九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

# 『観経疏』（「散善義」）における「抑止門」釈をめぐって：善導から親鸞へ

宮島, 磨
九州大学人文科学研究院：助教授：倫理学

https://doi.org/10.15017/1434417

出版情報：哲学論文集. 39, pp.23-43, 2003-09-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

# 『観経疏』（「散善義」）における「抑止門」釈をめぐって

## ―善導から親鸞へ―

宮島　磨

「たとひ我仏を得たらむに、十方の衆生、至心に信楽し、我が国に生ぜんと欲せんに乃至十念せむ。もし生ぜざれば正覚を取らじ。唯だ五逆と誹謗正法を除く。」　（『無量寿経』第十八願）

## 一

周知のように『無量寿経』（以下、『大経』と略記）に説かれる阿弥陀仏の四十八願の中でもとりわけ第十八願は仏の智恵と慈悲とが結晶した誓願として、日本の浄土教においてひとびとの浄土願生心のよりどころとなってきた。しかしながら、四十八願はその全体にわたって、仏に帰依する者が必ずや阿弥陀仏の浄土へと救いとられるべきことが誓われているにもかかわらず、その中核ともみなされるこの第十八願だけに一種の除外規定とでもいうべき〝但し書き〟（「唯だ五逆と誹謗正法を除く」）[1]が添えられている点が古来、浄土教の注釈家たちによって論議の対象となってきた。

焦点は、『大経』とともに、いわゆる浄土三部経を構成する『観無量寿経』（以下、『観経』と略記）の「九品往生」段にお

いては、その最下位に位置する「下品下生」者が「五逆・十悪」を犯したにもかかわらず往生し得ると説かれている点にあった。

「下品下生」といふは、或は衆生有りて、不善業の五逆・十悪を作り、諸の不善を具せむ。此の如きの愚人、悪業を以ての故に応に悪道に堕し、多劫を経歴して苦を受くること窮り無かるべし。此の如き愚人、命終る時に臨みて、善知識の種種に安慰して為に妙法を説き、教て仏を念ぜしむるに遭はん。此の人、苦に逼られて仏を念ずるに遑あらず。善友、告げて言く『汝、もし仏を念ずること能はざれば、まさに無量寿仏を称ふべし』と。此の如く至心に声をして絶へざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏を称へしむ。仏の名を称ふるが故に、念々の中において、八十億劫の生死の罪を除き、命終の時、金蓮華の、なお日輪の如くして、その人の前に住するを見ん。一念の頃の如くに、即ち極楽世界に往生することを得……

『観経』によれば「不善業」たる「五逆・十悪」を為したがために、「悪道」に堕ちて苦を受けることが必定である「愚人」であっても、臨終の際に—よしんば、苦しみのあまり「観念仏」一般がかなわないとしても—善知識の導きを得て「至心」に「十念を具足した」かたちで阿弥陀仏の名を称えることによって「八十億劫の生死の罪」が除かれて浄土へと誘われていく様子が、すなわち「下品下生」者の〝往生〟が説かれているのである。(2)

「抑止門」とは、こうした経文解釈上の難所について、中国浄土教の大成者である善導（六一三—八一）がほどこした解釈をさす。

この義仰いで抑止門の中に就て解す。四十八願の中の如き、謗法と五逆とを除くことは、しかるにこの二業、その障り極重なり。衆生もし造れば、直ちに阿鼻に入りて歴劫周章して出づべきに由なし。ただ如来、それこの二つの過を造らむことを恐れて、方便して止めて往生を得ずと言へり、またこれ摂せざるにはあらざるなり。（『観経疏』「散善義」）[3]

善導によれば、弥陀が「五逆」と「謗法」とを除くとしたのは、このふたつの行為が往生にあたって著しい障碍となる（「その障り極重」）からであって、決してこれらの衆生が見捨てられて顧みられないわけではない。

また、『観経』（「下品下生」）においては「謗法」が説かれずに「五逆」の救済のみが説かれるゆえんも、[4]「五逆」が（「下品下生」者によって）すでに為された行い（「已造業」）である（したがって「捨てて流転せしむべからず。還りて大悲を発して、摂取して往生せしむ」）のに対して、「謗法の罪」の方は、いまだ為されていない行い（「未造業」）であるがために、それを制止すべく説かれた（「いまだ為らざれば、また止めて、もし謗法を起さば、即ち生るることを得じと言ふ」）点にある。よって、もし「謗法の罪」が為された場合であっても弥陀は決してその「謗法」の者を顧みないわけではなく、「往生」への道は開かれている（「もし造らば、還りて摂して生を得しめむ」）とみなされているのである。

つまり善導によれば「五逆」・「謗法」のいずれにせよ、その「罪」の重さを衆生に知らしめて、それらの行為を思いとどまらせようとした（「抑止」）ところにこそ経文に表された仏意があるのであって、ひとたび「罪」を犯した場合にあっては—その「罪」の重さにもかかわらず—、それらの者もまた「摂取」されるのだと解釈されているのである。[5]

もっとも善導によれば「摂取」とはいえ、これらの「往生」者は往生の後もなお次のような様態をとるものとされる。

かしこに生を得といへども、華合して多劫を逕む。これ等の罪人、華の内にある時、三種の障りあり。……華の中にあり

て、多劫ひらけずといへども、阿鼻地獄の中にして、長時永劫に諸の苦痛を受けむに、勝れざるべけむや。

これは、いわゆる「化土」への往生[6]を述べた文章であって、少なくとも善導はこれらの往生者は決して十全な往生形態をとるものではないと—ひとまずは—解しているのである。実際—十八願文それ自体の中でこそ説かれてはいないものの—『観経』の「下品下生」段においては、往生後なお「十二大劫」という長きにわたって蓮華の内に包まれた状態が続くとされているのであり、善導の解釈はこの『観経』の経文をふまえた表現とみなすことができる。

