知訥と了世

中島志郎

高麗の中期、天台宗系の念仏結社として万徳山白蓮結社を開いた円妙国師了世（一一六三～一二四五）は、普照国師知訥（一一五七～一二一〇）とともに時代を代表する仏者である。両者は時代的にも重なり、事実、了世は知訥の下で一時期を過ごしてもいる。知訥といえば華厳教学を摂取して禅に独自の立場を確立し、当時の禅宗の大勢を批判して修禅社運動を展開した。一方、了世はこの知訥の下で数年を過ごした後、天台教学に基づいた浄土信仰を展開する。当時、中国南宋でも、天台宗は禅宗や浄土教との融合が進展して複雑な様相を見せる時代である。高麗にあって同時代を生きた両者が、やがて袂を分かつ決定的な要因は何であったのか。その間の事情を記した資料は何も残されてはいないが、本稿では、了世の碑文や、わずかに残された記録から了世の天台浄土思想を追跡し、知訥との対比から、いくつかの問題を考察してみたい。①

〈了世の修道体系〉

了世には現存する著作がない。資料としては『東文選』巻一一七に崔滋撰「万徳山白蓮社円妙国師碑銘」②が残され

ている他は、僅かに白蓮社に関連して断片的な記録があるだけである。資料的な追跡は困難を窮めるが、碑文を手がかりに了世の信仰の履歴をたどって見よう。

碑文に依れば、了世は、字安貧、父は徐必中、母も同郷の徐氏で、毅宗十七年（一一六三）の出生、新繁県（慶尚南道陜川郡）人である。明宗四年（一一七四）、十二歳、江陽天楽寺均定下で出家。天台教観を学び、同王十五年（一一八五）、二十二歳で僧選に及第したがその後も、専ら天台学を深めて数年を過ごしたという。

さて、了世の思想の遍歴を考える上で、最初に重要なのが普照国師知訥（曹渓牧牛子）との邂逅である。碑は、

承安三年戊午春、上都設法会于高峯寺。（中略）是年秋、与同志十余輩、遊歴名山、初止霊洞山長淵寺、開堂演法。丕勤誘進、講益成蹊。時曹渓牧牛子、在公山会仏岬、聞風暗契。以偈寄師、勧令修禅云、波乱月難顕、室深灯更光、勧君整心器、勿傾甘露漿。師見而心愜、径往従之。

とあって、金の承安三年戊午春、即ち神宗元年（一一九八）、了世三十六歳の春、開京高峯寺の法會に参じ、秋には霊洞山長淵寺で開堂演法したとあるが、丁度この年に知訥の書信を受け取る。碑は知訥の偈として、「波乱月難顕　室深灯更光　勤君整心器　勿傾甘露漿」といい、了世に敢えて厳しい禅の道に進むことを勧奨しているが、了世はしばらく知訥の語に従うことを決心する。

時に知訥は、明宗二十年（一一九〇）以来、公山居祖寺（慶北永川郡）に在って、定慧社の結成に向けて活動中であり（『勧修定慧結社文』）、明宗二十七年（一一九七）、四十歳のとき一端、智異山上無住庵に移ったが、神宗三年（一二〇〇）には、全南松廣山吉祥寺で定慧結社を結集している。その間も了世碑の如く、公山他の各地を往来したのであろう。知訥の思想形成からいっても、この時代に李通玄『新華厳論』、宗密『都序』を読み、大慧宗杲（一〇八八～一一六三）の「書状」を知るなど、短い生涯の中で完成期を迎えるといえる。碑文は続けて、

然為法友、助揚道化、居数年、牧牛子移社於江南、師亦随而南焉。自智異山道過南原帰正寺、其住持玄恪、夢有

人告曰、明日三生持法華師来、宜浄掃迎之。主人如教掃門庭具殽饌以待、師乗晩果至。玄恪具説所夢…。

とあり、了世が知訥に投じて、宣揚に協力すること数年、神宗三年（一二〇〇）、了世三八歳のとき、知訥は定慧社を松広山吉祥寺に移すが、了世もそれに従ったとある。碑は了世にまつわる法華霊験譚を述べて将来を予見させるが、神宗三年以降の了世の動向は明確ではない。やがて知訥の修禅社（定慧社）を離れて、南原帰正寺、華藏寺、龍巌社を遊歴して修行したらしいが、現存資料からは知訥の下を辞する理由は明かにできない。そして了世の天台復帰が決定的となる熙宗四年（泰和八年一二〇八）を迎えるのであるが、碑文は、

泰和八年戊辰春、寓居月生山薬師蘭若、見渓山清絶、堂宇頽圮、遒事修葺。嘗宴坐一室、陶神妙観、忽自念言、若不発天台妙解、永明寿百二十病、何由逃出。

とあり、了世が知訥に参じて以来、既に十年が経過していた。碑は、諸寺を遊歴し、月生山薬師寺に留まって修行していた際、天台の妙解に依らなければ永明延寿のいう百二十の病いを克服することはできないと、自ら悟るところがあったという。

碑にいう永明寿百二十病とは、永明延寿（九〇四―九七五）の著『唯心訣』に列挙される邪宗見解の百二十項目である。そこに展開されるのは例えば、

取而迷法性捨而乖即真、離而違因即而忘果、非而謗実是而毀権、悪無明而背不動智門、憎異境而壊法性三昧、拠同理而起増上慢、貶別相而破方便門（T48.996a）

といったように、両辺分別を用いて一辺に偏執することの不可能を説き、両辺を共に超脱すべきことを説く。③了世の延寿評価はそれ以上探ることはできないが、文脈は了世の止観禅定中の達悟とも見える。了世のいう天台の妙解も両辺分別を越える三観三諦といった意味ではないか。延寿は周知の如く、禅を中心に教禅、禅浄の対立を融合させる論理を展開したが、『宗鏡録』の中でも浄土教については、『観経疏』や『十疑論』を引用して、事理双修の念仏を提

