

善導浄土教のいわゆる「国家仏教」的側面について ——『法事讃』と龍門石窟——

爪田 一寿

1 はじめに

本論考は、従来唐代の仏教者・善導（613–681）の浄土教が有する「国家仏教」的側面と理解されてきた、『法事讃』巻下「後行法分」歎仏祝願の一節及び龍門石窟の毘盧遮那仏造営への関与を再検討し、新しい見方を提示することを目的とする。

善導の浄土教に関しては、藤田宏達博士が『善導』¹においてその全体像を示されて以降、それが今日に至るまで善導理解のスタンダードとなっている。藤田博士の所説は、それに加えるべき点など無いと思われるほど、関係する資料・史料を網羅した上での研究成果であり、善導研究の準拠枠としては今後も不動の地位を占めるものと考えられる。

しかし、以下に検討するように、『法事讃』巻下「後行法分」歎仏祝願の一節及び龍門石窟の毘盧遮那仏造営への関与に対する評価については藤田博士とは別の見方が可能である。すなわち、善導の置かれた具体的な状況を勘案する時、「国家仏教」的側面として理解されてきたものが全く別の相貌を帯びて浮かび上がってくるのである。

2 『法事讃』巻下「後行法分」歎仏祝願の一節をめぐる

2.1 問題となる『法事讃』巻下「後行法分」歎仏祝願の一節

まず、善導が『法事讃』²巻下「後行法分」歎仏祝願に述べている、次の言葉を確認しておきたい。

又願、此功德資益大唐皇帝、福基永固、聖化無窮。又願、皇后慈心平等、哀愍六宮。又願、皇太子承恩厚地同山岳之莫移、福命唐唐類滄波而無盡³。

（また願わくば、この功德 [= 『阿弥陀経』 を読誦することの功德] が、唐の皇帝をたすけ利益しもうしあげ、幸福の基盤が長きにわたって確固たるものであり、尊い導きが無窮であるように。また願わくば、皇后の慈しみの心が、平等に後宮のすべてのものを哀愍するように。また願わくば、皇太子が、皇帝の恩を受けることが大地の厚さよりも厚く、山が動かないのと同じように、その幸福な命が青々とした波のように尽きることなく続くように。）

¹ 藤田 [1985]

² 『法事讃』は、『阿弥陀経』を読誦讃嘆して仏座の周囲を繞道し、浄土を願生する法会の規式を明かした書で、上下二巻よりなる。上巻はその首題を『転経行道願往生浄土法事讃』とおき、尾題を『西方浄土法事讃』と示している。下巻は首尾ともに『安楽行道転経願生浄土法事讃』と題している。

³ 大正蔵 # 47 : p.438 上。

『阿弥陀経』を読誦することの功德が、皇帝・皇后・皇太子にも及ぶことを願うものである。この一節を含む歎仏呪願の文においては、『阿弥陀経』を読誦することの功德が、自分自身の浄土往生の功德となり、また身心安穩・罪滅福成の縁となるように念じることを説く。それとともに、いま確認したように、大唐帝国の皇帝・皇后・皇太子の福基と聖化が無窮なることを願うと言うのである。

この一節は一般に、善導の浄土思想が有する国家仏教的側面として批判的に論じられてきた。藤田博士は「善導が唐代の国家仏教的体制のもとで宗教儀礼をまとめたことを物語っている」⁴と解釈している。確かに、この一節を取り出してみると「国家仏教的側面」と捉えることが出来る。しかし藤田博士が奇しくも続けていうように「当時の歴史的社会的現実の中で、本来の浄土思想を宣揚するために展開した豊かな宗教的实践を表徴するもの」⁵として見るならば、全く別の見方が出来るように思われる。また、善導を含む唐代を代表する仏教者のあり方を「国家仏教的」という言葉で括るとしても、いま一度「国家仏教」という概念について反省する必要がある。

2.2 「国家仏教」という概念

中国仏教は「国家仏教」と言われる。しかし、その「国家仏教」という概念は明確な規定に基づいて使用されている訳ではない。そこで、「国家仏教」という概念について改めて確認しておきたい。

