

親鸞における「真」と「偽」：「化身土巻」における「外道」批判の意味

宮島，磨

九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：助教授：日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/6488>

出版情報：哲學年報. 65, pp.61-90, 2006-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

親鸞における「真」と「偽」

―「化身土卷」における「外道」批判の意味―

宮 島 磨

一 問題のありか

親鸞『教行信証』『化身土卷』（末）（以下、「末卷」と表記）は以下のような「宣言」にはじまる。

それ、諸の修多羅に拠りて真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃經』に言はく、「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」と。略出。『般舟三昧經』に言はく、「優婆夷、この三昧を聞きて学ばむと欲はば、乃至 自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拜することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」と。已上。また言はく、「優婆夷、三昧を学ばむと欲はば、乃至 天を拜し神を祠祀することを得ざれ」と。¹⁾

主題は「真偽」の「勘決」、すなわち「真」と「偽」との弁別にある。親鸞によれば「偽」とは「外教邪偽の異執」という仏教以外の異端・意義にとらわれたありようをさす。すなわち「末卷」の目的は一口にいえば「外道」に対する批判にあり、そのための論拠としてさまざまな經典論釈を掲げていくというのが「末卷」の主旨なのである。

しかしながら、そもそもなにゆえに「外道」がそれほどまでに問題とされるのであろうか。仏に帰依するからには他の「天神」なり「鬼神」なりを祀ってはならないという、冒頭の『涅槃経』の誡め自体は、いつてみれば仏道者としては当然ともいえる基本線であり、ことさら言及を要しない自明な一般論のようにも思われる。が、続く『般舟三昧経』からの引用を注意深く読むならば、事の内実はこうした端的な「外道」批判、すなわち「外道」を仏道ならざる道であるがゆえに批判するという意味での批判にあるのではなく、「天を拝し神を祠祀する」という「外道」的なありようを―「三昧を学ばむと欲」ふ―仏道者がとってはならないという誡めにあり、いうなれば仏道者が「外道」に靡くことへの憂慮にあることがわかつた。すなわち「末卷」の主題は、「外道」をそれ自体として批判するという外在的な「外道」批判にあるのではなく、仏道を歩み行く者が「外道」へと身を落とし、仏道者ならざる身へと顛落すること、いいかえれば仏教者の「外道」化という内在的な批判にこそあるのである。

ところで、この「末卷」を除けば、親鸞において仏道者と「外道」との関係について直接的に言及した箇所は多いとはいえないが、代表的なものに和讃の『愚禿悲歎述懐』がある。

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／かなしきかなや道俗の／良時吉日えらばしめ／天神地祇をあがめつ、／卜占祭祀つとめとす／……／外道梵士尼乾志に／こゝろはかはらぬものとして／如来の法衣をつねにきて／一切鬼神をあがむめり／かなしきかなやこのごろの／和国の道俗みなともに／仏教の威儀をもと、して／天地の鬼神を尊敬す^②

「良時吉日」といい、「天神地祇」、「鬼神」さらには「卜占祭祀つとめとす」等といった表現といい、冒頭に掲げた「末卷」との文言上の対応関係は明らかであろう。一見すると「この世の道俗」、「和国の道俗」へとその対象を、衆

生一般へと広げているようには映るものの、「外儀は仏教のすがたにて」、「仏教の威儀をもととして」と付言されてもいることから、ここでも主題は「仏道者」の「外道」化にあるといつてよからう。親鸞はそれを「五濁増のしるし」、すなわち「末法」ゆえの一現象とみており、和讃の末尾にも「この世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすもうきことなり」といわれてはいるものの、次に引用する本和讃の冒頭箇所に着目するならば、「外道」化という主題は―決して他人事ではなく、親鸞自身そのひとりであるところの―、「凡夫」のありようそのものに深く根ざしているのである。

浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて／清浄の心もさらになし／外儀のすがたはひとごと／賢善精進現ぜしむ／貪瞋邪儀おほきゆへ／奸詐も、はし身にみり／悪性さらにやめがたし／こゝろは蛇蝎のごとくなり／修善も雑毒なるゆへに／虚仮の行とぞなづけたる^③

ここでは「賢善精進」という修善一般がとりあげられ、「虚仮不実」なる凡夫がいかにかにそれらに精励しようとも、行ぜられる諸善そのものが濁り（「雑毒」）を抱えざるを得ないのだといわれている^④。しかも、そうした修善（「虚仮の行」）に勤めはげむ様子が「外儀のすがた」と表現されていることに留意するならば、この外的・形式的な修善への精励が、和讃後半の「外道」批判にいわれる「外儀」、あるいは「如来の法衣をつねにきて」といった表現へと連なり、さらには「仏教の威儀」と重ね合わせられているとみることができであろう。すなわち、本和讃における「外道」化への批判とは、一見したところでは仏道に精励しているようでありながら、その実態は「外道」と変わりがないような仏道者のありようが批判されているのであり、そうした「外道」化の根源には己れが他ならぬ「虚仮不実」の凡夫であることに對する自覚の欠如がひかえてもいるのである。

しかしながら、仏行への精励と、「良時吉日えらばしめ／天神地祇をあがめつ、／卜占祭祀つとめとす」といったありようとの関係がなお問題になろう。「行」への志向性と「卜占祭祀」とはどのような関係にあるとみるべきであろうか。

一念多念のあらそひをなすひとおぼ、異学・別解のひととまふすなり。異学といふは、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、これらはひとへに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別といふは、ひとつなることを、ふたつにわかちなすことばなり、解はさるといふ、とくといふことばなり、念仏をしながら自力にさとりなすなり。かるがゆへに、別解といふなり。また助業をこのむもの、これすなわち自力を上げむひとなり。自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのむ、わがちからを上げみ、わがさまぐの善根をたのむひとなり。^⑤

『一念多念文意』からの引用である。論の焦点は「一念」と「多念」との争論にあるのだが、そうした論議にこだわる仏教者を「異学別解のひと」と総称した上で、あらためて「異学」と「別解」とについて親鸞自身による注釈がほどこされた件である。

さて「異学」についてであるが「吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむ」という言い廻しは明らかに「末巻」および『愚禿悲歎述懐』と呼応するものである。とはいえ、ここでは「聖道外道」と一括され、また「余行を修し、余仏を念ず」るありようと併記されている。さらには「これらはひとえに自力をたのむものなり」と結ばれてもいる。^⑥前者については「聖道」^⑦「余行を修し、余仏を念ず」、「外道」^⑧「吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむ」という対応をみることがひとまず可能であろう。その上で、両者を一括してあらためて「これは外道なり」としていることから

しても、やはり「聖道」の「外道」化について述べているとみるのが妥当であろう。「余行」、「余仏」という表現こそ本文脈に特異的であり、それぞれ「念仏以外の諸行」、「阿弥陀以外の仏」を意味してはいるのだが、いずれにせよ――先の和讃の表現を用いるならば――「雑毒」なる「虚仮の行」とみることが可能であろう。

しかしながら、こうしたあり方が「ひとえに自力をたのむもの」とされるのはなにゆえであろうか。「自力といふは、わがみをたのみ、わがこ、ろをたのむ、わがちからをはげみ、わがさまぐの善根をたのむひとなり」という後半の規定が手がかりになりそうではあるが、この箇所はひとまず文脈上からは「別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり」から直前の「助業をこのむもの、これすなわち自力をはげむひとなり」を承けていると判断されよう。そこで『末灯鈔』収録の次の文章に新たな手がかりを求めてみる。

