

『観経』解釈に見られる大乘的性格

福島 光 哉

—

私は日頃、中国の仏教学、とくに天台教学を中心に学んでいる者です。中国の天台と申しますと隋代即ち六世紀の末頃に天台大師と仰がれる智顛（五三八—五九七）がその教義・教学を確立して、それ以後中国に根を張ってさまざまな紆余曲折を経ながらも、しっかりと発展していった一つの代表的な宗派です。この天台教学はとくに十一世紀—十二世紀、いわゆる趙宋時代になると、また新たな展開を見せるわけですが、その中に天台の実相論あるいは止観の理論とともに、いわゆる天台浄土教といわれているものがあります。そしてその中心となる經典が『観無量寿経』（以下『観経』と略す）です。普通、法然や親鸞を通して浄土教を学んでいきますと、中国の浄土教は曇鸞、道綽、

善導という方がたが相承されてきたものを、直接受けとめたものであると考えがちですが、実は中国では善導以後になって、中国独特といってよい浄土教がさまざまな形で展開し、とくに宋代になりますと、天台をはじめとして禅宗、律宗などの宗派の中に浄土教が取り入れられて発展していくのです。しかも、その取り入れられる時に中心となった經典が『観経』であるということから、この『観経』が中国の仏教者の間でどのように読まれ、親しまれてきたのであろうかという点に関しては、かなり複層したところがあるように思われます。

『観経』といいますと、善導の『勸経四帖疏』という、私どもにとりましては『観経』を理解する決定的な意味をもつものがございします。ところがこの善導の『観経』理解は、その後の中国においては余り顧みられることも伝承されることもなく、むしろ日本において法然、親鸞などによって開花せられたというように考えられています。それはこの善導の浄土教、『観経』理解というものが、宋代になるとどのように変化していったのか、というところに関心が向けられてきます。そこで今日は、中国の「大乘仏教」理解の中心はどこに求められてきたのかを見定めながら、それが『観経』の教説とどのように合致すると考えら

れたのかを考察したいと思います。

二

中国浄土教の伝統は、東晋時代の廬山慧遠から始まるという考え方が一般的です。つまり、四世紀の終わりから五世紀の始めにかけて、廬山において「白蓮社」という念佛結社を組織して「般舟三昧」を行じたと云われている慧遠ですが、この慧遠の流れから始まって道綽、善導も含めて宋代の浄土教が継承されてきたのである、という理解がごく一般的でありました。日本では、「廬山流」の念仏といえますと法然が道綽や善導の念仏とはかなり異なる教えであると論じてからは、日本浄土教は廬山慧遠の流れを汲むものであるとは考えられなくなっていました。しかし、中国では廬山慧遠も道綽・善導の浄土教も皆同じ流れであると考えられていたようです。ことに十二世紀の終わり頃編纂された『楽邦文類』という書物によると、廬山慧遠の「白蓮社」を継承する人として第一に善導の名を挙げていくくらいです。そういうところに日本とは受けとめの違う中国浄土教の一つの特色があるかと思われれます。それではいったい善導の後、中国の浄土教はどのように伝承されることになったのかと云いますと、善導の直後には彼の流

れを汲む者が何人かいたのですが、やがて唐末から五代の頃になると、中国の仏教は廃仏の憂き目を見ることになり、今までの伝統を継承していくことが極めて困難な時代になってきます。浄土教においても同じことで、宋代の浄土教家は善導や道綽という名はよく知っていますし、その影響を受けていたに相違ないのですが、例えば善導の撰述したものをどこまで読みこなし、理解していたかという点甚だ疑問な点もでてきます。

多くの学者によって、宋代になってからは善導の撰述の中で直接引用のかたちで紹介されたり批判を加えられたりしているのは、『観経疏』の中では「玄義分」だけであるということが明らかにされています。さらに『往生礼讃』が時折引用されておりますが、その他のものでは善導の撰述したものと今日考えられているものについて言及されることは殆どありません。そういうことから見ましても、善導の浄土教思想あるいは『観経』の研究が宋代にどこまで正確に伝わったか、という点とずいぶん疑問な点が多いのです。

さて、『観経』の解釈としては、まず六世紀の終わり頃、天台大師智顛が撰述したといわれてきた『観経疏』一卷があります。智顛のものとしては、それに加えて『浄

「土十疑論」という短編が伝えられていますが、これらはいずれも智顛の撰述ではないとされており、おそらくこの両書とも七世紀以後、善導の後の時代に天台系の誰かによって智顛の名に仮託して述作されたのであろうと考えられています。あえてここで言及しておきますのは、此の二つの書物が十一世紀以後の宋代浄土教にとっては、いわばその指南書となるからです。もちろん当時は両書とも智顛の撰述であることを疑う人は一人もなかったわけで、それだけに智顛の述作という権威のもとにこの二書を通して浄土教が展開されていくという意味合いをもっているのです。

