

平成二十六年 学位請求論文（課程博士）

『安楽集』の研究

（論文要旨）

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻 研究生

杉山裕俊

本論は「『安樂集』の研究」と題し、中国・隋唐代に活躍した道綽の主著『安樂集』における往生浄土説の構造を説明することを目的とする。

道綽は法然の浄土五祖や親鸞の七高僧といった日本浄土教の系譜において、曇鸞と善導の中間に位置づけられ、曇鸞の思想を継承し、それを善導へと橋渡しをした媒体者としてその存在意義が認められてきた。本論の意図するところは、このような道綽を宗学的な祖师研究の範疇にとどめるものではなく、中国仏教における道綽浄土教の位置づけを再考し、従来の定説に対する批判的な検討を通じて、新たな道綽像を構築してゆくことである。

道綽の思想研究は今日まで断続的になされてきているものの、依然として最も大きな成果は山本佛骨氏の専著である。近年、佐藤成順氏による慧瓚とその門下に関する研究、西本照真氏による三階教の研究、吉津宜英氏や青木隆氏による地論宗の研究など、道綽周辺の中国仏教研究がめざましい発展を遂げてゆくなかで、道綽の思想研究は行き詰まりを迎えた感がある。その理由として、まず『安樂集』自体が難読性の高いテキストであるという点がある。その理由として、まず『安樂集』自体が難読性の高いテキストであるという点がある。これは(一)『無量寿経』や『涅槃経』をはじめとする多種多様な大乘経論を博引傍証すること、(二)それらの引用が甚だ不正確で取意文がきわめて多いことに起因するものと思われる。すなわち、『安樂集』における一六〇以上の引用文について、道綽の引用意図を正確に把握することが困難であったため、テキスト全体の総合的な読解が阻まれてきたのである。したがって、従来は『安樂集』巻上の主要な教説ばかりが取り沙汰され、巻下に説かれる内容も十分に踏まえた教義思想全体の整合性については看過されてきたきらいがある。

加えて、日本においては道綽が浄土五祖や七高僧に名を連ねる祖师の一人として位置づけられ、「曇鸞―道綽」という系譜から、道綽教学は曇鸞の思想を媒体として理解すべきものとされてきた。換言すれば、法然や親鸞を基点とする宗学において、曇鸞教学の継承者という固定化された道綽像が形作られてきたといえる。さらに道綽の思想は浄土教の大成者である善導と比して不鮮明、あるいは不徹底であるとされ、凡入報土説や本願称名念仏説に純化した善導教学の前段として論じられる場合が少なくない。このような傾向は今なお多分に残存しており、曇鸞とは異なる道綽独自の教説や『安樂集』全体に通底する論旨についてはあまり説明がなされていないのが現状である。

こうした問題点を踏まえ、本論では道綽の浄土教思想が『安樂集』において完結したものであると仮定し、そこに散説され、なおかつ、これまで着目されてこなかった道綽の発言にも積極的に焦点を当てた。また引用文一々の改変を注意深く精読することにより、諸先学とは異なる研究視座から道綽の往生浄土説を見直し、その論理構造が有する独自性を追究してゆくことを主眼とした。

なお、道綽独自の思想を抽出するためには、曇鸞の思想と合致する内容とそうでない内容を切り分けてゆく必要がある。具体的な方法として、第一に『安樂集』が曇鸞著作の影響下で成立したことを確認しつつ、それだけでは捉えきれない道綽固有の教説があることを指摘した。第二に従来の宗学において道綽の学説とされてきた聖浄二門判、本願念仏説、自力他力説、念仏三昧説などは曇鸞教学を前提として構築されたものが多いため、これらが本当に道綽の意図を正確にあらわした概念であるのかを批判的に再検証した。そして道綽が提示する往生浄土説を「易行道往生説」と呼称し、その内実は聖浄二門判や本願念仏説で対応し得るものではなく、むしろ道綽独自の易行道説や念仏三昧説、さらには仏土説

などを総合することによってはじめて理解し得るものであると考え、以下の五章にわたってその全体像を明らかにした。

第一章『安楽集』における引用経論とその特徴」では、『安楽集』に引用される大乘諸経論を經典・律部・論疏ごとに分類し、その分類を通じて、『安楽集』における最も特徴的な引用経論が曇鸞の諸著作であることを指摘した。『安楽集』における曇鸞の影響は教判論、実践論、仏身論のみにとどまらず、菩提心や得生以後の議論にまで及んでいる。中国浄土教典籍のなかで、曇鸞の影響をこれほど色濃く残すものは『安楽集』のみである。ただし、道綽の浄土教思想は曇鸞とは全く異なる時代環境や教学背景のなかで思索を重ねて構築されたものであり、このことは『安楽集』と密接な関係にある敦煌文献『無量寿観経續述』を依用し、両書の説示内容を比較することによってより鮮明になった。