往生者は蓮華の華の内につつまれたままで長い長い年月を過ごす。右の中略部分において善導は、この「化土」往生が決して十全な往生ではない事由を—これも経文にもとづいて—①仏や聖衆にまみえることができない、②仏法を聴聞できない、③他の浄土の仏・菩薩を供養することができない、といった三つの点にあるとしているが、にもかかわらず（おそらくは「五逆・十悪」のままであったならば、その〝業〟によって堕ち行くべき）地獄の如き苦しみからは解放されていると述べ添えてもいるのである。

## 二

善導自身は以上のように述べてひとまずは『散善義』における「抑止門」釈の件を終えているのであるが、直ちに思われるであろうように、「未造」の「抑止」の方の理路はともかくも、「五逆」の「已造」、ひいては「誹謗正法」の「已造」という、仏の教、ないし阿弥陀仏の誓願そのものに背を向け続けるありように対して—「化土」往生という恰好ではあれ—仏の手が差し伸べられるという理解はいささか奇妙にも映ろう。

おそらく、ことはこうした「五逆」・「謗法」の者が自らの犯した「罪」に対して、その後にどのような姿勢をとるかにか

かっていると思われるが、—『観経』の叙述が「十二大劫」という、いわば時間の自然的な経過のうちに〝蓮華の開花〟すなわち真の往生への移り行きを語っているであろうのに対して、—『法事讃』によれば善導は「仏願力をもて、五逆と十悪と、罪滅し生を得しむ。謗法・闡提、廻心すればみなゆく」[7]と述べてもいる。この箇所に先立つ部分では「永く機嫌を絶ち、等しくして憂悩なし。人天善悪みな往を得。かしこに到りて殊なることなし、斉同不退なり。……」と述べられていることからしても、「罪滅し生を得しむ」という表現が十全な往生を想定していることは確実であろう。とすれば—「仏願力」にもとづいてのこととはいえ—これらの者が「化土」往生にとどまらず、さらなる往生へと導かれるためには「廻心」が求められているのである。すなわち「五逆」・「謗法」者をめぐって本来的に問われるべきことは、そうした衆生の〝往生いかんが願文のうえで誓われているか否か〟という形式的な事柄ではなく、かれらが、〝往生するとはそもそもどのような事態か、さらにそうした往生を果たし遂げるうえで何が求められているのか〟といった、まさに往生の実質に関わる事柄なのであり、善導は「廻心」こそをその最も重要な契機として見いだしていたに相違ないのである。

してみれば、『散善義』の「抑止門」釈における善導の関心も、いわゆる「化土」への往生を語って事足れりとするところにはなかったとみなすべきであろう。そもそもが『観経』の経文において「蓮華の中に於て、十二大劫を満ちて蓮華まさに開く。観世音・大勢至は大悲の音声を以て、それが為に広く諸法の実相と、罪を除滅する法を説く。聞き終りて歓喜し、時に応じて即ち菩提の心を発す」と述べられていたのであるが、この経文にいわれる「十二大劫」という果てしない時間の経過に何ほどかの意味がみとられているとすれば—文字通り、時の〝自然〟的な推移ではなく—、おそらくは己れの為した「罪」の重さをそれとして捉え直し、「仏願力」すなわち誓願に結晶した阿弥陀仏の智恵と慈悲とにあらためて己れを託していこうとする姿勢を確固たるものにしていくために必要な時間、すなわち「廻心」に要する時間の象徴的表現としてのそれではなかったか。善導は「抑止門」釈に続く箇所で—「下品下生」に限らず、およそ「下品の三品」すべてに関わる事柄としてではあるが—「三華障り重くして、多劫に開く時に始めて菩提因を発す」[8]と述べている。

ところで善導はしばしば「懺悔」の重要性を語ってもいるが、中でも『往生礼讃』に説かれる「三品懺悔」は熾烈をきわめており、その特質をよく表している。

懺悔に三品あり。上・中・下なり。上品の懺悔とは、身の毛孔の中より血流れ、眼の中より血出づる者を、上品の懺悔と名づく。中品の懺悔とは、遍身に熱き汗、毛孔より出で眼の中より血流るる者を、中品の懺悔と名づく。下品の懺悔とは、遍身徹りて熱く、眼の中より涙出づる者を、下品の懺悔と名づく。これらの三品、差別ありと雖も、これ久しく解脱分の善根を種えたる人なり。今生に法を敬ひ、人を重くし身命を惜しまず、乃至小罪ももし懺すればすなわちよく心髄に徹りて、よくかくの如く懺すれば、久近を問わず、所有の重障、頓にみな滅尽せしむることをいたす。もしかくの如くせざれば、たとひ日夜十二時、急に走れども衆てこれ益なし。もし作さざる者は、まさに知りぬべし。流涙流血等にあたはずと雖も、ただよく真心徹到する者は、即ち上と同じ。(9)

続けて善導は諸仏・菩薩等の前で「発露懺悔」すべきことを説くが、その内容は「無始已来」今生に至るまでの「一切の三宝・師僧・父母・六親眷属・善知識・法界の衆生」に対する「殺害」・「偸盗」・「邪心」・「妄語」・「綺語」・「悪口」等の「罪」であり、また諸戒を破り、「十方大地の無辺に微塵無数なるが如き」衆罪をなした「罪」であるという。(10)

