

# 安樂集と偽経

佐藤 健

## はじめに

中国の仏教は紀元前後に、インド・西域から伝えられた。それから二千年にわたって、仏教は中国人の宗教として、多くの人々の精神生活の糧となったのである。

しかしこの仏教が中国人の宗教として、中国仏教となるには、いろいろの問題があつて、かんたんに定着したのではない。西晋の末期までの約三百年間は、仏教がインテリに受け入れられた形跡はほとんどないという。この間はおそらく西域の帰化人によつて行なわれていたようである。

その理由は種々あろうが、一つは中国には世界に冠たる孔孟の教え、儒教があつたということであるし、もう一つは中華意識であるといえる。この中華意識を打ち破る一つの契機となつたのは「永嘉の乱」である。永嘉の乱は中国が夷狄に征服される最初の経験である。これをきっかけとして「夷狄の宗教」としての仏教も中国に急速に広まつたと考えられる。とくに彼らは儒教では解決ができなかつた幸福の問題を仏教の「三世報応」の思想に見出し、一度死んでも、また生きられる（現世は楽しいものである）不老長生という展開をもつて、大きな救いとしたのである。

道綽の『安樂集』はいうまでもなく、『無量寿經』、『觀經』、『阿弥陀經』といった經典にとく、浄土往生をすすめる書物である。この浄土思想の起源はインドに求められる。この思想が氣候・風土を異にし、民族を異にし、さらに文化を異にする中国にもたらされたのである。したがって、そこに当然衝突と、妥協と、調和の世界が展開されることはいうまでもない。

こうした点から、中国に展開した浄土思想を『安樂集』に引用する偽經をてがかりとして解明しようとするものである。

### (一) 安樂集の性格

道綽のあらわした『安樂集』が、いかなる性格の書物であるかを一言でいうのはむづかしい。しかしそれは山西の僻地、貧農地帯である彼の郷土の無知な人々に、西方浄土往生の信仰をすすめるため、とくに『觀無量寿經』の講義説法を集録したものであるといわれる。

彼は冒頭に「この安樂集一部のうちに総じて十二の大門あり。みな經論をひきて証明して信をすすめ往をもとむ。」(浄全一、六七三、上)とのべている。このことからすれば、浄土往生をすすめることが目的で、必ずしも『觀經』の講説、註釈をめざすものではないといえる。事実、彼は『觀經』を經証として用いることがあり、このことからしてもそういえる。なぜならば『觀經』を解釈するにあたり、『觀經』の經文を經証とすることは意味をなさないからである。それにしてもこの書物を『觀經』の講説を集録したものであるとするのは、道宣が彼の帰浄後を記して、「西方の靈相を觀ること、繁縟陳べ難し。此に由つて、盛徳日に増し、榮譽遠く及ぶ。道俗子女の赴く者、

山に弥つ。恒に無量寿觀(經)を講じて將に二百遍ならんとす。自他を導悟して用つて資神の宅と爲すなり。」とのべていること<sup>①</sup>から、『觀經』講説の集録書があつてもおかしくないという推測による。さらに、彼みずから、「今この觀經は人法について名とす。仏はこれ人の名、説觀無量寿というはこれ法の名なり。」(淨全一、六七三、上)といひ、「この觀經は五種の説のうち世尊の自説なり。」(同上)といひ、また「今この觀經は觀仏三昧をもつて宗とす。」(淨全一、六七五、上)といった一連の表現より、『觀經』の註釈書的人格をもつものと考えられるのである。しかし、いふまでもなく、当時つきつきとあらわされた天台智顛、三論吉藏、地論慧遠、淨土善導などの『觀經疏』とはおよそ趣を異にする。<sup>②</sup>いづれにしても道綽は『觀無量壽經』に注目し、この經を「時に約し、機にこうむらしめて、すすめて淨土に帰せしむ。」(淨全一、六七三、上)という、彼の時機相應の教法と見定めていたことはまちがいない。『觀無量壽經』がとくにさかんに講ぜられたのは、北魏後期、曇鸞の時代ころからである。そしてその頃から無量壽仏信仰がとくに勃興することは、少くとも華北人民の禮拜対象の變化によつても知ることができる。それ以前の造像銘が過去の釈迦牟尼仏、そしてその後継者としての未來出現の弥勒仏が多いのに対し、北魏後期になると現在仏としての無量壽仏および脇侍の觀世音菩薩に集中してくるといふ<sup>③</sup>。そして道綽が信仰の対象としたのも今現在の阿彌陀仏であつた。

さて彼の淨土信仰の確立は、今はなき曇鸞の人格を、その碑文のうえにふれ、曇鸞の著述とその実践行を学ぶことによつて確立するのであるが、反面、彼自身が直面し、体験した人生の苦惱、その社会を無視することはできない。戦争、亡国、廢仏下に流浪した彼は、社会の底辺にひたむきに苦惱し、生きている無知な庶民、難民の友となり師となることであつた。<sup>④</sup>塚本善隆氏は曇鸞と道綽を対比して「曇鸞の淨土思想が、竜樹—羅什—僧肇とつづいた、

稀有な学匠、思想家の空觀の哲学の上に、そして竜樹・世親のインド大乘の二大学者を淨土信仰者と確信してこれらの權威ある人々の教義と信仰を一連に統一した上に説かれたのに対して、道綽は、庶民の生活、その無知貧困、罪惡の生活にまでみずから降りてき、ともどもに同じ場に立つて語り合う淨土信仰になつてゐる。つまり庶民が具体的に大慈悲主と歸依しする有相の人格的アミダ仏を押しだし、その美しい西方の樂土に、ひたすら往生を願求して、農民の子供をも誘つて称名念仏の実踐行につとめた<sup>⑤</sup>とのべてゐる。そしてさらに「道綽の淨土教の理解には、彼の淨土教信仰への回心までの具体的な生活苦の人生歷程と、その生活した社会の苦難の大衆生活を理解する必要がある。その苦難の社会をぬきにしては、道綽の安易に説かれた淨土信仰も、合理的批判精神の洗礼を受けてきた現代人からは、浮き上がったものとなつてしまふであらう。」<sup>⑥</sup>と提言している。近代の批判精神をうけなくとも、すでに著述の直後、迦才は「その文義參雜して、章品混淆す。」（正藏、四七、八三、b）と批判の目をむけてゐる。これらのことから道綽は決して学解理論を中心とする仏教学者ではなく、むしろ庶民宣教者ともいえる人物といふことができよう。こうした彼の姿勢は当然彼の著述の上にもあらわれてくるはずである。

それでは彼には、教義の建設という創造的な面がなかつたかという点、まったくなかつたとはいえない。たとえば聖淨の二門を分判し、今時の衆生は聖道をすて、淨土門のみ通入することのできる教法であるといった主張は、まさに彼の創意とすべきである。しかし概していえば、竜樹、世親、曇鸞といった思想家の教義を継承しながらも、それは自身の考えを權威ある学説にてよ、そ、お、う、という点であり、積極的な思想の展開をはかるものではなかつたといえる。あえていえば曇鸞と道綽を分つものは、末法史觀の導入であらう。道綽は、『正法念經』と『大集月藏經』とを引いて、仏教の修行にはその時がいかなる時であるかを觀察することが大切であり、この用意を欠くとき

はまったく無益となることを明し、とくに『大集月藏経』によつて、「今のときの衆生をはかるに、すなわち仏、世をさつてのちの第四の五百年にあたり。」（浄全一、六七四、上）と力説した。そして第五の五百年には、白法隠滞して多く諍訟が起るが、今の第四の五百年においては、修福懺悔の功が仏により認められていと説く。彼にはやがておとずれるのである。第五の五百年に対する危機感が濃厚にはたらいっている。曇鸞は単に「無仏の時」（浄全一、二一九、上）といった。彼は無仏の時がはたして好時より悪時へ向つてしだいに墮落するかどうかという意識はなかつた。しかし、いま『大集月藏経』によれば、仏滅度の後、第一の五百年は智慧堅固であり、第二の五百年は禪定堅固であるが、第三の五百年には多聞堅固となり、第四の五百年は修福堅固となつて、第五の五百年にはついに白法隠滞してしまふという。仏の入滅を去ること久しくなるにしたがつて、機は一向に下劣となるほかないから、修行は一ときも懈怠を許さないのである。彼が第四の五百年という経文に悲壯な叫びをあげたのは決して偶然ではない。自身の修行得脱という根本的立場が不可避的にそこへ帰結せしめたのである。彼は「もし聖を去ることちかければ、すなわちまえのもの定を修し、慧を修すればこれその正学なり、のちのものはこれ兼なり。もし聖を去ることすでにおければ、すなわちのちの名を称うるはこれ正なり、まえのものはこれ兼なり。」（浄全一、六七四、上）とのべ、それは「まことに衆生聖をさること遙遠にして、機解浮浅、暗鈍なる。」（同上）からであるといふ。そこには時の漸降に対する痛切な自覚と、機が時に左右されることに対する不動の信念をみる事ができる。那連提耶舎が鄴都において『大集月藏経』を訳出したのは天統二年（五六六）という。道綽五歳のときである。釈尊滅後五〇〇年間は正法、ついで一〇〇〇年が像法時代、それ以後は末法時代であり、仏法はおとろえ、人間も社会も悪くなるという。当時、北斉天保三年（五五二）が末法第一年と信じられた。相ついでおこる戦乱、亡国、

北周武帝の廃仏、天地異変は、道綽をしてまさに末法到来という実感をいだかせたのであろう。彼はこの末世の到来を自身の信仰のすすめ利用したのである。末法の世、そこにおける人間はいずれも破戒無慚の徒である。どうしてこのような罪惡深重な人間が、自力によつて救われようか。他力、阿弥陀仏の助けによつて往生することだけが、この末法の世に生きる人間にのこされた唯一の道であるとした。こうした末世史觀を自身の信仰に利用するというのは、三階教の信行（五四〇―五九四）に影響されたのかも知れない。信行は機と処と時の相関を認め、衆生については利根の空見有見の衆生といい、処については娑婆世界処もしくは五濁諸惡世界処といい、時については仏滅度一千年已後といった。信行も同じく『大集月藏經』によつてゐるが、道綽の方が時代觀はより急迫していたようである。

さてこれまでのところで、道綽がいかに今の衆生の機とその時代に注意をそそいでいるかをのべた。すでに第四の五百年に突入したという危機感、もはや定慧を修すべき機根ではないと自覚するに至つた。そのことは主体的には機解浮淺にして暗鈍なる自己の自覚であり、罪惡生死なる自己の体験である。しかも末法史觀を説く『大集月藏經』の説示はますます彼の自覚を深めさせたものであろう。しかも彼はこの罪惡な凡夫の実相を、およそ救済から無縁な貧しい庶民のうえに見出したのである。めまぐるしく動く社会の底辺でひたむきに生きる無知な人々も当然救われなければならない。このような仏法を彼は淨土教に見出したのである。それは自己のはからいを捨てて、ただ阿弥陀仏の本願にすがるといふ他力の教えである。

このように機が時に制約されるとすれば、必然的にこれにかなつた法が求められねばならないが、それはどのようにして見出されるべきか。道綽は自己の分別をもつて判断することをしなかつた。さきにものべたように、十二

の大門からなる『安樂集』は、彼自身がいうように、すべて経論を引いて証明したものである。横超慧日氏は「経論より抄出せる諸文を類集したに過ぎぬのであって、まったく自見を交えない。まま存する道綽の語は、経論所説の範囲内で自己の修行という見地から感受した所のものを再説しているに外ならず、みずからの分別を基準にして仏教を再組織せんとしたものではなかった。」<sup>⑦</sup>という。この態度は彼が自己の分別をもって判断することをせず、あくまで仏意に随順していくことである。こうした態度は信行にもみられ、日本に伝わった『三階仏法』第四巻の巻末に「又明す、この一卷の人集録の経文の内、唯、滅五十字がこれ人語なるを除いて已外、余は皆悉く普くこれ経文なり。或は人語の経説を引く者あり、或は唯だこれ経文の説なる者あり。」とのべている。<sup>⑧</sup>この点も三階教と道綽の浄土教が共通する点である。曇鸞、善導が特定の経論に注目したのに対し、道綽は広く経論の説示によって信仰を立証したというちがいはあるが、自己の分別を基準として論じるといふのでない点は一致する。しかしこれは彼らの主観よりみてそういえるのであって、実際は必ずしもそうではない。このことは後にのべるであらう。

ここで明らかにしておきたいことは、道綽も信行も『涅槃経』の説く「一切の衆生にはことごとく仏性あり。」という教説につよくさざえられているということである。末法であり、罪悪生死の凡夫であるからこそ、この一切衆生に仏性ありという説示が力強くかびあがってくるのである。道綽も信行もこの現実の自己と仏説との矛盾をいかに解決するかに重点をおいた。道綽は「一切衆生にみな仏性あり。遠劫よりこのかた、まさに多仏にあうべし。なにによってか今にいたるまで、なお生死に輪廻して火宅をいでざるや。」(浄全一、六九二、下)といい、「諸仏の大慈、すすめて浄土に帰せしむ。(中略)なんぞ思量せずしてすべて去く心なきや。」(浄全一、六九三、上)との

べ、信行も『涅槃經』により、「一切衆生悉く仏性あり。されば罪惡人もすべて將來仏よ、仏性仏よとおがまれるべき人格だ。」と主張するといふ。<sup>⑨</sup> 浄土教と三階教とはその結果において大きく分かれるのである。一方は阿彌陀一仏の本願力にたよる「専修行」となり、他の一方は、ただ普くすべての人格の尊嚴を敬い、普く他のために奉仕せよという「普法」の仏教となつたのである。しかしともに末法時に生まれた罪惡の凡夫は、みずからのはからいをすて、いずれの經も仏の教示であると信順したのである。しかも、もはや聖者になることの望みなしと絶望の底におちた彼らも、『涅槃經』の「一切衆生に仏性あり」の仏教の強力な地盤の上に、新しいさとりへの道をすすんだのである。信行は『涅槃經』の悉有仏性思想を追求し、普仏普法に到達し、一方道綽は『涅槃經』の仏の大慈悲の精神に着眼したために念仏往生へ展開したといえる。

