

『観無量寿経疏妙宗鈔』の撰述背景をめぐる一考察

柏 倉 明 裕

一 問題の所在

趙宋時代に入って仏教は民衆主体のものとなり、浄土教に於ても人々は浄土に往生することを期して数多くの念仏会が結ばれた。そのような中には長寿や安樂な世界を求めることを目的として浄土往生を願う者も少なからず存在していた。この世俗的欲望をかなえる所としての

浄土理解は、結局巧利的自我の欲望を満足させることにすぎず、無自覚な我心を温存させたままであるといえる。このような浄土理解に対して、浄土は如何に我々の深識に係り求むべきかということ明らかにしようとして、禅の法や天台の観法によって浄土を理解しようという気運が高まった。前者を代表するのが永明延寿^①であり、後者は四明知礼である。知礼（九六〇〜一〇二八）は趙宋時代の天台宗を代表する人物であり、彼は唐末五

代の戦乱や破仏によって衰微した天台宗を復興させ、智顛や湛然の表現していない数々の独創的な学説を発表している。『観無量寿経疏妙宗鈔』（以下『妙宗鈔』と略す）は知礼示寂の七年前の一〇二一年に撰述されており、本書は天台宗の立場から浄土教について解釈を施している代表的な書である。

従来、この『妙宗鈔』の批判の対象として、孤山智円^②や善導の教学^③ということが指摘されてきた。拙論ではこのことについて、知礼に係わりを持って趙宋時代に浄土教を鼓吹した諸師の浄土教の特徴を明確にすることを通して、広い視野から『妙宗鈔』の撰述背景について再確認するものである。

二 『妙宗鈔』以前の諸師の浄土教

[一] 知礼は『妙宗鈔』の序文において『妙宗鈔』撰述

の理由と目的について次のように述べている。

此経義疏人憐_レ淨報_一故説聴者多矣。所_レ稟宝雲師首
製_三記文_一相沿至_レ今著述不_レ絶。皆宗_二智者_一豈有_レ不_レ
知_下修_二心妙觀_一感_二四淨土_一文義_上者_三。良以_二惑_レ物情
深適_レ時智巧。故多談_二事相_一少示_レ觀門。務在_二下凡普
霑_二緣種_一(中略)適_レ時之巧非_二我所_レ能。願共_二有情_一
即_レ心念_二仏乃此鈔所_三以作_一也。(大正、三七、一九五、a)
つまり当時の天台宗内では淨土教に対する関心が高く、『觀經』やその註釈書で、智顛の講説であると信じられている『仏説觀無量壽仏經疏』(いわゆる『天台疏』^④)についての講説や聞法が数多く行われていた。知礼の師である宝雲義通が『觀經疏記』を製して以来、『妙宗鈔』が撰述されるまで多数の著述がなされたが、全て智顛を宗としながらも『天台疏』の経宗で説かれている「修心妙觀、感四淨土」の文を知らないのではないかと疑うような著述がほとんどであった。これらの書の特徴は良に衆生を憐愍する情が深く、時代の欲求に適ったように説く智が巧で、事想ばかりを談じ、ほとんど妙觀ということを示さず、如何に下凡や一切衆生が救われるかということのみを追求している。(中略)時代に適合して巧みに説くということは自分の立場ではないので、願わくは有

情と共に「即心念仏」したいと。このような訳でこの鈔を撰述したのであるという、撰述の目的が明らかにされている。知礼によって「良以惑物情深適時智巧。故多談事相少示觀門。務在下凡普霑緣種」と表されている人物とその淨土教の内容を考察するのが本論の目的であるが、先ず義通前後から『妙宗鈔』に至るまでの天台宗の淨土教関係の書を列挙すれば左記の如くとなる。

義通 『觀經疏記』(佚)

澄叅 『注十疑論』(佚)

行靖 『觀經疏記』(佚)

源清 『觀經疏頭要記』(佚)

文備 『四十八願誦』(佚) 『九品図』(佚) 『十六觀經科』(佚)

智円 『觀經疏正觀記』(佚) 『阿弥陀經疏』 『淨土

贊』 『故錢塘白蓮社』等

遵式 『往生淨土懺願儀』 『往生淨土決疑行願二門』等

このように諸師の著述のほとんどが散佚しており、個々の思想を知ることが非常に難しいが、先ず趙宋天台に至るまでの淨土教の時代背景を明らかにすることから一つ一つ紐解いていきたい。

〔二〕 中国淨土教の魁は実に東晋時代の慧遠であるとい

える。彼は廬山に白蓮社を結び、般舟三昧による見仏を期しており、趙宋時代の念仏結社の勃興はこの白蓮社に範を取るものである。慧遠以後、浄土信仰は各地で興起し、北魏では曇鸞が世親の『無量寿経優婆塞偈』に注解を施し、石壁山玄中寺に居して徒衆に念仏を行ぜしめている。隋から唐にかけて、淨影寺慧遠、天台大師智顛、嘉祥寺吉藏は浄土經典類にも註疏を著して仏や浄土の種属についての分類を行っており、後世の浄土教発展の基礎となっている。また道綽、善導は曇鸞の教旨を継承して他力本願の本義を民衆に鼓吹し、浄土教が広く大衆に浸潤している。唐代の浄土信仰は并州や長安を中心に興隆しており、迦才や懷感も長安に居して浄土教を宣布している。中唐期には禪家が隆盛を極め、浄土の教えは愚人を導く方便虚妄の教えであると提唱したために、これに対して印度より帰朝した慈愍三藏慧日は痛烈なる反響を加えて、念仏往生の要を主張している。次いで承遠、五会念仏を説いた法照、三世仏通念を弘宣した飛錫等も慈愍の説を継承して禪宗の空見に墮した万行廢捨説を排斥し、禪淨戒併修の実践的浄土教を闡明しており、このことは宋代の浄土教の礎となっている。会昌の廢仏（八四二～八四五）や唐末五代の戦乱を経て、諸宗の典籍の

