

顕意の元照批判に見る 日中浄土教の相違

中村 玲太*

(日本 東洋大学)

はじめに

浄土宗西山深草義の大成者とされる道教顕意（一二三八～一三〇四）は、その主著『楷定記』中において中国浄土教の人師に対して処々に批判を加えている。今まで先行研究において取り上げられてこなかったが、顕意の中国浄土教批判を検討することは中国浄土教と法然門下の思想との差異を知る上で意義深いと考える。

顕意の中国浄土教批判は多岐に互るものであるが、本論で注目したいのは、靈芝元照（一〇四八～一一一六）批判である。元照の『観経』解釈は道因による批判、戒度による擁護など賛否両論を巻き起こすものであり¹、宋代浄土教における影響の大きさが知られるが、元照は日本浄土教においても大きな注目を集めた²。入宋僧俊苧（一一六六～一二二七）によってもたらされたと伝わる³元照の浄土教であるが、元照の著作は親鸞や良忠等に典拠として引用されるばかりではなく、鎮西派祖である弁長は『徹選択集』に、元照が病を患い浄土教に帰入する過程を念仏の一法を選び取る「選択」を顕すものだとして取り上げている⁴。顕意にしても「律師高德兼通教禪、而専浄業。其風可欽」⁵と賛美を送っている。以上のように大いに称賛される元照の浄土教思想に対して、なぜあえて顕意は元照批判を展開する必要性があったのか。本論ではこの問題を掘り下げていきたい。

*東洋大学大学院文学研究科博士後期課程、東洋学研究所院生研究員。

顕意の元照批判の背景を考える上で、まずは元照の善導批判を考える必要がある。元照は善導の教説に賛同する説がある一方で、善導を批判する説、善導と相反する説も見える。日本浄土教において度々引証とされる元照であるが、その元照説に着目すれば、特に善導を絶対的に信奉する法然浄土教において元照説が問題となることはある意味当然だと言える。そこで、顕意は善導説と相違する元照の主張に対して厳しい批判を行っている。

ただ、顕意の元照批判は単なる善導擁護論を超えて、法然門下で熟成された易行、他力の思想を開顕するという側面が強く見られる。このような顕意の元照批判を検討することで、中国浄土教と法然門下の目指すところの違いの一端を明らかにできると期待するものである。

そこで、本論では元照、顕意の差がよく知られる、

イ、定散二善と「観」の問題

ロ、「三心」の問題

という二点に絞って⁶、両者の差異を検討していく。

I 定散二善と「観」の問題

定散二善と「観」の問題に関して、元照は善導を批判している。顕意の批判する元照説は元照が善導批判を行う箇所についてである。そこで、まずは善導の教説について確認する必要がある。以下に善導説、元照の善導説批判、そして顕意の元照批判と順次確認したい。なお、これに加えて顕意説の前提となる証空の教説についても検討する。

1 定散二善に関する善導説

善導は『観経疏』玄義分に『観経』に説かれる二善として定善・散善について論じている。まず、定善とは善導『観経疏』玄義分には端的に「息慮凝心」と示されるものであり、心を静め弥陀の浄土の相好を観ずるもの

である。同じく『観経疏』玄義分には散善を「廢惡修善」としている⁷。この「廢惡修善」とは定善と區別されるものであるから、散心のままで行われるものだけということになる。

次に、定散二善について具体的には、「從日觀下至十三觀已來名為定善」として『観経』に説かれる日觀以下の十三觀を定善とし、また「三福九品名為散善」として三福・九品を散善だと規定している⁸。三福は後に見るが、九品とは『観経』に説かれる往生の階位であり、上輩（上品上生、上品中生、上品下生）、中輩（中品上生、中品中生、中品下生）、下輩（下品上生、下品中生、下品下生）の三輩に分けられている。例えば、上品下生などは因果を信じて、「無上道心」を起こして浄土往生を願うものであり、往生後、三小劫を経て「歡喜地」に住す等と説かれる。対して、その次の中品上生は、戒を持して、その功德を回向して往生を願うものであり、往生後に「阿羅漢道」を得ると説かれている。善導はこの九品を散善が説かれたものだとするのである。この善導説の特徴は、定善を十三に限定し、後の三福九品を散善とすることで、散善による往生も認めるところにある。

善導の定散二善の規定の仕方は一件明瞭に見えるが、不明瞭な点もあり検討を加えておきたい。善導は『観経疏』玄義分に「定散二善十六觀門」⁹としており、また同じく玄義分に「如來說此十六觀法但為常沒衆生……」¹⁰ともある。『往生礼讃』にも「日中讃」について「謹依十六觀作二十拜」¹¹としている。詳しくは後に見るが、『観経』に従えば上述の三輩は「三輩觀」、つまり三種の觀法として把握されるべきものだけと言え、善導の言う「十六觀」とは定善十三觀に三輩觀を加えたものだけということになる。この「十六觀」という認識は、善導の教学を考える上で、特異な問題を生じさせる。なぜなら、善導は三輩が散善であることを認めながら、一方で三輩が「觀」であると認めているようにも見え、一般的に考えて散心で行う散善と觀察等を指す「觀」とが相矛盾しないかが問題となる。

これについて善導は、『観経』で「如来今者、為未来世一切衆生為煩惱賊之所害者、説清浄業」¹²とある「清浄」について『観経疏』序分義において、

言清浄者、依下観門、専心念仏、注想西方、念念罪除。故清浄也。¹³

と釈している。このすぐ後にも「入観住心凝神」ともあり、「観門」の要素として「専心」や「注想」、「住心」や「凝神」を想定していたことは明らかであり、ここに散心の要素が入る余地はない。善導に散善と「観」を関連させて論じる意図は見出し難いのである。それまでの諸師とは違い、「定善十三観」を打ち出したところに善導の教義上の特異性を考えるべきであり、「十六観」という語を使用したとしてもそこに善導自身は特別な意図はなかったと言えよう。ただ、この「十六観」の問題が後には大きな問題となっていく。これについては次節以降に論じる。

以上、やや問題の残る善導の定散二善説ではあるが、この善導説を批判する者として注目されるのが元照である。この元照説について以下に確認していきたい。

2 元照の善導批判

善導の定散二善説について、元照は『観経義疏』卷上に、

善導玄義云、前十三観為定善、後三福・九品対前三福為散善。今謂不然。若如所判、即応止有十三観。那名十六観耶。況下九品上品結云、是名上輩生想名第十四観。中下亦然。何得後三独名散善。止用此求不攻自破。依法不依人涅槃極誠。¹⁴

と批判を展開している。善導批判の根拠として挙げられるのが、『観経』九品上品の結びにおいて「上輩生想名第十四観」¹⁵としていることである。善導が散善と規定した九品においても上輩が「第十四観」と名づけられており、なぜ「観」を上輩観以前の十三観に限定し得るのか、と批判するの

である。元照は言明しないが、三輩は「観」である以上、その三輩を散善と定義することは不相当であるという批判も含まれているのであろう。また、ここで「那名十六観耶」としているが、元照は善導自身が「十六観」と言及することを自己矛盾だと批判していると考えられる。なぜなら、「那名十六観耶」の直後にある「況」以降が経証であり、「況」の前に言及される「十六観」とは『観経』の文とは別だと考えられる。だとすれば、善導の誤りを批判するために出される「十六観」という語は、先に挙げた善導自身が言及する「十六観」であろう。いずれにせよ、元照が『観経』を「十六観」を説くものだと考えていたことは確実である。