## (二) 偽經について

道端良秀氏は偽經を定義して「だいたい中国において偽經と決定した經典は、インド語や西域語から訳出されたものではなく、中国において中国語で作られ、中国人が中心となつて作成された經典を偽經と名づけ、疑わしいものを疑偽經典と名づけたものようである。」<sup>⑩</sup> という。つまり偽經は中国撰述經典であり、いわゆる翻訳經典（漢訳經典）でないものといふことになる。偽經の歴史は古い。道安（三一四～三八五）の『綜理衆經目錄』は現存する經録中、最古のもので、後漢の靈帝のころ、光和（一七八～一八四）より東晋の興寧二年（三六四）の約二〇〇年間に訳出された經典を収録したものである。この道安の經録にすでに二六部三十卷が疑經とされている。その後、約三五〇年を経た唐の智昇の『開元釈教録』にいたって四〇六部、一〇七四卷にもはる多くの疑偽經が記録されて



いる。これらは経録編纂者により、疑経、偽撰、疑惑、偽妄、疑偽、偽経という名で経録に記載されている。牧田諦亮氏は「経録編纂者の見解から名づけられた偽経といひ疑経という、翻訳仏典であるか否かということに基準を置いて、仏教界から排除されたこの種の疑経類については、もとよりそれが成立すべき原因が、当時の仏教界や社会に存在したのである。たんに、偽であり疑であるとして排除されるべきではなく、それはそれなりに存在の理由があり得るとの立場から、中国仏教形成の一面として、翻訳仏典に擬して、中国人によって撰述されたとの見解を立てば、偽にあらず疑にあらず、擬経という語も成立するのではないかとさえ考えられるのである。」と偽経を擬経とし、積極的にとりあつかつていこうという態度を示している。さらに梅原猛氏は「仏教は偽経の創造の歴史である。」とまでいっている。<sup>⑩</sup>

いったい経録編纂者が疑経といひ偽経といひて排除しようとした真意はどこにあつたのであろうか。再び道安の疑経に対する見解をうかがつてみよう。彼は疑経について「外国の僧法の学は、みな跪いて口受し、師の受くる所に同じくす、もしくは二十転して、もつて後学に授く、もしくは一字の異なるものあればともにあい推校して、すなわちこれを擯しりぞくことを得、僧法はせいは縦たたまなることなきなり、経は晋土にいたりてより、その年いまだ遠からず、しかも事を意おもむ者は、沙をもつて金と標し、斌斌ひんひん如たり、しかして正を括するなくんば、なにをもつてか真偽を別たんや、農者の禾草をともに存するは、后稷こうしきこれがために歎息す、金匱の玉石を同じく緘するは、卞和べんわこれがために恥を懐う、安あえて学次に預り涇渭流れを雑え、龍蛇並び進むを見る、あにこれを恥じざらんや、今、仏経にあらずと意こころに謂いわうものを列ぬること左の如し、もつて将来の学士に示して、ともに鄙倍へいばい（心いやしく道理にそむくもの）なるを知らしむ。」とのべている。<sup>⑪</sup>これによれば彼はその内容から真偽を判断したもので、必ずしも翻訳経典であ

るかどうかということが判定の基準にはなっていないともうけとれる。いずれにしても、当時すでに仏説としては疑がわしい經典が流行し、そうした信仰が仏教として行なわれていたことは確かである。つぎに梁の僧祐（四四五〜五一八）の編纂した『出三藏記集』によって彼の疑經に関する見解をみよう。彼は卷五の新集疑經偽撰雜錄の序次に「長阿含經にいう、仏のまさに涅槃に入らんとするや、比丘のために四大教法を説く、もし法律を聞かば、まさに諸經においてその虚実を推すべし、法と相違せば、すなわち仏説にあらず、と、また大涅槃經にいわく、我れ滅度の後、諸比丘の輩、教典を抄造して、法を淡薄ならしむること、種智の照す所、今において驗せり、と、像運澆季に入り浮競の者多きより、或は真に憑つて偽を構え、或は虚飾してもつて実を乱る、昔、安法師は偽經二十六部を摘出せり、また慧達道人を指さしてもつて深戒となせり、いにしえすでにこれあり、今また宜しく然るべし、祐は群經を校閲し、広く同異を集む、約すに經律をもつてするに、すこぶる疑わしきところを見る、それ真經の体趣は、融然深遠なり、仮托の文は、辞意淺雜なり、玉石朱紫、形を逃るる所なきなり、いま疑わしき所を區別し、これを録に注せり、近世の妄撰もまた末に標せり、ならびに雜經に依倚して、自ら名題を製す、進んでは遠く外域に適くを聞かず、退いては訳を西賓に承くるを見ず、我聞は戸牖に興り、印可は胸懷に出ず、後学を誑誤すること、まことに寒心するに足る、すでにみずから見聞するところ、いづくんぞあえて黙せんや、嗚呼、來葉、慎みて察せよ。」<sup>⑭</sup>と述べている。

僧祐は「進んでは遠く外域に適くを聞かず、退いては訳を西賓に承くるを見ず」と翻訳の事実のないことを疑經の目やすとはしているが、「法と相違せば、すなわち仏説にあらず」といい、また「約すに經律をもつてする」というように、翻訳經典であるかどうかが主眼ではなく、法に照して、それが仏説であるかどうかを定めている。

しかも真經と擬装した經典の出現をいまいしめるもので、あくまで純正な仏教を保持しようとの態度であることはいうまでもない。つまり義理乖背し、文傷が淺鄙であるという理由で疑經と認定しているものもある。

次に隋の法經らの編纂した『衆經目錄』の疑經觀をみよう。法經は衆經疑惑の条に、文理複雑にして真偽未分の疑經二十九部をあげ衆經疑妄の条には、五十三部の偽妄の經を列挙したあとで、次のようにのべている。すなわち「前の五十三經はならびに真に乖くと号す。或は首に金言を掠めてしかも末に誦讀を申べ、或は前には世術を論じて後には法詞に託し、或は陰陽吉凶を引き、或は神鬼の禍福を明かす、もろもろのかくのごときのたぐいは、偽妄なること灼然たり、いま宜しく秘寢してもつて世患を救うべし。」<sup>⑮</sup>という。ここにいたって偽經は道教の符讖や風水などとも結合し、迷信的な要素を多分に含んだものということになる。

また同じく隋代に彦棕の編纂した衆經目錄には、「名は正に似たりといえども、義は人造に渉る」<sup>⑯</sup>とのべていることからすれば、真經（翻訳經典）の經題と類似する疑經のあつたことをいうのであろう。こうした經典の出現は純粋な仏教學者にとっては、まさに真偽をまじわすものとして正さなければならなかつたものであろう。

次に『大唐内典錄』を編纂した道宣（五九六～六六七）は疑經に対して、「正法深遠にして、凡愚未だ達せず。俗に随つて下化して、真宗に悖るものあり、もし標頭せずんば、玉石斯に濫る。」<sup>⑰</sup>とのべている。真偽を明らかにするという立場にはあるが、「俗に随つて下化」という表現の中には、末世の凡夫教化のため、疑經の存在を認めるかのようにも受けとられるものがある。

その他、明佺らが則天武后の命により、天冊万歲元年（六九五）に撰集した『大周刊定衆經目錄』、開元十八年（七三〇）に長安西崇寺智昇（六六八～七四〇）が編纂した『開元釈教錄』などの疑經觀をみることも必要であらう

が、ここでは省略する。

疑經というのも、偽經というのも歴代の經録編纂者がつけた名称である。いわばそれは真經（正經）に対する概念にほかならない。諸經録の編者は、従来中国に流伝してきた梵語その他の外国語原典から中国語に翻訳された經典八それは現存するとしなないとにかかわらず√を、知り得るかぎり、蒐集し、登録した。そして訳出者、訳出年代のあきらかなものは、これを大小乗經律論に整理し、訳者不明のものについては失訳とし、また失訳經にしてもこれをさがし得た土地の判明しているものについては、その土地別に編集するなど、できるかぎり個々の經典についてこれらのことを明示して、現在ならびに将来の学者のよりどころとしたのである。中国人にとっては漢訳仏典がすべてであった。すでに漢文である仏典と称されるものが翻訳仏典であるか、あるいはそれに似せて中国人が撰述したものであるかにしぼられるのである。事実、經録編纂者のこうした作業の果した役割は大きいのである。

しかしここで注意を要するのは、いったん漢訳された仏典は、多くの場合、もはやその原典とは隔絶され、すでに漢訳された仏典が原典として重要視されたことにある。しかもそれは翻訳者の權威により絶対視された。梵語原典と漢訳仏典とが一々対校できないような状態におかれた中国仏教界において、それが翻訳仏典であるか、あるいはそうでないかを見定めることは非常に困難なことである。事実、經録編纂者が偽經と認定するに際して、つねにそれが翻訳仏典であるかどうかにはまず注意を払ったとしてもおのずから限界のあることである。訳者が明確なものはともあれ、そうでないものは内容より判定する以外にはない。こうなれば經録編纂者の主観、あるいは編纂者をとりまく仏教思潮などが、真偽を判別する有力な基準となることはいうまでもない。こうした点からしても、単に偽經あるいは疑經といってもその内容は複雑な要素を含んでくるものである。その經説が道教からきた符讖方術で

あるとか、また儒教の孝の思想をとり入れた『父母恩重經』（正藏、八五）といった孝經典であるとか、まったくの民間に伝わる俗信にもとずいた、一見して偽經と判定できるものもあれば、漢訳されたものであるかどうかは疑わしいが、内容的には尊重すべきものがあり、仏教の教説から一步もはみだすものでなく、しかも一般に流布しているものもある。また中には疑偽の經典でありながら、鳩摩羅什訳として入藏されている『仁王般若波羅蜜經』（正藏、卷八）、同じく羅什訳という『梵網經』（正藏、卷二四）などは『開元釈教錄』の入藏録をうけて、宋版以来の刊本大藏經に真經として入藏されたものである。まさにこれらは翻譯者名の權威をもって、確く真經と信じられたものであろう。さらに時の政治権力者に順応迎合するための『大雲經』、『宝雨經』といったものも出現している。牧田諦亮氏はこれら疑經の撰述の意義を、

- ① 主権者の意に副わんとしたもの
  - ② 主権者の施政を批判したもの
  - ③ 中国の伝統思想との調和や優劣を考慮したもの
  - ④ 特定の教義信仰を鼓吹したもの
  - ⑤ 現存した特定の個人の名を標したもの
  - ⑥ 療病迎福などの単なる迷信に類するもの
- の六種に分類し、①については『大雲經』『仏説宝雨經』をあげ、②には、三階教の典籍に注目し、ことに所依の經典としての『像法決疑經』、『示所犯者瑜加法鏡經』を指摘するとともに、『仁王般若波羅蜜經』、『梵網經』をあげている。③については、『老子化胡經』、『父母恩重經』、『孟蘭盆經』、『須弥四域經』、『清淨法行經』、『正化内外

經』、『首羅比丘經』、『魔化比丘經』などをあげている。④については、『像法決疑經』、『仏説般泥洹後比丘十變經』、『仏名經』、『大通方広経』、『地藏菩薩經』、『閻羅王経』、『觀世音三昧経』、『救苦觀世音経』などをあげている。⑤については、『高王觀世音経』、『僧伽和尚欲入涅槃説六度経』をとりあげている。⑥については、『仏説天地八陽神呪経』を特に重視している。

これらのことからすれば、偽経にはそれぞれその偽経が存在しなければならなかった要請が仏教内部にも社会にもあったことは認めなければならない。まさにインド仏教の中国的展開が偽経そのものの歴史であったといえる。積尊が説かれたものでないのを偽経とするなら、ほとんどの大乘経典はみな偽経ということになる。こうなればもはや偽経という言葉すら意味をなくす。なぜ中国人が偽経をつくらねばならなかったかについて梅原猛氏は「この偽経、偽典がつくられる背景には、やはり伝統を重んじ、古人の書いたものの中にしか真理はないという考えがある。真理はすでにあるものであり、新しく発見されるものではないという考え方の通用している時代に、新しい真理を語ろうとしたら、偽経、偽典をつくるよりしかたがない。」<sup>⑩</sup>とのべ、これがヨーロッパとは異なる真理に対する停滞的な考えの表われとみる。ここで最初に引いた牧田氏の「偽にあらず、疑にあらず、擬経という。」主張を思い出すことができる。疑経こそ中国人が仏典になぞらえて主張したところの仏教論書であったのである。このことに関連して津田左右吉氏は「何ごとについても權威によることを尙ぶ宗教家としては、自己の思想を自己の思想として主張することができず、經典に其の根柢を求めねばならぬので、そこから、意識して或はせずして、自己の思想に適合するように經典を解釈することが生ずる。一方で經典の權威に服従しながら、他方で自己の思想を主張しようとするれば、こうなるのが当然である。そうしてそれが一步進むと自己の解釈によって經典の本文を書き

かえ、しかもそれが經典の文辭であるが如く説きなすようにもなる。」とのべ、偽經の製作には別の動機もあると思うが、このこともまた關係があるという。そしてこうした態度は宗教家に特有な一種の自己陶醉、もしくは自己信頼であり、宗教家の宣伝的精神によるものであるといっている。

疑經については、まだまだ論じなければならぬ点が多々あろう。しかし私くはここで、少くとも道綽の『安樂集』撰述の態度と偽經製作者には、こうした宗教家のもつ特殊な意識がともにはたらいっていることを指摘することにとどめる。これが必ずしもあやまりであるとか、不誠実であるとは速断できないが、少くとも宗教家の著述には往々こうしたことがなされていることは認めねばならないと思う。

### (三) 安樂集に引用する偽經

ここで『安樂集』に引用する偽經(疑經)を問題とするのは、いうまでもなく『安樂集』が、西方阿彌陀仏の淨土へ往生することをすすめるために撰述されたものであるからである。道綽が淨土往生をすすめる経証であればたとえ偽經であっても、それは何らかのかたちで淨土信仰に關連するものであるといえる。こうした観点からすれば、これらは淨土教關係の偽經といえるのではないか。偽經を中国人によつて撰述された經典とするなら、まさにこれらは中国人によつて撰述された淨土經典といえる。すでに望月信亨氏は『中国淨土教理史』において阿彌陀仏關係の疑偽經として、『善王皇帝功德尊經』、『藥師琉璃光經』、『須弥四域經』、『十往生阿彌陀仏國經』などを指摘している。また最近では柴田泰氏が「淨土教關係疑經典の研究(一)」という論文を發表している。さらに大内文雄氏は「安樂集に引用された所謂疑偽經典について」<sup>②</sup>という論文において、『惟無三昧經』と『淨度菩薩經』をとりあげ、統

