

## 印度淨土思想の一豎斷面〔承前〕

——往生本願の變移より考察したる——

色 井 秀 讓

### 四 諸佛稱揚願の意義

既述の如く諸佛稱揚願と爲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、魏譯唐譯梵本夫々の第十七願であるが、この他に尙吳譯第四願後半、漢譯第十七願後半、魏譯第十八願も亦諸佛稱揚願に隸屬せしむべきものなることは既に論述した。これら諸佛稱揚願の有する意義は何であるか。これを考察するに當つて見遁すことの出來ないのは諸佛崇拜思想の興隆である。龍樹の易行品は阿彌陀佛崇拜に重點が置かれてはゐるが、矢張り諸佛崇拜思想の一表現であり、經典としては元魏の吉迦夜譯の稱揚諸佛功德經、失譯の十吉祥經、隋の闍那崛多譯の八佛名號經、宋施護譯の大乘寶月童子問法經、及び諸種の佛名經等が存し、この中寶月童子問法經は易行品所引の寶月童子所問經と同本と思はれるが故に、龍樹以前に諸佛崇拜思想は相當興隆に趣いてゐたことが知られる。若しこの諸佛崇拜思想がその焦點を求むるに至つた場合には——この傾向は易行品にも相當顯著になつてゐる。——一佛崇拜の思想が現はれるのは當然の成行と謂はねばならぬ。即ち崇拜の對象となれる諸佛の中より特定の一佛に優秀な特性を認めて、阿闍

佛或は阿彌陀佛を中心とする經典が出現するに至つたといふ考へ方をなすことも可能であらう。この考へ方に従へば無量壽經は諸佛崇拜思想の基礎の上に成立したものとなし得られる。又一佛が特に崇拜された場合、その特性を普遍化するといふこともあり得る。この場合には一佛崇拜思想の擴大によつて諸佛崇拜の經典が出現するに至つたと謂つて可からう。何れの場合にせよ、この兩思想の間に密接な關係の存したことは否定出來ない。而して、一佛崇拜の經典は概して本願思想を中核としてゐる。この本願思想と諸佛崇拜思想とが發生的に如何なる關聯を有するかは未解決の問題であるが、本願中に諸佛稱揚願を有する場合、ここに兩思想の強靱な紐帶が見出される。諸佛崇拜を豫想してこそ諸佛の稱揚が非常に力強く受容せられるのである。蓋し崇拜の對象となれる諸佛をして特に重視すべき一佛を稱揚せしむることは、諸佛崇拜に焦點を與へ、又その焦點となるべき一佛の優秀性を昂揚せしむる所以である。無量壽經の諸佛稱揚願も亦斯る點にその意義があるとしなければならぬ。

斯く諸佛稱揚願には諸佛崇拜を背景とする一佛崇拜の強調といふ意義が存するのであるが、これは諸佛稱揚願の一般的意義にすぎない。無量壽經に於てはその願が何れも生因本願の直前に出されてゐるといふ事實に吾々は注目しなければならぬ。この事實は諸佛稱揚願が生因本願に對して重大なる關係を有することを暗示するものである。又この暗示あればこそ稱揚願を生因願と共に一群の願と爲し得られるのである。その關係意義は何であるか。各本の稱揚願を比較類別して漢吳兩譯の分類と、魏譯の分類と、唐梵兩本の分類とに分ち得る。漢吳の分類は正しく諸佛の稱揚を誓願する前半と、稱揚の功德換言すれば稱揚を聞知せる有情のあり方を誓願せる後半との二部分より成り、魏譯はこの二部分が各獨立の一願となり、唐梵兩本はその前半に相當する部分のみより成つてゐる。従つてその意義を考察するにはこの類別によつてなすが便宜である。先づ漢吳の分類に就いて考察を加へるが、その内容は兩者同一で

あるから吳譯に就いて述べることにする。

前述の如く、生因の核は善根であるが善根は一般的なるものなるが故に、これを特殊化して極樂往生に志向せしむる爲には方向性の附與が必要とされる。方向性を附與するものは有情の趣向性ある心意のあり方である。而してこの有情の心意のあり方をして斯る能力を發揮せしむる爲には、第一に有情が阿彌陀佛及び其の國土のことを聞きしなればならない。従つて聞きの方法がなければならぬ。十方諸佛の稱揚はこの方法として擇ばれたものと解せられる。この方法の誓願が第四願前半であり、こゝにこの願の充足理由が認められる。然し乍ら如何に諸佛の稱揚があり宣説があらうとも、これのみを以て十分なりと爲し得ない。蓋し稱揚宣説を有情が受容しなければ單なる第三者的な稱揚宣説に終るからである。即ち第二に稱揚宣説が有情の側に必然的に何等かの變化を與へるものでなければならぬ。この點の誓願が後半である。

その與へた變化とは慈心歡喜踊躍といふ心意的行爲的あり方である。この變化が生因の核たる善根を積極的に積聚し、又その善根に方向性な附與すべき一般的な地盤となるのであつて、この意味に於て生因の素地が形成される。換言すれば有情が善根積聚を爲し得べき状態におかれると共に、この状態の持続に於てその心意のあり方が強烈な趣向性あるもの即ち、願生心にまで進むべき前提となるのである。それ故に生因はこの地盤の上に於てのみ成滿せられ、又この地盤あることによつてその成滿が約束される。従つて往生の可能が認められる。この意味に於ては諸佛稱揚の有情に與へる變化とは往生の可能性の確立である。第四願後半はその意義をこゝに求めねばならない。斯く第四願は前半に於て聞きの方法を、後半に於て往生の可能性確立を誓へるものであるが、これを次下の生因本願に望むれば、生因の核たる善根が發生し方向性を附與せられて眞に生因として働き得る爲の地盤構成の手段と過程との誓願であつて、全體として生因本願の前提たるべきものである。

又、この本願による往生の可能性確立は、聞名が必然的に有情のあり方に變化を與へ、その變化に於て可能性が確立するのであるから、それは聞名の必然的歸結である。従つて諸佛の稱揚を聞知し得るものであれば、機類の如何は問はるべき筈のものでない。大乘人、小乘人、在家、出家、善人、不善人等と機類は分別されるが、何れの機類も共に聞知によつて必然的に可能性が確立される。こゝにこの本願は次下の三願に於て三輩に夫々生因を提示し得る根據を與へるのである。

