

学位（博士）請求論文

曇鸞浄土教の研究

— 同時代的視野からみた実践と思想 —

内田 准心

第三項 『大集経』	48
第四項 道教的長生法	54
第三節 浄土思想との接点	60
第一項 回心に関する従来の説	60
第二項 『観経』の普及状況	69
第三項 六大徳の浄土信仰	73
おわりに	81
第二章 曇鸞と北朝社会	100
はじめに	101
第一節 曇鸞と国家との関係	104
第一項 曇鸞に対する皇帝の帰依	104
第二項 曇鸞が皇帝の帰依を受けた原因	107
第二節 曇鸞と北魏・東魏仏教界における国家権力との関係	115
第一項 北魏・東魏仏教界の皇帝観	115

第二項	曇鸞の著述にみえる皇帝観……………	118
第三項	北魏・東魏仏教界における僧官制度の功罪……………	122
第四項	『論註』にみえる権力闘争への意識……………	125
第三節	『論註』の社会認識と本願観……………	137
第一項	『論註』上巻の莊嚴相解釈の構造……………	137
第二項	『論註』の願文の特異性―曇鸞の社会認識―……………	140
	おわりに……………	158
第三章 曇鸞と同時代の実践との関係…………… 170		
	はじめに……………	171
第一節	八番問答における願生と滅罪……………	173
第一項	八番問答における願生……………	173
第二項	僧稠らの『観経』解釈と曇鸞の十念往生説……………	180
第二節	五念門における願生……………	188
第一項	礼拝門における願生……………	188

第二項	讚嘆門・作願門・觀察門における願生……………	192
第三節	『論註』における階位の超越—南岳慧思との比較を通して—……………	206
第一項	『浄土論』と『十住毘婆沙論』『易行品』における「速」……………	206
第二項	『論註』における「速」……………	210
第三項	速疾成仏をめぐる論争……………	222
	おわりに……………	238

第四章 曇鸞と同時代の諸思想との関係…………… 251

	はじめに……………	252
第一節	『論註』における総相・別相—地論宗の六相との関係から—……………	253
第一項	『論註』における総相・別相……………	253
第二項	地論宗における総相・別相……………	258
第三項	『論註』における願生偈の位置づけ……………	266
第二節	『論註』と『大乘起信論』の「專意念仏説」……………	271
第一項	難易二道説をめぐる問題……………	271

第二項	『起信論』の「專意念仏説」	273
第三項	『論註』と「易行品」と「專意念仏説」	282
第三節	曇鸞における龍樹崇拜	290
第一項	道場・慧海・道詮の浄土信仰	290
第二項	曇鸞における龍樹崇拜	294
	おわりに	311
	結論	322
	参考文献一覧	333

〈凡例〉

引用典籍の略称は以下のように統一した。

- 『大正新脩大蔵経』 大正
『新纂大日本統蔵経』 統蔵

序論

序論

一、先行研究の問題点

中国の南北朝時代末期の仏教僧である曇鸞（四七六―五四二）は、阿弥陀仏の浄土への往生を目指す、いわゆる「浄土教」の教義を確立し、実践した人物として著名である。

曇鸞の思想に関する研究は、近代以降に限ってみても膨大な量に及び、昨今も様々な視座より研究が行われている。曇鸞研究は当然中国浄土教研究の中に位置づけられるが、西本照真氏は、近年の中国浄土教研究の動向を整理した上で、その傾向と特徴として以下の二点を挙げる¹⁾。

①まず研究の方法論に関していえば、……遡上の浄土教研究から解放され、中国の浄土教の展開をそれ自体としてリアルに描き出そうという試み、さらには、それぞれの時代に生きた人々の精神性の同時代的結晶としてとらえていこうとする研究が増えてきているように思う。

②そのような研究の方法論的視点に基づきつつ、中国の仏教諸派、地論学派や撰論学派、三論や天台、

華嚴や法相唯識、三階教や禪などに関する最新の研究成果を取り入れ、また、敦煌や日本の古写本、石窟、壁画、造像銘、碑文など考古学や美術、文学や音韻学に至るまで実に幅広い新たな研究の成果を摂取しながら、同時代的な思想空間、歴史空間の中で様々な影響を受けて形成された多様な浄土思想をリアルにとらえようとする研究が次々に発表されている。

ここでは、日本浄土教との関係を以て中国浄土教を理解する傾向のあった従来の研究手法からの脱却、そして時代性と地域性に留意した研究への推移を近年の中国浄土教研究の特徴としている。この傾向は曇鸞研究においても例外ではない。たとえば、近時、体系的な成果を発表している相馬一意氏、石川琢道氏も共にこの方法論を意識して一連の研究を展開しており、その方針および成果には尊重すべき点が数多くある。

しかしその一方で、曇鸞研究の場合は、中国仏教史研究の中ではもちろん、道綽・迦才・善導などの他の浄土教の祖師研究と比べても、特殊な研究環境にあり、曇鸞の思想自体の性格にも特殊なものがあるため、上記の問題意識に立脚して研究を行うことが簡単ではないように思われる。そのため、曇鸞研究において、時代性、地域性を留意した研究を行うためには、その特殊な状況を自覚しながら研究を進める必要があるように筆者には思えるのである。具体的には、以下の二点である。

①同時代の僧侶たちと比べ、曇鸞は独特の思想をもっていること、その上、当時の僧侶たちの思想と実践には不明な点が多いことから、同時代の僧侶たちと曇鸞の思想を比較することが困難である点。

②曇鸞研究が独特の研究史を保持していること、曇鸞の思想を示すまとまった著作は『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『論註』と略す）のみであり、その『論註』も簡潔な文体で構成されることから、曇鸞自身の意図を著述から読み取ることが困難な点。

この二点について以下に詳説していく。

①同時代の僧侶たちと比べ、曇鸞は独特の思想をもっていること、その上、当時の僧侶たちの思想と実践には不明な点が多いことから、同時代の僧侶たちと曇鸞の思想を比較することが困難である点。

もちろん、中国仏教の名だたる祖師たちはそれぞれが独特の思想を編んでいるが、その中でも曇鸞は周圀に近似した思想家がないという点において異色である。たとえば、道綽の『安楽集』の第四大門には曇鸞について、「大徳和光孤栖」「雖復難者紛紜而法師独決」（大正四七、一四中）などあり、曇鸞が孤立

していたこと、論難する者が多かったことが記録されている。一般に僧伝は師資相承を強調する性格があり、まして『安樂集』のこの部分は、道綽に至るまでの浄土教の先師たちを列挙する箇所である。曇鸞の独自性を宣揚する意図があるにしても、このような記述がなされるというのは、曇鸞が当時の中国仏教界でよほど孤立していたと考えてしかるべきである。実際に、曇鸞がどのような面授の師資相承を経て自身の思想を展開したのかについてはまったくと言っていいほど明らかになっていない。

ところで、曇鸞の思想的背景には、インド由来の龍樹を中心とする中観系の思想、世親を中心とする唯識系の思想、もしくは、中国の鳩摩羅什やその門下、とくに僧肇の思想などがあることがよく知られている。確かに、彼らは曇鸞とは時代的、地域的に隔絶した人物であるが、曇鸞はその祖師たちに直接的に敬意を示しつつ、多くの引用を行っている。そのため、彼らの思想を参照しながら曇鸞の思想を明らかにするという試みは、曇鸞研究において特に重要な作業であって、長い時間をかけ繰り返し行われてきており、多くの成果を挙げている。

ただ、これも裏を返せば、同時代、同地域の社会において、曇鸞がどのように自身の思想を構築していたのか判然としないという現状を表している。また、先に挙げた思想背景の中、僧肇の著作や鳩摩羅什訳の般若系論書の影響について、北朝仏教の趨勢を受けたものと説明されることが多い。確かに、曇鸞の生きた北朝では、僧肇の著作や羅什訳の論書が再評価された形跡があり、この説には一定程度の妥当性が

あると考える。しかし、それらの典籍を実際に重んじた学派の実態や思想潮流については依然として不明な点が多く、その点を解決しない限り、曇鸞の羅什系統の思想への傾倒が、厳密な意味において北魏仏教の趨勢を受けたものと断言することはできない。

さらに、よく知られているように、そもそも南北朝期の仏教諸文献は多くが散佚してしまっている。よって、当時の仏教思想の内実を知るには、敦煌出土の文献、韓国・日本に残された古写本を依用する手法、あるいは智顛や吉蔵などによる後世の典籍に点在している南北朝期の著作の引用を整理し考察するという手法が用いられることが多い⁹⁰。そのため、いまだ不明なことが多い反面、近年も断続的に新しい成果が報告されているという特性がある。

②曇鸞研究が独特の研究史を保持していること、曇鸞の思想を示すまとまった著作は『無量寿経優婆提舍願生偈註』(以下『論註』と略す)のみで、その『論註』も簡潔な文体で構成されることから、曇鸞自身の意図を著述から読み取ることが困難な点。

曇鸞の著作は、道綽の『安樂集』に引用された後は中国仏教界においてほとんど姿をみせることなく、基の『法華玄賛』での八文字の引用⁹¹を最後に確認されることはなくなった。曇鸞の思想は、道綽に大きな

影響を与えたが、その後は道綽の著作、またそれを受けた善導の著作を通して間接的に中国浄土教に影響を及ぼしているというのが実情であり、近代以前は中国で注目されることはなかった。それに対し、日本浄土教への影響は色濃く、親鸞を始めとする浄土教の僧侶の典籍に多くの引用をみることができる。その結果、日本では近代以前も含め、曇鸞の著作に関する研究の蓄積は夥しい量に及ぶ。したがって、現代の曇鸞研究は近代以前の注釈書、およびその影響を受けた現代の研究成果を参照しつつ進めていく必要がある。そして、先の西本氏も指摘するように、近代以前の注釈書には顕在的もしくは潜在的な宗派意識が強く作用しており、日本浄土教の祖師たちの理解をもとに曇鸞の思想を理解する傾向がみられる。そのこと自体も正確な曇鸞理解を阻む一つの問題ではあるが、さらにこれによりいくつかの問題も生じる。一つには、それら近代以前の注釈書を読むには、ある程度の日本浄土教と近代、近世の語法などに関する知識などが求められ、現代の研究成果を理解するにもそれに準ずる知識が求められる場合がある。すると、どうしても研究対象を曇鸞周辺に限定していない中国仏教研究者は敬遠しがちになり、中国仏教のフィールドに曇鸞を位置づけることが難しくなる。

また、藤丸智雄氏²⁶に指摘されるように、『論註』に関する現代の研究は、近代以前の研究とは方法等の断絶がありつつ、研究成果の多くを継承しており、しかもその受容が意識的には行われていない。そのため、無意識のうちに方法論の異なる先行研究を継承してしまっている点が問題視されている。これではい

くら「中国の一人の仏教僧としての」曇鸞研究を看板に掲げていようと、その実態は正反対のものになる可能性がある。

さらに、曇鸞の著作の性格も理解しておく必要がある。曇鸞の思想を示すまとまった著作は『論註』のみであり、その『論註』も簡潔な文体で構成されることから、理解が困難な箇所が散見される。これらの理由により、『論註』の読解は容易ではないが、先に挙げたような事情から同時代の近い立場の僧侶の著作を援用して理解するという手段も採り難い状況である。その結果、明確な理解を打ち出せない箇所に対して、後世の浄土教の祖師の説、もしくはその他の分野からの説などを導入して理解しようとして、根拠が薄弱な説が行き交うことがままある⁶⁶。

