

善導と『涅槃經』

藤原幸章

一

1 (藤原)

『涅槃經』は、周知のごとく東晋法顯の『大般涅槃經』六卷の訳出によって、事実上中国に紹介せられたのであったが、これに伴う竺道生（？～四三四）のすぐれた洞察とあいまって、この経に対する関心と探求の緒口がひらかれることとなった。加うるにこれに続く曇無讖の『大般涅槃經』、即ち「北本涅槃經」四十卷の訳出と、さらに慧嚴・慧觀・謝靈運等による「南本涅槃經」三十六卷の編成によって、広く南北両地の仏教界に迎えられ、いわゆる「涅槃宗」を形成するまでに盛行することとなった。かくしてこの経による涅槃宗は、南北朝時代から隋を経て唐に至り、天台宗に吸収せられるまで、およそ二百五十年の長き

に亘って存続し、その間多くの偉大な研究者が相継いだのであって、その影響するところ殆んど中国仏教諸体系のすべてに亘るといっていい程に、広く且つ深いものがあつた。就中、浄土教への滲透・影響ははかりしれないものがあつて、特にこの経が唱導する涅槃の三徳・四徳説に基く法身常住無有變易説や、これによる徹底した一切衆生悉有仏性・闡提成仏説の根本主張は、その一つ一つが浄土教の仏身仏土論や、人間論・救済論に積極的な示唆や暗示を与えずにはおかないものがあつた。たとえはこの経の「迦葉菩薩品」に、いわゆる「七種沈没」の第一、「常没」について次の如く説くものは、このことを裏付ける顕著な主張であるといつていいであらう。

如來常住無有變易。常樂我淨終不畢竟入於涅槃。

一切衆生悉有_二仏性_一。一闍提人謗_三方等經_一作_三五逆罪_一。犯_三四重禁_一。必当_レ得_レ成_三菩提之道_一。須陀洹人。斯陀含人。阿那含人。阿羅漢人。辟支仏等。必当_レ得_レ成_三阿耨多羅三藐三菩提_一。(大正12・五七四―五七五)

さればもし善導がこの經に値わなかつたとしたならば、その「偏えに苦ある者の為にする」浄土教学もわれわれの歴史の事実とはなりえなかつたであらうとさえ考えられるのである。

しからばそれは具体的には、どのようなものであろうか。

二

善導と『涅槃經』の関り合いを考えるに当って、先ず注意しなければならぬことは、その師道綽がもともとこの經の研究者であつたという事実である。伝えるところによると、道綽は浄土教に開眼するまでの前半生を、もっぱら『涅槃經』の研究と講説につとめたのであつて、この經を講ずること二十四遍に及んでいたといわれる(統高僧伝、大正50・五九三)。現にその著『安樂集』二巻には、この經を引用すること十数回の多きに達しているのであるが、それはこの書における『無量壽經』の引用二十一回につづくも

のである。われわれは、この事実によつても道綽の並々ならぬ『涅槃經』への関心と造詣の一端を思わしめられるのであつて、それは同時にその資、善導自身におけるこの經への同感と受容の深さを暗示するものといえるであらう。

ところで善導の浄土教が問われる場合、常に注目せられるものは善導をつつむいゆる古今の諸師の『觀經』解釈である。しかるにこれらの諸師はまた、一人の例外もなく、『涅槃經』に対しても深い関心をよせていたのであつて、たとえば善導の『觀經疏』に最も強く影響したと考えられる淨影慧遠には、この經の『義疏』十巻が現存するのみならず、同じく『大乘義章』には著者慧遠のもつ涅槃學の高い成果が随所に示されていること、周知の事実である。また南地にあつて天台宗を大成し、しかもその晩年特に熱烈な浄土願生の信仰に支えられた国清智顛は、直接註疏をこそ著わさなかつたがこの經に対する深い造詣は、その教義組織の中に顕著に示されているところである。就中、五時八教の教判論によつて、この經は全仏教々学中不動の地歩を占めることとなつた。さらに三論の嘉祥吉藏もまた同じくこの經に注目し、『涅槃遊意』一卷を今に伝えているところである。