善導に対して、元照は「十六観」すべてを観ずる対境だと見ており、『観経義疏』巻中に十六観を二つに分けて論じる中、

初一種先観此方落日、指定向方。後十五種正観彼土依正二報。¹⁶

としている。『観経』で第一に説かれる日観を「指定向方」ものだとし、後の十五観、つまり三輩九品も含めて極楽の依正二報を観ずるものだとしている。当然、三輩九品が極楽の何を観ずるものであるかが問題であるが、『観経義疏』巻中に「十四五六観仏徒衆」¹⁷としている。「仏徒衆」に関して具体的には『観経義疏』巻下に、

今明上三品即彼菩薩衆也。中三品即彼声聞衆。下三品即彼人民衆也。三輩九品撰尽彼方聖凡之衆。¹⁸

として、上三品を極楽の「菩薩衆」、中三品を極楽の「声聞衆」、下三品を極楽の「人民衆」だとしている。

以上が元照の基本説であるが、この元照の善導理解に対して顕意は鋭い批判を寄せている。特に善導の「十六観」に対する理解の相異が批判の原因となっている。以下に、顕意の元照批判の検討へと移っていきたい。

3 顕意の元照批判

先の元照による善導批判に対して顕意は『玄楷』巻五に、

而元照疏引此文云、前十三観為定善、後三観・九品対三福為散善。今謂不然。若如所判、即応唯有十三観。那名十六観耶。況下九品結云、是名上衆生想名第十四観。中下亦然。何得後三独名散善。止用此求不攻自破。依法不依人涅槃極誠。 皇 律師高德兼通教禪、而専浄業。其風可欽。而此引破、千慮一失。今釈不論後三観門是定是散。自以僻見推而非之。止是已見之非。非関妙義。彼著了今三重玄旨示観・正宗、無此錯。¹⁹

として「千慮一失」だと非難を加えている。三輩観をめぐる元照の所説がなぜ重大な欠陥として取り上げられるのか。この理由を解明することが、元照と西山義の思想的差異を理解することに繋がるはずである。以下に、顕意が元照批判を展開する理由を明らかにしていきたい。

まず、顕意は元照を「今釈不論後三観門是定是散」として、「三輩観」が定善であるのか、散善であるのかを論じていないことを批判している。この批判の前提として、顕意は『観経』は「十六観」を説いたものであるという立場であり、『序楷』巻三には「故知、正説十六観門、正為開曉夫人疑問」²⁰とある。顕意は元照が「十六観」とすることに關しては同調するものであることが分かる。その上で、「後三観門」が定か散かを問題にするのであるが、これは「十六観」の中の十四～十六の三輩が「観」でありながら、定善だけではなく、散善でもあり得るという認識が背景にある（その例証は後述参照）。顕意としては、元照は「三輩観」と言えば定善であると決めてかかっている、散善による「観」を想定していないことが批判対象となっていると言えよう。

次に、顕意は元照説に対して「彼著了今三重玄旨示観・正宗、無此錯」としている。これは、「三重玄旨」に基づいた定散二善²¹を理解していれば元照もこの誤りに陥ることはなかったはずだ、という意味である。この「三重玄旨」とは、善導『観経疏』玄義分²²において定散二門を、(1)

「能請」・「所請」、(2)「能説」・「所説」、(3)「能為」・「所為」、とに分類して論じること(「三重六義」)に由来している。この分類に対して、(1)から(3)を順にそれぞれ「自力」、「仏力」、「願力」という深草義の特殊名目に配当し²³、特殊な意味づけをするところに顕意の特徴がある。

今注目したいのは(2)「能説」・「所説」、つまり「仏力」として論じられる箇所である。まず、善導は「能説」・「所説」に関して、

三明能説者即是如来。四明所説即是定散二善十六観門。²⁴

としている。次に、顕意は『玄楷』巻五には「能説」・「所説」に言及する中、

謂仏光台現国意密顕示定散二機二行俱因仏力観成得生。然其仏力観者、即是如来大定智力。然其定恵必具福力。是爲仏力定散之体。故其仏力加衆生時、二機二行俱入観門。²⁵

とある。ここで「仏力」が衆生に加わり、定善散善の二機ともに「観門」に入るとしている²⁶。顕意が散善、即ち「三福・九品」中にも「観」の成就があることを認めていることが分かる。『観経』に「十六観」が説かれていることを認めつつ、その上で、「十六観」に定善と散善が配当されると見るのである。以上の顕意説は善導の教説を敷衍する中にあり、顕意としてはあくまで善導を相承しているという意識があるのは確実である。それゆえに、「十六観」への言及と三輩散善という善導説が矛盾であると考えた元照の善導批判は、顕意にとっては浅薄な善導理解として映ったのであろう。

顕意の元照批判を考える上で鍵となるのが、以上の散善に「観」の成就を認めるという特異な思想であるが、この意義について検討することが本論の一つの目的である。顕意にしてみれば、善導こそ散善による「観」を説くものだということになろうが、善導に散善と「観」に関する積極的な解釈はないのであり、西山義の定散二善と「観」の理解はその源流を遡れ

ば、西山義祖である証空（一一七七～一二四七）の存在を考えなければならぬ。顕意の善導理解には証空説のフィルターがかかっていると言えそうである。

証空は「観」について新しい意義づけを与え、従来にない「観」の解釈をし、定散二善による「観」ということを明瞭に強調している。証空の特色は、従来定散二善は往生のために行ずるものとされてきたが、それを換骨奪胎し、念仏を開顕するための「観門」だと規定したところにある。「観」についての顕意説は、この証空の教義が明らかに前提とされている。元照は『観経』に説かれる「観」について、あくまで往生のために行う観法のことだと理解していたのであり、ここに顕意との差が生まれるものだと考える。証空の教義は特殊なものであり、顕意説を理解する前提として、証空の教義を十分に考察する必要がある。そこで、以下に証空の教義の検討をしつつ、顕意説の考察を行っていきたい。

4 西山義の「観」の理解と元照批判の意義

証空における「観」²⁷の意義について主に『自筆鈔』の特殊名目を中心にその概略を示す²⁸。証空は『自筆鈔』において「行門」、「観門」、「弘願」の特殊名目を駆使している（先の深草義の「自力」、「仏力」、「願力」の特殊名目はこの「行門」、「観門」、「弘願」にそのまま相当し得る²⁹）。本論ではこの特殊名目における「観門」、「弘願」に注目して、証空の理解する定散二善の意義について考察を進めていきたい。

まず、証空は定散二善の意義を「観門」としての役目に求めている。そして、証空は「観門」とは「弘願」に帰せしめるものだと見ている。これについて証空が「観門」と「弘願」の関係を端的に表したものとしては、『玄義分自筆鈔』巻一に、

此ノ定散ヲ観門トシテ弘願ヲ顕セバ、観門ニ依リテ成ズル所ノ行者ノ心ヲ三心ト云フ。此ノ三心ニ依リテ弘願ニ帰スレバ、定、散、二善ノ体、三

心ニ納マリテ悉ク成ズ。是ヲ指シテ弘願ニ帰スト云フナリ。然レバ定散ノ体ハ即チ弘願ナリ。弘願トイハ、四十八願ナリ。³⁰

とある。ここで、定散二善が「観門」とされること、その「観門」は「弘願」を顕すものであることが示されている。また、「観門」により「三心」³¹が起こされるとも説く。このように定散二善、「観門」、「弘願」、「三心」ということが密接に関わってくるのが知られる。しかし、上述の記述だけではそれぞれの関係性について鮮明さを欠くものであり、以下に「観門」、「弘願」についてより明らかにしていきたい。

