

『安楽集』と迦才の『浄土論』の比較研究

——特に二書に見られる仏身、仏土観を中心として——

佐藤健

〔抄録〕

唐初、河北并州太原を中心に、阿弥陀仏の他力信仰を一般民衆に勧めた、道綽の『安楽集』に見られる浄土教を、本書と関連深い迦才の『浄土論』のそれと比較検討することにより、両書のもつ性格の異なりを明らかにすることにある。

道綽を敬慕する迦才が『安楽集』の文義、章品を整え、後世に便利を与えようとの目的で著された『浄土論』ではあるが、結果的には道綽の浄土教に反することも多く見られることになる。これは迦才が長安の弘法寺という仏教学の盛んな、水準の高い環境にあつたことと、当時先端の撰論宗の影響を色濃く受けていたも

のといえる。特に、『浄土論』の第一、浄土の体性。第二、往生人。第三、往生因などは煩瑣になり観念的なものになっている。

道綽に見られる純粹な阿弥陀仏に対する信仰。浄土を讚歎して止まない敬虔な心情は姿を消している。しかし、端々には道綽の浄土欣求の片鱗がみられることも事実である。そのことは特に、第八、教興の時節において顕著である。

キーワード 道綽・迦才・浄土教・仏身仏土

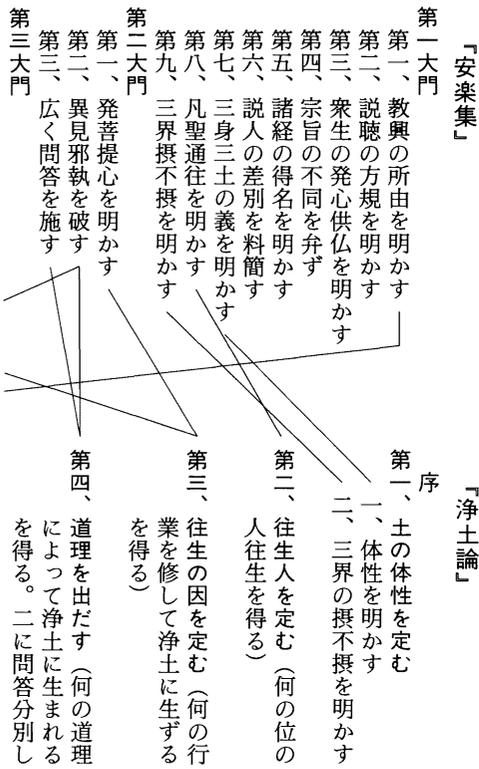
はじめに

道綽は『安楽集』において、現在、末法時においては往生浄土の法門こそが唯一の救済される道であると提唱し、往生のためには自身の

罪業を懺悔し、福德を修し、仏の名号を称すべきであると主張する。帰依の対象としての阿弥陀仏に関しては、現在、西方極楽世界で救済活動をしている阿弥陀仏は報身仏であり、その国土は報土であると釈明する。

周知のように迦才の『浄土論』は著者自身が序文で表明することく『安樂集』の不備を改定する目的で著されたものである。したがって両書に密接な関係のあることは当然である。ここで二書の比較研究を行うのは、五世紀初頭から七世紀中葉にかけての河北并州で行われていた浄土教を明らかにすることにある。『浄土論』の第六に、既に往生をした往生人の例を僧俗二〇名挙げてゐる。比丘僧六人、比丘尼四人、優婆塞五人、優婆夷五人、計二〇人の往生を記している。記載する年号からすれば宋元嘉初年（四二三）に建福寺で出家した尼法盛から唐貞観二十二年（六四八）に亡くなった婦女姚婆に至る、約二百年間の往生人である。二十人の内、并州の出身者は紋水三名。晋陽三名。