ここまで、曇鸞研究を行う際に留意すべき点を挙げてきた。それらからわかることは、前掲の要素が複雑に入り組み、曇鸞の研究は同時代的な視野による考察を行うことが（行いたくとも）非常に難しい状況にあるということである。そのためであろうが、「同時代的研究」もしくは、「南北朝時代の中国に生きた一人の僧として曇鸞をみる研究」を標題に掲げる研究であっても、実態は必ずしもそうはなっていないような研究も見受けられる。

先の一つ目の要素で触れたように、曇鸞の思想背景の研究は、インド由来の龍樹を中心とする中観系の思想、世親を中心とする唯識系の思想による影響、そうでなければ中国の鳩摩羅什やその門下、とくに僧

肇の思想による影響から論じられたものが多い。

しかし、上記の祖師たちの影響からのみで曇鸞の思想を語ることに問題がないわけではない。例えば、龍樹、世親は時代的、地域的に曇鸞とかけ離れた人物であり、鳩摩羅什、僧肇にしても、時代的に曇鸞とはおよそ百年のずれがあり、社会状況も大きく異なる。

中国における仏教受容の歴史について塚本善隆氏はかつて、まず、「印度の悉達太子が如何にして仏になつたか」という釈迦伝中心の仏教、そして、「印度の釈迦仏は何を説いたか」という釈迦の法を中心とする仏教、の段階を経て、中国人が主体的に「中国の我々は如何にして救われるか」を求める「中国国民の仏教」へと発展していったとした。曇鸞の生きた時代はまさにこの三段階目の最初期にあたる。近時、敦煌出土の文献などにより急激に進む地論宗の研究、造像銘などから明らかとなりつつある地域社会における民衆の信仰の諸相^三、船山徹氏などによつて進められている僧伝なども含めた多様な文献から六朝期の仏教者の姿を描き出す試み^四など、これらを見渡してみても、塚本氏の枠組み^五は中国仏教研究がより進展した現代でも有効だと考える。少なくとも曇鸞在世時には、「釈尊から遠く隔たった現在、中国において、どのように仏道を歩むのか」という実践的な問題意識が広く共有されていたことは間違いない。曇鸞の場合も例外ではなく、主著『論註』を一瞥しただけでも同様の問題意識、「今のここ中華における私、および私どもの社会の苦悩の解放」が共有されていると見受けられるのである。曇鸞におけるその問題への回答を得るた

めには、「今」もしくは「ここ」という視点が不可欠であり、困難な課題はあるにせよ、時代性、地域性を考慮した同時代の視野をもつて曇鸞を研究する必要がある。

二、本研究の方法と概略

前節に挙げた問題点を踏まえ、本研究は、同時代的視野で、曇鸞の思想と実践を明らかにすることを目的とする。そのために、多様な文献を取り扱うこととなるが、その文献は、大きく三種に分類される。

- (一) インド、西域由来の文献。
- (二) 曇鸞と同時代の中国の仏教者（インド、西域出身の僧侶も含む）の手による文献。
- (三) 曇鸞の没後に著された中国の仏教者の文献。

(二) の曇鸞と同時代の文献は、曇鸞が生きた時代の仏教の思想潮流が直接的に表現されていると基本的には考えられるので、積極的に依用していく。問題は(一)(三)の文献の取り扱いである。(一)のインド・西域由来の文献を扱う際には、それらに現れている思想が必ずしも中国仏教界でも理解され、受け

入れられたとは考えられないため、その文献の曇鸞当時の中国仏教界における利用状況をできるだけ考慮する。同様に、(三)の後世の仏教文献を扱う際にも、テキストを無批判に丸呑みすることなく、批判的に読み込むことで、曇鸞在世時の思想や実践の状況をできるだけ再現することに留意する。それを可能とするのは、様々な分野における北朝仏教研究の進展である。そういった研究成果に広く目を配り、論を進めることとする。

曇鸞研究の問題点や『論註』のテキストとしての問題とその解決策について、ここまで述べたつたものの、この方法によって、前節に掲げた課題の全てを克服することは現状の筆者の能力では不可能である。特に、先に挙げた問題点の中、「曇鸞の思想を示すまとまった著作は『論註』のみであり、簡潔な文体で構成され理解が困難な箇所が散見されること」はいかんともし難いものがある。また、「曇鸞研究が独特の研究史を保持していること」に関しても、明白に後世の思想に基づいて曇鸞の思想を理解している先行研究は批判的に扱うにしても、江戸期を中心とした膨大な量の講録の全てに目を通すことはきわめて困難であり、本研究の手法としても採用しないため、対応は十分とはいえない。それでも、「中国の同時代の僧侶たちと比較した場合、曇鸞が独特の思想を持っていること」、「曇鸞と同時代の僧侶たちの思想と実践には不明な点が多いこと」といった課題に関しては、右に挙げた方法を用いることで、一定の成果を得られるのではないかと考えるのである。

本論文の構成は大きく分けて二つに分かれる。一つ目に、当時の中国社会の状況に留意しつつ伝記史料を再検討することで、従来より正確な歴史的曇鸞像を提示し、曇鸞と関係の深い思想や実践を洗い出す作業を行う。二つ目に、浮かび上がってきた様々な思想、実践と曇鸞の著作とを比較、対照することで、両者の関係を明らかにする。章立ての上から言えば、一つ目の部分が第一章と第二章に該当し、二つ目の部分が第三章第四章に該当する。

続いて本研究の章立てを述べる。第一章では、曇鸞の生涯について再検討する。第二章以降で曇鸞と同時代の思想潮流との関係を論じるに先立ち、当時の中国仏教界における曇鸞の位置を明かすことを重視しつつ、諸史料を用いて考察する。『続高僧伝』にみえる「四論・仏性」との関わり、菩提流支との師弟関係、『安楽集』の「六大徳」に出る地論宗の僧侶たちとの接点などに焦点を当てる。

第二章では、曇鸞の当時の中国社会に対する認識について考察する。『論註』上巻の浄土の莊嚴相を解説する箇所では、ある国土（此土を意識していると思われる）と阿弥陀仏の浄土を対照することで、阿弥陀仏の浄土の優位性を描き出している。その際、ある国土の描写には、曇鸞の同時代的な社会認識がありありと表現されている。この記述を、仏教界も含めた当時の中国社会の状況と照らし合わせて読むことで、曇鸞の世俗社会に対する態度を明らかにする。そして、『論註』上巻の莊嚴相解釈の意図を探る。

第三章では、曇鸞の実践と当時中国仏教界で行われていた実践との関係を論じる。具体的な実践方法に

限定してみれば、曇鸞は同時代の禅観、称名、懺悔などの実践と自身の実践との差異を明確に示している。一方で曇鸞は、階位の超越に関する思想など、同時代の禅師の思想の影響を受けている部分もある。僧稠や慧思などといった人物に代表される同時代の実践の実像を明確にしながら、曇鸞の実践の独自性を明らかにしたい。

第四章では、曇鸞在世時の中国仏教界における種々の思想の中で、曇鸞の思想はどのような影響を受けたのか、また当時の思想と比較した場合の曇鸞の独自性はどこにあるのか、について明らかにしていきたい。具体的には、地論宗の六相という経典解釈方法、『起信論』の「專意念仏説」、浄土信者の中の龍樹崇拜といったテーマを考察の対象とし、曇鸞に影響を与えた同時代の諸思想を吟味しつつ、曇鸞の浄土思想の特徴を指摘したい。

これらの考察により、本研究では曇鸞の思想は決して時代の思潮と無関係に成立したのではなく、同時代の実践や思想の大きな影響を受けて成立していることを論証する。そのことによって、北魏もしくは東魏という時代性、中国、華北、場合によっては山西地域という地域性を帯びた、生きた仏教としての曇鸞の思想、実践が一層明らかになると考えるのである。

一 西本照真「浄土教の東アジア的展開」(『シリーズ大乘仏教 第五卷 仏と浄土』春秋社、二〇一三)。

二 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)と相馬一意『曇鸞大師研究』(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一〇)にその成果はまとめられている。自身の研究方法について石川氏は

確かに日本浄土教の淵源を中国にたどれば曇鸞に至り、また曇鸞の思想がそれ以前と比して特異な存在であることは事実である。しかしその曇鸞の思想も、北魏という時代性や社会と無関係に成立したということとはできない。そこで、曇鸞を中国仏教史上に還元して、その存在を起点ではなく、一つの結実した思想ととらえて、その形成に至る社会的・思想的背景を注視し、その思想を読み進めてゆくことにより新たな曇鸞像を提示しうるのではないかと考えるのである。

とする。

三 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、一九七三)は

慧皎や道宣の意図は何か。それは護法であり、師資相承の主張であり、仏教が脈々として伝持されてきたという確信であり、永劫に相続されなくてはならぬという悲願である。

と述べ、僧伝を読む際には、著者の護法、師資相承の意識に注意する必要があるとする。

↑ 古泉圓順「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」、『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』一五、一九八二は脚注において

北土学人の注釈書等が中央で早く佚われたことは、南北朝、隋、唐と打ち続く政権交代の動乱、破壊による仏書の散佚ということも考えられる。北周武帝の廃仏等に起因することもあるであろう。しかし特に強く感じられることは、隋、唐初の仏教撰述の際に、なにがしかの力が働いて、北人の名を意識的に消してしまったのではないかということである。例えば、吉蔵の『勝鬘宝窟』の場合、その全巻を通じて、淨影寺慧遠の『勝鬘義記』が下敷になっていた。従前より伝世していた『勝鬘義記』上巻に続いて敦煌出土仏典注釈書の中、P二〇九一『勝鬘義記』下巻、P三三〇八、『勝鬘』下巻が発見されてみると、これと『宝窟』の係わり合いの深さは、ますます明かとなった。しかし『宝窟』は慧遠の著述内容をあくまで「有人」として、その名を明記しない。これはほんの一例に過ぎない。敦煌出土仏典注釈書は、このような意味で、従来故意にまた、戦火その他止むを得ぬ理由で失われた、北朝注釈家の論著の復活の宝庫であろうと考えるのである。

と言う。このように、表面上、引用などは少なくとも、北朝期の仏教思想が後世へ与えた影響は少なくないものがあるといえる。

⁵ たとえば、鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』（春秋社、一九六八）二六五頁を参照。

⁶ 中国仏教界での『論註』の流伝については、柴田泰「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名（一）」（『印度哲学仏教学』一一、一九九六）に詳しい。さらに近年、龍門石窟内に『論註』の文が刻まれていることが判明した。倉本尚徳「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」（『東アジア仏教学術論集』二、二〇一四）を参照。

⁷ 『往生論』云正直曰方、外已為便」（大正三四、六九五中）。

⁸ 藤丸智雄『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について―近代以前の注釈書を通して―（『仏教文化論集』六、二〇〇二）に、

（『論註』の）注釈書は、それ以前に作成された注釈書の影響を色濃く受けている。影響を受けつつ、新たな要素が付け加えられていく。そうした経過の中で、問題の所在がどこにあったのかが不明瞭になっていく場合がある。本来の問題意識がどこにあったのかが忘れられ、問題意識から生じた論理が一人歩きするようになる、という現象が生まれることが、この讚嘆門の考察から明らかになった。（カ
ツコ内は筆者）

