常設研究

曇鸞・道綽における伝道教化考

大田利生

はじめに

曇鸞（四七六―五四二）によってその基盤が確立し、道綽（五六七―六四五）を経て、善導（六一三―六四五）で大成した中国浄土教はわが国の浄土教にも大きな影響を与えたことはよく知られているところである。これら中国浄土三祖の研究はこれまでに夥しい数の成果が発表され、それぞれの思想内容、あるいは、どのように思想が展開したかなど、明らかにされてきたといえる。

曇鸞についていえば、羅什、僧肇と受け継がれてきた龍樹の空思想を教学の基盤として中国浄土教形成に大きな力を尽くしたことが、その著述を通して明らかにされてきた。また、浄土教帰入までのことを『続高僧伝』には

> 内外の経籍は、具に文理を陶しみ、而も四論仏性に於いては、弥々窮研する所なり

と伝え、五台山で四論を学び、その実践に通じていたことがしばしばいわれている。しかし、曇鸞には、学匠としての面とは別に、浄土教を一般庶民に広めるための伝道者として、当時の社会に積極的にかかわり活躍したことを忘れてはならないのである。単に学者としての曇鸞にとどまっていたならば、後の浄土教の歴史における評価はそれほど高くなっていなかったと思われる。すでに、高僧として評価されるばあい、とくに中国では、その思想よりも、むしろ、行状からの讃仰ということがあることも指摘されている。

道綽についても同様のことがいえるのである。道綽が涅槃の学問に造詣の深いことは、『続高僧伝』に

> 十四にして出家し、遺誡を宗師とす。大涅槃部は、偏へに弘傳する所にして、講ずること二十四遍なり

とあり、『涅槃経』の研究に従事し、それを講ずること二十四回であったという。これは当時、北斎が『涅槃経』研究が盛んであったという背景と無関係ではなかったであろう。道綽が涅槃の学問に造詣が深かったことは、その著『安楽集』に多く引用されていることによっても証されることである。しかし、道綽も学者の立場にとどまるものではなかった。いま、やはり『続高僧伝』の次の文に注意したいのである。すなわち、

詞既に明詣にして、説其れ縁に適う。此事引喩、聴くに遺抱無し

という。これによるならば、文章が明晰で聴く立場に立って説こうとされた意図がうかがわれるのである。また、「詞、包蘊を吐き、気・醇醴を霑おす。幷びに人に勧めて弥陀仏名を念ぜしむ」そして「文旨該要にして諸々の化範を詳かにす。灯を寓県に伝え、歳積んで弥々新たなり」と記されている。これらによれば、ことば、文章がすぐれ、説得力をもっていたことが知られるのである。従って、これらの表現は、道綽が伝道にも力を注いでいたことを示すものであることが推察される。

いずれにしても、曇鸞・道綽ともに伝道ということに関心を示していたことがうかがわれるのである。

（一）

まず、曇鸞は、どのような伝道のあり方をとっておられたのであろうか、明らかにしたい。その前に曇鸞の生涯について少しふれておきたいと思う。すでに指摘されるように、曇鸞の思想内容を主体的に把握するには、曇鸞の生涯をたどり、実践的な側面を明らかにしなければならないことも注意されている。確かに思想はその生涯を通して形成されるものである。同時にその時代の状況にも注意を向けなければならない。時代に生きるということは、民衆の苦悩のなかに立って、その悩みを解決する道を求めたということであり、何を望んでいたかを知るということでもあった。

中国の歴史においてこれも指摘されているということであるが、北魏があらわれる過程については、西晋が滅亡し、五胡十六国の動乱期に出た一つの国で東モンゴルにいた鮮卑族のタクバツ部のたてたものであった。その政治、社会、文化の諸方面にわたってタクハツ部族の地方的なものと、中国的なものの二つが併存していたといわれる。

思想的にもこの時期は儒教精神の衰退と老荘思想の流行とがある。このことは言い方を換えれば、政治的な関心の冷却と哲学的宗教的な関心の

高まりということにほかならないということがいわれている。東晋以降は道教、仏教両宗教思想が中国思想史のなかで主流を占めることになるのである。また、北魏の俳仏事件はそれをジャンピンダボードとして仏教復興、隆盛を迎える時代であった。

