

博士学位請求論文

指導教員

本庄

良文

教授

中国浄土教における業の問題―善導の滅罪と往生を中心として―

佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻

小川 法道 博士学位請求論文

指導教員 本庄 良文 教授

中国浄土教における業の問題―善導の滅罪と往生を中心として―

佛教大学大学院 文学研究科

仏教学専攻
小川 法道

目次

序論（研究の目的及びその方法）	1
一 仏教（浄土教）における業思想の流れ	1
二 先行研究の整理と問題の所在	6
三 研究方法	8
註記	8
第一部 大乘仏教における業思想―特に浄土教を中心として―	12
第一章 転重軽受の思想史―特に浄土教をめぐって―	12
はじめに	12
第一節 大乘諸経論に見える転重軽受の思想	12
第一項 般若經典類	12
第二項 大乘『涅槃経』	18
第三項 『十住毘婆沙論』	23
第二節 日本浄土教に見える転重軽受の思想	26
第一項 転重軽受の淵源―堅首大師法蔵『華嚴経探玄記』―	26
第二項 源信『往生要集』	28
第三項 珍海『決定往生集』	33

第四項	法然「浄土宗略鈔」「念仏往生義」	36
おわりに		39
註記		40
第二章	延年転寿の思想史―特に浄土教をめぐって―	51
はじめに		51
第一節	仏教における寿命とその変容	51
第一項	『俱舍論』	51
第二項	『四天王経』	53
第二節	大乘諸経論に見える延年の思想史	56
第一項	『無量寿経』	56
第二項	『大智度論』	57
第三項	『法華経』	58
第四項	大乘『涅槃経』	59
第五項	『大集経』	59
第六項	『華嚴経』	60
第三節	中国浄土教に見える延年転寿の思想	62
第一項	道綽『安楽集』	62
第二項	善導『観念法門』	64
第四節	日本浄土教に見える延年転寿の思想	67
第一項	珍海『決定往生集』	67

第二項	法然『逆修説法』「浄土宗略鈔」「念仏往生義」	68
おわりに		71
註記		72
第二部	中国浄土教における滅罪とその過程	79
第一章	曇鸞における滅罪とその過程	79
はじめに		79
第一節	『観経』における滅罪	79
第二節	曇鸞における滅罪	82
第三節	良忠における曇鸞の滅罪の解釈	85
おわりに		87
註記		87
第二章	『安楽集』における懺悔をめぐる――浄影寺慧遠・智顛・吉蔵と滅罪との観点から――	89
はじめに		89
第一節	中国仏教界における懺悔の動向	91
第二節	『安楽集』における懺悔	92
第一項	『安楽集』における懺悔	92
第二項	良忠『安楽集私記』における「懺悔」の解釈	94
第三節	諸師における懺悔滅罪	98
第一項	浄影寺慧遠における懺悔滅罪	98
第二項	智顛における懺悔滅罪	102

第三項	吉蔵における懺悔と滅罪	107
第四節	道綽における「修福懺悔」の付加の意図	112
おわりに		117
註記		118
第三章	善導における滅罪とその過程	126
はじめに		126
第一節	問題の所在	126
第二節	現世における滅罪	126
第一項	本願力による滅罪	126
第二項	滅罪と清浄	128
第三項	滅罪と往生	130
第三節	極楽往生後の滅罪	134
第一項	微塵故業とその消滅	134
第二項	下品下生の滅罪	137
第三項	「身器清浄」の解釈	139
小結		141
第四節	善導における誹謗正法摂取の問題	142
第一項	問題の所在	142
第二項	『般舟讚』における誹謗正法	143
第三項	『法事讚』における誹謗正法	144

第四項 『觀經疏』における誹謗正法	145
小結	154
おわりに	154
註記	154
第四章 善導における本願力	159
はじめに	159
第一節 曇鸞における大願業力の思想	159
第一項 問題の所在	159
第二項 『往生論註』に見る大願業力	159
第三項 『往生論註』に見る業の用例	161
第四項 『往生論註』に見る願の用例	162
小結	165
第二節 道綽・善導における大願業力と増上縁	165
第一項 問題の所在	165
第二項 道綽における大願業力と増上縁	166
第三項 曇鸞の『往生論註』における増上縁	168
第四項 『觀念法門』における大願業力と増上縁	171
第五項 『觀經疏』における大願業力と増上縁	172
小結	177
第三節 善導における本願力の解釈	178

第一項	問題の所在	178
第二項	『観念法門』における仏願力	179
第三項	『観経疏』における本願力	181
第四項	『般舟讚』における本願力	182
小結		185
おわりに		185
註記		186
結論		192
一	各論要旨	192
二	総結（善導における往生論の確立）	196
註記		197
参考文献		199

***本論は以下の論文・発表によって組み立てている。なお既刊した論文を申請論文の執筆にあたり、訂正や付加した箇所がある。**

第一部第一章	「転重軽受の思想史―特に浄土教をめぐって―」（『佛教大学大学院紀要―文学研究科篇―』第四五号、二〇一七年）。
第一部第二章	「延年転寿の思想史―特に浄土教をめぐって―」（『仏教学会紀要』第二三号、二〇一八年）。
第二部第一章	「浄土教における滅罪の過程―曇鸞を中心に―」（『印度学仏教学研究』第六七卷第二号、二〇一九年）。

第二部第二章 「道綽における懺悔をめぐる——浄影寺慧遠・吉蔵と滅罪との観点から——」令和元年度佛敎大学

仏敎学会学術大会発表（未掲載）。

第二部第三章

① 「善導における滅罪とその過程」（『仏敎学会紀要』第二四号、二〇一九年）。

② 「善導における誹謗正法撰取の問題」（『印度学仏敎学研究』第六八卷第一号、二〇一九年）。

第二部第四章

① 「曇鸞における大願業力の思想」（『仏敎論叢』第六一号、二〇一七年）。

② 「大願業力と増上縁の關係——善導の「乗」の用例から——」（『仏敎論叢』第六二号、二〇一八年）。

③ 「善導における本願力の解釈」（『印度学仏敎学研究』第六九卷第一号、二〇二〇年予定初稿）。

凡例

・叢書については左のような略号を使用した。

『大正蔵』

『大正新脩大蔵経』大蔵出版

『浄全』

『浄土宗全書』山喜房仏書林

『昭法全』

『昭和新修法然上人全集』平楽寺書店

・叢書の句読点は筆者が付した。引用の際には基本的に旧字を用いたが、本文として組み込む場合には、新字を用いた。

・二次資料の引用において敬称は全て省いた。参考文献を同節中で再度、引用する場合には「前掲——」（例、「前掲論文」）として挙げた。なお二次資料中の旧字、歴史的仮名遣は、新字、現代仮名遣に改めた。ただし人名や固有名詞はその限りではない。

・返り点・訓点は引用した叢書による。ただし一字多音節仮名の「ㄱ」などは、「コト」のようにカタカナで標記した。踊り字も同様に扱った。また本文中に訓点がないものには、可能な限り、書き下し文を註に付した。

・多く引用する経論や注釈書には以下のような略称を使用した。

『観経』 『観無量寿経』

『往生論註』 『無量寿経優婆提舍願生偈並註』

『往生礼讃』 『往生礼讃偈』

『観経疏』 『観無量寿経疏』

『観念法門』 『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』

『般舟讃』 『依観経等明般舟三昧行道往生讃』

『法事讃』 『転経行道願往生浄土法事讃』

・生没年に関しては章中の初出に記した。

序論（研究の目的及びその方法）

本研究は、仏教の業思想が中国浄土教の中でどのような様態を示しているのか、また、どのような位置づけにあるのかを明らかにすることに目的を置いている。まずはじめに、仏教における業思想の流れ、特に浄土教に関連するものを見ておきたい。

一 仏教（浄土教）における業思想の流れ

善悪の行為（業）により、未来において楽や苦の果報を蒙るとする業思想は、仏教において重要な思想に位置づけられている。業思想は輪廻思想と結びつき、業が輪廻の直接的な原因であるとされている。すなわち惑・業・苦といわれるように、衆生は貪瞋癡の煩惱に基づいて善悪の業を生み、その業によって三界を輪廻する苦が生じる。言い換えれば、業が輪廻の生存の結果を与える時は、必ず煩惱を伴うということである。仏教では、煩惱を取り除けば、業は輪廻の生存を生み出すことが出来ず、業の効力を失い、苦を滅することができるといいう構造を取っているため、輪廻を終局させるためには業を断つのではなく、煩惱を断つことが必要とされている¹。

またインドにおいては宿作因論（決定論または運命論）や尊祐論や無因無縁論（虚無論）のような立場で理解されてきた。宿作因論とは、一切の苦・楽などの感受はすべて過去世の業の結果であり、過去の業によって決定されるといいう立場である。尊祐論とは、一切の苦・楽などの感受はすべて神（梵王や自在天）によって創造されたものであるから、神によって決定されるといいう立場である。無因無縁論とは、一切の苦・楽などの感受は、因や縁によって起こったものではなく、偶然に起こったとする立場である。六師外道といわれる人たちの中には、これらの立場を取った人もいるといわれている。しかし仏教では、そのような考え方に立つと、悪い行いを避け善い行いをする意欲や努力が否定されることになるので、非難されるべきだとし、精進論によって展開されるべきものだと主張してきたのである。すなわち『増支部』三・一三五に「比丘衆よ、所有ゆる過去世の応供・正等

覺者なる世尊は悉く業論者、業果論者、精進論者なり²と説かれるそれである。このような精進論が重視されるのも仏教が結果より動機を重視するからである。それゆえ仏教は身業や口業の動機（発動因）となる意業を重視しているのである³。

業思想には「自業自得」「善因楽果・悪因苦果」「業果の不可避性」「業の不相殺性」という原則がある⁴。「自業自得」とは、自らがつくった善悪の行為によって、他者ではなく自らが果報を受けるということである。「善因楽果・悪因苦果」とは、善き行為には好ましい（楽の）果報が、悪しき行為には好ましくない（苦の）果報を受けるということである。この「善因楽果・悪因苦果」のように、受けた果報によって行為の善悪を判断することには仏教の特色がある。「業果の不可避性」とは、ひとたび行なった業からは、その結果が現われるまで、逃れることができないということである。これは定業と呼ばれている。「業の不相殺性」とは悪業を為した場合、別の善業によってその悪業の果報を消すことはできないということである⁵。

このような「自業自得」の鉄則や「業果の不可避性」の原則は、部派仏教の時代までは、ブツダによってさえ変更不可能とされるほどであったが、大乘仏教の空思想により、その業の原則を緩和する動きが見られることとなった。具体的には、懺悔・勸請・随喜・廻向・代受苦等のそれである。このような流れを受けて、インド浄土教においても業に関連する思想が説かれるようになった。たとえば誓願思想が業報を超える手段として考えられるようになる。

早島鏡正は『無量寿経』の第四十三願（生尊貴家の願）に関して、「部派仏教時代における業思想が、バラモンのカースト制度の觀念に影響され、卑賤の者としてこの世に生れたのは前世の悪業のためであるとか、あるいは卑賤の者もこの世に善業をなして尊貴の家に生れうると説いた。インドの一般大衆にとって宿命的であったのがカースト制度であったから、身分や職業の卑しい者ほど、バラモン・クシャトリアあるいは富豪長者の身分に生

りたいとの願いを強く抱いていた。この願いを容易に満たし、かれらのカーストによる精神的束縛を除く宗教的手段として、実にこの願文が付された。」と指摘している。これなどもその一例とみなすことができるだろう。

同様に香川孝雄は「現在、苦に悩み、善業をなすにも、それを果し得ない凡夫は、永遠に救われないのであるか。この問題を解決しようとしたのが誓願ではなかったであろうか。つまり業のレールのポイントを切り替える役目を果たしたのが誓願であり、本願であろうか？」と推測している。そして原始経典では「多くの場合、誓願のみによって願が成就すると説くのではなくて、布施とか持戒などの善業の功德があるからこそ、誓願が成就すると説かれている。このことは、未だ誓願が万能ではなくて、業報が重視せられていた結果である。」と指摘しているが、大乘仏教となると、『大阿弥陀経』の第五願には「若し前世に悪を作し、我が名字を聞いて我が国に來生せんと欲する者は、すなわち即便、反て自らを攻め、過を悔い、道の為に善を作し、経戒を持つて願つて我が国に生まれんと欲して断絶せざらしむ。」と説かれるように、「過去に悪を犯してしまった悪人に対する教え¹⁰」が強調されるようになっているとする。早島・香川の両者の見解によると、大乘仏教では越えがたい業報を誓願によって越えようとする動きが見られる。

また『大阿弥陀経』の第五願に関して、梶山雄一は「阿弥陀仏が罪惡の者を救うのは、自分が無数劫にわたって積んだ善業の功德を、罪惡の人のほうにさし向ける「方向轉換の廻向」である¹¹」と指摘している。この梶山の指摘を受けて、平岡聡は「これが可能になるのも、すべては空であるという考え方が基礎にあるからであり、「自業自得」の原則が破られていることがわかる¹²」という。これは空思想によって業の原則が破られ、廻向が可能となった一例である。

業思想はやがて中国・日本へと伝わり、本来の業思想とは異なるものの、それぞれの地域において独自に展開していった。中国における業思想の特徴は、三世業報と神滅不滅論である¹³。中国人の思惟は現世中心主義であ

り、どこまでも現在の生を中心とするものであったために、悪人が栄え、善人が禍を受けるといふ現実社会の不合理を説明することができなかった。この不合理を説明できるものとして、過去の業が現在の境涯を決定している、また現在の業は未来の境涯を決定するという三世業報の思想が、徐々に受け入れられていくことになった。神滅不滅論は特に輪廻の理解に影響を与えた。神滅不滅論の「神」というのは、いわゆる魂を指すが、仏教では無我の立場を説くため、魂のようなものを認めないのが原則である。しかし中国では、仏教の立場とは異なる神不滅論によって、輪廻や善因楽果・悪因苦果の思想を受容することができるとなり、仏教理解の一助となり得たのである。その後、神不滅論という輪廻の教説は、一方では仏性の理論に解消され、他方では浄土教の転生の教義に吸収されていったようである¹⁴。

日本においては、三世因果報思想が目に見えない力として考えられ、人々の死をめぐる「なぜ」という問いかけに応じるものや、人の力ではどうしようもできない前世の業（宿業）という形で受容されたのではないかと考えられている¹⁵。宿業は人間自身の意志は関係なく、前世の因によって決定されるものであり、インド仏教では宿作因論として退けられるものであった。しかし日本（特に浄土教）では、宿業はいくら善行を積んでも相殺することができない罪業観へと深まっていくことになる。このような問題に対して、香川孝雄は、浄土教が宿命論ではなく、釈尊によって開示された精進論の立場を取るとし、次のように指摘している。

一般自力仏教であれば、「因是善悪・果は無記」といわれ、善因、悪因によって果をもたらすが、その果が再び善因、悪因となって未来に果を引くものではなく無記であるとする。即ち果を受ければ、そこで過去の業は無記となりそこから未来にかけては、自由に開発の余地があるわけであり、善業を積んで成仏を得るのであるが、法然等の浄土教の場合では悪因が悪果を生み、その悪果がそのまま悪因となって未来に続くのである。ここに両者の大きな隔りが認められるのである。それでは過去における業が現在から未来へかけて既に

決定済みであって、釈尊の批難せられた運命論であり、宿業論ではないかという疑問が起って来るのであるが、私はそうは考えたくない。そこで浄土教では、悪果が一般仏教の如く無記とならず、何故に再び悪因となるのであろうか。その根本を私は罪悪感に求め度い。：（中略）：浄土教の悪は一般的な悪とは次元の異った絶対的な悪と考えなくてはならない。故に「無始已來の罪」といい、「八十億劫の罪」という言葉が用いられているのである。その様なわけであるから今たとい果が無記になったとして、善根を積んでも過去の罪業は拭い切ることが出来ないのであり、そこに自己の愚鈍を痛感し、自己の無力を自覚し、阿弥陀仏の本願にたよらなければならぬという他力の救済が必然的に要請せられることになる¹⁶。

すなわち絶対的な悪によって、悪業が悪果を生み、その果がそのまま悪因となって未来に続くとし、これが浄土教の業の特徴であるとしている。そこから自己の力では乗り越えられない業の深さを自覚することによって、阿弥陀仏の本願に頼る道が開けるとしている。後に親鸞・蓮如などによって、その罪業の意識はますます深められていくことになる¹⁷。

また日本浄土教においては、「業成¹⁸」（業事成弁または業道成弁、真宗では平生業成¹⁹）の語で知られるように、業の問題が、いつ往生が決定するのか、平生なのか、臨終なのか、になってきた。中国浄土教においても業成論はあったが、日本では特に法然門下以降において活発に議論されるようになった。法然は「つねに仰せられる御詞」〔法然上人行状絵図〕所収で「往生の業成就は、臨終平生にわたるべし。本願の文簡別せざるゆへなり。恵心の心も、平生にわたると見えたり²⁰。」と述べている。ここには平安浄土教が基本的に業成は臨終と見なしていたことに対する法然独自の立場が示されているとされている。その後、法然門下においては一念義や多念義など、それぞれの立場が異なるように、平生業成・臨終業成、一念業成・多念業成論が出て来て、門下・門流の間で重要な論点となっていた。特に三心具足の念仏業成といえるか否かが問題となっている。

二 先行研究の整理と問題の所在

このように業思想は、善悪や輪廻などさまざまな問題に関わってくる。浄土教においては、誓願、罪業意識、業成が問題となっていた。ところで業成によって、来世に往生するというならば、今まで積んできた業はどうなるのか。業思想の原則から言えば、業をなした者は必ずその果を受けるはずである。しかし浄土教では、その果報を受けないままで、浄土に往生することができるという説いている。このような視点から業思想と浄土教とを関連させた研究に以下のものがある。

藤堂恭俊「中国浄土教における因果に関する諸問題」(仏教思想研究会編『仏教思想三 因果』平楽寺書店、一九七八年²¹)。

加藤宏道『往生論註』の思想的背景―八番問答三在釈 業の軽重―(『真宗研究』第二七輯、一九八三年)。
深貝慈孝「道綽禪師『安樂集』の研究―第二大門第三「広施問答釈去疑情」十一番問答の第一、第二番問答に関して―」(『佛教文化研究』第四〇号、一九九五年、後に『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年に収録される)。

藤堂恭俊は「中国浄土教における因果に関する諸問題」の中で「因果応報生死輪廻の繫業を破るもの」と章を立てて、曇鸞の『往生論註』の八番問答の第六問答を取り上げている。藤堂は曇鸞が第六問答で、『観経』の下の品の教説は「重きものをまず牽く」(先牽の義)と言う道理に違背して、軽少と量られる念称が、よく重多と量られる生死輪廻の繫業・墮地獄の業(繫業の義)を除滅して、どうして浄土に往生することができるのかという疑問からこの問答を設けたとする。そして曇鸞は十声念称の清浄業の牽引が悪業の応報を破ることを三在釈によつ

て明らかにしたと指摘している。

また加藤宏道は曇鸞の八番問答の中で第六問答が核となっているとする。すなわち『観経』の「具足十念」が転回点となり、浄土教と業の問題を解決しているとしている。

深貝慈孝は曇鸞が問題とした「先牽の義」と「繋業の義」は、道綽にも受け継がれていて、浄土教者にとっては、常に対処しなければならぬ最重要事であったとしている。

このように曇鸞・道綽は「先牽の義」「繋業の義」によって業と往生の問題を解決しているが、善導においては業と往生のことは問題とされていないというのが現状である。

さて『観経』には観想や称名による滅罪のはたらきが説かれ、往生を遂げる前には、生死の罪（業）を滅することができるとされている。善導は早い時点からこの滅罪に注目している²²。この滅罪という視点が善導に業と往生をめぐる問題に対する解決への糸口を与えたのではないか。ではそのような先行研究を見ると、善導の滅罪を扱った研究は小林尚英・河智義邦にあるが、往生論を問題としたものではない²³。また善導の往生論を扱った研究に関しては、神子上恵龍・稲岡了順・八力広超・内藤智康・岡崎秀磨が扱っているが、滅罪と関連させて説かれているわけではない²⁴。滅罪と往生については成田俊治が取り上げているが、日本の往生伝に関してであって、本論の目的である中国浄土教のものではない²⁵。

よって本研究では、善導の滅罪と往生に焦点を当てて論じていきたい。なぜならこの滅罪から往生への過程の中に、どのようなはたらきがあるかを明らかにすることによって、浄土教者にとって重要な往生の構造を解明することができるかと考えるからである。善導は「念仏すれば往生すること」を明らかにしたが、そこにはそれに至る理論の構築が必要であり、理論の構築がなければ、「念仏すれば往生すること」も机上の空論になってしまう。その中には、当然、阿弥陀仏の本願力も関係してくる。したがって、本願力についても言及しなければならぬであろう。中国浄土教における業の問題は、いわば往生の問題を明らかにすることであり、そこに本研究

の意義がある。

三 研究方法

研究方法としては、主として中国浄土教の曇鸞・道綽・善導の著作を資料とし、場合によっては源信・法然などにも触れたい。曇鸞・道綽・善導を扱う理由としては、思想的連関を考えたいからである。そして浄土教における個別の業理論の分析を積み重ねた上で、特に善導における業の問題を体系的にまとめたい。

まず第一部第一章・二章では、大乘仏教における業論の特色を挙げる。特に浄土教においては、「転重軽受」「延年転寿」の語に焦点を当て、その語をめぐって浄土教における業の特色を考察し、大乘仏教における業思想について述べていく。

第二部からの各論では、まず曇鸞・道綽・善導に関する滅罪とその過程に注目する。どのような方法で滅罪され、その罪はどこまで続くとされるのかに言及する。次に第三章では、滅罪の範囲がどこまで及ぶのか、すなわち逆謗除取といわれるように五逆罪・誹謗正法を犯した者は救済されるかに迫る。救済される場合、諸師がどこを根拠としてそのように発言したのかを明らかにする。そして第四章において阿弥陀仏の本願力に関して言及する。最後に結論として、それまで論じたことをふまえて、善導の往生論についてまとめる。このような工程を通したうえで、善導が述べる二種深信のように「信仰者が自身の罪の重さと阿弥陀仏の救済を認識し、自己自身を転換していく」という観点を重視し、滅罪や往生の問題に焦点を当てながら、中国浄土教における業思想の内実を明らかにし、善導教学研究の理解の一助としたい。

註記

- 1 清水俊史「説一切有部修道論における業滅の教理展開」(『仏教史学研究』第五七卷第二号、二〇一五年)。
- 2 『増支部』三・一三五(『南伝大藏経』一七・四七三)。
- 3 ここまでは、以下のものを参照した。
- 4 藤田宏達「原始仏教における業思想」(雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店、一九七九年)。
- 5 舟橋一哉『業の研究』(法蔵館、一九五四年)。
- 6 平岡聡『業』とは何か 行為と道德の仏教思想史(筑摩書房、二〇一六年)六六―七五頁参照。
- 7 『無量寿経』にも、「善を作して善を得。悪を為して悪を得ることを信ぜず」(『浄全』一・三〇、『大正蔵』一・二七七a)や「善悪報応して、禍福相ひ承く。身自ら之を当く。誰も代る者無し。数の自然なるをもつて、其の所行に応ず。殃咎命を追つて、縦捨することを得ること無し」(『浄全』一・三一、『大正蔵』一・二七七a)とあり、「自業自得」「善因楽果・悪因苦果」「業果の不可避性」が受容されていることが窺える。
- 8 中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経(上)』(岩波書店、一九六三年初版)三二一―三二二頁。第四三願は次のごとくである。「設シ我レ得レニ佛ヲ、他方國土ノ諸ノ菩薩衆、聞ニ我名字ヲ、壽終ノ之後チ、生ニ尊貴ノ家ニ。若不レハ爾ヲ者、不レ取ニ正覺」(『浄全』一・一〇、『大正蔵』一・二六九a)。
- 9 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』(山喜房佛書林、一九九三年)三五七頁。
- 10 香川前掲書三八八頁。
- 11 『大阿弥陀経』卷上(『浄全』一・一〇六a、『大正蔵』一・二・三〇〇c―三〇一a)。第五願の全文を示せば、次のごとくである。
- 第五願ニ、使ヒ某シ作佛時、令下八方上下ノ諸ノ無央數ノ天人民、及ヒ蜎飛蠕動之類ヲシテ、若シ前世ニ作レ惡ヲ、聞ニ我カ名字ヲ、欲スルニ生ント我國ニ者ノ、即便反テ攻レテ自ラ、悔ヒ過ヲ、爲メ道ノ作シ善ヲ、便チ持ニ經戒ヲ、願シテ欲レモヒテ生ニ我國ニ、不中斷絶上。壽チ終テ皆ナ令下レ不レ復ニ泥犁禽獸薛荔ニ。即チ生ニ我カ國ニ、在中心ノ所願上。得ニ是ノ願ヲ、乃チ作レ佛ト。不レ得ニ是ノ願ヲ、終ニ不ニ作佛セ。
- 1 香川前掲書五七八頁。
- 1 梶山雄一『「さととり」と「廻向」 大乘仏教の成立』(講談社、一九八三年)一八四頁。
- 2 平岡聡前掲書一八五頁。
- 3 木村宣彰「業報説の受容と神滅不滅」(『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年。後に大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂書店、一九七五年に収録される)。
- 4 梶山雄一「慧遠の報応説と神不滅論―インド思想との対比において―」(木村英一編『慧遠研究―研究篇』

創文社、一九六二年）参照。『無量寿経』巻下の「五悪段」には、「寿終り、神逝って、悪道に下し入る」（『浄全』一・二九、『大正蔵』一一・二七六a）とあるように、神が輪廻の主体となっている。

¹⁵ 浄土宗『浄土宗人権教育シリーズ五 業を見ずえて』（浄土宗出版、二〇一三年）八九頁参照（笹田教彰執筆）。

高木豊「因果応報思想の受容と展開」（大隅和雄編『大系 仏教と日本人 四―因果と輪廻』春秋社、一九八六年）一五六頁参照。

それまでの日本の業思想について、末木文美士は「恐らくは土着の宗教における魂（タマ）の永続の観念の上に、仏教の来世観はそれ程抵抗なく受け入れられたと思われる。ただそれは業―輪廻という世界観と簡単に同一視できるわけではない。初期の因果応報の受容を代表するのは、言うまでなく『日本霊異記』である」と指摘している。末木文美士「因果応報」（『岩波講座 日本文学と仏教 第二巻 因果』（岩波書店、一九九四年）二三頁参照）。

¹⁶ 香川孝雄「浄土教に於ける罪業観―特に法然教学に視点を置いて―」（『佛教大学研究紀要』第三八号、一九六〇年。後に『法然上人研究 七百五十年大遠忌記念』平楽寺書店、一九六一年に収録される）。

同様の研究として、福原亮徹の研究がある。香川孝雄・福原亮徹の両者はともに、浄土教の業と一般仏教の業の相違を明らかにすることを目的としていて、一般仏教の業と浄土教の業とは質的に異なることはないとしている。

福原亮徹『浄土教の業思想』（教育新潮社、一九八一年）。

福原亮徹『業論』（永田文昌堂、一九八二年）。

¹⁷ 智谷公和「罪業意識の日本的展開」（『北畠典生博士古稀記念論文集 日本仏教文化論叢』上巻、永田文昌堂、一九九八年）。

¹⁸ 「往生の業が成就すること。すなわち往生できることが定まること」『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、二〇一六年）四三三―四三四頁（安達俊英執筆）「業成」の項目。日本の業思想に関しては、これによった。

¹⁹ 石田瑞磨『例文仏教語大辞典』（小学館、一九九七年）では「平生業成」の項目で「真宗で、平常の時に、他力の信心を得たその時、往生の業が成就し、浄土に往生する身と定まること。臨終に仏・菩薩の来迎を得て往生がきまると説く浄土宗の臨終業成と対する語」（九五〇頁）と説明している。「臨終業成」の項目では、「臨終に至ってはじめて浄土の往生が完成するということ。仏・菩薩の来迎によって、臨終に往生が決定するという考え方」（一一一―一五頁）と説明している。

²⁰ 「つねに仰せられける御詞」（『昭法全』四九四頁）。また「十七條御法語」（『昭法全』四六九頁）に同文が見られる。

²¹ また藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四巻 曇鸞・道綽』（講談社、一九九五年）の第三章「三世

因果報応と浄土教」でも同じ問題に取り組んでいる。

² 善導の著作の最初期に属する『観念法門』では滅罪増上縁を取り上げている。また『観念法門』では、『般舟三昧経』に説かれない「滅罪」を、善導が付加したと指摘されている。能仁正顕「善導浄土教における般舟三昧説について―『観念法門』成立問題に関連して―」（『中西智海先生還暦記念論文集 親鸞の仏教』永田文昌堂、一九九四年）。このことから、善導が滅罪に注目していたことがわかる。

善導の著作の成立順序に関しては、先行研究によれば、以下のようになる（ただし上野論文以前の研究に
関しては上野論文を参照のこと）。

・ 上野成観 『観念法門』↓『往生礼讃』↓『般舟讃』↓『観経疏』↓『法事讃』
・ 柴田泰山 『観念法門』（原本『観念法門』↓『五種増上縁義』）↓『往生礼讃』↓『法事讃』↓『観経疏』
↓『般舟讃』

・ 齊藤隆信 『観念法門』↓『般舟讃』↓『観経疏』↓『往生礼讃』↓『法事讃』

・ 近藤法雄 ①『観念法門』↓②『往生礼讃』↓③『法事讃』↓④『観経疏』・『般舟讃』

上野成観「善導著述前後関係の一考察」（『真宗研究会紀要』第三三三号、二〇〇一年）。

柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六年）五三―七二頁参照。

齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究』（法蔵館、二〇一五年）二三―五六頁参照。

近藤法雄「善導教学における信の確立」（平成二十八年年度 名古屋大学大学院 学位（課程博士）申請論文、
二〇一六年）八頁の註六、または一〇―一二頁、一四三―一四四頁参照。

² 小林尚英「罪悪と滅罪―善導を中心として―」（『仏教論叢』第二九号、一九八五年）。

² 河智義邦「善導浄土教における懺悔滅罪論」（『宗学院論集』第七二号、二〇〇〇年）。

² 神子上恵龍「善導大師の他力往生説」（『真宗学』第一七・一八号、一九五七年）。

² 稲岡了順「道綽・迦才・善導の往生思想―特に仏身仏土説を中心に―」（『仏教文化研究』第二六号、一九八〇年）。

八力広超「善導における「往生」の形態」（『印度哲学仏教学』第一一号、一九九六年）。

内藤智康「善導の往生思想」（『龍谷大学論集』第四六七号、二〇〇六年）。

岡崎秀麿「善導浄土教における往生行体系の研究―五正行説を中心として―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二九号、二〇〇七年）。

² 成田俊治「滅罪と往生―六往生伝」（『仏教論叢』第一五号、一九七一年）。

第一部 大乘仏教における業思想―特に浄土教を中心として―

第一章 転重軽受の思想史―特に浄土教をめぐって―

はじめに

大乘仏教における業思想の中で特色的なものとして、業報を軽減することができるといふ「転重軽受」の思想がある。この「転重軽受」の思想については神居文彰の研究がある。神居文彰によれば「転重軽受」とは、大乘の『大般涅槃經』の「獅子吼菩薩品」を由来とする観念であるとし、仏力や懺悔、智慧の力などによって重い業の報いを転換させて軽く受けさせる作用のことであると説明して、宿業と関係がある¹⁾と述べている。「転重軽受」の思想を概観する先行研究としては、これ以外管見においては見当らない。しかし「転重軽受」の思想の由来を大乘の『涅槃經』のみに求めることには検討の余地がある。神居論はおそらく日蓮の「転重軽受法門」によっているのであろう²⁾。そこで本章では、この「転重軽受」の思想史という視点から業報を軽減するはたらきを持つ「転重軽受」の思想がどこに淵源するのか、また浄土教において「転重軽受」がどのような役割を果たしたかについて考察していくことにする。

第一節 大乘諸経論に見える転重軽受の思想

第一項 般若經典類

浄土教典籍において言及される「転重軽受」や「延年転寿」はよく現世利益の効用として挙げられ、二者とも業思想と関連のある思想である。仏教の業思想は「思」を發動因としながら「自業自得」・「善因楽果・悪因苦果」の二つの原則があるが、大乘仏教においては空思想の観念により、その業報の原則を超越するようになる。ここではまず、空思想と関連のある般若經典を中心に取り上げてみたい。般若經典には数多くの種類があるが、その中でも『金剛般若波羅蜜經』（以下、『金剛般若經』と略す）は大乘仏教の最初期に成立している³⁾とされる。そこ

で鳩摩羅什訳『金剛般若経』を見ると、「転重軽受」の概念に相当する次のような経文がある。

復次須菩提、善男子善女人受_二持讀_三誦此經_一、若爲_レ人輕賤_一。是人先世罪業應_レ墮_二惡道_一。以_二今世人輕賤_一故、先世罪業則爲_二消滅_一。當_レ得_二阿耨多羅三藐三菩提_一。⁴

ここでは善男子善女人がこの『金剛般若経』を受持し、読誦して、人のために説いても辱められることがあるという。それは前世に造った罪業（宿業）のためであるが、惡道に墮ちるべきその罪が現世で辱められることで前世の罪業が消滅して、阿耨多羅三藐三菩提を得ると説いている。

ここには「転重軽受」の語は見られないが、内容的に「転重軽受」の思想と合致している。『金剛般若経』は他に、菩提流支（五一六世紀）⁵・菩提留支（上と同一人）⁶・真諦（四九九―五六九）⁷・達磨笈多（生年未詳―六一九）⁸・玄奘（六〇二―六六四）⁹・義浄（六三五―七一三）¹⁰と計七訳あるが、どれもこの『金剛般若経』を受持し、読誦して、現世で「辱められる_一」ことで、前世で造った罪業が消滅すると説いている。教法の伝持については『法華経』法師品に出る五種法師などが知られているが、『金剛般若経』においても、大乘仏説の權威性を強調するために、このことが説かれたと考えられる。

次に般若經典の中で「転重軽受」を述べているものとして、鳩摩羅什（三四四―四一三、または三五〇―四〇九）訳『摩訶般若波羅蜜経』（以下、大品『般若経』と略す）が挙げられる。その大品『般若経』巻第一「習応品」には次のように述べる。

舍利弗、菩薩摩訶薩能如_レ是行_二般若波羅蜜_一、惡魔不_レ能_レ得_二其便_一。世間衆事所_レ欲隨_レ意。十方各如恒河沙等諸佛、皆悉擁_二護_一是菩薩_一、令_レ不_レ墮_二聲聞_一、辟支佛地_一。四天王天乃至阿迦尼吒天、皆亦擁_二護_一是菩薩

一、不_レ令_レ有_レ闕。是菩薩所_レ有重罪現世輕受。何以故。是菩薩摩訶薩用_二普慈_一加_二衆生_一故。舍利弗、菩薩摩訶薩如_レ是行。是名_下與_二般若波羅蜜_一相應_上。 ^{1 2}

すなわち「舍利弗よ。菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行ずることで、悪魔の妨げを受けることもなく、世俗の事柄に滞ることもなく対処することができる。十方の恒河沙等の諸仏は般若波羅蜜を行ずる菩薩を擁護し、声聞や辟支仏の二乗の地に墮せしむこともない。また仏法と仏法に帰依する人々を守護する四天王や色界の最高天であるアカニシュタ天もこの菩薩を擁護し仏道の障碍を排除する。この菩薩は来世に受けるべきあらゆる重罪の果報を現世に軽く受けるのである。なぜか。この菩薩は慈心を衆生に加えるからである。舍利弗よ。菩薩のそうした行が般若波羅蜜と相応すると名づける」とする。

つまり般若波羅蜜を行ずることによって、般若の智慧とそこから生ずる慈悲を自利利他にふり向けるから、来世・後世に受けるべき重罪の果報を現世に軽く受けるというのである。ここに六波羅蜜行の功德としての「転重軽受」の思想を見ることができると述べている。

またこの大品『般若経』の註釈書である『大智度論』卷第三七では、次のように述べている。

釋曰、今讚_二是菩薩_一。如_レ上行_二般若波羅蜜_一、得_二大功德_一。是名_二菩薩_一。智慧功力果報得_二此五利_一。…(中略) …所有重罪者、先世重罪應_レ入_二地獄_一。以_レ行_二般若波羅蜜_一故、現世輕受。譬如_下重囚應_レ死、有_二勢力者護_一、則受_二鞭杖_一而已_上。又如_下王子雖_レ作_二重罪_一、以_二輕罰_一除_レ之。以_二是王種中生_一故。菩薩亦如_レ是、能行_二是般若波羅蜜_一、得_二實智慧_一故、即入_二佛種中_一生。佛種中生故、雖_レ有_二重罪_一、云何重受。…(中略) …復次佛此中自說_二因緣_一。所_三以得_二五功德_一者、用_三普慈加_二衆生_一故。

問曰、先言_下行_二般若波羅蜜_一故、具_中五功德_上。今何以言_下用_二普慈_一、加_二衆生_一故_上。

答曰、能生^二無量福^一、無^レ過^レ於^レ慈。是慈因^二般若波羅蜜^一生、得^二無量利益^一。復次惡魔不^レ得^レ便、諸佛所^レ念、重罪今世輕受、是般若波羅蜜力。世間衆事所^レ欲隨^レ意、諸天擁護、是大慈力¹³。

すなわち先の「菩薩は般若波羅蜜を行じ、大功德を得たことを讃える。これこそ菩薩という。智慧の力の果報によって五つの功德（①悪魔の妨げを受けない、②世俗の事柄が意のままになり、③十方諸仏の擁護、④諸天の擁護、⑤転重軽受）を得た」とする。

『大智度論』は大品『般若経』に説かれる「所有重罪者」について、前世に重罪を犯した者は必ず地獄に墮ちる者と規定した上で、般若波羅蜜を行ずることによってその重罪を現世に軽く受けると説いている。そして譬えを挙げて、重罪を犯し死刑となるべき囚人でも勢力者に護られれば鞭打ちだけで済むことや、王子が重罪を犯しても軽罰で済むことを挙げ、般若波羅蜜を行じると真実の智慧を得て、仏種の中に生じるから重罪を犯しても軽く受けることはないという。

また「仏は自ら因縁を説かれ、五功德を得る理由は慈心を衆生に加えるからである。問う。先では般若波羅蜜を行ずるから五功德を得るといふ。いまはどうして慈心を衆生に加えるから、というのか。答える。無量の福德を生じること、慈心を超えるものはない。そして慈心は般若波羅蜜によって生じるから、無量の利益を得るのである。先の五功德のうち、①悪魔の妨げを受けない、③十方諸仏の擁護、⑤転重軽受、は般若波羅蜜の力であり、②世俗の事柄が意のままになり、④諸天の擁護、は大慈の力である」といふ。

このように『大智度論』では、重罪を犯しても軽く受けられることができるのは般若波羅蜜の功德であり、「転重軽受」に置き換えれば般若の智慧が「転ずる」力となっているといえる。

この他、般若経の中で「転重軽受」について述べるものに、玄奘訳の『大般若波羅蜜多経』（以下、『大般若経』と略す）がある。『大般若経』は全六百巻から成り、約一六種の般若経典から構成されている。その巻第七「初

分相応品」では次のように述べている。

復次舍利子、諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時、與如是般若波羅蜜多相應故、善能安立無量無數無邊有情於無餘依般涅槃界。一切惡魔不得其便、所有煩惱皆能伏滅、世間衆事所欲隨意、十方各如殑伽沙界一切如來應正等覺、及諸菩薩摩訶薩衆、皆共護念如是菩薩、不令退墮一切聲聞獨覺等地。十方各如殑伽沙界四大王衆天、三十三天、夜摩天、覩史多天、樂變化天、他化自在天、梵衆天、梵輔天、梵會天、大梵天、光天、少光天、無量光天、極光淨天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨天、廣天、少廣天、無量廣天、廣果天、無繁天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天、及餘一切聲聞獨覺、皆共擁衛如是菩薩、諸有所爲令無障礙、身心疾惱咸得痊除。設有罪業、於當來世應招苦報、轉現輕受。何以故。舍利子、是菩薩摩訶薩、於諸有情慈悲遍故。舍利子、是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多、威神力故、少用加行便能引發最勝自在陀羅尼門、三摩地門、令速現起、隨所生處、常得奉事一切如來應正等覺、乃至證得所求無上正等菩提、於其中間、常不離佛。舍利子、是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時、與如是般若波羅蜜多相應故、得如是等無量無數不可思議微妙功德¹⁴

ここでは「諸々の菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行ずる時に、般若波羅蜜と相応するから、無量無數無辺の衆生を無余依涅槃界に到達し、一切の悪魔の妨げを受けず、あらゆる煩惱をおさえて断ち、世俗の事柄が意のままになり、十方の一切の諸仏と諸菩薩に護念せられ、一切の声聞や独覚の地に退き戻らせない。十方の諸天と一切の声聞・独覚に擁護されるために為す所に障礙がなくなり、身心の疾惱が尽く痊除される。たとえ未来世に苦報を招く罪業があつたとしても転じて現世で軽受する。なぜか。菩薩摩訶薩が有情に対して慈悲を以て接するからである。般若波羅蜜を修行する威神力によって、わずかな加行をもつて最勝で自在である陀羅尼門・三摩地門を引き起こしてすぐに現れさせ、生じる所に随つて一切の如來に奉事し、無上正等菩提を得るまで、常に仏から離れな

い。このように菩薩が般若波羅蜜を行ずる時に、般若波羅蜜と相応するから、無量無数の不可思議微妙の功德が得られるのである」という。

この『大般若経』巻第七は玄奘訳が初出とされているが¹⁵、この部分に関しては先の大品『般若経』の内容を詳しくしたものであり、内容的に変わらなと言っているが¹⁶。先のと比べるならば、あらゆる煩惱を断つこと、身心の疾悩が癒え除かれることが利益として加わり、威神力や陀羅尼・三摩地によって諸仏のもとから離れないことが功德として付加されている。

しかし般若波羅蜜を行ずることによって得られるこのような功德に関して、例外も見られるのである。例えば、『大般若経』巻第一二六では、善男子善女人が書写したところの般若波羅蜜を觀察し礼拝し誦して、供養し恭敬し尊重し讚嘆することによって、あらゆる天人衆が来て随逐擁護するから、一切の人・非人等に悩害されないことを説いた後に、次のように述べている。

唯除宿世定惡業因現在應熟、或轉重業現世輕受¹⁷

つまり宿業で受けるべき果報が現在において熟したもの、あるいは転重業したものに關しては般若波羅蜜の果を受けないとしない¹⁸。

ここに業思想の一つの因に対して、一つの果を受けるといふ原則が見られる。つまり一度、果報を引き起こした業が、再度、因となって果報を与えることはない。大乘の『大般若経』も部派仏教以来の業の原則を引き継いでいるといえる。しかしながら同時に、般若波羅蜜を行じた者には、重く受けるべき果報を転重軽受することが可能となる、すなわち業の原則を轉換させる大乘的な業思想も見られる。以上のように一連の般若経典群とその註釈によって、転重軽受という思想が説かれていたことは明白となった。

第二項 大乘『涅槃經』

次に「転重軽受」の思想を説いているものとして、大乘の『大般涅槃經』がある。代表的な漢訳として曇無讖（三八五―四三三）訳『大般涅槃經』（以下、北本『涅槃經』と略す）がある。まずは『涅槃經』の懺悔の基本的性格を見ておきたい。北本『涅槃經』巻第一九「梵行品」には、阿闍世が殺父の罪を犯したことを後悔して苦しみから逃れられないことを嘆いたことに対して、耆婆が次のように答えている。

耆婆答言、善哉善哉、王雖作罪、心生重悔、而懷慚愧。大王、諸佛世尊常說是言。有二白法、能救衆生。一慚、二愧。慚者自不作罪、愧者不教他作。慚者内自羞恥、愧者發露向人。慚者羞人、愧者羞天。是名慚愧。無慚愧者、不名爲人、名爲畜生。有慚愧故、則能恭敬父母師長。有慚愧故、説有父母兄弟姊妹。善哉大王、具有慚愧。大王且聽。臣聞佛説、智者有二。一者不造諸惡、二者作已懺悔。愚者亦二。一者作罪、二者覆藏。雖先作惡、後能發露。悔已慚愧更不敢作、猶如濁水置之明珠、以珠威力、水即爲清、如烟雲除、月則清明、作惡能悔亦復如是。王若懺悔、懷慚愧者、罪即除滅、清淨如本¹。

すなわち「耆婆は阿闍世が罪を造ったことを心から重く悔いて慚愧の心を懐いていると知り、諸仏世尊が説かれた救いの教説を阿闍世に説明する。それは二種の清浄な善法で救済のはたらきをもった「慚」と「愧」とである。「慚」とは自ら罪を造らないこと・内に羞恥心を懐くこと・人に恥じることであり、「愧」とは他人に罪を造らないように教えること・他人に対して罪を發露すること・天に恥じることであり、これらが「慚愧」の意味である。「慚愧」の心がない者は人ではなく、人の形をした畜生であり、「慚愧」の心があるから父母・師長に恭敬することが出来る」という。

また「耆婆は阿闍世が「慚愧」の心を持つていることから、智者には諸悪を造らない智者と、造つてもすぐに懺悔する智者の二通りがあることを説く。濁った水の中にマニ宝珠を入れると、その珠の威力で水はすぐに清浄になるように、雲や煙が除かれると月は明瞭になるように、悪行を造つても後悔すれば、身心が清浄になると説く。すなわち阿闍世が懺悔して慚愧の心を懐くのであるならば、罪はすぐに滅して元のように清浄になる」という。

ここでは人間であつても慚愧の心がなければ畜生と同じであるとして、「慚愧」の心を懐くことを強調している²⁰。さらに懺悔による滅罪を説いている。このように仏教の中で阿闍世は悪を犯した者の代表者として表されることが多く、阿闍世以外には、央掘摩羅や提婆達多等がその代表として挙げられるのである。

また北本『涅槃経』巻第二〇「梵行品」では、阿闍世が父の頻婆娑羅王を殺したことの後悔に関して、次のように述べている。

大王、一切衆生所作罪業、凡有二種。一者輕、二者重。若心口作則名爲輕。身口心作則名爲重。大王、心念口説身不作者、所得報輕。大王、昔日口不勅殺但言削足。大王、若勅侍臣立斬王首、坐時乃斬猶不得罪。況王不勅、云何得罪。王若得罪、諸佛世尊亦應得罪。何以故。汝父先王頻婆娑羅、常於諸佛、種諸善根。是故今日得居王位。諸佛若不受其供養、則不爲王。若不爲王、汝則不得爲國生害。若汝殺父當有罪者、我等諸佛亦應有罪。若諸佛世尊無有罪者、汝獨云何而得罪耶。

大王、頻婆娑羅往有惡心、於毘富羅山、遊行獵鹿、周遍壙野、悉無所得。唯見一仙五通具足。見已即生瞋恚惡心。我今遊獵所以不得、正坐此人驅逐令去。即勅左右、而令殺之。其人臨終生瞋惡心、退失神通。而作誓言、我實無辜、汝以心口、橫加戮害。我於來世、亦當如是、還以心口、而害於汝。時王聞已、即生悔心、供養死屍。是王如是、尚得輕受、不墮地獄。況王不爾、而當地獄受果報耶。先王自作、還自受之。云何令王而

得殺罪。

如王所言父王無辜者、大王、云何言無。夫有罪者則有罪報。無惡業者則無罪報。汝父先王、若無辜罪、云何有報。頻婆娑羅於現世中、亦得善果及以惡果。是故先王亦復不定。以不定故、殺亦不定。殺不定故、云何而言定入地獄² 1

ここでは衆生が罪を造るのに、軽重の二種あることを説く。心口二業による罪は軽いといい、身口意の三業による罪は重いという。つまり心に念じ口で言っても身で行わなければ罪は軽いのである。諸仏世尊は阿闍世が昔、口で殺せとは言わずに足を削れと言ったので罪は軽いとし、もし阿闍世が家臣に立ち上がったら王の首を切れと命じているのに、坐っている時に首を切ったら罪にはならないと言って、阿闍世王が罪になるなら、諸仏世尊も罪になるという因縁を説く。それは頻婆娑羅王が常に諸仏に供養し、種々の善根を積んでいたために王位に就くことができたとし、供養していなければ王位に就くこともなかったから、頻婆娑羅王が王に就かなかったら阿闍世は父を殺害する罪を造ることがなかったとして、諸仏世尊にも罪があるという。

それから頻婆娑羅王が過去に悪心を抱いていたことを説く。すなわち「父王が毘富羅山に鹿を狩猟しに行った時、周辺の野原にいる獲物を得られず、一人の五神通を具えた仙人だけが見えて、父王に瞋恚の悪心が生じた。父王は狩猟しているのに獲物が得られなかったのは、この坐っている仙人が追い払ったからであると考え、側近に仙人を殺させた。その仙人は臨終の時に、罪がない私（仙人）を王は口と心で危害を加えたので、私も来世において心と口で王に危害を加えることを誓った。父王はそれを聞いて、すぐに懺悔心が生じ、仙人の遺体を供養したために、罪を軽く受け、地獄に墮ちることはなかった」という。

また釈尊は阿闍世が父王に咎はなかったと言っていることに対して、罪有る人は罪の報いを受けると説き、頻婆娑羅王が現世で善果として王と成り得たし、悪果として殺されたとしている。このような父王の報いは不定業

であり、殺害も不定業である、として不定業を強調するのである。

ここで注目したいのは罪の軽重について意思を伴う口業による罪は軽く、意思を伴った身口意の三業の罪は重いとす説である。これは仏教が意業を重視する教説であるからこそ、懺悔することによって「業転」する可能性が生じ、頻婆娑羅王の罪も懺悔し供養したことで地獄に堕ちる罪から免れたのである。地獄に堕ちる罪が現世での殺害で停まったことに「転重軽受」の思想が見出せるのであり、「転重軽受」は不定業のゆえに可能となるのである。

この不定業に注目したい。北本『涅槃經』卷第三一「獅子吼菩薩品²²」では、次のように述べている。

善男子、佛十力中、業力最深。善男子、有諸衆生、於業縁中、心輕不信。爲度彼故、作如是説。善男子、一切作業有輕有重。輕重二業復各有二。一者決定、二者不決定。善男子、或有人言惡業無果。若言惡業定有果者、云何氣嘘旃陀羅而得生天、鶖掘摩羅得解脫果。以是義故、當知、作業有定得果、不定得果。我爲除斷如是邪見、故於經中説如是語、一切作業無不得果。

善男子、或有**重業可得作輕**。或有**輕業可得作重**。非一切人、唯有愚智、是故當知、非一切業悉定得果、雖不定得、亦非不得。

善男子、一切衆生凡有二種。一者智人、二者愚癡。有智之人以智慧力、能令**地獄極重之業、現世輕受**。愚癡之人現世輕業、地獄重受²³。

ここでは仏の十力の中で業力が最も深い、衆生の中には業縁を軽く見て信じない者もいるから、その者のために教えを説こうという。すなわち業に軽業と重業の二つがあり、またその軽重業にそれぞれ決定業と不決定業があるとしている。悪業には果なしという者もいれば、悪業に果ありという者もいる、と業の果報に関する見解

を持ち出した上で、不可触民の気嘘が天界に行った例や、央掘摩羅が解脱した例を挙げて、悪業を犯しても果報がない場合もあると説いている。これは積尊が業を作れば必ず果報を受ける(定業)、あるいは受けない(不定業)という邪見を除くためであって、それゆえ「一切の作業、果を得ざること無し」と説いたとする。また智慧のある人は智慧力によって、地獄で受ける重業の果報を現世で軽く受け、愚痴の人は現世で受ける軽業を地獄で重く受けるという。

ここに見る「転重軽受」は先に見た『般若経』のように「智慧力」によって「転」ずることができるものである。

また「獅子吼菩薩品」では、定業と不定業に関して次のように述べている。

善男子、若言諸業定得報者、則不得有修習梵行解脱涅槃、當知、是人非我弟子、是魔眷屬。若言諸業有定不定。定者現報生報後報。不定者縁合則受、不合不受。以是義故、應有梵行解脱涅槃、當知、是人眞我弟子、非魔眷屬。善男子、一切衆生、不定業多、決定業少。以是義故、有修習道。修習道故、決定重業可使輕受、不定之業非生報受。

善男子、有二種人。一者、不定作定報、現報作生報、輕報作重報、應人中受在地獄受。二者、定作不定、應生受者迴爲現受、重報作輕、應地獄受人中輕受。如是二人、一愚、二智。智者爲輕、愚者令重。

善男子、譬如二人於王有罪、眷屬多者其罪則輕、眷屬少者應輕更重。愚智之人亦復如是。智者善業多故、重則輕受、愚者善業少故、輕則重受²⁴

すなわち「もし諸々の業が必ず果報を得る(定業)ならば、梵行・解脱・涅槃を習得することはできないと言う者は、仏弟子ではなく魔の眷属である。もし諸々の業に定業・不定業があるというのであれば、定業には現報・

生報・後報のいずれかがあつて必ず報いを受けなければならない。不定業は縁が和合すれば果報を受け、縁が和合しなければ果報を受けない。この道理（不定業）によって梵行・解脱・涅槃があるという者は、真の仏弟子であり、魔の眷属ではない。特に一切の衆生には不定業の方が多く、定業は少ないのである。それゆえ、決定の重業を軽く受けさせるために仏道を修習する必要がある。また不定業は生報ではない」として二種の人がいると説く。

一つは不定業を定業とし、現報を生報とし、軽報を重報として、人である内に受けるべき果報を地獄で受けるようにしてしまう愚痴の人である。いま一つは定業を不定業とし、生報を現報とし、重報を軽報として、地獄で受けるべき重報を現世で軽く受けるようにする智慧ある人である、とする。

たとえばある二人が王に対して罪があつたとする。眷属が多い者は罪は軽く、少ない者は罪は重くなるように、智者は善業が多いから重い罪を軽く受け、愚者は善業が少ないから軽い罪を重く受ける、という。

部派仏教では善業によつて悪業を滅することができない、いわゆる業の不相殺性が説かれているが²⁵、ここでは善業によつて悪業が滅することができるとしている。これは大乘仏教の業の特色である。

このように『涅槃経』では、智慧ある人が「智慧力」・「善業多」・「発露懺悔」²⁶等の「身戒心慧を修習する」²⁷ことによつて、「転重軽受」することが見出だせ、その業転の思想は不定業をめぐつて展開しているのである²⁸。

第三項 『十住毘婆沙論』

先の『涅槃経』の中でも、阿闍世や央掘摩羅は悪人の代表者であると述べたが、そこに阿育王を加えて言及するものに『十住毗婆沙論』（以下、『十住論』と略す）がある。この『十住論』の「懺悔」の説示が業思想との重要な関連性を帯びているため、ひとまず『十住論』における「懺悔」の説示について見ていくことにする。『十住論』巻第五「除業品」では懺悔について次のように述べている。

十方無量佛 所知無_レ不_レ盡 我今悉於_レ前 發_二露諸黒惡_一

三三合_二九種_一 從_レ三煩惱起 今身若先身 是罪盡懺悔

於_二三惡道中_一 若應_レ受_二業報_一 願於_二今身_一償 不下入_二惡道_一受_上²⁹

すなわち「十方に在る諸仏は我々が犯した業を知り尽くしている。そこで諸仏の前で罪惡を發露する。その罪は身口意の三業のそれぞれに現報・生報・後報があつて合わせて九種となる。それらは貪瞋癡の煩惱より起こつたものである。今身あるいは前身のそれらの罪すべてを懺悔すべきである。三惡道中において業報を受けるのであれば、願うところは今身において罪を償い、惡道に入つて業報を受けないように」と説かれている。

この願文の中で、懺悔によつて今身で罪を償うこと、それによつて本来は後世において重く受ける業報を今生において軽く受ける、いわゆる「転重軽受」の思想が見られる。

そして懺悔・勸請・隨喜・廻向のいわゆる四悔の功德が説かれる巻第六「分別功德品」では、このような「懺悔」の福德が最大であるとして次のように述べている。

於_二諸福德中_一、懺悔福德最大。除_二業障罪_一故。得_下善行_二菩薩道_一、行_二勸請、隨喜、廻向_一、與_二空、無相、無願_一和合無_上異。復次懺悔、如_二如意珠_一隨_レ願皆得。∴(中略)∴是故當_レ知、懺悔有_二大果報_一³⁰

諸々の福德の中で「懺悔」の福德が最大である理由は業障の罪を除くからであるとする。そして、懺悔によつて菩薩道を善行し、勸請・隨喜・廻向を行じ、空・無相・無願と和合して異なることなき境位を得るといふ。また懺悔は如意珠のように「願い」に依じて除罪滅罪という大果報を得ることができると説くのである。

このような「懺悔」と「転重軽受」の脈絡を述べる例として、『十住論』巻第六「分別功德品」の次のような一節を挙げることができる。

有二大福德者^一 雖^レ有^二罪惡事^一 不^レ令^レ墮^二地獄^一 現身而輕受
譬如^二鴛崛魔^一 多殺^二於人衆^一 又欲^レ害^二母佛^一 得^二阿羅漢道^一

今世輕受、又如^三阿闍世害^二得道父王^一。以^二佛及文殊師利因縁^一故、重罪輕受^三…（中略）…又如^二阿輸伽王^一。以^レ兵伏^二閻浮提^一、殺^二萬八千宮人^一。先世施^二佛土^一故、起^二八萬塔^一、常於^二大阿羅漢所^一、聽^二受經法^一。後得^二須陀洹道^一。即人身輕償。如^レ是等罪多行^二福德^一、志意曠大、集^二諸功德^一故、不^レ墮^二惡道^一。是故汝先難^下若懺^二悔罪業^一、則滅盡無^上有^二果報^一者、是語不^レ然。復次若言^二罪不^レ可^レ滅者、毘尼中、佛說^二懺悔除罪^一則不^レ可^レ信。是事不^レ然。是故業障罪應^二懺悔^一。31