それから六世紀から七世紀の中では淨影寺慧遠の『觀經疏』、吉藏の『觀經疏』、善導の『觀經疏』といったものが、『觀經』解釈の中心になるものであろうかと思われ、とくに善導の場合はおそらく直接には慧遠の『觀經疏』を目当てにして書いたと云われている通りです。

それ以後、懷感、慧日、飛錫などが活躍し、やがて十世紀の後半になりますと、延寿という人が出てきて、『万善同帰集』を撰述いたします。此の人は禅宗の人で「教禅一致」、さらには禅と浄土とが一致するということを主張してこの『万善同帰集』を書いているのですが、此の中に

『天台觀經疏』や『浄土十疑論』、さらに懷感、慧日、飛錫の言葉は何度も引用しながら、自らの浄土教の思想とくに「唯心浄土」といわれる思想を確立していくのです。

こうしてやがて十一世紀―十二世紀の宋代浄土教を迎えることになるわけですが、その中から天台宗の第十四祖と呼ばれている四明知礼、そしてこの知礼と同門の慈雲遵式、さらに知礼や遵式よりも数十年後になると律宗系の靈芝元照という人がでてきます。此の三人をとりあげて彼らの『觀經』理解はどうであったかということを考えてみたいと思います。

三

まず知礼（九六〇―一〇二八）ですが、この人は中国天台を中興させた人として特筆されてきた人です。彼には『觀經』に関する研究として『觀經融心解』と『觀經疏妙宗鈔』という二書が残されていて、天台の特色ある『觀經』解釈を浮き彫りにしています。ここでは『觀經疏妙宗鈔』を中心に考えていくことにしたいと思います。もちろんここでいう『觀經疏』とはいわゆる『天台觀經疏』、天台智顛の撰述として伝承されてきたものを指すことは云うまでもありません。

そこでまず『天台観経疏』の内容を簡単に紹介しますと、まず全体を前半と後半の二つに分けることができます。そのうち後半は随文解釈、つまり『観経』の经文について解釈を施していくという形をとっていますが、その部分には淨影寺慧遠の『観経疏』とかなり似通ったところがあります。この点が本書を智顛のものでないと考ええる一つの根拠にもなっているわけですが、しかし前半の部分には、天台の独自性がかなり明確に打ち出されているのです。そこで、『天台観経疏』の前半の部分、天台の特色をよく伝えていられると思われる部分を、知礼は『観経疏妙宗鈔』において詳しく解釈しているわけです。

まず「経題釈」において『天台観経疏』には「観」とは一心三観であると解釈されます。經典の題名はもちろん「観無量寿仏」、つまり阿弥陀仏を観するという意味ですが、この場合の「観」は一心三観という天台独自の止観に当たるといえるのです。「一心三観」とは「承知の通り、『摩訶止観』において天台円頓止観の理念として解き明かされているもので、空・仮・中という「円融三諦」の道理を一念中に達観する止観をいうのです。そして知礼は『観経疏妙宗鈔』におきまして、『観経』の「無量寿仏を観ずる」とは天台最高の止観に相当するのだと強調しているのです。

また「無量寿仏」という仏は、一体三身の仏であると考えられます。天台では阿弥陀仏に限らず、いかなる仏も必ず一体に三身を具足する仏身であると考えます。ところが阿弥陀仏の仏身は応身であるとか、報身であるとかいう議論が既に隋唐時代から盛んに行われておりました。天台の立場から云いますと、阿弥陀仏は応身の仏であると考えられました。『観経』に説かれているような「観仏」、阿弥陀仏を觀察するという時に、行者の「観仏三昧」の深まりに応じて、単に応身としての阿弥陀仏を見るだけではなく、さらに報身あるいは法身の阿弥陀仏を觀察するのだとも云えます。そのことの根拠となるのが、阿弥陀仏は一体三身の仏であるということにあるわけです。

四

『観経』は十六の観法を説いておりますが、知礼の場合はその十六の観法の中でも中心になる観法は第八「像観」であると考えています。なぜかというところ『観経』の经文によりますと、この「像観」の初めに「諸仏如来是法界身、入一切衆生心想中」と説かれています。それに続いて「是心作仏、是心是仏」という有名な句が出てまいります。知礼はこの部分が『観経』の一番の目当ての部分であると考

