

## 善導『観無量寿経疏』における「二河白道喻」をめぐる

宮 島 磨

一

語られている。

中国浄土教の大成者として知られる善導（六一三 六八一）は、その著『観無量寿経疏』（巻第四「散善義」）の中で、『観経』所説の「三心」至誠心・深信・廻向発願心 について詳細な注釈を施している。それによれば、「三心」を発起すべき「上品上生」の衆生とは「大乘を修学する上善の凡夫人」である。この機は、身口意の三業すべてを阿弥陀仏に通じる真実心の中に為し行わんとする「至誠心」と、自己が阿弥陀仏の願力によることなくしては救われ難い器であるという「深信（信）」と、ありとあらゆる善根を浄土往生へとさしむけようとする「廻向発願心」という「三心」を十全に具えた衆生に他ならない。

さて、この「三心」論のくだり、「廻向発願心」釈の中で登場するのが「二河白道喻」である。そこでは「信心を守護して、以て外邪異見の難を防がむ」ために、大略、次のような内容の譬喩が

西に向かう人の前に、忽然として幅百歩ほどの火と水の二つの河がそれぞれ南北に果てしない広がりや深さをもって立ち現れる。その中間には幅四、五寸ほどの白い道が一筋ばかり伸びているが、その道は絶えず水の河の波に濡らされ、また火の河の炎に焼かれている。周囲に人影はなく、「空曠の迴る処に至るに、さらに人物なし」、さらに「群賊・悪獸」（盗賊の群れと猛獸）らが後ろから迫って来ており、もはや南北に逃げ場はない。そこで、死への恐れを抱きつつも、西へと白道を歩み出すと、東岸からは「仁者、ただ決定してこの道を尋ねて行け、必ず死の難なけむ。もし止まらば即ち死せむ」という声が、また西岸からは「汝、一心に正念して直ちに來れ、われよく汝を護らむ。すべて水火の難に墮せむことを畏れざれ」という声が聞こえてきたため、いよいよ心を決めて西へと一歩、二歩と歩みだしたところ（「疑怯退心を生ぜずし

て、或いは行くこと一分二分するに、東岸の方の群賊たちからは、道の先行きの危険を憂いつつ、自分たちには危害を加えるつもりなどないから引き返すようにとの呼び声が聞こえてくるが、そちらの方の声には耳を傾けることなく、一途に西へと道を歩み行くと、「一心に直ちに進みて道を念じ行けば」、ほどなく（須臾に即ち）西岸に到り、「永く諸の難を離れ」、「善友あひ見て、慶樂すること已むことなからむが如く」であったという。

## 二

よく知られたこの「二河白道喩」については、善導に先立つ曇鸞、道綽らの浄土教系統の書物にその類例がみられるばかりではなく、その原型は『大智度論』や『大般涅槃經』、さらには阿含經典などにまで遡り得るようであるが、譬喩に関する善導の解釈には、明らかに善導独自の人間理解ともいふべきものが示されている。

善導は譬喩の意味を次のように説明する。まずは、前半の状況説明に関わる部分からみることにする。

東の岸と言ふは即ちこの娑婆の火宅に喩ふるなり。西の岸と言ふは、即ち極樂宝国に喩ふるなり。群賊・惡獸・詐親（いつわりしたしむ）と言ふは、即ち衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大に喩ふるなり。人無き空迴の沢と言ふは、即ち常に

惡友に随ふて、眞の善知識に値はざるに喩ふるなり。水火の二河と言ふは、即ち衆生の貪愛は水の如し、瞋憎は火の如しと喩ふるなり。中間の白道四五寸と言ふは、即ち衆生の貪瞋煩惱の中によく清浄なる願往生の心を生ずるに喩ふるなり。乃ち貪瞋強きに由るが故に、即ち水火の如しと喩ふ。善心微なるが故に、白道の如しと喩ふ。また水波つねに道を湿すとは、即ち愛心つねに起りてよく善心を染汚するに喩ふるなり。また火焰つねに道を焼くとは、即ち瞋嫌の心よく功德の法財を焼くに喩ふるなり。

