

道元禅師のみた淨土教～宋代淨土教と法然淨土教の狭間で～

林 田 康 順

一、はじめに

道元禅師のみた淨土教とは何か。また道元禅師にとって淨土教とは何か。本稿は、そこに視点をおきつつ、次のような流れで構成されている。

第一に、道元禅師入宋時の淨土教の大勢を概観する。

第二に、宋代の居士王日休著『龍舒淨土文』所説の淨土教の意義について検討する。

第三に、道元禅師による淨土教批判を概観する。

最後に、宋代淨土教と法然上人所説の淨土教との相違点を述べ、その狭間におられたであろう道元禅師の御心について少しく思考を巡らしてみたい。なお、以下、本稿における淨土教はその所求・所帰としての対象を極樂淨土・阿弥陀仏に限定し、各祖師の尊称を省略する。

二、道元禅師入宋時の淨土教

1、道元禅師入宋の時期と淨土教の盛行

まず、道元入宋の時期と掛錫寺について確認する。『伝光錄』卷下には次のように記されている。

二十四歳ノ春。貞応二年二月二十二日。建仁寺ノ祖塔ヲ礼辭シテ。宋朝ニオモムキ。天童ニ掛錫ス。大宋嘉定十六年癸未ノ暦ナリ。(1)在宋ノ間ダ諸師ヲトフラヒシ中ニ。ハジメ径山琰和尚ニマミユ

このように道元は、嘉定十六（一一三三、貞応二）年、二十四歳にして入宋した。先学による道元伝の詳細な研究により道元入宋時の状況もほぼ明らかになっているが、その遍歴は概ね以下のようであるという。

・嘉定十六年 道元二四歳

*四月～明州慶元府（浙江省寧波府）に到着。

- *七月、太白山天童山景德禪寺に入り、無際了派に謁し問法。
- *秋、阿育王山広利寺（阿育王寺）に赴く。
- ・嘉定十七年 道元二五歳
- *冬、諸山巡錫の旅に出る。
- ・宝慶元年 道元二六歳
- *春、徑山万寿寺（徑山寺）の浙翁如琰と相見。
- *天台山平田万年報恩光孝禪寺（平田寺）に赴く。
- *雁山能仁寺に登る。
- *台州小翠岩の盤山思卓に参する。
- *大梅山護聖寺の旦過寮に泊る。
- *五月、天童山如淨に面授。
- *夏、再度、阿育王山広利寺（阿育王寺）に赴く。
- *安居中、身心脱落の語によつて大事を悟る。
- ・宝慶二年 道元二七歳
- *補陀洛迦山に参詣。
- *江西方面巡錫。
- ・宝慶三年 道元二八歳
- *天童山を辞す。
- *八月、肥後河尻に着く。
- このように、おおむね道元は、現浙江省を中心に修学を重ねたようである。

それでは、道元が入宋した時代の仏教、就中、淨土教の現況はいかなるものだつたであろうか。各宗各派が覇を競い、教理教学の頂点を極めた中国仏教の全盛期とされる唐代とは異なり、儒教の伸張や廢仏の影響もあり、宋代仏教には唐代はどの教線拡張は見られない⁽³⁾。こうした状況下、これまで広く指摘されてはいるが、宋代仏教の状況をまとめるに次の二点が挙げられよう。

① 禪宗の伸張

② 諸宗・諸教の融合（=禪淨双修・禪教律一致・儒仏道三教同帰など）

そうした中、淨土教はどういった状況だったのだろう。かつて、道端良秀氏は『淨土論』『往生西方淨土瑞應刪伝』『淨土往生伝』『新修往生伝』『新編古今往生淨土寶珠集』『仏祖統紀』『淨土聖賢錄』の七編における中国の省別にみた往生人の数などを調査され、唐代以前には北方中心であった『淨土往生人』が、宋代以降は南方中心になつてゐると指摘された⁽⁴⁾。なるほど道端氏の指摘通り、十三世紀中葉に編纂された『仏祖統紀』では他省の往生人の最高数が江蘇省の二四人であるのに対し浙江省は一二九人、時代は下るが、清代成立の『淨土聖賢錄』では他省の往生人の最高数がやはり江蘇省の七六人であるのに対し浙江省は二一六人で、他省の往生人の数を圧倒し群を抜いて多いことが分かる。もちろん人口などの諸

要素も勘案せねばならぬが、道元入宋時前後の浙江省において淨土教盛行の一事實として受け止めねばならない点である。

また高雄義堅氏は、

凡そ近世期といわれる時代的特徴の一つとして、社会を動かすものは国家でなく、国家を動かすものが社会であり、その社会を動かすものは大衆であるとの民衆的自覚の台頭を数えることができる。今中国に於ても宋代以後は経学・文学・芸術・宗教等諸般の文化現象の中に、かかる自覚が漸次浸透して行つたことを認めうるをおもう。仏教は他の如何なる文化現象に比べても、最も伝統を尊重し保守的傾向の強い存在ではあるが、如上の客観的状勢下に何等かの転回を要求されるであろうことは想像に難くない。殊に淨土教は本来最も実践性に富み、民衆的傾向の濃厚な性格を有しているから、それが時代の趨勢と相まって、宋以後になると著しく社会性を帯び来り、専門家による教義の攻究や哲理の思索から脱して、一般民衆の上に強き実践性の打ち出さる傾向が、次第に濃度を加えるに至つたことを注意すべきである。

と、民衆に基盤を置いた淨土教が、その実践性から広く浸透していくことを指摘し、宋代淨土教の特色として、①数量念佛の思想、②念佛結社の隆興、③九品図と十六觀堂、④往生伝の続出、⑤淨土教の独立運動の五つを挙げられている。そして高雄氏所説の念佛結社の隆興を裏付けるかのように、

福原隆善氏も『樂邦文類』記載の十三の念佛結社の組織を指

摘されている。⁽⁷⁾

道元がこうした淨土教の盛行を見聞していたであろうことは想像に難くないであろう。

2、宋代淨土教の實際

このように宋代は、禪宗の伸張と共に淨土教の盛行が表面的にはうかがえる。ところが、その思想背景について考察を加えると非常に複雑な様相を呈してくる。

高雄義堅氏は宋代淨土教の三（四）大潮流とそれを担つた僧を次のよう提示された。⁽⁸⁾

- ①禪宗系～永明延寿、長蘆宗墮
②天台系～四明知礼（『天台觀經疏』重視～觀仏三昧）

- ③戒律系～靈芝元照（天台戒律兼修系『天台十疑論』重視）
④華嚴系～淨元、義和

こうした指摘からも明白なように、淨土教の盛行を担う僧の最終的な思想の拠り所は天台教学であり、あるいは禪思想であり、純粹淨土教者など望むべくもなかつたのである。後述するが、純粹淨土教を主とする寺院が存在しない以上、その指導者の養成もなされよう筈ではなく、それが結果として純粹淨土教を思想背景とする僧の不在状況となつて現出したのである。

○～一〇二八)も念佛施戒会⁽⁹⁾や念佛淨社を創設し「僧俗男女一万人」を集め「毎日称念佛名一千聲⁽¹⁰⁾」を勧めるなど淨土教

宣揚に尽力し、慈雲遵式(九六四～一〇三二)も「晨朝十念佛」⁽¹¹⁾をはじめとしてさらなる口称念佛の易行化を展開したであろう。さらには善導『往生礼讚』の所説に注目し、阿弥陀

仏の独自性や凡夫往生の手段としての口称念佛を重視した靈芝元照(一〇四八～一一六、高雄氏は元照を戒律系とするもの、その教学背景は天台系に含めても大きく誤ることはないであろう)も忘れる事はできない。しかしながら、知礼が「感応道交⁽¹²⁾」と「解入相應」を説き、遵式が「心佛及衆生是三無差別⁽¹³⁾」と主張し、元照が遵式をもつとも重んじたよう、彼らの思想背景にある天台教学は不動のものと言えよう。

次に、禪系淨土教の流れでいえば、嚴密には宋代以前となるものの慈愍三藏慧日(六〇六～七〇六)も淨土教を宣揚し、それを受けたであろう永明延寿(九〇四～九七五)も、あるいは、その流れを汲む長廬宗赜や楊傑・王敏仲(王古)(共に一世紀後半頃)等の淨土教も看過し得ないところである。しかししながら、慈愍が偏禪に対する批判から教禪一致の思想を提倡したことが禪淨双修への端緒を生み出し、結果として延寿が「是以万法惟心應⁽¹⁴⁾須広行⁽¹⁵⁾諸度上不⁽¹⁶⁾可⁽¹⁷⁾三守⁽¹⁸⁾愚空坐以滯⁽¹⁹⁾真修⁽²⁰⁾」「故知識心方生⁽²¹⁾唯心淨土⁽²²⁾」と述べ、あるいは王古が「念⁽²³⁾本性之無量光⁽²⁴⁾本来無念生⁽²⁵⁾唯心之安養國⁽²⁶⁾真実無生⁽²⁷⁾」と

