# 叡山浄土教と地獄

高田文英

## はじめに

本稿は比叡山の浄土教、中でも源信（九四二～一〇一七）の『往生要集』を中心として、その前後の浄土教と地獄の思想の関わりについて論ずるものである。当時の浄土教が地獄の思想をいかに受けとめたのか、いかなる影響を受けたのか、その展開の跡を辿ることにしたい。まずは仏教における地獄や六道輪廻思想の位置づけ、そして日本での受容のされ方について概観しつつ、その上で本題へと入っていくことにしよう。

印度において、六道（五道）輪廻思想が仏教成立以前から既に存在していたということはよく知られている。そもそも輪廻思想とは、善因善果・悪因悪果という極めて道徳的・倫理的な理論であって、輪廻説自体には輪廻そのものから脱出するという原理は含まれていなかったという。仏教は人々の共有していた六道輪廻の思想を認めた上で、縁起・空といった仏の智慧の立場から、それが実有ならざる迷苦の世界であることを教え、そこからの解脱の道を説いたのである。仏教にとって六道輪廻とは、仏の悟りと対置される迷いの世界であり、否定、超克されるべきものであった。①

ただしそのことは、ただちに仏教が輪廻思想を捨て去ることを意味していない。むしろ仏教は輪廻思想を積極的に受け入れていった。我々は迷苦の生死の中を生き続けているのだと現世の価値が否定され、自己への反省が生まれる時、真に仏教は求められることになる。その意味で、六道輪廻思想は、過去から未来に亘る人間の在り方を厳しく批判するものとして、仏教の中でさらに整備され拡充されていったのである。

日本においては、延喜・天暦に始まる十世紀初頭頃から、こうした六道輪廻の思想が、僧侶や貴族社会の中に段々と浸透していったとされる。② この十世紀という時代は、速水侑氏の「十世紀における律令体制の崩壊、摂関体制形成という社会的変動は、上流貴族から京畿の民衆に至るまでの、はば広い人びとの間に、新たな個人的信仰を発達させた」という指摘があるごとく、それまでの鎮護国家的現世利益的な信仰や、農村社会における共同社会的非個性的な信仰

から、個人の意識の芽生えによる新たな仏教信仰が展開する時代であった。こうした時代を待って、初めて六道輪廻の思想は広く社会の中で受容されていくことになったと言えよう。なぜなら業報による輪廻の思想は、その根底に自業自得という「徹底した自己責任制」[3]の原則を持っており、それを受けとめる上において、個人の意識はなくてはならないものだからである。

こうした六道輪廻思想の受容を基礎として、そこからの解脱を説く教えとしての仏教信仰もまた発達することになる。十世紀に勃興する比叡山の浄土教は、こうした課題に応えるものとして、輪廻思想との強い結びつきの中で展開していくのである。

また速水氏は、このような当時の輪廻思想と仏教信仰の展開を、観音信仰の面において明らかにされている。十世紀初頭の延喜・天暦を境として、旧来の現世利益的観音信仰に止まらず、六道悪趣の群類を救うべき観音信仰が広く貴族社会の中に浸透したが、そうした思想を先導していったのが比叡山の観音信仰（天台六観音思想）であったという。[4]当時の比叡山や貴族社会がいかなる問題関心を持っていたかが推察されるのであり、輪廻を超えた阿弥陀仏の浄土へ往生することを願う浄土信仰が、この時期、比叡山に勃興することは、こうした時代思潮からもあり得べきこととして理解されるであろう。[5]

それでは、こうして徐々に浸透していった六道輪廻思想を、当時の比叡山で興った浄土教思想は、どのように受け入れながら展開していったのであろうか。本稿では、始めに源信の師である良源（九一二～九八五）の『極楽浄土九品往生義』（以下『九品往生義』と略す）を取り上げたい。本書は最初期の叡山浄土教文献に当たり、『往生要集』成立以前の思想状況を知る上で、看過できない意味を持っている。そして源信の『往生要集』を考察した後に、この書の直接的な思想的影響の下に展開した信仰運動であった二十五三昧会関連の文献を見ることにする。そして最後に、十一世紀後半の成立とされる『観心略要集』[6]についても取り上げてみたい。この書は、『往生要集』よりもかなり天台的な思想が強く見られるものである。その中における地獄思想の受容のされ方を検討する中で、叡山浄土教文献としての『往生要集』の特異性も逆照射されてくるのではないだろうか。抜け落ちているものも少なくないと思われるが、それらは今後に期することにしたい。

## 一　良源の浄土教と地獄

### 1、良源および摂関家の信仰と『九品往生義』の性格

良源の『九品往生義』[7]は、『観無量寿経』（以下『観経』と略す）九品段の一々の文句に丁寧に註釈を加えることに多くの紙面が費やされている。そのため、本書から良源自身の浄土信仰の内実、例えば自己を九品のどこに置いていたのかといったことを割り出していくのは、簡単な作業ではない。[8]そうしたこともあって、従来この書に対しては、学解的であり、信仰的。実践的な源信の『往生要集』

に比して、生きた信仰となっていないといった評価が下されている。[9]これから『九品往生義』の下品段に説く地獄に関わる記述を考察していく上で、こうした評価に全く問題がないということになると、『往生要集』成立前の浄土信仰と地獄思想との関わりという観点において、この書を取り上げることの意味はそれ程大きくないということになるだろう。しかし、必ずしもそう断定してしまうことは早計であるのではないだろうか。

ここで注目したいことは、梯信暁氏が「『九品往生義』は、良源が、当時藤原摂関家に伝わる臨終来迎の信仰に教理の裏付けを与えるために著した書である」[10]と述べられているように、制作の背景に摂関家の九品往生信仰が考えられる点である。すなわち本書は、こうした仏教の専門家ではない摂関家の人々の信仰上の関心を多少なりとも反映しているのではないだろうか。

