

懐感『釈浄土群疑論』における浄土教理

長尾 光恵

一、概要

懐感（七世紀中頃～後半⁽¹⁾）は唐初期の長安にて活躍した学僧であり、その主著には『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』）がある。彼は専ら善導の弟子として名高く、『往生西方浄土瑞応刪伝』などに伝記が収録されている（(1)内は筆者補訳、以下同じ）。

懐感法師は長安千福寺に居住していた「僧である」。ひろく經典に精通していた「が」、念仏を信じていなかった。「ある時、懐感は」善導和尚に「念仏とはどのような法門「であり、その証果はどのようなもの」か」と質問した。「善導は」「君が、よく専らに念仏すれば、自ずと「その」証果はあるだろう」と答えた。また「懐感は」「その証果は」よくよく仏を見るか、「それとも」見ないのか」と質問した。師「である善導」は「仏語をなぜ疑うのか」「いや疑うべきではない」と「答えて」言った。ついに「懐感は」三七日「の間」道場に入っ「て念

仏し」たが、まだその感応「を得ること」がなかった。「懷感は」自らの罪障が深いことを恨み、食事を絶って命を終わろうとした。「しかし」師「である善導」は「それを」止めて許さなかった。「その後、懷感は」三年「の間」志を専らにし「て念仏を實踐し」、ついに「阿弥陀」仏の金色玉毫を見ることを得て三昧を証得した。そこで「懷感は」自ら『往生決疑論』（『群疑論』七卷を造った。「懷感の」臨終には仏が来迎し、「仏は」合掌して西から来て、また「懷感は」西を向いて往生した。

（大正五一・一〇六上）

懷感伝はこの他にも『宋高僧伝』などにも収録されているが、どの資料においても「善導の教えにより念仏を實踐し、三年間の修行の末に見仏・三昧の境地を獲得し、『群疑論』を著述した人物」として描かれている。⁽²⁾

(1) 懷感の思想背景

まず『群疑論』の思想背景に触れ、中国浄土教理史における懷感の位置付けを試みたい。

① 懷感の唯識説（見仏・見土説）

懷感『群疑論』には玄奘訳経論、特に唯識系論書を受容した形跡がある。⁽³⁾ 例えば四身四土説（自性身土・自受用身土・他受用身土・変化身土）・四智説（真如清浄法界・大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智）・八識説（前五識・第六意識・第七末那識・第八阿頼耶識）・四分説（相分・見分・自証分・証自証分）・三性説（円成実性・依他起性・遍計所執性）などの学説や術語を確認することができる。懷感はそれらを用いることで唯識説を基盤に据えた浄土教理を構築し、觀見の対象となる仏身や仏土（仏土の場合は往生の対象ともなる）を「衆生自身の識心（心とそのはたら

き)が作り出したもの⁽⁴⁾として定義する。懷感が用いたこれらの術語は、『仏地経論』(六四九年訳出)や『成唯識論』(六五九年訳出)など、玄奘(六〇二―六六四)の訳出した論書に特有のものであり、慈恩大師基(以下、基)をはじめとする玄奘門下の学僧たちにより敷衍・体系化される。そのため懷感は、唯識学派(玄奘門下)ないし法相宗(基の門流)系統の学問を修め、それから善導の教導を受けて帰浄した人物と捉えられてきた。但し、懷感の用いる唯識説を唯識学派や法相宗に根ざした、いわゆる「法相唯識」とすることについては疑問が残る。

当時、玄奘訳経論の影響を受けた諸師のほとんどは「種子往生説」を提唱していた。「種子往生説」とは『仏地経論』十八円満説のなか、第五因円満・第六果円満・第八輔翼円満などの記述を援用し、衆生自らの阿頼耶識内の種子を浄土示現の根拠に据えた往生説(見土説)⁽⁶⁾である(柴田二〇〇六・同二〇一四)。その具体的な構造としては第八輔翼円満の前半(相分浄土説)に顕著であり、ここでは「まず仏が慈悲により自らの識上に菩薩のレベルに対応する様相の土を顕現し、そして菩薩が善根と願力により自らの識上に仏所現の土に似た様相の土を顕現する」という、仏と衆生が双方向的に土を示現する構造を提示している。

諸仏の慈悲は「仏」自らの識上において、菩薩の宜しきに随い籠雑や微妙の土を変現する。菩薩は自らの善根と願力に随い、「菩薩」自らの識上において、仏が生起した浄土の様相に似せて「土を」変現する。これは「個々の菩薩が」自らの心で別々に変現したものはあるが、同一処であり様相は似ている。そのため「実質的には」一土なのであり、「菩薩衆は」ともにその中に集まるのである。
(大正二六・二九四中)