とある。

。相馬一意氏は前掲書『曇鸞大師研究』の中で、近年の『論註』研究について

すでにずっと以前に解決済みの問題を、ああでもないこうでもない論じていて、屋上屋を重ねるならまだしも、せっかく建てた家を壊しているような思いすらするのである。

と述べる。その一因もここに挙げた『論註』の文体、曇鸞の思想的な位置などにあるように思える。

。塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏仏教」(『塚本善隆著作集第二巻』大東出版社、一九七四)。

。佐藤智水『北魏仏教史論考』(岡山大学文学部、一九九八)、倉本尚徳「北朝造像銘研究―華北地域社会における仏教の信仰と実践―」(課程博士学位請求論文、東京大学、二〇一一)を参照。

。船山徹「捨身の思想―六朝仏教史の一断面―」(『東方学報 京都』七四、二〇〇二)、同「五六世紀の仏教における破戒と異端」(麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』道気社、二〇〇二)、同「聖者觀の二系統―六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論―」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大学人文科学研究所、二〇〇五)などに代表される。

。北朝仏教の実践的性格もその枠組みの中で捉えることができる。禪定を中心とした実践が盛んに行われる背後には「今この私」の成仏を追求する当時の気風が存在している。横超慧日「中国仏教に於ける大乘思想の興起」(同『中国仏教の研究 第一巻』法蔵館、一九五八)。

『地論宗』という語の意味するところについては以下の論文を参照した。吉津宜英前掲論文「地論師と
いふ呼称について」。

第一章 曇鸞の生涯の再検討

第一章 曇鸞の生涯の再検討

はじめに

第一章では、曇鸞の生涯について検討する。第二章以降に曇鸞と同時代の思想潮流との関係を論じるため、その準備段階として、その生涯を通して当時の中国仏教界における曇鸞の思想的位置をできる限り明かすことを主目的とする。曇鸞の生涯については多くの先行研究がある。それらを整理しつつ、近年の中国仏教研究の成果を参照することで、より詳細で正確な歴史的曇鸞像を提示したい。

なお、一般に人物の思想背景を考察する場合、二つの作業が必要だと考えられる。まず、その人物の足跡からどのような思想に影響を受けたのかを推測すること、そして、その人物の著作から背景を確認することである。本章では前者に重心を置いて考察を進め、後者については、基本的に引用典籍から影響をみる程度に留め、次章以降で詳細に検討したい。なお、本論文全体の目的が、同時代的視野で、曇鸞の思想を明らかにすることである以上、思想背景に関する考察は全章に亘る。よって本章では、曇鸞が関係をもったと考えられる主要な思想をひとまずは提示する形式となっていることを付言しておく。

第一節 曇鸞伝の基礎的考察

第二項 『続高僧伝』『曇鸞伝』の概略

曇鸞の事跡を示す資料は多岐に渡るが、重要な資料は以下の四点である。

- ・道宣『続高僧伝』（大正五〇、四七〇上）
- ・迦才『浄土論』（大正四七、九七下）
- ・道綽『安楽集』（大正四七、一四中）
- ・慧祥『古清涼伝』（大正五一、一〇九六中）

これらの典籍以降に著されたものにも曇鸞の伝歴に関する記載はあるが、それは右の典籍のいずれかに依つたものと考えられるために、重要な資料は右の四点といふことができる。その上で、これら四つ資料のうちどれを信頼するのかによって、歴史的曇鸞像は多少のゆらぎをみせることとなるため、それぞれ

の資料の信憑性が長く議論的となってきた。そこに決定的ともいえる成果を示したのが藤善真澄氏である。著書『道宣伝の研究』に明らかのように藤善氏は、『続高僧伝』の編纂者、道宣の専門家であり、道宣の問題意識や『続高僧伝』の編纂様式を考慮に入れて、諸資料を渉猟し、新しい歴史的曇鸞像を打ち出した。その成果の基盤にあるのが、他の伝記史料に比して、『続高僧伝』の「曇鸞伝」の精度が高いとする見解である。

なぜ『続高僧伝』の「曇鸞伝」は信憑性が高いと言えるのか。氏は、貞観九年（六三五）より三年のうちに、道宣が山西省南部を周遊していたことを諸資料の緻密な分析によって明らかにし、その目的の一つには僧伝の資料収集があったと指摘する。そして道宣が、曇鸞・道綽の止住した玄中寺を訪問していたことは確実であり、道宣は道綽と面会し、曇鸞の行状を示す立碑を直接目にしていたという。そして、それらの取材に基づいて道宣は、『続高僧伝』の「曇鸞伝」「道綽伝」を執筆したとみる。ちなみに、ここでいう立碑とは、『続高僧伝』において、曇鸞の死後すぐに東魏孝静帝（五二四―五五二、在位五三四―五五〇）によって建てられたとされる立碑のことである。確かに道宣は、その立碑について「今並存焉」（大正五〇、六七中）つまり今も現存していると、道宣が直接目にしたかのように記録している。

藤善氏の見解に基づき、本章では、曇鸞の事跡を考えるにあたって、『続高僧伝』を基本資料としつつ、必要に応じて他の三種の資料を用いることとする。

(一)ではまず『続高僧伝』の「曇鸞伝」の概略を以下に示しておく。

曇鸞は雁門の出身であり、五台山にほど近いところに住んでいた。十五歳に満たない年齢で五台山に上り「神跡靈怪」なる体験を経て出家した。仏教と外教の典籍に通じ、特に四論と仏性に精通していた。ある時、『大集経』が難解であるのを慨き、註釈をつくろうとする。その途中で「氣疾」にかかったため、注釈をつくるのを止めて、自ら医療を施した。汾州大陵の故墟で六欲天などの不思議な光景を見ることがよって、病は完治した。曇鸞は『大集経』の注釈を続けようとするが、「命は脆いもので常ということがない。本草学の諸経は正しい治療法を明らかにしており、長生の神仙の人も時折出現する。この長生の法を修め終わってから、仏教を重んじよう」と、不老神仙の術を学ぶべく遠く南朝梁の陶弘景を訪ねた。

大通年間(五二七—五二九)に梁に入ると、仏教の庇護者として名高い武帝に拜謁しようとした。問者ではないかと疑われながらも、疑いが晴れたことで、華林園内の重雲殿で武帝と対面することができた。曇鸞は高座につき、「仏性義」について述べ、武帝と問答を重ねた。退座した後、「千迷道」と呼ばれる通路を一度も迷うことなく通過し、武帝を驚かせた。次の日も武帝と大極殿にて会見し、陶弘景に仙術の教えを請うために梁へ来たことを明かすと、武帝は陶弘景の住む茅山へ曇鸞が向かう

ことを許した。そこで曇鸞は、訪問して教えを受けたいと旨を書にしたため、陶弘景に送ったところ、「常々、あなたに頂礼を重ねて久しい。ぜひお待ちしている」との返書を得た。そして、長生の法を陶弘景に学び、仙経十巻を授けられた。

その後、浙江（銭塘江）に至ると、大きな音を立てて川が荒れており、七日経たないと治まらないという。そこで曇鸞は、鮑郎子神という神を祀る在地の廟に趣き、波が静まるように祈願した。すると、神が姿を現わし、「明朝、渡ることができらるう」と言った。翌日の朝、船に乗ると、波は静まった。その後、武帝が鮑郎子神の為に、靈廟を建てたという。

曇鸞は華北に帰り、いずれかの名山で長生の法を実践しようと考えていた。そして江南からの帰途の途中、洛陽において菩提流支に出会い、「仏法の中に中国の長生の法に勝るものがあるでしょうか」と問うた。菩提流支は、地面に唾を吐いて、「この世のどこに長生の法があるだろうか。たとえ、長生きしてしばらく死ななかつたとしても結局は三有を流転するだけである」と答えた。『観無量寿経』（以下『観経』と略す）を授け、「これは大仙の法である。これによって修行すれば、生死を解脱することができる」と告げた。曇鸞は『観経』を受け取り、持っていた仙経を焼き捨てた。

曇鸞の自らの行と他者への教化はよく知られるところであった。魏主は曇鸞を重んじて神鸞と呼び、勅を下して并州大寺に住ませた。時折曇鸞は、介山の北に行き、信者を集めて業を行った。その地

は今、鸞公巖と呼ばれている。曇鸞は東魏孝静帝の興和四年（五四二）に、病により平遥の山寺において六十七歳で卒した。臨終の日、幡花幢蓋、高く寺の上に映じ、素晴らしい香りと音楽が起こった。寺に集まった者は皆この様子を見た。そのことは皇帝に報告され、勅によって汾西の秦陵文谷に葬り、塋塔と石碑を並べて建てた。それらは現存している。

曇鸞の心は高くして広く、何事にも的確に対応し、話す際に考え込むこともなく、事実に合わせていた。心を調べて気を練り、病に対してはその原因を知ることによって長けていた。その名声は魏の都に満ち、病の治療の方法を『調氣論』として世に出した。これに隋の著作郎の王邵が注釈を施した。また、『礼浄土十二偈』（『讚阿弥陀仏偈』のこと）を撰し、龍樹の偈の後を継いだ。そして、『安樂集』（『論註』の誤り）両巻を撰し、世に広まった。（『統高僧伝』より筆者要約）

第二項 「曇鸞伝」にみる思想背景の概略

曇鸞の思想の遍歴を確認するという本章の目的に沿って、この伝を概観してみると、曇鸞の生涯は大きく二つに分けることができる。それは、菩提流支に出会うまでの前半生と、菩提流支によって浄土教に転向して以降の後半生である。菩提流支との会見によって曇鸞が回心したことについては議論がある

が、曇鸞が注釈した菩提流支訳『浄土論』の訳出は、『開元釈教録』によれば永安二年（五二九）、『歴代三宝記』によれば普泰元年（五三一）である。この『浄土論』の訳出が曇鸞の思想に大きな変化をもたらしたことは間違いない、劇的な回心の真偽についてはひとまず措くとしても、曇鸞の生涯の晩年に起こった思想上の大きな転換点を示すものとして、『続高僧伝』に記録される回心の逸話には、尊重すべき要素があると考える。

曇鸞の思想背景に関して、本章で検討する点は以下の六点である。菩提流支との会見以前の前半生では、

- ①五台山の思想状況
- ②四論・仏性
- ③『大集経』
- ④道教的長生法

の四点、そして浄土教転向をめぐる思想背景として、

- ⑤北朝の浄土教の状況、特に『観経』の普及

⑥ 六大徳の内実

の二点を検討する。次節以降は、曇鸞はこれらの思想、もしくはその思想を重んじる集団とどのような関わりをもったのかを考察していきたい。

第二節 帰浄以前の思想的素養

第一項 五台山仏教

前節で概観した『統高僧伝』によれば、曇鸞は「十五歳に満たない年齢で五台山に上り出家し、仏教と外教の典籍に通じ、特に四論と仏性に精通していた」という。そこでまず確認しておきたいのは、曇鸞の出家の地である五台山がどのような地域であったのかという問題である。唐代に編まれた慧祥の『古清凉伝』には、

元魏沙門釈曇鸞、本雁門高族。在俗之日、曾止_二其寺_一（仏光寺）。結_レ草為_レ庵、心折_二真境_一。既而備親_二聖賢（文殊菩薩）_一、因即出家。其地、即鸞公所止之処也。後人広_二其遺址_一、重_二立寺_一焉。今房屋十間、像設嚴整。（大正五一、一〇九六中）

とあり、曇鸞は、五台山の南台に現存する仏光寺にて文殊菩薩を見たことよって出家し、出家後も仏光寺に止住していたという。また、曇鸞の出身地の雁門は、山西省北部、五台山のすぐそばに位置し、雁門