そして、こうした摂関家および良源の信仰内容を考える上で、無視できないと思われるのが天台六観音信仰である。藤原師輔の三男、兼家は良源と図り、天台恵心院を建立したときに「六大観音を彫造」[11]しており、また良源自身、『観音讃』という著作のあったことが知られている。[12]六道輪廻からの救済を観音の慈悲に願うのが、六観音の信仰である。当時の摂関家や良源においてこうした信仰が見られることは、六道輪廻からの救済が、少なからず現実の問題として認識されていたことを物語っている。摂関家が阿弥陀仏の臨終来迎を説く九品往生信仰に注目したのも、六観音の信仰と同様に、六道輪廻からの救済、中でも堕地獄の苦しみから逃れることを願ってのことであったと見ることができるのではないだろうか。

こうして摂関家や良源の信仰内容に留意するならば、『九品往生義』制作の背景に、六道輪廻からの救済という課題が意識されていたとしても不思議ではない。そして、特に次節において見ていく罪業の滅罪、堕地獄からの救済が述べられる下品段の解釈は、このような課題に直接応えるものであろう。それを自己や周辺の人々の現実に関わる問題として論じられていると見ることは、あながち牽強付会の説とも言えないように思われるのである。[13]

## 2　『九品往生義』に見られる地獄の思想

『九品往生義』が地獄について直接に述べているのは、『観経』「下品中生」の文に「かくの如き罪人、悪業を以ての故に応に地獄に堕すべし。命終らんと欲する時、地獄の業火、一時に倶に至らん」（真宗聖教全書一、以下「真聖全一」と略す、六四頁）とある文を註釈する箇所においてである。最初に「地獄」とは、梵語では「泥梨」「那落迦」といい、それはこちらでは「不可愛楽」「不如意処」「苦器」と言うべき意味であり、同じように地獄も「義をもって翻」した言葉で、それは地中にあって、まるで人中の獄舎のごとく苦を受けるところであるから、このように翻訳したのだと、地獄の語義について述べている（浄土宗全書十五、以下「浄全」と略す、二六頁）。それに続いて、八熱・八寒地獄、十六別所について、『倶舎論』巻十

一（大正新脩大蔵経二九、以下「大正蔵」と略す、五八b）および『阿毘達磨順正理論』巻三一（大正二九、五一六b～五一七a、以下『順正理論』と略す）の説明が引用されている（浄全十五、二六―二七頁）。そこでも同じように、例えば「熱の中の極みなるがゆえに、名づけて極熱となす」とあるごとく、一々の地獄の名称の意味を説明することに中心が置かれている。その後に、一つの問答を設けて、

問うて曰く。已に知る。また八寒地獄あり。今文には唯だ「地獄衆火一時倶至」と云う。彼の悪業の人、あにまた寒地獄に堕することなからんや。

答えて曰く。是には重を挙げて軽を摂す。なんぞ疑いを致すに足らんや。（浄全一五、二七頁）

とある。この問答は、地獄に八熱と八寒の両方があるのに、『観経』の文では八寒地獄へ堕ちることが述べられていないことを問題としている。これに対して良源は、『観経』は重い八熱地獄を挙げることで軽い八寒地獄は省略したのだとしている。[14] 以上が本書で、地獄について直接説明がなされている箇所である。

石田瑞麿氏は『九品往生義』の地獄の記述がほぼ『順正理論』からの引文であり、みずからの文章で書かれていないことから、「良源は地獄について余り関心がなかった」[15]とされている。ただ、天台色の強い『九品往生義』にあって「一論に依りて解釈」するとして『阿毘達磨順正理論』を引いたことの意味は、特異なものとして問われてよいだろう。なぜなら、こうした包容的な思想が、ひいては、弟子源信の姿勢にも影響し、『往生要集』にも影を投げかけていると思われるからである」として、法相系の典籍が引かれていることに注目されている。しかしここで『順正理論』が用いられた理由は、良源の包容性にあったというよりも、もっと単純に、引用の際の利便性にあったものと思われる。この『順正理論』には、八熱・八寒地獄・十六別所について、一々の名称の語義に焦点を当てた簡潔な説明がなされている。そして『九品往生義』ではそれがほぼそのまま手を加えられることなく引かれている。もし良源が源信の『往生要集』で用いられているような『正法念処経』や『大智度論』のごとき経論を引いて地獄を述べようとするならば、その膨大な地獄の記述を自分なりにまとめなければならない。こうした点から考えてみると、本書は要領よく坦々と、辞書的に地獄について述べられているということができる。

さらに『往生要集』の地獄と比較するならば、本書においては地獄へ堕ちる業因についての記述がほとんどないことが注意される。わずかに八寒地獄の説明の最後に「多く賢聖を謗るに由りて是の如き苦果を招く」（浄全十五、二六）とあるのみである。それに対して『往生要集』では、後に述べるように『正法念処経』によって一々の地獄の業因が詳細に述べられている。

このように見てくると、石田氏の指摘のごとく、いかにも良源は地獄について関心がなかったかのようであるが、石田氏が直接指摘している箇所以外にも、本書には地獄と関係のある記述が見られる

ので、それについても検討を加えておかなければならない。すなわち、同じく「下品中生」の文の解釈において問答を設けて、

「此人聞已除八十億劫生死之罪」とは、問うて曰く。彼の仏の利生、あに差別あらんや。何が故ぞ下品上生の中に仏名を称する故に五十億劫の生死の罪を除くと説き、今此の品の中には八十億劫の生死の罪を除滅すと説くや。

答えて曰く。これ彼の仏の済物の不同にはあらず。ただ念ずる者の罪に軽重あるによりて生死の滅に差別あらしむることを致す。謂く、上生人の所有の罪業は千劫および五十億劫を経歴して、諸の悪趣に堕し、諸の劇苦を受け、まさに人中に生れて善根還生す。しかるに経力により及び仏力によりて若千劫を滅して極楽界に生ず。この中生の人は所有の罪業まさに八十億劫を経歴して生死に輪廻して諸の劇苦を受くべし。下生の人は所有の罪業、まさに十重八十億劫を経て、悪趣を輪廻し、極重の苦を受くべし。後生に善処に趣きてもし善友に遇わば、仏を見、法を聞き、菩提心を発し、もし悪友に遇はば、また悪業を造りて還りて三途に堕して、離において期なけん。しかるに臨終の時に仏名を称するがゆえに、彼彼劫輪廻の罪を滅して、忽ちに浄土に生じ、諸の安楽を受く。これ彼の如来難思の力なり。

