

## 『歎異抄』の思想の背景

——『釈浄土群疑論』との関連を中心として——

島津現淳

### はじめに

『歎異抄』については、周知のごとく、成立の時期、著者、組織、語句の相違、更に教理的解釈など、実にさまざまな問題が論議され、それらの中には、すでに見解の一致しているものもあれば、今なお意見の相違したまま議論の続けられているものもある。著者については、河和田の唯円が多くの学者によって支持されているが、教理的内容については、『歎異抄』が、果して親鸞の思想を忠実に伝えていくかどうかというところが問題になるほど微妙な点さえ指摘されている。一方、親鸞も歴史的存在である以上、その教学の確立には、それ以前の諸師の教学の伝統の相承があったことはいうまでもない。『歎異抄』第一条には、

弥陀の本願まことにおはしませば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしませば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の

御釈まことならば、法然のおほせそらごとらんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歟。<sup>①</sup>

とあって、ここでは、弥陀—釈尊—善導—法然—親鸞と次第して連記されている。しかし、また一方、親鸞にとつては、印度・中国・日本の浄土教の相承の祖師としては、『正信偈』や『高僧和讃』にもあるように、竜樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空（法然）の七高僧が立てられ、「唯可レ信<sub>三</sub>斯高僧説<sub>二</sub>」<sup>②</sup>として、これらの三国七祖の教えが相承され、その教学が確立されたことも周知の事実である。しかし、「斯の〔七〕高僧の説」が、親鸞の教学の伝承の中核をなすものであったとしても、親鸞の著述の中には、七祖以外の諸師の引用も見られるのである。それらの諸師の教えも、親鸞の思想形成の上に、直接または間接に何らかの影響を与えていると思われる。法然が浄土宗の師資相承の人

師として選定したといわれる中国浄土教の五祖（曇鸞・道綽・善導・懷感・少康）の中の第四の懷感も、親鸞に何らかのかかわりを持っていると思われる。

周知のごとく、懷感は、初め玄奘所伝の法相唯識を学び、後に善導に師事して念仏三昧を究得し、『釈浄土群疑論』（『群疑論』）等を撰述したといわれているのであるが、懷感の浄土教義の特色は、

然るに懷感は、『大』『観』二經の調和は計らざるなきにあらずと雖ども、もと法相宗の人なりしが為め、常に法相宗の教義をかり來りて、巧みに我浄土教の教義を解決せり。これ実に善導と懷感との異なる所に於て、他に見る能はざる所の本論の特徴也。果して然らば、『釈浄土群疑論』は、先きに相反撥したる善導と玄奘との二大教義の調和的産物とも名くべきか。<sup>(4)</sup>

といわれているように、玄奘所伝の法相唯識の思想的影響を大きく受けているところに、その特色があると思われる。しかも、その懷感の浄土教義の基本は、すでにその一端を考察したごとく、<sup>(5)</sup>「識体が転変して見分と相分とが現れる」という玄奘所伝の法相唯識、いわゆる新訳の基本的な考え方を、西方浄土（極楽世界）の解釈に適用し、その西方浄土を如来等のそれぞれの自心の所變の相分として、土であると考えた点にあると思われる。懷感の浄土観がこのようなものである限り、懷感は善導に師事したとはいえ、善導の所説とは根本的に異なったものとならざるを得ないと思われる。法然が『選択本願念仏集』（『選択集』）におい

て、

問曰。若依三昧究得者、懷感禪師亦是三昧究得之人也。何不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>之。答曰。善導是師也、懷感是弟子也。故依<sub>レ</sub>師不<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>弟子也。況師資之<sub>レ</sub>積、其相違甚多。故不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>之。<sup>(6)</sup>

といつて、師（善導）資（懷感）の間には思想的相違が甚だ多いとして、師（善導）に依拠して、弟子（懷感）に依拠しないことを述べているのもゆえあることであろう。しかし、すでにこれら兩者の思想の同異について論じられているように、<sup>(7)</sup>善導と懷感とが師資の關係にある以上、兩者の間に相違点とともに、共通点が見られるとしても当然であるといえよう。<sup>(8)</sup>このことがまた、懷感が浄土教の歴史において、多くの諸師に引用され、その説が重視されて來た理由の一つをなすものであったともいえるであろう。すでに、日本の諸師の著述における『群疑論』の引用については、詳細な研究がなされており、<sup>(9)</sup>また、源信（恵心）、並びに法然についても懷感との関連が詳細に論じられている。<sup>(10)</sup>本稿においては、『歎異抄』に関する多くの問題の中、特に懷感の『群疑論』と直接もしくは間接に何らかの関連があると思われる事項について、親鸞の著述、並びに浄土教の諸師の著述との関連の面から検討し、『歎異抄』の思想の背景を理解する資としたいと思う。

注

(1) 『真宗聖教全書』二の七七四頁〜七七五頁。

(2) 同 右 二の四六頁『正信偈』の最後の句。

(3) 『群疑論』は、孟銑の序によると、懐感の救後、同門の懐憚によって修補されたものである(『国訳一切経』(和漢撰述部)諸宗部五の「釈浄土群疑論解題」二頁参照)といわれるが、ここでは便宜上、懐感の著としておく。

(4) 佐々木月樵全集『印度支那日本浄土教史』三八五頁。

(5) 拙稿「懐感の浄土観―唯識説との関係を中心として―」(『同朋大学論叢』第二十九号)。

(6) 『真宗聖教全書』一の九九〇頁。

(7) 『国訳一切経』(和漢撰述部)諸宗部五の「釈浄土群疑論解題」七頁以下。拙稿『釈浄土群疑論』所引の世親の『浄土論』について(『同朋大学論叢』第四十四・四十五合併号)。

(9) 金子寛哉「日本における『群疑論』の引用(一)」「『印度学仏教学研究』第二十九卷第二号)。

同右「日本における群疑論の引用(二)」「『印度学仏教学研究』第三十卷第二号)。

(10) 八木吳忠『恵心教学の基礎的研究』第四章・懐感に関する調査。

金子寛哉「法然上人の見た懐感禅師―著作・御法語を中心として―」(『藤原弘道先生古稀記念・史学仏教学論集・坤』)。

## 一、辺地懈慢・疑城胎宮

『歎異抄』の第十一条のおわりに、次のように述べられている。

つぎに、みづからのはからひをさしはさみて、善悪のふたつにつきて、往生のたすけさはり二様におもふは、誓願の不思議をはたのますして、わがごころに往生の業をばげみてまふすところの念仏をも自行になすなり。このひとは名号の不思議をもまた信ぜざるなり。信ぜざれども、

辺地懈慢・疑城胎宮にも往生して、果遂の願のゆへにつゐに報土に生ずるは名号不思議のちからなり。これすなはち誓願不思議のゆへなれば、たゞひとつなるべし。<sup>(1)</sup>

本条は、誓願の不思議と名号の不思議とは一つであることを開顯するのが主旨であるが、ここでは、本願を疑って自力で念仏する者は、仮の浄土、すなわち「真実報土(真仏土)」に対する「方便化土(化身土)」としての「辺地懈慢・疑城胎宮」に生れるが、果遂の願(第二十願)によって、最後には真実報土に生れることが述べられている。しかし、この中の「辺地懈慢・疑城胎宮」については、諸先覚の著書において、その読み方に相違があり、「辺地懈慢疑城胎宮」「辺地懈慢・疑城胎宮」「辺地懈慢・疑城胎宮」「辺地・懈慢・疑城胎宮」「辺地・懈慢・疑城・胎宮」と読まれている。しかし、それらの著書の中には、本文では「辺地懈慢疑城胎宮」とあっても、注釈では「辺地」「懈慢」「疑城」「胎宮」と分けて説明され、また、本文では「辺地・懈慢・疑城・胎宮」とあっても、注釈では「辺地懈慢」「疑城胎宮」と二つにまとめて説明されている場合などもあつて一様ではない。この事については、すでに詳論されているように、<sup>(2)</sup>親鸞の著書並びに消息、法語の中のそれらの名称や用法に種々の違いがあることに注意すべきである。

一方、『歎異抄』においては、「辺地」のみについての用例も見られるのであるが、それらについては、ここではさしおき、前掲のごとく、「信ぜざれども、辺地懈慢・疑城胎宮にも往生して、果遂の願のゆへに

つゝに報土に生ずるは名号不思議のちからなり。」とあるように、「信と疑」「報土と化土」の問題が『歎異抄』の中心課題であったと思われる。

ところで、『歎異抄』の「辺地懈慢・疑城胎宮」については、前述のように、その読み方に違いがあるが、本来、「辺地」「懈慢」「疑城」「胎宮」の四つは、字義的には別々であるが、真実報土に対する方便化土の称呼として同意語的に用いられているとすれば、「辺地・懈慢・疑城・胎宮」「辺地・懈慢・疑城胎宮」「辺地懈慢・疑城胎宮」の何れでも意味は通じるであろう。しかし、これらの語句の正確な理解については、親鸞の著述の中の用法について更に精密な検討が必要である。しかし、ここでは、ただ「辺地懈慢」「疑城胎宮」や、それらに類似した「懈慢辺地」「胎生疑城」などの語句が、親鸞の著述や消息に見られることを指摘しておくにとどめたい。

(イ) 『教行信証』「化身土卷(本)」

(a) 謹願ニ化身土者、仏者如ニ无量寿仏觀經説、真身觀仏是也。土者觀經淨土是也。復如ニ菩薩廻胎經等説、即懈慢界是也。亦如ニ大无量壽經説、即疑城胎宮是也。

(b) 抛ニ經家披ニ師釈、雜行之中……(中略)……此皆辺地胎宮懈慢界業因。

(c) 仏者即化身。土者即疑城胎宮是也。

(ロ) 『愚禿鈔』

(a) 二横出、淨土。胎宮・辺地・懈慢之往生也。

(b) 就ニ弥陀化土三有二種。一疑城胎宮、二懈慢辺地。

(c) 便往生者、即是諸機各別業因果成土、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生、亦難思往生也。心知。

(ハ) 『浄土和讃』

辺地懈慢にとまるなり

(ニ) 『疑惑和讃』

(a) 辺地懈慢にとどまりて

(b) 疑城胎宮にとどまれば

(c) 懈慢辺地にとまるなり

(d) 辺地懈慢にむまるれば

(ホ) 『浄土三経往生文類(略本)』

疑城胎宮にむまるといふども

(ヘ) 『末灯鈔』

(a) 懈慢辺地の往生、胎生疑城の浄土までぞ、

(b) 懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、

以上の他にも、親鸞の著述の中には、これらと類似した語句が見られるのであり、それらの名称や用法には違いがあつて、なかならず、「尤も我が浄土真宗では、辺地懈慢といふときと懈慢辺地といふときとの意味を別けて、前のときは辺地と懈慢とを区別し、後のときは懈慢即ち辺地とする。」といわれているように、「辺地懈慢」と「懈慢辺地」との同異の問題、更には、第十九願(諸行往生)、第二十願(自力念仏往生)と

