

## 「念仏者は誰」——その思想源流について——

張 欣

「念仏している者は誰なのか」ということばは、明代から中国の仏教界で盛んとなった話頭である。これはまず念仏をして、その後念仏していた者が誰なのかという疑情を参じる修行方法であり、元代のときには「参究念仏」と呼ばれたが、明清以降は、「念仏禅」や「念仏公案」などと呼ばれた。そのような修行方法については明代から広く議論があり、それは清代や民国まで盛んであった。例えば、明初の楚山紹琦（1404-1473）と明末の雲棲株宏（1535-1615）はそれを提唱していたが、株宏より60年あとの智旭（1595-1653）はそれに反対し、論争が起こった<sup>1</sup>。そして、清代の「蓮宗九祖」と呼ばれた宝賢（1686-1734）<sup>2</sup>や、民国時代の虚雲和尚（1840-1952）<sup>3</sup>と来果法師（1881-1953）<sup>4</sup>もそのような修行方法を大いに教えていた。現代の中国においてもそれによって修行している人々が存在する<sup>5</sup>。

しかし、「念仏している者は誰なのか」という話頭はいつ、誰によって考案されたのか。その問題に関しては、いくつかの研究があるものの、まだ定説はない。そこで本論文では先行研究を踏まえた上で、その思想源流を解明したいと思う。

## 第1節 先行研究

まず、いままでの研究成果を紹介しよう。主に四つの説がある。

第一に、忽滑谷快天氏が『禅学思想史』の中で「阿弥陀仏を以て公案とするは、長蘆清了に始まる、紹琦も亦これを奨む、これ看話の変態なり」<sup>6</sup>と言ったように、真歇清了（1097-1152）によって始めて提出されたとする説。

第二に、野口善敬は「参究念仏は『禅宗決疑集』一卷の著者であり、天如とほぼ同時代の断雲智徹（1310-?）に始まる」<sup>7</sup>と指摘した。また、台湾の聖巖は『明末仏教研究』の中で「〈参究念仏〉という方法は、元代の智徹禅師に發明されたものである」<sup>8</sup>と述べており、断雲智徹によって説かれたと主張している。

第三に、荒木氏は断雲智徹の百五十年前に念仏公案が既にその萌芽が見られると主張している<sup>9</sup>。

<sup>1</sup> 聖巖 [1987] 『明末仏教研究』, pp.161-164, 東初出版社。

李利安 [2006] 「楚山紹琦禅師念仏禅思想的基本特徴」(『西南民族大学学报』人文社科版, 総第 174 期, pp.86-90)。

<sup>2</sup> 郭朋 [1982] 『明清仏教研究』, p.335, 福建人民出版社。

<sup>3</sup> 岑学吕 [1969] 『虚雲和尚法彙』, p.158, 台北中華大典編印会。

<sup>4</sup> 积来果 [1994] 『来果禅師禅七開示録』, p.49・64・71, 圓光出版。积来果 [1997] 『来果禅師語録』, p.300-304, 仏光文化事業。

<sup>5</sup> 例えば、台湾の南懷謹氏はこの修行方法を広めている(『习禅录影』, pp.158-165, 中国世界語出版社, 1996)。

<sup>6</sup> 忽滑谷快天 [1979] 『禅学思想史』下巻, p.591, 名著刊行会。

<sup>7</sup> 野口善敬 [2005] 『元代禅宗史研究』, p.342, 禅文化研究所。

<sup>8</sup> 「参究念仏の方法、是元朝智徹禅師所發明、……参究是問出〈念仏的是誰〉、体究則審查念仏的心與所念的仏」(聖巖 [1987] 『明末仏教研究』, p.163, 東初出版社)。

<sup>9</sup> 荒木見悟 [1995] 『中国心学の鼓動と仏教』, p.326, 中国書店。

第四に、台湾の印謙は『蓮宗宝鑑』をより所として、念仏公案は元代の普度(1255-1330)によって提出されたと主張している<sup>10</sup>。

前の三つの説については、印謙が既に検討しており、その可能性を否定した。印謙はその説が普度によって提出されたと指摘しているが、その思想がどのように形成されたのかという問題については考察していない。本論が考察の対象とする主な資料は印謙と同じく『蓮宗宝鑑』であるが、印謙の説に従うことはできず、もう一つの可能性を検討するとともに、その思想的源流についても考察を試みたい。

## 第2節 『蓮宗宝鑑』に挙げられている資料

『蓮宗宝鑑』巻二の中には「参禅念仏三昧究竟法門」という見出しで次の文がある。

廬山慧遠法師は『禅経序』に言う。「禅は智によらなければその寂を究められず、智は禅によらなければその照を深めることはできない。禅と智とは、照と寂のことであり、二つは互いに助け合う関係にある。照は寂を離れず、寂は照を離れない。感ずると共に行き、応ずると同じ主旨である。」<sup>11</sup>

慈照法師は言う。「寂でありながら常に照らし、照らしながらも常に寂である。常寂常照することは、常寂光と名づける。念仏する人は、参禅して見性したければ、ただこの法に従うのがよい。静室に身を正して坐り、煩惱を除いて、想念を断じ、目を大きく開けなければいけない。外には対象に執着せず、内には禪定に住しない。振り返って照らすと、内も外も共に寂である。そして綿密に南無阿弥陀仏を三回あるいは五回念じ、自ら振り返ってみる。見性すればすなわち成仏したと言われるが、一体どれが私の本性である阿弥陀なのか。また照らしてみても、ただいま挙げられた念はどこから起こるのかを見る。その一念を見破り、また、その見破る者が一体誰なのかをも見破る。しばらく参究して、また南無阿弥陀仏を挙げて念じる。また同じように見、同じように参じる。切実に工夫をして、絶えることなく、はっきりしてぼんやりしないようにする。鶏が卵を抱えることの如く、四威儀にかかわらず、またそのように挙示し、そのように見、そのように参究する。突然、行住坐臥するところ、声を聞いたり色を見たりするときに、ぱっと悟る。自ら本性である阿弥陀を見て、内も外も身も心も同時に徹底的に通じる。天地はすべて西方極楽世界であり、森羅万象は自分でないものがない。静でありながら照らされないところがなく、動でありながら寂を離れない。そして慈を興して悲をめぐらし、まだ悟っていない者を導く。慈悲と智慧を円融し、無功用行に入り、上品に生まれ得る。それは実報莊嚴土と名づけられ、一切種智が得られる。」<sup>12</sup>