唱した。[4] 延寿は、螺渓義寂（九一九―九八六）から、高麗僧宝雲義通（九二七―九八八）を経て知礼に至る天台宗山家派の系譜にも強い思想的影響を与えたとされるが、一方、すでに知訥も禅家の立場から延寿の著作を引用すること頻繁であり、後述するように『定慧結社文』（一一九〇）にも、『禅宗唯心訣』や『万善同帰集』が随所に引かれる。ただ知訥は禅家としての延寿の教禅一致思想に主たる関心を見せており、趙宋天台家とは自ずと関心の所在が異なる。

〈是心作仏、是心是仏〉

碑文は続けて次のようにいう、

> 因自警悟、及講妙宗、至是心作仏、是心是仏、不覚破顔。自後樂説妙宗、辯慧無碍抑。

更に『妙宗』を講義していた了世は、「是心作仏　是心是仏」の段にいたって深く心に叶うところがあり、それ以後、妙宗を説くを願い、その理解は自由自在であったという。この「是心作仏　是心是仏」とは元来『観無量寿仏経』の一句で、『観経』に説く「十六観」の第八観、即ち初観の日想観に始まり、水想、地想、樹想、八功徳水想、総観想、華座想を経て、仏菩薩の観想に入る第八観（像観）に出る。経に、

> 諸仏如来は是れ法界身なり。一切衆生の心想中に入りたまう。是故に汝等、心に仏を想う時、是の心即ち是れ三十二相八十随形好なり。是の心仏を作る。是の心、是れ仏なり。諸仏正遍知海は、心想より生ず。（T12.343a）

というのがそれである。

この『観経』を受けて、智顗には浄土思想に関する著作として『観経疏』と『浄土十疑論』が知られている。爾来、『観経』と『観経疏』は天台浄土思想の所依経論とされるが、『浄土十疑論』が専ら口称念仏を讃えるのに対し、『観経疏』は口称念仏よりも定善を重要視し、観想の念仏に留まらず、一心三観の理観の念仏に進むことを念仏の目標とする点で天台教学の正統と見なされてきた。[5] しかし周知のように、末法意識が台頭し口称念仏が流行した北宋時代に

は、天台宗にあって智顗の『観経疏』を重要視する立場にも『観経』を浄土思想的に再解釈した唐の善導（六一三―六八一）系の浄土思想と口称念仏が強く影響を及ぼすことになったとされている。

善導の『観無量寿仏経疏』の解釈は阿弥陀仏を実在の報身と見、称名念仏を九品段の散善の中から特に重視した。善導の『観経疏』三に「是心作仏、是心是仏」を釈して云う、

是心作仏と言うは、自の信心に依りて相を縁ずること、作の如し。是心是仏と言うは、心、能く仏を想うに、相に依りて仏身現ず。即ち是の心、仏なり。此の心を離れて外に更に異仏なければなり（T37.267a）

善導の理解では心がそのまま仏であるのではなく、想の力に依って仏身が現われることが是心是仏の意味である。ここから、「指方立相」「称名念仏」といった浄土教思想の根本的な立場が生まれる。[16]

元来、『観無量寿経』の十六観は外境観であるが、智顗『観経疏』は心観として解釈する。『観経』解釈の基準をこの第八像観に置くのが『観経疏』以来の基本的な立場であり、後世、趙宋天台学最高の理論家四明知礼（九六〇―一〇二八）の『観無量寿経妙宗鈔』（一〇二一以下『妙宗鈔』）も「是心作仏、是心是仏」の一段に格別の意義を認めて展開される。この知礼『妙宗鈔』は、智円『刊正記』（一〇一五）を始めとする当時の善導流の事相の念仏の影響を受けた天台家を批判する理持の立場を確立することが撰述の動機であったという。[17]『妙宗鈔』巻四に、

空仮に即する中を是と名づく。則ち全惑即智、全障即徳、故に心是応仏、心是果仏なり。故に知ぬ、作是一心に修すれば乃ち不思議の三観、十六観の総体、一経の妙宗なり。文は此の中に出で、義は初後に遍し。（T37.200c）

と、「是心作仏、是心是仏」の一段が天台の不思議三観、観経の十六観、更に法華経の要諦であると理解している。[18]これを知礼は「約心観仏」と呼び、浄土の境を自己の心に約して心中の仏境を観ることが『観経』の観法であると理解した。ここに智顗『観経疏』を経て知礼の『妙宗鈔』に於いて、「至是心作仏　是心是仏」の一段を根拠に念仏と観心を統一した「即心念仏」が確立されたとされる。[19]

結論からいえば、知礼は一貫して善導流の浄土思想に異議を唱え、その一方で禅宗的な唯心主義とも異なる約心の立場を唱えて、天台教学の本流を墨守せんと努めたのであるが、その根拠が「即心念仏」「約心観仏」の立場という「是心作仏、是心是仏」の解釈にあることも周知のところである。

さて、了世碑にいう妙宗とは、先に「又師屢夢智者衆講妙宗」とあることから、智顗の法華教学、特に『観経疏』のことを指すといえそうだが、当時、趙宋以来の天台学からいって、この妙宗とは、四明知礼（九六〇―一〇二八）『妙宗鈔』のことであると指摘するのが高翊晋説である。[19]

