

「道綽・善導之一家」の背景

成 瀬 隆 純

はじめに

「道綽・善導之一家」とは、法然がその著『選擇本願念佛集』中において、淨土宗の血脈につき述べた言葉である。法然自身は本書中このことにつき詳しい説明を加えていないが、かれの弟子たちはこの言葉から、道綽・善導師資相承の口稱念佛思想こそ、わが師法然が探し求めた凡夫救済の易行の實踐法であるとして、その後のわが國淨土教の本流に位置づけたのである。

たしかに、法然が指摘したごとく道綽・善導二師の邂逅がなかったならば、その源を北魏の曇鸞にまでさかのぼりうる、山西省太原の近郊玄中寺を中心に行われていた淨土教思想は、帝都長安へそれ程の影響力を與えることなく、歴史の

「道綽・善導之一家」の背景（成瀬）

奔流の中に埋没してしまったのではないかと想像される。

道綽・善導と同時代のひと道宣は、『續高僧傳』卷二十七遺身篇⁽¹⁾に、入京後の善導の活躍につき、「既入_二京師_一廣行_二此化_一。寫_二彌陀經數萬卷_一。士女奉者、其數無量。」と描寫しているが、このような長安における爆發的發展は、もちろん善導自身の個人的魅力に負うところ多とするものがあつたであろうが、しかし、このことから直に「道綽・善導之一家」と結論づけてしまつてよいであらうか。同じく『續高僧傳』中の道綽傳を参照するとき、そこにこの言葉を成立せしめるために重要な役割を演じたと思われる、もうひとりの淨土教者沙門道撫の存在が浮かびあがってくるのである。

そこで、唐代長安へどのような經過を経てこの玄中寺流と

もいふべき、曇鸞、道綽系の淨土教が移入されたか、その軌跡を求めて以下に考察を進めてみたい。

一

道綽・善導二師の事跡については、すでに先學によるすぐれた研究があり、とくに近年金石文等の發見によって、兩師の實像は千三百餘年の時間の障壁を排除して、われわれの眼前に髣髴たるものがあるといつてもよいであらう。しかし、兩師の交渉についてみるならば、若き善導が玄中寺の道綽を訪ね、その示教を得たことは諸傳一致して説くものの、その時期と動機に關しては資料の不足から、明解な解答を得ることは殆んど不可能と考えられてきた。あえてこの困難に挑戦を試み、鎌倉時代の良忠以降いくつかの學説が立てられてきたが、いまだ定説を見出すにはいたっていない。それにもかかわらずこの點を明白にしなければならない理由は、この時期と動機を推定することが長安における淨土教の發展過程を解明するうえで、大きな意義があると思われるからである。なぜならば、從來の見方からすれば、道綽は善導の玄中寺訪寺以前すでに長安で、高僧として著名であり、かれの末法觀に立脚した淨土教思想が説かれた『安樂集』は淨土教に興味

を抱く佛教者によつて廣く研究されていたものと理解されてきたようであるが、この點に關して再考の餘地が残されているからである。もしも、『安樂集』が當時長安で高く評價されていたとするならば、道綽最晩年の貞觀十九年に書かれたとされる道綽傳中、道宣は曇鸞と道綽の著作をとり違えるという明らかな錯誤を犯すようなことはなかったと思われ。また、迦才はその著『淨土論』において、『安樂集』につき、「近代有_二綽禪師_一、撰_二安樂集一卷_一。雖_二廣引_二衆經_一、略申_二道理_一、其文義參雜、章品混淆、後之讀_レ之者亦躊躇未_レ決。」とかなりきびしい批判をあえてすることもなかったのではなからうか。おそらく、後世のわれわれが評價する程當初道綽の教學が長安では認められていなかったことが想像される。このような推測に對して、否、道綽は當時長安で名聲があつたればこそ、ときの皇帝太宗が文德皇后の病氣平癒を祈念するために、北京行幸の折かの玄中寺を訪れたことが「大唐太原府交城縣石壁寺鐵彌勒像頌並序」および「唐石壁寺甘露義壇碑」に記されていると反論がなされるかもしれない。文德皇后が罹病したのは貞觀八年であり、同十年六月に崩じているのであるから、太宗が玄中寺を訪れた時期は自ずから限定される。いま前者の碑文の一部を掲げると、