<sup>10</sup> 印謙 [1999]「禅宗〈念仏者是誰〉公案起源考」(『圓光仏学学報』第四期, pp.107-139)。

<sup>11</sup> 梁の僧祐の『出三藏記集序』巻第九には「釈慧遠『廬山出修行方便禅経統序』第十四〈……試略而言。禅非智無以窮其寂。智非禅無以深其照。則禅智之要照寂之謂。其相濟也。照不離寂。寂不離照。感則俱遊。應必同趣。〉」(T55.b65)と書いて、これを慧遠の文となしたが、東晉・仏陀跋陀羅訳『達摩多羅禅経』巻上には「試略而言。禅非智無以窮其寂。智非禅無以深其照。然則禅智之要。照寂之謂。其相濟也。照不離寂。寂不離照。感則俱遊。應必同趣」(T15.300c)という全く同じ文があるから、その著者については、疑問がある。

<sup>12</sup> 「遠祖師『禅経序』云〈禅非智無以窮其寂。智非禅無以深其照。禅智者。照寂之謂。其相濟也。照

## 「念仏者は誰」

この文は主に三つのことを強調している。まず、その教示対象は「念仏之人」であることを明らかにした。念仏をする人であってはじめてこの法門によって修行できる。ほかの修行者は、たとえ単に坐禅したり参禅したりする人であってもこの法門を利用できないようである。二番目のポイントは具体的な修行手順である。すなわち「綿密に南無阿弥陀仏を三回あるいは五回念じる」と「ただいま挙げられた念はどこから起こるのかを見る」という箇所である。三回あるいは五回念仏をして、後に参じる。このような順番で繰り返すように教えている。三番目のポイントは、黙照禅から受けた影響が強いということである。印謙は「念仏者は誰という公案は看話禅の一種にすぎない」<sup>13</sup>と言ったが、筆者は賛成できない。実は、最初の「念仏者は誰」という修行方法には、黙照禅的な性格が強い。例えば、「自ら振り返って見る」ことや「また照らして見る」ことや「見性すればすなわち成仏した」などの言葉を通じて、黙照禅的な立場が見て取れる。後代になって、だんだんと看話禅的になってきたのかもしれないが、それについてはあとで詳しく考察したいと思う。

では、その説を提出した人は一体誰なのか。まず、この問題を検討しよう。印謙はそれを元代の普度の説として紹介しているが、それについて疑問がある。

上の引用文の開端にはまず『禅経』の文を挙げ、その次には「慈照云」とある。すなわちこれから慈照法師の話を用いることを表明している。慈照の話はどこまでなのかという問題について、慈照の著作が全く現存していないので、はっきりとは分からないが、『蓮宗宝鑑』の構造によって推測できると思う。

『蓮宗宝鑑』は十巻からなり、それぞれの見出しは「念仏正因卷第一・念仏正教卷第二・念仏正宗卷第三・念仏正派卷第四・念仏正信卷第五・念仏正行卷第六・念仏正願卷第七・念仏往生正訣卷第八・念仏正報卷第九・念仏正論卷第十」<sup>14</sup>となっている。第一巻は念仏する原因を解説するものであり、第二巻は經典や祖師たちの教えを挙げるものであり、第三巻は念仏に関する主な宗旨であり、第四巻は浄土高僧の伝記であり、第五巻以後はそれぞれ信・行・願・証などについて論証するものである。

前述した引用文は第二巻にある。第二巻は經典や祖師たちの正しい教えを列挙するものであり、序文を除いて全部で十八の段落から構成されている。列挙される教説中には出典を標していないものが二つ、「宝鑑云」<sup>15</sup>（すなわち『蓮宗宝鑑』のことを指す）と標してい

---

不離寂、寂不離照。感則俱遊、應則同趣。

慈照云〈寂而常照、照而常寂。常寂常照、名常寂光。念仏之人、欲參禪見性、但依此法。要於靜室正身端坐、掃除緣累、截斷情塵、睜開眼睛。外不著境、內不住定。回光一照、內外俱寂。然後密密拳念南無阿弥陀仏三五声、回光自看。云見性則成仏、畢竟那箇是我本性阿弥陀。卻又照覷、看只今拳底這一念、從何處起。覷破這一念、復又覷破這覷底是誰。參良久、又拳念南無阿弥陀仏、又如參、如是參、急切做工夫、勿令間斷、惺惺不昧、如鷄抱卵、不拘四威儀中、亦如是拳、如是看、如是參。忽於行住坐臥處、聞声見色時、豁然明悟。親見本性阿弥陀、內外身心一時透脫盡。乾坤大地是箇西方、萬象森羅無非自己。靜無遺照、動不離寂。然後興慈運悲、接引未悟。悲智圓融、入無功用行、得生上品。名實報莊嚴土、得一切種智。〉(T47.311c-312a)

<sup>13</sup> 「〈參究念仏〉或〈念仏者は誰〉公案不過是看話禪這一大類里的一種」(釈印謙 [1999]「禪宗〈念仏者は誰〉公案起源考」(『圓光仏学學報』第四期, p.8))

<sup>14</sup> T47.304c-305a.

<sup>15</sup> 「宝鑑云。凡修禪定。即入靜室。正身端坐。數出入息。從一數至十。從十數至百。百數至千萬。此身兀然此心寂然。」(T47.312a)

るものが一つあり、それ以外のものはすべて経典や高僧たちの説を引用するものである。主に『宝積経』・『華嚴経』・『大智度論』・『甘露疏』・『観無量寿経』・『大般若経』・『宝王論』・『浄土十疑論』・『大弥陀経』などの経論と、智顛や遵式や慈照などの高僧の説である。これらの例文はあるいは原文をそのまま引用したり、あるいは原文の意味を要約したりして引用している。いずれも普度の説ではない。智顛と遵式の説をそれぞれ一段落、慈照の説を三段落<sup>16</sup>採用している。引用されている遵式と慈照の著作が既に現存せず、考察できないが、智顛説となされるもの<sup>17</sup>は、湛然の『止観大意』や道原の「智顛伝」と宗暁の『樂邦遺稿』に簡約して収録され、普度自身の説を混ぜていない<sup>18</sup>。よって、ここに引用されている慈照と遵式の説もほとんど本人の説であり、普度のものではないことが推測できる。

とすれば、最初にこの「念仏者は誰」を提出した人は慈照宗主、すなわち茅子元と考えられる。

続いては子元の事跡や南宋の社会背景と思想背景を考察することを通じて、茅子元がこの説を出した可能性を論証してみる。

### 第3節 茅子元について

#### 1. 伝記研究

まず子元（1096–1181）の事跡を見ることから始めよう。

竺沙雅章<sup>19</sup>や楊訥<sup>20</sup>の研究によれば、茅子元は南宋の呉郡（今江蘇崑山県）に生まれ、現存している伝記は少なくない。宋代の『釈門正統』と『仏祖統紀』、元代の『歴朝釈氏資鑑』と『蓮宗宝鑑』、明代道衍の『諸上善人詠』<sup>21</sup>と株宏の『往生集』<sup>22</sup>、清代周克復の『浄土晨鐘集』<sup>23</sup>と彭希涑の『浄土聖賢録』<sup>24</sup>と済能の『角虎集』<sup>25</sup>は、すべて子元の伝記を収録している。ここでは宋元の四つの伝記を中心にして子元の事跡を考察したいと思う。

一番早いものは宗鑑の『釈門正統』（1237年）である。その巻四「斥偽志」には次のような文がある。

いわゆる白蓮とは、紹興初年ごろ呉郡延祥寺の沙門の茅子元である。嘗て北禅梵法主に学び、天台を倣って『円融四土図』と『晨朝礼懺文』を出した。偈を四句歌い、仏を五声念じた。男女たちに共に浄業を修行することを勧めて、白蓮導師と称した。その弟子は白蓮菜人と号し、または茹茅闍黎菜とも言われる。有司に訴えた

<sup>16</sup> それぞれの見出しは「離相念仏三昧無住法門」・「参禅念仏三昧究竟法門」・「慈照宗主圓融四土選仏圖序」ということである。

<sup>17</sup> T47.311a-b.

