

# 華嚴宗列祖における浄土義

中村 薫

## はじめに

中国隋唐代における天台華嚴などの諸宗の何れもが、決して浄土教と無関係に存在し得なかつたことは自明のことである。ただ、華嚴宗に限ってみれば、天台と比べた場合、浄土義は表に出てきていたとはいえない。じつは結論的にいえば、杜順、智儼、法蔵、澄観、宗密の華嚴宗列祖に關しては、全体的には浄土教との関係はあまり無いといつてよい。寧ろ宗密の代になると、やがて中国禪と融合していった。所謂教禪一致となつていくのである。そんな中、これまで『華嚴經』と禪との關係に關する研究は多く成されている。一方、天台宗では、特に宋代になると孤山智円、四明知礼、慈雲遵式などによつて盛んに天台と浄土教の關係が問題にされている。それに対して、華嚴宗では、子璿が賢首宗を鼓吹し、宋朝四家といわれた道亭、観復、師会、希迪が、法蔵の『華嚴五教章』の註釈書を盛んに著しているが、浄土教に關しては殆ど触れていない。華

嚴宗の中では、せいぜい南宋の円證法師義和が挙げられる程度である。義和については後で詳しく論じるが、彼は、『華嚴經』によつて、西方浄土を讚嘆して、念仏往生を勧めている。ただこの義和の『華嚴念仏三昧無尽燈』は、残念ながら序分のみ現存しているだけである。そんな中『華嚴經』と浄土教の關係を明らかにするには、寧ろ宋代の蓮宗六祖の延寿、明代の蓮宗八祖の株宏が重要な人物として挙げられると思ふ。<sup>3</sup>そして清代中期になると、株宏の教学は彭際清に受け継がれることになる。彭際清は、清代中期の居士仏教の代表者の一人である。彼は『華嚴念仏三昧論』を頭わし、華嚴浄土義を課題にした人物である。その後、浄土教を考へる上において、『華嚴經』並びに法蔵・李通云・脱観などの、華嚴教學の理解に造詣が深く、日本浄土教を痛烈に批判している清代末期の居士仏教の代表者である楊仁山の教學も注目に値するであろう。それは親鸞の浄土教と『華嚴經』の關係について考察する上においても参考にする

べきものである。

以上、延寿・株宏・彭際清・揚仁山については、それぞれ稱を改めて考察する予定である。今は華嚴宗列祖の華嚴浄土義について考察していくこととする。

前述したように華嚴宗諸師の浄土義は、浄土教諸師のそれとは意を異にしている。華嚴宗の初祖杜順については、寧ろ、ほとんど浄土義は無いといつてよい。それは杜順は聖道の実践の人だからである。

華嚴宗列祖の華嚴浄土義を考察する場合、じつは智儼の『孔目章』巻第一の十種の浄土と同じく巻第四の往生義が重要である。智儼は『華嚴経』「名号品」「寿命品」の二品を解釈するに及んで、『孔目章』巻一・巻四でそれぞれ「十種の浄土」と「往生の義」について明らかにしている。そこで今、智儼を中心にしてその前後の杜順、法蔵、澄観、宗密それと李通玄、義和との関係を含めて華嚴浄土義について若干の考察を試みようと思う。

## 第一節 杜順

杜順（五五七〜六四〇年）の初祖説に対しては、これまでいろいろ意見が出されている。また、例えば、『法界観門』は杜順の真撰であるか否かなど多くの疑問を孕んだ人物である。彼の伝記については、道宣の『統高僧伝』と、法蔵の『華嚴経伝記』が貴重な資料として挙げられる。

今、『統高僧伝』巻第二五には、

釈法順。姓は杜氏。雍州万年の人なり。稟性柔和にして未だ惡に沿うを思わず。親を辞して遠戍となり艱辛を憚ること無し。十八にして俗を棄て出家す。因聖寺の僧珍禪師に事え、定業を受持す。珍の姓は魏氏なり。志は儉約に存し野に居するを性と成す。

（大正五〇・六五三中）

とある。

杜順は雍州万年県（現在の陝西省）の人である。幼い頃より性格は柔和で、惡にそまることなく、また、悩み苦しみを憚ることなく親の元を辞して、一八歳で出家して因聖寺の僧珍に師事し、禪定を学んだ。僧珍は在野の観行実践者であった。

更に『統高僧伝』巻第二五に、

未に慶州に行化し、民に勧めて会を設け、供するに五百を限る。齊食に臨むに及び更に人倍來たる。供主は焉を懼る。順曰く、畏る所無きなり。但だ通じて周く給せば而も供所を委すること莫し。由来千人皆足る。

（大正五〇・六五三中）

とあるが如く、慶州（現在の内モンゴル地方）で人々に勧めて齊会を設けさせ、五百人分の供物で千人を満足させたという。その他、悪人を善人に変えた話、虫を移動させた話し、など多くの神異が紹介されている。そして、同じく巻第二五に、

貞観十四年を以て、都べて疾苦無く、累門人に告げ、生来の行法を承用せしむ。言い訖り、常の如く南郊の義善寺にて坐定す。春秋は八十有四なり。終に臨み雙鳥は房に投じ悲驚し哀切なり。

(大正五〇・六五四上)

とあるように、貞観十四年に「生来の行法」を承用せしめよといい、義善寺において八四歳で命終したとある。ただこの「生来の行法」とは、法蔵の『華嚴経伝記』巻第四によれば、

順即ち華嚴を誦誦せしむるを業と為す。勸めて此の経に依り普賢行を修す。

(大正五一・一六六下)

とある。

この記載によれば、杜順は、日常的に『華嚴経』を誦誦させ、普賢行を実践することを勧めていたことが窺われる。

他方、志磐撰『仏祖統紀』巻第二九に、

師は毎に郡国に遊歴し、阿彌陀佛を念ずることを勧め、五悔文を著して淨土を讚詠す。路に神樹・鬼廟に逢わば、即ち之れを焚毀す。

正観十四年十一月十五日南郊の義善寺に坐亡す。雙鳥房に入り、異香室に留まる。肉身を焚川の北原に塔す。弟子あり、五台に謁し山麓に抵る老人を見る。語りて曰く、文殊は今終南山に住す。<sup>5)</sup>杜順和上是れなり。

(大正四九・二九二・下)

とあることよりすれば、杜順は国々への行脚の旅において、神樹鬼廟が

華嚴宗列祖における淨土義

あれば直ちに排除し、人々に阿彌陀仏を念ずることを勧めていたようである。ただし、淨土を讚嘆した五悔文は残念ながら現存していない。また、終南山は中国の文殊信仰の中心地とされている。だから、後には、杜順は文殊菩薩の化身として尊ばれていたようである。

今改めて思うに、杜順の著書は少なく、彼の教学は明らかにすることは困難である。しかし、何れにしても、杜順によれば、『華嚴経』の自内証は正しく淨土往生にあったといっても過言ではないであろう。

## 第二節 智儼

### 第一項 十種淨土

智儼(六〇二〜六六八年)については、『華嚴経伝記』巻第三(大正五一・一六三中〜一六四下)を参照するのが適当と思われる。<sup>6)</sup>

それによれば、智儼は性を趙氏といい、至相大師とも号している。天水(現甘肅省)の出身である。十二歳で杜順(当時五七歳)の門下になり、十四歳のとき出家得度している。その後、常法師(法常)<sup>7)</sup>から『摂大乘論』を学び、辨法師より『四分律』『成実論』『十地経』『涅槃経』などの講義を聴いた。智儼は、このように多くの学匠から仏教の奥義を学んだが、どうしても自己の拠り所とする教えに出会えなかった。その時の苦悩とその後の展開について、『華嚴経伝記』巻三では次の如く述べている。

乃至経蔵の前に於いて、礼して而も自ら誓いを立て、信じて手に之

を取りて、華嚴第一を得る。即ち当寺智正法師の下に於いて、此の經を聴受す。旧聞を聞すと雖も、常に新致を懐き、炎涼亟改するも、未だ所疑は革ならず。遂に遍く藏經を覽し、衆釈を討尋し、光統律師の文疏を伝え、稍して殊軫を開く。謂く別教一乘無縁起なり。欣然として賞会し、粗して毛目を知る。後に異僧来たりて遇う。謂いて曰わく、汝一乘義を解すことを得んと欲せば、其の十地の中に六相の義、慎んで軽んじること勿れ。一両月間、撰靜に之を思ふ可し。当に自ら知るのみ。言い訖りて忽然として現せず。儼は驚惕して良久なり。則ち陶研に因り、累朔を益さず。焉に大啓なり。遂に立教分宗し、此の經疏を製す。時に年二七なり。

(大正五一・一六三下)

そこで苦悶の末、『華嚴經』卷第一「世間淨眼品」を手にして、智正より『華嚴經』の講義を受けることになる。しかし、いくら經典や注釈書を読んでもなかなか自ら領くに到らなかつた。そんな時、期せずして光明を与えたのが、慧光の『華嚴經疏』であつた。そこで「別教一乘無縁起」が明らかとなり、さらに異僧より六相の義を教えられ、一乘の眞義を知り、自ら『搜玄記』を著すのである。故に智儼の教学は、道宣の『統高僧伝』卷第二五に、

華嚴と撰論とを尋常に講説す。

(大正五〇・六五四上)

とあるが如く、撰論華嚴の両学派に精隨していたことが理解できる。

一方、智儼は晩年に到ると、長安の清淨寺に転住した。『華嚴經伝記』

卷第三には、

門人に告げて曰く。吾が此の幻軀は、縁に従い無性なり。今当に暫く淨方に往き、後蓮華嚴世界に遊ぶべし。汝等我に随い、亦此の志を同じくせよ。俄に十月二十九日夜に至る。神色常の如く右脇に臥し、清淨寺に終わる。春秋六十七なり。時に淨方の業なる者有り、其の夜、空中に香樂が西方より来たりて須臾に還返すと聞こゆ。以て為して大福德人也。往生の驗、明晨に詢問し、果として其れ応さるに知るべき也。

