

一仏乗と天台浄土教

福 島 光 哉

はじめに

鳩摩羅什が『妙法蓮華経』（以下『法華経』と略称）を漢訳して以来、中国では南北朝にわたる多くの仏教学者によって広く『法華経』研究が進められて来た。そしてやがて天台智顛（五三八―五九七）によって天台教学が確立せられるに及んで、中国仏教において『法華経』が大乗仏教の中でも最も重要な経典として位置づけられるに至ったことはよく知られている通りである。

『法華経』には仏の智慧や菩薩行をめぐって多くの教説を伺うことができるが、中でも「一仏乗」の語によって顕彰される仏教思想は仏陀究極の真意と精神を明らかにするものとして注目せられてきた。『法華経』において「一仏乗」とは、一切衆生が平等に成仏し得るといふ最高原理のことであり、それは三乗の教が方便であることを開示するという仏意の表明を通して明らかにされたのである。そしてこの『法華経』の所説をもとに、天台教学においては仏教の総合的な教理体系を確立するに至り、教観両面にわたって独自の仏教哲学の出現を見たのである。したがって天台宗の教理研究とともにその教化活動にあつては、常に『法華経』の精神を軸に「一仏乗」の理想実現に向けて、さまざまな仏道の歴史を展開してきたのである、と考えることができよう。

いま此の小論においては、以上のような一仏乗の理想を実現する一つの方途として、天台宗の諸師たちが採用した浄土教の諸問題を取り上げようと思う。とりわけ「凡夫往生」の意義を明らかにすることによって、すべての衆生が「仏に成る」という大乘仏教の理想を実現しようとした一側面について、若干の考察を試みることにする。

隋代の中国仏教には、慧遠(五三三―五九二)の『大乘義章』や吉蔵(五四九―六二三)の『大乘玄論』など、「大乘」の名を冠した仏教研究の大著が目立つ。このように「大乘」を名のることは、当時すでに大乘仏教が仏教の中心的な位置を占めるに至っていたことが自明であった、ということを示すとともに、あらためて大乘仏教を総合的に把握しつつ大乘精神の本質を探求するに至ったことを物語っているのである。

南北朝時代には大乘思想が探求せられていく中で、『法華経』の一仏乗をめぐる多様な見解が表明され、一仏乗という教説が仏教全体の中でどのように位置づけられるかについても議論が交わされていた。その場合の問題点としては、三乗・一乗の教説が方便と真実との論理的な関係を表すとしてその関係性について論じられたり、あるいは「二乗作仏」という教えは、一切衆生の成仏をも約束することになるのかどうか、そしてまた一仏乗は大乘仏教の中でどのような位置づけが可能であるのか、などをめぐっての問題が中心であった。更に一方においては、諸法の実相が仏智によってくまなく究尽せられるとの教説から、妙法たる諸法実相とは何かをめぐる議論が展開せられることにもなっていたのである。その結果この時期の『法華経』研究を通して云えることは、必ずしも『法華経』が仏教全体の中で唯一最高の経典として、あるいは大乘仏教の精神が完全に解き明かされた経典として位置づけられるとは限らなかったということである。

しかしやがて天台智顛が吉蔵や慧遠と同じく隋代に活躍し、周知のように『法華経』の独自性を、蔵・通・別の三

教を相待・絶待の二つの側面から開会し、純粹円教を説く經典として把握した。そして『法華經』の一仏乗の思想を通して、衆生と仏、あるいは迷と悟とが不二であることが徹底的に解明されるに至るのである。それは彼の「十界互具」の法界觀にも見られるように、空・仮・中の三諦を原理とする衆生法の本来的な在り方を追求することにより、後世の『法華經』学の方向性を決定づけることになるのである。そしてそのことは大乘仏教の究極は『法華經』の一仏乗にありとする確信を抱くに至る重要な意味をもつものであった。

さて以上のように、『法華經』の一仏乗が大乗の帰結として、智顛によってその教学が完成を見たとするならば、現実に一切衆生が成仏し得るという一仏乗の理想が実現されるべき具体的な方途について、智顛はどのように教示したのであろうか。

その解答は、いうまでもなく『摩訶止観』を中心に詳説されている円教止観の修法であり、これによって自行化他にわたる各種の觀法を修することであった。事実智顛以来の天台諸師はあげて「四種三昧」を中心とした天台の觀法にそって実践して来たのであり、またこの止観の実践こそが天台の法燈を護持する最も具体的な証しであったのである。したがって智顛の確立した天台教学からすれば、一仏乗の理想を身をもって体験し実現しようとするには『摩訶止観』が最高の指南書であったのであり、したがって後の宋代に至っても、天台の実践法としては『摩訶止観』の円頓止觀法が遵守され続けて来たのである。けれども一方において、この「四種三昧」を行じ十乘觀法を根本として觀法を修することは甚だ難行であって、勝れた天台諸師にとってもこれを実践し成就し得ることは望めず、いわんや僧俗ともに修してともに仏道を成就していこうとすることは、事実上不可能であったに違いない。したがって、純粹に天台の教理体系の上から一仏乗が実現する可能性を検討すれば、『摩訶止観』の解明する觀法が実践上いかにどの有効性をもつのかという疑問に辿り着くのではないか。