以上の如く吳譯第四願は聞知の方法を示し、それよりする必然的な功德に基いて往生の可能性を確立すること、機類の區別を設くるもその何れに對しても生因を誓願し得る根據を提出することとにその往生本願としての意義が見出される。このことは又漢譯諸佛稱揚願にあつても亦同様である。

次に魏譯に就いて考察しよう。その第十七願が有情をして阿彌陀佛及びその國土のことを聞知せしむる方法であることは吳譯に於ける前半と同一である。然るにその後半に相當するものは第十八願である。それ故にこの二願合して下の生因本願の前提たるべきものである。即ち第二十願の生因の核たる植諸徳本に方向性を附與する趣向性ある心意のあり方は、後に述べる如く第二十願にも發生せしめられるが、又この第十八願に於ても誓約されてゐる。至心信樂欲生我國なる心意のあり方が第十七願の必然的歸結として與へられた有情のあり方の變化であるといふことは、二願が獨立の願となれる爲に願文の表面に於ては見出されないが、吳譯漢譯との關聯の下に見る時當然さう解しなければならぬ。而してその心意のあり方は既に論じた如く、信樂なる一般的あり方が至心を媒介として欲生我國に統一されたあり方に於て存する。

従つてこの願に於ては心意のあり方のみでなくその有つ趣向性をも創造する。この點吳譯漢譯と異なる所であるが

この心意的あり方が生因の核の發生的地盤となり、又その趣向性によつて方向性が附與される點に於ては同一であつて、漢吳譯と同じく往生の可能性を確立せしむるものである。而してこの可能性確立は第十七願の必然的歸結と解すべきものなるが故に、機根による例外の存すべき筈はない。ここに第二十願に十方衆生を對象として往生を誓願し得る根據が與へられる。然し乍らこの第十八願には漢吳兩譯には全く存せざる除外例を有する。即ち五逆人と正法誹謗の人とが除かれてゐるが、如何なることより除かれるのであるかは願文の當面のみを以てしては、至心信樂欲生我國とも、乃至十念とも、若不生者とも、或はこれらの總てとも解せられて明瞭でない。然し第十八願の意義を往生の可能性確立にありとすれば、この可能性確立に對する除外としなければならぬ。然りとすれば、諸佛の稱揚を聞知せる有情中往生の可能性を確立し得ざる有情の存在を許すことゝなる。五逆謗法の人をも含めてあらゆる有情に往生の可能性確立を認めんとすることは、諸佛稱揚に絶對的な功德を求める立場にあつては當に然るべきことであらうが、しかも除外内容を檢するに、正法誹謗の人は如何に諸佛の稱揚宣説があらうとも、これを受容すべき人でない。可能性に先立つ稱揚の受容性に於て缺けてゐる。従つて可能性の確立せらるゝ筈がない。又五逆人に關してはこれに往生の可能性を許容すれば、世間的出世間的な倫理上の要請に反することゝなる。ここに除外例の設定さるゝ所以が見出される。然し乍ら吳譯漢譯中に斯かる除外例なきことを以て、逆に斯くの如き人々の往生可能性を認可したとなすは早計である。この二譯は機類に従つて二個または三個の生因本願を立てゝゐるが、その中に攝し得ざる機根の存することは認めねばならず、それに最下とさるゝ前世爲惡の人と雖も反悔過すべきものとされ、機類全般に就いて云へばなほそれ以下のものゝ存することは認められるけれども、たゞ五逆謗法の人のみはその經分類の外にあるものとしな

ければならない。即ち漢吳兩譯に於てはこれらの人々は最初より左右なく、取扱の圏外に置かれてゐたものと思考される。それ故に敢て言明せずとも、當然除外されるべきものとの意向が潜んでゐたことを看取すべきである。漢吳兩譯にあつては内面的無意識にその有情分類の觀念に於て除かれてゐたものが、魏譯にあつては既に有情の分類を廢した爲に、十方衆生を對象とすることゝなり、従つてこれに斯くの如き人の取扱の如何が意識されるに至つたのであらう。それ故に斯かる人を除外せんとする意向は魏譯も漢吳兩譯も同一である。唯魏譯に於ては有情の分類を爲さざるが爲に、その結果としてこの除外を表面に出す必要を生じたものと解すべきであらう。かく解すれば、第十八願はこの除外を有することによつて第二十願に十方衆生と云へるものに制限を加へると共に、逆に又除外されざる者凡てに對して生因を誓ひ得る根據を提出することゝなるのである。以上の如く魏譯の諸佛稱揚願は内容に於ては多少吳譯と異なる所が存する。然しその往生の可能性を確立し、十方衆生に生因を誓ひ得る根據を與へる點に於てはその意義は全く同一である。

次に唐梵兩本に就いて見るに、何れも二十四願本の後半に相當する部分が見出されない。このことを極く平面的に解すれば、有情に聞知せしむる方法としての稱揚のみを認めて稱揚が必然的に往生の可能性を確立することなしと解せられるのである。然しながら、現實態は可能態の上に於てのみ現實態としてあり得る。可能態の全く存せざる所に現實態が発生することはあり得ない。それ故に生因本願に於て現實態の往生が存立せしめられる以上、何處かに於て可能態の往生が確立せられなければならない。即ちそれは諸佛稱揚願或は生因本願自らの中の何れかに存しなければならぬ。事實生因本願中に、聞我名已、聞說我名 *mama namadheyain gūtvā* 等と説いて、その次に生因の核と趣向性ある心意的あり方とこれが方向性の附與とを出してゐる。このことは唐梵のみより解する時は、名號を聞知せる

