

羅什は中国の五胡十六国という戦乱時代に生きた西域出身の訳経僧である。『出三藏記集』によると、羅什は論経合わせて約五十五部三百卷を訳出している。その数は羅什以前の訳経史上二百四十年間に訳出された約百四十九部四百十一卷に比べると、如何に膨大な数であるかが窺われる。そして羅什の訳経は全て大乘関係であり、羅什以前の小乗・大乘混合時代に対して、一大区画を成すものである。羅什の訳経をもってはじめて中国仏教は体系的な大乘仏教として歩みはじめたといえるわけである。羅什は『大智度論』や『大乗大義章』に見られる通り、偉大な仏教学者であり、龍樹の空観哲学の信奉者であった。しかるに羅什はまた『阿弥陀經』や『十住毘婆沙論』を訳出し、後の浄土思想にも非常な影響を与えた僧でもあった。そうしてみると羅什なくしては中国の体系的仏教が発達し得なかった、と同時にまた浄土思想の発展もあり得なかったのではないかと思われるのである。

中国における浄土思想の発展を考えるならば、まず最初に取り上げられるのは道安と慧遠であるが、特に慧遠の念仏結社は中国浄土思想史上の最初とみられるものである。しかし慧遠の浄土思想は後にみられる曇鸞や導綽とは異質なものである。前述の羅什なくしては中国浄土思想の発展はあり得ないと主張するのも、曇鸞や導綽の浄土思想は羅什の訳経と『肇論』研究を通してあらわれたものであり、慧遠の浄土思想の流れをくむものではないという所にあるわけである。それならば慧遠の浄土思想が如何たるものかといえ、慧遠の念仏結社がどのような状況のもとに結ばれたものかを考えなければならぬ。すなわち第一に、慧遠の浄土思想は『般舟三昧經』によるものであり、その内容は、修行している今生禪を行い願望し念仏をとなえることによって般若智を見ることが出来るという、自力的なものであった。また浄土に対するあこがれは慧遠の師道安と同じ内容のものであり、それは当時の状況で解くことのできない般若智を諸仏の大願によって解決できるように望んだものであった。第二に、慧遠の白蓮社は当時桓玄によって出された沙門淘汰命令に対して取られた措置であるというこ

とである。僧侶の生活が乱れて来た中で、慧遠を中心として廬山に集まってきた学僧達は念仏結社を結ぶことによって、生活を締め

教に対する誓いを新たにしたのである。当然その結社は当時の知的エリート達のものであり、浄土思想も彼等の為のものだったといえる。この事を逆の立場で考えるならば、当時の仏教界の最高の学僧をもってしても仏教は完全に理解されることが出来なかったという事ができるのである。また後の浄土思想にも大きな影響を与えた『無量寿経』について考えてみるならば、この經典のサンスクリット名はアミターユスで「あまねく世界を照らす光」という意味であるが、正確には「無量光」と訳すべきであろう。この經典が訳されたのは羅什より大分以前のことであるが、中国独自の不老長寿の思想に多分に影響されてそのような訳名がつけられたと思われる。このように格義仏教での浄土思想は老莊的思想の濃いものであり、また慧遠の浄土思想は知的エリートの多分に自力的なものであって、その浄土観は般若智を求める観想的なものであるといえるのである。

格義仏教からようやく抜け出した慧遠における浄土思想は、仏教伝来の初期における混乱と当時の社会の無理解によって以上のようなものとすれば、それならば、羅什にとつての「浄土」は如何なる意味を持っていたのであろうか。羅什は幼少の頃からインドで小乗仏教を学び、早くからその才能を認められ、後に大乘に転じてからも龍樹の「空」に徹し、名声をほしいままに出来たのに、それでもなお「浄土」は羅什にとって不可欠のものであったのだろうか。『大乘大義章』で慧遠の問に明解に答える程の学僧が、慧遠や道安と同じ想いで浄土を求めていたとは考えられないであろう。それなら何故羅什は『阿弥陀経』を訳し『十住毘婆沙論』を訳したのであろうか。単にその經典があつたからとばかり考えられないのである。『阿弥陀経』については後で詳しく触れることにして、ここで羅什の生い立ちからその疑問を探ってみたいと思う。

