

# 道綽浄土教の本質

—— 悉有仏性思想と輪廻無窮観 ——

佐藤 健

〔抄録〕

道綽の浄土教には、釈尊入滅後千五百年という、時の漸降に対する自覚が顕著である。現在の衆生は無始以来、果てしなく生死流転をかさね、その間に受けた苦惱は筆舌に尽くしがたい。その末代の衆生を哀れみ、大聖が大慈をもって勧められたのが浄土往生の法門であるとする。仏性を持ちながら、しかも多仏に値遇するといふ条件に満たされながら、輪廻の枠組みから離脱することができない現実の衆生に道綽は眼を注ぐのである。

はじめに

道綽における仏教観の基調は、教法が時と機に相應するところにあった。仏教をただ学理解解の対象とはせず、現実の人間の救済される実践的な宗教とし自己の機を痛烈に反省し、機と教法が相應してはじめて修行も可能になると確信した<sup>1)</sup>。

仏の所説の法と所修の行とは、いうまでもなく仏道実践者の素質・

ここでは、『涅槃経』の「悉有仏性思想」と「輪廻無窮観」という視点から道綽の浄土教を検討したい。結論とすれば道綽は『観経』による浄土往生を提唱するのであるが、若い時に修学した『涅槃経』の影響を見逃すことはできない。特に『涅槃経』の機に関する深い洞察は、道綽の浄土教を理解する上で重要である。

キーワード 浄土教、道綽、仏性、輪廻、往生

能力を考慮した適応を必須の条件とする。したがって機は法と行との内容をも規定し、仏教は機と法と行との関係において統合することができる。仏教が人に対する教えであるとするなら、その対象としての人の機は、仏教の中核的な問題といえる。したがって経典においても機に対して細心の注意がはらわれ、随所に説かれている。中国において機の自覚が、その教学の上に重要な地位を占めるのは隋唐時代になつてからで、しかもそれは浄土教と三階教において顕著である。

道綽は、時の漸降に対する痛切な自覚と、機が時に左右されるといふ不動の信念をもつて「現在は仏滅後、第四の五百年に相当する。まさしく今は修福懺悔して称名すべきである」と述べ、また「つねに称名するものは、恒に懺悔の人と呼ばれるべき」であると結論する。しかもその称名は「末世五濁の衆生のため、大聖釈尊がとくに慈悲をもつてすめられる唯一の法である」と結論するのである。このことからすれば、道綽の仏教は、まさに「懺悔の仏教」であるといえるし、また「念仏の仏教」であつたといえる。

道綽の時機相応説の背景としては、

#### 一、『涅槃経』の研究

#### 二、那連提耶舎の新訳出経典

#### 三、慧瓚教団への入信

#### 四、信行の三階教

#### 五、曇鸞の浄土教

#### 六、道綽自身の亡国、廢仏の体験

などを考えることができる。しかし、そのなかでも『涅槃経』の影響は、道綽がもと涅槃宗の学者であつたことからして見逃せないものである。<sup>③</sup> 浄土教に帰入後、『涅槃経』の講説はやめたとはいえ、青年時代に習熟した『涅槃経』の精神は生涯道綽の脳裏から離れなかつたと考えるのが順当であろう。

『涅槃経』はインドへの求法から帰国した法顕によつて四一八年『大般泥洹経』六巻として、まず建康（南京）において訳出された。

ついで四二二年、北涼の曇無讖によつて『北本涅槃経』が訳出され、

この二本を再治して、いわゆる『南本涅槃経』もあらわれて、南北とも中国全域にひろく流布することになる。仏陀が最後に説かれた究極の教えとして、道綽の時代においても多くの人々から注目される重要経典であつた。<sup>④</sup>

この『涅槃経』がテーマとする「悉有仏性思想」と道綽が特に強調する「輪廻無窮観」との関連を視点において、道綽の浄土教の本意がどこにあつたかを探つて見たい。

#### 一、悉有仏性思想

道綽は『安樂集』に十六文『涅槃経』の文を引用している。その中、仏性に関して直接ふれるのは、第三大門の聖道、浄土の二門を明かすにあつたので、

一切衆生皆有仏性。遠劫以来応値多仏。何因至今仍自輪廻生死不出火宅。<sup>⑤</sup>

と、第十大門に回向の意味を解釈して、

但以一切衆生既有仏性、人人皆有願成仏心。然依所修行業未滿一万劫已來猶未出火界不免輪廻。是故聖者愍斯長苦勸廻向西。為成大益。<sup>⑥</sup>

とあるものである。いずれも『涅槃経』が主題テーマとする「一切衆生悉有仏性」を宣揚するものである。この仏性は如来蔵とも呼ばれ、仏陀の本姓すなわちさとりのものの性質、また仏となるべき性質性能、可能性をいう。インドの初期仏教では仏菩薩以外の成仏は説かな