『安樂集』と『浄土論』の内容の対応

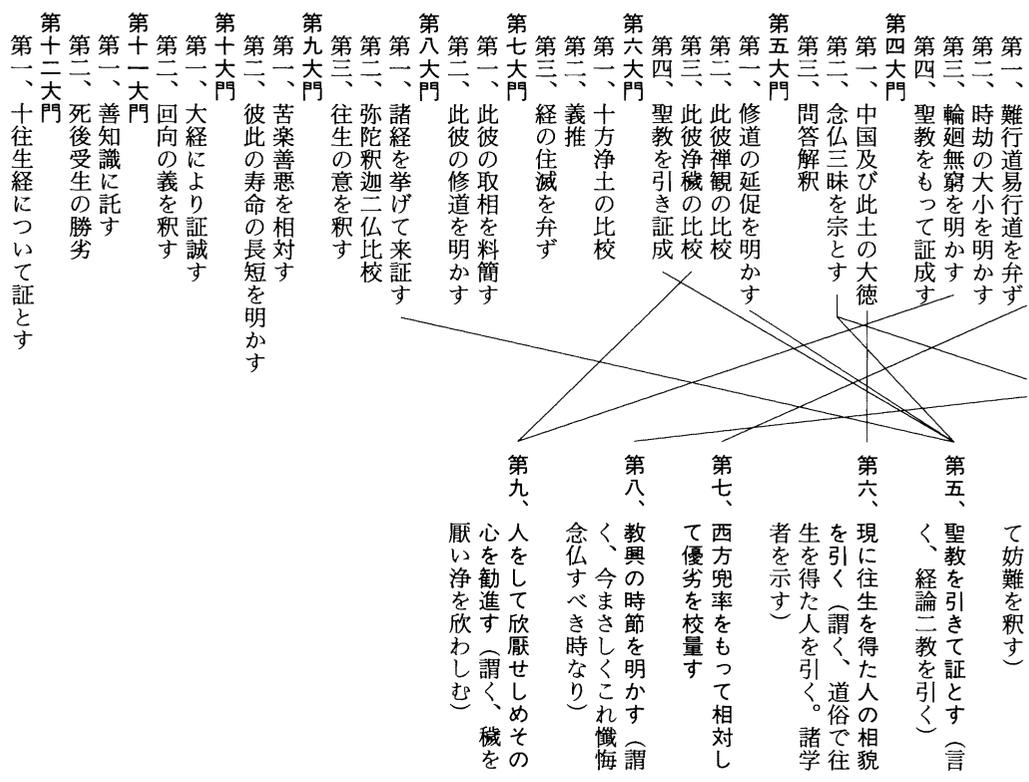


汾陽一名と并洲とするもの二名を加えれば九名となる。比丘僧の中には道綽もあり、道綽自身が并州晋陽の出身であり、晋陽、太原、紋水の三県の子女に念仏を勧めたとある。本稿では特に二書に見られる教興の時節と阿弥陀仏の仏身、仏土に関する理解を中心に検討する。

一 『安樂集』と『浄土論』

『安樂集』著述の意図は、冒頭に「この安樂集一部の内、総じて十二の大門あり。みな経論を引きて証明して、信を勧め往を求めしむ」とあることより、往生浄土の信仰を明かし往生を願求させることにあつたと言える。

一方、『浄土論』は、序文に「余、つねに群典を披閲し詳らかに聖言を検べるに、この一宗（浄土宗）をひそかに要路とせり。それこれに達する者は、これをねがい稽顙す。いまだ悟らざる者はみて躊躇す。もしこれを馮み神をやすまざれば、ついにおそらくは永夜に沈淪す。いま、そうじて群経を閲し、諸異論を披いてその機要を撮る。撰んで一部となし、『浄土論』と名づく」と述べている。そして廬山の慧遠、謝靈運などはいずれも西方極楽を期したが、それは自身の善のためであり、後の学者の継承するものがなかつたと述べている。そして、「近代、釈禪師（道綽）あり『安樂集』一卷（二巻）を撰す。広く衆経を引きまほ道理をのぶといえども、その文義參雜し、章品混淆せり。後のこれを読む者、また躊躇していまだ決せず。今すなわち群籍を搜檢し、つぶさに道理を引き勸して九章とす。文義区分し



て妨難を釈す

第五、聖教を引きて証とす（言く、経論二教を引く）

第六、現に往生を得た人の相貌を引く（謂く、道俗で往生を得た人を引く。諸学者を示す）

第七、西方兜率をもって相対して優劣を校量す

第八、教興の時節を明かす（謂く、今まさしくこれ懺悔念仏すべき時なり）

第九、人をして欣厭せしめその心を勧進す（謂く、穢を厭い浄を欣わしむ）

品目殊位し、これを覽る者、あたかも掌中のごとくせしむ」と述べている。

従来ともすれば、後半の『安樂集』の著作に関する不備に注目されがちであったが、前半の迦才の浄土宗を出離の要路とするという主張に注目したい。しかも迦才は多くの経論をもちいて浄土往生の理論の構築に努めようとするのである。二八の弘規（十六観）、一九の教（九品往生）、三福の教え（三福業）と示す教理は、いずれも『観経』を指すものであり、この点においても道綽が『観経』による往生を中心据えていたのと軌を一にするといえる。二書の内容を対応すると上の図のようになる。ただし、これは一応の類似する内容であり厳密には複雑に錯綜している。

この中、特に注目されるのが、『安樂集』第一大門、第一の「教興の所由を明かす」内容と、『浄土論』では第八の「教興の時節を明かす」というものである。迦才はほぼ全面的に道綽の文章を引用している。このような箇所はあまり見られない。ところが『安樂集』では最初であるのに対して、『浄土論』では最後に回されている。最初と最後と大きく順序が入れ替わっている。『浄土論』の第一、第二、第三は往生する場としての浄土、往生する機類、往生の方法を明かすものである。これから見ても『往生論』の中心課題はこの三章であったと言える。迦才はこの三章に精力を注いだのではないか。