西へと向かうひと（＝浄土願生者）にとって、東岸（＝娑婆世界）にいる「群賊・惡獸」たちは決して自己の外部にあつて自己をそのかし、たぶらかす存在なのではない。それらは、むしろ、六根・六識……という衆生存在そのものの「構成要素」と不可分に結びつきながら、ひたむきな浄土願生心を妨げるべく衆生自身にはたらきかけるものとみなされている。そして、周囲に人影がないことはまさしくこうした衆生を確と浄土へと方向づけるべきひとであるはずの「善知識」の不在を物語るものと受けとめられている。さらに、譬喩の中心に位置する水火の二河もまた、自己にとって端的に危険の外在性を意味するものではない。それらは「貪・瞋・痴」という衆生に内在的な煩惱の形象化に他ならず、そうした自己の内部に巢食う要因によって、浄土願生の心が汚れるあるいはその志に翳りが生じるさまを語る譬喩として理解されているのである。



人、道の上を行いて、直ちに西に向ふと言ふは、即ち諸の行業を廻して直ちに西方に向かふに喩ふるなり。東の岸に人の声の勧め遣はすを聞きて、道を尋ねて直ちに西に進むと言ふは、即ち釈迦すでに滅したまひて、後の人見たてまつらざれども、なほ教法ありて尋ねべきに喩ふ、即ちこれを声の如しと喩ふるなり。或は行くこと一分二分するに群賊等喚び廻すと言ふは、即ち別解・別行・悪見の人等、妄りに見解を説いて迷ひにあひ惑乱し、および自ら罪を造りて退失すと説くに喩ふるなり。西の岸の上に人ありて喚ふと言ふは、即ち弥陀の願意に喩ふるなり。須臾に西の岸に到りて善友にあひ見て喜ぶと言ふは、即ち衆生久しく生死に沈みて、曠劫より淪廻し、迷倒して自ら纏うて、解脱に由なし。仰いで釈迦、発遣して西方に向ふることを蒙り、また弥陀の悲心招喚したまふに籍りて、いま二尊の意に信順して、水火の二河を顧みず、念念に遘ることなく、かの願力の道に乗じて、捨命已後、かの国に生を得て、仏とあひ見て慶喜すること、なんぞ極まらむと喩ふるなり。

にもかかわらず行者が西に向かう決心をしたことは、自らの業行を浄土往生へと廻向すべく努め励もうとする決意がなされたことを意味する。その際、東方からの勧奨の声は、仏滅後もなお行者の道しるべとして残された仏の教えであるという。また、群賊らによる引き返しを勧める声は、行者が「別解・別行・悪見」にこだわかれて、進むべき道に踏み迷いかねないさまを描いたものと捉えられている。さらに善導は西岸からの声を弥陀の誓願と

みて、群賊らに足をすくわれかねない行者をひるませることなく牽引する要因とし、西岸に到ること（＝浄土往生）を輪廻からの解脱、仏たちとの出会いと解しているのである。

さて冒頭にも触れたように、そもそも善導はこの譬喩を「外邪異見の難を防がむ」ために語っている。しかしながら、既にみてきたように、ここで善導は「別解・別行・悪見」といった異なる見解の持ち主たちを単に自己の外にあつて、自己の信（心）に揺さぶりをかける外的な存在として捉えている訳ではない。水火の二河の譬喩自体が示しているように、信の迷いの根底をなすものは自己の内なる煩惱なのである。してみれば、われひとり迷うことなく白道を歩みゆくことは、もちろん遣された釈迦の教法を唯一の手がかりとしつつ、弥陀の誓願に支えられた上でのことではあるものの、いわば自己の内なる煩惱との闘いという様相をおびてくることとなる。したがって、「別解・別行・悪見」にたづらかされることの本質もまた、自己の内なる煩惱自体がはらむ一つの傾向性の中に潜んでいるのである。群賊・悪獸・詐親と言ふは、即ち衆生の六根・六識・六塵……に喩ふるなり」と、「群賊・悪獸」がその本意を隠しつつ衆生に「近づいてくる」事態を衆生のありようそのものと等置し得る根拠はここにある。「群賊・悪獸」たちは決してただ単に行者を恐れおののかせるような仕儀で近づいてくるのではない、「詐親」（いつわりしたしむ）という体裁をとりつつ、行者がそれと気づかぬうちに、あるいは己れのありようにうつつをぬかしているうちに、その術中にはまるような形で行者をむしばんでいくのである。善導にとって、そうした衆生に清浄

なる浄土願生心が生じることには、「強き」「貪瞋」の中に、「四、五寸」ほどの「微なる」「善心」が生じることであつた。「廻向発願心」は、したがって、辛うじて生じたこの「善心」を行の中に堅固に保持せしめることでもあつたのである。