またこれに先立つ箇所では、「懺悔」なき者の様子が―煩悩ゆえのこととして―描き出されたうえで、あらためて「罪」深き己れを「懺悔」することが求められてもいる。

もし専を捨てて雑業を修せんとする者は、百の時に希に一二を得、千の時に希に三五を得。何を以ての故に。いまし雑縁乱動して、正念を失するに由るが故に、仏の本願と相応せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係

念相続せざるが故に、憶想間断するが故に、回願慇重真実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩悩来り間断するが故に、慚愧懺悔の心あることなきが故に。懺悔に三品有り。一は要、二は略、三は広、下に具に説くが如し。意に随て用ひるに皆得たり。[11]

そもそも『観経疏』（「定善義」）によれば―「日想観」の際に行うという特殊な状況下ではあるが―、「無始已来の身・口・意業の造る所の十悪・五逆・四重・謗法・闡提等の罪」を今生の生において「懺悔」することが求められているのであるが、[12]右の引用箇所では、「雑縁乱動」等といった、仏の本願・教と相違せるありようそのものの「懺悔」へと、その対象が広がりをみせている。「罪」の根源へと遡及することによって、いうなれば―煩悩に由来する―己れの総体を対象化し、「懺悔」することが求められているのである。のみならず、善導は、そうすることによって「解脱分の善根を植えた」ひととなり、自らの身に具わっている罪障はすべて滅尽すると解してもいる。すなわち、善導において「懺悔」という行為は、往生「行」の実質的中核ともいうべき役割をになっているのである。[13]さらに善導は、たとえ―「流涙」や「流血」といった―きびしい「懺悔」をせずとも、「ただよく真心徹到する者」はそれと等しい存在であると付け加えてもいる。「真心徹到」せるありようと「懺悔」との関係はやや微妙ながら、少なくとも両者が相即的に捉えられていることは確かであり、「懺悔」を通じて「真心徹到」せるありようへと近接していく理路が導かれているとみることができよう。[14]

しかし、そうであるとすれば、かかる「往生」前に―「十悪・五逆」であれ「謗法」であれ―「罪」の深さに懼れおののいて「抑止」せしめられるというありよう（「未造」）と、（「化土」への）「往生」後に己れの犯した「罪」の重さをあらためて思い知らされるというありよう（「已造」）とは奇妙な重なり合いをみせてもくるであろう。すなわち「抑止」は―今生というきわめて限られた範囲にとどまることなく―〝衆生〟としての己れに具わる「無始已来の……十悪・五逆・四重・謗法・闡提等の罪」の自覚をうながしつつ、ひとりひとりの〝衆生〟をそれらの「罪」の、ひいてはその根源たる煩悩の「懺悔」へ

と導くものと解されていたのではあるまいか。[15]

## 三

ところで、まさに『法事讃』において「謗法・闡提、廻心すればみなゆく」と述べられていたように、「廻心」こそが真の往生への要件であるとすれば、ことは「五逆」・「謗法」の者にとどまらず、「闡提」すなわち仏道からもっとも縁遠い存在にまで関わってもくるはずである。すでにみたように、「無始已来」という観点から衆生のひとりひとりが〝己れ〟を見すえるならば、「十悪・五逆・四重・謗法・闡提等」といった差違相は相対化せられてしまうであろう。いうなればおよそ衆生が衆生である限りにおいて、仏になるための根本条件としての「廻心」こそがここで求められているものなのである。であるならば、翻って―「抑止」門釈で問われていた―「五逆」・「謗法」もまた、およそ他人事として扱うことができない重みをもってもくるであろう。

「抑止門」釈において善導をつよく継承する親鸞が『教行信証』（「信巻」）において次のように語るゆえんである。

ここを以て、いま大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐愍して療したまふ。喩へば醍醐の妙薬の、一切の病を療するが如し。濁世の庶類・穢悪の群生、金剛不壊の真心を求念すべし、本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと。[16]

阿弥陀仏の誓願は「五逆」・「謗法」・「闡提」の者といった仏道からきわめて縁遠い存在（「難化の三機」）すらをもその対象からもらすまいとの願意を含んでいるのだが、そうした阿弥陀仏の「大悲」のはたらきを受けるのも、これらの衆生がその「弘誓をたのみ、利他の願海に帰」したうえでのこと、すなわち「廻心」を果たしたうえでのことと解されているのである。それゆえにこそ、何よりも「金剛不壊の真心」すなわち阿弥陀仏への十全な〈信〉が求められているのである。

ところで、親鸞において「廻心」とは次のような事柄と受けとめられていた。

廻心というは、自力の心をひるがへし、すつるをいふなり。……自力のこゝろをすつといふは、やう〳〵、さま〴〵の大小聖人、善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのまず、あしきこゝろをかへりみず、ひとすぢに具縛の凡愚屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩悩を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。[17]

むろん親鸞において「五逆」・「謗法」は端的に己れのありようを指す名辞ではない。とはいえ、阿弥陀の誓願にかなった存在であるために不可欠な「廻心」が「自力の心」すなわち「みづからがみをよしとおもうこころ」を「ひるがへし、すつる」ことを意味するとすれば、右の引用文中にも「やう〳〵、さま〴〵の、大小聖人、善悪凡夫」といわれているように、その「廻心」はすべての衆生に求められてくる事柄といえよう。したがって「具縛の凡愚屠沽の下類」という衆生観も、こうした「大小聖人、善悪凡夫」という諸相をいわば「廻心」によって濾過し、その「大小」、「善悪」を限りなく相対化していく過程で抽出されてくる己れの真相に他ならないのである。親鸞が己れを「五逆」・「謗法」といった存在と重ねみている可能性があったとすれば、おそらくはこうした理路にもとづいてのことではなかったか。[18]