「国家仏教」という概念の理解として、井上光貞博士が律令時代における日本の仏教の特徴を述べる次の要約が一般的であると考えられる。

律令時代の仏教の特長は、その国家仏教的な点にあるといわれる。いまこれを律令国家仏教となづけるならば、それは次のような性質のものであったといえる。第一は、国家の寺院・僧尼に対する統制である。第二は、その統制の範囲内における国家の仏教に対する保護育成である。そして第三に、国家は仏教に対して、その哲理・思想そのものの普及よりも、むしろその呪力が国家の繁栄をもたらすことを期待した。そこで、本来は普遍的宗教として呪術的宗教と真向から対立すべき仏教も、ここでは、呪術宗教的な民族宗教と融合し、それによって包摂される如き観を呈した⁶。

ここに示される「国家仏教」という概念の理解が、概ね中国仏教の研究においても共有されていると考えられる。例えば、鎌田茂雄博士による、唐代仏教の基本的な性格についての次のような規定は「国家の寺院・僧尼に対する統制」という「国家仏教」の性質を強調するものとなっている。

唐代には統一国家が建設され、国家意識が強くなり、中華思想が昂揚されるに至り、王法の下に仏法が従属すべき原則が定められ、僧尼の犯罪に関する規定が国法の

⁴ 藤田 [1985], p.170.

⁵ 同上, p.171.

⁶ 井上光貞 [1971], p.33.

中に明記され、僧団の統制に当る官職にも必ずしも僧侶を叙任せず、俗官をしてこれに当らしめるに至った⁷。

鎌田博士は唐代には国家意識が強化されて、王法の下に仏法が従属することになったと指摘する。すなわち、仏教が強大な国家権力の下に従属したと言うのである。また唐代に隆盛を極めた仏教儀礼の特色について言及する中で次のように言う。

唐代の仏教儀礼の特色は、(1) 国家的色彩が強く、(2) 宗派的な相違がほとんどなく、(3) 教団の発展とともに甚だ複雑化し、(4) 本来の目的が失われ、祈祷を主とした。唐代の仏教儀礼は仏教儀礼発達史上の頂点に位すると同時に、すでに墮落への第一歩を踏みだしたともいえる⁸。

仏教儀礼の中にも、国家的色彩の強さや、それが祈祷を主とするものであることが特色として見えると指摘されているが、これも「本来は普遍的宗教として呪術的宗教と真向から対立すべき仏教も、ここでは、呪術宗教的な民族宗教と融合し、それによって包摂される如き観を呈した」という、井上博士の指摘と軌を一にするものである。

これらの「国家仏教」観に基づくならば、中国仏教、特に唐代の中国仏教は、「普遍的宗教」としての仏教の性格、「本来の目的を失」った仏教であるということになるが、このような捉え方は真摯な仏教者たちの姿を理解する目を歪めることになるのではないだろうか。また、「呪術宗教的な民族宗教と融合」することについて負の価値が付与されているが、後に確認するように、一般の民衆にとって仏教は「呪術宗教的な民族宗教と融合」することによって受容されていったという事実を切り捨てることに繋がるのではないだろうか。

このような「国家仏教」観に基づいて唐代仏教を捉えるパラダイムを善導の浄土教に適用し、そこから眺めるならば、先に見た『法事讃』の一節もその枠組みの中に矛盾無く収まり、「呪力が国家の繁栄をもたらす」ことを目的とするように思われる。また、『法事讃』も仏教儀礼についての書であり、全体として鎌田博士の指摘する特色を有していると言える。しかし、「本来の目的が失われ」と言う「本来の目的」とは何か、さらに「墮落への第一歩を踏みだした」と言う「墮落」とは何かということを問い直す時、『法事讃』の一節はまた違った側面を有するものと理解することが出来るのではなかろうか。浄土教を一般の民衆に宣揚することが善導の本来の目的であるという視点から見直すと、「国家仏教」的という理解は修正を迫られるのである。

2.3 善導と民衆との接点

そこでまず、善導と民衆との接点について検討してゆこう。

唐代には、読経や写経が盛んに行われた。それらは、本来的には仏徳を讃嘆供養し、善

⁷ 同上, pp.205-207.

⁸ 同上, p.220.