稿ともいえる『安樂集』所引疑偽經典の二、三について」という論文において、『十方随願往生經』、『善王皇帝功德尊經』、『須弥四域經』を論じている。もとよりこれらの偽經は矢吹慶輝氏、望月信亨氏、牧田諦亮氏といった諸先学の注目するところであり、<sup>②⑤</sup>しかも個々の偽經研究はすでになされている。私がここで問題とするのは、こうした先学の偽經研究をふまえた上で、浄土教の中国的展開ということに視点をすえ、とくに『安樂集』との関連のうえに偽經の意義を見出そうとするところみである。

さて、そのほとんどが經論の引証である『安樂集』には山本仏骨氏によると、四五經、一一六文、九論三釈、四四文が引かれていることになる。<sup>②⑥</sup>その中で經文は『無量壽經』が一番多く、『涅槃經』、『華嚴經』、『維摩經』の順となっている。一方、論釈では『大智度論』が最も多く、次いで『讚阿弥陀仏偈』、『論註』となっている。彼が引用する多くの經典の中で、歴代の經典目録において偽經(疑經)と認定されたのは次の一〇經である。

- ① 十方随願往生經
- ② 五苦章句經
- ③ 目連所問經
- ④ 惟無三昧經(惟務三昧經)
- ⑤ 菩薩瓔珞經
- ⑥ 須弥四域經
- ⑦ 淨度菩薩經(淨度三昧經)
- ⑧ 善王皇帝尊經



⑨ 法句經

⑩ 十往生經

(配列の順位は『安樂集』における引用順にしたがう)

以下順番に『安樂集』における引用箇所を指摘することにより、道綽がこれら偽經の文を引用した意図、目的を考察することにより、『安樂集』において偽經のはたした役割を考えてみよう。このことがひいては、当時の中国における浄土教受容の側面を明らかにしうるものであれば、本論文の目的は果されたことになる。

(1) 十方随願往生經

この經典は『安樂集』で引用する偽經のなか、最も引用回数が多いもので四回引かれている。この經は『大正藏經』卷二十一に収められている『灌頂經』(十二卷)の卷十一に相当するもので、くわしくは『灌頂隨願往生十方淨土教』という。また『灌頂普広經』、『隨願往生經』、『那舍罪福因緣經』とも呼ばれる。

この經典については、すでに望月信亨氏の研究があり、<sup>⑦</sup>大内文雄氏もとりあげている。『大正藏經』では帛尸梨蜜多羅の訳となっているが、『法經錄』(正藏、五五、一二六、b)で疑惑とされ、『仁壽錄』(正藏、五五、一七二、b)で疑偽經典とされている。

この經はまず十方十仏の浄土をあげ、他の經が多く阿弥陀仏をたたえるのは、衆生を専心にさせんがための方便とのべ、十方の浄土に差別はなく、願にしたがっていずれの浄土にも往生できると説く。望月信亨氏は、この經典を「弥陀信仰の流行に対する一種の反動と見るべきものであって、すなわち齊梁代に起った特殊の思潮と認められ

る」<sup>28</sup>とのべている。

さて第一の引用文は、第二大門第二にあり、

普広菩薩白<sup>レ</sup>仏言。世尊十方仏土皆為嚴淨。何故諸経中、偏歎<sup>ニ</sup>西方阿弥陀仏国<sup>ニ</sup>勸<sup>ニ</sup>往生<sup>ニ</sup>也。仏告<sup>ニ</sup>普広菩薩<sup>一</sup>。  
一切衆生濁乱者多、正念者少。欲<sup>レ</sup>令<sup>ニ</sup>衆生專志有<sup>レ</sup>在。是故、讚<sup>ニ</sup>歎彼国<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>別異<sup>ニ</sup>耳。若能依<sup>レ</sup>願修行莫<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>  
獲<sup>レ</sup>益。(淨全一、六八四、下<sup>レ</sup>六八五、上)

とのべているものである。

この文は『灌頂経』卷十一の、

普広菩薩摩訶薩又白仏言。世尊十方仏刹淨妙国土有差別不。仏言普広無差別也。普広又白仏言。世尊何故経中  
讚歎阿弥陀刹。七宝諸樹宮殿樓閣。諸願生者。皆悉隨彼心中所欲応念而至。

仏告普広菩薩摩訶薩。汝不解我意。娑婆世界人多貪濁。信向者少習邪者多。不信正法不能專一。心乱無志実無  
差別。令諸衆生專心有在。是故讚歎彼国土耳。諸往生者悉隨彼願無不獲果。(正蔵、二一、五二九、c)

とあるのに相応する。

いうまでもなく「十方随願」と「西方専願」とは相反する思想であり、当然、信仰のうえでも重視される。阿弥  
陀仏の西方極楽浄土に重要な意義をみとめる浄土教にとって、十方随願はこれに反する信仰である。望月信亨氏が  
いうように随願往生思想を西方浄土往生思想の反動とみるなら、浄土に往生するという点においては一致しても、  
∧専∨と∧普∨という点において対立する。大内文雄氏は引用文の普広菩薩の問文の「偏」と「勸往生也」、仏の  
答文の「専志」、「別異」といった語句に注目し、これらは西方願生の優越性を強調するための道綽の改変とみる。

しかし道緯はこの引用文のまえに「十方仏国不浄となすにはあらず。しかるに境ひろければ、すなわち心くらし。境せまければすなわち意もつばらなり」(浄全一、六六四、下)という。このことからすれば、末世の罪惡な凡夫、散乱心を常とする人々にとつて専心ならしめるには、その向うべき方処を一定に限定すべきであると考えたのである。そしてこうした意向からこの文を引用したのであり、彼が注目したのは「衆生専心有在」という一句であつたと考えられる。

彼は第四大門に「曇鸞法師のごときは康存の日、つねに浄土をおさむ。また毎に世俗の君子ありてきたりて法師を呵していわく。十方仏国みな浄土なり。法師なんぞすなわちひとりここを西にとどむる、あに偏見の生にあらずやと。法師こたえていわく。われすでに凡夫にして智慧淺短なり。いまだ地位にいらず、念力ひとしくすべけんや。草を置きて牛を引くがごとく、恒にすべからく心を槽檻につなぐべし、あに縦放にしてまったく帰するところなきことをえんや」(浄全一、六九五、上)とのべている。このことから明らかである。

また、この經典は一名『普広経』ともいふ<sup>②</sup>。この普広はいうまでもなく、仏の対告者、△普広菩薩▽からとつたのであらう。普広は專一に對することばである。そうすればこの△普広▽は、三階教信行の主張する△普仏▽△普法▽の思想と何らかの関連をもつものではないか。同じく末法の△機▽にめざめた信行と道緯も、一方は普仏教への道をととり、一方は専修仏教へとすすんだ。両者は同一基点から出発しながらも、到達した点はまったく相反するものとなつた。(このことは(一)安樂集の性格でもふれたところである)。

つぎにこの經文を『觀經』の經説と對比してみよう。この經のとく「十方仏刹浄妙国土有差別不」は、『觀經』の「十方諸仏浄妙国土」(浄全一、三八)という説示に一致する。しかし『觀經』では韋提希の「世尊、是諸仏土、

雖復清淨皆有光明、我今樂生極樂世界阿彌陀仏所」(淨全一、三八) というように、西方往生を願うのは、韋提希の自由意志によることになっている。この經のように「令諸衆生專心有在」といった意義づけはされていない。しかしこうした説示は他の經典においてみることができる。たとえば、道綽が第四大門に引用する『文殊般若經』には「もし善男子、善女人まさに空閑のところにおいて、もろもろの乱意をすてて、仏の方所にしたがって端身正向にして相貌をとらず、心を一仏にかけてもつばら名字をとなえ念ずること休息なかるべし」(淨全一、六九五、下)と一行三昧を明している。こうした主張は衆相三昧に対して一相(二行)三昧を明す点において同一の考え方に立つものといえよう。また彼がいう「一切衆生濁乱者多、正念者少」という考えは『觀經』の基本であり、『安樂集』には隨所にのべられている。おそらく彼の人間觀であったといえる。

つまり散乱心を常とする凡夫にとって、 $\wedge$ 專念できないから、あえて方処を定めないと主張 $\vee$ と $\wedge$ 對境が広ければ專念できないから一定の方処を定めると主張 $\vee$ はいわば見解の相違であって、信行と道綽を分断せしめたものであるが、その基点は一つであるといえる。十方隨願と西方專願も同様である。いずれにしても、この十方隨願往生の信仰が当時、相当有力なものであったことはこの經典の成立からしても明らかである。

つぎに第二の引用文は、第五大門第一で修道の延促をあかし、淨土往生の教えにしたがえば臨終と同時に目的は達成されるのであるから「一万劫をへて不退転に入る」(このことについては(5)の菩薩璣格經でも問題とする)といった聖道に対して、きわめて短促であるという。そしてその經証として『大經』、『大經讚』、『觀經』、『起信論』、『鼓音陀羅尼經』、『法鼓經』、『大法鼓經』、『大悲經』、『涅槃經』、『増一阿含經』、『小品經』といった多数の經証とともに、この經文を引く。

それは、

若有<sub>二</sub>臨終及死墮<sub>三</sub>地獄<sub>一</sub>。家内眷屬爲<sub>二</sub>其亡者<sub>一</sub>念仏及転誦齋福。亡者即出<sub>二</sub>地獄<sub>一</sub>往<sub>二</sub>生淨土<sub>一</sub>。(淨全一、七〇〇、上) というものである。

いわゆる亡者に対する追善供養の功德をとくもので、『灌頂經』卷十一に説く、

若人臨終未終之日。當爲焼香然燈統明。於塔寺中表刹之上。懸命過幡。轉誦尊經。竟三七日。所以然者。命終之人。在中陰中身如小兒。罪福未定。應爲修福。願亡者神使生十方無量刹土。承此功德。必得往生。

(正藏、二一、五二九、c)

という文を取意したものであろう。

こうした追善思想は『優婆塞戒經』卷五に、

若父喪已墮餓鬼中。子爲追福。當知即得。(正藏、二四、一〇五九、c)

といい、また『大乘本生心地觀經』卷三の報恩品には、

汝當<sub>二</sub>知、勤<sub>三</sub>修福利諸功德<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>其男女追勝福<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>大金光<sub>一</sub>照<sub>二</sub>地獄<sub>一</sub>、光中演<sub>二</sub>說深妙音<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>悟父母<sub>一</sub>令<sub>二</sub>寤意<sub>一</sub>。(正藏、三、三〇二、b)

という。これらは追善により父母の悪趣を救済することを説くものである。とくに中陰中の亡者のための追善は『梵網經』卷下に、

父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日。及三七日乃至七七日。亦應<sub>二</sub>說誦講<sub>一</sub>說大乘經律<sub>一</sub>。齋會求<sub>レ</sub>福。

(正藏、二四、一〇〇八、b)

とのべている。この『灌頂經』の亡者追善の思想もこれらと関連をもつものであろう。

大内文雄氏によると、引用文の「死墮地獄」、「則出地獄往生淨土」などの語句は『灌頂經』にはなく、『灌頂經』では「若有罪業応墮八難」、また「若有命終応墮三塗」とあるのを、彼は罪殃の最も重い地獄にて強調したものであろうという。また「家内眷属」も直接、本經にはないが「過命已後、兄弟父母親属知識為其修福」という文を取意したものと考えられるとしている。こういったことは他の語句においてもいえる。

第三の引用文は、さきの引文の直後に「彼の經に云く」として引くもので、

現在眷属為亡者追福、如餉遠人定得食也。(淨全、一、七〇〇、上)

というものである。この文はさきの『灌頂經』の文の敷衍あとに、

為亡者修福。如餉遠人無不獲果。(正藏、二一、五二九、c 五三〇、a)

とあるのに相当する。

彼がこの文を引くにあたり、「いわんや、その現在にみずからよく修念せば、なにももってか往生することを得ざるものあらん」(淨全、七〇〇、上)とのべていることから、追善により亡者を往生に導くという教説をもって、さらに現在の自身の念仏の功により、自身の往生の確実性を明そうという意図であろう。いわばこれは逆修(予修)の思想であるといえる。いずれにしても、第二、第三の引用文は修道の延促ということに視点を置き、人の一期において不退転をうる往生思想の修道の短促なことを主張することにあつたのであるが、彼はこれに関連して、亡者の追善にもふれ、さらには中陰思想にもとづく、現身の予修をもあかすにいたつたことは、死者に対する民衆の感情にかなうものであつたし、家族制度を基盤とする中国社会に合致するものであつたといえる。<sup>⑧</sup>さらにこの經典は

続命法をとく經典として世間に流布していたようである。この一事からしても、この經典が中国の俗信との迎合のもとに製作された經典であることを知ることができる。(第六大門、第一でも引用するが、今は略す)。

## (2) 五苦章句經

『安樂集』に『五苦章句經』という經名は示されていない。ただ「經云」というだけである。しかしその引用文から推察してその經が『五苦章句經』であると判断できる。『大正藏經』卷一七に五苦章句經一名淨除罪蓋娛樂法經一名諸天五苦經というのが収蔵され、東晋西域沙門竺曇無蘭訳とされている。『大正藏經』でわずか六頁の短い經典である。道安は失訳經典とし、『出三藏記集』卷三の『新集安公失訳經錄』第二に『五苦章句經』一卷一名淨除罪蓋娛樂法經。或云。五道章句經(正藏、五五、一七、c)と記されている。しかしこの經典は隋の『法經錄』卷四(正藏、五五、一三八、a)では衆經疑惑五にあげられ、彦棕は疑偽經典とし(正藏、五五、一七二、c)、同じく『靜泰錄』(正藏、五五、二二一、c)においても疑惑經典とされている。しかし唐智昇の『開元釈教錄』卷五では總括群經錄上之五に『五苦章句經』一卷をあげ、「第二出与曇無蘭出者同本房云見別錄」(正藏、五五、五三一、a)と註記し、卷十五の別錄中有訳無本録之二には『五苦章句經』一卷、「宋居士沮渠京声訳(第三訳)右前後両訳。一存一欠」(正藏、五五、六四〇、c)と記している。さてこの『五苦章句經』を竺曇無蘭とするのは、『歷代三寶記』卷七に東晋訳經としてこの經典を記したのに始まる。費長房は他の一一〇部の經典とともに、この經典を孝武帝世、西域沙門竺曇無蘭の訳出(正藏、四九、六九、b七〇、b)としている。しかし『歷代三寶記』は信用がおけず、經中に「人有中毒。頭痛体熱。磨梅壇屑。以塗其上。若以服之。病即除愈。」(正藏、一七、五四五、a)といい、また「諸受罪者。不問尊卑。随惡輕

