

中国浄土教と道教信仰

中山正晃

一、外国の宗教である仏教が異質の文化をもつ中国人社会に定着し、中国人の仏教として宗教的に発展していくためには、中国の伝統思想や宗教との習合を余儀なくされ、中国的変容をあらわすのは、言わば当然の成りゆきであった。

中国における浄土教思想の展開は、無量寿経をはじめとする関係諸経論の訳出にともない、漸次、儒教にもとづく礼教社会にはぐくまれた因果応報の倫理観、あるいは家族制度を基調とする孝道思想の上に受容され、中国知識人社会に浸透するに至ったが、また長生不死を説く神仙思想との係りにおいて、とくに庶民社会に理解・受容され、信仰せられる契機を見出したことも認められるところである。

たとえばかの曇鸞が信仰の対象である阿弥陀仏をわざわざ無量寿仏という漢訳の名称におきかえたり、仏の名号に不可思議力のあることを容易に理解せしめるために、「論註」（下巻）において、とくに抱朴子の書名を明記し、禁呪の音辞をもつてその除罪性を強調したのは、当時長生不死を説く神仙

呪術的なものが広く一般民衆の間に盛行し、しかも道教的な性格を多分に帯びた疑偽經典が中国仏教徒の手によって選述される社会をその歴史的背景とするからであった。

更に浄土教經典類に属する浄度三昧経・提謂波利経・十往生経など、中国選述の疑經典が道綽・善導らによって、庶民經典として広く引用され、願生浄土の勸進や現生護念増上縁義の説示に役立てられている。このことはさきの曇鸞が中国に既成する俗信をそのまま用いたのに対して、道綽・善導の場合、中国の既成信仰を作為的にもりこんだ疑偽經典の仏教思想を浄土教的に改変しているところに両者の相違は認められるが、とくに一般民衆の間に根深く浸透している神仙呪術的なものを、みずからの教学・信仰の中に取り入れることによって、その神仙信仰者をして浄土教に転入せしめんとする意図をもつてなされたという点ではその揆を一にするものである。今はそうした中国の既成信仰との係りをもつ浄土教信仰の実態について、現存する造像銘文や写経の願文、ある

いは中国選述の疑偽經典を通して吟味し、とりわけ浄土教を一般大衆の上にもちこまんとする、言わば教化の立場にあるこれら浄土教の祖師によって、両者の結びつきをいかに説示したかを問題視するものである。

二、中国人の多くがいだいた浄土往生の願いは、現存する無量寿仏の造像に附せられる銘文や写経の願文などにその一端を見出すことができる。たとえばかの竜門石窟の蓮華洞の「造無量寿像記」（五二七）や敦煌写経「大通方広経」（S 4553）の願文（六〇三）において、注目されることは、まず七世父母・所生父母のために無量寿仏の造立が行なわれ、それら亡者に対し、「捨苦得樂」し、「託生西方無量寿国」することを願っていることである。（この造像意趣は無量寿仏の造像のみに限って行われたのではなく、釈迦・弥勒などにおいても見受けられるものであるが）その根柢には家族制度のもとに培われた孝道のあらわれを看取することができる。とともに、無量寿仏の造像がそうした孝の倫理の上に展開していることが指摘される。しかしこのような孝道思想が浄土往生の信仰と結びつくためには、この現実の輪廻の世界を苦とし、仏の救いが行われる彼岸の世界を樂と規定するところにこそ、亡者の上に「捨苦得樂」を願ひ、またそれが行われる場としての極樂浄土に生ぜんことを願って、孝を全うする意欲とそれにとまなう造像・写経などの行ないが成立するのである。したがって

亡者に対し西方往生を願うのが多いのも、仏教の説く三世因果応報・輪廻転生の思想と密接な係りをもっていることが想定されるのである。

思うにみずからの業報のいたすところとはいえ、生死輪廻の苦界に繫属されている者が、そこから脱して阿弥陀仏の本願の世界に救いとられるという浄土教の思想信仰が、中国人とその社会に受容されるにあたって、儒教にもとづく礼教社会に育まれた因果応報観の上に、その受容の基盤となるべきものは、仏教の説く三世を貫く因果応報・輪廻転生の思想であった。