ここは、この引用より先の『十住論』の箇所では、余経等の中に「業を作さば必ず当に報を受くべし³²」や、「懺悔は業罪を除くと言うべからず³³」と言われていることに対し、「我は懺悔すれば、則ち罪業滅盡して報果有ること無しとは言わず。我は懺悔すれば罪則ち輕薄にして、少時に於いて受くと言へり³⁴」と説くことについて、論証している箇所である。

この懺悔によつて業の報いを軽く受けるといふ説示は、「転重軽受」を想起させる。特に「転重軽受」の思想はこの現世において受ける業の果報を論じているのであり、先に論じた懺悔によつて三惡道に墮ちる苦しみを今身において受けておくことも脈絡する。そして本来ならば来世で重業のために地獄に墮ちる苦しみを、現世において軽く受けた例として央掘摩羅・阿闍世・阿育王の三人を挙げる。

まず央掘摩羅³⁵については多数の人を殺したが、釈尊に出会い、懺悔して母と釈尊を害しないようにして、阿

羅漢道を得たのである。

次に阿闍世は「今世に軽く受く」例として挙げられ、得道の父王を殺害したが、釈尊と文殊菩薩の因縁によって重罪を軽く受けたのである。

最後に阿輸伽王（阿育王）は、兵力で閻浮提を征服し、一万八千の宮人を殺したが、前世で仏に土地を施し、八万の塔を建てて常に大阿羅漢の所で経法を聴受していたので、後には須陀洹道を得る。これは人身を受けているうちでの軽償であるとしている。改悔を経たこのような罪は多く福德を行じ、志意広大にして諸々の功德を集めたから悪道に堕ちることはないという。

よって『十住論』は、罪業を懺悔すれば滅罪して果報を受けるということはないという名目のもと、実際には懺悔すれば罪が軽くなってしばらく果報を受けるが、その果報も軽いために滅罪するのであり、業障の罪を懺悔すべきであると強調するのである。

以上、大乘仏教の諸経論に見られる「転重軽受」の思想史を追ってみた。このような「転重軽受」の思想は、従来「懺悔と滅罪」という心行の因果の対によって研究されてきたが、その滅罪の機能の一つに「転重軽受」というはたらきを挙げることができる。ゆえに「転重軽受」は「滅罪」を考える上の一つの重要な思想であると考えられる。

第二節 日本浄土教に見える転重軽受の思想

第一項 転重軽受の淵源―堅首大師法蔵『華嚴経探玄記』―

前節では大乘の諸経論による「転重軽受」の思想を概観したが、いずれも「転重軽受」という語は直接使用されたわけではない。では誰が「転重軽受」の語を最初に使ったのかについて考えてみたい。

「転重軽受」の語が見られるのは、中国唐代に活躍した華嚴宗の第三祖賢首大師法蔵（六四三―七一二）の『華

嚴經探玄記』（以下、『探玄記』と略す）である。この『探玄記』は東晋の仏馱跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』六十卷本の註釈書である。その巻第七、十廻向品に説かれる十種廻向、すなわち救護一切衆生離衆生相廻向、不壞廻向、等一切佛廻向、至一切処廻向、無尽功德藏廻向、隨順平等善根廻向、隨順等觀一切衆生廻向、如相廻向、無縛著解脫廻向、法界無量廻向のうち、第五無尽功德藏廻向の註解中において、次のように述べている。

二懺悔者罪有二種一。一違教遮罪還依レ教作法悔以除滅。二違理性罪起レ行悔滅。此有二種一。一隨レ事行レ懺。或方等誦レ呪等與レ教相應。或苦極禮ニ萬五千佛名等一應ニ彼聖教一。或晝夜六時慇懃禮懺。以下經多載中或讀ニ誦大乘一轉レ重輕受等上。如レ是非レ讚ニ嘆如來功德一亦大滅レ罪生レ福。二依ニ理觀一滅。謂觀ニ諸法空一罪相不可得無レ不ニ消滅一。如ニ經云一。若欲レ求ニ除滅一端坐觀ニ實相一等。又如ニ下小相品説一者亦是其事。此門以ニ義亦通一滅ニ遮性兩罪一。

問、如下受ニ持正法一及悔中先罪上。此罪爲レ滅爲ニ不滅一耶。

答、得レ説ニ亦滅亦不滅一。由ニ持レ法及悔一令ニ重輕受一以レ不レ受レ重是故名レ滅。然受レ輕故亦是不滅故。

新翻金剛般若經論説云。如二十惡業一由ニ持レ法及悔一不レ生ニ惡趣一名ニ拔根滅一。然於ニ現身一輕受ニ苦報一亦言ニ不失一。故彼引ニ説如來品一云。若復有レ人受ニ持此經一乃至演説。是人現世或作ニ惡夢一或遭ニ重疾一或被ニ驅逼一強使ニ遠行一罵辱鞭打乃至損レ命。所有惡業咸得ニ消除一。大集經亦同ニ此説一。³⁶

ここは、経が第五の無尽功德藏廻向について説き明かすに当って、冒頭に「悔過し善根を修し、一切の業障を離る³⁷」と述べる一文に対する法藏の解説の部分である。

ここではまず懺悔を説明する中で、罪には二つがあるという。「一つは違教の遮罪で、懺悔の作法によって改悔するならばその罪が滅する。もう一つは違理の性罪で、行を起して改悔するならばその罪が滅する。この改悔に

は二つがあつて、一つは事に随つて懺悔すること、あるいは方等經典に説かれる呪を誦すること等で、これらは教へと相応するからである。もしくは苦の極地の滅については一万五千仏の仏名を札することである。これも聖教に順ずるからである。または昼夜六時、慇懃に礼拝懺悔することを積み重ねるようにする。あるいは大乘經典を讀誦すれば、重きを転じて軽く受ける（転重軽受）などである。これらは如来の功德を讚嘆することではないけれども、大いに罪を滅して福を生ずる」という。「二つは理觀によつて滅罪することである。諸法の空を觀ずることができれば、罪相は不可得であることと見ることができ、滅罪しないことはない。經に「除滅を求めらば、坐つて実相を觀じなさい」等³⁸と言つてゐるそれである。さらに『華嚴經』の仏小相光明功德品³⁹に説かれる業障・煩惱障・報障・邪見障の悔過も、共に滅罪をもたらすものであり、遮罪と性罪の両罪を滅する」という。

そして続けて正法を受持し、先罪を悔いることで罪は滅するの、か、という問答を設ける。その答えとして、滅でもあり不滅でもあるとし、法を持ち、罪を悔いることで、重罪の果報を軽受させると説く。この重罪の果報を受けないことを滅というとする。しかし軽受してゐるから不滅でもあると説き、『金剛般若波羅蜜經破取著不壞仮名論』（功德施造、地婆訶羅訳）を引用して「十悪業は正法を持ち、先罪を悔ゆることによつて惡趣に生じないのを抜根滅といい、現身において軽く苦報を受けるのを不失という⁴⁰。」と説いてゐることを挙げる。だから『金剛般若經』如来品には「この經を受持し、演説するならば、この人は現在に惡夢を見たり、重病にあつたり、排斥されて遠くにやられたり、罵られ鞭打ちされて命を落とすこともあるが、それによつて惡業はすべて消滅することが出来る⁴¹。」と説いてゐるとしてゐる。

このように法藏は惡趣に墮ちる果報を現世に受ける「転重軽受」する例を挙げて、その根拠として『金剛般若經』に説かれる經典受持や讀誦大乘による滅罪を挙げるのである。

第二項 源信『往生要集』

では浄土教においてはどうか。この「転重軽受」の内容について詳しく述べるのが恵心僧都源信（九四二—一

○一七）である⁴²。源信は『往生要集』大文第五「助念方法」、すなわち正修念仏を助ける七事（方処供具・修行相貌・対治懈怠・止悪修善・懺悔衆罪・対治魔事・惣結要行）の中の第五に「懺悔衆罪」を挙げる。つまり源信にとって「懺悔」は念仏の助けとなる機能を果すものと位置づけながら、「懺悔」を修して「滅罪」することについて次のような問答を設けている。

問、若シ修^ニ懺悔^一ヲ、能滅^ニ衆罪^一、云何ソ大論ノ四十六ニ、云^下戒律ノ中ノ戒ハ雖^{トモ}復^タ細微^{ナリト}、懺悔スレハ即チ清淨ナリ。犯^セハ十善戒^一、雖^{トモ}復^タ懺悔^{スト}、三惡道ノ罪不^上レ除。又十輪經ニ、說^下造^レハ十惡輪罪^一、一切ノ諸佛之所^上レ不^レ救。

答、觀經ニハ十念能滅^ニ五逆^一ヲ、觀佛經ニハ念^ニ佛一相^一ヲ、能滅^ニ十惡五逆^一ヲ、大經ニハ闍王懺^ニ除殺父之罪^一ヲ、般若經ニハ讀誦^シ解說^{シテ}、能滅^ニ殺^ニ害^{スル}三界ノ衆生^一之罪^上ヲ、不^レ墮^ニ惡趣^一ニ、華嚴經ニハ誦^ニ普賢ノ願^一ヲ、一念ニ能滅^ニ十惡五逆^一ヲ。明知ル大乘ノ實說ハ無^キコトヲ不^レ滅^レ罪^ヲ。然^ニ此ノ論文ハ、或^ハ是^レ轉重輕受^{シテ}、非^ニ全不^レ受^一。名^クルナラン之不^レ除。或^レ是^レ隨轉理門之說ナラン。又感禪師會^ニ十輪經^一云、如來ノ密意ハ、欲^レ令^レ畏^レ罪ヲ等^ト云云。餘^ハ如^シ下^ニ料^ニ簡^{スル}カ念佛相門^一ヲ⁴³

ここではもし懺悔を修して諸罪を滅することができるというのならば、『大智度論』卷四六に、「戒律の中の戒は細微にわたっているけれども懺悔すれば清淨となる。しかし十善戒を犯せば懺悔しても三惡道の罪は除けない」ことや、『大乘大集地藏十輪經』（以下、『十輪經』と略す）卷四に「十惡の輪罪を造れば一切の諸仏の救済対象とはならない」と説くのか、という疑難を出している。これについて源信は、『觀經』に十念して五逆罪を滅すること、『觀仏三昧海經』に仏の一相を念ずれば十惡・五逆の罪を滅すること、大乘『涅槃經』に阿闍世が殺父の罪を

懺悔して罪を除いたこと、『般若経』の読誦・解説によって三界の衆生を殺害した罪を滅し悪趣に堕ちなかつたこと、『華嚴経』の普賢菩薩の誓願を誦して一念に十悪・五逆の罪を滅することなどの教証を挙げ、大乘經典の実説によれば滅罪できないことはないと答えている。さらにそこを踏まえてこの大乘の経論は「転重軽受」を説いているとし、罪業を犯したその果報を全く受けまいわけではなく、これを「除かず」といったにすぎないとしている。源信はこのような説き方を「随轉理門」、つまり仏・菩薩の本意をそのまま説くのではなく、聴聞者の機根に応じて説く方便であると説明している。

源信が「明らかに知る、大乘の実説は罪を滅せざる無きことを」と説いていることから、大乘仏教が滅罪を重視したことが考えられるのである。

また源信は懐感の『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』と略す）巻三で『十輪経』を会通している所を用いて、「如来の密意は罪を犯すことを畏れてこのことを説いたのである」として、他のことは「問答料簡」の「念仏相門」に説いたと述べている。そこで『往生要集』大文第十一「問答料簡」中の第五「臨終念相」を見てみると、同様に「転重軽受」のことについて、次のように述べている。

問、五逆ハ是レ順生業ニシテ、報時俱ニ定ル。云何ソ得レ滅ヲ。

答、感師釋^レ之云。九部不了教ノ中ニハ、爲^下諸ノ不^レ信ニ業果^一凡夫^上ノ、密意ヲモテ説テ、言^レ有^二定報ノ業^一。於^二諸大乘了義教ノ中^一ニ、説^ク一切業悉ク皆不定^{ナリト}。如^二涅槃經ノ第十八卷^一ニ云^カ。耆婆爲^二阿闍世王^一ノ、説^ク懺悔ノ法ヲ以^レ罪得^一滅^ルコトヲ。又云、臣聞^二佛説^一ヲ、修^レハ一ノ善心ヲ、破^ルコト百種ノ惡ヲ、如^三少毒藥ノ能^ク害^ルカ衆生^一ヲ。小善^モ亦爾^リ。能破^ニ大惡^一ヲ。又三十一^ニ云。善男子、有^二諸ノ衆生^一、於^二業縁ノ中^一ニ、心^ニ輕シテ不^レ信。爲^レ度^レセンカ彼^一ヲ故ニ、作^二如^レ是説^一ヲ。善男子、一切ノ作業ニ、有^レ輕有^レ重。輕重ノ二業復各有^レ二。一ニハ決定、二ニ

ハ不決定ト。又言、或ハ有ニ重業ノ可レ得レ作レトヲ輕ト。或ハ有ニ輕業ノ可レ得レ作レトヲ重ト。有智ノ之人ハ以ニ智慧ノ力ヲ、能令ニ^{レトモ}地獄極重ノ之業ヲシテ現世ニ輕受^セ、愚癡ノ之人ハ現世ノ輕業モ地獄ニ重受ス。阿闍世王ハ懺ニ悔シ罪ヲ已レハ、不レ入ニ地獄ニ。鶡掘摩羅ハ得ニ^{ルト}阿羅漢ヲ。如ニ瑜伽論ノ説^フ。未^レ得ニ^テ解脱ヲ説テ名ニ決定業ト。已ニ得ニ^ル解脱一名ニ不定業ト。如^レ是等ノ諸大乘經論ニ、説ニ^テ五逆罪等^ヲ皆名ニ不定ト。悉ク得ニ^ト消滅ヲ。(轉重輕受相、具出ニ放鉢經一) 44

ここでは五逆罪は来世に地獄に堕ちる順生業であるから、その果報と時期が定まっているのに、どうして滅することができなのか、との問いを出している。源信は懐感の『群疑論』巻五を用いて、九部の不了義経の中で業を信じない凡夫のために、密意によって「定報の業がある」と説いたとし、諸大乘了義経の中においては「一切の業はすべて不定業である」と『涅槃経』の文を引用して、阿闍世は罪を懺悔することによって不定業を転じて地獄に堕ちる果報を免れ、央掘摩羅も地獄に堕ちるべき果報を転じて阿羅漢を得たという。また『瑜伽論』にはまだ解脱を得ていないのを決定業であると説き、すでに解脱を得たのを不定業であるとしている。

このように源信は諸大乘經論では五逆罪等をすべて不定業として、罪を消滅することができることを明らかにしている。ここで注目すべきは、源信が「轉重輕受」の思想を大乘經典に求めているところである。前述した「大乘の実説は罪を滅せざる無」しと説いているのがその一例である。大乘經典の特徴は、初期經典とは違い、仏の慈悲加護を以て救済の道を示すところにある。源信はここで大乘經典に説かれる救済の道を広く示しながら、浄土教信仰を宣揚しているのである。

また源信は「轉重輕受の相」については『放鉢經』に出るといふ。その『放鉢經』では次のように述べている。

若有菩薩道家、善男子、善女人、宿命殃惡未盡、死當入泥犁中、勤苦一劫。得善師教悔過一日一夜者、頭痛、

身熱、諸病悉除盡、不復入泥犁中⁴⁵

ここでは菩薩道家の善男子・善女人で宿命（宿業）の罪がまだ尽きていない者は寿命が尽きた後に地獄の中に入り、一劫の間勤苦することになるのだが、現世で善師の教えを得て悔過して一日一夜を過ごす者は、頭痛や熱などの病気が悉く尽きて地獄に入ることはないという。

これは宿業の罪が未だ尽きていないため地獄に入って受けるべき果報が、悔過することにより一日一夜の病気を受ける果報で済むことを明らかにしている。

しかし、このような滅罪の教説に関して一つの疑問が浮かぶ。それはこのように不定業を転じることによって滅罪しうるとするならば、業報輪廻思想も、業思想のもつ倫理的意義も重みをもたなくなるのではないかということである。源信はこのようなことを恐れて次のような問答を展開する。

問、所引文云。智者ハ轉重輕受^{スト}。下品生ノ人ハ、但十念シ已テ即生^ニ淨土^ニ。何ノ處ニ輕受^{スルヤ}。

答、雙觀經ニ説テ彼ノ土ノ胎生ノ者^ヲ云。五百歳ノ中、不レ見^ニ三寶^一、不レ得^ニ三供養^シ修^ニ諸ノ善本^ヲ。而以^レ此^ヲ爲^レ苦。雖^レ有^ニ餘樂^一、猶不^レ樂^ニ彼ノ處^上。准^レ之^ニ應^レ知。以^ニ七七^日、六劫、十二劫、不^レ見^レ佛^ヲ不^レ聞^レ法^ヲ、等^ク爲^ニ輕受^ノ苦^ト耳⁴⁶。

すなわち智者は「重きを転じて軽く受く」といわれるが、下品下生の人は十念して浄土に往生したなら、どこで軽く報いを受けるのか。つまり極楽浄土に往生したならば但受諸樂なので、軽い報いを受けることもないのではないかという問いである。源信は『無量寿経』巻下の「胎生往生⁴⁷」の所説を使って、その「胎生の者」は五百歳の間、三宝を見ることができず、諸仏を供養して善本を修すこともできないという。これを苦しみであると

して、その他の楽はあるのに、胎生の宮殿に住することを楽わないとしている。ここから考えると、『観経』が九品の差別を明かす所で、七七日・六劫・十二劫にわたって仏をみることができず、法を聞けない等と説いているのは、この果報の苦を軽く受けることを指している、と源信は理解している。

筆者がこれまで言及してきた「転重軽受」は、重き罪業を転じて現世で軽く受けるといふものであった。また前述したように源信も『涅槃経』によって現世で軽く受けると述べていた。しかしここでは、死後の来世で軽く受ける果報に変わっている。すなわち罪業は往生した後にも残っていると考えている可能性が考慮できる。源信はこのような特異な転重軽受の解釈もしているのである。

以上のように源信の『往生要集』には不定業を転ずることによって、五逆罪等の罪から免れる「転重軽受」の思想が見られる。それは源信が「業は願に由りて転ず（業由願転）⁴⁸」と説くことより、業思想の原則を仏の誓願力によって転じて、業の超克を果たして「随願往生⁴⁹」するのである。源信は「転重軽受」や「業由願転」という仏教に伝統的な「転換」の立場から浄土教を開示している。その転換の力は源信にとって大乘仏教の浄土教、その中でも「往生の業には念仏を本とす⁵⁰。」という念仏論に基づくものであったのである。

第三項 珍海『決定往生集』

次に平安末期の南都浄土教を代表する、東大寺、醍醐寺を中心に活躍した三論宗の学僧、禅那院珍海（一〇九二—一一五二）について取り上げたい。珍海は『決定往生集』巻上「昇道決定」で、転重軽受に関して次のように述べている。

曇鸞法師ノ往生論注ニ云：（中略）：又如^ニ観無量壽經下下品生ノ者^一、或有^ニ衆生^一、作^ニ不善ノ業^{タル}、五逆

十惡^一、具^二諸ノ不善^一ヲ。如^レ此ノ愚人、以^二ノ惡業^一ヲ故、應^下墮^{ニシテ}惡道^一ニ、逕^ニ歷^シ多劫^一ヲ、受苦無窮^上ナル。如^レ此ノ愚人、臨^{ニテ}命終ノ時^一ニ、遇^ニ善知識^一ニ、具^ニ足^{シテ}十念^一ヲ、稱^ニ南無無量壽佛^一ト。見^下金蓮花ノ、猶^シ如^{ニシテ}日輪^一ノ、住中^ノ人ノ前^上ニ。如^ニ一念頃^一ノ、即得^{レテ}往^ニ生^{コトヲ}極樂世界^一ニ。於^{ニテ}蓮花中^一ニ、滿^{ニシテ}十二大劫^一ヲ、蓮花方^ニ開^ク（當以其償五逆罪也）。應^{シテ}時^ニ則發^{ニス}菩薩之心^一ヲ。以^{ニテ}此經^一證スルニ、明^ニ知^ヌ、下品ノ凡夫ハ但^タ令^下不^レ誹^ニ謗^セ正法^一ヲ、信佛ノ因縁^{モテ}、皆得^中往^生上（已上、注文。今案一義、五逆報果、臨終之時、轉重輕受。謂十念頃、於身四大、有小相擊、爲惡業果。若生淨土、唯有相似等流果耳。全無報果。以淨土生、極清淨故、更無苦故）

51

ここで珍海は曇鸞の『往生論註』を引用して次のように述べている。『觀經』下下品では、五逆・十惡など諸々の惡業を造った愚かな衆生は、その惡業によって惡道に墮ち多劫を経て、苦しみを受けることが極りない。このような愚かな衆生は命終の時に、善知識に遇って、十念を具足して、南無無量壽仏と称える。するとまるで日輪のような金蓮華がその人の前にとどまるのを見る。その人は一念の間に極樂世界に往生して、蓮華の中で十二大劫を満たすと、はじめて蓮華が開く。まさにそのことによって五逆罪を償うことになる。その時に菩提心を發すと。曇鸞はこの『觀經』を証拠として、下品の凡夫がもし正法を誹謗しなければ、信仏の因縁⁵²によってみな往生することができる」と。そして珍海はここに割注を加えて、「以上『往生論註』の文である。いま一つの道理を考えると、五逆罪の果報は臨終の時に、転重輕受する。つまり、十念の間に、身の四大において、少しの衝撃があり、これを惡業の果報とする。もし淨土に往生したならば、ただ等流果に相似したものだけがあり、全く果報はない。それは淨土に往生することによって、極めて清淨となり、さらに苦しみがなからである」と述べている。

五逆罪は順生に受ける定業であるにも関わらず、珍海は定業すら転ずることができるとしている。そのような態度は『決定往生集』巻下「除障決定」にも見える。

問、五逆ノ定業、云何カ可レ轉ス。

答、諸大徳ノ意、皆許^三大乘ニ無^ト決定ノ業^一。有^二定業^一者、正^ニ是^レ小乗半字之説ノ故^ニ。卅卅經有^二此^ニ誠説^一

53

すなわち「問う。五逆定業はどのようにして転ずることができるのか。答える。諸々の大徳は、みな大乘に決定業がないことを認めている。定業があるというのは、小乗（半字）の説であるからである。『涅槃經』⁵⁴にこの真実の教説がある」という。

このように珍海は五逆罪が定業でありながらも転ずることができる^と説いている。それは珍海の別の著作でも見ることができる。珍海の『三論玄疏文義要』巻五「種子義（不失法事）」では、「転重輕受」の語を七回使用している。その中で、『涅槃經』には定業を転ずることができる^{として}、次のように述べている。

如^二涅槃獅子吼^一云。一切諸業無^レ有^二定性^一。唯有^二愚智愚人^一、則以^レ輕爲^レ重、無而成^レ有。智者能轉^レ重爲^レ輕、轉^レ有爲^レ無。∴（中略）∴言^二轉^レ重爲^レ輕者、一往明^二轉^レ重輕受^一。言^二轉^レ有爲^レ無者、更明^二滅^レ罪令^レ無也。若但言^下轉^レ重輕受不^上滅^二定業^一者、重言^二轉^レ有爲^レ無、便成^二無用文義相違^一。55

ここは吉蔵が『中觀論疏』で注釈する内容を、珍海がさらに注釈した箇所である。すなわち『涅槃經』獅子吼菩薩品では「一切の業に定性がなく、ただ愚痴の人は輕罪を重くし、しかも無を有とする。智者は重罪を軽くし

(転重為軽)、有を転じて無とする(転有為無)」と説いているとする。珍海は「転重為軽」とは、一応転重軽受を説いている。「転有為無」とはさらに罪を滅して無にさせることを説いている。ただ転重軽受は定業を滅することができないと言うならば、重きものの有を転じて無と為すと言うならば、無用の文義の相違となってしまう」と述べている。

つまり珍海は転重軽受で定業を滅することができると主張しているのである。

また珍海は『三論名教抄』巻五「四業義」においても「転重軽受」に関して、次のように述べている。

言二轉重爲輕一者、轉重輕受顯也。轉有爲無者、直滅レ罪也。涅槃師子吼疏云。師子吼前問、云何輕報重受、重報輕受。佛言下正答。就二愚智二人一判云云⁵⁶。

すなわち「転重為軽」とは、転重軽受をあらわす。「転有為無」とは、ただちに罪を滅する。『涅槃經』獅子吼菩薩品の疏には、獅子吼菩薩が先に「どのようにして軽報を重く受け、重報を軽く受けるのか」と問い、「仏言」以下でまさしく答えている。愚者・智者について判別している」と述べている。

このように珍海は『観經』に説かれる五逆罪の果報を転重軽受することができるとしている。それは十念の間に身の四大に、少しの衝撃があるのを悪業の果報とするという特異な例を述べているのである。

第四項 法然「浄土宗略鈔」「念仏往生義」

最後に、法然(一一三三—一二二二)を取り上げて結びとしたい。法然は「転重軽受」について、「かまぐらの二位の禪尼の請によて、しるし進ぜらるゝ書」として伝わる「浄土宗略鈔」において次のように述べている。

又宿業かきりありて、うくへからんやまひは、いかなるもろものほとけかみにいのるとも、それによるましき事也。いのるによりてやまひもやみ、いのちものふる事あらは、たれかは一人としてやみしぬる人あらん。いはんや又佛の御ちからは、念佛を信するものは、**轉重輕受**といひて、宿業かきりありて、おもくうへきやまひを、かろくうけさせ給ふ。いはんや非業をはらひ給はん事ましまさらんや。されは念佛を信する人は、たとひいかなるやまひをうくれとも、みなこれ宿業也。これよりもおもくこそうくへきに、ほとけの御ちからにて、これほともうくるなりとこそは申す事なれ。われらか悪業深重なるを滅して極樂に往生する程の大事をすらとけさせ給ふ。ましてこのよにかほとならぬいのちをのへ、やまひをたすくるちからましまさらんやと申す事也。されは後生をいのり、本願をたのむ心もうすき人は、かくのことく圍繞にも護念にもあつかふ事なしとこそ善導はの給ひたれ。おなしく念佛すとも、ふかく信をおこして、穢土をいとひ極樂をねかふへき事也。かまへて心をとめて、このことはりをおもひほときて、一向に信心をいたして、つとめさせ給ふへき也⁵⁷

つまり宿業によつて受けるべき病気はいかなる仏や神に祈つても治ることはない、もし祈ることによつて病気が治り、命が延びることがあるならば誰一人として病気になつたり死んだりする人はいないという。しかし法然は、阿弥陀仏には念仏を信じる人に対して、この宿業によつて当然のこととして決まっている本来重く受けるべき病気を転じて軽く受けさせる「**轉重輕受**」や非業を払う力があると説いている。

仏教の業思想の基本的な考えとして、仏教は宿命論ではなく、精進論であると説き、また業の発起因としての「思」、つまり意志を重視する。ここで法然は「念仏を信じる人は」と限定して、たとえいかなる病気を受けてもこれは「宿業」による当然の事である、と説く。すなわち、法然がこの「宿業」の致すところと説く理由は、まずは業の道理を踏まえた上で、なおそこを超克して行く道筋として念仏を信仰することにあると考えられる。そ

れゆえ、重く受けるべき病気を仏の力でこれほどまでに軽受しうることや悪業深重である罪を滅して極楽に往生しうると説くのである。

そして法然は善導が「後生を祈る心や本願を頼む心が薄い人は仏の圍繞や護念に預かることができない⁵⁸。」と述べていることを使って、阿弥陀仏の本願や加念をたのむ厭離穢土・欣求浄土を勧めるのである。

このように法然は阿弥陀仏を信じる人に対して、病気を受けるのは「宿業」であるが、阿弥陀仏の力でそれを軽受させる「転重軽受」の道理を、念仏を通して開示し、業の超克を説くのである。

また法然は宿業に関して「念仏往生義」では次のように述べている。

壽命の長短といひ、果報の深淺といひ、宿業にこたへたる事をしらすして、いたつらに佛神にいのらんよりも、一すちに彌陀をたのみてふた心なければ、不定業をは彌陀も轉し給へり、決定業をは來迎し給ふへし。無益のこの世をいのらんとて大事の後世をわする事は、さらに本意にあらず、後世のために念佛を正定の業とすれば、これをさしをきて餘の行を修すへきにあらされは、一向專念なれとはすすむる也⁵⁹。

ここではまず宿業に応じて壽命の長短や果報の浅深が決まるといふ業の道理が示され、その上で宿業の道理を知らないで無益に仏や神に祈るよりは一筋に阿弥陀仏を頼んで二心なければ、つまり決定往生心を確立すれば、阿弥陀仏は不定業ならば転じ、決定業ならば來迎して下さるとしている。無益にこの世を祈るよりも、後世のためには往生の大事を忘れてはならないという。法然は壽命の長短や果報の浅深は宿業によって定まっているとして、それをありのままに受け入れ、その転換の道筋として後生のための念仏を正定業とすることを勧めるのである。宿業を看過するのではなく直視し、そこを転換の起点や始点として、「一向專念」に念仏を修すべしとする。

ここでは宿業をも「一向專念」に導く方便として使われている。よって法然が「宿業」といふ語を使うのは、

万機にわたって念仏への決定往生心を確立させ、業転しうることを説くためであるといえる。

おわりに

このように大乘仏教と浄土教における「転重軽受」の思想を見てきた(60)。『般若経』では大乘經典の読誦や般若波羅蜜を行ずること、「転重軽受」しうることを説き、『涅槃経』では智慧ある人が智慧力・善業多・発露懺悔などの「身戒心慧を修習する」こと、「転重軽受」することを説き、『十住論』では「懺悔」することによって「転重軽受」のはたらきが得られることを説く。そのような経論の説示を踏まえて、懺悔との因と果としての滅罪を見ていく時には、その滅罪の相には転重軽受という機能があることを捉えておく必要があると指摘した。

源信は諸大乘経論によれば、五逆罪などの罪をすべて不定業として、罪を消滅することができるとしていた。また源信は「業」思想との矛盾する点を指摘し、大乘経論のような現世ではなく来世に軽く受けるといった特異な転重軽受の解釈も示していた。特に大乘經典の実説によれば滅罪できないことはないとし、「転重軽受」や「業由願転」という仏教に伝統的な「転換」の立場から浄土教を開示していた。その転換の力は源信にとって大乘仏教の浄土教、その中でも「往生の業には念仏を本とす」という念仏論に基づくものであった。

珍海は大乘仏教には決定業はないとしていることから、五逆罪という定業であったとしても「転重軽受」することができると示していた。それが『観経』の五逆罪を犯した者の場合、十念の間に身の四大に、少しの衝撃があるのを悪業の果報とする、特異な転重軽受の例を述べていた。

法然は念仏に信が確立していない人のために、「転重軽受」という現益があることを示し、信心増上の契機として「宿業」という語を使っていた。

「転重軽受」の思想史というものを大乘仏教において設定するならば、ここでは懺悔によるはたらきが強調されている。懺悔とは仏などの有徳者を前に自己の罪を発露することであり、それは罪の状態から出罪への転換の契

機となる機能を果たすものである。それゆえ、懺悔は勸請・随喜・発願・廻向などと、いわば一組となって四悔や五悔という型が出来上がっていくのである。阿闍世や央掘摩羅の罪のように業の報いを軽減したり、滅するこ
とができたということも、「懺悔」が業転の重要な機能を果たすからである。このような「業転」の思想として「転
重軽受」の思想があり、一般に仏教では、転迷開悟とか転識得智・転依という語が用いられ、生死の迷いを転じ
て悟りを得る、有漏の八識を転じて無漏の智慧を得る、染汚を生み出す拠り所を転じて清浄化を生み出す拠り所
を得る、というように、よりよき境涯への転換が説かれてきた。それは釈尊自らが、「比丘衆よ、所有ゆる過去世
の応供・正自覚者なる世尊は悉く業論者、業果論者、精進論者なり。」と説いたように、仏教が宿命論でも虚無
論でもない精進論・業論の立場に立つからである。ここに見られる「転重軽受」の思想は浄土教、ひいては大乗
仏教の救済論を構成する重要な要素であると見ることができるのである。

註記

- 1 神居文彰「病いの備荒―転重軽受について―」（『印度学仏教学研究』第四五巻一号、一九九六年）。なお、法
州の『臨終用心追加講説』（『大日比三師講説集』中巻、西園寺出版、一九一〇年）一〇二八―一〇二九頁では
- 2 「転重軽受」に関して『涅槃経』に出典を求めている。
日蓮の「転重軽受法門」には「涅槃経に転重軽受と申す法門あり。先業の重き今生に尽きずして、未来に地
獄の苦を受くべきが、今生に斯る重苦に値ひ候へば、地獄の苦ぱつと消えて、死に候へば人天・三乗・一乗の
益を得る事候」（『昭和重修日蓮聖人遺文全集』上・七〇四頁）とある。
- 3 中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』（岩波書店、一九六〇年初版）二二二―二二七頁参照。ただし
『金剛般若経』が大乗仏教の最初期に成立したことに關して、疑問を持つ意見も出ている。勝崎裕彦・小峰弥
彦・下田正弘・渡辺章悟『大乘經典解説事典』（北辰堂、一九九七年）七二頁参照。
- 4 鳩摩羅什『金剛般若波羅蜜経』（『大正蔵』八・七五〇c）。
「復た次に、須菩提よ、善男子善女人、此の経を受持し、誦誦して、若し人の為に軽減せらるるときは、是の
人、先世の罪業にて、応に惡道に墮すべきも、今世に人に軽減せらるるを以ての故に、先世の罪業則ち為に消

滅して当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。」

⁵ 菩提流支『金剛般若波羅蜜經』(『大正藏』八・七五五a)。

⁶ 菩提留支『金剛般若波羅蜜經』(『大正藏』八・七五九c)。

⁷ 真諦『金剛般若波羅蜜經』(『大正藏』八・七六四b)。

⁸ 笈多『金剛能斷般若波羅蜜經』(『大正藏』八・七六九b-c)。

⁹ 玄奘『大般若波羅蜜多經』卷五七七(『大正藏』七・九八三b)。

¹⁰ 義淨『仏説能斷金剛般若波羅蜜多經』(『大正藏』八・七七四a)。

¹¹ 鳩摩羅什・菩提流支・菩提留支・真諦・笈多是「輕賤」と訳し、義淨は「輕辱」、玄奘は「輕毀」と訳す。

¹² 大品『般若經』卷一(『大正藏』八・二二四b)。

「舍利弗よ、菩薩摩訶薩が能く是の如く般若波羅蜜を行ずれば、悪魔も其の便を得ること能はず、世間の衆事の欲する所は意に随ふ。十方の各如恒河沙等の諸仏は、皆悉く、是の菩薩を擁護して、聲聞・辟支仏地に墮せざらしめ、四天王乃至阿迦膩吒天も、皆亦た是の菩薩を擁護して、礙あらしめず。是の菩薩は有らゆる重罪を現世に輕受す。何となれば、是の菩薩摩訶薩は、普く慈を用て、衆生に加ふるが故なり。舍利弗よ、菩薩摩訶薩の是の如く行ずる、是を般若波羅蜜と相応すと名く。」

¹³ 『大智度論』卷三七(『大正藏』二五・三三二c—三三三b)。

「釈して曰く、今は是の菩薩を讚ず。上の如く般若波羅蜜を行じて、大功德を得る、是を菩薩と名くる。智慧功力の果報は、此の五利を得るなり。：(中略)：「所有重罪」とは、先世の重罪にて応に地獄に入るべきものなり。般若波羅蜜を行ずるを以ての故に、現世に輕受す。譬へば重因の死すべきに、勢力者の護有れば、則ち鞭杖を受くるのみなるが如し。又王子は重罪を作すと雖も、輕罰を以て之を除くが如し。是れ王種の中に生ずるを以ての故なり。菩薩も亦た是の如く、能く是の般若波羅蜜を行じて、実の智慧を得るが故に、即ち仏種の中に入りて生ず。仏種の中に生ずるが故に、重罪ありと雖も、云何んぞ重く受けん。：(中略)：復次に、仏は此の中に自ら因縁を説きたまへり。「五功德を得る所以は、普ねく慈を用いて衆生に加ふるが故なり」と。

問うて曰く、先には般若波羅蜜を行ずるが故に、五功德を具すと言へり。今は何を以てか、普く慈を用て、衆生に加ふるが故にと言ふや。

答へて曰く、能く無量の福を生ずることは、慈より過ぎたるはなし。是の慈は般若波羅蜜に因りて生じ、無量の利益を得。復次に、悪魔も便を得ず、諸仏に念ぜられて、重罪を今世に輕受するは、是れ般若波羅蜜の力なり。世間の衆事の欲する所、童に随ひ、諸天の擁護する、是れ大慈の力なり。

¹⁴ 『大般若經』卷七(『大正藏』五・三五a—b)。

「復次に舍利子、諸の菩薩摩訶薩、般若波羅蜜多を修行する時、是の如き般若波羅蜜多と相応するが故に、善

能く無量無数無辺の有情を無余依般涅槃界に安立し、一切の悪魔は其の便を得ず、所有煩惱は皆能く伏滅し、世間の衆事欲する所意に随ひ、十方各の殞伽沙の如き界の一切の如来応正等覺、及び諸の菩薩摩訶薩衆、皆共に是の如き菩薩を護念して一切の声聞獨覺等の地に退墮せしめず。十方各の殞伽沙界の如き四大王衆天・三天・夜摩天・覩史多天・樂變化天・他化自在天・梵衆天・梵輔天・梵會天・大梵天・光天・少光天・無量光天・極光淨天・淨天・少淨天・無量淨天・遍淨天・広天・少広天・無量広天・広果天・無繁天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天及び余の一切の声聞獨覺、皆共に是の如き菩薩を擁衛し、諸の為す所有るに障礙無からしめ、身心の疾悩咸く痊愈するを得、設ひ罪業有りて当来世に於て應に苦報を招くべきも、轉じて輕受と現れず。何を以ての故に、舍利子、是の菩薩摩訶薩は諸の有情に於て慈悲遍きが故に。舍利子、是の菩薩摩訶薩は般若波羅蜜多を修行し、威神力の故に、少しの加行を用て便ち能く最勝自在の陀羅尼門、三摩地門を引發して、速かに現起せしめ、所生の処に随つて、常に一切の如来応正等覺に奉事することを得、乃至所求の無上正等菩提を証得するまで、其の中間に於て、常に仏を離れず。舍利子、是の菩薩摩訶薩は般若波羅蜜多を修行する時、是の如き般若波羅蜜多を相応するが故に、是の如き等の無量無数不可思議微妙の功徳を得。」

¹⁵ 山田龍城『梵語佛典の諸文獻』(平樂寺書店、一九七七年)八六頁参照。

¹⁶ 同じように『大般若經』卷四〇三(『大正藏』七・一六b—c、大品『般若經』にあたる)、卷四八〇(『大正藏』七・四三七c—四三八a、『光讚般若經』にあたる)が、『大般若經』卷七とほとんど同じ内容が説かれている。

¹⁷ 『大般若經』卷一二六(『大正藏』五・六九三c)。

「唯、宿世に定れる悪業因の現在に熟すべき、或は重業を轉じて現世に輕受するをば除く。」

¹⁸ このように例外規定が見られる所は、『大般若經』卷三三七(『大正藏』六・七二九c)、卷四二九(『大正藏』七・一六〇b)、卷四五四(『大正藏』七・二九五a)、卷五〇二(『大正藏』七・五六〇a)、卷五一九(『大正藏』七・六五九a)、卷五〇一(『大正藏』七・七八〇b)、卷五五二(『大正藏』七・八四三c)、卷五七七(『大正藏』七・八七六c)がある。

¹⁹ 北本『涅槃經』卷一九(『大正藏』一二・四七七b—c)。

「耆婆答へて言く、善きかな、善きかな、王罪を作ると雖も、心に重悔を生じて、慚愧を懐く。大王、諸仏世尊は常に是の言を説きたまふ。二つの白法有りて、能く衆生を救ふ。一つには慚、二つには愧なり。慚とは自ら罪を作らず、愧とは他を教へて作らしめず。慚とは内に自ら羞恥し、愧とは発露して人に向ふ。慚とは人に羞ぢ、愧とは天に羞ぶ。是を慚愧と名く。慚愧無き者は、名けて畜生と為す。慚愧有るが故に則ち能く父母、師長を恭敬し、慚愧有るが故に父母・兄弟・姉妹有りと説きたまへり。善きかな大王、具さに慚愧あり。大王且く聴きたまへ。臣、仏説を聞くに、智者に二有り。一つには諸悪を造らず、二つには作り已りて懺悔す。愚者に亦二あり。一つには作罪、二つには覆蔵なり。先に悪を作ると雖も、後に能く発露す。悔し已りて慚愧し

て更に敢へて作らず。猶し濁水に之れ明珠を置かば、珠の威力を以て、水即ち清と為るが如く、烟雲除れば、月則ち清明なるが如く、作悪して能く悔するも亦復是の如し。王若し懺悔して、慚愧を懐かば、罪即ち除滅して、清浄なること本の如し。」

²⁰ アビダルマの心所法では、「慚」「愧」は罪意識の形成に関与する善の心作用であり、悪行を抑制するはたらきがあり、そのうち「慚」には徳ある者を重んずる「恭敬」を喚起するはたらきがあり、「愧」には罪に對して「怖畏」をみるはたらきがあるとされる。なお、この「慚」「愧」という二法の欠如が「大不善地法」とされてゐる。經典では身を護る「衣」という譬喩で慚愧が語られてゐる。藤堂俊英「生死之罪」攷」（『浄土宗学研究』第二六号、二〇〇〇年）参照。

²¹ 北本『涅槃經』卷二〇（『大正藏』一二・四八三c）。

「大王、一切衆生の所作の罪業に、凡そ二種有り。一つには軽、二つには重なり。若し心口の作は則ち名けて軽と爲し、身口心の作は則ち名けて重と爲す。大王、心念口説するも、身作さざる者は、所得の報輕し。大王、昔日口に殺を勅せず、唯、削足せよと言ふ。大王、若し侍臣に「立たば王の首を斬れ」と勅せんに、坐する時乃ち斬らば猶、罪を得じ。況や王勅せず、云何が罪を得ん。王若し罪を得ば、諸仏世尊も亦罪を得べし。何を以ての故に。汝が父先王頻婆娑羅、常に諸仏に於て、諸々の善根を種う。この故に今日王位に居ることを得。諸仏若し其の供養を受けざれば、則ち王と爲さず。若し王と爲さざれば、汝則ち国の爲に害を生ずることを得じ。若し汝父を殺して當に罪有るべくは、我等諸仏も亦罪有るべし。若し諸仏世尊に罪有ること無くば、汝独り云何ぞ而も罪を得んや。」

大王、頻婆娑羅、往（むかし）、悪身有りて、毘富羅山に於て、遊行して鹿を獵するに、曠野を周遍して、悉く得る所無し。唯、一仙の五通具足せるを見る。見已りて、即ち瞋恚の悪心を生ず。我今遊獵して得ざる所以は、正しく此の人、驅逐して去らしむるに坐（よ）る。即ち左右に勅して、之を殺さしむ。其の人臨終に瞋悪心を生じて、神通を退失し、誓言を作さく、「我実に辜無きに、汝は心口を以て、横に戮害を加ふ。我来世に於て、亦當に是の如く、還た心口を以て汝を害すべし」と。時に王、聞き已りて、即ち悔心を生じ、死屍を供養す。是の王是の如く、尚輕受を得て、地獄に墮せず。況や王は爾らざるに、而も當に地獄の果報を受くべけんや。先王自ら作し、還た自ら之を受く。云何ぞ王をして殺害を得しめんや。」

王の「父王辜無し」と言ふ所の如きは、大王云何が無しと言ふ。夫れ罪有る者は則ち罪報有り。悪業無き者は則ち罪報無し。汝が父先王に、若し辜罪無くんば、云何が報有らん。頻婆娑羅、現世の中に於て、亦善果及び悪果を得たり。是の故に先王も亦復不定なり。不定を以ての故に、殺も亦不定なり。殺不定の故に、云何が而も定んで地獄に入ると言はん。」

²² この「獅子吼菩薩品」は、先学によつて文脈がねじれてゐるところが存在し、特に極めて哲学的・アビダルマ的内容を持つてゐると指摘されている。織田頭祐『大般涅槃經序説』（東本願寺出版部、二〇一〇年）八六

頁参照。

²³ 北本『涅槃經』第三一(『大正藏』一二・五四九c—五五〇a)。

「善男子、仏の十力の中に業力最も深し。善男子、諸々の衆生有りて、業縁の中に於て、心に軽んじて信ぜざらん。彼を度せんが為の故に、是の如きの説を作すなり。善男子、一切の作業に軽有り重有り。軽重の二業に復各二つ有り。一つには決定、二つには不決定なり。善男子、或は人の悪業果無しと言ふ有り。若し悪業定んで果有りと云はば、云何ぞ氣嘘旃陀羅が而も天に生ずることを得、鶡掘摩羅が解脱の果を得る、是の義を以ての故に、当に知るべし、作業定んで果を得る、定んで果を得ざる有り。我是の如きの邪見を除断せんが為に、故に経の中に於て是の如き語を説く。「一切の作業果を得ざる無し」と。

善男子、或は重業の軽と作すことを得べき有り。或は軽業の重と作すことを得べき有り。一切の人に非ず、唯、愚智有り、是の故に当に知るべし。一切の業悉く定んで果を得るに非ず、定んで得ずと雖も、亦得ざるに非ざるを。

善男子、一切衆生に凡そ二種有り。一つには智人、二つには愚癡なり。有智の人は智慧力を以て、能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしめ、愚癡の人は現世の軽業、地獄に重く受く。」

²⁴ 北本『涅槃經』第三一(『大正藏』一二・五五一c)。

「善男子、若し諸業定んで報を得ば、則ち梵行・解脱・涅槃を修習すること有ることを得ずと言はば、当に知るべし、是の人は我が弟子に非ず。是れ魔の眷属なり。若し諸業に定・不定有り。定とは現報・生報・後報なり。不定とは縁合すれば則ち受け、合せざれば受けず。是の義を以ての故に、当に梵行・解脱・涅槃有るべしと言はば、当に知るべし。是の人は真に我が弟子にして、魔の眷属に非ず。善男子、一切衆生には、不定業は多く、決定業は少し。是の義を以ての故に、道を修習する有り。道を修習するが故に、決定の重業は軽く受けしむべく、不定の業は生報を受くるに非ず。

善男子、二種の人有り。一つには不定を定報を作し、現報を生報と作し、軽報を重報と作し、当に人中に受くべきを地獄に在りて受く。二つには定を不定と作す、当に生(報)に受くべき者を回して現受と為し、重報を軽と作し、当に地獄に受くべきを人中に軽く受く。是の如き二人、一つには愚、二つには智なり。智者は軽と為し、愚者は重ならしむ。善男子、譬へば二人、王に於て罪有るに、眷属多き者は其の罪則ち軽く、眷属少き者は当に軽かるべきに更に重きが如く、愚・癡の人も亦復是の如し。智者は善業多きが故に、重きも則ち軽く受け、愚者は善業少きが故に、軽きも則ち重く受く。」

²⁵ 平岡聡『業』とは何か 行為と道徳の仏教思想史(筑摩書房、二〇一六年)七一一—七四頁参照。

²⁶ 北本『涅槃經』卷三一には「我能發露懺悔、除罪惡業、能修智慧、智慧力多、無明力少」(『大正藏』一一・五五三c)とあり、懺悔により惡業を除くことがわかる。またこの「獅子吼菩薩品」では、この智慧のある人と愚痴の人の違いについて五つ挙げ、その愚痴の人の中の「四者不懺悔故」(『大正藏』一二・五五三b)と説

くことから、「懺悔」が「転」ずるものの一つであることがわかる。

²⁷ 「修習身戒心慧、是人能令地獄果報、現世輕受」(『大正藏』一二・五五三c)とある。特にこの「身戒心慧を修習する」ことは、『涅槃經』卷三一「獅子吼菩薩品」でよく強調されている。

²⁸ 不定業は、縁が合えば果報を受けるが、縁が合わなければ果報を受けることはないので、必ず果報を得るものではないために、その後の努力・修行によって業の果報を取り消すことができる、もしくは来世で受けるはずの業を現世で先取りして受けることができるというものである。清水俊史は定業・不定業がいかなる業であるかを理解するためには、『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下、『婆沙論』と略す)を待たなければならぬと指摘している。さらに『婆沙論』卷二〇によって、阿羅漢が業果の必然性を勝れた定業によって、現世に転じて清算することを指摘している。清水俊史「不定業と既有業―有部と上座部の業理論―」(『佛敎大学大学院紀要―文学研究科篇―』第三九号、二〇一一年)参照。

そこで今、この不定業に関して説一切有部の根本論書である『婆沙論』にはどのように説かれているか見てみる。『婆沙論』卷一一四(『大正藏』二七・五九三b-c)には次のように述べている。

問、諸順現法受業、定於二現法一受耶。順生順後爲レ問亦爾。譬喩者説。此不決定。以ニ一切業皆可レ轉故、乃至無間業亦可レ令レ轉。

問、若爾云何説名ニ順現法受業等一耶。彼作ニ是説一。諸順現法受業、不定於ニ現法中一、受ニ異熟果一。若受者、定於ニ現法一非レ餘。故名ニ順現法受業一。順生順後所説亦爾。彼説ニ一切業皆可レ轉、乃至無間業亦可レ轉。若無間業不レ可レ轉者、應レ無レ有ニ能越ニ第一有一。然有ニ能越ニ第一有一者、是故無間業亦應可レ轉。阿毘達磨諸論師言。諸順現法受業、決定於ニ現法中一、受ニ異熟果一。故名ニ順現法受業一。順生順後所説亦爾。是故若問、何故名ニ順現法受業一、乃至順後次受業、應ニ以レ此答一。

復有餘師説ニ四種業一。謂順現法受業、順次生受業、順後次受業、順不定受業。諸順現法受業、乃至順後次受業、此業不レ可レ轉。諸順不定受業、此業可レ轉。唯爲レ轉ニ此第四業一故、受ニ持禁戒一、勤ニ修梵行一、彼作ニ是思一。願我由レ是當レ轉ニ此業一。

復有餘師説ニ五種業一。謂順現法受業、順次生受業、順後次受業、各唯一種、順不定受業中復有ニ二種一。一異熟決定、二異熟不決定。諸順現法受業、順次生受業、順後次受業、順不定受業中、異熟決定業、皆不レ可レ轉。

順不定受業中、異熟不決定業、此業可レ轉。唯爲レ轉ニ此第五業一故、受ニ持禁戒一、勤ニ修梵行一、彼作ニ是思一。願我由レ是當レ轉ニ此業一。

復有餘師說ニ八種業一。謂順現法受業有ニ二種一。一異熟決定、二異熟不決定。順次生受業、順後次受業、順不定受業亦各有レ二。一異熟決定、二異熟不決定。是謂八業。於レ中、諸異熟決定業、皆不レ可レ轉、諸異熟不定業、皆可レ轉。爲レ轉レ此故、受ニ持禁戒一、勤ニ修梵行一。

ここでは、諸々の順現法受業は必ず現在において報いを受けるのかという問いに対して、譬喩者は「必ず報いを受けるわけではない。一切の業は転じることによって、乃至五無間業（五逆罪）も転ぜられるのである」と説き、順次生受業・順後生受業も同様であると説く。また譬喩者は「一切の業は転じるときであり、乃至無間業も転じることができ。もし無間業を転じることができないならば、第一有を越えることはしない。しかし第一有を越える者はいるので、無間業もまた転じることができ」と説いて、五無間業も「転」じることができると主張するのである。

そして、四業（順現法受業・順次生受業・順後生受業・順不定受業）の中で、三時業に関しては不可転であるが、不定業は可転であるとしている。この不定業だけが転じることができるので、禁戒を受持し、梵行を勤修して、この修行をしたので不定業を転じてくださいと願う「思」をなさないといふのである。

次に五業と八業も同様であることを説いて、異熟決定業は不可転であるが、異熟不定業は可転であると説く。このように『婆沙論』では、不定業を「転」じるために禁戒を受持し梵行を勤修すると説くのである。舟橋一哉は「阿毘達磨において、定業・不定業が説かれる最大の理由は、仏教の実践道と関連して「業の可転」という事を説かんが為であろう」と指摘している。舟橋一哉『業の研究』（法蔵館、一九五四年）一八〇—一八四頁参照。

²⁹ 『十住論』卷五（『大正蔵』二六・四五a）。

「十方無量の仏は、知る所尽くさざること無し。我今悉く前に於て、諸の黒悪を發露す。

三三九種を合す。三に従ひて煩惱起る。今身若しは先身の、是の罪尽く懺悔すべし。

三惡道の中に於て、若し業報を受くべくんば、願はくは今身に於て償ひ、惡道に入て受けざらん。」

³⁰ 『十住論』卷六（『大正蔵』二六・四八b）。

「諸の福德の中に於て、懺悔の福德は最も大なり。業障の罪を除くが故に、善く菩薩道を行じ、勸請・隨喜・回向を行じ、空・無相・無願と和合し、異なること無きことを得ん。復次に懺悔は如意珠の如く、願に隨ひて皆得。：（中略）：是の故に當に知るべし。懺悔には大果報有り」と。

^{3 1} 『十住論』卷六（『大正藏』二六・四九 a—b）。

「大福德有る者は、罪惡の事有りと雖も、地獄に墮せしめず。現身に而も軽く受く。譬へば鴛嶺魔の如し。多く人衆を殺し、又母と仏を害せんと欲して、阿羅漢道を得。今世に軽く受くとは、又阿闍世が得道の父王を害せるが如き、仏及び文殊師利の因縁を以ての故に、重罪をも軽く受く。：（中略）：又阿輸伽王の如し。兵を以て閻浮提を伏し、万八万宮人を殺す。先世に仏に土を施すが故に、八万の塔を起して、常に大阿羅漢の所に於て、經法を聴受す。後に須陀洹道を得。即ち人身の輕償なり。是の如き等の罪は多く福德を行じ、志意曠大にして、諸の功徳を集むるが故に、惡道に墮せず。是の故に汝が先に若し罪業を懺悔せば、則ち滅し尽して、果報有ること無きことを難ぜるは、是の語然らず。復次に若し罪、滅すべからずと言はば、毘尼の中に、仏、懺悔除罪を説きたまふこと則ち信ぜべからず。是の事然らず。是の故に業障の罪、當に懺悔すべし。」

^{3 2} 『十住論』卷六（『大正藏』二六・四八 b）。

^{3 3} 『十住論』卷六（『大正藏』二六・四八 c）。

^{3 4} 『十住論』卷六（『大正藏』二六・四八 c）。

^{3 5} 初期・大乘の「央掘摩羅經」については、中村瑞隆「央掘摩羅經に就いて」（『福井博士頌壽記念 東洋思想論集』福井博士頌壽記念論文集刊行會、一九六〇年）を参照。

^{3 6} 『探玄記』（『大正藏』三五・二五三 c—二五四 a）。

「二に懺悔とは罪に二種有り、一は違教の遮罪、還りて教に依りて、作法のごとく悔ゆれば、以て除滅す。二は違理の性罪、行を起して悔ゆれば滅す。此に二種有り。一は事に随ひて懺を行す。或は方等に呪を誦す等、教と相応す。或は苦の極、万五千仏名等を礼し、彼聖教に應じて、或は昼夜六時、慇懃に礼悔す。經に多く或は大乘を誦誦すれば、重きを転じて軽く受く等と載するを以て、是の如く、如来の功徳を讚嘆するに非ざるも、亦大いに罪を滅し福を生ず。二には理觀に依りて滅す。謂はく、諸法の空を觀するに、罪相不可得にして、消滅せざることを無し、經に云ふが如し、「若し除滅を求めんと欲せば、端坐して実相を觀ぜよ」等となり。又、下の小相品の説の如し、亦是れ其事なり。此門、義亦通ずるを以て遮性の兩罪を滅す。問ふ、「正法を受持し、及び先罪を悔ゆるが如き、此罪滅すと為んや、滅せずと為んや。」答ふ、「亦是滅、亦は不滅と説くことを得、法を持ち、及び悔ゆるに由り、重をして軽く受けしむ。重を受けざるを以て、是故に滅と名く。然るに輕を受くるが故に、亦是れ不滅なり、故に新翻の『金剛般若經論』に説きて云はく、「十惡業の如し、法を持ち、及び悔ゆるに由りて、惡趣に生ぜざるを、拔根滅と名く」と。然るに現身に於て、軽く苦報を受く、亦不失と言ふ、故に彼に説如来品を引きて云はく、「若し復人有りて、此經を受持し、乃至演說せば、是人現世に、或は惡夢を作し、或は重疾に遭ひ、或は駈逼せられ、強ひて遠行せしめ、罵辱鞭打し、乃至命を殞す、所有る惡業咸な消除することを得」と。『大集經』も亦、此説に同じ。」

^{3 7} 『華嚴經』卷一五(『大正藏』九・四九七a)。

^{3 8} これは『華嚴經』卷五「若欲^三求除^二滅 無量諸過惡^一」(『大正藏』九・四二八b)と、曇無蜜多訳『觀普賢菩薩行法經』「若欲懺悔者 端坐念實相 衆罪如霜露 慧日能消除」(『大正藏』九・三九三b)を合わせたものであり、そのような意味を表した「等」であろう。

