

# 迦才『浄土論』成立考

成 瀬 隆 純

一  
北魏の曇鸞によって提唱された本願他力の念仏思想は、その後道綽、善導によって継承され、唐代初期にいたって長安浄土教の主流となった。しかし、この玄中寺流ともいふべき称名念仏を主体とした浄土教が、どのような過程を経て最初に都長安へ導入されたかについては、今日まで必ずしも明白な解答は得られていない。そこで、この疑問に対する一つの解答が求められるのではないかとの期待のもと、迦才『浄土論』成立の背景につき検討を加えてみたい。

## 二

弘法寺釈迦才撰とされる『浄土論』については、著者迦才の人物像が不明のため、本書は中国浄土教の思想の流れの中では傍系と位置づけられてきた。しかし、著者自身が序文に述べた文意に注目するならば、本書の著者こそ玄中寺流の浄

土教を最初に長安へ紹介した人物と認定すべきではなからうかと思われてくるのである。かれはその序文において「近代有<sub>二</sub>綽<sub>一</sub>禪師<sub>一</sub>、撰<sub>二</sub>安樂集<sub>一</sub>一卷。雖<sub>二</sub>廣引<sub>三</sub>衆經<sub>一</sub>略申<sub>二</sub>道理<sub>一</sub>、其文義參雜、章品混淆、後之誦<sub>レ</sub>之者亦躊躇未<sub>レ</sub>決。今乃搜<sub>二</sub>檢群籍<sub>一</sub>、備引<sub>二</sub>道理<sub>一</sub>、勒<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>九章<sub>一</sub>、令<sub>二</sub>文義区分<sub>一</sub>品目殊位<sub>一</sub>、使<sub>二</sub>覽<sub>レ</sub>之者宛如<sub>二</sub>掌中<sub>一</sub>耳」と、自信をもって述べているが、この言葉こそ『安樂集』の紹介者としての迦才が、同書の読者の疑義に対する解説書として、本書を撰述するにいたった経緯を率直に物語った言葉と理解されるのである。

ところで、従来『浄土論』は唐末五代の頃までには中国大陸では失われ、かえってわが日本で奈良朝以来書写されて、平安鎌倉期の浄土教研究家に利用され、わが国浄土教発展に貢献してきたものと考えられてきた。しかし、ここに遼の清寧九年（一〇六三）に没した燕京竹林寺の住僧非濁が、その著『三宝感应要略錄』中、第二十念往生感應に「出<sub>二</sub>浄土論<sub>一</sub>」と出典を明示して、ほぼ現存の『浄土論』の本文に相当する

三百余字からなる一説話を引用しているという事実が指摘できるのである。このことは本書が成立後およそ四百年間中國大陸に存続した証拠を示すものであって、本書が早くに失われたために、その著者自身の人物像も不明となってしまったと想像することの不可なることを示唆するものではなからうか。とくに、浄土教関係の著作を残している非濁が引用しているにもかかわらず、かれの著作のいずれにも迦才という具体的実名が見出せないところに問題点があると思われる。

筆者はかつて、迦才という実名をもった浄土教者は歴史上中国大陸には存在せず、たとえば高麗大藏經における道宣の『大唐内典録』が「麟徳元年甲子歳京師西明寺釈氏撰」と匿名で撰号が記されているごとく、仏弟子を意味する「釈迦子」という普通名詞が『浄土論』の撰号に用いられていたところ、「釈迦子」の意味に無知であったわが国の写経者が不用意に「釈迦才」と誤写したために、以後の浄土教研究者が釈迦才なる唐代の浄土教家の存在を確信する結果を招いてしまったのではないかとこの仮説を立てたが、いま改めて非濁が用いた撰号に注目するとき、かれの署名法がこの仮説を補強する一つの証拠となりうるのではないかと考えられるのである。

すなわち、かれが記した撰号には「三宝感應要略録卷之上釈子非濁集」と、仏弟子を意味する「釈迦子」と同類の「釈

子」という術語が用いられているのである。しかも、この言葉は『三宝感應要略録』同様『浄土論』の影響を濃厚に受けている『往生浄土瑞応刪伝』にも「有沙門文説釈子少康、於往生論中高僧伝内、標揚真実、序録希奇」と用いられ、両例ともに匿名としての使用例ではないが、仏教書の撰号とし用例の稀な「釈子」という語句の使い方は、あるいは『浄土論』の影響かとも受けとれるのである。