『蓮宗宝鑑』にある原文はもともと一段落であるが、それが三つのテキストから成るものであることを分かりやすくするために、筆者はそれを三つ段落に分けた。

<sup>18</sup> 道原『景德傳燈録』巻第二十七「智顛伝」（T51.432a-b）と湛然『止観大意』（T46.473b）と宗暁『樂邦遺稿』巻上の「智者大師念仏禪門四教離念」（T47.232c-233a）にはほぼ同じ文がある。

<sup>19</sup> 竺沙雅章 [2001] 『宋元佛教文化史研究』、汲古書院。

<sup>20</sup> 楊訥 [2004] 『元代白蓮教研究』、上海古籍出版社。

<sup>21</sup> 『卍統蔵』135冊、p.108.

<sup>22</sup> 『卍統蔵』135冊、p.144-145.

<sup>23</sup> 『卍統蔵』109冊、p.303.

<sup>24</sup> 『卍統蔵』135冊、p.264.

<sup>25</sup> 『卍統蔵』109冊、p.571.

## 「念仏者は誰」

人があり、(茅子元を) 事魔の罪で江州に追放した<sup>26</sup>。

これによれば、子元は南宋の紹興年間(1131-1162) 呉郡(今江蘇崑山県)の延祥寺にいた沙門であり、北禅梵法主に学んだことがあり、天台の教説を倣って『円融四土図』や『晨朝礼懺文』を作った。自ら白蓮導師を称し、浄土の教えを広めた。事魔の罪で江州(今江西九江)に追放された。北禅梵法主(1052-1128)はまた北禅浄梵とも呼ばれ、その師は勝果思永懺主である。北禅梵法主は天台宗の僧侶であり、阿弥陀仏に専念し、『法華経』と天台の礼儀懺悔や禅の研究で有名である<sup>27</sup>。子元は彼について学んだので、天台に倣って本を著したのであろう。

「偈歌四句」については、『釈門正統』には言及されていないが、普度の『蓮宗宝鑑』にある子元の伝記には詳しく記している。それによれば、子元は幼年から『法華経』や止観をしていた。ある日禅定の中に鴉の鳴き声を聞いて、ぱっと悟った。その時、子元は「二十余年紙上尋、尋来尋去転沉吟、忽然聽得慈鴉叫、始信従前錯用心」<sup>28</sup>と書いて、悟った一瞬の気持ちを示した。宗鑑の『釈門正統』に言われた「偈歌四句」とは、この偈を指しているであろう。

そのあとの「念仏五声」はいささか特別なものである。従来の念仏を勧める教説は、あるいは一念、あるいは三念・十念することを説き、更に五七日の念仏や臨終の助念といったものもあるが、五念という念仏方法は聞いたことがない。前述した『蓮宗宝鑑』に引用されている「參禅念仏三昧究竟法門」にも「綿密に南無阿弥陀仏を三、五回念じ、自ら振り返ってみてみる」<sup>29</sup>とあり、まず阿弥陀仏を三、五回念じ、あとは自ら照らして見ることを勧めている。

なぜ五回仏名を称するのか。『蓮宗宝鑑』には「すなわち廬山慧遠の遺風を慕い、人々に三宝に帰依し五戒を受持することを勧める。一は不殺であり、二は不盗であり、三は不婬であり、四は不妄であり、五は不酒である。阿弥陀仏を五声で念じることを以って五戒を証明し、普く浄土の縁を結ぶ。世の人に五根を清浄にさせ、五力を得させ、五濁を出させようとするのである」<sup>30</sup>と書いている。つまり、五声の念仏は五戒と相呼応し、浄土と結縁できる。それはまた修行者の五根を清浄にし、五力を得させ、五濁から出させると説いた。そのような大きな功德を持っているから、子元は五声の念仏を提唱していた。その説は子元以前の著作には見られないものであるから、子元独自の説と言ってもよいであろう。

指摘すべきことは、『釈門正統』の立場である。『釈門正統』の著者である宗鑑が子元の

<sup>26</sup> 「所謂白蓮者、紹興初呉郡延祥院沙門茅子元。曾学於北禅梵法主会下、依倣天台、出圓融四土圖・晨朝禮懺文、偈歌四句、念五聲、勸諸男女同修浄業、称白蓮導師、其徒号白蓮菜人、亦曰茹茅園黎菜、有論於有司者、加以事魔之罪、蒙流江州。」(『正統藏』130冊, pp.824-825)

<sup>27</sup> その伝記は『釈門正統』に収録されている(『正統藏』130冊, p.864)。

<sup>28</sup> 「師諱子元、號萬事休、平江崑山茅氏子、母柴氏夜夢仏一尊入門、次日遂生、因名仏來、父母早亡、投本州延祥寺志通出家、習誦法華経、十九歳落髮、習止観禅法、一日正定中間鴉声悟道、乃有頌曰、二十餘年紙上尋、尋来尋去轉沈吟、忽然聽得慈鴉叫、始信従前錯用心」(T47.326a)

<sup>29</sup> 「然後密密念南無阿弥陀仏三五声、回光自看。」(T47.311c)

<sup>30</sup> 「乃慕廬山遠公蓮社遺風、勸人歸依三寶、受持五戒、一不殺二不盗三不婬四不妄五不酒、念阿弥陀仏五聲以證五戒、普結浄縁、欲令世人、浄五根、得五力、出五濁也。」(T47.326a)

伝記を「斥偽志」に入れていることから、宗鑑は子元の説に反対する立場に立っていたことが分かる。ただし、この伝記自身には攻撃的な言葉がなく、宗鑑はなるべく客観的に事実を述べたとと言えるであろう。

## 2. 子元の宣教活動

子元は、宣教活動によって官府から有罪とされ、江州に追放された。その後のことは『釈門正統』には記録されていないが、熙仲の『歴朝釈氏資鑑』（1276年）には見られる。次の通りである。