えまして、この「是心作仏、是心是仏」について詳しく論じていくのです。

その辺りの経緯について少し申し上げますと、知礼はこの『観経』において阿弥陀仏を観察する、阿弥陀仏を念ずるといふのは、実は行者自身が自分の心を観察することと同じである。いわば観仏と観心（この場合の「心」は自分自身のごく平凡な日常的な心を意味しています）とが、つまり仏を観察することと我が心を観察するということが、実は同じことなのだという多少大胆に感じられる解釈をするのです。仏を観察することとは我が心を観察することによる、ということとは、本来的に阿弥陀仏という仏は私の心の中においでになり、その私の心がそのまま阿弥陀仏であるということが根拠になっているのです。先に述べました『観経』の「是心作仏」という言葉は、「像観」という観法を實踐し、修行する行者自身の心が仏になるということです。さらに、このように行者自身の心が仏になるといふ場合はまだ仏になつていなかった者が、やがて仏になるといふニュアンスで語られることになります。そのことを知礼は行者がひたすら我が心を観察することによって我が心が清浄になる、我が心が清浄になればそこに自ずから阿弥陀仏の姿が見えてくる、つまり私の心が

阿弥陀仏になる、という意味だと云います。これは深い禪定体験、一種の神秘体験によって得られる境地かも知れませんが、そういう心境を云うのです。このことを知礼は「感応道交」と申しております。つまり行者がひたすら我が心を通して阿弥陀仏を見ようとすると、やがてそれに対して仏が答えてくれる、つまり行者の感と阿弥陀仏の応とが道交するというのです。

「入一切衆生心想中」と經典に説かれていることも同様ですが、ところがそのような観仏の体験だけでは充分ではない。というのは、此の禪定体験はもともと私の心の外にあった阿弥陀仏が私の心に入ってきた、あるいは私の心想の中に現われ見えてきたというように、行者は受け取りがちである。そしてそのように行者が自分と阿弥陀仏とが、別々であると受け取ること自体、まだ分別意識が残っていることであつて、その分別意識を払拭するために「是心是仏」と『観経』では説かれていると云うのです。「是心是仏」とは私の念仏三昧を行ずることがあろうとなかろうと、本来的に私自身が阿弥陀仏である、私の心にそのまま西方浄土があるということです。これは「自性弥陀」とか「唯心浄土」と云いますが、そういうものとして第八「像観」の部分を知礼は解釈いたします。

このように見てきますと、知礼の場合は完全に『観経』を三昧の經典と見做しており、しかも第八像觀の箇所において、その三昧はまさしく天台が智顛以来主張してきた諸法実相そのものを明らかにしていく三昧である、と解釈しているのです。つまりこのように阿弥陀仏という仏を觀察することをきっかけにはいますが、『観経』の最終目的はどこにあるのかというと、天台のいう究極の実相そのものとして阿弥陀仏を把握することなのであり、したがって第八像觀の部分に説かれていることの目的は、天台のいう実相そのものと行者自身が一つになることなのであるとされます。このように見ることによって、『観経』の三昧を、天台の最高究竟の止觀と同等である、言い換えれば『観経』という經典は智顛の『摩訶止觀』に論じている最高の円頓止觀を解き明かした經典である、とこのように知礼は了解したのでしょう。

以上のように知礼は一貫して『観経』という經典を、阿弥陀仏を觀察することを通して、阿弥陀仏はそのまま「円融三諦」という天台でいうところの実相そのものであるから、「理觀」であると把握いたします。古來念仏の方法としては、たとえば称名の念仏、あるいは觀想の念仏などの方法がありました。端的に見仏といって阿弥陀仏のお姿を

禪定によって見る、という念仏もあります。しばしば夢の中に見る阿弥陀仏は、本当の見仏三昧なのかどうか、ということが既に廬山慧遠も問い尋ねたことですし、善導の場合もそれが問題になったということも聞いています。そういう姿・形として現われる仏を禪定を通して見るということとを、さらに通り越えて道理そのものを觀察するということ、これが『観経』から読み取った知礼の觀法であったということですが、それがたゞそれでは天台の觀法の一つでありましようが、極めて実現のむずかしい難行であると云うべきでしょう。

五

ところが一方、知礼とは同門であり互いに法友であった遵式(九六三—一〇三二)は、江南の高名な在俗の人たちに対して、ひたすら西方浄土への往生を願う浄土教として広く勧めたのです。したがって念仏の方法としても多くの場合、称名の念仏を人びとに教え導いていたようです。とくに高声念仏を説いて、大きな声を出して念仏を唱えなさい、と教えていたのです。なぜかという、彼が称名念仏を勧めるといことは、称名念仏を行ずることによって心が禪定の状態に入り易くなる、いわば念仏三昧に入るため