かったが、後に一般の人間には先天的な仏性はないが修行によって得られるとする。さらに、すべてのものはみな仏性を有するが、煩惱によつて覆われているため本来の働きをしないとされ、それを取り除くことにより仏性が顕現されると考えられるようになる。

道綽はすべての衆生が仏性を持つことを認めながら、現実においてその働きを發揮しないでいる事実注目している。つまり、仏性を有し、発心するという条件に満たされながらも長い年月に亘り生死流転を重ねている現実に注視するのである。

そして、その解決の方法として他力・易行である浄土の法門をあかすのである。この現実の世界で仏性の存在を頼りに、菩提心をおこし一万劫という永い年月修行を積みさとりを求めるのを自力としている。それに対して浄土往生を願って、臨終に阿彌陀仏の光台に迎えられ往生するのを他力としている。そして、すでにこのような他力の仏法が示されているのであるから、いたずらに自力の仏法に固執してはならないと警告するのである。

道綽は『観経』で説く韋提希夫人の苦悩にふれ、『安樂集』第一大門に、

韋提大士自為及哀愍末世五濁衆生輪廻多劫徒受痛燒故、能仮遇苦縁諮開出路豁然。大聖加慈勸帰極樂。若欲於斯進趣勝果難階、唯  
有淨土一門可以情愉趣入。

と、告白している。

この「能仮遇苦縁」と「以情愉趣入」に注目したい。韋提希を末世五濁衆生の苦悩の代表とうけとり、そこからの救済を願っているとい

うことである。そして積尊によつてしめされた法は、凡夫の心情になう優しい教えであるということが重要である。なぜならこの救われるべき凡夫は多劫に亘り、いたずらに痛焼をうけてきたからである。ところで、『観経』で説く、韋提希夫人の苦悩は王舎城の悲劇といわれるもので、頻婆娑羅王が実子阿闍世のために幽閉され殺害されるというもので、それを助けようと獄中に食を給した夫人みずからも実子阿闍世によつて殺害されようとするのである。夫人はこの逆縁に憂悩し、極樂往生の法を仏陀に請うのである。

王だけでなく、自身も殺害の危険に遭遇した韋提希は、積尊に、  
我宿何罪生此惡子。世尊復有何等因縁、与提婆達多共為眷屬。

と慚愧している。阿闍世の逆縁を自身の過去における業報としてうけとるところに韋提希の自覚の深まりをみることができると。『観経』ではこの後、

唯願世尊。為我広説無憂惱処我当往生。不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡処地獄餓鬼畜生盈滿多不善聚。願我未來不聞惡声不見惡人、

今向世尊五体投地求哀懺悔。唯願仏日、教我觀於清淨業処。  
と、ひたすら浄土を欣求するのである。

ここには、明確に五濁惡世に無窮に輪廻して、出離生死の術を持たない凡夫にたいする救済を『観経』に求めようとする道綽の意図を汲みとることができる。『涅槃経』に明かす阿闍世の苦悩は自身の罪の告白であるのに対して、『観経』における韋提希は、自身の罪ではなく、直接的には実子阿闍世の罪であり、その罪の原因は積尊の從兄である提婆達多に起因するものである。それにもかかわらず、自身の罪

として受け取り、その宿業の深さに慚愧懺悔するところに、この韋提希の苦悩の深刻さがあるといえる。善導は『觀經疏』に、この韋提希の苦悩をくわしく解釈しているが、実に人間の肺腑をつくものがある。

ところで、『涅槃經』の「梵行品」には、自身の悲運をうらみ、愚痴に号泣した韋提希は、釈尊の念仏の信仰に目覚めることにより、獄中の悲しみにもだえ、さらに、心的苦悩からきているわが子の病の介抱を自身で行うのである。そしてやがて阿闍世をしてついに釈尊のみもとに行かせ、あれほど罪惡であった阿闍世に、