このなか仏側の示現については第六果円満、衆生側の示現については第八輔翼円満の後半(浄土種子説)において、

浄土変現の因（直接的原因）を阿頼耶識中の浄土種子に求めている。つまり衆生が覩見（往生）することになる土は衆生自身の識のはたらきに帰せられ、「如来が自識土に変現した土」に似てはいるものの、基本的には「衆生自らの阿頼耶識内に存在する浄土種子を以て変現した自識の相分としての浄土影像」となる。

このような学説は基や靖邁などの玄奘門下のみならず、道闇『観経疏』や道世『法苑珠林』などの撰論学派系統に属する人師のテキストにも確認でき、当時広く受け入れられていたものと考えられる。そして唯識学派や法相宗などでは『成唯識論』を拠り所とすることにより、この学説をさらに「認識対象（往生対象）となる土は、その根拠からして衆生自身の阿頼耶識の変現」という方向へ昇華させている。

『群疑論』においても、衆生が認識対象とする仏身・仏土を「識所変（現）・心所変（現）」と表現し、その説明内では「本性相・影像相」などの語句や四分説(8)を用い、その認識構造を「唯識」と呼称している。しかし、その唯識説（見仏・見土説）やそれに伴う往生浄土の構造は『仏地経論』第八輔翼田満などの影響を受けておらず、「法相唯識」どころか、前述したような種子往生説とも異なる。

まず「種子」について、懷感は「損利益能章」などの問答において種子に言及するが、その内容は滅罪や罪業に関することに限定されており、種子を対境（認識対象）を顕現するための因縁として扱っ解釈は見受けられない。彼の種子説は上心と種子を対概念として提示し、善悪種子の互滅関係を説示しており、その解釈は玄奘訳経論といふよりも、むしろ撰論学派系統に属する迦才『浄土論』の問題意識を継承したものである（長尾二〇三三）。

次に「相分」などの用語について、懷感は確かに「是心作仏章」などで識心説や四分説を以て見仏・見土を説明する。

考えてみるに唯識の理では、心の外に別の法は無く、一切の法・一切の相は自らの心である。(中略) この心を用いて彼の仏を観見する時に当たって、阿弥陀仏を本性相とし、衆生の観心が彼の如来を縁する。「衆生は自らの」心の外に仏の真相を観見することはできない。当然(この)観心が影像(として)の様相を変現し作り出すべきであり、この影像相を名づけて相分という。「その影像を」観見する心は見分である。見分と相分の両分はすべて自証分から離れない。見分の力は相分を現することができするため、「観経」に「是心作仏」という。この相分は自証分に即し、心に別に本体があることはないため、「観経」に「是心是仏」という。如来のすべての功德を観察しようとする、すべて自らの心が変現した影像相を用い「て観察することにな」るため、「観経」に「諸仏正遍知海従心想生」と言う。

(大正四七・六六上)

懐感は「唯識の理」を「心外無別法・万法万相皆是自心・万法皆心変現」と定義し、見仏について「衆生の観心(見分)が阿弥陀仏(本性相)を縁じ、影像相(相分)を変現して、それを観見する」という認識構造を提示する。

このなか本性相は『瑜伽論』由来の術語であり、ここでは「分別所生・相所生」というように、影像相(分別や執着が起す相)の根拠とされている(大正三〇・六九七中)。種子往生説を提唱する靖邁は『仏地経論疏』において、本性相を「仏が自らの識上に変現した他受用土」として扱い、『仏地経論』第八輔翼円満の構造に落とし込んでいる(長谷川・小野嶋・村上二〇二〇、二八頁)。しかし懐感は、「定見難思章」(大正四七・七四下・七五上)において本性相を「衆生自らの神通力により、もしくは仏力加被により現前する様相」と定義し、「去此不遠章」(大正四七・六五下・六六上)や「仏頂見不章」(大正四七・六六中)、「仏来不来章」(大正四七・三七下・三八上)などではその内の「仏力加被により現前する様相」という一面を重要視した解釈を提示している。¹⁰⁾

また懐感の仏身・仏土説では自受用身土のみを「智上所現」（識上所現）とするが、衆生の観察対象となる他受用身土と変化身土については「仏識上の示現」という要素はない。そのため懐感の唯識説は、認識対象（相分としての仏身や仏土）の根拠を衆生自識内の種子に求めるような種子往生説や法相唯識に類するものではなく、懐感所説の「唯識」を唯識学派などの標榜する唯識説と混同することは難しい。^[11]「安師三句章」（大正四七・三四下～三五）などにおける道安『浄土論』などへの言及から、従来の中国仏教で論じられていた所見各異（衆生各々により土の見え方が異なること）についての議論の延長線上において、時代的な要素として玄奘訳経論を、特に仏身や仏土に関する記述の多い『仏地経論』を、部分的かつ恣意的に受容したというのが懐感の唯識説の実態であり、その受容態度は同時代における諸師とは一線を画する独自のものと言えるだろう。^[12]