述べるなど、彼らの思想背景もまた唯心淨土自性弥陀という禅思想に裏付けられているのである。

紙面の都合上詳述はし得ないが、このように天台系にしろ禪系にしろ、彼らの説く淨土教思想の拠り所は天台教学であり、禅思想に他ならない。さらに言うならば、天台系であれば、上根の者には止觀、下根の者には称名念佛の実践を説き、禪系であれば、上根の者には唯心淨土自性弥陀の体得、下根の者には願往生心の涵養を説くなど、機根各別の行証を説く立場を堅持していることも見逃せないところである。

3、宋代淨土教の鳥瞰

ところで道元入宋の時期を前後して、宋において淨土教者の系譜が二種提示される。第一に宗曉の『樂邦文類』三(慶元六年、一二〇〇年成立)所説の、

蓮社始祖廬山遠法師伝(慧遠)～蓮社繼祖五大法師伝～善導師(二法照師)～三少康師(四省常師)～五宗贊師⁽²⁰⁾

とする六(五)祖説であり、第二に志磐の『仏祖統紀』淨土立教史(咸淳五年、一二六九年成立)所説の、

蓮社七祖、始祖廬山弁覺正覺円悟法師(慧遠)～二祖長安光明法師(善導)～三祖南岳般舟法師(承遠)～四祖長安五会法師(法照)～五祖新定岩法師(少康)～六祖永明智覺法師(延壽)～七祖昭慶円淨法師(省常)

とする七祖説である。しかしながら、この両書記載の系譜は

共に天台系浄土教者の手になるものであり、浄土教の布教伝道の影響力を基準に選定したもののように、必ずしもそれぞれの浄土教者が説く教義の一貫性によるものではない。

一方、この両書の成立以前、わが国においても浄土教者の系譜が法然によって『選択集』第一章（建久九年、一一九八年成立）に掲げられている。『樂邦文類』や『仏祖統紀』とは異なり、法然の系譜は、各々の浄土教者の説く教義の一貫性に基づく流れとして説かれている。

問曰聖道家諸宗各有三師資相承。

謂如天台宗者慧文南岳天台

章安智威慧威玄朗湛然次第相承。如真言宗者大日如來金剛薩

垂龍樹竜智金智不空次第相承。自餘諸宗又各有三相承血脉。而

今所言淨土宗有師資相承血脉譜乎。答曰如聖道家血脉淨

土宗亦有三血脉。但於淨土二宗諸家又不^レ同。所謂廬山慧遠

法師、慈愍三藏、道綱善導等是也。今且依道綱善導之三家、

論師資相承血脉者此下有兩說。一者菩提流支三藏慧龍法師

道場法師彙靈法師大海禪師法上法師。已上出二者菩提流支三

藏靈靈法師道綱禪師善導禪師懷感法師小康法師。

宋⁽²²⁾西傳

法然によれば浄土教の系譜には廬山慧遠流と慈愍三藏流と道綱善導流の三種があるという。この三流については、既に道端良秀氏が次のように述べている。

慧遠流の念仏は観念であり、善導流の念仏は称名であり、慈愍流の念仏は禪淨戒合行の念仏である。

先に述べた天台系と禪系の二つの浄土教の流れと法然所説

道元禪師のみた浄土教（林田）

のこの淨土三流とを考え合わせると、宋代淨土教は、それを重んずる軽重の差こそあれ、天台の教義を背景とし止觀を重視する知礼・遵式・元照等の天台系淨土教者（法然の説く慧遠流に通じる）と、唯心淨土自性弥陀の思想を最上位におき禪淨双修を重んじる延寿・宗赜・楊傑・王古等の禪系淨土教者（法然の説く慈愍流に通じる）との二つに総括され、各々の淨土教者の思想を図一のよう²³に図示し得ると考えられる（表中の王日休については後述する）。

図一、宋代淨土教者の思想位置図

『觀無量壽經』（天台『觀經疏』）重視

天台系一心三觀

指方立相
仏凡隔絶
九品皆凡
專修称名

遵式

元照

王日休

慈愍

楊傑・王古

宗赜

延寿

唯心淨土
自性弥陀
機根各別
觀察難行

禪系²³・禪淨双修

『無量壽經』・『阿彌陀經』重視

三、王日休の淨土教

1、在家居士の登場

かつて小笠原宣秀氏は中国近世の特色と淨土教について次のように述べられた。

中国近世の特色とは何か、一言にして云えば、第一に從来の貴族社会が倒れて庶民中心の社会が生れ、庶民の動きが歴史上の事実となって来ている。〔宋代淨土教は近世的潮向に基いてその性格が庶民的なものになり、その教化指導の役割を演ずるものとして、居士又は白衣導師等が多く出現して、民衆に直接するようになつた。〕²⁴⁾

あるいは、先に引用した道端良秀氏による調査をみると、²⁵⁾唐以後の往生人の内、『仏祖統紀』では僧尼は六九人であるのに対し在俗者は七七人、『淨土聖賢錄』では僧尼は一五四人であるのに対し在俗者は二三〇人を数え、僧尼と在俗者の淨土往生者の数が拮抗しているのが分かる。

こうした先学の論考からも知られるように、宋代は庶民台頭の時代であり、その波は仏教・淨土教にも押し寄せ、宗派意識にとらわれない在家居士等がそれぞれの思想的背景を持つて自由な仏教を考究・実践し、彼らによる教化は多く衆に及ぶようになった。こうした宋代の闊達な流れの中に登場したのが在家居士王日休である。

2、「龍舒淨土門」の思想

A、王日休の生涯と著作

宋代の居士王日休（以下、王）は、筆者がかつて明らかにしたように、崇寧四（一一〇五）年に廬州龍舒（現、安徽省舒城）に生まれ、高宗の治世に科挙に合格し官吏となり、同時に困窮者などの救済活動（賑濟）も行っていた。その学識はたいへん深く、後述するように『春秋』をはじめ、『易經』や『刑法』、さらには『金剛經』や『地誌』などにも精通し、それらに関連する著述は知られるだけで十一部四百三十二巻の大部に及んでいる。交遊関係も広範にわたり、官吏仲間や宰相ばかりでなく、看詰禪の大成者として知られる大慧宗杲やその門人達との関係も深かった。そんな王が晩年淨土教に帰依し、官職を捨てて、その布教に尽力しながら、紹興三二（一一六二）年から翌年にかけて『龍舒淨土文』十卷（以下、『淨土文』）を撰述し、また『無量寿經』の異訳刊本四種を校合した『大阿彌陀經』二巻を編集し、その流布に努めた。かくして六九歳、乾道九（一一七三）年に、廬陵において阿彌陀仏の来迎引接を得て往生を遂げたのである。

王の撰した『淨土文』は、その冒頭に、

²⁴⁾予偏覽「藏經及諸傳記」取其意而為「淨土文」無一字無レ所レ本。

と述べているように、經論や諸伝記から広く淨土教の要文を

集め、独自の浄土教観を明らかにしたものである。その骨子は、称名念佛と懺悔を中心とする浄土往生行の実践により、輪廻を繰り返す凡夫をして阿弥陀仏の極楽淨土に往生を遂げさせんとするところにある。思想の特徴としては、仏教の民衆化・活性化を旗印に、あらゆる階層に浄土教を浸透させるために、懇切かつ平易にその勧化を施している。しかも、彼の経験からもうかがえるように、豊富な儒・道二教への知識を裏付けに、それら二教に対して浄土教の優位性を語ると共に、当時盛行した參禪にも対抗しつつ、しきりに浄土教を勧進したのである。

『淨土文』は、居士撰述の浄土教典籍の白眉であり、王没後も次々と増廣を重ね、淨土願生者に広く読まれ、彼の思想は明代以後の居士仏教の規範となり、同時に法然はじめ我が國の浄土教者にも少なからぬ影響を与えてきた。また、彼の編した『大阿彌陀經』⁽²⁹⁾も大明南藏・大明北藏、そして清版大藏經に収録され広く支持されてきた。

また、王の記した『淨土文』には、時代のくだるものもふくめて十二名からの賛・跋が贈られており、みな同様に王の博学さと浄土教への真摯な態度を賞讃している。その中、張孝祥は次のような序を贈っている。