と五台山は密接な関係にあった。つまり、出家以前の幼い頃から曇鸞は、五台山周辺の宗教的空氣に触れて育ち、出家以後も仏教の基本的な素養は五台山で修めたものと考えられる。曇鸞の思想背景を考えるために、五台山の思想的状況を把握する必要がある。

そもそも五台山は『古清涼伝』に『水経注』を引いて、

『酈元水経』云、其山五巒巍然、迴出_二群山之上_一。故謂_二五峯_一。晋永嘉三年（三〇九）、雁門郡後人縣百余家、避_レ乱入_二此山_一。見_二山人_一為_二之步驅_一而不_レ返。遂寧_二居巖野_一。往還之士、時有_下望_上其居_一者上、至詣尋訪、莫_レ知_二所在_一。故人以_二是山_一為_二仙者之都_一矣。仙經云、五台山名為_二紫府_一。常有_二紫氣_一。仙人居_レ之。（大正五一、一〇九三上）

とあつて、「仙者之都」「紫府」といわれ、神仙の住む山として著名であつた。曇鸞の生涯を通じてみられる神異的な事跡、『論註』に出る道教的な記述は、五台山にて出家、修学したことによるところが大きいと考えられる。そして曇鸞の生まれる少し前、孝文帝の頃より五台山の信仰は、神仙的要素を保持しながらも徐々に仏教色を帯びるようになったようである。その五台山の仏教について確認しておこう。

『水経注』によれば、曇鸞とほぼ同時代人である酈道元（一五二七）は、五台山を「即文殊師利、常鎮

「毒龍」之所」ニと文殊菩薩の住む山とみている。これは『華嚴經』「菩薩住处品」に

東北方有「菩薩住处」、名「清涼山」。過去諸菩薩常於レ中住。彼現有「菩薩」、名「文殊師利」。有一万菩薩眷属、常為「說法」。(大正九、五九〇上)

と、文殊菩薩が東北の「清涼山」に住み、説法しているとされ、それを受けた中国の仏教徒がこの『華嚴經』の「清涼山」を五台山のことと見なしたことに由来する。北魏の孝文帝の治世に五台山の仏教化は進展していったとみられるが、そこでも『華嚴經』信仰、文殊信仰の盛んな様子が報告されている。たとえば、『道宣律師感通録』では、

問、今五台中台之東南三十里、見有「大孚靈鷲寺」。両堂隔澗猶在。南有「花園」。可「二頃許」。四時発彩。人莫「究」之。或云、漢明所立。又云、魏孝文帝作。互説不同、如何。答云、俱是「二帝所作」。昔周穆之時已有「弘法」。此山靈異。文殊所居。(大正五二、四三七上)

と、後漢の明帝と北魏の孝文帝が靈鷲寺の造立に関わったことに加え、ここでも文殊の住む山として五台

山は認識されている。やはり、『古清涼伝』の示す通り五台山は、仏教的側面においては、文殊菩薩と『華嚴経』信仰がその中心であった。また『続高僧伝』には、大変に興味深い逸話が記録されている。

所将内侍劉謙之、於^二此寺中^一七日行道。祈^二請文殊^一。既遇^レ聖者掩復^二丈夫^一。曉悟^二華嚴経義^一。乃造^二『華嚴論』六百卷^一。(大正五〇、六六五中)

宦官である劉謙之は、自分の身体が人並みでないことを悩んでいたが、「此寺」つまり孝文帝の創建した靈鷲寺で文殊菩薩に請うて、七日間行道することで、丈夫の相を取り戻したという。劉謙之は『華嚴経』の義に通達しており、『華嚴経論』六百卷を著したという⁵⁵。この話は、おそらく同じ『続高僧伝』の「志湛伝」にみえる宦官のエピソード（大正五〇、六六五中）と同一の出来事を伝えていると思われる。ここでは、宦官は山（五台山とは特定していない）に入り『華嚴経』を昼夜休まず読誦し、礼拝、懺悔する。そしてその功德として立派な男の身体を取り戻したとし、その時期を孝文帝の頃としている。このいかにも民衆受けしそうな逸話からは、五台山が『華嚴経』信仰の山として一般の人々にまで認知されていたことを知ることができる。当然、曇鸞もその影響を受けたであろう。

次に注目されるのは、曇鸞の一歳年下の五台山の学僧、靈弁（四七七―五二二）の存在である。法蔵の

『華嚴經伝記』や『古清涼伝』によると、⁵³、靈弁は晋陽の出身で、幼くして出家し、多くの経典を学んだ。中でも『華嚴経』をより深く知るために五台山に入り、文殊菩薩に加護を求めた。一年あまり、大変な苦勞をしながら『華嚴経』を頭に頂いて行道を続けた。⁵⁴。その結果、空から「行道を止めて経典を思惟せよ」という声が聞こえたので、経典を紐解いてみると、たちどころに経の内容が理解できた。それを機に、熙平元年（五一六）から『華嚴経論』の執筆を始め、神龜三年（五二〇）に全百巻が完成した。また、詔により『大品般若経』と『華嚴経』の講義を行った。孝明帝は『華嚴経論』を「此土の菩薩」のつくったものとして、一切経に編入するよう勅命を下したという。ここでも、五台山の『華嚴経』信仰が現われているといえるが、注意したいのは、それが注釈書という形式で整理され、首都洛陽でも一定の評価を受けていたとされる点である。靈弁はその伝歴から、五台山仏教の正統的な体現者とみられ、『華嚴経論』には、五台山仏教の特色が投影されていると考えられる。また、その影響力の大きさから『華嚴経論』を曇鸞が直接目にしてきた可能性も高い。よって、問題の『華嚴経論』の概略について、先行研究によりながら整理しておきたい。

『華嚴経論』百巻の内、現存しているのは、三、十、十四、十六、十七、十八、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六の十二巻分ほどである。日本と韓国からそれぞれ六巻ずつ見つかり、それに加えて敦煌出土の断簡が発見されている。『華嚴経論』の存在は早くから知られていたものの、長らく利

用しにくい状態にあったからか、曇鸞研究において言及された例はほとんどない。永平四年（五一一）、洛陽にて『十地経論』が翻訳され、徐々に『十地経論』に基づく思想が興隆し、北魏仏教界の中心的思潮となったが、靈弁の『華嚴経論』は、地論宗の起こる以前の古い『華嚴経』理解の一例であり、地論宗の興起以降は次第に顧みられなくなっていく。ただ注目すべきは、この『華嚴経論』は、初期地論宗の教理形成に影響を及ぼしたと考えられている点である。中国仏教では、後の教理形成に大きな影響を及ぼした注釈書でも新しい注釈書の登場によって、歴史の表舞台から退場させられるという事例が多くみられる（地論宗の僧侶たちの注釈書も後に同様の運命を辿ることとなる）。『華嚴経論』も多分に漏れず、地論宗の思想に影響を与えた後は、直接的な影響力を失った。徐々に地論宗内での教理の展開が重んじられ、『十地経論』を思想の中心に位置づけていない『華嚴経論』はもはや必要とされなくなったのだろう。

さて、『華嚴経論』に頻繁に引用される典籍には、『大智度論』『十住毘婆沙論』そして求那跋陀羅訳の四卷本の『楞伽経』がある。そのため、『楞伽経』に基づく唯心思想、『大智度論』『十住毘婆沙論』に基づく般若空観思想からの影響が色濃い。曇鸞との関係でまず注目されるのは、後者の般若空観思想の側面である。

『大智度論』と『十住毘婆沙論』は、いずれも中国では龍樹の著作と見なされ、鳩摩羅什の訳した論書である。『大智度論』は『大品般若経』の注釈書であり、『十住毘婆沙論』は『十住経』の注釈書である。

ちなみに曇鸞の『論註』において、最も引用される典籍は正しくこの『大智度論』であり、『論註』の阿弥陀仏とその浄土の思想の根幹には般若空觀思想があることはよく知られている。また、『十住毘婆沙論』、中でも「易行品」の影響も強く受けている。

ところで『華嚴經論』は、『大智度論』を引用する際に、「摩訶衍論」「摩訶衍經」として引用することがある。他の典籍においてこのような用例はそう多くはなく、僧肇の『不真空論』に「摩訶衍論」（大正四五、一五一中）として『大智度論』の引用がある。また、敦煌出土、普泰二年（五三二）の記年をもつ『大智度論』の写本に「摩訶衍經」と題記があり、また書道博物館蔵の「律藏初分卷十四」にも普泰二年（五三二）に東陽王元榮が「摩訶衍」一部百卷を書写した記録が残っている。そのような中、『論註』もやはり同じように『摩訶衍論』中言（大正四〇、八三〇下）として『大智度論』を引用しているのである。曇鸞と靈弁は同時期に五台山に居住していたと考えられ、『論註』と『華嚴經論』に共通の思想的基盤の存在したことをうかがわせる。このことは、曇鸞の思想形成を考える上で大きな意味をもつ。ただここで注意しておきたいのは、『華嚴經論』中の『十住毘婆沙論』の引用では、阿弥陀仏の浄土信仰の根柢となりうる「易行品」が引かれないうことである。当然『華嚴經論』では、そのような阿弥陀仏一仏を重視する姿勢もみることができない。

『華嚴經論』から地論宗へと連なる思想的な連関と展開を見出した石井公成氏は、両者の思想を比較す

る中、興味深い指摘をしている。まず、『華嚴経論』が羅什系の空観を重視していることを論じた後³⁰⁾、

これは、『華嚴経』とともに『大品般若』を講じ続けたことから知られるように、羅什系の空観を基本とする靈弁の姿勢を示すものであり、教理として展開してゆく南道派の縁集説では失われていく側面である。

と述べる。この指摘は曇鸞が、あくまで羅什系統の空観に立脚し、世親造の『浄土論』を注釈するにも関わらず、瑜伽行派の祖師としての世親の思想的理解に欠ける³¹⁾ところがあつた姿勢と重なってくる。つまり、『華嚴経論』と同様に、曇鸞には地論宗の縁起説が形成される以前の羅什系統の般若思想が色濃く残っているというわけである。

『論註』における『大智度論』などの般若系論書を重んじる姿勢が、北魏仏教のどのような流れから生み出されたのか。詳しい考察は次項に譲るが、不明確な状況にある。そのような中であつて、五台山に住した靈弁が『華嚴経論』において『大智度論』『十住毘婆沙論』を重んじ、詔を受け、『大品般若経』を講義していたことは注目されるべきであろう。『論註』と靈弁『華嚴経論』の関係については、今までほとんど注目されることはなかつた³²⁾。ここでは詳しい思想面における考察は行わないが、両書を照らし合わせ

てみていくことで、それぞれの思想が一層明らかになる可能性があるだろう。今度の研究が待たれるテーマといえる。

第二項 四論・仏性

先に掲げた『続高僧伝』には曇鸞の出家後の学問について「四論と仏性に精通していた」とあった。四論とは、『大智度論』『中論』『十二門論』『百論』のことを指し、そのいずれも空の思想に関する論書であり、『大智度論』『中論』『十二門論』は龍樹、『百論』は提婆の作と中国ではみられており、いずれも羅什が漢訳している。そして仏性とは、古来、曇無讖訳『大般涅槃經』に関する素養のことと考えられている。

