

# 善導における戒律と懺悔

森 田 眞 円

(京都女子大学)

## 一 はじめに

隋の末に生まれ、唐初において活躍した善導大師（六一三―六八一 以下善導）は、その主著である『観経疏』において、

不得外現賢善精進之相内懷虚仮貪瞋邪偽奸詐百端恶性難侵事同蛇蝎雖起三業名為雜毒之善亦名虚仮之行不名眞実業也<sup>(1)</sup>

と述べるごとく、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懷くことを得ざれ」と銘記した上で、自らを「罪惡生死の凡夫」「垢障の凡夫」「罪障の凡夫」と位置づける。このような善導の表白からすれば、戒律を持って清浄なる生活を目指すことは、直接的には繋がらないように見える。

しかしながら、善導の著作には、「戒律」に関わる記述が少なからず見られる。それは、「懺悔」が重要な意味を持つ善導の教学において、懺悔は破戒・犯戒に対して行われることが通常であるから、その点において戒律は検討されねばならない問題なのである。

もつとも、善導が生涯をかけて註釈をした『観無量寿経』の中には、

①目連によって父王に授けられる八戒齋

②序分の三福の第二に示す戒福

③上々品の三種衆生の第一に示す戒行

④中上品の五戒・八戒齋・諸戒

⑤中中品の八戒齋・沙弥戒・具足戒

⑥下中品の五戒・八戒齋・具足戒の犯戒

⑦下中品の善知識による仏の五功德（戒・定・慧・解脱・解脱知見）の讃嘆

などの箇所戒に関する経文が見られることから、戒律についての言及が必然であったといえる。

しかし、それだけではなく、善導の生きた唐初当時の仏教教団において、全般的に戒、または戒の精神といったことが問われていた状況にあり、そのことが「罪惡生死の凡夫」を意識した善導が戒律・懺悔を問題としたことと深く関わっているように思えるのである。

この小論では、善導が浄土教者として、戒の精神をどのように受容し發揮していったかについて窺ってみたい。

## 二 善導の戒律観の背景

### (一) 唐初における教団の実状と道宣の意向

中国の仏教界において、戒律の問題を考える際、南山律宗の開祖である道宣律師（五九六―六六七 以下道宣）の存在を抜きにしては語れない。

隋から唐初の時代に入った当時の中国は、前代の翻訳時代とうってかわって、いよいよ中国仏教としての新宗成立の時代に入った。そこで、仏教を理論的に整理する必要から、経論の学解的理解が主流となり、その結果「いたずらに理論の高尚をたたかわし、瑣細な行事作法に関する戒律の伝持するようなことは、これを実行しないのみならず、それを実行するをみては罵詈訾笑するごとき悪弊」<sup>(2)</sup>があったようである。

このような時代状況の中、慧顥によって出家し、智首・法砺等の律の系統を受け継いで、南山律宗を起こした道宣は、戒律の実践によって、仏教教団の改革を目指すのである。<sup>(3)</sup>道宣は、その主著『四分律刪繁補闕行事鈔』<sup>(4)</sup>（以下『四分律行事鈔』）の巻下「僧像致敬篇」に、当今の仏教者のあり方について、

今流僧尼多不奉仏法、並愚教網、内無正信、見不高遠致虧大節<sup>(4)</sup>

と述べ、僧尼は外側は仏教者の相をしているものの、内心は仏法を信ぜず、教理の知識もなく、僧侶としての節度も全く欠けていて、仏像や經典に対しても敬いの気持ちがなく

雖見経像不起迎奉、致令俗人輕笑損滅正法<sup>(5)</sup>

と述べるごとく、俗人からも輕蔑され正法を損ねることになっていると嘆いている。

当時、私度僧や偽濫僧が横行しており、このような腐敗や墮落は起るべくして起る問題であったが、そのことが教団に対する世俗法の適用、すなわち国家の介入を招くこととなった。また、それらは仏教批判の口実となり、武徳四年（六二二）に道教から廃仏の奏上がなされて以降の道仏の争いの契機ともなるのである。そして、道先仏後という唐室の宗教政策とも相まって、国家と仏教教団とのあり方は、次第に切迫した状況になっていくのである。

道宣は、このように困難な仏教界の状況の中で、まず求められているのは、何よりも出家者自身の持戒持律による清浄な生活であるとし、それによって仏法への尊崇が高まり、さらには在家者のあり方も正されて、ひいては仏教界全体の興隆に繋がると考えていたのである。

しかしながら、先述のごとく、戒の実践に対する意識は低い状況であった。そもそも、仏教が中国に伝来した当初から、インドとは氣候風土が全く違い、また儒教倫理が支配している中国において、インドの律蔵のみで制することは不可能であった。また、大乘仏教が中国に入ってくるにつれて、

或云、我大乘之人不行小乘之法、如斯者衆、非一二三、此則内乖菩薩之心、外闕声聞之行<sup>(6)</sup>

と道宣が述べるように、自らは大乘の徒であるから、小乗戒の具足戒などは持する必要があるなどとして、持戒持律の生活を行わない言い訳にするものも多かったのである。

そもそも道宣は、大乘戒と小乗戒について、その差異は教旨にあるのではなく機の悟解によって生じるとする。すなわち戒の大小は心によるのであって、上品の心をもって受戒すれば大乘戒となりうるとした。<sup>(7)</sup>したがって、道宣には、戒律そのものの精神に立ち返った上で、「本来、小乗の律蔵である『四分律』を大乘的に解釈し、再構成することに

よって、中国の出家集団にふさわしい大乘の律蔵をつくろうとする一大願心が窺われる<sup>(8)</sup>と指摘されている。

ところが一方で、上記のごとく、大乘の徒であることを破戒の言い訳にするような、いわゆる「大乘偏理談」の仏教者に対しては、道宣は厳しい姿勢を示したのであって、『四分律行事鈔』には、「出世間法としての比丘戒の精神をあくまでも堅持し、在家に気をくばるあまり世俗の常途に墮する憂のあるものをはっきり遮断しようとした姿勢<sup>(9)</sup>」が窺われるとされる。それゆえ道宣は、出家と在家のあり方に格差をつけ、出家戒は尽形寿を期して五戒・八戒・十戒・具足戒を重層的にうける重樓戒観であり、在家戒は尽形寿を期して五戒、一日一夜を限って八戒をうける在家律儀を中心としたものであったと指摘<sup>(10)</sup>されている。なお、その在家菩薩戒はやがて「儀礼的なものに形式化してひくい民族的な宗教意識と習合していく<sup>(11)</sup>」とも指摘されている。

以上のごとく道宣は、唐初の仏教教団の腐敗した状況を変革すべく、出世間法としての具足戒の精神を堅持しつつ、中国の出家集団にふさわしい大乘戒を形成しようとし、あくまで出家の生活を清廉なものに高めることを目指し、その結果、在家者に仏法尊崇の心が生ずれば仏教界の発展に繋がると考えていたのである。

