

浄影寺慧遠における浄土思想の問題群

岡本一平

第一節 問題の所在

本論文の目的は、浄影寺慧遠(五二三～五九二)の浄土思想の問題群を整理することにある。論題中の「浄土思想」は、諸仏と諸仏国土に關する思想^①を意味する作業仮説的な用語である。また「浄土教」は、阿弥陀仏と極楽に關する思想^②を意味する用語として使用する。なお「浄土思想」は「浄土教」を含むものとして想定している。

まず執筆の経緯を簡単に説明すれば二〇〇四年に遡る。この年、私は研究対象を日本の示観房凝然(二四〇～三三二)から中国の浄影寺慧遠に変更した。理由は、鎌倉時代の仏教思想を考えるための新しい視点を獲得するためである。一九八〇年代中盤から二〇〇〇年代初頭にかけて、インド・チベット仏教の研究者、袴谷憲昭氏と松本史朗氏は、道元(二〇〇～二五三)の研究に参入し、さらに法然房源空(一一三三～一二二二)や親鸞(一二七三～一二六二)にも研究を展開した。袴谷氏と松本氏の見解は、必ずしも一致するわけでない。とりわけ袴谷氏が、『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』(大蔵出版、一九九八年

七月)を出版し、松本氏が『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一年二月)を出版する間^①、両氏の仏教理解は、共通性よりも異質性の方が露わになった。しかし、両氏による日本の仏教文献をインド・チベット仏教の知識に依拠して読解する方法や、日本の仏教文献を「批判」的に読解する観点は、従来の研究を動揺させる力強い問題提起であった。なぜならば、日本仏教の仏教としての資格まで問われたからである。

一九九四年頃から、私は両氏の一連の研究成果を目の当たりにして、鎌倉時代の仏教思想を考える上で、少なくとも二つの問題に見通しをもつ必要を感じるようになった。第一の問題は本覚思想^②如来蔵思想であり、第二の問題は浄土思想である。というのも、凝然の思想において、本覚思想^③如来蔵思想と浄土思想は、中心テーマに属するからである。そして、そのアプローチの方法を模索し始め、慧遠に辿りつくことになる。

なぜならば、東アジアの仏教思想史の中で、本覚思想^④如来蔵思想と浄土思想の起源、あるいはそれに準じる思想家、この二つの条件を

同時に満たす研究対象は、慧遠以外に存在しないと想われたからである⁽²⁾。また、如来蔵思想と浄土思想は、インド以来の伝統を有するとは言っても、どちらもインドに明瞭な学派的基盤を持たない思想である。従って、如来蔵思想と浄土思想の教義と問題設定の多くは中国で形成され、その両方の教義の基礎を築いた一人が慧遠である。

慧遠に対するこのような理解が妥当であれば、鎌倉時代の二つの問題に見通しを立てることを、慧遠の思想研究に置き換えることが出来る。このような置換は、極めて安易な思考と思われるかもしれないが、人間の寿命は短く、仏教の歴史は長い。私が、凝然の研究に辿りつかなかったとしても、慧遠研究の成果の一部は、鎌倉時代の仏教思想を考える上でも、ささやかな知見を提供できるものと信じた。従って、私の慧遠に対する問題意識は、今でも日本の鎌倉時代から離れていない。

私は慧遠研究の最初の段階から、如来蔵思想と浄土思想を研究対象に組込んでいた。しかし、同時にこの二つの思想に関心を集中させることも避けようと意識した。これは出発点とは矛盾する。しかし、私の関心と慧遠の関心が同一とは限らない。前記の二つの問題に見通しを立てることは私の問題意識であり、慧遠は後世のことを知る由もない。慧遠は彼自身の問題意識の中で仏教を考え続けただけである。研究は研究者個人の動機を排除して始まるものではないが、個人の考えを研究対象に投影し支配するものでもない。この注意を貫徹するため

に、私は「形式」と「時間」という個人が自在に操ることの出来ない制約を、慧遠研究に課すことにした。

「形式」とは、慧遠の主著『大乘義章』が四諦の形式で編纂されていることであり、『大乘義章』の叙述形式が三聚法（色法、心法、非色非心法≠不相応行）という法（dharma）の組織論に則っていることである。どちらも『成実論』の伝統を継承し展開したものである⁽³⁾。これらは慧遠の選択した「形式」であり、私の選択ではない。研究の最初の段階では意識していなかったが、慧遠の思想の根幹は一種のアビダルマであると、認識するようになった。

「時間」とは慧遠の思想変遷である。具体的には慧遠の著作の成立順序を意味する⁽⁴⁾。これは『大乘義章』の読解だけでは不可能である。というのも、『大乘義章』は二三義科⁽⁵⁾から構成される「教理集成文献」⁽⁶⁾であり、この膨大な叢書は一時期に成立したとは考え難いが、同時に『大乘義章』が段階的に成立する明確な根拠も無い。そこで、私は慧遠の註釈書の成立順序の推定を開始した。その過程の中で、いわゆる「浄土經典」の註釈書、『無量寿経義疏』⁽⁷⁾（略称「大経義疏」）と『観無量寿経義疏』⁽⁸⁾（略称「観経義疏」）は比較的後期の著作であることが判明した。さらに、『維摩義記』と『大経義疏』は同時期（第三期）の著作であり、両文献は「法身因果」と「浄土因果」の二種の因果を共通テーマとすることも指摘した。

以上のように、研究の経緯を回顧した理由は、私の慧遠研究は中間

地点に差し掛かっており、一端、問題を整理したかったからである。

そして、慧遠研究に即して如来藏思想と浄土思想の問題を再整理すれば、先行研究において、この二つのテーマは関連づけられることは無かった。例えば、慧遠研究の基礎を築いた吉津宜英氏は、慧遠の浄土思想に関する論文を一篇も執筆していない⁽⁹⁾。また、一般に慧遠の浄土思想は、中国浄土思想研究の一環として扱われる。しかし、中国浄土教の研究者たちは、慧遠の浄土思想以外は殆ど論究していない。つまり、慧遠研究において、如来藏思想と浄土思想の関係は未知の課題として残されているのである。

これまで私は、慧遠の如来藏思想を優先して研究しており、浄土思想について考察してこなかった。しかし、彼の注釈書の成立順序からみれば、慧遠の関心は如来藏思想から浄土思想へと、ゆるやかに転換してゆくことが予想される。本論文では、このような慧遠の思想転換を問題意識の主軸におきながら、慧遠の浄土思想の問題群を整理してみた。そして、この作業において最も重要なことは、法然を起源とする日本の浄土教の思想から距離を取ることである。日本仏教における法然の偉大性は、多くの人々が繰り返し語り、私が贅言を尽くすことではない。しかし、「法然以前」の浄土思想にそれを反映させれば、結局、慧遠の浄土思想は「法然未満」あるいは「善導未満」の思想と位置づけることになってしまうだろう。

参考までに慧遠の浄土思想関連文献の成立順序の仮説を再提示して

おくので、適宜参照されたい。

- (1) 『大乘義章』巻第一九「浄土義」(第一期と同時期)
 - (2) 『維摩義記』(第三期)、『無量寿経義疏』(第三期)
 - (3) 『観無量寿経義疏』(第四期)
- ※『大乘義章』「三仏義」は加筆の可能性があるので保留⁽¹²⁾

第二節 『大乘義章』と浄土思想関連文献

慧遠の『大経義疏』と『観経義疏』には共通の際立った思想的特徴がある。それはこの二種の注釈書には、慧遠特有の識論に関する用語が皆無ということである⁽¹³⁾。第一期(a b)の『勝鬘義記』『十地義記』、第二期の『涅槃義記』、第三期の『維摩義記』には、必ず識論に関する用語、及び教義が論述されている。これらの所収の経論のうち『十地経論』を除く他の経典は必ずしも識論を解説する文献とは言えない。それにもかかわらず、慧遠は識論を経論に読み込み続けた。無論、『大乘義章』全篇においても識論は重要な論点である⁽¹⁴⁾。しかし『大経義疏』と『観経義疏』には識論に関する語はない。

慧遠思想の中心が真識と妄識の識論であることを念頭におけば、識論の欠如は注意すべき特徴であろう。さらに『観経義疏』は「仏性」「如来藏」「法性」の語もない⁽¹⁵⁾。それに類する語として、『観経義疏』には「真如」が一例、「法身」が七例ある。ただし、「真如」も「法身」も仏(or諸仏)の特質を説明する際に使用され、衆生に内在する

「仏性」や「如来蔵」という意味では使用されない。かつてジョアキ
ン・モンテイロ氏は、善導（六一三～六八一）の『観無量寿経疏』（略称
『観経疏』）に「仏性」や「如来蔵」の語が皆無であることを指摘した。⁽¹⁸⁾

如来蔵や仏性のような用語は、善導の著述にほとんど用いられ
ていないことは事実であるが、「真如」や「法性」が良く用いら
れているから、善導の仏身観が三身説であると了解する場合には、
全く根拠がないとはいえない。

このモンテイロ氏の指摘は極めて重要であり、氏の炯眼を示すもの
である。⁽¹⁹⁾しかし『観無量寿経』を註釈する上で「仏性」や「如来蔵」
を用いないことは、善導固有の特徴ではなく、慧遠『観経義疏』から
善導へと継承された特徴であろう。無論、善導の思想を如来蔵思想批
判と見做す場合、⁽²⁰⁾慧遠と善導の思想を混在させて理解することは許容
できないだろう。しかし、『観無量寿経』を註釈する際に「仏性」「如
来蔵」の語を使用しないことは、慧遠と善導の共通の特徴であり、両
者の間に差異は無い。「仏性」等の用例の欠如から、私は慧遠が『観
経義疏』において如来蔵思想を批判したとは全く考えていない。しか
し慧遠『観経義疏』が如来蔵思想から距離を取っていることも事実で
ある。即ち、慧遠は『大経義疏』では識論から距離を取り、さらに
『観経義疏』では如来蔵思想からも距離を取る。これは偶然なのだろ
うか。そこで『大乘義章』と比較してみたい。