(大正五一・一六三下)

とある。

智儼は、總章元年(六六八)十月二十九日、清淨寺において、六七歳で命終したのである。夢に死期を覚つた智儼は、門弟たちに、「私の夢幻の喜びは、縁に従つたものでまったく無性なものである。いま当に私は暫く西方淨土に往生し、後蓮華嚴世界に遊行するのである。皆私の願いに随つて、またこの志を同じくするように」と告げたという。この言葉には、深い華嚴經信仰に貫かれつつ、淡々として死を迎えようとする智儼の姿を彷彿とさせるものがあるであろう。その逝去の際、淨土信仰者の一人は、空中に音楽が奏でられ、それが西方から近づき、間もなくまた西方へ遠ざかるのを聞いたといわれる。ともあれ、智儼は蓮華嚴世界と西方淨土の二つの往生を自己の信仰的立場として淨土往生をしていったのである。

そこで向後暫く智儼の華嚴淨土義についてみてみよう。

第一に十種淨土について、智儼は、『孔目章』卷第一で、

小乗の義に依るに別の淨土無し。三乗の義によるに別の淨土有り。

略して準ずれば四有り。一には化淨土、謂く、化現せる諸方の所有の淨土なり。二には事淨土、謂く、諸法の淨土衆生所成なり。三には実報淨土、謂く、諸理行等の所成、謂く三空を門と爲し、諸度等を出入の路と爲す。四には法性淨土、所謂真如なり。謂く、無住の本に依るを以て一切の法を立つ。一乗淨土に依準するに、十有り。此の娑婆世界の中の諸々の四天下に、一切を教化すと爲す。……略……是の如き種々不同の衆生の所見亦異なり。

(大正四五・五四一上)

と述べている。

智儼によれば、小乗即ち声聞や縁資には別に淨土は無いという。その理由は、淨土はあくまでも阿羅漢果に到達することを理想としているからである。そもそも淨土の義に関しては、『華嚴經』卷第四「如来名号品」の、

此の娑婆世界の中、諸々の四天下に一切を教化するに、種々の身、種々の名、處所、形色、長短の寿命、諸得、諸入、諸根、生處、業報、是くの如きの種々不同なり。衆生の所見も亦異なり。

(大正九・四一九上)

について、『搜玄記』卷第一で、

証成の名号は各異なり。此れらを名づけて是は別にして通に非ず。此の中正挙にして、其の淨土を詮顯するなり。

(大正三五・二六中)

と述べていることによる。元より經には淨土の語はないが、智儼が一乗の立場に立つて、十種の淨土の相を明らかにしているのである。小乗に對して、三乗では化淨土、事淨土、実報淨土、法性淨土の四土を立てている。(この四種の淨土説については、『孔目章』卷四の淨土の七義で出てくるのでそこで詳しく論じたい。)

智儼はその後、一乗の淨土について問答を以て明らかにしている。第一問答として、同じく『孔目章』卷第一で、

問う。淨土を明かさんと欲するに、何故に衆生分齊不同を弁ずるや。答う。仏土自融にして法界と等しく別可別無し。何を以ての故に、是の仏土法界に称うに由るが故に。もし別を取り其の分齊を知らんと欲せば、衆生心、業行の増減、定水の昇沈、清濁の差別に依る。仏土を印成することも亦差別なり。故に文殊師利土の深異を歎じ彼の衆生に寄せて土の相貌を成するなり。

(大正四五・五四一上)

と述べている。

智儼は、先述した「如来名号品」の種々の身、種々の名等の十句によつて一乗の淨土を明らかにしている。故に淨土を明らかにするのに何故凡

夫の種々なる分齊を明かすのかと問うのである。そして、その問いに對して、もちろん仏土は自融であるから如来の法界と別ではなく、寧ろ、両方は称ない合うものである。衆生心、業行の増減、定水の昇沈などの差別によるからである。故に所化の衆生の差別に寄せて浄土の差別の相を説くと答えるのである。

また、第二問答では、同『孔目章』卷第一で、

問う。一乗浄土の大小多少染淨の差別は、云何がして分齊同異を得るや。答う。一乗の浄土は、一即ち是れ多、多即ち是れ一。具に地論に広積されるが如し。分量を知らんと欲せば、それ十仏に準じ、即ち之を知るべし。闊狭の分量不同にして、三乗の明かせし所の浄土は、世界海と亦別して同じからず。もし世界海即ち時中に在りて、彼の衆生見聞の処に説くのと同じくして、諸仏の浄土不同にして、所謂同じからざるが故なり。上件の録せられる三乗浄土の異相、唯愚法小乗を簡すのみ。

(大正四五・五四一上々中)

と述べている。

ここでは、一乗の浄土の大小多少染淨などの差別が、どのようにして分齊同異を確立することができるのかと問うのである。問いに對して、一乗の浄土は、一即多多即一によるからであると答えている。今、この十種の国土の世界海は、三乗の世界海と異なり、円融自在の世界海を顕わしているのである。

続いて第三問答では、同じく『孔目章』卷第一に、

問う。もし爾らば何が故に論に有妙浄土阿羅漢当生其中と云うや。当に知るべし小乗亦浄土にあると。答う。小乗に浄土有ること無し。知ることを得る所以は、凡そ浄土に生ずるとは、須く習業有るべし。小乗は其の色心を厭い、其の無余を樂しむ、何に因つて浄土に生ずることを得んや。今生と言うことは、小乗の語を引いて、彼の阿羅漢先より浄土の種子有り。故に羅漢を得て當に其の中に生ずべきを明かす。或いは、是れ大阿羅漢即ち是れ菩薩なり、當に其の中に生ずべし。宜しく之を知るべし。

(大正四五・五四一中)

と述べている。

ここは、『大智度論』卷第九三に、

答えて曰く、阿羅漢を得る時、三界の諸漏の因縁尽きて、更に複た三界に生ぜざるも、淨佛土有り。三界を出でて乃至煩惱の名無し。是の国土の仏の所に於て法華經を聞きて佛道を具足す。法華經に説くが如し。羅漢有り。もし法華經を聞かずして、自ら滅度を得と謂わば、我れ餘國に於て為めに是の事を説かん。汝は皆な當に作佛すべし。

(大正二五・七一四上)

とあることによる。

阿羅漢を得て、なおかつ三界を離れることなく浄土に生まれることは、小乗にも浄土はあるということにはならないかと問うのである。その答えとして、『大智度論』と『法華經』により二点を挙げて答えている。一

点は、小乗には浄土はないことに間違いはない。浄土に生まれるには、習業が無ければならないが、小乗の世界にはそれがないからである。ただ阿羅漢には、浄土に生まれるべき種子がある。故に阿羅漢果を得て浄土に生まれるというのである。二点は、大阿羅漢は即ち菩薩であるから、浄土に生まれるというのである。

以上が、十種の浄土についての智儼の解釈である。

## 第二項 往生の義

第二に、智儼は、往生の義について、「壽命品」卷第二六の所説を説く中で七門に分けて明らかにしている。その七門とは、

- 一 往生の意
- 二 往生の所信之境
- 三 往生の因縁
- 四 往生の驗生法
- 五 往生の行業
- 六 往生の位分齊
- 七 往生の行業回轉不同

である。

じつは、「壽命品」卷第二六に、

仏子。此の娑婆世界の釈迦牟尼仏の刹の一劫の如きは、安樂世界の阿弥陀仏の刹に於いては、一日一夜と為す。安樂世界の一劫は、聖

服幢世界の金剛の仏刹に於いては、一日一夜と為す。

(大正九・五八九下)

とある。

智儼はこの經文を受けて、往生の義を七門に分け、特に娑婆世界の次に挙げられる安樂世界阿弥陀仏刹こそ往生の根源があると説いている。それでは具体的に七門をみてみよう。

### 一 往生の意

智儼は「孔目章」卷第四で、

退を防んと欲すと為す。娑婆世界雜惡の処に中下の濡根ありて、縁に於いて退くこと多し。仏引きて往生せば、浄土の縁強にして、唯進んで退無し。故に往生を制す。往生に二処有り。一に是れ西方二に弥勒処に生ず。もし煩惱を断ぜんと欲せば、引きて西方に生ず。煩惱を断ぜざる者は、引きて弥勒仏前に生ず。(大正四五・五七六下)と述べている。

智儼によれば、往生するのに、西方弥勒の二処有るといふ。娑婆世界では縁によつて退くことが多いが、浄土往生すれば、浄土の強縁により退くことが無いという。そして、煩惱を断じて西方浄土に生じるのであるが、煩惱を断じることのできない人は弥勒天宮に生じるといふ。

先ず西方浄土に往生することについて、智儼は同じく「孔目章」卷第四で、

何を以ての故に。西方は是れ異界の故に。須べからず断惑を伏すべし。

(大正四五・五七六下)

と述べている。

今、高峰了州師は、この往生思想の根本的立場は、『大乘起信論』によると指摘されている。

それは『大乘起信論』の、

修多羅に説くが如し。専ら西方極楽世界の阿弥陀仏を念じ、修する所の善根を廻向して彼の世界に生ぜん願求すれば、即ち往生することを得。常に仏を見るが故に、終に退すること有ること無し。

(大正三二・五八三上)

の文によっている。

この「修多羅に説くが如し」とある修多羅について、今浄土三部経からみてみると、『無量寿経』の、

設い我、仏を得んに、十方の衆生我が名号を聞き、念を我が国に係けて、諸々の徳本を殖えて、心を至し回向して我が国に生まれんと欲わんに、果遂せずんば、正覚を取らじ。(大正一二・二六八中)

