龍谷大学アジア仏教文化研究センター　ワーキングペーパー
No.18-01（2019 年 3 月 31 日）
研究論文

『教行信証』報化二土の引文とその背景
――懈慢界説の歴史的帰趨――

高田文英
（龍谷大学文学部准教授）

目次

はじめに
１．『菩薩処胎経』の原意
２．懐感・源信の解釈
３．親鸞「化身土文類」の解釈
結び

【キーワード】
菩薩処胎経　釈浄土群疑論　往生要集　辺地　化土

はじめに

懈慢界は諸経典のなかでも、竺仏念訳『菩薩処胎経』巻三、八種身品第八のみに登場する世界である。その世界は、阿弥陀仏の極楽国土の途中にあり、極楽への願生者を誘い込む快楽に満ちた世界として描かれている。そして人々は、皆この懈慢界に染著してしまうため、そこからさらに前進して極楽国土へと生ずることのできる者は億千万に一人しかいないと説かれる。

この『菩薩処胎経』の懈慢界の説は、浄土教の文献のなか、基の『阿弥陀経疏』に引用が見えるのを嚆矢として、智首『阿弥陀経随縁義鈔』*1、懐感『釈浄土群疑論』、宗暁『楽邦文類』、源信『往生要集』、永観『往生拾因』、源隆国『安養集』、撰者失名『安養抄』、珍海『菩提心集』『決定往生集』『安養知足相対抄』、法然『無量寿経釈』『往生要集詮要』「三心料簡および御法語」などに言及があり、そして『教行信証』をはじめとした親鸞の諸種の著述に取り上げられている。

中でも懐感『釈浄土群疑論』の懈慢界説の取り上げ方や解釈は後世に大きな影響を与えている。すなわち懐感は「もし『菩薩処胎経』に説くごとく億千万に一人しか極楽には往生できないのなら我々凡夫には不可能ではないか」という問いを設け、これを善導『往生礼讃』の専雑二修の行業論ならびに報土・化土の仏土論によって会通するのである。

この『釈浄土群疑論』の文は源信の『往生要集』大文第一〇問答料簡の第二往生階位に引用され、さらに親鸞はその『往生要集』の文（いわゆる報化二土の文）を『教行信証』「化身土文類」要門釈に次のように引いている。

首楞厳院『要集』引二感禅師釈一云、

「問。『菩薩処胎経』第二説、西方去二此閻浮提一十二億那由他、有二懈慢界一。乃至発レ意衆生欲レ生二阿弥陀仏国一者、皆深著二懈慢国土一、不レ能三前進生二阿弥陀仏国一。億千万衆、時有二一人一、能生二阿弥陀仏国一。云云。以二此『経』一准難、可レ得レ生。答。『群疑論』引二善導和尚前文一而釈二此難一、又自助成云、此『経』下文言、何以故皆由二懈慢一執心不二牢固一。是知、雑修之者為二執心不牢之人一。故生二懈慢国一也。若不二雑修一、専行二此業一、此即執心牢固、定生二極楽国一。乃至又報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少。故経別説、実不二相違一也。」已上略抄

（浄土真宗聖典全書二、一八六～一八七頁、括弧内および傍線は筆者の加筆）

この『往生要集』の引文は、真宗学において「報化二土（報化弁立）」という源信の釈功があらわされた文であり、親鸞はこの文を専修の者は他力の信心（執心牢固）ゆえに真実報土に生じ、雑修の者は自力の信心（執心不牢固）ゆえに方便化土たる懈慢界に生ずるという信疑の得失を教える文として引いていることは周知の通りである。

しかしながら、懈慢界に関するこの文には教理史的な展開があり、どのような過程を経て右のような親鸞の解釈へ至るのかは丁寧に読み解いていく必要がある。それによってこそ親鸞の解釈の特徴も明らかとなるはずである。また『教行信証』引文としての親鸞自身の解釈そのものに関しても、従来の先行研究の読み方には問題を感ずるところがある。それも教理史的な展開を整理し『教行信証』それ自体の文脈に沿って理解することでよりすっきりと読み通すことができるようになると思われる。

以上のような問題意識のもと、本稿では「一、『菩薩処胎経』の原意」「二、懐感・源信の解釈」「三、親鸞「化身土文類」の解釈」の順で検討し、これにより浄土教における懈慢界説の教理史的展開の大略を述べることとしたい*2。

一、『菩薩処胎経』の原意

『菩薩処胎経』は姚秦の竺仏念によって四一二～四一三年に訳出された漢訳経典のみが伝わっている。正式には『菩薩従兜術天降神母胎説広普経』といい七巻三八章からなる。釈尊の入滅を描く経典で、母摩耶夫人の胎内でなした説法を阿難が聞いていないことを哀れみ、その説法を再現する部分が大半を占めている*3。懈慢界が説かれるのは、巻三、八種身品第八である。

この『菩薩処胎経』について近年、エルサ・レジッティモ氏が次のような見解を提示されており注目される。

『処胎経』の著者の第一の目的は、釈迦牟尼への信仰を強化し、他の有名な如来たちからその威光を取り戻すことにあった。

このため、著者は意図的にその世界観に合致しない諸経の物語と主題を利用し、変容させたといえる。*4

すなわち『菩薩処胎経』は釈尊への信仰を鼓舞する経典であり、その経典制作の意図に合致するように他経典の素材が改変して用いられているという指摘である。レジッティモ氏はそのことを『法華経』「見宝塔品」・『維摩経』「香積仏品」との関係の上に明らかにされている。

そしてこの指摘は、本経の懈慢界の説意を考える上にも重要である。結論から言えば本経の懈慢界の説は、『大阿弥陀経』『平等覚経』という初期無量寿経の「辺地」の説に素材を得たもので、そこに弥陀信仰よりも釈迦信仰を勧める経典製作者の意図による改変が加えられたものと推考される。

それではまず『菩薩処胎経』巻三、八種身品に説かれる阿弥陀仏の浄土や辺地に関する全文を挙げて、以下順を追って検討していこう。

①或有菩薩摩訶薩。従初発意乃至成仏。執心一向無若干想無瞋無怒。願楽欲生無量寿仏国。一切衆生其生彼者。四部衆比丘比丘尼優婆塞優婆夷。皆同一金色。

②西方去此閻浮提十二億那由他。有懈慢界。国土快楽作倡伎楽。衣被服飾香花荘厳七宝転関床。挙目東視宝床随転。北視西視南視亦如是転。

③前後発意衆生。欲生阿弥陀仏国。皆染著懈慢国土。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。

④何以故。皆由懈慢執心不牢固。斯等衆生自不殺生。亦教他不殺。有此福報生無量寿国。

（大正一二、一〇二八頁上、番号・改行は筆者）

（1）懈慢界説の原素材

『菩薩処胎経』の懈慢界と初期無量寿経の辺地は、珍海など後世の浄土教者もその異同を問題としているように内容的に共通性が高い。『菩薩処胎経』の懈慢界説が何らかのもとになる説から創出されているとすれば、それは初期無量寿経の辺地説にあると考えるのが最も妥当であろう。とくに特徴的なのが懈慢界と辺地の位置に関する論述とそこに生ずる理由に関する論述である。