の関連など、入り組んだ問題があるが、それらについては、すでに詳論されている。<sup>(28)</sup>しかし、「かやうに種々の名称があるけれども、深くその義を考へてみると、下の断定をくだすことができる。曰く、化土はその体たゞ一つであつて、名は懈慢界と疑城胎宮の二種につゞめることができる。但し、自力往生の人は、往生の業因が万差であるから、化土の相も千差万別であらねばならぬと。」<sup>(29)</sup>といわれ、また「経釈に出てをる名をつゞめてみれば、懈慢界と疑城胎宮との二になるのである。何故かなれば、胎生とか宮胎とかいふは、みな疑城胎宮の相であり、辺地は或は懈慢界のことを指し、或は疑城胎宮のことを指すからである。」<sup>(30)</sup>といわれているように、「懈慢界」と「疑城胎宮」との二つに要約されると思われる。そして、この二つは、前述の如く、『教行信証』「化身土卷(本)」の初めにおいて、「懈慢界」は『菩薩瓠胎経』(『菩薩從兜術天降神母胎説広普経』)等の所説であり、「疑城胎宮」は『大無量寿経』の所説に依拠することが明記されているのであるが、以下、これらの語句が、懐感の『群疑論』といかなるかかわりをもっているかを中心として検討したいと思う。

先ず、「懈慢界」について見ると、親鸞の著述の中で、明確に懐感の名前があげられている箇所があるが、そこでは「懈慢界」に関連のあることに注意すべきである。先ず、その箇所を掲げると、

(一)『教行信証』「化身土卷(本)」

(a)首楞嚴院『要集』引感禪師積云。「問。菩薩瓠胎経第二説、西方

『教異抄』の思想の背景

去此閻浮提十二億那由他、有懈(慢)界。至乃発意衆生、欲生阿弥陀仏国者、皆深着懈慢国土、不能前進生阿弥陀仏国。億千万衆、時有一人、能生阿弥陀仏国云云。以此経准難、可得生。答。群疑論引善導和尚前文、而釈此難、又自助成云。此経下文言。何以故、皆由懈慢、執心不牢固。是知、雜修之者為執心不牢之人、故生懈慢国也。若不雜修、專行此業、此即執心牢固、定生極樂国。至又報淨土生者極少、化淨土中生者不少。故経別説、実不相違也。」<sup>(32)</sup>略抄

(b)凡於淨土一切諸行、綽和尚云三方行、導和尚稱雜行、感禪師云諸行。信和尚依感師、空聖人依導和尚也。拠経家披師釈、雜行之中雜行雜心、雜行專心、專行雜心、亦正行之中專修專心、專修雜心、雜修雜心、此皆辺地胎宮、懈慢界業因。故雖生極樂、不見三宝、仏心光闇不照、撰余雜業者也。仮令之誓願、良有由哉。仮門之教、忻慕之積、是弥剛也。<sup>(33)</sup>

(二)『高僧和讃』「源信讚」

源信和尚のたまはく  
 1 われこれ故仏とあらはれて  
 化縁すでにつきぬれば  
 本土にかへるとしめしけり  
 2 本師源空ねんごろに  
 一代仏教のそのなかに  
 念仏一門ひらきてぞ  
 濁世末代おしへける  
 3 靈山聴衆とおはしける  
 源信僧都のおしへには  
 報化二土をおしえてぞ  
 專雜の得失さだめたる

4 本師源信和尚は

懷感禪師の釈により

処胎経をひらきてぞ

懈慢界をばあらはせる

5 専修のひとをほむるには 千无一失とおしへたり

雑修のひとをきらふには 万不一生とのべたまふ

6 報の浄土の往生は おほからずとぞあらはせる

化土にむまるゝ衆生をば すくなからずとおしへたり

7 男女貴賤ことごとく 弥陀の名号称するに

8 行住座臥もえらばれず 時処諸縁もさはりなし

煩惱にまなこさへられて 撰取の光明みざれども

9 大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり

10 弥陀の報土をねがふひと 外儀のすがたはことなりと

本願名号信受して 寤寐にわするゝことなかれ

極悪深重の衆生は 他の方便さらになし

ひとへに弥陀を称してぞ 浄土にむまるとのべたまふ

(三) 『浄土三経往生文類』

(a) 「略本」(省略)

(b) 「広本」(省略)

右の中、(一)『教行信証』「化身土卷(本)」の(a)の部分、(二)『浄土三経

往生文類』の(a)「略本」、(b)「広本」も同じ)は、「首楞嚴院、『要集』、

引感禪師『釈云。』と云って、途中で「国土快樂……前後」を「乃至」

と云って省略した外は、首楞嚴院(源信)の『往生要集』の該当箇所を

そのまま引用したものである。元來、この部分は、『菩薩処胎経』の

「懈慢界」に関する所説を、懷感が『群疑論』において善導の『往生礼

讚』の専雜二修の得失の所説に依つて解釈した部分を、源信が『往生要

集』に引用し説明したものであるが、それを更に親鸞が「化身土卷」に

引用しているのである。この部分は、存覚の『六要鈔』に注釈があり、

また、『群疑論』についても、道忠の『釈浄土群疑論探要記』(『探要記』

に詳細な注釈があるので、『六要鈔』並びに『菩薩処胎経』の本文や、

『群疑論』、『探要記』を彼此対照すれば、この「化身土卷」所引の(a)の

部分の意味は明瞭になるであろう。ただ、ここでは、『群疑論』所引の

「善導禪師勸諸四衆……千无一失」という善導の所説は、『六要鈔』

に、「今此、釈者『往生礼讚』前序、文也、『論』(群疑論)所引者取意、

文、故其、言聊異」とあるように、善導の『往生礼讚』前序の文が、

『群疑論』には、取意的に引用されているのであって、『往生礼讚』の原文

そのままではないことを注意しておきたい。

以上のように、(一)『教行信証』「化身土卷(本)」(a)の『往生要集』所

引の箇所を見ると、「懈慢界」の当面の系譜としては、『菩薩処胎経』—

『群疑論』—『往生要集』—『教行信証』・『浄土三経往生文類』となる

が、『群疑論』の中には、前述のように「懈慢界」という語句はないが、

『往生礼讚』の文が取意的に引用されており、且つまた『教行信証』所

引と同種のものが、法然の著述の中にも見られる、即ち、

○『往生要集詮要』

問。菩薩処胎經第二説。西方去此閻浮提十二億那由他有懈慢界。<sup>(42)</sup>  
(以下略)

○『無量壽經釈』

一感師者、群疑論云。問曰。菩薩処胎經第二卷説、西方去此閻浮提十二億那由他有懈慢国、<sup>(43)</sup>(以下略)

とある点より見ると、思想的には「懈慢界」は、『菩薩処胎經』——「往生礼讚」——「群疑論」——「往生要集」——「往生要集證要」『無量壽經釈』——「教行信証」『浄土三經往生文類』という系譜をたどることができらるであらう。

次に、(一)『教行信証』「化身土卷(本)」の(b)の部分は、「諸行」についての異名を挙げ、道綽(『安樂集』卷下)は「万行」、善導(『教善義』は「雜行」、懷感(『群疑論』卷第四)は「諸行」、源信(『往生要集』卷下末)は懷感に依って「諸行」、源空(『選択集』上)は善導に依って「雜行」といわれているのであるが、經説により師釈を繕いて見ると、「雜行之中雜行雜心、……雜修雜心」は、これらはみな、迦地胎宮・懈慢界の業因であるとのべられている。ここでは単に、「扱經家披師釈」とあるのみで、この中の「懈慢界」が何れの經釈に根拠を置くものであるか明確でないが、ここには懷感や源信の名前が挙げられているから、先の(一)「化身土卷(本)」の(a)の部分と同じく、懷感の『群疑論』や源信の『往生要集』に基づいていると思われる。

次の(二)『高僧和讃』「源信讚」十首は、親鸞が、源信の『往生要集』に

『歎異抄』の思想の背景

よって作られた和讃であり、第四首に「本師源信和尚は、懷感禪師の釈により、処胎經をひらきてぞ、懈慢界をばあらはせる」とあるように、先の(一)「教行信証」「化身土卷(本)」の(a)の部分と主旨旨のものである。

なお、「懈慢界」という語句はないが、親鸞の『正信念仏偈』や『念仏正信偈』の「源信章」も『往生要集』によって作られたものである。以上見て来たところによって、親鸞においては、「懈慢界」は、『菩薩

処胎經』——「往生礼讚」(善導)——「群疑論」(懷感)——「往生要集」(源信)——「往生要集證要」『無量壽經釈』(法然)——「教行信証」『浄土三經往生文類』『高僧和讃』(源信讚) (親鸞) という思想的系譜をたどることがわかるのであるが、『群疑論』には、以上の外にも、『菩薩処胎經』の「懈慢国」について所論があるので、次にその箇所を掲げておきたい。

又菩薩処胎經説衆生作西方業多分不得生於西方生於懈慢国中者、此非是專修西方之業至心発願之人、以行業不專発願不至不尔本願故不來迎、仏若來迎即是西方浄土業成。豈容仏迎而生懈慢国也。<sup>(45)</sup>

以上において、「懈慢国」の源流を尋ねて来たのであるが、更に、他の浄土教の諸師の著述の中にも『群疑論』が引用され、その中にも「懈慢国」に関する部分の引用も見られるので、それらについての検討も必要となるであらう。

次に、「疑城胎宮」について見ると、前記のように、『教行信証』「化

身土卷(本)の初めに「亦如大无量寿经说、即疑城胎宮是也。」とあって、『大无量寿经』の所説に依拠することが述べられているが、この語句についても、すでに諸先覚によって詳論されており、

疑城胎宮は、『大经』の胎生、七宝宮殿という文を根本の拠処とし、善導大師の「定善義」の「喻所胎」の文、及び『守護国界经』に「生于疑城五百歳受乐」とあるを取りて、親鸞聖人の名づけ給うた名称である。不了仏智の疑惑の罪に依り、宮殿の中に五百歳間、三宝を見聞せずして過ぐるという意である。<sup>(47)</sup>

といわれ、また、

この化土のことを疑城というはいかんというに『大经』には疑城という名目はなけれども『大阿弥陀经』に「阿弥陀仏国界边自然七宝城中」〔阿弥陀仏の国界の辺の自然七宝城の中〕といい「其の人城中に於て五百歳乃し出るを得」というてあり、まさしくは『楽邦文類』に『主護国界经』の文を引いて「疑情未だ断ぜず疑城に生ず、五百歳楽を受け、再び信願を修して方に浄土に帰す」というてある。聖人おそらくはこれによりて胎宮のことを疑城と申されたものであろう。<sup>(48)</sup>

といわれている。しかし、

胎宮というは聖人が造られた語であつて、おそらく『大经』に「七宝の宮殿」とあり「胎生」とあるのを合して造られた名目であろう。『三往生文類』に『大经』の文を引き給うとき「仏智を疑惑するを以ての故に彼の宮殿に生ず」という経文を「彼の胎宮に生ず」として引用

せられてある。<sup>(49)</sup>

といつて、「胎宮」を、『大经』の「胎生」と「七宝の宮殿」とに依つて親鸞聖人が造られた語句であるといわれている点については検討の余地がある。何故ならば、確かに、ここで指摘されているように、『大经』の