多くは散逸し、昔日の如き盛観は失われたが、民衆に浸透していた浄土教は比較的影響が少なかったといえる。

特に江南の地方は呉越王錢氏が唐末五代の約百年にわたってその地を治めて仏教を擁護していたため、戦禍を受けることが少なく、従来の長安洛陽を中心とした仏教が、杭州を中心に展開するようになる。少康（一八〇五）は浙江省の烏龍山に浄土道場を建てて衆を集めて曲韻を附して仏名を唱えしめており、後善導と仰がれていた。省常（九五九～一〇二〇）は廬山慧遠に倣って念仏結社

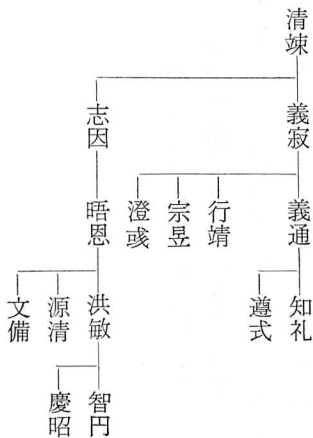
を結び、以後江浙地方では淨行社、白蓮社、淨業社、西歸社、繫念社などと呼ばれている念仏結社が数多く結ばれ、遵式や知礼も念仏会を催している。天台、禪、律等のそれぞれの宗派が念仏会を設けて、自宗の教学によって浄土教を解釈し、宣布しているため、浄土教と諸宗との間に融合化、合行化ということが行われ、そのことが当時の浄土教の特色となっていく。以後易行道、浄土門としての浄土教の純粹性は次第に薄れて、隅宗という位置付けから脱却することはないのである。このような状況のなかで趙宋天台の浄土教に影響を及ぼした人物として永明延寿がある。

〔三〕 永明延寿（九〇四～九七五）は智覺禪師と称され、

法眼禪の第三祖を嗣いでいるが、常に浄土教を以て民衆を教化し、蓮社七祖の一人として賛仰されている人物である。延寿は永明に住す以前は天台山で禪を修しており、彼の師である徳韶も天台山に居していたため、両者は知礼以前の天台諸師との関係が深い。

延寿の浄土教関係の著書として『智覚禪師自行録』『万善同帰集』『宗鏡録』『神棲安養賦』などがある。『智覚禪師自行録』は延寿が生涯日課としていた百八の仏事が記されているが、それらの全てが浄土教に関係している訳ではない。直接浄土の行として関わっているのは十数箇所であり、阿弥陀仏も十方諸仏の一仏として位置づけられているに過ぎない。また読誦すべき浄土經典として具体的経名を挙げているわけではなく、『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』への言及が見られるわけでもない。『万善同帰集』は一切の所行が唯心に帰するということを趣旨として、浄土教関係の書のみならずさまざまな文献を通して、具体的行が一心という理に融攝されることを論じている。『宗鏡録』も浄土教が華嚴、天台、唯識等と同様に唯心に帰するということをあらゆる経論を以て論述している。延寿は積極的に浄土の教えのみを勧めているわけではなく、彼にとって浄土教は禪の唯心というこ

とに摂せられる一つの教えにすぎないのである。このように延寿は浄土教を以て民衆を教化しているものの、禪と浄土教は対等な関係にあるのではなく、浄土教は理としての一心に総攝される一つの教えにすぎず、禪の唯一心ということの前提として、禪淨融合が主張されているのである。このように延寿の浄土教では、阿弥陀仏の本願への言及や浄土莊嚴に対する賛嘆がみられるわけではなく、五濁悪世の現世に流転し続ける我々という視点に立脚しているものでもなく、あくまで理の一心ということとに重点がおかれている。故に延寿の浄土教は知礼が『妙宗鈔』でいう「良以愍物情深適時智巧。故多談事相少示觀門」のものには該当しないのではないかとはいえる。