『観無量寿経』の、

凡そ西方に生ずるに九品の人有り。仏、阿難及び韋提希に告ぐ。上品上生とは、若し衆生有りて、彼の国に生まれんと願わば、三種の心を発して即便往生す。何等を三と為す。一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心を具すれば、必ず彼の国に生ず。

(大正一二・三四四下)

『阿弥陀経』の、

舍利弗、若し善男子・善女人有りて、阿弥陀仏の説を聞かば、名号を執持すること、若しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心不乱にして、其の人命終の時に臨みて、阿弥陀は仏諸々の聖衆と現じて其の前に在す。是の人終わらん時、心顛倒せずして即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得ん。(大正一二・三四七中)

が挙げられるであろう。

元もと、馬鳴は、『大無量寿経』の二〇願の文、『観無量寿経』上品上生における至誠心、深心、廻向発願の三心の文、『阿弥陀経』の執持名号の文によつて、それぞれ浄土往生の所依の経文として挙げている。故に『大乘起信論』の専意念仏は、勝方便である。そしてその専意念仏の根拠は、前述した浄土三経の文によることは明らかである。

元より、浄土教では、仏の本願に随つて往生し、往生した者は不退の位、正定聚にはいるということが当然のこととして理解されていた。

今智儼も、人間の生きている娑婆世界は、縁によつていかようにも退転してしまふという。そして、浄土教でいう「不退転」を「退を防んと欲すと為す」といい、『大乘起信論』の「常に仏を見るが故に、終に退すること有ることなし」との文意により、「浄土の縁強にして、唯進にして退無し」というのである。

次に弥勒天宮に往生することについて、智儼は、  
弥勒の処是れ同界故に断惑を假せず。業成すれば即ち往生す。

(大正四五・五七六下)

と述べている。

これは『仏説観弥勒菩薩上生兜率天経』によっている。

經典では、優波離の、

世尊、世尊は往昔毘尼の中及び諸経蔵に於いて、阿逸多は次に当に  
作仏すべしと説きけり。此の阿逸多は凡夫身を具し、未だ諸漏を断  
ぜず。此の人命終して当に何れの処に生ずべきや。

(大正一四・四一八下)

という問いに対して、釈尊は、

此の人今より一二年後命終し、必ず兜率天上に往生せん。

(大正一四・四一八下)

と答え、更に

今、此の天主は名を弥勒と曰う。汝当に帰依すべし。

(大正一四・四二〇上)

と説示している。

凡夫の身でいのち終わる時、たとえ煩惱を断じないままであっても、  
必ず弥勒のまします兜率天に往生できるといふのである。

以上智儼は、往生について、弥陀浄土と弥勒天宮の二処に分けて比較  
検討し明らかにしているのである。親鸞は、弥陀の本願を信じて、煩惱

華嚴宗列祖における浄土義

具足の凡夫のまま浄土往生を願つた。それに対して智儼は、西方浄土は  
煩惱を断じなければ往生できないとしている。ただ凡夫の身のまま命終  
しても、必ず兜率天への往生はできるとしている。

## 二 往生の所信の境

智儼は、

阿弥陀仏国は一乘三乘同じからずと謂う。もし一乘に依らば阿弥陀  
の土は世界海に摂属す。何を以ての故に。近く初機を引いて信を成  
じしめ、教境真实仏国円融不可説が為の故に。もし三乘に依らば西  
方浄土是れ実報処は通じて四土を成ず。一に法性土、二に事浄土、  
三に実報土、四に化浄土なり。化は是れ報化也。化身の化に非ず。

(大正四五・五七六下)

と述べている。

智儼は、一口に阿弥陀仏国といつても、一乘と三乘とは異なるという。  
一乘の浄土は、一大蓮華蔵世界海に摂属し、三乘の浄土は、法性土、事  
浄土、実報土の四種の浄土説に通じるといふ。その中で西方浄土は、実  
報土であると主張している。ただ、四種の浄土説については、法性土と  
化浄土の順番は異なるが、前述した十種浄土章に説かれたものと同義で  
ある。

今、疑然の『孔目章発悟記』卷第十一(大日本仏教全書一四〇〜一五  
〇頁)によれば、ここでいう化浄土の化については、「化身の化」ではな

く「報化」の化を顯わしているのであり、諸仏如来が衆生を度せんがために、神通を施作して示現した浄土を指すのである。

次に事浄土とは、衆宝所成の浄土であり、自受用浄土のことである。

次に実務浄土とは現行等の所成土であつて、自受用浄土のことである。

次に法性浄土とは、真如のことであつて、法身所居の浄土のことである。

今、凝然の説を参考にして四種の浄土説についてみてきたわけであるが、何れにしても、智儼は阿弥陀仏国土を、報土と化土とに要約して述べている。そして、更に化について、四種の浄土説に通じる実報としての化として、そこに弥陀浄土の意義を見出しているのである。

### 三 往生の因縁

智儼の説を要約すると次の如くである。

先ず六因四縁について述べている。この六因四縁は、『孔目章』巻第一「普莊嚴童子処立因果章」(大正四五・五三九・中)で詳しく述べられている。

四縁とは、因縁、等無間(次第)縁、所(縁)縁、増上縁である。そして、本識の業種を因縁、求生の心を次第縁、浄土などの境界を縁縁、余法を疑わないことを増上縁に当てはめている。

次に六因とは、能(所)作因、俱有(共有)因、相応因、同類(自分)因、偏(偏行)因、異熟果(報)因である。そして、六因は五果を生じ、相応共有の二因は増上果を感じ、自分偏の二因は依果を、所作自分相応

共有の四因は解脱果士夫果を、報因は報果をそれぞれ感じ、往生浄土の五因は五果を感ずという。ここで六因の内、偏行因は除かれ、浄土往生の因から除外されている。それは、『阿毘達磨發智論』巻第一に、

答う。前生に苦を見、偏行随眠が断ぜられ、後生に自界に集滅道を  
見し、随眠及び相応法が断ぜられるを以て偏行因と為す。

(大正二六・九二〇下)

とあることによる。

偏行因については、前生と後生、それに過去と未来、現在と未来において偏行随眠し、自性が明らかでないため浄土往生の因とならないというのである。

そして最後に、智儼は、大乘初教(六因四縁・互爲因・十因・二十因)終教(唯四縁・互爲因)、頓教(唯互爲因)、円教因(一切因)に分けて述べている。

初教終教については、前の因果章に述べられたことと同じである。ただ頓教の「唯互爲因」については、『孔目章』巻第一「普莊嚴童子処立因果章」で、

旧来此の如きの道理は、時事皆悉く同じからず、凡夫の法は本来無物なり。  
(大正四五・五四〇・七)

と詳しく述べている。

仏教で説かれる因果の道理は、時事によって異なり、衆生の受け止めている真理は元もと無物より成り立っているというのである。故に智儼

の往生因縁は、一切の因の立場により、「唯互爲因」としての境智平等の浄土往生の因縁としているのである。

#### 四 往生の験生法

智儼は十門をもつて略説している。

第一門は、作道場門である。『孔目章』卷第四に、

道場を安置して、阿弥陀仏像を建て、幡灯散華、洗浴焼香、礼仏行道して阿弥陀を念ずること一日乃至七日にして往生を験得す。

(大正四五・五七七上)

とある。

この作道場門も、同じく前述した『観無量寿経』の上品上生の、

此の功德を具し、一日乃至七日して、即ち往生を得。

(大正二一・三四四下)

の文と、『阿弥陀経』の、

名号を執持すること、若しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心不乱なり。

(大正二一・三四七中)

の経説によつてゐる。

以下は次の如くである。

第二門は、作七日法門、『観無量寿経』の上品下生の、

一日一夜に、蓮華乃ち開く。七日の中に乃ち仏を見ることを得。仏

身を見ると雖ども、諸々の相好に於いて心明了ならず。三七日の後に於いて乃ち了了に見る。

(大正二一・三四五上中)

の文によつてゐる。

第三門は、依十六観九品門、これは『観無量寿経』によることは明らかである。

第四門、依盂蘭盆法門は、那舎長者の教を起すによるとある。これは『灌頂経』卷第十一(大正二一・五三〇上)の、那舎長者が父母に供養することにより、諸々の聖衆は十方刹土に往生し、諸仏に見えることができたという因縁が説かれていることによる。

第五門は、依往生経門。智儼のいう、

黄幡を建立し、及び仏像を示し、並びに灌頂の法を作し、もし未だ終わらずもしは終わるとき、已に終竟し、法の如く成就する

(大正四五・五七七上)

の文は、同じく『灌頂経』卷第十一に、

若し臨終の時、若し已に命過ぎなば、是れ其の亡日我今亦勸なり。

黄幡を造作し刹土を懸著にす。福德を獲せしめ八難の苦を離れ、十方諸仏の浄土を得生す。

(大正二一・五三〇中)

による。

第六門、観其暖触門とは、臨終に臨み頭の上を暖かくするといふのである。

第七門、依弥勒発問経門とは、十念が成就し、その一報を尽くすこと

である。これは『宝積経』卷第九二の文の

阿弥陀仏極楽世界功德利益、若し衆生有りて十種の心を発こし、一  
一の心に随い、専ら阿弥陀仏に向かうを念じ、この人命終し、当に  
彼の仏の世界に往生することを得べし。

(大正一一・五二八中)