^{3 9} 『華嚴經』卷三二(『大正藏』九・六〇五c)。

^{4 0} 『金剛般若波羅蜜經破取著不壞仮名論』卷下(功德施造、地婆訶羅訳)「且十不善惡趣之業、由持正法及悔先罪、惡趣果雖永不生、然於現身受諸苦報。現受諸苦、豈失壞耶。不生惡趣非拔根耶」(『大正藏』二五・八九三b)。

^{4 1} 注(4)に同じ。また『金剛般若波羅蜜經破取著不壞仮名論』卷下(『大正藏』二五・八九三b)にも同じ文言が引用されている。

^{4 2} 源信の師匠である良源(九一一―九八五)は、『極樂浄土九品往生義』(『浄全』一五・三一a)に新羅の僧、義寂(七世紀後半)の『無量寿經述義記』を挙げる。義寂は賢首大師法蔵と交渉があつたと言われている。その義寂の著書の中で「転重輕受」について説かれているが、源信はこの箇所について引用していない。さらに源信が良源の著作を見たかどうかについては疑問視されているため、今回良源に関しては省略する。

^{4 3} 『往生要集』卷中末(『浄全』一五・一〇五b―一〇六a)。

^{4 4} 『往生要集』卷下末(『浄全』一五・一四五b―一四六a)。*原文の()内は原典の割注の意である。

^{4 5} 『放鉢經』(『大正藏』一五・四五〇b)。

「若し菩薩道家、善男子、善女人有りて、宿命の殃惡未だ尽きずに、死して当に泥犁の中に入りて、一劫勤苦すべきに、善師の一日一夜悔過することを教ふることを得る者は、頭痛、身熱、諸病悉く除尽して、復泥犁の中に入らず。」

この箇所については『往生要集』の註釈書である良忠の『往生要集義記』(『浄全』一五・三五九b―三六〇a)に依つた。なお良忠は、この『放鉢經』は『文殊師利普超三昧經』と同名異訳であると述べる。村上真完『阿闍世王經・文殊師利三昧經』(『新国訳大蔵經』第九卷、大蔵出版、一九九四年)解題を参照。

^{4 6} 『往生要集』卷下末(『浄全』一五・一四六a)。

^{4 7} 『無量寿經』卷下(『浄全』一・三四、『大正藏』一一・二七八b)。

^{4 8} 『往生要集』卷中末「業^ハ由^レ願^ニ轉^ス。故云^ニ隨願往生^ト」(『浄全』一五・一〇八a)。

^{4 9} 筆者が「仏の誓願力によつて」と言及したのは、『往生要集』大文第十「問答料簡」中の第六「鹿心妙果」に説かれる以下の一説による。「然^ルニ隨^レ願^ニ往生^{スル}ハ、是佛ノ悲願力ナリ」(『浄全』一五・一五一a)。「往生要集」において「隨願往生」の語は、ここに先に挙げたものの二つしか見られない。

50 「往生之業念佛爲本」『往生要集』卷中末（『浄全』一五・一〇八a）。

51 『決定往生集』卷上（『浄全』一五・四八三a）。*原文の（ ）内は原典の割注の意である。ただし（中略）は異なる。

52 藤堂恭俊は「信仏因縁」を信因と仏縁と考えている。藤堂恭俊「中国浄土教における因果に関する諸問題」（仏教思想研究会編『仏教思想三 因果』平楽寺書店、一九七八年）。

53 『決定往生集』卷下（『浄全』一五・四九七a—b）。

54 『決定往生集』の浄全本では「卅卅経」となっているが、今は『大正蔵』の「涅槃経」（『大正蔵』八四・一四a）によった。「卅卅経」が『涅槃経』を表すかは不明。浄全本の『決定往生集』にしか見られない用例であり、全部で二例ある。

55 『三論玄疏文義要』卷五（『大正蔵』七〇・二八三c）。珍海の『三論玄疏文義要』（『大正蔵』七〇・二八三c—二八六c）では、本論「第一節 大乘諸経論に見える転重軽受の思想」で挙げた諸経論を引用し解説している。

56 『三論名教抄』（『大正蔵』七〇・七三四b）。

57 珍海の著作の順序に関しては、筆者が引用したものと、『三論玄疏文義要』『決定往生集』『三論名教抄』の順で成立したと考えられている。本論では、特に浄土教を取り上げるために、『決定往生集』から取り上げた。奥野光賢「禅那院珍海の研究（序説）」（『駒澤短期大学仏教論集』第一二号、二〇〇六年）参照。

58 『浄土宗略抄』（『昭法全』六〇四—六〇五頁）。

59 『観念法門』の「又如彌陀經ニ説カ。若シ有テ男子女人一、七日七夜、及盡シテ一生ヲ、一心ニ專ラ念シテ阿彌陀佛ヲ、願ニレハ往生一者、此ノ人常ニ得ニ六方恆河沙等ノ佛、共ニ來テ護念スルコトヲ。故ニ名ニ護念經ト。護念經ノ意ハ者、亦不レ令ニ諸ノ惡鬼神ノ得レ便リヲ。亦無ク横病横死、横ニ有コト厄難一、一切ノ災障、自然ニ消散ス。除ク不至心ナルヲ。此レ亦是レ現生護念増上縁ナリ」（『浄全』四・二二九a）を意図したものであろう。

60 「念仏往生義」（『昭法全』六九一頁）。

この他に「転重軽受」の思想に関連する大乘経論としては、およそ次のようなものが挙げられる。

『出曜経』（『大正蔵』四・七四五b）。

『大宝積経』（『大正蔵』一・五五六b、五五九b）。

『父子合集経』（『大正蔵』一・九五五c）。

『得無垢女経』（『大正蔵』一・九八b、一〇一c）。

北本『涅槃経』（『大正蔵』一・四六二b、四八三c、五五〇a—五五三c、五八二b）。

南本『涅槃経』（『大正蔵』一・七〇四c—七〇五a、七二七a、七九五c—七九九c、八二九c）。

- 『大般泥洹經』(『大正藏』一二・八七七c)。
 『觀虛空藏菩薩經』(『大正藏』一三・六七九a)。
 『大乘善見變文殊師利問法經』(『大正藏』一四・五一四a)。
 『大乘智印經』(『大正藏』一五・四八五a | b)。
 『仏藏經』(『大正藏』一五・七九二a)。
 『不空絹索神變真言經』(『大正藏』二〇・二二八a、二三五b、三八二c)。
 『不空絹索呪經』(『大正藏』二〇・三九九b)。
 『不空絹索神呪心經』(『大正藏』二〇・四〇二c | 四〇三a)。
 『不空絹索呪心經』(『大正藏』二〇・四〇六b)。
 『不空絹索陀羅尼儀軌經』(『大正藏』二〇・四三二c | 四三三a、四三八b)。
 『聖莊嚴陀羅尼經』(『大正藏』二一・八九五a)。
 『彌沙塞羯磨本』(『大正藏』二二・二二四a)。
 『優婆塞戒經』(『大正藏』二四・一〇七〇c)。
 『金剛仙論』(『大正藏』二五・八四四a、八四五a、八四六a)。
 『菩薩善戒經』(『大正藏』三〇・一〇一一a)。
 『大乘阿毘達磨雜集論』(『大正藏』三一・七二九a)。
 『成実論』(『大正藏』三二・二九〇c、三〇六a)。
 『増支部』(『南伝大藏經』一七・四七三)。藤田宏達「原始仏教における業思想」(雲井昭善編『業思想研究』平樂寺書店、一九七九年)参照。

第二章 延年転寿の思想史―特に浄土教をめぐって―

はじめに

大乘仏教における業思想は空思想の影響から、業報を軽減することや自己の善根功德を他者に振り向ける廻向等の思想へと変容していくと指摘されている¹。浄土教においてもそのような空思想の影響を受け、業報思想は無視されることはないが、業の原則は緩和されるのである。では浄土教において業思想はどのように受容されていたのだろうか。そこで浄土教の諸師がどのように業の超克の道筋をつけてきたのか、について注目したい。浄土教には往生浄土という当益の他に現益として「転重軽受」や「延年転寿」の思想がある。「転重軽受」は業報を軽減するはたらきがあり、不定業であるから転ずることができるとし²、「延年転寿」は自己の力または仏の加護によって、この世における寿命を延ばすはたらきがある。両者は業思想と関連の深い思想であり、浄土教の中で業思想がどのように変遷したかを知る手がかりとなり得る。この「延年転寿」については仏教の教義的方面と、中国思想的方面からの考察を要する。そうした問題領域の中で仏典には「延年転寿」と類似した「延年益寿」という語が見られるが、この「転」と「益」の語の相違の背景についても考察を加えたい。

第一節 仏教における寿命とその変容

第一項 『俱舍論』

まず「延年転寿」の思想を見るにあたって、仏教において寿命がどのようにとらえられているのかについて見ておくことにする。部派仏教の教義書の中で最も多く現存する説一切有部の教義では、「命根」と「寿」を同義語とする。その命根は基本的に前生の生を終えた時、次生に結生させるはたらきがあり、そして生を得たのちは死有まで、その生を維持し続けるものである。そして寿は煖（体温）と識とを維持するはたらきをもっていて、実体をもつ法であると考えられている。また経部は種子説をとるために実体としての寿は認めないが、寿は同様の

はたらきを持つと考えられている。また命根は過去の業（引業）によって現生に引かれ、そして現生においても命根はその過去業に依って転起する。換言すれば、現生の命根は過去業によってその期間が決められるといえる³。つまり仏教において寿命とは、過去世の業因によって決まった異熟果のことをいう。

このことを踏まえた上で寿命に関する「延年転寿」がどのように変遷してきたかを思想的にたどっていくこととする。すでに望月信亨によって「延年転寿」の思想は『阿毘達磨發智論』（以下『發智論』と略す）巻一二、『阿毘達磨俱舍論』（以下『俱舍論』と略す）巻三に出ると指摘されている⁴。ここでは「延年転寿」という語は用いられないが、仏が寿命を延ばすことのできる留多寿行や寿命を短くすることができる捨多寿行を説き、次のように述べている（今は『發智論』を引用した）。

云何苾芻留多壽行。

答謂、阿羅漢成就神通、得心自在。若於僧衆、若別人所、以衣、以鉢、或以隨一沙門命緣衆具布施、施已發願、即入邊際第四靜慮、從定起已、心念口言。諸我能感富異熟業、願此轉招壽異熟果。時彼能招富異熟業、則轉能招壽異熟果。

云何苾芻捨多壽行。

答謂、阿羅漢成就神通、得心自在。如前布施、施已發願、即入邊際第四靜慮、從定起已、心念口言。諸我能感壽異熟業、願此轉招富異熟果。時彼能招壽異熟業、則轉能招富異熟果⁵。

ここではどうして比丘の寿命を多く留めること（留多寿行）ができるのかという問いに対して、阿羅漢であれば神通力を成就して心の自在を得ているので、僧の集団や個人に対して、命を存続させる衣や鉢等の物を布施し、寿行を続け保つことを願って辺際静慮の禅定に入って、その禅定から出た後に「私がこの世で得られる富の異熟

業を転じて、寿の異熟果を招いてください」と心で念じ、かつ口でも表明することによって寿命を留めることができる。と答える。

またどうして比丘の寿命を多く捨てること（捨多寿行）ができるのかという問いに対しては、先の留多寿行と同様に、辺際静慮の禪定に入って、その禪定から出た後に「私がこの世で得られる寿の異熟業を転じて、富の異熟果を招いてください」と心で念じ、かつ口で表明することによって寿命を短くすることができると答える。

つまり阿羅漢や仏の位にあれば、自己の定力と願力によって富を感じる業を転じて、寿の異熟を感じる業へと転換することができ、寿命の長短を自在に操ることができるのである。ここでは寿と富は対比関係で捉えられている。

第二項 『四天王経』

以上留捨寿行について概観した。「留捨寿行」の思想が「延年転寿」の思想へと変遷してきたことは望月信亨の指摘する通りである。以下、望月論を踏まえながらこの問題を整理していく。

仏教が中国に入ってから土着の思想である道教の増寿益算の思想に影響され、偽経といわれる多数の経典が編纂されるようになる。『延寿経』や『統命経』、『益算経』などがその代表例である⁷。その中、劉宋元嘉四（四二七）年、智嚴（三五〇―四二七）と宝雲（三七二または三七六―四四九）の訳と伝えられる『四天王経』にも道教の影響を受けた形跡が見られ、寿命の長短が決まることについて次のように述べている。

佛告諸弟子。慎爾心念、無愛六欲、湫情去垢、無求爲首。内以清淨、外當盡孝。：（中略）：壽命猶電、恍惚即滅。齋日責心慎身守口。諸天齋日伺人善惡。須彌山上即第二切利天、天帝名因。福德巍巍典主四天。四天神王即因四鎮王也。各理一方、常以月八日遣使者下、案行天下、伺察帝王、臣民、龍鬼、蝸蜚、蚊行、蠕

動之類、心念、口言、身行善惡。十四日遣太子下、十五日四天王自下、二十三日使者復下、二十九日太子復下、三十日四王復自下。四王下者、日月五星二十八宿、其中諸天僉然俱下。四王命曰。勤伺衆生施行吉凶。若於斯日歸佛歸法歸比丘僧、清心守齋、布施貧乏、持戒忍辱精進禪定、翫經散說開化盲冥、孝順二親、奉事三尊、稽首受法、行四等心、慈育衆生者、具分別之以啓帝釋。若多修德精進不怠、釋及輔臣三十三人、僉然俱喜。釋勅伺命增壽益算⁸。

ここでは仏は諸々の弟子に対し、心念を慎んで六欲に流されずに、情を漱ぎ、煩惱の垢を除去することによって対象を求めることが無いことを第一とし、内心を清浄にして外に向かつては孝を尽くすべきであるという。そして寿命は稲光のように恍惚としてすぐに滅するから、齋日には心を責めて身を慎み、口を守る必要があるとする。四天王等の諸天は齋日に人の善悪を伺察し、その四天王はそれぞれ一方角を任され、常に月の八日に使者とともに天界より下って案行し、その国の王や臣民、龍や鬼、蝸蜚、蚊行、蠕動の類の心の思いや口で言ったこと、身の行いの善悪を伺察するという。同じように一四・二九日には太子とともに、一五・三〇日には四天王自らが、二三日には使者とともに伺察するとしている。四天王は衆生の吉凶の行いを伺察し、この日の内に三宝に帰依し、心を清らかにし、齋戒を守り、貧しい人に布施し、持戒・忍辱・精進・禪定を修し、経を読んでは説いて盲冥な者を教化し、親に孝行をし、三尊を奉事し稽首し法を受け、四無量心を行じ、衆生を慈しみ育んだ者を考慮して、多く徳を修し精進する者を帝釈天に報告して、その者の寿命を増やす（増寿益算）とする。

つまり四天王等が衆生の教化を行い、その衆生がこの日の内に仏道修行を修したならば寿命を増やすことができるとしている。この増寿益算の思想については、道教の代表的な著『抱朴子』（三一七年撰述。）内篇第六微旨の影響を受けていると指摘されている¹⁰。その箇所を示すと次のようになる。

或曰、敢問欲修長生之道、何所禁忌。抱朴子曰、禁忌之至急、在不傷不損而已。按易內戒及赤松子經及河圖記命符皆云、天地有司過之神、隨人所犯輕重、以奪其算、算減則人貧耗疾病、屢逢憂患、算盡則人死、諸應奪算者有數百事、不可具論。又言身中三尸、三尸之爲物、雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死、此尸當得作鬼、自放縱遊行、享人祭酹。是以每到庚申之日、輒上天白司命、道人所爲過失。又月晦之夜、竈神亦上天白人罪狀。大者奪紀。紀者三百日也。小者奪算。算者三日也¹¹。

ここでは長生の道を修める時にはならないこととは何かということに関して、天地には過ちを司る神がいて、人の犯す罪の軽重に随ってその算（命数）を奪うという。算が減ると人は貧困や病気を起こして、たびたび心配事に遇い、算が尽きたら死ぬとしている。また人の身中に三尸という虫がいて、三尸はその形がなく魂のようなものであり、人を早く死なせようとしているという。そこで人が死ねばこの三尸は鬼（幽霊）となって、思いのままにあちこち行って、人が祀ったものを食べることができるようになる、庚申の日になると天に上って司命に人の犯した過失を言い、また晦日の夜には、竈の神も天に上って人の罪状を申すという。罪が大きければ紀（三百日）の寿命を奪い、小さければ算（三日）の寿命を奪うとしている。

このように『抱朴子』では天に報告された人の罪状によって、神に寿命が奪われる奪算説を説いていて、その肯定的なものが先の『四天王経』に見る益算説なのである。それゆえこの『四天王経』は中国の益算説の影響を受けたものと見ることができるといえる。

また『抱朴子』内篇第六微旨には、寿命を延ばす機能を挙げていて、次のように述べている。

其有曾行諸惡事、後自改悔者、若曾枉煞人、則當思救濟應死之人以解之。若妄取人財物、則當思施與貧困以解之。若以罪加人、則當思薦達賢人以解之。皆一倍於所爲、則可便受吉利、轉禍爲福之道也。能盡不犯之、

ここではかつて悪事を行った者が後に悔い改めようとするには、どのようにすればよいのかということに関して、無実の罪の人を殺した者は死ぬべき人を救済することで罪を消すように心がけよという。また妄りに財物を盗んだ者は貧困に悩む者に施しをすることで罪を消すように心がけ、不当な罪を与えたことがある者は賢人を推薦し榮達させることで罪を消すように心がけよという。このように犯した罪の二倍の善を行えば、良い利益を得ることができ、これを禍を転じて福と為す道であるという。そして二度と同じ罪を犯さなければ、必ず寿命を延ばすこと（延年益壽）ができ、仙道の修行を速やかに成就することができると説いている。

このように奪算説にもとづいて罪過を改悔して、罪過の二倍の善を行うことによつて禍を転じて福と為し、加えて寿命を延ばすことを『抱朴子』では「延年益壽」と表現しているのである¹³。

第二節 大乘諸經論に見える延年の思想史

第一項 『無量壽經』

そもそも不老長寿を望むのは人の世の常と思われるが、その中でも特に顕著なのが中国の場合であろう。そのことはサンスクリットで *Amitābha* を「無量光」と訳すべき所を「無量壽」と訳していることから窺える。また北魏時代の仏教では「長命老壽」を願つて亡き母の為に無量壽佛像を造立する者や、釈迦・弥勒の像を造立することによつて自身の長寿を願う者がいたことが銘文からも読み取れる¹⁴。

このように中国では不老長寿を願う神仙思想が見られるが、大乘仏教においては「増壽」・「益壽」・「転壽」等の語によつて寿命の延ばす機能を表現している。以下、大乘仏教における寿命を延ばす機能を見て、「延年転壽」の思想を説明する手がかりとしたい。

まず『無量寿経』の説示について見ていきたい。康僧鎧訳として伝わる『無量寿経』巻下のいわゆる「三毒段」では、次のように述べている。

人ト能ク自度^ミシテ、轉相ヒ拯濟シ、精明ニ求願シテ積ニ累セハ善本^一ヲ、雖ニ一世ノ勤苦ハ須臾ノ之間^{ナリト}、後ニハ生^{ニシテ}無量
壽佛ノ國^一ニ、快樂無^{レシ}極リ。長ク與ニ道徳ニ合明シ、永ク拔^{ニキ}生死ノ根本^一ヲ。無^{ニラ}復タ貪恚愚癡苦惱ノ之患^一ヘ。欲^{スレハ}
壽ハ一劫、百劫、千萬億劫^{ナラント}、自在ニ隨^{レテ}意ニ皆可^{レシ}得^レ之ヲ¹⁵

ここは娑婆世界を厭い離れることを望み、自らの身口意の三業を整え、善行を修すべきであると述べた後の一説である。要約すると、他人を濟度するためにはまず自らを整え、それから他人を濟度しようと願って善根を積むならば、たとえ現生のみの精進であったとしても、次生には極樂世界に往生する。そしてさとり徳を身につけ、永劫に生死輪廻の根本から離れ、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒の苦しみがなくなり、心の願うままに寿命を一劫・百劫・千万億劫の寿命を増やすことができるという。

この『無量寿経』の説示では寿命を増やすことを述べてはいるが、寿命が延びるのは往生後のことであり、現生で寿命が延びる訳ではない¹⁶。

第二項 『大智度論』

次に鳩摩羅什訳『大智度論』（四〇二—四〇五年訳出）巻一七では、次のように述べている。

復次諸禪中有頂禪。何以故名^レ頂。有二二種^一。阿羅漢壞法、不壞法。不壞法阿羅漢、於^ニ一切深禪定^一得^ニ自在^一。能起^ニ頂禪^一。得^ニ是頂禪^一、能轉^レ壽爲^レ富、轉^レ富爲^レ壽¹⁷

ここでは諸々の禪定の中に「頂禪¹⁸」という行位があるが、どうして「頂」というのかについては二種を挙げ
る。それは阿羅漢の壞法と不壞法である。この不壞法つまり涅槃の境地に入った阿羅漢は、一切の深き禪定にお
いて自在を得ているために頂禪（最高の禪）を起こすことができ、この頂禪を得たならば寿を転じて富となすこ
とができ、また富を転じて寿となすことができるという。

このような『大智度論』の思想は「留捨寿行」に見えた思想と一致し、現生の寿命の長短を自在に操ることが
できるのである。またこの寿命の業を転換することから「転寿」と表現され、經論の中では『阿毘達磨大毘婆沙
論』（以下『婆沙論』と略す）と『大智度論』にしか見えない語である。

第三項 『法華經』

次に『大智度論』と同じ訳者の鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』（四〇六年訳出、以下『法華經』と略す）卷六「常不
輕菩薩品」では次のように述べている。

是比丘臨^ニ欲^レ終時^一、於^ニ虛空中^一、具聞^ニ威音王佛先所^レ說法華經、二十千萬億偈^一、悉能受持、即得^ニ如^レ
上眼根清淨、耳、鼻、舌、身、意根清淨^一。得^ニ是六根清淨^一已、更增^ニ壽命^一二百萬億那由他歲、廣爲^レ人說
是法華經^一 ¹⁹

ここでは常不輕菩薩（是比丘）が臨終の時に、虚空の中で威音王仏が説かれた『法華經』の二十千万億の偈を
聞き、すべての偈を受持したことによって六根の清淨を得たとしている。この六根清淨を得たことによつて更に
二百萬億那由他歳の寿命を増すと説いている。それは長い間、衆生に『法華經』を知らせるためであるという。

つまり經典受持による菩薩の利他の精神が説かれている。

第四項 大乘『涅槃經』

次に曇無讖訳『大般涅槃經』（四一六―四二三年訳出、以下『涅槃經』と略す）卷三六「迦葉菩薩品」では次のように述べている。

迦葉菩薩言。世尊、若有因則有果。若無因則無果。涅槃名果、常故無因。若無因者、云何名果。而是涅槃亦名沙門、名沙門果。云何沙門、云何沙門果。善男子、一切世間有七種果。一者方便果。二者報恩果。三者親近果。四者餘殘果。五者平等果。六者果報果。七者遠離果。∴（中略）∴餘殘果者、如因不殺、得第三身延年益壽。是名殘果。如是果者、有二種因。一者近因。二者遠因。近者、即是身口意淨。遠者、即是若無因則無果。是名殘果²⁰。

ここでは一切世間には方便・報恩・親近・残余・平等・果報・遠離の七種の果報があるという。その四つ目の余残の果報というのは、不殺生の功德によって第三身つまり次生の延年益壽を得るとする。その余残の果報に近因と遠因の二種類があつて、近因は身口意の清淨を得、遠因は延年益壽を得るという。

この不殺生の功德によって次生の寿命が延びるとするのは他の仏典にも見られる思想であるが、『涅槃經』では「延年益壽」で表現されている。

第五項 『大集經』

また『涅槃經』と同じ曇無讖の訳『大方等大集經』（四一四―四二六年訳出、以下『大集經』と略す）卷三二「日

密分」では、次のように述べている。

十方世界所可擯遣諸惡衆生、皆往生彼娑婆世界。是故能作五逆惡罪、謗方等經、毀訾聖人、犯四重禁。是人以是業因緣故、多生惡道、受無量苦。：（中略）：善男子、是惡衆生、聞是呪已、於生死法而生悔心、離三惡道、修集信根乃至慧根、亦樂修行六波羅蜜清淨梵行、**增壽益算**、除惡病苦、智慧熾盛、親厚無損、一切善法無有耗減、具足成就十善之法、長益三寶、樂修法行、令諸衆生具足如是無量善法²¹

ここでは五逆罪や誹謗正法を犯した悪衆生でも、陀羅尼の呪を聞いたならば、生死の間に懺悔する心が生じ、三惡道を離れ、解脱に至るための五つの力である信根・精進根・念根・定根・慧根を修し、また六波羅蜜と清淨の梵行を修行して、寿を増し算を益し、惡病の苦しみを除くという。さらに陀羅尼には智慧を熾盛し、親切で損なうことなく、あらゆる善法を減らすことがなく、十善の法を具足し成就し、後世まで三宝を饒益し、願って仏道修行をして、諸々の衆生にこのような善法を具足させる功能があると述べている。

このように陀羅尼を聞くことによつてさまざまな功能が得られ、その一つとして増壽益算つまり寿命を延ばすことができるのである。他にも『大集經』のように「陀羅尼」を聞くこと、もしくは唱える等の、陀羅尼を説く經典には多く寿命を延ばす思想が見られる²²。

第六項 『華嚴經』

次に仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』（六十華嚴、四一八―四二〇年訳出、以下『華嚴經』と略す）巻第一八「金剛幢菩薩十廻向品」の十廻向中第六「随順平等善根廻向」を述べる中で、次のように述べている。

菩薩摩訶薩、以^二不殺等五戒善根^一、迴^二向衆生^一、令^下一切衆生得^二長壽慧^一、具^二菩提心^一、命根無量^上。令^下一切衆生得^二無量壽^一、恭^乙敬供^丙養一切諸佛^甲。令^下一切衆生具^二足修^三習離老死法^一、一切衆難不^レ能^レ害^レ命。令^下一切衆生速^二得無量離病苦身^一、命根自在能隨^レ意住^上。令^下一切衆生得^二無盡命^一、盡未來劫悉具修^二習菩薩所行^一、調^乙伏化^丙度一切衆生^甲。令^下一切衆生得^二淨命門^一、十力善根皆悉來入^上。令^下一切衆生善根具足、壽命無量諸願成滿^一。令^下一切衆生悉見^二諸佛^一、修^中習無盡長壽善根^上。令^下一切衆生於^二如來家^一學^二諸所學^一、具^二足成^三就無盡命根^一、於^二聖法中^一得^中歡喜心^上。令^下一切衆生得^二無老病不死命根^一、無盡精進安^中住佛智^上。是爲^二菩薩摩訶薩、以離殺等五戒善根、迴向衆生^一、令^下一切衆生安^二住如來三種淨戒^一、具^中足究竟十力智慧^上。^{2 3}

ここでは菩薩が不殺生等の五戒の善根を衆生に廻向するという。この廻向によってあらゆる衆生が長寿の智慧を得、菩提心を具え、命根を無量にさせることを願うとしている。また他にも廻向することによって衆生に諸仏を恭敬し供養させること、老死を離れる法を修習してあらゆる災難でも命を害されないこと、無量の病気の苦しみから離れる身を体得して命根を自在に操って意のままにとどめさせること、無尽の命を得て未來劫にわたって悉く菩薩の行を修習し衆生を調え静めて導き救わせること、清浄な生活を得て十力の善根を持たせること、あらゆる善根を具足し寿命無量にして諸々の誓願を成就させること、諸仏を見て無尽長寿の善根を修習させること、如来の家において実践修行し無尽の命根を具足し成就して仏の教えの中で歡喜心を得させること、老病が無い不死の命根を得て無尽の精進によって仏の智慧を安住にさせることを願うとしている。菩薩はこのような不殺生等の五戒の善根の廻向によって衆生に如来の三種淨戒に安住し具足して十力の智慧を極めさせるといふ。

このように『華嚴經』では不殺生の功德を廻向することによって、さまざまな功德、特に寿命を延ばす功德が得られるように願われている。つまり菩薩道の上に不殺生と寿命との関連が説かれている。

以上、大乘経論に説かれる寿命について若干の考察を加えてみた。大乘経論では利他行や頂禪といわれる禪定、不殺生、陀羅尼、不殺生の功德を廻向する等のさまざまな行によって寿命を延ばすことができる」と説いている。特にあらゆる戒の冒頭に置かれる慈心による不殺生と寿命との関連付けが見られるのである。

第三節 中国浄土教に見える延年転寿の思想

第一項 道綽『安樂集』

では浄土教において、「延年転寿」の思想がどのように受容されているのかについて見ていきたい。道綽（五六二―六四五）の『安樂集』第四大門、「第三に問答解釈して念仏する者、種々の功能利益を得ること不可思議なることを顕す」中の第三問答において、寿命を延ばす功德について次のように述べている。

第三ニ、問曰、念佛三昧既ニ能除^レ障^ヲ、得^レ福^ヲ功利大ナラハ者、未審シ。亦能資^ニ益^{シテ}行者^一ヲ、使^ニ延^レ年^益一^サレ^レ壽^ヲ以^レ不^ヤ。

答曰、必得^テン。何^ソヤ者、如^ニ惟無三昧經^ニ云^一カ。有^ニリ兄弟二人^一、兄ハ信^ニ因果^一ヲ、弟ハ無^ニ信心^一。而^レモ能善ク解^{セリ}相法^一ヲ。因^ニ其ノ鏡中ニ自見^ニ面上^一ヲ、死相已ニ現^{シテ}、不^レ過^ニ七日^一ヲ。時ニ有^ニ智者^一、教^テ往^テ問^シ佛^ニ。佛時ニ報^テ言^{ハク}、七日ナランコト不^レ虚^{カラ}。若能一心ニ念^シ佛^ヲ、修^セ戒^ヲ、或^ハ得^レ度^レ難^ヲ。尋即依^レ教^ニ繫^レ念^ヲ。時ニ至^ニ六日^一即有^ニ鬼^一來^レリ。耳ニ聞^ニ其ノ念佛ノ之聲^一ヲ、竟ニ無^ニ能^ク前進^ムコト。還^テ告^ク閻羅王^ニ。閻羅王索^レ符^ヲ。已ニ注^シテ云^フ。由^ニ持^テ戒念佛ノ功德^一、生^ニ第三ノ炎天^一ニ²⁴。

ここでは念仏三昧は障礙を除いて福德を得ることが大きいということに関して、念仏三昧が何故に行者を資益

して年を延べ、寿を益させること（延年益寿）ができるのかという疑問を出し、必ず寿命を延ばすことができる所以を二つの經典から証明しようとする。「一つは『惟無三昧経』によるものである。兄弟二人がいて兄は因果を信じているが、弟は因果を信じない。ただ占いに通じていた。ある日弟は鏡で自分を見ると死相が出ていて七日以内に死ぬだろうと予感した。その時に智者に出会い、仏にどうしたらよいか聞くように言われ、問うと仏は七日で死ぬことは間違いないとし、一心に仏を念じ、戒を修すならば、この危難から救われると答えた。よって弟は一心に仏を念じた。六日過ぎた頃、二人の鬼がやって来たが、耳で念仏の声を聞いたために弟のもとへ行くことが出来なかった。鬼たちは帰って閻魔王にそのことを告げると、閻魔王はその弟の符を探し「持戒念仏の功德によつて第三の炎天に生じる」と書かれていた」という。

この『安樂集』の記述では、第三の炎天に生じることが述べられているだけであつて、寿命が延びたかどうかは分からないが、鬼が近づくことができず命を奪われていないことから考えると、念仏三昧には命を延ばす功德があるといえる²⁵。

また道綽は今一つの經典を挙げて、次のように述べている。

又譬喻經ノ中ニ、有^ニ一ノ長者一、不^レ信^ニ罪福^一、年已^ニ五十。忽^チ夜^ル夢見^ラク、刹鬼索^レ符^ヲ來^テ、欲^レ取^レ之^ヲ不^レ過^ニ十日^一。其ノ人眠^リ覺^テ、惶怖^スルコト非^レ常^ニ。至^レ明^ニ求^ニ覓^テ相師^一ヲ占^シム夢^ヲ。師作^ニ卦兆^一ヲ云、有^ニ刹鬼^一必欲^ニ相^ヒ害^一セント、不^レ過^ニ十日^一。其ノ人惶怖^倍ス常^ニ、詣^レ佛^ニ求^テ請^ス。佛時^ニ報^テ云^ハク、若欲^レ攘^レ此^ヲ、從^レ今^已去、專^ニ意^ヲ念^シ佛^ヲ、持^シ戒^ヲ、燒^キ香^ヲ、然^シ燈^ヲ、懸^ニ繪幡蓋^一ヲ、信^ニ向^セハ三寶^一ヲ、可^レ免^ニ此^ノ死^ヲ。即依^ニ此^ノ法^一ニ專^心ニ信向^ス。刹鬼到^レ門^ニ、見^テ修^スル功徳^一ヲ、遂^ニ不^レ能^レ害^スルコト、鬼即^ニ去^ス。其ノ人縁^ニ斯^ノ功徳^一、壽滿^ニ二百年^一、死^シテ得^レ生^{コト}ヲ天^ニ。復有^ニ一ノ長者^一、名^テ曰^ニ執持^一ト、退^シテ戒^ヲ還^レ佛^ニ、現^ニ被^ニ

ここで道綽は『譬喻経』²⁷を挙げて「延年益寿」を明かしている。すなわちこの経では「一人の長者が罪福を信じないまま五十歳になったが、夢で鬼が自分の符を取ろうとしているのを見た。その符には余命十日と記されていて、恐怖を覚え、占い師にこの夢について占ってもらおうと、十日以内に必ず鬼に殺されると言われる。その長者はさらに恐怖が増すこととなり、助かる方法を求めて仏を訪ねる。仏はもしこの鬼を払いたいのならば、今からひたすらに仏を念じ、戒を持ち、香を焚いて灯明を灯し、絹で作られた幡蓋をかけ、三宝を信じたならば、この死を免れることができると教えた。長者はそれによって精進したことで、鬼に殺されることから免れ、修めた功德によつて百歳まで生きることができ、死んで天に往生した」という。また別の話では、「執持という名前の長者がいたが、彼は戒を持つのをやめて仏から離れたために鬼に殺された」という。

ここでは念仏・持戒・焼香・燃灯・懸繪幡蓋・信向三宝という条件を満たせば、鬼による死から免れ、さらに寿命を延ばすことができると説いている。しかし戒を持つことをやめれば鬼に殺されるとも説く。

道綽は『惟無三昧経』という疑偽經典の引用や、『譬喻経』のような教化的に平易な内容の經典を使うことによつて、民間信仰に密接している事柄を踏まえて、念仏三昧を行ずる者が「延年益寿」という現益を得ることを示したのである²⁸。またこの二つの經典に共通するものとして「念仏」・「持戒」が挙げられる。ただ延年益寿を明かす「念仏」に関して、道綽は阿弥陀仏に限定している訳ではない。また「持戒」を挙げるのは、先の大乗經論にも見られた不殺生の功德によつて寿命を延ばすことができることから展開してきたと考えられる。

第二項 善導『観念法門』

次に善導（六一三―六八一）が「延年転寿」について、どのように考えたかについて考察していく。善導の『観

念法門』には六種の往生経（『無量寿経』・『観経』・『阿弥陀経』・『般舟三昧経』・『十往生経』・『浄度三昧経』²⁹）があることを示し、次のように述べている。

謹^テ依^ニ釋迦佛教六部ノ往生経等^一、顯^下明^ス稱^ニ念^{シテ}阿彌陀佛^一、願^{スル}生^ニ淨土^一者ノ、現生^ニ即^チ得^テ延年轉^壽
壽^一スルコトヲ、不^レ遭^ハ九横ノ之難^上。一一具^ニハ如^ニ下ノ五縁義ノ中ニ説^カス³⁰

ここでは积尊の六種の往生を説く經典に依って、阿弥陀仏を称念して極楽浄土に往生したいと願う者は現生で「延年轉壽」、すなわち寿命が延び、九種の横難³¹に遇わないことを説くという。そして一々の内容については五種増上縁義の中で説くと述べている。

善導はその五種増上縁の第二に「護念得長命増上縁³²」をあげて、護念され命が延びる縁を挙げている。この表現から護念増上縁には長命になることが含意されていることがわかる。その中で「延年轉壽」に関して次のように述べている。

又白^ニ諸ノ行者^一。但欲^{スル}今生日夜相續^{シテ}、專^ラ念^シ彌陀佛^一、專^ラ誦^シ彌陀經^一、稱^ニ揚禮^三讚^{シテ}淨土ノ聖衆莊嚴^一願生^上者、日別^ニ誦經^{スル}コト十五遍、二十、三十遍已上ノ者、或^ハ誦^{スル}コト四十、五十、百遍已上ノ者、願^{シテ}滿^ニ十萬遍^一、又稱^ニ揚禮^三讚^シ彌陀淨土ノ依正二報莊嚴^一、又除^{レテ}入^ニ三昧道場^一、日別^ニ念^{スル}コト彌陀佛^一一萬^{シテ}、畢命相續^{スル}者、即^チ蒙^ニ彌陀ノ加念^一、得^レ除^ニ罪障^一。又蒙^下佛^ト與^ニ聖衆^一常^ニ來^テ護念^上。既^ニ蒙^レ護念^一、即^チ得^ニ延年轉壽長命安樂^一。因縁^一具^ニハ如^ニ譬喻經^一、惟無三昧經、淨度三昧經等^ニ説^カ。此亦是^レ現生護念増上縁^{ナリ}³³

ここでは今生で往生を願ひ、毎日『阿弥陀経』を誦すること十五・二十・三十・四十・五十・百遍以上と増やして十万遍を満たし、また阿弥陀仏の浄土の依正二報の莊嚴を称揚し礼拝し讚歎して、毎日阿弥陀仏の名号を念じて一万遍称えて、命終の時まで相續する者は阿弥陀仏の加念を蒙って罪障を除くことができ、また仏と聖衆とがいつも来迎して護念を蒙るという。この護念を蒙ることができたならば、「延年転寿」つまり長命となり安樂を得ることができるとしている。このような因縁はそれぞれ『譬喻経』、『惟無三昧経』、『浄度三昧経』等に説いているという。

このように善導は『阿弥陀経』の誦誦、浄土の依正二報の讚歎と礼拝、一万遍阿弥陀仏を念じるという、いわゆる五種正行を修することによって「延年転寿」することができる³と説く。善導はその教証として『安樂集』が引用した『惟無三昧経』、『譬喻経』を挙げ、さらに『浄度三昧経』を加えるのである³⁴。ここで「等」という語を持ち出すのは、先に説いた六種の往生経である『無量寿経』・『觀経』・『阿弥陀経』・『般舟三昧経』・『十往生経』・『浄度三昧経』も含めるからに他ならない。善導は道綽の影響を受け、『安樂集』と同じ經典を教証として使用するが、道綽の『安樂集』では「延年益寿」と表現されていたのを「延年転寿」と「益」から「転」へと変えるのである。

「延年益寿」という語は道教の『抱朴子』にも見え、大乘『涅槃経』等にも見える。道綽は浄土教に帰入する以前は『涅槃経』の研鑽につとめ、『涅槃経』を二四遍も講説したという³⁵。また道綽の『安樂集』は曇鸞の『往生論註』の影響を受けていて、その『往生論註』に『抱朴子』が引用されることから³⁶、道綽も『抱朴子』を見ていた可能性がある³⁷と指摘できる。このようなことから道綽の『安樂集』では、『抱朴子』や大乘『涅槃経』からこの「延年益寿」の語を使用したと想定できる。「延年益寿」の語は中国土着の道教思想を受けた語であり、それが中国仏教の中に取り入れられたということが出来る。それゆえ「延年益寿」の語は仏教教理的というよりむしろ

る中国思想的であるといえる。

ところで善導は道綽の「延年益寿」の語を「延年転寿」と変えていた。この「転寿」の語は先に指摘した通り、経論では『大智度論』と『婆沙論』にしか見えない語である³⁷。また善導以前には天台大師智顛（五三七―五九七）の『妙法蓮華経文句』巻第十下³⁸と『釈禪波羅蜜次第法門』巻第十³⁹に「転寿」の語が見える。智顛は玄奘（六〇二―六六四）以前であることから、どちらも『大智度論』の影響を受けたものといえる⁴⁰。善導は玄奘訳の経論を使用しないことから、『大智度論』から「転寿」の語を取ってきたといえよう。その「転寿」は寿命の業を転換することを意味することから、「延年転寿」は仏教の転換という教理的内容を踏まえた語であるといえる。

ではなぜこのように「延年転寿」の語を使用する必要があったのか。道綽は民間に受け取りやすい内容を示すために「延年益寿」の語を使用したのが阿弥陀仏の功德力を強調する訳ではなかった。そのようなことから善導は仏教教理的な「延年転寿」という語を創出することによって、阿弥陀仏の仏力（護念力）を強調したといえる。それゆえ、善導が使う「延年転寿」の語は阿弥陀仏の仏力に限定されていると見ることができる。

第四節 日本浄土教に見える延年転寿の思想

第一項 珍海『決定往生集』

次に日本浄土教において「延年転寿」の思想がどのように受用されたのかについて見ていきたい。まず善導が説く「延年転寿」の思想は、南都浄土教者として知られる珍海（一〇九一―一一五二）の『決定往生集』巻下で次のように言及されている。

又此行者、於ニ現生ノ中ニ無シ諸ノ障難一。如ニ感師一ノ明ニテ佛ノ益一ヲ云。現生ニハ即得ニ延年轉壽一^{スルコトヲ}。不レ遭ニ九

ここでは念仏行者（此行者）は現生の中で諸々の障難を受けることはないとして、懐感禪師が念仏の仏益を明かして「現生には延年転寿することができ、九横の危難に遭わない」と説く所をあげる。珍海は「延年転寿」を懐感禪師の説示としているが、実際は先に述べた善導の『観念法門』の説示を引用していることがわかる。

第二項 法然『逆修説法』『浄土宗略抄』『念仏往生義』

次に法然（一一三三―一二二二）が「延年転寿」をどのように受容していたかについて触れてみる。法然は『選本願念仏集』（以下『選択集』と略す）第一章私積段で、先の善導の『観念法門』の説示を引用している⁴²。また法然は寿命に関して『逆修説法』と「浄土宗略抄」と「念仏往生義」の中で言及している。まず『逆修説法』三七日で、法然は阿弥陀仏の「寿命の功德」について取り上げ、次のように述べている。

此娑婆世界ノ人モ、以レ壽ヲ爲ニ第一ノ寶^一ト、…（中略）…一切衆生ハ皆願ニ壽長ナラン事^一ヲ故也。…（中略）…誠ニ知ヘシ、諸佛ノ功德ニモ以テ壽命^一ヲ爲ニ第一ノ功德^一ト、衆生之寶ニモ以レ命ヲ爲ニ第一ノ寶^一ト云事ヲ。夫レ得^ニコトハ壽長キ果報^一者、與^ニ衆生ニ飲食^一ヲ、又不^レ殺^ニ物ノ命^一ヲ爲ニ業因^一ト也。因ト與^レハ果皆相應スル事ナレハ者、食シテ則續^レカ命故ニ、與^レハ食ヲ則與^レ命也。持^ニモ不殺生戒^一ヲ亦助^ニ衆生ノ命^一ヲ也。故ニ以テ飲食^一ヲ施ニ與^シ衆生^一ニ、住^{シテ}慈悲^ニ持^ニ不殺生戒^一者、必得^ニ長命ノ果報^一也⁴³。

ここではこの娑婆世界の人は寿命が第一の宝であると考え、一切衆生は長寿であることを願うという。また諸

仏の功德も寿命を第一の功德とし、衆生にとつても寿命が第一の宝であると述べる。その中で衆生に飲食を与え、命を殺さないことを業因とすれば長寿の果報を得られるとする。その長寿の果報の業因を説明して、原因と結果とは相応することを明かして、食によつて命は存続することから食を与えることは命を与えることとなり⁴⁴、また不殺生戒を持つことも衆生の命を助けることとなるという⁴⁵。よつて飲食を衆生に布施し、慈悲心を持ち続けて不殺生戒を持っているならば必ず長命の果報を得ると述べている。

このように法然は寿命を第一の宝であると示し、衆生が飲食を施すことや不殺生戒を持つことで寿命を延ばす業因となると説いている。ここでは阿弥陀仏の力を持ち出さないものの、慈心による不殺生と寿命の関係や、飲食の布施による寿命との関係が説かれている。

次に「浄土宗略抄」では寿命を延ばすことに関して次のように述べている。

又宿業かきりありて、うくへからんやまひは、いかなるもろものほとけかみにいのるとも、それによるまじき事也。いのるによりてやまひもやみ、いのちものふる事あらは、たれかは一人としてやみしぬる人あらん。いはんや又佛の御ちからは、：（中略）：われらが悪業深重なるを滅して極樂に往生する程の大事をすらとけさせ給ふ。ましてこのよにかほとならぬいのちをのへ、やまひをたすくるちからましまささんやと申す事也。されは後生をいのり、本願をたのむ心もうすき人は、かくのことく圍繞にも護念にもあつかる事なしとこそ善導はの給ひたれ⁴⁶。

ここでは祈ることによつて病氣も治り、寿命も延びることがあるならば誰一人として病氣になつたり、死んだりする人はいないであろうといひ、法然はまず人間の寿命には限界があることを示している。次に阿弥陀仏の力は悪業深重な罪を滅して往生させるという一大事を成し遂げさせることから、この世で寿命を延ばすことや病氣

から助ける力もあると説いている。

つまり法然は寿命の有限性を確認させた上で阿弥陀仏の願力を示し、その文脈の中で「延年転寿」の思想を持ち出しているのである。

また「念仏往生義」では次のように述べている。

寿命の長短といひ、果報の深淺といひ、宿業にこたへたる事をしらすして、いたつらに佛神にいのらんよりも、一すちに彌陀をたのみてふた心なければ、不定業をは彌陀も轉し給へり、決定業をは來迎し給ふへし。無益のこの世をいのらんとて大事の後世をわする事は、さらに本意にあらず、後世のために念佛を正定の業とすれば、これをさしをきて餘の行を修すへきにあらされは、一向專念なれとはすすむる也⁴⁷

ここでは寿命の長短や果報の深淺(輕重)は過去世の業因つまり宿業によって定まっていることを知らないで、無益に仏や神に祈るよりは、一筋に阿弥陀仏を頼んで二心なければ、阿弥陀仏は不定業ならば轉じ、決定業ならば來迎されるという。それゆえ無益にこの世を祈るよりも、後世のために往生という一大事を忘れてはならないという。

ここでは寿命が延びるとは言っていないが、宿業によって定まった寿命でも、阿弥陀仏の力によって転ずることができると説いている。

このように法然は寿命が第一の宝であるから、布施や持戒の精神を踏まえて飲食を施すことや不殺生戒を持つ必要性を説きながら、阿弥陀仏の力によって現世で「延年転寿」することができる機能を認めている。しかし寿命には限界があることを受け止めることが重要であるとし、往生浄土という目的を忘れてはならないとする。つまり延年転寿に関する法然の姿勢は、乗り越えることの出来ない命の限界を自覚させながら、そこを転機として

この世で得られる現益を祈るよりは、無量寿の浄土への往生を一大事と受け止めることを説き勧めるところ。

おわりに

中国には古来不老長寿を願う思惟法がある。道教の代表的な著作『抱朴子』では、寿命の長短を左右する神が存在し、寿命が増える方を益算といい、逆に減る方を奪算という。その思想が仏教の中にも取り入れられ、『四天王経』等の經典が編纂されて来るのである。しかし仏教のアビダルマ思想も「留捨寿行」を説いて、仏あるいは阿羅漢の位の者ならば、寿命を自由に操ることができる」と説く。また大乘の『法華経』では、菩薩が衆生に『法華経』を広めるために寿命を延ばすことが説かれていて、そこには經典受持による菩薩の利他の精神が見える。また慈心による不殺生の功德は他者の寿命を延ばし、自己の寿命を延ばすこともできる。そこには大乘菩薩道の自他不二や自利利他の思想の上に不殺生と寿命を関連付ける説示が見られる。したがって本論において提起した仏典に説かれる延年の思想は、一概に中国的なものとは決めつけることはできず、インドの仏教思想の中にも求められることが出来るのである。

また「益」と「転」の相違については、道綽は『抱朴子』や大乘『涅槃経』から「延年益寿」の語を使うが、それは仏教教理的というよりも中国的であり、善導は師の道綽の影響を受けつつも『大智度論』の「転寿」の語を使って「延年転寿」と表現し、行為の質的転換という仏教教理を踏まえた捉え方をするのである。

いまひとつ指摘できることは、善導が「延年転寿」へと表現を変えたのは、「延年益寿」の語がさまざまな典籍の中で使われ、しかもその典籍ごとに寿命を延ばす行為が異なっていることから、延年の根拠を阿弥陀仏一仏に限定強調することになった点である。

法然はそのような善導の思想を踏まえた上で「延年転寿」を認めるが、この世で得られる現益を祈るよりは、

命の有限性の自覚を転機として、無量寿の浄土への往生を所求とする一大事へと目を向けさせていくのである⁴⁸。

註記

- 1 平岡聡『〈業〉とは何か 行為と道徳の仏教思想史』（筑摩書房、二〇一六年）一八〇―一九六頁参照。
 - 2 珍海は『決定往生集』巻下において「大乘に決定業無し」（『浄全』一五・四九七b）と述べ、大乘仏教には決定業がないと説いている。
 - 3 加藤宏道「アビダルマ仏教における生命観―命根の研究―」（『日本仏教学会年報』第五五号、一九九〇年）参照。
 - 4 『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会、一九九三年）第一巻・三一五頁a―b参照。
 - 5 『発智論』卷一二（『大正蔵』二六・九八一a）。『俱舍論』卷三（『大正蔵』二九・一五b）。「云何が苾芻の留多壽行なる。」
- 答ふ。謂く、阿羅漢、神通を成就し、心自在を得。若しは僧衆、若しは別人の所に於て、衣を以て、鉢を以て、或は随一の沙門の命縁の衆具を以て布施し、施し已りて発願し、即ち辺際の第四静慮に入り、定より起已りて、心に念じ口に言く、「諸の我が能く富の異熟を感じる業、願はくは此れ轉じて寿の異熟果を招かんことを」と。時に彼の能く富の異熟を感じる業、則ち轉じて能く寿の異熟果を招くなり。
- 云何が苾芻の捨多壽行なる。
- 答ふ。謂く、阿羅漢、神通を成就し、心自在を得。前の如く布施し、施し已りて発願し、即ち辺際の第四静慮に入り、定より起已りて、心に念じ口に言く。「諸の我が能く寿の異熟を感じる業、願はくは此れ轉じて富の異熟果を招かんことを」と。時に彼の能く寿の異熟を招く業、則ち轉じて能く富の異熟果を招くなり。」
- また『婆沙論』卷一二六（『大正蔵』二七・六五六a―六五八a）、真諦訳『阿毘達磨俱舍論』卷二（『大正蔵』二九・一七四c、以下『俱舍論』と略す）、櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』（法蔵館、一九七五年）二五二―二五六頁参照。特に『婆沙論』に説かれる「轉壽異熟業」の「招富異熟果」の「轉壽」と真諦訳『俱舍論』の「轉生壽命」という表現に注目する。
- 6 『望月仏教大辞典』第一巻・三一五頁a―b、望月信亨『浄土教の起原及發達』（山喜房仏書林、一九三〇年）一九六―二〇九頁、望月信亨『佛教經典成立史論』（法蔵館、一九四六年）三九三―四〇九頁参照。
 - 7 『大周刊定衆經目錄』卷一五「偽經目錄」（『大正蔵』五五・四七四a）。
 - 8 『四天王經』（『大正蔵』一五・一一八a―b）。

「仏諸の弟子に告はく。爾、心念を慎み、六欲を愛すること無く、情を漱ぎ垢を去ること、求めることなきを首と為す。内は清浄を以て、外は当に孝を尽くすべし。：（中略）：壽命猶を電のごとく恍惚として即ち滅す。齋日に心を責め、身を慎み口を守るべし。諸天は齋日に人の善悪を伺う。須弥山の上即ち第二切利天なり。天帝を因と名く。福德巍巍として主四天を典る。四天神王は即ち因の四鎮王なり。各一方を理めて、常に月八日を以て、使者を遣わして下り、天下を案行し、帝王・臣民・龍・鬼・蝸蜚・蚊行・蠕動之類の心念・口言・身行の善悪を伺察す。十四日に太子を遣わして下り、十五日に四天王自ら下り、二十三日に使者と復下り、二十九日に太子と復下り、三十日に四王復自ら下る。四王下るとは、日月五星二十八宿、其中諸天僉然と俱に下る。四天命じて曰く。勤めて衆生の施行の吉凶を伺う。若し斯の日に於いて仏に歸し法に歸し比丘僧に歸し、心を清めて齋を守り、貧乏に布施し、持戒し忍辱し精進し禪定し、経を遊び散説し盲冥を開化し、二親に孝順し、三尊に奉事し、稽首し法を受け、四等心を行じ、衆生を慈育する者を、具に之を分別し、以て帝釈に啓す。若し多く徳を修し精進怠らずんば、釈及び輔臣三十三人僉然と俱に喜ぶ。釈、伺命に勅して寿を増し算を益す。」

⁹ 『アジヤ歴史事典』第八卷（平凡社、一九六一年）二七八頁参照。

¹⁰ 望月信亨『浄土教の起原及發達』（山喜房仏書林、一九三〇年）一九八—一九九頁。

¹¹ 『抱朴子』は王明『抱朴子内篇校釈（増訂本）』（中華書局、一九八五年）を底本とした。『抱朴子』内篇第六微旨一二五頁、石島快隆『抱朴子』（岩波書店、一九九七年）一一五—一一六頁参照。

「或ひと曰く、敢て問ふ、長生の道を修めんと欲す、何をか禁忌さらるや。抱朴子曰く、禁忌の至りて急なる、傷らず損せざるに在るのみ、易内戒及び赤松子経及び河図記命符を按ずるに、皆云ふ、天地に過を司るの神有り。人の犯す所の軽重に随つて、以て其の算を奪ふ。算減ずれば則ち人は貧耗疾病し、屢、憂患に逢ひ、算尽くば人死す。諸の応に算を奪ふべき者、数百事有れば、具には論ずべからずと。又言ふ、身中に三尸有り、三尸の物為る、形無しと雖も実に魂魄鬼神の属なり。人をして早く死せしめんと欲す。此尸は当に鬼と作ることを得て、自ら放縦に遊行して、人の祭櫛を享くべし。是を以て庚申の日に到る毎に、輒ち天に上りて司命に白して、人の為る所の過失を道ひ、又月晦の夜には、竈神も亦天に上りて人の罪状を白す。大なれば紀を奪ふ。紀とは三百日なり。小なれば算を奪ふ。算とは三日なり。」

¹² 『抱朴子』内篇第六微旨一二七頁、石島快隆前掲書一一八—一一九頁。

「其曾て諸の悪事を行ふも後に自ら改悔すること有る者にして、若曾て枉げて人を殺さば、則ち当に応に死すべきの人を救済して以て之を解かんことを思ふべし。若妄に人の財物を取らば、則ち当に貧困に施与して以て之を解かんことを思ふべし。若、罪を以て人に加ふれば、則り当に賢人を薦達して以て之を解かんことを思ふべし。皆爲せし所に一倍せば、則ち吉利を受くるに便なる可く、禍を転じて福と為すの道なり。能く尽く之を犯さざれば、則ち必ず年を延べ寿を益し学道速に成らん。」

¹³ 以上までが望月信亨による研究を参照したものである。他にも藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞・道綽』（講談社、一九九五年）一〇二—一〇七頁参照。諸橋轍次『大漢和辞典』（大修館書店、一九七六年）の「延年益寿」の項目には、「〔宋玉、高唐賦〕九竅通レ鬱、精神察レ滯、延年益壽千萬歳。〔漢書、李尋傳〕宜ニ急改レ元易レ號、迺得ニ延レ年益レ壽、皇子生、災異息一矣」（卷四・六四七a）とある。また「益寿薬」の項目には、「〔史記、淮南衡山王傳〕汝何求、曰、願請ニ延年益壽薬一」（卷八・一一〇b）とあり、さまざまな中国の典籍の中で「延年益寿」の語が用いられていることがわかる。

¹⁴ 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』（山喜房仏書林、一九九三年）三〇五—三二九頁、塚本善隆『塚本善隆著作集 第二卷 北朝仏教史研究』（大東出版社、一九七四年）四三九—四四〇頁、藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八年）一一二七頁、藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞・道綽』一〇二—一〇七頁参照。

¹⁵ 『無量寿経』卷下（『浄全』一・二七、『大正蔵』一一二・二七五c）。ここは四十八願中の第一五、眷属長寿の願「設シ我レ得レシ佛ヲ、國中ノ人天、壽命無ニ能限量一、除ク其ノ本願アテ、脩短自在一ナラシマハ。若不レシハ爾カラ者、不レ取ニ正覺一」（『浄全』一・七、『大正蔵』一一二・二六八a）と関連している。同本異訳の『阿弥陀三耶三仏薩楼仏壇過度人道経』（『大正蔵』一一二・三一三b）・『無量清浄平等覚経』（『大正蔵』一一二・九五a—b）にも同様の記述が見られる。