『観経』「是心作仏　是心是仏」の一段について、果たして碑にいう「妙宗」が知礼『妙宗鈔』であるか否か、了世の念仏信仰の背景についても推理をめぐらしてみよう。

この「是心作仏　是心是仏」について、『観経疏』は、

是心作仏とは、仏は本と是れ無きも、心浄きが故に有り。亦た此三昧心に因りて終に作仏を成すなりと釈す。この一段を知礼『妙宗鈔』では、

二に是心の下、中の二句を釈すに二あり。初めに「作」、是れ別して明すに二あり。初めに能感能成に約して「作」を釈す。「作」に二義あり。一に浄心能く他方の応仏を感ずる故に、「是心作仏」と名づく。「仏本是れ無し」と言うは、法身は妙絶にして色相迭相の見有る無きが故に。「心浄の故に有り」とは、衆生の浄心、業識に依って仏の法身に薫ず。故に勝応妙色の相を見るなり。二に三昧能く己の果仏を成ず。故に「亦因」等と云ふなり。復た「是心作仏」と名づく。初めに他仏を作し、次に己仏を作す。（T37.220c）

と釈す。次の「是心是仏」は『観経疏』では、

是心是仏とは、向に仏は本と是れ無きも、心浄きが故に有りと聞き、便ち条然として異有るを謂う。故に即ち是と言うは、心外に仏無く、亦た仏の因無きなり（T37.192b）

と云う。『妙宗鈔』では、「是心是仏」を釈して、

是に亦た二義あり。一に心即応仏、故に是心是仏と名づく。向に聞く等とは仏体無相、心感ずるが故に有り。是れ則ち心仏及び有無条然永異を以て、経は此見を泯す。故に心是れ応仏、心外無仏という。二には、心即ち果仏、故に是心是仏と名づく。即ち亦た無仏之因一句也。既に心是れ果仏なるが故に、能く三昧を成すの因無きなり。衆生心中に已に如来の結跏趺坐する有り。豈に当来して方めて果仏を成すを待たん。(T37.220b)

初は是れ応仏、二は是れ果仏。此れ乃ち経疏の文を消釈す。若し作是の義を論ずれば、即ち不思議三観なり。何となれば、心作仏を明すを以ての故に、性徳自然にして仏有るに非ざるを顕す。心是仏を明すを以ての故に、修徳の因縁、仏を成すに非ざるを顕す。応に知るべし外道の諸句、三教四門の所有る思議は、因縁及び自然性を出でず。(同)

是心作仏は応仏、是心是仏は果仏であるが、作是は不思議三観として理解されねばならない。つまり心作仏とは仏が生来自然に備わるものではなく、心是仏は修行得果の因果でもないことを表す。自然生、因縁生は外道の論理である。作是が三観であるとは、続けていう、

復た作是を以て三観を顕す。若しは破、若しは立を以て皆名づけて作と為すは、空仮の二観なり。不破不立、之を名づけて是と為すは中道の観なり。全是にして作なれば即ち三諦倶に破し、三諦倶に立するを、一空一切空と名づけ、一仮一切仮と名づくるなり。全作にして是なれば則ち三諦に於て倶に非破非立なるを一中一切中と名づくるなり。中に即して空仮なるを作と名づく。既に三惑を破し、能く三法を立する故に、他仏三身の円応を感じ、能く我心、三身の当果を成ず。空仮に即する中を是と名づく。則ち全惑即智、全障即徳、故に心是応仏、心是果仏なり。故に知ぬ、作是一心に修すれば乃ち不思議の三観、十六観の総体、一経の妙宗なり。文は此の中に出で、義は初後に遍し。(T37.220c)

以上の一段は確かに知礼の天台教学にとっての中心的問題の一つとなるが、[11]高論文では、その意義について、

「感応道交（是心作仏）によって他仏に依拠した他力信仰が成立すれば、解入相応（是心是仏）によって、自力開悟の唯心観が成立する。のみならず、それは不思議三観にまで深まるものでもある。」「徹底した凡夫意識に必然的に随伴する他力信仰的な口称念仏を、天台の円頓止観と調和させる理論的根拠を了世は、この一段に発見したと見ねばならない。」（原韓文）という。[12]

確かに、知礼『宗妙鈔』は、「作是の論理」に独自の解釈を以てして、これを「観ずることによって天台の根本の観法である空仮中の三観が成就されるという。知礼はこうした念仏のあり方を「即心念仏」とよんだ」のである。[13]高論文の指摘は、結論的には確かにそうなのだが、知礼の作是の論理は、そこに是心作仏（感応道交）から是心是仏（解入相応）へと観心の階梯に進展が存在しているのも事実である。即ち、『妙宗鈔』巻四の第八仏菩薩像観にいう、

疏は三義に約して此の経文を釈す。初は初の八句を釈す、二は、初に「感応道交」に約して釈し、二、初め仏、生心に入るを明す。「報仏法性身」とは、始覚を満足するを名づけて報仏と為す。本覚を究顕するを法性身と名づく。始本既に冥すれば能く応、用を起す。然も能感を須て、応方に現前す。今三観浄心の念仏を論じて方に能感と名づく。故に「衆生心浄なれば法身自在」と云う。此の二の道交、是れを入の義と為す。復た「白日升天」を以て始の本に似るを喩う。「影の百川に現ずる」は、応の浄想に入るに喩う。（T37.220c）

二に始学の下、作是共釈、二あり。初めに始終に約して釈す。若し六即を論ずれば、皆作、皆是なり。今修証を弁ずれば、作と是とを分つ須し。始めは則ち名字、観行、相似の三位、修して而も未だ証せざる故に且く作と名づく。終りは則ち分証、究竟なり。任運の真覚なれば、名づけて是と為すを得。意は濫を揀ぶに存り。故に此の釈有り。（T37.220c）

というこの一段が六即を以て説明しても、修證を考える場合には作と是は段階の相違が存在するのである。[14]つまり、

知礼『妙宗鈔』における念仏は決して下品の凡夫衆生に依拠したものとはいえないだろう。高論文がいうような徹底した凡夫意識から生まれる、という意味での称名念仏、浄土信仰が果たして知礼の浄土思想に妥当するかどうか。

