

普敬認悪と一生造悪

——中国における末法自覚の両面——

織田 顕祐

(大谷大学)

一 問題の所在

仏教における善と悪の問題は、今日のような混沌を深める時代の中ではひととき重要な問題であると考えられる。なぜなら、近代の知性中心主義は、様々な問題を露呈しつつも、ますますその度合いを深め、その延長上に問題の解決を見ようとしているからである。それは現実的には、人間を取りまく諸条件の問題に重大な変更を迫るところまできている。また人間存在の中心的な拠り所、つまり宗教の問題としても様々な根源的問題を露呈させている。もはや私たちにとって仏教は無条件で与件的に真理として受け容れることのできないものに見えている。この意味において、私たちにとって仏教は自明の前提ではあり得ないと言えるのではないのだろうか。このような状況において、仏教が私たちに問いかける問題とは一体どのようなことであるのか。また、仏教の願いから言って、何が善で何が悪なのか。この点をはっきり聞き取り、混沌の時代を開いていかなければならないのである。一体、私たちと仏教との接点はどこに求められるのであろうか。直接、仏に出会ったことのない私たちにとって、仏との出会いとは一体どのようなこ

ととして人間に実現すると言えるのであろうか。このような問いに対する明確な回答が今日必要なのである。仏に出会ったことのない私たちにとって、仏教とは一体どのような意味を持つものであるべきなのか。それは、經典の言葉借りるならば、世間であって世間を出離していく道を得ることにあると言えるであらう。⁽¹⁾それは、私たちが立っている世間そのものの構造を明らかにすることであり、同時に私という人間を知ることでもある。このような観点に立つならば善惡という問題は、人間を出離に向かわしめるか否かによって立てられる基準であると言えるだろう。このように考えてくると仏教がそもそも前提でない以上、善惡という問題は、行為以前に何らかの基準として存在するものではないということとは明白である。それ故、善惡は行為の結果として成り立つことなのであって、出離生死という結果によって初めて善惡が人間にとって重要な問題なのであると言いうことができるのである。

仏教が与件ではないということは、經道滅尽ということによって逆接的に人間に知らされる。それ故、中国に於いて末法の自覺に立って人間の抛り所を求めた信行（五四〇―五九四）と道綽（五六二―六四五）の教えを通して、人間と仏教の接点を考えてみたいというのが本稿のねらいである。

二 三階教の普敬認惡について

末法の自覺という意識は、それまで自分たちにとって自明であった仏教が、もはや自明ではあり得ないということを含む。つまり、前提そのものが問われているのであって、仏教とどのように接するののかという、仏教と人間の関係を前提とした問題意識ではないのである。ここに現代の私たちと共通する問題があると言える。そこで、はじめに中国において非常に特徴ある教理を展開したと言われる、三階教の主要な教理を通して問題点を確認しておく

たい。

三階教は、政治的な弾圧をしばしば受けたこともあって、教理の展開などの全体像がなかなかつかみにくい点はない。また典籍の多くも散逸しており、具体的な内容を知るための資料の位置づけそのものにも困難な問題がある。従って教祖と言われる信行自身がどの程度までの教理を展開したのか、ということも確定できない要素が多いのである。そこで基本的なことのみによって三階教の主張の要点を確認することにした。

この点で大きな示唆を与えてくれるのは、華嚴宗の智儼（六〇二―六六八）の『五十要問答』である。智儼は『五十要問答』に三階教の教理を長々と引用した後で結論として次のように言う。

問う、人集教中に八種仏法の差別を説く、云何。答う、闡提病を滅せんが為に普敬認惡の法を成ず、其れに兩段有り。——中略——理に於いて順ずること有るが故に録して之を附す。（大正四五、五三二b―四a）

