道綽と阿弥陀仏五十菩薩像との関係

―『十往生経』の浄土イメージを手がかりとして―

内田准心

はじめに

北斉から唐に生きた仏教僧である道綽（五六二―六四五）は、中国浄土教を代表する典籍の一つである『安楽集』を著した。そこには、末法という時代認識の中、自身を含めた凡夫が浄土に生まれて仏果を獲得するという道筋が示されている。そのうち、末尾の第十二大門というチャプターは、『十往生阿弥陀仏国経』（以下『十往生経』と略す）という当時としてはあまり知られていない偽経が長々と引用されるばかりで、道綽の解釈はほとんどなされていない。第十二大門は最後のチャプターであるため、『安楽集』全体もその引用を最後にほぼそのまま幕をとじるといういささか違和感を感じさせる構成となっている。また、その引文の後半には、山海慧という菩薩が浄土往生について釈尊に問うと、阿弥陀仏が大光明を放ち、壮大な仏国土の様相を大衆が目の当たりにするという劇的な場面が示され、異彩を放っている。この『安楽集』の構成と引用される『十往生経』の内容は、研究者の耳目を集め、その意義、目的についてはいくつかの研究が存在する[(1)]。それらによると、『安楽集』を貫く「末法の凡夫だからこそ、阿弥陀仏の慈悲に基づき有相の浄土に願生する」という主張と何らかの関係があるように思われるが、詳細な論証はいまだ十分で

はない。

ところで、中国における阿弥陀仏信仰に関わる仏教造像に、阿弥陀仏五十菩薩像と呼ばれるものがある。阿弥陀仏五十菩薩像は、日本の法隆寺金堂六号壁画のルーツとみなされ、近年になって四川省の多数の作例が報告されるなど、仏教美術研究の分野を中心に注目を集めている。[2] どのような思想や信仰が造形化された図像なのか、幅広い議論が行われる中、小野英二氏は、『十往生経』との関係を提示している。両者には、本来阿弥陀仏の浄土にはないはずの山が強調されるという共通点があると言う。[3] 加えて小野氏は、『十往生経』の浄土イメージが、道綽・善導に受容されていること、道綽の学系に阿弥陀仏五十菩薩像を所持する僧侶が存在したことを指摘している。[4] その後の研究や新たな作例の発見により、「阿弥陀仏五十菩薩像には山岳景が描かれる」というよりも、「阿弥陀仏五十菩薩像の一部には山岳景が描かれるものがある」と考えるべきであることが判明しつつあるが、それでも道綽や阿弥陀仏五十菩薩像の思想、信仰の位置づけを明らかにする上で、重要な論点の一つであることには変わりはない。

そこで本論文では、道綽・『十往生経』・阿弥陀仏五十菩薩像という三者の関係を取り上げ、中でも道綽と阿弥陀仏五十菩薩像の関係に重心を置いて基礎的な検討を行う。まず、道綽がどのような浄土イメージを有して、それに基づいてどのような実践を行ったのかを考察する。次に、道綽と関係の深い僧侶たちを洗い出し、阿弥陀仏五十菩薩像の所持者との距離を把握する。筆者の研究目的は、道綽の思想を明らかにすることに加え、『十往生経』と阿弥陀仏五十菩薩像との媒介者とも言えそうな道綽に着目することで、『十往生経』と阿弥陀仏五十菩薩像の思想史上の位置づけの一端をも明らかにすることにある。紙数の都合により、今回は基礎的な考察にとどめ、問題の本丸と言える、道綽の『十往生経』引用の意図、そこから推測される阿弥陀仏五十菩薩の起源の可能性については、次稿にて詳しく検討する予定である。

一、道綽と『十往生経』「七宝山」―道綽の浄土イメージ―

まず、『十往生経』[5]の基本的な情報をおさえておこう。先にも述べたように、『十往生経』は正式には『十往生阿弥陀仏国経』[6]といい、異本に『山海慧菩薩経』（『阿弥陀仏覚諸大衆観身経』[7]）がある。『大周刊定衆経目録』巻十五の偽経目録（大正五五、四七四中）、『開元釈教録』巻十八の偽妄乱真録（大正五五、六七八上）に記載され、翻訳者も不明であり、中国撰述の偽経だと考えられている。現在のところ、『安楽集』の引用が初出とされ、その後、典籍上に現れるのは、天冊万歳元年（六九五）に編纂された前述の『大周刊定衆経目録』であり、麟徳元年（六六四）年編纂の『大唐内典録』には記録がない。そのため、道綽在世時にはよく流布していない経典であり、道綽に近い時代に編纂されたものとみられる。[8]日本の浄土教では、二十五菩薩の典拠となる経典としてよく知られており、そこから二十五菩薩の来迎が盛んに説かれるようになった。

『十往生経』の内容を筆者なりに整理すると、以下のような五つの場面から成る。

①一切衆生が「観身之法」（観無縁）によって自然に解脱を得ることを説く。
②その観身が実践できない衆生のために「十往生法」を説く。

---

③山海慧菩薩の求めに応じ、極楽世界が開示される。
④経を聞説し、往生する者には二十五菩薩の護持があることを説く。
⑤この経を誹謗する者は現世・来世に苦しみを受けるため、無信・無智の者には説かないように誡める。

そして、この五つの場面の中、②と③を境にして対告衆が阿難から山海慧という菩薩へと変化しており、教説の内容に関しても前半は「観身之法」について、後半は浄土の開示と経の受持についてであり、大きな相違がある。

さて、その『十往生経』は『安楽集』においてどのような位置づけが与えられているのだろうか。まずは、第五大門では、往生を願うと次の生ですぐさま往生できることの経証を数種列挙した後、

『十往生経』、諸大乗経等、並有文証。不可具引也。（浄土真宗聖典全書〈以下聖典全書と略す〉一、六二八）。

と、『十往生経』にも同様の経証があるとするが、具体的な経文は省略されている。次に、第八大門には、

第一略挙諸大乗経、来証、皆勧捨此悕彼者、一謂耆闍崛山説、『大経』二巻。二『観経』一部、王宮・耆闍両会正説。三『少巻無量寿経』、舎衛一説。四復有『十方隨願往生経』明証。五復有『無量清浄覚経』二巻一会正説。六更有『十往生経』一巻。諸余大乗経論、指讃処多。（聖典全書一、六三五、六三六）。

とあり、浄土往生を勧める大乗経典として、『大経』（『無量寿経』）『観経』（『観無量寿経』）『小巻無量寿経』（『阿弥陀経』）『十方隨願往生経』『無量清浄覚経』（『無量清浄平等覚経』）『十往生経』の六つが挙げられている。これにより、『十往生経』は、浄土往生の道程を示すにあたり、特に重要な経典と位置づけられていたことがわかる。

続いて、問題の第十二大門における『十往生経』引用の概略について確認しておきたい。前述のとおり、『安楽集』の最後のチャプターである第十二大門は、ほとんど『十往生経』の全文の引用だけで占められており、ほぼそのまま『安楽集』全体も幕を下ろされるという構成となっている。『安楽集』にこのような一つの大門全体を独占して

しまう経典引用の例は他に存在せず、異例の扱いと言える。そのため、先ほどの場面整理でいえば、①②③④⑤のすべてが『安楽集』に引用されることとなる。また、『安楽集』に引用される『十往生経』は、現行の『十往生経』テキストと多少の文言の異同はあるものの、教説の大筋に相違をもたらすほどのものではないようである。引用される経文のうち、特に注目されるのが、③の「山海慧菩薩の求めに応じ、極楽世界が顕示される」場面である。以下に挙げる。

爾時会中、有一菩薩。名山海慧。白仏言。「世尊、彼阿弥陀国、有何妙楽勝事。一切衆生、皆願往生彼」仏告山海慧菩薩、「汝今応当起立、合掌正身、向西正念、観阿弥陀仏国、願見阿弥陀仏」。

爾時一切大衆、亦皆起立合掌。共観阿弥陀仏。爾時阿弥陀仏、現大神通、放大光明、照山海慧菩薩身。爾時山海慧菩薩等、即見阿弥陀仏国土、所有荘厳妙好之事、皆悉七宝。七宝山・七宝国土。水・鳥・樹林、常吐法音、彼国日日、常転法輪。彼国人民、不習外事、正習内事。口説方等語、耳聴方等声、心解方等義。

爾時山海慧菩薩白仏言、「世尊、我等今者覩見彼国。勝妙利益不可思議。我今願一切衆生、悉皆往生。然後、我等亦願生彼国」。仏記之曰、「正観正念、得正解脱。皆悉生彼」。（聖典全書一、六四六、六四七）。