により、十念の成就による往生の義について述べている。

第八門、驗中陰身門、中陰における教化の作法について述べ、父母中  
陰往生の驗得について明らかにしている。

第九門、依灌頂法門、釈尊の誕生日である四月八日に、仏像を灌頂し  
菩提樹を洗えば、福が父母兄弟姉妹に及ぶというのである。

第十門、尽其一生門、六時に礼仏懺悔謝過及び来去往還皆參辭礼拝を  
し、過の尊儀を謝して間絶無き者は往生を驗得するといふのである。

以上、往生の驗生法として十種の方法のあることを示しているのであ  
る。

## 五 往生の業

智儼は『孔目章』で、

総じて正助一切の業を説きて皆往生の業行と為す。

(大正四五・五七七中)

と述べ、正業も助業も一切の業行が悉く往生の業行となり、内門外門、  
有流無流、現生も過去未来の業行をすべて、或は多生所有の福慧一切五

乗などもすべて、回向すれば往生の業行となすといふのである。ただ、  
善導は、読誦・觀察・礼拝・讚歎供養の四行を助行とし、称名を正定業  
と明確に区別しているのに対し、智儼にはそのような区別は見られない。

## 六 往生人位分齊

智儼によれば、菩薩道において、十解已前の十信位の中で十善法を成  
ずるところに其の分齊を見るのが終教の立場であるといふ。その理由は、  
十信位においては退失・退滅・廢退の三退があるためである。もし初教  
ならば、十回向已去に不退を得る。もし頓教・円教では、信位終心の自  
分已前に見る。そして、浄土の法門を見聞し往生の業行を成ずる多少に  
約して自ら不同ありといふのである。これは『觀無量寿経』の九品往生  
の文によるとしている。

## 七 往生業行廻転不同

これは往生の業行を助行因と正行因とに区別することである。そもそ  
も往生の業行を廻向して浄土に往生することについて種々の不同がある  
ことを述べ、人夫や三乘の正善根をもつて十方の浄土に生じ、廻向して  
西方浄土に往生するのは助行の因とし、三界の苦集因を簡ぶ無分別智に  
到達することを正行の因とするものである。そして、智儼は、

臨終に生を樂欲すとは、次第縁と為す。即ち是れ正勝欲にして、臨  
終に臨む時、善知識の行及び解とは、親しく宿世の善根を増上する

が爲に大いに依経に準じて多善根を成ず。 (大正四五・五七七中)

と述べ、臨終の時に善知識に勧められて往生することを増上縁として往生し、或は經典によつて大善根を行じて往生することを正因としている。つまり、解境における解善知識、行境における行善知識とに分けて説いているのである。その善知識の解行が、宿世の善根を増上するものであるという。そして、『阿弥陀経』の、

舍利弗、少善根福德の因縁を以て、彼の国に生まるることを得べからず。 (大正二一・三四七中)

の文により、多善根を成ずるといふのである。そして更に智儼は、「極初入宅」の言により、普賢界に至つて還來して蓮華藏世界海に入り、起化の用を成ずるといふのである。これも『觀無量壽經』の上品上生によつていふ。つまり、妙法を聞いて衆生法忍を悟るのであるから、そこには入出二門の益があると主張するのである。

最後に智儼は、『浄土論』の因果の二種の漸次相資の法により述べるのである。先ず浄土の業行の因として、一札拜門、二讚歎門、三作願門、四觀察門、五回向門の五念門を立て、往生の業行の果として、一近門、二大衆門、三宅門、四屋門、五園林遊戲地門の入出五門を立てて、その功德を明かしている。これらの五門は、まさしく阿弥陀仏国の安樂世界に往生する因果のたゞである。故にそれは自利利他圓滿にして、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得ることにほかならない。つまり、因果が相資することによつて往生するといふのである。

以上、智儼の浄土往生の義について、『孔目章』を中心に見てきたわけである。

智儼は、法常により伝承された四種浄土説により、浄土の義を明らかにしていることに間違いないのであろう。そして、更に弥陀の浄土を、曇鸞道綽などと同様に報仏報土と判じていることは大變興味深いことである。ただ、智儼の浄土教義は、前述した如く、撰論地論、華嚴の思想により確立した教学であつて、道綽・善導の純正浄土教において主張される凡入報土の教義とは意を異にするのである。また往生については、阿弥陀仏の西方浄土と弥勒仏の兜率天宮の二処を提示している。しかし、その自内証そのものは、浄土を明らかにするのに、その多くを浄土三經の経説より論証していることよりすれば、西方浄土と見て間違はないであろう。後の法藏を初めとする華嚴宗の澄観宗密などもこの智儼の『孔目章』によつていふ。また、新羅の元曉ももちろん智儼の『孔目章』を敷衍していることに違ひはない。

そこでこれより法藏、澄観(宗密は澄観を含む)の華嚴浄土義についてみてみよう。

### 第三節 法藏

そこで、法藏の華嚴教の中心は奈辺にあるのか知つておく必要があると思ふ。

先ず法藏(六四三〜七二二年)その人についてみると、姓は康氏、

字を賢首という。祖先は康居の出身で、太宗貞観一七年癸卯に生まれたという。高宗顯慶四年末太白山に入って仏教の研究をし、後に雲華寺に於いて智儼の『華嚴経』の講義を聞き、その門に入り勉学に努めたという。二六歳の時、師である智儼と死別して、二八歳の時、出家して則天武后によって太原寺に迎えられた。その時賢首の号を賜ったのである。その後、新訳の翻訳事業に参加しつつ幾度か『華嚴経』を講じた。先天元年壬子一四日大薦福寺入寂したと伝えられている（以上『唐人薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝』（大正五〇・二八〇〜二八九）を参照）。

然るに、法蔵の著作は三〇数篇にも及ぶが、法蔵を華嚴教学の大成者たらしめる所以は『探玄記』と『華嚴五教章』とをもってするといつても過言ではないであろう。

元より『探玄記』は『六〇華嚴』の註釈であるが、単なる註釈に終わらず、華嚴学の詳細な教義が述べられており、『華嚴五教章』は華嚴学成立の問題を巧みに論述している。その二書をもって法蔵の思想の根本を看取すれば別教一乗といわれる一乗思想にある。そして、その基礎をなすものが如来蔵縁起説であろう。また、教学の根本体系は、三性・因縁・十玄・六相の四部門によって組織されている。

およそ、中国仏教に於ける法蔵の華嚴教学は、その深遠なる意味に於いて天台智顛の教学と双壁を成すものであるが、法蔵は智顛（五三八〜五九七）より後れること約百年であった。而も法蔵の時代になると、玄奘・窺基によって伝授せられた法相唯識なる、いわば新しい仏教との争

論を余儀なくされていたと思われる。当時の社会状況は、『支那通史』（岩波文庫、那珂通世著『支那通史』中冊、二〇八頁）によれば、

則夫は好んで大像を営み、中宗は多く寺を造り僧を度し、耗蠹限り無し。玄宗勅して僧尼は三歳に一たび籍を造らしむ。尋いで祠部をして度牒を給せしむ。文宗の時に至り、寺は凡そ四方余所、僧尼は数十万人あり。武宗は道を好んで釈を悪み、勅して両都に各々二寺を留め、節鎮は一寺とし、余は皆毀撤し、僧尼を勒して俗に帰すること、凡そ二十七万なり。…略…古來帝王の仏を排すること三次に、魏の大武、周の武帝、及び武宗なり。釈家之を三武の禍と請ふ…略…四を華嚴宗と曰う。華嚴経を以つて拠と為す。覺賢之を訳出す。隋の時、法順其の学を發揮し、二伝して法蔵に至り、宗義愈々明かなり。則天、号を賢首戒師と賜ふ…とある。

この宗教的天才ともいえる法蔵の仏教研鑽に於いて、天台教学に対して、また、玄奘以後の法相唯識に対する自宗の教判の確立という歴史的社会的必然性と、歴史社会に於ける仏教保護の時期に巡り合ったという恵まれた状況、あるいは環境とを見逃すことはできないであろう。

以上で明らかな如く、中国華嚴宗では最高峰に位置する重要な人物である法蔵ではあるが、じつは浄土教に関しては殆ど智儼の説を継承したに過ぎない。

法蔵は、『探玄記』巻第三で、

三賢と十聖とは果報に住し、唯、仏一人のみ浄土に居す

(大正三五・一五八下)

と、『仁王経』(大正八・八二八上)により、浄土の居所を明らかにし、煩惱をすべて断じた仏ただ一人居するところを浄土としている。

そして、同じく卷第三で、

阿弥陀の土、彼に生ぜしめば皆正定に住する等の如し。堪任已還輕毛の退位と三聚の衆との共生の処は浄土と名づけず。

(大正三五・一五八下)

と述べている。

これは前述した智儼の「往生の所信の境」によつてゐる。阿弥陀の位は、みな正定聚の位に住すことであり、従つて初住以前の位や三聚の衆生の共生するところは浄土といわないというのである。

また「入法界品」における功德雲比丘の「普門觀察正念諸仏三昧」について、法蔵は『探玄記』卷第一八で、

此の門若し開かば、普く十方の塵数の諸佛を見ること、文に顕す所の如し。光明とは所見の分明を顕すが故に。此の普門の光明は是れ前の普照なり。觀察とは、所見の審細の故に、是れ前の觀察なり。正念とは見る時に乱れざるが故に。是れ上の除障等なり。上は是れ能見にして、諸佛は是れ所見なり。三昧は是れ彼の見の所依の定なり。創めて住位の光明念佛三昧に入りて広く仏を見るとは、仏が是れ究竟の所依の本を以ての故に自分竟りぬ。(大正三五・四五七上)