一方、改めて中国天台思想史をみれば、ことに宋代の天台宗が自ら選んだ三昧法としては難行である『摩訶止観』

の四種三昧よりも、当時広まりつつあった易行としての浄土教、即ち「念仏三昧」に著しく傾斜していったことに気付くのである。そこで次に天台宗が「念仏三昧」、ひいては西方浄土を願生するという浄土教を熱心に取り入れるに至った諸様相を展望してみよう。

二

趙宋時代になると、天台諸師はこぞつて西方浄土への往生を願う念仏三昧をもって、自他の最も重要な実践的課題として取り組み、あたかも天台宗の実践法はもっぱら『観無量寿経』（以下『観経』と略称）の説く念仏三昧であるとしたかのごとくに見える。そしてそのような傾向を生み出した代表的な事情を取り上げれば、第一に直接的には五代から宋代初期にかけて、禪宗と関わりをもっていた天台の諸師が浄土教に対して深い関心と帰依の念をもっていたことがあげられる。とりわけ法眼禪系の永明延寿（九〇四―九七五）が禪・浄一致を唱えて広く浄土教を研究し、当時中国において埋もれつつあった大乘諸宗の教学を掘り起こし、天台や華嚴、更に禪宗の実践行など諸大乘教学と共に、浄土教も仏教の一つの目的に至る優れた実践的な教義であると位置づけたことは、まことに重要である。中でも智顛の撰述であるとせられていた『浄土十疑論』が、彼の浄土教義に大きく取り上げられていることは、後の天台浄土教が『浄土十疑論』を指南書として展開するに至るための重要な役割を果たすことになるのである。

また天台諸師においても、山家派の義通（九二七―九八八）や山外派の文備（九二六―九八五）・源清など、いずれも『天台観経疏』に注目してこれを研究していたのである。ただその教理上の内容については詳しく把握できないけれども、『天台観経疏』研究を通して念仏三昧の有り様をめぐる議論が活発であったことは注意しなければならぬ。

事実、宋代には上掲二書の指示にしたがって、僧俗の間に幾多の「念仏結社」が組織され、活発な浄業の実現を現出するのである。^①

次に第二には、唐代以来の浄土教が僧俗の間に浸透しており、ことに道綽や善導系の浄土教が広く民間にも普及していたことが、宋代浄土教にも大きな影響を与えることになったであろうことは容易に推察し得るところである。このことは諸々の「念仏結社」において行ぜられる念仏三昧が「称名念仏」を一つの柱とするものであったことにも現れている。以上のような事情のもとに、趙宋天台にとって浄土教に対して確固たる自らの教理体系を確立することが、伝統的な止観そのものを純粹に維持することよりも、一層強く要請せられる状況であったのである。

さて宋代の天台浄土教家が彼らの指南書として共通して尊重したのは、すでに述べた通り『天台観経疏』と『浄土十疑論』であった。当時この両書は共に智顛の撰述であると信ぜられていたけれども、此の両書の間にはかなり思想上の隔たりが見られる。即ち『天台観経疏』は『観経』十六観法の中でも第八像観に説かれる「理観念仏」に重点をおいて、この観法が伝統的な円教止観と一致するとされ、甚だ困難な観法であるがこれこそ『観経』念仏の究極であると考えられている。それに対して『浄土十疑論』は『無量寿経』に依って弥陀の本願力に乗じて「機感相応」し、『観経』の下品生に説かれる凡夫往生の説と相俟って、具縛の凡夫を救済の対象とする易行の念仏三昧を勧めることを骨子としているのである。

そのため、代表的な指導者であった四明知礼(九六〇―一〇二八)は専ら『天台観経疏』を依用して『浄土十疑論』に言及することは極めて少ないのに対し、いま一人の指導者であった慈雲遵式(九六三―一〇三三)はどちらかと云うと『浄土十疑論』を彷彿させるような浄土教思想を展開していくのである。このように、此の二書のうちどちらを重視するかによって、その思想内容にも相違が見られるところに注目すべき特色がある。