元来、知礼の師にあたる宝雲義通（九三一―九八八）は浄土願生の念仏者として夙に有名で、自ら『天台観経疏記』を撰述したことが知られる。（『仏祖統紀』巻八）知礼は『妙宗鈔』の序でその義通に言及して、「良以民物情深適時智巧。故多談事相、少時観門」（T37.195）と、天台の教学が下凡の縁種を対象として観想や称名を念仏と理解する事相（浄土教）に傾斜している様を嘆じており、『妙宗鈔』の撰述動機も『観経』理解の訂正を目指したとされ、知礼は『妙宗鈔』では理観を目標として、称名念仏に高い評価を与えていないのである。又既に『妙宗鈔』以前、知礼は『観経融心解』（一〇一四『教行録』所収）において是心作仏、是心是仏の作是の論理を取り上げ、一心三観と円融三諦が十六観の共通の本質であるから、心外無仏、仏外無心、円教の事理不二の立場からは理観念仏と事観念仏は矛盾しないと説いて、徹底した観想と理観の念仏を天台浄土の伝統であると主張し、浄土教の口称念仏を排撃する立場に立ったことも指摘されている。[19]

これは『妙宗鈔』の序文にも継承され、当時の天台家の『観経』解釈が事相に偏っていることを批判している。知礼としては、称名と観想からなる事相の念仏から理観を本質とする念仏へ、『観経』解釈を天台正統の立場で是正しようとしたのであり、知礼の念仏、浄土思想は、凡夫意識に必然的に随伴する他力信仰的な口称念仏のことではなかった。『妙宗鈔』が、称名念仏には低い評価か与えていないように、天台の円教は事理不二であり、禅（唯心法界）、浄（事相念仏）を共に批判する論理なのである。

了世も又、是心作仏の一段に強い啓発を受けたことは間違いないが、では了世は、高翊晋説のように知礼『妙宗鈔』の影響で天台念仏に回帰したのか。それとも、もっと端的に、善導の影響を受けた口称念仏系の『観経』解釈に立脚したのか。了世の晩年における念仏の実践、あるいは『法華三昧懺儀』の実践とは如何なるものであったのか。

〈白蓮結社と法華三昧〉

了世の碑文は即心作仏、即心是仏の段に続けていう、

額衆修懺、懇至精猛、日礼五十三仏十二遍、雖祈寒酷署、未嘗懈倦、禅流号為徐懺悔。

了世は、その後も懺悔行を実践し、日に五十三仏を十二遍拝し、当時の禅者からは徐懺悔と呼ばれたという。五十三仏とは『過去荘厳劫千仏名経』に付す三劫三千仏縁起に、三劫三千仏が因位に於いて聞持せる仏名号に五十三あるの意味であり、『仏名経』の随所に懺悔文を挿入している。また『無量寿経』にも五十三仏は説かれるのであるから了世が何処に根拠を見いだしていたかは判然としないが、禅家の中傷を呼ぶほどの勇猛精進であったという。

その後、崔引等の請で沈津県（全南康津郡）南海山万徳山古基に伽藍を開創。熙宗七年（一二一一）、四九歳のとき万徳寺を開創、高宗三年（一二一六）、五四歳、万徳寺落成法会、白蓮社とした。同八年（一二二一）、五九歳、白蓮山に道場を開く。碑は了世が法華三大部節要を著し、刊行されたことを記すが今日に伝わっていない。同十年（一二二三）、六一歳万徳寺に帰り道場を開く。[18] 同十五年（一二二八）、六六歳、このころ儒者数人が得度する。天因、天頊（一二〇五―一二四八）等後の白蓮社の中心人物が了世の下に投じた。また了世の碑文には続けて、

以壬辰夏四月八日、始結普賢道場、修法華三昧、求生浄土、一依天台三昧儀、長年修法華懺、前後勧発誦是経者千余。指受四衆之請遊化、然縁僅三十妙、手度弟子三十有八人、凡創伽藍並蘭若五所、王公大人牧伯県宰尊卑、四衆題名入社者三百余人、至於展転相教、聞一句一偈、遠結妙因者不可勝数。

という語句が見える。壬辰即ち、高宗十九年（一二三二）夏四月八日、七十歳になった了世は南海山万徳山の古基に普賢道場を開いた。この普賢道場で、法華三昧を修し、浄土に生まれんことを求め、『天台三昧儀』に依って法華懺法を行じたという。

碑文にいう「法華三昧」とは、『法華経』第二十四妙音菩薩品にでる三昧である。この法華三昧は『摩訶止観』との

関連でいえば、半行半坐三昧に相当する。即ち、『摩訶止観』の第一大意章の五略の第二修大行に明かされる四種三昧の内、第三の半行半坐三昧という修行法は、『大方等陀羅尼経』の「方等三昧」、あるいは『法華経』の「法華三昧」が相当するというもので、『法華三昧行法（儀軌）』の十種の修行法を所依とするものである。[17] そして、この法華三昧が『摩訶止観』と関連づけられるならば、確かにこれは了世の後継者である天因の記録の内にも見いだすことができる。即ち、

静明天因「祭先師円妙国師文」[18]に、

率爾玄呂、善誘循循、半行半坐、旧制是遵。十乗軌行、三観陶神、深入三昧、精修日親。

とあって、了世が修行者をよく指導し、半行半坐三昧を以て旧制をよく守った。十乗、三観で修行して深く三昧に入って日々の修行に努めた、という語句が見える。

更に今一つは、静明天因「初入院祝令寿斎疏文」[19]で、

況当此旦啓六時半坐半行　蓋為我公薦五福　曰康曰寿　寔傾微懇　敢励精修。

前後の文意は、古院に入り、講壇を開き、修行者を集めて夏安居を設け、昼は教理を説き、夜は禅観を修行した。六時の半行半坐を修し、武臣政権の実権者晋陽公（崔瑀）[20]の長寿を祈願したというもので、やはり半行半坐の法華三昧を以てしたとある。