慧遠の『大乘義章』と『大経義疏』『観経義疏』とでは、問題にし

ている思想領域が少し異質に思われる。確かに『大乘義章』巻第一九
「浄土義」を前提にすれば、『大乘義章』は浄土思想と無関係ではな
い。慧遠の浄土思想にだけ関心を向ければ、「浄土義」は『大乘義章』
と『大経義疏』『観経義疏』を接合する文献となる。しかし『大乘
義章』全篇の中で浄土思想を主題にするのは、「浄土義」だけである。
そこで両者の思想領域の異質性を考えてみたい。

吉津宜英氏の『大乘義章』の引用文献の整理によれば、『大乘義章』
には『無量寿経』と『観無量寿経』から主題を採用した義科はない。
しかし「浄土義」の中に「四十八弘誓願」⁽²²⁾の語があるので、「浄土義」
の執筆段階で、慧遠は『無量寿経』を知っていたことになる。ただし
「浄土義」の主題は諸仏の国土の体系化であり、阿弥陀仏と極楽はそ
の例示の一つに過ぎない。また『大乘義章』全篇においても、阿弥陀
仏に言及するのは、「浄土義」と「五眼義」⁽²³⁾だけである。従って『大
乗義章』は浄土思想と無関係では無いが、その言及の仕方は限定的な
文献と言えらるだろう。この問題を掘り下げるために、著作の内容と成
立順序の二つの視点から考えてみたい。

先に著作の内容について考察する。『大乘義章』と『大経義疏』『観
経義疏』の内容上の顕著な相違は、前者に識論が多用され、後者に識
論が皆無であることの他に、「往生」の語の問題もある。「往生」の語
は『大乘義章』に三例しかないが、⁽²⁴⁾『大経義疏』に五四例（上巻一例、
下巻五三例）、『観経義疏』に六二例存在する。このことから、『大乘義

「章」は「往生」に関心が希薄な著作であり、『大経義疏』と『観経義疏』は「往生」に関心が濃厚な著作と言えるだろう。つまり、『大乘義章』「浄土義」も「往生」を主題とする著作ではなく、『大乘義章』において浄土思想は「往生」と必ずしも結びつかないことに留意する必要があるだろう。²⁵

次に著作の成立順序について考察したい。慧遠の註釈書の成立順序に関する私の仮説によれば、『大経義疏』と『観経義疏』は順に第三期と第四期に属し、現存する著作の中では比較的后期に属する。²⁶問題は『大経義疏』『観経義疏』の成立時期と、『大乘義章』の編纂時期の見積である。どちらも確定する根拠はない。寧ろ『大経義疏』と『観経義疏』の成立を根拠にして、『大乘義章』の編纂時期を推定するべきだと考えている。

『大乘義章』は「教理集成文献」の一種であるが、荒牧典俊氏によれば「教理集成文献」は、「章」形式と仮称される講義と問答の結果として発達すると想定されている。²⁷荒牧氏の想定を前提にした場合、慧遠の『無量寿経』と『観無量寿経』を主題とする講義は、『大乘義章』に反映されていない。即ち、『大経義疏』と『観経義疏』の成立以前に、『大乘義章』五聚のうち前四聚は一応編纂を終えていると推定される²⁸（第五聚は散逸）。慧遠の『無量寿経』と『観無量寿経』の講義の時期はいつなのか。これを推定する材料は全く無い。『統高僧伝』に収録される慧遠と弟子の伝記にも、これは全く記されていない。²⁹

この推定の一つの問題は、『大乘義章』の長安成立説³⁰（最晩年成立説）との整合性である。『大乘義章』長安成立説は、「八識義」に真諦訳『撰大乘論』と『撰大乘論釈』が利用されており、慧遠がこれらの訳書を知ったのは、長安における曇遷（五四二―六〇七）の『撰大乘論』の講義に由来するので、『大乘義章』は長安時代（最晩年）の著作と見做す考え方である。『大乘義章』長安成立説を採用すれば、『大経義疏』『観経義疏』の撰述時期を更にその後に想定せざるを得なくなる。この問題を即座に解決することは難しい。しかし、曇遷の『撰大乘論』講義に慧遠が参加したことは、「曇遷伝」だけに確認できる記事なので、慧遠がこの時に真諦訳『撰大乘論』と『撰大乘論釈』を初めて知ったとは限らないだろう。³¹

いずれにしても、『大乘義章』前四聚に『無量寿経』の影響はごく一部に限定され、『観無量寿経』の影響は皆無である。そして、『大乘義章』「浄土義」は、慧遠の初期の著作の一つであるものの、あくまでも諸仏の仏国土を体系的に解説する文献であり、阿弥陀仏と極楽はその例示に過ぎない。慧遠の後期の著作、『大経義疏』『観経義疏』に注目すれば、彼は次第に浄土思想の中でも阿弥陀仏に関心を深め、「往生」を主題とするようになる。

第三節 『維摩義記』の成立について

『維摩義記』は、慧遠の註釈書の中で転換期を象徴する著作と考え

られる。⁽³²⁾ 私の仮説が妥当であれば、慧遠は第三期の註釈書『維摩義記』と『大経義疏』を経て、第四期の註釈書『観経義疏』を撰述する。換言すれば、慧遠は『維摩義記』の撰述の頃から浄土思想に関心を転換し、徐々に阿弥陀仏に魅了されてゆく。無論、慧遠は初期に『大乘義章』『浄土義』のように、すでに第一期の註釈書と同時期に「浄土」に注目しているので、第三期の頃に「浄土」を知ったわけではない。それにもかかわらず、『維摩義記』『大経義疏』『観経義疏』を撰述する第三期から第四期は、浄土思想に集中する期間と言えるだろう。そして、この転換期間は慧遠の晩年であろうと推定している。⁽³³⁾

しかしながら、一般に『無量寿経』と『観無量寿経』は「浄土經典」(or「浄土三部経」の二経)と見做されることに対して、『維摩経』は「浄土經典」としての認知度はそこまで高くない。これは法然が『選択本願念仏集』第一章において、「正明往生浄土之教」として「浄土三部経」(『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』)という枠組を提示し、⁽³⁴⁾それが法然門下を超えて「浄土經典」の中核を形成したからであろう。しかし、「浄土三部経」は「法然以前」に存在しない分類であり、また中国の浄土思想は『維摩経』を除外して語ることは不可能である。慧遠という一仏教思想家を介して浄土思想を理解する時、『維摩経』『無量寿経』『観無量寿経』にも共通性はある。

慧遠の『維摩義記』の撰述から隋代に至るまで、中国では「『維摩経』の時代」が到来する。それを象徴するのは、智顛撰「維摩経疏」

と吉蔵撰「維摩経疏」の成立である。智顛『維摩経玄疏』は「仏国因果」、吉蔵『浄名玄論』と『維摩経義疏』は「法身因果」と「浄土因果」を経典解釈の柱とする(『維摩経略疏』は「浄土因果」のみ)。「仏国」あるいは「浄土」は浄土思想の基本概念であり、このような註釈方法は、慧遠が『維摩義記』において『維摩経』を「法身因果」と「浄土因果」の二種因果によって解釈したことと無縁ではない。⁽³⁵⁾つまり、中国に「『維摩経』の時代」というもの到来したとすれば、その有力な牽引者は慧遠であり、モデルは『維摩義記』であった。⁽³⁶⁾

慧遠は「法身因果」と「浄土因果」の二種の因果を基準にして、『維摩経』全一四品のうち一二品を読解している。⁽³⁸⁾

第一会(菴羅会)

「仏国品」∴「合蓋現変顕示如来不思議力」∥「法身果」

「仏国品」∴「宝積讚歎発心願求」∥「法身因」

「仏国品」∴「宝積復(土)顕示」∥「浄土因果」

第二会(維摩室)

「方便品」∴「入不二法門品」∥「法身因果」

「香積品」∥「浄土因果」

第三会(重会菴羅)

「菩薩行品」∥「法身・浄土因」

「見阿闍仏品」∥「法身・浄土果」

『維摩義記』によれば、慧遠以前の多くの人々(人多)⁽³⁹⁾は、第一会

と第二会を「如来浄土因果」、第三会を「如来法身因果」と大雑把に判別しており(「鹿判」)、慧遠の解釈はそれを受けて詳細にしたものらしい。⁽⁴⁰⁾

「1」人多鹿判。初之二会、偏明如来浄土因果。第三会中、偏明如来法身因果。(同、四三二下一七一八)

多くの人々は大雑把に判別する。始めの二会は如来浄土の因果を明示し、第三会は専ら如来法身の因果を明示する。

この言葉信じれば、「浄土因果」と「法身因果」の語は慧遠の創設ではないので、『維摩経』古釈(「人多鹿判」)↓『維摩義記』という順序で二種の因果は展開したと想定できる。この想定が妥当であれば、さらに次のような想定が成立する。即ち『大経義疏』が『無量寿経』の宗を、無量寿仏の「所行」(法身・浄土之因)と「所成」(法身・浄土之果)と「摂化」(普摂十方有縁衆生、同往彼国)と規定し、さらに四十八願を「摂法身願」「摂浄土願」「摂衆生願」に分類するのは、⁽⁴¹⁾『維摩義記』の二種の因果を受けてのことである。つまり『維摩経』古釈↓『維摩義記』↓『大経義疏』という成立順序が推定される。そして慧遠を介する二種の因果による經典読解は、後世に強い影響を与えた。

