

学位（博士）請求論文

道綽浄土教における念仏思想と実践教化

福井 順忍



# 道綽浄土教における念仏思想と実践教化 目次

序論……………一

小序 道綽研究の意義……………三

第一節 道綽研究の推移……………五

第一項 中国浄土教研究の動向……………五

第二項 道綽研究の推移……………八

第二節 本論の視角と構成……………一八

第一項 道綽研究の課題……………一八

第二項 本論の視角……………二〇

第三項 本論の構成……………二二

**第一章 道綽浄土教の基本的方向性……………二七**

小序……………二九

第一節 道綽の問題意識……………三〇

第一項 末法意識と阿弥陀仏……………三〇

第二項 道綽思想と当時の仏教界の関係……………三二

第二節 「勸信求往」と教化……………三六

第一項 「勸信求往」……………三六

第二項 教化の意識……………三九

第三節 『安樂集』第一大門に見える往生体系……………四二

第一項 第一大門で取り上げられている項目……………四三

第二項 各項目の内容……………四六

小結……………五六

**第二章 『安樂集』における往生行……………六一**

小序……………六三

第一節 『安樂集』における念仏に関する研究動向と本論の視点……………六四

第一項 『安樂集』の念仏に関する記述の傾向……………六四

第二項 念仏に関する諸説……………六六

第三項 本論の立場……………六八

第二節	『安樂集』における往生行の構造	七三
第一項	十念と念仏三昧の関係	七四
第二項	『安樂集』における往生行の本質	七八
第三項	十念・念仏三昧の構造	八一
第四項	歴史資料に見る道綽の実践行	八四
第三節	念の相続と信心の関係	八六
第一項	念の相続と信心に関する諸説	八七
第二項	『観仏三昧海経』引文の再検討	九一
第三項	憶念と信心の関係	九五
小結		一〇〇
<b>第三章</b>	<b>『安樂集』における向上的方向性と常念</b>	<b>一〇九</b>
小序		一一一
第一節	浄土教における向下的方向性と向上的方向性	一一三
第二節	『安樂集』における向下的方向性の強調	一一六
第一項	道綽の人間観	一一六

第二項	凡夫に相応した行としての念仏三昧	一一八
第三項	念仏三昧と阿弥陀仏	一一〇
第四項	わずかな行による往生の強調	一一一
第三節	『安樂集』内の常念と向上的方向性の記述	一二五
第二項	深まつた信心の必要性	一二五
第三項	日常的な念仏の必要性	一二九
小結		一三四
<b>第四章</b>	<b>道綽浄土教に対する評価とその拡大</b>	<b>一四一</b>
小序		一四三
第一節	道綽に関する伝記史料	一四四
第一項	各史料とその性格	一四四
第二項	『続高僧伝』の問題点	一四六
第三項	『続高僧伝』と迦才『浄土論』の内容	一四八
第二節	北魏から唐代初期における阿弥陀仏信仰と曇鸞・道綽への思想的評価	一五二
第一項	北魏から唐代初期における阿弥陀仏信仰の広まり	一五二

第二項	曇鸞・道綽への思想的評価	一五四
第三節	玄中寺系浄土教の拡大	一五六
第一項	曇鸞の教化活動	一五六
第二項	玄中寺と道綽	一五九
第三項	道綽の活動範囲とその地の人々	一六一
小結		一六七
<b>第五章</b>	<b>道綽と隋唐仏教</b>	<b>一七五</b>
小序		一七七
第一節	中国仏教の課題	一七九
第一項	仏教に対する批判	一七九
第二項	北周の廃仏とその後の教団整理政策	一八一
第二節	中国仏教における教化	一八六
第一項	教化に対する意識	一八六
第二項	教化の種類	一八二
第三節	『統高僧伝』習禅篇収録の仏教者の活動	一九二

第一項	『続高僧伝』に見える実践教化	一九二
第二項	習禅篇収録の仏教者の世俗との関わり方	一九六
第四節	道綽の実践教化活動の記述	一九九
第一項	『続高僧伝』釈道綽伝の記述	一九九
第二項	道綽の活動の特徴	二〇一
小結		二〇三
<b>結論</b>		<b>二〇九</b>
第一節	各章の要旨	二一一
第二節	道綽浄土教の再検討	二一三
第三節	道綽の再評価	二一五
<b>参考文献一覧</b>		<b>二一七</b>
<b>初出一覧</b>		

〈凡例〉

一、本論中の『往生論註』『略論安樂浄土義』『安樂集』の引用文は、最新の研究を反映した『浄土真宗聖典全書』をテキストとして用いる。ただし広く参照されていることを考慮し、『大正新脩大蔵経』の該当箇所の頁数も併記する。

一、引用する漢文は現行の正体字に改めて示した。

一、書物名及び引用典籍は以下のように表記する。

天親『無量寿経優婆提舍願生偈』 ↓天親『浄土論』

曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』 ↓『往生論註』

迦才『浄土論』 ↓迦才『浄土論』

『浄土真宗聖典全書』 ↓『聖典全書』

『大正新脩大蔵経』 ↓『大正蔵』



# 序論



## 小序 道綽研究の意義

本論の目的は、中国南北朝時代末期から唐代初期にかけて活躍した道綽（五六二―六四五）の念仏思想や実践教化<sup>①</sup>の様子を検討し、中国仏教の文脈の中で再評価していくことにある。また道綽の再評価を通して、当時の浄土教における往生行の考え方や、その往生行が実践され、教化されていく様子を明らかにすることもできると考える。

道綽は曇鸞（四七六―五四二）や善導（六一三―六八一）とともに浄土宗・浄土真宗で祖師として位置づけられていることもあり、古くから研究が積み重ねられてきている。その研究量に注目すれば、道綽研究においてさらに検討されるべき項目は残されていないように見えるかもしれない。しかし近年中国仏教研究そのものが大きく進展する中で、中国浄土教に対する再検討が進められており、道綽研究もその例に漏れず、見直しが図られている最中と言えよう（詳細は後述する）。

さて、本論も道綽の再検討を志向する研究の一つであるが、そもそも道綽を研究対象として取り扱う意義はどこにあるのだろうか。筆者は道綽研究の意義が主に二つあると考えている。

第一は、浄土思想の解明である。道綽は日本浄土教の思想的な下地となった仏教者の一人であり、その念仏思想を明らかにすることで、日本に影響を与えた念仏者の実態を示すことができると考えら

れる。もちろん、これまでもこのような視点から研究が積み重ねられてきた。しかし道綽の往生行については解釈が分かれており、改めて検討する必要があるのである。

第二は、その時代性である。周知の通り、道綽も経験した北周の武帝（在位五六〇―五七八）の廃仏は、中国仏教において一つの画期となった。廃仏によって仏教は大きな打撃を受けた一方、その後復興していく中で、実践的な仏教が盛んになっていくと評価されている<sup>2)</sup>。ただし、こうした仏教界全体の潮流は明らかになっているが、個々の仏教者の活動やその位置づけについては未だ解明しきれない部分もある。道綽は実践的な仏教が盛んになる流れの一翼を担った仏教者であり、道綽の思想と事跡を窺うことで、当時の仏教者の具体的な活動の一端を明らかにすることができるのである。

特に道綽は、文献資料が豊富とは言えない当該時代の中国仏教において、検討するための文献資料が比較的残っている数少ない人物である。具体的には、思想を窺える著作である『安樂集』が残っていることに加え、その生涯を伝える歴史資料である『統高僧伝』と迦才『浄土論』が現存している<sup>3)</sup>。そのため思想と事跡の双方向から人物像を窺うことができるのである。

以上のように、道綽を研究対象として扱うことによって、日本浄土教に底流する思想を明らかにできるだけでなく、当時の中国仏教の様相も解明できるのである。ではこれまでの道綽研究の中で、道綽の往生行やその実践教化の具体的様相が十分に検討されていない理由はどこにあるのか。以下では道綽の研究史を振り返ることで、この点を明らかにしていきたい。

## 第一節 道綽研究の推移

### 第一項 中国浄土教研究の動向

道綽を含む中国浄土教研究には、浄土宗や浄土真宗の宗学としての研究の土壌が存在し、その上に近代以降、同時代的な視点から検討した研究の成果が積み上げられていることに特徴がある。かかる状況を西本照真氏は次のように説明している。

従来の研究の中には自らの依拠する日本の浄土教諸宗の思想・信仰を遡り、自らの思想・信仰の歴史的地点を確認することが主眼であった研究も少なくなかったように思う。そのような遡上の浄土教研究から解放され、中国の浄土教の展開をそれ自体としてリアルに描き出そうという試み、さらには、それぞれの時代、社会、そして同時代の仏教諸派との影響関係の産物、中国のそれぞれの時代に生きた人々の精神性の同時代的結晶としてとらえていこうとする研究が増えているように思う。<sup>(4)</sup>

明治維新以降学問が近代化する中で、宗派の淵源を探る遡上の研究から当時の中国仏教における位置づけを探る同時代的な研究へと変化していく。そうした時代思潮の中で、いわゆる教理史的研究<sup>5)</sup>が志向されるようになる。もちろん学問として前者の研究方法が否定されるわけではない。宗派の前提の中で宗祖に底流する思想を窺っていくことも一つの方法である。ただ、宗派の枠組みの中で検討すると明らかにならない点もあるという考え方から、近代以降、宗派の枠組みを超え、より広い視野での研究が志向されるようになっており、本論もその立場に立っている。

さて、ここで注意しなければならないのは、こうした変化は漸次的に起こっているということである。すなわち、個々の研究がある時期を境にこの二つのどちらかに分類できるわけではない、いくつかの段階を経て変化してきているのである。ここではさらに踏み込んで、どのように変化してきたのかを確認しておこう。

近代までの中国浄土教の研究方法は、宗祖の思想を前提とした訓詁註釈研究が盛んであった。それが明治維新以後、西洋学問の流入に触発されて仏教研究にも哲学的研究や歴史学的研究が導入され、学問に宗派という枠組みを超えた普遍性が求められるようになる。真宗大谷派では一九〇〇年前後に活躍した清沢満之氏以降、哲学的研究が盛んになり、浄土真宗本願寺派では同時期の前田慧雲氏以降、歴史的研究が重視されていく<sup>6)</sup>。浄土宗では望月信亨氏が一九一〇年代に歴史的研究の必要性を述べているが<sup>7)</sup>、これらはいずれも真宗学・浄土宗学を近代化させようという試みであった。

さて、中国浄土教の研究分野における近代化の流れは、歴史的視点を取り入れたいわゆる教理史的研究として現れてくる。そしてその教理史的研究も大きく三つに分類できる。① 釈尊から中国、日本への発展を見る研究、② 中国仏教の中で評価しつつ、日本への影響を意識した研究、③ 中国仏教の上で評価しようとする研究の三つである。

①は宗祖の視点から中国の浄土教者の思想を見るのではなく、釈尊から中国の浄土教者、さらに法然・親鸞へ至る思想の発展を見ようとする、思想史の意識が強く表れた研究方法である。この研究方は早い段階から注目され、前田慧雲氏や望月信亨氏も重要性を指摘している<sup>(8)</sup>。

それに対し一旦宗祖へのつながりを度外視し、対象を中国仏教の中で評価しようとする研究方法がある。その動きを象徴する出来事として、鎌田茂雄氏は一九三七年の「支那仏教史学会」の設立を挙げている<sup>(9)</sup>。そしてこの研究方法は、さらに二つに分けることができる。一つが②のまず中国仏教の上で評価し、最終的には日本の浄土教への影響を窺おうとするものである。もう一つが③の中国仏教での評価で完結するものである<sup>(10)</sup>。前者の代表としては本願寺派において教理史の重要性を指摘した池本重臣氏が挙げられ、一九三八年の同氏「真宗学研究私見」では、歴史的要素を踏まえて同時代的に考察することと、親鸞の根本的立場の領解や信仰と理性の調和が説かれている<sup>(11)</sup>。後者は現在主流となってきた研究手法である。これは法然眼・親鸞眼的研究から脱却しようと試みるも、達成できていない学界の状況を指摘した岡亮二氏や、中国の思想史・宗教史の中で、中国浄土教を考

ている研究の少なさについて述べている金子寛哉氏はその一例であろう。<sup>(1)</sup>

大まかな流れとしては、宗祖の視点からなされていた研究が、近代化される中で、① 釈尊から中国、日本への発展を見る研究、② 中国仏教の中で評価しつつ、日本への影響を意識した研究、③ 中国仏教の上で評価しようとする研究、という順で推移してきている。日本に至る視点を縦、同時代的な視座を横とするならば、縦の意識が強い①の段階（縦型研究）、横を重視しつつも縦の意識も存在する②の段階（縦横調和型研究）、縦の意識を一旦外し、主に横を意識した③の段階（横型研究）と特徴づけることができるだろう。そして①から②、②から③へと変化していく根底には、それぞれ前段階の研究では、宗派の先入観が拭いきれず、学問として中立的な見方をするのが難しいという発想が存在する。

この流れは道綽研究においても同様である。以下ではそれを確認していこう。

## 第二項 道綽研究の推移

道綽の研究は多岐にわたるが、大別すると(1)道綽の伝記、(2)『安楽集』の書誌、(3)道綽の教学、(4)道綽の位置づけなどにまとめることができる。分野ごとの個々の研究整理は柴田泰山氏『中国仏教

研究入門』二〇〇六年）や杉山裕俊氏（『安樂集』の研究」、二〇一四年）によって行われているので詳しくはそちらに譲り、ここでは道綽研究が主に近代以降、どのような形で推移してきたかを見ていきたい。

最初に道綽研究の概略を示すと以下の年表のようになる。なお、中国浄土教研究全体の流れは太字で示している。

近世以前

訓詁註釈研究が中心

一九〇〇年前後

学問の近代化の提唱

三〇年代後半

基礎研究 I

一九三七年

「支那仏教史学会」設立

一九三八年

池本重臣氏の教理史研究の提唱

五〇年代後半

基礎研究 II

七〇年代後半

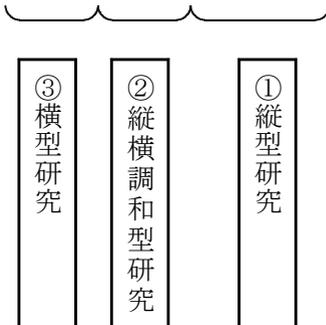
比較研究の活性化

二〇〇〇年代

浄土三祖の枠組みを超えた研究の進展

一〇年代

体系的な研究への取り組み



## 【近世以前】

近世以前の訓詁注釈的な研究では、宗祖の思想を前提としつつ、彼らにどのように影響を与えたのかという観点が強いが、一言一句に詳細な解説がなされている点に特徴がある。古くは鎌倉期に良忠『安樂集私記』（『浄土宗全書』一）があり、江戸期には知空『安樂集鑰聞』、慧然『安樂集勸信義』（『真宗全書』一一二）、慧琳『安樂集日纂』（『真宗全書』一一二）などの講録が存在する。道綽は善導に比べて念仏の捉え方が不徹底であるという評価が出てくるのは、これら近世以前の研究においてである。

## 【一九〇〇年前後】

一九〇〇年前後の学問の近代化が叫ばれた時期には、鈴木法琛「安樂集を読む」（『六条学報』四五―四七・四九―五四・五六・五八・六一―六二、一九〇五―一九〇六年）がある。ここでは教判論などを論じているが、研究方法としては前近代的な性格を有している。

## 【一九三〇年代後半】基礎研究Ⅰ―①縦型研究期―

研究が大きく進んだのは、池本重臣氏の提言後の一九四〇年であり、本願寺派の『宗学院論輯』第

三一輯において、「安樂集研究特輯」が組まれている。岸田覚心編「安樂集文献総目録」、禿氏祐祥「安樂集の書誌学的研究」、宮崎円遵「安樂集の古本二種」など書誌に関するものから、時代背景を論じた高雄義堅「道綽禪師とその時代」や、桐溪順忍「安樂集に現はれたる人間観」、杉紫朗「安樂集に於ける菩提心義」、普賢大円「安樂集に於ける行の考察」、神子上恵龍「安樂集に現はれたる如来及び浄土の観念」、水戸善英「聖浄二門論」（以上『宗学院論輯』第三一輯）といった教義に関するものまで、多岐にわたって考察が試みられている。

この時期における研究の意識は、特集の翌年に発表された山本仏骨『安樂集』と五念門に就て』（『宗学院論輯』第三三輯、一九四一年）の次の文章によく現れている。

真宗七祖の相承意義に就て、再認識すべしといふ議論が起つてゐる。古来宗学者は「選取七祖」の論題の下に、七祖の相承理由に就て研究されては来たが、それは極めて局部的な論議に限り、その思想全面に亘る相承意義は、未だ精密を期し得ぬ憾み無しとはしない。「信心正因・称名報恩」といふ一轍の印契を明瞭にする、それも固より必要に違ひないが、単にそれだけでは教系の脈絡を知るに乏しい。更に進んで、一祖は二祖へと展開しつつ、浄土教義を大成された、教系展開の歴史的脈絡を尋ねる必要があるのでは無かるうか。

それまで宗祖の視点から中国の浄土教者（道綽）を見ていたのに対し、道綽を含む、インド・中国・日本の浄土教者の思想展開から宗祖を窺う必要性が主張され、実際に従来より広い視野で宗祖と各時代の浄土教者を見ることで大きな成果をあげている。ここに前田慧雲氏や望月信亨氏に代表される、教理的研究の一段階目の形態が明確に見える。縦の意識が強く、法然・親鸞との関わりに注目が集まるものの、浄土教の展開の中で道綽を幅広く見ようとしており、学問が転換し始めてから最初の基礎研究がなされた時期と言えるだろう。

### 【一九五〇年代後半】基礎研究Ⅱ―②縦横調和型研究期―

戦争を挟んで一九五九年に山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂）が出版される。『道綽教学の研究』の序論では資料の整理や時代背景の確認、同時代の三階教との関わりが論じられ、道綽の事跡を検討する上で必要な史料も一通り紹介されている。後の野上俊静『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店、一九七〇年）や、藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想四―曇鸞道綽』（講談社、一九九五年）とともに、現在でも歴史研究の基礎となっている。本論では教判論、仏身仏土論、衆生論、往因論など『安樂集』の主な内容が広く論じられている。江戸期の講録を先行研究としつつも、道綽と同時代の仏教思想との比較検討がなされるなど、中国仏教の中での道綽ということも意識されている。ただ

し最終的な目的は、浄土真宗の七祖の中で道綽を位置づけることに置かれている。

『道綽教学の研究』はそれまでの議論をほぼ網羅しており、当時の道綽研究の集大成である。同時に、二〇二一年現在でも先行研究として言及されるように、それ以後の研究の基盤となるものであった。この五〇年代後半から七〇年代の中頃にかけては、『道綽教学の研究』以外にも岡亮二「安樂集にみられる十念の一考察」（『仏教文化研究所紀要』四、一九六五年）、大田利生「安樂集の念仏思想について」（『印度学仏教学研究』一八一、一九六九年）、信楽峻磨「道綽浄土教における行道思想」（『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九年）といった行業関係や、矢田了章「道綽教学における人間の考察」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』八、一九六九年）、佐藤健「道綽禅師の人間観」（『仏教論叢一六、一九七二年）などの人間観、吉川昭元「安樂集における報化」（『真宗学』三九、一九六八年）、佐藤健「道綽禅師の浄土観―時機相応の浄土―」（『仏教文化研究』二二、一九七六年）のような仏身仏土論など、道綽教学の主要な論点の再検討が行われており、この時期は二度目の基礎研究の時代とも言える。

この時代は法然や親鸞の思想を交えずに、道綽自体の教学を項目ごとに詳細に検討しようとしている。一方曇鸞を継承し、善導の思想の基礎となった道綽という意識が端々に見える。まず道綽の思想を検討してから、法然や親鸞思想への影響を考える、教理史的研究の二段階目の横と縦の調和型の研究が始まった時期と言える。

## 【一九七〇年代後半】比較研究の活性化―②縦横調和型研究期―

七〇年代後半には大内文雄『安樂集』所引疑偽經典の二・三について（『大谷学報』五四―四、一九七五年）、佐藤健「安樂集と偽經」（『仏教大学研究紀要』六〇、一九七六年）、同「道綽浄土教における涅槃經の影響―機の自覺を中心として―」（『人文学論集』一三、一九七九年）、成瀬隆純「道綽禪師と般若・方等行」（『仏教論叢』二六、一九八二年）など引用經典や道綽教学の背景となる思想への言及がなされている。また福岡了順「道綽・迦才・善導の往生思想」（『仏教文化研究』二六、一九八〇年）、羽田信生「道綽・善導二師の觀經下品觀比較」（『親鸞教学』三七、一九八〇年）、小林尚英「中国浄土教祖師の凡夫觀―特に『觀經』下々品の解釈を中心として―」（『仏教文化研究』二六、一九八〇年）、山本仏骨「道綽・善導の念仏思想」（『浄土教の研究―石田充之博士古稀記念論文』、一九八二年）のように善導との比較も目につく<sup>(13)</sup>。五〇年代からの二度目の基礎研究の成果をふまえ、道綽の思想背景や、道綽教学の中国仏教に与えた影響について、検討されるようになってきたのである。特に善導との比較が多いという点は、縦の流れの意識の表出と言え、引き続き二段階目の教理史的研究が中心であったことがわかる。

八〇年代や九〇年代にも研究は蓄積されていくが、久米原恒久「末法觀と浄土行」（『仏教論叢』二六、一九八二年）、小林尚英「中国浄土教祖師の念仏觀―特に曇鸞・道綽を中心として―」（『仏教

文化論攷——坪井俊映博士頌壽記念』、一九八四年）、宮井里佳「曇鸞から道綽へ——五念門と十念——」（『日本仏教学会年報』五七、一九九二年）などの行業論や、内藤知康『安樂集』における道綽禪師の浄土観」（『桐溪順忍和上追悼論文集』、一九八六年）、渡邊了生『安樂集』の相善往生にみられる「報・化」の弁定」（『印度学仏教学研究』四二—一、一九九三年）、同『安樂集』における「三身三土義」解釈の再考」（『仏教思想文化史論叢——渡邊隆生教授還暦記念論集』二、永田文昌堂、一九九七年）などの仏身仏土論の研究は一貫して続けられている。

また一九九九年には、内藤知康『安樂集講読』（永田文昌堂）が出版される。本願寺派の安居の講本であるため、形式としては上下巻全体を解説するもので、伝統的な研究の系譜に連なる著作だが、大きな成果として、引用文の出典を網羅的に整理している点があげられる。

### 【二〇〇〇年代】浄土三祖の枠組みを超えた研究の進展——③横型研究期——

二〇〇〇年代以降、曾和義宏「道綽の仏身仏土論の特異性」（『浄土学仏教学論叢——高橋弘次先生古稀記念論集』二、二〇〇四年）、長谷川岳志「『安樂集』の三身説に関する一考察——隋代諸師の三身解釈との比較を通して——」（『真宗研究』四八、二〇〇四年）、入井公昭『安樂集』における浄土理解の一考察」（『印度学仏教学研究』五六—一、二〇〇七年）に見られるように、仏身仏土論を検

討するに際し、他の隋代の仏教者との比較検討が盛んになることは注目すべきであろう。仏身仏土論に限らず、柴田泰山「道綽門下の整理」(『宗教研究』七三—四、二〇〇〇年)、八力廣超「道綽の諸問題」(『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年)のように事跡から道綽思想の相承を窺うものや、藤丸智雄『安樂集』における「三昧」の受容」(『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年)、大南龍昇『観仏三昧海経』と慧遠・道綽・善導」(『法然浄土教の思想と伝歴—阿川文正教授古稀記念論集』、二〇〇一年)のように、曇鸞や善導といった、いわゆる中国浄土三祖という枠組みを超えて、教学の背景の検討や比較が積極的になされるようになる。すなわち日本の思想に連なる道綽ではなく、中国仏教における道綽を研究する姿勢が強く意識されるようになってきている。中国仏教の文脈で道綽を再検討しようという、教理史的研究の三段階目の研究方法が試みられるようになっていのである。

### 【二〇一〇年代】体系的な研究への取り組み—③横型研究期—

二〇一〇年代も、引き続き三段階目の横を意識した研究方法によって、研究が進んでいく。この時期に入ると、マイケル・コンウェイ「本願念仏の宣揚—浄土教形成過程における道綽の意義—」(二〇一一年)と杉山裕俊『安樂集』の研究」(二〇一四年)の二本の学位請求論文が提出される。実

は山本仏骨『道綽教学の研究』以来、概説書である牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳『浄土仏教の思想四―道綽』（講談社、一九九五年）や、安居の講本である内藤知康『安樂集講読』、渡邊隆生『安樂集要述』（永田文昌堂、二〇〇二年）、木村宣彰『安樂集講要』（東本願寺出版、二〇一八年）を除けば、道綽を専論とする研究書は出版されていない。著作ではないものの、学位請求論文は体系的に道綽を論じることが可能であることや、道綽に対する研究姿勢が明確になっている点で、注目すべきである。

マイケル・コンウェイ氏の研究は、本願に注目して『安樂集』全体を再検討することと、曇鸞・善導との関係の再考察を行い、道綽教学の意義づけを試みている。『安樂集』研究は上巻に注目が集まる傾向にある中で、『安樂集』全体を俯瞰した考察がなされていることには着目すべきである。また杉山裕俊氏も指摘しているように<sup>(4)</sup>、従来の曇鸞―道綽―善導の流れや、法然・親鸞への意識も見受けられる点も特徴の一つである。

一方の杉山裕俊氏は、従来の研究の問題点として、『安樂集』全体を通読しての評価がなされていない点や、宗学中心の研究情勢により、曇鸞の継承者としての道綽像という先入観があることを指摘する。そして『安樂集』全体に通底する論理の解明や、曇鸞教学との差異に注目することで新たな道綽像の構築を目指している。宗派の見解を外して考察する研究の一つだが、一つの項目ではなく、できるだけ『安樂集』の思想を統合して評価しようとする点が特徴である。中国仏教において道綽を位

置づけることを試みているが、曇鸞との差異を強調し、従来の曇鸞―道綽―善導の流れに疑義を呈す、見直しの面が強い研究と言える。

## 第二節 本論の視角と構成

### 第一項 道綽研究の課題

最初に見た中国浄土教における学問の近代化のプロセスには、大別して「学問の中立化」と「中国仏教の文脈の中での評価」という、二つの要素があると言えるだろう。先に引用した西本氏の表現を借りて説明すれば、「学問の中立化」とは、「中国の浄土教の展開をそれ自体としてリアルに描き出そうという試み」であり、「中国仏教の文脈の中で評価」することは「同時代の仏教諸派との影響関係の産物、中国のそれぞれの時代に生きた人々の精神性の同時代的結晶としてとらえ」る作業である。

研究史を振り返ってみると、道綽研究は「学問の中立化」の方が強く意識されてきている。日本浄

土教の先入観にとらわれず、同時代の思想も参照しながら『安樂集』を解釈していくという、道綽教  
学の見直しの作業である。二〇〇〇年代以降、横型研究が浸透し同時代の比較が進められるとはいえ、  
どちらかという道綽の思想を見直す傾向が強いと言えよう。

一方で仏身仏土論の分野では時に試みられているものの、全体としては、「中国仏教の文脈の中で  
評価」することが未だ手薄と言えるだろう。マイケル・コンウェイ氏や杉山裕俊氏の学位請求論文も、  
総合化した研究で一つの集大成だが、具体的に中国仏教の文脈で捉えるというよりは、従来の先入観  
を外し中立視点から見直すという面が強い。つまり、学問の近代化は意識されているが、中国仏教の  
文脈での再評価が進んでいない。これが道綽研究の現状であり課題なのである<sup>5)</sup>。

ではなぜこのような事態が生じているのか。それは宗学の研究の上に同時代的視点の研究が積み重  
ねられたという、浄土教研究特有の構図があるからであろう。宗学においては祖師は讃仰されるべき  
存在であり、「道綽は優れた仏教者である」という大前提がある。そしてその大前提の上に、日本の  
法然・親鸞への影響力の大きさという観点から、「善導に対して不徹底」などの評価がなされてきた。  
これまでは「道綽は優れた仏教者である」という大前提を動かすことなく、「不徹底」といった評価  
を見直す研究が進められてきたため、大前提の枠の中での見直しに終始する傾向が強かったのではな  
いだろうか。

本当に道綽は優れた仏教者なのか。あるいは何を以て道綽は優れた仏教者であると言い得るのか。

そこから問い直し、中国仏教の中で位置づける作業をしなければ、道綽を再評価したことにならないのである。

## 第二項 本論の視角

以上のような課題を解決するためには、道綽が隋唐の仏教者の中で同時代的にはどのような評価できるのか、この点を明らかにする必要がある。そのために、本論では観点を三つ設定する。①道綽の思想の再検討、②道綽の事跡の再検討、③思想と事跡の関係性の再検討の三点である。

### ①道綽の思想の再検討

道綽は仏教者すなわち思想家であるので、その人物像を明らかにするためには、当然のことながら思想を窺わなくてはならない。今回は事跡も検討するので、思想の中でも特に往生行に注目する。行は思想上重要な項目であると同時に、必然的に実践的な行為に移され、その様子が歴史資料に描かれるためである。また往生行に関しては未だに明確になっていない部分があり、詳細な検討が必要なものである。

## ②道綽の事跡の再検討

道綽はその思想だけでなく、盛んに実践教化したことで注目を集めた仏教者である。伝記から窺える実践教化も評価する必要がある、また事跡を評価することで中国仏教の中で位置づけることが可能であると考えられる。ところが、この分野の研究は山本仏骨『道綽教学の研究』、野上俊静『中国浄土三祖伝』、藤堂恭俊・牧田諦亮『浄土仏教の思想四―曇鸞道綽』といった伝記の基礎研究や、柴田泰山「道綽門下の整理」、八力廣超「道綽伝の諸問題」に代表される思想相承を見る研究などわずかな蓄積しかない。隋唐時代の実践的な新仏教運動を担ったという評価にしても、概説的な評価が多く、さらに踏み込んだ比較検討を要する。

そこで本論では事跡の面から道綽を評価するため、道綽の活動が活動地域にどのような影響を与えたのか、そして道綽の活動は同時代的にどのように評価できるものなのかを検討する。前者については、道綽の事跡に関する直接史料だけでなく、地理書などの周辺史料も考察材料に加える。後者については、道綽の伝記を、他の仏教者の伝記と比較しながら評価する。

## ③思想と事跡の関係性の再検討

「思想と事跡の関係性の再検討」は、検討項目ではなく本論全体の構成に関わる問題として挙げている。従来の事跡に関する研究は、思想背景を探る観点からなされてきた。道綽が若い頃に経験した

北周の武帝の廃仏は、後に末法を意識することにつながった<sup>(6)</sup> という見方はその典型である。

しかし道綽を同時代の中で位置づけていくためには、むしろ「思想を基に道綽がいかに行動したか」という視点で考察していく必要があると考える。思想背景を探る観点から事跡を窺うと、おのずから「道綽の見た歴史」を検討することが中心となり、限定的な考察になりがちとなる。そうではなく、道綽がいかに行動したかという「道綽を含めた歴史」を取り扱うことで、道綽の中国仏教の中で位置づけることが可能となり、さらに中国仏教の様相も明らかにすることも期待できるのである。よって、本論では考察する順番を従来の研究のように事跡を扱った後に思想を扱うのではなく、第一章から第三章において思想を先に考察した後、第四章及び第五章で事跡を検討していくこととする。

### 第三項 本論の構成

以上、中国浄土教研究と道綽研究の変遷を窺いながら問題点を指摘し、本論の方針を明らかにした。最後に本論の全体の構成を簡潔に説明しておきたい。

第一章から第三章までは道綽の思想を検討する。まず第一章では『安樂集』の大枠を把握する。特に『安樂集』の大きな特徴である時機観や、伝道教化に対する考え方を確認する。また往生の体系に

ついても言及する。これを踏まえた上で第二章では往生行に注目する。往生行は道綽教学の中でも宗祖視点の影響が強かった分野である。そのため、中立的な視点での検討が未だに十分ではない。具体的には、道綽教学における往生行たる十念・念仏三昧は、觀念か称名かが問題なのではなく、觀念や称名によって、仏に対する念を続けることが重視されていたことを明らかにする。第三章では念の相続性をさらに検討し、臨終にのみ念の相続をするのではなく、日常的に念仏していく論理的必要性を説いていたことを確認する。この第二章第三章で扱った念仏行を日常的に修していくという思想が、実践に移され、また他者に広められることにより、道綽が念仏を盛んに行っていたという歴史的評価につながっていくのである。

そこで第四章と第五章では道綽の事跡を考察する。第四章では道綽がその思想を基に行動した結果、社会にいかなる影響を及ぼしたのかを見ていく。伝記史料から窺える道綽の活動地域を丁寧に見ていくと、曇鸞の時代から明らかに教線を拡大させていることがわかる。そして第五章では、道綽の思想及び活動が、同時代にはどのように評価できるのかを検討する。従来の念仏の教えを広めた優れた活動家という評価は、浄土教の祖師として、主に『続高僧伝』の道綽伝のみを見て判断されたものである。そのため『続高僧伝』に記載される他の仏教者との比較まではなされておらず、上記の評価が妥当かどうか再検討する必要がある。この点を明らかにし、道綽という人物は同時代にはどのような評価でき、そして中国仏教の中でいかに位置づけられるのかを明らかにしていきたい。

## 註

- (1) 中国仏教研究において、「実践」という語は「禪」や「念仏」といった自ら修める行を指す文脈で用いられる傾向にあるため、本論でもこれに従い、自ら行を修めることを「実践」、他者に対して仏教を伝えていくことを「教化」と表記する（塚本善隆「北周の廃仏に就いて」〔『東方学報』一六・一八、一九四八年・一九五〇年、後、同氏『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九七四年所収）、川勝義雄「中国的新仏教形成へのエネルギー」〔福永光司他『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二年、後、同氏『中国人の歴史意識』、平凡社、一九九三年所収）、鎌田茂雄『中国仏教史六 隋唐の仏教（下）』〔東京大学出版会、一九九九年〕五三三―五三五頁、同氏『新中国仏教史』〔大東出版、二〇〇一年〕一〇五頁等参照）。
- (2) 塚本善隆「北周の廃仏に就いて」、川勝義雄「中国的新仏教形成へのエネルギー」、鎌田茂雄『中国仏教史六 隋唐の仏教（下）』〔五三三―五三五頁、同氏『新中国仏教史』一〇五頁等参照）。
- (3) 歴史資料についての詳しい検討は第四章で行う。
- (4) 西本照真「浄土教の東アジア的展開」〔『シリーズ大乘仏教五 仏と浄土―大乘仏典Ⅱ―』、春秋社、二〇一三年〕二七三―二七四頁参照。

- (5)ここでの「教理史的研究」は、浄土真宗本願寺派の真宗学で広い意味で使われている、「浄土教分野において中立的視点で試みられる研究」という意味で用いている。厳密に言えば、教理史といった場合、道綽などの浄土教者の思想と、そこから法然や親鸞等への影響を検討することも含まれるが、本論は道綽自体の思想を扱い、法然・親鸞思想への影響は含めない。
- (6)龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」(『龍谷大学大学院紀要』五、一九八三年)参照。
- (7)柴田泰山「浄土宗学教育の変遷と望月信亨」(『シリーズ大学と宗教Ⅰ 近代日本の大学と宗教』、法蔵館、二〇一四年)参照。
- (8)龍溪章雄「真宗学方法論研究学説史―その一―」、柴田泰山「浄土宗学教育の変遷と望月信亨」参照。
- (9)鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波書店、一九七八年) iii—iv頁参照。
- (10)ただし中国仏教の上での評価で完結させる研究でも、直接日本思想への言及はしないものの、日本へつながる研究の前提として位置づけられている場合もある。
- (11)池本(水田)重臣「真宗学研究方法私見―特に教理史の地位に関して―」(『真宗学会年報』九、一九三八年)参照。
- (12)岡亮二「『往生論註』の念仏思想について」(『龍谷大学論集』三八六、一九六八年)、金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』(大正大学出版会、二〇〇六年)三一六頁参照

- (13) 曇鸞との関係性については、道綽が『往生論註』や『略論安樂浄土義』を多く引用することもあり、継続的に取り上げられている。
- (14) 杉山裕俊「『安樂集』の研究」一一頁参照。
- (15) 先に見た①縦型研究、②縦横調和型研究、③横型研究と合わせて考えると、「学問の中立化」は①②③の研究方法のいずれにおいても意識されることであるが、「中国仏教の文脈の中で評価」は③の横型研究において重要視される視点と言えるだろう。道綽研究は③の横型研究の歴史が浅く、しかも横型研究においても「学問の中立化」が主になっている。
- (16) 平原晃宗「道綽における時機の視点」（『親鸞教学』七四、一九九九年）、内藤知康『安樂集講読』三一八頁、木村宣彰『安樂集講要』一四―四五頁参照

# 第一章

## 道綽淨土教の基本的方向性



## 小序

本章では詳細な議論を行う前段階として、道綽（五六二—六四五）の基本姿勢と『安樂集』の大まかな性格を把握することにとめる。特に本論で考察しようとしている往生行や他者への教化について、道綽がどのように考えているのかに注目する。

手順としては、まず道綽の抱いていた問題意識について確認する。道綽は当時の世の中が末法時代であると認識しており、そのために浄土の教えに帰入するべきだと主張している。道綽研究において必ずといって良いほど指摘されることではあるが、実はこのことが道綽における教化姿勢と深く関わっていると考えられる。

次に教化する内容、すなわち往生成仏していく体系について、どのように考えていたのかを窺う。『安樂集』は構成が雑然としており未整理との評価を受けることもあり<sup>(1)</sup>、念仏<sup>(2)</sup>や仏身仏土論<sup>(3)</sup>など個別の問題に注目が集まっていた<sup>(4)</sup>。しかし、第一大門の構成を見ると、整理されているとは言えないものの、道綽の考える往生の過程が垣間見える。よって第一大門を中心に、往生成仏の体系を窺うこととする。以上の点を考察し、『安樂集』に見える実践教化や、往生行に対する姿勢やその説き方について見ていきたい。

