

迦才と弘法寺

工藤量導

一、問題の所在

『浄土論』の巻頭に「帝京弘法寺 釈迦才撰」とあることから、迦才は長安の弘法寺という一寺院に住していたであろうことを知りうる。弘法寺は武徳三年（六二〇）に正平公李安遠によって長安城の長寿坊に建立され、神龍元年（七〇五）に大法寺と改名された^①。

弘法寺に住歴のある人物としては、これまで静琳（五五四—六四〇）が注目されてきた。静琳はその経歴をみる限り、迦才とほぼ同時期に弘法寺に住していた可能性が高い。従来の研究においては、静琳の交友関係から、迦才の教学背景あるいはその学系を探ろうという試みがなされてきた^②。

迦才の学系を三論宗とする説は、静琳の学系から推測したものであり、『続高僧伝』に「惟だ『中論』を敷きて宗と為す^③」と伝える記事から、静琳は三論宗に属すると判断されたと考えられる。しかし、後述するように静琳は三論宗よりもむしろ撰論学派に近い人物である。

一方、撰論学派とする説は、歴史的な面としては静琳が撰論学派の学僧（曇遷、法常）と深い交友があったこと、教義的な面としては迦才自身の教学に『撰大乘論』の影響が濃いこと、法常等の四土説と思想的に近似すること、別時意説が詳論される点などを根拠とするものである^④。近代以後の研究者は撰論学派とする意見ではぼ落着している。筆者も先行研究と同様に、迦才の修学背景として撰論学を学んだと想定するのが妥当と考えている。

しかしながら、これまでの研究では撰論学派を浄土教の敵対者としか扱っておらず、肝心の撰論学派側の立場についてはあまり言及されることがなかった。近年の研究で

は地論および撰論学派に関する歴史・思想両面の研究が進展をみせているため、それをふまえて撰論学派の位置づけ、および迦才との関係について再考する必要がある^⑤。いずれにせよ、弘法寺への居住は、迦才における史実的な側面でもっとも有用な情報であり、迦才の修学背景や『浄土論』撰述の背景として欠かすことのできない立脚点である^⑥。この点について、従来あまり注目されてこなかった弘法寺に関する資料があるのでふれておきたい。

① 『維摩經義疏卷第一 長安弘法寺沙門吉藏撰』……『維摩經義疏』卷第一^⑥
② 『毘尼討要序 長安弘法寺 釋玄暉纂』……『毘尼討要』卷第一^⑦

③ 『同鈔數義一卷 分六卷長安弘法寺沙門釋玄暉纂云云』……『東域伝灯目録』
まず、①は隋代の碩学として有名な三論宗の吉藏（五四九—六三三）であり、②の玄暉（一六六八—）は『法苑珠林』などの著作がある道世のことである。各典籍の署名をみる限り、両者とも弘法寺に居住していたと思われるが、各々の伝記資料には弘法寺に関する記載がみられない。このように従来、注目されていなかった人物が弘法寺に住していた可能性を指摘できる。

そこで本稿では、弘法寺にどのような人物が関わっていたのかを整理し、迦才が住寺していた頃の弘法寺周辺の状況を明らかにする。そのうえで、迦才の学系についても検討を加えてゆきたい。

二、吉藏と弘法寺

吉藏は隋代の代表的学僧であり、三論宗の祖とされる。はじめ真諦にまみえて吉藏の名を与えられ、法朗について出家した。会稽の嘉祥寺に住したので嘉祥大師と称さ

れ、その後、蒲州の慧日道場に召され、続いて長安に移り、日嚴寺、實際寺、定水寺、延興寺などの諸寺に住した。その学問は広きにわたり、法華・般若・華嚴・維摩などの教理をくまなくこなしした。

さて、前項に挙げた吉藏『維摩經義疏』の著述年時および弘法寺の在任に関しては、平井俊栄氏による次のような指摘がある。

『義疏』には「長安弘法寺沙門吉藏撰」という署名がある。『続高僧伝』の吉藏伝には弘法寺に住したことは何も聞説されていないが、この寺が当時長安にあったことは事実であり、道宣は吉藏が武徳初年（六一八）十大徳の一人に撰ばれてから實際寺と定水寺に、さらに延興寺に住したことを伝えているので、あるいはそれ以前、弘法寺に住したことがあったのであろう。とすれば、『義疏』の成立は、三論の注疏とやらんで大業年中（六〇五—一六）ということになるか。⁹⁾

これによると『維摩經義疏』は吉藏の最晩年の著作と認められるようである。ただし、前述したように、弘法寺は武徳三年（六二〇）の建立であるから、弘法寺への在任期間および『維摩經義疏』の成立は、武徳三年（六二〇）から武徳六年（六二三）の間に訂正されなければならない。また、吉藏が最後に住したとされる延興寺は、弘法寺と同じ長寿坊の隣に位置している。

ところで、静琳の伝記には、

武徳三年、正平公李安遠、弘法を奏造す。素より崇信を奉じ、別して之れをして召せしむ。琳、意を立て、縁を離れて慮を損め道を資く。隋末に壅閉し、唐運を開弘するに会し、白帛依して、光降是に慶す。乃ち繁を削りて簡に就き、惟だ『中論』を敷きて宗と為す。余は則ち『維摩』『起信』権機屢しば展ぶ。¹⁰⁾