## 四

かえりみれば、善導に先立つ曇鸞（四七六―五四二）の『浄土論註』において、如上の問題は次のように解されていた。すなわち『大経』第十八願には「五逆」と「誹謗正法」の「二種の罪」が説かれているのに対して、『観経』には「十悪・五逆等」の「罪」は説かれているが、「誹謗正法」は説かれていないのであるから「十悪・五逆等」の者は「正法を謗せざるを以ての故に」往生が可能である。したがって、たとえ他の「罪」がないとしても「誹謗正法」があれば往生はできない、と。[19]

曇鸞はいう「また正法は即ちこれ仏法なり。この愚痴の人、既に誹謗を生ず、いづくんぞ仏土に願生するの理あらむや。たとひただかの土の安楽を貪りて願生せむは、また水にあらざるの氷、烟なきの火を求めむが如し。あに得る理あらむや」[20]と。曇鸞において仏法を蔑ろにする者がよしんば浄土を願生しているようにみえることがあったとしても、それは「安楽」さへの希求ゆえにすぎず、およそ真の願生心とは言いがたいのである。『観経』（「下品下生」段）においてその往生が説かれている「十悪・五逆等」の者にせよ――経文にいわれる通り――、そのままでは多劫の間「悪道に堕し」て苦しむのであり、彼らが往生するのは臨終の際に「善知識」の導きを得て、名号を称える機会に恵まれ、無事に「十念」の念仏[21]を称え終えた段階でのことである。しかも曇鸞は〝蓮華の開花〟に要する「十二大劫」という時間について「まさに此れを以て五逆罪を償ふべきなり」と注釈を施した上で、あらためて〝開花後〟の「聞法」および「発喜提心」に関する箇所の経文を引き、「正法を誹謗せざれば、信仏の因縁をもって、皆な往生を得」と結んでもいるのである。

してみれば、「罪」の「償」いといった内容には独自の理解がもり込まれている可能性があるにせよ、曇鸞においても「十悪・五逆」者に「廻心」が求められていることは確かであり、したがって「誹謗正法」者が往生し得ないのも――何せ仏の法

そのものと接点をもとうとしないのであるから—当然のこととされているのである。曇鸞は「五逆罪」にせよ「正法なきより生ずる」という。であればこそ「謗正法の人は、その罪最重」なのである。しかしながら、「たとひただかの土の安楽を貪りて願生せむは、また水にあらざるの氷、烟なきの火を求めむが如し。あに得る理あらむや」とも付されているように、「謗法」の者たちが往生を志向する事態が想定されてもおり、しかもそれは—およそ「証得涅槃」といった志向とは相容れないような—「安楽」さへの志向（それは「貪」なるありようともみなされている）から生じるというのである。

曇鸞はまた『大経』所説の「無上菩提心」に即しつつ、「かの安楽浄土に生ぜんと願ずる者は、かならず無上菩提心を発すべし。もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受楽無間なるを聞きて、楽のための故に生ぜんと願ぜば、また当に往生を得ざるべきなり。」[22]と述べている。曇鸞自身によるこれ以上の言及はないが[23]、「誹謗正法」者にこのような形で—すなわち真の「廻心」なき浄土願生という形で—なお往生を志向するという事態が訪れうるとすれば、まさにそれは「自力」をたのみとする願生なのではあるまいか。

## 五

先の親鸞からの引用にみられたように「自力」は「みづからがみをよしとおもうこころ」という内実をもっている。であればこそ「廻心」という事態もまた、「五逆」・「謗法」といった、あからさまに仏に背を向けているありようばかりではなく、一見するとひたむきに仏の方を向いているように見えて、その実、仏の誓願からは背きでているようなありように関わってもくる。ここにおいて問題となるのが「自力」の行者であり「仏智疑惑」というありようである。

まづ自力とまふすことは、行者のをのをの縁にしたがひて、余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わが身をたのみ、

わがはからひのこゝろをもて、身口意のみだれごゝろをつくろひ、めでたうしなして浄土へ往生せんとおもふを自力とまふすなり。[24]

ここでは阿弥陀仏以外の仏の名を称えたり、称名以外の諸行を行じようとする姿勢の背後にひそむ「自力」が問われている。行者は己れの行じる諸行が浄土往生に際して何ほどかの力を持ちうると思いなしているという意味において「わが身をたのみ」としているのである。こうした「自力」をたのみとする行者は阿弥陀仏の智恵（と慈悲）とを疑惑する存在であることから「仏智疑惑」者とされ、それゆえに「疑城胎宮」（という「化土」）への往生にとどまると親鸞はいう。そして「化土」往生者の不如意なるさまを描き出す親鸞の筆遣いは――内容的には善導の理解と軌を一にしつつも――いっそう重苦しげであり、〝蓮華の開花〟後が積極的に語られることはない。

罪福信ずる行者は／仏智の不思議をうたがひて／疑城胎宮にとどまれば／三宝にはなれたてまつる／……／疑惑のつみのふかきゆへ／年歳劫数をふるととく／……／本願疑惑の行者には／含華未出のひともあり／……／弥陀の本願信じねば／疑惑を帯してむまれつつ／はなはすなはちひらけねば／胎に處するにたとへたり[25]