仏告彌勒。此諸衆生亦復如是。以疑惑仏智生彼宮殿。<sup>(50)</sup>

※(一)仏智+(故)宋本、元本、明本、流布本。

※(二)七宝+宮殿 宋本、元本、明本。

という経文は、『三往生文類』「略本」並びに「広本」(『教行信証』「化身土卷」所引の経文も同じ)では、

仏告彌勒、此諸衆生亦復如是、以疑惑仏智故生彼胎宮。<sup>(51)</sup>

として引用されており、ここでは、『大经』の「宮殿」は「胎宮」に言い換えられている。このことについては、すでに『六要鈔』に指摘されており、

「生彼胎」者、本云宮殿、今云胎宮、經異本歟、『定善義』中判云胎宮、言「胎生」者宮殿故有此等名。<sup>(52)</sup>

とあつて、『大经』(巻下)の本文には「生彼宮殿」とあるのに、この『教行信証』(「化身土卷」)所引の経文では「生彼胎宮」となっているのは、『経』に「異本」があるのではないかといわれている。しかし、ここで、『定善義』中判云胎宮」とあるが、『定善義』の原文には「舍華未出或生边界、或堕胎宮」という文句があり、ここでは、「胎宮」という語句はあるが、「胎宮」は見られない。そこで、「胎宮」が問題になるが、

この語句が前述のように親鸞の新造語であるかどうかについては検討の余地がある。すでに、この「胎宮」という語句は、『群疑論』巻第七に見出されるからである。そこでは、

故无量寿経云、由疑<sub>レ</sub>彼<sub>レ</sub>仏不思議智<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>彼<sub>レ</sub>胎宮、无<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>衆苦、但五百歳中胎宮掩閉<sub>也</sub>。

とあって、『大経』の所説が取意的に引用されていると思われるが、ここには明確に「胎宮」という語句が見出される。それ故、「疑城胎宮」という四字一連の語句はともかくとして、少くとも「胎宮」は親鸞の新造語であるとはいえない。『大経』の原本に「胎宮」となっていたものがあつたかどうか、また、『群疑論』所説の「胎宮」と『教行信証』等所説の「胎宮」とが直接関係があつたかどうかについては問題が残るが、『群疑論』巻第七の「胎宮」は、『教行信証』等の「胎宮」の先駆であるということはいえるであらう。

注

- (11) 『真宗聖教全書』二の七七九頁〜七八〇頁。
- (12) 曉烏 敏『歎異抄講話』二六九頁以下。
- 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義(真仏土卷・化身土卷)』二二三―頁以下。
- 柏原祐義『三帖和讃講義』三二五頁以下。
- (13) 『真宗聖教全書』二の一四三頁。
- (14) 同 右 二の一五六頁四行。
- (15) 同 右 二の一五六頁一行。
- (16) 同 右 二の四五六頁上四行〜五行。

『歎異抄』の思想の背景

- (17) 同 二の四五八頁下四行〜五行。
- (18) 同 右 二の四七八頁下二三行〜四七九頁上一行。
- (19) 同 右 二の四九三頁下二行。

ただし、左訓に、「キワクタイシヤウヲヘンチトイフコレ五百歳ヲヘテホウトニハマイルナリシヨキヤウワウシヤウノヒトハケマンニオツコロラハオクセンマンノトキマレニ一人ホウトヘハス、ムナリ」(『親鸞聖人真蹟集成』第三巻八七頁。)とあって、ここでは、「辺地」と「懈慢」とに分けて、「辺地」は「疑惑胎生」(第二十願・自力念仏)であり、「懈慢」は「諸行往生」(第十九願)の人の入るところであるとされている。

- (20) 同 右 二の五二三頁中三行。
- (21) 同 右 二の五二三頁中七行。
- (22) 同 右 二の五二三頁中一〇行。
- (23) 同 右 二の五二四頁上七行。
- (24) 同 右 二の五四八頁七行〜八行。
- (25) 同 右 二の六五九頁五行〜六行。
- (26) 同 右 二の六六〇頁一三行〜一四行。
- 柏原祐義『三帖和讃講義』三一四頁。なお同書三一九頁参照。
- (27) 注(12)の諸著書参照。
- (28) 柏原祐義『三帖和讃講義』三一六頁〜三二七頁。
- (29) 同 右 三二七頁〜三二八頁。
- (30) 注(13)の箇所参照。
- (31) 『真宗聖教全書』二の一四六頁〜一四七頁。
- (32) この中には、「菩薩廻胎経第二」とあるが、「巻三を「第二」と誤っているのは、これが釈浄土群疑論巻四からの孫引きであることを示す。」「源信」日本思想大系(岩波書店)二七六頁上注)といわれている。巻数については、なお資料的に検討の余地があると思われる。
- (33) 『真宗聖教全書』二の一五六頁。
- (34) 同 右 二の五一頁〜五一二頁。
- (35) 同 右 二の五四七頁〜五四八頁。(わずかの文字の相違を除く)

- て、注(32)の「化身土卷(本)」の部分と同一であるので省略する。
- (36) 同 右 二の五五六頁～五五七頁。(わずかの文字の相違を除いて、注(32)の「化身土卷(本)」の部分と同一であるので省略する。)
- (37) 同 右 二の三八四頁～三八五頁。
- (38) 『浄土宗全書』第六卷四九頁下。
- (39) 『真宗聖敎全書』二の三八四頁。
- (40) 金子寛哉「善導大師と懷感禪師について」(『小沢教授頌寿記念・善導大師の思想とその影響』二三二頁以下) 参照。
- (41) 金子寛哉「法然上人の見た懷感禪師——著作・御法語を中心として——」(『藤原弘道先生古稀記念・史学仏敎学論集・坤』八八五頁以下) 参照。
- (42) 石井敎道『昭和重修法然上人全集』七頁～八頁。
- (43) 同 右 八六頁。
- (44) 山辺智学・赤沼智善『敎行信証講義(真仏土卷・化身土卷)』二二三七頁以下参照。
- (45) 『浄土宗全書』第六卷八八頁上。なお、詳細については『探要記』卷第十三『浄土宗全書』第六卷五一七頁) 参照。
- (46) 金子寛哉「日本における『群疑論』の引用(一)」(『印度学仏敎学研究』第二九卷第二号八二五頁)。
- (47) 山辺智学・赤沼智善『敎行信証講義(真仏土卷・化身土卷)』二二四一頁。また、柏原祐義『三帖和讃講義』三一八頁にも同主旨の説明がある。
- (48) 暁鳥 敏『歎異抄講話』(講談社学術文庫)二八〇頁。(同『歎異抄講話』(平楽寺書店)二七四頁～二七五頁)。
- (49) 同 右 『歎異抄講話』二八一頁。
- (50) 『大正新脩大藏經』第二卷二七八頁中。
- なお、松原祐善『大無量寿経講讀——悲化段を中心として——』(東本願寺出版部)所掲(二二四頁上段～二三五頁上段)の经文(高麗版)も「仏告弥勒此諸衆生亦復如是疑惑仏智生彼宮殿」とあり、また、同じく所掲(二二四頁下段～二二五頁下段)の伝・存覚上人書写の『無量寿経延書』には、「仏弥勒ニツケタマハクノモロクノ衆生モマタク

カクノコトシ仏智ヲ疑惑スルヲモテノユヘニカノ宮殿ニムラレテ」とある。

- (51) 『浄土三経往生文類』「略本」は『真宗聖敎全書』二の五四九頁。(『親鸞聖人真蹟集成』第三卷三六〇頁)。
- 『浄土三経往生文類』「広本」は『真宗聖敎全書』二の五五八頁。
- 『敎行信証』化身土卷(本)は『真宗聖敎全書』二の一四五頁。(『親鸞聖人真蹟集成』第二卷四七九頁。専修寺本『顕浄土真实敎行証文類』下巻(法蔵館)五二七頁～五二八頁)。
- (52) 『真宗聖敎全書』二の三八三頁。
- (53) 同 右 一の五〇八頁。
- この部分は、『敎行信証』化身土卷(本)、『真宗聖敎全書』二の一四六頁八行、『浄土三経往生文類』「略本」、『真宗聖敎全書』二の五五〇頁二行、『浄土三経往生文類』「広本」、『真宗聖敎全書』二の五五九頁一〇行)にも引用されている。
- (54) 『浄土宗全書』第六卷九七頁上。

## 二、滅罪の念仏

『歎異抄』の第十四条には、次のように述べられている。

一、(a)一念に八十億劫の重罪を滅すと信ずべしといふこと。

(b)この条は、十悪・五逆の罪人、日ごろ念仏をまふさずして、命終のときはじめて善知識のをしへにて、一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す、といへり。

(c)これは、十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが、滅罪の利益なり。いまだわれらが信ずるところにおよばず。

(d)そのゆへは、……(中略)……念仏まふさんごに、つみをほろぼさんと信ぜんは、すでにわれとつみをけして往生せんとはげむにてこそさふらうなれ。……(中略)……つみを滅せんとおもはんは、自力のこゝろにして、臨終正念といひのひとの本意なれば、他力の信心なきにてさふらうなり。<sup>56</sup>

本条には、先ず、(a)「一念に八十億劫の重罪を滅すと信すべし」といふこと。」と標挙してあるが、「さて、こゝに出すは、一念に八十億劫の重罪を滅すると、信ぜねばならぬといふぎり、なれども、これ限りと思ふと違ふ。」<sup>56</sup>とあるように、この標挙は、文字通りには、単に一念に八十億劫の重罪を滅すると信じるべきであるというだけの意味であるが、ただそれだけではなくて、下に「念仏まふさんごに、つみをほろぼさんと信ぜんは、すでにわれとつみをけして往生せんとはげむにてこそさふらうなれ。」とか、「つみを滅せんとおもはんは、自力のこゝろにして、臨終正念といひのひとの本意なれば、」とあるのと考え合わせると、この標挙は、一声の念仏によって八十億劫の重罪を滅するのであると信じて、臨終正念を祈り、一声でも多く念仏するように励むべきであるという自力の念仏の異義者の主張を掲げたものであると思われる。

そして、この異義者の主張は、次に(b)「この条は、十悪・五逆の罪人日ごろ念仏をまふさずして、命終のときはじめて善知識のをしへにて、一念もふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す、といへり。」とあるように、『観無量寿経』(『観経』)

の「下品」を典拠にしていることは、周知のとおりである。しかし、この中の「十悪・五逆の罪人」について、この「十悪・五逆」を、「下品」の中でも、「下下品」のみにかかわるものであると見るか、或は、十悪は「下上品」、五逆は「下下品」と二つに分けて見るべきなのか、古来異論があるが、これは、次の(c)「これは、十悪・五逆の軽重をしらせんがために……」とある中の「十悪・五逆の軽重」の解釈とも関連してくる問題である。

(c)「これは、十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが、滅罪の利益なり。いまだわれらが信するところにおよばず。」とあるのは、「十悪五逆の軽重をしらせんがために」といふことは『観経』の本文に現はれてゐるところではなくして、『鈔』の作者の味識の上のことであるからである。<sup>57</sup>とか、また「唯円房の新しい釈義は、經文の形式よりも内面にふれてゐる。そしてこの新釈は親鸞聖人の卓見をそのまうけたものである。」<sup>58</sup>とか、いわれているように、前の(a)(b)の部分に対する『歎異抄』の著者の釈義であつて、この部分も極めて難解であるとされているが、先覚の所論に従つて、<sup>59</sup>「これ(b)の所説」は——十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが——滅罪の利益なり。「(a)の主張は」いまだわれらが信するところにおよばず。」と解すれば意味が明瞭になると思われる。つまり、「これ(b)の所説」は「十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが」と「滅罪の利益なり。」との両方にかかると考え、「いまだわれらが信するところ