有情が生因を成滿することの成否は有情自身の選擇に委ねられてゐるかの如く感ぜられるのである。然しながら魏譯古くは漢吳兩譯との關聯の下にこの兩本を觀る時、斯る解釋は許されない。既に古經にも聞我名字或は用我故等と生因願中に述べ、これに續いて生因の核たるものが擧げられてゐる。聞名と生因の核たる善根との間には何等本質的な聯繫は存せず、聞名よりの必然的に善根が發生するのでない。その間に二者の媒介として心意的なるものが聞名より必然的に發起するが故に、その地盤の上に善根が積聚されるのである。されば今の場合に於てもこの地盤發生の特別の誓願なくとも、斯る地盤の發生は當然豫想されてゐるものと解すべきである。何となればさもなくば聞名と生因の核とが全く關係なき事項となつて了ふからである。のみならず生因願中に願生我國といふ。これ趣向性ある心意的あり方の表現である。この心意的あり方が善根積聚の後のものでなく、それに先行するものなることは容易に理解される。然しそれが聞名以前とはなし得られないから、善根積集以前聞名以後に於て發生したものとしなければならぬ。即ち聞我名號と云へることの中に斯かる心意的あり方の生起が含蓄せられてゐると解すべきである。更にこれを遡つて考へれば、諸佛稱揚願自體の中に斯かる功德の發生を當然の事として包含してゐるものと解せられるのであつて、斯くなり至つた直接の契機は後にも述べるであらうやうに稱揚功德願の獨立と意味の轉換とである。されば唐梵兩本の稱揚願は形の上に於ては古經の前半のみであるが、實質に於ては後半功德願の意味をも含むものとすべきであり、従つて他本と同様、聞知の方法を示し、往生の可能性を確立せしめる點にその意義があり、又生因願中に十方衆生を對象と爲し得る根據を提出するものと爲される。

以上は漢吳兩譯と、魏譯と、唐梵兩本とに就いてその生因本願に對して有する意義を考察したのであるが、この三類が形式内容相互に相當の相違が存するに拘らず、その意義は全く同一であつて、聞知の方法と、往生の可能性確立

と、對象の設定とに關して生因本願の働き得る素地を構成するものであり、この意味に於て生因本願の前提たるものであり、従つてその直前に稱揚願の出されてゐるは當然のことであるとしなければならぬ。

##### 五 魏譯第十八願の二重性格と唐譯二個の生因本願

魏譯第十八願は、上に論じたが如く、本來生因本願でなく二十四願本諸佛稱揚願後半と同一の意義を有してゐたものである。然るに後世の淨土教にあつては生因本願として取扱はれ而もその首座を占めてゐる。それ故にこの願には少くとも後世生因本願として發達すべき因子を有してゐるとしなくてはならない。實際吾々はこの願に尙一個の性格を見出し得るのである。

二十四願本諸佛稱揚願後半は諸佛の稱揚宣説を聞知せる有情に必然的に往生の可能性が確立せらるゝことを誓約したものであるが、この誓約の存する反面には、聞知によつて斯る可能性を生ぜず、稱揚の納領せられざる有情のあり得ることを豫想するものである。若し可能性確立に關する誓約が稱揚願に附隨してゐて前半に對する後半としての地位を占め註釋的立場にある場合には、この豫想は裏面に潜むであらう。然しそれが獨立して形式上なりとも稱揚願と對等の地位を獲得する時には、この豫想は表面化する。然らば當然諸佛稱揚の價值を減殺する結果に陥る。即ち元來諸佛稱揚の功德の偉大さを示さんとしたものが却つて反對の結果を生ずることゝならう。こゝに魏譯第十八願の性格變化の因子が見出される。

二十四願本の稱揚願後半に來生我國の誓約が存する。若し前半を全く無視して後半のみを眺めた場合、これが生因に關する誓約であると解し得ることを否定し得ない。嚮に往生の可能性確立に關する誓約であると解したのはそれと



不可分の關係にある前半との聯關の下に之を眺めたからである。魏譯第十八願も亦若不生者の誓約を有する。これを往生の可能性に關する誓約と解したのは、二十四願本よりこの願を眺めて第十七願の附屬願となしたことに基く。若し斯かる觀方を全く廢して第十七願と對等の扱方に於てこの願を見る時、獨立の願となつてゐるが爲に、稱揚願との繫りを絶つことは二十四願本以上に容易であり、従つてその心意的あり方を以て生因と看做すか、或はその一部を行為的あり方に置換するかに依つて、往生因の誓約と解することも亦許容される。こゝに第十八願がその本來の性格を變じて生因本願たらんとする傾向が窺はれる。

斯くの如く魏譯第十八願にはその性格を變更せんとする因子を存し、又生因本願たらんとする傾向を有するとするも、これが實現をみる爲には、諸佛稱揚願が聞知の方法たるのみならず、更に一步を進めて稱揚に往生の可能性確立の機能が認めらるゝに至るまでその價值評價が向上するか、或は第十八願の本來の意義に代るべきものが何らかの形で他に存するかしなければならぬ。前者に就いては直接に之を示すべきものなく、單に諸佛崇拜思想の隆盛より間接に推測し得るにすぎないが、後者に就いては第二十願の聞我名號係念我國、欲生我國が指摘される。聞我名號とは二十四願本には聞我名字とあり、諸佛の稱揚を有情が領納する形である。係念我國、欲生我國とは聞知さる有情の趣向性ある心意的あり方であつて、若しこれを梵本より解することが許さるゝならば、その第十九願に *Jetura Buddhaksette cittam preṇayayunupapattaye* (かの佛國に生ぜん爲に心を發し) とあるものと意味を同うし、第十八願に至心信樂欲生我國と云へるものに相當し、又二十四願本に就いて云へば慈心歡喜踴躍と言へるものを一層積極化したるが如き意味と解せられる。若し然らば聞我名號係念我國、欲生我國と詮表されてゐる中に第十八願本來の意義が見出される。

以上の如く第十八願は性格變更の因子を有し、而もそれが性格變更を來すも之に代るべきものが既に他に存するの

であるから、この願は當然その方向へ進まねばならない。然し魏譯の當面に於ては未だそれが具現されてゐない。蓋しそれが生因本願たるが爲には、心意あり方のみを以て生因となし得るに至るか、或はその心意あり方を行爲的あり方に置換するかしなければならぬ。前者に就いては既述の如く魏本成立の當時には思想進展上不可能であり、後者に就いてはその文面の改訂が必要とされるから、魏譯の當面に於てはこの傾向は實現されたとは言はれない。従つてそこにはその本來の性格と、その性格の破綻より生ずる新しき性格とが二つながら見出されるのである。