この事実は善導をつつむ歴史環境そのものが涅槃學全盛

の状況下にあったことを物語るとともに、これらの諸師と関り合わねばならなかった善導自身において、同じくこの経への関心は必然的なものがあつたことをおもわしめられるのである。いわんやすでにこの経に精通した道緯によつて願生浄土の夙心を満された善導であつた。としたならば、たといその自著には『涅槃経』の名が全く掲げられていなくとも、この経に対して善導が同じく深い関心と理解をもち、そこから多くを受容し撰取したであろうと考えるのは、極めて自然であるといつていいであらう。この点、わが国の浄土宗鎮西派祖聖光弁長がその著『浄土宗要集』(浄土宗全書、10・二三七)に、

今善導和尚約経時涅槃宗人。

と論断するものは、示唆に富んだ評言であるといえる。但し遺憾ながら弁長はかくのごとくいわれるについての論証を全く試みていない。もともとこれは「念仏行者懺悔罪障事」を問題とした中の評言であつて、格別これ以上にはのべていないけれども、その然るべき根拠が、弁長自身には、おそらく用意せられていたに相違ないと思われる。われわれはこれによつて善導と『涅槃経』に関して、両者の浅からぬ関り合いが、日本の鎌倉時代法然門下においてすでに注目せられていた事実を察知しうるのである。

ところでこの問題についてさらにやや具体的に注目したものが、同じく法然門下において、弁長のほかにもあらわれた。それは親鸞と同じく承元の法難に連坐して、阿波に配流せられたと伝えられる成覚幸西である。幸西は『玄義分』序題門冒頭の真如論と『涅槃経』の根本思想である「法身常住無有変易、一切衆生悉有仏性説」との関連に注意して、ここに善導の『涅槃経』受容の具体相を指摘したのであつた。即ちその著『玄義分抄』(膳写印刷本、五〇七)において、「序題門」冒頭の叙説は、いわゆる初頓『華嚴経』より終り『涅槃経』に至るまでの釈迦一代教を包括するものと理解して、特に『涅槃経』については疏文の「凡聖齊円」の一句を解釈するに

「凡聖齊円」といは真如を具せざる心なしと云也。是則『涅槃経』の意也。「凡」といは五乗已下、「聖」といは十聖已上。

といひ、また「悟入永生之楽果」との疏文については、「悟入永生之楽果」といは界外法性之常楽無漏真実の楽果也と悟入せしむ。無垢真如に至らしむといは果也。始め三七日之説より、終り一日一夜の教に至まで、唯斯の一を成ず。故に初後の二教を引て序題の初に置く。

幸西のこのような主張は、恐らく天台の五時教判によるものと思われるのであるが、彼には『玄義分抄』の他には『浄土源流章』による以外に資料が現存しないため、これ以上には確かめるべきがない。いずれにしてもこれによる限り、それは明らかに善導における『涅槃経』の悉有仏性説受容の事実を承認した解釈であることは確かである。それゆえにここには真如の凡聖齊円、有垢・無垢の両真如論を以て全仏教を統括し、仏教とは要するに一切衆生をして内に遍在具有する有垢真如を転じて、無垢真如に至らしめるより他にはなく、それこそ「界外法性之常樂、無漏真実の樂果」そのものであって、釈尊出世の本意はまさしくここにあると論じているのである。

幸西の解釈は極めて簡単ではあるが、さきの弁長と共にここでも善導浄土教と『涅槃経』との関り合いが指摘せられていゝることだけは確かである。

三

以上、法然門下に名をつらねる弁長・幸西の指摘を紹介したのであるが、これによって善導における涅槃學的教養は、既に早くから注目せられ承認せられていたことを知りうるのである。いまこのような指摘、就中、幸西のそれに

よって善導疏をみると、われわれは初めの『玄義分』序題門の主張から既に『涅槃経』的要素を見通すことが出来る。それゆえに善導『観経疏』には、以下の随所にその涅槃学受容の事実が確かめられるのである。

たとえば『玄義分』経論和会門の第六、「二乗種不生」章の「是報非化」論には

彼弥陀現是報也(親鸞聖人全集、加點篇(3)、三三〇)と論定し、これをうけて

既言報者、報身常住永無生滅。

と述べるものは、上來しばしばとりあげてきた『涅槃経』の

如来常住無有變易(大正12・五七四)

