

二〇二四年度 卒業論文

道綽と善導における仏凡の関係について

―懺悔を中心に―

L 2 1 0 0 9 7

野村峻舜

目次

序論	1
本論	3
第一章 『観経』と『涅槃経』	3
第一節 『観経』の滅罪と救い	3
第二節 『涅槃経』の一闡提成仏	4
第三節 道綽と善導に見られる『涅槃経』の影響	6
第四節 『大通方広経』の受容	7
第二章 道綽の凡夫観と懺悔	10
第一節 道綽の凡夫観	10
第二節 道綽の教法表現	11
第三節 道綽の懺悔と儀礼	14
第三章 善導の凡夫観と懺悔	17
第一節 善導の凡夫観	17
第二節 善導の懺悔	18
第三節 善導の懺悔と儀礼	21

結論 . . . . . 24

註

参考文献

## 序論

阿弥陀仏による救いを説く浄土真宗にとって、救われる側がどのような存在であるかを明らかにする人間観は重要となる。浄土真宗では救われる側を煩惱に覆われた状態である凡夫とするため、自力では悟ることができない人間存在であることを示す。自力では悟ることができない理由の一つとして末法思想がある。この末法思想を自覚していたのが道綽である。道綽は末法における人間存在について考え、その人間存在に適した教えを説いた。これは弟子の善導も同じであり、凡夫観には共通性が見られる。しかし、善導と道綽は師弟関係でありながらも懺悔の表現には違いがある。善導は懺悔儀礼の実践を重視するのだ。このような違いはどのようにして生まれたのかというのが本論文の問いである。この問いに対して本論文では中国浄土教の道綽と善導の間において、阿弥陀仏と凡夫という二項関係の表現が変わっていく過程を明らかにして、道綽から善導への懺悔観の影響を検討する。道綽と善導の仏凡の関係を明らかにする理由として、懺悔が阿弥陀仏と凡夫という二項関係を前提とした行法だということがある。坂東性純氏は懺悔について次のように述べる。

このように懺悔は主、客の二元対立を前提とし、それらを包含しているが、同時に懺悔の深化に従ってその対立が解消された境地に進めば、懺悔という意識すら消失してしまうことは当然の成り行きである。<sup>1</sup>

この主と客の二項関係を道綽と善導の懺悔観に置き換えると主は凡夫、客は阿弥陀仏だといえる。また、大乘仏教における懺悔について倉本尚徳氏は次のように述べる。

大乘仏教が興起すると、上記の布薩における懺悔に加えて、過去生から積み上げてきた一切の罪業を仏に対

して懺悔告白するという大乘の懺悔法が生み出された。布薩説戒は人に対する懺悔であるが、大乘の懺悔は見えない十方諸仏に対して行う懺悔である。<sup>2</sup>

このように大乘仏教の懺悔は見えない仏に対して行われる。善導は懺悔を重要視する中で、懺悔を儀礼と共に説いている。先行研究では道綽から善導への懺悔実践の影響は見られないことが指摘されている。<sup>3</sup>そのため、儀礼という新しい観点を提示して、そこから道綽と善導の懺悔を考察する。

以上のように二項関係を前提とする懺悔を中心として道綽と善導の仏凡の関係の変遷を明らかにする。次に本論文の概要を確認する。

第一章では、道綽と善導が共に注目した經典である『観無量寿経』（以下『観経』とする。）と道綽の人間観の土台となった『涅槃経』について論じる。第一節では、『観経』の救いと滅罪について論じる。第二節、第三節、第四節では、道綽と善導の『涅槃経』受容の相違について明らかにする。

第一章を踏まえて第二章では、道綽の凡夫観と懺悔について論じる。第一節、第二節では道綽の凡夫観と教法表現の特徴についてまとめる。第三節では、『続高僧伝』に説かれた道綽の儀礼について懺悔観を中心に見ていく。

第三章では、善導の凡夫観と懺悔について論じる。第一節では善導の凡夫観をまとめる。第二節では善導の懺悔について凡夫観と交えて考察する。第三節では、善導の懺悔と儀礼の結びつきについて論じ、善導の懺悔の独自性について考察する。

以上の三章によって道綽と善導の仏凡の関係を示し、両者の懺悔観の変遷を明らかにすることを本論文の目的とする。

## 本論

### 第一章 『観経』と『涅槃経』

#### 第一節 『観経』の滅罪と救い

『観無量寿経』（以後『観経』とする）は王舎城の悲劇を導入として韋提希に対する説法として教えが説かれる。十六観と呼ばれる観法が説かれており、内容は前十三観と後三観に分けられる。後三観では、衆生の往生のさまが九段階に分けて説かれる。その中の下品では五逆と十悪などを犯した下品下生の往生が説かれる。<sup>4</sup>では『観経』の下品下生往生ではどのような行法を行えば罪が滅され往生できるのだろうか。

如是至心、令聲不絶、具足十念称南無阿弥陀仏、称仏名故、於念念中除八十億劫生死罪（聖典全書一、九七頁）

ここでは「南無阿弥陀仏」を一声一声称えるごとに五逆や十悪といった悪業を積み重ねた罪が滅されるということが説かれている。生死の罪が往生の妨げになるのであり、罪を犯した下品は称名によって救われる。流通分に

は次のように説かれる。

爾時阿難、即從座起、前白佛言、世尊、當何名此經典。此法之要、當云何受持。仏告阿難、此經名觀極樂国土・無量寿仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩、亦名淨除業障生諸仏前。汝當受持。無令忘失。(聖典全書一、九十八頁)

釈尊は『觀經』に二つの名前を付けている。一つが「極樂国土、無量寿仏、觀世音菩薩、大勢至菩薩を觀ずる經」。もう一つが「これまで犯した罪が妨げとならず諸仏の前に生まれる經」である。下品の内容と併せて考えると『觀經』は悪人往生、罪を犯した者の滅罪に焦点が当たっていると見える。

