懐感浄土教の研究

——善導浄土教と比較して——

榎屋達也

序論

懐感は中国浄土教の大成者である善導の直弟子と言われる。[1] 近年の研究者が懐感の主著『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』と略す）に対して取っている研究態度の一つは、善導との比較の上で、善導浄土教を法相唯識の立場から説明したものと捉える見方である。また逆に、法相唯識との比較の上で、唯識思想における浄土教の解説書として捉える研究者も多い。前者の立場は、岸覚勇氏・村地哲明氏・山本仏骨氏・千葉考史氏等である。後者の立場は、島津現淳氏・向井亮氏等である。どちらの研究態度にも共通して見られるのは、懐感の浄土教思想に対して、非常に消極的な見方をしている点である。

師資の異同については、古くは大玄の『釈浄土群疑論玄譚』[2]に「十五同十三異」が挙げられている。その中において注意すべきことは、師資は共に阿弥陀仏の浄土を「報土」と判定し、特に懐感は唯報の義において「他受用」とし、如来の本願を成ずる故に、凡夫もその中に生ずることが出来るとしたのは、正しく善導の説を継承するものであるが、凡夫の生ずる浄土を「自心所変の有漏の土」とし、これを「欲色二界の摂」としたのは法相唯識をもって判定したものであって、善導の説に背反するものであるとした点である。この点に関しては、未だ議論すべき余地があると思われる。

近年の研究では、岸覚勇氏は『続善導教学の研究』において、善導と懐感との教義を二十二項目にわたって比較し、その中のわずか、仏身仏土論・別時意会通・阿弥陀仏の本願力の強調、という三項目のみが同じで、他の十九項目は全て異なっているとし、懐感は善導浄土教を法相唯識の立場から説明しているのであって、これは曇鸞が龍樹の空観によって、浄土教を解明したのと同じことであると結論している。[3]

このような立場は、法然の主著『選択本願念仏集』の後述において、

> 問曰、若依三三昧発得一者、懐感禅師亦是三昧発得之人也。何不レ用レ之。答曰、善導是師也、懐感是弟子也。故依レ師不レ依三弟子一

也。況師資之釈、其相違甚多。故不レ用レ之。

（『真聖全』一・九九〇頁、下線は筆者）

として、善導と懐感とは師と弟子の関係であるが、その解釈には相違が非常に多く存在することを指摘し、どちらも三昧発得された祖師ではあるが、師の善導に依って、弟子の懐感には依らない、と述べられるところに大きく影響されている。

ところが、もし懐感に関する研究がこの文中の「師資の釈、その相違甚だ多し」という法然の所説に基づくものであるならば、それは非常に表面的な見方に過ぎないのではないか。何故かというと、懐感は『群疑論』において問答を展開する場合に、必ず相手の立場からの説明を優先的に展開して、自分の意見は後で展開するという論述方法を取っているからである。したがって、法相との対論では法相の立場、三階教との対論では三階教の立場を先に説明しているので、懐感の本意を今まで誤解してきた傾向が強い④。

以上、懐感の『群疑論』を研究する目的としては、このような従来の懐感に対する見方を見直し、懐感は単なる解義の立場から説いたのではなく、善導の著述において十分に証明し尽くせなかった論理的な側面を釈明し、善導の本意を理論的に相手に理解させるために、正しく浄土教に対して群がる疑問を釈明し論破するものであるという立場から再評価するところにある。

第一章　懐感の伝記と時代背景

懐感の伝記についてはあまり明確ではない。唐代中期に作成された最初期「往生人伝」の『往生西方浄土瑞応伝』（以下、『瑞応伝』と略す）に記載されている伝記が最初であり、次いで『宋高僧伝』に収録されている伝記が編纂されたものと考えられる。

まず唐代の貞元年中成立の『瑞応伝』によると、

感法師、居二長安千福寺一。博通二経典一、不レ信二念仏一。問二善導和尚一曰、念仏之事如何門。答曰、君能専念仏、当二自有レ証。又問、頗見レ仏否。師曰、仏語何可レ疑哉。遂三七日入二道場一未レ有二其応一。自恨二罪深一故絶レ食畢レ命。師止而不レ許。三年専レ志、遂得レ見二仏金色玉毫一、証得二三昧一、乃自造二往生決疑論七巻一。臨終仏迎。合掌西来、或向レ西卒。（『大正蔵』五一・一〇六頁上）

と記されるように、長安の千福寺に住していたこと、善導に師事して念仏三昧を証得したこと、『群疑論』七巻を撰述したこと等が明確に述べられている。

次に、呉越の僧賛寧撰述の『宋高僧伝』巻六によると、

釈懐感、不レ知二何許人一也。秉二持強悍一精苦従レ師。義不レ入レ神未二以為一レ得。四方同好就二霧市一焉。唯不レ信二念仏少時遥生二安養一。疑氷未レ泮遂謁二善導一用決二猶予一。導曰、子伝レ教度レ人、為二信後講一為二渺茫無一レ詣。感曰、諸仏誠言、不レ信不レ講。導曰、若如二所見一令二念仏往生一、豈是魔説耶。子若信レ之至心念仏、当レ

有二証験一。乃入二道場一三七日不レ覩二霊瑞一。感自恨二罪障深一、欲二絶レ食畢レ命。導不レ許。遂令二精虔二年念仏一。後忽感二霊瑞一、見二金色玉毫一、便証二念仏三昧一。悲二恨宿垢業重妄構二衆愆一懺悔発露。乃述二決疑論七巻一。即群疑論是也。臨レ終果有二化仏一来迎。合掌面レ西而往矣。

（同右五〇・七三八頁下）

と記されるように、前述の『瑞応伝』とほとんど同じ内容であり、若干説明が詳細になっているに過ぎない。記述の内容から考えても、前者は後者に比べて簡略な内容であり、後者は前者の記事に何か他の資料をもって潤飾したのではないかと考えられる。[5] この外、志盤『仏祖統紀』[6]や袾宏『往生集』[7]にも記述はあるが、どちらも『瑞応伝』や『宋高僧伝』の記述内容を踏襲したものであって、特別新しい記事は見られない。