まづ自力とまふすことは、行者のをのく縁にしたがひて、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、ろをもて、身口意のみだれご、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。⁽¹⁾

全体は、笠間在住の念仏者たちに対し「浄土真宗のこ、ろ」を語る文脈において、「往生の根機」に「自力」と「他力」の両様があることを述べた文章である。したがって、あくまでも「浄土往生」の枠組みの中で論じられてはいるのであるが、「余の仏号を称念し、余の善根を修行して」と、『一念多念文意』における「余行を修し、余仏を念ず」とが同等の表現であることは明らかであろうし、さらには「わが身をたのみ、わがはからひのこ、ろをもて」という箇所もまた、『一念多念文意』後半の規定（「自力といふは、わがみをたのみ、わがこ、ろをたのむ、わがちからをはげみ、わがさまぐの善根をたのむ」とまったく同一であることがわかる。とすれば留保しておいた『一念多念文意』

後半の「別解」に関する「自力」の規定を「聖道」の「外道」化についてもあてはめることが出来るとみて差し支えないであろう。のみならず、『末灯抄』における「身口意のみだれご、ろをつくるひ、めでたうしなして」というありようは、『愚禿悲歎述懐』にみられた「こころは蛇蝎のごとくなり／修善も雑毒なるゆえに／虚仮の行とぞなづけたる」と響きあつてもいよう。本和讃もまた「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし」という「悲歎」に始まつていたのであるから、枠組みにおいては「浄土真宗のこ、ろ」を語る——この『末灯抄』の箇所と共通である。親鸞は仏道者の「外道」化という事態が、（浄土門と区別された意味での狭義における）いわゆる「聖道門」に限定された事態にとどまらず、「浄土門」の行者、のみならず阿弥陀仏の教えに帰したはずの「真宗」者をも巻き込みかねない事態であるとの懼れをもっているのである。

このようにみてくると、親鸞には、量的なまとまりとしてはともかく、質的には「一連の」と形容し得るにたる「外道」化への批判が存在していたとみるべきである。その上であらためて、「外道」化した仏道者が「ひとえに自力をたのむ」とされることの意味が問われねばなるまい。

ここでひとまず「自力」の規定を整理してみる。「自力」を構成する要件は次の三点に集約されよう。

- ① 「自力」とはさまざまな修善への傾向性をさすが、そうした修善にさいしては、己れの分別にもとづき、己れの器量をたのみとすること。
- ② そうした「自力」修善の実態は煩惱による濁りを免れ得ない「虚仮の行」に他ならないこと。
- ③ 修善がそのように己れの内なる煩惱を巻き込んでいることに対して、「自力」行者は目を塞いでいること。

以上の規定が、「外道」化した仏道者の――表面上ではあれ――仏道修行にかかわる側面について妥当することはいうまでもないであろう。問題は、こうした仏行への精励と、「良時吉日えらばしめ／天神地祇をあがめつ、／卜占祭祀つとめとす」といったありようとの関係であった。一見すると、むしろ「吉日」あるいは「天神」といった「他」をたよりにし、それにすがる営為（「つとめ」）に他ならない「卜占祭祀」は、「己れ」をたのみとする「自力」というありようとは相容れないようにも映らう。

そこで以下では「末巻」にもとづいて、この「卜占祭祀」という営為がもつ内実を検討してみることとしたい。

二 「末巻」における「卜占祭祀」の位置

(一) 「魔王波旬」の帰依

さて冒頭の引用に続く「末巻」の叙述の流れであるが、まずは『般舟三昧経』からの引用に続いて『日藏経』等に拠りつつ「魔王波旬」が仏の教えへと帰依していく次第が順次示される。

最初の引用（「魔王波旬品」第八の二）は、仙人である法盧虱吒の説法の件であるが、その際に「日月・年時・大小星宿」といった時空のしかるべき配置が「衆生を安樂する」ためのものであることが法盧虱吒自身の口から語られる。その説法を聴いた天人らは合掌し、――そうした配慮に顕現しているところの――仙人の「智恵」と「慈悲」とを誉め讃えるのである。

かくのごときの法用、日夜・刹那及び迦羅時、大小星宿・月半・月満・年の法用、更に衆生よくこの法を作すことなからむ。みな悉く随喜し安樂ならむ。我等、善いかな、大徳、衆生を安穩す。⁽⁸⁾

さらに仙人は、「四天王」を配置し、東西南北それぞれの方位に夜叉等の守護神を置いたのもまた衆生を護るためであると語り、さらに「無量世」の後にも異なる仙人（「伽力伽」）が同様の趣旨のことを語るであろうことが示される。続く『月蔵経』（「念仏三昧品」第十）からの引用では魔王波旬の娘によって仏への帰依が宣言される際に、真の仏道者がいかなる「諸魔」や「魔群」によっても妨げを受けないことが示される。

もし衆生ありて、仏名を聞くことを得て、一心に帰依せむ。一切の諸魔、かの衆生において悪を加ふることあたはず。いかに況や、仏を見たてまつり、まのあたり法を聞かむ人、種種に方便し慧解深広ならむ。乃至 設ひ千萬億の一切魔軍、終に須臾も害を為すことを得ることあたはず。

娘のこの説法によって王宮の魔女やその姉妹眷属たちが「菩提心」を起こしたことに魔王は立腹するが、彼女たちはあらためて次のような偈を説いて魔王の回心を促す。

もし衆生ありて仏に帰すれば かの人、千億の魔に畏れず／いかに況や生死の流を度せんと欲ふ 無為涅槃の岸に到らむ／もし能く一香華を以て 三宝仏法僧に持散することありて／堅固勇猛の心を発さむ 一切の衆魔 壊することあたはず。

それを聞いた魔王はますます立腹し、憔悴しきって王宮の中に座しているが、その一方で「光味菩薩」が仏の教に帰依し、仏によって「菜食長齋」や「正念結跏」といった行法の次第が説示される件が引用される。

次の『月蔵経』からの引用（「護塔品」第十三）ではいよいよ魔王が仏法に帰依していく場面が引かれ、それを承け

てさらに仏の言葉として「邪見を遠離」し「十種の功德を獲」る次第が引かれてくるのであるが、その「功德」のうち、第三、および第四において、「三宝を帰敬して、天神を信ぜず」、「正見を得て、歳次日月の吉凶を扱はず」という内容が語られるに至る（「諸悪鬼神得敬信品」第八）。

さて、ひとまず以上の魔王の帰依の件に即してみるならば、そもそも仏道者を守護するために設けられたものが「諸魔」あるいは「鬼神」といった諸存在であり、また「日月星辰」といった時空配置に他ならないのであるから、仏道者として一度そのことを受けとめ得た以上は、あらためて己れに関する事柄をこれらに託すことはあつてはならない、あるはずはないと捉えられているとみてよからう。すなわち、仏道とこれらの諸存在との関係においては明らかに前者が後者を主導し調御する立場が貫かれているのである。

(三) 仏道者の護持養育

続く引用（『月藏経』「諸悪鬼神得敬信品第八」）からは、仏の説法の場合において、「悪鬼神」たる存在について語られる。彼らは「むかし仏法において決定の信を作せりしかども、かれ後の時において、悪知識に近づきて心に他の過を見る。この因縁を以て悪鬼神に生る」ものとされる。すなわち、一度仏法に帰依したとしても「悪知識」に親近したがために悪しき鬼神へと身を落とす懼れがあることが説示されているのである。