A 『維摩経』の註釈書

1 未詳『維摩経疏』(擬題、大正八五、二七七一番)：「法身因果」と「浄土因果」

2 未詳『維摩経疏』卷第三、卷第六(擬題、P.2019、P.2040)：「浄土因果」

3 智顛『維摩経文疏』⁽⁴²⁾：「仏国因果」(浄土因果)と「法身正報因果」

4 吉蔵『浄名玄論』⁽⁴³⁾：「浄土因果」と「法身因果」

5 吉蔵『維摩経義疏』⁽⁴⁴⁾：「浄土因果」と「法身因果」

6 吉蔵『維摩経略疏』⁽⁴⁵⁾「浄土因果」

B 『無量寿経』の註釈書

1 元曉『両卷無量寿経宗要』⁽⁴⁶⁾：「浄土因果」と「摂化」(≡摂化)

2 玄一『無量寿経記』⁽⁴⁷⁾：「浄土因果」

3 憬興『無量寿経連義述文讚』⁽⁴⁸⁾：「浄土因果」と「往生因果」「所摂」(≡摂化)

摂」(≡摂化)

C 『観無量寿経』の註釈書

1 吉蔵『観無量寿経義疏』⁽⁴⁹⁾：「浄土因果」と「勸物」(≡摂化)

D 三階教文献

1 『対根起行法』⁽⁵⁰⁾(S246)：「浄土因果」と「三仏因果」(法身因果)

右の一一種の文献が、直接的に慧遠の二種の因果を参照したのか、詳細に吟味する必要がある。しかしその起源は、慧遠『維摩義記』↓『大経義疏』における二種の因果の展開である。このように慧遠の『維摩義記』↓『大経義疏』という成立順序を中国の浄土思想史に位置づけなければ、右のような一一種の中国・韓国の浄土思想史の位置づけは困難であろう。つまり、東アジアの浄土思想を考える場合、浄

土思想（諸仏とその国土に関する思想）と浄土教（阿弥陀仏と極楽に関する思想）を区別する見方は有効ではなく、浄土教は浄土思想の一形態として展開したと考えるべきである。

ただし、慧遠個人と右の二種の文献の作者たちには顕著な相違がある。それは、吉藏を除けば、他の人々は一つの経典を註釈する際に二種の因果を採用しており、二種の因果を採用して複数の経典を註釈していないことである。もつとも玄一（七世紀中頃）、憬興（六八一）等は現存する著作が乏しいので、二種の因果によって『無量寿経』以外の経典も註釈していたのか、確定できない。また元暁『両卷無量寿経宗要』、玄一『無量寿経記』、憬興『無量寿経連義述文讀』に法身因果は欠けているので、法身因果は、新羅撰述「無量寿経疏」に継承されていない⁵⁴。現存文献から判断する限り、慧遠において『維摩経』と『無量寿経』は、二種の因果という共通基盤の下で註釈されていたが、後世、その共通基盤という視点を失い、『維摩経』と『無量寿経』は個別に解釈されてゆくことになる。

周知のように、道綽（五六二―六四五）は『安樂集』において、「大乘聖教」を「聖道」と「往生浄土」を二分した⁵⁵。これは、法然の『選択集』第一章の「聖道門」と「浄土門」を介して人口に膾炙し、現在でも仏教研究者の間でも強い影響を留めている。しかし、これは浄土思想の位置づけにおける一つの立場に過ぎない。浄土思想は大乘思想の重要なテーマであるものの、大乘経典を二分し一翼を担う思想か否

か、議論の余地はあるだろう。「浄土」の観点から大乘経典を二分するのは、中国では一般化していないからである。同時に、大乘思想において浄土思想の意味を考慮しないことも乱暴な話と思われる。大乘経典には、他国土に出現することが成仏の条件として描かれ、成仏と国土の浄化は一組であり、対立概念ではないからである。また、慧遠によれば、「聖教」は「声聞藏」と「菩薩藏」に二分され、その内、「菩薩藏」が「漸教」と「頓教」に二分され（第五節参照）、「浄土経典」という枠組自体を設定することは無い。「法然以前」は「浄土経典」という枠組を使用しないで浄土思想を研究するべきだろう。

慧遠は『維摩義記』から『大経義疏』へと二種の因果を展開させたが、それは『維摩経』と『無量寿経』の共通性を思考することでもあった。しかし、そのような経典観は後世に継承されずに、浄土思想と浄土教は乖離し分裂したと思われる。

第四節 宝積と法蔵

本節では、慧遠の『維摩義記』と『大経義疏』を介して、『維摩経』と『無量寿経』について考察したい。具体的なテーマは、『維摩経』「仏国品」における主人公の宝積（Ratnakara）と、『無量寿経』における主人公の法蔵（Dharmakara）である。『維摩義記』「2」は、『維摩経』「仏国品」において、長者子の宝積が仏を偈文によって讚嘆し、菩提心を起こした直後の長行部分の註釈文、『大経義疏』「3」は、

「無量寿經」において、法藏比丘が世自在王仏を偈文によって讃嘆し、菩提心を起こした直後の長行部分の註釈文である。

〔2〕何故道此。「心」為行本。明已有本、唯須修行、生後請也。

「願聞得」下、正宣請辭。「願聞得仏国土清浄」彰已所求。求聞当果。「願聞得仏」求聞正果。「願聞土浄」求聞依果。此成依果、約正以弁。「唯世尊説諸菩薩浄土行」者、請説土因。唯是敬辭、亦是專義。専求如來說浄土行、故言「唯願」。前就果徳、彰已願聞略不請説。此就因行唯明請説、不彰願聞。言之隱顯道理齊通。(維摩義記)大正三八、四三四下二五—四三五上二、S. 858, 大正八五、三六二上 一七一—二五)

なぜこのように言うのか。「菩提」心を為の根本とする(「からである」。すでに〔五百人の長者の子たちは行の〕根本(菩提心)が備わったので、ひたすら修行すべく〔菩提心を起こした〕後に請願を生じたのである。「願わくは(〴〵)を得ることをお聞かせ下さい」の下は、正しく「請願」の辞である。「願わくは仏国土を浄化し得ることをお聞かせ下さい」とは、自分(宝積)の願いを求めるところを明にする。「宝積は」未来の果を聞きたいと願っている。「願わくは仏を得ることをお聞かせ下さい」とは、正(報の)果について聞くことを願ひ求める。「願わくは(仏国)土を浄化し得ることをお聞かせ下さい」とは、依(報の)果について聞くことを求めている。これは依(報の)果を成就し、正(報

の果)について述べている。⁶⁰⁾

「ひたすらお願ひします、世尊よ、菩薩たちが国土を浄化する行をお説きください」とは、国土(を浄化する)因を説示されることを請願する。「唯」は尊敬の辞、または専念の意味である。如来が国土を浄化する行を説示することを専ら求めるので、「ひたすら願う」と言う。前は果の徳については、自分が願ひ聞くことを明にするも、略して説示を請わない。ここでは因たる行について、ひたすら説示を請うことを明示し、「願ひ聞く」ことを明示しない。これは隠と顯の道理であり、等しく共通する。

〔3〕「心」為行本。彰已有本。明堪起行。生後請也。「願佛為我廣説經法」正請宣説。「我当修」等、彰請所為。所為有三。一是所行。二是所成。三是所撰。「我当修行」是其初門。修行法身浄土之因。「撰取」已下、是第二門。明已所成身所成土「撰取仏国清浄莊嚴」等、是所成土。「於世速成」是所成身。「拔生死」等、是第三門。明已所撰、撰取衆生、教化令出生死苦本。「拔生死」者出生死果。「拔勤苦本」離生死因。由因教受生死之苦。故名彼因為「勤苦本」。(大經義疏)大正三七、一〇二下五—一五)

〔菩提〕心を為の根本とする。すでに〔法藏比丘は行の〕根本が備わり、行を起こすことに堪えることを明示し、後に請願を生じたのである。「お願ひ致します。仏よ、私のために広く経法を説示して下さい」とは、正しく演説を請う。「私は必ず修行します」

とは、なすべきことを請求する。なすべきこととは三種である。第一は「所行」、第二は「所成」、第三は「所摂」である。「我は必ず修行します」とは第一番目（所行）であり、「法身」と「浄土」の因を修行する。「摂取」以下は第二番目（所成）である。自己の「所成の（仏）身」と「所成の国土」を明示する。「仏の国土を摂取し浄化し莊嚴にする」等は、「所成の国土」である。「この世界において速やかに成就する」とは、これは「所成の（仏）身」である。「輪廻から抜く」等とは、これは第三番目（所摂）である。自分の「所摂」を明示するとは、衆生を摂取し、教化して輪廻の苦の根本から出離させる。「輪廻から抜く」とは、輪廻の果から出離させることである。「苦の根本から抜く」とは、輪廻の因から離れさせる。「衆生は輪廻の」因によって繰り返して生死の苦を受ける。その故に彼の因を名づけて「苦の根本」とする。

『維摩義記』「2」と『大経義疏』「3」を比較すれば、慧遠の註釈は基本的に同一であることは明白であろう。特に文章上も一致する部分を別出すれば次の通り。

『維摩義記』「2」…心為行本。明已有本。唯須修行、生後請也。「願聞得」下、正宣請辭。

『大経義疏』「3」…心為行本。彰已有本。明堪起行、生後請也。「願仏為我広説経法」。正請宣説。

共通の文章構造としては、宝積／法蔵が偈文によって仏を讃嘆し、

その後に菩提心を起こして、菩薩行を実修することを宣言し、仏にそれを請求するという形式である。慧遠は、このように宝積／法蔵に共通性を見出し、この部分を中心に両経を「法身因果」と「浄土因果」を説示する経典と見做したのである。『維摩経』の場合は、この後に、仏は十七事（直心と深心と菩提心の三心、六波羅蜜、四無量心、四摂法、方便、三十七道品、廻向心、除八難、自守戒行）を説示し、『無量寿経』の場合は、法蔵は四十八願を実修する。菩薩行の内容は異なるものの、基本的骨格は一致する。また『大経義疏』「3」の「所行」「所成」「所摂」は順番に、法蔵比丘⇨阿弥陀仏の「法身・浄土因」と「法身・浄土果」と「摂衆生」に対応する。