このように現存する懐感に関する伝記は不明な点があまりにも多く、懐感の出生地、年齢、没年等については明らかではない。ただし、孟銑[8]の『釈浄土群疑論序』（以下、『群疑論序』と略す）の解読を通じて、懐感の人物像や没年代の推定は可能である。

撰次未レ修、門成乃化、遺編累復。有二懐惲法師一、惲与二感師一並為二導公神足一。四禅俱寂、十勝斉高。契悟之深、詎止同遊二七浄一。縁習之重、寧唯共趣二一乗一。間歳易レ掩、長年先逝。三門徒然、七衆同悲。惲以、昌言之書、既成二之於旧友一。釈疑之論、敢行二之故人一。

（『浄土宗全書』六・一頁下―二頁上）

右の文中の「導公」とは善導のことを指しており、善導の神足としての懐感と懐惲[9]とが同時期に生存していたこと、懐感は懐惲の先輩であって、しかも懐惲より先に逝去したこと、懐感の遷化後、同門の懐惲が『群疑論』七巻を補完したこと等が知られる。

又、塚本善隆氏によって明らかにされているように、『金石萃編』巻八六所載「大唐実際寺故寺主懐惲奉勅贈隆闡大法師碑銘」の記事から、懐惲は唐の高宗総章元年（六六八）二十九歳で剃髪出家し、後に善導に十余年師事し、その没年は大足元年（七〇一）十月二十二日、六十二歳であったことが分かっている。[10]

更に『大周刊定衆経目録』[11]に「校経目僧」として「懐感」の名が出ている。この目録は天冊万歳元年（六九五）十月二十六日、仏授記寺大徳僧の明佺等によって編纂されたもので、その目録の第一五巻の末に明佺等と並んで「懐感」の名が見られる。もしこれが『群疑論』の著者と同一人物であるとすれば、懐感は少なくとも六九五年までは確かに生存していたことになる。

ここで前出の孟銑『群疑論序』の記述と照合すると、懐惲の没年は大足元年（七〇一）であるから、七〇一年までに『群疑論』が完成していたと考えられる。したがって、懐感の生存が認められる天冊万歳元年（六九五）より、懐惲の没年である七〇一年までの七年間に製作されたことは間違いない。それと同時に、懐感の没年に関しても『群疑論』の製作年代の予測と重なるのである。[12]

以下、当論文では『群疑論』の成立背景について、前出の『大周刊定衆経目録』の記述、唐代初期の阿弥陀仏信仰を取り巻く環境等

を挙げて論述していくが、ここでは紙数の都合上割愛する。

第二章　阿弥陀仏の浄土理解について

第一節　仏身仏土論

従来、懐感の仏土論は「唯識説によるもので善導の説とは異なる」とされてきた。表面的に見れば確かにそうかもしれない。しかしその根底においては、両者の目指す所は同一点にあったのではないかと思われる。[13]

まず懐感は『群疑論』巻一の冒頭で、総じて仏の身土について、

仏有二三身一、土有二三土一。三身者、一法性身、二受用身、三変化身。土有二三種一者、一法性土、二受用土、三変化土。法性身居二法性土一、受用身居二受用土一、変化身居二変化土一。

（『大正蔵』四七・三〇頁下）

と述べて、法性身・受用身・変化身と、法性土・受用土・変化土との三身三土論（実質的には四身四土論）を展開している。この中、法性身・法性土については、

法性身土、倶以二真如清浄法界一、以為二体性一。（中略）雖レ知二身土並一真如一、夫如者不二不異。而言二法性身居二法性土一者、此以二覚照性義一名レ身、法真理体名レ土。是施設安立諦門説。

（同右四七・三〇頁下―三一頁上、下線・囲み線は筆者）

と述べて、法性の身土は真如清浄法界がその本質であるとし、その身土はいずれも一真如であるとするが、それでは全く一つであって、身と土との区別がつかない。そこで「施設安立諦門」を設け、仮に設定した手立てとしての名言をもって区別して、覚照という仏の本質の意味から身といい、法の真理の体を土というとしている。この「施設安立諦門」という用語は『瑜伽師地論』[14]等の唯識の論疏に見られる。又、法性の身土を区別する説き方は『成唯識論』[15]等に見られ、特に「覚照の性なる義を以て身と名づけ、法の真理の体を土と名づく」とあるのは、慈恩大師の『大乗法苑義林章』[16]に説かれるもので、懐感は唯識の教説を用いて法性の身土を説明していることが明白である。

次に受用身・受用土については、

二受用身土者、此有二二種一。一自受用身土、二他受用身土。自受用身土、以下菩薩行二八万四千波羅蜜行一、修習円満恒沙果徳、自利利他四智周円浄五蘊等上、為二自受用身体一。即以二智上所現微細周遍広大清浄四塵、唯仏与レ仏乃能知見、白受用身所依止処一、為二自受用土体一。他受用身土者、為二初地已上諸大菩薩一、用二平等性智一、撃二発鏡智利他功徳一、随二其所応一現二一分細相一、為二他受用身土体性一。

（同右四七・三一頁上、囲み線は筆者）

と述べて、受用の身土を自受用と他受用との二種に分けている。まず自受用身とは、菩薩が八万四千の波羅蜜行を修めて得た完全なる恒沙の果徳、そして自利、利他、四智等があまねく遍満している浄の五蘊によって成り立ち、また他受用身とは、初地以上の諸の大菩薩の為に平等性智を用いて、大円鏡智の利他の功徳を撃発して、そ

の所応に随って一々の細かな相を具体的に現ずるものであるとしている。

ここにおいて注目すべき点は、自受用身、自受用土、他受用身、他受用土、共に唯識で盛んに用いられる「四智」によって理解されていること、そして、懐感はここにおいて全く経証を引用していないが、その背景となるべき典拠が『成唯識論』、『仏地経論』、『大乗法苑義林章』、『成唯識論述記』等の中に認められることである。紙数の都合上、上記の論疏を一々列挙することは出来ないので、以下に簡単な対照表を載せておく。

／	自受用身	他受用身
義林章	大円鏡智（自利）	平等性智（利他）
仏地経論	四智周円	
懐感の見解	四智周円（自利・利他）	平等性智（利他）

懐感はこれらの説を踏まえながらも、独自の理解によって、自受用身の中にも利他性を認め、四智全てを配当することによって、他受用身における利他性と平等性智とに近づけて解釈し、自受用身と他受用身との両者の区別をつけ難くしているようである。