まずは「四論」に関して、『続高僧伝』は曇鸞のどのような面を「四論に精通していた」と記録したのか、考察してみたい。先行研究の中には、この「四論」という表現は、曇鸞が実際にこの四種の論書に通じていたというわけではなく、『大智度論』と僧肇の著作に基づいた般若空観の思想を学んでいたことが「四論」と表現されているのではないかとみるものがある⁸⁵。実際に『論註』では、『中論』『十二門論』『百論』からの引用はほとんどないが、『大智度論』はことあるごとに引用され、その浄土理解、仏陀観などは羅什系統の空観に貫かれている⁸⁶。さらに、『般若無知論』や『注維摩經』などの羅什の弟子の僧肇の著作から

も多大な影響を受けていることは明らかである³⁵⁾。曇鸞のこのような傾向は北魏仏教の趨勢を受けたものと説明されることが多い。たとえば藤堂恭俊氏は以下のように述べる³⁶⁾。

曇鸞が専攻した四論は、鳩摩羅什三蔵（三四四―四一三）が姚秦帝室の篤い庇護のもと、帝都長安で訳出した龍樹菩薩造の『中論』、『十二門論』、『大智度論』および提婆菩薩造の『百論』を指す。南朝にあつては『大智度論』を除いた三論の研究が広く行われ、三論宗を形成するにいたつたのに対し、四論をあわせ研究するのが北朝の特徴である。この鳩摩羅什による訳出経論について「釈老志」は、「今にいたるも仏教者はそれに基づいて学習している」と、北魏仏教界の現状を伝え、さらにその高弟僧肇の著した『注維摩経』、『肇論』（『宗本義』、『物不遷論』、『不真空論』、『般若無知論』、『答劉遺民書』、『涅槃無名論』を合輯）は妙旨に富む論述として高く評価し、仏教を学ぶ人の宗要として尊ばれている、と指摘している。

確かに北魏は始光三年（四二六）に長安を併呑したことから、北魏前期は羅什系の空観がよく学ばれたと伝えられ、曇鸞の『大智度論』依用の態度や僧肇への傾倒はその流れの中に位置づけられるのは確かであり、従来の見解は概ね妥当なものと考えられる。ただ具体的にどのような学系、もしくは師資相承をも

つて、曇鸞がそういった思想を継承したのかという点はいまだ不明な部分も多い。また、当時の教学の潮流に関する研究は、近年地論宗関連のものなどを中心に進展がみられる。よって、改めてここで曇鸞と同時代の羅什系統の思想の動向を探り、曇鸞の北魏仏教界での思想的な立ち位置を考えたい。

まずは問題の発端となる『魏書』「釈老志」の記述を確認しておこう。

時沙門道形・僧略・道恆・道灑・僧肇・曇影等、与^二羅什^一共相提挈、發明幽致。諸深大經論十有余部、更定^二章句^一、辭義通明。至^レ今沙門共所^二祖習^一。道形等皆識学洽通、僧肇尤為^二其最^一。羅什撰訳、僧肇常執筆、定^二諸辭義^一。注^二『維摩經』^一、又著^二數論^一。皆有^二妙旨^一、学者宗^レ之。

これによると、羅什は弟子と共に仏教の奥義を探り、明らかにした。さらに多くの深遠広大な経論十有余部について章句を改定し、辞義を明かした。今日に至っても僧侶はそれに基づいて学んでいる。道形らは皆、広い学識を持っていたが、殊に僧肇は優れていた。羅什の訳には、僧肇は常に執筆し、諸々の辞義を定めた。『維摩経』に注釈を加え、いくつかの論（『肇論』に収められている論）を著した。どれも素晴らしい内容であり、仏教を学ぶ人はこれを宗とした。

このように、北魏において羅什訳の経論はよく学ばれていたことが読み取れる。このことは巨視的にい

えば、大きな間違いはなく、事実といえよう。ただ、羅什の訳した典籍は大乗仏教の主要な仏典の大部分を占めており、超人的とさえいえる彼の卓越した翻訳能力をもってなされたものである。そのため、どの時代であつても羅什訳の仏典が重要視されるのは当然であり、北魏以降も現在に至るまでよく学ばれているという言い方もできる。さらに「釈老志」は、当代の仏教の状況を知るためにはまず参照すべき一級史料であることは間違いないものの、編纂者の魏収はもちろん士大夫であり、「釈老志」中の仏教の箇所の記事の特徴は、

朝廷のことに、したがって政治に関係した宗教面に、また政治の中心であつた——大同・洛陽・鄴のことに集中し、偏つていて、タクバツ魏治世の人民社会の仏教史としても、仏教の教学と信仰の指導者である僧侶界における教学信仰の発展についても、極めて不完全なものであることはやむを得ない

と評され、あくまでも政治機構の側からみた仏教史が中心的に描かれており、教学的な側面が事細かに説かれることはない。一方で、北魏仏教の学風は時代と共に変化を遂げており、特に菩提流支の登場以前と以後では、その内容は大きく異なっていることが判明している。そのため、「釈老志」のみによつて曇鸞の羅什僧肇系統の空観重視の姿勢を北魏仏教の王道のように位置づけてしまうのは、必ずしも適切ではない。

より細かくまた多方面から当時の羅什系統の思想の動向を検討する必要があるだろう。

ところで、曇鸞在世当時、北魏・東魏において『大智度論』の学者として著名な人物に道場（長）（生没年不詳）がいる。道場は道綽の『安樂集』にいわゆる「浄土の六大徳」として曇鸞と共に名前が挙げられている⁸⁰。六大徳とは、菩提流支・慧（道）籠・道場・曇鸞・大（慧）海・法上の六人を道綽が自らの浄土教の師として位置づけたものである。そのため、曇鸞の『大智度論』理解はこの道場の影響を受けたものではないかという推論がある。恐らく、初めにこの見解を明確に示したのは、望月信亨氏⁸¹だと思われるが、藤堂恭俊氏⁸²・平井俊榮氏⁸³・幡谷明氏⁸⁴もこの説を採用している。そのため、道場の生涯や思想は、曇鸞の思想背景を考えるにあたり大変重要なものと考えられるため、少々長い考察とはなるが、詳細に取り上げてみたい。

まず、道場とはどのような人物であろうか。『統高僧伝』の「志念伝」には、

問⁸⁵道鄴都⁸⁶、有⁸⁷道長法師精⁸⁸通⁸⁹『智論』⁹⁰。為⁹¹学者之宗⁹²。（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あったことを伝えている。同じく「法上傳」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（四九五―五

八〇）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）に尊重されていた僧侶として道場の名を挙げている。さらに、北周の道安による『大智度論』の講説を弟子の慧影が書き留めた『大智度論疏』には道場が以下のように紹介されている。

師言、就_レ此断_レ経、亦極有_二多家_一。自有_二符姚時諸法師科_一者、自有_二光律師弟子道場法師_一。後聽_二留支三藏講説_一、為被_三三藏小小瞋_二故、入_二嵩高山_一十年。讀_二『大智度』_一、已出_レ邑。欲_レ講_二此論_一、于時有_二二尼僧_一、善樂_レ讀_二此論_一。故遂為_二檀越_一勸化、令_二此法師講説_一。『智度』之興正在_二此人_一。此人科略亦為_二細碎_一。但符姚時諸大法師、既訳論之際、又值_二什師_一、応善_二其意_一。今且依_二此符姚時諸法師_一。（統藏四六、九一二下）

これによると、慧光（四六八―五三七）の弟子の道場は菩提流支の講説を聴聞した際、何等かの理由で菩提流支に少々の怒りを買うこととなった。そのため嵩山に入り、十年間『大智度論』を研鑽し、その後鄴で『大智度論』の講説にあたった。『大智度論』の流行は正しくこの道場を濫觴としているという。さらに、道安が『大智度論』を講説する際には、「符姚時諸法師」（鳩摩羅什とその門下）の『大智度論』理解もしくは道場の『大智度論』理解が念頭にあったとしている。そして、この部分の注釈では、道場の科段

ではなく、「苻姚時諸法師」、つまり鳩摩羅什門下の科段を採用している。

さて、吉蔵の著作には北地の『大智度論』研究者の教説が示されているが、この北地の『大智度論』研究者たちに関して、吉津宜英氏は、吉蔵の著作にあらわれる「北地智度論師」の説、慧影『大智度論疏』の内容を整理して、北地の『大智度論』研究者の様相について検討している。その結果、北地の『大智度論』研究者たちには、主観的にも客観的にも、一つの学派としての意識があつたと指摘する³⁶⁾。他の学派の立場から、北地『大智度論』研究者を一つの集団とみなす認識は、吉蔵の著作に多数みることが可能であり、『大智度論』研究者側には、先ほどみた道安・慧影の意識の上などに、道場を法系における重要人物と位置づけることにより、『大智度論』を重んじる僧侶たちに同志のような雰囲気が存在したと吉津氏はみている。

続いて、道場の人となりとその思想、中でも『大智度論』理解について考えてみたい。道場には著作が現存しておらず、僧伝や関係者の著作によって間接的に推測するしかない。さきほどの慧影『大智度論疏』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る。さらに道場の弟子には志念(五三五―六〇八)・誕礼・僧休・法継があり、それぞれ『大智度論』を学んだとされる³⁷⁾が、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いる³⁸⁾。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と考えられる³³⁾。

地論宗北道派の著作は現在一つも残されていないが、他学派の著作などの綿密な検討の結果、その思想はかなり細かい部分に至るまで復元されている³⁴⁾。地論宗北道派は、南道派と学説上対立しており、その争点は如来蔵思想と唯識思想のどちらに重きを置くのか、両思想はどういう関係性にあるのか、という部分にあった³⁵⁾。その問題に対し地論宗北道派は、

①六識に第七阿梨耶識を加え、七識を立てた。

②南道派のように真識の存在を認めず、従って、真妄の相互薰習を否定した。

③空観による七識全体の転換を悟りとした。

という立場をとったと考えられている³⁶⁾。つまり、北道派は南道派と異なり、成道以前の如来蔵、仏性の存在を認めず、般若思想と親近性があった。それに関して、青木隆氏は北道派が道場などの『大智度論』研究者と交流があったことを北道派が般若思想に接近した一因とみている³⁷⁾が、道場の側からみれば、『十地経論』などに基づいた第七識阿梨耶識や仏性の議論を『大智度論』解釈に反映せざるをえなかったことと思われる。

では一方で、長安において『大智度論』を重んじていた道安や慧影の学風はどのようなものだろうか。これは、道安の『大智度論』の講説を弟子の慧影が書き留めた『大智度論疏』から読み取ることができる。これについて吉津氏は、

仏性説が多く主張されるが、それは阿梨耶識と同一視される。これは、地論師たちと同じ態度である。したがって、多くの実相説も仏性説と結びつけられ、本有性の強いものになっている

と述べる。これはたとえば、『大智度論疏』卷十七で『涅槃経』の仏性説を解釈する箇所に見ることができ

然師（道安）云、如_レ此言「二乗不_レ見_二仏性_一」者、即不_レ見_二仏性此阿梨耶識_一耳。（統蔵四六、八六八下）

とあって、「仏性此阿梨耶識」と、明確に仏性と阿梨耶識を同一視している。ちなみにこの見解は地論宗の中では南道派の心識説の特徴である。道安は伝によれば、『大智度論』と『涅槃経』を重んじたとされ、『大