はじめに、「弘願」についてであるが、「弘願」とは上述のように「四十八願」を指している。ただ具体的には、『序分義自筆鈔』巻二に、

観門弘願ヲ詮スル故ニ、観門ニ依レバ、必ズ念仏ノ心立ツナリ。念仏ハ即チ、弘願ノ体ナリ。³²

として「弘願」の体を念仏に見ている。『玄義分自筆鈔』巻三には「称我名号」を「弘願」だとしている³³。

次に、この「弘願」に向かわしめるための「観門」であるが、証空にとって「観」とは観察などの行を指すのではない。証空は善導が『観経疏』玄義分に「言観者照也」³⁴としたことを根拠に、『玄義分自筆鈔』巻二で、

観、ハ行トモ積セズ、繫念トモ積セズ、照、ト積ス。照ハ智³⁵ナリ。弥陀ノ功德ヲ知りテ観門成ジ、観門成ジテ願ニ乗ズベキ故ナリ。十六観門ノ心、此ノ積ニ明ラカナリ。³⁶

としている。「観」を観察などの行と解釈せずに、単に弥陀の功德を「知る」ことだと解釈したことに証空の特徴がある。『玄義分自筆鈔』巻二には、

今觀門ノ心ヲモテ論ズレバ、所求ノ所ヲ答フルニ光台ニ国ヲ現ゼシモ、去行ヲ答フルニ、汝是凡夫、ト定メテ十六觀ヲ説クモ、同ジク弥陀ノ功德ヲ知ラシメテ、共ニ淨土ヲ願ハシメン為ナリ。³⁷

ともしている。証空は弥陀の功德を「知る」ことで「觀門」が成就し「弘願」に乗ずることを説くのであるが、それは弥陀の功德を知ることによって極樂を願い、弥陀に帰依する心（つまりは「三心」）が起きて、念仏を称える身になるということになろう。なお、証空は『自筆鈔』において『玄義分自筆鈔』卷二³⁸を初めとして「觀門ノ解」という語を多用しており、「觀」は「知」でもあり「解」の側面もあると考えていたのであろう³⁹。

この弥陀の功德を知るための「觀門」が定善、散善だということになる。定善として日想觀、水想觀などの計十三の觀想があるが、その中には弥陀の淨土の相好が説かれている。証空の教義においては、定善十三觀の意義は、十三觀中に説かれる弥陀の依正を觀察するのではなく「知る」ことにある⁴⁰。その「知る」ということこそ「觀」だということになる。また、散善に関しても同様の「觀」の意義を主張している。証空は『觀經』散善顯行緣⁴¹で示される「三福」⁴²中の「行福」の「讀誦大乘」に「三福」は収まるとしている。そして、「讀誦大乘」と言っても、弥陀の功德が説き顯された教説を讀誦することに他ならないとし、ここを指して「散觀の義」だとする⁴³。

顯意の「觀」の理解も上述の証空説を継承するものである。これについて順に確認していきたい。『玄楷』卷二に「要門」の意義を解釈する中に、

此望念仏、觀屬教門。雖説觀行、聞即開解、依觀門教、歸念仏故。⁴⁴

とある。まず、「觀」を「教門」に属すとしている。そして、「聞即開解」と言われるように、『觀經』で觀法が説かれるわけであるが、弥陀の依正などを聞いて「開解」し、念仏に帰するところに意義があるとする。これが上述の「觀門」の役目を念仏に帰するところに求めていた証空説を踏襲

していることは明らかである。

さて、「観門」において何を「開解」、つまりは了解し、それがなぜ念仏に帰すことに繋がるのかが先の顕意の記述ではやや曖昧である。これに関して、「観門」とされる定散二善について『散楷』巻八には弥陀の依正二報を讃じて、人をして浄土往生を欣慕させるためのものだとしている⁴⁵。これは証空説と変わらないものであるが、注目したいのは『玄楷』巻三に、

故知、今観教門、雖有三重次第、剋論其義、正在觀察六字名義、助成信心。論中起観生信意在於斯。⁴⁶

とあることである。「今観教門」の意義について、六字の名号を觀察して、信心（「三心」）の成就を助けることにあるとしている（ここで「觀察」とあるが、解・知の意義だと解釈すべきである）。ここでは弥陀の依正ではなく、直接称名念仏に繋がる六字の名号が「観門」で説かれる対象となっている。顕意にしてみれば、定散二善に説かれる弥陀の依正二報の功德の讃嘆は、そのまま名号の讃嘆なのであり⁴⁷、その名号の功德を了解し、念仏に帰す身となることに「観門」の意義があるわけである。

なお、上述の「起観生信」とあるのは曇鸞『浄土論註』巻下⁴⁸に見える語である。「起観生信」は『浄土建立私記』⁴⁹にも言及されるが、証空の観門説を裏付ける典拠として考えていたのであろう。顕意は証空が示した「観門」等の論理に対して、それが確かな典拠に則るものであることを示そうとすることに苦心していると言えよう。

以上、証空、顕意の「観」の理解を検討してきたが、顕意の元照批判の意義について最後に考察したい。元照は善導が『観経』「三福・九品」（三輩観に当る）を散善だとして「観」を認めないことを批判するのであるが、そもそも顕意は善導が「三福・九品」を散善としつつも散善における「観」を想定していたと考えていたのであり、ここに顕意にしてみれば元照の浅薄な善導理解を批判せずにはおれなかった理由があろう。しかし、

散善に「観」の要素を見出すことが難しいのは確かである。これに関して、以上見てきたように証空、顕意とも『観経』に説かれる「観」を心を統一するような観法のことだとは見ずに、念仏のための信を起こすものだと理解するのである。そのような「観」であれば、「三輩観」を散善と解釈することに矛盾がなくなるのである。

凡夫にとって観法による往生は不可能であり、往生は称名念仏によるしかないという易行の思想を基盤として、「観」に独特の解釈を施してきたのが西山義である。顕意が元照批判に踏み切った背景には、このような西山義の論理を背景にした善導理解、定散二善による「観」を認め得るといふ確信があったのであろう。顕意の元照批判は、西山義で熟成された易行の思想の上に初めて成立するものなのである。

II 「三心」の問題

『観経』の九品の上品上生において「発三種心、即便往生」としていわゆる「三心」が往生の要件として説かれている。「三心」とは「至誠心」、「深心」、「廻向発願心」の三つを指す。この「三心」について善導と元照とは大きな解釈の差がある。それゆえに顕意の元照批判に繋がっていると考えられる。この顕意の元照批判を検討するために、はじめに善導と元照の「三心」について確認し、顕意の「三心」説の検討へと移っていきたい。

1 善導の「三心」説

『観経』に説かれる「三心」について字義的な解釈を超えて、長大な解釈を施したのは善導が初めてである。その善導の「三心」の詳細な解釈は後に譲るが、「三心」の解釈中の肝心な箇所を示しておきたい。『観経疏』散善義において、

(1) 「至誠心」

一者至誠心、至者真、誠者實。欲明一切衆生身口意業所修解行必須真心中作、不得外現賢善精進之相内懷虛假。貪瞋邪偽奸詐百端、惡性難侵事同蛇蝎。雖起三業名為雜毒之善、亦名虛假之行、不名真實業也。若作如此安心起行者、縱使苦勵身心、日夜十二時急走急作、如灸頭燃者、衆名雜毒之善。欲廻此雜毒之行、求生彼仏浄土者、此必不可也。⁵⁰

(2) 「深心」

言深心者、即是深信之心也。亦有二種。一者、決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常没常流轉、無有出離之縁。二者、決定深信彼阿弥陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力定得往生。⁵¹