― 又一切の行者行住座臥に三業の修する所、昼夜時節を問ふこと無く、常にこの解を作し、常にこの想を作すが故に、廻向発願心と名づく。

### 三

さて、「廻向発願心」にまつわるこの「二河白道喻」については、早くは法然が『選択集』（八念仏行者は必ず三心を具足すべきの文）の中で引用していることから、おそらくは善導の著作を通じて、当時の浄土仏教者たちにとっては広く知られるところとなつていたと推測されるが、「偏依善導」を標榜した法然にあつても、この譬喻に対して自釈というほどのコメントを残してはいない。



一方、法然を継承しつつ、善導を「七祖」の一に据えた親鸞が特にこの譬喻を重要視していたことは、その晩年、関東に残してきた門弟たちが異義に惑わされて信の拠り所を見失いかけた際、しばしば『唯信鈔』などとともに書き送つたこと（『親鸞聖人御消息集』第六書簡）等からも充分に窺えるが、遑れはすでに『愚禿鈔』の段階で引用の仕方こそいささか唐突であり、その意図に

はやや不明瞭な点を残すもの。かなり詳細な注釈を施している。

中でも、「百歩」を「人寿百歳に喩ふる」とみたり、「群賊」の一つとして「別解別行・異見異執・悪見邪心」以外に「定散自力の心」を加えている点、さらには「白道四五寸」について

白道は、白の言は黒に對す。道の言は路に對す。白は則ちこれ六度万行・定散なり。これ則ち自力小善の路なり。黒は則ちこれ六趣・四生・二十五有・十二類生の黒惡道なり。四五寸は四の言は四大毒蛇に喩ふるなり。五の言は五陰惡獸に喩ふるなり。

としつつ

能生清淨願往生心といふは、無上の信心・金剛の真心を發起するなり。これは如来廻向の信樂なり。

とするなどの独自の解釈を示している点が注目される。

善導が用いた「群賊・惡獸」の譬喻は『愚禿鈔』の親鸞にあつては、明らかに凡夫の中に拭い難く残る「自力の心」への傾向性に焦点をあてたものとして捉え返され、その上で、阿弥陀仏の方からさしむけられた「信」を受けとめるところに他力に帰する道が示されていると受けとめ直されている。続く箇所で、「一心の語は眞實の信心なり。正念の言は選択摂取本願なり。直の言は方便

飯門をすてて如来大願の他力に帰するなり（傍点論者）と釈されている所以である。

ここには、しばしば親鸞思想の独自性として指摘される「他力廻向の信心」という理解が流れている。「廻向発願心」の理解そのものに善導のそれとはズレが生じているのはそのためなのであるが、そのことが、善導の譬喩では明快であった「白道」の「白」性や、「四五寸」といった幅の狭さに関わる解釈にまで影響している様子がみてとれよう。

善導にあつては、「白道」の「白」さは「微なる」（四五寸）ばかりのものではあつてもあくまでも衆生の内なる、あるいは衆生の内に生じ得る可能性としての「善心」の譬えであつた。対して親鸞の場合、「白道」の方の解釈については『愚禿鈔』では道、「路」の区別と、「黒」「白」の区別とが明確な対応を欠いているために、ひとまず措くとしても、「四五寸」の中には既に「四大毒蛇」や「五陰惡獸」といった衆生の心の混濁性、往生を願う心にひそむネガティブな要素がみとられており、もはや無垢な「善心」（＝「白」き「廻向発願心」）とはみなされていないのである。だが、そのためにかえつて、衆生に即してみた場合、果たして「（上善の）凡夫」がいかなる根拠によつて「自力」（「小善の路」）に陥らずに「白道」を確と歩み得ることになるのかという、譬喩理解の根幹に関わる点が、「上善」という凡夫に冠された特別の措辞の意味とともに、いささか不明瞭になつてしまつてはいる感は否めないであろう。確かに「われ能く護らん」の部分については「能」を釈して「不堪に對するなり。疑心の人なり」としていることから、「疑心の人」にしても、西岸の弥陀の誓願に支えられ

つつ、行に精勵することになるのだと解されている、ともみなせよう。が、それでは「方便飯門をすてて如来本願の他力に帰する」とは、そうした行の継続の果てにはからずも訪れ得るような事態の謂なのであるうか。だが、そもそも「白道」が凡夫にとつて唯一無二の道として与えられていたことの意味は、そのような期待・無意識裡にはあれ、そこには自力への期待が混在しているを拭いきれない「疑心の人」のありようとの対比の中にあつたはずである。であればこそ、「如来大願の他力に帰すること」は、いわばそうした「疑心」の「反転」を不可欠の契機としていたのではなかつたか。とすれば「白道」が、凡夫の現に歩み行く「道」として成立する根拠はどこにあるのだろうか。

