

善導の『観経疏』

柴田 泰山

はじめに

善導の名著である『観経疏』は、①『観経』の注釈であるとともに、②善導が阿弥陀仏信仰について独自の教義体系を提示した書物であり、③そして法然にとって浄土宗立教開宗の直接的な根拠となった極めて重要な一書である。浄土宗にとっても、また中国浄土教研究にとっても、本書の重要性はよく理解されていたが、その内容が『観経』の経文に対する逐語的注釈であるため、また良忠の研究も『観経疏』の逐語的解釈となっていたため、全体像の解明がなかなか進まなかった。しかし善導の『観経疏』は、内容を精査した上で、前時代ならびに同時代の関連資料と比較を行うことで、従来の研究では指摘されなかった様々な善導教学の独自性を見出すことが可能となり、その独自性の根拠こそ、善導が主張した本願往生説であることが分かった。そこで本稿は『観経疏』を通じて見ることが出来る善導教学の特色を中心に整理を試みたい。

一、善導について

『観経疏』の著者であり、法然が『選択集』において「偏依善導一師」と言い、また「半金色」および「弥陀の化身」とまで言った存在が、中国唐代初期に長安で活躍した阿弥陀仏信仰者の善導である。

善導に関する伝記は実に多種多様であり、中国では唐代から明代にかけて、また日本では鎌倉時代から江戸時代まで、多くの伝記類が編纂された⁽¹⁾。特に日本では善導から絶大な影響を受けた法然による『類聚浄土五祖伝』、ならびに法然門下で法然在世中から執筆活動を進めていた幸西による『唐朝京師善導和尚類聚伝』が作成され、当時確認できる範囲の善導伝が一括して収録されている。また大正時代末期に塚本善隆および常盤大定によって新資料として提示された以下の金石文の研究を通じて、善導伝研究は大きく展開していった。

- 一・「河洛上都龍門之陽大廬舎那像龕記」
- 二・「大唐實際寺故寺主懷暉奉勅贈隆闡大法師碑銘並序」⁽³⁾
- 三・「大唐龍興寺大徳香積寺主浄業法師靈塔銘並序」⁽⁴⁾

これら多数の伝記資料を通じて、善導伝の研究は大正から昭和にかけて積極的に進められ様々な成果をあげた。佐藤成順⁽⁵⁾が指摘するように、岩井大慧の一連の研究は各種伝記類の資料的価値を考証しつつ善導の生涯の重要事項を検討したものであり、岩井以降の研究は岩井説を前提としたものか、あるいは部分的修正ないし未指摘の箇所への言及であった。確かに従前の研究方法は善導個人の通史作成に際しては重要かつ有効である。しかし、個々の資料そのものの文献学的研究が大きく発展してきた現在、再度、善導伝を収録している一々の資料について文献学的

な検討を導入し、その上で他資料の情報を紹介させず一資料内のみにおける善導伝の内容を改めて検討することで、従来の研究では指摘されていない点を見ることが出来る。このことを意識した佐藤成順は『善導の宗教』⁽⁶⁾において、善導伝の再構築を試みている。また柴田『善導教学の研究』⁽⁷⁾では『統高僧伝』に関する文献学的整理を前提として、『統高僧伝』所収の善導伝の成立年次を推定するとともに、『統高僧伝』の内容を精査しつつ、善導の同時代の長安仏教の状況を描き出している。

また倉本尚徳は中国での実地調査を通じて「善導の著作と龍門阿弥陀造像記―『観経疏』十四行偈石刻の新発見」⁽⁸⁾を発表し、考古学的に初めて善導の存在、ひいては『観経疏』が善導の著作であることを論証した。

二、『観経』の注釈としての『観経疏』

曇良耶舎によって禅観経典として翻訳された『観経』は、その後の阿弥陀仏信仰における主要経典として曇鸞以降、隋代を経て、唐代初期まで以下の文献などによって引用や研究が続けられてきた。⁽⁹⁾

曇鸞『往生論註』

敦煌文献『無量寿経義記』／【s2693】⁽¹⁰⁾【s2422】⁽¹¹⁾【s2158】⁽¹²⁾

慧遠『観経義疏』

吉藏『観経義疏』

道綽『安楽集』

迦才『浄土論』

道闇『観経疏』

慧浄『阿弥陀経疏』

敦煌文献『無量寿観経續述』

善導『五部九卷』

道世『法苑珠林』(弥陀部) および『諸経要集』(弥陀部)

懐感『积浄土群疑論』

龍興『観経疏』

このように『観経』は翻訳後、まず曇鸞が『往生論註』で引用し、その後は隋代になって慧遠や吉蔵が『観経義疏』を撰述した頃から本格的な研究が始まったものと考えられる。慧遠や吉蔵当時、『観経』は精神集中を目的とした禅観系の經典として理解される傾向が強く、また『観音授記経』などを典拠として阿弥陀仏の寿命は「無量寿」とはいえ限界があるものであり、阿弥陀仏を応身として捉えていた。また善導よりやや先行する迦才は、『撰大乘論』などを典拠として二乗凡夫が見ることが可能な仏身は化身であるから、凡夫は化土にしか往生できないという学説を主張していた。また善導と同時代に活躍した玄奘は「凡夫が次の生において阿弥陀仏の報土に往生することは不可能である」という見解を提示し、自らは弥勒信仰を提唱した。上記の諸文献を精査すると、『観経』全体の科段問題、仏身論、仏土論、三界撰不撰論、機根論、韋提凡聖論、九品階位設定論、二乗種不生論、実践論、別時意往生論、信仰論、五逆誘法往生論など、複数の共有問題を見出すことができる。しかもこれら個々の議論は別個の問題が、密接かつ複合的に取り扱われており、隋代から唐代初期にかけて阿弥陀仏信仰に関して同時代的に