迦才が序文で述べている「文義參雜し、章品混淆せり。後のこれを読む者、また躊躇していまだ決せず」というのは主としてこの三章に関することではないかと推量する。

二 教興の所由を明かす

道綽は『安楽集』の最初にまず「教興の所由を明かす。時に約し機を披らいて、勸めて浄土に帰せしむ」という。この教えが興つた理由を明かすに、それは時代からしても、また人間の機根からしても、現在最もふさわしい教えが往生浄土であると定め、だからこそ往生浄土の法門をあらゆる経論を用い、また讃文を唱え、念仏の実践を通して勸めるのである。この立場は道綽の浄土教の基本となるものである。

『安楽集』第一大門、第一「教興の所由を明かす」と『浄土論』第八「教興の時節を明かす」との比較

『安楽集』

第一大門中。明「教興所由」。約「時被」機勸帰「浄土」者。若教赴「時機」。易「修易」悟。若機教時乖。難「修難」入。

是故正法念経云。行者一心求「道時」。常當「觀」察時方便。若不「得」時無「方便」。是名為「失」。不「名」利。何者。如攢「湿木」以求「火」。火不可「得」。非「時」故。若折「乾薪」以覓「水」。水不可「得」。無「智」故。

是故大集月藏経云。仏滅度後第一五百年。我諸弟子学「慧得」堅固。第二五百年。学「定得」堅固。第三五百年。学「多聞説誦得」堅固。第四五百年。造「立塔寺」。修「福懺悔得」堅固。第五五百年。白法隱「滞多有」諍訟。微有「善法得」堅固。

又彼経云。諸仏出「世」。有「四種法度」衆生。何等為「四」。一者口説「十二部経」。即是法施度「衆生」。二者諸仏如来有「無量光明相好」。一

現在という時代に対する認識、そしてその時代に生きる衆生の資質に対する配慮。道綽の浄土教はこのことに尽きるとも言える。

迦才は『浄土論』の第八に「教興の時節を明かす。謂く。今まさしくこれ懺悔念仏すべき時なり」と標題している。この迦才の態度は、ここだけ見れば、道綽の浄土教の立場をそのまま継承するものといえる。恐らく迦才はこの道綽の真摯な態度に感銘したのではないか。煩わしいが全文を挙げて対応して見る。

『浄土論』

第八明教興時節 謂今正是懺悔念仏時也

問曰。仏道冲虚。要由「慧」剋。涅槃幽簡。必籍「定」生。此則定慧為「万行之基」。万行是大道之本。今乃專崇「念仏」。注「想西方」。於「此躋」躋。願為解积。

答曰。仏教綸披。端緒匪「一」。衆生不等。根性万差。何但法逐「人分」。則教有「浅深之異」。亦乃人随「時別」。則根有「利鈍之殊」。是以教開「八万四千」。時分「五種差別」。若作「此説」。行者修「道」。要須「觀」時。若時教符契。則仏道易「証」。若時教乖錯。則菩薩「回」証。

故正法念経云。行者一心求「道時」。常當「觀」察時方便。若不「得」時無「方便」。是名為「失」。不「名」利。五時者。如「大集月藏分」云。仏滅度後第一五百年。我諸弟子学「慧得」堅固。兼修「余行」。第二五百年。

切衆生但能繫心觀察。無不獲益。是即身業度衆生。三者有無量德用神通道力。種種變化。即是神通力度衆生。四者諸仏如來有無量名号。若總若別。其有衆生。繫心称念。莫不除障獲益皆生仏前。即是名号度衆生。

計今時衆生。即當仏去世後四五百年。正是懺悔修福。称仏名号一時者。若一念称阿弥陀仏。即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾。況修常念。即是恒懺悔人也。

又若去聖近。即前者修定修慧是其正学。後者是兼。如去聖已遠。則後者称名是正。前者是兼。何意然者。寔由衆生去聖遙遠。機解浮淺暗鈍故也。

是以韋提大士自為。及哀愍末世五濁衆生輪廻多劫徒受痛燒故。能仮遇苦緣。諮開出路豁然。大聖加慈勸帰極樂。若欲於斯進趣。勝果難階。唯有淨土一門。可以情怖趣入。

若欲披尋衆典。勸勉彌多。遂以採集真言助修往益。何者。欲使前生者導後。後去者防前。連續無窮願不中止。為盡無刃生死海故。

(大正四七、四、上、下)

学定得堅固。兼修余行。第三五百年。学多聞誦誦得堅固。兼修余行。第四五百年。造立塔寺。修福懺悔得堅固。兼修余行。第五五百年。白法隱滯多有諍訟。微有善法。得堅固也。若觀此經。今是第四五百年余。既無定慧之分。唯須修福懺悔。修福懺悔最為要者。觀諸經論。礼仏念仏。觀仏相好。此最為勝也。