では何故、懐感はこのように自受用身を他受用身に近づけて理解されたのだろうか。その理由として、村上真瑞氏は「懐感は、師匠である善導の仏身仏土論を軸として、法相家に対してその正当性を証明しようとしたからこそ、法相的理解、法相的術語を通して仏身仏土論を論じてきたのである。しかし、善導浄土教において一番重要な、報身報土論においては法相的理解に対してどうしても譲れない一面が現れてきた訳である。その矛盾を解消せんがために、前述のような独自の理解をしたのであろう」[17]と推測されている。

そこで今一度、善導の立場を窺ってみると、『観経疏』「玄義分」には「斯乃過・現諸仏弁二立三身一」[18]と説かれ、また同じく「法性真如海、報化等諸仏」[19]と説かれることから、善導の仏身論は、法性身・報身・化身の三身論であることが明白である。この三身の中、阿弥陀仏の身土については、

問曰、弥陀浄国為当是報是化也。答曰、是報非レ化。云何得レ知。如二大乗同性経説一、西方安楽阿弥陀仏是報仏報土。又無量寿経云、法蔵比丘在二世饒王仏所一行二菩薩道一時、発二四十八願一一一願言、若我得レ仏十方衆生称二我名号一願レ生二我国一下至二十念一若不レ生者不レ取二正覚一、今既成仏。即是酬因之身也。（中略）凡言レ報者因行不レ虚、定招二来果一以レ果応レ因故名為レ報。

（『真聖全』一・四五七頁）

と説かれるように、『大乗同性経』、『無量寿経』等を引用して、阿弥陀仏の身土は、法蔵菩薩の因位の行がすでに成就していることから、因が酬われている身であるとして、報身報土であると示され、更に「報」とは因位の行が必ず来果を招き、その果が因に応じているから「報」すなわち「むくい」であると示されている。

以上の説明によると、善導は三身三土の中でも、阿弥陀仏の身土

という意味において、特に報身報土を重要視し、そこに酬因感果の身土という位置づけをしている。その意味においては、法相系の受用身の考え方とは大いに異なる。その反面、阿弥陀仏は無漏の仏果を証しているから自受用身と考えられ、その利他のはたらきから見れば、他受用身であるとも考えられる。したがって、阿弥陀仏を法相系の説のように、自受用身と他受用身とに区別することは矛盾となる。そこで懐感は、その矛盾を合理的に解決する方法として、自受用身と他受用身との定義をよく似たものとし、双方に利他性を含ませることによって、善導の説との矛盾を最小限に食い止め、同時に法相系の学者に対する説得力をも持たせようとする、双方の効果を狙ったものと考えられる。

最後に変化身・変化土については、

> 変化身土者、為二於地前菩薩及二乗凡夫一、以二成所作智一、撃二発鏡智利他功徳一、随二其所応一現二一分麁相一、為二変化身土体性一。
>
> （『大正蔵』四七・三一頁上）

と述べて、変化の身土とは、初地以前の菩薩、二乗、凡夫の為に成所作智を用いて、大円鏡智の利他の功徳を撃発して、その所応に随って一分の粗雑なる相を現じたものであるとしている。この説明の典拠は、やはり前述の場合と同じように『成唯識論』、『大乗法苑義林章』、『成唯識論述記』等の中に認められる。

以上のように、懐感は法相系の四身四土説を展開した上で、次いで阿弥陀仏の西方極楽浄土はどれに当てはまるのかと問い、次のようなニ釈を示している。

㈠他受用土説。『観経』には「仏身の高さ六十万億那由他恒河沙由旬[20]」と説き、『阿弥陀経』には「その中に多く一生補処あり[21]」と説き、また同じく「衆苦あることなく、ただ諸楽のみを受く[22]」と説かれることによって「他受用土」と解釈する。

㈡変化土説。仏身の高さが「六十万億那由他恒河沙由旬」であるから、他受用土であるとしなければならないという経証が別にある訳ではなく、特に『観経』には凡夫の往生が説かれることから「変化土」と解釈する。

㈢通二土説。地前は「変化土」を見、地上は「他受用土」を見るとして、同一の場所を見るのであるが、各々その心に随って所見が異なるので「二土に通ずる」と解釈する。

このように、懐感は上記の三釈を提示した後に「前第一釈、若是他受用土者、云何地前凡夫生、若変化土者、云何地上聖人生[23]」と問い、第一釈のように浄土を他受用土と規定した場合、どうして初地以前の凡夫が生じるのか、また第二釈のように変化土と規定した場合、どうして初地以上の聖人が生じるのかと述べている。

そこでまず、他受用土に地前の凡夫が生じるという点について、どのように説明しているかを見ていく。詳しく言葉を費やして述べているが、基本的には釈の冒頭の一節に尽きるのではないかと思われる。

> 釈曰、計彼地前菩薩声聞凡夫、未レ証二遍満真如一、未レ断二人法二

執。識心麁劣、所変浄土、不レ可レ同二於地上諸大菩薩微細智心所変微妙受用浄土一。然以二阿弥陀仏殊勝本願増上縁力一、令下彼地前諸小行菩薩等、識心雖レ劣、依二託如来本願勝力一、還能同二彼地上菩薩所変浄土一、微妙広大清浄荘厳亦得レ見。故名レ生二他受用土一。仏地論等説下、初地已上生二他受用土一、地前菩薩生中変化土上。此拠二自力一、分下判地前地上居二一土一別上。不下拠二他力別願勝縁一而説上。（同右四七・三一頁中、下線は筆者）

これによると、地前の凡夫は真如を証しておらず、人・法二執を断じていないので、地上の菩薩と等しい他受用土に生じることは出来ないが、このような識心の劣った凡夫であっても、阿弥陀仏の本願力によれば、地上の菩薩と等しい他受用土に生じることが出来るとしている。そして『仏地経論』[24]等において、如実義として提示された解釈、すなわち地上は他受用土に生じ、地前は変化土に生じるというのは、自力によって分別したものであり、阿弥陀仏の本願の勝れた増上縁によって説いたものではないとしている。

