

楊文会撰『観無量寿仏経略論』の浄土思想

—— 十六観の問題を中心として ——

陳 継東 (CHEN, Jidong)

I. はじめに

清末の仏教において特に注目される点は、在家の居士たちが仏教思想に深い関心を寄せ、仏教の活性化の中心的な役割を担うに至った点である。中でも安徽省出身の楊文会(1837-1911)が仏教の復興に果たした役割は大きかった。彼は『起信論』、華嚴、唯識等の思想に深い影響を受けつつも、信仰としては浄土の教えによりどころを見出していた。彼が浄土思想のいかなる点に思想的魅力を感じ、信仰の帰依処としていったかという問題は、彼の思想の全体像を知る上で重要であるばかりでなく、中国の近代知識人の思想状況を探る意味でも重要な課題である。彼の浄土思想を知りうる文献として『観無量寿仏経略論』(『略論』)がある。これは仏典注疏の極めて少ない清末という時代性からも、見逃すことのできない書である。特に、この書のなかで、積極的に善導の思想を取り入れたことは、画期的なことであったといえる。というのも、当時善導の思想はその思想史的重要性にもかかわらず、最早、忘却されつつあったからである¹⁾。

さて、本書に関する従来の研究は極めて少なかったのが実情である²⁾。そこで、本論文では、十六観の問題を中心にして『略論』における楊文会の浄土思想の特徴について明らかにしたいと考える。十六観の問題は従来の『観経』の解釈における一つの中心的テーマであり、さまざまな異なる考え方が生み出された。清末という新たな時代に、楊文会がこのテーマに対して、どのような解釈を与えたかという問題は、楊文会の浄土思想を理解する上で欠くことのできない重要な問題であるといえる。また、本論文では、特に善導の与えた思想的影響に注目しながら、論をすすめたい。というのは、『略論』において具体名を出して思想を論じるのは善導に関してだけだからである。善導に焦点を合わせることによって、楊文会の浄土思想の特徴がより鮮やかに浮かび上がるのではないかと考える。

II. 『略論』成立の背景

『略論』を考察する前に、まず清末の浄土典籍の流通と刊行の状況を簡単に紹介しておく。これは『略論』成立の背景として、認識しておかなければならない点である。

楊文会の話によれば³⁾、浄土系の注疏は清末の時点では、唐代までのものとしては天台のものとして『観経疏』と『十疑論』しか残っていなかったという。最も積極的に伝承されていたのは宋代の知礼(959-1028)の『観経疏妙宗鈔』であった。このような状況の下、楊文会は1890年から、友人である南条文雄(1849-1927)を通して、日本から大規模に仏教典籍を蒐集し始めた。逆輸入された仏教典籍は三百余种にのぼった。その中には浄土関係の中国撰述書も含まれていた。これらの浄土典籍の中から、彼は十種類を選んで刊行した。即ち、慧遠(523-92)撰『無量寿経疏』、曇鸞(476-542?)撰『往生論注』、道綽(562-45)撰

『安楽集』、善導(613-81)撰『観無量寿経疏』、基(632-82)撰『西方要決』、元曉(617-86)撰『遊心安楽道』、靖邁(生没年不詳)撰『称讃浄土撰受経疏』、迦才(生没年不詳)撰『浄土論』、懐感(生没年不詳)撰『积浄土群疑論』、元照(1048-1116)撰『阿弥陀経義疏』である。これによって、当時の浄土經典の流通状況の一端を窺うことができる。

1891年、南条文雄は楊文会との書物寄贈に関する手紙を集めて、『贈書始末』⁴⁾を著し始めた。この中には、1890-1894年の間に、楊文会が求めた書目や、楊文会に送致した書目などが詳しく記録されている。これによれば、上述した十種の典籍もこの時期に送られたものであることがわかる。また、『贈書始末』には、すでに1887年に楊文会の友人の沈善登から、浄土系の經典が求められたことも記述されている。沈善登は『報恩論』(干統108, 447-614)の著者であり、清末のもう一人の重要な浄土教者である。『贈書始末』では、その経緯を次のように説いている。

即チ明治二十年四月、余印度ヨリ帰朝ノ途次、路ヲ轉シテ清国ニ入り、江蘇、浙江ノ二省ヲ周遊シ、天台山ニ登リ、帰路蘇州ヲ過キテ、許息菴(靈虚)ヲ訪ヒ、翰林学士沈覺塵(善登)ト筆話セシニ、頻ニ大經ノ注疏ニ善本無キヲ以テ告ケラル。余乃チ慧遠、吉蔵、憬興ノ諸疏、本邦ニ伝来スル事ヲ話セリ、沈氏ハ即チ切ニ此等の諸疏ヲ見ント欲セリ、故ニ同年五月余ハ西京ヨリ沈氏ニ寄贈セシモノ左ノ如シ、

無量寿経義疏	二冊	隋朝浄影寺慧遠著	同	一冊	唐嘉祥寺吉蔵著
同経連義疏文讀	三冊	唐新羅憬興著	同経鈔	七冊	日本望西楼了慧著
同経会疏	十冊	同	勝授寺峻諦著		

右ハ沈翰林ノ曾テ見聞セザリシ所ノ諸書ナリ、シルベシ。(同書第2頁)

これによれば、沈は主に大經(即ち『無量寿経』)に関心を寄せていたことがわかる。その時点では、『観経』の研究がまだ重視されていなかったようである。『観経』の研究が注目されはじめたのは恐らく1890年以後のことであろう。