（浄全一五、二八頁）

と述べる。このように、下品上生人、中生人、下生人それぞれの抱える罪業がどのような果報をもたらすものであるのか、およびその滅罪の様を述べている。下品下生人とは、十重八十億劫にも亘って悪趣を輪廻し、極重の苦を受けるべき罪業を持った者である。それが、臨終の称名念仏によって滅罪し往生することが述べられ、それは「彼の如来難思の力」によるものとされる。もちろんこれらの記述はほぼ『観経』の九品段の説示に基づいたものであると言えるのだが、今まさに地獄を堕ちようとしている罪業の人が、臨終の称名によって救われる様が良源自身の言葉で述べられている。

また、これに続いて、

「地獄猛火化為清涼風」とは、苦と楽と本より定相なし。但だ人の心によりて此の不同あり。ここをもって犯悪の昔は捺落の火を迎うといえども、念仏の今はたちまちに清涼の風に遇う。信あれば必ずこの謂なるべし。（浄全一五、二八～二九頁）

とある。すなわち「犯悪の昔」＝堕地獄、「念仏の今」＝往生極楽と対比させ、念仏の教えを信ずることの大切さを述べるのである。このようなところからは、決して良源が地獄について無関心であったとは言えない。地獄に堕ちるしかない罪人が臨終の称名念仏により、そして阿弥陀仏の願力により往生するという『観経』下品段の救済の思想が、良源において受けとめられていると言えるのではないだろうか。

また、「下品下生」の文の解釈においては、

「具諸不善如此愚人以悪業故応堕悪道経歴多劫受苦無窮」とは、『倶舎論』の頌に曰く「等活等の上六は次の如し。欲天の寿を

以て一晝夜となして寿量また彼に同じ。極熱は半中劫なり。無間は中劫の全なり。傍生は極一の中なり。鬼は月日として五百なり。阿浮陀の寿量は一の婆訶麻を百年に一を除きて尽すが如し。後後二十を倍す」と。かくのごとく長寿悪趣の中に、展転輪廻して無量劫を経る。悪業の報い、受苦窮りなし。『大般若』等に分明にこれを説くがごとし。（浄全一五、二九）

と述べる。このように『倶舎論』によって地獄の寿量を述べることは、『往生要集』においても採られている方法である。また、この後、下品下生の人の極めて重い罪業が、なぜ臨終の十念念仏によって滅することが可能であるのかという、罪業と滅罪に関することが『浄土十疑論』等を引きながら問題とされている。

以上、『九品往生義』における地獄の思想について概観した。本書における八熱・八寒地獄・十六別処といった地獄の説明は、『往生要集』に比すればかなり簡略なものであろう。しかし当時の比叡山で『往生要集』に先立ち、直接地獄について論じているほぼ唯一の浄土教文献としての意義は問われてよいと思われる。そして、本書の下品段では、地獄の極苦を受けるべき罪業を持った者が、臨終十念の念仏によって罪を滅して往生するという、悪人救済の思想に大きな関心が払われ、その罪業と滅罪の問題について色々と論じられていた。このことは、当時の摂関家やそこに密接な関わりを持っていた良源において、地獄の思想が現実の問題として受けとめられていたことを反映したものと見ることができるのではないだろうか。そして『往生要集』も、こうした背景の上で成立していると見ることができる。

## 二　源信の浄土教と地獄

### 1、『往生要集』の基本姿勢と地獄の思想

『往生要集』には、地獄の様相が感覚的・具体的・実体的に説かれている。これは、極楽についても言えることであり、六道の苦界を厭い離れて（厭離穢土）、西方極楽への往生を願う（欣求浄土）のである。これは、仏教の空無我の見方と相反するもののようであるが、源信は濁世末代、頑魯の者という自覚の中で、空無我の立場をその奥に持ちながらも、今現に迷いつつある具体的な現実を重く受けとめるのである。「法性は平等なりといえども、また仮有を離れ」ざるがゆえに、「悪業の所感、衆苦の本源」である娑婆世界を厭離すべきであり（大文第六「別時念仏」、真聖全一、八五七頁）、また「煩悩・菩提、体これ一なりといえども、時・用異なるがゆえに染・浄不同」（大文第四「正修念仏」、真聖全一、七八六頁）と述べている。

こうした現実に即した相対差別の面（「仮有」、「時・用」）を重視する源信の基本姿勢[16]がどのように形成されるに至ったのかについて、末法思想の影響が指摘されているところである[17]。それと合わせて、地獄に代表される六道輪廻の思想が、源信の現実認識に深い反省を促し、それが『往生要集』冒頭における地獄の描写となって現れたと推察できるように思われる[18]。それでは、以下に具体的に見ていく

ことにしよう。

2、『往生要集』に見られる地獄の思想

（i）罪業の世界

『往生要集』大文第一「厭離穢土」に説かれる八熱地獄は、その分量の多さ、描写の克明さにおいて他に比類すべからざるものがある。それらは以下の文献に基づきながら、源信自身の手によって整然とまとめあげられたものである。

①等活地獄――『大智度論』『瑜伽論』『諸経要集』『倶舎論』『正法念処経』『優婆塞戒経』

②黒縄地獄――『瑜伽論』『大智度論』『観仏三昧海経』『正法念処経』

③衆合地獄――『瑜伽論』『大智度論』『正法念処経』

④叫喚地獄――『大智度論』『瑜伽論』『正法念処経』

⑤大叫喚地獄――『正法念処経』

⑥焦熱地獄――『瑜伽論』『大智度論』『正法念処経』

⑦大焦熱地獄――『瑜伽論』『大智度論』『正法念処経』

⑧阿鼻地獄――『正法念処経』『観仏三昧海経』『瑜伽論』『倶舎論』

以上が、それぞれの地獄の段に名前が挙げられた文献である。この内、最も多く依用されているのが『正法念処経』で、その次が『大智度論』と『瑜伽論』である。ほぼ全体の九割程度は、この三つの文献によって述べられているといえる。最初の等活地獄に「以上の寿量は『倶舎』による。業因は『正法念経』による。下の六もこれに同じ」（真聖全一、七三〇）と断られている。すなわち七番目の大焦熱地獄までは全て、地獄の寿量は『倶舎論』、堕地獄の業因は『正法念処経』に基づいて述べられている。そして『往生要集』の地獄において、最も注目すべきは、この『正法念処経』に基づいている点であると言ってもよいであろう。石田瑞麿氏は、源信がこの経典を選んだ理由について「この経にはどんな悪業を犯したものがそこに堕ちるか、それを必ず明記している所に、他の経典と異なった性格をもっていたからであろう」[19]と指摘されている。またそれに加えてこの『正法念処経』の引用には、もう一つ注目すべきものがある。それは獄卒や閻羅王が罪人を呵責して投げかける言葉である。獄卒の言葉は黒縄・衆合・叫喚・大叫喚地獄の説明中に見られ、また閻羅王の言葉は叫喚・大焦熱・阿鼻地獄の説明中に見られる。そしてそれらの全てはこの『正法念処経』に基づいている。大焦熱地獄の獄卒の言葉の中には、

