

靈芝元照の浄土教

——『観経義疏』と天台浄土教——

福
島
光
哉

はじめに	三
序論 『観経義疏』の背景としての天台浄土教	四
一 知礼と遵式	四
二 神照本如系の浄土思想	七
a 神照本如	
b 神悟処謙	
c 植菴有敝	
d 桐江枳莢	
本論	
一 元照帰浄の由来	三
二 『観経義疏』撰述の意図および基本的立場	五
三 観法の分類	三〇
四 観心と観仏	三三
五 事理二観	三九
六 仏身仏土論	四四
結論 『観経義疏』の浄土思想史上の意味	五〇

はじめに

靈芝元照(1058-1116)は唐道宣以来の南山律宗を復興せしめた人としてよく知られている。唐末五代から北宋期に至るまで、律宗の各派はいずれも衰退の一途をたどり、ことに禪宗だけが盛行する当時の仏教界にあって、戒律を軽視する風潮が表面化していた。そういった時期にあって、元照が南山系の律学を「法華円頓」の旨に基づいて再構築した功績は大きい。一方、彼は趙宋時代の浄土信仰が僧俗の間で盛大になっていく中で、自らも浄土教をめぐる諸問題が重くのしかかる体験を積み、やがて彼独自の浄土教学を大成せしめるに至った。のみならず、当時の禪宗系あるいは天台系の浄土教との間に新たな問題を提起するに至り、更に後代にまで大きな影響を与えることになるのである。そこで本稿においては、元照の浄土教に関する学説をとくに天台浄土教との関係を中心に考察することにした。

彼の浄土教思想を体系的に論述しているものに『阿弥陀經義疏』と『觀經義疏』とがある。更にその他の浄土教に関する短篇が『榮邦文類』や『芝苑集』などに数編収録されており、それらによって彼の浄土教に対する信順の確かさが窺われるものもあるので、注意しなければならない。けれども彼は自らの浄土教思想を、『觀經義疏』において最も厳密な論証と深い思索の成果とをもって論じているので、ここでは本書の思想をとりあげて彼の浄土教を究明することにし、必要に応じて他の諸撰述をも参考にしたいと思っている。

序論 『観経義疏』の背景としての天台浄土教

この序論においては、元照の浄土教に影響を与えた天台浄土教思想の展開を略述する。そのために趙宋天台の浄土教にとってその基礎となった知礼並びに遵式と、遵式の思想を直接継承している神照本如系の浄土思想について考察することにした。

一 知礼と遵式

中国天台の浄土教は、開祖の天台大師智顗(538-597)によって確立された教理体系の中に、すでにその基本的な学説を見いだすことができる。彼は晩年に『維摩経文疏』を講述し、仏国品を釈するにあたって「浄土」を總合的に研究し、これを凡聖同居土、方便有余土、実報無障礙土、常寂光土の所謂四種浄土説として体系化したのである。また西方浄土への信仰に関わるものとしては、『摩訶止観』に四種三昧中の常行三昧、すなわち般舟三昧をもつてこれに相当するとした。般舟三昧とは『般舟三昧経』に説かれているように、直接には阿弥陀仏を現見し得ることを目的とする三昧行であつて、すでに廬山慧遠(334-417)が僧俗百二十三人と共に「白蓮社」を結成してひたすらこの観仏三昧に打ち込んだことが知られている。智顗はあらためてこの般舟三昧を天台円教の止観として採り入れ、その行法規定を完成させたのである。また彼の弟子である灌頂が記録した『隋天台智者大師別伝』によると、智顗は晩年になって自ら西方浄土を思慕しその往生を願求したことが伝えられている。けれども智顗

には西方浄土への往生に関する思想を学問的に解明したものは残されていない。もともと、彼の撰述とされて来た『阿弥陀経疏』『観経疏』『浄土十疑論』など数編の浄土教に関する諸撰述が現存しているが、すでに諸先学に指摘されているように、いずれも智顗の名に仮託された後世のものであって、到底智顗の真撰であるとは考えられないからである。

さて趙宋時代になると、天台宗は山家派と山外派とに分かれたのを契機として、その教学がこの兩派間の論争を通じて飛躍的に発展することになる。その中心的な課題は他宗派に対して天台の独自性や優越性をいかに弁証し、天台の伝統をいかに回復するか、という点に集中していたといつて過言ではない。このような状況の中で天台独自の浄土教は展開していくことになるのである。当時浄土教は『観無量寿経』の所説による観仏三昧と、それを行ずることによって阿弥陀仏の浄土に往生する教えとして禅宗、律宗などにも広く普及していった。そして天台の場合にはその指針となったのが、智顗の撰述と信ぜられていたいわゆる『天台観経疏』と『浄土十疑論』であったのであり、その思想上の指導者が四明知礼(960-1026)と慈雲遵式(963-1032)であったのである。そこで次にこの二人の浄土学説についてその要点のみを紹介しよう。^①

知礼の浄土説は大中祥符七年(1114)彼の五十五歳のときに撰述された『観経融心解』と天禧五年(1031)六十歳のときの『観経疏妙宗鈔』に詳述されている。この兩書の中でとくに『観経』の念仏三昧に関する彼の学説としては、第一に十六観のすべてに亘ってその観法は理観でなければならないとする点が注目される。これは当時『観経』の観法について多く事観であるとする説(主として山外派の智円が彼の『観経疏刊正記』に述べていた学説を指すと考えられる)に対して、知礼は天台止観の根本理念とも云うべき一心三観をもって十六観法に適

用すべきであると力説したのである。そしてそれはとくに第八像観の經文に「諸仏法界身は、一切衆生の心想中に入る」あるいは「是心作心、是心是仏」の句に端的に明示されており、知礼はこの觀法を感應道交と解入相應の二段階に分けて徹底的に論じ、『觀經』の觀法を天台止觀の理念と完全に一致する円教止觀として位置づけたのである。また第二には、阿弥陀仏の依正はわが自心と不二であるという所謂「己心弥陀・唯心浄土」説を論じている。「唯心浄土」とはすでに永明延寿(904-975)が使っていた用語であるが、これが天台浄土教の原則として定着するには、知礼の學說によるところが大きいと云わねばならない。そして第三に、『天台觀經疏』には『維摩經』の心浄土浄說に基づいて『觀經』の觀仏を觀心であると解釈しているが、この問題について知礼は「約心觀仏」の説を主張して解決しようとしたことが挙げられる。これは彼の弟子であった浄覚仁岳と広智尚賢との間に「心を撰して仏に帰す」とする尚賢の說と「仏を撰して心に帰して觀ず」とする仁岳の說とが対立し、その解決を知礼に求めたところ知礼は兩說ともに否定して、自らは約心觀仏説をもって決着せしめたと伝えられているものである。第四には、第一点と深いつながりを持つ説であるが、『觀經』の念仏三昧を理觀という難行によって初めて達成できると考えたために、知礼は下根の衆生、いわゆる「具縛の凡夫」にとっては到底及ばない觀法であることを示唆している点である。当時の浄土教が劣機の衆生にとっても往生し得る他力易行の教えとして普及していたことを思えば、これは波乱に富む問題を提起したことになるのである。

一方、遵式の場合は天台伝統の止觀學說に立脚しながらも、主として『浄土十疑論』に従って、凡夫往生のための易行とする念仏三昧説を強く訴えたところに大きな特色がある。彼には『往生浄土懺願儀』『往生浄土決疑行願二門』その他数編の短篇や詩編があつて、浄土教に関する思想を表明している。彼は饑主と崇められたように、

自己の罪業を深く懺悔することを人びとも勧め、その具体的な懺悔法を規定している。そしてその上で称名を中心とする念仏三昧の方法を明らかにしていた。それによると、弥陀の願力に乗じて一心に称名念仏を行ずることにより、念仏三昧を全うすべきである。そのためには高声念仏が有効であると云って、知礼のいう理観の念仏とはかなり異なった念仏三昧を勧めたのである。遵式は学者というよりもむしろ実践の人というべきで、天台や杭州において、幾度も僧俗ともども念仏三昧を行じ、これを指導しているのである。また彼は罪業の凡夫が浄土教によって初めて救われることを論証するべく、『無量寿経』や『観経』によって五逆や謗法の罪人も往生が可能であるかどうかについて頻りに研究を重ねており、天台固有の生仏不二の原理に立って一切衆生が往生できる道理を浄土教に求めていったのである。

以上のように知礼と遵式とは、浄土教思想についてはかなり隔たりがあったことは認めなければならない。けれどもこの二人は共に宝雲義通の弟子であり、常に親しい法友であった。趙宋天台の浄土教に対して最大の指針を与えたのは、先述したようにこの両法師であり、思想的には間隔を保ちながらも共に山家派の巨匠として君臨することになるのである。元照の浄土思想を研究するにあたって、この二人の浄土教思想は甚大な影響を与えていくことになる。その点については、本論において詳述したいと思っている。

二 神照本如系の浄土思想

知礼が『観経』の観仏三昧をもって、天台止観伝統の「一心三観」という理観の観法であると位置づけ、したがってこれを円教止観に相当する観法でなければならないことを、大胆且つ徹底的に説き明かしたことにより、

天台浄土教の思想的根拠は確立された。その後知礼の門下たちに浄土教は引き続き伝承され、ますます広く展開していくことになるのであるが、その経緯を尋ねてみると、知礼の浄土教が必ずしも純粹に継承されるばかりではないことに気づくのである。「己身弥陀・唯心浄土」という原則は一貫して維持せられるけれども、現実に西方往生を願う僧俗の間には一心三觀という高度な理觀に到達することは難行中の難行であり、すべての衆生に妥当する觀仏三昧とは到底成り得なかったからである。むしろ『十住毘婆沙論』や『浄土十疑論』が指摘するような易行としての浄土教を殊更強調する者も輩出し、そこから新しい浄土思想も芽生えて来ることになるのである。以下、知礼以後の天台諸師を中心に浄土教の諸相について論ずることにしたい。

知礼には数多くの門下がそれぞれ多少のニュアンスの違いを見せながらも知礼教学を受け継いでいったが、中でも広智尚賢、神照本如、南屏梵臻の三人は「四明の三家」と云われるように、後代にまで永く影響を与えていくことになる。そのうち広智尚賢系は知礼の後継者として、最も中心的な役割を果たしていくことになるのであるが、浄土教に特別な関心を示した形跡は少ない。また南屏梵臻系の人びとはどちらかというと禪宗の人びとの交流が多く見られ、天台と禪宗との融合性を追求していったところに特徴がある。これらのうちで、浄土教に深い関係を持つのは神照本如系である。そこでまず神照本如とその後継者たちの浄土教思想を辿ってみようと思う。

a 神照本如

「神照本如は尚賢や梵臻に比較すれば、学の人と云ふよりは徳の人であり、行の人であった。殊に浄土信仰に熱

烈な関心を寄せた慈雲遵式に懇望されて、東山能仁寺を継ぎ、後に廬山の風を慕ひて丞相章郇公等の諸賢と白蓮社を結んだことによって、彼の学風を知るべきである。……」と評せられるように、神照本如(982-1051)は理論教学よりも実践修道の人であり、ことに「白蓮社」を結成して自ら西方往生を求めるとともに、僧俗の間に広く念仏を勧めた意義は大きい。彼は若いときから知礼の門に入り、詞翰を典る役目を与えられていたが、大中祥符四年(1011)三十歳のとき遵式に推されて東山能仁寺に至り、ここで三十年間『法華』『涅槃』『金光明』『観無量寿』の諸経、更に『摩訶止観』『観心論』などの講経に活躍した。またこの頃丞相章郇公など諸賢とともに廬山の風を慕って「白蓮社」を結成し、能仁の山林三分の一をもって巨刹を建立した。そして時の皇帝仁宗より「白蓮」の名を賜ったというから、少なくとも神照本如の念仏結社は内外に広く注目されたことであつたろうと推測される。

神照本如には浄土教に関する撰述は残されていないので、詳細にその思想内容を知ることとはできない。けれども伝記によると、神照本如は百僧を集めて一年にわたる法華長懺を修したという。この当時山家・山外を問わず、天台家において法華懺法を修することはさほど珍しいことではなかったが、本如のように遵式と深い交わりのあった人にとっては、格別の意義があると思われるのである。遵式は「懺主」と称せられるほどに懺法に長じた人であり、中でも法華懺法については、智顗の『法華三昧懺儀』の元本を勘定してこれを改板した人であつて、自ら法華懺法の復興に尽力した人であつた。更に遵式は広く浄業を勧めるに際して「阿弥陀懺法」を規定しているが、これは専ら「法華懺法」をモデルにして組織したものであつた。このような事情を考慮すれば、神照本如が法華長懺を修したことは浄土信仰の実践とも深いつながりがあつたであらうということ、そしてそれには遵式の

