

## 唐初の景教と善導大師

京都女子大学 森 田 眞 円

### 一、はじめに

善導教学の背景には、様々な要素とその影響が考えられる。まず第一には、師である道綽の存在が挙げられる。『観経』を通して時機相應の浄土教教義の内容を説示されたことが善導教学の基礎となっていることはいうまでもない。次に、善導の名著である『観経四帖疏』において、「諸師」として挙げられる聖道諸師方の観経解釈である。中でも、隋の六大徳と呼ばれ、釈義の高祖と称される浄影寺の慧遠の影響は見逃せない。善導の『観経四帖疏』には慧遠の『観経疏』と全く同文が見られ、或いは慧遠の釈義に基づいた考察も多く見られることから、いわゆる「古今楷定」を行うに際し、慧遠の存在は大きかったに相違ない。<sup>1)</sup>

このような善導浄土教の思想的系譜とは別に、善導が生きた唐初の時代状況もまた、善導教学の背景を窺う際に考慮せねばならないであろう。まず最初に、規律の緩みがちであった唐初の仏教界において、南山律宗を興し、厳格な戒律の実践を提唱した道宣の影響が考えられる。道宣より十七歳年下の善導は、同じく終南山に居し、道宣の具体的実践的な仏道を見聞きしたに違いない。善導が浄土教行儀の具体的実践を積極的に提示したこととの関連が、

善導の戒律に関する論述などから窺えるのである。<sup>(2)</sup> 或いはまた、道綽示寂の年、国中の歎呼の声を受けて帰国した玄奘によって、將來した多くの経論書の翻訳という国家的大事業が大慈恩寺において行われるが、その大慈恩寺に善導が住したとの記録があること<sup>(3)</sup>から、玄奘の事業に何らかの形で影響を受けたことも考えられるのである。そしてまた、善導と同じく長安光明寺にて説法されていた三階教に対して、教義的な論争があつたのではないかとの指摘<sup>(4)</sup>もある。

さらには、以上のような唐初の仏教界の様相だけではなく、この時代に伝来した景教が善導に影響を与えたのではないかという推論もされている。景教とは、一般にネストル教（ネストリウス派）と呼ばれるキリスト教の一派であるが、この景教の伝来が注目されるようになったのは、一六二五年、西安の近くで偶然に「大秦景教流行中国碑」が発掘されたことが契機である。この「碑文」には、唐初の貞観九年（六三五）に大秦国阿羅本が中国に景教を伝え、太宗皇帝は来賓として歓迎したとあり、その後、長安の義寧坊に大秦寺が建てられ、やがて第九代徳宗の建中二年（七八一）にこの石碑が建てられたことが記されているのである。

したがって、善導が長安に居たと考えられる貞観年中に景教は確かに伝わっており、大秦寺も存在したことから、本稿で取りあげる如く、唐初の景教と善導との関連が指摘されているのである。

これらの指摘に基づくのか、巷間、景教と浄土教との関連が推論されることが多く、最近の一般書においても、「善導が景教徒たちとの交流を通して、『救い主への信仰による救い』の観念を深めたことは疑いありません<sup>(5)</sup>」ということから始まり、「京都西本願寺には、親鸞上人も学んだという景教の教典『世尊布施論』があります。現在は公開はしていませんが、宝物として保管されています。親鸞上人も、景教の書物を読んでいたのです<sup>(6)</sup>」とまで記されているのである。

これらの穿った意見はともかくとしても、その根拠となっている指摘ははたして穏当であるのか、唐初の景教と

善導との間に何らかの関連が見出されるのかどうか改めて検討を加えるというのが本稿の目的である。

## 二、唐初の景教伝来

景教とは、一般にはキリスト教で異端とされたネストリウス派の系統のものを指す。ネストリウス派とは、キリスト教の神学論争、すなわちキリストの神性と人性に関する論争<sup>(7)</sup>によって、異端とされてローマ帝国から追放されたネストリウスを支持する人々のことで、その後一派は、シリアからペルシャ(波斯国)に入り、さらに東方に教勢を延ばしていく。そして、唐初太宗の時に中国に伝来したのである。