Ⅲ. 『略論』のテキスト

つぎに『略論』のテキストについて考察する。『略論』の最後に次のような記事がある。

先生は曾て晩年に『観経疏』を撰述しようとしたが、完成しなかった。これはその略稿である。原稿には各段落に經文の(対応箇所を示す)数字、或いは三、四語が書きしるされている。(注釈の)順序は明らかではないが、ここでは經文の後に(対応する注釈を)分録する。原稿に「ここまで論じている」云々とあるからである。因みに、『玄文本論略註』や『十宗略説』の体裁に依って、(本稿を)『観無量寿仏経略論』と題することにする。編集者識す。

これによれば、『略論』は楊文会晩年の未完成の草稿であり、後に彼の弟子の手によって整理編纂されたものだということがわかる。その書名も本来なかったが、編纂者が1906年に刊行された『大宗地玄文本論略註』と『十宗略説』を参考にして名付けたようである。『略論』において、楊文会はわずか最初の三観と、第八、九、十二、十三、十六観の八観の中の十二カ所にしか注釈を付しておらず、字数も三千字に届かない。まさに略論と称す

べきものである。

『略論』の叙述の様式は、経文に対して綿密に随文解釈しているわけではない。むしろ彼自身の体得した結論を漠然と提出したものと印象を受ける。そこで、本論文においては、彼の主要な考えを取りあげてことを主眼としたい。

また、『略論』には『願生偈略釈』、『壇経略釈』が付録されている。著述年代が標記されていないが、一応同じ時期の資料として取り扱うことにする。このほかに、『十宗略説』、『闡教篇』などの年代も不明だが、彼の基本的な思想を反映するもので、『略論』と合わせて扱うことにする。なお、『略論』に引かれる『観経』の経文は日本の流布本とは異なる。詳しい対照が必要であるが、紙幅の関係で省略する。

IV. 『略論』の内容

本節では、『略論』について、重要と思われる四つの点にしぼって考察を加えていくことにしたい。

1. 楊文会の『観経』観

浄土三部経のなかで、楊文会はなぜ『観経』だけを重視したのであろうか。それは『観経』が浄土経典の中で、最も「超妙」な経典であり、「凡夫地から、第九観を修するに至って即ち仏の授記を得る」（『等不等観雑録』巻六）ことができ、また、「大機根も含め最も円頓」な経典であると捉えていたためである（『闡教篇』）。彼は、『観経』は『阿弥陀経』や『無量寿経』と比べて、観想のなかで仏の前で授記を受けることと、すべての機根（衆生）が往生することができることを説いている点で魅力的であると捉えている。『略論』では、彼の『観経』に対する認識を次のように示している。

この経は専ら具縛凡夫が現世に無生法忍を証得するために、説いたのである。本当に最高の円頓なる無上の法門である。初めの観から着手して、第九観に到達すると、諸仏の現前を得て授記を受ける。どうして普通の心で推測できようか。

この中で注目される点は『観経』の説法対象が煩惱に振りまわされる凡夫であるという見方である。つまり『観経』を凡夫性を強調する経典として理解しているのであり、これは明らかに善導の説を取ったものである⁵²。

楊文会は確かに『観経』を重視するが、観想だけに偏っているわけではない。浄土三部経で説かれる本願（阿弥陀仏の願力）、観想及び称名念仏の思想は、彼にとっては、全く別の道ではなく、互いに包含しあうものである。『略論』には、

浄土の宗旨は三経を根本とする。大経は本願を尊び、この経は専ら観想を重視し、小経は専ら持名を主張する。近代の諸師は、観法は深遠精妙で鈍根の者には入り難いとして、専ら持名の一門を主張している。だが、もし観想という方法が全く必要でないのであれば、どうして大小の二経ともに極楽世界の依正の莊嚴を詳説しているのだろうか。

とある。これによれば、『観経』は専ら観想を重視する経典であると同時に、持名（称名念仏）を単独で重視する傾向を糾弾しつつ、大小の二経も観想を含むと主張してい

る。これは、観想と持名をともに重んじるべきであるという彼の考え方を示している。これに関しては、『十宗略説』には「この（浄土）宗は観想と持名の兼修を上法とする」とある。つまり、理想としては両方を修するのがよいという主張にほかならない。

2. 観想の本質

『観経』の観想について、従来の解釈では、観想自体の意味とその対象が主要な問題になっていた。観想の意味については、一般的には観察、見、照などと捉えられていた。また、その観察には智慧の意味も入っている。例えば、善導の場合、「観というのは、照である。常に浄信心の手によって智慧の輝きをもって、その阿弥陀の正依などを照らす」

（大正37、247a5）と説く。また、観想の対象については、二つの意見に分かれている。即ち、極楽世界・仏・菩薩・往生する九品（九種類の衆生）とする説と極楽世界・仏・菩薩である。後の説は善導だけが説いている。楊文会は『観経』の十六観を全て観法であるとし、十六観において極楽世界や仏・菩薩や九品の衆生も観想の対象とするのである。この考え方はすでに慧遠、天台などによって説かれているが、楊文会に特異な点はこの観想が菩薩行であることを明確に打ち出している点である⁹²。観想とは、行者自身の見仏往生のみをめざす観法ではなく、観想のなかで衆生を救う実践でもあったのである。『略論』には、観想の菩薩行の本質について次のように論じている。