浄土教から少なからざる影響或いは指導を得ていたであろうことは、充分推察し得るのである。

b 神悟処謙

神照本如の門に入った者の中で浄業を継承した者に神悟処謙、法真処元、檀菴有嚴などがある。

まず神悟処謙（1011-1075）は九歳のとき常寧寺尚能のもとに出家し、やがて得度するや天竺寺に赴いて遵式のもとで学んだ。遵式は早くより処謙の逸材であることを見出し（ちなみに処謙は遵式示寂の時二十三歳であった）「是れ能く吾が道を棟梁する者ならん」と称讃した。本如に出会って天台円頓の旨を窮め、やがて本如門下達の中で「第一座」に抜擢されるに至った。本如は『摩訶止観』一帙を処謙に授けて「汝、当に大法幢を建つべし」と期待を述べたと伝えられている。

このように尚能、遵式、本如の指導の下に、処謙は慈雲、妙果、赤城などで講義をして学徒に大きな感動を与えた。やがて李端懿（愨）に請われて「白蓮社」の主となり、本如の跡を継ぐことになる。伝記にはこの「白蓮社」における処謙の活動にはふれていないのでその実情は測り難い。彼が白蓮社主となって以後、彼は巾子山慧林精舎や、杭州の寶閣講堂、銭唐の浄住寺、更に天竺寺など十道場に坐し、その間に登門の者三千人、受業者四十人、弘道者三十人あったと記録されている。けれどもこれは必ずしも念仏三昧あるいは浄業について言うのではなく、むしろ天台教観の指導にあたった彼の実績を示すものと考えるべきであろう。

処謙の撰述として『十不二門顕妙』一卷が現存する。これはその序文によると、熙寧四年（1072）六十一歳のとき、浄住寺にて著したもので「特に先範に遵い諸異同を去り、専ら文旨を取りて再び注解を為す」ことを目的に

したものである。^④ 湛然の『十不二門』に関しては、すでに知礼の『十不二門指要鈔』を中心に山家・山外兩派が、天台性具説をめぐって激論を交わしており、中でも『十不二門』の本文について文字の異同から生ずる解釈の相違が表面化していた。それは知礼ののち処謙の頃に至っても「各々是とする所固く、異端に繁く粹旨を雜う」る状態であった。処謙はこのような状況下にあつて、山家派の解釈の伝統に従い、ここに改めて短篇ではあるが要旨を著すに至ったのであると思われるのである。

さてこの『十不二門顯妙』において処謙は『十不二門』中、色心不二門の「総在一念、別分色心」を解釈して「分色心とは、不二にして二と成るは妄の境なり。其体一とは、二即不二にして妙の門なり。故に総別を以て十門不二相を断尽して、麤妙を昭著ならしめ門旨を壅がざらしむ。是に知る、境妙不二の門は一念に在り、色心の体一にして此の門を得る。寶乗即乗なれば道場至る（べし）」という。この「総在一念、別分色心」の句については、すでに山外派の源清などが「理総事別」を主張する根拠としたのであったが、これに対して知礼がはげしい論難を加えて「理具三千、事用三千、各々総別あり。此の兩つ相即して、方に妙境を成ず」といって、いわゆる「諸法皆総」を主張するに至った重要な句である。この知礼の学説を受けて、色心の体は一にして不二であり、境妙不二門に外ならないことを端的に示すものであると解釈した。この処謙の解釈は当時の天台系の人びとには愛読されたようで、彼の弟子良弼が楊傑に処謙の塔銘を依頼したとき、この『十不二門顯妙』の文をそのまま記して、処謙を讃嘆したと伝えられている。のちに鏡菴はこの碑文を見て「八字は四字に帰す、四は二に帰す」ものであるといって、讃めたたえたという。（これは割注によると、「総在一念別分色心」の八字は「色心不二」の四字に帰し、更に「心觀」の二字に帰す、という意味である）。このように処謙の『十不二門顯妙』は達意的な解

釈を施し、簡潔に要旨を述べたところから、広く愛読されるに至ったのであらうと思われる。

ただこの『十不二門顯妙』には、彼の浄土教思想に直接関説しているところはないけれども、「染浄不二門」を解釈して次のように述べている点は注意すべきであらう。即ち染と浄との二相は「物機の迷悟」に由るのであって、「迷情若し除かば、淨相自ら彰わる」といい、「染浄は同体にして、感染は縁に任ず。故に群生は心中の諸仏を感じ、諸仏は内心の群生に応ず。機応相對せば、方に声の響きに答える如きを得る者なり」という。ここに「機応相對」という感應道交や「諸仏内心の衆生」「群生心中の諸仏」というのは、やがて天台浄土教にとって重要な概念となるのである。^⑤まず、趙宋天台の浄土教の教理的な根拠となった『浄土十疑論』の第四疑には「念仏衆生攝取不捨なれば、若し念ずる者あれば、機感相應して決定して往生を得る」とあり、第五疑には「仏願力に乘じて機感相應し、即往生を得る」、第七疑には「但だ衆生能く阿弥陀仏を念ぜば、機感相應して必ず（往）生を得るなり」といって、弥陀浄土に即得往生できるのは、阿弥陀仏と衆生との機感相應によることが繰り返し述べられている。この『浄土十疑論』に明かされる「機感相應」の原理は、いま処謙のいう機応相對と異なるわけではない。そして次に仏心中の衆生とか、衆生心中の仏というのは『觀經』の「入衆生心想中」（第八像觀）を『天台觀經疏』や知礼の『觀經疏妙宗鈔』では感應道交・解入相應をもつて解釈したものを踏まえていることは明らかである。

元来『十不二門』の「染浄不二門」は天台固有の十界互具という法界觀のありようを染浄二門を契機として、この二門が本来不二であることを論じようとしたものである。したがって知礼の場合もこれを解釈するにあたって、天台性具説とくに性善・性惡法門に基づいて、染浄諸法界の本質を理解しようとしたのであった。けれども

処謙の場合は、これを浄土と衆生のありようを究明する目的をもって、解釈しているのではないかと考えられるのである。このように諸仏と衆生の感應道交とか、諸仏と衆生とが互いに内在する根拠として「染浄不二門」を解釈しようとしたのは、現存の『十不二門』研究の資料の中では、この『十不二門顯妙』だけであるから、このような解釈は極めて特徴のあるものと言わねばならない。

ただ処謙には、前述したように浄土教に関する撰述は残されていない。したがって伝記や『十不二門顯妙』に彼の浄土思想を散見し得るのみで、その詳細は不明であり、今後の研究を待たねばならない。ただ彼は臨終にあたって、『普賢行法』『阿弥陀經』を諷誦し、「今、無生を以て浄土に生まれん」といって寂然入滅した、という。『普賢行法』とは普賢行願品のことであろうと考えられるから、西方極樂世界への往生を求め、これを「無生の生」であると把握したのは、直接には『浄土十疑論』第二疑によったものであろうと推測できる。

c 檀菴有嚴

檀菴有嚴(1021-1101)は六歳のとき「靈山に依り師に従う」と伝えられており、当時六十四歳の老境に達していた遵式は靈山にて活躍していたのであるから、あるいはこの両師の間に面識があったかも知れない。けれども有嚴の浄土教思想が形成される上に、面授の師として遵式からの影響があったとは云えないであろう。その後有嚴は東山の本如をたづねて入門し、「一心三觀」の道や「法華三昧」の行に励み、まさしく天台伝統の根本義を体得していったのである。莫逆の親友であった兄弟子の法真処咸は当時の有嚴を評して「子は晩出であるがやがて大器と成るであろう」と称讃したという。この頃『摩訶止觀』の不思議境について彼は「万法唯一心、心外無一法、

心法不可得、故名妙三千」と云ったと伝えられ、また「常に仏を去ること久遠なれば、人自性に迷う」と謂って、人に教えるときは近く一心を指して領解し易からしめたので、聞く者は皆悟入することができたという。このことから有敵の天台学はすでに指摘されているように観不思議境を禪宗的な唯心論の立場において解釈したり、とくに「万法唯一心」というに至っては智顗や知礼の単なる祖述ではなく、独創的な見解を抱いていたことが知られるのである。ただ人には領解し易からしめるために近く「一心」を指して悟入せしめたというのは、後に述べるように彼の浄土教が初心者あるいは中下鈍根の者に対して、易往の浄業をすすめたことを考え合わせると、興味深い。

さて本如入寂ののち、処威は赤城山の崇善寺の主となり、有敵は無相、慧因に住していた。やがて処威は赤城より東掖に遷ったので、有敵はそのあと崇善寺の主となった。更に紹聖年間、有敵の七十歳代のころ東掖の主となることを請われたことがあるが、すでに老齢に達しているとの理由で辞退し、以後は故郷の靈山東峰にこもり、植の木の下に草庵を作って隠居し自ら「檀菴」と名告ることになる。ことに晩年の二十年間は専ら浄業に打ち込み、「安養をもって故郷と為す」心境にあったことが『懷安養故郷詩』によって偲ばれるのである。

有敵は知礼以後の山家派にとって、天台性具哲学の後継者として最も優れた学匠であったと伝えられている。彼の撰述には『玄義備檢』『文句記箋難』『止観輔行助覧』各四巻が残されていて、湛然の三大部注釈のそれぞれについて、語句や解釈の訂正、難解な語句の解説などを行って、三大部研究に便ならしめている。一方浄土教に関しては『阿弥陀礼文』は現存しないが、『浄土修因或对』『浄土魔仏或对』という短篇があり、さらに『観仏三昧頌』や『懷安養故郷詩』『臨行自餞』などの詩頌が遺されているので、次にこれらの諸資料に基づいて彼の浄土

思想を探ってみよう。

まず彼は往生浄土を易行とするのは誤りであるという見解に対して反論を加え、自らの往生思想を展開していく。^⑥ 即ち浄土への往生が難行であるか易行であるかは人によるのであって、教法に難易の差異があるのではない。いわゆる「無生妙観」という高度な理観の三昧を修して往生し得るという教えは誠にその通りであるが、このような難行を修して得生するというのは上根の者についてのみ説かれるのである。けれどもこの一門だけを聞いて他の諸門を閉塞することこそ大きな誤りであるという。そして彼は浄土に往生するための浄業を二つに分判して、次のように述べている。

(1) 有相心による。……………相に著して浄土を忻樂する者をいう。

(2) 無相心による。……………理観と相応する者をいう。

有敝はこれを道綽の『安樂集』を根拠にしている。即ち『安樂集』「第一大門」の第八「凡聖通往」章において、道綽は仏願に由る故に凡夫有相の善も往生を得しめるものであり、上を該するに由る故に天親・竜樹など上地の菩薩も皆往生するのであるといって、とくに凡夫往生について詳細に論じている。そして有敝は「今の世のごとき、中下鈍根にして愚迷障重のものが、理観相応にして方に往生するを待つとは、或いは少なからん」といって、むしろ中下根の者にとっていかなる浄業があるのかを探究していくのである。

彼は仏の慈悲によって往生を得る方便に幾多の法門があるけれども、その中の一門によって必ず往生を得るのであるといい、その諸法門を次の四種に分けて往生の修因を説明していく。

① 定・散それぞれの善あり。

② 仏・法それぞれの力あり。

③ 事福を修し、願力を仮りて廻向する。

④ 垂終に劇怖し、頼って救いを求める。

① については、定善と散善に分け、定善とは「修心妙観、首楞嚴定等是れなり」という。修心妙観とは『天台観経疏』更に知礼の『観経疏妙宗鈔』において一貫して主張されてきた『観経』の念仏三昧であり、一心三観という理観を指していることは言うまでもない。首楞嚴定とは『摩訶止観』の非行非坐三昧に位置づけられた『首楞嚴三昧経』による随自意三昧を指すのか、或いは趙宋時代禅宗の間でしきりに愛読された『首楞嚴経』による唯心法界の哲理を指すのか、どちらとも判断し難いが、いずれにしろ最高度の理観としての観法であるから、有敵はこれをまさしく上根の爲の浄業であると考えたに相違ない。次に散善とは「四十八願経の十念を修するが如き、すべて六根を摂して、但だ声声相続するのみ。未だ理を兼ねざる定をもって散善と名づく」といって、理定でない諸善・諸定を有敵は散善であると主張した。『無量寿経』の「十念」をもって散善であると解釈するのは、『天台観経疏』以来の伝統であり、とくに称名念仏をもって散善の代表的な浄業と考えていたことは、『臨行自餞』に「聞名称念者、皆不退転」と謳いあげたことと合わせて、有敵が強く惹かれた浄業であったと考えてよいであろう。

