

## 印度淨土思想の一豎斷面（完）

——往生本願の變移より考察したる——

色 井 秀 讓

### 一 吳本の時代

吳本にあつては積極的な善根積聚を以て生因の核となしてゐるが、その往生の主體を三様に分ち、主體の如何によつて善根の與へ方が相異してゐる。往生の主體を下輩即ち不善人と、中輩即ち在家善人と、上輩即ち出家小乘人並に大乘菩薩とに分ち、夫々に相當せる善根積聚を以て生因の核としてゐる。これは機根の相違あるに従つて行因にも相違ありとする通念に基き、又機と行因とを異にすれば當然果報も亦異るとの豫想の下に三個の生因本願を立てたと解すべきである。實際その果報に就いても、不善人は「不復泥犁禽獸薜荔即生我國在心所願」とし、在家善人は「來生我國作菩薩」とし、出家菩薩人は「來生我國則作阿惟越致菩薩智慧男猛」としてゐる。のみならず臨終來迎は上輩に限られ、上輩往生の特相とされてゐる。斯くの如き機根によつて行因に相違あり、これに由つてその果報にも亦相違ありとする觀念は、因果應報思想に支配される佛敎一般に通ずるものであつて、これは本願に斯る因果の連繫を超越し得る力用を未だ認むるに至つてゐないことを物語る。換言すれば淨土思想が未だ佛敎一般に共通な思想の掣肘を多分に受

け、独自の思想を建設し得ざる状態にあつたことを示すものである。なほまたその機根の分類に於ても小乗出家人と大乘菩薩とを同一系列に置き、現在造惡の人を全く除外してゐる。<sup>(二)</sup>小乗出家人を大乘菩薩と同列に置くことは三乘開會思想發達の結果とするよりも、むしろ般若系大乘經典の二乘破折以前或はその思想の透徹せざる結果と解すべきものゝ如く、又當時にあつては現在造惡の人を除外するは道德的要請上當然のことであつたと思はれる。而して往生の主體を分類してゐるといふことは當時の淨土思想に有情取扱の單一性を缺いてゐたことを示し、現在造惡の人が除外されてゐることはその普遍性の缺如を示すものである。

生因の核たる善根に就いて積極的積聚を必要としてゐるが、これは現在の状態を是認せず、何らかの變革を加へんとすることであつて、しかもその變革は自らの努力によつてなされるべきであるとされてゐる。變革の成される時、生因の核は完了するのであるが、核發生の本願上の根據は生因本願にある。生因本願は一定の條件を提示して、この條件充足の時往生の實現すべきことの誓願であつて、核たる善根は勿論、この願に條件として示されたものは、それを往生の主體が充足することを要する。それ故に斯る條件は決して誓願者が附與するのではなくして、往生の主體が自ら成滿すべきものである。従つて核も亦主體自ら創造すべきものである。それ故に核たる善根の發生に於て他力の性格を見出すことは不可能である。他力性を有しないが故に、その生因の核形成の行は決して易行的性格を有するものでない。尤も菩薩となり、或は不退の菩薩となることが往生を通ずることに依つて誓願の如く得られるといふ意味に於ては、他の菩薩道に比して易行なることは謂ふまでもない。然しこれは往生そのものが無上菩提に對して易行道たるのであつて、<sup>(三)</sup>往生の行因に對する易行ではない。斯くの如く生因の核及びその形勢に關しては他力易行は見出されず、佛教の行法一般に通ずる觀念が往生の行業の上に強く働きかけてゐることが知られる。又核に方向性を與へる

趣向性ある心意的あり方即ち願生心も、一般的な心意的あり方が趣向性を生じて願生心となるのであつて、趣向性創造の根據はこれ亦生因本願に存するが故に、自らの創造であり、従つて他力性を有しない。然るに更に一步進めて核形成の地盤たる心意的あり方と聞知とに就いて考へる場合には、異つた見方が生ずる。自らの努力によりて形成される核に方向性を附與する願生心の有つ趣向性は心意的あり方自體の創造する所ではあるが、この趣向性従つて方向性を生ぜしむる根基となり善根積聚の地盤となれる心意的あり方を發生せしめ、以て往生の可能性を確立せしめたものは諸佛稱揚願である。吳譯の諸佛稱揚願は前半が聞知の方法であると同時に後半が往生可能性確立の誓願であるが爲である。往生の可能性は聞名自體の必然的歸結であるが、それは聞名より導き出さんとする誓願に依つて聞名の必然的歸結として確立せられる。諸佛稱揚願に於て誓ふ所は、生因本願の如く、ある状態に到らんとする爲の條件の提示でなくして無條件的誓約であり、この意味に於て有情の側の創造でなく、立願者の所與とすべきである。この立願者の與へる地盤あるが爲に趣向性の創造も核の形成も方向性の附與も可能とせられる。されば吾々はこゝに極めて遡源的な意味に於てではあるが、他力の性格を見出すことが出来る。又その核形成の行もこの地盤の上に於てなされるものなるが故に、こゝに行そのものでなく、行の地盤が與へられてゐるといふ意味に於て、第二義的ではあるが、易行の性格が見出される。

以上の如く吳本の時代にあつては生因の核形成及び趣向性の創造、従つて方向性の附與そのものには未だ他力易行は見られないのであるが、その地盤となれる聞知と心意的あり方の發生とに遡源的であり第二義的であるが他力易行が見出され、淨土思想の性格の一端が窺知される。さりながら對機の取扱ひに於ては單一性普遍性がなく、頗る佛敎一般の掣肘を受けてゐる跡が窺はれ、原始淨土思想たるの感が深いのである。