## 第一節 道綽の問題意識

道綽が仏教者としてどのような問題意識を持っていたのかについては、多く論じられている所ではあるが、改めて本節で確認する。

### 第一項 末法意識と阿弥陀仏

道綽思想の特徴は、当時の世の中を末法時代と認識し、その時代で成仏していくためには、阿弥陀仏の浄土を目指すしかないと捉えるところにある。『安樂集』巻上、第一大門第一節の「教興所由」冒頭では、

第一大門中、明<sub>レ</sub>教興所由<sub>一</sub>、約<sub>レ</sub>時被<sub>レ</sub>機、勸<sub>レ</sub>歸<sub>三</sub>淨土<sub>二</sub>者、若<sub>レ</sub>教赴<sub>三</sub>時機<sub>一</sub>、易<sub>レ</sub>修易<sub>レ</sub>悟。若<sub>レ</sub>機教時乖、難<sub>レ</sub>修難<sub>レ</sub>入。  
（『聖典全書』一、五七四頁、『大正藏』四七、四頁、上）

と示し、悟りを得るためには、時と機根の合致が重要であるとする。そして同じ「教興所由」の中で

次のように記す。

大集月藏經云、仏滅度後第一五百年、我諸弟子、学<sub>レ</sub>慧得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第二五百年、学<sub>レ</sub>定得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第三五百年、学<sub>二</sub>多聞誦誦<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第四五百年、造<sub>二</sub>立塔寺<sub>一</sub>、修<sub>レ</sub>福懺悔、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第五五百年、白法隱滞、多<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>諍訟<sub>一</sub>、微<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>善法<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>……(中略)……計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即当<sub>二</sub>仏去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是懺悔修福、応<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>仏名号<sub>一</sub>時。若一念称<sub>二</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>、即能除<sub>二</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>。一念既爾。況修<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>。即是恒懺悔人也。

『聖典全書』一、五七四―五七五頁、『大正藏』四七、四頁、中)

当時は積尊が入滅してから第四の五百年にあたり、この時代に生きる衆生は阿弥陀仏を念じるべきだと述べるのである。その他にも第三大門第三節「輪廻無窮」では、

当今末法、現是五濁悪世。唯有<sub>二</sub>浄土一門<sub>一</sub>、可<sub>二</sub>通入<sub>一</sub>路。

『聖典全書』一、六一二頁、『大正藏』四七、一三頁、下)

と述べ、当時は末法時代であり、そのような時代の人間は、阿弥陀仏の浄土のみが成仏への道だと主

張するのである。

## 第二項 道綽思想と当時の仏教界の関係

しかし、道綽の考え方は、当時の仏教界において広く受け入れられていたわけではない。例えば第二大門第二節「破異見邪執」を見てみると、次のようにある。

第二明<sub>レ</sub>破<sub>二</sub>異見邪執<sub>一</sub>者、就<sub>レ</sub>中有<sub>二</sub>其九番<sub>一</sub>。第一破<sub>下</sub>妄計<sub>二</sub>大乘無<sub>レ</sub>相異見偏執<sub>上</sub>。第二<sub>二</sub>会<sub>下</sub>通菩薩愛見大悲<sub>一</sub>。第三破<sub>レ</sub>繫<sub>二</sub>心外無<sub>レ</sub>法。第四破<sub>下</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>穢国<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>願<sub>三</sub>往<sub>レ</sub>生浄土<sub>二</sub>。第五破<sub>下</sub>若<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>多<sub>レ</sub>喜著<sub>レ</sub>樂。第六破<sub>下</sub>求<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>非<sub>中</sub>是小乘<sub>上</sub>。第七破<sub>下</sub>求<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>兜率<sub>一</sub>勸<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>歸<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>。第八<sub>二</sub>会<sub>下</sub>通若<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>十方浄土<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>歸<sub>レ</sub>西。第九料<sub>レ</sub>簡別時之意。

『聖典全書』一、五九〇頁、『大正蔵』四七、八頁、上)

この節は、「破異見邪執」と示されるように、道綽の浄土思想に寄せられる批判に対し、反論していく節である。敢えてこのような節を設けていること自体、道綽が多くの批判にさらされていた証左で

あろう。特に殿内恒氏が指摘するように、第一の無相の問題と、第五の浄土の樂の問題は、『統高僧伝』に具体的なやりとりが記されており、大きな問題であったことが窺える<sup>5)</sup>。

まず「破異見邪執」の第一には次のように述べられている。

第一破<sub>三</sub>妄計<sub>二</sub>大乘無<sub>レ</sub>相者、問曰、或有<sub>レ</sub>人言、大乘無<sub>レ</sub>相、勿<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>彼此<sub>一</sub>。若<sub>レ</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>、便是取<sub>レ</sub>相、転増<sub>レ</sub>縛。何用求<sub>レ</sub>之。答曰、如<sub>レ</sub>此計者、將謂不然。何者、一切諸仏説法、要具<sub>二</sub>縁<sub>一</sub>。一依<sub>二</sub>法性実理<sub>一</sub>、二須<sub>レ</sub>順<sub>二</sub>其<sub>二</sub>二諦<sub>一</sub>。彼計<sub>三</sub>大乘無<sub>レ</sub>念、但依<sub>二</sub>法性<sub>一</sub>。然謗無<sub>レ</sub>縁求<sub>一</sub>。即是不<sub>レ</sub>順<sub>二</sub>二諦<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>此見者、墮<sub>二</sub>滅空所<sub>レ</sub>収。

〔『聖典全書』一、五九〇—五九二頁、『大正蔵』四七、八頁、中〕

「仏道は究極的に無相であるので、浄土を求めることは相にとらわれることになるのではないか」という批判に、二諦の論理を用いて反論している。この無相の問題の具体的な事例が、『統高僧伝』巻一九、習禪篇四、釈智満伝に、道綽と智満の応酬として記録されている。

貞観二年四月、初因<sub>二</sub>動散<sub>一</sub>微覺<sub>二</sub>不愈<sub>一</sub><sup>6)</sup>。遂淹<sub>二</sub>灰管<sub>一</sub>本性無<sub>レ</sub>擾、門人同集、日遺<sub>二</sub>誠勸<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>沙門

道綽者。夙有弘誓、友而敬奉。因喻滿曰、法有生滅、道在機緣。觀相易入其門、涉空頗限其位。願隨所說、進道有期。滿乃盱衡而告曰、積年誠業、冀此弘持。緣虛無相緣、引實有何所引。豈以一期要法累劫埋乎。幸早相辭、勿塵妄識。綽乃退焉。

〔大正藏〕五〇、五八三頁、中〕

智滿の臨終の際に、道綽が訪ねてきて觀念による淨土往生を勧める。しかし智滿は、淨土往生は妄識であるとして退けている。道綽からの反論は記されていないが、智滿が淨土往生を仏道として認めていないことは確かであろう。

次に「破異見邪執」の第五には次のようにある。

第五破「若生淨土多喜著樂者、問曰、或有人言、淨土之中、唯有樂事、多喜著樂、妨癡修道、何須願往生也。答曰、既云淨土、無有衆穢。若言著樂、便是貪愛煩惱。何名為淨。」〔聖典全書〕一、五九五頁、〔大正藏〕四七、九頁、中〕

「淨土往生を願うことは樂を求めることとなり、修道の妨げになるのではないか」という批判に対し、

「浄土」自体が貪愛や煩惱といった「楽」を超越したものであり、楽を求めるものではないと反論している。これについては、『続高僧伝』巻二四、護法篇下、釈曇選伝にやりとりが見える。

武徳八年、近疾淹積、問疾者充<sub>レ</sub>物房宇<sub>一</sub>。乃尸臥、引衣申脚曰、吾命將<sub>レ</sub>尽、何処生乎。名行僧道綽曰、阿闍黎、西方樂土名為<sub>二</sub>安養<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>彼。選曰、咄、為<sub>レ</sub>身求<sub>レ</sub>樂。吾非<sub>二</sub>爾儔<sub>一</sub>。綽曰、若爾可<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>生耶。答曰、須<sub>二</sub>見<sub>レ</sub>我者而為<sub>レ</sub>生乎。乃潜息久<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>覺已逝。時年九十有五。

〔大正藏〕五〇、六四一頁、下)

曇選の臨終の際に、道綽が曇選に対して浄土往生を勧める。しかし曇選は浄土往生が我が身の楽を求めるものであるとして拒否している。ここでも道綽の反論は記録されていないが、少なくとも曇選は浄土往生が自らの楽を求めるものであるという考え方を持っており、浄土の教えを受け入れることはなかったことが窺える。

このように一部の仏教思想と対立しており、道綽思想は広く受け入れられていたわけではない。特に『続高僧伝』の記述には、明確に浄土教のあり方を批判するものも掲載されており、道綽の立場を真つ向から否定する仏教者も存在していたことは確実であろう。

以上道綽の問題意識を窺ってきた。道綽の思想は当時の仏教界で一般的だったわけではなく、批判

さえある。一方で道綽は阿弥陀仏の教えに依る他に、成仏の道はないと確信している。このような状況は、人々が成仏していくためには、自らの主張を広め、阿弥陀仏の教えに依ることを広めなければならないという教化意識の形成に、大きな影響を与えたと推測できる。

## 第二節 「勸信求往」と教化

道綽は、阿弥陀仏に依らなければならないという主張を自己の内で完結させるのではなく、他者にも勧めていく。その姿勢は『安樂集』の主題である「勸信求往」という語として顕れ、『安樂集』内の随所で教化の姿勢が見える。

### 第一項 「勸信求往」

『安樂集』の冒頭では、

此安樂集一部之内、総有二十二大門、皆引經論証明、勸信求往。

〔聖典全書〕一、五七三頁、『大正藏』四七、四頁、上)

と述べられており、道綽は『安樂集』が「勸信求往」の書であると掲げる。ここで「信を勧める」とあるが、具体的には何を指すのか。それを窺うために、第三大門第四節「引証勸信」を見てみよう。

自下第四、引聖教証成、勸信求生者、依觀仏三昧經云、爾時會中、有財首菩薩、白仏言、世尊、我念過去無量劫時、有仏出世。亦名釈迦牟尼仏。彼仏滅後、有一王子、名曰金幢。驕慢邪見、不信正法。有知識比丘、名定自在。告王子言、世有仏像、極為可愛。可暫入塔、觀仏形像。時彼王子、從善友語、入塔觀像。見像相好、白言比丘、仏像端嚴、猶尚如此。況仏真身。比丘告言、王子、今見仏像、不能礼者、当称南無仏。還宮繫念、念塔中像、即於後夜、夢見仏像、心大歡喜、捨離邪見、歸依三宝。随壽命終、由前入塔、称仏功德、即得值遇九百億那由他仏、於諸仏所、常勲精進、恒得甚深念仏三昧。念仏三昧力故、諸仏現前、皆与授記。從是以来、百万阿僧祇劫、不墮惡道、乃至今日、獲得首楞嚴三昧。爾時王子者、今我財首是也。爾時會中、即有十方諸大菩薩、其

數無量。各説「本縁」、皆依「念仏」得。仏告「阿難」、此觀仏三昧、是一切衆生犯「罪者」業。破戒者護。失道者導。盲冥者眼。愚痴者慧。黑闇者灯。煩惱賊中、大勇猛將。諸仏世尊之所「遊戲」、首楞嚴等、諸大三昧、始出生処。仏告「阿難」、汝今善持、慎勿「忘失」。過去未來現在三世諸仏、皆説「如」是念仏三昧。我與「十方諸仏」、及賢劫千仏、「從」初發心、「皆因」念仏三昧力「故」、得「一切種智」。又如「目連所問經」、仏告「目連」、譬如「万川長流」、有「浮」草木、「前不」顧「後」、後不「顧」前、「都会」大海、「世間亦爾」。雖「有」豪貴・富樂自在、「悉不」得「免」生老病死。「只由」不「信」仏經、「後世為」人、更甚困劇、不「能」得「生」千仏国土。「是故我説、無量壽仏国、易」往易「取。而人不」能「修行往生」、反事「九十五種邪道」。我説是人名「無眼人」、名「無耳人」。經教既爾。何不「捨」難、依「易行道」矣。（『聖典全書』一、六一三—六一五頁、『大正藏』四七、十三頁、上一十四頁、下）

第三大門第四節では「勸信求<sub>レ</sub>生」とあるように、主題である「勸信求<sub>レ</sub>往」と呼応させて、『觀仏三昧海經』と『目連所問經』を引用している。『觀仏三昧海經』の前半では、財首菩薩が自身の過去を語る。まだ金幢王子であった財首菩薩が觀仏像・称名の功德により、命終後、諸仏所で念仏三昧を得、授記されたことを示す内容である。後半は觀仏三昧を犯す者の業である等、その威徳を讃え、釈尊も念仏三昧によつて仏となつたと説く内容となっている。続いて『目連所問經』は、仏の教えを信

しなければ輪廻しさらに困窮し、仏国土に往生できないとする。一方で無量寿仏の浄土は往生しやすいことを示し、浄土往生を奨励する内容である。注目したいのは両経の引用の後「何不捨難、依易行道矣」とあることで、これらの引用によって易行道、すなわち念仏の教えや浄土教に帰入させることを意図しているのである。

これらを見ると「勸信求往」とは、阿弥陀仏の浄土の教えを勧めることを意味していると言えよう。すなわち「勸信求往」を主題として掲げるということは、『安樂集』全体を通して阿弥陀仏の教えを勧めていくことを意味しているのである。

## 第二項 教化の意識

さて、阿弥陀仏の教えを勧めていくこと、すなわち教化を重視している『安樂集』であるが、第一大門や第二大門には明確に教化の重要性を強調している部分が存在する。まず第一大門第一節「教興所由」には以下のようにある。

若欲於<sub>レ</sub>斯進趣<sub>レ</sub>、勝果難<sub>レ</sub>階。唯有<sub>レ</sub>浄土一門<sub>レ</sub>、可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>情恠趣入<sub>レ</sub>。若欲<sub>レ</sub>披<sub>レ</sub>尋衆典<sub>レ</sub>、勸処弥多。

遂以採「集真言」、助修「往益」。何者、欲使「前生者導」後、後去者昉「前」、連続無窮、願不「休止」。為「尽」無邊生死海「故」。

〔『聖典全書』一、五七五頁、『大正藏』四七、四頁、中一下〕

浄土の教えのみがとるべき道であり、数々の經典にも勧められている。だからこそ、先に生まれた者は後に生まれた者を導き、後に行く者は先に進んでいる者にならうようにせよと述べる。ここでは人から人へ法を伝えることを強調している。

続いて第一大門第二節「説聽方軌」には次のようにある。

第二批「諸部大乘」、明「説聽方軌」者、於「中有」六。第一『大集經』云、於「説」法者、作「医王想」、作「拔苦想」。所「説」之法、作「甘露想」、作「醍醐想」。其「聽」法者、作「增長勝解想」、作「愈病想」。若能如「是」説者聽者、皆堪「紹」隆佛法、常生「仏前」。

〔『聖典全書』一、五七五頁、『大正藏』四七、四頁、下〕

法を説く者は医者のように法を説き、聞く者は病が癒えることを想いながら聞法するようにと、それぞれの心構えが説かれ、教法を伝えること、そしてそれを聞くことの重要性が示されている。

また第二大門第一節「菩提心義」では、菩提心について言及する中で、天親（四―五世紀）の『浄

土論』<sup>(7)</sup>の障菩提門・順菩提門に依つて説明している箇所がある。

又依<sub>二</sub>天親淨土論<sub>二</sub>云、凡欲<sub>三</sub>發心會<sub>二</sub>無上菩提<sub>一</sub>者、有<sub>二</sub>其二義<sub>一</sub>。一者先須<sub>レ</sub>離<sub>下</sub>三種与<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>相違法上。二者須<sub>レ</sub>知<sub>下</sub>三種順<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>法上。何等為<sub>レ</sub>三。一者依<sub>二</sub>智惠門<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>求<sub>二</sub>自樂<sub>一</sub>。遠<sub>レ</sub>離我心貪<sub>一</sub>着自身<sub>一</sub>故。二者依<sub>二</sub>慈悲門<sub>一</sub>、拔<sub>二</sub>一切衆生苦<sub>一</sub>。遠<sub>レ</sub>離無<sub>レ</sub>安<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>心上故。三者依<sub>二</sub>方便門<sub>一</sub>、憐<sub>レ</sub>愍<sub>一</sub>一切衆生<sub>一</sub>心。遠<sub>レ</sub>離恭<sub>レ</sub>敬供<sub>レ</sub>養自身<sub>一</sub>心上故。是名<sub>レ</sub>遠<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>三種菩提門相違法<sub>一</sub>。順<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>者、菩薩遠<sub>レ</sub>離如<sub>レ</sub>是<sub>二</sub>三種菩提門相違法<sub>一</sub>、即得<sub>下</sub>三種隨<sub>レ</sub>順菩提門<sub>一</sub>法上。何等為<sub>レ</sub>三。一者無染清淨心。不<sub>下</sub>為<sub>二</sub>自身<sub>一</sub>求<sub>中</sub>諸樂<sub>上</sub>故。菩提是無染清淨處。若為<sub>二</sub>自身<sub>一</sub>求<sub>レ</sub>樂、即違<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>。是故無染清淨心、是順<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>。二者安清淨心。為<sub>レ</sub>拔<sub>二</sub>一切衆生苦<sub>一</sub>故。菩提安<sub>レ</sub>隱<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>清淨處。若不<sub>下</sub>作<sub>レ</sub>心拔<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>、離<sub>中</sub>生死苦<sub>上</sub>、即便違<sub>二</sub>菩提<sub>一</sub>。是故拔<sub>二</sub>一切衆生苦<sub>一</sub>、是順<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>。三者樂清淨心。欲<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>一切衆生得<sub>二</sub>大菩提<sub>一</sub>故。攝<sub>レ</sub>取衆生<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>彼国土<sub>一</sub>故。菩提是畢竟常樂處。若不<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>一切衆生得<sub>二</sub>畢竟常樂<sub>一</sub>者、則違<sub>二</sub>菩提門<sub>一</sub>。

〔『聖典全書』一、五八八―五八九頁、『大正藏』四七、七頁、下―八頁、上〕

ここでは、「智慧門」、「慈悲門」、「方便門」によつて、菩提に相違する法（障菩提）から離れること

ができる」と示した後、菩提の門に順ずる法である、「無染清浄心」、「安清浄心」、「楽清浄心」の三つを提示している。特に順菩提門に注目すると、「無染清浄心」は自身の楽を求めない心、「安清浄心」は全ての衆生の苦を抜こうとする心、「楽清浄心」は全ての衆生に大菩提を得させ、浄土に生まれさせようとする心である。これらを説明することで、道綽は全ての衆生に対して苦を抜き、往生させようと働きかけることの重要性を説くのである。

このように『安楽集』では、「勸信求往」を掲げ阿弥陀仏の浄土の教えを勧める姿勢を明確にし、曇鸞を承けつつ、他者に対して働きかけることの重要性が理論付けられている。そして『安楽集』ではさらに、「教興所由」や「説聴方軌」に見えるように、いかにして法を説くかということが具体的に言及されており、教導者としてのあり方を追求しているのである。

では、その伝える内容を具体的にどのようなように考えているのか。『安楽集』は難解な構成となっており、読み解くことが難しい書物であるが、次節ではその大枠を窺ってみたい。

### 第三節 『安楽集』第一大門に見える往生体系

ここからは、道綽が往生の過程についてどのように考えていたかを検討する。『安樂集』は難解な構成をしており、一つの大門に複数の内容が説かれていることも多いが、<sup>(8)</sup>全く無秩序に思想が説かれていくわけではない。特に第一大門は、道綽の往生思想の概略が示されていると考えられる。そこで本節では、道綽の想定する往生の過程を、この第一大門から考察する。第一大門も他の大門と同じく様々な項目に言及されているもの、特にその説かれている順番にも意味があるのである。

## 第二項 第一大門で取り上げられている項目

『安樂集』は大門や節ごとに、冒頭で説く内容の見出しを提示し、その後詳説する形をとる。第一大門冒頭の総説で示される内容は以下の通りである。

今先就第一大門内、文義雖衆、略作九門料簡、然後造文。<sup>①</sup>第一明教興所由、約時被機、勸歸淨土。<sup>②</sup>第二掘諸部大乘、顯說聽方軌。<sup>③</sup>第三掘大乘聖教、明諸衆生發心久近、供仏多小、欲使時會聽衆力勵發心。<sup>④</sup>第四弁諸經宗旨不同。<sup>⑤</sup>第五明諸經得名各異。如涅槃般若經等、就法為名。自有就喻、或有就事、亦有就時就處。此例非一。今此觀經、就

人法<sup>⑥</sup>「為<sup>⑥</sup>名。仏是人名、説觀無量壽是法名也。第六料「簡説人差別」。諸經起説不<sup>⑥</sup>過<sup>⑥</sup>五種<sup>⑥</sup>。一者仏自説、二者聖弟子説、三者諸天説、四者神仙説、五者變化説。此觀經者、五種説中、世尊自説。第七略明<sup>⑥</sup>真<sup>⑥</sup>忘<sup>⑥</sup>二<sup>⑥</sup>身<sup>⑥</sup>、并<sup>⑥</sup>弁<sup>⑥</sup>真<sup>⑥</sup>忘<sup>⑥</sup>二<sup>⑥</sup>土<sup>⑥</sup>。第八頭<sup>⑥</sup>下<sup>⑥</sup>彌陀淨國位該<sup>⑥</sup>上<sup>⑥</sup>下<sup>⑥</sup>一<sup>⑥</sup>凡聖通<sup>⑥</sup>往<sup>⑥</sup>上<sup>⑥</sup>。第九明<sup>⑥</sup>彌陀淨國三界撰<sup>⑥</sup>与<sup>⑥</sup>不<sup>⑥</sup>撰<sup>⑥</sup>也。〔聖典全書〕一、五七三―五七四頁、『大正藏』四七、四頁、上)

第一大門では、①「教興所由」、②「説聽方軌」、③「発心久近」、④「宗旨不同」、⑤「得名各異」、⑥「説人差別」、⑦「三身三土(真忘二身)」、⑧「凡聖通<sup>⑥</sup>往<sup>⑥</sup>」、⑨「三界撰<sup>⑥</sup>不<sup>⑥</sup>」の九つの項目を明かすとしている。しかし注意しておきたいのは、「得名各異」と「説人差別」の体裁が他と異なっていることである。見出しの域を超え、ここで既に内容が詳しく論じられているのである。逆にこの二項目は詳説部分では触れられることはなく、二項目を除いた七項目で構成されている<sup>⑨</sup>。

道綽がこのような書き方をしていることについて、殿内恒氏は、浄影寺慧遠(五二三―五九二)の『観無量寿経義疏』の影響を想定する。すなわち『観無量寿経義疏』は冒頭で、『観無量寿経』に関する問題を「五要」として次のように五つにまとめている。

此経開首、先知<sup>⑥</sup>五要<sup>⑥</sup>、然後<sup>⑥</sup>积名<sup>⑥</sup>。何者<sup>⑥</sup>五要<sup>⑥</sup>。第一<sup>⑥</sup>須<sup>⑥</sup>知<sup>⑥</sup>教之大小<sup>⑥</sup>。…(中略)…第二<sup>⑥</sup>須<sup>⑥</sup>知<sup>⑥</sup>教局漸及頓<sup>⑥</sup>。…(中略)…第三<sup>⑥</sup>須<sup>⑥</sup>知<sup>⑥</sup>經之宗趣<sup>⑥</sup>。…(中略)…第四<sup>⑥</sup>須<sup>⑥</sup>知<sup>⑥</sup>經名不同<sup>⑥</sup>。…(中略)

：第五須知説人差別」。

〔大正蔵〕三七、一七頁、上―中〕

このうち「第三須知経之宗趣」、「第四須知经名不同」、「第五須知説人差別」の順番が、『安樂集』総説における④「宗旨不同」、⑤「得名各異」、⑥「説人差別」と対応しており、総説で『観無量寿経義疏』を受けつつも、『観無量寿経』の解釈において淨影寺慧遠と異なる立場をとる道綽は、詳説で別の順を示した可能性を指摘するのである<sup>40)</sup>。『安樂集』のこの部分が『観無量寿経義疏』の冒頭を意識して書かれていることは間違いないであろうが、ここでは⑤「得名各異」と⑥「説人差別」の二項目を、総説で詳細に論じて、詳説で省略した理由をさらに追究してみたい。

考えられるのは、内容によって論じる位置を変えているということである。「得名各異」の内容を見てみると、經典、特に『観無量寿経』の経題について述べていることがわかる。また「説人差別」は經典が誰によって説かれたものかを論じ、『観無量寿経』が仏説であることを明かしている。つまりこの二項目は經典に関する内容を扱っており、大枠で言えば、教法に分類される内容が述べられている。そして次に論じられるのは詳説の「教興所由」で、

第一大門中、明<sub>レ</sub>教興所由<sub>一</sub>、約<sub>レ</sub>時被<sub>レ</sub>機、勸<sub>レ</sub>歸<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>者、若<sub>レ</sub>教赴<sub>二</sub>時機<sub>一</sub>、易<sub>レ</sub>修易<sub>レ</sub>悟。若<sub>レ</sub>機教時乖、難<sub>レ</sub>修難<sub>レ</sub>入。：（中略）：計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即<sub>レ</sub>當<sub>二</sub>去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是<sub>レ</sub>懺悔修福、応<sub>レ</sub>

称<sub>レ</sub>「仏名号」時。若一念称<sub>レ</sub>「阿弥陀仏」、即能除<sub>レ</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>、一念既爾。況修<sub>レ</sub>「常念」。即是恒懺悔人也。〔聖典全書〕一、五七四—五七五頁、『大正藏』四七、四頁、上—中)

と、末法思想に基づき浄土教の教えを宣揚していく教法関係の項目である。これと併せて教法を説く内容を第一大門のはじめに置こうとしていたと想定されるのである。

## 第二項 各項目の内容

次にそれぞれの内容を見ておこう。七項目のうち、「教興所由」は先程教法について述べていることを確認した。前節でも少し触れた二番目の「説聴方軌」であるが、この節は内容に注意しておかなければならない。一部は既に示したが、その全文を引用すると、以下の通りである。

第二抛<sub>レ</sub>「諸部大乘」、明<sub>レ</sub>「説聴方軌者」、於<sub>レ</sub>中有<sub>レ</sub>六。<sup>(1)</sup>第一大集經云、於<sub>レ</sub>「説法者」、作<sub>レ</sub>「医王想」、作<sub>レ</sub>「拔苦想」。所<sub>レ</sub>「説之法」、作<sub>レ</sub>「甘露想」、作<sub>レ</sub>「醍醐想」。其<sub>レ</sub>「聴法者」、作<sub>レ</sub>「增長勝解想」、作<sub>レ</sub>「愈病想」。若能如<sub>レ</sub>「是説者聴者、皆堪<sub>レ</sub>「紹隆佛法」、常生<sub>レ</sub>「仏前」。<sup>(2)</sup>第二大智度論云、聴者端視如<sub>レ</sub>「渴飲」。一心

入<sub>レ</sub>於語議中<sub>一</sub>、聞<sub>レ</sub>法踊躍、心悲喜。如<sub>レ</sub>是之人、応<sub>二</sub>為說<sub>一</sub>。<sup>(3)</sup>第三彼論又云、有<sub>二</sub>種人<sub>一</sub>、得<sub>レ</sub>福無量無辺。何等為<sub>レ</sub>二。一者樂說法<sub>一</sub>人。二者樂聽法<sub>一</sub>人。是故阿難白<sub>レ</sub>仏言、舍利弗目連、何以所得智慧神通、於<sub>二</sub>聖弟子中<sub>一</sub>、最為<sub>二</sub>殊勝<sub>一</sub>。仏告<sub>二</sub>阿難<sub>一</sub>、此之二人、於<sub>二</sub>因中時<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>法因縁<sub>一</sub>、千里不<sub>レ</sub>難。是故今日、最為<sub>二</sub>殊勝<sub>一</sub>。<sup>(4)</sup>第四無量壽大經云、若人無<sub>二</sub>善本<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>此經<sub>一</sub>。清淨有<sub>レ</sub>戒者、乃獲<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>正法<sub>一</sub>。<sup>(5)</sup>第五云、曾更見<sub>二</sub>世尊<sub>一</sub>、則能信<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>、奉<sub>二</sub>事億如來<sub>一</sub>、樂<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是教<sub>一</sub>。<sup>(6)</sup>第六無量清淨覺經云、善男子善女人、聞<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>淨土法門<sub>一</sub>、心生<sub>二</sub>悲喜<sub>一</sub>、身毛為<sub>レ</sub>豎、如<sub>二</sub>拔出<sub>一</sub>者、當<sub>レ</sub>知、此人過去宿命、已作<sub>二</sub>仏道<sub>一</sub>也。若復有<sub>レ</sub>人、聞<sub>レ</sub>開<sub>二</sub>淨土法門<sub>一</sub>、都不<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>信者<sub>一</sub>、當<sub>レ</sub>知、此人始從<sub>二</sub>惡道<sub>一</sub>來、殃咎未<sub>レ</sub>尽。為<sub>レ</sub>此無<sub>二</sub>信向<sub>一</sub>耳。我說、此人未<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>也。是故<sup>(7)</sup>無量壽大經云、驕慢弊懈怠、難<sub>二</sub>以信<sub>二</sub>此法<sub>一</sub>。

『聖典全書』一、五七五—五七六頁、『大正藏』四七、四頁、下—五頁、上)

これを見ると、「説聴方軌」は(1)『大集經』海慧菩薩品、(2)(3)『大智度論』初品、(4)(5)(7)『無量壽經』往觀偈、(6)『平等覺經』流通分の引用文から成ることがわかる。表題としては「説聴方軌」とあるので、説者と聴者について論じると謳っている。ただし聴者については全ての引用文で言及されるのに対して、説者について触れているのは『大集經』と『大智度論』の引用文のみとなっている。そして実

際に何を聞くかと言うと、「其聽法者」（『大集經』）「聞正法」（『無量壽經』）とあるように教法を聞くのである。つまり説者について重要な言及はあるものの、「説聽方軌」全体で中心として扱われているのは、聴者であり聞法なのである。

三番目の「発心久近」であるが、菩提心について扱うとして、まず『涅槃經』を引用している。

涅槃經云、仏告迦葉菩薩、若有衆生、於熙連半恒河沙等諸仏所、發菩提心、然後乃能於惡世中、聞大乘經典、不<sub>レ</sub>生誹謗。若有於一恒河沙等仏所、發菩提心、然後乃能於惡世中、聞<sub>レ</sub>經不<sub>レ</sub>起誹謗、深生愛樂。若有於二恒河沙等仏所、發菩提心、然後乃能於惡世中、不<sub>レ</sub>謗是法、正解信樂、受持誦誦。若有於三恒河沙等仏所、發菩提心、然後乃能於惡世中、不<sub>レ</sub>謗是法、書寫經卷、雖為人説、未<sub>レ</sub>解深義。

（『聖典全書』一、五七六—五七七頁、『大正藏』四七、五頁、上）

ここでは、半恒河沙、一恒河沙、二恒河沙、三恒河沙の諸仏の所で菩提心を発すことについて言及する。続けて

何以故須<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>此教量<sub>二</sub>者、為<sub>レ</sub>彰<sub>三</sub>今日坐下聞<sub>レ</sub>經者、曾已發心供<sub>レ</sub>養多仏<sub>一</sub>也。

〔聖典全書〕一、五七七頁、『大正藏』四七、五頁、上)

と述べ、過去の發菩提心により現在教法を聞き信受できていることを示し、菩提心を聞法と深く関係づけて語っている。さらに

又顯<sub>二</sub>大乘經之威力不可思議<sub>一</sub>。是故經云、若有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、聞<sub>二</sub>是經典<sub>一</sub>、億百千劫、不<sub>レ</sub>墮<sub>三</sub>惡道<sub>一</sub>。何以故。是妙經典、所<sub>二</sub>流布<sub>一</sub>處、當<sub>レ</sub>知、其地即是金剛。是中諸人、亦如<sub>二</sub>金剛<sub>一</sub>。故知、聞<sub>レ</sub>經生<sub>レ</sub>信者、皆獲<sub>二</sub>不可思議利益<sub>一</sub>也。〔聖典全書〕一、五七七頁、『大正藏』四七、五頁、上)

と『涅槃經』を引用しつつ、經典の教えを聞く者は惡道に墮ちることはなく、不可思議の利益を得ることができると結ぶ。

続く「宗旨不同」も、先の「説聽方軌」と同じく、内容を詳しく見ておかなければならない。「宗旨不同」の最初の部分には次のようにある。

第四次弁「諸經宗旨不同」者、若依「涅槃經」、仏性為レ宗。若依「維摩經」、不可思議解脫為レ宗。若依「般若經」、空慧為レ宗。若依「大集經」、陀羅尼為レ宗。今此觀經、以「觀仏三昧」為レ宗。若論「所觀、不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>依正<sub>二</sub>報」。如下依「諸觀」所<sub>レ</sub>弁。

〔聖典全書〕一、五七七頁、『大正藏』四七、五頁、上)

「宗旨不同」は經典の主題について扱う節で、『涅槃經』や『維摩經』などにも言及されるが、主に扱われるのは『觀無量壽經』の主題である觀仏三昧(念仏三昧)である。具体的には『觀仏三昧海經』を引用し、

若依「觀仏三昧經」云、仏告<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、諸仏出世、有<sub>三</sub>種益<sub>一</sub>……(中略)……三者令<sub>下</sub>勸<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>行<sub>中</sub>念仏三昧<sub>上</sub>。父王白<sub>レ</sub>仏、仏地果徳、真如実相、第一義空。何因不<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>弟子<sub>一</sub>行<sub>レ</sub>之。仏告<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、諸仏果徳、有<sub>二</sub>無量深妙境界・神通・解脫<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>是凡夫所<sub>レ</sub>行境界<sub>一</sub>。故勸<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、行<sub>二</sub>念仏三昧<sub>一</sub>。父王白<sub>レ</sub>仏、念仏之功、其状云何。……

〔聖典全書〕一、五七七—五七九頁、『大正藏』四七、五頁、上—中)

と浄飯王に仏が観仏三昧（念仏三昧）を勧めていることを示し、その後浄飯王の問いに答える形で念仏三昧について説明がなされていく。そして『観仏三昧海経』の後には『華嚴経』を引用し、

花嚴経云、…（中略）…若人菩提心中、行念仏三昧者、一切煩惱、一切諸障、悉皆断滅。…（中略）…此念仏三昧、即是一切三昧中王故也。

〔聖典全書〕一、五七九頁、『大正蔵』四七、五頁、中―下）

と念仏三昧により煩惱や障りが断滅されることを示し、念仏三昧こそが三昧の中の王であるとする。

このように「宗旨不同」では経典の主題から出発して、その中でも『観無量寿経』に説かれる念仏三昧を問題とし、『観仏三昧海経』と『華嚴経』を用いて説明を加える。よって全体としては念仏三昧という行業について取り扱っている節と言えるのである。

「得名各異」と「説人差別」は既に述べたとおり教法に関わる節であつた。第七の「三身三土」は

問曰、今現在阿弥陀仏は何身、極楽之国は何土。答曰、現在弥陀是報仏、極楽宝莊嚴国是報土。

然古旧相伝皆云、阿弥陀仏是化身、土亦是化土。此為<sub>二</sub>大失<sub>一</sub>也。

〔聖典全書〕一、五七九—五八〇頁、『大正藏』四七、五頁、下)

今此無量寿国、即是從<sub>レ</sub>真垂<sub>レ</sub>報国也。〔聖典全書〕一、五八三頁、『大正藏』四七、六頁、中)

と、阿弥陀仏と西方淨土が報身であり報土であることを主張する節である。また第八の「凡聖通往」では

今此無量寿国、是其報淨土。由<sub>二</sub>仏願<sub>一</sub>故、乃該<sub>レ</sub>通上下<sub>一</sub>、致<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>凡夫之善並得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。∴(中略)  
∴問曰、弥陀淨国、既云<sub>下</sub>位該<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>凡聖<sub>一</sub>、皆通往<sub>上</sub>者、未<sub>レ</sub>知、唯修<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>生、為<sub>レ</sub>当  
凡夫有相亦得<sub>レ</sub>生也。答曰、凡夫智淺、多依<sub>レ</sub>相求、決得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、五八三頁、『大正藏』四七、六頁、中—下)

と、阿弥陀仏の淨土は聖者が無相によつて往生するだけでなく、凡夫もまた有相によつて往生できることを示す。最後の「三界撰不」では次のようにある。

問曰、安樂国土於三界中、何界所撰。答曰、淨土勝妙、体出<sub>二</sub>世間<sub>一</sub>。此三界者、乃是生死凡夫之閻宅。雖<sub>二</sub>復苦樂少殊、修短有<sub>レ</sub>異、統如觀<sub>レ</sub>之、莫<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>有漏之長津<sub>一</sub>。倚伏相乘、循環無際。雜生触受、四倒長溝。且因且果、虛偽相習。深可<sub>レ</sub>厭也。是故淨土非<sub>二</sub>三界撰<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、五八六頁、『大正藏』四七、七頁、上―中）