この部分は、矢吹博士が「対根起行法」と名づけた残巻と完全に一致することから、三階教の原初の教理を紹介しているのではないかと考えられるのである。要するに智儼は、三階教を「人集教」と称し、その中心思想は「普敬認惡」にあると見、その教理は「理」としての面からは妥当なものであるとしているのである。

それでは、三階教の基本的な思想とは一体どのようなものであるのだろうか。この点を示す遺文は次のようなものである。

第二大段、一切第三階仏法内仏滅度後時節分齊義を明驗すとは、一には明かす、文当、仏滅度五百年已後は、文当、千仏も一切衆生を得度すること能はざる時なり。迦葉經に説くが如し。二には明かす、文当、仏滅度の後千年以後、文当、百千万億仏も一切衆生を得度すること能はざる時なり。上仏多少の次第を以て之を驗するに、義

当、仏滅度一千年已後なり、仏藏經に説くが如し。三には明かす、文当、末世の時に於いては、義当、仏滅度の後、文当義当、一切正法行ぜざる時なり。文当義当、唯一切三種顛倒衆生のみ有る時なり。大薩遮尼乾子經に説くが如し。『三階仏法』巻第一、矢吹慶輝著『三階教の研究』遺文2、六五ページ）

つまり、仏滅後の仏道のあり方を五百年ずつに区切つて、その特徴を明らかにし、今は末世であり一切の正行は行じられない時であると言うのである。そしてこの三時（＝三階）のそれぞれについて、教とそれを受ける機との関係を次のように定義する。

第一階 一乗の法……一切利根の一乗の機

第二階 三乗の法……利根正見の三乗の機

第三階 一乗の法……破戒邪見の乗外の機（空見有見断善根の衆生）

これはどのようなことを表しているのかというと、第三階の衆生は、第一第二階の衆生の仏法（別法）には該当しないということであり、ここに三階教独自の「普法」という仏法が提起されるのである。

それでは、普法（普眞普正仏法）とは一体どのようなことを意味するのであろうか。これを説く殘卷の文は極めて長文であり、ここに一々引用することができない。そこでその要点のみを示せば次のようになるであろう。

ア、衆生が本来仏である点について（普敬）⁽³⁾

①如来藏仏（楞伽、勝鬘、涅槃等經説）

②仏性仏（涅槃經説）

③当来仏（法華常不輕菩薩品等説）

④ 仏想仏（既に述べたように一切は真仏に他ならないと思うこと）

これは諸大乘經典に如来藏や仏性が説かれて、衆生の本来性が仏と等しいと説かれることを受けている。全ての衆生は仏と等しいのであるから、全ての衆生を仏として尊敬しなければならないということを「普敬」と言うのである。これに対して自分自身を振り返ってみれば様々な煩惱に満ちあふれていることは否定できない。そこでこれを「認悪」と称し、

イ、自身の悪（認悪）については、十二段を示す。⁽⁴⁾

従って衆生の実践行としては、まず何よりも自分自身を懺悔することであり、これは

ウ、懺悔の対象として七階仏名をあげて、六時礼懺を实行（懺悔、礼仏、発願、廻向）する。⁽⁵⁾

という形で示される。更に他の衆生に対しては、これを仏として供養することが行の内容となる。これについては、

エ、『維摩経』による八法の実践を説き、無尽藏法と称する布施行がその行の中心である。

ちなみに『維摩経』の八法とは次ぎの経文を指す。

菩薩成就幾法。於此世界行無瘡疣生于淨土。維摩詰言。菩薩成就八法。於此世界行無瘡疣生于淨土。何等爲八。

饒益衆生而不望報。代一切衆生受諸苦惱、所作功德盡以施之。等心衆生謙下無礙。於諸菩薩視之如佛、所未經聞之不疑。不與聲聞而相違背。不嫉彼供不高己利、而於其中調伏其心、常省己過不訟彼短。恒以一心求諸功德。是