以下の『大方等大集経』（『月藏分』）からの引用では「娑婆世界の主」たる「大梵天王」の言葉として、再度一衆生世界（「四天下」）を「護持養育」する存在としての「四天王をはじめとする「六欲天」らのはたらきが示され、あわせてあらためて佉盧虱吒仙人が配備した日月星辰等（「天仙七宿・三曜・三天童女」）に触れて、それらもまた北方の「鬱单越」、東方の「弗婆提」、南方の「閻浮提」、西方の「瞿陀尼」を守護する役割をになうものであることが強調される。

が、中でも南方の「閻浮提」のひとは勇壯で聡明であつて、そのつとめは仏に相應するほどであるがために、四天王は特にこの「閻浮提」を厚く護持するのだとされる。それを聞いた仏は偈の末尾で「衆生を憐愍せむが故に 正法の灯を熾然ならしむ」と詠う。衆生世界は―仏の慈悲と智慧とを背景にした上で―この「大梵天王」を頂点とするヒエラルキーのもとで仏道者を守護すべく設えられているのである。

さらに仏はいう。過去七仏のうちの第四仏にあたる「鳩留孫仏」の時代、ひとの寿命は四万歳であつたが、その時代にすでに仏は説法と同時に衆生世界の護持養育をこうしたヒエラルキーに託（「付属」）した。時が下つて第五仏である「狗那含牟尼仏」の時代にも仏は同様の「付属」を行い、また第六仏である「迦葉如来」の時代にも護持養育の「付属」を怠らなかつた¹²。第七仏である己れ（釈尊）もまたさらなる濁世に出現し、成道を遂げ、仏法を説示するとともに、この「閻浮提」の護持養育を「天」や「龍」らの存在に託したのだといふ¹³。

煩を避けるために詳細な引用は控えるが、ここには、時代が落ち下り、衆生の器量が低下しゆくにもなつて、護持養育を託される諸存在が、当初の四天王から、その眷属へ、さらには「諸天仙衆・七曜」ならびに「天・龍」等へと、そのヒエラルキーの裾野を広げていく様子がみてとれよう。かくして元來仏教の外部に位置していた諸存在は次第次第に仏法の内部へと整序されていったのである。

大梵天王と帝釈天は自らがこうした諸仏の意思を謙虚にうけとめ、爾來、仏道者の守護にたずさわつてきたこと、今後も仏道者の障碍となるような要因を除去せしめ、仏法の成就に向けて護持養育につとめる決意であることを仏の前で次のように誓っている。

我等むかし鳩留孫仏のみもとにして、すでに教勅を受けたまはりて、乃至、三宝の種すでに熾然作らしむ。拘那含牟尼仏、迦葉仏の所にして、我教勅を受けたまはりしこと、またかくの如し。三宝の種においてすでに勤にして熾然作らしむ。地の精氣、衆生の精氣、正法の味、醍醐の精氣、久しく住し増長せしむるが故に、また我が如きも今、世尊の所にして、己が境界を頂受し教勅して、言説教令す。自在の処を得て、一切鬪諍飢饉を休息せしめ、乃至、三宝の種断絶せざらしむるが故に、三種の精氣久住して増長せしむるが故に、悪行の衆生を遮障して行法の衆生を護養するが故に、衆生をして三悪道を休息せしめ、三善道に趣向するが故に、仏法をして久しく住せむことを得しめむがための故に、勤に護持を作すと¹⁴。

「地の精氣、衆生の精氣」の増長は、「正法の味、醍醐の精氣」の増長へと連続し、「三種の精氣」の増長として捉えられている。「三種」の「三」が「三宝」の「三」と、また後半の「三善道」の「三」と対応関係にあることは明らかだが、仏法の護持養育の具体的な内実が、端的な仏法守護というよりも、むしろ「精氣」といったいわば氣質的な次元における衆生の「態勢」づくり¹⁵に強く関わっており、「一切鬪諍飢饉」の「休息」をもたらすとされていることには注目すべきであろう。そうした「態勢」の健やかさが確保されてこそはじめて衆生は篤実に仏道を歩み、仏法へとつながり得ることが出来るのである。ここにおいて大梵天らによる護持養育の「勤（ねんごろ）」さは、まさに（仏菩薩ならざる）衆生の「衆生性」¹⁶へと向けられ、その発心・修行・成道を支えているのである。

こうした誓いを承けて語られる仏の讚歎の言葉の中でも、四種類の衆生への言及がみられる。いずれもそれぞれの器量、ないし志向性の強弱にもとづき、それぞれの境界において必要な護持養育が求められているのであるが、中でも右に述べた「衆生性」の準位における護持養育について述べられている箇所が注目される。

若し衆生有て、その飲食衣服臥具を施し、病患の因縁に湯薬を施せむ者、汝等、当にかの施主をして五利増長せしむべし。何等をか五とする。一つには寿増長せむ、二つには財増長せむ、三つには樂増長せむ、四つには善行増長せむ、五つには慧増長するなり。汝等、長夜に利益安樂を得む。この因縁を以て、汝等、能く六波羅蜜を満てむ。久しからずして一切種智を成ずることを得む。⁽¹⁷⁾

「その飲食衣服臥具を施し、病患の因縁に湯薬を施せむ者」とは、四種の衆生の中でも、衣食住や息災といった「衆生性」の準位における施与を行うことをもって仏道者とされる存在である。こうした仏道者に対してなされる護持養育の内実である「寿」、「財」の増長―といったそれ自体は多分に世俗的にも映る事柄―は「樂」の増長を挟んで「善行」、「慧」の増長へと連続しつつ、「長夜の安樂」さへと収斂し、ついには「六波羅蜜」という修行の成就・達成としての仏知たる「一切種智」の獲得へと向けられた衆生の「態勢」づくりの一環とみなされているのである。⁽¹⁸⁾

仏と大梵天王らの応答がしばし続き、釈尊の総括ともいえる偈が詠われる場面の後には、『月藏経』（「諸魔得敬信品」第十）から「百億の諸魔」が仏に帰敬し、衆生の護持養育を誓う場面が引かれ、さらには「日天子・月天子」といった存在の帰属が説かれるが、先の引用にみられた「悪行の衆生」があらためて問題にもされてくる。

三 「悪衆生」から「悪知識」へ―仏法からの顛落―

若し己が苦を厭ひ樂を求むるを愛することあらむ、当に諸仏の正法を護持すべし。これより当に無量の福報を得べし。もし衆生ありて、我が為に出家し鬚髪を剃除して袈裟を被服せむ。設ひ戒を持たざらむ、彼等悉くすでに涅槃の印のために印せらるるなり。もしまた出家して戒を持たざらむ者、非法を以てして悩乱を作し、罵辱し毀

皆せむ、手を以て刀杖打縛し斫截することあらむ。若し衣鉢を奪ひ、及び種種の資生の具を奪はむ者、この人、則ち三世の諸仏の真実の報身を壞するなり。則ち一切天人の眼目を排ふなり。この人、諸仏所有の正法三寶種を隠没せむと欲ふが為の故に、諸の天人をして利益を得ざらしむ。地獄に墮せむ故に、三惡道増長し盈満をなすなり。¹⁹⁾