② 迦才・道闇からの影響

それでは懐感の教理学のベースはどこにあるのか。それはおそらく撰論学派系統の浄土教、具体的に言えば迦才『浄土論』^[13]にある（長尾二〇二三）。迦才『浄土論』と懐感『群疑論』の議論内容を比較してみると、『浄土論』内の往生伝を除くほぼ全ての問題を『群疑論』が共有している。このような問題の共有のみならず、懐感『群疑論』には迦才『浄土論』からの直接的な影響も確認できる。例えば、逆謗除取論・九品論・二乗種不生論のように迦才の解釈を当時の説として紹介するもの、実践論のように迦才の議論を継承しながら議論を発展させているもの、弥陀弥勒相對論のように『浄土論』に直接言及して議論を展開しているもの、処不退説・種子解釈・別時意会通説のように教理学の構築に当たって明確な影響を受けているものなどが挙げられる。特に処不退説（極楽への往生者は階位に関わらず場所的・環境的な要因を以て不退転を獲得できるとする説）は迦才独自のものであり、西方浄土の場所的

特性に関する議論（仏土論の一部）であると同時に、九品（往生者）の階位設定論にも深く関与しており、懐感『群疑論』もその両論において迦才の直接的な影響を受けている。

また迦才と同じく摂論学派系統の浄土教者に属する道間からの影響も窺える（長尾二〇三三）。道間『観経疏』と懐感『群疑論』の議論内容を比較してみると、両書には仏身論・仏土論・三界摂不摂論・別時意会通論・二乗種不生論・実践論・逆謗除取論・九品論・中陰論などの議論、また道安『浄土論』の淨穢説や『弥勒発問経』の慈等の十念説への言及など、多数の問題の共有が窺える。さらに直接的な影響としては、「具足十念」釈において「十という数を満たす」という発想を継承していること、中有（中陰）論において「来迎時の入花中を生有（生陰）とする解釈」という道間の解釈を懐感が批判していることなどに顕著である。

このように浄土教解釈に迦才や道間の影響が色濃いことを鑑みれば、懐感について「迦才らの教学圏↓善導の教導による宗教体験」という修学状況の変遷を想定することができる¹⁴⁾。また善導との邂逅前後に分けなかったとしても、「善導に師事しながらも、教学的には迦才『浄土論』などを中心に依拠」という状況を推定することが可能と考える。

(2) 善導からの影響

次に善導と懐感との師弟関係の内実について考えてみたい。法然『選択集』が偏依善導一師を表明する際に「師資之釈、其相違甚多」（昭法全三四八）と述べている通り、善導と懐感の教理学には多数の相違が見受けられる（望月「一九六四・岸「一九六六」など）。

そこで善導信奉集団¹⁵⁾に属する懐暉・浄業・慧審などの事績を確認してみると、彼らが善導の「教学」を全面的に

継承しているとは考え難い（長尾二〇二一）。例えば懷暉は『観経』や『阿弥陀経』に加えて『賢護経』（『般舟三昧経』の異訳）の講説をするが、善導はこれを使わない。むしろ『賢護経』を重用するのは懷感である。また浄業が修学したものは善導の著作群ではなく『群疑論』であり、慧審の発願文には「往生して阿弥陀仏になる」という善導の教学とは乖離した思想が存在する。故に善導信奉集団において、教学的な継承が果たされていたのかについては甚だ疑問が残る。これらの事例や唐中期における善導に対する評価から考えるならば、彼は教学的指導者ではなく「阿弥陀仏単一信仰の旗振り役」や「儀礼・実践面を中心とした教導者」であったのではなからうか。教学面に關しては懷暉や浄業の事例から、懷感が中心となっていた感すらある。

改めて懷感伝をみると善導の存在性は廻心の機縁、すなわち浄土教への帰依と念仏三昧行への導入にある。これもまた「実践」に関する教授であり、伝記資料から読み取れる両者の師弟関係もまた実践面を中心としたものである。但し善導から懷感への教学的影響は皆無ではなく、文言的な類同や見仏見土や往生浄土の構造において阿弥陀仏の仏力加被を全面に出す（前述および後述）など、表面的・根源的な影響が垣間見える⁽¹⁶⁾。