② については、仏力と法力に分けて考えている。まず仏力というのは『浄土十疑論』に基づいて「阿弥陀仏の大悲願力をもって念仏衆生を摂取するに、即ち能く菩提心を発して念仏三昧等を行す。仏願力を承けて即得往生す」というのである。これは『浄土十疑論』の第五疑において、自力と他力に分けて往生の相を明かし、自力と

は発菩提心して信を本とし、戒行堅固に身相統し、幾万劫を経て種姓位に至るのであって、卒かに浄土に往生するのではない。一方他力とは阿弥陀仏の大悲願力をもって念仏衆生を撰取るを信じて発菩提心し、念仏三昧を行ずれば、機感相応して即得往生すると説かれている。この第五疑中とくに「他力」の縁による即得往生をもつて、有敵は仏力に由る浄業として取り上げたのである。

法力とは神呪・真言によって極楽往生を遂げることをいう。灌頂神呪を誦して沙土を加持すれば、亡者の屍や墓は散ぜられ、三惡道に陥った亡者もこの真言を承けて極楽に生まれるという。

③については、慈心不殺、具諸戒善にして、秘呪を受持し、大乘を誦誦するなど『観經』の三福や、密教の秘呪の諸福善をもって廻向する場合をいう。

④については、臨終の時に火車相現するも、仏力を称する故に猛火も清涼の風となる。これは恐らく『別伝』に智顗は臨終に当たって西方浄土への往生を願求したことが記録せられており、その中に「聽無量寿竟讚曰、四十八願莊嚴浄土、華池宝樹。易往無人、火車相現、能改悔者、尚復往生、況戒慧重修耶」というのを受けて、有敵は臨終来迎による往生をここに示したのであらう。

このように有敵は上根よりも中・下根の衆生に対する易行の浄土教を広く勧めるために、種種の浄業があることに意を砕いたのであったが、その根底には「万行成聖」の思想があったのである。

彼は『臨行自餞』^⑦に『阿弥陀經』に説かれている浄土莊嚴の諸相を示した上で、「是の故に繫念の者は神魂西に馳せて、父母の邦に常に帰らんとし、性として苦域無ければ今性に順じて其を捨て、性として楽邦あれば今性に順じて之を取らん……」と謳い上げている。この一文は論理的な整合性に欠けるところもあつて難解であるが、

要するに西方浄土は父母の邦であり、わが故郷である。わが「本性に順じて」今苦域を捨て楽邦を取ろう、という臨終時の言葉であると受けとめてよいであろう。このように人間はその本性に順応すれば「捨苦域、取楽邦」するのが自然なのであり、故郷に帰ろうとする人間本来の心情でなければならぬ。彼は『懷安養故郷詩』を作つて、切切と浄土への思慕をうたっているが、その序に「余は安養を以て故郷となす、乃ち即心浄土なり。久しく帰らんとするも且く步履して未だ至らず。哀しまざる可けん哉」と述べている。

以上のような有敵の浄土思想は、これを天台浄土教の立場から見れば、知礼の強調した『観經』理觀の念仏三昧を上根行者の浄業として容認するが、むしろ遵式が主張したような凡夫易行としての浄業を一層強く勧めた、ということになろう。更にいえば『天台觀經疏』と『浄土十疑論』の教説を総合して、唯心浄土の原理に基づきながらも、他力易行の法門としての浄土教を確立せしめようとしたものである。隠庵左知微によると、有敵は平生から学仏・守戒の人であり、「繫念に暇なき人」であつたというし、天台三大部を綿密に考究し、とくに晩年は衆生を避けて庵に隠居したのであるから、恐らく自ら難行としての念仏三昧に打ち込んだことと思われる。そのあたりのことを彼は、『観仏三昧頌』に「若し人安養に得生するを願うに、智者には觀想を修せしめるも、弥陀の真身は觀じ難い。初心は且く雕画の像を觀ぜよ。想成りて相起れば心眼開き、黄金の色身も指掌のごとく、一念に五惡道を横截せん。誰か易往ならしむこと無しと謂わん」と頌している。ここに彼自身が真身の理觀に苦しんだ跡が見られると共に、事觀によつて弥陀の色身を見、往生への確信を得ていった経緯が看取されるのである。このようにして有敵は「万行成聖」の原理に立つて、凡夫往生の可能性をしきりに追求していったところに彼の浄土教認識の特色があると言えよう。

d 桐江挾瑛

桐江挾瑛（1045～1099）は出家した実兄子欽の死に遭い、依恃する人を失ったため自らもやがて出家の道を進むことになる。まず杭州に至って進具し戒律を学んでのち、熙寧年間（1068-1077）に彼は神悟処謙と施水の宝閣で出会ってから、処謙の下で天台を学ぶことになる。そして挾瑛は『十不二門』『金鉤論』などに熱中し、寝むことなく数カ月を経て得悟するところあり、これをもって処謙に伺いを立てたところ、処謙は「法華の妙旨は自心に帰す。宜善しく護持し自軽すること勿れ」といって、挾瑛に法を伝持したと記録されている。また挾瑛は靈芝元照律師を伴い、処謙に紹介した人として知られており、これがやがて律宗系の浄土教を生み出す契機となったのである。その後挾瑛は蘇・杭・湖・秀の間を遍歴し、二十カ所以上にわたって或いは伝持となり或いは寄講して大いに法施を聞いたというが、浄土教に大きな足跡を残したのは彼の晩年のことであり、やがて五十五歳で『阿弥陀経』を諷じつつ西面して逝去した、と伝えられている。

さて挾瑛の浄土教に関する学説は、『浄土修証儀』二巻に明かされたのであるが、これは現存しない。したがって与咸の『復宗集』、大祐の『浄土指帰集』、戒度の『観経義疏正観記』などに引用紹介せられている諸文に依って考察することにした^⑧。

彼の浄土教に関する注目すべき学説としては、まず仏一代所説の観法を「有生観」と「無生観」の二種観法に分類したことがあげられる。当時浄土教が広まるにつれ、天台のみならず他の諸宗派の学者の間に浄土教への疑問が顕わになって来た。それは大乘諸経に説かれる一切法平等の理に即していえば、本来仏も心も一体であり、したがって此の穢土を捨てて彼の浄土を求めるといふ浄土教は成立しないではないか、という疑問であった。こ

の点について択瑛は、このような疑問は浄業としての観法が不明確なために起こって来たのであるから、仏教の「観法」そのものについてはつきりさせなければならないと言って、

- (1)「無生観」……これは此方入道せんとして破惑証理を修する観法で、天台止観の理観がまさしくこれに相当する。

- (2)「有生観」……これは浄土への往生を求める観法で、『観経』の十六観法はこれに相当する。

という二種観法を立て、その両観法の相違点を十五項目にわたって示している。例えば「無生観」の特徴としては、「真空無相を求める」「智を成じて惑を破す」「心を観ず」「自力による」などをあげ、それに対して「有生観」としては、「聖相現前を求む」「（浄）業を成じて（往）生を牽く」「仏を観ずる」「他力による」などと云う。そして彼は更に『般舟三昧経』と『観経』の相違について注意すべきことを論じている。即ちこの両経とも観仏三昧をテーマとする經典であるが、まず『般舟三昧経』の観法は『摩訶止観』の四種三昧中に採り入れられ、いわゆる天台の常行三昧として位置づけられて以来、天台止観の中心をなす重要な観法とされて来たものであった。その『摩訶止観』の所説にしたがって般舟三昧は阿弥陀仏の相好を観察し、「歩歩声声念念、唯在阿弥陀仏」と云われるように身口意の三業にわたって阿弥陀仏に專注するのであるが、やがて阿弥陀仏の本質は空仮中の円融三諦そのものであり、阿弥陀仏とはそのまま諸法実相と等同であるから、阿弥陀仏に対する観仏は徹底した理観の念仏に至ることを要求するのである。このような『摩訶止観』に見られる「般舟三昧」を、択瑛は上の如く事観より理観へのプロセスとしてこの観法を把握したのであらうと考えられるのである。

一方『観経』の観法については「直ちに事境を観じて往生を取る」観法であるとし、それは「凡夫が単に事禅

を修して梵天に生ずるが如し」という。このように『観経』十六観のすべてが事禪であるとの学説を発表するに至ったことは大きな特色である。この『観経』事観説は、のち南宋期に入って天台内部の学徒から厳しい批判を受けることになるのである。

もとより趙宋天台の浄土教にとって、『観経』の観法が理観であるか事観であるかをめぐる問題は、はなはだ重大な問題であった。知礼が『観経疏妙宗鈔』を撰述して、『天台観経疏』に示された観法は、十六観のすべてに亘って理観でなければならないことを主張し、その根拠は『観経』の観法が天台円教の止観理念と全く一致するからであり、とくに一心三観の理観と、『観経』第八像観の「諸仏如来是法界身、入一切衆生心想中」「是心作仏、是心是仏」の原理は、十六観全体に共通する原理でなければならないことを論じたことは、その後の天台浄土教の観法を規定する根本原則となった。しかも知礼がこのように『観経』を主張した背景には、当時ことに山外派の智円を中心として善導寄りの『観経』事観説に傾いていたことがあり、これに対抗して天台本来の浄業のあり方を求めて『観経疏妙宗鈔』が述作されたのであった。それ以来天台浄土教は、その浄業のありようをめぐる事観に心を寄せる学徒もあつたけれども、伝統的な天台止観に基づく理観の論理に抵触することは殆どなかったのである。ところが今、択英は天台止観と『観経』十六観の観法とは全く別異であつて、十六観法を天台止観から完全に切り離し、独立した観法であると位置づけようとしたのである。したがって天台学徒にとっては、到底承認し得ない異端であると思わざるを得なかったのである。

即ち彼の『浄土修証儀』を詳しく紹介している与威の『復宗集』には、この択英の学説は「仏祖に背く」説であるとして、その理由を『観経』上品生に説かれる三心、『維摩経』の「心浄土浄」の経説をあげて論じ、更に『天

『台観経疏』や『浄土十疑論』に背き、更に遵式の所論にも違背するものであると非難している。また大祐は『浄土指帰集』において、「摩訶止観を以て無生観となし、十六観門を以て有生観とする」ような釈瑛の学説は「天台を宗とすと雖も、祖意を得ざれば、公を異説と為す。浅鄙笑う可し」といつて、はっきり異端の説であるとの烙印を押しているのである。

けれども釈瑛のこのような事理二観説は、知礼や遵式以後の天台浄土教の一つの流れの中に、すでに萌していた『観経』理解であるとも見られると思われるのである。たとえば知礼が『観経融心解』を発表したとき、『観経』の観法を一心三観による理観という難行として位置づけようとしたが、弟子の崇矩が『融心解』の中の三輩の文について訂正を求め、そのため知礼は止むを得ずそれに従ったことが記録されている^⑨。これは恐らく知礼の主張する理観は修しがいものであるから、中下根の者にも修し得る内容にやさか文面を改めたことを意味していると推測されるのである^⑩。したがってこの事理二観については、知礼在世の当時から問題を孕んでいたであろう。そして更に、とりわけ本如系の浄土学においては、たとえば有敵に見られたような有相心と無相心に分別することは、『観経』の観法が上根の機と中下根の機によって異なることを主張したものであった。この有敵の場合は、知礼以来の原則にしたがって十六観法が理観相応の観法であることを認めるけれども、さらに「著相にして生を牽く」いわゆる彼土往生のための浄業をも承認し、ひたすら中下根の衆生にとつての観法を『観経』に求めたのであった。勿論上のような有敵の有相・無相の二心による観法は、釈瑛の有生・無生の二観と完全には一致するものではないが、有敵の説を更に展開して、その同一線上に得られた結論であったと云うことができるのである。