『智度論疏』には、『涅槃經』の仏性説や『十地經論』に基づいた地論宗の教学も十分に加味されている。

つまり、北周の道安、慧影の『大智度論』解釈は、地論宗の影響を強く受けており、『大智度論』の主題の一つである実相説に関しても、仏性や阿梨耶識との関係から論じることが余儀なくされている。前項では、五台山の靈弁の場合、空観に基づいた『華嚴經』解釈の側面は、地論宗の興起によって顧みられなくなり、『楞伽經』などに基づいた唯心思想は、地論宗へと受け継がれていったことをみてきたが、道安、慧影の『大智度論』理解においても似たような動向がみられる。要するに、空観的な側面が希薄化し、如来蔵思想を重んじるようになるという方向性である。地論宗北道派に近い位置にいた道場にいても、やはり如来蔵や唯識といった概念を『大智度論』理解の中に位置づけなければならなかったと考えられる。

翻つて曇鸞の『大智度論』依用の態度、もしくは般若空観の思想を見ると、基本的にはそのような新概念の流入を見出すことができない。例外として、『論註』上巻の性功德成就に『華嚴經』の性起品が引かれたり（大正四〇、八二八中）、『観無量寿經』の「是心作仏、是心是仏」の解釈（大正四〇、八三二上）で唯心思想に近いものがみられたりするが、道安・慧影のように地論宗の唯識思想、如来蔵思想との明白な影響関係を読み取ることは難しい。特に『大智度論』解釈にそのような傾向はみられない。よつて、曇鸞の『大智度論』依用の態度は、北周の道安、慧影らのものとは大きく異なる。そして、道場とは般若思想を重んじるという点では一致しているものの、道場より一代前、つまり地論宗の影響を受ける以

前のものであり、そのために旧来の羅什系の思想そして表現を強く残しているものと考えたい。前項でみたように、道場以前にも北魏では『大智度論』などの羅什系の思想がある程度広がっていたことが指摘されている。道安が道場を『智度』之興、正在「此人」（続藏四六、九一二下）と言うのは、『大智度論』に基づいた新しい教学を首都鄴に紹介し、それが大きな流れとなったことを指していると考えられる。前項でみたように五台山では、靈弁が『大智度論』や『十住毘婆沙論』を重んじており、天台の源流である慧文（生没年不詳）・慧思（五一五―五七七）の師弟は『大智度論』に基づいた観法を実践しており、『大智度論』理解一つとってみても北朝にはさまざまな系統があった。道場と曇鸞の両者は浄土信仰という共通点があるため、何らかの関係をもった可能性も否定できないが、少なくともその『大智度論』理解に関して現存する資料では、この二人に特別な関係を見出すことはできないと結論づけられるのである。

さて、曇鸞の般若思想を考える際の重要な視点として、僧肇の思想から大きな影響を受けていることが挙げられる。具体的には、『論註』においては、特に『注維摩経』と『般若無知論』が重んじられ、「肇公言」（大正四〇、八四二上）として始める引用からは、僧肇への敬慕すら感じとることができる。このことは北朝仏教の流れからどのように考えられるのだろうか。

僧肇の著作は、先に引用した『魏書』「釈老志」にその流行が記録されているが、何度も述べるように北魏の仏教思想を伝える典籍は十分に伝わっていないため、実際にどのような僧肇の『注維摩経』『肇論』と

いった著作が用いられ、どの程度の影響力を持ちえたのか、明らかになっていない。そのような中、平井有慶氏は敦煌出土の北魏前後の『維摩經』の注釈書を集めて検討を加え、それらの注釈書に僧肇の『注維摩經』が多大な影響を与えていることを見つけた¹⁵。この発見の北魏仏教研究に与える意味は少なくともない。

平井氏は十本（同本とみられるものも含む）ほどの『維摩經』の注釈書を三つの類型に分け、整理している。三類型は、それぞれ異なる特徴を有しているが、内二つの類型は北朝（北魏もしくは西魏）期の写本であることは間違いなく、残る一つの類型もその可能性が高いとする。そして、三類型ともに現行の『注維摩經』に収められている羅什注と僧肇注がよく参照されており、その影響が非常に強いことを見出した。

また、『魏書』卷八、永平二年（五〇九）十月の条に、「帝（宣武帝）於¹⁶式乾殿¹⁷、為¹⁸諸僧朝臣¹⁹、講²⁰『維摩詰經』²¹と、宣武帝によって『維摩經』の講義が行われたことが伝えられている。『維摩經』自体が空を主題の一つとする經典であり、このことから北魏仏教界に般若思想が敷衍していたことがうかがえる。また、太和二十一年（四九七）、孝文帝が鳩摩羅什に子供がいるはずと捜させたという逸話が「釈老志」に残されてもいる²²。敦煌出土の『維摩經』注釈書の内容と併せて考えてみると、般若思想の流行には、羅什・僧肇の『維摩經』解釈が大きな役割を担ったようである。このことについて平井氏は²³

華北の変転きわまりない動乱の時世を嫌って多く南下した羅什門下の仏僧たちが育てた空観仏教の教学は、空の理解を深めながら北の政治的安定とともに還流していつても不思議はないのである。しかもそれは受身のままに固定されることなく、皇帝の前で議論し得るまでに研鑽されてもいた。

と、その流入のルートを、南朝からの逆輸入と推定している。羅什系統の般若思想の流行が、平井氏の述べるように南朝からの逆輸入なのか、北地で息をひそめていたものが再び現出したものなのか、または他のルートがあるのか、断言はできないが、北魏の後期（五〇〇年前後ごろか）より生じた傾向のようである。曇鸞の僧肇著作への傾倒はそれを受けてのものと考えられる。

最後に「仏性」に関して述べておくと、『続高僧伝』の曇鸞が「仏性に精通していた」という記述は、曇鸞の著述の上に確かめることが難しい。いくつか『涅槃経』の引用はあるが、それらは単に比喩や表現を引用するものなどで、『涅槃経』の仏性説に踏み込むような部分は見当たらない。もしかすると、北周の道安のように四論の学者は『涅槃経』の仏性説を重んじるとの認識が、道宣にあったのかもしれない。

ただ、敦煌出土の曇鸞写とされる『大般涅槃経疏』⁵⁶（以下『涅槃経疏』と略す）は注意する必要がある。『涅槃経疏』は敦煌出土の写本で、早くからその存在は知られていたものの、曇鸞研究において詳細に扱われた例はない。二〇一〇年に方廣鋤氏によって翻刻され、氏によれば、紙の具合、字体、整体風格な

どすべてが南北朝期の写本であることを示しており、題記により南北朝期の僧侶である「曇鸞」によって書写され、惠翫という僧侶に所持されていたことが分かるという。あくまで曇鸞の書写であり、著作である可能性は低い、曇鸞の思想に影響を与えた可能性があり、今後の研究が待たれる。

第三項 『大集経』

先にまとめた『続高僧伝』によると、曇鸞は「ある時、『大集経』が難解であるのを慨き、註釈をつくらうと」したという。

『大集経』は大部の經典で諸思想の混合からなるとされておき、曇鸞が『大集経』のどのような点に興味を抱き、何を学び取ったのかは、一つの議論の的となってきた。ちなみに、曇鸞が目にした『大集経』は、末法思想を説く月蔵分が訳出される前の曇無讖訳の『大集経』であり、末法思想以外の部分に曇鸞は惹かれたと考えなければならない。

先行研究の内、相馬一意氏は、『大集経』は「雑密の經典」あるいは「陀羅尼を説く経」であったからこそ注釈しようとした、と考えてみたいと思う。☉と述べ、曇鸞の神異的な要素に『大集経』が多大な影響を与えているとみる。大田利生氏は『論註』の名号観は『大集経』によるところが大きいことを指摘し、

『大集経』内の陀羅尼や称名の思想が『論註』に影響を与えているとみている²⁸⁾。

『大集経』中の神異的な要素や称名思想が曇鸞を惹きつけたと考えるこれらの成果は、論者の炯眼をもつて導き出された見解であり、参考とすべき点は多い。ただそれらは、曇鸞の生きた時代の『大集経』の利用状況が踏まえられたものではなく、『大集経』自身の性格から考察がなされたものである。そのためここでは、曇鸞当時の『大集経』利用の諸相について整理することで、曇鸞が『大集経』のどういった部分に興味を抱いたのか再検討してみたい。

まず、北朝仏教の『大集経』利用を考える上で考慮すべきは、「通明観」という観法の存在である。この通明観は智顛『釈禪波羅蜜次第禪門』（以下『次第禪門』と略す）や智顛『法界次第初門』に「北国禪師」の修する観法として登場する。『次第禪門』によると、

一 釈名者、所_三以此禪名為_二通明観_一者、此観方法出_二『大集経』_一。文無_二別名目_一。北国諸禪師修得_二此禪_一。欲_二以授_レ人、既不_レ知_二名字_一。正欲_レ安_二根本禪_一。裡而法相迥殊。若对_二十六特勝_一、則名目全不_二相関_一。若安_二之背捨・勝処_一、観行方法条然_二別異_一。既進退並不_二相応_一、所以諸師別作_二名目_一。名為_二通明観禪_一。或有説言、『華嚴経』有_二此名目_一。所言_二「通」_一者、謂從_二初修習_一、即通_二観三事_一。若観_レ息時、即通_二照色・心_一。若観_二色乃至心_一、亦如_レ是。此法明淨、能開_二心眼_一、無_二諸暗

蔽^一。既觀^レ一達^レ三、徹見無^レ闕。故名^二通明^一。復次善修^二此禪^一、必定能發^二六通^一・三明^一。故『大集經』明^下法行比丘修^二此禪^一時、欲^レ得^二神通^一、即能得^レ之。今言^二「通^一」者、即是能得^二六通^一。「明」者、即是能生^二三明^一。此因中說^レ果。故言^二通明觀^一。(大正四六、五二九上)

とある。これによると、通明觀は『大集經』卷二十二「虛空自分」「声聞品」^五に基づく禪觀であるが、その名称は『大集經』にはなく、「北国諸禪師」によって付けられたものである。有為法を①息、②色、③心の三つにまとめ、息を觀察することによって色と心とを觀察したり、色を觀察することによって息と心とを觀察したり、心を觀察することによって息と色を觀察したりする觀法である。そして①②③の「三事」がいずれも「無分別」であることを觀じ、一即一切の不可思議解脱を体得して神通を得ようとする意図に基づくものであった^五。

菩提達磨の弟子とされる慧可(四八七―五九三)は、天平(五三四―五三七)の初め、通明觀を行ってゐる僧侶から迫害を受けたとみられる^六。そのため、通明觀は、曇鸞と同時期の『大集經』に基づく実践だったと考えられる。

また、通明觀^五には『提謂波利經』(以下『提謂經』と略す)に基づく禪觀が、通明觀の基礎的な段階の觀法として取り込まれており、その禪觀が道教の存想法である五臟觀であることは興味深い。五臟觀^七と

は、五臟（肝・心・脾・肺・腎）の一つ一つに体内神の存在することを内視し、五臟や身体の各部位が日月・星・辰（北極星）や丘・山・江・河などの天地万物と相即する様を觀想するものである。

『提謂經』はよく知られるように、曇靖という中国人僧の手による中国撰述經典である。その編纂の際に、『老子中經』や『太上靈寶五符序』といった道教經典から五臟觀が取り入れられ、それにより道教の五臟觀が仏教徒にも用いられるようになったようである。そして、その五臟觀が『提謂經』を経由して通明觀中の基礎的な段階の觀法として「北国諸禪師」に用いられているわけである。