懈慢界と辺地の位置について、『菩薩処胎経』には前掲のごとく「皆染著懈慢国土。不能前進生阿弥陀仏国」とあり、懈慢界は阿弥陀仏の在所へ進む途中でとどまってしまう享楽的な場所として描かれるが、これは『大阿弥陀経』中輩段に、

其人寿命終尽。即往二生阿弥陀仏国一。不レ能レ得前至二阿弥陀仏所一。便道見阿弥陀仏国界辺自然七宝城中。心便大歓喜。便止其城中。

（大正一二、三一〇頁中、傍線筆者）

とあるのとよく似ている。同じ箇所でも、例えば後期無量寿経である魏訳『無量寿経』の該当箇所では、

汝等宜各精進求二心所願一。無レ得下疑惑中悔自為二過咎一。生二彼辺地七宝宮殿一。五百歳中受中諸厄上也。

（大正一二、三六〇頁下、傍線筆者）

とあるのみで『大阿弥陀経』の「不レ能レ得前至二阿弥陀仏所一」や「心便大歓喜。便止其城中」にあたる文はない。

なお『大阿弥陀経』前掲の文に「即往二生阿弥陀仏国一」とあるように辺地は極楽世界の内部世界として描かれていると言えるが『菩薩処胎経』の懈慢界は「不能前進生阿弥陀仏国」とあるから極楽世界とは別世界として描かれていると見られる。この相違については後述するように、経典作者の意図的な改変によるものと推考する。

次に懈慢界と辺地に生ずる理由について、『菩薩処胎経』には前掲のごとく「何以故。皆由懈慢執心不牢固。斯等衆生自不殺生。亦教他不殺。有此福報生無量寿国」とあり、みな懈慢（懈怠散漫の意か）にして執心が不牢固であるからという。これは『大阿弥陀経』中輩段に、

若其人然後復中悔。心中狐疑。不レ信下分檀布施作二諸善一後世得中其福上。不レ信レ有二弥陀仏国一。不レ信レ有三往二生其国一。雖レ爾者。其人続レ念不レ絶。暫信暫不レ信。意志猶予無レ所レ専。拠下続二其善願一為上レ本故得二往生一。

（大正一二、三一〇頁上）

とあるのと類似している。いずれも心の状態がふらふらと定まらない状態である*5。

なお魏訳『無量寿経』に「疑惑中悔自為二過咎一」（前掲の文）とあるのは右の『大阿弥陀経』の文を簡略化して承けたものであるが「暫信暫不レ信。意志猶予無レ所レ専」のような表現は削られている。また、魏訳『無量寿経』では五悪段直前にある辺地の説よりもむしろその後の胎化段に力点があるが、この胎化段の胎生往生と『菩薩処胎経』の懈慢界の説示には辺地の説ほどの強い類似性は見出せない。

（2）懈慢界が説かれる八種身品

続いて懈慢界が説かれる『菩薩処胎経』巻三、八種身品第八の内容について。先に紹介したエルサ・レジッティモ氏の「『処胎経』の著者の第一の目的は、釈迦牟尼への信仰を強化し、他の有名な如来たちからその威光を取り戻すことにあった」という指摘は、この八種身品引いては懈慢界の説にも該当することを確認しよう。

八種身品は大別して三つの段落に分けられる。冒頭の段落（大正一二、一〇二七頁下七行目～一〇二八頁上三行目）は次のように説かれる。まず釈尊により、仏の正覚は見地・薄地・浄地・如来地・辟支仏地・不退転地・道場地・説法地の八地より生ずることが説かれる。とくに見地の位は自らの心を伏し諸魔を伏して三昧に入る位で、自在な変化三昧を示現する位であるという。

これに続いて弊魔波旬が出現し、怒りや害心を起こして釈尊を悩ませようとするが、釈尊は三昧力をもって動揺せず、かえって諸魔を降伏し諸魔の悪声を流布せしめる。この釈尊の行いは衆生教化のためであり、俗法と道法といずれが真実かを衆生に教えるためであった。また諸魔自体も、執心が軟弱で丈夫の意なき者を仏道に向かわせるための釈尊自らの所作であることが明かされる。こうして冒頭に説いた変化三昧の自在な利他のはたらきは、まさに釈尊の上に実現していることが示されるのである。

第二段落（大正一二、一〇二八頁上三行目～一〇二九頁下一四行目）では、他方世界の仏土へ往生する菩薩のありさまが示される。順番に、東方阿閦仏の国土、北方光影仏の国土、西方無量寿仏の極楽国土、南方踊躍仏の国土、東北花英仏の果熟国土、西北宝瑠璃仏の国土、西南一往仏の無想国土、東南信解仏の瑠璃国土。そしてこの中の西方無量寿仏の極楽国土を明かす箇所に前掲の懈慢界の説が登場する。これら他方世界の仏土へ往生する菩薩たちに決して肯定的な評価がされていないことは、次の第三段落によって明らかとなる。

第三段落（大正一二、一〇二九頁下一四行目～一〇三〇頁上一八行目）では、釈尊と眼浄という天子との問答である。このうち冒頭には空の思想が説かれるが、続いて第一段落に同じく釈尊の利他行の優れていることが説かれる。以下の文がそれである。

仏告二眼浄菩薩一。吾従二無数阿僧祇劫一積二行福業一。普念二一切沈溺衆生一。悲念哀苦欲レ令二度脱一。所以者何。吾今処二胎所一欲レ滅者。都已滅盡。果願成レ報今日已獲。彼土衆生。不レ以二成仏不成仏一以レ此為レ累。所以者何。彼土衆生建意勇猛。

不レ処二有胎一不レ処二無胎一不レ処二化生一。功徳成就非レ覚非二不覚一。何者是覚。云何非覚。一切衆生愚癡者。我悉覚レ之是覚。一切学人断二結使一者。是非覚。爾時世尊。即説レ偈言

覚仏出二世間一　遠放二大光明一
苦集滅結使　独立無二敢近一
正使二地振動一　三界猶若レ塵
執心入二定意一　衆相各不レ異
如来至二真念一　除レ想不レ入レ定
還入二衆生中一　因造更造レ縁
精進勇慧智　化二導愚癡人一
導二引衆生類一　可レ度二不レ度者一

（大正一二、一〇三〇頁上）

前半の散文では釈尊と他方世界へ往生した者（彼土衆生）とが対比的に示される。釈尊は一切の迷いの衆生を度脱せしめんと念じて、あえて母胎に生をうけて仏果を成じた。一方、他方世界へ往生した者は成仏・不成仏を問題とせず、こうしたことを煩しいこと（累）と考えている。彼らは有胎にも無胎にも化生にも処することなく、功徳を成就しても一切衆生の愚痴を覚すこと（覚）も一切学人の結使を断ずること（不覚）もなさないという。

続いて偈頌では独覚（覚仏）と釈尊が対比されている。独覚は世間を超出して煩悩に敢えて近づこうとせず、三界は塵のごとしと達観している。心を専一にして（執心）禅定（定意）に入り差別の相を見ようとしない。一方、釈尊（如来）は定に入ることなく衆生の中に入り、あえて因縁を造って愚痴人を化導し度するのであると説かれる。