とか

如来是常住法無有變易(大正12・三三七)

との根本主張を背景とし、これに積極的な示唆をうけたものではないであろうか。もとより善導の場合は、『大乘同性経』をはじめ、『無量寿経』や『観経』等の経説が直接の論拠とせられていることはその現文に明らかであり、しかもつづいて『観音授記経』の弥陀入滅説を通釈するに、『大品般若経』如化品をもって論証しているのであって、どこにも『涅槃経』の名を明示してはいない。けれども少

くともその根本的な思想背景としては、『涅槃經』の如来常住説が前提とせられていることを思わしめられるのであって、殊に浄土教は根本的に教主釈尊を失ってより既に時久しいとの深い悲しみに立つ。当今は末法、現に五濁悪世であるとしかしいような悲しむべき歴史の現実はいかんともしがたい。それゆえにこそいよいよ募りくるものはありし日の世尊への思慕の情であり、求められるものは永遠常住なる無量寿仏である。「唯有浄土一門」以情稀可ニ趣入ことか、「唯有浄土一門可三通入一路」とは、道綽の至言である(安樂集、上・三・三五)。とすればここに浄土一門の出発点を定め、しかも『涅槃經』によった道綽につながる善導が、仏身常住を根幹とするこの經に着目して、これを無量寿仏の上にくけとめ、ひたすら願生浄土の信心に生き、それゆえにまた至純に釈迦如来を思慕した所以もほぼうなづかれるであろう。かくして善導の『涅槃經』への関心は、ただこの一点からだけでも想察せられるようにおもわれる。いずれにしても前記『玄義分』の「報身常住永無生滅」と、『涅槃經』の「如来常住無有變易」とは、単なる偶然的の暗合ではないと考えられる。なおまた上の弥陀入不入説について善導が「入不入義者、唯是諸仏境界。尚非三乘淺智所闕。豈小凡軀能知也」(加點篇③・三三三)とい

うものは、『涅槃經』壽命品に「善男子。如来境界非諸声聞緣覺所知」(大正12・三八二)との經説に相応している。すでに仏身の常住説がかくの如く『涅槃經』を思わしめるものがあるとすれば、仏土に關しても当然両者の対応が考えられて、ここにもまた善導の『涅槃經』受容の事実が指摘せられてくる。即ち具体的には次のごとくである。善導はその著作の随所に「極樂」といい、また「安樂國」と表現し、これを『觀經』の經説に基いて、具象的、事物的に描出し、酷しく無相離念の仏土觀を否定して自ら真摯な深い憧憬を捧げていることは、その著作の全篇にみざる不動の信念である。かくしてこそ偏えに常没の凡夫のためにする弘願大悲の世界が積極的に顕示せられ、『觀經』浄土教の真義が開顯せられうるのであって、それは善導楷定の重要な一環をなすものといえる。しかるに浄土が指方立相の世界として具象的に表現せられればせられるほど、そこからもろもろの人間の固執が惹き起こされてくることは、否定しがたい悲しいわれわれの現実である。それゆえに善導は一面において感覺的、実体的な莊嚴相をもった「極樂世界」をたたえつつ、また一面においてその本質が因願酬報のゆえに「無為涅槃界」(法華讀卷下、加點篇④・六四)であり、「自然即是弥陀國」(般舟讀、加點篇④・二七二)

であつて、涅槃法性を本質とした高妙報法の浄土であることを強調しているのである(支義分、加点篇(3)・三六)。善導によれば「往生安楽国」とは、「從_レ仏道遙歸_ニ自然_一」することであつて、「極楽」とは、「西方寂靜無為樂。畢竟逍遙離_ニ有無_一。大悲薰_レ心遊_ニ法界。分_レ身利物等無_レ殊_一」(定善義、加点篇(3)・一一八)からしめられる世界であつた。それゆえにこそ極楽であり、浄土であつたのである。