『大集經』に基づく禪觀の中に、なぜこの道教由来の觀法が組み込まれているのかはつきりとしませんが、呪術的な信仰など多様な思想が説かれる『大集經』の信奉者が、道教など中国の諸思想と親和性をもった可能性は十分に想定される。初唐以前、曇鸞の他に『大集經』の講義や注釈を行った僧侶たちを調査すると、慧勇（五一四―五八三）安廩（五〇六―五八三）宝象（五一―五六一）靈裕（五一四―六〇五）法融（五九三―六五七）玄琬（五六一―六三六）といった僧侶たちが挙げられ、曇鸞はその最初期の人物と認められるが、この僧侶たちについて石井公成氏は、地論宗南道派の学僧が多いことをまず指摘し、次に、様々な中国の伝統思想の素養をもった僧侶が多いこと、特に道教や医療と関わりの深い僧侶が多いこと、をも指摘している。たとえば、宝象は幼い頃は道士に弟子入りし、僧侶として名声を得得ながらも、「外典・仏経相統訓導、引レ邪帰レ正、十室而九、又鈔ニ集医方一、療ニ諸疾苦」（大正五〇、四八六下）と医療に通

じていたことが伝えられている。また、南岳慧思（五一五―五七七）も著作に『大集経』の引用が数多くみられ、前述の通明観の実践者でもあったが、『南岳思大禪師立誓願文』（以下『立誓願文』と略す）に、

我今入_レ山、修_二習苦行_一。懺_二悔破_レ戒障_レ道重罪_一。今身及先身、是罪悉懺悔。為_二護法_一故、求_二長壽命_一、不_レ願_レ生_二天及余趣_一。

願諸賢聖_下助我、得_二好芝草及神丹_一、療_二治衆病_一、除_二飢渴_一、常得_二經行_一、修_中諸禪_上。

願得_二深山寂靜處_一、足_二神丹藥_一、修_二此願_一。藉_二外丹力_一、修_二内丹_一、欲_レ安_二衆生_一、先自安。己身有_レ縛、能解_二他縛_一、無_レ有_二是處_一。（大正四六、七九一下）

とあつて、自身の実践や衆生利益のため、まず健康な体が必要だととして、芝草（仙薬とされるきのこ）や神丹（最上の仙薬）、内丹（胎息・導引・内観存思などによって、体内に丹薬を作り出すこと）を用いて長生を目指しており、やはり医療と親近性をもつ僧侶である。

これらの事実は、当時『大集経』は道教や医療などの中国独自の諸思想との関連の中で利用されることが多かったことを示している。『続高僧伝』によれば、曇鸞は「氣疾」によって『大集経』の注釈の中断を余儀なくされ、注釈を完成させるために長生の法を得ようと、遠く南朝梁の陶弘景を訪ねており、相馬氏

のいう、『大集経』と道教の近似性が曇鸞を惹きつけたという説も現実味を増してくる。

もう一点、北朝における『大集経』の利用を考える際に看過しがたいのは、地論宗南道派の一部グループに『大集経』が重んじられていた事実である。近年地論宗文献の調査が進展する中で、地論宗と一口に言っても、その思想にはかなりの幅があり、地論宗内に多様な学派が存在したことが徐々に判明してきた。

その一例として『大集経』を重んじたグループが存在したことが指摘されている。その発見者である石井氏は、地論宗南道派内の『大集経』尊重派は「無障礙」「無障無礙」という概念を教理上、強調する特徴を有することを指摘する。『大集経』はその点、様々な文脈で「無礙」の語が使用されており、その学派では『華嚴経』よりも「融同無礙」³である『大集経』の方が上位に置かれ、重んじられていた。

以上、北朝における『大集経』の依用について概観してきた。直接に曇鸞と結びつくような結果を得られなかったが、曇鸞が『大集経』を注釈しようとしたことは、当時としてはそう突飛なことではなかった。まず、相馬氏のいう『大集経』と道教の近似性が曇鸞を惹きつけたとする説は、曇鸞当時の状況からも首肯されうるものであった。そして、『大集経』は地論宗南道派の一部に最重要経典として重んじられており、禅師たちの通明観という観法の根拠となっていた。これらの事実から、地論宗の僧侶たちや北地の禅師たちと曇鸞との思想交渉を考えることも、曇鸞研究の一つの視座となりうると思われる。

第四項 道教的長生法

『統高僧伝』には、曇鸞は菩提流支との会見によって仙經を焼き捨てて、浄土教に帰依することになったと記録されている。しかし先に論じたように、帰浄後の撰述である『論註』に道教的な表現が散見されることから、自身の最終的に依つて立つところは阿弥陀仏への帰依だとしても、道教的なものすべてを捨て去ったとは考えられない。曇鸞と道教との関係はそれだけ深いものがあつたと想定され、事実、その関わりは様々な角度からうかがうことができる⁶²⁾。塚本善隆氏はそれらを以下のように整理している⁶³⁾。

① 五台山の神迹靈怪に宗教心を養われて出家した。

② 『大集経』注釈を志し、病を得るや、長年神仙の術を求めて遠く江南に陶隱居を訪ね、仙經十巻を得て帰った。帰途浙江で鮑郎子神⁶⁴⁾の起す波浪を静めたという。

③ 『調気方』（『統高僧伝』では『調氣論』）『療百病雜丸方』『調氣治方』『服氣要訣』などの医方調氣に関する著述があり、『調気方』には王邵の注釈まであつて隋唐に行われていた。

④ 彼の名著にして後の浄土教義の指導聖典となつた『往生論註』には、阿弥陀仏の名号を陀羅尼章句や、禁呪の音辞と同様の不可思議力ありとし、『抱朴子』や民間伝承の禁呪の信者であつたことを示して

いる。

①については既に論じた。曇鸞が出家した五台山は、当時道教的な信仰がさかんに行われていた。②の『大集経』注釈についても既に述べた。『大集経』自身に神異的な要素があり、『大集経』を重んじる僧侶たちにも道教や医療の素養のある者がいた。加えて『大集経』の訳者である曇無讖は慧皎の『高僧伝』（大正五〇、三三六中）に「博通多識羅什流、秘呪神驗澄公匹」とあり、仏図澄と匹敵するほど呪術に長けていたとされる。そのような事実も『大集経』の神異的なイメージに拍車をかけることになったに違いない。そして何より、道士であり、『本草経集注』『真誥』を著した陶弘景に師事したことは注目すべきことである。

③の曇鸞の著したとされる道教的な医療に関する典籍について、整理しておきたい。まず正史に曇鸞の撰述として記録されているものを挙げる。

- ・『論氣治療方』一卷（『隋書』経藉志、医方）
- ・『療百病雜丸方』三卷（同）
- ・『調氣方』一卷（『旧唐書』経藉志、医術類）

- ・『僧鸞調氣方』（『新唐書』芸文志、医術類）
- ・『魏曇鸞法師服氣要訣』一卷（『宋史』芸文志）

これらに加えて、『続高僧伝』では、『調氣論』という書物を著したとされ、隋の著作郎の王邵が注釈をつけ、よく知られていたようである。残念ながら、これらの書物は現存していないが、その題目から『論氣治療方』『調氣方』『僧鸞調氣方』『魏曇鸞法師服氣要訣』、それに『調氣論』は道教の呼吸法である服氣法に関するもの、『療百病雜丸方』は本草もしくは外丹に関するものと推測できる。一方、現存する「曇鸞撰」とされる医学書に『曇鸞法師服氣法』がある⁵⁰。これは、「病氣を治し、健康を保ち、長寿を得んため」の調氣の方法を説いた書⁵¹であるが、道教側の仮託によるものなのか、曇鸞の真撰であるのかはいまだはっきりしていない⁵²。ただ、仮託によるものだとしても隋唐期の人々が「曇鸞が言いそうなこと」と受け入れていたことは確かである。それは『南海寄帰内法伝』に「至^レ如^レ鸞法師^一、調^レ氣^一、鑄^レ疾、隱^レ黙者乃行。思^レ禪師坐内抽^レ邪、非^レ流俗所^レ識」（大正五四、二二四中）と、南岳慧思と並んで非凡な道教的医療を行う者として名前が挙げられていることから裏づけられる。

④の『論註』にみえる道教的な要素については、多くの先行研究に指摘され、仏教典籍以外で唯一書名が挙げられる葛洪『抱朴子』からの引用や、曇鸞が江南行きの際に師事したとされる陶弘景の『本草経集

注』に基づく箇所などがある。ここでは、詳細には取り上げず、特に顕著に道教的要素が現われている箇所を一つ確認しておこう。

『論註』下巻、起観生信の讚嘆門に、仏の名号について論じる中、

答曰、諸法万差、不_レ可_二一概_一。有_二名即_レ法、有_二名異_レ法。名即法者、諸仏菩薩名号、般若波羅蜜、及陀羅尼章句、禁呪音辞等、是也。如下禁腫辞云_二「日出東方乍赤乍黄_二」等句上。仮使西亥行_レ禁、不_レ関_二日出_一、而腫得_レ差。亦如_三行_レ師对_レ陣、但一切齒中、誦_二「臨兵闘者皆陣列前行_二」誦_二此九字_一、五兵之所_レ不_レ中。『抱朴子』謂_二之要道_一者也。又苦_二転筋_一者、以_二木瓜_一对_レ火、慰_レ之則愈。復有_レ人、但呼_二木瓜名_一、亦愈。吾身得_二其効_一也。(大正四〇、八三五下)

とあり、「名即法」の原則を持つものとして、諸仏菩薩の名号と陀羅尼の章句、禁呪の音辞を同列に扱っている。そして「名即法」の喩えとして、「日出東方乍赤乍黄」「臨兵闘者皆陣列前行」という二つの道教的禁呪を出している。吉田隆英氏は、「日出東方乍赤乍黄」の禁呪に関して、唐の孫思邈が編じた『千金翼方』という医学書に類似した禁呪がみえることを指摘している⁸³。次の「臨兵闘者皆陣列前行」は東晋の葛洪『抱朴子』巻十七、「登挾篇」⁸⁴からの引用であり、曇鸞自身も『抱朴子』と書名を明示している点が注目

される。これを唱えると武器による攻撃が当たらないとされている。続いて、木瓜で患部をおさえたり、人によつては木瓜の名を呼ぶだけでこむらがえりに効果があるとして、曇鸞自身もその経験があるという。この記述は、陶弘景『本草経集注』に基づいている。『本草経集注』は、古代からの薬物知識を系統立てて整理した書物であり、その中の木瓜についての箇所には、

山陰蘭亭尤多、彼人以為^一良果^一、最療^二転筋^一。如^二転筋時^一、但呼^二其名^一、及書上作^二木瓜字^一、皆癒。
亦不^レ可^レ解

とあり、『論註』の記述に合致する。曇鸞は茅山の陶弘景の下で、おそらく『本草経集注』を学んでおり、これを受けて譬喩として用いたものと考えられる。ここで目を引くのは、曇鸞が自身の経験として木瓜の効果を示している点である。これら本草学の成果を曇鸞は本当に実践していたのである。吉田氏はこれらの表現について、

その内容からすれば民間色さらには道教色のきわめて強いまじないのことばであるが、曇鸞は諸仏や菩薩の名号を説明するための、わかりやすい喩えとして引いたのであり、すくなくとも当時の人々に