の手段として称名念仏を人びとに教えたということなので
す。

また遵式は非常に厳しく自己懺悔を重ねて、たとえば自己の久遠劫来の罪業を深く懺悔し顧みる「懺法」の実践を大切にした人でありました。と同時に広く悠々の凡夫も救済される道をひたすら求めていったのです。そこで『無量寿経』の第十八願には「唯だ五逆・誹謗正法の者を除く」と説かれていて、五逆や謗法の悪人は救われなないという問題に対して、真剣に取り組んでいったようです。そして『観経』の「下品下生」段によると、五逆の衆生も救われる道があることが説かれていて、謗法の衆生の救いについては何も説かれていないことに着目しました。そして彼は經典には明説がなくとも、謗法の衆生も必ず往生できるのだということ、天台の実相論哲学に立ち返って主張するに至りました。その論拠はあまり明快ではありませんが、おそらく一闡提の成仏の可能性に注目して、その確信をもつようになったのでしょう。このように遵式は『観経』の教説を基礎にして、凡夫往生の道を追求していったのです。その点、知礼が極端な難行として『観経』の念仏三昧を捉えたのに対し、かなり隔たりのある『観経』解釈であったという印象を強く受けるのです。

その数十年後になりますと、元照（一〇四八—一一一六）が活躍するようになります。彼は遵式の浄土教に傾倒した人で、その為に知礼が強調したレベルの高い観法としての『観経』理解に対して、厳しく批判を加えました。元照はどちらかというと、浄土の經典は他の大乘經典とははっきり区別しなければならぬ、したがって観仏三昧とか念仏三昧という場合も他の諸經典の念仏行とは明確に区別する必要があると主張いたします。とくに天台では、知礼をはじめ知礼の弟子たちが、阿弥陀仏を観察することは我が心を観察することであると、即ち観仏と観心は同じだと云って、『観経』の念仏をわが五蘊心を観ずることに置き換えてしまったことに対して強く反発しております。そして「此の土において破惑証真する」、つまり自ら惑を破って真実を悟るといふのは自力の教えであり、それに対して「他方に往生して聞法し悟道する」、これは他力の教えであると云います。なるほど天台が主張するような我が心を観察するということも勿論よろしいが、此の土において悟りを開こうとするこの教えは、少なくとも西方浄土への往生を願うこととはっきり区別して考えなくてはいけないということをひたすら強調するわけです。このように当時の浄土教にはさまざまな解釈があつて、知礼の考えに賛同す

る人もありましたし、遵式や元照のような易行としての念仏の方に惹かれる者もありましたので、その間にかかなりの振幅があつたことに気付かされるのです。

六

以上、隋唐以後の宋代を中心とする『観経』解釈の諸相について考察してきました。ところで此の人たちに一貫して云えることは、いずれも『観経』を理解する根本精神として『法華経』に基づいているということです。天台が大乗仏教を考える場合に、『法華経』から学んだ大乘菩薩道とはいつたいどういうものであつたかということと、深く関係してゐるのであります。即ち『法華経』にはご承知の通り「一仏乗」ということが説かれてゐます。天台では『法華経』を如来出世本懷を暢べた經典であると云われませんが、それは此の一仏乗を解き明かしたところに見いだしているのです。そしてそこに端的に示されていますように、われわれ衆生が仏の智慧を身につける、いわば衆生が仏になるということを高らかに謳い上げたのが、『法華経』の「一仏乗」ということだと思ひます。その一仏乗という理想から、それが現実にこの世に実現していくようになる道はいつた何か、ということを探ねていきますと、どうし

ても凡夫が救われていく道を探らなければならぬわけでしょう。おそらく遵式や元照は凡夫が救われる道として、浄土教を深く受けとめていったのであり、それが『法華経』の「一仏乗」の精神に適うものであると考えたに違ひないのです。凡夫が西方浄土に往生するという『観経』の教えは、衆生に仏知見を開くという『法華経』の精神に立つて始めて云えることだ、と元照は述べています。遵式は浄土の教えは了義中の了義である、天台でいう最高の教えである「円教」である、それに匹敵するのが浄土の教えであると論じてゐるのです。