そのため中国浄土教理史、また道綽『安樂集』や『無量寿経續述』を起点とする唐初期浄土教における懷感の位置付けを考えた場合、「迦才・道闇・善導などの当時存在した浄土教理を総合的に咀嚼・消化し、かつ玄奘訳経論を部分的に受容しながら、自らの浄土教理を構築した者」という評価を与えることができるだろう。

二、懐感の浄土教理の特徴——似無漏の浄土説——

次に懐感『群疑論』における浄土教理の特徴を明らかにしてみたい。これまで論じたように、懐感は種子現行による浄土変現（種子往生説において、衆生所変土は衆生自識内の種子を因として変現するため、その様相や性質は衆生自身の階位や状態に随う）を採用しなかったからこそ、『群疑論』には「衆生所変土の様相や性質を本性相（仏所変土）に依託する」という独特な説が存在する。¹⁹ そのような説示は有漏無漏論（「漏無漏土章」大正四七・三二上〜中）・三界摂不摂論（「三界摂不章」大正四七・三三上〜中）・淨穢論（「有漏亦淨章」大正四七・三四上）などに確認できる。

有漏無漏…凡夫の有漏識所変土は有漏ではあるが、如来所変の無漏土（本土）に依託して変現するため、仏の無漏土に似ており諸悪や過患が存在しない。

三界摂不…衆生は有漏心を以て浄土を変現するが、仏の無漏土（本性相土）に依託した変現であり、煩惱に縛られず煩惱も増えないため三界摂ではない。

浄土穢土…衆生は有漏心を以て土を変現するため体穢（有漏土）だが、仏の清浄土に依託して、相似した様相を自識に変現するため相浄である。

これらは本来異なる議論であり、それぞれ似無漏・似三界不摂・似浄とでも言うべき説示である。しかし三界摂不摂論でも淨穢論でも凡夫所変土の有漏無漏論がその根底にあり、似三界不摂と似浄は似無漏に集約される。そのた

め従来の研究における術語も加味し、本稿では「衆生所変土の様相・性質を本性相の様相・性質に依託して定義する説示」を「似無漏の浄土説」と呼称したい。

(1) 「似無漏の浄土」の構造

懐感は見仏・見土論において「衆生は本性相に依託して、自らの識内に影像相（相分・所縁縁）を変現する」という認識構造を採用しており（前述を参照）、似無漏の浄土説はそれと矛盾しない。但しここでは衆生所変土の性質すらも本性相（如来所変土＝無漏・三界不損・清浄相）に依託し、有漏識でありながら似無漏の浄土を変現すると主張しており、これは同時代の議論と比較しても極めて特異である。⁽²⁰⁾

その特異な説示の内実を説明するべく、浄穢論の末尾「体穢現浄章」内の記述に注目してみたい。

また「仏は」本願を以て衆生に「神通力を」与えて、浄土を変現させる。衆生は昔、仏の「いる」所において大願を起こし、深く穢心を厭い清浄行を実践した。如来の浄土相（本性相土）の上に依託して、有漏（心）であるとは言っても、清浄仏土を変現することができる。「その性質や様相は」世尊所現の無漏清浄の仏土のようなものである。これは「衆生が」他力を増上縁とすることによ「る変現であ」り、「仏は衆生の」有漏心に「無漏」浄土の相を変現させるのである。

（大正四七・三五上～中）

またこれと近似した構造が土の階位論（別明極楽身土章）においても提示されている。

「地前菩薩・声聞・凡夫の」識心は麤劣であり「その識心が」変現する浄土は、初地以上の諸々の大菩薩の微細な智心が変現する妙なる受用の浄土（他受用土）と同じとするべきではない。けれども阿弥陀仏の勝れた本願増上縁の力を以てして、初地未満の諸菩薩（や声聞・凡夫）などに、「彼らの」識心が麤劣であつても如来の本願力に依託させ、還つて初地以上の菩薩と同様の微妙・廣大・清浄なる「他受用土の」莊嚴を見させるのである。そのため「初地未満の菩薩・声聞・凡夫であつても」他受用土に往生すると言うのである。（大正四七・三一中）

これらを合わせて考えると、「衆生は識心が有漏・麤劣であろうとも、仏力（他力・神力・本願力）を増上縁とすることで仏所変土（本性相土）に依託し、似他受用・似無漏の浄土を変現できる」という構造が読み取れる。懐感の仏土説において衆生と関係するのは仏の無漏浄心所現の通二土（他受用土と変化土に通じる土）であり、土の階位論や性質論の記述から逆算すると、凡夫の所変・所見が介入する前の通二土の本来的な様相（本性相）は他受用・無漏・三界不摂・純浄と言えるだろう。そして、衆生は仏力加被によつてそれと似た土（似他受用・似無漏）を現し、観見できるようになるのである。