一般に『維摩経』における長者子の宝積と、『無量寿経』における法蔵比丘は、全く異なる修行者と見做されているかもしれない。しかし、慧遠はどのように考えていない。宝積は在家者であり、法蔵は出家者である。しかし、両者共に「2」と「3」の直前の経文では、仏の面前（法蔵比丘は世自在王仏の面前）で「菩提心」を起こし、菩薩行を起こしているという共通性を持つ。即ち、両者は在家と出家の相違は有っても、共に菩薩なのである。袴谷憲昭氏は、法蔵比丘／法蔵菩薩の問題について次のように述べている。⁽⁶³⁾

法蔵 (Dharmakāra) が元来「比丘 (bhikkhu)」と呼ばれていたのか、「菩薩 (bodhisattva)」と呼ばれていたのかは、意外にも、古訳の方に却って「菩薩」が現れている場合も多いので俄かには決定し

難しいことかもしれないが、私の予測では、初期の段階では仏の面前での修行が前提にあって「苦行者」のイメージで「比丘」と呼ばれていたものが、やがて「菩薩」と呼ばれるようになったと考える。(後略)

後略した部分に、A.Ashikaga(ed)によってその複雑性を示している。しかし、慧遠は『無量寿経』の「法蔵比丘」を「菩薩」と解釈していたと想定していると思われる。それは『大経義疏』の「比丘」の定義に示唆される。慧遠は「比丘」を規定する際に、「怖魔」「乞士」「浄名」「淨持戒」「破悪」の五義を設定する。⁽⁶⁴⁾このうち「怖魔」の規定は次のようである。

〔4〕比丘胡語。此方義翻、乃有五種。一名怖魔。初出家時、令魔怯怖。此義捩始。(『勝覺義記』新纂一九、八七八下一六一—一七)

〔5〕比丘梵語。此翻有五。一名怖魔。初出家時、令魔戰怯。魔性垢弊、懼他勝己、故生怯怖。(『涅槃義記』大正三七、六一八—二〇)

〔6〕言比丘者、是外國語。義翻有五。一名怖魔。就始彰名。初出家時、魔心戰怯、故名怖魔。比丘出家、何關魔事、乃令魔怯。魔性垢弊、懼他勝己。又恐其人、出家之後、化他同出空其境界。為是戰怯。(『維摩義記』大正三八、四二六中四—八)

〔7〕比丘胡語。此翻有五。一名怖魔。初出家時、發心廣大、

令魔戰怯。故曰怖魔。(『大経義疏』大正三七、九三下一五—一九)

〔8〕比丘胡語。此方義翻、備含五義。一名怖魔。將出家時、令魔戰怯。故曰怖魔。比丘出家、何豫魔事、而生恐怖。魔性垢弊、懼他勝己、故生怖畏。又畏比丘化他同出空其境界是故恐怖。如『涅槃』說。此之一義、就初彰名。(『観経義疏』大正三七、一七五中—二一—一七)

〔4〕—〔8〕の「怖魔」の規定は概ね一致するも、『大経義疏』〔7〕だけ「初出家時」の直後に「發心廣大」の語がある。この「發心廣大」の語は、發菩提心の意味であろう。この語は、慧遠の著作では〔7〕だけに使用されている異例の用語である。⁽⁶⁵⁾この「發心廣大」が『大経義疏』〔7〕だけに使用される理由は、『無量寿経』において法蔵は「法蔵比丘」と呼ばれるにもかかわらず、彼を菩薩と見做したいからであろう。この比丘の五義は、仏の会座に集った四衆中の「比丘」の説明に使用され、声聞の男性出家者を意味する。問題は、比丘＝声聞の男性出家者であるにもかかわらず、法蔵比丘は菩提心を起すことである。慧遠は『大経義疏』において「法蔵比丘」を「法蔵比丘」か「法蔵」と表記し、「法蔵菩薩」と表記することは無い。では、慧遠にとって「法蔵比丘」は「菩薩」ではないのか。明言されていないものの、おそらく、慧遠は「退菩提心声聞」＝「漸悟菩薩」⁽⁶⁶⁾、即ち大乘に転向する声聞のようなイメージを「法蔵比丘」に重ね合わせていたと推定する。その根拠が〔7〕「發心廣大」である。

第五節 「浄土經典」の教判上の問題

最後に「浄土經典」の教判上の問題について整理しておきたい。先述した通り、一般に「浄土三部經」として『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』は概括される。そして「浄土三部經」という枠組の起源は、法然の『選択集』である。この「浄土三部經」の影響力は強く、例えば藤田宏達氏の『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）は、「浄土三部經」の内、サンスクリット本が存在し、インド成立が確定できる『無量壽經』と『阿彌陀經』を中心に、阿彌陀仏と極樂に關する信仰＝浄土教の原初形態を説明した金字塔である。さらにその増補改訂版ともいべき『浄土三部經の研究』（岩波オンデマンドブックス、二〇二二年）は、その名称通り「浄土三部經」の流伝に焦点を轉換した著作である。しかし「浄土三部經」という枠組は「浄土經典」に對する一つの視点として有効ではあるものの、必ずしも普遍性を持つ視点とは言えないだろう。なぜならば、それは結果的に法然及びその門下の思想を正当化する視点と思われるからである。周知のように中国では様々な教判が成立し、それは歴史的な役割を終えたように見えるが、教判は「浄土三部經」という枠組を相對化し、『維摩經』や『無量壽經』について考える別の視点を導くことはできるだろう。

本論に入ろう。歴史上、「浄土三部經」に組み込まれた經典を位置づけた教判は極めて少なく、その少ない例として慧遠の二藏漸頓説は

「浄土三部經」のうち『無量壽經』と『觀無量壽經』を分類している。ここでも『維摩經』と『無量壽經』に焦点をあてたい。

慧遠の二藏説は、聖教を声聞藏と菩薩藏とに二分する。この内、菩薩藏を漸教と頓教に二分する場合、二藏漸頓説である。漸教は漸入菩薩（退菩提心声聞）に對する教であり、先に声聞の教を説示し、後に菩薩の教を説示する。頓教は頓悟菩薩に對する教であり、最初から菩薩の教を説示する。さらに声聞藏を局教と呼ぶ場合、二藏局漸頓説である。局教とは声聞に限定された教という意味である。

慧遠によれば、菩薩藏中の漸教は『涅槃經』と『温室經』、頓教は『勝鬘經』『十地經』『維摩經』『無量壽經』『觀無量壽經』である。漸教と頓教の間に価値的な優劣は全く設定されておらず、単に教化対象の相違に過ぎない。つまり、漸入菩薩と頓悟菩薩の間に優劣は無い。優劣は、声聞と菩薩の間に設定されており、慧遠は声聞を「愚法声聞」あるいは「愚法人」と呼ぶこともある。これは退菩提心声聞（漸悟菩薩）ではなく、種性声聞（決定声聞）を意味する。二藏漸頓説の教判上の最大のポイントは「浄土三部經」どころか、「浄土經典」という範疇も設定しないことである。これは「浄土三部經」や「浄土經典」という範疇に慣れている場合、奇妙に感じるかもしれないが、よく考えてみれば必ずしも奇異な考えではない。例えば、『大正新脩大藏經』は、いわゆる「浄土三部經」の諸異本を全て卷一一「宝積部」に組み込んでいる。これは（無量壽經）の異本、菩提流志訳『無量

寿如来会』が『大宝積經』卷第一七・卷第一八に組み込まれているからであろう。『大宝積經』の形態を前提にすれば、『無量寿經』は『大宝積經』の一部である。チベット語訳『無量寿經』について、藤田氏は「いずれの版（ナルタン版、デルゲ版、北京版、チョーネ版、ラサ版⁶⁷岡本補）においても、本經はカンジュールの『大宝積經』の中に収められている」と指摘し、『無量寿如来会』の解説では『大宝積經』卷第十七・卷第十八（第五会）に収められているもので、この点、前述のチベット訳と同一形態を示している」と補足している。

従って、慧遠が菩薩藏中の漸教ではなく頓教に『無量寿經』『觀無量寿經』を位置づけたことの是非を問う必要はあっても、「浄土三部經」や「浄土經典」というカテゴリーを認めないことに過失は無いだろう。それでは具体的に『維摩義記』と『大經義疏』を見てみよう。二藏の部分は、両註釈書ともに殆ど同文なので、『維摩義記』のみ原文と日本語訳を提示する。

〔9〕菩薩藏中所教亦二。一是漸入、二是頓悟。言漸入者、是人過去曾習大法、中退住小後還入大。大從小來。謂之為漸。故『經』說言。「除先修習学小乘者。我今亦令人入法中」。此即是其漸入菩薩。言頓悟者、有諸衆生、久習大乘相應善根、今始見佛、即能入大。大不由小。目之為頓。故『經』說言。「或有衆生、世世來常受我化、始見我身、聞我所說、即皆信受入、如來慧」。此是頓悟。漸入菩薩、藉淺階遠。頓悟菩薩、一越解大。頓漸雖殊、以其當時