爲八法。（『維摩詰所説経』香積仏品、大正十四、五五三a～b）

このような基本的な考えに方に立てば、多くの衆生を供養して「普法」を実践するためには都市に住する必要がある、食りを捨てて布施に尽くすことが奨励されるのである。このようにして、都市型でなおかつ募財能力に優れた宗

教団として機能していったのである。この点が為政者や旧来の仏教者の目の敵になったことは言うまでもないだろう。ここでは三階教の社会的な機能が問題なのではないから、これ以上の言及は避けたい。ここでは先に挙げたように、智儼が「理」の面としてしか評価しない点を考えてみたい。これは一体どのようなことを意味しているのだろうか。

私見によれば、その基本的な思想である「普敬認惡」は、以下のような意味で仏教の真実と矛盾していると思われる。つまり「普敬認惡」説は、衆生と仏の関係を不一不異とは見ないで、本来の面と現実的な面とに二分していることになる。「普敬」の面では両者を一と解することによって「不二」の面を失い、現実に衆生であるという点を見ないで思弁的観念的となる。「認惡」の面では両者を異と解することで「不異」の面を失うことになり、衆生の本来性を見ないで自損的となる。これは、不可思議なる仏法を合理的に思議し、分別したものと言うべきであり、分別を常とする衆生にとっては理解しやすく、受け入れやすい教えと言えるが、仏法のいの中である縁起不二を失ったものであると言うべきである。ここには人間の理解を一方的に中止・放棄させるという形で宗教的權威が機能しており、人間を真に覚醒させるという意味での仏法ではないと言えるのではないだろうか。

三 『安樂集』の一生造惡について

次に末法の自覚に立ったもう一人の仏教者の典型として、道綽の教理を取り上げ、それを通して人間と仏法の間を考察してみたい。道綽は善導・法然・親鸞と繋がる浄土教の祖師であるから、その面ではこれまでにも多くの先学によって研究されてきた。しかしながら、今それらの一つ一つについて振り返っている紙面の余裕はないので、本稿の

目的に添って要点のみを考えていくことにしたい。

まず始めに、道綽の主著である『安樂集』に説かれる時機観について簡単に触れておきたい。『安樂集』は「大門」と称する十二の章から成り立っているが、その中の第一大門⁽⁶⁾において『大集月藏經』の学慧堅固・学定堅固・学多聞誦誦堅固・造立塔寺修福懺悔堅固・諍訟堅固の五五百年⁽⁷⁾説を引き、次に同經によつて諸佛は世に出でて、説十二部經・無量光明・無量神通・無量名号の四法⁽⁸⁾があることを述べ、結論として

今の時の衆生を計るに、即ち仏、世を去りて後の第四の五百年に当れり。正しく是れ懺悔し福を修し仏の名号を称すべき時の者なり。(大正四七、四b)

と言う。この引用文からは、道綽が基本的には信行と同じような思想的基盤に立っていることが窺われる。信行と道綽は時代的にも地域的にもそれほど遠くない関係にあり、その意味でも二人の思想が注目されるのである。さらに、第六大門では、浄土における經の住滅に関して、

經の住滅を弁ぜば謂く、釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には衆生滅尽し、經悉く滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して此の經を留めて止住せんこと百年ならんと(大正四七、一八b)

と言う。これは、『無量壽經』下巻の經文の趣意⁽⁹⁾であり、經の文脈では仏が弥勒菩薩に語りかける中で説かれるものであるから、一貫して話す主体は釈尊である。ところが、これを釈する道綽の文中では、「釈迦牟尼仏」と「如来」とに主語が分かれている。この点は何か特別の意味があるのであろうか。その点が特に注目されるのである。つまり、道綽の解釈によれば、釈尊の説かれた仏教が全て滅尽することを「如来」が哀愍してこの『無量壽經』を留められるのである、という意味になるからである。このような解釈は、仏教が釈尊から始まるという常識的な理解からはとう