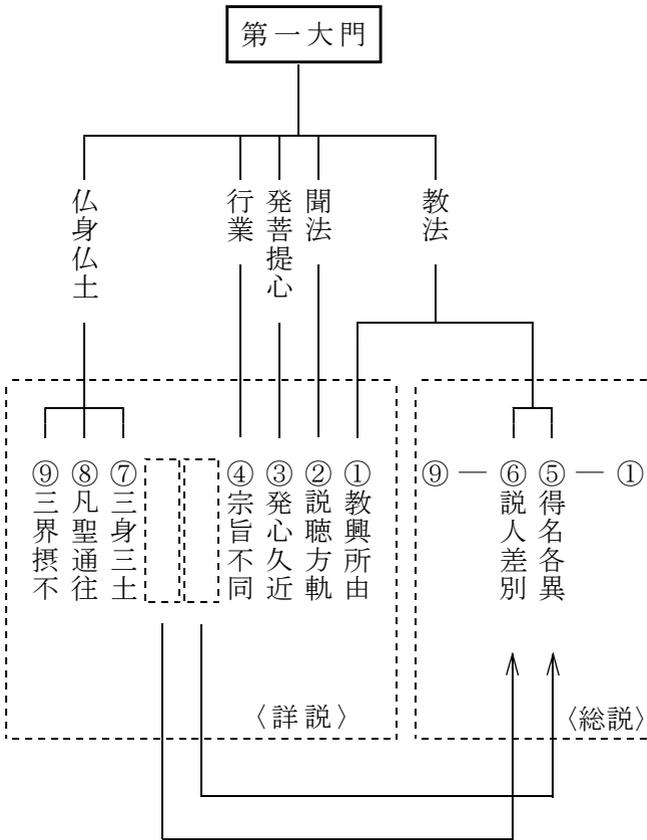
淨土が三界に包摂されるか否かを論じ、淨土は世間を超越した勝れた土であり、迷界である三界ではないことを述べている。よってこの第七から第九までは阿弥陀仏と西方淨土がいかなるものかという、仏身仏土論を扱っていることがわかる。

それではここまでの内容をまとめておこう。第一大門も他の大門と同じく、最初に総説で説く内容を列挙した後、それぞれの項目について詳説していく形をとる。しかし九つ提示される項目のうち、「得名各異」と「説人差別」は総説部分で詳しく述べられ、詳説部分では取り上げられない。よって詳説されるという点に注目して追っていくと、第一大門は⑤「得名各異」、⑥「説人差別」、①「教興所由」、②「説聴方軌」、③「発心久近」、④「宗旨不同」、⑦三身三土、⑧凡聖通往、⑨三界撰不の順に論じられていることになる（通し番号は最初の引用文に付したもの）。そして「得名各異」「説人差別」「教興所由」は教法、「説聴方軌」は聞法、「発心久近」は發菩提心、「宗旨不同」は行業、「三身三土」「凡聖通往」「三界撰不」は仏身仏土についての内容とまとめることができ、構成としては

次頁の図のようになる。

第一大門は、教法、聞法、發菩提心、行業、仏身仏土の順番で説かれている。「得名各異」と「説人差別」が最初の総説に留められ、教興所由と併せて教法を最初に説示するように、意図的な並びとなっている。道綽自身は明示しないものの、ここでは道綽の考える往生成仏の構造が示されているのである。

【図】『安樂集』第一大門の構成（通し番号は先に資料で挙げた際に付したものの）



## 小結

本章の内容を要約すると以下の通りである。

①道綽は当時の時代を末法と認識しており、そのような状況下では、阿弥陀仏の浄土以外に成仏の道はないと認識していた。

②一方で道綽の考えるような阿弥陀仏の教えは、当時の仏教界で一般的だったわけではない。このことは、人々が成仏していくためには、阿弥陀仏の教えを広めなければならないという意識の形成に大きな影響を与えたと考えられ、必然的に伝道教化を精力的に行っていくことにつながると想定される。

③『安楽集』は難解な書物であるが、第一大門の構成を詳細に見てみると、往生の過程が示されている。道綽は往生の過程を教法、聞法、発菩提心、行業、仏身仏土の順で明かしており、浄土教の基本的な思想を踏襲している。

『安楽集』は広く浄土の教えを信じることを勧める「勸信求往」を主題に掲げ、末法の世で往生成仏できることを、様々な經典・論釈により証明しようとしている書物である。また道綽が伝道教化を重視していたことは広く知られていることであるが、その意識の形成には、道綽自身の時代認識に基

づく思想や、道綽を取り巻く状況が関係していたのである。  
次章以降では第二章・第三章で『安楽集』の内容から、特に往生に直結する行について考察する。  
そして第四章・第五章では思想に基づいて行動した結果、社会にどのような影響を与え、評価を受けたのか見ていきたい。

## 註

- (1) 内藤知康『安楽集講読』（永田文昌堂、一九九九年）九―一三頁参照。
- (2) 山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）三七六―四〇八頁、岡亮二「中国三祖の十念思想（二）―道綽の十念思想―」（『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年）、木村迎世『安楽集』における念仏三昧―仏の三種利益を中心に―（『仏教論叢』四二二、一九九八年）、藤丸智雄『安楽集』と『観仏三昧海経』（木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教―その成立と展開』春秋社、二〇〇二年）等が挙げられる。
- (3) 佐藤健「道綽禪師の浄土観―時機相応の浄土―」（『仏教文化研究』二二二、一九七六年）、渡邊生「『安楽集』における「三身三土義」解釈の再考」（『渡邊隆生教授還暦記念論集 仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七年）、久米原恒久「道綽における仏身仏土論への一視点」（『大正

大学総合仏教研究所年報』二四、二〇〇二年）、那須公昭「道綽禪師の西方浄土思想―方処の問題をめぐる―」（『宗学院論集』八四、二〇一二年）等が挙げられる。

(4) 往生成仏の体系については、山本仏骨氏が『安樂集』第一大門について前半を往因、後半を往生する仏土を説いていると指摘しているが、提示にとどまり詳説はしていない（山本仏骨『道綽教学の研究』二一六頁参照）。本章はこの山本説の示唆も念頭に置き、第一大門の構造から往生の過程を考える。

(5) 殿内恒「諸伝記等に見る道綽禪師」（『行信学報』八、一九九五年）参照。

(6) 『大正蔵』は「愈」としているが、三本・宮内庁本には「愈」とあるので、これに依り「愈」とする。

(7) 実際は天親の『浄土論』を註釈した曇鸞の『往生論註』を、取意した上で引用している。

(8) 例えば第二大門では菩提心について述べた後、問答形式で念仏や仏身仏土等多岐にわたる項目を扱い、第三大門では教法、時間、人間等について論じられている。

(9) 原本では総説・詳説ともに全てそろっていたものの、初期の段階で錯簡や落丁したために「得名各異」と「説人差別」が抜けた状態で書写され、現在まで伝わっている可能性も考えられる。しかし総説での「得名各異」と「説人差別」の体裁が他と異なっていることをふまえると、意図し

て構成されていると思われる。

(10) 殿内恒「道綽浄土教の成立背景」(『宗学院論集』七一、一九九九年) 参照。

第一章 道綽淨土教の基本的方向性

第二章 『安樂集』における往生行



## 小序

本章では、道綽（五六二―六四五）の往生行<sup>(1)</sup>を文献学的に検討し、その具体相を明らかにする。

古来より、道綽の往生行の性質を明らかにするために、『安楽集』における念仏について数々の議論が積み重ねられてきた<sup>(2)</sup>。ただ、過去の多くの研究は、『安楽集』に示される念仏が観念であるのか、称名であるのかという点に焦点が当てられ、最終的には称名であるという結論に帰着することが多かった。これに対し岡亮二氏は、上記のような研究動向を日本浄土教の観点を前提とした見方であると批判し、日本浄土教的な視点を一旦外して、この問題を検討する必要性を強く主張している。そして、特に十念に注目して考察し、道綽の往生行の本質は念の相続にあり、観念か称名かが問題ではないと結論づけるのである。

このような指摘は、宗学的発想の影響が強かった道綽研究において、中立的視点から新たな見解を示した点で、優れた成果を残したと言えるだろう。ところが岡氏の研究以降、道綽の往生行の性質について、文献学的に考察した研究はあまり見られず、岡説に対して評価も反論もほとんどなされていないのが実状である。岡氏の指摘は傾聴すべき所も多い一方、問題点も残されており、検討する必要がある。

かかる問題意識に基づき、本章では先行研究を整理した上で、岡氏の説を検討し、妥当性と問題点を抽出して考察を進める。『安樂集』内で念仏について様々な説明がなされる中、岡氏は十念や念仏三昧の具体相を論じる、第一大門第四節や第二大門第三節に注目している。往生行の性質、すなわち念仏の性質は、十念や念仏三昧を扱う際に最も詳しく説明されており、この研究方法は妥当であろう。また『安樂集』は随所に念の相続の重要性を説いており、十念・念仏三昧の本質が念の相続にあるとする岡説には説得力がある。一方で念の相続と願生心との関わりについては、再度検討する必要がある。そのため次の段階として、念の相続と願生心について検討する。加えてこれと相似する、念の相続と信心に言及する信楽峻麿氏や普賢大円氏の説も考察する。

以上のように岡説を踏まえながら、①十念や念仏三昧の構造を考察することと、②念の相続と願生心及び信心の関係を見ることの二つの作業によって、『安樂集』から窺える道綽の往生行について検討していきたい。

## 第一節 『安樂集』における念仏に関する研究動向と本論の視点

## 第一項 『安樂集』の念仏に関する記述の傾向

『安樂集』では、行について述べる中で觀念について言及する記述と、称名について言及する記述の両方が存在する。例えば、念仏が多くの大乗經典に説かれていることを示す、第四大門第二節「諸經所明念仏」には次のようにある。

第一依<sub>レ</sub>花首經、∴（中略）∴一相三昧者、有<sub>レ</sub>菩薩、聞<sub>下</sub>其世界、有<sub>レ</sub>其如来、現在說<sub>レ</sub>法、菩薩取<sub>レ</sub>是仏相、以現在<sub>レ</sub>前。若坐<sub>レ</sub>道場、若轉<sub>レ</sub>法輪、大衆困遶。取<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是相。收<sub>レ</sub>撰諸根、心不<sub>レ</sub>馳散、專念<sub>レ</sub>一仏、不<sub>レ</sub>捨<sub>レ</sub>是縁。如<sub>レ</sub>是菩薩、於<sub>レ</sub>如来相及世界相、了<sub>レ</sub>達無相、常如<sub>レ</sub>是觀、如<sub>レ</sub>是行、不<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>是縁。是時仏像、即現在<sub>レ</sub>前、而為說<sub>レ</sub>法。∴（中略）∴

第二依<sub>レ</sub>文殊般若、明<sub>レ</sub>一行三昧者、∴（中略）∴：仏言、一行三昧者、若善男子善女人、応<sub>下</sub>在<sub>レ</sub>空閑処、捨<sub>レ</sub>諸乱意、随<sub>レ</sub>仏方所、端身正向、不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>相貌、繫<sub>レ</sub>心一仏、專称<sub>レ</sub>名字、念無<sub>レ</sub>休息、即是念中、能見<sub>中</sub>過現未来三世諸仏<sub>上</sub>。

〔聖典全書〕一、六一七—六一八頁、『大正藏』四七、一四頁、下)

第一の『華手経』(『花首経』)の引用文では一相三昧を示す中で「是くの如く觀じ」とあり、觀念について解説している。一方、第二の『文殊般若経』の引用文では觀念についての言及に加えて、「専ら名字を称えて」とあるように称名についても述べている。この他にも「諸経所明念仏」には

爾時阿弥陀仏語「是菩薩言、欲<sub>三</sub>来<sub>一</sub>生我国者、常念<sub>三</sub>我名<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>休息<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是、得<sub>三</sub>来<sub>一</sub>生我国土<sub>一</sub>。当<sub>レ</sub>念<sub>三</sub>仏身三十二相悉皆具足光明徹照端正無比<sub>一</sub>。

(『聖典全書』一、六一九頁、『大正藏』四七、一五頁、上)

とあるなど、觀念及び称名を勧めている箇所が散見される。そのため、道綽は何を意図してこのような記述の仕方をしているのか、その真意はどこにあるのか、議論されてきたのである。

## 第二項 念仏に関する諸説

さて『安樂集』の念仏に関する先行研究は、整理すると以下のように分類することができる。すなわち、念仏について、①称名を中心とみる説、②念の相続を中心とみる説、③念仏三昧包摂説の三つ

である。

一つ目の称名を中心とみる説は、観念や憶念についての言及もあるものの、道綽の真意は称名を勧めることにあったとする説である。根拠としては、第一大門第一節「教興所由」の次の文を挙げる。

計<sub>レ</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即当<sub>レ</sub>仏去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是懺悔修福、心<sub>レ</sub>称<sub>レ</sub>仏名号<sub>一</sub>時。

〔『聖典全書』一、五七五頁、『大正藏』四七、四頁、中〕

五箇五百年説における、第四の五百年に当たる今の衆生は、仏の名号を称えるべきであるという記述から、道綽の真意は称名を勧めることにあるとする。この説の研究の主眼は、道綽の主張する念仏が、観念中心なのか称名中心なのかを明らかにすることにあると言え、最終的に称名が中心であると結論づける。そして多くの研究者がこの立場をとっている<sup>6)</sup>。

二つ目の念の相続を中心とみる説は、岡亮二氏が提唱した説である。岡氏は称名を中心とみる説に對し、日本浄土教の見方、すなわち観念と称名を厳密に区別するべきであるという先入観の下に、道綽を論じていると批判する。中国浄土教においては、観念・憶念・称名を厳密に区別していないことを念頭に置きつつ、『往生論註』の十念や<sup>4)</sup>、第一大門第四節「宗旨不同」の念仏三昧についての言及、第二大門第三節「広施問答」の十念に関する記述を検討する。そして、観念であるか称名である

かは問題ではなく、観念や憶念及び称名を通じ、仏に対しての念を相続することを重要視していたと指摘するのである。<sup>(5)</sup>

三つ目の念仏三昧包撰説は、杉山裕俊氏による見解である。『安樂集』は禅觀經典の影響を受けているとした上で、念仏三昧の経証や利益が説かれた、第四大門第二節「諸經所明念仏」と同第三節「念仏三昧利益」に注目する。道綽における念仏三昧とは、仏の名を念じ続けながらあらゆる行を行うもので、観念も称名も包撰するものと主張する。<sup>(6)</sup>

研究の展開としては、多く主張されていた①の称名を中心とみる説に対し、日本浄土教の観点にとらわれずに道綽の往生行を理解しようとする立場から、新たに②の念の相続を中心とみる説や、③の念仏三昧包撰説が提唱されてきている。これらを踏まえて、次項では本論の立場を示していきたい。

### 第三項 本論の立場

先に挙げた三つの説の相違は、『安樂集』内の念仏に関する記述がある箇所のうち、どの部分に注目するかに起因する。ここで注意しなければならないのは、先行研究の注目する部分ごとに、それぞれ念仏について説明しようとしている観点が異なっているということである。結論を先に述べると、

本論は三つの説のうち、②の念の相続が念仏の中心、つまり本質であるとみる説が妥当であると考えられる。それぞれの箇所における記述の観点を見てみると、念仏の具体的なあり方を説こうとしているのは、②の説が根拠としている、第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」であると考えられるからである。

①の称名を中心とみる説が根拠としている、第一大門第一節「教興所由」は、その冒頭に、

第一大門中、明<sup>二</sup>教興所由<sup>一</sup>、約<sup>レ</sup>時被<sup>レ</sup>機、勸<sup>レ</sup>帰<sup>三</sup>浄土<sup>二</sup>者、若<sup>レ</sup>教赴<sup>三</sup>時機<sup>一</sup>、易<sup>レ</sup>修易<sup>レ</sup>悟。若<sup>レ</sup>機教時乖、難<sup>レ</sup>修難<sup>レ</sup>入。  
(『聖典全書』一、五七四頁、『大正藏』四七、四頁、上)

とある。道綽がここで示そうとしているのは、浄土教こそが末法の時代に適しているということである。つまりこの箇所は「教」について述べているのであり、「行」について詳しく論じているわけではない。ここに見える称名の勧めも、称名に代表される念仏が時代に合致していることを示すためのもので、行の種別を議論しようとしているわけではないのである。

また、③の念仏三昧包撰説において注目されている、第四大門第二節「諸経所明念仏」と第三節「念仏三昧利益」は、以下のような内容である。第二節は、

第二拠<sup>二</sup>此經宗及余大乘諸部<sup>一</sup>、凡聖修入多明念仏三昧<sup>二</sup>、以為<sup>三</sup>要門<sup>一</sup>。

〔『聖典全書』一、六一六頁、『大正藏』四七、一四頁、中〕

とあるように、『観無量寿経』以外の大乗經典にも念仏三昧が説かれていることを示し、浄土教のみならず仏教全般において、いかに念仏三昧が重要視されているかを証明する箇所である。第三節は、

第三問答解釈、顕<sup>下</sup>念仏者得<sup>二</sup>種種功能利益<sup>一</sup>不可思議<sup>上</sup>。

〔『聖典全書』一、六一六頁、『大正藏』四七、一四頁、中〕

とあり、前節を受けて、念仏三昧に様々な功德や利益があることを提示している。このように第四大門の第二節と第三節では、念仏三昧の重要性を説くことに重点が置かれており、こちらも念仏三昧の具体的な様相について言及しようとしているわけではない。

一方、②の説が根拠としている、第一大門第四節「宗旨不同」及び第二大門第三節「広施問答」には、明確に念仏三昧の具体的な様相に関して言及している箇所がある。まず第一大門第四節には次のようにある。

今此觀經、以觀仏三昧為宗。若論所觀、不過依正二報。如下依諸觀所弁。若依觀  
仏三昧經云、仏告父王、諸仏出世、有三種益。…（中略）…

三者令勸父王行念仏三昧。父王白仏、仏地果徳、真如、実相、第一義空。何因不遣弟子  
行之。仏告父王、諸仏果徳、有無量深妙境界神通解脫。非是凡夫所行境界。故勸父王、  
行念仏三昧。父王白仏、念仏之功、其状云何。仏告父王、如伊蘭林方四十由旬、有二科牛  
頭栴檀、雖有根牙、猶未出土、其伊蘭林唯臭無香、若有噉其花菓、発狂而死、後時栴  
檀根牙漸漸生長、纔欲成樹、香氣昌盛、遂能改変此林、普皆香美、衆生見者皆生希有心。  
仏告父王、一切衆生、在生死中、念仏之心、亦復如是。但能繫念不止、定生仏前。一  
得往生、即能改変一切諸惡、成大慈悲、如彼香樹改伊蘭林。

〔聖典全書〕一、五七七—五七八頁、『大正蔵』四七、五頁、上—中

道綽は『觀經』の中心の教えである念仏三昧について、『觀仏三昧海經』を引用しながら解説する。  
その念仏三昧の論説の中に、「念仏の功、其の状云何」（傍線部）と、念仏の功徳と具体相について  
の問いをたてており、この引用文で念仏三昧のあり方を提示していることがわかる。

次に第二大門第三節の概要を見てみよう。ここでは問答によって解説がなされていく。問答の要旨

は以下の通りである。

【第二大門第三節「広施問答」の内容】

第一問答 なぜ阿弥陀仏を念じると、三界の繫縛を断たないままで往生できるのか。

第二問答 一生悪を作り続けた者が、どうして臨終の十念で往生できるのか。

第三問答 十念とはどのような時間であり相續なのか。

第四問答 念仏三昧の具体的な様相はどのようなものか。

第五問答 念仏は臨終時に見行い、日頃からしなくてもよいのか。

第六問答 念仏往生と空・無生とはどのような関係にあるのか。

第七問答 往生は執着の生を求めているのか、無生の生を求めているのか。

第八問答 凡夫が十念により往生するというが、実の生になるのではないか。

第九問答 どのような身に依拠して往生するのか。

第一〇問答 名号が諸々の障を除くというが、名号は阿弥陀仏の名であり、阿弥陀仏そのものではないので、理屈に合わないのではないか。

第一一問答 名号を称念すれば無明が除かれ往生できるとするが、称名憶念しても依然として無

明である場合があるのはなぜか。

このように第二大門第三節は十念及び念仏三昧と、往生について問答が重ねられている箇所であり、その詳細さは他の箇所と比較にならない。つまり、念仏に言及する箇所はいくつか存在するものの、その記述の意図と性質を考えると、念仏の具体的な様相を解明するには、第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」に力点を置いて検討すべきなのである。

以上、従来の研究を整理し、本論の立場を明らかにしてきた。本論は第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」に注目し、議論を進める。次節では具体的にこの箇所の検討を行い、『安樂集』における往生行すなわち念仏の本質は、念の相続にあることを示していきたい。

## 第二節 『安樂集』における往生行の構造

ここからは十念及び念仏三昧の構造を窺う。本節では第一項で用語の整理を行い、第二項と第三項

で構造を見て岡氏の示した内容を検討する。そして第四項で伝記史料から実際に道綽が修した念仏行を窺い、論を補強する。

### 第一項 十念と念仏三昧の関係

『安樂集』には往生行に関わるものとして、「十念」や「念仏三昧」という表現が散見される。これらの用語について、藤丸智雄氏や信楽峻磨氏、小林尚英氏、宮井里佳氏、マイケル・コンウェイ氏の研究をふまえつつ整理する。まず第二大門第三節「広施問答」の第二問答・第三問答・第四問答の問いかけを見てみよう。

#### 【第二問答】

問曰、大乘経云、業道如秤、重処先牽。云何衆生、一形已来、或百年、或十年、乃至今日、無<sub>レ</sub>悪不<sub>レ</sub>造。云何臨終遇<sub>二</sub>善知識<sub>一</sub>、十念相続、即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。若爾者、先牽之義、何以取<sub>レ</sub>信。答曰：

（『聖典全書』一、六〇〇—六〇一頁、『大正藏』四七、一〇頁、下）

#### 【第三問答】

問曰、既云<sub>レ</sub>垂<sub>レ</sub>終十念之善能傾<sub>二</sub>一生惡業<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>生淨土者、未<sub>レ</sub>知、幾時為<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>也。答曰：…（中略）…但憶<sub>二</sub>念阿彌陀仏<sub>一</sub>、若總相若別相、隨<sub>レ</sub>所緣觀、逕<sub>二</sub>於十念<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>他念想間雜<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>。〔聖典全書〕一、六〇二頁、『大正藏』四七、一一頁、上）

#### 【第四問答】

又問曰、今欲<sub>二</sub>依<sub>レ</sub>勸行<sub>二</sub>念仏<sub>三</sub>三昧<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>知、計念相狀何似。答曰、…（中略）…念<sub>二</sub>阿彌陀仏<sub>一</sub>時、亦如<sub>二</sub>彼人念<sub>レ</sub>渡、念<sub>二</sub>念相次<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>余心想間雜<sub>一</sub>。或念<sub>二</sub>仏法身<sub>一</sub>、或念<sub>二</sub>仏神力<sub>一</sub>、或念<sub>二</sub>仏智慧<sub>一</sub>、或念<sub>二</sub>仏豪相<sub>一</sub>、或念<sub>二</sub>仏相好<sub>一</sub>、或念<sub>二</sub>仏本願<sub>一</sub>。稱<sub>レ</sub>名亦爾。

〔聖典全書〕一、六〇二—六〇三頁、『大正藏』四七、一一頁、上—中）

「広施問答」は問答が続く箇所、第二問答と第三問答では「十念」についての問いを立てている。それに対し第四問答では「又問いて曰く」「勸めに依りて」と前の問答の流れを承けて問いを立てているものの、波線部のように「念仏三昧」という表現になっている。この第二問答・第三問答・第四問答は、内容も一貫して行の取り扱っており、一連の流れで説かれている。特に第三問答と第四問答の二重傍線部を見ると、「念仏を相續して心に他のことを浮かべない」という共通の性質を述べていることがわかる。このように第四問答の「念仏三昧」は、第二問答・第三問答で扱った「十念」と共通の性質を持つものとして扱われており、次項以降で詳しく論じるが、その共通性は心に他想な

く念を相統することである。つまり『安樂集』では十念と念仏三昧は原則的に、同じ性質のものと認識されているのである<sup>8)</sup>。

では十念と念仏三昧の違いは何であろうか。十念と念仏三昧は念の相統という点で共通するものの、十念については第七大門第二節「此彼修道」で、

若能作意、廻願向<sub>レ</sub>西、上<sub>レ</sub>尽<sub>二</sub>一形<sub>一</sub>、下<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>皆往<sub>一</sub>。一到<sub>二</sub>彼国<sub>一</sub>、即入<sub>二</sub>正定聚<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、六三五頁、『大正藏』四七、一九頁、下)

と述べられている。「上<sub>レ</sub>尽」の一形と「下<sub>レ</sub>至」の十念が対比されており、十念は念の相統の最小限であることがわかるのである<sup>9)</sup>。

また先にあげた第二問答には「臨終<sub>二</sub>にて善知識に遇いて、十念相統して…」とあり、第三問答には「終に垂んとするに十念の善…」と、臨終についての言及がある。他にも十念に対する記述は、第二大門第二節「破異見邪執」の

今觀經中、仏説、下品生人、現造<sub>二</sub>重罪<sub>一</sub>、臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>、遇<sub>二</sub>善知識<sub>一</sub>、十念成就、即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、五九七―五九八頁、『大正藏』四七、一〇頁、上)

や、第三大門第三節「輪廻無窮」の

大経云、若有<sub>レ</sub>衆生<sub>一</sub>、縦令<sub>レ</sub>一生造<sub>レ</sub>惡、臨<sub>レ</sub>命終時<sub>一</sub>、十念相続、称<sub>レ</sub>我名字<sub>一</sub>、若不<sub>レ</sub>生者、不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>正覚<sub>一</sub>。  
〔聖典全書〕一、六一三頁、『大正藏』四七、一三頁、下)

といったものが存在するが、いずれも十念を語る際に、「命終の時に臨みて」と時間的な限定がされている。特に後者は、「大経」とあるように、『無量寿経』第十八願の引用文であることを示唆しながら、第十八願本文にない「臨終」の語を加えている<sup>(10)</sup>。一方念仏三昧については、前節の第一大門第四節「宗旨不同」からわかるように、「臨終」の文字はなく、時間的な制限はされていない。つまり十念は臨終時、念仏三昧は臨終以前と使い分けがなされているのである<sup>(11)</sup>。

実は先に挙げた第四問答の基となつた『略論安楽浄土義』「十念往生」の該当部分は、

問曰、下輩生中、云<sub>三</sub>十念相続便得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。云何名為<sub>三</sub>十念相続<sub>一</sub>。答曰…(中略)…念<sub>三</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>彼念<sub>レ</sub>渡、至<sub>三</sub>于十念<sub>一</sub>。若念<sub>三</sub>仏名字<sub>一</sub>、若念<sub>三</sub>仏相好<sub>一</sub>、若念<sub>三</sub>仏光明<sub>一</sub>、若念<sub>三</sub>仏神力<sub>一</sub>、若念<sub>三</sub>仏

功德<sup>一</sup>、若念<sup>二</sup>仏智慧<sup>一</sup>、若念<sup>二</sup>仏本願<sup>一</sup>、無<sup>二</sup>他心間雜<sup>一</sup>、心心相次、乃至<sup>三</sup>十念<sup>一</sup>。名爲<sup>二</sup>十念相統<sup>一</sup>。  
〔聖典全書〕一、五六六―五六七頁、『大正藏』四七、三頁、下)

となっており、「十念」として問いをたてている。道綽は引用する際に十念から念仏三昧に書き換えただのである。この理由も、十念と念仏三昧を、臨終と臨終以前で使い分けているからだと考えられる。道綽は『略論安樂浄土義』「十念往生」の内容を前半と後半に分け、それぞれ第四問答と第五問答として引用している。前半に相当する第四問答だけみると、臨終以前の議論をしているように解釈できるため、十念を念仏三昧と書き換えたのであろう。

ここまでまず用語の整理を行った。十念と念仏三昧は基本的には同じ内容を指すが、十念は最小限であり、念仏三昧より短いものを意味している。また臨終以前では念仏三昧として表現されるのに対し、特に臨終では十念として表記されているのである。

## 第二項 『安樂集』における往生行の本質

続いて、十念と念仏三昧について第一大門第四節と第二大門第三節を中心に窺い、岡氏の説の妥当

性を検討する。最初に第一大門第四節をもう一度見てみよう。特に構成に注目したい。

今此觀經、以觀仏三昧為宗。若論所觀、不過依正二報。如下依諸觀所<sub>レ</sub>弁。若依觀  
仏三昧經云、仏告父王、諸仏出世、有三種益。一者口説十二部經。法施利益。能除衆生  
無明暗障、開智慧眼、生諸仏前、早得無上菩提。

二者諸仏如来、有三身相光明、無量妙好。若有衆生、称念觀察、若總相、若別相、無問<sub>レ</sub>仏身  
現在過去、皆能除滅衆生四重五逆、永背三途、随意所樂、常生淨土、乃至成仏。

三者令勸父王行念仏三昧。父王白仏、仏地果徳、真如、実相、第一義空。何因不遣弟子  
行<sub>レ</sub>之。仏告父王、諸仏果徳、有無量深妙境界神通解脱。非是凡夫所<sub>レ</sub>行境界。故勸父王、  
行念仏三昧。父王白仏、念仏之功、其状云何。仏告父王、如下伊蘭林方四十由旬、有一科牛  
頭栴檀、雖有根牙、猶未出土、其伊蘭林唯臭無香、若有噉其花菓、發狂而死、後時栴  
檀根牙漸漸生長、纔欲成樹、香氣昌盛、遂能改<sub>レ</sub>變此林、普皆香美、衆生見者皆生希有心。  
仏告父王、一切衆生、在生死中、念仏之心、亦復如是。但能繫念不止、定生仏前。一  
得往生、即能改<sub>レ</sub>變一切諸惡、成大慈悲、如彼香樹改<sub>レ</sub>伊蘭林。所言伊蘭林者、喻衆生身  
內三毒三障無辺重罪。言栴檀者、喻衆生念仏之心、纔欲成樹者、謂一切衆生、但能積念

不<sub>レ</sub>斷、業道成弁也。

〔『聖典全書』一、五七七—五七九頁、『大正藏』四七、五頁、上—中〕

ここでは『観仏三昧海経』が引用されている<sup>(2)</sup>。そして諸仏が世に出た利益である、法施利益と、相や好による利益と、念仏三昧を父王に勧める利益の三つが提示されている。この中で道綽が最も説きたかったのは、「是れ凡夫の行ずる所の境界に非ず。故に父王に勧めて、念仏三昧を行ぜしむ」（傍線部㉑）とあることや、最も詳細に論じていることからすると、三番目の念仏三昧についてであろう。しかし、その後には続く伊蘭林の比喻による念仏三昧の具体相の解説では、わずかな念の相続により往生できることは述べられるものの、観念か称名かということは議論にのぼっていないのである。むしろ二番目の相や好による利益を明かす段落で、「若し衆生有りて、称念觀察すれば」（傍線部㉒）とある。

では二番目と三番目の差異は何であろうか。二番目は相好を称念觀察することであるのに対し、三番目は「念を繋ぎて止めず」（傍線部㉓）「念を積みて断たず」（傍線部㉔）とあるように、念の相続を強調している。すなわち、三番目の利益における解説で道綽が最も主張したいのは、仏に対する念を続けていくことなのである。

このように道綽は、念仏三昧を修するにあたって重要なのはあくまで念の相続であるとし、それが観念か称名かということの問題としているわけではない。言い換えれば「どのような方法で念ずるか」

が問題だったのではなく、「念ずることを相続するか否か」が問題だったのである。

### 第三項 十念・念仏三昧の構造

第一大門第四節から道綽における念の相続の重要性を確認したところで、今度は念の相続と、観念や称名そして憶念がどのように関わっているのか見ていこう。この点に関しては、第二大門第三節「広施問答」のうち、特に第三問答と第四問答に詳しく論じられている。まず第三問答は次のようになっている。

問曰、既云<sub>下</sub>垂<sub>レ</sub>終十念之善能傾<sub>二</sub>一生惡業<sub>一</sub>得<sub>モ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>者、未<sub>レ</sub>知、幾時為<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>也。答曰、如<sub>二</sub>經說云<sub>一</sub>、百一生滅、成<sub>二</sub>一刹那<sub>一</sub>。六十刹那、以為<sub>二</sub>一念<sub>一</sub>。此依<sub>二</sub>經論<sub>一</sub>、汎解<sub>レ</sub>念也。今時解<sub>レ</sub>念、不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>此時節<sub>一</sub>。但憶<sub>二</sub>十念阿弥陀仏<sub>一</sub>、若総相若別相、隨<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>緣觀、逕<sub>二</sub>於十念<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>他念想間雜<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>。又云、十念相統者、是聖者一數之名耳。但能積<sub>レ</sub>念凝<sub>レ</sub>思、不<sub>レ</sub>緣<sub>二</sub>他事<sub>一</sub>、使<sub>二</sub>業道成<sub>一</sub>弃<sub>一</sub>、便罷。不<sub>レ</sub>用。亦未<sub>三</sub>勞記<sub>二</sub>之頭數<sub>一</sub>也。又云、若久行人念、多応<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>此。若始行人念者、記<sub>レ</sub>數亦好。此亦依<sub>二</sub>聖教<sub>一</sub>。〔聖典全書〕一、六〇二頁、『大正藏』四七、一一頁、上

第三問答は『往生論註』「八番問答」の第七問答と第八問答を基にして、十念とはどのような時間なのかという問いを立てつつ、十念の性質について説明している。はじめに、ここで問題となっている往生と関わる十念は、六十刹那を一念とするような時間を意味する十念ではないとする。そして阿弥陀仏を憶念し、仏の相好を観じて十念（という時間の間<sup>(3)</sup>）を経て、他の念想を雑えないことが、往生行としての十念であると明かす。さらに念を積み思いを凝らして他事を考えなければ、業道は自ずから成就することを示す内容となっている。

傍線部に注目すると、阿弥陀仏を憶念して観察することによって相続し、心に他想ない状態である一連の流れが十念であると窺える。よって十念の本質は先に見たように念の相続にあり、また憶念と観念によって構成されるものなのである。

次に第四問答を見てみよう。

又問曰、今欲<sub>三</sub>依<sub>レ</sub>勸行<sub>三</sub>念仏<sub>三</sub>昧<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>知、計念相状何似。答曰、譬如<sub>下</sub>有<sub>レ</sub>人於<sub>二</sub>空曠迴処<sub>一</sub>、值<sub>レ</sub>遇怨賊拔<sub>レ</sub>刀奮<sub>レ</sub>勇直来欲<sub>レ</sub>殺、此人径走、視<sub>レ</sub>度<sub>二</sub>一河<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>到<sub>レ</sub>河、即作<sub>三</sub>此念<sub>一</sub>。我至<sub>三</sub>河岸<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>脱<sub>レ</sub>衣渡<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>着<sub>レ</sub>衣浮<sub>一</sub>。若脱<sub>レ</sub>衣渡、唯恐<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>暇。若着<sub>レ</sub>衣浮、復畏<sub>三</sub>首領難<sub>レ</sub>全。爾時但有<sub>三</sub>一心作<sub>二</sub>渡<sub>レ</sub>河方便<sub>一</sub>、無<sub>中</sub>余心想間雜<sub>上</sub>。行者亦爾。念<sub>二</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>時、亦如<sub>三</sub>彼人念<sub>レ</sub>渡、念念相次、

無<sup>二</sup>余<sup>一</sup>心想間雜<sup>一</sup>。或念<sup>二</sup>仏法身<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏神力<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏智慧<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏豪華相<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏相好<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏本願<sup>一</sup>。称<sup>レ</sup>名亦爾。但能專至、相続不<sup>レ</sup>断、定生<sup>二</sup>仏前<sup>一</sup>。

〔聖典全書〕一、六〇二—六〇三頁、『大正藏』四七、一一頁、上—中)

第四問答では『略論安楽浄土義』「十念念仏」を基に念仏三昧について解説する。怨賊に追われる人が河に至ると、渡河のこのみ考えて他の想いが心に生じることはない。同じように、念仏三昧も他念を雑えず、仏の法身などを念じながら、あるいは称名しながら相続すればよいとする。傍線部にあるように、第四問答でも念仏三昧（十念）における念の相続の重要性が述べられている。そしてその相続は観念によってなされると示されるが、最後に称名によっても可能であるとされているのである。

ここまで取り上げた第三問答と第四問答の内容を総合してみよう。十念・念仏三昧の主眼は、心を無他想にして念を相続していくことにあつた。具体的なあり方としては、阿弥陀仏を心に思い浮かべる憶念をし、相好などを観察する観念や、名号を称える称名によつて相続していく。これらの過程が十念・念仏三昧であると示されている。このように、往生行である十念・念仏三昧において、念の相続と心が無他想であることが重要であり、観念や称名は相続のための方法という位置づけなのである。また道綽は、十念・念仏三昧を論じるにあたって、『観仏三昧海経』や曇鸞の思想<sup>(14)</sup>を基にしていたことが窺える。特に「広施問答」第三問答の基となつた『往生論註』では、念の相続と心の無他想

が重んじられており<sup>(15)</sup>、ここから強く影響を受けていると言えよう。道綽は曇鸞の考え方を継承しつつ、第一大門第四節にあるように『観仏三昧海経』を改変して引用するなど、念の相続の重要性をさらに強調しているのである。

#### 第四項 歴史資料に見る道綽の実践行

本節では『安樂集』における往生行である十念・念仏三昧の構造を窺っているが、最後に道綽がその思想をどう実践に移していたのか、確認しておこう。『続高僧伝』巻二〇、釈道綽伝は次のように道綽の事跡を伝えている。

綽般舟方等、歳序常弘、九品十観、分<sub>レ</sub>時紹<sub>レ</sub>務。…(中略)…恒講<sub>二</sub>無量寿観<sub>一</sub>、将<sub>二</sub>二百遍<sub>一</sub>。導<sub>二</sub>悟自他<sub>一</sub>、用<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>資神之宅<sub>一</sub>也。詞既明<sub>レ</sub>詣、説其適<sub>レ</sub>縁。比<sub>レ</sub>事引<sub>レ</sub>喩、聴無<sub>二</sub>遺抱<sub>一</sub>。人各指<sub>レ</sub>珠、口同<sub>二</sub>仏号<sub>一</sub>。…(中略)…