このように、半行半坐の法華三昧が了世の普段の行法として実践されたのだが、十乗、三観といった語も両文に見える。十乗は観不思議境以下の十乗の観心法、三観は空仮中の三観と、天台の観法の典型であろうし、旧制とは、天台の『立制法』、六時は『法華三昧行法』にいう六時であろうと考えられる。

『摩訶止観』にいう法華三昧は、智顗の別行本『天台三昧儀（法華三昧儀軌）』（T46.950-54）に依って普賢の色身を見、釈迦、及び諸仏を見、罪障を滅して現身に菩薩の正位を得ん為に修される半行半坐三昧である。法華三昧は「法華儀

法」「法華懺」と称されるように、懺悔滅罪を主とするというが、ここにいう懺法は律にいうような懺悔とは区別される儀礼であって、懺悔はむしろ行法としての空観というに等しい。[33]

了世の普賢道場は碑文に、

師自遁影山林五十年、未嘗踏京華塵土、未嘗親導郷党親戚事。性小縁飾、純厚正直、目不邪視、言不妄発、夜不炳灯燭寝無褥、所為檀襯、悉頒施貧乏、方丈中唯三衣一鉢而已。毎禅観誦授之余、誦法華一部、念准提神呪一千遍、弥陀仏号一万声、以為日課。

とあるように、了世は山居して以来五十年の間、都に上ることもなく、常に禅観を修し、法華経を誦し、准提神呪を一千遍念じ、弥陀仏号を唱えること一万声をもって、日課としたという。

最後に碑は了世の示寂の様子を伝えて、高宗三二年（一二四五）四月、後事を天因に託して別院に退居する。そして、

蕭然坐忘、恵求西邁、是年六月晦日斎時、呼監院告言、老僧今日困署口爽、小有遠行信速、為我造竹禅床来。床成、謂諸老宿曰、此床挙措軽便、試坐須有快所。至七月三日、就客室示微疾、倚臥唱云、諸法実相、清浄湛然、言之者失理示之者乖宗、吾宗法華一大事、随分妙解唯此而已。又唱「元暁澄性歌」云、法界身相難思議、寂然無為無不為。至以順彼仏身心、故必不獲已生彼国、毎坐臥衮唱念不輟、至六日、澡浴更衣坐定。

という。

嘗て智顗は示寂に際して、「吾れ常に四種三昧を説く、是れ汝が明導なり」（T50.196b）と教える一方で、語りおわるや、右脇を西に向って臥し、専ら弥陀般若観音と称え、二部の経を唱えた後に法華経を聞思聴して讃じ、また無量寿経を聴いて讃じ云々（T50.196a）といい、また『法華三昧懺儀』にも「至心発願す、命終の時精神乱れず、正念にして直ちに安養に往生し、弥陀に面奉して衆聖に値んことを願う」（T46.953b）[34]とあるように、智顗自身が、優れた理

論家である一方、西方浄土を欣求する信仰や阿弥陀信仰が存在したことは夙に指摘されるところである。それは上来見てきたところ了世の場合にも当てはまる法華行者の実践であったとみられるのである。それは、了世の生涯変わらない姿勢であったことが、次の一段からも理解できる。即ち、

天因問云、臨終在定、之心即是浄土、更欲何之。師云不動此念、当所現前、我不去而去、彼不来而来、感応道交、実非心外。言訖即斂念、然印如入禅定、就視之已化矣。享齢八十三、臘七十、顔色鮮白異常、手足柔軟、頭頂久煖。

この臨終まぎわの天因との問答で、了世ははっきりと浄土が今の一念に現前している、彼我感応道交の不思議も心外ではないと断言する。高論文も、知礼の「約心観仏説」の精神がよく表れている、と指摘する。[22] 確かにその通りではあるが、しかしここには高論文が指摘したような、他力信仰的な浄土思想は感じられない。上来検討してきたところ、そこにあるのは単なる念仏者ではない、法華行者の面目であるといえる。

このように、了世の浄土信仰の背景に知礼を見る場合、その浄土念仏思想は天台独自の唯心浄土を中心に据え、善導以来の称名念仏、他土浄土とは一線を画するものになり、高論文の結論とはいささか齟齬を来すことになるのである。了世は天台系浄土念仏行者というより依然、法華行者の印象が強いと思われるのである。

こうして了世は高宗三二年（一二四五）、八三歳で入寂する。高宗から禅師号を賜り、円妙国師と諡号された。

〈知訥の修道体系〉

では最後に冒頭の問題に帰ろう。了世はいかなる理由で知訥の運動と袂を分かったのであるか。すでにいち早く、高麗の知訥は、当時の禅教対立下の仏教に華厳教学や圭峰宗密、永明延寿の強い影響を受けつつ独自の立場を構築した。それは『観無量寿経』や四明知礼の天台学の影響とは異なる禅の立場から、やはり是心作仏、是心是仏の語をめぐって了世に先行する思索が展開されていた。

知訥には『念仏要門』という小篇が伝世されるが、真撰と見なさないのが通説である。[8] そこでいまは知訥の『勧修定慧結社文』に限って、知訥の浄土念仏に対する態度を見ておこう。『結社文』にいう、

> 此内外相資中、有二種人所願各異。或有悲願重者、於此世界不厭生死、自利利他、増長悲智、求大菩薩。所生之処、見仏聞法、以之為願也。此人不別求浄土、亦無逢難退失之患。或有浄穢、苦楽、欣厭心重者、所修定慧及諸善根、回向願求生彼世界、見仏聞法速成不退、却来度生。以之為願也。此人意謂、雖専内照、忍力未成。留此穢土逢諸苦難、恐有退失之患。此内外相資二種人志願、深諧聖教、皆有道理。此中求生浄土者、於明静性中、有定慧之功、慧契彼仏内証境界。故望彼但称名号、憶想尊容、希望往生者優劣可知矣。（韓国仏経全書巻四、七〇四下―以下K4と略記）

