至の原語は *antagās* であり、十念は *lga-aḥla-nyūda-parivarta* であつたとなしなくてはならぬ。

乃至と譯さるる語は通常 *yuvāt*<sup>5)</sup> である。これは二點間の中間省略の意味を有する乃至である。然るに今の原語と曰さるる *antagās* は西藏に *tha na* と譯され、「少くとも」或は「多くとも」といふが如き極限を表はす意味を有する語である。従つて上掲の一句は「多くとも十の心發起轉變を以て云云」の意と解すべきである。この場合十を極大とすることを意味するのであるが、この極大に對する極小としての一を想起する時、一一十の中間省略の意をも含むものとなる。十を極大とすることの内面的意味として、このことは當然含蓄されてゐなければならぬ。この含蓄をも表現する場合乃至なる語は誠に適譯である。それ故に乃至を中間省略の意に解する第一の立脚點は當を得たりとす

べきである。

通常念と譯さるる語は *saṃvīti* 若くは *manasikāra* である。*citta* が念と譯さるることは翻譯名義大集に依る限り *cittasamūhī* と復合せられて念と譯されてゐる以外全くなく、殆んど總てが心と譯されてゐる。殊に四念處 (*catvāriṣṭīyapasthāna*) 中の心念處 (*cittasaṃvītiyapasthāna*) に心 (*citta*) が身 (*kāya*) 受 (*vedanā*) 法 (*dhammā*) と共に念 (*saṃvīti*) 現前 (*upasthāna*) の對象とされてゐることより推して、念と心とは語法上截然區別すべきものであらうと思はれる。<sup>10)</sup> *saṃvīti* は *saṃ* なる動詞より作出された名詞であつて念と譯されるが、嚴密な意味は憶念又は記念であり、對象若くは表象の現前或は再現、確認、保持といふ強い意味を有してゐる。*manasikāra* は *manasikāri* より名詞化した語であつて、*saṃvīti* ほど強くないが心一般に比すれば極めて特殊な、むしろ心をして特定の對象若くは表象に向はしむる時の思量作用そのものを意味するものであり、文字通りには作意と譯されてゐる。取意して念と譯されてゐる場合もあるが、決してそれは憶念の意味でなく、支那淨土教に所謂の觀念なる概念にほぼ相當するものでないかと思はれる。

斯く心と念とが語法上區別すべきものであるとすれば、*Taga-citta-ūpāta* は十念發起と譯すべきでなく、文字通り十心發起と譯さなければならぬ。然し念の原語の一なる *manasikāra* が *manas* と *kiti* との合成語より作出された名詞であることを想起しつゝ *cittokūpāta* なる語を見るに、*citta* と *ūpāta* との合成語より來る語であつて、若し意 (*manā*) を作爲する *kiti* ことが念と稱せらるるならば、心 (*citta*) を生起する (*ūpāta*) ことも亦念と稱して可なりと思はれる。然らば *Taga-citta-ūpāta* を以て十念と譯するも不可なきもののやうである。魏本譯者がこの意味

に於て十念なる譯語を擇んだとするならば當を得たものと言はねばならぬ。事實魏譯の往生を闡説する個處に再三乃至十念或は乃至一念なる語が用ひられてゐるが、梵本のこれに相當る個處には何れも *cittoṣṭāpāda* と出されてゐる。