(一) 觀經九品の組織立てられた有情の分類並にそれに配當せられた生因生相果と比較してみる必要もある。即ち觀經は單一性に到らずして普遍性に達してゐる。

(二) 龍樹の所謂る易行道は斯の意味のものであつたと解するが自然であらう。十住毘婆沙論易行品参照。

## 二 漢本の時代

次いで漢本に至つても、その淨土思想は吳本と著しい相違ありとは認められず、未だ原始淨土思想の範圍を出でない。その留意すべき異點は往生主體の取扱ひ方である。即ち主體を菩薩と衆生一般とに分つてゐる。これは小乘人を軽く扱はんとする行き方であつて、大乘思想が相當深く浸潤してゐることが窺はれる。衆生一般とは前世爲惡の不善人であり、これに對する菩薩は善人なりと言ひ得るから、この分ち方は道德的規準に基く分類でもある。吳本が在家出家と、善人不善人との二個の規準の組合せによつて機類を三様に分つたに對して、善惡を唯一の規準として機根を分類したとも云ひ得る。吳本の上輩中輩の區分は在家出家の規準に依るものと謂ひ得られるが、各々の生因の核たるべきものは、一見截然と區別さるべきものゝ如くでありながら、仔細にこれを檢するに本質的に相違せりとは云はれない。同一範疇に攝せらるべき行法を中輩の人が行すれば中輩生因の核となり、上輩の人が行すれば上輩生因の核となると解すべきである。従つて在家行と出家行とは本質に於て異なるものでなく、たゞ行する主體の如何によつて相違が生ずるのみである。しかも主體たる在家出家は本質的に區分さるべき性質のものでない。既に吳本生因本願にも般若空の思想が見出されるのであるが、この空觀より在家出家の概念に反省が加へられる時、その間優劣を狭むことは不可能になる。古代成立の大乗經典の一たる維摩經の思想は此の間の消息を物語つてゐる。それ故に般若空觀に立脚

する限り、その行よりするもその概念よりするも在家出家の對立は棄揚さるべきものである。従つて吳本の上中二輩の區別は、この經が般若思想を背後に負ひ、その影響を受くる度が強くなると共に當然統合さるべき必然性を有する。而してこれが統合の契機となつたものは本願の内容増加と願數の限定とより來る願の廢合である。その結果漢本に見るが如き上中二輩を一視して、換言すれば菩薩道の行者に在家出家の分別を爲さずして、その對象となせる生因本願が出現するに至つたと考へ得られる。この上中二輩の統合は外面的には吳本より漢本に移るに際して、二願が一願に合せられたことにすぎないが、その思想内容に於ては、有情取扱ひの單一性に幾分近づいたことを意味し、又一切有情一願攝取への道を開き、淨土思想の性格決定に關して一方向を設定したのであつて、思想史上有つ意義は頗る重大である。のみならず二願統合の結果、吳本にあつて上輩往生の特相とされてゐた臨終來迎が中輩にも及ぼさるゝこととなり、來迎一般化の端緒を開くに至つてゐる。又その來迎に關して、吳本には單に「飛行迎之」とあるにすぎなかつたに對して、「飛行迎之共在前立」と前立の語が用ゐられてゐることは特に注意すべき點である。

### 三 魏本の時代

魏本にあつては、古經の諸佛稱揚願後半に相當するものが獨立して第十八願となり、臨終來迎の一願が創始されて第十九願となり、漢本二個の生因本願が統合せられて第二十願となつてゐる。諸佛稱揚願後半獨立の直接の契機は願數の倍加にあつたのであらうが、外的な願數の増減のみが願の獨立を決定する唯一の要素でなく、他に内的な思想的根據がなければならぬ。第十八願の系統が前述の如くであるとは云へ、その漢本より魏本への推移は、吳本より漢本への推移の如くしかく單純なものでない。この本には古經に全くなき欲生我國乃至十念と、唯除以下の除外例が存する。

欲生我國はそれに先立つ信樂なる一般的な心意的あり方を至心を媒介として統合したる特殊な心意的あり方であり、この心の生滅的持續の限界を示したものが乃至十念である。而して至心信樂は古經の慈心歡喜踊躍に相當し、既にこれに於て心意的地盤が形成されてゐる。これが更に欲生我國の心に統一されてゐるといふことは、地盤自體に趣向性が創造されてゐることを意味する。このことは更に地盤の上に入り來れる生因の核が地盤自らによつて方向性が附與されることを意味する。即ち古經に於ては單に地盤を形成するといふ消極的な往生可能性の確立にすぎなかつたものが、魏本にあつては強力な趣向性ある地盤、入り來るものを凡て往生に振り向けるの積極性を有する可能性であり、古經にあつては生因本願に於て創造せらるゝ趣向性が、魏本にあつてはこの願に於て既に創造されてゐるのである。斯る趣向性を既に存せる積極的な可能性確立の願なるが故に、單なる諸佛稱揚願附説の稱揚功德説以上の意味を有する。こゝに此の願獨立の内面的な根據が見出される。斯く第十八願は趣向性ある心意的地盤を形成することに於て積極的な往生の可能性を確立し、從つてその趣向性は古經と異つて、此願に於て創造されるのであるから、これは有情の心意的あり方が自ら創造するものでなく、願の誓約に基いて立願者が與へる所のものである。即ち諸佛稱揚の功德として至心信樂なる心意的あり方を有情の側に生ぜしむるものが誓願力であると共に、その至心を媒介として信樂を欲生我國にまで統一せしめ、以て趣向性ある願生心たらしめるものも亦誓願力である。何となれば第十八願は生因本願でなく、從つて條件的誓約でなく、無條件的誓約であるからである。この無條件的な願生心の生滅的持續の十念を極大として往生の可能性が確立せられ、從つて生因願に要請せられる善根がこの願生心を地盤として積聚され方向性が附與されるのであるから、從つて又方向性も亦立願者の與へるものと爲すことが可能である。こゝに他力の性格が相當力強く働き出してゐるのが見られる。