前ページのようになる。

義寂（九一九～九八六）は平素の所学として、天台宗関係の書の他に併せて宗密の『禪源諸詮集都序』『唯心法界観』などの華嚴や禪についての書を講じている。『禪源諸詮集都序』は延寿も重視し、この書によって三宗の教判を立てて、一心の解釈を行っている。当時、義寂、義通と徳韶、延寿の関係は密接であったと思われ、義寂や義通は天台山に住していた徳韶や延寿の影響を少なからず受けていると推量する。例えば徳韶は智顛と同姓の陳氏であり、天台教学にも精通し、智顛の遺骸が葬られている仏龕の辺に居していたため、多くの人々は智顛の後身ではないかと疑っていたことが、義寂関係の文献を集めた『宝雲振祖集』（大正、四六、九二九、b）に記されている。また義通（九三一～九八八）は高麗より華嚴や起信を伝え、初めに徳韶を訪問して契悟し、次いで義寂に謁して天台を学んでいる。義通は知礼に法界の次第と円融について問われても答えがなかったと『行業記』に記載されている（大正、四六、九一七、b）が、このことは義通が華嚴教学の次第的法界観と天台の円融相即の法界観の相違について会通することができていなかったためと推測する。このような義寂や義通の、天台と華嚴を共

に学ぶという併学、兼学の学門方法は、法眼禪の徳韶や延寿の諸宗の経論を用いて禪の一心を明らかにしようという方法を背景にしているのではないかといえる。知礼は山外派の、華嚴教学に傾倒した天台教学の理解を批判し、天台教学は智顛や湛然の著書のみによって理解すべきことを主張するが、このような知礼の態度は間接的に師への批判に通ずるものとなるといえよう。さらに浄土教は義寂門下が盛んであるといえる。義通は『観経疏記』、澄叟は『注十疑論』、行靖は『観経疏記』を著しているが、全て散佚してその内容を知ることができない。義通は浄土を我が故郷となして、常に全ての人々を郷人と呼んだと伝えられている（大正、四九、一九一、c）。義通の浄土思想を知ることができないが、智顛や湛然の著書のみによって天台教学を理解することのなかった義通が、智顛の一心三観に基づいた天台独自の浄土教を主張していた可能性は薄く、義通が知礼の『妙宗鈔』の批判の対象となる可能性がないわけではない。知礼は義通に言及することがほとんどないが、知礼の首尾一貫して天台教学の純粹な独自性を追及して止まない態度によって、師の義通に直接的ではないにしろ批判的であったと見なすことは不自然なことではない。

〔五〕 当時、同じ天台宗に属しながら、知礼を中心に天台山で活躍する山家派と錢塘地方を中心に活動し、知礼によって山外派と乏称された二つの派が存在していた。浄土教は山家、山外の如何にかかわらず盛んであり、山外派の中でも、源清は『観経疏頌要記』、文備は『四十八頌』『九品図』『十六観経科』、智円は『観経疏刊正記』『阿弥陀経疏』『阿弥陀経疏西資鈔』『浄土贊』『故錢塘白蓮社碑文』等の数多くの書を著している。それらの書のほとんどが散逸しているが、山外派の中でも中心的な人物であり、現存している書も最も多い智円（九七六—一〇二二）と知礼の『妙宗鈔』との関係について考察しておく必要がある。

これまで『妙宗鈔』の批判の対象となっているのは智円の『観経疏刊正記』（以下、『刊正記』と略す）であるということが通説であった。『刊正記』は『妙宗鈔』の五年前に撰述されており、この書は既に散逸してその具体的内容を知ることはできないが、智円より少し後の靈芝元照が『刊正記』について、智円は第九仏身觀を理となし、他の十五觀を事と理解したと記述しているため、江戸末期の癡空等が『妙宗鈔』の「多談事相少示觀門」とは智円のことであると判じたことに基づいている。『妙

宗鈔』の「多談事相少示觀門」とは、觀法よりも「啓物」「適時」の事相を中心に説くことであるが、智円の場合、事理とは、第九仏身觀を理とし、他の十五觀の事の根源として理解していることであり、事よりも根源的理に重点が置かれている。智円の教学の中では事と理の関係を論ずることが中心であり、先ず第一に觀念的な諸法の根本としての普遍的な理性心性を立てて、その理性と現象界の事相との関係を、理からの發生と理への歸入を以て論じることが中心教学となっている。

智円はこの事と理の原理を次のように浄土教に展開させている。諸法の根本たる理性は本来、不動寂滅なるものであるが、阿弥陀仏は衆生の迷惑するのを見て、慈悲を以て土の清浄なるを現じ、寿を無量に延ばし、衆生を忻ばし、安養に生ぜんことを願わしめる。釈迦は穢土を取り、寿の有量を現じ、娑婆を厭わしめる。これによって衆生は宝刹に昇り、法王を見、神変を目し、妙訓を聞く。しかしこのような宝楼金池は我々の心によって生じたものに外ならないという唯心無境に達すれば、捨此取彼の心によらず、欣厭而無欣厭に達し、好悪而無好悪を了することができる。これによって湛寂の理性は遠くにあるのではなく、掌を転がすように自己心性に明了にあ

り、理体に復り、本に帰し、性に達することができると
智円は主張する。^⑫

このような智円の浄土教学の背景には、宗密の華嚴教
学や禅思想、また宗密の教学を重視する延寿の、理性心
性を根源として一切法の事を融攝することを説く思想が
あるのではないかと推測する。さらに智円の教学は宋代
に華嚴や禅を取り入れて新たに展開発展する宋儒とも密
接な関係にあるのではないだろうか。^⑬（智円と儒教の関
係については新たに別に論じたい）