#### 四

このように、やや曖昧さこそ残してはいたものの、阿弥陀仏に関わる人間理解としてはあらかたの方向性が示されていた親鸞の解釈は『教行信証』（信巻）において、より明快な形で表されてくる。

親鸞は信巻において、先の「散善義」から「二河白道喩」を長きにわたつて引用した後、結局は「三心」すべてが阿弥陀仏の真実心以外にはあり得ず、所詮は凡夫には発起不可能な心であることを引証しつつ、阿弥陀仏への「信」の重みを説いていく。そして再度「散善義」から「また廻向発願して……」の文を引いた後で、簡潔に自釈を述べる。

二河の比喩の中に白道四五寸と言ふは、白道は、白の言は黒に對するなり。白は即ちこれ選択摂取の白業、往相廻向の淨業なり。黒は即ちこれ無明煩惱の黒業、二乗・人・天の雜善なり。道の言は路に對せるなり。道は則ちこれ本願一案の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は則ちこれ二乗・三乘、万善諸行の小路なり。四五寸と言ふは衆生の四大・五陰に喩ふるなり。能生清淨願心と言ふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力の廻向の大信心海なるが故に、破壊すべからず。これを金剛の如しと喩ふるなり。(傍点論者)

『愚禿鈔』ではいささか不明瞭であつた「白」と「黒」および「道」と「路」をめぐる解釈がここではつきりと、「弥陀の本願に基づく」「白業」＝淨土往生因(淨業)に對する「煩惱の濁りを伴つた雜善たる」「黒業」＝成仏・証得涅槃未滿の因(雜善)と押さえられた上で、前者が「道」(大道)に對応し、後者が「路」(小路)に對應するものと捉え直されている。と同時に、『愚禿鈔』では多分にネガティブな響きを伴っていた「四五寸」の解釈から、煩惱にまつわる混濁性(黒業性)が消え去り、「四大・五陰」という比較的ニュートラルな衆生觀へと変化している。

「信卷」の記述は以下、「自力の菩提心である」「豎の菩提心」に對する「眞実信心である」「横超の菩提心」「横超の金剛心」に關わる引用を経て、『涅槃經』の阿闍世王の物語へと展開していくのであるが、こつした叙述の流れを考え合わせると、親鸞がこの段階で「二河白道喩」を通じて引証したことがより明瞭になってくるであらう。

『愚禿鈔』の段階でも、善導の原意にかかわらず、「群賊・惡獸」の中に「別解別行」などと共に「自力の心」を含めるといふ独自の理解が示されており、「百歩」もまた、そうした自力の心をめぐり去つて「他力に歸する」「人壽と捉えられてはいた。が、「白道」そのものが「自力小善の路」と重なる余地を残しつつ「六趣・四生・二十五有・十二類生」たる「黒惡道」と對比されるといつた内容をみる限り、そこでは「白道」こそが念仏者の歩み行く唯一の道であるという理解にはいまだ達していないように思われる。「四五寸」に煩惱による混濁性をみてとろうとしたのも、この「白道」がその実、他力を装つた自力の道であることを懼れたがゆゑのことではなかつたか(むろん、それらが「六趣・四生……」の中にただ漫然と生きているありようと異質であることは確かであり、したがつて煩惱が「自力」への過信)という様態後にいう「煩惱の擬態」をとることは煩惱の作用そのものに属するのではなく、いわば「煩惱と仏への志向」との混淆態が生ぜしめる事態であらうことは十分に強調しておく必要があるうが)。であればこそ、善導において尊重された「白道」の「白」性(＝内なる「善心」「功德の法財」)は、親鸞にあつては阿弥陀仏の誓願に對する「無上の信心・金剛の信心」はいかにすれば獲得・保持し得るかという信(心)の問題へとスライドしていたのである。

## 五

以上のようにみてくれば、親鸞の「二河白道喩」の引用の仕方

には、一定の特徴（偏りといってもよいが）があることは明らかであろう。そもそも『觀經』および善導の注釈において、「迴向発願心」とは「上善の凡夫」たる「上品上生」の衆生に求められるありようであった。ところが、かなり整然と「三心」についての引用を重ねる姿勢が顕著な『教行信証』にあっても、そうした機限定についてはあえて触れることなく（実際、引用に際して、親鸞は「上品上生」という文言に関わる箇所は一切引いておらず、この機に特有な往生の前後の様子についての注釈 まさしく「上品」の「上生」性に関わる記述 についても、完全に省略している）、あくまでも煩惱具足の凡夫に通底すべきありようとしての「二河白道喩」にこだわっている。そこには明らかに親鸞特有の阿弥陀仏理解、人間理解が色濃く反映しているのである。