## (二) 道宣と善導

以上のような意向によって、唐初の仏教教団の改革に尽力した道宣より、善導は十七歳年少であった。

道宣が『四分律行事鈔』を完成させた貞観四年（六三〇）の頃、善導は十八歳で、おそらくはまだ具足戒を受けていない沙弥僧であったであろう。法砺・智首が相次いで示寂し、続いて慧顒が示寂し、道宣の律学の体系が確立したとされる貞観十一年（六三七）前後の頃、善導は西河の道綽を訪ねて、浄土教の研鑽を積んでいる。

| 道宣と善導                                                                                                                                                                                                                                 | 道宣                                                                                                                                                                                                                           | 善導                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>隋</p> <p>五九六年（開皇一六）<br/>六一一年（大業七）<br/>六一三年（大業九）<br/>六一五年（大業一一）</p> <p>唐</p> <p>六一八年（武徳元）唐朝成立<br/>六二一年（武徳四）道仏の争いが始まる（道士傳突対法琳）<br/>六二六年（武徳九）玄武門変<br/>六三〇年（貞観四）</p> <p>六三五年（貞観九）<br/>六三七年（貞観一一）<br/>六四五年（貞観一九）玄奘帰国<br/>六四六年（貞観二〇）</p> | <p>丹徒（浙江省鎮江）で誕生<br/>慧顒の日叡道場にて出家<br/>智首によって具足戒を受く</p> <p>この頃、律を離れんとして慧顒に誠めを受ける<br/>「四分律行事鈔」を一応著す<br/>日光寺の法砺を始め各地を訪れて「行事鈔」を完成<br/>この頃終南山の豊徳寺へ移る<br/>法砺・智首示寂<br/>慧顒示寂、道宣の律学の体系が完成<br/>「統高僧伝」の完成<br/>弘福寺の訳場で上首となる<br/>終南山に隠棲</p> | <p>臨淄もしくは泗州にて誕生</p> <p>この頃、沙弥僧となるか？</p> <p>この前後に、具足戒を受く<br/>各地を周遊、その後貞観年中に西河の道綽を訪ねる<br/>道綽示寂、善導長安に向う<br/>終南山悟真寺に入る</p> |

六四八年（貞観二二）慈恩寺建立

六五八年（顯慶三）

六六四年（麟徳元）玄奘示寂

六六七年（乾封二）

六七二年（咸亨三）

六七五年（上元二）

六八一年（永隆二）

西明寺建立、上座として入る  
この頃までに「続高僧伝」の補筆が完成。  
善導の項も加筆

七十二歳で示寂

この頃から長安において伝道布教。終南山から長安に赴き光明寺において説法。  
浄土変相図を使用。弥陀経写経。浄土教の行儀の実践

龍門奉先寺大仏の検校任命

この頃、西京の實際寺に居を移す

龍門の大仏完成

六九歳で示寂。弟子慧暉が墳墓を築き伽

藍（香積寺）を建立

さらに、玄奘三蔵が帰国した貞観十九年（六四五）には、道宣の手によって『続高僧伝』が完成するが、この年、道綽が示寂し、善導は西河から長安に向かい、終南山悟真寺に入ったとされる。この時善導は、終南山の豊徳寺において南山律宗を起こしていた道宣の名を聞かないはずはない。

この頃から、善導の長安における伝道布教が始まる。終南山から長安に赴き、光明寺の浄土院にて説法し、浄土変相図による絵解き、阿弥陀経の写経の勧め、声明音声による浄土教行儀の実践等、その教化は多岐にわたり、燎原に火を放つがごとく、念仏の教えは長安の都に広まっていったのである。<sup>(12)</sup>

善導の都における活躍は、道宣の耳に届くことになる。顯慶三年（六五八）、西明寺建立に伴い上座として迎えられた道宣は、貞観十九年に一端完成していた『統高僧伝』を、この頃までに補筆しているが、その中の「遺身篇」に記されたさまざまな往生人伝の一つとして、善導の説法を聞いたものの投身往生が取りあげられ、そこに善導の記述が記されるのである。もともと、この記述は「善導伝」といったものではなく、投身往生の動機因縁を叙するに当り、善導の人となり述べたものにすぎない<sup>(13)</sup>。したがって、以下のごとく、ごく短い記述でしかない。

近有山僧善導者、周遊寰寓求訪道津、行至西河遇道緯部、惟行念仏弥陀浄業、既入京師広行此化、写弥陀經數万卷、士女奉者其數無量、時在光明寺説法、有人告導曰、今念仏名定生浄土不、導曰、念仏定生、其人礼拝訖、口誦南無阿弥陀仏声相次出光明寺門、上柳樹表、合掌西望、倒投身下、至地遂死、事聞台省<sup>(14)</sup>

しかしながら、「近ごろ山僧善導という者あり」とあるように、終南山の山僧であることも道宣に知れていたようであって、弥陀經の写経や光明寺での説法も記され、「士女奉者その數無量なり」と記されていて、その活躍の有り様は充分伝わっていたようである。

一方、善導は当代一流の聖僧であった道宣の名声を聞いていたに違いないし、その書物を目にしたことも充分考えられ、道宣のなさんとする仏教教団の綱紀肅正の意向をも了解していたであろう。善導の他の伝記には、「禪師平生に常に乞食を樂ふ<sup>(15)</sup>」「戒品を護持して纖毫も犯さず曾て目を挙げて女人を視ず<sup>(16)</sup>」等々の厳格な念仏生活が伝えられ、「律師西京善道闍梨<sup>(17)</sup>」と示されるものまであって、終南山に居していた善導は僧侶の日常生活について、道宣に近い思いを懐いていたと考えられるのである。

乾封二年（六六七）、道宣は七十二歳でその生涯を終える。この五年後、善導は大仏造像の検校を命じられ、三年



後に完成させる。この頃には善導の名は長安に知れ渡り、やがて永隆二年（六八一）西京の實際寺において善導は六十九歳の生涯を終える。

以上のごとく、善導と道宣は十七歳の年の差はあるものの同時代に活躍したのであって、善導の戒律に関わる記述には、何らかの形で道宣の影響が見られることは充分考えられることであろう。

次にそれらを念頭に置きながら、善導の戒律の記述に見られるいくつかの問題を見ていきたい。

### 三 善導における戒律の諸問題

#### （一）具足戒か菩薩戒か

善導の戒律の記述の中には、さまざまな戒律を並記したものが幾つかある。

①『観經疏』『序分義』散善願行縁——「具足衆戒」の釈

戒有多种或三帰戒或五戒八戒十善戒二百五十戒五百戒沙弥戒或菩薩三聚戒十無尽戒等故名具足衆戒也又一戒品中亦有少分戒多分戒全分戒也<sup>(18)</sup>

②『法事讃』『前行法分』前懺悔

或破五戒八戒十戒三帰戒四不壞信戒三業戒十無尽戒声聞戒大乘戒及一切威儀戒四重八戒等<sup>(19)</sup>

③『往生礼讃』『日中讃』広懺

或破五戒八戒十戒十善戒二百五十戒五百戒菩薩三聚戒十無尽戒乃至一切戒及一切威儀戒等<sup>(20)</sup>

善導における戒律と懺悔（森田眞円）

いずれの場合も、在家に対する戒から始まっていて、『観経疏』『具足衆戒』の解釈では、初めの四つ（三帰戒・五戒・八戒・十善戒）が在家戒、次の三つ（二百五十戒・五百戒・沙弥戒）が小乗戒、最後の二つ（菩薩三聚戒・十无尽戒）が大乘戒という形でまとめられている。また、『法事讃』や『往生礼讃』では、小乗三千大乘八万といわれる一切威儀も並記されている。

