

『群疑論』における三階教者との「当根仏法釈」をめぐる論争

長尾光恵

一、はじめに

(一) 概要

信行を開祖とする三階教と道綽や善導が宣揚した浄土教は共に隋から唐代初期にかけて発展を遂げた中国仏教の宗派である。この両教は「末法」と「対機性」を意識した教義構築という点で近似しており、浄土教の宣揚者である道綽や善導が三階教の影響下にあつた可能性が指摘されている。⁽¹⁾ 但し両教はそのような教学的近似性や人物的接点を有しながら、浄土教は阿弥陀一仏信仰による往生浄土を主張し、三階教は普法による仏道進趣を提唱するというような違いがある。⁽²⁾ この近似性を有しながらの思想的相違は善導の弟子である懐感の時代に至り表面化し論争にまで発展している。

懐感(七世紀中盤～後半)の『釈浄土群疑論』(以下、『群疑論』)第六科には三階教者との対論が収録されている。その対論は浄土教と三階教のどちらが当根仏法(現在の衆生の機根に適った仏法)であるかを議論したものであり、三階教者は普法こそが当根仏法であるとして別法たる念仏往生を否定し、一方で懐感はそれを批判し念仏による往生

西方こそが当根仏法であると主張する。その時、両者は当根仏法に際して共に「悪時・悪処・悪人」という同一基軸を用い、一方は三階教を（波線部）、もう一方は浄土教を当根仏法とする（直線部）。

按禪師立教之意、以当根佛法為宗、將為得聖教之旨歸、陵架於古今學者。然禪師以其三義尋教知是当根法門。一依時、二約處、三准人。詳禪師立此三門求諸教意（中略）然禪師自立其義、而自乖其趣。何者『觀經』言「如來今日教韋提希及未來世一切凡夫為煩惱賊之所害者說清淨」。及未來世「惡時也」、「為煩惱賊之所害」者惡人也、此教化茲穢土惡處也。然此經具斯三義、計是当根佛法。禪師言不当根何意也。

「信行」禪師の立教の意を考えると、「彼は」当根仏法を教義の中心とし「それこそが」仏法の本旨を得たものであるとして、古今の学者たちを凌ぐ「教説を立てている」。「信行」禪師は「以下の」三義を用いて教えを精査し「それが」当根の法門か「どうかを」判断している。「一には時に依つて「判断し」、二には処に約して「判断し」、三には人に准じ」「て判断している」。詳しく述べると「信行」禪師はこのような三門を立て、諸教の意を探求しているのである（中略）しかし「信行」禪師は自らその三義を立てながら、自らその趣旨に反している。なぜ『觀經』には「如來は今日韋提希及び未來世の一切の煩惱に妨げられる凡夫の為に清淨「なる行為とその実践」を説く」と言うのか。「及未來世」「という經文」は悪時であり、「為煩惱賊之所害者」「という經文」は悪人であり、教化しているこの穢土は悪処である。だからこそ此の『觀經』は斯の「悪時・悪処・悪人の」三義を有しており、推し量るにこれは当根仏法である。「信行」禪師が『觀經』を「当根仏法ではない」と言うのはどういう意味か。（浄全六、四八上）

ここにおける「悪時・悪処・悪人」という同一基軸は両教の近似性を表すものであり、同一基軸を用いながらの異なる当根仏法は両教の思想的相違を表すものである。

(二) 先行研究と問題の所在

この『群疑論』における三階教者との当根仏法釈をめぐる論争について言及した研究に西本照真「一九九八」がある。⁽³⁾西本氏は懐感と三階教者が同一基軸を用いながら、その当根仏法釈が相違している原因について、両者の「機根認識の質的相違」にあると指摘する。「機根認識の質的相違」とは三階教が現在の衆生を實踐する教法を判断する能力が欠如している機根と認識し、浄土教が現在の衆生を實踐能力が欠如している機根と認識していることを指す。但しこの指摘は懐感教学と三階教を比較した結果によるものではなく、西本氏が道綽・善導を用いて浄土教と三階教との末法観と衆生説を比較した西本照真「一九九二」における指摘を援用したものである。つまり西本照真「一九九八」の指摘は道綽・善導の浄土教を考察した内容を『群疑論』にそのまま適用させたに過ぎない。確かに懐感も現在の衆生を「実践能力が欠如している機根」と認識しており、その点では西本氏の指摘は首肯すべきものである。しかし筆者は西本氏が検討しなかつた懐感の「悪時・悪処・悪人」に関する解釈を把握し、その上で三階教者との当根仏法釈をめぐる論争を検討することが重要であると考ええる。なぜならば両教が衝突したのは懐感の時代であり、『群疑論』こそがその衝突を確認できる資料だからである。当然懐感の解釈は道綽・善導の二師と異なり、教学的ないし時代的な独自性がある。その時代にはじめて両教が衝突したということは、その衝突の要因が懐感の教学と彼の時代性に内在しているということを意味する。またその衝突の要因を探ることは両教の思想的相違の原因を説明することにも繋がる。