ところで『涅槃經』には、大涅槃についてこれを常樂我淨の四徳をもつて説きあらわしていることは上に一言したごとくであるが、恐らく善導はこの大涅槃の四徳、就中樂徳において極樂の「樂」の内容を、また淨徳において浄土の「淨」たる所以を領解する有力な拠りどころとしたのではあるまいか。もともと常樂我淨は如来法身・大涅槃そのものであるから、それはまたそのまま仏土の四徳でもあるからである。「徳王菩薩品」(大正12・五〇三)にはこの四徳について、「樂」と「淨」とを大要つぎのごとく説いている。

即ち「樂」については、「大樂」をもつて「大涅槃」の本質とし、これを四樂に分説している。第一に「大樂」は相対的な一切の苦樂を超えた「無苦無樂」即ち絶対樂であつて、それはくずれゆく無常敗壞の凡夫の樂ではなく、永遠に變易なき「常樂」である。第二に「大樂」は一切の虚

偽や迷妄を永く絶つた「大寂靜」である。第三に「大樂」は「一切知」である。第四に「大樂」は金剛不壞であつて「煩惱身無常之身」をこえる、というのである。これによれば要するに「大樂」とは相対的な苦樂をこえた變易なき絶対常樂であつて、それゆえにそれはそのまま「極樂」の「樂」の本質であるといつていいであらう。

さらに、「淨」については「純淨」「大淨」をもつて「大涅槃」そのものとし、同じくこれに四種を説く。第一に純淨、即ち「大淨」はすべての「有」「不淨」をこえて永遠に「淨」である。したがつて第二に諸仏如来は「業清淨」の故に、第三に「身清淨」であり、第四にまた「心清淨」である。かくして仏心無漏清淨なるを「大淨」「大涅槃」と名ける、というている。さればわれわれは上に一言した善導の「因願酬報」説にかえりみて、いまここに説く「純淨」とか業・身・心の清淨説が、先の「樂」徳と同じく善導の浄土觀とまったく無関係であつたとはいへないものがある。とわいえ、このような『涅槃經』文と嚴密に相い応ずる『善導疏』の表現はみられないのみならず、善導の身土論は直接的には曇鸞・道綽につながるものとみるべきであらう。しかし善導が仏土についてこれを「弥陀淨國」とか、「極樂無為涅槃界」とかいうとき、そこには上

記のごとき経説が顧みられていたことを思わざるをえないものがある。われわれはここにもまた善導における『涅槃経』との深い連関の一端をおもわしめられるのである。

四

ところで仏土に関する問題もさることながら、これにもましてさらに重要な事柄は、善導の偏為凡夫論とこの経の阿闍世入信の経説との本質的なつながりである。阿闍世のすくい、即ち上に掲げた、「迦葉菩薩品」の「七種沈没」説の第一、「常没」者のすくいに直結し、そのままこの経の「一切衆生悉有仏性・一闍提成仏」の根本説を立証するものであるが、それはまた直ちに善導の偏為凡夫論の根本信念を支えるものと考えられるからである。

善導の浄土教が楷定古今の確信を以て構成せられる所以は、何よりも全人間のための仏道を広開したという一点にあるといていいであろう。「偏えに常没の衆生のためにする」とは、まさしくこのような善導浄土教の根本義を表明したものと見える。ところでこのことを根源的に支えるものは善導自身における弘願の深信であって、それは阿弥陀仏の本願そのものに根ざすこと、いうまでもない。従って偏為凡夫の原理的教証は、根本的には「十方衆生若不生者不取

正覚」となられた弘願の大悲そのものに求められるべきであって、それは達多・闍世の悪逆に端を発した『観経』一經の教義構造がこれを裏付けているところである。それゆえに善導は特にこの経の序分に展開する王舎城の悲劇に注視して、そこに罪濁の人間そのものに直結した、真実のすくいを明らかにする偏為凡夫の教証を確かめたのであった。しかるに王舎城の悲劇の主謀者阿闍世は、まさしく『涅槃経』においてこそ「無根の信」を体験して、逆悪の自己に即するまことのすくいを身証したのであった(梵行品、大正12・四八一)。それゆえにこの一点からいうならば、この経はまさしく『観経』と同一テーマに連った経典として、いわば『観経』をうけてさらにこれを結ぶ経典であるとすらいえるであろう。善導の『観経』解釈の根本的な特質として顕著なことの一つは、この経の序分に展開する王舎城の悲劇と、それを構成する人々そのものの上に浄土教興の機縁を見出し、弥陀浄土の大悲がこれらの人々にごそ直結する所以を明らかにしたところにある、ということができる。それゆえにごそ善導は『観経』浄土教の焦点が、「偏為凡夫」ということ一つに結ばれる事実を、その全著作の根本主題として明確にしたのであった。しかしてその場合、この主題を支える何よりの教証として注目せられたも