火の焼くはこれ焼くにあらず。悪業すなはちこれ焼くなり。火の焼くはすなはち滅すべし。業の焼くは滅すべからず（真聖全一、七三七頁）

とある。こうした獄卒の生の言葉が地獄の臨場感をより高めるとともに、地獄の世界は我々が日々犯し続けている罪業の世界であることが述べられる。「業風、悪業の人を将き去りて、かの処に到らし

む」（真聖全一、七三七頁）など、「業」という言葉があちこちに散見される。源信は罪業に着目しながら、地獄と我々人間の密接な関わりを示すのである。

こうした業の思想の前では、一切の世間的な価値が否定され、一人一人個人としての宗教的なあり方のみが問われる。「総結厭相」の『宝積経』の偈に、

父母・兄弟および妻子、朋友・僮僕ならびに珍財も、死して去れば、一として来りて相い親しむものなし。ただ黒業のみありてつねに随逐せり。〈中略〉業報みづから招く、代るものなし。（真聖全一、七五一頁）

とあるのは、そのことを明確に物語るものである。源信は、地獄を描くことで、現世的な価値を否定し、ひたすら自己の内側へと純粋な反省の眼を向けていくのである。「予がごとき頑魯の者」という自覚も、そうした深い業の内観から発せられた言葉として受けとめられねばならない[20]。そして、こうした中で顕わになった自己の罪業の問題をどのように解決していくのか、それが本書の念仏思想の中で、課題として引き受けられていると見ることができる。

（ii）罪業と滅罪念仏

『往生要集』で「厭離穢土」章が設けられた主たる目的は、一言で言えば六道について「厭心をなすべき」（真聖全一、七五二頁）ことを説いて、その後の「欣求浄土」章へと展開させていくものである。つまり浄土を「欣う」心をより強固にするための準備として、穢土を「厭う」べきことが説かれていると言える。しかし、前節においても述べたように、地獄は人間の持つ罪業と深く関わる業の報いの世界であるから、たとえ地獄に生まれることを厭い、浄土を願生したとしても、罪業が滅せられなければ、業因業果の理によって次生には地獄に堕ちることになる[21]。すなわち堕地獄の罪業に対する滅罪の問題が、地獄の思想から投げかけられることになる。その意味では、「厭離穢土」章における「地獄」は、「欣求浄土」章の「極楽」と対置されるとともに、その業因の面に着目するならば、罪業を滅するための具体的行法としての「念仏」を説く章へも直結していると見ることができる。この点に関して、以下、特に『観仏三昧経』の引用に着目しつつ見ていきたい。

先に本書の堕地獄の業因が、七番目の大焦熱地獄まではすべて『正法念処経』によって説かれていることを述べた。それでは最後の阿鼻地獄に目を転じてみると、

五逆罪を造り、因果を撥無し、大乗を誹謗し、四重を犯して、虚しく信施を食らへるもの、このなかに堕つ。『観仏三昧経』による（真聖全一、七四〇頁）

と、『観仏三昧経』によっている。すなわち最後の阿鼻地獄の業因についてのみ敢えて統一を乱して『観仏三昧経』を引いている。これについて石田瑞麿氏は「おそらく『正法念経』がこの地獄に堕ちる罪を、母を殺し、父を殺し、仏の身より血を出し、和合僧を殺し、阿羅漢を殺すという、いわゆる五逆罪におさえ、これに止まってい

たのに対して、『観仏三昧経』は、先に述べられたような、因果の否定など、さらにいくつかの罪障を加えていたからであろう[22]」と推測されている。こうした罪業の具体的内容からの理由ももちろん考えられるだろう。特に「大乗を誹謗」する罪を犯した者の救済は、浄土教の歴史においても常に問題とされてきたものである。ただ、それに加えて注目したいのは、この『観仏三昧経』が、「厭離穢土」章に引かれる唯一の浄土教の文献であるという点である。この経典は念仏三昧・観仏三昧を説き、しかもその滅罪の功能を強調するところに特色があるから、源信は阿鼻地獄の罪業について述べつつ、それが「念仏」の問題として受けとめられるべきことをここで示唆しているのではないだろうか。

念仏の利益を説く大文第七では、最初に滅罪生善の利益が挙げられているが、そこには『観仏三昧経』の文が続けて六文引かれている。その中の一つには、

> 諸の凡夫および四部の弟子、方等経を謗り、五逆罪を作り、四重禁を犯し、僧祇物を偸み、比丘尼を淫し、八戒斎を破り、諸の悪事、種々の邪見を作さんに、かくのごとき等の人、もしよく心を至して一日一夜、繋念在前して、仏如来の一の相好を観ぜば、諸の悪も罪障も、みな悉く尽滅せん（真聖全一、八六四頁）

とある。ここに挙げられる罪業の内、五逆罪・謗法罪・犯四重禁は、先程の阿鼻地獄の堕獄の因と共通する。すなわち『観仏三昧経』の、地獄の章における引用と今の「念仏利益」章の引用には、対応関係を見出すことができる。こうした点からも、『往生要集』が罪業の世界としての地獄を克明に描き出しながら、そこに浮き彫りにされてくる罪業の問題を、念仏による滅罪の功能において解決していこうとしていることが分かる。