衆生の護持養育にたずさわる「日天子・月天子」らが長寿にして、諸々の患いを免れることが述べられた「提頭頼吒天王護持品」につづく、『月藏經』（「忍辱品」第十六）からの引用である。したがって全体の枠組みは、仏法の守護者が「無量の福德」を得る旨が仏によって語られる場面であるが、ここでは守護の対象である仏道者と対照的に、仏法を毀損し、惡道を増長させる存在への言及がみられる。とはいえ、両者は―守護の対象という身分において―対等な存在なのではない。後者は、前者の中でも「出家して戒を持たざる者」、すなわち仏法へのひたむきさを欠いている修行者を妨害し、「資生の具を奪」うことによって仏法を毀損する者とされている。すなわち彼らは端的に仏法に背を向け、あるいは仏法を攻撃する存在のではなく、仏道者を惑乱し、その「態勢」を揺るがして仏法の達成を妨げる存在なのであって、その意味ではむしろ、仏法守護者たちの対極に位置する存在とみなされているのである。いま、ひとまず前者の―すなわち仏道にひたむきであって、守護されるべき―衆生を「善衆生」と名づけ、後者の―すなわち仏道を歩む行者の「態勢」を揺るがすことによつて、仏道の成就達成を妨害する―衆生を「惡衆生」と名づけておく。「善衆生」は仏法へのひたむきさを欠いた時には、この「惡衆生」につけいられる隙を残す存在でもある。

それがためである。続く引用箇所においては、「また禁戒を持たざれども鬚髪を剃除し袈裟を片に着ん者において、師長の想を作さむ。護持養育して諸の所須を与へて乏少なからしめむ」と、「善衆生」がよしんば時にひたむきさを欠こうとも、²⁰⁾ 仏道への志向を保持してさえいれば護持養育につとめる旨が「天・龍」たちによつて誓われてもくる。「護持養育して諸の所須を与えて乏少なからしめん」という箇所は明らかに「衣鉢を奪ひ、および種種の資生の具を奪は

む」という「悪衆生」の悪しき振る舞いを承けたものであろう。

それとともに「悪衆生」の範囲もまた、端的な「衆生」から「余の天・龍」らへと拡大し、これらによる妨害からも「善衆生」を守護することが誓われている。

若し余の天・龍、乃至迦吒富單那等、その悩乱を作し、乃至悪心をして眼を以てこれを視ば、我等悉く共に、かの天・龍・富單那等、所有の諸相欠減し醜陋ならしめむ。彼をしてまた、彼等と共に住し共に食を与ふることを得ざらしめむ。また同処にして、戯笑を得じ。かくのごとく擯罰せむ。⁽²¹⁾

「余の天・龍」らへと拡大した「悪衆生」に対する守護神らの振る舞いは、ちょうど「善衆生」へのそれと対照的であり、まさに「食住」といった次元において、彼らの「佛法毀損へと向かう」態勢⁽²¹⁾を崩すのである。

さて続く『首楞嚴経』からの引用ではいよいよこの「悪衆生」の所作についての具体的な描写がみられる。

彼等の諸魔、かの諸の鬼神、彼等の群邪、また徒衆ありて、各各自ら謂はむ。無上道を成りて、我が滅度の後、末法の中に、この魔民多からむ、この鬼神多からむ、この妖邪多からむ。世間に熾盛にして、善知識と為て、諸の衆生をして愛見の坑に落さしめむ。菩提の路を失し、眩惑無識にして、恐らくは心を失せしめむ。所過の処に、その家、耗散して、愛見の魔と成りて如来の種を失せむと。⁽²²⁾

原文とは若干の差違がみられるものの、⁽²³⁾「悪衆生」たる「諸魔」、「鬼神」らの「魔民」たちが、自らは恰も仏道修行

をなしとげた「善知識」の如き装いをこらして「善衆生」に接近し、その煩惱を刺激することによって、挙げ句の果てには仏道への方途（「菩提の路」）そのものを見失わせてしまう様子が描かれているとみてよからう。すなわち、これら「悪衆生」のもくろみは、「善衆生」の仏道修行におけるひたむきさの欠如につけいって、衆生が本来具える「ポジティブな可能性」としての「仏性を否みすることにある。その意味で、この具体的なはたらきの場面における「悪衆生」は「善知識」と対照的な意味における「悪知識」に他ならないのである。こうした局面において「善衆生」はなお、「愛見の魔」へと顛落し得る「ネガティブな可能性」としての煩惱を宿した「存在なのである。

続く『灌頂経』の引用でも再度示されるように、確かに、こうした心弱き衆生を護持することが仏に帰属する守護神たちの役割ではある。しかしながら、以下の引用において改めて強調される通り、同時に衆生の側でも「悪知識」の虚勢に唆されたり、悪しき勧奨に動じたりしない気構えが求められてくるのである。⁽²⁴⁾

具さに正しく帰依して、一切妄執吉凶を遠離せむものは、終に邪神外道に帰依せざれ⁽²⁵⁾

或は種種に、若しは少若しは多、吉凶の相を執じて、鬼神を祭りて、乃至 極重大罪悪業を生じ、無間罪に近づく。かくの如きの人、もし未だかくの如きの大罪悪業を懺悔し除滅せずは、出家して及び具戒を受けしめざらむも、若しは出家して或は具戒を受けしめむも、即便ち罪を得む。⁽²⁶⁾

ここでは「卜占祭祀」行為と「悪知識」への親近とが等価のものとして捉えられた上で、両者を厭い離れることが求められている。しかも先の引用では（衆生のひたむきさのいわばメルクマールとされていた）持戒の有無さえも形

式的なものとして相対化され、祭祀行為（という「罪」）の「懺悔」⁽²⁷⁾こそが「善衆生」に求められる要件とみなされてもいるのである。

ところで肝心の等価性についてはさらに次のようにいわれる。

また世間の邪魔外道妖嬖の師の妄説を信じて、禍福便ち生ぜん。恐らくは、ややもすれば心自ら正しからず、卜問して禍を覚め、種種の衆生を殺せむ。神明に解奏し、諸の魍魎を呼ばふて、福祐を請乞し、延年を冀はむと欲するに、終に得ることあたはず。愚痴迷惑して邪を信じ、倒見して遂に横死せしめ、地獄に入りて出期有ことなけむ。乃至 八つには、横に毒藥・厭禱・呪咀し、起屍鬼等のために中害せらる。⁽²⁸⁾

まず、「禍福」の招来それ事態が「悪知識」の妄説を信じたことからくるといわれることに留意すべきであろうが、それにとどまらず「ややもすれば、心自ら正しからず」ともいわれている。後者については、この箇所先立って誠め（「懺悔」）が置かれていたことを考慮すれば、「善衆生」それ自身に内在する傾向性（心弱さ）を指すとみてよからう。すなわち、仏道修行者の心弱さにつけいる格好で「悪知識」が「卜占祭祀」行為を促し、結果として、他の衆生を殺害するという災厄（「禍」）がもたらされたり、（時には祈禱行為によって、より下位の「悪衆生」たる魍魎魍魎たちを呼び出しては）得られるはずもない長寿という「福」を願ったりするといっているのである。

思えば、長寿それ自体は守護神らによる仏道者護持の一内容をなしてもいた。無病息災や長命もまた仏法成就のための身体的な諸条件を構成しているからである。とすれば、この文脈における「福祐を請乞し、延年を冀はむと欲する」とは、そのことによつて仏道者を仏法から遠ざけるような祈福のありようを指すとみてよからう。「悪知識」の所

説が「妄説」といわれるゆえんも、つまりは「福祐」のための「福祐」、「延年」のための「延年」という謗法的な性格をこの祈福（攘災）への志向性が内在させているからに他ならない。仏法成就のための身体的諸条件という文脈を離れてひとり歩きすれば、無病息災にせよ、長命にせよ、ただちに衆生の煩惱を焚き付ける要因と化しもするのである。であればこそ、「悪知識」に唆されて（いわば負の方向へと増長した）こうした祈祷の心には「愚痴迷惑」、さらには「倒見」という煩惱の同義語が与えられ、墮地獄の要因とされてくるのである。すなわち「卜占祭祀」行為とは「善衆生」が――暗々裡に――いわば、その内なる「煩惱性」を掻き立てられて営む謗法行為²⁹に他ならないのである。