るにおよばず。」の主語は、「(a)の主張」であると見るのである。このように見ると、(c)の部分全体の意味は、「これ(b)の所説」は、十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念「まふせば八十億劫のつみを滅し、」十念「まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す、」というのであるが、「これ(b)の所説」は「念仏には内徳として」滅罪の利益「があることを説示しているもの」なのであり、「念仏には滅罪の利益があるからといって、一声でも多く念仏を励むべきであるという自力の念仏を勧めたものではない。」「従って、(a)一念に八十億劫の重罪を滅すと信じて、臨終正念を祈り、一声でも多く念仏するように励むべきであるという自力の念仏の異義者の主張は、「いまだわれらが信ずるところ(平生業成、他力の念仏)におよばない。」ということになるであろう。つまり、ここで、異義者は、『観経』の所説を教証として自力の念仏を勧めているのであるが、この『観経』の所説は、念仏の内徳としての滅罪の利益を説示してはいるけれども、自力の念仏を勧めたものではないから、ここで『観経』の所説を教証として掲げて自力の念仏を勧めめることは妥当ではないとするのが、『歎異抄』の著者の見解であろう。

次いで、(d)以下で、そのゆへ(理由)を説明し、報謝の念仏、他力の信心を強調するのである。

以上が本条の主旨であって、ここには、特に考究すべき多くの問題が含まれているが、本稿では、特に、前述のように、古来異論があつて問題にされて来たところの(b)と(c)の十悪・五逆の解釈をめぐって、『群疑

論』との関係を検討したいと思う。この『群疑論』との関係については、すでに、妙音院了祥『歎異抄聞記』(『聞記』)に、「古人がたゞ善導の意に依て、こゝを解したるは甚だ行届かず。『群疑論』と見ると、この論一義で、この文は難なくすめるなり。」<sup>(62)</sup>とあつて、そこで詳細に論じられているので、以下、『聞記』を始め、諸先覚の所論を参照しつつ、(b)と(c)の部分を検討したいと思う。

先ず、比較の便宜上、『観経』の「下下品」の文と、『歎異抄』の(b)の部分、及び、聖覚の『唯信抄』や親鸞の『唯信鈔文意』にも「下下品」についての釈義が見られるのでその該当箇所を、次に合わせて掲げておきたい。なお、善導の『観経四帖疏』「散善義」の参照が各処に必要なので、『観経』「下三品」の経文と合わせて列挙しておく。

A、『観経』「下下品」<sup>(62)</sup>・『唯信抄』<sup>(63)</sup>・『歎異抄』<sup>(64)</sup>・『唯信鈔文意』<sup>(65)</sup>の対照  
(イ)「下下品」仏告阿難及韋提希。下品下生者、

『唯信抄』『観无量寿経』の下品下生の人の相をとくにいはく、  
『歎異抄』(この条は、)

(ロ)「下下品」或有三衆生、作不善業五逆・十悪、具三諸不善。

〔如此愚人、以三悪業一故、……(中略)……〕

『唯信抄』五逆・十悪をつくりもろくの不善を具せるもの、

『歎異抄』十悪・五逆の罪人、

(ハ)「下下品」如此愚人、臨命終時、遇善知識種種安慰為説妙法、  
教令念仏上。

〔此人苦逼、……(中略)……令声不絶。〕

『唯信抄』臨終のときにいたりて、はじめて善知識のすゝめによりて、

『歎異抄』日ごろ念仏をまふさずして、命終のときはじめて善知識のをしへにて、

(二)「下下品」具足十念、称南无阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。

〔命終之時、……(中略)……如一念頃。〕

『唯信抄』わずかに十返の名号をとなえて、

『歎異抄』一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、

『唯信抄文意』「具足十念、称南无阿弥陀仏、称仏名故、於念念中

除八十億劫生死之罪」といふは、五逆の罪人はそのみにつみをもてること八十億劫のつみをもてるゆへに、

十念、南无阿弥陀仏となふべしとすゝめたまへるなり。

一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせんがためなり。

(三)「下下品」即得往生極楽世界。

〔於蓮華中、……(中略)……発菩提心。是名下下品下生者。〕

『唯信抄』すなわち浄土にむまる、

『歎異抄』の思想の背景

『歎異抄』往生す、

(一)「下下品」×××

『唯信抄』といへり。

『歎異抄』といへり。

B、『観経』「下三品」・『観経四帖疏』「散善義」(『疏』の対照

○「下上品」

『経』

〔一〕仏告阿難及韋提希。

〔二〕下品上生者、

〔三〕或有衆生、作衆惡業、雖不誹謗方等經典、如此愚人、多造衆惡、無有慚愧。

〔四〕命欲終時、遇善知識為讚大乘十二部經首題名字。以聞如

是諸經名故、除却千劫極重惡業。智者復教合掌叉手称南无阿弥陀仏。称仏名故、除五十億劫生死之罪。(以下略)

『疏』

一從仏告阿難已下正明告命。

二從下品上生者正明弁定其位。即是造十惡、輕罪凡夫人也。

三從或有衆生下至無有慚愧……(中略)……

四從命欲終時下至生死之罪已來正明造惡人等臨終遇善聞法。即有其六。……(中略)……四明已聞經功力除罪千劫。五

明智者轉教称念弥陀之号。六明以称弥陀名故除罪五百万

劫。問曰、何故、聞經十二部、但除罪千劫、稱仏一声、即除罪五百万劫者何者也。答曰、(以下略)

○「下中品」

『經』

〔一〕仏告阿難及韋提希。

〔二〕下品中生者、

〔三〕或有衆生、毀犯五戒・八戒及具足戒。如此愚人……(中略)

……以諸惡業、而自莊嚴。如此罪人、以惡業故、心墮地獄。

〔四〕命欲終時、地獄衆火、一時俱至。遇善知識以大慈悲為説

阿弥陀仏十力威徳、広説彼仏光明神力、亦讚戒・定・慧・解脫

解脫智見。此人聞已、除八十億劫生死之罪。(以下略)

『疏』

一從仏告阿難已下総明告命。

二從下品中生者、正明弁定其位。即是破戒次罪凡夫人也。

三從或有衆生下至心墮地獄……(中略)……

四從命欲終時下至即得往生已來正明第九門中終時善惡來迎。

即有其九。……(中略)……五明罪人既聞弥陀名号、即除罪多

劫。(以下略)

○「下下品」

『經』

〔一〕仏告阿難及韋提希。

〔二〕下品下生者、

〔三〕或有衆生、作不善業五逆・十惡、具諸不善。如此愚人、

以惡業故、心墮惡道、經歴多劫、受苦無窮。

〔四〕如此愚人、臨命終時、遇善知識種種安慰為説妙法、教令

念仏……(中略)……如是至心、令声不絶、具足十念、稱

南無阿弥陀仏。稱仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。

(以下略)

『疏』

一從仏告阿難已下総明告命。

二從下品下生者、正明弁定其位。即是具造五逆等重罪凡夫人

也。

三從或有衆生下至受苦無窮已來……(中略)……解竟。

四從如此愚人下至生死之罪已來正明聞法念仏得蒙現益。

即有其十。一……(中略)……七明念数多少声無間。八明除

罪多劫。(以下略)

先ず、右の中、先に、Bの「下三品」と『疏』とについて見ると、

『經』と『疏』との間には語句の相違があるが、從來、種々会通されて

来ているので、ここでは、その詳細についてはさしおいて、次の二点に

ついて注意しておきた。

第一点は、「下三品」の衆生について、『疏』の中で、

下上品——十悪輕罪凡夫人

下中品——破戒次罪凡夫人

下下品——五逆等重罪凡夫人

と規定されていることである。

第二点は、滅罪について、聞名による滅罪と称名による滅罪との相違や、『經』と『疏』との間に滅罪の劫数の相違などがあるが、一般的にはそれぞれ主要なものを採って、次のように、

下上品——一念（一声の称名）によって五十億劫の生死の罪が滅せられる。

下中品——阿弥陀仏の十力威徳などを聞くことによって八十億劫の生死の罪が滅せられる。

下下品——十念（十声の称名）によって八十億劫の生死の罪が滅せられる。

といわれていることである。<sup>(68)</sup>

次に、右の中、Aの「下下品」「唯信抄」・『歎異抄』・『唯信抄文意』について検討すると、「下下品」・『唯信抄』・『歎異抄』の三者の間には、それぞれ語句の一致や不一致があつて、複雑な問題があるが、主要なものとしては、次の三点があると思われる。

第一点は、(ロ)の部分において、「下下品」と『唯信抄』では「五逆・十悪」とあるのに、『歎異抄』では「十悪・五逆」とあつて、「五逆」と「十悪」との順序が異なっていること。

第二点は、(ハ)の部分に、『唯信抄』と『歎異抄』の両方に「はじめて

があり、また、(ニ)の部分にも、『唯信抄』と『歎異抄』の両方に「といへり。」があるのは、『聞記』にも指摘されているように、<sup>(69)</sup>『唯信抄』と『歎異抄』との間に、何らかのかかわりがあることを示しているとも考えられること。

第三点は、『唯信抄』と『歎異抄』とは、何らかのかかわりがあると考えられるにもかかわらず、(三)の部分については、『唯信抄』と『歎異抄』とは異なつた思想であると思われること。しかも、『唯信抄』は『唯信抄文意』と究極的には同じ思想であると思われること。

以上の三点の中、特に重要なのは、第一点の「五逆」と「十悪」の後関係の問題と、それと関連する第三点の思想的相違の問題である。

第一点は、第三点とも関連してくる問題であるが、「五逆」と「十悪」の先後の問題については、

經文へあてると、十悪五逆の罪人とは、下々品の「五逆十悪具諸不善」の意。經では五逆がさき、十悪はあと。これは、下三品は一往分れば下上十悪、下中破戒、下々五逆。然るに、經の上は、十悪の上に破戒を帯ぶる下中品、十悪破戒の上に、五逆をおぶる下々品で、下々品では悪たる悪の造らぬことなきもの。依てあたりまへは五逆で、十悪も破戒も皆下々品の機の上に帯びてをる。依て、あたりまへの五逆を前に挙げ、重荷にこづけの十悪をあとへ出したもの。今は其の下々品の中で、一念は十悪、十念は五逆ときりあてるとして、次第をかへて、十悪五逆と云ふなり。<sup>(70)</sup>

といわれているように、ここでは、「下下品」の經文の上では「五逆・十惡、具諸不善」とあつて、「五逆がさき、十惡はあと。」であるのに対して、『歎異抄』では「十惡・五逆の罪人」とあつて、十惡がさきで、五逆があつてになっている理由が簡潔にのべられている。即ち、『歎異抄』では、「下下品」の中で、一念は十惡、十念は五逆と配当するために、「十惡・五逆」と順序を換えたといふのである。