## 第二節 『涅槃經』の一闡提成仏

『涅槃經』とあるが本論文では大乘の『涅槃經』について述べる。『涅槃經』に注目する理由は、道綽が浄土教帰入以前に『涅槃經』を研究していること、ならびに善導の著述において一闡提の言及が行われているからである。<sup>5</sup> 『涅槃經』には全ての者に仏と成る可能性がある仏性思想が説かれる。しかし、仏に成るときに除外される条件が唯一ある。それが一闡提である。この一闡提は『涅槃經』では五逆や誹謗正法などを犯したものと記述されるが明確に罪の内容が定まっているわけではない。下田正弘氏は一闡提について「この断絶が存在するかからこそ、衆生は絶えず仏身にさまざまの形で働きかけてその断絶を埋めようとする。」<sup>6</sup>と述べる。<sup>7</sup>しかし、この断絶は仏性思想があることで解消される。衆生の存在が仏と地続きの存在となってしまうからだ。この問題

の解消法として一闡提が説かれているということを下田氏は指摘して「衆生は「悉有仏性」と「一闡提」の狭間を生きることと迫られ、そこに宗教的実践の意味が新たな形で生まれてくることになる。」<sup>8</sup>と述べる。このように一闡提には仏性を持つ一切衆生の宗教的自覚を促すという面がある。この一闡提成仏を認めているのが曇無讖訳の『涅槃經』である。では、この一闡提の者は仏に成ることができないのか。これは阿闍世の罪の問題と関わる。阿闍世は五逆の中の父殺しをしているため、一闡提と想定できる。阿闍世は父を殺害したことの罪悪感に襲われて悩み続ける。それを近くで見っていた医者のお婆は阿闍世の心に懺悔の心が起こっていることを見抜き、最終的に阿闍世は積尊の説法を聞くことになる。<sup>9</sup>このように懺悔の心を起こすことが仏法を聞きつけかけとなつていふと考えられる。滅罪の行法である懺悔と一闡提の関係を考えると罪を犯した一闡提の存在となつた時に、懺悔は仏法を聞く契機となり罪を滅して一闡提から抜け出す重要な行法となる。また、佐藤健氏は『涅槃經』の一闡提の成仏に注目してについて次のように述べる。

『涅槃經』は、最初一闡提が絶対に成仏することができないと極言した。しかしのちには一闡提も善心を発せばもはや一闡提ではないから、当来に成仏することはまちがいないとする。あきらかに一闡提の機が変移して向上することの可能性を認めるものである。<sup>10</sup>

このように一闡提の成仏が認められることは機の変移向上を認めることでもある。

### 第三節 道綽と善導に見られる『涅槃經』の影響

『安樂集』では仏性についての言及はあるが、一闡提についての言及はない。『安樂集』において『涅槃經』が引用される場合、第三大門の輪廻無窮で多く引用される。道綽は次のように述べる。

第五又問曰。一切衆生皆有仏性。遠劫以來応値多仏。何因至今仍自輪廻生死不出火宅。(聖典全書一、六〇九頁)

この問いは『涅槃經』の仏性思想を踏まえた問いである。一切衆生は仏性を持っているといわれるが、なぜ私たち衆生は輪廻から逃れられないのかという問いだ。これに対して道綽は仏性があっても往生できない理由を今の時代が末法だからだとする。善導は著書で『涅槃經』の名前を出して引用することはないが、仏性と一闡提については言及している。『観経疏』では仏性が次のように説かれている。

序題門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邊體則元來不動無塵法界凡聖齊圓兩垢如如則普該於含識恆沙功德寂用湛然但以垢障覆深淨體無由顯照(聖典全書一、六五六頁)

齋藤隆信氏はこの箇所について「仏性のことを淨体と述べており、凡夫の本性として仏性が具わっていることを認めている」と述べている。凡夫に仏性を認めるという点に関しては道綽と一致するが、善導は一闡提についても論じている。『般舟三昧行道往生讚』(以下『般舟讚』とする。)では下品下生に言及する場面で一闡提の滅罪が説かれる。

謗法闡提行十惡 願往生廻心念佛罪皆除 無量樂（聖典全書一、一〇〇四頁）

ここでは、謗法と闡提と十悪を行ずるものは、廻心念仏すれば罪は皆除かれて往生すると説かれている。浅田恵信氏は『観経』と『般舟讃』の記述を対配するが、この部分は『観経』の記述と対配できないことを指摘している。<sup>12</sup> つまり、闡提についての言及は『観経』からの影響ではないことが推測できる。また、善導は『般舟讃』の九品往生讃の下品下生の中で一闡提を説いており、一闡提を下品下生と見ていることが読み取れる。下品下生に一闡提を想定することは、『涅槃経』を悪人救済の經典として見ているとも考えられる。

#### 第四節 『大通方広経』の受容

道綽はなぜ一闡提に言及しないのか。これには『大通方広懺悔滅罪莊嚴成仏経』（以下『大通方広経』とす。）の受容がかかわる。倉本尚徳氏は『大通方広経』が『涅槃経』の一闡提の成仏に関する問題に対して、より具体的に一闡提の救済の方法を提示していることを二つの点から指摘する。一つ目は仏が一闡提の罪の懺悔を許可する箇所があることである。

善哉善哉。怖心難生善根難發。欲懺十惡欲懺五逆。乃至一闡提欲見佛性者。應當如是隨意説之。（大正蔵八五・一三五〇頁、中）

この箇所では十悪と五逆だけでなく一闡提も懺悔することを仏が称賛している。二つ目は『大通方広経』に見られる善見王の故事において説かれる懺悔文の内容が『涅槃経』で一闡提の定義を説いている部分を借用してお

り、それを懺悔するという形式がとられていることである。まず善見王の故事の内容を確認する。この故事では、大仙豫王が大乗を誹謗した婆羅門を殺したことにより、王は地獄に堕ちることはなかった。逆に殺された婆羅門は阿鼻地獄に堕ちたが、「三念」を生じて甘露鼓如来世界に生まれ変わることができたという内容である。

倉本氏は「三念」の改変について次のように述べる。

それに対し『大通方広経』は、この説話を引用しながら、三念を「三世の仏を礼し、方等経・大士菩薩僧を敬信す」としている。すなわち、この経に説く三宝名号を信じ敬い、礼拝するという実践行により、たとえ阿鼻地獄に堕ちても救済されることを説いたのである。<sup>13</sup>

