

「三毒五悪段」考

——『大阿弥陀経』と『大無量寿経』における位置を通して——

山 田 恵 文

はじめに

近代以降、西洋の文献研究の影響を受けて、仏教經典の成立を歴史的に考証する営みが積極的に行われるようになった。『大無量寿経』においても、現存する梵文テキストやチベット訳が刊行されるに及び、漢訳經典との比較対照がなされるようになる。その結果、『大無量寿経』下巻の後半に位置する「三毒五悪段」については、成立に疑問が持たれ、論じられてきたのであった。つまり、梵本やチベット訳にはこの段が存在しないのであるから、三毒五悪段は中国において漢訳の際に付加されたものであると主張する中国撰述説が提出され、そして現在この説が主流となっているのである。その一方で、翻訳当時の梵本には存在していたであろうとするインド撰述説もなお主張されている。本稿においては、この成立問題に新たな視点を加えるものではないが、まずは、この段の成立問題がどのように論じられてきたのかを確認し、その上で『大無量寿経』の三毒五悪段の位置について私見を述べたいと思う。そして親鸞がこの段をどのように捉えていたのかも合わせて考えてみたい。

周知の如く、親鸞はこの段の内容には全く言及していないのであるが、それはこの段を無視していたということ

意味するのではない。三毒五悪段にある教説を、親鸞は『教行信証』に二箇所引用しているが、その内、三毒五悪段冒頭にある「五言八句」の教説理解に着目すれば、そこに三毒五悪段に対する親鸞の眼差しを窺えるように思うのである。この親鸞の眼差しに知見を得て、三毒五悪段を論じてみたいと思う。

一、成立問題

阿弥陀仏の本願を説く經典である〈無量寿経〉は、現在、漢訳としては『大阿弥陀経』『平等覚経』『大無量寿経』『如来会』『莊嚴経』の五本が伝わっている。更に現存している梵文テキスト、並びにチベット訳を加えて七本となるが、その内、三毒五悪段が存在するのは、『大阿弥陀経』『平等覚経』、そして『大無量寿経』の三本のみである。成立が十二世紀であり比較的新しいとはいえ、現存している梵文テキストにおいて三毒五悪段は欠けており、約三世紀から五世紀にかけて中国において漢訳された初期の三本においてのみ存在していることから、この段は中国で成立し付加されたものと論じられてきた。以下、先人の了解をいくつか提示して中国撰述説がどのように論じられてきたのか確認しておきたい。

最初にこの説を論じられたのは大正八年（一九一九）、荻原雲來氏である。氏は「文體を精査するに讎譯の痕跡なく、極めて流暢なり」と述べ、更に本文中には仏教家の用いない道教の語句が散在していることにより「是れ恐らくは漢人の偽作ならん」と推定している。そして、三毒五悪段は、翻訳者、もしくは翻訳者以外の誰かが『大阿弥陀経』に付加し、『平等覚経』『大無量寿経』はそれを踏襲したものと見ている。

津田左右吉氏も、『大無量寿経』は長生不死を求める中国人の関心に合わせて翻訳されていることを指摘し、そして、三毒五悪段が道家や神仙家の用語に満ちていることを踏まえて、

この數節（三毒五悪段）は、過度人道經（『大阿弥陀経』）を譯したものの書いた文章が經の本文としてはさみこ

まれたのであり、それを平等覺經も無量壽經もうけついでものではないか、とおしはかられるのである。^②

(括弧内は筆者註)

と述べるように、荻原氏と同様に翻訳の際に成立付加したものと見られている。

また、中国撰述であることの具体的な論拠を示したことで注目出来るのが、望月信亨氏である。氏は、この段が『抱朴子』の影響を受けた『四天王經』、『三品弟子經』などと類似していると指摘する。そして、兩經の成立時期の關係から、先に『大無量壽經』にこの段が付加され、後に『大阿弥陀經』『平等覺經』に追補したとする独自の推論を立てている。^③

また、中国撰述の代表的な論者である藤田宏達氏は、その著『原始淨土思想の研究』の中で「シナの変容」、つまり漢訳の時に新たに文章を挿入付加した顕著な例として五悪段を挙げている。そして、『大阿弥陀經』の訳者と見られる支謙が、五悪段の作者としてふさわしい伝歴を伝えていることを指摘している。^④