先述の如く、景教の伝来という記述があるのは、明の末の天啓五年(一六二五)に、偶然発掘された「大秦景教流行中国碑」の碑文である。発掘の場所は大秦寺の旧址にあたる陝西省西安西郊の崇聖寺(通称金勝寺)の境内であつたとい<sup>(8)</sup>う。

この碑文は波斯僧景浄が記したものであるが、その中に、

太宗文皇帝。光華啓運。明聖臨人。大秦国有上徳。曰阿羅本。占青雲而載真經。望風律以馳艱險。貞観九祀至  
於長安。帝使宰臣房公玄齡総仗西郊賓引入内。翻經書殿。問道禁闈。深知正真。特令伝授<sup>(9)</sup>。

とあつて、唐の太宗皇帝の時代、大秦国の阿羅本という大徳が貞観九年(六三五)に長安に至つて景教を伝えたとされている。そして、太宗は阿羅本を来賓として宮中に迎え入れ、景教の教典が宮中の書殿にて翻訳・研究され、その正しく真なることを深く知つて一般に伝わることとなつたと記されている。

続いて碑文には、

貞観十有二年秋七月。詔曰道無常名。聖無常体。随方設教。密濟群生。大秦国大徳阿羅本。遠将経像来献上京。

詳其教旨。玄妙無為。觀其元宗。生成立要。詞無繁說。理有忘筌。濟物利人。宜行天下。所司即於京義寧坊造大秦寺。一所度僧二十一人。

とあつて、貞觀十二年（六三八）七月に出された詔勅には、大秦国の阿羅本は長安に上京して、聖書とキリストの像を献上してその教えを説き、役人は長安の西地域の義寧坊に大秦寺を建立して、二十一名の景教僧の得度が正式に認められたと記されている。

また、碑文の末尾には、この中国碑建立の由来が記されているが、そこには、

大唐建中二年歲在作噩太族月七日大耀森文曰建立時法主僧寧恕知東方之景衆也

とあつて、唐の第九代徳宗の建中二年（七八一）一月七日の日曜日に建立され、時に法主僧寧恕は東方景教の総管長であつたと記されているのである。

景教は、唐初の伝來時、「最初は波斯教と呼ばれ、次に彌施訶教又は迷詩訶教と称せられ、後に玄宗皇帝の時代に於て景教と唱えらるるに至りたる事實」<sup>(10)</sup>が認められるのである。伝來当初「波斯教」といい、その寺院が「波斯寺」と俗称されたのは、景教を中国に伝來せしめた本国が波斯であり、当時の宣教師が波斯人であつたことを示しているが、それがやがて景教と呼ばれるようになったのである。

最初に「景教」という名称が見られるのは、この中国碑文であつて、

真常之道。妙而難名。功用昭彰。強称景教。

と示されている。では何故に「景教」と名称されるようになったかについて、佐伯好郎氏は以下のように言及している。<sup>(11)</sup>

第一に景の字は、光を意味し、メシアすなわちキリストは世の光であるという信仰に基づく。第二に景の字は、日と京の二字より成り立ち、日は太陽の光、京は大を意味する為、景の字には「大いなる光明」の意味を持つこと

に基づく。そして第三には、「大いなる日」という意を持つ景の字を使用することによって、「当時既に長安の上下に流行して居た「大日教」の勢力を尠からず「景教」の勢力扶植に利用することを得たことは争ひなき事実である」としている。つまり、キリスト教の伝道を容易ならしむる為に「大日教」と同じ意の「日大教」を意味する「景教」という名称を使用したとされている。この景教の字の意味については異論<sup>(12)</sup>もあるが、唐初の景教と仏教との関連を示すものといえよう。

また、景教と大日教との関係については、高楠順次郎氏が『貞元新定釈教目録』（般若伝一七）の記述に、波斯僧景浄が、般若三藏法師と共に密教經典の『大乘理趣六波羅蜜多經』七卷を共訳せんとしたとあることを発見し、景教と密教の繋がりが注目されたことも関連している。<sup>(13)</sup>

### 三、景教經典と仏教

景教の教えの内容を伝えるものとして、いくつかの景教典籍が見られる。前述の「大秦景教流行中国碑」もその一つであるが、それ以外に敦煌の千佛洞莫高窟から出土したとされるものが数種ある。これらの典籍を検討し、『序聽迷詩所經』『一神論』のコロタイプ版を出版された羽田亨氏は、その『一神論』の「解説」において、

