

末世の仏弟子

——親鸞における道綽観——

三 木 彰 円

一

親鸞は、本願念仏の伝承の中に、インド・中国・日本の三国にわたる七人の浄土の祖師を見出している。この七祖に貫ぬかれている視点とは、

印度・西天の論家、中夏・日域の高僧、大聖興世の正意を顕し、如来の本誓、機に応ぜることを明かす。

(聖典二〇五頁)

という『正信念仏偈』の言葉に明らかである。これら七祖における道綽のうちに親鸞が仰いでいた事柄とは、

道綽、聖道の証し難きことを決して、唯浄土の通入すべきことを明かす。

万善自力、勤修を貶す。円満の徳号、専称を勧む。

三不三信の誨、慇懃にして、像末法滅、同じく悲引す。

一生悪を造れども、弘誓に値いぬれば、安養界に至りて妙果を証せしむといえり。(同前二〇七頁)

という言葉に簡潔に明示されている。

しかし、この親鸞における道綽の受容の明確な視点の一方で、真宗学における道綽の位置づけは、必ずしも明瞭なものとして提示されてきていない。従来、真宗学においては、迦才が『浄土論』序において、道綽の『安樂集』に対して、

近代有綽禪師。撰『安樂集』一卷。雖広引衆経略申道理。其文義參雜。章品混淆。後之読之者。亦躊躇未決。

(大正蔵四七・八三頁)

と述べることを多分に意識しつつ『安樂集』の解釈が試みられてきており、その経緯の中で、「随他誘引」「要弘奄含」「念観未分¹⁾」等の評がなされてきている。

道綽、あるいは『安樂集』に対するこれらのとらえ方に対して、今ここではその当否を直接には問題にしないが、この視点は、『高僧和讃』において道綽を讃嘆する和讃が七首に止まるということとも関連付けられ、それをもって七祖における道綽の位置が論じられている状況があるという感も否めない。

もとより『高僧和讃』において親鸞が七祖を讃嘆する意図は、「浄土高僧和讃」という国宝本・顕智写本の題号に明らかのように、「浄土の高僧」、すなわち、

四依弘経の居士、三朝浄土の宗師、真宗念仏を開きて濁世の邪偽を導く。

(『教行信証』化身土文類本・聖典三四五頁)

という言葉で明らかにされる七祖を讃嘆することにある。たとえそこに和讃の首数の多寡があったとしても、親鸞の視点が首数の多寡をもって七祖の位置の軽重を問題とするものでないことは言うまでもない。²⁾ とするならば、親鸞が七祖としての道綽に仰いでいった事柄、またその着眼点について、『高僧和讃』道綽讃からどのようなことが窺えるであろうか。本論ではその点について考察を試みてみたい。

二

『高僧和讃』道綽讃七首を見る時、一見してそこに明らかかなことは、七首の和讃の典拠となっている『安樂集』の文が、法然の『選択本願念仏集』教相章に引用される文、またはそれに関わる私釈に重なっているということである。まず道綽讃とその典拠となった文を掲げてみたい。

(一) 本師道綽禪師は 聖道万行さしおきて

唯有浄土一門を 通入すべきみちととく (同前四九四頁)

其の聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る、二には理深く解微なるに由る。是の故に『大集月藏經』に云わく。「我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る

者有らじ」。当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり、唯浄土の一門有りて、通入すべき路なり。

〔『選択集』教相章・真聖全一・九二九頁、『安楽集』同・四一〇頁〕

(二) 本師道綽大師は 涅槃の広業さしおきて

本願他力をたのみつつ 五濁の群生すすめしむ（聖典四九四頁）

例せば彼の曇鸞法師は四論の講説を捨てて一向に浄土に帰し、道綽禪師は涅槃の広業を闊きて偏に西方の行を弘めしが如し。上古の賢哲、猶以て此くの如し。末代の愚魯、寧ろ之に遵わざらんや。

〔『選択集』教相章・真聖全一・九三三頁〕

(三) 末法五濁の衆生は 聖道の修行せしむとも

ひとりも証をえじとこそ 教主世尊はときたまえ（聖典四九四頁）

是の故に『大集月藏経』に云わく。「我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者有らじ」。当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり。

〔『選択集』教相章・真聖全一・九二九頁、『安楽集』同・四一〇頁〕

(四) 鸞師のおしえをうけつたえ 緯和尚はもろともに

在此起心立行は 此是自力とさだめたり

(聖典四九四頁)