ここで知訥は二種類の修行者に分けて、今生に生死を厭わない願力強固な者と、浄穢、苦楽、欣厭といった分別があるが、定慧を修して彼土に願生するものを分ける。前者に比して後者はまだ力量に不足があるがそれでも一定の定慧の功が期待できる。それは、但だまったくの称名念仏して、浄土往生を願う者とははっきり区別できるといっている。知訥はつまり、三分類でもって禅に対し、単なる念仏者との中間にまさしく天台浄土を位置づけているといえるのではないか。

『結社文』の最後の問答も、

> 問、今時行者、雖専定慧、多分道力未充。若也不求浄土、留此穢方、逢諸苦難、恐成退失。即ち、今の修行者は定慧を修するといっても道力が不充分であり、浄土を求めずに此土に留まっては諸苦に逢えばおそらく信心を喪失してしまうでしょうという、浄土往生に関する問いに知訥が答えるのだが、
>
> 答、此亦各在当人、不可一例取之。若是大心衆生、依此最上乗法門、決定信解四大如泡幻六塵似空花、自心是仏心、自性是法性、従本以来、煩悩性自離、惺惺直然惺惺、歴歴直然歴歴。依此解而修者、雖有無始習気、以無依住

智治之、還是本智、不伏不断。雖有方便三昧、離昏散之功、以知縁慮分別、是真性中縁起、故任性浄而無取捨之相、雖渉外縁違順之境、為了唯心、無自他能所。故愛憎嗔喜任運不生。如是任法、調治習気、使称理智増明、随縁利物、行菩薩道、雖所三界内、無非法性浄土。雖経歳月、体不離時、任大悲智、以法随縁。故此人、雖不如上古過量人、一超登位、具足通力者　然以夙植善根、種性猛利、深信自心本来寂用自在、性無更改。故於諸世難無有退失之患。（K4―704b）

知訥は、最上乗法門に依って空理を理解し、自心是れ仏心、自性是れ法性にして、本より煩悩の性自ら離れるを、信解するのである。この解に依って修する者は、まだ習気を払拭できなくても、すでに本智である。このように法に任して、習気を調治して理智に帰着させ、縁に随って益々菩薩道を行えば、三界内にあっても法性浄土であると、いわゆる頓悟漸修の過程を展開している。また次の一段では、智顗の臨終句、『維摩経』の浄心浄土説、『六祖壇経』や、永明延寿の唯心浄土説[39]を引いた後、

如上仏祖所説、求生浄土之旨、皆不離自心。未審、離自心源、従何趣入。（K4―705a）

と、智顗も含めて仏祖が唯心浄土説を唱えたことを力説する。さらに続けて知訥は、延寿の『万善同帰集』に倣って『如来不思議境界経』を引いて三界唯心、唯心浄土をいい、やはり昨今の行者が、全くの事相浄土に堕してしまっていることを嘆じている。[40]

そして、これに続けて引用されるのが、天台山外派の念仏家であった孤山智円（九七七―一〇二二）の『阿弥陀経疏序』（一〇二一）である。[41]この智円に対する知訥の評価は、

予謂（智）円師深知吾仏善権本末者也。今引繁文　庶使今時求浄土者、知仏意而修之、不枉用功耳。知仏意者、雖念仏名勤求往生、知彼仏境荘厳等事、無来無去、唯依心現、不離真如、念念之中、離於昏散、等於定慧、不違明静之性、則分毫不隔、感応道交、如水澄月現、鏡浄影分。（K4―705c）

智円は、深く仏の方便の真意を知るものであり、繁文を引いて今時の浄土を求める者たちの信仰と修行を誤らせないように努めるのである、本当の仏意を知る者は、浄土とは、無来無去、ただ心に依りて現われ、真如を離れないことを知り、感応道交の不思議は、水と月の如く、鏡と影の如く分かち難いようなものである云々と。ここで知訥は孤山智円に対し非常に高い評価を与えているといわねばならない。知訥は先に見た一段でも、天台系の浄土信仰、念仏に一定の評価を与えていたが、智円の評価も先の延寿の浄土思想の延長上に導出されるのである。つまり、智円こそ曇鸞大師を深く思慕し『観経疏刊正記』（一〇一五）を著して、天台浄土思想を唯心法界説として展開したその人であり、知訥もやはり唯心浄土説を方便として承認する意味で智円を評価したのである。しかしこの智円を始めとする山外派の浄土思想が、実は知礼『妙宗鈔』の批判対象でもあったのは既に見たところである。[37] 了世が知礼教学の継承者であったとすると、知訥との分岐点も正にこの点に存在したのではないか。了世にとっては、知訥の禅宗は正に知礼の批判した禅家の唯心的傾向がそのまま妥当する。禅では、たとえ浄土を認めてもせいぜい唯心浄土にしかすぎない点こそ、最大の不満であった。知訥の論理も、天台浄土を認めてはいるが、その評価は禅家の勝義に対して、あくまで第二義的であるといわねばならない。了世の禅家批判は記録には残されていないが、天台、特に知礼教学からする禅に対する不満の所在からも知訥に対する態度も自ずから明らかになると思われるのである。

〈知訥と了世〉

知礼には所謂「縁理断九の過」という禅宗批判が存在したが、南宋の天台学は知礼以後の山家学派といえども、禅浄二宗との融合が進んだ時代であったという。例えば、南屏系の慧覚斎玉（?―一一二七）の門人清修法久（?―一一六三）は、大慧宗杲（一〇八九―一一六三）に参じて強い影響を受け、反対に知礼批判を展開したとされる。[38]