第二章「末法凡夫説を背景とした教判論の成立」では、道綽が仏道修行の実践者として考えていた末法凡夫の視点から教判論を再考した。第一節では道綽の教判論の前提となる衆生論について、当時の一般的な学説であった慧遠の凡夫説を概観し、そのうえで道綽の凡夫理解が善導のように大乘菩薩道の実践階位上の外に設定されるものではなく、慧遠と同様に菩薩の階位上に設定されるものであることを指摘した。次いで輪廻無窮と深厚善根という二つの側面から道綽の凡夫説を検討し、同じく有相往生の機類として提示される新発意菩薩と発願往生心との関わりから、『安楽集』に説かれる輪廻無窮と深厚善根という二つの衆生論は決して分断したものではなく、また矛盾を抱えたものではないことを指摘した。すなわち、輪廻無窮とはあくまでも願往生心を発す以前の衆生を表現したものであり、深厚善根とは輪廻無窮の衆生をして願往生心を発させ、新発意菩薩として仏道を歩ませるための契機であると考えられ、このような発願往生心を基点とした新発意菩薩以前から新発意菩薩以後への転換こそが、道綽の易行道往生説の出発点となる。

第二節では法然以来、定説とされ続けてきた「道綽の教判Ⅱ聖浄二門判」という見解に疑問を呈し、末法凡夫説にもとづく難易二道判という視座のもと、道綽の教判論について再検討を行った。特に道綽は曇鸞『往生論註』の難易二道判を引用しながらも、自らの仏教観にもとづいて時・機・教の一致の重要性を説き、阿毘跋致の速得ではなく、末法の凡夫が往生するために実践可能か否かという基準によって、往生浄土を目的とした独自の難易二道判を提示していることを明らかにした。

第三節では教判論に関連する問題として、曇鸞と道綽における自力・他力について比較検討を行い、はじめに曇鸞の自力・他力が対概念として提示されていることを確認した。一方、道綽の自力・他力は曇鸞のように対概念として捉えるべきものではなく、易行道において一つの連続した関係にあることを指摘した。すなわち、道綽の易行道とは現生で菩提心を発し、西方浄土への往生を願いながら念仏三昧を實踐すること（自力）と、その結果、臨終時に阿弥陀仏の来迎（他力）を蒙ることによって往生するという二つの過程を経て成立するものであり、道綽がこのような自力・他力を提示した背景には、あらゆる大乘経論を典拠としようとする意図がみられることを指摘した。

第三章「易行道の実践体系」では、易行道の実践者が修すべき念仏三昧の具体的な行実について検討を行った。第一節では「道綽の念仏は曇鸞の十念論を継承、もしくは発展させた内容である」という従来の見解に対し、曇鸞の著作中にはみられなかった念仏と懺悔・

滅罪・見仏との関連性に着目することにより、道綽が説く念仏には懺悔行や観察行といった礼懺儀礼としての側面が多分にみられることを指摘した。併せて、道綽が阿弥陀仏一仏を対象とした仏名行を提示した背景には、主に北朝から隋代にかけて盛行した仏名懺悔と阿弥陀仏信仰とのつながりが深く関与していることも指摘した。

第二節では多くの研究者によって議論されてきた念仏三昧と五念門の関係について検討を行った。ここでは「称名念仏を徹底させるために五念門を採用しなかった」とする先学の見解に疑問を呈し、『安樂集』には五念門を構成する一々の実践行が説かれていること、そして曇鸞の五念門解釈が諸処で依用されていることから、道綽は仏道修行としての五念門を強く否定しているわけではなく、むしろ五念門のように実践行を類別化せず、それらを阿弥陀仏一仏に対する念仏三昧に包摂することによって、願生者が修すべき実践行を一化しようとしたのではないかと推察した。