故觀經云。若能至心念阿弥陀仏。一一念中。滅八十億劫生死重罪。今既約時約根。行者無定慧分者。唯須專念阿弥陀仏。求生淨土。此為要路也。若自知有定慧分者則於此方修道。求無上菩提。若自知無定慧分者。則須修淨土行。就淨土中求無上菩提。

故。智度論云。行者求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。如水陸兩路。此方修道則難。猶如陸路。生淨土修道則易。猶如水路也。

又仏度衆生。自有四種。如正法念經說。一以說法度衆生。二以光明相好度衆生。三以神通道力度衆生。四以名号度衆生。此四之中。相好名号。正当今時。觀察阿弥陀仏相好。及称仏名号也。

如無量壽經說。為未來衆生受五苦五痛五燒故。欲令衆生修淨土行。

又如觀經說。我為未來一切凡夫。為煩惱賊之所惱者。說淨土行。

如小弥陀經說。為五濁衆生。說淨土行。清淨覺經。鼓音声王

細かい点は置いて、まず注目されるのは迦才が標題に「教興の時節を明かす。謂く、今まさしくこれ懺悔念仏の時なり」という捉え方である。これは道綽が「今時の衆生を計るに、すなわち仏世を去りたまたいで後の第四の五百年に当たれり。まさしくこれ懺悔修福して、まさに仏の名号を称すべき時のものなり」(a)によるものであろう。

実は迦才は第三の往生の業因を明かすにあたり、上根者と中下根者に大きく分け、上根者の別因として、念仏、礼拝、讚歎、発願、觀察、回向の六種を挙げ、中下根者には、懺悔、菩提心、称名念仏、觀察、回向といった往生業をあかしている。¹⁾これをどう解釈すべきであるかということである。道綽が時代と機根に注視してあえて五念門といった菩薩の往生行を取り上げなかったのを、迦才は取り上げている。時代と機根に照らしてあえて行の簡素化を図ることに努めた道綽に対して、迦才はやはり従来の常識を踏襲しているとも考えられる。しかしいづれにしても懺悔が往生業として挙げられていることは事実である。次に、『安樂集』では『大集月藏經』の五五百年説に続いて、四種度生を明かす經典が挙げられている。そして、道綽はそれをふまえて「今時も衆生を計るに、すなわち仏、世を去りて後の第四の五百年に当たれり。正しく懺悔修福して仏の名号を称すべき時のものなり。」

經。大集經。皆作「此說」。拠「此等經」。皆為「未來」。故知。今時正是念仏。修「浄土行」時也。若生「浄土」。何但永離「惡道」。亦疾得「無上菩提」。此是經論大意

〔大正〕四七、一〇〇、下〜一〇一、上

と結んでいる。ところが迦才は四種度生法を説く經典（迦才は『正法念經』とする²⁾）は、後半に回している。したがって「今これ第四の五百年余。すでに定慧の分なし。ただすべからく修福懺悔すべし。修福懺悔もつとも要となすは、諸經論を觀るに仏を礼し、仏を念じ、仏の相好を觀ず。これもつとも勝とす」(b)とあるように、名号を称するという意味が薄れてしまっている。なぜこのように順序を入れ替えたのか解らない。迦才はこの四種度生法を説く經典から阿弥陀仏の相好を觀察することと、仏の名号を称えることを示している。

道綽が『觀經』の經説にもとづき「これをもつて韋提大士自らがため、および末世五濁の衆生、輪廻多劫していたずらに痛焼を受けんがゆえに。よく仮に苦縁に遇いて諮開するに出路豁然たり。大聖を加して勸めて極楽に帰せしむ。もしここにおいて進趣せんと欲せば、勝果階みがたし。ただ浄土の一門のみありて、情をもつて稀いて趣入すべし」(c)とある。浄土教の人間の心情に訴えて願生の心を起こさせるものであるが、迦才はあえてこの部分を削除している。

この他にもまだ指摘しなければならないことはあるが改めて考えることとする。

三 仏身、仏土觀に関して

『安樂集』において、阿弥陀仏の仏身、仏土を問題とするのは第一大門の

第七、三身三土の義を明かす

第八、凡聖通往を明かす

第九、三界摂不摂を明かす

の三項目が道綽の浄土に関する基本の考えを明かすところである。迦才の『浄土論』もやはりこの問題を扱っているが、道綽の考えとは相違はなれたものとなっている。『浄土論』はその書名が示すごとく、この浄土を論ずることを主たる目的とするようである。