若我審能破壞衆生諸惡心者。使我常在阿鼻地獄。無量劫中為諸衆生受大苦惱不以為苦。

とまで告白させている。

「無根の信」とは求道の根底をもたない一闍提が、仏の慈悲によって信仰の花を咲かすことをいう。あれほど地獄の恐怖におののいていた阿闍世は阿鼻地獄にあつて、永劫の間衆生のために苦悩をうけようとするのである。これは『觀經』の韋提希がもつた衆生のために代わつて苦悩を受けようとする態度と共通するものがある。

先にも述べたが『涅槃經』は「一切衆生悉有仏性」を標榜する經典であり、道綽自身かつて研鑽し、講説に努めた經典である。道綽が今の衆生は世尊の時代を去ること遙かに遠く、根機が劣つてゐる。したがつて禪定や智慧といった実践もかなわない、ただひたすら修福懺悔して仏の名号を唱えるべきであると主張し、「輪廻無窮」な現実相を強調した背景には、一闍提成仏を終始問題として追及した『涅槃經』の精神を感じざるを得ない。

『涅槃經』は「一切衆生悉有仏性」の根拠にたつて万人の平等な成仏を主張するのであるが、現実には仏性論を信受しないものがある。

このような信不具足なものあつかいに苦慮するのである。「如来性品」において、

彼一闍提雖有仏性而為無量罪垢所纏。不能得出如蠶處繭。以是業縁不能生於菩提妙因。流轉生死無有窮已。

と、一闍提は無量の罪垢にしばられて、生死流轉して菩提の妙因を得ることがないことを明かしている。また、この『涅槃經』は衆生の無量の煩惱を除き、犯四無間罪・五無間罪・未発心のものも皆、発心させるが、ただ生盲一闍提のみは除くとする。しかし、「梵行品」になると、

菩薩摩訶薩住於初地名曰大慈。何以故。善男子。最極惡者名一闍提。初住菩薩修大慈時於一闍提心無差別。

と、説いている。ここでは菩薩の大慈の上からすれば一闍提において心差別なしとし、菩薩は一闍提が地獄に墮ちたのをみたときは、改悔の心があるのを知つて、説法をするため地獄に生まれることを願うが、諸仏世尊もこれを救うことはできないと説く。

そして、一闍提を定義して、

一闍提者不信因果無有慚愧不信業報。不見現在及未來世。不親善友。不隨諸仏諸説教戒。如是之人名一闍提。

とする。つまり、一闍提とは、因果を信じないで、慚愧の念がなく、業報を信じないで、現在および未来を見ず、善友に親しまず、諸仏世尊の教戒にしたがわないものということになる。一闍提の性格を明ら

かにしているが、なお救済の望みを断っている。<sup>14</sup>

しかし「光明遍照高貴徳王品」において、この闡提の成仏を認めるにいたる。そのことは、一闡提をして不定とすることにある。つまり、一闡提が断善であるか否かをあかして、

一闡提者亦不定。若決定者是一闡提終不能得阿耨多羅三藐三菩提。以不定是故能得。

<sup>15</sup>とする。この一闡提を不定とすることは、闡提成仏論の過程として重要な意義をもつものといえる。そして不定の理論を用いて、一切衆生悉有仏性と一闡提成仏を関連づけて、

知諸衆生皆有仏性。以仏性故一闡提等捨離本心。悉当得成阿耨多羅三藐三菩提。

<sup>16</sup>と、本心を捨離すればの条件のもとに成仏を暗示する。そして、ついに仏性と一闡提との関係を論じ、「如来は仏性を讃じて発菩提心せしむ」との説示をうけて「悉有仏性」ならば、これを勧発する必要もなく「聞不聞」によらず一闡提も成仏すると説くにいたる。そのことは、

若一闡提信有仏性。当知是人不至三悪。是亦不名一闡提也。

<sup>17</sup>とも説く。一闡提は元來仏性を信じないものであるが、もし一闡提が仏性のあることを信じれば、もはやそれは一闡提と言えないことになる。

仏性を信じないものといえば、これは『涅槃經』を全面的に否定するものであり、それはとうてい仏教とはいえないものとなる。したがってこのようなものに成仏を許さなかったのは当然と考えられる。しかし、「一切衆生悉有仏性」を主張する『涅槃經』よりすれば、一闡