紹興三年、江州に詔が降りて、子元法師を招いた。「朕は子元が浄業を専修し、確かに道行があることを聞いた。その地方の鎮守大臣に宣旨し、子元に都へもどり禁苑にて講演をさせることにする。故にこの詔を知るはずだと思ふ。また次の八字を敕令する。宗師が至るところで、朕の代わりに行くように見なすべし」。

金欄詔書を賜る。「……朕は嘗て九江の上奏文を見た。子元という僧は、白蓮浄社をまね、廬山の大きな縁を集め、七万人の出家者を教化し、十六の妙観を修して長い間絶えることがなく、いままで願ったとおりに往生を得られない人がいないと聞いた。ただいま召して徳寿殿に赴かせ、浄業の大義を講演させる。褐蕃羅青界相金欄仙花袈裟を一頂と、金撥折羅環鈎を一セットとを賜るべし。宗師は詔書に従つて都に赴くときに、それを身につける」<sup>31</sup>。

子元は追放されたが、宣教する意志は変わらず、引き続き江州で人々を教化していた。子元の活動は大成功し、「化七萬之縑流」というほど盛んで、その活動は皇帝の耳にもおよんだ。紹興三年（1133）の皇帝は宋高宗の趙構である。『蓮宗宝鑑』にも同じ記事があるが、年代が違う。『蓮宗宝鑑』には「乾道二年、寿聖高宗は（子元を）詔書で徳寿殿に招いて、浄土の法門を演説させた。特に勸修浄業蓮宗導師・慈照宗主という呼称を賜った」<sup>32</sup>とある。宋孝宗乾道二年（1166年）ならば、高宗はすでに太上皇になっている。記されている年代は異なるが、この二つの記事は共に「徳寿殿」を記し、行事の場所は同じである。楊訥氏の研究によれば、徳寿殿はもともと宰相である秦檜の邸宅であったが、秦檜が死んだ後、高宗がそれを改装し新宮にし、徳寿と名づけた。紹興三十二年（1162）高宗は位を孝宗に譲り、徳寿殿に移った<sup>33</sup>。つまり、高宗は皇帝の位を孝宗に譲った後に始めて徳寿殿に移ったのである。よって、『歴朝釈氏資鑑』の記事には年代の記述に間違いがあることが分かる。

<sup>31</sup> 「紹興三年、詔下江州、召子元法師。朕聞子元専修浄業、委有道行。宣示彼処守臣、可賜俾令回禁苑講演。故茲獎諭、想宜知悉。仍敕八字：宗師到处、代朕親行。

賜金欄詔書：……朕嘗觀九江之奏、一僧名子元、習效白蓮浄社、會集廬山之大縁、化七萬之縑流、修十六之妙観、久無間斷、未有不如其所愿而得往生也。即今召赴徳寿殿、講演浄業大義。可賜褐蕃羅青界相金欄仙花袈裟一頂、金撥折羅環鈎一副、令宗師赴詔披奉。」

（『正統蔵』132冊、p.215）

<sup>32</sup> 「乾道二年、寿聖高宗詔至徳寿殿、演説浄土法門。特賜勸修浄業蓮宗導師、慈照宗主。」（T47.346a）

<sup>33</sup> 楊訥 [2004] 『元代白蓮教研究』、p.3、上海古籍出版社。

## 「念仏者は誰」

高宗は子元の事跡を聞いて、詔書を出し、子元を都に来させ、講演させた。そのとき、高宗から「宗師が至るところで、朕の代わりに行くように見なすべし」という指示のほかに、「金欄仙花袈裟」や「金抜折羅環鈎」といった衣服なども賜って、子元に至上の栄耀をあたえた。白蓮教は「此より宗風大いに振るい」<sup>34</sup>、子元の人生もここに至って、頂点を迎えた。

それらの伝記によって子元は最初に『法華経』を読み、天台の止観をして、礼儀や懺悔の法をも勉強していたことがわかる。その後は浄土に専念し、自ら念仏を修行すると同時に、広く人々に教えた。その間子元は禅と念仏とを融合して新しい説を創ることが可能である。とすれば、子元自身の履歴や学識から見て、「念仏者は誰」という思想の萌芽を提出する可能性は高いと言えるであろう。

### 第4節 思想的源流

続いては、子元の説はどのように形成されたのかを検討し、その思想の流れを考察しよう。

宋代から禅が盛んになった。子元自身も長い間禅を修行していたので、その思想は禅の強い影響を受けたであろう。子元（1096–1181）と同時代の禅宗派の代表的な人物は、大慧宗杲（1089–1163）と真歇清了（1097–1152）と宏智正覚（1091–1157）との三人である。

まず子元の文に戻って、子元の「念仏者は誰」という説はどのように形成されたのかを検討しよう。もう一度子元の文に戻ってみよう。

子元はまず「寂而常照，照而常寂」を強調し、次に「念仏の人は……静室に身を正して坐り……振り返って照らすと、内も外も共に寂である」と言い、その次に「綿密に南無阿弥陀仏を三回や五回念じ、自ら振り返ってみてみる。一体どれが私の本性である阿弥陀なのか。また照らしてみ、ただいま挙げられた念はどこから起こるのかを見る。その一念を見破り、また、その見破る者が一体誰なのかをも見破る」と言い、最後に「また南無阿弥陀仏を挙げて念じる。また同じように見、同じように参じる。切実に工夫をし、断ぜず、はっきりしてぼんやりしないようにする」と教えている。

その教えには六つの手順がある。①静室で坐って、回光して照らし、内も外も寂にさせる。②綿密に阿弥陀仏を三五回念じる。③本性である阿弥陀が一体誰なのかを照らして見る。④今起っている念はどこから起こったのかを照らして、それを見破る。⑤見破る人は誰なのかを照らして、それを見破る。⑥以上のやり方をこの順番で悟るまで絶えず循環させる。これによって必ず悟る時が来ると子元は言う。以下はそれを詳しく分析することにしよう。

#### 1. 宏智の影響

子元が理論的な依拠として挙げたのは「寂でありながら常に照らし、照らしながらも常に寂である。常寂常照することは、常寂光と名づける」ということである。また、具体的な修行境界を描く言葉に「振り返って照らすと、内も外も共に寂である」こと、「はっきりしてぼんやりしないようにする」こと、「静でありながら照らされないところがなく、動

<sup>34</sup> T47.346b.