と述べている。

法蔵は、「普門觀察正念諸仏三昧」の字訓を次の如く解釈している。普門とは、念仏三昧の法門が普く十方微塵の諸仏を見る意味においてそういわれるのである。觀察とは、見られるものが繊細にして精審なことを觀察することである。正念とは、見るときに心が乱れない状態にあることである。諸仏三昧とは、見るものと見られるもの、即ち能見の衆生と所見の諸仏とが互いに深い定の世界に入ることである。ここには全く浄土教でいわれる念仏の意味内容は語られていない。

そして、さらに「入法界品」の功德雲比丘の「静思して経行したまえ」の意味について、『探玄記』卷第一八では、

静思経行し、般舟三昧等を修することを明すが故に、亦是れ一行三昧の故に。又静思は止を修し、経行は観を成ず。又、是れ賢護等の經の思惟諸佛現前三昧の相状なり。(大正三五・四五六中)

と述べている。

法蔵は、静思経行を一行三昧の止観としてゐる。即ち菩薩道は仏を離れてあり得ない。故に念仏三昧を打ち出す前に限りない仏を自ら觀察せしめ、仏を念ずることを強調してゐるのである。ただこれまで何度も述べてきたが、法蔵の浄土義は、華嚴の本来思想を一步も出るものではない。従つて、法蔵の念仏はどこまでも大乘菩薩道の歩みにおける念仏であり、あくまでも諸仏を念ずるのであつて、他力の本願を信じ、弥陀一仏を称える浄土の念仏とは意を異にしてゐる。

#### 第四節 澄観・宗密

次に澄観（七三八〜八三九年）は、越州山陰の出身で、姓は夏侯氏、字は大休という。唐開元二五年（一説では二六）に生まれる。その後『法華経』、『大乘起信論』、あるいは湛然より天台を学んだりしている。しかし何と言つても澄観に大きな影響を及ぼしたのは『華嚴経』であり、法蔵の教学であつたはずである。そんな中、特に澄観の教学の中心は、一真法界論であり、四種法界・縁起性起の教学を体系化している。

著書は多数あり、『華嚴経疏』六〇卷、『華嚴経疏演義鈔』九〇卷、『三聖円融観門』『華嚴法界玄鏡』二卷などである。唐開成三年（一説四年）三月、一〇一歳で寂す。

そんな煩瑣な華嚴教学を体系化した澄観の実践について興味あることがらが『宋高僧伝』巻第五の「澄観伝」に記載されている。門人の清召が、澄観の平時の行実を十願として次のように記している。

- 一は、長く方丈に止まり、但だ三衣鉢にして、長を蓄えず。二は、当代の名利は之を棄てること遺るが如し。三は、目に女人を視ず。
- 四は、身影を俗家に落さず。五は、未だ熱受を捨てざれば、長く法華経を誦せん。六は、長く大乘の經典を読み、普ねく含靈に施す。
- 七は、長く華嚴大経を講ず。八は、一生昼夜臥せず。九は、名を邀え、衆を惑わして善を伐らず。十は、大慈悲を退かずして、普ねく法界を救う。観、尽形の期に逮ぶまで、恒に願に依つて而も修行せり。

（大正五〇・七三七下）

この十願こそ、誠に生涯を『華嚴経』の実践に尽くした澄観らしさを彷彿させる事柄である。

さてかかる澄観は、浄土教に対して如何なる考えを持っていたのだろうか。

念仏について、『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』巻第八五（以下「演義鈔」と略す）で、

然るに古人已に五門有りと云う。一に称名往生念仏門、二に観像滅罪念仏門、三に摂境唯心念仏門、四に心境無碍念仏門、五に縁起円通念仏門。  
（大正三六・六六七中〜下）  
と五義述べている。

澄観によれば、初めの二門は局と名づけ、ただ称名だけで念仏の義に欠けるといい、第五門をもつて性起円通事無碍の義としている。そして、これら五門を十身に配し各二門を立てて称名念仏一行三昧を明かしている。また同じく『演義鈔』巻第八六では、

西方阿弥陀仏は当に彼仏を念ずべし。戒を欠するを得ずして一心専念なり。もし一昼夜もして七日七夜、七日過ぎて已に後、阿弥陀仏を見る。覺に於いて見ず、夢中に於いて是れを見る。譬ば夢中に見られるが如く、昼を知らず、夜を知らず、亦内を知らず、亦外を見ず。冥中に在るが故に見ずして用せず。蔽疑せらる所有りが故に見ずして用いず。是の如く跋陀和菩薩、心に当に是の如く念ずべし。

（大正三六・六七上）

と述べている。

ここは常に念仏三昧を修し、一切時に常に西方阿弥陀仏を念ずることについて、仏が跋陀和に告げて説いたものである。

元もと、澄観は、浄土信仰に対して重きを置くというよりも、じつは事事無碍法界の論理を維持するための傍流として浄土主義が必要であったといえる。だから澄観は、『華嚴經』に説かれる浄土主義に対して、同じく『演義鈔』巻第四で、

大意は、餘の浄土の中の仏是れ無生際を証さば、今娑婆に生じ是れ化現を明かすのみ。故に云わく、餘の浄土在りて而も疏に約引撰説と言は華藏を嚴浄し及び法界帝網之刹に周ねきと言わす。此の身法界に周満すと言わす。而も東方等に在り言う。明らかに是れ宜に随い娑婆雜惡の衆生を引撰して、浄土の行を修せしめるのみ。

(大正三六・三二下)

と述べている。

つまり、澄観にとつては、娑婆の煩惱の深い悪人である衆生を導き、浄土の行を行わせるといふ程度である。だから、西方阿弥陀の浄土でなければならぬということはないのである。

また、澄観は同じく『演義鈔』巻第九〇で、

彼の比丘悉く皆撰受し、撰し已わつて五劫があいだ満足し、思惟修習し、便ち彼の仏に向かう。四八願を發し、發願已後多劫を経て修行して功德を成就し乃至成仏す。後に阿難問う。この法處比丘の成

仏は、過去と為すや未來や。今現在と為す。仏阿難に告げて曰わく。

西方は此を去ること十萬億仏刹の彼に世界有り。極樂と曰う。法處比丘彼に有りて成仏す。無量壽と号す。今現在に法を説く。然る後廣く其の度の莊嚴を説く。積して曰く既に如来他に昔因今果を説く。何ら即本師と為すと判ずを得るや。

(大正三六・六九八上々中)

と述べている。

法處比丘とは、法藏比丘のことであろう。ここに澄観は、『大無量壽經』の法藏菩薩の因位の願と阿弥陀仏の四八願が今現在説法として説かれていることについて紹介している。つまり澄観は、特に阿弥陀仏の四八願について、それを特別視して見ていない。寧ろ、同じく『演義鈔』巻第三七で、

一に仏相望とは、阿弥陀仏に四八の願在りて能く衆生を撰す。餘則ち能わす。此仏を礼し罪を滅すること則ち多し。餘仏を礼し罪を滅すること即ち少なし。諸仏行願の功德平等ならざること無く、根に随つて縁に随つて、説き優劣有ることを知らざるが故に顛倒と為す。

(大正三六・二八四上)

と述べ、阿弥陀如来の四八願を特別に衆生撰取の能力があるとは考えていないのである。故に澄観は、西方浄土を勧める『普賢行願品』を解釈する上においても、特別に浄土往生を認めるというよりも、華嚴教学における重々無尽の往生論の一環として認めているに過ぎないのである。ただ決して浄土往生を認めないというのではなく、寧ろ、『貞元新訳華嚴

經疏』卷第一〇で、

華藏に生ぜずして而も極樂に生ずるに略して四意有り。一に有縁故に。二に衆生に帰憑情一せしめんと欲するが故に。三に華藏を離れずが故に。四に即ち本師の故に。

(卍統藏卷第七・三六五左上)  
と述べているが如く、衆生は、華嚴行者の蓮華藏世界に生じるのではなく、極樂に往生するというのである。

宗密(七八〇〜八四一年)もこれを受けて、『大方広仏華嚴經普賢行願品別行疏』卷第六で、次の如く述べている。

略して四意ありとは、一に弥陀願重偏に娑婆界人に接し、二は但だ十方皆な妙に聞き此彼融通して初心忙忙として依託せらる所無きが故に方便として之を引く。三に極樂は此を去ること但だ十萬億の仏土有り。華藏の中の所有仏刹皆微塵数故に離れざる也。…略…

故に知る阿弥陀仏国は華藏世界中を離れざる也。…

(卍統藏卷第七・四九九右下〜四九九左上)

宗密は、澄觀の説を敷衍して、弥陀の誓願、弥陀の大悲の深重にして、衆生と縁深きものであると述べ、阿弥陀仏国と蓮華藏世界と同体であるというのである。そして、四意を以て、『華嚴經』の西方極樂往生を勧める理由としているのである。

そこでもう少し宗密の極樂往生について触れておきたいと思う。

宗密は、『大方広仏華嚴經普賢行願品別行疏』卷第五で、次の如く述べている。

下品下生、五逆十惡は諸の不善を具し応さに惡道に墮し苦を受け窮め無きとすべし。臨終苦逼して念仏に違ず。但だ名号を称して声を絶えず十念を具足し、命終の後、金の蓮華を見一念に往生す。十二劫を満たし華開き諸方の実相を開くを得る。罪行を徐滅し無上道の意を發す。是れ即ち九品往生は、各々須く多種の功德具し方に往生を得るべし。

(卍統藏卷第七・四八四左下)

宗密は、『觀無量壽經』の九品往生を引用して、西方極樂往生について述べている。しかし、華嚴の無尽縁起の蓮華藏世界と西方淨土の極樂世界の関連については何ら記述していない。それはもとより、宗密の教学の根幹は偏に『円覺經』によっていることから当然であるかもしれない。