以上、代表的な論者の説を簡略に掲げたが、現在多くの研究者が三毒五悪段の中国撰述説を主張し支持しており、これが学界での趨勢であると言えよう。この説を整理すれば、三毒五悪段は、道家・神仙家・儒教などの中国的な思想用語と内容に満ちていることから、翻訳ではなく中国での成立であると見当づけられていることが分かる。しかし何と言っても、現存する梵本に存在しないことが中国撰述説のより積極的な理由になるであろう。現存する梵本が最古のものでも十二世紀中頃の写本であり、『大阿弥陀經』『平等覺經』『大無量壽經』の基となった当時の梵本には存在していたと仮定することも可能ではあるが、しかし藤田氏がすでに指摘しているように、もし当時の梵本にあったとしても、何故現存する梵本には削除されているのかを説明するのは困難であろう。^⑤むしろ、中国で翻訳の際に付加された三毒五悪段が、格義の時代以降、原典に忠実な翻訳が求められていく方向性の中で削除されていったと推察することの方が、より自然であるし説得力があると思われるのである。

では、一方のインド撰述説はどのように主張されてきたのかを確認してみたい。この説に立つのが、池本重臣、蘭田香勲、松原祐善、梶山雄一などの各氏である。この内、池本氏が明快かつ詳細にインド撰述の論拠を提示している。氏は、中国的な用語が見えるから、中国撰述と考えるのは早計であるとし、経典の内容を吟味するところから論じるべきであるとする。つまり、

吳譯・漢譯・魏譯の三本に何故に五惡段が説かれているかを尋ね、また唐譯・梵本には何故説かれていないかを究めねばならないのである。^⑥

と述べるように、『大阿弥陀経』『平等覚経』『大無量寿経』の三本に五惡段が説かれていることの理由を論じることが必要であると言う。〈無量寿経〉の漢訳五本は、すべて阿弥陀仏の本願を説く経典であるけれども、その内容から初期無量寿経・後期無量寿経と分けられるように、内容に変遷がある。氏はこの〈無量寿経〉を教理史的に研究することが重要であると主張し、その中の最古の漢訳である『大阿弥陀経』に注目して、この経本論の内容と三毒五惡段の内容とは、全く矛盾が無く一貫していると言う。つまり三毒五惡段は『大阿弥陀経』においては、説かれるべき必然性を持った教説であると位置づけているのである。よって、この経の精神とこの段の主張点は一致しているのであるから、『大阿弥陀経』の梵文原典には元々存していたものである、と内容に根拠をおいて主張されているのである。同じ〈無量寿経〉であっても、それぞれの経典に特色が有ることに着眼し、論理的に主張した氏の論調には、説得力が強く感じられよう。

池本氏と同様にインド撰述説を唱える蘭田氏も、『大阿弥陀経』の五惡段の用語が、本論の用語と一致していることを理由に、やはり経の一貫性という面からインド撰述説を主張する。^⑦このように、インド撰述説の論調は、『大阿弥陀経』に関しては、三毒五惡段は決して本論と矛盾せず内容が一貫しているから、中国で付加されたのではなく、本来存在していたであろうと想定しているものである。では、一体どのような内容が一貫しているということなのだ

ろうか。

『大阿弥陀經』は、もちろん阿弥陀仏の本願と浄土を説く經典であるが、その特色は衆生自らの修善を勧めるところに見られる。つまり、浄土に往生する方法として、自力の善行を勧めるところに特色があるのである。それは池本氏の言葉を借りれば「自因自果の法則」を説くと表現出来よう。例えば本願文を見れば、

第五願、使^ニ某^ズ作^ズ佛^{メン}時^ニ、令^メ八方^ノ上下^ノ諸^ノ無^ク央^ノ數^ノ天^ノ・人^ノ民^ノ及^ビ蜻^ノ飛^ノ・蠕^ノ動^ノ之^ノ類^ヲ、若^シ前^ニ世^ニ作^リ惡^キ、聞^キ我^ガ名^ノ字^ヲ、欲^シ來^ニ生^ズ我國^ニ者[、]即^チ便^チ反^シ政^シ自^レ悔^シ過^ヲ、爲^ス道^ノ作^リ善^キ、便^チ持^シ經^ヲ戒^ヲ、願^シ欲^シ生^ズ我國^ニ、不^レ斷^ズ絕^ス、壽^ヲ終^リ皆^ク令^メ不^レ復^ズ泥^レ犁^ニ禽^ノ獸^ノ・薜^ノ荔^ニ、即^チ生^ズ我國^ニ、在^ラ心^ノ所^ノ願^ニ。得^バ是^ノ願^ヲ乃^シ作^ル佛^ニ。不^レ得^バ是^ノ願^ヲ終^ニ不^レ作^ル佛^ニ。