三

以上のような状況を念頭において、宋代の在俗信者たちが自ら凡夫の限界を意識しつつ、専門僧たちからどのよう

な浄土教を学びとったかを次に考察してみようと思う。そこで当時の在俗信者たちの中でも指導的地位にあった北宋の楊傑と陳瓊、及び南宋の王闡と吳克己の四人を選び、それぞれの浄土信仰の特色を述べることにしたい。^③南北両宋代の間に見られる微妙な信仰内容の変遷をも、合わせ注意し得ると思われるからである。

北宋時代のうち最も浄土教が隆盛であったのは、元祐年間（一〇八六一—一〇九四）を中心とする一一世紀後半である。此の頃の浄土教は天台の知礼や遵式の思想をもとに展開し、禅宗の宗頤や律宗の元照なども輩出して活動を始めた時期である。そしてこれらの指導者たちから浄土教について学び、自ら深く帰依していった人びととして禅宗系の楊傑や王敏仲、天台系の陳瓊や晁説之などが有名である。

まず楊傑は宋代浄土教家を代表する人として尊崇されている。彼の浄土教思想は禅宗系の延寿や宗頤の浄土教を継承するとともに、天台にも傾倒していたことが随所に表れている。彼は浄土教に関する幾つかの短篇を書き残している。そこでそれによりながら考察してみよう。まず彼の『浄土十疑論序』^④によると「愛重からざれば娑婆に生まれず。念一ならずれば極楽に生まれず」といって、娑婆（穢土）と極楽（浄土）の相違をあげ、生死を輪廻する娑婆と無生法忍を証する極楽との相違をはっきりと知り、自らは凡夫としての自覚をもつべきことを訴えている。そして『浄土十疑論』の特徴は、阿弥陀仏の願力に乗じて念仏し、「機感相応」して「即得往生」を求めべきことを教えるところにあると考え、阿弥陀仏について「唯だ済度をもつて仏事と為す」といって、阿弥陀仏が救済仏であること、そして救済の原理を本願力に求めて「念仏の衆生を撰取して捨てたまはざ」る働きを特に強調するのである。そして衆生たる我らは「聖凡一体にして機感相応する」ことにより「諸仏心内の衆生なれば、塵塵極楽なり。衆生心中の浄土なれば、念念弥陀ならん」という阿弥陀仏と衆生との不二体の關係を自覚するに至るべきことを明かすのである。これは「自性弥陀・唯心浄土」の原理に基づくことは云うまでもないが、彼の場合には阿弥陀仏を単なる内在的ではなく、超越的な仏としての側面に注意していたことが推測されるのである。

ただ往生浄土という有相的な教理に対する批判が前代以来継承されて来たことに注目し、此の点への誤解を解くために彼は大要次のように論じている。即ち「実際の理地から云えば、仏もなく衆生もなく、楽もなく苦もなく、まして浄と穢とが有るはずがない。したがって更に（浄土への）生とか不生とかは有り得ないのである。これは《理を以て事を奪う》立場である。しかし現実世界にあつては、いまだ衆生の境地以上に出ていない我々は、至心に弥陀を念じて浄土を求生せよという教えを、信ぜずにおれないのである。穢は浄でなく、苦は楽でないであつて、だからこそ無生中に生を求めぬ。これは《事を以て理を奪う》ということである。楊傑はこのように述べて禪と浄土とを理と事に分け、何の矛盾もなく行じ得るとしたのであつて、これは延寿や宗蹟などと同じ立場であることがわかるのである。

そして彼の場合、いま一つ注意しなければならないことは、当時浄土教を信順しない人々を三種に分けて批判を加えていることである。^⑤

- ① 「吾われは仏を超え、祖を越えるべし。浄土に生るるに足らず」という者。…不足生
- ② 「処処みな浄土なり。西方浄土に必ずしも生れず」という者。…不必生
- ③ 「極楽の聖域は、わが輩凡夫の生るる能わず」という者。…不能生

彼はこのように浄土不信の者を三種に分けているが、このうち①は禪宗の中に浄土への往生を認めないとする六祖慧能以来の伝統があり、それに基づいて往生浄土を否定しようとするものである。これに対して楊傑は「自欺」なる者と厳しく批判を加えている。②は弥勒はこのような批判に対して「自慢」なる者といつて叱責する。また③は凡夫衆生であるわれわれは浄土に往生できる筈がないと卑下する者である。これに対して楊傑は「自棄」する者だといつて批判する。ここにあげた「三種不信心」とそれに対する楊傑の批判は、浄土教に心を寄せる人びとに強い関心を集