何ものか自力なる。譬えば人有りて生死を怖畏して発心出家して定を修し通を発して四天下に遊ぶが如きを名づけて自力と為す。何者か他力なる。劣夫有りて己身の力を以て驢に擲ち上らざれども、若し輪王に従えば即便ち空に乗じて四天下に遊ぶが如し。即ち輪王の威力の故に他力と名づく。衆生も亦爾なり。此に在りて心を起こし行を立て浄土に生まれんと願ず、此れは是れ自力なり。命終の時に臨みて阿弥陀如来、光台迎接して遂に往生を得るを即ち他力と為す。

(『安樂集』真聖全一・四〇六頁)

(五) 濁世の起悪造罪は 暴風駛雨にことならず

諸仏これらをあわれみて すすめて浄土に帰せしめり (聖典四九四頁)

若し起悪造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならん。是を以て諸佛の大慈、勸めて浄土に帰せしめたまう。

(『選択集』教相章・真聖全一・九三〇頁、『安樂集』同・四一〇頁)

(六) 一形悪をつくれども 専精にこころをかけしめて

つねに念仏せしむれば 諸障自然にのぞりぬ (聖典四九四頁)

縦使い一形悪を造れども、但能く意を繋けて、専精に常に能く念仏すれば、一切の諸障自然に消除して、定んで往生を得ん。何ぞ思量せずして、都て去く心なきや。

〔『選択集』教相章・真聖全一・九三〇頁、『安楽集』同前・四一〇頁〕

(七) 縦令一生造悪の 衆生引接のためにとて

称我名字と願じつつ 若不生者とちかいたり (聖典四九五頁)

是の故に『大経』に云わく。「若し衆生有りて、縦令い一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相續して、我が名字を称せんに、若し生れずば正覚を取らじ」と。

〔『選択集』教相章・真聖全一・九二九頁、『安楽集』同前・四一〇頁〕

以上七首のうち、第二首の典拠となっているのは、『選択集』教相章私釈である。また第四首の典拠は、直接には『安楽集』第三大門の文であり、『選択集』教相章には見出せないものである。しかしこの文は、道綽が

「難行道・易行道を弁ず」るにあたり、「是の故に龍樹菩薩云わく」という書き出しのもとに曇鸞の『浄土論註』二道判の文を引用して、「譬えば陸路の歩行は則ち苦しきが如し、故に難行道と曰う」、「譬えば水路に船に乗ずれば則ち樂しきが如し、故に易行道と名づくるなり」（同前・四〇六頁）と述べ、この文に引き続き問答を設けて、「何者か自力なる」「何者か他力なる」と自力・他力を確認する文である。道綽が自力・他力を確認する根拠となった『浄土論註』二道判の文は、『選択集』教相章私釈にも引用されるものであり、その点に第四首の和讃の典拠と『選択集』教相章との関連を見出すことは可能であろう。³⁾

以上の点からすれば、親鸞において見出されている道綽の位置とは、『選択集』教相章、すなわち法然が浄土宗を一宗として独立する中に見出していった道綽の位置に、その根拠が確認されなければならないということである。

三

それでは、法然において道綽とはいかなる存在としてとらえられていたのであろうか。この点については、『選択集』教相章の、

道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、而も聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文（同前・九二九頁）

という標章に明確にされるように、「聖道を捨てて正しく浄土に帰する」という回心の事実を明らかにし、さらには私たちに回心を促す存在としての道綽である。

法然は『選択集』教相章冒頭に、『安樂集』を引用することを通して、大きな問いを提起している。その問いとは、

問うて曰わく。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来、応に多仏に値うべし。何に因りてか今に至るまで、仍自ら生死に輪回して火宅を出でざるや。

(同前・九二九頁)

ここには、「自ら生死に輪回して火宅を出でざる」衆生の流転の相が問われている。法然において、この道綽の問いはそのまま法然自身の問いとして確認されたものである。法然は、

わがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつわものにあらず。

(『和語燈録』五・真聖全四・六七八頁)

という自身における現実を確認し、さらに「末代造悪の凡夫」(『十六門記』・法伝全七九六頁)としてある自己を確認している。その自らに出離生死がどのように実現するのか、という点に法然の問いがある。また、この法然の問いは単に一人としての自己を問題とするにとどまらず、「われらがごときの無智の身」(『和語燈録』五・同前・六七八頁)という言葉に見られるように、あくまでも「速やかに生死を離れんと欲う」(『選択集』総結三選の文・真聖全一・九九〇頁)という宗教的要求を根底に生きる「一切衆生」の出離生死を問うものであるといえる。一切衆生の出離生死は何によって果たされるのか、その問いを根底に据えるところに見出されるものが、聖道・浄土の二門である。