ここで注目すべきことは、阿弥陀仏の本願力を強調している点である。すなわち、阿弥陀仏の本願力に託すれば、凡夫であっても他受用土に生じることが出来ると述べている。したがって懐感の他受用土説は、阿弥陀仏の本願力という論理を超えた力（はたらき）によって展開された論理なのである。

上来、地前の凡夫は他受用土に生じるとする懐感の解釈について見てきた。そこで次に、変化土に地上の菩薩が生じるという点に対する懐感の解釈を窺ってみる。この点に関しては、問答の最後においてわずか数行程に付け加えられているに過ぎない。

言二変化土地上菩薩生一者、此有下現二一身一理通中報化上。随レ宜見者、凡聖各別何妨。下不レ得レ生二上受用土一、以二下不レ能レ見二勝妙之土一。又業劣弱不レ得二往生一。上能見レ下、為レ欲レ接二引地前凡夫一、生二変化土一、有二何妨廃一。又地上菩薩生二変化土一者、皆是化身、亦無レ有レ過。（同右四七・三二頁上、下線は筆者）

この釈によると、地上の菩薩が変化土に生じるということは、元々地上の菩薩は報化二土に通じて身を現ずることが出来るのであるが、機根の低い凡夫にとって、受用土に生じることは難しく、その業もまた劣弱であるから、往生することさえ出来ない。したがって、そのような下根の凡夫を接引せんがために、地上の菩薩は化身として変化土に生じるのである。このような見方は、法相的な立場から凡夫の浄土を考えたものであり、凡夫に対する阿弥陀仏の本願力のはたらきについては、変化土の説明において一切触れられず、凡夫の機根が劣っているということのみを述べている。したがって、阿弥陀仏の仏身仏土を論ずるという主旨からすると、この変化土の説明は論点から離れたものと言わざるを得ない。

第二節　似無漏浄土説

前節において考察してきたように、懐感は阿弥陀仏の浄土を他受用土と規定し、本願他力による凡夫の浄土往生を肯定していた。そ

こで次に、極楽世界に凡夫が生じることを許すならば、その極楽世界は有漏の土なのか、又は無漏の土なのかと問い、次のような解答を与えている。すなわち、

釈曰、如来所変土仏心無漏、土還無漏、凡夫之心未レ得二無漏一、依二彼如来無漏土上一、自心変現作二有漏土一而生二其中一。若約二如来本土一而説、則亦得レ名レ生二無漏土一。若約二自心所変之土一而受用者、亦得二説言一生二有漏土一。雖二有漏一以下託二如来無漏之土一而変現上故、極似二仏無漏一亦無二衆悪過患一。

（『大正蔵』四七・三二頁上―中、下線は筆者）

といい、如来の心は無漏であるから、その所変の土もまた無漏であるが、凡夫の心は有漏であるから、如来の無漏の土に依って、凡夫は自心を変現して有漏の土を作り、その中に生じるのである。したがって、如来の本土に約して言えば、無漏の土に生じるということになるが、凡夫の自心所変の土に約して言えば、有漏の土に生じるということになる。ただし、有漏であると言っても、如来の無漏の土に託して変現するのであるから、それは極めて仏の無漏に似ていて、衆悪や過患はないとしている。

ここで注目されるのは、浄土の有漏無漏に関して、極めて唯識的な術語や表現が用いられている点である。すなわち、「自心変現」「自心所変」「極似仏無漏」の表現である。この中の「変現」「所変」「似」の術語に注目する時、極めて類似した表現が玄奘訳『摂大乗論』の中に見出される。すなわち、

最極自在浄識為レ相者、謂仏浄土最極自在清浄心識以為二体相一。唯有レ識故、非二離レ識外別有二宝等一。即浄心識如レ是変現似二衆宝等一。此句顕二示果円満一。

（同右三一・四四六頁上）

と説かれるように、仏の浄土は最極自在清浄心識の変現であって、あらゆる浄土の衆宝はただ識によって似て変現したものであるとして、正しく唯識の論理によって成立していることが知られる。したがって『群疑論』と玄奘訳『摂大乗論』とは、その浄土の説明において、極めて類似した術語や表現を用いており、懐感によって説かれる浄土観は、玄奘訳『摂大乗論』の十八円満中、果円満の内容的影響を受けて、玄奘の法相唯識を基盤として組み上げられた論理体系であると思われる。[25]

このような懐感の所説は、善導が浄土の本質を「無漏為体」[26]、「無為涅槃界」[27]とされたことと矛盾している。すなわち、善導が弥陀の浄土について「純一無漏土」としたのに対して、懐感はその「純一無漏土」の中に「凡夫の有漏土」を認めたということである。したがって、この両者の説を表面的に理解する限りでは、明らかに異なったものと言わざるを得ない。

そこで今一度、善導の立場を窺ってみると、その基本的な性格としては「無漏為体」、「無為涅槃界」、「是報非化」であることは言うまでもない。ただし、善導の著述全体を通して「浄土」に関する所説を見ていく時、以下のような表現に注目される。

㈠帯二惑疑一生華未レ発、合掌籠々喩レ処レ胎。内受二法楽一無二微苦一。

（『真聖全』一・五〇五頁）

㈡若造還摂得レ生。雖レ得レ生レ彼華合経ニ於多劫一。此等罪人在ニ華内一時、有ニ三種障一。（同右一・五五五頁）

㈢残殃未レ尽華中合、十二劫後始華開。華内坐時無ニ微苦一。（同右一・七二四頁）

右の文はいずれも、仏智に対して疑惑を持った者の「華胎往生」を示したものである。その他にも『法事讃』巻下等において、「華開」もしくは「胞胎」のことが散見される。これらの諸文によって知られるように、善導の著述においても「化土」の思想が垣間見られる。

このことから考えられるのは、善導が阿弥陀仏の浄土に対して「是報非化」又は「無漏報土」と主張されたのは、やはり「酬因感果」された阿弥陀仏の立場から言われたのではないかと思われる。すなわち、善導の「無漏土」とは、阿弥陀仏の仏格の上から言われたのであって、そこに存在する「華胎」等の往生人までも含めて言われたのではないということである。

