

迦才について

工藤 量導

一、迦才の人物像と『浄土論』執筆の背景

迦才は七世紀半ば頃に長安の弘法寺で活躍した阿弥陀仏信仰者であり、『浄土論』三巻の著書がある。僧伝資料が存在しないため、出家の時期や師僧などの事蹟はまったく不明の人物だが、著書からうかがえる教理的な立場は、当時の長安で隆盛をほこった摂論学派（主として真諦訳『摂大乘論』及び世親釈を研究するグループ）の影響力が色濃いため、浄土教に帰依する以前はそこで修学したとみられる。伝歴が不明ということもあってか、中国および日本で作成された浄土教の系譜、たとえば法然上人（以下、敬称を略す）の中国浄土五祖、親鸞聖人の七高僧などに名前を連ねることはなかった。

唯一の著書である『浄土論』の目次立ては九章構成となっており、第一章…どこへ（仏身仏土論）、第二章…誰が（衆生論）、第三章…何をもって西方往生するのか（実践論）という教学的な骨格をまず示し、続いて第四章…往生

の道理（別時意会通説など）、第五章…往生の教証（十二経七論）、第六章…往生の実証（往生人伝）によって浄土法門の正当性を主張することにとめ、さらに第七章…浄土の優劣（弥陀弥勒相對論）、第八章…浄土教の興意（末法説）、第九章…浄土往生の勸進（厭欣二門説など）の各論をもつて本書が結ばれる。

同時期に活躍した道綽、善導に比べれば、迦才はマイナーな存在のように思えるが、それはあくまで法然および門下の影響力が広まって以後のことである。法然以前の南都や叡山において、『浄土論』の内容は中国浄土教の基礎的な学説として定評があり、日本浄土教の黎明期を支える重要文献であった。ところが、法然が中国浄土五祖の系譜を定めて以後は、その法系から外れる諸師の浄土教思想はあまり取りざたされなくなり、迦才もまた近代研究に至るまで存在感を失ってゆくことになる。なお、『浄土論』の注釈書は金戒光明寺四一世の知俊による『浄土論余暉鈔』が唯一である。

迦才の人物像を考えると、居住したとされる長安の弘法寺という環境は見逃せない。この寺院は、各地に遊学して多様な教学を修めて地論宗や摂論学派の学僧とも頻繁な付き合いがあったとされる静琳（五五四―六四〇）が住持したことで知られ、他にも三論宗の吉藏（五四九―六二三）や『法苑珠林』を著した道世（一六六八―）、訳経僧の嘉尚（一六五六―）にも住歴があり、さらに華嚴宗の智儼（六〇二―六六八）も周辺にいたようで、学問寺院としての色彩が濃厚であった。おそらく『浄土論』は弘法寺に出入りする学僧たちに向けて、阿弥陀仏信仰の正当性をアピールするために著されたと考えられる。そして、地論・摂論・華嚴・三論の諸学派との議論の痕跡を豊富に残し、かつ成立時期としては旧訳経論（菩提流支、真諦など）から新訳経論（玄奘）への転換期の直前に位置する『浄土論』の資料的性格は中国仏教においても大変に希少なものといえる。

なお、従来は迦才が道綽の弟子であるとの推定が無批判に強調されてきたが、その根拠は歴史・思想の両面にお

いて薄弱である。迦才は長安仏教の学問的水準からみて、道綽『安樂集』の経論引用の粗雑さに対して批判的なコメントをしており、末法凡夫説や本願説など、いくつかの教説を除けば思想的な立場が必ずしも一致するとはいえず、両者に明確な師弟関係を想定するのは困難である。むしろ共有している浄土教に関する議論のフェーズは、吉蔵や道世あるいは摂論学派をはじめとする長安仏教における最新の学説と同調しており、その特色は「摂論系浄土教者」といって差し支えないほどである。