提といっても仏性のほかにあるものではない。したがって闡提に仏性があるとしながら、これに対してのみ成仏を認めないのは、理論上、不都合が生じるのである。ここに至って闡提不成仏という従来の説を一面肯定し維持しながら、他面これに成仏の可能性を許さなければならぬことが要請されたものと考えられる。その解決方法が、ここで述べた一闡提が一闡提としての状態を離脱してその上で成仏するという理論である。一闡提は不信の輩である。不信のものは成仏し得ない。しかし、一闡提は離脱し得ない不可避的な地位ではないので、信を得ることができればもはや闡提とはいえないから、その信により成仏が当然認められることになる。このように「徳王品」では、一闡提不成仏という原則をそのまま存続しながら、実際上は一闡提成仏の説を唱え、悉有仏性説との論理的整合を図ったのである。

以上、一闡提の問題は、つねに仏性とのかわりにおいて考察されたもので、仏性論の展開において衆生の仏性は「亦有亦無」と説いて中道説を唱えるに至った「迦葉菩薩品」は、一闡提に関しても同じ立場から一方的に固定することを排除した。一闡提が成仏するというのは染著であり、成仏せずというのは虚妄であると説き、結論的には、

一闡提等未生善法。便得阿耨多羅三藐三菩提。是人亦名謗佛法僧。若復有言一闡提人捨一闡提。於異身中得阿耨多羅三藐三菩提。是人亦名謗佛法僧。若復説言一闡提人能生善根。生善根已相續不斷得阿耨多羅三藐三菩提。故言一闡提得阿耨多羅三藐三菩提。当知是人謗三宝。

<sup>18</sup>と、述べている。

これは『涅槃經』における一闍提の問題の結論であるといえる。結局、一闍提の人がよく善根を生じ、善根を相續不斷にして成仏することをもって、一闍提成仏を説くのであれば、それは、三宝を誇らざるものであるといえる。むしろそうではなく成仏の有無の二見に執着するのは三宝を誇ることになるという。「一闍提が善法を生じて成仏すべし」というのは、仏性の悉有と修道の要請との間にたつて、まさにあるべきただし結論に到達したといつてよい。

もともと一闍提の問題は、仏性論の重要な論点であつたといえ、『涅槃經』が機の洞察に深くかかわつた点において注意を要するものである。一闍提は極悪不信のものである。そういう最悪の機の救済に目が注がれたことに、注意しなければならぬ。修道者からみれば、一闍提は自身とまったく関係のない存在のように考えられるが、自身が真摯に修道上の反省をなすとき、自己の罪業の深重さに愕然としなければならぬ。実にほかならない自己自身の姿であるとの自覚に到達するものであろう。単に教学上の問題の解決を図つたものとみることはできない。真摯な仏教修行者にとって一闍提成仏の可否は深刻な課題であつたといえる。それがこの『涅槃經』において解決を得たのである。信法者にとって、これにまさる歓喜はないものであろう。

『涅槃經』の唱える「仏心常住」と「悉有仏性」とが空漠な理論に墮せず、現実の人生の上になつて光明への指針たり得た根源は、まつたくこの一闍提思想と結びついていたことに負うものであるといえる。

しかし、客観的に見れば『涅槃經』のこの一闍提思想も、確かに機に対する深刻な洞察にちがいないが、修行者の自覚反省の内容とはな

つていない。ただ、「梵行品」に説く、阿闍世王入信の説示のみが、唯一の深い自覚体験をあらわすものといふことができる。

道綽は仏の大慈悲の精神に着眼したために念仏往生へ帰入したのである。仏陀の月愛三昧に照らされた阿闍世に対して耆婆は「父母の子に対する愛情は不平等ではないが、多くの子の中で病子が最も気がかりであるように、釈尊の慈悲も一切の生類に対して不平等ではないが、罪のあるものにいつその念を寄せられる」と述べている。

悉有仏性は『涅槃經』の骨格であり、大慈悲心は『涅槃經』の血肉であるといえる。仏の大慈悲心のゆえに如来常住となり、如来常住のゆえに悉有仏性となつたものであるから、両者は本来一貫の精神であるといえる。道綽は如来の大慈悲心の徹底した救済力として、悪人往生の根源とうけとり、念仏往生に展開したものとすることができる。

『涅槃經』の大慈悲の精神を『観經』の上に、あらたな体験として見出し、念仏への実践にひたすら励んだのである。

## 二、輪廻無窮観

道綽は『安樂集』第三大門において無始以来輪廻きわまりない現実の衆生の実相を実に詳細に記述している。これはいつたい何を主張しようとするのか。まず、輪廻無窮にしてその間において受けた受身が無数であることを、『大智度論』を引き、