さまざまな議論が展開されていた状況を読み取ることができる。

これら諸説に対して善導は『観経疏』の末尾で「私は今こそ、この『観経』の教えの枢要を書き出し、従来、そして現在の『観経』理解のすべてを改める（某今欲出此観経要義楷定古今）」¹³と言い、自説こそが最も正しい『観経』理解であるとともに、『観経』の真なる経旨であることを主張している。

三、善導『観経疏』の構成と概要

善導の主著にして唯一の教義書ともいうべき『観経疏』は、おそらく善導の著作活動の中でも後期の著作であるとともに、「定善義」の内容から見ると善導が行った『観経』の講義をもととして作成された書物と考えられる。本書は総論的な内容を記した「玄義分」と、『観経』の経文を注釈しつつ善導独自の見解を叙述した「序分義」「定善義」「散善義」の四巻で構成されている。¹³

「玄義分」の構成は、まず十四行偈を説いた上で、七門に渡って阿弥陀仏信仰に関する自説を主張している。十四行偈は三宝帰依と願生浄土を論旨とする偈文であり、『観経疏』の総序的内容を説示している。七門とは第一「先標序題」（序題門）、第二「次釈其名」（釈名門）、第三「依文釈義、並弁宗旨不同、教之大小」（宗旨不同門）、第四「正顕説人差別」（説人差別門）、第五「料簡定散二善通別有異」（定散料簡門）、第六「和会経論相違、廣施問答、釈去疑情」（和会経論相違門）、第七「料簡章提聞仏正説得益分齊」（得益分齊門）のことである。

第一「序題門」では、真如と法性について論じつつも、凡夫は阿弥陀仏の本願力によるより他に極楽世界に往生

するための一切の手立てがないことを主張しつつ、『観経』の本旨を端的に論及している。

第二「釈名門」では『観経』の経題を「仏」「説」「無量寿」「観」「経」に分節しつつ解説を行っている。

第三「宗旨不同門」は『観経』の根本的趣意(宗)と、『観経』が菩薩藏・頓教の所収であることを指摘している。

第四「説人差別門」は『観経』が积尊自説であることを指摘するとともに、韋提等のために説かれた法門であることを指摘している。

第五「定散料簡門」では『観経』所説の十六観について、前三観を定善とし、後三観を散善とした上で、定善は韋提希夫人の致請、散善は未来世一切衆生のために积尊が自らの意志で開示し、そして説示した教えであるとしている。この理解は善導独自の解釈であり、善導は慧遠をはじめとする善導以前の『観経』解釈に対して厳しい批判を展開している。

第六「和会経論相違門」では六項目を挙げて經典と論書との相違点を取り上げ、それらが矛盾した内容ではないことを主張している。六項目中、第一から第四項目では九品の階位設定問題について言及し、善導以前の『観経』解釈では九品の階位を高位に捉える傾向にあったことを強く批判し、九品はすべて凡夫であることを主張している。第五項目では別時意会通説について言及し、阿弥陀仏信仰における実践行について解説を行っている。第六項目では阿弥陀仏報身説を提唱した上で、極楽世界が報土であることを指摘し、さらに二乗種不生説への対応を行っている。第七「得益分齊門」では『観経』所説の「王舎城の悲劇」の主人公のひとりでもある韋提希夫人について取り上げ、韋提希夫人が無生法忍を獲得した場所は、『観経』中の第七華座観冒頭で韋提希夫人が住立空中の阿弥陀仏三尊を見た時であると主張している。

このように善導は自らの『観経』理解の独自性を「玄義分」において整理しているが、特に着目すべき点として、①『観経』の科段、②定善と散善の区別、③九品の階位設定、④別時意会通説、⑤阿弥陀仏報身説、⑥二乗種不生説への対応、⑦韋提希凡夫説などがある。これら種々の教義的な問題は善導一人が時代と乖離して議論したのではなく、善導以前と善導当時において個々の阿弥陀仏信仰者が議論していた問題でもあり、善導はこれらの問題に対して阿弥陀仏の本願という一貫した視座から対応を行っている。つまり『観経疏』「玄義分」は『観経』の解釈史上において極めて独自の見解を提示する内容であるとともに、善導が『観経疏』全編を通じて主張する阿弥陀仏の本願と凡夫の報土往生説が端的に説示されている箇所でもある。

「序分義」はいわゆる王舎城の悲劇に関する内容を詳説している。まず「如是我聞」の一句のみを証信序とし、以下の「阿難」から序分末尾までを發起序とし、この發起序を化前序・禁父縁・禁母縁・厭苦縁・欣浄縁・散善顯行縁・定善示観縁という七科段に分けて逐文解釈を施している。善導のように王舎城の悲劇に関する内容を詳説する『観経』解釈は他になく、この「序分義」の存在そのものが善導の『観経』解釈の独自性のひとつでもある。