のが、『涅槃經』の阿闍世入信の教説であつたと考えられる。それゆえに特に『序分義』の解説には、王舎城の悲劇に關してしばしば『觀經』の現文をこえて詳細な解説がなされているのであるが、後にその一端を示すようにあきらかに『涅槃經』からの導入が多くみられるのである。

『涅槃經』には如来常住・悉有仏性の主題を明らかにするために難治の三病を説き、特に五逆・謗法・一闍提の成仏を問題とするのであつて(現病品、大正12・四六二)、しかもこれを具体的に顯示するものが「梵行品」の課題として説かれる阿闍世の物語である。特に

我今当_下為_三是王_二住_レ世。至_三無量劫_二不_レ入_レ涅槃_上(梵行品、大正12・四七五)

為_三阿闍世_二不_レ入_レ涅槃_上(同上)

との世尊の「密義」のごとき、また仏心を

於_三諸衆生_二非_レ不_レ平等。然於_三罪者_二心則偏重。於_三放逸者_二心則生_三慈悲念。不放逸者心則放捨。(梵行品、大

正12・四八一)

と説く耆婆の領解のごときは、善導に深い感動を与えずにはおかなかつたに相違ない。されば善導はまさしくこれに應ずるかのごとく

然諸仏大悲於_三苦者。心偏愍_二念常没衆生_上。

といひ、

亦如_三溺_レ水之人。急須_三偏救。岸上之者何用濟為(玄義分、經論和會門(3)・一九)

とのべ、さらに

如來說_三此十六觀法。但為_レ常没衆生。不_レ干_三大小聖_上

(同上(3)・二七)

等と、偏えに凡夫の爲にする浄土の大悲そのものを確信をもつて広開するのである。かくして『涅槃經』はついに「斷善根・不可治・焦種・無目・非法器」とまでいわれる一闍提のためにすら、その成仏を保証するのである(たとえば徳王菩薩品、大正26・五一九)。されば『涅槃經』はこの点からいふならば、韋提希のすくいを主題とした『觀經』と照応しつつこれを結ぶものといふべきであつて、現に『觀經』下々品に示される逆惡不善の人間類型と、これに直接する弘願の大悲は、特に阿闍世や提婆のすくいをも予想し暗示するものといつていい。としたならば『觀經』に全身心を捧げた善導が、同じく『涅槃經』研究にうちこんだ道綽につながり、しかも『涅槃經』流行の時代にあつてこの經を無視したものとはいかにしても考えられない。われわれはいま上来を顧みて善導の次のごとき発言におよぶとき、いよいよこの事実の確かさをおもわしめられるの

である。

但如来恐_レ其造_レ斯二過_一(五逆・謗法)。方便止言_レ不_レ得_レ往生。亦不_レ是_レ不_レ撰也。……若造還撰得_レ生。(散善義

(3)・二二〇～二二一)

以_レ三願力_二五逆之与_三十惡_一罪滅得_レ生。謗_レ法_レ闍_レ提_レ廻_レ心_レ皆往。(法事讀上(4)・一三)

念念消_レ三除_レ五逆障。謗_レ法_レ闍_レ提_レ行_レ十惡。廻_レ心_レ念_レ仏_レ罪_レ皆_レ除_レ病者。身心覺醒悟。眼前即有_三金華現_一。(般舟讚(4)・二八二)

この中第一文はいわゆる逆謗除取、抑止撰取の問題に答えたものであるが、逆謗者のすくいがここに「若造還撰得_レ生」と確信をもって断定せられるについては、確かに『涅槃經』梵行品を中心とする阿闍世のすくいに関する経説が、その背景として考えられていたものといわねばならないであろう。それゆえに第二文においては、五逆・十惡のみに止らず謗法・闍提に至るまで皆往くとまで揚言せられている。かくのごとく闍提成仏が確信せられるに至った直接の教証は、これを經典に求める限り『涅槃經』の他にはありえないであろう。かくして第三文には、五逆・謗法・闍提の三者をさして「病者」に喩えているのであるが、それはまさしく『涅槃經』現病品のその病い治し難きいわゆる難治の三病説によるものであることは確かであろう。