前述の通り、懐感は見仏・見土の構造において、本性相の「仏力加被により現前する様相」という一面を重視している。それに加えて、似無漏の浄土説では「本性相に似た様相を衆生に変現させる」という仏力の作用が認められる。そしてその認識構造のなか、衆生に対する仏力の作用（仏力加被）は総じて「衆生が所縁縁（相分・影像相）を変現する時にはたらく増上縁」となる。すなわち衆生は「衆生の現前に本性相を顕現し、それと似た様相の土を変現させる」という一連の仏力加被の作用を増上縁として、似無漏の浄土を変現するのである。そのため、懐感の往生浄土説（観見仏土説）は一見すると「識」という衆生側の作用を前面に出したものでありながら、その内実は

阿弥陀仏の仏力を以て認識構造をすべて包摂して定義・説明するものと言える。

(2) 「似無漏の浄土」の意義

この似無漏の浄土説は、当時の浄土教や阿弥陀仏信仰が抱えていた教義的な問題を解決する意義を持つ。

① 唐初期浄土教の課題

唐初期浄土教では衆生が観見（往生）する土について、報土とする説（報土往生説）と化土とする説（化土往生説）が並存していた。

まず前者について、有名なのは道綽や善導の凡入報土説であるが、その一方で撰論学派を中心に「高位の菩薩のみが報土に往生できる」とする報土往生説も敷衍しており、こちらにおいて低位の衆生（地前・二乗・凡夫など）の往生は別時意となる。

次に後者について、例として道闇・道世・迦才などの往生説を挙げることができる。彼らの往生説は通報化土的な解釈（高位の者は高位の土を、低位の者は低位の土を見る）に基づき、また煩惱論（二種生死説など）や識所変の議論（種子往生説など）の導入によって衆生側の作用を重視する方向（所見・識所変）へシフトしており、地前・二乗・凡夫は必然的に低位の土（化土・有漏・三界損・穢土）へ往生するものと捉えられていた。このような化土往生説は報土往生説が抱えていた土の高位性と衆生の低位性の矛盾、またそれにより生じる別時意往生の問題を解消するものであった。但しこのような化土往生説は往生の実現性や簡易性を主張できても、浄土の場所的な優位性は主張できず、それは往生浄土思想の価値にも直結する問題となる。迦才はそのような問題に対して処不退説（無退縁

による煩惱の不起）や長時化土説（常住化身による清浄性の持続）を提出し、衆生の状態や作用よりも仏土本来の特性を重視し、西方浄土が菩薩の修行場として適した世界であると主張する。しかし彼の学説もまた有漏や三界摂といった解決すべき問題を残す。²²⁾

唐初期浄土教が抱えていたこのような課題は、懐感の時代においては弥陀弥勒相對論（阿弥陀仏信仰と弥勒信仰の優劣論、主に場所の勝劣と往生の難易を論じる）に直結する（長尾二〇二〇）。『群疑論』第七科には弥陀弥勒相對論が収録され、それ以外の科段（例えば第一・第二・第三・第八科など）においても対弥勒信仰を意識した問答が展開されているため、弥勒信仰者は『群疑論』の代表的な対論者と言える。²³⁾

当時、玄奘や基などの弥勒信仰者は浄土教（阿弥陀仏信仰）批判を展開する中で、撰論学派の「報土に往生できるのは高位の菩薩のみであり、凡夫（低位の者）の往生は別時意」という報土往生説を引き継ぎ、仏土論や別時意論などを包括する複合的・総合的議論を以て弥陀弥勒相對論を展開し、極楽世界を「報土・三界外・地上菩薩の對象」と定義し、そこへの地前衆生・二乗・凡夫の往生を別時意としている。また場所的な勝劣を競う一面を持つ弥陀弥勒相對論において、迦才などの化土往生説は別時意往生の回避こそ可能だが、西方浄土が「化土・有漏・三界摂・穢土」である兜率天と同等となつてしまい、その場所的優位性のアドバンテージを失う。²⁴⁾

このように本来、土や衆生の階位的な観点から考えれば、「場所的な優位性」（土の高位性）と「往生の簡易性」（衆生の低位性と実践行の簡易性）は併存し得ない要素である。²⁵⁾しかし懐感は、対他信仰という対外的な面においても、また自己の信仰を宣揚するという対内的な面においても、自らの浄土教理構築の課題として、それらの要素の両立を試行したのであろう。