二、法然における迦才の評価

法然『選択集』では、独自の立場から中国浄土五祖（曇鸞―道綽―善導―懷感―少康）および中国浄土教の三流（慧遠流・慈愍流・道綽善導流）という二種類の系譜を掲げるが、既述した通り、そこに迦才の名はない。前者は善導を中心とする捨聖帰浄のストーリーを持つ者の系譜であるため、伝歴不明の迦才がそこに名を連ねる可能性は皆無であった。後者の系譜のうち、迦才を慈愍流に配当する説が、室町期の浄土宗僧侶である聖聡の『浄土三国仏祖伝集』に述べられているが、これは根拠を欠く憶測にすぎない。そもそも中国浄土教の三流については、法然自身による解説が一言もないので具体的な基準は不明である。仮に慧遠流が廬山慧遠から宋代の白蓮社への流れ、慈愍流が慧日から承遠・法照への流れ、道綽善導流が菩提流支から浄土五祖への流れ（六大徳相承をふまえたもの）であったとするならば、どのみち迦才はいずれの流派にも入る余地はなかったと考えられる。

このように迦才は系譜的な面では選外といってもよいが、それでは教義的な面での評価はどうだろうか。『選択

集』十六章段では、「どうして善導の教えだけを唯一の拠り所にするのか」という問いを立て、A聖道諸祖、B浄土諸祖、C浄土諸祖（道綽善導流）、D善導の違いが順次述べられてゆく。まとめると次の通りである。

分類		祖師名		浄土の宗	三昧発得者	師資相承
A聖道諸祖		華嚴、天台、真言、禪門、三論、法相		×…聖道の宗	—	—
B浄土諸祖		迦才、慈愍三蔵		○…浄土の宗	×…未発得	—
C浄土諸祖 (道綽善導流)		懷感		○…浄土の宗	○…発得	△…善導の弟子
D善導		道綽		○…浄土の宗	×…未発得	○…善導の師
		善導		○…浄土の宗	○…発得	○…師位

数あるB浄土諸祖の具体例として第一に迦才の名が挙げられており、伝歴不明というハンディキャップがあるが、一流派をなした慈愍三蔵と同格ともいえる扱いがなされている。なによりもA聖道諸祖による付随的な位置づけの浄土教とは明確な違いがあり、浄土教を専信し念仏実践に身をゆだねた浄土祖師（ただし三昧未発得者）として認識されていたことは重要である。これは『選択集』第一章段の浄土の宗名をめぐる議論において、『遊心安楽道』『西方要決』とともに『浄土論』へ着目していることが直接的な理由と思われるが、それに加えて源信の著作や『安養集』など、法然も修学した南都浄土教を中心とする諸師の評価がすこぶる高かった事実も、迦才がB浄土諸祖の筆頭に挙げられた要因と考えられよう。

ただし、同じ浄土諸祖といっても、C・Dに挙げられている道綽善導流とは格段の差異が存在することも確かである。それは三昧法得の有無や善導との相承関係にとどまらず、教義的な機軸が明確に相違していることに起因し

ており、法然もまたその点を意識していたに違いない。その点を以降に論じてみたい。

三、法然遺文における迦才『浄土論』の引用

ここで法然遺文出典調査のデータを用いて、法然における迦才『浄土論』の引用箇所を確認しておこう。

『浄土論』の 被引用箇所		引用された内容
序 論	浄土の宗名	引用する法然遺文典籍（※カッコ内は引用回数）
第一章	九品（仏土・業因）	『法然聖人御説法事』（1）、『逆修説法』（1）、『選択集』（3）、『選択集（広本）』（1）
第二章	慈愍三蔵と迦才	『観経釈』（1）、『選択集』（1）、『弥陀本願義疏』（1）
第二章	念仏（常念三益）	『往生要集料簡』（1）、『直指念仏往生義』（1）
第二章	寿経・観経の前後論	『観経釈』（1）
第五章	十二経七論	『阿弥陀経釈』（2）
第六章	往生人伝	『念仏大意』（1）、『往生浄土用心』（1）、『津戸三郎へつかはす御返事（九月二十八日付）』（1）、『類聚浄土五祖伝』（2）
第八章	難易二道説	『法然聖人御説法事』（1）、『逆修説法』（1）、『選択集』（1）、『選択集（広本）』（1）
その他	名称のみ	『阿弥陀経釈』（1）