善導は『観経』『中上品』の「受持五戒持八戒齋修行諸戒不造五逆無衆過患」や「中上品」の「若一日一夜受持八戒齋若一日一夜持沙弥戒若一日一夜持具足戒威儀無欠」について、『観経疏』『玄義分』<sup>(21)</sup>において、中上品の人は「仏世を去りたまひて後の小乗戒を持てる凡夫」であって、聖道諸師のいう如き小乗の聖者ではないとし、中上品の人は「仏世を去りたまひて後の無善の凡夫」が小乗の縁によって小乗の戒を授けられたのであって、諸師のいう如き四善根位の内凡の人ではないとする。いずれも小乗の縁に遇える凡夫人であるとし、小乗の戒行をもって廃悪修善をし、それを廻向して浄土往生を願うものであって、仏願力によって往生がかなうと示されている。したがって、「中上品」の「諸戒」や「中上品」の「沙弥戒」「具足戒」に重点を置いて、小乗戒の戒行が示されたものと見て、凡夫が小乗戒を受持するということが述べられ、その功德も示されている。

ただし、

又十方衆生修小乗戒行願往生者一無妨礙悉得往生但到彼先証小果証已即轉向大<sup>(22)</sup>

と述べるように、小乗の戒行を修して往生を願するものは、悉く往生はするものの、浄土においてまず小乗のさとりを証し後に大乘に転じるとされる。また、「中上品」の経文に「修行諸戒不造五逆」とあるのは、小乗の戒善の力では五逆の罪を滅することができないことを示しているとして、小乗戒の限界が明確に示されている。

善導が懺悔の内容としたのは、具足戒（小乗戒）であったのか菩薩戒（大乘戒）であったのかについては、善導が一般論として述べたものか善導自身の持戒を意味したのかによって相違があると指摘<sup>(23)</sup>されている。

そもそも、小乗戒と大乘戒の相違については、さまざまな問題があるが、土橋博士の指摘<sup>(24)</sup>によると、その区別について

①小乗戒は自己の道を清浄に持つことにしほられ、大乘戒は、例えば三聚浄戒に摂衆生戒が制せられるように、利他の精神に基づく菩薩行を遮るものが誠めの中心となる。

②小乗戒は僧伽に対して誓いを立てるが、大乘戒では過現末の三世にわたる誓いであって、菩薩の願を捨てるか上煩惱による犯戒のほかは、十方世界のいずれに転生しても戒を失うことはない。

③小乗戒は僧伽（僧宝）の三師七証によって受戒するが、大乘戒は仏像（仏宝）に対し自誓受によって受戒するのが本来的である。

④小乗戒は犯戒すれば僧伽の權威によって他律的に処分されるが、大乘戒は犯戒すれば行者の懺悔の自律にまかされる。

⑤小乗戒を修戒とし、大乘戒を性戒と見ることもできる。

などの相違を挙げつつも、「それらは単に対立すべきものではなく、まさしく戒の二面として張り合うべきものである<sup>(25)</sup>」とされている。

この小乗戒と大乘戒との相違について、道宣は前述のごとく、大小の差異は教旨にあるのではなく、機の悟解にあるとしていて、大小の相違はあるものの、小乗戒も持戒の心構えによっては大乘戒となりうるし、大乘戒といっても

小乗戒の精神を除くものではないと考えていたのである。

この点について善導の『観経疏』『散善義』の記述には、

言具諸戒行者若約人天二乘之器即名小戒若約大心大行之人即名菩薩戒此戒若以位約者当此上輩三位者即名菩薩戒  
正由人位定故自然転成即合上第二福戒分善根也<sup>(26)</sup>

とあるように、『観経』の「具諸戒行」について、初めは人に約して戒が転成することを示す。すなわち本来、戒に小乗大乘の区別はなく、小乗の人が行う戒も大乘の心をもって大乘の行を行う人にとっては大乘菩薩戒と転成することを示す。さらに、位に約していえば、上輩三位の大大心大行によれば、諸戒が大乘戒に転成すると述べる。この点についても、道宣が『四分律行事鈔』において、

当発上品心得上品戒若下品心者乃至羅漢戒是下品<sup>(27)</sup>

と述べていることと通じるように思える。

## （二）八戒斎への注目

『観経』においては、「序分」「中上品」「中中品」「下中品」の四箇所において「八戒斎」が説かれている。八戒斎とは、在家の信者（優婆塞・優婆夷）が一日一夜を期して受持する戒法である。その八の数え方について二説あって、一説では殺生・不与取・非梵行・虚妄語・飲酒・塗飾鬘舞歌観聴・眠座高広嚴麗床上・食非時食の八種の非法を離れることを八戒とするもので、八は斎法ゆえ八戒斎とするのである。また一説では、塗飾鬘舞歌観聴を塗飾香鬘と舞歌観聴とに分けて二として八戒とし、最後の斎法と合して八戒斎とするものであるが、両説とも「不過中食」の斎法を

具している。これは、在家の信者が出家生活に近い戒法を行うために設けられたもので、六斎日や十斎日と称するのは、一日一夜の八戒斎を日を決めて何度も行うことである。後には、布薩の日に在家信者が寺院に集まって八戒斎を持ち、説法を聞いて僧侶を供養する法会の形態となって盛んになったようである。

善導は、序分における父王の八戒斎の受持について、二つの問答を設けて解釈している。

問曰父王遙敬先礼世尊及其受戒即請目連有何意也答曰凡聖極尊無過於仏傾心發願即先礼大師戒是小縁是以唯請目連來授然王意者貴存得戒即是義周何勞迂屈世尊也

問曰如來戒法乃有無量父王唯請八戒不請余也答曰余戒稍寛時節長遠恐畏中間失念流転生死其八戒者如余仏經説在家人持出家戒此戒持心極細極急何意然者但時節稍促唯限一日一夜作法即捨云何知此戒用心行細如戒文中具顯云仏子從今旦至明旦一日一夜如諸仏不殺生能持不答言能持第二又云仏子從今旦至明旦一日一夜如諸仏不偷盜不行姪不妄語不飲酒不得脂粉塗身不得歌舞唱伎及往觀聽不得上高广大牀此上八戒非斎不得過中食此一非斎非戒此等諸戒皆引諸仏為証何以故唯仏与仏正習俱尽除仏已還惡習等由在是故不引為証也是以得知此戒用心起行極是細急又此戒仏説有八種勝法若人一日一夜具持不犯所得功德超過人天二乘境界如經広説有斯益故致使父王日日受之<sup>(28)</sup>