臨終來迎願は魏本に至つて一願として創始さるゝと共に來迎に關する用語に變化を來してゐる。漢本に至つて上中二輩の往生願が統合せられた結果、從來上輩に限られてゐた臨終來迎の特相が中輩の範圍にまで及ぼされることゝなり、その一般化の端緒が開かれたのであるが、この一般化を具體化したのが魏本に於けるこの願の創始である。蓋し臨終來迎が他の一願に附説されてゐる限りその願に關してのみそれが認めらるゝことゝなり、殊にその願が有情分類の結果特定の有情に關して立てられた場合には、その有情にのみ臨終來迎が許されることゝなる。これに對して臨終來迎がそれのみを目的とする一個の願に誓約さるゝことゝなれば、假令幾個の生因本願があらうとも、その何れに對しても効果を及ぼし得ることゝなる。然しながらそれは概括的に然か解されるにすぎずして、實際上然るや否やはその條件の如何に由る。魏本の場合その條件を検するに必ずしも來迎が普遍化されてゐるとは斷ぜられない。何となれば善根を核とし、これに方向性の附與さるゝことを必要とするは生因本願と同じであるが、尙この他に發菩提心を條件としてゐる。菩提心を發すものは菩薩である。されば菩薩に非ざる限り往生に際して來迎を享受し得ざることゝなり、漢本に菩薩の特相とせると隔ること遠からざるものと謂はねばならぬ。それで獨立の願が創始されたといふ外面的な事實より臆測されるほど一般化の實が擧つてゐないと謂ふべきであらう。但し假令外面的に臆測さるゝ限りに於ても、又菩薩たることを要件とせずして發菩提心を要件とすることを以て、單に對象を既に菩薩たるものに限らず當に菩薩たるべきものにまで及ぼしてゐるといふことに於ても、漢本に比して一般化の度が進んでゐるとなさねばならない。

また來迎を意味する用語に關しては、既に漢本にその片鱗が窺はれる所であるが、飛行迎之なる語に代りて臨終現前を意味する語が用ゐられてゐる。來迎と現前とは同一であるとして軽く看過すればそれまでゝあるが、實際に於ては同

一として可なるものゝ、内容に於ては可成りの距りの存することに留意しなければならぬ。現前といふは *praty-*  
*stha* の譯語であつて嚴密には前立と譯すべき語である。前立とは即ち佛前立であつて、佛前立は般若三昧の目的とす  
 る所である。般若三昧を説く般若三昧經は龍樹以前の成立にかゝる初期大乘經典の一であつて、龍樹以前に般若三昧  
 思想が既に廣く行はれてゐたことは明らかであるが、この中には多分に淨土思想が織込まれてゐる。今この臨終來迎  
 願に來迎を意味する語が廢せられて、現前の語が用ひられてゐることは、逆に淨土經典中に般若三昧の思想が加味さ  
 るゝに至つたことを示すものであつて、この用語の變化は思想史上注意を要する點である。

臨終來迎願は願としては漢本菩薩往生願の系統をひく。然しそれはその願附説の部分が分離して一願を創始したの  
 であつて、その實質たる菩薩往生は繼承してゐない。既述の如く菩薩往生願は衆生往生願と共に魏本第二十願に繼承  
 されてゐる。由來漢本が二個の生因本願を立てたことは往生の主體を菩薩と衆生、或は善人と不善人とに分つことに  
 基く。吳本は在家出家、善人不善人の二個の規準の組合せによつて機を三類に分つたのであるが、この中前者の規準  
 が撤せられて漢本の二類となつた。更にこれを推し進むれば善人不善人の規準も亦撤せられて可なるものである。漢  
 本に謂ふ衆生とは前世爲惡返正爲道の人である。返正爲道である限り不善人ではない。唯殘るは前業の問題である。  
 これが如何に解決されたかは不明であるが、少くともこの問題を除外すれば、不善人たりしものも返正爲道である限  
 り、善人と本質的な區別を附せらるべきものでない。こゝに善不善の規準を撤去し得べき根據がある。この規準をも  
 撤去するといふことは、往生に關する限り、全ての有情が同一の因を以て同一の果を得べきことを豫想するに至つた  
 といふ意味である。即ち菩薩衆生を問はず善人不善人を擇ばず、同一の植諸徳本を以て同じく往生の果を得べきこと  
 を認むるに至り、生因の核に於てはその内容が高次的綜合となり、又有情の取扱に於ては單一性が顯はるゝに至つた

のである。若し然らば生因本願は一を以て十分であり、十方衆生を攝し得ることとなる。斯くして第二十願一個を以て十方衆生を對象として生因を示すのであるが、生因の核たるものは善根の積極的積聚である。このことは漢本と變りはない。それ故に生因成滿の第三の段階には他力の片影をも見出されず、従つて易行的性格を保有しない。然しその核に方向性を附與する願生心の趨向性は既述の如く第十八願に於て誓願力によつて創造されたものであるから、第四段階には他力性を存し、また方向性の附與はこの趨向性によるものなるが故に、他力性は第四段階を通して第五段階にまで及んでゐる。

斯くの如く魏本は第二十願一個を以て十方衆生を攝せんとし、その他力性は古經に比して餘程増大してゐるのであるが、その十方衆生と謂ふ所のものが決して文字通りの十方衆生ではない。現在造惡の人と不作善人とは含まれてゐない。尤も生因の核として植諸徳本が要請されてゐるから、不作善人と雖も益作善人たるべきであり、従つて包含さるゝとしても、少くとも現在造惡の人は含まれてゐない。有情の分類を爲した古經に於ては分類の必然的歸結として斯る人は除外されてゐるが、往生の主體を單一的に取扱ふに至れば、當然これが問題となつてくる。こゝに於て考ふべきは第十八願の除外例である。これを逆に解すれば五逆人と正法誹謗人とを除けば、假令現在造惡の人と雖も、往生の可能性を確立し得ることを意味する。尤も生因成滿の爲には積極的な善根積聚が要請されてゐるから、往生の當體に於ては返正爲道の人となるであらうが、可能性確立の時に當つては現生爲惡の人たるものである。それ故にこの除外例に於て可能性確立の範圍が擴大せられ、淨土教の有一特性たる有情取扱の普遍性がその姿を顯はすに至つたと云へやう。さりながら尙一步を進めて消極的善根を以て生因の核となすに至れば、これは現在の狀態の是認を意味するが故に、造惡の人はそのまゝ、往生の可能なることが要請されやう。その場合には善根の積聚は勿論、消極的な現