第六願、使^ニ某^ズ作^ズ佛^セ時^ニ、令^メ八方^ノ上下^ノ無^ク央^ノ數^ノ佛^ノ國^ノ諸^ノ天^ノ・人^ノ民^ノ、若^シ善^キ男^子・善^キ女^人、欲^シ來^ニ生^ズ我國^ニ、用^フ我^ガ故^ノ益^ヲ作^リ善^キ、若^シ分^テ檀^ヲ布^シ施^シ、遶^リ塔^ヲ燒^キ香^ヲ、散^シ花^ヲ然^シ燈^ヲ、懸^ケ雜^ヲ繪^ヲ綵^ヲ、飯^ヲ食^シ沙^門、起^テ塔^ヲ作^リ寺^ヲ、斷^テ愛^ヲ欲^ヲ、來^ニ生^ズ我國^ニ作^ル菩^薩。得^バ是^ノ願^ヲ乃^シ作^ル佛^ニ。不^レ得^バ是^ノ願^ヲ終^ニ不^レ作^ル佛^ニ。

(『眞聖全』一・二二七頁)

とあるように、衆生自らが善を行うことが願われている。本願文自体に善行のすすめが積極的に説かれているように、『大阿弥陀經』の本論には、「作善」「修善」などの用語が多数見られる。この特色は、『大阿弥陀經』の趣旨が、衆生自らの善行を勧めるところにあることを如実に指し示している。

そして、この本願文はそれぞれ三輩段の下輩・中輩に対応する願文なのであるが、この三輩段の内容に『大阿弥陀經』の特色が強く表れているように思う。三輩段では、浄土に生まれる機に、上輩（一輩）、中輩（二輩）、下輩（三輩）という三つの区別を設けている。上輩は出家して沙門となり菩薩道を作して、常に願生する者であり、浄土に生まれたならば阿惟越致の菩薩になると説かれる。そして中輩は、出家は出来ないが在家で布施などの善行を行い、一日一夜不斷に願生する者、下輩は、出家は出来ず布施などの善行も行えないが、齋戒清浄にして、昼夜十日不斷に願生する者と区別されている。ただし中輩・下輩のどちらも浄土には生まれるのだが、往生の因果を疑うことによつて

五百年の間、辺地に留まり仏法僧の三宝に相見えることが出来ないという過失が説かれている。ここに上輩との区別が明確になされている。このように因行の内容によって浄土で受ける果報の違いを明らかに説くのが『大阿弥陀経』の三輩段である。当然その主旨は、最上の上輩での往生を勧めるところにあると言えよう。

この三輩段に連続して三毒五悪段が置かれているところに、この經典における三毒五悪段の位置が明確に示されているのはなからうか。つまり三輩段での修善の勧めを、現実世界における倫理道徳という形でより具体的に説示するために、この段が置かれていることである。次章で述べるように三毒五悪段は、「廃悪修善」が主たるテーマである。悪行を止め、善行を修することにより浄土への往生を勧めめる段であると見るならば、自力の修善を積極的に勧めめる三輩段と全く矛盾しない。よって三輩段からの展開として、この段は一貫して存しているように見えるのである。^④

以上のように、『大阿弥陀経』は、阿弥陀仏の本願による浄土往生を説きつつ、なお自力の善行が積極的に勧められているという特色がある。そのため自らの実践による「廃悪修善」を勧めめる三毒五悪段の内容と矛盾しないのである。よって、『大阿弥陀経』のもととの梵文原典には、三毒五悪段が存在していたであろうと推論を立てることも可能であり、これがインド撰述説の論拠なのである。^⑤

さて、意見の対立する中国撰述説・インド撰述説であるが、両説を辿っていくとある一致した見解が見えてくる。それは現存する三番目の漢訳經典である『大無量寿経』の三毒五悪段については、そもそも原典にはなく中国で付加されたものであるという見方である。両説の論点は、最古の漢訳である『大阿弥陀経』の原典にこの段があったのかどうかというところにあり、中国撰述説はその訳風から、原典にはなく中国で付加されたことと主張し、インド撰述説は經典の論旨が一貫しているからもともと原典にも存在していたはずと推論を立てるのである。そして、両説とも、後に漢訳された『大無量寿経』については、『大阿弥陀経』『平等覚経』の三毒五悪段を整文化し付加したのであると断

① じている。何故そのように結論づけられるのか、そして中国での付加とした場合、そこにどのような意義が見出せるのであるうか。

二、『大無量寿経』の三毒五悪段

三毒五悪段には、浄土の世界と対照的に娑婆世界の真相が説かれている。この段を「釈尊の勸誡」とも言うが、これはこの段の主旨を端的に示した名称であると言える。つまり釈尊が娑婆世界に生きることを「誠」め、浄土への往生を「勸」めた教説であるという意味である。『大無量寿経』におけるこの段の意義は、一応そのように定義づけることが出来るよう。そして説示される内容を吟味してみれば、三世に渡る因果応報や中国的天の思想、人間悪の真相など様々なテーマを抽出することが出来る。しかし先述したように、この段の本質的なテーマは「廢悪修善」と言うべきであろう。今ここに主たる経文を挙げてみると、