受大受處一。是故對斯二人所說、為菩薩藏。（中略）今此『經』者、二藏之中菩薩藏收、為根熟人頓教法輪。（『維摩義記』大正三八、四二二中八一—一八）

菩薩藏の中に教えるところは亦た二種である。第一は漸入〔菩薩〕であり、第二は頓悟〔菩薩〕である。

漸入〔菩薩〕とは、この人は過去世において、かつて大乘を修習するも間に後退して小乗に安住し、後に再び大乘に参入した。大乘には小乗を経て来る。これを段階（漸）と呼ぶ。故に『法華經』に説示する。「昔、修習して小乗を学んだ者を除外した。（しかし）私は今またこの〔大乘の〕法の中に導こう」と。これは即ちその漸入菩薩である。

頓悟〔菩薩〕とは、衆生たちがあつて、過去世に大乘に相應しい善根を修習し、現在世において始めに仏に見えれば直ちに大乘に参入できる。大乘には小乗を経由しない。これを直接（頓）と呼ぶ。故に『法華經』に説示する。「あるいは衆生がいる。輪廻しながらも常に私の教化を受けている。始めに私の身体を見て、私の所説を聞いて、すなわち全て信受すれば如来の智慧に参入する」と。これは頓悟〔菩薩〕である。

漸入菩薩は浅きを借りて遠くに昇る。頓悟菩薩は一足飛びに大乘を理解する。直接と段階の違いはあるけれども、未來世に偉大な理を受けることは一つである。この故にこの二人に対する所説

は菩薩藏である。：（中略）：今この『維摩』經は二藏中の菩薩藏に収め、機根の成熟した人（頓悟菩薩）のための頓教の法輪である。

〔10〕今此『經』者、二藏之中菩薩藏收、為根熟人頓教法輪。

云何知頓。此『經』正為凡夫人中、厭畏生死、求正定者。教令發心、生于淨土。不從小大。故知是頓。（『大經義疏』九一中九—一三）

今この『無量壽』經は、二藏中の菩薩藏に収め、機根の成熟した人（頓悟菩薩）のための頓教の法輪である。なぜ直接（頓）と知るのか。この『無量壽』經は正しく凡夫の人々の中でも、輪廻を厭い畏れ、〔菩提に〕正しく確定することを求める者である。教示すれば〔菩提〕心を起こし、清浄な国土に生まれる。小乗を經由しない大乘である。故にこれは直接（頓）であると知る。

ここでは『大經義疏』〔10〕に限定して考察をすすめる。〔10〕の前半部分は、〔9〕の「頓教法輪」の解説と同文である。ただし「云何知頓」という疑問を提示し、繰り返し『無量壽經』が頓教であることを確認している。その内容は短いものの重要な問題を含んでいる。

第一は「凡夫人」である。一般に、淨土教は凡夫の教えと理解されているが、『無量壽經』には「凡夫」の語は存在しない。従って、この「凡夫人」は誰なのかを確定する必要がある。おそらく二つのイメージが投影されている。その一つは『無量壽經』下巻の「正定之

聚」であり、具体的には「三輩」段中の「下輩」であろう。この三輩の三者は全て「発無上菩提之心」と規定されるものの、特に「中輩」と「下輩」は、様々な功德を修習することが出来ない⁽⁷⁰⁾と描かれている。もう一つは『維摩經』「仏道品」の「凡夫」である⁽⁷¹⁾。

第二は、「凡夫人」は「頓悟菩薩」の一種であることである。慧遠において、凡夫と菩薩は対立概念ではない。凡夫も「小乗」を經由しないので「大乘」を求めれば「頓悟菩薩」である。

第三は、往生淨土は頓教であることを妨げないことである。⁽⁷²⁾『無量壽經』において、「頓悟菩薩」||「凡夫人」は往生淨土を求め、慧遠は全く頓教であることを疑っていない。

このような慧遠の『無量壽經』観は、「淨土三部經」や「淨土經典」という範疇とは無縁でありながらも、説得力が無いとは言えないだろう。

第六節 結論と課題

本論文の目的は、慧遠の淨土思想の問題群を整理することにあつた。従って、明確な結論はない。しかしながら、次の点は暫定的な結論とできるだろう。

第一に、慧遠の淨土思想に対する強い関心は、第三期の註釈書『維摩義記』と『大經義疏』の時代に始まる。第二に、慧遠は『大經義疏』において識論から距離を取り、さらに『觀經義疏』において如来

藏思想から距離を取る。これは識論や如来藏思想の否定を意味せず、関心が浄土思想に転換したことを意味する(第二節)。第三に、『維摩義記』の二種の因果論は、自著『大経義疏』に継承されただけでなく、後世の中国や韓国の仏教思想家たちにも波及した。しかし、後世『維摩経』と『無量寿経』の共通の問題は継承されず、その結果、浄土思想と浄土教は乖離してゆく(第三節)。第四に、慧遠は『維摩経』の宝積と『無量寿経』の法蔵を、同様の立場と解釈しているので、彼は両経を極めて近い經典と見做しており、両経を決定的に峻別する視点は無い(第四節)。第五に、慧遠の二藏頓漸説からみても、『維摩経』と『無量寿経』の共通性はある。それは「頓悟菩薩」を対象にした教説(頓教)であり、「頓悟菩薩」の中に「凡夫人」も含まれる。「浄土三部経」、あるいは「浄土經典」の枠組では『維摩経』は排除されるが、インドでは(無量寿経)が『宝積経』に組み込まれるので、慧遠のように「浄土經典」を認めない經典の分類方法の意義も評価する必要がある(第五節)。

今後の課題として、慧遠における「凡夫」と「往生」の問題を考えたい。この二つの問題は、『大経義疏』から『観経義疏』で重視される問題だからである。

注

(1) 両氏の間で問題になった論文は、袴谷憲昭「松本史朗博士の批判二

篇への返答」(駒沢短期大学仏教論集)第八号、二〇〇二年一〇月)に網羅されている。

(2) 「本覚」の語は「大乘起信論」に由来し、この論書の現存最初期の使用者は慧遠である。また「如来藏思想」という範疇は、高崎直道『如来藏思想の形成』(春秋社、一九七四年三月)で定義を与えられるが、その際に高崎氏が利用したのは、法蔵の『大乘起信論義記』の「四宗」中の「如来藏縁起宗」である。この「如来藏縁起」の初出も慧遠の『大乘義章』巻第一「二諦義」と「二無我義」(大正四四、四八四中二八、四八七上三)である。さらに慧遠は『無量寿経』と「観無量寿経」の現存最初の註釈者である。註釈書は、順番に『無量寿経義疏』『観無量寿経義疏』。

(3) 岡本一平「大乘義章」の思想形式について」(『印度学仏教学研究』第五三巻二号、二〇〇五年三月)、同「三聚法—玄奘以前の法の範疇と体系」(同、第六〇巻二号、二〇一二年三月)、同「三聚法の形成と変容—『大乘義章』を中心として」(『東洋学研究』第五二二号、二〇一五年三月)参照。

(4) 岡本一平「浄影寺慧遠の著作の前後関係における試論」(『地論思想の形成と変容』所収、国書刊行会、二〇一〇年)、「浄影寺慧遠の二藏説の形成—達摩鬱多羅「釈教迹義」と慧遠の「勝鬘義記」—」(『東洋学研究』第五四号、二〇一七年三月)等参照。

(5) 岡本一平「大乘義章」のテキストの諸系統について」(『東アジア仏教写本研究』所収、国際仏教学大学院大学日本古写経研究所、文科省戦略プロジェクト実行委員会、二〇一四年)参照。現行本『大乘義章』(大正蔵本)は二二二義科であるものの、巻第二と巻第三に「四空義」が重複して収録されている。従って、二二二義科から一義科を引算すれば二二一義科である。さらに新出の金剛寺本の巻第一六から、「十五浄心義」と「二十七種方便義」の二義科が新たに発見された。この二義科を二二一義科に合算すれば、現在判明している「大乘義章」の総数は二二三義科である。