道綽は、衆生の生死流転を排うべき「二種の勝法」として、聖道と往生浄土を明らかにし、その聖道について、「其の聖道の一種は今の時、証し難し」と断じていく。聖道難証という道綽のこの決判は、「大聖を去ること遙遠な

るに由る」、「理深く解微なるに由る」という二由をもってなされている。道綽はさらに聖道難証たるこの二由を承けて、その根拠を、

是の故に『大集月藏經』に云わく。「我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者有らじ」。

(同前・九二九頁)

という『大集月藏經』における釈尊の教言に見定めていく。ここに道綽は聖道難証たる「今の時」を、

当今は末法にして現に是れ五濁惡世なり

(同前・九二九頁)

と確認し、その確認を根拠として、

唯淨土の一門有りて、通入すべき路なり。是の故に『大經』に云わく。「若し衆生有りて、縦令い一生惡を造れども、命終の時に臨みて、十念相続して、我が名字を称せんに、若し生れずば正覺を取らじ」と。

(同前・九二九頁)

と往生淨土の一門を衆生の「通入すべき路」として見出していくのである。

道綽における「聖道を捨てて淨土に歸する」という決判は、このように「今の時」を、「末法・五濁惡世」と確認することを通してなされるものである。しかしそこに私たちがもう一点確認しなければならないことがあるように思われる。それは、道綽の「聖道を捨てて淨土に歸する」というこの決判は、あくまでも釈尊の教言を根拠としてなされたものであって、決して道綽の恣意においてなされたものではないということである。つまり道綽における聖道・淨土の決判とは、釈尊の教言においてのみ生きようとする仏弟子においてなされるべき必然の事柄として

あったということである。

道綽の生涯を見る時、五七五年に出家し仏道に立った後に道綽が突きつけられていった現実には、五七六年の生国北斉の敗戦と亡国であり、それを契機とする北周武帝による廃仏、さらには五八一年の隋による仏教の復興保護ということがある。道綽が直面したこれらの現実とは、末法の現実化という視点でとらえることもできよう。しかし廃仏と仏教復興保護というこの相反する様態に露呈されていることは、どのような様態をとるにせよ、仏の教えをも自らの恣意において利用していくという人間のありかたであろう。道綽が廃仏・仏教の復興保護という現実から見つめていったのは、教言を見失うことによって、自ら混乱した現実を生み出していく人間の姿であったのではないだろうか。

末法とは、釈尊の入滅をくぐった仏弟子が、滅後にあってもなお釈尊の教言に出会い得る道を求めるところに見出されてきたことであり、しばしば「世も末」という言葉で語られるように、人間が人間自体の現実を恣意的にとらえるところに見出される事柄ではない。そのことを踏まえるならば、さまざまな転変をくぐる中で「当今末法」という時を見据える道綽において課題として問われていったことは、末法にあってなおも釈尊の教言を聞き取り、その教言のもとに仏弟子として生きるという一点であったと言えよう。法然が浄土宗独立の根拠として、その道綽の「聖道を捨てて浄土に帰す」という決判を据えていくところには、末法五濁の世においてなおも釈尊の教言のもとに仏弟子として生きることを問う法然の眼があると言えるのである。この法然の眼が、『高僧和讃』において道綽を讃嘆する親鸞の視点となっているのである。

四

『選択集』教相章をふまえながら、親鸞が道綽に末法五濁の世における仏弟子のあり方を見据えていると考える時、一つ注目されるものがある。それは『道綽禪師略伝』である。これは親鸞の自筆による道綽の伝記の抜粋であり、一九九二年に西本願寺から発見されたものであるが、この中で親鸞は、道宣『統高僧伝』と迦才『浄土論』に収録される道綽伝から「釈道綽 伝曰」という書き出しで道綽の歳、回心・入滅に関わる文を抄出し、末尾に中国歴代の治主とその年代を記している。その中で注目されるのは、末尾に記される中国歴代の年代の記載の中に、

後周第一主孝愍帝治三年 元年丁丑 仏滅後一千五百六年

後周第三主武皇帝治十八年 大寧五年 天和五年 建徳七年 宣政元年

大寧二年道綽誕生 仏滅後一千五百十二年也

という記述があることである。ここに親鸞は「後周（北周）」の建国と道綽の誕生を、それぞれ「仏滅後一千五百六年」「仏滅後一千五百十二年」と、仏滅後一五〇〇年、すなわち末法の時として確認していることが注目される。この『道綽禪師略伝』は、親鸞五十代のものと考えられるとされているが、少なくとも親鸞が道綽の上に確認しているか、末法という時であるのである。