智円は浄土教関係の書の中で、このような理と事につ
いての原理を論ずる教学はあっても、知礼のいうような
惑物、適時という、衆生の機についての憐愍や五濁悪世
の時代に適合した法を説くという面は希薄であるといえ
る。例えば智円の『阿弥陀経疏』の執持名号釈や「五濁」
「甚難」の解釈についても甚だ表面的理解であり（大正、
三七、三五五、b 三五六、a）、智円の浄土教義というよ
りもむしろ智顛の撰述と信じられて当時『天台観経疏』
と共に流布していた『十疑論』の方が、末世法滅時に於
ける阿弥陀仏の本願に乗じての往生を説き、また具縛の
凡夫の造る衆罪の相について具体的に論じている。確か
に智円は三観を中心的に取り扱って論ずることはあまり

みられないが、しかし智円は「惑物情深適時智巧。故多
談事相少示観門」ということで知礼に批判されている訳
ではないといえよう。山外派は『妙宗鈔』の中でも知礼
に批判されているが、これは知礼の『十不二門指要鈔』
等と同じように山家山外の論諍の延長上として、それが
『妙宗鈔』にも展開したものであり、山外派の浄土教そ
のものに対する批判ではない。これらのことから『妙宗
鈔』の批判の対象者が智円であるというこれまでの説に
そのまま賛同することはできない。

[六] また知礼と同じ義通門下である遵式（九六三―一
〇三二）について一言しておきたい。遵式には『往生浄
土懺願儀』『往生浄土決疑行願二門』『示人念仏方法并悔
願文』『依修多羅立往生正信偈』等の浄土教関係の著書が
あり、今日遵式の浄土教の特徴について様々な捉え方が
なされている。^⑭ それらの中で常に問題となっているのが、
遵式の念仏、懺悔等の浄土の行について、世親の五念門
や善導の浄土教との関係が、どの程度密接であるかとい
うことである。特に遵式は在家信者を対象にして撰述し
ているために、文章表現が平易であり、文の奥深い所に
ある根本立脚地を如何に理解すべきか、数多くの問題を
含んでいる。詳細な論述については控えることにして、

先学の諸師と異なる点の概要だけを述べておきたい。

遵式の浄土教の真面目は「浄土教は唯、大乘了義中の了義なり」と定義づけたことにある。これまでも禅宗からの批判の一つに欣厭取捨の心を以て浄土往生を説くことは大乘仏教であるといえるのかという難詰がなされてきた。このような難詰に対して遵式は大乘の了義中の了義であることを『華嚴経』『起信論』『観経』『般舟三昧経』『法華経』等の大乘の経論を引用することによって論証している。このような浄土教についての疑問を解決し、大乘としての修すべき行を示すことを目的として撰述しているのが『往生浄土決疑行願二門』である。また浄土に於ける懺悔と願行の法を智顛の『法華三昧懺儀』の行規に倣って組織化したのが『往生浄土懺願儀』である。この『往生浄土懺願儀』で説かれる懺悔の法や引用された世親の五念門の法を我々はどのように理解すべきかということ様々な捉え方が生じることとなる。先ず遵式の説く懺悔の法は、第八懺願法の明懺悔の所で明らかにしていることによれば、「我及衆生本性清浄。（中略）受我懺悔。重罪得滅。諸惡消除」（新統、六一、六六三、a、b）と述べているように、善導の三世に亙って悪を造り続ける凡夫としての自己を懺悔する態度と明らかに

異なっているといえる。また別の所では「若露一切重罪畢竟清浄。我懺悔已六根三業浄無瑕累」（新統、六一、六六七、b）と述べて懺悔によって六根三業が清浄となることが可能であると説かれている。このように遵式は、衆生の本性は本来的に清浄であり、懺悔によって往生の障礙となる罪業を消滅することができるということを前提にして懺悔を行っており、このような点で善導の説く懺悔の法とは異質で、天台的な六根清浄となるための懺悔であるといえる。遵式はまた十念について、十念とは一気を一念として十気連声して阿弥陀仏と称え、気を借りて心を束ね、整えて、仏を念ずる法であると理解している（新統、五七、六六七、c）。さらに十念を説く『無量寿経』の第十八願を引用して「我今自憶。此生已来。不造逆罪。不謗大乘」（新統、五七、六六七、c）と述懐している。このように自分自身がこれまで逆罪を造らず、大乘を謗らずと主張すること自体、自らの機根の捉え方に善導のような切実さが欠けており、天台教学に基づいているといえる。

遵式の念仏についての具体的方法は『示人念仏方法并悔願文』に次のように簡略に示されている。

今言念仏一者。或專緣三十二相。繫心得定。開

目閉_レ目。常得_レ見_レ仏。或但称_レ名号。執持不_レ散。亦於_レ現身。而得_レ見_レ仏。此間現見多。是称_レ仏名号。為_レ上。如下懷感法師。一向称_レ阿弥陀仏名号。而得_レ中。三昧現前見_レ仏故。今普示_レ称_レ仏之法。必須_レ制_レ心。不_レ令_レ散乱。念念相統。繫_レ縁名号。口中声声。喚_レ阿弥陀仏。以_レ心縁歴。字字分明。使_レ心口相繫_レ上。

(新統、五七、五、c、b)