太宗昔幸^二北京^一。文德皇后不豫。輦過^二蘭若^一。禮^二謁禪師
綽公^一。便解^二衆寶名珠^一。供養啓願。

と記されて、この内容を信賴するならば、たしかに太宗が玄中寺の道綽に禮謁したことが知られる。しかし、このことから直に道綽の盛名がすでに長安にまで知れわたっているその風聞に接した皇帝が文德皇后の不豫に際して、自から長途玄中寺に参じたと解釋するのは、淨土教徒のひいき目といえるのではなからうか。この文章を読むかぎりでは、唐室の故地、太原に行幸した太宗が、かの地で無量壽佛を奉じる曇鸞、道綽ゆかりの玄中寺の風評を聴取して、太宗自からか、あるいは家臣を遣わして皇后の健康恢復を祈願したとあるのが自然であると思われる。ただしここでひとつの憶測を試みると、この貞觀八年から十年という時代に注目するならば、玄中寺と唐の皇室を結びつける特殊な事情がこの頃存在したということである。この點については先述した道綽と善導の中間に存在したと推定される、もうひとりの淨土教者、すなわち道綽傳の付傳にみえる沙門道撫がかかわってくると考えられるので、つぎにこの道撫について考察することとする。

「道綽・善導之一家」の背景（成瀬）

二

『續高僧傳』卷二十、唐并州玄中寺釋道綽傳の附傳に、
沙門道撫名勝之僧。京寺弘福逃^レ名往赴。既達^二玄中^一同^二
其行業^一。宣^二通淨土^一所在彌增。今有^二情夫^一口傳^二攝論^一、
惟心不^レ念緣境又乖。用^レ此招^レ生、恐難^二繼相^一。

と沙門道撫に關する記事が簡明に記されている。道宣がなぜこの道撫を附傳に加えたか、その理由を推測するならば記事の内容から推して、かれが玄中寺に道綽を訪ね、淨土の實踐行をとともに修したことがあったため、本傳に附して、ここに挿入されたことがまず考えられる。さらに推理をめぐらすと、この記事が貞觀十九年に書かれたことに着目するならば、それは道宣が勅により弘福寺に入寺した後と思われる、その頃逃名の僧として同じ弘福寺に入寺した道撫と出合つて、かれが傳えた玄中寺の様子を道綽傳としてまとめたとも考えられるのである。道撫という僧名は『續高僧傳』卷十一釋法侃傳、同釋辨義傳中にも見出され、すでに考證したごとく、これら三傳中の道撫は同一人物と考えられるところから、あるいは情報提供者としてのかれの功績を残すために道撫の事跡を簡單に記したことが豫想される。

右のことはしばらくおき、道綽傳中に述べられた道撫がとった行動に注目するならば、かれは中國淨土教史上、實に重大な役割を演じたということができるのである。いま、道宣の記述にそつて、道撫を再認識しなければならない要點を列挙するならば、

①太原玄中寺に道綽を訪ね、淨土の實踐行を直接傳授されたこと。しかも、その時期は弘福寺が創建された貞觀八年前後から、この記事が書かれた貞觀十九年の間に限定され、したがつて、かの善導の入京以前に道綽淨土教を長安へ傳えていた。

②「宣通淨土所在彌增」の記事から判斷して道綽直傳の淨土教を、自分ひとりの信仰にとどめることなく、當時の佛教界の中心であつた長安において、廣くひとびとに通じ弘めていた。

③道撫については逃名の僧という特異な表現が使われているが、これについてはすでに還俗僧ではなかつたかという推定を試みた。⁽⁸⁾ともあれ、かれについては法侃傳、辨義傳中には「俊穎」「俊德」と表現され、道綽傳中にも「名勝」という形容が使われている。これらの言葉から想像するならば、逃名する以前の道撫は優秀な學僧が集

まる禪定寺、興善寺、弘福寺においても、傑出した人物であつたと思われ、その交友關係は當時の長安佛教界を代表する名僧たちをも含んでいたと考えられる。

④道撫はまったく淨土教についての素養なく玄中寺を訪れたのではなく、すでに興善寺の法侃について眞諦直系の攝論教學を學んだとき、あわせて淨土教についての知識を學んだことが推測される。すなわち師の法侃が曹毘から攝論佛教を傳授されたのは江都の安樂寺においてであり、法侃が滞在した當時、同寺には淨土教信仰者の寺主慧海が健在であつて、盛に淨土の實踐行を修していたのであるから、その影響から法侃もおそらく淨土教への關心を抱いていたと判斷してもよいであろう。したがつて道綽が淨土教の六大徳として數えあげた慧海の淨土思想について道撫は間接的なかわりを持つていたといえる。そのみならず、若き日の道撫が雜心論を受學した日嚴寺の辨義は慧海と同郷同年齡であり、共に青州大業寺道猷法師の教えを受けていた點を考慮するならば慧海を中心に道撫と道綽との距離は、さらに接近することになる。

以上の考察から理解されるように、道撫は當時にあつて高

度な佛敎學の知識をそなえ、しかも官立の大寺院に多くの知己をもち、加えて淨土敎に關しても因縁淺からぬ學僧であつたといえるのである。このような人物が、善導の長安入京以前に玄中寺流の淨土敎をすでに長安佛敎界に傳へていたといふことは、唐初の淨土敎の動靜を窺ううえで看過することのできない重大事といふべきであらう。