菩薩行の門は二種を出ない。一には上に仏道を求めること、二には下に衆生を教化することである。前の文（即ち前十三観）において仏を見、法を聞き、菩提の記を受けるということは、上に功の極（仏道）を求めることである。後の文（即ち後三観）において九品往生を観想するということは、下に衆生を教化することである。

これによって明らかなように、『観経』の観想は、自利利他、自度度他の菩薩行であると考えたのである。

ここで、観想が菩薩行であることを強調する理由について、少し立ち入ってみたい。彼はこの理由に関してははっきりと述べていない。思うに、これは当時の浄土教の実践の状況と関連しているのではなかろうか。楊文会の禅宗に対する批判はこの問題を考える時、一つの手がかりとなる。楊文会によれば、禅宗を尊び、浄土教を軽視するのは当時の一般的な傾向であった。彼自身も若い頃同じように考えていたのである。浄土教は「愚夫愚婦」、機根が低い人のための教えという認識さえもあった。これに対して、楊文会は禅に適應する機根は高く、唐時代に諸大師が現れたが、宋元以降このような人が極めて稀であると見ている。「近来、宗門（＝禅宗）の学者は目に一丁字もないが、いつも自分のことを六祖（＝慧能）と比べる。千余年以来、六祖のような人はいったい何人いたであろうか。これからは初等、中等レベルを勉強した上でないと、禅堂に入り、坐香することを禁止された。これはいたずらに禅宗にむりにこじつけ、でらめに般若を談じる流弊を途絶するためである」（『等不等観雑録』巻一）と厳しく当時の禅宗の弊病を批判している。一方、浄土の教えは機根を問わず、あらゆる機根が含まれている。その教えは最も簡潔で、最も行いやすく、まさに今の時代に最適する法門であると指摘している（『仏教初学課本』）。

さらに、楊文会は観想と禪定とは異なると説いている。「『観経』の十六観の観法は禪定とは遥かに異なっている。そもそも観想を成就すると、極楽上品に生まれ、正定聚に入ることができる。禪定を修するものは初禪に入ることが已に難中の難である。続いて二、三、四禪を経歴して、滅定に入るに至って声聞果を得るということは、ただその話を聞いたことはあるが、その人を見たことはない」（『等不等観雑録』巻六、29）と述べている。当時、禪と道教の神丹術とを混ぜて行う傾向もあったと楊文会是指摘している（『壇経略釈』）。これによれば、その時代の禪宗の実践では大乘仏教の菩薩精神が希薄になり、衆生に適應する活力も失っていたことがわかる⁷²。このような状況で、楊文会は浄土教の平易性や普遍性（＝あらゆる機根に適應する、大乘仏教が帰着するところ）を唱え、観想のあるべき性質、つまりは菩薩行を強調したのであろう。

また、観想と智慧との関連については、楊文会は唯識的な見方を示している。第二観の水想観に「その一々の宝石の珠には千の光明があり、一々の光明には八万四千の色がある」という経文がある。彼は、これを見るのは第六の意識ではなく、「ただ大円鏡智が現前して、一々を完全に知り、見るができる」と解釈した。その理由としては、宝石の珠のなかの光明と色彩は「縁心（＝意識）の届きうる境界ではない。縁心はすべてを見ることができないからである。たとえみても、その数がわからない」と説いている。また、「如執明鏡、自見面像」という経文に対して、次のように注釈している。

經の「如執明鏡、自見面像」という八字は、大いに注目すべきである。「明鏡」というのは大円鏡智である。「自見面像」というのは他のものを想わないのである。一切の観法はこの理を出ない。観境のみがこのようであるだけでなく、即ち王宮で誕生し、世に住して説法する仏、及び四禪天の勝応仏や、華藏界の実報仏など、凡そ色相が見られるものは他受用身にほかならない。

これは明らかに唯識的な考え方である。ここでいう明鏡は即ち観想する智慧であり、この智慧は即ち大円鏡智であり、大円鏡智の見る対象は他受用身であると楊文会は考えた。水想の注釈と合わせて考えれば、彼は仏の国土と仏を観想する智慧はみな大円鏡智であると考えたようである。この問題は詳しく展開されていないが、興味深いものである⁷³。

3. 十六観の体系

『観経』で説かれる十六観とは、阿弥陀仏の浄土に生まれることを目指す十六の観法のことである。つまり日想、水想など具体的なイメージを観想することによって心を静め、極楽世界を具体的に観察し、それを通して仏と菩薩を見、最後に浄土に往生する三輩九品と仏・菩薩が彼らを引接する姿を観察することである⁷⁴。一般的には前の十三観と後半の三観とに分けられる。前十三観では、浄土の様子や仏と菩薩の姿を観察し、後三観では三輩九品の往生の様態を観察する。

このような十六観をどのように把握するかという問題は、従来の諸解釈において大きな課題であり、さまざまな議論がなされた⁷⁵。楊文会の答えには、二つの彼独自の特徴があらわれている。即ち、一つは観想は自利利他を具する菩薩行であるという認識に基づい

て十六観を体系的に把握しているということ、もう一つは十六観がすべて念仏法門だという考え方である。

まず、第一について、『略論』では、この菩薩行としての観想には二つの意味があるとす。一は「上求仏道」の観想、即ち「極楽世界と仏・菩薩を観察する」ことであり、二は「下化衆生」の観想、即ち「九品往生を観想する」ことである。これによって、『観経』十六観は全体として、前十三観と後三観とに分けられ、前十三観が仏道を求める自利行であり、後三観が観想のなかで衆生を救う利他行であると考えたわけである。