本 論

一 元照帰浄の由来

『釈門正統』によると、元照は択英と共に処謙に謁見したが、その時処謙は「近世、律学は中微し失亡する者衆し。汝、時に宗匠たるべし。蓋し法華を明かして四分を弘むべし」と指示した。^①これによって元照は「吾が道、茲に在らん乎」と思い至り、博く諸宗を究尽するけれども「律学」を基本となすべきことを決意したという。このように処謙との出会いによって法華円頓の旨趣を体して律学に励むに至った意義は、彼の生涯にわたる仏道研究にとって甚だ大きいものであった。そのことを彼は自ら「天台の神悟法師に会い、苦口提誨され、始めて跡を改むるを知る。遂に乃ち深く祖教を求め、博く仏乘を究む」と述懐しているのである。やがて「虚しく一生を喪い、受苦長劫ならん」と自己を省みて「常に娑婆五濁の惡世に生まれて、仏理に通達し大導師となりて、群生を提誘し仏道に入らしめん」との大誓願を立てるにいたる。そして三論宗僧詮の四友の一人として有名な慧布(558-608)がかつて「方土乃ち浄なれども吾が願いに非ず。今の所願の如きは衆生を化度せんとす。いかんが蓮華中に在りて十劫受樂すとも、三途の共に処して救済せんに若かじ」と断言して、浄土に往生するよりもこの苦域にあつて衆生済度を志すことを誓った『統高僧伝』の記述に^②大きな感動を覚え、元照は浄土の教に帰依する者に対して輕謗の念を生じたと、述べている。ところがのち彼が重病に遭い色力衰えたとき「神識は迷茫」して趣向を知る

ことなき」状態に陥ったことがある。この体験によって彼は、衆生済度を志して来た今までの自負心を失うに至り、「頓に前非を覚り、悲泣感傷して深く自ら克責す。志は洪大なりと雖も力、堪任せず」という絶望に立ち至ったのである。

ここで彼は『浄土十疑論』に「具縛の凡夫は、大悲心ありて惡世に願生し、苦の衆生を救うとは、是の処り有ること無し」という『大智度論』の文が引用されているのを披見して、自力をもつて衆生を済度しようとしたことの誤りに目覺め、「是れより尽く平生の所学を棄て、専ら浄土教門を尋ねること二十余年、かつて暫らくも捨てず。理教を研詳し古今を披括し、頓に群疑を釈し愈々深信を加う」ことになったと告白している。また善導の「専雜二修」の文を読んで「專修の者は百即百生なり。若し雜修の者は万千に一二のみ。心識散乱し觀行成じ難し。志を一にして専ら四字名号を持てば、幾生か逃逝せん。今始めて帰するところを知る」と云い、善導の專修念仏に導かれて「普く衆生を摂し同じく念仏を修して、尽く浄土に生れん」との大願を發すに至った、と懷古しているのである。^⑬ 此のような記録によって、元照が自らの浄土教思想を形成するに当たって『浄土十疑論』と善導の諸文より多く学び取っていることが知られる。更に一言すれば、彼は『無量院造弥陀像記』に、わが国の浄土教はまず廬山慧遠が「白蓮社」を結成して専ら浄業を修したことから始まり、のち善導・懷感が長安に、更に智覺（延寿）・慈雲（遵式）が浙右において浄業を広め、今日に至ったと述べている。^⑭ この記述をも参考にすれば、彼の浄土学説の拠り所は主として延寿や遵式系の『浄土十疑論』と、善導系の浄土思想とに求めていたことが窺えるのである。

二 『観経義疏』撰述の意図および基本的立場

元照は『観経義疏』の序文に「忝くも早歳より専ら斯の文を翫ぶ。翻つて億劫の帰する無きを嗟き、深く余生の頼有るを慶ぶ」と述べており、このことから彼は『観経』を早くから愛読していたことと、自己の大切な拠り所としていたことがわかるのである。したがって当時浄土教家が『観経』をどのように解釈していたかについても、彼は常に注目していたに違いない。同じく序文には次のように述べられている。「然れば則ち諸師の著撰各々所宗を尚ぶも、後進の披尋するに、攸往を知ること莫し。是れに由りて名理を参詳し、古今を酬校し優長を摭取し、繁瑣を芟除す……」このことからすると、彼は始めから独自の『観経』研究の成果をここに発表して、新しい浄土教の思想を確立しようと意図したのでなく、すでに諸師達がそれぞれ宗とするところに依つて、明らかにしてきた浄土学説を改めて十分に研究し、それぞれの長短・優劣を分析した上で、優・長を採用して繁瑣な学説は削除するという方法をとったのである。

そしてこの「諸師」とは誰を指すかについて、次のように述べている。「前代の解釈に凡そ数家有り。隋朝の慧遠法師、天台智者大師、皆章疏あり。唐の善導和尚も亦た玄義を立つ。並びに世に行われ、而も各々宗風を尚び互いに廃立を形わす。故に今の所釈は、善を挾びて之に従う……」即ち元照が『観経』に対して「前代の解釈」として名を挙げているのは、隋の慧遠、智顗そして唐の善導の三人であり、この三人の『観経』解釈の中から「善」とするもの「優」とするものを取り上げて、それに従うというのが彼の『観経義疏』の基本的立場であるというのである。

さて元照の『觀經義疏』は大きく二つの部分から成り立っている。第一は「総意」、第二は「別釈經文」であつて、これは従来の諸祖の場合と同様、始め「総意」において『觀經』全体について本質的な問題を論じ、いわゆる玄義に相当する。そして後の「別釈」はいわゆる随文解釈である。このうち彼の解釈上の特色を発揮しているのは、第一の「総意」の部分に圧倒的に多い。そこでこの部分を中心に、彼が仏教全体の中で『觀經』乃至淨土教をどのように位置付けているのか、について次に検討してみようと思う。

元照は『觀經義疏』の冒頭に、仏陀一代にわたる諸説法の目的について論じている。それによると彼は仏陀出世の本懷を説き明かされた『法華經』の一仏乘、つまり「衆生に仏知見を開示する」ことこそが、仏陀究極の本意であることを鮮明にしている。したがって智顗が『法華經』について「如来出世の本懷を暢ぶ」と讃嘆して止まなかつた天台の根本的な立場は、そのまま元照の仏教理解の原点を形成していたことが知られるのである。それを元照は更に敷衍して、仏一代の声教とは「諸有の凡庸をして、わが己心と十方如来法界の含靈とが、体性平等にして差異あること無きを悟らしめ」るのであると云う。これは凡夫の身であるわが心と如来とが本質的に平等無差別であるという「唯心」の原理を悟らせることであつて、その原理は『首楞嚴經』に「当知、虚空生汝心内、猶如片雲點太清裏」^⑬とか、『觀經』に「是心作仏、是心是仏」と説かれる通りであるという。そしてこのように、仏と衆生とが本来不二であるという原理に立つて、元照は仏陀世尊の權実諸教を説く意味を次のように把握していく。即ち仏陀の方便は多門にわたるけれども、大別すると次の二つの教えになる。

- (1) 此の土において破惑証真する「自力」の教え
- (2) 他方に往生して聞法悟道する「他力」の教え

そしてこの(1)と(2)とは異なる教えであるけれども、ともに方便力をもって自心を悟り諸法に洞達せしめるのである。共通の目的をもつ教えである。そのことは『法華經』方便品に「種種の道を説くと雖も、其れ実には仏乗の爲なり」と説かれていることから明らかであるというのである。

さて仏一代の諸教を説く意味を以上のように把握した上で、元照は『觀經』が説かれた由縁について次のように考える。「韋提の機発し、淨土の縁興る。故に闍王をして父母を幽禁し、苦切に憂愁せしめ、遙かに耆山を望んで仏に請ひ救いを求む。大悲憐愍して即ち幽宮に赴く」と。このように元照は『觀經』の發起序が説かれた由縁を、韋提の機根と仏の応赴という機・応の關係を表わす爲であるとする。そして韋提は単に「具縛の凡夫」を表する人でなく、本来大聖の権現であると解釈する。韋提のみならず提婆も『法華經』には「善知識なり」と説かれるのであつて、ここに登場して来る阿闍世や頻婆娑羅も含めて、すべて大権が凡夫に示同せる姿であるというのである。このような解釈は『慧遠疏』や『天台觀經疏』における解釈をそのまま依用したものである。即ち『慧遠疏』には「韋提夫人は実大菩薩なり」といい、また『天台觀經疏』には、阿闍世が提婆に随順して父王を幽閉したことを指して「此の如きの事、皆是れ大士善権の現化にして、非道を行じて仏道に通達するなり」とい^①つて、此の事件そのものがすべて大士菩薩の示現であるとし、これをもって『維摩經』の「行於非道而通達仏道」という天台門教の明快な実相の証権を、この王舎城の悲劇に託して明らかにしたものであると云う。さらに韋提希については、經文の「汝、是れ凡夫なり」を解釈して「韋提、実には大菩薩なり。此の会に即ち無生忍を得て、凡夫に在るを示同するなり」と解釈しているのである。元照はこの『天台觀經疏』を踏襲して、「汝是凡夫」という經文について「大権、実を引く故に、凡に示同するなり」と解釈し、また「大悲権巧して、利物方に現わる。

韋提の位、凡夫に非ざればなり」というのである。ただ天台との違いは、阿闍世の殺逆をもって発起序とした意味について、『天台観経疏』は「行於非道而通達仏道」という諸法実相の極意を表わすというのに対し、元照はこれを浄土の機縁として、他力浄土門を開く由縁であると限定している点である。これは後にもふれるように、天台の『観経』観に対する元照の厳しい批判を覗かせている点、注意すべきである。

以上のように元照が、『観経』の発起序をとくに浄土の教門を開く由縁であると規定したことは、他の大乘諸経に対してその教興の由縁が決定的に異なることを主張せんが為である。『観経』の中心をなす部分は、一般に三種浄福・十六妙観が説かれるところであるとされるが、彼はこれについて「先に三種浄福を陳べて以て兼済の縁と爲し、後に十六妙観を説いて以て往生の術と爲す」といって、仏陀の『観経』説法の意図は、弥陀の救済と往生のための浄業を明らかにするとあると主張し、これを十項目にわたって詳細に論じて、此土成聖を説く他の大乘諸経とは明確に区別すべきことを要求するのである。そしてその上で元照は、『観経』を大乘中の了義であることを強く訴えていく。

宋代仏教界において、浄土經典が大乘教であつて小乗ではないとする見解はすでに広く承認せられていたが、大乘の中での位置付けについては未だ定かではなかった。それは浄土教を勧める往生という特質が有する価値をめぐって、或いは凡夫の仏道を説く意味をめぐって、議論の余地が残されていてさまざまな見解が提示されていたからであった。従つて元照が『観経義疏』において「大乘了義中の了義なり」と強調したことは、浄土教学史上重要な意義をもつものであった。彼はその論拠に関して次のように述べている。「了義というは、彼の浄土は即ち我が自心にして他方には非ず、と了するなり。彼の弥陀は即ち我が自性にして他仏には非ず、と達するなり」

と。このように元照は彼の浄土とは我が自心であり、阿弥陀仏とは我が自性そのものであるという「己身弥陀、唯心浄土」の原則を根拠に、浄土教が大乘了義の教であると主張する。そして『観経』の「是心作仏、是心是仏」というのはまさしく『法華経』の「衆生に仏知見を開示する」ということであり、「大乘の了義、豈に復た此れに過ぎんや」と云って、『観経』と『法華経』の等同性をもって『観経』の「了義」であることを弁証するのである。

かくして彼土・彼仏は自心であり自性であることをしつかり確認した上で、元照は「即ち知る、淨穢身土は悉く是れ衆生の自心なり。ただ心体虚融なるに由るが故に往生も無礙ならしめ、ただ心性は包遍するに由りて、遂に取捨するに妨げ無からしむ」という。つまり、彼土・彼仏が自心・自性であるといっても、その自心・自性は他土・他仏を否定したり矛盾する関係をいうのでなく、その自心・自性とは本来的に空無障礙であり、一切法界を包摂し尽くすのであるから、彼土への往生とか浄土の取捨ということといかなる矛盾も妨げもないのだと主張するのである。彼はこのように当時の天台浄土教にとって根本原則ともいうべき「己身弥陀、唯心浄土」をそのまま受けとめるのであるが、当時ややもするとこの原則に立つことと他土への往生を願求することが、一見相容れない関係にあることから、この問題について充分に納得できる明快な論理は示されていなかったと云ってよい。そこで元照はこの関係を解決するために、他土往生の問題を浄土教独自の中心的な課題として説明していくのであるが、その点については「事理二観」をめぐる問題と密接に関わるので、後に改めて考察することにした。ただ彼が「唯心浄土・己身弥陀」を主張するについては、多く遵式の学説に負っていることを注意しておくべきであろう。遵式は『決疑行願二門』や『往生正信偈』において、上述の如き唯心と往生の問題を懇切に説明