そこで本稿ではまず懐感教学と三階教との「悪時・悪処・悪人」に関する解釈と、教義構築におけるそれらの位置付けを確認する。その上で比較を試み、『群疑論』における当根仏法釈をめぐる論争の教理的原因を説明する。加えて懐感の時代に両教の衝突が起きた時代的原因についても考察したい。

一、二階教における解釈

三階教における「惡時・惡処^④・惡人」に関する解釈は既に西本照真「一九九八」が研究しており、本章ではそれを参考し論を進めていく^⑤。

(一)「惡人」解釈

三階教では衆生を「第一階衆生・第二階衆生・第三階衆生」に区分するが、現在の衆生は第三階衆生に相当する。この第三階衆生は出世間の可能性が断たれた存在であり、存在そのものが罪惡とされる。本邦『三階仏法^⑥』では「空見有見衆生」「阿鼻地獄」「一切仏一切経皆悉普不能救得」等の十七異名を以て第三階衆生の性質を表現し、『対根起行法』では第三階衆生が断すべき二十六種の惡として「五逆」「誹謗正法」「毀皆賢聖」等を列挙し、敦煌文獻『三階仏法』では第三階衆生の惡として十二顛倒を挙げる^⑦。このような衆生理解は『群疑論』の対論者の説示中にも存在する。

諸三階師救言。「唯除五逆」等言即是除一切第三階也。以第三階者並是純邪無正、純惡無善之人。無始迄^⑧今有愆犯、皆一切諸佛之所不救、十方淨土咸共擯棄。故法藏言「除五逆」等文、即是總除一切第三階衆生尽也。

諸々の三階師は弁護して言う。「唯除五逆」等の『壽経』の「文言は全ての第三階人の除外」という意味^⑨である。第三階人は総じて純然たる邪見であり正見がなく、純然たる惡であり善がない衆生だからである。「この第三階人」は無始から今まで罪過が有り、みな一切諸仏が救済しない存在であり、十方淨土もそろって「彼らを」しりぞけ棄てる。そのため法藏菩薩が「誓願の中で」言った「五逆等を除く」という文は、全ての第三階の衆生を除外し尽くすこと「を意味するの」である。

(淨土六、三五中)

禪師救曰。今言悉是五逆之者、未必現害二親、出佛身血、殺阿羅漢、破和合僧、現造逆愆方名逆者。但是其人根機極惡、邪正俱邪、善惡俱惡、七憎七愛未離於六情、五樂豈捨於三業。既具十二顛倒、五種之所不救。

〔三階教の〕¹⁰ 禪師は弁護して言う。いま悉く「現在の衆生たる第三階人が」¹¹ 五逆者であるというの、必ずしも現に両親を殺し、仏身から血を出させ、阿羅漢を殺し、僧団の和を「乱し」分裂させ「るといふように」、現に五逆罪を犯したことを「以て衆生を」五逆者というのでは無い。ただ「現在の第三階の」衆生の機根は極めて劣悪であり、邪見も正見もすべて邪見となつてしまひ、善業も悪業もすべて悪業となつてしまふ。七憎や七愛「と」いつた煩惱が未だ六根から離れておらず、どうして三業において五欲の快樂を捨てていようか、「いや捨つてなどいない」。現在の第三階衆生は「すでに十二顛倒を具足しており、五種が救済しない存在である。」

(浄全六、三六上)

これら対論者の発言はみな本邦『三階仏法』や『対根起行法』などの信行の教説に依拠したものである。対論者はここで第三階衆生は無始以来の罪悪があるため一切諸仏や十方浄土に救済され得ぬ存在とし(直線部)、行為の如何に関わらず存在的に悪(五逆・邪見・十二顛倒・五種不救)であり、それにより全ての行為が悪業となつてしまふ存在であるとする(波線部)。即ち第三階衆生は先天的に「邪見」「五逆」「誹謗正法」「墮地獄」「諸仏不救浄土擯棄」等の性質を持つ罪惡的な存在であり、存在的に罪惡であるために行為もまた悪業となるのである。そのため三階教の「悪人」解釈は存在悪といふことができる。

(二)「悪処」「悪時」解釈

本邦『三階仏法』では第三階衆生が存在する場所を「一切娑婆世界、亦名一切五濁諸悪世界」¹²と表現して「悪処」を主張し、また『大集月藏分経』五五百年説や『像法決疑経』『十輪経』等を根拠に末法、即ち「悪時」を主張する。これら二要素について西本照真「一九九八」は「時」という要素は本邦『三階』において絶えず念頭に置かれている要素ではあるが、あくまでも第三階の衆生の教証に付随して従属的に提示される場合が多いといえる。また時という要素は、第一・第二階と第三階の分階において最も有効に機能しているといえる(二九八頁)や「処」という要素は、