第三節では第四大門の内容を中心に念仏三昧の相状と利益を検討した。ここでは念仏三昧を称名念仏一行に限定すべきか否かという不可避な問題を視野に入れつつ、大乘諸経論に広く説かれる念仏三昧とは、道綽にとって菩薩行としても三昧行としても明確な典拠を有する仏道修行であり、一切行を内包した最勝の往生行となることを明らかにした。また道綽の念仏三昧は阿弥陀仏一仏を対象としたあらゆる身体的行為の総称であるが、そこに包摂されるさまざまな実践項目に優劣を求めべきではないことを指摘した。さらに『安樂集』において念仏三昧の相続的な実践を意味する「常念」の用例を整理し、その語義概念と道綽の使用意図から、第一大門に示される「称仏名号」や「称阿弥陀仏」といった表現も単なる称名念仏ではなく、阿弥陀仏の名を称えながら礼拝行や観察行を実践する仏名行として理解すべきであると指摘した。

第四章「道綽の本願理解について」では、大乘諸経論を典拠とする道綽の易行道往生説において、阿弥陀仏の本願がどのように扱われているのかを検討した。第一節では慧遠や吉蔵における願文の分類、さらには曇鸞の三願的証を概観しつつ、そのうえで『安樂集』に引用される四十八願の用例を再整理した。これらの基礎的な作業を通じて、(一)『安樂集』には曇鸞のように第十八、十一、二十二願を並列し、阿弥陀仏の本願力にもとづく大乘菩薩道の展開過程を説明しようとする意図はみられないこと、(二)原文を忠実に引用する曇鸞に対して、道綽は他の大乘経論と同様、願文にも大幅な改変を加えており、願文に対する両者の引用態度には大きな相違がみられることを指摘した。続いて第九大門における諸願文の引用について考察し、道綽以前の諸師にはみられなかった浄土の莊嚴相を示す願文への着目がみられること、得生者の具体的な様相を本願から説明しようとする点には道綽の独自性が垣間みえることを指摘した。さらに道綽がこれらの願文を経証として提示した理由は、西方浄土への得生者が理想的な大乘菩薩の姿となることを明確に示唆するためであったと推察し、併せて五つの願文の選定が曇鸞『讚阿弥陀仏偈』の教説を受け、道綽自身が『無量寿経』に説かれる諸願文の内容を精査した結果であるということを指摘した。

第二節では道綽が最も多く引用し、後世の日本浄土教にも多大な影響を与えた第十八願文について検討を行った。とりわけ、『観経』下品下生との合釈文として理解されている第三大門末尾の第十八願文に関して、『安樂集』には複数の経論を統合し、それらを合釈したような引用文は他にみられないこと、あるいは道綽が九品全体に臨終時の念仏による往生を想定していることなどから、他の大乘経論と同様、末法凡夫の立場から道綽自身が『無

量寿経』の願文を改変した取意文とみるべきであるとの見解を提示した。またこのような願文の引用状況から、『無量寿経』や願文のみを格別に重視するような態度は見受けられず、道綽の易行道往生説が阿弥陀仏の本願のみで形成されたものではないことを明らかにした。

第五章「易行道往生説の論理構造」では、本願論にかわる道綽の思想基盤について、『安楽集』全体を通底する二諦説（二諦大道理）に焦点を当て、道綽の易行道往生説が有する独自の論理構造を明らかにした。第一節では『安楽集』における「二諦」の用例を整理し、道綽にとって第一義諦とは法身や無相、あるいは「仏地果徳真如実相第一義空」と定義されるものであり、世俗諦とは色身相好や有相を指し、仏果にもとづいて顕現される仏の言説・慈悲・救済を包括するものであると指摘した。また道綽は二諦説を『往生論註』の二種法身説中に自説として加えている点から、その内実が有相と無相の相即的な関係によって成り立つことを指摘した。そして、道綽における二諦説は曇鸞のように有相と無相の相即的な関係を示すためのものではなく、念仏三昧による凡夫の有相往生という自らの易行道往生説が、二諦の大道理に順じた大乘仏教の要路であることを証明するためのきわめて重要な論理として用いられていることを明らかにした。

第二節では二諦説を援用した道綽独自の仏土論である境次相接説について検討を行った。はじめに、今日まで弥陀浄土低位説として評価されてきた弥陀浄土初門説を、易行道実践者の視点と二諦説の構造を踏まえたくうえで再解釈し、道綽にとって阿弥陀仏の西方浄土が初門であることの意義とは、現世から来世という往生の過程において、唯一、娑婆世界と時空間的に連続した相接の関係にあるという点であり、なおかつ、二諦の相即的な関係から無相土にも該通する相土であることを明らかにした。つまり、道綽は弥陀浄土初門説によって十方浄土と西方浄土の優劣を論じようとしているわけではなく、易行道の得生処は阿弥陀仏の西方浄土以外にあり得ないということを主張しているように思われる。次に娑婆穢土末処説では、道綽が娑婆世界を穢土の末処と言いつた理由として、釈尊の出現と不在という二点を指摘し、釈尊の遺教のままに念仏三昧を実践して阿弥陀仏の西方浄土に往生すべきであるという道綽の真意を明らかにした。