このような見方で懐感の浄土観を振り返ってみると、懐感の説の根拠が善導の浄土観の中にすでに含まれていたことになる。すなわち、善導の説く「無漏土」とは、懐感の説く「仏心所変の無漏土」であり、また「華胎」や「胞胎」というのは、懐感のように唯識的な表現をすれば「似無漏の浄土」、つまり「凡夫の殻に閉じこもって見る浄土」ということになる。したがって、両者は結局のところ、同一のものを異なった側面から述べているに過ぎないのではないかと思われる。[28]

第三節　三界摂不摂論

阿弥陀仏の浄土の所在を三界の中に在りとするか、それとも三界を超出した所に在りとするかという、浄土の三界摂不の論議は、中国仏教において早くから取り上げられた問題である。特に『群疑論』の所説に関しては、古くは道忠の『釈浄土群疑論探要記』（以下、『探要記』と略す）、宣明の『釈浄土群疑論口義』（以下、『口義』と略す）等の末書類に引用されている。

近年の研究においては、望月信亨氏は「之を要するに西方浄土は、仏の所変に就いていへば無漏他受用の浄土であり、凡夫自心の所変に就いていへば有漏の土で、即ち欲色二界の摂とせなければならぬ」[29]として、浄土の三界摂の説を取られている。又、神子上恵龍氏も「此の如く二釈ある中、初釈を以て正としてゐる」[30]として、浄土の三界摂説を正しいとされている。更に、岸覚勇氏は「懐感には三界摂と不摂の二義あり」[31]とのみ述べて、その取捨については一切論じていない。

このような諸説の中において、金子氏は「懐感が唯識の立場で浄土を説かれたものとする先入観念を持って群疑論が読まれる為、不摂の義に浄土門の道理のある事を認め乍らも、懐感の真意が不摂の義にありとする事が出来なかったようである」[32]として、宣明の『口

義』を引用し、道忠の『探要記』において解釈されるような界摂の義は、慈恩の『大乗法苑義林章』仏土章に準じたもので、これは「但為㆓引㆘彼学㆓相宗㆒人㆖令㆑入㆒往生浄土門内㆓」説かれた随他意に過ぎないとし、懐感自身の随自意の実義は、阿弥陀仏の本願不思議の力に準じて考えれば、凡夫の往生する浄土も三界不摂でなければならない、と主張されている。

この浄土の三界摂不の問題は『群疑論』巻一において、凡夫所変の土が有漏であるならば、欲界、色界、無色界の三界の中において、どの世界に含まれるのかと問い、懐感は次のような二釈によって答えている。

一有漏浄土是欲色界摂、以㆓有漏心不㆑離㆓三界㆒故、三界即有漏、有漏即三界、既言㆓有漏㆒即三界摂。若未㆑離㆓欲界欲㆒、以㆓欲界生得善或方便善㆒、読㆓誦大乗方等経典㆒、修㆓三福行又十六観等㆒、以㆓此善根㆒生㆓於浄土㆒、此心所変即欲界摂。若已離㆑欲得㆓色界心㆒、修㆓十六観㆒生㆓於浄土㆒、即色界摂、故彼浄土通㆓欲色二界㆒。無色界衆生、無㆓実色身可㆑生㆓浄土㆒、以㆓浄土是衆宝荘厳㆒故、実非㆓無色界摂㆒。（『大正蔵』四七・三二頁中、下線は筆者）

第一の釈では、有漏の心が三界を離れないという理由によって、有漏の浄土は欲界・色界の摂であるとしている。すなわち、未だに欲界の欲を離れず、欲界の生得の善、又は方便の善をもって、大乗方等経典を読誦し、三福の行、又は十六観等を修して浄土に生じても、欲界の心所変の浄土は欲界の摂であり、もし欲を離れて色界の心を得て、十六観を修して浄土に生じても、色界の心所変の浄土は色界の摂である。ただし、無色界の衆生は浄土に生ずべき実の色身がないため、無色界の摂ではないとしている。

以上のように、凡夫の有漏心の所変である浄土は、欲界と色界の二界の摂であるとする説に対して、次いで懐感はその説に真っ向から対立する説を挙げている。

二釈、雖㆓是有漏所変浄土㆒、不㆑得㆓名為㆒是三界摂㆒。問、既是有漏識心所変、有漏之心即三界摂、無㆑有㆓有漏心而出㆒三界摂㆒心既三界摂所現浄土寧非㆓三界㆒耶。答、雖㆑知㆓有漏体性不㆑出㆒三界㆒、然以㆓別義㆒但得㆑名㆓有漏㆒不㆑得㆑名㆓三界㆒、故三界名局有漏名寛、亦如㆘凡夫得㆑生㆓西方㆒非㆗五趣摂㆖。（同右四七・三二頁中、下線は筆者）

第二の釈では、有漏の心所変の浄土であっても三界の摂ではないとしている。そうすると、先の「有漏の心所変の浄土は三界の摂である」とする説と矛盾する。これに対しては別の見方によって、有漏であっても三界の摂ではないと説明している。すなわち、三界の語義は狭く、有漏の語義は広いのであって、それは「凡夫が西方浄土に生ずることは、少なくとも五趣の摂とはならない」ようなものであると述べている。

ここで問題となるのは、この二釈のどちらが懐感の真意を示したものなのか、ということである。従来の研究においても、その所説は全く一定していない。ただし、浄土の三界不摂を証明する二、三

の問答の途中において、次の不可解な文章が見受けられる。

於二前二解一初釈為レ正。異熟識体是実有情、生レ彼衆生諸菩薩等、未レ滅二異熟一、何得レ説レ彼非二実天人一。（同右四七・二三二頁中）

この文そのものは、これまで述べてきた浄土を三界の摂とする主張を「異熟識の実体」という見地から支持している。したがって、道忠は『探要記』巻三において、

於二前二解一初解為レ正者、於二三界摂不摂義中一初摂為レ正。所以者何異熟識是界趣生体、生レ彼衆生及諸菩薩未レ滅二異熟一、何得三説為レ非二実人天一。是約二能居一以顕二所居一。正若実人天趣依必可二三界一故。（『浄土宗全書』六・一七九頁下、下線は筆者）

と説かれるように、初解を正と為すとは、三界摂不の三界摂の説を正しいとするという意味である。何故かというと、異熟識は三界、趣生の体であるが、浄土に生ずる衆生や菩薩であっても、異熟識を未だに滅していないから、異熟識の存在する人、天の居住する浄土は三界の摂であるとしている。このような道忠の理解は近年の研究にまで影響を与え、懐感の立場は三界摂にあると考えられてきた。