ところで、ここに「下三品は一往分れば下上十惡、下中破戒、下々五逆。」とあるのは、前記の善導の『疏』の説であるが、「經の上は、十惡の上に、破戒を帯ぶる下中品、十惡破戒の上に、五逆をおぶる下々品で、下々品では惡たる惡の造らぬことなきもの。」とあるように、『疏』の説を前提として『經』を見れば、十惡は下上品であり、十惡の上に破戒が加つたのが下中品であり、十惡と破戒の上に更に五逆が加つたのが下下品であるから、下下品では、重罪である五逆が主となるから先に出され、十惡はそれに付随したものとして後に出されて、「五逆・十惡、具諸不善」となっていると考えられる。しかし、実はむしろ、この「下下品」の「五逆・十惡」を「五逆」が主で、「十惡」が付随的であることを明確化、更には徹底化しようとしたのが善導の『疏』であつたのではないかと思われる。「下下品」の「五逆・十惡、具諸不善」を、『疏』において「五逆等重罪凡夫人」として規定したのは、その証左を示していると思われる。つまり、『疏』において、「下下品」の「五逆・十惡」を「五逆等」としたのは、「下下品」では「五逆」を主として考えようとし、

「十惡」は「下上品」(ちなみに、「下上品」の經文には「衆惡」という語句はあるが、「十惡」はない)へ格付しようとする意図であつたと思われるからである。換言すれば、「下下品」の「五逆・十惡」を、『疏』では、「五逆」を主とし、「十惡」を付随的に考え、「下下品」全体を「五逆」に統合して解釈しようとしたのに対して、一方、『歎異抄』では、「下下品」の「五逆」と「十惡」とを並列的、分析的に考え(もちろん、「五逆」が重く、「十惡」は軽いけれども)、「下下品」の中で、「十惡一念」、「五逆十念」と分けて解釈する意図の下に「十惡・五逆」としたのであると思われる。

以上を要約すると、「下下品」の「或有衆生、作不善業、五逆・十惡、具諸不善……(中略)……具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名、故於念念中、除八十億劫生死之罪。」の中の「五逆・十惡」について、(a)「五逆」を主として考える立場と、(b)「五逆」と「十惡」とを分けて考える立場と、の二つがあることになるであらう。前者、即ち、(a)「五逆」を主として考えれば、『疏』のように、「下下品」の中で、五逆等の重罪をもつた一罪人は、一念ごとに八十億劫の罪が滅せられ、十念(十声の称名)によって八十億劫の生死の罪が滅せられる、という意味になり、後者、即ち、(b)「五逆」と「十惡」とを分けて考えれば、『歎異抄』のように、「下下品」の中で、「五逆」と「十惡」とをもつた一罪人は、一念によって八十億劫の十惡のつみが滅せられ、十念によって八十億劫の五逆の重罪が滅せられて往生するという意味になるであらう。そして、

必然的に、前者(6)の立場は、「下下品」の一罪人について、「五逆のつみのおもきほどをしらせんがため」(『唯信鈔文意』)という思想に連なり、後者(6)の立場は、「下下品」の一罪人について、「十悪(軽・五逆(重)の「罪の」軽重をしらせんがために」(『歎異抄』)という思想に連なっているとと思われる。

特に、ここで問題になるのは、(6)の方で、上述のように『歎異抄』の立場が、「下下品」の中で、「十悪一念」「五逆十念」と分けるものであるとすれば、これは、「下下品」についての『歎異抄』の全く独断的な解釈であるかどうかという問題である。これについても、すでに『聞記』には、『群疑論』の中に、これと同じ考えが存在していることが指摘されている。即ち、

この鈔のこの説も『群疑論』かと思ふて見た処が、卷二に「五逆十悪罪惡凡夫、一念十念至誠徹到乘<sub>二</sub>仏本願得<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>西方<sub>一</sub>」等と、一念十念とする。下品下生五逆十悪と云ふ。具さには引文の如し。此の意が善導の『疏』とはちと違ふ。下品下生の中に五逆十悪具諸不善と説いて、下々品に五逆と十悪が出てある。其の下々品の十悪と五逆とを、十悪一念、五逆十念と割り付けて、十悪の者の一声は八十億劫を滅し、五逆の十声は八十億劫を滅すると書いたもの。その文の意を得ると此の通りになる。依て、これは『群疑論』の説によりて、下々品の中で、十悪は一念に八十億劫の罪を滅し、五逆は十念に八十億劫の罪を滅すと、下々の一品の中で、十悪一念五逆十念を『群疑論』より仰

せられたもの。<sup>(5)</sup>

とあって、すでに『群疑論』の中に、「下下品」の経文について、「五逆」と「十悪」とを分けて、十悪一念、五逆十念として分配する考え方があることが指摘されている。しかし、ここに「十悪の者の一声は八十億劫を滅し、五逆の十声は八十億劫を滅すると書いたもの。」とあって、「下下品」の中に、「十悪の者」と「五逆の「者」」とが別々に存在するような説相になっているのには問題がある。「下下品」の中で、「十悪の罪人」と「五逆の罪人」とが別々に存在するのではなく、「下下品」の一罪人が、「十悪」と「五逆」との両方の罪をもっていて、一念によって八十億劫の十悪の罪が滅せられ、十念によって八十億劫の五逆の重罪が滅せられて往生するという意味であり、同一人物についての滅罪の問題であろう。(付記)参照)そして、『歎異抄』は、この『群疑論』の思想を受け継いだものであると思われる。「具さには引文の如し。此の意が善導の『疏』とはちと違ふ。」と『聞記』にはあるが、その論拠とされた『群疑論』卷第二の該当箇所を掲げると、

五逆十悪、罪惡凡夫、一念十念至誠徹到、乘<sub>二</sub>仏本願得<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>西方<sub>一</sub>、<sub>二</sub>地三賢諸菩薩衆亦信<sub>レ</sub>此事<sub>一</sub>、不起<sub>二</sub>疑心<sub>一</sub>、唯説<sub>二</sub>下品下生<sub>一</sub>、五逆十悪、<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>此<sub>一</sub>、愚人无<sub>レ</sub>惡、不<sub>レ</sub>造<sub>二</sub>逢<sub>レ</sub>善知識教<sub>一</sub>、称<sub>二</sub>仏名<sub>一</sub>、具<sub>三</sub>足<sub>一</sub>、十念、即生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>、還是<sub>レ</sub>斯<sub>レ</sub>輩<sub>一</sub>、十悪、衆生、不信<sub>二</sub>念仏<sub>一</sub>、得<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨域<sub>一</sub>、我等既是<sub>レ</sub>罪惡凡夫、无始、已來、是<sub>レ</sub>愆皆犯、念<sub>二</sub>仏十声<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>何功德<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>我重罪、則得<sub>二</sub>三除滅<sub>一</sub>、往<sub>二</sub>生西方極樂世界<sub>一</sub>。此但是<sub>レ</sub>仏接引之<sub>レ</sub>言、(以下略)<sup>(7)</sup>

とあって、ここには、『聞記』にも指摘されているように、「五逆十惡罪惡凡夫、一念十念至誠徹到、乘仏本願得生」西方」とか、「下品下生、五逆十惡」とかあるが、これは、「下下品」の「五逆十惡、具諸不善……至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名、故於念念中、除八十億劫生死之罪。」に意味が対応しており、ここには明確に、「五逆・十惡……一念・十念」という語句が見られるから、『群疑論』においては、「五逆・十惡」を分割して、「十惡一念」「五逆十念」とする考えをもっていることを示しているものとも思われる。しかし、更に、ここで、『群疑論』が、「下下品」の「五逆・十惡」を、『疏』のよう「五逆等」として五逆の方へ統合しようとする方向ではなくして、「五逆」と「十惡」とに分けて並列的、分析的に考えようとしている傾向を示す証左を挙げたい。比較の便宜上、次に、その「下下品」、『疏』、『群疑論』、『探要記』の関連箇所を掲げると、

「下下品」下品下生者、或有衆生、作不善業、五逆・十惡、具諸不善。<sup>(73)</sup>

『疏』 二從下品下生者、正明弁定。其位。即是具造五逆等、重罪凡夫人也。<sup>(74)</sup>

『群疑論』 唯說下品下生、五逆十惡、如此愚人……(中略)……還是斯輩、十惡衆生、不信念仏、得生淨域、我等既是罪惡凡夫。<sup>(75)</sup>

『探要記』 初下品、人自還生疑、謂聞下品說、逆惡、人十念即生、

還自不信、我等既是罪惡凡夫。<sup>(76)</sup>

右の対照によつて明らかのように、「下下品」の経文では、「下品下生者」は「或有衆生、作不善業、五逆・十惡、具諸不善」とあるのに対して、『疏』では、「下品下生者」は「具造五逆等、重罪凡夫人也。」と規定されている。前述のように、これは、「五逆」を主として、「十惡」を付随的なものと考え、しかも「十惡」を「下上品」に格付して、「下上品」に格付したものにほかならない。しかし、『群疑論』では、「唯說下品下生、五逆十惡、如是愚人……(中略)……還是斯輩、十惡衆生、不信……(中略)……是罪惡凡夫」とあるが、これに対して『探要記』では、「謂聞下品說、逆惡、人十念即生、還自不信、我等既是罪惡凡夫」と注釈されており、『群疑論』の「還是斯輩、十惡衆生、不信……」とあるのは、『探要記』の「還自不信」に対応するものであり、『群疑論』のこの箇所の意味は、「下品下生の五逆・十惡の愚人(即ち斯輩、十惡衆生)自らが十念によつて往生することを信じない」というのであって、ここでは、「下下品」の「五逆・十惡、具諸不善」の愚人が、「斯輩、十惡衆生」といわれていることになる。つまり、「斯輩、十惡衆生」というのは、「五逆十惡衆生」という意味になる。これは、「下下品」の「或有衆生、作不善業、五逆・十惡、具諸不善」を、『疏』で「具造五逆等、重罪凡夫人」と規定されているのと大きな違いがある。つまり、「下下品」の「五逆・十惡」は、『疏』では「五逆等」とされているのに対して、『群

『疑論』では「斯輩十悪」とされていることになる。『疏』で、「下下品」の「五逆・十悪」の「十悪」が「五逆等」の「等」に言い換えられたのは、「五逆」を主として、「十悪」を付随的なものと考え、しかも「十悪」を「下上品」に格付して「下上品十悪、下中破戒、下下五逆」という定型化が企図されたものと思われる。一方、『群疑論』で、「下下品」の「五逆・十悪」を「斯輩十悪」として「五逆」を省略して「十悪」で表記しているのは、『疏』のような「下上品十悪、下中破戒、下下五逆」という定型化の考えがないことを意味するのであり、しかも、「五逆・十悪」は分析的、並列的に考えられていると思われる。このように、『群疑論』では、「下下品」の「五逆・十悪」は、「下下品」の一品の中で、分析的、並列的に考えられており、しかも、前述のように「五逆十悪罪惡凡夫一念十念至誠徹到……」とあって、「五逆・十悪」「一念・十念」という語句があることを考え合わせると、『聞記』にもあるように、『群疑論』は「下下品」の中で、「十悪・一念」「五逆・十念」という考えをもっていたと解されるのである。そして、更に、このような考えに基づいて、法然の『往生大要鈔』の「觀經の下品下生を見るに、十悪五逆の罪人も、一念十念に往生すとかれたり。」も書かれたものとみえるといわれている。<sup>(76)</sup> ここでは、『歎異抄』と同じく、「十悪・五逆」「一念・十念」とあって、「十悪一念」「五逆十念」の考え方が一層明らかになっていると思われる。『歎異抄』の「十悪・五逆の罪人……一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す。」も、こ