でありながら寂を離れない」などの例がある。寂とは心の静かな状態であり、照とは、観照や覚照のことであり心の明浄な状態でもある。その照によって、身心は共に寂となる。「はっきりしてぼんやりしないようにする」とは、心がはっきりとしていて、もうろうとしない様子である。「静でありながら照らされないとこがなく、動でありながら寂を離れない」はもともと慧遠の話<sup>35</sup>であり、「常寂常照」と同じ意味で、二つの心の状態がいつでもお互いに伴っていて、お互いに離れないことを指している。それはすなわち悟りの境界である。心をこのような境界に達させるために、子元はその修行方法を提出した。

「常寂常照」という言葉はよく見られる。たとえば智顛『妙法蓮華経玄義』巻第五上には「この心は常寂常照であることを知っている。寂照心を以って一切法を破ることは、即ち空であり即ち假であり即ち中である」<sup>36</sup>とあり、宗密『禪源諸詮集都序』巻下には「十方三世の一切諸仏とともに、法界に住し、常寂常照となる」<sup>37</sup>とあり、知礼『観無量寿仏経疏妙宗鈔』巻第二には「常寂常照とは、寂と照とはお互いに融合することであり、もともとの圓覚である」<sup>38</sup>とある。これらの「常寂常照」とは、ともに心の状態や修行の境界という同じ意味を指す。この点で子元は天台から影響を受けたと言える。しかし、子元の説を一般的に考えると、宏智から影響を大きく受けたと考えられる。時代的にも子元は宏智より五年遅く生まれており、同じ時代の人である。

宏智正覚（1091-1157）の伝記に関しては、石井修道氏の「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」<sup>39</sup>が詳しく紹介している。宏智は山西省河東道隰県で生まれ、十一歳のとき出家し、晋州慈雲寺智瓊律師により受戒して、鄴州丹霞山子淳の法を継いだ。

子元の理論は宏智の「黙照銘」と類似している所があると考えられる。次は宏智の説を見よう。

『宏智禪師廣録』巻六には「真実にするところは、ただ静かに坐って黙然と追及すれば、その深いところまで至る。外には因縁によって振り回されることがない。その心は虚であれば則ち収容できて、その照は妙であれば則ち確実である。内には煩惱の対象も思もない。廓然と独りであるがもうろうせず、靈然と絶待しながら自ら得るところがある。……黙然にして自ら住し、如如にして縁を離れる。ぱつと明らかにしてほこりがなく、そのまま悟る」<sup>40</sup>とある。宏智は、正しく坐禅する方法はただ静かに坐って、黙然に照らすことだけで、心を清明にし、意識や分別を一切なくし、因縁によって回らないようにすることを教えた。そうすれば、ある時に、ぱつと明らかにして、直ちに悟るのである。

また宏智は「黙であれば明らかにし、淨であれば照らせる。虚であれば収容できて、広々とすれば応じられる。外の因縁を対象とせず、了了にして独り靈然としている。この境界に至ると、始めて本性を認識できる」<sup>41</sup>や「黙然として言葉を忘れ、昭昭として現前す

<sup>35</sup> 『禪経序』には「孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相，靜無遺照動不離寂者哉」（T15.301b）とある。

<sup>36</sup> 「知此心常寂常照，用寂照心破一切法，即空即假即中」（T33.733a）

<sup>37</sup> 「與十方三世一切諸仏，常住法界常寂常照也」（T48.408c）

<sup>38</sup> 「常寂常照，寂照雙融，是本圓覚」（T37.203b）

<sup>39</sup> 『駒沢大学仏教学部研究紀要』36，1978。

<sup>40</sup> 「真實做処，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因縁流轉，其心虚則容，其照妙則準，内無攀縁之思，廓然独存而不昏，靈然絶待而自得，……默默自住，如如離縁，豁明無塵，直下透脱」（T48.73c-74b）

<sup>41</sup> 「黙而昭，淨而照，虚而容，廓而應，不與外塵作對，了了地独靈，到箇田地，方識阿祖」（T48.75a）



## 「念仏者は誰」

る。見るときに廓然であり、思うところは靈然である。靈然と独り照らせば、照の中にはかえって妙がある。……妙が黙するところにあり、功が照の中に忘れられる。妙があればなんでもあり、はっきりと朦朧を破れる。黙照の道は、煩惱を離れる根本である<sup>42</sup>という「黙照銘」を書いた。つまり、一切煩惱を起さず、何も思わないと同時に、心の状態をはっきりとして、もうろうとしないようにさせることが、黙照の根本である。宏智は黙然に坐って、自ら自分の本性を照らすことを提唱していることが分かる。

子元の理論を宏智の「黙照銘」と比較してみよう。

聖巖の解説<sup>43</sup>によれば、「默默」とは心の寂靜な様子であり、「昭昭」とは心の清浄な様子である。これは子元の「寂」と「照」と同じ意味である。

「靈然独照」とは自由自在の中にただ觀照があり、寂するときに雑念がなく、觀照するときに散乱しないことを言う。「妙が黙するところにあり、功が照の中に忘れられる」とはすなわち黙するところに一切を取めて、觀照するところに一切を気づけないことを言う。「黙でありながら常に照であり、照でありながら常に黙である」<sup>44</sup>。これも子元の「寂でありながら常に照らし、照らしながらも常に寂である」と「静でありながら照らされないところがなく、動でありながら寂を離れない」とはほとんど同じものである。

「黙照の道は、煩惱を離れる根本である」とは、黙照の道によって、煩惱から解脱できる。黙照の道は悟りを得る根本である。同じように、子元も「ぼつと悟り、自ら本性である阿弥陀を見る」と言い、その修行によって最後に悟りの境界に行けると説いた。

以上の対照を通じて、子元の理論は宏智の「黙照銘」に影響されたことを明らかにした。

## 2. 法演から大慧にいたる楊岐派の影響

また子元の実践的な面には、黙照禪と看話禪との要素が共に見られる。その手順は三つに分けられている。①「自ら振り返ってしてみると、一体どれが私の本性である阿弥陀なのか」のことで、本性である阿弥陀は誰なのかということを回光で照らして見ることである。これは曹洞宗の本性を照らすことや、「見性成仏」と類似しているものである。②「ただいま挙げられた念はどこから起こるのかを見る」のことで、すなわち本性の阿弥陀は誰なのかという念がどこから起きたのかを見る。その疑情を提起し見ているという意味である。これは大慧の説と同じものであろう。③「この見ている者は誰なのか」のことで、すなわちその疑情を見ている者は一体誰なのかを追及する。

この三つの話頭によって、だんだんその疑情の深くまで入り込んでいき、やっと一番難しくてもっとも重要な話頭である「この見ている者は誰なのか」に至る。それが分かれば、「みずから本性の弥陀を見る」、すなわち悟りを得る。換言すれば、見性して成仏できるのである。

①番目のやり方はすでに明らかにしたように、黙照禪に影響されたものである。次は②番目の念仏する思いを見るという方法はどこから出されたのかという問題について分析し

<sup>42</sup> 「默默忘言、昭昭現前。鑒時廓爾。体処靈然。靈然独照。照中還妙。……妙存默処。功忘照中。妙存何存。惺惺破昏。默照之道、離微之根。」(T48.100a-b)