とあり、弘法寺に移り住んでからは、とくに『中論』の講究に力を注ぎ、残りを『維摩經』『起信論』にあてたという。それまでの経歴のなかで『華嚴』『楞伽』『十地』『唯識』『撰論』を修めてきた静琳が、突如として『中論』『維摩』『起信論』を志したことは、吉藏が隣寺の延興寺に居していたことと無関係ではあるまい。おそらく、吉藏が隣寺に移ってきたことに触発されて中論等の教理研究に興味を示すようになったのではないかと想像される。

『続高僧伝』の吉藏伝を見てみると、

武徳の初、僧過繁結す。十大徳を置きて、法務を綱維す。宛も初議に従うこと、其の一に居る。實際・定水、道宗を欽仰し、兩寺連りに請い、延いて住止せしむ。

遂に通じて双願を受け、両ながら以て之れに居る。齊王元吉、久しく風猷を揖し、親しく師範を承け、又た屈して延興に住せしめ、異供交獻す。藏、物に任せて赴き、滯行せず。¹¹⁾

とあり、武徳の初め（六一八）に吉藏が十大徳に選ばれ、實際寺と定水寺に請願を受けたため二寺ともに止住し、その後、齊王元吉の願いに応じて延興寺に住したという。實際寺と定水寺は同じ天平坊で隣り合っているから、同時に止住したのであろう。さらに「藏、物に任せて赴き、滯行せず」とあることから、晩年もさまざまな招聘に応じるなど活発な活動を行っていたようである。

このような晩年の経歴からみても、吉藏と弘法寺のつながりは十分に考えうる。位置関係からいえば、延興寺と弘法寺は隣同士であり、同時に止住することも可能だったのではないかと思われる。

ちなみに、延興寺は開皇四年（五八四）に、文帝が涅槃宗および地論宗の学匠として名高い曇延のために勅命をもって建立した寺院である。『続高僧伝』によれば、その後、曇延の弟子である玄琬（五六二—六三六）が、徳業寺において皇后のために「現在藏經」を写経し、さらに命を受けて延興寺に經藏を造営したという。¹²⁾『法苑珠林』卷六五にも一切経を造ったという記事がみえるため、延興寺に一切経をおさめた經藏が整備されていたことが知られる。

『浄土論』は多数の大乗經論を博引傍正することが特色とされるから、迦才が著述の際に隣寺である延興寺の一切経を利用したことも想像されよう。

三、道世と弘法寺

道世は、字を玄暉といい、十二歳のときに出家し、大業十一年（六一五）に弘福寺の智首より具足戒を受けた。道世は律宗の学僧であり、道宣とともにその弘宣につとめた。顕慶年間中に太宗に召されて入内し、玄奘三蔵の訳場にも席を連ねた。著書としては、仏教辞典的な性格を持つ『法苑珠林』一〇〇巻とその抄出版ともいふべき『諸経要集』二〇巻が有名である。¹³⁾

さて、本稿で注目するのは『毘尼討要』という律関係の文献である。道世に関する研究は、『法苑珠林』と『諸経要集』の成立をめぐる内容が中心であり、この文献は従来さほど注目されてこなかった。『毘尼討要』には「毘尼討要序 長安弘法寺 釋

玄暉纂」の署名があり、道世が弘法寺に住していたときに著述されたことがわかる。

道世は、後に入寺する西明寺の学僧として認知されるのが一般的である。道世の伝歴を伝える『法苑珠林』序、『諸経要集』序、『宋高僧伝』などの資料には青龍寺で出家した後、西明寺に入寺するまでの三〇年間の経歴は明らかではなく、当然、弘法寺の入寺についてもまったくふれられていない。『諸経要集』序には、

故に顕慶の年中に於て、一切経を読み、情に随いて要を逐う。人、行に堪えらば、善恵の業報、録して一千を出し、述して三十を篇じ、勅して両帙を成す¹⁵⁾。

とあり、顕慶年間中(六五六―六六一)に一切経を読破し、それを契機として仏教類聚書の編纂を思い立ったという。また、『開元釈経録』には「沙門釈玄暉(中略)西明の創居、召して大徳と為す¹⁶⁾」と伝えるから、道世はおそらく西明寺が創建された顕慶三年(六五八)から住寺をはじめ、そこで一切経の講読をはじめたものと考えられる。

『法苑珠林』と『諸経要集』の成立前後については、先行研究によつて、まず『法苑珠林』が成立し、後に略鈔されて『諸経要集』が作られたことが明らかになっている¹⁸⁾。『法苑珠林』は乾封三年(六六八)に成立したとされるから、作成に要した期間がおおよそ一〇〇年程度となる。一〇〇巻という大部の著作であることを考慮すると、妥当なところではなからうか。

以上のことを勘案すれば、弘法寺において『毘尼討要』が著されたのは、西明寺へ入寺する顕慶三年(六五八)以前ではなかったかと推測される。

また、西明寺と弘法寺のつながりを示唆する興味深い資料として、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一の末尾の訳場列位に関する記事がある。