更に *parivarta* に就て考察を加へねばならない。この語は「轉變する」の意味を有する *parivṛt* の名詞化した語であつて、轉變すること、或は轉變の週期を意味し、これよりして星の週期、時間の經過、期間、年月等の意味を有するに至つてゐる。<sup>12)</sup> 元來轉變なる概念にはその座として時間空間或はその兩者を豫想するものであるが、殊に時間の座は物的心的何れの轉變にあつても當然豫想されねばならない。従つて本來轉變を意味する *parivarta* が時間の意味を含蓄するに至るは當然の成行である。然るに念なる漢語に就てみるに、これに亦一面時間的な意味を有することは否定できない。經にもこの意味に用ゐられてゐる場合があり、又釋にもこの意味の存することを認めてゐるものがある。<sup>13)</sup> ここに *parivarta* なる語と念なる語とを繋合する接點が存する。以上の如く *cittoṣṭāpādaparivarta* は文字通り譯すれば心發起轉變であるが、*cittoṣṭāpāda* は念と譯すべく、*parivarta* には時間の意味を存し而も念にも亦時間の意を含有するものなるが故に、*parivarta* を此の中に包攝せしむれば、*cittoṣṭāpādaparivarta* を念と譯して可なりといふべきである。また轉變を生起 (*utpāda*) に對して考へる時それは消滅を意味する。それ故に *utpādaparivarta* と復合さるる時生滅の意味となる。生滅は時間を豫想せずしてはあり得ず、殊に心生滅と合成さるれば強い時間的人格を保有するに至る。<sup>14)</sup> この點に於ても *cittoṣṭāpādaparivarta* は念と譯されて可なる語である。若しこの語を以て漢語の念に相當すべき一概念を表はすものとすれば、*āgāhah-cittoṣṭāpādaparivartāh* と *āgā* 及び *cittoṣṭāpādaparivarta* を夫々一語として取扱つてゐることに就ても説明がつくのである。而して魏本譯者が斯る考へ方に従つて十念なる譯語

を擇んだとすれば、その手際は實に巧妙であつたと謂ふべきであらう。念に斯る含蓄ありとすれば、それは *mind* の如き特殊な心作用でなく、また勿論一般的な *mind* のものでもなく、心の發起轉變が時間的含蓄を有するに至つたもの、即ち時間の單位としての念であり、又同時に心の生滅である。而して念を時間の單位とする場合その時間は心の生滅に依つて規定せられ、心の生滅も當然時間的性格を保有する。故に念は時間的性格を負へる心生滅であるとなし得られる。従つて魏譯原本に關する限り弊に置換さるべき性質のものでない。十念とは斯る念の十個の集團である。然しその集團が個々の念の同時的不連続的集りであるならば、その時間的性格が失はれるが故に、異時的な連続的な等流的集團である。

以上、乃至及び十念に就て夫々言語學的にその意味を追究した。それに從へば乃至十念とは時間的性格を荷へる心生滅の十個の等流的集團を限度とするといふことである。然らばその限度とせらるるものは何か。これに就て二様の考へ方がある。一は念の有つ時間的性格を表面に取出す時、乃至十念に續く若不生者の意味する往生に關して限度を附したものと云ふべく、二に心生滅の性格を表面に浮び上らせば、それに先行する至心信樂欲生我國に關して限度を與へたものとすべきである。觀無量壽經に「如一念頃」と用ゐられてゐる念と今の念が同様に使用されてゐるとすれば、觀經の念は往生に要する時間の意に解せらるるが故に、今の乃至十念も亦往生に關聯するものと解せられ、往生に要する時間が十念を限度とすることとなり、従つて第十八願は往生の速疾を誓願せるものとなさねばならぬ。この考へ方は現存梵本の願文の文章構成よりする限りに於ては自然のやうに思はれるのであるが、所謂成就文を考慮にいれる時には首肯できない。即ち成就文には魏譯は勿論梵本唐譯何れにも往生の速疾を云爲せる個處が見出

されない。のみならず魏譯成就文に「信心歡喜乃至一念至心回向願生彼國即得往生」とあつて、乃至一念は明瞭に至心回向願生彼國にかかつてゐる。この成就文より願文を解すれば、乃至十念は至心信樂欲生我國の至て或は何れかに係るとすべきである。至心信樂欲生我國とは有情の心意的あり方である。後世の淨土教に於ては觀經の三心と同一視する立場の上に解釋が附せられてゐるが、觀經成立以前と考へられる魏本成立當時の淨土思想を窺ふには、一應觀經との聯繫より蟬脱して考察すべきである。それには同本の成就文より解するが最も妥當なる方法である。これに依る時、至心は至心回向の至心であり、信樂は信心歡喜に相當り、欲生我國は願生彼國に相當する。而して信心歡喜とは名號を聞知せる有情の心意的あり方であり、而してこれに強烈なる趣向性を發生せしめ方向性を附與するものが至心回向であり、その結果の心意的あり方が願生彼國である。即ち一般的な信心歡喜が至心回向を媒介として特殊な願生彼國に統一されるのである。従つてこの成就文に於て眼目とさるる心意的あり方は願生心である。それ故に乃至一念とその限界を定めたものは願生心に就てであるとすべきである。同様に願に於ても、至心を媒介として一般的な信樂の心意的あり方が、特殊な欲生心に統一された當體を眼目とし、乃至十念はこの欲生我國に係るものとしなければならぬ。即ち至心信樂は欲生心の根基となるもの或はそれが前提となるものであつて、總て欲生心に統合される。この至心信樂を統合した欲生心の生滅的相續の限界を十個の等流的集團と定めたものが乃至十念の意圖する所と解すべきである。