¹⁶ 他にも『無量寿経』では「三毒五悪段」において、「長生」・「長寿」・「上天」等の語によって寿命を延ばす機能について言及している。

¹⁷ 『大智度論』卷一七（『大正蔵』二五・一八七b—c）。
「復次に諸禅の中に頂禅有り。何を以ての故に頂と名くるや。二種有り。阿羅漢の壊法、不壊法なり。不壊法の阿羅漢、一切の深い禅定に於て自在を得。能く頂禅を起す。能く寿を転じて富と為し、富を転じて寿と為す。」

¹⁸ この「頂禅」という語に関しては浄土宗の七祖聖罔（一三四—一四二〇）の『伝通記糅鈔』卷一二には、「観練熏修」の「修」を次のように注釈している。

修ト者、超越三昧也。近遠ニ超入シ、近遠ニ超出シ、近遠ニ超住ス。此ノ禪最頂ナルヲ名テ爲ニ頂禅ト。於ニ諸ノ法門ニ、自在ニ出入ス（『浄全』三・一九三a）。

¹⁹ 『法華経』卷六（『大正蔵』九・五一a）。

「是の比丘終らんと欲する時に臨んで、虚空の中に於て、具さに威音王仏の先に説きたもう所の法華経二十千萬億の偈を聞いて、悉く能く受持して、即ち上の如き眼根清浄・耳・鼻・舌・身・意根清浄を得。是の六根清

淨を得已つて、更に壽命を増すこと二百万億那由他歳、広く人の為に是の法華經を説く。」

またその後「得^レ聞^ニ此經^一、六根清淨。神通力故、増^ニ益壽命^一、復爲^ニ諸人^一、廣説^ニ是經^一」(『大正藏』九・五一b)と偈誦で説かれてゐる。同本異訳の闍那崛多・笈多訳『添品妙法蓮華經』卷六(『大正藏』九・一八五a、六〇一年訳出)にも同様の記述が見られる。

²⁰ 『涅槃經』卷三六(『大正藏』一二・五七九b-c)。

「迦葉菩薩の言さく、「世尊、若し因有れば則ち果有り、若し因無ければ則ち果無し。涅槃を果と名くるも、常の故に因無し。若し因無くば、云何ぞ果と名けんや。是の涅槃も亦沙門と名け、沙門果と名く。云何が沙門、云何が沙門果なる。」善男子、一切世間に七種の果有り。一つには方便果、二つには報恩果、三つには親近果、四つには余残果、五つには平等果、六つには果報果、七つには遠離果なり。：(略)：余残果とは、不殺に因りて第三身の年の延べ寿を益すを得るが如し、是れを殘果と名く。是の如き果には、二種の因有り。一つには近因なり、二つには遠因なり。近とは即ち身・口・意の淨なり。遠とは即ち是れ延年益寿なり、是れを殘果と名く。」

同本異訳の劉宋の慧嚴訳『大般涅槃經』卷三三(『大正藏』一二・八二六c-八二七a、四三六年訳出)にも同様の記述が見られる。また『涅槃經』卷三一には、「爾時我與提婆達多、不殺果報長壽緣故」(『大正』一・二・五五一a)とあり、不殺生によつて長寿の果報が得られることを述べてゐる。

²¹ 『大集經』卷三二(『大正藏』一三・二二〇a-b)。

「十方世界の擯遣すべき諸の惡衆生は、皆彼の娑婆世界に往生す。是の故に能く五逆の惡罪を作し、方等經を謗り、聖人を毀訾、四重の禁を犯す。是の業の因縁を以ての故に、多く惡道に生れて、無量の苦を受く。：(中略)：善男子、是の惡衆生も、是の呪を聞き已らば、生死の法に於て悔心を生じ、三惡道を離れ、信根乃至慧根を修集し、亦樂て六波羅蜜と清淨の梵行とを修行し、壽を増し算を益し、惡病の苦を除き、智慧熾盛、親厚にして損すること無く、一切の善法も耗減有ること無く、十善の法を具足成就し、長く三宝を益し、樂うて法行を修し、諸の衆生をして、是の如き無量の善法を具足せしめん。」

²² たとえば那連提耶舍訳『大集經』(五八四年訳出)卷三六「日藏分」(『大正藏』一三・二四六a-b)、卷四〇「日藏分」(『大正藏』一三・二六八a)、卷五七「須弥藏分」(『大正藏』一三・三八七b-c)、『仏説曠野鬼神阿吒婆拘呪經』(『七仏所說神呪經』卷二に所収)(『大正藏』二一・五四九c)等に見られる。

²³ 『華嚴經』卷一八(『大正藏』九・五一三a-b)。

「菩薩摩訶薩は不殺等の五戒の善根を以て衆生に回向すらく、「一切の衆生をして長寿の慧を得て、菩提の心を具へ、命根尽くこと無からしめ。一切の衆生をして無量寿を得て、一切の諸仏を恭敬し供養せしめ。一切の衆生をして老死を離れたる法を具足し修習して、一切の衆難も命を害すること能はざらしめ。一切の衆生をして無量の病苦を離れたる身を逮得して、命根自在にして能く意に随ひて住せしめ。一切の衆生をして無尽の

命を得て、未来劫を尽して悉く具さに菩薩の所行を修習し、一切の衆生を調伏し化度せしめ。一切の衆生をして浄命門を得て、十力の善根皆悉く来り入らしめ。一切の衆生をして善根具足し、寿命無量にして諸願を成満せしめ。一切の衆生をして悉く諸仏を見たてまつり、無尽長寿の善根を修習せしめ。一切の衆生をして如来の家に於て諸の所学を学び、無尽の命根を具足し、成就して、聖法の中に於て歡喜の心を得しめ。一切の衆生をして老病無き不死の命根を得て、無尽の精進をもつて仏智に安住せしめん」と。是は菩薩摩訶薩、離殺等の五戒の善根を以て、衆生に回向せんとす。一切の衆生をして如来の三種の淨戒に安住し具足して、十力の智慧を究竟せしむるなり。」

同本異訳の實叉難陀訳『大方広仏華嚴經』(八十華嚴、六九五―六九九年訳出) 卷二七「十迴向品」(『大正藏』一〇・一四九b―c)にも同様の記述が見られる。

²⁴ 『安樂集』卷下(『淨全』一・六九八a)。

²⁵ このことに関して、良忠の『安樂集私記』卷下では「第三ノ問答ハ、明ニ延年益壽一ヲ。問、惟無經ニ云念佛シ持レ戒ヲ生ニト第三炎天一、不レ言ニ延年一ヲ。答、二鬼既ニ去ヌ。何ソ無ニ延年一(『淨全』一・七三九a)と述べている。

²⁶ 『安樂集』卷下(『淨全』一・六九八a―b)。

²⁷ 『安樂集』引用の『譬喻經』については、『經律異相』卷三七優婆塞部(『大正藏』五三・二〇一b)に引用

している『雜譬喻經』の文とその内容構成が一致している(道綽による改変)と指摘されている。大内文雄「安樂集に引用された所謂疑偽經典について―特に惟無三昧經・淨度菩薩經を中心として―」(『大谷学報』第五三卷二号、一九七三年)参照。

²⁸ 大内文雄前掲論文参照。

²⁹ 『淨度三昧經』が「往生經」としての性格を有していないことは、すでに齊藤隆信によって明らかにされている。齊藤隆信「『淨度三昧經』の研究―『安樂集』と『觀念法門』の場合―」(『佛敎大学総合研究所紀要』第三卷、一九九六年)参照。

³⁰ 『觀念法門』(『淨全』四・二二七b)。

³¹ 良忠は『觀念法門私記』卷下(『淨全』四・二五八b)で「九横」に関して、安世高訳と伝えられる『仏說九横經』(『大正藏』二・八八三a―b)の説示を引用している。『仏說九横經』の同本異訳としては、同じく安世高訳『仏說七処三觀經』(『大正藏』二・八八〇b―八八一a)の文が類似している。またこの『觀念法門私記』に説かれる『選択伝弘決疑鈔』卷五(『淨全』七・三三八a―b、以下『決疑鈔』と略す)では玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德經』(『大正藏』一四・四〇八a)を引用して「九横」について説明している。

³² 『觀念法門』(『淨全』四・二二七b)。

3 『観念法門』（『浄全』四・二二九b—二三〇a）。

3 『浄度三昧経』は『観念法門』（『浄全』四・二二九b）の中で引用されている。牧田諦亮監修・落合俊典編

3 『七寺古逸經典研究叢書 第二卷 中国撰述經典（其之二）』（大東出版社、一九九六年）所収『浄度三昧経』
卷二には「増寿益算」（四七頁六三行目）や「長命得長命」（五三頁一三八行目）の語が見え、長命増上縁の思
想的素材を明かしている。

3 『統高僧伝』卷二〇、習禅篇「大涅槃部、偏所弘傳」、講二十四遍」（『大正蔵』五〇・五九三c）。

3 『往生論註』卷下（『浄全』一・二二九a）。

3 註（5）で言及した真諦訳『俱舍釈論』の「転生寿命」という表現は略せば「転寿」にもなりうる。しかも
『大智度論』や『婆沙論』と同じ内容を述べている所である。善導はこのような真諦訳『俱舍釈論』の説示も
踏まえて、「転寿」という語を使用したのである。

3 『妙法蓮華経文句』卷十下（『大正蔵』三四・一四五a）。

3 『积禅波罗蜜次第法門』卷十（『大正蔵』四六・五四八b）。

4 『积禅波罗蜜次第法門』はもともと『大智度論』の思想を基本に禅観の実践法を体系的に述べているものと
言われている。鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行編『大蔵経解説大辞典』（雄山閣出版、
一九九八年）五六〇—五六一頁参照。

4 『決定往生集』卷下（『浄全』一五・四九六a）。

4 『選択集』（『浄土宗聖典』第三卷・八三頁）。法然は善導の『観念法門』を引用して、「又除入三昧ノ道
場、日別ニ念彌陀佛一萬シテ、畢命相續スル者ハ、即蒙彌陀ノ加念、得除罪障。又蒙佛ト與ニ聖
衆一常ニ來テ護念上。既ニ蒙ニ護念、即得ニ延年轉壽」とほぼ同様に述べるが、後に続く「長命安楽」

の語を抜く。ここから法然は長命安楽を得ることは往生した後と考え、この語を抜いたと考えられる。

4 『逆修説法』（『昭法全』二四九—二五〇頁）。

4 善導は『観経疏』序分義では「食能延命」（『浄全』二・二二a）と述べて、食事は命を延ばすことがで
きると説いている。

4 善導は『観経疏』序分義では「言慈心不殺一者、此レ明ニ一切ノ衆生皆ナ以レ命ヲ爲ルコトヲ本ト。若シ見テハ惡縁
ヲ、怖走リ藏避ルコトハ者、但タ爲レ護レ命也。經ニ云ク、一切ノ諸ノ衆生無シ不レ云コト愛ニ壽命ヲ。勿レ殺コト勿レ行
杖ヲ、怒レ已ヲ可レ爲レ喩ト。即爲レ證ト也。言ニ修十善業一者、此レ明ニ十惡ノ之中ニハ殺業最惡ナリ。故ニ列レ之
ヲ在レ初ニ十善ノ之中ニハ長命最善ナリ。故ニ以レ之相對スルコト也」（『浄全』二・三一a）と述べ、「慈心不殺」の解
釈の中で衆生は命を根本としているという。「修十善業」の解釈の中では、十悪中の殺生の業は最悪として十

善の最初に不殺生を置いて、長命の最善行であるとしている。

また散善義では「一ニハ明ニ慈心不殺一。然ニ殺業ニ有ニ多種一。或ハ有ニ口殺一、或ハ有ニ身殺一、或ハ有ニ心殺一。言ニ口殺一者、處分許可スルヲ名テ爲ニ口殺一。言ニ身殺一者、動ニ身手等一ヲ指授スルヲ名テ爲ニ身殺一。言ニ心殺一者、思ニ念シ方便一ヲ計校スル等ヲ名テ爲ニ心殺一。若論ニ殺業一不レ簡ニ四生一、皆能招レ罪ヲ、障レ生ニ。淨土一。但於ニ一切ノ生命一ニ起ニ於慈心一者、即是レ施ニ一切衆生ニ壽命安樂一。亦是レ最上勝妙ノ戒ナリ也」(『淨全』二・六一a)と述べ、身口意の三業による殺生を挙げる。この殺生の業は罪を招いて淨土往生の障りとなり、反対に一切の生命において慈しみの心を起こすならば、つまり不殺生戒を持つならば、一切衆生に壽命安樂を施すことになるという。

したがって善導は不殺生戒が最上の勝れた戒とする。法然はこのような善導の説示を踏まえて述べているのである。

⁴⁶ 「淨土宗略抄」(『昭法全』六〇四―六〇五頁)。

⁴⁷ 「念仏往生義」(『昭法全』六九一頁)。

⁴⁸ 良忠の『決疑鈔』卷五では、「轉壽ハ是レ護念ノ利益也。…(略)…莫レ言、西方ノ行者祈ニ願スト現世ノ長壽一」(『淨全』七・三三九b)と述べている。ここでは「轉壽」は阿弥陀仏の護念の利益であると説いている。また言

うまでもなく西方の行者は念仏を称えているので、現世の長壽を祈願しなくても長壽を得ると説いている。

すなわち良忠は念仏には護念の利益として、この「延年轉壽」の功德がおさまっているので、わざわざ現世の長壽を祈願しなくてもよいと指摘しているのである。

第二部 中国浄土教における滅罪とその過程

第一章 曇鸞における滅罪とその過程

はじめに

前章までで大乗仏教、その中でも浄土教に焦点を当てて、業思想がどのように受容されてきたかを見てきた。特に源信が「大乘の実説は罪を滅せざる無」しと説いているように、大乗仏教では滅罪を重視していたことがうかがえた。その滅罪について、中国浄土教の中ではどのように展開してきたか、に迫るのが本章以降の目的である。

『観経』に代表されるように、浄土教では、阿弥陀仏の力によって、衆生のもつ「生死の罪」が消滅するとされる。しかし、浄土教の諸師たちが、その具体的な過程をどのように考えたかについては、充分に明らかになっていないと言えない。特に、いかなる時点で、いかなる罪が滅するのか、それは往生以前か以後か、などの問題は、往生がいつ成就（決定）するのか、極楽浄土およびそこでの滅罪をどう捉えるのかなどの、きわめて重要な論点に関わってくる。そこで本論では、曇鸞について、以上の諸点の相対的な解明を試みる。

第一節 『観経』における滅罪

浄土教において滅罪が問題となるのは、『観経』下品下生に代表されるように「生死の罪」という点にある。今、『観経』に説かれる「生死の罪」を列挙すれば次のようになる。

① 第三、地想観

若観^ニ是^{スル}ノ地^ヲ者^ハ、除^ニ八十億劫生死^ノ之罪^ヲ、捨^ニ身^ヲ他世^ニ、必生^ニ淨國^ニ 1

② 第六、宝楼観

若見^レ此^ヲ者^ハ、除^ニ無量億劫ノ極重ノ惡業^一、命終ノ之後^チ、必生^ニ彼國^一ニ²

③ 第七、華座觀

此ノ想成^{スル}者^ハ、滅^ニ除^{シテ}五萬劫ノ生死之罪^一、必定^{シテ}當^レ生^ニ極樂世界^一ニ³

④ 第八、像想觀

作^ニ是ノ觀^一者^ハ、除^ニ無量億劫ノ生死之罪^一。於^ニ現身ノ中^一得^ニ念佛三昧^一ヲ⁴

⑤ 第十、觀音觀

作^ニ是ノ觀^一者^ハ、不^レ遇^ニ諸禍^一ニ、淨^ニ除^シ業障^一、除^ニ無數劫ノ生死之罪^一ヲ⁵

⑥ 第十一、勢至觀

觀^ニ此菩薩^一者^ハ、除^ニ無數劫阿僧祇ノ生死之罪^一。作^ニ是ノ觀^一者^ハ、不^レ處^ニ胞胎^一ニ。常^ニ遊^ニ諸佛淨妙ノ國土

ニ⁶

⑦ 下品上生

下品上生ノ者^トハ、或^ハ有^ニ衆生^一、作^ニ衆ノ惡業^一、雖^レ不^レ誹^ニ謗^セ方等經典^一、如^レ此ノ愚人、多^ク造^ニ衆惡^一、無^レ有^ニ慚愧^一、命欲^レ終^ニ時^一、遇^ニ善知識^一、爲^ニ讚^中大乘十二部經ノ首題ノ名字^上ヲ。以^レ聞^ニ如^レ是ノ諸經

ノ名^一故^ニ、除^ニ却^カ千劫ノ極重ノ惡業^一。智者復^タ教^テ合掌叉手^{シテ}、稱^ニ南無阿彌陀佛^一ト。稱^ニ佛名^一故^ニ、除^ニ五十億劫生死之罪^一。爾ノ時彼ノ佛、即遣^ニ化佛、化觀世音、化大勢至^一、至^ニ行者ノ前^一、讚^{シテ}言^{ハク}、

善男子、汝稱^ニ佛名^一故^ニ、諸罪消滅^{セリ}。我^レ來^テ迎^レ汝^ヲ。

⑧ 下品中生

下品中生ノ者^トハ、或^ハ有^ニ衆生^一、毀^ニ犯^ス五戒八戒及具足戒^一ヲ。如^レ此ノ愚人、偷^ニ僧祇物^一ヲ、盜^ニ現前僧物^一ヲ、不淨說法^{シテ}、無^レ有^ニ慚愧^一、以^ニ諸惡業^一、而自莊嚴^ス。如^レ此ノ罪人、以^ニ惡業^一故^ニ、應^レ墮^ニ地獄^一ニ。命

欲^{スル}終^{ント}時、地獄ノ衆火、一時ニ俱ニ至ル。遇^下善知識ノ、以^ニ大慈悲^一ヲ、即爲^ニ說^キ阿彌陀佛ノ十力威徳^一ヲ、廣ク說^キ彼ノ佛ノ光明神力^一ヲ、亦讚^中戒、定、慧、解脱、解脱知見^上ヲ。此ノ人間^キ已^テ、除^ク八十億劫ノ生死ノ之罪^一ヲ。地獄ノ猛火、化^{シテ}爲^ニ清涼^一ト、吹^ク諸ノ天華^一ヲ。

⑨ 下品下生

下品下生ノ者トハ、或ハ有^ニ衆生^一、作^テ不善ノ業タル、五逆十惡^一ヲ、具^ス諸ノ不善^一ヲ。如^キ此ノ愚人、以^ニ惡業^一ヲ故ニ、應^下墮^ニ惡道^一ニ、經^ニ歴^シ多劫^一ヲ、受^レルコト苦ヲ無^上レ窮リ。如^キ此ノ愚人、臨^テ命終ノ時^一ニ、遇^下善知識ノ、種種ニ安慰^{シテ}、爲^ニ說^テ妙法^一ヲ、教^テ令^中念佛^上セ。此ノ人苦ニ逼^{ラレテ}、不^レ違^ニ念佛^一スルニ。善友告^テ言ク。汝若不^レ能^ハ念^{スル}コト者、應^レ稱^ニ無量壽佛^一ト。如^レ是ノ至心^ニ、令^下聲^ヲシテ不^上レ絶^エ、具^ニ足^{シテ}十念^一ヲ、稱^ス南無阿彌陀佛^一ト。稱^{スル}佛名^一ヲ故ニ、於^ニ念念ノ中^一ニ、除^ク八十億劫ノ生死ノ之罪^一ヲ。

⑩ 流通分

但聞^{スラ}佛ノ名^{ミナ}、二菩薩ノ名^一ヲ、除^ク無量劫ノ生死ノ之罪^一ヲ。何カニ況^ヤ憶念^{セン}ヲヤ。若念佛^{セン}者ハ、當^レ知^ル此ノ人ハ是^レ人中ノ分陀利華^{ナリ}ト。

『觀經』のそれぞれに説かれる所にしたがって觀想行を修し、その觀想行が成就されるならば、多少の差異はあるものの生死の罪を滅することができるとされている。またそのような觀想行ができない下品生に関しては、命終時と時期を指定した上で「生死の罪」を滅する方法が説明される。つまり『觀經』の説示にもとづけば、往生するためには、前程として往生の障りとなる「生死の罪」（往生の障りがどの程度のものであるかについては明示されるわけではない）の清算が想定されていることがわかる。また『觀經』の別名が「淨除業障生諸仏前^一」と呼ばれることから、この經が業障（生死の罪）を除いて諸仏の前に往生することを目的としていることが読

み取れる。

第二節 曇鸞における滅罪

浄土教では以上のような『観経』の説示が中心となつて、滅罪の議論が展開していくのであるが、ここではまず曇鸞（四七六―五四二）の説を見ておきたい。『往生論註』巻下では、次のように滅罪を説いている。

譬ハ如_下シ淨摩尼珠ヲ、置_ニケハ之ヲ濁水_一ニ、水即清淨_上ナルカ。若人雖_レ有_ニト無量生死ノ之罪濁_一、聞_ニテ彼ノ阿彌陀如來ノ至極無生ノ清淨寶珠ノ名號_一ヲ、投_ニスレハ之ヲ濁心_一ニ、念念ノ之中ニ罪滅シ、心淨シテ即得_ニ往生_一ヲ。又是_レ摩尼珠ヲ、以_ニ玄黄ノ幣_一ヲ裹_テ、投_ニスレハ之ヲ於水_一ニ、水即玄黄_ニシテ、一_ラ如_ニシ物ノ色_一ノ。彼ノ清淨佛土_ニ、有_ニリ阿彌陀如來ノ無上ノ寶珠_一、以_ニ無量ノ莊嚴功德成就ノ帛_一ヲ裹_テ、投_下スルニ之ヲ於所_ニノ往生_一者ノ心水_上ニ、豈_ニ不_レ能_下轉_ニシテ生_一ノ見_一ヲ、爲_{コト}無生ノ智_上乎_上 1 2

ここでは淨摩尼宝珠を濁水の中に置けば、水が清浄となるように、衆生に無量生死の罪濁があつたとしても、阿弥陀仏の「至極無生の清浄宝珠の名号」を聞いて、これを濁心の中に投じるならば、一瞬の内に罪が滅して心が清浄となり、往生することができるという。またこの摩尼珠を黒色や黄色の布で包んで、水の中に投じれば、水が布の色のごとく黒や黄となるように、極楽浄土には阿弥陀如来の無上の宝珠があつて、無量の莊嚴功德成就の衣に包んで、往生した者の心水に投ずれば、生見を転じて無生の智慧となるとしている。

曇鸞は淨摩尼宝珠の譬喩を用いて、往生以前と往生以後における阿弥陀仏の機能を説明する。このうち前者の譬喩により、曇鸞は阿弥陀仏の名号には無量生死の罪業を滅する機能があるとみなしている。また往生の条件として、滅罪と心の清浄という点を挙げている。

さて曇鸞は『往生論註』卷上の末尾で、いわゆる八番問答を設け、その第一問答では次のように述べている。

問曰、天親菩薩ノ回向章ノ中ニ、言^{ヘルハ}普共諸衆生往生安樂國^ト、此レ指^ス共^{ニスルコトヲ}何等ノ衆生^ト耶。

答曰、案^{スルニ}王舍城所説ノ無量壽經^ヲ、佛告^ニ阿難^ニ。十方恆河沙ノ諸佛如來、皆共ニ稱^シ嘆^シタマフ無量壽佛ノ威神功德ノ不可思議^{ナルコトヲ}。諸有ル衆生聞^ニ其名號^ヲ、信心歡喜シ、乃至一念、至心ニ回向シテ、願^{スレハ}生^{セント}彼ノ國^ニ、即得^ニ往生^ヲ、住^ス不退轉^ニ。唯除^ト五逆^ニシテ、誹^ニ謗^{スルヲ}ハ正法^ヲ。案^{シテ}此^ヲ而言^ニ、一切ノ外凡夫ノ人皆得^ニ往生^ヲ。

又如^ニ觀無量壽經^ノ、有^リ九品ノ往生^一。下下品生^ノ者、或^ハ有^ニ衆生^一、作^ニ不善ノ業^{タル}、五逆十惡^ヲ、具^ス諸ノ不善^ヲ。如^レ此ノ愚人、以^ニ惡業^ヲ故^ニ、應^下墮^ニ惡道^ニ、經^ニ歴^{シテ}多劫^ヲ、受^{ルコト}苦^ヲ無^{カル}窮^ニ。如^レ此ノ愚人、臨^ム命終^ニ時、遇^下善知識^ノ、種種ニ安慰^{シテ}、爲^ニ説^キ妙法^ヲ、教^テ令^{ルニ}念佛^セ。此ノ人苦^ニ逼^{ラレテ}、不^レ違^{アラ}念佛^{スルニ}。善友告^テ言^ク。汝^チ若不^レ能^レ念^{スルコト}者、應^レ稱^ニ無量壽佛^ト。如^レ是ノ至心^ニ、令^{シメ}聲^ヲ不^レ絶^{、具ニ}足^{シテ}十念^ヲ、稱^ス南無無量壽佛^ト。稱^{スルカ}佛名^ヲ故^ニ、於^ニ念念ノ中^ニ、除^キ八十億劫ノ生死ノ之罪^ヲ、命終ノ之後、見^下金蓮華^ノ、猶^シ如^ニ日輪^ノ、住^{スルヲ}其ノ人ノ前^ニ。如^ク一念ノ頃^ノ、即得^レ往生^{スルコトヲ}極樂世界^ニ。於^ニ蓮華ノ中^ニ、滿^{シテ}十二大劫^一、蓮華方開^ク（當^ニ以^テ此^ヲ償^ニ五逆ノ罪^一也）。觀世音大勢至、以^ニ大悲ノ音聲^ヲ、爲^レ其^レ廣^ク説^{タマフ}諸法實相、除滅罪ノ法^上。聞^キ已^テ歡喜^{シテ}、應^{シテ}時^ニ則發^ニ菩提ノ之心^ヲ。是^ヲ名^ニ下品下生ノ者^ト。以^ニ此ノ經^ヲ證^{スルニ}、明^ニ知^ヌ、下品ノ凡夫ノ但令^下不^レ誹^ニ謗^セ正法^ヲ、信佛ノ因縁^ヲモテ、皆得^セ往生^{スルヲ}。

ここでは世親の『往生論』の廻向を説く中で、「諸々の衆生と共に安樂國に往生しよう」と言うのは、どのような衆生と共に往生することを指すのか、と問うている。曇鸞は『無量壽經』の第十八願の願成就門に説かれる、

「十方の恒河沙の諸仏如来は、みなともに無量寿仏の威神功德の不可思議であることを称賛されている。あらゆる衆生が、その名号を聞いて、信心歡喜し、一念を誠の心で廻向して、極樂世界に往生したいと願うならば、すぐに往生することができて、不退転にとどまる。ただ五逆罪と正法を誹謗するものを除く」ことから考えると一切の非凡夫はみな往生することができる。と答えている。

また『觀經』では九品の往生があると述べた後に、下品下生を引用している。すなわち「下品下生とは、五逆・十悪などの諸々の悪業を作った愚人が、その悪業によって惡道に墮ちて、多劫の間、苦しみを受けることが窮まりない。このような愚人の命が終わろうとする時に、善知識が種々に安らかに慰めて、その愚人のために妙法を説いて、教えて念仏させようとするのに出会った。しかしこの愚人は苦しんでいて念仏する余裕がなかった。善知識はもし念仏することができないならば、無量寿仏と称えなさいと勧めた。愚人は誠の心で声を絶えないようにさせて、十念南無無量寿仏と称えた。仏名を称えることによって、念念の間に、八十億劫にもわたる生死の罪を除き、命終えた後、金蓮華のまるで太陽（日輪）のようなものが前にとどまるのを見る。一瞬の内に、極樂世界に往生することができて、蓮華の中で十二大劫を満たして、蓮華ははじめて開くのである（これによって五逆の罪を償ったこととなる）。觀音・勢至は大悲の音声によって、その者のために広く諸法実相、罪を除く方法を説かれる。その者は聞き終わって歡喜したその時に菩提心を發す。これを下品下生という」とある。曇鸞は『觀經』の下品の凡夫は、正法を誹謗しないならば、信仏の因縁によって往生することができる。と述べている。

ここで注目したいのは、『觀經』の下品下生で「十二大劫を満じて蓮華方に開く」と述べた後に、「まさにこれをもって五逆罪を償うべし」と曇鸞の註釈（割注）が付け加えられている点である。これは往生した下品下生の人の蓮華が開いた時点で、五逆罪の罪を償ったことになる。つまり蓮華が開くまでは、罪を償う期間であると考えられる。よって曇鸞が罪業を持ったままの身で往生することができる。と判断していることがわかる。周知のように、五逆罪は無間地獄に墮ちる罪である。しかし曇鸞のこの考えによれば、五逆罪を償ったことに

なるのは蓮華が開いた時であり、蓮華の中では罪を償い終わってはいない。つまり地獄に墮ちるはずの罪（往生の障り）を、往生以前に阿弥陀仏の仏力によって滅したが、五逆罪を犯したことは変わらないので、十二大劫の間、蓮華が開かないことで罪を償うことになる。よって蓮華の開かないことが地獄に墮ちる業報にあたるという言葉よい。

曇鸞は一度往生したならば、「三界の繫業、畢竟じて牽かず¹⁴」と説くように、往生後に三界に戻ることはないと考えていた。そして五逆罪を償った後、『観経』の文言によれば、観音・勢至菩薩が大悲の音声によって諸法実相や除滅罪の法を説くとある。すなわち五逆罪以外の罪は蓮華が開いた後に償うことになる。

このような「償う」と「滅す」については、衆生側から見れば罪を「償う」ことになるが、阿弥陀仏の側から見れば五逆罪を「滅す」と読め、表裏一体の関係であるといえる。曇鸞は罪業を簡単に滅するものではなく、段階的に滅していくもの、すなわち滅罪の「滅」とは全滅ではなく部分的な「滅」と考えていたことがわかる。このように曇鸞は滅罪について、往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三つの段階を想定していた。それは曇鸞が極楽浄土での滅罪を考えていたことによる。

第三節 良忠における曇鸞の滅罪の解釈

次に『往生論註』に関する良忠（一一九—一二八七）の解釈を見ていきたい。『無量寿経論註記』卷三では、曇鸞の割注に更に注釈して、次のように述べている。

當以此償五逆罪也^註者、問、往生ノ之時、既ニ滅ニ逆罪^一。何ソ重テ償^{フヤ}之ヲ。
答、臨終ノ之時、於^テ逆罪ノ中^ニ、麤用雖^レ滅スト、細用尚存ス。故ニ無^ニ相違^一。

又准ニ龍興ノ意一、臨終ノ之時、滅ニ異熟果ノ之因一、含華ノ之時、償ニ増上果ノ之因一。

又羣疑論ノ七ニ云、問曰、若シ彼レ有テ罪鄣一、華開遲晩アラハ者、何ソ由ニ此ノ業障一、不レ感セテ苦報一耶。

釋シテ曰、雖レ有テ罪種一、以下其レ前生ニ發テ菩提心一、至心ニ稱ニ念阿彌陀佛一、諸罪消滅上、縱ヒ有テ微細

ノ業種一、不レ能下ハ爲テ異熟因一、牽中生スルコト苦果上。唯以テ其ノ業種極テ羸劣一、故ニ知ヌ、念佛ノ功德損ニ其

ノ勢用一。

此ノ文唯論ニ往生ノ之障一、不レ謂ニ華内ノ障ノ滅不滅一¹⁵

良忠は往生の時にすでに五逆罪を滅したはずなのに、どうしてまたこの五逆罪を償うのかという疑問を持ち出している。解答として、臨終の時に五逆罪の粗大な罪を滅したけれども、微細な罪はまだ残っていると説く。龍興（生没年不明）の『観無量寿経記』によると、臨終の時に異熟果の因、つまり生死輪廻の因を滅するとし、さらに蓮華の中で増上果の因、すなわち華に包まれるという否定的な環境をもたらした業の余勢を滅するとしている。また懐感（生没年不明）の『釈浄土群疑論』巻七では、罪障があつて蓮華が開くのが遅いということがあつたらば、どうして業障によつて苦しみの果報を受けないのかという疑問を挙げてゐる。懐感には多種があるけれども、前生に菩提心を發して、至心に念仏を称えたことによつて滅罪すると説き、微細の業は残つてゐるけれども、それが異熟因となつて苦果を生じることはないと、宿善の因という方面から説明を施してゐる¹⁶。よつて極樂に往生しても、全き滅罪ではないゆゑに業障は残つてゐるが、極めて微細なため、生死輪廻の因にはならないので、苦を受けることはないという。そして良忠はこの『往生論註』の「五逆罪を償う」の文は、往生の障りを論じてゐるだけで、蓮華内で障りを滅するか否かを論じてゐるのではないということである。つまり十二大劫の間、蓮華の中で五逆罪を償う何等かの行為をしてゐるわけではないということである。この

ような良忠の解釈は曇鸞の割注で説明されていない内部構造を、諸師の解釈を用いて明らかにしたこと、に意義があるといえる。

おわりに

曇鸞は衆生自身の力ではどうしようもない生死輪廻において積み重ねてきた罪業のはたらきを、衆生が阿弥陀仏の名号を称えることによって、三界の繋業の障りを滅して往生することができる、と説く。一見すれば、罪業の有無の問題が関係しないように見える。しかし良忠の解釈によれば、異熟因となる「生死の罪」を除いただけであって、まだ微細な罪が残っていると見る。したがって往生した後もその罪のために、蓮華の花が開くのに時間がかかるという業報を受けるとの理解を示し、業の原則を無視することはないのである。

その業報の考えを曇鸞は、往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三つの段階で滅していくと考えた。曇鸞は『観経』の一説に「まさにこれをもって五逆罪を償ふべし」の文言を入れることによって、五逆罪の者でも往生を得ることや、極楽浄土でも罪を滅していくことを表そうとしていた。この娑婆世界において、往生の障り以外の滅しきれない罪を「償うべき」と考えていた所に、極楽浄土での衆生の取り組みべき課題があり、また曇鸞の罪意識が表れているのである。

註記

- 1 『観経』(『浄全』一・四〇、『大正蔵』一二・三四二a)。
- 2 『観経』(『浄全』一・四二、『大正蔵』一二・三四二c)。
- 3 『観経』(『浄全』一・四二—四三、『大正蔵』一二・三四三a)。『浄全』では「五百億劫」とあり、『大正蔵』では「五百億劫」とある。
- 4 『観経』(『浄全』一・四三、『大正蔵』一二・三四三b)。

1 6	『积浄土群疑論』卷七（『浄全』六・九六b）。	
1 5	『無量寿経論註記』卷三（『浄全』一・三〇五a b）。	
1 4	『往生論註』卷下（『浄全』一・二四一a）。	
1 3	『往生論註』卷上（『浄全』一・二三四b 二三五b）。	
1 2	『往生論註』卷下（『浄全』一・二四五b 二四六a）。	
1 1	『觀経』（『浄全』一・五一、『大正蔵』一二・三四六b）。	
1 0	『觀経』（『浄全』一・五一、『大正蔵』一二・三四六b）。	
9	『觀経』（『浄全』一・五〇、『大正蔵』一二・三四六a）。	
8	『觀経』（『浄全』一・四九—五〇、『大正蔵』一二・三四五c 三四六a）。	
7	『觀経』（『浄全』一・四九、『大正蔵』一二・三四五c）。	
6	『觀経』（『浄全』一・四六、『大正蔵』一二・三四四b）。	
5	『觀経』（『浄全』一・四五、『大正蔵』一二・三四四a）。	

*原文の（ ）内は原典の割注の意である。

第二章 『安樂集』における懺悔をめぐる――浄影寺慧遠・智顛・吉蔵と滅罪との観点から――

はじめに

道綽（五六二―六四五）がどのようにして罪を滅ずると考えていたのか、を「懺悔」という語をめぐる考察してみたい。道綽の『安樂集』には「懺悔」の語が三回用いられている。すべて第一大門の第一「教興の由る所、時に約し機に被ることを明して、勸めて浄土に帰せしむ」の中で説かれ、それ以外の所では見られない。この「懺悔」の背景についてはいくつかの研究があり、いまだ成果をまとめられたものはない。そこで先行研究をまとめたい（ただし年代順ではない）。

まず塚本善隆は、建徳三（五七四）年の北周武帝（五四三―五七八年、在位五六〇―五七八年）の廢仏を目の当たりにし、隋代に仏教を復興した隋の高祖文帝（五四一―六〇四、在位五八一―六〇四）が、先代皇帝の懺悔せずにはいられなかったという事例を挙げる。すなわち、文帝の開皇十一（五九一）年の詔には「含識に代つて重ねて懺悔す」とあり、ついで開皇十三（五九三）年の仏成道の日（十二月八日）には、文帝は自らの名において、すべての人々に代つて過去の廢仏の罪を懺悔する文を発表している（『歴代三宝紀』卷一―一）という。そして塚本は「この皇帝の下で再出家した道綽が、皇帝の念願と同様に一切衆生の平等の救済を提唱し、「今こそ懺悔し修福して仏の名号を称し、恒懺悔の人たるべき時」と強調する浄土教を説き出したのは、時の政治の強い流にそうものといえるであろう」と述べている²。

次に矢田了章は道綽が「懺悔」を末法時の衆生の実践すべきものであるとし、「道綽は「常念に修する」こと即ち称名の相續が、そのまま常に懺悔することと考えていたと言えるのである。称名と懺悔が本来異なる概念をもつものであることは言うまでもないことであるが、道綽において称名することは懺悔することであるというのであるから、称名することのなかに懺悔ということを内包していると考えていたことが理解できる。ここに道綽が浄土往生の行道を説くなかで懺悔を説かない理由が存するのである。即ち、道綽は称名を中心とした浄土往生行を

実践し、心想無間なる願生心を相續することが、そのまま懺悔することであると考えていた」とし、また「道綽は当時風靡していた末法思想を受容することによって、自己の罪悪意識を深化させ、末法内存在のなすべきものとして、当時仏名礼誦との合糅において一般化していた懺悔を積極的に受容した」と述べている³。

次に成瀬隆純は『続高僧伝』道綽伝に見える「綽般舟、方等、歳序常弘⁴」に注目して、道綽が方等行（方等懺）の実践を行っていたと見ている。また『続高僧伝』の慧瓚伝に「重過則依方等⁵」とあることから、道綽の師である慧瓚（五三六―六〇七）も方等行を実践していたとし、道綽が慧瓚の教団に属していた時から方等行の実践を行っていたと指摘している⁶。

柴田泰山は成瀬と同様に『続高僧伝』道綽伝の記述に注目して、道綽の時代には『大方等陀羅尼經』を典拠とした懺悔法が広く行われていた⁷という。また「道綽が『大方等陀羅尼經』の諸戒と懺悔法に詳しかった」と述べている⁷。

殿内恒は先の成瀬の研究、すなわち『続高僧伝』の記述と『安樂集』に説かれる「懺悔」を関連させている。また道綽が、帰浄後も方等行を修し続けていたとしている⁸。

宮井里佳は道綽が称名と懺悔とを結びつけて説いたのは、南北朝以来の仏名經典による礼懺儀礼の流行を承けていたのではなからうかとの見解を示している⁹。

杉山裕俊は道綽以前の中国仏教界で禅觀經典にもとづく仏前での懺悔が広い地域で実践されたことと、仏名懺悔の盛行と阿弥陀仏信仰との関わりから、道綽が仏名行による懺悔と滅罪を強調して説くとする¹⁰。

このように『安樂集』の懺悔をめぐることは、隋代の王朝による懺悔の事例・末法時の罪悪的存在としての衆生の仏道実践に不可欠なもの・『仏名經』による礼懺儀礼の流行という時代的側面と、師による方等行の実践の継承という側面から考察されてきた。

本章ではこれらとは別の視点、すなわち道綽より先に活躍した浄土教の諸師、浄影寺慧遠（五二二―五七七）・

天台大師智顛（五三八―五九七）・嘉祥寺吉蔵（五四九―六二三）に注目して、道綽の懺悔観との比較を試みたい。結論を先取りすれば、本研究は先行研究の見解を超え出るものではない。しかし比較的新しい時代の諸師を見ることによって、懺悔をどのように考えていたかを知ることができる。そして道綽の懺悔は、いわば易行思想に基づいて、かなり程度を落としたものといえる。しかしそれは『観経』に説かれている滅罪の教説を信じ、称名と懺悔を結びつけたところに道綽の功績があると考ええる。

第一節 中国仏教界における懺悔の動向

まず道綽の『安楽集』に入る前に、道綽の周辺時代における中国仏教界の「懺悔」にまつわる動向を確認しておきたい。

北周の武帝は、五七四年に道教・仏教とともに廃する詔を下し、それによって寺院や経像は破壊され、僧尼もすべて還俗させられた。五七七年には北斉を滅ぼし、この領内でも廃仏を行ったとされている。このような廃仏によって、前述した隋文帝による懺悔が五九一年と五九三年に行われることとなり、また信行（五四〇―五九四）の三階教の盛行を見、道綽に「末法」という時代を意識させることとなった¹¹。三階教は自己の内に悪を認め、また懺悔をしたことで知られている。

隋文帝による懺悔が行われたのと同じ五九三年には、『占察善悪業報経』（以下、『占察経』と略す）によって、塔懺法を行なうことが民衆の間で流行し、これを禁止する勅が下されたという¹²。この『占察経』は智顛の『法華三昧懺儀』を参照してつくられたといわれている¹³。また三階教文献の『七階仏名経』への影響も示唆され¹⁴、『占察経』が懺悔・滅罪・称名という具体的な儀礼に連なっていることは、同時代における中国仏教の大きな趨勢の一端であったことを表明しているとされている¹⁵。

また南北朝時代頃から、滅罪等の功德を得ることを目的とする仏名經典が翻訳、撰述されるようになり、それ

にもとづく礼懺の儀礼が盛んに行われ始めた¹⁶。特に隋代の仏名信仰には、厳格に所説の經典をふまえ、普仏・多仏を徹底しようとする特徴があるとされ、北朝時代の雑多な仏名信仰に対し、隋代の仏名が整理統一されている印象を受けると指摘されている¹⁷。

このように道綽の生存時代の中国仏教界では、廢仏によつて末法の意識がされはじめ、自身の罪に目を向け、懺悔すべき意識が起り始めたと考えられている。

第二節 『安樂集』における懺悔

第一項 『安樂集』における懺悔

先に問題とする『安樂集』における「懺悔」について検討したい。『安樂集』第一大門では、次のように述べている。

是ノ故ニ大集月藏經ニ云、佛滅度ノ後、第一ノ五百年ニハ、我カ諸ノ弟子學^{スルコトヲ}、慧ヲ得ニ堅固^{ナルコトヲ}、第二ノ五百年ニハ、學^{スルコトヲ}、定ヲ得ニ堅固^{ナルコトヲ}、第三ノ五百年ニハ、學^{スルコトヲ}、多聞讀誦ヲ得ニ堅固^{ナルコトヲ}、第四ノ五百年ニハ、造ニ立シ塔寺ヲ、修^{レシ}福ヲ懺悔^{スルコトヲ}、得ニ堅固^{ナルコトヲ}、第五ノ五百年ニハ、白法隱滯シテ多ク有ニ諍訟一、微シク有ニ善法一得ニ堅固^{ナルコトヲ}

18

ここでは『大方等大集經』（以下、『大集經』と略す）「月藏分」¹⁹を引用して「仏弟子らは、仏が滅度した後の、第一の五百年では、智慧を修めることが盛んとなり、第二の五百年では、定を修めることが盛んとなり、第三の五百年では、多聞・読誦を修めることが盛んとなり、第四の五百年では、塔寺を造立し、福德を修め、懺悔する

ことが盛んとなり、第五の五百年では、清浄な教えが隠れ滞つたために、多く争いが起こるが、わずかに善法があるのでそれを修めることが盛んとなる²⁰という。

このように道綽は五つの五百年説を挙げ、時代とともに修行と機根が異なることを説いている。そして第四の五百年では原文にはない「修福懺悔」の語を付加するのである²¹。続けて道綽は次のように述べている。

又彼ノ經ニ云、諸佛出^レタマフニ世ニ有^ニテ四種ノ法一^ニ度ニス衆生ヲ。何等ヲカ爲^レ四ト。一ニ者口ニ説ク十二部經ヲ。即是法施ノ度衆生ナリ。二ニ者諸佛如來ニ有^ニテ無量ノ光明相好一^ニ、一切衆生但能ク繫^レテ心ヲ觀察スレハ、無^レシ不^レトイフコト獲^レ益ヲ。是^レ即身業ノ度衆生ナリ。三ニ者有^ニテ無量ノ徳用、神通道力、種種ノ變化一^ニ。即是^レ神通力ノ度衆生ナリ。四ニ者諸佛如來ニ有^ニテ無量ノ名號一^ニ。若ハ總若ハ別、其^レ有^ニテ衆生一^ニ、繫^レテ心ヲ稱念スレハ、莫^レシ不^レトイフコト除^レキ鄣ヲ獲^レテ益ヲ、皆生^ニ佛前一^ニ。即是名號ノ度衆生ナリ。

計ルニ今時ノ衆生ハ、即當^ニ佛去^レタマヒ世ヲ後ノ第四ノ五百年ニ。正ク是^レ懺悔シ、修福シテ、應^レキ稱^ニ佛ノ名號一^ニ時ノ者ナリ。若一念稱^{スレハ}阿彌陀佛一^ニ、即能ク除^ニ却ス八十億劫ノ生死ノ之罪一^ニ。一念既^ニ爾ナリ。況ヤ修^{スルハ}常念一^ニ、即是^レ

恆懺悔ノ人也²²

ここでは「彼の經に云く」として、諸仏が衆生を濟度する四種の法を説く。すなわち口で十二部經を説く法施による度衆生、諸仏如來の光明や相好を心に思い觀察する身業による度衆生、種々に変化が可能な神通力による度衆生、名号を心に思い称えることによつて障りを除き利益を得て仏前に生ずる名号による度衆生である。道綽はまさに今は仏滅後の第四の五百年であり、懺悔し福徳を修し、仏の名号を称える時であるとしている。そしてもし一念でも阿彌陀仏と称えたならば、八十億劫の生死の罪を除くとし、まして常に念仏を修するのは、常に懺悔する人であるという。

道綽は名号に除障（滅罪）の意味を加えている。またここでの念仏と懺悔は同じ行という意味ではなく、あくまでも念仏と懺悔には滅罪という共通の功德があることを指していると指摘されている²³。

さて「彼の経」をめぐってはさまざまな解釈があるが²⁴、先の『安楽集』の引用から考えると『大集経』となる。しかしそれより問題となるのは、道綽がここで何を主張したかったか、ということである。それはその前に「即是名號度衆生」とある通り、諸仏如来の名号を称えることによつて済度されることにあると指摘できる。よつて道綽は『大集経』に「修福懺悔」の語を付加し、仏の名号を称える時であると主張する。そのような經典への付加の背景には、道綽が末法の時代に主体的自己の問題として受け止め、実践すべきこととして懺悔を論じようとしたとされ、称名の相続を重要としたと指摘されている²⁵。

これに加えて注目すべきことは、道綽が『観経』に説かれる五逆十悪を犯した下品下生の称名行を、「臨終」という時間の限定を省いて、常時の自身の修すべき行にしたことである。特に道綽が「一念阿弥陀仏を称えれば、即ち能く八十億劫生死の罪を除却す」と述べ、称名念仏の滅罪性に注目していることは、何らかの意図があったと受け取れる。

第二項 良忠『安楽集私記』における「懺悔」の解釈

ここでまず良忠の解釈を見ていきたい。良忠は『安楽集私記』巻上で、先の第一大門の引用を解釈して次のように述べている。

第一門ニ五アリ…（中略）…三ニ計今時ノ下、至ニ懺悔人也^ニ、明^下念佛滅罪、即當^中懺悔修福^上^ニ26

すなわち第一大門を五つ分ける中、その第三の念仏滅罪は懺悔修福に当たるとしている。

三ニ明^ス念佛即懺悔^一中ニ、計今時衆生等^ト者、今師ノ在世ハ、佛ノ滅後一千五百十一年以後也。計ルニ入^ニテ末法^ニ、一十一ノ年誕生、第四ノ五百年ノ初ノ師ナリ。故ニ以^ニ修福懺悔^ノ文^一、釋^ニ稱名ノ行^一、勸^ニ今ノ機^一也²⁷

ここでは道綽を末法に入つて第四の五百年の初めの方の師であるとしている。したがつて「修福懺悔」の文によつて、称名の行を解釈して当今の機に勧めるという。

ここから考えると道綽は称名の行を勧めるために、「修福懺悔」の語を付加したことになる。ここまでのことをまとめるとこのようになる。

・念仏滅罪^ニ懺悔修福

・念仏^ニ懺悔

・称名^ニ修福懺悔

良忠によれば、道綽が念仏滅罪を説く理由はそれが修福懺悔となり、称名の行を勧めるためにあつたといえる。そして良忠はこのことに関して、四つの問答を挙げる。

①問、修福懺悔^ハ、不^ニラ^ス必^シモ念佛^ノミ^ニ。福^ハ通^シ三福^ニ、懺^ハ互^ニルカ事理^一故^ニ如何。

答、福懺雖^レ通^ト三福事理^一、而^モ於^ニ其中^一、稱名^ニ有^{コト}ハ懺悔ノ義^一者、何^ソ致^レン疑^ヲ也²⁸

すなわち「福」は三福に通じ、「懺」は事理を含むとするが、どうして「修福懺悔」を念仏だけに限るのかと問うている。解答として修福や懺悔は三福・事理に通じているけれども、その中で称名には懺悔の意味があるからであると答えている。

②問、稱名即懺悔、有^ニ何ノ證^一耶。

答、念佛滅罪ノ文、散^ニ在^{セリ}諸經^ニ。皆念佛懺悔ノ證也²⁹

良忠は稱名即懺悔の証拠については、諸經に念佛滅罪の文が散在しているからであると答えている。ここでは念佛懺悔と念佛滅罪を同義と考えている。

③問、若シ心ニ縁^ニシテ罪體^一ヲ、起^ニシテ悔過ノ心^一ヲ、然^{シテ}後稱名スル時^キ爲^ニ滅罪^一スタヤ。直^ニ稱^{スル}佛名^一ヲ時^キ爲^ニ滅罪^一スタヤ。

答、若シ思^ハ罪^ニ無^レ過、雖^ニ稱名^一スト、不^レ可^ニ滅罪^一ス。若^ニ馮^テ佛力^一ヲ稱^ル名號^一者ハ、雖^レ不^ト別^{シテ}縁^ニ罪體^一ヲ、可^レ成^ル滅罪懺悔ノ法^一也³⁰

すなわち罪体に対して、まず悔過の心を起こし、その後稱名する時に滅罪するのか、それとも直接仏名を称する時に滅罪するのか、と問うている。良忠はもし罪に過失がないと思うならば、稱名したとしても罪を滅することとはできないが、仏力に頼って名号を称える者は、一つ一つ特別に罪体に思いめぐらさなくとも滅罪懺悔の法となると答えている。

すなわち罪に対して悔過の心を起こし念佛を称えるならば罪を滅することができる、もしくはは仏力に頼って念佛を称えるだけでも罪を滅することができるとしている。つまりその時の心のあり様（悔過・帰依）が滅罪に関わると述べている。

④問、唯馮^{ニテ}佛力^一ヲ、成^ル懺悔ノ法^ト。有^ニ誠證^一耶。

答、本願ノ中ニ、直^ニ云^テ至心等^ト、無^シ懺悔ノ言^一。下三品ノ文モ、亦無^シ懺悔ノ言^一。故^ニ群疑論三ニ、釋^{スル}五逆ノ除取^一中ニ、第一師ノ云、一ニ觀經ニ取^ハ者、是^レ懺悔ノ人ナリ。壽經ニ除^ハ者、是^レ不懺悔ノ人ナリ^上。徵^{シテ}此ノ釋^一云、未^レタ知^ラ念佛能^ク滅^ル罪^ト不^ヤ。若^シ不^レトイハハ能^ハ滅^{コト}者、何^ニ因^カ經ニ言^ニ於^テ念念中除八十億劫生死之罪^ト。若^シ念佛能^ク滅^ル罪^ト者、何^ニ因^カ言^下不^ス懺悔^一セ、遂^ニ被^上除^カ也。又觀經ニ取^ル逆^ヲ經文、何^ノ處^カ有^ル懺悔ノ之語^一。禪林ノ式ニ云、不^レ堪^ニ事理ノ懺悔^一者ハ、一心ニ可^レ念^ニ彌陀佛^一云。雖^三別^{シテ}不^レ起^ニ罪空發露ノ之心^一、而^モ厭^ヒ生死^一、願^ニ淨土^一、一心ニ稱名^{スル}者、可^ニ滅罪往生^一也³¹

ここでは「問う。ただ仏力を頼めば懺悔の法となるというのは証拠があるのか。答える。四十八願の中、「至心」等と言って懺悔の語はない、また下三品にも懺悔の語はない。したがって『群疑論』卷三³²では、五逆除取を解釈する中で、第一の師は『觀經』で摂取するというのは懺悔の人であり、『無量壽經』で除かれるのは不懺悔の人である」という。しかしこの解釈を表してもまだ念仏によって罪を滅することができるのかと疑問を持つ者に、良忠はまた『群疑論』³³を引用して「(一)もし念仏によって罪を滅することができないならば、どうして『觀經』に「念念の中に於て、八十億劫の生死の罪を除く」と説くのか。(二)念仏によって罪を滅すというならば、どうして懺悔せずに「遂に除かれる」と言うのか。(三)『觀經』に五逆を救い取る經文のどこに懺悔の語があるのか」と、三つの反論を挙げている。そして永觀の『往生講式』には「事理の懺悔に堪えられない者は、一心に阿彌陀仏を念じなさい³⁴」と述べているという。このことから良忠は特別に罪空發露の心を起こさなくとも、生死を厭い、淨土を願って、一心に稱名する者は滅罪往生することができるとしている。

このように良忠は「修福懺悔」に関して、四つの問答を挙げる。特に②と④の問答は注目に値する。良忠は、

称名即懺悔は念仏滅罪の文が諸經に散在しているから、念仏懺悔の証拠であると言って、懺悔と滅罪を混同させて答えている。これは懺悔と滅罪が別々でなく一組で考えられていることに起因するのであろう。ではなぜ懺悔と滅罪は一組で考えられるのかについて考えてみたい。

第三節 諸師における懺悔滅罪

第一項 淨影寺慧遠における懺悔滅罪

道綽の生存時代に先行する淨土教の諸師として淨影寺慧遠（五二三—五七七）がいる。道綽の出家時（五七六年）から考えても、また大業五（六〇九）年に淨土教へ帰依していることから考えても³⁵、道綽が慧遠と直接関わったことはないといえる。しかし道綽の『安樂集』には慧遠の『觀無量壽經義疏』の影響を受けている箇所がある³⁶。そこで慧遠の著作を見ていきたい。

『觀經』には懺悔の語が二回見える。その内の一つ、すなわち韋提希が「閻浮提の濁惡世を樂はず。此の濁惡の処には、地獄・餓鬼・畜生盈満して、不善趣多し。願くは我れ未來に、惡声を聞かず、惡人を見ざらん。今世尊に向かつて、五体に投じて、哀を求めて懺悔す³⁷」と言うことに関して、淨影寺慧遠は『觀無量壽經義疏』巻本において次のように註釈している。

自下第三、對_レ前所_レ厭、懺_二滅惡因_一。今向世尊五體投地、明_二懺方便_一。兩手二足、及與頭頂、是其五體。五輪設_レ禮、爲_レ敬法尔、故云_二投地_一。求哀懺悔、正明_レ懺也。求_三佛哀憐、聽_二己懺謝_一、故曰_二求哀_一。懺摩胡語、此云_二悔過_一。胡漢並舉、故曰_二懺悔_一。彼韋提希何時造_レ罪、今求_二懺悔_一。謂過去世。韋提何緣知_二過有_一罪、今求_二懺悔_一。釋言、韋提今生_二惡子_一爲_レ之。被_二幽閉_一將_レ果驗_レ因、明_二過有_一罪。恐此罪業、現償不_レ盡、當_二更受_一之。故須_二懺悔滅_一³⁸。

ここでは「ここからは先に〔韋提希が〕厭う所に対して、悪因を懺悔し滅す〔ことを説いている〕。〔今向世尊五体投地〕とは懺悔の方便を説いている。〔五体とは〕体の両手・両足・頭の五つである。五体で礼拝をするのは恭敬を表す。よって「投地」という。「求哀懺悔」とは、まさしく懺悔を説いている。〔韋提希は〕仏に哀れみを求めて、自身が懺悔することを聞き入れてくださいと願う。よって「求哀」という。懺摩（クシヤマ）は外国の言葉、中国では悔過と言う。外国と中国の語を並べ挙げる。よって「懺悔」という。韋提希はいつの罪を今懺悔するのか。すなわち過去世である。韋提希は何によって過去に罪があるのを知って、今懺悔するのを求めたのか。解釈して言う。韋提希は今、悪子を生んだことに懺悔している。幽閉される果報によって因を表して、過去に罪があることを明らかにした。この罪業を現に償っても尽きずに、さらに果報を受けることを恐れた。よって必ず懺悔して滅ししなければならない」とする。

すなわち慧遠は懺悔が「懺摩」と「悔過」の合成語であるとし、懺悔に滅罪の機能があることを説いている。また懺悔に関して、慧遠は『無量寿経義疏』卷下において、『無量寿経』卷下の冒頭部分を解釈して、次のように述べている。