つまり遵式の示している念仏法とは、仏の名号を称えることよって三昧を得、三昧によって見仏することを目的とすることを意味している。故に三昧を得るための手段として、心口相統することや、一心不乱なる高声念仏、励声念仏を勤めている。このようなことから遵式の念仏とは易行としての口称の念仏であるということとはできないといえる。遵式の念仏の目的はあくまで心を制し、心を束ねて定を得、定中に於いて仏を見ることにある。是の如き理解は、『往生浄土決疑行願二門』の十念門でも見られ、『往生浄土懺願儀』の第十坐禅法の中でも説示されている。さらに『往生浄土決疑行願二門』のなかの十念門が他の礼懺門、繫縁門、衆福門の三門より特に重要視されているように、『往生浄土懺願儀』の中でも第十坐禅法で説く空仮中の念仏三昧が中心となっており、

第八懺願法で説かれる懺悔の法は障礙を滅するための前方便に位置しているといえる。遵式の念仏三昧説は智顛の常行三昧等で説かれる空仮中の念仏法に基づいており、遵式は浄土教を如何に大乘的立場より大係づけることができるかという視点で著述を行っているといえる。延寿の勧めていた励声念仏ということもその背景にあるのではないだろうか。

結局、これらのことから遵式の浄土教は、懺悔、十念積、念仏説に於いても天台本来の教学に立脚しているといえる。ただ知礼の浄土教と異なると、在家信者を対象にして法を説いているために、知礼のように専ら一心三觀のみが浄土の行であると主張するのではなく、念仏三昧を主張しながらも五戒、八斎戒、父母孝養、行世仁慈、臨終十念等の一切行も浄土の行となることも示している。知礼と遵式は共に天台教学に立脚しながらも、浄土教を説く対象者を異にし、両者相待って天台教学を興隆させているといえる。

[七] 趙宋時代に於いて善導の著書は五部九卷の書名も伝わらず、『往生礼贊偈』一卷と『観経四帖疏』の『玄義分』一卷の二巻のみ現存し、僅かに二、三人の人により数箇所を引用されるのみとなっている。しかし善導は

民衆の間で念仏会が盛んに結ばれている中で、慧遠の後蓮社二祖として信仰を集めている。このように蓮社二祖として善導が挙げられていることは、善導本来の浄土教の特色である道綽の聖道二門論を基調とした、一生造悪の自覚ということに立脚して仏意を明らかにするというような純粹的ともいえる浄土教を正しく理解しているわけではないことを示している。蓮社の諸師とは他力、自力の如何に関わらず、浄土教を賛じた人物を連ねたものであり、それは当時、自力も他力も、口称念仏や観想念仏も、一切の所行が浄土往生の行因となるとみなされていたことによっている。宋代の三百年を通して念仏結社は非常に盛んであり、禅、天台、華嚴、律等のそれぞれの宗が、自宗の教学によって浄土教を解釈し、積極的に浄土教を賛じ、念仏会を結んでいる。やがて諸宗と浄土教の間に合行化、融合化ということが進行し、以後この融合化ということが浄土教の特徴となっていく。

天台宗に於いても念仏会が盛んに結ばれ、天台宗が浄土教を説く際に指針となった書が、『天台観経疏』と『浄土十疑論』の二書である。『天台観経疏』は『天台疏』とも称され、今日では智顛の撰述でも灌頂の筆録でもなく、天台大師の名を借りて八世紀前半には天台宗の

学徒によって創作されたことが定説となっている。『天台疏』が智顛の親撰でないという根拠は、『天台疏』が淨影寺慧遠の『観経疏』をそのまま引用していることや前半部分と後の十六観の解釈が必ずしも一致せず、内容的にも十分な解釈がなされていないことによる。だがやがて知礼が『天台疏』の註釈書である『観経疏妙宗鈔』を撰述して以来、これによって『天台疏』の不備な点が余す事なく發揮されて、天台教学に立脚した『観経』解釈を完成させているといえる。またもう一つの書である『浄土十疑論』は単に『十疑論』とも称され、阿弥陀仏の浄土に関する十の疑難について一つ一つ答えている書であり、本書も智顛の名に托して後人が撰述して、八世紀前半には成立していた書である。『十疑論』は曇鸞の『浄土論註』や道綽の『安楽集』の要義を参照にして作られ、『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』『浄土論』を所依となし、『華嚴経』『維摩経』『涅槃経』『金剛般若経』『弥勒上生経』『智度論』等が傍証として引用されている。『十疑論』は『浄土論註』『安楽集』からは濃厚な影響を受けており、最初は純然たる浄土教の書として撰述されたのであろうが、どのような事情で智顛の著作とみなされるようになったのかを明らかにすることは不可

能である。

趙宋時代に延寿は『万善同帰集』に『十疑論』を引用し、澄或も『注十疑論』を著し、知礼も著書に引用しており、遵式も『往生西方略伝新序』『往生浄土決疑行願二門』『依修多羅立往生正信偈』等に『十疑論』の文を紹介している。このように『天台疏』と『十疑論』の二書は趙宋天台の浄土思想の所依となる重要な書であり、特に『十疑論』が流布しているということは、その内容が純然たる浄土教の書であるだけに、天台教学の独自性が失われ、浸潤されていくことを示しているといえる。