唐代に於て景教典籍の伝訳せられたるもの少なからざりしこと明らかなれども、其の今日に伝えらるるものに至りては僅かに五種を数えるに過ぎず。大秦景教三威蒙度讚は其の一なり。一神論は其の二なり。序聽迷詩所經は其の三なり。志玄安樂經は其の四なり。宣元至本經は其の五なり。<sup>(14)</sup>

と述べて、五つの景教典籍を挙げている。また、佐伯氏はこれらを分類して、

景教碑文、景教三威蒙度讚、尊經及び志玄安樂經並びに大秦宣元至本經を「景浄の文書」と呼べば、一神論と

「序聴迷詩所経とは之を「阿羅本の文書」と称してよい<sup>(15)</sup>

と述べて、「序聴迷詩所経」「一神論」の二点は、景教伝来当初のものとして、「阿羅本の文書」と称している。

本稿の目的は、景教伝来当初と善導との関連を窺うことにあるので、善導没後約百年を経過した「景浄の文書」はしばらく置いて、「阿羅本の文書」二点について、先行研究に基づいて窺うこととする。

まず、「序聴迷詩所経」についてであるが、羽田氏は「これを正しい漢文と認めることのできないの言うまでもない」と指摘し、それは、

經典の撰者が漢語漢文の学習には従事しながらも、まだ充分にそれに通達し得なかつた異邦人であり、またその文章を補訂し得る程の教徒を有しなかつた時代に作られたが為ではあるまいか。<sup>(16)</sup>

とし、ほぼ同様の性質を持つ「一神論」と同時期に撰述されたものとしている。これを受けて佐伯氏は、

この序聴迷詩所経の撰述を以て一神論よりも二年か三年前若しくは四年か五年前に在りたるものと推定せんとするのである。換言すれば、この序聴迷詩所経は貞観九祀始めて景教の宣教師団が团长阿羅本の統率の許に在つて長安に到着してから、貞観十二年（六三八年）秋太宗の勅命によりて大秦寺が建てられたる頃までに大徳阿羅本配下の宣教師団によりて当時の支那の学者の補助を借りて撰述せられたるものと思はざるを得ないのである。<sup>(17)</sup>

と述べて、この經典が唐朝における最初の景教經典であるとしている。

羽田氏は経題の「序聴迷詩所」について、「序聴迷詩訶」の誤写であるとし、「エス・メシア経」であるとした。佐伯氏もこれを支持し、さらにイエスを「移鼠」の卑字を充てたが、経名だけは「序聴（＝聴）」と改めたと論じている。これに対して、神直道氏は「序聴迷詩所」とは、中世ベルシャ語ヤズド・モークシション（神の救い）の

音訳ではないかと述べている。<sup>(18)</sup>

佐伯氏によると、この經典の概要は五つに分けられ、第一段は、天尊序婆（娑）すなわち神エホバの法が示され、神は風の如くして見る事ができないが、善福善縁の衆生のみが見ることができ、悪業をなすものは悪道地獄に墮落して救われないことを述べる。第二段は、人間の墮落と善悪の審判の問題が示され、人間の日常の事柄における善因善果悪因悪果の法則を語り、神を畏れず悪業を続けて国家の命令に背くものは配流に死すと述べ、最後に偶像を崇拜することを否定している。第三段は、前半において景教道德の根本である忠君愛国思想と父母孝養主義とを力説し、天尊をおそれるものは聖上（皇帝）をおそれ父母をおそれるものであり、これに事えるべきであつて、この三事は一なることを述べる。そして天尊の説く十願が示される。<sup>(20)</sup> 第四段は、十願以外に景教信徒との実行すべき道德的訓戒が述べられていて、佐伯氏は一―十六の訓戒を見ることができるとする。第五段には、イエス・キリストの出生・事績・贖罪等の一代記が示されている。