善導はの中で、「在家の人、出家の戒を持つ。この戒の持心極細極急なり」と述べて、一日一夜に限って在家の人が出家の戒を持つことが、極めて細密であり精勵であることを示し、八戒斎の重要性を強調している。その功德についても、「八種勝法」を挙げているが、これは『受十善戒經』<sup>(29)</sup>に説く八種利益のことである。すなわち、不墮地獄・不墮餓鬼・不墮畜生・不墮修羅・当生人中正見出家得涅槃道・若生天上・恒生梵天・値仏出世請轉法輪得阿耨多羅三藐三菩提の八種であるが、八戒斎が在家の戒でありながら、八種利益の最後に「得阿耨多羅三藐三菩提」とある

ことから、戒によって得る功德が「人天二乗の境界に超過せり」とするのであり、また八戒斎が人天二乗に超過した大乘菩薩戒であることを示すのである。

ところで、八戒斎の用心と行の細なることは「戒文のなかにつぶさに顯していふがごとし」述べられているが、この「戒文」とは何を指すのであろうか。常識的には『四分律』や『五分律』などの戒を説く律藏であろうが、『四分律』は小乗の戒律を示すものであるから、沙弥戒である十戒は説かれるものの、八戒斎は直接的には説かれていない。善導の八戒斎の教え方は先述の二説の内の後説であるから、それを説く『大智度論』であるとも考えられ、

『大智度論』には

問曰白衣居家唯此五戒更有餘法耶答曰有一日戒六齋日持功德無量若十二月一日至十五日受持此戒其福甚多問曰云何受一日戒答曰受一日戒法長跪合掌應如是言我某甲今一日一夜歸依佛歸依法歸依僧如是二如是三歸依我某甲歸依佛竟歸依法竟歸依僧如是二如是三歸依我某甲若身業不善若口業不善若意業不善貪欲瞋恚愚癡故若今世若過世有如是罪今日誠心懺悔身清淨口清淨心清淨受行八戒是則布薩秦言共住如諸佛盡壽不殺生我某甲一日一夜不殺生亦如是如諸佛盡壽不盜我某甲一日一夜不盜亦如是如諸佛盡壽不姪我某甲一日一夜不姪亦如是如諸佛盡壽不妄語我某甲一日一夜不妄語亦如是如諸佛盡壽不飲酒我某甲一日一夜不飲酒亦如是如諸佛盡壽不坐高大床上我某甲一日一夜不坐高大床上亦如是如諸佛盡壽不著花璎珞不香塗身不著香熏衣我某甲一日一夜不著花璎珞不香塗身不著香熏衣亦如是如諸佛盡壽不自歌舞作樂亦不往觀聽我某甲一日一夜不自歌舞作樂不往觀聽亦如是已受八戒如諸佛盡壽不過中食我某甲一日一夜不過中食亦如是我某甲受行八戒隨學諸佛法名爲布薩願持是布薩福報願生生不墮三惡八難我亦不求轉輪聖王梵釋天王世界之樂願諸煩惱盡逮得薩婆若成就佛道<sup>(30)</sup>

とあって、その内容も符合している。

しかしながら、善導の述べる「仏子從今旦至明旦一日一夜如諸仏不殺生能持不答言能持」というような形式は『大智度論』には見られない。ところが、同じように『大智度論』を引用して述べている『四分律行事鈔』の記述には、

智論戒師応語言、汝優婆塞聽、是多陀阿伽度阿羅呵三藐三仏陀為優婆塞、説五戒法相、汝當聽、受尽形寿不殺生、是優婆塞戒、能持不答能、尽形寿不盜是優婆塞戒、能持不答能、尽形寿不邪淫不妄語不飲酒、並準上説、……次為説相、一如諸仏尽寿不殺生、我某甲一日一夜不殺生亦如是、如諸仏尽寿不盜、我某甲一日一夜不盜亦如是、如諸仏尽寿不淫、我某甲一日一夜不淫亦如是、如諸仏尽寿不妄語、我某甲一日一夜不妄語亦如是、不飲酒不坐高大床上、不著華鬘璎珞及香塗身熏衣、不自歌舞作樂及故往觀聽亦如是、已受八戒如諸仏尽寿不過中食、我某甲一日一夜不過中食亦如是、我某甲受行八戒随学諸仏法、名為布薩、願持是布薩福報、願生生不墮三惡道八難、我亦不求轉輪聖王梵釈天王世界之樂、願諸煩惱尽速得薩云若成就仏道<sup>(31)</sup>

とあって、『四分律』の沙弥戒の箇所<sup>(32)</sup>に示す「能持不能持者答言能」を受けて「能持不答能」の形式が示されている。この「能持不能持者答言能」「能持不答能」を受けて、善導が「能持不答言能持」と示したと考えられる。したがって、八戒斎を示す「戒文」とは、『四分律行事鈔』を通してみた『大智度論』であつたか、もしくは『四分律行事鈔』そのものを指すようにも窺える。

道宣は、出家者の持戒のあり方を正すことに力を注ぐのであるが、在家者を全く無視していたわけではない。『四分律行事鈔』の「道俗化方篇」において、『四分律』には示されていない八戒斎を取り入れ、主に在家信者の仏道生活規範を示さそうとしたと考えられる。

善導が八戒齋に注目をして、

問曰八戒既言勝者一受即足何須日日受之答曰山不厭高海不厭深刀更不蒙進止念念之中畏人喚殺為此晝夜傾心仰憑

八戒望欲積善增高擬資來業<sup>(33)</sup>

と述べて、八戒齋を何度も受持する意義を示し、また『観念法門』において

又如淨度三昧經說云仏告瓶沙大王若有男子女人於月月六齋日及八王日向天曹地府一切業道数数首過受持齋戒者仏勅六欲天王各差二十五善神常來隨逐守護持戒之人亦不令有諸惡鬼神橫來惱害亦無橫病死亡災障常得安穩此亦是現生護念増上縁<sup>(34)</sup>

と述べるように、八戒齋を六齋日及び八王日において何度も受持すれば護念の功德があることを示す。これらは、八戒齋を取り入れた道宣の意向と何かしら通じるところがあるように思えるのである。

### （三）持戒・念仏・誦經の規範

善導の行儀分においては、

- ①又願持戒誦經念仏行道及造諸功德等<sup>(35)</sup>『法事讚』
- ②又自行者欲生淨土唯須持戒念仏誦弥陀經<sup>(36)</sup>『観念法門』
- ③又如観經九品云一一品中所告衆生者皆是若仏在世若仏滅後五濁凡夫遇善知識勸令生信持戒念仏誦經礼讚決定往生以仏願力尽得往生此亦是証生増上縁<sup>(37)</sup>『観念法門』
- ④上品上生凡夫等



持戒念仏誦經專

一切時中常勇猛<sup>(38)</sup>『般舟讃』

⑤上品中生凡夫等

読誦念仏專持戒

一日七日俱廻向<sup>(39)</sup>『般舟讃』

などに、持戒・念仏・誦經の形、またはそれに付け加えて、行道・礼讃の形式が見られるのである。これらは、浄土教の行儀の実践を普及せんとしたものであって、例えば、一日一夜の八戒齋の間、戒を持し、念仏をし、阿弥陀經を誦經するという念仏生活の実践を勧励するものであったに違いない。