<sup>43</sup> 釈聖巖 [1999] 「禪意尽在不言中」(『法鼓全集』4, pp.324-346, 法鼓文化事業)。

<sup>44</sup> 釈聖巖 [1999] 「禪意尽在不言中」には「默而常照、照而常默」(『法鼓全集』4, p.332, 法鼓文化事業) とある。

たいと思う。

土屋太祐氏の研究によれば、法演、圓悟、大慧ともに公案を極度に短縮することによってそこから具体的な文脈を奪い、抽象化し、修行上においてはそれを精神集中の道具とする態度が見られる<sup>45</sup>。たとえば、株宏輯『禪関策進』に収録されている法演の『東山演禪師送徒行脚』には「もし工夫をすれば、必ず時時に注意し、刻々に提起しなければならない、……必ず気持ちを入れて、一つの話頭を提起し、昼も夜もそれに参じなければならない<sup>46</sup>とあり、『圓悟心要』には「初心者や後輩は禪に参じようとしても、着手するところがない。そこで先徳は慈悲を垂れ古人の公案を見せた。ただそれは妄念を繫留し、思慮を沈めて専一の地に至らしめ、突然心は外に得られるものではないことを悟らせる方法ではない。古くから公案は扉に叩く瓦にすぎない。ただ静かに心を落ち着かせて審らかにし、あとはそれを挙げて見る。悠久の間に落ち着くところが分かる<sup>47</sup>とある。ここから法演や圓悟にはともに公案によって精神集中を助けるという修行上の特徴があることがわかる<sup>48</sup>。更に、大慧は「ただ一日中、四威儀にも関わらず、時時にそれを提起し、時々それを挙げて見る。狗子には仏性があるのかないのか。無し。日常を離れずにこのように工夫をしてみよ。一ヶ月十日間を経て自ら見えることになる<sup>49</sup>といい、看話禪の公案を「見る」ことを核心とする修行方式を確立した<sup>50</sup>。つまり、その公案を考えることなく、また文字や言葉によって理解することでもなく、それをいつも提起し、見ていることが看話禪の修業となるのである。

そして、子元の「四威儀にかかわらず、またそのように挙げ、そのように見る<sup>51</sup>というのは、大慧が「ただ一日中、四威儀にも関わらず、時時にそれを提起し、時々それを挙げて見る」と述べているように、いつでもその想念を挙げて見ていることを強調している。ここから子元の説は大慧たちによっても強く影響されたことが分かる。

### 3. 真歇などの影響

最後に、子元によって提出された修行手順の③番目の「この見ている者は誰なのか」を検討することに入る。子元にとって、この③番目の手順は悟りに至る一番重要な階段である。つまり、阿弥陀仏の名号を念じ、その念がどこから起きたのかを挙げて見ていることを経て、更にその念じている者と見ている者は一体誰なのかを参破しなければならない。（これらを）見破ってはじめて、悟りを得ることができる。

この阿弥陀仏を話頭とするやり方は真歇にも見られる。真歇清了（1097-1152）の伝記

<sup>45</sup> 土屋太祐 [2007] 「公案禪の成立に関する試論」(『駒沢大学禅研究所年報』18, p.265).

<sup>46</sup> 「若是做工夫，須要時時檢点，刻刻提撕。……須是猛著精彩提箇話頭，晝参夜参。」(T48.1098c)

<sup>47</sup> 「初機晚学乍爾要参，無門摸处。先徳垂慈，令看古人公案。蓋設法擊住其狂思横計，令沉思慮到專一之地，募然発明心非外得。向來公案乃敲門瓦子矣。……但静默沉審 然后挙看，悠久之間，須知落处。」(『卍統藏』120冊, p.769)

<sup>48</sup> 土屋太祐 [2007] 「公案禪の成立に関する試論」(『駒沢大学禅研究所年報』18, pp.266-267).

<sup>49</sup> 「但向十二時中，四威儀内，時時提撕，時時挙覚。狗子還有佛性也無。云無。不離日用。試如此做工夫看，月十日便自見得也」(『大慧普覚禪師語録』, T47.921c)

<sup>50</sup> 土屋太祐 [2007] 「公案禪の成立に関する試論」(『駒沢大学禅研究所年報』18, p.282).

<sup>51</sup> T47.312a.

「念仏者は誰」

に関しては、石井修道氏の「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」<sup>52</sup>が詳しく紹介している。真歇は四川省西川道綿陽県に生まれ、十一歳のときに出家し、成都の大慈寺で経論を学んで、鄭州丹霞山子淳の法を継いだ。

真歇の説について、明代の大佑が編集した『浄土指歸集』の中には次のように書いている。

真歇は言う。念仏の法門は修行の近道である。上上の根機を教化して、ついでに中下の根機を導く。故に一心不乱の説には二つの意味を兼ねて含んでいる。理一心と、事一心である。事一心ならば、だれでもそれを行うことができる。ただ一心で憶念することで、まるで龍が水を得、虎が山にいるようである。すなわち『楞嚴経』には「仏を憶念すれば、現世や来世に必ず見仏できる」<sup>53</sup>と説かれた通りである。方便に頼らず、自ら心の悟りを得る。理一心ならば、ほかの法ではない。ただ阿弥陀仏の四字を話頭として、一日の中に朝の十念をするときから、そのまま取り組む。有の心で念せず、無の心で念せず、非有非無の心で念せず、亦有亦無の心で念せず、過去と未来を断ち切り、一念も生じない。段階に関わらず直ちに仏地に到達する<sup>54</sup>。

明代の成時が編集した『浄土十要』にもほぼ同じ文がある。

真歇は言う。事一心は誰でもそれを行える。名号を持することによって心は散乱していないため、まるで龍が水を得、虎が山にいるようである。理一心はほかの法ではなく、ただ阿弥陀仏の四字を一日中そのまま念じる。念じている心はもともと有念でもなく、無念でもなく、亦有亦無念でもなく、非有非無念でもないことを知る。能念はすでにこのようであるから、所念もまたそうである<sup>55</sup>。

これによって、真歇は「一心不乱」には事一心と理一心との二つ意味があることを強調したことがわかる。事一心とはすなわち憶仏のことであり、仏を一心不乱に憶念すれば仏を見られ、救われる。その目的は見仏である。理一心とは、念仏のことであり、二六時中、いつでも阿弥陀仏を念じ、有心念もせず、無心念もせず、非有非無心念もせず、亦有亦無心念もせず、やっと一念も生じない境界に達すれば、直ちに成仏できる。その目的は成仏である。

忽滑谷快天氏は「阿弥陀仏の四字を話頭とする」という一句によって、「念仏している

<sup>52</sup> 『駒沢大学仏教学部研究紀要』36, 1978.