以上のように計二五箇所あり、『浄土論』の各章目から幅広い引用がなされている。もつとも重用されたのは曇鸞・道綽の事績を含む往生人伝である。また豊富な經典・論書を収録する文献的性格から、法然が傍証資料を挙げるときに十二経七論や難易二道説に引用される経論を利用している。全般的に教義的な意義を有した引用は少なく、あえて言えば『観経釈』における『無量寿経』と『観経』の前後論（先寿経後此経）に関する引用、それから『選択集』の宗名に関わる議論に「此之一宗竊爲要路」（浄全六、六二七頁上）の一文が『遊心安樂道』『西方要決』とともに引かれていることであろう（この二書はともに偽撰とみられるので実質的な淵源は『浄土論』である）。

注目されるのは『観経釈』『選択集』が共通して引用する「衆生起行既有三千殊、往生見土亦有萬別也」（浄全六、六三〇頁下）という文言である。いずれも同様の文脈における引用であり、法然の引用意図としては九品往生者における行業の多様さを明示する一文（前半の傍線部）とみなしたと考えられる。他方、この一文は迦才自身の立場からすれば、行業論というよりも、むしろ仏土論に関わる要点を示す内容（後半の波線部）であった。このことは、法然浄土教の導き手ともいえる源信の段階で明確に認識されていた。すなわち、『往生要集』において『浄土論』の同文を引き、

問、何者爲正耶。答、迦才云、「衆生起行既有三千殊、往生見土亦有萬別也。若作此解者、諸經論中、或判爲報、或判爲化、皆無妨難也。但知、諸佛修行具感報化二土也。如『攝論』加行感化、正體感報。若報若化、皆欲成就衆生、此則土不虛設、行不空修、但信佛語依經專念、即得往生、亦不須圖報之與化也」。此釋善矣。須專稱念、勿勞分別」（『大正蔵』八四、七九頁中）。

と述べ、阿弥陀仏の西方浄土を報身報土とするか、それとも化身化土とするかという議論の終着点として、迦才の説を提示して「此の釈善し」と賞賛していることが読み取れる。つまり、仏土論の価値判断に関わる中国浄土教の

要文として引かれているのである。法然も源信による格別の評価を見過ぐすはずはないだろうが、前述のとおり、仏土論の文脈ではなくて行業論（九品論）の一部としての利用にとどまっている。

あらためて見直してみると、そもそも法然の教義書および法語類全体を通じて、仏土論そのものに関わる言及が極めて少ないことがわかる。法然遺文出典調査のデータを用いて調査したところ、たとえば報土、応土、化土などの仏土論に関連する語句に言及するのは、偽撰とされる『弥陀本願義疏』『安心起行作業抄』のみであった。なお、仏身論については『逆修說法』などの文献にまとまった言及がある。

浄土宗学としては偏依善導一師、すなわち宗義の大綱を偏えに善導教学に依るという教学的立場から、法然は善導『観経疏』に示される報身報土説（凡入報土説）を支持すると理解されてきた。重要な教義であるにもかかわらず、思いのほか法然自身による理論的な言及が少ないのは、中国浄土教の祖師とりわけ善導によって解決済の課題であるとの立場を堅持して、必要以上に難解な議論へ介入することを避けたのではないかと考えられる。