根功德を修するために行われるものである一方で、仏の冥助によって福を求める祈りのためにも行われた。

善導が民衆教化のために、『阿弥陀経』の書写を盛んに行ったことは、善導の伝記類に必ずといっていいほど言及されている。唐代随一の仏教史家である道宣（596-667）の『続高僧伝』巻二七・釈会通伝に見られる次の記事は、善導と同時代に生きた道宣の記述であるので、史実とみていいだろう。

既入京師，広行此化。写『弥陀経』数萬卷。士女奉者，其数無量⁹。

（すでに都に入り、多くの人々を教化している。『阿弥陀経』を書写すること数万巻に及ぶ。善導を信奉する男女は、その数が数え切れないほどである。）

道宣は、善導が都で多くの男女を教化し、『阿弥陀経』を書写すること数万巻に及ぶ、と記しているが、明治42年に大谷探検隊がトルファンで発掘将来した古写経の中に、善導書写を記す跋文を付した『阿弥陀経』の断簡が存在する¹⁰。この跋文の願文は、文字の欠損があり全文を読むことは出来ないが、次の文字は読み取ることが可能である。

願往生比丘善導願写弥陀…
者罪病消除福命長遠仏言若…
此経願生浄土者无数化仏恒沙菩薩…
又不令諸悪得其便終時見仏上品…
得上品生専心者
皆同此輩往生

この願文では、まず、『阿弥陀経』を書写することの功德による、罪業・病気の消滅と、幸福・寿命の長遠が、善導自身の願いとしてあげられる。続いて、『阿弥陀経』を信仰し、浄土往生を願う者は、仏・菩薩の守護を受けて、悪難を逃れることができるという利益を示す。そして最後に、臨終の見仏と、上品往生を説いている。

ここには異なる二つの方向性を確認することができる。第一は救難延寿・善神守護という現世利益思想、第二は善導本来の浄土思想である。第二の「善導本来の浄土思想」とは、思想上の主著と言える『観無量寿経疏』に説かれている、浄土往生を究極的目標とする思想である。

しかし、ここで注目されるのは、第一の救難延寿・善神守護という現世利益思想の面である。なぜ、善導は『阿弥陀経』の書写による現世利益を説いたのか。その理由について考えてみたい。

經典の書写、つまり写経による功德を説く代表的な經典に、『大般涅槃経』や『法華経』

⁹ 大正蔵# 50 : p.684.

¹⁰ 『西域考古図譜』巻二（国華社，1915）図版五六、『西域文化研究第一 敦煌仏教資料』（法蔵館，1958）p.204.

が存する。『法華経』では、写経の功德によって、死後に快樂を得ることや、仏の衣に覆われることなどが説かれるが、その主たる目的は如来滅後の悪世において、『法華経』を流布することにある。また『大般涅槃経』では、この経典を書写する人は、衣服・飲食・寝具・医薬品などの提供を受けるという現世利益も説かれるが、その主たる目的は涅槃を証得することにある。

これに対して善導の願文は、写経の功德として直接的に罪病消除・福命長遠という現世利益をあげている。この点について牧田諦亮博士¹¹は、罪病消除・福命長遠は現世利益に対する願いであり、神仙信仰・道教信仰などと結びついて民衆の間に浸透していた仏教信仰のありかたに根差す善導の教化方法であると分析する。この分析は、塚本善隆博士¹²が中国においては浄土教が在来思想に基づいて受容されていたと指摘していることと軌を一にするものである。一般の民衆にとって浄土教は、この善導の願文にみられるような方向性、すなわち現世利益の追求という方向性において受容されていたのである。

とすれば、『法事讃』に示される仏教儀礼の諸相も、善導が民衆教化のために記したものであると考えられる。善導において仏教儀礼は民衆教化という目的のための手段であり、そこに見られる種々の現世利益思想は彼と民衆との重要な接点である。したがって、当時の民衆がおかれていた具体的な状況、そして民衆が抱いた具体的な願望と対照しながら検討することが必要である。

2.4 敦煌仏典写経跋文に見られる民衆の皇帝・皇后観と仏教

そこで、善導と民衆との接点を検討するにあたり注目されるのが、敦煌本『観無量寿経』である。野上俊静博士¹³が注目した、675（上元2）年写経のスタイン本「1515号」『観無量寿経』の跋文に次のような記述が見られる。

大唐上元二年四月廿八日、仏弟子清信女張氏、発心敬造『无量寿観経』一部及『観音経』一部。願以此功德、上資天皇天后、聖化无窮、下及七代父母、並及法界倉生、並超煩惱之門、俱登浄妙国土。