在保持の善根もあり得ないから、善根を核となすことは如何なる意味のものに就いても否認され、趣向性ある心意的あり方のみを以て生因となすことが期待されるであらう。この期待に沿ふものは第十八願の可能態の往生を現實態の往生と看做すことである。然るに既に論じたる如く、第十八願の本來の意義に代るべきものが既に第二十願中に存するが故に、その期待に沿ふ爲に現實態の往生に關する誓願となさるるに至ること、換言すれば生因本願として扱はるゝに至るも亦不可なきものである。若しこれが實現すれば生因を一層單純化すると共に往生主體の範圍を一段と擴大することとなり、淨土思想の性格徹底の度が深くなるのであるが、經典を通して見る限り、これに次ぐ唐本に於てはこの方面への展開は停止してゐる。唯支那日本の淨土教に至つてこれが格段の發達を遂げ、淨土思想の性格が全面的に實現されたのである。この意味に於て支那日本の淨土教が魏譯を正依經とし、第十八願を王本願として尊重したことは當を得たものと謂はねばならない。

以上述べた如く魏本に於ては他力的性格は既に生因成滿の第三段階以外の凡てに及び、また有情の取扱ひに於てもこれを分類せんとする傾向は既に失せて、機の如何を問はず同一の因行を以て同一の往生果に到達すべきことを認むるに至り、その單一性は比較的鮮明に發揮せられ、又その普遍性も相當範圍にまで及ぶに至つてゐる。然し生因の核たる善根に關しては、尙未だ他力性が認められず、又その積極的積聚が要求せられてゐる點に於て易行的性格が顯れてゐない。さりながらこれを二十四願本に比する時には、單一性普遍性は進展の跡著るしく、特に他力性に於ては飛躍的な發展が見られてゐて、既に原始淨土思想の範圍を脱したものとしなければならぬ。

(一) 第十八願が無條件的誓約であるといふことは、壽に乃至十念を極大と解すべきであるとなしたことの一の理由となる。何となれば無條件的誓約と云ふことは、立願者が有情に對して一定の條件を提示し、この條件の

充足に於て特定の事實が成就することを誓約したるものが條件的誓約であるのに對して、立願者が立願者自らに條件を提示することであつて、條件の總括的抹殺ではない。即ち條件の提示者も充足者も共に立願者である。この意味に於てその條件は必然的に充足せられるべきものであり、之を有情の立場より見れば無條件的誓約たるものである。従つてその條件の成滿は立願者によつて有情に與へられたるものとなる。今これを乃至十念に就いて見るに、斯く立願者自らの條件提示なるが故に、十念を以て極小と解しては全然意味を爲さない。極小と解すれば立願者に無限大を許容することになるからである。然しこれを條件的誓約と解すれば、有情に對する條件提示であるから、第十八願は生因本願となつてゐる。生因本願たる場合には極小と解するが至當である。極小とすれば有情に無限大を要求するからである。この意味に於て善導の解釋は正しいと謂はねばならない。

#### 四 唐本の時代

唐本が魏本と異なる點は、その第十八願が完全に生因本願となつてゐること、従つて諸佛稱揚願の後半が消失してゐること、及びその生因本願に生因の核たる善根の積極的な積聚が要請せられてゐないことである。積極的な善根が要請されてゐないといふことは換言すれば現狀の是認である。即ち現在の自己に何らの變革を加へることを爲さずしてそのまゝ生因の核となし得ることを許容するのである。これを「諸有善根」「已善根」といふ語で詮はしてゐる。然らば善根を有せざるものを如何にするかといふ問題が存するのであるが、佛教の前生を認むる思想よりすれば、如何なる現在造惡の人と雖も、宿世に善根を求むる時には、何らかの形に於て保有するとなし得られる。また何等の善根を有

せざるものは斷善根の人と稱せられ、五逆の人、正法誹謗の人と同様特殊の取扱ひを受けてゐる。それ故に現狀を是認するといふことは、往生主體を斯る特殊の人以外の凡てにまで及ぼすことであり、こゝに有情取扱ひの普遍性に於て一段の進展を見たわけである。又自己に何等の變革を加へないのであるから、新しき行的な行爲のあり方が生因の核として必ずしも必要でないことを意味する。こゝに消極的ではあるが易行的性格が見出される。然し核たる善根は宿世に互ることが許さるゝとは云へ、あくまで自己の創造せるものなるが故に行爲面に於ける他力性は現はれてゐない。また有情取扱の單一性に就ては、二個の生因本願を有するから、逆に失はるゝに至つたのではないかとも思はれるが、この本に二個の生因本願を存することは、既述の如く第十八願が生因本願に轉化した結果これが梵本に移行する過度的現象であつて、當然合併さるべき運命にあるものであり、従つてこれに特別の意味を附すべきでないと考へられる。それ故に有情取扱ひの單一性は魏本と變りなしとなすべきである。但し問題となるは第十八願が生因本願となつた結果、諸佛稱揚願の後半に相當するものが形を存せざるに至つたことである。このことは前にも述べた如く、決してその現實的な否定ではなく、魏本に就いて述べた所より推知さるゝ如く、既にその時代に萌を發してゐたのであつて、諸佛稱揚願後半の言證が生因本願へ下降し、その内容が諸佛稱揚願へ上昇したものである。即ち生因の核發生の地盤が殊更に誓願するまでもなく、聞名より必然的に構成さるゝことが認めらるゝに至つたことを示すのであつて、聞名功德に對する考へ方の向上である。又このことは一面諸佛稱揚の功德に多大の評價を興へることを意味するものであつて、諸佛崇拜思想の發展を裏書すると共に、他面名號自體に多大の功德を有することを豫想するに至れるを示す。以上述べた所より知らるゝ如く、唐本に至つて他力性と有情取扱ひの單一性に關しては魏本と異なる所はないが、その普遍性に於ては相當の進展を示し、又生因の核に消極的ではあるが從來全く見られなかつた易行的性格

が認めらるるに至つてゐる。更に諸佛稱揚願後半の消失が、一面名號の功德を多大に認むることゝなつてゐるが、このことは後に生因の核が善根より名號へ移りゆく先驅をなすものとして思想史上注意すべき點である。