次に、もう一つの「阿羅本の文書」である『一神論』については、羽田氏が巻尾に「一神論第三」と記すところから、「一神論は蓋し全帙の題名なり」とし、

此の論述ぶる所は、要するに万物悉く一神の創造し、一神の主宰する所なるを説ける教理論<sup>(21)</sup>であるとして規定している。そして、

行文殆ど体を成さず、加ふるに伝写の譌少なからずして、文義解し難きもの甚だ多し

と述べて、『序聴迷詩所経』と同じ性質のものであり、本論中の「六百四十一年」という記述から、

本論の述作は実に唐の貞観十五年に当たり、景教碑謂う所の阿羅本が始めて教を伝えたる貞観九年を去ること僅かに六年後なりとす。<sup>(22)</sup>

と推定している。この『一神論』は、三種の小品によって成立していると考えられるが、その第一が「喩第二」であり、第二が「一天論第一」であり、第三が「世尊布施論第三」である。<sup>23</sup>

第一段では、一切万物はすべて唯一神の作り給うところであることが述べられ、もし一神でなければ、天地は保てず、一神の神妙の力によって天は梁や柱がなくとも独立するとする。この一神の神妙力は窮めて尽きるべからず、その神力は余神なくしてただ独一神にありとする。また、この唯一神は一切処に遍満し、無接界、無起作、無住所、無時節であることを示し、最後に一人の人間には、身体と魂魄と神識とを具足することを示している。

第二段では、天地創造に関する問答が設けられ、地水火風の四色を念頭に置きながら、宇宙万物は悉く神によりて作られたものであることを述べ、神以外には創造主がないことを述べる。次に、聖霊を風に喩え、聖霊による靈魂への働きを神識という言葉で述べ、「魂魄神識は五蘊所作」として、神識と魂魄も五蘊からなっているので認識できると述べている。そして因果応報の道理も示し、善事は此処（現世）において他に対してなすことによりて効果があるとし、彼処（来世）においてはその効能がないと説く。さらに、景教徒の生活について述べ、身を清潔にして礼拝を怠らず、戒律を遵守することを説き、至心に天尊を礼拝すれば、一切の罪業が除免されると説かれる。最後に、善神に縁りて善業あり、愚人は悪魔等の迷惑によって悪道に墮落せしめられると説かれている。

第三段は、最初に新約聖書に示される「山上の垂訓」が説かれ、次にイエスの伝道から磔刑までと古代キリスト教会時代の状況が示され、最後に滅悪魔論というべきものが記されている。<sup>24</sup>

景教經典の内容には、当時の中国の人々に景教の教理を伝えんとして、その用語や文章の諸処に仏教用語や仏教思想に関連するものが利用されている。

「阿羅本の文書」の二点について窺ってみると、『序聽迷詩所經』では、「天尊」「諸仏」「阿羅漢」「果報」「称仏

名」「報仏慈恩」「罪惡」「善福善縁」「惡業」「墮惡道」「閻羅王」「仏法」「受戒」「衆生」「破戒」「諸天」「清淨」「威力」「因縁」「信心」「回向」「精進」などの仏教用語を認めることができる。

また、『一神論』では、「神妙」「大智」「遍滿一切処」「執着」「接界」「常住不滅」「常滅不住」「地水火風」「一切衆生」「五蘊」「神通」「後生」「果報」「一切功德」「發心」「身心」「恭敬禮拜」「不犯戒行」「一切罪業」「讚歎」「清淨心」「智慧」「善業」「愚痴」「解脱」「墮惡道」「覺悟」「回向」「善縁」「三界」「回心」「方便」「世尊」「布施」「罪過」「妄語」「唯識」「羅刹」「諸鬼」「直道」「地獄」などを見出すことができる。

これらの用語は、その本来の意味とは違った意味で用いられているものも少なくない。例えば、「仏」といっても景教の神のことを指すし、「天尊」「世尊」とは積尊のことではなく、神やイエスを指し、「布施」は神の恵みといった意味である。本来の用語の意味とは違って用いられている上に、撰者が漢文に通達していない為に極めて難解であるが、恰も仏教が中国に伝わった当初の格義仏教の如く、仏教や道教の用語を使用して、相当の苦勞をしながら景教の教理を説明するのである。