この魏譯第十八願の未實現の新性格を、行爲的あり方を以て心意的あり方に置換することに依つて具現したものが唐譯第十八願である。この願は乃至十念若不生者の言を有し、唯除以下の除外例を存してゐることに依つて、魏譯第十八願と密接な聯繫の存することが容易に看取され、後者の至心信樂欲生我國を所有善根心回向と置き換へればそのまゝ唐譯第十八願が得られる。然しながらこの願を以て魏譯と同様二十四願本の稱揚願と同一意義となすことは何うしても不可能である。蓋しこの願には所有善根と言へる生因の核を有し、それに心心回向願生我國乃至十念を以て方向性を附與してをり、従つて生因本願の特質を完全に具備してゐるからである。即ちこの願は正眞なる生因本願である。されば唐譯は第十八と第二十の二個の生因本願を有することとなる。而もそれら何れに於ても、無量國中諸有衆生、餘佛刹中諸有情類と説いて、十方衆生を對機とし、生因の核は共に善根であつて、對機も生因の核も同一であるが、唯異るは乃至十念の一句と唯除外以下の除外例との有無のみである。若し生因の核と對機とを等する二個の生因本願の存することは全く無意味であるとする見解に立てば、第十八願は第二十願と比較して特有なる乃至十念或は除外に立願の目標ありとするか、或はこの二願の併立は暫定的な事態にすぎないとすか何れかである。若し乃至十念を第十八願の目標とすれば、この乃至十念も魏譯のそれと同一の意味と解せらるゝから、趣向性ある心意的あ

り方の統一的持續の限界を示したものであるが、同じく十方衆生を對機とする生因本願に一は限界を定め他は之を定めざる所以が明かにされない。又除外をその目標とすれば何に關して除外者を設定するかが明瞭でなく、假に往生に關しての除外とするも、共に十方衆生を對機とし、生因の核を等しうするものが何故一は除外を設け、他は然らざるかの理由を見出し難い。故にこの二願併立は第十八願の性格變化の實現に由來する暫定的な事態にすぎないのであつて、これらは當然合併さるべき運命にあるものとしなければならぬ。實際上その共通の要素を媒介とすれば、一は共通の要素以外に何ものをも有せず、他はそのみが有つ部分と雖も決してその特質をなすものでなく、他に及ぼすも亦不可なきものであるから、容易に合併し得られる。さればこの二願合併の運命が實現される何らの障壁をも見出されない。唯その契機が與へらるれば十分である。その契機とは新本の出現である。或はむしろ逆に二願併立の不合理が新本出現の契機となつたとも言ひ得る。

(一) 後世の淨土教は心意的あり方を聲といふ行爲的あり方に置換する段階を通じて、心意的あり方を生因とする第十八願の性格を作り上げた。

(二) これに關しては次の如き臆測も可能である。即ち唐譯は本願文以外の構造、細部組織、内容の何れよりするも梵本に近いものであるに拘らず、本願文に限りてその次第も内容も大略魏譯と一致する。惟ふにこれは、唐譯は善導による支那淨土教完成の後約半世紀の譯出であり、〔善導の入寂は龍朔二年(皇紀一三三二年)、又は永隆二年(皇紀一三四一年)とされ、譯出は神龍開元の交(皇紀一三七〇年前後)である。〕而も善導派の淨土教にあつては魏譯四十八願を非常に重視し、特にその第十八願は緊要なるものとなしてゐたが爲に、譯著菩提流志がこのことを考慮にいれつゝ、魏譯に對應するが如くに譯出したのではないか、若し然りとすれば第十八、第

二十の兩願の主要部分が殆ど相違なきことは、原本が梵本の如く一個の生因本願であつたものを譯出に當つて魏譯を參照しつゝ、分離したのではないか。斯くの如き臆測が爲されるのであるが、これに關しては願數其の他に就いて考察すべきこと多く存し、又これを是認すべき何等の證據も見出されないものであるから、斯かる臆測も可能なることを指摘するに止めて、譯本の如く原本も亦二個の生因本願を有してゐたものとして論究をすゝめてゆく。

## 六 臨終來迎に就いて

嚴密に臨終來迎願と稱し得るものは魏譯及び唐譯の第十九願と梵本第十八願との三願にすぎないが、然しこれ以外に臨終來迎を説く誓願が皆無なのではない。願文を見れば容易に判る如く、吳譯第七願、漢譯第十八願、宋譯第十三願何れも臨終來迎を説いてゐる。然しこれらは臨終來迎そのものを當面の目的とするのでなく、その目標は生因の誓約にあつて、その生因を充す者の臨命終時に於ける一様相として附説されてゐるにすぎない。然るに右に擧げた臨終來迎願は、文を率直に解する限り、誓願の目的が臨終來迎にありとしなければならぬ。勿論往生を豫想せざる臨終來迎はあり得ず、來迎の條件を充せば必然的に往生を將來するものなるが故に、その條件をそのまま、往生の直接因と解する立場も成立つ。然し逆に往生には全て來迎を隨伴するとなすことは諸本を通じて見る場合不可能であるから、來迎を直接の目標とするものと附隨的に説くものとを區別する必要があると思考せられる。

來迎を附隨的に説く三願の中、吳譯と漢譯のそれは既説の如く出家大乘菩薩を對象とする生因本願であり、この對象に關する生因願のみに來迎を附説してゐるといふことは、出家と菩薩とに限りて來迎を伴ふべきこと、換言すれば

臨終來迎はそれら往生の一特相なることを意味するものとしなければならぬ。而して成就文中の三輩往生を参照するに、その中輩に化佛來迎あることを説いてゐる。<sup>(一)</sup> 中輩は在家善人を指し、吳譯第六願の對機とする所であるから、願文には詮はれてゐないが在家善人は化佛菩薩の來迎を一特相としたものと補釋して可なりと思はれる。即ち古經に於ては對機に従つて生因に區別を設け、またその果に就いても等差を立てた<sup>(二)</sup>と同様、往生の様相に就いても亦差別を定め、前世爲惡の人は無來迎、在家善人は化佛の來迎、出家と菩薩とは眞佛の來迎ありとなしたものと解すべきである。宋譯は生因本願が一個であり、而もそれに來迎が附説されてゐるのであるから、一切の有情に臨終來迎を認めたとしなければならぬ。