(3) 「廻向發願心」

言廻向發願心者、過去及以今生身口意業所修世出世善根、及隨喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根、以此自他所修善根、悉皆真實深信心中廻向願生彼国。故名廻向發願心也。⁵²

としている。(1)は、「雜毒」、「虚假」の行を以て浄土に往生することは不可能だと戒め、真實の心たることを浄土往生の要件として主張するものである。(2)は、罪惡の自覺と弥陀の救済の確信を謳うものである。(3)は浄土往生のために回向することを説くものであるが、ここに有名な二河白道の譬喩が説かれている。

以上の「三心」は上品上生において説かれるものであるが、それを善導は三輩すべてにわたるものと見ている。『観経疏』散善義において、上中下輩の經文を釈する前に「文前料簡」として、各段の概観を十一に分けて示している。その各「文前料簡」の第四が、「四者辨定三心以為正因」⁵³であり、上中下輩のすべてが「三心」を正因とするものだと善導は見るのである。また、それまで九品の得道者の特に上位が高位の菩薩だと論じられて来たのに対して、九品すべて凡夫の往生が説かれたものだと主

張るところに善導の特徴がある（『観経疏』玄義分「和会門」中の「諸師九品義」⁵⁴参照）。つまり、九品は凡夫の往生が説かれたものであり、その九品いずれにおいても「三心」が必要だということになる。この善導の主張において初めて、凡夫が往生するために弥陀、浄土に対してどのような在り様であるべきかが具体的に明かにされたと言える。

2 元照の「三心」説

元照は『観経義疏』卷上⁵⁵において、九品に関して善導一師を典拠にして論じている。結論的には「則知此典專被濁世具縛凡夫、逮至彼方始論斷証耳」としている。つまり、元照は善導と同様に九品を凡夫の往生が説かれたものだと見るのである。このように、天台教学の流れを汲みながらも、善導を再評価するところに元照の新しさがある。

その元照の「三心」の解釈であるが、『観経義疏』卷下に、

發三心者、菩提心也。亦名無上道心。一至誠者、求仏菩提、決定堅固、至仏不移也。二深心者、於大乘法、聞思修習、至仏不已也。釈論云、智度大海、唯仏窮底。故云深也。三回向發願、所修功普施衆生、至仏無尽。若對三聚、初即撰律儀。無惡不斷故必至誠。二即撰善法。無善不修故必漸深。三撰衆生。無生不度故必廻施。若對三仏、初是斷德法身仏也。二即智徳報身仏也。三即恩徳応身仏也。果有三仏、因必三心、不可缺一。餘広如別。⁵⁶

とある。「三心」を菩提心とした上で、それを三聚浄戒や三仏に対応させている。具体的には、「撰律儀戒」を「至誠心」、「撰善法戒」を「深心」、「撰衆生戒」を「廻向發願心」に当てている。そして、「三仏」（法、報、応の三身）の因をこの「三心」に求めている。このような「三心」が往生のためにすべての衆生が備える必要があると考えていたかどうかが問題になるが、『観経義疏』卷上に「雖分九品、莫不皆發無上道心」⁵⁷としている。九品全てが「菩提心」（「無上道心」）を起こすとしているが、「菩提心」（「無上道心」）とは「三心」なのである。つまり、九品全般に互って

「三心」を具すべきと見ていたことが分かる。

「三心」を三聚浄戒に配当するということは、すべての機類が凡夫と判定される九品に互って戒の実践を説くものであり、まさに元照の律師としての面目が顕れていると言える。元照は観法を往生の行と想定するものであるが、観法と戒（戒福）との関係については、『観経義疏』巻上に「修観之人須修福業助成観智。故先明三福後出観行」⁵⁸としており、『観経』を福観双修の実践を説くものだと見ている。さて、善導は、「三心」を九品に互るものとは見ていたが、各品共通に戒行を想定していたとは考えられない。特に『観経疏』散善義の下品上生の釈（後述参照）で念仏一行に依る往生も想定する善導と元照の立場とには注目すべき差があると言えよう。

なお、元照の上述の「三心」説はおそらく善導の説を参照せずに論じられたものだと考えられる。それは、すでに指摘されているように、当時の中国において善導『観経疏』は玄義分のみ伝わっており⁵⁹、元照は「三心」釈の説かれる散善義は参照し得ず、それ故に一切「三心」に関する善導説に言及がないものだと推察される。元照は期せずして善導とは立場を異にしたということになる。

3 顕意の元照批判

以上の元照説に対する顕意の批判を確認したい。顕意は『散楷』巻一に、

又如諸師雖釈此文、各准己宗解義不同。且如天台門徒対之三諦三智。元照義疏配之三聚三徳即其例也。而今楷定要義、廢二門教、立專念宗故、此三心專念為體、三心一心真心為本。末學迷亂、昧此真要、白首諍心、曾未安心。生死到來、忙忙焉去。拙哉諸子。誠可愍矣。⁶⁰

としている。「三心」の解釈が宗派によって異なる例として、元照の説を取り上げている⁶¹。これは、単なる宗派の違いを紹介するものではなく、

各宗派ごとに勝手な解釈を施すことを歎くものであることは「而今楷定要義……」以下の記述から分かる。特に善導の古今楷定した要義を「末学迷乱」がよく理解しないことを激しく歎き、「拙哉諸子。誠可愍矣」と結ぶところに顕意の憤りが如実に感じられる。他宗であれば、善導と異なる解釈をした者は多数いる中で、あえて元照を名指しして例とするところに顕意の元照への対抗意識が伺える。これは元照の当時の日本の浄土教家への影響の大きさを裏付けるものでもあろう。

さて、顕意は「三心」が「専念」を体とすることを強く主張し、またそれが善導に則るものだとしている。この「専念」であるが、顕意は「専念」を「専心念仏」と言い換えることがあり⁶²、ここでも「専心念仏」を指していると考えられる。また、『散楷』巻一には「三心」を「本願中专称心」⁶³としていることから、顕意が「三心」—善導によって明らかにされた「三心」—を称名念仏に専心する心だと見ていたことは明らかである。顕意はこの「三心」は「専念」の「一心」に帰着するものだと考えているのであり、「三心」を「信心」に一元化していくところに顕意の特徴があると言える。これが、「三心」を菩提心と戒の面から統一的に把握しようとする元照の「三心」釈と相対立することは明らかであろう。

ただ、そもそも善導の「三心」釈をそのように理解してよいのかという問題がある。『観経』下品上生の「得聞仏名法名及聞僧名聞三宝名、即得往生」⁶⁴とあるのを『観経疏』散善義に釈して「従得聞仏名已下、重挙行者之益。非但念仏独得往生。法僧通念亦得去也」⁶⁵としている。「ただ念仏のみが往生を得るのではない」としているが、これは前提として念仏のみに依る往生を認めつつ、他の往生行のあることを認める立場を表している。このように、念仏による往生は認めたとしても、九品にそれ以外の往生行も想定する善導において、「三心」を「本願中专称心」に限定し得るかは問題である。つまり、上述の問題同様、顕意独自の善導理解のもとに元照を批判しているということになろう。