さて、このように大きな影響を与えていた『法華経』を、天台ではどのように把握し受けとめてきたのでしょうか。經文の中から一、二を選んで考えてみましょう。

「一仏乗」について説かれてゐるのは主として「方便品」です。その「方便品」には最後にかなり長い偈頌があります。天台はその中から多くのことを学びとつております。たとえば「諸法は本より來かた、常に自ら寂滅の相なり」という句を、天台では非常に大切な教えとして尊重いたします。つまり、われわれが日常的に経験するさまざま「法」というものは、元來常に「寂滅」のすがたである、と説かれてゐるのです。これは私たちの平凡な常識に

反するパラドクシカルな表現だといわざるを得ないでしょう。さらに「世間相は常住なり」という句も出てまいります。これについてはその読み方に特殊性が見られることでもありますが、ともかく天台では伝統的に、われわれの現実世界がそのまま「常住」即ち永遠である、と解釈されてきているのです。これも普通の世界観からはとても頷くことが難しいと思います。また「如来寿命品」の自我偈には、「……衆生、劫尽きて大火に焼かると見る時も、我が此の土は安穩にし……」と唄われています。「此の土」とは靈鷲山、仏陀が『法華経』を説法なさっている場所ですから、今仏陀の説法を多くの人びとが聞入っている場所が、そのまま滅尽しない浄土であるというのです。この句は広く「靈山浄土」といわれる根拠とされてきましたが、天台では此の句に基づいて最高の浄土を指して「娑婆は即ち常寂光土なり」ということを力説するようになったと云われているのです。このように天台で『法華経』の中でも、とりわけ逆説的と思われる経文・教説を尊重しているのですが、このようなところにこそ大乘菩薩の精神、究極的な実相説を讀み取ったからに違いありません。そのような実相を敷衍すると、やがて「非凡一体」とか、「淨穢不二」とか「一念即三千」などと名づけられるでしょう。此の「一

体」「不二」「即」という論理的な関係は、必ず矛盾の同一といった要素を含んでいるのが特徴です。そしてさらに注意すべきことは、このような論理には徹底して「仏と衆生の不二」あるいは「浄土と穢土の不二体」を追求する精神が見えてくるのです。したがって、『観経』を『法華経』を基盤として読むことは、一見「一仏乗」というすべての衆生の成仏に対する讃歌の上に、凡夫往生を説く經典として安易に読み取ってしまった、「一仏乗」を単純にあらゆる衆生の救済を目指す教えであると把握し勝ちです。けれども実はそうではなくて、むしろ仏と衆生とか、浄土と穢土、あるいは無常の娑婆世界と常住の極楽世界とが、われわれの分別意識においてはどこまでも一つに成り得ないものについて、「一」と説かれているのであるという天台の根本的な理解が横たわっていることに注目しなければならぬのです。そしてその上で、『観経』から「自性弥陀」とか「唯心浄土」という天台の浄土教を確立しているに相違ないのです。

七

親鸞が『教行信証』の別序において、「末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の眞証を貶す、定散の自

心に迷いて金剛の真信に昏し」と述べて厳しく批判をしています。ここに「自性唯心」とか「定散の自心」と云われる思想内容は、上乗の宋代浄土教の思想を彷彿させるものがありましよう。事実、親鸞は宋代浄土教の指導者であった遵式や元照などの浄土教思想を学び、この人たちの言葉を『教行信証』に幾度も引用・紹介して、讃嘆されているのです。ところが親鸞がこのように激しい批判を加えた意味については、あらためて充分吟味しなければならぬと思っております。ただここで一言申し上げておきたいことは、天台が中国仏教における大乘精神の最大の課題を、徹底して矛盾し合う仏と衆生などが実は本来的に「不二」であるとする究極の智慧の獲得を目指すものでありました。けれども、それを「自性弥陀」とか「唯心浄土」という結論だけが先走りする当時の風潮に対して、親鸞は以上のような大乘仏教の精神にひそむ自我意識の執拗な罪悪性を見出したに違いないということです。その原因は、曇鸞以来しきりに求められてきた「本願力に乗ずる」他力の信心によって、凡夫たる我が身の自覚をうながすことへの「信」を次第に見失なってしまうと、どこまでも菩薩道を歩む者としての自覚を堅持しようとする余り、「定善」の重みに著しく傾斜してしまつたからであると云えるのはな

いでしよいか。親鸞はこのような「唯心浄土」説、あるいは「定散の自心」を根っこから覆すことによつて、あらためて大乘仏教の課題に答えようとしたのだと云えるかもしれません。

いづれにしろ、このような課題は余りにも大きく且つ重いものでありまして、今後の研究に待たねばならないと思います。先生方のご教示を切にお願い申し上げます。