ただし、宣明の『口義』巻二によると、

然今評二取前義一、即叙二古説一。論主将レ断二取後義一。故仮設二問答一。所二以得一知如レ上、有二問答言一、自下安二問釈字一。此即示二自解一歟[33]。

と説かれるように、先の不可解な文章において、懐感が前の釈を正しいとしたのは、あくまでも古説を取り上げたのであって、本来は後の釈が正しいとしている。したがって、この一連の問答は仮に設けられたものとして、懐感の本意ではないと述べている。

このような見方とは別の視点において、村上氏は「従来のように前文の答えと接続して読むのではなく、実は後ろにある問いの文章と接続して読むのである[34]」として、この不可解な文章は問いを起こす前に、問うべき相手の意見を述べたものであって、懐感の本意を示したものではないと主張されている。以下、村上氏の説を十分に検討した結果、大いに卓見であるとの結論に至ったが、紙数の都合上割愛する。

ただし、三界摂不論に対する懐感の最終的な結論として、次の文章に注目したい。

斯亦乗二阿弥陀仏不可思議弘誓願力一、令二其業力感レ報極長一、非三是凡夫所二測度一。経文顕然、不レ可レ不レ信、大乗道理意趣難レ知、諸仏境界非二凡所一レ測。但知仰信、専誠修学、不レ可下一一依二諸法相一、楷二定是非一、論中是二三界非上二三界一也。（『大正蔵』四七・二三二頁下、下線は筆者）

この文によると、阿弥陀仏の不可思議の弘誓願力、大乗の道理や意趣、諸仏の境界などは、凡夫の思慮分別の及ぶところではないとして、懐感は今まで積み上げてきた論理を全てこの一文によって放棄している。したがって、先の二釈はあくまで対外的な建前であって、本来は浄土や諸仏の境界など凡夫の議論すべきものではなく、懐感は浄土の三界摂不の議論自体を否定していたことが知られる。

第三章　浄土往生と中有思想について

元来、仏教は輪廻からの解脱を最終の目的とする宗教である。輪廻の存在を認めていることから考えて、中有の思想は、輪廻転生を繰り返している衆生が、次の生を受けるにはどのように五蘊が伝えられていくかを説明する重要な思想である。迷界の六道輪廻においても、中有の存在は輪廻の継続を解決する大切な問題である。

中有とは、梵語（antarā-bhava）の漢訳で、中陰、中蘊とも訳し、真諦・玄奘ともに用いている。[35] 有とは有情、衆生のことであり、生死の迷いの世界に流転（転生）する過程の在り方を四種（四有）に分け、前世の死の瞬間（死有）から次の世に生を受ける時（生有）までの間の中間の時期における生存状態を表す。また『モニエル梵英辞典』によると、中有は「死と再生との間の中間的存在としての魂」[36]と和訳される。

中有状態の期間については、今日では四十九日が一般的となっているが、七日、四十九日、三年、無限定等いくつもの説がある。これらの説は『倶舎論』巻九に挙げる異説、すなわち、㈠一定期間がない、㈡七日を限度とし生ずる縁のない時は死生を繰り返す、㈢死生を繰り返しても七七日の四十九日を限度として結生する、㈣長くなくして結生する、との四説に基づくものと考えられる。[37]

ただし、中有を説く『倶舎論』は、部派仏教の中で最も優勢であった説一切有部の教理を説く『阿毘達磨発智論』と、その註釈書である『大毘婆沙論』の内容を巧みにまとめ説明したものであって、説一切有部の立場に立った書である。その部派仏教の中でも説一切有部と対立し、その思想を批判する立場を取った大衆部・一説部・説出世部・鶏胤部・化地部等は、いずれも中有の存在を認めない立場を取っている。[38]

中国仏教においては、鳩摩羅什によって翻訳された『成実論』が仏教教理の代表的な綱要書として盛んに研究された。同論巻三の「有中陰品」と「無中陰品」の二品において、中陰の有無に関する論拠を一々提示し、最後に自説を付加して中陰の存在を否定している。ところが、真諦や玄奘によって『倶舎論』が翻訳されると、中国仏教界においてこの論書に対する研究が盛んになった。そして『倶舎論』や『大毘婆沙論』において説かれる中有の思想に、中国在来の宗教である道教の他界思想が加わったことで、中有の観念が別の展開を見せることになった。すなわち、中国の撰述とされる『灌頂経』[39]、『地蔵菩薩本願経』[40]、『梵網経』[41]に中陰のことが出てくるが、そこには「命終後、七七日に斉会して追善修福すれば、新亡の人は苦を免れ、往生することが出来る」と説かれており、中有の観念は「新亡追善」の意味を含むものに変容していったのである。[42]

本来であれば、玄奘以降の典籍中に見られる「中有」の所説について一々検討すべきではあるが、今は紙数の都合上、取り上げられない。したがって、懐感に最も近接した智儼の『孔目章』を取り上げたい。

智儼の『孔目章』巻四「寿命品内明往生義」の「往生験生法」に十門を挙げる中の第八門において、

験中陰身。亦得往生。若親児女。随在一時。知彼父母所有行相。不依前件所験相者。応為別作三七日法。称名行道懺悔滅罪。至心徹到。験得父母中陰往生。

（『大正蔵』四五・五七七頁中、下線は筆者）

と説かれるように、智儼は「中陰」の存在を認めており、三七日間の称名行道懺悔によって滅罪し、至心徹到すれば、その功徳によって「中陰」の境涯にある父母は往生することが出来るとしている。

このように、当時すでに懐感以外にも浄土往生に「中有」を認める考え方のあったことが知られる。したがって、懐感が浄土往生に「中有」の存在を認めたことは、当時にあっては決して特異な説ではなかったということになる。ただし、懐感の所説においては、道教の影響とされる「追善供養」的な思想は見られないため、これらの所説の影響を直接受けているとは思われない。