うした『群疑論』や『往生大要鈔』の思想が背景をなしていると思われる。「下下品」の中で、「十悪一念」「五逆十念」と配当して、「十悪・五逆をもっている罪人は、一念によって八十億劫の十悪の罪が滅せられ、十念によって八十億劫の五逆の重罪が滅せられて、往生する。」という意味に解釈されるであろう。こうした「下下品」の中で、「十悪一念」「五逆十念」と配当して考える考え方は、「下下品」には「五逆・十悪」とあって「十悪」という語句があるが、「下上品」には「衆惡」はあるが「十悪」はないのであるから、經文自体の意味は、それ自体として検討の余地があるにしても、『疏』の思想を通さないで、「下下品」の經文を率直に理解しようとした解釈の仕方であると思われる。

一方、前記の(6)の「下下品」の「五逆・十悪」を「五逆等」として「五逆」へ統合させて、「下下品」を「五逆」を中心として考える『疏』の考え方は、『歎異抄』とは別系として、『唯信鈔』や『唯信鈔文意』に受け継がれていると思われる。前記のA、「下下品」・『唯信抄』・『歎異抄』・『唯信鈔文意』の対照によってもわかるとおり、(一)「下下品」の「具足十念称三南無阿弥陀仏。称三仏名。故、於三念念中。除八十億劫生死之罪。」に対応する箇所は、『唯信抄』では、『歎異抄』と異なって、「わずかに十返の名号をとなえて。」とあって、これは、「八十億劫の重罪も、わずかに十返の称名の功德で罪が滅せられて、往生できる」という意味であろう。(B)の部分では、『唯信抄』には「五逆・十悪をつくりもろくの不善を具せるもの。」とあるけれども、(二)の部分では「わずか

に十返の名号をとなえて」とあって、「一返」についていわないのは、『疏』と同じく「下下品」を「五逆十返（十念）」の方向へ解釈しようとする傾向を示すものであると思われる。つまり、『唯信抄』では、「下下品」の「五逆・十惡」を「五逆」の方へ統合させ、「八十億劫の五逆の重罪も、わずかに十返の称名で滅せられる」ということを表しており、これは、称名の功德の偉大さを物語るものであって、法の側からの表記であろう。これに対して、『唯信鈔文意』では、「五逆の罪人はそのみにつみをもてること八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南无阿弥陀仏となふべしとすゝめたまへるなり。一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせんがためなり。」とあって、ここでも、「五逆の罪人」「五逆のつみ」とあるが、「十惡」についてはいわれていないのは、「下下品」を「五逆」を主として見る『疏』の立場と同じであろう。ここで、「一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせんがためなり。」とあるのは、いわば、機について五逆の罪の重さをいっただものであり、『唯信抄』が、法の側から称名の功德の偉大さをいっただものと対照的である。つまり、『唯信抄』と『唯信鈔文意』とは、「下下品」を『疏』と同じく、「五逆」を主とし、「五逆十念」の立場から解する点は同じであるが、『唯信抄』は法の側から称名の偉大さを表し、『唯信鈔文意』は機の側から罪の重さを表したものと見えるであろう。もちろん、法と機とは表裏一体をなすものであり、両者は究極的には同じ思想にな

るであろう。一方、『數異抄』では、この対応部分は、「一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して」とあって、「一念」と「十念」とが分析的、並列的に表されており、『唯信抄』や『唯信鈔文意』と異なっているのである。しかし、ここで、特に問題になるのは、『唯信鈔文意』の「五逆の罪人はそのみにつみをもてること八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南无阿弥陀仏となふべしとすゝめたまへるなり。一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、……」という考え方の源流であるが、『聞記』によれば、これも、『群疑論』にその本があるといわれている。そこで、次にその『群疑論』の關係箇所を掲げると、

問曰、何故觀經說下品上生、至心稱佛滅五十億劫生死之罪、下品中生聞二仏功德、下品下生稱二彼仏名、俱滅八十億劫生死之罪、何為同念一仏二功德不殊、滅二彼罪、少多有異也。

積曰、此有三意。一、積言、一念仏功德齊、理應滅罪、無別。但以三品罪人、惡業有、其多少。下品上生罪少、唯有五十億劫之罪障。生三。西方、下二品人罪漸多、故有八十億劫等罪。為三彼罪有、三階降、說滅多少不同、非是念仏功德殊。令三其滅罪差別。譬如下壯士有力能負八斗之米、有人唯有五斗、遣彼壯士持行、非壯者不能多擊、只是米元五斗、此義亦爾。下品上生唯有五十億劫之罪、仏隨彼罪多少、言滅五十億劫、下品中生罪重、前品三十億劫、隨其罪障、言滅八十億劫、下品下生其罪最重、故

令具足十念、稱阿彌陀仏、於念念中、滅八十億劫生死之罪、故此三品、說滅罪一殊、非是念仏功德有差別也。(以下略)

とあるが、この『群疑論』の所説を取意的に、つきつめていえば、一念仏の功德は斉しく、滅罪には区別はないが、「下上」「下中」「下下」の三品の罪人の罪業に多少があるから、「下上品」は五十億劫の罪が滅せられ、「下中品」(「聞仏功德」)は八十億劫の罪が滅せられ、「下下品」は八十億劫の罪が滅せられることになるわけである。譬えば、壮士が八斗の米をかつぐ力はあるけれども、米が五斗あるだけならば五斗かつぐだけである。しかし、実際には五斗だけしかかつげないわけではない。これと同様に、一念仏に八十億劫の滅罪の功德があっても、「下上品」の罪人は五十億劫だけの罪しかもっていないので五十億劫の罪が滅せられると説かれ、「下中品」(「聞仏功德」)は八十億劫の罪しかもっていないので八十億劫の罪が滅せられると説かれ、「下下品」は八十億劫の重罪をもっているので八十億劫の重罪が滅せられるのであって、念仏の功德に差別があるわけではないという意味になるであろう。こうした考えは、『唯信鈔文意』の「五逆の罪人はそのみにつみをもてること八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南無阿彌陀仏となふべしとすゝめたまへるなり。一念に八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども……」と同じ思想を表しているといえるであろう。そして、ここでは、「下品下生其罪最重、故令具足十念、稱阿彌陀仏、於念念中、滅八十億劫生死之罪」とあって、「下下品」を「十惡一念」「五逆十念」と

いう分析的、並列的な方向ではなく、「五逆」へ統合的に考えていると受け取ることができるであろう。

ところで、次に、前記の二つの立場、即ち、「下下品」の「五逆・十惡」を、(a)「五逆」を主として考える『疏』の立場と、(b)「五逆」と「十惡」とを分けて、「十惡一念」「五逆十念」として理解しようとする立場との二つがあるが、この両者と全く別の観点から『歎異抄』を理解しようとする立場がある。この立場(c)は、『疏』の「下上十惡・下中破戒・下下五逆」という定型を『歎異抄』の解釈に当てはめようとする立場である。これは、『疏』に基づく点では(a)説と同じであるが、(a)説と混同すべきではない。(a)説は、「下下品」の「五逆・十惡」を『疏』のように「五逆」に統合して考える立場であり、これは『唯信抄』や『唯信鈔文意』に受け継がれているのであるが、この立場からいえば、「下下品」の中で、五逆等の重罪をもった一罪人は、一念ごとに八十億劫の罪が滅せられ、十念によって八十億劫の重罪が滅せられるという思想になる。また、(c)説は、「十惡一念」「五逆十念」と分ける点では(b)説と同じであるが、これまた(b)説と混同すべきではない。(b)説は、「下下品」の中で、「十惡一念」「五逆十念」と分ける立場であり、これが『往生大要鈔』や『歎異抄』に受け継がれていると思われるのであるが、この立場からいえば、「下下品」の中で、「五逆」と「十惡」とをもった一罪人は、一念によって八十億劫の十惡のつみが滅せられ、十念によって八十億劫の五逆の重罪が滅せられて往生するという考え方になる。これに

対して(c)説は、(a)(b)とは全く異なつた第三の考え方であり、これは、『歎異抄』の「十悪・五逆の罪人、……一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す」とある中の「十悪」を「下上品」とし、「五逆」を「下下品」として「十悪一念」「五逆十念」と配当する考え方である。これによれば、「下上品の」十悪の罪人は、一念によつて八十億劫の罪が滅せられ、「下下品の」五逆の罪人は、十念によつて八十億劫の重罪が滅せられて、往生する」という意味になり、ここでは、「下上品」の「十悪」の罪人と、「下下品」の「五逆」の罪人とは別人ということになる。そして、この立場では、『歎異抄』の「これは、十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが、」については、「下上品」の十悪(軽)と「下下品」の五逆(重)との軽重を問題にしていることになるのである。しかし、この第三の(c)の立場は、種々矛盾を含んでいることは、『聞記』に指摘されているとおりである。即ち、

さて「十悪五逆の」等、この下品の述べ方、『私記』『頭書』香月院の説、昔も合点が行かぬで考へて見、今度も亦意のすまぬに就て、こゝを大に悩んだり。夫は先づ善導の『疏』では、下上品が十悪人、これが軽罪。下々品が五逆人、これが重罪人と分けて、さて経文にはないが、下上品は一声の念仏と『疏』に釈してある。そこで下上品は十悪の罪人が五十億劫の罪を持ちて、其の罪が一声の念仏で消えたと云ふこゝろ、下々品は五逆の者が八十億劫の罪を持つて、夫が十声の念

仏で、一声に八十億劫づゝの罪がきえて、十声で八十億劫の罪が残らず消えて往生したといふこと。其の説へ合せると、外はみな合ふが、一念申せば八十億劫の罪を滅しとある。この一念は、十悪の罪人へかけねばならぬ。十悪人にかけると、下上品の五十億劫の罪でなければ経に合はぬなり。又此の一念申せばを、五逆者の十念の中の一念とすると八十億劫には合ふが、前後に十悪五逆と、下上品の十悪を出したに合はぬ。この都合が合はぬが、『私記』も香月院も、夢中でこゝを解したもの。然るに、善導の『疏』に就て、色々にこゝを解して見たが、さらにすまぬ<sup>(81)</sup>。

とあり、また、  
「十悪五逆の罪人」等。此の『観経』の説が下上下下合せての仰せと見てはすめず。下々品の中で十悪五逆を分けて、一念十念にあてる。

其のもとには『群疑論』によること、如上<sup>(82)</sup>とあつて、『私記』、『頭書』、香月院の説では、納得がいかないとして、

『歎異抄』の「十悪・五逆の罪人、……」は、『疏』によつて、「十悪」は「下上品」、「五逆」は「下下品」と分けて解釈すべきではなく、「下下品」の中で、「十悪一念」「五逆十念」と分けて解釈すべきであることが強調されている。