<sup>53</sup> 『楞嚴経』巻五には「若衆生心憶仏念仏、現前當來必定見仏」(T19.128b)とある。

<sup>54</sup> 「真歇云。念仏法門、徑路修行。接上上根器、旁引中下之機。故一心不乱之説兼含二意。曰理一心、曰事一心。若事一心、人皆可以行之。只一心憶念、如龍得水、似虎靠山。即楞嚴経憶仏念仏、現前當來、必定見仏、不假方便、自得心開。若理一心、亦非他法、直將阿弥陀仏四字做個話頭、二六時中自晨朝十念之頃、直下提撕、不以有心念、不以無心念、不以非有非無心念、不以亦有亦無心念、前後際断、一念不生、不涉階梯、頓超仏地。」(『卍統藏』108冊, p.153)

<sup>55</sup> 「真歇曰。事一心、人皆可行。由持名号心不乱故、如龍得水、似虎靠山。若理一心、亦非他法、但將阿弥陀仏四字、二六時中直念下去。了知能念之心、本不有念、不無念、不亦有亦無念、不非有非無念、能念即爾、所念亦然」(『卍統藏』108冊, p.757)

者は誰なのか」という説を真歇によって提出されたものとしているが<sup>56</sup>、筆者は賛成できない。

真歇は「阿弥陀仏の四字を話頭とする」と言ったが、その次の有心念や無心念などのやり方から見れば、それはやはり念仏する方法であり、参禅の話頭や要旨ではない。しかも「念仏している者は誰なのか」というような疑情もないし、「是誰」を参じることもなく、照らすこともない。ただ念じることだけを勧めている。株宏が編集した『浄土或問』にも真歇のこの文がある<sup>57</sup>。株宏は真歇の言葉を「憶念」の項目に入れて、その引用文の後に「私は嘗てそれを論評した。……以上のように挙げられている数条は、すべて憶念と名づけられるが、それぞれ理と事とに分けられている」<sup>58</sup>と解説した。また「憶念とは、あるいは相好を縁とし、あるいは名号を持することである。皆すべては憶念と名づけられる」<sup>59</sup>と言い、真歇のこの文が参禅ではなく、念仏する方法であることを認めた。

真歇の「阿弥陀仏の四字を話頭とする」という言い方は「念仏しているは誰なのか」という説とまだ差があるが、子元に影響を与えた可能性があるであろう。

実は禅宗には「……是誰」という形の公案がたくさんある。釈印謙の研究<sup>60</sup>によって、ここでそれを纏める。最初は趙州(778-897)に見られる。宋・頤蔵が編集した『古尊宿語録』には

趙州は衆に示して「無駄に時を過ぎず、念仏や念法をやろう」という。僧はそこで「学人の自分の念とはどういうものか」と問う。師は「念じる者は誰なのか」という。学人は「仲間がない」という。師は「この驢馬」と責める<sup>61</sup>。

とある。

龐蘊居士(?785-806?)は「万法を仲間とする者はどのような人なのか」<sup>62</sup>(という言葉)を以って、石頭希遷や馬祖道一に訊ねた。馬祖は「あなたが一気に西江の水を吸い尽くしたら、あなたに言おう」<sup>63</sup>と答え、居士は大悟した。

洞山良价(807-869)にも見られる。『洞山悟本禅师語録』には「師は泐潭にいたとき、首座の初法師が〈不思議だ不思議だ。仏界も道界も不思議である〉と言ったことを見て、訊ねた。〈仏界や道界については問わない。ところで、いま仏界や道界を説いた者はどの

<sup>56</sup> 忽滑谷快天 [1979] 『禅学思想史』下巻, p.591, 名著刊行会。

<sup>57</sup> 株宏の『浄土或問』には「真歇亦曰。一心不乱兼合理事。若事一心人皆可以行之。由持名號心不乱故。如龍得水。似虎靠山。此即楞嚴。憶念念仏。現前當來必定見仏。去仏不遠。不假方便自得心開。連攝中下二根之義也。若理一心亦非他法。但將阿弥陀仏四字做箇話頭。二六時中直下提撕。不以有心念。不以無心念。不以亦有亦無心念。不以非有非無心念。前後際斷一念不生。不涉階梯徑超仏地」(T47.296b)とある。

<sup>58</sup> 「余嘗評之……如上略挙数條。通名憶念。而各分理事。」(T47.296b)

<sup>59</sup> 「憶念者。或縁相好。或持名号。皆名憶念。」(T47.295c)

<sup>60</sup> 釈印謙 [2000] 「白蓮宗析論」『円光仏学学報』5, p.16。

<sup>61</sup> 「趙州示衆云。不得閑過。念仏念法。僧乃問。如何是学人自己念。師云。念者は誰。学。無伴。師斥。者驢。」(『卍統蔵』118, p.313)

<sup>62</sup> 「萬法為侶者是甚麼人」(『卍統蔵』120, p.55)

<sup>63</sup> 唐・于頤が編集した『龐居士語録』には「待汝一口吸尽西江水。即向汝道。」(『卍統蔵』120, p.55)とある。

## 「念仏者は誰」

ような人なのか〉。初は長く答えなかった<sup>64</sup>とある。そのあとには「師は師伯である密法師と一緒に歩いたときに、道路のそばにある寺院を指して〈その中には人がおり、心や性を言っている〉と言った。密は〈それは誰なのか〉という。師は〈師伯様に問われて、もう少し死ぬところだった〉と言った。密は〈心や性を言う人は誰なのか〉という。師は〈死から生き返れた〉という」<sup>65</sup>とある。

『大慧普覚禪師語録』には「生まれたときはどこから来たのか。死ぬとどこに行くのか。どこから来てどこへ行くかを知れば始めて仏を学ぶ人と名づけられる。生死を知っているものは誰なのか。生死を受けるものはだれなのか。どこから来てどこへ行くかを知っていないものは誰なのか。突然どこから来てどこへ行くかを分かったものはまた誰なのか。この言葉を読んでしきりとまばたきして理解できず、お腹には落ち着かず、心には突然火を飲み込んだようになっているものはまた誰なのか。若し知りたければ、ただ理解できないところを工夫することだけで十分である。理解できれば、始めて生と死とはお互いに邪魔していないことが知られる」<sup>66</sup>とある。

これらの例文がすべて「……是誰」を問題とすることは、子元の話頭と共通するものである。しかし、異なるところもある。子元の説には二つの要素がある。一つは、その相手は「念仏之人」と限定されている。この方法は念仏修行者のために説いたものである。もう一つは、念仏したあと、本性や念者を照らすことを教えた。この中には黙照禪の要素を含んでいることである。

趙州の「念じている者は誰なのか」という話頭も前述したほかの例文も、全部参禪者のために説いたものであり、その相手は念仏者ではない。またそのやり方は本性や念者を回光で照らすことでもない。