大衆のうち山海慧という名の菩薩が釈尊に対し、「阿弥陀仏国はどのようにすばらしくて、一切衆生はその国に生まれたいと願うのか」と問う。すると、釈尊は山海慧に対して、立ち上がって合掌して身を正して、西に向かい正念で阿弥陀仏国を観じて、阿弥陀仏を目の当たりにしたいと願うように促す。そのとおりに山海慧菩薩と大衆が実践すると、一同の前に大光明と共に阿弥陀仏の国土のすばらしい様子がありありと現れるのである。その結果、山海慧を筆頭とした大衆は、一切衆生と自身の往生を願うようになり、釈尊は、彼らが将来往生することを記別する。

この箇所は〈無量寿経〉のいわゆる霊山現土（阿難の求めに応じて大光明とともに極楽世界が開示される）の箇所[9]に非常によく似ている[10]。筆者のみる限り、先行研究では指摘されたことはないようだが、霊山現土がモチーフとなって編纂されていることは間違いないだろう。詳しい考察は別稿に譲るが、両者は、釈尊が対告衆（阿難・山海慧菩薩）に「起立して合掌、西に向かい阿弥陀仏に合掌しなさい」と述べ、それに応じた対告衆と大衆が実際に西に向かい阿弥陀仏に合掌を行う点、阿弥陀仏はすさまじい光明を放って世界を照らし、大衆は阿弥陀仏を含めた浄土の荘厳を目にする点で一致している。山海慧菩薩らは浄土を目の当たりにした後、一切衆生と自身の往生を願うようになるが、経典としては、浄土のビジュアルをもって、願生へと向かわせる効果を目的としたものだと考えられる。

そして、一連の表現のうち、山海慧菩薩らが見た浄土の壮大な様相に、「七宝山」という語があり、この点に小野英二氏は注目している[11]。それによれば、この浄土における「七宝山」という山岳イメージが、阿弥陀仏五十菩薩像と『十往生経』、そして『安楽集』を結びつけるというのである。以下、『安楽集』における「七宝山」についての論述は、小野氏の成果に依りながら適宜筆者の見解を加えつつ進めていく。

さて、この「七宝山」という荘厳が特別視される理由には、経典には仏国土に山は存在しないと示される例が数多くあり[12]、阿弥陀仏の極楽世界についても、〈無量寿経〉のすべての異本にそれが明確に示されていること[13]がある。たとえば伝康僧鎧訳の『無量寿経』には、「又其国土、無須弥山及金剛囲一切諸山。亦無大海・小海・溪渠・井谷。仏神力故欲見則見」（聖典全書一、三三）とあって、須弥山や金剛囲山のような山、そして海や溪谷が存在しないことが阿弥陀仏の浄土の優越性の一環として明示されている。

つまり、『十往生経』は、インド浄土思想から言えば特殊な浄土イメージを有し、『安楽集』も引用という形式にしてもそれを受容していることになる。そして、この浄土イメージは、実は道綽の弟子である善導にも継承されている[14]。善導『観無量寿経疏』の末尾には、撰述のきっかけとなった霊験が記されているが、夢の中で善導は浄土の様相を目

の当たりにしたという。その浄土の様子について以下のように説かれる。

即於当夜、見西方空中、如上諸相境界、悉皆顕現。雑色宝山、百重千重。種種光明下照於地。地如金色。中有諸仏菩薩。或坐或立。或語或黙。或動身手。或住不動者。既見此相。（聖典全書一、七九三頁）。

雑色の「宝山」が百重千重に囲み、種々の光明が地面を照らしていたと言う。善導は、二十五菩薩が行者を擁護するという教説を、『十往生経』から受容しており、この箇所も『十往生経』から影響を受けた結果であることは明白と言えよう。後の良忠『観経疏伝通記』には、「〈顕現雑色宝山〉者、『十往生経』説。〈彼土有七宝山及七宝塔・七宝房〉。又『大経』云、〈欲見即現〉」（大正五七、六七二中）とあり、やはり『十往生経』による文言であるとみている。[15] そして、『無量寿経』の「（山や谷、海が）みたいと欲せば即座に現れる」という文をここで挙げていることは、浄土の様相に山が含まれていることへの違和感を想定しての記述だろう。

さて、『安楽集』における『十往生経』引用に論を戻せば、「七宝山」という表現が山岳表現であるとみなすことには、一見不安があるかもしれない。つまり、あくまで「七宝山」とは、山のように宝石が積み上がった様のことであって、一般的な意味の「山」を指すわけではないのではないかという懸念が想定される。そのような懸念に対し小野氏は、漢訳経典の用例を調査した結果、「七宝山」とは峻厳な山峰のことを指す場合に用いられることを明らかにしている。[16] もちろん「七宝」とあるため、ただの山を指し示しているわけではなく、七宝から構成される山峰のことを表していると考えるのが妥当だろうが、形態としてはやはり山岳であるとみなしてよさそうである。

また、以下の【表二】に示すように、「皆悉七宝」以下の浄土の荘厳を示す文言が、現行の『十往生経』では、「七宝山・七宝塔・七宝坊・七宝楼閣」（続蔵経一、三六五下）とあるが、『安楽集』では「七宝山・七宝国土」（聖典全

【表一】

『安楽集』引文（聖典全書一、六四六、六四七）。	『十往生経』（続蔵経一、三六五下）。	S三五〇六（敦煌宝蔵二九、一六六下）	『山海慧菩薩経』（大正八五、一四〇八中）。
即見阿弥陀仏国土、所有荘厳妙好之事、皆悉七宝。七宝山・七宝国土。水・鳥・樹林、常吐法音。彼国日日、常転法輪。	爾時山海慧菩薩、即見阿弥陀国土所有荘厳妙好之事。皆悉七宝。七宝山・七宝塔・七宝坊・七宝楼閣。水・鳥・樹林・常吐法音。彼国道場樹高、四十万由旬。阿弥陀仏、日日常転法輪。	所有荘厳、妙好之事。一切世界、悉皆七宝荘厳。所有国土七宝光照。七宝山・七宝池・八功徳水・六味食・七宝鉢。日日天雨七宝華。雨七宝衣。諸天仙人、作諸音楽。彼阿弥陀仏国土、清浄荘厳。真金羅網弥覆仏土。其有世界。悉皆宝樹荘厳妙好第一。彼国日月法輪常転。	爾時山海慧菩薩、即見阿弥陀国土、所有荘厳妙好之事。一切世界、悉皆七宝荘厳。所有国土七宝光照。七宝山・七宝地・七宝樹・七宝華・七宝塔・七宝坊・七宝池。八功徳水・六味食・七宝鉢。日月天雨七宝華。雨七宝衣。諸天仙人、作諸音楽。彼阿弥陀仏国土、清浄荘厳。真金羅網弥覆仏土。其有世界。悉皆宝樹荘厳妙好第一。彼国日月法輪常転。

書一、六四六）となっている。つまり、そのことによって塔・坊・楼閣という建造物がなくなってしまっている。提示される荘厳の数が少なくなり、結果として、「七宝山」の存在感が強調されている。ちなみに、他の異本にもそれぞれに差異があり、S三五〇六でも、「所有国土七宝光照。七宝山・七宝池・八功徳水・六味食・七宝鉢。日日天雨七宝華。雨七宝衣」（敦煌宝蔵二九、一六六下）となっており、建造物は存在しないが、『安楽集』に比べると、「七宝鉢」「七宝華」「七宝衣」など他の荘厳の要素も数多く挙げられている。

このように、小野氏は『十往生経』、なかでも『安楽集』引用の『十往生経』の「七宝山」を含む浄土イメージの特殊性を提示するわけである。小野氏は指摘していないが、実はこのことは、道綽の僧伝にも確かめうる。『続高僧

伝』の「道綽伝」には、以下の文言がある。

九品十観、分時紹務。嘗於行道際、有僧念定之中、見綽縁仏。珠数相量、如七宝大山。又覩西方霊相、繁縟難陳。由此盛徳日増、栄誉遠及。道俗子女赴者、弥山。（大正五〇、五九三下）。

これによると、道綽は『観経』の九品十観[17]を時間ごとに実践していた。ある時、行道の際に、僧が念定に入り、道綽が仏を対象として観ずるのを見ると、数珠の量が「七宝大山」のようになっていた。また西方のすばらしい様子をみるに、華やかな飾りで満たされており、言い尽くせないほどであった。そして、その評判によって、玄中寺は道俗の人々で満ち満ちたとする。数珠が「七宝大山」のようになるとはどういう事態なのか理解しにくいが、道綽の浄土イメージの中に「七宝大山」が重要な要素として含まれていて、それが反映された逸話なのではないだろうか。そしてそのイメージは道綽の仏道実践と強い関わりがあり、当時周囲の地域で評判となっていたものと考えられる。