めることになったことを宗暁は記録しており、当時の浄土教に対する信・不信の問題点が明らかにされていると云わねばならないであろう。

次に陳瓊について考察してみよう。陳瓊は天台を明智中立のもとに学び、ことに天台止観の不思議境について深く洞察して、天台の宗は「性は本より現成するに在りと知って円旨を領解したと伝えられている。このように彼は天台の奥義を身につけた数少ない在俗信者の一人であった。したがって彼の浄土教思想の中には、天台独自の法界観に根ざした浄土説も見られ、知礼以来の伝統を踏まえて安易な浄業への厳しい批判を加えたことも注意されなければならないであろう。

また陳瓊には天台教学に対して、彼独自の發揮ともいべき「不思議仮」の学説がある。それは彼が直接には恩師中立から学んだのであろうが、むしろ中立もやや首をかしげる程の特異な主張であったようである。その内容は現存の『三千有門頌』や『与明智法師書』に窺うことができるので、ここに簡単に述べてみよう。天台止観はもとより空・仮・中の三観をもってその骨子としており、実相論については藏・通・別・円の四教を通じてそれぞれ「有門」「空門」「亦有亦空門」「非有非空門」の四門があつて、そのいずれの門を入道の門戸としてもよいとされてきた。ここに「仮」というのは天台独自の概念であるが、陳瓊はとくにこれを「不思議仮」と呼んで、単に空の証悟によって否定されるような仮ではなく、いわば絶待有とも云うべき仮である。ことにわれわれ衆生にとって、天台の法門に入るには「有門」をもってするのが最も望ましいのであり、したがって三諦三観や四門という場合、仮・有こそが中心課題として把握すべきであると彼は主張するのである。このように天台法門の根本義を仮・有をもってその特色とすることについて、恩師中立も天台に対する誤解の広まることを恐れて彼をたしなめたけれども、陳瓊は一貫して自らの主張を譲らなかつたのである。

さて以上のように陳瓊は天台を領解した上で、三千世間の妙有的性格を主張し、知礼の性具説を根拠にして浄土説

を展開していくのである。そして浄土とはその妙有として、あるいは実相の究極として考えようとする。妙仮とか不思議仮というものは言説をもって表し得ないが、それを敢えて名字をもって顕せば「安楽国」とか「阿弥陀」というのであって、彼の目指す浄土は三千実相の理法そのものであり、それを彼は「唯心浄土」と呼ぶのである。このように見てくると、西方浄土という指方立相としての浄土はいわば方便施設であり、その理法からすれば西方に限定すべきではないというのである。したがって彼のいう安楽浄土は「凡聖同居土」に限定すべきではなく、「寂光浄土」そのものを指して阿弥陀仏の浄土であると考えたのである。

彼はまた『浄土十疑論後序』の中に浄業の実践を勧めているが、ここで彼が強く訴えていることは、往生を求めるには浄土教への信順がもつとも重要であることである。^⑦ことに智顛が『浄土十疑論』を著したのは、『華嚴経』の「十信」に比定される「十疑」を論じたのであって、浄土教が疑と信との決択の上に成り立つことを繰り返して述べているのである。もともと趙宋天台が浄土教を広く取り入れる端緒を開いたと考えられる延寿においても、浄土教を信・願・行の各段階に應じて論じて来ており、陳瓊に至って信を重く取り上げた最初の人とは云えない。けれども当時浄土教の指南書と位置づけられていた『浄土十疑論』の「疑」の重みを、陳瓊ほどに注目した人は稀であったのである。ただその場合大切なのはその「信」の内実であろうが、彼はそれについて詳しく論じていない。一般的に当時の浄土教家が「信」を語る時、①仏説であること、②龍樹・世親・智顛などの諸聖が西方浄土を願生したという歴史上の事実、などを内容とするものであって、善導などが提起した自己の機の自覚を促す信とはやや異質のものであったと考えられるだけに、陳瓊が浄土信仰の中心に「信」を課題にした意味を明らかにし得ないのは残念である。

四

さて次に南宋に入ると、浄土教の指導者として新たに大きな位置を占める人として靈芝元照（一〇四八―一一一六）

に注意しなければならぬ。彼は『阿弥陀経義疏』や『観経義疏』を撰述しており、中でも『観経義疏』は天台諸師の『観経』研究に一石を投ずることになる。とくに知礼の主張した理観の念仏が天台止観と同一視されたことに反発し、浄土經典が「他土往生」という独自の浄土教を説くところに注目すべきことを主張した。このような元照の浄土教に影響を受けながら、南宋の在俗信仰はどのような特色をもつに至ったであろうか、次に考察してみよう。

まず王闡は四明・慈溪の人で、晩年には専ら念仏し『浄土自信録』を編纂した人として知られている。彼が浄土教を学んだ契機やその系譜については殆ど不明であるが、南宋の紹興一六年（一一四六年）自ら編纂した『浄土自信録』に「序」と「記」の二つの短篇が『楽邦文類』に掲載せられていて、彼の浄土教に対する強い期待を感じせしめる文獻があるので、これらをもとに王闡の浄土教思想の特色をみることにしよう。