（上元2年（675年）4月28日、仏弟子清信女張氏は、発心して敬って『観無量寿経』一部と、『観音経』一部を写経する。願わくばこの功德によって、上は天皇・天後の聖化が無窮であることを資益し、下は七代の父母ならびに一切の生きとし生けるものが、ひとしく煩惱の門を超えて浄妙国土に登ることを資益するように。）

この跋文については礪波護博士が詳細に検討しているので¹⁴、それに依拠しつつ検討してゆきたい。

¹¹ 牧田 [1977]

¹² 塚本 [1968]

¹³ 野上 [1973]

¹⁴ 礪波 [1999]

まず、この跋文中に並出する『観無量寿経』と『観音経』との関連についてであるが、『観音経』が救難延寿という呪術力をもった経典として唐後半期以後の社会に広範に受容されてゆく一方で、高宗・則天武后期には、『観音経』が『観無量寿経』の説く阿弥陀浄土信仰と密接に結びついていたことが窺われる。そして、浄土教および観音信仰の発展の原動力となったのは『観無量寿経』であった。いわゆる『浄土三部経』のうち、鳩摩羅什が訳した『阿弥陀経』には、観世音菩薩と大勢至菩薩はまったく説かれない。また康僧鎧が訳した『無量寿経』には2カ所に観世音菩薩の名がみえるが、重要な地位を占めている訳ではない。阿弥陀仏の脇侍としての観世音菩薩と大勢至菩薩とを前面におしたてたのは、『観無量寿経』であると考えられる。

ここで注目したいのは、『観無量寿経』が、救難延寿という呪術力をもった靈験あらかたかな経典として、すなわち現世利益を説く経典である『観音経』と密接に結びついているということである。『観無量寿経』は浄土の観想を説く観仏経典であるが¹⁵、民衆の中で受容されるにあたっては、浄土の観想を説く経典としてよりも、むしろ現世利益を説く経典として受容されていったと考えられる¹⁶。

次に、天皇・天后への言及について検討してみたい。

上来確認しているスタイン本「1515号」『観無量寿経』の跋文には、天皇・天后の聖化が無窮であることが願われている。このスタイン本「1515号」以外に、天皇・天后の聖化無窮を願う写経が、一つだけ存在する。すなわちスタイン本「2424号」『阿弥陀経』である。その跋文には次のようにある。

景龍三年十二月十一日、李奉裕在家未時写了。十二月十一日、清信女 氏、敬造『阿弥陀経』一部。上資天皇天后聖化無窮、下及法界衆生、並超西方、俱同上品之果。

¹⁵ 末木 [1992]

¹⁶ 浄土の観想という面においても、まったく民衆に受容されなかったわけではない。成田俊治氏が「敦煌浄土教絵画と善導浄土教」（戸松啓真・編『善導教学の成立とその展開』山喜房仏書林、1981）において次のように指摘している。「それまでの法宝、すなわち経典として文字として、また講説すなわち言葉として、浄土が浄土の教えが読まれ聞かされたものが、絵画による視覚聴覚によって浄土が確認されていくことがより重要で、それも単に仏・菩薩のいます浄土図だけではなく、その浄土に化生する凡夫の存在、九品往生の姿が示されているところに、見る者をして凡夫往生が実感としてうけとめられ、またそれによって中台部の本尊と結縁がなされるところに、善導の観経變の意義があるのではないだろうか。」（同、p.210.）すなわち、浄土の観想が、絵画を通してイメージとして民衆に受容されたのである。『観無量寿経』の教説は、善導の『観経疏』をはじめとする多くの註釈書によって解説されてきた。しかし、その一方で、「観経曼荼羅」や「浄土変相図」と呼ばれる絵画によって、民衆に浸透していったと考えられる。敦煌の千仏洞には第139A窟の壁画をはじめとして、多くの「観経變」が存在する。浄土変相図は、浄土変ともいわれ、浄土の相を絵画に変換して表現したものであり、観経變とは、『観無量寿経』の教説を絵画化したものである。浄土変の多くは観経變であるが、その理由は、①『観無量寿経』の内容が劇的であること、②その教説が、『無量寿経』や『阿弥陀経』と比較して絵画化しやすいこと、などが考えられる。善導自身、生涯に二百幅の浄土変を描いたといわれるが善導の手になる浄土変、観経變は現存しない。おそらく敦煌の壁画のようなものであったであろう。浄土信仰を考える際には観経變等の視覚に訴える教化の影響の大きさを十分に考慮しなければならない。