前十三観の諸観の関係について、『略論』の第八観に対する注釈には、

ここまでは権設方便である。ここに至り、仏を観想して、権を開き、実を顕わそうとする。経の宗旨はすべてここにある。この理を悟る者こそ、始めて法界性に叶い、如実に観想することができる。

と説明している。つまり、第八観以前は方便としての観想であり、第八観に入ってはじめて、真実を顕すという説である。これは権実の角度から、第八観を中心にして前十三観の論理関係を説明したものであり、日想から華座想までは真実の観想に導くため、かりに設けられた手段（方便）に過ぎないことになるのである。このように権実の角度から諸観の関連性が解釈されている点も楊文会の十六観解釈の重要特徴である¹²²。

さらに、第十三観の注釈では、その説法の対象とその必要性を論じている。『観経』において、第十二観までで観想すべき対象はすべて観想しおわったのに、なぜ第十二観より劣る第十三観を観想するのかということが問題として提起されるのである。

この観は専ら劣機ののために説いたのである。衆生の機根が劣っているのです。仏は劣応身を現すのである。経に「先に観想する」と説くのは、推しはかれれば、必ずしも初観より先にあるべきであるというのではなく、まず日、水の二観を行って、それから十三観を観想し、はじめて（仏・菩薩を）顕すことができるということであろう。そうでないと、（仏・菩薩の顕現は）ただの想像にすぎないことになる。（そうでないと）、日中に目で見えるように見ることはできないのである。

つまり、第十三観のなかで現れる大小に変現する阿弥陀仏の姿は、劣根の衆生に応じるためである。また、第十三観が日想、水想の後になされるべき観想であるという考えは楊文会の特異な説である。しかし、そうであれば、経の中に本来連続する観想が第十三観に至ると、中断したことになるのではなかろうか。この点について、楊文会は第十三観の必要性を説く一方で、観想の連続性は上根利智の衆生にはあるが、劣根の衆生にとっては、困難なことで、それはできないという考えを示している。

問う。上根利智の衆生は次第によってすべて修し、普観に到達したあと、またこの十三観を行うのか。答える。この観を行うべきである。なぜならば、前にすでに円満なる報身を見たが、もし応化身を見ないと、何によって凡夫を引接できようか。だから、この観を行って、つなぎ目とし、それから、九品の往生の衆生はすべてそれによって引接されるのである。

第十二観までで観想されたのは阿弥陀仏の円満なる報身¹²³であり、九品の三観で観想さ

れるのは衆生を引接する応化身の阿弥陀仏である。報身の阿弥陀仏は直接衆生を引接するわけではないので、応化身に変化しなければならない。こうした理由から、報身の観想から、衆生を引接する阿弥陀仏の応化身の観想へ移行するためには、第十三観で阿弥陀仏の応化身を観想することが必要になる。いわば第十三観は前十二観と後三観の架け橋としての役目を果たすものである。楊文会はこのように第十三観の必要性を強調し、その解釈を通じて十六観全体の論理関係を非常に合理的に説明したのである。

そこで、彼の十六観に対する論述を総合してみれば、次のような整然とした全体像を見出すことができると思う。すなわち観想を菩薩行とする基本的な考えに基づいて、十六観全体を前十三観と後三観に分け、前十三観は「上求仏道」の観想であり、後三観は「下救衆生」の観想であるとするのである。その中で、特に第十三観は前十二観と第十四観以降を連結するつなぎめとしての役割を担っている。具体的には、第十二観までで得られた真実の観想（報身としての仏・菩薩を見る）から、化身としての仏・菩薩を見る第十三観を経由して、九品往生が引接される方法と様子を見ることに移行するということである。さらに、前十三観について、権実という考えに基づき、前七観は真実の観想に入るための権（方便、手段）の観想であり、第八観に入ってから真実の観想になるとする。このように大乘仏教の一般理念に基づいて『観経』十六観を体系的に把握し、従来の「正報」「依報」（注11参照）という見方による解釈からさらに深めた点に楊文会の十六観解釈の最も重要な特徴があるといえる。

楊文会の十六観の把握に関して注目すべき第二点は、十六観はすべて念仏であると主張した点である。このことは、「『観経』で説く十六法門はすべて念仏」と言っている（『闡教篇』）ことから明らかである。『略論』では、「念仏」の問題を取り上げて、『観経』の第十六観の「念仏」と「称仏名」に対して、

念仏と称名とは異なる。心の中で憶念するのを念仏といい、口で名号を称えるのを称名という。極悪の衆生は病苦に迫られ、心で思念することはできないが、口ではあたかも父母を呼ぶように仏名を称えることができ、その痛切なる声は弥陀の大悲と応ずるので、往生することができる。

と述べている。ここでは念仏と称名が明らかに区別され、称名だけでも往生できると説かれている。一方、すでに明らかにされたように、楊文会においては、「念仏とは持名、観想等の法を内包する総合概念」（楼[1986] 164）である。例えば、念仏の方法として、「念仏には多くの門がある。仏の名号を念ずる、仏の相好を念ずる、仏の光明を念ずる、仏の本願を念ずる、仏の神力を念ずる、仏の功德を念ずる、仏の智慧を念ずる、仏の実相を念ずる」と列挙している（『闡教篇』）。広義においては、十六観がすべて念仏だというわけである。