てい生まれ得ないものである。つまり、ここには釈尊という仏をどのように見るか、という点で信行とは著しい違いを見ることができると言えるのである。そこで、次に『安樂集』の釈尊観について考えてみたい。

『安樂集』には、基本的に釈尊を「化身」であるとみる主張が散見される。その代表的なものをいくつか挙げてみたい。

① 淨土の成仏は悉く是れ報身なり、穢土の成仏は悉く是れ化身なり。（大正四七、五c）

② 何者か如来の化身なるや。今日踊歩健の如来、魔恐怖の如来の如き、是の如き等の一切の如来、穢濁世の中に現に成仏せる者、当に成仏せる者、兜率より下りて乃至一切の正法一切の像法一切の末法住持するが如き、是の如きの化事は皆是の化身の仏なり。（五c）

これらの文章の中の「化身」が、釈尊を意味していることは言うまでもないであろう。①の文では、釈尊に対して淨土の成仏として「報身」が主張されているのであり、釈尊の成仏とは明確な区別がなされているのである。また、②の文では具体的な事柄にもとづいて釈尊が「化身」であることを一層明瞭に明らかにしていると理解することができる。穢土の成仏とは、人間釈尊の成仏という意味であり、その意味では、仏と衆生の不二の関係を問題にしているのである。人間釈尊は、仏であると同時に人間である。仏であるという点では我々との共通点はないのであるが、人間であるという点では我々の延長上にあると言えるのである。従ってこのような点で釈尊の中に人間性を見ることが次のような文章によってより明らかにされると思われる。

一には王子、一には是の貧人なり。是の如き二人互いに相い往反す。王子と言うは今日の釈迦如来、乃ち是れ彼の時の第十六王子なり。貧人と言うは今日の衆生等是なり。（二三b）

この文は、『涅槃經』に説かれる王子と貧人の所説⁽¹⁰⁾に『法華經』化城喻品の大通智勝仏の一六王子の所説⁽¹¹⁾を合糅したものである。『涅槃經』がこの場面で明らかにしようとすることは、仏の言説の真意についての問題である。また『法華經』の所説は、今日の釈尊の成仏の背後には大きな善根の積み重ねがあるということである。しかし道綽の引用の仕方はいずれとも異なっている。道綽は、ここで両者を合わせて仏の得道と衆生の生死輪廻についての教説として引用しているのである。つまり、釈尊と衆生は、善根の積み重ねの違いによって今日の違いが現れたが、本質的に異なるものではなく、衆生も善根を積むことによって成仏可能なものであるということを主張しようとしているのである。このような道綽の主張の背景には、仏の仏たる所以を本質的に釈尊を超えたものとして理解しているという事がなければならないであろう。それは『涅槃經』で言えば、「如来性」ということになるのであり、この王子と貧人の所説は、正しくそれを明らかにする文脈で説かれるものなのである。このような道綽の理解はどのような背景によって成り立ったのであろうか。その点を直ちに明らかにする事はできないが、次のような主張が大きな手がかりとなるであろう。

諸仏菩薩に二種の法身有します。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由るが故に方便法身を生ず。方便法身に由るが故に法性法身を顯出す。此の二種の法身は異にして分かつべからず、一にして同ずべからず。

(七b)

この二種法身の説は、曇鸞の『浄土論註』⁽¹²⁾に基づくものであり、道綽の釈尊觀の根拠となつていふことができる。法身という用語自体は決して新しいものであるとは言えないが、仏教が釈尊から始まるものではないという形が結びついたのはこの時代からであると言えるのではないだろうか。それを成り立たせた背景として、『安樂集』にお