『道綽禪師略伝』、あるいは『高僧和讃』における親鸞の道綽への着眼の根拠が法然の『選択集』にあったと考えるとき、その契機として想起されるのは、建仁元年の法然との値遇を経て親鸞が『選択集』の書写附属を許されたということである。親鸞は『教行信証』「後序」に、

元久乙の丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。

(聖典三九九頁)

と、法然から『選択集』の書写を許されたこと、さらには真影の図画を許されたという事実を、「愚禿釈親鸞」と名乗る自らの基点として深い感動を込めて記述している。

この『選択集』の書写附属は、親鸞にとっては法然が道綽に確認した末法・五濁の世における仏弟子のあり方に触れる大きな契機となったものとして考えられる。

親鸞は『選択集』の書写附属に際し、

同じき初夏中旬第四日に「選択本願念仏集」の内題の字並びに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、

「釈の綽空」の字と、空の真筆を以て之を書かしたまいき。

(同前)

と記されているように、自らが書写した『選択集』に、法然の「真筆」をもって「釈の綽空」とその名乗りを書き与えられている。法然によって「釈の綽空」と記されたその「釈」とは、

釈というは、釈尊の御弟子なり。

(『尊号真像銘文』同前五二〇頁)

とあるように仏弟子の名乗りを明らかにする一字である。しかし、この法然の記した「釈」の一字は、親鸞にとっては、単に言葉の当面の意味にとどまらず、正しく末世における仏弟子とはいかなるあり方において存在し得るの

かという大きな問いを提起するものであったとも考えられるのである。

親鸞が『選択集』の書写附属を受け法然による記名がなされたのは、元久二年（二二〇五）四月十四日であるが、その前年、元久元年（二二〇四）十一月八日に親鸞は『七箇条制誠』に「僧綽空」と署名している。『七箇条制誠』が提出される経緯についてはここでは立ち入らないが、そこに記される署名をめぐって、中野正明は『法然遺文の基礎的研究』において『七箇条制誠』の署名の筆跡と署名者相互の関係を確認し、次のように結論づけている。

「七箇条制誠」の一九〇名に及ぶ署名の個々人について追求してみると、血縁関係にあるものや性格的に非常に近い念仏者同士が、並んであるいは近くに署名していることが判明した。これは署名の順序等に特別な原則がなかったために自然に生じた現象であり、ここに念仏者同士によるいくつかの余党の存在を裏づけることができるのである。⁽⁷⁾

この指摘で注目したいのは、『七箇条制誠』の署名に「念仏者同士によるいくつかの余党の存在」を確認できるということである。

『七箇条制誠』には、元久元年十一月七・八・九日の三日間に二百余人の法然の門弟が署名したと考えられおり、⁽⁸⁾現存する『七箇条制誠』には一九〇名の法然の門弟の署名が見られるが、それらの署名を先の指摘を踏まえて確認すると、

同八日追加入々

僧尊蓮 僧仙雲 僧顕願 僧仏真 僧西尊 僧良信 僧綽空 僧善蓮

末世の仏弟子

と、全体の八十一人目から八十八人目までのところに「僧」という一字を冠した署名が連続しており、その中に親鸞の「僧綽空」という署名もなされている。この他、九日の署名者の中に「僧慶宴」と記した者があるが、一九〇名の署名全体を見わたす時、他の署名者が単に名乗りだけを記す中で、わずかにこの九名のみに限って自らの名乗りに「僧」という一字を冠しているのである。この点に先の指摘を考え合わせていくなれば、少なくとも他の門弟に簡んで「僧」という一字に自らの立場を確認し表明しようとする専修念仏者が存在したということと、「僧綽空」と署名した親鸞自身も当時その一人としてあったということ推測できるのではないだろうか。

このような推測が可能であるとすれば、「僧」という一字によって仏弟子としての立場を明確に主張しようとした親鸞にとって、法然が「釈綽空」と記して『選択集』を附属したという事実は、決して看過できないこととして受け止められていったと考えられよう。仏弟子としてあることと、「僧」としてあることとは、いかなる関わり合いのもとに確認されなければならないのか。また末世を生きる衆生にとって、「釈」という名乗りのもとに仏弟子として生きるということは、いかなるあり方として成り立つことであるのか。これらの問題が法然によって記された「釈」という一字をめぐって、「僧」と名乗る親鸞自身に問いかけられていった時、その問いはそのまま、