4. 修観者と九品

上述の問題に関連して、彼は十六観を修する行者は誰か、という問題を提起した。十六観の行者は三輩九品と同一者であるか、或いは三輩九品以外の者であるのか、ということ

である。結論から言えば、十六観の行者は三輩九品と異なって、別類の者だと彼は考えている。『観経』では第十四・十五・十六観はそれぞれ上輩生想・中輩生想・下輩生想と名付けられている。各観は更に三分され上品上生から下品下生まで九段階からなっている。それ故、通常それらを合わせて三輩九品とよばれる。この三輩九品の性質をめぐって、従来の注釈は二つの意見にわかれていた。善導の凡夫説と慧遠をはじめとする三聖六凡の説である。

『略論』の捉え方は善導の凡夫説と異なり、三聖六凡の九種姓となっている。つまり、上輩の三品＝菩薩種姓、中輩の上・中品生＝縁覚、声聞種姓・中輩の下品生＝人天種姓、下輩の上品生＝阿修羅、畜生、餓鬼種姓、下輩の中生品＝有間地獄種姓、下輩の下品生＝無間地獄種姓、と配当している。これは慧遠などの説と比べて、細かいところが異なるが、大枠としては同じであろう。しかし、このような配当の根拠は示されていない。

また、楊文会は上述の九品が十六観を修する行者とは異なるとみている。つまり九品はあくまで修観者の観想対象にはかならず、修観者はその九品に属していないとするのである。『闡教篇』は次のように説明している。

三輩九品以外に別に一類があり、それは修観者の往生の様相を示している。十六観は第九観を絶頂とし、九品に分けられる。然るに観想を成就した人は上品上生より優れている。それは現生において記を受けるからである。

この中で、修観者の往生が三輩九品の往生と区別される点は現生において授記を受けることにある。しかも、上品上生より優れているとされるのである。そして、その修観者はあくまで凡夫であると規定されるのである。『略論』には修観者について、

また、観行者は無始の時からずっと、種々の善悪の業を具えてきており、それらには無量の差別がある。今は一念の観において、九品往生（の衆生）を、それらの業から抜け出させるのである。

と説明している。これによれば、修観者も種々の善悪の業を具えている凡夫である。ただ、彼らは九品の衆生と違って、観想という菩薩行を実践するものである。『略論』は修観者と九品を混同する見方を次のように批判している。

ある者は階級等差によってこの経を判じた。それは九品の往生の階位を等級とするものだが、九品とは観想の中で衆生を教化する行であることを認識していない。修観者がこの階位において往生するというのではない。普観を修して成就する時には、すでに上品上生を超越したのである。どうして中、下の人々がこの観に入ることができようか¹²⁹。

さらに、『略論』はつぎのような結論をもって結んでいる。

この九品往生というものは、みな観を修する人のことではない。詳しく経文を吟味すると自ずからわかる。

要するに、彼は、九品とは観想を完成した修観者の観察対象であると捉えているのである。

批判された対象は誰かという点について、楊文会は明言していない。元照までの『観経』の注釈では、修観者と九品との区別ということがあまり問われていなかった。善導以外の注

積はほとんど修観者と三輩九品とを同一視しているのである。特に、知礼の『妙宗鈔』では、九品が各階位から、十六観を修して往生するということを、はっきりと説いている。知礼は十六観の一つ一つの観が九品に通じるかという質問に対して、肯定的に答え、下下品が第一観の日観を修し、ないし上中品が十二観の普観想を修し、上上品は十三観の雑観と最後の三観を修すると配列している（大正37, 229b1-28）。因って、楊文会の批判する対象は主に知礼を代表とする天台の説であることが推察できよう。

なぜ楊文会は修観者と九品を区別したのか。その必要性がどこにあるのか。この問題についてすこし立ち入ってみたい。三輩九品とは一般的に一切衆生を含めていると思われるが、なぜ三輩九品以外に別の種類の衆生を立てるかという疑問がある。『観経』を経文に忠実に読む限りでは、九品は観想の対象であり、現生に授記を受けることもない。楊文会はこの点に基づいてこの説を主張したのであろう。また、彭紹昇(1740-1796)の『観無量寿経約論』の中で、修観者と九品という問題が提起され、両者が区別されている。そしてその理由として、修観者は現生に授記を受けるからであるとしている（『卍統』33, 117a 14-b9）。おそらく、楊文会はこの説を受けたのではないと思われる。

また、楊文会は修観者と九品を区別する根拠を善導にも求めているという点も注目される。『略論』の十二観に対する注釈には、「善導和尚はこの行者がすでに上品上生を超えた」と判ずる」と述べている。しかし、善導がこのような説を示した箇所は見出しえない。また善導の『観経疏』では、修観者と九品とが異なるとは明言されていないのである。ただし、善導思想の中に、このような考えが全くないわけでもない。なぜならば、善導は定善と散善を二つの異なる行と規定し、機根によって修する行が異なる（「定散隨機、義不零乱」（大正37, 247a9））と説いているからである。したがって、善導は前十三観を観想する行者と後三観の三輩九品とは異なる機根で、両者が別類のものとみなしていたと楊文会が捉えたのであろう。楊文会が両者を区別したもう一つの理由はここにあるのであろう。