『出三藏記集』によれば、羅什の性格は学者のような生真面目さは見られず、かえって「性となり率達にしてつとめてはげま、礪とず、小検こけんの修行者は頗る之を非とせしも、什は心に自得して末だ嘗て意に介せざりき。」といわれている。一見楽天的に見える羅什はしかし破戒僧でもあった。幼時から天才的学僧として将来を嘱望されていた羅什は、三十五才の時呂光將軍によって、母国を亡ぼされ、密室に閉じこめられて酒と女を与えられる。ここで羅什はやむなく破戒僧となり、呂光と共に諸国戦場を遍歴することになる。羅什が小乗から大乘に転向したのは二十才頃であるが、このような体験が羅什をして益々大乘仏教に傾斜させていったのではないかと考えられるのである。塚本善隆氏は、この諸国遍歴の間に羅什は經典を離れた思索の時を持ち、龍樹教学の羅什化を行ったのではないかと述べておられる。五胡十六国時代という戦乱時代に一武將と共に暮らした日々の体験は、羅什に何を与えたのであろうか。いわば仏教学という温室で将来を期待された仏教者が一転し

て現実の醜い生活を強要されたのである。戦乱のため身のまわりで死んでゆく人々に対する仏教者としての無力感が羅什に何の影響も与えなかったとは考えられない。羅什が長安に迎えられてからの生活もまた僧侶としては理解されないものがある。時の後秦王姚興は羅什に子孫を残すためにと妓女十人を与え、別に解舎を建てそこに羅什を住まわせた。羅什はそれを受け入れ、訳経と実生活という二重生活を余儀なくされる。そうしてみるとここに羅什が『阿弥陀経』を訳出した動機があるのではないかと思われるのである。というのは、般若智を得るのは知識によってではないということを羅什が慧遠への答書で認めるところであるからである。

羅什は一訳経僧にすぎないかも知れないが、その訳経を仔細に調べれば、そこにかれの人生観の混入が認められるのである。例えば中村元氏は「クマラージヴァの思想的特徴」という論文において『維摩経』を取り上げ、經典中における「現世否定的」な部分を「現世肯定的」に訳出していることを指摘しておられる。羅什によれば、縁起や諸煩惱は證りの為の道場なのである。煩惱は止滅しなければならぬものであるが、人はその縁起や諸煩惱の中にいて初めて縁起を如実に知ることが出来るのである。求道者は煩惱や縁起を遠ざけるのではなく、またそれ等は外界の出来事ではなく、存在そのものにかかわる必然として対決し克服し、また如実に理解しなければならぬものである。中村氏がその論文の中で、羅什の付加であることを指摘している二つの訳文、「三明と無明と等しい」、「一切世間の諸法と共にある」という表現は穢土即浄土、穢土即證りという思想のあらわれであろう。現実の世間は證りの境地とは程遠いものではあるが、そこでこそ人間は真実の人間の苦しみを知ることが出来るのであり、人間存在の縁起を解くことが出来るのである。その人間存在の縁起を知ることによって、そしてその縁起の根本を絶つことによって我々は煩惱を止滅することができるのである。一切の事象は第一義諦において空であると共に俗諦において仮であるという二面性において存在し、それはその存在を知る我々も含めてまた空であり無であるわけである。空という認識において諸法は実相であり、諸法は縁起によって成立しているといわれる。羅什によれば、人間はその縁起の中において生きるのであり、縁起は證りの大前提であるわけである。それでは羅什は仏教の最終目的である煩惱から解放されたであろうか。空なる世界で縁起を知ることが知識によって可能であろう、しかし知識によってその縁起の根本を絶つことができるであろうか。前にも述べた通り、證りは知識のみによるものではない。実践によらなければならないのである。そこで羅什の実生活を見ると、そこに羅什の絶望の声が聞こえてくるのである。当時中国で般若経の最大の学者であった羅什は、このような理由で浄土思想、特に阿弥陀思想の普及に力を注いだと思われるのである。

では羅什は浄土を如何なるものと考えていたのであろうか。『大乗義章』によれば、法身とは実なる法の体相であり、法性が虚空のように永久不滅で、有為とか無為とかいうように戯論せられることのないものである。また菩薩が六神通を得て、まだ仏と作^なっていない時、その中間でもつ体と述べられている。そして法身は一定のきまりなく、自由自在に衆生に応じてあらわれるわけである。このような羅什の前提に立つて考えれば、阿弥陀仏が法身を持つて今現在衆生を教化しているということは、次のような意味になると思われる。法性は仏なくしても常に住していて、その法性のあらわれが法身であるならば法身は空そのものである。つまり阿弥陀の法身もまた真理そのものであり、具体的な実在ではあり得えないし、法身が衆生に応じてあらわれるというのは阿弥陀仏は衆生の存在そのものの中にあるわけである。ただここで問題になるのは法蔵菩薩の本願であるが、本願が成就することによって阿弥陀仏が出現したということは一体どのような意味を持つことになるか、ということである。後の浄土思想によれば、阿弥陀仏が存在することは法蔵菩薩の本願が成就したことであり、そのことによって衆生は浄土に必ず生まれることが出来るのだと解釈されるのであるが、羅什によれば、菩薩は大願を成就して寂滅するわけであるから、法蔵菩薩は寂滅していることになる。そうすれば現に阿弥陀仏が西方浄土に存在するということであり、菩薩という具体的実在ではないということに解釈され得るのである。

