

二種深信の思想的な意味について

— 善導における如来藏思想批判 —

ジョアキン モンテイロ

一 中国仏教思想史における善導の位置

中国仏教思想史における善導の位置を明らかにするにあたって、先ず最初に明確にしなければならないことが一つある。つまり、いわゆる宗学（真宗学・浄土学等）にしても仏教学にしても、善導の思想はほとんど問題になったことがないことである。確かに、宗学の中において善導を研究するのはきわめて古い伝統があるが、その中で問題になつた善導は行の次元（称名念仏を選び取り、諸行を選び捨てる意味での・就行立信）にとどまっており、思想の次元はほとんど問題にされてないものである。

仏教学、そして中国仏教思想史に関していっても、善導の思想に関する驚くべき沈黙が見られるのである。一部の研究者がやってきた部分的

な研究は見られるが、中国仏教思想史における善導の意味がほとんど問題にはされていないのである。

この点を明確にした上で、中国仏教思想史における善導の位置を明らかにする私の前提は以下のようなものである。私は善導を中国仏教の批判者として見るべきであると考えている。つまり、如来藏思想以外のものを大乘仏教と認めないで、「因果」と「智慧」を説く仏教を「小乗」として蔑視してしまつた中国仏教特有の通念への批判者として見るべきであるということである。

この問題は、諸師（慧遠・吉藏・智顛）の『観無量寿経』（以上『観経』と略す）理解に対する善導の批判との関連において十分に主題化できると考える。つまり、如来藏思想を自明の前提とする禅定重視の傾向を以て『観経』の十六観のすべてを「定善」と見、第八の観（像観）を中心にして『観経』を了解した諸師の見解に対して善導のそれは初観

から十三観までを「定善」とし、後の三観を「散善」としていたのである。そして、その中から「散善義」の中心をなしている「二種深信」に基づいて第八の観に対する諸師の見解を厳しく批判したのである。「二種深信」ということは「因果」と「智慧」を内容としているものであるから、この批判は「信心の智慧」に立脚した如来蔵的禅定重視の思想に対する批判として了解すべきであると考えられる。

中国仏教を批判的にあつかう場合に、いわゆる「格義仏教」及びそれと結びついた如来蔵思想を問題にすることは、私にとっての中心課題である。善導が「格義仏教」の問題性をどこまで意識できたかということはまだ明らかになっていないことである。けれども、善導が明らかに如来蔵思想の批判者であったということを論証することができれば、中国仏教の批判者としての善導の位置が初めて明確になりうるのである。

そこから、善導が批判した諸師が隋の「三大論師」であることを確認したところで、善導の思想を中国における仏教の伝承のすべてに対する批判として位置づけることができる。

これを明確にした上で如来蔵思想を中心とした中国仏教に対する善導のこの批判はいかにして成立したかということを明らかにすることが次の問題である。

善導が選び取った「浄土三部経」は、明らかに如来蔵諸経典に対して異質な大乘仏教の流れをなしていることはいまでもないことである。けれども、それらの経典を如来蔵思想であったかのように解釈した長い

伝統があり、それゆえに善導の思想形成を充分に説明できないと考えられる。

如来蔵思想以外の傾向を以て『浄土三部経』を読む思想的仕組みが善導の思想的展開においていかにして成立したかという問題である。

この問題に関して一つの仮説を述べることがもし許されるならば、善導の思想形成において『成実論』からの影響が存在したことを主張したのである。

『成実論』には確かに三世を曖昧にし、心性本浄説を認める強い傾向があるということはよく知られていることである。けれどもまた、インド仏教の正しい論理的主張の一部を守ってもいたのである。その一つとして、智慧を「分別・判断」として定義することによって有情（有機物）と非有情（無機物）との本質的な区別を明確にしたのである。この思想は、もちろん、インドの如来蔵思想を「草木国土悉皆成仏」の本覚思想として徹底した三論学派の吉蔵のそれと本質的に対立しているのである。吉蔵における三論学派の確立は成実学派の抹殺によって成立したことは当然のことであるように考えられる。

『成実論』では智慧を「分別・判断」として定義することによって有情と非有情との区別を明確にしたが、それを論証するためには「無明品」の次の文を引用するだけで充分である。

問曰。若不明如實名無明者。木石等法應名無明。以不明如實故。答

曰。不然。木石無心不能分別過去世等。無明能分別。故不同木石。
問曰。無明名無法。如人目不見色。無不見法。是故但明無故名為無
明。無別法也。答曰。不然。若無無明於五陰中妄計有人。及瓦石中
生金想者。名為何等。故知邪分別性名無名。非明無故名無明也。又
從無明因緣。有諸行等相續生。若無法者云何能生。

私が確認できた限りでは、『成実論』を直接には一度も引用したことが
ない善導に、この影響があると論証することは容易ならぬことである。

私は、この影響があると主張するために次の二つの根拠を述べたい。
一つは、善導が生きた唐時代には『成実論』が戒律師によって多く用
いられたということである。戒律を徹底的に学んだとされている善導が
『成実論』を知っていた可能性は高いと考えられる。

もう一つは、『般舟讚』の次の文である。

同時而有心識。若不與空界同時有者。一切衆生即是無因而始出也。
心識若無本因有者。卽事同木石。若同木石者。則無六道之因業也。
因業若無者。凡聖苦樂因果誰覺誰知也。以斯道理推動者。一切衆生
定有心識也。若有心識。

ここで見られることは、仏教の正しい因果に基づいた有情と非有情と
の本質的な区別の主張である。「心識」と「分別・判断」との関係は充

分には明確にされていないが、論理的内容から見ても、言葉使いから見
ても『成実論』の「無明品」とおどろくべき共通性を持った主張なので
ある。「因果」を主張し、有情と非有情との本質的な区別を明確にして
いるのである。その意味では、この思想は「草木国土悉皆成仏」のよう
な本覚思想的な空理解と本質的に対立しているのである。私は、善導に
おける『成実論』からの影響を主張することによって両方を一つにする
つもりはもちろんない。善導は、『成実論』から「因果」と「智慧」に
基づいた有情と非有情の区別を学んだと共に、「二種深信」における
「無有出離之縁」の自覚によって『成実論』に見られる心性本浄説を肯
定する傾向を同時に克服したと考えているからである。