しており、この問題を通じて逆謗の衆生も往生は可能であることを論じている。¹⁸ いま元照はここに展開されている遵式の文章を引用して、「古賢苦口、愍物情深。儼屬意以研詳、必因茲而超悟矣」と絶賛しているのである。

三 観法の分類

既に述べて来たように、趙宋時代の浄土教においては、『観経』がその根本經典とされている。そしてその『観経』の主題は、第一に「観仏」の目的を達成する方法、つまり観仏三昧の行法についてであり、第二に弥陀浄土への往生をめぐる諸問題である、といえるであろう。したがって『観経』を通して浄土教家が最も力説したのは、浄業としての観仏三昧の行法であり、これと往生との関係をいかに解決するかによって『観経』そのものの位置づけも定まって来るといえるのである。そこで『観経』の宗旨は一体何であるかをめぐる諸学説から見よう。

まず『慧遠疏』においては、「此の経は、観仏三昧を宗と為す」といい、『天台観経疏』には「此の経は、心観を宗と為す」或いは「今経の宗は、心観浄なれば則ち仏土浄なるを以て、経の宗致と為す……修心妙観を以て能く浄土を感じるを經宗と為す」という。更に善導は「今此の観経は、即ち観仏三昧を以て宗と為す。亦た念仏三昧を以て宗と為す」と述べている。¹⁹ この三疏の学説のうち慧遠と善導の二疏では、ともに「観仏三昧」を宗とするのに対し、『天台観経疏』では『維摩経』の心浄土浄説を根拠にして「心観」「修心妙観」を『観経』の宗旨としているので、慧遠や善導に対はかなり立場の違ったところから、『観経』の宗旨を見定めていることは明らかである。

これらの学説に対して、元照は『観経』の宗を「観無量寿仏」と経題そのままをもって表すのが最も意を尽く

すことになるという。即ち『観經』第九觀に「於現身中、得念仏三昧」と説かれており、ここに念仏と観仏とは同じであるから、一応観仏三昧あるいは念仏三昧を宗とする慧遠や善導の説を充分に評価するのであるが、ただこれでは余仏にも通ずることになり他經と混同するおそれもあるので、より厳密には「阿弥陀仏を觀ず」という首題そのものを以て宗とすべきであると云うのである。そして元照は『天台觀經疏』の「心觀為宗」説に対して、これは能觀についてのみ宗旨を規定したのであって、所觀については言及されていないと批判する。この元照の批判は彼の天台系淨土教の觀仏三昧に対する根本的な批判に通ずるものであるから、つぎにその点を検討することにしたい。

中国仏教の思想史上、「禪」「三昧」「止觀」という課題に関して最も厳密に総合的な学説を確立したのは、云うまでもなく天台止觀体系である。したがって三昧經典の一つである『観經』について、その觀仏三昧・念仏三昧を最も克明に論じたのは、天台系の学者達であって決して慧遠や善導ではない。元照もまた天台の教理には深い造詣を身につけていたのであるから、『観經』の觀仏三昧の方法については勿論天台から最も多く学んでおり、それだけにまた天台の主張する觀法に対しては深刻な疑問を抱いたのであった。さて元照は一代仏教に説かれるさまざまな觀法を、次の五種に分類する。

- (1) 総じて諸法を觀する。經典にしばしば「觀一切法空」などと説かれるのを指す。
- (2) 別して自心を觀する。天台の『摩訶止觀』、華嚴の『妄心還源觀』、南山の『淨心觀』などを指す。
- (3) 但だ色のみを觀する。『維摩經』の「觀身実相、觀仏亦然」、その他不淨觀や白骨觀などを指す。
- (4) 兼ねて色心を觀する。『般若心經』の「照見五蘊空」、觀陰入界境、数息觀などを指す。

(5)勝境を対観する。『観経』をはじめ諸経の観仏、観菩薩などを指す。

この分類は大小乗にわたる観法のすべてを体系化しようとして、元照が設定したものであろう。この中(1)・(4)は色・心諸法を観境とする観法の分類であるが、そのうち彼が最も注目したのは(2)の自心を観境とする大乘の観法である。従って彼の観法への関心は、専ら(2)の観心と(5)の観仏に集中されることになる。その点に関してつぎに、彼が有蔽に送った質問状を手掛かりにして、考察することにしよう。

四 観心と観仏

元照は『上植菴法師論十六観経所用観法書』（以下『有蔽への書』と略称）において、諸師の章記には、十六妙観と止観の観法とを混同し、そのために観心と観仏について論諍を起こし、「約心観仏」といつて却って曖昧にしてしまっている⁽²⁰⁾と云って、知礼や仁岳・尚賢などの諸学説を批判している。ここにいう観心と観仏の論諍というのは、『観経』の観仏について、知礼の門人であった尚賢と仁岳の間で、新たに議論が生じたことをいう。その詳細な議論については不明であるが、宗暁の編纂した『四明教行録』や虎谿懷則の『浄土境観要門』によると、⁽²¹⁾『観経』の観仏について尚賢は「心を撰して仏に帰するを観仏と名づく」と主張したのに対し、仁岳は「仏を撰して心に帰し、然る後に観を用うるを観仏と名づく」のであると反論した。そして両者相譲らず遂に師匠の知礼に決答を求めたところ、知礼は両者の主張を共に否定して「心に約して仏を観ずべし」との説をもって教示したというのである。いま元照は尚賢や仁岳の説はもとより、知礼の提出した結論である「約心観仏」説に対しても、これを「約心観仏の漫」と云って知礼の判決の曖昧さを不満としたことが知られるのである。さて以上のように当時

の天台系の学説を不十分であるとした上で、元照は大乘の観境に二種ありといって次のように分類していく。

① 心をもって所観とする場合

これは天台の止観、華嚴の還源観、法界観、南山の淨心観、更に少林寺の壁観などをいうのであって、いずれも現前の覺心体性を指して即淨土なりとする観法である。それらは『維摩經』の「心淨即土淨」とか、『円覺經』の「地獄・天宮みな淨土と為す」という經説に拠るものであり、これに従って宝誌や慧能などが「即心是れ淨土なれば、西方を求めず」といったのである。

② 諸仏・菩薩修成の功德による依正色像をもって所観とする場合

これは『観仏相海經』『普賢行法經』『弥勒上生經』、そしてこの『観經』などの観法で、すでに經題に所観の仏や菩薩が明示されている通りである。

この二種の分類は、先の五種に分類したもののうち、(2)と(5)とを特に取り上げたものであることは一見して明らかであり、要約すれば「観心」と「観仏」に二分することである。元照の観法論はこのように「観心」と「観仏」をめぐって展開されていく。彼はまず「観心」は此土入道のためには必須の観法であり、断惑証理を達成するための基本条件であると考ええる。それに対して「観仏」は彼土往生のための観法であり、この観仏によって淨業を成就すれば往生を感じずることを直接の目的とするのであるという。このような大前提を踏まえて、当時の天台学徒に対して批判を加えながら元照は観仏論を展開しているのです、その点について考察してみよう。

上掲『有敝への書』において元照は次のように論じている。『観經』の經文によると、十六観はいずれも西方十万億刹の外に、弥陀依正の莊嚴に対して「わが想を送り」、行者自ら淨土を求生せよというのである。そのことは

『観経』の初観である日想観においてまず「応当専心、繫念一処、想於西方」と明確に示してあり、第三観の地観に至って、浄土に往生することが「疑無きを得る」と説かれている。これは心念がすでに彼方に達したことを云うのである。従って智顗も『天台観経疏』序文において「落日懸鼓、用て送想の方を標す」と解釈しているのは、まさしくこの観法が「送想」であることの明抛である。ところが今の人達は『観経』の十六観を説いて、却って「心」を観ぜしめている。これは想を心に摂め取ってしまうことであって、「送想」という『天台観経疏』の解釈を完全に無視してしまっているのではないかと云うのである。このような激しい元照の批判は、直接には有敵や当時の諸師に対して投げかけたものであろうが、知礼の『観経疏妙宗鈔』において克明に論ぜられている念仏三昧論を念頭においた反論であることは間違いない。

以上のように天台浄土教の観法論を批判した上で、元照は更につぎのように展開させていく。「諸師は反って十六観を以て陰境と為す。故に是心作仏・是心是仏などと云う。且く弥陀の願力、積劫の修成たる清浄の境界を、豈に反って衆生の生死陰と同じくするを得んや」と。ここにいう諸師とは当時の天台系の浄土学者を指すのであろうが、十六観境つまり弥陀の依正をもって、わが生死の五陰の境となし、その根拠を是心作仏・是心は仏の經文に求めているというのである。この陰境を所観の対境とすることは、『摩訶止観』の十境十乘観法に一足飛びに立ち帰ることを意味する。即ち『摩訶止観』において十乘観法を修するに当たって十境を立てるが、その第一に現前の陰妄心を止観の対境として扱ふのが、最も有効な観法であるとし、爾来天台止観の特色が妄心観にあるとされて来たのであった。元照はこの天台の妄心観説に対して、いかなる苦言を呈するのでもない。ただ『観経』に説かれている「弥陀の依正」を所観とする十六観法を全く無視し、天台止観ひいては諸大乘經の観法と混同し

てしまっていることを、きびしく批判しているのである。そしてこのような混同は天台浄土教が「唯心」を讃嘆する余り、彼此両土の観法の区別を見失ったことによるのだと元照は指摘するのである。

もともと元照の『有敝への書』というのは、有敝の『浄土修因或对』、『浄土魔仏或对』という二編に述べられた浄土学説に対して、元照は疑問を呈してその解答を求めたけれども、有敝からの返答が得られなかったので、止むを得ず『観経』の観法についての元照自身の見解を述べて、有敝など天台系の浄土学者に対して批判を加えたものである。とくに『浄土修因或对』において有敝は、既述のように浄土への往生が難行であるのか或いは易行であるのかは、行人の機によるのであって教法そのものに難易ありと考えるべきではない。上根の機には「無生妙観」という高度な理観が適していると云うべきであるが、中下根の衆生には易行としての浄業が開かれていると主張しているのである。そして浄業には有相心によって浄土を欣樂する場合と、無相心による理観と相応する場合とがある、といって浄業を二種に分け、とくに易行としての有相心による浄業をしきりに勧めたのであった。また更に往生の修因には幾多の方便行ありといって、結論的には『法華経』の万善成仏説に由来すると思われる「万行成聖」の精神に立ち返るべきことを謳いあげているのである。

ただ『観経』に関して有敝は『天台観経疏』の「修心妙観」を全面的に支持し、一心三観による念仏三昧こそが『観経』の目標とする観法であるという。そしてこれを定善であると規定して、『無量寿経』の十念をもって散善とする念仏とは明確に区別しているのである。したがって『観経』の観仏については、どこまでも天台伝統の理観念仏の立場を保持していて、中下根の行者に対する浄業はこれに妥当しないから、他の諸経所説の方便行、とくに弥陀の本願力を蒙る易行の念仏（散善）を修すべきだと考えたのであった。そしてこのような有敝の学説

に対して元照の加えた批判の要点は、『観経』の観仏をいわゆる修心妙観という観心の理観に限定してしまったことに向けられる。有敵は遵式と近い間柄にあった本如系の浄土学を継承し、天台系の中では知礼よりも遵式の思想を深く学んでおり、『天台観経疏』よりも『浄土十疑論』に強く惹かれていたのである。けれども元照から見れば、有敵の『観経』の観仏論については、これが天台止観と完全に一致すると考えた知礼の説を認めたために、『観経』がとくに具縛の凡夫に対するいわば中下根の衆生を主とした浄業であることに言及できなかった、その曖昧さを鋭く追求するのである。

元照はまた『観経義疏』にも同様に観法論を展開していく。その内容を三点に要約して述べてみよう。まず第一点は、『観経』の十六観は果たして「観心」と名付けることができるのか、という問題である。それについて彼は、もし「一切の境は唯心なり」という最高の真理に達することができれば、阿弥陀仏の身土も心に非ざることなしということになる。ところが「唯心浄土」の道理を楯にして、浄土はそのままが心であり陰妄の心に外ならない、と安易に判断してしまうことを恐れるのだと述べ、そのように陰妄心を所観とするのは他経の所説であって、『観経』の正観ではないと警告しているのである。