「定善義」は第一観から第十三観までの逐文解釈であり、この中に善導が『観経』を講義していた様子、いわゆる講経の形態を確認することができる。

「散善義」は第十四・第十五・第十六観および『観経』流通分、つまり『観経』所説の九品などに関する経文に対する逐文解釈である。上品上生釈では三心釈があり、善導が三心に関して詳細な解説を行うとともに、いわゆる五種正行説と助正二行説を提示している。下品下生釈では抑止と摂取に関する問題について言及している。また『観経』流通分まで註釈した後に、善導自身が『観経疏』を執筆する一大機縁となった奇瑞に関する説示も附されている。

四、『観経』の科段

『観経』の科段問題は、そのまま『観経』をどのように解釈するかという問題へと直結するものである。¹⁴ 善導以前の『観経』解釈において最初期に作成され、かつ以後の『観経』解釈に大きな影響を与えた慧遠の『観経義疏』では、『観経』の科段について

- i・頻婆娑羅王・韋提希夫人・阿闍世を中心とする王舎城での悲劇が經典の発端である序分に相当する。¹⁵
- ii・韋提希夫人が阿闍世から幽閉を命ぜられ悲嘆し、釈尊に「悩みや憂いが存在しない国土」の説示を求める箇所から以降、十六觀を経て、釈尊の教説を聴聞し終えた韋提希夫人が無生忍を得て五百人の侍女が阿耨多羅三藐三菩提心を発し釈尊から往生の授記を得る箇所までが、『観経』の正宗分である。¹⁶
- iii・阿難が釈尊にこの教説の名称を質問したことに對する釈尊の回答が王宮会の流通分であり、釈尊が王舎城から虚空を歩み耆闍崛山に帰った後に行なわれた阿難再説が耆闍会の流通分である。¹⁷

と解釈していることが分かる。この区分の中で「釈尊の王舎城での教説」は全て正宗分になっている。慧遠の理解は、「釈尊の教説がそのまま經の本旨である」という発想からなるものであり、韋提希夫人の要請を受けた釈尊がその要請に答えるべく説示した内容が『観経』の正宗分ということになる。もっとも、このような慧遠の理解は、慧遠自身の『観経』理解の中では何ら矛盾も来たしていない。

しかし善導は慧遠のような科段を是認せず、王舎城の悲劇すべてを序分とし、十六觀を正宗分、その後を流通分、さらに耆闍会に序分と正宗分と流通分があることを指摘している。これは「王舎城の悲劇」はそのまま經典の舞台

設定である序分であり、「釈尊による阿弥陀仏に関する内容の説示」が正宗分とすることで、『観経』一部の本旨が阿弥陀仏による未来世一切衆生の救済であることを主張するための解釈であり、おそらく善導には阿弥陀仏を一観察対象としてしか認識していない慧遠の理解を許容し得なかったものと思われる。

五、定善と散善の区別

慧遠は『観経』に説示されている「三福」と「十六観」をそれぞれ異なった実践行として捉え、基本的には「三福Ⅱ散善」・「十六観Ⅱ定善」という定義を行なっていることが分かる。⁽¹⁸⁾これは『観経』の説示内容を見ていく際に、經典内容の展開がそのまま時間軸の進行であると考えた場合、何の問題もない理解である。また『観経』の宗旨を「此經觀佛三昧爲宗」⁽¹⁹⁾と読む場合、「三福Ⅱ観の前方便Ⅱ散善」・「観仏三昧Ⅱ十六観Ⅱ定善」という理解が成立する。しかしこの慧遠の一見する限りでは矛盾が感じられない理解に対して、善導は慧遠が「十六観Ⅱ定善」という理解を示したことを批判しつつ、慧遠が「思惟Ⅱ三福九品Ⅱ散善」・「正受Ⅱ十六観Ⅱ定善」と定義を行なっていると説示した上で、「十六観」を「韋提致請の定善」と「釈尊自説の散善」とに区分することを主張している。善導は王宮会において釈尊が説示した内容を、「定善」・「散善」として明確な区分を行い、釈尊の教説内容に「致請」Ⅱ「十三観」Ⅱ「韋提希夫人の致請によって釈尊が説示した教説」・「自説」Ⅱ「十四観」・「十五観」・「十六観」Ⅱ「釈尊が韋提希夫人および未来世一切衆生のために自らの意志において開示した教説」という二面性を与えることによって、「韋提希夫人の致請によって開示された阿弥陀仏の浄土の莊嚴」と「釈尊自らの意志で説示された一切善悪凡

夫（「未来世一切衆生」の阿弥陀仏浄土への往生）とが、『観経』一部の中において同時に積尊の教説を通じて提示されていることを主張している。

この善導の論述は、『観経』を単なる観察対象を説示した經典として捉えず、『観経』の中に「浄土法門の開示」と「阿弥陀仏の救済の現美性」を見出したことに起因するものであり、この自己主張を一貫したものとするために意図的に王宮会の教説を二分化するという、従来の『観経』解釈には見ることができない独自の見解を提示したものと考える。

六、九品の階位設定

慧遠以来、『観経』解釈の大きな論点のひとつに九品の階位設定問題がある。⁽²⁰⁾ 試みに慧遠と『無量寿観経續述』と迦才における九品階位設定に関する説示を整理すると、次のようになる。

	慧遠	『無量寿観経續述』	迦才
上品	大乘人中、種性已上		
上品上生	大乘人中、四地已上	十廻向終心	在十解初心
上品中生	初二三地信忍菩薩	十行已上菩薩	在十信初心