經には次の如くといっている。

迦葉世有_三三人_一。其病難_レ治。一謗大乘。二五逆罪。三者一闍提。如_レ是三病世中極重。……從_三仏菩薩_一得_レ聞

治_二已_一。即便發_三阿耨多羅三藐三菩提心_一。(大正12・四三一)

尚また善導が『玄義分』第五定散料簡門(加点篇(3)・一二)に提出したいわゆる三重六義の第三重に「五明_二能_レ為_二即是如来。六明_二所_レ為_二即韋提等是也_一」のとべて、『觀經』のすくいが特に韋提を中心として一切衆生に集中する所以を明らかになっているのであるが、この場合、「能_レ為_二所_レ為_一」の「為」とは、上述「梵行品」の如来の密義に説かれた「為_二阿闍世王不_レ入_三涅槃_一」・「為_二阿闍世_一無量億劫不_レ入_三涅槃_一」とある「為」のところに基く善導の語法ではあるまいか。恐らく『涅槃經』のこの「如来の密語」は、善導にとって深い感動をよびおこさずにはおかないものがあつたに相違ないとおもわれるからである。

五

われわれは以上、善導の『涅槃經』受容についてその教の主要問題の上にこれを確かめてきたところであるが、上述したものの他さらに『善導疏』における『涅槃經』的表現の特に著しいものを指摘し、以て上巻の確かめをより

- 10 広く敷衍したいと思う。この場合叙述の簡を期するために、
 両者の本文を対照併記することとしたい。しかしてその方
 法は、例えば 1・2 等の標示の下に『善導疏』文を、1' 2'
 等の下にはこれに対する『涅槃經』文を掲げることとする。
 1 大悲隱_レ於西化_一驚入_二火宅之門_一。灑_二甘露_一潤_二於群萌_一。
 (玄義分(3)・五)
 釈迦如来真報土。清淨莊嚴無勝是。為_レ度_二娑婆_一分化
 入。八相成仏度_二衆生_一。(般舟讚(4)・二三〇) (法華讀上(4)
 ・六参照)
 1' 善男子。西方去_二此娑婆世界_一。度_三三(四)十二恒河沙
 等諸仏国土_一。彼有_二世界_一。名曰_二無勝_一。……我於_二彼土_一
 出_二現於世_一。為_レ化_二衆生_一故。於_二此土閻浮提中_一現。轉_二
 法輪_一。(徳王菩薩品、大正12・五〇八)
 2 縱發_二清心_一猶如_レ画_レ水。(序分義(3)・四八)
 2' 譬如_三……画_レ水速滅_レ勢不久住_一。……如_レ彼画_レ水。(梵
 行品、大正・四五三)
 3 仙人曰。卿当語_レ王。我命未_レ尽。王以_二心口_一遣_二人殺_レ
 我。我若_レ与_レ王作_レ児者。還以_二心口_一遣_二人殺_レ王。(序
 分義(3)・五五)
 3' 一仙……作_レ誓言。我実無_レ辜。汝以_二心口_一横加_二戮害_一。
 我於_二来世_一亦当_レ如_レ是還以_二心口_一而害_二於汝_一。(梵行品、
 大正12・四八三)
 4 從_レ仏索_二徒衆_一。并諸法蔵尺付_二嘱我_一。(序分義(3)・五九)
 4' 唯願如来。以_二此大衆_一付_二嘱於我_一。(迦葉菩薩品、大正12
 ・五六五)
 5 舍利弗目連等即大法將。我尚不_レ下將_二仏法_一付属。況汝
 痴人食_レ唾者乎。(序分義(3)・六〇)
 5' 舍利弗等聰明大智世所_二信伏_一。我猶不_レ下以_二大衆_一付嘱_上。
 況汝癡人食_レ唾者乎。(迦葉菩薩品、大正12・五六五)
 6 母懐胎已經_レ於十月。行住坐臥生_二苦惱_一。復憂_二産時死
 難_一。若生已經_レ於三年。恒常眠_レ尿臥_レ尿。床被衣服皆
 亦不_レ淨。(序分義(3)・九三)
 6' 奇哉我母受_二大苦惱_一。満足十月。懐_二抱我胎_一。既生之後
 推_レ乾去_レ湿。除_二去不淨大小便利_一。(如来性品、大正12・
 四一九)
 7 父母者世間福田之極也。(序分義(3)・九二)
 7' 父母是良福田。(壽命品、大正12・三八一)
 8 仏者即是出世福田之極也……仏は無上福田。(序分義(3)
 ・九二一(九三))
 8' 我是衆生良福田故。(壽命品、大正12・三七五)
 9 經云。一切諸衆生。無_レ不_レ愛_二壽命_一。勿_レ殺勿_レ行杖。
 怨_レ已可_レ為_レ喩。(序分義(3)・九五)