ここで法然の伝記類に目を向けてみると、注目されるのは醍醐本『一期物語』に浄土立宗の御詞として示される、いわゆる凡入報土説の内容である。

我れ、浄土宗を立つる意趣は、凡夫の報土に生まれることを示さむためなり。もし天台によれば、凡夫の浄土に生まれることを許すに似たれども、浄土を判ずること浅し。もし法相によれば、浄土を判ずること深しといえども、凡夫の往生を許さず。諸宗の所談、異なりといえども、凡て凡夫の報土に生まれることを許さざる故に、善導の釈義によりて、浄土宗を立つる時、すなわち、凡夫報土に生まれること現わるるなり。

（『昭法全』四八一頁）。

ここでは天台宗、法相宗、浄土宗（善導）の三つのパターンを挙げ、浄土のランクと往生者のレベルの組み合わせ

が論じられている。まとめると次のとおりである。

各宗派の立場		弥陀浄土の評価	
Ⅰ天台宗の立場		低次元の評価（凡聖同居土・化土）	凡夫往生を認める
Ⅱ法相宗の立場		高次元の評価（他受用土・報土）	凡夫往生を認めない
Ⅲ浄土宗（善導）の立場		高次元の評価（報土、無漏土）	凡夫往生を認める

法然はこのなかでⅢ浄土宗の立場のみが凡入報土を成就する、すなわち仏道実践において低劣な凡夫がその身そのまま高次元の報土へ往生できることを保証している、だからこそ善導の釈義によって浄土宗を立てるのだという。それに対して、Ⅰ天台宗の立場は凡夫が往生することを認めるものの、行き先である弥陀浄土は凡夫に分相應の境地（凡聖同居土・化土）として評価が低く、確実に悟りへ辿り着くことができる安住の地とはいえない。一方、Ⅱ法相宗の立場は弥陀浄土の評価こそ高次元（他受用土・報土）であるものの、基本的には仏道実践を積み重ねた菩薩に相應する境地として設定されており、肝心の凡夫往生が認められていないのである。

なお、右記の文脈では直接的に言及されていないが、Ⅲ浄土宗の立場を成り立たせているのは第十八願を中心とする浄土三部経にもとづく本願念仏論であり、偏に阿弥陀仏の本願力に頼ってこそ、凡夫を高次元の弥陀浄土（報土）へ引き上げることが可能になるのである。

それではⅠ・Ⅲのなかで迦才の立場はどこに当たるのか。Ⅰ天台宗とⅡ法相宗は、先ほどの『選択集』十六章段の区分でいえば「A聖道諸祖」の範疇であり、Ⅲ浄土宗が「D善導」であることは言うまでもない。迦才というと、法然も指摘するように、Aではなく「B浄土諸祖」の立場である。すなわち、迦才の教義的な位置はⅠ・Ⅲの

パターンのなかにはおさまりきらない立場とみることができる。

四、過小評価されてきた迦才の学説

それでは迦才の教学的な機軸はどこにあるのか。その思想的立場を端的に示したのが凡夫の化土往生説であり、これは道綽や善導が提唱する凡夫の報土往生説（Ⅱ凡入報土説）と立場をまったく異にする。前述したとおり、凡夫が分相応な低いランクの化土に往くか、それとも阿弥陀仏の本願力によって高いランクの報土に引き上げられるのか、という論点は浄土教の根幹に関わる教学上の最重要課題であった。

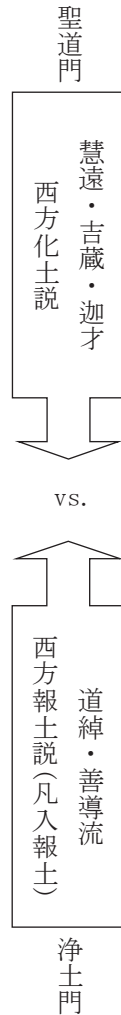
先行研究では迦才の化土往生説に加えて、『無量寿経』の第十八願にもとづく本願念仏説を特別視しないことなど、法然浄土教の淵源となる学説（すなわち道綽善導流）と乖離した立場であることを理由に、その思想は道綽から「後退」した、あるいは善導と比して「不徹底」「過渡的」との評価が通説とされてきた。つまり、従来の宗学を中心とする研究視点では、凡夫の報土往生を「是」とし、凡夫の化土往生を「否」とする一面的な見方が固定されたのである。