并勸<sub>二</sub>人念<sub>二</sub>弥陀仏名<sub>一</sub>。或用<sub>二</sub>麻豆等物<sub>一</sub>、而<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>数量<sub>一</sub>、每<sub>二</sub>一称名<sub>一</sub>、便度<sub>二</sub>一粒<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是率<sub>レ</sub>之、乃積<sub>二</sub>数百万斛<sub>一</sub>者。並<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>事邀<sub>レ</sub>結、令<sub>二</sub>撰<sub>レ</sub>慮静<sub>レ</sub>縁。道俗嚮<sub>二</sub>其綏導<sub>一</sub><sup>(16)</sup>、望<sub>レ</sub>風而成<sub>レ</sub>習矣。又年常自

業、穿諸木爨子、以為教法、遺諸四衆、教其称念。

（『大正藏』五〇、五九三頁、下—五九四頁、上）

傍線部を見ると道綽が称名を勧めていたことが窺える。これらは称名中心説の傍証として用いられてきた。しかし、二重傍線部からは、観念<sup>(17)</sup>を行っていることがわかる。さらに同じく『統高僧伝』巻一九、釈智満伝にも同様の事例が見える。

貞観二年四月、初因動散微覺不愈<sup>(18)</sup>。遂淹灰管本性無擾、門人同集、日遺誠勸。有沙門道綽者。夙有弘誓、友而敬奉。因喩満曰、法有生滅、道在機縁。観相易入其門、涉空頗限其位。願隨所説、進道有期。

（『大正藏』五〇、五八三頁、中—下）

第一章でも確認したが、智満が命を終えようとしている時に、友人である道綽が訪ねてきて、観念を勧めていたことが記されている。

確かに伝記史料には、麻豆を用いた称名念仏が書かれており、注目を集めてきていたが、同時に道綽は観念も実践し、それを勧めていたことを見逃してはならない。実践する行として両者が並記されていることは、道綽において観念か称名かが大きな問題ではなかったことの証左であろう。

以上、往生行である十念・念仏三昧の構造を窺ってきた。もう一度まとめると、『安樂集』における往生行の本質的な部分は、十念の構造が示す念の相続である。具体的には阿弥陀仏を憶念しそれを観念や称名で相続していくことであり、さらに言えば、心が無他相であることが重要である。また臨終以前では念仏三昧、臨終では十念と表現されている。『安樂集』で観念と称名の両方を勧める記述が存在するのも、念の相続の側面として観念や称名が示されているからである。このように岡亮二氏の、念の相続が往生行の中心的性質を示しているという説は、妥当性のあるものである。ただし序言で示したように、検討すべき課題もあるので、次節で見していきたい。

### 第三節 念の相続と信心の関係

前節で十念・念仏三昧の構造を考察し、その本質は念の相続にあるという岡氏の説は、説得力があることを確認した。ただし岡氏は念の相続を、願生心の相続と定義づける。また普賢大円氏や信楽峻麿氏は広施問答の第三問答における憶念は信心であり、十念は信心を相続していくこととする。これらの説について検討する。

## 第一項 念の相続と信心に関する諸説

### (ア) 十念を願生心の相続とする説

岡亮二氏の説の根拠は、第一大門第四節「宗旨不同」の『観仏三昧海経』を引用して、念仏三昧の具体的な様相について言及する箇所である。再度この部分を確認しよう。

父王<sup>レ</sup>仏、念仏之功其状云何。仏告<sup>ニ</sup>父王<sup>一</sup>、如下伊蘭林方四十由旬、有<sup>ニ</sup>一科牛頭梅檀<sup>一</sup>、雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>根牙<sup>一</sup>、猶未<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>土、其伊蘭林唯臭無<sup>レ</sup>香、若有<sup>レ</sup>噉<sup>ニ</sup>其花菓<sup>一</sup>、發狂而死、後時梅檀根牙漸漸生長、纔欲<sup>レ</sup>成<sup>レ</sup>樹、香氣昌盛、遂能改<sup>ニ</sup>變此林<sup>一</sup>、普皆香美、衆生見者皆生<sup>中</sup>希有心<sup>上</sup>。仏告<sup>ニ</sup>父王<sup>一</sup>、一切衆生、在<sup>ニ</sup>生死中<sup>一</sup>、念仏之心、亦復如<sup>レ</sup>是。但能繫<sup>レ</sup>念不<sup>レ</sup>止、定生<sup>ニ</sup>仏前<sup>一</sup>。一得<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>、即能改<sup>ニ</sup>變一切諸惡<sup>一</sup>、成<sup>ニ</sup>大慈悲<sup>一</sup>、如<sup>ニ</sup>彼香樹改<sup>ニ</sup>伊蘭林<sup>一</sup>。所<sup>レ</sup>言伊蘭林者、喻<sup>ニ</sup>衆生身内三毒三障無辺重罪<sup>一</sup>。言<sup>ニ</sup>梅檀<sup>一</sup>者、喻<sup>ニ</sup>衆生念仏之心<sup>一</sup>、纔欲<sup>レ</sup>成<sup>レ</sup>樹者、謂一切衆生、但能積<sup>レ</sup>念不<sup>レ</sup>斷、業道成弁也。

〔聖典全書〕一、五七八―五七九頁、『大正藏』四七、五頁、中

梅檀の根牙がようやく樹になろうとして香気を盛んに出すと、有害な伊蘭林を香り高く美しいものに変えてしまうという譬喩があげられている。そして衆生の念仏も同じように、念を繋げて止むことがなければ往生するとし、念の相続を強調している。ここで岡氏は傍線部に注目し、「樹に成らんと欲す」|| 「念を積み断たざる」であるから、「念の相続（十念・念仏三昧）」|| 「願生心の相続」であると指摘する。<sup>(19)</sup>

### (イ) 憶念を信心とし十念は信心の相続とする説

普賢大円氏や信楽峻磨氏の説の特徴は、第二大門第三節「広施問答」において、十念を説明する箇所で見られる憶念を、信心と見ることにある。まず普賢氏であるが、「広施問答」の第一一問答に注目する。

問曰、若人但称<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>弥陀名号<sub>一</sub>、能除<sub>二</sub>十方衆生無明黒闇<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>往生<sub>三</sub>者、然有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、称名憶念、而無明猶在、不<sub>レ</sub>滿<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>願者、何意。答曰、由<sub>下</sub>不<sub>二</sub>如実修行<sub>一</sub>、与<sub>二</sub>名義<sub>一</sub>不<sub>中</sub>相応<sub>上</sub>故也。所以者何。

謂不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>如來是實相身是為物身<sub>一</sub>。復有<sub>二</sub>三種不相応<sub>一</sub>。一者信心不<sub>レ</sub>淳、若<sub>レ</sub>存若<sub>レ</sub>亡故。二者信心不<sub>レ</sub>一、謂無<sub>二</sub>決定<sub>一</sub>故。三者信心不<sub>二</sub>相統<sub>一</sub>。謂余念間故。迭相收攝。若能相統、則是一心。但能一心、即是淳心。具<sub>二</sub>此三心<sub>一</sub>、若不<sub>レ</sub>生者、無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>是処<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、六〇六頁、『大正藏』四七、一二頁、上―中)

第一問答は『往生論註』「起觀生信」の記述を基に、称名憶念しても無明の闇が晴れないのはなぜかという問いを立てる。そしてその理由を、実相身と為物身を知らない二不知と、信心が淳心・一心・相統心となっていない三不信によるからだと説明する内容である。この中で、三不信の最後の不相統は「余念間つ」ために相統しないので、逆に信心が相統するためには「余念が無い」必要があると述べている。「広施問答」第三問答の十念を説明する箇所を振り返ってみると、阿弥陀仏を憶念して観念し、「他の念想間雜無」いことが十念であった。そのため第一問答の信心は、第三問答に見える無他想の憶念のことに他ならず、憶念と信心は同じものだとするのである。<sup>20)</sup>

次に、信樂峻磨氏は『往生論註』の三不信を説く箇所に注目する。

又有<sub>二</sub>三種不相応<sub>一</sub>。一者信心不<sub>レ</sub>淳。若存若亡故。二者信心不<sub>レ</sub>一。無<sub>二</sub>決定<sub>一</sub>故。三者信心不<sub>二</sub>相統<sub>一</sub>。余念間故。此三句展転相成。以<sub>二</sub>信心不<sub>レ</sub>淳故、無<sub>二</sub>決定<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>決定<sub>一</sub>故、**念**不<sub>二</sub>相統<sub>一</sub>。亦可下

念<sub>二</sub>相續<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>決定信<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>決定信<sub>一</sub>故、心不<sub>レ</sub>淳。

〔聖典全書〕一、四九〇頁、『大正藏』四〇、八三五頁、中)

『往生論註』では三不信を説明する際、不淳では「信心」として説明していたが、不相続の所で、「信心」が「念」に置き換わっている。ここは一連の流れで同一のことを説明している文脈なので、「信心」と「念」は同じことを意味しているとす。よって『往生論註』「八番問答」の第七問答に

憶<sub>二</sub>念<sub>一</sub>阿弥陀仏若総相若別相<sub>一</sub>、隨<sub>二</sub>所觀緣<sub>一</sub>、心無<sub>二</sub>他<sub>一</sub>想<sub>一</sub>、十念相續、名為<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>。但稱<sub>二</sub>名号<sub>一</sub>亦復如<sub>レ</sub>是。  
〔聖典全書〕一、四八五頁、『大正藏』四〇、八三四頁、下)

とある憶念も、信心のことを指していると解釈する<sup>(21)</sup>。『安樂集』で十念の構造を最も端的に示している「広施問答」第三問答は、この『往生論註』「八番問答」の第七問答を基にして書かれている。そのため『安樂集』でも念と信心の考え方は踏襲されているとし、道綽においても憶念は信心であり、十念は信心を称名で相續するものと主張する<sup>(22)</sup>。

【憶念を信心と見る説の構造】



このように十念を願生心の相続、あるいは信心の相続と説明する説が提示されている。しかし以下に示す通り、これらの説には問題点が存在する。

第二項 『観仏三昧海経』引文の再検討

まず十念を願生心の相続とみる説から検討する。岡氏は第一大門第四節の

所<sub>レ</sub>言伊蘭林者、喻<sub>二</sub>衆生身内三毒三障無辺重罪<sub>一</sub>。言<sub>二</sub>梅檀<sub>一</sub>者、喻<sub>二</sub>衆生念仏之心<sub>一</sub>、纒<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>樹者、謂<sub>一</sub>一切衆生、但能積<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>断、業道成<sub>レ</sub>弁也。

（『聖典全書』一、五七八—五七九頁、『大正蔵』四七、五頁、中）

という記述で、「樹に成らんと欲す」が「念を積み断たざる」に譬えられていることから、樹になるうとする「思い」が、「念の相続」に対応するとしていた。しかし、その対応関係は再検討する必要があるだろう。なぜなら比喩の対象の性質を詳細に見てみると、岡氏の解釈では対応関係にずれが生じると考えられるためである。

それまでの「伊蘭林」と「衆生の重罪」、「梅檀」と「衆生の念仏の心」の比喩は、「もの」と「もの」のように、整然とした対応関係にあった。一方、「樹に成らんと欲す」と「念を積み断たざる」を、「思い」と「念の相続」の対応とみると、「心情」と「状態」が対応することになる。つまり対応関係におけるずれが生じることになる。「伊蘭林」や「梅檀」が、「もの」対「もの」の一致した対応をしている中で、最後の「樹に成らんと欲す」のみ「心情」対「状態」の対応となるのは、文脈上の整合性に欠けるのではないだろうか。ここは「樹に成らんと欲す」が心情を表しているとするのではなく、状態や行為を表していると捉えた方が、「状態」対「状態」の対応となり、文脈が通ると考えられる。そして実際に、かかる解釈をすることも文法上可能である。

岡氏が右のような理解をしたのは、「樹に成らんと欲す」の「欲」の字を、意思を表す助動詞として解釈しているからだと考えられる。その一方、「欲」には連用修飾語として、間近にある状態や行為が起こりそうであることを表す用例もある。例えば六朝時代の叙述詩である「孔雀東南飛」（作者不詳、『玉台新詠』卷一）には、

鷄鳴外欲<sub>レ</sub>曙 新婦起嚴妝

とあり、この句の意味は「鷄が鳴き外は明るくなるうとしている」となる。他にも八世紀の杜甫の「絶句」(『唐詩選』卷六)には

江碧鳥逾白 山青花欲<sub>レ</sub>然  
今春看又過 何日是帰年

とあり、「花は燃えさからんばかりに真つ赤である」という意味になる。この二例では意思ではなく、状態を表す意味で「欲」が使われている。

こうした用例は『観仏三味海経』や『安楽集』にも見ることができる。『観仏三味海経』卷四、観相品には、

有二<sub>二</sub>小草<sub>一</sub>、…(中略)…其華白色、亦有<sub>二</sub>紅赤<sub>一</sub>。其果欲<sub>レ</sub>熟、猶作<sub>二</sub>四色<sub>一</sub>、至<sub>二</sub>八月半<sub>一</sub>、純黄金色。  
(『大正蔵』一五、六六五頁、上)

とある。傍線部は「果実が熟そうとして」という意味であり、「欲」は状態を表す修飾語として使われている。そして『安樂集』第九大門第二節「寿命長短」には、

命欲<sup>レ</sup>尽時、有<sup>二</sup>八菩薩<sup>一</sup>、皆悉飛来、迎<sup>レ</sup>取此人<sup>一</sup>、到<sup>二</sup>西方阿弥陀仏国中<sup>一</sup>、終不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>止。

〔聖典全書〕一、六四一頁、『大正藏』四七、二〇頁、中)

とあり、第一一大門第二節「死後受生勝劣」には

若能生<sup>レ</sup>信、歸<sup>レ</sup>向浄土、策意專精、命欲<sup>レ</sup>終時、阿弥陀仏与<sup>二</sup>観音聖衆<sup>一</sup>光台迎<sup>レ</sup>接行者<sup>一</sup>。

〔聖典全書〕一、六四四頁、『大正藏』四七、二二頁、上)

とある。いずれも「命が尽きようとしている時」「命が終わろうとしている時」という意味になる。このように、『安樂集』においても、行為が起こりそうであることを示す「欲」の用例が存在するのである。

以上のような用例をふまえると、第一大門第四節の「樹に成らんと欲す」の「欲」も意思ではなく、

間近にある状態の意味と考えられる。そして少しでも樹へと成長しはじめた「状態」と、念を積み断たざる「状態」が対応していると解釈できるだろう。つまり『観仏三昧海経』の比喻からは、念の相続（十念・念仏三昧）が願生心であるとまでは言えず、仏になろうとしてなにかの行為を行い、それを続けている状態としか窺えない。

「願生心」は岡氏の一連の浄土教研究の中で、一貫して重要視されている概念である<sup>(23)</sup>。ただし『安楽集』自体に「願生心」の語は見られず、第一大門第四節の『観仏三昧海経』引用文からは願生心の概念は見いだせない。また比喻の後に願生心について説明がなされていないにも拘わらず、比喻の表現から願生心の重視を見いだすという論法自体にも問題はあるだろう。これらのことからすると、願生心によって十念を説明することは見直す必要があるだろう。十念及び念仏三昧は「広施問答」第三問答に見えるように、憶念を観念・称名によって相続する構造を取っていると考えられる。

### 第三項 憶念と信心の関係

続いて憶念を信心とみる説について見ていこう。確かに藤田宏達氏が、原始經典に見える「六随念」

の仏隨念に、仏陀に対する信という意味があると指摘するように<sup>(24)</sup>、そもそも念と信心は、意味する所に重なる部分が存在する。特に憶念は「心に念ずる」ことであり、信心との親和性は高いと言えよう。しかし、『安樂集』では憶念と信心が別の概念として扱われている用例が散見される。

第二大門第三節「広施問答」の第二問答には次のようにある。

問曰、大乘經云、業道如秤、重処先牽。云何衆生、一形已來、或百年、或十年、乃至今日、無惡不造。云何臨終遇善知識、十念相續、即得往生。若爾者、先牽之義、何以取信。答曰、汝謂一形惡業為重、以下品人十念之善以為輕者、今當以義、按量輕重之義者。正明在下心在緣在決定、不在時節久近多少也。…(中略)…云何在緣者、謂彼人造罪時、自依止妄想、依煩惱果報衆生。今此十念者、依止無上信心、依阿彌陀如來真實清淨無量功德名号一生。(『聖典全書』一、六〇〇—六〇一頁、『大正藏』四七、一〇頁、下—一頁、上)

ここでは『往生論註』三在釈を基に、十念が一生涯の悪行よりも優れていることを解説する。その中で、十念は無上の信心と名号によって生じるとある。普賢説や信樂説における十念は、信心(＝憶念)を、主に称名によって相續するものと解釈されていたが、この解釈を取ると文意が通らなくなってしまうのである<sup>(25)</sup>。

第一一問答も再度見てみよう。

問曰、若人但称念弥陀名号<sup>一</sup>、能除十方衆生無明黒闇<sup>二</sup>、得往生<sup>三</sup>者、然有衆生<sup>四</sup>、称名憶念、而無明猶在、不<sup>レ</sup>滿<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>願者、何意。答曰、由<sup>下</sup>不<sup>三</sup>如<sup>二</sup>実修行<sup>一</sup>、与<sup>二</sup>名義<sup>一</sup>不<sup>中</sup>相<sup>上</sup>応<sup>上</sup>故也。所以者何。謂不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>如来是実相身是為物身<sup>一</sup>。復有<sup>三</sup>三種不相<sup>二</sup>応<sup>一</sup>。一者信心不<sup>レ</sup>淳、若<sup>レ</sup>存若<sup>レ</sup>亡故。二者信心不<sup>レ</sup>一、謂無<sup>三</sup>決定<sup>一</sup>故。三者信心不<sup>三</sup>相<sup>二</sup>統<sup>一</sup>。謂余念間故。迭相収攝。若能相統、則是一心。但能一心、即是淳心。具<sup>二</sup>此三心<sup>一</sup>、若不<sup>レ</sup>生者、無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>是<sup>一</sup>処<sup>一</sup>。

〔聖典全書〕一、六〇六頁、『大正藏』四七、一二頁、上—中)

第一一問答は『往生論註』を基にしている。ただし信樂氏が『往生論註』で念が信心である根拠にした「無決定故、**念**不相統。亦可**念**不相統故、不得決定信」の部分は、『安樂集』では省略されていることがわかる。加えて、傍線部を見れば明らかのように、そもそも第一一問答は、称名憶念しても無明が残るのはなぜかと問いを立てていた。その理由として二不知三不信をあげており、一つの問答の中に「憶念」と「信心」の語が使われている。すなわち憶念と信心が概念上区別されているのである。最後に「広施問答」の第五問答にも注目したい。

又問曰、無量寿大経云、十方衆生、至<sub>レ</sub>心信樂、欲<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>我國<sub>一</sub>、乃至十念。若不<sub>レ</sub>生者、不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>。今有<sub>三</sub>世人<sub>一</sub>、聞<sub>三</sub>此聖教<sub>一</sub>、現在一形、全不<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>意、擬<sub>三</sub>臨終時<sub>一</sub>、方欲<sub>三</sub>修念<sub>一</sub>。是事云何。答曰、此事不<sub>レ</sub>類。何者、経云<sub>三</sub>十念相続<sub>一</sub>、似若<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>難。然諸凡夫、心如<sub>三</sub>野馬<sub>一</sub>、識劇<sub>三</sub>猿猴<sub>一</sub>。馳<sub>下</sub>騁六塵<sub>一</sub>、何曾停息。各須<sub>下</sub>宜發<sub>三</sub>信心<sub>一</sub>、預自剋念、使<sub>中</sub>積習成<sub>レ</sub>性、善根堅固<sub>上</sub>也。

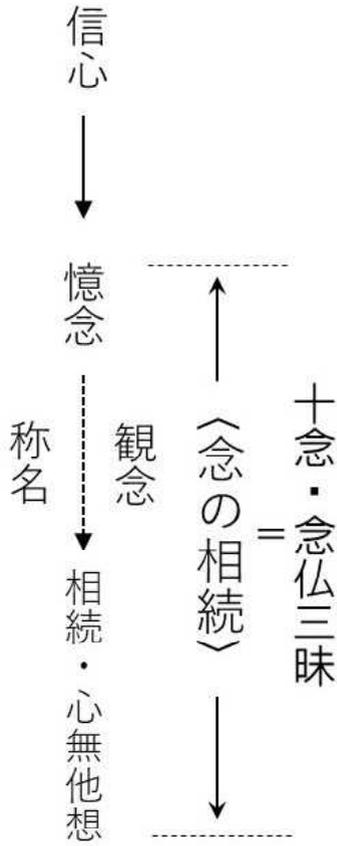
〔『聖典全書』一、六〇三頁、『大正藏』四七、一一頁、中〕

第五問答は『略論安樂浄土義』「十念念仏」を基に、衆生の心は乱れやすいものであり、臨終にのみ念の相続をするのではなく、常日頃からあらかじめ念の相続をし、善根を堅固にしていかなければならないと説く。傍線部では、信心を發し剋念するとあり、ここでも信心と念は別の概念として論じられている。成すべきこととして、信心と念が連続して説かれているのは、浄土教の基本的な立場と同じく、信心が念の前提として認識されていたことを示している。

以上本節では、念の相続と願生心や信心との関係について、諸説を取り上げながら検討した。結果、願生心によって念の相続を説明することは難しく、また憶念と信心<sup>26)</sup>は別のものとして考えられており、念を相続する前提として信心の必要性が説かれていることが明らかとなった。『安樂集』で十念・念仏三昧として説かれている念の相続は、阿弥陀仏を心に念ずる憶念を觀念や称名によって、心に他想無く相続していく、一連の行為として明かされている。そして信心はその前提として示されるの

である。

【『安樂集』における念の相続（念仏三昧・十念）の構造】



## 小結

以上本章では、『安樂集』における往生行を、十念・念仏三昧の構造に注目して考察してきた。

従来、『安樂集』に見える行は、観念なのか称名なのかという議論が中心であった。それに対し批判を加えたのが岡亮二氏であり、十念・念仏三昧の本質は、仏を念じて相続していくことであると主張した。『安樂集』の第一大門第四節「宗旨不同」や第二大門第三節「広施問答」を確認すると、確かに重視されているのは念の相続であり、観念や称名はその相続をするための方法として示されている。さらに伝記史料が示す道綽の事跡からも、観念を勧めている記述が窺え、称名か観念かを問題としていたわけではないという岡氏の説は、妥当であると言えるだろう。

この説の重要な点は、観念と称名が混在して説かれていることを、日本浄土教の観点から否定的に捉えるのではなく、むしろ混在していることを積極的に評価し、論理的な説明を加えた点にある。それまでの日本浄土教的な見方から脱却し、中国の浄土教者として道綽の往生行を評価した点において、岡氏の主張の意義は大きい。

他方で十念を願生心の相続とする見方や、それに近い構造を想定する信心の相続とする知見に関しては、修正が必要であった。第二大門第三節「広施問答」の記述からすると、信心と念の相続は別の

概念として説かれている。往因となる念の相続とは、阿弥陀仏を憶念し、それを観念や称名によって心に他想なく相続していく一連の流れであった。信心はその念の相続の前提として示されているのである。

## 註

- (1) 『安楽集』で言及される行は、此土での行が中心であるので、本論の考察は此土での行を対象としている。
- (2) 詳しい先行研究の整理は第一節で行っている。
- (3) 普賢大円氏（「安楽集に於ける行の考察」『宗学院論輯』三一、一九四〇年参照）、山本仏骨氏（「安楽集と五念門に就て」『宗学院論輯』三三、一九四二年等参照）、山田行雄氏（『安楽集』に於ける曇鸞教学の展開―特に行論を中心として―）『仏教文化研究所紀要』二、一九六三年等参照）信楽峻麿氏（「道綽浄土教における行道思想」『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九

年参照)、小林尚英氏(「中国浄土教祖師の念仏観―特に曇鸞・道綽を中心として―」『仏教文化論攷―坪井俊映博士頌寿記念』坪井俊映博士頌寿記念会、一九八四年等参照)、糸原恒久氏(「浄土教における往生の諸相―道綽における念称への一考察―」『仏教論叢』四九、二〇〇五年等参照)等の研究があげられる。

(4) 『往生論註』の十念は、「八番問答」第七問答の

但言憶念阿弥陀仏若総相若別相随所觀縁心無他想念十念相続名為十念但称名号亦復如是

〔『聖典全書』一、四八五頁、『大正藏』四〇、八三四頁、下〕

と示される一文をどう訓読するかで解釈が分かれる。岡亮二氏は「但言うところは、阿弥陀仏の若しは総相、若しは別相を憶念して、所觀の縁に随いて、心に他想無くして十念相続するを、名づけて十念と為す。但名号を称するも、亦復是の如し。」と訓読する。岡氏はさらに八番問答全体が五逆罪を犯した者のことを扱っており、「憶念して」「心に他想無」い状態になれる状況にはないため、この憶念の説示は状況を説明するために仮に示されたものだとするので批判を浴びるが、訓読は適切だと考えられる(岡亮二「曇鸞教義における十念の一考察」『印度学仏教学研究』一三一―一、一九六五年)、『往生論註』の念仏思想について(『龍谷大学論集』三八六、一九六八年)「中国三祖の十念思想(一)―曇鸞の十念思想―」(『真宗学』九四、一九九六年)参

照)。

(5) 岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」(『仏教文化研究所紀要』四、一九六五年)「中国三祖の十念思想(二)——道綽の十念思想——」(『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年)参照。その他矢田了章氏も念の相続の重要性を指摘する(「道綽の願生思想について」『印度学仏教学研究』一七—二、一九六九年参照)。また称名中心説をとる先行研究の中にも、念の相続について言及するものもあるが、最終的には第一大門第一節の記述を重視する。

(6) 杉山裕俊「『安楽集』の研究」(平成二六年度大正大学提出学位請求論文、二〇一四年、第三章)参照。

(7) 引用文の冒頭で道綽は「今此の観経、観仏三昧を以て宗と為す」と、『観無量寿経』の中心の教えは「観仏三昧」であるとしているが、続く内容は「念仏三昧の」解説であり、「観仏三昧」と「念仏三昧」を同様の意味で用いていることが窺える。ここでは「念仏三昧」に表記を統一する。

(8) 藤丸智雄「『安楽集』における「三昧」の受容」(『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年)参照。

(9) 藤丸智雄「『安楽集』における「三昧」の受容」参照。

(10) この引用文は、『無量寿経』十八願と『観無量寿経』下々品を合わせて引用していることで有名

であるが、あくまで『無量寿経』として引用していることに注目すると、十念に対して臨終という限定を加えていると見ることができよう。

- (11) 信楽峻磨「道綽浄土教における行道思想」、小林尚英「道綽の称名念仏について」（竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年）、宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」（『日本仏教学会年報』五七、一九九一年）、マイケル・コンウェイ『安樂集』における曇鸞教学の受容と展開―行と信の展開を中心に―（『真宗教学研究』二九、二〇〇八年）参照。また『往生論註』においても、臨終以前と臨終という時間軸を設けて十念を理解すべきとする遠山信証氏の論考がある（『往生論註』における「十念」の語義と位相）『真宗研究』六四、二〇二〇年参照）。

- (12) ただし引用文といっても、道綽は引用する際に、元の『観仏三昧海経』の文から大幅な改変を加えているため、道綽自身の考えが色濃く反映されている文である。

- (13) 第三問答の前半にあるように、「念」の字には、時間を表す意味も存在する。『仁王経』卷上の九十刹那為「一念」。一念中一刹那經「九百生滅」。

（『大正蔵』八、八二六頁、上）

という記述や、『法華文句』卷八上に

乃至一念者、時節最促也。（『大正蔵』三四、一〇八頁、下）

とあるのはその一例である。『安楽集』でも、第九大門第二節「寿命長短」に、

又彼經（涅槃經）云、人生三世間、凡經二日一夜、有八億四千萬念。一念起惡、受一  
惡身。十念念惡、得十生惡身。百念念惡、受一百惡身。計一衆生一形之中、百年  
念惡、惡即遍滿三千国土、受其惡身。

（『聖典全書』一、六四〇頁、『大正藏』四七、二〇頁、上）

とあり、時間を表す意味で「念」が用いられている。これらの用例や第三問答の文脈からすると、「十念を逕」の「十念」も、時間を指す十念と解釈するのが妥当である。

(14) 『略論安楽浄土義』の著者については議論があるが、『讚阿弥陀仏偈』と一連となっている古写本が発見されたことにより、現在では曇鸞の撰述であるという見方が定説となっている。

(15) 真名子晃征「曇鸞の行論に関する一考察―『往生論註』所説の「五念門」と「十念」の関係―」（『印度学仏教学研究』五九―一、二〇一〇年）参照。

(16) 『大正藏』では「響」としているが、三本・宮内庁本には「嚮」とあるので、これに依り「嚮」とする。

(17) 「十観」の解釈については、佐藤健氏の研究（『続高僧伝』『釈道綽伝』に見られる「十観」について）（『印度学仏教学研究』五一―二、二〇〇三年）がある。

- (18) 第一章でも触れたとおり、『大正蔵』は「愈」としているが、三本・宮内庁本には「愈」とある  
ので、これに依り「愈」とする。
- (19) 岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」「中国三祖の十念思想（二）——道綽の十念思想——」参  
照。
- (20) 普賢大円「安楽集に於ける行の考察」（『宗学院論輯』三二、一九四〇年）参照。
- (21) 信楽峻麿『浄土教における信の研究』（永田文昌堂、一九七五年）二九二—二九四頁参照。
- (22) 信楽峻麿「道綽浄土教における行道思想」参照。
- (23) 岡氏の願生心の考え方については、特に曇鸞の十念理解に関係する形で多くの意見が出されてい  
る。二〇二〇年現在で曇鸞の十念に関する最新の研究状況を網羅的にまとめたものとして、遠山  
信証氏の論考がある（『往生論註』における「十念」の語義と位相」参照）。
- (24) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）五五〇—五五一頁参照。その他憶念  
に関しては、日本浄土教を主な考察対象としているが、徳岡亮英氏にも言及がある（「憶念につ  
いて」『西山学報』三二、一九八三年参照）。
- (25) 『安楽集』ではないが、『往生論註』の十念の議論において、中平了悟氏がこの点を指摘してい  
る（中平了悟『往生論註』の十念について『印度学仏教学研究』五一—一、二〇〇二年参照）。

(26) 第三章で言及するが、『安楽集』ではこの信心が定まっている場合と、散乱している場合が想定されている。そして信心が散乱するような状態だと、往生に至る行として成立し得ない。

第二章 『安樂集』における往生行

### 第三章 『安楽集』における向上的方向性と常念



## 小序

本章の目的は、道綽（五六二—六四五）が念仏を日常的に行う必要性を説いたことと、その論理を『安楽集』の内容から窺うことにある。そのために「向上的方向性」と「向下的方向性」という視点を導入し、念仏を多角的に把握する。

「向上的方向性」と「向下的方向性」とは、仏教教理に対して、仏の側から衆生を救済しようと働きかける「向下的教法」（向下的方向性）と、衆生が悟って仏に成つていこうとする「向上的教法」（向上的方向性）という、二つの方向性を総合して理解しようとする見方である<sup>(1)</sup>。この見方に従うならば、今回取り扱う「念仏による往生」には、衆生が念仏を修するという「向上的方向性」と、念仏自体に仏からの救済の力が働いているという「向下的方向性」の両面があると理解できよう。阿彌陀仏の救済を説く浄土教も、仏教である以上、自ら悟っていくという衆生の行為性が存在しており、「念仏による往生」という同じ事態に二つの方向性が存在するのである<sup>(2)</sup>。

さて、これまでの道綽研究を振り返ってみると、「道綽は末法という時代の下、凡夫である存在がいかにか救われるかを問題意識として強く持ち、専ら阿彌陀仏に対して念仏した仏教者である」という評価が多いように思われる。特に、凡夫たる衆生が念仏によって往生できるのは、仏からの救済の働

きがあるからこそ成立する、という点が注目されている<sup>③</sup>。つまり「向上的方向性」と「向下的方向性」のうち、「向下的方向性」が強く意識されていると言えるだろう。

確かに「凡夫相応の行である念仏による往生」が、道綽浄土教の柱であることは疑いなく、この点に注目することは道綽を理解する上で必要不可欠である。しかしその反面「向上的方向性」の方は、いささか等閑視される傾向にあり、その結果衆生の行為性があまり顧みられていないと言わざるを得ないだろう。事実、今回取り扱う日常の念仏についてはこれまでも指摘されているものの、多くは『続高僧伝』などの歴史資料を根拠に論じられている<sup>④</sup>。

ここで注意しなければならないのは、歴史資料に記される道綽の事跡は道綽が行動した「結果」だということである。本論はむしろ、念仏を日常的に行うという「結果」に至った道綽の「行動原理」を、『安樂集』の記述から明らかにすることを目指す。殿内恒氏の研究に見られるように<sup>⑤</sup>、『安樂集』における日常の念仏の記述について触れられている研究もあるが、そこから一步踏み込んで、念仏を日常的に行う必然性やその論理の解明につとめる。

手順としては『安樂集』における念仏について、まず向下的方向性を確認した上で、向上的方向性を検討する。特に向上的方向性という視点を重視し、衆生が行を修めていく意義を明らかにしていきたい。この点を考察することにより、『安樂集』に説かれる念仏の論理と、歴史資料に記録される念仏の実践を、より有機的に関連付けて説明できると考える。

## 第一節 浄土教における向下的方向性と向上的方向性

まず本論で用いる向下的方向性と向上的方向性の定義を、次のように設定する。

- ・ 向下的方向性 …… 仏の側からの衆生に対する救済という方向性 「他力」「摂取」「来迎」など
- ・ 向上的方向性 …… 衆生が仏に成ろうとする方向性 「発心」「懺悔」「修行」「念仏」など

さて、向上的方向性と向下的方向性の概念を用いて分析を試みる理由は二つある。一つは、小序で述べたように「念仏による往生」という一つの事態を、救済と悟りの二方向から理解するためである。もう一つは、ここで示したように、他力や摂取などの仏の側からの働きかけを「向下的方向性」として包括し、発心や念仏などの衆生が仏に成ろうとする方向性を「向上的方向性」として包括して扱うためである。

敢えて包括する概念を用いて分析を試みるのは、個々の用語では道綽教学全体の方向性を俯瞰しづらいという事情があるからである。例えば、向下的方向性を端的に示す語として「他力」が挙げられ

るが、道綽は「臨終来迎」も「他力」の一つとして捉えているという指摘が、野村淳爾氏や杉山裕俊氏、中平了悟氏によつてなされている。

その根拠として示されているのが、第三大門第一節「難易二道」の次の内容である。

問曰、菩提是一。修因亦<sub>レ</sub>不二。何故在<sub>レ</sub>此、修<sub>レ</sub>因向<sub>レ</sub>仏果、名為<sub>レ</sub>難行、往生淨土、期<sub>レ</sub>大菩提、乃名<sub>レ</sub>易行道也。答曰、諸大乘經所<sub>レ</sub>弁、一切行法、皆有<sub>レ</sub>自力他力自摂他摂。何者自力。譬如<sub>レ</sub>有人怖<sub>レ</sub>畏生死、發心出家修<sub>レ</sub>定、發<sub>レ</sub>通遊<sub>中</sub>四天下、名為<sub>レ</sub>自力。何者他力。如<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>劣夫、信<sub>レ</sub>己身力、擲<sub>レ</sub>驢不<sub>レ</sub>上、若從<sub>レ</sub>輪王、即便乘<sub>レ</sub>空、遊<sub>中</sub>四天下、即輪王威力故名<sub>レ</sub>他力。衆生亦爾。在<sub>レ</sub>此起<sub>レ</sub>心立<sub>レ</sub>行、願<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>淨土。此是自力。臨<sub>レ</sub>命終時、阿弥陀如来、光台迎接、遂得<sub>レ</sub>往生。即為<sub>レ</sub>他力。故大經云、十方人天、欲<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>我國者、莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>皆以<sub>レ</sub>阿弥陀如来大願業力<sub>レ</sub>為<sub>中</sub>增上縁也。若不<sub>レ</sub>如是、四十八願、便是徒設。語<sub>レ</sub>後學者。既有<sub>レ</sub>他力可<sub>レ</sub>乘。不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>自局<sub>レ</sub>己分、徒在中<sub>レ</sub>火宅上也。

（『聖典全書』一、六〇八頁、『大正藏』四七、一二頁、中一下）

この一節は曇鸞の『往生論註』冒頭の難易二道を解説する箇所を基としている。ここで道綽は、菩提は一つで修すべき因も二つではないのに、なぜ娑婆世界で仏果を求めることを難行といい、淨土で大菩提を求めることを易行とするのか、という問いをたてる。そして『略論安樂淨土義』の「疑惑往生」

第一の内容も用いながら解説を加える。大乘經典に説かれる法には自力と他力、自摂と他摂の側面があるとし、その後転輪聖王の比喻を用いて自力と他力を説明し、傍線部のように述べる。ここから道綽は「臨終来迎」も「他力」として認識しているとするのである。<sup>69</sup>

中でも杉山氏は、この文から、此土で菩提心を発して実践行を行い浄土を願生することを自力、臨終に阿弥陀仏が来迎し往生を得ることを他力と説明しているとし、道綽の往生思想を臨終以前に自力の行（念仏三昧など）を修め、臨終に他力たる臨終来迎によって救われるものと理解する<sup>70</sup>。ただし、道綽の往生思想を「自力」「他力」だけで表現しようとする、あたかも、臨終以前には仏の働きかけがなく、臨終にのみ働くという誤解を誘因する可能性がある。（また、そもそも右の引用文では、転輪聖王の働きかけも「他力」と表現されているので、「臨終来迎」が「他力」に含まれるものだとしても、「他力」が「臨終来迎」に限定されるものかどうかは改めて検討する必要があるだろう。）

実際に、『安樂集』には「他力」と表現されるもの以外にも、「仏願」や「不思議智」などの語で仏からの働きかけが表現されている。よって「自力」「他力」といった個々の表現を追究するだけでなく、それらを包括する、より広い概念で検討する必要があるのである。