第一階と第二・第三階を区別する要素としてのみ意味を持っていることがわかる」(二九九頁)、西本照真「二九九二」は「三階教においては末法思想そのものが教義の骨格を形成する上で欠くことのできない要素となつていふといえよう」(六一頁)等と評する。つまり三階教特有の第一階衆生・第二階衆生・第三階衆生という枠組み自体が時(末法)と処(娑婆)という要素を根拠として成立しているものであり、三階教において「悪処」と「悪時」は今処今時に存在する衆生が第三階人であるとする判断素材の一つであり、それを証明する材料の一部なのである。そのため三階教において「悪処」と「悪時」は「悪人」の規定に何ら影響を及ぼさない要素であり、衆生は環境的な要素(悪処・悪時)に関わらず悪人(存在悪)なのである。

三、「群疑論」における解釈

(一)「悪人」解釈

懷惑は一切衆生を不定聚と解釈しており、三階教のように衆生を存在悪とするような「悪人」解釈はしない。それどころか懷惑は第六科「逆謗除取章」で、行為の如何に関わらず現在の衆生を罪惡的存在であると主張する三階教者に対して、

又一切第三階人皆名造逆之者、若過去身已受泥梨之苦、業與果畢非是逆人。若以今生未有造无間罪、寧容三階之類咸是五逆人。言皆是逆人、即應悉是邪定之聚、無非生報之業。終後定墮阿鼻、亦不生餘惡趣。不得入於佛法出家、以具律儀。無有不定聚人及有不定業者、即應『涅槃經』說「一切衆生不定業多決定業少」茲言謬矣。

また全ての第三階人をみな五逆罪を犯した者とする「としよう」。もし過去の身「にて五逆罪を犯している」とするならば既に地獄の苦しみを受けているはずであり、その業と果はともに終わっているため五逆罪を犯した者

とはいえない。もし今生にまだ無間罪（五逆罪）を犯していないならば、なぜ第三階人の類をみな五逆を犯した人と定義するのか、いやするべきではない。もし「あなたの言う通り、現在の衆生が」みな五逆人であれば、「それは」即ち皆が邪定聚「ということ」であり、「保持している五逆業は」生報業「ということ」になる。「もしそうであるならば現在の衆生は」命終に必ず阿鼻地獄に堕ちて、他の悪趣に生じることはない。仏道に入って律儀を具足する「僧侶となることは」ことはできない。「そのように」不定聚の衆生と不定業が無いというならば、「それは」即ち『涅槃経』に説かれる「一切衆生の不定業は多く決定業は少ない」という言葉が謬りとなつてしまふ。

（浄全六、三二六上）

と批判を加えている。懐感はここで造逆を過去、今生、また生報業に場合分けして「第三階人はその存在自体において造逆者である」と述べる対論者の説を否定し（直線部）、現代の衆生は不定聚であり、保持する業のほとんどが不定業であると主張する（波線部）。一目瞭然、懐感は衆生を存在悪とはしていない。それどころか衆生の性質は衆生自らの現生の行為によつてのみ決定し、さらにその行為ですらほとんどが不定業であるとして、衆生は本質的・存在的に決定して悪であるとする三階教者の説示を批難している。¹⁷⁾

（二）「悪処」「悪時」解釈

懐感は第六科「止住百歳章」のなかで、

衆生薄福。感化縁絶。所有聖教皆隱龍宮、所有法衣不受染色（中略）唯有念佛、易修易学。淺識凡愚猶能修習拔濟苦難、利益弘深。尚有此機堪行斯法。

〔末法世の〕衆生は〔獲得できる〕福德が少なく、〔仏法が衆生を〕¹⁸⁾感化する縁は絶えている。あらゆる聖教はすべて童宮に隠れてしまい、あらゆる法衣は染色されることが無い〔ように衆生が仏法を受けることが無い〕。（中略）ただ念仏〔の行法〕のみが〔末法世に〕存在し、〔その行法は末法世の衆生にとつて〕修行しやすく学び理解し

易い。浅はかな凡愚〔な者〕でも実践して苦から抜け出すことが可能であり、〔その〕利益はとても素晴らしい。その上この〔末法世の〕機根はこの念仏行に堪える〔ことができる〕
(浄全六、四六上)

と述べる。懐感は末法の衆生を「薄福」と表現するが(直線部)、これは西本氏が言う所の「実践能力の欠如」に相当する。この文から「悪時」(末法)と「悪人」(実践能力の欠如)は関連する要素であることがわかる。さらに懐感(衆生の実践能力の欠如を理由として、念仏行を修すべきであると主張する²⁰)。つまり懐感教学において「悪時」という要素は「悪人」(実践能力の欠如)という要素を引き起こす要因なのである。

また懐感(「生者不退章」にて、

娑婆穢土聖少凡多。信希謗衆。根行淺者多遇退縁、邪風所扇悉皆退轉。

娑婆穢土は聖者は少なく凡夫は多い。「仏法を」信じる者は希であり謗る者は多い。機根や「その」実践が浅はかな者は多くの退転を促す縁に遭遇し、邪な〔娑婆穢土の〕風に扇がれて悉く〔煩惱を生起し悪業をなして〕退転するのである。
(浄全六、六〇上)