とするならば、『愚禿鈔』の時点においても、親鸞の念頭にあったことはとりもおさず 自力 対 他力 という構図であって、端的な 貪瞋煩惱 対 清淨願往生の心 といった善導の構図そのものとは微妙な位相のズレをきたしていたということができよう。ただ、『愚禿鈔』では「愚獸」＝「六根・六識……・五陰・四大」であった。そこでは衆生そのものを煩惱にまどわりつかれた存在と捉える視点が前面に出ており、その意味では善導の理解からそれほど遠くに離れ出ているわけでもない。「白道」解釈の落ちつかなさの理由も恐らくはこのあたりにあるものと思われる。そして、その点に関しては「白道」に対する理解が明確化した「信巻」においてようやく明快に打ち出されたといえよう。親鸞にとって懼れるべきは、行者が内なる煩惱の所為によって知らず識らずのうちに 自力 の路に陥ることであって、即自的

な煩惱それ自体ではない。衆生にとって煩惱具足というありようは不可避には違いないのだが、煩惱具足であることそれ自体がそのままで「黒業」と等価なのではない。煩惱具足の凡夫がみずからの煩惱に眼を塞ぎつつ、善行を志向すること、善行をなし得ると自惚れることが「黒業」の根源なのである。<sup>7)</sup>

親鸞が、自力行者のありさまを描写した箇所としてこだわった『無量寿經』胎化段には「仏智疑惑」者が、こうした自惚れと不可分のものとして「もし衆生ありて、疑惑心を以て、諸の功德を修して、かの国に生れむと願ぜむ。仏智・不可思議智……を了らずして、なおこの諸智において疑惑して信ぜず。しかもなほ罪福を信じて、善本を修習して、その国に生れむと願ぜむ」（傍点論者）と語られているが、親鸞はこのような行者を端的に「疑心の善人」と言い表してもいる（『正像末和讃』）。また「一念多念文意」では「修は、こころのさだまらぬをつくりなほしおこなふなり」と釈している。そうした意味において 自力 とは、いわば煩惱が煩惱自らをカムフラージュせんがためにとる擬態に他ならないのである。

「四大・五陰」という衆生観がネガティブなイメージを喚起する修飾句を省いていわばニュートラルな方向へと変化した理由も、したがって、必ずしも善導の原意に忠実な方向での変化ではない。善導にあっても、「四大・五陰」は衆生の煩惱の「器」であるとともに、清淨なる迴向発願心の発起される「場」でもあったが、彼の場合「四大・五陰」が「白道」の「四五寸」の譬喩と重なる余地はない。親鸞にあっては、煩惱具足の凡夫は あくまで



も凡夫の側に即してみるならば 自力にとりつかれたままに

「黒業」の道へと墮する可能性を持つと同時に、「白道」を歩み行く可能性を具えたまさにアンビヴァレントな存在なのであり、「白道」を歩み行くにせよ、そうした頼りない「四大五陰」のわが身をたずさえつつ、自力に陥ることを懼れながら歩み行く他はないのである（先に触れた『愚禿鈔』において「能」に対して施した「不堪」に対するなり、疑心の人なり」という注釈も 穿ち過ぎた読みに陥ることを恐れずにいえば 方向性としては、このような歩みを支え励ます意と受け取ることができよう）。

そこでは善導のような意味での清浄な願心への期待はもとより断念されている。「白」もまた、行者の構えいかんによつては濁りを来たし「黒」へと転化しかねないという懼れは、善導の理解に比べる時、その厳しさがトーンの暗さとなって映じることは否めまい。かの有名な「懺悔文」 「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」<sup>(3)</sup> がこの箇所差し挟まれている所以である。

しかしながら、同時に「白」は弥陀のみが發起し得る清浄なる願心であつて、凡夫はそれにあずかりさえすればよいという、ある意味では善導にもまして強固な阿弥陀仏への 信 がある。その 信 は確かに絶えず自己との対峙をせまる厳しい 信（「難中之難」）には違いない。だが、衆生の「四大・五陰」をニユートルに捉え得る視座があるとすれば、まさしくこつした 信 に基づく視座を措いて他にはあるまい<sup>(4)</sup>。