三

すでに玄中寺の道綽と長安で活躍した善導を結ぶ線上の中間に沙門道撫なる人物の存在を確認したが、ここでかれの學問的履歷につき、さらに検討を加えてみよう。

道撫の學系を探るうえで、見逃がすことのできない記事が、『續高僧傳』卷十一釋法侃傳に記載されている。⁽⁹⁾

有『道撫法師者』俊顯標_レ首、京城所貴。本住『總持』、宗_レ師異解、用通『攝論』。及臨_レ侃席、數扣_レ重關。束_レ心展_レ禮、餐_レ承音訓。遂捨_レ其本習、從_レ歸眞諦_一。

この文章の概略は、もと總持寺の僧道撫は元來攝論宗の學僧ではなかつたが、當時興善寺で開かれていた法侃の攝論敎學の講席に参加するうちに、はじめは、師の講義の重要な問題點につき、舊習の佛敎學の知識をもって會通しながら鋭く

質問を試みていたが、やがて、眞諦の直弟子であつた曹毘から傳授された法侃の説く攝論佛敎に贊同して、ついに、その舊習の佛敎學を捨てて、新しい攝論敎學の學僧に轉向してしまつたということである。この文章中、道撫の舊習の佛敎學の性格を暗示する部分は、『宗師異解』、用通『攝論』』という語句であり、新しい攝論の敎學に會通が可能であつた佛敎學と推測されるのである。

當時の長安では、北周武帝の排佛後、南地で學んだ曇遷によつて北地に傳えられた、『攝大乘論』の研究が盛んとなり、とりわけ、淨影寺慧遠を中心とする地論宗南道派の僧たちの多くは、曇遷の講席に加つたことが『續高僧傳』の記事により確認される。したがつて、道撫の舊習の佛敎學は攝論宗の敎學に類似した地論系の敎學を繼承していたものと推理される。⁽¹⁰⁾ この點を念頭に置き、さらに道撫についての記事を拾うと、同じく『續高僧傳』卷十一日嚴寺釋辨義傳に、

隋煬搜_レ選名德、令_レ住_レ日嚴。以_レ義學功顯著、遂之_レ關輔、諮議決疑、日不_レ虛席。京師俊德曇恭道撫及曄淨等、皆執_レ文諮議、窮_レ其深隱、並未_レ盡_レ其懷_一也。

と述べられて隋の仁壽年間、道撫は曇恭、曄淨らとともに日嚴寺の辨義の雜心論の講席へも参加していたことが知られ

る。ここに名のみえる蹟淨については、その人物像はまったく不明であるが、曇恭については幸い、卷十二の京師大總持寺寶襲傳⁽¹²⁾に再度名前を出している。

釋寶襲、貝州人。雍州三藏僧休法師之弟子。(中略)有弟子曇恭明洪、皆善大論。

すなわち曇恭は地論宗北道派の高僧として隋代淨影寺の慧遠と比肩された僧休の遺弟で、後に大論衆主に任ぜられた寶襲の弟子であつたことがわかる。したがつて曇恭は『大智度論』に通曉していた僧であつたとともに、その教系は地論宗北道派に屬していたのである。ここで注意すべきは曇恭の止住した寺と道撫の本住の寺とは同じ大總持寺であつたことである。あるいは道撫も曇恭と同様に寶襲の弟子として地論宗北道派に所屬していたことが考えられる。この推定を試みる別の理由は當時長安には曇遷の攝論教學を繼承する多數の名僧がいたにもかかわらず、勅により江都から大興善寺に召された法侃の講席を選んだということである。すなわち曇遷の教えを受けた學僧の多くは地論宗南道派に所屬して、長安佛教界の主流派を形成していたのに對し、北道派は勢力ふるわず新佛教を攝取する機會も限られていたことが推測される。それではなぜ『續高僧傳』が道撫を寶襲の弟子と明記しな

ったかについて推測してみると、かれは法侃の傳えた眞諦直系の攝論教學に感服して舊習の佛教學を捨ててしまつたといふのであるから、當然師僧をも捨てたことになり、その時点で師弟の關係が斷絶してしまつた結果ではなからうか。道宣が残した簡潔な文章のみからでは道撫の人物像を明確にはないえないが、行間に垣間見えるかれの立場は非常に微妙なものであつたことが推察されるのである。

そしてまた、前述したごとく、法侃を通じて江都安樂寺慧海の淨土教とも關連づけられるのであり、いかなる理由で玄中寺を訪れることになつたかを確定することはできないが、道撫ほどの學僧が道綽と相見え、その淨土教を善導以前に長安へ傳え、同世代の佛教史家道宣をして「宣通淨土二所在彌增。」と記録させた功績を高く評價しなければならぬであらう。