とすれば、「誹謗正法」もまた、端的に仏に背を向けている衆生のみならず、一見するとひたむきに諸行を行じているように映る行者の心の内にもひそかに宿る場合があると解することができよう。すなわち、「謗法」とは、仏道に邁進していると自負しながら、いつしか、しらずしらずのうちに「外道」へおもむいているありようを指してもいるのである。[26]であればこそ「外道」に関しては、衆生の外部にあって、衆生を仏ならぬ道へとあからさまに誘うといった事態にも増して、衆生自身の「自力」を掻きたてて、一見すると仏道を行じているように見せながら、しらずしらずのうちに仏への志向が歪められて

いくといった事態こそが、憂うべき問題だったのである。[27]

仏の「抑止」はしたがって、このような行者に、―「楽」への志向、ないし「貪」といった煩悩に起因するありようと絶縁しきれないがゆえに発動する―「自力」の残滓の点検を迫ってもいるとみなすべきであろう。「証得涅槃」への志向ならざる浄土願生心の「抑止」を求める仏意は―おそらく〝往生手段〟としての「易行」という言葉にまつわるわたしたちの思いなしとは裏腹に―きびしく、そして重い。問われているのは志向それ自体の内実にかかわる事柄だからである。『教行信証』総序では「ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。もしまたこのたび疑網に覆蔽せられば、更てまた曠劫を径歴せむ」[28]と、まさに―流転輪廻の突端たる―今生の生における「仏智疑惑」への懼れが語られている。なるほど善導においても「下品下生者」については―同じく、「無始已来」という観点のもと―他者ならざる己れの真相として「観」の対象をなしていたのではあるが、親鸞にあって「抑止門」釈は、「仏智疑惑」という―「謗法」と「自力」とが交錯する―地平において己れの〈信〉のありようを問うという、おそらくは善導思想それ自体の中にそのままの形で含まれているとはみなしがたい、よりいっそう己れの内面へと屈曲した位相、いうなれば煩悩の真相において受けとめられているのである。[29]

親鸞は―善導の「三品懺悔」を念頭においてのことであろう―「仏智うたがふつみふかし／この心おもひしるならば／くゆるこゝろをむねとして／仏智の不思議をたのむべし」[30]と詠っている。「化土」ならぬ〝いま・ここ〟での「懺悔」によって、「自力」の心を脱し、阿弥陀仏の誓願への〈信〉へと開かれていくことを念じてやまないのである。

善導の「抑止」をめぐる一連の思惟は、このように親鸞を―他ならぬ己れにかかわる事柄としての―「自力」の再吟味や、さらなる「化土」の構想、ひいては『教行信証』における「穏顕」釈といった独特の経文理解へと導いていったのである。

## 註

(1) 異訳『如来会』では「唯だ造無間悪業と、正法および諸聖人を誹謗せむとを除く」

(2) 「十悪」、「五逆」とは一般的にはそれぞれ〝殺生・偸盗・邪淫・妄語・両舌・悪口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見〟、〝害母・害父・害阿羅漢・出仏身・破和合僧〟をさすが、「五逆」については註13および註18参照。なお、経文によれば、この「下品下生」者は往生後なお「十二大劫」という長い時を蓮華の内につつまれて過ごすのであり、観世音・大勢至の両菩薩によって仏法を授けられるのも—したがって真に「菩提心」が発起されるのも—この蓮華が開いた後のこととされている（「蓮華の中に於て、十二大劫を満ちて蓮華まさに開く。観世音・大勢至は大悲の音声を以て、それが為に広く諸法の実相と、罪を除滅する法を説く。聞き終りて歓喜し、時に応じて即ち菩提の心を発す。これを下品下生と名づく。」）。また『涅槃経』では—その「悉有仏性」説とともに—救いがたい衆生（「難治の機」）についての言及があるが、これらの諸点をめぐる論議に関しては「化土」往生という観点から後述する。なお、この「下品下生」段は—「下品上生」、「下品中生」とともに—、あくまでも「下輩生想」という「観」の対象（「第十六観」）として説かれたものであり、直接的に往生のありさまを語る文脈ではない点に一応の留意は必要であろうが、これも後に論じるように、善導らの理解においては、まさに「下品下生」者のありようという「観」の対象が、他者ならざる己れ自身のありようと重ね合わされる形で受けとめられてくる構造こそが重要であろう。

(3) 大正蔵 三十七・二七七 a
善導のテキストからの引用は大正新修大蔵経により巻数・頁数等を示した。なお、訓み下しにあたっては親鸞加点本（法蔵館『定本 親鸞聖人全集』所収）をはじめ、諸本を参照したが、論者の判断によって適宜表記を改めたため一々表記はしなかった。

(4) 以下、大正蔵 三十七・二七七・b

(5) すでに犯した「罪」（「已造業」）に関して善導が述べる件は—「抑止門」に対して—宗学にいう「摂取」門の箇所であるが、追って本論でみていくように、「未造」と「已造」とは衆生の側で判然と区別し得るような質のものではない。したがって「抑止」と「摂取」の両者についてもまた、いわば仏意の裏表のような関係にあるとみるべきであろう。

（6）『大経』（胎化段）では「宮殿」、源信『往生要集』に引かれる『菩薩處胎経』（懐感『群疑論』からの引用）では「辺地懈慢」等と称される浄土を親鸞は「化身化土」（略称「化土」）と呼んだ。