このように八種身品全体の文脈からすれば、この章に説かれる他方世界へ往生していく菩薩たちには、肯定的な評価が与えられているとは言い難い。例えば第二段落冒頭の阿閦仏への往生の一段に「不レ因二湿生・卵生・化生・胎生一教二化衆生一」（大正一二、一〇二八頁上）とあるのは、一見すると胎・卵・湿・化の四生に因らないことは解脱をあらわす肯定的表現のようである

が、最後まで読めば、その実はあえて三界中の母胎に生じた釈尊と対比をなす表現であることが判明する。すなわち他方世界へ往生していく菩薩たちは、釈尊の利他的なありさまに比すれば、独覚とも大差のない利己的な存在でしかないと主張されているのである。

（3）懈慢界説に込められた経典作者の意図

上記のように『菩薩処胎経』の懈慢界に関して、一つにはこの説の元になっているのは初期無量寿経の辺地であると考えられること、二つにはレジッティモ氏が指摘する「釈迦牟尼への信仰を強化し、他の有名な如来たちからその威光を取り戻す」という『菩薩処胎経』の作者の目的は、懈慢界が説かれる八種身品にも色濃く見られることを確認した。その上で改めて懈慢界の説を読むとき、そこには初期無量寿経の辺地の説と比べて、いくつかの点に経典作者の意図の反映と思しき表現を見出すことができる。

一つには、『菩薩処胎経』八種身品に説かれる極楽世界や辺地に関する説示では、阿弥陀仏の国土へは億千万に一人しか往生できないと、極楽往生の困難性が過度に強調されている点である。後の浄土教では、こうした本経の説示は計らいなく仏力に乗托することの重要性を教えるものと解釈されるが、これまでの考察からすれば極楽往生の困難性の強調は単に往生の非現実性を言おうとする表現と考えられる。なお前掲①～④のうち本来中心であるべき極楽に関する説示は①のみと極めて簡略で、懈慢界の説示のほうが②～④と詳細であることも、やはり極楽往生を勧める意図がないことの表れと言えよう。

二つには、初期無量寿経の辺地（後期無量寿経も同様）が極楽の内部であるのに対し『菩薩処胎経』の懈慢界は極楽から遠く距たった別世界として描かれている点である。これもまた一つ目と同様、往生の困難性を強調するために改められた表現と考えられる。

三つには、初期無量寿経では辺地（の宮殿）に処する期間が五百歳と示され、時間の経過による脱出の可能性を含ませているが、『菩薩処胎経』の辺地の説にはこうした表現がないことも、やはり往生の困難性を強調するためと推察される。

四つには、『菩薩処胎経』の懈慢界の説には、極楽への往因を説くなかに「執心」という特徴的な表現が用いられている点である。この「執心」の語は「執心一向」「執心牢固」なる者は極楽へ往生し「執心不牢固」なる者は懈慢界に堕すという具合に、懈慢界と極楽を分けるキーワードであるが、すでに見たように『菩薩処胎経』八種身品には、末尾の偈頌のなかで独覚（覚仏）について説くなかに「執心入二定意一衆相各不レ異」（大正一二、一〇三〇頁上）というように「執心」の語が使われている。

これに対して釈尊については「如来至二真念一除レ想不レ入レ定　還入二衆生中一因造更造レ縁」というように「真念」の語が使われており、そしてこの「執心」と「真念」の語は文脈から次のような対義的関係のもとに使用されていると言える。

独覚　―　執心　―　入定する　　―　差別の相を見ない
釈尊　―　真念　―　入定しない　―　衆生と因縁を造り済度する

すなわちここでの「執心」には、利己的で利他を欠いているという批判的な意味合いが込められていると見ることができる。そしておそらくその批判的な意味合いは独覚の場合だけでなく、極楽へ往生する者は「執心牢固」であると言われる場合の「執心」の語にも含まれていると考えるべきであろう。すなわち懈慢界の説の中に出てくる「執心」の語は、単に意志が堅牢であるという意味だけではない。三界の迷える衆生を省みず、ただ自分だけが他方世界の極楽へ往生することを願うという利己的で頑なな心持ちをもあらわず批判的な表現として、あえて用いられていると推察されるのである。

（4）小　結

以上のように『菩薩処胎経』の懈慢界の説は初期無量寿経の辺地の説をもとにしたものであるが、阿弥陀仏の極楽世界への往生を勧める意図はなく、むしろ釈尊への信仰を勧励するための改変が加えられた説と考えられる。なお、こうした懈慢界の説の原意から後の展開を省みれば、懈慢界の説は浄土教の立場からすれば異物的な教説であったが、図らずも後に浄土教の思想深化を資助する役割を果たしたと評すことができよう。

二、懐感・源信の解釈

善導に師事した唐代の浄土教者の懐感は、その著『釈浄土群疑論』巻四において、極楽への往生が極めて困難であるかのように説かれている『菩薩処胎経』の教説を取り上げ、なぜ今極楽への往生を勧めるのかと問いを設けている。先述のように『菩薩処胎経』では釈迦信仰を鼓舞する意図から極楽往生の困難性が強調されていたと考えられるのであるが、懐感はそうした『菩薩処胎経』の教説も浄土の教えが凡夫相応の道であることと矛盾しないことを示すべく次のように二つの会通を施している。

【問い】問曰、菩薩処胎経第二巻説、西方去二此閻浮提一、十二億那由他、有二懈慢国一。其土快楽作二倡伎楽一。衣被服飾香華荘厳。七宝転関床。挙レ目東視、宝床随転。北視西視南視、亦如レ是転。前後発意衆生、欲レ生二阿弥陀仏国一者、而皆染二著懈慢国土一、不レ能三前進生二阿弥陀国一。億千万衆時有二一人一、生二阿弥陀仏国一。以二此経一准難レ可レ得レ生。何因今勧レ生二彼仏国一也。

【答釈①】釈曰、只由三此経有二斯言教一故、善導禅師、勧二諸四衆一、専二修西方浄土業一者、四修靡レ墜、三業無レ雑、廃二余一切諸願諸行一、唯二願唯三行西方一行一。雑修之者万不二一生一、専修之人千無二一失一。即此経下文言。何以故、皆由二懈慢執心不牢固一。是知、雑修之者為二執心不牢之人一、故生二懈慢国一也。正与二処胎経文一相当。若不二雑修一専行二此業一、此即執心牢固、定生二極楽国一。妙符二随願往生経旨一。経言、娑婆世界人多二貪濁一、信正者少、習邪者多。不レ信二正法一、不レ能二専一一。心乱無レ志。実十方浄土無二差別一、令二諸衆生専心有一レ在。是故讃二嘆彼国土一耳。諸往生者、悉随二彼願一、無レ不レ獲レ果。故知、雑二其行一、堕二於懈慢之邦一。専二其業一、生二於安楽之国一。斯乃更顕三浄門専行而得二往生一。豈二是彼国難レ往而無一レ生。勗哉学徒、不レ可レ不レ専二其道一也。

【答釈②】又報浄土生者極少、化浄土中生者不レ少。故経別説。実不二相違一也。

（大正四七、五〇頁下～五一頁上、括弧内は筆者の加筆）

このうち【答釈①】では、『菩薩処胎経』の「執心」の牢固・不牢固を善導『往生礼讃』の専修・雑修の釈に重ねて理解し、『菩薩処胎経』に極楽への往生が極めて困難であると説かれているのは、雑修では往生し難いことを示しているだけで、もし専