このような浄土教儀礼の実践は、善導において極めて具体的に提示されてくる。『法事讃』の諸処に見られる、

「高接下讃云 下接高讃云 高座入文」

「高座唱讃 下座和云」

「行道散華七周竟次向仏前立唱讃云」

「次打磬子敬礼常住三宝」

等々の記述も具体的であるし、『往生礼讃』においても、一日を日没・初夜・中夜・後夜・晨朝・日中の六時に分け、それぞれに「礼讃偈」を排列し「一十九拜」「二十四拜」「一十六拜」等々と礼拝の数まで示し懺悔方法を述べるなど、非常に実践的具体的な儀式方法の提示がなされている。

このように、善導が在家信者における清新で真摯な浄土教儀礼を具体的に提示したことは、道宣が『四分律行事

鈔』等において持戒持律の如法な出家者の生活態度を実践的具体的に示し、また従来の仏教儀礼のすべてを見直して新しい方向づけの作業を手がけていったことは、あながち無関係ではないように思える。

しかしながら、当時の仏教界を憂いて戒律の堅持を主張した道宣の立場と善導の立場の相違が見られるのは、その戒律を破戒・犯戒せずにおれない在俗の人間の問題をどう取り扱うかについてであり、言わば人間そのものに対する見方の相違といえるのかもしれない。その意味で、善導にとっては破戒・犯戒とそれに伴う懺悔が重要な意味を持つてくるのである。

#### 四 破戒・犯戒と懺悔

##### （一）破戒・犯戒の内容

『観經』の「下中品」には「毀犯五戒八戒及具足戒」の愚人、さらに偷盜・不淨説法を行い慚愧なきものに對し、臨終時に地獄の猛火が現前するが、善知識の教えを聞き、弥陀願力によって化仏來迎することが説かれている。

善導は、この部分の解釈において「破戒次罪凡夫人」とし、下上品では「多造衆惡無有慚愧」であったが、ここでは破戒・偷盜僧祇物・不淨説法・無有慚愧の罪が加わって罪が重いことを示している。

次に『法事讃』「前行法分」における破戒の内容を見てみると、

弟子道場衆等自從曠劫已來乃至今身至於今日於其中間放縱身口意業造一切罪或破五戒八戒十戒三帰戒四不壞信戒三業戒十無戒戒聲聞戒大乘戒及一切威儀戒四重八戒等虛食信施誹謗邪見不識因果斷學波若毀十方仏偷僧祇物姪姪

無道逼掠淨戒諸比丘尼姊妹親戚不知慙愧毀辱所親造衆惡事或樂行十惡不修十善障樂行八苦不持八戒障樂行三毒不受三帰障樂行五逆不持五戒障樂行地獄極苦業不修淨土極樂障樂行畜生愚痴業不修智慧慈悲障樂行慳貪餓鬼嫉妬業不行布施利他障樂行詭曲虛詐修羅業不行真実言信不相違障樂行瞋惱殺害毒竜業不行歆喜慈心障樂行我慢自大下地不自在業不行謙下敬上尊貴障樂行邪見破戒破見惡見謂修善無福造惡無殃外道闡提業不行正見禁行出世往生淨土障樂行破滅三宝壞人善事惡鬼業不行護惜三宝成人功德具足障樂受三界人天長時縛繫業不貪淨土無生解脫障樂受二乘狹劣業不行菩薩广大慈悲障樂行親近惡友業不樂親近諸仏菩薩善知識障樂行六貪六弊業不行六度四摂障樂行不識因果舐突業不知身中有如来仏性障樂行貪噉一切衆生酒肉五辛多病短命業不行慈心樂聞仏法僧香華供養障如是障罪自作教他見作随喜若故作悞作戲笑作瞋嫌作違順愛憎作無量無辺思量不可尽不可説亦如大地微塵無數虚空無辺法界無辺法性無辺方便無辺我及衆生造罪亦復如是如是等罪上至諸菩薩下至声聞縁覺所不能知唯仏与仏乃能知我罪之多少<sup>(40)</sup>

とあるが、この内、「或破五戒八戒」から「毀辱所親造衆惡事」までは『観仏三昧海経』の「復有衆生犯四重禁虚食信施誹謗邪見不識因果斷學般若毀十方佛僧僧祇物姪姪無道逼略淨戒諸比丘尼姊妹親戚不知慙愧毀辱所親造衆惡事」に<sup>(41)</sup>当たる部分である。

まず『観仏三昧海経』の「犯四重禁」を開いて「破五戒八戒十戒三帰戒四不壊信戒三業戒十無尽戒声聞戒大乘戒及一切威儀戒四重八戒等」と表し、在家戒から小乗戒・大乘戒に至る一切の戒を出して破戒の内容を示すのである。

そして、「虚食信施」以下の衆惡の内容が示される。なお、『四分律行事鈔』においても、この『観仏三昧海経』が引用され、「一毀無十方仏、二断学般若、三不信因果、四用僧物極重於三宝物、五犯重食他信施、六汚比丘尼、七六

親所行不淨」の七罪とし、順序を変えて提示されている。<sup>(42)</sup>

続いて、「或樂行十惡不修十善障」から「樂行貪嗔一切衆生酒肉五辛多病短命業不行慈心樂聞仏法僧香華供養障」までは、『六十華嚴經』に「菩薩摩訶薩起瞋恚心則受百千障礙法門<sup>(43)</sup>」という、いわゆる一瞋百障の文に基づいているといわれ、以下に十八にわたるさまざまな罪障が述べられている。

しかも、これらの罪業は「曠劫よりこのかたすなはち今身に至り今日に至るまで」の一切の造罪が表白されているのである。したがって「かくのごとき障罪」は無量無辺であって、それゆえ我及び衆生の造罪も無量無辺であり、「唯仏与仏乃能知我罪之多少」とあるように、ただ仏と仏のみが我罪の多少を知っていることを示すのである。

また、同じく『法事讃』<sup>(44)</sup>「後行法分」には、「不殺生・不偷盜・不邪婬・不妄語・不惡口・不兩舌・不綺語・無貪・無瞋・正見」の十善戒を破戒した十惡罪について述べ、「無身有身・無識有識よりこのかたすなはち今日今時に至るまで、その中間において所作の身口意の業の十惡の罪無量無辺なり」として、無量無辺なる造罪が表白されている。

次に、『往生礼讃』の広讃においても、「無始より今日今時に至るまで」において、「不殺生・不偷盜・不邪婬・不妄語・不綺語・不惡口・不兩舌」を破戒した罪を述べた後に、

或破五戒八戒十善戒二百五十戒五百戒菩薩三聚戒十無忌戒乃至一切戒及一切威儀戒等自作教他見作隨喜不可知数如是等衆罪亦如十方大地無辺微塵無數我等作罪亦復無數虚空無辺我等作罪亦復無辺方便無辺我等作罪亦復無辺法性無辺我等作罪亦復無辺法界無辺我等作罪亦復無辺衆生無辺我等劫奪殺害亦復無辺三宝無辺我等侵損劫奪殺害亦復無辺戒品無辺我等毀犯亦復無辺如是等罪上至諸菩薩下至声聞緣覺所不能知唯仏与仏乃能知我罪之多少今於三宝前法界衆生前發露懺悔不敢覆藏唯願十方三宝法界衆生受我懺悔憶我清淨始從今日願共法界衆生捨邪帰正發菩