親愛友人龍舒王虛中端靜簡潔博通群書訓傳六經諸子數十萬言。一旦捐之曰是皆業習非究竟法吾其西方之歸自是精進惟

道元禪師のみた淨土教（林田）

弘惟念年且六十布衣蔬茹重足千里以是教人風雨寒暑弗離恤問居日課千拜夜分乃寢面目奕奕有光望之者信其為有道之士也。⁽³⁰⁾

さらに、周葵も同様の趣旨で次のよだんな跋を贈っている。

龍舒王虛中學力深至所解六經語孟老莊要為不踏襲前人。

一言一字其用志勤矣。一旦棄去專修西方之教作淨土文精粗淺深且有條理。⁽³¹⁾

こうした記述から、王の学殖の深さが儒教聖典たる『詩・易・書・春秋・礼・樂』の六經、および、『論語・孟子・老子・莊子』をはじめ、広く儒・仏・道三教に通じ堅実なものだったことが知られる。そのことは、この賛・跋を贈った張孝祥や周葵自身も、それぞれ紹興二十四年（一一五四）年、宣和六年（一一二四）年に進士に及第するほど学問を積んだ者であり、かつ、張孝祥はその年の進士第一の晉高い状元でもあることから、また、儒学を中心に諸学派の系統・学説を整理し、その大要を述べた『宋元學案補遺』卷四に、王の著書を評して「康成の婢・元凱の伝癖」の故事に匹敵する程の業績であると記していることからうかがえる。

そうした王が晩年、儒教・道教を指して「是レ皆ナ業習三シテ究竟ノ法に非ズ、吾レ其レ西方ニ帰シテ」という理由で浄土教に帰依し、往生を遂げるまで、その布教に尽力することとなる。

以上の事実を裏付けるかのよう、『宋史』芸文志には、十一部四百三十二巻という膨大な王の著書が伝えられている。未だこれらの著作すべてを確認し得たわけではないが、著作の名称と、伝記などからうかがえる彼の生涯から、その著述活動を図二のように大きく三期に分け得ると思われる。

図二、王日休の著作時期分類

第一期 儒教經典注釈	
①	『春秋』関係
②	『春秋孫復解弁失』一巻
③	『春秋公羊弁失』一巻
④	『春秋左氏弁失』一巻
⑤	『春秋穀梁弁失』一巻
⑥	『易經』関係
⑦	『刑法』関係
⑧	『金剛經』関係
第二期 禅宗（通仏教）	
『金剛經解』四二巻	
*本書は宋楊圭編『金剛經集解』（後、『金剛經註解』）に会 入）の十七家の一に取り上げられ編入されている。	
第三期 淨土教関係編著	
⑨	『無量寿經』校正
⑩	『淨土教關係』
⑪	その他
⑫ 地誌関係	
『九丘總要』三四〇巻	

まず王は、科挙に合格した前後に第一期の儒教經典の注釈書、七部三十八巻の執筆、次に当時盛行であつた第二期の禅宗經典の注釈書、一部四十二巻の執筆の時期を経て、『淨土文』の各所に述べているように儒教や參禪の教えに飽きたらず、六十歳前後を境として往生を遂げるまでの最終時期に「究竟ノ法」である淨土教に帰入し、第三期の淨土教関係の編著、二部十二巻の執筆をしたと考えられる。このように王の学的背景が、實に広大なものであったことが知られるのである。

B、聖閻・聖聰上人による『龍舒淨土文』への注目

ところで、唐突に筆者が王の淨土教を取り上げる必然性は以下の由縁による。

周知のことであるが、わが国の鎌倉から室町に至る時代は禅宗全盛の時代であり、淨土宗をはじめとする淨土教団などは独立教団として認められていない有様であった。すなわち望月信亨氏は次のように述べている。

鎌倉から室町へかけて禅宗全盛の時代であつて、支那からは大禪師が続々として渡来し、日本からも留学にも往く者が沢山にあり、鎌倉でも京都でも大伽藍が建立されて五山十刹薬を並べ、王公縉紳争ふて其の門に投ずるといふ有様で、實に天下を風靡する勢があつた。ゝ処が淨土宗はどうかといふに其処此処に小庵が散在して居つた位のもので、僧侶は少なし、權勢は無いといった有様であつて、殆ど存在を認められて居らなかつ

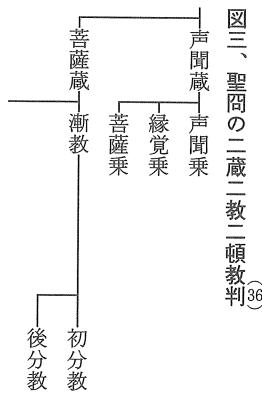
た。それに禪僧の間には淨土に対して種々の批難を試みる者が出て来て益々憐れな状態に陥った。即ち天龍寺の夢窓国師は夢中問答といふ書物を書いて淨土は小乗教であって大乗教ではないなどと論じ、東福寺の虎闘禪師は元亨釈書の中に左の如く淨土には伝灯の統系がないから萬宗といはる所以だなどと書いた。⁽³⁵⁾

こうした時代背景の中で登場し、淨土宗中興の祖となつたのが淨土宗第七祖了證聖岡であり、その弟子第八祖西證聖聰である。この両祖の尽力によつて淨土宗教団が独立教団として歩み始める事となる。隨自顯宗・隨他扶宗の二方面から新たな淨土宗義を大成した聖岡であるが、その中、彼は膨大な著書を記し、淨土宗の他宗、特に禪宗への対抗を目指した。そのことは、彼が構築した図三のような二藏二教二頓教判で唯理唯性たる性頓教の中、天台・真言・禪を配当し、その最後に禪宗を配したことからも明らかである。

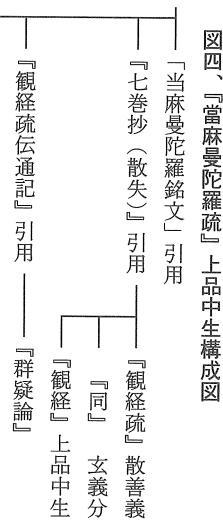
その聖岡が、當時盛行であつた禪宗に対抗すべく王の『淨土文』を『一枚起請之註』や『釈淨土二藏義』の中で引用し、禪宗への対抗手段としている。聖岡は、禪を踏まえ、それに飽きたらない淨土教者として王に注目し、その『淨土文』を用いたのである。

聖岡による『淨土文』へのこうした新たな視点は、聖聰の『當麻曼陀羅疏』へと繼承される。當麻曼陀羅の弟子への講説書である『當麻曼陀羅疏』の中で聖聰は、『淨土文』を実際に十二箇所の多さにわたつて引用し、特に『觀無量壽經』上品中生を語る箇所では図四のように用いている。

図三、聖岡の二藏二教二頓教判⁽³⁶⁾



道元禪師のみた淨土教（林田）



聖聰私釈①

良忠『伝通記』 [○【解第一義】=解信第一義空] +願往生
 ×【解第一義】=解了第一義空] +願往生

〔解第一義=解了第一義空〕+願往生
 建立第一義諦（真諦）〔不壞世諦（俗諦）〕

〔禪門修行者（悟道發明心眼洞朗）〕

只達空理不見俗諦=但空・偏空=空理所行人
 〔淨土文〕引用①～延寿の伝歴 =禪淨双修、淨土往生人
 〔淨土文〕引用②～勸僧段 =淨土行の勧め
 〔淨土文〕引用③～勸參禪者段 =淨土行の勧め
 〔淨土文〕引用④～曾魯公の伝歴 =禪淨双修、淨土往生人
 〔淨土文〕引用⑤～東坡の伝歴 =禪淨双修、淨土往生人
 聖聰私釈②～〔解第一義+願往生〕の勧め
 無量壽經引用

〔維摩經〕引用

聖聰私釈③～〔解第一義+願往生〕の勧め

〔五天往生記〕引用
 〔外諸伝〕引用

『觀無量壽經』上品中生は解第一義をその往生行とする。

聖聰は、この上品中生を解釈するにあたり、まず『觀經』と『觀經疏』を引用する『七卷抄（散失）』を、次に『群疑論』

を引用する良忠の『伝通記』を引用し、一回目の私釈を施す。この私釈では、良忠が「流転ノ機ナルガ故ニ」我々には不可能な行として否定した「解了第一義空」を取り上げ、それにも願往生心が必要であると強調する。相即無相・事理縱横を主張する聖聰は、我々が最終的に求める「大乗ノ実空」とは、世俗諦を攘さざに第一義諦を建立することで、その為には「第一義空ヲ解了」すると共に「淨土ヲ願フ」ことが肝要と主張するのである。そして「只、空理ニ達シ、俗諦ヲ見ザル」者を「但空・偏空」とし、「禪門ノ修行」を「悟道發明心眼洞朗」と捉え、それを「解第一義」と同義とし、「空理所行ノ人」と非難する。聖聰は、不立文字を主張する禪思想を『觀無量壽經』上品中生釈に取り込むことによつて、『選択集』をはじめとする列祖の釈義を用いて禪に対抗せんとしたのである。一応の上品中生釈を述べた後に聖聰は、『淨土文』所説の淨土教の禪宗への優位性を述べる釈義や極楽往生を遂げた禪淨双修の往生人の伝歴を五回続けて引用する。さらに『無量壽經』や『維摩經』における真俗二諦を修すべき文、そして、それによつて往生を遂げた者の往生記などを引用し、解第一義にも必ず淨土行を修すべきことを繰り返し上品中生釈を終えるのである。