## 第二節 『安樂集』における向下的方向性の強調

それでは実際に、『安樂集』における向下的方向性と向上的方向性を見ていこう。まず取り上げられることの多い、向下的方向性から確認していきたい。

### 第一項 道綽の人間観

末法という時代性を意識する道綽は、自身も含めた衆生（人間）に対して、非常に厳しい見方をしていたことが知られる。例をあげると、『安樂集』巻上、第二大門第三節「広施問答」の第二問答には、

衆生一形已来、或百年或十年、乃至今日、無<sub>レ</sub>惡不<sub>レ</sub>造。

（『聖典全書』一、六〇〇頁、『大正藏』四七、一〇頁、下）

とあり、衆生は悪を造り続ける存在であると認識している。さらに第三大門の冒頭の

第三明<sub>下</sub>從「無始世劫」已來、処<sub>二</sub>此三界五道<sub>一</sub>、乘<sub>二</sub>善惡二業<sub>一</sub>、受<sub>二</sub>苦樂兩報<sub>一</sub>、輪廻無窮、受<sub>レ</sub>生無數<sub>上</sub>。  
〔『聖典全書』一、六〇七頁、『大正藏』四七、一二頁、中〕

という記述や、第三大門第三節「輪廻無窮」の

第四問曰、此等衆生、既云<sub>二</sub>流転多劫<sub>一</sub>。然三界之中、何趣受<sub>レ</sub>身為<sub>レ</sub>多。答曰、雖<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>流転<sub>一</sub>、然於<sub>二</sub>三惡道中<sub>一</sub>、受<sub>レ</sub>身偏多。  
〔『聖典全書』一、六一一頁、『大正藏』四七、一三頁、中〕

という内容からは、衆生は輪廻し続け、しかも三惡道の中に身を置くことが多い存在であると見ていたことが窺える。

その他にもこうした主張は散見されるが、特に第一大門第一節「教興所由」で次のように述べられていることは、道綽の思想上、非常に重要である。

大集月藏經云、仏滅度後第一五百年、我諸弟子、学<sub>レ</sub>慧得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第二五百年、学<sub>レ</sub>定得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第三五百年、学<sub>二</sub>多聞誦誦<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第四五百年、造<sub>二</sub>立塔寺<sub>一</sub>、修<sub>レ</sub>福懺悔、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>。第五

百年、白法隱滞、多<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>諍訟<sub>一</sub>、微<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>善法<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>堅固<sub>一</sub>…（中略）…計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即当<sub>二</sub>仏去<sub>一</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是懺悔修福、心<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>仏名号<sub>一</sub>時。若一念称<sub>二</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>、即能除<sub>二</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>。一念既爾。況修<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>。即是恒懺悔人也。又若去<sub>レ</sub>聖近、即前者修<sub>レ</sub>定修<sub>レ</sub>慧是其正学。後者是兼。如去<sub>レ</sub>聖已遠、則後者称<sub>レ</sub>名是正。前者是兼。何意然者、寔由<sub>二</sub>衆生去<sub>レ</sub>聖遙遠、機解浮淺暗鈍<sub>一</sub>故也。

〔『聖典全書』一、五七四—五七五頁、『大正藏』四七、四頁、中〕

末法時代の衆生は、阿弥陀仏の名号を称えるべきだと主張するが、その理由として釈尊入滅から遠く隔たり、衆生の能力が低くなっているからだと言明する。換言すれば、道綽は自己も含めた衆生の多くが凡夫であると自覚することで、阿弥陀仏を専信していくようになったのである。

## 第二項 凡夫に相応した行としての念仏三昧

そして、機根の劣っている凡夫に適した行として、念仏三昧が示される。第一大門第八節「凡聖通往」では、

問曰、弥陀淨国、既云<sub>下</sub>位該<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>凡聖<sub>一</sub>、皆通往<sub>上</sub>者、未<sub>レ</sub>知、唯修<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>生、為當凡夫有相亦得<sub>レ</sub>生也。答曰、凡夫智淺、多依<sub>レ</sub>相求、決得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、五八三頁、『大正藏』四七、六頁、下)

と述べられており、凡夫は智慧が浅く、高度な無相は理解し得ず、有相に依つて往生すると示されている。また先に窺つた第一大門第四節「宗旨不同」では次のようにある。

今此觀經、以<sub>三</sub>觀仏三昧<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>宗。若論<sub>レ</sub>所觀、不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>依正<sub>一</sub>報<sub>一</sub>。如<sub>下</sub>依<sub>三</sub>諸觀<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>弁。若依<sub>二</sub>觀仏三昧<sub>一</sub>經云、仏告<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、諸仏出世、有<sub>三</sub>三種益<sub>一</sub>。…(中略) …

三者令<sub>下</sub>勸<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>行<sub>中</sub>念仏三昧<sub>上</sub>。父王白<sub>レ</sub>仏、仏地果徳、真如、実相、第一義空。何因不<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>弟子行<sub>レ</sub>之。仏告<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、諸仏果徳、有<sub>二</sub>無量深妙境界神通解脱<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>是凡夫所<sub>レ</sub>行境界<sub>一</sub>。故勸<sub>二</sub>父王<sub>一</sub>、行<sub>二</sub>念仏三昧<sub>一</sub>。〔聖典全書〕一、五七七―五七八頁、『大正藏』四七、五頁、上―中)

第二章でも触れたとおり、ここでは『觀仏三昧海經』を引用し、念仏三昧(觀仏三昧)について解説している。中でも傍線部に注目すると、高度な行を修せない凡夫に最適な行として、念仏三昧<sup>(8)</sup>が示

されていることがわかる。

### 第三項 念仏三昧と阿弥陀仏

ところで、『安樂集』において念仏三昧が往生可能な行として成立するのは、仏からの働きかけ、つまり向下的方向性があるからだと説明されている。そもそも凡夫が往生可能であるのは、第一大門第八節「凡聖通往」に、

今此無量寿国、是其報淨土。由<sub>二</sub>仏願<sub>一</sub>故、乃該<sub>レ</sub>通上下<sub>一</sub>、致<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>凡夫之善並得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、五八三頁、『大正藏』四七、六頁、中)

とあるように、仏の願力が働いているからであるが、念仏に関しては、第二大門第三節「広施問答」第一問答に、次のように示されている。

問曰、但一切衆生、從<sub>二</sub>曠大劫<sub>一</sub>来、備造<sub>二</sub>有漏之業<sub>一</sub>、繫<sub>レ</sub>屬<sub>二</sub>三界<sub>一</sub>。云何不<sub>レ</sub>断<sub>二</sub>三界繫業<sub>一</sub>、直爾少

時、念<sub>レ</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>、即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>、便出<sub>三</sub>三界者<sub>一</sub>、此繫業之義、復欲<sub>二</sub>云何<sub>一</sub>。答曰、有<sub>二</sub>二種解<sub>一</sub>。一就<sub>レ</sub>法來破。二借<sub>レ</sub>喩以顯。言<sub>レ</sub>就<sub>レ</sub>法者、諸仏如来、有<sub>二</sub>不思議智<sub>一</sub>、大乘広智、無等無倫最上勝智<sub>一</sub>。不思議智力者、能以<sub>レ</sub>少作<sub>レ</sub>多、以<sub>レ</sub>多作<sub>レ</sub>少、以<sub>レ</sub>近為<sub>レ</sub>遠、以<sub>レ</sub>遠為<sub>レ</sub>近、以<sub>レ</sub>輕為<sub>レ</sub>重、以<sub>レ</sub>重為<sub>レ</sub>輕。有<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是等智<sub>一</sub>、無量無辺不可思議。

〔聖典全書〕一、五九九頁、『大正藏』四七、一〇頁、中)

造惡的存在である衆生が、わずかに阿弥陀仏を念ずるだけで往生できるのは、仏が不思議智などの計り知れない智を備えており、それが衆生に働くからだと説明する。つまり衆生の側に、機根が低く、惡を造り続けているなどの問題があっても、仏の力が勝れているために、念仏は往生可能な行として成立し得るのである。

#### 第四項 わずかな行による往生の強調

そして仏の働きを背景として、『安樂集』では臨終時の十念など、ごくわずかな行によって往生できることを重点的に論ずる。例えば、別時意説を扱った第二大門第二節「破異見邪執」第九には、次

のような説明がある。

第九、下撰論与二此經一相違上、料下簡別時意語二者、今觀經中、仏説下下品生人、現造二重罪一、臨二命終時一、遇二善知識一、十念成就、即得中往生上、依二撰論云一、道二仏別時意語一。又古来、通論之家、多判二此文一云、臨終十念、但得レ作二往生因一、未二即得レ生一。∴(中略)∴如レ此解者、將為レ未レ然。

∴(中略)∴今解二別時意語一者、謂二仏常途説法、皆明二先因後果一。理数炳然。今此經中、但説下一生造レ罪、臨二命終時一、十念成就、即得中往生上、不レ論二過去有因無因一者、直是世尊、引下接当来造惡之徒、令二其臨終、捨レ惡帰レ善、乘レ念往生一。是以隱二其宿因一。此是世尊、隱レ始顯レ終、没レ因談レ果、名作二別時意語一。∴(中略)∴明知、十念成就者、皆有二過因不レ虛。若彼過去無レ因者、善知識尚不レ可二逢遇一。何況十念而、可二成就一也。

(『聖典全書』一、五九七—五九九頁、『大正藏』四七、一〇頁、上—中)

ここは、撰論学派の別時意説に対して反論する箇所である。撰論学派は、『観無量寿経』で臨終の十念により往生できると説かれているのは、往因が成就するだけでただちに浄土に往生できるわけではないと批判(別時意説)する。それに対し、仏の説法は先に因を明かして果を論ずることが多いが、

『觀無量壽經』は先の因を示さず、果のみを論じているにすぎないと道綽は捉える。そして衆生には過去世における宿因もあるので、臨終の十念で、直ちに往生できると反駁している。また、前節で見た「広施問答」第一問答では、

問曰、但一切衆生、從曠大劫來、備造有漏之業、繫屬三界。云何不<sub>レ</sub>斷三界繫業、直爾少時、念阿弥陀仏、即得往生、便出三界者、此繫業之義、復欲云何。答曰：（中略）：汝以三界繫業為<sub>レ</sub>重、疑彼少時念仏為<sub>レ</sub>輕、不<sub>レ</sub>得往生安樂國、入<sub>中</sub>正定聚者、是事不<sub>レ</sub>然。

『聖典全書』一、五九九―六〇〇頁、『大正藏』四七、一〇頁、中

と示し、何劫にもわたって三界に繫縛されている衆生でも、わずかに念仏するだけで往生できることを説明していた。加えて「広施問答」第二問答では、次のように述べられている。

問曰、大乘經云、業道如秤、重処先牽。云何衆生、一形已來、或百年、或十年、乃至今日、無<sub>二</sub>惡不<sub>レ</sub>造。云何臨終遇<sub>二</sub>善知識、十念相統、即得往生。若爾者、先牽之義、何以取<sub>レ</sub>信。答曰汝謂<sub>下</sub>一形惡業為<sub>レ</sub>重、以下品人十念之善、以為<sub>レ</sub>輕者、今當以<sub>レ</sub>義、按<sub>上</sub>量輕重之義者。正明<sub>下</sub>在<sub>レ</sub>心

在縁在決定、不在時節久近多少也。：

『聖典全書』一、六〇〇—六〇一頁、『大正藏』四七、一〇頁、下)

ここでは『往生論註』「八番問答」の三在釈を基に、臨終の十念の解説をしている。一生涯悪を造り続ける衆生が、臨終に善知識に遇い、十念相続するだけで往生するのをおかしいのではないかという問いをたてる。それに対し、臨終の十念は心・縁・決定に基づいており、衆生が生涯造り続ける悪業に勝るので、往生が可能であることを明かしている。以上のように道綽は、臨終の十念など、わずかでも行を修すれば往生が可能であることを繰り返し強調している。

このように、道綽は自身も含めて、当時の人間は凡夫であり、高度な無相の行を行うことのできない存在と認識する。そのため有相の行である念仏三昧に依って、浄土に往生すると示す。そして念仏によって往生できる背景には、仏の不可思議の智が働いており、臨終のわずかな行で往生できることを強調している。このように道綽の想定する凡夫の往生においては、仏からの働きかけが大きな役割を果たしており、向下的な方向性が強く意識されているのである。

### 第三節 『安樂集』内の常念と向上的方向性の記述

ここまで、『安樂集』では衆生が往生成仏していくに際し、仏からの働きかけ（向下的方向性）が重要な意味を持つと認識されていることを確認した。ただし、仏からの働きかけがあるからといって、衆生が何もしなくても良いと説かれているわけではない。衆生の行為もまた必要とされ、常念（日常的な念仏）という説き方で顕れてくる。

特に道綽は、前節第四項で見たように、臨終のわずかな行で往生できることを強調していた。その一方でごくわずかな行、ことに臨終の十念により往生が可能であれば、臨終にのみ少しだけ念仏すれば良いのかという疑問も当然起こり得る。この問題に対し、道綽は信心の関係から臨終だけでなく日常的な行の必要性を説明している。

#### 第一項 深まった信心の必要性

『安樂集』において、信心という語は意味する所に幅があり、初入の信心や究竟の信心など様々な文脈で信心の語が用いられている。例えば第四大門、第一節「念仏大徳所行」では、曇鸞について言

及する際に、次のように記されている。

但与<sub>レ</sub>法師<sub>一</sub>、一面相遇者、若未<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>正信<sub>一</sub>、勸令<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>信。若已生<sub>三</sub>正信<sub>一</sub>者、皆勸歸<sub>三</sub>淨国<sub>一</sub>。

〔聖典全書〕一、六一七頁、『大正藏』四七、一四頁、下)

生前曇鸞（<sub>二</sub>法師<sub>一</sub>）は、信を生じていない者には信を生ずるように勧め、既に信を生じている者に対しては、浄土教に帰入することを勧めた、という逸話を提示している。信を起こした後、浄土教に帰入という段階を踏んで述べているので、ここでいう信は阿弥陀仏への信心というよりは、仏教一般への信仰という意味で使われている。

一方で、阿弥陀仏への深い信心を示している箇所も存在する。そして日常的な念仏に関係してくるのはこの深い信心である。前節第四項で見たように臨終の十念で往生は可能である。しかしその際、信心は単なる信心ではなく、深まった信心でなければならぬと示される。

先に取り上げた「広施問答」第二問答で臨終の十念は心・縁・決定に基づくことを明かし、問答全体としては阿弥陀仏の救済の働きを示していた。ただし特に縁に基づくことを解説する中で、

二云何在<sub>レ</sub>縁者、謂彼人造<sub>レ</sub>罪時、自依<sub>一</sub>止妄想<sub>一</sub>、依<sub>二</sub>煩惱果報衆生<sub>三</sub>生<sub>一</sub>。今此十念者、依<sub>一</sub>止無上信

心<sup>一</sup>、依<sup>二</sup>阿弥陀如来真実清淨無量功德名号<sup>一</sup>生。

〔聖典全書〕一、六〇一頁、『大正藏』四七、一一頁、上)

と述べている。すなわち十念が一生涯の悪業よりも優れている理由の一つは、十念が無上の信心と名号によって生じるからだと説明する。換言すれば、十念が悪業よりも勝るような行であるためには、信心が深まった無上のものでなければならぬのである。

他にも、第二章で取り上げた、「広施問答」第一一問答には次のようであった。

問曰、若人但称念弥陀名号<sup>一</sup>、能除<sup>二</sup>十方衆生無明黒闇<sup>一</sup>、得<sup>二</sup>往生<sup>一</sup>者、然有<sup>三</sup>衆生<sup>一</sup>、称名憶念、而無明猶在、不<sup>レ</sup>滿<sup>レ</sup>所願者、何意。答曰、由<sup>下</sup>不<sup>二</sup>如実修行<sup>一</sup>、与<sup>二</sup>名義<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>應<sup>上</sup>故也。所以者何。謂不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>如来是实相身是為物身<sup>一</sup>。復有<sup>三</sup>三種不相<sup>レ</sup>應<sup>一</sup>。一者信心不<sup>レ</sup>淳、若<sup>レ</sup>存若<sup>レ</sup>亡故。二者信心不<sup>レ</sup>一、謂無<sup>二</sup>決定<sup>一</sup>故。三者信心不<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>統<sup>一</sup>。謂余念間故。迭相收攝。若能相統、則是一心。但能一心、即是淳心。具<sup>二</sup>此三心<sup>一</sup>、若不<sup>レ</sup>生者、無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>是处<sup>一</sup>。

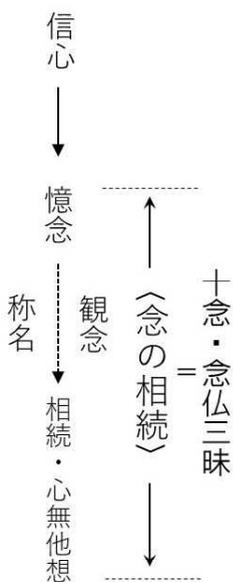
〔聖典全書〕一、六〇六頁、『大正藏』四七、一二頁、上—中)

『往生論註』の「起觀生信」「讚嘆門」の記述を基に、称名憶念しても無明の闇が晴れないのはなぜ

かという問いを立て、その理由を実相身と為物身を知らない二不知と、信心が淳心・一心・相続心となっていない三不信によるからだと説明する<sup>9)</sup>。つまり、往生のためには、信心が淳心・一心・相続心のような状態でなければならないと示されているのである。

このように道綽は、往生に至るためには、念仏する際の信心が単なる信心ではなく、無上である信心や、淳心・一心・相続心であるような深化され極まった信心でなければならないと主張する。第二章で見たように、信心は念仏の前提として位置づけられている(図参照)。この信心が「不淳・不・不相続」の場合は、往生することが難しく、往生に至ることができない十念・念仏三昧が成立するためには深まった信心が必要とされているのである。

【『安樂集』における念の相続(念仏三昧・十念)の構造】



## 第二項 日常的な念仏の必要性

道綽は第一大門第一節「教興所由」で、

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」。

〔聖典全書〕一、五七五頁、『大正藏』四七、四頁、中)

と述べるように、一念することにより八十億劫の罪が除かれ、それを常に修していくとより多くの罪を除却することができる」と説いている。すなわち念仏は一念のみでなく、常に念じていくべきという考えに立っていると窺え、この日常的な念仏(行)と先に見た信心が関わってくる。

第二章で見てきたように『安樂集』における往生行は、「十念」や「念仏三昧」として表現されている。これは「広施問答」第三問答に

但憶念阿弥陀仏、若総相若別相、随所縁觀、逕於十念、無他念想間雜。是名十念。

〔聖典全書〕一、六〇二頁、『大正藏』四七、一一頁、上)

とあるように、阿弥陀仏を憶念して觀察によつて相続し、心に他想ない状態である行である。また「広施問答」第一一問答で称名憶念する際に、信心が淳心・一心・相続心のような状態でなければならぬと示す中にも、余念がまじることがないようにという記述があり（「三者信心不相続。謂余念間故。」、『安樂集』では念仏する際に心を乱さないことが重要視されている）。

そのことが端的に示されているのが、第二大門第三節「広施問答」第五問答である。

又問曰、無量寿大經云、十方衆生、至<sub>レ</sub>信心樂、欲<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>我國<sub>一</sub>、乃至十念。若不<sub>レ</sub>生者、不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>。今有<sub>三</sub>世人<sub>一</sub>、聞<sub>三</sub>此聖教<sub>一</sub>、現在一形、全不<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>意、擬<sub>三</sub>臨終時<sub>一</sub>、方欲<sub>三</sub>修念<sub>一</sub>。是事云何。答曰、此事不<sub>レ</sub>類。何者、經云<sub>三</sub>十念相続<sub>一</sub>、似<sub>三</sub>若不<sub>レ</sub>難<sub>一</sub>。然諸凡夫、心如<sub>三</sub>野馬<sub>一</sub>、識劇<sub>三</sub>猿猴<sub>一</sub>。馳<sub>三</sub>騁六塵<sub>一</sub>、何曾停息。各須<sub>レ</sub>宜發<sub>三</sub>信心<sub>一</sub>、預自剋念、使<sub>中</sub>積習成<sub>レ</sub>性、善根堅固<sub>上</sub>也。如<sub>三</sub>仏告<sub>二</sub>大王<sub>一</sub>、人積<sub>三</sub>善行<sub>一</sub>、死無<sub>三</sub>惡念<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>樹先傾倒必隨<sub>レ</sub>曲也。若刀風一至、百苦湊<sub>レ</sub>身。若習先不<sub>レ</sub>在、懷念何可<sub>レ</sub>弁。各宜<sub>下</sub>同志<sub>三五</sub>預結<sub>三</sub>言要<sub>一</sub>、臨<sub>三</sub>命終時<sub>一</sub>、迭相開曉、為稱<sub>三</sub>弥陀名号<sub>一</sub>、願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>安樂国<sub>一</sub>、声声相次、使<sub>レ</sub>成<sub>三</sub>十念<sub>一</sub>也。譬如<sub>三</sub>臘印印泥、印壞文成<sub>一</sub>。此命斷時、即是生<sub>三</sub>安樂国<sub>一</sub>時。一入<sub>三</sub>正定聚<sub>一</sub>、更何所<sub>レ</sub>憂。各宜<sub>レ</sub>量<sub>三</sub>此大利<sub>一</sub>。何不<sub>三</sub>預剋念<sub>一</sub>也。

『聖典全書』一、六〇三—六〇四頁、『大正藏』四七、一一頁、中)

ここでは『略論安楽浄土義』「十念念仏」を基に、日常の念仏について論じている。まず『無量寿経』第十八願をとりあげ、この第十八願の内容を聞き、一生涯全く念仏しようとせず、臨終の時に初めて念仏しようとすることの是非を問うている。それに対し、衆生の心は乱れやすいものであり、臨終にのみ念仏をするのではなく、常日頃からあらかじめ信心を發し念仏をし、善根を堅固にしていかなければならないと説く。また、あらかじめ同志で約束をし、臨終の時に互いに阿弥陀仏の名号を称えて、往生を願うという方法も示す。このようにして十念は成就するといっているのである。ここでまず注意したのは、第五問答中のあらかじめ修する念仏が、「十念」もしくは「念仏三昧」と表記されていないことである。<sup>90)</sup> 乱れた心そのままでは往生行たる十念・念仏三昧<sup>91)</sup>は完成しないのである。

もう一つ注目したいのは、心が乱れやすいため、臨終以前に念仏をしなければならぬと説かれていることである。言い換えれば、日常的に念仏をすることが信心の深化につながると述べられている。すなわち信心の深化という形で、行と信心の連動性が窺え、そのことが日常的な念仏の意義づけとなるのである。<sup>92)</sup>

さて第二章で確認したとおり、「広施問答」は念仏について重点的に語られている節である。特に第五問答までの流れを見ると、第一・第二問答で臨終の十念で往生できることを説示し、第三・第四

問答で十念・念仏三昧の具体相を明らかにし、第五問答で日常の念仏の必要性を示す構成になっている。臨終の十念を示した後に、日常の念仏を説いているのは、道綽が臨終にのみ念仏をすれば良いと誤解される危険性を意識していたからではないだろうか。

また「広施問答」は、次に示すように曇鸞の著作物を基にする形で書かれている。ただし、曇鸞の著作物からそのまま引用するのではなく、複数の箇所から引用し構成し直していることがわかる。すなわち曇鸞の言説を用いながらも、道綽なりの問題意識の下に執筆されている。特に「広施問答」の構成からは、道綽が臨終の十念を強調する中で、日常的な念仏を位置づける必要性を強く意識していたことが窺われるのである。

【「広施問答」の典拠】

- 第一問答 『略論安樂浄土義』「疑惑往生」第一
- 第二問答 『往生論註』「八番問答」第六問答
- 第三問答 『往生論註』「八番問答」第七問答・第八問答
- 第四問答 『略論安樂浄土義』「十念念仏」
- 第五問答 『略論安樂浄土義』「十念念仏」
- 第六問答 『往生論註』「作願門釈」

- 第七問答 『往生論註』 「觀察体相」  
第八問答 『往生論註』 「觀察体相」  
第九問答 『往生論註』 「作願門釈」  
第一〇問答 『往生論註』 「起觀生信」  
第一一問答 『往生論註』 「起觀生信」

以上見てきたように、『安樂集』では、確かに臨終の十念などわずかな念仏による往生が強調される。しかしながら、仏からの働きかけがあるからといって、臨終のごくわずかな念仏だけをすれば良いとされるのではない。信心の乱れやすい凡夫は日頃から念仏し、その心を深化させていかなければならない。これら心の深化や善根の堅固化といった衆生の向上的方向性も、往生には必要なこととして語られているのである。

## 小結

本章では他力などの個別の用語を追うのではなく、向下的方向性と向上的方向性という包括的な視点から、道綽の往生思想を検討した。要点をまとめると以下の通りである。

① 凡夫が念仏によって往生できるのは、仏からの働きが介在しているからであり、道綽が考える往生の過程は、この仏からの救済の力がなければ成立し得ない。このような道綽における向下的な方向性は、広く認知されてきたと言える。

② 『安樂集』では臨終の十念、つまりごくわずかな念仏で往生できることが強調されるが、だからといって臨終にだけ念仏すればよいのではない。散乱しやすい信心を深化させるために、日頃から念仏しなければならないと、信心との関わりから日常の念仏の必要性が説かれている。

③ 『安樂集』では信心の深化において、衆生が仏に向っていく向上的な方向性を見ることができ、仏教思想としては一般的な考えであるが、この点も留意すべきである。

道綽の往生思想には、向下的方向性と向上的方向性の二つの方向性を見ることができ、特に衆生の向上的方向性からは、往生には淳心・一心・相続心のような深まった信心が必要としており、衆生の行為性について言及していることが窺える。

道綽が豆等を用いて日常的に念仏することを重視していたことは、歴史資料から広く指摘されてきた。ただし、衆生の向上的な方向性によって、道綽が日常的な念仏を修することの教義的な裏付けがされていることは重要であろう。日常での念仏の必要性を、綿密に理論化して説明していることは、当時の并州地域において念仏を流行させていく要因の一つとなったと想定されるのである。

## 註

(1) この用語は古くから用いられているが、長尾雅人氏のように、仏教全般を理解する上で仏になる方向性を「向上的方向」、利他する方向性を「向下的方向」と表現している場合もある（長尾雅人「佛教的思索の方向性について」『豊山教学大会紀要』二一〇、一九九二年参照）。ただし本論では道綽を対象とするので、浄土教や道綽を考察する上で、仏側からの働きかけを「向下的教法」、衆生が仏に成ろうとする方向性を「向上的教法」と表現した、矢田了章氏の用語の定義に依って検討を進める（矢田了章「中国浄土教における教法表現」『真宗学』一一九・一二〇、二〇〇九年参照）。

(2) 岸本英夫氏が示した「救い型宗教」と「悟り型宗教」という捉え方も「向下的方向性」「向上的方向性」に近似するものと言えるだろう（岸本英夫『宗教現象の諸相』、大明堂、一九七五年、

- 三三—三六頁、釋徹宗『親鸞の思想構造』法蔵館、二〇〇二年、一二—一三頁参照。
- (3) 山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）二頁、山田行雄『安楽集』に於ける曇鸞教学の展開—特に行論を中心として—（『仏教文化研究所紀要』二、一九六三年）、佐藤健「道綽禅師の聖浄二門判について」（『人文学論集』九、一九七五年）、久米原恒久「道綽禅師の本願観への一考察」（『日本仏教』五二、一九八〇年）、小林尚英「中国浄土教祖師の罪惡について—特に曇鸞・道綽・善導を中心として—」（『仏教論叢』二六、一九八一年）、木村宣彰『安楽集講要』（東本願寺出版、二〇一八年）三九—四一頁参照。
- (4) 信楽峻麿「道綽浄土教における行道思想」（『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九年）、小林尚英「道綽の称名念仏について」（『竹中信常博士頌寿記念論文集』『宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年）、八力廣超「道綽教学の再検討」（『印度哲学仏教学』二三、二〇〇八年）、木村宣彰『安楽集講要』三七—三八頁参照。
- (5) 殿内恒「道綽浄土教の成立背景」（『宗学院論集』七一、一九九九年）参照。
- (6) 野村淳爾「『安楽集』における他力の一考察」（『印度学仏教学研究』五八—一、二〇〇九年）、中平了悟「『安楽集』に見られる臨終来迎の説示について」（大田利生編『浄土思想の成立と展開—六角会館研究シリーズV—』、永田文昌堂、二〇一七年）参照。

(7) 杉山裕俊 『安樂集』の研究 (五三一―六一頁) 参照。

(8) 第二大門第三節「広施問答」第三問答で

但憶念阿弥陀仏、若総相若別相、随所縁觀、逕於十念、無他念想間雜。是名十念。  
(『聖典全書』一、六〇二頁、『大正藏』四七、一一頁、上)

と述べられ、第四問答には

念阿弥陀仏一時、亦如彼人念渡、念念相次、無余心想間雜。或念仏法身、或念仏神力、或念仏智慧、或念仏豪相、或念仏相好、或念仏本願。称名亦爾。但能專至、相續不斷、定生仏前。…(中略)…若始學者、未能破相、但能依相專至、無不往生。  
(『聖典全書』一、六〇三頁、『大正藏』四七、一一頁、中)

とあるように、『安樂集』で示される念仏三昧(十念)は有相の行であると言える。

(9) 『往生論註』では「淳心・一心・相續心」は五念門の讚嘆門に説かれている内容なので、これを行ずる主体が菩薩なのか凡夫なのかという議論と関係してくる(五念門と行ずる主体については殿内恒「曇鸞における浄土往生の行と機」、佐々木義英「曇鸞の五念門に関する一試論」(ともに武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究―六角会館研究シリーズⅣ―』永田文昌堂、二〇〇八年)参照)。ただし『安樂集』の「広施問答」では凡夫の十念・念仏三昧に関する問題として扱われて

いる（岡亮二「中国三祖の十念思想（二）——道綽の十念思想——」『龍谷大学論集』四五〇、一九七七年）マイケル・コンウェイ『安樂集』における曇鸞教学の受容と展開——行と信の展開を中心に——（『真宗教学研究』二九、二〇〇八年）参照。

- (10) 「広施問答」第五問答以外で十念の語は、第二大門第二節「破異見邪執」の別時意を論ずる箇所、「広施問答」第二問答、第三問答、第八問答、第三大門第三節「輪廻無窮」、第七大門第二節「此彼修道」で使われており、念仏三昧は第一大門第四節「宗旨不同」、第一大門第八節「凡聖通往」、第三大門第四節「引証勸信」、第四大門第二節「諸経所明念仏」、第四大門第三節「念仏三昧利益」、第五大門第一節「修道延促」、第五大門第四節「引証勸信」で使われているが、いずれも行者の心が散乱状態にあるような記述はない。なお十念に関しては第九大門第二節「寿命長短」でも使用されているが、こちらは時間を表す意味で十念が使われており、行を示す語としては使われていない。

- (11) 藤丸智雄氏は『安樂集』における「念仏」と「念仏三昧」の関係について次のように指摘している。すなわち「念仏三昧」は「念仏」の中でも念の相続を伴う「念仏」を表す。単に「念仏」と表記した場合でも念の相続を伴い、実質的に「念仏三昧」と同じ意味で使われることが多いが、中には相続せず「念仏三昧」たりえない「念仏」の用例も存在し、例として、「広施問答」第一

一問答における「不淳・不一・不相統」の念仏を挙げている（藤丸智雄『安楽集』における「三昧」の受容）『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年参照）。第五問答における散乱した状態の念仏も、「念仏三昧」たりえない「念仏」と言えるだろう。

(12) このような信心理解や、日常の念仏の理論は、日本浄土教の親鸞とは異なっており、親鸞の信心や一念多念問題を考える上で資する所もあるだろう。

第三章 『安楽集』における向上的方向性と常念

## 第四章

### 道綽淨土教に対する評価とその拡大



## 小序

前章で見たように、道綽（五六二—六四五）は念仏を臨終だけでなく、日頃から修するべきだと示している。これを実際に行った様子が、伝記史料に念仏を修し勧めていた道綽像として表現されるのである。ここからは伝記史料での道綽の描かれ方を分析し、当時の社会に道綽が与えた影響や、同時代の道綽に対する評価を探っていききたい。まず前者に関する検討を進める。

さて、現在の日本において、浄土宗や浄土真宗などの浄土教は認知度の高い宗教と言えるであろうが、道綽当時の浄土教は同様ではなかった。少なくとも曇鸞や道綽、善導などの「(1)玄中寺系浄土教」の思想は、他の仏教思想との対立も見られ一般的な思想だったとは言いがたい。一方で石刻史料などからは、北魏（三八六—五三四）から唐代（六一八—九〇七）初期にかけて阿弥陀仏信仰が広まっていったことが明らかにされている。(2)すなわち、曇鸞や道綽の時代は阿弥陀仏信仰が広がっていく途上であり、道綽周辺の様子を窺うことにより、信仰の広がり具体的な様相の一端を解明することができるのである。

以上のような問題関心に基づき、本章では道綽の活動地域に注目し検討を進める。活動地域については、道綽の先達である曇鸞を対象とした藤善真澄氏の優れた研究があり、これと比較することで特

徴が見いだせると考える。手順としては、まず基本史料について検討した上で、藤善氏の研究とその方法を確認し、それを道綽に援用しつつ検討していきたい。

## 第一節 道綽に関する伝記史料

具体的な考察に移る前に、道綽の事跡を伝える伝記史料の基本情報を確認しておこう。史料は複数残されているが、まずそれぞれの史料の性格を確認する。

### 第一項 各史料とその性格

道綽関連の伝記史料の情報を列記すると、以下の通りとなる。

#### 【書物】

『続高僧伝』

道宣

六四五年

『浄土論』	迦才	六五〇年頃
『往生西方浄土瑞応刪伝』	文諗・少康	八〇〇年頃
『浄土往生伝』	戒珠	九九〇年頃
『新修往生伝』	王古	一〇八〇年頃
真福寺蔵『浄土往生伝』	戒珠（偽撰）	一二〇〇年頃

【石碑】

唐石壁寺鉄弥勒像頌碑  
唐石壁禅寺甘露義壇碑

注意しなければならぬのは、史料の成立年代である。『続高僧伝』と迦才『浄土論』は、六四五  
年に没した道綽とほぼ同時代の史料といえることができる。一方、『往生西方浄土瑞応刪伝』以下の史  
料は道綽没後一〇〇年以上経ってから成立していることがわかる。また、石碑は金（一一五五―一二  
三四）や元（一二〇六―一三六七）の時に再建立されたもので<sup>(4)</sup>、内容も他の史料による裏付けがで  
きないものである<sup>(4)</sup>。

なお、真福寺蔵『浄土往生伝』は宋の戒珠撰と記されているが、実際の戒珠『浄土往生伝』とは別

物の偽撰である。塚本善隆氏は、遼の非濁（？—一〇六三）の『隨願往生集』を基に一二〇〇年頃に成立したと推定する<sup>5)</sup>。真福寺藏『浄土往生伝』は道綽との関わりを窺わせる人物の伝記も多く興味深い史料であるが、成立年代からすると一次史料として扱うことは難しい。

このように成立年代からすると、『続高僧伝』と迦才『浄土論』が同時代史料であり、事実を伝えられている可能性が高い。逆にその他の史料は道綽の時代からかなり年月が経っており、その分信憑性が低い。そのため本論では『続高僧伝』と迦才『浄土論』を、基礎史料とする。

## 第二項 『続高僧伝』の問題点

ただし、この二つの史料にも問題がないわけではない。特に、『続高僧伝』は道宣が各地を行脚し、石碑などから情報を収集し著述したものだ<sup>6)</sup>。一部の伝記間で矛盾が生じていることが指摘されている。本論に関わる所では、『続高僧伝』巻六、義解篇二、釈曇鸞伝に

以<sub>レ</sub>魏興和四年<sub>一</sub>、因<sub>レ</sub>疾卒<sub>二</sub>于平遥山寺<sub>一</sub>。春秋六十有七。

（『大正藏』五〇、四七〇頁、下）

とある一方、『続高僧伝』巻二〇、習禪篇五、釈道綽伝では

恒在<sub>二</sub>汝水石壁谷玄中寺<sub>一</sub>。寺即<sub>二</sub>齊時<sub>一</sub>、曇鸞法師之所<sub>レ</sub>立也。 (『大正蔵』五〇、五九三頁、下)

とされている。曇鸞伝は東魏の興和四年(五四二)に曇鸞が没したことを伝えている。一方道綽伝では、玄中寺は北齊(五五〇—五七七)の時代に曇鸞が建てたと述べているため、曇鸞の没年に矛盾が生じているのである<sup>7)</sup>。

また 曇鸞伝では「又撰<sub>二</sub>安樂集兩卷等<sub>一</sub>。」(『大正蔵』五〇、四七〇頁、下)とあり、道綽伝では「著<sub>二</sub>浄土論兩卷<sub>一</sub>。」(『大正蔵』五〇、五九四頁、上)となつていようように、両者の著作が入れ替わつて記述されている。これらを見ると、『続高僧伝』は同時代史料だが、信憑性に一部疑問符がつくことは免れ得ないだろう。しかし、『続高僧伝』の全ての内容に問題があるわけではない。次項では実際に『続高僧伝』と迦才『浄土論』を比較することで、両史料の信憑性について言及していくことにする。