各曼^ニ强健^ノ時^ニ、努力^{シテ}、勤^{シテ}修善^ヲ、精進^{シテ}願^{ハバ}、度世^ヲ、可^レ得^ニ極^{メテ}長生^ヲ。

（『真聖全』一・三三頁）

當^ニ熟思^{ヒテ}計^{リテ}、遠^ニ離^{シテ}衆惡^ヲ、擇^{ビテ}其善^ノ者^ヲ、勤^{メテ}而^レ行^ハ之^ヲ。

（『真聖全』一・三三頁）

宜^ク自^ラ決斷^{シテ}、端^ニ身正^{シテ}行^ハ、益^ニ作^ル諸善^ヲ、修^{メテ}己^ノ潔^{クシテ}體^ヲ、洗^ハ除^ク心垢^ヲ、言^ハ行^ハ忠信^{ニシテ}、表^{シテ}裏^ニ相應^ス。人^ノ能^ク自^ラ度^{ラシ}、轉^タ相^ヲ拯^テ濟^ス、

（『真聖全』一・三四頁）

精^ニ明^ニ求^メ願^フ、積^ム累^{セヨ}善^本。

とあるように、悪を遠離し努力して善を修めることが一貫して説かれている。つまり世間一般の倫理道徳を説くのがこの段の特徴でありテーマなのである。三毒五悪段には、人間が五戒・五常に背くあり方で生死流転していることが徹底して描かれているが、それはこの「廢悪修善」を勧めるために説かれているに他ならない。例えば、五悪段では我々が人間関係の中でいかに傷つけ合い、奪い合い、憎しみ合い、騙し合って生きているかを切々と説いていく。その悪業のために苦悩に満ちた境涯に生存していることを明らかにしていくのだが、それは、

令^メ捨^テ五^ヨ惡^ヲ 令^メ去^ラ五^ヨ痛^ヲ 令^メ離^レ五^ヨ燒^ヲ 降^ニ化^シ其^レ意^ヲ 令^メ持^シ五^ヨ善^ヲ 獲^ク其^レ福^ヲ德^ヲ 度^ニ世^ヲ 長^ク壽^ク 泥^ニ洄^ノ道^ヲ。

〔真聖全一・三五頁〕

とあるように、五善を持ちて「福德・度世・長壽・泥洄の道」を得させるといふ目的があるからである。更に、第一悪から第五悪まで一つ一つの世界を説き終えた後、必ず末尾に次の一文がある。

人能^ク於^レ中^ニ、一^ニ心^ヲ制^シ意^ヲ、端^ニ身^ヲ正^シ行^ヲ、獨^リ作^シ諸^ノ善^ヲ、不^レ爲^ス衆^ノ惡^ヲ者^ヲ、身^ヲ獨^リ度^脱、獲^ク其^レ福^ヲ德^ヲ 度^ニ世^ヲ 上^ニ天^ヲ 泥^ニ洄^ノ道^ヲ。

〔真聖全一・三六頁〕

この世界においてひたすら自らの身を正し善を修め悪を離れることによつて「福德・度世・上天・泥洄」に到る道を得ることが出来るというのである。三毒五悪が開示される理由は、まさにこの一文に集約されると言えよう。つまり、離れるべきものとして三毒五悪を説き、一心に善を修めることを求めているのである。しかし、ここで修善の結果として得られる果報として挙げられている「度世」「上天」という言葉には、注意する必要があるであろう。これらは神仙思想の用語であり、指し示す内容は恐らくは出世間的な意味というよりは、不老長生を求める当時の中国人を意識した果報とすべきである。『大阿彌陀經』の同等箇所では、「福德」の位置に「長壽」が置かれているように、中国人が最も関心を持つ「長生」「長壽」という現実的な果報が、修善によつて得られることを述べているのである。そしてここで同じく「泥洄」が掲げられているように、仏教の説く涅槃は、中国思想の捉え方では「長生」「長壽」に相応するものとして位置づけられているように見える。当然これは、生死を超えろという仏教本来の課題から懸隔していることが明白であろう。けれどもこのように説くことが、翻訳当時における中国人の宗教心に応える上で必要であつたのであろうということは、承知しておかねばならない。

このように果報の内容には重大な問題が残されてはいるが、ともかく現実世界において一心に善を修めることが、自らの理想の人生を得ることに繋がっていくのであると強く主張するのが、この段の主旨であることは明らかである。