このような阿弥陀観を前提として羅什訳の『阿弥陀經』を詳しく他の訳本と対比してみたい。

最初に『大無量壽經』の諸本と『阿弥陀經』がどのように違うかを考えてみる。周知のように『阿弥陀經』は非常に短い經典であり、『無量壽經』に比べると約十分の一である。当然『無量壽經』の要約と見られるわけであるが、内容を吟味してゆくと、『無量壽經』を発展させたと思われる所や『無量壽經』には無い所説が出てくる。藤田宏達氏は『原始浄土思想の研究』の中で『阿弥陀經』の六方段以下は後に付加されたものであろうと述べている。浄土に関する記述では、『無量壽經』では浄土は求道者の修行の場所として最も理想的な所として述べられているのに対して、『阿弥陀經』では第二節において次のように述べられている。「実に、かの八幸あるところ√という世界には、生ける者どもの身体の苦しみもないし、心の苦しみもない。ただ、幸福の要素が無量にあるばかりなのだ」と。このように浄土の觀念は修行の場から「幸福なる所」へと変化している。また『無量壽經』で最も多く扱われている他の諸仏国土の求道者については『阿弥陀經』は触れておらず、「幸あるところ」という仏国土に生まれた人の記述におわっている。つまり『阿弥陀經』においては『無量壽經』四十九誓願の中その他の仏国土の求道者ではなく、現世の者だけを対象としていて、その第十八願だけを意識していると思われる。そして

『阿弥陀経』では「質の劣った善行によつては無量寿如来の仏国土に生まれることは出来ない」のであつて、質の勝った善行とは如来の名を聞いて考えることなのである。また、その仏国土も无量寿如来によつて作られたという考えから、『阿弥陀経』では一切の諸仏によつて守られる仏国土へと地位の向上がみとめられる。以上のように簡単にではあるが『無量寿経』と『阿弥陀経』とを比較すると、前者より後者の方がより宗教的であり、現世の衆生の救いという点が強調され、阿弥陀浄土の優位性が強調されていると見ることができると思ふのである。

また羅什訳と他の諸訳(玄奘訳、チベット訳、サンスクリット本)を比較すると、羅什訳においては阿弥陀仏に対して理解よりも信仰が強調されていると思われるのである。たとえば、六方段にある「当信」という言葉は、サンスクリット語 *pariśraddhā* (汝等理解せよ) であり、チベット訳に一致する。また羅什訳における「護念」という語はサンスクリット・チベット本は *parigraha* (受納、包含) であり、玄奘訳は「摂受」である。同じ部分で極く一般的訳語である「経」にしても、この部分のサンスクリット語は *dharma-pariyāya*、*dharma* は法であり、*pariyāya* は方法とか規則的な連続という意味であるから玄奘訳における「法門」という訳語の方がサンスクリット本でいうところの理解という意味との関連において正しいといえるのではないかと思われる。また六方段が終った部分で羅什訳によれば、「聞是諸仏所説名及経名者」サンスクリット文によれば、「この法門の名号を聞いた者、または、かれら仏たち、世尊たちの名号を記憶して忘れないであろう者は」、チベット文では、「この法門およびかの諸仏世尊らの名号を聞いた者と、聞く者と、聞くであろう者は」となっている部分があるが、早島鏡正氏の指摘によれば、羅什訳において「聞く」対象は「諸仏所説名」、つまり弥陀の名であり、「経名」は「阿弥陀経」であるが、他の二文の方は、その聞く対象は「法門の名」であり、「諸仏、世尊の名」である。この違いは、後者は『無量寿経』や『十住毘婆沙論』易行品と同じように、特に阿弥陀仏だけを強調しているのではなく、様々な浄土、つまり菩薩の大願の一例としてという立場にあるのに対して、前者は「阿弥陀仏」の強調であり、信仰の対象を一つに限る前述の「信」の立場に立っていることがうかがえる。