### 第三項 『統高僧伝』と迦才『浄土論』の内容

それでは実際に『統高僧伝』と迦才『浄土論』の道綽伝を見てみよう。以下全文を引用する。

#### 【『統高僧伝』巻二〇、習禅篇五、釈道綽伝】

釈道綽、姓衛、并州汝水人。弱齡処俗閭里、以恭讓知名。十四出家、宗師遺誥大涅槃部、偏所弘伝、講二十四遍。晩事瓚禪師、修涉空理、亟沾徽績。瓚清約雅素、慧悟開天、道振朔方、升名晋土。綽稟服神味、弥積歲時。承昔鸞師浄土諸業、便甄簡權美、搜酌經論、会之通衢、布以成化。克念緣数、想觀幽明、故得靈相潜儀、有情欣敬。恒在汝水石壁谷玄中寺。寺即齊時、曇鸞法師之所立也。中有鸞碑、具陳嘉瑞。事如別伝。綽般舟方等、歳序常弘、九品十觀、分時紹務。嘗於行道際、有僧、念定之中、見綽縁者弥山。恒講無量寿觀、将二百遍。導悟自他、用為資神之宅也。詞既明詣、説其適縁。比事引喻、聽無遺抱。人各指珠、口同仏号。每時散席、響弥林谷。或邪見不信、欲相抗毀者、及觀綽之相善、飲氣而帰。其道感物情、為若此也。曾以貞觀二年四月八

日、綽知<sub>レ</sub>命將<sub>レ</sub>尽、通<sub>二</sub>告事相<sub>一</sub>。聞而赴者、滿<sub>二</sub>于山寺<sub>一</sub>。咸見<sub>下</sub>鸞師在<sub>二</sub>七宝船上<sub>一</sub>、告<sub>レ</sub>綽云、  
汝淨土堂成。但余報未<sub>レ</sub>尽耳。並見<sub>二</sub>化仏住<sub>レ</sub>空、天華下散<sub>一</sub>、男女等以<sub>二</sub>裙襟<sub>一</sub>、承<sub>二</sub>得薄滑可<sub>レ</sub>愛。  
又以<sub>二</sub>蓮花乾地<sub>一</sub>而挿者、七日乃萎。及余善相、不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>殫紀<sub>一</sub>。自非<sub>二</sub>行感備通<sub>一</sub>、詎能<sub>レ</sub>會<sub>レ</sub>此乎。年  
登<sub>二</sub>七十一<sub>一</sub>、忽然亂<sub>レ</sub>齒新生、如<sub>レ</sub>本全無<sub>二</sub>歷異<sub>一</sub>。加以報力休健、容色盛發、談<sub>二</sub>述淨業<sub>一</sub>、理味奔流。  
詞吐包蘊、氣霽醇醴。①并勸<sub>二</sub>人念<sub>二</sub>弥陀仏名<sub>一</sub>、或用<sub>二</sub>麻豆等物<sub>一</sub>而為<sub>二</sub>數量<sub>一</sub>。每<sub>二</sub>一称名<sub>一</sub>、便度<sub>二</sub>  
粒<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是率<sub>レ</sub>之、乃積<sub>二</sub>数百万斛<sub>一</sub>者。並以<sub>レ</sub>事邀<sub>レ</sub>結、令<sub>二</sub>撰<sub>レ</sub>慮靜<sub>レ</sub>縁。④道俗嚮<sub>二</sub>其綏導<sub>一</sub>、望<sub>レ</sub>  
風而成<sub>レ</sub>習矣。又年常自業、穿<sub>二</sub>諸木欒子<sub>一</sub>、以為<sub>二</sub>數法<sub>一</sub>、遺<sub>二</sub>諸四衆<sub>一</sub>、教<sub>二</sub>其称念<sub>一</sub>。屢呈<sub>二</sub>禎瑞<sub>一</sub>、  
具叙<sub>二</sub>行因<sub>一</sub>。著<sub>二</sub>淨土論兩卷<sub>一</sub>、統<sub>二</sub>談龍樹天親<sub>一</sub>、邇及<sub>二</sub>僧鸞慧遠<sub>一</sub>。並遵<sub>二</sub>崇淨土<sub>一</sub>、明示<sub>二</sub>昌言<sub>一</sub>。  
文旨該要、詳<sub>二</sub>諸化範<sub>一</sub>、伝<sub>二</sub>灯寓<sub>一</sub>、歲積<sub>二</sub>弥新<sub>一</sub>。伝者重<sub>下</sub>其陶<sub>二</sub>鑒風神<sub>一</sub>、研<sub>二</sub>精學觀<sub>一</sub>。故又述<sub>二</sub>其  
行相<sub>一</sub>。⑤自<sub>二</sub>綽宗<sub>一</sub>淨業、坐常面<sub>一</sub>西、晨宵一服、鮮潔為<sub>レ</sub>体、儀貌充偉、并部推<sub>レ</sub>焉。顧瞬風生、  
舒顏引接、六時篤敬、初不<sub>レ</sub>欠<sub>レ</sub>行。接唱承拜、生來弗<sub>レ</sub>絶、纔有<sub>二</sub>余暇<sub>一</sub>、口誦<sub>二</sub>仏名<sub>一</sub>。日以<sub>二</sub>七万<sub>一</sub>  
為<sub>レ</sub>限、声声相注、弘<sub>二</sub>於淨業<sub>一</sub>。故得<sub>下</sub>鎔<sub>二</sub>鑄有識<sub>一</sub>、師<sub>二</sub>訓觀門<sub>一</sub>。西行広流、斯其人矣。沙門道撫、  
名勝之僧。京寺弘福、逃<sub>レ</sub>名往赴。既達<sub>二</sub>玄中<sub>一</sub>、同<sub>二</sub>其行業<sub>一</sub>、宣<sub>二</sub>通淨土<sub>一</sub>、所在<sub>二</sub>弥増<sub>一</sub>。今有<sub>二</sub>惰夫<sub>一</sub>、  
口伝<sub>二</sub>撰論<sub>一</sub>、惟心不<sub>レ</sub>念、縁境又乖。用<sub>レ</sub>此招生、恐難<sub>レ</sub>繼<sub>レ</sub>相。綽今年八十有四、而神氣明爽、宗  
紹存焉。

〔大正藏〕五〇、五九三頁、下一五九四、中）

【迦才『浄土論』卷下、比丘僧得往生者、道綽伝】

沙門道綽法師者、亦是并洲晋陽人也。<sup>⑥</sup>乃是前高德大鸞法師、三世已下懸孫弟子。<sup>⑦</sup>講『涅槃經』一部、每常讚嘆鸞法師智德高遠。自云、相去千里懸殊、尚捨講說、修浄土業、已見往生。況我小子、所知所解、何足為多、將此為德。從大業五年已來、即捨講說、修浄土行、一向專念阿弥陀仏。礼拝供養、相續無間。貞觀已來、為開悟有縁、<sup>⑧</sup>時時敷演無量壽觀經一卷。示誨并土、<sup>⑨</sup>晋陽太原汶水三県道俗、七歲已上、並解念弥陀仏。<sup>⑩</sup>上精進者、用豆為數、念弥陀仏、得八十石、或九十石。中精進者、念五十石。下精進者、念二十石。<sup>⑪</sup>教諸有縁、各不下向西方涕唾便利、不下背西方坐臥。撰『安樂集兩卷』、見行於世。去貞觀十九年歲次乙巳四月二十四日、<sup>⑫</sup>悉与道俗取別。三県内門徒就別、前後不絶、難可記數。至二十七日、<sup>⑬</sup>於玄忠寺壽終。時有白雲從西方來、變為三道、白光於自房中、徹照通過。終訖乃滅。後燒墳陵時、復有五色光、三道於空中現、映遶日輪、繞訖乃止。復有紫雲、三度於陵上現。遺終弟子、同見斯瑞。若准經断、並是諸仏慈善根力、能令衆生見如此事。又准『華嚴經偈説』、又放光明名見仏、此光覺悟命終者。念仏三昧必見仏、命終之後生仏前。

〔大正蔵〕四七、九八頁、中〕

まず両者は筆致が異なっており、どちらかがどちらかを参照して書いたわけではないと考えられる。<sup>(12)</sup> 一方で内容が一致する部分が多数存在していることに気づく。

- ① 『涅槃経』を講じたことがある
- ② 曇鸞の系譜に連なる
- ③ 玄中寺を拠点とする
- ④ 道俗問わず教化し尊敬されていた
- ⑤ 『観経』を講じている
- ⑥ 阿弥陀仏を念じる際、豆等を使用
- ⑦ 阿弥陀仏の浄土のある西方に対して特に注意を払っていた

どちらかがどちらかを参照したわけではないのにも拘わらず、これだけ内容が一致しているということは、少なくとも一致している部分は道綽の実情を伝えていると判断できよう。すなわち、『続高僧伝』や迦才『浄土論』の伝える内容は、ある程度信頼が置けるものと見做してよく、特に行動についてはかなり信憑性が高いと考えられる。以上を踏まえ、『続高僧伝』と迦才『浄土論』を基本史料に据えながら次節以降で考察を進める。

## 第二節 北魏から唐代初期における阿弥陀仏信仰と曇鸞・道綽への思想的評価

### 第一項 北魏から唐代初期における阿弥陀仏信仰の広まり

最初に当時の阿弥陀仏信仰と道綽の思想的評価を確認しておこう。道綽は北斉（五五〇—五七七）から唐代の貞観年間（六二七—六四九）まで生きた人物である。ここではその前後を含めた、北魏から唐代初期にかけての状況を先行研究からおさえておきたい。

当時の一般社会における阿弥陀仏に対する信仰を確認する上で、近年注目されているのが造像銘である。北魏以降中国では石刻あるいは金銅仏を造ることが盛んに行われる。その際、造像年月日・発願者の名や身分・造立の由来・尊像の名称・願文等が台座や仏身の一部に記録されることもあるため、当時の仏教信仰を窺い知る貴重な史料の一つとなっている。造像銘の研究は水野清一氏・長広敏雄氏を中心とした調査の成果が、両氏『雲崗石窟』<sup>(13)</sup>及び『竜門石窟の研究』<sup>(14)</sup>として報告され、特に龍門石窟が注目されるようになる。

調査の成果を元に研究に先鞭をつけたのは塚本善隆氏で、龍門石窟の造像銘を時代ごとに整理した。その結果、①五世紀から八世紀にかけて、信仰の対象は釈迦仏↓弥勒仏↓観世音菩薩・無量寿仏（＝

阿弥陀仏」と変化すること、②隋から唐にかけて阿弥陀仏の尊名が「無量寿仏」から「阿弥陀仏」へと変化しており、これは阿弥陀仏への理解の深まりと実践行の広まりを表していることなどを明らかにした<sup>(15)</sup>。塚本氏の研究は、龍門石窟という一地域での研究成果であったが、当時の一般社会における仏教認識を提示する画期的なものであった。その後、藤堂恭俊氏<sup>(16)</sup>、佐藤智水氏<sup>(17)</sup>、久野美樹氏<sup>(18)</sup>、倉本尚徳氏<sup>(19)</sup>等により龍門以外の石刻の研究も進み、塚本氏の見解は龍門石窟に限定されることが明らかになってきている<sup>(20)</sup>。

また石刻史料だけでなく文献史料からも、隋代における阿弥陀仏信仰の存在が確認できる。隋の文献皇后（？―六〇二）の臨終の状況について、『隋書』卷六九、列伝三四、王劭伝には

仁寿中、文献皇后崩、劭復上言曰、仏説、人応<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>天上及上品上生無量寿国<sub>一</sub>之時、天仏放<sub>三</sub>大光明<sub>一</sub>、以<sub>三</sub>香花妓樂<sub>一</sub>来<sub>三</sub>迎之<sub>一</sub>。如来以<sub>三</sub>明星出時<sub>一</sub>入<sub>三</sub>涅槃<sub>一</sub>。伏惟大行皇后、聖徳仁慈、福善禎符、備<sub>三</sub>諸秘記<sub>一</sub>、皆云<sub>三</sub>是妙善菩薩<sub>一</sub>。臣謹案、八月二十二日、仁寿宮内再雨<sub>三</sub>金銀之花<sub>一</sub>。二十三日、大宝殿後夜有<sub>三</sub>神光<sub>一</sub>。二十四日卯時、永安宮北有<sub>三</sub>自然種種音樂、震<sub>三</sub>滿虛空<sub>一</sub>。至<sub>三</sub>夜五更中<sub>一</sub>、奄然如<sub>レ</sub>寐、便即升遐。与<sub>三</sub>經文所<sub>レ</sub>説、事皆符驗。…（中略）…后升遐後二日、苑内夜有<sub>三</sub>鍾声<sub>一</sub>三百余処、此則生天之応顕然也。上覽而且悲且喜。

と記述されている。王劭（生没年不詳）が、無量寿国の往生を説く經典の内容と、皇后の臨終の状況が一致していることから、間違いなく往生したと述べ、時の皇帝隋の文帝（在位五八一―六〇四）が悲しみつつも喜んだとある。ここには「上品上生」「無量寿国」の語が見え、『観無量寿経』の影響が想定されよう。隋は建国者の文帝が熱心な崇仏者であったこともあり仏教が隆盛したが、阿弥陀仏信仰が宮廷内にも広まっていたことを示している。

このように造像銘史料や文献史料には、道綽の活動期間前後の阿弥陀仏信仰の状況が記録されている。諸史料から窺えることは、中国において阿弥陀仏信仰は最初から盛んだったわけではなく、南北朝末期から一般社会に広がっていったということである。

## 第二項 曇鸞・道綽への思想的評価

では仏教界において、このような阿弥陀仏を信仰する浄土思想、さらには道綽の思想はどのようなように評価されていたのだろうか。まず曇鸞と道綽の活動期の間の時期にあたる北斉について、内田准心氏が次のような見解を示している。北斉では地論学派の慧光（四七六―五三七）が僧官の要職である国

僧都・国統を務めるなど重きを置かれていた。当時の諸師の教相判釈を紹介した、智顛の『妙法蓮華經玄義』巻第一〇では

学士光統、所<sub>レ</sub>弁四宗判<sub>レ</sub>教。一因縁宗。指<sub>二</sub>毘曇六因四縁<sub>一</sub>。二仮名宗。指<sub>二</sub>成論三仮<sub>一</sub>。三誑相宗。

指<sub>二</sub>大品三論<sub>一</sub>。四常宗。指<sub>二</sub>涅槃華嚴等、常住仏性本有湛然<sub>一</sub>也。〔『大正藏』三三、八〇一頁、中〕

と、慧光やその弟子が仏教を因縁宗（阿毘曇）、仮名宗（成実論）、誑相宗（大品般若經、三論）、常宗（涅槃經、華嚴經、十地經、維摩經、勝鬘經）に分類している。ここには曇鸞の説いたような浄土思想は挙げられず、仏教界で未だ中心的な思想として位置づけられていなかったことが窺える<sup>(21)</sup>。浄影寺慧遠のように浄土思想に言及する仏教者も存在したが、少なくとも阿弥陀仏一仏を信仰するような考え方は当時一般的とは言えなかったのである。

次に道綽の時代はどうか。第一章で窺ったように、当時の一部の仏教者からは道綽の思想に対して厳しい批判が寄せられており、仏教界において一般的な思想であったとは言えないであろう<sup>(22)</sup>。曇鸞・道綽の周りの仏教者からの評価を見ると、彼らの思想は同時代の仏教界において積極的に評価されるものではなかったと考えざるを得ないのである。

以上、北魏から唐代初期にかけての阿弥陀仏信仰と曇鸞・道綽思想の様子を確認した。南北朝末期

から、広い地域で阿弥陀仏への理解が深まり信仰が拡大し始めた。一方で曇鸞の時代においても、少し時代が下った道綽の時代においても、彼らの思想は仏教界で一般的とは言えない立ち位置にある。阿弥陀仏信仰自体は認知されはじめていたとはいえ、道綽らの思想は未だ普及の途上であったのである。

### 第三節 玄中寺系浄土教の拡大

#### 第一項 曇鸞の教化活動

時代背景をふまえたところで、活動の検討に移りたい。従来の道綽の事跡に関する研究は、道綽の教学の背景を探ることが中心であった<sup>(23)</sup>。そのため直接史料を用いた考察が主になり、末法思想と関わる北周の武帝の廃仏との時代関係の考察や、浄土教帰入以前の『涅槃経』の講説等が取り扱われてきた。しかしこのような研究態度は必然的に研究範囲を限定することになり、道綽の活動実態に十分言及しきれない憾みがある。

そこで今回注目するのが藤善真澄氏の研究方法とその成果である。藤善氏の研究対象は曇鸞であるが、曇鸞について直接記載されている史料の他に、地理書等の周辺史料を用いて、曇鸞に師事する集団の実態を明らかにした。まず『統高僧伝』巻六、義解篇二、釈曇鸞伝に、

晚復移住汾州北山石壁玄中寺。時往介山之陰、聚徒蒸業。今号鸞公巖是也。…(中略)  
…以魏興和四年、因疾卒于平遥山寺。春秋六十有七。…(中略)…以事上聞、勅乃葬于汾西泰陵文谷。

〔大正蔵〕五〇、四七〇頁、下)

とある記述から、曇鸞が浄土教帰入後活動した地域を、玄中寺のある石壁山、介山、平遥山(平陶)、泰陵(大陵)と特定する。次にそれぞれの地域の特徴を『水経注』や『山西通志』、『元和郡県志』を用いて考察する。内容を列挙すると次の通りである。

- ・玄中寺のある石壁山、介山等山岳地帯で活動しており、曇鸞教団は農民層というより牧畜民を中心として構成されていた。
- ・「泰陵」は当時の地名には無く「大陵」の音通と考えられるが、大陵は鉄の一大産地であり、この地の人々は鉞山労働や製鉄に携わっている。

・平遥山は行政区域が変わっているため現在の「平遥」ではなく、元「平陶」と呼ばれた場所の山を指しており、この地域も玄中寺周辺とほぼ同じ生活・自然環境であった。

これらのことから、曇鸞に師事した集団の構成員は、牧畜民や林業従事者、鉱山労働者等、農民とは異なる階層に多く求められる<sup>(24)</sup>、という結論を導き出す。実際『山西通志』の水利条を窺うと、同じ山西にある太原や文水では農業用の水路が二十以上存在しているのに対し、曇鸞の活動地域である交城（大陵から行政区域名が変わり交城になっている）では、当時使われていた水路は二つに留まる。現在、管見の限り藤善氏の説の是非を問うような研究はなされていないようであるが、この説は妥当であると言えよう。

藤善氏の研究は、従来使われていなかった周辺史料を用い、曇鸞に師事した集団の構成員を考察したが、事跡や活動に関する研究の新たな可能性を示したものといえよう。そしてこの研究方法は曇鸞以外にも適用できると考えられる。特に道綽に関しては、伝記史料に弟子との関わりが多く見られるので非常に有用である。従って以下では藤善氏の研究方法を参考にして、道綽の活動した地域を『続高僧伝』や迦才『浄土論』から特定し、それぞれの地域について地理志等の周辺史料も用いながら考察していきたい。

## 第二項 玄中寺と道綽

『続高僧伝』の道綽伝には、

綽今年八十有四、而神氣明爽、宗紹存焉。

(卷二〇、習禪篇五、釈道綽伝、『大正蔵』五〇、五九四頁、上)

と記されている。『続高僧伝』は貞観一九年(六四五)にひとまず脱稿しているので、「今年」とは貞観一九年(六四五)であろう。これは迦才『浄土論』の道綽伝の

去貞観十九年歲次乙巳四月二十四日、悉与<sub>レ</sub>道俗<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>別。三県内門徒就<sub>レ</sub>別、前後不<sub>レ</sub>断、難<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>数。至<sub>二</sub>二十七日<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>玄忠寺<sub>一</sub>寿終。

(卷下、比丘僧得往生者、道綽伝、『大正蔵』四七、九八頁、中)

という記述と矛盾せず、信頼の置ける数字である。そして貞観一九年(六四五)に八四歳であること

から逆算すると、道綽は河清元年（五六二）の生まれということになる。すでに見たように、曇鸞は興和四年（五四二）<sup>(26)</sup>に死去しているため、曇鸞と道綽は直接会っていない。実際に迦才『浄土論』には、

沙門道綽法師者、亦是并洲晋陽人也。乃是前高德大鸞法師、三世已下懸孫弟子。

（巻下、比丘僧得往生者、道綽伝、『大正蔵』四七、九八頁、中）

という記述があり、「孫弟子」と書かれている。これは曇鸞の面授の弟子ではないと同時に、裏を返せば曇鸞の遺弟に教えを受けているということを意味していよう。つまり玄中寺には『統高僧伝』等伝記類に記録されるほど有名でないにしても、道綽に曇鸞の思想を伝えた曇鸞の遺弟集団とも呼ぶべき人々が存在していたのである。

『統高僧伝』には

承<sub>二</sub>昔鸞師浄土諸業<sub>一</sub>、便甄<sub>レ</sub>簡樞実<sub>一</sub>、搜<sub>レ</sub>酌<sub>レ</sub>經論<sub>一</sub>、会<sub>二</sub>之通衢<sub>一</sub>、布以成<sub>レ</sub>化。…（中略）…恒在<sub>二</sub>汶水石壁谷玄中寺<sub>一</sub>。…（中略）…又觀<sub>二</sub>西方靈相<sub>一</sub>、繁縟難<sub>レ</sub>陳、由<sub>レ</sub>此盛徳日増、榮譽遠及。道俗子女赴者弥<sub>レ</sub>山。…（巻二〇、習禅篇五、釈道綽伝、『大正蔵』五〇、五九三頁、下）

と、道綽が浄土教帰入後に玄中寺を拠点とし、またその徳を慕い来寺する者で石壁山が溢れかえったと記録されている。ここからは、道綽が曇鸞の流れをくむ玄中寺の集団に加わり、彼らとの関わりも深かったと想定されるのである。

### 第三項 道綽の活動範囲とその地の人々

さて、道綽は玄中寺を拠点としつつも、曇鸞の時には見られなかった道綽自身が独自に教化している地域も存在する。迦才『浄土論』には以下のように述べられている。

貞観已来、為<sub>レ</sub>開<sub>二</sub>悟有縁<sub>一</sub>、時時敷<sub>二</sub>演無量寿觀經一卷<sub>一</sub>。示<sub>二</sub>誨并土<sub>一</sub>、晋陽太原汝水三県道俗、七歳已上、並解<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>弥陀仏<sub>一</sub>。上精進者、用<sub>二</sub>小豆<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>数、念<sub>二</sub>弥陀仏<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>八十石<sub>一</sub>、或九十石<sub>一</sub>。中精進者、念<sub>二</sub>五十石<sub>一</sub>。下精進者、念<sub>二</sub>二十石<sub>一</sub>。…(中略)…去貞観十九年歳次乙巳四月二十四日、悉与<sub>二</sub>道俗<sub>一</sub>取<sub>レ</sub>別。三県内門徒就<sub>レ</sub>別、前後不<sub>レ</sub>断、難<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>数。至<sub>二</sub>二十七日<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>玄忠寺<sub>一</sub>寿終。

(巻下、比丘僧得往生者、道綽伝、『大正蔵』四七、九八頁、中)

晋陽・太原・文（汶）水の三県の人々に教化し、その地の人々が道俗問わず念仏していたことが記録されている。また道綽が臨終の際には、三県の信者が数え切れないほど別れに来寺したとあり、この地域での教化が浸透していたことを窺わせる。

実際に迦才『浄土論』には、

僧衍法師者、并洲汶水人也。少而出家、勤心聴学、講ニ涅槃撰論十地地持四部經論一、普皆精熟。春秋九十六、去貞觀十六年亡。五六年間、專念ニ阿弥陀仏一。…（中略）…逢ニ綽法師講ニ無量壽觀經一、聞已方始迴心。 （卷下、比丘僧得往生者、僧衍伝、『大正蔵』四七、九八頁、上）

とあり、文水出身の僧衍という人物が道綽に師事している。その他にも

婦女裴婆者、并洲晋陽人也。去貞觀已来、逢下師教中用ニ小豆一為レ數、念ニ弥陀仏一得ニ二十三石小豆一。 （卷下、優婆夷得往生者、婦女裴婆伝、『大正蔵』四七、一〇〇頁、上）

と晋陽出身の人物が確認でき、道綽門下の中に、教化した三県出身の弟子の存在が示されているので

ある。

このように道綽は新たに晋陽・太原・文水の三県で教化しており、その地域から信者を得ている。ではこれらの地域はどのような地域であったのか。

まず注目すべきは太原である。太原は古くからの都市であるが、とりわけ唐代においては特別な都市である。『旧唐書』には次のように記されている。

（大業）十三年、為太原留守<sup>一</sup>、郡丞王威・武牙郎将高君雅為副。群賊蜂起、江都阻絶、太宗与晋陽令劉文靜<sup>一</sup>首謀、勸拳義兵<sup>一</sup>。（卷一、本紀一、高祖本紀）

唐王朝の創始者高祖李淵が太原の長官であった時に、兵を挙げる決意をしたことが示されている。このように太原は唐王朝発祥の地ともいえ、

北京太原府、隋為太原郡<sup>一</sup>。

（同卷三九、志一九、地理二）

至徳二年…（中略）…十二月、置鳳翔府<sup>一</sup>、号為西京<sup>一</sup>、与成都・京兆・河南・太原為五京<sup>一</sup>（同卷三九、志一九、地理二）

とあるように、「北京」と呼ばれ、五京の一つに数えられる特別重要都市だったのである。次に三県の産業を考えてみると、晋陽について『元和郡県志』に次のような記述がある。

晋陽県…(中略)…晋沢在<sub>二</sub>県西南六里<sub>一</sub>。隋開皇六年、引<sub>二</sub>晋水<sub>一</sub>溉<sub>二</sub>稻田<sub>一</sub>。周廻四十一里。

(卷一六、太原府条)

すなわち、晋陽県内の晋沢という地域では晋水から水を引いて、水田耕作を行っていたというのである。

また文水については『新唐書』に、

文水…(中略)…西北二十里、有<sub>二</sub>柵城渠<sub>一</sub>、貞観三年、民相率引<sub>二</sub>文谷水<sub>一</sub>、溉<sub>二</sub>田數百頃<sub>一</sub>。…(中略)…東北五十里有<sub>二</sub>甘泉渠<sub>一</sub>、二十五里有<sub>二</sub>蕩沙渠<sub>一</sub>、二十里有<sub>二</sub>靈長渠<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>千畝渠<sub>一</sub>、俱引<sub>二</sub>文谷水<sub>一</sub>、伝<sub>二</sub>溉<sub>二</sub>田數千頃<sub>一</sub>。皆開元二年、令<sub>二</sub>戴謙<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>鑿。

(卷三九、志二九、地理志三、河東道太原府太原郡条)

とあり、貞觀三年（六二九）には数百頃の田に文谷水を引き、耕作がされていたことが記されている。さらに、時代は下るが開元二年（七一四）に三つの用水路が引かれ数千頃に注ぐとある。その他にも『太平寰宇記』には

文水県城甚寛大、約三十里。百姓於<sub>二</sub>城中<sub>一</sub>種<sub>二</sub>水田<sub>一</sub>。

（卷四〇、并州条）

と城内で水田耕作が行われていたことが記録されている。『太平寰宇記』は宋代の史料ではあるが、先の『新唐書』の史料と併せて考えると、何百年の年月を経ても主要な耕作地として認識されている土地だったと言えるだろう。

太原についても

（元初）三年春正月甲戌、修<sub>一</sub>理太原旧溝渠<sub>一</sub>、溉<sub>一</sub>灌官私田<sub>一</sub>。

（『後漢書』本紀五、安帝紀、元初三年条）

とあるように後漢（二五―二二〇）の時から水路が掘られ、古代から農作地としての機能も果たしていた地域であることが窺える。このように、道綽の活動地域には明らかな耕作の記録があり、この地

域は農民階層の人々が居住していたと結論づけることができるのである。

ただし、道綽の活動にも限界はある。『続高僧伝』には玄中寺や并州、迦才『浄土論』にはより具体的に晋陽・太原・文水の三県で教化したとあるが、いずれも并州内の地域である。また『続高僧伝』には第一章で見たように、道綽が智満や曇選の臨終の際に彼らのもとを訪れたことが記されているが、智満は、「初住<sub>二</sub>晋陽真智寺<sub>一</sub>。」（『続高僧伝』巻一九、習禅篇四、积智満伝、『大正蔵』五〇、五八三頁、中）と并州の晋陽にいた仏教者であり、曇選は「晚住<sub>二</sub>并部興国寺<sub>一</sub>」（巻二四、護法篇下、积曇選伝、『大正蔵』五〇、六四一頁、上）と并州の大興国寺にいた仏教者で、ここにおける道綽の行動もいずれも并州内であると考えられる。つまり道綽の教化活動は并州内に限定されるのである。

以上道綽の活動範囲とその地域について考察した。道綽はその活動範囲は并州内に限定されるものの、曇鸞の時には見られなかった地域でも活動し、大都市である太原にも足を伸ばしている。またその地域に住むのは主に農民階層の人々であったと考えられる。道綽は并州という一地方に限定はされるが、曇鸞以来の集団とは異なる階層の人々にも教化しており、その規模を拡大させたとと言えるのである。

## 小結

本章の内容をまとめると以下の通りである。

①道綽の活動した時代は、阿弥陀仏信仰や浄土教が浸透し、理解が深まりつつあった時代である。ただし道綽の思想は当時の一般的の思想とは言いがたく、普及の途上であった。

②藤善氏は『往生論註』や曇鸞に関する記載が残る伝記史料等の直接史料のみならず、周辺史料を用いる方法により、曇鸞に師事した集団の構成員が牧畜民や林業従事者、鉾山労働者のような人々であったことを明らかにした。本章ではこの研究方法を道綽に用いて研究を試みた。

③道綽が教化した、太原・晋陽・文水は農耕の記録がある地域である。また太原は当時は有数の大都市である。

④道綽の活動地域はいずれも并州内に留まっており、地域としては限定的であった。

浄土教が広まりつつある中、曇鸞も道綽も、布教活動に積極的だったことは、史料から窺える。ただ、その活動した地域を詳しく考察すると、その性格に差異があることがわかる。道綽は曇鸞の時には見られなかった、農民階層の人々の居住する地域にも教化して信者を得ている。并州地方に限定されるとはいえ階層的に玄中寺系浄土教の規模を拡大させているのである。

註

- (1) 本論では曇鸞や道綽の浄土教の系譜を「玄中寺系浄土教」と総称する。なお「善導流」という法然が用いた系譜の呼称もあるが、法然の浄土教系譜観からの中立を保つため、加えて本論では善導に直接言及しないので使用しないこととする。なお玄中寺は「玄忠寺」「石壁寺」「永寧寺」とも称されるが、本論では「玄中寺」と表記する。
- (2) 詳細は本章第二節でとりあげる。
- (3) 「唐石壁寺鉄弥勒像頌碑」は開元二年（七四一）に建立され、金の泰和四年（一一〇四）に再建されている。「唐石壁寺甘露義壇碑」は元和八年（八三一）に建てられ、元の至順二年（一三三一）に再建されている。
- (4) 「唐石壁寺鉄弥勒像頌碑」（『支那佛教史蹟』三三、石壁山玄中寺）には皇帝と、「石壁寺甘露義壇碑記」（同上）には皇后との関係が示されている。しかし、『続高僧伝』や迦才『浄土論』等の同時代史料には、皇室との関わりについての言及がない。
- (5) 塚本善隆「日本に遺存せる遼文学とその影響」（『東方学報』七、一九三六年、後に『塚本善隆著作集』六、大東出版社、一九七四年所収）参照。

(6)道宣自身が、『続高僧伝』の序文で

或博諮<sup>二</sup>先達<sup>一</sup>、或取訊<sup>二</sup>行人<sup>一</sup>。或即<sup>レ</sup>目舒<sup>レ</sup>之。或討<sup>二</sup>讎集<sup>一</sup>伝。南北国史、附<sup>二</sup>見徽音<sup>一</sup>、郊郭  
碑碣、旌<sup>二</sup>其懿德<sup>一</sup>、皆撮<sup>二</sup>其志行<sup>一</sup>、举<sup>二</sup>其器略<sup>一</sup>。〔大正蔵〕五〇、四二五頁、中)

と述べており、資料収集を綿密に行ったことが窺える。また藤善真澄氏によって、貞観年間に数年にわたって各地を行脚したことが明らかにされている(藤善真澄「道宣の遊方と二・三の著作について」『三蔵』一八九、一九七九年、後に同氏『道宣伝の研究』京都大学出版会、二〇〇二年所収)参照)。

(7)曇鸞の没年に関しては、道綽伝の記述や、北斉の天保五年(五五四)に建てられた山東の「敬造太子像銘」に「曇鸞」の名前が見えることを根拠に北斉までは存命していたという説もある(多屋弘「曇鸞大師伝之研究」『大谷学報』二二―二六、一九四〇年、参照)。しかし地理的に像銘に見える「曇鸞」は同名の別人であるという反論もある(藤善真澄「曇鸞大師生卒年新考―道宣律師の遊方を手がかりに―」『教学研究所紀要』一、一九九一年、後に同氏『中国仏教史研究―隋唐仏教への視角―』法蔵館、二〇一三年所収)参照)。さらに安陽の修定寺に残されている舍利函に、開皇一〇年(五九〇)の銘文が以下のように刻まれている。

武平七年／正月廿日／逢周武帝／破滅仏法／至大隋国／開皇十年／正月十日／仏法重興／修

宮建立／此処伽藍／大統師之／所興建供／養後代永／式故銘記／之  
／大弟子比／丘曇  
綱供／養 寺主／法目供養／比丘洪海…（後略）…

ここには「比丘曇鸞」とあり、地域や年代を考えると、玄中寺の曇鸞や「敬造太子像銘」に名前が残る曇鸞以外にも、「曇鸞」という名前の僧が存在したと考えられる（河南省文物研究所等編『安陽修定寺塔』文物出版社、一九八三年参照）。このように「曇鸞」の名を持つ僧は複数存在していたと考えるのが妥当であり、本論では曇鸞が北斉まで存命していたという説はとらず、『続高僧伝』に従い興和四年（五四二）示寂説を採用する。なお藤善氏は道綽伝の「斉時曇鸞法師」という記述についても、道宣の杜撰ではあるものの、興和年間はすでに高歛（四九六―五四七）の勢力が強く、ほとんど北斉政権の様相を呈していたことを指摘している。

(8) 『大正蔵』は「亂」としているが、『高麗大蔵経』の初彫本及び再彫本には「亂」とあるので、これに依り「亂」とする。

(9) 第二章でも触れたとおり、『大正蔵』は「響」としているが、三本・宮内庁本には「嚮」とあるので、これに依り「嚮」とする。

(10) 『大正蔵』は「寓」としているが、『高麗大蔵経』の初彫本及び再彫本には「寓」とあるので、これに依り「寓」とする。

- (11) 『大正蔵』は「而」としているが、『高麗大蔵経』の初彫本及び再彫本には「面」とあるので、これに依り「面」とする。
- (12) 成瀬隆純氏は『続高僧伝』道綽伝に附されている道撫という仏教者が迦才であるという仮説をたて、道宣に道綽の情報を提供したのはこの道撫ではないかと推定している（成瀬隆純「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』春秋社、一九八五年〉。「道綽伝と沙門道撫」〈『印度学仏教学研究』三二―二、一九八四年〉、「道綽伝の一考察」〈『印度学仏教学研究』三八―二、一九九〇年〉参照）。しかし道撫が迦才であることを示す根拠に乏しく、推論の域を出るものではないだろう。むしろ工藤量導氏の研究によって、迦才は道綽に直接の面識が無かった可能性が高いことが明らかにされている（工藤量導『迦才『浄土論』と中国仏教―凡夫化土往生説の思想構造―』〈法蔵館、二〇一三年〉五八―七七頁参照）。
- (13) 京都大学人文科学研究所雲岡刊行会、一九五一―一九七五年
- (14) 座右宝刊行会、一九四〇年
- (15) 塚本善隆「竜門石窟に現れたる北魏仏教」（水野清一・長広敏雄『龍門石窟の研究』座右宝刊行会、一九四一年、後に塚本善隆『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九七四年、所収）参照。
- (16) 藤堂恭俊「北魏時代に於ける浄土教の受容とその形成―主として造像銘との関連に於て―」（『仏

教文化研究』一、一九五一年）参照。

(17) 佐藤智水「北朝造像銘考」(『史学雑誌』八六—一〇、一九七七年) 参照。

(18) 久野美樹「造像背景としての生天、託生西方願望—中国南北朝期を中心として—」(『仏教芸術』一八七、一九八九年) 参照。

(19) 倉本尚徳「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘—特に『観無量寿経』との関係について—」(『仏教史学研究』五一—二、二〇一〇年) 参照。

(20) この中で久野氏は、「無量寿仏」から「阿弥陀仏」へと尊名が変化したことに、曇鸞の活動に依る所が大きいとした(久野美樹「造像背景としての生天、託生西方願望—中国南北朝期を中心として—」『仏教芸術』一八七、一九八九年参照)。しかし新たな史料の発見もあり、倉本氏により否定的な意見が出されている(倉本尚徳「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘—特に『観無量寿経』との関係について—」参照)。

(21) 内田准心『往生論註』における願生の意義」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三年) 参照。

(22) 本論第一章第一節第二項を参照されたい。

(23) 小笠原宣秀「道綽禪師伝に於ける二三の問題」(『龍谷史壇』一三、一九三四年)、高雄義堅「道

綽禪師とその時代」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)、野上俊静『中国浄土三祖伝』(文栄堂、一九七〇年)、牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳「道綽—その歴史像と浄土思想—」(『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五年)、八力廣超「道綽伝の諸問題」(『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年)、金子寛哉「石壁寺鉄弥勒像頌碑について」(『宗教研究』六〇、一九八七年)等が挙げられる。

- (24) 藤善真澄「曇鸞教団」(論註研究会編『曇鸞の世界—往生論註の基礎的研究』永田文昌堂、一九九六年、後に藤善真澄『中国仏教史研究—隋唐仏教の視角—』法蔵館、二〇一三年所収)参照。
- (25) 『続高僧伝』の序文に、

始<sub>レ</sub>岨梁之初運、終<sub>レ</sub>唐貞観十有九年、一百四十四載。包<sub>レ</sub>括岳瀆、歴<sub>レ</sub>訪華夷。正伝三百四十人。附見一百六十人。(『大正蔵』五〇、四二五頁、中)