② 懐感が創出した往生浄土説の意義

そのような状況のなか、懐感は仏力を根拠とする「識所変」説を構築することで、「似無漏」という概念を創出し、仏土が持つ本来の階位（他受用）や性質（無漏・三界不摂・浄）を「相似」という形で衆生所変土に適用する。これは土の無漏性や清浄性を保証するものであり、迦才が提出した処不退説や常時化土説の延長線上に位置しながらも、それらを包摂する。すなわち懐感は認識構造における仏力加被（増上縁）の拡大解釈を行い、衆生の作用よりも仏の作用や仏土の特性を優先させることで「似無漏の浄土説」を提唱して報土往生的な要素を与え、唐初期浄土教が抱えていた場所的劣性という負的側面の解消を図っているのである。

懐感は「定境真実章」（大正四七・七五上）において、三昧中における往生相を真実としながらも、実際の往生（浄土相の現前）は命終以後であるとしている。また『群疑論』に提示されている往生浄土の過程（臨終来迎・中有・華中・華開後の聞法）のいずれの段階においても、似無漏の浄土説に特有の「衆生の識上に本性相に似た様相を相分として変現させる」という作用を持つ仏力加被が確認できない。そこから推論すると、似無漏の浄土を観見するタイミングは、華開聞法後に目の前に広がる（現前する）本性相（通二土）を縁じる時点となるだろう。このような似無漏の浄土への往生説は「別時意往生の回避」を提示する役割を有する。既に確認した通り、仏力加被による擬似的な他受用土の観見は得生以後に行われるものである。そのため懐感の往生浄土説は直接的に他受用土に越くもの（他受用土往生説）ではなく、臨終来迎・中有・華中華開の過程においては相応の土へ越くという立場を取るようになる。すなわち似無漏の浄土への往生説は、華開聞法後の仏土観見に到達するまでの過程において化土往生（凡夫相応土への往生）的な要素を持ち合わせているのであり、往生の構造において「低位の者が高位の土に往生する」というギャップが発生しないため、別時意往生の議論を回避することが可能となる。

つまり、似無漏の浄土説を基幹とする懐感の往生浄土説は報土往生的要素（報土と同等の様相や性質の獲得）と化土往生的要素（別時意往生の回避）を持ち合わせているのである。⁽²⁸⁾ 観見・往生する土を衆生側の状態や作用を以て定義する傾向にあった唐初期浄土教の中で、懐感は無漏の阿弥陀仏の仏力加被を根幹に据えた似無漏の浄土説を構築し、それによって「凡夫が不相応な高位土へ即得往生する」という往生構造を実現させている。

このような学説の背景についてまず考え浮かぶのが、阿弥陀仏の存在と本願力の作用を最大限にまで拡大解釈し、それを根幹に据えた教学を構築した善導の存在である。善導『観経疏』には仏力を以て見仏における所縁の顕現を説明する記述があり（例えば大正三七・二六六上や同・二六七上）、一見すれば懐感の説示との近似性も窺える。しかし三縁釈に代表される通り、善導教学では見仏という行為自体が阿弥陀仏と衆生の相互関係のなか、阿弥陀仏が自らの意志によって衆生の心中に相を影現して成立するものであり、仏力をあくまで識所変の増上縁として扱う懐感とはスタンスが異なる。ましてや善導の浄土教に「所見各異」や「識所変」などの観見・認識に関する詳細な議論はなく、そもそも議論の土壌自体が一致しない。そのため阿弥陀仏の仏力を最大限加味して教理学を構築するという点では影響を確認できるが、何も善導に全拠という訳ではなく、善導や迦才も含めて当時存在した議論を参照しながら、見土構造の中に仏力の作用を読み込んで教学を構築したというのが、『群疑論』における解釈の内実ではないかと考える。

「似無漏の浄土」への往生説は、報土往生説と化土往生説との単なる折衷案などでは決してなく、当時存在した議論を総括し、唐初期浄土教が抱えていた課題を解消するべく懐感が創出したハイブリッド的な説示なのであり、懐感教学の持つ独自性の一つである。その目的は阿弥陀仏の存在を前提とした阿弥陀仏信仰の宣揚にあり、また『群疑論』における問題意識を踏まえれば、對他信仰・對他集団という側面も指摘できるだろう。特に本稿でも触