つぎに、曇鸞の生涯でわれわれが最も強い関心を抱くのは劇的な回心によって浄土教に帰入されたということである。また、この回心について注意したい点はその年令である。つまり、回心が五十才をすぎた頃だといわれているが、六十七才（一説には八十才）入寂ということを考えると、浄土教に帰入するまでの時間がいかに長かったかということである。この点に注目しなければならない。それは、浄土教帰入までの間に広く浄土教以外のことに関心を抱いていたということである。それが帰入後の教化活動に大きな力を与えていくことになるのである。

例えば、すでに言われるように、医学・医療に関心があったということも注目される。医者・薬学者としての名声のあったことは、『続高僧伝』に「心を調え気を練り、病に対して縁を識る。名魏都に満ち、用って方軌と為す」と述べる文によっても窺うことができるのである。ともかく、曇鸞が本草や医方に知識のあったことが念仏教化に役立っていたのではないかと思考されるのである。いずれにしても仏教に関係しない書があったということ、そういう一面に注目しなければならないのである。そして、浄土教家としての名は、そういった医術の指導者ということによって広く知られていたという面がなかったとはいいきれないと思われる。

まず、曇鸞の布教伝道の方法として注意させられることは、『往生論註』のなかに、道教的な文字や思想がとり入れられているということである。もちろん、曇鸞畢生の著である『往生論註』は世親の『浄土論』を註解し、その深意を開顕することに努めた書で、阿弥陀仏の本願力によって凡夫救済の道を顕すことにその主眼があることはよく知られているところである。しかるに、曇鸞と道教の深い関係が見られるのは、いかに解するべきであろうか。そこで先学の見解をうかがってみたいと思う。

まず藤原凌雪氏[1]は

曇鸞教義における神仙的表現形式は、併し乍ら、全く当時の社会に受容し理解し易いようにという考慮はあったであろうが、決して延年転寿的な神仙思想を是認したためではなかった。

自ら神仙の経歴を持ち素養を有するが故にこの方面への関心は大であり、観察は鋭敏であったことは否めないけれども、仙経を焼いて楽邦に帰した曇鸞である。だからそれらの神仙的表現を通して当時の大衆の心をとらえつつ、さらにそれを高次な仏教思想に誘導せんとせられたと

みることが妥当であると思われる。

と述べる。この中で〈是認するものではなかった〉〈高次の仏教思想に誘導するため〉という二つのことばに注意したい。すなわち、道教的な記述があることと、その思想を受け入れ、宗教的な意味を認めることとは別である。だから仏教思想に誘導するための手だてであったという見方がされてくるのである。私もこの見解に賛同するものである。そして、自ら仙経を焼き捨て、浄土教の研究、実践修行、教化活動とすごした晩年の曇鸞にとっては、一人でも多く浄土教によって救われていく道に入って欲しいという想いがあったのではないかと想像する。

つぎに宮沢正順氏[2]は、

中国の土壌の中で、仏教が広まるためには中国人が信じていた俗信や仙術を利用したり、仙経の理論や儒教思想を活用せざるを得なかったのである。

このような風潮のなかで、守一や金丹の仙術が浄土教宣布のために語句の使用はいうまでもなく、理論構成の上においても有力な媒介となったことは明らかなことである。

という。たしかに、浄土教を広めるために、当時、中国で一般に信じられていた俗信や仙術を利用することは必要であった。ただそこで思われることは、浄土教に帰入した曇鸞にとっては、一段高次の立場にあって一般中国固有の信仰をみていたのではなかろうか。もちろん高くとどまって民衆と遊離していたということではない。むしろ、曇鸞には積極的に庶民にかかわっていったところに彼の教化伝道の特徴があるというべきである。

また、この見解のなかで、理論構成の上においても有力な媒介になったという主張は、従来いわれなかったところであるが、神仙思想と浄土教の本質的な違いを見失うことになってはいけないと思うのである。

また、吉田隆英氏[3]は

『論註』が決して誰にでもわかりやすい性質の書物でないことは大方の認めるところであろうが、そのことを承知しているが故に曇鸞は何かについて説明しようとする時、必ず身近な例をあげてわかりやすく、言おうとし、彼の持てる知識をすべて動員したのではなかろうか。したがって、そうした身近な例を引いたばあい、それが神仙や道教に関することがらで、仏教とは関係のない場合であっても、曇鸞にとっては、