修によるならば往生は難しいわけではないと会通している。これは行業論の上からの会通であると言える。

また【答釈②】では、一口に極楽と言っても報土と化土の別があり、たとえ報土往生者は極めて少なくとも化土往生者は少なくない。報土往生と化土往生にはこうした難易の違いがあるから経典では別々に説いているのである。よって極楽往生は極めて難しいと説く『菩薩処胎経』と九品すべてが往生できると説く『観無量寿経』の教えは相違しているわけではない。懐感はこのように述べて、極楽往生は必ずしも困難なことではないと会通している。これは仏土論の上からの会通と言える。

この【答釈②】は、後で検討する親鸞の理解とはいろいろと異なる点があり注意が必要である。まず一点目に「経別説。実不二相違一也」の意味について。この問答の文面上には『観無量寿経』のことはどこにも出てきていないが、『釈浄土群疑論』では『菩薩処胎経』と『観無量寿経』の経説の異同が問題とされ、そこに矛盾はないことを述べていると見られる。それは、この問答を含む一連の問答が特に『観無量寿経』の教えを基本として他経典の異説を会す一段の中にあることから知られる。なお後に述べるように、私見では親鸞『教行信証』引文中では、当該部分は『菩薩処胎経』と『無量寿経』の説に矛盾がないことを示す文として引かれている。

二点目に、懐感が「化浄土中生者不レ少」と述べる意図は、化土としての極楽には多くの者が往生できると示すことにより、極楽往生は極めて困難だとする考えを否定することにある。よってこの問答に関しては、化土往生に否定的な意味は込められていないことに注意したい。つまり『釈浄土群疑論』の上では親鸞のように化土往生を誡める意図はないのである。

三点目に、ここで言う「化の浄土」は親鸞教学における方便化土すなわち謂ゆる報中の化土のことではなく、三身三土中の化土のことと見られる点である。懐感の思想的立場は本願力に乗ずることによる凡夫入報の可能性を主張しつつも、善導のように極楽唯報説に立つのではなく、法相唯識的な通報化説に立っていると見られる。少なくとも本書の議論の枠組みは、通報化説を前提として展開されていると認められる*6。

四点目に、懈慢界は親鸞のように極楽浄土に摂まる世界とは捉えられておらず、『菩薩処胎経』の原意どおり極楽浄土とは別世界として理解されていると見られる点である。すなわち「化浄土中生者不レ少」の「化の浄土」とは懈慢界のことではない。

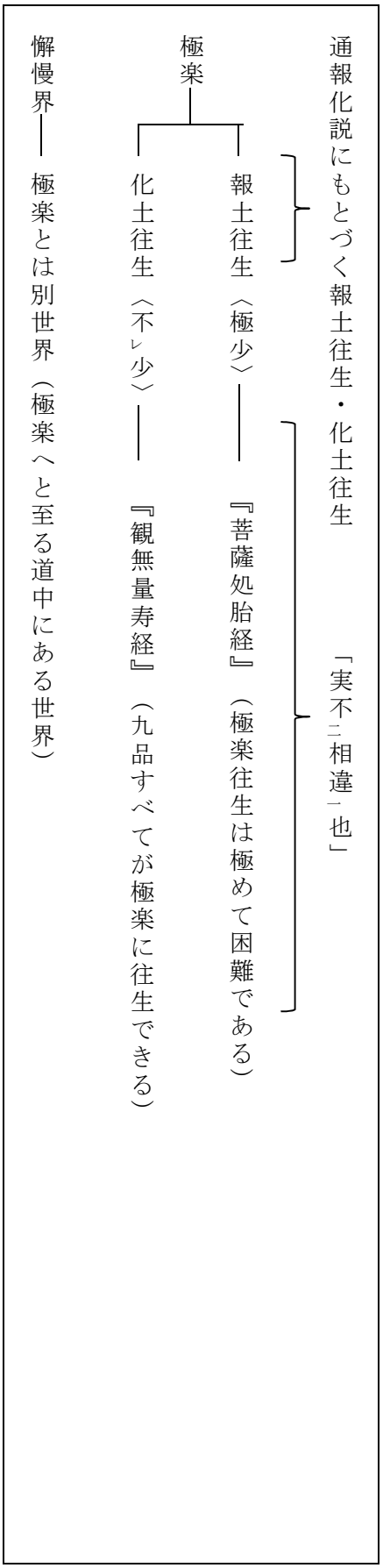
そのことは『釈浄土群疑論』巻六に「又菩薩処胎経説。衆生作二西方業一、多分不レ得レ生二於西方一、生二於懈慢国中一者・・」（大正四七、六八頁上）とあることから窺い知られる。すなわち『処胎経』の文が「多分に西方に生ずることを得ず、懈慢国中に生ず」と取意されており、懈慢界が極楽の内部であればこうした表現にはならないはずであろう。

また、もし【答釈②】の「化浄土中生者不レ少」の「化浄土」が懈慢界を指すのなら、この答釈②は「懈慢界とは化の浄土でありすでにそれは極楽の内部であるから、極楽に往生することは難しいことではない」と答えたものとなる。しかし、仮にそうであれば最も重要なはずの懈慢界＝化土という説明が省かれているのはいかにも不自然である。

こうした『釈浄土群疑論』当面の理解にもとづいて【答釈②】の現代語訳とその構造を示せば次のようになる。

※『釈浄土群疑論』の【答釈②】現代語訳

原　文	現代語訳
報浄土生者極少 報の浄土に生ずる者は極めて少なし 化浄土中生者不レ少 化の浄土の中に生ずる者は少なからず	報土に往生する者は極めて少ないけれど、化土に往生する者は少なくない（つまり化土への往生はそこまで難しいわけではない）。
故経別説 故に経に別に説けり	だから経典では（混乱を避けるために『菩薩処胎経』では報土往生に約して説き、『観無量寿経』では化土往生に約して説くという具合に報土往生と化土往生の教えを）別々に説いているのだ。
実不二相違一也 実には相違せざるなり	（こうしたわけであるから、極楽往生は極めて難しいと説く『菩薩処胎経』と九品すべてが往生できると説く『観無量寿経』の教えは）実際には相違していないのである。



そしてこうした懐感の解釈は、源信『往生要集』の上にもほぼ原意通り受容されていると考えられる。『往生要集』には大文第一〇問答料簡の第二往生階位のなかに、この懈慢界に関する『釈浄土群疑論』の問答がほぼ全文引用されている（『浄土真宗聖典全書』一、一二一二頁）。この問答に関する源信自身の私釈はないが、源信の【答釈②】の理解は懐感と同じく極楽を報土と化土に通ずるとする立場からこの往生困難問題を会通していると見られる。それは同じく大文第一〇問答料簡の第一極楽依正で、極楽の報化論に関して浄影寺慧遠の化土説と道綽の報土説を挙げた後、最後に次のように迦才の通報化説を引いて「この釈善し」と支持していることから知られる*7。

問、何者為レ正耶。答、迦才云、衆生起行既有二千殊一往生見レ土亦有二万別一也。若作二此解一者、諸経論中、或判為レ報、或判為レ化、皆無二妨難一也。但知三諸仏修行具感二報化二土一也。如二摂論加行感レ化、正体感一レ報。若報若化、皆欲三成二就衆生一。此則土不二虚設一、行不二空修一、但信二仏語一、依レ経専念、即得二往生一。亦不レ須三図二度報之与一レ化也。已上 此釈善矣。須二専称念一、勿二労分別一。