さて、続く『菩薩戒経』から再々度「出家の人の法は……鬼神を礼せず」という箇所が引かれ、――精進持戒等の形式に代わる実質としての――「善衆生」のあるべきありようが繰り返された後、『仏本行集経』（「優婆斯那品」）からの引用では、かつて外道（「事火外道」）を学んでいた「三迦葉」と、その甥であった「優婆斯那」が仏道に帰していく際の言葉が示される。

舅等、虚しく火を祀ること百年、またまた空しくかの苦行を修しき。今日同じくこの法を捨つること、なお蛇の故き皮を脱ぐが如くするをや。

我等、昔空しく火神を祀りて、またまた徒に苦行を修しき。我等、今日この法を捨つること、実に蛇の故き皮を脱ぐが如くす。³⁰

前者が「優婆斯那」、後者が「三迦葉」の言葉である。仏法に帰するにあたって放擲された外道説は、「火神」を祀

るとともに「苦行」をともなう教説であつたとされている。祈祷の心が煩惱心と通じている以上、この「苦行」もまた、あくまでもそうした「愚痴迷惑」にもとづいた祈福攘災を達成するための諸行をさすことにならう。そのための方策という観点からすれば「苦行」という格好で己れをたのみとすることと、祈祷という形で他をたのみとすることとの間に溝はなく、併存可能なありようであり、いずれも己れの内なる煩惱が刺激された「倒見」ゆえの行為なのである。仏法に帰するとは、まさにこうした謬見を転じることに他ならない。⁽³¹⁾

四 外道の「境地」―仏道に似て非なるもの―

さて「末巻」における「外道」批判はひとまず次の『起信論』からの引用をもって一段落となる。

『起信論』に曰く、或は衆生ありて、善根力無れば、則ち諸魔外道鬼神の為に誑惑せらる。若しは坐中にして形を現じて恐怖せしむ。或は端正の男女等の相を現ず。当に唯心の境界を念ずべし、則ち滅して終に悩をなさず。或は天像・菩薩像を現じ、また如来像の相好具足せるを作して、若しは陀羅尼を説き、若しは布施持戒忍辱精進禪定智慧を説き、或は平等空無相無願無怨無親無因無果畢竟空寂、これ真の涅槃なりと説かむ。或は人をして宿命過去の事を知らしめ、また未来の事を知る。他心智を得、弁才無碍ならしむ。⁽³²⁾

「悪知識」はさまざまな形姿をとって「善衆生」に接近するが、ひとを恐れおののかせるような行まいや、あるいは逆に端正な相貌の場合は、それらが觀念の所産であることを念じることによって、「悪知識」は滅し、衆生が惑乱せられることはないとされているのに対して、一度それらが―天や菩薩といった―恰も仏法に親近的な存在の如き相好で、しかも「陀羅尼」や「六波羅蜜」さらには「空」や「涅槃」といった仏の教説まがい⁽³³⁾を説き示し、のみならず神通力

を披露して「善衆生」を拐かす場合があることに用心を求めているのである。後者の状況が、先にみた「善知識」を装う「魔民」のそぶり（『首楞嚴經』からの引用）に対応していることは明らかであろう。まさに「善知識」と見まごうような「悪知識」こそがてごわい「外道」として、ここでも主題化されているのである。彼らが真にもくろむところも先の場合と同様である。

能く衆生をして世間の名利の事に貪着せしむ。また人をして、しばしば瞋り、しばしば喜ばしめ、性無常の准ならしむ。或は多く慈愛し、多く睡り、多く宿る、多く病す、その心懈怠なり。或は、にはかに精進を起して、後にはすなはち休廃す。不信を生じて、疑多く、慮多し。或は本の勝行を捨て、更に雑業を修せしめ、若しは世事に着せしめ、種種に牽纏せらる。また能く人をして諸の三昧少分相似せるを得しむ。皆これ外道の所得なり、真の三昧にあらず。³⁴

「誑惑」の内実とみてよかろうが、祈福や延命といった表現こそ見あたらないものの、右の引用部分では端的に「世間の名利の事に貪着せしむ」とある。「瞋」や「喜」もまた煩惱の発露なればこそ「性無常」といった尋常ならざる様を際だたせ—ちようど守護神たちの護持養育とは対照的に—、惰眠や罹患によって仏道への態勢を崩し、本来の仏道への志向を忽せにするのである。

ところで、この仏道志向の揺らぎは必ずしも行の放棄を意味しはしない。まさに不信や疑念等ゆえのことではあれ、「にわかにかに精進を起こして、後にはすなわち休廃す」という散漫な形での、あるいは本来の「勝行」ならざる「雑行」という形での行とのかかわり、いかえれば専念さの欠如した行の実践はむしろ盛んにすらなるといっているのである。こうした修行のありさまの背景には、そもそも煩惱の所為³⁵である「世間の名利の事」への執着が控えており、仏道への

ひたむきさが妨げられている以上、時に端的な「世事」への執心が行のうちに残存することもあるという。すなわち、先にみた端的な「事火外道」の如く「苦行」と「祭祀」行為とが両様のまま独立に併存するのではなく、専念性の欠如した行への志向性のうちに両者が渾然一体となった状態、いふなればアマルガム状態で共存しているのである。

では「世間の名利の事」なり「世事」なりにとらわれ、正念を欠いた修行者は「悪知識」によってどこへといざなわれるのであろうか。そのためのいわば牽引力として―仏道の「真の三昧」に似て非なる―「外道」の三昧の境界までもが導入されている点に注目すべきであろう。

或はまた、人をして若しは一日、若しは二日、若しは三日、乃至七日、定中に住して、自然の香美飲食を得しむ。身心適悦して、飢えず渴かず、人をして愛着せしむ。或はまた、人をして食に分齊なからしむ。たちまちに多く、たちまちに少くして、顔色変異す。³⁶

次から次へと果てしなく執着の対象を追い求めていくような端的な「世事」への執心はむろん、とどまることを知らず、いつまでたってもやむことのない悪循環を繰り返すより外にはないのだが、ここで―専念さが欠如しているとはいえ―行の実践のうちへととりこまれた「世間の名利の事」は、いわば変質を余儀なくされ、一種の「境地」の享受へと、執心そのものを昇華させているといえよう。「自然の香美飲食」がもたらされ、身心が快適であって、「飢えず渴かず」といった一見すると仏道の三昧の境地と見まごうような境界を「悪知識」は三昧において現出せしめ、行者をさらに惹きつけるのである。安定した境地のようにも映るこの「外道」の三昧はしかし、³⁷「境地」に衆生を安住せしめることが目的ではないことは続く箇所引用からも明らかであろう。

ここで、本論の冒頭に確認した「末巻」における『般舟三昧経』からの引用に再度注目したい。

優婆夷、三昧を学ばむと欲はば、乃至 天を拝し神を祠祀することを得ざれ

親鸞が仏道における真の三昧と、外道の三昧まがいとを明確に区別していることはここにもあきらかであろう。「外道」たる「悪知識」の拐かしのてごわきは、衆生の煩惱を―例えば、豪勢な衣食住といった直接的な対象でもって―次から次へと刺激することによってではなく、一見すると仏道者、あるいは仏・菩薩の如き「善知識」の装いを凝らし、て行者に近づき、恰も仏法の如き教説を説いて、行者を安心させつつ、その実、専念さの欠如した行へと駆り立てて、その態勢を崩すところにある。そこでは煩惱は知らず識らずのうちに行の内へと潜り込み、本来の仏道への志向を浸食していくのである。