二、阿弥陀仏五十菩薩像の概要と山岳景

阿弥陀仏五十菩薩と山岳景

阿弥陀仏五十菩薩像は、法隆寺金堂六号壁画のルーツとみなされることもあり、戦前から多くの研究蓄積がある[18]。そして近年、四川省臥龍山千仏岩三号龕などの作例が知られるようになって大きく研究が進展した。また、肥田路美氏を中心とした研究グループが、総合的な研究成果[19]を打ち出したことも重要である。

現在では、調査の進展によって阿弥陀仏五十菩薩像、もしくはその派生形とみられる作例が多数報告されているが、



図一　四川省臥龍山千仏岩三号龕

代表的な作例には以下のものが挙げられる。

・四川省臥龍山千仏岩三号龕の仏菩薩像（「臥龍山像」図一）
・四川省綿陽市碧水寺一九号龕の仏菩薩像（「碧水寺像」）
・四川省通江県千仏崖四号龕の仏菩薩像（図二）
・法隆寺金堂六号壁の仏菩薩像（「六号壁画」）
・敦煌莫高窟三三二窟東壁画（「三三二窟像」図四）

特に近年知られるようになった「臥龍山像」は、現存の作例としては最古の貞観八年（六三四）に完成したもので、像の由来が造像銘（以下『臥龍山造像銘』と表記する）に刻まれており、その内容が道宣『集神州三宝感通録』（以下『感通録』と略す）の記事（詳しくは後述）に類似していることから、最も原形に近い作例と考えられている。また、本論文の関心から言えば、道綽存命中の作例であることも重要である。

個々の作例によって表現の幅がみられるため、一概に図像の共通点を提示し難いが、仮に整理してみると[20]、

・袈裟を通肩にかけ、転法輪印を結ぶ阿弥陀仏と多数の菩薩により構成され、菩薩たちは縦横に配置されていること。
・尊像が蓮池上に繁茂する同根多枝の蓮華座上に居す傾向があること。

が挙げられる。また、一部の作例（「六号壁画」「三三二窟像」など）では背景に山岳が描かれていることが指摘されている。これらの特徴から、阿弥陀仏五十菩薩像は、当麻曼荼羅につながるような『観無量寿経』に基づく阿弥陀仏の浄土変相図とは、あらゆる点で性質を異としており、別系統の図像である。その淵源も『観無量寿経』とは別のと

ころにあるはずで、その課題については多様な観点から議論が行われている。

先ほど、阿弥陀仏五十菩薩像の一部作例では尊像の背景に山岳が描かれていることを述べた。このことは、「六号壁画」の背景に明確に山岳景が描かれていることから、古くより注目を集めていた問題である。そして小野氏は[21]、二〇〇九年の段階で、「六号壁画」と「三三二窟像」と「碧水寺像」には山岳の描写があり、「臥龍山像」も現在では後補の彩色がなされていて、確認できないが、山景を有していた可能性が高いと指摘した[22]。しかしその後、黄夏氏の研究では[23]、「碧水寺像」の背景は、「山岳ではなく、風化した蓮茎と破損した岩石の可能性も排除できない」とみられ、「臥龍山像」の龕底の波紋状の文様についても水波ではないかと指摘されている。また、小野氏自身も二〇一七年の研究では[24]、「碧水寺像」の背景の線刻について、「山岳などの風景表現かと推測できるが、現状では確定はできない」と、若干ではあるが、論を修正しているようである。とはいえ、「六号壁画」と「三三二窟像」には、明確な山岳景が描かれていることには相違なく、それは『十往生経』と道綽・善導の浄土イメージと重なってくる[25]。そして、『十往生経』は、劇的な形式で浄土のビジュアルを現前させ、それにより大衆が浄土に生まれたいと願うようになるという教説を有していた。それはまさに図像化に効果的な説話だったことから、阿弥陀仏五十菩薩像との関係をも邪推したくもなる。

阿弥陀仏五十菩薩像の記録

阿弥陀仏五十菩薩像に関する記録は、現状では大きく分けて二系統のものがよく知られている。一つ目の系統は、先に挙げた道宣『感通録』の記事、そして、それと類似する『臥龍山造像銘』などである。二つ目の系統は、道宣『続高僧伝』の「慧海（五三六―六〇九）伝」である。一つ目の系統の記録には北斉の道場（生没年不詳）という僧

侶が阿弥陀仏五十菩薩像を所持していた人物として登場するため、「道場方面の流伝」、二つ目の系統の記録は慧海という僧侶が登場するため、「慧海方面の流伝」と位置づける。道綽と阿弥陀仏五十菩薩像との関係を考える上で重要な根拠となりうるため、それぞれ検討を加える。そして、近年の阿弥陀仏五十菩薩像研究では顧みられていない史料を改めて二点報告しておきたい。真福寺蔵の『戒珠集往生浄土伝』（以下『真福寺本』と略す）と『成唯識論同学抄』である。これらに阿弥陀仏五十菩薩像が見出されることは、戦前既に望月信亨氏が指摘しているが[26]、それ以来忘れ去られていたようである。今後の阿弥陀仏五十菩薩像の研究に資するものと思われるため、紹介、概観しておきたい。

①道場方面の流伝

○道宣『感通録』

三十七、阿弥陀仏五十菩薩像者、西域天竺之瑞像也。相伝云、昔天竺雞頭摩寺五通菩薩、往安楽界、請阿弥陀仏、「娑婆衆生願生浄土、無仏形像、願力莫由。請垂降許」。仏言、「汝且前去、尋当現彼」。及菩薩還、其像已至。一仏五十菩薩、各坐蓮花、在樹葉上。菩薩取葉、所在図写。流布遠近。漢明感夢、使往祈法。便獲迦葉摩騰等、至洛陽。後騰姉子作沙門。持此瑞像、方達此国。所在図之。未幾、齎像、西返。而此図伝、不甚流広。魏晋已来、年載久遠。又経滅法、経像湮除。此之瑞迹殆将不見。隋文開教、有沙門明憲。従高斉道長法師所得此一本。説其本起与伝符焉。是以図写流布、遍於宇内。時有北斉画工曹仲達者、本曹国人。善於丹青、妙尽梵迹、伝模西瑞。京邑所推。故今寺壁正陽、皆其真範。（大正五二、四二一上～中）。

この史料については、前述の肥田路美氏を中心とした研究グループがきわめて緻密な読解[27]を施していて、参考とな

る。時代と地域によって、いくつかの場面に分かれる説話であるため、場面ごとに箇条書きで内容を整理する。

・インドの鶏頭摩寺の五通菩薩が浄土に往き、阿弥陀仏に垂降を請うと、娑婆世界に阿弥陀仏五十菩薩像が到来した。

・後漢の明帝の頃、迦葉摩騰の姉の子が阿弥陀仏五十菩薩像を洛陽にもたらし、その像を模写し、像はインドに返却した。

・明憲という僧侶は北斉の道長法師から、その図写した絵の内の一本を得て、隋の文帝（在位五八一―六〇四）の頃に図写され流行した。

・北斉の画工の曹仲達は、阿弥陀仏五十菩薩像をきわめて巧みに描いた。そのため現在、寺の正壁は、みなその真筆の仏画となっている。

ここに出る道長とは、『続高僧伝』や『安楽集』にみえる道場と同一人物とみられており[28]、そして明憲（『臥龍山造像銘』では「明獻」）とは、道場の弟子で浄土信仰を有していたとされる明瞻のことではないかという説がある[29]。道長と道場については、事績や時期の一致、「長」と「場」が音通であること、他の史料にも「道長」という表記がみられることから、同一人物だと考えられる。よって、ここでは併せて道場と表記する。『感通録』の文面としては、道場よりも明憲の側が主体となっている説話ではあるが、明憲が明瞻のことを指すかどうかは判然としないため、この先は道場の側に注目し、論述を進める。そして、後に詳説するが、道場は『安楽集』で浄土教の先達である「六大徳」の一人に数えられており、道綽との関係性がうかがえるのである。

内容を検討するにあたり、注目したいのは、この像が阿弥陀仏の浄土からインドにもたらされる際には、五通という菩薩が浄土に往って阿弥陀仏に対し、「仏の形像がないので、浄土願生することができない。娑婆世界に垂降してください」と請うている点である。これは、『観仏三昧海経』などの観仏経典において仏像が必要とされる理由と見

事に一致している。この説話はその影響を受けている可能性がある。そして、この像と絵画は仏の観想を行い、浄土願生するために使うものであり、道場や明憲はこの絵画や彫像を浄土往生のための実践に用いていた可能性が高い。