問曰、於ニ彼觀經之中一、説ニ五逆等皆得ニ往生一。今此經中言レ不レ得レ生。此言何論。釋有ニ兩義一。一約レ人分別。人有ニ二種一。一者久發ニ大乘心一人、遇レ縁造レ逆、如ニ闍王等一。此雖レ造レ逆、必有ニ重悔一。發心求レ出。能滅ニ重罪一、爲ニ是得レ生。觀經據レ此。二者先來不レ發ニ大心一、現造ニ逆罪一。多無ニ重悔一、不レ能ニ決定發ニ菩提心一。爲ニ是不レ生。此經據レ此。

二約レ行分別。行有ニ定散^一、有レ人雖^三復造ニ作逆罪^一、能修^二十六正觀善根^一、深觀^二佛德^一、除^二滅重罪^一、則得^二往生^一。觀經據^レ此。若人造^レ逆、不^レ能^レ修^二習觀佛三昧^一、雖^レ作^二餘善^一、不^レ能^レ滅^レ罪。故不^二往生^一。此經據^レ此³⁹。

慧遠は『無量壽經』と『觀經』に説かれる五逆罪人の往生に関して、人と行とに分けて考えている。まず人については、阿闍世王のように、五逆罪を造ったものが深く懺悔し、また発心して生死の世界から出ようと求めるならば、重罪を滅して往生することができるとする。したがって懺悔と菩提心によって重罪を滅するという⁴⁰。そして五逆罪を滅することによって往生することができるとしている。一方、五逆罪を犯した者が深い懺悔もなく、決して菩提心を発さないならば往生することはできないと説いている。

また行については、五逆罪を造ったものが『觀經』の十六正觀を修して、深く仏徳を觀想したならば、重罪を滅して往生することができるとする。すなわち觀佛三昧によって重罪を滅して往生することができるとしている。一方、五逆罪を犯した者が觀佛三昧を修習することができなかつたならば、他の善根を植えたとしても罪を滅することができないから、往生することができないという。

同じ見解として、慧遠は『觀無量壽經義疏』卷末において次のように述べている。

又問、大經説^三五逆不^レ得^二往生^一。此經宣^二説逆罪得^レ生^一。其義云何。釋有^二兩義^一。一約^レ人分別。造逆罪人有^レ上有^レ下。善趣已前常沒造逆、説以爲^レ下。善趣位中、遇^レ緣造^レ逆、説^レ之爲^レ上。如^二世王等^一。上人造逆、必有^二重悔^一、令^二罪消薄^一。容便得^レ生。此經就^レ之、故説^三五逆亦得^二往生^一。下人造逆多无^二重悔^一。不^レ可^レ得^レ生。大經就^レ此、故説^レ不^レ生。

二約レ行分別。造逆之人、行有_二定散_一。觀佛三昧名レ之爲_レ定。修_二餘善根_一、説以爲_レ散。散善力微不_レ能_レ滅_二除五逆重罪_一。不_レ得_二往生_一。大經就_レ此、故説_レ不_レ生。定善力強能消_二逆罪_一。容_レ得_レ往。此經明_レ觀、所以説_レ生、分別如_レ是⁴¹

先ほどと同様に慧遠は人と行に分けて考えている。まず人については、善趣以前（初発心以前⁴²）と善趣位の人（初発心以後）とに分ける。善趣位の人には五逆罪を造っても必ず深い懺悔があつて、罪を薄くさせて、往生することができると思つて説いている。一方、善趣以前の下人は五逆罪を造つたとしても深い懺悔をしないので往生しないと思つている。

また行については觀仏三昧を定とし、その他の善根を散と規定する。そして散善は力が微かなので、五逆重罪を滅することはできないとし、定善すなわち觀仏三昧は力が強いので、五逆罪を消すことができ、往生することができると思つている。

慧遠は五逆罪の滅罪の方法として、菩提心を發して懺悔することと、觀仏三昧を行することの二種を挙げている。その中懺悔の場合は、「罪を消薄せしむ」と言つて、完全な滅罪ではなくても往生することができると思つている。

また五逆罪のことに關して、慧遠は『大乘義章』卷七「五逆義七門分別」において、次のように述べている。

次明五逆、可盡不盡。五逆之罪、是定報業。假修對治、但可令輕、不可令盡。故成實云、五逆之罪、但可令滅、不可都盡。如王法中有重罪者、但赦令輕、不可全放。故彼闍王、殺父之愆、詣佛懺悔。如來但言阿闍世王重罪微薄、不言滅盡。五逆之業。略之云爾⁴³

すなわち「次に五逆の滅尽・不尽について明らかにする。五逆罪は定報業である。仮に罪を対治することを修めたとしても、ただ罪を軽くさせるだけで、滅尽させたわけではない。だから『成実論』には、「五逆罪はただ消滅させるも、すべてを滅し尽したわけではない」と説いている。王法において重罪ある者は、ただ罪を軽くすることを許すが、全く罪から放したわけではないのと同じである。したがって阿闍世王の父を殺す罪は仏に会って懺悔すると、仏は阿闍世王の重罪を軽く（微薄）させたと言うが、滅し尽したとは言っていない」という。ここでは五逆罪の内、殺父を犯した阿闍世の罪を、仏に懺悔したことによって、罪を薄くしたのみで滅し尽くしたわけではないとしている。

このように慧遠は菩提心を発した上で懺悔した場合と観仏三昧を修めた場合の二種によって、五逆罪をも滅すことができる」と説いている。しかし道綽のように、念仏に懺悔と取れる表現を見ることはできない。

第二項 智顛における懺悔滅罪

次に智顛（五三八―五九七）について見ていく。道綽と智顛については交流を持っていたかはいまだ明らかになっていないが、「方等懺」を修していたことから、智顛の著作を見ていた可能性が指摘されている⁴。「天台三大部」を聴講筆録したと言われる弟子の章安大師灌頂（五六―六三二）は『隋天台智者大師別伝』を著して、次のように述べている。

四十八願莊嚴淨土、華池寶樹、易往無人。火車相現、能改悔者、尚復往生、況戒慧熏修。行道力故、實不唐捐。梵音聲相實不誑人^{4 5}

つまり「四十八願の莊嚴淨土、蓮華の池や宝樹などがある極樂淨土は往生しやすいが往生する人はいない。臨

終に地獄の火車が現われても、改悔する者は往生することができる。まして戒や智慧を熏修する者はなおさらである。行道の力によるから、どうして無駄となることがあるか。仏の声は真実であつて人をだまさない⁴⁶という。

ここでは滅罪との関連は説かれていないが、懺悔すれば地獄の火が消え、往生することができる⁴⁷と説かれていることから、懺悔による滅罪によって往生することができると考えられていたことが読み取れる。

また時代は下るが湛然（七一―七八二）が智顛の『維摩經文疏』（全二八卷）刪略して十卷本とした⁴⁷という『維摩經略疏』では、懺悔について次のように述べている。

經云、犯重罪者、臨終之時、懺悔念佛、業障便轉、即得往生⁴⁸。

すなわち『觀經』に重罪を犯するものも、臨終の時、懺悔念佛すれば、業障即ち轉じて往生を得と説いている⁴⁹という。

ここでは懺悔念仏によって業障が轉じて往生することができるとしている。

さて智顛の著作の中で懺悔についてはどのように説かれているのか。智顛の著作の中には懺悔の語は多く見られ、すべて扱うことはできない。先行研究によって述べるならば、智顛の懺悔は、持戒を扱う所で詳しく説かれ、破戒の克服方法と止觀の開発へと導くものとされている⁵⁰。管見の限りではあるが、智顛の『積禪波羅蜜次第法門』（以下、『次第禪門』と略す）・『天台小止觀』（以下、『小止觀』と略す）・『方等懺法』・『摩訶止觀』には、懺悔の方法が説かれている。今はそれに注目したい。

『次第禪門』卷第二には、懺悔の中に二つあるとする。すなわち一つには懺悔心を運ぶ、二つには懺悔方法を明かす、である。その懺悔方法について次のように述べている。

第一正明懺悔法不同者、滅罪之由、各有其法。如衣垢膩、若直以水澆、終不可脫早莢灰汁、則能去之。滅罪之法、亦復如是⁵¹

すなわち「懺悔の法の異なりを明かすとは、滅罪の理由はそれぞれの法がある。たとえば衣の垢や油污れは、すぐに水を濯ぐならば、最後まで早莢の灰汁を除けないが、これ（垢や油污れ）を除くことができるようなものである。滅罪の法もまた同様である」という。

ここでは懺悔と滅罪が一組で考えられていることがわかる。

続けて『次第禪門』では懺悔方法は多々あるが、要を取れば三種に過ぎないとし、作法懺悔・觀相懺悔・觀無生懺悔を述べている⁵²。その中の觀無生懺悔を説く中で、次のように述べている。

行此悔者、心如流水、念念之中、見普賢菩薩及十方佛。故知深觀無生。名大懺悔。於懺悔中、最尊最妙。一切大乘經中、明懺悔法、悉以此觀爲主。若離此觀、則不得名大方等懺也⁵³。

すなわち「この懺悔を行う者は、心が流水のように、念々の中に、普賢菩薩と十方の仏を見る。だから觀無生懺悔が深いことを知ることができる。これを大懺悔という。懺悔の中で最尊最妙である。すべての大乘の經典の中に懺悔の法を説いているが、ことごとくこの觀（無生懺悔）を中心としている。もしこの觀を離れるならば、大方等懺ということができない」という。

觀無生懺悔を行うことができた者は、普賢菩薩と十方の仏を見ることができると説いている。それゆえ觀無生懺悔は、すべての大乘經典の中で、懺悔の中心となっているとしている。智顛は觀無生懺悔のように、罪性は空

であると観想することを懺悔の目標としている⁵⁴。

智顛の著作の前半期に属し、さらに『次第禪門』の第二、三、四巻の要門抄出といわれている『小止観』（別名『修習止観坐禅法要』⁵⁵）では、「定を修せんがための故に、すなわちよく如法に懺悔するを、また持戒清浄と名く⁵⁶」と述べ、さらに「もし小乗門によれば、すなわち四重を懺悔する法なし。大乘教門によれば、なお滅除すべし⁵⁷」と述べた後に、懺悔について以下のように説いている。

① 夫欲懺悔者、必須具足十法。何等爲十。一者明信因果。二者生重怖畏。三者深起慚愧。四者求滅罪方法。所謂大乘經中、明諸行法。應當如法修行。五者發露先罪。六者斷相續心。七者起護法心。八者發大誓願、度脱衆生。九者常念十方佛。十者觀罪性無生⁵⁸。

智顛は懺悔しようと思うならば、必ず十法を具えよとしている。すなわち「①因果を信じよ。②罪の重さを怖れよ。③深く慚愧の心を起せ。④滅罪方法を求めよ。大乘經典の中で諸々の修行方法を説いている。それを教えの通りに修行しなさい。⑤犯した罪を告白せよ。⑥罪を相続する心を絶ちなさい。⑦仏の教えを護る心を起せ。⑧大いなる誓願を發して、衆生を救済しなさい。⑨常に十方の仏を念じなさい。⑩罪の本質は無生であることを観想しなさい」という。

ここで注目したいのは先の『次第禪門』と同様に、懺悔の中に④滅罪が含まれていることである。智顛は懺悔の中に滅罪方法を知り、罪を滅する行をしなければならぬとしている。懺悔と滅罪が一組で考えられる所以の一つはここにあると考えられる。

次に『小止観』より後に講述したとされている⁵⁹、『方等懺法』では次のように述べている。

② 今欲懺悔、修善改惡。須違生死順於涅槃。運十種心以爲對治⁶⁰。

すなわち今懺悔しようと思うならば、善を修し悪を改めよという。必ず生死輪廻に背いて、涅槃にしたがうべきであるとし、十種の心を運んで対治しなさいとしている。その十種の心とは（原文は長くなるので省略する）、(1) 正信因果、(2) 当慚愧、(3) 怖畏無常、(4) 發露懺悔罪即消滅、(5) 斷相續心畢竟捨惡、(6) 發菩提心普与一切樂、(7) 修功補過、(8) 守護正法、(9) 念十方仏無量功德神通智慧、(10) 觀罪性空罪從心生⁶¹である。

ここでは發露懺悔することによって罪が消滅するという。また『小止觀』と比べると、『小止觀』の④滅罪方法を求めよと⑧大誓願を發せ、については『方等懺法』では見当たらなくなっている。代わりに『方等懺法』には、(6) 菩提心を起せと(7) 功德を修し過失を補うが入ってきている。最後に『摩訶止觀』では次のように述べている。

③ 今欲二懺悔^一、應下當逆二此罪流^一、用二十種心^一、翻中除惡法^{上62}。

智顛は懺悔しようと思うならば、罪の流れに逆らい、十種の心を用いて惡法を除きなさいという。その十種の心とは（原文は長くなるので省略する）、(一) 正信因果、(二) 自愧剋責、(三) 怖畏惡道、(四) 當發露莫覆瑕疵、(五) 五斷相續心、(六) 發菩提心、(七) 修功補過、(八) 守護正法、(九) 念十方佛、(十) 觀罪性空⁶³である。

『摩訶止觀』と『方等懺法』では、文言の差はあるものの内容的には変わらない。続けて智顛は『摩訶止觀』で次のように述べる。

すなわち「これを十種の懺悔とする。「この懺悔を行う者は」涅槃の道にしたがい、生死の流れに逆らって、四重禁や五逆の過失を滅することができる」と言っている。

つまり十種心がそのまま懺悔になっていることがわかる。

ここで先行研究が指摘するように、道綽が「方等懺」を修していたことから考えるならば、『方等懺法』に説かれる懺悔の十種の心を見ていた可能性は考えられる。また『統高僧伝』において道綽は「習禅篇」に収録されていることから、禅を修すための入門書である『小止観』、また禅の方法を説く『摩訶止観』の二つを読んでいたことは推測できる。特に『小止観』の懺悔の方法を説く中で、「④滅罪方法を求めよ。大乘經典の中で諸々の修行方法を説いている。それを教えの通りに修行しなさい」と説く所に道綽が注目し、この説を踏襲していたならば、その通りに滅罪方法として、『観経』の下品下生に説かれる称名の滅罪を求めたと考えられる。これによれば、念仏と懺悔が同じ行として考えることができる。これに関してはあくまで推測であり、今後、道綽と智顛の関係をさらに明らかにする必要があるが、確かなことは、智顛は懺悔行に十種の心、特に罪性無生を観想することを要求して重罪の滅罪を考えていたのに対し、道綽は懺悔行をより簡単に念仏を称えるだけにし、かつ常時に懺悔を修すことができることにしたことである。ここに道綽の懺悔の特色があるといえる。

第三項 吉蔵における懺悔と滅罪

次に吉蔵（五四九―六二三）について見ていく。道綽と吉蔵との結びつきはいまだ明らかにされていない。吉蔵は道綽より十三年早く生まれている。吉蔵の著作も多々あるが、今は浄土教に関連のある『観無量寿経義疏』について見ていきたい。吉蔵の『観無量寿経義疏』では、『大智度論』を引用して、次のように述べている。

念佛三昧遍治一切。遍治三毒、遍治三障。以三昧治三障。以三昧治三毒三障。故所以作此觀三昧、即生彼淨土也⁶⁵。

ここでは「念仏三昧は一切を対治する。三毒をすべて対治し、三障をすべて対治する。この三昧によって三障をすべて対治する。この三昧によって三毒・三障をすべて対治する。よってこの觀三昧をなす理由は、彼の淨土に往生することができることにある⁶⁶。」という。

つまり吉蔵は念仏三昧を觀仏三昧ととらえ、それによって三毒三障を除くことができるとしている。次に吉蔵は懺悔に関して、『觀無量壽經義疏』において次のように述べている。

① 若是今世王作在家利益、利益在家人。何者、我貪國位、殺父王、現身癩病。當墮地獄、已受二華報、地獄果報當至不久。諸國王等莫復如此事。作此事必得惡果。此爲誠作惡之人。故行斯事。又欲開淨土法門、若不害王執母、則無由得開此經淨土因果。又欲示大涅槃之力、王身得病。若不聞涅槃經、却後七日當墮地獄。以下聞大經懺悔故、罪得清淨⁶⁷。

すなわち「阿闍世王は在家人に利益を与える。なぜか。私阿闍世は国位を得るために、父王を殺し身に癩病が現れた。「これは」まさに地獄に墮ちるべき果報を現世で受けていて、地獄の果報はそう遠くない。諸国の王等は、また同じようなことをした者はいない。この事をなせば、必ず悪果を得る。悪をなす人を誡めるために「阿闍世は」この事を行ったのである。また淨土の法門を開こうとしている。もし「阿闍世が」王を害し母をとらえ

ていなかったならば、『観経』の浄土の因果を聞くことができる由縁はなかった。また大涅槃の力を示そうとしている。王は身に病氣を得て、もし『涅槃経』を聞かなかったならば、後七日でまさに地獄に堕ちていた。『涅槃経』を聞いて懺悔することによって罪は清浄になった。経に力用があることを示すために父王を害したのである」という。

ここでは『涅槃経』に説かれる懺悔によって滅罪することを説いている。この懺悔は父を殺すという五逆罪をも滅することを示している。

②問、父王昔殺レ人、應レ墮ニ地獄一。云何得レ爲ニ人王一耶。

解云、彼爾時雖レ殺ニ仙人一、則生ニ怖畏一、懺悔罪滅、今得レ爲レ王。今世王亦爾。殺ニ父王一復懺悔罪得レ滅

68

ここでは父王は昔、人を殺したために地獄に堕ちるべきであったが、どうして人の王となっているのかと問うている。父王は仙人を殺したけれども、怖畏を生じて、懺悔して罪を滅して、今は王となることができたと答えている。同様に阿闍世王も、父王を殺し、また懺悔して罪を滅することができたとしている。

①と同じように懺悔によって五逆罪を滅することができるかといっている。

次に吉蔵の滅罪について見ていく。吉蔵は『観無量寿経義疏』において、『観経』に説かれる「地想観」を修すれば「八十億劫の生死の罪を除く」ことに関して、以下のように三つの問答を設けて述べている。

(1)問、何故觀ニ地水等一、而能滅ニ除多許罪一耶。復不ニ懺悔一。何因縁滅ニ如レ此罪一耶。

解云、此中作二念佛三昧一。然念佛三昧有二種一。一通、二別。但念レ佛名二別念佛三昧一。念二佛國土樹木一、乃至念二佛等一、通念二依正一、名二通念佛三昧一也^{6,9}。

ここで吉蔵は極樂の地水などを觀想することで多くの罪を滅するのか、また懺悔していないのにどのような因縁でこのような罪を滅するのかと問う。吉蔵は極樂の地水などを觀想する中で、念仏三昧をなすから滅罪するとしている。その念仏三昧に二種あるとする。すなわち仏の国土の樹林や仏自体を觀想するのを通の觀仏三昧とし、ただ仏を念ずるのを別の念仏三昧としている。

この問答から推察すると、吉蔵の時代には滅罪の方法としては、懺悔することが当然と考えられていたことが読み取れる。

(2) 問、念佛三昧、何因能得レ滅ニ如レ此多罪一耶。

解云、佛有二無量功德一。念二佛無量功德一、故得レ滅ニ無量罪一也^{7,0}。

すなわち念仏三昧はどのような因があつて多くの罪を滅することができるのかと問うている。解答として、仏には無量の功德があり、それを念ずるから、無量の罪を滅することができるという^{7,1}。

(3) 問、念二佛正果一、可レ得二滅罪一。今念二地水依果一。云何得二滅罪一耶。

解云、此是佛依果佛無漏業所レ起。此樹是佛樹、地水佛地水。念二佛地水一、則是念レ佛。此地水柔軟微妙、不レ如二此間地水一。何者、天上寶物尚傳語往來。況無量壽佛依果耶。此之地水微妙清淨、如レ夢如レ幻。只依不レ異レ正、正不レ異レ依。依正不レ正、正依不レ依。依正不二依正一、識二依正一即識二不依正一。識レ假則識レ中。

若爾豈不_二滅罪_一耶。所以文云、依_二此觀_一時、則得_二無生法忍_一。何意得_二無生法忍_一。以下識_二依正、不依正_一、識_レ假悟_{上レ}中故、得_二無生法忍_一也。若但作_二瑠璃地觀_一、見_二好淨地_一。則生_二貪心_一。以_レ觀_二地不地_一故得_二滅罪_一。故文云、以_二此觀_一者、名爲_二正觀_一。以_二他觀_一者、名爲_二邪觀_一也⁷²。

つまり「問う。仏の正果（正報）を念ずれば、滅罪することができる。今は地水という依果（依報）を念じている。どうして滅罪することができるのか。答える。これは仏の依果は、仏の無漏の業から起こっているからである。この樹は仏の樹、地水は仏の地水である。仏の地水を念ずることは仏を念ずることである。この地水が柔軟で微妙なことは、娑婆世界の地水と同じではない。なぜかと言えば、天上の宝物でさえ伝承されてきた仏の言葉が往来している。ましてや無量寿仏の依果もそうである。この地水は微妙であり清浄であつて、夢・幻のようである。ただ依果は正果と異ならない。正果は依果と異ならない。依果が正果ならば正果にはならない。正果が依果ならば依果にはならない。依正は依正ではない。依正を知れば、不依正を知る。仮を知れば中を知る。もしその通りであるならば、どうして滅罪しないことがあるのか。したがつて『観経』には、「この觀に依る時は、無生法忍を得る」と説いている。どうしたら無生法忍を得るのか。依正や不依正を知り、仮を知り、中を悟ることによつて無生法忍を得るのである。もしただ瑠璃地の觀をなすならば、勝れた浄土の地を見るのである。すなわち貪りの心が生じる。地・不地を觀想することによつて滅罪を得る。したがつて『観経』には、「この觀想をするのを正觀とし、他觀をするのを邪觀とする」と説いている」といふ。

ここでは依果を念ずれば滅罪することができる理由として、仏の依果を念じることがは仏の正果を念じているから滅罪することができるとしている。また吉蔵は地・不地を觀想すること、すなわち空を觀想することによつて滅罪することができるという。

第四節 道綽における「修福懺悔」の付加の意図

さて道綽の懺悔については先に述べた通りであるが、ではなぜ道綽が「修福懺悔」の語を付加したのかについて考察する。

道綽は第三大門の第三「無始世劫従り已来た、此の三界五道に処して、善悪の二業に乗じて苦楽の両報を受け、輪廻無窮に受生無数なるを明かす」において、三悪道に墮ちる者が多いことに関して次のように述べている。

① 何カ故レソ如レナル此レノ。但惡法ハ易レク起リ、善心ハ難レキ生シ故也。今時但看レルニ現在ノ衆生一ヲ、若得レハ富貴一ヲ、唯事ニトシ放逸一破戒一ヲ：（中略）：依ニテ大莊嚴論一ニ、勸三ム一切ノ衆生常ニ須コトヲ繫念現前一。偈ニ云、

盛年ニシテ無レキ患時ハ 懈怠シテ不ニ精進一

貪ニ營シテ衆ノ事務一ヲ 不レ修セ施戒禪一ヲ

臨レ爲ニ死ニ所一レ呑マ 方テ悔テ求ム修レンコトヲ善ヲ

智者應ニ觀察シテ 除ニ斷ス五欲ノ想一ヲ

精勤習心ノ者ハ 終ル時無シ悔恨一

心意既ニ專至ナレハ 無レシ有ニ錯亂ノ念一

智者ハ勤テ投スレハ心ヲ 臨終ニ意不レ散セ

不モノハ習心專至ナラ 臨終ニ必散亂ス

心若散亂スル時ハ 如クセヨ調ルニ馬ヲ用ルカ礎ヲ

若其レ鬪戰ノ時 迴旋シテ不ニ直ニ行カ73

ここでは悪い行いは起こしやすく、善き心は生じにくいとし、現在の衆生を見てみると、富貴を得た者は、ただ放逸となり、戒を破っているとしている。そして『大莊嚴論』によってすべての衆生がいつも目の前のことに念を懸けることを勧めるといふ。すなわちその偈には「若くて患いが無い時は、懈怠で精進することはない。多くの事に貪り営んで、布施・持戒・禅定を修めない。死が近づいてきた時に、まさに後悔して⁷⁴善を修めようとする。智者は観察して、五欲による想いを断ち切りなさい。精進の心が習慣となっていている者は、臨終に後悔することがない。心がすでにひたすらならば混乱する想いがなくなる。智者は勤めて心をよせれば、臨終に心が散乱することがない。習慣となっていないければ、臨終に必ず散乱する。心がもし散乱した時は、馬を調教するのに石臼を用いるようにせよ。戦闘の時のように、旋回するだけでまっすぐ行くことはない」と説いているとしている。

このように道綽は悪い行いは起こしやすく、善き心は生じにくいから、臨終に後悔がないように、常に布施・持戒・禅定などの善行を精進するように勧めている。

同じように臨終の時に關して、道綽は『安樂集』第二大門の第三「広く問答を施し疑情を積去することを明かす」において、次のように述べている。

② 又智度論ニ云、一切衆生、臨終ノ之時、刀風解^レ形^ヲ、死苦來リ逼^メテ、生^ニ大怖畏^一。是ノ故ニ遇^ニ善知識^一、發^シ大勇猛^一、心心相續^シテ十念スレハ、即是増上ノ善根^{ナル}ヲモテ、便得^ニ往生^一。又如^シ有^レ人對^レ敵^ニ破^レ陣^ヲ、一形ノ之力、一時ニ盡^ク用上^ルカ。其ノ十念ノ之善^モ、亦如^レ是ノ也。又若人臨終ノ時生^ニスレハ一念ノ邪見^一、増上ノ惡心^{ナル}ヲモテ、即能傾^ニ三界ノ之福^一、即入^ニ惡道^一也⁷⁵。

つまり『大智度論』には「すべての衆生が臨終の時に、刀のような風によって身体を切られ、死苦が迫って来

て大きな恐怖の心が生じる。したがって善知識に遇って、大いなる勇猛な心を発して、その心を相続して十念すれば、すなわちすぐれた善根であり、往生することができる。またある人が敵陣を破るのに、一生涯の力を一瞬ですべて用いるようなものである。十念の善もまた同様である。またもしある人が臨終に一念の邪見が生じたならば、悪心が強まり、三界の福德は尽きて悪道に入る」と説いているとしている。

臨終に善もしくは悪を行うことによつて、自身の行先、すなわち往生か悪道に行くかが決まることがわかる。ここから道綽が臨終時の態度を重視していたことが読み取れる。

また臨終に関して、道綽は第二大門において次のように述べている。

③ 又問曰、無量壽大經ニ云、十方ノ衆生、至心信樂シテ、欲シテ生セント我カ國ニ、乃至十念センニ、若不シハ生セ者、不レト取ニ正覺ヲ。今有ニ世人一、聞ニ此ノ聖教ヲ、現在ノ一形ニ全ク不ニ作意セ、擬シテ臨終ノ時ニ方ニ欲ニ修念セント、是ノ事云何ン。

答曰、此ノ事不レ類セ。何ンソ者、經ニ云ニ十念相續ト、似ニ若タリ不レ難カラ。然レトモ諸ノ凡夫心ハ如ニ野馬ノ識ハ劇ニ猿猴ヨリモ、馳ニ騁スルコト六塵ニ、何ソ曾テ停息セン。各須下宜ク發ニ信心一、預シメ自剋念シ、使中積習シテ成レシ性ト善根ヲシテ堅固ナラ也。

如三キ佛告ニ大王ニ、人積ニ善行ヲ、死スルトキ無ニ惡念一。如ニ樹ノ先ヨリ傾ケルハ、倒ルルニ必隨カレ曲レルニ也⁷⁶

ここでは「問う。『無量寿経』には「十方の衆生が心から信じ願ひ、我が国に往生したいと思ひ、十念して往生しないならば、正覚を取らない」と説いている。いま世の中の人は、この教えを聞いて、現在の一生涯において全く心に思うことなく、臨終の時にはじめて念仏を修めようとする、この事はどうかであろうか。答える。このこ

とは意味を取り違えている。どうしても言えば、経に「十念相續」というのは難しくはないようであるけれども、諸々の凡夫の心は野生の馬のように、識は猿よりも激しく六境をかけまわり、今まで止められたことがない。したがって各々が信心を發して、あらかじめ自身で念をかけて、行を積み、習性をつくって善根を堅固にしておかなければならない。釈尊は大王に、「人が善行を積み、死ぬときに悪念が起こらない。樹が傾き倒れる時には、必ず曲がっている方に倒れるようなものである」と告げた」という。

すなわち道綽は平生から善行を積まなければならぬとしている。そうすれば臨終に悪念が起こることはないという。

そのような善や悪に関して、道綽は『安樂集』の第九大門の第二「彼此の寿命の長短を明かす」において、次のように述べている。

④ 又彼ノ經ニ云、人生ニレテ世間ニ、凡ソ經ルニ一日一夜ヲ、有リ八億四千萬ノ念一。一念起レセハ惡ヲ、受ク一惡身ヲ。十念念レハ惡ヲ、得ニ十生ノ惡身一ヲ。百念念レハ惡ヲ、受ク一十生ノ惡身一ヲ。計ルニ一衆生ノ一形ノ之中ヲ、百年念レハ惡ヲ、惡即徧ニ滿シテ三千國土ニ、受ク其ノ惡身一ヲ。惡法既ニ爾ナリ。善法モ亦然ナリ。一念起レセハ善ヲ、受ク一善身一ヲ。百念念レハ善ヲ、受ク一十生ノ善身一ヲ。計ルニ一衆生ノ一形ノ之中ヲ、百年念レハ善ヲ、三千國土ニ善身亦滿ツ。若シ得下レハ十年五年、念シ阿彌陀佛ヲ、或ハ至中多年上、後ニ生シテ無量壽國ニ、即受ルコト淨土ノ法身ヲ、恒沙無盡ニシテ不可思議也⁷⁷

すなわち「彼の經（『淨度菩薩經』）」によって、一日の間に八万四千の念があることを説いている。一念悪を犯せば、一つの悪身を受けるとし、その念に応じた悪身を受けるとする。そして百年間、悪を念じたならば、三千國土に遍滿して悪身を受けるといふ。また善法も悪法と同様であるとし、多年にわたって阿彌陀仏を念ずるなら

ば、無量寿国に往生して浄土の法身を受けるとする。

ここでの念仏は憶念することである。その念が悪ならば悪身を受け、善ならば善身を受ける。その中でも道綽は阿弥陀仏を念ずることを相続して無量寿国に往生することを勧めている。

また『安樂集』第三大門の第三のなかにおいて、道綽は次のように述べている。

⑤ 當今ハ末法、現ニ是レ五濁惡世ナリ。唯有ニ淨土一門ノミ、可ニ通入一ス路ナリ。是ノ故ニ大經ニ云、若有ニ衆生一、縱令ヒ一生造^{トモ}惡^ヲ、臨^テ命終ノ時^ニ、十念相續^{シテ}、稱^{セン}我^カ名字^ヲ、若不^レ生^ハ者、不^レ取^ニ正覺^ヲ…(中略)…若論^{セハ}起惡造罪^一ヲ、何^ソ異^ニ暴風駛雨^一ニ。是^ヲ以諸佛ノ大慈、勸^テ歸^ニ淨土^ニ。縱使^ヒ一形造^{ルモ}惡^ヲ、但能繫^レ意^ヲ專精常ニ能念佛^{スレハ}、一切ノ諸障自然ニ消除^{シテ}、定^テ得^ニ往生^ヲ。何^ソ不^{シテ}思量^セ、都^テ無^キ去^ル心^一也⁷⁸

ここでは現在は末法、五濁惡世であるとして、ただ浄土の一門だけが通入すべき道であるとする。「大經に云く」として、一生涯、惡を造った者でも、臨終の時に阿弥陀仏の名字を称えて十念相續したならば往生することができるという。そして衆生が惡を犯し、罪を造ることは、暴風やにわか雨が降るのと同じように激しいので論じきれないとする。したがって諸仏は大慈によって浄土へ帰するように勧めるといふ。たとえ一生涯、惡を造ったとしても、常に心をかけてひたすら念仏するならば、一切の諸障はおのずから除かれ、必ず往生すると説くのである。

こここの「大經に云く」の文言は、道綽が『觀經』と『無量寿經』を合わせて解釈した本願であると考えられている。道綽は凡夫が罪を造ることから抜け出せずに輪廻の中にとどまっている中で、臨終に阿弥陀仏の名字を称えたならば、どのような惡を造ったものでも、往生することができるとしている。それゆえ第一大門では「一た

び往生を得れば、即ち能く一切の諸悪を改変して大慈悲を成ず⁷⁹。」と述べて、往生後に諸悪を改変することができる⁸⁰と説いている。

よって道綽の「修福懺悔」の付加の背景には、凡夫が臨終の時に心が顛倒せず、必ず往生するために、平生の行を精進することにあると考える⁸⁰。

おわりに

道綽が『安楽集』において「懺悔」と説くことに関して、先行研究と別の視点、すなわち同時代性から考察してみた。以下、まとめてみたい。

淨影寺慧遠は菩提心を発した上で懺悔した場合と観仏三昧を修めた場合の二種によつて、五逆罪をも滅することができると説いていた。しかし道綽のように、念仏¹¹懺悔と取れる表現を見ることはできない。

管見の限りではあるが、智顛は懺悔方法として十種の心を持つことを説いていた。特に罪性無生を観想することを要求して重罪を滅することができる⁸¹と説いていた。

吉蔵の同時代には、滅罪は懺悔によつて可能となると考えられていたことを指摘した。吉蔵自身は『観経』によつて観仏三昧でも滅罪することが可能とするが、最終的には空を観想することを主眼に置いていた。

以上、道綽と同時代の諸師がみな懺悔による滅罪を取り上げていた。特に智顛が『小止観』の懺悔の方法を説く中で、「④滅罪方法を求めよ。大乘經典の中で諸々の修行方法を説いている。それを教えの通りに修行しなさい」と説く所に道綽が注目し、この説を踏襲していたならば、その通りに滅罪方法として、『観経』の下品下生に説かれる称名の滅罪を求めたと考えられると推測した。これによれば、念仏と懺悔が同じ行として考えることができる⁸¹ことを提示した⁸¹。

道綽はそのような懺悔を、より簡単な念仏を称えるだけにし、かつ常時に懺悔を修すことができるようにした

所に、道綽の懺悔の特色がある。

また道綽が「修福懺悔」の語を付加したのは、道綽が凡夫の臨終の時の態度を重視していたことにある。道綽は臨終の時のために、平生に精進しなければならぬとしている。それゆえ『観経』の下品下生において、臨終の時に十念称えて滅罪するのを、『安楽集』では臨終という時間の制限を除いて、懺悔という語を加えて常に修する行としたのである。この背景には道綽における業思想（特に無表業）に対する理解が考えられる。

註記

- 1 『歴代三宝紀』卷一二（『大正蔵』四九・一〇八a—b）
 - 2 塚本善隆「道綽の廻心」（『安居講録』第一号、一九五六年）。
 - 3 矢田了章「中国浄土教における懺悔について」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第一三集、一九七四年）。
 - 4 『続高僧伝』卷第二〇（『大正蔵』五〇・五九三c）「綽、般舟・方等、歳序、常に弘め」
 - 5 『続高僧伝』卷第一八（『大正蔵』五〇・五七五b）「重過なるときは、則ち方等に依り」
 - 6 成瀬隆純「道綽禅師と般舟・方等行」（『佛教論叢』第二六号、一九八二年）。
 - 7 柴田泰山「善導『観経疏』所説の「戒」について」（『善導教学の研究 第二卷』山喜房仏書林、二〇一四年）一二七—一二八頁参照。
 - 8 殿内恒「諸伝記等に見る道綽禅師—その教学的姿勢の背景—」（『行信学報』第八号、一九九五年）。
 - 9 殿内恒「道綽浄土教の成立背景」（『宗学院論集』第七一号、一九九九年）。
 - 10 宮井里佳「善導における道綽の影響—「懺悔」をめぐる—」（『待兼山論叢』哲学篇、第二八号、一九九四年）。
- 藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞 道綽』（講談社、一九九五年）、三〇三頁参照。この著書は宮井が関わっている。
- 10 杉山裕俊『安楽集』所説の実践論について—念仏と懺悔・滅罪・見仏との関わりを中心に—（『小澤憲珠 名誉教授頌寿記念論集 大乘仏教と浄土教』ノンブル社、二〇一五年）。
 - 11 塚本善隆前掲論文。藤堂恭俊・牧田諦亮前掲書四〇五頁「道綽関連年譜」参照。
 - 12 『歴代三宝紀』卷一二「占察經二卷。右一部二卷。檢群録無目。而經首題云、菩提登在外國譯。似近代出妄

注。今諸藏内、並寫流傳。而廣州有一僧、行塔懺法。以皮作二枚帖子。一書善字、一書惡字。令人擲之。得善者好。得惡者不好。又行自撲法、以爲滅罪。而男女合雜。青州亦有一居士、同行此法。開皇十三年、有人告廣州官司云、其是妖。官司推問。其人引證云、塔懺法依占察經。自撲法依諸經中、五體投地、如太山崩。廣州司馬郭誼來京向岐州、具狀奏聞。勅不信占察經道理。令内史侍郎李元操共郭誼就寶昌寺、問諸大德法經等。報云、占察經目錄無名及譯處。塔懺法與衆經復異、不可依行。勅云、諸如此者不須流行」(『大正藏』四九・一〇六c)とある。また『統高僧傳』卷二「達摩笈多伝」(『大正藏』五〇・四三五c―四三六a)にも見える。

¹³ 遠藤純一郎『占察善惡業報經』と智顛の懺法」(『智山學報』第四九卷、二〇〇〇年)。

¹⁴ 石垣明貴杞「三階教文献の仏名と諸經の交渉―『七階仏名經』を基軸として―」(『印度学仏教学研究』第六五卷第二号、二〇一七年)。

¹⁵ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九八一年)二〇七頁参照。

¹⁶ 塩入良道「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」(『印度学仏教学研究』第一一巻第二号、一九六三年)。

塩入良道「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」(『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』、大蔵出版、一九六四年)。

倉本尚徳「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」(『東洋文化研究所紀要』第一五四冊、二〇〇八年)。

¹⁷ 倉本尚徳前掲論文。

¹⁸ 『安樂集』卷上(『浄全』一・六七三b)。

¹⁹ 『大集經』卷五五「月蔵分」(那蓮提耶舍)「於我滅後五百年中、諸比丘等、猶於我法解脱堅固。次五百年、我之正法禪定三昧得住堅固。次五百年、讀誦多聞得住堅固。次五百年、於我法中、多造塔寺得住堅固。次五百年、於我法中、鬪諍言頌白法隱沒損減堅固」(『大正藏』一三・三六三a―b)。

²⁰ 齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道『安樂集』訳註(一)第一大門」(『法然仏教学研究センター紀要』第四号、二〇一八年)六一頁参照。

²¹ 矢田了章前掲論文。

²² 『安樂集』卷上(『浄全』一・六七三b―六七四a)。

²³ 前掲『安樂集』訳註(一)第一大門」では、常に懺悔する人に関して、「念仏を相続する者は常に懺悔しているに等しいということ。念仏による滅罪を意味しており、『観無量寿經』の九品にそれぞれ説かれている」とく、念仏の行人は意図的に懺悔する必要はなく、仏の名を称えることでおのずから滅罪されるといふ経説である。これは念仏と懺悔が同じ行という意味ではなく、あくまでも念仏と懺悔には滅罪という共通の功德があるということである。」(七九頁)と述べられている。

²⁴ 『大集月蔵經』、『正法念処經』、『観仏三昧海經』の三説。前掲『安樂集』訳註(一)第一大門」七九頁参

照。また山本仏骨は『大集月藏經』によるものであり、なおかつ『觀經』の意趣を取ったものと考えている。山本仏骨『道綽教學の研究』（永田文昌堂、一九五九年）二四二―二五一頁参照。

矢田了章前掲論文参照。

²5 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三a）。

²6 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b）。

²7 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b）。

²8 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b）。

²9 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b）。

³0 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b）。

³1 『安樂集私記』卷上（『浄全』一・七一三b―七一四a）。

³2 懷感『群疑論』卷三（『浄全』六・三四a）。この説は浄影寺慧遠の解釈だと言われている。

³3 『群疑論』卷三（『浄全』六・三四b）。

³4 永觀『往生講式』（『浄全』一五・四六九a）。

³5 『統高僧伝』卷二〇「十四出家、宗師遺誥」（『大正藏』五〇・五九三c）。

迦才『浄土論』卷下「從ニ大業五年一已來、即捨ニ講説一、修ニ浄土行一。一向專念ニ阿彌陀佛一、禮拜供養、相續無レ間」（『浄全』六・六五九a、『大正藏』四七・九八b）とある。

³6 長谷川岳史「隋代仏教における『觀無量寿經』理解―慧遠の「五要」を中心として―」（『仏教学研究』第六四号、二〇〇八年）、杉山裕俊『安樂集』における『大集經』の宗旨について」（『仏教文化学会紀要』第二七号、二〇一九年）参照。

³7 『觀經』（『浄全』一・三八、『大正藏』一二・三四一中）。

³8 『觀無量寿經義疏』卷本（『浄全』五・一八〇b、『大正藏』三七・一七七c―一七八a）。

「自り下第三に、前の厭ふ所に対して、悪因を懺滅す。今向世尊五体投地とは懺の方便を明かす。両手二足及与（およ）び、頭頂是れ其の五体なり。五輪に礼を設くるは敬を為すの法、爾なり。故に投地と云ふ。求哀懺悔とは正に懺を明かすなり。仏、哀憐して、己に懺謝を聴きたまへと求む。故に求哀と云ふ。懺摩は胡語、此には悔過と云ふ。胡漢並び挙ぐる。故に懺悔と曰ふ。彼の韋提希、何の時か罪を造つて今懺悔を求む。謂く過去世なり。韋提何に縁りて過に罪有るを知りて、今懺悔を求む。積して言く、韋提、今、惡子を生みて之を為す。幽閉せらるる果を將つて因を驗して過に罪有るを明らむ。恐らくは此の罪業、現に償ふこと尽きず。当に更に之を受くべし。故に須く懺悔して滅すべし。」

³9 『無量寿經義疏』卷末（『浄全』五・三六a、『大正藏』三七・一〇七b）。

「問ふて曰く、彼の觀經の中に於て、五逆等皆往生を得と説く。今此の經の中に生ずることを得ずと言ふ。此の言何んが論ぜん。積するに両義有り。一には人に約して分別す。人に二種有り。一には久しく大乘心を發せ

る人、縁に遇ひて逆を造る。閻王等の如し。此れ逆を造ると雖も、必ず重悔有り。発心して出んことを求む。能く重罪を滅す。是れ生ずることを得とす。觀經此に拠る。二には先より来た大心を發さず、現に逆罪を造る。多く重悔無し。決定して菩提心を發すこと能はず。是れ生ぜずとす。此の經此に拠る。二には行に約して分別す。行に定散有り。人有りて復た逆罪を造作すと雖も、能く十六正觀の善根を修して、深く仏徳を觀じ、重罪を除滅して、即ち往生を得。觀經此に拠る。若し人、逆を造り、觀仏三昧を修習すること能はざれば、余善を作すと雖も、罪を滅すること能はず、故に往生せず。」

⁴⁰ 内田准心「曇鸞における願生と菩提心―八番問答の滅罪の思想―」（『印度学仏教学研究』第六一卷第一号、二〇一二年）。

⁴¹ 『觀無量壽經義疏』卷末（『浄全』五・一九五b、『大正藏』三七・一八四b―c）。

「又問ふ。『大經』には五逆往生を得ずと説く。此の經には逆罪の生ずることを得と宣説す。其の義云何。釈するに両義有り。一には人に約して分別す。造逆の罪人、上有り、下有り。善趣已前、常没の造逆を説いて以下とす。善趣位の中、縁に遇ひて逆を造る。之を説いて上とす。世王等の如し。上人の造逆、必ず重悔有り。罪をして消薄せしむるは、容便ち生ずることを得。此の經は之に就く。故に五逆亦往生を得と説く。下人の造逆、多く重悔無し。生ずることを得べからず。『大經』は此に就く。故に生ぜずと説く。二には行に約して分別す。造逆の人、行に定散有り。觀仏三昧、之を名けて定とす。余の善根を修するを説いて以て散とす。散善は力微にして五逆重罪を滅除すること能はざれば往生を得ず。『大經』は此に就く。故に生ぜずと説く。定善は力強くして能く逆罪を消す。往くことを得べし。此の經は觀を明かす。所以に生ぜずと説く。分別することは是の如し。」

⁴² 先の『無量壽經義疏』とこの『觀無量壽經義疏』との「阿闍世」などの関連から、「善趣」とは、初発心すなわち菩提心を發した人と考えた。

⁴³ 『大乘義章』卷七（『大正藏』四四・六一〇b）。

「次に五逆の可尽・不尽を明かす。五逆の罪、是れ定報業なり。仮に対治を修するも、ただ軽からしむべく、尽くさしむべからず。故に『成実』に云く、「五逆の罪、但だ滅せしむべく、都て尽くさしむべからず」と。王法の中、重罪有る者は、但だ赦して軽からしむるも、全く放つべからざるが如し。故に彼の閻王、殺父の愆、仏に詣でて懺悔するに、如来は但だ阿闍世王の重罪を微薄すと言ふて、滅尽とは言はず。『国訳一切經和漢撰述部 諸宗部十一』（大東出版社、一九四一年、九三頁）の指摘によって、「諸仏」を「詣仏」へと変更した。

⁴⁴ 成瀬隆純前掲論文参照。

⁴⁵ 『隋天台智者大師別伝』（『大正藏』五〇・一九六a）。

「四十八願莊嚴の浄土、華池宝樹、往き易くして人無し。火車の相現ずるときに、能く改悔する者、尚復た往

生ず。況や戒慧熏修するをや。行道力の故に、実に唐捐ならざるや。梵音の声相、実に人を誑かさずと。」

⁴⁶ 福原隆善・頼富本宏・高佐宣長『現代語訳一切経二 隋天台智者大師別伝 大唐故大德贈司空大弁正広智不空三藏行状 唐大和尚東征伝』(大東出版社、一九九七年) 四二頁参照。

また『隋天台智者大師別伝』の「火車相ひ現ずれども、能く改悔する者も、尚お復た生ず」や「戒慧熏修」と述べているものは、次の『無量寿経』や『観経』の下品中生を想起させる。『無量寿経』「宜^ニ各勤精進シテ、努力テ自ラ求^レム之。必得^三超絶シ去テ往^ニ生スルコトヲ安養國^ニ。横^ニ截^ニ五惡趣^ヲ、惡趣自然^ニ閉チ、昇^レルコト道^ニ無シ窮極^一。易^{シテ}往^キ而無^シ人ト」(『浄全』一・二四、『大正蔵』一・二二・二七四b)。『観経』「命欲^{スル}終^{ント}時、地獄ノ衆

火、一時^ニ俱^ニ至^ル。遇^下善知識ノ以^ニ大慈悲^ヲ、爲^ニ説^キ阿彌陀佛ノ十力威徳^ヲ、廣ク説^キ彼ノ佛ノ光明神力^ヲ、亦讚^{スル}戒、定、慧、解脱、解脱知見^ヲ」(『浄全』一・四九―五〇、『大正蔵』一・二一・三四六a)。

⁴⁷ 『維摩経略疏序』(『大正蔵』三八・五六二c)。鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年) 五〇八頁参照。

⁴⁸ 『維摩経略疏』(『大正蔵』三八・五六四b)。

「経に云く、重罪を犯す者は、臨終の時に、懺悔し念仏すれば、業障便ち転じて、即ち往生を得。」

⁴⁹ 望月信亨『中国浄土教理史』(法蔵館、一九六四年) 一一―一頁参照。

⁵⁰ 新田雅章「智顛における懺悔法の構想経緯について」(『印度学仏教学研究』第一七卷第二号、一九六九年)。

塩入良道「天台智顛禅師における懺悔の展開」(『大正大学大学院研究論集』第九号、一九八五年)。

⁵¹ 『次第禅門』卷第二(『大正蔵』四六・四八五b)。

「第一に正に懺悔法の不同を明かすとは、滅罪の由、各其の法有り。衣の垢膩、若し直ちに水を浣ぐを以て、終に早蒔の灰汁を脱すべからざるに、即ち能く之を去る。滅罪の法、亦復是の如し。」

⁵² 『次第禅門』卷第二(『大正蔵』四六・四八五b―四八六b)。詳しくは塩入良道前掲論文参照のこと。

⁵³ 『次第禅門』卷第二(『大正蔵』四六・四八六b)。

「此の悔を行ずる者は、心、流水の如く、念念の中、普賢菩薩及び十方の仏を見る。故に知りぬ、観無生深きことを。大懺悔と名く。懺悔の中に於て、最尊最妙なり。一切の大乗経中、懺悔の法明かす、悉く此の観を以て主と為す。若し此の観を離れば、則ち大方等懺と名けることを得ず。」

⁵⁴ 塩入良道前掲論文。

⁵⁵ 佐藤哲英『天台大師の研究―智顛の著作に関する基礎的研究―』(百華苑、一九六一年) 二四一―二六五頁

参照。佐藤は『天台小止観』は五七五―五八五年の間に成立したと考えている。関口真大『天台小止観 坐禅の作法』(岩波書店、一九七四年、五―一頁)では、『大正蔵』所蔵の『天台小止観』は、異同が多いため、

善本とは考えられないとしている。よって今は関口の校訂によった。

⁵⁶ 関口真大前掲書三二―三三頁(『大正蔵』四六・四六二c)。

⁵⁷ 関口真大前掲書三二―三三頁(『大正蔵』四六・四六二c)。

これは『次第禅門』には作法懺悔・觀相懺悔・觀無生懺悔の三種の懺悔を説く中で、「此三種懺悔法、義通三藏摩訶衍但從多爲説。前一法多是小乘懺悔法。後二法多是大乘懺悔法」(『大正蔵』四六・四八五c)と述べられている所にも見られる。

また『摩訶止觀』卷四上では「若犯重者、佛法死人。小乘無懺法。若依大乘、許其懺悔」(『大正蔵』四六・三九c)と述べている。智顛は重罪の懺悔は大乘であるから可能であるとしている。

⁵⁸ 関口真大前掲書三二―三三頁(『大正蔵』四六・四六二c―四六三a)。

「夫れ懺悔せんと欲せば、必ずすべからく十法を具足すべし。一には、明らかに因果を信ぜよ。二には、重怖畏を生ぜよ。三には、深く慚愧を起せ。四には、滅罪の方法を求めよ。いわゆる大乘經のなかに、諸の行法を明かせり、まさに法の如くに修行すべし。五には、先罪を發露せよ。六には、相續の心を斷ぜよ。七には、護法の心を起せ。八には、大誓願を發して衆生を度脱せよ。九には、常に十方の仏を念ぜよ。十には、罪性の無生を觀ぜよ。」

⁵⁹ 新田雅章前掲論文。

⁶⁰ 『方等懺法』(『国清百録』卷第一所収、『大正蔵』四六・七九七c)。

「今懺悔せんと欲せば、善を修し惡を改めよ。須く生死に違き、涅槃に順ずべし。十種心を運んで以て対治と爲す。」

⁶¹ 『方等懺法』(『国清百録』卷第一所収、『大正蔵』四六・七九七c―七九八a)。

⁶² 『摩訶止觀』卷四上(『大正蔵』四六・四〇a)。

「今懺悔せんと欲すれば、当に此の罪流に逆らい、十種の心を用ひて、惡法を翻除すべし。」

⁶³ 『摩訶止觀』卷四上(『大正蔵』四六・四〇a―b)。

⁶⁴ 『摩訶止觀』卷四上(『大正蔵』四六・四〇b―c)。

「是を十種の懺悔とす。涅槃の道に順じて生死の流れに逆らい、能く四重五逆の過を滅す。」

大正蔵本では、返り点の「一」点が見えないので、筆者が補った。

⁶⁵ 『觀無量壽經義疏』(『浄全』五・三三六a―b、『大正蔵』三七・二三八c)。

「念仏三昧は遍く一切を治す。遍く三毒を治し、遍く三障を治す。此の三昧を以て三障を治す。此の三昧を以て三毒三障を治するが故に。所以に此の觀三昧を作して、即ち彼の浄土に生ずるなり。」

⁶⁶ この「三毒三障」は道綽の『安樂集』の第一大門に『觀仏三昧海經』を引用している所でも見られる(『浄

全』一・六七五b―六七六a)。

所_レ言伊蘭林_ト者、喩_フ衆生身内ノ三毒三障無邊ノ重罪_ニ。

すなわち「『観仏三昧海経』に」説かれる「伊蘭林」とは、衆生の身の中の三毒・三障の無辺の重罪を譬えている」という。

吉蔵の『大智度論』の引用、また念仏三昧と「三毒三障」の関係と、『安樂集』第一大門において説かれる「三毒三障」とを合わせて考えると、道綽は吉蔵の影響を受けていた（もしくは吉蔵は道綽の影響を受けていたかもしれない）ことが考えられる。

⁶⁷ 『観無量寿経義疏』（『浄全』五・三三九b、『大正蔵』三七・二四〇a―b）。

「若し是れ今、世王は在家利益を作して、在家の人を利益す。何とならば、我れ国位を貪じて、父王を殺し現身に癩病あり。当に地獄に墮すべき。已に華報を受く。地獄の果報当に至るべきこと久しからず。諸国王等、復此の事を如くする莫し。此の事を作せば、必ず悪果を得。此れ悪を作す人を誡めん為の故に斯の事を行ず。又浄土の法門を開かんと欲す。若し王を害し母を執らざれば、則ち此の経の浄土の因果を聞くことを得るに由無し。又大涅槃の力を示さんと欲す。王身病を得て、若し涅槃経を聞かずれば、却りて後七日に、当に地獄に墮すべし。大経を聞いて懺悔することを以ての故に罪清浄なることを得。経に力用有ることを示すが故に父王を害するなり。」

⁶⁸ 『観無量寿経義疏』（『浄全』五・三四〇a、『大正蔵』三七・二四〇b）。

「問ふ。父王昔、人を殺す。当に地獄に墮すべし。云何が人王と為ることを得。解して云く、彼れ爾の時、仙人を殺すと雖も、則ち怖畏を生じて、懺悔し罪滅して、今、王と為ることを得たり。今、世王も亦爾なり。父王を殺し復懺悔して罪滅することを得。」

⁶⁹ 『観無量寿経義疏』（『浄全』五・三四五a、『大正蔵』三七・二四二c）。

「問ふ。何故ぞ地水等を観じて、而も能く多く許ばくの罪を滅除するや。復懺悔せず。何の因縁あつてか此の如き罪を滅するや。解して云く、此の中に念仏三昧を作す。然るに念仏三昧に二種有り。一には通、二には別なり。但だ仏を念ずるを別の念仏三昧と名く。仏の国土の樹林を念じ、乃至仏等を念じ、通じて依正を念ずるを、通の念仏三昧と名く。」

⁷⁰ 『観無量寿経義疏』（『浄全』五・三四五a、『大正蔵』三七・二四二c）。

「問ふ。念仏三昧何の因あつてか能く此の如きの多くの罪を滅することを得るや。解して云く、仏に無量の功德有り。仏の無量の功德を念ずるが故に無量の罪を滅することを得。」

⁷¹ 伊東昌彦「吉蔵の西方浄土往生論―無量寿観と無所得人懺悔―」（『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、二〇〇五年）参照。吉蔵は『観無量寿経義疏』において、『観経』に関して、「又此經名淨除業障。從經功德得

名。依經觀行者、除業障也」(『浄全』五・三二七a、『大正藏』三七・二三四b)と述べている。すなわち『観経』によって観行する者は業障を除くから、経の功德によって別に「浄除業障」と名づけられたとしている。

⁷² 『観無量寿経義疏』(『浄全』五・三四五a—b、『大正藏』三七・二四二c—二四三a)。

「問ふ。仏の正果を念ずれば、滅罪を得べし。今は地水の依果を念ず。云何が滅罪を得るや。解して云く、此は是れ仏の依果、仏無漏の業より起る所なり。此の樹は是れ仏の樹、地水は仏の地水なり。仏の地水を念ずる、則ち是れ仏を念ず。此の地水柔軟微妙なることは、此の間の地水の如きにはあらず。何となれば、天上の宝物すら尚を伝語往来す。況や無量寿仏の依果なるをや。此の地水微妙清浄にして、夢の如く幻の如し。只依は正に異ならず。正は依に異ならず。依が正なれば正ならず。正が依なれば依ならず。依正、依正にあらず。依正を識れば、即ち不依正を識る。仮を識れば則ち中を識る。若し爾らば豈に滅罪せざるや。所以に文に云く、此の観に依る時は、無生法忍を得ると。何意ぞ無生法忍を得。依正不依正を識り、仮を識り中を悟るを以ての故に無生法忍を得るなり。若し但だ瑠璃地の観を作さば、好浄地を見るなり。則ち貪心を生ぜん。地、不地を観ずるを以ての故に滅罪を得。故に文に云く、此の観を以てする者を名て正観とす。他観を以てする者を名て邪観とす。」

⁷³ 『安楽集』卷上(『浄全』一・六九二b)。

⁷⁴ 『安楽集』では他に「第九大門」に「悔」の語がある(『浄全』一・七〇七)。その場合、「悔」は「後悔」

の意で用いられている。

⁷⁵ 『安楽集』卷上(『浄全』一・六八七b)。

⁷⁶ 『安楽集』卷上(『浄全』一・六八八a—b)。

⁷⁷ 『安楽集』卷下(『浄全』一・七〇六b—七〇七a)。

⁷⁸ 『安楽集』卷上(『浄全』一・六九三a)。

⁷⁹ 『安楽集』卷上(『浄全』一・六七五b)。

⁸⁰ 道綽は臨終に、善(念仏)を起こせるかは、常時の業によるものとしていたので、一生造悪の者がどうして最後の臨終の時だけ、善を起こせるのかということに対しては、徹底できていないといえる。宿善も同じように考えられている。稲岡了順「道綽・善導の宿善観について」(『大正大学総合仏教研究所年報』創刊号、一九七九年)。