（浄土真宗聖典全書一、一二〇三頁）

こうした源信の仏土観からすれば、【答釈②】の「化の浄土」を報中の化土とする解釈は後世の親鸞の独自性に帰せられるべ

きで、『往生要集』当面においては三身三土中の化土をあらわすものと言わねばならない。懈慢界も懐感と同じく極楽世界とは別世界と理解されているものと考えられる。

三、親鸞「化身土文類」の解釈

前節では『菩薩処胎経』が提起する往生困難問題に関する懐感・源信の解釈、とくに仏土論の上からの会通の釈（【答釈②】）を検討した。その会通は通報化説の上から『菩薩処胎経』の教説は報土往生を説いたもの、『観無量寿経』の教説は化土往生を説いたものと分けることで、少なくとも化土往生の上では凡夫往生の道が保証されていることを主張するものであった。

では親鸞はこの文（報化二土の引文）をいかなる読み方・意図のもとに引用しているのだろうか。冒頭にも挙げた『教行信証』「化身土文類」要門釈に引く源信『往生要集』報化二土の文について再掲しよう。

首楞厳院『要集』引二感禅師釈一云、

【問い】「問。『菩薩処胎経』第二説、西方去二此閻浮提一十二億那由他、有二懈慢界一。乃至 発レ意衆生欲レ生二阿弥陀仏国一者、皆深著二懈慢国土一、不レ能三前進生二阿弥陀仏国一。億千万衆、時有二一人一、能生二阿弥陀仏国一。云云。以二此『経』一准難、可レ得レ生。

【答釈①】答。『群疑論』引二善導和尚前文一而釈二此難一、又自助成云、此『経』下文言、何以故皆由二懈慢一執心不二牢固一。是知、雑修之者為二執心不牢之人一。故生二懈慢国一也。若不二雑修一、専行二此業一、此即執心牢固、定生二極楽国一。乃至

【答釈②】又報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少。故経別説、実不二相違一也。」已上略抄

（浄土真宗聖典全書二、一八六～一八七頁）

このうち検討したいのは【答釈②】（傍線部）である。果して「経別説（経の別説）」とは具体的に何を意味するのか、また「実不二相違一也（実に相違せざる也）」とは何と何とが相違しないことなのか。じつは先学の理解も一様でない。

本願寺出版社発行の『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』では、

また浄土に生れるといっても真実報土に生れるものはきわめて少なく、化土に生れるものはきわめて多い。だから『菩薩処胎経』と『観無量寿経』とはまったく矛盾しないのである*8

と訳されている。これは後述する義山や『本典研鑽集記』の説にもとづいた訳文と察せられる。すなわち、元となっている懐感『釈浄土群疑論』の文脈によって『菩薩処胎経』と『観無量寿経』の教説が矛盾しないことが示された文と理解するのである。しかしこうした理解では、報化の得失を示し自力を誡め他力を勧めるという要門釈の文脈にもとづいた親鸞の引用意図がはっきりしないように思う。先に私見を示せば、親鸞はこの文について「報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少」とは『無量寿経』の化生往生・胎生往生の意を述べたもので、「経説別」とは『菩薩処胎経』の懈慢界の教説を指し、「実不二相違一也」とはその『菩薩処胎経』の教説が『無量寿経』の教えと同一であることを適示した文として読んでいるものと思われる。以下、順を追ってそのことを検証していきたい。

（一）読解にあたっての留意点

「化身土文類」要門釈の『往生要集』引文の【答釈②】を検討するにあたり、まず留意すべきポイントを三つ提示したい。

一つ目はすでにいま言及したが、親鸞はこの『往生要集』引文を報土往生と化土往生の得失を示し自力を誡め他力を勧める文として読んでいることである。前述のごとく懐感『釈浄土群疑論』の上では化土往生に否定的な意味は込められていなかった。極楽に生まれることができない等の懈慢界の失は、あくまで懈慢界の失であって化土往生の失ではなかった。一方、親鸞の読み方では懈慢界を化土のことと見るから、【問い】や【答釈①】に示される懈慢界の失や雑修・執心不牢などの生因はそのまま化土往生の失であり生因ということになる。

こうした両者の違いを考えれば、【答釈②】の特に「化浄土中生者不レ少」の部分に関して、「化身土文類」における読み方は懐感や源信のような化土往生の上に凡夫往生の可能性を主張するような読み方であってはならない。むしろ多くの者が化土に生まれていることを悲しみ誡める意味がそこに読み込まれているはずである。

二つ目のポイントは「故経別説、実不相違也」に付された親鸞の訓点である。じつは『往生要集』の主な書写本・刊本に付された訓点と親鸞の『教行信証』に付された訓点では、この「故経別説、実不相違也」の訓み方が変わってくる。

まず『往生要集』の主な書写本・刊本の訓点は以下のようである。

○京都府青蓮院蔵承安元年書写本
故ニ経ニ別ニ説ケリ実ニハ不二ス相違一セ也 已上 *9

○神奈川県最明寺蔵平安時代書写本
右の青蓮院蔵本に同じ。*10

○龍谷大学図書館蔵建長五年刊本
故経別ニ説ク実ニハ不二ス相違一セ也 已上 *11

一方、親鸞の『教行信証』の訓点は以下のようである。

○真宗大谷派蔵親鸞聖人真蹟本（坂東本）
故ニ経ノ別説、実ニ不二ル相違一セ也ト 已上略抄 *12

○本派本願寺蔵鎌倉時代書写本（西本願寺本）
右の坂東本に同じ。*13

両者の訓点を比べた場合、注目されるのが「経別説」の訓み方である。

※「経別説」の訓み方

・『往生要集』書写本・刊本の訓み方
――「経に別に説けり」
「経別に説く」

・『教行信証』真跡本・書写本の訓み方
――「経の別説」

親鸞はなぜ『往生要集』書写本・刊本のような「経に別に説けり」「経別に説く」ではなく「経の別説」という訓み方をしているのか。それは決してどちらの訓み方でもよかったわけではなく、そう訓まねばならない必然性があったと考えるべきだろう。

まず『釈浄土群疑論』や『往生要集』当面の読み方では、やはり「経に別に説けり」あるいは「経別に説く」と読むべきである。なぜならこれら両書の上ではここの意味は、報土往生と化土往生の教えでは往生の難しさに違いがある。「だから経典では（混乱を避けるために『菩薩処胎経』では報土往生に約して説き、『観無量寿経』では化土往生に約して説くという具合に報土往生と化土往生の教えを）別々に説いているのだ」という意味であった。つまり「別に説けり（別に説く）」という形容動詞＋動詞の訓み方でなければ『釈浄土群疑論』や『往生要集』においては意味が通らない。

一方、親鸞のように「別説」という熟語として読むのであれば「別々に説いている」という意味ではなく、「別の説」「異なる説」という意味で理解すべきであろう。

三つ目のポイントはこの報化二土の引文の問いと答えの対応である。問いをもう一度示せば以下の通りである。

問。『菩薩処胎経』第二説、西方去二此閻浮提一十二億那由他、有二懈慢界一。乃至 発レ意衆生欲レ生二阿弥陀仏国一者、皆深著二懈慢国土一、不レ能三前進生二阿弥陀仏国一。億千万衆、時有二一人一、能生二阿弥陀仏国一。云云。以二此『経』一准難、可レ得レ生。