とある。ただし貞観一九年(六四五)の脱稿後も増補が加えられている(藤善真澄『続高僧伝』玄奘伝の成立—新発現の興聖寺本をめぐる—)、『鷹陵史学』五、一九七九年、後同氏『道宣伝の研究』所収)、伊吹敦『続高僧伝』の増広に関する研究(『東洋の思想と宗教』七、一九九〇年)参照)。

- (26) 註7で示した通り、本論では曇鸞の没年については興和四年(五四二)説を採用する。

第四章 道綽淨土教に対する評価とその拡大

## 第五章

### 道綽と隋唐仏教



## 小序

本章の目的は隋代（五八一—六一八）から唐代（六一八—九〇七）初期にかけての仏教の中で、道綽（五六二—六四五）という存在がいかに位置づけられるかを検討することにある。

既に塚本善隆氏<sup>(1)</sup>、川勝義雄氏<sup>(2)</sup>や鎌田茂雄氏<sup>(3)</sup>等により、この時代の仏教界においては、実践的な新仏教運動が展開されたと評価されている。南北朝時代において爛熟し形骸化しつつあった仏教が、北周（五五七—五八一）の廃仏の影響もあり<sup>(4)</sup>、従来のあり方を反省し実践を重視する方向に変化していったというものである。浄土教もその運動の一つに数えられ、道綽も実践的な仏教運動の担い手として認識されている。

ところで、先行研究における「実践」という語は、「禅」や「念仏」といった自ら修める行を指す文脈で用いられる傾向にある。よって従来の研究で新仏教運動の中に位置づけられている道綽像は、念仏に代表される行を厳しく修めていた点を評価したものである。

一方で歴史的視点から道綽を研究する場合、行を厳しく修めていたことの他に、民衆教化に邁進したという事実も注目される。人物研究として道綽を扱うにあたっては、この点を考察することは必要不可欠であろう。ただし注意しておかなければならないのは、従来の道綽の歴史的研究では道綽伝に

のみ焦点が当てられたり<sup>⑤</sup>、六大徳を中心とした道綽の師弟関係に注目が集まるなど<sup>⑥</sup>、同時代の他の仏教者との比較はあまりなされてこなかったという点である。道綽の活動内容は明らかにしても、時代の中での特徴や位置づけは不明瞭のままであるという問題は、未だ解決に至っていない。

以上のような問題意識に基づき、本論では道綽の教化姿勢に着目し、その姿勢の同時代的意義を窺う。研究方法としては『安樂集』に見える活動理念や、歴史資料に記される実際の活動を取り上げ検討する。なお今回、仏教者の活動については、数多くの伝記が収録されている、道宣（五九六―六六七）の『続高僧伝』を用いて考察する。『続高僧伝』は慧皎（四九七―五五四）の『高僧伝』を承けたものであるが、『高僧伝』になかった護法篇を加えるなど護法的な性格を有していると指摘されており<sup>⑦</sup>、『続高僧伝』を扱うことで道宣の仏教観に影響されることは否定できない。しかし道宣の視点を基準点として動かさなければ、その記述のされ方の違いで、比較検討することは可能である。確かに道綽の事蹟を記した歴史資料としては、他に迦才（生没年不詳）の『浄土論』も存在する。ただし往生伝として伝記を記している迦才『浄土論』は『続高僧伝』とは対象者に対する視点が異なるため、両方を考察対象としてしまうと、同じ基準で仏教者の活動を評価することが難しくなる。よって今回は対象となる仏教者への視点を統一するために、『続高僧伝』のみを取り扱う史料とする。

## 第一節 中国仏教の課題

対象としている隋代から唐代初期にかけての仏教界は、大きな課題を抱えていた。本節ではまずそのことを確認しておきたい。

### 第一項 仏教に対する批判

当該時代に限らず、仏教に対する批判は常に一定数存在している。南北朝末期から隋にかけての学者で崇仏家であった顔之推（五三一—五九一頃）は、その著『顔氏家訓』において、仏教批判者の主張について次のように述べている。

俗之謗者、大抵有<sub>レ</sub>五。其一、以<sub>二</sub>世界外事及神化無<sub>レ</sub>方為<sub>二</sub>迂誕<sub>一</sub>也。其二、以<sub>三</sub>吉凶禍福、或未<sub>レ</sub>報<sub>レ</sub>応<sub>一</sub>為<sub>二</sub>欺誑<sub>一</sub>也。其三、以<sub>三</sub>僧尼行業多不<sub>二</sub>精純<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>姦慝<sub>一</sub>也。其四、以下<sub>レ</sub>糜<sub>二</sub>費金<sub>一</sub>宝<sub>一</sub>、滅<sub>二</sub>耗<sub>レ</sub>課<sub>一</sub>役<sub>上</sub>為<sub>レ</sub>損<sub>レ</sub>国<sub>一</sub>也。其五、以下<sub>レ</sub>縱有<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>報<sub>二</sub>善<sub>一</sub>惡<sub>一</sub>、安能辛<sub>二</sub>苦今日之甲<sub>一</sub>、利<sub>中</sub>益後世之乙<sub>上</sub>乎。為<sub>二</sub>異人<sub>一</sub>也。

（『顔氏家訓』帰心篇）

顔之推は仏教批判者の主張を五種に分類する。①現世以外のことを語るでたらめである。②吉凶禍福の応報はすぐに表れないので欺瞞である。③僧尼の行いには不純なものが多く、隠れて悪事をなしている。④金銀を浪費する一方で労役は免除されており国の損失となっている。⑤因縁や応報があるとしても、現世の人に苦勞させながら後世の人に利益があるうはずがない。以上の五つである。

また『続高僧伝』の著者の道宣も、仏教に対して激しい非難を加えた傳奕（五五五―六三九）に対して反論する中で、傳奕の挙げる仏教批判者を分類している。

尋奕搜<sub>レ</sub>檢列代上事言<sub>コ</sub>及<sub>レ</sub>穢門<sub>ニ</sub>者<sub>上</sub>、大略五焉。前已顯<sub>レ</sub>之、今重昌弁。一以<sub>三</sub>業運冥昧報果交加<sub>一</sub>。二以<sub>三</sub>教指俗偽終歸<sub>ニ</sub>空滅<sub>一</sub>。三以<sub>三</sub>寺宇崇麗顧陵<sub>コ</sub>嫉<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。四以下僧有<sub>ニ</sub>雜行<sub>一</sub>抄<sub>レ</sub>掠財色<sub>上</sub>。五以<sub>三</sub>僧本縁<sub>レ</sub>俗位隆<sub>ニ</sub>抗<sub>レ</sub>礼<sub>一</sub>。

（『広弘明集』卷六、弁惑篇第二之二、叙列代王臣滯惑解上、『大正藏』五二、一二五頁、上）

道宣の分類は、(1)業は曖昧で応報も不確定であるという批判。(2)教えは通俗虚偽であり空滅であるという批判。(3)寺院仏像を建立することへの批判。(4)僧尼の行いは不純であり、財産を略取しているという批判。(5)僧尼も元々俗世に身を置いていたにも拘わらず王者に礼をとらないという批判。以上の

五種を挙げる。

吉川忠夫氏が指摘するように、顔之推の①②⑤、道宣の(1)(2)は仏教の教えに対する批判であるのに対し、顔之推の③と道宣の(4)は不純な仏教者の行い、顔之推の④は仏教者の免税特権、道宣の(3)は造寺造像など、仏教者のあり方に対する批判であり、後者は南北朝から唐代にかけて社会問題となっていたのである。<sup>(8)</sup>

## 第二項 北周の廢仏とその後の教団肅正政策

この問題が一つの形として表出したのが、北周の建徳三年（五七四）に、北周の武帝（在位五六〇—五七八）が断行した廢仏である。『周書』はその様子を次のように伝えている。

初断<sub>二</sub>仏道<sub>二</sub>教<sub>一</sub>、經像悉毀、罷<sub>二</sub>沙門道士<sub>一</sub>、並令<sub>レ</sub>還<sub>レ</sub>民。並禁<sub>二</sub>諸淫祀<sub>一</sub>、礼典所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>載者、尽除<sub>レ</sub>之。  
（卷五、武帝本紀上、建徳三年条）

この廢仏は經典や仏像を破壊し、沙門は全て還俗させるといふ非常に厳しい内容であった。そして廢

仏を提言したのは衛元嵩（生卒年不詳）という人物であり、その上奏文で、当時の仏教が本来のあり方から逸脱していると指摘し、仏教を弾圧すべき理由を挙げています。

天和二年上書、略云、唐虞之化、無<sub>二</sub>浮囟<sub>一</sub>以治<sub>レ</sub>国。而国得<sub>レ</sub>安。斉梁之時、有<sub>二</sub>寺舍<sub>一</sub>以化<sub>レ</sub>民、而民不<sub>レ</sub>立者、未<sub>レ</sub>合<sub>レ</sub>道也。…（中略）…夫仏心者、以<sub>二</sub>大慈<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>本、安<sub>レ</sub>樂含生<sub>一</sub>、終不<sub>二</sub>苦<sub>一</sub>役黎元<sub>一</sub>。虔<sub>レ</sub>敬泥木<sub>一</sub>、損<sub>レ</sub>傷有識<sub>一</sub>、蔭<sub>レ</sub>益無情<sub>一</sub>。…（中略）…請造<sub>二</sub>平延大寺<sub>一</sub>、容<sub>レ</sub>貯四海万姓<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>勸<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>曲見伽藍<sub>一</sub>、偏安<sub>二</sub>二条五部<sub>一</sub>。…（中略）…

又云、請有徳貧人、免<sub>レ</sub>丁輸<sub>レ</sub>課、無行富僧、輸<sub>レ</sub>課免<sub>レ</sub>丁。

〔『弘明集』卷七、弁惑篇第二之三、叙列代王臣滯惑解下、衛元嵩、

『大正蔵』五二、一三二頁、上）

ここに見える「苦役」とは、仏塔や寺院を建立するために人民を酷使することを指し、「無行富僧」はさしたる仏道修行もせず、免税特権によつて富を蓄える仏教者のことを意味する。衛元嵩は堯・舜の時代は仏教がなくても世の中は治まっていたのに、仏教が盛んだった南朝の斉（四七九―五〇二）・梁（五〇二―五五七）の時代は不安定であったと述べる。そして当時の仏教者の、寺塔の造営にばかり熱をあげ、却つて大乘仏教の慈悲の精神からかけ離れている姿勢や、仏道修行に励まず富を貪る

態度を非難している。この衛元嵩の批判は、先の顔之推と道宣がいずれも挙げていた仏教者のあり方に対する批判と同じ内容であることがわかる。廃仏における北周の武帝の真意は、仏教教団及び道教教団の整理による富国強兵政策の推進にあると指摘されるが<sup>9)</sup>、掲げられた大義は正鵠を得ていたと言え、当時の仏教界はそのあり方を大きく問われたのである。

一般に中国における廃仏は「三武一宗の法難」と呼ばれ、南北朝末期から唐代初期にかけて注目されるのはこの北周の武帝による廃仏である。しかし「廃仏」と呼ばれるほどの規模ではないにしても、当該時代には度々教団に対する肅正政策が行われている。隋の煬帝（在位六〇四―六一八）は大業五年（六〇九）に徳業のない仏教者の還俗と寺院の統廃合を敢行し<sup>10)</sup>、唐の太宗（在位六二六―六四九）もまだ秦王の身分であった時代の武徳四年（六二二）に、王世充を降伏させ占領した地域において、名徳の仏教者以外の還俗と寺院の整理を行っている<sup>11)</sup>。また唐の高祖（在位六一八―六二六）も武徳九年（六二六）に教団の肅正を試み、次のような詔勅を出している。

以<sub>レ</sub>京師寺觀不<sub>レ</sub>甚清淨<sub>一</sub>、詔曰、…（中略）…朕膺<sub>レ</sub>期馭<sub>レ</sub>宇、興<sub>レ</sub>隆教法<sub>一</sub>、志思<sub>レ</sub>利益<sub>一</sub>、情在<sub>レ</sub>護持<sub>一</sub>。欲<sub>レ</sub>使<sub>レ</sub>玉石区分、薰蕕有<sub>レ</sub>弁、長存<sub>レ</sub>妙道<sub>一</sub>、永固<sub>レ</sub>福田<sub>一</sub>、正<sub>レ</sub>本澄<sub>レ</sub>源。宜<sub>レ</sub>從<sub>レ</sub>沙汰<sub>一</sub>。諸僧尼道士女冠等、有<sub>レ</sub>精勤練行<sub>一</sub>守<sub>レ</sub>戒律<sub>一</sub>者、並令<sub>レ</sub>大寺觀居住給<sub>レ</sub>衣食<sub>一</sub>、勿<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>乏短<sub>一</sub>。其不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>精進<sub>一</sub>、戒行有<sub>レ</sub>闕、不堪<sub>レ</sub>供養<sub>一</sub>者、並令<sub>レ</sub>罷遣各還<sub>レ</sub>桑梓<sub>一</sub>。所司明為<sub>レ</sub>條式<sub>一</sub>、務依<sub>レ</sub>法教<sub>一</sub>、違制之

事、悉宜<sup>二</sup>停断<sup>一</sup>。京城留<sup>三</sup>寺三所觀<sup>二</sup>所<sup>一</sup>、其余天下諸州、各留<sup>二</sup>一所<sup>一</sup>、余悉罷<sup>レ</sup>之。

〔『旧唐書』卷一、高祖本紀、武徳九年条〕

仏教・道教教団の腐敗が甚だしく、本来のあるべき姿にするために、戒律を守り修行をする者は大寺・大道觀に集め保護するが、そうでない者は還俗させ故郷に帰らせよ。また都には、寺院三ヶ所・道觀二ヶ所を設置するが、地方の諸州は一州につき一ヶ所ずつに整理せよという、廢仏ほどではないにしても厳しい内容である。実際はこの詔勅が出てから程なくして玄武門の変が起こり、高祖が退位して太宗が即位したために沙汰止みとなったが<sup>(12)</sup>、その太宗も後に教団肅正を命じるなど<sup>(13)</sup>、北周の武帝の廢仏の後も断続的に教団肅正の政策はとられ続けていたのである。

このように南北朝時代末期の仏教は、寺院の数や仏教者の数は増えていたものの、形骸化しているという批判を受けるような状態であり、そこに起こった北周の武帝の廢仏は、その批判が形として表れたものであった。その後仏教は隋の文帝（在位五八一—六〇四）の時に復興されていくが、度々行われた政治権力による教団肅正政策は、権力者の真意は別の所にあつたとしても、仏教界にとっては綱紀の引き締めを常に意識させられるものだったのである。隋唐時代に実践的な新仏教運動が展開される背景には、以上のような情勢があつた。すなわち、隋唐時代の仏教界にとって、本来のあるべき姿に戻り実践・教化に邁進することは、大きな課題になっていたのである。

【政治権力による仏教に対する主な施策】

年代	主な政治権力の動き	道綽関連の出来事
河清元年（五六二）	北周の武帝の廃仏	道綽誕生
建徳三年（五七四）	楊堅（後の隋の文帝）出家僧を認め復仏始まる	道綽、浄土教に帰依
大象二年（五八〇）	隋の煬帝による仏教肅正	
大業五年（六〇九）	李世民（後の唐の太宗）占領地で仏教肅正	
武徳四年（六二一）	唐の高祖、仏教肅正を試みる（未遂）	
武徳九年（六二六）	玄武門の変	
貞観元年（六二八）		『観無量寿経』の教えを広める

## 第二節 中国仏教における教化

続いて隋代から唐代初期にかけての仏教者の教化に対する意識と教化の方法を、『続高僧伝』の記述から確認する。なお紙面の都合上、『続高僧伝』の全ての伝記を取り上げることとはできないが、代表的な事例を抽出して見ていきたい。

### 第一項 教化に対する意識

当時の仏教者を、『続高僧伝』はどのように描いているのか。元々『続高僧伝』に先立つ慧皎の『高僧伝』は、世俗や国家との関わりを断ち特に国家に超然たる態度をとることを、仏教者としての理想のあり方としつつも、皇帝を通じた社会教化・救済もあり得ることから、政治権力への接近も認められる、という立場で編纂されていることが先行研究で指摘されている<sup>(4)</sup>。

『続高僧伝』でもその姿勢は概ね受け継がれており、世俗や国家との関わりを断つ例として、『続高僧伝』巻一六、習禅篇一、釈道珍伝附慧景に、

時又有「慧景禪師者」。清卓出類、不偶道俗。狐行林阜、禪慧在宗。

〔大正藏〕五〇、五五一頁、上

と、俗世と距離をおき、一人行を修する慧景（生没年不詳）の姿勢が記されている。その他巻一七、習禪篇二、釈智錯伝では、

然守志大林、二十餘載、足不下山、常修定業。隋文重之、下勅追召、称疾不赴。後予章請講、苦違不往。云、吾意終山舍。豈死城邑。

〔大正藏〕五〇、五七〇頁、中

と詔勅で招こうとする皇帝の誘いを断り、都市ではなく山中で一生を終えようとする智錯（五三三—六一〇）の様相を紹介している。このように道宣は、俗世や皇帝のような権力と距離を置く仏教者の逸話を記載し、そのようなあり方を評価している。その一方で、静端（五三九—六〇二）の伝記には、

属高祖升遐、隋儲嗣曆、造大禪定。上福文皇、召海内静業者居之。以端道悟群心、勅総綱任。辞不獲免。創臨僧首。

（巻一八、習禪篇三、釈静端伝、『大正藏』五〇、五七六頁、下）

とあり、隋の文帝の後をうけた煬帝が即位した際に、静端は断り切れずに詔勅に応じたとある。また法応（五三九―六一八）の伝記にも、

開皇十二年、有<sub>レ</sub>勅、令<sub>レ</sub>搜<sub>レ</sub>簡<sub>レ</sub>三学業長者<sub>一</sub>。海内通化、崇<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>禪府<sub>一</sub>。選<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>二十五人<sub>一</sub>、其中行解高者、応為<sub>ニ</sub>其長<sub>一</sub>。（卷一九、習禪篇四、积法応伝、『大正蔵』五〇、五八〇頁、上）

と、隋の文帝が三学に長じた者を探させたところ、法応はその選ばれた中でも特に優秀であつたという記述がある。このように求めに応じ、皇帝の元に赴いた仏教者も多く記録されている。

ここまで見たように、『続高僧伝』では俗世・国家に超然とした態度をとることのみが、尊ばれるべき仏教者のあり方であるとはされていない。皇帝への教化を通じた社会救済もあり得ることから、皇帝へ接近する仏教者も肯定的に見られており、両方のあり方が尊重されていたことが窺える。

## 第二項 教化の種類

では当時の仏教者はどのような形で教化を行っていたのか。中国仏教における教化には、経文や偈頌を音声巧みに読誦詠唱する「転読・梵唄」や、經典の講義を行う「講説」、仏法をわかりやすく説き教え導くことを重視した「唱導」等が存在したことが指摘されている。<sup>(5)</sup>ここでは『続高僧伝』に見える「転読・梵唄」「講説」「唱導」の様子をみておこう。

まず「転読・梵唄」であるが、慧常伝には次のようにある。

釈慧常、京兆人。以梵唄之工、住日嚴寺。尤能却轉、哢響飛揚、長引滔滔、清流不竭。然其声發喉中、脣口不動。与人並立、推檢莫知。自非素識、方明其作。時隋文興法、煬帝倍隆。四海輻湊、同歸帝室。至於梵導讚叙、各重家風、聞常一梵、颯然傾耳。

(卷三〇、雜科声徳篇、『大正蔵』五〇、七〇四頁、下)

梵唄で有名であった慧常(生没年不詳)の声は、空に飛び上るように響き渡り滔々と続き、その梵唄を聞く者は颯然として耳を傾けたとある。また慧常伝には付伝として、道英(生没年不詳)と神爽(生没年不詳)の伝記も載せられている。

時京師興善、有道英神爽者、亦以声梵馳名。道英喉頰偉壯、詞氣雄遠。大衆一聚、其数万余、

声調稜稜、高超「衆外」。…（中略）…神爽唱梵、弥工「長引」、遊轉聯綿、周「流内外」。臨「機賒捉」、  
 愜「洽衆心」。  
 （卷三〇、雜科声徳篇、『大正蔵』五〇、七〇五頁、上）

道英も神爽も梵唄で名を馳せており、道英の声は、数万の聴衆の外にまで響き渡るほどで、神爽の梵唄も連綿と響き渡ったとある。このように「転読・梵唄」は声明の巧みさによつて人々を惹きつけ、教えを伝えるというものであった。

次に「講説」であるが、慧覚伝に、

後止「白塔」、恒事「敷説」。大品涅槃華嚴四論等二十余部、遍教甚多、学徒滿「席」。

（卷一一、義解篇八、『大正蔵』五〇、五一六頁、中）

とあり、慧覚（五五四―六〇六）は『大品般若経』や『涅槃経』等を講義することが非常に多く、聴講者で満席となったとある。この例にあるように「講説」は經典の解説によつて、人々に仏教の教えを伝えるものである。經典の解説であるため知識人が主対象だが、一般の人々を対象としたものも存在する。<sup>96)</sup>

最後に「唱導」について、法韻（五七〇―六〇四）の伝記には、

誦諸碑誌及古導文百有余卷。并王僧孺等諸賢所撰、至於導達、善能引用。

(卷三〇、雜科声徳篇、『大正藏』五〇、七〇三頁、下)

と、説法する際に、王僧孺(四六五―五二二)等の文章を引用していたとある。また宝巖伝に次のように記されている。

积宝巖、住三京室法海寺。氣調閑放、言笑聚人。情存道俗、時共目之、説法師也。与講經論、名同事異。論師所設、務存章句。消判生起、採結詞義。巖之制用、随状立儀、所有控引、多取雜藏・百譬・異相・聯璧・觀公導文・王孺讖法・梁高・沈約・徐庾、晋宋等数十家。包納喉衿、触興抽拔。(卷三〇、雜科声徳篇、积宝巖伝、『大正藏』五〇、七〇五頁、中)

「説法師」と呼ばれた宝巖(五六〇頃―六二七)の布教は、經典や論疏の講義とは異なっていたとある。論師は章句に依り解説していくが、宝巖の説法は状況に応じてあらゆるものを引用した。そして引用するものの中には、雜藏や『百喻經』等の仏典だけでなく、『経律異相』や『法宝聯璧』のような中国で撰述された仏教関連の類書や、沈約(四四一―五一三)や晋宋の数十家の文章も含まれている。

たという。この法韻伝・宝巖伝に見られるように「唱導」は仏教の事柄を、仏典のみにとらわれず、仏教の専門書ではないものも用いて説明するものである。以上のように当時の教化のあり方を確認したが、巧みな読誦詠唱や、専門書を用いずにわかりやすい布教をするといった、専門的な技能を駆使したもののや、經典の解説を知識人や一般民衆に行うものが存在していたことが窺われる。

ここまで本節で見てきたことをまとめておこう。当時の仏教界では世俗と関係を絶つ姿勢の仏教者から、教化を重視しようとする姿勢の仏教者まで存在した。その中で教化の方法としては、専門的技術を駆使した「転読・梵唄」「唱導」や、専ら經典の解説を行う「講説」が見受けられるのである。

### 第三節 『統高僧伝』習禪篇収録の仏教者の活動

道綽伝は『統高僧伝』の中でも、実践行を重視する習禪篇に収録されている。道綽と比較するために、先にこの習禪者達の活動を見ておきたい。

#### 第一項 『統高僧伝』に見える実践教化

当時実践者としても有名であつた智顛（五三八―五九七）の伝記を例にとつて見ると、次のようにある。

仍撰以<sub>二</sub>北度<sub>一</sub>、詣<sub>二</sub>慧曠律師<sub>一</sub>、地面横<sub>レ</sub>經、具蒙<sub>二</sub>指誨<sub>一</sub>。因潛<sub>二</sub>大賢山<sub>一</sub>、誦<sub>二</sub>法華經及無量義普賢觀等<sub>一</sub>。二旬未<sub>レ</sub>淹、三部究竟。…（中略）…覬乃於<sub>二</sub>此山<sub>一</sub>、行<sub>二</sub>法華三昧<sub>一</sub>。始經<sub>二</sub>三夕<sub>一</sub>、誦至<sub>二</sub>藥王品<sub>一</sub>。心緣<sub>二</sub>苦行<sub>一</sub>、至<sub>二</sub>是真精進句<sub>一</sub>、解悟便發、見<sub>下</sub>共<sub>二</sub>思師<sub>一</sub>、処<sub>二</sub>靈鷲山七宝淨土<sub>一</sub>、聽<sub>中</sub>仏説<sub>上</sub>法。

（卷一七、習禪篇二、釈智顛伝、『大正蔵』五〇、五六四頁、中）

『法華経』や『無量義経』等の經典の読誦や法華三昧等の実践を行っていることがわかる。その他にも、

頻降<sub>レ</sub>勅、於<sub>二</sub>太極殿<sub>一</sub>、講<sub>二</sub>仁王経<sub>一</sub>。天子親臨、僧正慧暉、僧都慧曠、京師大徳、皆設<sub>二</sub>巨難<sub>一</sub>、覬接<sub>レ</sub>問承対、盛啓<sub>二</sub>法門<sub>一</sub>。（『大正蔵』五〇、五六五頁、下）

と勅に応じて、太極殿において皇帝や他の優れた仏教者に対して『仁王経』を講説している。また、

晋王方希淨戒。如願唯諾。故躬制請戒文云、…(中略)…今開皇十一年十一月二十三日、於揚州總管金城、設千僧會、敬屈授菩薩戒。戒名為孝、亦名制止。…(中略)…即於内第一、躬伝戒香、授律儀法、告曰、大士為度、遠濟為宗。名実相符、義非輕約。今可三法名為總持也。用撰相兼之道也。  
 (『大正藏』五〇、五六六頁、中)

と晋王時代の隋の煬帝に菩薩戒を授け、「總持」という法名を与える等の活動を行っており、<sup>(19)</sup> 智顛伝には実践教化のあり方として、經典の読誦、禪觀行、經典の講説、授戒等が示されている。

そしてこれらは智顛だけに見られる活動ではない。例えば法喜伝を見ると、

昼炊煮薪蒸、夜便誦習經典。山居無炬、燃柴取明。每夕自課、誦通一紙。如是累時、所緣通利。雖学諸經部類、而偏以法華為宗。常飯食息中間、兼誦一卷。

(卷一九、習禪篇四、『大正藏』五〇、五八七頁、上—中)

という、法喜(五七二—六三二)が日々經典を読誦することを自らに課していたことが記されている。その他、禪觀行に関しては法進(五四三—六〇六)という仏教者が、

後於<sub>二</sub>定法師所<sub>一</sub>受<sub>二</sub>十戒<sub>一</sub>。恭謹精誠、謙恪為<sub>レ</sub>務、惟業<sub>二</sub>坐禪<sub>一</sub>、寺後竹林、常於<sub>レ</sub>彼坐。

(卷一八、習禪篇三、釈法進伝、『大正蔵』五〇、五七六頁、上)

と常に寺裏の竹林で座禪を行っていたことが記載され、經典の講説については、道昂伝に、

初投<sub>二</sub>于靈裕法師<sub>一</sub>、而出家焉。…(中略)…常於<sub>二</sub>寒陵山寺<sub>一</sub>、陶<sub>二</sub>融初教<sub>一</sub>、綱<sub>二</sub>領玄宗<sub>一</sub>。日照<sub>二</sub>高山<sub>一</sub>、此焉收<sub>レ</sub>属。講<sub>二</sub>華嚴地論<sub>一</sub>、稽洽博詣、才弁天垂。

(卷二〇、習禪篇五、『大正蔵』五〇、五八八頁、中)

と『華嚴経』や『十地経論』を講義していたことが示されている。さらに授戒に関しては智通伝に

隋祖再興、奄還<sub>二</sub>蒲坂<sub>一</sub>、慈濟所<sub>レ</sub>及、乃立<sub>二</sub>孤老寺於城治<sub>一</sub>、等<sub>レ</sub>心賑贖、以<sub>レ</sub>時周給、授<sub>レ</sub>戒説<sub>レ</sub>法、乘<sub>レ</sub>機間起。

(卷一八、習禪篇三、『大正蔵』五〇、五七七頁、中)

とあり、智通(五四八―六一一)が隋の文帝の復仏後に戒を授けていた事例が挙げられる。

またこれらの他には、道綽が一時期師事していた慧瓚（五三六―六〇七）について、

身則依「附頭陀行蘭若法」、心則思「尋念慧、識」妄知レ詮。

（卷一八、習禪篇三、釈慧瓚伝、『大正蔵』五〇、五七五頁、上）

又如「慧瓚禪主」、嘉尚頭陀、行「化晋趙」。

（卷二〇、習禪篇五、論、『大正蔵』五〇、五九七頁、上）

と頭陀行を行っていたことが記録されている。

以上のように習禪者達は様々な活動をしているが、自ら修めるものとして經典の読誦、禪觀行、頭陀行等が見うけられ、他者に対するものとしては經典の講説、授戒を行っていたのである。

## 第二項 習禪篇収録の仏教者の世俗との関わり方

ここまで習禪篇の仏教者達の活動を見てきたが、「禪（＝実践行）を習する者」の篇であることもあり、多様な実践行のあり方が目を引く。一方で大乘仏教では、經典の講説、授戒に見られるような

他者への働きかけも重要である。以下では先ほど確認できた經典の講説、授戒について、どの範囲まで行っているかという点に注意して見ていきたい。

さて前項で取り上げた智顛伝と道昂伝の講説の記事では、前者の対象者は皇帝や仏教者であり、後者の対象者は明示されていなかった。そこで灌頂伝に注目したい。

嘗於<sub>レ</sub>章安撰<sub>レ</sub>静寺<sub>一</sub>、講<sub>レ</sub>涅槃經<sub>一</sub>、值<sub>レ</sub>海賊上抄<sub>一</sub>、道俗<sub>レ</sub>奔委。頂方<sub>レ</sub>搥<sub>レ</sub>鍾就<sub>レ</sub>講、顔無<sub>レ</sub>懾懼<sub>一</sub>。

(卷一九、習禪篇四、『大正藏』五〇、五八五頁、上)

これによると、灌頂(五六一―六三二)が撰静寺において『涅槃經』を講義していた際、海賊の襲撃にあつたとあるが、ここに「道俗」とあり、講義は出家者だけでなく、世俗の人々に対しても行われていたことがわかる。

次に授戒については、先の智通伝では対象が示されていないが、智顛では晋王時代の煬帝に菩薩戒を授けていた。その他、法純伝を見ると、

文帝聞<sub>レ</sub>純懷素<sub>一</sub>、請為<sub>レ</sub>戒師<sub>一</sub>。自辞<sub>レ</sub>德薄<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>敢聞<sub>レ</sub>命。帝勤注<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>已、遂处<sub>レ</sub>禁中<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>伝<sub>レ</sub>戒法<sub>一</sub>。

(卷一八、習禪篇三、『大正藏』五〇、五七五頁、中)

と法純（五一九—六〇三）が煬帝の父文帝に請われて、禁中で戒法を授けたとある。これらは皇帝に対する授戒であるが、静琳伝には、

嘗在<sub>二</sub>講會<sub>一</sub>、俗士三人、謀害<sub>二</sub>一怨<sub>一</sub>。兩人往殺、其一中悔、從<sub>レ</sub>琳受<sub>レ</sub>戒。歲紀經久、並從<sub>二</sub>物故<sub>一</sub>。而受戒者、忽死心煖。（卷二〇、習禪篇五、釈静琳伝、『大正藏』五〇、五九一頁、上）

と、静琳（五六五—六四〇）が人を殺してしまったことに後悔している俗士に対し、戒を授けたという記録があり、一般の人々に向けた授戒も行っていたことが記されている。

このように習禪者の中には在家の人々に向けられた經典の講説や、皇族や一般の人々に対する授戒を行う仏教者も存在した。これら講説や授戒は世俗の人々にまで向けられていたことがわかるのである。

以上本節では習禪者達の活動を窺ってきた。彼らには經典の読誦、禪觀行、頭陀行、經典の講説、授戒等、多様な活動が見られた。そしてこのうち經典の講説、授戒等を通して他者に働きかけており、中には出家者だけでなく在家の人々を対象にしていた仏教者も存在していたのである。

## 第四節 道綽の実践教化活動の記述

第一章で確認したように道綽の思想に対し、当時の仏教界では批判もあるような状態であった。それに対し、道綽自身は末法の時代であるため、浄土の教えでなければ救われないと確信し、かつ大乘菩薩道を歩む者として、他者に働きかけるべきだと考えていた。よって全ての衆生が成仏するためには、浄土の教えに対する理解を広げ、積極的に伝えていかなければならないと認識していたことが窺える。本節では道綽の活動を確し、これまで見てきた他の仏教者と比較することで、道綽の特徴を明らかにしていきたい。

### 第一項 『統高僧伝』釈道綽伝の記述

では『統高僧伝』で道綽はどのような描かれ方をしているのか。浄土教帰入後の道綽の実践や教化活動に注目して見ていきたい。道綽伝には次のように記述されている。

恒在汝水石壁谷玄中寺。寺即齊時、曇鸞法師之所立也。中有鸞碑、具陳嘉瑞。事如別傳。  
 ③綽般舟方等、歲序常弘、九品十觀、分時紹務。嘗於行道際、有僧念定之中、見綽緣仏、  
 珠數相量、如七宝大山。又觀西方靈相、繁縟難陳。由此盛德日增、榮譽遠及、道俗子女赴  
者弥山。④恒講無量壽觀、將二百遍。導悟自他、用為資神之宅也。詞既明詣、説其適縁。  
 比事引喻、聽無遺抱。人各摺珠、口同仏号。每時散席、響弥林谷。或邪見不信、欲相  
 抗毀者、及觀綽之相善、飲氣而帰。：（中略）：

⑤并勸人念弥陀仏名。或用麻豆等物、而為數量、每一称名、便度一粒。如是率之、  
 乃積數百万斛者。並以事邀結、令撰慮静縁。⑥道俗嚮其綏導、望風而成習矣。又年  
 常自業、穿諸木變子、以為數法、遺諸四衆、教其称念。

（卷二〇、習禪篇五、釈道綽伝、『大正蔵』五〇、五九三頁、下—五九四頁、上）

これによると、傍線部③の部分では、道綽自身が般舟三昧や方等三昧、観想<sup>(1)</sup>等を修めていたことが示されている。また傍線部④によると、常に『観無量寿経』の講義を行っており、その回数は一〇〇回にのぼったとある。そして傍線部⑤及び⑥からは、念仏を自分以外の人々にも勧めていたことが示され、特に傍線部⑥には「四衆」とあり、その中には在家の人々も含まれていたことが窺える。以上

のように、道綽には觀想等の実践、經典の講説、他者に念仏を行わせるという、大きく分けて三種類の実践教化活動が見られるのである。

## 第二項 道綽の活動の特徴

さてこの道綽の活動を、ここまで見てきた中国仏教全体あるいは習禪者と比較すると、道綽の特徴が浮かび上がってくる。まず教化に対する姿勢とその方法である。当時の仏教界では、全ての仏教者が教化に携わっていたわけではない。世俗との関わりを断ち、山林でひたすら修行する仏教者から、皇帝を通して広く教化を為す仏教者まで、幅広く存在し、双方とも尊重されていた。その中で道綽は、『安樂集』に見られる理念や、『続高僧伝』の記述からも明らかのように、教化を重視する仏教者の側に位置づけられる。

また道綽伝を見る限り、道綽には巧みな読誦詠唱や、専門書以外の仏教に関する書物も用いて臨機応変に説法したという記録は見られず、音楽的、あるいは話術的な技術を駆使して教化は行っていない。教化法としては「無量寿觀を講ず」「人に勧めて弥陀の仏名を念ぜしむ」という事例が見られ、道綽の教化は講説とそれに基づく念仏によってなされるものであったことがわかる。

次に習禪者の中での位置づけである。他の習禪者と比較すると、観想等の実践、經典の講説等の道綽の行っていた活動は、他の仏教者にもなされていたことであった。しかし、講説については対象が定かでないものの、道綽は念仏のような実践行を在家の人々にまで勧めている。本論では紙面の関係で一部の習禪者の活動しか紹介できていないが、習禪篇全体を見渡しても、管見の限り実践行（念仏）を在家の人々にまで勧め、共に行っていたことは、道綽伝にのみ見える特徴である。教化という点では、習禪者の中でも特に注力していた仏教者だったのである。

ただし、静端や法応、智顛のように皇帝の元に赴いた仏教者もいる中で、玄中寺に残された碑文に道綽と皇帝・皇后との交際が触れられているものの、道綽伝にはそのような皇帝との関係を窺わせる記述は見えない。碑文は後代に建設されたものであり、<sup>(22)</sup>後の世では皇室との繋がりを持ち得た仏教者として評価されていたと言えるだろうが、少なくとも今回の考察で基準としている同時代の道宣の認知しない、もしくははできない情報であるか、あるいは認知しても記事として採用する基準を満たすものではなかったと考えられる。また道綽は浄土教帰入後、出身地の并州を出たという記録もなく、<sup>(23)</sup>その教化の範囲は限定的であった。国家規模での教化を試みるのではなく、自らの周辺での教化に従事していたことが窺われるのである。

ここまで本節で見てきた内容をまとめておこう。当時の中国仏教では世俗と関わらない仏教者もいる中、道綽は「勸信求往」の理念の元に教化を行う仏教者であり、その中でも道綽は講説と念仏を中

心として教化に取り組んでいた。講説は他の習禅者にも窺える活動であるが、念仏を在家の人々にまで行わせていることは道綽にのみ見られる活動である。地域的な範囲としては限定的であるものの、教化を特に重視していた仏教者と位置づけることができるのである。

## 小結

以上道綽の姿勢が隋唐仏教の中でいかに位置づけられるか、ということを念頭に置き、『続高僧伝』を通して検討を重ねてきた。本章で考察してきたことをまとめると次の通りである。