提心慈心相向仏眼相看菩提眷属作真善知識同生阿弥陀仏国乃至成仏如是等罪永断相续更不敢作懺悔已至心帰命阿弥陀仏<sup>(45)</sup>

とあるように、「戒品無辺なり、我等が毀犯もまた無辺なり」と我等の衆罪が無辺であることを表白し、『法事讃』に同じく、「ただ仏と仏とのみすなはちよくわが罪の多少を知りたまへり」と述べるのである。このように、過去世より現在に至るまでの破戒・犯戒による造罪を述べて、衆罪は無量無辺とし、そしてこれらの造罪を、十方の三宝、法界の衆生の前において覆蔵することなく、発露懺悔すべきであるとするのである。

## (二) 懺悔の内容

懺悔の思想は、善導教学において教義的に重要な位置づけがなされるものであり、すでにさまざまな角度から考究されているが、以下に懺悔の内容の幾つかを示す。

『観経』では「懺悔」という語は、①阿闍世が耆婆に諭されて母を害しようとしたことを懺悔する場面と②章提希が積尊に向って五体投地し哀れみを求めて懺悔する場面にしかない。なお、「慚愧」については「下品上生」と「下品中生」に「無有慚愧」とある。

したがって、善導の著作中、解義分である『観経疏』においては、懺悔やそれに類する言葉の記述は少なく、「日想観」と「華座観」の解釈においてわずかに示され、そこでは観の準備段階としての懺悔が示される。すなわち、仏教の伝統的な懺悔の儀規に則って心髓に徹する懺悔をすれば観法が可能となり、懺悔において摂受護念を請願すれば、仏の加被力によって観法が可能となることが示されるのであって、いずれも観法が懺悔を前提としたものであること

が説示されている。<sup>(46)</sup>

善導の著作中、懺悔の内容は、主に行儀分に示されるが、中でも『往生礼讃』においては、二つの三品懺悔が示される。一つは、懺悔作法の広略要の相違による三品懺悔である。まず「初」の「要懺悔」は「日没讃」に説かれる「南無懺悔十方仏願滅一切諸罪根」以下の偈文を唱えることであり、次に「中」の「略懺悔」は「中夜讃」に説かれる「至心懺悔・至心勧請・至心随喜・至心廻向・至心発願」の五悔を唱えることであり、最後に「下」の「広懺悔」とは「日中讃」に説かれる内容で、広く「四衆」「十方仏」「十方の三宝」「舍利」「尊像」「大衆」「一人」もしくは「自分ひとり」に対して一切の罪過を懺悔することである。

なお、この中、「略懺悔」に示される「懺悔」「勧請」「随喜」「廻向」「発願」の五悔については、天台智顗の『摩訶止観』にその用語が見られることから、その関係について、いくつかの議論があり検討が加えられている。<sup>(47)</sup>

二つ目には、懺悔心の強弱の相違による上中下の三品懺悔をも示す。「上品の懺悔」は、「身の毛孔のなかより血流れ、眼のなかより血出づるもの」とし、「中品の懺悔」は「遍身に熱き汗毛孔より出で、眼のなかより血流るるもの」とし、「下品の懺悔」は「遍身徹りて熱く、眼のなかより涙出づるもの」としている。そして、不惜身命にて徹心徹髓すれば、あらゆる重障が頓に皆滅すとし、逆に至誠ではない懺悔は、日夜十二時急走しても利益はなく懺悔しないのと同じであるとし、真心徹到すれば、たとえ流涙・流血等ができなくとも利益は上中下の三品の懺悔に同ずと述べて真心徹到の懺悔を勧めるのである。

また次に、『般舟讃』において、

一切善業廻生利

不如專念弥陀号

念念称名常懺悔

人能念仏還憶<sup>(48)</sup>

と示される「懺悔」も注意されねばならない。「念念称名常懺悔」とは、「念々の称名は常の懺悔なり」と読めるならば、念々に称名念仏する中に自然に懺悔の心は具わっているというのであるから、称名念仏をしていること自体が懺悔になるといった内容となる。さすれば、造悪の凡夫にとっては、懺悔することさえできず、称名念仏こそがその役割を果たすことになるという理解も可能である。しかしながら、この部分は「念々に称名して常に懺悔す」と読む方が穏当であろうし、『般舟讃』のこの記述は、他の箇所での懺悔の記述には見られない内容であるため、ここだけを取って善導の懺悔観とすることに慎重な意見もある。<sup>(49)</sup>

### (三) 懺悔と末法思想

先述のごとく、善導の懺悔の表白には、過去世から現在に至るまでのすべての破戒・犯戒の造罪に対する懺悔が示される。『法事讃』には、

弟子某甲等自從無身有身無識有識已来乃至今日至於今時於其中間所作身口意業十惡之罪無量無辺<sup>(50)</sup>とあり、『往生礼讃』には

我某甲発露懺悔從無始已来乃至今身殺害一切三宝師僧父母六親眷属善知識法界衆生不可知数<sup>(51)</sup>とあり、また『観経疏』にも

善導における戒律と懺悔（森田眞円）

現在一生懺悔無始已来乃身口意業所造十惡五逆四重謗法闡提等罪<sup>(52)</sup>

と示されるように、無始已来の過去世から現在の今日今時に至るまでの一切の造罪が懺悔の内容とされるのである。

さらに、『往生礼讃』では、

是等罪永断相续更不敢作<sup>(53)</sup>

と述べて、未来における造罪の制止まで誓われている。

善導は、「戒品無辺なるが故に毀犯無辺」と述べるように、在家戒から小乗・大乘のさまざまな戒律を挙げ、小乗三千大乘八万という一切威儀戒までも挙げて戒律を毀犯する無量無辺の造罪を示し、しかも無始已来、生死流転してきた中間における多生間の一切「われらの造罪」が挙げられている。

このような三世多生にわたる造罪の表白となれば、単に自己の犯した罪に限定して述べているとは思えない。「他人の犯したもので重々無尽に直接間接に影響を与えている自己の罪過とするようになってくる」<sup>(54)</sup>と指摘されるように、いわば「罪惡生死の凡夫」における「機の真実」といった内容を示しているに違いない。

善導は、八戒斎を勧励し、持戒・念仏・誦經によって浄土教の念仏生活の規範を提示し、道俗は相通じて持戒の精神をもって身を調えねばならないとする一方で、凡夫の身における根源的などころにおいては、無辺の衆罪を犯すことは免れない事実であることを認め、それらの衆罪の多少を知る仏に対して、あるいは十方の三宝、あるいは、法界衆生に対して発露懺悔して、阿弥陀仏に帰依することを表白するのである。

このように、根源的などころにおいて凡夫が衆罪を犯すことを免れないという善導の人間観は、従来からの指摘にもあるように、当時の末法意識の高揚から来るものであろう。しかしながら、それは単に教会的に末法思想を取り入