と述べる。ここにおける退転とは悪業を犯すことによる邪定聚への堕落であり、その悪業は「悪処」(娑婆穢土)を要因として引き起こされるのである(直線部)。またこのような主張は「退位欣浄章」(浄全六、六六上下)や「浅位求浄章」(浄全六、七四上下)などの章段にも存在する。即ち懐感教学において「悪処」という要素は「悪人」(行為悪)という要素を引き起こす要因なのである。

四、当根仏法釈をめぐる論争の原因

(1) 教学的的原因

上記に考察した三階教と『群疑論』における「悪時・悪処・悪人」に関する解釈を比較すると、両者の解釈には二つの相違点がある。

第一は「悪人」解釈における悪の定義の相違である。三階教では衆生の存在そのものを悪としているため、「悪人」解釈における悪の定義は存在悪となる。懐惑は三階教のように衆生の存在そのものを悪とすることはなく、その「悪人」解釈における悪の定義は実践能力の欠如と行為悪である。

第二は「悪時・悪処・悪人」という三要素の関係性の相違である。三階教では「悪時」と「悪処」の二要素は今処今時に第三階衆生（「悪人」）が存在することの証明材料であり、「悪人」を悪たらしめる要因とはならない。懐惑は「悪時」を衆生の実践能力の欠如を引き起こす要因、「悪処」を衆生の行為悪を引き起こす要因として扱っており、懐惑教学において「悪時」と「悪処」の二要素は「悪人」を悪たらしめる要因となるのである。

三階教では環境的要素（悪処・悪時）が衆生の悪の要因とはならず、衆生はその存在性において「悪人」（存在悪）である。そのため彼らは実践行において、その衆生の存在悪そのものを超克する必要がある。また第三階衆生はその存在悪を理由として一切の行為が悪となるため、修学すべき教法の判断がつかない。そのため三階教では普法を当根仏法として、自己に対する徹底的な悪認識（認悪）と他者に対する徹底的な善認識（普敬）を実践とし、仏性の顕現を目指すのである。

一方で懐惑は衆生を不定聚と理解し本質的にはまっさらな存在であるが、「悪処」を要因として衆生の性質が悪（行為悪）になると解釈している。そのため彼は実践行において、「悪処」を超克する必要がある。また「悪時」により衆生は実践能力が欠如しているため、実践はそのような衆生でも可能な行法でなくてはならない。だからこそ彼は念

仏往生を当根仏法として、実践能力が欠如している衆生でも利益を獲得できる行法（念仏行）をその実践体系とし、往生浄土により衆生の行為悪を引き起こす穢土からの脱出を目指すのである。

以上より両者が同一基軸を有しながら、異なる教法を当根仏法として解釈している原因が「超克すべき悪の相違」にあることがわかる。三階教においては「悪人」（存在悪）の超克こそが主題となり、懐感（浄土教）においては「悪処」の超克こそが主題となるのである。浄土教は曇鸞以来、悪的場所（三界）からの脱出と善的場所への往生をその命題としており、それを本旨とした教義構築は道綽・迦才・懐感へと継承されている。即ち浄土教はその思想史において、「悪処」の超克を本質としているのである。片や三階教では「悪処」は「悪人」の要因とはならないため、浄土教のように「悪処」の超克は不必要であり、此土における普敬と認悪によって「悪人」（存在悪）を超克して出世間に到ることを本質とする。つまり当根仏法積の相違の根本原因である「超克すべき悪の相違」は浄土教と三階教との両教の本質の相違でもあると言える。

浄土教と三階教は矢吹慶輝「一九二七」以来、「末法」や「対機性」等の類似点が指摘され、常に比較されながら研究されてきた。確かに浄土教も「末法」「対機性」を意識した教義を構築し、懐感も「悪時」を要因とする衆生の実践能力の欠如を主張する。しかしこれは道綽が導入し継承されていったものであり、あくまで浄土教の本質は「悪処」からの脱出にある。仏教の核心は衆生を輪廻から脱出させて涅槃安楽に到らせることにあるが、隋唐代の浄土教は阿弥陀仏の浄土を担保とすることでその核心を突いた教法なのである。他方、三階教は衆生が自らの存在的悪性を超克することを教義の本質とし、それにより仏教の核心を突く教法である。矢吹慶輝「一九二七」は三階教と浄土教について「三階教と浄土教とは母を異にせる兄弟に過ぎず」（五七一頁）や「三階教と浄土教とに多くの共通点ありしも、其の救済論に至りては全然其の趣を異にし、所謂普仏普法を主張して浄土教と正反対の方向に進めり」（五七四頁）と評し、また西本照真「一九九一」は両教の相違について「思想的分岐」という語句を以て表現している。このような先学の表現からは三階教と浄土教の源流は同じであるが、ある解釈において「分岐」しているという意趣が見