第二点は、『観経』の観法はどこまでも「観仏」であると主張するなら、それは天台止観の「観心」とどう異なるのかという問題である。それについて元照は、観法は行者の機根に従ってそれぞれ主要な観法が定まるのであるから、もし此方入道、断惑証真に適する衆生にとっては観心が至要であり、往生浄土を求めて修因感報するに適わしい機根の衆生には観仏が優先するのである。天台止観は此土にて断惑証真を求める法を明かすので、まさしく「観心」を採用するのであって、これは必ずしも「観仏」「観衆生」に通じないわけではない。一方「観仏」

三昧の方は未来世に往生を託することになるけれども、決して徒設された観法ではない、と論じている。

第三点は、「心と仏とは差別無し」というのは大乘中了義の最高原理である。しかるに今「観心」と「観仏」とを強いて分けるのは何故かという点である。これについて彼は、理として心と仏とは無差別であるが、観法の行相としては行者それぞれの実践修行に託するものであるから、分けなければならぬという。そして諸経に説く「観心」は自心所見の仏を観ずるのであり、今の十六観は西方感果の仏を観ずるのであって、この二種の観法を混乱させてはならない。とくに『観経』の十六観については『浄土十疑論』第十疑に「欣心願求する者は、希心に想を起して阿弥陀仏の相好や光明を緣ぜよ」と言い、また「彼の浄土の七宝莊嚴を観ずること、備さに無量寿経十六観等の如くなるべし」と説いている。これこそ正しく「観経」観仏の方法を明らかにした根拠であると言説している。このように元照は、天台止観そのものに対し反論するのではないが、具体的な観法上の問題については『観経』の観仏を大胆に観心から切り離して、往生浄土の特異性を顕著にしようとしていることが窺えるのである。

以上のように『観経義疏』における元照の観法論は、既述の『有嚴への書』に論じた主旨とほぼ同意である。これらを通じて注意しなければならない本質的な問題は、元照の「天台止観」に対する理解の仕方が果たして正当であったと云えるかどうか、ということである。彼は第一点において指摘したように、「一切の境は唯心なり」というのを最高原理であるとし、そのことから云えば、阿弥陀仏の身土も心に非ざることなしという。このように元照は「唯心浄土」という場合、その「唯心」とは禪宗の「靈知心」、『起信論』の「一心」、華嚴宗の「唯心」などと同じように、心性を最高究極の理とする唯心論、したがって一切諸法の唯一の根拠としてこれを把握して

いたのである。また天台系の学者においても当時「唯心」について、禅や華嚴と同じように所謂唯心論的に理解されることが多かったと推測される。ことに元照と深い関わりをもっていた本如系の有嚴などは、天台の実相論を唯心論的に把握していたと指摘されており、従って当時のような元照の「唯心」の理解に対して、天台側からの反論があったと見られる形跡はないのである。けれども天台の伝統から見直せば、就中知礼の学説を省みるとき、ここに見過ごすことのできない重大な問題が潜んでいるのである。そこでつぎに天台の「唯心浄土」という時の「唯心」のもつ意味について、少しく振り返っておきたい。

そもそも天台においては、『法華玄義』に心・仏・衆生の三法のうちから所観の法を選ぶにあたっては、この三法は本来無差別であるから何れを所観の境としてもよいのであるが、仏法は甚だ高く衆生法は甚だ広いので、所観の境として選んでもその止観行は困難である。したがって最も身近な心法、即ちわが現前の陰妄心を止観の対象にするのが最適であると云うことであって、これを『法華玄義』には「但だ自ら己心を観ずるを則ち易しと為す」というのである。^②そしてこれが天台止観の観法に関する原則として、智顗以来重んぜられて来たのである。したがってここで「観心」という天台止観の原則ではあっても、必ずしも心法に限定すべきではなく、場合によっては観心よりも観色の方が有効であることも考えられないことではないのである。以上のように天台では観法の実際にあたって「観心」を要とする、というのがその本意であったのである。

では一体、知礼など天台の学者が何故「唯心浄土」を主張したのであろうか。その最大の理由は、知礼の当時において『観経』の観仏と云えば、西方十万億土の彼方の阿弥陀仏を現見すると信ぜられていて、阿弥陀仏とはわが心外の仏であるとする思想が支配的であった。ことに善導などの浄土教が「眼対の弥陀」とする阿弥陀仏観

を主張することによって、阿弥陀仏を外仏あるいは他仏とする見解が仏教界にかなり広まっていたのである。²³そこで知礼はこのような見解に対し、阿弥陀仏を他仏とか心外の仏とするのは小乗の見仏である、大乘の場合には始めから自心と阿弥陀仏とは不二であることを行者は知っている。従って観仏三昧とは衆生の心と阿弥陀仏とは別異でなく、不二であるという真理を体証することであると強調したのであった。このように彼は阿弥陀仏を他仏とする誤った思想を打破すべく、そして自性と阿弥陀仏との同一性を明確にする為に「自性弥陀」を主張したのであった。そして「自性弥陀」であるから、当然弥陀の依報たる浄土もわが自心の外にある筈はなく、「唯心浄土」でなければならぬと云ったのである。

このように見てくると、元照のいう「唯心」と知礼の場合とは、微妙ではあるが決定的に食い違っていることがわかるのである。元照より数十年の後に活躍した円弁道琛（尚賢系三世の孫弟子）は、天台本来の実相論を復興すべく努力して、天台の「唯心浄土」説をあらためて説明しているが、これは間接的には元照の「唯心」説を批判したものと考えてよいであろう。

五 事理二観

元照は『観経』の観仏三昧が理観であるか事観であるかをめぐる従来の学説を、三種に分類して紹介している。その第一は、十六観のすべてにわたって理観であるとする説である。これは既述の知礼が『観経疏妙宗鈔』において、最も力を注いで論じたものである。第二は、十六観はすべて事観であるとする説である。これは既述の摺瑛の説である。そして第三は、仏身観のみは理観であるが他の十五観は事観であるとする説である。これは弧山

智円が『観經疏刊正記』において発表した学説である。このように当時の事理二観に関する諸学説を上記の三説にまとめているが、この三種の学説は天台系の『観經』研究において最も深刻な課題の一つとしてはげしく論争されて来たものであって、元照は勿論その推移を熟知していたに違いない。その上にたつて彼は、まず第一のすべて理観であるとする知礼の学説に対して、これは上根のみに妥当するが中下根は該当しないのであるから不分な解釈であると批判する。第二の十六観すべてが事観であるとする択瑛の説に対しては、上根を抑えて無視してしまった学説であると批判する。そして第三の「真身観」のみ理観で他の十五観は事観であるとする智円の説は、十六観に通じての学説ではないから取るに足らないと批判を加えた上で、自説を次のように論述している。

一般に観法を事観と理観に分けることがなされるが、事・理の本質はもともと一如であり不異である。たとえば波には万状の波があっても水の湿性に変わりはなく、墨書して文字を書くとき文字に千差があっても墨の色に区別はないように、事として千万の異なりがあっても、その理たる本性は常に同一でなければならぬ。ところが近ごろこれを事観と理観に分別するとき、理観とは能所俱亡つまり主客とか自他とかの関係性を越えて、心の働きの停止して冥寂の境地に至ることであると、一方事観とは全心をあげて活動せしめ、能所の分別をし取・捨を歴然たらしめることである、とする考えが一般に通用している。したがって往生浄土の行は取（彼土）捨（此土）することであるから事観であり、往生を否定して唯心に安住することが理観であるとし、事観と理観とが相對あるいは敵對の関係にあるがごとくに了解されるに至ったのである。けれどもこのように事理二観を把握することは、本来の事理相即、一如円融を見失ってしまっているのであって、いま我われはその点について明快に論じている『浄土十疑論』を見直す必要がある。その第二疑に「智者は浄土を求生するに、（往）生の体は不可得で

あると達す。即ち是れが眞の無生であり、此れを心淨故即仏土淨というのである。ところが愚者は生のために縛られ、生と聞いて生なりと固執し、無生と聞いて無生に執着する。生は即無生であり、無生は即生であることを知らないのである……」と論じている。ここに事は即理であると達すれば、理は事の外に別にあるのでなくこれこそ眞の無生なのであり、だからこそ妙觀となすのである。

元照は以上のように『淨土十疑論』を根拠にして、「生即無生」「無生即生」の道理に体達することを以て理觀であると解釈するのである。したがって求生淨土という時に、その「往生」を求める觀法を事觀であると断定することは誤りであって、「往生」といってもその体は本来無生であるという理に体達すればそれは理觀であると云わねばならない、と云って事理二觀の相即を論じているのである。そして彼は『有敝への書』によると、事理相即の論理を緣起、縁生という仏教の根本原理に立ち還って次のように解説しているのである。即ち「理に達する」というのは、「一切諸法は仏法に非ざる無し」とか「一切法は空如実相なり」などの理に体達することである。換言すれば縁起生の理を体得することに外ならない。今、能觀の心・所觀の境といい、また淨業を修成するとか蓮胎淨報などと云うのも皆「因縁生法」であり、縁起の理法に基づく事相である。また『天台觀經疏』に「送想の方を標す」というのも、また「彼方に往く」というのも能送所往のすべてが縁生法なのである。そしてこの「縁生法」そのものが理なのであるから、理觀というのは縁生法の理に体達することなのである。従って「送想」「求生」「念仏」などの具体的な相貌をもつ事觀は、いずれも縁生法の理と不二であり、この理を覚ることが理觀なのであるから、事理二觀と雖も本来別個の觀法である筈はないのである。

元照は更に「唯心淨土」の原理に沿って事理二觀について説明していく。既に述べたように、彼にとって「唯

心」とは至高の原理である。けれども上述の「縁生法」の理からすれば、唯心とはかたくなに不動であるのでもなく、はたらしが全くないのでもない。『摂大乘論』に「唯識の義失わざれば、亦た能取・所取無きに非ず」と云う。したがって終日彼の浄土を想し、彼の浄業を取るに、能観も所観も自心に非ざるは無い。このことからすると、此土を捨てて彼土に生まれるに、十万億土を過ぎると雖もわが心の外に出るものでない。ただ淨穢は唯心に由るのであるから、此彼往来することに何の礙りもないというのである。

大要以上のように、元照は事理二観の相即について説明している。したがって所観の境について事観と理観とに分別することは誤りであって、事理二観の区別は機根の相違に由来するのであると主張する。理観という高度な観法が可能であるのは上根の者に限定せられ、中下根の衆生にとっては事観のみが可能であると云うのである。このように元照は事理二観の区別は所観の境によるのではなく、能観の機根の利鈍によるとする新しい学説をここに発表することになった。そして彼はその根拠を南山宗の祖、道宣撰述の『行事鈔』に求めているのである。

『行事鈔』の事理二観を論ずる中に「理は智の利なるに拠る。彼の罪性を観ずるに、妄に由って心を覆い便ち妄業を結ぶも、還って妄の本性は無生なりと識るべし。……事観を論ぜば彼の愚鈍に属す。未だ理を見ざればなり」と云って、事理二観は根の利鈍に基づくことを詳細に論じている。元照は道宣以来の伝統である事理二観の学説

を事理二観の問題に応用して、上述のように事理二観の相違は根の利鈍によると主張したのである。けれども、事理二観の語は既に『摩訶止観』の方等三昧や、二十五方便中の持戒清淨にも使用せられていた。しかし『摩訶止観』においては所観の障罪について事理二観を分別しているので、道宣の場合とは異なる概念であると考えなければならぬ。のち宋代に入って天台の遵式は事理二観に言及しているが、その場合も『摩訶止観』の解釈を

繼承し、懺悔の対象が理であるか事であるかによって分類しているのである。けれども元照は、当面の課題である事理二観を道宣の律宗教義によって規定したことは大胆であり、のちに天台学徒から激しい批判を受けることになるのである。

ともあれ元照は事理二観の区別を根の利鈍によるとした上で、『観経』の観法は他の諸経が上根の理観に限られるのとは異なり、利鈍の両根を包摂する観法であると主張する。即ち『観経』の十六観を上根の者が修すればいずれも理観であるが、鈍根の衆生が修すれば事相に帰着するのみである。このように利と鈍とは異なるけれども、皆往生し得るのであって、ただ彼の浄土に往生してから階位に浅深があり、道を進むのに遅速があるのみであるというのである。更に一言すれば、彼のこのような事理二観に関する立場からは、遠く飛錫や延寿も往生を勧めながらも事と理との問題に障碍があり、この問題を解明しているけれども混乱を免れない、と云って批判を加えているのである。