## 六

振り返れば、「白道」自体の意味づけに曖昧さを残した『愚禿鈔』においても「百歩」を「人壽百歳」としていた親鸞は「或いは行くこと一分二分す」の箇所については「年歳時節に喩ふるなり」と解していた。晩年の『一念多念文意』は隆寛の『一念多念分別事』に引かれる経文などについて自ら注釈を施し、「あなかのひとびとの、文字のこころもしらず、あさましき愚痴きわまりなきゆへに、やすくこころえさせむとて、おなじことを、とりかへしくかきつけ」たものであるが、その中では 他の著作と同様に、あるいはそれ以上に善導の原意に無頓着に 「凡夫」とは何かを説くにあたつて、「二河白道喩」が用いられている。

凡夫といふは、無明煩惱、われらがみにみち／＼て、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころ、おほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かゝるあさましきわれら願力の白道を一分二分やう／＼づつあゆみゆけば、無碍光仏のひかりの、御こころにおさめとりたまふがゆへに、かならず安樂浄土にいたれば、弥陀如来とおなじく、かの正覚のはなに化生して、大般涅槃のさとりをひらかしむるを、むねとせしむべしとなり。……………二河のたとえに、一分二分ゆくとはいふは、一年二年すぎゆくにたとえたるなり。

ここでは、「一分二分」はもはや単なる譬喩ではない。そこには



むろん、信の深まりという含意はあろう。が、しかしそれは、まさにわれわれが他ならぬこの「四大五陰」の身をもって一年一年「年歳時節」を過し行くことの内にみとられている。親鸞にとって「二河白道喻」はそのようなものとして受けとめられているのである。

## 註

(1) 藤田宏達『善導』一五七頁(人類の知的遺産 5 講談社)、三枝樹隆『善導教学の研究』五〇 五一頁(東方出版)、梯實圓『白道をゆく 善導大師の生涯と信仰』二四六 二五九頁(永田文昌堂)など。

例えば、道綽『安樂集』には、曇鸞からの引用であるが「空曠迴なる処に於て、怨賊の刀を抜き勇を奮ひて直ちに来り殺さんと欲するに値遇す」るひとが目前の河を前にして「但一心に河を渡るの方便を作すのみ有りて余の心相間雜する無き」様子を「念仏三昧」のあるべき相状の譬えとしている(大正蔵 四十七、国訳大蔵經宗典部第九卷九九頁)。また『大智度論』では「人の狭道を行くに、一边は深水、一边は大火にして、二辺俱に死するが如き様子を、「有見・無見」という邪見の両極に」に著する「ありよの譬え」としている(大正蔵 二十五、国訳蔵論律部第五卷七一頁)、『涅槃經』(大正蔵 十二、国訳蔵經典部第六卷一四頁)にみられるものは、確かにその構想や用語において 特に「四大」を「四毒蛇」に譬えたり、「五陰」を「人をして不善の法に貪り近き、一切の純善の法を遠離せしめ、諸の煩惱を以て牢く自ら莊嚴し、諸の癡人を害して諸有に墮せしむ」と解する点や、「詐親善とは名づけて貪愛と為す」点、「道に一河に値ふとは、即ち是煩惱なり」としつつ、種々の草木

で筏を作り河を渡るさまを、諸々の戒行を修めて煩惱の河を渡ることにみなす点などに顕著であるように、最も善導のものに近く、ここに範を求めた可能性が大であるが、善導の譬喻は単純にそうした類例の集成には還元できない、独特の内容を含み持っている。

(2) 善導『観無量寿経疏』からの引用は大正蔵三十七卷(二七二頁)によったが、書き下しにあたつては、適宜、国訳大蔵經(宗典部第九卷一一〇 一一二頁)や、親鸞『教行信証』所引の文、および『観無量寿経集註』加點本などを参照した。なお、親鸞の著作からの引用は主として『定本親鸞聖人全集』(法蔵館)によった。『集註』と『教行信証』の引用との差異など、文献批判の点で論ずべき点も多いが今は措くこととする。

(3) 本稿の冒頭に述べたように、そもそもこの「散善義」のくだりは、『観無量寿経』所説の「三心」のうち「廻向発願心」について述べた箇所(に属して)あり、その「廻向発願心」自体についてあらかじめ深信せること金剛の若くなるに由りて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず。ただこれ決定して一心に捉りて正直に進みて、かの人の語を聞くことを得され。即ち進退の心ありて怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちて即ち往生の大益を失するなり」と述べたのに対して、なお念仏行は行としての徹底さを欠くのではないかという「解行不同の邪雑の人等」の非難を受けた場合に行者はどうあるべきかという疑問に応答する場面で用いられているものである。しかも、後述するように、善導の理解においてこの「廻向発願心」はあくまでも行者自らが發起すべきものとして捉えられている。この点は「人、道の上を行いて、直ちに西に向ふと言ふは、即ち諸の行業を廻して直ちに西方に向ふに喩ふるなり」(傍点論者)という注釈部分にもはっきりと表れている。