ところが善導はこれらの『觀經』解釈の前例を、特に慧遠の所説を厳しく批判しつつ、『觀經疏』において次のように説示している。

上品三生	上品上生	上品上生 ・佛去世後、大乘極善上品凡夫 ・修學大乘上善凡夫人 ・上輩上行上根人 求生淨土斷貪瞋 一日七日專精進 畢命乘臺出六塵 慶哉難逢今得遇 永證無爲法性身
上品下生	上品中生	上品下生 ・遇大凡夫
中品	中品下生	中品 小乘人中、從凡至聖、持戒無犯
上品上生	中品中生	中品上生 小乘人中前三果人
中品下生	中品下生	中品下生 見前已前世俗凡夫、修餘世福求出離者
下品	下品	下品 大乘人中、外凡有罪
下品三生	下品	下品 於彼大乘始學人中、隨過輕重分爲三品
	凡夫人中發菩提心人	凡夫人中發菩提心人
	總別念處	總別念處
	五停心位	五停心位
	燬法・頂法	燬法・頂法
	總是一切起惡凡夫。唯造十惡五逆。乃至用常住僧物。無有慚愧。縱令學他受戒。隨受即破。此等臨終若遇善知識。極發菩提心。正念相續現前。即得往生。若不遇善知識。不能極發菩提心。定墮地獄也。	總是小乘七方便中。後四方便。謂燬頂忍世第一法位中也。 謂是小乘七方便中。後四方便。謂燬頂忍世第一法位中也。 在五停心觀已去。前三方便中也。 在小乘五停心觀前。受五戒已去。一切趣善凡夫。
	十信中信根菩薩	十信中信根菩薩
	總是小乘七方便中。後四方便。謂燬頂忍世第一法位中也。	總是小乘七方便中。後四方便。謂燬頂忍世第一法位中也。

上品中生	<ul style="list-style-type: none"> ・佛去世後、大乘凡夫 ・大乘次善凡夫人
上品下生	<ul style="list-style-type: none"> ・佛去世後、一切發大乘心衆生 ・大乘下善凡夫人
中品三生	<ul style="list-style-type: none"> ・遇小凡夫 ・中輩中行中根人 一日齋戒處金蓮 孝養父母教回向 爲說西方快樂因 佛與聲聞衆來取 直到彌陀華座邊 百寶華籠經七日 三品蓮開證小眞
中品上生	<ul style="list-style-type: none"> ・佛去世後、持小乘戒凡夫 ・小乘根性上善凡夫人
中品中生	<ul style="list-style-type: none"> ・佛去世後、無善凡夫 ・小乘下善凡夫人
中品下生	<ul style="list-style-type: none"> ・不遇佛法之人 ・世善上福凡夫人
下品三生	<ul style="list-style-type: none"> ・是遇惡凡夫。以惡業故、臨終藉善、乘佛願力、及得往生。 致彼華開、方始發心。 ・無有佛法世俗二種善根、唯知作惡。 下輩下行下根人 十惡五逆等貪瞋 四重偷僧謗正法 未曾慚愧悔前愆 終時苦相如雲集 地獄猛火罪人前 忽遇往生善知識 急勸專稱彼佛名 化佛菩薩尋聲到 一念傾心入寶蓮 三華障重開多劫 于時始發菩提因
下品上生	<ul style="list-style-type: none"> ・但不作五逆謗法。自餘諸惡、悉皆具造、無有慚愧乃至一念。 ・造十惡輕罪凡夫人

<p>下品中生</p>	<ul style="list-style-type: none"> ・此人先受佛戒。受已不持、即便毀破。 又偷常住僧物現前僧物、不淨說法。乃至無有一念慚愧之心。 ・破戒次罪凡夫人
<p>下品下生</p>	<ul style="list-style-type: none"> ・此等衆生、作不善業五逆十惡、具諸不善。 此人以惡業故、定墮地獄、多劫無窮。 ・具造五逆等重罪凡夫人

このように善導以前は慧遠が議論の始点となつて『無量寿観経續述』や迦才などがそれぞれ独自の見解を提示しているが、善導はこれら諸説に対して、九品の階位を解釈する際に、九品個々を菩薩の階位上の存在として階位設定を行なうことに強い反論を示している。その上で九品一々がいずれも「仏滅後五濁凡夫」であり、此土にあつては仏道実践階位上には位置し得ない存在であることを示唆している。

善導にとつて、阿弥陀仏により救済されるべき存在は仏滅後五濁凡夫であり、『観経』十四観・十五観・十六観は阿弥陀仏による救済の事実が自尊自らの意志によつて開顕された経文として理解されていた。善導はこのことを九品階位設定論の根幹に考え、独自の九品皆凡説を主張している。

七、別時意会通説

別時意往生説への対応は道綽から懷感まで、隋唐代初期浄土教において広く議論された課題であつた。⁽²¹⁾ 善導当時、

たとえば玄奘は阿弥陀仏信仰について道世『法苑珠林』巻第十六「②彌勒部」および『諸經要集』巻第一「③彌勒部」に次のような発言を残している。

玄奘法師云。西方道俗並作彌勒業。爲同欲界其行易成。大小乘師皆許此法。彌陀淨土恐凡鄙穢修行難成。如舊經論。七地已上菩薩隨分見報佛淨土。依新論意。三地菩薩始可得見報佛淨土。豈容下品凡夫即得往生。此是別時之意。未可爲定。所以西方大乘許小乘不許。故法師一生已來常作彌勒業。臨命終時發願上生見彌勒佛。