れたといったものではなく、善導の青年期における経験が、このような善導の人間観の基底となっているように思える。なぜなら隋末の大乱において、善導が青年期までを過ごしたと考えられる山東省という地域は特別な意味を持っていたからである。

その一端を示すのが、『資治通鑑』の貞観六年（六三二）の項の記載である。善導誕生から二十年が経った貞観六年、時の皇帝である太宗の命によって、『貞観氏族志』編集が開始され、いわゆる「貞観の治」は、この年辺りから始まったと考えられている。この「貞観の治」といわれる政治的社会的に安定した治世は、後代の政治の手本とされ、我が国でも帝王学の教科書として愛読された『貞観政要』によって知られている。

しかし、史書によれば、この年、太宗は、「封禅の儀式」を執り行おうとするが、魏徵（五八〇～六四三）の反対によって取りやめている。この辺の事情について、『資治通鑑』の貞観六年の項には、魏徵が太宗に

承隋末大乱之後、戸口未復、倉廩尚虚、而車駕東巡、千乘萬騎、其供頓勞費、未易任也。且陛下封禅、則萬国咸集、遠夷君長、皆当扈從、今自伊洛以東至干海岱、煙火尚希、淮奔極目、此乃引戎狄入腹中、示之以虚弱也……虚名而受実害、陛下将焉用之<sup>(55)</sup>

隋末の大乱の後を承けて、戸口いまだ復せず、倉廩なお虚し。而して車駕東巡すれば、千乗萬騎、其の供頓の勞費は、いまだ任え易からざるなり。且つ陛下封禅すれば、則ち万国は咸く集まり、遠夷の君長、皆まさに扈從すべし。今、伊洛より以東、海・岱に至るまで、煙火なお希にして、淮奔目を極む。此れ乃ち戎狄を引いて腹中に入れ、これに示すに虚弱を以てするなり……虚名を崇びて実害を受くる、陛下いづくんぞ之を用ふべしやと諫言した旨が記されている。

隋の煬帝は、高句麗遠征のために過酷な労役を人々に負担させたが、特に高句麗遠征の拠点である山東省を重視して、大業七年（善導誕生二年前）の大洪水（旧唐書卷五十四）にもかかわらず、苛烈な徴発を行った。そのため、その後の隋末の叛乱は山東省に集中的に多発した。したがって、国土の疲弊は相当なものであったと考えられる。<sup>(56)</sup>

ここでいう「封禪の儀式」とは、後の高宗の例に見られるように、山東省の泰山で執り行われる皇帝の威を天下に示す儀式であるが、『資治通鑑』の記述によれば、魏徴が、「隋末の大乱による国家的な損害は未だ回復しておらず、中原（伊水・洛水）から山東半島（海・岱）までの荒廃したさまを外国（戎狄）の首長に見せることとなって、唐の威勢が侮られる」旨を述べてこの封禪の儀式に反対したことが記されているのである。

したがって、「貞観の治」が始まる善導二十歳の貞観六年に至っても、いまだ隋末の戦闘による被害が回復せず、なおまだ希には煙火が上がっているような状況が述べられ、善導誕生地の方面である山東省泰山への行幸が取りやめられているのである。ましてや善導の誕生前後数十年は、戦乱に次ぐ戦乱によって、戦火や飢えの絶えぬ時期であったであろう。

善導が誕生後からいつ頃位まで、山東省に在していたかは確かではないが、幼少の頃から、恐らくは悲惨な争乱を目の当たりにしていたに違いない。戦乱の中で、人間の根源的な浅ましき醜さが露呈された時、「当今末法現是五濁惡世」を実感し、無始以来の衆惡造罪に埋没している人間の愚かさに眼を向けざるをえず、『安樂集』において、

若論起惡造罪何異暴風駛雨是以諸仏大慈勸帰浄土縦使一形造惡但能繫意専精常能念仏一切諸障自然消除定得往生何不思議都無去心也<sup>(57)</sup>

と述べる道綽の言葉に深い感銘を受けたことであろう。

#### (四) 臨終行儀としての懺悔

『観經』の九品段には、臨終における来迎往生が説かれ、特に下品の造惡の人間についても善知識の勸導や臨終来迎往生が示される。善導はこれらの經説に基づいて臨終の行儀を述べるのであるが、この中、臨終における懺悔が示されているのは、『観念法門』において、

又行者等若病不病欲命終時一依上念仏三昧法正当身心廻面向西心亦專注觀想阿弥陀仏心口相應声声莫絶決定作往生想華台聖衆来迎接想病人若見前境即向看病人説既聞説已即依説錄記又病人若不能語者看病人必須数数問病人見何境界若説罪相傍人即為念仏助同懺悔必令罪滅若得罪滅華台聖衆応念現前準前抄記又行者等眷屬六親若来看病勿令有食酒肉五辛人若有必不得向病人辺即失正念鬼神交乱病人狂死墮三惡道願行者等好自謹慎奉持仏教同作見仏因縁已前是入道場及看病人法用<sup>(88)</sup>

と述べられる一段である。ここには、「看病人法用」とあるように、臨終の人とそれを看病する人のなすべき事が示されている。すなわち、臨終人は「念仏三昧法」によって「身心を正當にして面を廻して西に迎へて、心もまた專注して阿弥陀仏を觀想し、心口相應して声声絶ゆることなく、決定して往生想、華台の聖衆来りて迎接する想をなせ」と述べ、来迎迎接の境界を見たならば、看病人に向かつて話をし、看病人はそれを記録せよとしている。さらに、臨終人が病人であり、自ら語ることができない場合は、看病人がどのような境界を見たかを質問し、もし罪相を見たのであれば、「傍人すなはちために念仏し、助けて同じく懺悔してかならず罪滅せよ」とあるように、周囲の人は病人のために一緒に念仏し懺悔して滅罪せよと述べている。また臨終人には、「酒肉五辛を食せる人」は近づけてはなら

ないとして、看病人の心得を示している。

この善導が示した臨終行儀における看病人の記述について、道宣の『四分律行事鈔』『膽病送終篇』との関係が指摘されている。<sup>(60)</sup>

それによれば、『四分律』などの律蔵には、看病の必要性等が説かれているが、臨終の行儀には触れていない。しかるに道宣は、「律蔵の看病人法から論を敷衍して臨終の行儀、観念そして正念往生の臨終行儀まで展開している」とされる。もちろんこの臨終行儀は、出家者のために説かれたもので在俗の信者を対象にはしておらず、また西方浄土願生という浄土教思想が表面に現れたものではない。これに対して、善導の臨終行儀は浄土教を背景としてのものであり、両者の間に相違があることは間違いない。しかしながら、『観念法門』の臨終行儀は、『観経』の九品段には見られない「看病人」「看病」という用語を使っているものであり、「両者の間に相違はあるが、この『観念法門』の臨終行儀においても、臨終の正念を助ける看病人の設定、その看病人の心得、説法教導を不可欠な要件とした発想の基盤には、道宣の影響があったのではないか」と指摘されている。<sup>(62)</sup>