最後に、善導における諸師への批判の意味を明らかにする前提を述べ
ておきたい。

善導の思想を「因果」と「智慧」を内容としている「二種深信」に立
脚した、諸師の如来藏思想的、禪定重視的な『観経』理解に対する批判
として了解することは私の中心前提である。この前提をこれから四点の
分析を通して明らかにするつもりである。

四点とは次のものである。

- (1) 仏身観
- (2) 観察
- (3) 因果
- (4) 機根不同の有無

二 諸師における『観経』理解

諸師の『観経』理解を明らかにすることが本章の目的である。これを達成するために、先ず、最初に二つの前提を明確にしたい。一つは、善導の批判の対象である諸師は隋代の「三大論師」であるということである。「三大論師」とは中国における仏教の伝承を意味することであるから、諸師に対する批判とは中国仏教そのものに対する批判として受けとめるべきものである。諸師の『観経』理解ということは、具体的にいえば、慧遠の『観無量寿経義疏』と吉蔵の『観無量寿経義疏』及び智顛の『観無量寿仏経疏』を意味することである。但し、佐藤哲英氏及び日蓮宗の諸学徒の研究によって『観無量寿仏経疏』は智顛の著述ではないことが既に明らかになっているため、私は分析の対象を慧遠・吉蔵に限定する。善導と智顛との関係は、もちろん中国仏教史の最も重要な思想的課題の一つであるが、それはまた別なところで問題にするつもりである。

もう一つは、『観経』という経典を直接に評価しない形で、諸師の理解そのものを中心的な分析の対象とする方法論的前提をとりたい。その前提を選ぶ理由としては、中国で『観経』そのものを立場とした人は一人もいなかったことを主張したい。つまり、慧遠は「唯識」、吉蔵は「空」を立場にして『観経』を「観仏三昧」中心の経典として了解したことに対して、善導は『無量寿経』の「四十八願」に立脚して『観経』

の中心を「念仏三昧」として見定めたということである。

この二つの方法論的前提を明確にしたところで諸師の『観経』理解をこれから明らかにする。

(A) 慧遠の『観経』理解

慧遠の『観経』理解を先述された四点を通して明らかにすると次のようになる。

(A・一) 仏身観

慧遠は、『観経疏』の中で仏身観について特別に述べていないが、三身説を前提としていたことは明らかである。つまり、真身(法身)・応身・化身として成り立っている三身観を前提としていたのである。

(A・二) 観察

慧遠の思想における観を問題にするにさいして、慧遠における観の意味は「智慧」ではなく、「禪定」であることが第一の前提であるように考えられる。『観経疏』においても、慧遠は観の意味を「観仏三昧」として定義し、十六の観のすべてを「観仏」として見定めて、そして第八の観を中心に『観経』のすべてを了解したのである。

『観経』の中心は、「観仏三昧」にあることに対して慧遠は次のように述べている。

第三須知經之宗趣。諸經所辨宗趣各異。如涅槃經涅槃為宗。如維摩經以不思議解脫為宗。大品經等以慧為宗。華嚴法華無量義等三昧為宗。大集經等陀羅尼為宗。如是非一。此經觀佛三昧為宗。¹⁶

十六の觀のすべては「觀仏」であることに對して慧遠は、また、次のようにも述べている。

思惟正受兩門分別。一定散分別。下三淨業散心思量名日思惟。十六正觀說為正受。¹⁷

そして、第八の觀について慧遠は、次のように述べている。

佛法界身八於一切衆生心中故勸想之。是故已下明佛心想即成前佛入衆生心義。於中四句。一明心是佛。言是故者乘前顯後。是佛法身入於一切衆生心故。心想佛時是心即是諸佛相好。二明心作佛成前心是。三是心是佛結前初句。四諸佛通知從心想生結前第二。¹⁸

慧遠における觀の了解を明確にするために明らかにしなければならぬことが、まだ一つある。つまり、慧遠の思想は教（仏の教え）を浅いものとして見、言葉を超えた義を深いものとして見定め、その上で行（觀仏三昧）を最勝のものとしていたということである。この思想は、

一種深信の思想的な意味について

聞思に基づいた知性主義を「小乘」として蔑視していたと共に、禪定重視の体験主義を「大乘」と見定めていたのであった。そして、この体験主義は、機根の不同を肯定する立場と本質的な關係を持っているのである。つまり、教を（声聞）、義を（緣覺）、そして、行を（菩薩）として定義し、さらに大小二乗の區別を教の真偽から個々の機根の問題に展開させたのである。この思想は、いうまでもなく明恵のそれと驚くべき類似性を持っている。

これを論証するためには『觀經疏』の次の文を引用するだけで充分であらう。

入佛法中凡有三門。一教二義三者是行。教淺義深行為最勝。聲聞歌根從教為名。聲者是教淺聲悟解故號聲聞。緣覺次勝從義立目。緣者是義從緣悟解故號緣覺。菩薩最勝就行立稱。¹⁹

（A・三） 因果

慧遠は、『觀經疏』の中で因果について詳しく述べるところはないが、仏教の正しい因果は「唯識」や「如来藏」と論理的に矛盾することからすれば、唯識や如来藏を立場とした慧遠は因果を正しく理解したとはどうしても考えられないのである。²⁰

(A・四) 機根の不同の有無

体験主義に立脚している慧遠の思想は、また機根の不同に対して肯定的であったということは間違いないことである。『観経』の九品九生、または『大経』の三輩往生に本質的な意味を与えている慧遠のこの思想は、仏身観及びその観察の問題との関連において非常に説明しやすくなるのである。