この箇所は、儀礼による救済が示される。以上のように倉本氏は一闡提の救済が『大通方広経』に説かれていることを指摘する。更に、この經典の懺悔の表現が善導の『観無量寿経疏』（以下『観経疏』とする。）の日想観に通ずることを指摘する。

嚴飾道場安置佛像清淨洗浴著淨衣又燒名香表白諸佛一切賢聖向佛形像現在一生懺悔無始已來乃身口意業所造十惡五逆四重謗法闡提等罪極須悲涕雨淚深生慚愧内徹心髓切骨自責懺悔（聖典全書一、七二〇頁）

倉本氏はこの箇所について次のように述べる。

このように善導の懺悔が、『大通方広経』の表現に通ずるような、全身全霊をかけて一闡提の罪までも仏像に向かつて懺悔するものであることは覚えておくべきことであろう。<sup>14</sup>

善導が『大通方広経』を受容したことにより、一闡提の懺悔が儀礼とともに『観経疏』で説かれているのであ

る。これを受けて先ほど引用した『般舟讚』の引用文を見ると、一闡提の往生に言及することができたのは『大通方広経』の受容によるものと考えられる。『般舟讚』が儀礼書であるということから、『大通方広経』の「三念」の改変とも通ずる。「闡提」という語に注目すると善導の著述において説かれるのは『観経疏』、『般舟讚』、『法事讚』に限られる。善導が道綽の影響下で著したといわれる『観念法門』には「闡提」という語は登場しない。また、倉本氏は『大通方広経』の流行について「ただし、『大方等陀羅尼経』に基づく、懺悔を高僧が修していたものとは異なり、『続高僧伝』にはこれを修した高僧は見当たらない。」<sup>15</sup>と述べて、『大通方広経』が一見して偽経に見えることを指摘する。『大通方広経』を引用していない道綽は、一闡提の懺悔ではなく機の変移に注目して行を修することを重視したのではないだろうか。梯信暁氏は『涅槃経』と『観経』の関係について次のように述べる。

『涅槃経』は如来蔵思想によって悪人にも開悟の道のあることを示し、『観無量寿経』は具足十念の称名によって悪人にも往生が可能であることを説く。教理的根拠は異なるが、共に悪人救済の論理を樹立したことを目的とした経典である。<sup>16</sup>

このように道綽と善導は悪人救済を説く上で『観経』と『涅槃経』を引用している。しかし、善導は道綽と違い『大通方広経』を受容したことで一闡提の救済に焦点を当てた教法を説いている。

## 第二章 道綽の凡夫観と懺悔

### 第一節 道綽の凡夫観

道綽の凡夫観には、自身が経験した武帝の廢仏政策の影響が見られる。この廢仏政策によって僧の還俗や仏像の破壊などが行われた。廢仏政策の時代に生きた道綽は末法という時代観をより強く意識した。『安樂集』において凡夫は次のように説かれる。

第一明從无始劫來在此、輪廻无窮受身无数者如『智度論』云。（聖典全書一、六〇九頁）

道綽は『大智度論』を用いて無始劫から輪廻が無窮であることを説く。

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。（聖典全書一、六一〇頁）  
更に道綽は今日まで凡夫であることを嘆くとともに輪廻すると特に三惡道に生まれると説く。

然三界之中、何趣受身爲多。答曰雖言流轉然於三惡道中受身偏多。（聖典全書一、六一一頁）  
以上のように凡夫は輪廻を繰り返す存在であり、輪廻をして生まれる先は三惡道が多い存在であるとしている。道綽がこのように凡夫を見ていく理由に時代についての考察がある。

當今末法現是五濁惡世唯有淨土一門可通入路（聖典全書一、六一二頁）

この部分では現在は五濁惡世の末法であり、淨土門が唯一の道であることを示している。更に道綽は末法における実践についても説く。

是故『大經』云「若有衆生縱令一生造惡臨命終時十念相續稱我名字若不生者不取正覺」（聖典全書一、六一

三頁)

道綽は五濁悪世の凡夫が一生涯悪業を行っても、臨終時に十念の実践を行うことで応用できることを示す。このように道綽の凡夫観は末法という時代の考察と共に成り立っている。また、末法における凡夫には浄土門を薦めている。

## 第二節 道綽の教法表現

道綽は末法における凡夫が行うべき行を第一大門で説く。

第一大門中明教興所由約時被機勸歸淨土者若教赴時機易修易悟若機教時乖難修難入（聖典全書一、五七四頁）

この箇所では、凡夫に対して時機が教えと一致するならばさとりやすく、時機が教えと一致しなければさとりにくいと述べている。つまり行法を選ぶ基準は末法の時代に生きる衆生の機根となっている。

計今時衆生、即当仏去世後第四五百年。正是懺悔修福、応称仏名号時。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。（聖典全書一、五七四頁）

この箇所で道綽は『安樂集』を著した当時は積尊滅後第四の五百年の末法に当たっていることを示す。また、そこに生きる衆生は懺悔して福を修して称名を行うことを推奨している。ここで説かれる懺悔は『大集経』を基にしている。『大集経』の引用部分である。

第一の五百年……学慧徳堅固（慧を学ぶこと堅固を得）

第二の五百年……学定徳堅固（定を学ぶこと堅固を得）

第三の五百年……学多聞読誦徳堅固（多聞・読誦を学ぶこと堅固を得）

第四の五百年……造立塔寺修福懺悔徳堅固（塔寺を造立し福を修し懺悔すること堅固を得）

第五の五百年……白法隱帶多有諍訟微有善法徳堅固（白法隱帶し多く諍訟有り、微しく善法ありて堅固を得）

ここでの堅固は盛んであることを示す。第一の五百年より慧・定・多門読誦・造立塔寺修福懺悔・微有善法が順次盛えること。また、第一から第五の五百年までに慧・定・多門読誦・造立塔寺修福懺悔・微有善法が順次衰えていくとされている。道綽は現在を第四の五百年だと定めるため、懺悔を説いているのである。