あまり気にはならなかったというのが実情ではなかっただろうか。

と述べる。この主張のなかで、『論註』が一般にわかりやすい書物でないことを曇鸞自身が承知していたという言い方は、これまでみられなかったように思われる。ただ、私は、曇鸞が『論註』を難しい書物だと思っていたということより、更に浄土教自体が中国の人にとって理解するに困難だったということを思わざるをえないのである。それは、すでに述べたように中国固有の思想における救済思想と、浄土教における救済思想に基本的な相違があるからである。

つぎに、道端良秀氏[4]は

> 曇鸞はなぜこのような非仏教的な、しかも道教的な例証をもってきたのか、『論註』における念仏は空観に即したものであり決して禁呪ではありえない。しかも『首楞厳経』を引用して、敢てこのような道教的な禁呪をもって説明しなければならなかったということは、彼の道教的な教養と、社会における当時の状勢と、社会教化という面に関して、説明されうることであろう。

という。たしかに曇鸞の道教的な知識の豊富さには注意しなければならない。また当時の社会における道教の勢力が強かったこと、そういう中で教化活動をしていかなければならなかった。そのような点を考えれば、道教的な表現がみられるのは当然というべきかもしれない。

さらに藤堂恭俊氏[5]は次のようにいう。

> 無量寿経論註において、阿弥陀仏をとくに漢訳せられた無量寿仏として立て、その名号をもって、陀羅尼章句や禁呪の音辞と同様な不思議力をもつものとしている曇鸞の態度は神仙的、呪術的であると誤解されやすい。……神仙的、呪術的なものが流行している社会に対し、その態度をとるものの一般性を考慮しつつ、自らそれとの係わり結びつきを求め、その接触を通して呪術的神仙的なものを仏教へ導入、止揚、翻転せしめてゆく、積極的な教化の実態を示すものといわざるをえない。

この文のなかで、自らそれとの係わり結びつきを求め、その接触を通して、という記述に注目したい。なぜなら、曇鸞の教化伝道の姿勢が直接示されているからである。積極的に社会とかかわっていく、そして共に導かれる立場に立つことこそ、伝道教化の本来の姿といえるのである。曇鸞は、そういう態度で念仏の教えを民衆とともに広めていったといえる。そのために、神仙的・呪術的なものに係わっていったものと考えられる。

以上のような諸氏の見解をまとめてみると基本的に、曇鸞にみられる道教的な表現は、伝道教化のための方策であったといいうる。すでに中国

では〈無量寿経〉も翻訳され浄土教も社会に浸透しつつあったが、なお、中国固有の思想の勢力は強く、簡単に浄土教が受け入れられる状況ではなかった。これは、いわゆる〈初期無量寿経〉と『大無量寿経』に五悪段が付加されていることからもいいうることである。つまり、それは〈無量寿経〉が中国で受容されるためには、五悪段を必要としたということである。(6)無量寿経諸本のうち、『如来会』、『荘厳経』、サンスクリット本に五悪段が無いのは、すでに浄土教もかなり広まって、五悪段を必要としなくなったからだと思われるのである。

したがって、曇鸞のばあいも浄土教を宣布しようと思えば、道教的な表現を『論註』の重要と思われるところに挿入しておかねばならなかったのだと考えられる。それによって『論註』も読まれたであろうし、浄土教も流伝していったものと思われる。したがって、道教的な表現記述によって、その思想を是認するということではない。本来異質のものが同時に受け入れられるはずはないのであるから。ただ、形式的には、道士であって仏教徒という場合もあったかもしれない。が、本質的には、まず考えられないことである。

つぎに道教を是認するものではないということに関して、このことは排斥したり批判するということではなかった。もちろん、中国への仏教渡来の初期においては仏教は、儒教、道教の二教と衝突した時期もあったが、やがて次第に融和的傾向を辿ったといわれる。仏教は道教をとり入れ、道教は仏教の影響を受けるという相互の関係により、仏教が中国社会に広まっていったのである。だから、曇鸞がもし、道教的記述を『論註』に入れなかったら、道綽、善導と受け継がれる中国浄土教の展開はなかったといえよう。いずれにしても『論註』における道教的記述は大きな意味をもっていたといいうるのである。もちろん、彼の伝記にあらわれる、名称等からも、道教的神仙的雰囲気を残していたかもしれない。浄土教に劇的な回心をしたのも『続高僧伝』の著者道宣の反道教的思想に起因するものであるとの見方もある。(7)したがって、とくに意識して引用したのではなく、自然に出てきたといえなくはない。しかし、『浄土論』の註解ということ、伝道教化という視点に立てば、意図的に道教的な内容の文をとり入れたものとみなければならないと思うのである。