上来、中国における中有思想を概観してきたが、それらは三界六道、輪廻の迷界における「中有」の議論であった。浄土往生における「中有」に関しては、曇鸞・道綽・善導の著述において全く論じられていない。そのような中で、懐感は『群疑論』において初めてこの問題を取り上げ、中有の思想を浄土往生において捉え、迷界を超越した部分にまで踏み込んで論じている。このことは、一体どのような思想的背景に基づくものなのか、懐感はどうしてこの問題を取り上げたのかを考察していく。

第一の問答では、三界中の汚れた国土において生を受けたものは、色や形を持った物質的な存在であり、全て死の瞬間から次の生を受けるまでの間の暫定的な身体（中有）を受ける。しかしこの娑婆世界で死を迎え、浄土へ往生するものにも「中有」があるのか否かと問い、懐感は次のような二つの説を示している。

釈曰、此有二一釈。一言無レ有二中有一。以二此命終坐二蓮華中一、故知則是生陰摂也。以下入二蓮華之中一似中同処上胎也。今釈此義未二必則然一。

（同右四七・四〇頁下、下線は筆者）

第一の釈は「中有」なしとする説で、この世で命終して直ちに蓮華の中に坐ることが出来るのは、まさに母胎に宿り、五蘊を成立せしめる「生有」に等しいと解釈する。ところが、懐感はすぐさま「今釋此義未必則然」として第一の説を否定している。これは懐感の論述によく見られる方法で、自分の主張を述べる前に否定すべき問題を取り上げ、その矛盾を指摘することによって自分の主張の正当性を証明するやり方である。したがって、第一の説は懐感の主張ではないことを理解しなければならない。

且如二穢土受生之法一、必須下至二彼生処一方受中生陰上。如二欲界死生二於色界一、須下従レ欲死受二色中有之身一、至二彼色界一方受中生陰上、無レ有下於二欲界一受中色界生有身上。今生二浄土一義亦如レ此、不レ可下於二穢土一死則於二穢土一受中浄土生有身上也。要須下至二彼浄土之中宝池之上一方成中生有身上也。又無色界無レ色、可レ無二中陰伝識受生一

浄土有レ色処所既別。如何不レ許下有二於中陰伝識一至レ彼受中生陰上耶。

（同右四七・四〇頁下―四一頁上、下線は筆者）

第二の釈は先の第一の釈を否定し、三界中の受生の法に準じて考えても、それは成り立たないとする。三界中の受生の法とは、三界中の欲界で亡くなり色界に受生しようとする場合、欲界において直ちに色界の「生有」を受けることは出来ないので、欲界で亡くなった後、一度色界の「中有」の身を受け、その後に色界に至って色界の「生有」を受けるとするものである。これに準じて考えると、今の浄土へ往生する場合も、穢土の中において直ちに浄土の「生有」を受けることは出来ないので、その間に浄土の「中有」の身を受けなければならない。そして、その後に浄土の宝池の上に至って浄土の「生有」を受けるべきである。又、三界の中でも「無色界」には「色」がないので「中有」の伝識受生も出来ないが、浄土には「色」があるので当然「中有」の伝識も考えられる。したがって、浄土に至ってから浄土の「生有」を受けることは（理論上）可能であるとしている。

以下、懐感はこのあと四つの問答を繰り返すが、それらは全て「中有」ありとする立場での問答であって、その意味では文末の問題と言える。したがって、ここでは割愛し要点のみを述べることとする。

㈠中有の思想的背景

第三の問答では『倶舎論』の文を引用し、その文中の「鮮白比丘尼」の語が『倶舎論』の「鮮白苾芻尼」と類似すること、第四の問答中の「人鬼傍生」の語が『倶舎論』のものと共通すること、問答の順序が『倶舎論』と一致すること等から、懐感の中有説は『倶舎論』の所説に基づいていると思われる。[43]

㈡中有の存在を主張した理由

第二の問答の末尾に「雖無経文然取有義為勝、不爾去身説是何耶」とあるように、その有無を論ずれば有の義を勝れるとしながらも、それには経証もなく絶対的に固執する訳ではないが、もし「中有」を認めなかったならば、現実に往生していく人々のことをどのように説明し得るのか、との一言に尽きるのではないか。

それ以外の理由としては、すでに『倶舎論』等は真諦も翻訳しており、摂論宗でも「中有」について研究されていたことは理解されるが、最も『群疑論』に大きな影響を与えているのは、懐感と同じ年代において、玄奘によって『倶舎論』や『瑜伽師地論』等の倶舎唯識関係の論書が翻訳され、法相宗が確立されたことにある。特に法相宗の慈恩大師は、浄土教に対して様々な疑問を投げかけており、浄土往生と「中有」の問題も、法相唯識から浄土教に対して投げかけられた疑問であったと考えられる。[44]

結　論

従来の研究では、法然の「師資の釈、その相違甚だ多し」という所説、及び『群疑論』における唯識的要素の多さによって、懐感の

浄土観は善導浄土教の流れを汲むものではなく、むしろ法相唯識の流れを汲むものであると考えられてきた。しかし当論文において、㈠仏身仏土論、㈡似無漏浄土説、㈢三界摂不摂論の三点によって十分な検討を行なった結果、懐感の浄土観は唯識的な語句を用いて説かれているものの、その本来的な立場は正しく善導の浄土観を継承したものであったと結論付けられた。

中有思想に関しては、これまで浄土教において言及されなかった、浄土往生の「中有」について言及した懐感の思想的背景とその理由について考察した。そこで明らかになったことは、懐感の「中有」説は『倶舎論』の所説に基づいたものであって、浄土往生にも間違いなく「中有」は存在するということであった。又、このように「中有」の存在を主張した理由としては、当時の法相宗から浄土教に対して投げかけられた疑問であったのではないかと結論付けた。ただし、今回は具体的な資料を挙げて証明することが出来なかったので、法相関係の典籍中に浄土往生と「中有」に関する記述があるのか否かについて、今後の研究課題としておきたい。

註

① 村地哲明氏は「善導と懐感との師弟説についての疑問」(『真宗研究』三四輯・一六八頁)において、善導『観経疏』と懐感『群疑論』との論説を比較研究して、懐感は善導の弟子ではなく、年齢的には懐感は後輩であるが、共に唐代の長安の浄土教界において、ライバル的な存在であったと結論している。