この玄奘の発言は、阿弥陀仏の浄土を低位の浄土として捉えた上で、さらに下品の人が地上菩薩のみが感見可能な浄土に往生することは別時意であると述べている。ここで留意すべき点は「凡夫が報土へ往生することは別時意である」ということを明示されていることである。

また道世『法苑珠林』巻第十五「④彌陀部」には、道世自身の解釈として次のような一文がある。

若據實報淨土。要修出世無漏正因。與理行相成方得往生。

若是下品之人本無正業。隨起一行。或臨終日十念雖成。唯生化土未能見報。

ここでは実報浄土への往生は出世無漏正因を實踐し理と事とが相応することが条件であり、下品の人が臨終時に十念を修した場合には、実報浄土ではなく化土にしか往生できないと述べている。この道世の説示は「浄土に関する議論」と「衆生の機根に関する議論」を併せ考え、「下品の人が行なう一行」あるいは「臨終時の十念」は報土への生因とはならないことを指摘している。この道世の指摘で着目すべき点は、「浄土の階位」と「衆生の機根の階位」とが相応した浄土にしか衆生は往生できないということを示している点と、「臨終時の十念」即ち『觀經』下品三生に説かれる念仏について言及しているという点である。

これら二説を併せ考えると、「下品の凡夫が実践する臨終時の十念においては、化土にこそ往生可能であるが、

報土への直接の往生は不可能であり、別時意として理解することしかできない」という所説を見ることができ、これこそが往生別時意説の内実である。

善導はこの「下品の凡夫が実践する臨終時の十念においては、化土にこそ往生可能であるが、報土への直接の往生は不可能である」とした当時の阿弥陀仏信仰理解に対して、「すべての人間は凡夫である。そして下品の凡夫であっても、阿弥陀仏の本願力によって、必ず報土に往生するのだ」という宗教的真実を提示し、本願称名念仏のみが順次往生の生因であり、未来世一切の常没衆生が本願称名念仏によって阿弥陀仏の救済対象であることを強固に主張している。

八、阿弥陀仏報身説

仏身論という議論は仏身仏土論として、インド仏教以来の教理学的問題として整理が進められてきた。⁽²⁵⁾しかしおそらく仏身論と仏土論は別個の議論であり、かつこの二つの議論はインド仏教における教理学的問題というより、むしろ中国仏教の課題の問題であったと見るべきである。しかもこの中国仏教における仏身論は、法身の存在を中心として他の仏身が衆生とどのような関係にあるかということを整理しようとした問題を、經典解釈を中心とし、かつ禅観行を實踐していた中国仏教におけるそれぞれの時代的課題であって、決してそれは成熟した議論ではなく、訳語とともに時代の中で整備されていった議論と考えられる。そして仏土論も、この仏身論にに応じて、仏の所在という問題、菩薩が自らの実践行を通じて移動する行き先、衆生の往生の行き先という問題が複合的に取り扱われた

課題的問題であり、決して問題意識そのものが当初から完成された議論ではなかったと考えられる。この仏身論と仏土論がある程度、議論として整備される時代は、玄奘訳の登場と、この玄奘訳の諸経論に関する研究を通じたあたりではないかと推察する。

さて善導以前の阿弥陀仏解釈は、たとえば隋代に慧遠や吉蔵が「禪観・観察対象としての阿弥陀仏」という視座のもと阿弥陀仏身論を提示しつつ、阿弥陀仏を具体的な有相と上限付きの寿命を有する応身として捉え、本質的には応身を所摂とする根源的な仏身として法身の存在を想定していた。

しかし善導は、道綽が提唱した阿弥陀仏報身論を受けつつ、阿弥陀仏が本願を成就した報身であるという極めて独自の阿弥陀仏報身論を提示している。善導は、阿弥陀仏の存在を自らの四十八願によって自己の具体的有相を有する仏身として捉え、同時に自らを救済仏としてその存在性を開示している。換言すると、阿弥陀仏は四十八願という自らの意志において、自己を顕現させている仏身として、そして自らの本願を根拠として衆生救済を行なう仏身を提示している。即ち善導は本願において阿弥陀仏の存在性の意義と目的を理解し、阿弥陀仏の救済仏としての本来的側面と、本願を成就した仏身としての全体的側面とを、つまり阿弥陀仏一仏が存在する根源性を本願に求め見出しているのである。このような阿弥陀仏を仏身論上において規定する場合には、無相無色であり衆生に対して無機能的な法身でもなく、また入滅相を有する化身でもなく、玄奘訳によって紹介された仏身と救済身とが別個な存在である自受用身・他受用身でもなく、報身として主張するより他に表現方法がなかったものと考ええる。だからこそ善導は一般的な報身の規定概念以上の定義を要して、阿弥陀仏が報身であることを強固に主張しているものと思われる。

さらに善導は阿弥陀仏の本願の成就・完成によって浄土が成立し、かつ浄土の成立に相即して阿弥陀仏の慈悲が

明示され智慧之門が開示されるとしている。この智慧之門は単なる阿弥陀仏の智慧を指示するものではなく、解脱智慧門⁽²⁶⁾を示唆するものであり、衆生が解脱を獲得する法門を意図するものである。つまり善導は阿弥陀仏の浄土が成立することによって、阿弥陀仏の衆生救済という意志と、衆生が解脱を獲得可能な法門が開示されたと考えたのであろう。このように考えると、智慧之門は解脱智慧門であると同時に、浄土之要門・浄土法門⁽²⁷⁾として理解することができる。換言すると、善導は阿弥陀仏の衆生救済の実際を浄土の存在を通じて理解しており、浄土が存在するからこそ阿弥陀仏の四十八願が衆生救済を実際の宗教的事実として作用されていると考えていたのであろう。それゆえ善導は阿弥陀仏の存在およびその衆生救済とどこまでも相即的な関係にある浄土について、阿弥陀仏が報身である以上、報土として存在することを主張しているのである。