れた当時の弥陀弥勒相對論は仏土論（階位論・有漏無漏論・三界摂不摂論・淨穢論）・別時意識論・認識論（心意識論・見土論）・衆生論（九品論・二乗種不生論）・実践論（修道論・滅罪論）など、浄土教に関するあらゆる議論を包含する総合的な議論である。そのため懐感が弥陀弥勒相對論の解決も含意して用意した似無漏の浄土説は、彼の教学においてあらゆる議論を包括する概念であり、独自性の一つであると同時に中核を成す説示に他ならない。そして浄土教（往生浄土思想）の根幹たる「往生」を支え、かつ懐感の教学構築において最も重要な要素となっているのは阿弥陀仏の仏力の存在であるため、彼の往生浄土説は「仏力往生説」⁽²⁹⁾とでも呼称することができる。

註

- (1) 懐感の没年については六九九年説（金子二〇〇六）や七〇〇年説（村上二〇〇八）、また現存の資料では特定不可能とする説（長尾二〇二一）などがある。但し『群疑論』が迦才『浄土論』の問題意識を継承していること、浄業法師が六八〇年代中盤に『群疑論』を修学していたことなどの情報から、懐感の主な活動時期は六七〇年～六八五年頃と推定できる（長尾二〇二一）。
- (2) 『宋高僧伝』では後世の脚色により、善導と邂逅する以前の懐感を「念仏による即得往生を批判する講説僧」として描いている（長尾二〇二一）。
- (3) 『群疑論』の時代的特徴を考えて善導や迦才と比べた場合、玄奘訳経論を受容していることが挙げられる。
- (4) このような学説を「唯心浄土説」と呼称する例もあるが、「唯心浄土説」は宋代以降の概念であるため、唐初期に位置する懐感を論じる術語としては相応しくない。
- (5) 従来、懐感が唯識学派や法相宗の唯識説を修学した者として捉えられてきた背景には、法然『逆修説法』五七日の「懐感禅師者法相宗学匠也」という発言の影響があるだろう。但しこれは南都浄土教における『群疑論』の用例を背景とした評価であり、それをそのまま懐感研究や中国浄土教研究に導入するべきではない。

- (6) 隋く唐初期の浄土教において、往生できる土のランクは観見できる土のランクに従うものと解釈され、また観見している世界はそのまま存在している世界となるため、「往生浄(穢)土廿観見浄(穢)土」として議論が展開された。
- (7) 但し道闇や道世の種子往生説は『仏地経論』の持つ構造のみを、従来の議論(例えば浄穢土の同時同処顕現などの問題)に反映させた形である。また両者のテキストに『成唯識論』や唯識学派の影響は認められない。
- (8) 懐感 は 相分・見分・自証分にのみ言及するため、厳密に言うところ三分説である。
- (9) 『群疑論』は浄土教典籍であるため、その唯識、すなわち認識論は阿弥陀仏や西方浄土を対象としたものに限定されている。
- (10) 懐感 は 衆生を十信中の第六信未滿の退転位・不定聚と設定しており(長尾二〇二三)、それ故に懐感 は 神通力による見仏ではなく、仏力加被による見仏に重きを置いた解釈を提示したものと考える。
- (11) 後述するように、むしろ懐感 は 迦才や道闇など、撰論学派系統の浄土教者の強い影響を受けている。
- (12) 道闇や道世の種子往生説もまた、道安『浄土論』などの所見各異の議論の延長戦上に位置するものであるが、彼らと懐感との『仏地経論』受容のベクトルは異なる。
- (13) 迦才について詳しくは、本論集における「迦才」の項を参照のこと。
- (14) その場合、善導との邂逅以前の念仏を信じていなかったという伝記資料の記述は、念仏を信じていなかったというよりも、善導の説くような念仏三昧を修行していなかったという意と思われる。もしくは「善導による教導」という一場面を際立たせるための脚色と考えられる。これらの修学が善導との邂逅以前に完了し、善導の化導後は行なわれなかったという確証はない。『群疑論』の内容を見る限り、彼の教理学面に関する背景は一貫して「迦才や道闇など撰論学派系統に属する人間の浄土教的議論を継承しながらの『仏地経論』などの部分受容」にある。
- (15) 本稿では「善導を信奉し、その元へ集っていた人々」を善導信奉集団と呼称する。誤解を生じる可能性があったため、「門下」という表現は避けた。

