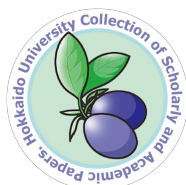




Title	唐代前期浄土教の禅的要因
Author(s)	柴田, 泰
Citation	北海道大學文學部紀要, 17(2), 173-217
Issue Date	1969-11-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33332
Type	departmental bulletin paper
File Information	17(2)_P173-217.pdf



唐代前期淨土教の禪的要因

柴
田
泰

唐代前期浄土教の禅的要因

柴 田 泰

中国浄土教の概要を地理的に辿るとき、東晋時代に南方廬山を中心として発展したが、南北朝隋唐代には北方長安・并州がその中心となり、五代宋代以降、再び杭州・南京に移った。これらの思想的特徴を夫々の代表的浄土教家から強いて表わすとすれば、廬山慧遠の観想念仏、道綽・善導の称名念佛、慧日・延寿等の融合的念佛である、と言われている。しかしながら、地理的変遷に関しては異論が無いにしても、思想的特徴として三種に分類することは、日本の浄土教からみた区分であって、中国浄土教を説明する上で非常に好便ではあるけれども、中国人の理解ではそのような見方がされていなかった⁽²⁾、ということも認められている。また、中国浄土教の特徴を表わす別の言葉として、日本の浄土教のような独立した一派としては存在していない、従って、他の宗派に属した形で浄土教は信奉された⁽³⁾、とも言われている。

そこで、往生伝、高僧伝などの資料と従来の諸論文から、中国浄土教家の思想形態を調べてみると、いわゆる純正浄土家といわれる少数の人々、単なる願生浄土者として思想的背景の不明の人々を除けば、天台系浄土教家が首位を占め、次に禅系浄土教家が続き、両系統に属する浄土教家が圧倒的に多い。更に蓮社関係（前期と後期に大別される）

唐代前期浄土教の禪的要因

の浄土教家が続き、以下、律系、華嚴系、少数ではあるが密教系、地論系、法相系、四論系……と、中国仏教の凡ゆる宗派に属する浄土教家が摘出できる。とりわけ、天台系、禪系統に属する浄土教家が非常に多いことは、前者は「天台浄土教」⁽⁵⁾という名称が用いられているし、後者は「禪淨融合思想」⁽⁶⁾として、すでに良く知られていることである。そうして、この両系統より浄土思想の特徴を理解するとすれば、いずれにおいても禪觀、禪定思想がその中心をなしているものであり、従つて中国の浄土教は禪（觀）的ものがその根底に流れていた、という仮説が成立つのではないかと思われるのである。中国浄土教についてのこのような理解の一例として、われわれは湯用彤氏の次の言葉を挙げる事が出来る。

浄土教可分爲二、一浄土崇拜、二浄土念仏。浄土崇拜者、以礼仏建功德為主。……造像建塔、爲父母等發願往生

樂土。此世俗一般之所行、其性質与西洋所謂宗教信仰相同。浄土念仏者、以念仏禪定為主。因禪定力、得見諸仏、得生安樂土。此則以修持爲要目、与徒重崇拜者不同。⁽⁷⁾

そこで冒頭に大別した三地域の思想的特徴をみるならば、廬山慧遠の中心思想は峻嚴な戒律主義と禪觀実践にあり、その浄土思想も『般舟三昧經』に依拠した禪定においての見仏三昧であることは、すでに知られている。また、宋代以降の融合的浄土思想も天台系、禪系浄土教、特に禪宗の興隆に伴う禪淨融合思想が主流になったことは、浄土教がそのまま禪觀、禪定的ものとして理解されたことを意味している。従つて、ここで問題になるのは、南北朝隋唐代に長安、并州を中心として展開された曇鸞、道綽、善導で代表される、日本の浄土教に称名念仏として大きな影響を与えた浄土教に禪（觀）的要因が認められないのかという点である。特に道綽、善導の活躍した隋末から唐代の前半は禪宗が成立し確立する時代でもあった。また、禪淨融合思想の最初の人とされる慧日の禪的要因も必ずしも明らかに

されてはいない。そこで本稿では、偶々唐代前期に確立した禪宗と、浄土教の相通ずる思想、具体的には禪宗における浄土教教的ものと浄土教における禪的のもの、更にそれを融合的要因とするならば、夫々の二つの流れについて検討してみようと思う。

(1) 道端良秀博士「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」

(大谷学報第一六卷二号)、『中国の浄土教と玄中寺』七一—一四頁。小笠原宜秀博士『中国浄土教家の研究』二二八—二二二頁。

(2) 中国浄土教を三流(慧遠流、善導流、慈愍流)に分類することは『選択集』(大正八三・二c)からであり、後の諸先学がその特徴を定義づけた。中国においては、

慧遠—善導—法照—少康—省常—宗賾、『柴邦文類』(大正四七・一九二b—一九三c)。

慧遠—善導—承遠—法照—少康—延寿—省常、『仏祖統紀』(大正四九・二六〇c—二六五a)。

(その他、『蓮宗宝鑑』(大正四七・三二一c—三二七a)。

『浄土指帰集』(正統三・二一三・一・六〇頁)、『浄土生無生論註』(正統二・一四・一・二頁)などに記載。』

と宋代以降になって、慧遠の白蓮社の遺風を継いで発展した蓮宗の系譜として考えられていたが、もとより禪宗における資師相承の法脈などとは異なっている。小笠原宜秀博士『中国近世浄土教史の研究』一七三—一八五頁参照。

(3) 中村元博士『東洋人の思维方法』2(『中村元選集』第2巻)二三三頁。

北大文学部紀要

(4) 迦才『浄土論』、文穆少康『往生西方浄土瑞応伝』、戒珠『浄土往生伝』、真福寺藏『往生浄土伝』、志磐『仏祖統紀』、株宏『往生集』、彭希沫『浄土聖賢録』、『高僧伝』、『統高僧伝』、『宋高僧伝』とそれらに記述された典籍、従来の研究書論文などから摘出した中国浄土教者六五〇名程の概要であるが、

尼僧、居士などは除いた。しかし、往生伝の記述は単なる往生の奇瑞のみを述べるものも多く、後世の資料は信憑性から考えても問題があるし、また、天台系、禅系浄土教家であつて結社念仏を行なうものもあり、こうした分類は、中国浄土教家の範囲にまで関係する問題であるので、地理的、年代的

条件を加味して、他日発表する予定である。

(5) たとえば、山口光円教授『天台浄土教史』が一例である。

(6) 「禅浄融合思想」という言葉は、必ずしも一定した名称ではない。従来の用いられ方をみると、禅浄双修、禅浄兼修、禅浄和合、禅浄同帰、禅浄合行、禅浄混和、禅浄一致、禅浄習合、禅浄併習、禅浄双修和合、念禅一致、禅宗系浄土教、融合浄土教、教禅和合思想と定まっている。

(7) 『漢魏両晋南北朝仏教史』下巻(民国五四年一二版)二七九頁。木村英一博士編『慧遠研究』遺文篇、研究篇参照。

(8) 『漢魏両晋南北朝仏教史』下巻(民国五四年一二版)二七九頁。

二

先ず、初期禪宗思想史上に表われた淨土思想について考えてみたい。

従来、禪宗における念仏者、淨土教家の最初の禪家としては、南陽慧忠（一四）が挙げられるが、その根拠となる資料は遙か後世のものであり、慧忠、懷海に淨土教教的ものがあつたとしても必ずしも信賴出来るものとはいえない。⁽¹⁾

菩提達摩を祖師とする師資相承今日に至るまでの禪宗の系譜は、宋代の『景德伝燈録』『伝法正宗記』から以降の諸資料によつて規定されているが、初期の資料である『統高僧伝』『楞伽資師記』ではその記述も異なり、楞伽經伝通者として楞伽宗の人々と考えられていたことはすでに指摘されている。初期禪宗におけるこういった系譜内容についてはすでに秀れた多くの論考があるが、⁽²⁾ここでは、それらの諸先学の学説を参照しつつ、いわゆる念仏禪と称せられる思想の中の淨土教的思想について問題としてみたい。

初期禪宗史の区分を六祖慧能以降明確にされた正統の禪宗以前に派生した諸宗派とするならば、それらの中で念仏を問題とする点で淨土教的つながりの考えられる思想家は、五祖弘忍を師とする南山念仏門禪宗の宣什、淨衆宗の智詵―処寂―無相、保唐宗で無相の弟子でもある無住、四祖道信の弟子牛頭法融の系統の法持などが挙げられる。更に禪淨思想という点で慧能以後の思想家を考えれば中後代になるが慧忠、懷海、そして教禪一致思想家の圭峰宗密も含まれる。それらの人々の淨土教教的なものが如何なる内容であり、それがその当時の思想、特に淨土教家といわれる人々

どのような関係にあるかが問題なのであるが、こういった禪家のその淵源を辿ればいずれも四祖道信につながる。双峰山（湖北省）で活躍した四祖道信（五八〇～六五一）の思想は、最も信頼のおける『楞伽師資記』の最初に、要依二楞伽經二諸仏心第一、又依二文殊説般若經二一行三昧即念仏。心是仏、妄念是凡夫。⁽³⁾

と述べる如く、心そのものを問題とするのであり、それを五種に分けて説明する『五種の禪』が中心となる坐禪観心であるといわれる。⁽⁴⁾従つて念仏心がそのまま仏であると説く念仏の内容について理解しても、

離^レ心無^レ別有^二仏、離^レ仏無^二別有^レ心。念仏即是念心、求心即是求仏。⁽⁵⁾

と述べるように念心としての念仏であり、この限りでは浄土教的ものは全くみられない。

しかしながら、浄土教の存在については認めていたようであり、次のような記述がみられる。

信曰、……知^三学者有^二四種人。有行有解有證、上上人。無行有解有證、中上人。有行有解無證、中下人。有行無

解無證、下下人也。

問曰、臨時作若為二觀行。

信曰、真須二任運^一。

又曰、用^レ向^二西方^一不。

信曰、若知^二心本来不生不滅、究竟清淨、即是淨仏国土。更不^レ須^レ向^二西方^一。華嚴經云、無量劫一念、一念無量劫。

須^レ知一方無量方、無量方一方。仏為^二鈍根衆生^一、令^レ向^二西方^一。不下為^二利根人^一説也。⁽⁷⁾

また、『五種の禪』を説く直ぐ前に心と仏との関係を説く例証として、

無量壽經云、諸仏法身、入^二一切衆生心想^一。是心是仏、是心作仏。⁽⁸⁾

唐代前期浄土教の禪的要因

と述べている。

ここにみられる四種の学者の上上人、中上人、中下人、下下人、の分類は『観無量寿経』の九品の機根が予想されるし、西方へ向つての観法も『観無量寿経』の「日想観」に一致する。また、「是心作仏是心是仏」は『無量寿経』の引用とあるけれども『観無量寿経』「第八像想観」の文章である。このように道信の思想の中には『観無量寿経』に説かれる九品の機根と十六観の思想が認められ、こういった浄土思想を鈍根の衆生の爲として理解しており、道信自身は下下人として否定したと思われるが、その存在を記さねばならなかったことは、すでにその当時に西方往生思想を主唱し実践していた浄土教家の存在があつたことを物語っている。浄土教の主要經典である『観無量寿経』が中国仏教に与えた影響については今更述べるまでもなく多大なものがあり、道信在世時代、或いはその直前には淨影寺慧遠、天台大師智顗、嘉祥大師吉藏など各宗派の大成者が活躍していた。いずれも『観無量寿経』の注釈書を著わしたことは周知のことであるが、彼等が西方往生思想の実践者であつたかとなると必ずしもそうとはいえない。『観無量寿経』の最古の注釈書『観無量寿経義疏 一卷』を著わした慧遠(五二二―五九二)は彌勒信仰者とされるし、智顗(五三八―五九七)の『観無量寿経疏 二卷』は後の偽作であることもすでに良く知られることである。また、吉藏も『観無量寿経義疏 一卷』を撰したといえ彌陀信仰者であつたとは明確にはいい切れない⁽¹²⁾。しかしながらこういった中国仏教の代表的思想家に『観無量寿経』の注釈があることは、そのままその当時の『観無量寿経』の流行に結びつくことであり、道信の坐禪観心における『観無量寿経』の依用となつたことを容易に想像されうる。その中でも、智顗の天台止観が初期禪宗、特に道信、弘忍に大きな影響を与えたことはすでに指摘されていることである⁽¹³⁾。智顗の『観無量寿経疏 二卷』は「西歴七世紀後半から八世紀の前半頃⁽¹⁴⁾」に天台系の一学徒によって作られたもので