次に道綽の教法に注目する。道綽における教法を見ていく上でここでは一旦、矢田了章氏の定義を用いる。矢田氏は浄土教の教法表現は衆生が阿弥陀仏の浄土を願生し、行業を修して浄土往生を遂げるといふ向上的方向性と真如より形を顯して衆生を摂取しようとする向下的方向性をとって表現されるものとの二つの表現形態があると述べる。<sup>17</sup>つまり、向上的教法表現とは凡夫が自ら悟りに向かうという自力の表現であり、向下的教法表現は仏からのほたらきかけという他力の表現である。まず、道綽の向上的教法表現の土台となるのは『涅槃經』の仏性思想である。

勸修不放逸。何故故。夫不放逸。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。於諸善法中為最為上。（中略）何故故。一切惡法猶放逸而生。一切善法不放逸為本。（聖典全書一、六

道綽はすべての悪は心の放逸から生まれ、全ての善は不放逸によって生まれるという箇所を『涅槃經』から引用する。放逸とは修行を怠ることであり、不放逸はその逆で専心に善を行うことである。道綽は衆生に対して仏性があっても往生できないとしつつも、行に注目して機の向上について説く。矢田氏はこの箇所を「このことは凡夫を造罪的存在として捉えながら、不放逸の状態を保持することによって善となる可能性を見出すのである。」<sup>18</sup>と述べている。道綽が放逸と不放逸を重要視するのは凡夫に対して末法においてでも行法を行い続けることができるという認識があるといえる。以上のように道綽は『涅槃經』を根拠として衆生の機根について論じている。凡夫に機の向上を認めることができる根拠が次の箇所である。

若人雖有无量生死罪濁若聞阿彌陀如來至極无生清淨寶珠名號投之濁心念念之中罪滅心淨即便往生（聖典全書 一、五三九頁）

濁心をもった衆生は阿彌陀如來の名号を聞いて、信受すると濁心が浄められると説かれている。久米原恒久氏はこの箇所について「仏（阿彌陀仏）は凡（一切衆生、凡夫）に対し、自らの名を唱せしむることを通じて、彼らにその質的転換をもたらすという、義理の存することを、道綽は確認したのである。」<sup>19</sup>と述べている。このような道綽は向上的教法表現を行って末法における凡夫に行法を示しつつ、同時に仏からの向下的教法表現を説くのである。『安樂集』に説かれる機の向上は阿彌陀仏の他力によって行われるのである。

### 第三節 道綽の懺悔と儀礼

道綽は懺悔を称名とともに説く。

計今時衆生、即当仏去世後第四五百年。正是懺悔修福、応称仏名号時。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。（聖典全書一、五七四頁）

懺悔と称名について言及される箇所である。『安樂集』において懺悔が言及される箇所は第一大門に限られる。

道綽は積尊が亡くなって第四の五百年に当たるため、今は懺悔して福を修して称名をすることを勧めている。また、称名は八十億劫の生死の罪を除き、常に念ずることは懺悔する人であるとしている。称名する人は懺悔する人でもあるという。道綽は懺悔を滅罪の行として説いている。小川法道氏は念仏を簡単な称名に限定して、懺悔を常時修することができるようにした点に道綽の特色があると指摘する。<sup>20</sup>また、懺悔修福の加筆の意図については次のように述べる。

また道綽が「修福懺悔」の語を付加したのは、道綽が凡夫の臨終の時の態度を重視していたことにある。道

綽は臨終の時のために、平生に精進しなければならぬとしている。それゆえ『観経』の下品下生におい

て、臨終の時に十念称えて滅罪するのを、『安樂集』では臨終という時間の制限を除いて、懺悔という語を

加えて常に修する行としたのである。<sup>21</sup>

このように道綽は懺悔、称名を常に修することを重視している。

では、道綽自身はどのように称名と懺悔を修していたのか。道宣が著した『続高僧伝』では、道綽が行った儀

礼が二つ説かれる。

道綽般舟方等歳序常弘。(大正蔵五〇、五九三頁、下)

この箇所では、道綽が般舟三昧と方等三昧を毎年行っていたことが示されている。般舟三昧は『般舟三昧経』の儀礼であり、方等三昧は『大方等陀羅尼経』の儀礼である。佐藤健氏は次のように述べる。

道綽は『安楽集』第四大門の諸経が念仏三昧を宗とするのを明かして八経を挙げているが、その第五番目にこの『般舟三昧経』を引用している。また、『大方等陀羅尼経』は第二大門に大乘無相に固執して戒相を守らない者の戒めとして、この経典を引用している。<sup>22</sup>

道綽の『大方等陀羅尼経』の引用は次のとおりである。

「佛爲優婆塞制戒不得至寡婦處女家沽酒家藍染家押油家熟皮家悉不得往來阿難白佛言世尊爲何等人制如斯戒佛告阿難行者有二種一者在世人行二者出世人行出世人行世人者吾今制之何以故一切衆生悉是吾子佛是一切衆生父母遮制約勒早出世間得涅槃故」(聖典全書一、五九三頁)

この箇所では『大方等陀羅尼経』を引用して、出家者と在家者は関係なく一切衆生はともに仏の子であり、戒律を破ってしまうものでも悪をとどめようと戒めれば涅槃を得ることができる」と説く。道綽の引用からは『大方等陀羅尼経』が一切衆生への経典であり、在家者にも向けられた経典であるという認識を読み取ることができる。倉本氏は『大方等陀羅尼経』の用途について次のように述べる。

章のはじめにおいて、大乘仏教における懺悔においては、布薩説戒では、救済が難しい重罪を滅除すること

ができる」と述べた。この経はそうした重罪の懺悔法を具体的な実践法として提示するので重宝されたのである。<sup>23</sup>

ここで述べられるように道綽は重罪の滅罪を目的として、方等三昧を行っていたのだろう。また、道綽の師である慧瓚は自らが住んでいた開化寺において、半月に一回布薩を行い、重い過失は方等懺で滅罪させたという。