仏身の観察と機根不同の肯定との関連について、慧遠は、『観経疏』の中で次のように述べている。

次明去時見佛不同。佛具三身。一者眞身謂法與教。二者應身八相現成。三者化身隨機現起。依如大經。上品之人見佛應身而來迎接。中品見化。下品夢觀不辨化應。眞身常寂無迎接相。

この文を理解するために多少の解説が必要であると考えられる。慧遠の思想には、三身観なる仏身観が前提であることは前に述べた通りである。その中で眞身（法身）とは観の直接の対象にはなりえないことである。応身は上品の人の観察の対象であり、化身とは中品の人の観察の対象になる。そして、下品の人は、夢のような状態の中で応身か、化身かどちらとも分からない仏身を観察の対象とする。禪定に入る能力の差異によって見た仏身が違ふと断定することは、機根の不同を肯定することを意味することである。これが明確になったところで、慧遠の思想は機

根の不同に対して肯定的であったと結論せざるをえないのである。

(B) 吉蔵の『観経』理解

慧遠の場合と同じように、四点を以って吉蔵の『観経』理解を分析すると次のようになる。

(B・一) 仏身観

吉蔵の『観経疏』における仏身観は、明らかに三身説である。言葉使用の問題を別として、この三身説は、法身・報身・化身の三身として成り立っている。

これを論証するためには、『観経疏』の次の文を引用するだけで充分である。

略論佛義凡有三種。一正法佛二修成佛三應化佛。故七卷金光明經云。三身謂法身報身應身。般若論云法佛報佛化佛。

(B・二) 観察

吉蔵における観の了解は、慧遠のそれと同じように観仏三昧、または禪定を意味する。そして、慧遠と違って三身を対象としながら、法身を直接の対象とするものである。そして、第八の観を中心としながら阿弥陀仏を化身とし、その浄土を化土とするのである。

これを論証するためには、『観経疏』の次の文を引用するだけで充分であると考えられる。

觀是勸見亦是觀行亦是觀察。觀有三種。一觀實相法身。二觀修成法身。三觀化身。觀實相者體無二相。是不二正觀。謂平等境智義。故此經云是法界身八一切衆生心想中。小品經云。般若波羅蜜為大事故起。法華經云。為大事因緣故出現於世也。所言大事者般若佛性不二正觀說。故淨名經云觀身實相觀佛亦然。觀修成法身者觀修成佛。研修妙行行滿剋成妙覺報佛。故此經云是心作佛。觀化身者觀西方淨土佛也。此是昔自在王佛時法藏菩薩發四十八願。造此淨土佛生其中化度衆生。觀此佛故各觀化佛身。

觀仏三昧に立脚し、第八の觀を「觀實相法身」と見定めることによつて阿彌陀仏とその淨土を化身・化土としておさえたこの思想は、もちろん、善導のそれとは正反對なのである。

(B・三) 因果

吉藏の『観経疏』は、二つの次元で因果を問題にするのである。一つは仏教の根本立場としての因果（観能化論因果）であり、もう一つは淨土往生の因果（約所化辨因果）である。

観能化論因果について、吉藏は次のように述べている。

一種深信の思想的な意味について

能化因果者有通別門。通門以正法因得正法果。以緣因得妙覺果。以三十二相業得化身果。亦可得云以三種因共得一果。別門者正因正果。正是不二體無因果相。但以悟義為因果義。

ここで見られることが、吉藏の中心的な思想的立場である。つまり、仏教の正しい因果（通門）の否定と、不生不滅（別門）の肯定なのである。これは、もちろん、吉藏の体験主義と本質的な関係を持っている考え方である。

淨土往生の因果（約所化辨因果）について吉藏は、また次のように述べている。

二約所化論因果者有通別二門。通論以三福十六種觀。皆是生淨土因。別則以菩提心為業主餘善為緣。故雙卷經云十念菩提為因得生。此之菩提業非但生淨土而已。

ここで問題になっている通門とは、淨土往生の因としての三福十六觀のことである。これは、淨土の教学でいわれている「諸行」と同じ意味のことである。別門とは、また、淨土往生の因としての菩提心及び十念のことである。

これを了解した上では、吉藏における淨土往生の因とは菩提心に基づいた諸行であることを直ぐ理解できるのである。これは、もちろん、阿

弥陀仏の四十八願に基づいた称名念仏を浄土往生の因とする善導の思想と正反対のものである。

(B・四) 機根の不同の有無

吉蔵の思想は、機根の不同に対して肯定的であることを論証するためには、次の文を引用するだけで充分である。

一者上品三人得大乘果。此事不疑。疑後兩品何意。中品三人得小乘果。下品三人得大乘果耶。

以上を結論づけて言うならば以下のものである。

慧遠と吉蔵の思想には、異質な様相が沢山あるとしても、『観経』理解に関する四点の分析から見ればほとんど同じ立場に立っている。『観経』を観仏三昧中心の經典と見、十六の観のすべてを「観仏」と見なし、た上で「第八の観」重視の立場に立脚している点に関しては、ほとんど同じ理解を示していると考えられるからである。

三 善導の思想的立場

諸師の『観経』理解に対して、善導のそれを明らかにすることによつ

て善導の思想的立場を明確にすることが、本章の目的である。そして、この分析の中心的な前提としては、善導の思想は、「二種深信」に立脚した如来蔵思想批判であるということがある。この前提に立って諸師への分析と同じように四点を以って展開し、そして、それに基づいて「二種深信」の思想的な意味に対する考察を加えて、その本質を明らかにしたい。

右の考えに基づいて以下に、善導の思想の分析を展開しよう。

(A) 仏身観

善導における仏身観の問題を明らかにするために、二身観か、三身観か、どちらが正しいのかということが中心課題であると考えられる。如来蔵や仏性のような用語は、善導の著述には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」がよ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。