顯慶元年七月廿七日於長安大慈恩寺

翻經院三藏法師玄奘奉詔譯

弘法寺沙門嘉尚筆受

大慈恩寺沙門明珠證義

大慈恩寺沙門惠貴證義

大慈恩寺沙門法祥證義

西明寺沙門慧景證義

大慈恩寺沙門神泰證義

大慈恩寺沙門普賢證義

大慈恩寺沙門善樂證義

大慈恩寺沙門經玄綴文

大慈恩寺沙門靜邁綴文

西明寺沙門慧立綴文

西明寺沙門玄則綴文

大慈恩寺沙門義褒正字

大慈恩寺沙門玄應正字

西明寺沙門神察執筆

大慈恩寺沙門辯通執筆

同州魏伐寺沙門海藏筆受

大慈恩寺沙門神墓筆受

西明寺沙門嘉尚筆受

大慈恩寺沙門大乘光筆受¹⁹⁾

注目すべきは「弘法寺沙門嘉尚筆受」ならびに「西明寺沙門嘉尚筆受」と、嘉尚と

いう人物が西明寺と弘法寺の異なる肩書きをもって、それぞれ列記されていることである。藤善真澄氏が指摘するように、この記事は書写にあたって何らかの混乱があったものとみられる²⁰⁾。

嘉尚は『宋高僧伝』巻四に伝記があり、生没年等は不明であるが、律と性相に秀でており、『瑜伽論』『仏地経論』『成唯識論』に通じていた。また、玄奘の門下であり、『大般若経』翻訳の際には証義・綴文の役に任ぜられ、訳経僧として活躍した人物であった²¹⁾。

右の記事の嘉尚が同一人物であるとすれば、顕慶元年の翻訳が開始した時点(六五六―六五九)で弘法寺にいた嘉尚が、完訳する頃(六五九年)には西明寺に移っていたという事情が考えられる。すなわち、弘法寺から西明寺へと一連の流れがあったことが確認できる。これは道世が西明寺以前に弘法寺にいたという経歴とちよほど重なるものであり、道世と嘉尚はほぼ同時期に創建したばかりの西明寺へ入寺したとみられる。

このように弘法寺には道世の他にも、嘉尚という訳経場に深く関わりのある学僧が居していた。静琳と親交のあった法常も、貞観四年(六三三)に訳出された波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴経論』の翻訳に関わったとされる。迦才は『浄土論』のなかで『大乘莊嚴経論』に特有の「食身」という訳語を用いており、直接・間接いずれにせよこの論書の影響を受けていたことが知られる。すなわち、弘法寺は比較的新しい訳経の成果を享受することのできる環境にあつたのではないかと推考される。

四、弘法寺静琳と撰論学派

ここでは、静琳と撰論学派との関わりについてみてゆく。先に撰論学派に関する近年の研究状況を確認しておこう。

撰論学派は真諦三蔵が翻訳した『撰大乘論』ならびに世親の『撰大乘論釈』を中心に研究したグループであり、一時期は唐初の長安においてもっとも隆盛をほこっていた。にも関わらず、なぜか後世に残される資料は少なく、それゆえ撰論学派に関する研究はなかなか進展しなかった²²⁾。

撰論学派の歴史的な動向については、智顛や湛然の伝える記事内容から、地論宗北道派から撰論学派へと思想的な展開が起きたと理解されてきた。ところが、近年の研究では事実はその逆で、現存する資料による限り、むしろ南道派からの移行者が大半

であつたことが明らかになつてゐる。つまり、実質的な初期撰論研究の担い手は地論宗南道派の学僧たちであつた可能性が高いのである。²⁴⁾

ちなみに、地論宗や撰論宗の名称は日本仏教(とくに凝然)による伝承に由来しており、「宗」や「学派」の定義は先学の研究者の間でも盛んに議論された。²⁵⁾ 当時の宗派や学派は現代のような宗派・教団を意味するのではなく、一師や一經一論にこだわらずに多師多学の傾向をとつて自由に学ぶのが一般的であつたとされる。吉田道興氏の作成した地論・撰論研究者の一覧表によれば、地論や撰論を単独で研究した学僧はほとんどおらず、『十地経論』『撰大乘論』『華嚴経』『涅槃経』『楞伽経』『勝鬘経』『維摩経』などがあわせて修学されていた。²⁶⁾

撰論学派に関する思想研究は、勝又俊教氏の研究を先鞭として、主に阿摩羅識ならびに九識説という独特の教学思想に関する考察が進められ、近年では吉村誠氏がこの分野に関して精力的な研究を行つてゐる。²⁷⁾

撰論学派の教学思想の特色として、袴谷憲昭氏は『楞伽経』や『起信論』を参照しながら、『涅槃経』の研究とも結びついてゆくという折衷的な解釈が行われていたことを指摘している。²⁸⁾ 吉村誠氏は撰論学派における九識説の成立過程を追うなかで、撰論学派の教学が次第に解釈学的な傾向に陥つてゆくことを指摘している。²⁹⁾ 大竹晋氏は、智儼を含めた初期華嚴教学の人およびその前身を「地論系撰論宗」と呼称し、従来考えられていた以上に、智儼教学に撰論学の色が強かつたことを明らかにしている。³⁰⁾ ちなみに智儼は静琳に師事して『撰大乘論』を学んでいる。