う。繰り返せば、自力の修善を勧めるところにこそ、この段の本質的な主張点があるのである。

このように了解すれば、この段は『大無量寿経』の中で、決定的な矛盾を抱えた教説であるということが明白となる。何故ならば、『大無量寿経』の本論の趣旨は、誰もが区別なく浄土に往生すること、つまり本願他力の往生を説くところにある。決して自力で善行を作し福德を得ることではなく、また浄土に生まれる機に区別があることを説く三輩段でもない。よって先に言及したように、『大阿弥陀経』で多数見られた自力の「修善」「作善」などの用例も、本論中にはほとんど見られない。^⑮『大無量寿経』の精神は、例えば下巻にある東方偈の一文に如実に表されているであろう。

其佛本願力 聞キテ名ヲ欲ハバ往生セント 皆悉到ク彼國ニ 自致ラ不退轉ニ

(『真聖全』一・二六頁)

阿弥陀仏の名を聞くことにより、誰もが自他の区別なく往生を得て不退転に致る。それは阿弥陀仏の本願力によっておのずから実現する事実であることが、明確かつ端的に説示されている。ここに『大無量寿経』の精神がある。ところが三毒五悪段においては、自力の修善を勧めるわけであるから、他力を説く本経の中にあつて矛盾を抱えるという結果を招いているのである。このことについて池本氏は、

これ(三毒五悪段)は廢惡修善の一般佛教の説き方であつて、魏譯の無量壽經が阿彌陀佛の本願を説き、衆生は聞名の信心によつて淨土に往生すると説いているのとは相容れない説き方である。これでは魏譯無量壽經はそれ自らの中に、全く相矛盾する二つの教義を説いていることになるのである。^⑯ (括弧内は筆者註)

藤田氏も、

「五悪段」が『無量壽經』において他から、しかもいささか不用意に挿入されたと見るのは、疑うことができな
い事實であり、この點インド撰述の論者も異説を立てているわけではない。^⑰

と述べている。つまりインド撰述説においても、中国撰述説においても『大無量寿経』の三毒五悪段の位置について

は同じ見解なのである。単に訳風が中国的であるということに留まらず、その内容においても『大無量寿経』本論の主旨と矛盾しているので、経の一貫性を欠いていると言えるのである。

以上のように、文献学的な見地からすれば、『大無量寿経』の三毒五悪段は、前二訳の三毒五悪段を整文化し付加したものであることは否定しようのない事実である。まずこの事実に立った上で、本経におけるこの段の意義を論じる必要がある。つまり、付加されていることを前提にした上で、そこにどのような意義が見出せるのか、また、この段があることで『大無量寿経』にはどのような特色があるのか。このことを積極的に論じることこそが重要なのではないかと思うのである。そこで、親鸞の眼差しから知見を得て、『大無量寿経』の特色をその構造上から捉えてみたいと思う。

三、親鸞の眼差し

親鸞はこの段の内容には、直接的には全く言及していない。よって親鸞が三毒五悪段をどのように読み、この段に對してどのような印象を抱いていたかは明らかには分らない。当然、親鸞は〈無量寿経〉の漢訳諸本を読んでいるのであるから、『如来会』にこの段がないことを承知しているし、またその訳風や内容に違和感を持っていたとも推察出来る。そのためにこの段には特に論究しなかつたとも考えられるのだが、しかし三毒五悪段の冒頭にある教説に關しては、非常に強い関心を示していることを見逃すことは出来ない。それは、

無量壽國聲聞・菩薩、功德智慧不可稱說。又其國土、微妙安樂、清淨若此。何不努力爲善、念道自然、著於無上下洞達無邊際。宜各勤精進努力自求之。必得超絕去、往生安養國、橫截五惡趣、惡趣自然閉。昇道無窟極。易往而無入。其國不逆違、自然之所牽。

(『真聖大全』一・三二頁)

という教説である。この三毒五悪段に至るまでは、妙なる阿弥陀の浄土とそこに生まれる聖衆の徳が説かれているのだが、ここからは娑婆世界の真相を説き、そこを離れて阿弥陀の浄土に生まれることを勧める内容となっていく。特に傍線部に注目するならば、その主意は、妙なる阿弥陀の浄土を求めて努力して善を積むべきである、というように要するに自力の修善を勧めているのである。冒頭に明確に示されているこの自力作善の勧めが、この後展開していく三毒五悪段の一貫したテーマとなっていく。