## 五 梵本の時代

梵本は生因本願が一個となり、又臨終來迎の條件が相違するに至つた點に於て唐本と異なる。前者はその運命の必然性に基く結果であるから、別に論ずる必要はないが、特に異とすべきはその臨終來迎願である。この願が魏本に至つて獨立し、又それに般舟三昧の思想が加味されたことは既に述べたが、更に梵本に移つてはこの點に關して前立(Draṭa-stha)なる語以外に不散亂の心(cittavikēpa)なる語が用ゐられてゐることに注意すべきである。この點に注意しつゝ願文を読む時直ち想起さるゝは、小阿彌陀經に、「聞說阿彌陀佛執持名號(中略)一心不亂其人臨命終時阿彌陀佛與諸聖衆現在其前是人終時心不顛倒即得往生阿彌陀佛極樂國土。」と説けることである。この小阿彌陀經に於ける生因生相を説ける部分に般舟三昧的色彩が強く加味されてゐることは既に認められてゐる所である。然る所以は、阿彌陀佛の名號を聞きて一日乃至七日不散亂心(avikēpācitta)を以て名號(namāheya)を念ずる(manasikr)ことによつて臨終時に阿彌陀佛が現在其前する(Draṭa-stha)と説くことが、般舟三昧經に、「所聞西方阿彌陀佛刹當念彼方佛不得缺減一心念若一晝夜若七日七夜過七日以後見阿彌陀佛」と説く所と吻合するが爲である。尤も般舟三昧の企圖する所は平常の見佛であつて、臨終に關するものでなく、此點に二經の相違が見られるのであるが、これを以て般舟三昧思想と往生思想との融會と考へることができる。即ち平常に限られてゐる佛在前立を臨終にまで及ぼすことに依つて般舟三昧の範圍を擴大し、見佛に限られてゐたその三昧の究極を佛所への往詣にまで高めると共に、往生に三昧的基礎を

ては般若的背景が興へられたものと謂ひ得る。今この小阿彌陀經の生因生相の部分に於ける般若三昧と往生との兩思想の融會を想起しつゝ、梵本臨終來迎願を見るに、日時の限界なきこと、*manasikāra* に代りて一層強き意味の *śānti* なる語が用ゐられてゐること、の以外殆んど同一であることに氣付く。こゝに小阿彌陀經と本經との強き繋りが見られると共に、本經にも般若三昧の思想が明瞭に移入せられ、漢本以來その兆を現はしてゐた臨終來迎に三昧的基礎を興へんとする傾向が完成されるに至つたとなし得る。それと共に梵本に至つて魏唐の如き生因と同ぜられる善根と方向性の附與との第二要件が撤せられて、歡喜心 (*prāsannacitta*) を以て佛を隨念する (*anusmri*) ことを要件としてゐる點に注意せられる。歡喜心は聞名による一般的な心意的あり方であつて、この一般的心意的あり方が佛の隨念といふ特殊なあり方に統一されることがこの要件の意味である。而して隨念は言ふまでもなく阿彌陀佛の隨念でありこれが一層特殊化された場合には名號の隨念となるべき性質のものであるから、自ら方向性を具備してゐる。のみならずこれは單純な心意的あり方でない。何となれば隨念は三昧的基礎を有するからである。三昧 (*śamādi*) は心を一境に專注する心意的あり方であるが、同時に肉體的作用の全面的制御を前提とする。この前提は非行動的な行爲的あり方である。即ち三昧は行爲的あり方を豫備とし、しかも心意的あり方を以て行爲的あり方をもそれの中に綜合統一したる心意的あり方に於て實現する。従つて三昧的基礎を有つ佛の隨念も亦かゝるものでなければならぬ。生因本願並に魏本唐本の臨終來迎願に於て生因の核或は第二要件たる善根に方向性を附與するといふ場合、行爲的な善根に外來的に心意的あり方が作用するといふ關係が成立するにすぎなかつたが、梵本臨終來迎願の隨念にあつては、行爲的あり方を出發點としながら而もそれを心意的あり方を以て包容し、それまでに昂揚せしめるといふ關係を實現するのであつて、そのあり方は單純な心意的あり方でなく、行爲心意的あり方とも名づくべきものである。梵本臨終來迎

願は斯る佛の隨念を以て歡喜心なる一般的あり方を統一し、その行爲の心意的あり方に於て自ら方向性を具現することを以て第二要件としてゐる、即ちその方向性は佛の隨念に必然的に與へる効果を具備してゐると云ふべく、こゝにこれを生因形成の段階に相當すれば、その第五段階に他力性が全面的に顯現したと云ひ得るのである。これは全く従前の諸本には見られない新しき傾向である。

以上の如く梵本はその生因に對しては唐本と異なる所は見られないのであるが、その來迎に關しては小阿彌陀經との聯關が見出され、般舟三昧思想の加味融合が完成せられ、その要件自體に方向性を具備し他力性が一層徹底されるに至つてゐる。しかもその條件は般舟三昧思想の加味融合の完成によつて三昧的基礎を獲得し、行爲心意的あり方となつてゐる。然るに來迎は必ず往生を目的とするものであるから、尙一步を進むればこの行爲心意的なる來迎の要件を以て生因となすことは不可能でない。されば梵本の臨終來迎願は行爲心意的あり方を以て生因の核となす方向への發展性をその中に含蓄するものであつて、この意味に於て生因の核が行爲的あり方より行爲心意的あり方へ移りゆく中間の過程をなすと云ひ得る。

(一) 梵本のこれに相當する個處には次の如く出てゐる。

*tasya bhagavato' mityuṣasthagatasya namadheyaiṅ gṛṇvati gṛtvā ca manasikariṣyati…… avikṣiptacitto manasikariṣyati yadū sa kulaputro vā kuladhūhī vā kalaṅ kariṣyati tasya kalaṅ kurvatāṅ s'ṃmitā yustathagataṅ gṛavakasaṅghapariṣyito bodhisattvagrāhapuraskṛitaṅ purataṅ sihasyati so'viparyastacittaṅ kalaṅ kariṣyati ca*(第十章、淨土宗全書別卷、11011)。