V. 善導の影響

ここまで、十六観の捉え方を中心に、『略論』の思想を考察してきたが、その中には善導の影響が多分に見られた。ここで、その影響について改めて纏めておきたい。以下、三つの点から、それを検討する。一つは善導思想の肯定的摂取、二つは善導思想への批判的態度、三つはその影響を受けた理由ということである。

まず、第一について、はっきりと影響が見られるのは『観経』の説法対象に関する考え方である。『観経』は煩惱に振りまわされる凡夫のために説かれた經典であるという点で、楊文会は素直に善導の説を取ったのである。また、以下の二箇所では善導の名を明示して、善導の思想をそのまま受け入れている。一つは修観者が十二観を修得したら、上品上生を超越するという点である。二つは観想を実践する方法についてである。第一観の日想に対して、善導はその観想に入るために、具体的な実践法を教えている（大正37, 261c15-262 a2）。『略論』の注釈には、その日想を行う方法を紹介した後、「以上は『善導疏』の中の語を要約したものである」と説いている。その他に、観想を菩薩行とみなすこと（注6参

照)、前十三観の関連性の説明(注11参照)、阿弥陀仏を円満なる報身とみることも善導の影響を受けたと考えられる。

第二の点としては、楊文会は『観経』を凡夫のために説かれた經典として見る一方で、九品を凡夫としていない。この点では善導の説と矛盾しているのである。九品が三聖六凡ではなく、みな凡夫であるということは善導の思想の基本的な特徴の一つである。楊文会はこの点で善導と異なっている。また、九品を観想の対象とする点は善導が九品に関する後三観を観想としていないことと相違している。この点について、楊文会は善導を批判している。すなわち、『闡教篇』の中で、「善導の『観経疏』は三福九品を散善と判別している。そもそも三福は観を修する前の方便であり、九品は観ずるところの境である。元照が已に彼の誤りを論じている」と説いている。善導の『観経疏』では、定、散二善をもって、十六観の性格を規定している。前十三観は定善であり、観法であるが、後の三観は散善であり、観法であるとは言っていない。このように楊文会は善導の学説を受け継ぐ一方、批判的な面もあることがわかる。

第三に、善導の影響を受けた理由は楊文会の『観経』に対する基本的な立場と関連している。楊文会は『観経』の十六観が菩薩行であることを強調し、観想と衆生の救済との関連性を重んじている。つまり、楊文会の『観経』解釈には、「観法の実践を通して大乘仏教一般の真理へ高まろう」とする方向と「浄土教の特性を生かして凡夫救済の面に徹しよう」とする方向¹⁴⁾が備わっているのである(前者について、彼は観想の境地と華嚴の境地が一致すると説いている)。この意味で、凡夫救済の面ではすでに見られたように善導の影響が大きかった。また、その理由について、もう一つ考えられるのは、彼は曾て中国で布教していた日本浄土真宗の僧侶との間に、浄土教理に関して大きな論争を行ったことである。上に引用してきた『闡教篇』はその論争の記録である。その中で善導の思想も取り上げられたのである。例えば、善導の「仏の本願に望めば、その意は専ら仏名を称えることにある」という思想をどう理解すべきかという問題が激しく論議された。ここで詳しく展開する余裕がないが、この論争は楊文会に善導の思想を重視する方向に導いたに違いない。

楊文会が『観経』を重視したこと、特にその善導に関する論述は当時大きな反響を呼んだ。『観経』もしばしば印刻された。民国で「浄土の第一人者」¹⁵⁾と称された印光法師(1861-1940)は『観経』の出版を記念するために、二つの序文を著した。それは「観経石印流通序」、「観無量寿仏経善導疏重刻序」¹⁶⁾である。とくに、後者の中で、印光は『観経』の宗旨を述べながら、楊文会のことにも言及している。

遡れば、この経が中国に伝来してより、智者、善導、清涼(澄観)、靈芝(元照)らはそれぞれ注疏を著した。後代にはただ智者の疏だけが伝えられ、他の三疏は散逸してしまった。清の光緒年間に、楊仁山居士は日本からこの経の善導疏、『無量寿経』の慧遠疏、『往生論』の曇鸞の注を請来した。すべて長い間に佚失した法宝であるゆえ、全部印刻して発行した。善導疏では、諦観などの深い教理は使わず、ただ直接に経文を解釈し、中、下の機根の人が安易に趣入できるようにした。一旦趣入したら、諦

観をいわなくても、自然に（教意は）明瞭になる。理にかなない、機根に適應し、よく法の要点を説くものだといえる。（善導は）阿弥陀の化身であるということはただの伝説ではない。蓮宗の二祖として萬代に景仰される。残念ながら、（善導疏が）長い間伝えられたため、錯謬が甚だ多い。因って、心を静め、詳しく校正して改めて印刷したのである。

これによって、印光が善導の思想を高く評価していることがわかる。こうした善導研究が重要視されたのは楊文会の努力なくしては起こりえなかったことだけは、疑問の残らないところであり、楊文会の果たした役割は実に大きかったといえる。