さて、以上述べて来た元照の学説を、今一度天台の立場から検討することにした。知礼が『観経』の十六観法を理観であると主張する場合、理観とは天台止観の根本に関わる一心三観をもって、阿弥陀仏を円融三諦の理法に外ならないと体証することである。したがって「送想」とはいっても、一心三観という天台独自の理観に至らねば『観経』の観仏三昧は完成しないというのであった。ところが元照の場合『浄土十疑論』第二疑の所説を拠り所にして事理相即を論じたに過ぎない。むしろ趙宋天台において理観を主張する根拠は『天台観経疏』に「観とは一心三観なり」と明示されているように、『観経』の観仏三昧が天台止観の究極目的と完全に一致する、という基本認識に立ち帰ってはじめて理観の深い意義づけが成されるのである。元照はこの点には言及しないで、単

に「縁生法なるが故に無生なり」という般若学一般のルールに立って理観を論証するのみであって、天台のよう
にあらゆる止観法門を総合的に体系化した教理に基づいて主張する理観とは、質的に異なる次元での理解に止ま
ったというべきであろう。

六 仏身仏土論

元照の阿弥陀仏の仏身論は、天台の基本的な仏身観である「一体三身」としての仏身説に依拠している。即ち
天台では『天台観経疏』や知礼の『観経疏妙宗鈔』において、阿弥陀仏を一体にして法・報・応の三身を具足す
る仏身であることを明らかにして来た。ことに知礼の学説に対して、仁岳が『三身寿量解』を著して師説に反論
を加えたことから、この両師の間に繰り返し論争がなされたことはよく知られており、元照はこの論争の経過を
熟知した上で、知礼の学説をほぼ全面的に支持していることがわかる。即ち仁岳は『観経』に説かれている八万
四千相の阿弥陀仏は、三十二相の仏よりも優れているが、『華嚴経』の藏塵相を具備した仏よりも劣るとして、阿
弥陀仏を応身仏として把握すべきことを執拗に論じたのである。けれどもこれに対して知礼は、所見の仏身を相
好の多少によって法・報・応のいずれであるかを定めるべきではなく、報身であるか応身であるかについては、
能観の衆生が阿弥陀仏をいかに認識するかによって定まるのであるという。そして凡夫や新発意の菩薩所見の阿
弥陀仏は、六識の限界内で見仏するのでその場合は応身仏であるが、菩薩が六識見仏を越えて業識によって見る
阿弥陀仏は報身と名付けられると主張した。即ち知礼は見仏する主体、言い換えれば能観の智慧の差異が、所観
の阿弥陀仏の報・応二身の相違を生み出すのであると考えたのであった。

元照は仏身説を論ずるに当たって、以上の知礼の立場をそのまま踏襲していると考えてよいと思われるのである。そのことを踏まえて元照の仏身論について考察してみよう。元照はまず天台智顗の『菩薩戒義疏』にならって、一般に仏身説には法身一身説、真・応二身説、法・報・應・化四身説、法・報・應・化四身説などの諸説があることを紹介し、その上で「一切諸仏は皆、四身を具す」という。このうち應・化二身は単に開合の相違に過ぎないと云っているから、この元照の学説は一体三身説をそのまま承認することになるのである。この「諸仏は四身を具す」という一般論を、元照は『観経』の阿弥陀仏について確認するべく經文に照らして明らかにしていく。即ち「諸仏如来、是法界身」(第八像觀)とは法・報二身を表わし、「仏身高、六十万億那由他……」(第九真身觀)というのは淨土の応身であり、「現大身満虚空、或現丈六八尺」(第十三雜想觀)、「円光中恒沙化仏」(第九真身觀)、「無量寿仏、化身無數……」(第十觀音觀)など、及び「諸宝樹、鳧鴈鴛鴦、皆説妙法」(第八像觀)というのは阿弥陀仏の化身である。このように云って經文中に法・報・應・化諸身について具さに説かれていて、いずれも阿弥陀仏に外ならないのであるから、「仏身は一体にして非一非異なり。召に随って皆得るなり」というのである。このように『観経』に説かれる阿弥陀仏は一体にして四身を具足するけれども、強いて云えば『慧遠疏』や『観音授記經』にしたがって、一応阿弥陀仏は応身仏なりと云うべきであるという。

ただこのように仏身説を論ずるに当たって、元照は次のように注意を促している。それは『淨土十疑論』(第五疑)に「有漏の凡夫は分に随って仏身の龜相を見るを得るも、菩薩は微細相を見るなり」と云うように、同一仏身に対して凡夫はこれを龜相と見、菩薩はこれを微細相と見るのであり、したがって報身と應身の区別は機に由って生ずる相違なのであって仏身そのものを一義的に限定すべきではない、といって知礼の説に賛同しているか

に思われる。しかし彼は続いて「仏身の体量は得がたし。尚お言思の及ぶところに非ず、豈に擬議すべけんや」と云って、本来仏身とは我われの思慮分別を越えたものであり、凡夫の議し得る課題ではないと厳しく戒めているのである。

さて仏土論についても元照は、天台の四種浄土説に基づいて阿弥陀仏の浄土を同居浄土であるとする。しかし彼の特色は同じく浄土と名付けられていても、他の諸仏浄土に対して弥陀浄土は特異な浄土であることを力説し、浄土の語に混乱を生じてはならないことを訴えているところに見受けられる。以下元照の仏土論について述べてみよう。

彼はまず「仏土」には無量の諸仏土があつて、究尽することはできないけれども、これらを整理すると法性土と応化土の二土に分類できるといって、次のように述べる。

(1) 法性土

これは常住法性そのものであつて、唯だ諸仏のみが住する処である。これを強いて法性土と名付けるけれども、実には土に非ざる土であつてこれを唯心浄土とも名づけるのである。これを『円覚經』には「衆生と仏土と同一法性なり」といい、『普賢觀經』には「釈迦牟尼仏を毘盧遮那徧一切処と名づけ、其仏の住処を常寂光と名づく」と説かれるのである。このような法性土は、天台においても遵式が「十方の淨穢、卷懷して同じく刹那に在り」と論じたように、十方一切の淨穢国土も一刹那に在り、とする理念的な浄土である。ここで注意しておくべきことは、元照は此の法性土を常寂光土に相当するとし、また唯心浄土と名づけると云っていることである。

(2) 応化土

これは浄土であれ穢土であれ無量の諸仏国土のことであり、諸仏が衆生それぞれの機に随って応現し、衆生を摂化する国土を指す。元照はこれを、

(a) 実報土……諸菩薩に応ずる国土。『仁王般若経』に「三賢十聖、果報に住す」と説かれる浄土である。

(b) 方便土……二乗に應ずる国土。『智度論』に「三界の外に浄土あり。声聞・辟支その中に出生し、法性身を受く。分段に非ず」という浄土である。

(c) 同居土……諸の凡聖に應ずる国土でこれに浄土と穢土とがある。同居穢土とは釈迦現居の穢土で浄土無きに非ず。同居浄土とは弥陀示居の浄土で穢土無きに非ざる国土を指す。

元照は応化土を上述の三種に分類し、そのうち同居土については淨穢の二土があるとして阿弥陀仏の浄土はこの同居浄土であるとした。以上のような彼の浄土の分類は、一見して天台の四種浄土説を殆どそのまま受け入れていることが明らかである。天台の四種浄土説は智顗が『維摩經文疏』に発表して以来、常に天台浄土教の思想展開する上でその拠り所とされて来たものであって、趙宋天台においても『天台觀經疏』にこの浄土説が継承されていることにより、仏土論の基本として捉えられて来た。元照はそれを自らの仏土論を築く上で、それを中心に据えて考察しようとするのである。

以上述べてきた元照の仏土論は仏土一般にわたる浄土の分類である。けれども彼は『觀經』の弥陀浄土に限り、他の諸浄土とは明確に一線を画すべき特異な浄土として位置づけねばならないと主張する。その理由は趙宋時代における種々の浄土学説の中に、十方諸仏の浄土があるのに偏えに西方浄土だけを称讃してその往生を勧めるこ

とに対し、多くの疑問や非難が提出せられていたからである。その弥陀偏讀の問題は既に『浄土十疑論』第三疑にも論じられているが、天台系の智円、遵式たちのみならず、禅宗系の宗頤や在俗の楊傑、王敏仲などにおいても偏讀西方の問題が論ぜられて、西方浄土に対する不信を取り除くべく努力してきたのである。しかしこれらの諸論においては、概ね諸仏の称讃（『阿弥陀経』など）、または竜樹・天親以下の諸聖がすでに西方浄土を願生してきた実績という点に、偏讀西方浄土の正当性の根拠を求めたものであった。したがって弥陀浄土が他仏の浄土とは異なる論理的根拠をもとに説き証したものではなかったのである。ところが元照は当時この問題がなお現実的な課題性をもっていたからであらうが、西方浄土の特性を明確に識別することによって、この問題にも答えようとしたと思われるのである。

彼は浄土の種々相に関して混乱を避けるために、四種の浄土を取り上げて、次のようにそれぞれの性格を解明している。

① 菩薩取土の法としての浄土。

これは主として『維摩経』所説の「心浄土浄」と云われる浄土を指す。『維摩経』仏国品には「菩薩は所化の衆生に随つて仏土を取る」といい、「当に知るべし、直心是れ菩薩浄土なり……」以下十七項目にわたって、菩薩が浄土建立のための諸行相をあげている。そしていわばこの菩薩取土の結論として「当に其の心を浄むべし。其の心浄きに随つて則ち仏土浄し」と説かれている。元照はこれについて「諸仏浄土とは（菩薩が）必ず十方衆生との同業を仮りて、共に成ずるを以ての故に、歴劫にわたって化他し、善業を修せしめて彼の浄土を攬り、其の土を成ず」るのであって、このように菩薩行を完成せしめるために取る浄土のことである。

② 如来神力の現起としての浄土。

これは如来の神力によって衆生に見せしめる浄土のことである。例えば『維摩經』に舍利弗のために仏が足指をもって地を按じたところ、大千世界が莊嚴浄土と化したという浄土、或いは『涅槃經』の大千世界が威神力の故に、地皆柔軟となり衆宝もって莊嚴せられたという浄土、更には『觀經』の光台所現の極樂国土などがこれに相当し、いずれも如来神力によって示現せしめられた浄土をいうのである。

③ 法性理土としての浄土。

これは既に述べた法性土のことである。したがって種々に莊嚴されて実見し得る浄土ではなく、理法そのものであり所謂常寂光土を指す。『円覺經』に「衆生国土、同一法性。地獄天宮、皆為浄土」とか『仁王般若經』の「唯仏一人居浄土」と説かれるのがそれである。

④ 釈迦果報としての浄土。

これは娑婆世界において成道した釈迦仏の浄土のことである。『法華經』に「衆生見劫尽 大火所燒時 我浄土不毀……」と説かれる所謂靈山浄土を指す。

元照は以上四種の浄土の相があることを述べたあとに、今『觀經』に説かれる浄土は往昔法蔵菩薩の発願修成による極樂国土であって、弥陀果仏所居の浄土である。この浄土は上記四種の諸浄土とは異なることを銘記すべきであると云う。

さてこのような元照の仏土論の特徴は、当時において混乱を招いていた諸浄土と弥陀浄土との相違を、浄土の性格の差異から明確にしようとしたものであった。中でも弥陀浄土と唯心浄土とが、しばしば一義的に同一視さ

れ勝ちであったため、指方立相としての弥陀浄土への不信を募らせることもあったことを思えば、彼が唯心浄土とは法性土であって、種々の莊嚴された浄土を成立させる基盤を与える理土であるに過ぎないことを明示したことは、大切な意味をもつと考えるべきであろう。

元照の仏身仏土論は以上のごとく、基本的には天台の身土説を踏襲しているから、天台系の学説とは非常に密接な関係があると云うべきである。したがって天台は三身四土説を解明するにあたって、『維摩經文疏』をはじめ知礼の『観經疏妙宗鈔』にも見られるように、諸經に説かれる仏土全般にわたってこれを総合的に把握し、克明に分析して詳細に論じているのに対し、元照の場合は比較的簡潔に論考を加えたに過ぎないのである。