了世の詳しい行実や思想が不明である現在、推測の域を出ないが、知訥と了世の関係も当時の南宋の趨勢を前提と

してよいと思われる。一方、知訥は延寿を初めとする宗代の仏教教学にも造詣が深かったし、とりわけ大慧の看話禅を独自に摂取した禅者であった。先の法久の如く了世はそのような知訥に強い関心を抱いたのであろう。では、了世が普照禅から天台思想に回帰した決定的契機は、何であったか。

高論文は、知訥と了世の根本的差異として、衆生の機根に対する意識の相違をあげた。即ち、「知訥の定慧結社は最小限の知解力を持ち、自ら発心できる殊勝な根機を前提としている。しかし了世は衆生をそのようには見ない。罪障深厚で自力ではとうてい解脱できない脆弱な凡夫と意識したのである」（原韓文）と。[29]

知訥は、知解をもって自ら発心することができる人間が前提であるが、了世は罪障深厚にして自力では発心證悟できない凡夫衆生を対象としたのであり、了世は必然的に懺悔滅罪、他力浄土に向かうのであり、懺悔滅罪の行として「法華三昧懺」が選ばれたのだと。しかし、高論文の了世に関する理解は、そのままではもはや前提とすることはできない。

知訥は確かに李通玄の『華厳論』を引いて浄土念仏を不了義と断じ、権学方便の説には依るべきではないと断言する。[30]しかしそれは了義経に依るから可能になるのであり、むしろ了義経は根機を問わないという意味で、殊勝な根機を前提としているわけではない。

知訥は『結社文』において法性浄土を認める。しかし依然、方便門を離れていないのも確かである。一方、知礼教学は、強い禅宗批判が存在するが、一方で善導流の事相念仏をも強く批判する。知礼教学にとって浄土念仏は、強烈な懺悔道が実践されたとしても単なる凡夫衆生の為の下根の易行道ではない。『融心解』にも、

然今論妙観、是経本宗。須就上根克論正行。故如上説也。（T46.868a）

という。まず何より知礼の教学は当代の最高の理論水準を誇ったのであり、むしろ煩瑣哲学と批判されるほど禅浄を共に批判する天台為主の教学である。[31]このような知礼教学の影響が了世にあったとすれば、高論文の結論のように

は了世の実践を単なる念仏懺悔と見ることはできない。白蓮社の普賢道場とは法華経普賢品に立脚する法華三昧に依って、懺悔滅罪し普賢菩薩に直達せんとする、まさしくその法華三昧の道場であった。それは願生浄土といってもあくまで、事理不二の立場を離れない。依然として観経の目的は円融三諦の理を観得するにある。

了世の天台宗の宗要は、知礼の教学を摂取していたとすれば、天台の伝統教学を踏まえた『法華三昧』、法華懺法を中心とする修道の体系であったと見なければならない。浄土教の影響を受けたといっても単に願生浄土の為の称名念仏であったと見ることはできない。それは天台『摩訶止観』とは異なった印象を見せるが、やはり知礼を経た後の天台法華行の正当な継承の一面を見せるといえる。了世としては、そこに知訥と禅宗の唯心主義的な浄土理解(法性浄土)と、その対極にある称名念仏(他土浄土)信仰を併せて批判的に克服する天台の実践的課題を見ていたのであろう。[22]

しかし、疑問点もまだ残り、了世の信仰が知礼教学で限無く理解できるとは到底いえない。南宋に入ってからも天台家の浄土信仰は盛んであり、知礼の後輩にあたる慈雲遵式(九六三―一〇三二)は、山家派に属したが、般舟三昧を修し、『観経』『阿弥陀経』によって観想と口称の念仏を修めた。遵式の後継者で知礼の門人でもあった神照本如(九八二―一〇五一)は、慶暦二年(一〇四二)、廬山慧遠の故事にならって白蓮社を結び、門下に神悟処謙(一〇〇〇―一〇七五)、法真処咸(一〇一六―一〇八六)、櫨菴有厳(一〇二〇―一一〇一)等は西方願生の信仰を鼓吹したという。特に本如は了世との類似点も含めて再検討すべき存在であろうが、他日を期したい。[23]

修禅社と白蓮社という高麗中期の二つ結社運動は、文字通り広く道俗を結集したが、両者は複雑に交錯する仏教思想の中で、時代の思想的要請に正面から取り組んだ。禅と浄土、華厳と天台、看話禅と念仏等その立場をめぐって知訥と了世は、それぞれ好対照をなす。とりわけ了世は若くして天台学を修めたが、複雑な思想的影響関係を経てきた趙宋天台を受けて、ひときわ困難な課題を抱えて知訥に参じたことが推測できる。その後も、了世下で得度した白蓮社第二世　静明国師天因(一〇二五～四八)は、やはり修禅社第二世慧諶に禅を学んでいる。[24]修禅社と白蓮結社の思