以上、近年の研究を通じて、撰論学派の母体が地論宗南道派であつた可能性が高いこと、さらに教義的な特色として折衷的・解釈学的な傾向にあつたことが明らかになつてゐる。したがつて、撰論学派との結びつきを考える際には地論宗の関係者も視野に入れておく必要がある。また、地論・撰論などの呼称や冠名だけにとらわれて教学傾向を判断するのは、その実像を見誤る可能性が少なくないということもあわせて注意しておきたい。³¹⁾

次に、静琳の経歴を確認したい。『統高僧伝』の静琳伝によると、静琳は七歳で出家して後、各地を遊行して『十地経』『華嚴経』『楞伽経』『撰大乘論』等を学び、自らも『十地経』『撰大乘論』を講じた。玄琬、法常、智首等の当時の長安仏教界を代表する学僧と交流があつた。静琳は弘法寺の建立直後に入寺し、貞観一四年(六四〇)に同寺で卒したとあるため、六二〇年から六四〇年の期間は弘法寺に居住していたと

思われる。

興味深い点として、静琳が各地に遊学して多種多様な諸宗学を修める一方で、学解的な仏教に満足し切つていなかったことが挙げられる。伝記によると、蒲晋の地で道遜や道順に、自ら『十地経論』を講じていたが、そのうち講業に飽き足らなくなり、もつぱら禅門の修習をはじめたという。また、後に曇遷に就いて『撰大乘論』の講説を聴いたが、「一聞、旧の如く、慧、新たに聞かず」といい、はじめは撰論学に惹かれなかつた様子が伝えられている。

晩年は、律宗の弘法が欠けていることを痛感し、智首律師との交流をもち、四分律を敷弘することに尽力したようである。弘法寺に入つて後は、「化を四方に敷き、学侶客僧、来ること都殿の如く」というから、相当数の学僧たちが往来していたことが想像される。このように静琳は広い交友関係を持つており、撰論学派の法常は臨終時に立ち会うほど親密な仲であつた。³²⁾

次に静琳と地論・撰論学派のつながりについて考えてみたい。静琳は曇遷に『撰大乘論』を受け、法常は曇延および曇遷の弟子であつたとされるが、曇延と曇遷はいずれも地論宗南道派に近い関係者である。鎌田茂雄氏は長安で活躍した撰論学派を次の三つに分類している。³³⁾

- i、曇延に師事し、後に曇遷に撰論を学んだ人……慧海、道慈、玄琬、法常
- ii、慧遠に師事し、後に曇遷に撰論を学んだ人……浄業、浄弁、静藏、弁相
- iii、曇遷に直接、撰論を学んだ人……道哲、道英、静琳、静凝、明馭

隋代の代表的な学僧であつた曇延、慧遠、曇遷およびその弟子筋はいずれも地論宗南道派と深いつながりを有している。また、竹村牧男氏によれば『起信論』の講説者という視点から法系図を作成した場合、曇延・曇遷・慧遠の三者がその上流に位置するといふ。³⁴⁾ さらに曇延や慧遠は『涅槃経』の研究者としても名高く、その法系は地論宗の系譜ときわめて密接な関係にある。³⁵⁾

すなわち、唐初における『撰大乘論』『起信論』『涅槃経』の研究者は多分に重なり合つており、複雑な人的ネットワークを構成していたと考えられる。道宣はその盛況ぶりを「当時の諸部、復た具さに揚ぐと雖も、涅槃・撰論を最も繁と為す」と伝えている。³⁶⁾

静琳と交際があつた法常や玄琬は、地論宗南道派から撰論学派へ移行した当時の名高い学僧であり、多くの門弟がいたという。よつて、晩年に静琳のいる弘法寺へ往来

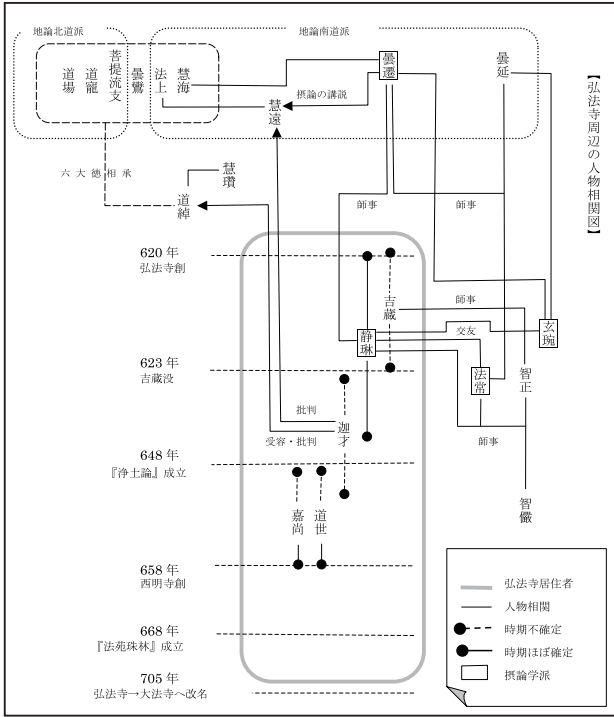
した「学侶客僧」たちもそのような法系の流れをくむ学僧たちではなかったかと思われる。このように、少なくとも静琳が没する貞観一四年（六四〇）ごろまでは弘法寺の周辺に「地論宗南道派・撰論学派」の関係者が多く存在したことが予想されるのである。