善導の仏身観は如来蔵的三身説であると主張する立場は『観経疏』の次の文を根拠としているのである。

第一先標序題者。竊以眞如廣大。五乘不測其邊。法性深高。十聖莫窮其際。眞如之體量量性不出蠢蠢之心。法性無邊體則元來不動。

善導は、三身説を論理的に批判したことがないということは、認めざるをえないことである。けれども、善導の思想では、「法性」や「真如」が言葉として存在しても本質的な役割りをほとんど持っていないのである。善導の思想において、本質的な役割りを持っているのは、「釈迦・弥陀二尊」、つまり「化・報二身」である。阿弥陀仏（報身）との関係は釈尊の教説との関係のみにて成立しており、そして釈尊によって開示された救いの内容は阿弥陀仏であるということである。善導の思想には、釈迦・弥陀二尊が不可分離である意味での二身観があるように考えられる。

阿弥陀仏との直接の関係を否定し、釈尊の言葉との関係を必然的条件とする立場が善導にあるということ論証するためには『般舟讚』の次の文を引用するだけで充分である。

得免娑婆長劫苦 今日見佛釋迦恩

般舟三昧樂 順隨佛語見彌陀。

または、

何期今日至寶國 實是娑婆本師力

若非本師知識勸 彌陀淨土云何入。

一種深信の思想的な意味について

阿弥陀仏は、四十八願の成就の体として、化仏なのではなく、報仏であるという主張がまた注目すべきなのである。つまり、善導の救済論の中心をなしている阿弥陀仏は化身でもなければ、法身でもない、報身であるということである。その観点から見ると、善導における救済論の中心は、法身・真如にあるのではなく報身（四十八願成就の体としての阿弥陀仏）にあるということを直ぐ了解できるのである。

これを論証するためには『觀經疏』の次の文を引用するだけで充分である。

問曰。彌陀淨國為當是報是化也。答曰。是報非化。

そして、善導の救済論における釈迦と弥陀との関係を明らかにする意味で、最後に次の文を引用する。

仰惟釋迦此方發遣。彌陀即彼國來迎。彼喚此漬。豈容不去也。

結論的にいえば、善導の思想には三身説や真如の直接の否定が見られないけれども、その中でそれらの概念がはたす役割が皆無に等しいのである。阿弥陀仏との関係は釈尊の言葉との関係のみにて成立するものとし、阿弥陀仏を報身としたところでの救済論の次元の二身観（報・化二身）が成立していることには間違いないように考えられる。三身

説の論理的な克服が見られないことはあるが、二身説への強い傾向が明らかに見られるのである。

(B) 観察

善導における観の意味を明らかにするためにさいして、先ず、最初に明確にしなければならぬことが一つある。つまり、善導における観の定義は、「観仏三昧」としてのそれなのではなく、「智慧」としての定義なのだということである。⁽⁹⁾

善導における「観」とは「智慧の観」を意味するということを論証するためには『観経疏』の次の文を引用するだけで充分である。

言勸者照也。常以淨信心手以持智慧之輝。照彼彌陀正依等事。⁽¹⁰⁾

そして、善導は『観経』の十六観の中で、初めより十三観までを定善とし、後の三観を散善としていたのである。その上で、また仏の自説なるものを後者に限定したのである。

善導は、この問題について、『観経疏』の中で次のように述べている。

問曰。云何名定善。云何名散善。答曰。從日勸下至十三觀已來名為定善。三福九品名為散善。⁽¹¹⁾

さらに、

問曰。定散二善因誰致請。答曰。定善一門違提致請。散善一門是佛自説。⁽¹²⁾

この問題を明らかにした上では、次に、諸師の『観経』理解の中心をなしている第八の観に対する善導の批判的見解を明らかにしておこう。これを問題にするにさいして、先ず最初に、第八の観における「法界」に対する善導の了解を問題にする必要がある。諸師の解釈における「法界」とは、「如来蔵」、または「真如」を意味するものであるが、善導はこの言葉を次のように理解している。

言法界者有三義。一者心遍故解法界。二者身遍故解法界。三者無障礙故解法界。正由心到故身亦隨到。身隨於心故言是法界身也。言法界者是所化之境即衆生界也。言身者是能化之身即諸佛身也。⁽¹³⁾

ここで問題になっていることは、明らかに教えを受ける衆生（所化之境）と教えを説く諸仏（能化之身）との関係なのであって、如来蔵や真如なのではない。これは、もちろん、諸師と全然異質な了解である。善導における「法界」という言語のこの意味的逆転が非常に大事な様相を呈しているように考えられる。⁽¹⁴⁾

そして、最後に、善導における諸師の第八の観の了解に対する批判を直接問題にしておこう。

善導は、この問題について『観経疏』の中で次のように述べている。

或有行者。將此一門之義作唯識法身之觀。或作自性清淨佛性觀者。其意甚錯。絶無少分相似也。既言想像假立三十二相者。眞如法界身豈有相而可緣。有身而可取也。然法身無色絶於眼對。更無類可方。故取虛空以喻法身之體也。又今此觀門等唯指方立相。住心而取境。總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫。⁽⁴⁾

この文には、無相離念を説く唯識や仏性の否定がはっきり見られるのである。そして、有相なる眞如法界は、その前の文の分析からいえば「諸仏」を意味しているはずのことである。結論的にいえば、第八の観に対する善導のこの分析は如来威思想の否定を意味することであるように考えられる。

(C) 因果

善導が仏教の因果を正しく了解したことの一番の証拠として「二種深信」における「無有出離之縁」の自覚があるが、それ以外にも論拠にできることは沢山ある。この代表的な証拠の一つとしては善導が『般舟讚』の中で次のように述べていることがあげられる。

與空性同時。同時而有心識。若不與空界同時有者。一切衆生卽是無因而始出也。心識若無本因有者。卽事同木石。若同木石者。則無六道之因業也。因業若無者。凡聖苦業因果誰覺誰知也。以斯道理推勘者。一切衆生定有心識也。⁽⁴⁾