しかしながら、仏教の用語を使用することは、その思想においても影響を受けることは避けられない。例えば、『一神論』の「魂魄神識是五蘊所作」なども、景教の教理の内容である魂魄と神識との関係を五蘊の所作とする訳であるから、それは仏教との調和とも言えるが、濱田直也氏は「景教神学の自己解体であり仏教への思想的変容である」し、「景教は唐代の伝道当初から仏・道教と融合し教理を損なっていたと看做されても仕方ない」と指摘する。また、羽田氏は忠孝の教えを説く儒教との調和を計った側面も指摘している。<sup>(26)</sup>

このような指摘に対して、景教が「仏教語や道教にかかわる語を多用しているのは、景教が仏教化したり道教化したりしているという意ではなく、また新入宗教が、権力絶大の唐王朝に阿諛して用いたというのもあたらぬ。シリア語や中世ペルシャ語による語——漢人の宗教意識には全く目新しいものであった——を漢訳するのに従来か

ら使用していた語をあてた、というにすぎぬ<sup>(27)</sup>という神氏の意見もある。

このように、景教が仏教の影響を受けているという指摘の一方で、景教側からは、仏教の用語を使用しているも景教の教理を変容させているわけではないという反論がなされている。それどころか、逆に景教が仏教に影響を与えている面があるという指摘がなされたことがあり、その一つが、景教と浄土教、特に景教と善導との関連を示す指摘なのである。

#### 四、景教と善導大師

景教と浄土教との関係について、佐伯氏は、最初期の論文『景教碑文研究』において、中国浄土教の三祖、曇鸞・道綽・善導と景教の関係について述べている。それは、景教の中国伝来に至るまでの時期と、曇鸞や道綽の時代が重なるといった程度であるが、特に善導に関しては、

我が親鸞上人との信仰の主義上、関係の密なるものと伝えられたる善導大師の入寂に先立つこと四年、儀風年間に当たりて波斯の三卑羅斯 (Sappiras) が長安醴泉坊の東に波斯寺を建てたるの事実は宗敏求の長安志に拠るも明なりとす。されば善導大師の世、既に長安の都に於て人目を引くに足るべき景教の活動ありしや知るべきなり。況んや碑文に善導大師を厚遇せし高宗皇帝に關して「高宗大帝克恭續祖潤色真宗而於諸州各置景寺仍崇阿羅本為鎮国大法主流十道国富元休寺滿百域家殷景福」とあるにおいてをや善導大師と景教との間に年代的關係の存在を否認すべからざるや知るべきなり<sup>(28)</sup>

と述べて、その関係を強調している。

さらには、「大秦景教流行中国碑」のシリア語部分に景教僧が妻帯していたことを記す文が見られることから、

信仰上、善導との関係が密である親鸞に言及し、仏教の肉食妻帯主義と景教との関係について述べて、「肉食妻帯主義等の《背景》に景教的勢力の潜む」ことまで指摘している。<sup>(29)</sup>

また道旛泰誠氏は、善導が長安において念仏を弘通していた時に景教との接点があったことを強調し、

景教は一神的福音主義なると共に、未来的生命と他力的贖罪を高調する宗教なるが故に、善導をして大いに景教に学ばしむる所あつた<sup>(30)</sup>

と述べて、具体的に善導が景教から受けた感化について、「第一下層階級に伝道せしこと」「第二六時礼讃の制定」<sup>(31)</sup>「第三観無量寿経疏の神学は景教神学の模倣なること」「祖先崇敬死者の回向を景教より学びしこと」の四点を挙げている。

その内容について、いくつかを示すと、「大秦景教流行中国碑」に「七時礼讃大庇存亡」とあるのは、一日に七度の礼讃をなし、生存者(存)と死亡者(亡)の生霊の為に祈るという意であるが、この讚美礼拝の影響を受けて、善導が六時礼讃行道念仏の一日六回の礼拝を制定したとするのである。また、善導教学の特徴である称名念仏についても「口称念仏は善導の創意かと云うに、決して然らず。これこそ実に景教の感化にして、景教の僧侶が日々勤行して居った主の禱や使徒信経の連称を模倣したもの<sup>(32)</sup>に過ぎない」とし、「景教の僧侶が珠数を爪練って主の禱や詩篇や使徒信経を連称して天主(基督のこと)の功德を受けると信じて行つた行法が、其儘仏教に移つて行つて珠数爪練つて唱へる口称念仏となり、之を易行他力の法門と善導はして終つたのである」としている。そして「善導の宗致は恩寵他力の易行門に外ならない」と結び、この「恩寵他力の道は景教の根本信仰にして、如何に罪業深重なる罪人と雖も信仰によりて義とせらるる宗教」である景教の教理を、善導の称名念仏救済往生の教義に当てはめたものであると述べている。