あるならば、道信の示寂後になるのであり、『観無量寿経』に関する限り智顗の影響とはいえない。従つて道信において否定された西方観法者は具体的に規定出来ないものであるが、ほぼ時代を同じくして遙か北方玄中寺において、活躍していた道綽(五六二—六四五?)の思想をみると、そこには対蹠的な態度がみられる。道綽については次章でその禅思想についての理解を取り上げるが、『観経』の綱要書といわれる『安樂集』の中の有名な「須¹⁵三面¹⁶向¹⁷西座礼念観者¹⁸」の解釈は道信の否定するところである。更にこのことは、道綽において禅観思想と浄土思想との比較をせねばならなかったと同様に道信においては禅思想の中で念仏を論する場合、西方観法を一言せねばならないのと好対称をなしており、両宗の独自性の存在と同時に、その当時における無視出来なかつた両思想の存在が認められるわけである。

道信の法嗣五祖弘忍(六〇一—六七四)は、師道信の「五種の禅」の中で第五に示される「守一不移」の坐禅観心をそのまま受継いで「守真心」という表現で説き、その具体的実践として、

爾座時、平¹⁷面端身正座、寛¹⁸放身心、盡¹⁹空際、遠²⁰看²¹二字。自有²²次第、若初心人攀縁多。且向²³心中一看²⁴一字。にあるとされる。

従つて、弘忍にみられる禅思想は「心」を中心問題としながらも、師道信における漠然とした抽象的記述をより具体的に明確にしたと言われているが、ここで浄土教的ものという点から注意されることは、すでに取り上げられている個所ではあるが次の記述である。

若初心学²⁵坐禅²⁶者。依²⁷無量寿観経。端座正身。閉²⁸目合²⁹口。心前平視。随意近遠。作³⁰二日想³¹守³²之。念念不³³住。即善調³⁴氣息³⁵。……

ここでいわれる『観経』による坐禅観法の意義が問題である。従来の解釈では、この『観経』依用の観想法は『観

唐代前期浄土教の禪的要因

經」に説く十六觀の勤修ではなく、初学者は一つの手段として『觀經』の日想觀を行うべきであり、⁽¹⁸⁾「そうすることに
よつて種々の三昧に入るけれども、これは皆妄想の表われであり怪しんではならない。若し恒にはつきりと「真心」
を守れば妄想は生じない。」⁽¹⁹⁾とあるから、それ故「守二真心」の初歩的段階として『觀經』に依つて坐禪の作法と心構
を學べと説明する。⁽²⁰⁾

しかしながらこれを浄土教の立場から考えると『觀經』依用の態度は注意される点であり、⁽²¹⁾道信における場合と同
様に坐禪觀心を強調する基本概念として「守一不移」から「守真心」へと「心」を問題としつつ、しかもその在り方
として『觀經』を用いることは、浄土教家の『觀經』重視と共通の基盤が認められることであり、その最初の兆しと
して注目すべきものと思われる。また、このことは五祖弘忍門下からの諸分派の中で六祖慧能と神秀との代表的禪宗
の主流に対して、念仏禪といわれる思想家が現われることにもなるのであり、道信、弘忍の思想にみられる坐禪觀心
における『觀經』依用の要因を考慮に入ればその出現も首肯されよう。

五祖弘忍の門下から念仏禪といわれる思想家が現われることは、すでに、宇井伯寿博士をはじめとして指摘されて
いることであるが、ここでは主に從來禪系統の立場から考究されている念仏禪について、浄土思想という点で取り上
げてみよう。⁽²²⁾

牛頭禪第四祖法持（六三五―七〇二）は実際には弘忍門下の一人とされるのであるが、⁽²³⁾また彼は浄土往生伝にみら
れる禪家として最初の人⁽²⁴⁾という点でも重要な思想家である。

諸史伝にみられる法持の記述はほぼ同じであるが、如何なる禪思想であつたかは明らかではない。しかしながら示
寂において次の如くであつたという。

遺囑令_レ露_二骸松下_一飼_二諸禽獸_一。令_下得_レ飲_二食血肉_一者_二爇_中菩提心上_一。其日空中有_二神旛數首_一、從_レ西而來遶_レ山數転。衆人咸見。⁽²⁴⁾

この記述は『景德伝燈録』においても同じであり、法持の示寂における利他行と西方往生の奇端を物語っているが、『浄土往生伝』では、

持_二於浄土_一、以繫_二于念_一凡九年。俯仰進止、必資_二觀想_一。

と日常の念仏について述べて、

未_レ終前一日謂_二弟子智威_一曰、吾生之日、不_レ能_下以_二浄土_一開_中誘群物上_一。吾死之後、可_三宜露_二骸松下_一。令_下諸禽獸食_二血肉_一者_二起_中浄土因_上。⁽²⁵⁾

とやや趣を異にしている。これは浄土往生人の伝記を主に書かれたものであるから、日常における浄土への繫念を附加したものであろう。しかし、禪家としての坐禅についての記述が無いことはいわゆる主流となる禪宗とは全く別な方向のものといえ、弘忍の影響ということから考えれば「觀想」というものも『觀經』による念仏と推定する外は無い。また、その方向とは慧能、神秀の禪宗と道綽、善導の浄土教の中間に位する混合思想と考えられよう。更に、法持の弟子智威(六四六―七二二)も示寂においては師の如くであったという。⁽²⁶⁾

次に弘忍門下としての宣什は南山念仏門禪宗といわれる一家をなしていたとされる。

宣什についての資料は宗密の『円覚経大疏鈔』にみられるだけで、事蹟等は全く不明であるが、宗密は次のように記述する。

籍_二伝香_一而存_レ仏者第六家也。即南山念仏門禪宗也。⁽²⁷⁾

唐代前期浄土教の禪的要因

と先ず述べて、

言_二伝香_一者、其初集_レ衆礼懺等儀式、如_二金和上門下_一……以_二伝香_一、為_二師資之信_一……。

言_二存仏_一者、正授法時、先説_二法門道理修行意趣_一。然後、令_二一字念仏_一。初引_レ声由_レ念、後漸漸没_レ声、微声乃至無声、送_レ仏至_レ意。意念猶_眞鹿_鹿、又送至心心念念存_レ想有_三仏恒在_二心中_一、乃至無想盡得_レ道。

と説明する。

宣什の南山念仏門禪宗についての記述はこれのみであり、南山とは何を示すのかについても四川省の一地名、或いは善導が住した終南山の南山、と定説が無く、引声念仏という点で無相との相互関係、更には五会念仏の法照に影響を与えたと指摘されているが、弘忍の思想には無いことであり、全く不明な点が多い。しかしながら、念仏門禪宗という名称といい、念仏によつて無想になることが得道であるとする表現には禪と念仏との一致点を目的としているようであるから、一種の禪淨融合思想といえるが、その後の系譜も不明である。

弘忍の弟子として浄土教的东西が認められるのは法持、宣什の二名であるが、弘忍門下の智詵（六〇九―七〇三）
処寂（六四八―七三四）―無相（六八四―七六二）と嗣法された浄衆宗は、

三句用心為_二戒定慧_一者、第二家也。……。

言_二三句_一者、無憶無念莫忘₍₂₉₎。

を標榜したといわれる。しかし、智詵の記述には浄土教的思想は認められない₍₃₀₎。その弟子処寂についても同様である₍₃₁₎。処寂の門下には無相、承遠（七一二―八〇二）があり、承遠はむしろ浄土教家として著名な思想家であるから₍₃₂₎、師処寂にもそれを許容する思想が含まれていたかも知れない。智詵―処寂には浄土思想が認められないのに対して、

無相については『歷代法宝記』に引声念仏を行なつたことが記されている。

先教「引声念仏」。盡二一氣一念、絶レ声停レ念訖、云無憶無念莫妄。⁽³³⁾

これは、一氣に念仏して息の出し尽したときの状態を無念とする一種の手段としての念仏といえようが、このような念仏は、禪家の無念に至る為の手段としての念仏であるから、浄土教の念仏とは認められない。引声念仏という点で南山念仏門禪宗とは一脈通じる行法であり、同門の承遠が法照へと影響を与える五会念仏の初めということが指摘されるとしても、それはあくまでも手段のみであり、内容においては全く別種の念仏である。しかしながら念仏を称えるという宣付、無相の行法は坐禅に念仏が許容されることを意味しており、注目すべき点と思われる。『歷代法宝記』に無相の法嗣を主張する無住（七一四―七七四）⁽³⁴⁾は、保唐宗、即ち弘忍―慧安―陣楚章―無住と次第するとされるか⁽³⁵⁾その思想はすべての行法を否定するという点で特徴があり、『円覚経大疏鈔』では次のように表現している。

教行不レ拘而滅レ識者第三家也。……

其伝授儀式与ニ金門下一全異。異者謂、釈門事相一切不レ行。……至ニ於礼懺転読畫仏写經一切毀レ之。皆為ニ妄想一。所住之院不レ置ニ仏事一。故云教行不レ拘也。

言ニ滅識一者。即所修之道也。意謂、生死輪転都為ニ起心一。起心即妄。……不起即真。以ニ分別ニ為ニ怨家一。無分別為ニ妙道一。

亦伝ニ金和三句言教一。……⁽³⁶⁾

これによると無相の三句を伝えてはいるが、仏教の諸行を一切行なわず、特に礼懺、転読、畫仏、写經という從來重んぜられている修行を妄想とする程であるから、浄土思想なども当然否定すべきものであったと思われる。このよ

唐代前期淨土教の禪的要因

うな無住の思想は無相の三句を更に徹底したところに表われたのであろうが、無相とはば時を同じくして活躍した慈愍三藏慧日(六八〇―七四八)の思想³⁷の中で念仏、写経、造像などの一切の業を淨土往生の因として勤修し、当時のいたずらに空のみを唱える禪家を非難した態度とは全く正反對に位するのであり、この点からは淨土思想を否定する立場と逆に禪家において念仏が用いられる立場との二面性が考えられるわけである。