以上が本論において指摘し、また明らかにした点である。さらに各章での検討を踏まえ、道綽の易行道往生説が有する論理構造とその独自性について論究した。

従来の『安楽集』研究では、第一大門所説の末法凡夫説と報身報土説、第三大門所説の聖浄二門判や第十八願取意文などを通じて、本願念仏説の提唱者としての道綽像、あるいは善導の前提となる阿弥陀仏信仰者としての道綽像ばかりが論じられてきた。これらすべて『選択集』第一章段に提示された『安楽集』、つまりは法然によって抜粋された『安楽集』が後世に与えた影響というべきものであり、必ずしも道綽本人の意図がそのまま反映されているとは言い難い。本論ではむしろ中国仏教史上においてはじめ二諦説を背景とした往生浄土説、すなわち易行道往生説を提唱した道綽『安楽集』の存在を示唆し得たものと考えられる。

本論が提示する道綽の易行道往生説とは、①いたずらに輪廻をくり返してきた輪廻無窮の衆生（第二章第一節）が、②穢土の末処である娑婆世界（第五章第二節）において、仏滅後第四五百年の末法に生を享け、③過去世の宿善によって浄土の教えに遇い（第二章第一節）、④阿弥陀仏の西方浄土への往生を願い求めることによって新発意菩薩となり（第二

章第一節)、⑤大乘諸経論が説くままに念仏三昧を實踐し(第三章第三節)、⑥臨終時には阿弥陀仏の来迎を蒙り(第二章第三節)、⑦まずは相土として具体的な莊嚴相を有する西方浄土へ往生して理想的な大乘菩薩となり(第四章第一節)、⑧菩薩の階位が進趣するにつれて相土から無相土へと通入し(第五章第一節)、⑨無相土において第一義空を証得して仏果を獲得する(第五章第一節)、という一連の過程を指すものである。道綽はこうした往生浄土の過程を易行道と総称しており、これを自らの教判としても強く主張するのである。

このような易行道往生説を提唱した道綽は、諸先学によつて形作られてきた曇鸞教学の継承者、あるいは善導に至つて結実する弥陀報身報土説や本願称名念仏説の前提者とは全く別個の存在である。本論において逐一指摘したように、道綽は大乘諸経論を易行道往生説の典拠とし、大乘仏教そのものの論理構造を二諦説、すなわち有相と無相の相即的な関係に求めたのである。換言すれば、浄土教に対する道綽の視座というものは決して阿弥陀仏の本願のみに傾倒したのではなく、得生者の様相を願文によつて説明したことはきわめて有意であるが、むしろ「依諸部大乘、顯念佛三昧功能不可思議也」という言葉にも顕示されているように、大乘仏教の帰結として浄土教が存在し、その実践行として念仏三昧が広く説かれているからこそ、末法の凡夫に相応する最勝の往生行としてこれを説き勧めるのである。また仏身論に関して、道綽は確かに阿弥陀仏を報身と規定しているが、それはあくまでも浄土において成仏したという意味での報身説(報土成仏説)であり、本願成就身としての報身説ではない。同じく仏土論に関して、境次相接説(第五章第二節)において指摘したとおり、道綽は二諦説をもとに仏土を規定しており、そこにも本願という概念は希薄である。さらに実践論に関して、道綽は仏名行・懺悔行・相好行・本願行として、阿弥陀仏一仏を対象とするさまざまな実践行の総称、すなわち五念門を包摂する形で念仏三昧を提示しており、本願称名念仏一行による往生思想の構築はやはり善導を待たなければならぬだろう。これらの点から、本論では曇鸞教学の継承者、あるいは本願念仏の開顕者としての道綽像ではなく、あくまでも中国が受容した大乘仏教において、念仏三昧による往生浄土こそがその究竟であることを最初に標榜したのが道綽であり、ここにあらゆる大乘仏教の教義体系と実践体系が念仏三昧に集約することを創見した道綽、言うなれば「大乘顕念仏三昧」の提唱者という新たな道綽像を描き出すことができる。