來迎を直接の目的とする三願は「發菩提心修諸功德至心發願欲生我國」「發菩提心及於我所起清淨念復以善根回向願生極樂」「anuttarayam samyaksambodham citamupadya mama nāmadheyam prativā prasannacitta māmanumareyū」(阿耨多羅三藐三菩提心を發し、我名號を聞き已りて、歡喜心を以て我を隨念せんに、)とあるをその條件とする。何れも發菩提心を第一要件とし、なほ魏唐にあつては方向性を附與せられた行爲的あり方を以て、梵本にあつてはそれ自體趣向性を有する佛隨念に統一された心意的なるが如きあり方を以て第二要件としてゐる。若し行爲的あり方と心意的なるが如きあり方とを一括して眺め、これら共に趣向性を有する點よりすれば、第二要件に關する限り生因と異なる所がない。即ち生因を充すことに於て、そのまゝ來迎の條件が充されることゝなる。果して然りとすれば、魏唐梵の三本は十方衆生を對機とする生因本願を立つるものなるが故に、十方衆生に差別なく來迎を伴ふ往生が許容さるべきである。然し來迎にはそれに先立ちて第一要件として發菩提心が擧げられてゐる。菩提心を發せるものが生因を成滿する時、來迎の條件が充されるのである。而して菩提心を發せるものとは極く一般的な意味に於ける大乘の菩薩で

ある。故に來迎を享受し得るものは少くとも行爲的或は心意的あり方に方向性の具有さるゝ時菩提心を發せるもの、即ち本來の菩薩か或は願生の時廻心向大せるものでなければならぬ。さればこの三本の臨終來迎願が獨立の一願となつて生因本願と對等の地位に立ち、しかもその條件が一見生因と全同なるが如く、従つて形式上は十方衆生を對機として生因を誓約すると共に、同じく十方衆生に對して來迎を誓願し、一切の有情にそれを認めたるが如くであるが、仔細にその條件を檢する時、條件自體に對象を制限する意向が見出され、極く普遍化された意味に於てではあるが、尙菩薩特有の往生相とされてゐることが看取される。

尙來迎に就いてそれを言詮する語句が各本相互に異つてゐる。吳譯は「飛行迎之」、漢譯は「飛行迎之其在前立」、魏譯唐譯は「現其人前」、梵本は「前立(Pratya-stha)」宋譯は「現前圍繞來迎」と敍べられてゐる。大略「來迎」「現前」の二様の言詮に分たれるが、來迎と詮表してゐるは附説の三本のみであつて、他は現前といふ言詮を用ゐてゐる。而も附説の三本中漢譯と宋譯とは兩者を併せ用ひてゐる。現前は言ふまでもなく臨終の現前であつて、臨終が往生と繋りを有するものである限り、その時刻の佛の現前は當然來迎の爲の現前であり、必然的に來迎を豫想するものである。又來迎と雖も現前を否定しては存立し得ない。従つてこの二者は同一の概念を詮表する用語と一應は解して然るべきである。然しながら現前とは佛在前立の意であり、而して佛在前立は般舟三昧の期する所であることに思を致せば、臨終現前とは臨終時に於ける般舟三昧の成就であるとしなければならぬ。若し然らば單なる來迎とは相當の隔りが存する。而して吳譯がこれに就いて全く觸れず、漢譯に於て兩者共に出され、魏譯以下にあつては現前のみ用ひられ、宋譯再びこの兩者が詮はされてゐることは、特に注目しなければならぬ點であらう。

(一) 吳譯卷下、其中輩者(中略)其人便於今世亦復於臥止夢中見阿彌陀佛其人壽命欲終時阿彌陀佛即化令其人目

自見阿彌陀佛及其國土往至阿彌陀佛國者可得智慧勇猛。(大正藏、第十二卷、三一〇)

漢譯卷三、其文吳譯と大同、(大正藏、第十二卷、二九二)

(二) 吳譯、上輩は不退の菩薩、中輩は菩薩、下輩は不更三惡趣在心所願を果相とす。漢譯、菩薩は得不退位、衆生は不更三惡趣在心所願を果相とする。

## 七 往生本願の系統考察

上來數節に互つて往生本願の分別をなし、夫々に就いて考察を加へたが、終りに斯くの如き諸本に於ける諸の往生本願が系統的に如何なる繋りを有するものであるか、換言すれば最古の吳譯に出されてゐる四個の往生本願が、最後の宋譯一個の往生本願、若くは脱落せるものをも含めて三個の往生本願となるまでに如何なる道程を経たものであるかを、中間の諸本に就いて考察を加へ、以て往生本願分別の結論に供したい。

既述の如く、吳譯には諸佛稱揚とこれに附隨する稱揚功德願即ち往生の可能性確立に關する誓願との兩者が一個の願とされた第四願と 三輩に對應するが如く立てられた三個の生因本願、即ち第五、第六、第七の三願とあつて、實質的には五個の往生本願が摺立されてゐる。この中第四願は漢譯に第十七願としてそのまま繼承されてゐる。然るに生因本願は漢譯に至つて二個に減少してゐる。吳譯は對機を前世爲惡の人たる下輩と、在家善人たる中輩と、出家並に菩薩たる上輩とに分ち、夫々に應じて三個の生因本願を出して居り、漢譯はそれを菩薩 bodhisattva と衆生 savya とに分ち、夫々に對應せらるゝ如く出したものなることは既に述べたが、漢譯の對機に就いて多少説明を加へねばならぬ。この漢譯二個の生因本願を上輩往生願、下輩往生願と名づくる場合もある。<sup>(二)</sup>恐らくこれは下の成就文中に三輩