重。各自受之。」(正藏、一七、五四四、a)といい、さらに「開童蒙人。有護有德。增壽益算。現世可獲。是謂誘導。」(正藏、一七、五四六b)といった表現があることからしても、これが偽經であることは明白である。

さてこの經典は、その題名からしても明らかのように、三界五道に生死の絶えることがなく、諸天、人道、畜生、餓鬼、地獄の五苦をうけることを説くもので、その苦相の一つ一つを詳しくのべている。そしてその苦界からの離脱をすすめ、鹽樓王(閻羅王)が五天使を世間に遣して衆生を警策することを説き、阿難をしてこの經を受持し、広く人々のために流布せしめたもうことを説くものである。

道綽は第三大門に、衆生の輪廻多劫なることを明し、さらに三界の中でも地獄、餓鬼、畜生の三惡道にもっとも多く生ずるということを『十住断結經』を引いて明している。それをさらに強調するために引用するもので、

衆生等流轉恆三惡道為<sub>二</sub>常家<sub>一</sub>。人天暫來即去、名為<sub>二</sub>客舍<sub>一</sub>故也。(淨全一、六九二、下)

とのべている。いまいう『五苦章句經』の、

三惡道者。是一切衆生之家。暫得為人。暫得為天。譬如作客日少。歸家日多。(正藏、一七、五四四、b)

という文をうけたのは明らかであろう。經典ではこのあと「學者思之。勤力精進。可得脱苦」と説いている。彼のこの經文引用の意図は明白である。輪廻きわまりがないといっても衆生が常家とするのは五道の中でも、三惡道である。彼がこの項の最後に「もし起惡造罪を論ぜばなんぞ暴風駛雨に異ならん。これをもて諸仏の大慈、すすめて浄土に歸せしむ。たとい一形惡をつくれども、ただよく意こころをかけて専精につねによく念仏すれば、一切の諸障自然に消除してさだめて往生をう。なんぞ思量せずしてすべて去ゆく心なきや。」(淨全、一、六九三、上)と結んでいることからすれば、諸障の消除に念仏に求めることは当然である。この『五苦章句經』は一名『淨除罪蓋娛樂佛法經』



という。この経にはまた「汝等今去。或当為人家作子生。当念孝顺報父母恩。曼年盛時。当忍惡為善。篤信三尊。守戒奉道。修諸功德。莫復作惡。還來入此。」(正藏、一七、五四七、b)という。「当念孝顺報父母恩」といったのは儒教の孝倫理を基盤とする中国社会を反影するものであろう。ここにも偽経の成立の一端をみることができる。

### (3) 目連所問経

この經典は『安樂集』第三大門に引用するもので、彼は一大仏教を聖道門と浄土門に二大別し、今時の衆生には浄土門のみ最適の法門であると主張する。そしてその経証として『觀仏三昧経』とともに引くものである。

しかしこの引用文は『大正藏経』二十四卷所収の法天訳『仏説目連所問経』、安世高訳『仏説犯戒罪報軽重経』(目蓮問毘尼経)とか、失訳の『仏説目連問戒律中五百輕重事』にはみあたらない。経録によれば、『出三藏記集』巻五の新集安公疑経録第二に『定行三昧経』一卷というのがあり、「或云。仏遺定行摩目捷所問経」(正藏、五五、三八、b)と註記している。この經典は『仁寿録』巻四の五分疑偽(正藏、五五、一七二、c)、『大唐内典録』巻十の歷代所出疑偽経論録第八(正藏、五五、三三四、a)にも記録されている。一方『出三藏記集』巻十四(正藏、四九、一一七、c)、録第一には『目連所問経』一卷(正藏、五五、三三三、a)が記され、『歴代三宝記』巻十四(正藏、四九、一一七、c)、『法経録』巻三(正藏、五五、一三一、c)では、『目連問経』一卷として、小乗修多羅とされている。また『仁寿録』巻三(正藏、五五、一七〇、a)、『静泰録』巻三(正藏、五五、二〇四、c)では小乗別生抄の經典とされこの経名をあげている。注意を要するのは『開元釈教録』には、三品をあげているが、その中、巻十八の別録中疑惑再詳録第六に『目連問経』をあげ、しかも「与真経名同、語意全異」(正藏、五五、六七三、a)と註記していることからすれば、

あとでとりあげる『法句經』と同じように、真經と題名を同じくする偽經のあつたことを知ることができる。

さてさきにもすこしのべたように、『安樂集』で引用するところは、第三大門であり、上巻最後の部分である。彼はこの大門において、竜樹、曇鸞の難易二道説、自他二力説をうけ、聖道、浄土の二門説を創唱するのである。そして念仏による往生浄土門こそ、末法時における凡夫の唯一の得脱の道であると力説する重要などころである。念仏三昧の功德の大なることを『観仏三昧經』によってあかし、そのあとで、「目連所問經のごとし」といい、次のようにのべている。

仏告目連、譬如万川長流有浮艸木、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。是故我說、無量寿仏国、易往易取、而人不能修行往生。反事三九十五種邪道。我説是人一名無眼人、名無耳人。(淨全一、六九四、上)

道綽はこの經文を引いたあとに、「經教すでにしかり。なんぞ難をすてて、易行道によらざらんや」と結んでいることから明かなように、浄土往生の易行性を明す經証とするものであろう。この文の内容からして、すぐさまこれを偽經と決定するてがかりはない。しかもこの「易往易取、而人不能修行往生」の文は後世の浄土教家が好んでもちいたものであり、浄土信仰の本質をつくものといえる。

およそ人間は、だれでも自分ほどたしかなものはないと信じ、自己の力にたよろうとするものである。仏教も「斷惑証理」を説くものとされる。すなわち自身が修行して煩惱をたちきり、真理をさとつて仏になることを教える。こうした教えはまさしく実行する場合には非常な困難をとまなうが、人間の理性をいちおう満足させるもので

ある。それに対して阿弥陀仏の本願にひたすらすがろうとする他力念仏の教えは「易往易取」であっても、信ずることは困難である。まさに易行なるがゆえに難信であるといえる。

このことは『無量寿経』下巻に、

必得<sub>レ</sub>超絶去往<sub>ニ</sub>生安養国<sub>一</sub>、横截<sub>ニ</sub>五惡趣<sub>一</sub>、惡趣自然閉、昇<sub>レ</sub>道無<sub>ニ</sub>窮極<sub>一</sub>。易<sub>レ</sub>往<sub>レ</sub>而無<sub>レ</sub>人。其国不<sub>ニ</sub>逆違<sub>一</sub>、自然之所<sub>レ</sub>牽。(淨全、一、二四)

と説くこととも共通する考え方である。また『無量寿経』では、最後に、

若聞<sub>ニ</sub>斯經<sub>一</sub>、信樂受持、難中之難、無<sub>レ</sub>過<sub>ニ</sub>此難<sub>一</sub>。(淨全一、三二)

とまでいいきっている。また『阿弥陀経』においても、

我於<sub>ニ</sub>五濁惡世<sub>一</sub>、行<sub>ニ</sub>此難事<sub>一</sub>、得<sub>ニ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>、為<sub>ニ</sub>一切世間説<sub>ニ</sub>此難信之法<sub>一</sub>、是為<sub>ニ</sub>甚難<sub>一</sub>。

(淨全一、五五)

と説くのは、いかに他力の教えが難信であるかを表明するものに他ならない。

彼があえて、『安樂集』上巻の結文にこの経文をあげたのは、『無量寿経』、『阿弥陀経』などの示す、「この難信の法」に注目したからにちがいない。彼は『安樂集』の随所に「勸信求往」を力説する。こうすれば彼がいう「勸信」は単なる「勸信」ではなく、まさに他力教なるがゆえに「勸信」をより力説しなければならなかった意向とうけとらねばならない。

(4) 惟無三昧経(惟務三昧経)

安樂集と偽経

『惟無三昧經』は『安樂集』の第四大門第三に引用されている。『出三藏記集』卷五の新集安公疑經録第二に『惟務三昧經』一卷をあげ、「或作惟無三昧」(正藏、五五、三八、c)と註記している。そのあと『法經録』卷二(正藏、五五、一二六、b)に疑惑經典とされ、『仁壽録』卷四(正藏、五五、一七二、c)、『大唐内典録』卷十(正藏、五五、三三四、a)に疑偽經と記録され、『武周録』卷十五(正藏、五五、四七二、c)、『開元釈教録』卷十八(正藏、五五、六七三、b)には偽妄の經典とされている。このようにこの經典は道安のころから一貫して疑偽經とされていた經典である。

この經典は現存せず、『安樂集』のほかにはわずかに『諸經要集』卷十九の送終部、『法苑珠林』卷六十二の祭祠篇に『安樂集』と異なる文が見出される。牧田諦亮氏は、のちにのべる『善王皇帝尊經』とともに、この經典を「弥陀浄土經典である鳩摩羅什訳の阿弥陀經に説く、乃至七日一心不乱の念仏を承け、また念仏の利益をあかすなかに、特に延年増寿の現世利益を説き、閻羅王の符などがでていることからも、この疑經撰述の時期、動機などが察せられる。」とのべ、この經典を中国仏教初期における、浄土教典と道教思想との交流から生じた疑經としている。

さてその引用文とは、

有<sub>二</sub>兄弟二人<sub>一</sub>。兄信<sub>三</sub>因果<sub>一</sub>、弟無<sub>三</sub>信心<sub>一</sub>。而能善解<sub>三</sub>相法<sub>一</sub>。因其鏡中、自見<sub>三</sub>面上<sub>一</sub>、死相已現不<sub>レ</sub>過七日<sub>一</sub>。時  
有<sub>二</sub>智者<sub>一</sub>、教往問<sub>レ</sub>仏。仏時報言。七日不<sub>レ</sub>虚。若能一心念<sub>レ</sub>仏修<sub>レ</sub>戒、或得<sub>レ</sub>度<sub>レ</sub>難。尋即依<sub>レ</sub>教繫<sub>レ</sub>念時、至<sub>二</sub>三六  
日<sub>一</sub>即有<sub>二</sub>三鬼<sub>一</sub>。来耳聞<sub>三</sub>其念仏之声<sub>一</sub>。竟無<sub>三</sub>能前進<sub>一</sub>。還告<sub>二</sub>閻羅王<sub>一</sub>。閻羅王素<sub>レ</sub>符已注云。由<sub>二</sub>持戒念仏功德<sub>一</sub>生<sub>三</sub>

第三災天<sub>一</sub>。(淨全一、六九八、七)

というものである。道綽はこの『惟無三昧經』に引きつづいて『譬喻經』を引いている。大内文雄氏も指摘するように、この二經は類似する内容をもっている。つまり『安樂集』での『譬喻經』の引用文とは次のようなものである。

有二長者不<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>罪福<sub>一</sub>。年已五十。忽夜夢見。刹鬼索<sub>レ</sub>符、來欲<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>之。不過<sub>二</sub>十日<sub>一</sub>。其人眠覺惴惴非<sub>レ</sub>常。

至<sub>二</sub>明求<sub>二</sub>覓相師<sub>一</sub>占<sub>レ</sub>夢。師作<sub>二</sub>卦兆<sub>一</sub>云。有<sub>二</sub>刹鬼<sub>一</sub>、必欲<sub>二</sub>相害<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>十日<sub>一</sub>。其人惶怖倍<sub>レ</sub>常詣<sub>レ</sub>仏求<sub>レ</sub>請。仏時報云。若欲<sub>レ</sub>攘<sub>レ</sub>此、從<sub>レ</sub>今已去專<sub>レ</sub>竟念<sub>レ</sub>仏、持<sub>レ</sub>戒、燒<sub>レ</sub>香、然<sub>レ</sub>燈、懸<sub>二</sub>繒幡蓋<sub>一</sub>、信<sub>二</sub>向<sub>二</sub>三宝<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>此死<sub>一</sub>。即

依<sub>二</sub>此法<sub>一</sub>專心信向、刹鬼到<sub>レ</sub>門見<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>功德<sub>一</sub>。遂不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>害。鬼即走去。其人緣<sub>二</sub>斯功德<sub>一</sub>壽滿<sub>二</sub>百年<sub>一</sub>、死得<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>天<sub>一</sub>。

後有二長者。名曰<sub>二</sub>執持<sub>一</sub>。退<sub>レ</sub>戒還<sub>レ</sub>仏、現被<sub>二</sub>惡鬼打<sub>二</sub>之<sub>一</sub>。(淨全一、六九八、上<sub>二</sub>下<sub>一</sub>)

ところでこの『譬喻經』の一文は、『經律異相』卷三十七の優婆塞部に引く、『雜譬喻經』の文と内容を等しくする。<sup>②</sup>

いずれにしてもこれらの經文はともに、善惡の因果を信じない弟あるいは長者が死の予告をうけるが、仏の教えにしたがって専心に持戒念仏を修することにより、延壽の功德をうけ、さらに死んでから天に生ずることができるといふ内容である。「七日虚しからず、もしよく一心に念仏し、戒をおさめば、難を度することを得ん。」というのは、まさに『阿彌陀經』の「執<sub>二</sub>持名号<sub>一</sub>、若一日、若二日(中略)若七日一心不乱」という説示をうけるものであろう。しかも「二鬼あり、來りて耳にその念仏の声をきいてついによくすすむことなし。かえつて閻羅王につぐ。閻羅王符をもとむ。」といったことは、庶民がもつ閻羅王の審判という死に対する怖畏の心をたくみに利用し、強調することにより念仏持戒をすすめたものであろう。また『譬喻經』にはより具体的に、「三宝を信向せば、この死をまぬがるべし。」といい、五〇歳にて死の宣告をうけたものが、念仏、持戒などの功德によって百歳に延壽し