(4) 『選択集』では「廻向発願心の義、別の釈を俟つべからず」というにとどまっているが、『選択本願念仏集』一三三頁 岩波日本思想

大系『法然一遍』所収、『要義問答』でも「行者行住坐臥の三業に修するところ、昼夜時節をとふことなく、つねにこのさとりをなし、このおもひをなすがゆへに廻向発願心といふ。……三心すでに具すれば行の成ぜざることなし」(『法然全集』第三卷 一九八頁春秋社)と行者に求められる三心の一という理解を超えた広がりを見せてはいない。また、「別解・別行の人」についても「ことさとの人におしへられて、かれこれに廻向する事なかれと申候心也」(「消息」同集第三卷 一三六頁)との理解に終始している。そのためもあってか、後学は、「二河白道論」の解釈、中でも「四五寸」の意味するところをめぐる議論を繰り広げたようであるが、例えば発愿(『選択私集鈔』)らは、「善導の教えの中心に位置する四修(『恭敬修・無余修・無間修・長時修)五念門(『礼拝・讃嘆・作願・觀察・廻向)』という行の具体的内容」/「願往生心の微少さ」という二つの解釈を掲げつつ、の立場をとっている。本稿の問題関心をこうした議論の文脈に直接結び付けることは煩瑣になるので差し控えるが、一言だけ触れておくならば、のような、微少なながらも「廻向発願心」と呼び得るようなものの発起がいかにして凡夫たる衆生に可能なのか、という問いこそが譬喩解釈の本質に関わる問として問われるべきであろう。なお、法然は二河白道における「別解・別行・悪人等」の「群賊」を、「聖道門の解行学見」の者とみていたとの解釈もみられる(例えば、町田宗鳳『法然対明恵』講談社選書メチエ44 一三八頁)。しかしながら、その根拠となるくだりはあくまでも善導の「深心」釈における「一切の別解・別行・異学・異見・異執」に対して「これ聖道門の解行学見を指すなり」と注釈したものであつて(『選択集』岩波思想大系本 一三三頁) その限りでは法然独自の善導解釈という面はあるにせよ、直接に「二河白道論」に關説したもの(「廻向心」釈・註3参照)ではない。したがって、後に明恵が『推邪論』(巻下)で批判したような意味において(岩波日本思

想大系『鎌倉舊仏教』三七五―三七九頁)、法然が「聖道門」を「群賊」と等置していたかどうかは、少なくとも、その二河白道論理解に関する限りは、疑念が残る。ただ、いずれにせよ法然には「群賊」を本論でみるように、その「詐親」という特異なふるまい方をする点に着目して、自己の内なる、自力の発露と捉える視点はない。

(5) 『愚禿鈔』の成立事情についてはまだ定説をみないが、論者は本稿の議論の結果をも踏まえて、比較的初期に、少なくともその原型は成立していたとの立場をとるものである(成立事情の詳細な研究については、村上專精『愚禿鈔の愚禿草』大谷大学 参照)。なお、『愚禿鈔』、『浄土文類聚鈔』、『教行信証』の各々において、「二河白道論」に対する「重点」の置き方が異なるという石田慶和氏の指摘(『浄土仏教の思想』九 親鸞 講談社 二〇八 二二頁)は示唆に富むが、論者としてはそもそも親鸞の理解の質自体に少なからず変化がみられるのではないかと考えている。

(6) 親鸞独自の漢文の訓読としてしばしば指摘される所なので詳細は省くが、「廻向発願心」釈に先立つ「至誠心」釈の箇所から一つだけ挙げれば、「一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまへるを須るむことを明かさむと欲ふ」と、「至誠心」を衆生のそれではなく阿弥陀仏自身の真実心と訓み換えている。また、「廻向発願心」釈の中では善導が「白道四五寸といふは……願往生の心を生ずるに喩ふ」と訓んだところを「生ぜしむる」と訓んでいるところに顕著に表れている。そうした理解を経て、やがて「能生清浄願心」はこれ凡夫自力の心にあらず(『浄土文類聚鈔』)といった表現へと結晶していくというのが論者の見解である(なお、より厳密には『観経』をその顕義と彰義の二義において捉えるという、いわゆる「顕彰隱密」という視点や、『無量寿経』の三心との関係をめぐる議論『教行信証』をはじめ、『浄土文類聚鈔』、『唯信鈔文意』などを考慮する必要があるが、理解の大筋においては変わらないので