を分つてゐることに基く命名であらうと思はれるが、これに従へば中輩往生願は遂に見出されない。然らば中輩往生願は漢譯に至つて如何に處理せられたのであらうか。又本願文と成就文とが對應すべきものであるとするならば、これを如何に解すべきであるかが問題となる。本願文と成就文との對應といふことは、本願文中に誓約されてゐることが正依報の莊嚴として後に記されてゐるといふことを意味するにすぎず、その逆の場合が必然的に存することを意味するものでない。従つて後の記述に出てゐながら、本願文中に表はされてゐないことがあり得るわけである。惟ふに漢吳兩本は成就文に於ては殆ど一致するに拘らず、本願文は順序内容共に相當の相異が存することよりして、漢本は成就文に十分の考慮を拂ふことなしに、二十四の制限内に於て本願に取捨選擇を加へた結果のものであらう。事實吳譯第二、第三、第六、第十七、第十八、第二十三の六願が削除されてゐる。この削除が願意の否認によるものでないことは想像される。本願の内容が詳細になり、誓約の事項が佛菩薩の特性に關する一般思想の進展と共に増大した結果、本來ならば願數の増加を來すべき所を、數の制限が存する爲に、誓願するには當然すぎると思考さるゝに至つたもの、或は他の誓願中に含蓄せしめ得られるものが削除されたと思はれる。中輩往生願も亦その一であらう。然しこの削除は勿論願意の否認に由るものでなく、又誓願するに當然すぎるが爲でもなく、中輩往生の意味が二個の生因本願の何れかに含ましめられたものと解せられる。而してそれが契機となつたのは往生主體分類標準の變更である。第十九願は前世爲惡の人を對象とするものであつて、正しく下輩往生願に相當する故に、この願へ含ましめたのではないことは明白である。成就文中に出されてゐる中輩なるものは、一雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者<sup>(四)</sup>即ち在家善人であり、その生因の核たる諸善根の内容は上輩のそれと殆ど同一であつて、異なる所は往生主體のみである。それ故に上輩往生中輩往生の區別は生因そのものにあるのでなく、全く往生主體の如何に存する。即ち中輩往生は在家善人を主



體とし、上輩往生は出家善人と大乘菩薩とを主體とする。この往生主體の分別に於ては、在家出家といふ標準に重點が置かれ、大乘菩薩は出家に附隨せしめられてゐる形である。然るに大乘菩薩には出家もあれば在家もあり得る。それ故に大乘菩薩を主眼とする立場に立てば、上の標準は無意味となる。のみならず在家菩薩が小乗出家人の低位に置かれることゝなつて自己矛盾に陥る。それ故に大乘菩薩を主眼として、これに小乗出家人を附隨せしむる立場を取るに至らねばならない。こゝに立至れば、菩薩を以て大乘出家人、大乘在家人、小乗出家人の三者を包括し得る。漢譯第十八願をみるに、「諸佛國人民有作菩薩道者」とあつて、在家出家の區別なく、菩薩道を行ずるものを以て凡てその對象としてゐる。この中には在家善人をも包括せしめることができる。従つてこの願は上輩のみを對象とするものでなく、又中輩のみを對象とするものでもない。菩薩を對象とするものであつて、菩薩である限り又上輩を對象とするも又中輩を對象とするとも云ひ得られる。對象として菩薩 Bodhisattva をとる生因本願といふ意味に於て、菩薩往生願と名づけて然るべきであらう。これに對して第十九願は前世爲惡の人を對機とするが故に、下輩往生願と名づくるも不可なきものであるが、下輩なる語は上輩中輩に對して初めて意味を存する。然るに第十八願は上輩中輩の何れでもなき如きを對機とし、その一をとるは妥當でない。従つて第十九願を下輩往生願と名づくるは第十八願に望めていふ場合穩當でない。宿業を認める佛教より觀れば、如何なる有情と雖も宿世に互る菩薩道の修行者に非ざる限り、大凡前世爲惡と斷定せらるべきである。この邊につけば、この願の對機とする前世爲惡の人とは菩薩道を行ずる Bodhisattva に對する satva 一般と解せられ、従つてこの願は菩薩往生願に對して衆生往生願と名づくべきものである。

右の如く漢譯は二個の生因本願を以て成就文中の三輩往生を凡て包括して居り、而してその二願は菩薩往生願衆生往生願と名づけらるべきものであるが、その異譯との繋りを考ふるに、第十八願は異譯上輩往生願に特有なる臨終來

迎が附隨せられてゐる點よりしてその第七願を繼承し、これにその第六願が合併せられたものなることが知られる。即ち吳譯の上輩が多少その意味を更改して菩薩と限定さるゝことに由つて第七願に第六願を合併し、又第十九願は吳願第五願を繼承しつゝ對機を衆生一般に擴大したと云ふべきである。斯くして吳譯より漢譯への推移は、前者の第四願が後者の第十七願に、第五願が第十九願に、第七願が第六願を併せて第十八願となつたと爲し得られる。

漢譯より吳譯に轉じて、その第十七願前半の系統を引くものが魏譯第十七願なることは論ずるまでもなく明白である。又その後半は既に論じたる所より容易に推知せらるゝ如く、魏譯第十八願に繼承されてゐる。漢譯第十八願の系統にあるものが魏譯第十九願なることは何人も否み得ない所であらう。故にこれを吳譯に望めて云へば、上中二輩の往生はこの願に誓約されてゐると爲し得られる。然しこの願は既に述べたやうに、臨終來迎願としての特殊の面を保ちしてゐるのであるから、發生的には漢譯第十八願の系統を承けながら、成立つた結果に於ては創始された願と云ふべきである。更に漢譯第十九願は魏譯第二十願に繼承されたとしなければならぬ。然るにこの願には不善人者往生の意味が全然現はれてゐない。従つてこれは吳譯の下輩往生のみの誓願と眼ることができず、又漢譯の前世爲惡の宿業的性質を有する衆生一般のみを對機とするとも爲し得ない。而してこのことは他の願との關係を見るに當然であると謂はねばならぬ。第十八願は未だ生因本願とならず、第十九願は既に轉化して臨終來迎願となつてゐて、生因本願の機能を全うし得るものは唯この第二十願あるのみである。従つてこの願にあらゆる有情を包攝せしめねばならぬ。菩薩の植諸徳本は當然である。不善人たることを豫想する衆生一般と雖も、その不善は過去に屬するものであつて、現在は漢譯にも示すが如く返正爲道である。即ち植諸徳本に包含せらるべきものである。されば第二十願は漢譯第十九願を繼承しながらも、三輩或は菩薩衆生の差別なく、一切を包含せる十方衆生を對機とする生因本願に進展し

たとすべきであり、従つて實質に於ては漢譯二個の生因願が合して一となつて、魏譯第二十願に承け繼がれたとしなければならぬ。

魏譯第十八願はその本來の性質を失ひ、生因本願たらんとする傾向を有するが、魏譯唯一の生因本願たる第二十願に聞我名號係念我國、欲生我國と第十八願本來の意味と同様のことが言證されてゐる以上、蛇足にすぎないとも言ひ得る。のみならず第二十願の生因の核たる植諸徳本は菩薩には妥當であらうが、前世爲惡の豫想せられる衆生一般に對しては、理論的に矛盾は見出されないとしても、心理的に満足せらるべきものでない。こゝに第十八願を生因本願たらしめんとする要請を強化する内面的素因が存する。而して第十八願には唯除五逆誹謗正法の除外が存する。これを逆に解すれば、五逆者と正法誹謗者とを除く凡ての有情を假令不善人と雖も被救済者とする意味が汲取られる。ここにこの願を生因本願となす可能性は益々増大し、その傾向は彌々顯著となる。而してこれが實現を見たのは次の唐譯である。