たといういわゆる延年増寿の現世利益を説いている。

これらは古くより民衆がもっていた神仙思想などによる、増寿益算という素朴な願望に対して浄土教の立場より答えたものといえる。そのことは彼がこれらの經文を引用するにあたり、「念仏三昧すてによく障をのぞき福をうること功利大ならば、いぶかしまたよく行者を資益して、年をのべ寿をまさしめるやいなや」(淨全一、六九八、上)ということに対する解答であつたことからしてもあきらかである。

#### (5) 菩薩瓔珞經

彼は第五大門第一に「修道の延促」を明すにあつて『菩薩瓔珞經』の文を經証としている。この『菩薩瓔珞經』は、姚秦竺仏念詔とされる『菩薩瓔珞本業經』二卷のことであろう。この經典は集衆品、賢聖名字品、賢聖學觀品(上卷)、釈義品、仏母品、因果品、大衆受學品、集散品(下卷)の八品からなつている。そして賢聖名字品以下の三品には菩薩の四十二位の階位をとき、大衆受學品には三聚戒と十波羅夷をあかす。すでに望月信亨氏はこの經典を梁代以前に中国において仮作された偽經としている。そしてその論拠として、①翻訳の事実が明らかでない。②諸經論から抄出したと思われるものがある。③菩薩の階位ならびに十無尽戒の説は、中国撰述經典とされる『仁王般若經』および『梵網經』の影響をうけたものと考えられるとのべている。<sup>④</sup>

この經典は、『出三藏記集』卷四の新集統撰失訳雜經録第一に、『菩薩瓔珞本業經』二卷としてあげ、「或云。菩薩瓔珞經」(正藏、五五、二一、c)と註記している。さらに『法經録』卷一の大乗修多羅藏録第一には『瓔珞本業經』二卷として前秦世竺仏念詔(正藏、五五、一一五、b)としている。そして以後の諸經録においてはこれをうけ

いずれも竺<sub>二</sub>仏念の訳として記録している。この経を竺<sub>二</sub>仏念の訳としたことに關して望月氏は「おそらく彼が翻訳した『菩薩瓔珞経』十二卷（あるいは十四卷）とその名が近似することから混淆を生じたものであろう。」<sup>84</sup>とのべ、さらに使用語句からみても、十二卷経には「泥洹」、「那術」、「江河沙」などの古語を使用しているのに対して、この経は「涅槃」、「那由陀」、「恒河沙」といった新語を使用していることからしても、竺<sub>二</sub>仏念の翻訳でないことは明らかであるという。

さきにもすこしふれたが、この經典は賢聖名字品以下の三品に菩薩の階位を説く。その中に六<sub>二</sub>種性（習<sub>二</sub>種性、性<sub>二</sub>種性、道<sub>二</sub>種性、聖<sub>二</sub>種性、等<sub>二</sub>覺性、妙<sub>二</sub>覺性）をたて、これを六<sub>二</sub>賢、六<sub>二</sub>忍、六<sub>二</sub>慧、六<sub>二</sub>定、六<sub>二</sub>觀、六<sub>二</sub>宝瓔珞に配当し、またはじめの四種に各十人、あとの二種性に各一人の、合して四十二賢聖があるとし、その他に習<sub>二</sub>種性のまえに十信をたて、通算して菩薩の五十二位とする。

さて道<sub>二</sub>絆が、修道の延<sub>二</sub>促をあかすにあたり、この經典をひきあいになすという意図はおよそ察せられるであろう。彼にとつては、すみやかに不退を得ることが当面の問題であつた。一時もはやくこの煩惱の繫<sub>二</sub>縛からのがれ、解脱の自由を得たいと望まないものはない。しかし仏典はひとしく、仏果を得るにはまず菩提心を發せという。しかしこの菩提心がどういう心であるのか見定めることすら困難である。また、たとえ發心しても、段階をふみ修行することはよりむつかしい。彼はこの仏道の難行なることを、『菩薩瓔珞経』の仏道体系に準じて次のようにいう。

縱令發<sub>二</sub>得此心<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>經終須<sub>二</sub>修<sub>二</sub>十種行<sub>一</sub>。謂信、進、念、戒、定、慧、捨、護法、發願、廻向進<sub>二</sub>詣菩提<sub>一</sub>。然修道之身相統不<sub>レ</sub>絕逕<sub>二</sub>一<sub>一</sub>万劫<sub>一</sub>、始証<sub>二</sub>不退位<sub>一</sub>。当今凡夫現名<sub>二</sub>信想輕毛<sub>一</sub>、亦曰<sub>二</sub>假名<sub>一</sub>、亦名<sub>二</sub>不定聚<sub>一</sub>、亦名<sub>二</sub>外凡夫<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>出火宅<sub>一</sub>。（淨全一、六九九、上）

この文中の「依經」は、直接には「菩薩瓔珞本業經」を指すのであろう。菩薩の五十二位の説示は、仏道体系としては整備したものである。この經のとく四種性（十住、十行、十廻向、十地）の四十位はおそらく『華嚴經』にもとづくものであろう。しかし彼が目注するのは、四種性の前階位の信想（十信）である。十信をこの經では、まだ僧祇に入らない信想の菩薩が行ずるところの信心であるとし、十住以前の階位とする。賢聖名字品には、

修行是心。若經一劫二劫三劫。乃得入初住位中。（正藏、二四、一〇一、c）

といい、また釈義品には、

是人爾時住前。名信想菩薩。亦名仮名菩薩。亦名名字菩薩。其人略行十心。所謂信心進心念心慧心定心戒心廻向心護法心捨心願心。復行十心。所謂十善法五戒八戒十戒六波羅蜜戒。是人復行十善。若一劫二劫三劫修十信。受六天果報。上善有三品。上品鉄輪王化一天下。中品粟散王。下品人中王。具足一切煩惱。集無量善業亦退亦出。若值善知識字仏法。若一劫二劫方入住位。（正藏、二四、一〇一七、a）

といっている。

これは住前の菩薩は信進などの十心および十善を行すべきことを説くもので、望月氏は、『仁王般若經』のいわゆる十善の菩薩と伏忍下品の説を合糅したものであると述べている。またこの經に「一劫二劫三劫に十信を修すれば住位に入る」といい、『仁王般若經』に「十千劫をもって十正道を行ずといえども、三菩提心を発さば、すなわち、まさに習忍の位に入るべし」（正藏、八、八三一、b）とあることからすれば、劫数に大きな差があるようであるが、この經の大衆受學品に「信想の菩薩は十千劫において十戒の法を行じ、十住心に入るべし」（正藏、二四、一〇二一、b）と説いてあることからすれば、この經もまた『仁王經』と同じように「十信一万劫」を認めたとすべき



であるという。<sup>86)</sup>

これらのことから道綽のいう「經によつてあかす十種の行」が、『菩薩瓔珞本業經』の教説にもとづくものであり、「一万劫を経て不退の位をさどる」という「一万劫」の根拠をさぐり得た。しかもこの經の説示が、偽經の『仁王般若經』と類似することからしても、この經が偽經であることは明らかになる。

ともかくもこの經典の説示にしたがえば、十種の行を修め不退転に入るには、一万劫という修道の身を經なければならぬ。まさに困難な道といえる。一方、現今の凡夫の信想は薄弱であり、いわば「仮名」であり、「不定聚」である。どうていこのような修道にはたえられない、「外の凡夫」である。そして彼は「菩薩瓔珞經によつてつぶさに入道の行位を弁するに、法爾なるがゆえに難行道となずく。」(淨全一、六九九、上)と結論する。

さらに彼は「一万劫」という長時に照して、「ただしおもんみれば、一劫のうちの受身生死、なお数えしるべからず。いわんや一万劫のうちにいたずらに痛焼をうくるや」(淨全一、六九九、上、下)と受身の無数なることを示し、そして「もしよくあきらかに仏經を信じて、淨土に生まれんと願えば、寿の長短にしたがつて一形にすなわちいたりて位不退にかなう。これは修道の一万劫と功をひとしうす」(淨全一、六九九、下)と、淨土の法門によれば、各人の寿命にしたがつて、臨終とともに不退位を得ることができると主張する。

人壽百歳としても、一万劫の修道とは比較にならない。彼は修道の延促ということに基準をおき、淨土往生門の易行性を強調するのである。しかもこれを証明するにあたり、菩薩の本筋をあかすことを使命とする『菩薩瓔珞本業經』をもつてして、延促の証とした点は注目される。

## (6) 須弥四域経

第六大門第二に引用する『須弥四域経』一卷は、『法経録』巻二に衆経偽妄經典（正蔵、五五、二二七、a）としてその名がはじめて記録されている。また『開元釈教録』巻十八の偽妄乱真録には、「須弥像凶山経」一卷、今疑、与法経録中須弥四域経、文同名異」（正蔵、五五、六七七、b）とあることからすれば、『須弥四域経』と『須弥像凶山経』とは同種のものと考えられる。

道緯は「面を西に向け坐礼念観す」（浄全一、七〇二、下）という意義を明すために、『大智度論』とともに引用するものである。彼は「須弥四域経に云く」として、

天地初開之時、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>日月星辰<sub>一</sub>。縱有<sub>二</sub>天人來下<sub>一</sub>、但用<sub>二</sub>項光<sub>一</sub>照用。爾時人民多生<sub>二</sub>苦惱<sub>一</sub>。於是阿弥陀仏遣<sub>二</sub>三菩薩<sub>一</sub>。一名<sub>二</sub>宝応声<sub>一</sub>、二名<sub>二</sub>宝吉祥<sub>一</sub>。即伏<sub>二</sub>憐女媧<sub>一</sub>是。此<sub>二</sub>菩薩共相籌議向<sub>二</sub>第七梵天上<sub>一</sub>、取<sub>二</sub>其七宝<sub>一</sub>來<sub>二</sub>至此界<sub>一</sub>造<sub>二</sub>日月星辰二十八宿<sub>一</sub>。以照<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>。定<sub>二</sub>其四時春秋冬夏<sub>一</sub>。時<sub>二</sub>菩薩共相謂言<sub>一</sub>。所<sub>二</sub>以日月星辰二十八宿西行者<sub>一</sub>、一切諸天人民尽共稽<sub>二</sub>首阿弥陀仏<sub>一</sub>。是以日月星辰皆悉傾<sub>レ</sub>心向彼、故西流也。

（浄全一、七〇二、下～七〇三、上）

とのべている。

大内文雄氏は、唐の法琳の『弁正論』巻五に引用する『須弥像凶山経』<sup>27)</sup>と『安楽集』で引用する『須弥四域経』の文を比較して、「前者の場合、二菩薩（宝応声菩薩と宝吉祥菩薩）は阿弥陀仏の命によって日月および法度を作り人民を救うというに過ぎないのであるが、後者では、二菩薩自身が彼らの作った日月星辰二十八宿の西に行く所以

を説くのである。従つてこの相違は、『開元釈教録』の註記とは相反する事実と言わねばならない。」とのべている。

またこの引用文には、「阿弥陀仏二菩薩をつかわす。一を宝応声となづけ、二を宝吉祥となづく。すなわち伏犧女媧これなり。」という。この伏犧、女媧という男女二神は、中国古代の神話上の神であり、人類の創造神としてまた洪水神として一般に認められていたものである。<sup>⑤</sup> こうした神が登場することからしても、この経典が中国撰述の偽経であることは明らかである。

この経典は、阿弥陀仏のつかわした宝応声、宝吉祥の二菩薩を神話上の伏犧、女媧という二神になぞらえ、天地創造の役割を果させている。そして日月星辰二十八宿が西へ向うのは、まさに諸天人民が阿弥陀仏を稽首する<sup>⑥</sup>からこれにならつて、日月星辰も西に運行するのであるという。牧田諦亮氏はこの経典を儒、仏、道の三教優劣論争の所産とし、中国の伝統思想との調和や優劣を考慮したものとみている。<sup>⑦</sup>

彼がこの経文を引用した意図は、この引文のすこしまえに彼が「閻浮提には日出ずるところを生となづけ、没するところをば死と名づくというをもつて、藉つて死地において神明趣入するに、その相助便なり。」(浄全一、七〇二、下)とのべ、<sup>⑧</sup> さらに「坐觀礼念等によりて面を仏に向うものはこれ世の礼儀にしたがうなり。」(浄全一、七〇二、下)とのべ、西方取相を世俗の礼儀にも合致する自然なものと主張する。さらに彼は「もしこれ聖人にして飛報自在なることをえば方処を弁ぜず。ただ凡夫の人は身心あいしたがつて、もしは余方にむかわば西にゆくことかならず難し。」(浄全一、七〇二、下)とのべ、身心一如にして専心専念の効果のあがることを力説する。この凡夫の乱想なることに基本をおくことは、さきの『十方随願経』のところでのべた、一処に専心することをのべるのと同一の考え

方であるといえる。

いわばこれらの説示は、『觀經』が韋提希の請願により西方往生を説きおこすのに対して、西方の意義を一般に俗の人々にも十分説得力のある説示にて意義つけようとしたものであろう。それは雑多な中国土着の思想の移入を許すことになったが、それはとりもなおさず浄土教が中国人の宗教として受容された一面を端的に示すものといえよう。

(7) 淨度菩薩經

『淨度菩薩經』は『安樂集』の第九大門第二に引用するものである。道綽は二つの文を引いている。まず第一の引用文は、

人壽百歲、夜消<sub>二</sub>其半<sub>一</sub>。即是滅<sub>二</sub>卻五十年<sub>一</sub>也。就<sub>二</sub>五十年內<sub>一</sub>二十五已來未<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>善惡<sub>一</sub>。八十已去昏耄虛劣。故受<sub>二</sub>老苦<sub>一</sub>。自<sub>レ</sub>此之外唯有<sub>二</sub>五十年在<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>中外則王官逼迫長征遠防、或繫在<sub>二</sub>牢獄<sub>一</sub>。内則門戶吉凶衆事牽纏<sub>レ</sub>覺<sub>レ</sub>松<sub>レ</sub>常<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>足。(淨全一、七〇六、下)

というものである。

この文を彼は「淨度菩薩經に拠る」というが、『淨度菩薩經』という經典名は歴代の經錄にはなく、また名称が似ている偽經の『淨度三昧經』の現存のものや、諸書の引用文にも該当するものはない。大内文雄氏はこの文を『五王經』に求めている。この經典は『大正藏經』卷十四に収蔵され、「失記人名、今附東晉錄」(正藏一四、七九五、c)と記されているものである。この『五王經』は、さきにのべた『五苦章句經』と同じく、苦の様相を詳し