この義を以ての故に、行者常に、智慧をして観察してこの心をして邪網に墮せしむることなかるべし。当に勤めて正念にして、取らず着せずして、則ち能くこの諸の業障を遠離すべし。知るべし、外道の所有の三昧は、皆見愛我慢の心を離れず、世間の名利恭敬に貪着するが故なり³⁸

あらためて誠めが述べられる最後の引用箇所であるが、「勤めて正念にして……」という箇所に着目するならば、この『起信論』の引用の冒頭で記されている「衆生」の「善根力」のなさの内実も、（いかに仏道への志向を抱く「善衆生」にしたところで）なおこうした「悪知識」のついている隙を残すところにあるとみてよからう。ここにおいて、「善衆生」における行へのひたむきさの欠如という主題は、持戒・精進の怠慢という当初の形式的規定から、ト占祭祀行

為という外的所作にかかわる規定をへて、ついに衆生の内面にかかわるありようとして捉えられるに至ったのである。³⁹
 行のうちへととりこまれ、一見自らをカムフラージュし得たかの如き煩惱ではあるが、まさにそれによつて行は專念
 さを欠いた「雜行」等と化し、仏道への態勢は根本から崩されていく。とすれば、いかに仏説を装い、〈境地〉を説こ
 うとも、「外道」の本質は衆生の煩惱を刺激し、活性化せしめる点にある。「外道の所有の三昧は、みな見愛我慢の心
 を離れず、世間の名利恭敬に貪着するがゆえなり」といわれるゆえんである。⁴⁰

五 「外道」と衆生―「偽」の意味するもの―

あらためて冒頭の引用を確認し、整理しておいた「自力」の規定にもどつて、「外道」との関係を考えてみたい。

外儀のすがたはひとごと／賢善精進現ぜしむ／貪瞋邪儀おほきゆえ／奸詐も、はし身にみり／悪性さらにや
 めがたし／こゝろは蛇蝎のごとくなり／修善も雜毒なるゆへに／虚仮の行とぞなづけたる／……／かなしきかな
 や道俗の／良時吉日えらばしめ／天神地祇をあがめつ、／卜占祭祀つとめとす／……／かなしきかなやこのごろ
 の／和国の道俗みなともに／仏教の威儀をもと、して／天地の鬼神を尊敬す⁴¹

自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまぐの善根をたのみひと
 なり。⁴²

まづ自力とまふすことは、行者のをのく縁にしたがひて、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。⁽⁴³⁾

衆生が煩惱具足の身であることを顧みず、さまざまな修善へと奔る背景には、己れの分別や、己れの器量へのたのみがあり(①)、煩惱に混濁されたままの修善行為たる「虚仮の行」へと駆り立てられる(②)のであるが、ひたすら行に邁進するように映る行者にはその実、そうした煩惱の存在や振る舞いに対する自覚が欠如している(③)と捉えられていた。

これまでの議論に照らすならば、「外道」批判という文脈においてこの「自力」の規定は、仏行への精励と覚しき状況のなかに知らず識らずのうちに煩惱が入り込み、仏道への志向性を浸食し、正念の欠如をもたらすという事態を指しているともみることができよう。正念の欠如は、行の散漫さや、諸行への志向性の拡散という形で仏道の方途を攪乱させ、ときに「卜占祭祀」行為をも巻き込みつつ、〈境地〉の享受の手段へとその志向性を変質させた挙げ句に仏道そのものを見失わせ、やがては行者を本格的に「外道」化せしめるに至るのである。その意味で、一見すると他をたのみように映る「卜占祭祀」行為も、その実態においては―仏行へ自らを偽った、それゆえにそれと気づかれ難い―擬態としての煩惱の所為なのである。「わがみをたのみ、わが、ころをたのみ」とは衆生が己れの行為を―狭義の「行」に限らず―その総体において、煩惱の所為に委ねてしまうことであり、「自力」の根源にはまさにこうした煩惱的自己が横たわっているのである。

「真」はつねに「偽」によって脅かされている。「真」たらんと欲することは「偽」に陥ることを慎重に忌避しつつづけることをおいてはあり得ない。とはいえ、ひとを「偽」へと顛落させる「外道」の誘惑は衆生の煩惱に根ざせばこ

そのものでもある。とすれば「偽」の忌避は、己れのうちなる煩惱への凝視を不可欠の要素とせざるを得ない。しかも衆生を「偽」へと靡かせる煩惱は―すでにまがりなりにも「行」の対象へと自己を偽り飾るものと捉えられている以上は―例えば「貪・瞋・痴」に代表されるような端的な（あるいは即自的な）煩惱ではない。あくまでも己れを「真」の仏道であると偽り、虚勢を張ってやまない、擬態としての煩惱であり、仏道への志向性と渾然一体となったアマलगムとしての煩惱なのである。それこそが煩惱のいわば真相なのであり、親鸞の「外道」批判はこうした煩惱のてごわさを告げてやまない。「外道」のてごわさとは、つまるところ煩惱のてごわさに他ならないのである。

註

(1) 『教行信証』〔末巻〕一卷 三二七頁

なお、親鸞の著作からの引用はすべて『定本 親鸞聖人全集』（法蔵館）により、巻数および頁数を示した。

(2) 『愚禿悲嘆述懐』〔二巻和讃篇 二二一―二二三頁〕

(3) 『愚禿悲嘆述懐』〔二巻和讃篇 二〇八頁〕

(4) 「外儀のすがたはひとごと」における「ひとごと」の解釈については、本論文所引の『末灯抄』、および『唯信抄文意』における「をのくの縁」という文言が手がかりにならう。『唯信抄文意』では聖覚の『唯信抄』における「随縁雑善難恐生」を釈しつつ、次のように述べている。

「随縁は衆生のおのくの縁にしたがひて、おのくのころにまかせて、もろくの善を修するを極樂に廻向するなり、すなわち八万四千の法門なり。これはみな自力の善根なるゆへに、実報土にはむまれずと、きらわる、ゆへに、恐難生といへり。恐はおそるといふ、真の報土に雑善自力の善むまるといふことをおそる、なり。難生はむまればたしとなり。」〔三巻和文篇 一七二―一七三頁〕

仏道者の行じる行は―各人がそれぞれの所縁にもとづいて―今生で出合った行であり、その意味で多種多様であり得るのである。さらにこの「行」の多種多様性こそが、こうした自力行者の往生土である「化身化土」の多様性の背景をなしていることに留意すべきであらう。

「良（まこと）に仮の仏土の業因・千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく」〔真仏土巻〕一卷 二

六六頁)