### 第五節 李通玄

一方、李通玄(六三五〜七三〇年)は淨土について、『華嚴經合論』卷第六の「第七淨土の權実を明かす」の中で、十種の淨土を立てている。

そもそも居士仏教者であった李通玄は、『宋高僧伝』卷二二、「仏祖統紀」卷第二九によれば、四〇歳を過ぎた開元七年(七一九)太原府壽陽方山にて、八〇華嚴經によつて釈論四〇卷を造つた。背丈は七尺あまりで、氣風は「放曠自得して拘絆する所なし」(『宋高僧伝』卷二二、大正五〇・八五三下)といわれるほど強情で豪傑な人であったようである。

毎日、棗十粒と柏葉餅一枚を食べていたので棗柏大師と呼ばれていた。『宋高僧伝』卷二二では、

中路で、一虎に遇う。玄、之を見て其の背を撫で、負う所の経論、搭載して土籠の中に去る。その虎、耳を弭れて去る。

(大正五〇・八五三下)

と冠蓋村の韓氏莊に行く途中の出来事を紹介している。李通玄には、まるで仙人のような奇瑞がたくさんある。こういう挿話が沢山出ている李通玄は、自由奔放な人物のようであるが、開元一八年(七三〇)三月二八日、九六歳で寂す。

李通玄は華嚴学者であつたかもしれないが、華嚴宗の伝統的な教学者ではなかつた。寧ろ彼は法蔵に対して批判的であつたともいえる。そんな彼の教学の特徴については、『仏祖統紀』巻第二九に、

其の立論は十處十会を以て盛んに法界を談す。藏師の疏旨と同じか  
らず。又教主請主等の十別を以て、対して法華に勝れり。

(大正四九・二九四上)

と端的に示されている。

法蔵の晋訳七處八会三四品、唐訳七處九会三九品に對して、李通玄は十を滿數として重視して、十處十会四十品を主張している。そして『法華經』より『華嚴經』の方が勝れていると主張しているのである。

著書に『新華嚴經論』四〇卷、『略釈新華嚴經修行次第決疑論』四卷、『解迷頓智成悲十明論』一卷などがある。

例えば、日本の明恵も李通玄の三論と出会つて以来、仏光觀三昧の觀行の實踐に重點が置かれるようになったほどである。そうした智儼・法

蔵・澄觀の華嚴学派と流れを異にした李通玄の淨土觀とはいかなるものであろうか。

李通玄はその著『華嚴經論』卷第六で、淨土の權實を明かしている。それは次の如くである。

遮那法界の体相は、通じて塵沙を括る。方に広たる虚門淨穢互いに無極に參ず。但だ自修の業用に随つて境を見ること不同なり。聖說乖違しめんと致す。根の不定に依り或いは權に淨土を他國に分かつ。穢境を娑婆に指し、或いは此の處を化儀の為に上方を示して實報と爲す。文殊は東國の金色世界に住居し而も来る。觀音は身を西方の安樂妙土に處す。而も至る。是の如く權儀の格別は、蒙を敬し的に信に依無し。今以て略して諸門を會して創修をして宅有るを使わしむ。約して十種を申して以て指南を定む。(大正三六・七五九中)

今、十種の淨土の名前を挙げれば次の如くである。

- 第一には、阿弥陀の淨土
- 第二には、無量壽觀經の淨土
- 第三には、維摩經の淨土
- 第四には、梵網經の淨土
- 第五には、摩訶首羅天の淨土
- 第六には、涅槃經中に指すが所の淨土
- 第七には、法華經の三變の淨土
- 第八には、靈山會にして指す所の淨土

第九には、唯心の浄土

第十には、毘盧舍那所居の浄土。

この十種の浄土の内、今我々に一番関心のある浄土は、第一阿弥陀と第二無量寿観経、それに第九の唯心と第一〇毘盧舍那所居の浄土とである。

そこでこれらの浄土観により、李通玄は華嚴と浄土をどのように捉えていたのかということから究明していくこととする。

先ず権教の最初に阿弥陀浄土を挙げ次の如く述べている。

第一に阿弥陀の浄土とは、此れ一分取相の凡夫未だ法空の実理を信ぜずと為す。専ら憶念して念想し移らざるを以てす。専誠を以ての故に其の心の分に浄じて浄土に生まれるを得る。是れ権にして実にあらず。  
(大正三六・七五九中)

李通玄は、阿弥陀の浄土を権教の初めにおいている。つまり西方浄土を願つてただひたすら阿弥陀を念ずるのは、十種の浄土の内一番劣位におかれているのである。つまり凡夫の身は、日々煩惱に眼を閉ざされて、真実の法や、執らわれない空の世界を理解できず、誠心誠意の分を以て浄土に生まれるのである。だから真実でないというのである。ここでは一切の苦悩する衆生を皆等しく済度せずにはおかないという阿弥陀の誓願は微塵にもないのである。

次に『観無量寿経』の教えによって生まれるべき浄土である。

第二に無量寿観経の浄土とは、一分未だ法空の実理を信ぜず。衆生

の妙色相を染む者と為す。其の心想をして彼の色像想わしめ、想成就するが故に仏国に生ず。此れ権にして実に非ず。

(大正三六・七五九中)

李通玄は、『観無量寿経』の教えも権であつて実でないとして、劣位の第二番目に挙げている。『観無量寿経』では、日想・水想から雑想に至るまでの一三想を観することが説かれている。龜想に極楽世界を見るような像想を以て、その想が成就して生まれる浄土は実でなく権の浄土であるというのである。

そして、さらに李通玄は、第三の『維摩経』の浄土から第七『法華経』の浄土を説き、これら五つの浄土全て実でなく権というのである。そして八番目の靈山会所指浄土から真実の浄土というのである。そこでこれから、第九番目の唯心浄土から見ていきたいと思う。

先ず、李通玄は、唯心浄土について、

第九に唯心浄土とは、自らに自心を證し、当体無心なり。性は唯真智にして淨穢を念ぜず。真に称い性に任せ、心に惑礙無し。貪瞋癡無く、大悲智に任せ衆生の衆生に安んず。是れ実の浄土自浄を以ての故に衆生を教化して他をして亦浄せしめるが故なり。是の故に維摩経に云わく。其の心浄に随つて即ち仏土の浄なり。浄土を得んと欲わば、当に其の心を浄ずべし。  
(大正三六・七五九下)

と述べている。

李通玄は、『維摩詰所説経』の「仏国品」の、

是の故に宝積、もし菩薩淨土を得んと欲せば、当に其の心を淨くすべし、其の心の淨きに隨いて則ち仏土も淨し。

(大正一四・五三八下)

の文により、唯心淨土の教証としている。

心が淨ければ仏土も淨いというのである。人間というものは、心を淨くすれば住んでゐる世界も淨らかになるという。

李通玄によれば、淨土經典の説く西方十万億土に実在するが如く説かれてゐる弥陀淨土も、じつは心内にある淨土の高遠性を象徴したに止まるといふことになるという。つまり、李通玄は、真智というものは差別無くどこまでも衆生を教化して止まないものである。故にどこまでも自身を証し、また無心になり、貪欲瞋恚愚癡を離れた世界を唯心淨土というのである。

最後に李通玄は、毘盧遮那所居の淨土について、

第十に毘盧舍那所居の淨土とは、即ち十仏刹塵蓮華仏国土に居す。

淨穢總含じて、穢無く淨無く上下彼此自他の相有ること無し。一一の仏土皆法界を克くす。相い障隔すること無し。略して十仏刹塵國土と言う。無盡の仏國一塵より出ざることを知らせんが為なり。大小無きを為ての故に限量を立てざるが故に法を以て界と為す。遍際を限ぜずして相海純裸の色像重々なり。此を實報と為し是れ權収に非ず。

(大正三六・七五九下)

と述べてゐる。

李通玄に依れば、是の毘盧舍那所居の淨土こそ、實報の最高の淨土であるといふのである。つまり、蓮華藏世界の仏國土こそ、淨穢無き眞実の淨土であるという。李通玄に於いては、未だ阿弥陀の淨土、西方仏國土の概念は問題にされていないのである。

以上、今は、十種の淨土により、李通玄の華嚴淨土の權実について述べたに過ぎない。

## 第六節 義和

義和については、『仏祖統紀』卷第二九に、

法師義和は賜して円證と號す、乾道中に慧因に住し、平江の能仁に遷りて淨土の伝録を閲す、華嚴の部の中に未だ念仏の法門を顕揚する者有らざるを以て、乃ち無盡燈を著して、此の經の宗旨を以て、偏へに西方を讚じて、念仏往生の法と為す。(大正四九・二九四上)とある。

これは後で述べる『楽邦文類』卷第二(大正四七・一六九下〜一七〇上)の記述とほぼ同じである。しかし、何れも円證義和の生没年時ははっきりしていない。今、『仏祖統紀』によれば、晩年の南宋高宗代乾道元年(一一六五年)には、浙江の能仁寺に住し、華嚴円融念仏法門を唱えていた。そして、臨安府慧因院に於いて、『華嚴念仏三昧無盡燈』一卷を撰述していることに間違いはない。

元もと義和は、前にも少し触れたように華嚴宗の流れを汲む僧である。

ただ、南宋代華嚴宗の中に念仏の法門が受け入れられていないことを鑑みて、『華嚴經』によって西方を讃じて念仏往生を勧めた人物である。その折りに著したのが『華嚴念仏三昧無盡燈』である。ところがこの『華嚴念仏三昧無盡燈』は残念ながら散逸して現存していない。ただ幸いなことにその序分と『無常院安阿弥陀仏像記』が宗暁の『楽邦文類』巻第二と巻第四に残っている。今は一部の残された資料によって、義和の華嚴浄土義を明らかにする以外手だてがないのが現状である。