四

法然が用いた「道綽・善導之家」という言葉の重みによる影響力の故か、從來の淨土教研究者にはとんど顧られることなく、わずかに『續高僧傳』中にその名を止めた沙門道撫について可能なかぎり考察を進めてきた。僧傳から窺えるか

れの學問遍歴は變化に豐んだものであり、したがってその學識は幅廣いものであったと想像される。しかし、なんといてもかれの功績は、善導の長安入京以前、玄中寺の道綽によって主唱された稱名念佛を都長安へ移入したことであり、この實踐法に異をとなえたひとつとは、¹「今有²情夫、口傳攝論、惟心不³念緣境又乖。用⁴此招⁵生、恐難⁶繼相。」と批難されながら、それにめげることなく、道綽直傳の行法を宣布しつつ、次代の善導による華やかな開花の素地を準備した點にある。

ところで、ここに道撫と同じ役柄を演じたもうひとりの淨土教者がいる。すなわち『淨土論』の著者、長安弘法寺釋迦才である。すでに筆者は「釋迦才」を佛弟子を意味する普通名詞の「釋迦子」の訛傳とみて、そこに匿名の意味をもたせ『淨土論』の實際の著者は「逃名僧」道撫ではなかったかという假説を立てたが、いま、この點に留意しつつ『淨土論』に含まれるひとつの問題點を検討してみよう。

本書下巻に載録されたいわゆる「往生人相貌章」は、唐代以後選述が盛んとなる往生傳の嚆矢として、すでに學者に認められるところである。しかも、その最初に出す出家僧六人の傳は、内容が史實性に豐み、とくに曇鸞傳、道綽傳は兩師

の著書、生存年時の確定に證據を提供する貴重な資料とみなされてきた。したがってこれら六傳はいずれも何らかの史實に基づくものと判斷されうるのである。

ところが、六傳を一讀してみると、その配列順序に著者の特別な意圖を讀みとることができる。すなわち、第二番目の曇鸞傳以下、最後の道綽傳まではそれぞれ時代順に列擧して、いずれもその往生の様子についての記述がなされているにもかかわらず、最初に掲げる方啓の記事のみは、「貞觀九年共¹玄果法師²、於³藍田縣悟眞寺⁴、一夏念⁵阿彌陀佛⁶。」というものであつて、これは明らかに、それに續く曇鸞傳、燈法師傳、洪法師傳より、はるかに時代の下つた内容ということがわかる。しかも、最も重視すべきは、この方啓に關しては、夢中の體驗談を記すのみで往生の様子を傳えず、文末に「此僧現在未¹死也。」と明記して、およそ往生傳の趣旨に矛盾した結論で結ばれている點である。

「往生人相貌章」の冒頭には「但衆生智淺、不¹達²聖旨³。未⁴若⁵引⁶現得⁷往生⁸人相貌⁹、勸¹⁰進其心¹¹。今即日取¹²信¹³。」として、光臺異相を感得した比丘僧以下在俗の往生人を含めて、各人の往生の様子が述べられているのであるから、その第一番目の比丘僧方啓法師のみ「現在未¹死也。」というの

は、著者がこの方啓の夢中譚に特別の意味を込めていると解釋すべきであろう。現代人の理性をもってこの夢中譚を読むときは、何らの説得力をも感知できないかもしれないが、宗教感情旺盛な當時のひとびとにとって、この夢中の體驗談は強烈な感化力をもっていたとみるべきである。このような觀點からここに登場する方啓、玄果の兩僧名の意味をあえて解釋してみると、「方啓」はこれからまさに啓蒙する意味をもち、「玄果」は奥深い結果と解釋することが可能である。いささかうがち過ぎかもしれないが、いずれにしても、この方啓法師の夢中體驗談は、この章で最も重要な意義を擔つて最初に掲げられたと理解すべきである。そうすると、そこに記された「貞觀九年、共ニ玄果法師、於ニ藍田縣悟眞寺、一夏念ニ阿彌陀佛。」という具體的記述を無視するわけにはいかないこととなる。すでに曇鸞傳、道綽傳においては、兩傳ともに史實性を認めたのであるから、この貞觀九年藍田縣悟眞寺における念佛行の實修についても、一部に問題點は残すものの、歴史的事實と認めてよい信頼度は高いといえる。それのみか方啓法師は著者自身であったかとも推測され、こゝで行われた念佛の修業法も、續く曇鸞以下の五人の往生僧が、いづれも山西省關係者であつたことから類推して、玄中寺流の