在於人中、或張家死王家生、王家死李家生。如是尽閻浮提界、或重生或異家生。或南閻浮提死西拘耶尼生。如閻浮提余三天下亦如

是。四天下死生四天王天亦如是。或四天王天死切利天生。切利天生死余上四天亦如是。色界有十八重天、無色界有四重天。此死生彼。一一皆徧亦如是。或無色界死生阿鼻地獄。阿鼻地獄中死生余輕繫地獄。輕繫地獄中死生畜生中。畜生中死生餓鬼道中。餓鬼道中死或生人天中。如是輪廻六道受苦樂二報生死無窮。胎生既爾、余三生亦如是。

<sup>20</sup>と明かしている。三界六道を果てしなく輪廻転生して、その間に受ける苦樂の窮まりのないことを強調している。道綽はこの輪廻無窮なることを明かすまえに、やはり『大智度論』にもとづいて時劫の長久なることを「大劫」「中劫」「小劫」の三種あることをあげ、その具体的な長さを「芥子劫」「磐石劫」「百里劫」などの比喻を用いて示している。

これはいずれにしても現在の衆生が果てしなき過去より輪廻転生を重ね、生死の苦しみを受けてきたという現実が目覚めさせることにはほかならない。さらに、道綽は『正法念經』を用いて、およそ人、百千回も天上界に生まれることがあっても、天界の快樂に執着することによって、またもとの三途に墮して苦しみを受けることを論ず。そして、それは人間が放逸を常とすることによるからである。一切の悪法は放逸から起り、一切の善法は不放逸をもとすると結論する。そして、『涅槃經』を引き、

勤修不放逸。何以故、夫放逸者是衆惡之本、不放逸者乃是衆善之源。如日月光諸明中最。不放逸法亦復如是。於諸善法為最爲上。亦如須彌山王於諸山中為最爲上。不放逸法亦復如是。於諸善法中

為最爲上。何以故、一切惡法猶放逸而生。一切善法不放逸爲本。<sup>21</sup>と述べている。放逸は諸惡の根本であり、不放逸は諸善の根源であるということは道綽が最も強調したかったことに違いない。この後、道綽は、

今時但看現在衆生、若得富貴、唯事放逸破戒。天中即復著樂者多。<sup>22</sup>と、現在の衆生の欠点を指摘している。

先にも少しふれたが、道綽には時に関する意識が特に濃厚であるといえる。教法を戴き、実践するにあたっては、現在がどのような時代であるかをしっかりと認識することが何より必要であると考えた。『安樂集』第一大門において、現在を積尊が入滅されてから第四の五百年と見定め、この時はまさしく懺悔し功徳を修して、仏の名号を称すべきときであると主張する。『觀經』によれば一声念仏すれば八十億劫生死に流転しなければならぬ罪が除却されると説く。もし、積尊が入滅されて近い時代であれば、禪定や智慧を修することも可能であったが、このように積尊が入滅されて時代が降った現在においては、称名がまさに実行性のある主力となるべき行であり、禪定や智慧は補完的な行と考えるべきであるとす。現在の衆生は實際、機根が劣り、仏道を理解する能力も浅いとす。

つぎに道綽は一劫という時間にどれほど受身するかを問題としている。これもやはり『涅槃經』巻二十二、光明遍照高貴徳王菩薩品第十四により、

一劫の間に受けた身体について数えるのに、三千大千世界の膨大な草木を裁断してわずか四寸の算木として、その両親の数を数えても数

え尽くすことはできないほど多いとする。また、

一劫の間に飲むところの母乳は四大海水よりも多い。さらに、一劫の間に積み重ねた身骨は、毘富羅山のようなものである。

と、一劫の間に受ける身体の多さを明かしている。これはいうまでもなく、いかに私たちが今日まで生死に流転し、その間に数えることができない多くの転生を重ね受身してきたかを具体的に明かすことである。

そして、道綽は、

如是遠劫已來徒受生死至於今日、猶作凡夫之身。何曾思量傷歎不已。

<sup>23</sup>と、このように久遠劫よりいたずらに輪廻転生を重ね、今日に至るまで、なお凡夫として生を受けていることをいたく歎くのである。してみると道綽がいままで執拗に輪廻無窮なる実相を詳細に明かしてきたのは、まさに、いかにこの輪廻からの離脱が困難であることを示すことであつたといえる。まだ、凡夫として放置されている自分自身に目覚めよと警告するものである。さらに道綽は、