しかし親鸞は、三毒五悪段の主旨である自力の「作善」「修善」には全く関心を示していない。この一文に対して、親鸞は直接的に解説はしていないのだが、「行巻」に、この文を解説した憬興の『無量寿経連義述文贊』（以下『述文贊』と略す）を引用している。そして、その解説に訓点を施して親鸞自らの理解を示しているのである。

又云人・聖國・妙ヘナリシカラムサ誰ニ不ニ盡ニ力ヲ作シテ善ヲ願セヨ生テ因ニ善ニ既ニ成テ不ニ自ニ獲ニ果ヲ故ニ云ニ自然ト不ニ簡ニ貴ニ賤ヲ皆ニ得ニ往シ生ニ故ニ云ニ著ニ無ニ上ニ下ニ

（『定親全』一・五六頁）

この「行巻」の引文は、『述文贊』そのままの文ではなく、親鸞が独自に必要な部分だけ抜き出し整理した形となっている。『述文贊』の元の文は、

何不力爲善者勸脩往生之因。力者盡力。人聖國妙詎不盡力作善願生故。又力者力勵。道之自然者脩所得之利。因善既成不白獲果故云念自然。唯能念道行德著不簡貴賤皆得往生故云著於無上下。

（『大正藏』二七・一六三・b）

とあり、冒頭に「勸脩往生之因」とあるように、往生するための因行を勧める経文であると、憬興はまず指摘している。よって、この「因善既成」とは、通常ならば「善に因つてすでに成ず」と読むべきであり、衆生の行く善によって証果を得る、という意味で了解すべきであろう。しかし、親鸞はこれをあえて「善に因つてすでに成じたまへり」と読んでいる。これは本質的には、この「善」とは「如来の善」であるという理解を示すものである。つまり

衆生自らの善行ではなく、如来の善、すなわち如来のはたらきによって、衆生が往生を得るという立場で読み取った了解であろうと考えられる。このように親鸞の眼差しの中には、三毒五悪段で繰り返し主張される衆生の自力作善は、全く無いことが指摘できる。

では、一体親鸞はどのようにこの段を見、どのように位置づけていたのであろうか。それは三毒五悪段の冒頭にある「必得超絶去」以下の五言八句の教説に対する親鸞の了解を通して窺うことが出来る。

必得^{ズテ}超絶^{シテ}去^{ツルコトヲ} 往生^{シテ}安養國^ニ 横截^ニ五惡趣^ヲ 惡趣自然^ニ閉^ジ
昇^{ルニ}道無^シ窮極^ニ 易^ク往而無^シ人 其國不^レ逆違^セ 自然之所^{ナリ}牽^ク

〔真聖全〕一・三二頁

『大無量寿経』の構造から俯瞰的に捉えれば、この五言八句は浄土の世界と娑婆世界とを結ぶ経文として位置づけられる。親鸞はこの文を、娑婆世界に生きる衆生を浄土に牽くはたらき、即ち阿弥陀仏の本願力を象徴的に示したものと理解し注目している。この文の「自然之所牽」に対する親鸞の注釈を窺ってみると、

眞實信をえたる人は大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく、无上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへる也。しかれば自然之所牽とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり

〔尊号眞像銘文〕『定親全』三・八〇頁

とあるように、眞實信心の人は本願力によって無上涅槃を究竟していくという解説がなされる。「自然の牽く所なり」とは、衆生を無上涅槃に至らしめる本願力、具体的には第十八願文のはたらきである、というのが親鸞の理解である。このように、娑婆世界に生きる衆生を、大般涅槃に「牽く」本願力を示した教説であると理解していることが分かる。『大無量寿経』の構造で言えば、浄土の境界から、娑婆世界を描く三毒五悪段に向けて展開する本願力を表す教説として、位置づけていたと言えよう。

そして冒頭の「必得超絶去」に対する注釈を窺えば、

必はかならずといふ、かならずといふはさだまりぬといふこゝろ也、また自然といふこゝろ也。得はえたりといふ、超はこえてといふ、絶はたちすてはなるといふ、去はすつといふ、ゆくといふ、さるといふ也。娑婆世界をたちすて、流轉生死をこえはなれてゆきさるといふ也。

(『尊号真像銘文』『定親全』三・七七―七八頁)

とあるように、「必」とは「自然」のこゝろであると言う。これは「超絶して去ることを得て、安養国に往生する」ことが、衆生のはからいではなく、如来の本願力によるという了解を示すものである。そして、「超」は「こえて」、「絶」は「たちすてはなる」、「去」は「すつ・ゆく・さる」と文字の解説を行うが、では何を超えて、絶ちすてはなれ、行き去るのかと言え、続けて「娑婆世界」を絶ちすて「流轉生死」を超えはなれて行き去る、と親鸞は述べる。当然これは三毒五悪段を指しての解説であろう。更に「横截五悪趣 悪趣自然閉」の解説の中では、