今、『楽邦文類』巻第二の『華嚴念仏三昧無盡燈』の序では、「無盡燈」撰述の動機と題号の謂われについて詳しく述べている。前に少し触れたが、義和が能仁寺に住していた時、浄土教の伝わってきた歴史や記録などを調べたり、いろいろな論書や讃文を見ても殆ど華嚴円融の念仏三昧の法門はどこにも無かったのである。

義和は、

蓋し巴歌衆に和す、雪曲応さに稀なり。道に足る者無し。嗚呼不思議の法門は、大経と疏記の中に散る。世に聞くこと無し。

(大正四七・一七〇上)

という。

世俗の歌は大衆に調和するが、清い雪曲に応ずるものは稀である。その道に満足するものは何も無いのであろうかというのである。念仏三昧のような不思議の法門は、『華嚴經』や疏や記の中に散らばってはいるが、世間の人の耳には聞こえない、と悲嘆するのである。

そこで義和は、華嚴浄土義の確固たる樹立を試みるのである。ただ、だからといって、今、この『華嚴經』や疏や記を離れて別の道を求めたとしたらそれは間違いであることを義和は知っていた。それこそ白楽天(白居易、新楽府)の立部伎詩に

鳳来たりて百獸の舞いを望まんと欲す。何ら、轅を北にして將に楚に適くべきことと異ならんや

(中国古典文学基本叢書「白居易集全四冊」第一冊「立部伎」五七頁参照)とあるが如く、車の轅を北に向け南の楚に行こうとするようなもので、これでは志願と行為が相反してしまふと義和はいうのである。そこで義和は、背反することの無いように、念仏円融法門を採録して、華嚴念仏三昧を著すのである。かかる状況によって著わされた『華嚴念仏三昧無盡燈』を、義和は、

見聞せし者は、不動歩にして而も浄土に帰す。安んぞ階梯を俟たんや。

(大正四七・一七〇上)

と述べているが如く、もしこの『華嚴念仏三昧論』を見聞したものは、わざわざ仏道修行を実践する必要はなく、必ず西方浄土へ還帰せしめる。だから、どうして今さら階梯を待つ必要があるのか、と位置づけている。そして、義和はさらに、

思量に非ずして弥陀を証る。豈に言念を存せんや。

(大正四七・一七〇上)

と、思慮分別をもつてするのではなくして、阿弥陀の世界を証するので

あるが、それではどうして真理の言葉や仏を憶念することが存在するのでしょうか、と自問するのである。

かかる問いに対して、自ら、

諸仏則ち塵に背き、覺に合すが故に明らかなり。衆生則ち覺に背き、塵に合すが故に昏し。昏者を皆な明ならしめんと欲す。明終に尽きること無し。  
(大正四七・一七〇上)

と述べるのである。元もと、諸仏は、煩惱具足の世界に反して正覺に合轍することは明らかである。ところが、衆生は正覺に背反して、煩惱の世界に合入してしまふので暗いのである。だから、暗い者を皆明るくさせるために、光明は遂に際限極まることがない。それが自分が「華嚴念仏三昧無盡燈」顯わす理由であると、いうのである。

以上が、この「念仏三昧論」に「無盡燈」を付加した理由であると、義和は自らいうのである。

じつは今、清代中期の居士仏教である彭際清に「華嚴念仏三昧論」という書がある。しかし、その書の中には「華嚴念仏三昧無盡燈」のことは一切述べられていない。ということは、清代中期には既に「華嚴念仏三昧無盡燈」は散失していたと見てよいだろう。なぜかといえば、義和のことは一切語られていないからである。ところが、それに対して義和と同年代の道因のことについては詳しく語っている。つまり、蓮華藏世界と阿弥陀の世界の往生における、その関係性について問答をしている箇処に道因が登場しているのである。道因については、彭際清「華嚴念

仏三昧論」の項で詳しく述べることにして、今は彭際清が義和の「華嚴念仏三昧無盡燈」を謁見する機会が無かったということで、早速、義和の「念仏三昧」とは如何なるものであるのか考察してみよう。

義和は、六道に流転する凡夫も、三乗の賢者聖人も、その根本を表せば、靈明清淨の一法界の心であると押さえている。そして「性覺宝光各各円満具す」と述べている。つまり、真如の体は他に由らないため、体自ら覺り、自らが明らかであるため、義和は「性覺」宝光として円満するといふのである。だから本来的にいえば、諸仏とか衆生とか名づけないのである。ただ、靈明清淨の法界心も自在にして自性を守らないため、転迷開悟の縁に随って、苦を受けたり、道を求めて証を開いたりするので諸仏とか衆生とかと名づけるのである。

仏は、かねてより衆生の顛倒妄想に執着して証得できないでいることを哀れんで、「華嚴經」を説き、法界の性をのべて、衆生に一切法を知らせんとされたのである。義和は、

即ち心の自性に慧身を成就し、他に由って悟らず

(大正四七・一六九下)

と述べている。この言葉は、「華嚴經」卷第八「梵行品」の

初發心の時便ち正覺を成ず。一切法の真實の性を知る。慧身を具足

し他に由って悟らず。

(大正九・四四九下)

の文に依っていることは明らかである。

ここで明らかのように、義和は自性弥陀唯心淨土の立場に立っている

ことが理解できる。義和は、功德雲比丘の無碍智慧念仏門、解脱長者の唯心念仏門、普遍吉祥無垢光主夜神の觀徳相念仏門により、諸仏と衆生を交徹し、浄土と穢土を融通させるのである。法と法、塵と塵すべて遍く法界を包むものとして、相即相入、無碍円融の論理を以て善知識による解脱の門を明かしている。

更に続いて義和は、譬を以て説明している<sup>11)</sup>。

例えば、ひびの切れない薬は一つであるが、身を終わるまで細綿さらして白くしている者がいる。土を裂いて封じる者もいるが、用に工拙あつて、利に大小あるという。

念仏の法門も一つであるが、時を渉ることも久しく、力を致すことが多であつて、平素指帰を失つてまさになくならないほどにおよび、身の終わるまで細綿をさらしていることを免れないといえよう。

ただ華嚴の親行のみ衆生心中の諸仏念念に証真するという。諸仏の抜苦与樂の心は一つである。ただ西方の弥陀世尊のみあつて、娑婆の衆生を接引し、多くの経を流通する中で、普賢の願行のみ弥陀を指し示しているといえる。

次に同じく『楽邦文類』巻第四の「無常院に弥陀仏の像を安ず」により義和の華嚴浄土義について確認していきたいと思う。

義和は、先ず見仏について、『華嚴経』巻第七「賢首菩薩品」より取意（大正九・四三七中）して次の如く引用している。

又、光明を放ちて見佛と名づく。此の光は將に歿せんとする者を覺

悟せしめ、憶念するに随つて如来を見せしめ、命終に其の淨国に生ずることを得む。臨終有るを見て念仏を勧む。又、尊像を示して瞻敬せしめ、仏所に於て深く帰仰せしむ。是の故に此の光明を成ずることを得と。  
（大正四七・二二二下）

義和によれば、見仏の者はいのち捨ててでも恐れることなく、しかも悪道を恐れないことであるという。

また、臨終の勧めの要点として、『大智度論』巻第二四の文を取意して、臨終の少時は能く終身修行の力に勝る。猛利を以ての故に、火の如く毒の如し  
（大正四七・二二二下）

と確認している。

そしてさらに、臨終の念仏と尊像を瞻仰するという『華嚴経』の教えについて、具体的にインドの祇園精舎に無常院という名前の療養所を作り、多くの病人の治療にあたったことが述べられている<sup>12)</sup>。

祇園精舎の堂の中には、金箔の立像が安置されてあつたというのである。その阿弥陀仏の像は、右手を挙げ、左手の中に五彩の旗が立てられ、脚は地にたれひいていたという。病の看護をするものは香を焚いて華を散じ、磬鐘を鳴らして、患者の人が仏名を称えやすいように助け、しかも病人を莊嚴したのである。じつは、無常院に阿弥陀仏を安置して、病人を救済することは、そのまま当時の人々にとつては布施行に通じるものであつたのである。看護の具体的な在り方については、もし尿管吐唾する者がいれば、それを取り除くのである。そうした活動をすれば、決

して罪作りにはならないというのである。

周知の如く、本来仏には愛憎はない。ただ助けを求める者がいれば、必ず助けずにはいられない。病人のために、機に随つて法を説き、病人が命終したならば、恒に仏のそばにいたのである。

以上が、義和が『華嚴經』の「賢首菩薩」の見仏により、病人済度と臨終の念仏のあり方について述べた見解のあらましである。ここでもやはり、実践的に華嚴の浄土往生が説かれていることが理解できるであろう。『華嚴經』によりながらも、毘盧舍那仏の蓮華藏世界ではなく、西方阿弥陀仏の往生が説かれているのである。

### おわりに

中国華嚴宗列祖の華嚴の浄土教義を考察してきたわけであるが、何れもが、智儼の十種浄土を敷衍して、唯心浄土の立場に立っていることが良く理解できたと思う。そして、法蔵は飽くまでも華嚴一乗の立場に立っている。浄土教については余り触れていない。澄観も、西方阿弥陀仏でなければならぬということとはなかつたのである。飽くまでも、事無礙法界の論理を明かすための傍流としての浄土教が必要であつたのである。宗密も「観無量寿經」の九品によつて西方極楽往生を説いているが、自身の教学の根幹は「円覚經」に依つてゐることは疑いのないことである。例えば、「原人論」では、積極的に儒仏道三教の調和を主張している。この三教一致の思想は、宋・明・清などの後代の仏教に大きく

影響を与えることになるのである。つまり、儒教・道教などの中国古来の思想と対立することなく、教浄一致、教禪一致という融会、融合的仏教思想を展開することになるのである。そこでは、当然仏教の本来的主体性は失われていくことになるわけである。