以下に、顕意の前提となる西山義の「三心」釈を確認しながら、元照に

對抗する顕意の「三心」釈についての検討に移っていきたい。

4 西山義における「三心」と元照批判の意義

4-1 「至誠心」釈にみる西山義の他力思想

善導の「三心」釈上で法然門下において最も問題になったのが「至誠心」に関する理解である。特に善導が「至誠心」釈において、「雑毒の善」や「虚仮の行」を戒めていることをどう解釈するかによって各派の主張の違いが如実に現れている。具体的には、善導が「雑毒の善」や「虚仮の行」を戒めたことを根拠に、「至誠心」を自らの煩惱を徹底して抑えこみ、浄土を願うことだと解釈する「猛利強盛心」や、「猛利強盛心」を一律に勧める立場に対して、凡夫の機根に応じて分相応に真実の心を起こすことを説く「随分至誠」の立場などが流布していた⁶⁶。このような浄土往生に自力的要素を認める立場に対して真っ向から対立するのが西山義である。この「至誠心」釈に西山義の特色とも言うべき他力思想が如実に現れており、まずはこの証空説の確認からはじめたい。

証空は善導が戒めた「雑毒」について、『玄義分他筆鈔』巻中には「自力ノ諸善ヲバ雑毒虚仮ト嫌ヒテ、他力ノ一行ヲ真実ノ善トシテ、他力真実ノ仏徳ニ帰入スル心ヲ真実心ト名付クルナリ」⁶⁷としている。「雑毒」を自力と解釈する意義は後に顕意によって明らかにされる。

また、「虚仮」についての理解であるが、証空の虚仮／真実に対する考えが最も端的に表れているのは『五段鈔』の「至誠心」釈である。それを確認すると、

虚仮の諸善にては、本より本願の土には生れずと知るを正直の心と云ふなり。叶う事をば叶うと知り、叶はざる事をば叶はずと知るを真実と言ふなり。⁶⁸

とある。可能なものは可能と知り、不可能なものは不可能だと知るのを真

実だと証空は定義するのであるが、凡夫の浄土往生に関しては後者に重きが置かれている。この『五段鈔』の少しあとには、

喩へば、木を折らんと欲するに、撓むと雖も弱力にして折ること能はずと知れば、心身を煩はさず。凡夫は雑行の力弱くして、煩惱の樹を折らんと欲するに、三毒強くして折ること能はずと知るを、真実心と云ふ也。⁶⁹

とあり、凡夫が煩惱に打ち克つことの不可能性を説き、その不可能性を知るところを真実心だとしている。証空は凡夫が三毒煩惱に打ち克てるとは考えていなかったと言え、煩惱の克服を凡夫の浄土往生の要件としては見ていなかったのである。その上で、凡夫は自ら煩惱に打ち克つことの不可能性を自覚し、他力に帰依することを主張するものである。証空の「至誠心」釈の特徴として、煩惱に打ち克ち、真実に往生を願う心など凡夫には起こせない、という理解が挙げられる。証空の理解上では煩惱に打ち克て得ない、と自覚するところに真実を求めていることには注意を要するが、いずれにしても通常解釈される虚仮／真実の範疇においては、証空は凡夫は虚仮以上のものではない、と考えていたことは明らかである。

以上の証空説を受けて、顕意の教説が明瞭に表れるのが、『仙洞三心義問答記』において「西山本義」として主張される以下の「至誠心」釈である。

西山本義、凡夫妄愛迷心不看自機之不堪、己身^ヲ恃、他力^{ヲシテ}、随縁起行、自賢善精進^{トフニ}也謂、貪瞋悪性在内、煩惱賊害^{ノスルコトヲ}失 此法財、雑毒虚仮^{トハ} 簡也。真実心行相翻之可知。⁷⁰

凡夫は自己の機根を自覚しないから、己をたのみ、他力を軽んじるとしている。凡夫は自力を信じて種々に行を起こして己を「賢善精進」だとするが、内には「貪瞋悪性」があり法財を失するとする。ここを「雑毒虚仮」として簡び捨てるのだとしている。『散楷』巻一でも「今経簡自力心、為雑毒也」⁷¹と自力の心を雑毒だとしている。以上の顕意説は、証空の「雑

毒」を自力とする説をそのまま踏襲しながら、その意義を明瞭化するものであることが分かる。

顕意『三心義』において、以上の「至誠心」観を分かり易く解説している。特に「雑毒」の意義を譬をもって説明しているが、その箇所を確認すると、

譬ば梅檀沈水の匂有れども、毒の雑はりたる薬は真実の薬には非ず、偽る薬なり。愚人はこれを良薬と思ひ、明医はこれは我身に貪瞋邪見の煩惱悪性ありと思ひ知りて、自力を捨てて他力に帰して一心に念仏すれば、念々罪の滅するが故に、雑毒虚仮の憂ひ無くして真実清浄の三業功德を成ずるが故に、この仏を信じ仏に帰する心二つ無く、私無き心を至誠心と説くなり。⁷²

としている。薬は薬でも毒の混じった薬は「偽薬」であるが、「愚人」はこれを「良薬」と思うとしている。「偽薬」とは毒の混じった善のことであるが、「愚人」は己の「雑毒の善」を「雑毒」だとも知らず、真実の善だと思い込んでしまっているということである。なぜ、そのように思い込むかと言えば、後の「明医」と対比して考えれば、「愚人」は己の悪性を自覚しないから、自力で真実の行を積んでいると思うのである。しかし、凡夫は悪性離れがたく、結局はいくら真実の行を積もうとしてもそれは煩惱に染まった「雑毒の善」でしかないのである。「雑毒虚仮」を戒めるとするのは、煩惱から離れることが必要だとするのではなく、煩惱から離れられないと自覚できない心が自力の心であり、それを戒めているのである。この自力の心を捨てなければいつまでも「雑毒の善」を積みながら、それを真の善行、「良薬」だと勘違いして苦しみから抜け出せないのである。つまり「名号」という真の「良薬」にも目が向かず、往生は不可能だということになる。

以上のように、自力による往生の不可能性を示すために、「雑毒虚仮」

を戒めたというのが顕意の「至誠心」解釈なのである。さらに、顕意の「至誠心」観の特徴を示せば、「至誠心」も自心より起こした心ではないとすることである。上述の「三心」観を前提とすれば当然とも言えるが、顕意は「至誠心」の他力性について『散楷』巻八には、

專帰他力無忒心名至誠心也。故此重心他力浄心。永異難行自力浄心。如是浄心、非心自発。由聞本願至徳名号。⁷³

としている。「至誠心」を他力帰依の心だとした上で自ら発す心ではなく、「本願至徳名号」を聞くことによるのだと説くのである。

4-2 「三心」と「一心」の問題

以上の自力を戒める、といういわゆる「捨自帰他」を「至誠心」の正釈とする説は、顕意においては「三心」を「一心」と解釈する立場に深く関係している。「三心」を各々別物だとは見ずに「一心」とすることは善導の解釈には見られないものであり、善導を単に受容するばかりではないことが知られる。そこで、この「一心」の問題についても検討していく。

まず、『散楷』巻二では、「此三心浄信為体」としながら、信心が三つに分かれて説かれる理由も示して、

唯識論云、信通決定・未決定位。准知、浄願雖信為体、未必決定、且名真心、不称深心、表信初分。次取浄信決定成位、説名深心、表信中分。廻願雖通定・未定位、従其成満、説為第三、以表信心之後分也。⁷⁴

としている。ここで言われる「真心」とは「深心」、「廻向発願心」と対比されているのであるから「至誠心」のことである。これによれば「至誠心」は「深心」に比べればまだ決定位とは言えず、「信初分」を表すものだとしている。そして「深心」が決定位となるわけであるが、二心はともに「信」を体とすること変わらず、その差は程度問題だということになる。「廻向発願心」も「信心の後分」であり、あくまで信心の範疇で捉