念佛實踐法ではなかつたかと想像されうるのである。

さて、右の考證から貞觀九年という年時が中國淨土教において重要な意味をもつてくることが理解されたと思う。先述した「大唐太原府交城縣石壁寺鐵彌勒像頌並序」の碑文に書かれた内容も貞觀八年から同十年の間、太宗が玄中寺を訪れたことを示している。そして、もう一點忘れてはならないことは、學者の考證によると、長安の善導が師を求めて玄中寺の道綽のもとに參じた時期は、貞觀七年から貞觀十年前後の間と推定されている。いずれも、方啓によつて貞觀九年悟眞寺で念佛行が行われた年時を中心に近接している點に注目しなければならぬであろう。すなわち、玄中寺の道綽の名が長安に認められるようになった時期は、貞觀九年を中心とした限られた範圍と推定されるのである。

五

前節において、迦才『淨土論』下卷にみえる「往生人相貌章」中の問題點追求から、貞觀九年を中心に前後數年間が太原玄中寺と、都長安を關係づけるうえで重要な意味をもつてくることを指摘した。そしてこの點から判斷して『淨土論』の著者迦才が、貞觀九年以前玄中寺を訪問していた確率がか

なり高められたといえるのではなからうか。從來から迦才が山西省と深い關係を有していたことは認められながら、はたして、かれ自身直接道綽に面授したか否かは學者によつて結論づけられていない。そこで、『淨土論』の序文および本書中に示された下根の凡夫を對象とした念佛實踐法を再検討することによつて、この問題點解決の端緒を模索してみたい。

近代有_二綽禪師_一、撰_二安樂集一卷_一。雖_レ廣引_二衆經_一、略申_二道理_一、其文義參雜章品混淆、後之讀_レ之者亦躊躇未_レ決。

今乃搜_二檢群籍_一、備引_二道理_一、勒爲_二九章_一、令_二文義區分品目殊位_一、使_二覽_レ之者宛如_二掌中_一耳。

ここに引いた文は『淨土論』が著作されるにいたつた因縁につき著者自からが語つた序文の一部である。これを讀むと本書は内容的に必ずしも完璧とはみなせない道綽の『安樂集』につき群籍を搜檢して缺を補ひ、文章を整えることによつて讀者になんら疑問を抱かせることなく理解させようとい圖して執筆した著者迦才の決意が察知される。ところで「文義參雜章品混淆」とはこれまで著者迦才ひとりの『安樂集』批判と解釋されてきたようであるが、以下に續く「後之讀_レ之者亦躊躇未_レ決。」の文意から判斷すると、どうも著者も含めて、長安においてすでに『安樂集』を一讀した複数の佛教

「道綽・善導之一家」の背景（成瀬）

學者の意見とみたほうがより妥當と思われる。複數とすることにより、「未決」という言葉の意味も生きてくる。このように理解したとき、これら複数の佛教學者に對して、「使_二覽_レ之者宛如_二掌中_一耳。」とは實に自信に満ちた決意である。

この言葉は、迦才が『安樂集』に精通していたということのみならず、著者道綽の淨土教についての知識も十分備えていたという事實を暗示しているように思われる。この自信は迦才自から、おそらく直接道綽の教えを受けたという事實を物語るものではなからうか。

なお、さらに推理をめぐらせば、迦才によつて長安佛教界に紹介された『安樂集』に對して、同書のみからでは道綽淨土教を十分に理解できない讀者の要望に答える必要から、すでに玄中寺を訪れた經驗をもち、道綽の淨土教思想を熟知していた迦才が本書の述作を意圖したとも想像されるのである。この推理はまた、本書中には玄中寺において道綽が實修していたと豫想される、種々の實踐行法が採録されていることから支持されるのである。なぜならば、佛教學者であつた迦才が、長安の寺院内において教理のみを研究していたとするならば、僧侶以外の一般民衆を對象とする實踐法について、本書中に論じているごとき具體性をもつてその組織化を

するとは考えにくいからである。

そこで、つぎに本書に説かれる實踐論を検討し、それが善導が『觀念法門』等によって傳える實踐法と共通點をもっていることに着目して、この行法が玄中寺の道綽淨土教と緊密な關係を有していたことを論證したい。これにより、迦才が玄中寺を訪問した可能性は非常に濃厚となると思われる。