以上の論述に依つて魏譯第十八願の乃至十念は、心の生滅的持續の限界を示し、而してその心は至心信樂を統合したる欲生心であることが明白にせられ、これを以て往生を誓約したものが第十八願であると解し得るのである。然し



尙ここにその誓約された往生が現實態の往生であるか、或は可能態の往生であるかといふ問題が提出され得る。言ふまでもなく後世の淨土教はこれを現實態の往生と見てゐる。然しそれは至心信樂欲生我國を觀經三心の聯關の下に解し、又十念の念を聲に置換することを前提とする。今これらの前提を離れて上の如き解釋を下しつつこれを見る時、而も尙現實態の往生となし得られるであらうか。

乃至十念の意味が上述の如くであるとすれば、第十八願に於て往生と直接的な繋りを有するは欲生心である。欲生心は趣向性と方向性とを附與されてはゐるが、單なる心意のあり方たるに止り、行爲的あり方に依つて裏づけせられてゐない。かかる欲生心のみを以て直接的な生因となすまでに魏本當時の淨土思想が發達してゐたとなし得るであらうか。前述の念を聲に置換する論理的過程を辿らしめた心理的根據は、單なる心意のあり方を以て往生の直接因とするには尙ものたらず、これを行爲的なる聲に置換せんとする要請に基いたものと思はれる。若し然らば相當に發達した支那淨土教に於ても、單なる心意のあり方を以て直接生因とするには躊躇してゐたことが看取せられる。従つて一層古代に屬する魏本成立當時の淨土思想にあつては斯かる考へ方は殆ど不可能に近かつたとしなければならぬ。

これに關して考究すべきは諸佛稱揚願との聯關に就てである。吳譯漢譯の二十四願本の稱揚願を見、然る後に魏譯稱揚願をみる時、奇異に感ずることはその後半に相當するものが見出されないことである。然るに魏譯第十八願が稱揚願の直後に存する事實、及び漢譯より魏譯に至つて一舉に願數が倍加せられてゐる事實を併せ考ふることによつて、第十八願は二十四願本に於ける稱揚願の後半が願數の倍加と共に獨立したのではないかとの推測がなされる。これに基いてその願を見る時、その至心信樂は二十四願本の慈心歡喜踊躍若くは皆悉踊躍に相當し、若不生者は皆令來

生我國に相當することが知られる。特にその成就文を見れば、三輩往生の直前、稱揚願成就文に續いて第十八願成就文の存する事實はこの推測の愈々確實なることを首肯せしめる。然らばこの願は二十四願本の稱揚願後半に相當するものであり、従つてそれと同様、現實態の往生を誓願したものでなく、聞名による心意的變化のあり方を誓願し、この心意的あり方が往生の可能性を確立すべしことに關する誓願であるとしなければならぬ。

斯くの如く魏本成立當時の思想状態の推測よりするも單なる心意的あり方を以て往生の直接因となしたと考へることは不可能であり、又この願を諸佛稱揚願と關聯せしめて考察する時二十四願本の稱揚願後半の獨立したものであることが知られ、従つてそれと同様の意味を有するとすれば、この第十八願は本來生因本願であつたのではなく、それに附隨せる一願であり、稱揚の功德を誓願せるもの、換言すれば聞名に基いて生因の一般的な素地即ち往生の可能性が確立さるるに至ることの誓願であるとしなければならぬ。但しこれの二十四願本と異なる所は、生因の素地としての心意的あり方が一般的であつたのに對して、成就文より解する限り至心を媒介として既に趣向性を保有してゐるものであり、又その相續について一定の限度が與へられてゐるといふことである。