この説話は、道世（？―六六八？）『法苑珠林』（大正五三、四〇一上）、遼の非濁（？―一〇六二）『三宝感応要略録』（大正五二、四二一上）、『臥龍山造像銘』[30]、『覚禅鈔』「阿弥陀法」（大正図像四、四六四中～下）などにも類似する記録がある。岡田健氏は[31]、『法苑珠林』に「出西域伝記」（大正五三、四〇一中）、『三宝感応要略録』に「引西域伝」（大正五二、八三九中）、『臥龍山造像銘』に「西域記伝、如此」とあること、隋の彦琮に『西域伝』という著述のあったことを指摘している。近年の斎藤隆信氏の研究[32]によれば、彦琮の『西域伝』は、インド西域の各国を遍歴して長安に入った達摩笈多（？―六一九）の将来した各地の情報を分類、整理したものとみられる。そもそもの『西域伝』に阿弥陀仏五十菩薩像の記事があった可能性は十分に考えられる。

さて、この『感通録』の「娑婆に垂降する阿弥陀像」が図像化されたものが阿弥陀仏五十菩薩像だとみる立場[33]もある。そこでは阿弥陀仏五十菩薩像は、「現世に現れた阿弥陀仏と菩薩の像」ということになり、そうなると、山岳景についても娑婆世界の山岳景のこととして理解できると言う。

②慧海方面の流伝

○『続高僧伝』「釈慧海伝」

釈慧海。姓張氏。清河武城人。少年入道、師事鄴都広国寺冏法師。聴『涅槃』『楞伽』。……更従青州大業寺道猷法師、受『摩訶衍』『毘曇』等。……常以浄土為期、専精致感。忽有斉州僧道詮、齎画無量寿像、来云、「是天竺鶏頭摩寺五通菩薩、乗空、往彼安楽世界、図写尊儀」。既冥会素情、深懐礼懺。乃覩神光焰燦。慶所希幸、於是模写、懇苦願生彼土。没歯為念。（大正五〇、五一五下）。



図二　四川省通江県千仏岩四号龕

これによると、慧海は鄴において『涅槃経』と『楞伽経』、青州で『摩訶衍』（『大智度論』か？詳しくは後述）と『毘曇』（この典籍についても後述）を学んだ。そして熱心な浄土願生者であった。そこに斉州の道詮という僧侶がやって来て、天竺の鶏頭摩寺の五通菩薩が阿弥陀仏の浄土に往き、図写したという無量寿仏を描いた像をもたらした。慧海は大いに喜び、これを模写して、一層熱心に浄土願生したという。ここでいう無量寿仏を描いた像とは、五通菩薩の故事が示されていることから、阿弥陀仏五十菩薩像のことだと考えられる。そして『安楽集』の六大徳の一人である「大海」は、時代や事績などから、この慧海のことを指すと推定されている。

ここで、慧海に阿弥陀仏五十菩薩像をもたらした道詮という僧侶であるが、非濁の『三宝感応要略録』[34]に以下の伝がある。

○非濁『三宝感応要略録』

第四十一　釈道詮禅師、造龍樹菩薩像、生浄土感応［出『浄土伝』］

釈道詮。……以『智度論』為心要、以龍樹為師宗。発願云、「大士龍樹。蒙仏誠言。証歓喜地、往安楽国。補弥陀化、十方摂生、願垂哀愍、得生彼国」。更造三尺形像、香花供養、専心祈願。夢感一沙門云、「汝浄土業、必定無疑。却後三年、方往生安楽国」。詮云、「我有師友、豈先捨寿。此事如何」。沙門曰、「須白阿弥陀仏、還来告其実」夢覚、弥祈請。「我及師友捨寿」。先後経三日後。又復夢沙門来、告詮曰、「以汝言、白阿弥陀仏。仏言、

〈汝師却後十二年卒、汝却後十七年方卒。汝母二十年方卒。但汝願微妙。須延三年寿、加二十年。却後二十三年方生此国〉。仏教如斯」。復問、「我父母師友、生浄土否」。答、「同心発願、必生無疑」。詮歓喜、復問、「君何人」。答、「我是龍樹。付法蔵中第十三。汝造我像、頻来告之」。其後二十三年、正月十五日而卒。其父母師友、皆同仏記。明知、同生浄土。詮臨終時、紫雲蓋菴、音楽聞空、奇瑞非一。見聞在実矣。（大正五一、八五六上）。

この記録によれば、道詮は『大智度論』を重んじ、龍樹を尊敬し、もちろん面授はしてないものの、師と仰いでいた。道詮は龍樹を、歓喜地に至り阿弥陀仏の浄土に往生して阿弥陀仏の衆生摂化をたすけている存在と見なし、龍樹の像を造り浄土願生していた。ある時、夢に一人の僧侶が出てきて、「あなたの浄土の業は定まっていて、三年後に往生する」と言った。道詮がまだ死ぬことはできない旨を伝えると、その僧侶は阿弥陀仏に頼んで、道詮の寿命を延ばし、その師と父母の寿命を伝える。そして道詮が僧侶に名を尋ねると、「私は龍樹である」と答えたという。

『三宝感応要略録』は、説話集の一種であり、扱いには注意が必要である。とはいえ、ここで目を引くのは、道詮の浄土信仰の特殊性である。道詮は、歓喜地を証して阿弥陀仏の浄土に往生した先人として龍樹を尊崇しており、なおかつ自身も同じ阿弥陀仏の浄土に願生している。これは明らかに龍樹が浄土に願生していたという『楞伽経』「龍樹懸記」を参照しての信仰であり、北魏の浄土教の僧侶、曇鸞とまったく同様の信仰形態である。曇鸞の教えを強く受け継いでいる道綽と道詮、さらには『楞伽経』を学んでいたという慧海とのつながりを考えたくもなる。また、道詮が『大智度論』を宗としていたことにも留意しておきたい。この点は後述する。

③『真福寺本』による闍那達摩方面の記録

この『真福寺本』については、塚本善隆氏の精緻な報告[36]がある。それにより、『真福寺本』は戒珠による『浄土往

生伝』ではなく、日本の平安末期から鎌倉初期に戒珠に仮託して編纂されたもので、佚書である遼の非濁の『随願往生集』が典拠であったと考えられている。もちろん、『随願往生集』は編纂された時期が、阿弥陀仏五十菩薩像が現れ始めた北斉・隋・唐から遠く隔てた遼である上、記伝というよりも説話集の一つであり、史料の信憑性という点でも、先の道宣の手に成る『感通録』や『続高僧伝』とは比較にならない。この史料的性質は、先の『三宝感応要略録』と同様である。しかし、『随願往生集』も『三宝感応要略録』と同様、唐・宋に存在した諸書からの引用で構成されていると推測され、説話集であっても何らかの思想と信仰を反映しているはずである。問題の記事は以下のものである。

○『真福寺本』

外国沙門志法画像往生浄土第九

沙門闍那達摩、此云志法、中印度人也。本於正量部而出家、自披経教、帰心於極楽。画阿弥陀仏并二十五菩薩像、齎持来此土、作加陀、讃歎浄土。経三年後、自云、「閉眼見仏菩薩」。生年八十一、閉而坐七日、門人開戸、唯有空座、不見其人。留遺書云、「或在生死海　幸値聖船筏　我所顕真聖　来迎卑穢質、乗仏本願力　指西方而去　若欣求浄土　必造画形像　臨終現其前　示道路摂心　念々罪漸尽　随業生九品　其所顕聖聚　先讃新生輩　増進仏道楽」[云]見遺書者、皆謂現身往生矣。(37)

これによると、中インド出身の闍那達摩という僧侶は、阿弥陀仏の極楽世界に帰依し、「阿弥陀仏并二十五菩薩像」を描いて中国にもたらした。また、加陀（偈頌）を作って浄土を讃歎していた。（中国に来て）三年経った後、奇瑞を示し、浄土を讃える偈頌を遺して姿がみえなくなったため、浄土に往生したのだと周囲で言われるようになっ

た。

この記事で目を引くのは、像の名称が五十菩薩ではなく、「二十五菩薩」となっている点である。二十五菩薩といえば、「六号壁画」の菩薩の数が二十五であり、『十往生経』において浄土願生者を擁護するのが二十五菩薩である。誤写の可能性もあるが、もしかすると阿弥陀仏五十菩薩像の中には二十五菩薩の形態のものが存在したのかもしれない[38]。この点でも『十往生経』と阿弥陀仏五十菩薩像との交渉があった可能性が考えられる。そして、非濁の『三宝感応要略録』と『随願往生集』は、曇鸞、道綽ゆかりの玄中寺に出入りした者や直接に道綽の教化を受けた者が取り上げられる割合が高く、闍那達摩も先の道詮もまた道綽や玄中寺にゆかりのある人物だった可能性がある。