くのべるものである。とくに八苦（生苦、病苦、死苦、恩愛別苦、所求不得苦、怨憎会苦、憂非惱苦）をそれぞれ具体的に説いている。

『安樂集』の引用文に一致するのは、その第八、憂悲惱苦をとくところである。彼は第九大門第二を説くにあたり、「寿命の長短を明すとは、この方の寿命は大いに期するも百年にすぎず。百年のうちより出ずることはすくなく滅ずることは多し。あるいは生年に天喪し、乃至童子にして身をうしなう。あるいはまた胞胎にして傷墮す。」（浄全一、七〇六、下）とのべているが、これは『五王経』の全体の文意を取意するものである。<sup>⑭</sup>

ここでいう「人寿百歳をすぎず」といった考え方は必ずしも『五王経』、『淨度菩薩経』に、とくにみられるものではなく、すでに中国の道家に属する『莊子』あるいは『列子』にもみられるもので、文体からしてこれらの思想をうけていることは明らかである。たとえば『莊子』雑篇第二十九の盜跖<sup>とうてき</sup>篇には、

今、吾子に告ぐるに人の情を以てせん。目は色を視んことを欲し、耳は声を聴かんことを欲し、口は味を察せんことを欲し、志気は盈たさんことを欲す。人の上寿は百歳、中寿は八十、下寿は六十なり。病瘦<sup>びようそう</sup>と死喪と憂患とを除けば、其の中、口を開きて笑う者は、一月の中、四五日に過ぎざる已矣。天と地とは窮まり無く、人の死する時有り。時有るの具を操りて無窮の間に託するは、忽然として騏驎<sup>きりん</sup>の馳せて隙を過ぐるに異なる無きなり。其の志意を悦ばせ、其の寿命を養うこと能わざる者は、皆道に通ずる者に非ざるなり。

<sup>⑮</sup> といひ、また『列子』楊朱篇はこの盜跖篇をうけて、

百年は人間の寿命の極限であり、百歳まで生きるものは千人に一人もない。たとえ百歳まで生きたとしても、無心の幼年期や、もうろくした老年期がその半ばを占める。その残りの半分は睡眠にとられてしまい、さらに

その残りの半分は必配ごとや苦勞で費やされる。とすれば、あとに残るのは、わずかに十数年にすぎない。しかも、このわずかの期間のうち、心から楽しみ満足できるのはどれほどであろうか。

そもそも人間はこの世に生まれ、何をなし、何を楽しみとするのであるか。美衣美色、歌舞や女色のほかに何があろう。もし道徳や法律にしばられて、この楽しみを果たすことができないとしたら、牢獄にとじこめられた囚人と、何が変わるところであろうぞ。

太古の人は、人生がつかのまのものであることを知っていたから、心のおもむくままに従い、自然にそむくことをしなかった。自然の性のままに遊び、死後の名声のことなど心にもかけなかった。生きているあいだこそ、聖人の堯舜ぎょうしゆんと暴君の桀紂けつちゆうとの差別はあろうが、死んでしまえば、ひとしく腐骨になってしまうものだ。死後の名声などに心をひかれ、生きているあいだの楽しみを犠牲にするなどは、おろかしいかぎりではないか。

とのべている<sup>④</sup>。これらはいわば人生のはかなさを説き、自然の欲望を満足させることに唯一の生きがいを見出そうとするものである。

森三樹三郎氏もいうように、楊朱篇はすべての欲望を無差別に肯定するのではない。寿命、名声、地位、財貨の四つは運命に支配されるものであるから、これに対する欲望を満足させることは不可能である。それでは人間にとって真に本性的な欲望とは何かというと、それは豊屋、美眼、美味、美女の四つであるという。

『安楽集』に引用する『浄度菩薩經』あるいは『五王經』が、これらの思想を十分にふまえていたかどうかは別として、こうした思想に影響されていることはまちがいない。

次に第二の引用文であるが、それは「また彼の經に云く」として、さきの引用文につづいて引くものである。一



の名を見出しがたいが、敦煌本浄度三昧経では、明かに仏告浄度大士などの句を見るのである。」とのべ、この『浄度菩薩経』は『浄度三昧経』のことであろうとしている。

この『浄度三昧経』については、すでに望月氏、牧田氏などの研究があり、大内氏も詳しくのべているので省くことにするが、多くの異本があったようで、歴代の経録でも問題がある。また大内氏によると、この經典は『経律異相』に五例、『諸経要集』に四例、『法苑珠林』に五例引用され、また信行の『三階仏法』、法琳の『弁正論』、善導の『観念法門』などにも引用されているというが、それらがどの異本によるものであるかを定めることは困難である。ただ『法経録』（正蔵、五五、一二七、a）、『仁寿経』（正蔵、五五、一七四、c）、『開元釈教録』（正蔵、五五、六七一、c）などが偽妄、疑偽經典とするのは三巻本または四巻本である。

道綽は第二の引用文において、念には善念と悪念とがあり、またそれぞれに善悪の報をうけることを示し、それらは間断なく次から次へとおこることをのべている。つまり善因善果、悪因悪果の因果律を力説するのである。そして、そのあとに「もし十年五年阿弥陀仏を念ずることをうれば、あるいは多年の後にいたって無量寿国に生まれすなわち浄土の法身をうくること恒沙無尽にして、不可思議なり。いますでに穢土短促にして命報とおからず。もし阿弥陀浄国にうまるれば、寿命長遠にして不可思議なり。」（浄全一、七〇七、上）と彼此の寿命の長短をあかしている。

彼はこのように人寿百歳と仏寿無量を対応させながら、浄土往生の信をすすめるのである。しかもそれはあくまで現実の生の肯定を前提とするもので、人寿は、はかないもの、不確かなものとしても、そのあたえられた寿命を養い、<sup>④</sup>欲望を満すことは人間の本性とし、自然とみる。こうした点には、ひたすらに遠離穢土、欣求浄土を主張す



るだけでなく、あくまで現実肯定を中心とする中国社会に妥協しようとする姿をみることができる。

(8) 善王皇帝尊經

この經典は第九大門第二に引用されている。他の文献には引かれていないもので、『安樂集』に引用するのが唯一の文例であろう。しかしこの經典は道安の疑經目錄に記されていることからすれば、古くから偽經とされていたようである。すなわち『出三藏記集』巻五の新集安公疑經錄に『善王皇帝經』二巻とあり、「或云。善王皇帝功德尊經、或為一卷」(正藏、五五、三八、b)と註記されている。『法經錄』巻三に疑惑經典(正藏、五五、一二六、b)とされ、『歷代三寶記』巻十三に失記(正藏、四九、一一二、c)とされる以外はすべて疑偽または偽妄經典とされている。道綽はさきにのべた『淨度菩薩經』などに一連して「善王皇帝尊經に云く」として、

其有<sub>レ</sub>人学<sub>レ</sub>道念<sub>ニ</sub>欲往<sub>ニ</sub>生西方阿弥陀仏国<sub>ニ</sub>者、憶念昼夜一日若<sub>二</sub>二日或<sub>二</sub>三日若<sub>二</sub>四日若<sub>二</sub>五日至<sub>二</sub>六日七日<sub>一</sub>。若復於<sub>レ</sub>中欲<sub>二</sub>還悔<sub>一</sub>者、聞<sub>ニ</sub>我說<sub>ニ</sub>是善王功德<sub>一</sub>命欲<sub>レ</sub>尽時、有<sub>二</sub>八菩薩<sub>一</sub>。皆悉飛來迎<sub>ニ</sub>取此人<sub>一</sub>到<sub>ニ</sub>西方阿弥陀仏国<sub>中</sub>、終不得<sub>レ</sub>止。(淨全一、七〇七、上七)

とのべている。

『惟無三昧經』と同じく『阿弥陀經』の「乃至七日一心不乱」の念仏をうけている。しかしこの經典は新たに八菩薩の臨終來迎のことが説かれている。すでに望月信享氏はこの種の菩薩來迎説をのべている。そして『八吉祥神呪經』『八陽神呪經』などに説く毘陀和菩薩などの八菩薩の名は『般舟三昧經』にあり、また『八吉祥神呪經』の説を布衍したものとして『灌頂經』巻四の『百結神王護身呪經』、同巻八の『摩尼羅置大神呪經』の八菩薩の説が

あるという。<sup>48)</sup>

さてこの経は「またもしうちにおいて還悔せんとせば、われこの善王の功徳を説くをきて」というように、善王の功徳をテーマとするものである。やはり偽経とされる『灌頂経』卷十二の『拔除過罪生死得度経』は本経でいう善王の功徳が薬師仏の本願功徳となっていることをのぞけば、その説示はほぼ同じである。<sup>49)</sup>しかしこの経の八菩薩名は『八吉祥神咒経』の八菩薩名とは異っている。いずれにしても臨終来迎説は『無量寿経』や『觀経』のどくところであり、またあとでのべる『十往生経』という偽経には、単に菩薩の来迎を説くだけでなく、行者擁護の説がみられる。これらのことからすれば、この経典は『無量寿経』、『觀経』、『阿弥陀経』、『般舟三昧経』などの浄土教関係の経典と密接な関係のもとに撰述された経典であることは明らかである。

#### (9) 法句経

この経典は第十一大門第一に引用されている。この大門は二節からなり、第一に善知識の憑託をのべ、第二に死後受生の勝劣をのべている。その第一に「一切衆生をすすめて善知識に託して、西に向う意をなす」とのべ、彼は「法句経によれば」といい、

与衆生作善知識。有宝明菩薩、白仏言。世尊云何名為善知識也。仏言善知識者能説深法。謂空無相無願諸法平等無業無報無因無果。究竟如如住於實際。然於畢竟空中熾然建立一切諸法。是為善知識。善知識者是汝父母、養育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目、能見一切善惡道故。善知識者是汝大船、運度汝等出生死海故。善知識者是汝縲紲、能挽拔汝等出生死故也。(淨全、一、七〇八、上、下)

とのべている。いうまでもなく彼は善知識を明すためにこの經文を引用する。しかし『法句經』によるとしているが、呉の支謙などが、訳出したとされる二卷の『法句經』にはこれに相当する文はない。これに相当する文は『大正藏經』卷八十五所収の燉煌本『法句經』にある。つまり、

(親近善知識品第五)

善男子。一切衆生。欲得阿耨多羅三藐三菩提者。当親近善知識。請問法要。必聞如斯甚深要句。爾時宝明菩薩白仏言。世尊。云何是善知識。仏言。善知識者。善解深法空相無作無生無滅。了達諸法從本已來究竟平等。無業無報無因無果性相如如。住於實際。於畢竟空中熾然建立。是名善知識。(正藏、八五、一四三三、c)

(二十一種譬喻善知識品第六)

善男子。善知識者是汝父母。養育汝等菩提身故。善知識者是汝眼因。示導汝等菩提路故。(同右)

(煩惱即菩提品第九)

譬如有人持堅牢船度於大海。不動身心如到彼岸。善知識者亦復如是。以大願船処生死海。運載汝等。不動身心。到涅槃岸。(正藏、八五、一四三四、b~c)

(二十一種譬喻善知識品第六)

善知識者是汝組繩撻機汝等離地獄故。(正藏、八五、一四三三、c)  
とあるのに相応する。

この『法句經』は有名な『法句經』(ダンマパダ)と名は同じでも、内容のまったく異なる偽經である。この經典は今世紀になって燉煌の窟内から、その註釈書とともに発見されたものである。

この偽經『法句經』については、すでに宇井伯寿氏、水野弘元氏の研究<sup>⑤</sup>があり、最近では金子寛哉氏が「群疑論及び安樂集に引用される法句經」という論文<sup>⑥</sup>を發表している。

さてこの經典を最初に偽經とするのは『大唐内典録』で、卷十の歴代所出疑偽經録第八に「法句經、両卷、下卷宝明菩薩」(正蔵、五五、三三五、c)とし、ついで『開元釈教録』別録疑惑再詳録第六にあげ、「下卷宝明菩薩、時聞、多有二卷流行、与三集伝中法句經一名同文異、比是人造。」(正蔵、五五、六七七、a)と註記している。さらに『貞元釈教録』卷二十八(正蔵、五五、一〇二一、c)もこれをうけている。水野弘元氏は『大周刊定目錄』卷十三の大乗經の中に「法句經一卷」(正蔵、五五、四六五、a)とし、さらに卷十四の小乘賢聖集伝中に「法句集一部二卷」(正蔵、五五、四七一、c)としていることに注目し、後者の法句集二卷は明らかに法救撰とされる真正の法句經を指すものであり、前者の一卷法句經がなにを指すかは明らかでないが、この偽經としての『法句經』も大乘の教理を説いたものであるから、あるいはこの經を指すのであるかも知れないとのべている<sup>⑦</sup>。あるいは名が同じであり、しかも内容的にもすぐれている点から真偽が混淆されたことはありうることであろう。

この『法句經』は『大正蔵經』で三頁あまりの小經であつて、十四品(序品、不壞諸法菩薩説宿縁品、觀声性空証實際品、觀三処空得菩提品、親近善知識品、二十一種譬喻善知識品、宝明聽衆等悲不自勝品、普光莊嚴菩薩等証信品、煩惱即菩提品、求善知識不惜内外寿命嫌疑品、普光問如来慈傷答品、授記品、伝持品、護經不怠品)からなり、形式的にも一つのまとまつた体裁をなし、内容も仏説として不都合なものはない。

道綽が引用するのは、親近善知識品第五、二十一種譬喻善知識品第六とそして煩惱即菩提品第九である。この中でとくに「親近善知識」ということにおいて、善知識の意義を最も強く示すのは『華嚴經(六十卷)』の入法界

品である。一般に善知識を求め、善知識に親近し、善知識に恭敬し供養することは菩薩道を成就するための根本的態度とされる。また彼がこの経より引用する「善知識とは能く深法を説く。いわく空と無相と無願と諸法平等とにして、業なく報なく因なく果なし。究竟如如にして實際に任す。しかるに畢竟空のうちにおいて熾燃として一切の諸法を建立す。これを善知識となす。」といった説示は、大乘仏教の空觀を十分にふまえたものといえる。『大智度論』卷四十四には、善知識をあかして、