<sup>24</sup>このように重罪を滅罪するという目的の基に道綽は『大方等陀羅尼経』を行じていたのだ。

以上のように道綽の『大方等陀羅尼経』による懺悔実践には二つの要素があった。一つは道綽の懺悔実践者としての姿である。道綽は、師である慧瓚の方等懺を引き継ぎ真摯に実践している。二つ目は、『大方等陀羅尼経』が在家者にも向けた經典であることを『安樂集』において引用している点である。引用文で道綽は出家者と在家者は共に仏の子であり、戒律を破らぬよう、悪をとどめようと戒める存在であることを確認している。出家者と在家者が共に懺悔することは説かれていないが、『大方等陀羅尼経』を用いた懺悔儀礼において出家者と在家者の垣根がないことを示している。ただ、倉本氏が「般舟三昧は方懺悔とともに行じられることが多かったようである。」<sup>25</sup>と述べているように、般舟三昧と方等三昧を行うのは当時の流行からであるという可能性も否定できない。

### 第三章 善導の凡夫観と懺悔

#### 第一節 善導の凡夫観

善導の凡夫観を見ていくにあたって、まずは『観念法門』に注目する。『観念法門』では、凡夫には善性と悪性の二種類があると説く。善性と悪性をどちらも凡夫と見ていくことは、『観経疏』において『観経』に説かれる九品を全て凡夫とすることに通ずる。このように善導は道綽の影響下にある段階から、九品皆凡に通ずることを説いている。次に『観経疏』において説かれる凡夫観について見ていく。善導は二種深信を説く際に凡夫の内面について説く。

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縁（聖典全書一、七六二頁）

この箇所では、現に自身の姿が罪惡にまみれた凡夫で常に流転して離れることができない存在であると深信することを説く。「現」という語に注目した河智義邦氏は次のように述べる。

善導は時間的・空間的に「現」という一点において、ここにある自己と、あるべき自己との矛盾・相克に苦悩し、人間（自身）が離れることのできない根源的罪惡に目覚め悲嘆し、その二律背反の悲嘆は真摯な「懺悔」を生み出す契機となっていくのである。<sup>26</sup>

善導は凡夫の内面に深い洞察を行っている。ここでは、善導の真摯な懺悔が凡夫であるという深い罪惡意識から生まれていることも示されている。また、善導は阿弥陀仏の四十八願を疑いなく信じ、願力に乗ずれば往生を得ること深信することを説く。

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（聖典全書一、七六二頁）

このように善導は救われがたい凡夫と救う仏という関係を二種深信で明確に示している。二種深信を善導が示すことができたのは凡夫と仏の一对一の関係を説いていることであると考えられる。柴田氏は善導の「一切」の解釈から仏と凡夫の関係を示している。

換言すると、善導における「一切衆生」あるいは「一切凡夫」の内実とは、阿彌陀仏による念仏実践者の救済であり、本願称名念仏を実践したすべての人々として認識していたと考えられる。同時にここで「一切」であるが故に、「本願称名念仏を実践したすべての人々」と阿彌陀仏のとの対面関係が成立すると考える。<sup>27</sup>

柴田氏は、善導の「一切」という語の解釈に阿彌陀仏と念仏実践者の対面関係を見ている。仏と一切衆生の対面関係が善導の二種深信や真摯な懺悔を生み出していくのだと考える。

## 第二節 善導の懺悔

善導の懺悔について『観念法門』を中心に見ていく。『観念法門』の五種増上縁は道綽の影響を大きく受けている。しかし、同じ經典を引用していてもその引用の仕方に相違が見られる。ここでは、『般舟三昧経』と『観仏三昧海経』の引用の仕方に焦点を当てて論じていく。

若説罪相傍人即爲念佛助同懺悔必令罪滅若得罪滅華臺聖衆應念現前（聖典全書一、八八〇頁）

この箇所ではその人が罪を犯した様子を説くならば、その人と共に念仏して罪を懺悔することと説いている。念

仏と懺悔を滅罪の行法として説いている点は道綽と共通する。善導は『観念法門』において『般舟三昧経』を用いて念仏三昧を説くとともに、入道場懺悔発願の法について説く。道場内での般舟三昧の修行では次のように説かれている。

於道場中晝夜束心相續專心念阿彌陀佛（聖典全書一、八七九頁）

般舟三昧を説く中でこのような表現は道綽の説く念仏三昧の実践に通ずるものがある。しかし、宮井氏は『観念法門』において道綽には見られなかった懺悔をしてから念仏をするという用法があることを指摘している。<sup>28</sup>

晝夜或三時六時表白諸佛一切賢聖天曹地府一切業道發露懺悔一生已來身口意業所造衆罪事依實懺悔竟還依法念佛（聖典全書一、八七九頁）

ここでは、懺悔をしてから念仏することが説かれている。道綽は称名がそのまま懺悔でもあると説いている。対して善導は、懺悔と念仏を分けて説いている。次に『観念法門』に引用された『観仏三昧海経』から道綽との引用方法の相違について見ていく。倉本氏は『観仏三昧海経』について次のように述べる。

すなわち、仏・菩薩を観想するにあたり、対象をはつきりと観ずることができないのは、過去世より積みあげられてきた罪業のためであるとして、懺悔により罪業を滅除して身心を清浄にすることが要求されるのである。<sup>29</sup>

このように『観仏三昧海経』は観仏において懺悔が重要であることを説いている。『観念法門』では『観仏三昧海経』の懺悔の部分が多く引用される。更に善導は『観仏三昧海経』にはなかった「自撲懺悔」を書き加えてい

る。

四比丘萬事俱捨一心奉教入塔於佛像前自撲懺悔如太山崩婉轉於地號哭向佛日夜相續至死爲期（聖典全書一、九〇一頁）

逆に道綽の『安樂集』で引用された部分は懺悔については説かれていない。

彼佛滅後末世之中有一比丘將弟子九人往詣佛塔禮拜佛像見一寶像嚴顯可觀。觀已敬禮目諦觀之各說一偈用爲讚歎（聖典全書一、六三〇頁）

この二つの箇所を受けて宮井氏は「道綽が礼拝・讚歎・見仏を重んずるのに対し、善導は懺悔を強調するのである。」<sup>30</sup>と述べている。また、「五體投地如太山崩號泣雨淚」（聖典全書一、九〇一頁）というように汗や涙などを流す深刻な懺悔が説かれている。では、なぜ善導は懺悔を強調して自撲懺悔に至ったのか。これには、善導自身『観仏三昧海経』に説かれる行を実践していたからだと考察する。上野成観氏は「三昧行相分」と「五縁功德分」の懺悔思想は在家相應の易行であるとする一方で、「結勸修行分」での懺悔思想は血と汗と涙が伴うもので『観仏三昧海経』の原文に忠実に依ったものであることを指摘している。<sup>31</sup>ここから、善導が「結勸修行分」において、意図的に深刻な懺悔を説いていることが分かる。次の引用文では、諸仏現前三昧を得ようとする者に教えるべきことを説いている。