問曰。既云曠大劫來受身無數者、為當直爾總說令人生厭、為當亦  
有經文來証。

<sup>24</sup>と、新たな設問を設けている。これは衆生に単に輪廻無窮なる現実相を示すことにより、厭世観を植えつけることを目指すものではないことを示そうとしたものと考えることができる。むしろ、經典の説示により積極的にそこから離脱するすべを明かすことであつたと見ることができ。ではその経証とするものを見よう。まず、『法華経』

を引用して、

過去不可説久遠大劫有仏出世。号大通智勝如来。有十六王子。各昇法座教化衆生。一一王子各各教化六百万億那由他恆河沙衆生。

其仏滅度已來至極久遠。猶不可數知。何者経云。總取三千大千世界大地、磨以為墨。仏言。是人過千国土乃下一点、大如微塵。如是展転尽地種墨。仏言。是人所経国土、若点不点尽抹為塵、一塵一劫、彼仏滅度已來復過是數。今日衆生乃是彼時十六王子座下曾受教法。是故経云。以是本因縁為説法華経。

<sup>25</sup>と述べている。

つまり、現在の衆生は過去久遠大劫に出現された大通智勝如来の十六王世より説法を受けたことがある。それから数えることができないほど年数が経過しているが、その過去の因縁によって今、『法華経』を聞くことができるのであるとする。無窮に輪廻転生を繰り返してきたとは言え、過去に一度、説法を聞いたという宿善により、『法華経』の法座にめぐり合ったということである。

ところで道綽は次に設問して、今日の衆生は多劫にわたり三界六道を流転してきたというが、一体どの生に身を受けることが多かったかを問題としている。『十住断結経』と『五苦章句経』を引用して、三悪道に生まれることが圧倒的に多いことを証明している。人間界や天上界は言わば仮の住家で、地獄・餓鬼・畜生といった三悪道が常の住家とすることを明かしている。そして、その理由は、やはり衆生は放逸破戒を常とし、善心をおこすことができにくいことによるとする。この三悪道を常とするという指摘は、漠然と流転を重ねると見る人々

に強力なインパクトを与えるものといえる。そして、平生から心を專注して三学を勤めることにより臨終において心が乱れることなく往生できるとする。

そのことを『大莊嚴論』の偈文を挙げ、

盛年無患時 懈怠不精進

貪營衆事務 不修施戒禪

臨為死所吞 方悔求修善（以上卷三）

智者応觀察 除断五欲想

精勤習心者 終時無悔恨

心意既專至 無有錯乱念

智者勤投心 臨終意不散

不習心專至 臨終必散乱

心若散乱時 如調馬用礎

若其鬪乱時 迴施不直行（以上卷八）

<sup>(26)</sup>と、論している。

元気で患いのないときにこそ、布施・持戒・精進・禪定といった六波羅蜜行に励まなければならない。平生から心が専一であれば、臨終においても心が錯乱するということはない。このように平生の重要性を強調する。

また道綽は第二大門に、平生の念仏を勧めるに『大智度論』を引き、平生に善行を積めば、臨終にあたつても悪念が生じないのは、丁度、樹木が倒れるとき、必ず曲がっている方向に倒壊するように、日ごろからその方向付けをする必要があることを述べている。そして、身を

裂くような臨終の刀風にひとたび襲われれば、あらゆる苦しみが身体に集まり、念仏を唱えるようなゆとりが生じないと警告する。

さらに、第四大門において、曇鸞の君子への返答として、

吾既凡夫智慧淺短。未入地位、念力須均。如似置艸引牛恆須繫心

槽檻。豈得縱放全無所歸。

<sup>(27)</sup>と、凡夫は十方を念ぜよと言っても、智慧が浅薄であるため等しく念ずることができない。牛が餌の桶に心を寄せるように、凡夫にとつては一定の方角を定めることが必要であることを主張している。結局、平生から放逸なる心を抑えて、臨終における正念を期待するものである。

そして、第二大門には、十念相続に関連して、『無量寿経』に十念相続と説かれているのは、簡単なようであるが、凡夫の心は野馬のようで、また猿が駆け回るよりはげしく揺れ動くものである。色・声・香・味・触・法といった六塵に動かされ、少しの間も心を止めることは難しい。そこで平生から信心をもち、念を励ますことが必要であるとする。