こうして「往生極楽」の行としての念仏について述べながら、一方でそうした念仏の行が持つ「堕地獄」の罪業を滅する力にも、強い関心が払われている。中でも、五逆罪・謗法罪を犯した者の往生の問題は、大文第十「問答料簡」臨終念相の中で、やはり「罪業」と臨終十念の「滅罪力」との関係において詳細な議論が展開されている[23]。その中、臨終十念の滅罪力の強いことの理由として、臨終の心力の猛利なることが言われているのは、滅罪の問題が現実には臨終の念仏においてこそ完全に達せられることを意味するものとして注意されてよい（真聖全一、九〇七頁）。この点については、後の二十五三昧会について見ていく中で、述べることにする。

### (iii) 小結

以上、『往生要集』の地獄について見てきた。その中で明かとなってきたことは、源信は地獄を描きながら、最終的に何を問題としていたのかといえば、それは「業」を問題とし、「業」の恐ろしさを述べていたと言ってよいであろう。そして、堕地獄の業因を自己の内側に深く反省していったところに、源信の厳しい現世否定や凡夫観という認識が生まれていったと考えられる[24]。さらに「往生極楽

の教行は、濁世末代の目足なり」（真聖全一、七二九頁）という浄土教への帰入も、源信が背負っていたこうした受けとめの中から、おのずと選び取られていったものと見ることができる。

また、『往生要集』で、念仏に滅罪の力のあることは、『観経』『観仏三昧経』等によって強調されるが、それは業報輪廻からの脱却という課題によって注目されていると言ってよいだろう。「滅罪」念仏により「業報」を断つことが本書の念仏の一つの重要な機能なのである。

## 三　『往生要集』成立以後の叡山浄土教と地獄

### 1、二十五三昧会と堕地獄の恐怖

ここでは、『往生要集』で説かれた地獄の思想がその後人々にどのように受用されていくのか、その最も早い例として、『往生要集』完成の翌年、寛和二年（九八六）五月に比叡山の横川で発足した念仏結社である二十五三昧会を取り上げてみたい。『二十五三昧式』中にある『首楞厳院二十五三昧根本結衆二十五人連署発願文』（寛和二年五月二十三日付）には、

それ以れば、三界はみな苦なり。五蘊は無常なり。苦と無常とたれか厭わざらんや。しかるに我ら無始よりこのかた、徒に生まれ徒に死して、なおいまだ道心を発さず。また悪趣を免れず。悲しいかな、いずれの時かまさに解脱分の善根を殖えん。そもそも『観無量寿経』を案ずるにいわく、「或いは衆生ありて五逆十悪を作し、諸の不善を具す。かくのごとき愚人、悪業を以ての故に、まさに悪道に堕ち、多劫を経歴して、苦を受けること窮りなかるべし〈中略〉」この文、我等の来世の証誠と為るに足る。（恵心僧都全集一、以下「恵全」と略す、三六〇～三六一頁）

とある。いまだ道心を発さず悪趣を免れない我らであることを「悲しきかな」といい、悪人の往生を説く『観経』「下品下生」の文を引いて「我等の来世の証誠と為るに足る」と述べている。また『二十五三昧式』には、別名『六道講式』とも呼ばれるごとく、『阿弥陀経』や念仏百八反を間々に挟みながら、六道の一々の苦相が『往生要集』に基づきつつ述べられている。すなわち転経念仏の功徳を以って六道の衆生に廻向し、諸の衆生と共に極楽に往生することが願われている。また同じく『二十五三昧式』には

この十悪において、上品に犯すものは地獄道に堕し、中品に犯すものは餓鬼道に入り、下品に犯すものは畜生道に趣く。三品の罪を止めずんば、たれか三途の報を免れんや。しかるに我ら十悪盛んに行う。三途疑いなし。業障もっとも重し。往生なんぞ易からん。（恵全一、三六七頁）

と、三途の報いを免れざる罪業の重い我らが、どうして易く往生できるだろうという悲歎の言葉が見られる。これについて速水侑氏は「死後の地獄など三悪道に対する結衆たちの赤裸々な恐怖の念をのべていることは、『往生要集』六道苦相を読んだ際の衝撃が、彼ら

を臨終念仏実践をめざす二十五三昧会結成へと動かした最大の原動力であったことを物語るであろう」[25]と述べられている。

このように二十五三昧会の結衆において、業報輪廻の思想は相当重く受けとめられていたことが知られる。そしてこのことが、彼らの浄土信仰の内実に大きな影響を及ぼしたと考えられる。すなわち、既に見たように九品往生の中、最も低位の往生を説く『観経』「下品下生」の文を引いて、「我等の来世の証誠」と述べていることもその一つである。そして、この「下品下生」への注目が、さらには「下品下生」の往生行としての「称名念仏」への注目となっている点にも留意される。『二十五三昧式』には「出離生死証大菩提のために弥陀の宝号を唱うべし」（恵全一、三六四頁）、「一心不乱高声念仏百八反」（恵全一、三六四頁）、「弥陀の宝号を唱えて彼の鬼類に施して、共に往生の直因に備えん」（恵全一、三六五頁）など、『往生要集』に説く種々の往生行の中でも、称名念仏への比重が圧倒的に大きいのである。二十五三昧会の結衆達にとっては、九品の中、いずれの往生を遂げるのかという問題よりも、たとえ下品であっても往生できるのか、それとも再び輪廻の中に留まり三悪道へと堕ちねばならないのかということのほうが、より根本的で切迫した問題であったのだろう。「下品下生」は、往生自体の可否を決する最低基準であるから、ともかくも自分達がその基準の上にあることを望んだのではないだろうか。それだけ『往生要集』の説く六道輪廻の様相は、結衆達の信仰に深刻な影響を及ぼしたのである。

そして、『往生要集』に説く地獄の思想がこうして二十五三昧会の結衆達に受けとめられていく中で、そのあまりの恐怖が現実には思わぬ問題を引き起こした例もある。

『二十五三昧結縁過去帳』には、二十五三昧会結成の翌年、永延元年（九八七）正月、二十五歳で病死した根本結衆の一人、貞久の臨終の様子が記されている（恵全一、六八二～六八三頁）。これについて速水侑氏が説明されているから、今はそれを挙げれば、