さて、この中で『淨土文』の位置は非常に重きを占めていよう。五箇所にわたり、上品中生釈全文の約三分の二を占め

る引用量からも知られるが、浄土教の禅宗への優位性を語る具体的な釈義はすべて『淨土文』に頼っているからである。聖聰がいかに『淨土文』を重視し、浄土教による禅宗への超克を記した釈義がいかに貴重なものかを知ることができるのである。

もちろん本稿は、聖閻・聖聰の教義の是非を論じる場ではなく、彼らが禅宗に対抗する手段として『淨土文』を採用した事実に注目する必要があると考えるのである。それはつまり、先述したように法然所説の道縛善導流の純粹浄土教の流れが中国において断たれ、天台系浄土教や禪系浄土教を背景としない『淨土文』に聖閻・聖聰は注目せざるを得なかつたという事実である。

禅宗に対抗する浄土教が『淨土文』に語られているとの評価は、なにも聖閻や聖聰に限つたことではない。すなわち、光地英学氏は、

次に淨土教の中に禪を攝取する場合は如何。これについて、淨土教が禪に比して易行であり、普遍性に富んでいるという主張がある。王日休『龍舒淨土文』六、勸參禪者に次の如くある。『これは淨土教の禪に対する優位性を示すものであつて、淨土教の中に禪を攝取した見方であることは否み得ない。』と述べられ、荒木見悟氏は、

以上の（『淨土文』）の論旨が、淨土教擁護論として秀抜であ

道元禪師のみた淨土教（林田）

るか否かは、もとより問題があるのである。特に禪門の側からは、当初より脊梁骨を堅起しないで、軟脚によつて入悟の機を求めるからこそ他土他仏への依頼心が起るのであって、もつときびしく脚下を照顧すれば、自主独往の道が開けるはずだという反論が、直ちにはね返つて来るであろう（括弧内、筆者補足）。

と述べられ、石井修道氏は、

その他にも王日休の禪淨問題に関する考えは处处にみられるが、いざれも「參禪の弊害」を説いていたといつてよく、今までみてきたように、「自力行」における「難行門」として禪をとらえ、そこから派生する問題を指摘したものといえよう。よつて王日休の説は、大慧がいう「己心弥陀唯心淨土」とは異なる説であることがはつきりしてきた（43）。

と述べられていることからもうかがえる。この中、特に荒木氏の所説は『淨土文』に説かれる淨土教への批判を述べたものであろうが、それはすなわち禪宗に対抗せんとした『淨土文』への評価の裏返しとも受け止められよう。

C、『淨土文』の思想の特徴

次に、以上のように宋代淨土教において異彩を放つ『淨土文』所説の淨土教思想の特徴について概略したい。

まず、先に引用した石井修道氏によつて既に言及されているので詳説は控えるが、王の捉えた淨土の本質について次の説示を通じて一言する。

世有専於參禪者上云唯心淨土豈復更有淨土。自性阿弥不

必更見「阿弥」。此言似是而非也。何則西方淨土有「理」有「跡」論其理則能淨其心。故一切皆淨認為唯心淨土矣。論其跡則實有極樂世界。佛丁寧詳復言之。豈妄語哉。人人可成「佛」所謂自性「阿弥」者固不妄矣。然猝未「能」至「此」。是所謂唯心淨土而無復更有「淨土」。自性「阿弥」不_三必更見「阿弥」者非也。又信「有淨土而泥唯心」之說。乃謂西方不_レ「生」者。謂參「禪悟」性超「佛越」祖「阿弥」不_レ足「見」者皆失「之」矣。何則此言甚高竊恐不_レ易「到」。○吾思「衣而無「衣」則寒惱「其心」。思「食而無「食」則飢惱「其心」。欲「靜而無「得」則群動惱「其心」。欲「去而無「得」則繫累惱「其心」。是所謂唯心淨土者誠不_レ易「到」也。○吾之福力尚不_レ能「自為」常恐宿業深重墜_二於地獄。況乃變_二作蓮華乎。隔壁之事猶不_レ能「知」。況乃見「無盡世界」乎。是所謂自性「阿弥」者誠不_レ易「到」也。然則吾心可_ニ以為「淨土」而猝未「能」為「淨土」。吾性可_ニ以為「阿弥」而猝未「能」為「阿弥」。烏得忽「淨土」而不_レ修捨「阿弥」而不_レ欲「見」乎。故修_ニ「西方」而得_レ道則甚易。若止在此世界欲參「禪悟」性超「佛越」祖為甚難。況修_ニ淨土者不_レ礙_ニ於參「禪」。何參「禪」者必薄_ニ「淨土」而不_レ修也。○唯心淨土自性「弥陀」者大而不_レ要高而不_レ切。修未_レ「到」者誤_ニ人多矣。⁽⁴⁴⁾

ところで、かつて宮崎市定氏は、宋代の二大特色として「商工業時代」と「近世的人間性の自覚」とを挙げられた。⁽⁴⁵⁾ 商工業の発展は職業の多様化・専門化を生むこととなる。すなわち、呉自牧が南宋の首都臨安（杭州）の地理・風俗を記した『夢梁錄』卷第十三には「都市錢会・夜市」などの条、卷第十六には「茶店・酒店・麵食店・米舗・肉舗・燉舗」などの条が見られ、同じく臨安の風俗を記した周密の『武林旧事』卷第六には「諸市・酒樓・歌館・諸色技芸人」などの条が見られるなど、実際に様々な職種が挙げられている。そうした職業の多様化・専門化は、人間性の自覚とともに人々をして先祖伝来の職業について真剣に考え始めさせたことであろう。王は、商工業の発展によってこのように多様化・専門化された社会の状勢を念頭に、さらに貧富や疾病、家族関係の不和といったさまざまな環境に身を置くものにも目を向け、土教を勧化したのである。それが『淨土文』卷第六「特為勸諭篇」⁽⁴⁶⁾である。王は本篇で「○○ノ者ニ勧ム」という形式を用い、図五のような三十七に及ぶ職域・環境を設定してい

四五、『淨土文』卷第六「特為勸諭篇」所說三十七の職域・環境

特為勸諭篇	特為勸諭篇
勸士人	勸下網 _二 飛禽 _一 者上
勸 _二 有 _一 官君子 _一	勸下為 _二 廚子 _一 者上
勸 _二 在 _一 公門 _一 者上	勸 _二 作 _一 福者 _一
勸医者	勸誦經者
勸僧	勸貴人
勸 _二 參禪者 _一	勸 _二 大聰明者 _一
勸富者	勸 _二 賣酒者 _一
勸貪吝者	勸下開 _二 食店 _一 者上
勸孝子	勸屠者
勸骨肉恩愛者	勸下在 _二 風塵 _一 者上
勸婦人	勸罪惡人
勸僕妾	勸病苦者
勸農者	勸 _二 疾 _一 惡欲 _一 為 _一 神者 _一
勸養蚕者	勸 _二 軍中 _一 人
勸商売	勸 _二 惡口 _一 者
勸工匠	勸童男
勸 _二 多 _一 屯蹇 _一 者上	勸室女
勸骨肉怨憎者	八八兒口生 _二 蓮華 _一
勸漁者	

本篇は『淨土文』的一大特徴である。淨土教が、すべての人間に對して漏れなく勸化を施すのは当然であるが、これほど多くの職域・環境を挙げ詳細に解説する形は他の論疏には

見られず、まさに『淨土文』が嚆矢であり、居士仏教の先駆たる王の面目躍如といつてよい。すでに拙稿で指摘したよう⁽⁴⁹⁾に、前述した聖閻より少し以前、無窓に対抗し『夢中松風論』を撰した淨土宗僧侶智円や『和字龍舒淨土文鈔』を撰した明治時代の淨土宗僧侶八木祥雲氏等がこの「特為勸諭篇」に注目しているのである。王のこうした所説が、それぞれの職業に就き、様々な環境にある人々に對し、淨土教をより一層身近に感じさせるための方策であり、淨土教のもう一段の易行化と捉えたからであろう。さらに言うならば、出家至上主義と受け止められかねないそれまでの仏教教団のあり方は、先祖よりの職業を重んずる儒教的思想に反するものであり、かつ、潤滑な社会生活にも支障をきたしかねない。そこで王は、本篇の教説を通じ、あえて職業をかえて不孝者にならずとも、いながらにして深く自己の業を懺悔し、念佛を称え、また、見仏得道の後にこれまで殺生をしたあらゆる衆生に往生を遂げさせるように願を発すことを勧めたのである。こうした主張は、自利利他・上求下化という他ならぬ大乗仏教精神の發揮であり、容易に多くの人に受け入れられたことであろう。明代になつて『梵網經』にもとづく放生思想を提唱した株宏が王を高く賞賛し⁽⁵⁰⁾、彼のこうした思想が「戒殺念佛」の契機になつたのも、以上のような理由によるものであらう。