復次菩薩方便者。非二十八空故令色空。何以故。不以是空相強令空故。色即是空。是色從本已來常自空。色相空故。空即是色。乃至諸仏法亦如是。善知識者。教人令以是智慧廻向阿耨多羅三藐三菩提。(正蔵、

二五、三七八、a) b)

といい、卷七十一には、

仏不直説諸法性空。先教供養親近善知識。善知識為説五波羅蜜功德。善知識雖種種教化。仏但称其不壞法。所謂於色等諸法不貪不著不取。(正蔵、二五、五五八、a)

という。また『涅槃經(四十卷)』卷二十五の光明遍照高貴徳王菩薩品第十の五(正蔵、一二、五一〇、b)五一一、c)には、菩薩の四種法をとき、その第一に親近善友をあげ、種々な譬えでもつて善知識をのべている。

道綽がここで善知識のことを問題としてとりあげたのは、いうまでもなく『観經』の中品下生、下品上生、中生、下生などにひとしく善知識の指南により往生をすることができるといふ説示にもとづくものであろう。ことにこれら四品四生は上の五品五生に比べ、十悪、破戒、五逆の大罪人であることにおいて、指授者をより必要とするものであろう。彼は他のところでも、十念成就に欠くべからざるものとして善知識をのべている。<sup>⑤</sup>

小笠原宣秀氏は「六朝をすぎて隋唐に入ると、善知識の用語は随処に用いられ、彦棕（五五三―六〇六）の著述に『善知識録』がある。また現実の生きた善知識が出現する。例えば三階教の信行は善知識として尊敬され（信行禅師塔碑）、浄土教の道綽禅師も善知識的崇仰をうけている」<sup>⑤</sup>とのべている。おそらくこうした社会的影響もうけているものであろう。ともあれ、道綽のいう善知識は、彼がこの引用文のあとで「衆生のために善知識となるといえども、かならずすべからく西に帰すべし。」と注告するように、西方往生をすすめる先達としての善知識をいうものである。いわば浄土教の善知識論を主張したものととして注目しなければならない。

彼が『大智度論』巻十二の「乞眼婆羅門と舍利弗」の説話をひくまでもなく、彼にとつては、たとえその人が熱心な仏教指導者であっても、西方往生を誹謗する仏者は、悪知識であつて、浄土教の善知識とはなり得ないということであろう。彼にとつてはまさに西方往生をすすめる先達ということに、善知識の意義を認めたものといえる。このように偽経としての『法句経』は、特殊な思想をもつものではない。しかし懐感（七世紀末）もこの経典を引用しているし、また水野弘元氏の研究によれば、禅宗関係の典籍にはしばしば引用されたものである。<sup>⑥</sup>

#### (10) 十往生経

道綽は第十二大門に「勧往生」のためにこの経を引用している。この第十二大門は『安樂集』最後の大門であるが、彼は「仏、阿弥陀仏国にうまるとを説くとして、もろもろの衆衆のために身を観じて正念し解脱することとくがごとし」とのべ、この『十往生経』を経証とするもので、この大門は『十往生経』を引用したあと、「撰集流通の徳をあまねく一切にほどこして、まず菩提心をおこしておなじく浄国に帰向して、みなともに仏道を成ぜ

ん。」という廻向の意をのべるだけである。しかもそれは他の引用文に比べて長文であり、ほとんど經典の全体にわたって引くものであり、これらのことからしても彼がこの『十往生經』をいかに重視していたかを知ることができる。長文になるが、その經文とは、

(A) 阿難白レ仏言。世尊、一切衆生觀身之法其事云何。唯願説レ之仏告レ阿難。夫觀身之法者不レ觀ニ東西ニ、不レ觀ニ南北ニ、不レ觀ニ四維上下ニ、不レ觀ニ虚空ニ、不レ觀ニ外縁ニ、不レ觀ニ内縁ニ、不レ觀ニ身色ニ、不レ觀ニ色声ニ、不レ觀ニ色像ニ、唯觀ニ無縁ニ。是為ニ正真觀身之法ニ。除是觀身ニ十方諦求、在在處處更無別法而得ニ解脱ニ。仏復告レ阿難。但自觀レ身善力自然、正念自然、解脱自然。何以故。譬如ニ有レ人精進直心得ニ正解脱ニ。如是之人、不レ求ニ解脱ニ解脱自至。阿難復白レ仏言。世尊、世間衆生若有ニ如是レ正念解脱ニ、応レ無ニ一切地獄餓鬼畜生ニ惡道ニ也。仏告レ阿難ニ。世間衆生不レ得ニ解脱ニ。何以故、一切衆生皆由ニ多虚少実ニ、無ニ正念ニ、以ニ是因縁ニ地獄者多、解脱者少。譬如ニ有レ人於ニ自父母及以師僧ニ、外現ニ孝順ニ内懷ニ不孝ニ、外現ニ精進ニ内懷ニ不実ニ。如是惡人、報雖レ未レ至、三塗不レ遠、無レ有ニ正念ニ。不レ得ニ解脱ニ。阿難復白レ仏言。若如是者、更修ニ何善根ニ、得ニ正解脱ニ。仏告レ阿難。汝今善聽。吾今為レ汝説有ニ十往生法ニ。可得ニ解脱ニ。云何為レ十。一者觀身正念常懷ニ歡喜ニ以ニ飲食衣服ニ施ニ仏及僧ニ。往ニ生阿弥陀仏國ニ。二者正念以ニ甘妙良菓施ニ一病比丘及一切衆生ニ。往ニ生阿弥陀仏國ニ。三者正念不レ害ニ一生命ニ慈ニ悲於一切ニ。往ニ生阿弥陀仏國ニ。四者正念從ニ師所ニ受レ戒淨慧修ニ梵行ニ。心常懷ニ歡喜ニ往ニ生阿弥陀仏國ニ。五者正念孝ニ順於父母ニ敬ニ奉於師長ニ不レ起ニ憍慢心ニ。往ニ生阿弥陀仏國ニ。六者正念往ニ詣於僧房ニ恭ニ敬於塔寺ニ、聞レ法解ニ一義ニ往ニ生阿弥陀仏國ニ。七者正念一日一夜中受ニ持八戒齋ニ、不レ破レ一。往ニ生阿弥陀仏國ニ。八者正念若能齋月齋日中遠ニ離於房舍ニ、常詣ニ於善師ニ往ニ生阿弥陀仏國ニ。九者正念常能持ニ淨戒ニ勤ニ修於

禪定護法不惡口。若能如是行往二生阿彌陀國一。十者正念若於二無上道一不起誹謗心、精進持淨戒、復教無智者流二布是經法一、教化無量衆生。如是諸人等悉皆得往二生阿彌陀國一。爾時會中有二菩薩一。名二山海慧一。白レ仏言。世尊彼阿彌陀仏國有二何妙樂勝事一、一切衆生皆願往二生彼一。仏告二山海慧菩薩一。汝今レ下レ當起立合掌正身、向西正念觀阿彌陀仏國、願見阿彌陀仏。爾時一切大衆亦皆起立合掌共觀阿彌陀仏。爾時阿彌陀仏現二大神通一、放二大光明一、照二山海慧菩薩身一。爾時山海慧菩薩等即見阿彌陀仏國土、所有莊嚴妙好之事皆悉七宝。七宝山、七宝国土。水鳥樹林常吐二法音一、彼國日日常轉法輪。彼國人民不習二外事一、正習二內事一、口說二方等語一、耳聽二方等聲一、心解二方等義一。爾時山海慧菩薩、白レ仏言。世尊我等今者觀見彼國勝妙利益不可思議。我今願一切衆生悉皆往生、然後我等亦願レ生彼國。仏記之曰。正觀正念得二正解脫一、皆悉生彼。若有二善男子善女人一、正信是經、愛樂是經、勸導衆生、說者聽者、悉皆往二生阿彌陀仏國一。若有二如是等人一、我從今日レ常使二二十五菩薩護持是人一、常令二是人無病無惱一。若人若非人不得二其便一。行住坐臥無間二晝夜一常得二安穩一。山海慧菩薩、白レ仏言。世尊我今頂受尊教二不レ敢。有レ疑然世有二衆生一、多有二誹謗不信是經一。如是之人於レ後云何。仏告二山海慧菩薩一。於レ後閻浮提或有二比丘比丘尼一。見有二誹謗是經者一、或相嗔恚心懷二誹謗一。由是謗正法故、是人現身之中來二致諸惡、重病、身根不具、聾盲瘡癩、水腫、鬼魅、坐臥不安。求レ生不得、求レ死不得。或乃致二死墮一於地獄二八万劫一中受二大苦惱一。百千万世未會聞二水食之名一。久後得レ出、在二牛馬猪羊一為二人所殺受二大極苦一。後得レ為人、常生二下處一、百千万世不得二自在一。永不聞二三宝名字一。是故無智無信人中莫レ說二是經一也。(淨全一、七〇九、上レ七二〇、下)

とてうものである。



この『十往生経』については、三康文化研究所による「十往生経の研究」という研究報告があり、総合的な研究が発表されている。また藤堂恭俊氏は「シナ浄土教における随逐擁護説の成立過程について」という論文において、この経典をとりあつかっている。<sup>58)</sup>

この経はつぶさに『十往生阿弥陀仏国経』といい、『大周刊定目錄』第十五に（正藏、五五、四七四、b）初見し、しかも偽経とされている。ついで『開元釈教録』巻十八（正藏、五五、六七八、a）の疑惑再詳録にも記されている。藤堂氏はこの経が七世紀中頃までに成立していたと推論している。またこの『十往生経』には『阿弥陀仏覚諸大衆観身経』一卷、『山海慧菩薩経』（正藏、八五）、『阿弥陀為諸大衆説観身正念解脱三昧経』（S. 3506）といった異本が現存するという。これらの異本と『安楽集』の引用文を対照することも必要であろうが、いまは省略する。ただ一ついえることは、道綽の引用文は前後の入れかえはあるが、『十往生経』の文に相当することは明らかである。いま『安楽集』の引文にしたがって内容を検討してみよう。いま全文を(A)、(B)、(C)、(D)、(E)、(F)に六分段すれば、(A)、(B)、(C)は阿難を対告者とし(D)、(E)、(F)は山海慧菩薩を対告者とする。(A)では「観身の法」を明し、彼は「ただ無縁を観す。これをまさにまことの観身の法とす。」といている。(B)では正念解脱を明し、(C)ではまさにこの経のテーマである十往生法をとく。さらに(D)では「まさに起立合掌して身を正しくし西に向って正念に阿弥陀仏を観じ、阿弥陀仏をみてまつらんとねがうべし。」と西方浄土の観法をすすめる。(E)では「われ今日よりつねに二十五菩薩をつかわしてこの人を護持して、つねにこの人をして病なく悩なからしめん。」と、いわゆる二十五菩薩行者擁護をのべている。そして(F)では「この謗正法によるがゆえに、この人現身のうちに諸悪、重病、身根不具、聾盲瘖瘂、水腫、鬼魅を来致し、坐臥やすからず。生をもとむるにえず、死をもとむるにえず。あるいはすなわち死するに

たつて地獄におちて八万劫のうちに大苦惱をうく。」と、正法を誹謗するものは、現世で種々な苦惱をうけることはいかにおよばず、生殺しの目にあい、地獄必生という。概して『観経』の説示を通俗化したような内容であるが、二十五菩薩の行者擁護説、あるいは誹謗正法を強調する点などは注目される。

藤堂恭俊氏は「シナ浄土教における随逐擁護の説は、もと神仙思想を説く『抱朴子』に見出される奪算の説に對し、それからの解放の道としてシナ仏教徒自身が撰述した疑偽經典中に齋戒等を受持することによって増寿益算の期待し得ることを強調したことに端を発し、その後種種の経過をへて阿弥陀仏の浄土に往生を願う者が、諸仏菩薩によつて随逐擁護されると言う信仰にまで展開したものである。従つてそこには増寿益算と言うことよりも、後に加つた諸仏菩薩による随逐擁護の方を強く打ち出すに至つてゐる。」<sup>50</sup>とのべてゐる。そしてその展開の過程を『護身命経』、『提謂波利経』、『浄度三昧経』、『譬喻経』、『四天王経』などの、いわゆる偽経とされるものに関係づけ論じてゐる。いずれにしてもこの菩薩行者擁護の主張は、『観経』、『無量寿経』などの菩薩来迎説をより確かなものとするに於いて、浄土信仰者に歓迎されたものであらう。

また誹謗正法の主張は、『無量寿経』第十八願と『観経』下下品の説示に關して、浄土教徒にとつて「逆謗除取」の問題として重要視されたものである。道綽にとつても当然明らかにしておかねばならなかつた問題であらう。彼は第一大門において、「まさしくこれ懺悔し、福を修し、まさに仏の名号を称すべきときのものなり。」(浄全一、六七四、上)といひ、また「いわんや常念を修するはずなわちこれつねに懺悔する人をや。」(同上)と懺悔を強調してゐる。懷感がこの逆謗除取の問題をとりあげ「古今大徳釈ニ此両經ニ有二十五家。共解ニ此教ニ」(浄全六、三四、上)とのべ、その第一に懺悔不懺悔をあげてゐることと考へあわせると、この問題に對する彼の態度も明らかにあらう。

さらに第十一大門において浄土の善知識をのべていることからしても、当時仏教界には浄土往生の教えを誹謗するものが多くあり、そうした人々を意識しての引証であつたともいえる。

以上、安樂集と偽經というテーマのもとに、浄土思想と偽經の世界をつねに対応させながら、浄土教の中国での展開を明らかにしようとした。しかしその目的は十分に果せなかつたように思う。

また、引用經典を偽經と真經とに分けて考えるといった方法は、『安樂集』の場合さほど意味のないことかも知れない。道綽自身「真言をとりあつめて助けて往益を修せしむ」(浄全一、六七四、上)というように、彼はひとしく經論を聖意として受けとっていたことはまちがいない。しかも漢訳經典といつても訳出後、中国人の手を経て書写されている間に入意識的であろうがなからうが、結果的には改変があつたとみる方が妥当であろう。しかも記憶をたよりとする当時の仏教者にとってはことにそうである。

事実、今日の科学的・批判的な目でみれば、彼が真言として、絶対的な權威のもとに引証する經文にも改変のあとがみられる。しかしこれらはおそらく引証者自身が意図的にしたものでなく、仏説として確く信じていたものであろう。