ここで問題になっている「心識」とは、外道の説く実体的な「アートルマン」ではないことの証拠として、善導が『法事讚』の中で次のように述べていることが指摘できる。

佛道人身難得今已得。淨土難聞今已聞。信心難發今已發。仰惟今時同生知識等爾許多人。恐畏命同石火久照難期。識性無常逝躡風燭。⁽⁴⁾

(D) 機根不同の有無

善導の思想における機根不同の否定とは、二つの前提を通して行われているのである。その一つは、阿弥陀仏の四十八願を救済の原理とすることによって人間に内在する救済の原理を全面的に否定したことである。そして、人間に内在する救済の原理を否定することによって、機根の不同を完全に無力化してしまったのである。

これを論証するためには『観経疏』の次の文を引用するだけで十分である。

問曰。彼佛及土既言報者。報法高妙。小聖難階。垢障凡夫云何得八。

答曰。若論衆生垢障。實難欣趣。正由託佛願以作強緣。致使五乘齊八。⁽⁸⁾

もう一つは、大乘と小乗と外道の区別を個人の内面的、不変的な性質の次元で考えた唯識の「五性各別説」に対して、善導の思想におけるそれは教法の真偽に対する区別である。つまり、大乘を聞く人は大乘のようになり、小乗を聞く人は小乗のようになり、外道に聞く人は外道のようになるといふことである。大乘中の真実なる阿弥陀仏の四十八願を信ずることは、同時に機根の不同を否定的に認識することを意味するのである。

善導の思想には、真実性の問題について個人の内面的性質から教法の真偽の次元への逆転があることの証拠として、『観経疏』の次の文を引用するだけで充分である。

上品三人是遇大凡夫。中品三人是遇小凡夫。下品三人是遇惡凡夫。以惡業故臨終藉善。乘佛願力。乃得往生。到彼華開方始發心。何得言是始學大乘人也。若作此見。自失誤他。為害甚。今以一一出文顯證。欲使今時善惡凡夫同沾九品。生信無疑乘佛願力悉得生也。⁽⁹⁾

以上を結論づけていえば以下のようなにならう。

先に述べた四点の分析から善導と諸師の『観経』理解の本質的な異質性はもう既に明らかになったと考えられる。善導における三身説の克服の不徹底さの問題はあるとしても、觀を「智慧の觀」と定義することによって「觀仏三昧」を否定し、仏敎の「因果」をまた正しく了解し、そして「機根の不同」を否定したという点で、善導の『観経』理解は諸師のそれと対立していることはいままでもないことである。これが明らかになったところで善導の諸師批判を「二種深信」に立脚した如来藏思想批判として了解する前提も初めて成り立つであろう。そして、私は以下においてこの前提に基づいて「二種深信」の思想的な意味を明らかにしてみたい。

四 「二種深信」の思想的な意味について

「二種深信」の構造を明らかにすることにさいして、先ず最初に、機と法の定義から始めることは賢明であるように考えられる。「二種深信」における「機」とは、法の「器」であり、法によって明らかになる衆生を意味することである。そして、善導における「法」とは、「法性」とか「真如」とかを意味することではなく、「教法」を意味することである。

「二種深信」ということは、機と法との関係において成立する信仰的

認識の過程である。つまり、教法との関係において自己の無明を一種の宗教的時間性⁽⁴⁵⁾として認識できた凡夫が、逆に、猥尊の教えの中から「浄土三部経」を選び取ることを内容的とする信仰的認識なのである。

「機の深信」とは、自己の無明を一つの宗教的時間性として信知することを意味するのである。そして、善導は、『観経疏』の「散善義」の中でこの問題について次のように述べている。

二者深心。言深心者。即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之緣⁽⁴⁶⁾。

ここで見られる「機の深信」の内容について、二点が述べられるのである。一つは、「機の深信」とは、仏教の正しい時間的な「因果」を内容としていることである。もう一つは、「無有出離之縁」という表現がよく示しているように、この「因果」の認識はもう既に衆生に内在しているものではなくて、仏の教法との出会いを不可欠の条件にしているということである。仏教の正しい「因果」を内容とし、仏の教法との出会いを必然的条件にしているこの「機の深信」とは、もちろん、如来蔵思想と対立する思想である。

これに対して、「法の深信」ということは、仏の教法によって自己の無明を信知できた凡夫が、「仏語」に随順するものとして、真実教として「浄土三部経」を選び取ることを意味するのである。このことについて

て善導は、同じ『観経疏』の「散善義」の中で次のように述べている。

二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生。無疑無慮。乘彼願力定得往生。又決定深信釋迦佛說此觀經三福九品定散二善。證讚彼佛依正二報。使人欣慕。又決定深信彌陀經中十万垺沙諸佛證勸一切凡夫決定得生。又深信者。仰願一切行者等。一心唯信佛語。不願身命。決定依行。佛遣捨者即捨。佛遣行者即行。佛遣去處即去。是名隨順佛教隨順佛意。是名隨順佛願。是名眞佛弟子⁽⁴⁷⁾。

仏教をはっきりと「仏語」と見、仏教仏意仏願に隨順するものを「眞の仏弟子」と見る、そして、仏語の内容を「浄土三部経」として明確に限定するこの「法の深信」は、あらゆる経典を同価値のものとして見る如来蔵思想に対して異質な思想であるに間違いない。

以上から次のように結論づけることができる。

吉蔵の如来蔵思想は、二つの中心的特徴を持っている。その一つは、因果の否定である。もう一つは、経典のすべてを同価値のものとして見る立場である。善導における「機の深信」は、明らかに前者と対立する。そして、「法の深信」もまた後者と非常に明確に対立しているのである。そして、これを明らかにしたところで、善導の諸師批判を「二種深信」に立脚した如来蔵思想批判として了解してもよいと考えられる。