- 9' 一切畏_レ刀杖。無_レ不_レ愛_レ壽命。恕_レ己可_レ為_レ諭。勿_レ殺勿_レ行_レ杖。(如來性品、大正12・四二七)
- 10' 如_レ似以_レ印印_レ泥。印壞文成。(序分義(3)・九七)
- 10' 如_レ蠟印印_レ泥。印与_レ泥。合即印滅文成。(師子吼菩薩品、大正12・五三五)
- 11' 如_レ下似無_レ術通_レ人居_レ空立_レ舍也。(定善義(3)・一四六)
- 11' 譬如_レ空中舍宅微塵不_レ得_レ住立。(如來性品、大正12・四一五)
- 12' 外現_レ賢善精進之相_レ內懷_レ虛假。(散善義(3)・一七〇)
- 12' 外現_レ賢善_レ內懷_レ貪嫉。(如來性品、大正12・三八六)
- 13' 常沒常流轉(散善義(3)・一七二)
- 13' 如_レ恒河中有_レ七衆生。一者常沒……(迦葉菩薩品、大正12・五七四)
- 14' 是名_レ真仏弟子_レ(散善義(3)・一七三)
- 14' 是人真我弟子。(如來性品、大正12・三八六)
- 15' 不_レ下為_レ一切別解別行異學異見異執_レ之所_レ退失傾動也。不_レ下為_レ一切異見異學別解別行人等_レ之所_レ動亂破壞。(散善義(3)・一七四～一八〇)
- 15' 不_レ下為_レ一切諸魔外道_レ之所_レ破壞。善男子汝已安住不_レ下為_レ一切諸惡邪惡風_レ之所_レ傾動。(現病品、大正12・四三〇)
- 16' 即自念言。……今日定死不_レ疑。(散善義(3)・一八二～一八五)
- 16' 尋自思惟。我於_レ今者定死不_レ疑。(壽命品、大正12・三七四)
- 17' 二河譬喻(散善義(3)・一八二～一八五)
- 17' 一篋四蛇五旃陀羅の譬(徳王菩薩品、大正12・四九九)
- 18' 更無_レ諸苦。經云。猶如_レ比丘入_レ三禪之樂也。(散善義(3)・二二二)
- 18' 身心安樂。譬如_レ比丘入_レ第三禪。(徳王菩薩品、大正12・四八九)
- 19' 釈迦如來實是慈悲父母。(般舟讀(4)・二二九)
- 19' 如來常為_レ一切衆生_レ而作_レ父母。(如來性品、大正12・四二二)、如_レ言_レ如來猶如_レ父母。(現病品、大正12・四三三)
- 以上は特に顯著なものにつく指摘であるが、両者の類同の多きことは、かの淨影慧遠の『觀經義疏』との類同につぐものといふことができる。もとより善導はこれらすべてを『涅槃經』によつたものとのみい切れないものがある。けれどもこの表示中9・18のごときは善導において經名こそ明示していないけれども、殊更に「經云」とかかけてしかその文言が全面的に『涅槃經』と一致する事実から推定するならば、それはまさしくこの經によつたものと