唐譯の第十七願、第十九願、第二十願が、夫々魏譯の同一番號の諸願の系統にあるものなることは一目瞭然である。又魏譯第十八願を繼承せるものが唐譯第十八願であることも炳かである。然し唐譯にあつてはその本來の意義より全く蟬脱して、完全なる生因本願に轉化してゐる。この轉化は心意的あり方のみを以て生因と看做し得るに至るか或は心意的あり方の一部又は全部を行爲的あり方に置換するかを先決要件とする。而して唐譯はその成就文を参照するに三輩の區別は形式的には廢せられてゐるが、實質的には尙認められてゐて、その第三輩に相當する部分に心意的あり方を以て生因の核とする傾向が濃厚に觀取されるのであるが、願文に於ては行爲的あり方に置換してゐる。即ち至心信樂なる心意的あり方に換ふるに諸有善根心回向なる行爲的心意的あり方を以てしてゐる。ここに於てこの願は完

全に生因本願たるの特質を具備するに至り、而もその行爲的あり方は消極的なる善根を以てして居り、魏譯以來の傾向を完成したと謂ふべきである。斯くて唐譯は二個の生因本願を有するに至つた。然しこの二個生因願は既述の如く合併さるべき運命の下にある。而してそれは梵本に至つて實現せられた。

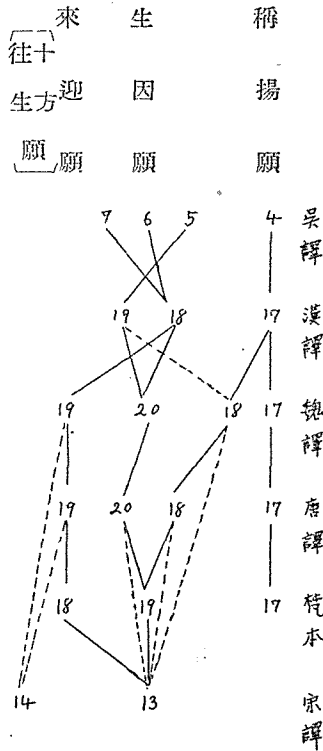
梵本の第十七願が唐譯の第十七願を、第十八願が第十九願を繼承せるものなることは明瞭である。又その第十九願は第十八願の繼承であつて、一見第二十願は消失したるが如き感を與へられるのであるが、唐譯二個の生因本願を比較して、第二十願より第十八願と共通する部分を除去すれば残る所皆無であり、前者は後者の範圍を出でないものである。のみならずこの二願は合併さるべき運命にある。故に梵本に於て表面上唐譯第十八願の繼承の如く思はるる第十九願は、その兩者を合併したるものなることを知るべきである。これは對機、生因の核、方向性の附與を共に等しうし、附隨的な除外、其の他の有無に就いて異點を有するにすぎない二個の生因本願に於て、その異點が一の特質を形成する根據の存せざることに基づく必然性である。

宋譯は二個の生因本願を有して、諸佛稱揚願を缺いてゐる。諸佛稱揚願のなきことには特別の意味を附せず、偶發的な脱落とみる方が宋譯全體の性質上穩當であらう。二個の生因本願中、第十四願は十方佛土往生に關するものであつて、先行諸本の何れにも見出されない初出の願であり、その性質を異にするものであるから、極樂往生に關する本願としては考察の外に置きて可なるものであるが、その系統を考へる場合には考慮に入れる必要がある。その願に一聞吾名號發菩提心種諸善根隨意求生諸佛刹土」とあつて、發菩提心とある點先行諸本の臨終來迎願を思はしめ、種諸善根と云へる點魏譯唐譯の臨終來迎願魏唐梵の生因本願を想起せしむるものがある。宋本は梵本以後の成立であることは明白であるが、直接梵本よりの系統を引くと斷ぜられず、共通の元本より分化して、一は梵本となり、他は宋本と

なつたとの推定を下したたのであるが、この推定に基けば、第十四願は魏譯唐譯何れかの臨終來迎願の系統を引くものより派出轉化したとなすべきであらう。又第十三願は生因本願たると同時に臨終來迎願たるものであり、往生と來迎とが不可分の關係に置かれてゐる。従つてこれは生因本願と臨終來迎願とが有機的に結合せられたものなることが容易に首肯せられる。然し宋本が直接梵本の系統を引くとは云はれないから、その第十九願と第十八願との結合であるとの端に斷することはできない。この願は方向性を有する念名號を以て生因の核とせるものであつて、先行諸本の生因本願には全く類例が見出されない。心意的なるが如き念名號を以て生因の核とせる點より強ひてその例を求むれば、生因本願たらんとする魏譯第十八願と成就文に基いて解した場合の唐譯生因本願とである。然し臨終來迎に就いてみれば、その條件の部分は梵本第十八願と全く一致する。故にこの第十三願は間接的或は内面的には魏譯の第十八願、唐譯の生因本願の系統を承けつつ、直接的に或は外面的には梵本第十八と第十九との兩願を有機的に結合したものと成して可なりと思はれる。

以上吳譯より宋譯に至る往生本願の系統を考察したのであるが、これを要約すれば次の如くである。吳譯第四願に始まる諸佛稱揚願はそのまま漢譯第十七に繼承され、その前半は魏・唐・梵夫々に第十七願として現はれてゐる。後半は魏譯第十八願となり、唐譯に至つて生因本願に轉化せる第十八願となつてゐる。生因本願は吳譯に第五第六第七の三願存したものが、漢譯に移つて第七に第六が合せられて第十八となり、第五が第十九に繼がれてゐる。更に魏譯に至つて漢譯の第十八の實質を第十九と共にその第二十に繼承し、その來迎の部分を獨立せしめて第十九臨終來迎願を創始してゐる。魏譯第十八願は漢譯第十九願の内面的意味を携行しつゝ唐譯に至つて生因本願たる第十八願となり、第二十願はそのまま唐譯第二十に繼承され、この第十八、第二十の兩願が梵本に至つて第十九願に合成されてゐる。