景龍3年は、709年にあたる。707年8月に中宗に応天神龍皇帝、皇后韋氏に順天翊聖皇后という号が贈られているので、清信女氏が当時の皇帝・皇后のことを天皇・天后と記した、つまりこの跋文に見える天皇・天后は中宗・韋后をさすのである。

また、ペリオ本「2056号」『阿毘曇毘婆沙』巻第五二の跋文にも皇帝・皇后に言及する次の跋文がある。

龍朔二年七月十五日、右衛將軍鄂国公尉遲宝琳、与僧道爽…等、敬於雲際山寺潔淨写一切尊經。以此勝因、上資皇帝皇后、七代父母、及一切法界蒼生。

則天武後の権力が高宗のそれに匹敵するまでに強大化したとみなされてきた龍朔2年7月の、右衛將軍鄂国公尉遲宝琳らの発願になる一切經の写経が、皇帝・皇后のためと明記されている。

敦煌の仏典写経の跋文においては、皇帝への言及はもちろん、皇后に言及するものは珍しい。いま、スタイン本「1515号」、スタイン本「2424号」、ペリオ本「2056号」の跋文を確認してきたが、そこには皇帝・皇后への言及が見られる。しかも、言及される武后や韋后は、皇帝にも増して権力をふるった皇后である。礪波博士の言うように、国家の中枢部での権力の移動が、そのまま写経の跋文にも反映されているのである。

以上、善導の願文をもつ跋文や、皇帝・皇后に言及する跋文をもつ敦煌の写経を、礪波博士の所論に依拠しながら確認してきた。これによって、善導当時における、民衆の浄土教受容のあり方や、『阿弥陀経』や『観無量寿経』といった浄土経典を写経し、いわば善導に近い位置にいたと考えられる人々の、皇帝・皇后に対する態度を窺うことが出来たのではないだろうか。すなわち、写経の跋文には、写経の対象となる経典の教理的な内容だけでなく、当時の人々の意識が反映されると考えられるのである。

2.5 『法事讚』巻下「後行法分」歎仏呪願の一節の新しい解釈

敦煌仏典写経跋文において時の皇帝に言及するものも少ない中であって、皇后にまで言及するものはさらに稀であり、(ア)スタイン本「1515号」、(イ)ペリオ本「2056号」、(ウ)スタイン本「2424号」の三本しか存在しない。

このうち(ア)、(イ)は則天武后(在位655-683)が皇后である年代のものであり、(ウ)は韋后(在位684, 705-710)が皇后である年代のものである。則天武后、韋后は「武韋の禍」と言われるように、皇帝にもまして権力をふるった皇后であり、そのように強力な皇后が在位している時代のみ写経跋文において皇后への言及がなされている。

そこで、善導の生存年代ということで考えるならば、655(永徽6)年に武氏が高宗の皇后に即位した後、善導が入寂する681(永隆2年)までの間、則天武后が非常な権力を振っていた。先に確認したように、善導浄土教は民衆と強い関わりを有するものである。善導の皇后への言及を敦煌仏典写経跋文における民衆の皇后への言及と同様に理解するならば、『法事讚』の一節を具体的な歴史状況との連関において解釈することも可能である。

すなわち、『法事讃』巻下「後行法分」歎仏呪願の一節に見られる皇帝・皇后・皇太子とは、一般化された皇帝・皇后・皇太子ではなく、善導の念頭には強大な権力を握った則天武后を中心とする具体的な唐の帝室の姿があったと考えられるのである。

まず、「又願、皇后慈心平等、哀愍六宮」という文言であるが、ここにいう「六宮」とは後宮のことであり、そこには通常、数千人の女性たちが外部との接触を一切絶たれた状態で起居していた。皇后はこの後宮を代表者として統括し、内部処罰権限を与えられていた。