五 KENNETH TANAKA 氏への批判

最近（一九九〇年）、北米の仏教学者の KENNETH TANAKA 氏は、その著書『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE』の中で、純正浄土教（つまり、善導の思想を立場とする浄土教）の仏教史観の一面性を批判する意味で、逆に慧遠の『観経疏』の思想的立場の正しさと浄土教思想に対する影響の重要性を主張している。

本来、善導の思想は、曇鸞や道綽からの直接の影響を受けた立場と取る純正浄土教に対して、善導の思想形成においては、慧遠の『観経疏』がその中心にあると主張する田中氏は、その論理的内容について次の如くの主張をしている。それを要約すると、四点になると思われる。

（1）純正浄土教の主張と違って、慧遠の『観経疏』における『観経』理解では、『観経』は凡夫のために説かれたものであって、聖人のために説かれたのではないとすることである。

（2）慧遠の思想に対するこの了解は、慧遠と善導の思想における凡夫の概念の定義の違いに由来しているのである。つまり、凡夫を十信以前の者として定義した善導に対して、『大乘義章』に基づいた慧遠の思想における凡夫の定義は初地以前の者としての定義であった。これは言うま

でもなく、慧遠の思想に対する善導の本質的な誤解に由来していると考えられる。

（3）慧遠は、称名念仏（口称念仏）を浄土往生の行としてはっきりと認めているということである。

（4）最後に、慧遠は、はっきりと凡夫に観仏三昧に入る能力を認めているということである。

私の立場から見れば、田中氏は口称念仏と観仏三昧（禅定）との対比と、それらを行ずる凡夫の能力の有無（機根の不同）しか問題にしている。従ってこの主張は、行の次元（就行立信）にとどまっているものであるので、善導と慧遠との思想的対立の意味を考えるにあたり、行の前提をなしている仏教観（就人立信）を全く問題にしていけないのである。法然と明恵との思想的対立の問題を出発点にして善導と慧遠のそれを認識している私は、その内容を知性主義（聞思に基づいた信心の智慧）と体験主義（修慧・禅定重視の如来蔵思想）との間の対立として見ている。また、如来蔵思想は仏教ではないと主張している松本史朗氏の意見の正しさを認めた上で、仏教（知性主義）と如来蔵思想（体験主義）との間の対立として見ているのである。

この立場に基づいて、私は次の四点を主張したい。

(1) 善導は、『観経疏』の中で、『観経』の十六観中の初めの十三観を定善として定義し、後の三観を散善として定義している。つまり善導自身における観の定義は、信心の智慧としての定義であり、観仏三昧としての定義ではなかった。

(2) 『散善義』の中ではっきりと明らかになったように、善導は釈迦・弥陀二尊との出会いによって時間的な因果性としての自己の無明を信知することを内容としている二種深信なる教学を樹立している。それは明らかに如来蔵思想と矛盾しているのである。阿弥陀仏の四十八願を救済の原理とし、自己の無明を信知することを内容としている善導の思想の二種深信と、衆生に内在している菩提心を救済の原理とし、観仏三昧による悟りを救済の内容としている慧遠の思想との間にはっきりした矛盾が見られるのである。

(3) その証拠としては、善導には『定善義』における『観経』の第八の観(像観)に対する批判的分析がある。それは明らかに如来蔵思想の否定として受けとめるべきである。

(4) 最後に主張しなければならないのは、阿弥陀仏の四十八願を救済の原理(法の深信)とすることによって衆生に内在している菩提心(如来蔵)を否定したはずの二種深信には、九品の中での凡夫の定義(十信以

前の者か、初地以前の者か)や観仏三昧を行ずる能力の有無を問題にするものとして見るよりも、機根の異なる全面的な否定として受けとめるべきである。

結論として、善導と慧遠を含めた諸師との思想的対立を二種深信に基づいた如来蔵思想批判という観点から浄土教の思想的、論理的な内容を明らかにすることによって、如来蔵思想を大乘仏教の主流と見る通念への批判を自分の中心課題として受けとめているのである。

六 結論

善導の思想は、法然のそれと同じように「選択」に立脚している。この「選択」とは、また、二つの次元で展開しているのである。一つは、行の次元での選択(就行立信)である。もう一つは思想の次元の選択(就人立信)である。行の次元での選択とは、称名念仏を選び取り、諸行を選び捨てる排他的な選択を意味することである。この行の次元での選択は、善導浄土教に立脚しているあらゆる宗派的な立場にとっては自明の前提ではあるが、自らの根拠にはなりえないのである。行の次元での選択は、もちろん、思想の次元での選択にその根拠を置いているのである。つまり、「称名念仏対諸行」の選択は、「二種深信対如来蔵思想」

の選択にその根拠を置いているのである。これは、また、「二種深信」に立脚した善導の「三大論師」批判を意味することである。

善導の思想を諸師の如来藏的、体験主義的な仏教理解に対する批判として了解するこの立場は、当然のことに考えられるかもしれない。けれども、私が知っている限りにおいては、宗学（真宗学・浄土学）を立場とする研究者にとっても、仏教学を立場としている研究者においても、直接に指摘されたことがないのである。たとえば、真宗大谷派の伝統宗学者の藤原幸章氏は、その『善導浄土教の研究』^④の中でこの問題について次のように述べている。

善導の浄土教は師が自ら言明することく、「楷定古今」ということ一つにその焦点が結ばれる。したがって善導教学研究の中心課題も、専らこの一点に集中せられてきたのは当然である。かくして善導研究の一般的方法是『観経』に関する「諸師と善導との相異点」の指摘という問題にのみ焦点がおかれてきたのであって、その結果善導浄土教の独自性はいよいよ微を尽して効果的に捉えられることとなった。けれどもかくのごとき方法はその独立性の指摘に急ぐあまり、ともすれば一面的な諸家への批判と、一方的な自己主張が即ち善導の浄土教であるがごとく印象をもたしめることとなりはしないであらうか。善導においては、もとよりあるときは他の排除することもあつたし、さらにあるときは全面的な否定さえ敢てすることもあつた。