つぎに、曇鸞の伝道教化と関連することとして、『往生論註』にみられる多くの譬喩に注目する必要があるだろう。すでに釈尊が教えを説き伝えていくばあい、譬喩を多く用いられたことは広く知られているところである。譬喩を巧みに用いて教えをわれわれに分かり易く示されたということである。この点に関して佐々木恵精氏(8)は次のように言われる。

釈尊時代以来、その説法譚や本生譚（ジャータカ）などにすでに日常的な事例を多く用いて、求道のあり方、無常・無我といったこの世の真

実の姿を端的に示すのに多くの譬喩が用いられ、また「大乗仏典」になると、『法華経』の七喩に代表されるような譬喩物語によって、いわゆる大乗精神として仏菩薩の働き、超越した智慧や徹底した利他の精神をありありと謳いあげ、そしてまた実際の事例に基づく種々の譬喩によって言語表現を超えた法の世界を端的に顕そうとするのである。……浄土教の経典や論書においても譬喩は大きな役割を演じているがインドからの仏教伝播によって中国浄土教思想が展開形成されていく過程をみるとき、曇鸞の著述が特に注目される。

と。また、氏によって『往生論註』の喩の用例について、七十六種（七十六箇所に使用）あるとされ、典拠の上からみると六十五喩例中三十八喩が『大智度論』によることが示されている。曇鸞の『大智度論』に負うところ大である。

また、次のようにも言われている。

譬喩を多用されるのは、中国的の現世志向性によるのみでなく、われわれ衆生と仏をどのように結びつけようか、インド成立の異質の宗教である仏教を、中国の伝統思想に培われた人びとに、いかにして心から体解させようかという、大きなねらいがあったものと思われ、これが中国仏教形成者としての一面を示すものと考えられるのである。(9)

そのように考えていくならば、譬喩が担う意義というものは非常に大きなものがあるといわなければならないと思うのである。つまり、中国の固有の思想と、外来の仏教とを結びつける重要な働きをもつものといえるであろう。

いま、『往生論註』にみられる譬喩をあげると、次のようなよく知られたものがある。すなわち、「氷上燃火のたとえ」「火摘のたとえ」「淤泥華のたとえ」「劣夫驢に跨るのたとえ」「蟪蛄春秋を識らずというたとえ」「仏願力に信頼することを乗船にたとえる」「蚊蟭蠛蠓のたとえ」などである。このなか、はじめの氷上燃火の喩えは有名であるが、曇鸞はその中で、生死にとらわれ、その中でしか生きることのできないわれわれ凡夫が実生の見をすてないでも、浄土に生まれてさとりの智慧をうるという無生の生にかなうわれを説こうとされるのである。その譬えとは氷の上で火を燃やし、その勢が強くなると、氷は次第に解けていく。氷が解ければ、火もまた消えてしまう。ここに、猛ける火とは実の生が浄土にもあるという執着をもったままの願生心をいい、その願生心も煩悩の氷が解け、菩提の水となり、浄土に往生すれば、その徳によって見生の火も消えるというものである。

また、「蟪蛄春秋を識らず」のたとえも、中国の古典によったものであるが、わかりやすい譬えである。多くの譬喩をとり入れて一般の民衆に

理解しやすく浄土教を伝えていった曇鸞の態度は浄土教興隆に大きな力となったものといいうるのである。

そこで、その実際の伝道のようすを伝記をとおしてみることにしたい。といっても、その詳細が記されているわけではない。ただ、どのくらいの間、どの地方において伝道教化されたかということは、一応推測されている。すなわち、西暦五四二年に卒すというから、（伝記によっては五六〇年とする）六世紀の中頃、教化した地方は、「山西地方」であったと考えられている。しかも、熱心に教化がなされていたものと思われる。そのことを示すのが次の文である。

此れ大仙の方なり、之に依って修行すれば当に生死を解脱するを得べきなり、と。鸞尋いで頂受し、斎す所の仙方は、並びに火もて之を焚き、自行化他、流靡弘広なり

このなかの「自行化他、流靡広弘」という語から、教えが広く流布していたことが推測できる。単に学僧としての曇鸞にとどまっていたのであるならば、このような文はでてこなかったであろう。宗教実践家として活躍してその影響力の大であったことを物語っている。