病床の貞久が「地を履め、履め」と叫ぶので、看病の人びとが理由をわからず尋ねると、「自分のまわりに猛火が充満し、身を焼き尽くそうとしているので、履み消してほしい。みんなのまわりも同じだろう」という。「そんなことはない」と看病の結衆たちがいうと、貞久は「もしそうなら、私は、あの世の生を受けて、もう地獄に堕ちてしまったのか」ともらした。人びとが涙を流し、声を合せて念仏を数十遍となえると、しばらくして貞久は「だれかが私を火の坑に追い入れたが、念仏の力で火は消えた。しかし、もう最後で、詳しく話しているひまはない。ただ念仏だけをとなえてくれ」と告げて息絶えた[26]という。これについて速水氏は「堕地獄の現実の恐怖が、そこから導かれるはずの臨終念仏まで飲みこんでしまったということであろうか」[27]と言われ、川村邦光氏は「死の間際に、地獄の火のヴィジョンが現出したのはどうしたことだろう。修行を積み重ねてもなお、堕地獄の恐怖は拭い去ることができなかったのだろうか。というよ

りも、むしろ堕地獄の恐怖、地獄のヴィジョンが修行を重ねることによって、身にも心にも染みついてしまっていたのではなかろうか」[28]と述べられている。

源信が六道を克明に描いた意図は、既に累々述べてきたが、そこに人々の心を不安で乱し、恐怖に縛りつけるような意図はなかったはずである。しかし、『往生要集』が源信の手を離れ、人々の現実の信仰の中に受容されていった時、こうした問題が引き起こされてきたということは、看過できない問題である。貞久の場合、看病の結衆達が臨終の行儀をこの書に説かれるごとくに上手く実践できなかったことも要因であるかもしれない。しかし、より根本的には、そもそも『往生要集』自体が、こうした不安や恐怖をいかに克服するかという点において、様々な手段が講じられつつも、しかも根本的な解決が与えられなかったためではないだろうか。本書における堕地獄の救済の問題は、罪業とその滅罪の問題となっていた。しかし、先にも触れたごとく、その罪業は現実には臨終の念仏を待って初めて完全に滅せられるものであった。すなわち、臨終の際に至るまで往生が確約されないのであり、ここに結衆達が常に不安と恐怖を払拭できなかった一番の要因を求めることができるだろう。そして、その不安と恐怖の解決の道が、その後の日本の浄土教において一つの大きな課題とされていったのである。一切の罪業を滅しなければ往生できないのか、臨終に至るまで往生は確約されないのか。後に法然が選択本願の称名念仏を提示していったことの背景にも、こうした課題のあったことが既に指摘されている。[29]

2、『観心略要集』に見られる地獄の思想

十一世紀後半の成立とされる『観心略要集』では、「第一、娑婆界の過失を挙ぐ」と「第六、生死流転の源を知らしむ」において地獄についての記述を見ることができる。

「第一、娑婆界の過失を挙ぐ」では「一人一日の中に、八億四千の念あり。念念の中に、作す所、皆な是れ三途の業なり」（恵全一、二七四頁）というある経典からの文句が引かれる。すなわち我々は日々三途の業を作り続けているというのであり、「紅蓮・大紅蓮は、将来の我等が栖ならん。焦熱・大焦熱は、抑も又誰人の家ならんや」と、地獄へ堕ちるべき我等であることが述べられている。それに続いて

八寒八熱の罪報を畏れて、習因習果の根源を尋ぬるに、久しく有為有漏の故郷に留まりしは、只無始の無明の妄想に依れり。〈中略〉而るに実有は累劫の妄執なるが故に、厭へども捨てられず。空寂は今世の観念なるが故に、好めども馴れ難し。（恵全一、二七五頁）

とある。「習因習果の根源」すなわち、我々が今輪廻の中に留まっている原因は何かといえば、それは「無始の無明の妄想」によるのだという。しかしそれは何劫にも亘る妄執であるから厭いがたく、反対に仏教の説く真理である「空寂」は馴れがたいものであるとい

う。しかし、これは今我々のいる娑婆世界が悪縁の多い世界であるためであって、自然に仏道を増進することのできる浄土へ往生すれば、自在に自行化他することができる。だから浄土を願うべきであると述べられる。これは『往生要集』の「厭離穢土」「欣求浄土」の思想がそのまま継承されているものと考えられる。

地獄について具体的な言及が見られるのは、「第六、生死流転の源を知らしむ」である。『往生要集』のように、八熱地獄を順番に解説しているのではなく、特に阿鼻地獄を取り上げて説明し、また焦熱・黒縄地獄などに関する経論の文を引いている。ただ阿鼻地獄の説明についても、引用される経論に関しても、いずれも『往生要集』に基づいていることは明らかである。

両書の地獄の説明が大きく異なる点は、『往生要集』では堕地獄の業因の一々について具体的に表されていたが、『観心略要集』ではそうしたことは述べられず、「生死流転の苦は、元初の無明の闇識昏眠に由」るもので、この「無明」こそが「生死に順じて流転する根源」（恵全一、三〇三頁）とされていることである。

本書はこうして、業報輪廻の一切は無明によるのだと結論した後、次の「第七、出離生死の観を教ふ」へと展開している。すなわち「三千の諸法は無始の一念の無明に在りと知って、総じて空化中と観ずるは、是れ一心三観なり」（恵全一、三〇五頁）とする一心三観の観法こそが、このような流転生死の源である無明を断つことができると述べる。地獄は我々の持つ無明が引き起こす一つの相であり、その無明を断ぜよと述べるのである。

このように『観心略要集』における地獄の説明の中に罪業への言及がないことは、本書が『往生要集』とは異なり、罪業とその滅罪の問題をほとんど取り扱っていないことと無関係ではないであろう。本書においては罪業ではなく、その根源にある無明が問題とされているのである。天台教学においてこの無明とは、新田雅章氏が「無明は中道第一義観を修める菩薩によって破せられてゆく惑」であり「すでに悪から解放された二乗人以降において問題視される惑であって、悪を生起せしめる不見の内容をなすものではないのである」[30]と述べられるのによれば、悪を生起せしめる直接的原因となるものではない[31]。そうすると本書において地獄の問題が無明へと還元されていることは、より根本的な煩悩が問題とされているわけではあるが、地獄の火そのものであるところの罪業について、これをいかに滅していくかという課題は、本書において直接には問題とされていないと見ることができる。