九、二乗種不生説への対応

二乗種不生説とは「二乗は浄土に往生できない」という問題である。⁽²⁹⁾この問題はそもそも世親『往生論』の「大乘善根界、等無譏嫌名、女人及根缺、二乗種不生⁽³⁰⁾」という一文に端を発し、この「阿弥陀仏の浄土が大乘善根界であるがゆえに女人・根欠・二乗種は往生が不可能である」という内容を、どのように理解するかということが、曇鸞以降の中国浄土教において随時、議論されてきた。しかも『無量寿経』や『観経』には阿弥陀仏の浄土内における声聞の存在を説示していることから、この問題そのものが「二乗往生の可能性の是非」と「極楽浄土に声聞が存在し得る理由」という二つの要素を内包しながら慧遠や迦才などによって議論が展開されていった。たとえば慧

遠・迦才・『無量寿観経續述』と慧浄・基・慧観とでは二乗種不生説そのものへの対応が大きく異なっており、前者（慧遠・迦才・『無量寿観経續述』）は二乗などの往生を肯定的に理解しようとする方向にあり、後者（慧浄・基・慧観）は仏土の高位性を理由として二乗などの往生に否定的な理解を進める傾向にある。このように唐代初期における二乗種不生説の議論の方向性が玄奘の影響を前後として大きく異なっていた。特に後者が玄奘訳（『仏地経論』・『瑜伽師地論』・『解深密経』など）を典拠として仏土論と別時意説とを併せつつ議論を展開していることは、玄奘の翻訳経論が当時の浄土理解に与えた影響は多大なものであり、玄奘訳諸経論を通じて仏・地上菩薩・二乗凡夫が各別の浄土に往生するという発想が決定的になっていった。

このような状況下において、善導は五乗が一樣に等しく往生できるという前提のもと、「往生以後に二乗を求め、心が生じないこと」が二乗種不生であるとしている。さらに「種」を「心」と読むことによって、善導当時に一般的であった心意識説あるいは唯識説的理解による「種」をそのまま「種子」として理解することから距離を置き、一見すると「種子識」のような理解にも見受けられるが、あえて「種」＝「心」とすることによって、浄土に往生した後は「大乘心」しか生じないことを重ねて指摘しようとしている。また、善導はこのような理解を提示することによって、「浄土への生因が（大乘）種子であるとする見解」（道闇・靖遵）、「浄土に二乗が存在するならば、浄土は化土であるとする見解」（道闇・慧浄・基・慧観）、「二乗は他受用土（＝報土）への往生不可能であるとする見解」（基・慧観）などを強く批判している。

一〇、韋提希凡夫説

韋提希凡夫説とは、『観経』に登場する韋提希夫人の存在を、大菩薩として理解するか、それとも凡夫として理解するかという議論である。⁽³¹⁾たとえば慧遠は『観経義疏』において韋提希の機根に関して、『観経』の「佛告韋提希。汝是凡夫心想羸劣。未得天眼。不能遠觀。諸佛如來有異方便。令汝得見。」⁽³²⁾という箇所を註釈して、「韋提夫人實大菩薩。此會即得無生法忍。明知不亦化爲凡。」⁽³³⁾と解説している。ここで慧遠は、韋提希は釈尊の教説の聴聞によつて無生法忍を獲得することから、その実体は大菩薩であつて、化身として女性の姿を有する存在と理解している。つまり慧遠は韋提希が無生法忍を獲得するという一点を根拠として、韋提希本人の実体を大菩薩と説示しているのである。

善導は韋提希を凡夫と判断した上で、韋提希は大菩薩ではなく、あくまでも一凡夫であることを主張し、慧遠の所説に反論している。善導にとつて韋提希は決して自分と無関係な歴史上の人物ではなく、むしろ釈尊から直接に阿弥陀仏の教説を受けた、いわば人類の代表的な存在でもある。そして王舎城の悲劇も神話の世界ではなく、この現実世界の苦悩の真相相として感じ取つていたのであろう。だからこそ善導にとつて韋提希はどこまでも一凡夫であり、阿弥陀仏と直接に対面することで往生の授記を獲得し、善導自身も自らの宗教体験を韋提希の見仏と重ねて考えていた。

一一、その他の特色

以上が『観経疏』「玄義分」に見られる善導教学の特色である。この他にも、隋唐代仏教を背景として善導の所説を勘案すると、多くの善導教学の特色を見出すことができる。

まず善導独自の機根観、つまり衆生論が挙げられる。隋唐代仏教は如来蔵思想であれ、唯識思想であれ、基本的には成仏に対して肯定的な視座にあった。しかし善導は、心意識説などの存在は知りながらも、それらの説に依據した『観経』解釈は行なわず、一切衆生は仏道の実践階位上には存在し得ず、現生において成仏の可能性が皆無なる存在としての凡夫であるということを認識していた。その上で凡夫が救済され得る唯一の存在である阿弥陀仏とその浄土の存在を提示したものと考える。善導は『大乘起信論』および『大乘起信論』を中心に展開した教学に接しており、自己の心を構造的に認識する教学を修学しながらも、現実の自己を見た際に覚りも煩惱も包含する全世界が阿梨耶識において構成されており、かつ自身の根柢である阿梨耶識そのものが如来蔵であるという認識を行ない得ず、どこまでも現実の自己のありようを問い続け、現実の自己を如来蔵的存在としてではなく、無明的存在として認識したものと考える³⁴⁾。