①道綽は自ら実践行を修めるとともに、『安樂集』の理念に見られるように教導者としての意識も持っている。実際に『続高僧伝』に見られるように他者への教化も行っており、しかもその教化は在家の人々にまで及んでいる。

②道綽を含む習禅者は、經典の読誦、禅觀行、頭陀行、經典の講説、授戒等を行っており、中には講説、授戒等を通じて在家の人々に教化を行う者も存在した。しかし念仏という行を在家の人々とともに修めていたという記述は、道綽のみに見られる特徴であり、道綽は習禅者の中でも特に教化を意識する仏教者に分類される。

③道綽の教化は専門的な技能を用いるものではなく、教化する地域的な範囲も限られたものであった。ただし当時は、世俗との関係を絶ち専ら自らの行を修めるあり方から、社会に対する教化を重視するあり方まで尊重されていたように、様々な仏教者が存在しており、その中では後者に位置する。

道綽に対しては、隋唐の実践的な新仏教運動の一翼を担ったという、後世からの評価はなされるものの、同時代において教学的に批判もあり主流の思想とは言いがたい。一方で、その教化姿勢は地域が限定されるとはいえ、習禅者の中でも特筆され『続高僧伝』内でも評価されるものである。

従来の道綽の念仏を広めたという業績に対する研究は、道綽のみを対象とし評価したものだ。しかし中国仏教全体の中で見ても道綽の事跡は特筆すべきものである。仏教界にとって隋代から唐代初期にかけては、南北朝時代末期におこった批判を反省し、脱形骸化を意識していた時代であった。自らの行を修めるだけでなく、教化も盛んに行う道綽の姿勢は、時代の課題に道綽なりに取り組んだものとして評価できるものなのである。

## 註

- (1) 塚本善隆「北周の廢仏に就いて」(『東方學報』一六・一八、一九四八年・一九五〇年、後、同氏『塚本善隆著作集』二、大東出版社、一九七四年所収) 参照。
- (2) 川勝義雄「中国的新仏教形成へのエネルギー」(福永光司他『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二年、後、同氏『中国人の歴史意識』平凡社、一九九三年所収) 参照。
- (3) 鎌田茂雄『中国仏教史六 隋唐の仏教(下)』(東京大学出版会、一九九九年) 五三三―五三五頁、『新中国仏教史』(大東出版、二〇〇一年) 一〇五頁参照。
- (4) 塚本善隆「北周の廢仏に就いて」参照。
- (5) 小笠原宣秀「道綽禪師伝に於ける二三の問題」(『龍谷史壇』一三、一九三四年)、高雄義堅「道綽禪師とその時代」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)、野上俊静『中国浄土三祖伝』(文栄堂、一九七〇年)、金子寛哉「石壁寺鉄弥勒像頌について」(『宗教研究』六〇―四、一九八七年)、牧田諦亮他「道綽―その歴史像と浄土思想―」(『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』講談社、一九九五年)、八力廣超「道綽伝の諸問題」(『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年) 等参照。
- (6) 杉山裕俊『『安楽集』と『続高僧伝』について』(『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年) 参照。

- (7) 藤善真澄「隋唐仏教への視角」(中国中世史研究会編『中国中世史研究』一九七〇年、後、同氏『中国仏教史研究 隋唐仏教への視角』法蔵館、二〇一三年所収) 参照。
- (8) 吉川忠夫「中国の排仏論」(『南都仏教』三四、一九七五年、後に同氏『六朝精神史研究』同朋舎一九八四年所収) 参照。吉川氏は当該論文で、顔之推、道宣の他、僧祐(四四五―五一八)の仏教批判への見方を比較し、中国における仏教批判を整理している。
- (9) 塚本善隆「北周の廢仏に就いて」、藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』(白帝社、二〇〇四年) 一五―四二頁参照。
- (10) 山崎宏「隋の高句麗遠征と仏教」(『史潮』四九、一九五三年)、鎌田茂雄『中国仏教史五 隋唐の仏教(上)』(東京大学出版会、一九九四年) 四四―四五頁、藤善真澄「道宣の前半生」(『新野・諸戸両教授退官記念歴史論集 中国史と西洋世界の展開』みしま書房、一九九一年、後に同氏『道宣伝の研究』京都大学出版会、二〇〇二年所収)、同氏『隋唐時代の仏教と社会』八〇―八二頁参照。
- (11) 諸戸立雄「唐高祖朝の仏教政策」(『歴史』三五、一九六七年、後に同氏『中国仏教制度史の研究』平河出版社、一九九〇年所収)、藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』八四―八七頁参照。
- (12) 鎌田茂雄『中国仏教史五 隋唐の仏教(上)』五四―六一頁、諸戸立雄「唐高祖朝の仏教政策」、

- 藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』九一—九九頁参照。
- (13) 鎌田茂雄『中国仏教史五 隋唐の仏教(上)』六三—六八頁、諸戸立雄「唐太宗の仏教信仰について」(『秋田史学』二七、一九八〇年、後に同氏『中国仏教制度史の研究』所収)、藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』一〇〇—一一五頁参照。
- (14) 藤善真澄「隋唐仏教への視角」参照。
- (15) 道端良秀『唐代仏教史の研究』(法蔵館、一九五七年)二二〇—二七〇頁、平野顕照「講經文の組織内容」(牧田諦亮他『講座敦煌七、敦煌と仏教文化』大東出版、一九八四年)、福井文雅「講經儀式の組織内容」(牧田諦亮他『講座敦煌七、敦煌と仏教文化』大東出版、一九八四年)、養輪顯量「中国における講經と唱導」(『東アジア仏教研究』一、二〇〇三年)、宮井里佳「中国仏教の唱導」(『宗教研究』三七五、二〇一三年)参照。
- (16) 道端良秀『唐代仏教史の研究』二二八—二四四頁、平野顕照「講經文の組織内容」、福井文雅「講經儀式の組織内容」参照。
- (17) 『大正蔵』では「結」のみであるが、三本・宮内庁本には「採結」とあるので、これに依り「採結」とする。
- (18) 『大正蔵』は「寺」としているが、三本・宮内庁本には「金」とあるので、これに依り「金」と

- する。
- (19) 煬帝の受戒に関しては塚本善隆「隋の江南征服と仏教―晋王広（煬帝）と江南仏教―」（『仏教文化研究』三、一九五三年、後同氏『塚本善隆著作集』三、大東出版、一九七五年所収）河上麻由子「隋代仏教の系譜―菩薩戒を中心として―」（九州大学二一世紀COEプログラム・人文科学『東アジアと日本―交流と変容―』二、二〇〇五年、後同氏『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版、二〇一一年所収）参照。
- (20) 第二章でも触れたとおり、『大正藏』は「響」としているが、三本・宮内庁本に依り「嚮」とする。
- (21) 佐藤健氏は「九品十観」は『観経』の一六観のことを指すと指摘している（『続高僧伝』「釈道綽伝」に見られる「十観」について、『印度学仏教学研究』五一、二〇〇三年参照）。
- (22) 碑文については第四章を参照されたい。
- (23) 道綽の活動地域については第四章を参照されたい。

# 結論



## 第一節 各章の要旨

本論では思想と事跡の両側面から道綽浄土教を窺ってきた。まず道綽の研究史を概観することで道綽研究の課題を抽出し、本論の方向性を示した。道綽研究は中立の視点からの見直しは進んでいるが、中国仏教の文脈の中で再評価する作業が遅れている。従って本論は道綽の再評価を研究目的として設定し、そのための研究方法として、思想と事跡、そして両者の関係性の再検討を提示し考察を進めた。改めて各章の内容を要約すると以下の通りとなる。

第一章では、道綽浄土教の基本的方向性を確認するため、道綽の時代認識や往生浄土の考え方に注目して検討を進めた。第一大門に見られるような往生の思想は、仏教界で広く受け入れられてはいなかった。しかし道綽は当時を末法時代であると認識し、阿弥陀仏の浄土を目指すしか成仏の道はないと確信していた。この状況は道綽を実践教化に邁進させる動機づけとなったと想定される。

第二章では、往生思想の中心となる念仏思想を説明するため、十念・念仏三昧の具体相が記された、第一大門第四節「宗旨不同」や第二大門第三節「広施問答」を中心に検討した。『安樂集』において十念・念仏三昧は、阿弥陀仏を憶念し、それを観察や称名によって相続し、心に他想のない状態であるという、「念の相続」を中心とした一連の流れで構成されている。そしてその前提に信心が位置づ

けられている。

第三章では、日常の念仏をいかに理論づけていたかを明らかにするため、向上性と向下性という視座を導入し、念仏と信心の関係を考察した。凡夫であっても、臨終の十念というごくわずかな行で往生が可能であると示したことは、道綽浄土教の大きな特徴である。一方で念仏が往生行たり得るためには、念仏の前提の信心が深まった状態でなければならぬとも示しているため、信心の深化という形で、日常の念仏を理論化していることは注目すべき点である。

第四章では、前章までで明らかになった念仏思想を、道綽がいかに実践に移しまた教化していたのかを窺うために、道綽が教化した地域に着目して検討した。『続高僧伝』と迦才『浄土論』に記される教化した地域を分析し、曇鸞の教化した地域と比較すると、道綽の教化により、玄中寺系浄土教はその規模を拡大させていることがわかる。

第五章では、道綽の活動は同時代にはどのようなように評価できるものなのか、この点を窺うため『続高僧伝』に記される他の仏教者と道綽を比較した。道綽の実践・教化の基本姿勢は、自ら念仏するだけでなく、広く有縁の道俗とともに念仏するものであった。これは『続高僧伝』に記される他の習禪者と比較してみても類を見ないものであり、特に他者教化に力を入れていた仏教者であったことがわかるのである。

## 第二節 道綽浄土教の再検討

さて本論では①道綽の思想の再検討、②道綽の事跡の再検討、③思想と事跡の関係性の再検討の三つの考察の観点を設定していた。そこで、前節における全五章の要約を観点別に整理しておこう。

### 【①道綽の思想の再検討】

前半の第三章までで、思想の中でも特に往生行の再検討を行った。従来のように「道綽は觀念も称名も説いているが、真意は称名を説くことにある」と単純化して道綽の往生行を捉えるのではなく、往生行の複雑な構造を精査して把握することに努めた。往生行である十念・念仏三昧は、觀念や称名で憶念を相続する構造を有し、さらに信心が重要な要素として想定されていた。十念・念仏三昧が往生行として成就するためには、行じる際に信心が深まった状態でなければならない。そのためには日常から念仏を行い、信心を深化する必要がある。

加えて、道綽は念仏の具体相を曇鸞の著作に依りながら解説するが、そのまま相承しているわけではなく、曇鸞の著作で説かれていた項目の順番を組み替えている。特に臨終の十念の強調をした後に、日常の念仏の説明を配置するなど、実践教化を意識した、もしくは実践教化における課題を反映させ

て再構成しているのである。

### 【②道綽の事跡の再検討】

後半の第四章と第五章で道綽の位置づけを探ることを念頭に、事跡を窺った。『統高僧伝』や迦才『浄土論』は、単に道綽が称名をしていたことを伝えているだけではない。両史料からは、道綽の活動により玄中寺系浄土教がその規模を拡大させていることや、道綽は隋唐の仏教者の中でも特に教化を意識した習禅者であったことが読み取れるのである。また道綽の検討を通して、当時の仏教界の意識や、実践教化のあり方の一端も具体的に示すことができたと考える。

### 【③思想と事跡の関係性の再検討】

本論では思想と事跡の関係を見直し、「事跡が思想にどう影響を与えたのか」ではなく、「思想に基づいてどう行動したのか」という観点で考察を進めた。『統高僧伝』の中でも、実践者を意味する習禅篇に伝記が収録されているように、同時代的には実践教化に邁進した実績が高く評価されている。道綽が思考した内容だけでなく、道綽が活動した結果も含めて再評価すべきであろう。

道綽は阿弥陀仏の浄土に往生するより他に成仏の道はないと確信していた。しかし道綽の考え方には批判も存在した。そうした隔たりの中、道綽は往生浄土についての理論を明らかにし、広めていく

道を選び邁進した。その結果、并州地方における玄中寺系浄土教の拡大という一定の成果をあげており、同時代的に見ても優れた仏教者であった。以上が本論の想定する道綽像である。

### 第三節 道綽の再評価

道綽の往生思想は当時の仏教界で誰にでも受け入れられたわけではなく、一般的な思想だったとは言いがたい。しかし実践と教化に邁進したその姿勢は、道綽が意識していたかどうかは不明ながらも、結果的に仏教者として本来の在り方に回帰するという当時の仏教界の抱えていた課題に対する、一つの回答となっていたわけである。

ただし、道綽を単に思想は広く受け入れられていなかったが、その活動姿勢は評価されていた人物と見なすべきではない。隋代から唐代初期の仏教は南朝の仏教と北朝の仏教が統合され学解と実践が融合し、また廃仏を契機とした反省をふまえて多様化していく時代である。道綽のとなえた浄土の思想も、まぎれもなく隋唐仏教の多様性の一端を担うものである。その意味で道綽は隋唐仏教の潮流の中にあつた仏教者だと言い得るだろう。

本論では、本当に道綽は優れた仏教者なのか。あるいは何を以て道綽は優れた仏教者であると言えるのか。そこから問い直し、中国仏教の中で位置づける作業を行ってきた。その結果、隋唐時代の仏教の中においても、道綽は優れた仏教者として評価することができるという結論に達した。しかしそれは、従来指摘されたような、単に浄土の思想を示したことを以て、優れた仏教者として評価し得るのではない。思想を示しただけでなく、それを実践し民衆教化していったからこそ、優れた仏教者と評価されるべき存在なのである。

また再検討の過程で、道綽の念仏思想の具体相だけでなく、当時の仏教者との関わりや、実践教化の在り方の一端も明らかにすることができた。そういった意味でも、道綽は浄土教の流れの中でのみ評価すべき仏教者ではなく、より広い枠組みで評価すべき、大きなスケールをもった仏教者だったのである。

なお今回は思想と事跡を総合して道綽を評価していくことを目的とした。そのため必然的に衆生の日常的な念仏など往生以前の議論に終始した。一方で仏身仏土論など往生後の捉え方にも、道綽浄土教の思想的特徴は存在する。こうした観点も取り入れ、より多角的に道綽を評価していくことは今後の課題としたい。

## 参考文献一覽(年代順)



## 著作

常盤大定・関野貞

『支那仏教史蹟』三、 仏教史蹟研究会、一九二六年

山崎宏 『支那中世仏教の展開』清水書店、一九四二年

道端良秀 『中国の浄土教と玄中寺』なつめ寺研究叢書、一九五〇年

道端良秀 『唐代仏教史の研究』法蔵館、一九五七年

池本重臣 『大無量寿経の教理史的研究』永田文昌堂、一九五八年

山本仏骨 『道綽教学の研究』永田文昌堂、一九五九年

塚本善隆 『『魏書釈老志』の研究』仏教文化研究所出版部、一九六一年

横超慧日 『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇年

野上俊静 『中国浄土三祖伝』文栄堂、一九七〇年

藤田宏達 『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年

川勝義雄 『中国の歴史03 魏晋南北朝』講談社、一九七四年

塚本善隆 『塚本善隆著作集』全七巻、大東出版社、一九七四—一九七六年

- 岸本英夫 『宗教現象の諸相』 大明堂、一九七五年
- 信樂峻麿 『浄土教における信の研究』 永田文昌堂、一九七五年
- 鎌田茂雄 『中国仏教史』 全六卷、東京大学出版会、一九八二—一九九九年
- 藤田宏達 『人類の知的遺産一八 善導』 講談社、一九八五年
- 諸戸立雄 『中国仏教制度史の研究』 平河出版社、一九九〇年
- 藤堂恭俊・牧田諦亮他
- 『浄土仏教の思想四 曇鸞・道綽』 講談社、一九九五年
- 内藤知康 『安樂集講読』 永田文昌堂、一九九九年
- 牧田諦亮 『浄土仏教の思想五 善導』 講談社、二〇〇〇年
- 鎌田茂雄 『新中国仏教史』 大東出版、二〇〇一年
- 釋徹宗 『親鸞の思想構造』 法蔵館、二〇〇二年
- 藤善真澄 『道宣伝の研究』 京都大学出版会、二〇〇二年
- 渡邊隆生 『安樂集要述』 永田文昌堂、二〇〇二年
- 藤善真澄 『隋唐時代の仏教と社会—弾圧の狭間にて』 白帝社アジア史選書、二〇〇四年
- 川本芳昭 『中国の歴史05 中華の崩壊と拡大』 講談社、二〇〇五年
- 佐藤成順 『善導の宗教』 浄土宗出版、二〇〇六年

- 柴田泰山 『善導教学の研究』 山喜房仏書林、二〇〇六年
- 石川琢道 『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』 法蔵館、二〇〇九年
- 河上麻由子 『古代アジア世界の対外交渉と仏教』 山川出版社、二〇一一年
- 矢田了章 『『略論安楽浄土義』の基礎的研究』 永田文昌堂、二〇一二年
- 大内文雄 『南北朝隋唐期仏教史研究』 法蔵館、二〇一三年
- 岡亮二 『浄土教の十念思想』 法蔵館、二〇一三年
- 桂紹隆他編 『シリーズ大乘仏教五 仏と浄土―大乘仏典Ⅱ―』 春秋社、二〇一三年
- 工藤量導 『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』 法蔵館、二〇一三年
- 藤善真澄 『中国仏教史研究―隋唐仏教への視角』 法蔵館、二〇一三年
- 木村宣彰 『安楽集講要』 東本願寺出版、二〇一八年
- 成瀬隆純 『中国浄土教史の研究』 法蔵館、二〇一八年

## 論文

### 【一九〇〇年～一九四五年】

- 鈴木法琛 「安樂集を読む」『六条学報』四五―四七・四九―五四、一九〇五―一九〇六年
- 佐々木功成 「道綽禅師の思想的背景」『龍谷大学論叢』二七七、一九二七年
- 花田凌雲 「浄土門念仏本質の討究―道綽禅師の念仏―」『宗学院論輯』五、一九三一年
- 小笠原宣秀 「道綽禅師伝に於ける二三の問題」『龍谷史壇』一三、一九三四年
- 高雄義堅 「金沢文庫新出漢家類聚往生伝に就て」『龍谷学報』三一〇、一九三四年
- 塚本善隆 「日本に遺存せる遼文学とその影響」『東方学報』京都八、一九三六年
- 池本（水田）重臣
- 「真宗学研究方法私見―特に教理史の地位に關して―」『真宗学会年報』九、一九三八年
- 岸寛勇 「道綽教義の背景思想に就て」『支那仏教史学』三一三・四、一九三九年
- 香川祐山 「安樂集の集について」『宗学院論輯』三一、一九四〇年
- 岸田覚心編 「安樂集文献総目録」『宗学院論輯』三一、一九四〇年
- 桐溪順忍 「安樂集に現はれたる人間觀」『宗学院論輯』三一、一九四〇年

杉紫朗 「安樂集に於ける菩提心義」『宗学院論輯』三一、一九四〇年

高雄義堅 「道綽禪師とその時代」『宗学院論輯』三一、一九四〇年

多屋弘 「曇鸞大師伝之研究」『大谷学报』二一—二、一九四〇年

徳沢龍泉 「安樂集の体裁についての一考察」『宗学院論輯』三一、一九四〇年

普賢大円 「安樂集に於ける行の考察」『宗学院論輯』三一、一九四〇年

塚本善隆 「竜門石窟に現れたる北魏仏教」水野清一・長広敏雄『龍門石窟の研究』座右宝刊行会、

一九四一年

山崎宏 「隋唐時代に於ける仏教教線の發展」『支那中世仏教の展開』清水書店、一九四二年

山本仏骨 「安樂集と五念門に就て」『宗学院論輯』三三、一九四二年

横超慧日 「仏教に於ける大乘思想の興起」『東方学报・東京』一四—一、一九四三年

## 【一九四〇年代後半】

山崎宏 「隋朝の仏教復興について」『仏教史学』一、一九四九年

【一九五〇年代】

藤堂恭俊 「北魏時代に於ける浄土教の受容とその形成―主として造像銘との関連に於て―」『仏教文化研究』一、一九五一年

山崎宏 「隋の高句麗遠征と仏教」『史潮』四九、一九五三年

結城令聞 「隋唐時代に於ける中国的仏教成立の事情についての考察」『日本仏教学会年報』一九、一九五三年

塚本善隆 「道綽の廻心」『安居講録』一、一九五六年

【一九六〇年代】

信楽峻磨 「曇鸞教学における十念の意義」『龍谷大学論集』三七一、一九六二年

諏訪義純 「高敏高澄の奉仏事情と儒教道教への態度―東魏仏教の一考察―」『大谷学報』四二、一九六二年

山田行雄 『安樂集』に於ける曇鸞教学の展開―特に行論を中心として― 『仏教文化研究所紀要』

二、一九六三年

塩入良道 「中国仏教に於ける礼懺と仏名経典」 『仏教思想史論集―結城教授頌壽記念』 大蔵出版、

一九六四年

山田行雄 「道綽教学における行論の一考察」 『印度学仏教学研究』 二二―一、一九六四年

岡亮二 「曇鸞教義における十念の一考察」 『印度学仏教学研究』 一三―一、一九六五年

岡亮二 「安樂集にみられる十念の一考察」 『仏教文化研究所紀要』 四、一九六五年

塩入良道 「中国仏教における仏名経の性格とその源流」 『東洋文化研究所紀要』 四二、一九六六年

諸戸立雄 「唐高祖朝の仏教政策」 『歴史』 三五、一九六七年

岡亮二 『往生論註』の念仏思想について 『龍谷大学論集』 三八六、一九六八年

香川孝雄 「浄土経典における「信」の問題」 『印度学仏教学研究』 一六―二、一九六八年

信楽峻磨 「道綽浄土教における行道思想」 『龍谷大学論集』 三八九・三九〇、一九六九年

矢田了章 「道綽の願生思想について」 『印度学仏教学研究』 一七―二、一九六九年

【一九七〇年代】

- 佐藤健 「道綽禅師の人間観」『仏教論叢』一六、一九七二年
- 滋野井恬 「唐初の仏教教線について」『北陸史学』二〇、一九七二年
- 佐藤健 「安楽集に於る五念門の一考察」『仏教論叢』一八、一九七四年
- 大内文雄 「『安楽集』所引疑偽経典の二・三について」『大谷学報』五四―四、一九七五年
- 大内文雄 「安楽集所引疑偽経典の研究―特に十往生阿弥陀仏国経について―」『印度学仏教学研究』二三―二、一九七五年
- 吉川忠夫 「中国の排仏論」『南都仏教』三四、一九七五年
- 佐藤健 「道綽禅師の浄土観―時機相応の浄土―」『仏教文化研究』二二、一九七六年
- 佐藤健 「安楽集と偽経」『仏教大学研究紀要』六〇、一九七六年
- 山田明爾 「観経攷―無量寿仏と阿弥陀仏―」『龍谷大学論集』四〇八、一九七六年
- 佐藤智水 「北朝造像銘考」『史学雑誌』八六―一〇、一九七七年
- 稲岡了順 「道綽・善導の宿善観について」『大正大学総合仏教研究所年報』一、一九七九年
- 佐藤成順 「浄土教史の舞台―玄中寺の浄土教と太原―」『日本仏教史学』一五、一九七九年

## 【一九八〇年代】

鎌田茂雄 「中国における末法の自覚とその克服」『仏教思想五 苦』平楽寺書店、一九八〇年

久米原恒久 「道綽禅師の本願観への一考察」『日本佛教』五二、一九八〇年

羽田信生 「道綽・善導二師の観経下品観比較」『親鸞教学』三七、一九八〇年

諸戸立雄 「唐太宗の仏教信仰について」『秋田史学』二七、一九八〇年

気賀沢保規 「隋末弥勒教の乱をめぐる一考察」『仏教史学研究』二三―一、一九八一年

小林尚英 「中国浄土教祖師の罪惡について―特に曇鸞・道綽・善導を中心として―」『仏教論叢』二

六、一九八一年

徳岡亮英 「憶念について」『西山学報』三一、一九八一年

川勝義雄 「中国的新仏教形成へのエネルギー」『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、

一九八二年

久米原恒久 「聖浄二門判と称名」『印度学仏教学研究』三〇―二、一九八二年

山本仏骨 「道綽・善導の念仏思想」『浄土教の研究―石田充之博士古稀記念論文』永田文昌堂、一

九八二年

畝部俊英 「称名思想の概念枠について」『真宗研究』二七、一九八三年

龍溪章雄 「真宗学方法論研究学説史―その一―」『龍谷大学大学院紀要』五、一九八三年

横超慧日 「涅槃経の一闡提について」『仏教学研究』三九・四〇、一九八四年

金子真補 「曇鸞・道綽両組の布教伝道の態度について」『浄土教―その伝統と創造―』山喜房仏書

林、一九八四年

久米原恒久 「浄土祖師の念仏観―道綽念仏義の特色―」『印度学仏教学研究』三二―二、一九八四年

小林尚英 「道綽の念仏三昧について」『印度学仏教学研究』三二―二、一九八四年

小林尚英 「道綽の称名念仏について」『宗教文化の諸相―竹中信常博士頌寿記念論文集』山喜房仏

書林、一九八四年

小林尚英 「中国浄土教祖師の念仏観―特に曇鸞・道綽を中心として―」『仏教文化論攷―坪井俊映

博士頌寿記念』坪井俊映博士頌寿記念会、一九八四年

成瀬隆純 「道綽伝と沙門道撫」『印度学仏教学研究』三二―二、一九八四年

平野顕照 「講經文の組織内容」『講座敦煌七、敦煌と仏教文化』大東出版、一九八四年

福井文雅 「講經儀式の組織内容」『講座敦煌七、敦煌と仏教文化』大東出版、一九八四年

佐藤成順 「并州における慧瓚禪師とその門下」『仏教の歴史と思想―壬生台舜博士頌寿記念』大蔵

出版、一九八五年

龍溪章雄 「真宗学方法論研究学説史―その二―」『龍谷大学大学院紀要』六、一九八五年

柴田泰 「中国浄土教の系譜」『印度哲学仏教学』一、一九八六年

内藤知康 「『安樂集』における道綽禪師の浄土観」『桐溪順忍和上追悼論文集』探究社、一九八六

年

金子寛哉 「石壁寺鉄弥勒像頌について」『宗教研究』六〇―四、一九八七年

久野美樹 「中国初期石窟と觀仏三昧―麦積山石窟を中心として―」『仏教芸術』一七六、一九八八

年

久野美樹 「造像背景としての生天、託生西方願望―中国南北朝期を中心として―」『仏教芸術』一

八七、一九八九年

## 【一九九〇年代】

金岡照光 「講唱体類」『講座敦煌九 敦煌の文学文献』大東出版社、一九九〇年

佐藤智水 「北魏末の大乗の乱と災害」『岡山大学文学部紀要』一四、一九九〇年

梯實圓・佐藤三千雄・瓜生津隆真・和田俊昭

「これからの「真宗学」『プラサード』一、一九九一年

藤善真澄 「曇鸞大師生卒年新考―道宣律師の遊方を手がかりに―」『教学研究所紀要』一、一九九一年

宮井里佳 「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」『日本佛教学会年報』五七、一九九一年

小林尚英 「中国浄土教祖師の菩提心について」『仏教学・浄土学論集―藤吉慈海喜寿記念―』文化書院、一九九二年

遠山諦虔 「道綽『安樂集』における論理と譬喩について」『宗教研究』六五―四、一九九二年

宮井里佳 「道綽浄土教における『十往生経』の意味」『印度学仏教学研究』四一―二、一九九三年

渡邊了生 「『安樂集』の相善往生にみられる「報・化」の弁定」『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三年

宮井里佳 「善導における道綽の影響―「懺悔」をめぐる―」『待兼山論叢』二八、一九九四年

稲岡誓純 「中国浄土往生伝類の研究(二)―『往生西方浄土瑞応刪伝』を中心として」『文学部論集』七九、一九九五年

井ノ口泰淳 「敦煌本『仏名経』の諸系統」『東方学報・京都』三五、一九九五年

大田利生 「浄土教における十念思想」『真宗学』九一・九二、一九九五年

- 殿内恒 「諸伝記等にみる道綽禅師」『行信学报』八、一九九五年
- 岡亮二 「中国三祖の十念思想（一）——曇鸞の十念思想——」『真宗学』九四、一九九六年
- 藤善真澄 「曇鸞教団」『曇鸞の世界——往生論註の基礎的研究』永田文昌堂、一九九六年
- 岡亮二 「中国三祖の十念思想（二）——道綽の十念思想——」『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年
- 久米原恒久 「道綽における仏凡のかかわりについて」『印度学仏教学研究』四五—二、一九九七年
- 渡邊了生 『安楽集』における「三身三土義」解釈の再考」『仏教思想文化史論叢——渡邊隆生教授還暦記念論集』二、永田文昌堂、一九九七年
- 伊藤誠治 「隋末の洛陽仏教と政情——隋皇泰主をめぐる——」東海仏教四三、一九九八年
- 木村迎世 『安楽集』における念仏三昧——仏の三種利益を中心に——『仏教論叢』四二、一九九八年
- 佐藤健 『安楽集』の性格——その教化的側面——『仏教教化研究』一九九八年
- 大南龍昇 『観仏三昧海経』の三昧思想」『仏教学』四〇、一九九九年
- 殿内恒 「道綽浄土教の成立背景」『宗学院論輯』七一、一九九九年
- 藤丸智雄 『観仏三昧海経』における観仏と念仏」『仏教文化研究論集』三、一九九九年

## 【二〇〇〇年代】

柴田泰山 「道綽門下の整理」『宗教研究』七三—四、二〇〇〇年

藤丸智雄 「『安楽集』における「三昧」の受容」『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年

大南龍昇 「『観仏三昧海経』と慧遠・道綽・善導」『法然浄土教の思想と伝歴—阿川文正教授古稀記念論集』山喜房仏書林、二〇〇一年

岡亮二 「無量寿経の生因思想（上）」『真宗学』一〇三、二〇〇一年

岡亮二 「無量寿経の生因思想（下）」『龍谷大学論集』四五八、二〇〇一年

久米原恒久 「中国浄土教における仏身仏土論の研究」『仏教論叢』四五、二〇〇一年

糸原恒久 「道綽における仏身仏土観への一視点」『大正大学総合仏教研究所年報』二四、二〇〇二年

柴田泰山 「道綽『安楽集』における『観経』理解」『大正大学総合仏教研究所年報』二四、二〇〇二年

中平了悟 「『往生論註』の十念について」『印度学仏教学研究』五一—一、二〇〇二年

藤丸智雄 『安楽集』と『観仏三昧海経』『東アジア仏教—その成立と展開—木村清孝 博士還暦記念論集』春秋社、二〇〇二年

『続高僧伝』「釈道綽伝」に見られる「十観」について、『印度学仏教学研究』五一—二、二〇〇三年

大西磨希子 「敦煌莫高窟の西方浄土変に描かれた『観無量寿経』モチーフ」『南都仏教』八三、二〇〇三年

〇〇三年

佐藤健 『続高僧伝』『釈道綽伝』に見られる「十観」について、『印度学仏教学研究』五一—二、二〇〇三年

二〇〇三年

蓑輪顕量 「中国における講経と唱導」『東アジア仏教学研究』一、二〇〇三年

糸原恒久 「浄土教における往生の諸相—道綽における念称への一考察—」『仏教論叢』四九、二〇〇四年

〇四年

大西磨希子 「初唐期の西方浄土変と『観無量寿経』—敦煌莫高窟の作例をてがかりに—」『仏教芸術』二七三、二〇〇四年

二七三、二〇〇四年

糸原恒久 「称名念仏の心的構造への一考察」『印度学仏教学研究』五二—二、二〇〇四年

曾和義宏 「道綽の仏身仏土論の特異性」福原隆善『浄土学仏教学論叢—高橋弘次先生古稀記念論集』二、山喜房仏書林、二〇〇四年

二、山喜房仏書林、二〇〇四年

長谷川岳志 『安楽集』の三身説に関する一考察—隋代諸師の三身解釈との比較を通して—『真宗研究』四八、二〇〇四年

研究』四八、二〇〇四年

- 福原隆善 「道綽の浄土念仏」『日本浄土教の形成と展開』法蔵館、二〇〇四年
- 桑原恒久 「浄土教における往生行―特に瞑想を中心として（道綽）―」『印度学仏教学研究』五三―二、二〇〇五年
- 深川宣暢 「曇鸞教学の伝道的性格―『往生論註』の譬喩をめぐる―」『真宗学』一一一・一一二、二〇〇五年
- 入井公昭 「『安樂集』における浄土理解の一考察」『印度学仏教学研究』五六―一、二〇〇七年
- 大田利生 「曇鸞・道綽における伝道教化考」『仏教文化研究所紀要』四六、二〇〇七年
- 倉本尚徳 「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰―「無量寿」から「阿弥陀」への変化に関連して―」『印度学仏教学研究』五七―一、二〇〇八年
- 倉本尚徳 「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八年
- 佐々木義英 「曇鸞の五念門に関する一試論」武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究―六角会館研究シリーズⅣ―』永田文昌堂、二〇〇八年
- 殿内恒 「曇鸞における浄土往生の行と機」、武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究―六角会館研究シリーズⅣ―』永田文昌堂、二〇〇八年
- 八力廣超 「道綽教学の再検討」『印度哲学仏教学』二三、二〇〇八年

マイケル・コンウエイ

「道綽教学における本願の思想」『大谷大学大学院研究紀要』二五、二〇〇八年

マイケル・コンウエイ

『安楽集』における曇鸞教学の受用と展開―行と信の展開を中心に―『真宗教学研究』二九、二〇〇八年

矢田了章 「道綽における人間観の展開」『龍谷大学論集』四七二、二〇〇八年

野村淳爾 「道綽における『観経』理解―観音菩薩を中心として―」『印度学仏教学研究』五七―二、

二〇〇九年

野村淳爾 「『安楽集』における他力の一考察」『印度学仏教学研究』五八―一、二〇〇九年

八力廣超 「道綽伝の諸問題」『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年

矢田了章 「中国浄土教における教法表現」『真宗学』一一九・一二〇、二〇〇九年

## 【二〇一〇年代以降】

入井公昭 「『安楽集』における西方浄土観」『印度学仏教学研究』五八―二、二〇一〇年

倉本尚徳 「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘―特に『観無量寿経』との関係について―」『仏教史学研究』五一―二、二〇一〇年

加藤正賢 「唐代における懺法の実修」『東海仏教』五六、二〇一一年

栗三直隆 「并州大寺・開化寺と曇鸞・道綽」『仏教史研究』四二、二〇一一年

藤井政彦 「隋末の「弥勒出世」を標榜した反乱について―発生時期が意味するもの―」『印度学仏教学研究』五九―二、二〇一一年

マイケル・コンウエイ

「善導教学の源泉としての『安樂集』―本願論と行業論を中心に―」『親鸞教学』九七、二〇一一年

マイケル・コンウエイ

「本願念仏の宣揚―浄土教形成過程における道綽の意義―」平成二二年度大谷大学学位請求論文、二〇一一年

吉川忠夫 「『高僧伝』から『続高僧伝』へ」『図書』二〇一―二、二〇一一年

那須公昭 「道綽禅師の西方浄土思想―方処の問題をめぐって―」『宗学院論輯』八四、二〇一二年

内田准心 「『往生論註』における願生の意義」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三

年

佐藤健

「道綽禪師の往生行」『仏法僧論集―福原隆善先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、二〇一三年

成瀬隆純

「道綽伝の齟齬と矛盾」『仏法僧論集―福原隆善先生古稀記念論文集』一、二〇一三年

西本照真

「浄土教の東アジア的展開」『シリーズ大乘仏教五 仏と浄土―大乘仏典Ⅱ―』春秋社、二〇一三年

久野美樹

「中国伝統文化からみた龍門石窟―唐代の「場」を中心とした試論―」『仏教芸術』三三〇、二〇一三年

宮井里佳

「中国仏教の唱導」『宗教研究』三七五、二〇一三年

倉本尚徳

「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」『東アジア仏教学術論集』二、二〇一四年

柴田泰山

「浄土宗学教育の変遷と望月信亨」『シリーズ大学と宗教Ⅰ 近代日本の大学と宗教』法蔵館、二〇一四年

杉山裕俊

「『安楽集』の研究」平成二六年度大正大学提出学位請求論文、二〇一四年

内田准心

「曇鸞と国家」『眞宗研究会紀要』四七、二〇一五年

杉山裕俊

「『安楽集』所説の衆生論について」『浄土学』五二、二〇一五年

杉山裕俊

「『安楽集』と『続高僧伝』について」『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年

マイケル・コンウエイ

『安楽集』第十二大門における『十往生経』の引用の意図について『大谷学報』九八  
—、二〇一八年

杉山裕俊

『安楽集』における『大集経』の宗旨について『仏教文化学会紀要』二七、二〇一九  
年

マイケル・コンウエイ

「浄土門仏教の確立と道綽の信心論——三不三信誨慍——」の理由を尋ねて——『親鸞教  
学』一一一、二〇一九年

遠山信証

『往生論註』における「十念」の語義と位相『真宗研究』六四、二〇二〇年

参考文献一覽

## 初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下の通りであり、今回加筆と修正を施した。それ以外の箇所は新稿である。

第一章 『安楽集』の「勸信求往」について（『印度学仏教学研究』六五—一、二〇一六年）

「道綽『安楽集』の「勸信求往」の構造について」（『真宗学』一三六、二〇一七年）

第二章 「道綽浄土教における十念について」（『宗教研究』別冊九三、二〇二〇年）

『安楽集』における往生行」（『龍谷大学文学研究科紀要』四二、二〇二〇年）

第四章 「中国における浄土教の拡大について——道綽の活動を一例として——」（『京都・宗教論叢』

一〇、二〇一六年）

「中国浄土教の拡大——道綽を中心として——」（川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七年）

第五章 「道綽と隋唐仏教」(『真宗研究』六二、二〇一八年)

初出一覽

二四一