受けられるが、両教は本質からして異なるのである。諸先学により指摘されてきた「末法」「対機性」というような両教の類似概念は道綽が導入したものに過ぎず、その類似性は本質的なものではなく道綽により浄土教に付加された表面的なものに過ぎない。その表面的類似性こそが当根仏法釈における同一基軸の採用であり、両教の本質的相違こそが当今仏法釈の相違であり、その両教の本質的相違が顕在化し議論に発展したものがこの『群疑論』における「当根仏法釈」をめぐる論争であるといえよう。

(二) 時代的原因

『群疑論』には三階教を以て浄土教を包括しようとする対論者の説示が紹介されている。例えば『寿経』第十八願文の解釈を議論する「逆謗除取章」では次のような解釈がある。

諸三階師救言。唯除五逆等言即是除一切第三階也。以第三階者並是純邪無正、純惡無善之人。無始迄今有愆犯、皆一切諸佛之所不救、十方淨土咸共擯棄。故法藏言除五逆等文、即是總除一切第三階衆生尽也。

(既出のため現代語訳は省略する。浄全六、三五中)

又有釈彼「除五逆」經言。不造五逆第三階人非是不得生於淨土。然須行於普法、方始生彼西方也。如造於逆愆、縱行普法而不往。故法藏弘願、唯除第三階造五逆者。若其第三階衆生造五逆者、縱令行於普法亦不得生淨土。如其不造五逆、行普法定得往生(中略)子不能鑿此是非。但知專行別法、錯則錯矣。生無由生。今為此釈可當除其惑也。

また有る人が「除五逆」という經文を解釈して言う。五逆罪を犯していない第三階人は浄土に往生できないということはない。しかし「その人は」普法を行じてはじめて浄土に往生するべきである。もし五逆罪を犯せば、たとえ普法を行じたとしても往生できない。故に法藏菩薩の弘誓願文では唯だ第三階の五逆罪を犯した者のみを除外するのである。もしその第三階の衆生が五逆罪を犯せば、たとえ普法を行じたとして浄土に往生することは

きない。もし五逆罪を犯さなければ、普法を行じ決定して往生することができる。(中略)あなたがこの「所説の」是非を判断することは不可能である。但し専ら別法を行ずることが間違いでであると知ることができる。「別法を以ての」往生は道理がない。いまこの解釈によりその疑惑を除くべきである。(浄全六、三七上)

前者は『寿経』第十八願文の「唯除五逆誹謗正法」を「唯除第三階人」と読み替えた解釈であり、後者は「乃至十念」を「普法」と読み替えた解釈である。これらの説示は『寿経』の文言を読み替えることで、別法(念仏行)による往生西方は不可能であること、当根仏法である普法による往生西方は可能であることを主張している。これらは一見、往生西方に関して別法(念仏行)ではなく普法を行じるべきという主張に見受けられる。しかし対論者は「専雜二修章」において『菩薩処胎経』所説の懈慢国説を用いて、往生西方それ自体に疑義を呈し否定している。そのため今紹介した二つの『寿経』解釈は往生西方など関係なく、ただ当根仏法たる三階教を肯定し、不当根仏法たる『寿経』所説の念仏を否定するための『寿経』十八願文解釈であると言わなければならない。また「専雜二修章」において懐惑は次のように返答している。

雜修之者為執心不牢之人。故生懈慢国也。正與『處胎経』文相当。若不雜修、專行此業、此即執心牢固定生極樂國也(中略) 雜其行墮於懈慢之邦。專其業生於安樂之國(中略) 勗哉、學徒、不可不專其道也

〔往生西方以外を目的とした行を〕雜修する者を〔西方浄土への〕執着する心が牢固ではない人とする。そのため〔雜修する者は〕懈慢国に生じるのである。「これは」正しく『処胎経』の文に相当する。もし〔往生西方以外を目的とした行を〕雜えず、専ら〔往生西方を目的とした〕実践を修行するものは、〔西方浄土への〕執着する心が牢固であり決定して極樂国に往生する〔のである〕。(中略) その行に〔往生西方以外を目的とした行が〕雜れば懈慢国に墮ちる。その実践行が専ら〔往生西方を目的としたもの〕であれば安樂国に往生する。(中略) つとめよ、仏教を学ぶ者たちよ、その〔往生西方への〕道を専らにしないべきではないのである。(浄全六、四九下)

このように懐惑が三階教者への返答の中で雜修(往生西方以外を目的とした行も雜えて修すること)を批判している

ことから、対論者の『寿経』解釈は往生西方に關しても普法を適応させ、三階教の「普」の論理の中に浄土教を引き込んで包含する意図を有していると考えられる。別法(念仏行)を否定して普法を当根仏法として宣揚し、それによって浄土教を解釈すれば、浄土教は三階教に包括され教法としての独立性を失うのである。