さらに大きな問題は、浄土教を主たる信条としない学僧である地論宗の慧遠や三論宗の吉蔵などの化土往生説と、迦才のそれが一緒にされてきたことである。すなわち、『選択集』には明記されていた「A聖道諸祖」と「B浄土諸祖」の立場が混同されてしまったのである。

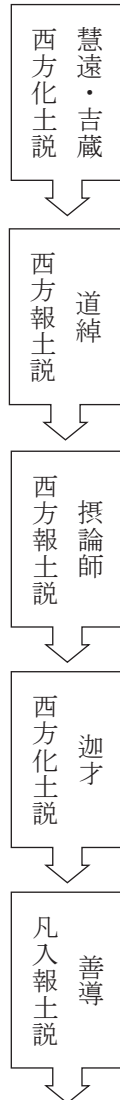
迦才の化土往生説（B浄土諸祖）は、道綽・善導の報土往生説（C、D道綽善導流）との相対比較ではなく、隋唐

代の仏教界における教理的な文脈を俯瞰した思想展開史上でとらえてはじめてその意義が明らかになる。つまり、「慧遠・吉蔵・迦才の化土往生 vs. 道綽・善導の報土往生」ではなく、「慧遠↓吉蔵↓道綽↓撰論学派↓迦才↓善導」という見方である。

【思想的な対立】



【思想史的な展開】



言うまでもなく、慧遠の時代から一足飛びに善導の思想が立ち現れるようなことは決してなく、そこにいたるまでの議論の蓄積や翻訳経論の受容などを一つずつふまえた思想史の把握が必要となる。

もう一つ重要なポイントは、どのように凡夫報土往生説と凡夫化土往生説の思想的な評価を行うのかという点である。宗学的な立場から結論を評価するならば、もちろん報土往生の方が望ましく、浄土教として歓迎すべき説に決まっている。しかしながら、報土往生の主張は、道綽『安樂集』の段階で提示されているものの、迦才は一転し

てその意見を支持しない。従来の研究では「それは何故なのか」という論点が見過ごされてきた。

それを説明するためには、「往生」という思想体系が、a衆生論（誰が）、b仏土論（どこへ）、c実践論（どうやって）、d經典論（何に依って）、e即時別時論（いつ往生する）という諸教説の総合的な構築によって成り立っていることをふまえて読み解く必要がある。なお、これはそのまま『浄土論』第一から第五の各章目の構成に準ずるものであり、このような分析手法が初唐の段階において形成されていたことも特筆すべきである。

往生説の内実Ⅱ



さて、以下の内容は隋代から唐代初期にかけての浄土教思想の展開に関わる諸師のスタンスをa～eの各論点をもとに端的にまとめたものである。紙幅の都合から、各論点について詳説することができないため、結論のみを大づかみに示した。

①慧遠：d『觀經』を学問的に注釈する立場から、a聖人と凡夫（九品の階位）がc十六觀（觀察行）等によって、化身の阿弥陀仏を觀想して、臨終の後にb化土の西方浄土へ往生するという。

②道綽：a末法世の凡夫（と聖人）が、時機相応の觀点から、d往生經（浄土三部經を含む）にもとづくc念仏三昧（称名・本願を含む）によって、臨終の後にb報身報土の西方浄土へe即時に往生する。

③撰論学派：d『撰大乘論釈』や『往生論』の世親系の論書にもとづき、a初発心以上の菩薩がc五念門を中心とする菩薩行によってb三界外の実報土（二十八淨）にe即時に往生（通入）する。