迦才は『淨土論』の上巻の最後に、「第三 定往生因⁽¹⁴⁾」

(修何行業⁽¹⁵⁾得生淨土⁽¹⁶⁾)と題して、淨土往生の實踐論を述べている。その場合、かれは對象者を大きくふたつに分けて、上根の者、

すなわち能力の優れた者と、中下根の者、すなわち能力の劣る者に對しての、二種類の方法をあげているが、上根の者については、

復有⁽¹⁷⁾六種。一須別念阿彌陀佛名號。二須禮拜。三須讚歎。四須發願。五須觀察。六須廻向。念佛者復有⁽¹⁸⁾

二種。一是心念。二是口念。(中略)口念者、若心無力須將口來扶。將口引心令不散亂。如經說、若人念阿彌陀佛得百萬遍已去、決定得生極樂世界。綽

禪師檢得此經、若能七日專心念佛、即得百萬遍也。由⁽¹⁹⁾此義故經中多導七日念佛也。

と述べるごとく、世親の『往生論』に説かれ、後に曇鸞によ

って淨土往生の方法論としてとりあげられた五念門に、さらに、念佛の法を加えた、六種類の實踐行を示している。そして、念佛には心念と口念の二種類があるとして、具體的な例として道綽が『阿彌陀經』に説かれる、七日間の念佛修行によって、百萬遍の念佛を實修したと説いている。この道綽の百萬遍念佛については、『淨土論』の他の箇所でも言及しているが、おそらく、迦才は道綽が實際に試みた念佛修行の有様を、直接、あるいは間接に見聞して、このように記録したものとと思われる。

ここで問題となるのは、曇鸞が淨土教實踐の行として用いた五念門に、念佛を加えて、實踐方法を六種類と變更した点である。じつは、このことは迦才がはじめて考案したのではなく、すでに道綽によって試みられていたことを暗示する文章が『安樂集』の中に見出せるのである。⁽¹⁵⁾すなわち道綽は、

問曰、依何身故說往生也。答曰、於此間假名人中修諸行門、前念與後念作因。穢土假名人淨土假名人不得決定、不得決定異。前心後心亦如是。

と記述しているが、この文は曇鸞の『論註』中の文章をそっくり引用しながら、なぜか原文に「修五念門」とあるところを、「修諸行門」と書き改めているのである。これはお

そらく、道綽の當時、すでに五念門という枠組を外した實踐方法が考えられていたことが豫想される。

もともと、曇鸞の五念門にあつては、念佛は口業讀數門の中に含まれていたのであるが、心念と口念という二種類の念佛に分ける必要から、道綽によって五念門の枠の外に念佛が別立されたと考えられる。そのため、「五念門」という語は「諸行門」という語句に書き改められ、しかも、それをうけて、迦才が六種の往生行として數え上げたと推測される。この思想は善導にも引き繼がれ、『往生禮讚』中には五念門の實修を勧め、なおかつ、他力易行の方法として、口稱念佛を提唱しているのである。また、迦才が六種の行の二番目の禮拜中にとりいれた、禪那崛多別譯、龍樹の「十二禮」を『往生禮讚』中に採用していることも注意される。このことは、彼が『淨土論』を參考にしたものか、あるいは、道綽の實踐行儀中に、すでにこの「十二禮」が用いられており、それを善導が直接『往生禮讚』中に流用したものか、いまだ速断はできないが、いずれにしても、道綽・迦才・善導三者の間に何らかの相關關係が存在したことが豫想される。

「道綽・善導之一家」の背景（成瀬）

六

中下の根の人のための淨土教實踐の方法についてみると、この『淨土論』と、善導集記とされる『觀念法門』兩者の間に、顯著な共通點が認められるのである。いま、兩書に說かれる實踐法について、上段に『淨土論』より、下段にそれに相當すると思われる『觀念法門』からの文章を試みに引用してみると、

淨土論

（就中下之人要唯有五）

一先須_レ懺悔無始已來障_レ道惡業。

觀念法門

表_二白諸佛一切賢聖天曹地府一切業道、發_二露懺悔一生已來身口意業所造衆罪。事依_レ實懺悔竟還依_レ法念佛。

二須_レ發_二菩提心。若不_レ發_二菩提心、直自避_レ苦逐_レ樂、恐不_レ得_二往生也。

佛勸_二一切衆生、發_二菩提心、願_二生_二西方阿彌陀佛國。但しこの文は後半の五種増上利益の因縁を説く部分より引く。

三者須_三專念_三阿彌陀佛名號_一。須_下別莊_二嚴一道場_一、燒香散花幡燈具足_上。請_二阿彌陀佛_一安_二道場內_一、像面向_レ東人面向_レ西。或七日小阿彌陀經中明七日_一或十日誡音聲王經清淨平等覺經明十日_一咸省_二睡眠_一除_二去散亂_一。唯除_二大小便利及與_二食時_一、一_レ心專_レ念悶即立念、不_レ須_二禮拜旋遶_一、但唯念_レ佛七日滿。出_二道場_一後、行住坐臥閑時即念、常念_二佛名_一。

四者須_二惣相觀_一察極樂世界、如_レ是地如_レ是池如_レ是樓閣如_レ是林樹、阿彌陀佛如_レ是花坐如_レ是相好如_レ是徒衆如_レ是說法_二也_一。此是大集賢護經中