いうべきであろう。また17の二河の譬喩についても、もとよりその本質は『観経』浄土教の精神そのものにあるけれども、その構成や文章表現は恐らく『涅槃経』の一箇四蛇五旃陀羅の譬えに、多くを倣ったものであろうことは、両喩の構成の甚だ相近いこと、並びに表現の類同において、殆んど確かであるとみていいであろう。『涅槃経』のこの譬喩は長文であるから、詳論する余裕をもたないが、そこに用いられた用語の中、特に二河喩のそれに全く一致するもの、さらに極めて相近いもののみを注意しても、甚だ多くを確認することができる。さらにまた『涅槃経』月喩品(大正12・四二)の「涅槃風王の譬」も、善導には感銘深きものがあつたと考えられる。そこにはまたしばしば二河喩にみられる発想や表現を彷彿せしめるものが見受けられるからである。なおまた11・12・16等も注視せられるべきである。

六

われわれは上来善導疏文によりつつその『涅槃経』受容の事実を確かめてきたのであるが、これによって善導教義におけるこの経の地位は決定的な重さをもつことが明らかとなつた。この点からいえば「今善導和尚約経時涅槃宗

人」との弁長の評言は当を得たものといえるのであつて、それは特に『観経』序分の文義を解釈した『序分義』と、九品段の経意をあらわした『散善義』において著しいものがあることは、上掲によって領かれるであろう。このことは善導の『涅槃経』受容が、この経の阿闍世の興逆及びこれによって代表せられる逆・謗・闍提のすくい、即ち善導浄土教を貫く偏為凡夫論の最も有力な教証の一つを、特にこの経から重点的に注意深くききとつた事実を物語るものといふことができる。善導が注視した王舎城の悲劇に象徴せられる人間葛藤や、逆謗闍提の皆往説、さらには二河白道の譬喩の構成等は、まさしくこれを裏付けるものといふべきである。殊に韋提の苦悩に全面的に同感しつつ『観経』を聞いた善導にとつては逆謗の子阿闍世の救いを明らかにした『涅槃経』は、直ちに韋提及び善導自身のすくいを保証する何よりの教証であつたに相違ない。のみならず師の道綽の豊かな涅槃学的教養に導かれ、併せて当時における涅槃宗流行の歴史状況を思うとき、善導の『涅槃経』受容の事実はいよいよ動かし難いものといわねばならない。

さればもし善導にして涅槃学の教養がなかったならば、その偏為凡夫を主軸とする浄土教学は成り立たなかつたに

相違ない。ここに善導の道綽邂逅の本質的意義があると考
えられる。道綽の深い涅槃學への造稽は、「一切衆生悉有
仏性」とこの經の根本精神と、これに背反する現実の自
己との矛盾を問わずにはいられなかった。それは実に人間
存在の根源に關わる問いであったが、それは道綽をして
「末法濁世」の時と「一形造惡」の機をふまえつつ、遂に
「唯有淨土一門可通入路」と決断せしめずにはおかなか
たのであった。道綽のこのような課題と決断をふまえて、
これを『觀經』一經の上に確かめたものこそ、他ならぬ善
導自身であったのである。善導の『觀經』解釈の原点は、
彼が心血を注いだ三心積、就中、深心積の二種深信論にあ
ることは間違いないところであるが、しかもその根本
構造は、師の道綽が自らに問いつめずにはいられなかった
課題をうけて、これに本質的に答えたものといえるであろ
う。このことは二種深信の疏文にかえりみて容易にうなづ

かれるところであろう。とすればここから出発した善導の
『觀經』解釈は、根本的に『涅槃經』と深く関り合うのは
当然であるといわねばならない。上にわれわれが確かめて
きたごとく、善導の『觀經疏』にしばしば『涅槃經』的発
想や導入が認められるのも極めて自然であるというべきで
ある。

かくして善導は『涅槃經』によりつつ、そこからその楷
定教學の重要教義に、貴重な示唆と暗示をうけとめたに相
違ない。善導にしても『涅槃經』との出値いがなかった
ならば、その淨土教學はわれわれのものとはならなかった
であろうとくりかえしいった所以である。

なお、悉有仏性論と善導の問題については、大谷学報
(四六の四) 所載の拙稿を参見していただきたい。

(本学教授、真宗学)