かの「無量寿経」（下巻）の五悪段は、曹魏の康僧鑑訳のほか、後漢の支婁迦讖訳「平等覚経」と呉の支謙訳「大阿弥陀経」にしか記載がなく、現存の梵本及び他の唐宋両訳に記載されていないところから、むしろ中国において加筆増補された一段であろう、とさえ取り沙汰されている。（その理由としてその内容が道教の思想と相通することや文体に翻訳のあとが見られないこと、あるいは前後の関係などから論じられているのであるが）そうした特殊な事情をもつこの一段に因果応報の道理が語られていることは、浄土教思想を受容し、信仰せんとする中国知識人のために、言わばその受容の基盤を示唆したものであり、それができよう。そこでこれら三訳の無量寿経が示している受容に関する思想的な配慮をうけ入れ、浄土教

が中国人とその社会に定着するには、まず彼らに既成する死生観（天命観）をうち破り、既成の応報観に基盤を求めながら、それを三世にわたる応報観にまで広がりをもたせる必要があったのである。

三、もとより中国人にとって古くから尊重されていた儒教の古典である四書・五経の中にも、死生観（天命観）について、たとえば「死生命あり、富貴天に在り」（論語、顔淵篇）というように、天は生命を可り、富貴を降す絶対者であるから、人力の如何ともすることのできないものであると、死を天から与えられた運命と受けとめ、ただこれに随順するほかにないとしている。また因果応報についても、たとえば「天道は善に福いし、淫きに禍す」（書経）とか、「善を積む家には必ず余慶あり、不善を積む家には必ず余殃あり」（易経）といったふうに、仏教思想と同じような一種の因果応報の理が説かれているが、それらはすべて現世・現報に限ると考えられていた。したがってこのような死や因果応報に対する伝統的な倫理観を建前としてもつ中国人が、仏教の説く死後に展開する輪廻転生に関する思想に接し、しかもそれが自分の行った善悪の行為の応報として説かれていることを知られるところに、輪廻の世界からの離脱を極楽浄土に求める道が開かれてくるのである。

このため六朝時代の知識人の中には、三世報応説すなわち

輪廻説を仏教の中心義として理解する者が多かった。たとえば「魏書」釈老志は仏教の主旨を示して、「凡そその経旨は、大抵言う。生生の類はみな行業に因りて起る。過去・当今・未来あり、三世を歴して識神は常に滅びず。凡そ善悪を為さば必ず報応あり。勝業を漸積し、粗鄙を陶冶し、無数の形を経て神明を藻練し、乃ち無生を致して仏道を得る」と述べている。ことに東晋時代に江南の地にあつて在俗の仏教者として最初の仏教実践要綱書とも言うべき「奉法要」を著わした郗超（三三六―三七七）は、その中で応報の道理が三世を貫く必然性について、「罪福報応の道理は心の業が根となつて、その報いが事象となつてあらわれる」と言い、さらに応報をたち切つて生死輪廻を超えた世界に入るべきことを強調したが、言わば来世に善悪の応報をみとめる倫理観は、神滅・神不滅をめぐる激しい論争の経過をたどつて、神不滅論者の側から提起されるに至つたものである。この論争の禍中にあつて慧遠は、元興元年（四〇二）廬山の般若台の阿弥陀仏像の前で劉遺民ら道俗百二十三人とともに西方往生を誓つた。このとき劉遺民が撰じた白蓮社誓文には、「親しく交わつていた人の死を通して無常の理がわが身の上に感ぜられ、また三世を貫く業報を審らかにするとき、業報の抜きがたいことに気づかされる。ここに同志が念仏三昧を行じて、阿弥陀仏にひたすら救いを仰ぐ所以はここにある」（出三蔵記集卷

十五）と述べ、応報の世界からの離脱を阿弥陀仏の浄土に求めていた。このように因果応報・輪廻転生の道理を媒介とする浄土教の実践は、慧遠が高座に登って説法する毎に、三世因果応報の道理を説いたということ（高僧伝巻六）と合わせて考えるべきものである。しかるに唐の迦才は「浄土論」の序に、慧遠・謝靈運など廬山の人々が般舟三昧経によって西方往生を期したとはいへ、それは高度の理解を要する知識人の宗教であり、大衆性のないことを慨いて、「終は独善一身、後之学者、無所承習」と批判しているところは、東晋以降、三世因果応報・輪廻転生の可否をめぐって、儒仏の間に論難往復が交わされた南朝の思想界とは異った、言わば実践的なものに結びつきを行う北朝特有の傾向を指摘せざるを得ないのである。