しかし、ここで注意すべきは、『選択集』(法然)に、  
下品上生<sup>(トイフ)</sup>者、是十悪<sup>(トイフ)</sup>罪人也。臨終一念、罪滅得<sup>(トイフ)</sup>生。  
下品中生<sup>(トイフ)</sup>者、是破戒<sup>(トイフ)</sup>罪人也。臨終聞<sup>(トイフ)</sup>仏依正功德、罪滅得<sup>(トイフ)</sup>生。

下品下生<sup>ト、ト、</sup>者、是五逆<sup>ト、</sup>罪人也。臨終<sup>ト、</sup>十念<sup>ト、</sup>罪滅<sup>ト、</sup>得<sup>ト、</sup>生<sup>ト、</sup>。<sup>(84)</sup>

とあって、ここでは、『疏』の「下上十悪」「下中破戒」「下下五逆」の立場を一層明確化し、「下下品」について、『疏』では「即是具造五逆等重罪凡夫人也。」とあって「等」があるのに、『選択集』では「是五逆罪人也。」とあって「等」が除かれ、「下下品」は「五逆」であることを明確に規定しているのである。この『選択集』の思想は、前述の『往生大要鈔』（法然）の「観経の下品下生を見るに、十悪五逆の罪人も、一念十念に往生すととかれたり。」という思想と異なっていると思われるが、『選択集』は、『疏』の立場を一層明確化、徹底化しようとした結果の所産であり、『往生大要鈔』は、「下下品」の経文を経文自体の上から理解しようとした結果の所産であったと思われる。

以上、(a)(b)(c)の三つの立場について検討したのであるが、『歎異抄』の解釈としては、『聞記』が強調するように、(b)説、つまり、「下下品」の中で「十悪一念」「五逆十念」と分けて解釈する仕方が妥当であると思われる。従って『歎異抄』の「十悪・五逆の罪人、……一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、往生す。」<sup>(56)</sup>というのは、「下下品」の中で、「十悪・五逆をもっている一罪人は、一念によって八十億劫の十悪のつみが滅せられ、十念によって八十億劫の五逆の重罪が滅せられて、往生する。」<sup>(57)</sup>という意味になり、次の「これは、十悪・五逆の軽重をしらせんがために一念・十念といへるが、……」<sup>(58)</sup>とあるのは、「下下品」の中で、「十悪（軽）と五逆（重）と

の軽重を知らせるために、一念によって十悪（軽）の八十億劫の罪が滅せられ、十念によって五逆（重）の八十億劫の重罪が滅せられるのであるが、<sup>(59)</sup>という意味になるのであり、それは、あくまでも、十悪（軽）と五逆（重）との罪の軽重を知らせるためであって、一声でも多く念仏を励むべきであるという自力の念仏を勧めたものではないことを表すのである。

以上、『歎異抄』の第十四条について、諸先覚、特に『聞記』の所論を参照しつつ検討したのであるが、問題が錯綜しているだけに、なお検討の余地があるが、「下下品」の中で「十悪一念」「五逆十念」と配当して考える立場が、『歎異抄』の理解については妥当であると思われるのであり、それに関して『群疑論』の占める役割も大きいと思われる。

#### 注

- (55) 『真宗聖教全書』二の七八五頁～七八六頁。
- (56) 妙音院了祥『歎異抄聞記』（法蔵館）一六一頁上～下。
- (57) 藤 秀環『歎異抄講讀』六三二頁～六三三頁。
- (58) 梅原真隆『正信偈歎異抄講義』三八七頁。
- (59) 藤 秀環『歎異抄講讀』六三二頁～六三四頁。
- (60) 「……といへるが、」の中の「……が、」を、「が」と読めば「断定」の意味となり、「か」と読めば「推量」の意味になるが、藤 秀環『歎異抄講讀』（六三二頁）では「か」を採る。また、了祥『歎異抄聞記』（一六七頁下）も「か」を採る。なお、これは文献上の検討も必要であるが、ここでは詳細はさしおき、一応、「が」としておく。
- (61) 妙音院了祥『歎異抄聞記』一六四頁下。
- (62) 『真宗聖教全書』一の六五頁。

- (63) 同 右 一の七五〇頁。  
 (64) 同 右 一の七八五頁。  
 (65) 同 右 一の六三七頁。  
 (66) 同 右 一の六四頁〜六五頁。  
 (67) 同 右 一の五五一頁〜五五六頁。  
 (68) 「下上品」には、「此人苦過、不<sub>レ</sub>違念仏。善友告言。汝若不<sub>レ</sub>能念者、應稱無量壽仏……(中略)……稱仏名故……」とあり、「念仏」と「称名」とは区別されているが、ここでは「念」声と考へておへ。  
 (69) 妙音院了祥『歎異抄聞記』一六九頁下。  
 (70) 同 右 一六九頁上。  
 (71) 同 右 一六四頁上〜下。  
 (72) 『浄土宗全書』第六卷二九頁下。  
 (73) 『真宗聖教全書』一の六五頁。  
 (74) 同 右 一の五五四頁。  
 (75) 『浄土宗全書』第六卷二九頁下。  
 (76) 同 右 一六二頁下〜一六三頁上。  
 (77) 石井教道『昭和新修法然上人全集』六〇頁。  
 (78) 妙音院了祥『歎異抄聞記』一六七頁上。  
 (79) 同 右 一六三頁下〜一六四頁上。  
 (80) 『浄土宗全書』第六卷八八頁上〜下。  
 (81) 妙音院了祥『歎異抄聞記』一六三頁上〜下。  
 (82) 同 右 一六七頁上。  
 (83) 円智『歎異抄私記下』三右以下。  
 『首書歎異抄下』六右以下。  
 香月院深励『歎異抄講義』(護法館蔵版)二二八頁以下。  
 同 右 『歎異抄講林記卷下』(『真宗大系』第二四卷)四六頁下。  
 (なお、『私記』、『首書』、香月院の著書では、それぞれ『疏』の引用の仕方が異なるところがあるが、詳細については、それらの著書を参照。)

(84) 『真宗聖教全書』一の九七九頁〜九八〇頁。

【付記】第十四条の「十惡・五逆の罪人」といって、見解の相違があると思われ、次に掲げよう。

- (1) 「十惡と五逆との(両方の)罪を犯した一罪人」  
 (2) An evildoer of the ten transgressions and five damning acts (RYUKOKU UNIVERSITY; Tannishō: A Primer, p.101)  
 (3) A sinful man of the ten evils and five deadly sins (RYUKOKU TRANSLATION SERIES II; THE TANNISHŌ, p.57)  
 (4) an evil person, guilty of ten vices and five transgressions, (Taitetsu Umō; TANNISHŌ: LAMENTING THE DEVIATIONS, p.22)  
 (5) a person who, having committed the ten evil deeds, and the five grave offences…… (Tosui Inadate; The Tannishō: Tract on Deploing the Heterodoxies, p.216; SUZUKI; COLLECTED WRITINGS ON SHIN BUDDHISM)  
 (6) 「十惡と五逆の罪を犯した罪人」  
 (7) one who has committed the ten evils or the five criminal acts (Bandō Shōjun and Harold Stewart; TANNISHŌ: PASSAGES DEPLORING DEVIATIONS OF FAITH, p. 21)  
 (8) One who commits the ten wicked actions or the five deadly sins (S. INAGAKI; SHINRAN-SHOININ'S TANNISHŌ with BUD-DHIST PSALMS, p. 146)

### 三、大念見大仏・小念見小仏

『歎異抄』の第十八条には、次のように述べられている。

一、仏法のかたに、施入物の多少にしたがひて大小仏になるべしといふこと。この条、不可説なり。比與のことなり。まづ仏に大小の分量をさだめんこと、あるべからずさふらうか。かの安養浄土の教主

の御身量をとかれてさふらうも、それは方便報身のかたちなり。法性のさとりをひらひて長・短・方・円のかたちにもあらず、青・黄・赤・白・黒のいろをもはなれなば、なにをもてか大小をさだむべきや。念仏まふすに、化仏をみたてまつるといふことのさふらうなるこそ、大念には大仏をみ、小念には小仏をみるといへるか。もしこのことはりなごにばし、ひきかけられさふらうやらん。(以下略)

本条は、寺院等に多く寄付をすれば大きな仏になり、少し寄付をすれば小さな仏になるという説があるが、これは、とんでもないことである。何故なら、法性の覚りを開いた仏に大・小の分量をきめることは間違っている。經(『觀經』)には、極樂淨土の教主、阿彌陀佛の御身の大きさが説かれているが、それは色も形もない眞実の佛身を衆生に知らせるための方便の姿である。覺りを開いた佛身は、長・短などの形もなく、青・黄などの色をも離れているので、どうして大・小を定めることができるか。念仏をとなえると、佛の仮の姿を見ることができるといふことが聖教にあるが、その場合に、大声の念仏は大仏を見、小声の念仏は小仏を見ると説かれているので、もしかしたら、このような理屈にでもひっかけてこじつけたのであろうか、といって、以下、布施よりも他力の信心を強調しているのであるが、ここに「化仏をみたてまつる」とあるのも、「大念には大仏をみ、小念には小仏をみる」とあるのも、化佛の觀見であり、見佛の問題である。しかし、ここで異義者の主張する「施入物の多少にしたがひて大小仏になるべしといふこと」は成佛の問題であり、眞実の証果としての佛身の問題であるから、「大念には大佛をみ、小念には小佛をみる」という經文を、ここで教証として掲げることは妥当ではないことを『歎異抄』の著者は主張していると思われるのであるが、ここでは、その思想の背景を理解する資として、「大念には大佛をみ、小念には小佛をみる」という所説の源流を検討したい。

これについても、すでに諸先覚によって考究されているのであるが、先ず、親鸞の著述においては、『教行信証』「化身土卷(末)」に、その所説の引用が見られる。即ち、

○『教行信証』「化身土卷(末)」

『日藏經』卷第九、念佛三昧品第十言。「爾時波旬說是偈已、彼衆之中有二魔女、……(中略)……至心念佛、乃至見佛。小念見小、大念見大、乃至無量念者見佛色身無量無辺。」抄<sup>86</sup>

とあつて、『大方等大集經』卷第四十三(「日藏分念佛三昧品」第十)からの長文の引用(「中略」した部分には、途中に「乃至」が五箇所あつて、本文のかなりの部分が省略されている)があるが、この經文は、「化身土卷(末)」の初めに「夫扱諸修多羅勸決眞偽教誠外教邪偽異執者」と総標されているように、眞偽を決判し、異執を教誡するための教証として挙げられている諸經の中の一つである。この箇所は、『六要鈔』にも詳しい注釈があるが、ここでは、「魔女婦佛、魔女說偈、眷屬寢心、魔王瞋憂、魔女重偈、魔王瞋怖、聞法得益、觀察方軌」という順序に従つて述べられ、最後に「念佛見佛の益」が説かれている。この