ここで、禪宗における正統といわれる神秀(六〇六―七〇六)、慧能(六三八―七一三)の淨土思想観についてみると、前者は『觀心論』『大乘無生方便門』によってその主張が五種の大乗經論で構成される「了心修道」であり、後者は『六祖壇經』によって「見性」であることは良く知られていることであり、禪宗史上からは最も重要な思想家として、神会による北宗攻撃とも関連して、種々の研究がみられるが、淨土教は否定しており³⁸、淨土思想は許容されない立場であったことは当然であらう。

以上のように、初期禪宗史にみられる淨土教的思想を、従来の研究を依り処として取り上げてみたのであるが、その最初に認められるのは四祖道信である。彼は『楞伽經』と『文殊般若經』により「一行三昧」を中心思想とする坐禪觀心であったが、そこには淨土教に通ずるものとして『觀經』の引用が認められる。「是心是仏、是心作仏」の引用は「五種の禪門」という具体的坐禪觀心を説く為の記述であり、心がそのまま仏として理解する点は淨土教家とは全く逆の立場であり、西方へ向かつて行なう觀法も鈍根の衆生の為として否定する態度は禪家としては当然の姿勢であらうが、ここには、同時代の道綽とは対蹠的な『觀經』の受取り方が認められる。その弟子弘忍においては、禪家としては師道信の「守心」を「守本真心」と深めたとされるが、「一行三昧」を中心思想とする坐禪觀心はそのまま受継ぎ、特に初学者の為の座禪法として、『觀經』の「日想觀」を勧めた。このことは『觀經』を一手段として用い

たにすぎなかったが、ほぼ善導と同じ頃であり、中国浄土教の大成者といわれる善導が『観経疏』にその中心思想が代表されることは、理解の仕方が坐禅観心と称名往生と別なところにあったとしても、その当時の両思想における

『観経』の比重を認めなければならない。しかしながら、ほぼ時代を同じくする道信、弘忍と道綽、善導という両派の代表的思想家が、前者は東山で後者は玄中寺を中心として、全く地域を遙かにしつつ、対照的思想を展開させていたことは興味ある現象といえようが、弘忍門下の洛陽入京とともに神秀、慧能で代表される禅家と念仏禅と称せられる思想家が表われてくる。弘忍の弟子の中では法持であるが、禅家として初めて往生伝に載せられる程の願生浄土者である。その念仏は『観経』による観想念仏と考えられるが禅思想の中心が何であるか不明である。また、南山念仏門禅宗の宣什も引声念仏のみで具体的なことは不明である。智詵、処寂、無相の一派は、智詵、処寂の思想は不明である。しかし、無相には引声念仏が認められるが、「無憶無念莫妄」に至る為の念仏は手段のようである。無住は「一切是妄」として「一切毀之」というから、これは、非常に徹底している。浄土教の念仏も否定する立場といえようが、また神秀、慧能とも異なる。このように弘忍門下の念仏禅といっても、引声念仏が為されたことによつて禅と念仏の双修が認められるわけで、念仏は禅の為の手段として行なわれたようである。従つて念仏ということも果して阿弥陀仏への観想、観念であるかどうかとも疑わしく、浄土教教的なものも不明である。しかし、後には、念仏といえば阿弥陀仏を示すようになるのであり、すでに初期禅宗において念仏が行なわれた事実は、禅宗そのものに浄土教が含まれる要因を暗示しており、その意味では禅と浄土との双修の一形態として留意すべきものであろう。

(1) 『諸家念仏集』懷音編(一六七二年) (浄土宗全書第一五)

卷、六五八、六六五頁)、『禅祖念仏集』慧中撰(一七九四年)

(大日本仏教全書第七〇卷、二五三―二五四頁)。尚、その依拠するものは、

唐代前期浄土教の禪的要因

『帰元直指』明宗本集。

或問曰、但見性悟道便超三生死、何用繫念彼一求生二他方。

答曰、……宗說皆通行解兼修能如忠國師否。此諸大士

皆明垂三言教、深勸三往生。(元統二・一三・二 一二二頁)。

『勅修百丈清規』元德輝重編。

『遷化茶毘』南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀仏、十念衆和

畢。

『遷化全身入塔』南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀仏、十念畢。

上來稱揚十念資助往生。

『病僧念誦』如病重為十念阿彌陀仏、念時先白贊云、……南

無阿彌陀仏一百声、觀世音菩薩大勢至菩薩清淨大海衆菩薩各

十声。回向云、……大命難逃、逃往生二安養。

『亡僧大夜念誦』伏願、神超三淨域、業謝三塵勞、蓮開三上品

之花、一仏授三一生之記。(大正四八・一一二九 a、一一四七

b、一一四八 b)。

慧忠が教禪一致説を説いたことは知られているが、浄土教を

修めたかどうかは不明である。懷海においては百丈清規その

ものに疑問の点が多い。忽清谷快天博士『禪学思想史上』四

三八頁、四四四頁。宇井伯壽博士『第二禪宗史研究』(昭和

四十一年)三九四、三九五頁参照。

(2) 達摩大師を含む初期の禪宗について、著作論文を挙げれば、
は非常に多い。それらの中から代表的なものを挙げれば、

宇井伯壽博士『禪宗史研究』(昭和四十一年)。

鈴木大拙博士『禪思想史研究第二』(鈴木大拙全集第二

卷)、『同第三』(鈴木大拙全集第三卷)。

関口真大博士『達摩大師の研究』『禪宗思想史』。

柳田聖山教授『初期禪宗史書の研究』など。

なお、柳田教授前掲書「文献索引」参照。

(3) 大正八五・一二八六 c。

(4) 大正八五・一二八八 a。

鈴木博士『道信の禪思想』(『禪思想史研究第二』、所収)。

関口博士『禪宗思想史』七五、七九頁、参照。

(5) 大正八五・一二八七 a。

(6) 『六十華嚴經』では、

知三無量劫即是一念、知三一念即是無量劫。(大正九・四五

一 a) となっている。

(7) 大正八五・一二八七 c。

(8) 『無量壽經』とあるのは『觀無量壽經』のことで、

諸仏如来は法界身。遍入三一切衆生心想中。是故汝等心想レ

仏時。是心即是三十二相八十隨形好。是心作仏。是心是仏。

(大正一一・三四三 a) の抄出である。

(9) 大正八五・一二八八 a。

(10) 大正五〇・五一八 b。尚、慧遠については鎌田茂雄博士『浄
影寺慧遠の思想』(『中国仏教思想史研究』所収)参照。

- (11) 佐藤哲英博士『天台大師の研究』五六七～六〇一頁。
- (12) 大正五〇・五一三 c ～五一五 a。
- (13) 関口博士『達摩大師の研究』二四六～二九四頁など。
- (14) 佐藤博士前掲者 五九八、六〇一頁。
- (15) 大正四七・一八 a b。
- (16) 大正四七・一七 b。
- (17) 弘忍の思想は『楞伽師資記』『修心要論』に依る。
なお、「守心」「看一守」といった言葉で示される思想の内容については、鈴木博士「弘忍禅」「禅思想史研究第二」。関口博士『禅宗思想史』八〇～八五頁等参照。
- (18) 『修心要論』鈴木博士前掲書所収、三〇六頁。なお「最上乘論」では「守レ之」を「守レ真心」とある。(『正統二・一五・五、四一六頁)。
- (19) ……或見ニ一切善惡境界、或入ニ青黄赤白等諸三昧、或見ニ自身出ニ大光明、或見ニ如来身相、……皆並是空。妄想而現。……亦不レ須レ怪。但於ニ行住座臥中、恒常了然守ニ真心。会レ是妄念不レ生。(鈴木博士前掲書所収、三〇六頁～三〇七頁)。
- (20) 鈴木博士前掲書、二七〇～二七一頁。関口博士前掲書、八四頁など。
- (21) 服部英淳博士「二行三昧と結縛一行三昧」(大正大学研究紀要第五十二輯)。
- (21) 宇井博士「五祖門下の念仏禅」(『禅宗史研究』所収)。関口博士『達摩大師の研究』三〇一～三一六頁。『禅宗思想史』一三四～一三九頁、一八九～一九九頁。
- (22) 望月信亨博士『中国浄土教理史』二五二、二六八～二六九、二七六頁など。
- (22) 牛頭禅の初祖法融(五九四～六五七)の思想は「絶観忘守」を主張し、道信、弘忍の坐禅観心とは対立するといわれる。(関口博士『達摩大師の研究』八二～一八五頁。法融の思想から法持の浄土思想が表われる可能性は薄し、従って弘忍門下とされる方が妥当性がある)。
- (23) 『浄土往生伝』(大正五一・一一九 c ～一二〇 a)。「仏祖統紀」(大正四九・二七五 a)。「浄土聖賢録」(浄土宗全書、第一八、六三九頁)など。
なお、法持の事蹟を紹介する資料としての『宋高僧伝』(大正五〇・七七七 c)は『浄土往生伝』と同年代の史伝であり、『景德伝燈録』(大正五一・二二八 c)も弘忍の元に投じたのが十三才であるのを「年三十」としたことを除いて同様の記述である。
- (24) 『宋高僧伝』(大正五〇・七七七 c)。
- (25) 大正五一・一一九 c ～一二〇 a。
- (26) 『宋高僧伝』(大正五〇・七八八 c)。「景德伝燈録」(大正五一・二二九 a)。
- (27) 『正統二・一四・三・二七九頁)。

唐代前期浄土教の禪的要因

- (28) 宇井・関口博士は四川省の他名、望月・服部博士は終南山とされる。
- (29) 仁統一・一四・三・二七八頁。
- (30) 『歴代法宝記』(大正五一・一八四b c)。
- (31) 『同書』(大正五一・一八四c)。
- (32) 塚本善隆博士「南嶽承遠とその浄土教」(東方学報—京都—昭和六年 第二冊)。
- (33) 大正五一・一八五a。
- (34) 大正五一・一八六a—一八六b。
- (35) 仁統一・一四・三・二七八頁。
- (36) 同右。
- (37) 小野玄妙博士「慈愍三藏の浄土教」(現代仏教 第二の一七第三の二三)。拙稿「慈愍三藏慧日に関する二、三の問題」(印度学仏教学研究 第七卷第二号)など。
- (38) 『観心論』(大正八五・一二七三a)、『六祖大師法宝壇経』(大正四八・三五一ab)。

三

日本の浄土教からみて、曇鸞：道綽—善導と相承された三師の浄土教は、中国においてはむしろ主流ともいふべき慧遠流、或いは禅宗を批判し、それ故に諸行兼修の立場に立った慈愍流の浄土教とは全く異なり、称名念仏による凡夫の浄土往生という点で、観念々仏でなければならない禅淨融合思想とは相容れないものである。しかしながら、禅觀思想という点では、無視出来ない一面もまた有している。

玄中寺を中心として展開された善導流の浄土教の最初に位する曇鸞(四七六—五五〇頃)については、時代的には道綽とは八十年程の開きがあり、内容的にもここでは取り上げるべきではないのであるが、善導流浄土教の中国始祖とされている点で述べてみたい。