則天武后と皇后の位をめぐる争った瀟淑妃の生んだ二人の娘、義陽公主と宣城公主とが後宮に幽閉され続けていたというエピソードに端的に見られるように、則天武后は後宮において絶大な権限を振るい、自分の地位を脅かす可能性のある女性たちを悲惨な境遇へと追いやった。このような状況と先の文言を対照するならば、「皇后慈心平等、哀愍六宮」という善導の言葉は非常に現実味を帯びたものとして捉えることが出来る。

次に、「又願、皇太子承恩厚地、同山岳之莫移、福命唐唐、類滄波而無盡」という文言について見てみよう。隋代から唐代にかけては長子相続の制度が確立しておらず、長子→皇太子→皇帝のコースをとったものは皆無といってよい状況であった。その結果、皇后に即位したものは自分自身の息子を皇太子に即位させるために様々な策を弄することとなる。

このように皇太子の地位が不安定な状況にあって、則天武后の時代には皇后の息子でさえも不安定な地位に置かれることとなった。則天武后は自分の都合で次々と実子である皇太子を廃立し、毒殺したり自殺に追い込んだりといったことまで行っているからである。「皇太子承恩厚地同山岳之莫移、福命唐唐類滄波而無盡」という善導の言葉は、単なる定型句ではなく、先と同様、非常に現実味を帯びたものであると言える。

以上の考察から、『法事讃』巻下「後行法分」歎仏呪願の一節は、単に善導浄土教の「国家仏教」的性格をあらわすものとして捉えられるべきではなく、則天武后によってもたらされた後宮の女性たちの不遇な境遇や、次々と廃立される皇太子たちの悲劇という、帝室を取り巻く具体的な歴史状況を踏まえた善導の言葉として捉えられるべきであると言える。

3 洛陽龍門石窟における大盧舎那仏像造営への関与をめぐる

次に、洛陽の龍門石窟における大盧舎那仏像の造営への善導の関与について検討する。

まず、洛陽龍門における奉先寺大仏像が建立されたことを記す「河洛上都龍門之陽大盧舎那像龕記」の本文を確認しておこう。

大唐高宗天皇大帝之所建也。仏身通光座高八十五尺，二菩薩七十尺，迦葉・阿難・金剛神王各高五十尺，粵以咸亨三年壬申之歲四月一日，皇后武氏助脂粉錢二萬貫，奉勅檢校僧西京實際寺善道禪師，…¹⁷。

¹⁷ 『金石萃編』巻七十三，唐三十三，七丁裏。

善導は、高宗の勅命と、皇后武氏の化粧料二万貫の寄進によって咸亨3（672）年の4月1日に着工した龍門の奉先寺大仏像の建立工事にあたって、監督にあたる検校僧の第一番目として名前が出ている。

藤田博士は善導がこの事業に関わったことについて、次のように疑問を提起する。

…阿弥陀仏信仰を鼓吹した善導が、どうして大廬舎那仏すなわち華嚴宗の本尊である毘廬舎那（Vairocana）仏の造像の責任者となったのかという疑問が残るのも事実である¹⁸。

そして、この疑問に対する解答として、①この造営事業が皇帝・高宗および皇后・武氏の発願・勅命による国家的事業であったこと、②善導が国家仏教的体制の中で生きた人であること、③善導が塔寺の造営事業に積極的であったこと、④善導は浄土変などの宗教芸術面でも活躍し、その名が唐の帝室にも聞こえていたこと、⑤浄土念仏の教えを宣布するための手段としたこと、などの理由を挙げている。

それぞれにもっともな理由であり、これに付け加えるべき理由もないように思われるが、ここでは龍門石窟の造像という視点から、善導が奉先寺大仏像の建立工事に関わった理由について考えてみたい。龍門石窟における造像対象仏・菩薩数の変化を分析した礪波博士による次の指摘が実はその理由の一端を推測させる示唆に富んでいるのである。

…龍門では、阿弥陀・観世音および釈迦・弥勒の四尊が固有名尊像の大半を占め、なかんずく阿弥陀と観世音の二尊が多く、中国人の信仰が、この二尊にいかに集注したかがわかる。しかし、南北朝時代の洛陽地方における仏教信仰は、阿弥陀・観世音の二尊を主とするものではなかった。少なくとも龍門造像の示すところでは、中国の仏教信仰が、諺にいう「家家観世音，处处阿弥陀」のごとき状態になったのは、唐以後であることが知られる。すなわち紀年造像記のみをとって、造られている尊像を年代順に整理してみると、南北朝と唐朝との間に、中国仏教徒の一般的信仰対象が、釈迦・弥勒から、弥陀・観音・地藏へと変化していったことが察知される。とくに、龍門における造像の二大盛期たる北魏と唐の高宗・則天武后朝の尊像を対照して…みると、つぎのようになる。