(二) 望月博士、淨土教の起原及發達、三一頁、七八一頁。

## 六 宋本の時代

宋本に至つて魏本以來別立してゐた臨終來迎願が再び生因本願と結合してゐる。臨終來迎願が別存して生因本願と併立する場合、形式上往生の條件と來迎の條件とは別個のものである。論理的歸結を追求すれば、來迎を得て往生せんとするには二様の條件を充す必要があり、往生を得て來迎を得ざるものがあり得るわけである。來迎の第一要件たる發菩提心の有無に就いて魏唐兩本は生因本願と臨終來迎願との條件の相違が見られるのであるが、若し發菩提心を嚴密なる意味に取れば、來迎と往生の兩者を得るものは菩薩のみに限らるゝこととなり、一般の有情がこの兩者を得る爲には、發菩提心が極めて軽い意味に解せらるゝに至つてゐなければならぬ。更に梵本に至れば、來迎の要件と往生の要件との間に共通なるものが存しないから、來迎を得て往生を得ざるものゝあり得ることを許す不合理を生ずる結果に立ち至る。由來臨終來迎願の創始は、上の論述によつて知らるゝが如く、有情取扱の單一性が漸次強化さるゝに従つて機類の別によつて生因生果に異別ありとする觀念が弱められてきたのであるが、同様に生相に就いても單一性を發揮し來迎を普遍化せんとするに至る必然的な希望の一の顯はれであつたと解せられる。然るに臨終來迎願の創始はこの希望に反して普遍化に於て缺くる所があり、又その内容の變化の爲に石の如き不合理を生ずるに至つた。普遍化を阻むは第一の要件たる發菩提心であるが、これを嚴密に解する必要があるは小乗との對立の激しき時代である。然るに大乘隆盛の時代又地方に於ては、大乘の立場に立つ限り假令往生を目的とせずとも、佛徒たるものは當然發菩提心すべきものとの觀念の生ずることは疑ふべくもなく、従つて發菩提心は特に指示せずとも、佛徒として當爲のこ

とであるとの考へを生ずるに至ることは想像に難くない。若し然らば發菩提心は條件に非ざるものとなる。この立場に於て魏本唐本の臨終來迎願と生因本願とを見るに、その條件は全く同一であり、一の條件を以て二者を充し得ることが知られる。こゝにこの二願が有機的に結合される素因が見られる。然るに梵本に至つては往生と來迎とが條件を全く異にし前述の如き不合理を胚胎してゐる。この不合理を除去せんとする場合、生因を來迎の要件に同ぜしめて、二者の要件を同一とすることが音達史的に觀て最も自然なゆき方である。今宋本第十三願を見るに生因本願を臨終來迎願に合せしめた形を存してゐるが、恐らく魏唐兩本に存するこの二種の願結合の素因に基き、梵本の含む矛盾を媒介として生因の核に變革を加へ、以て二者の要件を同一とし、更に二願の有機的な結合をなしたものと思はれる。

宋本第十三願に生因とし來迎の要件としてゐる所のは、求生我利なる趣向性ある願生心と、發志誠心堅固不退なる一般的な心意的あり方と念名號とであつて、一般的な心意的あり方が願生心を媒介として念名號に統一されたるものを以て生因とし、來迎の要件とするの謂と解すべきである。願文に念吾名號と言へるものは、梵本臨終來迎願に *mama namadheyam gr̥tvā……mamasmareyuh* とある我即ち佛の隨念を統合歸一したものと、梵文小阿彌陀經に *amītyaśaṭhagatasya namadheyam groyati gr̥tvā ca manasikarīyati* と曰へる念名號、更に羅什譯小阿彌陀經に適確に執持名號と説けるものと同一である。佛の隨念といふ場合、佛身、佛心、佛徳、乃至は佛國等種々の憶念が多にその中に含蓄されてゐるが、名號の憶念といふ場合、單に佛の名 (*naman*) の憶念と解すべきでなく、佛の憶念に含蓄さるゝ個々の憶念を統合歸一したる名號の憶念と解すべきである。従つて念名號は合すれば一名號の憶念であるが、開けば佛身乃至佛國等の憶念を包攝するものであつて、念の内容に就いては佛の隨念と異なるものでなく、それが名號に統一されてゐる點を異とする。故に念名號は三昧的基礎を有し、又單純なる心意的あり方ではなくして、行爲

的あり方を心意的あり方に綜合統一したる行爲心意的あり方である。しかも名號が憶念の對象たる點に於て自體に趣向性を創造して居り、また方向性をも具有してゐる。蓋し宋本には諸佛稱揚願は脱落してゐるが、諸佛の稱揚によつて聞知され、それより必然的に心意的地盤が形成さるゝことは先行諸本に於けると同様であると解すべきであり、その心意的地盤は願文に求生我刹、發志誠心堅固不退と言へるものである。然るに諸佛の稱揚によつて聞知さるゝ所を總括して之を言へば名號を以て顯はし得る。従つて名號には必然的に願生心と一般的な心意的あり方とを隨伴し、よつて斯る名號の憶念には心意的地盤と趣向性とを具有することも亦當然である。而して名號は言ふまでもなく阿彌陀佛の名號であり、しかもそれは單なる名ではなくして、佛身乃至佛國をも統合歸一せるものなるが故に、念名號には又自ら方向性をも具備してゐる。斯くて念名號には生因成滿のあらゆる段階を凡て具有してゐる。即ち念名號は一般的な心意的あり方が願生心を媒介として自己に統一されるといふ場合生因の核たるものであるが、統一された當體が又念名號に他ならず、従つて生因の核たると同時に生因の全體たるものである。

宋本生因本願の念名號は右の如き特質を有するが、生因成滿の五段階の中、第一、第二、第四、第五に他力性の存することは言ふまでもない。第三段階に就いてみるに、生因の核たる念名號の念は、勿論有情の側に屬するが故に、これには他力性は見られないが、念の對象となる名號は願力の所與なるが故に、こゝに他力性が見出される。即ち宋本に至つて初めて第三段階に他力性が顯現したのである。斯くて生因成滿の五段階の凡てに、一部の制限は存するが他力性が滲透するに至り、しかもそれら各段階の他力性が個々に獨存するものでなく、念名號が生因の全體であるが故に、それに歸一されてゐる。又その易行性は、梵本臨終來迎願に來迎の要件として現はれた佛の隨念が統合歸一されて念名號となつてゐる點に見出される。佛の隨念は雜多なる善根を比較的統一された行爲心意的あり方に置換した