これらの指摘が、本稿の冒頭で紹介したように、善導が景教徒との交流を通して、阿弥陀仏への信仰による救済

という教義を確立していったという如き見解の基礎となっているのであろう。

一方、時代状況から善導と景教の両者の関係は否定できないとしながらも、善導が景教の教理や実践体系に触発されたことに疑問を持つ意見もある。清水澄氏は景教との関わりの可能性について、善導教義の特徴の一つと言え  
る懺悔滅罪に焦点を当て、両者の関係に言及している。<sup>(33)</sup>そして、

① 景教經典（『序聽迷詩所經』「一神論」）に懺悔という用語はない。

② exomologesis-metanoia-pistis（告白・悔い改め・信仰）を含まできる言葉は若干見出せる。

③ キリスト者となるもなお罪業を重ねるといふ罪惡の根源性についての認識の強調はある。

④ 神の慈愛とイエスの贖いの死が説かれるが、善導の阿弥陀仏觀中に贖いの死という要素は全くない。

⑤ 善導において罪業は人間自身の罪惡性の中に認められるのに対して、景教經典では惡魔の仕業として外的に  
みられていることが最も大きな相違点であり、道綽や善導にみられる自己原因的な罪惡凡夫觀と全く異質で  
ある。

などの点を挙げている。その結果、

善導淨土教に特徴的な全身の毛穴から出血するまでの厳しい形まで深められた懺悔は、その用語すらないこと。  
また、罪業が惡魔の仕業として外的であること。就中、称名思想が皆無であることとの三つの主要な理由によ  
って、善導淨土教が景教に触発せられるところがあるとみることができない。寧ろ景教の方が、就中、用語法  
において淨土教的なものを借りていることは明らかである。<sup>(34)</sup>

とし、

善導淨土教の懺悔觀・罪惡觀は大乗仏教のそれらの必然的で本来的な展開であり、曇鸞・道綽等の先達を伝承

するものである。そこに景教の影響という歴史的偶然の契機を考慮する必要はないとしてよい。<sup>(35)</sup>  
と結論づけている。

藤田宏達氏も清水氏のこの指摘を支持し、

善導と同時代の景教の残存文献は極めて限られたものであるが、それによる限り、この指摘は支持しうるものであり、この点から、善導の懺悔・滅罪の思想には、景教の影響を認める余地はないといわねばならない。<sup>(36)</sup>  
と述べている。

## 五、結び

善導が長安で活躍を始めるのは、道綽が示寂した後、終南山に本拠地を置くようになってから、すなわち貞観十年（六四五）以降と考えてよいであろう。したがって、既に貞観九年に阿羅本が景教を伝え、貞観十二年には義寧坊に大秦寺が建てられていたのである。

しかも、この大秦寺のある義寧坊は、長安城で最も賑やかな西市の西北にあつて、西市のすぐ南の懷遠坊にあつた光明寺とは、かなり近い距離にあつたといえるのである。また、善導存命中に西市の北隣の醴泉坊に波斯寺を建てたとの記録もあることから、<sup>(37)</sup>光明寺において説法していた善導が、景教の波斯僧達の活動を見聞さしていた可能性は十分に考えられるであろう。

しかし、かといって善導が「竊かに景教の教会を訪問してその礼拝に列しているに相違ない」と断定して、<sup>(38)</sup>六時礼讃等の浄土教儀礼や観経疏に示される善導教学が景教の模倣であるとするのは、いささか暴論に過ぎると言わざるを得ない。

このように、景教が善導に影響を与えたという主張は、主に善導の著作や思想に景教に類似している点を探し出して論じられてはいるが、善導の著作の具体的な箇所を示した上で、両者を比較検討して論述されているものではない。