またこのように独自の機根観に立脚するからこそ、善導は懺悔についても詳細な説示を行なっている。『観経疏』所説の懺悔の内実はあくまでも阿弥陀仏一仏に対して自己の過去世および現生におけるあらゆる罪を認め告白することであり、かつこの懺悔という行為は常に自己の往生を願う願往生心のもとにおいて実行されているものと見ることが出来る。換言すれば、善導所説の懺悔とは、阿弥陀仏の存在と救済を信じ、阿弥陀仏に相対する自己が、こ

れまでの自己のあらゆる過失を告白するとともに、再び自らの三業において過失がないようにするものとして認識されていたものと考えられる。⁽³⁵⁾

さらに善導は、阿弥陀仏に対する信仰のありようについても『観経疏』所説の三心積において詳細に説明を行なっている。しかし隋唐代仏教の諸文献を見渡しても、善導のように一仏に対する信仰と信仰のありようを詳細に解説した資料はなく、このような信仰論に関する議論そのものが善導教学の大きな特徴と見ることが出来る。善導において願往生心とは同時に阿弥陀仏への信仰心である。この願往生心（＝阿弥陀仏への信仰心）が衆生の内面的要因となつて、衆生自らによる宗教的行為が実践されることとなる。衆生の願往生という内面として、同時に阿弥陀仏一仏を対象とした宗教的行為が実践される時が、至誠心積でいう「内外相応」の状況であり、深心積でいう「真の仏弟子」の状況であり、廻向発願心積でいう「真実深信心において浄土への往生を目的として自らの善根を廻向」する状況である。このような三心個々の側面は決して別個の心情ではなく、あくまでも一衆生の内面における願往生心の様相を異なった角度から説示しているものである。即ち、三心とは願往生心の三側面のことを意味するものであり、これは願生者としての衆生の心情であると同時に、衆生自らによる往生人としての自覚である。即ち、願往生心とはそのまま阿弥陀仏への信仰心であり、衆生が阿弥陀仏に帰依し、阿弥陀仏の名号を称念する際の心的状況と理解することが出来る。⁽³⁶⁾

その上で善導が説示する実践論を概観すると、信仰論と同様に、一仏に対して専一なる実践行の提示もまた善導教学の大きな特徴と見ることが出来る。善導は『観経』について「定善」＝「注想西方」・「散善」＝「専心念仏」という定散二善の実践的本質を把握していた。しかし『観経』の経文にしたがって積尊が阿難に対して阿弥陀仏の仏名を附属したことを注釈するに際し、積尊・阿弥陀仏の仏意を根拠として「一向専称弥陀仏名」を明示するこ

「積尊の本意」・「阿弥陀仏の本願」のいずれもが、未来世一切衆生による阿弥陀仏の名号を称念することによって往生を得るといふ一点にあるといふことを主張している。しかも往生を願う罪悪生死の凡夫としての衆生は、阿弥陀仏の名号を称念することのみによって、阿弥陀仏との緊密かつ親近な相互関係が成立し、命終時に阿弥陀仏自らの来迎を受け、阿弥陀仏の浄土に往生し得ることを明示している。このように善導は『観経疏』全体を通じて、衆生の「一心専念弥陀名号」・「一向専称弥陀仏名」を提示しているのである。³⁷⁾

このような信仰論と実践論を前提として、善導は三縁釈を通じて阿弥陀仏と衆生との間主体的相互関係について言及している。この一仏と衆生との間主体的相互関係への言及も、善導教学の特色である。善導が提示している三縁釈とは、衆生が一声づつに阿弥陀仏の光明から照射され、一声づつに阿弥陀仏との親近性が新たに成立し、一声づつに阿弥陀仏の本願の本意と対応していくといふ阿弥陀仏信仰内における究極的な関係性を解き明かしたものであり、ここにこそ善導が求め続けた阿弥陀仏の救済の真実が説かれていふと見ることが出来る。善導にとって自己とは「自らが願往生人であることを自覚した存在」であり、阿弥陀仏に対して揺らぐことのない絶対的な信頼（＝決定往生心）を有するからこそ、不定なる未来へのあらゆる不安をすべて払拭し、「自らが必ず往生を得る」といふ未来の自己存在に対する決定的な意志が、現在の自己の意志と行為とを規定することとなっているのである。つまり三縁釈を論述している善導は「過去が現在および未来を決定する」といふ時間軸ではなく、「未来が現在を規定する」といふ時間軸の中において生存しているのである。善導にとって自己存在は、一声一声の称念仏の実践の中に、「常に阿弥陀仏の光明に照射されている自己」と、「やがて必ず阿弥陀仏の来迎を受け極楽世界へと往生する自己」とが同一の時間軸上に存在しており、しかも「不定なる未来」から一転して「必得往生」となった自己が阿弥陀仏の光明の中に存在しているのである。³⁸⁾