洛陽地方の仏教徒は、北魏時代には主として釈迦・弥勒を造って礼拝祈願していたのに、百年余の後に阿弥陀仏の造像礼拝に移っていることが分る。北魏時代も、阿弥陀仏は無量寿仏なる訳名で造られているが、その数は釈迦の五分の一弱、弥勒の四分の一弱にすぎなかった。しかるに唐の高宗・則天武后の時代には、逆に阿弥陀仏が釈迦の十二倍強、弥勒の十倍に躍進している¹⁹。

少し長い引用になったが、龍門石窟では、善導の活躍した高宗・則天武后期、阿弥陀仏の造像が造像総数 459 のうち実に 110 を占めるほど群を抜いて多いのである。このこと

¹⁸ 藤田 [1985], p.37.

¹⁹ 礪波 [1999], pp.129-131.

は、善導の教化活動によるものであると言うことは出来ないが、当時、浄土教あるいは阿彌陀仏に対する信仰が、龍門石窟に関わる人々の間に相当流布していたことの証左と言えるであろう。

さらに、「龍門石刻録」のうち、いま問題としている廬舎那仏に関連するものを検討してみたい。「龍門石刻録」「三七〇号」に次のようにある。

偃師県□□郎楊□□造廬舎那像記 龍朔二年□月□四日 大唐龍朔二年歲次壬戌
□□□四日、□州偃師県□□郎楊□□□亡考妣、於龍門南□□□舎那像一龕。今得□
□□弟妹等供養。所願□□□嚴考妣往生西方、復登浄土、法界衆生、咸同其福、□□
□²⁰。

欠落部分が多いが、662（龍朔2）年に毘廬舎那仏像を造って西方浄土に往生することを願っているという箇所は読み取ることが出来る。毘廬舎那仏と西方浄土は、教義的には結びつかないのであるが、一般の民衆レベルでは厳密な教義とは関係なく結び付けられていたのである。

では、以上の考察を踏まえて、善導が龍門石窟奉先寺大仏の検校となった理由について考えてみよう。

善導が活躍した時期には、龍門石窟周辺で阿彌陀仏に対する信仰が非常に隆盛を極めていた。そのような状況の中で、仏教を利用して権力を手にしようとする企図している則天武后の肝入りで奉先寺大仏が造営されたのであるが、造像する毘廬舎那仏の教理的な意味背景とは無関係に、善導にその検校を務めさせたのは、民衆の間における浄土信仰の隆盛と、善導の民衆に対する影響力の大きさに高宗・武后が目をつけたことが、善導を選任した側の理由として考えられる²¹。

一方、善導の側の理由として、龍門石窟において阿彌陀仏の造像が群を抜いて多いことから毘廬舎那仏の検校として関与した、つまり龍門石窟における浄土信仰、阿彌陀仏信仰の隆盛に強く魅かれたということが考えられるのではないだろうか。善導の龍門石窟への関与・関心を、毘廬舎那仏のみをクローズアップして考えることはできない。そこで展開された浄土教美術を考慮に入れ、さらに善導が民衆教化に積極的に取り組んでいたことを考慮にいれて、はじめて善導が検校を引き受けた理由が考えられるのである。

4 おわりに

以上、従来、善導浄土教の有する「国家仏教」的側面として理解されてきた『法事讃』巻下「後行法分」歎仏呪願の一節及び洛陽・龍門の大盧遮那仏の造営への関与について、民衆との関わりという視点から再検討してきた。善導は民衆教化僧として歴史の真っ只中であつた仏教者として理解されるべきであるという視点からの再検討である。

²⁰ 水野・長広 [1940].