最初、四論と仏性を究めた曇鸞は、その後病氣になり、命の危脆を感じて仙法を学び、長老不死の仙經を陶弘景から授けられたが、菩提流支に逢って、『觀經』を与えられ、忽に省悟し、以後淨土の業を修し、道俗を教えた。著書には『淨土論註』『略論安樂淨土義⁽³⁾』『讚阿弥陀仏偈』が現存し、その思想については『論註』にみられる「難易二道の易行説」、三願的証に示される「本願力」、往生の法としての「五念門」、また『略論安樂淨土義』に説かれる衆生の機根についての見解などが四論宗の中觀思想の教義を背景として為されたことは良く知られている。⁽⁴⁾就中『論註』にみられる「五念門」の解釈において「止觀」を述べている点は禪觀思想ということから考えれば中心思想であり、また『論註』において「五念門」は重要な役割を持つ概念であるので、曇鸞の受取り方を検討してみよう。

先ず『淨土論註』が表わされたその本論としての世親の『淨土論』の「止觀」に対する解釈が問題になるのであるが、そこにおいては、安樂国土に往生し、阿弥陀仏を見ることが究極目的であるとして、その方法を礼拝・讚嘆・作願・觀察・廻向の「五念門」と説き、その中の作願門・觀察門の内容として次のように述べている。

云何作願、心常作願、一心專念畢竟往生安樂国土。欲三如実修三行奢摩他⁽⁵⁾故。

云何觀察、智慧觀察、正念觀⁽⁶⁾彼。欲三如実修三行毘婆舍那⁽⁵⁾故。

ここに説かれる奢摩他(Samatha⁽⁵⁾止)毘婆舍那(Vipaśyana⁽⁶⁾觀)が如何なる内容を持つかであるが、『淨土論』のみではその説明はない。そこで世親教學の瑜伽行派の立場からとして山口益博士によれば、道が實現せられてゆく現觀についての二種の要因である。止すなわち心の靜寂なる状態とは、聖典所説の或対象の上に全く心を集中して、……、対象の中に心の透入すること、そこに身的並びに心的な悦豫感が伴うに至る。さうなるときに、修道者は、かの対象の分折へと進み入る。それが觀である。⁽⁶⁾と説明される。世親におけるこのような「止觀」の解釈が曇鸞において

唐代前期浄土教の禪的要因

はどのように説明されるのかをみると、

奢摩他云レ止者、今有三義。一者一心専ニ念阿弥陀如来、願レ生ニ彼土ニ、此如来名号及彼国土名号能止ニ一切惡ニ。二者彼安樂土過ニ三界道ニ、若人亦生ニ彼國ニ、自然止ニ身口意惡ニ。三者阿弥陀如来正覺住持力、自然止下求ニ声聞辟支仏ニ心上。毘婆舍那云レ觀者、亦有ニ三義ニ。一者在レ此作レ想觀ニ彼三種莊嚴功德ニ、……二者亦得レ生彼浄土ニ即見ニ阿弥陀仏ニ。……⁽⁷⁾

とある。ここで問題となるのは奢摩他の解釈なのであるが、「止者止ニ心一処ニ不レ作レ惡也」と心を或る一処に集中することを述べながらも、惡を作さないと云う「止惡」の意味に受取っている点である。「止觀」と云う觀念は、すでに原始仏教より見出され、「止」は「定」に「觀」は「慧」に相応し、更には「三昧」「三摩地」「禪」などと相錯し、その語義を明確にすることは困難なのであるが、世親における「止」の内容が心を或る対象に集中することを主としたものであるなら、曇鸞の場合にはむしろ、心をとどめることよりも、惡をやめる方の意味が強い。従って、世親の『論』における「止」の理解とは異なった把握がなされているのであるが、「五念門」が作願、觀察門の「止觀」中心の実践法であることには変わりなく、曇鸞の中心概念が「称名中心の五念門」であつても、禪觀思想に対しての独自の解釈をなしていることは指摘出来よう。

曇鸞は中觀思想を根底として勝義諦と世俗諦との關係において（無生而生、二種法身など）理解し、本願力による土教を強調したのであり、それ故に、その思想は曇鸞教学の特徴として高く評価されねばならないのであるが、禪と浄土という意識は未だ認められず、後の禪浄融合思想家にとってはむしろ逆の方向、自力的な浄土教の強調であつたのであるから正反對の立場といえよう。しかしながら、「已身の弥陀、唯心の浄土」で代表される禪浄融合思想と般

若空觀で理解した曇鸞の理解とは相通する要因を含んでおり、更に検討すべき課題が残されているので、他の機会に述べようと思う。⁽⁸⁾

隋末唐初に活躍した中国浄土教三祖の第二祖である道綽（五六二—六四五）⁽⁹⁾は、初め涅槃を究め、二十四遍も講じる程であり、また慧瓊禪師に事へ空理を修渉したが、時に玄中寺の曇鸞の石碑をみて浄土教に帰依した。以来、阿弥陀仏を念ずること日に七万回、『觀經』を講ずること二百余遍、麻豆等を数える数珠念仏で広く道俗を教化したと言われ、その著『安樂集』の思想は末法時における聖浄二門の教判、弥陀浄土の報身報土觀、觀稱未分の念仏三昧等で云い表わされているが、ここにみられる念仏三昧の内容については多分に禪觀的要素が含まれていると考えられる。

道綽の『安樂集 二卷』は、古来より問題のある著述であり、また、冒頭に⁽¹⁰⁾

此安樂集一部之内、總有三十二大門。皆引經論—證明、勤信求往。

と述べるが如く、引用經論の多いことでも特色を有するのであるが、念仏三昧の内容については、第一大門第四「今此觀經以三觀仏三昧—為レ宗」と第四大門第二「明下此彼諸經多明三念仏三昧—為レ宗」に収約されよう。⁽¹²⁾前者は文字通り『觀經』による觀仏としての三昧を標榜しているが、後者に引かれる『花首經』『文殊般若經』『般舟經』等は「一相三昧」「一行三昧」「見仏三昧」等の代表的經典の引用であり、むしろ念仏三昧と稱せられるもの全体を意味していると考えなければならない。また、全般に稱名念仏の記述も散見し、引用經典それ自体は觀仏三昧であつても稱名の記述もあつて、⁽¹³⁾従来、道綽の念仏は觀稱未分の念仏といわれ、浄土教研究家にとっては特にその稱名の要素が重視され、その弟子善導において稱名念仏が判釈された前段階として、『觀經』の觀仏三昧から稱念への変遷としての一つの立場が認められるわけである。

唐代前期浄土教の禪的要因

道綽の思想においての念仏はこのように未だ徹底されたものではなく、多分に觀仏三昧的要素が濃厚なのであるが禪淨思想という点でこれを見るならば、むしろ、それ故にこそ十八年若年の四祖道信の思想と、好対称をなしていることが認められる。ここでそれらの事項を取り上げてみると、先ず道信によつて否定された西方に向つて行なう坐禪についてであるが

問曰、何故要須二面向レ西坐礼念觀一者。

答曰、以下闍浮提云二日出処名レ生沒処名レ死、籍於死地一神明趣入其相助便上。是故法藏菩薩願成仏在レ西悲二接衆生一。由三坐觀礼念等面向レ仏者、是隨三世礼儀一。若是聖人得二飛報自在一、不レ弃二方所一。但凡夫之人身心相隨、若向二余方一西往必難⁽¹⁴⁾。

と述べる。この答えの特に前半の日没す処を死と結びつけた西方觀は道綽独自の解釈としてよく西方浄土の説明に用いられるところであるが、後半部の聖人は方所が必要なく、凡夫が必要であるとするのは、道信の「仏為二鈍根衆生一、令レ向二西方一、不下為二利根人一説上⁽¹⁵⁾也。」と説くことと一致する。道綽は凡夫往生として西方に向うことを実践し道信はあくまで利根の成仏を目的とし、その立場は全く正反対に位置していたが、西方に向う行法に対しては同じ解釈をしていたと云えよう。

また、道綽には當時行なわれていたと考えられる諸思想について、「(第二大門)第二明レ破二異見邪執一者」と九種の見解を破斥するのであるが、その「第三破レ繫二心外無レ法者」として次の如く述べる。

問曰。或有レ人言。所觀淨境約二就内心一、淨土融通、心淨即是、心外無レ法。何須二西入一。

答曰、但法性浄土、理処二虛融一、體無二偏局一。此乃無生之生、上士堪レ入。……自有二中下之輩一、未レ能破レ

相。要依「信仏因縁」求_レ生_二淨土_一。……

これは、それまでのいわゆる「聖道門」の心外無別法を説くものに対しての判釈とされるが、道信、弘忍が「知_二心本来不生不滅、究竟清淨_一。即淨仏国土₍₁₇₎」と考える立場にも答へうるものと云えよう。

更に禪觀思想と云う点では、第五大門第二に「此土と彼土の禪觀を比較する」記述がみられる₍₁₈₎。

次明_三此彼禪觀比較勤_二往生_一者、但此方穢境乱想難_レ入。就令修得、唯獲_三事定_一、多喜_二味染_一。又復但能伏_二業報生_一。上界壽盡多退。是故智度論云、多聞持戒禪未_レ得_二無漏法_一。雖_レ有_二此功德_一、是事未_レ可_レ信。若欲_二向西修習_一。

事境光淨定觀易_レ成、除_レ罪多劫永定速進究竟清涼。如_二大經広説_一。

問曰、若西方境界勝可_下為_二禪定_一感上。此界色天劣、不_レ應_下為_二禪定_一招上。

答曰、若論_二修定因_一、該_二通於彼此_一。然彼界位是不退、并有_二他力持_一。是故説為_レ勝。此処雖_二復修_レ定剋_一、但有_二自分因_一、闕無_二他力攝_一、業盡不_レ免₍₂₀₎退。

即ち、此の娑婆世界は穢土であり、諸想が乱れており、禪定には入り難い、また入ることが出来ても「事」の定であり、多くその三昧に執着してしまふ。更に、業報を抑えて天上界に生れても、また、退つてしまふ。それ故、智度論では「多聞持戒禪定は功德であるが、それを信じてはいけない」と云っている。然るに西方に向つて修習すれば、その世界は光淨であり、定觀は成り易い、と云うことであり、問答では、禪定は此土彼土に該通するが此土では自力の因であるのに彼土では他力の持がある、とするのである。ここは『觀經』を宗として念仏三昧を標榜する道綽の禪觀思想がみられる注目すべき個所であるが、ここで問題となるのは、何故道綽がこう云う記述をしなければならなかったかというその背景となる禪觀思想と、それを修習していたと考えられる人々ということである。この点について

唐代前期浄土教の禪的要因

は、彼が浄土教に帰依する以前に涅槃經を究め、慧瓚禪師に事へ、空理を修渉していたと云う点で理解されている。⁽²¹⁾
慧瓚禪師については、

……受具已後、偏業毘尼。……以戒為主。……其所開悟、以離著為先。身則依附頭陀行蘭若
法、心則思尋念慧、識妄知_レ詮。⁽²²⁾

と記されているから、持戒し執着を禁ずる禪定を主としていたのであろう。しかしながら、浄土教に帰依し、凡夫の浄土往生を實踐した道綽にとっては空理を修渉する禪定は全く否定されねばならなく、⁽²³⁾かつて禪定を行なっていただけにこのような此彼禪觀校量の記述がなされたと考えられよう。また、禪觀思想という点からは、その大成者と云われる智顗がおり、何らかの影響があったのではないかと思われる。更に、ここで留意せねばならないことは、その当時すでに禪定を修するも「墮減空所収」⁽²⁴⁾と云われるように空理に渉ることが逆に空に執する弊害が生じたことを意味するのであり、後に慧日などによって非難される兆しが認められる点である。