(6) 「教理集成文獻」は、一般に仏教綱要書、伝統的には「章」と呼ばれ

- るジャンルのテクストである。「章」形式の著作については、荒牧典俊「北朝後期仏教思想史序説」(同編著『北朝隋唐中国仏教思想史』所収、二〇〇〇年二月)二五―三二頁参照。
- (7) 慧遠は『観無量寿経義疏』において、『無量寿経』を「大経」(一三例)あるいは「無量寿大経」(一例)と略称することに因む。これは『無量寿経』=「大経」の現存初例。「大経」という略称は、一般に『涅槃経』等にも使用されるが、慧遠の用例は上記だけであり、必ず「大経」は『無量寿経』を指す。
- (8) 岡本前掲論文(前註4、特に後者)参照。岡本一平「浄影寺慧遠における浄土思想関連文献の成立順序」(『印度学仏教学研究』第六七卷一号、二〇一八年二月)参照。
- (9) 石川琢道「吉津宜英博士と中国浄土教研究」(『吉津宜英著作集』第一卷所収、二〇一八年七月)五四二頁。また、吉津氏の慧遠研究は、『吉津宜英著作集』第一巻と第二巻(第二巻は二〇二〇年度刊行予定)で全て読めるので、参照されたい。
- (10) 岡本一平「浄影寺慧遠における縁起と如来蔵」(『仏教学研究』第五三号、二〇一七年二月、ソウル)一―二六頁参照。その他「地論宗・浄影寺慧遠研究文献一覽」(『地論宗の研究』所収、国書刊行会、二〇一七年三月)九五七―九五八頁参照。
- (11) 前掲拙稿(前註8)二三八頁参照。慧遠の註釈書の成立順序に関する仮説は、前掲拙稿(前註4の後者)参照。
- (12) 『大乘義章』「三仏義」では、真諦訳『金光明経』(七卷本)が言及されるので、註釈書との関係からみれば、『涅槃義記』(第二期)に近接した時期の成立である。岡本一平「『大乘義章』と真諦訳書」(『印度学仏教学研究』第六三巻二号、二〇一五年三月)参照。
- (13) 前掲拙稿(前註8後者)参照。
- (14) 吉津宜英「慧遠と吉蔵の不二義比較の比較論考」(初出、二〇一〇年六月、『吉津著作集』第一巻、前註9)四六〇頁、「真妄論」参照。
- (15) 慧遠『大経義疏』には、「仏性」は二例(大正三七、一〇〇上―一六、一一六上―二二)、「如来蔵」は四例ある(同、九八上―二九、九九
- 中二、一〇二下―二八、一一〇中―一三)。これも多いとは言えない。
- (16) 慧遠『観経義疏』「今此所観從壽為名。然仏壽命有真有応。真如虚空畢竟無尽。応身壽命有長有短。今此所論是応非真」(大正三七、一七三下―二二―二三)。
- (17) 『観経義疏』の「法身」の用例は、「法身平等実無栖託、示化有方故云在耳」(大正三七、一七五上―二五―一六)を除けば、必ず「仏法身」(同、一七三下九、一八〇上―一九、一八〇上―二四、一八〇上―二五、一八〇上―二七、一八一―中二八)として使用される。ただし「法身平等」も「仏」の遍在性を示す語である。
- (18) ジョアキン・モンテイロ「二種深信の思想的な意味について―善導における如来蔵思想批判―」(『同朋大学仏教文化研究所』第一六号、一九九七年)二七二頁。
- (19) 松本史朗氏も、モンテイロ氏のこの指摘を高く評価している。同『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一年二月)七七頁参照。
- (20) この問題について、私は善導の『観経疏』を慧遠の全著作と併せて読解する必要があると考えているが、賛否については保留したい。善導『観経疏』が慧遠『観経義疏』を批判していることは事実だとしても、善導は慧遠に影響を受けていることも事実である。この影響と批判の関係性を具体的に考察する必要がある。
- (21) 吉津宜英「経律論引用より見た『大乘義章』の性格」(『吉津著作集』第一巻所収、前註9)一八三―一八六頁参照。『無量寿経』の引用については、一七九頁、19番参照。『観無量寿経』の引用が無いことは、一八二頁参照。
- (22) 『大乘義章』巻第一九「浄土義」中「一同類因。：如弥陀仏国現修四十八弘誓願、及諸所行、莊嚴西方世界。如是等也」(大正四四、八三六中―一四―一七)。この「四十八弘誓願」の語は、懷感『釈浄土群疑論』(大正四七巻)に多用される。
- (23) 『大乘義章』巻第二〇「五眼義」中「如『経』中説。阿弥陀国報得肉眼、徹見無数三千界事」(大正四四、八五四上―一四―一五)。
- (24) 『大乘義章』の「往生」の全三例中、一例は「衆経教迹義」中の『大

- (25) 品般若」「往生品」に対する指示(大正四四、四六五下二〇)。他の二例は「浄土義」(同、八三四中一五)と「十力義」(同、八六八中二五—二六)である。いずれも「往生」の対象は仏国土ではない。慧遠の註釈書中、「浄土義」に対する最初の指示は、『勝鬘義記』(第一期a)に「浄土之義、広如別章。此応具論」(新纂一九、八七〇中二四)とある。これは『勝鬘經』「如来真実功德章」において、勝鬘夫人が作仏の授記を受け、さらに彼女が出現する国土(無名)を描写する場面の註釈である。この直後に、「勝鬘夫人得受記時、無量衆生、諸天及人願生彼国、世尊悉記皆当往生」(大正一二、二二七中二〇—二二)とある。これに対する『勝鬘義記』卷上の註記は「勝鬘夫人得授記」下、諸人願生。(世尊記)下、仏記皆生、定其去心」(新纂一九、八七一—上三四)。慧遠は「往生」の部分に註記しているものの、「浄土」自体の解説と比較すれば簡単である。この他『十地義記』卷第三本(第一期b、新纂四五、九九上二〇)にも「浄土義」に対する指示がある。『涅槃義記』(第二期)に「浄土義」の指示は確認できないが、この著作には「往生」の語が八例あるので、稿を改めて検討したい。
- (26) 第五期『温室義記』が現存最後の註釈書。
- (27) 荒牧前掲論文(前註6)二五—三二頁参照。
- (28) 第五聚「雜聚」は散逸しているので内容が判らない。
- (29) 道宣が利用した資料に、慧遠の『無量寿經』と『觀無量寿經』の講義に関する記事が欠けていたと思われる。
- (30) 岡本前掲論文(前註12)一三〇頁参照。
- (31) 『統高僧伝』卷第一八「習禪篇」中「曇遷伝」に「撰論」北土創開、自此為始也。…衆以「撰論」初關投誠請祈、即為敷弘。受業千數、沙門慧遠領袖法門、躬処坐端、横經稟義。自是伝灯不絶于今多矣」(大正五〇、五七二中一九—二四)。この記事について、改めて検討したい。
- (32) 本「第三節」は、「浄影寺慧遠撰『維摩義記』における浄土と二乗」(日本印度学仏教学会第七〇回学術大会(於仏教大学)、二〇一九年九月七日発表資料)と重複する。
- (33) 『維摩義記』の成立時期については、「慧遠伝」における破仏の記事を目安として採用している。『統高僧伝』卷第八「慧遠伝」に「遂潛於汲郡西山、勤道無倦。三年之間誦『法華』『維摩』等。各一千遍用通遺法」(大正五〇、四九〇下二九—四九一上二)。この時期は五五七年から五五九年頃、慧遠は五五歳から五七歳。岡本前掲論文(前註8後者)二四〇頁、二四二頁、註15参照。
- (34) 法然「選撰本願念仏集」第一章「初正明往生浄土之教者、謂三經一論是也。三經者、一『無量寿經』、二『觀無量寿經』、三『阿弥陀經』也。一論者、天親『往生論』是也。或指此三經号浄土三部經也」(大正八三、二上三一七)。その原型は、善導の「往生經」である。善導『觀無量寿經疏』「散善義」に「次就行立信者、然行有二種。一者正行、二者雜行。言正行者、專依往生經行者是名正行。何者是也。一心專誦誦此『觀經』『弥陀經』『無量寿經』等」(大正三七、二七二上二八—中二)。
- (35) 岡本前掲論文(前註8)二四二頁、註11参照。
- (36) 本文にて言及していないが、敦煌写本『維摩疏』(BD6378^{註3})については、池田將則「北朝「地論宗」における佛典注釋の類型—敦煌寫本「十地經論疏」(BD6374)の紙背に書寫された三つの斷片、某經疏・「仁王疏」・「維摩疏」と浄影寺慧遠の諸經論疏の比較を通して」(『佛教学研究』第三六号、二〇一三年九月)一九三—一九七頁参照。このBD6378^{註3}は首行に「維摩疏」とあり、『国家図書館藏敦煌遺書』の条記目録では、慧遠『維摩義記』の抄出本と推定した。しかし、池田氏はこれを不適切と見做し、「本文献は慧遠とは別の何者かが撰述した『維摩經』注釈書の断片」と指摘した(一九四頁)。池田氏の見解は貴重であるものの、若干の疑問が残る。というのも、BD6378^{註3}は首行「維摩疏」の語を除けば、『維摩經』の註釈書である痕跡は無いからである。本文献の残存部分には、二蔵判から「如是我聞一時仏」の「仏」の解釈である。この内「釈名」の註釈文にも「維摩」の語は存在しない。池田氏は、『維摩義記』が「説者」を

「聖弟子説」、あるいは会座ごとに「説者」を区別することに對して（初会＝仏、第二会＝維摩、第三会＝仏・維摩）、BD6378^三が説者を「仏」と規定することを重視し、本文献の作者を慧遠とは別人の撰述を主張している（一九七頁）。首行に「維摩疏」とあるので決定することは難しいが、私は、BD6378^三は慧遠の『維摩義記』をモデルにした経疏の雛型ではないかと推定する。これは慧遠と別人であったとしても、慧遠自身であつても問題は無い。また池田氏は、BD6378^三が『維摩義記』に先行すると論じるが（一九七頁）、二藏判から「如是我聞一時仏」の解釈は、慧遠が『勝鬘義記』以来、発展させてきた叙述形式であるので、慧遠がBD6378^三を参照して『維摩義記』巻第一を執筆したという想定は不自然である。池田氏によるBD6378^三の翻刻は、『藏外地論宗文献集成 続集』（二〇一三年一〇月）二五二―二六六頁。すなわちBD6378^三は「法身因果」「浄土因果」の語は無い。

(37)

本文の略科文は『維摩義記』の次の部分から作成。
細求則通、是義云何。如初（云）中「合蓋現變顯示如来不思議力」是法身果。「宝積讚歎發心願求」即法身因。「宝積復」即是顯示浄土因果。第二会中「從初極尽入不二門」広明如来法身因果。「香積一品」顯示如来浄土因果。彼「初明果修十修八」是浄土因。第三会中「菩薩行品」双明法身浄土之因。「見阿闍佛品」双明法身浄土之果。彼見釈迦及無動仏是法身果。現妙喜界是浄土果。（『維摩義記』大正三八、四二二下―九一二七）

この部分は、本文「1」の直後の文章であり、「多人鹿判」を受けて、慧遠が「詳細に会通」（「細求則通」）したものである。

(38)

後二品「法供養品」と「囑累品」は「流通分」であり、その限りではない（大正四四、五一三上、五一七中）。

(39)