## 五 むすび

善導における戒律と懺悔の問題を考えるに当たっては、当時の仏教教団の状況に留意しなければならない。すなわち、私度僧や偽濫僧の横行する唐初の教団の綱紀肅正を目指した道宣は、何よりも持戒持律の如法なる出家者の生活を具体的実践的に提示し、従来の仏教儀礼のあり方も一々見直しを加えて、仏教教団における新たな儀規を確立せんとするのである。

このような時代的風潮を受け、また道宣と同じく終南山に居した善導は、少なからず道宣の影響を受けたと考えられ、在家信者が出家の戒を持つ法である八戒齋に注目して、その利益を述べて勧進し、あるいはまた持戒・念仏・誦經といった念仏儀礼を推奨し、在俗の念仏者の生活規則や浄土教儀礼を具体的実践的に提示しようするのである。それは、臨終の行儀にまでおよび、そこにもまた道宣の影響が見られると指摘されるのである。

さらに善導は、自らは「戒品護持」の厳格な念仏生活を行いながらも、末法に生きる「信外の輕毛」「罪惡生死の凡夫」の身であることに徹底して、「戒品無辺我等毀犯亦復無辺」と述べて、無始已来多生流転の間における破戒犯戒による無量無辺の造罪にまで言及し、ただ仏と仏のみが知る人間の根源的な罪惡を、十方三世の三宝、一切の諸天賢聖や法界衆生等に自ら発露懺悔して、阿弥陀仏の救済に遇うことを勧めるのである。

このような善導の表白を見れば、善導はその懺悔の内容として、大乘の菩薩戒を意識していたことと思われる。すなわち、僧伽の三師七証により僧伽に対して生涯を期して誓いを立て、犯戒すれば僧伽の權威によって他律的に処分されるといった小乗戒についてはなく、十方三世の諸仏に対して、過現末の三世にわたって自ら誓いを立て、犯戒すれば行者の懺悔自律にまかされるといった大乘戒の内容を意識していると思われる。

また善導は、八戒齋等の勧進に見えるように、末法における在俗の浄土教信者にとっても、自ら身を律するという戒の精神が重い意味を持つと見ていたに違いない。この点において、道宣が「戒律の伝統的立場を忠実に継承し、しかもそれを中国的変容を加えながら、大乘的性格を附与しようとして、大小乗戒の一体化をめざそう<sup>(63)</sup>」としたことに根本的なところにおいて、影響を受けたと言えるであろう。

しかしながら、道宣が「そうした意図とは裏腹に『行事鈔』の随処に、部派の伝統的解釈を依用して小乗戒的性格

を濃厚に打出し、釈尊の制戒の精神に迫ろう<sup>(64)</sup>」としたことと、無量無辺の破戒犯戒を行わざるをえない造惡の凡夫が阿彌陀仏の願力によって救済されていくとする善導の念仏思想とは、当然のことながら、極めて対照的といえるのである。そこには、自ら末法濁世の戦乱を体験した善導の、人間の根源的な愚惡性に対する透徹した目線が見て取れるのである。

# 註

- (1) 浄土真宗聖典原典版——七祖篇（以下七祖篇）——五一—六頁
- (2) 宮林昭彦「道宣の戒律観」（『日本仏教学会年報』三二—一四六頁）
- (3) 以下は佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』八二頁以下の論究によった。
- (4) 大正藏經 四十卷 一—三二頁 下
- (5) 同右 一—三二頁 下
- (6) 『新誠新学比丘行護律儀』大正藏經 四五卷 八六—九頁 中
- (7) 土橋秀高「道宣の菩薩戒」（『印度学仏教学研究』二九 一—三一頁）
- (8) 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』八八頁
- (9) 土橋秀高『戒律の研究』九三—九頁
- (10) 土橋秀高「道宣の菩薩戒」（『印度学仏教学研究』二九 一—三三頁）
- (11) 土橋秀高『戒律の研究』一—二六頁
- (12) 拙書『観念法門窺義』二—一頁以下
- (13) 松本文三郎「善導大師の伝記と其時代」『善導大師の研究』所収五頁
- (14) 大正藏經 五十卷 六八—四頁 上
- (15) 『瑞心刪伝』大正藏經 五一卷 一—〇五頁 下
- (16) 『新修往生伝』真聖全四 四九—〇頁

- (17) 『念仏鏡』 大正藏經 四七卷 一二三頁 下
- (18) 七祖篇 四三四頁
- (19) 七祖篇 六一三頁
- (20) 七祖篇 八〇一頁
- (21) 七祖篇 三五五頁以下
- (22) 七祖篇 三七三頁
- (23) 福原隆善『善導大師の懺悔思想』（『浄土宗学研究』一二五〇頁）
- (24) 土橋秀高『戒律の研究』一一五頁以下
- (25) 同右 一二二頁
- (26) 七祖篇 五三四頁
- (27) 大正藏經 四十卷 二六頁 上
- (28) 七祖篇 四〇〇頁
- (29) 大正藏經 二十四卷 一〇二四頁 上
- (30) 大正藏經 二五卷 一五九頁 中
- (31) 大正藏經 四十卷 一三九頁 下
- (32) 大正藏經 二二卷 八一〇頁 中
- (33) 七祖篇 四〇二頁
- (34) 七祖篇 六九九頁
- (35) 七祖篇 六七一頁
- (36) 七祖篇 六八三頁
- (37) 七祖篇 七一六頁
- (38) 七祖篇 八六九頁
- (39) 七祖篇 八七〇頁

- (40) 七祖篇 六一三頁
- (41) 大正藏經 一五卷 六六九頁 中
- (42) 大正藏經 四十卷 九六頁 下
- (43) 大正藏經 九卷 六〇七頁 上
- (44) 七祖篇 六五四頁以下
- (45) 七祖篇 八〇〇頁
- (46) 沢田謙照「仏教に於ける懺悔の種々相と善導大師」〔善導大師研究〕所収 六二頁
- (47) 沢田謙照「仏教に於ける懺悔の種々相と善導大師」〔善導大師研究〕所収 五九頁
- 福原隆善「善導大師の懺悔思想」〔浄土宗学研究〕一二 五二頁以下
- 坪井俊映「善導大師の懺悔と法然上人」〔浄土宗学研究〕一二 七七頁以下
- (48) 七祖篇 八五一頁
- (49) 福原隆善「善導大師の懺悔思想」〔浄土宗学研究〕一二 四八頁
- (50) 七祖篇 六五四頁
- (51) 七祖篇 八〇〇頁
- (52) 七祖篇 四五〇頁
- (53) 七祖篇 八〇二頁
- (54) 福原隆善「善導大師の懺悔思想」〔浄土宗学研究〕一二 五一頁
- (55) 資治通鑑 卷一九四（『中華書局資治通鑑』六〇九四頁）
- (56) 布目潮風『隋唐史研究』二六頁以下
- (57) 七祖篇 二七四頁
- (58) 七祖篇 六九一頁
- (59) 大正藏經 四十卷 一四三頁 上
- (60) 佐藤成順『宋代仏教の研究』「中国仏教における臨終にまつわる行儀」四三四頁以下



- (61) 同右 四四〇頁
- (62) 同右 四五〇頁
- (63) 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』一三八頁
- (64) 同右 一三八頁