佛告阿難未來衆生其有得是念佛三昧者觀佛諸相好者得諸佛現前三昧者當教是人密身口意莫起邪命莫生貢高

（聖典全書一、九〇三頁）

諸仏現前三昧を得ようとする者は、よこしまな生活を送ることなく、おごり高ぶることがないようにと説く。善導は『観仏三昧海経』から結勸修行分でこの箇所を引用している。柴田氏はこの引用が懺悔に関するものではないことを指摘して次のように述べる。

これは仏滅後の衆生に対して、念仏三昧と観仏三昧の実践を勧示するとともに、善導自身も『観仏三昧海経』を典拠とした念仏三昧と観仏三昧を実践していたことを示唆するものである。<sup>32</sup>

このように善導自身が念仏三昧と観仏三昧を行っていたと読み取ることができる。また、『観念法門』では悪性凡夫や善性凡夫という凡夫観が示されている。この凡夫観には、凡夫の機の変動が示されているが、善性であっても悪性であっても凡夫であることに変わりはない。そのため、行の実践している者がおごり高ぶることを咎める凡夫観であると考ええる。以上の点から善導自身が行の実践者であるということが自撲懺悔という真摯な懺悔の表現に通じていると考える。

### 第三節 善導の懺悔と儀礼

前節では、善導初期の著作である『観念法門』から、善導が念仏三昧、観仏三昧の実践者の側面を持っていたことを明らかにした。しかし、善導は道綽と別れた後に唐の首都長安で教化活動を行っている。善導は著名な画師に自らが拠点とする寺の壁画を描かせていた。更に『阿弥陀経』の写経の際に多くの写経生を雇用する必要などがあつた。<sup>33</sup>このことから善導は多くの資金が必要であつた。このような活動資金を集めた方法を齋藤氏は

次のように述べる。

要するに、『観無量寿経』の講経や『阿弥陀経』を用いた法事を積極的に執り行い、そこで得た布施をもつて画師と写経僧に依頼し、完成された浄土変相図によってまた『観無量寿経』の講経を行い（『観経疏』）、書写された『阿弥陀経』を再び施主に頒布することによって法事を行っていた（『法事讃』）ということである。<sup>34</sup>

このように善導の教化活動は『観経』の講経と法事によって成り立っていたのである。この教化活動の特徴が表れているのが『観経疏』である。『観経疏』は在俗信者向けに作成されたことが指摘されている。善導が『観経疏』を著した時の環境は、『観念法門』を著した時の環境から大きく変わっており、長安での善導は布教を行う僧という姿である。善導が布教を行う際に重視したのが儀礼である。本節では儀礼と懺悔を中心に論じていく。

善導の儀礼には二つの特徴があると考ええる。一つは僧俗が一体となった儀礼。もう一つが礼讃と礼懺という阿弥陀仏と自己の対一の儀礼である。この二つの特徴を『般舟讃』、『法事讃』から見えていく。

まず、礼讃と礼懺の関係に注目する。礼讃は讃偈に身業礼拝を付帯したもので、礼懺も同様に礼拝と懺悔を共に行うことである。齋藤氏は礼讃と礼懺が表裏一体の関係であることを指摘して次のように述べている。

礼讃と礼懺はまさしく仏への礼拝という行為を基軸として、そこから生まれる三業の振幅である。そして、これは善導の深心積にあてて考えることが可能である。懺悔は信機に相当し、讃嘆は信法に相当する。つまり信機、信法という静的な「信」が単にそれで終わるのではなく、懺悔、讃嘆という動的な実践へと展開さ

れていくのが善導浄土教の大きな特色なのである。<sup>35</sup>

このように懺悔と讃嘆は深心積に相当しており、礼拝と結びつくことで動的な実践である儀礼に展開されていくことが示されている。善導の真摯な懺悔は礼讃と礼懺となり、儀礼の中で説かれている。この礼懺は阿弥陀仏と凡夫の一对一の関係を示すが、善導は儀礼の中で凡夫と共に進む懺悔も説いている。

次に『般舟讃』に注目する。『般舟讃』は無韻の偈であるが、儀礼において「合いの手」を使用している。内田准心氏は善導著述の經典に見られる「同」という語が僧俗一体の讃偈において頻繁に使用されていることを指摘している。<sup>36</sup>『法事讃』と『観念法門』においては「同懺悔」の用法が見られる。中でも『法事讃』では、讃偈の中で「同懺悔」が説かれている。

般舟三昧樂 願往生 見聞流涙同懺悔 無量樂（聖典全書一、八六二頁）

このように『法事讃』では、讃偈の中で共に懺悔することを「同懺悔」という語を用いて説いている。懺悔は主と客という二項関係によって表されることは上述したが、この二項関係は一对一の懺悔が前提となっている。しかし、善導は阿弥陀仏と凡夫の一对一の関係に留まらず、儀礼の中で阿弥陀仏という一仏に対して凡夫が共に懺悔することを説いている。善導にとって儀礼の中の懺悔は阿弥陀仏に対して凡夫が共に進むことでもある。次に『般舟讃』の儀礼における工夫について見ていく。

般舟三昧樂 願往生 釋迦教釋迦如來悲意深 無量樂（聖典全書一、九八〇頁）

『般舟讃』の讃偈では、奇数句に願往生、偶数句に無量樂という挿入されており、この形態で讃偈が行われている。

る。齋藤氏は「合いの手」は善導の独創であり、儀礼では効果的であると指摘する。<sup>37</sup>このように善導は共に儀礼を行う人を意識して、僧俗一体となるように「合いの手」という工夫を施している。以上のように善導の儀礼には僧俗が一体となった儀礼、礼讃と礼懺という阿弥陀仏と自己の対一の儀礼の両方が内包されていることを明らかにした。特に、儀礼における「同懺悔」は凡夫が一体となった懺悔を示すもので、道綽には見られない懺悔である。内田氏は「同」の用例は三階教からの同行思想からの影響を指摘している。<sup>38</sup>三階教は諸仏を崇拜対象にしているが、浄土教では阿弥陀仏一仏である。善導は三階教の同行思想を受容しながらも、阿弥陀仏一仏を徹底していくことで僧俗一体の懺悔と対一の懺悔という関係を両立できたのだと考える。