つまり、『浄土論』の

第一、土の体性を定む

一、体性を明かす

二、三界の摂不摂を明かす

第二、往生人を定む（何の位の人往生を得る）

第三、往生の因を定む（何の行業を修して浄土に生ずるを得る）

の三章は、この問題を正面から取り扱うものである。

ところで、道綽がこの仏身、仏土に問題しなければならないのは、当時の仏教界の阿弥陀仏の身土に関する動向に関連するものである。しかし道綽がとった態度はあくまで浄土往生の信仰を勧める上で、この仏身仏土の問題を解決しなければならないということであり、浄土

を論ずることが目的ではなかったといえる。この点、迦才が目指した浄土論とは趣をことにするものである。つまり、道綽にとっては浄土そのものを論ずることは主たる目的ではなく、往生を勧める上で障害となる範囲において問題としたことであつて、浄土論を論議することが目的ではなかったということである。以下、道綽が問題とした三点を中心に迦才との比較をしてみる。

1. 三身三土の義

道綽は阿弥陀仏の身土を明らかにするにあたって三身三土義を用いる。

問曰。今現在阿弥陀仏は何身。極樂之國は何土。答曰。現在弥陀是報仏。極樂宝莊嚴國是報土。然古舊相伝皆云。阿弥陀仏は化身。土亦是化土。此為三大失一也。

（『大正』四七、五、下）

と、現在、西方極樂で救済活動をしている阿弥陀仏は法身、報身、化身の三身説によれば、報身仏であると規定し、その浄土は報土であるとする。これは浄影寺慧遠、天台智顛、嘉祥寺吉蔵などが阿弥陀仏を化身とし、その土を化土としたことは大きな誤りであるとする³⁾。もしそうであるなら穢土も化身のいるところとなり、浄土も化身のいるところとなる。そうすると阿弥陀仏の報身はどこにいいのかわからないではないかと指摘する。そして『大乘同性経』の説示を根拠にして阿弥陀仏は浄土で成仏した仏であるから報身であるとすると、

さらに、阿弥陀仏が報身であることを経論を用いて明かす。『観音

『授記經』には、阿弥陀仏が涅槃に入った後、觀世音菩薩が仏の位を補うのは阿弥陀仏の實の滅度ではなく、報身がもつ休息隱没の相であるとする。

また、『涅槃經』に釈迦如来の西方無勝世界が説かれるのは、釈迦仏の報身、報土を証明するものである。これは報身としての釈迦を明かすことにより釈迦如来も三身を具えていることを明かそうとする意図がある。

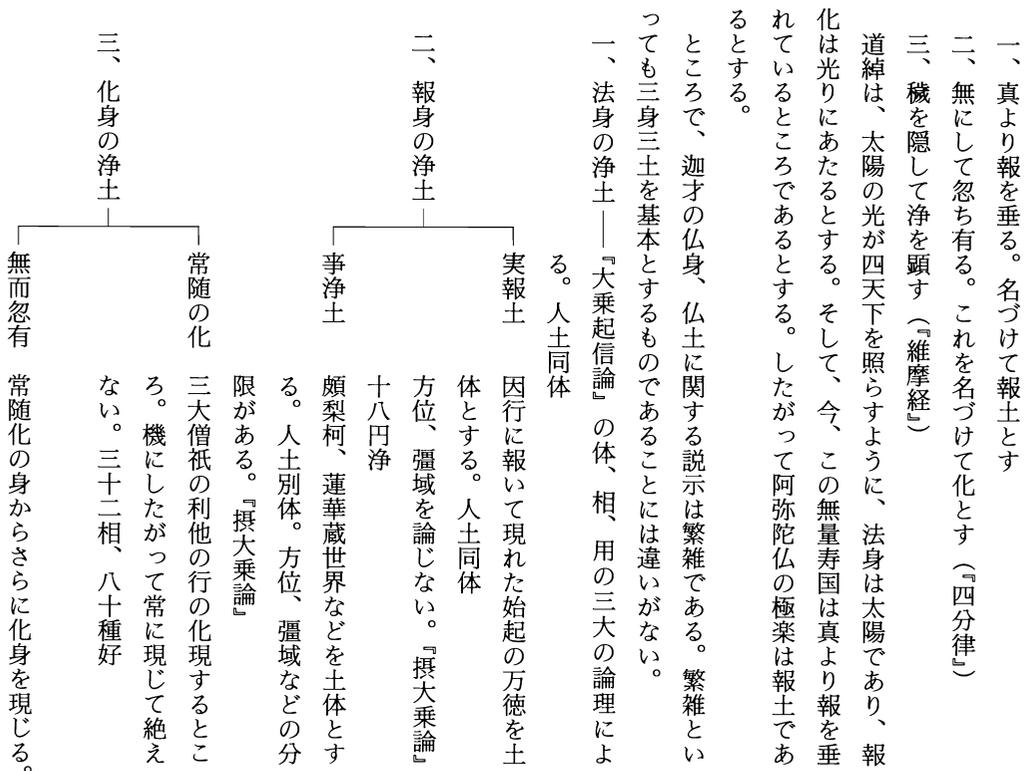
さらにこれに関連して『鼓音声經』に阿弥陀仏に父母があることを説くのは化身としての阿弥陀仏であるとする。