えられている。

以上のように「三心」をすべて「信心」の範疇でところに顕意の特徴があるが、顕意は特に「至誠心」、「深心」の二心に連絡性を認めるところに他力の思想を顕している。これについても確認していきたい。はじめに「深心」であるが、善導『観経疏』散善義には、先に見たように二義をもって釈していた。一つ目がいわゆる「信機」と言われるものであり、自身は「罪悪生死の凡夫」であると自覚する信である。顕意はこの「至誠心」と「深心」を関連するものだと見ている。まず、『散楷』卷二には、「深心」中の機の自覚を問題にしながら「我等若無如是深心、還墮雜毒虛假失故」⁷⁵としている。「至誠心」で問題にされる「雜毒虛假」ということが「深心」の観点から論じられているのである。

『散楷』卷二では「若不如是信知自機、無由專歸願力道故」⁷⁶としており、顕意の救済の原理は罪悪の自覚、その自覚からの願力への帰入が根幹であることが分かる。先の『三心義』や『仙洞三心義問答記』などの「至誠心」の解釈においても、罪悪を自覚することの必要性が説かれていた。そして、この救済の根幹となる罪悪の自覚こそ「深心」なのであり、「我等若無如是深心、還墮雜毒虛假失故」として、「至誠心」中に戒められる「雜毒虛假」を離れる術を「深心」に見ることとなるのである。このようにして顕意は「至誠心」と「深心」の二心の連絡性を認めるのである。「深心」と「至誠心」を一体に見ることで、「至誠心」において凡夫の真实性を否定する論理の根拠となるのである。

以上のように顕意は「至誠心」と「深心」共に「信」を根幹とすることで、二心の連絡性を主張し、「至誠心」を「捨自歸他」と解釈する根拠としているのである。さて、顕意の元照批判の意義に考察を戻せば、顕意の「三心」釈は徹底した「捨自歸他」の思想であり、そこから「三心」を「専称心」と解釈する立場にもなる。このように他力に帰依する「信心」によって「三心」を一元的に見る顕意の「三心」釈が、菩提心と戒の観点から「三心」を把握する元照の「三心」釈と相対立するのは当然だと言え

よう。諸行の面から「三心」を把握するという点でいえば、他にも該当する他宗の解釈があるであろうが、あえて元照を名指して批判するのは、先にも述べたが顕意当時における元照説の影響、浸透の大きさが理由として考えられよう。

小 結

以上、顕意による元照批判を検討してきた。本論で取り上げた元照への批判としては、元照の(1)十六観を定善・散善に分ける善導説批判、(2)「三心」を三聚浄戒に配当する説、を中心として鋭い批判を繰り広げていることを確認した。この二つは、善導—法然—証空、の流れにおいて非常に重要な問題である。(1)は「観」に対する理解の差異であり、「観」を念仏への信心を起こすものだと解釈する西山義の思想に立脚して、顕意は元照批判を展開している。(2)に関しても、「三心」を「捨自帰他」の立場で主張する西山義の立場から、菩提心、戒によって規定される元照の「三心」釈が批判の対象となっている。

日本の浄土教は法然の登場によって大きな変化を迎えた。顕意の元照批判は、この法然の浄土教の路線に立つ証空を継承する上で生じたものである。このような顕意の中国浄土教批判の検討を通して、中国浄土教と法然浄土教の差異の一端が明らかになったものであると考えられる。

【注】

- 1 黄啟江「浄土詮釋傳統中的宗門意識—論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響」(「中華佛學學報」一四号(二〇〇一))に詳しい。
- 2 上田晃円「鎌倉仏教に与えた宋代仏教の思想的背景」(『日本の仏教と文化：北畠典生教授還暦記念』(一九九〇)所収論文)参照。
- 3 凝然『三国仏法伝通縁起』には、俊苻が台教、律宗に兼て「靈芝浄教」を

伝えたとある（日仏全一〇一・一〇五）。

- 4 浄全七・九二
- 5 西山全六・九九
- 6 本論では取り上げなかったが、『楷定記』中において顕意は元照の教義を大きく問題視するところがもう二箇所ほどあり、得益論、「聞名」と戒の問題について元照批判をしている。
- 7 大正三七・二四六・中
- 8 大正三七・二四七・中
- 9 大正三七・二四七・中
- 10 大正三七・二四九・下
- 11 大正四七・四四五・中
- 12 大正一二・三四一・下
- 13 大正三七・二六〇・下
- 14 浄全五・三六一
- 15 大正一二・三四五・中
- 16 浄全五・三八三・中
- 17 浄全五・三八三・中
- 18 浄全五・四一〇
- 19 西山全六・九九 なお、この後に顕意は「唯恨唐室失後三卷。文義欠故、致有此僻」として、元照が善導『観経疏』玄義分のみを見て、後の三巻を見ていないことも問題にしている。宋代において善導『観経疏』四巻のうち、玄義分一巻のみが伝わっていたことはすでに指摘されているが（柏倉明裕「四明知礼と慈雲遵式」（『印仏研』四〇・一号（一九九一）、一一七～一一八頁）参照）、当時の日本においてもそのような宋仏教界の典籍の実情が把握されていたことは注目されよう。しかし、この定善、散善の分類は玄義分内で十分完結しているものであり、玄義分より後の三巻を元照が見たとして、善導批判を改めたとは思えない。
- 20 西山全七・二六一
- 21 詳論すれば、顕意は『定楷』巻一（西山全七・三三二）に「四番定散」という教義を主張している。それによれば、「散善顕行縁」、「定善示観縁」、「定門」（十三観…正宗に当る）、「散門」（十三観後の三輩観…同じく正宗に当る）のそれぞれに定散二善が説かれるとする。その中で、顕行縁…自力、示観縁・定門…仏力、散門…願力、という配当をしている。顕意があえて

「三重玄旨の示観・正宗」とするのは、問題は元照が「自力」の義を知らないことではなく、「示観・正宗」に説かれる「仏力」、「願力」といった他力に依拠した定散二善を知らないことにある、ということであろう。

- 22 大正三七・二四七・上
- 23 西山六・五 また、後記（註）二九参照。なお、西山義が教義を分類して論じる際に使う用語を「特殊名目」と呼んでいる。
- 24 大正三七・二四七・中
- 25 西山全六・九六～九七
- 26 「光台現国」の問題については別に論じる予定がある。ただ、一言すれば、顕意は「光台現国」時における得益を認める立場である。
- 27 西山義における「観」の意義を詳説したものとしては、三浦一道「観の意義」（『西山学報』一〇号（一九三九））、高城宏明「証空教学に見る名目の理解—観門の意義—」（『西山学報』三六号（一九八八））などが挙げられる。
- 28 『自筆鈔』以外では、証空『玄義分他筆鈔』巻上に、

諸經ハ定境相應、息慮疑心ノ念ヲモテ観ト名付ク。故ニ、観ト念ト其ノ体一ナリ。依リテ、定善ニ限リテ観ト名付ク。散善ヲモテ観ト名付クル事ナシ。今經ノ十六観門ハ定散ナリ。定、散ノ二善能詮トシテ弘願ノ一行ヲ顕ハスト悟ル智恵ヲ観ト名付クルナリ（西山叢書五・四）。

とする箇所が注目される。ここで「観」の意義を明らかにした後、「疑ヒテ云ク」としてこの立場を反駁する問いが出され、その中で「元照大師」の説として先の元照の善導批判の箇所、つまり十六定善の説示が反駁の一根拠とされている。これに対して、