⁸¹ 善導の『般舟讚』における「念念稱名常懺悔」(『浄全』四・五三八b)も同様に考えることができよう。

第三章 善導における滅罪とその過程

はじめに

本章では、善導が滅罪をどのように考えたのかについて迫っていききたい。方法としては、曇鸞の時と同じように、いかなる時点で、いかなる罪が滅するのか、それは往生以前か以後か、などの問題について言及していききたい。特に滅罪の範囲がどこまで及ぶのか、すなわち逆謗除取といわれるように五逆罪・誹謗正法を犯した者は救済されるかに迫りたい。問題点については別に挙げることにする。

第一節 問題の所在

先に第一節において曇鸞（四七六―五四二）の滅罪について、『往生論註』を資料に、三つの段階（往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後）があると指摘した。ここでは、曇鸞と同じような思想が見出せるのか、を善導（六一三―六八一）について見ていききたい。

善導における滅罪についてはすでに、称名、懺悔、観想、聞法の四つの方法があると指摘されている¹。しかし罪を滅するとどうなるのか、またいつの段階で罪を滅するのか²、ということに関しては、明らかにされていない。そこで善導の滅罪の過程に重点を置いて考察を加えていききたい。

第二節 現世における滅罪

第一項 本願力による滅罪

まず滅罪と願力という点から見ていきたい。『般舟讚』では、次のように述べている。

① 普ク勸ム有縁ノ道俗等一願往生 會ス是レ専心ニ行二佛敎一ヲ無量樂
 念佛シ専心ニ誦經シ觀シ願往生 禮ニ讚シ莊嚴一ヲ無レ雜亂一スルコト無量樂
 行住坐臥ニ心相續スレハ願往生 極樂ノ莊嚴自然ニ見ル無量樂
 或ハ想シ或ハ觀スルニ除二罪障一ヲ願往生 皆是レ彌陀ノ本願力ナリ無量樂³

ここでは普く有縁の道俗等に、必ず専心に仏の教えを行じることがを勧め、念仏し専心に誦經し觀想し、莊嚴を礼讚し雜亂してはならないという。また行住坐臥に心相續すれば、極樂の莊嚴は自然に見えるとする。あるいは憶想し、あるいは觀想すると罪障を除くことができ、それはすべて阿彌陀仏の本願力によるものであるとしている。

このように善導は憶想と觀想によつて滅罪することができるとし、それは阿彌陀仏の本願力によると説いている。

また『般舟讚』では、次のように述べている。

② 般舟三昧樂 願往生 不シテ違ニ師敎一念二彌陀一ヲ無量樂
 救レ苦ト雖ト遙ト別ニ世界一ヲ願往生 衆生急ニ念スレハ應シテ時ニ來ル無量樂
 或ハ現シテ聲聞菩薩ノ相一ヲ願往生 隨ニ縁ノ樂見一度ニ衆生一ヲ無量樂
 悲心拔レ苦ヲ超ニ三界一ヲ願往生 慈心與レ樂ヲ涅槃ヲ期セシム無量樂
 隨ニ逐シテ衆生一身ニ有レ異一願往生 分ニ身ヲ六道ニ度ス時機一ヲ無量樂
 禮念觀身スレハ除ニ罪障一ヲ願往生 直ニ是レ發願慈悲ノ極ナリ無量樂⁴

ここでは「釈迦の教えに背かないで阿弥陀仏を念じよ。阿弥陀仏が苦を救うことは遙かに別の世界であるけれども、衆生が急に念ずればその時に応じて来迎される。あるいは声聞や菩薩の相を現して、縁の願いに随って衆生を済度される。また悲心は苦を抜いて三界を超えさせ、慈心は樂を与えて涅槃を願わせる。衆生につきしたがう身に異なりがあり、六道に身を分けてその時の衆生を済度する。衆生が礼拝し、称名し、身を觀想すれば罪障を除く。これはただ阿弥陀仏の發願の慈悲の極りである」としている。

この發願というのは、阿弥陀仏が法蔵菩薩であった時の發願である。それゆえ、衆生が礼拝し、称名し、身を觀想すれば阿弥陀仏の願力によって、滅罪することができるとされているのである。また善導は『法事讚』卷上において、次のように述べている。

③ 乃ハチ由_下彌陀ノ因地ニ世饒王佛ノ所ニシテ、捨_レ位ヲ出_レテ出家ヲ、即起_ニ悲智ノ之心廣弘四十八願_一ヲ。以_ニ佛願力_一ヲ、五逆_ト之與二十惡_一、罪滅_{シテ}得_レ生スルコトヲ。謗法_ト闡提_ト、回心_{シテ}皆往_上ク_ニ。

ここでは阿弥陀仏は因地の時に、世自在王仏の所で、位を捨て出家して、慈悲と智慧の心で四十八願を起こしたとしている。その仏願力によって、五逆と十惡の罪を滅して、往生することができるという。また謗法や一闡提の者は、回心すればみな往生することができるとする。

このように善導は阿弥陀仏の本願力に滅罪のはたらきを結びつけたのである。

第二項 滅罪と清淨

次に滅罪と清浄という点から見ていく。善導は『観経疏』序分義の定善示観縁の中において、次のように述べている。

①言^ニハ説清浄業^一者、此^レ明^下如來以^レノ見^ニタマフ^ラ衆生ノ罪^一故^ニ、爲^ニ説^ニ懺悔ノ之方^一ヲ、欲^中コト^ラ令^ニ相續^ラシテ^一斷除^セ、畢竟^{シテ}永^ク令^中清浄^上ナラ。又言^ニハ清浄^一者、依^テ下ノ觀門^一ニ、專心^ニ念佛^{シテ}、注^レ想^ヲ西方^一ニ、念念^ニ罪除^{ユル}、故^ニ清浄^{ナリ}也^ヲ。

善導は『観経』の「説清浄業」の句に関して、如来が衆生の罪を見て、衆生のために懺悔の方法を説いて、相續して罪を断除し、ついには永遠に清浄とならせるためであるとする。この「清浄」と言うのは、観想の法門に依つて、専心に念仏して思いを西方に注いだならば、念々に罪が除かれるから「清浄」になることができると説いている。

前者は懺悔による滅罪、後者は観想による滅罪である。そして善導は滅罪によつて清浄となるべきことを目的としている。このように善導は懺悔や観想などの行を相續して、罪を取り除かなければならないとする。

同様の見解として、『観経疏』散善義の上品下生と中品上生が挙げられる。善導は上品下生で、九品それぞれに当てはまる、いわゆる十一門義中の「第九門の中の、臨終の聖来迎接と去時の遅疾とを明す」ことに関して、九つ挙げて、その第五で次のように述べている。

②五^ニハ明^下行者罪滅^ス、故^ニ云^ヒ清浄^一、述^ニ本所修^ヲ、故^ニ云^中コト^ヲ發無上道心^上ト^ス。

この善導が註釈した『観経』の文言を見ると、「汝今清浄にして、無上道心を發す。」と説いている。つまり善導は、臨終に上品下生者の罪が滅したから「清浄」というとする。

また善導は中品上生では、十一門義中の第六「受法の不同を明す」中に四つあるとして、次のように述べている。

③ 三ニハ明_三小戒力微_ミニシテ、不_レコトヲ消_二セ五逆之罪_一。四ニハ明_丁ス雖_下持_二シテ小戒等_一ヲ、不_上レ得_レ有_レコトヲ犯、設_シ有_二レハ餘憊

一、恒_ニ須_丙コトヲ改悔_{シテ}、必_レ令_ム乙清浄_{ナラ}10。

ここでは小乗戒の力では、五逆罪を消せないという。そして小乗戒等を持って犯すようなことがなかったとしても、もし他の罪があれば、常に改悔して、必ず清浄にならなければならないとする。

このように善導は滅罪によって、清浄となることを目的としている。この清浄を目的とする理由は、『観経疏』序分義の欣浄縁で、韋提希について「恐らくは余憊有つて、障りて往くことを得ざらん¹¹」と解釈するよ

第三項 滅罪と往生

最後に滅罪と往生に関して見ていく。『観念法門』では次のように述べている。

① 又行者等、若_ハ病_ミ不_レレ_ニモ病_マ、欲_ニ命終_一時、一_ニ依_二上_一ノ念佛三昧ノ法_ニ、正_ク當_ニ身心_一ニ、迴_レ面_ヲ向_レテ西_ニ、心亦專注_シ、觀_ニ想_{シテ}阿彌陀佛_一ヲ、心口相應_シ、聲聲莫_レ絶_ルコト。決定_{シテ}作_二往生_一スル想、華臺聖衆、來_テ

迎接スル想^一ヲ。病人若シ見^ニ前ノ境^一ヲ、即向^ニテ看病ノ人^一ニ説ケ。既ニ聞^レキ説^ヲ已ハ、即チ依^レテ説^ニ録記セヨ。又病人若不^レ能^ハ語スルコト者、看病ノ人必ス須^ク數數問^ニ病人^一ニ、見^ニト何ノ境界^一ヲ。若シ説^ニハ罪相^一ヲ、傍人即爲^ニ念佛シテ助ケ、同ク懺悔シテ必ス令^メ罪^ヲ滅^セ。若シ得^ニハ罪滅^一スルコトヲ、華臺聖衆、應^レシテ念^ニ現前^一セン。準^レシテ前ニ抄記セヨ¹²

すなわち「行者が病氣であろうとなかろうと、臨終の時に念仏三昧の方法に依って、身心を正し、顔を西に向け、心もまた專注し、阿弥陀仏を觀想して、心と口が相応し、念仏の声を絶やすことなく、固く往生する想いを抱き、華台に乗った聖衆¹³が来迎する想いを起こせ。その臨終人が蓮台等を見て、看病人に向かつてその様相を説いたならば、看病人はその様相を聞いて記録せよ。また当人が語ることが出来ないならば、看病人は必ず当人にどのような対象を見たのか、と問え。もし当人が罪を犯した様子を説いたならば、そばの人は当人のために念仏し、助けて一緒に懺悔して必ず罪を滅せ。罪が滅したならば蓮華の台座をもった聖衆が思い通りに目の前に現れる」という。

ここでは念仏と懺悔による滅罪を説いていて、滅罪したならば、聖衆が目の前に現われるという。次に『觀念法門』の五種増上縁の内、護念増上縁の中では、次のように述べている。

② 又如^ニ般舟三昧經ノ行品ノ中ニ説^テ云^カ、佛告^ニ跋陀和^一、若シ有^レ人七日七夜、在^ニ道場ノ内^一、捨^ニ諸縁ノ事^一ヲ、除^ニ去^シテ睡臥^一ヲ、一心ニ專^ラ念^シテ阿彌陀佛ノ眞金色ノ身^一ヲ、或ハ一日三日七日、或ハ二七日、五六七七七日、或ハ至^ニ二百日^一ニ、或ハ盡^シテ一生^一ヲ、至心ニ觀佛シ、及ヒ口稱心念スレハ者、佛即チ攝受シタマフ。既ニ蒙^ニ攝受^一ヲ。定^テ知^ヌ、罪滅^シテ得^レ生^ニ淨土^一¹⁴

善導は『般舟三昧經』の行品によつて、「衆生が道場内で七日七夜、俗事を捨て、睡眠を除き、一心に専ら阿彌陀仏の眞金色身を念ずることが、一・三・七日、二・五・六・七週間、あるいは百日に至り、あるいは一生を終るまで、至心に觀仏し、口稱し、心に念じるならば、阿彌陀仏は摂受される。衆生はすでに摂受を蒙るので、滅罪して浄土に往生するということが知られる」という。

ここでは至心觀仏と口稱心念によつて、阿彌陀仏が摂受されるとした後に、摂受を蒙るので滅罪するという。そして滅罪した後に、浄土に往生することが説かれている。

同様に「罪滅得生」と説くものに、『觀念法門』の証生増上縁が挙げられる。

③ 又如^ニ彌陀經^ニ云^カ、六方^ニ各有^ニ恒河沙等^ノ諸佛^一、皆舒^レ舌^ヲ遍^ク覆^ニ三千世界^一、說^ニ誠實^ノ言^ヲ。若^ハ佛^ノ在世[、]若^ハ佛^ノ滅後^ノ、一切^ノ造罪^ノ凡夫[、]但迴^レ心^ヲ念^シ阿彌陀佛^ヲ、願^レ生^ニ淨土^一、上盡^シ百年^ヲ、下至^ル七日^一日、十聲^三聲^一一聲^等、命欲^ス終^ニ時^ニ、佛^ト與^ニ聖衆^一、自來^テ迎接^シテ、即^チ得^ニ往生^ス。如^ク上^ニ六方^等佛^ノ舒舌^ノ、定^テ爲^ニ凡夫^一ノ作^レ證^ヲ、罪滅^シテ得^レ生^スルコト^ヲ。若^シ不^レ依^ニ此^ノ證^一得^レ生^スコト^ヲ者、六方^ノ諸佛^ノ舒舌^一出^レ口^{ヨリ}已後[、]終^ニ不^レ還^ニ入^セ口^一、自然^ニ壞爛^{セント}。此亦是^レ證生増上縁^{ナリ}。…(中略) …又白^ス諸^ノ行人^等。一切^ノ罪惡^ノ凡夫^ス、尚^ヲ蒙^リ罪滅^一、證^ニ攝^ス得生^一。何^ニ況^ヤ聖人^願生^ヲ、而不^レ得^レ去^{コト}也^一。15

ここでは『阿彌陀經』によつて、六方にそれぞれ恒河沙ほどの諸仏がいて、みな舌相を伸べてあまねく三千世界を覆い、次のような眞実の言葉を説かれるという。「もし釈尊の在世、及び滅後において、一切の造罪の凡夫が、ただ廻心して阿彌陀仏を念じ、浄土に往生したいと願うならば、上は百年を尽くす者から、下は七日・一

日、十声・三声・一声等の者まで、命終の時に、阿弥陀仏は聖衆とともに自ら来迎し、往生することができる」と。

そして六方の諸仏が舌を伸べるのは、必ず凡夫のために、罪が滅して往生することができると証明するためであるという。もしこの証明によって往生することができないならば、六方の諸仏の伸べた舌は一度口を出て以後、ついに口に戻らずに、自然と壊爛するという。また善導は一切の罪惡の凡夫すら罪滅を蒙り、往生することを証明されるとし、それゆえ聖者も往生を願って往生できないことはない、と行者に勧めるのである。

ここでは称名による滅罪が説かれていて、滅罪して往生することができる」と述べている。よって善導は滅罪を往生の条件としているといえる。

最後に『觀經疏』定善義の中、真身觀において、光明が衆生を利益する三縁を挙げて、滅罪に関して、次のように述べている。

④ 三ニハ明ニ増上縁ヲ。衆生稱念スレハ、即除ニ多劫ノ罪ヲ。命欲レ終ト時、佛與ニ聖衆ト、自來テ迎接シタマフ。諸ノ邪業繫、無ニ能礙ル者ノ、故ニ名ニ増上縁ト也¹⁶。

すなわち「衆生が念仏を称えれば、多劫の罪を除く。そして命終時に、阿弥陀仏自身が聖衆とともに来迎される。諸々の邪業繫が妨げとならないから増上縁という」とする。

ここで善導は「邪業繫」が妨げとしないと説いている。つまり善導は、「邪業繫」を往生の障りと理解しているのである。よって善導は、念仏によって滅罪が果たされ、往生の障りが除かれて、往生することができる」と理解している。

以上、滅罪と願力、滅罪と清浄、滅罪と往生と項目を分けて、善導の現世における滅罪について見てきた。善導は現世において、滅しなければならぬ罪を、往生の障り（生死の罪）と見ている。それゆえ、善導は滅罪を往生の条件としているのである。

第三節 極楽往生後の滅罪

第一項 微塵故業とその消滅

ところで曇鸞の『往生論註』では、五逆罪を犯した者は、極楽往生した後、蓮華の中で十二大劫の間、罪を償っているとしていたが、善導の場合はどうかであろうか。極楽往生した後の滅罪について考えているのであろうか。

まず『般舟讚』では、次のように述べている。

- ① 欲^{セハ}到^{ント}彌陀ノ安養國^ニ願^一往生 念佛戒行必ス須^レ回^ス無量樂
- 戒行專精ナレハ諸佛讚シ願^ニ往生 臨終ニ華座自來迎^ヲ無量樂
- 一念ノ之間ニ入^ニ佛會^ニ願^一往生 三界六道永ク除^レ名^ヲ無量樂
- 三明六通皆ナ自在ナリ願^ニ往生 畢命スレハ不退ニシテ證^ニ無爲^ヲ無量樂
- 四種ノ威儀常ニ見佛ス願^ニ往生 手ニ執^ニ香華^ヲ常ニ供養ス無量樂
- 一念一時モ隨^レ衆^ニ聽^レ願^ニ往生 百千ノ三昧自然ニ成^ス無量樂
- 一切時中ニ常ニ入^レ定^ニ願^ニ往生 定理聞^レ經^ヲ皆得悟^ス無量樂
- 百寶ノ莊嚴隨^レ念^ニ現^ス願^ニ往生 長劫ニ供養シテ報^ニ慈恩^ヲ無量樂

ここでは、「衆生が阿弥陀仏の浄土に至ろうと思うならば、念仏と戒行を必ず廻向するべきである。その戒行が専精であるならば諸仏が讃え、臨終に華座をもって自然と来迎され、一念の間に仏会に入つて、三界六道の名は永遠に除かれる。衆生は往生した後、三明六通の自在を得て、ついに不退転となつて無為をさとする。そして行住坐臥に常に見仏し、手に香や花をもって常に供養し、一念一時も菩薩衆とともに聞法し、百千の三昧は自然に得られる。一切の時に常に禅定に入り、禅定の中で経を聞いてみな悟りを得る。極樂の百宝莊嚴は思いに応じて現れ、長劫に供養して慈恩に報い、微塵の過去の業（微塵故業¹⁸）は智によって滅び、不覺が轉じて眞如門に入る」とする。

つまり善導は極樂往生した後も、微塵の過去の業が残存していると考えているのである。その微塵の過去の業は、極樂浄土内で、智によって滅ずるとしている。

また過去の業に関しては、『般舟讚』に他の一例がある。

② 般舟三昧樂^{願往生} 常住ノ寶國^{ニハ}永ク無^レ憂^{無量樂}

涅槃快樂無爲ノ處^{ニハ}願往生 貪瞋ノ火宅未^ニ曾^テ聞^カ無量樂^一

百寶ノ華臺隨^レ意^ニ坐^ス願往生 坐^{スル}處^{ニハ}聖衆無央數^{ナリ}無量樂

童子供養^シ聲聞讚^ス願往生 鳥樂飛^レ空^ニ百千市^ス無量樂

一坐一立須臾ノ頃^ニ願往生 微塵ノ故業盡^ク消除^ス無量樂^一 19

すなわち「常住の宝国には永遠に憂いがなく、涅槃・快樂・無為の所には、貪欲や瞋恚に満ちた火宅はいまだかつて聞かない。百宝の華台には意のままに座り、坐る所には聖衆が数限りなくいる。童子は供養し、声聞は讚嘆し、鳥はたのしく空を飛んで百・千回めぐる。一たび坐し一たび立つわずかの間に、微塵の過去の業はことごとく消除する」という。

この用例は『法事讚』巻下において「仏を弥陀と号す、常に説法したまう。極樂の衆生、障り自ずから亡ず²⁰」と説き、また「彼に到れば華開いて大会に入る。無明煩惱自然に亡ず²¹」と説くのと同じように、極樂淨土内において自然と罪が消えていくことを表しているといえる。

また『般舟讚』では、次のように述べている。

③ 一^ヒ到^{スレハ}彌陀ノ安養國^{ニ願往生} 畢竟逍遙即^チ涅槃^{ナリ無量樂}
涅槃ノ莊嚴處處^{ニ滿テリ願往生} 見^レ色^ヲ聞^レ香^ヲ罪障除^{ク無量樂}²²

ここでは、「一たび阿弥陀仏の安養国に往生したならば、究極の楽しみ、すなわち涅槃に入る。極樂淨土の涅槃の莊嚴は所々に満たされていて、色を見て香をかぐと罪障が除かれる」という。

また『般舟讚』では、次のように述べている。

④ 一切時中常^{ニ説レク}法^{ヲ願往生} 見聞歡喜^{シテ}罪皆除^{ク無量樂}²³

すなわち極樂では、一切の時に常に法を説いていて、衆生が見聞して歡喜すれば罪をみな除くという。また『觀經疏』定善義の水想觀中に説かれる三偈のうち、第二偈では、次のように述べている。

⑤又讚シテ云ク、

西方ハ寂靜無爲ノ樂ナリ 畢竟ノ逍遙離_{レタリ}有無_一ヲ

大悲熏_{レテ}心ニ遊_{ニヒ}法界_一ニ 分身利物等_{シテ}無_{レシ}殊_{コト}

或ハ現_{シテ}神通_一ヲ而説法_シ 或ハ現_{シテ}相好_一ヲ入_ル無餘_一ニ

變現ノ莊嚴隨_{レテ}意ニ出_ツ 羣生見_ル者ノ罪皆除_ク²⁴

ここでは「西方は寂靜無為の樂であり、究極であり存在の有無を離れている。衆生は大悲によって心を熏習して法界に遊び、分身が衆生を利益することにはわけへだてがない。あるいは神通力を現して説法し、あるいは相好を現して無余涅槃に入る。變現する莊嚴は衆生の意のままに現れ、衆生でこのような情景を見る者は罪をすべて除く」という。

このように善導は極樂浄土内における滅罪を考えている。その場合、滅する罪は微塵の過去の業とする。善導はそのような罪は智や見や聞等によって滅するとし、あるいは極樂浄土内ならば、無明や煩惱などの障りは自然に滅するとしているのである。

第二項 下品下生の滅罪

次に曇鸞と同じように下品下生に関する記述を取り上げたい。まず善導は『般舟讚』では次のように述べている。

① 聲聲連注シテ満^二セシムレハ^一十念^一ヲ願往生
 念念ニ消^二除ス^一五逆ノ障^一ヲ無量樂
 謗法ト闡提ト行^二スルモノモ^一十惡^一ヲ願往生
 回心念佛スレハ罪皆ナ除^ク無量樂
 病者ノ身心覺シテ醒悟スレハ願往生
 眼前ニ即チ有^二金華現^一スルコト無量樂
 金華ノ光明照^二ス行者^一ヲ願往生
 身心歡喜シテ上^二華臺^一ニ無量樂
 乘^{シテ}華^ニ一念ニ至^二佛國^一ニ願往生
 直ニ入^二大會佛前ノ池^一ニ無量樂
 殘殃未^レ盡^キ華中合^{願往生}十二劫ノ後ニ始^テ華開^ク無量樂
 華内ニ坐^{セル}時無^シ微苦^一願往生
 超^二過セリ色界三禪ノ樂^一ニ無量樂 25

ここでは現世において、「声を連続させて十念を満たしたならば、念々に五逆の障りが除かれる。また謗法や闡提、十悪を行じた者でも、回心して念仏するならば罪はみな滅する。病人の身心が目覚めたならば、目の前に金蓮華が現れる。金蓮華の光明は念仏の行者を照らす。身心は歡喜して蓮華台に乗る。蓮華に乗って一念の間に極楽世界に往生する。ただちに法を説く阿弥陀仏の前の池に入る」とする。しかし往生した後も、「残っている罪がまだ尽きていないので、衆生は蓮華の中に入り、十二劫の後、初めて蓮の花が開く。華の内で坐っている間は微かな苦しみもなく、色界の三禪天の樂に超え勝れている」という。

同様の見解は『觀經疏』散善義の下品下生を解釈する所で見られ、五逆罪と誹謗正法の問題を取り上げて、次のように述べている。

② 若造^ラハ還^タ攝^{シテ}得^{シメ}生^{スル}コトヲ。雖^レ得^ト生^{コト}ヲ彼^ニ、華合^{シテ}逕^ニ於^多劫^一ヲ、此^レ等^ノ罪人、在^ニ華内^一ニ時、有^リ三種^ノ障^一。一ニハ者不^レ得^レ見^ルコトヲ佛及諸ノ聖衆^一ヲ。二ニハ者不^レ得^レ聽^{スル}コトヲ正法^一ヲ。三ニハ者不^レ得^二歴事供養^一スルコトヲ。除^レ此^ヲ已外更^ニ無^シ諸苦^一 26

ここでは「もし罪（謗法罪）を造ったとしても、阿弥陀仏に救い取られて、往生することができ。しかし極楽に往生したとしても、華は閉じたまま多劫を経る。このような下品下生の罪人は蓮華内にいる時に三種の障りがある。一つには仏や諸々の聖衆を見ることができないこと、二つには正法を聴聞することができないこと、三つには歴史供養することができないことである。この三つ以外にさらに諸苦はない」と説いている。

つまり善導は十二大劫を経て、初めて蓮の花が開き、その時に三障が取り除かれるという理解を示している。そして華が開いた後のことに関して善導は、同じく下品下生で、十一門義の中、第十一「華開已後の得益に異なることを明かす」ことに、三つあるとして次のように述べている。

③ 一ニハ明^三二聖爲ニ宣^{コトヲ}甚深ノ妙法^ヲ、二ニハ明^二除^レ罪^ヲ歡喜^{スルコトヲ}、三ニハ明^三後ニ發^{コトヲ}勝心^ヲ②⑦

すなわち「一つには観音・勢至が甚深の妙法を説くことを明かし、二つには下品下生の者が罪を除いて歡喜することを明かし、三つには勝れた心つまり菩提心を發したことを明かす」とする。いま『觀經』によって詳説すれば、「蓮華方に開く。觀世音・大勢至、大悲の音声を以て、それが為に広く諸法実相、除滅罪の法を説く。聞き已て歡喜して、時に応じて菩提の心を發す^{②⑧}」という。したがって蓮華が開いた後に、この除滅罪の法^{②⑨}を聞くのである。

よって善導は曇鸞のように「償う」とは言わないけれども、滅罪に関して、往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三段階を考える点で、曇鸞と同様の見解を示しているといえよう。

第三項 「身器清淨」の解釈

最後に蓮華が開いた後のことに関して考察したい。善導は『観経疏』玄義分において、下品上生の衆生が極楽に往生して、蓮華の花が開いた後に、観音が大乘の教説を説く、衆生は聞きおわって無上道心を発すとし、その時の状態について次のように述べている。

① 當^ニ華開ク之時^一、此ノ人身器清淨^ニシテ、正^ニ堪^{タリ}聞^ク法^ヲ。亦不^レ簡^ニ大小^一。但使^レ得^レ聞^{コトヲ}、即便^チ生^レ信^ヲ。是以^ニ觀音不^ニ爲^ニ說^一小^ヲ。先爲^ニ說^レ大^ヲ。聞^テ大^ヲ歡喜^{シテ}、即發^ニ無上道心^一、即名^ニ大乘ノ種生^一。亦名^ニ大乘ノ心生^一。又當^ニ華開ク時^一、觀音先爲^ニ說^レ小乘^一者、聞^テ小^ヲ生^レ信^ヲ。即名^ニ二乘ノ種生^一。亦名^ニ二乘ノ心生^一。此ノ品既^ニ爾^{ナレハ}、下ノ二モ亦然^{ナリ}。此ノ三品ノ人、俱^ニ在^レ彼^{コニ}發心^ス。

ここでは「蓮華が開く時に、この人（下品上生の者）は「身器が清浄³¹」であり、法を聞くことに堪える。また大乘・小乗を選ばず、聞くことができれば、すぐに信を生じることになる。したがって観音菩薩はこの人のために小乗の教説を説くのではなく、まず大乘の教説を説かれる。この人は大乘を聞いて歡喜して「無上道心を発す」。これを大乘の種が生じるといい、また大乘の心が生じるといい。また華開く時に観音菩薩が、まずこの人のために小乗の教説を説く。この人は聞いて信を生じるならば、これを二乗の種が生じるといい、また二乗の心が生じるといい。現にこの下品上生の者に言えることなので、下品中生・下品下生に共通する。下品の三生の者はともに極楽に往生してから發心する」という。

ここで善導は、教えを受け入れる身の清浄な状態を器に例えて「身器清浄」と表現している。この「身器清浄」は衆生が極楽に往生して、はじめて蓮華が開いた時の状態を指している。

そして先の下品下生の解釈より考えるならば、往生して蓮華が開いた後、「身器清浄」になった衆生が観音・勢至の甚深の妙法を聞いて、罪を除いて歡喜し、菩提心を發すという順序となる。したがって「身器清浄」とは

まだ身に罪が残った状態である。ここから善導は一定程度、滅罪して往生した後の清浄となった状態を「身器清浄」と表現しているといえる。

いま一つ「身器清浄」の用例がある。それは『観経疏』定善義の宝楼観において、次のように述べている。

② 十^ニ從^ニ除無量^一下^至生彼國^ニ已來^ハ、正^ク明^下依^レ法^ニ觀察^{スレ}ハ、除^レ障^ヲ多劫^{ナリ}。身器清浄^ニシテ、應^カ佛^ノ
本心^ニ、捨^テ身^ヲ他世^ニ、必往無^レ疑^上。³²

ここでは現世において法によって宝楼観を修めれば、多劫の障りを除くことができるという。そのような罪を除いた状態を「身器清浄」とし、「身器清浄」であるから、仏の本心にかなう（応仏本心）とする。そして身を捨てて他世である極樂世界に必ず往生することができるという。

このように善導は、宝楼観の「身器清浄」と、下品下生のそれとは、現世と往生後という異なりがあるが、ものの、一定の罪を除いた状態としては同義で捉えている。したがって善導が説く「清浄」にも段階があるといえる。よって極樂浄土で、微細な罪を浄化し、最後には完全な清浄な状態、つまり涅槃を目指していくことを想定しているのである。

小結

以上、善導における滅罪とその過程について見てきた。まとめると以下のようなになる。

① 善導は現世において、滅しなければならぬ罪を、往生の障りと見ている。それゆえ善導は一定の滅罪を往生の条件としている。

② 善導は極樂往生した後も滅罪する必要があると考えている。その場合、滅する罪は微塵の過去の業とする。

③善導は、曇鸞のように「償う」とは言わないけれども、滅罪に関して、往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三つの段階を考えている。

④善導は「身器清浄」を、一定の罪を除いた状態としてとらえ、教えを受け入れる身の清浄さを指している。したがって善導は清浄に関して、段階を考えている。

第四節 善導における誹謗正法摂取の問題

第一項 問題の所在

古来、浄土教家の間では、『無量寿経』に説かれる「唯除五逆誹謗正法」の経句と、『観経』の小品下生で説かれる五逆・十悪を犯した悪人が念仏を称えれば往生すること、とをめぐって、五逆罪や誹謗正法を犯した者は往生するかが問題となっている。これについてはさまざまな解釈があり、懐感（生没年不詳）は一五説を数えている³³。

そのうち曇鸞は、五逆を犯しただけならば往生するが、五逆・誹謗正法とも犯した者は往生しないという。また善導は『無量寿経』はまだ罪を犯していない衆生が五逆・誹謗正法の罪を造ることを恐れて抑止するために説かれたとされ（未造）、『観経』はすでに五逆や誹謗正法を犯した者でも摂取され往生する（已造）という抑止門・摂取門の立場を取る。

この抑止門・摂取門の問題を取りあげた研究は数多くにのぼるが、誹謗正法の摂取に関してまとめられたものはない。そこでまず問題点の整理をしたい。

玉城康四郎は、善導の解釈は『無量寿経』における辺地往生（＝疑惑往生）の教説によるとする³⁴。

宮島磨は誹謗正法の者が摂取されるのは辺地往生によるからであるとするとする³⁵。

柴田泰山は善導が誹謗往生と疑惑往生を同一視しているという³⁶。

以上の見解からすると、善導は誹謗正法の者が摂取される根拠を、『無量寿經』の辺地往生に求めていることになる。しかしこれだと疑惑と誹謗を混同することになってしまう。はたして善導は辺地往生の經文によって誹謗正法の者でも往生できると説いているのか、もしそうでないならば、善導はなぜ誹謗正法の者でも往生するこ
とができると説いているのか。善導の教説の理路をたどってみたい。

第二項 『般舟讚』における誹謗正法

誹法罪の摂取に関して、本来ならば、抑止門・摂取門が説かれる『觀經疏』から見ていくべきであるが、ま
めとして後に考察することとし、ここでは『般舟讚』『法事讚』の順で見えていきたい。
まず『般舟讚』において、善導は下品下生を解釈して次のように述べている。

般舟三昧樂願往生 碎テ身ヲ慚ニ謝スヘシ釋迦ノ恩一ヲ無量樂

下品下生ノ凡夫等願往生 十惡五逆皆能ク造ル無量樂

如レ此ノ愚人ハ多ク造テ罪ヲ願往生 經ニ歴シテ地獄ヲ無レ窮ル劫ヲ無量樂

臨終ニ忽ニ遇下善知識ノ願往生 爲ニ説ニ妙法一ヲ令ル中ニ安穩上ナラ無量樂

刀風解ク時貪シテ忍レ痛ヲ願往生 教テ令ニ念佛一不レ能ハ念スルコト無量樂

善友告テ言ク專ラ合掌シテ願往生 正念ニシテ專ラ稱スヘシト無量壽一ト無量樂

聲聲連注シテ滿セシムレハ二十念一ヲ願往生 念念ニ消ニ除ス五逆ノ障一ヲ無量樂

誹法ト闡提ト行スルモノモ二十惡一ヲ願往生 回心念佛スレハ罪皆ナ除ク無量樂

病者ノ身心覺シテ醒悟スレハ願往生 眼前ニ即チ有二金華現一スルコト無量樂

金華ノ光明照ニス一行者一ヲ願往生 身心歡喜シテ上ニ華臺一ニ無量樂

乘^{シテ}蓮^ニ華^ニ一念^ニ至^ル佛^國^一願^ニ往生^ス直^ニ入^ル大^會佛^前ノ池^ニ無^量樂^三七^一

すなわち「身を碎いて釈迦の恩に慚愧し感謝しなさい。下品下生の凡夫等は、十悪や五逆の罪をみな造っている。このような愚人は多くの罪を造って、地獄をめぐっても窮まる時がない。しかし臨終にたちまち善知識が、愚人のために妙法を説いて安穩にされるのに出会う。地獄からの刀風が身を裂く痛みを耐え忍ぶことに必死になって、善知識が教えて念仏させるけれども仏を思うことができない。善知識は告げた。「ひたすら合掌して、正しい思いでひたすら無量寿仏と称えなさい」と。愚人は声を連続させて十念を満たしたならば、念々に五逆の障りが除かれる。また謗法や闍提、十悪を行じた者でも、回心して念仏するならば罪はみな滅する。病人の身心が目覚めたならば、目の前に金蓮華が現れる。金蓮華の光明は念仏の行者を照らす。身心は歓喜して蓮華台に乗る。蓮華に乗って一念の間に極楽世界に往生する。ただちに法を説く阿弥陀仏の前の池に入る」という。

ここでは誹謗正法に限らず、闍提の者でも回心して念仏すれば、罪が除かれるとする。そして罪を除いた後、誹謗正法を含む下品下生の者でも往生することができる」と説いている。

第三項 『法事讚』における誹謗正法

次に『法事讚』において、善導は誹謗正法に関して次のように述べている。

何意^ソ然^{ルト}者^ハ、乃^ハ由^下彌陀^ノ因地^ニ世饒王佛^ノ所^ニ捨^レ位^ヲ出^テ家^ヲ、即起^ニ悲智^ノ之^心廣弘^{四十八}
願^一。以^テ佛願^力、五逆^ト之^與二十惡^一、罪滅^{シテ}得^レ生^{スル}コトヲ。謗法^ト闍提^ト、回心^{シテ}皆往^{クニ}^上 38

つまり「阿弥陀仏は因位の時に、世自在王仏のみもとで、位を捨てて出家し、慈悲と智慧の心で四十八願を起こした。したがってその仏願力によって、五逆と十悪の罪を滅して往生することができる。誹謗正法や闡提の者は、回心すればみな往生することができる」という。

ここでは仏願力によって、五逆と十悪の者が罪を滅して往生することができるという。また誹謗正法や闡提の者でも、「回心」すれば往生することができるという。

『法事讃』では「回心皆往」としか説かれていないが、『般舟讃』と対比すると、その箇所は「回心念仏皆往」ととらえるべきであろう。善導は回心し念仏すれば誹謗正法のみならず闡提の者でも救われると説いているのである。

第四項 『観経疏』における誹謗正法

また善導は『観経疏』散善義の小品下生では、誹謗正法に関して次のように述べている。

問曰ク、如^{キハ}四十八願ノ中^一、唯除^ニ五逆^ト誹謗正法^一不^レ得^ニ往生^一ヲ。今此ノ観経ノ小品下生ノ中^ニ、簡^ニ誹謗^一法^ヲ攝^{スルコトハ}五逆^一者、有^ニ何^ニ意^一カ也。

答曰ク、此ノ義仰テ就^ニ抑止門ノ中^一解^{セン}。如^{キハ}四十八願ノ中^ニ、除^ニ誹謗^ト五逆^一者、然ル^ニ此ノ之^ニ業^ハ其ノ障極重^シ。衆生若造^レハ、直^ニ入^ニ阿鼻^一。歴劫周障^{ストモ}、無^レ由^レ可^レ出^{。但}如來恐^テ其ノ造^ニ斯ノ^一過^一、方便^{シテ}止^{メテ}言^{タマフ}不^レ得^ニ往生^一ヲ。亦不^ニ是^レ不^レ攝^セ也。

又小品下生ノ中^ニ、取^ニ五逆^一除^ニ誹謗^ト法^一者、其ノ五逆^ハ已^ニ作^{レリ}、不^レ可^三捨^テ令^ニ流轉^一、還^テ發^{シテ}大^ニ悲^一ヲ攝^取シテ往生^{セシム}。然^ニ誹謗^ノ之^罪未^レ爲^ラ、又止^{メテ}言^{タマフ}若^シ起^ニ誹謗^一即不^レ得^レ生^{コトヲ}。此^レハ就^ニ未造業^一

一ニ而解ス也。若造^ラハ還^タ攝^シテ得^レシメン生^{コトヲ}。雖^レ得^レト生^{コトヲ}彼^ニ、華合^シテ逕^ニ於多劫^ヲ、此^レ等ノ罪人、在^ニ華内^一時、有^ニリ三種ノ障^一。一ニハ者不^レ得^レ見^ルコトヲ佛及諸ノ聖衆^ヲ。二ニハ者不^レ得^レ聽^スルコトヲ正法^ヲ。三ニハ者不^レ得^レ歷事供養^{スル}コトヲ。除^レテ此^ヲ已外更^ニ無^シ諸苦^一。經^ニ云ク、猶^シ如^シト比丘ノ入^ル三禪^ニ之樂^上也。應^レ知^ル。雖^レ下^ニ在^テ華中^一多劫不^上レ開^ケ、可^レ不^レ勝^下阿鼻地獄ノ之中^ニ、長時永劫受^ル諸ノ苦痛^上也。此ノ義就^ニ抑止門^ニ解^シ竟^ヌ39

善導は「四十八願の中では、「五逆と誹謗正法とを除く」とあつて、五逆と誹謗正法の者は往生できない。今この『観經』の下品下生の中では、誹謗正法を除いて、五逆の者を含むことは、どういう意図があるのか」と問うている。

解答として「この道理は抑止という意味で解釈する。四十八願の中に誹謗正法と五逆とを除いているのは、この二つの業はその障りが極めて重いからである。衆生がもしこの二つの罪を造つたならば、ただちに阿鼻地獄に入る。長い間、輪廻をめぐつても、出ることができない。ただ如来はこの二つの過失を造ることを恐れて、方便によつて思いとどまらせて往生することができないと言われたのであつて、またこれは救わないわけではない」と答えている。

そして「また下品下生の中で、五逆を救い取つて誹謗正法を除くことは、その五逆はすでに造っているのです、そのような衆生を見捨てて流転させてはならないから、かえつて大悲を起こして救い取つて往生させる。ところが誹謗正法の罪はまだ造っていない。また思いとどまらせるために、もし誹謗正法を起こしたならば、往生することができないと言われる。これはまだ造っていない業（未造業）について解釈しているのである。しかしもし造つたとしても、また救つて往生させる。極樂に往生できるけれども、蓮の花が閉じてその中で多劫を経るのである。これらの罪人は花の内にいる時、三種の障りがある。一つには仏及び諸々の聖衆を見ることができない。

二つには正法を聴聞することができない。三つには仏・菩薩につかえ供養することができない。これを除いて他にさらに諸々の苦しみはない。『経』には「まるで比丘が三禪に入る楽しみのようなものである」と説かれていゝる。よく知りなさい。花の中にいて、多劫の間、花は開かないけれども、阿鼻地獄の中で永劫という長い間、諸々の苦痛を受けるのに比べたらすぐれないことがあるか。この道理は抑止門という意味で解釈しおわった」といふ。

このように善導は抑止門の中で、五逆罪や誹謗正法に関して、方便や未造業という解釈をするのである。しかし問題となるのは、誹謗正法の者でも往生することが出来る教説、すなわち「亦是れ撰せざるにはあらず」と「もし造らば還た撰して生ずることを得しめん」（太字部分）の根拠である。

まず善導が『無量寿経』の辺地往生の教説によつて誹謗正法の者でも往生できるとしてゐるかを考察する。そこで『無量寿経』の「辺地往生」の教説を見ていきたい（長文になるため三つに分ける）。

①爾ノ時慈氏菩薩白シテ佛ニ言サク、世尊、何ノ因何ノ縁アテカ、彼ノ國ノ人民、胎生化生ナル。佛告ニ慈氏ニ、若有ニテ衆生一、以ニ疑惑ノ心一ヲ、修ニシテ諸ノ功德一ヲ、願ニシテ彼ノ國一ニ、不レ了ニ佛智一、不思議智一、不可稱智一、大乘廣智一、無等無倫最上勝智一ヲ。於ニ此ノ諸ノ智一ニ、疑惑シテ不レ信セ。然トモ猶ヲ信ニスルヲモテ罪福一ヲ、修ニシテ善本一ヲ、願ニシテ其ノ國一ニ。此ノ諸ノ衆生一、生ニシテ彼ノ宮殿一ニ、壽五百歲マテニ、常ニ不レ見レタタテマツラ佛ヲ、不レ聞ニシテ經法一ヲ、不レ見ニシテ菩薩聲聞聖衆一ヲ。是ノ故ニ於ニ彼ノ國土一ニ、謂ニ之ヲ胎生一ト。若有ニ衆生一、明カニ信ニシテ佛智一乃至勝智一ヲ、作ニシテ諸ノ功德一ヲ、信心迴向スレハ、此ノ諸ノ衆生一、於ニ七寶ノ華ノ中一ニ、自然ニ化生シテ、跏趺シテ而坐ス。須臾ノ之頃ニ、身相光明、智慧功德、如ニ諸ノ菩薩一ノ、具足シ成就ス⁴⁰。

ここでは「その時、慈氏菩薩は釈尊に「世尊よ、いかなる因縁があつて、極楽世界の人々は胎生の者と化生の者とがあるのか」と申し上げた。仏は慈氏菩薩に「衆生が疑惑の心で諸々の功德を修めて、極楽世界に往生しようと願う。衆生は仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を理解せずに、この智に疑惑して信ずることができない。しかし善因楽果・悪因苦果を信じて善根を修めて、極楽世界に往生しようと願うならば、この衆生は極楽世界の宮殿に往生して、五百年の間、常に仏を見ることができず、仏の教えを聞くことができず、菩薩や声聞などの聖衆を見ることができない。したがって極楽世界においては、このことを胎生という。衆生が明らかに仏智乃至無等無倫最上勝智を信じて、諸々の功德を修めて、信心をおこして諸々の功德を廻向するならば、この衆生は七宝の蓮華の中で、自然と化生して、脚を組んで坐る。すぐに諸々の菩薩のように身相光明、智慧功德が具わる」と告げた」という。

②復次ニ慈氏、佗方佛国ノ、諸大菩薩、發心シテ欲^レ見^レ無量壽佛^上、恭^ニ敬^シ供^ニ養^{ント}及^ヒ諸ノ菩薩、聲聞ノ衆^一、彼ノ菩薩等、命終シテ得^レ生^ニ無量壽國^一、於^ニ七寶ノ華ノ中^一、自然ニ化生ス。彌勒當^レ知^ル。彼ノ化生ノ者ハ、智慧勝タルカ故^ニ。其ノ胎生ノ者ハ、皆無^ニ智慧^一、於^ニ五百歳ノ中^一、常^ニ不^レ見^レ佛^ヲ、不^レ聞^ニ經法^一、不^レ見^ニ菩薩諸ノ聲聞衆^一、無^レ由^レ供^ニ養^{スルニ}於^レ佛^ヲ。不^レ知^ニ菩薩ノ法式^一、不^レ得^レ修^ニ習^{スルコトヲ}功德^一。當^レ知^ル、此ノ人ハ宿世ノ之時、無^レ有^ニ智慧^一、疑惑セシカ所^{ナリ}致^ス 41

すなわち「次に慈氏菩薩よ。他方の世界の諸々の大菩薩が、発心して無量寿仏を見て、極楽世界の諸々の菩薩や声聞衆を恭敬し供養したいと思うならば、それらの菩薩は、命終わって無量寿国に往生することができて、七宝の蓮華の中に自然と化生する。彌勒よ。よく知りなさい。その化生の者は、智慧がすぐれている。しかし胎生

の者は、みな智慧がないことによつて、五百年の間、常に仏を見ることができず、仏の教えを聞くことができず、菩薩や声聞衆を見ることができず、仏の供養することができず、菩薩の作法を知ることができず、功徳を修めることができない。よく知りなさい。この胎生の者は宿世の間、智慧がみななく、疑惑しているからこのようになっているのである」と説いている。

③ 佛告^ニ彌勒^一、譬^ハ如^下轉輪聖王^ノ、別^ニ有^ニ七寶^ノ宮室^一、種種^ニ莊嚴^シ、張^ニ設^シ牀帳^一、懸^ニタラン^ニ諸^ノ繪幡^一、若有^ニ諸^ノ小王子^一、得^レ罪^ヲ於^レ王^ニ、輒^チ内^レ彼^ノ宮中^一、繫^クニ以^ニ金鎖^一。供^ニ給^{スル}コト飲食^一、衣服^ニ牀褥^一、華香^ニ妓樂^一、如^ニ轉輪王^ノ、無^上所^ニ乏^少ス。於^レ意^ニ云何^ソ。此^ノ諸^ノ王子^一、寧^ロ樂^ニ彼^ノ處^一不^ヤ。對^テ曰^ク不^{ナリ}也。但^レ種種^ニ方便^{シテ}、求^メ諸^ノ大力^一、欲^ニ自^ラ免^レ出^一。佛告^ニ彌勒^一、此^ノ諸^ノ衆生^モ、亦^レ復^如レ是^ノ。以^レ疑^ニ惑^{セシ}佛智^一故^ニ、生^ニ彼^ノ宮殿^一、無^レ有^ニ刑罰^一、乃至^一念^ノ惡事^一、但^於二五百歲^ノ中^一、不^レ見^ニ三寶^一、不^レ得^ニ供養^一、修^{スル}コト諸^ノ善本^一、以^レ此^ヲ爲^レ苦^ト。雖^ト有^ニ餘樂^一、猶^ヲ不^レ樂^ニ彼^ノ處^一。若^ク此^ノ衆生^一、識^ニ其^ノ本罪^一、深^ク自^ミ悔責^{シテ}、求^レ離^ニ彼^ノ處^一、即^得下^如レ意^ノ、往^ニ詣^{シテ}無量壽佛^ノ所^一、恭敬^ニ供養^一。亦^得下^徧ク至^ニ無量無數^ノ、諸餘^ノ佛^ノ所^一、修^{スル}コト諸^ノ功徳^一。彌勒^當レ知^ル。其^レ有^ニ菩薩^一、生^ニ疑惑^一者^ハ、爲^レ失^{セリ}大利^一。是^ノ故^ニ應^ニ當^ニ信^ス諸佛^ノ無上智慧^一。42

ここでは「釈尊は彌勒に「たとえば轉輪聖王の宮殿の中に、別に七宝の部屋があり、種々に飾られ、寝台と幕を設置し、絹の幢を懸けている。幼い王子たちが王に罪を犯したならば、すぐにその部屋に入れられ、金の鎖で繋がれる。飲食や衣服や寝台や花や香や音楽を轉輪聖王のようにもてなされ、何一つ不自由な所がない。この幼い王子たちはむしろこの部屋を願うであろうか、いなか」と告げた。彌勒は「いいえ、願わない。たださまざま

な方便を用いて、諸々の大きな力を求めて、自ら免れ出ようとするであろう」と答えた。釈尊は弥勒に「諸々の衆生も同様である。仏智を疑惑するから、刑罰や一念の悪事はないが、五百年の間、三宝を見ることができず、供養して諸々の善根を修めることができない。これを苦しみとする。他の樂があっても、やはり胎生の所を願わないのである。もし衆生がその罪のものを知って、胎生の所を離れようと求めれば、心のままに無量寿仏の所に往生して、恭敬し供養することができる。また無量無数の他の諸仏の所に至って、功德を修めることができる。弥勒よ。よく知りなさい。菩薩で疑惑を生じる者は、大いなる利益を失う。したがって明らかに諸仏のこの上ない智慧を信じなさい」と告げた」という。

この三つはどれも仏の智慧を疑う衆生は辺地に往生するといっている。特にいま太字で示した経文、すなわち「不見仏・不聞経法・不見菩薩声聞聖衆（菩薩諸声聞衆）・無由供養於仏・不見三宝・不得供養修諸善本」は、善導の『観経疏』に説く三種の障り、つまり「一には仏及び諸の聖衆を見ることを得ず。二には正法を聴聞することを得ず。三には歴史供養することを得ず」と類似している。さらに善導が「此れを除いて已外、更に諸苦無し」と述べる点は、『無量寿経』で「以此為苦」と説くことから類似性がうかがえる。

先行研究ではこの箇所が、謗法者の往生の根拠と考えられている。しかしそれでは疑惑と謗法を同一視することとなり、以下のような問題がある。

- (1) 『無量寿経』では第十八願で「唯除五逆誹謗正法」を説きながら、辺地往生の所では、謗法者が往生できると考えられていることとなる。
- (2) 善導が謗法Ⅱ疑惑と考えていたならば、抑止門の解説中に説かないわけがない。
- (3) 疑惑と謗法の罪の重さには大きな差がある。

このように類似性という点から善導が、蓮華が閉じている間の三種の障りを想定したのは、『無量寿経』の辺地往生の説示からと考えられる⁴³。しかし謗法と疑惑を同一視して、謗法者の往生の根拠としたとは考えられない。

いま善導の疑惑という点について考えてみたい。善導は『観経疏』定善義の水観の中で次のように述べている。

寶地ノ莊嚴無ニ比量一 處處ノ光明照ニ十方ヲ

寶閣華臺皆徧滿シ 雜色胎臚トシテ難レシ可レト量ル

寶雲寶盃臨レテ空ニ覆ヒ 聖衆飛レテ通ヲ互ニ往來ス

寶幢旛盃隨レテ風ニ轉シ 寶樂含レテ輝ヲ應シテ念ニ迴クル

帶ニ惑疑一ヲ生スレハ華未レ發ケ 合掌籠籠トシテ喩レテ處ニ胎ニ

内受ニ法樂一ヲ無ニ微苦一 障盡レハ須臾ニ華自開ク

耳目精明ニシテ身金色ナリ 菩薩徐徐トシテ授ニ寶衣ヲ

光觸レレハ體ニ得レ成ニスルコトヲ 三忍一ヲ即欲シテ見レレタテマツラント 佛ヲ下ニ金臺ヲ

法侶迎將テ入ニシム大會ニ 瞻ニ仰シテ尊顏ヲ讚ニ善哉ト44

すなわち「宝地の莊嚴は比べることができない。あちこちに光明は十方を照らす。宝閣や華台はみな満ち満ちて、雑じった色が美しく光って数えることができない。宝雲や宝蓋は空に向かって覆い、聖者の集団は飛んで互いに往来している。宝幢や旛蓋は風にしたがってなびかされ、宝樂は輝きを含んで念に応じて流れている。疑惑を帯びて往生したならば花はまだ開かない。合掌してこもりながら胎にいることを例えている。華中は法樂を受けていて微かな苦しきもない。障りが尽きたならばすぐに華は自然と開く。耳や目ははつきりしていて身は金色である。菩薩は徐々に宝衣を授ける。光が体に触れれば三忍を体得する。仏を見ようとして金台から降りる。僧侶は迎えて集会に入らせる。尊い顔を仰ぎ見て善きかなと讚える」とする。

また『観経』の地想観に「心に疑なきことを得よ（心得無疑）⁴⁵」と説かれる所を解釈して、次のように述べている。

四明^ニ修因正念^{ニシテ}、不^レ得^レ雜^ニ疑^ヲ。雖^レ得^ニ往生^ヲ、含^レ華^ニ未^レ出^ヲ。或^ハ生^ニ邊界^ニ、或^ハ墮^ニ宮胎^ニ。或^ハ因^ニ大悲菩薩入^ニ開華三昧^ニ、疑障乃除^キ、宮華開發^{シテ}、身相顯然^{ナリ}。法侶攜將^テ、遊^ニ於佛會^ニ。斯^レ乃注^{メテ}心^ヲ、見^ニ於寶地^ヲ、即滅^ニ宿障ノ罪愆^ヲ、願行ノ之業已^ニ圓^{ナレハ}、命盡^テ無^レ疑^レ不^レ往^カ。今既^ニ觀^ミ斯^ル勝益^ヲ。更^ニ勸^テ辨^ニ知^{セシム}邪正^ヲ⁴⁶。

ここでは「因を修して正念となり、疑いをまじえてはならないということ説いている。往生を得るけれども、華に含まれてまだ出ていない。あるいは辺界に往生し、あるいは宮殿の胎内に墮ちる。あるいは大悲菩薩（観音）は開華三昧に入り給うことによつて、疑いの障りを除いて、宮殿に蓮華を開発して身相ははつきりとなる。法侶は携え率いて、仏の会座に連れさせる。これは心をとどめて、宝地を見れば、宿障の罪を滅し、願と行の業が円満であるならば、命が尽きて往生しないのかと疑つてはならない。今すでにこの勝れた利益を観想する。さらに勧めて邪・正を述べ知らせる」という。

このように善導は疑惑往生について述べているが、謗法の者が往生するとは言っていない。

ではなぜ善導は誹謗正法の者でも往生できると説いたのかを考えたい。善導は抑止門の中で、五逆罪と誹謗正法について、「この二業はその障極めて重し。衆生もし造れば、直に阿鼻に入る」と説いている。この二業は阿鼻地獄に墮ちることと共通している。したがつて善導は『観経』の下品下生に説かれる、五逆罪の者でも「八十億劫の生死の罪」を滅して往生することができるならば、誹謗正法の者でも念仏を称えれば、墮地獄の罪（生死

の罪)を滅して、往生することができると考えていたのである。つまり善導は業の果報に注目して、『観経』の教説から誹謗正法の者でもその罪を滅することができるとしたのである。

それゆえ『般舟讚』や『法事讚』では、「回心」という条件をつけている。よって墮地獄の罪を受けることになっっている闡提でも、回心して念仏を称えることによって、その罪を滅して往生することができると説いているのである。

以上のことから、善導はすべての凡夫に「回心」する可能性を見出し、阿弥陀仏の名号を介した⁴⁷念仏を称えることで、どのようなものでも救われると考えたのである。そのような態度は善導が第十八願の「唯除五逆誹謗正法」の経文を省いていることからもうかがえる。

・『観念法門』撰生増上縁

若シ我レ成佛センニ、十方ノ衆生、願シテ生セント我國ニ、稱センコト我カ名字ヲ、下至ニ十聲ニ、乘ニシテ我願力ニ、若シ不レハ生セ者、不レト取ニ正覺ヲ⁴⁸

・『往生礼讚』後序

若シ我レ成佛センニ、十方ノ衆生、稱シテ我名號ヲ、下至ニ十聲ニ、若シ不レハ生セ者、不レト取ニ正覺ヲ⁴⁹

・『観経疏』玄義分

若我レ得レタランニ佛ヲ、十方ノ衆生、稱シテ我カ名號ヲ、願シテ生セント我カ國ニ、下至ニ十念ニ、若不レハ生セ者、不レト取ニ正覺ヲ⁵⁰

それは阿弥陀仏の救済する対象が、五逆罪や誹謗正法、闡提を含む、すべての凡夫に行き渡っていることを意図しているからである。

小結

これらのことをまとめると、以下のことがいえる。

- ① 善導は誹謗正法の撰取に関して、辺地往生を根拠としているわけではない。ただし辺地往生の経文から、下品の蓮華中の三障を解釈している。
- ② 善導は五逆・誹謗正法・闡提などが受ける果報（墮阿鼻地獄）に注目している。その果報は称名念仏による滅罪によって取り除かれる。よって善導は『観経』に説かれる滅罪に注目し、誹謗正法の者でも往生することができる。と考えた。

おわりに

本章では、善導における滅罪とその過程について考察した。以下にまとめる。

善導は現世において、滅しなければならぬ罪を、往生の障りと見ている。それゆえ善導は一定の滅罪を往生の条件としている。その現世での滅罪の範囲に関しては、善導は五逆・誹謗正法・闡提までも可能としている。そして善導は極楽往生した後も滅罪する必要があると考えている。