先述した本願成就の阿弥陀仏、指方立相の極楽淨土を求める背景でもあろうが、「淨土文」の中で特に注目すべきが王の人間觀である。この点についても既に別稿で指摘しているので詳説は避けるが⁽⁵²⁾、その一端を本篇中の「僧ニ勧ム」と「參禪者ニ勧ム」の項からみてみたい。まず「僧ニ勧ム」である。

僧家當^二自念^一云我為^二出家人^一了^二達生死^一。乃本分事不^レ能^レ如^レ此遂泊^二沒俗塵^一一日大限到来有^二何倚賴^一。平日雖^レ有^二善業^一不^レ免^レ逐輪廻^一去^上善業報盡又復墜墮。不^レ如^レ早修^二淨土^一直脫^二輪廻^一面見^中阿弥陀仏^上。方是出家事畢。如^ニ永明寿禪師長蘆頃禪師^ノ年^一禪師皆修^ニ此道^一又転以化^レ人使^ニ更相勸化^一。豈可^レ効^レ彼哉。凡受^ニ人一錢之施一食之供皆^レ為^ニ說^ニ淨土^一以報^中其德^上。縱彼不^レ信亦使^レ知^レ之耳根漸熟久而自信。若或便信其利益大矣。常如^レ此化^レ人現世則^レ人所^ニ敬已^ニ之善緣愈見純熟又能精心觀想不^レ久必見^ニ佛之真身^一。比報身盡後必上品上生為^ニ三不退轉地菩薩^矣。古語云此身不_下向^ニ今生一度^上更向^ニ何生一度^ニ此身^一。當^ニ常念^ニ此意不^ニ可^ニ懈怠^一。⁽⁵³⁾

ここで王は、僧侶が淨土教を勧進することの尊さを述べている。しかしその前に、實際には僧侶でさえ世俗の迷いの中に落ち込んで、たとえ日頃の善い行為があつても輪廻は免れることはできず、その報いが尽きると三惡道に墜ちてしまうと述べ、淨土教を勧進した禪淨双修者の例を挙げている。また「參禪者ニ勧ム」では次のように述べている。

參禪大悟遂脫^ニ生死輪廻^一固為^レ上矣。然至^ニ此者百無^ニ三^ニ。若修^ニ西方^一則直出^ニ輪廻^一而生死自如萬不^レ漏^レ一。故予欲勸^ニ僧家[。]上根器者參禪之外毎日以^ニ頃刻之暇修^ニ西方^一。若參禪大悟遂超^ニ脫輪廻^一尚去^ニ仏地極遠。更往見^ニ阿弥陀仏^ノ展^ニ禮致^ニ敬有^ニ何不可^ニ。若未^レ得^ニ大悟^一而壽數忽盡且徑往^ニ西方^ノ見^ニ仏聞法。何患^ニ其不^ニ大悟^ニ也。若不^レ修^ニ西方^一不^レ免^ニ下隨^ニ業縁^ノ去^上。雖如^ニ青草堂戒禪師真如^ニ詰^ニ皆泊^ニ沒輪廻^一。誠可^ニ畏者。詳見^ニ第七卷[。]若不^レ忽^ニ此道^一精心修進仍轉以化^レ人使^ニ更相勸化^ニ人^ノ則以^ニ己為^ニ名僧^一必樂從^ニ其言^一。其為^ニ利益無窮。己必上品上生[。]⁽⁵⁴⁾ここで王は、參禪大悟して輪廻を脱することが叶うのは、百に^ニ一、三しかなく、たとえそれが叶ったとしても仏地に至るには極めて遠い。しかし、淨土教によれば実際に輪廻を脱し成仏が叶う。だからこそ參禪者は、毎日わずかの時間でも淨土行を修すべきであり、參禪したものの大悟できずに輪廻に埋没した者の例を挙げ、かつ、淨土教を勧進することの尊さを述べている。

もちろん、以上のような王の説示に対し、僧侶や參禪者から批判が起こったであろうことは想像に難くない。けれども、僧や參禪者への王のこうした厳しい所説には二つの側面を窺わねばならないだろう。その一つとして、宋代になると僧侶の質が低下した点である⁽⁵⁵⁾。言つてみれば、在家居士である王から出家者への真摯なる要求としての側面である。しかし、それよりも重要なのが、王の人間把握に由来する側面で

ある。つまり、たとえ僧侶であり参禅者であっても、無始よりの業を払拭することは叶い難いという点である。それは次の説示のように、決して僧侶を特別視せず、すべての職業を平等にとらえる姿勢にもあらわれている。

所以修者不_レ難。亦不_レ妨ニ一切俗事。故_レ在_レ官不_レ妨ニ職業_レ、
士_レ商_レ農人_レ公門_レ在_レ僧徒_レ不_レ妨ニ參禪_レ、凡_レ一切所_レ為皆
不_レ相妨_レ。故曰其修持工夫見_レ於早晨一茶之頃_レ耳。遂可_レ以為_レ
萬萬劫不壞之資_レ。人何為而不_レ修乎。⁽⁵⁶⁾

ありかえるに『觀無量壽經』に基づいた淨土往生の品位こそ異なれ、王の見地では、輪廻の超脱は淨土教、つまり他力によつてしか叶えられないこととなる。王のとらえた人間の業、凡夫性が、それほど深いものであることが分かる。それは正に無始よりの業を背負つた宗教的な存在の自覚であり、その業はどんな職業・環境に身を置いたとしても、すなわち、僧侶や参禅者であつても、殺生を生業とする職業であつても何等かわることなく、自身の力のみでは容易に払拭することの叶わないものである。こうした王の所説は、人間の平等性の主張に他ならないであろう。

宋代淨土教を語る上で筆者は、先に言及した天台系と禪系の流れとは異なる性格を有する『淨土文』所説の淨土教に次の二つの視点から注目する必要があると考えている。

第一に、唯心淨土自性弥陀・心仏衆生三法無差別を背景と

する阿弥陀仏と極樂淨土の捉え方に対し、王は本願成就・指方立相の阿弥陀仏・極樂淨土を説いている点である。

第二に、上根には難行を下根には易行を説き、それに伴つた証果をそれぞれに配当するという宋代淨土教の機根各別の考え方（それは必然的に僧侶と在俗者との証果の差異、引いては僧侶と在俗者との機根そのものの差異へと帰結することとなるまい）に対し、王はたとえ僧侶であれ参禅者であれ、他の多くの職業や環境に身を置く者と機根の差異を認めず、どのように実践しようとも自力では成仏を得られない人間存在の凡夫性を主張し、参禅による大悟でさえ仮地にははなはだ遠いと主張した点である。王が、大慧から『淨土文』に跋をもらつてゐることは、それを記載することによって自身が主張する淨土教の真実性を裏付けんとしたためとも思われる。

従来、淨土教研究の中で『淨土文』は看過され勝ちであつたし、道元による『淨土文』への言及など知り得ない。しかし、わが国における淨土教の流れとほぼ同様の視点を探つた『淨土文』所説の淨土教が宋代仏教界において主張されたことは注目すべきであり、それは、天台教学にも禪思想にも、さらには出家にも足場を求める在家居士だからこそ可能な主張であったといえるのではないかろうか。

四、道元禪師による淨土教批判

1、道元禪師にとつての寺・僧
『宝慶記』の中で道元は如淨との間で次のような問答を交わしている。

拝問ス、天下ニ有ニ四箇ノ寺院、謂ク、禪院・教院・律院・徒弟院ナリ。禪院者、仏祖ノ之兒孫也、伝テ嵩山ノ面壁ニ、而功夫夫ス。正法眼藏涅槃妙心、留テ在ニ這裏ニ。誠ニ是レ如來ノ嫡嗣、仏法之摠府也ナリ。余者乃チ枝離ナリ也。今天下ノ教院、或構ニ十六觀ノ之室ヲ。彼ノ十六觀者、出ニ於無量壽經ニ。彼経、真偽未ダ詳カナラ。古今ノ學者之所レ疑フ也。天台之一心三觀、豈ニ等シカラヤ。西方ノ之十六觀ニ乎。彼ハ者帶權ノ之教ナリ也。是ハ者顯実ノ之說ナリ也。天地懸隔、水火相犯ス。想フ、是レ大宋ノ學者、未レダ明メ、天台ノ之教觀ヲ、猥ニ用ニシムシカ。一十六觀ノ之帶權ヲ歟。往古ニハ未ダ聞ニカ教・律・禪院ノ之閑名ニ。今称ニスルハ三院ト者、便テ是レ末代ノ之澆風ナリ也。王臣不レ知ニラ、仏法マ、乱ニ稱ニシ教僧・律僧・禪僧等ト、寺院ノ賜ノ額ヲ之時キ、亦ニ書ニ律寺・教寺・禪寺等ノ之字ヲ。如レ、是ノ展転シ、天下今見ニ五輩ノ之僧ヲ。所謂律僧、南山ノ之遠孫ナリ也、教僧、天台ノ之遠孫ナリ也、瑜伽僧、不空等ノ之遠孫ナリ也、徒弟ノ僧、師資未詳ナリ也、禪僧、達磨、兜率也。可レシ憐ヘ、末代ノ辺地見ニベシトア、如レ、是ノ輩也。西天ニ雖モ有ニ五部ノ一仏法ナリ也、東地ニ五僧ハ如シ不ニ一仏法也。