五、まとめ

以上、弘法寺の関係者および撰論学派との関わりについてみてきた。迦才が何者であるかを特定できるような決定的な情報はないもの、おぼろげながらに迦才および弘法寺の周辺に関する外郭を素描することができたと思われる。

僧伝に伝えられる弘法寺の居住者は静琳だけであったが、吉蔵と道世も十分に住寺することが可能であった。吉蔵の業績を追ってみると、吉蔵は最晩年の六二〇年から六二三年の間に弘法寺に止住し、道世は六五八年以前に居住していたであろうことが判明する。『浄土論』は六四八年以後ほとんど成立したと考えられるから、吉蔵は迦才以前に、道世は迦才よりやや後に弘法寺に居住したとみられる。

ここで、あらためて弘法寺に関わる人物関係を示すと次の図のとおりである。



迦才と弘法寺

弘法寺および静琳を取りまく吉蔵、法常、玄琬、智儼、道世、嘉尚は六二〇年から六七〇年頃の長安において各々活躍したとみられ、いずれも講説や訳経など学業の面で活躍した人物であった。静琳がいた晩年は、学侶・客僧などの出入りが絶えなかったといい、さらに隣寺である延興寺には一切経を完備する経蔵があったというから、学業を志す者には便のある寺院であったのではないかと考えられる。すなわち、迦才が居住していたころの弘法寺は、学問寺院としての性格が色濃かったのではないかと推定されるのである。

以上、述べてきたように、弘法寺を中心とした人的ネットワークのなかには地論・撰論系との接点を種々指摘することができる。撰論学派との関係は、静琳を中心として、法常、玄琬、智儼などの交友関係があった。一方、地論宗の関係としては、『浄土論』に実名が挙げられる慧遠と道綽はともに関連が深い。慧遠はいわずもがな南道派の代表的学匠であり、道綽の『安楽集』には六大徳相承に多くの地論宗関係者が浄土教の先徳として挙げられている^④。そして、地論と撰論の研究者はそれぞれ重なり合っていた。このような環境が、『浄土論』の成立に少なからず影響を与えたことが予想され、迦才は弘法寺をとりまく地論・撰論系の学僧たちを想定して『浄土論』を書き上げたとみられる。

ところで、迦才が『浄土論』を著したとみられる六五〇年前後は、ちょうど玄奘三蔵によって翻訳された経論が次々と世に送り出されようとするところであった。道世『法苑珠林』（六六八年成立）と智儼『孔目章』（六六〇年以降の成立）は、『浄土論』よりはやや後に成立したと思われるが、それでも六六八年を過ぎることはない。彼らの教学にはわずかながら玄奘による新訳経論の影響がみられるが、大部分は玄奘訳が登場する以前の修学によるものであろう。たとえば、四土説は真諦訳『撰大乘論釈』の訳語を使用しており、撰論学系の教義が残存していることが確認できる。もちろん、玄奘訳によって教理的な枠組みまで変換を迫られた唯識説のような教説もあるが、浄土教思想の全般に関しては、迦才から道世・智儼の頃まで多くの問題が共有され続けていたと考えられる。

したがって、迦才の浄土教思想の背景を考える場合には、前時代の慧遠、吉蔵、道綽だけでなく、道世や智儼の教説も充分注意しながら論究してゆかねばなるまい。むしろ、道世や智儼との差異こそが当時の長安仏教からみた迦才の浄土教思想の特質といえるのではないだろうか。