VI. 結び

以上、『観経』の十六観に対する解釈を中心にして『略論』の内容を紹介しながら、楊文会の浄土思想を考察してきた。その内容は実に豊富で、多彩である。彼の浄土に関する思想は、宗派や教条からの拘束がなく、自由に、批判的に幅広く思索している。ここで、簡単に纏めていえば、『略論』では、『観経』の観想を菩薩行とみなす立場から、十六観を体系的に把握しようとし、菩薩行と規定した十六観の構成を解釈する上で、修観者と九品とを区別している。念仏に関しては、持名と観想、及び称名と念仏は互いに融合するものとみなす立場を窺えた。また、善導からの影響を大きく受けていることも注目される。そのなかで、大乘仏教の一般理念に基づいて深めた十六観を体系的に把握するという点は楊文会の浄土思想の重要な特徴であるといえよう。

本稿では、『略論』のすべての内容を検討しえたわけではない。『略論』の十六観に対する注釈の中で、もう一つ注目されるのは、華嚴思想を用いて『観経』の思想を会通している点である。第十二観の注釈において、普観を完成した行者は上品上生を超えるとされ、その観想で到達する境地は華嚴の事事無碍の境地と同じであるとする。十三観の注釈では、華嚴と極楽との教理上の一致を説く。華嚴学の立場を踏まえて、観想の究極のところは華嚴の円融無碍の宗旨と異ならないと楊文会は考えたのである。これも『略論』の大きな思想的特徴といえる。このような考え方をどのように理解すべきか、従来の解釈とどのような関係にあるかなど、今後の研究に委ねることにしたい。

<略号および使用テキスト>

『略論』 『観無量寿経略論』（金陵刻經処）
『観経』 『観無量寿経』（金陵刻經処）

（注記）

- 1) 道端[1980]は宋代以後の浄土教と善導の影響にて詳しく考察しているが、その中に、善導の『観経疏』の影響について、明代以後ほとんど見られない、という。
- 2) そういう中であって、楼[1986]は楊文会の思想を全面的に紹介した論文であり、『略論』の内容も部分的に挙げている。本論文の基本的な先行研究である。

- 3) 楊文会『等不等観雑録』巻七「與日本南条文雄、笠原研寿書」。本稿で引用する楊文会の著述はすべて『楊仁山居士遺著』（金陵刻經処刊）所収のものである。
- 4) 『贈始末書』[1894]、南条文雄著、写本。お茶の水図書館所蔵。これに対する研究は陳[1996]参照。
- 5) 末木[1992]182-183参照。その中で善導疏の特徴を三つの点に纏めている。『観経』を凡夫のために説かれた經典とするのはその三つの特徴の一つである。
- 6) 観想を菩薩行とする考え方は善導からの影響を受けたのではないかと思う。なぜならば、善導は『観経』を菩薩蔵に入れ、頓教と規定している(大正37、247a21-22)。また、善導は散行の箇所、三心の一つである廻向発願心を説明し、西方浄土に生まれ終わってまた大悲心を起こして、迷いの世界へ帰ってきて衆生を教化することであると述べているが(大正37、273b10-11)。これは浄土の菩薩行の性質を説いたものと見られる。ただ、観想に限っていえば、十六観の観想が菩薩行であることを鮮明に打ち出したのは楊文会の特色であると考えられる。
- 7) 楊文会の禅宗批判は決して禅宗を否定しているわけではない。彼が批判したのは当時の無力になってしまった禅宗である。彼は日本の凝然の『八宗綱要』に真似て、中国仏教を十個の宗派として纏めた『十宗略論』を著した。その中で、各宗を融通しながら、浄土宗を最高の位置においている。つまり禅宗を含む他の九宗は浄土宗に帰着すると主張しているのである。その理由の一つは、余宗が「機根を別に撰する」のに対して、浄土宗が「あまねく機根を撰する」からである。
- 8) 山口[1981]103参照。その中で、世親の『浄土論』の二十九種莊嚴を唯識の四智に配当して解釈している。即ち十七種の国土功德莊嚴成就を「大円鏡智」に、八種の仏の功德莊嚴成就を「平等性智」に、四種の菩薩功德莊嚴成就を「妙觀察智」と「成所作智」に配して説明している。
- 9) 『観経』自体に初観から第十六観まで番号がつけられており、それぞれの観に内容を示す名称が付されている。初観は日想、第二観は水想であり、それから、地想、樹想、八功德水想、総観想、華座想、像想、遍観一切色身想、観世音菩薩真実色身想、観大勢至色身想、普観想、雑観想、上輩生想、中輩生想、下輩生想となっている。
- 10) 末木[1992]93-115参照。その中で、十六観の体系の問題点を提示している。
- 11) 楊文会の権実という見方は善導との関連があるかと思う。前三観の関連性について、善導は依報と正報を用いて説明している。依報とは極楽世界を見ること、正報とは仏・菩薩を見ることである。前七観は依報であり、第八観～十一観は正報である。依報と正報において、さらに通、別と真、仮という概念を用いて諸観の関係を説明している。この中で注目されるのは真、仮という概念である。善導によれば、日想と水想は「相似の境相」であるから、仮依であり、第三観～第七観は「真実の境相」であるから、真依である。また、第八観は「仮りの真像」であるから、仮正報であり、第九観は「真の身」であるから、真正報である、という。このように善導は、仮と真の概念を用いて、諸観の関係を解釈している(大正37、246c4-247a4)。ただ、楊文会