以上、李通玄も義和も含めて全員が、自性弥陀唯心浄土の立場を一步も出していない。故に、日本浄土教の浄土とは大きく異なつた半自力半他力的浄土教といつてよいであらう<sup>(1)</sup>。

延寿・株宏・彭際清・楊仁山の教学については稿を改めて考察することとする。

(一九九九年二月六日脱稿)

### 注

- (1) 例えば、澄観・宗密の華嚴教学と禪との関係については吉津宜英著『華嚴禪の思想的研究』(大東出版社、一九八五年)、特に澄観の華嚴禪に関しては、鎌田茂雄著『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五年)、同じく宗密の華嚴禪に関しては『宗密教学の思想史的研究』(東京大学出版会、一九七五年)がある。また、高峯了州著『華嚴論集』(国書刊行会、一九七六年)には、「禪と華嚴との通路」「李通玄の思想と禪」などの論文が収められている。更に華嚴と禪と儒教と都道經などを総合的に見て考察されたものに荒木見悟著『仏教と儒教』(平楽寺書店、一九七二年)がある。最近では福島光哉著『宋代天台浄土教の研究』(文栄堂、一九九五年)。又、中国日本全般に渡つての天台浄土教に関しては山口光円著『天台浄土教史』(法蔵館、一九六七年)がある。なお、『華嚴經』と浄土教に関して、宮武教群『華嚴經における他力義』(学説)、雲山龍珠『華嚴經と易行品』(六條学報第八五号)、湯次了榮『浄土教として見たる華嚴經』(六條

学報第八五号)、斎藤唯信「華嚴経における浄土教」(無盡燈第二卷第一号)などの論文がある。

(3) 今、延寿を蓮宗六祖、株宏を八祖にしているが、元もと蓮宗列祖については種々の説がある。今、張聖敞博士が「明末中国仏教の研究」(山喜房刊・一九七五年・一四一頁)で、柴田泰氏が「シリーズ東アジア仏教3」所収の「浄土教の仏教」でそれぞれの中国蓮宗の祖師について纏めてい

	樂邦	仏祖	廬山蓮	浄土指	生無生	蓮宗九主	浄土聖	靈巖山寺	蓮宗十三
	文類	統紀	宗宝鑑	帰集	論註	祖伝略	賢録	念誦儀規	祖伝略
初祖	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠	慧遠
二祖	善導	善導	曇鸞	善導	善導	善導	善導	善導	善導
三祖	法照	承遠	智顛	承遠	承遠	承遠	承遠	承遠	承遠
四祖	少康	法照	善導	法照	承遠	承遠	承遠	承遠	承遠
五祖	省常	少康	法照	少康	法照	少康	法照	少康	法照
六祖	宗暕	延寿	少康	延寿	少康	延寿	少康	延寿	少康
七祖		省常	省常	省常	省常	省常	省常	省常	省常
八祖			宗暕	宗暕	宗暕	宗暕	宗暕	宗暕	宗暕
九祖			延寿	延寿	延寿	延寿	延寿	延寿	延寿
一〇祖		遵式				(徹悟)	実賢	行策	行策
一一祖		宗祖					実賢	省菴	省菴
一二祖			宗主				際醒	徹悟	徹悟
一三祖							聖量	印光	印光

今、この他「蓮宗十祖伝略」(江北法蔵寺刻経處刊)に関しては、清道光四年(一八二四年)悟開によって撰述された「蓮宗九祖伝略」に、同治四年(一八六七年)了因が「了因爲慈母臨終脱苦往生敬刊」の徹悟を蓮宗十祖として付け加えたものである。又、「靈巖山寺念誦儀規」は、鎌田茂雄著「中国仏教儀礼」(大蔵出版・一九八六年刊)により「蓮宗十三祖伝

略」は、上海仏学書局(一九九三年刊)をそれぞれ参照にした。

次に、更に柴田泰氏は「中国浄土教の系譜」(「印度哲学仏教学」第一号)で、右記の資料の他「念仏感応伝」「諸上善人詠」「浄土簡要録」「浄土指帰集」「往生集」「浄土晨鐘」「西舫葉征」「蓮宗必読」「浄業痛策」「浄土紺珠」などの資料を紹介して、宋代以後の蓮宗浄土教の諸師の異なりを明らかにしている。

ところで、小笠原宣秀博士は「中国近世浄土教史の研究」で、「ところで附言すべきは、清末の楊仁山の『十宗略説』における伝統説のことであって、これには蓮宗又は浄土宗といひ、この伝統を始祖慧遠より数えて八祖には一度省かれた宗暕を加え、従つて九祖雲棲(蓮池)十祖省菴として掲げてあることである」(一八三頁)と述べ、同じく張聖敞博士も「明末中国仏教の研究」で、「楊仁山(一八三九〜一九一一)撰、『十宗略説』には十祖がある」(二四一頁)と述べている。今筆者の手元にある「楊仁山居士遺著」第四冊の「十宗略説」には、こうした十祖説は見当たらない。ただ「東土は則ち遠公を以て初祖と爲す。其れに曇鸞道綽善導三師なり。次第に相承して宋の永明、明の蓮池、其の尤も著なる者なり」(七帖目右)とあるのみである。又、張博士が「小笠原宣秀博士は、『清代彭希涑撰、『浄土聖賢録』は智旭を蓮宗第九祖としている」といつているが、『浄土聖賢録』を精査したところでも、具体的な証拠は見出せなかつた(二四一頁)といつているが、今手元にある『浄土聖賢録』(中華民国新文豊出版公司)巻六には「清智旭蓮宗九祖」(三九頁)とある。

(4) もともと華嚴宗の列祖については、三祖・五祖・七祖・十祖説があり、初祖に関しては、一に杜順、二に智正、三に智儼の三説があつた(詳しくは石井教道著「華嚴教学成立史」一九六四年・石井教道博士遺稿刊行会、二九四頁以降参照)。近代になり、境野黄洋(智正初祖説、「支那仏教史講話」四九〇頁以降)、常磐大定(杜順初祖説、「支那仏教の研究」一三三四頁以降)、鈴木宗忠(智儼初祖説、「原始華嚴哲学の研究」七頁以降)などの論争が繰り広げられた(詳しくは鎌田茂雄著「中国華嚴思想史」一九六五年・東京大学出版会、五〇頁以降参照)。華嚴学者の多くは、杜順初祖説を取つているといつても過言ではない。

(5) 大正蔵経には往とあるが、正統蔵経には往とあり、今は正統蔵経による。

(6) 智儼の伝説は、この他道宣の「統高僧伝」巻第二五、崖致達の「法蔵和尚伝」など。なお智儼の浄土教に関しては、恵谷隆戒著「浄土教の新研究」(山喜房仏書林刊)所収の「華嚴宗二祖智儼の浄土教思想について」に詳しく論じられている。

(7) 法常については、道宣「統高僧伝」巻十五によれば「成実・毘曇・華嚴・地論・撰論」の権威者として知られている。

(8) 「華嚴孔目章解説」(一九六四年・南都仏教研究会)一七六頁参照。

(9) 今、智儼の四種浄説について、恵谷隆戒博士は凝然の「維摩経疏菴羅記」巻第七の

「撰論宗法乗法師は、四浄土を建立す。花嚴祖師至相寺智儼大師も亦四種浄土を立つ。智儼は元と法常に稟し説論宗を習学す。四浄土の相は師資芳郁して所立全同なり。南山玄禪の四浄土の相も全て法常の所立の義に同じなり。」(大日本仏教全書五・一〇二頁)

の文をもって、法常の提唱によるとしている。それを智儼が継承したとみるのが、凝然の見解であるとし、なお少し法常が立てたか否かの疑問は残ると指摘されている。〔浄土教の新研究〕三二頁 参照。

(10) 明恵と李通玄のことに関しては、拙書「華嚴の浄土」(一九九一年、法蔵館)第三篇第三章「明恵「華嚴信種義」について」二八五頁以降の中で詳しく論じている。

以下の譬は、「楽邦文類」(大正四七・一六九下)を参照。

以下、医療院に関しては、「楽邦文類」(大正四七・二二二下)を参照。

佐々木月樵は、「印度支那日本浄土教史」第一十六章「株宏智旭の浄土教」で、「然らば、如何して往生するかというに、これは、一は仏撰受方不可思議にして、二は己が発願力不可思議の力とは、同問答第五答に示す所也。この二大不可思議によりて往生すと説くが故に、株宏の浄土教は、所謂半自力半他力とも名づくか。否寧ろ不可思議力教とも名づくべきか。」(六二七頁)と述べている。この佐々木月樵の「半自力半他力」という語は、当初佐々木月樵の造語と理解していたが、『逆引仏教語事典』の一三四頁に「半自力半他力」の語が見える。そして『広辞苑』(一九九五年第四版)ではその語を見ないし、『望月仏教大辞典』『織田仏教大辞典』等でもそのような語はない。ただ、『大辞泉』(一九九五年・小学館)に

は、「半自力」の語が「南無阿彌陀仏と唱える念仏の南無は衆生の自力を表すとする考え方。また、他力本願に任せられないで、自分の念仏の功德により極楽往生を頼むこと」と書かれている。以上の点よりすれば、「半自力半他力」という語句は、近年一般的に使用されている語句とも言える。今筆者は、「半自力半他力」という語句を使用するのは、純粹に他力の教えに任すことのできない自力の計らいの執らわれと、自力の教えだけでは救われないため如来の本願を仰がずにはおられないという両方の立場に立つ衆生のあり方をいうのである。従って、親鸞のいう本願他力の立場と異なる場合を「半自力半他力」というのである。