④『成唯識論同学抄』による智周方面の記録

○『成唯識論同学抄』

撰揚者、西方浄土院内、造弥陀如来観音勢至五十二菩薩等、繫心西方、兼得霊瑞。（大正六六、五八六下）。

『成唯識論同学抄』は日本の法相宗における重要典籍の一つであり、良算が主な編者だと考えられている[39]。ここでいう「撰揚」とは、法相宗の第三祖とされる濮陽大師智周[40]（六七七―七三二）のことである。入唐した日本人僧侶に法相の教えを伝えたことから、『成唯識論同学抄』の中にも、多くの彼の言行や教説が遺されている。智周は寺内の西方浄土院において、「弥陀如来観音勢至五十二菩薩（像）」を造り、西方に心を繫け霊瑞を得ていたという。

ここでも注目すべきは、菩薩の数であろう。「観音勢至」と明示してあるため、脇侍の二尊を抜いて五十二体の菩薩の像だったのかもしれない。この菩薩の数については、『感通録』では、「一仏五十菩薩」と示されるが、『臥龍山造像銘』の場合は、冒頭には「阿弥陀仏并五十二菩薩伝」とあり、一方本文中には、「阿弥陀仏五十菩薩像」と混乱

があり、『覚禅鈔』「阿弥陀法」には「五十二体仏菩薩像」（大正図像四、四六四下）とある。このように、さまざまな表記と尊像のタイプが存在したようで、この記録もそうした事例の一つと言える。

三、道綽と阿弥陀仏五十菩薩像の伝播―『安楽集』六大徳との関係―

ここでは、阿弥陀仏五十菩薩像との関係が記されていた道場と慧海について、道綽との関わりを中心により委細に検討したい。まず、『安楽集』の六大徳とは、道綽にとっての浄土教の祖師を六名挙げたものである。以下の六名から成る。そのうちに阿弥陀仏五十菩薩像の所持者と考えられる道場と慧海とが含まれているのである。

○『安楽集』第四大門（聖典全書一、六一六、六一七）。

①菩提流支（五〇八に洛陽到着―五三五以降不明）　②慧寵（道寵、生没年不詳）
③**道場**（**道長**、生没年不詳、北魏末から北斉）　④曇鸞（四七六―五四二）
⑤**大海**（**慧海**[41]、五四一―六〇九）　⑥上統（法上、四九五―五八〇）

まずは道場について諸史料を確認してその人物像を明らかにしたい。まず『続高僧伝』「志念伝」には、「問道鄴都、有道長法師精通『智論』。為学者之宗」（大正五〇、五〇八下）とあって、『大智度論』に精通する学者として鄴では著名で、当時の学僧はその見解を指針としていたという。次に同じく『続高僧伝』「法上伝」には、「京師極望、道場・法上」（大正五〇、四八五上）と、僧官のトップである沙門統の法上と並んで、その名声が伝えられ、『魏書』「釈老志」も「世宗以来、至武帝末」（四九九―五五〇）に特に尊重されていた僧侶として道場の名を挙げている。

そして道場の学系を知るには、慧影『大智度論疏』[42]が参考になる。それによると、道場は、地論宗の実質的な祖と

して名高い慧光の弟子であり、菩提流支の講説にも列なっていたという。その後、『大智度論』の研究に尽力し、その第一人者となったことを、「『智度』之興、正在此人」（続蔵四六、九一二下）と讃えている。これらから総合すると、道場の活動の中心地は鄴であり、東魏から北斉にかけて『大智度論』解釈において名の知られた学僧だったということになる。

さらに「志念伝」では、道場の弟子として志念（五三五―六〇八）・誕礼・僧休・法継の名が挙げられ、それぞれ『大智度論』を学んだとされる（『続高僧伝』「志念伝」大正五〇、五〇八中）。この内の誕礼・僧休・法継の三人は地論宗北道派の道寵の弟子としても名前が挙げられており（『続高僧伝』「道寵伝」大正五〇、四八二下）、残る一人の志念も道寵のもとで『十地経論』を学んでいる（「志念伝」大正五〇、五〇八中）ことから、この四名全員が道場の弟子であり、道寵の弟子でもあったとみなすことができる。これらの記録から、道場が地論宗の僧侶たちと密接な関係にあったことは明らかであり、特に北道派の道寵と深い関係にあったものと考えられる[43]。道寵が道場とともに六大徳に名を連ねていることも両者の密接な結びつきをうかがわせる。

先の『感通録』の記事から道場は浄土信仰を有していたと考えられるが、先の四名とはまた別の弟子である明瞻（五五九―六二八）にも明確な阿弥陀仏信仰がみられる。『続高僧伝』「明瞻伝」（大正五〇、六三二下～六三三上）によれば、明瞻は道場から『大智度論』を学んだ上で、『観経』にもとづく観想を行っており、臨終には阿弥陀仏と観音・勢至の来迎があったとされている。

続いて、慧海の人脈について整理しておきたい。ここからは人物の関係がやや複雑となるので、適宜後掲の【図三】を参照いただきたい。慧海は先に見たとおり、『安楽集』にて六大徳の一人とされているが、道綽との関係を考えるには、道撫という僧侶の存在が重要である。道撫[44]については、『続高僧伝』「道綽伝」に以下のようにある。

沙門道撫、名勝之僧。京寺弘福、逃名往赴。既達玄中、同其行業。宣通浄土、所在弥増。（大正五〇、五九四上）。

これによると、道撫は著名で優れた僧であり、長安の弘福寺にいたが、名声から逃れるため、玄中寺に行き、道綽と同じ行業を修した。浄土の教えを宣揚し、玄中寺の参詣者がますます増加したという。彼は、道綽と共に浄土教を実践した僧侶であった。

そして、道撫については、同じく『続高僧伝』「法侃伝」（大正五〇、五一三下）にも記録がある。そこでは、道撫は京城（長安）で最も優秀で尊ばれており、大総持寺（隋代には禅定寺もしくは東禅定寺）に住していたとある。興善寺で法侃から『摂論』の講義を受け、それまで学んでいたことを捨て真諦（の教学）に帰依した。法侃は、江都安楽寺で清信士曹毘から『摂論』を学んでおり、安楽寺の寺主であった慧海とは接点があった可能性が高い。

さらに『続高僧伝』「弁義（五三六―?）伝」（大正五〇、五一〇中）にも、道撫の名を見出すことができる。そこでは、弁義の日厳寺での『雑心論』[45]（『雑阿毘曇心論』）の講義に道撫と曇恭という僧侶が列なっている。弁義は道猷に帰依して『雑心論』を学んだという。このように道撫は、隋の文帝の仏教復興のシンボルであった興善寺で学び、煬帝の創建した日厳寺に招かれていることから、隋の文帝・煬帝による仏教復興政策のただ中で修学し、評価を得ていた人物だとみられる。

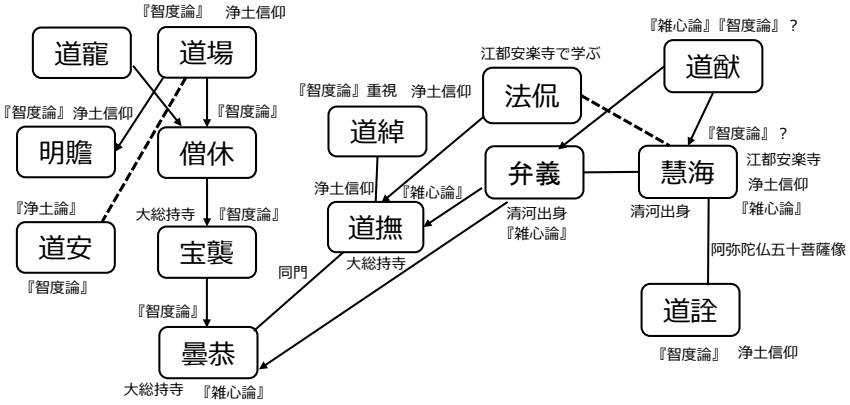
弁義の講義に道撫と共に参じていた曇恭は、『続高僧伝』「宝襲伝」（大正五〇、五二〇上）にも名が出ており、宝襲の弟子であった。宝襲の師は僧休で、僧休の師こそが道場である。宝襲も曇恭も『大智度論』に精通していたという。特に、宝襲は隋の文帝が勅任した五衆（学派に近い意）の一つ大論（『大智度論』）衆の衆主に法彦と共に任じられている。宝襲・曇恭は共に地論宗北道派の系譜を継ぐ人物であり、道撫と同じ大総持寺に住していた。