註記

¹ 小林尚英「罪悪と滅罪―善導を中心として―」『仏教論叢』第二九号、一九八五年。

² 小林尚英は「善導がいう滅罪はすべて現生（現世）に於いて得られる」（前掲論文）と指摘するが、その根拠が示されていない。おそらく『観念法門』の「現生滅罪増上縁」の語によるのであろう。筆者はこの見解に疑問を呈する。

³ 『般舟讚』（『浄全』四・五三六a）。

⁴ 『般舟讚』（『浄全』四・五四一a）。

- 5 『法事讚』卷上(『浄全』四・四a)。
- 6 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」(『仏教文化研究』第二五号、一九七九年)参照。
- 7 『観経疏』序分義(『浄全』二・三二b)。
- 8 『観経疏』散善義(『浄全』二・六四a)。
- 9 『観経』(『浄全』一・四八、『大正藏』二二・三四五a)。
- 10 『観経疏』散善義(『浄全』二・六五a)。
- 11 『観経疏』序分義(『浄全』二・二七b)。
- 12 『観念法門』(『浄全』四・二二七a)。
- 13 良忠は『観念法門私記』卷上において、「華臺聖衆_ト者、問、華臺_ト與_ニ聖衆_一歟、華臺之聖衆歟。答、二俱_ニ無_レ答。但_シ浄土論_ニハ云_ニ如來浄華衆、正覺華化生_{一ト}上_ト。若依_ニ此文_一、應_レ言_ニ華臺之聖衆_一」(『浄全』四・二五六b―二五七a)という。
- 14 『観念法門』(『浄全』四・二二九a)。
- 15 『観念法門』(『浄全』四・二三五b)。
- 16 『観経疏』定善義(『浄全』二・四九a)。
- 17 『般舟讚』(『浄全』四・五三一a―b)。
- 18 良忠は『般舟讚私記』において、「微塵故業_ト者、問、往生之時、既_ニ除_ク業障_一。得生已後、何_ソ云_ニ滅業_一。答、故業非_レ疑_ト。不_レ足_レ爲_レ疑_ト。況_ヤ生_{スル}之時_ハ、滅_ニ繫縛_ノ用_一。今_ハ斷_ニ故業_ノ種子_ノ體_一也」(『浄全』四・五五一b)という。また「微塵故業等_ト者、臨終ノ時、滅_ニ繫縛_ノ用_一、往生ノ後、滅_ニ業體_一也」(『浄全』四・五五六a)と云うて、往生の時は生死の繫縛の用(はたらき)を滅したとしていて、今は業体を滅すと解釈している。
- 19 『般舟讚』(『浄全』四・五三六b)。
- 20 『法事讚』卷下(『浄全』二・一六b)。
- 21 『法事讚』卷下(『浄全』四・二〇a)。この浄全の箇所は七字一句で読むのが正しいと考える。
- 22 『般舟讚』(『浄全』四・五三三a)。
- 23 『般舟讚』(『浄全』四・五三五a)。
- 24 『観経疏』定善義(『浄全』二・三八a―b)。
- 25 『般舟讚』(『浄全』四・五四五b)。
- 26 『観経疏』散善義(『浄全』二・六九b)。

27 『觀經疏』散善義（『淨全』二・七〇a）。

28 『觀經』（『淨全』一・五〇、『大正藏』一一・三四六a）。

29 良忠は『觀經散善義伝通記』卷三で「除滅罪法」を、次のように註釈している。

經ニ除滅罪法ト者、問、此ノ人既ニ除ニテ八十億劫ノ生死ノ罪ヲ、即得ニ往生^{コトヲ}。更ニ有^{テカ}何ノ障一、云ニ除罪
歡喜ト也。答、罪ニ有^リ麤細一。所障ノ之法ニ淺深有^リ異。故ニ此土ニシテ滅^シ往生ノ障一、彼土ニシテ更ニ滅^ス
微細ノ之罪一。謂ク此ノ品ノ障ニ即有^ニ三重一。一ニ往生ノ障、十念ニ即滅ス。二ニハ見佛ノ障、經テ劫ヲ償^レ之
ヲ。註ニ云、滿^{シテ}十二大劫一、蓮華方ニ開ク。當^ニ以^レ此ヲ償^{フナル}五逆ノ之罪一。三ニ發心ノ障、聞^レテ法ヲ即除
ク。論藏ノ中ニ、說ク一罪多果一。所謂^ル異熟ト、等流ト、増上果ト也。重重ノ滅罪、準^{シテ}彼ニ可^レ知。又感師
ノ云、此有^ニ微細ノ障一未^タ盡。故ニ經ニ說^レ除ト也。然ニ罪障ハ微劣ニシテ、念佛ノ善強ケレハ、乘^{シテ}佛ノ威神一、
不^レ妨^レ得^レ生^ニ淨土^ニ也（『淨全』二・四三二a—b）。

ここでは、「問う。下品下生の者がすでに八十億劫の生死の罪を除いて、往生を得たはずなのに、さらに何の障りがあつて、「除罪歡喜」と説いているのか。答える。罪には粗細があり、また障りとなる法に淺深の異なりがある。したがつて娑婆世界で往生の障を滅し、極樂世界においてさらに微細の罪を滅する。この下品下生には三重の障がある。一つには往生の障、これは十念によつて滅す。二つには見佛の障、これは劫を経て償う。『往生論註』には「十二大劫を満たすと、蓮華がまさにその時に開く。これによつて五逆の罪を償ふことになる」と説いている。三つには發心の障、法を聞いて除く。論藏の中には「一つの罪で多くの果がある（一罪多果）」と説いている。いわゆる異熟果と等流果と増上果である。また懷感は、「微細の障がまだ尽きていない。故に經に「除」と説く。しかも罪障は微劣であり、念仏の善根が強いので、仏の威神力に乗じて淨土に往生することを得ることを妨げない」と説いている」という。

30 『觀經疏』玄義分（『淨全』二・一一a—b）。

31 「身器清淨」の用例は、善導と同時代の玄奘（六〇二—六六四）の『阿毘達磨俱舍論』賢聖品の凡夫の修道論に見える（しかしその意味する所は理解しがたい、『大正藏』二九・一一七a）。それ以前の訳者が「身器清淨」の語を使わないことから、玄奘からの影響も考えられよう。

一方、「身器」の語は、『往生論註』にも見える（『淨全』一・二二七b）。同様に善導の『觀經疏』にも「言椀者、即喻身器也」（『淨全』二・三七b）とある。

さらに鳩摩羅什訳『大莊嚴論經』にも「如^レ此妙身器 眞實能堪受」（『大正藏』四・三一七a）とある。ここでは「素晴らしい身器は、眞實の教えを受け入ることができる」として、身の器が教えを受け入れることができる

きる状態を表している。

「身器清浄」の語としては、善導没後になるが、般若訳『大方広仏華嚴經』（四十華嚴）卷二五には「一切衆生、因見如來、患苦銷滅、垢障咸除。身器清浄、堪受聖法」（『大正藏』一〇・七七四c）と説かれている。ここでは「一切衆生が如來を見たことよって、苦しみが消滅し、煩惱障が滅する。そして身器清浄となり、聖法を受けるに堪える身となる」という。

よって「教えを受け入れる身の清浄な状態を器に例えたもの」を表した語として「身器清浄」ということができる。

³² 『觀經疏』定善義『浄全』二・四四a

³³ 『积浄土群疑論』卷三（『浄全』六・三四a—b）。

³⁴ 玉城康四郎「唯除五逆誹謗正法」の意味について—中国・日本篇—」（『東方学会創立四十周年記念 東方学論集』東方学会、一九八七年）。

玉城康四郎「唯除五逆誹謗正法」の意味について—インド篇—」（『成田山仏教研究所紀要』第一一号、一九八八年）。

³⁵ 宮島磨「『觀經疏』（『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』第三九、二〇〇三年）。

³⁶ 柴田泰山「善導『觀經疏』所説の抑止門について」（法然上人八百年大遠忌記念論文集『現代社会と法然浄土教』浄土宗総合研究所、二〇一三年）。

³⁷ 『般舟讚』（『浄全』四・五四五b）。

³⁸ 『法事讚』卷上（『浄全』四・四a）。

³⁹ 『觀經疏』散善義（『浄全』二・六九a—b）。

⁴⁰ 『無量寿經』卷下（『浄全』一・三三—三四、『大正藏』一二・二七八a—b）。

⁴¹ 『無量寿經』卷下（『浄全』一・三四、『大正藏』一二・二七八b）。

⁴² 『無量寿經』卷下（『浄全』一・三四、『大正藏』一二・二七八b）。

⁴³ 『無量寿經』卷下（『浄全』一・三四、『大正藏』一二・二七八b）。

⁴⁴ 『無量寿經』卷下（『浄全』一・三四、『大正藏』一二・二七八b）。

大師ノ云ク、帶ニ惑疑ヲ生スレハ、華末レ發ケ華合ス。豈ニ非ニ九品ノ相ニ耶。如キ是ノ等ノ義、云何シカ通釋セン。答、凡ッ詳スルニ不見三寶ノ之障ヲ、其ノ因非レ一ニ。或ハ由ニル行ノ強弱ニ。如シ上六品ノ。或ハ由ニル罪障ニ。如シ下三品ノ。或ハ由ニ疑心ニ。如シ今ノ胎生ノ。以テ是ノ義ヲ故ニ、其ノ障雖トモ同シト、有ニ胎化ノ異ニ。豈ニ不ニ前ニ言ハ、有ニ明闇殊ナルコト。若シ如シ難ノ者、有ニ三ノ相違ニ。一ニハ者時分ノ相違、謂ク胎生ハ定テ限ル五百歳ニ、九品ノ華合ハ一宿乃至十二劫ノ故ニ。二ニハ者信疑ノ相違、謂ク胎生ノ人ハ不レ信ニ念佛ヲ、下輩等ノ人不レ疑ニハ五

智^一ヲ、信^ニ念佛^ヲ故^ニ。三^ニハ者善惡ノ相違。謂^ク下三品ハ一生逆惡、此ノ胎生ノ人ハ非^ニ逆惡^一故^ニ。是ノ故^ニ胎生ハ、不^レ攝^セ輩品^ヲ。但^シ御廟ノ釋ハ、其ノ理非^レ難^ニ。凡^ソ看^ル經文^ヲ、聖人ノ往生ハ、在^ニ輩品ノ外^一。當^レ知^ル、輩品ノ攝生不^レ盡ナランヤ。若^ル爾ハ何^ンン妨^下帶^ニ惑疑^一ヲ生^シテ、在^中ヲルコト輩品ノ外^上。故^ニ鸞師判^シテ不^レ入^レ三輩^一（『淨全』一四・二三四 a—b）。

このように辺地胎生と下品下生が異なることを三つの理由で述べている。一つには時分の相違である。すなわち胎生の人は必ず五百歳に限っているが、九品の蓮華が閉じるのは、一晚ないし十二劫であるからである。二つには信疑の相違である。すなわち胎生の人は念仏を信じていないが、下輩等の人は五智（不了佛智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智）を疑わずに、念仏を信じているからである。三つには善惡の相違である。すなわち下品三生は一生造惡であるが、胎生の人は逆惡ではないからである。

以上の理由で道光は『無量寿經』の辺地に、『觀經』の九品を含むことはないと答えている。

『觀經疏』定善義（『淨全』二・三八 b）。

『觀經』（『淨全』一・四〇）、『大正藏』一・二・三四二 a）。

『觀經疏』定善義（『淨全』二・四〇 b）。

『觀經』下品中生も「墮地獄」の罪の者であるが、善導は「罪人すでに弥陀の名号を聞けり、すなわち罪を除くこと多劫なることを明かし、六つにはすでに罪滅を蒙れば、火變じて風と為ることを明かす」として、名号を聞くことによる滅罪について述べている（『淨全』二・六八 a）。ここから善導は称名念仏による滅罪も、阿弥陀仏の名号を介して滅罪すると考えているといえる。

『觀念法門』（『淨全』四・二三三 a）。

『往生礼讚』（『淨全』四・三七六 a）。

『觀經疏』玄義分（『淨全』二・一〇 b）。

第四章 善導における本願力

はじめに

これまで曇鸞・道綽・善導などの滅罪を取り上げてきた。ここからは滅罪から往生への過程の中に、どのようなあたりきがあるのかをめぐって、阿弥陀仏の本願力に焦点を当てて言及していきたい。特に曇鸞・道綽・善導の三者とも「大願業力」という語を用いている¹ことから、それについて考察し、最後に善導の本願力について考察する。また問題点については、別に挙げて述べることにする。

第一節 曇鸞における大願業力の思想

第一項 問題の所在

「浄土教における業思想」を研究する場合、一般的に衆生側の業について論究することは多いが、仏側の業（仏業）についてはあまり言及されない。浄土教で言えば、阿弥陀仏の本願はまさしく仏業のはたらきにあたるものである。ここではその仏業と考えられる「大願業力」に注目する。「大願業力」という語は曇鸞（四七六一―五四二）の『往生論註』を嚆矢とするものである。

さてこの「大願業力」について先行研究²では、道綽（五六二―六四五）・善導（六一三―六八一）を通して曇鸞の「大願業力」の意味を解釈し、「大願業力」を第十八願に特化せしめた力用であると理解されている。しかしながら曇鸞・道綽・善導の三師が「大願業力」という語を使っているからといって、同じ意味で取っていると考えるのは議論の余地がある。ここでは、道綽・善導の理解を通さずに、曇鸞だけに限定して「大願業力」の内実を明らかにしていく。

第二項 『往生論註』に見る大願業力

まず曇鸞がどのように「大願業力」の語を使用しているのか、について見ていく。曇鸞は『往生論註』卷下の中で、往生浄土の法として説く五念門中、觀察門の毗婆舍那の対象、つまり三種二十九莊嚴功德中の国土莊嚴功德十七種について、次のように述べている。

云何カ觀ニ察スル彼ノ佛ノ國土ノ莊嚴功德一。彼ノ佛ノ國土莊嚴功德ハ者、成ニ就シ下ヘルカ不可思議力一故ニ、如ニク彼ノ摩尼如意寶性一ノ相性相似相對ノ法ナルカ故ニ。

不可思議力ト者、總シテ指ニ彼ノ佛國土ノ十七種ノ莊嚴功德力不_レルコトヲ得ニ思議_{スル}コトヲ也。諸經統テ言ニ、有_ニ五種ノ不可思議一。一ニ者衆生多少不可思議、二ニ者業力不可思議、三ニ者龍力不可思議、四ニ者禪定力不可思議、五ニ者佛法力不可思議。此ノ中ノ佛土ノ不可思議ニ、有_ニ二種ノ力一。一ニ者業力、謂ク法藏菩薩ノ出世善根大願業力ノ所成ナリ。二ニ者正覺阿彌陀法王善住持力ノ所攝ナリ。此コニ不可思議トイヘルハ、如_ニ下ノ十七種一、一一ノ相皆不可思議ナリ₃。

つまり曇鸞は阿弥陀仏国土の莊嚴功德は不可思議力の成就の結果であるとし、その「不可思議」について『大智度論』卷第三〇⁴の五不可思議説を踏まえ、ここでは「仏土の不可思議」に二種の力があることを説く。その二種の力の一つが業力不可思議であり、法藏菩薩の出世間の善根を積んだ「大願業力」の所成である。もう一つは仏法力不可思議であり、正覺阿弥陀法王の「善住持力」の所攝であるという。

ここで注目しなければならない点が二つある。一つは曇鸞の著作の中でここ以外に「大願業力」という語は使われず、「本願力」等の語を使用していることである。それゆえ、この文脈における「大願業力」という語の使用には何らかの意図があったと考えられる点である。二つ目は、業力の一つとして「大願業力」と述べているとこ

ろである。すなわち、大願業力についての解釈が「大願業力」の一語と考えるよりも、分積して考えるべきであることを示唆している点である。このようなことを踏まえた上で、先の引用文に戻ると、「大願業力」と使用する時は、その力の主体が「法蔵菩薩」であり、「善住持力」と使用する時は「正覚阿弥陀法王」として、因位の時と果位の時に区別していることが読み取れる。つまり曇鸞が「大願業力」というのは、因位の法蔵菩薩の時の「業力」を表しているのである。

第三項 『往生論註』に見る業の用例

次にこのような菩薩の「業」という表現について考察する。『無量寿経』は阿弥陀仏を因位の法蔵菩薩の時に積んだ功德によって成仏した、いわゆる酬因感果身を説いている。そこで感果としての仏功德に注目して考察を加えたい。功德について『往生論註』巻上「願生偈」中に出る「真實功德相」を註釈して次のように述べる。

真實功德相ト者、有二種ノ功德一。一ニ者從ニ有漏心一_{ナラ}生シテ、不レ順ニ法性一_{ナラ}。所謂ル凡夫人天ノ諸善、人天ノ果報、若ハ因若ハ果、皆是レ顛倒_{ナリ}、皆是虚偽_{ナリ}。是ノ故ニ名_ク不實ノ功德ト。二ニ者從ニ菩薩ノ智慧清淨ノ業一起セル、莊嚴佛事ハ、依テ法性一_ニ入_ル清淨ノ相一_ニ。是ノ法不_レ顛倒_{ナラ}、不_レ虚偽_{ナラ}、名_テ爲_ニ真實功德ト。云何カ不_レ顛倒_{ナラ}。依テ法性一_ニ順_{スル}二諦一_ニ故ニ、云何カ不_レ虚偽_{ナラ}。攝シテ衆生一_ヲ入_{シムル}カ畢竟淨一_ニ故ニ。

ここでは「真實功德相」に二種の功德があることを説く。一つは凡夫の功德であり、それは煩惱に染まった心から生じるから眞實になつていない、すべて顛倒であり、虚偽であるという。それゆえ、不實の功德と名付けるとする。いま一つは菩薩の智慧による清淨の業から起こる仏の所作（莊嚴佛事）は、法性になつて清淨に帰するものであるから、不顛倒であり、不虚偽であるから、眞實の功德であるという。どうして不顛倒なのかと言

えば、法性によって二諦にしたがうからであり、不虛偽なのは衆生をおさめとつて清浄な世界に入らせるからであるとしている⁶。

ここで曇鸞は「菩薩の智慧清浄の業」といって、菩薩の所作を「業」で表現しているのである。

同様に菩薩の所作を「業」の表現する例として、『往生論註』巻上の「妙色功德成就」において、次のように述べている。

彼ノ土ノ金光ハ絶スルカ下下從リ垢業一生スルコトヲ故ニ、清浄ニシテ無レシ不トイフコト成就一故ニ。安樂浄土ハ是レ無生忍ノ菩薩ノ淨業ノ所起、阿彌陀如來法王ノ所領ナリ。阿彌陀如來ヲ爲ニ増上縁一故ニ。

つまり安樂浄土の光明は垢業（煩惱業）より生じたものではないから、清浄を成就しているという。それゆえ安樂浄土は無生法忍を体得した法蔵菩薩の「淨業」で起こされた所であり、阿彌陀仏の統治する所であるとする。ここでも因位の菩薩の時と果位の仏である時に区別されている。そして因位の時には「淨業」として菩薩行のことを表現している。よつて『往生論註』において因位の法蔵菩薩の兆載永劫にわたる菩薩行を指す時には、「業」で表現されるのである。

第四項 『往生論註』に見る願の用例

次に「大願」について考察を加えたい。世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『往生論』と略す）では「正道大慈悲 出世善根生」と説き、安樂浄土は大慈悲の出世の善根から生起したものであるという。この註釈箇所にあたる『往生論註』巻上の「性功德成就」では「性」について次のように述べている。

言^レ性^ト者、是^レ聖種性ナリ。序^{シテ}法藏菩薩於^ニ世自在王佛ノ所^ト悟^ニタマヘリ無生法忍^ト。爾ノ時ノ位ヲ名^ニ聖種性^ト。於^ニ是ノ性ノ中^ニ、發^{シテ}四十八ノ大願^一ヲ、修^ニ起^{シタマフ}此土^一ヲ。即曰^ニ安樂淨土^ト。是^レ彼ノ因カ所得ナリ。果ノ中ニ説^ク因ヲ、故^ニ名^テ爲^レ性^ト。…(中略)…正道大慈悲出世善根生^ト者、平等ノ大道也。平等ノ道ヲ所^三以^ハ名^テ爲^ニ正道^一者、平等ハ是^レ諸法ノ體相ナリ。以^ニ諸法平等^一ナル故^ニ發心等^シ。發心等^{キカ}故^ニ道等^シ。道等^{シキカ}故^ニ大慈悲等^シ。大慈悲ハ是^レ佛道ノ正因ナリ。故^ニ言^フ正道大慈悲^ト。慈悲^ニ有^ニ三緣^一。一^ニ者衆生緣、是^レ小悲。二^ニ者法緣、是^レ中悲。三^ニ者無緣、是^レ大悲ナリ。大悲ハ即出世ノ善也。安樂淨土ハ從^ニ此ノ大悲^一生スルカ故^ニ、故^ニ謂^フ此ノ大悲^一爲^ニ淨土ノ之根^ト。故^ニ曰^ニ出世善根生^ト。

ここでは法藏菩薩が世自在王仏の所で無生法忍を体得した時の位を聖種性であるとしている。この聖種性の時に四十八の「大願」を發して、修行して安樂淨土を成就されたという。この淨土は菩薩の誓願が因となって得られた果であり、果の中に因を説くことを「性」というとしている。そして「願生偈」中の「正道大慈悲、出世善根生」というのは平等の大道のことをいうとする。平等の道を「正道」という理由としては、平等は諸法の体相であるからであり、諸法が平等であるから發心も平等であるという。發心が平等であるから道も平等であるとし、道が平等であるから大慈悲も平等であるとしている。そして大慈悲は仏道の正因であるから「正道大慈悲」というのである。曇鸞はこの慈悲について三緣あることを説く。一つは衆生緣で小悲といい、二つには法緣で中悲といい、三つには無緣で大悲というとしている。この大悲は「出世の善根」であり、安樂淨土はこの大悲から生じたものであるとする。それゆえ大悲を淨土の根本とし、「出世の善根より生ず」と説くのである。

すなわちこの「正道大慈悲」と「出世善根」は同義であるとしている。また「法藏菩薩の出世の善根大願業力の所成なり」と説かれる所で「出世善根」を説くことから、この「大願」は「大慈悲」と解釈できよう¹⁰。つまり「大願業力」の「大願」は、「大慈悲によって發された誓願」といえ、四十八願のことを指すのである¹¹。そして

「業力」の一つであるとしたことより、合わせて「大願業力」と使用したといえる。

最後に「願」と「力」の関係について、觀察門の毗婆舍那の対象である仏の莊嚴功德八種の中の最後に挙げられる「不虛作住持功德成就」の中で次のように述べている。

不虛作住持功德成就^ト者、蓋シ是レ阿彌陀如來ノ本願力也。今當^下略シテ示^ニ虛作ノ之相ノ不^{コト}能^レ住持^{スル}コト、用^テ顯^中彼ノ不虛作住持ノ之義^上。人有^下リ輟^テ（止也。貞劣反）レ^レ飡^ヲ養^レフニ士^ヲ、或ハ疊^ヒ起^ニ舟中^ニ積^レ金^ヲ盈^レトモ庫^ニ、而^モ不^レ免^中餓死^上。如^レノ斯^ノ事、觸^レテ目^ニ皆是^{ナリ}。得^テ非^レ作^スニ得^ルコトヲ在^テ非^レ守^ルニ在^ルコトヲ。皆由^テ虛妄ノ業ノ作^{ナル}ニ、不^レ能^ニ住持^{スル}コト也。所^レ言不虛作住持^ト者、依^ニ本^ト法藏菩薩ノ四十八願^ト、今日ノ阿彌陀如來ノ自在神力^トニ、願^以成^シ力^ヲ、力^以就^ス願^ヲ。願^不徒然^{ナラ}、力^不虛設^{ナラ}。力^ト願^ト相^ヒ符^テ、畢竟^{シテ}不^レ差^ハ、故^ニ曰^ニ成就^ト一^二。

「不虛作住持功德成就」というのは、阿彌陀仏の本願力のことを指すとしている。ここでは「まず虚作の相が住持することが出来ない事例を示そう。例えば自分の食事を割いてまで子弟を養っても舟中で争いに遭うことや、庫に金を満たすほど積んでも餓死を免れなかったことがある。実際、得たと思っても得ていないことや、あったと思っても在ることはなかったことは世間によくあることである。これらはすべて虚妄の業のなすところであり、住持することはできない。しかし言う所の「不虛作住持」というのは、因位の法藏菩薩の四十八願と、果位の阿彌陀仏の自在神力（仏力）に依って成就されているので住持することが可能となる。法藏菩薩の因位の願は阿彌陀仏の果位の力と成り、仏力は菩薩の願が成就したものである。この四十八願は目的理由のないものでなく、仏力は虚妄のものでない。この願と仏力は相応しているのである。したがって「成就」としていい

つまり願と力の相関関係を説くのであり、それが阿弥陀仏の「本願力」としてはたらくのである。その「本願力」に内在した力が「大願業力（四十八願）」と「善住持力（自在神力）」の二つであり、「不可思議力」としてはたらくのである。

小結

よって曇鸞が意図して使用した「大願業力」という語は、法蔵菩薩の安樂国土建立の原動力を説くものであるとともに、阿弥陀仏が衆生に対してはたらしめかかせる仏業を表すものである。衆生は煩惱に染まった心により顛倒や虚偽を起こし、それらが尽十方無礙如来のはたらしめかかせる「礙」を生む¹³。曇鸞はそのような衆生のために無縁の大慈悲に由来する大願について、『大智度論』の五不可思議説を背景にしながら、阿弥陀仏の本願（四十八願）成就を強調する語として、この「大願業力」という語を創出したと考えられる¹⁴。このようなことから曇鸞の『往生論註』における「大願業力」の語は第十八願を指すより、四十八願を表現しているといえる。

第二節 道綽・善導における大願業力と増上縁

第一項 問題の所在

「大願業力」と「増上縁」の語は曇鸞・道綽・善導の三師がいずれも用いている共通の語として理解されている。しかし共通の語であるからといって、そこに含まれている意味までも同じであると判断するのは注意を要する。そこで先に曇鸞が使用する「大願業力」という語について考察した。曇鸞が用いる「大願業力」という語には、阿弥陀仏の因位の時の法蔵菩薩の誓願（四十八願）が修行によって成就し、果位の阿弥陀仏の本願力となつてはたらくその力のことであり、四十八願を表現するものであるということを明らかにした。

ここでは「大願業力」と「増上縁」という語をめぐって、道綽・善導の理解を見ていくことにし、「大願業力」

の内実を明らかにする。

第二項 道綽における大願業力と増上縁

この「大願業力」と「増上縁」をめぐって、道綽の『安樂集』を見ていきたい。道綽は『安樂集』第三大門、第一「難行道易行道を弁ず」で次のように述べている。

臨^ニ命終ノ時^一ニ阿彌陀如來、光臺迎接シテ遂^ニ得^ニシムルヲ往生^一ヲ、即爲^ニ他力^一ト。故^ニ大經^ニ云、十方ノ人天欲^{スル}生^{セント}ニ我^カ國^ニ者^ハ、莫^レ不^トイフコト皆以^ニ阿彌陀如來ノ大願業力^一爲^中増上縁^ト也。若不^レハ如^ナ是^ノ、四十八願便是^レ徒^ニニ設^{クル}ナラン。語^ク後ノ學者^ニ、既^ニ有^リ他力ノ可^キ乗^ス。不^レ得^下自局^シ己分^一ニ、徒^ニ在^中火宅^ト也^一 15

道綽は命終の時に臨んで、阿彌陀仏は光台を以て迎接して往生を得させること、これを他力というとしている。それゆえ「大經に云く」として、「十方の人天で我が国に往生したいと思う者は、みな阿彌陀如來の大願業力をもつて増上縁とする」と説いている。もしそうでなければ四十八願は有名無実となると述べている。

ここでは、往生成就は他力によるものとし、その他力に関して、大願業力と述べていることや往生できないならば「四十八願、便ち是れ徒らに設くるならん」と説いていることから、大願業力の内実には第十八願の力を含意していた可能性がある。しかし『安樂集』にはここ以外に「大願業力」や「増上縁」の語やこれに類似した文は見出せない。そこで道綽が第十八願をどれくらい扱っているのかに注目したい。

『安樂集』第二大門の第三「広く問答を施し疑情を積去することを明かす」中で、道綽は第十八願を引用して次のように述べている。

又問曰、無量壽大經ニ云、十方ノ衆生、至心信樂シテ、欲シテ生セント我カ國ニ、乃至十念センニ、若不レハ生セ者、不レト取ニ正覺ヲ。今有ニテ世人一、聞ニ此ノ聖教ヲ、現在ノ一形ニ全ク不ニ作意セ、擬ニ臨終ノ時ニ方ニ欲ニ修念セント、是ノ事云何ン。

答曰、此ノ事不レ類セ。何ソ者、經ニ云ニ十念相續ト、似ニ若タリ不レ難カラ。然レトモ諸ノ凡夫心ハ如ニ野馬ノ、識ハ劇ニ猿猴ヨリモ、馳ニ騁スルコト六塵ニ、何ソ曾テ停息セン。各須下宜ク發ニ信心一、預シメ自剋念シ、使中積習シテ成レシ性ト善根ヲシテ堅固ナラ也¹⁶

ここでは「問う。『無量壽經』には「十方の衆生が心から信じ願ひ、我が國に往生したいと思ひ、十念して往生しないならば、正覺を取らない」と説いている。いま世の中の人は、この教えを聞いて、現在の一生涯において全く心に思うことなく、臨終の時にはじめて念仏を修めようとする、この事はどうかであろうか。答える。このことは意味を取り違えている。どうしてかと言え、經に「十念相續」と説かれるのは難しくはないようであるけれども、諸々の凡夫の心は野生の馬のように、識は猿よりも激しく六境をかけまわり、今まで止められたことがない。したがって各々が信心を發して、あらかじめ自身で念をかけて、行を積み、習性をつくって善根を堅固しておかなければならない」という。

また『安樂集』第三大門の第三の中では次のように述べている。

當今ハ末法、現ニ是レ五濁惡世ナリ。唯有ニ淨土一門ノミ、可ニ通入一ス路ナリ。是ノ故ニ大經ニ云、若有ニ衆生一、縱令ヒ一生造レトモ惡ヲ、臨ニ命終ノ時ニ、十念相續シテ、稱ニ我カ名字ヲ、若不レハ生者、不レト取ニ正覺ヲ¹⁷

ここでは現在は末法、五濁悪世であるとして、ただ浄土の一門だけが通入すべき道であるとする。したがって「大経に云く」として、一生涯、悪を造った者でも、臨終の時に阿弥陀仏の名字を称えて十念相続したならば往生することができるという。

この中、「若不生者、不取正覚」は、四十八願の中で、第十八願文にしか見られないものである。わずかに二例ではあるが、道綽が第十八願を意識していたことが読み取れる。

第三項 曇鸞の『往生論註』における増上縁

次に『安樂集』では先の他に「増上縁」の語が見えないことから、道綽に影響を与えた曇鸞の『往生論註』から「増上縁」の用法を見てみたい¹⁸。

曇鸞の『往生論註』に「増上縁」という語は卷上「願生偈」中に出る「無垢光炎熾 明淨曜世間」の釈の中に一ヶ所、卷下の論最末尾に出る「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」を解説する所で二ヶ所の計三回使われている。その該当箇所は次のようである。

① 彼ノ土ノ金光ハ絶_下スルカ 從_二垢業_一 生_上スルコトヲ 故ニ、清淨ニシテ 無_レ不_二トイフコト_一 成就セ。 故ニ安樂淨土ハ是_レ無生忍ノ菩薩ノ淨業ノ所起、阿彌陀如來法王ノ所領ナリ。 阿彌陀如來ヲ爲_二カ増上縁_一ト 故ニ。 是ノ故ニ言ニ無垢光炎熾明淨曜世間_ト¹⁹。

すなわち「安樂浄土の光明は垢業（煩惱業）より生じたものではないから、みな清淨を成就している。だから安樂浄土は無生法忍を体得した法蔵菩薩の「淨業」で起こされた所であり、阿弥陀仏の統治する所である。阿弥陀仏を増上縁とするからである。したがって『往生論』に「無垢光炎熾、明淨曜世間」という」としている。

②問曰、有^ニ何ノ因縁^一、言^ニ速得成就阿耨多羅三藐三菩提^ト。

答曰、論^ニ言、修^{シテ}五門ノ行^ヲ、以^ニ自利他成就^{スル}故^ニ。然^ルニ覈^ニ求^ニ其ノ本^ヲ、阿彌陀如來^ヲ爲^ニ増上縁^ト。他利^ト之與^ニ利他^一談^{スル}ニ有^リ左右^一。若^{シテ}佛而言^{ハハ}宜^ク言^ニ利他^ト。自^ニ衆生^一而言^{ハハ}宜^ク言^ニ他利^ト。今將^ニ談^{セント}佛力^ヲ。是^ノ故^ニ以^ニ利他^一言^レ之。當^ニ知^ル、此ノ意也。凡^レ是^レ生^ニ彼ノ淨土^ニ、及^レ彼ノ菩薩人天^ノ所起^ノ諸行^トハ、皆縁^ニ阿彌陀如來^ノ本願力^ニ故^{ナリ}。何以^カ言^レ之^ヲ。若^シ非^ニ佛力^ニ、四十八願^便是^レ徒^ニ設^{ナラン}。今^カ取^テ三願^ヲ、用^テ證^{セン}義意^ヲ。

願^ニ言、設^シ我^レ得^レ佛、十方ノ衆生、至^心信樂^{シテ}、欲^{シテ}生^{セント}我^カ國^ニ、乃至^十念^{セン}ニ、若^シ不^レ得^レ生^{スル}コト^ヲ者、不^レ取^ニ正覺^ヲ。唯^ク除^ク五逆^ニ誹^ニ謗^{スル}ハ^正法^ヲ。縁^ニ佛ノ願力^ニ故^ニ、十念^ノ念佛^ヲモテ便^ニ得^ニ往生^ヲ。得^ルカ^往生^ノ故^ニ、即^ニ免^ル三界輪轉^ノ之事^ヲ。無^カ輪轉^一故^ニ、所以^ニ得^レ速^{ナル}コト^ヲ。一ノ證也。

願^ニ言、設^シ我^レ得^レ佛^ヲ、國中ノ人天、不^ハ住^シ正定聚^ニ必^至滅度^上者、不^レ取^ニ正覺^ヲ。縁^ニ佛ノ願力^ニ故^ニ、住^ニ正定聚^ニ。住^{スル}カ^正定聚^一故^ニ、必^至滅度^ニ、無^シ諸ノ迴伏^ノ之難^一。所以^ニ得^レ速^{ナル}コト^ヲ。二ノ證也。

願^ニ言、設^シ我^レ得^レ佛^ヲ、他方佛土ノ諸菩薩衆、來^ニ生^{シテ}我^カ國^ニ、究竟^{シテ}必^至生^{ラシ}補處^ニ。除^ク其ノ本願^テ自在^ノ所^レ化^{スル}爲^ニ衆生^ノ故^ニ、被^テ弘誓^ノ鎧^ヲ、積^ニ累^シ德本^ヲ、度^ニ脱^{シテ}一切^ヲ、遊^ニ諸佛國^ニ、修^シ菩薩ノ行^ヲ、供^ニ養^シ十方ノ諸佛如來^ヲ、開^ニ化^{シテ}恒沙無量ノ衆生^ヲ、使^上立^ニ無上正眞ノ之道^ヲ。超^ニ出^シ常倫諸地^ノ之^ノ行^ヲ、現前^ニ修^{セン}普賢之德^ヲ。若^シ不^レ爾者、不^レ取^ニ正覺^ヲ。縁^ニ佛願力^ニ故^ニ、超^ニ出^シ常倫諸地^ノ之^ノ行^ヲ、現前^ニ修^ス普賢之德^ヲ。以^レ超^ニ出^{スル}常倫諸地^ノ行^ヲ故^ニ、所以^ニ得^レ速^{ナル}コト^ヲ。三ノ證也。以^レ斯^ヲ而推^{スル}ニ他力^ヲ爲^ニ増上縁^ト。

曇鸞は何の因縁あつて速やかに阿耨多羅三藐三菩提を得るのか、という問いを設けている。それは「五念門」

を修したことによって自利行と利他行を成就したからであると答える。その成就の根本を求めると阿弥陀仏を「増上縁」としたからであるという。その「増上縁」について、仏側より言えば「利他」、衆生側からは「他利」といふべきであり、本来一体の異名を曇鸞は「仏力」について談じようとするから「利他」と言うとしている。おおよそ阿弥陀仏の極楽浄土に往生することも、極楽の菩薩・人天が起す諸行も、みな阿弥陀仏の本願力に縁るからであり、もし仏力に縁るものでなかったならば四十八願は全て徒設となるとして、三願を以て義意を証明しようとする。

すなわち第十八願に関しては「仏の願力に縁る」から十念で往生するのであり、往生するから三界に輪転することも免れるとする。第十一願に関しては「仏の願力に縁る」から正定聚に住し、滅度に至りて廻伏の難がなくなるという。また第二十二願に関しては「仏の願力に縁る」から常倫諸地の行を超出し、現前に普賢菩薩の徳を修習するとしている。これら三つ推し量ると、他力を増上縁とするという。

特に曇鸞はこれら第十八・十一・二十二願の三願を選び出して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を得ることを証明し、仏が衆生に働きかける、衆生がそれに乗ずる仏力の実質的なはたらきを説明するのに「増上縁」という語を用いるのである。

曇鸞が使用する「増上縁」はこの三カ所であり、いずれも阿弥陀仏の願力や他力に関するところで使用している。ここに曇鸞の「増上縁」の理解が見いだせる。つまりその「増上縁」は阿弥陀仏の本願力の実質的なはたらきを表しているのである。

これを踏まえた上で、道綽に論を戻すことにする。道綽は曇鸞が『往生論註』に説く「凡そ是れ彼の浄土に生ずると及び彼の菩薩人天の所起の所行とは、皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり」と説く中の「本願力」を「大願業力」に、「縁」を「増上縁」に換置している²¹。しかし道綽が先の引用以外で、「大願業力」や「増上縁」を使用していないため、換置した理由はこれ以上見出せない。おそらく道綽は曇鸞の『往生論註』に説かれる「大願

業力」や「増上縁」の意味から、他力を強調する表現として「大願業力」の語を用いたのである。

第四項 『観念法門』における大願業力と増上縁

次に善導がどのように「大願業力」と「増上縁」の語を理解していたのかを考えてみたい。善導は『観念法門』に滅罪・護念得長寿・見仏・摂生・証生の五種増上縁²²を説いている。その「摂生増上縁」の中では、まず①第十八願を意図したもの、次に②大願業力、そして③三輩往生、④『観経』の定善・散善、⑤『阿弥陀経』の執持名号を解釈したもの、⑥第十九願、⑦第二十願、最後に⑧三十五願とその解釈、について述べている。まずは①第十八願を意図したものについて見ておきたい。

即如^ニ無量壽經ノ四十八願ノ中ニ説カ、佛ノ言ク、若シ我レ成佛センニ、十方ノ衆生、願シテ生セント我國^ニ、稱^{セン}我カ名字^ヲ、下至^ニ十聲^ニ、乘^ニ我願力^ニ、若シ不生^セ者、不レ取^ニ正覺^ヲ。此レ即チ是レ願往生ノ行人、命欲^{スル}終ト時、願力攝シテ得^ニ往生^ヲ。故ニ名^ニ攝生増上縁^ト。²³

すなわち『無量壽経』の四十八願の中には、「もし私が仏となったならば、十方の衆生が、私の国に往生したいと願って、私の名字を称えるのが、十声に至るまで、私の願力に乗じて、往生させよう。もしそうならないならば、正覚を取らない」と説いている。つまりこれは往生を願う行者は、命終の時に「阿弥陀仏の」願力におさめ取られて往生することができる。よって摂生増上縁という²⁴としていえる。

ここでは先の道綽と同じように第十八願にしか見られない「若不生者」が用いられることや「十方衆生」、「(欲)生我国」から、第十八願を表していると考えられている。

次に今問題としている「大願業力」については、善導は以下のように述べている。

又此ノ經ノ上ノ卷ニ云ク、若シ有テ衆生一得ル生ニスルコトヲ西方ノ無量壽佛國一ニ者ハ、皆ナ乗シテ彌陀佛ノ大願等ノ業力一ニ爲ト増上縁一ト。即チ爲レズ證ト也。亦是レ攝生増上縁ナリ²⁵

すなわち『無量壽經』卷上²⁶には、「衆生が西方無量壽佛國に往生することができるのは、みな阿彌陀佛の大願などの業力に乗じて増上縁とする」と説いている。これを証拠とする。またこれは攝生増上縁である」という。ここで善導は「大願業力」とは言わずに「大願等業力²⁷」と表現している。これは曇鸞・道綽がともに「四十八願便ち徒設ならん」ということから、「大願」を四十八という複数の願ととらえ、「等」という字を加えたのであろう。つまり善導は「大願業力」について、四十八願すべてを増上縁としたので「等」の字を加えたと解することができる。また善導が撰生増上縁で、①第十八願を意図したものを述べていることから、②「大願等業力」は、再び第十八願の意を表したものと考えるより、四十八願の全体の意としたものと考えるべきであらう。

第五項 『觀經疏』における大願業力と増上縁

次に善導は『觀經疏』玄義分において、「大願業力」と「増上縁」について次のように述べている。

言ニハ弘願一ト者、如ニ大經ニ説一カ。一切善惡ノ凡夫得レハ生スルコトヲ者、莫レシ不トイフコト皆乗ニシテ阿彌陀佛ノ大願業力一ニ爲中 増上縁^{上ト}也²⁸

善導は「弘願」というのは、『無量壽經』に説かれる通りである。一切の善惡の凡夫が往生することができるのは、みな阿彌陀佛の大願業力に乗じて増上縁とするからである」と説いている。

ここでは先の『観念法門』で四十八願を表していた「大願等業力」と違い、「大願業力」とし「等」の文字を抜いている。その理由は、『観経疏』玄義分で次のように述べられるからであろう。

又無量壽經ニ云ク、法藏比丘在ニテ世饒王佛ノ所ニ、行ニタマヒシ菩薩ノ道ヲ時、發ニ四十八願ヲ、一一ニ願シテ言ク、若我
レ得タランニ佛ヲ、十方ノ衆生、稱ニ我カ名號ヲ、願シテ生セント我カ國ニ、下モ至ニ十念ニ、若不レ生セ者、不レ取ニ正覺ヲ。
今既ニ成佛シ玉。即是レ酬因之身ナリ也²⁹

すなわち「また『無量壽經』には、「法藏比丘は世饒王仏の所で、菩薩の行を修めている時に、四十八の願を發し、一々の願に『もし私が仏となるならば、十方の衆生で、私の名号を称えて、私の国に往生したいと願って、最低十念称えて往生しないならば正覺を取らない』と誓い、今すでに仏となった。つまりこれは因に報われた身である」と説いている」としている。

善導は四十八願の一一の願意を、第十八願の救済力に求めた。つまり「大願業力」に第十八願の持つ救済力を限定したのである。それゆえ『観念法門』では四十八願を表していた「等」の字を抜き、『観経疏』では第十八願に限定して「大願業力」と使用したのである。

また善導は、道綽の『安樂集』に使用する「以」という字を「乗」の字に換置している。ではなぜ道綽の「以」を「乗」に換置する必要があったのか、この「乗」について考えてみたい³⁰。

善導の著作における「乗」の用例についてまとめると、次のようになる。

- ・『観経疏』 八一回（「玄義分」四八・「序分義」七・「定善義」三・「散善義」二二三）
- ・『法事讚』 二一回（上卷一五・下卷六）
- ・『観念法門』 六回（すべて「五種増上縁義」に出る）

- ・『往生礼讃』 七回
- ・『般舟讃』 一二回

【表一】

般舟讃	往生礼讃	観念法門	法事讃	観経疏	
				1	一乗
2	1		1	15	二乗
	1			2	三乗
				5	五乗
2	1	2	2	31	大乘
				10	小乗
8	4	4	18	17	乗○

この【表一】の中、「乗○」の「○」の中には、およそ「願力」や「華（台）」などに関するものが入る。その「乗○」については次の【表二】のようになる。

【表二】

般舟讚	往生礼讚	観念法門	法事讚	観経疏	
1	2	3	6	8	乗仏願力 ^{3 1}
5			6	1	乗華
1	1			2	乗念 ^{3 2}
				1	乗車
			2	1	乗空
	1		2	2	乗台
			1		乗光
1					乗船
				1	乗白駱駝
				1	乗二尊教
			1		乗此善根
		1			乗自三心力

この【表二】を見る通り、善導は「乗」という語について「乗仏願力」・「乗華」に関するものが多いことがわかる。このようなことから「二乗」等の「乗」という語は、衆生を悟りの世界にいたらせる「立場・方法」を表し、この「乗仏願力」という時も「立場・方法」を表明するものと考えられる。つまり善導はこの「乗」という語に、「自身の立つべき所」・「自己の意思」を置こうとしたことが読み取れる。

また換置した理由に関して「以」と「乗」の意味から考えると、「以」とは手段や原因・理由を示し、「乗」とはその行為を起す機会を逃さず促えること^{3 3}を表す。また『十住毘婆沙論』（以下、『十住論』と略す）巻第五「易

行品」では、易行道を「水道乗船^{3,4}」にたとえている。この譬喩的な説き方は、この『十住論』の所解である『十地経』の第七・八地などに説かれている船のたとえ、あるいは『那先比丘経』に説かれている船のたとえなどとの関連をもつものであると指摘されている^{3,5}。これらから善導の『観経疏』のもつ対機性（例えば、二河白道の譬え）から考えると、「以」から「乗」への換置は「以」のもつ方法や手段という意味よりも、「乗」と使用することで阿弥陀仏の他力を比喩したものと見えよう^{3,6}。また善導は、信仰を成就するには何に乗るべきか、という意図を「乗」に譬えたのではないか。それゆえ善導の著作に「他力」の語は一語もないのである。つまり本願力にすべてを「託す」ということをこの「乗」に譬えたのであり、そのためには「自身の立つべき所」を明確にしなければならぬ。このことに関して、『観経疏』玄義分には次のように表現している。

問曰ク、彼ノ佛及土、既ニ言レハ報ナリト者、報法ハ高妙ニシテ小聖スラ難レシ階リ。垢障ノ凡夫云何シカ得レン入コトヲ。

答曰ク。若論ニ衆生ノ垢障一、實ニ難ニ欣趣シ。正ク由下テ託ニ佛願一ニ以作中強縁上、致レス使ニ五乗ヲシテ齊シク入一

37

ここでは「問う。阿弥陀仏と極楽世界はすでに報身・報土というならば、そのものがらは、非常に高くすぐれていて、小乗の聖者でさえ登るのに苦難がある。まして障りの重い凡夫がどうして入ることができるのか。答える。凡夫自身の力で往生しようと思っても、その願いはかなう事はない。それゆえ仏願に託して、その仏願が強力な縁となって五乗ともに往生することができる」という。

このように善導は阿弥陀仏の仏願に託すことによって、「一切の善悪の凡夫」が往生することができることと述べるのである。つまり善導は「一切の善悪の凡夫」が救済される所以を阿弥陀仏の「大願業力」に求め、それに乗じ「増上縁」とすることによって業を超克する力と考えた。それゆえ『観経疏』定善義の親縁・近縁・増上縁の三

縁を明かすのである。ここでは次のように述べている。

一ニハ明ニ親縁一ヲ。衆生起シテ行ヲ口常ニ稱スレハ佛ヲ、佛即聞レタマフ之ヲ。身常ニ禮ニ敬スレハ佛一ヲ、佛即見レタマフ之ヲ。心常ニ念スレハ佛ヲ、佛即知レタマフ之ヲ。衆生憶ニ念スレハ佛一ヲ者、佛亦憶ニ念シタマフ衆生一ヲ。彼此ノ三業不ニ相捨離一セ。故ニ名ク親縁一ト也。二ニハ明ニ近縁一ヲ。衆生願レハ見レト佛ヲ、佛即應レ念ニ現ニ在ニ目前一ニ。故ニ名ク近縁一ト也。三ニハ明ニ増上縁一ヲ。衆生稱念スレハ即除ク多劫ノ罪一ヲ。命欲レ終シト時、佛與ニ聖衆一ト自來テ迎接シタマフ。諸ノ邪業繫無ニ能礙ル者一。故ニ名ク増上縁一ト也。38

すなわち「衆生が行を起こして、常に口で仏を称えるならば、仏はこれを聞かれる。常に身で仏を礼敬すれば、仏はこれを見られる。常に衆生が仏を念ずれば、仏はこれを憶念すれば、仏も衆生を憶念する。このように彼（仏）と此（衆生）の三業が相応して離れない、これを親縁という。次に衆生が仏を見ようと願えば、仏は念に応じて現前におられる、これを近縁という。そして衆生が念仏を称えれば、多劫にわたる罪を除き、命終の時に仏が聖衆とともに来迎して、諸々の邪業繫をなくし障りとなるものがなくなる、これを増上縁という」としている。

善導はこれら仏凡の間に業を超克させ、業を超克する力を「増上縁」とするのである。つまり衆生が「因」としての念仏を称えることによって、阿弥陀仏の本願力が強力な「縁」としてはたらくのである。しかしあくまでも阿弥陀仏の仏力は「縁」としてはたらくという点に注意しなければならない39。

小結

このように善導は「大願業力」と「増上縁」の関係を示すことによって、阿弥陀仏が業を超克する力を有し、

一切の善悪の凡夫の往生を可能ならしめるといふ教説を打ち立てたと考えられる。つまり「大願業力」とは、阿彌陀仏が誓願を成就して、衆生救済の力を發動することによって、衆生がそのはたらきに呼応すれば必ずその力に預れるという、いわゆる他力を最大限に表現したものであるといふことができる。

第三節 善導における本願力の解釈

第一項 問題の所在

善導は阿彌陀仏の願力を、「本願力」「仏願力」「名願力」「悲願力」「大願業力」などと呼称して重視していることから、かれがこれにどのような意味付けをしたかはその教学を研究するに当って重要課題となることは疑いない。

本願については、『観経』の華座観に「此の如き妙華は、是れ本、法蔵比丘の願力の所成なり⁴⁰」や、中品下生に「法蔵比丘の四十八願⁴¹」とあるように、『観経』の範囲での「願」「宿願（力）⁴²」の用例の中には、『無量寿経』の四十八願をはずれるものは見当たらない。

さて善導の著作のうち、『観念法門』が最初に属することは今や多くの学者が認めるところである。そこでは五種増上縁が説かれ、そのうち見仏増上縁では主に『般舟三昧経』に見られる阿彌陀仏の「三事（三種のはたらき）」を善導が再解釈した「三念願力（または三力という）」によって論が展開されている。訳によって異なるが『般舟三昧経』では、第一力が仏の力であり、第二・第三力は修観者（菩薩）の力である。先行研究では善導がそれをすべて阿彌陀仏へと帰せしめたと指摘されている⁴³。

また小沢勇慈などによって曇鸞・道綽・善導の三師の本願の用例についてまとめられ、善導が本願力と滅罪を直接結び付けたと指摘されている⁴⁴。

他にも柴田泰山は善導が本願力に阿彌陀仏の来迎の意味を含ませていたとしている⁴⁵。

本論では以上の研究に基づき、『観念法門』、『観経疏』及び『般舟讚』の用例を辿りながら、善導の本願力の解に迫りたい。結論を先取りすれば、善導は本願力に『無量寿経』の四十八願で説かれる内容以上の意味を付与し、自身の教学を大成していったと考えられる。

第二項 『観念法門』における仏願力

まず善導が再解釈した「三念願力」について見てみる。

此レ即チ是レ彌陀佛三念願力外ニ加スルカ故ニ、得レ令_{ルコトヲ}見佛_{一セ}。言_{ニハ}三力_{一ト}者、即チ如_{ニキ}般舟三昧経ニ説テ云_{一カ}、一者ニハ以_{ニテ}大誓願力_{一ヲ}、加念スルカ故ニ得_ニ見佛_{一スルコトヲ}。二者ニハ以_{ニテ}三昧定力_{一ヲ}、加念スルカ故ニ得_ニ見佛_{一スルコトヲ}。三者ニハ以_{ニテ}本功德力_{一ヲ}、加念スルカ故ニ得_ニ見佛_一。已下ノ見佛縁ノ中、例ニ同ス此義_{一ニ}。故ニ名_{ニク}見佛三昧増上縁_{一ト} 46

ここでは『般舟三昧経』に説かれる大誓願力・三昧定力・本功德力の三力を、阿弥陀仏が外から加念することによって行者が仏を見ることができるとしている。そして見仏増上縁の中でも、同じように三力がはたらくとす

る。善導の見仏増上縁には一三例あるが、その内、三力がはたらくとされるのは一一例にも上る。ここでは願力に言及する一例に注目したい。

問テ曰、夫人ハ福力強勝ニシテ、蒙_{ルカ}佛ノ加念_{一ヲ}故ニ見佛_ス。末法ノ衆生罪愆深重ナリ。何ニ由_{テカ}得_ニ與_レ夫人同例_一スルコトヲ。又此ノ義者甚深廣大ナリ。一一ニ具ニ引_{ニテ}佛経_{一ヲ}、以_テ爲_下明證_上。

答テ曰、佛ハ是レ三達ノ聖人、六通無障ナリ。觀^{シテ}機ヲ備^フ教ヲ、不^レ擇^{ニハ}淺深^一ヲ。但^タ使^ム歸^セ誠^ニ。何^ソ疑^レ不^{コト}見^タテマツラ。即^チ如^ニ觀經ノ下^ニ說^テ云^カ、佛讚^ニ韋提^一ヲ、快^ク問^ニ此事^一ヲ。阿難受持^{シテ}廣^ク爲^ニ多衆^一、宣^ニ說^ススヘシ佛語^一ヲ。如來今者、教^ニ韋提希及^ヒ未來世ノ一切衆生^一ヲ、觀^ニ於^ニ西方極樂世界^一ヲ。以^ニ佛願力^一故^ニ、見^ル彼ノ國土^一ヲ、如^下執^ニ明鏡^一ヲ、自^ル見^ル中^カ面^上像^ヲ。又^以此^ノ經^ヲ證^ス。亦是^レ彌陀佛ノ三力外^ニ加^{スル}カ故^ニ得^ニ見^佛スル^{コト}ヲ。故^ニ名^ク見佛淨土三昧増上縁^トス^ルコト^ヲ。

すなわち「韋提希は福德の力が強いので、仏の加念を被り、仏を見ることができ。しかし末法の衆生は罪が重いので、どうして韋提希と同じように見仏することができようか。またこの道理は非常に重大なので、一々に經典を引用して証明すべきではないか」との問いに、「仏は三明に達せられた聖者であるので、六神通も自在であり、機の浅い深いに関係なく、教えを準備する。もし誠の心で帰依するならば、どうして見仏できないと疑えようか。『觀經』には『仏は韋提希を讚えられ、よくこの事（見仏の因縁）を尋ねた。阿難よ、よく受持して韋提希と未來世の一切の衆生のために、極樂世界を觀想する方法を教えよう。仏の願力によつて、曇りのない鏡で自分の顔を見るように、極樂世界を見るようにさせよう』と説かれている。この『觀經』の教説によつて証明する。阿弥陀仏が外から三力を加えられるから、見仏することができる。よつて見佛淨土三昧増上縁という」と述べている。

『觀念法門』では未來世の凡夫が見仏することができるのは、『般舟三昧經』に説かれる阿弥陀仏の「三念願力」によるものとしている。善導が『般舟三昧經』の「三念願力」に注目し、『般舟三昧經』の教説から『觀經』を解釈していることが読み取れる。さらに阿弥陀仏の仏願力に見仏の意味を含ませていたことが指摘できる。ここで善導が引用している『觀經』とは以下の一節である。

善哉カナ韋提希、快ク問ヘリ此事一。阿難、汝チ當下ニ受持シテ廣ク爲メニ多衆一、宣中說ス佛語上。如來今者、教下韋提希及未來世ノ一切衆生ヲシテ、觀中於西方極樂世界上ヲ。以二佛力一故ニ、當四得レ見ルコトヲ彼ノ清淨國土上、如三執二明鏡一自見ルカ面像ヲ 48

善導が『觀經』の「仏力」の文言を「仏願力」に変えていることは、先行研究によつて指摘されている49。『觀經』の文脈からすれば、この「仏力」は積尊のものであるのに50、善導は「仏願力」として積尊から阿弥陀仏の力に変えている。このことは「三念願力」と同様に、善導が阿弥陀仏の力へ帰せしめたことに関係するといえる。

第三項 『觀經疏』における本願力

次に『觀經疏』玄義分の「願力」の用例を見ていきたい。

下中者トハ、此ノ人先ニ受ニ佛戒一、受已テ不レ持セ、即便チ毀破ス。又偷ニ常住僧物一、現前僧物一、不淨說法ス。乃至無レ有ニ一念慚愧ノ之心一。命欲レ終ト時、地獄ノ猛火、一時ニ俱ニ至テ、現ニ在ニ其ノ前一。當ニ見レ火ヲ時ニ、即遇下善知識ノ、爲ニ說ニ彼ノ佛ノ國土ノ功德一、勸テ令中往生上。此ノ人聞已テ、即便チ見レ佛ヲ、隨レ化ニ往生ス。初メ不レ遇ハ善ニ、獄火來迎ス。後逢レ善ニ故ニ、化佛來迎シタマフ。斯レ乃皆是レ彌陀願力ノ故ナリ也 51