このような対論者の説示から、懷感当時の三階教団内に三階教を以て浄土教を内包・接收し、三階教を宣揚しようとする動きがあったと推測でき、それこそが懷感の時代に両教の衝突が起きた時代的原因であると考える。懷感のいた千福寺と三階教の中心寺院であった化度寺はほど近く、互いの動向は常に耳にしていたであろうし、懷感当時は三階教が長安において大きく発展を遂げた時期であり、また浄土教が善導や懷憚を通して朝廷と接近した時期でもある。そのような状況下で浄土教の衰勢と三階教の繁栄を志向し、三階教団内においてこのような説示が主張がなされても何ら不思議ではない。

またこのような三階教団の動きは懷感の師である善導の説示を引き金として発生した可能性がある。善導は衆生を「存在悪」、即ち衆生は存在そのものにおいて罪悪であり凡夫であると解釈しており、その解釈を提示する際に用いる「常没衆生」(浄全二、九上等)や「衆生曠劫已來、及以今生身口意業、於一切凡聖身上、具造十惡五逆四重謗法闍提破戒破見等罪」(浄全二、五九上)等の表現が三階教文献の影響下にあることが指摘されている。確かにこれらの表現は本邦『三階仏法』の十七異名や『対根起行法』の二十六種の悪等と符合する。つまり衆生を「存在悪」とし、無始以來すでに重悪業を具えているという善導の説示は表現上ないし定義上において三階教の衆生説と近似しているのである。このような表面的近似性に目をつけた三階教者が、衆生が存在的に悪であるならば普法を行すべきであり、そうならば浄土教は三階教に従属する教法と成り下がるという主張を展開した可能性は十分に考え得る。もちろんこれについての確実な論証は不可能であり、推測の域を出ない。但し三階教団からの批判という事態の収束と浄土教の独立性の保持と宣揚こそが、善導の次世代に位置する懷感が背負った時代的課題であることは確実である。

おわりに

以上、三階教と懐感教学とにおける「悪時・悪処・悪人」に関する解釈とそれらの教義構築における位置付けを確認し、その上で当根仏法釈をめぐる論争の原因として次の二点を指摘した。

- ・教義的原因……両教における「超克すべき悪の相違」（両教の本質的相違）
- ・時代的原因……三階教団内における浄土教を接收し三階教を宣揚しようとする動き（善導の説示が引き金である可能性）

今回は『群疑論』における三階教者との論争内において、その論争の根本である当根仏法釈について言及し原因を探った。今後、三階教との論争に関しては、第六科の細部の検討、第六科以外の問答も三階教者との論争である可能性等の探求等が必要であり、また他の問答においても懐感が背負った時代的課題を見出し、そのなかにおいて懐感自身の教学や師である善導との関係性・思想的交渉について考察していくことが重要となる。

○一次資料

『大正新脩大藏経』（大正と略号する）

『浄土志示全書』（浄全と略号する）

西本照真『三階教の研究』資料編（『西本翻刻』と略号する）

矢吹慶輝『三階教之研究』資料編（『矢吹翻刻』と略号する）

○二次資料（参考文献）

石川琢道『曇鸞浄土教形成論——その思想的背景——』（法蔵館、二〇〇九）

- 金子寛哉「三階教と『群疑論』」（『印仏研』四九二、二〇〇一）
 金子寛哉「『群疑論』に於ける三階教」（『浄土学仏教学論叢』第二卷、二〇〇四）
 工藤量導『迦才「浄土論」と中国浄土教——凡夫化土往生説の思想形成——』（法蔵館、二〇一三）
 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房、二〇〇六）
 柴田泰山『善導教学の研究 第二卷』（山喜房、二〇一四）
 杉山裕俊「『安楽集』の研究」（平成二六年度大正大学学位請求論文）
 西本照真「中国浄土教と三階教における末法思想の位置」（『宗教研究』二九〇、一九九二）
 西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八）
 広川堯俊「敦煌出土七階仏名経——三階教と浄土教との交渉——」（『宗教研究』二五一、一九八二）
 道端良秀『中国浄土教史の研究』（法蔵館、一九八〇）
 宮井里佳「善導浄土教の成立について試論——『往生礼讚』をめぐる——」（『北朝隋唐・中国仏教思想史』所収、法蔵館、二〇〇〇）
 村上真瑞『釋浄土群疑論の研究』（建中寺出版、二〇〇八）
 矢田了章「善導浄土教における罪惡について」（『龍谷大学論集』三九九、一九七二）
 矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、一九二七）
 山本佛骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九）

註

- (1)道綽と三階教との直接的接点は確認できないが、道綽と信行は同じ慧瓚に関係性を持ち、活動地域も太行山脈周辺より長安と比較的近しく、末法という時代認識を全面に打ち出した彼の教学が二〇歳程年長である信行の影響下

にあつたことは想像に難くない(山本仏骨「一九五九」等参照)。また善導は諸著作に信行の著作との接点が認められ、特に『往生礼讃』の構成や『観経疏』の衆生の悪に関する表現において明らかに三階教の影響下にいたことが確認されている(脚注三二参照)。