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。

（『歎異抄』聖典六二七頁）

と言いつ切るように、法然の「おおせ」のもとに本願に帰し、専修念仏の徒として生きる自らの立脚地を問い確かめることをも親鸞に必然させることとなったのだと思われる。

その意味で、「当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり」という確認をくぐる中に釈尊の教言を聞きあて、「聖道を捨てて浄土に帰す」という回心を促す末世の仏弟子・道綽の存在は、親鸞にとつては、「雜行を棄てて本願に帰す」(同前三九九頁)という回心のもとに生きる親鸞自身の「今」の事実を不断に問いかけ続けるものとしてあつたと見えよう。それゆえ親鸞は、やがて自らの立場を「非僧非俗」(同前)なる「愚禿釈」の名乗りのもとに明らかにし、さらには、

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連にひとしくて

供養恭敬をすすめしむ(『正像末和讃』同前五〇九頁)

と末世の仏弟子を「無戒名字の比丘」という立場に見出していくのであろう。その意味で、末世の仏弟子・道綽を見出したところに、親鸞の道綽観があるといえるのであり、同時に末世の仏弟子・親鸞の歩みは、それを基点とするものであったのである。

註

(1) たとえば安井廣度は次のように述べている。「何分聖道教の盛んな時代に浄土教を弘め給うたのであるから、「随他誘引」の化風が多く、又、観経を釈するにも「要弘奄含」、「念観未分」の釈体を用い、引文の体裁にも特殊の風格をあらはした」(『真宗七祖の教義概要』一三九頁)

(2) 親鸞における「顕浄土真実教行証」という課題が、曇鸞・善導の教学を軸として展開されることは先学によって指摘される通りである。そのことの証左として、『高僧和讃』における曇鸞・善導の和讃の三十四首、二十六首という首数を取り挙げる論考もしばしば見られるが、この点については慎重な確認が必要とされよう。たとえば、『正信心仏侶』において、曇鸞・源空の二師のみに限って用いられる「本師」の語は、『高僧和讃』においては、龍樹・曇鸞・道綽・源信・源空の五師に対して用いられている。「顕浄土真実教行証」という主題を題号に明示する『教行信証』において曇鸞・善導の教学が綱格とされることと、『高僧和讃』との関連は、それぞれの著作の撰述の意図と思想表現の手法の確認を踏まえて考察されるべきことであろう。

(3) 『選択集』教相章私釈における『浄土論註』二道判の引用は、道綽に立脚しつつ浄土宗に聖道・浄土の二門を立てることの助証のためのものであり、聖道・浄土の二門と難行・易行の二道の意味するものが同一であることを示そうとする点に教相章の主題があると考えられる。附言すれば、『選択集』において「自力・他力」の語が見られるのは、『浄土論註』二道判中の「唯これ自力にして他力の持つ無し」という箇所に限られている。『選択集』において法然が浄土宗を明らかにするにあたり、聖道門・浄土門という分判を、難行道・易行道、三乘・浄土という範疇で明確にしながらも、自力・他力という範疇を立てないことについては十分な注意を払うべきことであろう。

(4) 『大集月蔵経』の文は巻五五の取意によるものであり、「我末法時中 億億衆生 起行修道 未有一人得者 当今末法現是五濁惡世 唯有浄土一門可通入路」の文について、どこまでを取意と見るかが問題となる。たとえば『真宗聖教全書』は全体を巻五五の取意とみなしているが、ここでは親鸞の『高僧和讃』、『教行信証』化身土巻の引用にしたがって、「我末法時中 億億衆生 起行修道 未有一人得者」までを『大集月蔵経』の文として了解する。

(5) 『増補親鸞聖人真蹟集成』第十巻所収。書誌概要・本文翻刻は平松松三「真蹟道綽略伝の発見と筆跡判定の経緯」(『親鸞の生涯と思想』所収・吉川弘文館)に見ることができ。

(6) 前掲平松論文

(7) 中野正明『法然遺文の基礎的研究』(法蔵館)第四章「七箇条制誠について」(同書四四二頁)

(8) 『西方指南鈔』中末所収『七箇条制誠』奥には「已上二百余人連署了」(『定本親鸞聖人全集』五・一七一頁)と記されている。

出典略称

聖典……『真宗聖典』（東本願寺）

真聖全……『真宗聖教全書』（大八木興文堂）

法伝……『法然上人伝全集』（同刊行会）

なお引用は、現行表記に改ため、漢文は書き下しとした。