しかし元照が諸經所説の仏身仏土と、『観經』の阿弥陀仏の依正とを截然と區別したことは注目する必要がある。彼がこのように『観經』の仏身仏土の特殊性を力説した背景には、恐らく『観經』を中心とする阿弥陀仏浄土の教説が、唯一の凡夫往生の可能性を明示するものであり、彼の青年時代以来親しんできた『法華經』の一仏乗という理想を、『観經』によって初めて実現できる道が開かれたと考えたからであろう。天台浄土教に多く影響を受けながらも、その天台浄土教に不満を抱いたのは具縛の凡夫を主たる対象とする他力の教義である点に、充分な理解が示されていないからであらうと考えられるのである。

結論 『観經義疏』の浄土思想史上の意味

以上、本稿においては元照の『観經義疏』に述べられている学説を、天台浄土教との関わりに重点をおいて考

察して来た。そしてその主要な論点は『観経』の観仏三昧をめぐって展開されていることに気付かされるのである。もともと趙宋天台学において『観経』が大きな関心をもって受容された理由は、第一に天台円教の止観理念乃至は止観実践の方法を弁証し得る最高の観仏三昧が、『観経』に教示されていると考えられたからであり、第二に当時仏教界に広まっていた弥陀浄土への往生という課題に対して、これを完成せしめる止観行を『観経』の十六観法に見いだしたからである。したがって天台の思想を身につけて来た元照が自らの浄土学説を追求していくためには、まずこの天台止観と『観経』の観仏三昧との関係を徹底的に解明していくことが不可欠であったのである。

かくして元照の『観経義疏』は天台浄土教の根本的立場に関わるいくつかの問題について鋭く迫るものであった。彼は本質的には天台浄土教の「己身弥陀・唯心浄土」を拠り所とし、しかも『法華経』の一仏乗の理念を充分理解した上で『観経』の解釈を行なっているので、天台から派生した一つの浄土思想と見ることができるかも知れない。けれども「観心」と「観仏」をめぐって、元照は他の大乘諸経に対して『観経』の独自性を強く主張し、『観経』の観仏三昧が天台の観心とは全く相容れない三昧でなければならぬと反論している。或いはまた西方浄土の性格を他の諸仏土とは厳密に区別しており、阿弥陀仏土に対して唯一独自の意味があることを明らかにしている。そしてこのような彼の天台教学への反論は、彼の浄土教に対する根本に関わる立場を暗に示していると考えられるのである。

元照は「往生」の意味や浄業の実際について、更に仏身仏土論に関して『観経』所説の特異性を力説し、天台のように『観経』を、大乘仏教の総合的理解の中に埋没させるような把握に対して強く反発した。その根本の理

由は、彼の求めた凡夫往生の仏教が所謂大乘仏教の名において低い位置づけがなされ、下根の衆生のための仏教なるが故に、大乘菩薩道の本流からはずれた方便の教えに過ぎないとされることへの、深い反省があったからであらうと思われる。当時このような「下根のための浄土教」という觀念が、浄土教そのものを低劣な教説として陥としめる傾向は随分根づくよう働いていたことは否めない。けれども同時に当時の浄土教が広く民衆の間に浸透するに従って、具縛の凡夫を直接の対象とする浄土教が他力易行の念仏をもって浄業とする教えとして受容されていく中で、厳しい理觀の念仏を標榜するだけでは、天台浄土教そのものが仏教界から遊離していく危険性を孕んでいたのである。知礼以後の山家派の学者たちでさえ、知礼が『觀經疏妙宗鈔』に説き明かしたような円教止觀としての『觀經』の觀仏三昧は、中下根の者には到底およばない高度な理觀であることに、首をかしげる人たちが相次いでいたのである。ことに元照とも親密な間柄にあった本如系の有嚴や沢瑛、更に在俗の楊傑や王敏仲などは、ひたすら西方浄土への往生を求めて易行としての念仏三昧を勧めており、高邁な一心三觀としての念仏三昧については殆ど言及していないのである。

元照が上述したように、天台浄土教の觀法・觀心論に対して執拗に批判を加え、『觀經』の浄土教が凡夫往生を目指すという特異性をもつこと、したがって『觀經』の觀仏は天台伝統の止觀とは明確に一線を画すべきことを主張した背景には、上記のような当時の天台浄土教を取り巻く状況があったことは見逃せない。しかし更に彼が浄土教に帰依した動機、或いは彼自身の終生の課題であった仏道成就を浄土教に託した心情からすれば、善導の著作に触れたことに重大な要因があったことを忘れることができない。元照が『觀經義疏』において善導に關説している部分は余り多くはない。その要点をあげれば『觀經』の三種淨福と十六觀法との關係について、『慧遠疏』

が經文の「教我思惟」は三福を表わしてこれを散善なりとし、「教我正受」とは十六觀を表わしてこれを定善である」と論じたのに対し、善導は「思惟・正受は但だ三昧の異名のみ」といつて反論し、思惟・正受ともに觀を請うのみであると主張したことについて、元照は全面的に善導説を支持しているのである。あるいはまた、九品の階位については慧遠などがこれを菩薩の階位として嚴密に体系化しているのに対し、善導はこの説を否定して「ただ常没のためにして、大小の聖のためにせず」といつて、『觀經』の十文をあげて論証しているが、元照はこの善導の學說に賛意を表しているのである。ただ善導が定散二善について、十六觀のうち前三觀を定善とし、三輩九品を説く後三觀を散善としていることについて、元照は經文そのものに相異するといつて反対している。このようにいくつかの点について元照は善導の教學について批評を加えているが、彼が善導に最も強く惹かれたのは既に述べたように善導の「專雜二修」説であつた。現存する善導の諸撰述のうち『往生礼讃』前序の文にこの專雜二修説が明らかにされているのを、元照は彼の『阿彌陀經義疏』に引用しているが、これを参照すると彼が善導の「專雜二修論」に「大聖悲憐して、直ちに専ら名号を称することを勧めるのは、正しく称名は易きに由るが故なり」「弥陀は重誓を發して……十方を攝化し但だ信心求念せしむ。……仏願力を以て往生を得易し」というように、阿彌陀仏の本願力に乗じて称名念仏により即往生を得る、とする善導の他力易行の淨土教に深く帰依したことが知られるのである。ただ諸先輩の研究によると、彼が善導の撰述をどこまで知っていたのか、とくに『觀經疏』について玄義分以外は窺知していなかったものであろうか、等々の問題は残るけれども、少なくとも天台伝統の淨土教とは本質的に異なる立場の淨土教であることを元照は充分理解していた筈である。その上に立つて彼は善導が目指した淨土教に深く傾倒していったことが推測されるのである。

しかし元照は全面的に善導の浄土教を指南として仰いだとは考えられない。むしろ天台を本如系の学者たちから学んだ彼は、遵式が追求した浄土教思想に親近感を抱きつつ自らの浄土信仰を確立していったのである。彼は『観経義疏』において、浄土教が「大乘中の了義」として位置付けられるべきこと、及びこの浄土教の核心は「唯心浄土」にあること、などを高い格調をもって論陣を張るとき、必ず遵式の『往生浄土決疑行願二門』などの文を引用してこれを論拠としている。これは元照が浄土教に関して自説を述べるに当たり、最も信頼し得る浄土学者また浄土信仰者として遵式が、常に念頭に浮かぶ唯一の導師であったことをほのめかしている。また既に述べたように元照は『無量院造弥陀像記』などにおいても、浄土教の先達として遵式を絶賛していることなどを考え合わせると、元照が遵式から受けた影響には計り知れないものがあるのである。

かくして元照が天台浄土教に対して、観心・観仏の問題をはじめ幾つかの点について天台教学の根本的立場に関わる批判を投げかけた。このことは天台系の浄土学者の間に、かなり動揺を齎らすことになったようである。それは当時の天台浄土教の担い手であった人びとの元照評価にも表れている。例えば、天台の尚賢系の中立の弟子であった晁説之は、『浄土略因』の中で趙宋時代にあって浄土教を盛大にした人として「慈雲法師の教行、四明法師の観智の如し。近くは靈芝律師の辯論あり」と論じて、当代の三大浄土思想家として、遵式、知礼、元照の三人の名を挙げており、とくに元照については「(自分は)初め明智法師によりて信を生じ、のち靈芝に従容たり」と云って、恩師中立と共に元照の教えに従ったことを表明している。ところが同じ中立の弟子でありながら必ずしも恩師に忠実ではなかった草庵道因は、元照の『観経』解釈に対して激しい攻撃を加え、『輔正解』を著わして『観経義疏』の文中十数項目にわたって反論を試みている。それは主として天台教義への誤解を「妄りに観経を

解する」失として取り上げたものであった。

このように天台系の人たちの間にも元照に対する評価は分かれ、天台浄土教家の間に少なからざる動揺を招くことになっていくのである。南宋時代にはいつて天台教学の復興を見るに至ると、その代表的な学者として知られる円弁道堅が『唯心浄土説』において、天台実相論に根ざした浄土説を展開する中にも、元照への批判を間接的に窺わせるものがある。このようなことは、元照の学説への賛否はともかくとして、天台浄土教に対して元照の浄土教思想が多大的影響を与えたことを如実に物語るものである。

註

- ① 知礼の浄土学については安藤俊雄『天台学論集』（平楽寺書店）の第一部「観無量寿経疏妙宗鈔概論」に克明に論じられている。また遵式の浄土教については拙稿『慈雲遵式の浄土思想』（大谷学報七〇―三）と『天台浄土教の二つの側面』（仏教学セミナー五四号）に若干の論考を試みた。
- ② 安藤俊雄『天台思想史』（法蔵館）六〇ページ参照。
- ③ 仏祖統紀卷十三（大正四九―一二七c）及び釈門正統卷六（新統七五―三三二a）には常寧寺の契能と記録されているが、元照の『杭州南屏山神悟法師塔銘』（芝苑集卷上、新統五九―六五二b）には尚能と記されている。ここでは一応『塔銘』による。
- ④ 十不二門顕妙（新統五六―三五六a）
- ⑤ これはもと清涼澄観が「諸仏心内衆生新新作仏、衆生心中諸仏念念証真」（『華嚴行願品疏』卷一、新統五一四八b）といたので、それをモデルにしてこのような表現が流行したのであろう。楊傑などにも近似の表現が見られる。
- ⑥ 浄土修因或对（楽邦文類卷四所収、大正四七―二〇五c）
- ⑦ 臨行自餞（楽邦文類卷二所収、大正四七―一八二a）

- ⑧ 復宗集卷下（新統五七一六七b以下）、浄土指帰集卷上（新統六一一三七八b）、同卷下（一四〇一a）、観経義疏正観記卷上（新統二二一三八四c、及び二二一三八七c）
- ⑨ 四明付門人矩法師書の第八書（四明尊者教行録卷五所収、大正四六一九〇五b）参照。
- ⑩ 前掲『天台学論集』一六一ページ参照。
- ⑪ 釈門正統卷八（新統七五—三六二c）
- ⑫ 続高僧伝卷七（大正五〇—四八一a）
- ⑬ 浄業礼懺儀序（案邦文類卷二所収、大正四七一—一七〇a—b）
- ⑭ 無量院造弥陀像記（案邦文類卷三所収、大正四七一—一八七a）
- ⑮ 観経義疏序（大正三七—二七九a）
- ⑯ 首楞嚴経卷九（大正一九—一四七b）
- ⑰ 慧遠観経疏末（大正三七—一七九a）、天台観経疏（大正三七—一九〇a）
- ⑱ 往生浄土決疑行願二門（大正四七一—四五b以下）、往生正信偈（天竺別集卷中所収、新統五七一三五a）
- ⑲ 慧遠観経疏本（大正三七—一七三a）、天台観経疏（大正三七—一八六c、一八八b）、善導観経疏卷一（大正三七—二四七a）
- ⑳ 芝苑遺編卷下（新統五九—六四五c）
- ㉑ 四明尊者教行録卷六、四明門人雪川浄覚法師（大正四六一九一六b）、浄土境観要門（大正四七一—二九〇b）
- ㉒ 法華玄義卷二上（大正三三—六九六a）
- ㉓ 前掲『天台学論集』一〇七ページ参照。
- ㉔ 四分律行事鈔卷中之四（大正四〇—九六b）
- ㉕ 往生浄土決疑行願二門（大正四七一—一四五c）
- ㉖ 道端良秀『宋代以後の浄土教と善導』（大谷学報一九—四）など参照。