欲_レ入_二三昧道場_一時、一依佛教方法、先須_下料_二理道場_一、安置尊像_二香湯掃灑_一。若無_二佛堂_一有_二淨房_一亦得_二掃灑_一。如_レ法取_二一佛像_一西壁安置。行者等從_二月一日_一至_二八日_一（中略）行者等自量_二家業輕重_一、於_二此時中_一入_二淨行道_一、若一日乃至_二七日_一。（中略）於_二道場中_一、晝夜束_レ心相續專心念_二阿彌陀佛_一、心與_レ聲相續唯坐唯立、七日之間不_レ得_二睡眠_一。亦不_レ須_二依_レ時禮佛誦經_一、數珠亦不_レ須_レ捉、但知_二合掌_一。

念_レ佛念念作_二見佛想_一。佛言想_二念阿彌陀佛眞金色身光明徹照端正無比_一、在_二心眼前_一。

教化衆生 如_レ是惣觀定得_二往生_一。由_二三界唯心_一故也。

五者所作功德、若過去若今生並願_二廻向生_一安樂國。

或願誦_二阿彌陀經_一滿_二十萬遍_一、日別念_レ佛一萬遍、誦經日別十五遍、（中略）誓_レ生_二淨土_一、願_二佛攝受_一。

と對照されるのである。

ここに、『觀念法門』からとして引用した部分は、同書中念佛三昧の法として説かれたところより、『淨土論』に相當すると思われる文章を適宜に抜き出してあてはめたのである。この中とくに重要視されることは、最も實踐的な意味をもつ、三番目の念佛の法については、その方法論が兩者よく共通している點である。

『觀念法門』はその内容より、善導のいわゆる五部九卷の著作のうちでもその成立が比較的初期に屬するものと考ええるのが最近の學者の定説であるが、さらに検討を加えると、本書には當時長安で編纂された諸經錄が缺本と判じた、一卷本『般舟三昧經』が長文にわたって引用されているところから、この一卷本の經典が存在したと推測される山西省で著作

されたと考えるのが合理的と思われる。⁽¹⁸⁾そして善導が道綽の入滅以後、すなわち貞觀十九年以降、本書を携えて山西省の玄中寺から長安へ歸京したとするならば、本書に説かれる實踐法に類似する『淨土論』中の中下根の者を對象とする念佛の實踐法も同じく、玄中寺の道綽を中心に行われていた行法と判断してよいであろう。すなわち『淨土論』中の實踐論の考察によって著者迦才と玄中寺との關係がさらに緊密となることが確認できたのである。

こうして迦才の玄中寺行きの確率が高められたところで、場面をかえて、かれが長安で止住していたとされる弘法寺に目を轉じてみよう。すると、靜琳を寺主とするこの寺で、貞觀五年通事舍人李好徳の得度事件という從來見過ごされてきた大事件が起きていたことが知られる。⁽¹⁹⁾

有_二通事舍人李好徳者_一。曾_二於_二維_二呂_一受_二業_二於_二琳_一。後歷_二官_二天門_一、弊_二於_二俗務_一。逃_二流_二山_一藪。使_二弟子_二度_二之_一。若_二淮_二正_二勅_一。罪當_二大辟_一。後有_二嫉_二於_二徳_一者、罔_二以_二極_二刑_一。

この事件は單に好徳ひとり極刑に處せられたにとどまらず、『冊府元龜』等の史書によると、好徳を辯護した時の大理正張蘊古も冤罪を蒙って同じく極刑を受け、當時の長安の朝野を騒がせるところとなった。かつて考證したごとく、こ

「道綽・善導之一家」の背景（成瀬）

の好徳を度した僧が迦才に比定される道無であつた可能性が高く、この事件によりかれは、「逃名僧」という烙印を押され、しばらくの期間長安を去つて、遠く山西省の玄中寺に身を寄せて道綽とともに、淨土の實踐行に勵んだことが想定されるのである。そしてこの事件こそ道綽と朝廷を關連づける重要な契機となつたことが考えられる。すなわち、通事舍人も大理正もいずれも時の權力者太宗のごく身近の官職であり、とくに大理正張蘊古の冤罪については、さすがの太宗も深く反省して、以後罪人に三覆奏の制を設けたほどであるから、事件後間もない貞觀八年の皇后の發病による玄中寺參詣は、この事件による道無と玄中寺との結びつきを關連させて考慮するとき、そこに何らかの因果關係の存在が豫測されるのである。

むすび

道綽・善導二師の邂逅が、その後の淨土教の方向を大きく決定づけたといつても過言ではあるまい。しかし、これまでの考察から兩師の出会いが偶然にもたらされたものではないことが理解されたのではなからうか。『續高僧傳』の著者道宣が、附傳をもってわずかに記録した逃名の僧、沙門道無が