五悪趣を自然にたちすて四生をはなる

五悪趣のきづなをよこさまにさる

五道生死をとづるゆへに自然閉といふ

(『定親全』三・七八頁)

と述べ、衆生が本願力によつて超えるべき世界が論じられている。このように親鸞が「五言八句」の解説中で述べる「娑婆世界」「流轉生死」「五悪趣」「五道生死」とは、いずれも三毒五悪段の実相を凝集的に表現した用語に他ならない。つまり、親鸞は三毒五悪段の教説を念頭に置きながら、五言八句の意味する如来の本願力を解説しているのである。このことから考えるに、親鸞は決して三毒五悪段を無視していたのではなく、「五言八句」の教説の中で理解していたと言えるのではなからうか。つまり、本願力によつて超えるべき世界、換言すれば本願力のはたらく場を示す段として捉えていたということが出来るのではなからうか。

『大無量寿経』の構造は、三毒五悪段が付加されたことによつて、他力の浄土世界と自力の娑婆世界との境界が明確になつている。ここに『大無量寿経』の一つの特色があると言えよう。一方、『大阿弥陀経』では本論と三毒五悪

段の内容に一貫性があるため、その境界は明確ではない。そのため『大阿弥陀經』の中ではその位置が明瞭ではなかった五言八句の教説が、『大無量寿經』においては明らかとなっているのである。つまり他力を説く『大無量寿經』中において、浄土から娑婆への展開を表す極めて重要な教説として位置づけられることとなったのである。「他力」を象徴するこの教説の重要性は、まさに三毒五悪段が付加されたからこそ生じたのである。親鸞の眼差しから言えば、三毒五悪段の意義をここから了解出来るように思う。そして五言八句の教説を「本願力」の象徴と捉えて着目する親鸞の眼差しからすれば、親鸞にとつて三毒五悪段とはその本願力に抱摂される場と位置づけられるものであつたのではなからうか。このように了解することが出来るならば、親鸞の三毒五悪段に対する眼差しは、内容ではなく、『大無量寿經』の構造、つまり三毒五悪段の位置にあつたと言ふことが出来るのである。

おわりに

文献学の立場から総合的に判断すると、三毒五悪段の成立にはまだ検討する余地があるものの、その訳風や、現存梵文に存在しないことを理由として、中国で付加された教説として見るのが妥当であろう。特に『大無量寿經』においては、前二訳の三毒五悪段が整文化され付加されているという事実は動かないであろうと思われる。しかし『大無量寿經』における意義に視点を置くならば、それは成立問題以上に重要な検討課題があるように思われる。

『大無量寿經』は他力の浄土世界を説くが、それと対照的な形で自力の娑婆世界として三毒五悪段が挿入されている。この二極相反する構造から生み出された五言八句の教説の重要性は、道綽、法然などの祖師の了解に導かれて親鸞の着目するところとなつたのであろう。そして、親鸞はこれを『大無量寿經』の眼目を表す経文として位置づけ、自らの他力思想を展開していくのであつた。このことに思いを致すならば、『大無量寿經』の三毒五悪段の位置は、浄土教の思想的展開において重要な役割を果たしていると思えるのである。

凡例

・引文の出典は左記の通り略記した。

『真聖全』……『真宗聖教全書』

『定親全』……『定本親鸞聖人全集』

『大正藏』……『大正新脩大藏經』

註

- ① 荻原雲來『荻原雲來文集』（山喜房佛書林）一九七二・二三三五頁
- ② 津田左右吉『シナ佛教の研究』（岩波書店）一九五七・八七頁
- ③ 望月信亨『仏教経典成立史論』（法藏館）一九四六・四〇〇頁
- ④ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店）一九七〇・五二頁、二〇一頁
- ⑤ 藤田宏達『浄土仏教の思想・一』（講談社）一九九四・五二頁
- ⑥ 池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』（永山文昌堂）一九五八・一九六頁
- ⑦ 蘭山香勲『無量寿経諸異本の研究』（永山文昌堂）一九六〇・二三三五頁。またその他、松原氏は、五悪段に説かれている内容は、阿含仏教以来の仏教倫理であり、また業・輪廻の思想もインドのものであることを論拠として、「それは胡本であったかもしれないが、必ずや五悪段の經文のあったことを疑い得ないのである」と述べている（『大無量寿経講讀』・東本願寺出版部・一九七五・九三頁）。梶山氏は、「古訳二本（二―十三世紀）にこの一段があることは、後一世紀の北インドの社会状況を反映し、また、メシア思想一般の構成に一致するものであって、これを無視することはできそうもない」というように、梵本成立当時の社会状況を想定して、五悪段成立についての推論を立てている（『さとり』と『廻向』・人文書院・一九九七・一四〇頁）。
- ⑧ 『大阿弥陀経』には、衆生の「修善」「作善」を意味する用例が三毒五悪段以外で約二十五カ所見られる。
- ⑨ 善行の内容について、それが宗教的善行を指すのか、道德的善行を指すのかという問題を論じる必要があるが、この点につ