中国浄土教史上、最高峰に位する善導（六一三—六八一）については、⁽²⁵⁾事蹟並びに著述といい、日本浄土教に与えた影響といい、今更、述べるまでも無い程の偉大な浄土教家であつたことは周知のことであるが、その禪思想を考える点で、事蹟と思想を略述してみると、幼くして出家し、『觀經』を看て唯この觀門のみ生死を超えろとし、道綽に逢つて念仏往生の教えを受け、以来、自分を律すること厳しく、他を教化することは無数であり、ために捨身往生をするものなどあつたと云う。その修行過程に於いて如何なる思想を受けたについては道綽を師とした外は明らかでない。⁽²⁶⁾その思想は、古来五部九卷と云われる著述——『觀無量壽仏經疏 四卷』（略称『觀經疏』）、『往生礼讃偈一卷』（略称『往生礼讃』）、『転経行道願往生浄土法事讃 二卷』（略称『法事讃』）、『觀念阿弥陀仏相海三昧

功德法門 一卷（略称『観念法門』）、『依観経等明般舟三昧行道往生讃 一卷』（略称『般舟讃』）——から、いわゆる「凡入報土論」「正雜二行、正助二業の判釈」「称名往生思想」等々が標榜されて、中国における浄土教の大成者とされるのである。この五部の中でも善導教学を最も良く伝えるのは『観経疏 四卷』であり、通常「解釈分」と呼ばれているのに対して、他の四部は実践行儀を伝えるものとして「行儀分」と言われる。

『観経疏』に説かれる善導の前述のような中心思想が、淨影寺慧遠、智顗、吉藏などの『観経疏』所謂「聖道門」の解釈に対して鋭く判別して成立っていることはすでに良く知られていることであり、そこに浄土教家としての善導の偉大さが認められるのであるが、この限りでは禪宗に対しての明確な意志表示はみられない。従って、そこには禅思想の理解もまた認められないのであるが、善導の活躍した時代は丁度弘忍の時代とも一致するのであり、一行三昧を宗となし、坐禅観心を目的として、『観経』の依用もみられる弘忍の思想と対比される意味で、善導における道信、弘忍の思想との共通の個所についての解釈を取り上げてみよう。

先ず『観経』それ自体が中心思想としている「観仏」と云う観法の内容であるが、善導は最初に経名を釈して言レ観者照也。常以二淨信心手一、以持二智慧之輝一、照二彼弥陀正依等事一。

と説き、また、道信が「五種の禅門」を中心思想として、その為に引用した「像想観」の「諸仏法界身入二一切衆生心想一。是心是仏是心作仏。」についての解釈は

言二法界一者、是所化之境即衆生界也。

言レ身者、是能化之身即諸仏身也。

言二入衆生心想中一者、乃由衆生起レ念願レ見二諸仏一、仏即以二無礙智一知上、即能入二彼想心中一現。……

唐代前期淨土教の禪的要因

言_二是心作_レ仏_一者、依_二自信心_一縁_レ相如_レ作也。

言_二是心是_レ仏_一者、心能想_レ仏、依_レ想_レ仏身而現、即是心_レ仏也。離_二此心_一外更無_二異_レ仏_一者也。……。

或有_二三行者_一、將_二此一門之義_一、作_二唯識法身之觀_一。或作_二自性清淨_レ仏性_レ觀_一者。其意甚錯。

とする。⁽²⁷⁾善導のこのような「観仏」の解釈は、それまでの理観としていた諸学者に対して、それを事観として扱えたところに特色があるとして重視される記述であるが、⁽²⁸⁾それ故に心と仏とは別なのであり、心そのものが仏性であり

仏であると説くそれまでの解釈は破斥されるわけである。ここで示す行者と云うのは慧遠、吉蔵、智顗などであり、

その『観経疏』の解釈であるが、道信、弘忍の思想にもあてはまるものであり、善導のこのような態度は禅思想家をも否定する立場にあると云えよう。しかしながら、善導は『観経』の「観仏」をすべて重視として解し、また善導教

学の一大思想である口称念仏三昧のみにしていたのかと云うとそうではなく、通常「一經二宗」と云う言葉で表わされるように「観仏三昧」と「念仏三昧」の両義を持つ經典としていた。即ち、

今此観経即以_二観仏三昧_一為_レ宗。以_二念仏三昧_一為_レ宗。一心迴願往生淨土_一為_レ體。⁽²⁹⁾

と云うことであって、具体的内容としては、従来の「十六観法」を観仏三昧とする解釈に対して、「定善十三観」

を観仏三昧、「散善三観（九品往生）」を念仏三昧として、特に九品の機根をすべて凡夫として、称名念仏による往生を重視したのであるが、「観仏三昧」を全く無視していたわけではない。このことは『観念法門』『般舟讚』にも

『観経』『般舟経』『阿弥陀経』『月燈三昧経』『無量寿経』『観仏三昧海経』などを引いて「観仏三昧」「見仏三昧」を説いていることでも指摘出来ることであり、善導の究極的意図は凡夫の称名念仏往生であったとしても、『観経』

そのものが一般的に理解されている「観仏三昧」も大きな比重を占めている。従って、この意味では禅宗における坐

禪觀心の引用として用いる『観經』の解釈とも一脈つながる要因が認められるのであり、後に、善導の影響を受けつつも、多くの禪淨融合思想家が表われて来たのも必然とされねばならない。

ここで、善導においては必ずしも重要な思想に値するものではなかったが、道信、弘忍において『楞伽經』とともに主要とされた『文殊般若經』の「一行三昧」の解釈について取り上げてみる。善導の「一行三昧」の記述は、『観念法門』に附属されている『依經明五種増上緣義 一卷』の「五種増上緣（滅罪、護念得長命、見仏、攝生、證生）」の第三見仏増上緣で。

又如二文殊般若經云一。文殊白レ仏言、云何名二一行三昧一。仏言、若善男子善女人、在二空閑處一捨諸亂意一、隨二佛方所一端身正向、不レ取二相貌一、專称二仏名一念無二休息一、即於二念中一能見二過現未來三世諸仏一。又以二此經一證。即是諸仏同體大悲念力加備令レ見。此亦是凡夫見仏三昧増上緣⁽³⁰⁾。

と引用し、また、『往生礼讃』で「專称仏名」を主張する個所で、

又如三文殊般若云一。明二一行三昧一、唯勤、独処二空閑一、捨二諸亂意一、係二心二仏一、不レ観二相貌一。專称二名字一、即於二念中一得レ見二彼阿弥陀仏及一切仏等一。

問曰、何故不レ令レ作レ観。直遣三專称二名字一者、有何意一也。

答曰、乃由三衆生障重、境細心鈍、識麤神飛、觀難二成就也。是以大聖悲憐直勤專称二名字一。正由三称名易二故。相續即生⁽³¹⁾と述べる。善導におけるこの解釈は古来「無観称名」と云われ、称名念仏の爲の引用として重要な個所でもあるが、この一行三昧は智顗の『摩訶止観』にみられる「四種三昧」の常坐三昧として有名な思想であり、そこでの「專称名字」の理解は「若坐疲極、或疾病所レ困、或睡蓋所レ覆、…」⁽³²⁾と云った「常坐」に対する第二義的ものである。禪宗におけ

唐代前期淨土教の禪的要因

る智顗の影響、なかなずく「止観」の影響はすでに指摘されていることであり、善導においてもその影響は認められるが、凡夫の爲の易行である称名と云う全く異なった解釈をしており、それ故に禪宗とも正反対の位置にあったとせねばならない。

しかしながら、このような思想があくまでも『観経』に立脚し、また当時の智顗によつて代表される禪觀思想から出発している限り、善導の教学をそのまま踏襲した淨土教家があったと同時に、また逆に觀仏三昧に重点を置いた禪宗系に近い思想家が表われるのは当然であらう。そうして、中国淨土教史における後者の流れがむしろ主流として禪淨融合思想が盛んになったと云えるであらう。

ここで善導流に属すると云われながら、しかも多少その趣きを異にしていた迦才の『淨土論』、懷感、懷憚の『釈淨土群疑論』について附言したい。

迦才の『淨土論』⁽³⁴⁾は道綽と善導の中間に当るものとして「本爲凡夫兼爲聖人」の宗意、「仏土三身土衆生懃不憚」、「不問凡聖」の往生、「通別二生因」の思想と、中国最初の往生人の記述などで知られているが、上根の者の生因に六種を挙げ、その一つとして念仏を説き、それを心念と口念と説くもその口念は「若心無力、須將口來扶將口引心令不散乱」⁽³⁵⁾の念仏であり、また、中下根の五種の因にみられる念仏も「或七日、或十日、咸省三睡眠」、除「去散乱」唯除「天小便利及興食時一心專念……」であるから、自力的な觀念々仏に属する。また、衆生、仏土に關しても上根から凡夫、法身土から化身土と幅広い見解を述べ、それ故に道綽、善導とは異なる方向への思想が認められる。

善導の弟子懷感は『釈淨土群疑論 七卷』を著わしたが、途中で懷憚（六四〇—七〇一）⁽³⁷⁾が完成したと云う。十二編一一六章より成る本書はその当時までの撰論、三階教などのすべての淨土教に關する疑難に對して解釈しているの

であるが、善導の弟子としては法相系の理解によっていることが指摘され、念仏三昧についても多くの経論の説を引き、有相無相の事理念仏などの記述がなされる。それは往生の衆生に、

以往生衆生 有凡有聖、通小通大、有相無相、或定或散、利根鈍根、……以往生者非唯聖人、凡夫亦生也。⁽³⁸⁾

と差別がある故であり、浅根の爲の称名念仏を説いていたけれども、無相三昧、実相三昧を良しとしたのであり、すでに善導の弟子にして日本浄土教へと展開される方向とは逆の傾向が中心になっているわけである。迦才、懷感、懷憚にみられるこのような傾向は浄土教家として当時の仏教思想における法報化の仏身土觀、理觀・事觀、無相・有相の念仏三昧、真俗二諦説などに対しての報化仏身土、事觀、有相念仏三昧、俗諦にある浄土教の立場と、法身仏土、理觀無相念仏三昧、真諦を標榜する立場との会通に主力を注ぐものであり、善導の意図とは遙か異質の意図が認められるわけである。そうしてこの姿勢はむしろ当時の仏教思想との会通であるだけに中国浄土教の方向としては本来の方向とも云えるのであり、後の上根者として無相念仏三昧、理觀としての西方浄土、法身としての阿弥陀仏といった禪家に主唱される浄土教への要因とも云われよう。

このように所謂純正浄土教家とされる道綽、善導においてすらも觀念三昧的要素は拭掃され得ず、その系統に含まれるとされる迦才、懷感においては、当時の仏教思想に含まれる浄土教であることは、中国浄土教の禪淨双修思想へと移行される要因を含んでおり、それがまた歴史的変遷として必然的にその方向を指針していることが考えられるわけである。