これに対して清水氏は「今、許される最も確実な検討方法は、残存景教経典の中に善導大師を触発する何ものかの存することを探ることである」とし、先に示した①②③④⑤の検討結果を示している。

これ以外にも、例えば『序聴迷詩所経』には「人急之時、每称仏名」とあって、「仏名を称する」という善導の称名念仏と似たような表現が見られるが、これは佐伯氏が「苦しき時の神だのみのこと」と訳しているように、善導のいう如きの称名念仏思想と関連があるとは到底言えないであろう。

このような検討の結果、善導の懺悔観・罪悪観について、「景教の影響という歴史的偶然的契機を考慮する必要はない」とか「景教の影響を認める余地はない」と結論づけられているように、善導への景教の影響を見ることは極めて難しいと言わざるを得ない。

では、なぜこのような推論がなされるに至ったのであろうか。景教研究の契機となった「大秦景教流行中国碑」が発掘された際、キリスト教世界では大きな話題となった。異端とされていた波斯僧たちが、さまざまな困難を乗り越えて中国にまで伝道していたことが明確になるにつれて、それはある種の感銘を持って受けとめられたのである。その思いは昂じて、やがてキリスト教思想は仏教に何らかの影響を与えたのではないかととなり、景教と浄土教との関連が推論されていくことになったのではあるまいか。

それは、いみじくも景教関係者の主張に顕れている如く、景教と浄土教との類似点に起因しているのであろう。すなわち、唯一絶対神と阿弥陀仏一仏、神の恩寵と阿弥陀仏の本願力救済、主の禱りと称名念仏、七度礼拝と六時礼讃など、キリスト教と善導浄土教の両者に表面上の類似点を多少見出すことができることから、浄土教思想はキ

リスト教の思想が伝播し影響して生育したに相違ないという結論が先にあった上で、両者の関連が推論されてきたように思えるのである。近年には、それがキリスト教の伝道の現場でも利用されていた傾向も見られ、それらが巷間に広がっていった理由のように思われる。

しかしながら、思想的背景の全く違う唐初の景教と善導浄土教について、多少の類似点を以てその関連を語ることは、今のところ難しいと言わざるを得ないのである。

註(1) 拙論「善導教義とその周辺」——『観経四帖疏』と浄影寺慧遠の『観経疏』との関連（『村上速水先生喜寿記念親鸞教学論叢』七七一頁以下）

(2) 拙論「善導における戒律と懺悔」（『戒律と倫理』日本仏教学会編 六三頁以下）

(3) 宇野順治「善導大師の生涯とその社会的背景について」（『宗学院論叢』四四 四一頁）

(4) 山崎宏「善導大師とその時代」（浄土宗教学院研究所『仏教文化研究』二六 一三三頁）

(5) 註(3) 山崎宏前掲書二四頁

(6) 久保有政＋ケン・ジョセフ著『聖書に隠された日本・ユダヤ封印の古代史2』仏教・景教篇 八四頁

註(5)前掲書一七〇頁  
なお、この『世尊布施論』（『一神論』の一部）が西本願寺に所蔵されている事実は、確認できていない。

また、これと同様の記述が濱田直也氏の「景教経典『一神論』とその佛教的性格について」（大谷大学文芸論叢 六八 六二頁）にある。そこには、

『一神論』が富岡謙蔵没後、御遺族の依頼を受けた高楠順次郎を経て西本願寺に寄贈され、いまは未公開文書として保管されている

という記載があるが、本稿作成に際し濱田氏に問い合わせたところ、「西本願寺に所蔵されている」というのは事実誤認であって、他所に所蔵されていたことが最近判明し、現在詳細を調査中とのことであった。いずれ、濱田氏がこの間の事情を発表されるであろうからそれを待ちたい。