道綽が易行道往生説のなかで教示しているとおり、『安樂集』の主旨とは現生において放逸や破戒などの悪事を犯し、いたずらに輪廻をくり返すしかなかった衆生が、大乘諸経論の説くままに「念仏三昧」を實踐し、その対象である阿弥陀仏にわが身を投じて西方浄土への往生を願い求めれば、第七大門に「若得_レ往生彌陀淨國、娑婆五道一時頓捨」²とあるように、娑婆世界の五悪趣を一瞬にして捨て去り、速やかに往生することができるというものである。無論、それは阿弥陀仏の西方浄土が娑婆世界と相接しているから可能となるのであり、ひとたび西方浄土へ往生すれば「一到_二彼國、即入_三正定聚」³とあるように必ず正定聚を獲得し、仏果へと向かつて大乘菩薩道を退転することなく歩み続けることができる。すなわち、曇鸞のように『無量寿経』の第十八、十一、二十二願という阿弥陀仏の本願の展開過程のみによつて大乘菩薩道を論じるのではなく、道綽はあらゆる大乘経論を精査したうえで、そこから「念仏三昧」という実践体系を抽出し、末法凡夫説ならびに二諦説という独自の論理構造を用いることによつて、浄土教が大乘仏教の要路であるという真実性をどこまでも追求したのである。このような性格を有する典籍はそれ以前の中

国仏教界を見渡しても『安樂集』のみであり、まさに「念仏三昧」という実践行を念頭に置いて作成された教義書であるといえる。そして、『安樂集』には全十二大門を通じて当時の浄土教、あるいは阿弥陀仏信仰に関するさまざまな議論が網羅されており、以後、懐感に至るまでの約一〇〇年間はこの『安樂集』が隋唐代の浄土教の始点に位置づけられることとなる。

なお、本論で明らかとなったように、『安樂集』全体の論旨を支えているものは「二諦大道理」と称される二諦説である。道綽は『安樂集』のなかで、①仏土論（相土と無相土）、②実践論（有相行と無相行）、③往生論（生と無生）、これらすべてにおいて二諦説を根拠とする論旨を展開している。本論の意図するところでもある曇鸞との相違について、特に②実践論を踏まえて道綽が易行道の実践体系として五念門を採用しなかった点を再考すれば、五念門とは作願・観察、すなわち奢摩他・毘婆舍那を主眼とする実践体系であり、その内実は観察行を主体とした有相行であるといえよう。しかしながら、道綽が求めた実践体系は二諦説にもとづく有相行から無相行への展開を含むものであり、五念門の実践項目のみでは二諦説に対応し得なかったのではないだろうか。それゆえに道綽は第二大門において念仏三昧の相状を説明する際、『略論安樂浄土義』の七種念仏説を取意引用し、(一)『撰論釈』に説かれる法身念仏と(二)称名念仏を加えることによって、念仏三昧に有相行と無相行の両側面を与えているのである。また③往生論に關しても、第九大門で『往生論註』を取意引用し、「十方人天生_三彼國_一者、即與_三淨心菩薩_一無二。淨心菩薩即與_三上地菩薩_一畢竟同得_三寂滅忍_一」⁴と述べている。ここでは得生者を主語として明確に提示することにより、得生以後の新發意菩薩が最終的には上地の菩薩と同様に寂滅忍を獲得するという有相から無相への進展を強調し、往生浄土の構造を二諦説によって解釈している。このような二諦説に特化した浄土教理解は曇鸞や慧遠にもみることができない、まさしく道綽『安樂集』のみが有する独自の論理構造である。

道綽の伝記をひも解けば、『涅槃經』に精通していたことがわかり、また六大徳相承説からその教学背景に地論南道派が存在していたことも想定できる。それにも拘わらず、道綽が二諦説において第一義諦を解釈する際、慧遠のようにこれを如来蔵として理解することなく、『大乘起信論』との接点がありながらも如来蔵縁起説を用いることもせず、あくまでも自身の易行道往生説を一貫して主張する点にこそ道綽の阿弥陀仏信仰とその教義体系の特徴があるといえる。つまり、道綽はあらゆる大乘仏教の教義と実践を阿弥陀仏信仰と念仏三昧に収斂し、末法の凡夫が実際に往生可能な修道体系を易行道として勸示しているのである。ここに中国仏教および中国浄土教における『安樂集』の存在意義を認めることができる。後には迦才が『安樂集』の説示内容をいかに批判しようとも、道綽の易行道往生説はどこまでも末法凡夫のために形成された大乘仏教の要路として、今なお十分な価値を有するものであろう。

【註】

1 『大正蔵』四七、五頁中

2 『大正蔵』四七、一九頁上

3 『大正蔵』四七、一九頁上

4 『大正蔵』四七、一九頁下