²¹ 武后（則天武后）については、外山軍治 [1966]、氣賀澤保規 [1995]、梅原郁 [2003]、氣賀澤保規 [2005] を参照。

その結果明らかになったのは、善導の有する「国家仏教」的側面とされてきたものが、実はそうではないのではないかということである。特に『法事讃』巻下「後行法分」歎仏呪願の一節について言うならば、この一節は則天武後の肝入りで造営された洛陽・龍門の大盧遮那仏の造営に際して検校僧を務め、当時の帝室の状況を知悉していたであろう善導が、その悲惨な現実に対して慨嘆し、帝室、特に則天武后にかくあって欲しいという願いを込めた発言として捉えることが妥当であろう。それは「国家仏教」的などという否定的なニュアンスを込めた概念で捉えるべきものではない。また、このような善導の在り方を「国家仏教」的と呼ぶならば、その場合には「国家仏教」という概念についての再検討が必要となるであろう。

(参考文献)

- 井上光貞 [1971] 『日本古代の国家と仏教』(岩波書店)
- 梅原郁 [2003] 『皇帝政治と中国』(白帝社)
- 金岡秀友 [1989] 『仏教の国家観』(佼成出版社)
- 鎌田茂雄 [1979] 『中国仏教史』(岩波書店)
- 氣賀澤保規 [1995] 『則天武后』(白帝社)
- [2005] 『絢爛たる世界帝国 隋唐時代』(中国の歴史 06, 講談社)
- 末木文美士 [1992] 「観無量寿経——観仏と往生」(浄土仏教の思想 2 『観無量寿経 般舟三昧経』, 講談社所収)
- 外山軍治 [1966] 『則天武后 女性と権力』(中央公論社)
- 塚本善隆 [1968] 「浄土教の誕生と大成」(塚本善隆・梅原猛『不安と欣求<中国浄土>』
仏教の思想 8, 角川書店所収)
- 礪波護 [1999] 『隋唐の仏教と国家』(中央公論社)
- 野上俊静 [1973] 『観無量寿経私考——中国浄土教の展開と関連して——』(真宗大谷
派宗務所出版部)
- 藤田宏達 [1985] 『善導』(人類の知的遺産 18, 講談社)
- 牧田諦亮 [1977] 「人間善導像」(『日本仏教学会年報』第 42 号所収)
- 水野清一・長広敏雄
[1940] 『龍門石窟の研究』(東方文化研究所)

2005.12.13 稿

つめだ かずとし 東京大学大学院博士課程

Shandao 善導 and State

Kazutoshi TSUMEDA

Traditional studies conclude that Shandao's Pure Land Buddhism is characterized by its affiliation with State Buddhism (National Buddhism). When we analyze the text "Fa-shi-zan" in detail, however, another conclusion inevitably follows from our analysis.

In the "Fa-shi-zan" (T47, p.483a), Shandao prays for the happiness of the Crown Prince and women in the seraglio. In prior research, it has been understood that this prayer is a sign of his affiliation with National Buddhism. However, it is possible to understand that his same words are quite different when the imperial household's concrete situation at that time is taken into consideration. Shandao was a priest who had interaction with the people. In this paper, I pay special attention to the postscript where the people's understanding of Buddhism at that time is frankly shown. I analyze three hand-copied sutra's postscripts excavated in Dunhuang that refer to the Empress, and we can see that it is limited that the empress's name is seen in the postscript at a time when the Empress had great authority. In a word, it is limited that the Empress is referred to in the postscript in the age when the Empress had great authority. When thinking of the period when Shandao lived, for the imperial household at that time, they were suffering from Zetianwuhou's tyranny. Considering this historical situation, Shandao's words in the text of "Fa-shi-zan" should not be read as characterizing State Buddhism but should be read as showing his remonstrance for Zetianwuhou.

Moreover, by examining the change in the number of buddhist images at the Longmen caves, it is possible to understand a new and different aspect of Shandao. His participation in the construction of the great image of the Buddha at Fengxiansi temple has been understood as being part of his affiliation with National Buddhism; however, when the increase in the number of production of Amitabha Buddha images in Longmen is taken into consideration, it can be understood that his participation is part of the prosperity of the belief in Amitabha Buddha there. His participation can be understood not as being nationalistic, but due to the Amitabha Buddha belief of the people who were connected to the Longmen caves.

As mentioned above, when Shandao's so-called side "National Buddhism" is reviewed in the concrete historical situation in which he lived, we can understand that the former analysis of him being nationalistic is inaccurate.