そしてここで、『続高僧伝』「慧海伝」（大正五〇、五一五下）から、改めて慧海の修学と人脈について検討してお

きたい。「慧海伝」によると、鄴の広国寺冏法師から『涅槃経』と『楞伽経』を学び、その後青州大業寺道猷法師より『摩訶衍』と『毘曇』を学ぶ。そして、遠く揚州に江都安楽寺を創建している。安楽寺では法侃が『摂論』を学んでおり、慧海と弁義とは同年齢、同じ清河の出身で、共に青州大業寺道猷法師より教えを受けており、深い関係にあった可能性が高い。続いて、道猷から学んだとされる『摩訶衍』と『毘曇』とは何を指すのかを以下検討したい。

まずは、『摩訶衍』についてである。摩訶衍とあれば典籍名ではなく、単純に「大乗の教え」という意ということもあり得るが、その場合、慧海は既に鄴にて『涅槃経』『楞伽経』を学んでいるため、文意が通りにくい。とすれば、『摩訶衍』とは、何らかの典籍を指していることになる。実は、北朝仏教では、『大智度論』のことを『摩訶衍』『摩訶衍論』と称していた事例がある。たとえば僧肇の『不真空論』に「摩訶衍論」（大正四五、一五一中）、霊弁『華厳経論』にも、「摩訶衍論」[46]、曇鸞『往生論註』にも「摩訶衍論」（聖典全書一、四六八）、書道博物館蔵の「律蔵初分巻十四」には、普泰二年（五三二）に東陽王元栄が「〈摩訶衍〉一部百巻」[47]を書写したとの記録が残っている。また、『続高僧伝』「明舜伝」には、明舜（五四七―六〇六）という慧海より六歳年長の「安楽寺」の僧侶の記事（大正五〇、五一〇下）がある。明舜は、『大智度論』に通じており、晩年には煬帝から招かれて長安日厳寺に住している。この「安楽寺」とは、明舜の生きた時代と地域からして慧海の創建した江都安楽寺のことではないかと思われる。この記述も安楽寺で『大智度論』が学ばれていた証左といえよう。さらに、慧海に阿弥陀仏五十菩薩像をもたらしたという道詮も『大智度論』を宗とする僧侶であった。これらのことから、「慧海伝」の『摩訶衍』とは『大智度論』のことを指すものと考えられる。

次に、『毘曇』についてである。これに関しても典籍名ではなく、「アビダルマの教え」を指すということもあり得るが、結論からいえば、そうではなく、『雑阿毘曇心論』（以下『雑心論』と略す）を指すものと考えたい。慧海に『毘曇』を授けた道猷は、『続高僧伝』「弁義伝」に「初帰猷論師、学『雑心』、貫通文義」（大正五〇、五一〇中）と



【図三】

あり、弁義に『雑心論』を伝授している。そしてこの後、弁義は『雑心論』の講義を行い、弟子にその文義を伝えていくこととなる。また、『続高僧伝』「靖嵩伝」に、「遂従道猷・法誕二大論主。面受『成』『雑』両宗」（大正五〇、五〇一中）とあり、道猷は、法誕と共に靖嵩という僧に対して『成実論』と『雑心論』を伝授しており、ここからも『雑心論』を重んじた僧であったことがわかる。よって、慧海も道猷から『雑心論』を学んだものと推察される。道場の弟子であり、道寵の弟子でもある地論宗北道派の主要人物である志念も、『雑心論』に精通しているなど、注45にも述べたように、『大智度論』に加えて『雑心論』を重視するのは、地論宗北道派の特徴と考えられている[48]。したがって、慧海自身も北道派にきわめて近い立場にあったものと思われる。一方の『安楽集』では、「有大徳禅観独秀、則有大海禅師」（聖典全書一、六一六）とあり、慧海は阿弥陀仏やその浄土の観想に秀でていた人物であったと道綽はみている。

さて、ここまでの考察をまとめておきたい。図に表すと、【図三】のようになる。阿弥陀仏五十菩薩像を所持していた道場と慧海は、『安楽集』にて六大徳に数えられ、道綽との関係が示唆されていた。彼らの修学と人脈を僧伝によって細かくみてみると、両者とも地論宗北道派に非常に親近性のある人物であることが判明した。道綽と二人の関係という

視座からみると、道綽と慧海とは、共に玄中寺で浄土教を実践した道撫を介して人脈上のつながりをみてとることができる。道場・道寵以下の地論宗北道派の系譜と道綽との関わりについても、やはり道撫を介して宝襲・曇恭師弟とのつながりが確認できる。そして、道綽『安楽集』は、『大智度論』を多数引用し、『大智度論』研究で著名だった北周の道安『浄土論』を肯定的に引用している[49]。これらのことから、『大智度論』を重んじる地論宗北道派を中心にした僧侶のネットワーク[50]のなかで、阿弥陀仏五十菩薩像、もしくはその基盤となる伝承や信仰が流通した可能性が高いように思われ、道綽もそのネットワークの中にあったのではないかと推察されるのである。

四、道綽における仏像の位置

前段で、道綽の周囲に阿弥陀仏五十菩薩像のネットワークが存在した可能性が高いことを指摘した。そこで次に、道綽が阿弥陀仏とその浄土を造形化した図像に関して、どのような認識を有していたのかを検討したい。それに近い問題意識を持つものに、大西磨希子氏の研究[51]がある。大西氏は敦煌の『観無量寿経』に基づく西方浄土変の源流を探る中で、道綽にスポットをあて、彼の浄土の相好に対する認識について考察を試みている。そこで大西氏は、『安楽集』のいくつかの記述から、道綽は無相ではなく、有相の浄土を観想することを重んじていたことを主張する。確かに、『安楽集』にはそのような教説が数多く見出される。端的な一例を挙げるとするならば、以下の問答である。

問曰、「弥陀浄国、既云位該上下、無問凡聖、皆通往者、未知、唯修無相得生、為当凡夫有相亦得生也」。答曰、「凡夫智浅多依相求、決得往生。然以相善力微、但生相土、唯覩報化仏也」。（聖典全書一、五八三）。

ここでは、浄土往生について、「凡夫も聖者も往生できるのか、それは無相によるものなのか、有相によるものな



図四　敦煌莫高窟三三二窟東壁南側

のか」という問いに対して、「凡夫は智慧が浅いため、多くは有相にもとづいて往生しようとするほかないが、それでも必ず往生できる」と答えている。このように道綽にとって、有相の浄土こそが凡夫が浄土に往生できる道筋に他ならず、この点は彼の仏道の根幹をなす主要な論点であった。そのため、阿弥陀仏と菩薩たちを造形化した図像は、道綽にとって実践と教化の有効な手段となりえたであろう[52]。また、大西氏は、『続高僧伝』の「道綽伝」の記述からも道綽が浄土の観想を重んじていたことを読み取っており、これもまた重要な指摘といえよう。

そのような大西氏の考察を受け、ここでは道綽における仏像そのものの位置づけを検討する。それによって、阿弥陀仏五十菩薩像や『十往生経』の位置づけを考える手がかりが得られるのではないかと考えるのである。道綽当時、経名に「観」がつく六つの観仏経典（六観経とも呼ばれる）、つまり『観仏三昧海経』『観普賢菩薩行法経』『観虚空蔵菩薩経』『観薬王薬上二菩薩経』『観無量寿経』『観弥勒菩薩上生兜率天経』が中国では受容されていた。これらの観仏経典はその名のとおり、多数の仏、菩薩を観想することを主題の一つとしている。そのうちの『観仏三昧海経』では、観仏が不可能な場合の代替策として仏像を観ることが推奨されている。さらに、当時流行していた懺悔儀礼の中でも仏像（仏画を含む）は、諸仏・諸菩薩と懺悔者とを媒介するものとみなされ、重要な役割を果たしていた[53]。

そのような仏教界の潮流の中、道綽は『観仏三昧海経』、中でも「本行品」の各所を繰り返し、しかも長文で引用している。その目的について、藤丸智雄氏は[54]、「念仏・観仏の行としての普遍化にあり、それは『観仏三昧海経』に

おいて「本行品」が果たしている役割と同一である」と述べる。つまり、『観仏三昧経』の「観仏（観仏像も含む）→多数の仏との値遇→念仏三昧→授記」という仏道の事例を繰り返し引用することで、観仏・念仏の価値の普遍性を確立させたわけである。仏像に関する記述もこのような論旨の中で現れることとなる。

さて、『安楽集』において、明確に仏像に言及する箇所は、筆者の検討によれば四箇所である。いずれも経典の引用中に出るものであって、道綽自身の文章では言及されることはない。以下に四箇所を列挙する。

①第三大門、『観仏三昧海経』引用、財首菩薩の本生譚（聖典全書一、六一三、六一四）。
②第四大門、『華厳経』引用、念仏三昧と臨終念仏（聖典全書一、六二〇）。
③第四大門、『海龍王経』引用、往生のための八法（聖典全書一、六二一）。
④第五大門、『観仏三昧海経』引用、東方善徳仏など十方仏の本生譚（聖典全書一、六三一）。