1 四十八願之中既以念佛往生願(第十八願)而爲本願中之王也。(選擇集上卷)

2 如無量壽經云、若我成佛十方衆生稱我名號下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在世成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生。

(往生禮讚)

彌陀世尊本發深重誓願以光明名號攝化十方但使信心求念上盡一形下至十聲一聲等以佛願力易得往生、(往生禮讚)

3 問曰、經云十念、釋云十聲、念聲之義如何。答曰、念聲是一、何以得知、觀經下品下生云、令聲不絕具足十念稱南無阿彌陀佛

稱佛名故於念念中除八十億劫生死之罪、今依此文聲即是念、念則是聲、其意明矣。(選擇集上卷)

## 4 Sacred Books of the East LIX, part II, pp. 73-75.

5 梵本第十一、二十一、三十、三十三、四十一、四十二、四十三、四十八、三十六等參照。

6 梵本、西藏譯第五、六、七、八、九、十、十二、十三、十五等參照。

7 十を極大ととるか極小ととるかかはなほ論究を要する問題であつて今俄に決し得ない。善導及びその系統の列祖は何れも一を十に含ましめて極小と解してゐるのであるが、梵本西藏譯を參照しつつ文の當相に就て解する時は極大とすべきものの如く思はれるが故に、今は暫くこれに従つておく。

8 梵文阿彌陀經第六、七章、梵本大經第十九頌、第九章第四頌、第二十八章等參照。

9 No. 968.

10 俱舍にあつては念を特殊なる心作用とし、念其他の特殊心作用に先在し而もそれらを綜合したる全體としての一般者を心として表はし又心王とも稱してゐる。本譯に於ても念と譯されてゐる語であり乍ら原語に於て相違せりと認めらるるものがある。次註參照。

11 諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至一念。至心回向願生彼國即得往生住不退轉(大正藏、第十二卷、二十二) ye kecitstvasasya bhagavato 'mitabhaya namdheyam gñivanti gr̥vā cañtaṅga ekacittopadannapyadyāgyena prasādasahagatena citta-mūpādāyanti te sarve vāivartikāṅgāni sañiyantūtarāyāḥ saṅgyakṣaṇibodhoh/ (ch. 26.)

十方世界諸天人民共有至心欲生彼國假使不能作諸功德當發無上菩提之心一向專意乃至十念無量壽佛願生彼國若聞深法歡喜信樂不生疑惑乃至一念。念於彼佛以至誠心願生其國此人臨終夢見彼佛亦得往生。 saṅgyastam taḥgātāni daḡacittopādātsama-

msmarāṅgāniti sp̥r̥hāni ca tasmimbuddhākṣetra utpādāyāniti gaṇbhīreṣu ca dhanuṃṣu bhāṅyamāṅesu tṣṣṭiṇi pratilapsyante na vipatsyante na viśādamapatsyante na saṁsadanamapatsyante 'mitaṅga ekacittopadenapi tam taḥgātāni manaskāryāniti sp̥r̥hāni cōtpādāyāṅgāniti tasmimbuddhākṣetre te 'pi svapnānītanāṅgā amītalāhāni taḥgātāni dāḡasyanti sukḥavatyāni lokadhātāvupapatsyante vāivartikāṅga bhavīṅyamīyanūtarāyāḥ saṅgyakṣaṇibodhoh/ (ch. 29.)

右の如く魏譯の十念若くは一念に相當する所何れか *eka-citta-upada* 或は *eka-citta-upada* を用ひてゐる。殊に念無量壽佛、念於彼佛に相當する所に夫々 *smṛi manasikṛi* を用ひてゐる。これらの點は留意すべきである。

12 輪廻或は文章の品節の意味をも有してゐる。西藏語は品節の時には *tu* 轉變の意味の場合には *tu* *gur ba* *bsyes pa* *kye* *pa* 等を以て譯してゐる。漢譯にあつても品節の意味の場合には品と譯されてゐる。今はこの意味でないことは言ふまでもない。