- (16) 経典解釈や学説の継承による師弟関係は日本仏教に顕著なものであり、中国仏教、特に唐初期仏教においては必ずしもそうではない。
- (17) 唐中期浄土教において、善導は念仏行者としての高い評価を受けていた（齊藤「二〇一五」・加藤「二〇二〇」など）。
- (18) 管見の限り、善導と懐感との学問的影響・被影響関係について、具体性を持って論証した研究は存在しない。今後の研究の進趣が待たれる。
- (19) もしくは衆生所変土であっても様相や性質は本性相土に依託されるという解釈をしていたからこそ、種子往生説を採用しなかったという可能性もある。
- (20) 仏土に相似した相分を示現するという点において、似無漏の浄土説は『仏地経論』第八輔翼円満の相分浄土説と近似している。しかし相分浄土説はあくまで「随菩薩宜」に似た様相の示現であるため、衆生を見る様相は「衆生自らの階位に適う階位や性質の土に似たもの」である。その一方で似無漏の浄土説は、衆生の階位や状態に関わらず「他受用・無漏・三界不摂・純浄」に似た土を見るのであり、その点において独自性が窺える。
- (21) 懐感の見仏・見土論における用語より、この「増上縁」は三縁（親縁・近縁・増上縁）ではなく四縁（因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁）の一つと考える。
- (22) 但し迦才は留惑菩薩説を援用することで有漏の要素を解決し、末法からの脱却を最優先にするという意図により三界摂を問題としない（工藤二〇一三）。
- (23) なお『群疑論』の対論者として、他には三階教者や薬師信仰などの他信仰者、また道閻などの摂論学派系統の浄土教者を挙げることができる。それらについては紙幅の都合上、省略する。
- (24) 懐感当時の弥勒信仰者として、他に神泰・文備・靖遵などの玄奘門下の名を挙げることができる。
- (25) 迦才は極楽の場所的優位性として処不退を提示するが、基も識心説に基づいて兜率天における不退獲得を主張し、迦才に反論している（林二〇一〇）。

(26) ちなみに善導が提唱するような凡入報土説は当時の長安における議論から逸脱しており、他信仰や他集団との議論や対論が成立しない。

(27) 懐感は別時意会通論の末尾において「唯願念仏で別時意往生となるのは報土であり変化土ならば即得往生が可能である」(大正四七・四〇中)という論述をしており、これもまた懐感が化土往生的要素を以て別時意往生の回避を意図していたことの証左であると考ええる。

(28) だからこそ懐感には『群疑論』各所において「他受用土を直接的に観見できないが、他受用土に往生し、そこに存在することになる」という曖昧な立場を取り(例えば大正四七・三二上)、また変化土往生の肯定を仄めかす論述を行ったものと考ええる(例えば大正四七・三六下)。

(29) なお懐感の教理学において阿弥陀仏の「本願力」は「大慈悲力」や「威神力」など、仏力を表現する術語の一つである。また「本願」の具体的な内容も救済対象の指定に関する議論のみに用いられる(例えば「逆謗除取章」や「中下不来章」など)。そのため善導や法然のように、阿弥陀仏の「本願」や「本願成就」に特別性を見出し、「本願力」にあらゆる教理的問題を貫通して解決するスーパーパワーとしての意義を持たせることはない。そのため懐感の往生浄土説を「本願往生」や「本願力往生」と呼称することは不相応であり、それは善導や法然の構築した教理学にのみ許される特権であろう。

参考文献

- 金子寛哉『釈浄土群疑論の研究』(大正大学出版会、二〇〇六)
- 加藤弘孝『唐中期浄土教における善導流の諸相―『念仏三昧宝王論』と『念仏鏡』を中心に―』(法蔵館、二〇二〇)
- 岸寛勇『続善導教学の研究』(記主禪師鑽仰会、一九六六)
- 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)
- 齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』(法蔵館、二〇一五)

- 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）
- 同『善導教学の研究 第二卷』（山喜房仏書林、二〇一四）
- 長尾光恵「唐代初期における弥陀弥勒相對論―基『上生賛』と懷感『群疑論』との対論―」（二一九、二〇二〇）
- 同『群疑論序』再考―懷感の没年と『群疑論』の成立―」（『仏教論叢』六四、二〇二一）
- 同『懷感伝再考』（『浄土学』五八、二〇二一）
- 同『懷感』『群疑論』の浄土教理学における思想的背景―迦才・道闇からの影響―」（『佛教文化研究』六七、二〇二三）
- 長谷川岳史・小野嶋祥雄・村上明也「石山寺蔵 靖邁撰『仏地経論疏』の研究―卷一の翻刻―」（『仏教学研究』七六、二〇二〇）
- 林香奈『慈恩大師基の浄土教思想―仏身論・仏土論を中心に―』（二〇一〇年度東洋大学学位請求論文）
- 村上真瑞『釋浄土群疑論の研究』（建中寺出版、二〇〇八）
- 望月信亨『中国浄土教理史』（法蔵館、一九六四）

キーワード 懷感、群疑論、唐初期、唯識