残した足跡から、かれが演じた役割を探ってみるとき、そこに歴史の流れの必然性が見出しうるのである。すなわち、道綽傳の附傳から讀みとることのできるかれの行迹は、善導の帝都長安入京以前、山西省の玄中寺より道綽淨土教を中央佛教界へ移入して、廣くひとびとへ傳えていたということであり、このことは高く評價しなければならぬであろう。しかも、この教えがまぎれもなく道綽の主張した稱名念佛であったことは、道宣が當時の惰夫の批難の言葉として傳える「惟心不念緣境又乖。用此招_レ生、恐難_二繼相_一。」という言葉の中に如實に物語られているのである。

一方、釋迦才の『淨土論』卷下、「往生人相貌章」の冒頭に出す出家僧方啓の傳は、かれが終南山悟眞寺において玄果法師とともに貞觀九年、念佛の實踐法を修したことを語って、唐代初期すでに新しい淨土教が長安へ移入されていたことを示唆している。察するところ、この方啓なる出家僧は、傳に「此僧現在未_レ死也。」とあるところから、あるいは『淨土論』の著者自身ではなかったかと想像されるのである。

筆者はすでに諸事の検討から「釋迦才」は匿名を意味する「釋迦子」の訛傳であり、逃名の僧道撫が迦才そのひとであるという假説を立てているのであるが、もしも、この假説が

成立しうるとするならば、方啓と道撫も同一人物ということになり、俄然、問題の解決に希望が持てることとなる。いま、あえて推理を試みるならば、貞觀九年を溯ること遠くない頃、道撫は玄中寺に道綽を訪ね、師より『觀無量壽經』の教義にかなう稱名念佛の實踐法を傳授された。程なく長安へ戻った道撫は道綽の『安樂集』を中央佛教界へ紹介するとともに、貞觀九年同志をさそって藍田縣悟眞寺において、玄中寺流の念佛の實踐法を修することとなった。おそらく、この噂を聞いた若き日の善導は、道綽より直接教えを受けるために山西省の玄中寺におもむき師の入滅までこの山寺で稱名念佛の修業の日々を送ることとなった。他方長安の道撫は、かれがもたらした『安樂集』に對する、ひとびとの疑問に答える目的から『淨土論』三卷の執筆を企て、やがてその完成を迎えることとなる。

したがって、道撫と善導とは、あるいは直接對面した可能性も考えられるが、かれは「逃名僧」という特殊な立場に置かれており、その後の淨土教關係の書物には、その名前さえ登場することはなかった。わずかに道宣によって、『續高僧傳』中にその名と行狀が傳えられただけであるが、かれこそ、法然によって語られた「道綽・善導一家」という言葉

を成立させるためには、その存在を再認識しなければならぬ人物であり、その著『浄土論』三巻は、唐代初期の浄土教を解明するうえで必要缺くべからざる書物として再評價されなければならないのではなからうか。

註

- (1) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・六八四頁a)
- (2) 野上俊靜『中國淨土三祖傳』。藤田宏達『人類の知的遺産・善導』。岩井大慧『善導傳の一考察』(『日支佛教史論攷』所收)
- (3) 『浄土論』(『浄土宗全書』六・六二七頁)
- (4) 常盤大乘・關野貞『中國文化史蹟』(解説下、卷八、山西・河北五八〜六四頁)
- (5) 拙稿「弘法寺釋迦才考」(平川彰博士古稀記念論集『佛教思想の諸問題』七二二頁) 参照。
- (6) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・五九四a)
- (7) 拙稿「道綽傳と沙門道撫」(『印度學佛教學研究』三二二、八九頁) 参照。
- (8) 拙稿「弘法寺釋迦才考」 参照。
- (9) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・五一三c)
- (10) 前掲「道綽傳と沙門道撫」中においては、道撫の學系を三論ないし四論系ではないかと推定したが、その後の考察によ

「道綽・善導之一家」の背景(成瀬)

り、かれの舊習の學問を地論宗系と訂正した。今回さらに検討を加え、このことを再確認した。(拙稿「弘法寺釋迦才考」 参照)

- (11) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・五一〇b)
- (12) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・五二〇b)
- (13) 「釋迦才」という僧名を固有名詞とはとらず「釋迦子」という普通名詞の訛傳と解釋しているが、本稿では通例に従い便宜的に「迦才」と記名している。嚴密には「釋迦子」と書くべきであらう。
- (14) 『浄土論』(『浄土宗全書』六・六三八頁)
- (15) 『安樂集』(『浄土宗全書』一・六八九頁)
- (16) 『浄土論』(『浄土宗全書』六・六四一頁)
- (17) 『觀念法門』(『浄土宗全書』四・二二六頁)
- (18) 拙稿「觀念法門」再考」(『印度學佛教學研究』二八一〜二八四頁) 参照。
- (19) 『續高僧傳』(『大正大藏經』五〇・五九一a)
- (20) 拙稿「弘法寺釋迦才考」 参照。