一番類似しているものは真歇の「阿弥陀仏の四字を話頭とする」という説であるが、子元の説とは、その中身が異なっている。真歇は単に「阿弥陀仏」を話頭として提起するだけで、念仏をしない。

子元の「念仏している者は誰なのか」という話頭は、一見して禪宗によく見られる「……是誰」という話頭と類似しているが、本質では禪宗の話頭と根本的に異なるものである。「念仏者は誰」は禅思想のほかに、もうひとつの伝統的な修行思想、即ち浄土念仏法門を取り込んで、二つの伝統的な代表的な修行思想を融合した。しかも、この融合した思想はそれからの中国では、数百年にわたって修行界の主流思想となり、今でも続いている。この点から見ると、それは特別なものであると言える。

子元の「しばらく参じて、また南無阿弥陀仏を挙げて念じる。また同じように見、同じ

<sup>64</sup> 「師（洞山）在泐潭見初首座有語。曰。也大奇也大奇。仏界道界不思議。師遂問曰。仏界道界即不問。祇如説仏界道界底是甚麼人。初良久無對。」(T47.508c)

<sup>65</sup> 「師（洞山）與密師伯行次。指路傍一院曰。裏面有人。説心説性。伯曰是誰。師曰。被師伯一問。直得去死十分。伯曰。説心説性底誰。師曰。死中得活。」(T47.509b)

<sup>66</sup> 「生從何處來。死向何處去。知得來去處。方名學仏人。知生死底是阿誰。受生死底復是阿誰。不知來去處底又是阿誰。忽然知得來去處底。又是阿誰。看此話眼眨眨地理會不得。肚裏七上八下。方寸中如吞卻一團火相似底。又是阿誰。若要識。但向理會不得處識取。若便識得。方知生死決定不相干淡」(T47.891b)

ように参じる」<sup>67</sup>ことや「四威儀にかかわらず、またそのように挙げ、そのように見、そのように参じる」<sup>68</sup>こととの説において、「そのように挙げる」とは阿弥陀仏を念じ、その念を挙げていることである。「そのように見る」とはその念をずっと見ていることである。「そのように参じる」とはその話頭、すなわち「是誰」に参じて見破ることである。このような修行方法は子元自身の念仏を、宏智の黙照と、真歇の「阿弥陀仏の四字を話頭とする」ことと、および大慧の「看る」こととを融合させたものである。子元にとって、黙照禪と看話禪とは区別できないものであり、一体化したものであった。

よって、子元の説は、理論的な面では宏智の黙照の影響が強く、実践的な面では念仏を中心にして、真歇と大慧の説を取り込んで、同時代の仏教思想の精髓を一体にさせた。ここに至って、「念仏している者は誰なのか」という思想が子元によって始めて完成されたと考えられる。

## 結論

本論文においてはまず「念仏者は誰」という話頭の提出者について研究した。考察の対象とする主な資料は印謙と同じく『蓮宗宝鑑』であるが、印謙と異なる結論が得られた。すなわち、その思想の雛形は元代の普度ではなく、南宋の茅子元によって始めて形成されたと考えられる。

次いで、「念仏者は誰」という思想の源流について考察した。仏教界では宋代から、黙照禪や看話禪の影響が強くなってきた。このような背景の中に、子元は彼自身の修行経験に基づいて、念仏と禪とを融合させる新しい修行方法を教えた。それは元、明、清および民国を経て、現代の中国に至るまで影響力を保持している、生命力の強い思想である。

## (参考文献)

- 荒木 見悟 [1995] 『中国心学の鼓動と仏教』, 中国書店.  
 石井 修道 [1978] 「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』  
 36.  
 郭 朋 [1982] 『明清仏教研究』, 福建人民出版社.  
 忽滑谷快天 [1979] 『禅学思想史』下卷, 名著刊行会.  
 岑 学吕 [1969] 『虚雲和尚法彙』, 台北中華大典編印会.  
 竺沙 雅章 [2001] 『宋元佛教文化史研究』, 汲古書院.  
 来 果 [1994] 『来果禅師禅七開示録』, 圓光出版.  
 [1997] 『来果禅師語録』, 仏光文化事業.  
 望月 信亨 [1964] 『中国浄土教理史』, 法蔵館.  
 李 利安 [2006] 「楚山紹琦禅師念仏禅思想的基本特徴」, 『西南民族大学学报』, 人文社  
 科版, 総第 174 期.  
 南 懷謹 [1996] 『习禅录影』, 中国世界語出版社.  
 釈 聖巖 [1987] 『明末仏教研究』, 東初出版社.

<sup>67</sup> 「参良久, 又举念南無阿弥陀仏, 又如是觀, 如是参。」(T47.311c)

<sup>68</sup> 「不拘四威儀中, 亦如是举, 如是看, 如是参。」(T47.311c)

「念仏者は誰」

- [1999] 「禅意尽在不言中」, 『法鼓全集』4, 法鼓文化事業.
- 积 印 謙 [1999] 「禅宗〈念仏者は誰〉公案起源考」, 『円光仏学学報』第四期.
- [2000] 「白蓮宗析論」, 『円光仏学学報』5.
- 土屋 太祐 [2007] 「公案禅の成立に関する試論」, 『駒沢大学禅研究所年報』18.
- 野口 善敬 [2005] 『元代禅宗史研究』, 禅文化研究所.
- 楊 訥 [2004] 『元代白蓮教研究』, 上海古籍出版社.

2008.1.17 稿

ちょう きん 東京大学大学院博士課程

## On the Intellectual Origin of “Who is the One Reciting Amitābha?”

Xin ZHANG

“Who is the One Reciting Amitābha?” is a kind of Chinese Buddhist practice prevalent since the Ming period. Chushan Shaoqi (1404–1473) and Yunqi Zhuhong (1535-1615) of the Ming, Baoxian (1686–1734) of the Qing, Xuyun (1840–1952) and Laiguo (1881–1953) of the Republican period, and Nan Huaijin of the contemporary period, have all vigorously promoted this practice.

In spite of its prevalence, its intellectual origin is far from being clear. Based on preliminary studies, I have reinterpreted an important passage in *The Precious Mirror of the Lotus School* and concluded that the practice was initiated by Mao Ziyuan (1096–1181) of the late Song period.

Originally a Tiantai monk practicing meditation, Mao later turned to Pure Land practice of reciting Amitābha. Influenced inevitably by his Chan contemporaries Dahui Pujue (1089–1163), Zhenxie Qingliao (1097–1152) and Hongzhi Zhengjue (1091–1157), Mao integrated the prevalent Silent Illumination Chan (*Mozhao chan*) and Word Investigation Chan (*Kanhua chan*) into his Pure Land practice and innovated a brand-new practice unifying Chan and Pure Land, which became the initial form of “Who is the One Reciting Amitābha?”

Through Yuan, Ming, Qing and the Republican periods, this practice has maintained its strong influence and is thus a topic quite worthy of researching.