- (5) 『一念多念文意』(三卷和文篇 一四一―一四二頁)
- (6) なお「異学別解のひとつ」の左訓には「ことごとをならいままなぶり じりきのひとなり」とある。
- (7) 『末灯鈔』第二書簡(三卷書簡篇 六三―六四頁)
- (8) 『末卷』(一卷 三二九頁)
- (9) 『末卷』(一卷 三三一頁)
- (10) 『末卷』(一卷 三三二頁)
- (11) 石田瑞麿氏が指摘するように、この箇所(閻浮提の人は、勇健聰慧にして、梵行、仏に相應す。婆伽婆、中において出世したまふ)の訓みは原文のそれとは異なっており、原文では「仏婆伽婆」がひとつづきの表現になっているところを親鸞は「仏」と「婆伽婆」とで切り、衆生の仏行である「梵行」の殊勝さが仏に比すべきほどであることの意味ととっている。この引用姿勢を重んじるならば、(元来、煩惱具足にして「真実の心」なき)衆生がこの世界でなすべき清浄なる「梵行」とは阿弥陀仏回向の念仏以外にはあり得ない、という理解が込められているとみることができよう(注釈親鸞全集『教行信証下』補注四四九(一)春秋社)。
- (12) この「三仏」のおおの「付属」の目的についてはすべて同一の記述がみられる。今は第四仏の箇所から引用して示しておく。「護持の故に、養育の故に、衆生を憐陀の故に、三宝の種、断絶せざらしめむが故に、熾然ならむが故に、地の精氣・衆生の精氣・正法の精氣、久しく住せしめ増長せむが故に、諸の衆生をして三悪道を休息せしめむが故に、三善道に趣向せむが故に、四天下を以て大梵および諸天王に付嘱せしむ」(一卷 三四三頁)
- (13) 「我今この所集の大衆のために甚深の仏法を顕示せしむ。また世間を護らむが為の故に、この閻浮提所集の鬼神を以て分布安置す。護持養育すべし、と」(一卷 三四六頁)
- (14) 『末卷』(一卷 三四七―三四八頁)
- (15) 本稿が衆生の「衆生性」という言葉で含意しているのは、いうなれば「四大五蘊」に由来し―身心の両面にわたる―「精氣」のニュートラル性であり、その意味で「煩惱具足の衆生」というネガティブな表現とは内容を異にしている。なお、初期仏教における「五蘊」存在のニュートラル性については拙稿「和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』における〈行〉の位置づけをめぐる」(『文経論叢』人文学科篇 一三三 弘前大学人文学部)を参照されたい。また、註40でも触れた善導の二河白道論に関する拙稿においても同様の議論を行っている。
- (16) 四種とは以下の通りである(二卷 三四八―三五〇頁)。

①「善を得んと欲はむ者、法を得むと欲はむ者、生死の彼岸に度せむと欲はむ者、檀波羅蜜を修行すること有らむ所の者、乃至般若波羅蜜を修行せむ者、所有の行法、法に住せむ衆生、および行法の為に事を営まむ者」

②「受持し読誦して、他の為に演説し種種に経論を解説せむ(者)」

③「汝が境界において法に住せむ、奢摩他・毘婆舍那、次第方便して、諸の三昧と相応して、勤に三種菩提を修習せむと求めむ者」

④「その飲食・衣服・臥具を施し、病患の因縁に湯薬を施せむ者」

①から④は一程度の差こそあれ一仏法にかかわる衆生として描写されていようが、①から④へと次第にその強度が減少していることは明らかである。④に「衆生性」が最も濃密に反映されるのはそのためである。本論でも述べたように、この衆生は、衣食住や息災といった「衆生性」の準位における施与を行うことをもって仏道者とされる存在なのである。

(17) 「末巻」(一卷 三四九頁)

(18) 冒頭に「息災延命」や「七難消滅」等の功德が説かれる親鸞の『現世利益和讃』もまた基本的には同趣旨であることは一目瞭然であろう。

「南無阿弥陀仏をとなふれば／梵天帝釈敬す／諸天善神ことごとく／よるひるつねにまもるなり／南無阿弥陀仏をとなふれば／四大天王もろともに／よるひるつねにまもりつ、／よろづの悪鬼をちかづけず／南無阿弥陀仏をとなふれば／堅牢地祇は尊敬す／かげとかたちのごとくにて／よるひるつねにまもるなり／……／南無阿弥陀仏をとなふれば／他化天の大魔王／釈迦牟尼仏のみまへにて／まもらむところちかひしか／天神地祇はことごとく／善鬼神となづけたり／これらの善神みなともに／念仏のひとをまもるなり」(二巻和讃扁 六一～六四頁)

「天神地祇」によってもたらされる「現世利益」とはまさに仏道を歩みゆく衆生、すなわち仏道者の「衆生性」にかかわる「利益」であり、仏道を歩みゆく上での「態勢」の健やかさを保持する意味での護持養育に他ならないのである。

(19) 「末巻」(一卷 三五四～三五五頁)

(20) もちろん「善衆生」における「ひたむきさ」の欠如は終始不問にふされる訳ではない。「天・龍」による守護が説かれた後で、親鸞はあらためて『華嚴経』から「占相を離れて、正見を修習せしめ、決定して深く罪福の因縁を信ぜしべし」を引いている(西本願寺本等 一卷 三五六頁 脚注⑤)。「悪衆生」による惑乱を遠ざけることは、「正見」へと立ち返ろうとつとめることを措いてない、そのことが衆生自身に求められているのである。

(21) 「末巻」(一卷 三五五～三五六頁)

(22) 「末巻」(一卷 三五六頁)

(23) 石田氏前掲書二七頁補注で指摘されている通り、原文では「各自ら無上道を成せりと謂はむ」で切れて、「我滅度の後、……」へと続いている。すなわち「無上道」は原文では、仏道を妨害しようとする「魔民」らの「虚勢」にかかわるが、親鸞の訓みでは『楞嚴經』の「語り手」たる釈尊そのひとが「滅度に先だつて成し遂げた」成道をさすことになる。この改変の趣旨を忖度するならば、この「魔民」らの「虚勢」たる「無上道」が決して釈尊のそれとは似て非なる代物であることの強調にあるう。その意味では先の注11で述べた「梵行」の殊勝さという論点に通じよう。

なお、「信巻」に引用される『涅槃經』所説の阿闍世王説話も、こうした「魔」のそそのかし、あるいは「虚勢」という観点から読み解かれるべきであるが、この点については稿を改めて論じたい。

(24) これまでの論述でも示されているように、この「末巻」の叙述は「鬼神等を祀つたり、卜占祭祀を行つたりすることなかれ」という誠めと、守護神たちによる護持養育の誓いとが相互に交錯しているが、その背景にはさまざまな守護神たちの存在にもかかわらず、「悪知識」に唆されて卜占祭祀等へと靡きかねない衆生の心弱さがひかえていよう。むしろ、それは「煩惱具足」せるがゆえのことではあるのだが、いふなれば、「煩惱具足」の衆生がもつこうした心弱さの「なれの果て」を見据えさせることが「末巻」のねらいでもあろう。

(25) 『地藏十輪經』からの引用（二巻 三五六―三五七頁）

(26) 一巻 三五七頁

(27) この「懺悔」という表現には注目すべきである。親鸞は「外道」批判とは異なる文脈ではあるが、善導の思想を承けつつ、「真信心」を得ることは「自力の心」の「懺悔」を措いて外にはないことを説いてもいるからである（「真心徹到するひとは 金剛心なりければ／三品の懺悔するひとと ひとしと宗師はのたまへり」（『高僧和讃』 二巻 和讃篇 一一四頁）。

本論における「懺悔」にも、端的に祭祀行為そのものを誠めることにとどまらず、そうした行為に駆り立てられかねない己れを見据える契機が含まれてもいる。詳述はひかえるが、『恵信尼文書』に語られる親鸞の「三部経読誦」問題も同根と考える（佐藤正英氏による「まはさてあらむ」II「魔は去りてあらむ」の解釈が参考になる。『親鸞入門』 ちくま新書）。親鸞は「まはさてあらむ」といって、読誦を止める際に「人の執心・自力の心は、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経読むことは止りぬ」とも語っているのである。