13 觀無量壽經上品中生、下品中生、下品下生に夫々「如一念頃」とある。(大正藏、第十二卷、三四五、三四六)これは「一念のアヒダの如く」と訓ぜられてゐる。即ち頃の字より念が時間の一單位であつて、一刹那、若くは一彈指と云へるものと同樣に用ひられてゐることが知られる。教行信證信卷には「一念者斯顯信樂開發時尅之極促」と曰ひ、望月博士の淨土教概論(一五二頁)によるに長西の念佛本願義所引の新羅義寂の無量壽經施義記には念を以て時間の意味となしてゐると。

14 生起、殊に心の生起は必然的に消滅を伴ふ。従つて生起の一語を以て生と滅との二個の觀念を表現することも可能である。若し *utpada* なる語に斯る含蓄ありとすれば *cittopada* を以て心生滅の意となし得られ、この意味に於てこれを念と譯することも不可能でない。註11所掲の *cittopada* はこの意の下に念の譯語が用ひられてゐるのではないかと思惟される。

### 三生因本願

上二節の論究の結果、吳譯第四願後半、漢譯第十七願後半及び魏譯第十八願が何れも諸佛稱揚願に隸屬すべきものなることが知られた。それ故に生因本願として取上ぐべきは既述の如く吳譯第五、第六、第七、漢譯の第十八、第十九、魏譯の第二十、唐譯の第十八、第二十、梵本の第十九、宋譯の第十三、以上の諸願である。これら諸願を比較検討して知り得ることを概括すれば次の數項に纏め得られる。

(一) 吳譯漢譯の如き古代經典は對機の種類に従つて生因に差異を設けんとして居り、従つて對機分類の數だけ生因本願を立ててゐる。吳譯は對象を前世作惡の人即ち下輩と、在家善人即ち中輩と、出家善人並に大乘菩薩即ち上輩とに分つて、これらに夫々對應するが如く三個の生因本願を立ててゐる。漢譯は對象を菩薩(Dorlistakka)と前世作惡人、換言せば衆生(satta)とに分ち夫々に對して立願してゐる。然るに魏譯以下の比較的新しい諸本は對象の差別を全く設けてゐない。十方衆生、餘佛刹中諸有情類、無量阿中所所有衆生、無量無數諸佛國中諸有情類(apramoyissanti khyoyein bhulhaksobhosi yo sattivā)諸有衆生等の語を以てその對象を表はしてゐる。對象に差別を設けないが故に生因本願も亦一を以てすべき筈である。事實唐譯以外全て一願である。唐譯が二願を有することに就ては後説する。

(二) 宋譯を除く諸本何れも善根を以て生因の核となしてゐる。而してその善根は出世間的なるもの世間的なるものを問はず、又その積極性消極性なるを論ぜず、何れも心意的なるもの裏づけの存することは云ふまでもないが、形の上に於ては行爲的善根と領解せらるべきものである。この善根の内容が吳譯には比較的詳細に列擧せられてゐるが、漢譯以下にあつては作菩薩道、爲道、植諸徳本、善根等と示されてゐるにすぎない。吳譯の内容より見る時これが行爲的善根であることは容易に領解せられるのであるが、漢譯以下の簡単な論表を以てしては直ちに行爲的であると決し得られないやうである。然し善根(Kusalānā)或は徳本と譯せらるる場合もあるが、これの一般的な概念よりする時は、行爲的心意的兩者を含むものであり乍ら行爲的なるものを表面に押出したものと領解しなければならぬ。而して善根に世間的なるもの出世間的なるものがあるが吳譯より窺はれる如く出世間的なるものに重點の置か

れてゐることは容易に知られる。然しその積極性消極性に就ては各本一樣でない。唐譯梵本にあつては所有善、已善根、諸善根等とあつて善根積聚といふ積極面が現はれてゐない。換言すれば現在保持の善根を以て足れりとする。これに對して魏譯は植諸徳本とその積極的積集を要請してゐる。吳譯漢譯に於ては、上輩若くは菩薩を對象とするものには自らの所行を以てして、これが積極性が見出されないやうであるが、元來上輩若くは菩薩たるものは善根を積聚すべきものなるが故に自らの所行そのものが積極的な善根の積聚である。又下輩中輩若くは衆生を對象とするものには爲道作善等とその積極性を示してゐる。これよりみるに魏譯以前に於ては善根の積極的積聚が要請せられ、唐梵にあつては消極的な善根を以て足れりとしてゐたことが知られる。斯く善根の意味する所は經の新古によつて異とする所も存するが、これを以て生因の核としてゐることは各本共通である。