『観心略要集』は『往生要集』を思想的母胎としながらも、より天台教学的な色彩の強い浄土思想となっている[32]。また「かなり進展した本覚思想の中に浄土念仏が包み込まれている[33]」との指摘もなされている。今見てきたごとく、地獄や罪業についての本書と『往生要集』との受けとめには違いが見られるが、それにはこうした本書の思想的特質が大きな要因として考えられるであろう。

本書成立の後、平安末期以降は、比叡山でさらに本覚思想が進展

していくことは周知のとおりである。そこでは例えば、『真如観』に「地獄モ真如也。餓鬼モ真如也。畜生モ真如なり。真如ヲ実相ノ仏ト名クレバ、十界本ヨリ仏ナリト云事明也」[34]とあるように、地獄は地獄のままに常住不変の真如の現れとして肯定されるような考え方が見られる。もちろん、これはこれで理論的には地獄の思想に対する一つの回答となっているであろうが、源信が『往生要集』で意図した方向性と大きく相違するものであることは言うまでもないのである。

## むすび

以上、やや鳥瞰的に源信の『往生要集』とそれに前後する叡山浄土教文献において、地獄の思想の受容のされ方を跡付けてみた。最後にそれらの主な点をまとめて本稿の結びとしたい。

①良源の『九品往生義』における地獄の思想の受けとめは、六道輪廻思想が社会へと浸透し、その救済が望まれていたという当時の時代思潮の中にあって、従来言われているごとき無関心なものとも考えられない。本書で扱われている堕地獄からの救済の問題は、藤原摂関家や良源において、現実の信仰生活と関わるものとして受けとめられていたと考えられる。

②源信の『往生要集』において地獄が描かれた意図は、一つには厭離の心を生じさせることで、後の欣求浄土への導入とするものである。六道を厭離することは、世間的な価値の否定を意味し、仏教に基づく新たな生き方を提示するものである。また同時に、地獄を我々人間の持つ罪業の燃える世界として描くことは、そこに源信の自己の業への深い内観を見ることができる。そして、こうした人間の孕む罪業をいかに滅して往生するかという滅罪往生の問題が大きく扱われている。その中で念仏の行の持つ滅罪の功能に対して、特に大きな関心が払われている。

③二十五三昧会の結衆達において、『往生要集』の説く地獄、六道の苦相は相当に重く受けとめられ、悪趣を免れざる我等であるとの深刻な反省から、特に『観経』「下品下生」の文が注目されている。またそのことと関連して、往生行の中では「称名念仏」の比重が大きくなっている。しかし堕地獄の不安と恐怖をいかに克服するかという点において、臨終重視の『往生要集』に立脚する彼らの浄土信仰には、なお課題が残されていた。

④十一世紀後半、比叡山のある僧により著されたとされる『観心略要集』は、『往生要集』を思想的母胎として、厭離穢土・欣求浄土という二元相対的な浄土信仰が継承されている。しかし地獄を描きながらも、地獄を生起せしめる直接的原因である罪業について問題とするのではなく、それら一切の迷いの根源である無明を破すべき一心三観の行を修すべきことを説く。本書はこうしてもっぱら理観の念仏を強調するのであり、『往生要集』で見られたような罪業とその滅罪の問題は、あまり述べられない。そして、以後の比叡山における、さらなる本覚思想の進展

の中では、地獄の持つ鋭い否定的契機は、あまり問題とされなくなっていったのである。

※なお、『往生要集』によって広く人びとの中に浸透していった地獄の思想は、以後の日本仏教の展開を根底で支えた推進力となったものと考えられる。ただし、本稿でも見たように、一口に地獄の思想といっても、そこから何を受けとめていくかは、必ずしも一様でないであろう。それぞれに違いがある。十一世紀以降の平安・鎌倉の浄土信仰において、本稿で述べたごとき地獄の思想が、さらにどのように受けとめ展開されていくのかという点については、今後の課題としていきたい。

**註**

①梶山雄一『輪廻の思想』（人文書院、一九八九年）一〇、二九頁。梶山氏はとくに「大乗仏教は、一方では『般若経』に始まる空の思想、他方では阿弥陀仏信仰によっていかなる悪人も救われるという思想、その二つの思想によって、人々をがんじがらめに縛っていた業報輪廻説を超越する」（同、七六頁）と述べて、業報輪廻からの解脱という点において、空思想と阿弥陀仏信仰に注目をされている。

②速水侑『観音信仰』（塙書房、一九七〇年）一二九頁。

③梶山氏前掲書、二四頁。

④速水氏前掲書、一二九頁。速水氏は「十世紀初頭天台教団に成立した六観音の信仰が、十世紀中葉から十一世紀初頭にかけて、摂関貴族社会に広範に展開し、引導六道衆生の菩薩として、深い尊崇を得ていたことは、あきらか」と述べて、その主な要因として、天台の受容主体たる貴族社会の中で六道輪廻思想が一般的思想となっていたことを指摘されている。

⑤十世紀に発達する浄土信仰の受容層やその要因については、速水侑氏がそれまでの研究史をまとめつつ、「思うに、十世紀を境とする浄土信仰発達の背景として、巨視的には、こうした個性の自覚・伸張と不可分の関係における、「個人化」の動きを想定できるのではあるまいか。なぜなら、個人主義・主観主義的思惟こそは、浄土信仰の世界へと連なるところの、個々人の煩悩と罪悪の自覚を基盤とする体験的反省を可能とするからである」（速水侑『浄土信仰論』雄山閣出版、一九七八年、一〇〇頁）とする見方を提示されている。

⑥『観心略要集』の選者を源信とするか後の仮託とするか、議論の分かれるところである。西村冏紹氏は、本書は承暦元年（一〇七七）に、『妙行心要集』を著した安楽院恵快の師僧にあたる人物によって撰述されたものと推考されておられる（西村冏紹・末木文美士『観心略要集の新研究』百華苑、一九九二年、二一八～二二四頁）。今は西村氏の見解を承けて、十一世紀後半に相当な学識と浄土信仰を持った叡山僧によって著されたものとして扱うことにする。