④迦才…a 末法世の退転しやすき凡夫（兼ねて聖人）が、d 十二経七論（浄土三部経を含む）にもとづくc 上根行（念仏、礼拝、讃歎、発願、觀察、回向）と中下根行（懺悔、發菩提心、專念名号、総相觀察、回向）を兼行して、臨終の後にb 化身化土であるが廻不退の西方浄土へe 即時に往生する。

⑤善導…a 末法の凡夫（九品皆凡）が、d 浄土三部経にもとづくc 本願念仏（五種正行、願行具足）によって、臨終の後にb 報身報土の西方浄土へe 即時に往生する。

五、凡夫化土往生説は思想的退行か？

順を追ってみてゆくと、まず①隋代の慧遠や吉蔵は『観音授記経』『鼓音声経』を根拠として、阿弥陀仏を有限な命を持つ化身の仏と規定し、それゆえ西方浄土は低ランクの化土とみなされることとなり、それは時代の定説となった。これは必ずしも阿弥陀仏信仰を主たる信仰としない立場から、浄土教の意義を価値判断したものである。

当然ながら、浄土経典は数多ある大乘経典の一部に過ぎず、結果として浄土教の実践（念仏、觀察など）は禪觀修行の入門的な内容と位置づけられた。

たとえば慧遠『大乘義章』では、衆生が觀察行を修行する際に「応身↓報身↓法身」という過程で進展する次第が説かれており、有相を觀する応身觀（十六觀）も、徐々にその対象が真身（法身・報身）へ到達してゆくことが想定されている。したがって往生の思想的価値も初門的・方便的に位置づけられ、最終的に目指す安住の境地ではなく、あくまで腰掛け的な一時の經由地としての色合いが濃い。

このような慧遠や吉蔵などが主張する化土往生説に対して、②道綽が「大なる失である」と批判して報土往生説を強弁した。その土台となったのは、聖浄二門判とよばれる教判であり、釈迦一代の仏教を、自らの力で悟りを求めて仏道を修業する法門である「聖道門」と、仏の他力によって浄土に往生して悟りを得る法門である「浄土門」との二つに大別し、末法世の衆生は絶望的に機根が低いために聖道門は適合せず、ただ浄土門の実践のみが救われる道であるとして、浄土教の地位を確立した。ほかにも、六往生経（浄土三部経、『随願往生経』、『平等覺経』、『十往生経』）及び念仏三昧説に関する経論の集中的な整理や、『無量寿経』第十八願文と『観経』下品下生説を合釈した本願念仏説は、後の善導教学の展開を考えるにあたって重要な示唆を与えるものであった。

その一方、④迦才は道綽の基本的立場である報土往生説を支持せず、あえて化土往生説を主張した。一見すると、迦才の学説は慧遠や吉蔵の学説へと退行してしまったかのようなのである。ただし、これは当時の重要な思想背景を見逃している。

すなわち、慧遠以後に教理研究が躍進した真諦訳『撰大乘論』及び世親釈の影響である。その成果は徐々に浄土教の方面にも反映されてゆき、仏土の性質を多方面から論じた十八円浄説の考察によって、諸仏浄土を一律に報土とみる考えが有力視された。もちろん西方浄土も例外なく報土とみなされたわけである。これは道綽の報土往生説を援護する学説のように思えるがそうではない。なぜならば、実践の主体者は低位な凡夫ではなく、高位の菩薩を前提とするものだったからである。そのため、凡夫が易行の小なる業因によって報土往生という大果を得ることは、因果の道理として許されず、念仏による西方往生は「即時」ではなく、輪廻を繰り返した遠い将来の「別時」に過ぎない、という③摂論学派による往生別時意説による論難を誘発し、阿弥陀仏信仰は厳しく糾弾されるにいたった。このような状況下において、迦才は隋代に提唱された化土往生説に回帰しつつ、さらに凡夫往生の意義を模索し