（浄土真宗聖典全書二、一八六頁）

つまり、問いでは「『菩薩処胎経』では億千万人に一人しか阿弥陀仏国に往生できる者はいないと説かれている。この経典の教えにもとづくならば、阿弥陀仏の浄土に往生することは極めて難しいことになるが果して浄土往生は可能なのか」と問われている。そこからすれば、問いに対する答えの中には「阿弥陀仏の浄土に往生することは決して困難なことではない」という意味が含まれていなければ問いと答えが対応しないことになる。

『釈浄土群疑論』の【答釈②】では「報土に往生する者は極めて少ないけれど、化土に往生する者は少なくない（つまり化土への往生はそこまで難しいわけではない）」と示して問いに応答していたわけだが、親鸞の読み方ではどうであろうか。問いも含めて引用されているのだから、親鸞の読み方でもやはり問いと答えは対応しているものと考えるべきであろう。

（二）先哲の主な解釈

それでは、いま述べた三つのポイントに注意して先哲の主な解釈を検討したい。

善譲『顕浄土教行証文類敬信記』巻一五には、

故経別説等トハ。正ク前ノ準難ヲ結答シ給ヘルナリ。処胎経ノ懈慢国ト。阿弥陀仏国ト多少別説シテアルモ。善導ノ専雑ノ得失ト相違セザルナリ。*14

とある。すなわち【答釈②】の後半「故ニ経ノ別説、実ニ不ニ相違一セ也ト」に関して「経別説」とは『菩薩処胎経』が懈慢界と極楽を別々に説き分けていることとされている*15。また「実不ニ相違一也」とは『菩薩処胎経』の教えが善導の専雑の得失の教えと相違しないこととされている。つまりこの善譲説によって訳せば「『菩薩処胎経』は懈慢界と極楽を別々に説き分けているけれど、善導の専雑の得失の教えと同じ意である」となる。

しかしこの善譲の解釈では、少なくとも二点目と三点目の留意点について問題があると思う。まず二つ目のポイントである「経の別説」という親鸞の訓み方と合致しない。善譲説のような意味なら、例えば「経に別に説けども」などと訓むべきであろう。親鸞がわざわざ「別説」と熟語にして訓んだ意味が説明できない。

また三つ目のポイントである問いと答えの対応については、この後に取り上げる義山（『教行信証摘解』第七）がすでに次のように批判を加えている。

経別説とは、譲云く、懈慢は阿弥陀仏国の別説にして、終南の専雑得失と相違せざるなりと、私に云く、此文は前問を結答す、而して其所問終南と『処胎』との異に非ざれば（終南の文は、感師問に答ふるの中に出す所なるが故に）、此結は問に応ぜず*16

つまり、この問答において善導の専雑の得失の教えは【問い】には出てこない。問者が善導の教えとの異同を尋ねているわけではないのに、答者が【答釈①】でみずから出してきた善導の専雑の得失の教えを再び持ち出して「『菩薩処胎経』の教えは善導の教えと同じなのだ」と述べても、それでは問いに対する答えとなっていないという批判である。確かに批判の通りであろう。

次に義山『教行信証摘解』第七では、右に掲げた善譲説に対する批判に続けて、

今云く、別説とは、『処胎』の説と『観経』とは異なるが故に、不相違とは、二経の不相違なり*17

と述べている。「経別説」とは『菩薩処胎経』と『観無量寿経』の説が異なっていることで、「実不二相違一也」とはこの二経の説が相違しないこととする解釈である。この説は冒頭に述べたように『本典研鑽集記』*18や本願寺出版社の現代語訳にも継承されている。

この義山説は、二つ目のポイント「経の別説」という親鸞の訓み方には順じている。つまり「別説」を熟語と認識して「異なる説」という意味で解釈しているわけである。また、三つ目のポイントである問いと答えの対応に関しても問題がない。この説でいけば「浄土往生は難しいのではないのか」という問いに対し「『菩薩処胎経』は報土往生に約した教説であるから往生は難しいと説いているのであって、『観無量寿経』のように化土往生に約して言えば往生は決して難しいわけではない」と答えたことになる。

しかし、この解釈では一つ目のポイント（化土往生を誡め報土往生を勧める問答として一貫していなければならない）に関して大きな問題がある。というのも、この義山の説は基本的に懐感や源信における意味と同じ理解であり、そのため問答それ自体の通りはよいが、結局のところ化土往生の易しさを言っているに過ぎず、化土往生を誡める要門釈の文脈においては相応しくないと言わねばならない。

最後に大谷派の深励『教行信証講義』では、

経別説とは報土の往生に対して懈慢界の往生を云ふなり。実不相違とは当時の機類経説に能く合すると云ふことなり。懐感同代の浄土を願生する人人。懶惰懈怠なる者多くして浄土の業を専修する者少し。実に経の所説と相違せず。経と能く合したと云ふことなり。礼讃に雑修十三の失を挙げ終りて云く「余自見二聞諸方道俗一。乃至 如二前已弁一」と。これ亦善導同代の者の諸行を雑修する者を云ふなり。此に準ずるに今の文も同代の者を取ると見ゑたり。*19

と、「経別説」は報土往生に対する懈慢界の往生のことで、「実不二相違一也」とは懐感と同時代の人々がみな雑修的信仰にある

ことが『菩薩処胎経』の説（ほとんどの人が執心不牢で懈慢界にとどまる）に合致しているという意味だとしている。

この深励説にもとづいて読むなら「実不二相違一也」は化土往生を誡める意味になるから、一つ目のポイントに関しては問題がない。しかも、現実の社会を問題にしている点で、この後に続く親鸞の私釈の結び＝「濁世道俗、善自思二量己能一也、応レ知」（浄土真宗聖典全書二、一八七頁）とも意味的に繋がることになるのも興味深い点だ。また、二つ目の「経の別説」の訓みとの整合性も問題ない。しかしながら三つ目のポイントである問いと答えの対応については問題があると言わねばならない。というのも『菩薩処胎経』が提起する往生困難問題に対し、「『菩薩処胎経』の教えどおり、現実に報土往生を遂げる者は誰もいない」と、往生の困難性をそのまま認めてしまっては、この問いに答えた（反論した）ことにはならないからである。

（三）私見の提示

以上、先哲の主な解釈を見てきたが、どの解釈にも一長一短のあることが分かる。考えてみれば、筆者がさきに提示した三つのポイントの一つ目と三つ目は、そもそも相互に矛盾している。つまり一つ目のポイントである「化土往生を誡め報土往生を勧める問答として一貫していなければならない」ということと、三つ目のポイントである「答えには阿弥陀仏の浄土に往生することは決して困難なことではないという意味が込められていなければならない」ということは、通常は両立不可能なのである。なぜなら『釈浄土群疑論』当面においては「浄土往生は困難なのではないか」という問いに対し「報土往生者は多いが化土往生者は少なくない」と示すことでその問いに反論しているのがこの【答釈②】であった。その反論の根拠であったはずの化土往生を否定する読み方をするならば、それではどこに往生の易行性の主張を読み取ることができるのか。問いと整合性がつかなくなるのは当然なのである。先哲の解釈がどれもすっきりしないのは、この矛盾を解決できていないからである。