もし衆生ありて、疑惑心を以て諸の功徳を修して、かの国に生ぜんと願ず。仏智・不思議智・不可称智・大乗広智・無等無倫最上勝智を了らずして、この諸智において疑惑して信ぜず。しかもなほ罪福を信じて、善本を修習して、その国に生ぜんと願ず。この諸の衆生、かの宮殿に生れて寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩・声聞聖衆を見ず。この故にかの国土にはこれを胎生と謂ふ。……仏智を疑惑するを以ての故に、かの宮殿に生ず。刑罰、乃至、一念の悪事あることなし。但し五百歳の中において三宝を見ず。供養して諸の善本を修することを得ず。これを以て苦とす。余の楽ありといへども、猶しかの処を楽はず。もしこの衆生、その本の罪を識りて、深く自ら悔責してかの処を離るることを求めむ。すなはち意の如くなることを得て、無量寿仏の所に往詣して恭敬供養せん。また遍く無量無数の諸余の仏の所に至ることを得て、諸の功徳を修せん。（『大経』胎化段）

問ふ、『菩薩処胎経』の第二に説かく、「西方この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界あり。国土快楽にして、倡・伎楽を作す。衣被・服飾・香花もて荘厳せり。七宝の転開する床ありて、目を挙げて東を視んとすれば、宝床随ひて転じ、北を視、西を視、南を視るもまたかくの如く転ず。前後して意を発せる衆生、阿弥陀仏国に生まれんと欲する者も皆深く懈慢国土に着して、前に進んで阿弥陀仏国に生まるることあたはず。億千万の衆に時に一人ありて、よく阿弥陀仏国に生る」と云云。この経をもって准ずるに、生るること得べきこと難からん。答ふ、『群疑論』に、善導和尚の前の文を引きてこの難を釈し、また自ら助成して云く、「この『経』の下の文に言く、「何をもってのゆえに、みな懈慢にして、執心牢固ならざるに由る」と。ここに知んぬ、雑修の者は執心不牢の人となすことを。故に懈慢国に生るるなり。もし雑修せずして専らこの業を行ぜば、これすなわち執心牢固にして、定んで極楽国に生れん。乃至　また報の浄土に生るる者は極めて少く、化の浄土の中に生るる者は少からず。故に『経』には別に説けり。実には相違せざるなり」と。（『往生要集』巻下　岩波日本思想大系　『源信』二七六頁）

『大経』（胎化段）および『菩薩處胎経』は、もとより『観経』（下品下生段）とは成立上の直接的な連関をもつものではないが、

右の引用部分にも顕著に窺われるように、文言上の対応をもっており、親鸞は—中国浄土教の論師たちとともに—その内容的な連関に促されつつ「化土」にまつわる思惟をくりひろげたのであるが、そもそもが善導においても右の「識其本罪深自悔責」の経文部分は—後にみる「三品懺悔」に結実するような—重みをもって立ち現れていたものと思われる。

(7) 『法事讃』大正蔵 四七—四二六・a

(8) 『観経疏』大正蔵 三七—二七七・c

(9) 『往生礼讃』大正蔵 四七—四四七・a

(10) 同内容『法事讃』(巻下 大正蔵 四七—四三五 c以下)

(11) 大正蔵 四七—四三九・b

煩雑さを避けるために本論では触れなかったが、本引用文において用いられている九回の「故に」はそれぞれが独立に「雑業」者の往生しがたさの事由を語っているわけではない。「雑縁乱動して、正念失する」というありようが次の「仏の本願と相応せざる」こと、「教と相違」し、「仏語に順ぜざる」ことの具体相を示していることは内容的に明らかであり、ひとまずここに—すなわち「法」との関連において—往生しがたさの事由を収斂させた後で、あらためて「係念相続せざる」、「憶想間断する」、さらには「回願慇重真実ならざる」といった—文頭の「雑縁乱動して正念失する」ありように対応する—行者のありようを掲げたうえで、その事由を行者の内面に遡及的に—すなわち「機」との関連において—「貪瞋諸見の煩悩」による「間断」、「慚愧懺悔の心」の欠如へと求めていった文章と解される。なお、本箇所の「懺悔に三品有り」といわれる際の「三品」は引用部分に明らかなように、懺悔の行法についての「要・略・広」の三種類の区分のことであり、本稿の行論中で着目している「三品懺悔」とはその内容を異にしている(にもかかわらず、後にみるように善導の懺悔を重んじる親鸞が本箇所を引用するにあたっては—大幅に途中の引用を省くことによって—この「三品」を「上・中・下」という「三品懺悔」のそれに接続させてくるという独自の読みを示してくるのであるが、この点に関しては今は措くことにしたい)。

(12) 「仏の形象に向て、現在一生に、無始已来の身・口・意業の所造の十惡・五逆・四重・謗法・闡提等の罪を懺悔す。極てすべからく悲悔して涙を雨し、深く慚愧を生じ、心髄に徹し、骨を切りて自責す。」(大正蔵 三七—二六二 a)なお詳述は省くが、善導はまた「華座観」においても仏像の前で「至心に懺悔して、造所の罪を発露し、極めて慚愧を生じ、悲泣して涙を流して悔過」する

ことを求めている（大正蔵 三七―二六六 b）。観想行において、このように「懺悔」を行うことはもとより、煩悩の所為によって当該の観想行が達成できないことを懼れて、仏の加護を求めていくという面があろうが、であればこそなおのこと、この「懺悔」行は阿弥陀仏の本願への〈信〉をよびさますという意義をにない、いわゆる「二種深信」の根底をなしてもいよう（三枝樹 隆『善導浄土教の研究』東方出版 一二〇～一二一頁参照）。