(28) 「末巻」（一巻 三五七―三五八頁）

(29) 「誹謗正法」に関する理解に関しては、拙稿「『観無量寿経疏』（『散善義』）における「抑止門」釈をめぐって―善導から親鸞へ―」（『哲学論文集 第三十九輯 九州大学哲学会』）を参照されたい。

(30) 「末巻」(二巻 三五八―三五九頁)

(31) 「廻心」といふは、自力の心をひるがへしつるをいふなり。……自力のこゝろをすつといふは、やうくさまぐ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樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」(『唯信抄文意』專修寺本二巻 和文篇 一六七―一六八頁)ここにいわれる「みづからがみをよしとおもふ」、「身をたのむ」といふありようこそ、単に仏行のレヴェルにとどまらず、知らず識らずのうちに煩惱を巻き込んで増長していく「自力」、すなわち「凡夫自力の心」(『浄土文類聚鈔』、『尊号真像銘文』の用例)に他ならないのである。

なお、『愚禿悲歎述懐』からの引用(註2)において「外道梵士尼乾志に／こゝろはかはらぬものとして／如来の法衣をつねにきて／一切鬼神をあがむめり」と詠われているように、一般的には苦行主義による業力の繫縛からの解説を説いたとされるジャイナ教の祖、尼乾志(ニガンタナータプッタ)の教説の中にも端的にこうした「祈福攘災」を求めてやまない煩惱心に通じるような「倒見」性を見ていたものと思われる。

(32) 「末巻」(二巻 三五九頁)

(33) これらの外道が説く「空」、「涅槃」が所詮は仏説まがいであることは「無因無果畢竟空寂」という引用部分に明らかであろう。彼らは「空」を「無因無果」と説く、すなわち仏法の根本教説である「因果の理」を否みする存在なのである。

(34) 「末巻」(二巻 三五九―三六〇頁)

(35) 「煩惱の所為」という言葉遣いは『歎異抄』(第九条)による。

(36) 「末巻」(二巻 三六〇頁)

(37) 外道による境地の提示の背景にはこのような仏道への志向性と煩惱との混淆状況が存在しており、それは仏道への純粋な志向性という観点からすれば煩惱による浸食という事態に他ならない。むろん外道のもくろみは仏道から衆生を顛落させることにあり、その限りにおいてはこの境地とて所詮は「偽」の段階を出ないのだが、他方、こうした状況下において、衆生の仏道への志向性と煩惱とが―本論にいうアマルガムとして―奇妙な折り合いをみせていることも確かであろう。まさに自力の規定③において「修善が己れの内なる煩惱を巻き込んでいることに対して、「自力」行者は目を塞いでいること」が可能なゆえんはここにある。したがって、もし境地が仏道からの顛落ではなく、仏道になお衆生をくい留めつつ、なにほどか安定的な状況をもたらし得るとすればそれは(なお閉塞状況ではあるものの)「方便」たりうるのである。親鸞が「仮」の浄土と位置づけた「化身化土」の思想的な位置はここにあるといえよう。

(38) 「末巻」(二卷 三六〇頁)

(39) 「魔」を外在的ではなく、衆生の内面との関連において捉える点に関しては、「末巻」における源信『往生要集』からの引用にも既に示されている通りである。

「源信、止観に依りて云く、『魔は煩惱によりて菩提を妨るなり。鬼は病悪を起す、命根を奪う』」(一卷 三七九頁)

なお、さらなる傍証としては無住の『沙石集』に次のような理解が窺われる。

「魔にとらるゝは、先づ心魔となり、仏に度せらるゝは先心仏となる。菩提心即ち仏なり。憍慢の心即魔也。……心より万の事はおこりて外の縁は来る也。されば、実穢土をいとひ、まめやかに浄土を欣。是れを以て仏の利生をしるべし。此世のぞめきをやめ、当来の浄業を勤時、仏の来迎もたのみあり。」(『沙石集』卷十本(一) 岩波大系本 四〇〇―四〇一頁)

また卷九(二三)では、『法華経』(観世音菩薩普門品)における「有一商主。将諸商人。齎持重宝。經過險路。其中一人。作是唱言。諸善男子。勿得恐怖。汝等应当一心称観世音菩薩名号。是菩薩能以无畏。施於衆生。汝等若称名者。於此怨賊。当得解脱」を釈して「重宝をつゝと云は、一切衆生の心中に仏性の宝をもてる事也。商人と云は、宝を売買する物也。六識は商人、八識心王は商主也。六塵は賊人也。眼は色賊に逢て、眼の自性の宝をうりうしなふ。耳は声にあひ、乃至意は法を縁として、意の自性の宝を失ふ」と、「怨賊」＝「六塵(煩惱)」という譬喩理解がみられる(同 二六七頁)

(40) この点に関しては善導の「二河白道喩」の解釈も参考にならう。善導自身の解釈においてこの喩は、「白道」たる衆生の「清淨願往生の心」と、「水の河」・「火の河」たる衆生の煩惱(「貪愛」・「瞋憎」とが葛藤する最中であつて、「群賊悪獣詐り親む」という形で衆生を唆す事態として捉えられているが、「この「群賊悪獣詐り親む」といふは、すなはち衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大に喩ふるなり」といわれるように、あくまでも衆生に内在する煩惱こそが「群賊悪獣」に他ならないのだとされる。加えて、白道を歩まんとする衆生が、「別解・別行・悪見」という仏の教えとは異なる異端・外道の「群賊」らの声に拐かされ、進むべき道に迷いかねない様子を表しているものとされているのであるが、「群賊悪獣」の理解からすれば、この「別解・別行・悪見」といふことも自己にとって外的な存在ではなく、内なる煩惱とみなすべきであり、であれば西へとしかと歩みゆくことは自らの内なる煩惱との闘いという様相を帯びると解されていたものと思われる。つまり外道による誑かしの本質は、衆生がもつ煩惱自体がはらむ傾向性に根ざしつつ、「煩惱対清淨心」という対立項を形成しているのである。

ところが親鸞の解釈(「信巻」)によれば、こうした煩惱自体がはらむ傾向性は「二乗……万善諸行の小路」たる「黒業」の「路」として「大般涅槃無上の大道」たる「白道」との対比において「捉え直されるにいたる。すなわち、親鸞の中では、煩惱は「善導の場合のように、端的に清淨心と拮抗するのではなく、自らを「一乗……万善諸行の小路」へとカムフラージュさせた上で、むしろ

ろ行者をこれらの自力の行へと駆り立てる動因と解されているのである。であれば、「群賊悪獸」の「詐り親む」というありようの中にも、まさに煩惱が、端的な煩惱としてではなく、一見すると仏道者に親近的な様相を呈しつつ、その実、仏道から顛落せしめていく「凡夫自力の心」(註10)をみていたと思われる。本譬喩に対する論者の理解の基本線については拙稿「善導『観無量寿経疏』における「二河白道喩」をめぐって」(『人文社会論叢 人文科学篇』1 弘前大学)を参照されたい。

なお、佐藤正英氏は『歎異抄』第三条解釈の文脈(△悪人▽と△善人▽)においてであるが「煩惱の表層、あるいは煩惱のまがいのものを煩惱そのものであるかのように誤認している」△善人▽としての私たちの姿を指摘し、「誤認に気づこうとせず、煩惱そのものに出逢うことを避けよう」という「虚偽意識に捉われている」と述べておられる(『歎異抄論釈』六二〇頁 青土社)。

(41) 『愚禿悲嘆述懐』(二巻和讃篇 二〇八―二一三頁)

(42) 『一念多念文意』(三巻和文篇 一四二頁)

(43) 『末灯鈔』第二書簡(三巻書簡篇 六三―六四頁)