このようすに道元は禪院・教院・律院・徒弟院の四院を寺院とし、如淨は律・教・瑜伽・徒弟・禪僧の五輩を僧とみなしてい

ている。もちろん、道元も如淨も述べているように四院・五輩僧とはいってもその根本は禪寺・禪僧であり、量的にもそれが絶対的優位を占めていたことは言うまでもない。⁽⁵⁸⁾つまり、宋に渡った道元にとって寺とは禪寺であり、僧とは禪僧に他ならなかつたのである。そして『觀無量壽經』（原文には『無量壽經』とある）に基づいて十六觀堂等が多く建てられてゐる事実を嘆き、『觀無量壽經』そのものの成立さえ疑わしく、淨土教は權教であり、天台との教えには雲泥の差があると指摘し、特に天台僧が淨土教を宣揚していることを強く批判しているのである。

ところが帰朝した道元を待つていたものは、天台僧が淨土教を説くはおろか、その背景をも捨てた僧たちが純粹淨土教を盛んに説いていた有様であった。おそらく道元は、その嘆きをより深くしたことだろう。道元は次のように述べている。

おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり、出家の日にあらざれば成滿せず。⁽⁵⁹⁾仏化はただ出家それ根本なり、いまだ出家せざるは仏法にあらず。

あるいは、

むかしよりいまだ出家の功德なからん衆生、ながく仏果菩提うべからず。⁽⁶⁰⁾世人もし子孫をあはれむことあらば、いそぎ出家せしむべし。父母をあはれむことあらば、出家をすすむべし。⁽⁶¹⁾三世十方諸仏、みな一仏としても、在家成仏の諸仏ましまさ

す。過去有仏のゆゑに、出家受戒の功德あり。衆生の得道、かならず出家受戒によるなり。おほよそ出家受戒の功德、すなはち諸仏の常法なるがゆゑに、その功德無量なり。聖教のなかに在家成仏の説あれど、正伝にあらず。女身成仏の説あれど、またこれ正伝にあらず。仏祖正伝するは、出家成仏なり。しかればすなはち、三世諸仏、皆曰出家成道の正伝、もともこれ最勝なり。さらに出家さざる三世諸仏おはしまさず。

と出家至上主義を宣揚し、在家成仏を否定している。

非常に厳格なこうした道元の主張によれば、在家居士王の

所説など妄説に映つたことであろう。また法然による、

愚癡の法然房が念仏して往生せんといふ也。安房の助といふ一

文不通の陰陽師が申す念仏と、源空が念仏とまったくかはりめなし。⁽⁶¹⁾

と、出家在家の垣根を認めない主張なども道元の矛先が向かうところであろう。

道元にとって、居士である王の主張も、出家在家共に同じ証果を得られる法然の主張も仏法とは認めがたいものだったであろう。

2、道元禅師にとっての淨土教

道元は、王や法然の主張する報身・報土としての阿弥陀

仏・極樂淨土について次のように述べられる。

心外ニ求レムベ仏、仏変シテ成ル魔。如上ニ欣^{ホガハ}、樂化^{シテ}、苦^ハ。淨土穢土^ハ夢裏^ノ之去來^{ナリ}也。覺者争慕^{ハシメ}。善業惡

道元禪師のみた淨土教（林田）

業^ハ者醉中^ノ之理亂ナリ也。醒人未レダ行セ。可レキカナ憐^ス哉、
厭^フ迷^フ以^テ、^{アヌ}迷^フ、如^シ以^テ泥^フ、洗^フガ泥^フ。愚^{カナル}也矣、懷^{キナ}
ガラ仏^ヲ求^ム仏^ヲ、似^ニタリ處^{リテ}水^ニ求^ムムル^ハ水^ヲ。

ここには阿弥陀仏や極樂淨土といつた記載こそないものの、本願成就・指方立相としての阿弥陀仏・極樂淨土の主張を念頭においていたであろうことは疑いなく、それを道元は真っ向から否定し、そうした考えは魔となり、苦となり、愚であると批判する。

また道元は、淨土教の主張する凡夫という概念を生起する末法思想についても次のように批判する。

又云^フ、世間ノ人、多分^ニ云^フ、学道ノ志アレドモ、世ノスエ也。人クダレリ、我根劣也、不^可レ^タ如法^ヲ修行^シ。只隨分ニヤスキニツキテ、結縁^ヲ思ヒ、他生ニ開悟^ヲ期スベント。今云^ハ、此ノ言全非也。仏法ニ正像末^ヲ立事、シバラク^一途ノ方便也、真實ノ教道ハシカアラズ。依行^セン、皆ウベキ也。在世ノ比丘、必シモ皆ナ勝タルニ非ズ。不可思議ニ希ニ浅増キ心口ネ、下根ナルモアリ。仏、種々ノ戒法等ヲマウケ給コト、皆ナワルキ衆生、下根ノ為也。人々皆仏法ノ機也。非器也ト思フトナカレ。依行セバ必ズ可^レ得也。既ニ心アレバ善惡ヲ分別シツベシ、手足アリ、合掌行歩ニカケタルコトアルベカラズ。仏法ヲ行ズルニ、品ヲエラブベキニ非ズ。人界ノ生ハ皆是器量也、余ノ畜生等ノ性ニテハ不^可レ^タ叶^フ。学道ノ人ハ、只明日^ヲ期スル事ナカレ。今日今時バカリ、仏ニ隨テ行ジユクベキ⁽⁶³⁾。

このように道元は、末法思想そのものを方便と切り捨て、自らが下根であると思うことを戒め、「人々皆仏法ノ機也」と主張した。

その一方で道元は「仏法ノ機」である我々は易行に向かうべきではないと主張する。

古人断^ナ臂^ヲ斬^ル指^ヲ、神丹^ノ勝蹟^{ナリ}也。昔仏捨^テ家^ヲ捐^ケ、^{タタツフ}國^ヲ、行道^ノ遺蹟^{ナリ}也。今人云々可^レシト行^ニ易^レキ行^ジ之行^ヲ、此言尤^モ非^{ナリ}也。太^ダ不^レ合^ニハ^シ仏道^ニ、若^シ專^ニ事^ヲ以^テ擬^{セバ}行^者、偃臥猶^ホ懶^シ也。懶^ニ干^一事^ニ、懶^ニ干^万事^ニ。好^ム易^カ之人^ハ、自^ラ知^レム^シ非^ム器^ヲ道器^ニ矣。況^シ乎今世流布^ノ之法^ヲ、此乃^チ釈迦大師^ノ、無量劫來難行苦行^シ、然後^ニ乃^チ得^{タマヘルナ}此法^ヲ也。本源既^ニ爾^リ、流派豈^可タシ^ム易^カ乎。好道^之士^ハ、莫^レ志^ム易行^ヲ。若^シ求^{メバ}易行^ヲ、定^シ不^レ達^ニ実地^ニ、必^ズ不^レ到^ニ宝所^ニ者歟。今人之所^レ好^ム易解易行^{之法}者、其^レ是^シ何^シ耶。已^ニ非^ニ世法^ニ、又非^ニ仏法^ニ。未^ダ及^ニ外道^ニ乗^之行^ニ可^リキ^カ云^フ、凡夫迷妄^ノ甚^シキト歟。縱^ヒ雖^キ擬^ス出離^ヲ、還^テ是^レ無窮^ノ之輪廻^{ナリ}也。⁽⁶⁴⁾

道元は、釈尊でさえ「難行苦行」を修めてきたのに、我々がそれに反すれば「天魔波旬^ノ之行」にも及ばず、「無窮^ノ之輪廻」に埋没することとなるとまで述べられる。

さらに道元は具体的に經典詠誦や称名念佛についても批判する。

又、讀經・念佛等のつとめにうるところの功德を、なんぢしる

やいなや。ただしたをうごかし、こゑをあぐるを仏事功德とおもへる、いとはかなし。仏法に擬するにうたたとほく、いよいよはるかなり。又經書をひらくことは、ほとけ頓漸修行の儀則ををしへおけるを、あきらめしり、教のごとく修行すれば、かららず証をとらしめんとなり。○おろかに千万誦の口業をしきりにして、仏道にいたらんとするは、なほこれがえをきたにして、越にむかはんとおもはんがごとし。又、円孔に方木をいれんとせんにおなじ。文をみながら修するみちにくらぎ、それ医方を見る人の合薬をわすれんなにの益かあらん。口声をひまなくせる、春の田のかへるの昼夜になくがごとし、ついに又益^{ナシ}。⁽⁶⁵⁾