點に於て易行性が見られるのであるが、それは生因に關してではなかつた。然るに宋本に至つて往生來迎一如の本願となり、行爲心意的あり方が生因の核となると共に、佛隨念の雜多性を統合して念名號なる純一性あるものに歸一されたことに一層徹底せる易行性を見出すのである。即ち宋本に至つて雜多なる行が一行に純一化され終つたといふ點にその易行性の完成があると謂はれる。かゝる他力性あり易行性ある生因本願がそのまゝ臨終來迎願である。しかもこの一願を以て有らゆる有情を攝して何等除外を設定してゐない。それ故に有情取扱の單一性に於ても又普遍性に於ても全く缺くる所なく、なほまた生相たる臨終來迎に關しても何ら外面内面何れの制限をも設けてゐないのであるから、生因のみならず生相に於ても單一性普遍性に徹したものだといふことができやう。

## 七 結

以上數節に互り各異本の往生本願に就いて、特に生因成滿の五段階を中心としつゝ、淨土思想の特質たる他力性、易行性、並に有情取扱の單一性、普遍性が如何に現はれてゐるかを考察したのであるが、最後にこれを總括して淨土思想の立場より淨土思想進展の跡を概観するに、吳本成立の時代より宋本成立の時代に至るまでを、次の三時代に區分して纏めることが出来る。第一は原始淨土思想の時代であつて、吳本及び漢本の成立の時代をこれに含ませ得る。第二は轉換期淨土思想の時代であつて、魏本成立より梵本成立に至る間をこれに當てる事が出来る。第三は發達期淨土思想の時代であつて、大略宋本の時代をこれに攝することができる。

原始淨土思想の時代は佛教思想一般の掣肘を強く受けてゐて、淨土思想の特質が殆ど顯はれてゐない。即ち他力性は生因成滿の第一第二の段階にのみ存するといふ極めて遡原的な意味に於てのみ見出され、易行性は往生が無上菩提

に留めて不退の菩薩たることの易行であるといふ極く一般的な、又往生に關しても行の地盤が與へられてゐるといふ第二義的な性格が見られるにすぎない。更に有情取扱の單一性に至つては全くこれが見出されず、従つて普遍性も十分に發揮せられてゐない。

轉換期淨土思想の時代には前後三回の轉換が行はれてゐる。第一は魏本の時代に於ける他力性の擴大と單一性の出現による轉換であつて、從屬的に普遍性の増大を來してゐる。即ち他力性が生因成滿の第一第二の段階より更に趣向性の諸佛稱揚願による附與に基きて第四の段階従つて第五にまで擴充せられて、生因本願が一個となり、臨終來迎願が創始されて、有情取扱の單一性が出現し、除外例の設定が逆に作用して往生の可能性の範圍が擴められ普遍性が増大してゐる。第二の轉換は唐本の時代に於ける易行性の發端によつて行はれてゐる。即ち現狀是認的な善根が生因の中核となつてゐる點に往生に關する第一義的な易行性がある端を發してゐる。第三の轉換は梵本の時代に臨終來迎願に關して佛の隨念が從來の生因に同ぜらるゝ要件と交替したことによつてなされてゐる。即ちこれは來迎に關して行為的あり方を中核とする考へ方が、行為心意的あり方を中核とする考へ方に轉じたことに於て、生因に關するものではないが重要な轉機を作つたものである。この三回の轉換によつて淨土思想は次々と佛教の一般的な思想傾向より脱皮して漸次淨土思想の特質を顯はし、第三の轉換を以て、その思想の特質を全面的に現はす次の時代への躍進の態勢が整へられたのである。

發達期淨土思想の時代には、前代第三の轉換が更に生因の方面に及ぼされて、念名號が生因の核たると同時に生因の全體たるの性質を保有し、以て他力性が生因成滿の五段階の凡てに、第三段階に一分の缺如あるを除きて透徹し、又雜多なる行を念名號の一行に歸一せしむることによつて易行性が極點にまで達してゐる。更に有情取扱の單一性普遍

性は生因本願が一であり、しかもそれが來迎願と有機的に結合したる一願たることに於てその全貌を現はしてゐる。さればこの時代に至つてその發現し得る凡てを淨土思想の四性格は發現したといふべきであらう。尤も第三段階に一分の自力性が殘存し、念名號なる行も、魏譯第十八願を出發點として印度淨土思想より分譯發達し、以て今日に至つた支那日本の淨土教の行に比すれば尙難行的習氣が濃厚に感ぜられ、又劣機を主たる對象としてゐないことに於て單一性普遍性が極點に達したとは謂はれないであらう。然し今日の淨土教に於ける他力性易行性は、二個の性格でなく、一性格の両面であつて、易行なるが故に他力であり、他力なるが故に易行であるといふ關係に立つてゐる。即ち今日謂ふ易行はその行の内容が佛の成就する所であり、これが佛願の回向によつて有情に與へられるといふ他力易行であり、佛願の回向といふ他力性は成滿せられたる佛行の回向といふ易行他力である。又單一性普遍性も、劣機を正所被とするといふ意味が強調せられて、却つてその二性格を超越してゐるかの如き觀がある。かゝる現今の淨土教より見れば、宋本時代の淨土思想はその四性格の何れに就いても未だ發達不十分な所があらう。従つてその思想が尙一段の飛躍をなせば現今の如き完成期淨土思想の時代を出現したであらうと推測することも不合理でない。この意味に於て發達期淨土思想の時代と名づけたのであるが、然し經典よりみる限りに於ては、印度淨土思想は宋本の發達期を以て終焉を告げてゐる。他面また四性格を通常の意味に解する立場にあつては、他力性についても念そのものゝ他力を期待すること、易行に就いても不行の行を希望すること、或は單一性普遍性に就いてもこれを超越して劣機に重點を置くこと等は殆ど不可能に近いことであらう。唯支那日本の淨土教に於ては數次に及ぶ天才の出現によつてこの不可能事が可能とせられて、淨土思想の完成がなされたのであつて、印度淨土思想としては宋本に至つて達すべき點に達したといつて可なりと思はれる。