たであろう。「楷定古今」という以上、一面にそのような否定や批判を伴うことは当然であるが、他面にはまたすすんで古今の諸宗・諸家の教義体系の中から、理論的にも実践的にも幾多の貴重な莊嚴財を摂取し、吸収し、同化して、自己の浄土教学そのものにゆるぎなき普遍性を培うことを怠らなかつたに相違ない。^⑤

または、

けれども善導は『起信論』等に開顕せられている仏教の理論体系を殊更に無視したり、意識的にそれを疎外したりするものでないこともとよりであつて、むしろそれを実践的に消化し、体験的に身証して、真の意味におけるその完成成就を志したものとすべきであらう。^⑥

ここに見られる藤原氏の指摘は、善導と諸師の思想的、論理的な異質性を実践の次元で矮小化し、黙殺してしまうことを意味するのである。

善導と諸師との思想的な違いの内容を少しも問題にしていけないのである。藤原氏よりも善導と諸師との思想的異質性を力説している大谷派の近代教学者の廣瀬杲氏は同じ問題について次のように述べている。

浄土教の話だから浄土教から始めようというのではなく、「真如法

性」から問題が展開するのです。「真如法性」という言葉はいろんな意味がありますが、得に善導は、いわゆる龍樹系の学問をやった人なのです。そういうような仏教の学問では「真如法性」というのは単なる道理というようなことではない。それは仏性ということとイコールで結ばれるような積極的意味があるのです。ですから、この「序題門」でこう書き出すことの背後には「一切衆生、悉有仏性」という、あの大乗の旗印というものが既に背後として押えられているわけです。

善導の思想に対する分析が完全に欠落している廣瀬氏のこの発言は、如来藏思想以外の流れを大乘仏教と認めないで「小乗」と断罪してしまう考え方の典型に考えられる。そして、善導が学んだとされている「龍樹系の学問」とは善導の思想批判の対象の一つであった「三論学派」そのものであることが確認できるので、廣瀬氏は善導と諸師との思想的対立の内容に対して本質的に理解していないと結論できるのである。

藤原・廣瀬二氏と比べて西本願寺の教学者の大原性実氏及び浄土宗教学者の三枝樹隆善氏の研究は、善導教学の本質的な課題性に触れているように考えられる。善導における「観」とは「智慧の観」と定義し、そして善導における内在仏性の否定を明らかにしたところで大原氏は善導の思想に対して本質的な指摘をなされたと考えられる。法然における菩提心否定の問題と善導の思想との関連性及び善導における『観経』の第

八の観の分析の観点から善導を了解しようとしている三枝樹氏は、また本質的な課題を指摘しているように考えられる。大原・三枝樹二氏のこの研究に高く評価できるところがあるとしても、その中には善導における如来藏思想批判についての指摘が見られないのである。

仏教学の立場からの善導研究の代表的なものとして藤田宏達氏の『善導』を挙げる事ができる。藤田氏のこの研究には善導における「信心の智慧」に対する指摘が見られるが、如来藏思想批判の問題に全然触れていないのである。

最後に結論としていいたいことは、善導の思想を「二種深信」に立脚した諸師の如来藏的、体験主義的な仏教理解に対する批判として了解することは、私のこれからの中心課題であるということである。そして、それに基づいて如来藏思想以外のものを大乘仏教と認めないで、「因果」と「智慧」を説く仏教を「小乗」として蔑視した中国仏教以来の通念に対する批判をまた考察してみたいと考えている。

註

(一) 私は本稿において従来の通念に於いて「二種深信」という表現を使っているが、この表現には問題があると考えている。私は、昔、「機法二種深信」という表現には「機根の不同」のような差別的な発想を否定する内容があると考えていたが、袴谷憲昭氏及び伊藤隆寿氏からの批判的な指摘を受けて自分の考え方の間違いを認めざるをえなかったのである。

「機」という概念それ自体には差別的な「機根の不同」という意味合いが既に含まれており、善導の思想にはこうした発想を克服する内容があると

するならば、「機法二種深信」という表現の批判的克服が必要であるように考えられる。

「機」という発想の本質的な差別的性の一例として真宗大谷派の教化テキストの『現代の聖典』一四・六頁をとりあげることができる。その中で善導の思想と明らかに対立する差別的な「機根の不同」がはっきり見られるからである。(『現代の聖典』本願寺出版部・一九九〇年参照)

- (2) この問題について横超慧日「中国佛教に於ける大乘思想の興起」(『中国佛教の研究』・第一・法蔵館)及び佐藤達玄「中国における菩薩戒の展開」(『中国仏教における戒律の研究』・木耳社)を参照されたい。

- (3) 格義仏教と如来蔵思想との関係について伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』大蔵出版・一九九二年を参照。

- (4) 如来蔵思想批判について松本史朗「縁起と空・如来蔵思想批判」大蔵出版・一九八九年参照。

- (5) 私は、浄土経典と如来蔵思想とは異なる思想的な流れであると考えているけれども、この主張の学問的な根拠が十分に成立しているとは考えられない。私は、今後、この問題を研究のテーマにするつもりである。

浄土経典に対する実証的な研究の代表的なものとして、藤田宏達『原始浄土思想の研究』・岩波書店・一九七〇年と大田利生『無量寿経の研究』・永田文昌堂・一九九〇年参照。

- (6) 古蔵の思想について松本史朗「三論教学の批判的考察」DHATU-VADAとしての古蔵の思想」・『禅思想の批判的研究』・大蔵出版一九九四年を参照。

- (7) この問題について平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社・一九七六年を参照。

- (8) 大正蔵・卷三三・三二二・C。

- (9) この問題についてジョアキン モンテロ「善導における『成実論』の影響について」・『宗教研究』第六八巻・三〇三・第四輯参照。

- (10) 伊藤隆寿氏の御教示による。その具体例として法砺の『四分律疏』一〇巻と定實の『四分律疏許宗義記』一〇巻がある。

戒律師と『成実論』との関係について佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』・木耳社・一九八六年・一九四二〇二頁参照。