次に羅什の特色があらわれている部分は、羅什訳「一心不乱。其人臨命終時。阿弥陀仏。与諸聖衆。現在其前。是人終時。心不顛倒。即得往生阿弥陀極楽国土。」において、ここで「一心不乱」なのは「阿弥陀仏」の名号を執持することであるが、サンスクリット本ではその分は *manasikaroti* (心の中でよく考える) である。*manasikaroti* はこの部分で二度使われており、「理解」することに「心を散乱さ

せることなく」という意味になる。特に後世の学者は、この「執持」を「称名」の意味にとっているのである。また玄奘訳によれば、この部分は「思惟する」となっていることを考えれば、羅什訳がこの經典で衆生に理解ではなく阿彌陀仏を信じることを主張していることがわかるのである。そして、その「一心不乱」の結果「心不顛倒」に達し「極樂国土」に往生することを得るのであるが、羅什訳においては他の諸本にくらべると「心不顛倒」と「得往生」に時間的経過がみられない。サンスクリット本では「心が顛倒するようなこともなく死ぬであろう。その人は、死んで、かの無量寿如来の仏国土である八幸あるところへという世界に生まれるであろう」とあり、チベット本では「死時に際し、転倒無き心を以て死時を過し、死時を過したところに、無量光如来が現われ樂有世界に生まれるべし」となっている。また玄奘訳では、仏が「慈悲加祐令心不乱」（慈悲加裕して、心をして不乱ならしむ）ことによって極樂に生まれるとしている。思うにこのような違いは、現実世界が證りの道場であるとし、また阿彌陀仏も法身として見る羅什において、浄土とはまさに「心不転倒」であり、「一心不乱」に阿彌陀仏を信じることなのではないだろうか。『阿彌陀經』においては阿彌陀仏国土に生まれるには大なる善根が必要であると説かれている。そして、その大なる善根とは、阿彌陀仏の名号を執持することなのである。羅什がこの經典で強調している「信」とは空なる世界における、いわゆる小なる善根、福德とかいう表面的な行為ではなくして、阿彌陀仏の名を執持するという人間の内面的信念のことではないだろうか。この事は羅什が現世肯定的であるという見解にも矛盾するものではないであろう。内面的信念とは、とりもなおさず現実世界に対処する心構えであり、知識を超えた理想を目指す現実生活のよりどころなのである。羅什にとって浄土とは現実とは不可分のものであり、羅什のような破戒僧、つまり絶えず内なる業に悩まされる衆生にも生きる意味を与えてくれるものなのである。

中国初期の浄土思想は不老長寿の思想と結びついた老莊的なものであった。そして慧遠に到り、老莊思想を離れ「般若智」を求める細想的浄土観へと発展していった。同じ頃『無量寿經』の浄土の存在とその稱賛という記述を前提として『阿彌陀經』が鳩摩羅什によって訳された。『阿彌陀經』においては『無量寿經』の第十八願を発展させ、修行の場としての浄土観から理想の国としての極樂という細念に変化してゆく。浄土思想は般若智を求める心から、般若を離れて浄土そのものを目的とする思想に発展してゆくのであった。その過程において羅什は浄土を彼岸としてはとらえなかった。浄土は目的ではあるが、それは汚土に生きる衆生が縁起を知り、自己の煩惱を見つめ、積極的に内なる業と対決する時に衆生にその勇気を与えるのが浄土であり阿彌陀仏であった。浄土は彼岸とか彼岸とかいうものではなく、法身として空なるものである。つまり浄土と衆生が結びつくのは阿彌陀の大願ではなく、衆生の積極的な理想をめざす意志であり、重

要なのは現実の汚れを直視し理想を志向する信念であって、浄土の存在ではないように思われるのである。しかし後の浄土思想は羅什の浄土の純粹化と目的化だけを受け継ぎ、その「信」を強調し、浄土は彼岸として理想化され、羅什とは反対に現実否定の面を強くしてゆくのである。それは宗教的昇華、純粹化ではあったが、浄土は信仰の対象として彼岸化され、仏教は「理」から「信」へと変わってゆくのである。

(付) 本論で使用了したサンスクリット本、チベット訳の日本語訳

中村元、早島鏡正、紀野一義訳註『浄土三部経』上、下巻 (岩波文庫)

青木文教訳『西藏原本大無量寿経国譚』

テキストと参考文献

「大正新修大蔵経」第十二卷。

「国譚一切経」宝積部九十八卷。

『慧遠研究』遺文編、京都大学人文科学研究所編

『肇論研究』、京都大学人文科学研究所編