偽經は偽經としてそれ自体、成立の意義をもつが、偽經を經証として引用する仏教者の態度も明らかにしなければならぬであろう。

いずれにしても道綽が『観經』を講説するにあたり、自説をさげ經典の文でもって自分の考えをあかさうとしたことは明らかである。この態度はまた偽經撰述者が、仏教を論じるのに自身の名を出さず、經典の權威をもつて自

説を表明しようとした態度と一致する。

本論は概して先学の引用文が多くなり、またその再説におわったところもある。これはその基礎研究であること  
を了解されたい。

(一九七五、一二、一五)

(附記) 本論文作成にあたり、札幌大谷短期大学の柴田泰氏に「浄土教関係疑經典の研究(一)」という論文のあることを知った。

その抜刷の送付を依頼したところ、早速、関係論文数篇とともに送付いただいた。紙上をかり厚くお礼申し上げる。

(註)

- ① 道宣『統高僧伝』巻二十。習禪篇、唐并州玄中寺釈道綽伝九(正藏、五〇、五九三、c)。この訳は野上俊静著『中国浄土三祖伝』一三〇頁。
- ② 智顛には『仏説観無量寿仏経疏』二巻があり、吉藏には『観無量寿経義疏』一卷があり、慧遠には『観無量寿経義疏』二巻(以上浄全、巻五所収)があり、善導には、いわゆる『観無量寿経疏』四巻(浄全、巻二所収)がある。
- ③ 塚本善隆稿「竜門造像に見る礼拝対象の変化」(『塚本善隆著作集』第二巻、四二一〜四四八頁)に詳しい。
- ④ 塚本善隆・梅原猛著『仏教の思想』8、不安と欣求(中国浄土三祖伝)(道綽伝)参照。
- ⑤ 塚本善隆・梅原猛著『仏教の思想』8、不安と欣求(中国浄土三祖伝)。
- ⑥ 前掲書(一一〇〜一一一頁)。
- ⑦ 横超慧日稿「仏教における宗教的自覚―機―の思想の歴史的研究―」(横超慧日著『中国仏教の研究』第二、六〇〜六一頁)。
- ⑧ 『本邦所伝三階仏法』巻第四(天吹慶輝著『三階教の研究』別篇、四一五頁)。
- ⑨ 塚本善隆・梅原猛著『仏教の思想』8、不安と欣求(中国浄土三祖伝)。
- ⑩ 道端良秀著『仏教と儒教倫理』九五頁。
- ⑪ 牧田諦亮稿「中国仏教における疑經研究序説」(『東方学報京都』第三五冊、三三八頁)。
- ⑫ 柳田聖山・梅原猛著『仏教の思想』7、無の探求(中国禪)において梅原氏は「仏教は偽經の創造の歴史である」といってよ

いかと思います。大乘経典も後につくられたものであるし、その経典の注釈そのものにもニセモノがある。たとえば『大智度論』は竜樹の作だといわれるが、これも羅什作という疑いが強い。それに『起信論』『宝蔵論』など偽典といってもよい。(二〇八～二〇九頁)とのべている。

- ⑬ 『新集安公疑経録』(『出三蔵記集』巻五、五五、三八、b)。この訳は牧田氏前掲論文、三四三頁。
- ⑭ 僧祐『新集疑経偽撰雜録』(正蔵、五五、三八、c)。この訳は牧田氏前掲論文、三四五～三四六頁。
- ⑮ 法経等『衆経目録』巻五。(正蔵、五五、一三九、a)。この訳は牧田氏前掲論文、三四九頁。
- ⑯ 彦棕等『衆経目録』巻四の五分疑偽にあげ、「名雖似正、義涉人造」(正蔵、五五、一七二、b)と割註している。
- ⑰ 道宣『大唐内典録』序、歴代所出疑偽経論録(正蔵、五五、二九、a)。
- ⑱ 牧田諦亮稿「中国仏教における疑経研究序説」(『東方学報京都』第三五冊、三六六～三八七頁)。
- ⑲ 柳田聖山・梅原猛著『仏教の思想』7、無の探求(中国禪)二〇九頁。
- ⑳ 津田左右吉著『シナ仏教の研究』四四～四五頁。
- ㉑ 望月信亨著『中国浄土教理史』四四～四八頁。
- ㉒ 柴田泰稿「浄土教関係疑経典の研究(一)」(『札幌大谷短期大学紀要』第八号)。
- ㉓ 『大谷学報』第五三巻二号、五六～六八頁。
- ㉔ 『大谷学報』第五四巻四号、三六～四九頁。
- ㉕ 矢吹慶輝編『鳴沙余韻解説』、望月信亨著『仏教経典成立史論』があり、牧田諦亮氏には「中国仏教における疑経研究序説」(『東方学報京都』第三五冊)をはじめ、「浄度三昧経とその熾煌本」(『仏教大学研究紀要』第三七号)、「北魏の庶民経典について」(横超慧日編『北魏仏教の研究』)などがある。
- ㉖ 山本仏骨著『道綽教学の研究』七七～八三頁。
- ㉗ 望月信亨著『仏教経典成立史論』四一六～四二四頁。
- ㉘ 前掲書、四二四頁。
- ㉙ たとえば『法経録』巻四の五分疑偽では、「一名普広経」(正蔵、五五、一七二、b)と註記している。
- ㉚ 道端良秀氏は、孝は単に生存中だけのことでなく、死んでから後までも、よく喪の三年間は規定に従って、身を処して行

かねばならなかったのである。「死に事うるは生に事うるがごとくせよ。これが孝の至りである。」(中庸) というのである。中国における父祖のまつり、祖先崇拜は追孝としてのものであり、生存中の孝が死後も続いて、死者に対しての孝が父祖のまつりであり、宗廟の祀なのである。ここに仏教の孝が展開されて儒教的仏教となっていたのであるが、この父祖のまつりに対してもまた、仏教のまつりが行なわれ、追孝としての喪祭が行なわれて、中国仏教の祖先崇拜の行事となっていた。(『仏教と儒教倫理』二九六―二九七頁) という。仏教の中陰の忌のまつりは、儒教から影響されたものであるが、死者に対する追善も、孝のつづきとしてうけとられたものであろう。

③① 牧田諦亮稿「中国仏教における疑經研究序説」(『東方学報京都』第三五冊、三四五頁)。

③② 『経律異相』卷三十七、優婆塞部に「昔人不信罪福。年已五十。夢見殺鬼欲来取之。眠覺惶怖求師占夢。師作卦兆云。有殺鬼必欲相害不過十日。若欲攘此。從今已去十日中間。受仏五戒燒香燃燈懸幡蓋。信向三宝可免此死。即依此法專心信向。殺鬼到門見作功德不能得害。鬼即走去。其人緣斯壽滿百歳。死得生天」(正藏五三、二〇一、b) という。

③③ 望月信亨著『仏教經典成立史論』四七一―四七八頁。③④ 同、四七二頁。③⑤ 同、四七七頁。③⑥ 同、四七八頁。

③⑦ 法琳『弁証論』卷五には「依須弥像凶山経及十二遊経、竝云。成劫已過入住劫来。経七小劫也。光音天等下食地肥。諸天項後自背光明。遠近相照。因食地肥。欲心漸発。遂失光明。人民呼嗟爾時西方阿弥陀仏告宝声宝吉祥等二大菩薩。汝可往彼与造日月。開其眼目造作法度宝声者示為伏義。宝吉祥者化為女媧。後現命尽還歸西方。」(正藏、五二、五二一、b) という。

③⑧ 法琳『弁証論』卷五には「彈曰。太素之時気形始具清濁未判。名之渾沌。二儀既而不分。三才亦眇而未見。六紀序命之外。伏羲万生四姓。燧人之末神農始誕。何得庖炎二皇出清濁之世。柅容六甲生未分之前。委巷之書不足承信也。」(正藏、五二、五二一、a) とある。また白川静著『中国の神話』には、この伏羲と女媧の説話の起源をのべている。

③⑨ 稽首は、中国において最も重い礼とされ、頭を地につけて敬礼すること。周王朝の官制をのべる『周礼』には、祭祀官の礼拝の九つの形式をあげている。つまり、稽首、頓首、振動、吉祥、凶拜、奇拜、褻拜、肅拜の九拜で、稽首はその第一にあげられる。

④① 牧田諦亮稿「中国仏教における疑經研究序説」(『東方学報京都』第三五冊、三三四頁)。

④② 藤田宏達氏はこれを他界観念との結びつきによる西方説と指摘している(『原始浄土思想の研究』五〇四頁)。また中国人

の「西方」に対する觀念については、白川静著『中国の神話』も参考になる。

- ④② 『仏説五王経』には「何謂憂悲惱苦。人生在世。長命者乃至百歲。短命者胞胎傷墮。長命之者。与其百歲。夜消其半。余有  
五十年。在醉酒疾病。不知作人。以減五歲。小時愚癡。十五年中。未知禮儀。年過八十。老鈍無智。耳聾目冥。無有法則。  
復減二十年。已九十年。過余有十歲之中。多諸憂愁。天下欲乱時亦愁。天下旱時亦愁。天下大水亦愁。天下大霜亦愁。天下  
不熟亦愁。室家内外多諸病痛亦愁。持家財物治生恐失亦愁。官家百調未輸亦愁。家人遭罪官事閉繫牢獄。未知出期亦愁。兄  
弟妻子。遠行未歸亦愁。居家窮寒。無有衣食亦愁。比舍村落有事亦愁。社稷不弁亦愁。室家死亡。無有財物。殯葬亦愁。至  
春時種作無有犁牛亦愁。如是種種憂悲。常無樂時。至其節日。共相集聚。应当歡樂。方共悲涕相向。此是苦不。答曰実是大  
苦。」(正藏、十四、七九六、c~七九七、a)とある。

④③ 森三樹三郎訳注『莊子』雜篇(中公文庫)二二三頁。

④④ 『列子』楊朱篇の要旨(森三樹三郎著『無の思想』一一〇~一一一頁)。

④⑤ 『諸経要集』(正藏、五四、一八二、a)にもある。

④⑥ 牧田諦亮稿「淨度三昧経とその燉焯本」(『仏教大学研究紀要』第三七号、一一五頁)。

- ④⑦ 森三樹三郎氏は養生説について、『莊子』外篇・雜篇によくみられる「自然の本性を守れ」という主張は、「生命をたいせ  
つに守れ」というのと、内容的にかわらないといひ、ここに養生説が生ずる理由があるという。また養生説は神仙説に発展  
する可能性をそなえているという。『無の思想』一〇〇~一〇四頁。『莊子』外篇の在宥篇には、千二百歳の長寿を得た  
という庾成子は、その長寿の秘訣を「必ず静に、必ず清に、女の形を勞する無く、女の精を揺がすこと無ければ、乃ち以て  
長生すべし。目は見る所無く耳は聞く所無く、心は知る所無くんば、女の神は將に形を守らんとし、形は乃ち長生せん。」  
(森三樹三郎訳註『莊子』外篇、五五頁)という。しかし刻意篇では「道引せずして寿なるは、忘れざる無きなり、有せざ  
る無きなり。澹然無極にして衆美之に従う。此れ天地の道、聖人の徳なり。」(同書、一七四頁)と世の道引士などの養生術  
を否定しているが、これは意識的、人為的に長生を求めたことをいましめるものであり、必ずしも長生そのものの価値を否  
定するものではない。

④⑧ 望月信亨著『仏教史の諸研究』参照。

④⑨ 『灌頂経』卷十二には「仏言若四輩弟子比丘比丘尼清信士清信女。常修月六齋年三長齋。或昼夜精勤一心苦行。願欲往生西

方阿弥陀仏国者。憶念昼夜。若一日二日三日四日五日六日七日。或復中悔聞我說是藥師瑠璃光仏本願功德。尽其壽命欲終之日。有八菩薩。其名曰。文殊師利菩薩。觀世音菩薩。得大勢菩薩。無忌意菩薩。宝壇華菩薩。藥王菩薩。藥上菩薩。弥勒菩薩。是八菩薩皆當飛往迎其精神。不經八難生蓮華中。自然音樂而相娛樂。」(正藏、二一、五三三、b~c) という。

⑤① 宇井伯壽著『西域仏典の研究』五、仏説法句経並びに疏。水野弘元稿「偽作の法句経について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第十九号)。

⑤② 『仏教論叢』第十五号。

⑤③ 水野弘元、前掲論文一五頁。

たとえば「彼過去に因なくんば、善知識にすらなお逢遇べからず」(浄全、一、六八六、上) といい、「この十念とは、善知識の方便安慰に依りて実相の法を聞くより生ず」(浄全、一、六八七、上) といい、また「善知識に遇つて大勇猛を発し、心心相統して十念すれば、即ち是れ増上の善根なるをもつて便ち往生を得る」(浄全、一、六八七、下) という。

⑤④ 小笠原宣秀稿「中国仏教史における善知識について」(『宗教研究』三八の一八一、二五七頁)。

⑤⑤ 水野弘元氏は前掲論文において、この法句経は『達摩禪師論』、『大乘五方便北宗』、『諸経要抄』、『楞伽師資記』、『歴代法宝記』、『頓悟入道要門論』、『宝蔵論』、『禅源諸詮集都序』、『円覚経略疏註』、『宗鏡録』、『万善同帰集』などの、主として禅宗関係の典籍に多く引かれているという。しかもその引用文は偈頌の「参羅及萬像一法之所印」といった文が多い。

⑤⑥ 藤堂恭俊稿「シナ浄土教における随逐擁護説の成立過程について」(『塚本頌寿記念論集』)。

⑤⑦ 『抱朴子』のいう奪算の説とは「天地には過ちを司る神があり、人の犯した罪の軽重に随つてその算(命数)を奪う。算がへると、その人は貧乏したり、病気になるたり、たびたび心配事に遇う。算が尽きれば人は死ぬ。算を奪われるべき罪状は数百条あり、一々述べきれない。」(『中国古典文学体系』8、五〇頁) をいう。そして『抱朴子』では、この奪算からの解放を「すべて犯した罪の二倍の善行をすれば、すぐ吉運が得られる。これが、禍を転じて福となす法である。こうして右の罪の一つをも犯さずに済めば、必ずや寿命は延び、仙道修行は速成するのであろう。」(同書、五二二頁) という。

⑤⑧ 藤堂恭俊氏前掲論文、五二三頁。