は第八観以前はすべて仮の境界（権）と見ている点が善導と異なるが、権実と真仮という概念は意味としては共通している。

12) 観想された阿弥陀仏を報身と見るのは善導と同じである。

13) ただし、この主張においては修観者と九品と凡夫との関係について、矛盾を感じさせるところが見られる。修観者=凡夫なら、なぜ中、下の人々がこの普観に入ることができないか、凡夫がどのように規定されているか、という疑問である。この点では楊文会の考えは曖昧である。例えば、彼は修観者を九品に分けており、第十三観が劣る機根のために説かれたものとも言っている。これによってみれば、修観者が凡夫であるが、それぞれの機根も違い、到達した観想の境地も異なると考えられる。これでは全体を二重構造と見ることになってしまわないか、ということであろう。この問題については、さらによく考えてみたい。

14) 末木 [1992] 180-181参照。

15) 望月 [1964] 542参照。

16) 印光 [1933] 第三巻 61-62参照。

(参考文献)

- | | | |
|-------|--------|---|
| 印光 | [1933] | 『(増廣) 印光法師文鈔』、弘化社編集、国光印書局。 |
| 木村清孝 | [1979] | 『中国仏教思想史』、世界聖典刊行協会。 |
| 末木美文士 | [1992] | 「観無量寿経一観仏と往生」、『浄土仏教の思想』2、3-195、講談社。 |
| 陳継東 | [1996] | 「清末日本伝来佛教典籍考」、『原学』第五輯、304-335。北京、中国広播電視出版社。 |
| 平川 彰 | [1985] | 『講座大乘仏教』5—浄土思想、春秋社。 |
| 道端良秀 | [1980] | 「宋代以後の浄土教と善導」、『中国浄土教史の研究』、142-162、法蔵館。 |
| 山口 益 | [1981] | 『世親の浄土論』、法蔵館。 |
| 望月信亨 | [1964] | 『中国浄土教理史』、法蔵館、第2刷。(初版1942年)。 |
| 樓宇烈 | [1986] | 「中国近代仏学の振興者—楊文会」、坂本ひろ子訳、『東洋学術研究』第25巻1号、145-179。 |

1996. 8. 25 稿

チン ケイトウ 東京大学大学院博士課程

The *Guan Wuliangshou jing Luelun* (觀無量壽經略論), Yang Wenhui's (楊文會, 1837-1911) commentary on the *Guan Wuliangshou jing Luelun* written late in his career, is an important source for the understanding of Pure Land (*Jingtu*, 淨土) thought during the late Qing dynasty in China. In particular, this treatise positively absorbs the ideas of Shandao (善導, 613-681), one of the early formulators of Chinese Pure Land thought, whose ideas and writings had long been neglected or lost to China.

Until now, the study of the *Guan Wuliangshou jing Luelun* has also been ignored, leaving a "blank spot" in research relating to the thought of Yang Wenhui. This paper attempts to rectify this situation by discussing the substance of this treatise and its special features from the historical perspective of interpretations on the *Guan Wuliangshou jing Luelun*.

There is a correlation between the resurgence of Chinese Buddhism and the printing and publishing of ancient Chinese Buddhist texts during the late Qing. The renewed interest in Pure Land thought during this period was a direct result of this phenomenon. Between 1890 and 1894, Yang Wenhui enlisted the services of the famous Japanese Buddhist scholar Nanjō Bunyū (南条文雄, 1849-1927) to assist in reintroducing into China Buddhist texts then only preserved in Japan. According to Nanjo's *Zōsyo shimatsu* (贈書始末), among the texts brought back to China at this time were works composed by Shandao. This event served as the catalyst for Yang's *Guan Wuliangshou jing Luelun*.

Yang's original draft of the *Guan Wuliangshou jing Luelun* remained unfinished and unpublished at the time of his death, the final form being arranged by his disciples. Although a short commentary of only about 3,000 characters, it is an important source for understanding the *Guan Wuliangshou jing Luelun*. This paper specifically addresses the following four points.

(1) The essence of meditation (*guanxiang*, 觀想): Yang argues that meditation is not only something one does for one's own sake alone, but is also a practice for saving others. Yang thus calls meditation the "Bodhisattva's Practice" (*pu-sa xing*, 菩薩行).

(2) The "sixteen meditations" found in the *Guan Wuliangshou jing*: The comprehension of these sixteen meditations forms the core of Yang's concerns. Based on his understanding of the essence of meditation, Yang designs a unique and

comprehensive scheme for systematizing and practising these meditations.

(3) The status of the practitioner: Yang makes a distinction between the meditative practitioner (*xiuguanzhe*, 修觀者) and the nine kinds of living beings (*jiupin zhongsheng*, 九品衆生), a distinction that highlights his emphasis on the concept of meditation.

(4) The synthesis of Huayan (華嚴), Weishi (唯識) and Pure Land ideas: Yang's interpretation of the *Guan Wuliangshou jing* draws upon Huayan and Weishi thought.

In this paper, special attention is given to Shandao's influence on Yang Wenhui. It argues that, on the one hand, Yang absorbed the ideas of Shandao, especially those relating to the practical meaning of meditation, and that Shandao's ideas were thus revived through the writings of Yang. In addition and on the other hand, it shows that Yang's efforts to connect Huayan and Weishi thought to Pure Land thought reflect an academic predilection of Chinese Buddhists in the late Qing dynasty. The paper concludes with a discussion of the influence of Yang's thought on modern Chinese Buddhism as represented by the interpretation of Shandao's ideas by the twentieth-century Pure Land scholar Yinguang (印光, 1861-1940).