彼は『浄土自信録序』の冒頭に「古への大聖人は言を立て教を垂れ、百世の下に被らしめるも、其の志猶お鬱として暢せず、晦として明かならざるは、蓋し之れあり。即ち吾が仏浄土の法門是れなり」と歎いている。そして彼はこのような浄土法門に対する疑念を払うために、遍く諸経を覽て深く浄土教の趣旨を探り、往生の功德を一言にしていえば、それは「凡夫に在りて不退を獲るのみ」という。大乘諸教が広く深く解明せられる中であって、往生浄土という特異な法門への不信は、おそらくその安易な行法によって果して断惑証智の目的に適合するかどうかという点にあったことは、早くより指摘せられていた。したがって彼はそのような疑念に対して、往生の功德が甚だ高いことを主張することになったのである。彼は更にその点について、天台円教の初信の菩薩や、小乗初果の人でさえも再び凡夫地中に退墮することがあるのに対して、凡夫が凡聖同居浄土に往生することにより、「長く四趣を辞」するのであり、たとえ鈍根の者でもやがて「聖果を証せざるはなく、いずくんぞ復た退失の事あらんや」といって、仏果を証するための第一歩として、往生浄土の功德は不退に至るところに在ることを高らかに謳いあげたのである。

ここで注意すべきことは、凡夫なかでも鈍根の者が往生すべき浄土として凡聖同居土をあげている点である。彼は

『浄土自信録記』において、天台のいわゆる四種浄土の名称をあげ、これらの諸浄土は「衆生の本心に具す」る浄土であると云い、そのうち凡聖同居土は具縛の凡夫の依るべき浄土であつて、他の三土は「断惑の聖人に至つて始めて証入するを獲る」浄土であると分別している。そして往生の一門には助正二種の浄業があつて、本心を黙照する正觀と備さに万善を修する助行とがある。そしてその正觀と助行とを並び進めることによつて、四種いずれかの浄土に到達するのであると論じている。したがつて彼は聖人の修し得る正觀に対して、凡夫の場合には諸々の善行、とくに称仏と発願による助行によつて、まず凡聖同居土に往生し不退位を獲てから、更に上の三種浄土を目指すべきことを主張したのである。このように彼は凡夫の往生し得る浄土として凡聖同居土に固執したのは、一つには彼が自ら凡夫としての限界を守りながらも不退位に至るべく、凡夫往生の道を追求したからであり、いま一つは彼のいう「守痴空の徒」に対する反論を試みるころにあつたと考えられるのである。

ここに「守痴空の徒」とは、当時禪僧の中で浄土教を非難し、専ら「究理の菩薩」たらんと志す人々を指すのであるが、王闡は自らが在俗凡夫の立場からこれら究理の菩薩の道が途絶えた凡夫にとつて「悠々の衆生が廻向漸修する」道として往生浄土の教えを把握していたことを示しているのである。

このような在家の立場から、禪宗徒に見られる浄土教輕視の傾向に対する反論は、すでに楊傑の場合にも表れていた通りであつて、往生をめぐる問題が当時しばしば禪宗徒との対決を通して、在家のあるべき仏教を浄土教に見いだしていったことは、この時代の在家仏教の一つの特色として注目すべきことであらう。けれども在俗の凡夫であるが故に、出家僧の目指す仏道よりも下位に甘んじるといふことを明確に論じたのは、従来に見られなかつた往生説である。ことに前代の陳瓊が法藏菩薩の誓願を自らの誓願として常寂光土を志願したことを思えば、王闡の浄土教が果たして『法華經』一仏乗の精神をどこまで反映し得たと言えるのであろうか。もし彼が大乗の究極を目指して浄土教を求めたのであれば、凡聖同居土を単なる上三浄土への前段階であるとする事自体、四種浄土を本具するという

根本理念とどのように関わると考えたのであろうか、いささか疑問の残るところである。

次に呉克己（一一四〇～一二二四）は蘇州の人で、自ら「鎧菴」と号したことは有名である。彼は『首楞嚴經』を読んで発心し、永明延寿の『宗鏡録』百巻を閲覽した。しかしやがて『法華經』を読み、これを注釈するに至って「彼（延寿）は兼粗の典を弘め、我は独妙の經を釈す」といって、『宗鏡録』を捨て『法華經』に帰依するに至ったことが伝えられている。これは禪から天台へ転向したことを示しており、やがて宝積寺実法師とともに「蓮社」を開創したとき、十界と九品の図を画いて一つは万法唯心、他の一つは西方徑路を示したと伝えられている^⑩。