② 『釈浄土群疑論玄譚』一巻。撰者大玄。享保一九年(一七三四)撰述。大正大学に写本現存。

③ 岸覚勇『続善導教学の研究』一七八―二一六頁参照。

④ 村上真瑞『釈浄土群疑論の研究』八頁。

⑤ 村上真瑞氏は、古い成立の『瑞応伝』が『宋高僧伝』撰述の資料として用いられ、その他に新しい資料はないように思われる(村上真瑞『釈浄土群疑論の研究』一四頁)と述べており、上記の伝記以外に他の資料を参照したのかどうかは定かではない。

⑥ 『大正蔵』四九・二七六頁下

⑦ 同右五一・一三二頁下

⑧ 『群疑論』の序文を書いた人物であるが、その伝記については不明である。金子寛哉氏は「孟銑伝」について(『印度学仏教学研究』二〇巻一号・二七二頁)において、孟銑に関する伝記史料について詳細な検討を行い、懐感と同世代の人物と見てほぼ間違いないと結論している。

⑨ 『群疑論』七巻を補完した懐惲については、今日もその石碑が「大唐実際寺故寺主懐惲奉勅贈隆闡大法師碑銘」(『金石萃編』巻八六)として西安にある陝西省博物館＝西安碑林の中に残されている。碑文の内容については、牧田諦亮『浄土仏教の思想』(五)善導』を参照されたい。

⑩ 塚本善隆「金石文に見えたる善導と道綽」(『仏教学』二巻七号)四―七頁参照。

⑪ 『大正蔵』五五・四七五頁中

⑫ 懐感の没年に関しては、金子氏が聖暦二年(六九九)入寂説、村上氏が久視元年(七〇〇)入寂説を主張されているが、筆者は暫定的に後者の七〇〇年入寂説を採用している。

⑬ 服部英淳「禅浄融合思想における浄土の解明」(『仏教大学研究紀要』五〇号)八七頁参照。

⑭ 『瑜伽師地論』巻八三には「施設者、謂由語及欲。次第編列名句文身。安立者、謂次第編列已略為他説」(『大正蔵』三〇・七六三頁中)

とある。

⑮『成唯識論』巻一〇には「自性身依法性土。雖此身土体無差別、而属仏法相性異故。此仏身土倶非色摂。雖不可説形量小大、然随事相其量無辺。譬如虚空遍一切処」（『大正蔵』三一・五八頁中）とある。

⑯『大乗法苑義林章』巻七には「自性身土即真如理。雖此身土体無差別、而属仏法。相・性異故、以義相為身、以体性為土。以覚相為身、以法性為土。体具恒沙真理功徳。此仏身・土倶非色摂、非心心所。但依一如差別義説」（『大正蔵』四五・三七〇頁中）とある。

⑰村上真瑞「『釈浄土群疑論』における仏身仏土論」（『仏教論叢』二九号）八一頁。

⑱『真聖全』一・四五八頁

⑲同右一・四四一頁

⑳同右一・五六頁

㉑同右一・六九頁

㉒同右一・六七頁

㉓『大正蔵』四七・三一頁中

㉔同右二六・二九三頁上

㉕村上真瑞「『釈浄土群疑論』における浄土と三界」（『浄土宗教学院研究所研究所報』五号）一九頁参照。

㉖『観経疏』には「明浄之義即無漏為体也」（『真聖全』一・五〇五頁）や「言金剛者即是無漏之体也」（同右一・五一一頁）等とある。

㉗『観経疏』には「無為之境不可軽爾即階」（『真聖全』一・四八五頁）とあり、『法事讃』巻下には「極楽無為涅槃界」（同右一・五九七頁）等とある。

㉘金子寛哉「懐感の教学から見た善導大師の報土観」（『仏教論叢』一四号）八一―八五頁参照。

㉙望月信亨『中国浄土教理史』二三三頁。

㉚神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』三四九頁。

㉛岸覚勇『続善導教学の研究』一八八頁。

㉜金子寛哉「懐感禅師に於ける浄土の三界摂不摂論」（『仏教論叢』一三号）六四頁。

㉝『釈浄土群疑論口義』三七丁左（下線は筆者）、大正・大谷大学に写本現存。

㉞村上真瑞「懐感の立場に対する誤解の解明」（『仏教論叢』三二号）八頁。

㉟「中有」と「中陰」の用語については、川村昭光「中有の研究（その一）」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三号・二〇四頁）において整理されている。川村氏の説によると、旧訳では「中陰」や「中蘊」の語が用いられ、新訳（玄奘訳）では「中有」に統一されたとしている。

㊱『モニエル梵英辞典』四四頁。

㊲『倶舎論』巻九には「大徳説言、此無定限。生縁未合中有恒存。由彼命根非別業引、与所趣人等衆同分一故。（中略）尊者世友言、此極多七日。若生縁未合便数死数生。有余師言、極七七日。毘婆沙説、此住少時。以中有中楽求生有故、非久住速往結生」（『大正蔵』二九・四六頁中）とある。

㊳仏音（ブッダゴーサ、五世紀頃）の『論事註』において、東山住部と正量部の邪執として「中有」を論難していることから、南方上座部もまた「中有」の存在を認めない立場にあったと思われる。

㊴『灌頂経』巻一一には「若人臨終末終之日、当為焼香然灯続明。於塔寺中表刹之上、懸命過幡、転読尊経竟三七日。所以然者命終之人、在中陰中身如小児。罪福未定応為修福。願亡者神使生十方無量刹土。承此功徳必得往生」（『大正蔵』二一・五二九頁下）とある。

㊵『地蔵菩薩本願経』巻下には「若能更為身死之後七七日内広造衆善、能使是諸衆生永離悪趣、得生人天受勝妙楽、現在眷属利益無量」（『大正蔵』一三・七八四頁上）とある。

㊶『梵網経』巻下には「父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日、及三七日乃至七七日、亦応読誦講説大乗経律。斉会求福行来治生」（『大正蔵』二

四・一〇〇八頁中）とある。

㊷ 香川孝雄「中陰と浄土宗」（『仏教論叢』二二号）六六頁参照。

㊸ 金子寛哉「『群疑論』の思想背景」（塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』所収）五五八頁参照。

㊹ 村上真瑞「『釈浄土群疑論』に説かれる中有思想の研究」（香川孝雄先生古稀記念論集『仏教学浄土学研究』所収）五八六頁参照。