四、かの無量寿仏の造像銘文の中には、無量寿仏像を造立することに於いて、増寿益算を願うものがある。（この造像意趣は釈迦・弥勒などの造像においても見受けられ、とくに無量寿仏の造像にのみ限って行われたのではないが）この造像意趣の背後には抱朴子に説く奪算説を肯定し、それに対して不安・恐怖のおののく中国の民衆が想起される。そもそもこの奪算説は、自分の犯した罪過の軽重によって、自分の寿命の長短が司過神によって裁決され、時として罪過の禍いが司過神の命令によって自分の子孫にまで及ぶという考えであり、言わば

善悪の因果応報を神仙呪術的な方向において説くものである。したがって増寿益算を造像において期待するということは、かの抱朴子が改悔者のために禍いを転じて福となす道として、自分の罪過に一倍する善をなしたならば延年増寿を得ることを教えているように、その罪過に一倍する善事として造像を行っているとするれば、この造像という善事もあくまで罪過の償いとして倫理的な意味をもつものであって、それがないと無量寿仏の造像であってもそこに救いの道を見出すことは不可能であると言えよう。そこでこうした罪と死にさいなまれていた民衆の不安を解消し、その最大の願望である増寿益算をみたしうるものを抱朴子に代って何に求めることができるか。これら民衆と社会の願いを足がかりとして、仏教を宣布しようとする意図のもとに、奪算の説を背景として中国仏教徒の手によって選述されたのが、北魏の比丘曇曜によって作られた「提謂波利経」や、それと前後して作られたであろう曇曜訳といわれる「浄度三昧経」などの疑偽經典類である。思うにこれら中国人選述經典のどれをみても共通していることは、自からが犯した罪悪の消滅ということよりも、むしろそうした罪悪に対立するもの、すなわち自己を中心として現在この身に仏の戒行を保ち、日常倫理生活の実践こそが仏道を証する最大の教であると説くことによって、増寿益算の道を開こうとしていることである。

かの曇鸞が多くの罪を犯した死の直前にある人に対して、その罪を滅し、しかも生と死を超えた彼岸の世界に至る道を説示した観經の低下品に注目したと言うことは、ほかでもなく奪算に不安・恐怖する民衆をそこに見出したからであり、しかもそうした罪と死の苦にさいなまれていた民衆に対して、それからの開放の道として観經に説く「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」の実践を説き教えたのであった。然るに罪過の悪業と十念称仏の清浄業とを同質視することを前提として両者の軽重を決定しようと考えている人は、一生造悪の人がその罪過に応報する長苦を地獄において受くべきであるにもかかわらず、何故に命終の時に臨んでわずか十念称仏をするだけで生死の苦界を輪廻せねばならないほどの罪過が除かれ、極楽浄土に往生することができるかについて疑問をいだいている。これに対して曇鸞は論註（上巻）において、罪過の悪業と十念称仏の清浄業とは異質であるとする立場から、清浄業の牽引がよく悪業の応報を破り得ることを在心・在縁・在決定の三義によって明らかにしている。この中でとくに死に直面する下下品の人の五逆十惡の繋業よりも十念の念称を重いとし、十念がよく三界を出過せしめることを指摘したところに、十念称仏の教は、種々の抵抗をうけながらも真に救済の道となり得たわけである。

五、中国における末法思想の興起のころ、末法の凡夫はひと

えに阿弥陀仏に帰依して安樂世界に往生すべきことを説いた道綽は、「安樂集」（上巻）に時教相應、時機相應の教を説くべきことを宣言し、しかも大集月藏經に詳説する仏滅後の五箇の五百年説を引用した上で、現在は第四の五百年に当るとして、まさに末代の衆生は懺悔修福して仏の名号を称うべしと勸めている。