中、最後の「小念見小、大念見大」については、『六要鈔』に、

此文之中、「小念見小大念」等者、『選択集』中引此経文加私詞云。

「感師積云、大念者大声念仏、小念者小声念仏、故知、念即是唱也」

上88

とあるように、法然の『選択集』には、この経文と、懐感の『群疑論』

の注釈とが引用され、「念即是唱」の問題が論じられている。なお、こ

の『選択集』とはほ同文のものが、法然の『無量寿経積』の中にも見ら

れる。更に、この『群疑論』の注釈の部分は、源信の『往生要集』(巻

中)にも引用されているので、比較の便宜上、次にそれらの該当箇所を

掲げておきたい。

○『大方等大集経』卷第四十三(「日藏分念仏三昧品」第十)

至心念仏、乃至見レ仏、小念見レ小、大念見レ大、乃至無量念者見レ仏

色身無量無辺89。

○『群疑論』卷第七(「閻室念仏章」)

故大集日藏分経言。「大念見レ大仏、小念見レ小仏。」大念者大声、称レ仏

也、小念者小声、称レ仏也、斯即聖教、有レ何惑二哉。現見レ即今諸修学

者、唯須三励声一念二仏三三昧易成、小声、称レ仏、遂多三馳散一。此乃学者所

知、非二外人之曉一矣90。

○『往生要集』卷中本

又感禪師云。「観経言。……(中略)……。故大集日藏分言。「大念見レ

大仏、小念見レ小仏。」大念者大声、称レ仏也、小念者小声、称レ仏也、斯

即聖教、有レ何惑二哉。現見レ即今諸修学者、唯須三励声念仏、三昧

易成。小声、称レ仏、遂多三馳散一。此乃学者所レ知、非二外人之曉一矣。

已上彼『経』但云「欲多見多欲小見小」等云然感師既得三三昧彼

所二积一仰信受更勸諸本二※一「小念見レ小大念見レ大文出日藏経第九」

※「小……九」十五字、竜谷大学蔵建長五年刊本なし。92

○『選択集(上)』(「本願章」)

加之、『大集月藏経』云。「大念見レ大仏、小念見レ小仏。」感師积云。

「大念者、大声、念仏。小念者、小声、念仏。」故知、念即是唱也93。

○『無量寿経积』

加之、大集月藏経云。「大念見レ大仏、小念見レ小仏。」感師积云。「大

念者大声、念仏。小念者小声、念仏。」亦依三此意一(「二応レ知一此亦」)念、是

一。当レ知、念即是唱訓也94。

右の対照によって明らかかなように、『往生要集』や『選択集』『無量寿

経积』においては、『群疑論』が引用され、「大念者大声、称レ仏也、小念

者小声、称レ仏也。」という注釈が注目され、「念」と「声」とが同じである

ことが論証されている。しかし、『往生要集』に「已上。彼『経』但云

「欲多見多、欲小見小」等云云。然感師既得三三昧一。彼所レ积二仰信

受一。更勸諸本。「小念見レ小大念見レ大文出日藏経第九。」という割注

があるのは、源信は、ここで、「欲多見多、欲小見小」という経文は

經典(『大方等大集経』卷第三十八)95の中に存在するが、「大念見レ大仏、

小念見レ小仏。」という経文は見出されない。しかし、すでに三昧を得た

懐惑のことであるから信すべきであり、更に諸本を調べる必要があると考えたようである。<sup>96</sup> これを受けて、『探要記』巻第十四には、次のような注釈が見られる。即ち、

故・大下正顯<sub>レ</sub>示依<sub>二</sub>大小声念<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>其次第<sub>一</sub>見<sub>レ</sub>大小小仏<sub>一</sub>問、日藏分中無<sub>レ</sub>此文何。答、論主所覽。更勸<sub>二</sub>他本<sub>一</sub>。要、集中言<sub>三</sub>三昧寤得仰而可信<sub>一</sub>。<sup>97</sup>

とあって、ここで「日藏分中無此文」といわれているが、これは誤りであって、前記のように、「小念見小、大念見大」という経文が『大方等大集経』巻第四十三（「日藏分念仏三昧品」第十）の中に見出されるのである。

以上のように、『大方等大集経』巻第四十三の「小念見小、大念見大」という所説は、『群疑論』、『往生要集』、『選択集』、『無量寿経釈』、『教行信証』に見られるのであるが、なかならず、『往生要集』や『選択集』、『無量寿経釈』においては、『群疑論』が引用され、「大念者大声称仏也、小念者小声称仏也、」という注釈が注意されており、いわゆる「念声是一」の問題は、浄土教徒にとって大きな関心事であったのであり、それに対して、『群疑論』が重要な役割を演じていたのである。

一方、この「大念見大仏、小念見小仏、」という所説は、他の經典の中にも見られるのである。即ち、

○『大方広十輪経』（失訳）巻第八

若念<sub>二</sub>一仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>一仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>無量仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>無量仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>仏身少分<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>少分<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>仏無辺身<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>無辺身<sub>一</sub>。<sup>98</sup>

○『大乘大集地蔵十輪経』（玄奘訳）巻第十

若念<sub>二</sub>一仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>一仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>多仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>多仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>大身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>大身仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>無量身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>無量身仏<sub>一</sub>。<sup>99</sup>

この『大乘大集地蔵十輪経』は、『大方広十輪経』の異訳であるが、この両者の中にも、「若念<sub>二</sub>仏身少分<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>少分<sub>一</sub>」「若念<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>。若念<sub>二</sub>大身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>大身仏<sub>一</sub>。」という経文が見出される。この經典もかなり普及していたと思われる、『群疑論』の中にも引用されているのであるが、それらはすべて他の箇所であって、この「若念<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>……」の箇所の引用は見当たらない。更に、この『十輪経』（失訳、又は玄奘訳）は、『往生要集』や『教行信証』の中にも引用されているが、ここでも、「若念<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>則見<sub>二</sub>小身仏<sub>一</sub>……」の關係箇所の引用は見当たらないのである。

以上において、『歎異抄』の「大念には大仏をみ、小念には小仏をみる」という所説の源流を求めて来たのであるが、經典においては、『大方等大集経』巻第四十三（「日藏分念仏三昧品」第十）と、『大方広十輪経』（失訳）巻第八・『大乘大集地蔵十輪経』（玄奘訳）巻第十と、の両方に見ることが出来る。しかし、この所説の伝承を見ると、前述のように、前者、即ち、『大方等大集経』の所説は、『群疑論』に引用されて「大念者大声称仏也、小念者小声称仏也、」という解釈が加えられたのであるが、これが浄土教徒の関心をよんだものと思われ、この部分は、

『往生要集』に引用され、更にまた、『選択集』や『無量寿経釈』にも引用されて、「念声是一」の論拠とされるに至っている。また『教行信証』には、引用の趣旨が異なっているとはいえ、「小念見<sup>レ</sup>小、大念見<sup>レ</sup>大」の箇所を含む長文の引用があり、また一方、この『群疑論』の關係箇所は、他の浄土敎の人の著述の中にも見られる点より考へると、かなり普及していた所説であつたと思われる。

一方、後者、即ち『十輪経』（失訳、又は玄奘訳）については、他の箇所の引用は、『群疑論』、『往生要集』、『教行信証』の中に見られるが、この「若念<sup>ニ</sup>小身仏<sup>ニ</sup>則見<sup>ニ</sup>小身仏<sup>ニ</sup>……」の箇所は見出されない。換言すれば、『十輪経』（失訳、又は玄奘訳）自体は、浄土敎の諸師に注目されなければ、この經典の「若念<sup>ニ</sup>小身仏<sup>ニ</sup>則見<sup>ニ</sup>小身仏<sup>ニ</sup>……」の箇所は、注意されなかつたのではないかと思われる。

その他、なお、多くの浄土敎の諸師の著述の検討が必要であるが、『大方等大集経』と、『十輪経』（失訳、玄奘訳）と、の両方に同じ所説があるにもかかわらず、前者、即ち『大方等大集経』の所説を有名にしたのは、『群疑論』の「大念、者大声、称<sup>レ</sup>仏也、……」の解釈であり、この意味において、『群疑論』は、『歎異抄』の思想の背景を考へる上において重要性をもつてくると思われるのである。

注

(85) 『真宗聖敎全書』二の七八九頁〜七九〇頁。

- (86) 同 右 二の一七七頁〜一七八頁。
- (87) 同 右 二の一七五頁。
- (88) 同 右 二の四一九頁。
- (89) 『大正新脩大藏経』第三卷二八五頁下。
- (90) 『浄土宗全書』第六卷一〇六頁上〜下。
- (91) 『真宗聖敎全書』一の八一七頁。
- (92) 同 右 一の八一七頁の下注、参照。
- (93) 同 右 一の九四六頁。

ここには、『大集月藏経』とあるけれども、『大方等大集経』卷第四十三（「日藏分念仏三昧品」第十）の中の文である。

- (94) 石井敎道『昭和重修法然上人全集』七三頁〜七四頁。
- (95) 『大正新脩大藏経』第三卷二五六頁中。
- (96) 『源信』日本思想大系（岩波書店）一四九頁上注、参照。
- (97) 『浄土宗全書』第六卷五六八頁上。
- (98) 『大正新脩大藏経』第三卷七一九頁中。
- (99) 同 右 七七五頁下。
- (100) 金子寛哉「日本における群疑論の引用(二)」、『印度学仏敎学研究』第三十卷第二号七五二頁。

むすび

以上、考察したように、先ず、『歎異抄』の第十一条の「辺地懈慢」<sup>〔疑城胎宮〕</sup>という語句は、親鸞の著述の中に存在するのであるが、これらが親鸞の新造語句であるかどうかについては、なお、親鸞以外の諸師の著述の検討の余地がある。しかし、「辺地懈慢」の中の「懈慢界」については、『菩薩廻胎経』卷第三の「懈慢界」が『群疑論』に引用され、それが更に『往生要集』を通じて親鸞に達しており、また、「疑城胎宮」

の中の「胎宮」については、親鸞の新造語句ではなく、『群疑論』巻第七に、その用例が見られることを検討した。

次に、『歎異抄』の第十四条の「この条は、十悪・五逆の罪人、……一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して、……」については、『聞記』に、「古人がたゞ善導の意に依て、ここを解したるは甚だ行届かず。『群疑論』と見ると、この論一義で、この文は難なくすめるなり。」(注⑥)参照)とあって、善導の『疏』の解釈をここにもちこむのは妥当ではなく、「下下品」の中で、「十悪一念」「五逆十念」と配分して解釈すべきであり、この考え方の源流は『群疑論』にあるといわれているので、それを検討し、「下下品」の中の「罪人について、「十悪一念」「五逆十念」と配分して解釈すれば、意味が通じることを考究した。

次に、第十八条の「大念には大仏をみ、小念には小仏をみる」については、『大方等大集経』巻第四十三(「日藏分念仏三昧品」第十)と『十輪経』(失訳、玄奘訳)との両方にその源流が求められるが、その中、前者の所説が『群疑論』に引用され、「大念者大声、称仏也、……」という注釈が加えられて、更に、この『群疑論』の所説は、『往生要集』に引用され、また『選択集』等に引用されて、「念声是一」の論拠とされており、また、『教行信証』にもこの経典の引用が見られるが、『大方等大集経』の所説を有名にしたのは、『群疑論』の「大念者大声、称仏也、……」の解釈であることを考究した。

『歎異抄』の思想の背景

以上のように、『歎異抄』の思想の源流を考えると、『群疑論』の所説は、重要な役割を持っているといえるであろう。