そして彼の恩師にあたる天台の北峯宗印（一一四八～一二二三）が、遵式の『決疑行願門』と『往生略伝』の二著を刊行したときに、呉克己は『刊往生行願略伝序』という短篇を残しており、これによると彼の浄土教思想の特色を窺うことができる。即ち彼は「前代の士夫、出世の法を学んで能く如来説教の本意を知り、空有の為に陥らざる者を考うるに、晋に在りては則ち劉仲思（遺民）のごとき有り。唐に在りては則ち柳子厚のごとき有り。我が朝に在りては則ち楊次公のごときあり」といって、前代在俗の士大夫の中で、空・有の抽象的な論理に振り回されることなく、仏意をよく弁えた人物として三人の名を挙げている。そしてこの三人についてそれぞれ次のように論じて讚嘆しているのである。

まず劉遺民については、「遠公の蓮社に入り、臨終には唯だ僧に請うて無量寿・法華の二經を讀ましむ」と云って、劉遺民が廬山慧遠の「白蓮社」にあつて浄土行者として往生を目前にしたとき、諸僧に『無量寿經』『法華經』の二經を讀誦するよう要請したことを伝えている。これは『廬山記』卷三の劉遺民の項に「凡そ山に居すること十有二年、正月より疾を感じ、便ち念仏三昧に依り阿弥陀仏を誦す。六月初めに至りて、果たして白毫相を見る。次に仏の眞影を見、仍つて其の頂を摩せらる。更に齋福を作し、速やかに尽寿するを願う。又僧に請うて無量寿法華經を讀ましむ」と記録されているのに依つたものである。次に柳子厚については、「無姓和尚碑を作つて其れ止だ法華經を讀み、

且つ極楽土は正路にして生物の所帰と爲るを指す」と述べて、『法華經』と浄土教を捩り所にしたことを明かしている。これは柳子厚の『岳州無姓和尚碑』に「(無姓和尚は) 止だ法華經・金剛般若經を読むこと千万を逾え；唯天台大師は其の説を得ると爲し、和尚は本統を紹承して以て中道に順ず。凡そ教を受ける者は其の宗を失わず。生物流動して趣向混乱するも、惟だ極楽の正路は其の帰するを得んが爲なり」と云うのを指している。¹³⁾最後に楊傑(次公)については、「天台無相院碑を作り、亦た智者大士、化を天台に建つ。法華三昧を以て極致と爲し、安養国土を以て依歸と爲す。蓋し法華を読まざれば則ち以て我が心に本具の妙法を明らかにすること無く、安養に生れずんば則ち以て我が心に本具の妙法を証すこと無し、と称せり」といつて賞賛している。ここについて『天台無相院碑』については、『釈門正統』にもこれと同文を引用して掲載されているので、ここに引用せられている楊傑の浄土教思想は当時広く注目を集めていたことが推察されるのである。

さて呉克己が以上のように、浄土教に対する三人の代表的な思想をあげて、いずれも『法華經』を基本にして極楽への往生を願っていることを明らかにしたことは、あらためて一つの意味をもつ。すなわち呉克己は上掲の文について「如来は諄諄として示誨し、智者は懇懇として洪経す。乃ち仏祖の垂慈、初めより異轍無きを知る」と結論して、『法華經』と浄土教との関わりが不変の仏意であると云い、続いて「今代の士夫、心を仏乗に棲わせ、力めて出離を求める者は固より多し。然るに異見の為に奪われる者、尚お未だ免かれず」と云って、同じく仏乗に心を寄せながらも、『法華經』に基づく浄土教に対して批判する者への悲嘆を表明している。ここに「心を仏乗に棲わ」すとは当時の禅宗や天台宗の人たちを指すのであろうが、呉克己は遵式の二書が刊行されるにあたって、浄土教が『法華經』の原理によって成立すべきこと、言い換えると『法華經』に支えられているからこそ、「仏乗」と「往生浄土」とが不二体であり、そこに初めて浄土教が成り立つべきことを、強く喚起しようとしたのであった。ただここに付言しておきたいことは、呉克己は天台を十分学びながらも、浄土教を論ずるにあたっては天台の浄土説や念仏三昧論、更に

は唯心本具説などには全く言及せず、専ら『法華經』そのものをもって浄土教の根本經典としてゐることである。陳瓊や王闡が深い天台教理に対する学識とその教理に基づく浄土説を展開したことを思えば、吳克己の場合には禪より天台に転向していった経歴の持ち主であるだけに、浄土教と天台教觀との關係について何ら言及していないことに注目しておくべきであろう。