(13) 例えば『般舟讃』（大正蔵 四七―四五〇 a）において「行住坐臥に専ら念仏」することが説かれる際にも「念念の時に常に懺悔」することが求められ、また「念念に称名して常に懺悔せよ」との言葉もみられる（藤田宏達氏の指摘『人類の知的遺産 善導』講談社 一五二頁）が、この文言は紛れもなく『観経』（下品下生段）の「念念の中において八十億劫の生死の罪を滅す」に対応するものであり、「抑止門」に窺われる善導の思惟が―「五逆・謗法」の者にとどまらず―「念仏者」一般のありようとも関連づけられつつ営まれていたことを証立てるものといえよう。事実、「無始已来」という観点に立つならば、「十悪・五逆・四重・謗法・闡提」はいわば〝衆生〟の異名に他ならないともいいうるであろう。善導思想において「五逆・十悪」と「謗法」とは截然とは区別されがたい態様と解されていたのではあるまいか。よく指摘されるように「古今階定」といわれる善導が『観経』所説の「九品」をすべて「唯凡」とみた真の意味もここに収斂しよう。

(14) 善導のテキストにおいて「真心」の用例は僅少であり、本稿の文脈以外には韋提希夫人の浄土願生心がひたむきである様を「夫人真心徹到して苦の娑婆を厭い、楽の無為を欣ふ」と述べた用例（「観経疏」（序分義） 大正蔵 三七―二五八 a）が目を引く程度であるが、いわゆる「広懺悔文」において「三品懺悔」について述べ終えた後で、「かくの如き等の罪永く相続するを断ちて、更に敢えて作らず。懺悔し已りて心を至して阿弥陀仏に帰命したてまつる」（大正蔵四七―四四七 b）と結んでいることなどからみても、「至心」という阿弥陀仏へのひたむきな〈信〉のありようと「懺悔」との密接な関わりをみてとることができるであろう。

(15) 「未造」の者に対して「誹謗正法」を「抑止」することと、「已造」の者に対して「罪」の「懺悔」を求めることは―後にみるように、「罪」の焦点が「仏智疑惑」にあり、「自力」修行への志向もまた、一見裏返しの形ではあれ、この「罪」ゆえに発現するありようであるからには―相即していると考えるべきであろう

(16) 「信巻」（第一巻 一八三～四頁）

親鸞の著作からの引用は法蔵館『定本 親鸞聖人全集』により、巻数・頁数等を示した。

『教行信証』（「信巻」）ではこの箇所は『涅槃経』所説の「阿闍世王」説話が長きにわたって引かれた後に置かれている。「悉有仏性」を経説の柱とする『涅槃経』において、どのような理路において「難化の三機」が説き出され、また仏法へと収められていくかは経説の全体構造に即して考察される必要があるが、ひとまず本稿の趣旨からすれば、この「阿闍世」説話も、父である頻婆沙羅王殺害という「五逆」の「罪」を犯した王子が、その罪を悔い、仏の教へと帰依していく様が描かれているとみることができよう。

『涅槃経』によれば、療治しがたい「極重」の「三病」である「謗大乗」、「五逆罪」、「一闡提」も、仏・菩薩に従ってその治療法を聞き終えれば、「よく阿褥多羅三藐三菩提心を発」することが可能であるという。父の王を殺害した阿闍世は文字通り体中に瘡ができて懊悩するが、いわゆる「六師」に代表される「外道」の医師たちによっては療治されず、耆婆（釈尊在世中の医王）によって初めて治療への道、すなわち釈尊の教への道が開かれる。耆婆はいう「王、罪を作すといへども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。……慙は内にみづから羞恥す、愧は発露して人に向かふ。……」。「六師」たちの教に心動かされることなく、耆婆を頼ったからには、阿闍世は直接的な意味で「誹謗正法」者に連なる存在ではないが、「六師」の教を経巡った暁にようやく仏法へと辿りついた流れを重視するならば―『涅槃経』自体が「謗大乗」と「五逆罪」と「一闡提」とを「三病」と一括りにしているように―その道程は「懺悔」を媒介としつつ、「誹謗」から「廻心」へと歩みを進めたものとみなすことができよう。

(17) 『唯信抄文意』（第三巻　和文篇　一六七～八頁）

(18) よくとりあげられるように、阿闍世という存在も『涅槃経』では「これ煩悩等を具足せる者なり」、「これ一切いまだ阿褥多羅三藐三菩提心を発せざる者なり」等と〝一般化〟せられている。また『涅槃経』の原文では「普く一切の五逆を造る者に及ぶ」とある箇所を親鸞は「普く及び一切、五逆を造る者なり」と訓んでいるが、この訓みに窺われる親鸞の理解もおそらくは「五逆」を衆生の一部に限定することなく、煩悩具足せるすべての衆生のありようと重ねみる方向でのそれであろうと思われる（『石田瑞麿訳　教行信証　上』春秋社　二一七頁　註（1））。なお、親鸞は「信巻」において善導の「抑止門」からの引用を終えた後で、あらためて『薩遮尼乾子経』を引用しつつ「大乗の五逆」を説く中で、その五として「謗して因果なく、長夜に常に十不善業を行ずる」を挙げ、いわば「五逆」のうちに「謗法」を含みみる姿勢を示してもいるが、ここにもこうした衆生観をみるべきであろう。

(19) 『浄土論註』大正蔵　四〇―八三三　c以下

(20) 大正蔵　四〇―八三四　b

(21) ちなみに曇鸞の理解では「十念」とは「ただ阿弥陀仏を憶念して、もしは総相もしは別相、所観の縁に随ふて心に他相なくして、十念相続する」という「観相」を基本とするが、「ただし名号を称することもまたまたかくの如し」というように称名念仏という現象形態を含んでもいる。（大正蔵　四〇―八三四　c）したがって、「十念」とは質的な準位における往生因の十全な具備（「業事成弁」）を意味するのであって、もはや量的な限定（称名の回数）を意味するものではないとみるべきである。