### 三

それでは、釈迦才という人物の存在を否定した場合『浄土論』の実際の著者には誰が想定されうるであろうか。先学が想定した迦才の人物像の特徴に最もかなう浄土教家として、筆者はかつて『統高僧伝』巻二十、玄中寺道綽伝の附伝に見える沙門道撫を推定したのである。ここでは細かい考証は割愛して結論的に道撫の学系を述べるならば、かれは若い頃地論宗北道派に列なる学僧として、長安大総持寺に住して同学曇恭等とともに日嚴寺の弁義の講席などで修学していたが、やがて江都安樂寺において、真諦親承の曹毘から摂論教学を受学した法侃が大興禪寺に召し出されると、早速その講席に参加して、旧習の仏教学を捨てて、新仏教である摂論教学の信奉者となってしまうことが僧伝から知られる。『統高僧伝』巻十一法侃伝はその間の事情を「本住総持、宗師異解、

用通撰論。及臨侃席、数扣重関。束心展礼、餐承音訓、遂捨其本習、從歸真諦」と簡潔に伝えている。

迦才に関しては、かれを撰論宗の学僧と認めながら、なぜ同学の撰論側からの論難に対し批判を加えているのかという矛盾が先学によって指摘されているが、もしも道撫をもって迦才に想定するならば、この疑惑は容易に氷解させることが可能である。すなわち、当時の長安における撰論教学の学系には、南地・北地と呼ばれる二家があったのである。撰論宗に關して『諸宗經疏目錄』は「此有二家。一者南地。二者北地。南地以真諦三藏及法泰而為祖師。北地以曇遷禪師而為祖師。又地論淨影大師隨曇遷稟撰論」と記しているが、本書に従うならば、道撫が受學した学系は真諦親承の南地に属し、地論宗南道派の慧遠門下の系統は北地と認定され、両家間には当然教學の解釈に相違が生じたと推測されるからである。

『浄土論』は往生人の階位の判定に關し、淨影寺慧遠を名指しで批判しているが、当時長安には多数の有力な慧遠門下の俊秀が活躍していたにもかかわらず著者がこのような態度をとった背景を考慮するとき、そこに地論宗北道派から南地撰論宗へと転向した道撫の学系が想起される。しかも迦才を道撫と想定するより具体的記事を『統高僧伝』卷二十道綽伝中に指摘することができる。伝には「沙門道撫名勝之僧。京

寺弘福逃名往赴。既達玄中、同其行業。宣通淨土所在弥增。今有惰夫一口伝撰論。惟心不念緣境又乖。用此招生恐難繼相」と述べて、道撫がはるばる玄中寺を訪ね、寺主道綽から直接玄中寺流の淨土教の実踐法を習得した事実を語り、長安帰京後のかれがその法を世間に宣布していたことを明言している。

道宣によって記録されたこの記事こそ、玄中寺の淨土教が道撫によって長安へ最初に導入された事実を明確に示すものである。日嚴寺、総持寺、興善寺といった長安を代表する官寺において勉強した道撫には当然多くの学友がいたことであろう。そうした学僧を対象に玄中寺流の新しい淨土教を広めるにあたって、かれは当然指南書として、自から師事した道綽の『安樂集』を用いたであろうことが想像される。その場合読者の間から『安樂集』の内容につき質疑や異論が続出し、紹介者道撫は何らかの適切な解答を用意する必要にせまられたものと考えられる。この解答集こそ、釈迦才撰『浄土論』と想定されるのである。本書の序文に「近代有綽禪師撰安樂集一卷……後之説之者亦躊躇未決。……使覽之者宛如掌中一耳」と書かれているのは、まさにこの間の事情を述べたものと判読される。なお、道綽伝に「今有惰夫一口伝撰論……」と玄中寺流の淨土教を宣布した道撫に対する批難の言葉がみえるのは、口称念仏とは異った淨土教を修

する人たちが、当時長安にいた事実を暗示するものである。そこで、かれらが実践していた浄土教がどのような性格をもったものであり、それが『浄土論』成立とどのような関連をもっていたかについて、以下に考察することとしたい。