阿弥陀仏の仏身に関する經説を準備した上で、道綽は、仏身に関する論議を総括して

子但聞^レ名。不^レ究^二尋經旨^一。致^二此疑^一。可^レ謂^二錯^二之毫毛^一。失^二之千里^一。然阿弥陀仏亦具^三三身^一。極樂出現者。即是報身。今言^レ有^二父母^一者。是穢土中示現化身父母也。亦如^二釈迦如来^一。淨土中成^二其報仏^一。応^二来此方^一示^レ有^二父母^一。成^二其化仏^一。阿弥陀仏亦復如^レ是。 (『大正』四七、六、上)

と結ぶ。つまり、すべての如来は三身を具えているのである。阿弥陀仏もいうまでもない。したがって經典には化仏としての阿弥陀仏を説くものもある。しかし、いま西方極樂で救済活動をしている阿弥陀仏はまさに報身仏である。表面の名称に惑わされて經旨を誤ってはならないと警告する。

次に仏土に関しては、機根の異なりにより感見に相違が生じるのは当然である。道綽は機根の違いにより三種の別を立てる。



『維摩經』 足指按地の浄土

迦才はこの三土の中、地前の菩薩、および二乗、凡夫の所見の土はこの化土とする。ところで阿弥陀仏の浄土に關しては、かの浄土は法報化の三種を具えるものであるとする。

亦具^三三種^一。若入^二初地^一已去菩薩正体智見者。即是法身浄土。

若加行後得智見者。即是報身浄土。若是地前菩薩二乘凡夫見者。

即是化身浄土也。如^二龍樹等菩薩往生^一。具見^二法報化三種浄土^一。

由^レ上得^レ見^レ下故。由^二此義^一故。諸經論中。或判為^レ報。或判為^レ化。皆不^レ失^レ旨也。 (『大正』四七、八四、中下)

と述べている。初地以上の菩薩の正体智の所見は法身の浄土であり、加行後得地の所見は報身の浄土であり、地前の菩薩および二乗、凡夫の所見は化身の浄土であるとする。したがって龍樹などの菩薩は浄土に往生して法報化の三種の浄土をすべて見ることができ、凡夫は浄土に往生しても化身の浄土を見るだけである。つまり国土は一つであつても凡聖の異なりによつて見るところがこととなるとするものである。

また、『觀經』の中品下生、下品三生は大乗小乗を雜学するものもの生じるところで、大小乘雜土とする。

2. 凡聖通往

道綽は阿弥陀仏の浄土には凡夫も聖人もともに往生することをあかす。

第八明^下弥陀浄国位該^二上下^一凡聖通往^上者。今此無量寿国是其報

浄土。由^二仏願^一故。乃該^二通上下^一。致^レ令^二凡夫之善並得^一往生^二。

(『大正』四七、六、中)

と云う。今この無量寿国は報土であり、仏の誓願(第十八願)によるために上下を兼ね、凡夫の善根でみな往生ができるとする。上を兼ねているのであるから、天親、龍樹、および上地の菩薩もこの無量寿国に往生することができるのである。道綽はここで凡夫は智慧が浅く、多くは形あるものによつて往生をもとめるのであるが、必ず往生することができるとする。しかし凡夫の行う有相善は力が弱いので有相の浄土に生まれて、報化の仏を見るのである。これに反して天親、龍樹のような上地の菩薩は無相離念を体として、しかも因縁生の立場から往生を求めるものである。こういった上輩生の往生と一応区別はしているが、凡夫の報土往生を認める意趣をあらわしている。これが後の善導の凡入報土説に展開するものである。いずれにしても一度往生が適えばそれは問題にならないとするのが道綽の立場である。

一方、迦才も凡聖通往を認めるのであるが、衆生は行を起すことが千差万別であるから、往生して見るところの土もまた万別となるとする。このことから経論には西方極楽を報土とも化土とも説くのであるとする。迦才はこのように当時仏教界の最先端であつた『撰大乘論』の論説を中心に仏身、仏土論を広く展開するのであるが、結局本願成就身としての阿弥陀仏の真实性を明らかにすることはできなかつた。本願力によつて莊嚴された極楽浄土の無漏法性土たることを顕彰することに努めなかつたと言⁵える。

3. 三界摂不摂

阿弥陀仏の浄土が三界に摂めとられるのか、三界を超出したところであるかも両者が扱う問題である。

道綽は阿弥陀仏の浄土は三界の中に摂らないとする。

浄土勝妙体出_レ三世間_一。此三界者乃是生死凡夫之閻宅。雖_レ復苦樂少殊脩短有_レ異。統如觀_レ之。莫非_レ有漏之長津_一。倚伏相乘循環無_レ際。雜生触受四倒長溝。且因且果。虛偽相習。深可_レ厭也。