右の三時代三轉換を経て印度淨土思想は進展を爲したのであるが、その中心を爲すものは言ふまでもなく往生思想である。さりながらこの思想が獨自の發達を成し遂げたのでない。他の思想との交渉に於てその進展がなされたことを看過してはならない。即ち般若思想、諸佛崇拜思想、般若三昧思想との交渉乃至はそれらの影響に注意を拂ふべきである。而して上の三時代に於て、有情取扱の單一性普遍性の出現増大と完成、他力性の擴大と透徹、易行性の發端と徹底といふ三雙の轉機をあげることができ、この轉機に於てこれら三思想との交渉が見られる。單一性普遍性の出現増大は第二の時代の第一轉換に於てなされてゐるが、その端緒は既に漢本の時代に現はれ、而してそれが直接の動機となつたものは、般若思想に基く在家出家の概念に對する反省であり、更に善人不善人の規準に對する批判である。これによつて單一性への方向が定められ、第一轉換に至つて一生因本願の出現を見て單一性が一學に實現され、除外例の設定に於て普遍性の増大を來し、第二轉換に至つて消極的善根を生因の核となす點に於て普遍性が進展し、最後に第三の時代に般若三昧思想の融合に基く往生來迎一如の本願が出現するに至つて、單一性普遍性の完成がなされてゐる。他力性の擴大も第二時代の第一轉換に於てなされてゐる。遡原的な他力性は既に原始淨土思想の時代にも存したのであるが、これが擴大せられて生因の大部分を覆ふに至つたのはこの轉換に於てである。而してそれは趣向性が生因本願に發生するのでなく、諸佛稱揚願によつて與へられることに由來する。即ちこれは一面諸佛稱揚に對する評價の向上した結果であつて、こゝに諸佛崇拜思想が單に諸佛稱揚願の根據となつたのみでなく、他力性増大の所由となつたことが見出される。更に第三の時代に至つて他力性は、般若三昧思想の融合に由つて第三段階たる生因の核にまで透徹してゐる。易行性の發端は第二の時代の第二轉換に於て行はれてゐる。言ふまでもなく第二義的な易行性は原始淨土思想にも見られるのであるが、第一義的なものは第二轉換を以て現狀是認的な善根を生因の核となした

ことに端を發してゐる。これに關しては何ら他の思想との交渉は見出されない。恐らく往生思想獨自の展開であらうと思はれる。然し第三の時代に移つて、行爲心意的なる念名號を生因の核となすに及んで、行の雜多性を純一化する易行性の完成を見るに至つたのであるが、これは前にも數々述べた通り般舟三昧思想の影響に由るものである。

斯くの如く三雙の轉機に於て般若、諸佛崇拜、般舟三昧の三思想が重要な役割をなしてゐることの要が知られたのであるが、この中般若思想は各方面に於ける大乘思想の根柢をなせるものであつて、特に淨土思想に限つたことでなく、また往生思想に關しても表面に現はれたのは單一性普遍性の端緒を開いたといふにすぎない。なほ諸佛崇拜思想は淨土思想建立の基礎をなしてゐて當初より重大なる交渉を有つものであり、その進展についてもそれが思想の發展が他力性増大の契機となつてゐる點に重大な役割を持つてゐる。殊に看遁すことの出来ないのはその思想昂揚の結果として、唐本の時代に諸佛稱揚願の後半が消失したことである。このことは諸佛稱揚の功德の絶大性を認むるに至つたことを示すと共に、稱揚より導き出される名號に多大の關心を拂はしむるに至つてゐる。かゝる點に諸佛崇拜思想との交渉が見られる。然し、この思想及び前の般若思想との交渉を有つたのは第一若しくは第二の時代に於てである。然るに般舟三昧思想は第一第二の時代にもその交渉は見られるが、本格的に働き出したのは第二時代の第三轉換以後であり、又その及ぼした影響も前二者に比類されないほど大である。上述の諸佛崇拜思想昂揚の結果名號に多大の關心が拂はるゝに至つたことは、生因の核が行爲的なるものより行爲心意的なるものへ、善根より名號へ移りゆく方向を暗示するものであるが、これが實現をみたのは般舟三昧の基礎の上に於てである。即ち第二時代の第三轉換に於て、來迎に關して從來多少加味されてゐた般舟三昧思想が本格的に取入れられて三昧の基礎を提供したが、これを通じて更に第三の時代に移り、往生來迎一如の本願が出現するに及んで般舟三昧思想が往生思想に融合して、一面單

一性普遍性を徹底すると共に、念名號を以て生因の核とし生因の全體となし、以て從來遂げ得なかつた生因成滿の第三段階に他力性を持たしむることを成就し、又第一義的ではあるが消極的な發端にすぎなかつた易行性を全面的に發揮せしむるに至つた。實に般若三昧思想は諸佛崇拜思想が指示する方向に生因の核を進め、自ら三昧的基礎延いては般若的背景を與へた念名號を持ち來つて、生因の中核をなす第三段階に他力性を浸透せしめ易行性を完成せしめる要因をなした所のものである。

以上の如く、往生本願に立脚して考察する限りに於ては、印度淨土思想は三時代三轉換を経て達すべき極點にまで進展するに至つたとなし得るのであるが、その進展は勿論淨土思想自らの展開による部分も少くない。然し右に述べた三思想との交渉に基くもの若しくは影響の結果と看做さるゝ部分の存することを見通してはならない。就中般若三昧思想はその後期に於て特に著るしく響影を與へ、往生思想完成の上に多大の貢獻をなしてゐることが知られた。然し般若三昧思想と淨土思想との交渉はこれのみを以て盡さるゝのでなく、本論においては全く觸れなかつた本願成就文、並に小阿彌陀經、觀無量壽經との關聯に於ても尙見出される點は少くない。さりながら今は本願文よりの考察を以て一應打切り、それらの點に就いては次の機會に譲ることゝしよう。

(完)