いては、朝山幸彦『大阿弥陀經』の道德的意図』（『古田紹欽博士古稀記念論集』・創文社・一九八二）に詳しく論じられている。本稿では氏の見解を参照し、三輩段では主として宗教的善行が、それ以降では道德的善行が説かれていると位置づけて論じた。なお、三輩段から五悪段への展開を見た場合、二輩段と五悪段の間に「三輩再説」段がある。これは三輩段の宗教的善行と区別して、道德的善行が説かれている段のように見える。ここを三輩段の「再説」と見るのか、三輩段とは別しての教説であると見るのかは見解が分かれるところであり、検討課題であることを注記しておきたい。最近のものでは、佐々木大悟『大阿弥陀經』の往生思想―五輩往生説の提案―』（『印度学仏教学研究』五三―二二〇〇五）に述べられている。

⑩ インド撰述説の論拠は、本論と三毒五悪段の内容を同質に見るところにある。しかし訳者の意向に基づいて、三毒五悪段と同様に、本論も増広され整理されているとも考えられることを指摘しておきたい。

⑪ 『大阿弥陀經』『平等覺經』『大無量壽經』三本の三毒五悪段の關係について、『大阿弥陀經』『平等覺經』の三毒五悪段はほぼ内容が一致しているが、『大無量壽經』のそれは前一訳を整文化したものであることが指摘されている（藤田『原始淨土思想の研究』二〇二頁）。

⑫ ほぼ同内容の一文が二悪以降の末尾に繰り返される。

⑬ 香川氏は「度世」について、もとは神仙家の「長生」を意味する用語であるが、翻訳經典においては「出世間」の訳語として用いられていることを指摘している。ただし中国撰述經典では「求むべき理想の境地」を意味していると見られ、この五悪段の「度世」も「長生」と関連づけられて現れていることに注目し、「出世間」の意味ではなく「人生の目標」「理想境」を指しての用語であろうと論じている（香川孝雄『淨土教の成立史的研究』（山喜房佛書林）一九九三・三一―三三・七頁）。

⑭ 「可得長壽・度世・上天・泥洹之道」（『貞聖全』・一七二頁）。第一悪から第五悪まで全て同文。

⑮ 『大無量壽經』においては四例のみ見られる。ただし、その内三例は帝上と乞人とを比べる教説中にある。この段は『大無量壽經』の中でも特殊な内容であり、成立を異にすると見られている。

⑯ 『平等覺經』にはこれに相当する經文が存在する。このことは『平等覺經』が『大阿弥陀經』から『大無量壽經』への移行期に当たる經典であることをよく物語っている。

⑰ 池本重臣『大無量壽經の教理史的研究』・八一―二頁

⑮ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』二〇二頁

⑲ 一体、經典翻譯者は如何なる理由によつて、あえて教説内容が矛盾するこの段を付加したのであるうか。この問題を明らかにすることは容易なことではないが、現在言及出来ることは、翻譯当時の中国の思想界の情況が背景となつてゐるのであるうたうことである。三毒五惡段中には、三世に渡る因果応報が説かれてゐるが、仏教伝来以降、中国の思想界において強い関心があつたこの「三世」を説くために付加したということが、まず考えられよう。丘山新氏は『大阿彌陀經』の思想的意義（『東洋文化』七〇・一九九〇）において、三毒五惡段において三世の因果応報が繰り返し説かれる理由を、中国思想の課題を通して論じてゐる。また、内容を一般化して道徳的善行を説き「長生」「長壽」という福徳を述べるのは、当然中国での經典受容を意識してのことであろう。中国人民の宗教心に応え、真実の救済に導くために、この教説は必要にして欠くことの出ない役割を担うと考えられたのではなからうか。

⑳ 松原氏が安居開講の辭において「釋尊の悲化の根源は阿彌陀佛の王本願である第十八願の「唯除五逆誹謗正法」の抑止の文にあることを、先輩より傳承し聞き習うてゐる」（松原『前掲書』）と述べてゐるように、この段を唯除の文の展開として位置づけることも重要な視点である。ただし、親鸞の視点で論じる場合、親鸞が「信卷」抑正文釈でこの段を引用しないことには留意する必要があるだろう。