五

以上のように、宋代の浄土教には禪や天台の原理をもとに、特色ある展開が見られる。そしてその教理上拠り所となる經典として一つには『觀經』を中心とした浄土三部經、そしていま一つには『法華經』『維摩經』、さらには『華嚴經』などに求め、此の浄土諸經と代表的な大乘諸經とが唯一の目的のための共通した「仏説」として讃仰せられていたのである。そのためには多くの指導的な学僧たちは、「此土得証」を説く法華・維摩などの大乘諸經と、「他土往生」を勧める浄土諸經との有機的な關係をしきりに求めていたのである。中でもこれらの諸經間の關係という場合、つきつめていえば『觀經』と『法華經』との關係に尽くされるであろうから、此の両經の受けとめ方について次を考えてみようと思う。

すでに述べたように、中国天台において『法華經』の一仏乗の教えが仏道上の実踐法門として確立されたのは、智顛の円教止觀によつてである。具体的には法華三昧や般舟三昧などの行法を採用して、一心三觀の理觀が完成されることにより、自利・利他の満足せる初地の菩薩位に入ることである。一方、天台の理論体系の上で一仏乗の教えは十界互具の法界觀として完成し、その本質を円融三諦という不思議境としてその実相論理を追求していたのである。そして当然のことながらこの止觀と実相、いいかえると「觀」と「教」とが車の両輪のごとくに具足する仏道体系が天台の誇る教学であつた。そして以上のような教理がほかならぬ『法華經』の理論として、隋唐以後の中国仏教界に

受け入れられたのであった。

ところが宋代に入ると、前代以来広まってきた浄土教が天台にも深く浸透し、天台の実践上の伝統であった四種三昧の行法にかわって、『観経』に依る念仏三昧が天台行法の中心的な位置を占めるに至るのである。もちろんその是非をめぐる天台内部において種々の議論が起こり、「称名念仏」などの浄業を単なる易行として受容する傾向の強くなったのに対し、知礼に代表されるように、『観経』の念仏三昧を「理観念仏」として把握して始めて天台止観としての確固たる行法となる理論的根拠を明示し、安易な浄業に対して厳しく批判を加えたのであった。知礼に見られるこのような『観経』解釈は、天台円教止観に立って『観経』の十六観法をあらためて見直そうとするものであり、ここに『法華経』に根拠をもつ『観経』浄土教として趙宋天台の一つの特色を形成したことは重要である。けれども知礼以後の天台においては、民間においても各地に念仏結社が組織され、しかもそれらの多くは決して知礼が強調した理観念仏ではなく、易行としての称名や繫念を中心とした浄業を修することを目指したのである。そしてその思想上の指導的役割を荷なったのは遵式であった。遵式は若い頃から四種三昧を行じて天台止観に傾倒しており、のち専ら浄土教を人びとに広く勧めるに至っても、『観経』の理観念仏と『般舟三昧経』の一心三観とは完全に一致することを力説している^⑮のである。しかし実際に浄業の行法となると、彼は専ら称名念仏を勧めているのであって、難行である理観念仏を訴えることは極めて稀であった。

そもそも『観経』に立脚して往生浄土の行を勧める場合、『観経』には二つの側面があつて、それが当時の浄土教に大きく影響を与えていたのである。その第一は、第八像観に説かれる「是心作仏、是心是仏」の二句に代表される理観の念仏である。これは特に知礼の發揮によって克明にその観法が明らかにされ、その観法が天台円教止観と一致する論拠として重視されたのである。次にその第二には下品下生に説かれているように、称名念仏という易行によって往生浄土が可能であるとする悠々の凡夫を対象とする浄土教である。これを天台浄土教の流れにそって整理してみ

ると、第一の理観念仏は『法華經』に基づく天台止観に組み入れることも可能な観法であり、その浄土の理念は『維摩經』や『法華經』に説かれる「唯心浄土」あるいは「此土浄土」そのものであった、と云えるであろう。一方第二の称名念仏は『無量寿經』に説かれる弥陀の本願力に乗じて「機感相應」という他力易行であった。ただ宋代にあつては、此の二つの側面が第一に関しては『天台觀經疏』、第二については『浄土十疑論』といういずれも智顛の撰述とされていた權威のもとに、著しく多岐にわたる浄土思想として展開することになったのである。