このようなことから知礼が『妙宗鈔』を撰述した目的は、『十疑論』の教理に対して、天台独自の浄土教を、『天台疏』を鈔積することによって明示せんがためであり、『妙宗鈔』の中で「愍物」「適時」と表現されて批判の対象となっているのは、『十疑論』を信奉して浄土教を説く当時の天台宗の僧侶たちではないだろうか。その中に師である義通も含まれる可能性がないわけではない。特に「愍物情深。適時智巧」の衆生の機を憐愍する情が深く、時代に適合する智が巧みであるということは、具体的に『十疑論』の中の、第一疑の難行道、易行道を説き、悪世界の中は煩惱が強く、衆生を救い、菩薩行を行

ずることは難しいので専ら阿弥陀仏を念じ、往生を得、無生法忍を証すべきを勧める文、第二疑の一切諸仏の土は平等であるが、衆生の根が鈍く濁乱の者が多いので専ら阿弥陀仏の浄土を念じさせる文、第三疑での諸経論によって偏に阿弥陀仏を念ずる論拠を示す文、第五疑の具縛の凡夫が阿弥陀仏の名を称じ大悲願力に乗じて往生を得ることを明し、易行の口称の念仏の功德を説く文、第六疑の具縛の凡夫が往生して不退を得る理由を龍樹の難易二道と曇鸞の自力他力を受けて、五種の因縁によって不退を得ることを説く文、第八疑の衆生が無始以来造ってきた罪業が臨終の十念で消滅し往生を得ることを明かす文、第九疑の劣寂の凡夫の往生の可否と女人根欠二乗不生の問題を論ずる文、第十疑の西方浄土に生ずるための厭離の行と欣願の行を示し、我身が無始以来五欲に纏縛され五道に輪廻して出期なき故に、彼の浄土莊嚴等のことを観じて欣心願求する方法を勧める文などがこの「愍物情深。適時智巧」のことに相当しているといえるのではないだろうか。『妙宗鈔』は『十疑論』の浄土思想及び『十疑論』を信奉する者を批判の対象として天台宗に於ける浄土教の教義を明らかにしているといえる。

また知礼が『妙宗鈔』を撰述した理由の一つに門弟た

ちに天台の浄土思想そのものを広めることを目的としていたということもある。例えばそのことは『四明尊者教行録』の「付妙果法師書」の次の文によって知ることができる。

常患。十六観疏。文約理深。講者學者。多淺多近。

法既不_レ称、種乃不_レ強。故率_ニ所懷_一。成_ニ乎私鈔_一。汝既吾党同_ニ我用心_一。故旋_ニ写_ニ二卷_一。附去看尋。若有_ニ所資_一。宜_ニ為_レ衆講說_一。或有_レ異可_ニ割取_一。(新統、五六、七六〇、b)

つまり『天台疏』の文章表現が簡略でその意味することが深奥であるため、当時の講学者は浅薄な理解をするものが多かった。知礼は常にそのことが気になっていたので日ごろ考えていた教理を以て私かに『天台疏』に対する註釈書を著した。妙果(文昌)は私と同じ考えであるので書写して若し資とする所があれば人々に講説し、相違するとはがれば削除してもよいと知礼は述べている。この文には『十疑論』について言及してはいないが、以後『十疑論』に拠らずに『天台疏』に基づくべきことを勧めているといえる。このように門下への天台の浄土教の敷行を目的として遵式門弟の第一に居す妙果文昌に『妙宗鈔』を書写させ講説を許しているのである。

三 『妙宗鈔』以前の知礼の浄土教

知礼が『妙宗鈔』を撰述するまでの間に、知礼自身、浄土を求める心の中に様々な葛藤や思想的变化があったということはいうまでもない。知礼は大中祥符五年(一〇一二)に『結念仏会疏』を撰じ、翌年には念仏施戒会を創建し、僧俗男女一万人と結して一社となして毎年二月十五日に延慶院に集まって阿弥陀仏の名を称念して同じく浄土に往生することを願っている。また知礼はさらに翌年の大中祥符七年(一〇一四)に『観経融心解』を製し、天禧元年(一〇一七)の知礼五十八歳のとき、彼は十僧と共に結して法華懺を修し、三年の期が満る一〇二〇年には身を焚き、畢命を以て浄土に生ずることを請願している。結局、知礼は諸々の事情によって焚身することを思い止まっており、天禧五年(一〇二二)に『妙宗鈔』と『修懺要旨』を撰述しているのである。

幹林学士楊億が、焚身を誓う知礼に住世を請い、それに知礼が答えた書である『法智復楊文公書』によれば、知礼は穢身を捨てて浄土を欣求することは年少の時よりの宿願であり、知礼が浄土に生ずることを求めるのは、身に諸業を受けんがためではなく、如来の勝方便に随順