「人多鹿判」が誰を指すのか未詳。「因果」によって經典を解釈するのは、光宅寺法雲『法華義記』等の南朝の特徴と思われる。あくまで印象に過ぎない。

(40)

「人多鹿判」を菅野博士氏は「人は多くの場合あらあら判定する」と

(41)

読解する。同『南北朝隋代の中国仏教思想研究』（大蔵出版、二〇一二年）二八五頁参照。菅野氏の解釈の特徴は、「人多」を一人一般として理解することにある。この場合、「鹿判」は特定の古釈ではなく、慧遠も「鹿判」という一般的な方法に倣ったこととなるので、「鹿判」自体は慧遠の自説ということになる。菅野氏の解釈が妥当であれば、慧遠以前に旧説を想定する必要もなく「浄土因果」と「法身因果」は、慧遠の創設を意味する。判断は難しいが、今は古釈を想定しておく。

(42)

『大経義疏』の次の文章参照。

①此「経」宗顕無量寿仏所行・所成、及所撰化。（『大経義疏』大正三七、九一中）。

②此「経」宣説無量寿仏所行・所成、及所撰化。言所行者、宣説彼仏本所起願、本所修行。言所成者、説今所成法身浄土二種之果。言所撰者、普撰十方有縁衆生、同往彼国。道法化益、名為所撰。又今一切諸菩薩等、学其所行、得彼所成、同其所撰、名所撰矣。（同、九二下）。

③所為有三。一是所行。二是所成。三是所撰。「我当修行」是其初門。修行法身浄土之因。（同、一〇二下）。

④義要三者、一撰法身願、二撰浄土願、三撰衆生願。（同、一〇三中）。

『維摩経疏』（大正八五、二七七一―番、敦煌写本、擬題）は、『維摩義記』を参照して執筆された文献。その根拠は、『維摩経疏』に言及される「疏」が『維摩義記』に一致するからである。①『維摩経疏』「疏家但説有此七事」は、(a)『維摩義記』「所起有七」を指す。

②(a)空室十者。如「経」文中。此室何以空一。何以無侍二。身子念座三。室中天女四。八未曾有五。普現色身問諸眷属六。身子念食（作九）七。疏家但説有此七事。今更添三。維摩命衆取食八。化作菩薩九。化作九百万師子座十。（『維摩経疏』大正八五、三六六上―二五一中）

(a)一問空室。二問無侍。通下論之所起有七。前二如向。三起下舍利

念無床坐。四起下天女。五起下室中八未有事。六起下文中普現所問父母妻子親戚等事。七起下念食具說如是。〔維摩義記〕大正三八、四七一上二五二一九)

⑥『維摩經疏』若依疏積、四義明異は、b)『維摩義記』「異有四種」を指し、b)『維摩義記』「二約法分別」の部分で「略拳一義」として引用する。

⑦問曰。此之三対有何差別。答曰。若依疏積、四義明異。不能繁述。略舉一義。前第一対、約就甚深空理修智修悲。次第二対、約就甚深常理明修智修悲。後第三対、約身病事明修智修悲。〔維摩經疏〕大正八五、三六九中一五一一九)

⑧三対何異。異有四種。…二約法分別。法有階降。初対、約就甚深空理、修智修悲。第二、約就甚深常等修智修悲。第三約就身病之事修智修悲。〔維摩義記〕大正三八、四七三上一六一一九)

以上『維摩經疏』a) b)の「疏」は『維摩義記』a) b)を指すので、⑥『維摩經疏』の「法身因果」と「浄土因果」は、c)『維摩義記』を踏襲し略述したものである。

⑨法謂因之与果。因即法身浄土両因。果即法身□□二果。始從「方便品」、尽「不二法門品」来、明法身因果。「香積□□□□」浄土因果。法身因果中、隨入分三。初「方便品」為教凡夫法身□□□□。□□□□品」為教聲聞法身因果。「菩薩品」已下、為教菩薩法身□□□□。〔維摩經疏〕大正八五、三六四下二八—三六五上四)

c)因謂法身浄土之因。果謂法身浄土之果。從於向「前方便品」中、以其疾故國王・大臣皆往問疾。尽「不二門」弁明如來法身因果。「香積一品」弁明如來浄土因果。明法身中約化分三。第一、於前「方便品」末因凡「問疾」明教凡夫法身因果。當樂仏身、是法身果。從於無量功德生等明法身因。第二、次於「弟子品」中、明教聲聞法身因果。対前九人明法身因。対後一人明法身果。第三「菩薩問疾品」下、尽「不二門」明教菩薩法身因果者、前対弥勒明法身果。菩提真性是其果也。「光嚴」已後明法身因。〔維摩義記〕大正三八、四七〇上二四—中六)

(43)

『維摩經疏』卷第三・卷第六(大正八五、二七二)番、敦煌出土文獻、P.2019P.2040(擬題)は、「遠云」として『維摩義記』を引用し参照している。

⑩遠云。欲色無色界是三界。凡夫於欲色兩界、受色形果名為現身。在無色界、受心法果稱為現意。菩薩了三界虚妄、但是心作。証実除捨無処可在。所以、不於三界地中而現身意。〔維摩經疏〕卷第三、P.2019、大正八五、三七七中一五一一九)

⑪就初句中、不於三界現身意者、欲色無色是其三界。凡夫在於欲色兩界、受色形果名為現身。在無色界受心法果說為現意。菩薩了知三界虚妄但是心作。証実除捨無処可在。為是不於三界地中而現身意。〔維摩義記〕大正八五、四四六上一三一—七)

『維摩經疏』卷第六(P.2040)では「遠云」だけでなく、「諺遠云」の引用あり。これは諺と慧遠の二法師(諺遠二法師)であることは次の部分から明らか。

⑫閑衆惡趣者、諺遠二法師云。是十信前善趣人也。依經離過云、閑惡趣門也。〔維摩經疏〕卷第六、四一八上一—三)

⑬斯人則為閑諸惡趣、閑衆善門。是種性前善趣益也。依經離過名閑惡趣。〔維摩義記〕大正三八、五三—中二〇—二二)

このうち諺法師は未詳であるものの、『維摩經抄』(P.275、擬題)に「有古德法師解云。室者即是浄心真心。浄名初発心時、離諸愛見名室不定」(大正八五、四二九上八)とある。いずれにしても慧遠と諺法師の「維摩經」解釈は類似していたと推定される。

⑭此品之中、寄就香積如來明因得果。因前果後義次第也。下文中、修十修八復是其因。衆香世界莊嚴妙事、是浄土果。此即明其浄土因果。〔維摩經疏〕卷第六、三九九上二—五)

⑮香積品者。此品寄就香積如來以顯諸仏浄土之果。…二就法分別。法謂法身浄土因果。今此正顯浄土因果。明衆香界莊嚴妙事、是浄土果。下文所説、修十修八是浄土因。所弁如是。〔維摩義記〕大正三八、四九八下二八—四九九上六)

従つて、⑩『維摩經疏』卷第六の「浄土因果」は、⑮『維摩義記』

を受けたものである。『維摩經疏』卷第三には「若依無垢稱經云声聞品」(大正八五、三七六上三)とあり、玄奘訳「無垢稱經」(「声聞品」を参照している)ので、その成立は玄奘訳以降である。また本『維摩經疏』(P.2049,P.2040)は、「疏」=註釈書の形式と、「章」=教理集成文献(綱要書)の形式の複合形態であり、興味深い。章形式の部分を指摘すれば、『維摩經疏』卷第三「五眼義」(大正八五、三九一中一三)、同卷第六「八解脱義」(三九九中一七)、「四食義」(四〇七下四)、「三身義」(四一五上二四)である。

『維摩經玄疏』は「仏国因果」を使用し「浄土因果」を使用しない。しかし、『維摩經文疏』は「仏国因果」を多用しながらも、「浄土因果」も使用する(巻第七=三例、巻第九=一例、巻第一九=一例)。ここでは、「仏国因果」と「法身正報因果」が対比される部分を引用したい。

所以如来赴機、酬宝積請、正明説依報仏国因果者、為成前「普集經」、説法身正報因果也。(新纂一八、五〇四上二四—一六)。

このうち智顛は「法身正報因果」は『普集經』の説示として『維摩經』から排除している。このことは山口弘江「天台維摩經疏の研究」(国書刊行会、二〇一八年)二九九—三〇五頁参照。山口氏は右の引用文を⑧として引用する(三〇二頁)。しかし、「仏国因果」=「浄土因果」と「法身正報因果」という対比自体は、『維摩義記』に言及される「人多鹿判」という『維摩經』旧釈、あるいは『維摩義記』の影響であろう。というのも、智顛の著作とされるものの中で、『普集經』に言及するのは『維摩經文疏』だけのようであり、主に『普集經』は従来『維摩經』解釈から「法身因果」を排除する目的で言及されるからである。『維摩經玄疏』と『維摩經文疏』は、晋王広の依頼によって執筆された文献として有名である。この背景にあるのは、『維摩經』旧釈や慧遠『維摩義記』の北地における流行と推定する。『維摩經文疏』巻第一三(新纂一八、五五九上二—二三)と巻第一六(同、五八五上二—中三)に、「有師解言」「有人言」として『維摩義記』が言及される。このことは吉津宜英「地論師と

いう呼称について」(『吉津著作集』第一卷所収、前註9)二三五—二三六頁参照。

『浄名玄論』は四会に区分するが、「浄土因果」と「法身因果」で經典を読解することは、慧遠の『維摩義記』と同じ。

此経四会、義亦同然。但因果有二。一依報因果。謂浄穢国土。二正報因果。即本迹兩身。一部始終、明斯二法。菴園初会明浄土因果。六度四等、為浄土之因。報応二国、為浄土之果。方丈初会明法身因果。仏身者謂法身也。明法身之果。從無量功德生、即法身之因。此之二会法門、義来次第、要先有国土、然後方有仏身。又先明浄土因果。勸捨穢取浄。次弁法身因果。即厭患生死、欣求仏身。義之要極、莫過此二。(大正三八、九〇二中二八—下八)