(22) 大正蔵　四〇―八四二　a

(23) 曇鸞において、この「楽」が直ちに感性的次元における満足を意味するものではないことは、続く箇所で「かの安楽浄土は阿弥陀如来の本願力の為に住持せる所にて受楽無間なり」と述べているところにも明らかではある。曇鸞が本来の浄土にみる「安楽」さはわれわれの求める次元のそれとは準位を異にする純粋性を帯びるがゆえに、「無上菩提心」の発起が求められているのである。しかしながら、そうであればこそ、「無上菩提心」なき浄土願生には――見カムフラージュされているようでも――「楽」への志向、ないし「貪」といった煩悩の名残をみるべきであろう。

(24) 『末燈抄』（第三巻　書簡篇　建長七年十月三日書簡　六三～四頁）

なお本文中における「身口意のみだれごころをつくろひ」という表現にも善導の理解が流れ込んでいることに留意すべきである。親鸞は『教行信証』（「信巻」）において『観経疏』（「散善義」）から次のように引用している。

『経』に云はく、「一者、至誠心。」至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまへるを須ゐむことを明かさむと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども、名づけて雑毒の善とす。また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくの如き安心・起行を作すは、たとひ身心を苦励して日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を炙うが如くするもの、衆て雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せむと欲するは、これ必ず不可なり。何を以ての故に、正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作したまひしに由りてなり。（第一巻　一〇二頁）

ここには衆生が阿弥陀仏のごとき真実心をもちえないがために、行じられる行が所詮は――煩悩に由来する――濁りをともなったもの

でしかあり得ない様が「虚仮」、「雑毒」といった文言でもって語られている。「真実心」の捉え方には、しばしば指摘されるように—善導がそれをなお衆生の側に求める姿勢を残しているのに対して、親鸞はあくまで阿弥陀仏のそれに限定して「作したまえるを須いる」と訓んでいるという—差違がみられるものの、「自力」を貫徹し得ない「自力」行者のありさまを描き出すその視点には共通のものがある。さらに先の「三品懺悔」文における「もしかくの如くせざれば、たとひ日夜十二時、急に走れども衆てこれ益なし。」との対応も明らかである。

(25) 『浄土和讃』「仏智疑惑和讃」(第二巻　和讃篇　一八九～一九六頁)

(26) 本稿では詳述している紙幅がないが、曇鸞の「もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受楽無間なるを聞きて、楽のための故に生ぜんと願」ずるという指摘、すなわち「自力」の行者の内に密かに「受楽」という—およそ仏道ならざる—要素が忍び込んで(あるいは残存して)いるところにこそ、その往生土が—「自力」の〝受け皿〟としての—「化土」である実質的な事由があり、親鸞の「化土」理解の独創性がある。註6でも紹介した『菩薩處胎経』において「化土」(「懈慢界」)を描写した経文中の「国土快楽にして、倡・伎楽を作す。衣被・服飾・香花もて荘厳せり。七宝の転開する床ありて、目を挙げて東を視んとすれば、宝床随ひて転じ、北を視、西を視、南を視るもまたかくの如く転ず」といったありさま—感性的満足の一種の極点—に注目すべきである。

(27) 「五濁増のしるしには　／この世の道俗ことごとく／外儀は仏教のすがたにて／内心外道を帰敬せり」(『正像末和讃』第二巻　和讃篇　二一一頁)

「異学というは、聖道外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。」(『一念多念文意』(第三巻　和文篇　一四一～二頁)

(28) 第一巻　七頁

(29) この点は善導の「二河白道喩」をめぐる理解にも窺うことができる。(拙稿「善導　『観無量寿経疏』における「二河白道喩」をめぐって」(弘前大学人文学部人文社会論叢(人文科学編)　第一号)

なお、親鸞は註16でふれた『涅槃経』阿闍世説話引からの引用に先立って、いわゆる〝仮の釈〟(「仮と言ふは、即ちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり。」)と〝偽の釈〟(「偽と言ふは、則ち六十二見・九十五種の邪道これなり。」)とを置き、続いて『涅槃経』

から「一切の外は九十五種を学ふて、みな悪道に赴く」、善導『法事讃』から「九十五種みな世を汚す。ただ仏の一道のみ独り清閑なり」を引いた後に、よく知られた悲嘆文（「誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と」）で結んでいる。こうした叙述の仕方に留意するならば、この悲嘆文は決して唐突に漏らされた肉声などではないことは明らかであろう。「仮」たる「自力」行者はおろか、「偽」たる「外道」へと頽落しかねない己れのありようを見据えつつ慎重に発せられた言葉であり、『教行信証』中において他の経典論釈と並んで、しかるべき位置に置かれているとみなされるべきであろう。

(30) 『正像末和讃』（第二巻　和讃篇　一九九頁）

なお、親鸞においては善導の「真心」は阿弥陀仏に対する十全な〈信〉「真実信心」の謂と受けとめられている。ために「懺悔」はまさに「真実信心」の獲得と相即してもいるのである。「真心徹到するひとは／金剛の心なりければ／三品の懺悔するものと／ひとしと宗師（善導）はのたまへり」（『浄土高僧和讃』第二巻　和讃篇　一一四頁）

（本学人文科学研究院助教授・倫理学）