## 結論

本論文では、道綽と善導の仏凡の関係を明らかにし、両者の懺悔観の変遷を考察してきた。各章の概要を確認して結論を述べる。

第一章では、道綽と善導が注目した『観経』と道綽の人間観の土台となった『涅槃経』の受容の相違について論じた。第一節では、『観経』に罪を犯した者の滅罪と往生が説かれていることを論じた。第二節では『涅槃経』の一闡提成仏について論じた。成仏できない一闡提が曇無讖訳の『涅槃経』の登場により、成仏が可能とな

った。同時に一闡提成仏は、一闡提の機の変異向上を認めることでもあったことを確認した。第三節では、道綽と善導に見られる『涅槃経』受容の相違を明らかにした。仏性に注目して人間観を論じる道綽に対して、善導は「闡提」に注目して闡提廻心を説いていたことを明らかにした。更に第四節では、善導の闡提廻心には、『大通方広経』の受容があることを示した。

第二章では、道綽の凡夫観と懺悔観について論じた。第一節では、道綽の凡夫観を確認して、凡夫観の根底には仏性思想が関係していることを示した。第二節では、道綽の教法表現は自力と他力が入り混じって成り立っており、凡夫の機の向上を阿弥陀仏の他力が行うことを明らかにした。第三節では、道綽の懺悔観について論じた。道綽は称名と懺悔を同じ滅罪の行として説いていることを確認した。そのうえで『続高僧伝』に見られる道綽の儀礼の実践について、『大方等陀羅尼経』の懺悔儀礼という観点から見ていった。道綽が『大方等陀羅尼経』を自己の懺悔儀礼の実践として用いていること。出家者と在家者の垣根がないことを示すために『安楽集』に引用していることを指摘した。道綽による『大方等陀羅尼経』の引用部分は善導の僧俗一体の儀礼に通ずる部分があるのではないか。これに関しては今後の課題としたい。

第三章では、善導の凡夫観と懺悔観について論じた。善導の凡夫観の一つに深刻な自己の罪悪意識があり、それが仏と凡夫の一对一の関係の懺悔を強調していること。また、善導は僧俗一体の儀礼を行うための工夫を行い、それが「同懺悔」を生み出していることを確認した。善導がこの二つの懺悔を両立することができるのは、阿弥陀仏一仏の浄土教であるからだということを指摘した。

本論文では、道綽と善導の仏凡の関係を手掛かりとして、道綽から善導への懺悔観の影響を考察した。道綽から善導への懺悔観の大きな影響を明らかにすることはできなかったが、両者を比較することで善導の懺悔観の独自性を見出すことができた。初期の善導は『観念法門』にあるように行の実践者としての側面を持っており、自撲懺悔という深刻な懺悔が見られた。真摯な行の実践は道綽とも重なる部分がある。しかし、長安において教化活動を行うようになると布教僧としての一面が大きくなった。それに伴い僧俗一体で行う儀礼を軸として、「同懺悔」という道綽段階では見られない懺悔が行われた。仏と凡夫の一对一の懺悔と僧俗一体となった懺悔という二つの懺悔が道綽段階では見られなかった懺悔儀礼の実践の重視に繋がっている。以上を本論文の結論とした。本論文では、道綽と善導を中心としたため、両者の同時代の高僧からの影響を論じることができなかった。これは今後の課題としたい。

- 1 坂東性純「念仏と懺悔」(一九七六年、『佛教学セミナー』、二三号、二八頁)
- 2 倉本尚徳『儀礼と仏像』(二〇二二年、臨川書店、九五頁)
- 3 宮井里佳「善導における道綽の影響..「懺悔」をめぐる」(一九九四年、『待兼山論叢』、哲学篇二八卷、三二頁)
- 4 中村元、福永光司、田村芳郎、今野達、末木文美士編『岩波仏教辞典第二版』(二〇〇二年、岩波書店、一八七頁)
- 5 横超慧日『涅槃経と浄土教』(一九八一年、平楽寺書店、一三三頁～一三五頁)では、善導の著述には一闡提の記述が見られることが指摘される。横超慧日氏は善導と一闡提の関係を三つ示している。一つ目は阿闍世の逆害をおこすに至った因縁に注目していること。二つ目は『法事讃』の中で、謗法闡提廻心往生を説くこと。また、『般舟讚』の中で謗法闡提廻心成仏、廻心念仏罪皆除と説いていること。三つ目は罪業観と仏の願力観とを結合して善導が巧みな譬喩にまとめた二河白道の説が『涅槃経』から素材を得ていること。以上の三点を指摘している。
- 6 下田正弘、同上(三七二頁)
- 7 下田正弘『涅槃経の研究 大乘經典の研究 方法試論』(一九九七年、春秋社、三七二頁)では、仏身思想は衆生と仏身の両者に、質的な断絶があるということ説いているとしている。
- 8 下田正弘、同上、(三七二頁)
- 9 倉本尚徳、同上(一八三頁)
- 10 佐藤健「道綽浄土教における涅槃経の影響—機の自覚を中心として—」(一九七九年、『人文学論集』、仏教大学学会編一三、二二頁)
- 11 齋藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』(二〇一五年、法蔵館、三三三頁)