因みに、たとえ西本願寺に所蔵されていたとしても、それは敦煌で発掘されたものである。この『一般書』一七

- 頁で述べる如き、親鸞も景教の典籍を読んでいたことにはならないのは言うまでもない。
- (7) キリストの神性と人性に関する論争は、アレキサンドリア学派とアンテيوخ学派の論争であった。アンテيوخ学派のネストリウスは、五世紀のキリスト教世界において、神であるキリストを産んだことから母マリアを「神の母」と呼ぶマリア崇拜が起きたことを危惧して、「キリストの母」と呼ぶべきとした。このことがキリストに二人格を認めるものとされ、四三一年エペソでの第三回宗教会議において異端と決定され、四三六年リビアに追放され、十五年後エジプトで逝去する。
- なお、このネストリウス派の追放および異端の諸事情には次の二点を見逃してはならないと指摘される。すなわち、教会学派の論争には必ず皇帝すなわち政治権力が関与していることと、教会内の神学論争や抗争の裏には、あらゆる、時に陰湿な権力闘争の臭いがあるということである。(神直道『景教入門』二四頁)
- (8) 塚田康信「大秦景教流行中国碑の研究」(福岡教育大紀要 第五分冊 芸術保健体育家政技術科編 七頁)
- (9) 「大秦景教流行中国碑頌」(『大正蔵』五四 一二八九頁以下)
- (10) 佐伯好郎『景教の研究』二二頁
- (11) 註(10)佐伯好郎前掲書二六頁以下
- (12) 神直道『景教入門』一五頁以下。景教は中世ベルシャ語の訛音訳で「他とは異なるすぐれた教え」という意とする。
- (13) 『貞元新定釈教目録』の著者は、長安西明寺の僧円照であるが、日本の弘法大師空海が遣唐使として滞在したのが西明寺であり、空海が円照から仏教を学び、般若三蔵から梵語や密教を学んだことから、空海も景浄から景教を学んだのではないかという推論(川口一彦『景教のたどった道——東周りのキリスト教——』キリスト新聞社 一一三頁以下)もある。
- (14) コロタイプ版『一神論卷三』(東方文化学院京都研究所) 羽田亨「解説」一頁
- (15) 註(10)佐伯好郎前掲書六二七頁
- (16) 羽田亨「景教経典序聴迷詩所経に就いて」(『内藤博士還暦祝賀支那学論叢』九頁)
- (17) 註(10)佐伯好郎前掲書六七四頁
- (18) 註(12)神直道前掲書三七頁
- (19) 註(10)佐伯好郎前掲書六八〇頁、以下の内容は、主に羽田・佐伯の解釈に基づく。

- (20) この十願にはいくつかの欠文が見られるが、旧約聖書の十戒に配当して理解されているが、佐伯氏は十戒ではなく、十二使徒の「生と死との二道」としている。
- (21) 註(14)羽田亨前掲書「解説」二頁
- (22) 註(14)羽田亨前掲書「解説」三頁
- (23) 註(10)佐伯好郎前掲書六二七頁、以下の内容は、主に羽田・佐伯の解釈に基づく。
- (24) 註(12)神直道前掲書九七頁
- (25) 濱田直也「景教經典『一神論』とその佛教的性格について」(大谷大学文芸論叢六八 七二頁)
- (26) 註(16)羽田亨前掲書一五頁以下
- (27) 註(12)神直道前掲書三四頁
- (28) 佐伯好郎『景教碑文研究』(アジア学叢書十七 一一三頁)一九一一年
- (29) 註(28)佐伯好郎前掲書一一八頁
- (30) 道旛泰誠『善導大師に与えし景教(基督教)の感化』(基督教優越性叢書 第一卷 五二頁)一九二七年
- (31) 註(30)道旛泰誠前掲書六〇頁
- (32) 註(30)道旛泰誠前掲書九〇頁、以下の「」の引文は、九二頁・一〇〇頁・一〇三頁
- (33) 清水澄「罪悪と懺悔——宗教学的の覚え書——」附「浄土教の懺悔滅罪瞥見——景教との関わりの可能性——」(『善導教学の研究』一六三頁以下)
- (34) 註(33)清水澄前掲書一六五頁
- (35) 註(33)清水澄前掲書一六六頁
- (36) 藤田宏達『善導』(講談社 一五五―一五六頁)
- (37) 註(3)山崎宏前掲書二四頁
- (38) 註(30)道旛泰誠前掲書四八頁
- (39) 註(33)清水澄前掲書一六四頁
- (40) 註(10)佐伯好郎前掲書六七八頁