## 四

武徳三年（六二〇）正平公李安遠は長安城内長寿坊に弘法寺を奏造した。安遠については旧唐書卷五十七に「武徳元年、授右武衛大將軍。從太宗征伐、特蒙恩沢、累戰功」とみえ、かれが唐王朝成立後間もない時期に新寺を建立できたのは、唐室とは特別な関係にあり、造寺の目的は戦場で死亡した多くの兵士の霊の追善供養にあったものと思われる。ここで留意すべきは、この弘法寺は監督のきびしい官寺ではなかったという点である。したがって、最初の寺主として静琳が総持寺から招かれると、かれを中心に学僧が集まり、その様子は僧伝に「学侶客僧来如閭闔」と表現されている。

『浄土論』の著者もこうして集まった学侶客僧の中のひとりであったと想像されるが、静琳伝に名前がみえるのは玄琬、智首、法常といった長安仏教界を代表する僧のみである。これら三僧の内、智首は律学の大家であり、道宣の師としても有名であるが、玄琬、法常は随初における涅槃学の大在家であった延興寺曇延の弟子として盛名の大徳であった。し

かも両師はその著作からみて、浄土教にも関心があったようで、とくに法常については長西の『浄土依憑經論章疏目錄』中に『観經疏』の書目が見出せる。

さて、静琳のもとへ何故に曇延の高弟であった玄琬、法常が訪寺するようになったのであろうか。その遠因は若き日の静琳の遊学の過程にあったと思われる。すなわち、かれの伝には「博通東川、善解尋師又至蒲晋。有沙門道遜道順者。声名大徳也。留講十地、經于涼燠」とみえるが、この沙門道遜も周武の破仏の頃、いまだ蒲州にいたであろう曇延を師として、弟道謙とともに出家した僧であったのである。

玄琬、法常については、隋初曇延が長安延興寺に入寺してから出家しているが、両僧と蒲州との関係については、開皇四年（五八四）曇延旧住の雲居寺が隋文帝によって栖霞寺と改名され、新たに中朝山仏曲が造営された事実から推測するならば、距離的にもさほど遠隔の地ではない蒲州の栖霞寺を介して緊密な交流が保たれていたものと判断される。

開皇八年入滅した曇延の臨終について「延恒以西方為正任……見空中幡蓋列於極前」兩行而引從延興寺南達于山西」と記述されるところから、かれには西方往生の願望があったことが知られるが、さらにこれを補足する資料として、曇延亡き後栖霞寺に住した弟子の智通をはじめ、同寺に止住した真慧、道傑、神素の伝や、同寺周辺の在俗の信者

たちの臨終の様子を伝える『続高僧伝』中の記事をあげることでできる。いま、その代表的浄土教者として貞観十七年（六四三）七十二歳をもって栖霞寺で入滅した寺主神素の臨終の様子を同伝卷十三神素伝より抄出すると、「自一生行業一属三想西方。於臨終日、普召門人大衆、爰逮家臣、与之別已。自加趺坐正威容。已、令読観経兩遍、一心静聴。自称三南無阿弥陀仏。如是五六、又令一人唱余人和。迄於中夜一端坐儼然、不覺久逝」と記して、かなり具体的にかれの最期を知ることができる。

神素伝に略述された栖霞寺流ともいべき臨終行儀は、同じく山西省でありながら北方の玄中寺系のそれとは顕著な相違が認められる。この相違は神素伝以外の蒲州栖霞寺の住僧および同寺と関係をもつ在家の信者の臨終からも読みとれる。そこで、かれらの実践法の特徴を要約し左に掲げておく。

- ① 観仏三昧の達成を目標として、臨終にあたっては、弥陀三尊の来迎を期す、いわゆる上品往生を願う観想中心の自力的色彩の強い浄土教であった。
- ② 称名念仏も修されたが、それは観仏三昧を達成するための補助的手段として用いられるのであって、たとえば、臨終にあたっては自から唱えると同時に、そこへ立会った人びとに唱和してもらい、より確かな見仏を願ったのである。
- ③ 在俗の信者の場合でも、称名念仏だけを行うというのではな

く、出家者同様観想をも修するという、高度な実践法がとられた。

## 五

長安弘法寺には寺主静琳を訪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った。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訪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。しかし自か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って、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ったものと考えられる。

- 1 拙稿「弘法寺釈迦才考」（『平川彰博士古稀記念論集』、『仏教思想の諸問題』七二頁）参照。
- 2 拙稿「蒲州栖霞寺の浄土教」（三崎良周編『日本・中国仏教思想とその展開』一六一頁）参照。

〈キーワード〉 迦才、『浄土論』、道綽、『安楽集』

（早稲田大学講師）