魏譯創始の臨終來迎願は唐の第十九、梵の第十八に承接繼がれてゐる。而して魏唐の來迎願の系統を引くものより派出轉化して宋譯第十四願となり、梵本の第十八、第十九の兩願は、魏の第十八及び唐の生因願より内面的な繋りを持しつつ、有機的結合をなして宋譯第十三願となつてゐる。斯くて吳譯の諸佛稱揚願はその前半のみが後期の經典にまで受けつがれ、三個の生因本願は、それ自體合併をなし、或は臨終來迎願を獨立分離せしめ、稱揚願後半を生因本願に轉化せしめ、復た來迎願を生因本願に結合せしむるなどの曲折を経て、宋譯一個若くは二個の生因本願となつたのである。これを左の如く圖示することができる。



(一) 望月博士、淨土教の起原及發達、五六四頁

(二) 各本を本願文成就文の對應といふ見地より眺むるに、成就文の改訂はその速度が本願文に比して遙かに劣

り、改訂は常に跋行状態にあることに氣づく。例へば魏譯の如き尙三輩往生を説きて三輩の名を未だ殘存せしめてゐ、又唐譯も三輩の名稱こそ附してゐないが、實質的にはこの區別を認めてゐるが如く三様に分つて説いてゐる。これは本願文と成就文との改訂が平行しない一例である。

(三) 吳譯第九無有好醜願が漢譯第三悉皆金色、第四人天無異の二願に、第二十二願が漢譯第五宿命智通、第六天眼智通、第八神足智通、第九天耳智通の四願に開かれ、新に第十一必至滅度、第二十必至補處の二願が加へられて、漢譯は合して六願の増加を來すべき所である。

(四) 大正藏、第十二卷 二九二、

(五) 以清淨心向無量壽如來乃至十念念無量壽佛願生其國聞甚深法即生信解心無疑惑乃至獲得一念淨心發一念心念無量壽佛此人臨命終時如在夢中見無量壽佛定生彼國。(大正藏、第十一卷九八)

(六) 高田學報第二十八輯、前掲の拙稿参照。

## 第二章 往生思想の進展

第一章に於て往生本願を諸佛稱揚願、生因本願、臨終來迎願に分ち、夫々に就いて吟味を加へ、また經の新古に従つてそれらの系統づけを爲したのであるが、この間に種々の事實が明瞭にせられ、數個の問題が提示せられた。今これらの事實を點綴し、各々の問題を時代的關聯の下に眺めることに於て幾分の解決を與へ得れば、依つて以て印度淨土思想進展の跡を辿る一面が得られのではないかと考へられる。

今日の一般的概念に於ける淨土思想乃至は淨土教なるものに對して各種の性格を附することが可能であらう。其中他力的性格と易行的性格とは何人も否定し得ない淨土思想と不可分の關係にある本質的性格であつて、むしろこの性格の故に所謂淨土門が聖道門に對して建立せられたと云ふも過言でない。斯の二性格は淨土思想自體がそれ自らの内に保有する性格であるが、これが外有情に對して働きかける場合、その取扱ふ對機の如何に依つて決定せられる性格の存することも見通してはならない。淨土思想は聖道門的思想が對機の分類を爲し以てその取扱の範圍を二乘若くは三乘の何れかに限定せんとするに對して、斯る對機の分類取扱範圍に重點を置かず、むしろ否定せんとする傾向すら見られる。一應は凡聖三乘等の區別は認めてゐるが、決してそれは思想の本質を構成するものでなく、下劣の機根たる凡愚を主たる對象とせることを強調する一手段として用ゐられてゐる。さりながら一面また決して上根たる賢聖をその取扱範圍より除却せんとするものでない。斯く淨土思想は有情を取扱ふに當つて凡愚を主たる對象とするものとされてはゐるが、賢聖を排除せんとするものではなく、従つて有情の取扱に於て單一性を有し普遍性を存してゐることをその基本的な性格として數へあげねばならない。斯くて今日淨土思想と一般に考へられてゐるものは、內的な他力性易行性と、外的な有情取扱の單一性普遍性ととの四個の性格によつて規定せらるるとなし得る。この四個の性格が淨土思想に於て單獨に割據的にあるのではなく、相互に有機的關係の下にあることは容易に想像されるのであるがその詳細に就いては今觸れることを避け、唯その易行性は他力性の必然的結果であるといふ一面を有し、又普遍性は單一性の當然の歸結であることを指摘するに止めておく。尙この四性格が今日に於けると同様、印度古代の淨土思想に於ても至き形に於て具備されてゐたと斷ずるは早計である。性格具現の程度に自ら淺深の差があり、又四性格の各々に就いても具不具はあり得る。これが時代的關聯に於て眺められる場合、その時代の淨土思想を窺ふ手掛りとな



り、各時代の手掛りを歴史的に考察を加ふる時、ここに淨土思想進展の跡を辿る方法が見出されると思はれる。それ故に印度淨土思想に於て右の四性格が如何に顯はれてゐたかを究める必要がある。

この四性格を淨土思想が最もよく顯はすは往生に關してである。往生にあつても果相に於てでなく因行に於てである。従つて往生因の成立如何といふ點にこの四性格が最もよく看取される。前章に於て生因に關して論じた所を要約すれば、生因の成滿とは生因の核に方向性が附與せられることである。生因の核發生にはその地盤としての心意的あり方が形成されねばならず、方向性を附與する爲にはその心意的あり方に趣向性が創造されねばならない。而して心意的あり方の形成の爲には聞知の方法がなければならぬ。即ち生因が成滿するまでには、第一聞知、第二心意的あり方の形成、第三善根の發生、第四趣向性の創造、第五方向性の附與、この五個の段階を必要とする。この五段階に於て上の四個の淨土思想の性格が如何に發揮されてゐるかに依つて淨土思想進展の度が計られる。今大無量壽經の六異本が各々成立時代の思想を表現するとせば、その往生本願に於て生因成滿の五段階が如何に取扱はれ、その間に如何に四個の淨土思想の性格が詮表されてゐるかを究むれば、これによつて各本成立時代の淨土思想の一端が窺知されるだらう。(未完)