（『大正』四七、七、上_レ中）

阿弥陀仏の世界は厳浄の妙界であり、欲界、色界、無色界といったこの三界とは異質の世界である。この迷いの三界は苦樂が多少異なり、寿命の長短はあつても有漏の長い渡し場である。禍と福が互いに相生じ、それが循環して窮まりない。雑多の生を受け、いろいろな苦しみを感じ、誤つた常樂我浄に長く関わり、因も果も虚偽が相次ぐ。深く厭うべきである。したがつてこの三界に浄土は摂まらないとする。道綽は『安樂集』の随所において、無始曠劫より今日に至るまで、この三界五道において苦樂の二報をうけ、輪廻窮まりないことを述べている。したがつて欣求する浄土が三界を超出したところでなければならぬことは当然である。

迦才は『浄土論』第一、「土の体性を定む」に、この「三界摂不摂」を論じている。迦才は仏の側からすれば三界を超越しているが、衆生の側からすれば摂と不摂の二義があるとする。そして、

初明_レ摂者。若據_レ凡夫及三果学人往生_レ者。此即在_レ三界摂_一。
以_レ此等衆生未_レ出_レ三界_一故。（『大正』四七、八五、中）

つまり、初地以上の菩薩、および羅漢、辟支、無学人は煩惱を断ち、分段生死をこえているから三界には摂められないが、凡夫および三果の学人はまだ三界の惑業を断ぜず、分段生死を免れていないので、三界に摂められるとする。

おわりに

以上、道綽の『安樂集』と迦才の『浄土論』の一端を比較することによって唐初、河北并州を中心に花開いた浄土三部経を中心とする浄土教を考察した。迦才の『浄土論』は、著者迦才の伝歴が全く不明のため、どのような経緯で著されたのか解らない。

しかし迦才の住した弘法寺は武徳三年（六二〇）に建立され、静琳が最初の寺主に迎えられる。この静琳のもとには曇延の高弟である玄琬、法常などが時折り尋ねていたという。法常には四種浄土の考えがあり、迦才の四土説と同じであるとされる。そうすれば迦才は法常から影響を受けたのかも知れない。この四土説は智顛、道宣、玄琬などの唱えるところでもあり、迦才もこういった当時の仏教学会の水準に照らして道綽の『安樂集』を再構成したものであろう。

しかし、迦才は第八に教興の時節を明かし、「いま時は正しくこれ念仏して、浄土の行を修すべき時なり。もし、浄土に生ずれば何ぞ但だ永く悪道を離るのみならず、また疾く無上菩提を得」と往生浄土門の立場を明らかにしている。

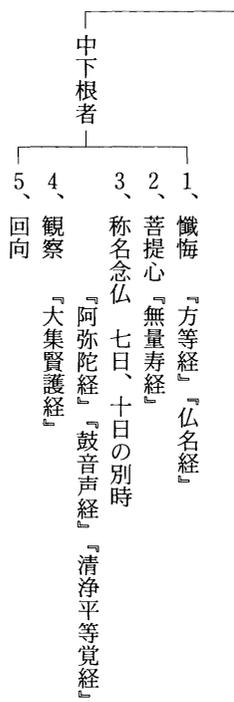
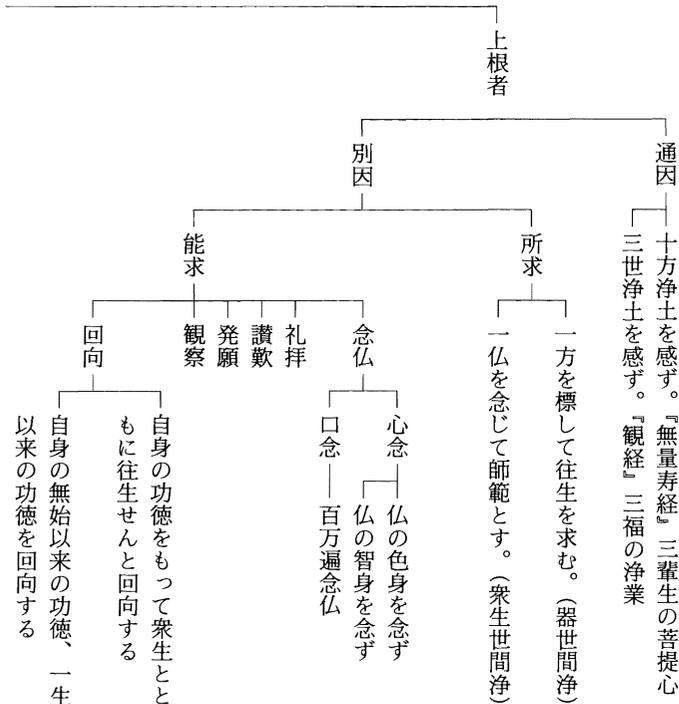
また、迦才は第六に、現に往生を得た僧俗二十名の行状を示している。道綽の『安樂集』にも印度と中国の浄土の六大徳を挙げてはいる