そのような教化力とその努力について。道綽の『安楽集』[10]に

一切の道俗を問うことなく、ただ法師と一面遇う者には、苦し未だ正信を生ぜざる者には、すすめて信を生ぜしめ、すでに正信を生じている者には、浄国に帰せんことをすすめた。

と述べ、『続高僧伝』には「魏主重之。号為神鸞焉」とあり、上は皇帝から、庶民に至るまで幅の広い布教によって、大きな教化力をもっていたことがわかる。このことはおのずから曇鸞の人徳によることになるといえるのである。すでに論じられているように、東晋の慧遠の白蓮社教団のような、教養豊かな専門僧侶と時代の代表的文化人たちによって構成されているという独善的性格はそこに認めることはできない。

つぎに迦才の『浄土論』において、曇鸞の臨終のようすについてつぎのように述べている。すなわち、

夜半の内に使者を発遣し、遍く諸村の白夜の弟子及び寺内の出家の弟子に告ぐ、三百余人一時に雲集すべし、法師沐浴し新しき浄衣を着、手に香炉を執り、正しく西に面して座し、門徒に教誡し、西方の業を索す、日初出の時、大衆声を斉しく阿弥陀仏に念じて便即ち寿終りぬ、

と。この文によって、彼の教化が道俗に及んでいたことが知られる。それは、白衣の弟子が在俗の信者をさし、山西汶州の近隣の村々から集まったと考えられるからである。そして弟子たちが三百人ひとしく称える念仏のなかで、曇鸞は静かに命終されたというのである。このようなところ

に、曇鸞を慕って集まる教団のすがたが、そして本当に民衆のなかに入っての教化伝道のあり方が知られてくるようである。とくに、口称の念仏を鼓吹している点には注意しなければならない。声に出して念仏するということは、それによって宗教的な感情を高揚させていくことになり、互いの連帯感を強め、信奉者が拡大していくことにつながったと思われる。このような声を出して念仏するということは、曇鸞の『略論安楽浄土義』のなかにも示されている。(11)

またよろしく、同士五三ともに言葉をむすんで、命終に垂々たるとき、たがいにあい開暁して、ために阿弥陀仏の名号を称して安楽に生れんとねがい、声々あいついで、十念をならしむべきなり、

とあるのがそれである。大小の別はあっても、ともかくグループを作り、念仏すべきことを勧めていることは注意しなければならないと思う。集団で念仏することは、伝道教化する上において大きな心理的効果があったと推測される。宗教的世界に引き入れるための有効な手段であったといってよかろう。もちろん、主著『往生論註』においても称名をすすめる文はみられる。したがって、曇鸞浄土教全体にわたって称名が位置づけられているということに注意すべきである。

このような、念仏の教化に関連して、礼仏の行儀を制定して道俗を勧誘したことも曇鸞における伝道教化の方法であろう。すなわち『浄土論』巻下に

(曇鸞)法師無量寿經奉讃七言偈百九十五行並に問答一巻を撰す、世に流行し、道俗等に勧む、

とある。すでに云われているように、この七言偈が『讃阿弥陀仏偈』のことで、『大経』によって弥陀を讃ずるから「大経奉讃」と云われるものである。そして単に讃偈を製作したにとどまらず、唱讃礼拝したことは当然考えられるところである。その讃偈を唱える音楽的諧調が、伝道教化に大きな役割をはたしたと考えられるのである。

なお、『安楽集』の次の文には注意すべきであろう。(12)

曇鸞法師のごときは、康存の日常に浄土を修む、また毎に世俗の君子ありて来りて法師を呵していはく、十方仏国皆浄土なり、法師何ぞ乃ち独り心を西に注むる、豈に偏見の生に非ずやと、法師対へて曰く、吾既に凡夫にして、智慧浅短なり、未だ地位に入らず、念力均しくすべけんや、草を置きて牛を引くが如似く、恒にすべからく心を槽櫪に繋ぐべし、豈に縦放にして、全く帰するところなきことをえんやと。

と、この文について、その応酬の巧みなること実に感嘆に値するところである、と指摘され、当時は仏教界の盛大であった時代で、曇鸞も当時の第一人者であったことを示すと共に、その臨機応変の態度こそ教化者として実に適わしいものであった、といわれている。しかし、私はこの文でむしろ注意すべきは「吾既凡夫智慧浅短、未入地位」の部分だと思う。そこには凡夫としての自覚があらわれ、それが教化活動において重要な意味をもっていたと考えられるからである。たしかに、神鸞と称せられたり、南朝梁の武帝は「曇鸞菩薩」として礼していたといわれるほど尊崇されていた。しかし、それと凡夫との自覚は無関係ではなかったといえよう。つまり、孝静帝、武帝から讃えられるということは、単に著名な思想家というだけではなく、曇鸞自身謙虚で深く自己を省みるというこころがあったからだと思考されるのである。