(1) 道端良秀博士『中国の浄土教と玄中寺』参照。

(2) 『続高僧伝』(大正五〇・四七〇a1c)。「迦才浄土論」(大正

唐代前期浄土教の禪的要因

四七・九七c、九八aなど。小笠原宣秀博士『中国浄土教家の研究』二二頁―二四頁参照。

(3) 本書が曇鸞著作であるかどうかについては問題がある。藤堂恭俊教授『無量寿経論註の研究』八頁。岡亮二氏『略論安樂浄土義』の一考察(宗学院論集 第三十八号)など。

(4) 竜谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』。なお、詳しくは同書『曇鸞大師関係著書・雜誌論文目録』参照。

(5) 大正二六・二三一b。

(6) 山口益博士『般若思想史』一八六頁―一七頁。『世親の浄土論』七八頁―八〇頁。竜樹・世親における浄土思想(『仏教の根本真理』所収)六〇八頁―六一二頁。

(7) 大正四〇・八三五c、八三六a、なお、八四一c、八四二a、八四三b、参照。

(8) 「観」については「智慧觀察」とあるのに、『論註』では対象の智慧による分析を示すかどうか明らかではない。『觀察』と云う語は至る所に表われており、見ると云うことから知る・分別すると云う意味まで、多義に涉っているようである。普賢大圓博士「浄土論註に於ける行について」(『曇鸞教学の研究』所収 七七頁―八一頁)参照。

また、曇鸞の念仏について、禪定憶念と解する説もある。湯

用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』下巻二八一―二八二頁。

(9) 『統高僧伝』(大正五〇・五九三c、五九四b)『迦才浄土論』(大正四七・九八b)など。小笠原博士前掲書四一頁参照。

諸資料の中、『統高僧伝』は道綽在世中に書かれたもので、最も信憑性がある。

(10) 『迦才浄土論』に、

近代有禪禪師。撰安樂集一卷。雖下広引三衆経。略申道理上。其文義參雜。章品混淆。後之読之者。亦躊躇未決。(大正四七・八三b)とあり、道粹『安樂集正錯録』(真宗全書第二所収)の十二箇所の考定は有名である。

(11) 山本仏骨師『道綽教学の研究』七八頁―八二頁。

但し、その原文に当った場合には、趣意を取るもの、或いは全く見出されないものが多いことは従来の諸先師の註解で指摘されている。たとえば「大経云、若有衆生、縱令一生造惡、臨命終時、十念相續称我名字、若不生者、不取正覺」(大正四七・一三c)。

(12) 大正四七・五a、一四c。

(13) 山本師前掲書三八〇頁―三八一頁。藤原凌雪教授『念仏思想の研究』一七〇頁―一八四頁。

(14) 大正四七・一八a。

(15) 大正八五・一二八七c。

(16) 大正四七・八a―一〇b。

(17) 大正八五・一二八七c。

(18) この点は服部英淳博士「一行三昧と結縛一行三昧」(大正大
学研究紀要第五十二)でも指摘される。

(19) 大正二五・一八九a。

(20) 大正四七・一七b。

(21) 『続高僧伝』

晩事三瑣禪師、修二涉空理。(大正五〇・五九三c)。

『往生集』 株宏輯。

晩事三瑣禪師、学レ禪。(大正五一・一三二a)。

(22) 『続高僧伝』(大正五〇・五七五ab)。

なお、五九三a、五九七a参照。

(23) 『続高僧伝』「智満伝」。

有ニ沙門道緯者。夙有ニ弘誓。友而敬奉。因喩レ満曰。

法有ニ生滅、道有ニ機縁。觀レ相易レ入ニ其門。涉レ空頗限ニ其
位。願隨ニ所説、進道有レ期。

満乃肝衡而告曰。

積年誠業莫此弘持。緣虛無ニ相可レ縁。引レ実有ニ何所レ引。

豈以ニ一期要法ニ累劫埋乎。幸早相辞勿レ塵ニ妄識。

緯乃退焉。(大正五〇・五八三bc)。

『同伝』「曇選伝」

武徳八年。遭ニ疾淹積。……名行僧道緯曰。

阿闍黎。西方樂土名為ニ安養。可レ願レ生レ彼。

選曰。

咄為レ身求レ樂、吾非ニ爾俦。

緯曰。

若爾可レ無レ生 耶。

答曰。

須レ見レ我者而為レ生乎。(大正五〇・六四一c)。

とある記述は、当時の禪定思想に対しての道緯の立場を端的
に示すものとして、すでに指摘されている。小笠原博士前掲
書四九頁〜五一頁、山本師前掲書二六頁〜二七頁など。

(24) 大正四七・八b。

(25) 『続高僧伝』(大正五〇・六八四a)『往生西方浄土瑞応伝』

(大正五一・一〇五bc)など。詳しくは、岩井大慧博士「善導伝

の一考察」(『日支仏教史論攷』所収一四一頁〜一六八頁)参照。

(26) 岩井博士前掲書一九九頁〜二〇二頁には明勝法師を挙げる
も、善導の思想の要因になったとは認められない。

(27) 大正三七・二四七a、二六七ab。

(28) 坪井俊英教授『概説浄土三部経』三七四頁〜三七七頁。

(29) 大正三七・二四七a。

(30) 大正四七・二七a。

(31) 大正四七・四三九ab。

(32) 大正四六・一一b。

(33) 関口真大博士「天台小止観の研究」『達摩大師の研究』二七

唐代前期浄土教の禪的要因

原先生古稀記念浄土教思想研究」所収）四一五頁―四三九頁など。

(34) 名畑応順教授『迦才浄土論の研究』が詳しい。

(35) 大正四七・八九b。
(36) 大正四七・九〇a。
(37) 大正四七・三〇c。
(38) 大正四七・三六c。

四

前述のように、善導流浄土教においてすら、すでに後の浄土教の主体となる無相念仏、唯心浄土的思想の要因が認められるわけであるが、それ以後の浄土教家をみると明確に禪淨融合思想の要因が濃厚に表われてくる。

一般に初唐代の浄土教家として紹介される人々の中で、禪觀を行なっていたと諸史伝にみられる最初の人は惟岸(六〇六―六八五)であり、『宋高僧伝』に

約三浄土^一為三真歸之地^二。行三方等懷^三、服勤無^レ缺。微有^二疾作^一、禪觀不^レ虧⁽¹⁾。

と記されているが、如何なる禪觀をなしていたかは明らかでない。『浄土往生伝』に

每歎三三界無^レ安、猶如三火宅^一、未^レ生三安養^二、皆苦聚。爾於^レ是十六觀門、服勤無^レ斁⁽²⁾。

とあるから、『觀經』の觀法を実践したと思われるが、道綽の影響を受けた禪觀往生者であろう。

しかしながら、禪淨融合思想の代表的浄土教家として最初に挙げるべきは、八世紀前半に長安を中心として活躍した慈愍三藏慧日(六八〇―七四八)であろう。慧日については、すでに私見を述べたことがあるが、十八年余の印度遊学により、印度将来の浄土教といわれ、諸行兼修の主張より慈愍流の浄土教として、慧遠流、善導流と区別されている⁽⁴⁾。

慧日の思想のそれまでの浄土教と異なる点は、明らかに禪家と認められる当時の禪宗思想家に対して痛烈に破斥していることである。それまでの浄土教家では禪宗思想との相違点、共通点が認められても、禪家に対しての態度であったかという曖昧であり、一般の仏教諸宗に対しての浄土教家の会通が濃厚であったが、慧日の場合は、神秀、慧能の門下が活躍していた頃であり、その思想に対しての破斥であった。

そこで慧日の思想であるが、その資料となる『略諸経論念仏法門往生浄土集』（別名『浄土慈悲集』）は上巻の断片であり、必ずしも全体を把握出来るものではないが、それは当時のいたずらに「空」という禪家に対して、持戒、念仏、六度、造像、写経などの諸行兼修を勤め、禪家の非を指弾することに尽くされている。慧日のいう禪家とその思想をみると、

然於二仏法一、生二異見一者、或有二出家在家男女四衆一。……晝則恣レ情睡眠、夜乃暫時繫念。見二世空寂都無一物一、將為二究竟一。言、一切諸法猶如二龜毛一亦如二兔角一。本無レ有レ體。……心所レ取相及以経仏、盡当二遠離一。但令二内心安一住空中一、知二世虚妄萬法都無一。雖二是凡夫一能如レ是解、此即是仏。已証二禪定一、……。即如下念仏誦経求レ生二浄土一布施持戒忍辱精進乃至智慧、写経造像建立塔廟、恭敬礼拝孝養父母、奉事師長等上、是生死因非二解脱因一。……と考える人々であつて、続いて、

余頗尋三三蔵一、推二求事理一、觀二彼向來禪師所見一錯謬弥甚。違レ経反レ理。乖二背仏意一。豈有下凡夫但住二空門一不レ断不レ修、懈怠懶墮、而得二解脱一者上哉。

と初めに総括して禪家の主張とその批判を述べる。以下、諸行の一つ一つに対して禪家を破斥するのであるが、煩雜を避ける為に、道端良秀博士の個条書きで一々の異見を挙げると

唐代前期浄土教の禪的要因

(一) 空を觀するの失、(二) 無為法に増益ありとする謬見、(三) 三学六度を棄つるの矛盾、(四) 斎戒を持せざるの失、(五) 現身得証果と称するの罪、(六) 神通を得ざるの失、(七) 善知識を求めざるの謬見、(八) 一切虚妄、空無一物の謬見、(九) 後有を受けずとの謬見、(十) 一切諸法不生不滅との常見、(十一) 正法を害する罪、(十二) 念仏非成仏因の謬見、(十三) 讀誦非成仏因とする謬見、(十四) 諸行非成仏因とする謬見、(十五) 造像無功德とするの謬見、(十六) 写生無功德とするの謬見、(十七) 偏讀禪定の謬見、(十八) 虚妄の義錯雜の失、(十九) 棄三慧取無記心の謬見、(二十) 浄土否定の謬見

の二〇条になる。このような禪師の思想に対して、慧日は一八經を四六個所に挙げて諸行兼修を主張したのであるが、ここで慧日の思想から禪淨融合思想の最初の人であるとされる理由について考えてみたい。諸行兼修という立場から禪定も諸行の一つと考えたことは容易に予想されることだが、一見奇異に感じるのは、慧日の少なくとも現存する資料『浄土慈悲集』、『般舟讚』、『厭此娑婆願生浄土讚』、『西方讚』には、坐禪觀仏による往生を勤めた記述は見当たらないという点である。『浄土慈悲集』は、当時の異見、即ち禪家の思想に対しての破斥に終始して、自己の主張を述べたのであるから、そこから導出されることは、むしろ、そういった誤まれる禪家の否定である。

ここで、すでに指摘されていることであるが、禪淨融合思想の最初の組織者永明延寿と教律禪一致思想の元照に引用される慧日の記述を挙げ、所謂、禪淨戒合行思想の慧日の理解と、その立場を考えてみたい。

永明延寿(九〇四―九七五)と慧日との共通点は、いずれも諸行兼修、萬善同歸という点で一致しており、延寿の浄土教に対する理解が表われている『萬善同歸集』には慧日の主張が二個所引用されている。