- (2) 普法とはあらゆる教法に価値判断を与えず普く実践することであり、その対概念として教法に価値判断を加え特定の教法を實踐する別法がある(西本照真「一九九八」一三九頁等参照)。普法の具体的な実践行は普敬(他者を全面的に肯定し一切三宝を普く敬う行法)と認悪(自己の悪を全面的に認め一切悪を懺悔する行法)である。また三階教にとつて別法は墮地獄因となる惡的實踐行為とされ、断すべき惡に数えられる(西本照真「一九九八」三〇五〜三〇六頁参照)。

- (3) 西本照真「一九九八」の他にも『群疑論』第六科を扱った研究として矢吹慶輝「一九二七」・金子寛哉「二〇〇一」・金子寛哉「二〇〇四」・村上真瑞「二〇〇八」等がある。但し矢吹氏の研究は論争全体の概観したもの、村上氏の研究は和訳を主としたものため省略する。金子氏の両研究は論争内容にまで深く言及していないが、この論争について「懐感自体と三階教者との関わり」という視点を以て考察する必要性を提示する。本稿の問題意識は氏の指摘によるところが大きい。

- (4) ここにおける悪処とは衆生が存在する境涯としての場所の悪性のことをいう。例えば娑婆世界のことなど。

- (5) 西本照真「一九九八」二三九〜四〇六頁参照

- (6) 本国に保管されている『三階仏法』のこと。敦煌文献『三階仏法』と内容が異なり、聖語藏本・興聖寺藏本・法隆寺藏本・七寺藏本の現存が確認されている(西本照真「一九九八」一八三〜一九〇参照)

- (7) 西本照真「一九九八」二六一〜二八八頁参照

- (8) 西本照真「一九九八」三〇四〜三〇七頁参照

- (9) 西本照真「一九九八」三三三〜三七五頁参照

- (10) ここは懷感の対論者の「禪師」であるため、このように捕訳した。
- (11) ここは第三階人の性質にかかる議論であるため、このように捕訳した。
- (12) 敦煌文献『三階仏法』では「五種不救」として第三階衆生は五種（一切仏・一切経・一切菩薩・一切衆生・一切断悪修善）により救われない存在とされる（西本照真「一九九八」三五〇～三五四頁参照）
- (13) 『矢吹翻刻』三八九頁、西本照真「一九九八」二九八～二九九頁参照
- (14) この解釈は三階教の根本教理のため、懷感と同時代（七世紀）の文献（『三階仏法広釈』等）にも解釈の変化は認められない。
- (15) 懷感は三聚衆生について、
- ・ 正定聚……不退転位（第六信以上）の者、
 - ・ 不定聚……退転位（第五信以下）かつ不造五逆の者、
 - ・ 邪定聚……五逆罪を犯した者
- と定義し、ほとんどの衆生が不定聚であり、五逆罪を犯し邪定聚となっても滅罪により不定聚に復帰できるとする。拙論「懷感『釈浄土群疑論』における凡夫の定義について」（『佛教論叢』六二号、二〇一八）参照
- (16) 三報・四報の一つ。この世における行為により、来世において受ける果報。順生受業とも
- (17) 懷感が衆生の「存在悪」を否定する理由はおそらく彼の修学状況にある。懷感は八識説を採用し、「損力益能章」「旧業更生章」「善悪互滅章」の連続する三つの問答において善悪業が善悪種子として阿頼耶識に薰習することを説示する。また「逆謗除取章」や「五逆不定章」（浄全八、七一上）にて三時業や業の定不定を以て五逆罪業を議論し、「四業損不損章」（浄全六、七二下～七二上）や「三業損不損章」（浄全八、七二上）にて往生西方業が諸論所説の四業や三業の何れに当たるのかを議論する。つまり彼の浄土教解釈の根底には業に関する造詣、また業の種子識的理解が存在するのである。故に彼は衆生を「存在悪」と理解せず、三階教者に対し衆生の性質は衆生自

らの行為によつてのみ決定すると主張したのであろう

- (18) この「止住百歳章」は『無量寿経』が末法にふさわしい教法であるかを問答したものであり、このように補訳するのが妥当であると考ええる。

(19) 文脈上、このように補訳する。

(20) 懐感の実践論については拙論『釈浄土群疑論』における実践論(『浄土学』五六、二〇一九)参照

- (21) この「扇ぐ」という表現は凡夫を「信外軽毛」と呼称するのに対応する比喩表現であり、軽い毛が風に吹かれて飛び舞うように、衆生の心も退縁により散乱し煩惱を起こすことを意味する。

- (22) 曇鸞は『往生論註』(浄全一)において娑婆を「五濁之世」(二一九上)や「此三界蓋是生死凡夫流転闇宅」(二二三上)と表現し、「衆生縮此三界顛倒不浄。欲置衆生於不虛僞處・於不輪轉處・於不無窮處・得畢竟安樂大清浄處。是故起此清浄莊嚴功德也」(二二三中)や「又如人身份不浄故、種種妙好色香美味入身、皆為不浄。安樂浄土諸往生者無不浄色、無不浄心、畢竟皆得清浄平等無為法身以安樂國土清浄性成就故」(二二四上)等と述べ、「顛倒」「不浄」等の人の性質は存在する場所によつて決定するとしている。つまり「悪処」ゆえに衆生の性質が「悪人」(行為悪)となるのであり、曇鸞は衆生の悪(行為悪)を引き起こす「悪処」からの脱出と「善処」(西方浄土)への往生を提唱する。