ここでは「下品中生とは、この人は先に仏教の戒を受けたけれども、受け終わつたもたずすぐに破り、また僧団の物や供養された物を盗み、私利私欲のために教えを説いて、少しも慚愧の心が無い。この人は命終の時に、一瞬の内に地獄の猛火が目の前に現れる。火を見るその時に、善知識がこの人のために、かの極樂國土の功

徳を説いて、往生を勧められるのに遇う。この人は聞きおわってすぐに仏を見て、化仏・化菩薩にしたがって往生する。はじめには善知識に遇わなかったので地獄の猛火が来たけれども、後に善知識に出会ったので化仏が来迎する。このことはすべて阿弥陀仏の願力によるものである」としている。

善導は善知識に遇うことも来迎にあずかることも、阿弥陀仏の願力によるものとしている。
いま『観経』の下品中生を見ると、以下のように説かれている。

此ノ人間キ已テ除ニク八十億劫ノ生死ノ之罪一。地獄ノ猛火化シテ爲ニテ清涼ノ風一ト、吹ニク諸ノ天華一ヲ。華ノ上ニ皆有ニテ化佛菩薩一、迎ニ接シタマフ此人一ヲ。如ニキニ一念ノ頃一即得ニ往生一ヲ⁵²

また『観経疏』散善義ではこの箇所を次のように注釈する。

五ニハ明下シ罪人既ニ聞ニ彌陀ノ名號一ヲ、即除レ罪ヲ多劫上ナルコトヲ。六ニハ明下シ既ニ蒙ニ罪滅一ヲ、火變シテ爲ナルコトヲ風ト。七ニハ明下シ天華隨レ風ニ來應シテ羅ニ列スルコトヲ目前一ニ。八ニハ明下シ化衆ノ來迎一ヲ、九ニハ明下シ去時ノ遲疾一ヲ⁵³

すなわち「罪人が弥陀の名号を聞くことによつて多劫の罪を除く。すでに罪が滅したので、火は変わつて風となる。天華は風にしたがつてやつて来て、目の前に並び、化衆が来迎する。その時の往生に要する時間を説いている」という。

善導が滅罪によつて見仏が可能となると考えていたことが読み取れる。

第四項 『般舟讚』における本願力

次に『般舟讚』では、本願力に関して次のように述べている。

① 得^{ルコトハ}此^ニ無生寶國ノ地^{ヲ願往生} 皆是^レ彌陀ノ願力ノ恩^{ナリ無量樂}

一切時中^{ニ聞ハハ}妙法^{ヲ願往生} 煩惱罪障^{無^レ由^レ起^{ルニ無量樂}}

菩薩知識^{ヲ爲^ニ同學^{ト願往生}} 攜^テ手^ヲ相將^テ入^{ニシム}寶堂^{ニ無量樂}

念念ノ之中^{ニ受^ケ法樂^{ヲ願往生}} 須臾^ニ悟^ニ得^ス百千ノ門^{ヲ無量樂}

大衆同心^{ニ厭^ニ此界^{ヲ願往生}} 乘^ニ佛願力^{ニ見^ニタテマツル}彌陀^{ヲ無量樂}

忽爾^ニ思量^{スレハ}心髓痛^{ム願往生} 無窮ノ之劫^ニ枉^テ疲勞^{セン無量樂}

自慶^ヒ今身^{ニ聞^{コトヲ}淨土^{ヲ願往生}} 不^レ惜^ニ身命^{ヲ往^ケ西方^{ニ無量樂}}

つまり「この無生宝国の地を得る（極樂に往生する）ことは、阿弥陀仏の願力の恩恵である。一切の時に妙な教えを聞くので、煩惱や罪障が起こることはない。菩薩知識を同学とし、手を取り合つて宝堂に入る。絶え間なく教えの楽しみを受け、すぐに百千の法門を悟ることができる。大衆は同じ心でこの世界を厭いなさい。仏願力に乗じて阿弥陀仏にまみえることができる。たちまちに思い至れば胸の奥が痛む。はかりなき劫の間、いたずらに疲労してきた。この身で淨土の教えを聞くことを慶び、身命を惜しまず西方極樂淨土に往生しなさい」という。

ここでは仏願力によって往生と見仏が齎されると考えられていることがわかる。
『般舟讚』ではさらに次のように述べている。

② 遇ニ値テ往生ノ善知識一ニ願往生 得レリ聞ニコトヲ淨土彌陀ノ名一ヲ無量樂

因ニテ佛願力一ニ來テ相見ス願往生 常ニ住ニシテ此ノ國一ニ不レ須ク還ル無量樂 5 5

ここでは「往生の善知識に遇って、極樂浄土や阿弥陀仏の名を聞く事を得て、仏願力によって来迎を蒙り、互いにあいまみえる。いつも極樂世界にとどまって、娑婆世界に還る必要がない」という。

このように善導は仏願力に來迎と見仏との恩恵を付与しているのである。他にも『般舟讚』では次のように述べている。

③ 念佛シ専心ニ誦經シ觀シ願往生 禮ニ讚シ莊嚴一ヲ無ニ雜亂スルコト無量樂

行住坐臥ニ心相續スレハ願往生 極樂ノ莊嚴自然ニ見ル無量樂

或ハ想シ或ハ觀スルニ除ニク罪障一ヲ願往生 皆是レ彌陀ノ本願力ナリ無量樂

以ニ佛力一ヲ故ニ成ニ三昧一ヲ願往生 三昧得レテ成スルコトヲ心眼開スレハ無量樂

諸佛ノ境界ニシテ超ニタリ凡夫一ニ願往生 唯知テ慚ニ賀スヘシ釋迦ノ恩一ヲ無量樂 5 6

すなわち「念仏し専心に読誦し觀想し、極樂の莊嚴に乱れないのを礼拝し、讚歎し、行住坐臥に心を保持したならば、極樂の莊嚴は自然と見ることができ。あるいは憶想し、あるいは觀想するだけでも罪障を除く。これはみな阿弥陀仏の本願の力である。仏の力によって三昧を成就することによって心の眼が開いたならば、諸仏の境界であり凡夫の智慧の届く範囲を超えている。ただ釈迦の恩恵を知って自らを恥じつつ喜びなさい⁵⁷」という。

ここでは本願力（仏力）に罪障を除くことと三昧成就のはたらきがあるとする。

以上のように『般舟讚』では、本願力に往生は当然として、滅罪・来迎・見仏（三昧成就）というはたらきが付与されている。

先の『観念法門』では『観経』を『般舟三昧経』の「三念願力」によって解釈していたが、『観念法門』以降、「三念願力」や「三力」の語、また『般舟三昧経』の引用さえ、善導の著作には見当たらなくなる。また『般舟讚』は、正式名を『観経』等に依りて明かす般舟三昧行道往生讚一卷⁵⁸。というように、般舟三昧を『観経』によって解釈している。このことから善導が『般舟三昧経』から『観経』へと、本願力の解釈を転換していく姿勢が読み取れるのである。

小結

善導は本願力に滅罪・来迎の意味を加えていただけでなく、善知識に遇うこと・見仏の意味を付与していた。このような善導の見解は善導が『無量寿経』に説かれる四十八願に、『観経』の九品に現われる、遇善知識・滅罪・来迎・見仏のはたらきを付与した結果である。すなわち善導は『無量寿経』の四十八願の中では説かれない本願力の様相を、『観経』によって拡大解釈し、本願力にいつそう具体的で豊かな意味付けを行った。それによって善導は往生思想の体系を構築していったのである。道綽も『無量寿経』と『観経』を合わせて本願を解釈しているが⁵⁹、善導はそれをさらに深化させたのである。ここに善導の独自性がある。

また善導の『観念法門』から『般舟讚』に至る諸著作を見ると⁶⁰、『般舟三昧経』に説かれる「三念願力」から、『観経』から解釈した「本願力」へと発展していく過程が見えるのである。

おわりに

以上、曇鸞・道綽・善導の本願力について述べてきた。以下にまとめる。

曇鸞は「大願業力」の語を四十八願成就の意味で用いていた。それゆえ第十八願に特化した力と考えていたわけではないことを考察した。

道綽は他力によつて往生させるとし、また往生できないならば「四十八願、便ち是れ徒らに設くるならん」と述べるように、「大願業力」に第十八願の救済力を意図していたことが推測できる。ここから考えれば、道綽は曇鸞の『往生論註』に説かれる「大願業力」や「増上縁」の意味から、他力を強調する表現として「大願業力」の語を用いたといえる。

善導は『観念法門』では「大願等業力」であつたのが、『観経疏』では「大願業力」になっていた。そこには第十八願の救済力に限定する意があると指摘した。また善導は『観念法門』では『般舟三昧経』に基づいた「三念願力」であつたが、『般舟讚』では『観経』に基づく「本願力」へと解釈が深化していた。

註記

¹ 「本願力」の語も三者ともに用いているが、道綽の『安楽集』では、『大経讚』に云く（『浄全』一・六七九b）の中で述べられている。すなわち曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』で用いられているのみで、道綽自身の言葉で「本願力」とは用いられていない。

² そのような理解をする先行研究は以下の通りである。

福原亮徹『浄土教の業思想』（教育新潮社、一九八一年）二二〇―二二三頁。

福原亮徹『業論』（永田文昌堂、一九八二年）七二五―七二八頁。

久米原（条原）恒久「浄土列祖の本願観」（『印度学仏教学研究』第三一号第二号、一九八三）。

久米原恒久「浄土教祖師の本願観への一考察」（『仏教論叢』第二七号、一九八三年）。

久米原恒久「大願業力」の意味するもの―三祖教義において―（『宗教研究』第七五巻第四号、二〇〇二年）。

久米原恒久「称名念仏の心的構造への一考察」（『印度学仏教学研究』第五二号、二〇〇四年）。

- 3 『往生論註』卷下(『浄全』一・二四〇a)。ここの「相性相似相對」の「相性」は衍字であろう。『大正蔵』
 四〇・八三六b参照。
- 4 『大智度論』卷三〇には、「經說ニ五事不可思議¹。所謂衆生多少、業果報、坐禪人力、諸龍力、諸佛力。於ニ
 五不可思議中¹、佛力最不可思議」(『大正蔵』二五・二八三c)とある。
- 5 『往生論註』卷上(『浄全』一・二二二a)。
- 6 曇鸞は「二諦」という論点を持ち込むのであるが、相馬一意は『中論』觀四諦品第二十四に説かれる「二諦
 説」とは関係がないと述べている。相馬一意「曇鸞『論註』における世俗説と方便説」(『龍谷大学論集』四七
 二号、二〇〇八年)。
- 7 『往生論註』卷上(『浄全』一・二二五a)。
- 8 『往生論』(『浄全』一・一九二)。
- 9 『往生論註』卷上(『浄全』一・二二三b―二二四a)。
- 10 曇鸞は一般的な慈悲の用の解説つまり、悲は抜苦、慈は与樂ではなく、慈是与樂、悲を抜苦と説明してい
 る。『往生論註』卷下(『浄全』一・二五二a―b)。
- 11 良忠は『往生論註記』卷四において、「大願とは四十八願なり」(『浄全』一・三一六a)と解釈している。
- 12 『往生論註』卷上(『浄全』一・二四七b)。*原文の()内は原典の割注の意である。
- 13 このことは曇鸞が『往生論註』卷上に「礙は衆生に属す」(『浄全』一・二二一a)と説いていることからも
 窺える。
- 14 服部純雄は曇鸞が『大智度論』に説かれる極樂浄土が低位に置かれていることより、阿弥陀仏及び極樂の働
 きである仏力を強調することによって、極樂そのものの価値を高めることを目的としていたのだろうと指摘さ
 れる。服部純雄「『往生論註』の思想材としての『大智度論』」(『印度学仏教学研究』第三四卷第一号、一九八
 五年)。
- 15 『安樂集』卷上(『浄全』一・六九〇b―六九一a)。
- 16 『安樂集』卷上(『浄全』一・六八八a―b)。
- 17 『安樂集』卷上(『浄全』一・六九三a)。
- 18 先学の「増上縁」に関する研究は以下のものが挙げられる。
 藤谷大圓「『論註』における増上縁の語義について」(『大谷学報』第四一卷第四号、一九六二年)。
 舟橋一哉「仏教としての浄土教」(法蔵館、一九七三年)七六―八〇頁。
 小丸真司「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」(『仏教学』第二四号、一九八八年)。
 内藤昭文「増上縁について(一)」―その意味と宗学上における理解について―(『教学研究所紀要』第六号、
 一九九七年)。

内藤昭文「増上縁について(二)―その意味と背景について―」(『教学研究所紀要』第七号、一九九八年)
福田依正「増上縁の研究―『往生論註』を中心に―」(『印度学仏教学研究』第六二卷第二号、二〇一四年)。

¹⁹ 『往生論註』卷上(『浄全』一・二二五a)。

²⁰ 『往生論註』卷上(『浄全』一・二五五a―二五六a)。

²¹ 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」(『仏教文化研究』第二五号、一九七九年)。

久米原恒久「大願業力」の意味するもの―三祖教義において―」(『宗教研究』第七五卷第四号、二〇〇二年)。

²² 『観念法門』(『浄全』四・二二七b)。

『観念法門』から考察する理由としては、善導の五部九卷の成立順序では、『観念法門』は『観経疏』より前に成立していると、指摘されているからである。つまり善導が『観念法門』撰述した時よりも、『観経疏』の時は思想が発達したものと考えられる。詳しくは序論の註(22)参照のこと。

²³ 『観念法門』(『浄全』四・二三三a)。

²⁴ 良忠の『観念法門私記』巻下では「撰生増上縁とは、願力撰取して往生を得る意なり。故に文に云く、願力撰して往生を得る。故に撰生増上縁と名く」(『浄全』四・二六四b)と述べている。

²⁵ 『観念法門』(『浄全』四・二三三a)。

²⁶ 「此の経」とは『無量寿経』を指し、ここから善導が「大願業力」・「増上縁」と使うことに関して、道綽の影響を受けたものと見て取れる。

²⁷ 拙論「大願業力と増上縁の関係―善導における「乗」の用例から―」(『仏教論叢』第六二号、二〇一八年)を執筆した時は、『大正蔵』と、『浄土真宗聖典編纂委員会』『浄土真宗聖典 七祖篇―原典版』(浄土真宗本願寺派、一九九二年)との校異を参照して書いた。その後、博士論文を整理している時の提出間際に、杏雨書屋

『敦煌秘笈 影片冊 四』(武田科学振興財団、二〇一一年)に所収されている羽三〇三『観念法門』を思い出し、問題の箇所を見ると「大願業力」(羽三〇三―一七、四〇四頁)となっていた。どちらが原初形態をとどめているかは、よくわからないとされている状況の中、一概にもこの論が間違っているとはいえない。もし別の諸本が見つかり、同じように「大願業力」となっているならば、その時は再考を要することになる。

敦煌石室写本の『観念法門』については、齊藤隆信「中国伝存の『観念法門』と『法事讚』の価値」(藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会『法然仏教の諸相』法蔵館、二〇一四年)を参照した。

²⁸ 『観経疏』玄義分(『浄全』二・二二a)。

²⁹ 『観経疏』玄義分(『浄全』二・一〇b)。

³⁰ 小沢勇慈前掲論文では「乗」に関して、動的に表現するため、また因と縁が結ばれる様子を表現したものの、

という二種の解釈を出している。また山本仏骨は「以」を「乗」と替えられたことを、他力表現の徹底が計られた、と解釈している。山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）一一四頁参照。

³¹ この「乗仏願力」に関しては、他に語は違っても同じ意味を表すものとして「乗阿彌陀佛大願業力」・「乗願往生」・「乗仏本願」・「乗彼願力」（『観経疏』）、「乗仏願」・「乘此弥陀本願力」・「乗願往来」（『法事讚』）、「我願力」・「弥陀仏大願等業力」（『観念法門』）、「乗仏本願」（『往生礼讚』）がある。

³² 「乗本念」という用例もある。『観経疏』序分義（『浄全』二・二六 a）。

³³ 「乗機」「乗勢」「便乗」などの語がその意にあたる。白川静は「すべて他の勢いをかりて行動することを、「乗ずる」という」と説明している。白川静『字通』（平凡社、一九九六年）八二六頁参照。

³⁴ 『十住論』卷五（『大正蔵』二六・四一 b）。

³⁵ 藤堂恭俊「法然上人の遺文にみられる他力の用語例とその内容の解明」（『浄土学』第二五輯、一九五七年、後に藤堂恭俊『法然上人研究 第一卷』山喜房仏書林、一九八三年に収録される）。

³⁶ そのような対機性からか、決して「以」をすべて「乗」に換置したという統一性は見られない。「以仏願力」という表現は『観経疏』玄義分（『浄全』二・七 b、一〇 b）・『法事讚』（『浄全』四・四 a）・『観念法門』（『浄全』四・二三〇 b、二三五 b）・『往生礼讚』（『浄全』四・三五六 b）に計六回出てくる。しかし圧倒的に「乗仏願力」のが多い。

³⁷ 『観経疏』玄義分（『浄全』二・一二 a）。

³⁸ 『観経疏』定善義（『浄全』二・四九 a）。

³⁹ このようなことを踏まえると、浄土教は因 \parallel 念仏（衆生）、縁 \parallel 本願力（阿彌陀仏）、果 \parallel 往生という範疇から出ないので、自業自得の原則が認められるのである。

⁴⁰ 『観経』（『浄全』一・四二）、「大正蔵」一一・三四三 a）。

⁴¹ 『観経』（『浄全』一・四九）、「大正蔵」一一・三四五 c）。

⁴² 『観経』雑想観には「無量寿仏は、身量無辺なり。是れ凡夫心力の及ぶ所に非ず。然るに彼の如来宿願力の故に、憶想すること有れば、必ず成就することを得」（『浄全』一・四六）、「大正蔵」一一・三四四 b）とある。

⁴³ 普賢大圓「善導教義に於ける本願の意義」（『宗学院論輯』第三二号、一九七六年）。

齊藤隆信「『観念法門』における三念願力」（『印度学仏教学研究』第四三卷一号、一九九四年）。

齊藤隆信「善導所釈の三念願力」（『佛教学大学院紀要』第二三号、一九九五年）。

先行研究によって諸訳の『般舟三昧経』における「三事」の用法を挙げると、以下のようなになる。

・『一卷本』「持佛力・三昧力・本功德力」（『大正蔵』一三・八九九 b）。

・『三卷本』「佛威神力・佛三昧力・本功德力」（『大正蔵』一三・九〇五 c）。

・『拔波經』「佛威神・己定力・宿功德（力）」（『大正藏』一三・九二二c）。
・『賢護分』「彼佛加持・緣此三昧・自善根熟」（『大正藏』一三・八七七a）。
4 4 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願觀―」（『仏教文化研究』第二五号、一九七九年）。

4 5 藤嶽明信「他力と言うは如来の本願力なり」（『大谷大学研究年報』第七一号、二〇一九年）。

4 5 柴田泰山「善導『觀經疏』所説の正念と来迎について」（『三康文化研究所年報』第四八号、二〇一七年）。

4 6 『觀念法門』（『浄全』四・二三〇a）。

また良忠の『觀經定善義伝通記』卷三には以下のよう述べている。

四ニ明ニ佛願重想成ニ中ニ經ニ然彼如来宿願力故等ト者、更ニ通ニ伏難一ヲ。伏難ノ意ノ言ク、若謂ニ凡心不レト及ニ眞觀一ニ、何故ソ有ニ前ノ眞身觀一也。故ニ以ニ本願一ヲ釋ニ其疑一ヲ也。

問、若依ニ願力一ニ想成就ストイハハ者、當觀ノ之機モ、亦可レ成ニ就ス第九ノ眞觀一ヲ。

答、機ニ有ニ利鈍一。故ニ佛ノ願力モ加レ於レ可レ加ス。宿願力ト者、是般舟經ノ所説ノ、三力ノ中ノ大誓願力ナリ。

非ニ是四十八願力一也。：（中略）：明ニ知ヌ、見佛ハ必由ニ三力一。三力ノ之中ニ、大誓願力ハ、是諸佛通

總ノ之願ナリ（『浄全』二・三六七a―b）。

他に『選択伝弘決疑鈔』卷二（『浄全』七・二三二b―二三三a）参照。

4 7 『觀念法門』（『浄全』四・二三〇b）。

4 8 『觀經』（『浄全』一・三九、『大正藏』一一・三四一c）。

4 9 齊藤隆信「善導所積の三念願力」（『佛教学大学院紀要』第二三号、一九九五年）参照。

5 0 このことに関しては、良忠も『觀念法門私記』卷下において指摘している。

即如觀經等ト者、問。此文ハ夫人見ニ釋迦佛一ヲ、非ス見ニ彌陀一ヲ。況ヤ彼ハ眼見ナリ、此ハ即心見ナリ。何ソ引ニ用スルヤ之ヲ。答。此文ハ且ク同ニ見佛ノ義邊ニ。下ニ如レ引クカ品ノ臨終見佛ノ文ヲ。今ハ則引ニ散心見釋迦ノ文ヲ、證ニ定心見彌陀ノ義一也。又下ノ文ニ云、亦與ニ未來ノ凡夫ノ起レテ教ヲ上。此レ爲ニ未來ノ起ニ見佛ノ教一。故ニ引ニ證ス也。此ハ是レ見佛之緣起也。非ニ是レ正ク證ニ見佛之緣一（『浄全』四・二六二a―b）。

5 1 『觀經疏』玄義分（『浄全』二・八a）。

5 2 『觀經』（『浄全』一・五〇、『大正藏』一一・三四六a）。

5 3 『觀經疏』散善義（『浄全』二・六八b）。

5 4 『般舟讚』（『浄全』四・五三二a）。

5 5 『般舟讚』（『浄全』四・五三二b）。

56 『般舟讚』（『浄全』四・五三六a）。

57 『般舟讚私記』では「慚賀とは、賀とは喜なり」（『浄全』四・五五五b）と述べている。

58 『般舟讚』「依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷」（『浄全』四・五二九a）。

59 『安樂集』卷上、第三大門には「是ノ故ニ大經ニ云、若有ニ衆生一、縱令ヒ一^ニ生造^{トモ}惡^ヲ、臨^ニ命終^ノ時^ニ、十念相續^{シテ}、稱^ニ我^カ名字^ヲ、若不^レ生^ハ者、不^レ取^ニ正覺^ヲ」（『浄全』一・六九三a）とある。この文は『無量寿

經』の説かれる第十八願を、『觀經』の下品下生によって解釈したと指摘されている。山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）二七七―二七八頁。

60 藤堂恭俊は、『觀念法門』と『往生礼讚』を比較して、本願に基づく称名念仏は、『觀念法門』の中には説かれていないが、『往生礼讚』に至って本願の称名念仏が説きあかされるに至ったと指摘している。藤堂恭俊「善導大師編著なる『往生礼讚』所説の五念門攷」（大正大学浄土学研究会編『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年）。

結論

これまで第一部の二章と第二部の四章の全六章にわたって、第一部では浄土教における業思想、第二部では滅罪について論述してきた。以下、各論を振り返り、その後、総結を述べる。

一 各論要旨

第一部では、大乘仏教、特に浄土教における業思想について見てきた。そのうち、「転重軽受」と「延年転寿」の語を取り挙げて考察した。

第一章では「転重軽受」の語をめぐってまず大乘経論を考察した。「転重軽受」の思想の萌芽は、般若經典に求めることができる。転換の方法は、般若經典の中では經典の読誦や般若波羅蜜を行ずることであったが、『涅槃經』では智慧ある人が智慧力や善業を多く修めること、あるいは発露懺悔であり、『十住論』では懺悔であった。全体として懺悔が強調される傾向にある。ところで「転重軽受」が可能となる背景には、不定業の思想が関係している。特に『涅槃經』では、五逆罪など定業にあたるものですら、不定業とし、罪を消滅することができるという。よって「転重軽受」の思想は、罪ある者が、罪の状態から出罪への転換の契機となる機能を果たし、いわば大乘仏教の中での精進論・救済論にあたるといえる。

また用語としての「転重軽受」は、唐代の法蔵によってはじめて用いられ、日本では源信・珍海・法然等によって用いられるようになる。特に日本ではそれぞれが独自の立場で「転重軽受」の思想を展開していたといえる。

第二章では「延年転寿」をめぐって、まず仏教の中で寿命がどのようなにとらえられているかを考察した。アビダルマ仏教の中では、「留多寿行・捨多寿行」といって、阿羅漢が寿命を自由に操ることができると説いている。また中国では古来より不老長寿を願う思惟法があり、『抱朴子』では増寿益算や延年益寿と表現されている。そのような語をめぐって、大乘經典を検討した結果、『涅槃經』や『大集經』などにも影響を与えていることがわかつ

た。

道綽の『安樂集』も延年益寿の思想の影響を受けていて、念仏三昧や持戒を行ずる者が「延年益寿」という現益を得ることを示している。ここで道綽が「持戒」を挙げているのは、『華嚴經』に見られた不殺生の功徳を回向することによって寿命を延ばすことができるということから展開していたと指摘した。

ところで善導が「延年益寿」ではなく、「延年転寿」へと表現を変えた根拠は、「延年益寿」の語がさまざまな典籍の中で使われ、しかもその典籍ごとに寿命を延ばす行為が異なっていることから、延年の根拠を阿弥陀仏一仏の仏力（護念力）に限定することにあつた。しかし善導の『観念法門』以降、善導の著作では延年転寿のような思想は見られなくなる。日本では珍海・法然によって用いられるが、延年転寿の効果が期待されるということより、護念を求める傾向が強いと考えられ、延年転寿の思想は護念の中に含まれるようになったと考えられる。

第二部では、中国浄土教の曇鸞・道綽・浄影寺慧遠・智顛・吉蔵・善導における滅罪を、特に善導に焦点を当てて考察した。

第一章では曇鸞の『往生論註』における滅罪の過程に注目した。曇鸞は衆生が阿弥陀仏の名号を称えることによって罪業を滅する、いわゆる名号による滅罪を説いている。そして滅罪することによって、心が清浄となり、往生することができるとしている。しかし『観經』の下品下生の者が往生して蓮華が開くという教説を解釈して、「まさにこれをもって五逆罪を償ふべし」と述べている。このことから、曇鸞は極楽浄土に往生しても、まだ微細な罪は残っていると捉えていると指摘した。すなわち曇鸞は、往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三つの段階で罪を滅していくと考えていたということが明らかになった。

第二章では道綽の『安樂集』に説かれている懺悔による滅罪について、同時代の浄影寺慧遠・智顛・吉蔵の懺悔滅罪観との比較を通して考察した。まず浄影寺慧遠は菩提心を発した上で懺悔した場合と観仏三昧を修めた場合の二種によって、五逆罪をも滅することができる」と説いていた。吉蔵の検討を通しては、吉蔵の時代には、滅

罪の方法として、懺悔することが当然と考えられるようになっていたといえる。そして智顛は、懺悔しようと思えば、十種の心を起こすようにと述べていたことから、この十種の心をめぐって『小止観』・『方等懺法』・『摩訶止観』を検討した。特に『小止観』の中で「滅罪方法を求めよ」と説いていることに関して、道綽がその説を踏襲していたならば、『安樂集』の中で念仏と懺悔は同じ行であるとすることができたのではないかと推測できる。

また『安樂集』に「修福懺悔」を付加した意図についても検討した。道綽が「修福懺悔」の語を付加したのは、道綽が凡夫の臨終の時の態度を重視していたことにある。道綽は臨終の時のために、平生に精進しなければ、正念にならないとしている。この背景には道綽における業思想（特に無表業）に対する理解が考えられる。

第三章では善導における滅罪とその過程について考察した。善導は現世において、滅しなければならぬ罪を往生の障りと見ている。それを阿弥陀仏の本願力によって取り除くことができるとし、その罪を除いたならば、身器清浄となり往生できる器となると考えている。また善導は極樂往生した後も滅罪する必要があると考えているとの指摘も行った。その場合、滅する罪は微塵の過去の業であった。そして第二部第一章の曇鸞と同じように往生以前、往生以後の蓮華が開くまで、開いた後という三つの段階で滅罪を考えていることを明らかにした。

いま一つ、現世での滅罪の範囲がどこまで及ぶのかについても検討した。すなわち逆謗除取といわれるように五逆罪・誹謗正法を犯した者に焦点を当て、善導が誹謗正法の者の摂取に関してどのように考えているかについて言及した。従来、善導が誹謗正法の者でも極樂浄土へ摂取されるとする理由については、『無量寿経』の辺地往生の教説にあると考えられてきた。しかし、そうなると善導が疑惑往生を認めたこととなり、疑惑と誹謗正法を同一視することになってしまう。この問題に対しては、善導は五逆・誹謗正法の者が受ける果報（墮地獄）に注目して、『観経』の下品下生に「八十億劫の生死の罪を除く」と説かれる教説を支えとして、念

仏を称えれば阿弥陀仏の願力によって、そのような罪も滅することができると考えている。それゆえ闡提についても、受ける果報が墮地獄であるために、念仏を称えれば往生できるとしている。

第四章では、前章で善導が阿弥陀仏の本願力に滅罪の意味を含ませていたことから、阿弥陀仏の本願力について考察した。方法としては、曇鸞・道綽・善導の三者に共通する語である「大願業力」について検討した。まず曇鸞の『往生論註』に説かれる「大願業力」の語をめぐっては、先行研究では、三者共通の語であることを理由に、第十八願の救済力に特化されたものと考えられていた。しかし考察を進めた結果、曇鸞は阿弥陀仏の四十八願（本願）成就を強調する語として、この「大願業力」という語を創出したということが明らかになった。

次に道綽は、往生成就は他力によるものとし、その他力に関して、大願業力と述べていることや往生できないならば「四十八願、便ち是れ徒らに設くるならん」と説いていることから、大願業力の内実には第十八願の力を含意していた可能性がある。また『安樂集』にも部分的ではあるが、第十八願の引用が二回見られる。以上のことから、おそらく道綽は曇鸞の『往生論註』に説かれる「大願業力」や「増上縁」の意味を前提として、他力を強調する表現として「大願業力」の語を用いたのであろうと推測できる。

そして善導の著作のうち、最初期に属するとされる『観念法門』における「大願等業力」という表現については、四十八願の意味で使われていると考えられる。しかし『観經疏』玄義分では、「大願等業力」の「等」の字が抜け、「大願業力」となっている。しかも同じ『観經疏』玄義分では、善導は四十八願の一々の願意を、第十八願の救済力に求めている。このことから善導は「大願業力」については、その意味を第十八願の持つ救済力に限定したと結論づけた。

最後に善導の本願力に焦点を当てて考察した。『観念法門』では『般舟三昧經』に説かれる「三念願力」によって見仏することが可能であると考えられている。しかし『般舟讚』等の著作を見ると、本願力に來迎・遇善知識・見仏の意味が付与されている。このことから善導は『般舟三昧經』に説かれる「三念願力」から、『観經』によつ

て拡大解釈した「本願力」へと、その思想を深化させていったことが明らかになった。以上のことを通して、善導が往生思想の体系を構築していった過程を見ることができた。

二 総結（善導における往生論の確立）

次に本稿の総結を行う。

初期仏教や部派仏教に見られる「自業自得」や「業果の不可避性」の原則は、ブツダによってさえ変更不可能とされるほど、自身に業という重い鎖をはめて、自身の行動を制限させるものとなってきていた¹。それに対して大乘仏教は、何等かの方法で業思想という壁を乗り越えようとした。その一つが重き業の果報を軽く受けさせる、いわゆる転重軽受の思想であった。それは、般若経典では、般若波羅蜜を行わずることであったが、次第に『涅槃経』や『十住論』のように、懺悔の行が台頭してくるようになった。そしていわゆる「六観経」が訳されることにより、『観仏三昧海経』や『観無量寿経』に見られるような滅罪の思想が中国に入って来るようになり、以前の転重軽受の滅罪性を取ってかわるものとなった²。

浄土教では、曇鸞が『観経』の下品下生に説かれる滅罪に初めて注目し、それを名号による滅罪としている。そして罪を犯した者でも、第十八願によって往生することができるという。しかし誹謗正法の者は救済されることはないと言っている。

一方、道綽は『無量寿経』の第十八願と『観経』の下品下生を合わせて願力を解釈し、第十八願の救済力によって、一生造悪の者でも十念称えたならば、往生することができると言っている。さらに曇鸞と同じように名号に滅罪の意味を加え、衆生の常時に修める行を懺悔と表現しながら、念仏を称えることを勧めている。ただし道綽は臨終に善（念仏）を起こせるかは、常時の業によるものとしてのことから、一生造悪の者がどうして最後、臨終の時だけ、善を起こせるのかということに対しては、徹底できていないといえる。以上のように曇鸞・道綽

の両者ともに『観経』に説かれる滅罪と阿弥陀仏の本願力に着目していたのである。しかし善導ほどではない。善導は初期の著作から滅罪と阿弥陀仏の本願力に注目してはいる。『観念法門』では、『般舟三昧経』に説かれる三事を再解釈し、「三念願力」によって見仏できるといふ。善導はその「三念願力」や延年転寿のように、阿弥陀仏一仏の仏力に帰っていて、阿弥陀仏に徹底している態度が見られる。また「大願等業力」に関しては、曇鸞・道綽の影響を受けつつも、四十八願の意味として理解している。すなわち『観念法門』の時点では、五種増上縁の枠の中で、滅罪や見仏や摂生（願力）を捉えているだけで、そこに本願力に関する思想的展開はまだ見られない。

しかし善導は次第に、本願力を『観経』の解釈を通して捉えるようになる。『般舟讃』では、『観経』の説示に基づいた解釈によって、般舟三昧の成就ができるとしているように、本願力にも滅罪・見仏の意味を付与するようになる。そして『観経疏』では、来迎や善知識に遇う事についても本願力にその根拠を帰している。さらにその一々の本願はすべて第十八願の救済力におさまるとしている。善導はこのように本願力を解釈することで、誹謗正法や闡提の者を含む一切衆生の誰もが、一声でも念仏を称えれば、その罪を滅して往生することができるという。本願に関するこのような解釈があつてこそ、はじめて善導は「順彼仏願故³」といえるのであり、仏願によつて往生することができるという強調するようになっていくことができたといえる。以上のように、善導は本願力に関する解釈を通して、独自の往生論を確立したのである。

最後に、中国浄土教における業思想の位置づけをするならば、自己の業に埋没してしまう衆生に、称名による滅罪という転換方法を与えて、その行を精進すれば、仏力の加念を蒙ることができ、それによつて衆生に転換救済の道があることを示そうとしたところにあるといえる。

註記

1 大乘仏教以前における業思想の原理原則の「緩和」については平岡聡の研究がある。『説話の考古学―インド
仏教説話に秘められた思想―』（大蔵出版、二〇〇二年）二五四―二六三頁、浄土宗『浄土宗人権教育シリーズ
五 業を見ずえて』（浄土宗出版、二〇一三年、五二―五六頁）。

2 中国浄土教では、転重軽受の思想は、浄影寺慧遠に見ることができ。すなわち慧遠は下品中生において
「此罪轉重故、過二六劫一乃開敷」（『浄全』五・一九八、『大正藏』三七・一八五c）と述べている。転重軽受
の思想が、現世の果報だけではなく、来世にまで及んでいることが読み取れる。また懐感の『釈浄土群疑論』
には転重軽受や延年転寿の思想を見ることができ（『浄全』六・三二a―b、七a―b）。特に懐感は五逆
罪が定業であるのに、『観経』ではなぜ西方に往生することができのか、と疑問を挙げている。その答えと
しては、先のような『涅槃経』の不定業の説を取り挙げている。そして「諸大乘経論に咸く五逆罪等を説き
て、皆不定業と名け、悉く消滅することを得」と説いている。しかし曇鸞・道綽・善導には見られない。その
理由と考えられるのは、曇鸞・道綽は五逆罪に対して、「重き者（処）先ず牽く」（『浄全』一・二三六a及び
六八七a）の道理を用いているからであろう。つまり五逆罪か十念か、どちらのが重いかとし、十念の方が重
いので、「重き者先ず牽く」の道理によって、極楽往生を遂げると考えているからであろう。善導に関して
は、念仏による滅罪を強調していることからであろう。

3 『観経疏』散善義（『浄全』一・五八b）。

参考文献

- 池田和貴『『観経』註釈者の思想的相違について―浄土観と凡夫観を中心として―』（『駒澤短期大学仏教論集』第三号、一九九七年）。
- 石垣明貴杞「三階教文献の仏名と諸経の交渉―『七階仏名経』を基軸にして―」（『印度学仏教学研究』第六五巻第二号、二〇一七年）。
- 石垣源瞻「三論・天台の浄土思想と善導の浄土教」（戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』山喜房仏書林、一九八一年）。
- 石上善応「浄土教における罪意識の一側面」（浄土教思想研究会編『浄土教―その伝統と創造―』山喜房仏書林、一九七二年）。
- 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法蔵館、二〇〇九年）。
- 石島快隆『抱朴子』（岩波書店、一九四二年初版）
- 伊東昌彦「吉蔵の西方浄土往生論―無量寿観と無所得人懺悔―」（『印度学仏教学研究』第五四巻第一号、二〇〇五年）。
- 稲岡了順「道綽・善導の宿善観について」（『大正大学総合仏教研究所年報』創刊号、一九七九年）。
- 稲岡了順「道綽・迦才・善導の往生思想―特に仏身仏土説を中心に―」（『仏教文化研究』第二六号、一九八〇年）。
- 稲葉秀賢「支那浄土教に於ける逆謗撰不論の展開」（『支那仏教史学』第三巻第三・四号、一九三九年）。
- 稲本泰生「小南海中窟と滅罪の思想―僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に」（『鹿園雑集』第四号、二〇〇二年）。
- 岩井大慧「善導伝の一考察」（『史学雑誌』四一編一、二、四、五、八号、一九三〇年。後に岩井大慧『日支仏教史論攷』東洋文庫、一九五七年に収録される）。

- 上杉文秀『善導大師及往生礼讃の研究』（法蔵館、一九三一年）
- 上野成観「善導著述前後関係の一考察」（『真宗研究会紀要』第三三号、二〇〇一年）
- 内田准心「曇鸞における願生と菩提心―八番問答の滅罪の思想―」（『印度学仏教学研究』第六一卷第一号、二〇一二年）。
- 畝部俊英『『観無量寿経』における称名思想―諸観経類の「生死之罪」の文を中心として―』（『同朋大学論叢』第四四・四五合併号、一九八一年）。
- 遠藤純一郎『『占察善悪業報経』と智顛の懺法』（『智山学報』第四九卷、二〇〇〇年）。
- 横超慧日「成仏の道と業―般若経と涅槃経を中心に―」（『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年。後に大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂書店、一九七五年に収録される）。
- 大内文雄「安楽集に引用された所謂疑偽経典について―特に惟無三昧経・浄度菩薩経を中心として―」（『大谷学報』第五三卷第二号、一九七三年）。
- 大原性実『善導教学の研究―真宗教学史研究 第六卷―』（永田文昌堂、一九七四年）。
- 大野栄人「方等陀羅尼経に基づく方等懺法の考察―中国における実修とその意義―」（『宗教研究』第五二卷第二輯、一九七八年）。
- 岡崎秀麿「善導浄土教における往生行体系の研究―五正行説を中心として―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二九号、二〇〇七年）。
- 岡崎秀麿「善導『観経四帖疏』における見仏」（『印度学仏教学研究』第六〇巻第一号、二〇一一年）。
- 奥野光賢「禅那院珍海の研究（序説）」（『駒澤短期大学仏教論集』第一二二号、二〇〇六年）。
- 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」（『仏教文化研究』第二五号、一九七九年）。

- 織田顕祐『大般涅槃經序説』（東本願寺出版部、二〇一〇年）。
- 小丸真司「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」（『仏教学』第二四号、一九八八年）。
- 香川孝雄「浄土教に於ける罪業観―特に法然教学に視点を置いて―」（『佛敎大学研究紀要』第三八号、一九六〇年。後に『法然上人研究 七百五十年大遠忌記念』平楽寺書店、一九六一年に収録される）。
- 香川孝雄「法然教学における業」（『仏敎論叢』第九号、一九六二年）。
- 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』（山喜房仏書林、一九九三年）。
- 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九八一年）。
- 加藤宏道「業の加転に対する有部の立場」（『宗教研究』第五一卷第三号、一九七七年）。
- 加藤宏道『往生論註』の思想的背景―八番問答三在釈 業の軽重―」（『真宗研究』第二七輯、一九八三年）。
- 加藤宏道「アビダルマ敎における生命観―命根の研究―」（『日本仏敎学会年報』第五五号、一九九〇年）。
- 樗尾慈覚「業説と本願思想」（『日本仏敎学会年報』第四二号、一九七六年）。
- 梶山雄一「慧遠の報応説と神不滅論―インド思想との対比において―」（木村英一編『慧遠研究―研究篇』創文社、一九六二年）。
- 梶山雄一『「さとり」と「廻向」 大乘仏敎の成立』（講談社、一九八三年）。
- 金子寛哉「群疑論における懺悔と滅罪」（『壬生台舜博士頌寿記念 仏敎の歴史と思想』大蔵出版、一九八五年）。
- 金子寛哉『浄土法事讚』について―龍門・奉先寺盧舎那像との関連を中心に―（『印度学仏敎学研究』第三五卷第一号、一九八六年）。
- 金子寛哉「浄業法師碑をめぐって」（『戸松教授古稀記念 浄土敎論集』大東出版社、一九八七年）。
- 金子寛哉「願成就文」考」（『印度学仏敎学研究』第四四卷第一号、一九九五年）。
- 神居文彰「病いの備荒―転重軽受について―」（『印度学仏敎学研究』第四五卷第一号、一九九六年）。

岸覚勇 「浄土列祖に於ける業事成弁論」(『浄土宗義の研究 第一輯』記主禪師鑽仰会、一九六四年)。

岸覚勇 『善導教学の研究』(記主禪師鑽仰会、一九六四年)。

岸覚勇 『続・善導教学の研究』(記主禪師鑽仰会、一九六六年)。

木村宣彰 「業報説の受容と神滅不滅」(『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年。後に大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂書店、一九七五年に収録される)。

久米原(条原)恒久 「浄土列祖の本願観」(『印度学仏教学研究』第三一号第二号、一九八三年)。

久米原恒久 「浄土祖師の本願観への一考察」(『仏教論叢』第二七号、一九八三年)。

久米原恒久 「大願業力」の意味するもの―三祖教義において―」(『宗教研究』第七五巻第四号、二〇〇二年)。

久米原恒久 「称名念仏の心的構造への一考察」(『印度学仏教学研究』第五二巻第二号、二〇〇四年)。

倉本尚徳 「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」(『東洋文化研究所紀要』第一五四冊、二〇〇八年)。

河智義邦 「善導浄土教における懺悔滅罪論」(『宗学院論集』第七二号、二〇〇〇年)。

小林尚英 「中国浄土教祖師の罪惡について―特に曇鸞・道綽・善導を中心として―」(『佛教論叢』第二六号、一九八二年)。

小林尚英 「罪惡と滅罪―善導を中心として―」(『仏教論叢』第二九号、一九八五年)。

小林尚英 「善導大師の生死輪廻解脱観」(『香川孝雄博士古稀記念論集 仏教学浄土学研究』、永田文昌堂、二〇〇一年)。

小林尚英 「道綽の生死輪廻解脱観」(『印度学仏教学研究』第四九巻第二号、二〇〇一年)。

是山恵覚 『往生論註講義』(仏典通俗講義発行所、一九一九年)。

齊藤隆信 『観念法門』における三念願力」(『印度学仏教学研究』第四三巻第一号、一九九四年)。

齊藤隆信「善導所釈の三念願力」(『佛教大学大学院紀要』第二三号、一九九五年)。

齊藤隆信『浄度三昧経』の研究―『安樂集』と『観念法門』の場合―(『佛教大学総合研究所紀要』第三卷、一九九六年)。

齊藤隆信「中国伝存の『観念法門』と『法事讃』の価値」(藤本淨彦先生古稀記念論文集刊行会『法然仏教の諸相』法蔵館、二〇一四年)。

齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』(法蔵館、二〇一五年)。

齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道『安樂集』訳註(一)第一大門(『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第四号、二〇一八年)。

齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道『安樂集』訳註(二)第二大門(『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第五号、二〇一九年)。

齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道『安樂集』訳註(三)第三大門(『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第六号、二〇二〇年)。

櫻部建「功德を廻施するという考え方」(『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年。後に大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂書店、一九七五年に収録される)。

櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年)。

佐藤健「道綽浄土教の本質―悉有仏性思想と輪廻無窮観―」(『文学部論集』第九三号、二〇〇九年)。

佐藤成順「善導書写『阿弥陀経』願文の思想」(戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』山喜房仏書林、一九八一年。後に佐藤成順『中国仏教思想史の研究』山喜房仏書林、一九八五年に収録される)。

佐藤哲英『天台大師の研究―智顛の著作に関する基礎的研究―』(百華苑、一九六一年)。

沢田謙照「仏教に於る懺悔の種々相と善導大師」(藤堂恭俊編『善導大師研究』山喜房仏書林、一九八〇年)。

椎尾弁匡『善導大師―全研究の提唱―』（浄土宗務所、一九二八年）。

塩入良道「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」（『印度学仏教学研究』第一一巻第二号、一九六三年）。

塩入良道「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」（結城教授頌寿記念論文集刊行会『仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四年）。

塩入良道「天台智顛禪師における懺悔の展開」（『大正大学大学院研究論集』第九号、一九八五年）。

柴田宗山「善導『般舟讚』所説の懺悔について」（『印度学仏教学研究』第四九巻第二号、二〇〇一年）。

柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六年）。

柴田泰山「善導『觀経疏』所説の抑止門について」（法然上人八百年大遠忌記念論文集『現代社会と法然浄土教』浄土宗総合研究所、二〇一三年）。

柴田泰山『善導教学の研究 第二巻』（山喜房仏書林、二〇一四年）。

柴田泰山「善導『觀経疏』所説の正念と来迎について」（『三康文化研究所年報』第四八号、二〇一七年）。

清水俊史「不定業と既有業―有部と上座部の業理論―」（『佛教大学大学院紀要―文学研究科篇―』第三九号、二〇一一年）。

清水俊史「説一切有部修道論における業滅の教理展開」（『仏教史学研究』第五七巻第二号、二〇一五年）。

浄土宗『浄土宗人権教育シリーズ五 業を見すえて』（浄土宗出版、二〇一三年）。

末木文美士「因果応報」（『岩波講座 日本文学と仏教 第二巻 因果』（岩波書店、一九九四年））。

杉山裕俊『安楽集』所説の実践論について―念仏と懺悔・滅罪・見仏との関わりを中心に―（『小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集 大乘仏教と浄土教』ノンブル社、二〇一五年）。

杉山裕俊『安楽集』における『大集経』の宗旨について」（『仏教文化学会紀要』第二七巻、二〇一九年）。

関口真大『天台小止観 坐禅の作法』（岩波書店、一九七四年）。

曾根宣雄「抑止門と撰取門―特にその主体をめぐって―」（『廣川堯敏教授古稀記念論集 浄土教と仏教』山喜房
仏書林、二〇一四年）。

曾和義宏「『三縁』の成立について」（『仏教学部論集』第一〇〇号、二〇一六年）

高木豊「因果応報思想の受容と展開」（大隅和雄編『大系 仏教と日本人 四―因果と輪廻』春秋社、一九八六年）。

高橋弘次『改訂増補 法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、一九九四年）。

玉城康四郎「唯除五逆誹謗正法」の意味について―中国・日本篇―」（『東方学会創立四十周年記念 東方学論集』

東方学会、一九八七年）。

玉城康四郎「唯除五逆誹謗正法」の意味について―インド篇―」（『成田山仏教研究所紀要』第一一号、一九八八
年）。

塚本善隆「道綽の廻心」（『安居講録』第一号、一九五六年）。

塚本善隆『塚本善隆著作集 第二卷 北朝仏教史研究』（大東出版社、一九七四年）。

塚本善隆『塚本善隆著作集 第四卷 中国浄土教史研究』（大東出版社、一九七六年）。

坪井俊映「善導大師の懺悔と法然上人―称名念仏と懺悔について―」（『浄土宗学研究』第一二号、一九七九年）。

坪井俊映「善導と法然の本願について―特に第十八念仏往生願の確証と選取について―」（『仏教文化研究』第二
五号、一九七九年）。

藤堂恭俊「法然上人の遺文にみられる他力の用語例とその内容の解明」（『浄土学』第二五輯、一九五七年、後に

藤堂恭俊『法然上人研究 第一卷』山喜房仏書林、一九八三年に収録される）。

藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八年）。

藤堂恭俊「シナ浄土教における随逐擁護説の成立過程について」（『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』塚本博士
頌寿記念会、一九六一年）。

藤堂恭俊「善導大師編著なる『往生礼讃』所説の五念門攷」(大正大学浄土学研究会編『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年)。

藤堂恭俊「中国浄土教における因果に関する諸問題」(仏教思想研究会編『仏教思想三 因果』平楽寺書店、一九七八年)。

藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞・道綽』(講談社、一九九五年)。

藤堂俊英「願」の自性の考察」(『浄土宗学研究』第一四号、一九八一年)。

藤堂俊英「生死之罪」攷」(『浄土宗学研究』第二六号、二〇〇〇年)。

藤堂俊英「善導の「慚」をめぐって」(『浄土宗学研究』三八号、二〇一二年)。

殿内恒「諸伝記等に見る道綽禅師―その教学的姿勢の背景―」(『行信学報』第八号、一九九五年)。

殿内恒「道綽浄土教の成立背景」(『宗学院論集』第七一号、一九九九年)。

内藤昭文「増上縁について(一)―その意味と宗学上における理解について―」(『教学研究所紀要』第六号、一九九七年)。

内藤昭文「増上縁について(二)―その意味と背景について―」(『教学研究所紀要』第七号、一九九八年)。

内藤智康「善導の往生思想」(『龍谷大学論集』第四六七号、二〇〇六年)。

永原智行「中国浄土教における逆謗の救いの展開―浄影寺慧遠より善導へ―」(『龍谷教学』第四六号、二〇一一年)。

中岡隆善「善導の乗仏願力思想」(『浄土学研究紀要』第七号、一九五八年)。

中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』(岩波書店、一九六〇年初版)。

中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経(上)』(岩波書店、一九六三年初版)。

中村英龍「善導教学における罪惡救済思想」(『印度学仏教学研究』第四八卷第二号、二〇〇〇年)。

中村瑞隆「央掘摩羅經に就いて」(『福井博士頌寿記念 東洋思想論集』福井博士頌寿記念論文集刊行会、一九六〇年)

中山正晃「中国浄土教と道教信仰」(『印度学仏教学研究』第三〇卷第二号、一九八二年)。

成田俊治「滅罪と往生―六往生伝を中心に―」(『仏教論叢』第一五号、一九七一年)。

成瀬隆純「道綽禪師と般舟・方等行」(『仏教論叢』第二六号、一九八二年)。

新田雅章「智顛における懺悔法の構想経緯について」(『印度学仏教学研究』第一七卷第二号、一九六九年)。

能仁正顕「善導浄土教における般舟三昧説について―『観念法門』成立問題に関連して―」(『中西智海先生還暦記念論文集 親鸞の仏教』永田文昌堂、一九九四年)。

野上俊静『中国浄土三祖伝』(文栄堂書店、一九七〇年)。

袴谷憲昭「吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想」(『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年)。

長谷川岳史「隋代仏教における『観無量寿経』理解―慧遠の「五要」を中心として―」(『仏教学研究』第六四号、二〇〇八年)。

八力広超「善導における「往生」の形態」(『印度哲学仏教学』第一一号、一九九六年)。

八力広超「善導著作の引用経論」(『印度哲学仏教学』第一三号、一九九八年)。

服部純雄「『往生論註』の思想材としての『大智度論』」(『印度学仏教学研究』第三四卷第一号、一九八五年)。

平川彰『平川彰著作集第七卷 浄土思想と大乘戒』(春秋社、一九九〇年)。

平岡聡『説話の考古学―インド仏教説話に秘められた思想―』(大蔵出版、二〇〇二年)

平岡聡『〈業〉とは何か 行為と道徳の仏教思想史』(筑摩書房、二〇一六年)。

深貝慈孝「道綽禪師『安樂集』の研究―第二大門第三「広施問答釈去疑情」十一番問答の第一、第二番問答に関

して―」（『仏教文化研究』第四〇号、一九九五年、後に『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年に収録される）。

福田依正 「増上縁の研究―『往生論註』を中心に―」（『印度学仏教学研究』第六二卷第二号、二〇一四年）。

福原隆善 「善導大師の懺悔思想」（『浄土宗学研究』第一二二号、一九七九年）。

福原隆善・頼富本宏・高佐宣長 『現代語訳一切経二 隋天台智者大師別伝 大唐故大德贈司空大弁正広智不空三

藏行状 唐大和上東征伝』（大東出版社、一九九七年）。

福原亮巖 「疑惑の研究―阿毘達磨を中心として―」（『龍谷大学論集』第三四七号、一九五四年）。

福原亮巖 「宿業の意義」（『日本仏教学会年報』第二五号、一九六〇年）。

福原亮巖 『浄土教の業思想』（教育新潮社、一九八一年）。

福原亮巖 『業論』（永田文昌堂、一九八二年）。

普賢大圓 「善導教義に於ける本願の意義」（『宗学院論輯』第三二二号、一九七六年）。

藤井教公 「慧遠と吉蔵―両者の『観無量寿経義疏』を中心として」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年）。

藤田宏達 「原始仏教における業思想」（雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店、一九七九年）。

藤田宏達 『人類の知的遺産 一八 善導』（講談社、一九八五年）。

藤嶽明信 「他力と言うは如来の本願力なり」（『大谷大学研究年報』第七一号、二〇一九年）。

藤谷大圓 「『論註』における増上縁の語義について」（『大谷学報』第四一卷第四号、一九六二年）。

藤原幸章 『善導浄土教の研究』（法蔵館、一九八五年）。

舟橋一哉 「宿業について―宿命説・宿業説・宿業観―」（『印度学仏教学研究』第四卷第二号、一九五六年）。

舟橋一哉 『業の研究』（法蔵館、一九五四年）。

舟橋一哉『仏教としての浄土教』（法蔵館、一九七三年）。

古田和弘「初期中国仏教における業論」（雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店、一九七九年）。

蓬茨祖運「抑止門の意義について」（『真宗研究』第四輯、一九五九年）。

本庄良文「法然法語における「撰取不捨のちかひ」「不捨の誓約」（『仏教論叢』第六二号、二〇一八年）。

牧田諦亮監修・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書 第二卷 中国撰述經典（其之二）』（大東出版社、一九九六年）。

牧田諦亮『浄土仏教の思想 第五卷 善導』（講談社、二〇〇〇年）。

松本文三郎「善導大師の伝記と其時代」（浄宗会編『善導大師の研究』浄宗会、一九二七年）。

神子上恵龍「善導大師の他力往生説」（『真宗学』第一七・一八号、一九五七年）。

水尾現誠『『観無量寿経』における業思想』（雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店、一九七九年）。

水野弘元「業について」（『日本仏教学会年報』第二五号、一九六〇年）。

水野弘元「業に関する若干の考察」（『仏教学セミナー』第二〇号、一九七四年。後に大谷大学仏教学会編『業思想の研究』文栄堂書店、一九七五年に収録される）。

道端良秀「中国仏教に於ける罪の自覚」（『印度学仏教学研究』第三卷第二号、一九五五年）。

道端良秀「中国仏教と業思想」（橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会『仏教研究論集』清文堂出版、一九七六年）。

宮井里佳「善導における道綽の影響——「懺悔」をめぐる——」（『待兼山論叢』哲学篇、第二八号、一九九四年）。

宮島磨『『観経疏』（「散善義」）における「抑止門」釈をめぐる——善導から親鸞へ——』（『哲学論文集』第三九号、二〇〇三年）。

宮林昭彦「念仏と懺悔」（『浄土宗学研究』第一一号、一九七八年）。

村上信哉「滅罪と除障の研究——善導・法然・親鸞について——」（浅井成海編『法然と親鸞——その教義の継承と展開

―『永田文昌堂、二〇〇三年〕。

村上速水「化土往生に関する疑問」(『真宗学』第二九・三〇号、一九六三年。後に『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年に収録される)。

望月信亨「善導大師の著書より見たる教系」(浄宗会編『善導大師の研究』浄宗会、一九二七年)。

望月信亨『浄土教の起原及発達』(山喜房仏書林、一九三〇年)。

望月信亨『支那浄土教理史』(法蔵館、一九四二年。後に『中国浄土教理史』(法蔵館、一九六四年)として刊行)。

望月信亨『仏教経典成立史論』(法蔵館、一九四六年)。

諸戸立雄「善導伝についての一考察」(『東北大学東洋史論集』第五輯、一九九二年)。

矢田了章「善導教学における人間の考察」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第九集、一九七〇年)。

矢田了章「善導浄土教における罪惡について」(『龍谷大学論集』第三九九号、一九七二年)。

矢田了章「中国浄土教における懺悔について」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第十三号、一九七四年)。

矢田了章「法然における業の思想」(『真宗学』第六〇号、一九七九年)。

山口益『世親の浄土論』(法蔵館、一九六三年)。

山口益「懺悔について」(『仏教学セミナー』第九号、一九六九年)。

山崎宏「善導大師とその時代」(『仏教文化研究』第二六号、一九八〇年)。

山田龍城『梵語佛典の諸文献』(平楽寺書店、一九五九年)。

山本仏骨『道綽教学の研究』(永田文昌堂、一九五九年)。

渡辺真宏「抑止門・撰取門について」(『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第九号、一九八三年)。