すべての箇所に共通して、仏像を見（観）ること、礼拝すること、造ることの功徳が説かれ、それらによって来生に仏前に生まれることが示されている。そして、四箇所のうち二箇所が『観仏三昧海経』の引用で、他の二箇所に比べると長文である。このうち①の箇所を以下に挙げてみたい。

依『観仏三昧経』云、「爾時会中、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。憍慢・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、観仏形像〉。時彼王子、従善友語、入塔観像、見像相好。白言比丘、〈仏像端厳、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、繋念塔中像、即於後、夜夢見仏像、

心大歓喜、捨離邪見、帰依三宝。隨寿命終、由前入塔、称仏功徳。即得値遇九百億那由他仏、於諸仏所、常勤精進、恆得甚深念仏三昧」。（聖典全書一、六一三、六一四）。

この引用の前には、『無量寿経』の第十八願と『観経』下下品が折衷された有名な一節があり、それにより称名念仏の価値が強調されている。それを受け、ここでは、釈迦滅後に金幢という名の王子がおり、定自在という比丘の言葉によって、塔に入り仏像を観じて、「南無仏」と称える。これがきっかけとなり、夢に仏像を見て、命終の後も無数の仏と値遇することとなり、やがて、彼は念仏三昧を獲得するという。

藤丸氏は、この引用の前後に道綽が仏像に関して言及していないことから、「南無仏」という称名を強調するために採用された箇所だという。確かに『安楽集』全体でみても称名念仏は最重要と言える行法であり、妥当な見解だと思われる。ただ同時に、藤丸氏も述べるように、『安楽集』の『観仏三昧海経』引用は、引用文の箇所の選択、改変、省略など細かな配慮に基づき行われている性質があった。そんな中、仏像に関する功徳が明示されている箇所が複数回選択され、省略されることもない。これらから、道綽において仏像を用いる実践は最重要とは言えないにせよ、一定の位置づけ、つまり称名念仏、観仏に準ずるような地位にあったのではないかと推測することができる。

また、『続高僧伝』「道綽伝」によれば、道綽は方等懺[55]を行う慧瓚の門下の一員であり、浄土教に帰依した後も慧瓚門下と親交を有していた。「綽『般舟』『方等』歳序常弘」（大正五〇、五九三下）とあり、『般舟三昧経』と『大方等陀羅尼経』に基づく実践を年初に行っていた。これは方等懺を帰浄後も行っていたということであろう。[56]その方等懺の実践は、仏像の周りを行道し、仏像の前にて坐禅し、懺悔を行うというもので、仏像は必要不可欠な存在であった。そういった側面からも道綽にとって仏像は至って身近な存在であったと考えられるのである。

おわりに

ここまで考察した点を整理すると、以下のようになる。

・『十往生経』に示される浄土の「七宝山」というイメージは、道綽、善導に受容され、道綽にとって浄土の荘厳の中でも重要な要素だった可能性が高い。

・阿弥陀仏五十菩薩像の一部には、山岳景が描かれる作例があり、『十往生経』と道綽の浄土イメージと重なっている。

・阿弥陀仏五十菩薩像が記録される文献資料には、『感通録』『続高僧伝』の他に、『真福寺本』『成唯識論同学抄』がある。

・阿弥陀仏五十菩薩像を所持していた道場と慧海は、『安楽集』にて六大徳に数えられ、人脈上も道綽と関わりがある。道場と慧海は、『大智度論』を重んじる地論宗北道派にきわめて近い立場であり、その集団の中で阿弥陀仏五十菩薩像が流布した可能性がある。

・道綽の実践において、有相の仏と浄土の観想は不可欠なものであり、仏像についても一定の意義が与えられていたと考えられる。

これらによって、道綽と阿弥陀仏五十菩薩像との親近性が明らかになった。ただ、『安楽集』における『十往生経』引用の意義、『安楽集』や『十往生経』から推測される阿弥陀仏五十菩薩像がもつ思想背景や淵源といったより本質的な問いに応答することは未だできておらず、やや散らばった論述となった感は否めない。先にも述べたように、残された課題については、次稿にて詳しく検討してみたい。

図版出典

図一：劉長久『中国西南石窟芸術』（四川人民出版社、一九九八）図版五頁。

図二：『中国美術全集十二　彫塑編十二　四川石窟』（人民美術出版社、一九八八）一六頁。

図四：敦煌文物研究所編『中国石窟　敦煌莫高窟三』（平凡社、一九八一）九四頁。

(1) 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）、マイケル・コンウェイ「『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―一、二〇一八）。

(2) 勝木言一郎「中国における阿弥陀三尊五十菩薩図の図像について―臥龍山千仏巌の作例紹介とその意義―」（『仏教藝術』二一四、一九九四）、肥田路美「法隆寺金堂壁画に画かれた山岳景の意義」（『仏教藝術』二三〇、一九九七）、岡田健「初唐期の転法輪印阿弥陀図像についての研究」（『美術研究』三七三、二〇〇〇）、大原嘉豊「『覚禅鈔』阿弥陀法下所蔵「五十二身像」を巡る一考察」（覚禅鈔研究会編『覚禅鈔の研究』親王院堯榮文庫、〇四）、肥田路美編『美術史料として読む『集神州三宝感通録』―釈読と研究―（十）』科研成果報告書、二〇一七）黄夏『阿弥陀仏五十菩薩像の研究』（早稲田大学学位論文、二〇一九）、など、その他にも多くの研究がある。

(3) 小野英二「山景をそなえた阿弥陀仏五十菩薩像について」（『密教図像』二八、二〇〇九）。

(4) 小野英二「阿弥陀浄土美術成立の前史的研究―中国南北朝末～隋代を中心に―」（『鹿島美術財団年報』三〇、二〇一二）。

(5) 『十往生経』の書誌的な考察については、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』一三三―二、一九七五）、大南龍昇「十往生阿弥陀仏国経における十往生法の成立について」（『三康文化研究所年報』三、一九七〇）、佐藤成順「十往生経の引文をめぐって」（『三康文化研究所年報』三、一九七〇）、望月信亨『仏教経典成立史論』（法藏館、一九四六）四〇八、四〇九頁を参照。

(6) 続蔵経一、三六五下。続蔵経は元禄一一年（一六九八）の刊本を底本としている。

(7) 大正蔵八五、一四〇五下～一四〇九下。大正蔵は敦煌写本のS二五三八を底本とする。近い系統の写本にS三五〇六があるが、前半部を欠いている。

(8) 大内文雄前掲論文。
(9) 聖典全書一、六四～六六頁。
(10) 両者の類似は、江戸期の講録でもしばしば指摘されている。たとえば深励の『安楽集講義』（西村九郎右衛門、一九一二、第六巻、四八右～左）に「『大経』智恵段の霊山見土の処にも〈阿難汝を起て衣服を修せよ〉等と有るなり。……『大経』の霊山見土の処も〈無量寿仏放大光明〉とあり」などと記される。
(11) 小野英二前掲論文［二〇〇九］。
(12) たとえば、『阿閦仏国経』には、「其地平正、生樹木。無有高下、無有山陵嶮谷。亦無有礫石崩山」（大正一一、七五五下）とある。この「其地平正」という表現は他経典においても仏国土を説く際に多くみられる。
(13) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）四四三頁、藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）三五六頁。
(14) 善導における『十往生経』の受容については、藤堂恭俊「善導教学における偽経典―特に『十往生経』をめぐって―」（仏教大学歴史研究所森鹿三博士頌寿記念会編『森鹿三博士頌寿記念論文集』同朋舎出版、一九七七）。
(15) 聖典全書一、三三には、「欲見則現」とある。「即」とする異本は見当たらない。
(16) 小野氏は大乗経典に出る「七宝山」の用例を数例挙げている。たとえば北本の『涅槃経』には、「譬如二人俱聞、他方有七宝山。山有清泉、其味甘美。有能到者、永断貧窮、服其水者、増寿万歳。唯路懸遠、嶮阻多難」（大正一二、五三四中）と、確かに「七宝山」は険しく到達するのが困難な山として説かれている。
(17) 『観経』に説かれる十三観のことと思われる。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）で詳しく検討されている。
(18) 戦前の研究としては、源豊宗「浄土変の形式」（『仏教美術』七、一九二六）、松本栄一『敦煌画の研究』（東方文化学院東京研究所、一九三七）がある。
(19) 肥田路美編『美術史料として読む『集神州三宝感通録』―釈読と研究―（十）』（科研成果報告書、二〇一七）では、阿弥陀五十菩薩像に関する説話である『集神州三宝感通録』内の記事を丹念に読解し、阿弥陀五十菩薩像に関する研究論文五本を収録している。