- 1 2 浅田恵信『「般舟三昧行道往生讚」購読』（二〇一六年、永田文昌堂、四九八頁）
- 1 3 倉本尚徳、同上（一九五頁）
- 1 4 倉本尚徳、同上（一九九頁）
- 1 5 倉本尚徳、同上（一九五頁）
- 1 6 梯信暁『インド・中国・朝鮮・日本 浄土教思想史』（二〇一二年、法蔵館、一五頁）
- 1 7 矢田了章「道綽における人間観の展開」（二〇〇八年、『龍谷大学論集』、四七二号、二頁）
- 1 8 矢田了章、同上（十三頁）
- 1 9 久米原恒久、「道綽における仏凡のかかわりについて」（一九九七年、『印度學佛教學研究』、第四五卷、第二号、七四二頁）
- 2 0 小川法道「中国浄土教における業の問題…善導の滅罪と往生を中心として」（二〇二一年、佛敎大学論文目録リポジトリ、博士論文、甲一一二、一一七頁～一一八頁、）
- 2 1 小川法道、同上、（一一八頁）
- 2 2 佐藤健『『統高僧伝』『釈道綽伝』に見られる「十観」について』（二〇〇三年、『印度學佛敎学研究』、第五一巻、第二号、五八四頁）
- 2 3 倉本尚徳、同上（一四一頁）
- 2 4 倉本尚徳、同上（一六五頁）
- 2 5 倉本尚徳、同上（二三七頁）
- 2 6 河智義邦「善導浄土教の人間観にみる大乘仏敎的原理」（一九九五年、『印度學佛敎学研究』、第四四巻、第一号、六四頁）
- 2 7 柴田泰山『善導敎学の研究』（二〇〇六年、山喜房佛書林、三〇四頁）

- 28 宮井里佳、同上（三五頁）
- 29 倉本尚徳、同上（二四五頁）
- 30 宮井里佳、同上（三六頁）
- 31 上野成観「『観念法門』に於ける懺悔思想について」（二〇〇一年、『印度學佛教学研究』、第四九卷、第二号、二〇〇頁）
- 32 柴田泰山『善導教学の研究 第三卷』（二〇二一年、山喜房佛書林、三七八頁）
- 33 齋藤隆信、同上（二三四頁）
- 34 齋藤隆信、同上（二三五頁）
- 35 齋藤隆信、同上（二八六～二八七頁）
- 36 内田准心、「善導における「同」の意義―『般舟讚』にみえる連帯を中心に―」（二〇二一年、『真宗学』一四三・一四四、二七九頁）
- 37 齋藤隆信、同上（一六九頁）
- 38 内田准心「善導著作における「同」の用法―三階教文献との比較から―」（二〇二〇年、『真宗学』一四一・一四二、三二六頁）

参考文献

資料

- 中村元、福永光司、田村芳郎、今野達、末木文美士編『岩波仏教辞典第二版』（二〇〇二年、岩波書店）
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書（一）』（二〇一三年、本願寺出版社）
- 大正新脩大蔵経刊行会『大正新脩大蔵経 第五〇卷 史伝部二』（一九二七年、大蔵出版株式会社）
- 大正新脩大蔵経刊行会『大正新脩大蔵経 第八五卷 古逸部全 疑似部全』（一九三二年、大蔵出版株式会社）

書籍

- 浅田恵信『「般舟三昧行道往生讃」購読』（二〇一六年、永田文昌堂）
- 岩田文昭『浄土思想』（二〇二三、中央公論新社）
- 横超慧日『涅槃経と浄土教』（一九八一年、平楽寺書店）
- 梯信暁『インド・中国・朝鮮・日本 浄土教思想史』（二〇一二年、法蔵館）
- 勸学寮編『浄土三部経と七祖の教え』（二〇〇八年、本願寺出版社）
- 齋藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』（二〇一五年、法蔵館）
- 柴田泰山、『善導教学の研究』（二〇〇六年、山喜房佛書林）
- 柴田泰山、『善導教学の研究 第三卷』（二〇二一年、山喜房佛書林）
- 下田正弘『涅槃経の研究 大乘経典の研究方法試論』（一九九七年、春秋社）
- 末木文美士・梶山雄一『観無量寿経・般舟三昧経』（一九九二年、講談社）
- 藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞 道綽』（一九九五年、講談社）
- 内藤知康『安楽集講読』（一九九九年、同朋舎）

論文

藤田宏達『善導』（一九八五年、講談社）

山本仏骨『道綽教学の研究』（一九五九年、永田文昌堂）

稲本泰生「小南海中窟と滅罪の思想 僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に」

（二〇〇二年、『奈良国立博物館研究紀要』、鹿園雑集、第四号）

上野成観『『観念法門』に於ける懺悔思想について』（二〇〇一年、『印度學佛教学研究』、第四九卷、第二号）

内田准心「善導著作における「同」の用法 三階教文献との比較から」（二〇二〇年、『真宗学』一四一・一四二）

内田准心「善導における「同」の意義 『般舟讚』にみえる連帯を中心に」（二〇二一年、『真宗学』一四三・一四四）

爪田一寿「善導浄土教のいわゆる「国家仏教」的側面について 『法事讚』と龍門石窟」（二〇〇六年、『インド哲学仏教学研究』、第一三号）

岡宏「『涅槃経』の戒律説についての一考察」（一九九九年、『印度學佛教学研究』、第四七卷第二号）

小川法道「善導における滅罪とその過程」（二〇一九年、『仏教学会紀要』、二四号）

小川法道、「中国浄土教における業の問題…善導の滅罪と往生を中心として」（佛教大学論文目録リポジトリ、博士論文、甲一一二、二〇二一年）

加藤弘考「内在的危機としての末法思想 道綽を中心にして」（二〇〇八年、『佛教大学大学院紀要』、第三六号）

久米原恒久「道綽における仏凡のかかわりについて」(一九九七年、『印度學佛教學研究』、第四五卷、第二号)

河智義邦「善導浄土教の人間観にみる大乘仏教的原理」(一九九五年、『印度學佛教學研究』、第四四卷、第一号、六四頁)

佐藤健「道綽浄土教における涅槃經の影響 機の自覚を中心として」(一九七九年、『人文学論集』、仏教大学学会編一三)

佐藤健、『『統高僧伝』『釈道綽伝』に見られる「十観」について」(二〇〇三年、印度學佛教學研究、第五一卷、第二号、五八四頁)

中村英龍「善導教學における懺悔思想について」(一九九八年、『印度學佛教學研究』、第四六卷、二号)

坂東性純「念仏と懺悔」(一九七六年、『佛教學セミナー』、二三号)

宮井里佳「善導における道綽の影響..「懺悔」をめぐる」(一九九四年、『待兼山論叢』、哲学篇二八卷)