一、慈愍三藏云、聖教所說正禪定者、制二心一處一、念念相續、離二於昏掉一、平等持心。若睡眠覆障、即須下策二

動念仏誦經礼拝行道、講經說法、教化衆生、萬行無_レ廢、所修行業、回向往_中生西方淨土_上。若能如_レ是、修_二習禪定_一者、是佛禪定与_二聖教_一合。是衆生眼目、諸佛印可、一切佛法等、無_二差別_一、皆乘_二一如_一、成_二最正覺_一。⁽⁷⁾
二、慈照愍三藏云、若言_下世尊說_上諸有為定、如_二空華_一、無_レ有_二一物_一、名_中虛妄_上者、虛妄無_レ形非_二解脫因_一。如何世尊、勅_二諸弟子_一、勤_二修六度萬行妙因_一、……。

又云、若三世仏行、執為_二妄想_一、憑_レ何修學而得_二解脫_一、不_レ依_二仏行_一、別有_二所宗_一。皆外道行⁽⁸⁾。

この中、(二)は『浄土慈悲集』に、ほぼ、同じ文が認められる虚妄についての理解であるから問題無いが、(一)の方は、慧日の禪定についての見識が良く示されている、と言われる記述である。この文章は、念仏、誦經などの諸行を勤める点で慧日と共通点があるが、⁽⁹⁾「正しい禪定」が主体であり、諸行は「若し睡眠が覆障すれば」という助因になつてゐる。このことは法眼宗の法脈を継ぐ禪師延寿の立場であつて、慧日の浄土往生の為の諸行兼修とは意図が多少、異なつてゐるように思われる。

そこで、『浄土慈悲集』に表われた慧日の禪定についての記述を取出してみると、⁽¹⁰⁾

(一)此是穢土、…、禪定難得苦。…然彼佛国、…、入諸禪定樂。

(二)又六度三學皆是有為。禪定即是六度三學隨一所攝、如何確_二執是無為_一耶。

(三)夫求_二禪定_一、先持_二齋戒_一。齋戒為_レ因。方能引_レ定。

(四)默然坐者、是樂_二小法_一人、著_二我見人見衆生見寿者見_一也。

(五)華嚴經云、…或讚_二精進_一、或讚_二禪定_一或讚_二智慧_一或復讚_二歎慈悲喜捨_一、……。

唐代前期浄土教の禪的要因

如_レ是等經、広説_二諸行_一。是成仏因、非_二但六度_一。如何禪師。確_二執禪定_一、成仏正因。非_二餘度_一耶。
然諸聖教説智勝、成仏正因、餘皆助緣。

(六)然菩提道八萬四千。其中要妙、……、速成仏者、唯有_二浄土一門_一。……、祇如_二坐禪習定_一、久受_二勤苦_一、
經_二歷多劫_一、難行苦行、難得成就、退多進少、……。

などに認められる。これらによると、三学六度の一つとしての禪定であり、特に、坐禪見性を中心思想とした禪家とは異なり、坐禪習定は難行苦行としてむしろ、否定的である。従つて、『萬善同帰集』に引用される禪定観は、慧日の禪定に対する高い見識を示すと言つても、慧日自から、それを実践していたことにはならない。

これに對して、延寿の諸行兼修は、禪家としての実践であり、正禪定を目的としての兼修であり、念佛である。このことは、『萬善同帰集』の引用經典が二三〇個所程にも及ぶが、いわゆる浄土三部經は四個所にすぎないし、慧日が日課として『觀經』『阿彌陀經』の誦誦を説くのに對して、延寿が日課として一〇八事を説く内容に『法華經』、華嚴經、般若經、陀羅尼經典などが誦誦の対象と挙げながらも、浄土經典が一つも無いことによつても指摘されることである。

次に、元照(一〇四八—一一一六)の引用は、『芝園集』に「論_二慈愍三藏集一書_一」として、⁽¹²⁾

但古今学者有_二党宗蔽曲之淨_一、謂_レ了心見_レ性何仮_二修業_一、認_二放蕩_一、為_二通方_一、喘_二持守_一、為_二執相_一、殘_二毀正教_一。
譬_二網來蒙_一、故、慈愍三藏文集於_レ是乎作也。斯実救_二一時之訛弊_一、護_二三佛法之紀綱_一耳。
と文集作成の理由を述べるが、元照のそこに示す基本思想は、

律仏所制也。教仏所説也。禪仏所示也。是三者皆出_二於仏_一。曰_二三学_一、曰_二六度_一。……

是則律興^レ教興^レ禪同出而異^レ名。殊途而一貫。

という三学一致を意図している。これを慧日に見出すと、

酒肉^レ熏辛、以^レ死^レ為^レ期、断而不^レ食。⁽¹³⁾

とあり、他に「持齋戒」「勤持戒」⁽¹⁴⁾の文節もあるから、戒律には厳しかったことが窺える。禪定については前述したとおりである。

このように考えると慧日の諸行兼修の中では戒律の重視が認められるのであるが、禪定については諸行の一つとして否定はしなかったにしても、非難の対象が禪家であっただけに実践していたかどうかは疑わしい。それ故、後の延寿・元照の理解とは相当の開きがあるように思われる。諸行兼修の点で禪淨融合思想の要因が考えられても、慧日以降、承遠、法照、飛錫、或いは宗密などによる諸宗融合の傾向が認められる時代を経て、禪淨融合思想は成立するのであり⁽¹⁵⁾そこには百五十年余の年代の差がある。慧日の淨土教は、十八年余の印度遊学の帰途の難路辛苦により帰依したのであり、それ故に諸行すべてを往生の因として実践したのであるが、そこに映る当時の「晝則恣^レ情睡眠、夜乃暫時繫念」といった禪家が容認できなかったのであろう。

それでは、その対象となった禪家とは如何なる人々であったかが問題になる。当時、神秀門下では崇山普寂、西京義福、慧能門下では南嶽懷讓、南陽慧忠、永嘉玄覺、青原行思、荷沢神会並びにその門下が活躍していた。その中でも南嶽懷讓(六七七―七四四)――馬祖道一(七〇九―七八八)、青原行思(？―七四〇)――石頭希遷(七〇〇―七九〇)の系統が後の禪宗になるのであるが、慧日が非難する禪家がいずれの系統に属するか明らかなでない。このことについて、小野玄妙博士は、殊に慧能門下の末輩の悟道になると途方も無く脱線したものがあらしい。

唐代前期淨土教の禪的要因

とされ、道端良秀博士は「北方は主として神秀一派の漸の方の流派であるとすれば、慈愍の言うが如き弊風の起り得る可能性は少ないが、南頓の禪こそ正しくこれに当るものであり」として、忽滑谷博士が指摘する馬祖道一門流の「禪機」の弊二十五例（把鼻、吐舌、拍手、作舞など）、「道一の即心即仏を高唱するや、諸方これに和して胡説乱道する」（道一心體を説くこと審ならず、心猿意馬を快認して仏となさしむの弊あり）を引用して、「南方の南嶽一派を指しているものであろう」とされる。また、中山正晃氏は「北宗禪の普寂、義福両禪師の活躍に対する慈愍三蔵の反論、即ち北宗禪批判である」と指摘されるが、いずれの場合にも、慧日の思想との具体的な相違点の指摘はないようである。そこで、慧日との地理的年代的條件、並びに思想について考えようと思う。

先ず、慧能門下、特に南嶽一派についてであるが、慧日は長安が中心であり、懷讓は湖南省南嶽であつたから、地理的には離れている。しかし、慧日は広州に遊化したこともあるから、懷讓一派の禪家との接觸は考えられる。そこで懷讓、道一の思想であるが、懷讓は「一切万法皆從心生。若達二心地一、所作無礙。汝今此心即是仏」であり、道一は更にそれを「只未了底心即是、無更別物。未了時即是迷。若了即是悟。迷即衆生。悟即是仏。教不離衆生。豈別更有仏耶」という。道一のこのような衆生がそのまま仏であるという主張は「平常心是道」という有名な語になるわけであるがそれが「不仮修道坐禪、不修不坐、即是如来禪」というときに誤解を生むことになる。

宗密は『円覚經大疏鈔』に次の如く云う。

觸類是道而任心者、第四家也。……起心動念、彈指聲咳揚眉、因所作所為、皆是仏性全體之用。……謂不起心造惡修善。亦不修道。道即是心。不可將心還修於心。惡亦是心。不可以心斷心。不斷不造。任運自任。名為二

解脱人……

敵対相違。謂前則一切是妄。此即一切是真。⁽²⁴⁾

このような思想は、確かに誤解を生む要素が含まれているのであり、慧日の非難する禪家とは懷讓一派と指摘することは誤りではないと思われるが、ここで注意されることは、宗密が道一の思想を一切是真としたのに対して、敵対相違とする前の一派即ち、一切是妄を標榜する思想家である。この派は保唐宗無住を指しているが、その思想は前に述べたように次のような記述である。

釈門事相一切不_レ行。……至_二於_一礼懺転読畫仏写經_一、一切毀_レ之。皆為_二妄想_一。

この記述と、慧日の持戒、念仏、誦經、造像、写經の強調との立場は、真向から対立し、否定されるものである。

また、無住の活躍した成都是長安とは地理的にも往来は認められる。⁽²⁵⁾このように考えると道一の思想が対象になるが、二人は慧日より三十年程若い。そこで道一の事蹟をみると、初め唐和尚(処寂)に学び、七三四年処寂が寂したので、懷讓に師事し、九年間仕えた後、主として江西省洪州を中心に活躍した。若し、道一の活躍が、洪州に来たとき(七六六年?)からと考えると慧日示寂(七四八年)後であり、懷讓に逢つて省悟したとき(七三四年)とする⁽²⁶⁾と慧日との影響は認められる。しかしながら、師に従っていたときから道一の思想の弊害が表われると云うことは考えられないから、南嶽を離れる九年後としても、慧日との関係は稀薄である。次に、無住については、⁽²⁷⁾二十才を過ぎてから道に入ろうとして、白衣居士陳楚璋に逢つた(七二四年?)。陳楚璋は、

白衣居士陳楚璋、不_レ知_二何処人_一。時人号为_二三維摩化身_一、說_二頓教法_一。⁽²⁸⁾

といわれる。その後、数年間修業し、自在和上、明和上、神念和上に学び、金和上(無相)に逢つた(七五九年?)