(20) 岡田健前掲論文、小野英二「阿弥陀仏五十菩薩図像の成立と展開について」（『美術史研究』四八、二〇一〇）、黄夏「阿弥陀仏五十菩薩像の研究の現状」（肥田路美編『美術史料として読む『集神州三宝感通録』―釈読と研究―（十）』科研成果報告書、二〇一七）などを参考に整理した。

(21) 小野英二前掲論文［二〇〇九］。

(22) 小野氏は、『十往生経』と阿弥陀仏五十菩薩像に出る山岳の表現は、七、八世紀の中国における山岳浄土信仰との関係のなかで生じたものではないかと推測している。

(23) 黄夏前掲論文［二〇一七］。

(24) 小野英二「説話と作例にみる阿弥陀仏五十菩薩像の再検討」（肥田路美編『美術史料として読む『集神州三宝感通録』―釈読と研究―（十）』科研成果報告書、二〇一七）。

(25) 王恵民「一仏五十菩薩図源流考」（鄭炳林・花平寧主編『麦積山石窟芸術文化論文集 上冊』蘭州大学出版社、二〇〇四）では、『十往生経』に出る二十五菩薩と阿弥陀仏五十菩薩に表される五十名の菩薩に関連があるものとみている。

(26) 望月信亨『支那浄土教理史』（法藏館、一九四二）六五頁。

(27) 肥田路美編前掲書。

(28) 望月信亨前掲書六四、六五頁、塚本善隆『魏書釈老志の研究』（大東出版社、一九七四）一二五、二九一頁に詳しく論証されている。

(29) 王恵民前掲論文。

(30) 岡田健前掲論文に翻刻がなされている。末尾には、「開皇十六（五九六）年になって、豫州刺史鄭がこの図像を得て、伝承とともに長安の真寂寺にもたらし、長安で流行した」という内容を有する。これは他の記事にみることはできない。

(31) 岡田健前掲論文。

(32) 斎藤隆信『隋東都洛陽上林園翻経館沙門 釈彦琮の研究』（臨川書店、二〇一二）二六九～二七二頁、同「釈彦琮の出自と著作」（『印度学仏教学研究』六四―一、二〇一五）。

(33) 肥田路美前掲論文。

(34) 『真福寺本』にもほぼ同文の「道詮伝」が収められている。塚本善隆「日本に残存せる遼文学とその影響」（『東方学

報』七、一九三六、後に塚本善隆『塚本善隆著作集 六』大東出版社、一九七四に所収）。

(35) □は割注であることを示す。

(36) 塚本善隆前掲論文。

(37) 塚本善隆前掲論文の翻刻に基づく。

(38) 『続高僧伝』の「吉蔵伝」（大正五〇、四二四中）に、吉蔵が「二十五尊像」を造り、安置して礼懺をおこなっていたという記述がある。これだけでは「二十五尊像」の正体について判断がしにくいが、阿弥陀五十菩薩像の一つを吉蔵が所持していたという可能性がある。ちなみに、『十往生経』の二十五菩薩は、『灌頂経』『浄慶三昧経』『四天王経』といった偽経に登場する二十五善神の影響を受けて成立したものとみられる。望月信亨『浄土教の起源及発達』（山喜房佛書林、一九七二）一九六～二〇七頁。

(39) 『成唯識論同学抄』の編者問題については、城福雅伸「『唯識論同学抄』の編纂上の問題に関する一考察（二）」（『印度学仏教学研究』三六―二、一九八八）、楠淳證「日本唯識と『成唯識論同学抄』」（『仏教文化研究所紀要』三六、一九九七）に詳しい。編纂のごく初期のみ興玄が担当し、その後はすべて良算が執筆、編纂したものと考えられている。

(40) 法相宗の祖統説を中心とした智周の立場については、師茂樹「撰揚智周伝についての二、三の問題―師承関係を中心に―」（『印度学仏教学研究』四八―一、一九九九）に詳しい。

(41) 慧海という名の僧侶は、『続高僧伝』に二人立伝されており、混同されることがある。ここでは浄土信仰がはっきりとみられる江都安楽寺の慧海を指す。

(42) 『大智度論疏』は北斉の道安の『大智度論』講義を慧影という僧侶がまとめたものと考えられている。『大智度論疏』のなかで、道安は『大智度論』解釈には道場の科段と、鳩摩羅什とその門下による科段の二種類があるとし、結局道安は鳩摩羅什系の科段を採用したという。とはいえ、「『智度』之興、正在此人」（続蔵経四六、九一二下）と述べていることから、何らかの影響を受けている可能性は高いが、科段の選択から明確な師弟関係があるとは考えにくい。

(43) 吉村誠「地論学派の心識説と南北二道の形成―法上『十地論義疏』を中心に―」（『印度学仏教学研究』六一―二、二〇一三）に詳しい。

(44) 成瀬隆純『唐代浄土教史の研究』（法藏館、二〇一八）八八～九五頁、同「『道綽・善導之一家』の背景」（『東洋の思想

と宗教』四、一九八七）に道撫の人脈について整理がなされている。

(45) 道場の弟子で道寵の弟子でもある志念も『雑心論』に精通しており、『雑心論』を重視するのは、地論宗北道派の特徴と考えられている。里道徳雄「地論宗北道派の成立と消長―道寵伝を中心とする一小見―」（『大倉山論集』一九、一九七九）、聖凱「地論学派における南北道分裂の「真相」と「虚像」」（『佛教学セミナー』九九、二〇一四）参照。

(46) 韓国普照研究院編『花厳経論』（仏日出版社、二〇〇三）一四一、二一二頁、新藤晋海「霊辨述華厳経論新発見分の紹介」（『南都仏教』一一、一九六二）一三一頁。

(47) 『書跡名品叢刊 第三集 六朝写経集』「二四 律蔵初分義第十四」（二玄社、一九六四）二四頁

(48) 地論宗北道派はその名のとおり当初は『十地経論』研究を主とする学派だったが、徐々に『大智度論』研究に軸足を移すようになっていったようである。里道前掲論文、聖凱前掲論文参照。

(49) 道安『浄土論』については、工藤量導「慧影『大智度論疏』引用の道安『浄土論』について―東晋・北周いずれの道安か―」（『印度学仏教学研究』六五―一、二〇一六）に詳しい。道安『浄土論』は、『安楽集』において曇鸞の著述と類書である『経律異相』以外で、唯一引用される中国人僧侶の著作である。その点に道綽との強い関係がうかがえる。

(50) 吉津宜英氏は、当時の北地では『大智度論』の研究グループが、内からも外からも一つの学派として認識されていたことを指摘する。本論では、道場や道寵からの系譜として地論宗北道派という呼称を用いたが、大部分で重なる僧侶の集団のことを指している。吉津宜英「吉蔵における『大智度論』批判と大智度論師批判」（平井俊榮編『三論教学の研究』春秋社、一九九〇）。また、稲葉秀朗氏は、『感通録』にみられる「仏の形像が仏と衆生の交感を媒介する」という思想に、『大智度論』の影響が及んでいるのではないか、と指摘している。稲葉秀朗「中国南北朝時代における仏像と感応―『阿弥陀仏五十菩薩像』縁起の検討を通じて―」（肥田路美編『美術史料として読む『集神州三宝感通録』―釈読と研究（十）』科研成果報告書、二〇一七）。

(51) 大西磨希子『西方浄土変の研究』（中央公論美術出版、二〇〇七）六三～九四頁。

(52) ただし、大西氏は最終的な主張として、敦煌の『観無量寿経』に基づく西方浄土変は初唐期に中原の流行があらわれたものであり、その流行を生み出していたのは道綽であるとする。道綽が浄土の観想を重視したことは間違いないが、道綽の中原での影響力や、『安楽集』での『観経』十三観の位置づけを勘案すると、容易に断ずることはできないように思わ

れる。阿弥陀仏五十菩薩像の影響も含めて今後検討していく必要があるのではないだろうか。

(53) 倉本尚徳『シリーズ実践仏教Ⅲ 儀礼と仏像』（臨川書店、二〇二二）九五～二二五頁に詳しい。

(54) 藤丸智雄『安楽集』と『観仏三昧海経』（木村清孝博士還暦記念会編『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）。

(55) 方等懺については、倉本尚徳『北朝仏教造像銘研究』（法藏館、二〇一六）二七九～三〇六頁に詳しい。

(56) 殿内恒「諸伝記等に見る道綽禅師―その教学的姿勢の背景―」（『行信学報』八、一九九五）、倉本尚徳前掲書［二〇二二］一六五頁を参照。

キーワード　道綽・阿弥陀仏五十菩薩像・『十往生経』・六大徳・地論宗北道派