が、この并州を中心とする往生人の実態を具体的に示したことは、道綽の「勸信求往」の精神を反映するものともされる。いづれにして長安においてはまだよく知られていなかったであろう、太原玄中寺を中心にして起った阿弥陀仏の本願念仏の浄土教を長安の仏教界に広めたいとの目的で、この迦才の『浄土論』は著作されたものであろう。

以上

〔注〕

(1) 迦才の往生因を图示すれば次のようになる。



(2) この四種度生法を迦才は『正法念経』の説とするが、東魏の瞿曇般若流支訳の『正法念処経』七十巻には見られない。『安楽集』では、「又彼経云」として『大集経』を指すようであるが、『大集経』にも直接この説示は見られない。

(3) 浄影寺慧遠は『観無量寿経義疏』本に阿弥陀仏の寿命を解釈して「然仏寿命有_レ真有_レ応。真如_二虚空_一畢竟無_レ尽。応身寿命有_レ長有_レ短。今此所論是_レ応非_レ真。故彼観音授記経云無量寿命雖_レ長久_二亦有_レ終_一尽。故知是_レ応。此仏応寿長久無_レ辺非_レ余凡夫_二乘能測_一故曰_二無量_一。」「大正」三七、一七三、下とある。また、吉藏も『観無量寿経義疏』に「観化者観_二西方浄土_一也。此是昔自在王仏時法蔵菩薩発_二四十八願_一。造_二此浄土_一仏生_二其中_一化度衆生_二。観_二此仏_一故名_二観化仏身_一。」「大正」三七、二三四、中、また、智顛の『観無量寿仏経疏』にも「有量有_二義_一。一為_二無量之量_一。二為_二有量之量_一。如_二七百阿僧祇及八十等_一。是有量之量。如_二阿弥陀_一実有_二期限_一。人天莫_レ数是有量之無量。応仏皆為_二有量_一。逐_レ物随_レ縁參差長短。」「大正」三七、一八八、上とある。三者とも阿弥陀仏を応身仏と見ている。

(4) 『安楽集』第二大門第二に菩提の名体を明かして「然菩提有三種。一者法身菩提。二者報身菩提。三者化身菩提也。言法身菩提者。所謂真如実相第一義空。自性清浄体無_レ穢染。理出_二天真_一不_レ仮_二修成_一。名為_二法身_一。仏道体本名曰_二菩提_一。言報身菩提者。備修_二万行_一能感_二報仏之果_一。以_二果酬_一因名曰_二報

身^一。円通無礙名曰^二菩提^一。言^三化身菩提^一者。謂從^レ報起^レ用能趣^三万機^一。名爲^三化身^一。益物円通名曰^二菩提^一。』(『大正』四七、七、中下)とある。これが道綽の三身に関する基本的理解であると考えられる。

(5) 藤堂恭俊氏は「震旦諸師の浄土教に関する著作 解題」において「ともかく迦才は道綽の素意を顕彰する意図をもちながら、結果的に道綽の浄土教思想の進展する方向とは違った方向をたどらざるを得なかった。このことは道綽の浄土教思想を仏教々理学の精華を誇りあっている長安という非常に水準のたかい仏教思想界に承認さすには、浄土教思想の内から発生する問題の解決といった前向きな姿勢というよりも、撰論宗を始めとする他宗の教学を意図しながら、そこで問題視されるものを解決しなければならなかったのである。そこで浄土教の独自のものを見失い易い結果となつたわけである」(『浄全』六、一六)と述べている。

(6) 成瀬隆純氏は「迦才『浄土論』成立考」において「長安弘法寺には寺主静琳を尋ねて曇延の高弟玄琬、法常が時折訪問していたが、とくに法常は静琳の臨終に立ち会う程の親密な間柄であつた。一方蒲州からも曇延ゆかりの僧たちが客僧として同寺を尋ねたことは十分考えられ、この寺に住した『浄土論』の著者は、栖霞寺流の浄土教についての知識を得る機会に恵まれたはずである。しかし自ら玄中寺に赴き道綽から直接本願他力の称名念仏思想を伝授されたかれにとつて、観仏三昧を目的とする念仏ではあくまでもその対象が限定されて凡夫救済の教法たりえないことを悟り、本為凡夫の浄土教を人びとに宣布するためには、『安楽集』の解説書がぜひとも必要との認識から、本書の執筆を意図するにいたつたものと考えられる」(『印仏研』四二、二、七七)と論じている。

(本稿は平成十一年度、佛教大学特別研究助成による成果の一部である)