このように善導教学は隋唐代における仏教思想において極めて異質な存在であるとともに、一切の反駁をも許容しない究極の思想と信仰である。善導教学はそのすべての論理と信仰に関わる体系が、阿弥陀仏の存在と、阿弥陀仏の本願を根拠とするものである。その意味においても善導が提示しているこの阿弥陀仏報身論という議論は、善導教学の全根拠であるとともに、『観経疏』において語られている阿弥陀仏の存在こそが、自らの名号のもとにおいて衆生に自己の存在を開示し続けている阿弥陀仏である。こうして善導によって真実在している阿弥陀仏の存在が語り出されているとともに、この阿弥陀仏が自らの名号において存在していることが明らかとなる。善導が『観経疏』において説示している浄土門とは、どこまでも絶対他者にして超越者であり唯一者であり救済者であるところの阿弥陀仏が存在していることを根拠とするものであり、この根拠的存在である阿弥陀仏の存在を明示することが善導教学の命題でもあると言えよう。

小 結

善導の『観経疏』は奈良時代には日本に移入され、平安時代には源信や永観や珍海などが着目し、その後、法然が善導のことを阿弥陀仏の化身、善導の發言を阿弥陀仏の直説と捉え、善導の所説を典拠として選択本願念仏説を提唱し浄土宗を開宗するに至った。善導の意図を完全に理解し、そして実践した人物が法然である。法然により善導教学の再解釈はこの阿弥陀仏の存在を基点とするものであり、法然が『選択集』で提示している選択本願念仏説こそ、善導所説の阿弥陀仏報身論上において構築された議論と見るべきである。法然自身が意図的かつ意識的に善

導の教理体系と解釈学を引き受けつつ、かつ独自の視座において善導教学を再解釈した存在が、法然の阿弥陀仏信仰といえよう。法然は決して後世に「善導系統」とも呼称される称名念仏の単なる継承者ではなく、善導の存在と背後に阿弥陀仏の存在を見出した唯一の人物であり、全仏教思想史上において特異にして特筆すべき存在であり、この視座において法然の思想と信仰を読み取る必要があるものと考ええる。

註

- (1) 善導伝記載の諸資料は既に佛教大学善導教学研究会編『善導教学の研究』の附録に詳細な整理が行なわれている。
- (2) 『金石萃編』卷第七三所収(『善導教学の研究』五四九頁～五五〇頁)
- (3) 『金石萃編』卷第八六所収(『善導教学の研究』五四二頁～五四七頁)
- (4) 『金石萃編』卷第七五所収(『善導教学の研究』五四七頁～五四九頁)
- (5) 『善導伝研究の問題点』(『浄土教文化論』第一卷所収・八六頁)
- (6) 佐藤成順『善導の宗教』(東京・浄土宗出版、二〇〇六年三月)
- (7) 柴田泰山『善導教学の研究』(東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二二頁～七二頁)
- (8) 倉本尚徳『善導の著作と龍門阿弥陀造像記』『観経疏』十四行偈石刻の新発見―(『印度學佛教學研究』六三卷第二号、七八六頁～七九二頁、東京・日本印度學佛教學會、二〇一五年三月)
- (9) 柴田泰山『善導教学の研究』第三卷(東京・山喜房佛書林、二〇二一、六一頁～八〇頁)を参照
- (10) 『敦煌宝蔵』第二二冊・三〇〇頁～三一三頁
- (11) 『敦煌宝蔵』第一九冊・二九六頁・上～下
- (12) 『敦煌宝蔵』第一六冊・六一四頁・下
- (13) 柴田泰山『善導教学の研究』第三卷(東京・山喜房佛書林、二〇二一、二七頁～五九頁)を参照

- (14) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四一四頁～四二四頁）
 浄全五・一七二頁・上～一七九頁・下
- (15) 浄全五・一七九頁・上～一九九頁・上
- (16) 浄全五・一九九頁・上～下
- (17) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四二五頁～四四六頁）
 浄全五・一七〇頁・上
- (18) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二六九頁～二九四頁）
- (19) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四七四頁～五〇二頁）
- (20) 大正蔵五三・四〇六頁・上
- (21) 大正蔵五四・六頁・下～七頁・上
- (22) 大正蔵五三・三九九頁・上
- (23) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、五一七頁～五七三頁）
- (24) 浄全二・二五九頁・上
- (25) 浄全二・四〇頁・上
- (26) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、三〇九頁～三二六頁）
- (27) 菩提流支訳『無量壽經優波提舍願生偈』／大正蔵二六・二三一頁・上
- (28) 柴田泰山『善導教学の研究』第二卷（東京・山喜房佛書林、二〇一四、一六七頁～一八四頁）
- (29) 大正蔵二二・三四一頁・下
- (30) 浄全五・一八三頁・上
- (31) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二九四頁～三〇九頁）
- (32) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二九四頁～三〇九頁）
- (33) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二九四頁～三〇九頁）
- (34) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二九四頁～三〇九頁）

- (35) 柴田泰山『善導教学の研究』第二卷(東京・山喜房佛書林、二〇一四、一四一頁～一六六頁)
- (36) 柴田泰山『善導教学の研究』(東京・山喜房佛書林、二〇〇六、三三七頁～三九四頁)
- (37) 柴田泰山『善導教学の研究』第二卷(東京・山喜房佛書林、二〇一四、二二三頁～二六七頁)
- (38) 柴田泰山『善導教学の研究』第二卷(東京・山喜房佛書林、二〇一四、一八五頁～二二一頁)

キーワード 善導、觀經疏、本願往生