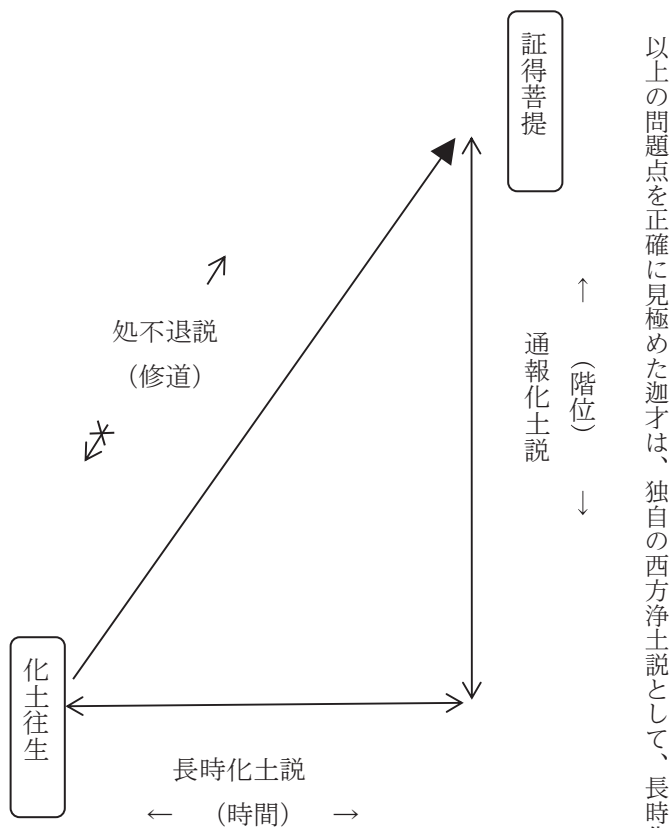
なおしてゆく。そもそも往生の成就とは、往生の瞬間的な成立だけでなく、西方浄土での彼土修道を通じて無上菩提を得るまでの行程、すなわち仏道の完成を保証するものでなければならぬ。

報土と化土の性質における基本的な違いは、永久に存続するか否か（時間）、煩惱が残存するか否か（性質）、対象があるか否か（姿形）、広さに限りがあるか否か（分限）、三界輪廻の内か外か（場所）、浄土へ往くのは菩薩か凡夫か（対象者）などに集約できる。一例として、仏土の種類と大まかな特徴をまとめると次のとおりである。

		仏土の種類			時間	性質	姿形	分限	場所	対象者
		法性浄土								
娑婆世界	化身浄土	報身浄土		無量	無漏	無相	なし	三界外	仏のみ	
		事浄土（他受用土）	実報土（自受用土）							
有限	長時間	無量	無量	無漏	無相	なし	三界外	菩薩		
有漏	有漏	有漏	無漏	無漏	無相	なし	三界外	菩薩		
有相	有相	有相	無相	無相	なし	なし	三界外	菩薩		
ある	ある	ある	なし	なし	なし	なし	三界外	菩薩		
三界内	三界内	三界外	三界外	三界外	三界外	三界外	三界外	菩薩		
凡夫	凡夫	菩薩	仏のみ	仏のみ	仏のみ	仏のみ	仏のみ	菩薩		

このように化土はいずれの点でも報土に劣っており、旧来の化土説では往生後の彼土修道の側面が万端とはいえない。ただし、化土往生であれば、凡夫の報土往生を固く閉ざす長安の学僧たちにも認められる余地が残されている。

六、もう一つの凡夫往生説



以上の問題を正確に見極めた迦才は、独自の西方浄土説として、長時化土説（有限であるが彼土修道に必要な時間は存続する）、通報化土説（報土と化土の両方に通じている）、処不退説（退転する縁がなく修行に適した環境）を提唱することによって、時間・階位・修道面での欠点を補強した、いわばアップデートされた化土説を提示した。上の図は化土往生後における彼土修道について、概略的な構造を示したものである。