- (23) 道綽は『安樂集』(浄全一)のなかで「在此娑婆世界、雖有苦樂二報、恒以樂少苦多。重則三塗痛燒、輕則人天刀兵疾病。相續連注、遠劫已來無有斷時(中略)是故名唯苦唯惡」(七〇六上)や「由住斯火界違順境多多有退沒難出故」(七〇八中)等と述べ、「悪処」を「悪人」(行為悪)の要因として扱い、そこからの脱出を主張する。
- (24) 迦叶は『浄土論』(浄全一)のなかで「我今此身危脆如泡。念念不停。復居在火宅不安隱處。寧得安然」(六六五上)や「常在此穢土多苦惱處我今此身難得易失」(六六五中)等と述べ、「悪処」を「悪人」(行為悪)の要因としている。
- (25) 西本照真「一九九八」は三階教の実践行を論じる末尾において、

自己の悪を認め、他者を善として敬うという実践は決して楽な道ではありえない。三階教はその実践を最下
得苦得悪仏法とも読んでいくごとくである。けれども、その道を進まない限り第三階の衆生が出世間に至るこ
とはできないのである（三三七頁）

と評する。つまり三階教では第三階衆生が悟りに到るには困難な道を進む必要があると考えており、浄土教のよ
うに悟りへの近道や行法の簡易性などという概念は一切念頭にない。

(26)道綽は『安樂集』（浄全一）のなかで「計今時衆生、即当佛去世後第四五百年。正是懺悔修福、應稱佛名號時者（中略）寔由衆生去聖遙遠機解浮淺暗鈍故也」（六七四上）や「何者為二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難證。一由去大聖遙遠、二由理深解微。是故大集月藏經云、我末法時中億億衆生起行修道、未有一人得者。当今末法、現是五濁惡世。唯有淨土一門可通入路」（六九三上）等と述べ、「惡時」であるがゆえに衆生の実践能力が欠如していると解釈し、簡易的な行法（念仏行）を修するべきと主張する。西本照真「一九九一」は浄土教における末法思想の位置付けについては、「浄土教においては、救済の構造の大まかな枠組み自体は、末法思想が中国に普及する以前にすでに曇鸞によつて整えられていた。道綽においては、末法という時代的枠組みの中に念仏という行が位置付けられ、易行にもとづく救済に歴史的必然性を持たせたという点で、曇鸞からの思想的発展が看取できる（中略）末法思想はあくまで論理的補強の地位にとどまつており、末法思想がなければ浄土教自体が成立しないというわけではない」（六二二頁）と評する。

(27)望月信亨『浄土教の起源及発達』（山喜房、一九七二）序文参照

(28)往生西方を求める者のほとんどが西方浄土に往く道中にある懈慢国に執着してしまい、西方浄土に往くことはできないとする説

(29)懐感はこの直前に「專修西方浄土業者、四修靡墜三業无雜、廢餘一切諸願諸行唯願唯行西方一行」と『往生礼讚』の趣意文を提示する。そのため懐感がここで言うところの專修・雜修は「念仏一行の実践・諸行もまじえての実

「実践」という意味ではなく、「西方往生を目的とした行のみの実践・西方往生を目的とした行以外もまじえての実践」という意味となる。

(30) 西本照真「一九九八」一三四頁参照

(31) 柴田泰山「二〇〇六」二九四〜三〇八頁及び柴田泰山「二〇一四」七三〜九八頁参照

(32) 柴田泰山「二〇一四」七三〜九八頁参照

またこの他に善導に見受けられる三階教文献の影響として、

・『往生礼讃』の『七階仏名経』からの影響（矢吹慶輝「二九七」・広川義俊「二九八」・宮井里佳「二〇〇〇」等）

・『観経疏』「別解別行悪見人」等の文言における三階教の影響（道端良秀「二九八〇」）

等が指摘されており、さらに柴田泰山「二〇一四」が、

・『往生礼讃』「広懺悔」における『受八戒法』からの影響

・『観経疏』「定善義」の日想観における『対根起行法』『制法』所説の「七一」からの影響

・『観経疏』「序文義」の八戒の記述における『受八戒法』からの影響

等を新たに指摘している。

(33) 定義上ないし表現上の類似は見られるが、善導はあくまで阿弥陀一仏信仰および往生浄土のみを主張して教理体系を構築しており、その類似性は善導が自説と適合する表現を三階教文献から適宜選び取ったに過ぎない（柴田

泰山「二〇一四」四六〜四九頁参照）

(34) 三階教でいうところの第三階衆生のこと