けれどもすでに在家信仰のありようにも見られたように、北宋から南宋にかけて浄土教は上述の第二の側面に次第に凝集していく。その原因の一つはおそらく北宋末期に元照の『觀經義疏』が出て、当時までの『觀經』解釈に対して一つの決定的な方向を明示したからであろう。それは慧遠、善導、天台による従来の代表的な『觀經』解釈を検討し直し、中でも『天台觀經疏』を批判して『浄土十疑論』に基づく『觀經』解釈を試みたものであったのである。とくに『觀經』を『法華經』『維摩經』などの「此土得証」を説く諸大乘經とは異なる特異な浄土經典であると把握することに、『觀經』が専ら凡夫往生を主旨として説かれた經典であると位置づけられたのであった。もつとも元照の場合は、すべての点において『觀經』が『法華經』から独立した思想内容をもつとは決して考えていないのであつて、むしろ『法華經』の一仏乗の原則を具体的に展開するのが凡夫往生を説く『觀經』の役割であると見做していることは間違いないのである。このような事情から南宋の浄土教は、次第に『天台觀經疏』及び知礼の『觀經疏妙宗鈔』の難行としての理観念仏が忘れられ、易行としての凡夫往生を勧める浄土教に変貌していったのである。

このことは上に紹介した南宋時代二人の在家信者についても領けることであろう。即ち王闡がひたすら凡夫往生を説く浄土教を称讃して、その功德が「不退位」に至ることであり、「凡聖同居土」であつても此処に往生することにより、仏果を証する第一歩を印することになるのだといつて、凡夫に成仏への道が開かれたことを述べており、また天台の北峰宗印について学んだ呉克己は、自ら「蓮社」の創設に尽力するとともに、禪宗よりも天台を選びとつて

『法華經』研究に没頭した人であったが、彼が浄土教に帰依するに至った根拠としては浄土教が『法華經』と不可分であり、「我心本具」の妙法を明かすのが『法華經』であり、此の妙法を証するのが往生浄土である、と説明するにいたるのである。このようにみてくると、『觀經』を中心とする宋代浄土教がしきりに凡夫往生を求めながら、しかもその浄土を「唯心浄土」と標榜してきた意味は、多く『觀經』によりながらも凡夫往生という実践的課題の中に「法華一乘」の理想を実現せしめるといふ明白な事実を見いだしたところにあると云えるだろう。

六

けれども、以上に述べたように宋代浄土教は『觀經』と『法華經』とが不二一体であるとし、両經が密着した關係を一仏乘の理念とその実現という点に見いだされたのであった。元照のように浄土經典と他の諸大乘經典とを區別することを求めた人でさえ、一仏乘をめぐる『法華經』と『觀經』とは全く同一線上に把握せられていたのである。そのことは必然的に道綽や善導が『觀經』に求めていった課題が次第に忘却せられることにつながっていく。ことに善導が同じ『觀經』を注釈し、『無量壽經』に説かれる本願力の廻向に基づく往生浄土の思想を根拠にして『觀經』の凡夫往生説に着眼したことは、宋代の浄土教家には殆ど見当らないのである。したがって『浄土十疑論』に依りながらも、道綽の聖道・浄土の決判^⑩、あるいは善導の「常没し常流転して出離の縁有ること無し」という凡夫の深信^⑪などが、決定的に欠如していることを認めなければならないであろう。このような重大な問題については浄土教思想の背景とあらためて十分な論証を必要とするので、今後の課題としたい。

註

① 『天台觀經疏』と『浄土十疑論』については、拙著『宋代天台浄土教の研究』序論(二)に論じたので、参照されたい。

② 知礼と遵式の浄土教については、同書第二章と第三章に述べたのでここでは省略する。

③ この四人のうち楊傑と陳瓊については、同書第五章と第六章において若干論じたので、ここでは略説するにとどめた。

④ 「浄土十疑論序」(楽邦文類卷二所収)、大正四七—一七〇a

⑤ 「直指浄土決疑集序」(楽邦文類卷二所収)、大正四七—一七二a

⑥ 「三千有門頌」新統五七—五七c以下

⑦ 「浄土十疑論後序」(楽邦文類卷二所収)、大正四七—一七一b、c

⑧ 「浄土自信録序」(楽邦文類卷二所収)、大正四七—一七三c以下

⑨ 「浄土自信録記」(楽邦文類卷四所収)、大正四七—二〇九b、c

⑩ 「延慶院浄土院記」(楽邦文類卷三所収)、大正四七—一八五b

⑪ 「仏祖統紀」卷十七、大正四九—三三六c以下

⑫ 「宝積蓮社畫壁記」(楽邦文類卷三所収)、大正四七—一八九b

⑬ 「刊往生行願略伝序」(楽邦文類卷二所収)、大正四七—一七五c

⑭ 「廬山記」(陳舜俞撰・宋熙寧五年・一〇七二年)大正五一—一〇三九c

⑮ 「岳州無姓和尚碑」(楽邦文類卷三所収)、大正四七—一八三a

⑯ 「釈門正統」卷七、新統七五—三四八a

⑰ 「往生浄土決疑行願二門」大正四七—一四五c

⑱ 「安樂集」卷上、大正四七—一三c

⑲ 善導「観経疏」卷四、大正三七—一七一a