これらの新説はいずれも『摂大乘論』『大乘起信論』の思想研究から着想を得たもので、つまりは対峙する学僧たちの立場に同調しつつ説得を促すものでもあった。このようにみれば、報土往生説から化土往生説への流れは思想的な後退ではなく、摂論研究の高まりという歴史的経緯に同調してあらわれた凡夫往生説の必然的な展開の一端であることがわかる。

また、迦才における実践論は、世親『往生論』の五念門をモデルとしながらも内容を換骨奪胎し、了義経である十二経七論すなわち浄土三部経に限定されない広範な浄土教の経論を依りどころとして、經典にもとづく在家者のための中下根行と、論書にもとづく出家者のための上根行という二層的な行体系を構築し、願（発願、発菩提心、回向など）と行（懺悔、念仏、礼拝、讃歎、觀察など）の兼行を勧めた。これは別時意説によって「願」のみあって「行」がないと批判された浄土教の実践論を補強するものだが、その大前提は凡夫の報土往生を目指すものではなく、あくまで化土往生への最適化を企図して案出されたものである。したがって迦才が想定する凡夫化土往生説の思想構造において、本願念仏のような特別なロジックは必要とされなかったともいうことができる。

以上、これまで等閑に付されてきた④迦才の化土往生説にあえて重心を置いた思想史を素描することで、②道綽や⑤善導とは一線を画した「もう一つの凡夫往生」ともいうべき思想展開の一端を提示した。

後世における日本浄土教の展開を顧慮すれば、法然が全面的に帰依した⑤善導の及ぼした影響力は計り知れない。その一方で善導の「古今楷定（旧来の理解をすべてあらためる）」の宣言に代表される一連の学説は、通説への批判を基調とする性格上、実のところ隋唐代でも極めてラディカルな思想であり、当時の中国仏教界において主流であったとは言いがたい。法然が善導教学に対して格別な注目をしたのはその強すぎる独自性の裏返しでもあった。

それに対して、迦才の思想は折衷的な教説の多いことが特色の一つとされ、同時にそれが消極的な評価を受ける

理由でもあった。ただし、それは同時代の諸学派の教説や批判を強く意識しながらも、反駁というよりはむしろ懐柔的な性格をもって論述されていたことに起因する。視点をかえれば、折衷的・懐柔的とされてきた迦才の思想こそ、当時の標準的な学説に肉薄するものであった。法然もこのような迦才の浄土教思想をある程度評価しており、それは『選択集』十六章段におけるA聖道諸祖、B浄土諸祖（迦才・慈愍三蔵）、C浄土諸祖（懷感・道綽）、D善導という区分にも表れていたと考えられるのである。

本稿で見てきたように、迦才の浄土教思想においては、報土往生はもはや不可欠の要素ではなく、化土往生において信仰・理論の両面が十分に満足されてしまっている。とすれば、「どうして報土往生でなければならないのか?」。謎の学僧・迦才という存在は、我われが今一度深考すべき浄土教の根本的な問いを投げかけている。

【主要な参考文献】

- ・石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年
- ・金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』文化書院、二〇〇七年
- ・工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』法蔵館、二〇一三年
- ・柴田泰山『善導教学の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年
- ・名畑応順『迦才浄土論の研究』法蔵館、一九五五年
- ・平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社、一九七六年
- ・深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年
- ・藤善真澄『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年
- ・神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年／一九六八年

- ・望月信亨『浄土教の起原及発達』共立社、一九三〇年／山喜房仏書林、一九七二年
- ・望月信亨『中国浄土教理史』〔原題『支那浄土教理史』〕法蔵館、一九四二年／一九七六年
- ・吉村誠『中国唯識思想史研究・玄奘と唯識学派』大蔵出版、二〇一三年

※なお、本稿は中外日報へ寄稿した「論 謎の学僧 迦才の思想―凡夫往生の意義を模索」(二〇一四年二月一九日)をもとに、大幅に加筆・修正を行って論稿化したものである。

キーワード 化土、報土、通報化、処不退、浄土三流