平井俊榮氏による吉蔵の「維摩經疏」の成立順序は、奥野光賢「吉蔵撰『維摩經遊意』について—その割注をめぐって—」(駒沢短期大学仏教論集 第二号、一九九六年)一一一頁、註2参照。結論だけ示せば、『浄名玄論』↓『維摩經略疏』↓『維摩經義疏』↓『維摩經遊意』(平井俊榮説)。この他に吉津宜英「慧遠と吉蔵の不二義の比較論考」(『吉津著作集』第一卷所収、前註9)四七四頁参照。『浄名玄論』は吉蔵の長安第一作と想定されているが、これは長安における『維摩義記』の影響を反映していると思われる。

慧遠『維摩義記』と吉蔵『維摩經義疏』の比較は、吉津前掲論文(前註45)参照。

吉蔵『維摩經義疏』では「浄土因果」と「法身因果」を肯定しながらも、「権実二智」も重視する。

有人言。此経以因果為宗。但因果有二。一者浄土因果。二法身因果。如「仏国品」、明浄土因果。如「方便品」等、弁法身因果。一致(部)始終。盛談妙法。故以因果為宗。吉蔵謂。非無上来諸義、但師資相承、用権実二智。為此経宗。(大正三八、九一六下一—六)

しかし、なぜ『維摩經義疏』に「吉蔵謂」の語があるのか疑問。「有人」は慧遠の『維摩義記』の説であろう。

吉蔵の『維摩經略疏』に真偽問題があることを示唆したものととして、

(45)

(44)

(46)

(47)

吉津前掲論文(前註45)四八〇頁、註13参照。個人的には『維摩經略疏』は「法身因果」を欠くので、第二番目の著作として疑問を持つ。

(48) 伝吉蔵『無量寿経義疏』の最新の研究は、伊藤昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究―無碍正観と浄土教―』(春秋社、二〇一二年)。不勉強ながら未読。工藤量道『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫往生説の思想形成』(法蔵館、二〇一三年)一五七頁の要約を参照した。今後、私なりに慧遠『大経義疏』との関係性を考えてみたいが、伝吉蔵『無量寿経義疏』には「法身因果」と「浄土因果」は使用されていない。

(49) 元暁『両卷無量寿経宗要』は「無量寿経」の「宗致」を次のように述べる。

第二簡宗致者、此経正以浄土因果為其宗対、撰物往生以為意致。〔宗要〕大正三七、一二五下二八―二九

元暁の「宗」は「浄土因果」と「致」は「撰物」(「撰衆生」)は、慧遠の影響下にある理解。

(50) 玄一『無量寿経記』は「浄土因果」を『無量寿経』の「宗致」と述べる。

六正説浄土因果。以此経以浄土因果為宗致。此中有二。一説因。二説果。初中先願後行。願中小段。如法位説。今具依二解而判経文。

(新纂二、六〇上―一三―一四)

「如法位説」からみれば、この解釈は法位を介して導入されたものかもしれない。玄一撰『無量寿経記』については、南宏信「新羅玄一撰『無量寿経記』諸本の系譜―書陵部蔵奈良朝写本を中心として―」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』第一七号、二〇一三年三月)参照。南氏は、憬興が玄一に言及することを指摘している(二六頁)。

(51) 憬興『無量寿経連義述文賛』は次のようである。

経曰「仏告阿難至無央数劫」者、述云、第六如来広説有二。初広説如来浄土因果即所行所成也。後広顕衆生往生因果即所撰所益也。(大正三七、一四七下―一三一―一四)

(52) ここで憬興は元暁と同様に「浄土因果」(所行・所成)と「往生因果」(所撰)は「撰衆生」の二つを『大経義疏』から採用している。また憬興の「撰仏身願」「撰浄土願」「撰衆生願」は、慧遠『大経義疏』の影響だけではなく、間接的には『維摩経記』に由来する発想である。

吉蔵『観無量寿経義疏』には次のようである。

別論此経浄土因果為体、勸物修因往生為宗。(大正三七、二三四下―四一―一五)

此経以浄土因果為宗。(大正三七、二三七中六)

吉蔵の「維摩経疏」と『観無量寿経義疏』の成立順序が確定できないが、この部分も慧遠の影響を受けていることは確実であろう。

なお、慧遠『観経義疏』と吉蔵『観経義疏』の比較研究に、藤井教公「慧遠と吉蔵―両者の『観無量寿経義疏』を中心として―」(平井俊榮編『三論教学の研究』所収、春秋社、一九九〇年)参照。

(53) 『対根起行法』(S246)は、慧遠の影響か確定できないが参考として紹介。

第二段明所行法分齋義者、於内有四段、一者明所行法之次第、二者明損益、三者明浄土因果、四者明三仏因果。〔対根起行法〕B二六、三四九上九―一〇)

第三段明浄土因果於内有三段、一者第一階浄土因果、二者第二階浄土因果、三者第三階浄土因果。(B二六、三五八上四―六)

第四段明三仏因果者於内有三種、一者法身因果有二種。一者因二者果。〔対根起行法〕B二六、三六三上五―六)

尚、この部分については西本照真「三階教典籍における「階」の用法」(『印仏研』四〇―二、一九九二年)八七頁参照。

(54) 新羅撰述『無量寿経疏』には「法身」の語自体が乏しい。

道綽『安樂集』に「依大乘聖教、良由不得二種勝法、以排生死、是時難証。一、由去大聖遙遠。二、由理深解微」(大正四七、一三四―一八)。

- (56) 私の念頭にあるのは、中国や日本における禪や密教に代表される「即身成仏」のような、この世界において「成仏」を成就する思想である。娑婆は釈尊の国土であり、この娑婆で成仏して留まることは、一仏一世界説に抵触する。大乘が多仏多世界説であるならば、成仏した暁には他国土に出現する必要があるだろう。「勝鬘經」でも勝鬘夫人は国土を授けられる（前註25参照）。
- (57) 『維摩義記』「2」については、敦煌本『維摩經疏』（擬題、S.2688、二七七〇番、大正第八五卷所収）が異本なので対校する。「已」は、『維摩經疏』（大正八五、三六二上―一八）も同じ。ただし「已」の誤写の可能性もあり。
- (58) 「常果」を『維摩經疏』により「当果」に訂正（大正三八、三六二上―一九）。
- (59) 「此求依果約正以弁」を『維摩經疏』により「此成依果約正以弁」に訂正。ただし『維摩經疏』に「正」の一字は無い。
- (60) 原文「已」を『維摩義記』「2」に準じて「已」に訂正する。前注58参照。
- (61) 原文「彼」を『維摩義記』「2」に準じて「後」に訂正する。
- (62) 袴谷憲昭「『法華經』と『無量壽經』の菩薩成仏論」（同『仏教文献研究』所収、大蔵出版、二〇一三年二月）五四三―五四四頁、註62参照。本来、この福谷論文を踏まえて、「成仏」と「仏国土の淨化」についても書く予定であったが、別稿にて再論したい。
- (63) 「比丘」の五義の典拠は、『金剛仙論』卷第一の「比丘者、外国正音。此方義釈、或云「乞士」、或云「破惡」、或云「怖魔」。無正名相翻。故仍存西本也」（大正二五、八〇―二六―二八）。
- (64) 「發心広大」の直接の典拠は、那連提耶舍訶『大宝積經』卷第六三「菩薩見実会第十六之三」中「本事品第四」の「一如來牟尼尊 發心広大向菩提」（大正一一、三六二中六）と思われる。
- (65) 慧遠における「退菩提心声聞」の問題については、前掲拙稿（前註4後者）を参照。
- (66) 藤田宏達『原始淨土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）二二―
- (67) 二八頁。
- (68) 『法華經』卷第五「從地涌出品第十五」の「除先修習學小乘者。如是之人、我今亦令得聞是經、入於仏慧」（大正九、四〇中九―一一）の取意略出。
- (69) 『法華經』卷第五「從地涌出品第十五」の「是諸衆生、世世已來常受我化、亦於過去諸仏供養尊重、種諸善根。此諸衆生、始見我身、聞我所説、即皆信受人如來慧」（大正九、四〇中六―九）の取意略出。
- (70) 『無量壽經』下卷「其上輩者、捨家棄欲而作沙門。發菩提心、一向專念無量壽仏、修諸功德願生彼國」、「其中輩者、十方世界諸天人民、其有至心願生彼國。雖不能行作沙門大修功德、當發無上菩提之心、一向專念無量壽仏」、「其下輩者、十方世界諸天人民、其有至心欲生彼國、假使不能作諸功德、當發無上菩提之心、一向專意乃至十念、念無量壽仏、願生其國」（大正一二、二七二中一六、二四、下四）。
- (71) この問題は別稿を予定している。
- (72) 善導『觀無量壽經疏』「玄義分」に「言教之大小者、問曰。此『經』二藏之中、何藏撰、二教之中何教收。答曰。今此『觀經』菩薩藏收、頓教撰」（大正三七、二四七上二〇―二二）。周知のように、この「玄義分」の一節は、慧遠の二藏漸頓説を下敷きに執筆されているが、テクストの問題があるように思われる。頓教と対になる漸教がなく、また頓教の定義も無い。現行本「玄義分」だけでは説解は出来ないだろう。
- キーワード
- 淨影寺慧遠 『維摩義記』 『無量壽經義疏』 『觀無量壽經義疏』 法身因果 淨土因果 凡夫