道綽がこのように輪廻無窮な衆生のあり方を明かすのは、一つには無始以来の流転の実相を自覚させることにあつたことは事実である。しかも、道綽が流転中、三悪道を常の住処とし、人間界・天界は客舎とするのは、漠然と次生には人間界に生まれるであろうと期待するものへの警鐘となるものではないか。人間にとつて死が苦しみなのではない。死んで、また果てしなき流転を重ねることが苦しみなのである。死が苦しみであるといっても、それは先が見えている。しかし、未来

永劫に果てしなく流転を重ね、その先が読めないことが苦しみなのである。三悪道を果てしなく流転しなければならぬ自身を恐れるのである。

道綽は『涅槃經』にもとづき、一切衆生に仏性のあることを認めながら、しかも、遠劫以来、多仏に値遇するという縁に恵まれながら、しかも今日まで輪廻の繋がりから抜け出られなかったことを述懐している。この「値多仏」と「不出火宅」との認識は、同一自己内に、同時にまったく矛盾する自己をみることにほかならない。前者は当然救われなければならない自己を見、後者は逆にまったく救われることのない自己をみることである。道綽の時機の主体的自覚とは、正しくこの二律背反する二つの自己を同一自己のなかに認め、しかも同時にその二者の成立を許容するというものである。したがって道綽においては、仏性の有無が問題となるのではなくて、二律背反する自己にめぐめること、また、同一自己内に相矛盾する自己を許容することに力点が置かれたとみるべきである。したがって「一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易」という普遍的真理は厳然として存しても、そこにその開發されるべき仏性が衆生の実践行に、今、直接かかわりをもたなければ、その効果を得ることができないのである。道綽はこの二つの自己を『安樂集』の各所において明かしている。

たとえば、第一大門に聞經の宿縁を説くにあたり、『涅槃經』を引き、  
 仏告迦葉菩薩。若有衆生於熙連河沙等諸仏所發菩提心、然後乃能於惡世中間是大乘經典不生誹謗。若有衆生於一恆河沙等仏所發菩提心。然後乃能於惡世中間經不起誹謗、深生愛樂。

と述べている。

われわれ衆生が前生に、発心供仏のいかに多いかを示している。つまりこれは「聞經」に仏性の開發を示そうとするものに他ならない。ここに自己の肯定的な一面を看取することができる。しかし、道綽は自己の限定的、否定的な面を強調するのに、より注意をはらっていたことを知ることができる。先にも述べたが、衆生を「この身は苦の集まるどころ、一切みな不淨」と述べたり、無始以来、凡夫としての受身がいかに多いかを嘆いている。さらにその原因は衆生の放逸な生活にあると指摘する。そして放逸は衆生の根源であると断言する。放逸なるがゆえに「不出火宅」であるとしている。また、盛年のときに精進しないため、布施、持戒、禪定といった行を修せなかつたために、生死輪廻の粹を抜け出ることができなかつたとする。しかし、これは現実に苦界に沈没している衆生にとって真の救済とはならなかつた。そのことは十分に分かっているが現実の凡夫なのである。

道綽は輪廻無窮なることを、時間的に拡大することによって普遍化しようとした。「無始劫来、在此輪廻無窮」の無始劫は、すでに尺度の範疇を脱したものである。本来有限的な尺度でもって測りがたきものを、尺度にて規定しようとするのである。このことは劣性的自己を否定することによって、解決しようとするのではなく、劣性としてしか存しない自己を普遍化しようとする意図にもとづくものといえる。

## おわりに

道綽の浄土教を一貫して流れる思想は、無始以来、輪廻転生を重ね放置されている凡夫の救済にあったことはいままでもない。華北の過酷な山村に生涯をすごし、亡国と廃仏を体験した道綽がみたものは、そこに生きる名もない貧しい人々の生活であった。道綽が前半生で経験した『涅槃経』の仏教思想と慧瓚教団での戒律堅固な仏教体験は実践的な仏教を余儀なくさせたものであろう。道綽は何度も「浄土の信を勧め、往生を求める」ことを繰り返し主張する。『涅槃経』が高らかに標榜する「一切衆生悉有仏性」の思想は道綽の血肉となっていたことは確かであろうが、現実の衆生の姿をみたとき、その虚しさを感じずにはおられなかったのではないか。果てしなく生死に流転し、今後ともそこから抜け出すすべのない衆生だからこそ救済の手が差し伸べられなければならないのである。しかもそれは道綽にとつて緊急を要したのである。