このように道元は、經典詠誦や称名念佛は仏事功德とは毛頭なり得ないと断言する。

道元によるこうした阿弥陀仏・極樂淨土、末法、經典詠誦・称名念佛に対する批判は、禪者として至極当然で、もちろんそうした理解が、前述した荒木氏の所説をみるまでもなく、現在に至るまで継続していることは言うまでもない。

ところで、道元と王や法然とのこうした主張の乖離は、とりもなおさず各々の人間觀の乖離から生じるものに他ならぬ。いみじくも法然が、

自他宗の学者、宗々所立の義を、各別にこころえずして、自宗の儀に違するをばみなひがごと心えたるは、いはれなきことなり。宗々みなをのをのたつるところの法門、各別なるうへは、諸宗の法門一同なるべからず、みな自宗の儀に違すべき條

は、勿論なりと。⁽⁶⁶⁾

と述べたように、各宗派の教えは、それぞれ個別に体系づけられており、他宗の教えが自家の教えと異なるのは当然の帰結であろう。

ちなみに淨土教者側からの主張の説要を記すならば、阿弥陀仏や極樂淨土を自己の心中に見いだすべきであると主張されたとしても、それを到底見いだし得ない深い自己内省に根ざす淨土教者にとっては、必然的に身外の弥陀、身外の淨土を求めざるを得ないのであり、易行思想にしても、たとえ道元が「仏法ノ機」を主張してみたところで、実践として行じ得ても実存として行じ得ない自覚を持つてしてはそれもままならない。法然は、

自身ハコレ煩惱ヲ具足セル凡夫ナリトイヘリ（かの善導大師で

さえ「自分こそ煩惱にまみれた愚かな人間である」とおっしゃつてゐる（⁽⁶⁷⁾括弧内筆者）。

と述べている。偏依され、阿弥陀仏の化身とまで仰がれた善導でさえもご自身のことを凡夫であるとおっしゃつてゐる、

と法然は主張する。つまり、法然にとって、すべての衆生が愚かな凡夫に他ならないことはいかんともし難い事実なのである。それはすなわち、末法・非末法・易行・難行の相対を

越えた絶対的な末法觀であり、絶対的な易行觀に他ならない。そうした意味で道元と王や法然との思想的乖離は容易に

埋めることのできないはなはだ深い溝なのである。

五、おわりに～宋代淨土教と法然淨土教の狭間で～

最後に宋代淨土教と法然淨土教との根本的相違について三點言及する。これは先にみた『淨土文』所説の淨土教に注目した二つの視点と重複するものもある。

第一に、阿弥陀仏と極樂淨土の捉え方の相違。すなわち、前者は唯心淨土・自性弥陀・心仏衆生三法無差別の背景に基づく仏と淨土であり、後者は本願成就・指方立相の仏と淨土である。

第二に、易行性を説く背景の相違。すなわち、両者の主張する易行性は表面的には共通するものの、前者は機根各別を認めた上で易行性の主張であり、後者はすべての衆生の凡夫性を見据えた上で易行性の主張である。

この二つの点については、九品皆凡を主張した善導『觀經疏』が玄義分のみしか宋代淨土教者に伝わらなかつた由縁が非常に大きいとも想定されよう。

第三に、第二の主張に基づいた上での念佛と諸行によつて獲得される功徳の捉え方の相違である。すなわち、前者は念佛は劣行であり、諸行は勝行であると主張し、後者は念佛は勝行であり、諸行は劣行であると主張する。法然淨土教の意義は、それまでの祖師が説いてきた念佛の易行性を踏まえた

上で、それに勝行性を付加し、同時に、弥陀・釈迦・諸仏による選捨という形で、その他の諸行を劣行と規定した点にある。すなわち、仏の視点に基づいた念仏と諸行の選択（取捨）であり、これが先述した絶対的易行觀に基づく絶対的勝行觀、勝易念仏へと帰結する筆者が追っている法然の思想変遷によれば、法然のすべての著作の中で、念仏と諸行とを勝劣義に基づいて明確に示されたのは建久九年に著された『選択集』ただ一書のみではあるが⁶⁸⁾。

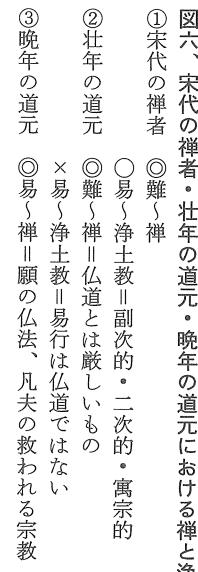
道元がこうした点を熟知していたか定かではないが、いざれにしてもこれまでみてきた道元の主張からは法然の主張が受け入れられる余地は微塵も残されていないであろう。

ところで、近時の盛んな道元禅研究には目を見張るものがあるが、そうした研究を見つめてこられた鏡島元隆氏の近著に次のようにある。

私は道元禪は悟りの仏法に対する信の仏法ではなく、願の仏法であり、凡夫の救われる宗教である、と主張する。「おろかなる吾れは仏にならずとも、衆生を渡す僧の身ならん」は、願の宗教としての道元禪の帰結である。／＼晩年の禪師は凡夫に還ったものであり、しかも単なる凡夫ではなく、了事の凡夫である。

氏の述べられる晩年の道元像は浄土教を学ぶ筆者にとって非常に親近感が抱かれる。すなわち、浄土教と禪との捉え方に、図六のような宋代の禪者（厳密には禪淨双修を主張した禪

系浄土教者を中心とする）、壯年の道元、晩年の道元と三つの変遷を伺えるからである。



すなわち、第一に宋代の禪者は、禪は難行であると共にもつとも拠るべき教えであり、易行なる淨土教は禪へと導く副次的・二次的・寓宗的な方便の教えであると捉えている。

第二に壯年の道元は、仏道修行とは厳しいものであって、従つて禪とは難行の教えであり、易行なる淨土教の教えは天魔波旬の教えにも及ばない、ましてや仏道とはいえないと捉えている。

第三に晩年の道元は、禪とは願の仏法であり、凡夫の救われる宗教として易行なものとして捉えている。

晩年の道元の視点は法然淨土教の人間觀と近いものとなつており、それを天台教學や禪思想を背景として淨土教を説いていた宋代淨土教に触れた壯年の道元から、それとはまったく異なる法然の淨土教に接した晩年の道元への思想変遷と重

ねあわせて考えることは筆者の不遜であろうか。壯年から晩

年へと時と思考を積み重ねた道元自身の洞察は、宋代淨土教

と法然淨土教の狭間でいつたい何を感じたであろうか。今、

晩年の道元禪と法然淨土教を振り返るに、易行なる禪と易行なる淨土教とが並存することとなる。

おろかなる吾れは仏にならずとも、衆生を渡す僧の身ならん

筆者は、この晩年の道元による道詠にこそ、道元禪と法然淨土教とを結びつける鍵が秘められているように愚考するのである。

〈付記〉他大学（太正大学）の大学院生であった筆者を、駒沢大学での大慧禪師法語輪読会の場に快くお迎えいただいた

ばかりか、その後数年にわたって懇切丁寧にご教導いただいた
き、かつ、禪研究所での発表の場や本稿執筆の機会をお与え
下さった石井修道先生に心よりあつく御礼申し述べさせてい
ただきます。まことにありがとうございました。

また、今回与えられた課題は浅学非才の筆者の手に余るもの
ので非常に難駁な論考に終始してしまったことを石井先生は
じめ関係各位のみなさま方に深くお詫び申し上げます。

註二、

(1) 『正藏』八二・四〇五・c～四〇六・a。

(2) 道元入宋時の遍歴については、大久保道舟氏『修訂増補道元禪師伝の研究』第六章、在宋中の參學について」、中世古祥道氏『道元禪師伝研究』「第四章、入宋」「第五章、中國時代」などを参照した。

(3) 塚本善隆氏『同著作集』五「宋の財政難と仏教」「宋時代の童行試經得度の制度」「道君皇帝と空名度牒政策」、荒木敏一氏『宋代科舉制度史研究』六「北宋末南宋初期の科場と仏教」などを参照。