（二）

つぎに、曇鸞滅後二十年を経て出生した道綽の教化態度について述べていきたい。およそ、その人がいかなる生き方をしたかということをぬきにしては、教化活動に関することも語ることはできないからである。この点は曇鸞のばあいと同じことがいえる。道綽の生涯の中で、とくに注目すべきことは、『涅槃経』の研究に従事し、それを講ぜられること二十四回であったことであろう。これは、当時、北斉が『涅槃経』の研究が盛んであったという背景と無関係ではなかったであろう。ともかく、涅槃の学問に造詣が深かったことは、その著『安楽集』に多く引用していることによっても証せられることである。

さて、『続高僧伝』ではこの後に

晩に瓚禅師に事へ、空理を修渉し、亟々徽績を沿う

とあって、慧瓚禅師に師事され、二十年間空理を修め、名誉をそなえたと記している。慧瓚教団における精進は、自己の救済が単なる学解では成立しないということを身をもって体験したことを意味するといってよかろう。

つぎに、慧瓚教団から浄土教への帰入がなされることになる。道綽にとって、浄土教への帰入は大きな方向転換であった。それまでの求道の過程が大きな意味をもってくると同時に、帰入の動機が何であったか問題である。何故なら、帰浄の動機が伝道教化に大きな意味をもつからである。一般的には、玄中寺に趣き、曇鸞大師の事蹟を讃える碑文を読み、感銘し、浄土の信仰者になったという。しかし、『続高僧伝』をみるかぎり、

道綽が碑文を読んで浄土信仰に帰したとまでは記されていない、という先哲の指摘がある。とすると、帰入の動機は、道綽自身のなかに求めるべきだと思われる。つまり、『涅槃経』の講説者として、また慧瓚教団で精進したということが、結果的に人間そのものをみつめ、反省する契機となり、合せて、『大集経』に説かれる末法と現実とが重なり、「約時被機」の仏教観を基調に『安楽集』ができあがった。浄土教に帰してからは、三十年間という長い間、伝道者として浄土の教えを弘め八十四歳で示寂された。

人生半ばにして浄土の教えに帰した禅師の伝道者としての姿にスポットをあててみたい。『続高僧伝』には、『観無量寿経』を二百遍講じられたといわれる。その講義に集れる多くの人々は、その溢れ出る宗教的な雰囲気のなかで感銘深く講義を聞いたものと思われる。そして、口に仏名を称すること日に七萬遍の多きに達したという。浄土教を帰した後も、真摯な姿に多くの人が尊敬の念を抱いていたことであろう。すなわち、「又、西方の霊相を観ること、繁縟陳べ難し、此れに由って盛徳日に増し、栄誉遠く及ぶ、道俗子女の赴く者、山に弥つ」とそのようすを記している。

さて、道綽の伝道教化とその関係で偽経をとりあげなくてはならない。『安楽集』にはすでに先哲によって指摘されているように、もともと多くの経典が引用されている。引用頻度からいえば、『大無量寿経』が最も多いことはいうまでもないことであるが、次いで多いのが『涅槃経』で十三例である。『涅槃経』に次いで『華厳経』、『維摩経』が多い。また論疏については九論三釈四十四文といわれている。[13] しかし、注目されるのは所謂、疑偽経典がしばしば引用されているということである。

そこで、疑経について、疑経とは真経という概念に対応するものである。しかし、偽経といっても、必ずしも内容的に偽物であるということではないことが先学によって言われている。むしろ、偽経といわれるものに仏教の本質的な思想なり、仏教者の真摯な求道の思いなりが反映しているものが少なくないばかりではない。ある意味では、真摯よりも、もっと切実な、もっと身近な、もっと大事な宗教的世界がそこに展開していることがしばしばみられる、とも述べられている。重要な指摘だといえる。そして、木村清孝氏[14]は

ただ総括的にいえることは多様な偽経のいずれもが、それぞれ独自の姿において中国仏教の主体的な苦しみ、すなわち、どこに仏教の本質があるのか、どのようにしたら仏教の布教ができるのかといった問題に苦しんだ中国仏教者の悩みと、いかにして真の中国仏教を作り上げていくのかというかれらの熱い思い、情熱というものをあらわそうとしていた。