唐代前期淨土教の禪的要因

が、無住は「但更諮問、見非^レ改^二前悟^一⁽²⁹⁾」であつたという。従つて無住の思想が陳楚璋より受けているならば、七二四年頃から数年の間に形成されたことになる。慧日の帰唐は七一九年であるから、無住との関係は年代的にも相応する。しかし、無住は無相に逢うまで数年間遊學しているから、逢つた以降となると慧日示寂後である。そこで考えられることは、無住の思想が陳楚璋から受けたものであるなら慧日が破斥の対象とした禪家の異見と云うのは、無住の師陳楚璋の一派が年代的にも該当すると思われる。また、無相の思想の中には、

不^レ入^二三昧^一、不^レ住^二坐禪^一、無^レ生無^レ行、心無^二得失^一⁽³⁰⁾。

という記述もあるから、無相にも慧日が異見とする可能性が認められる。

以上のように慧日の思想は、禪淨融合思想の面からいえば諸行勤修を實踐した点で、そのまま万善同歸と説くところと歸を一にしているので、高く評価されているが、『淨土慈悲集』残存は異見を破すことに終始しており、その禪定觀も諸行の一つ、六度三學の禪定という理解である。慧日は淨土往生が中心であり、それに対しては禪定はあくまでも難行苦行であつた。また、異見とする禪家については、馬祖道一の弊害と関連して南嶽懷讓一派とされるが、無住の一切を妄として毀す思想を考えれば陳楚璋、無相一派も予想される。それでは慧日の淨土教の仏身土觀、衆生觀、念仏思想についてであるが、善導の影響が指摘されているも「厭此娑婆願生淨土」が根底にある外はあまり明らかではない。

この慧日に教えを受けたのが承遠(七二二―八〇二)である。彼は先ず禪の処寂に学び、天台並びに律の高僧惠眞の門下となり、偶々広州遊化の慧日より淨土教を受けた。その承遠の弟子が五会念仏の法照であり、善導流を繼承しつつも、諸教融合思想家であつたことは良く知られている⁽³¹⁾。

ここで同じ傾向を有する浄土教家として、時代的には後期に入るが、飛錫の思想を略述する。飛錫の年代は不祥であるが、活躍年代は三階教の類似点から七二五年～七七九年（或いは八〇二年）とされ、初め律儀を学び、後天台法門を受け、不空の訳場に参加して翻訳の証義に当った高僧である。その思想は『念仏三昧宝王論 三卷』に示される。飛錫の慧日と異なる点は、慧日は禪家を痛く批判したが、飛錫は禪家をも念仏の中に融合したことであり、この傾向はまた当時の仏教界の特徴でもあった。論旨は「念仏法華同名仏慧 仏慧既同 則不輕般舟 無上深妙禪門 於茲悟矣」⁽³⁴⁾という天台宗との一致が中心になっているが、その内容は諸教融合である。また、中卷六門を述べて、

已上六門、盡是念現在阿弥陀仏、以通三世之意也。広如二安樂集、天台十疑論、感法師釈群疑論、往生伝、稠禪師法寶義論所⁽³⁵⁾レ解。

と唐代前期の浄土教論をある程度総括しているのであるが、就中『浄土十疑論』は智顗に仮託される偽作であり、『安樂集』の影響を最も受けたとされている。このことはその当時天台系に浄土教が浸透していることを意味しており、智顗作といわれる一連の偽作『観無量寿仏経疏』『阿弥陀経義記』『五方便念仏門』が表わされたことはそれを端的に物語っている。⁽³⁶⁾飛錫の浄土教がこのような諸教融合思想から成立していることは「一切有為即無為」「想即無想」「無心念仏理事双修」などの多くの記述で指摘されることであり、それはそのまま後の禪浄融合思想の中心概念にもなるのである。

そうしてこのような傾向が、やがて独立した浄土教家の存在を全く失わせ、諸宗の盛衰に伴い、天台系浄土教家、華嚴系浄土教家、律系浄土教家、禪系浄土教家といわれるようになり、禪宗の隆興と共に禪浄融合思想家が活躍するのである。

唐代前期浄土教の禪的要因

- (1) 大正五〇・八二六 b c。
- (2) 大正五一・一一九 c。
- (3) 拙稿「慈愍三藏慧日に関する二、三の問題」(印度学仏教学研究 第一七卷第二号)。
- (4) 小野玄妙博士「慈愍三藏の浄土教」(現代仏教 一七二—三二)、道端良秀博士「真宗より見たる慈愍三藏」(宗学研究 九—一一)など。
- (5) 大正八五・一二三六 b c。
- (6) 道端博士前掲論文上(宗学研究 九)
- (7) 大正四八・九六三 c。
- (8) 大正四八・九七三 c。
- (9) 大正八五・一二四一 a。
- (10) 大正八五・一二三六 a、一二三七 a、c、一二三八 c、一二三九 b、一二四一 b c。
- (11) 『智覚禪師自行録』(正統二・一六・一)。
- (12) 正統二・一〇・四・二九九頁—三〇〇頁。尚、元照は「浄土慈悲集」を印行したが、法英等によって、元照の偽作書として禁止される事件が起っている。(『佛祖統紀』大正四九・四一八 b c)。「論慈愍三藏集書」には、その間の事情が述べられている。
- (13) 大正八五・一二四一 a。
- (14) 大正八五・一二三七 c、一二四一 b。
- (15) 『宋高僧伝』(大正五〇・八九〇 b c)。
- (16) 小野博士前掲論文(現代仏教 二〇号、三九頁)、道端博士前掲論文上(宗学研究 九号、六八頁—七〇頁)、忽滑谷快夫博士「禅学思想史 上巻」四二二頁—四三二頁、中山正晃氏「慈愍三藏の禅宗批判」(印仏研一〇ノ一)。
- (17) 望月信亨博士「中国浄土教理史」二六一頁、二六五頁、塚本善隆博士「南嶽承遠とその浄土教」(東方学報 京都 第二冊)。
- (18) 忽滑谷博士前掲書 四二〇頁—四三二頁、宇井伯寿博士「禅宗史研究」三七七頁—三九七頁。関口真大博士「禅宗思想史」二〇〇頁—二〇二頁参照。
- (19) 『宗鏡録』(大正四八・九四〇 a b)。
- (20) 『宋高僧伝』(大正五〇・七七二 c)。
- (21) 『景德伝燈録』(大正五一・四四〇 a)。
- (22) 『同録』(大正五一・四四〇 b)。
- (23) 正統一・一四・三・二七九頁。
- (24) 『歴代法宝記』(大正五一・一八四 b c、一八六 a c)には智説、処寂などの入内が述べられる。『宋高僧伝』(大正五〇・八三二 b、八三六 b)浄衆家と唐室との関係は柳田聖山教授「初期禅宗史書の研究」二七八頁—八九二頁参照。
- (25) 『宋高僧伝』(大正五〇・七六 a c)、『景德伝燈録』(大正五一・二四五 c—二四六 c)など。

- (27) 『歴代法宝記』(大正五一・一八六 a) 一九五 c。
 (28) 『同書』(大正五一・一八六 a)。
 (29) 『円覚経大疏鈔』(仁統一・一四・三・二七八頁)。
 (30) 『歴代法宝記』(大正五一・一八六 a)。
 (31) 塚本博士前掲論文並びに『唐中期の浄土教』。
 (32) 『宋高僧伝』(大正五〇・七二 c)、『仏祖統紀』(大正四九・二四六 a) など。
 (33) 矢吹度輝博士『三階教之研究』二〇五頁、塚本博士前掲書三〇六頁。
 (34) 大正四七・一三四 c。
 (35) 大正四七・一四一 a。
 (36) 佐藤哲英博士『天台大師の研究』五五五頁、六五八頁。

五

以上、禪宗と浄土教が確立する重要な時代における禪浄融合思想へと至る要因について検討してみた。

初期の禪宗については、四祖道信、五祖弘忍には坐禅観心が中心思想であったが、そこには『観経』の引証が認められる。「是心是仏 是心作仏」を「心即仏」として理解するのであり、観法の初歩的段階における「日想観」であったが、ほぼ時代を同じくする道綽、善導に『観経』を所依として、対蹠的な理解があることを考えると、共通の要因が指摘出来よう。弘忍の門下からは法持と宣什が表われ、法持は観想を事とした願生浄土者であったが、おそらく、『観経』による観想念仏を行なった禪家と思われる。宣什については不明な点が多いが、引声念仏を手段として無想に入ることを得道としたという。また、弘忍門下の智詵―処寂―無相と嗣法された無相も引声念仏を行なっていたという。宣什、無相とも資料が少なく、その由来は明らかでないが、禪において念仏を用いる点は禪宗における最初の双修として留意すべき点である。また、神秀、慧能に代表される禪宗においては西方往生思想は否定されるべきものであり、そこには正反対の立場が認められるわけである。

次に、善導流浄土教三祖の思想については、禪浄融合思想へと展開する要因として、従来、日本浄土教へと発展する

唐代前期浄土教の禪的要因

思想とは異質の思想を取り上げてみた。曇鸞については、中觀思想を根底する浄土教の理解には「己身の弥陀、唯心の浄土」で代表される禪淨融合思想と一脈相通する要因が認められるのであるが、禪觀思想との対立、或いは包括という意図は未だ無かったといえよう。道綽については、浄土教帰依以前に禪觀を学んだこともあり、禪觀思想に対する意識的な批判が表われている。まだ禪宗が確立していない時代であるから、従来の禪觀修習家が対象であつたと思われるが、そこにはすでに空理に執する禪家の存在が予想されるのである。また、道綽の念仏は未だ觀仏三昧が濃厚であり、そこには後の浄土教の変遷を暗示する二つの流れが窺える。一つは善導によって大成され、更に日本に渡って法然、親鸞によって確立された「凡夫の称名念仏による報土往生」という浄土教であり、他の一つは唐代中後期以降、中国仏教の諸宗融合の中で変遷していった禪淨融合思想につながる浄土教である。前者は浄土教独自の個別性、後者は他の仏教思想に含まれた点で普遍性という表現でも指摘出来ようが、この二つの流れは明確に区別されたものではなく、その後の浄土教家の夫々がこうした二面性を為しつつ展開していくのである。道綽の弟子善導の浄土教は、浄土教の独自性、個別性を強調した最高峰に位するのであり、日本における影響の偉大なるものを考えれば不朽の業績が認められる。それ故に禪思想につながる要因は稀薄であるが、觀仏三昧思想の比重も無視出来ないものがあり、善導の影響を受けつつ多くの禪淨融合思想につながる思想家が表われてきたのも当然といわねばならない。道綽、善導におけるこのような別の方向は、すでに迦才、懷感、懷惲の思想に既成仏教との対決という形で認められる。更に、唐代中後期に入って承遠、法照、飛錫などの浄土教家、また智顗、窺基に仮託される一連の偽作書において濃厚になり、宗密などの教禪一致思想の影響も加わって、浄土教は諸宗派の中で存在するようになる。就中、禪宗の興隆に伴い、禪淨融合思想が主流になるのである。

道綽、善導のこうした浄土教の状況にあつて、慧日は独自の浄土教を主張した。或る意味では思想形成時代ともいふべき年代（二三才―四〇才）を印度遊學に送つた慧日は、それ故に從來の思想に染まることも少なく、諸行兼修を浄土往生の因とする思想を強調したが、それは既成の仏教思想をすべて肯定する立場であり、この点から禅淨融合思想の浄土教家として最初の思想家とされるのである。しかし、その根底を願生浄土においている限り、延寿以降展開される思想家とは、また異なる思想でもあつた。慧日の思想は現在の資料でみる限り、誤まれる禅家の破斥という形で示されているが、浄土教家として明確な禅宗に対する批判として注目されるものである。この当時は神秀、慧能門下が活躍していたのであり、すでにそこには空無に執するあまり、他の一切の行法を否定する弊害が表われていたといわれる。慧日はそういった禅家を痛烈に非難したのであるが、禅定を否定したのではなく、諸行の一つとして認めてはいたのである。それ故に慧日の禅淨融合思想は禅定を手段とする浄土往生であり、念仏を手段とする禅定とは明確に区別せねばならない。

禅淨融合思想の要因を探究る為には、先ず、漢訳された諸經論の要因、中国仏經の初期、特に道安、慧遠を中心とする思想、隋唐代の各宗の代表的思想家、更に、諸宗融合的傾向が表われる唐代後期の思想について検討せねばならないのであるが、本稿ではその一部として禅宗と浄土教の確立した唐代前期にみられる禅的要因を取り上げた。