註

- (1) 小野勝年『中国隋唐 長安・寺院史料集成』史料篇(法蔵館、一九八九年、二八六頁)。
- (2) この点については、成瀬隆純「迦才『浄土論』成立考」(『印仏研究』四二―二、一九九四年)、同「蒲州栖巖寺の浄土教」(『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房仏書林、一九九二年)に詳しい論及がある。
- (3) 『正蔵』五〇、五九〇頁下。
- (4) 佐々木功成「迦才の浄土論に就いて」、望月信亨『中国浄土教理史』一六四頁、名畑応順『迦才浄土論の研究』二―四頁、稲岡了順「道綽・迦才・善導の往生思想——特に仏身仏土説を中心に——」(『仏教文化研究』二六、一九八〇年)。古くは長西の『浄土依憑経論章疏目錄』にも「唐人。弘法寺。攝論宗」との注記がある(『日仏全』一、三四四頁下)。
- (5) ちなみに「釈迦才」と「弘法寺」をつなぐ情報は、『浄土論』の署名だけに限られている。現状では、迦才と静琳との関係をうかがうことのできる情報を『浄土論』のなかに認めることはできない。迦才と弘法寺の関係を傍証する資料は中国にはみられず、『浄土論』は一度も著者名を出して引用されたことがない。日本の文献である慶滋保胤『日本往生極楽記』の「大唐弘法寺釋迦才撰浄土論撰、其中載往生者二十人。『統浄』一七、一頁上」との一文が弘法寺と迦才の結びつきを傍証する最初の引用である。
- (6) 『正蔵』三八、九〇八頁下。『正蔵』の底本は弘安七年写本(龍谷大学蔵)であり、『卍続蔵経』ならびに『維摩経遊意』の明和五年版本(大谷大学蔵)が対校されている。『仏書解説大辞典』によれば、他に平安末期の写本(宝寿院蔵)があると思われる。山本智教氏の作成した宝寿院の蔵書リストには「維摩経義疏二帖 平安末写 多聞院澄栄所持」とあるが詳細は不明である(山本智教「宝寿院の蔵書」『密教学会報』一四、一九七五年)。
- (7) 『卍続蔵』四四、三〇八頁上。
- (8) 『正蔵』五五、一一五五頁中。
- (9) 平井俊栄『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六年、三七五頁)を参照。平井氏は「静琳は習禅者であるが、法門門下の智矩の弟子であり、三論系の人であったことから、長安時代の吉蔵がこの寺に遊んだことは十分考えられる」と指摘する(『同』三八〇頁)。他にも静琳の伝記を紹介し、智矩の弟子である点から「三論の系統に数えられてよい人であろう」としている(『同』三〇〇頁)。
- (10) 『正蔵』五〇、五九〇頁下。
- (11) 『正蔵』五〇、五一四頁中。
- (12) 十大徳は中央において僧尼を統括し、教団を運営する一〇人の僧官のこと。武徳二年(六一九)、高祖によって設置されたが、数年間の一時的な制度で終った。吉蔵の他、保恭、法侃、慧因、海蔵、智蔵、明瞻が任命されたことが知られる。詳細は、鎌田茂雄『中国仏教史』五、二二―二二三頁、小田義久「唐初の十大徳について」(『鷹陵史学』五、一九七九年)などを参照。
- (13) 『続高僧伝』には「尋有別勅、於苑内徳業寺、爲皇后寫現在蔵經。當即下令、於延興寺更造蔵經。」(『正蔵』五〇、六一六頁中)とある。
- (14) 『法苑珠林』には「唐武徳初中有醴泉縣人、姓徐名善才。一生已來常修齋戒、誦念觀世音經、過逾千遍。每在京師延興寺玄琬律師、所修營功德、敬造一切經。」(『正蔵』五三、七八七頁上)とある。
- (15) 道世の事績については、川口義照『中国仏教における経録研究』(法蔵館、二〇〇〇年)、一六三―一六七頁などを参照。道世の浄土教思想については、柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六年)四八三―四八七頁、六一―六二頁を参照。
- (16) 『正蔵』五四、一頁上。
- (17) 『正蔵』五五、五六二頁下。
- (18) 『法苑珠林』の成立については、山内洋一郎「法苑珠林と諸経要集」(『金沢文庫研究』二二〇、一九七〇年)、川口義照『中国仏教における経録研究』一五一―一九五頁、富田雅史『法苑珠林』と道宣(『東洋大学大学院紀要』三七、二〇〇二年)を参照。後に略抄したとされる『諸経要集』や道宣の諸著作も含めて複雑な成立背景があったとされる。
- (19) 『正蔵』二七、四頁下―五頁上。
- (20) この記事は顯慶元年(六五六)七月廿七日との日付があり、翻訳は顯慶四年(六五九)七月三日まで続けられたという。ここでは西明寺の肩書きをもった人物が挙げられるが、西明寺は顯慶三年(六五八)の創建なので、矛盾が生じている。これについて藤善真澄氏は「撰号と訳場列位をドッキングさせた結果に生じ

た矛盾と思われる」と指摘している（藤善真澄『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年、一五一頁）。

(21) 『大唐故三藏玄奘法師行状』に「因命翻經僧嘉尚」（『正蔵』五〇、二一九頁中）、「大唐大慈恩寺三藏法師傳」に「翻經僧嘉尚」（『正蔵』五〇、二七六頁上）とある。

(22) 撰論学派に関する具体的な資料としては、『正蔵』八五に所収されている燉煌本『撰大乘論積』の注釈書の断簡や、同時代の智顛や吉蔵が伝える内容、あるいは凝然など日本の典籍における引用箇所などわずかな内容に限られる。なお最近、池田将則「敦煌出土撰論宗文献『撰大乘論疏』（俄Φ334）校訂テキスト（上）（下）」（『東洋史苑』七三―七四、二〇〇九―二〇一〇年）が報告され、撰論学派に関するあらたな資料が提示された。

(23) 詳細は、金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』（国書刊行会、二〇一〇年）、青木隆「地論と撰論の思想史的意義」（新アジア仏教史七『中国Ⅱ隋唐興隆・発展する仏教』佼成出版、二〇一〇年、六六―八三頁）、石井公成「敦煌文献中の地論宗諸文献の研究」（駒沢短期大学仏教論集）一、一九九五年、同「南北朝時代の仏教」（岡部和雄編『中国仏教研究入門』所収、大蔵出版、二〇〇六年）、青木隆「地論宗」（大久保良峻編『新・八宗綱要』所収、法蔵館、二〇〇一年）など参照。

(24) 結城令聞「地論宗北道派の行方」（『東方学論集』（東方学会、一九八七年）、里道徳雄「地論宗北道派の成立と消長——道龍伝を中心とする一小見——」（『大倉山論集』一四、一九九七年）、吉村誠「撰論学派の心識説について」（駒沢大学仏教学部論集）三四、二〇〇三年）、同「天台文献に見られる地論・撰論学派の心識説——智顛と湛然の著作を中心に——」（『印仏研究』五七―二、二〇〇九年）、柴田泰山『善導教学の研究』六三―三頁など参照。