⑦平林盛得氏は本書の成立について「師輔の下命を受けて天徳元年（九五七）の末以後数年間に完成したもの」と推定されている（平林盛得『良源』吉川弘文館、一九七六年、五五頁）。

⑧最近、浅井成海氏が『九品往生義』の思想全体の中から、こうした良源の浄土信仰の内実を明らかにしていこうとされている（浅井成海『慈慧大師良源の浄土教（一）―『極楽浄土九品往生義』を中心として」『真宗学』第一〇八号、二〇〇三年）。

⑨井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）一三五―一三九頁。

⑩梯信暁「良源『九品往生義』の念仏思想」（『印度学仏教学研究』四十九巻一号、二〇〇〇年）一五六頁。詳しくは、同「良源『九品往生義』の一考察」（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）参照。

⑪『延暦寺護国縁起』巻中（『大日本仏教全書』一二六巻、四三二頁）。速水侑『観音信仰』（塙書房、一九七〇年）一二八頁。

⑫『往生要集』の奥書によれば、本書は『往生要集』などとともに源信によって遣宋されている（真聖全一、九二五頁）。

⑬上品段の解釈においては、天台教学の上に浄土教を位置づけるという、主に学問上の課題が担われ、これに対して下品段の解釈では、天台的な思想はほとんど見られず、替わって浄土教的・他力救済的な内容を見ることができるのであって、ここに現実の信仰上の課題が担われていると見ることができるのではないだろうか。

⑭源信が『往生要集』において八寒地獄を省略して述べなかったことが想起される。

⑮石田瑞麿『極楽浄土への誘い―『往生要集』の場合―』（評論社、一九七六年）一二四頁。また同『日本人と地獄』（春秋社、一九九八年）四九―五二頁にも、『九品往生義』に説く地獄について述べられている。

⑯田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）四七八―四八一頁参照。

⑰例えば田村圓澄「末法思想の形成」（『日本仏教思想史研究　浄土教篇』平楽寺書店、一九五九年）、速水侑「院政期仏教と末法思想」（『院政期の仏教』吉川弘文館、一九九八年）。

⑱笹田教彰氏は、「浄土教の経典・論・疏では阿弥陀仏の特色や浄土の荘厳、往生のための実践などが中心の主題」であり「浄土教とはまさに欣求浄土を中心に説く教え」という見方から、「浄土教関係の論書でありながら、厭離穢土をわざわざ記すのは特異なことであって、『往生要集』ではむしろその点にこそ注目する必要がある」と述べられている。そして、従来浄土教思想の特質と考えられてきた「凡夫観」と「現世否定」は、むしろ仏教思想の特色であって、浄土教の歴史の中では本書の特異性として理解すべきことを提起されている（笹田教彰「「厭離穢土」考―摂関期浄土教をめぐる諸問題―」『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二年）。

笹田氏の言われる程に、浄土教思想に「厭離穢土」的内容が希薄であるかについては、改めて検討される必要があるとしても、日本浄土教の展開の中において本書「厭離穢土」章の持った意味を問い直すべきであるという指摘は傾聴されるべきものである。

⑲石田氏前掲書（一九七六年）、一三五頁。

⑳板東性純が「源信は、高度の知性に恵まれ、且つ理性的な分別に基く深い学識を身につけて居りつつ、尚且つ相対有限の有相的生き方と無縁になり切れぬ人間としての自己が、六道の深淵を孕む不安な存在であることに目覚めていたのであろう」（「『往生要集』の思想的意義」『仏教学セミナー』第一号、一九六五年）と述べられているのは、源信が地獄を描いた意図として傾聴すべき見解である。また、同「『往生要集』における業思想」（『仏教学セミナー』第二十号、一九七四年）についても参照。

㉑源信の一世代先輩にあたる禅瑜の『阿弥陀新十疑』には、未断惑の往生を認める一方で、滅罪は往生の必須条件であることが説かれている（佐藤哲英『叡山浄土教の研究　資料編』百華苑、一九七九年、二四九頁）。源信もまた、こうした見方をしていると考えられる。

㉒石田氏前掲書（一九七六年）、一五〇―一五一頁。

㉓参考　拙稿「源信における逆謗の救い」（『真宗研究会紀要』第三十四号、二〇〇二年）参照。

㉔笹田教彰「「厭離穢土」考―摂関期浄土教をめぐる諸問題―」（『日本仏教の形成と展開』二〇〇二年）参照。

㉕速水侑『地獄と極楽―『往生要集』と貴族社会―』（吉川弘文館、一九九八年）一六三頁。

㉖速水氏前掲書（一九九八年）、一六五頁。

㉗速水氏前掲書（一九九八年）、一六五頁。

㉘川村邦光『地獄めぐり』（筑摩書房、二〇〇〇年）一一四頁。

㉙石田瑞麿「『往生要集』の思想史的意義」（日本思想体系『源信』、岩波書店、一九七〇年）四四八―四五〇頁、四七四―四七六頁参照。また石田氏の指摘されるごとく（同、四五二―四五三頁）、源信最晩年の『阿弥陀経略記』（一〇一四年）に聞名による「現得不退転」の益（恵全一、四二五・四三三頁）が示されていることは、臨終重視からの克服として注目されるべきものである。

㉚新田雅章「天台性具思想」（『講座仏教思想　三』理想社、一九七五年）一四八頁。

㉛悪を生起せしめる惑は、見惑・思惑である。この両惑により、三界内を流転せしめる悪業が生起する。それに対して無明とは、既に三界の輪廻から抜け出た段階において問題とされる惑である。

㉜小山昌純「『観心略要集』撰述の意図」（『仏教学研究』第五十二号、一九九六年）参照。小山氏は、本書は『往生要集』と同じく極楽往生を目的とした文献であり、称名念仏偏重の二十五三昧会に警鐘を鳴らし理観念仏の重要性を述べる意図のもとに述作されたものであると述べられている。

㉝田村芳朗「天台本覚思想概説」（日本思想大系『天台本覚論』岩波書店、一九七三年）五一九頁。同氏前掲書（一九六五年）、四八三頁。

㉞『天台本覚論』一二九頁。