して浄土に生じて勝道を増さんがためであることを知る⑩ことができる。さらに知礼は三観や五悔では淨因が備わらないのではないかと恐れて、畢命を最期の強縁として焚身による往生を願うのである。このことよって三観より畢命焚身を重視していることを指摘することができ、『融心解』は『妙宗鈔』の基本姿勢を知るための概要書と見なされているが、特に『融心解』の第四の問答によれば三観よりも往生ということが全面に出ており、また『妙宗鈔』では浄土往生ということがより円行の理観よって顕らかになる実相の法門を証悟するという性格が強化されており、『融心解』を概要書として扱う場合には同じように三観を修すべきを説いているものの『妙宗鈔』との違いに留意する必要がある。つまり焚身を断念する前では、三観を修すことより浄土往生ということが中心であり、後では往生よりも円妙の理そのものを求めることに重点があり、このような点で両者には隔たりがあるといえる。

また知礼が焚身を断念した以後の浄土思想について『妙宗鈔』と同じ天禧五年の撰述である『修懺要旨』によって考察したい。『修懺要旨』で知礼は天台実相論による懺悔を遺憾なく發揮しており、衆生の罪惡を理毒の

法門、性染の本として無明即明として了すべきであるという天台円教の無生懺の法門を示している。知礼の、浄土に生じたいという願いは若いときからの宿願であったが、法華懺を修し畢命を以て浄土に生じ、懈怠を警発して仏道を修したいという激しい願いは、焚身断念の以降、天台円教の法門を顕らかにすることに向けられているといえる。知礼は焚身断念ということを契機として、浄土教について天台円教による定義づけを『妙宗鈔』で行い、懺悔についても天台実相論による定義づけを『修懺要旨』で行っているといえる。『修懺要旨』と『妙宗鈔』が同年の一〇二二に撰述されているということは、既に論述した外的要因の他にも、法華懺の断念後の自己自身の拠り所を確かめ、新たな境地を顕らかにしようとしてのことではないだろうか。

四 ま と め

知礼は『妙宗鈔』の中で、仏とは特別な智慧や慈悲を持ったものとして心外に求めるのではなく、我々の心の、それも三惑を具すこの心に求べきを説く。若し心外に智慧や慈悲を備えた仏を求めれば、その仏はややもすると超越的な性格を帯びた仏となり、自己の心とは何ら

の関わりを持たない存在となつてしまひ、我々が感情的に仏の慈悲を信じ、すがり、願望をかなえてもらうという関係になりがちである。知礼の活躍していた当時はこのように仏を理解している者も多かったといえる。『十疑論』のほとんどが仏や浄土を自己に求めるのではなく、阿弥陀仏の大慈願力を信じ、三界を厭離し弥陀の浄土を願求すべきことを勧めており、知礼はこのような『十疑論』の浄土思想との違いを明らかにし、「三障即是仏」「即於染心觀浄土」というような、我々の染心の本来的に具足している心に仏や浄土を求め、顕現し、証悟すべきを主張する。知礼以前の天台宗では『天台疏』と『十疑論』の二書に基づいて浄土教が説かれており、両書で表現されている内容の違いは、常に講説者を戸惑わせて来た。知礼は『天台疏』の註釈書である『妙宗鈔』を著して天台学徒に対して天台実相論に基づいた天台流の浄土教を示しているといえる。またさらに知礼は自らの焚身断念というを通して自分自身のためにも指針とすべき浄土教を明らかにしようとして『妙宗鈔』を撰述しているのではないだろうか。

註

① 永明延寿の浄土思想を取り扱っている主な研究論文とし

て以下のものがある。柴田泰氏「宋代浄土教の一断面―永明延寿について―」（印度学仏教学研究第十三卷第二号）
 「永明延寿の唯心浄土説」（印度学仏教学研究第三十二卷第二号、服部英淳氏）
 「永明延寿の浄土思想」（印度学仏教学研究第十四卷第二号）
 「永明延寿の思想」（浄土学第四卷第十四号、韓京洙）
 「永明延寿の禪淨融合思想」（印度学仏教学研究第三十七卷第一号、福島光哉氏）
 「永明延寿の浄土思想」（仏教学セミナー第五十号）

② 明の大佑は『浄土指帰』巻下（新統、六一、四〇一、a）の中で、智円の十六観全てを事相となして三観を用いないことが、知礼の『妙宗鈔』を撰述した所以となっていることを指摘しており、慧澄癡空は『妙宗鈔講義』の中で元照の『観経義疏』の文を引用して「多談事相少示観門」とは智円の説であると述べている。

③ 安藤俊雄氏著「止観と浄土」四頁。

④ 『天台観経疏』が智顛の親撰であるということについての疑義は、既に江戸中期に日蓮学徒によって指摘され、偽作説が盛んに唱えられた。今日でも本疏が天台大師の名を借りて天台系の一学徒が創作したものであることは定説となっている。その根拠は『天台疏』が浄影寺慧遠の『観経疏』をそのまま引用していることや玄奘の新訳語が見られる点にあり、七世紀後半より八世紀前半には完成していたとみられている。

⑤ 『仏祖統紀』巻二十六で志盤は次のように蓮社七祖を挙げてゐる。

一 慧遠、二 善導、三 承遠、四 法照、五 少康、六 延寿、

七省常

⑥ 義通は高麗より天台山を訪れ、最初に徳韶のもとで契悟しており、行靖も延寿によって出家し、徳韶に参禅している。義寂門下の浄土教への関心の高まりは延寿の影響といふことも因となっていると思われる。