定散等シク、観、ト名付クル事ハ領解ノ一心ヲ顕ハス。領解ノ一心ノ位ニテハ、定散共ニ能詮ト顕ハス故ニ、此ノ領解ノ心ニ成ズル所ノ定散ヲバ十三観ト説キ、三輩ト分ツナリ。諸師ハ此ノ道理ヲ得ザルガ故ニ、十六定善ノ義ヲ存スルナリ。元照ノ破文モ示観ノ道理ヲ得ザル故ニ、又來リテ難ズベカラズ（西山叢書五・五）。

とある。この一連の説示は注目されるが、他の証空の著作が宋代の仏教文献と没交渉的なことから、この箇所は後世の付加かと疑われている（高雄義堅『宋代仏教の研究』（一九七五）、一八〇頁参照）。ただ、西山派の「観」に関する認識、伝承を知る上で有意義な説示であることには違いないだろう。

- 29 『序楷』巻六には「自力行門、仏力観門、願力念仏」（西山全七・二九八）

とある。

- 30 西山叢書一・二二
- 31 『観経』には「発三種心、即便往生」として「三心」、「至誠心」「深心」「廻向発願心」の三つが説かれている（大正一二・三四六・上）。これについては次章でも論じる。
- 32 西山叢書一・二三六
- 33 西山叢書一・一一三
- 34 大正三七・二四七・上
- 35 異本（大谷大学所蔵本、空覚刊本）では「知」とある。
- 36 西山叢書一・四三
- 37 西山叢書一・五四
- 38 西山叢書一・七三
- 39 証空は言及しないが、「観」に「知」の義を認める典拠は存在する。浄土宗鎮西派三祖の良忠（一一九九～一二八七）の説を参照すると、『玄義分略鈔』に「観者照也」を解釈する中に「総観有三義。一観行観（定相應観也）。二観知観（心ニ知ルヲ観ト云ナリ）。三観囑観（目ニ見）」（浄全二・四五六 ※括弧内割註。以下同じ）とある。『玄義分伝通記』卷三にこれを詳しく解説し、「二観知。謂解知故。序分義云、如来観知歴歴了然。因明入正理論云、言比量者、謂藉衆相而観於義（散比量智了境名観）」（浄全二・一四七）として、善導『観経疏』序文義（大正三七・二五二・上）、『因明入正理論』（大正三二・一二・下）を典拠として「観」に「解知」の意義があることを示している。ただ、良忠は『観経』の「観」解釈としてこの「観知観」の意義を採用しないのであり、ここに証空との差がある。
- 40 『玄義分自筆鈔』卷三（西山叢書一・一三三）
- 41 大正一二・三四一・下
- 42 「三福」とは「世福」…孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業、「戒福」…受持三機、具足衆戒、不犯威儀、「行福」…発菩提心、深信因果、誦誦大乘、勸進行者、の三つを指す。ここに示される「誦誦大乘」等の行と定善十三観後の三輩に説かれる「誦誦大乘」等の行との異同の問題もあるが、証空は『玄義分自筆鈔』卷三に「上品ノ三生ハ大乘ナレバ、菩薩乗ノ法ナリ。三福ノ中ニハ行福ナリ」（西山叢書一・一一一）としており、三輩中、顕行縁中の行を同じ「三福」として扱うことが証空の立場だと言えよう。
- 43 『玄義分自筆鈔』卷二（西山叢書一・四四）

- 44 西山全六・四四
- 45 西山七・五九一
- 46 西山全六・五六
- 47 弥陀（仏体）と名号が一体であるという「名体不二」の論理が前提とされているのであろう。
- 48 大正四〇・八三五・上
- 49 大正八三・五〇七・下
- 50 大正三七・二七〇・下～二七一・上
- 51 大正三七・二七一・上～中
- 52 大正三七・二七二・中
- 53 大正三七・二七〇・下（上輩文前料簡）、二七五・上（中輩文前料簡）、二七六・上（下輩文前料簡）
- 54 大正三七・二四七・下以下
- 55 浄全五・三六二
- 56 浄全五・四一一
- 57 浄全五・三五四
- 58 浄全五・三六一
- 59 註十九参照
- 60 西山全七・四八五 なお、ここで「又」から始まっているが、これは主に他の法然流における「三心」に関する異説をこの前の段において取り上げられているからである。
- 61 顕意は「三心」を三聚浄戒と解釈する元照の説を天台の門徒が「三心」を「三諦三智」と解釈する例だとしているが、三聚浄戒と「三諦」を連関して論じる天台の教説（『望月仏教大辞典』「三聚浄戒」の項参照）を前提にするものであろう。また、戒度は『聞持記』卷下において、「三心」を「三諦」に対応させて論じている（浄全五・六八四）。
- 62 『散楷』卷一に「雖不別須事理懺悔、専心念仏自然除故。如讚云、一声称念罪皆除也。又自然者、雖不別修伏断治道、但能専念無障不除」（西山全七・六二八）と「専心念仏」による滅罪を説き、それを「専念」と言い換えてさらに滅罪の功德を論じなおしているように、「専念」とは「専心念仏」のことに他ならない。
- 63 西山七・四七九
- 64 大正一二・三四五・下

- 65 大正三七・二七六・中
- 66 このことについては、顯意における漸空、他の法然門流批判の意義と併せて別に論じる予定がある。
- 67 西山叢書六・一〇三
- 68 『西山上人短篇鈔物集』、一五七頁
- 69 『西山上人短篇鈔物集』、一五八頁
- 70 大正八三・四九九・下
- 71 西山全七・四八五
- 72 「深草教学」九号所収本、一一九頁～一二〇頁
- 73 西山全七・五八九
- 74 西山全七・四九〇
- 75 西山全七・四九一
- 76 西山全七・四九一

中村玲太氏の発表論文に対する コメント

柳澤 正志*
(日本 早稲田大学)

1 本発表の意義について

本発表で取り上げられる顕意は浄土宗西山深草派の学僧である。浄土宗西山派の思想には天台教学の影響が散見する。それは証空が法然の勧めで天台で修学したと無関係ではないであろう。こうした背景から、浄土宗とはいえ、西山義を理解するためには天台教学の知識は必要となる。そして、元照もまた天台の流れを汲む。天台の素養を持つ日中の浄土教思想の対比という意味で、その研究内容に広がり期待される。

さて、元照に対する日本での評価については注意を要する。発表者は、顕意が善導と異なる解釈をした者としてあえて元照を取り上げたのは、元照への対抗意識があるためであり、それは「元照の当時の日本の浄土教家への影響の大きさを裏付ける」(Ⅱ-3)と述べる。しかし、その影響に関する論考は省かれている。発表者も触れている、凝然の『三国仏法伝通縁起』では、元照の浄土教について、「天下浄教、皆帰彼義。…浄教所伝泉涌為本」¹と、元照の浄土思想に中国の浄土教家が帰し、泉涌寺俊苻が伝えた元照の浄土教こそが根本であると評価する。ここから、天台が伝え南都からも支持された元照ほど、善導系の浄土教の対比者として適切な人物はいないと推測できる。それ故、顕意の批判対象となったのではないか。こう見ると、元照への批判の研究は日中浄土教の対論という大きなテーマ

*早稲田大学文学学術院講師。

をも含んでくる。

2 定散二善と観の問題

発表者が理解する通り、善導と元照の「観」の理解が問題の根源であり、それはそのまま顕意と元照の思想上の差異となる。議論の中心は定散二善の解釈を巡るものである。ここで確認しておくべきは、浄影寺慧遠から元照への影響である。定善・散善を浄土教で用いたのは善導が最初ではなく、浄影寺慧遠が既に用いていたことは柴田泰山氏の指摘にある²。慧遠は定善を十六観、散善を三福としているのであり、元照がこれを用いて善導批判をしているかについては、元照の立場を考える上で必要な作業と思われる。今後の検討を俟ちたい。