道綽は『安楽集』の最後に、『十往生経』を引用して次のようにのべている。<sup>②</sup>世間の衆生は解脱を得ない。なぜかというとな、一切衆生は、みな虚妄が多く、真実が少ないからである。一つの正念ももたない。そこで地獄のものは多く、解脱を得るものはすくないのである。たとえば人が、自分の父母および師僧に対して、外には孝順の姿をあらわすけれども、内には孝順でない思いを懐き、外には精進の姿をあらわしても、内には不実を懐くようなものである。このような悪人は報いはいまだ来ないけれども三途は遠くない。正念がなく解脱を得ないか

らであると結んでいる。確かに内心と外相が相応しないのが私たちの現実の姿である。このような衆生にも仏の大慈悲はつねに注がれていると信じるところに道綽の浄土教はある。

付記 この論文は、平成十六年度教育職員研修成果の一部である。

### 〔注〕

- (1) 『安楽集』第一大門には「明教興所由約時被機、勸帰浄土者、若教赴時機易修易悟。若機教時乖難修難入」(『浄全』一、六七三、下)とある。仏教における機の思想の歴史的展開を論じたもので、まとまったものには横超慧日「仏教における宗教的自覚」―機の思想の歴史的研究―(横超慧日著「中国仏教の研究」第二所収)がある。この論文は道綽にもふれ、大いに参考とさせていただいた。拙稿「道綽禪師の聖浄二門判について」(『人文学論集』第九号)参照。
- (2) 『安楽集』第一大門には「今時衆生即当仏去世後第四五百年。正是懺悔修福当称仏名号時者。若一念称阿弥陀仏即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾。況修常念、即是恒懺悔人也」(『浄全』一、六七四、上)とある。
- (3) 『続高僧伝』巻二十に「大涅槃部。偏所弘伝。講二十四遍」(『大正』五〇、五九三、下)とある。
- (4) 道綽当時の著名な涅槃学者として、曇延・慧遠・曇選・法総などをあげるができる。塚本善隆「道綽の廻心」参照。
- (5) 『浄全』一、六九二、下。
- (6) 『浄全』一、七〇七、下。
- (7) 『浄全』一、六七四、上。
- (8) 『浄全』一、三八。
- (9) 『浄全』一、三八。
- (10) 『大正』十二、四八四、下。
- (11) 『大正』十二、四一九、中。

- (12) 『大正』 十二、四五四、上。
- (13) 『大正』 十二、四七七、下。
- (14) 道綽は『安樂集』 第二大門で、大乘無相の立場より、西方往生を願うのは差別的な執着を増長することになりかねないという批判に対して、因縁生差別の立場で往生を批判するのは、仏教の真俗二諦の道理に反すると反論する。そして、衆生が実我の見解を発すことがあっても決して恐れない。なぜならば因果の道理を信じるため果報を見失わないからであるとする。このように道綽は空見に捉われるより、因果の道理を信じることの重要性を明かしている。
- (15) 『大正』 十二、四九三、下。
- (16) 『大正』 十二、五〇五、下。
- (17) 『大正』 十二、五一九、中。
- (18) 『大正』 十二、五八〇、中下。
- (19) 『大正』 十二、四八一、上。
- (20) 『浄全』 一、六九一、上下。
- (21) 『浄全』 一、六九一、下。
- (22) 『浄全』 一、六九二、下。
- (23) 『浄全』 一、六九二、上。
- (24) 『浄全』 一、六九二、上。
- (25) 『浄全』 一、六九二、上。
- (26) 『浄全』 一、六九二、下。善導は『往生礼讃偈』の「日没無常偈」において、「人間恩営衆務、不覺年命日夜去。如灯風中滅難期、忙忙六道無定趣。未得解脱出苦界、如何安然不驚懼。各聞強健有力時、自策自励求常住」（『浄全』 四、三六〇、上）と明かしている。
- (27) 『浄全』 一、六九五、上。
- (28) 『浄全』 一、六七四、下く六七五、上。
- (29) 『浄全』 一、七〇九、上。

（さとう けん 人文学科）

二〇〇八年十月十日受理