ける、大乘・小乗の概念の頻出ということを挙げることができる。大乘という用語も決してこの時代に始まる新しい概念であるとは言えない。既に鳩摩羅什の時代に、随分と議論を重ねたものであったことは事実である。それは例えば慧遠との議論という形でまとめられているとおりである。⁽¹³⁾ しかしながら、その大乘という概念が、教相判釈の骨組みとなるまでにはかなりの時間がかかっている。⁽¹⁴⁾ 教相判釈とは、中国人の仏教観を明らかにするものであるから、そこに大乘という概念が生かされないということは、用語の知的理解はできても、仏教理解の中心とはならなかったことを表していると考えてよいのではないだろうか。この点で菩提流支以降の北地の仏教者が、大乘・小乗を仏教理解の軸にしたことは注目すべき問題なのである。⁽¹⁵⁾ 大乘・小乗という概念が明確になれば、教判や仏身観について、随分とすっきりした形で仏教理解を示すことができたはずである。その用例を今、『安樂集』に見ることができるのである。

そこで次に『安樂集』における小乗・大乘という仏教観を明確にする用例をを検討しておきたい。

小乗の教には一向に浄土に生ずることを明さざるなり。（九b）

この文は、浄土往生を願う人は小さな器量（小乗）ではないのかとの質問に答える形で示されたものである。ここでは明らかにアーガマをさして「小乗」といつている。所乗の機の問題としてではなく、教の問題として「小乗」と言うのである。同様の例はほかにも見られる。

一切の衆生、自ら量らず。若し大乘によらば真如実相第一義空、曾て未だ心に措かず。若し小乗を論ぜば見諦修道に修入し乃至那含羅漢、五下を断じ五上を除くこと道俗を問うことなし。未だその分に有らず。（一二c）

この用例では、仏道を明確に大乘・小乗と分けたうえで、それぞれの修道の違いを明らかにしているのである。この

ように『安楽集』は、従来のような一乘三乗の機の問題という意味での大乘ではなく、仏教そのものを大別してアーガマ仏教という意味での小乗と、それに対する大乘という概念を持っているのである。この点は、全ての教説を釈尊から始まるものと見て「普法」を提唱した信行との著しい違いであるといえることができる。

それではこのような骨組みの下に『安楽集』は、どのようなことが末法の時代の人間の仏法であると言っているのであろうか。最後にこの点を考えておきたい。この点について『安楽集』は、

若し聖を去ること近ければ即前の者定を修し慧を修することは是れ正学にして後の者は兼なり。もし聖を去ること已に遠ければ即後の者名を称するは正にして前の者は是れ兼なり。(四b)

と言う。つまり、仏という指導者の指導を受けられる間は、禅定修行が意味があると言っているのである。これに対し、指導者を遠く離れた時代の禅定修行は補助手段であると言っているのである。これによって末法の衆生の仏道は称名念仏であると主張するのである。末法の衆生は、どのように個人的に優れた人であっても「大聖を去ること遙遠、理深く⁽¹⁶⁾解微⁽¹⁶⁾」であるから、人間の造る善悪には絶対的な基準がないと言っているのである。それ故、人間の造る善悪は如来の無量の善の前には何ら問題にならないとして、「たとい一形、悪を造れどもただ能く意を繋げて専精に常に能く念仏すれば一切の諸障自念に消除して定んで往生を得ん⁽¹⁷⁾」という結論に至るのである。

以上によって、末法という自覚に立つ『安楽集』の基本的な教理が明らかになったであろう。道綽にとって末法とは、釈尊の生み出した教えが減して、釈尊を生み出したような大乘の仏法が明らかになる時であり、称名念仏が時機相應の仏法であることが明らかになる時代なのである。