といわれる。いずれにしても中国仏教者の悩み（それは中国の人々が何を考えているかをよく知っていたから）で偽経を作らしめているといえるのである。

つぎに、宮澤正順氏は次のようにいう。(15)

『安楽集』には、疑偽経や中国思想がその論述に見出されるのは、なによりもそれらが中国人に親しみやすい存在であり、それによって『安楽集』自体が、中国人に対する布教のためであるという立場からの深い配慮があったことを示しているのである。

と。ここでも偽経が布教のために用いられていたことが明らかにされている。

ところで、『安楽集』に引用される偽経に次のような経典があげられる。

『十方随願往生経』（第二大門第八、第五大門第一、第六大門第一、第八大門第一に引用）
『十往生阿弥陀仏国経』（第四大門第三に引用）
『惟無三昧経』（第四大門第三に引用）
『善王皇帝功徳尊経』（第九大門第二に引用）
『須弥四域経』（第六大門第二に引用）

これらは、いずれも経典目録の記載の上からと、また、その内容表現などから疑経、すなわち、中国において製作される経典とみなされるものである。これら、疑経のうち、『安楽集』は『須弥四域経』を引いて次のように述べている。

龍樹菩薩釈して云く「阿弥陀経を誦するが故に、ここをもつて終りに垂んとするに、仏みづから来迎し、般若波羅蜜を念ずるがゆゑに、ゆゑに舌根尽きず」と。この文をもつて識す。ゆゑに知りぬ、一切の行業ただよく回向するに往かざるはなし。ゆゑに『須弥四域経』にのたまはく、「天地はじめて開くる時、いまだ日・月・星辰あらず。たとひ天人来下することあれども、ただ項の光をもつて照用す。その時人民多く苦悩を生ず。ここにおいて阿弥陀仏、二菩薩を遣はす。一は宝応声と名づけ、二は宝吉祥と名づく。すなはち伏義・女媧これなり。この二菩薩ともにあひ籌議して第七の梵天の上に向かひて、その七宝を取りてこの界に来至して、日・月・星辰二十八宿を造り、もつて天下を照らしてその四時春秋冬夏を定む。時に二菩薩ともにあひいひていはく、日・月・星辰二十八宿の西に行く所以は、一切の諸天・人民ことごとくと

もに阿弥陀仏を稽首したてまつれ、となり。ここをもつて日・月・星辰みなことごとく心を傾けてかしこに向かふ。ゆゑに西に流る」と。(16)

と。

これによると、人民が苦悩にあえいでいたとき、阿弥陀仏が二菩薩を遣わされた。宝応声と、宝吉祥でそれは伏羲と女媧であったという。伏羲と女媧は長く、中国民衆の中に保持された古神であった。中国の古代神話に登場する伏羲・女媧はそれぞれ文字を作り人々に漁猟・牧畜を教えたとされる神と、婚姻の制度や度量衡を定めたといわれる。

このような中国人に最も楽しまれている伏羲と女媧が宝応声と、宝吉祥という二菩薩となり、この娑婆世間を作り、西方阿弥陀仏への帰依の心を教えてくれたという経典を用いた道綽の衆生摂化の効果は絶大であった(17)、といわれるし、確かにそうであったと思われる。

なお、この疑偽経をも避けずに引用して浄土教の真実なることを証明しようとしたところにかえって唐の迦才の『安楽集』を批判する発言を誘引したのであろう、ともいわれている。この点についてはなお検討を要する問題であると思われる。

つぎに、『続高僧伝』によって道綽の伝道教化のようすも知ることができる。すでにあげた、

詞既に明詣にして、説是れ縁に適う、此事引喩、聴くに遺抱無し、

の文によるならば、特に喩を引いて伝道がなされたことを知ることができるのである。この点は、すでに曇鸞においても同様で、譬喩を通して浄土教が一般庶民に伝わっていったということをとくに注意しなければならないと思う。道綽は『安楽集』のなかで、説法者、聴法者の心得について譬喩を用いて説明する。法を説く立場だけでなく、聴く立場に立って説こうとされる道綽のこころがうかがわれる。その他、念仏の功を伊蘭林と栴檀の喩をもって説かれる。また、指月の喩など実に多くの譬をもって『安楽集』は成り立っているのである。