観の概念については、善導は「観者照也」³と述べていると発表者の指摘にある。引用部の続きを見ると「照彼弥陀正依等事」とあり、善導自身は行者が弥陀の依正を照らしていると解釈できる。これについては、鎮西派の良忠も『観経疏伝通記』で論じているのであり⁴、浄土宗内でも議論のあるところである。その中、証空が観を知と捉えたこと、そして、顕意説では観の成就に仏力が加わることで他力の要素が見いだせる点、これらが思想的特徴であり、元照との差異でもある。

3 三心について

善導が三心を九品に互ると解釈し、『善導疏』『散善義』を見ていない元照が同様に三心を九品に通ずるものと解釈した点は、重要な共通点である。しかし、その三心の概念規定は大きく異なる。善導は三心を願往生心としたのに対し、元照は菩提心と解釈する。この元照の解釈は、天台の三心釈と一致する⁵。天台教学を咀嚼し、三聚淨戒と併せて三心を解釈したと捉えるべきではないかと考える。

発表者は「三心」と「一心」の問題（Ⅱ-4-2）で、「三心」を「信心」に一元化してゆくところに顕意の特徴がある」と、顕意の三心解釈の特徴を論じている。ところで、三心を深心に集約する思想が法然に見られ、『黒谷上人語燈録』（和語燈一）には、「三心ハマチマチニワカレタリトイヘトモ、要ヲトリ詮ヲエランテコレライヘハ、深心ニオサメタリ」⁶と、三心は深心におさまる旨を述べる。また、証空も『自筆抄』で「真実心ノ外ニ、深心トイフモ無ニシ別ノ体一」⁷と、至誠心と深心は別体ではないと解釈する。そしてこの深心は善導によれば、「言深心者、即是深信之心也」と、深信の心を意味する。こうした先師の説を踏まえた時、深心と信心を同じものとして用いているのか、深心の他に信心を立てているのか、丁寧な議論が求められる。

また、本発表で引用された「此三心専念為レ体、三心一心、真心為本」や、「此三心浄信為体」といった言説からは、専念と浄信が共に三心の体であるということは顕意の思想として導ける。しかし、問題は「三心一心、真心為本」が何を意味するかという点にある。真心が信心の誤写であれば大きな問題とはならないが、至誠心を意味するのであれば、専念・浄信を体とすることとの関係性ならびに「一心」が何を指すのかについて考察を要すると考える。

4 まとめ

顕意が属する浄土宗西山派では他力を徹底してゆく。そのことは、本発表の中で論じられた通りである。そして、顕意の元照批判は、善導への理解が不十分である故とされる。しかし、元照からすると、正しい理解ができていないのは善導なのであり、そのため、批判の対象としたのであろう。顕意の批判はいささか水掛け論的な印象を与える。しかしながら、法然門下で善導の解釈が推し進められたことにより、元照との差異はより明確化したのであり、その違いはそのまま日中浄土教思想の展開の相違と

なっている。その一端が顕意と元照の対比によって明らかされたと考える。

【注】

- 1 旧仏全 101・105 頁下。
- 2 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、2002 年）第八章第三節第三項参照。
- 3 大正 37・247 頁上。
- 4 大正 57・532 頁中。
- 5 柳澤正志「仁空の三心釈について一天台に関する言説を巡って」（『天台学報』48、2006・11）にて論じている。
- 6 大正 83・173 三頁中。
- 7 仏全 55・322 頁下。

柳澤正志氏のコメントに対する回答

中村 玲太

(日本 東洋大学)

拙論で定義し得ていなかった元照の日本浄土教における位置を示して頂き、顕意の元照批判の意義を考える上で大変参考となりました。

ここで、顕意と天台教学に関して若干の補足をさせていただきます。顕意は、智顛仮託文献である『五方便念仏門』に注釈をし、『註五方便念仏門』という著述を遺しています（龍谷大学所蔵）。その中で、天台と浄土は「両祖同轍」（六丁右）であるとして、二宗の一致することを主張しています。ただ、顕意は善導—法然—証空に基づいた教えを天台教学も説くのであるから、天台と浄土は一致するという理解であるということには注意を要します。顕意にとって、善導を批判する元照は、天台教学も理解していない、真の天台教学を理解する者は自分である、という自負もあったのだろうと考えます。

慧遠と元照の詳細な影響関係については今後の研究課題にさせていただきますと思いますが、元照の先行する諸師への立場については提示しておきたいと思います。元照『観経義疏』卷上には「前代解釈、凡有数家。隋朝慧遠法師、天台智者大師皆有章疏。唐善導和尚亦立玄義、並行於世。而各尚宗風、互形廢立。故今所積、択善従之」（浄全五・三六七）とあります。これは、元照がある特定の人師を絶対視せず、あくまで善いものを参照として論じるという姿勢を表したものです。また、その中でも、慧遠、天台、善導の三者を代表的に挙げており、元照が慧遠の定散二善の積を正当として、善導を批判した可能性は十分にあるかと考えます。ただ、元照の先行する諸師への態度から見て、慧遠説の採用が直ちに慧遠への傾注を示すものではありません。

顕意が、「深心」を「決定位」として重視していることは明らかですが、本発表で触れた通り「深心」とはあくまで「信心」の一面を表したものであるという理解です。『散楷』巻二では、「一念信心辨立三名。施設先後不可定執」（西山全七・四九〇）とあり、「一念の信心」の側面を各々、表したものが「三心」だとしています。ここには「深心」のみを特別視する考えは見えません。また、そのすぐ後には、「三心」各々について説明しながらも、「然此三心許互相成。知在一念先後無在。由斯三名拳一互収」としています。信心が三つの側面から説かれるとしても、その中の「一つを拳げれば、互いに収まる」としており、「三心」が「深心」のみに集約されるとは理解していないのです。

「深心と信心を同じものとして用いているのか、深心の他に信心を立てているのか」という問題に対しての顕意の回答は、信心と「深心」は別物ではないが、あくまで「深心」は信心の一側面を表すものであるということになります（勿論、「深心」に収めて信心を説くことも可能ですが、それは他の二心にも当てはまるといことです）。では、「信心」とは何かと言えば、本論で触れた通り、「称名念仏に専心する心」ということになります。

ここで言及される「真心」が「至誠心」を意味することは間違いないと考えます。顕意はこの「真心」について言及する『散楷』巻一にて、「至誠心」を自力的に解釈するものを徹底的に批判して、「至誠心」、つまりは「真心」が他力信心であることを強調しています。この引用箇所直前においても、「故今同生善知識等、若欲成就真浄業者、頓捨身命、仰属弥陀。唯此一心名真实心。所謂一実仏乗心也。然言此心亦是無相真实心者、枉此他力不思議真心。還墮自力不真之宗」としています。身命を擲って弥陀に帰命する心が「一心」であり、それが「真实心」だということです。しかも、この「真实心」は「他力不思議の真心」だとしています。このように顕意が「至誠心」を他力の信心と理解していると考えれば、「三心」の体が「浄信」、「専念」、「真心」であると種々に解釈されること、そして、

「三心」が「一心」とされることはすべて同じことを意味しているのであり、ここに問題はないと考えます。

柳澤先生のご指摘により、顕意の「三心」論について、問題点が浮かび上がり、より詳しく検討できたこと本当に感謝しています。