四 結 論

以上によって中国仏教における大きな問題である末法思想に基づく二人の仏教者の仏教理解を検討した。それによって明らかにになったことは、信行と道綽が、同じような末法惡世という時代背景と自覚内容を持ちながら、全く対照的な異なった結論に至ったということである。道綽は、末法が釈尊教の滅尽であることによって、釈尊個人の偉大さを離れてそれまでは見ることができなかった釈尊の背後にあるような大乘が明らかに時代と考えたのである。これに対して信行は、一乗三乗の全ての教説は釈尊によって生み出されたものであり、そこから遙か遠い時代の人間の課題はその中の普遍的な教えを実践することであるとして「普敬認惡」を主張したのである。道綽は、仏智不思議によって人間の理解の限界を見ていたのに対し、信行は、自己の理解の延長上に教説を整理しようとして返って理解放棄に至ったのである。ここには、人間の理性と仏智をめぐる問題の典型的なすがたが示されているとみることができ。つまり、人間の理性の延長上に宗教を求めれば、いつの時代も神秘主義・あるいは原理主義に陥ってしまう危険性があることを学ぶことができるのではないだろうか。

釈尊は、入滅にあたって「自灯明、法灯明」の遺言を残された。⁽¹⁸⁾これは自己の理解と聞法の相互作用によって真実を求めよとの教言である。自己の理解のみに立って法を聞くことがないならば、それは独断に陥るであろう。法を金科玉条として自己の理解を通さないならば、それは權威主義になるであろう。そのどちらでもない中間に、仏法と自己との相依関係としての仏道があると言えるのである。そして仏教における善惡の問題は、出離生死を実現するか否かという点に立って二分すべき問題なのである。

注

(1) この点は、例えば『維摩經』仏道品には、

譬えは高原の陸地に蓮華を生ぜず、卑湿の淤泥に乃ち此の華を生ずるが如し。(大正一四、五四九b)
と説かれる通りである。

(2) 矢吹慶輝著『三階教之研究』別篇「三階教殘卷」の「燉煌出土三階教殘卷」一三一ページ十一行めより一三七ページ二行めまでに相当する。

(3) 矢吹前掲書第二部三、「普別二法と対根起行」二、「三階教の仏陀観―普真普正仏」の三九五―四二七ページ参照。

(4) 矢吹前掲書第二部四、「生盲仏法と普行」二、「普敬認惡」の四八九―四九七ページ参照。

(5) 矢吹前掲書同四、「七階礼懺」の五一―五三六ページ参照。

(6) 大正四七、四a)

(7) 大正一三、三六三a―bの趣意。

(8) 典拠不詳。

(9) 大正一二、二七九aの趣意。

(10) 『南本大般涅槃經』卷八如来性品、大正一二、六五三b。

(11) 『妙法蓮華經』卷第三化城喻品、大正九、二二b)。

(12) 『無量壽經優婆塞持舍願生偈註』卷下、大正四〇、八四一b。

(13) 木村英一編『慧遠研究』遺文篇の「大乘大義章索引」によれば、『大乘大義章』の中に大乘・小乗といった用語がかなりの頻度で説かれることを知ることができる。また鳩摩羅什訳の『大智度論』には、

仏口所説を文字語言を以て分ちて二種と為す。三藏は是れ声聞法なり。摩訶衍は是れ大乘法なり。

(大正二五、七五六b)

といった所説もあるが、当時の中国の仏教者がそれらを正しく把握していたとは思われない。

(14) 教相判釈の嚆矢である道場寺慧観の頓漸二教五時判の影響から離れて、大小乗を軸とした教判が生まれてくるのは北魏の光統慧光の四宗判(『法華玄義』卷第十上、大正三三、八〇一bなどに説かれる)からであったと考えることがで

きる。

(15) 横超慧日稿「中国仏教に於ける大乘思想の興起」（『中国仏教の研究第一』所収）参照。

(16) 大正四七、一三c

(17) 同右

(18) 『遊行經』に

阿難よ、自らを熾燃とし、法を熾燃として他を熾燃とすること勿れ。自らに帰依し、法に帰依して他に帰依すること勿れ。（大正一・一五b）

とあるに依る。灯明（＝熾燃）を「島」と訳す場合もある。この点については、中村元訳『ブッダ最後の旅』（岩波文庫、青三二五―一）二二―ページの注参照。