(三) 宋譯は心意的なるもののみを以て生因となしてゐるが如くである。即ち名號の憶念と堅固不退なる發志誠心である。この中生因の核となるべきものは念名號である。念名號が如何なるものなるかは後述するが、善根とは多少趣を異にするものであつて、特に留意すべきことである。

(四) 生因の核となるべきものは宋譯以外は全て善根であるが、善根は他佛菩薩の國土への往生乃至は無上菩提の成就に就ても亦不可缺の要件であつて、單に極樂往生に限られた要因ではない。それ故に一般的な善根が極樂往生の生因と限定される爲にはそれが特殊化されねばならない。特殊化されるとは特定の善根を選擇するといふことではない。善根が無上菩提に回向される時、即ち善根一般に一定の方向性が與へられる時、それが無上菩提の因となり、無上菩提に對して特殊化される。これと同様善根が極樂に回向さるる時、即ちそれに方向性が與へらるる時、極樂往

生に對して特殊化される。即ち善根の特殊化とは善根に方向性が附與されることである。而してこのことは趣向性を有する心意的あり方の下に善根が發生せられる時、或は斯かる心意的地盤の上に善根が持來される時、方向性が附與される。心意的あり方又は地盤が趣向性を有するとは、それが強烈なる欲生心たることである。即ち有情の欲生心願生心が趣向性を有する心意的地盤であり、このものの趣向性によつて善根に方向性が與へられて特殊化されるのである。このことを異譯漢譯には欲來生我國、魏譯は至心回向欲生我國、唐譯は心々回向願生極樂、回向極樂、梵本は *tatra buddhahsetre aṭṭhaṁ praveyuruṇṇapattaye kuṣalanūḥi ca parināmayeṇi* と詮表してゐる。回向する (*pariṇāma*) と云ふ語が魏譯以後に用ゐられてゐるのは注意をひく。

(五) 宋譯の生因の核たる念名號とは阿彌陀佛名字の憶念である。それ故に念名號自體に趣向性を有し又方向性を保持せるものであつて、このことは宋譯生因本願のみにあることであり、特に注意を要する。

以上五項に概括し得たが、その結果經の新古によつて本願の形式内容、並びに往生の主體の取扱について相當の隔りの存することが知られた。然し又一方共通の點の存することも否定出來ない。即ち生因が成滿されるには、生因の核たるものと、これに方向性が附與されることと、それが附與者としての心意的地盤の趣向性とを必要とする。即ち方向性とそれが所興者たる核と能興者たる趣向性との三者一味となりたる時生因が成滿する。それ故に方向性の附與は生因本願の本質をなすものと云ひ得る。然し乍ら方向性の附與はその附與を荷負するものなくしては成立し得ない。従つて所興者は方向性の附與に先在する。又方向性の附與そのことに因としての力用を存するのではなく、所興者の有する力に限定を加へるにすぎない。蓋し所興者の有する多角的な因としての力用が方向性の附與によつて極樂

往生唯一に限定された力用となる時生因が成滿するのである。斯く所興者たる善根又は念名號が方向性の附與に先在し、又これのみに因としての力用を有するのである。ここに善根或は念名號を目して生因の核と稱する所以が存する。然らばこの核に方向性を附與する原動力となるものは何か。核の發生にはそれを發生せしむる心意的な地盤がなければならぬ。而してそれが趣向性を生ずるに至る時それが能興者となるのである。それ故に原動力たるものは心意的地盤を形成せしむるものでなければならぬ。これ即ち諸佛の稱揚である。ここに諸佛稱揚願と生因本願との本質的な聯關が見出されるのであるが、その聯關問題に就ては更に次節に於て詳説しよう。

(1) 第七節參照。

(未完)