- (11) 善導における戒律の問題について三枝樹隆善「善導における戒の意義」『善導浄土教の研究』・東方出版・一九九二年を参照。

- (12) 大正蔵・卷四七・四五六・A。

- (13) 大正蔵・卷三七・一七三・一八六頁。

- (14) 大正蔵・卷三七・二三三・二四五頁。

- (15) 大正蔵・卷三七・一八六・一九四頁。

- (16) 馬島浄圭氏、及び小野立教氏の御教示による。この問題について佐藤哲英『天台大師の研究』・百華苑刊参照。

- (17) この問題についてKENNETH TANAKA『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE』STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS・1990 CHAPTER FIVE・76PAGEを参照。

- (18) 大正蔵・卷三七・一七三・A。

- (19) 大正蔵・卷三七・一七八・A。

- (20) 大正蔵・卷三七・一八〇・A。

- (21) 大正蔵・卷三七・一七五・C。

- (22) この問題に関する厳密な研究が必要であると私は考えているが、『涅槃経』の仏性を神不滅として了解した慧遠は仏教の正しい「因果」を了解したとどうしても考えられない。

- (23) 大正蔵・卷三七・一八三・C。

- (24) 大正蔵・卷三七・二三三・C・二三四・A。

- (25) 大正蔵・卷三七・二三四・A・B。

- (26) 大正蔵・卷三七・二三四・C。

- (27) 大正蔵・卷三七・三三五・A。

- (28) 大正蔵・卷三七・二四五・A。

- (29) 大正蔵・卷三七・二四六・A。

- (30) 大正蔵・卷四七・四五〇・B。

- (31) 同じ・四五一・A。

- (32) 大正蔵・卷三七・二五〇・B。
(33) 大正蔵・卷三七・二四六・B。
(34) この問題について大原性実『善導教学の研究』・明治書院・一九四三年・一三〇・一三二頁を参照。
(35) 大正蔵・卷三七・二四七・A。
(36) 大正蔵・卷三七・二四七・B。
(37) 同じ。
(38) 大正蔵・卷三七・二六七・A。
(39) この問題について三枝樹隆善『善導浄土教の研究』東方出版・一九九二年・九一九頁参照。
(40) 大正蔵・卷三七・二六七・B。
(41) 大正蔵・卷四七・四五六・A。
(42) 同じ・卷・四七・四三七・C。
(43) 大正蔵・卷三七・二五一・A。
(44) 同じ・二四九・B。
(45) この表現は松本史朗氏の言葉を拝借。
(46) 大正蔵・卷三七・二七一・A。
(47) 同じ・二七一・B。
(48) この問題について平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社・一九七六年を参照。
(49) 『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE - CHING-YINGHUI-YUAN'S COMMENTARY ON THE VISUALIZATION SUTRA』 STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS・SUNY SERIES IN BUDDHIST STUDIES・1990。
(50) 曇鸞と善導の思想の異質性と非連続性を主張する私にとっては、この意見に対して少し共感できるものがある。この点について筆者の『『教巻』の根本問題について』・『同朋学園仏教文化研究所紀要』・第十四号・一九九一年を参考にいただければありがたい。
(51) 『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE』 CHAPTER FIVE・PAG・73。
(52) 前出書・CHAPTER・FIVE・PAG・79。
(53) 前出書・CHAPTER・FIVE・PAG・89。
(54) 前出書・CHAPTER・FIVE・PAG・73。
(55) この点は袴谷憲昭氏の御教示によっている。これについて氏の『道元と仏教』大蔵出版・一九九二年を参照。
(56) この点について松本史朗氏『縁起と空・如来蔵思想批判』大蔵出版・一九九九年参照。
(57) 宗教的、時間的な因果性としての縁起と如来蔵思想との矛盾について松本史朗氏の「縁起について」・『縁起と空・如来蔵思想批判』大蔵出版・一九九九年参照。
(58) 田中氏はこの点はっきりと認めている。『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE』・INTRODUCTION・PAG・xxiii。
(59) 大正蔵・卷三七・二六七・B。
(60) 藤原幸章『善導浄土教の研究』法蔵館・一九八五年。
(61) 前出書・二八頁。
(62) 前出書・四十頁。
(63) 廣瀬泉『観経疏に学ぶ・玄義分一』・法蔵館・一九八五年・一九四頁。
(64) 大原性実『善導教学の研究』・明治書院・一九四三年。
(65) 三枝樹隆善『善導浄土教の研究』・東方出版・一九九二年。
(66) 藤田宏達『善導』・人類の知的遺産・一八・講談社・一九八五年。
(67) 前出書・一四五・一四九頁。

執筆 者 紹 介

小 山 正 文

(客員所員 同朋大学非常勤講師)

ジ ョ ア キ ン ・ モ ン テ イ ロ

(客員所員)

石 川 洋 子

(所員 同朋大学助教授)

黒 田 佳 世

(客員所員 愛知教育大学非常勤講師)

高 橋 良 政

(客員所員 日本大学助教授)

本論文の著作権は、筆者もしくは同朋大学仏教文化研究所に帰属しています。本論文に含まれる情報を、個人利用の範囲を超えて転載、もしくはコピーを行う場合には、仏教文化研究所による事前の承諾が必要となりますので、以下までご連絡ください。

【連絡先】 同朋大学仏教文化研究所

: 052-411-1373 e-mail: bc-inst@doho.ac.jp

同朋大学佛教文化研究所紀要 第十六号

平成 九年 一月 二十 日 印刷

平成 九年 一月 二十六 日 発行

編集者 名古屋市中村区稲葉地町七一
同朋大学佛教文化研究所

所 長 織 田 顕 信
編集代表 渡 辺 信 和

電話 ○五二一四二一一一一
内線七九七

発行所 同朋大学佛教文化研究所

印刷所 有限会社三星印刷