ではどのように理解すべきであろうか。筆者はこの矛盾を解決する鍵となる文が「信文類」横超断四流釈に引かれている『無量寿経』とその異訳『大阿弥陀経』の文であると考える。

又言、「必得二超絶去一、往二生安養国一、横截二五悪趣一、悪趣自然閉。昇レ道無二窮極一。易レ往而無レ人。其国不逆違、自然

之所牽。」已上

『大阿弥陀経』友謙言、「可レ得二超絶去一。往二生阿弥陀仏国一、横截二於五悪道一自然閉塞。昇レ道之無レ極。易レ往無レ有レ人。其国土不二逆違一、自然之随レ牽。」已上

（浄土真宗聖典全書二、九七頁）

ここには「易レ往而無レ人（易レ往無レ有レ人）」という一文の中に「往生は易しい」ということと「報土往生者はいない」という一見矛盾する内容が同時に示されている。そのこころは「（阿弥陀仏の国は本来）往生しやすいにも拘わらず（他力信心の人は滅多にいないために）往生する人がまれである」ということである。つまり「往生は易しい」ということと「往生する人がいない」ということは矛盾しているのではなく、問題は受け取る側が自力の執心によって易行の教えをみずから生まれ難い道にしている点にある。だから「往生する人がいない」と説かれていても、そのこころは「だからこそ自力を捨てて他力にまかせよ（勧信誡疑）」ということであって、決して往生そのものが困難であることを意味しているわけではない。

そして、親鸞はこうした『無量寿経』の「易レ往而無レ人」の経説と同じこころを『往生要集』の「又報浄土生者極少」という一文の上にも見出しているのではなかろうか。このように考えるならば「往生は難しいのではないか」という問いに「（真実報土に）往生する人がまれであるのは、自力の執心によって易行の教えをみずから生まれ難い道にして化土にとどまっているからである」という形で応答（反論）した釈として理解することができるであろう。このように読めば、一つ目のポイントである報土往生（他力信）を勧め化土往生（自力信）を誡める意味も明確であり、また三つ目のポイントの問いと答えの対応にも問題がないことになる。

なおこのことに関して『尊号真像銘文』には、『無量寿経』の「易レ往而無レ人」の語について、

「易往而無人」といふは、「易往」はゆきやすしと也、本願力に乗ずれば本願の実報土にむまるゝことうたがひなければ、ゆきやすしと也。「無人」といふはひとなしといふ、人なしといふは真実信心の人はありがたきゆへに実報土にむまるゝ人まれなりとなり。

（浄土真宗聖典全書二、六一〇頁、引用は「広本」より）

と解釈した後に、

しかれば、源信和尚は、「報土にむまるゝ人はおほからず、化土にむまるゝ人はすくなからず」とのたまへり。（同右）

と述べられていることも重要であり、右の私見を裏付けるものとして挙げることができる。

以上、まず特にポイントとなる点にしぼって私見を述べたのであるが、さらに検討を続けよう。【答釈②】と『無量寿経』との関わりを意識してみると、【答釈②】の「又報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少」の文は、「信文類」所引の「易レ往而無レ人」の文だけでなく「化身土文類」要門釈の『無量寿経』引文とも関わりが考えられる。

『往生要集』引文の「報浄土」「化浄土」にあたるものは、同じ要門釈の『無量寿経』胎化段とそれに続く『如来会』胎化段の引文に「胎生」「化生」等の言葉で詳しく示されている（浄土真宗聖典全書二、一八五頁）。

また、これら『無量寿経』胎化段・『如来会』胎化段の引文の後、要門釈では以下の四引文が続く（その後に本稿で検討している『往生要集』報化二土の引文となる）。

『大経』言、「諸少行菩薩、及修二習少功徳一者、不レ可二称計一。皆当二往生一。」

又言、「況余菩薩、由二少善根一、生二彼国一者、不レ可二称計一。」已上

光明寺釈云、「含レ華未レ出。或生二辺界一、或堕二宮胎一。」已上

憬興師云、「由レ疑二仏智一、雖下生二彼国一、而在中辺地上、不レ被二聖化事一。若胎生、宜二之重捨一。」已上

（浄土真宗聖典全書二、一八六頁）

この四引文のうち、傍線を付した『無量寿経』の二引文に注目したい。ここにやはり往生者の数の問題が出されており、すでに『往生要集』引文の「化浄土中生者、不レ少」を待たずして、自力の行者（諸少行菩薩）は数が多い（不レ可二称計一）と示されている。しかも「少行」「少善根」等とあって、誡めの意味もはっきりしているから、この『無量寿経』引文と重ねて読めば「化浄土中生者不レ少」にも誡めの意味のあることが明瞭になる。

このように【答釈②】「又報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少」の文は、先行する『無量寿経』引文と左記のような対応が認

められる。そしてこうした両者の対応は、親鸞がこの『往生要集』の文を〝源信和尚が『無量寿経』の教えにもとづいて示された釈文〟として引用していることをあらわすものと考えられる。

『無量寿経』「化生」（化身土文類） 『無量寿経』「易レ往而無レ人」（信文類） ↓『往生要集』「報浄土生者極少」（【答釈②】）	
『無量寿経』「胎生」（化身土文類） 『無量寿経』「諸少行菩薩…不レ可二称計一」（化身土文類） ↓『往生要集』「化浄土中生者不レ少」（【答釈②】）	

それでは続く「故経別説、実不二相違一也」の意味はどうなるだろうか。直前の「報浄土生者極少。化浄土中生者不レ少」を『無量寿経』の教えにもとづく釈文と読むならば、「実不二相違一也」は今問題とされている『菩薩処胎経』の経説がそうした『無量寿経』の教えと何も相違していないことを述べた文ということになる。そして「故経別説」とは「（『無量寿経』とは）別の経説である『菩薩処胎経』の説」という意味になる。これは二つ目のポイントである親鸞の「経の別説」という訓み方に照らしてみても問題がない。

以上の考察を踏まえ【答釈②】の現代語訳を示せば以下のようになる。

※『教行信証』の【答釈②】現代語訳

原　文	現代語訳
又報浄土生者極少 　又報の浄土に生ずる者は極めて少なし 化浄土中生者不レ少 　化の浄土の中に生ずる者は少なからず	また（『無量寿経』には）報土に生ずる者は極めて少なく、化土に生ずる者は少なくない（と示されている）。
故経別説 　故に経の別説	だから（『無量寿経』とは）別の経説である『菩薩処胎経』の説も、
実不二相違一也 　実に相違せざるなり	（『無量寿経』の教えと）まったく相違していない。（つまり『菩薩処胎経』に億千万に一人しか阿弥陀仏の国に往生できないと説かれていることは「報土往生は〈他力によるならば〉往き易き道であるのに〈自力によるために〉往生人はいない」という『無量寿経』の教えどおりであるし、また『菩薩処胎経』に多くの人が懈慢界〈化土〉に留まってしまうと説かれていることも「少功徳〈自力の善根〉によって往生する者〈胎生往生者〉は数え切れない」という『無量寿経』の教えと何も相違していないのである。）