また、「詞、包蘊を吐き、気・醇醴を霑おす。幷びに人に勧めて弥陀仏名を念ぜしむ」そして「文旨該要にして諸々の化範を詳かにす。灯を萬県に伝え、歳積んで弥々新たなり」と記されている。これによれば、ことば、文章がすぐれ、説得力をもっていたことも、彼の伝道において大きな力になっていたものといえる。

つぎに、道綽の伝道法として称名をすすめたことは注意すべきである。それは、「人各々珠を掐ぐり口に仏號を同じうす、毎時の散席響き林谷に弥る」とあることから、念仏の声が林谷に響きわたっていたことが知られるのである。その他、迦才の『浄土論』には、小豆を用いて数の念仏

をすすめていたことも道綽のとった伝道方法として伝えている。

なお、この称名に関して、陀羅尼的にみて神秘的・呪術性を認める傾向はなかったかという疑問も生ずる。何故なら、称名に関して「虎骨」「虎来」などの禁呪のことばが出されてくるからである。けれどもこれは、曇鸞のばあいと同じく、当時の社会が神仙方術的なものを好む風潮があったため、理解されやすくという配慮からそういう表現がとられたものと考えられる。

また、教化者としての道綽禅師はいろいろな事蹟が紹介されているが、唐の帝室から敬意をはらわれたのもその一つである。それには、厳しい生活態度があったためだと思われる。『高僧伝』のなかに、

綽、浄業を宗としてより、座は常に西に面し、晨宵の一服、鮮潔を体とす、儀貌充偉にして、幷部焉を推す

とあり、非常に敬虔な態度の願生者の姿が浮かんでくるのである。そのような厳しさを忘れて、穏やかな念仏行者のみを考えるならば、それは道綽の一面にすぎないであろう。

最後に私は道綽の教化活動を考察する際、今一度その人柄に注目してみたいのである。従来、道綽の伝記・教化活動を考えるばあい、ほとんど見落とされていたことではないかと思われる。その人の人格にふれて信仰の世界に入るということも決して少なくないと思われる。教えにふれることと、その人の人格にうたれることは別ではないといえようが、教化活動においては、人格が大きな影響を与えると思われる。たとえば、『高僧伝』に、

或は邪見不信にして、相い抗毀せんと欲する者、綽の相善きを観るに及んで、気を飲みて帰す

とある。すなわち、邪見不信のものがいて、道綽に対し、抗毀せんと欲したが、まのあたり道綽に接すると、害心なくなって帰してしまったというのである。単に教化の方法だけでなく、教化する人の全人格的ありようが大切なことではないかと思考するのである。以上、曇鸞・道綽の教化者としての姿勢をいささか述べてきた。共通していえることは、聴く立場に立って、わかりやすく説こうとされた点、ことに譬喩を多く用い、称名念仏をすすめたり、そして自らは凡夫の自覚に立って民衆の中に布教伝道していかれたということである。

註

（1）藤原凌雪『念仏思想の研究』一三一頁
（2）宮沢正順「曇鸞法門と道教思想の一考察」（『中国学研究』三号）
（3）吉田隆英「禁咒と木瓜」―『論註』所引外典考―」（『曇鸞の世界』所収）
（4）道端良秀「曇鸞と道教との関係」（『福井康順頌寿記念東洋文化論集』所収）
（5）藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』三九頁
（6）拙稿「五恵段の検討―その成立をめぐって―」（『真宗学』九〇号）
（7）宮沢正順「中国浄土教展開と抱朴子」（『仏教論叢』）
（8）佐々木恵精「曇鸞の著述における譬喩」（『真宗研究』三七号）
（9）塩入良道「天台大師の法華経観」（『講座　仏教思想』）
（10）『真宗聖教全書』一巻四一四頁
（11）『大正蔵』四七巻　三頁下　曇鸞撰述とすることは異論がある。
（12）『大正蔵』四七巻　一四頁中
（13）「安楽集」所引疑偽経典の二・三について」（『大谷学報』五四（四））
（14）木村清孝「中国仏教と民衆・偽教にみる人々の願いと救い」（『新親鸞と現代　仏教文化講座講演集』第一集）
（15）宮沢正順「道綽禅師における中国思想について」（『仏教文化研究』四〇号）
（16）『大正蔵』四七巻　一八頁中
（17）宮沢正順「道綽禅師における中国思想について」（『仏教文化研究』四〇号）