思うに現世を五濁悪世・末法の世となし、専ら念仏の実践によって生死を超えた彼岸なる阿弥陀仏の浄土に往生することを期待する浄土教思想の中に、念仏の実践行者がこの現世において諸仏菩薩によって守護されるという思想は、道綽が「安樂集」（下巻）において、勸往生の意図から「十往生經」を教証として、その信奉者を菩薩たちが護持するという考えをまず最初に取りあげ、これを継承した善導が浄土教の現世利益を説示すべく、「往生礼讚」の後序や「観念法門」の卷末に附せられる「依經明五種増上縁義」の第二現生護念増上縁において、この随逐守護説を説くに至ったものである。

道綽が「安樂集」（下巻）に、勸願往生のもとに引用した惟務三昧經、淨度三昧經、譬喩經などは、いずれも浄土願生の念仏行者が現世利益として延年増寿を得ることを説いたものであるが、またそれは善神の守護の道を明かしているところから、諸仏菩薩などによって守護を蒙るといふ説は、奪算説に対する増寿益算の説と関連性をもつものであり、したがっ

て善導の説く随逐守護説は、諸仏菩薩の守護によって増寿益算の可能を説示せんとするものであることが知られる。

善導は五種増上縁に示される第二現生護念増上縁義を明らかにするに当って、観經・十往生經・阿弥陀經・般舟三昧經・灌頂經（第三卷）、淨度三昧經など六部の經典を教証としながら、さらに阿弥陀經の誦誦、弥陀の依正二報の称讃、日別一万遍の念仏相続を説き、最後に譬喩經・惟務三昧經・淨度三昧經の三種の疑經典を用いている。この中、灌頂經には三帰受持者に対して三十六善神を、また五戒受持者に対して二十五善神を遣わし、それぞれ随逐守護することを説き、さらに淨度三昧經には齋戒受持者に対して、二十五善神が随逐守護することを明かしている。このように現生護念増上縁義の中に、戒を受持する者が蒙る随逐守護の説があらわされているという事は、浄土往生を願う念仏の行者も戒の受持者と同じように、随逐守護の勝益を得ることを意味するものであり、この十往生經に説く二十五菩薩による守護の説は、戒の受持者を対象として説かれていた思想信仰を浄土教に転用したものである。ここに齋戒などの仏教的実践は願往生の念仏に改変されることになり、道綽によって示された念仏三昧の現世利益は、善導の宗教体験において五種の増上縁となつて整備せられたわけである。

（竜谷大学助教授）

掲載されなかつた諸氏の発表題目（二）

- バーツタ派の推理論 小川英世（広島大大学院） AD.
 VAITABINDUPRAKARAÑA に於て 覺無闕（駒沢大）
 クールデーヴァターについて 佐々木隆子（龍谷大）
 出家遊行者の信仰 小山典勇（智山教化研究所） ヨー
 ガと言葉 山下幸一（大谷大大学院修了） Yuktadipika
 の研究 (V) 茂木秀淳（京都産業大） Sarasangaha 第七
 章について 野々目了（大谷大大学院修了） 界 (dhatu)
 について 玉井威（京都工芸繊維大） 思想の分類法と
 しての四句（六十二見） 鳥義厚（龍谷大大学院） 中有
 非存在説 柏原信行（大谷大特別研究員） Paramatha-
 manjusa 第二章における二・三の問題 松田慎也（東京
 大） Aloka-māla について 江島恵教（長岡技術科学大）
 『十四卷婆沙』の中有説について 川村昭光（駒沢大大学
 院修了） 阿毘曇心論について 智谷公和（大谷大大学
 院修了） 心不相応行法の若干について 水田恵純（西
 本願寺・伝道院） 仏教における虚空の比喩 森章司（東
 洋大） Udana 覚え書き 本庄良文（仏教大仏教文化研
 究所） アシユヴァゴーシャの文体 (3) 小林信彦（京都
 大） Cullandesa の頭陀支（再） 阿部慈園（東方学院）
 シュバグプタの外境実在論 神子上恵生（龍谷大） 仏
 教梵語法句経雑考 岩松浅夫（東京大大学院修了） 巖
 松院貝葉雜録 湯山明（靈友会）