結び

以上、要門釈の『往生要集』引文【答釈②】の読み方について私見を述べた。このように検討してみると、親鸞が讃える源信の報化二土の釈功とは、源信が単に『菩薩処胎経』の懈慢界の教意を明らかにしたというのでは必ずしも正確ではなく、その釈功は『菩薩処胎経』の懈慢界の教意を『無量寿経』の胎化得失の教説にもとづいて開顕した点にあると言うべきであろう。

それにしても、考察を終えるにあたって思われることは、経典解釈の歴史的展開の不思議さとでも言うべきものである。本稿でも触れたように、もともと『菩薩処胎経』の懈慢界に関する経説は『大阿弥陀経』もしくは『平等覚経』という初期無量寿経の辺地説をもとに創作されたものと考えられる。その意味では懈慢界の説は初期無量寿経はもちろん、後期無量寿経の辺地・胎生の説とも似ている部分があって当然と言える。しかし『菩薩処胎経』の作者は初期無量寿経の辺地説に様々な改変を加え、懈慢界を極楽とは別世界として描き、そして極楽への往生は極めて困難であると強調することで阿弥陀仏への信仰を貶めようとしたわけである。

これに対し懐感や源信は、『菩薩処胎経』の執心の牢固・不牢固と善導の専修・雑修を重ねることにより浄土往生が易行の道であることを述べるとともに、通報化説にもとづく報土往生と化土往生の区別を持ち出すことによっても浄土往生が困難な道ではないことを示そうとしたわけである。ただしそれは懈慢界の捉え方について言えば、あくまでも『菩薩処胎経』の作者の改変意図どおりに極楽とは別世界とする理解に立った会通であった。

それが親鸞に至ると、こうした懐感や源信の解釈を介することでと言うべきか、あるいは介するにも拘わらずと言うべきであろうか、懈慢界の説は『菩薩処胎経』作者の意図をさらに完全に超えて、その教説の大本であった『無量寿経』の辺地の説（胎化得失の教え）と全く一致する教えとして、言わば元の鞘に収まることとなったのである。そしてこのような親鸞の『往生要集』引文の読み方は、『無量寿経』を真実の教としその経意を根本として諸経典を読むという彼の経典解釈の特徴を典型的にあらわしていると言えよう。

*1 智首『阿弥陀経随縁義鈔』は現存しないが『楽邦文類』に「弥陀経鈔曰、此懈慢国即無量寿経所謂疑城。仏恐二衆生念佛生一レ疑。故現二此国一也。問、既云二懈慢一。何得二快楽一。答、若対二極楽一即為二懈慢一。若対二娑婆一即為二快楽一也。」（大正四七、一五六頁上）と引用されている。また良忠『往生要集義記』第八にも「智首鈔云、以二毀責一故名為二懈慢一、約レ人得レ名。」（浄土宗全書一五、一九四頁）と懈慢界の名称に関する同書の文が確認される。

*2 筆者は懈慢界説に関してこれまでに以下の論考を提出している。「『菩薩処胎経』の懈慢界」（『東洋の思想と宗教』二八、二〇一一年）、「懈慢界の解釈――『群疑論』とその後の展開――」（『真宗学』一二三・一二四合併号、二〇一一年）、「『教行信証』報化二土の引文を読み説く――懈慢界説の歴史的帰趨――」（『真宗学』一三七・一三八合併号、二〇一八年）。本稿はこれらの論考に多くをよりながら、改めて懈慢界説の教理史的展開を整理したものである。

*3 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大辞典』（雄山閣出版、一九九八年）一〇九頁（加治洋一氏執筆）、『仏書解説大辞典』第九巻（大東出版社、一九六五年）四〇二頁（美濃晃順氏執筆）参照。

*4 Elsa I. Legittimo,“ A comparative study between the Womb and the Lotus sutra : Miraculous stupa apparitions, two simultaneous Buddhas and related extraordinary narrations”, *Journal of Indian and Buddhist studies* 56（3）,2008, pp. 1114-1120. 本論の引用は日本語論文要旨より。

*5『菩薩処胎経』の懈慢界と初期無量寿経の返地に関する往因の共通性については、日本の三論宗の浄土教者である珍海の『決定往生集』においても、次のように指摘されている（ここで珍海が引いているのは『平等覚経』である）。「所レ言懈慢国者、即是極楽之辺地也。所レ言執心不牢固者、即是暫信暫不信義胎生之人。疑惑中悔即懈怠過。」（大正八四、一〇五頁中）

*6 この点に関する検討ならびに先行研究に関しては、拙稿「懈慢界の解釈――『群疑論』とその後の解釈――」（前掲）を参照されたい。

*7 なお、この迦才の説に対する源信の立場について先学では見解が分かれている。良忠『往生要集義記』（浄土宗全書一五、三

四二頁）、石泉僧叡『往生要集偏帰箋』（真宗叢書六、六〇三頁）では、源信の「此の釈善し」は通報化説自体の評ではないとし、佐々木憲徳『往生要集概論』（山崎宝文堂、一九三六年）では、迦才の説は「報中に化土が開かるべき趣を示唆」（一八四頁）するものと解釈し、源信の立場はあくまで報土説にあるとの見方がなされている。しかし文脈からすれば、神子上恵龍氏が「いま源信は迦才の説を依用する已上は極楽浄土に報土あり、化土ありと解釈してゐることは明らかである」と言われているのが適切であると思われる（神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九六八年、三八九頁）。

*8『顕浄土真実教行証文類（現代語版）』（本願寺出版社、二〇〇〇年）四六三頁。

*9『浄土真宗聖典（七祖篇原典版）』一二五二頁。

*10『最明寺本往生要集　影印篇』（汲古書院、一九八八年）五四五頁。

*11淺田正博『往生要集講述』（永田文昌堂、二〇〇八年）六二八頁の影印。

*12『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念顕浄土真実教行証文類（坂東本）影印本』（真宗大谷派宗務所、二〇〇五年）／聖典全書二、一八七頁。

*13『宗祖親鸞聖人七百五十回大遠忌　顕浄土真実教行証文類　復刻』（浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二年）。

*14善譲『顕浄土教行証文類敬信記』巻一五（『真宗全書』三一、四四五頁）。

*15「経別説」の解釈については、善譲に先行する僧鎔『本典一滴録』でも「経別説等とは『処胎経』に懈慢国土と阿弥陀仏国を別ちて説き給ふと見れば相違なしとの給ふ也」（『真宗叢書』八、二九八頁）とあり善譲と同じ解釈である。また、柔遠『顕化身土文類本刪補聴記』巻上（『真宗叢書』七、一一〇頁）も同様。ただし僧鎔・柔遠両師とも「実不二相違一也」の意味については具体的言及が確認できない。

*16義山『教行信証摘解』第七（『真宗叢書』九、一〇一頁）。

*17義山『教行信証摘解』第七（『真宗叢書』九、一〇一頁）。

*18「経別説とは『胎経』の説と『観経』と異なるを謂ふ。不相違とは、二経其意、実は相違せざるを云ふなり。」（『本典研鑽

集記』巻下〈復刻版〉、永田文昌堂、一九六九年、三一八頁）。

*19 深励『教行信証講義』（『仏教大系　教行信証』第八巻、五一二頁）。