想的影響関係は、まだ尚不明な点が多い。

注

①韓国における主な研究を列挙すると

高　翊晋　円妙國師의白蓮結社와ユ思想的動機（仏教学報15輯　一六七八）pp.109-120

同　同　白蓮結社의思想伝統과天頙의著述問題（仏教学報16輯　一九七九）pp.119-167

同　同　『高麗撰述仏教文献의研究』（民族社一九八七）

同　同　円妙国師了世와白蓮結社（『韓国天台思想研究』東国大学仏教文化研究所　一九八三）

韓　基斗　高麗仏教의結社運動（『崇山朴吉真博士華甲紀念　韓国仏教思想史』）pp.551-583

徐　閏吉　高麗天台와密教와浄土思想（『韓国浄土思想研究』東国大学仏教文化研究所　一九八五）pp.143-152

李　永子　天因의法華懺法의展開（『韓国天台思想研究』東国大学仏教文化研究所　一九八三）

『韓国天台思想의展開』（民族社一九八八）

『東文選』民族文化推進会編本（景仁文化社　一九六六）第四巻

②『朝鮮金石総覧』巻上（復刊　亜細亜文化社）pp.590-593

③高　翊晋　円妙国師了世와白蓮結社（『韓国天台思想研究』）pp.211-213

山口　光円　『天台浄土教史』（法藏館一九六七）p194　参照。

④安藤　俊雄　『天台学　根本思想とその展開』（平楽寺書店　一九六八）p22

同　『天台学論宗　止観と浄土』（平楽寺書店　一九七五）p20

⑤安藤　俊雄　前掲『天台学』p378

⑥末木文美士　『仏教—言葉の思想史—』（岩波書店　一九九六）p218

⑦安藤　俊雄　前掲『天台学論集』pp.36-7

⑧末木文美士　『前掲同書』p217

⑨末木文美士『鎌倉仏教形成論』（法藏館一九九八）p314
⑩高　翊晋「前掲論文」（『韓国天台思想研究』）等注①論文。
⑪末木文美士　注⑥同書p217
⑫高　翊晋「前掲論文」（『韓国天台思想研究』）pp.236-8
　安藤　俊雄　前掲『天台学』pp.378-380
⑬末木文美士『浄土仏教の思想二　観無量寿経』（講談社一九九二）p181
⑭安藤　俊雄　前掲『天台学論集』pp.154-160
⑮安藤　俊雄　前掲『天台学論集』pp.21-21, p457
⑯耽津縣有信士崔彪崔弘李仁闡等、来謁師曰、今法侶漸盛、山居甚隘。吾郡南海山側、有古万徳寺基、地位清勝、可創伽藍。蓋往図之。師往見而肯之。以大安三年辛未春、矢厥謀、命門人元瑩之湛法安等幹事、募工営構、凡立屋八十余間。至貞祐四年秋告成、設法会以落成、九年春、帯方守卜章漢、聞師道韻、請以管内白蓮山為道場、師率其徒往焉。見其地阻且無水、意欲径還、偶抜一石、清泉忽迸、乃異之留数年。十一年癸未、崔彪等奉書請云、本社法筵久廃、不可雲遊、誠請再三、故幡然取道而還、大闡道場。
⑰池田魯参「『摩訶止観』と法華三昧」（『天台大師研究』天台学会一九九七）p162
⑱『東文選』巻一〇九祭文、『万徳寺誌』巻三（亜細亜文化社一九七七）p80
⑲『東文選』巻一一一疏、『万徳寺誌』巻三（亜細亜文化社一九七七）p91, pp.210-213
　李　永子「前掲論文」（『韓国天台思想研究』）pp.208～210
⑳池田　魯参「前掲論文」p163, 李永子「前掲論文」p198
㉑佐藤　哲英『天台大師の研究』（百華苑一九六一）p65, 山口光円『天台浄土経史』（法藏館一九六七）p108
㉒高　翊晋「前掲論文」p239
㉓『韓国仏教撰述文献総録』（仏教文化研究所一九七六）p118
㉔智者大師臨終謂門人曰、火車相現、一念改悔者、猶能往生、況戒定慧薫修行道力、功不唐捐。浄名経云、欲浄仏土　当浄其

心、随其心浄、即仏土浄。法宝記壇経云、心地但無不浄、西方去此不遠、性起不浄之心、何仏即来迎請。寿禅師云、識心方生唯心浄土、着境只堕所縁境中。　(K4-705a)

㉕ 如来不思議境界経云（中略）此其証也。以此而推、雖不念仏求生、但了唯心随順観察、自然生彼必定無疑。近世多有義学沙門、捨命求道皆着外相、面向西方揚声喚仏、以為道行。前来学習発明心地、仏祖秘訣以、謂名利之学、亦謂非分境界、終不掛懐、一時棄去。既棄修心之秘訣、不識返照之功能。徒将聡慧之心、虚用平生之力、背心取相、謂依聖教。諸有智者　豈不痛傷。(K4-705b)

㉖ 孤山智円法師、阿弥陀経疏序云、夫心性之為体也、明乎静乎一而已矣。無凡聖焉、無依正焉、無延促焉、無浄穢焉。及其感物而動、随縁而変、則為六凡焉、為四聖焉、有依焉、有正焉。依正既作、則身寿有延促矣、国土有浄穢矣。吾仏大聖人、得明静之一者也。乃仮道於慈、託宿於悲、将欲啓群迷、使復其本。於是乎無身而示身、無土而示土、延其寿浄其土俾其欣、促其寿穢其土俾其厭。既欣且厭、則漸諭之策行矣云云。(K4—705b)

㉗安藤　俊雄　前掲『天台学論宗』p161、同『天台学』p377、同『天台思想史』p128、山口光円『天台浄土教史』p188、福島光哉『宋代天台浄土教の研究』pp.39, p112等参照。

㉘安藤　俊雄　前掲『天台学』pp.372-3

㉙高　翊晋　「前掲論文」（『天台思想研究』）p221, 注①徐閏吉論文（pp.144-152）も同趣旨。

㉚ 華厳論云、此一乗教門、以根本智、為所成、名一切智乗。十方世界、量同虚空、為仏境界故、一切諸仏及以衆生所有心境、互相参入、如影重々、不説有仏無仏世界、不説有像法末法、如是時分、常是仏興、常是正法、此乃了義経。但説有此方穢土、別方浄土、有仏無仏処所、及像法末法、皆為不了義経。〈中略〉先聖教旨如斯、豈敢造次、輒有浪陳。誓遵了義懇苦之言、不依権学方便之説。(K4-698b)

㉛安藤　俊雄　前掲『天台学論集』pp.134-160

㉜福島　光哉　前掲『宋代天台浄土教の研究』p112

㉝安藤　俊雄　前掲『天台学』p382

㉞『東文選』巻83「万徳山白蓮社静明国師詩集序」