(25) 詳細は、吉村誠「中国唯識諸学派の呼称について」（『東アジア仏教研究』創刊号、二〇〇四年）を参照。

(26) 吉田道興「中国南北朝・隋・唐初の地論・撰論の研究者達——「統高僧伝」による伝記一覧表——」（駒沢大学仏教学部論集）五、一九七四年）を参照。

(27) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』（山喜房仏書林、一九六一年）。

(28) その後の研究については、竹村牧男「地論宗・撰論宗・法相宗」（『講座大乘仏教』八、春秋社、一九八二年）、吉田道興「法相宗」（岡部和雄・田中良昭編『中国仏

教研究入門』大蔵出版、二〇〇六年）などを参照。

(29) 吉村誠「撰論学派における玄奘の修学について」（『印仏研究』四五一―、一九九六年）、同「真諦訳『撰大乘論』の受容について」（『印仏研究』四九―一、二〇〇一年）、同「中国唯識諸学派の展開」（『東方学の新視点』二〇〇三年）、同「撰論学派の心識説について」（駒沢大学仏教学部論集）三四、二〇〇三年）、同「中国唯識諸派の呼称について」、同「唯識学派における種子説の解釈について」（『印仏研究』五五―二、二〇〇六年）、同「真諦の阿摩羅識説と撰論学派の九識説」（『印仏研究』五六―一、二〇〇七年）、同「天台文献に見られる地論・撰論学派の心識説——智顛と湛然の著作を中心に——」（『印仏研究』五七―二、二〇〇九年）、同「中国唯識における聞熏習説について」（『印仏研究』五八―一、二〇〇九年）など。

(30) 袴谷憲昭『人物中国の仏教 玄奘』（大蔵出版、一九八一年）一八七―一八八頁。

(31) 吉村氏は「撰論学派の九識説は、真諦の阿摩羅識説から生まれたものではあるが、それと同一視すべきではなく、撰論学派によって作られた中国唯識の学説と見るべきであろう」と述べ、撰論学派の教学が次第に解釈学的な傾向に陥ってゆくことを指摘している（吉村誠「真諦の阿摩羅識説と撰論学派の九識説」）。

(32) 大竹晋氏は研究の結論として、「本研究が初期華嚴経学と呼んだものは、地論宗と撰論宗との交叉点から生じた、智顛と弟子たちとの『華嚴経』解釈であった。それは『十地経論』に基づく地論宗の神秘的な『華嚴経』解釈が、『撰大乘論』に基づく撰論宗の精緻な唯識説によって裏づけられたものであった。（中略）実際には我々が初期華嚴教学と見なすものの基本的な発想の多くが地論系撰論宗のものであった可能性が高い。ゆえに、華嚴宗という教会の側面を考慮せず、華嚴教学という教理の側面のみを見れば、初期華嚴教学は無尽を説くことを伴う地論系撰論宗の説といっても過言ではない」と述べている（大竹晋『唯識説を中心とした初期華嚴経学の研究——智顛・義湘から法蔵へ』（大蔵出版、二〇〇七年、四三四―四三五頁））。

(33) 吉津宜英氏は地論師の呼称をめぐって、当事者である慧遠とその呼称をもちいた智顛、吉蔵、慧均の用例を仔細に検討して、総じて批判のための言葉（貶称）であったと述べている（吉津宜英「地論師という呼称について」（駒沢大学仏教学部研究紀要）三一、一九七七年）。

(34) 『正蔵』五〇、五九〇頁下。

- (35) 『正蔵』五〇、五九〇頁中。
(36) 『正蔵』五〇、五九一頁中。
(37) この点については、成瀬隆純「蒲州栖巖寺の浄土教」を参照。
(38) 宇井伯寿氏は、法常は曇遷の弟子であるとしている（宇井伯寿『宇井伯寿著作選集』二、大東出版社、一九六六年、八七〜八八頁、一一七〜一一八頁）。
(39) 鎌田茂雄氏は「南北朝から隋代、初唐にかけて曇遷の影響はあまりに大きい。彼は隋唐代に成立した諸宗と直接関係がなかったために、従来、その思想的意義は無視されてきたが、当時の仏教学界の巨峰といつて過言ではない」といい、さらに「曇遷の弟子で『撰論』を学んだ者は僧伝に記録されているだけでも十四人を数えることができるが、他に無名の学人を加えればたいへんな数になったと思われる」と述べている（鎌田茂雄『中国仏教史』四、三三四頁）。
- (40) 竹村牧男氏は「道英、静琳、志超、道亮、普明及び靈潤そして智儼と、やや遅くに出る『起信論』関係者のすべてが、曇遷と関わりをもっていることが知られた。さらに普明・智儼は曇延につながり、靈潤は慧遠につながる。そうしてみると、『起信論』講説者等の上流は、曇遷、曇延、慧遠に限定されてくる」と述べている（竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、一九九〇年）。
- (41) 詳細は、布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇（国書刊行会、一九七三年、四二七〜五〇四頁）などを参照。
- (42) 『正蔵』五〇、五四九頁中。
- (43) 道綽『安樂集』にあげる六大徳相承のうち、菩提流支、慧籠（道籠）、道場（道長）は派に関係が深く、大海（慧海）と斉朝上統（法上）は南道派の学僧である。『続高僧伝』によれば、曇鸞は菩提流支から『観経』を伝授されたという。『安樂集』には地論学系の用語を使用するなどの決定的な証左はないが、道綽自身も地論宗と何らかのつながりを有していたと思われる。六大徳相承については、服部仙順「六大徳相承説に就いて」（『浄土学』八、一九三四年）に詳しい。