⑦ 大日本統蔵経には延寿の著作として『中峰国師三時繫念仏儀範』『中峰国師三時繫念仏事』が挙げられているが、この二書は『智覚禅師自行録』の末尾に挙げられている延寿関係の著書である六十一部百五十七巻の中にもみられない書である。内容からみても延寿の著と大きな隔たりがあり、数多くの発展的な要素も加味されている。この二書の題名の中峰国師とは実は延寿のことではなく、中峰明本（一一六三—一二三三）と称された元時代の人物のことで、彼は延寿と同じく智覚禅師と称されていたために延寿と混同されたものといえる。

⑧ 而韶公適与智者同姓。能毘_ニ蔡吾宗。又居_ニ仏隴之側。疑_ニ其後身一也。『宝雲振祖集』「台州螺溪浄光法師伝」（大正、四六、九二九、b）

⑨ 神智従義は『止観義礼纂要』巻五で知礼の『妙宗鈔』は義通の『観経義記』を論難していることを次のように指摘している。「四明稟宝雲通師亦頗有撰述。何故四明不遵所稟之見而别自建立邪、（中略）通師又解十六经疏。而四明」（新統、五六、八五、b）また癡空も『妙宗鈔講義』で義通こそが

『妙宗鈔』の批判の対象であったと述べている。（『妙宗鈔講義』一卷一丁左。

⑩ 元照『観経疏記』（新統、二二、三三八、b）

⑪ 癡空『妙宗鈔講義』一卷二丁左

⑫ 智円『閑古編』巻九「浄土賛」（新統、五六、八七八、a b）また『楽邦文類』巻二にも取せられている。

⑬ 智円の『閑居編』には以下のように三教の一致が説かれている。

「儒者釈者見_レ之而不_レ惑。知_ニ三教之同_一帰」（新統、五六、八九九、b）

「爾夫三教者本同而未_レ異。其於訓_レ民治_レ世。豈不_ニ共為_ニ表裏_一哉。」（新統、五六、八九九、b）

⑭ 高雄義堅氏は日本仏教学会協会年報第十一号や『宋代浄土教の研究』一六〇頁に於いて、遵式の浄土教は善導の浄土教に接近しようとしていると理解している。福島光哉氏は「天台浄土教の二つの側面——知礼と遵式の念仏三昧をめぐって——」（仏教学セミナー第五十四号）に於いて、知礼と遵式という趙宋天台を代表する二人の浄土思想の相違点について、相違点を越えたとつと深いところでの両者の共鳴し会う境地を論じた論文は示唆に富むものがある。氏には他に「慈雲遵式の浄土思想」（大谷学報第七十巻）がある。他に知礼と遵式の関係を論じた論文として、拙稿

「知礼と遵式」（印度学仏教学研究第四十巻一号）がある。拙稿「知礼と遵式」（印度学仏教学研究第四十巻一号）参照。

⑯ 趙宋時代の善導の著書の現存状況として遵式は『往生西方略伝新序』の中で次のように紹介している。「善導和尚。立五会教。勸人念仏。造観経疏一卷。二十四礼。六時礼文

各一卷。」(新統、五七、三六、b)「五会教」とは法照の五会念仏のこと、「観経疏一卷」とは四巻のものが既に散逸して『玄義分』のみが残っていたというものであり、以後元照の時代に至っても残りの書が補充されることはなかった。「二十四札」とは少康の著であり、「六時礼文」とは『往生礼贊偈』のことである。善導の著書として法照や少康が挿入されているのは、法照は善導後身、少康は後善導として善導の生まれ変わりと思なされていたからである。

⑰ 望月信亨氏は「天台十疑論は偽作たるべし」(宗粹雜誌)等に於いて本書は曇鸞の『論註』に依っているとし、妻木直良氏は「天台十疑論について」(六条学報一〇〇)に於いて『安楽集』の要義を取意していると理解している。また『十疑論』については、佐藤哲英氏が『天台大師の研究』六一九頁以降で詳しく論じられている。

⑱ 爰自_レ少年。便教_レ此志。今已衰朽。多歴_レ事縁。此心常自現前。对_レ境弥加_レ増進。信由_レ宿願。敢不_レ恭酬。年来建_レ立道場。衆信共營供_レ具。三載資縁粗備。数僧行願。偶同_レ此者。遭_レ逢秘監。知_レ乎姓名。察_レ其始末。(新統、五六、七五四、b)

⑲ 今求_レ淨土。不_レ求_レ身受_レ諸業_レ心染_レ妙塵。蓋欲_レ託_レ彼淨縁_レ速増_レ勝道。(新統、五六、七五三、c)

⑳ 又問曰。若能円_ニ修_三觀_一深趣_ニ妙理。何不下_レ只在_ニ娑婆_一直出_レ生死。豈須_ニ捨_レ此_ニ求_レ彼。又自修_ニ三觀_一。何名_ニ淨土行_一。答曰。(中略)又為_ニ此土濁重。十信方出_レ苦輪。彼土境勝九品悉皆不_レ退。令_レ託_レ彼勝境。修_レ觀。縱理未_レ顯。見愛俱存。捨_レ報必生_ニ無退_一。如是。争不_ニ捨_レ此_ニ求_レ彼。(大正、四六、八六六、b)。