(4) 「中国淨土教の時代区分とその地理的考察」『中国淨土教史の研究』十五～十八頁参考。

(5) 『宋代佛教史の研究』第六章「宋代社會と淨土教」一〇七頁。

(6) 「同右」

(7) 「善導教學と宋代淨土教～特に天台家に及ぼした影響を中心として」『善導大師の思想とその影響』一四八頁）には、省常の淨行社、知礼の念佛施戒會、遵式の念佛會、慧亨と妙圓の繫念會、宗利の繫念會、宗墳の蓮華勝會、馮楫居士の淨土會、行因、慧詢の西歸蓮社、張倫の白蓮社、師友の西資社、咸法師の白蓮社、澄江の淨土道場、王古・葛繁・馬玕等の宝積蓮社を挙げられている。

(8) 「宋以後の淨土教」第二章、『支那佛教史学』三卷三・四。
(9) 『四明尊者教行錄』一（『正藏』四六・八五七・c）。
(10) 『同右』一（『正藏』四六・八六二・b）。

(11) 『樂邦文類』四（『淨全』六・一〇五六・a～b）、『往生淨土決疑行願二門』行願門（『正藏』四七・一四七・a）。

(12) 『觀經疏妙宗鈔』四(『正藏』三七・二二〇・a)。

(13) 『往生淨土決疑行願』二門(『正藏』四七・一四五・c)。

(14) 慈愍の思想は道端良秀氏「真宗より見たる慈愍三藏」(『中

国淨土教史の研究』)に詳しい。

(15) 『万善同帰集』一(『浄全』六・七五五・a)。

(16) 『万善同帰集』二(『浄全』六・七七三・a)。

(17) 『梁邦文類』二「淨土寶珠集序」(『浄全』六・九七三・b)。

(18) 長蘆宗隣・楊傑・王古等の思想について福島光哉氏が「元

來、禪の実修に關しては、天台に見られる複雜な止觀体系も

なく、端的に凡聖一如を超悟することから推測すれば、淨業

をめぐって綿密な議論を交わすこと自体、禪宗に馴染まない

のであろう。そのことが却つて、天台淨土教の自力的な側面

が濃厚であるのに対し、禪宗淨土教では「往生」という超

越的な淨業を求めるのに、弥陀の本願力への「信」に注目す

る結果を生みだしたのである(『宋代天台淨土教の研究』第

五章「禪宗系淨土教と天台との関係」一三八頁)との示唆

は、本稿結語に筆者が愚考した点と相まって禪と淨土とを結ぶ一線となり得る可能性を持つものではなかろうか。

(19) 唐代ほどではないが、宋代淨土教の研究成果も枚挙に暇がない。ここでは代表的な著作を左記に掲げるに留める。

望月信亨氏『中國淨土教理史』

塚本善隆氏『同著作集』特に第四・五卷

道端良秀氏『中國淨土教史の研究』

高雄義堅氏『宋代仏教史の研究』

小笠原宣秀氏『中國近世淨土教史の研究』

山口光円氏『天台淨土教史』

福島光哉氏『宋代天台淨土教の研究』
特に近年出版された福島氏の著書は、宋代淨土教の大勢を理解する上にたいへん有益なものである。

(20) 『淨全』六・一〇一六・b・一〇二〇・a。

(21) 『正藏』四九・二六〇・c。

(22) 『昭法全』三一三頁。

(23) 註(4)論文十三頁。

(24) 『中國近世淨土教史の研究』第一篇「宋代社會と淨土教」

五・三〇頁。

(25) 註(4)論文十七頁。

(26) これまでに筆者は王日休とその著『淨土文』に關連した以下の拙稿を記している、参照されたい。なお、紙面の都合上、「淨土文」関連の詳細な末註は省略した箇所が多い。左記の拙稿を照会して下さるようお願いする。

①法然上人「選択」思想の先例考(『仏教論叢』三一五)

②王日休『龍舒淨土文』の影響(『聖聰上人『當麻曼陀羅疏』を中心として』(『仏教論叢』三六))

③王日休『龍舒淨土文』の研究(1)～王日休の生涯考(『印仏』四一～一)

④王日休『龍舒淨土文』の研究(2)～その撰述年次と増

広考(『宗教研究』六六・四)

⑤王日休『龍舒淨土文』の影響(2)～卷第六「特為勸諭

篇」を中心として(『仏教論叢』三七)

⑥王日休『龍舒淨土文』の影響(3)～淨土宗祖師の引用

四類型概観(『大正大學大學院研究論集』十七)

⑦王日休『龍舒淨土文』の研究(3)～卷第六「特為勸諭篇」の思想について(『印仏』四二～一)

(8) 王日休『龍舒淨土文』の研究 (4) ～天命説・司命説批判 (『宗教研究』六七～四)

(9) 王日休『龍舒淨土文』の研究 (5) ～人間観 (『仏教論叢』三八)

(10) 宋代淨土教の人間観 (王日休を中心として) (『仏教文化学会紀要』二)

(27) 『淨全』六・八三八・b。

(28) 望月信亨氏『中國淨土教理史』第三五章「禪僧及び居士の淨土帰向」、第三九章「清代後期に於ける道俗の帰淨」、小笠原宣秀氏『中國近世淨土教史の研究』第八章「彭紹升と淨土教」など参照。

(29) 『大明三藏聖教南藏目録』大乘經・五大部外重訳経二〇七

『大阿彌陀經』(『昭和法寶總目録』二・三三四・c)、『大明三藏聖教目録』卷第一大乘經・五大部外重訳経一九九『大阿彌陀經』一卷(『同』二七七・b)、『大清三藏聖教目録』卷第一大乘經・五大部外重訳経一九九『大阿彌陀經』二卷

『同』三六六・a)。

(30) 『淨全』六・八三七・a。

(31) 『淨全』六・九〇四・a。

(32) 『國學基本叢書』、『文献通考』卷三十二、選舉五、考三〇七・a。

(33) 『宋元學案補遺』卷四・一二三右・左。

(34) 『宋史』卷二百二、志第一百五十五、藝文一～四(『宋史』第八冊五〇三～五四一一頁)。

(35) 『罔祖の學風と其の由漸』(『宗教界』十五・十、三頁)。

(36) 服部英淳氏『了譽聖閻の教學体系に關する述作・解説』(『淨全』十二卷)参照。

(37) 『淨全』九・三・b。

(38) 『淨全』一二・一二三・b。

(39) 詳細は、註(26)②拙稿論文を参照のこと。

(40) 『淨全』一三・五七五・b～五七八・b。

(41) 『親鸞教學と道元禪』第四編第三章「兩教の帰着點」一五二五頁。

(42) 『雲棲株宏の研究』第三章「株宏の思想」第三節「自性弥陀唯心淨土」一二六頁。

(43) 「大慧禪における禪と念佛の問題」(『禪と念佛』その現代的意義)二八五～二八六頁、『道元禪の成立史的研究』再収録)。

(44) 淨土起信五(『淨全』六・八四)・b～八四二・a)。

(45) 『東洋的近世』(『アジア史論考』上、一九七頁)。

(46) 『筆記小説大觀』正編二『夢梁錄』目録、七三六頁。

(47) 『筆記小説大觀』統編四『武林旧事』目録、二二一四頁。

(48) 『淨全』六・八七三～八八五上。

(49) 詳細は、註(26)⑤⑥⑦拙稿論文を参照のこと。

(50) 『往生集』卷第二「王龍舒国学」の条(『正藏』五一・一三九・a)、および、荒木見悟氏『雲棲株宏の研究』第三章詳細は、註(26)⑨⑩拙稿論文を参照のこと。

(51) 小笠原宣秀氏『宋代の居士王日休と淨土教』(結城令聞教授頌壽記念『仏教思想史論集』五三一頁)参照。

(52) 詳細は、註(26)⑨⑩拙稿論文を参照のこと。

(53) 『淨全』六・八七五・a・b。

道元禪師のみた淨土教(林田)

- (58) 高雄義堅氏『宋代佛教史の研究』第三章「宋代寺院の住持制」二三、宋代寺院の種別」など参照。
- (59) 『正法眼藏』七五「出家」(『道元全集』上、五九八頁)。
- (60) 『正法眼藏』一「出家功德」(『道元全集』上、六〇四～六一七頁)。
- (61) 『聖光上人伝説の詞』(『昭法全』四五六頁)。
- (62) 『道元和尚伝錄』八(『道元全集』下、一五二頁)。
- (63) 『正法眼藏隨聞記』五(『道元全集』下、四七五～四七六頁)。
- (64) 『永平初祖学道用心集』(『道元全集』下、一二五六頁～一二五七頁)。
- (65) 『拾遺正法眼藏』「弁道話」(『道元全集』上、七三三～七三四頁)。
- (66) 『修學についての御物語』(『昭法全』四八六頁)。
- (67) 『一紙小消息』(『昭法全』四九九頁)。
- 五、
- (68) 抽稿「法然上人『選択思想』と『勝劣難易一義』の位置」、「『仏教論叢』四三)、「『選択集』における善導弥陀化身説の意義～選択と偏依～」(『仏教文化研究』四二・四三)などを参考。
- (69) 『道元禪師』七一～七二頁、一九八～一九九頁。