本論文は、唐代初期の長安で活躍したとされる迦才の『浄土論』における浄土教思想とその成立背景の解明を目的とする。目次は序論と結論をほさみ、計五章で構成されている。

序論では、先行研究の整理・分析を行い、迦才の浄土教思想を、唯一の専著である名畑応順『迦才浄土論の研究』を含む従来までの先行研究において一般的であった道綽・善導との比較による伝統的な評価軸から解放し、これまで消極的な評価が下されてきた凡夫化土往生説を起点に設定して、隋唐代における浄土教の思想的な流れを十分に吟味したうえで、道綽や善導による凡夫の報土往生説とは別の思想的文脈から迦才独自の化土往生説が生じた経緯を明らかにするという方法論を提示した。

第一章『浄土論』の成立背景¹では、古蔵、道世、嘉尚が弘法寺に止住していたことを指摘するとともに、多数の地論・撰論学系の学僧が弘法寺に往していたことも明らかにし、『浄土論』はそのような環境下で著わされた書物であると論じた。また、従来定説とされた道綽との師事関係について疑問を呈し、伝記資料の再検討や両者の引用経論や共有問題を考察した結果、両者に面授の関係はなく、『安樂集』という典籍こそが迦才と道綽教学との初接触ではなかったかと結論づけた。

第二章「迦才における凡夫と聖人」では、迦才の特徴的な凡夫論である本為凡夫兼為聖人説が、末法観にもとづいて四十八願を凡夫の願と聖人の願に分類するという独特の本願論との深い結びつきをなかで形成されていた点や、その凡夫論にもとづいて慧遠の九品説の批判を行ったことを明らかにした。とくに迦才の本願論が、道綽や善導の本願念仏の思想と異なる問題意識のもとで、独自の展開をみせている点を強調した。

第三章「実践行に対する批判とその克服」では、当時の浄土教への難説として、撰論学派による往生別時意説を挙げ、その批判に対応した実践行体系が形成されていたことを明らかにした。従来は、迦才に本願念仏の思想がみられないことが消極的に評価されてきたが、実はその思想は別時意説など時代の要請に即応して、『往生論』の五念門をモデルとしながら、その内容を換骨奪胎し、了義経である十二経七論、すなわち経典にもとづく在家者の中下根行と、論書にもとづく出家者の上根行という凡夫の化土往生を目的とする二層的な行体系が構築されていたことに論及した。

第四章「西方化土説の思想構造」では、迦才の化土説が撰論学派の四土説に由来すること、また西方浄土を長時かつ清浄とする長時化土説を主張していたこと、さらに別時意説への牽制という側面も含意して、報土と化土の両方へ通ずる通報化土説を提示し、「往生↓見土」という独自の西方浄土観があらわされたことを論じた。

第五章「西方浄土に関する諸問題」では、従来ほとんど浄土教の問題としては着眼されなかった分段・変易の二種生死説、封疆説、種子欲・上心欲の二欲について、慧遠や古蔵や敦煌本『撰大乘論釈』注疏類など同時代の諸文献との接点を指摘し、さらに迦才の特徴的な教説である処不退説の内実を明らかにした。とくに処不退説を多角的に考察することを通じて、道綽・善導あるいは慧遠・古蔵のいずれとも異なる、迦才における化土往生説が明確にされたことに論及した。

以上、本論文では、迦才における凡夫化土往生説の思想的意義を主軸として論じた。隋代は弥陀身土を低位に位置づけるのが通説であったが(慧遠、古蔵など)、撰論研究の進展に同調して十八円浄の報土説が有力になり、一方で別時意説がからむことによつて低劣な凡夫が即時に通入することは不可能となった(智儼、道世など)。このような状況を鑑みて、迦才は隋代の西方浄土観(応身心土説)に回帰しつつ、さらに独自の視点から凡夫往生の意味を模索するなかで独自の教説が生じたのである。このように迦才の化土往生説は、道綽の報土往生説との比較だけでなく、隋唐代の思想的な文脈のなかでとらえてはじめてその意義が明らかになる。すなわち、報土往生説から化土往生説への流れは単なる後退ではなく、撰論研究等の高まりに同調してあらわれた必然的な思想展開であったとみることができる。

また、本為凡夫兼為聖人説、実践行の体系化、別時意会通説などの主要な教説は、いずれも凡夫の化土往生説を前提として案出されたものであった。すなわち、迦才における化土往生説とは、往生成立の瞬間だけを問うものではなく、娑婆世界における凡夫の往生因から、往生後に彼土修道が完結するまでの全過程を射程におさめた教理体系のことを指す。よつて、彼土修道の面を保証する長時化土説(時間)、通報化土説(階位)、処不退説(修道)という諸教説の成立が迦才の教学形成の必要条件であり、それによる教理的・信仰的な確信が『浄土論』を著すモチベーションとなった。これをもつて、道綽や善導とは異なる「迦才の凡夫往生説」が提示されたとするのが本論文の結論である。