ここでは省略したい。

(7) この点に関して善導が「群賊・悪獸詐親（いつわりしたしむ）」と言った意味を親鸞がどのように捉えていたのかを考察する必要があると思われる。「群賊・悪獸」はなぜ「詐親」する格好で行者に声をかけるのか、それは行者の行がともすれば弥陀の本願に背くひとりよがりの自力の行に陥る可能性を自らそなえているからなのではあるまいか。「化身土巻」では自力行者のありさまを記述するにあたって善導から「業行を作すといへども、心に輕慢を生ず。常に名利と相応するが故に。人我自ら覆て同行・善知識に親近せざるが故に。衆・み・て・雜・縁・に・近・づ・き・て・往・生・の・正・行・を・自・障・・障・他・するが故に」という文を引いている点が目される。また、『高僧和讃』では「善導大師証をこひ／定散二心をひるがへし／貪瞋二河の譬喩をとき／弘願の信心守護せしむ」と詠んでいるが、もちろん善導自身は文字通りに「定散二心をひるがへし」た訳ではない。「定散二心」＝自力と捉え、それとの対比において阿弥陀仏の本願＝他力をみる視点はあくまで親鸞に映じた限りでの譬喩理解に関わるものである。（なお、この「詐親」にまつわる問題としては「外道」理解がからんでもくるが、詳細は拙稿「親鸞における外道の位置について」（平成一年度文部省科研究費研究総合研究A）研究成果報告書『日本倫理思想史の基礎資料に関する総合的研究』東京大学倫理学研究室代表者 佐藤正英）を参照されたい。

(8) この文言もまた、端的に自己の煩惱を悲嘆したものと受けとめるべきではなからう。嘆きの対象は、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」いる いわば煩惱のそのかしに対して、いい気になっている 己れである。いいかえれば 自力 へと絶えず身を委ねかねない己れを嘆いているのである。善導の「三品懺悔」（註10参照）への関心もこうした 擬態としての煩惱との対峙という 視点から捉えられる必要があろう。

(9) 以上のような人間理解の背景を考えると、『涅槃經』が親鸞に与えた影響を無視し得ない。とりわけ、本稿で問題にしている「信巻」のくだりでは既に触れた阿闍世王の物語以外では、「悉有仏性」説を引いている点が目される。もちろん、そこでも、いわば無条件に衆生と仏性とを重ねるのではなく、あくまでも弥陀の大慈大悲心と一体と化した衆生のありようを語る文脈での引用である点は留意されるべきである。

大慈大悲を名づけて仏性とす。何を以ての故に。大慈大悲は常に菩薩に随ふこと、影の形に随ふが如し。一切衆生、ついに定んてまさに大慈大悲を得べし。この故に一切衆生悉有仏性とのかたまへるなり。大慈大悲は名づけて仏性とす。仏性は 名づけて如来とす……。

したがって、同じく「仏性」説に言及している「真仏土巻」において「惑染の衆生、ここに於て性をみることをあたはず。煩惱に覆はれるが故に。……安樂仏国に到れば、即ち必ず仏性を顕す。」という自釈が施されている点と合わせて理解されるべきであろう。なお、善導自身の思想と『涅槃經』との関係については三枝樹隆氏（前掲書五一―五九頁）が主として、「闍提」の成仏という観点から「善導は、『涅槃經』理解の素地に立つて、『観無量寿經』を讀破したのではなからうか」と指摘しつつ、「懺悔」を「凡愚宗教の根源」とみなす見解を示しておられる（註8参照）。

(10) この視座の問題はさしあたり阿弥陀仏のそれであるが、初期仏教に想いをさせる時、仏の眼差一般は多かれ少なかれこうした意味における（現象ないし仮象世界における）衆生のニユートラル性を（四大・五陰）という言葉で言い表し得ていたように思われる（それだけに、ネガティブに衆生を語るに際してあらためて「五取蘊」や「五蘊盛苦」といった言い廻しが、そして、やがては「無明」や「煩惱」といった諸概念が 必要になっていったと考えられるが、このような方向での

五蘊理解については拙稿『和辻哲郎「原始仏教の实践哲学における  
行の位置づけをめぐって』(『文経論叢』第二十八卷第三号)で  
大略の見通しを示してみた)。