は、それで十分理解できたのではなからうか。

と述べる。諸仏菩薩の名号のはたらきについて、これらの道教的で民衆的な譬えを用いることは、当時の一般の人々の理解を大いに助けたであろう。

このように『論註』の表現の前提には道教的な要素が多分に含まれていることは『論註』などの曇鸞の著述を読み解く上で考慮に入れておく必要があるだろう。

第二節 浄土思想との接点

第一項 回心に関する従来の説

本節では、曇鸞が浄土教への回心をめぐる思想背景について考察する。つまりその主題は、阿弥陀仏の浄土に往生する思想そのものは当時のどのような思想を受けて成立したのか、という点にある。今までの研究では、肝心の浄土信仰に関して曇鸞はどのような師資相承を受けたのか、不明な部分がほとんどである。

そこで、その問題を考える端緒として『続高僧伝』にある曇鸞の回心の逸話に着目してみたい。先の『続高僧伝』の要約の中、回心の箇所を再度掲げてみる。

曇鸞は華北に帰り、いずれかの名山で長生の法を実践しようと考えていた。そして江南からの帰途の途中、洛陽において菩提流支に出会い、「仏法の中に中国の長生の法に勝るものがあるでしょうか」と問うた。菩提流支は、地面に唾を吐いて、「この世のどこに長生の法があるだろうか。たとえば、長生きしてしばらく死ななかつたとしても結局は三有を流転するだけである」と答えた。『観経』を授

け、「これは大仙の法である。これによって修行すれば、生死を解脱することができる」と告げた。曇鸞は『観経』を受け取り、持っていた仙經を焼き捨てた。

この逸話は親鸞が重んじたこともあり、日本の浄土教の僧侶たちにもよく知られており、江戸期よりその内実に関して議論があった³⁾。その論点は、劇的な逸話である「曇鸞の回心」が事実か否かという問題に加え、その「曇鸞の回心」が曇鸞の思想を正確に映し出しているか否かという点にもあった。そもそも回心の逸話の主題となる「曇鸞が晩年に浄土教に帰入したこと」自体に異を唱える論者はいない。これは、『浄土論』の訳出時期が曇鸞の晩年に当たることとも影響しているよう。しかし、その逸話の枝葉の部分である以下の要素に関しては議論があった。その要素とは、

- ① 道教、神仙的な思想との決別。
- ② 浄土信仰における菩提流支との師弟関係。
- ③ 『観経』を起点として浄土信仰へ帰入したこと。

の三つからなる。そして戦後の議論では、野上俊静氏、藤善真澄氏などの緻密な研究の成果により、①②

③のいずれの要素も実際に曇鸞の身の上に生じたこととは認めがたいと結論づけられている。以後はその成果が尊重されているようである。まずは、①②③それぞれの内容を整理してみたい。

①道教、神仙的な思想との決別

先にみたように帰浄以後の著作である『論註』にも道教的な表現が多々見受けられることから、道教、神仙的な思想を全く捨て去ったとは考えられない。これは、前節の第三項で言及したように、南岳慧思が弥勒の下生を待ちながら、道教的長生法を実践していたこととよく似た態度といえ、当時の社会では不自然な態度ではなかった。ただ、『論註』を見通してみると、阿弥陀仏一仏への帰依が一貫して説かれ、曇鸞自身の信仰は阿弥陀仏とその浄土に尽きることもまた事実である。その点で阿弥陀仏信仰への転向が劇的に描かれる『続高僧伝』が、『論註』をよく学んだ日本の浄土教徒の心に強く訴えかけるものがあつたのも当然といえるだろう。

また、この道教的長生法を劇的に捨て去るといふ逸話の要素そのものが、道教を嫌う道宣の意図のもと脚色されたものとする藤善真澄氏の見解がある³⁾。道宣の道教を嫌う様子は、藤善氏の言を借りれば、

『続高僧伝』を撰述した太宗の貞観十九年頃における道宣には、唐初の道士傅奕の廢仏論と、つづく高祖による仏法沙汰事件を経験した危機感から頑なまでの護法意識を抱き、今や国教化して圧力を増しはじめた道教への対決姿勢が強く認められる。……曇鸞伝は貞観十九年当時の執筆にかかり、道教勢力へ激しい敵意を燃やしていた最中であつた。

と表現される。

ここでいう「傅奕の廢仏論」とは唐高祖の武徳四年（六二一）に道士傅奕が富国利民の策として寺塔僧尼を減らすべきであるとの十一条の意見書を上書したものである。傅奕の上奏文に基づき、高祖は沙汰仏道の詔を下して仏教寺院を整理し、帝都三寺、諸州一寺を官給寺院として統制しようとした。この事件に道宣は過去の廢仏事件を想起したに違いない。廢仏を予感させるような情勢は他にも挙げられ、それらを経験した道宣は末法の到来を身をもって感じるようになったわけである。その結果、道宣は護法のための活動を積極的に行うようになり、その一例として『広弘明集』の大部分を占める弁惑篇では過去の廢仏、傅奕の廢仏論、唐高祖の仏法沙汰事件を扱い、廢仏の中心勢力となつた道教を激しく非難した。その中で、「不能自立宗科」、「竊経盗義、倚傍称道」（大正五二、一一八上）とまで道教を貶めている。

さらに『続高僧伝』中のエピソードには道宣の意図的な改変が加えられる例があるという¹⁴⁾。そして氏

は卷十六、「僧稠伝」に「曇鸞伝」と同様の道宣のねらいを見出している。僧稠は北齊文宣帝の菩薩戒師となり、勅建の竜山雲門寺と石窟大寺の両寺主を兼任し、曇鸞と同じく皇帝の尊崇を受けた名僧である。その問題となる箇所を挙げる。

後詣^二懷州西王屋山^一、修^二習前法^一。聞^二兩虎交鬪、咆響振^レ巖。乃以^レ杖中解、各散而去。一時忽有^二仙經兩卷^一、在^二于床上^一。稠曰、「我本修^二仏道^一。豈^下拘^二域中長生^一者乎^一」言已、須臾自失。其感^二致幽現^一、皆此類也。(大正五〇、五五三下)

これによると、僧稠は喧嘩する二匹の虎を杖でとどめ、去らせた。すると、たちまちに仙經が現われたが、僧稠が「自分は仏道を修行する者であるから、長生にはこだわらるわけがない」と言うと、仙經は消えたという。僧稠は、神異的な逸話が『続高僧伝』に他にも残され、神異僧としても名高かったのだろう。その中で僧稠の神通力は道教とは全く関連性がないことを示して、道教を貶め、仏教を高める効果をもたせたと考えられる。このような道宣の手法は他にも報告されている²⁶⁾。

曇鸞のケースもこれらと同様であり、その「曇鸞の回心」もその主題は道教否定にあると藤善氏はみる。つまり、道宣は曇鸞の道教的な部分を誇張して描き、その上で仙經を焼き捨て仏道、浄土教に転向させる

ことにより、仏教が道教に勝るものであることを示したというわけである。説得力のある説であるが、注意しておきたいのは、ここでは劇的な形での道教から浄土教への回心を否定されているだけであり、曇鸞と菩提流支との師弟関係や回心のきっかけに『観経』があることまでも否定するものではないということである。

② 浄土信仰における菩提流支との師弟関係

これに関しては、『論註』に『浄土論』中の菩提流支の訳語に対して不満が述べられていることがまず問題となる。それは以下の四箇所である。

① 「迦旃隣陀」者天竺柔軟草名也。触_レ之者、能生_二樂受_一。故以為_レ喻。註者言、此間土・石・草木各有一定体_一。訳者何縁目_二彼宝_一為_レ草耶。当以_二其榮蔕_一故、以_レ草目_レ之耳。余若参_レ訳、当别有_レ途。(大正四〇、八二九中)

② 案_二此間話訓_一、六尺曰_レ「尋」。如_二『観無量寿経』言_一。「阿弥陀如来身高、六十万億那由他恒河沙

由旬。仏日光、如二百億三千大千世界」。訳者以「尋」而言、何其晦乎。里舍間人、不簡縱橫長短、咸謂下横舒「両手臂」為上「尋」。若訳者或取此類、用准「阿弥陀如来舒「レ」臂為「レ」言。故称「一尋」者、日光亦応「径六十万億那由他恒河沙由旬」。(大正四〇、八三二上)

③ 訳「奢摩他」曰「止」。止者止「心」一処、不「作」惡也。此訳名乃不「乖」大意、於「義」未「滿」。何以言「之」。如「止」心「鼻端」、亦名為「止」。不「淨」觀「止」貪、慈悲觀「止」瞋、因「縁」觀「止」癡。如「是」等亦名為「止」。如「人」將行不「行」、亦名為「止」。是知、止語浮漫、不「正」得「奢摩他」名「也」。如「椿・柘・榆・柳」、雖「皆」名「木」、若但「云」木、安得「榆・柳」耶。(大正四〇、八三五下)

④ 訳「毘婆舍那」曰「觀」。但汎言「觀」、義亦未「滿」。何以言「之」。如「觀」身無常・苦・空・無我・九相等、「皆」名為「觀」。亦如「上」木名不「得」椿・柘也。(大正四〇、八三六上)

ここからは菩提流支の『浄土論』の訳語に対する曇鸞の批判的態度をみる事ができる。特に①の箇所では「余若參訳、当別有「レ」途」と、②では「何其晦乎」とまで述べており、明確な批判が認められ、③④の箇所でも菩提流支の訳への不満を表している。

『論註』では、龍樹・世親のインドの二大論師には深い敬意が何度も表明されており、その敬意は曇鸞の浄土信仰と実践において重要な意味をもつ。それに対して、世親の論書の多くを漢訳し、北魏王朝に高い地位を与えられていた菩提流支に対し、少なくとも直接的な尊敬の念が『論註』に感じられないことは非常に興味深い。もしかすると、曇鸞の都市型仏教への反感がここにも現われているのかもしれない。ともかく、このように師匠に対して無条件で批判を展開することは考えづらいため、曇鸞の浄土教における菩提流支との師弟関係を想定することは困難とならざるをえない。それに加えて野上俊静氏は、菩提流支の人となりを伝える史料に、浄土願生者であったとする記録がないことも鑑みて、菩提流支を曇鸞の浄土教の師とは考えにくいとの結論を下しているわけである。

③ 『観経』を接点として浄土信仰へ帰入したこと

これについては、古くから議論があり、菩提流支が授けた仏典は『観経』ではなく、他の典籍ではないか、とする説すらある。そして、『観経』ではないとすると、何を菩提流支は曇鸞に授けたのか、という問題までが議論の対象とされており、『阿弥陀経』説、『無量寿経』説、『浄土論』説の三つがある。その問いへの解答についてはひとまず置いておいて、そもそもそのような諸説が生じた要因には、『統高僧伝』の資

料的価値への不信感があるようである。長らく『続高僧伝』に記録される曇鸞の生没年が誤りと考えられていたこと、さらには『続高僧伝』が、『論註』と『安楽集』を取り違えて表記したことなどから、『観経』と明記される仏典への疑義が表出し、議論が活発化したと考えられる。ただ現在では、前述の藤善真澄氏の研究³により、曇鸞の生没年は『続高僧伝』が他の史料よりも正しいこと、『論註』と『安楽集』の取り違えも、道宣が玄中寺で取材した際、曇鸞の事跡を道綽から直接伝えられたために生じた可能性が高いことが明らかになっている。そのため、『観経』を何の仏典と取り違えたのか、という方向の議論は現在では重要なものとは思われない。ここでは、曇鸞は『観経』を起点に浄土信仰に帰依したと考えられるのか否か、という問題について取り上げることとしたい。

そのような問題意識に立つ時、曇鸞と同時代の『観経』の利用の状況が検討される必要がある。野上俊静氏はその点について諸資料を渉猟して論じている⁸。その論旨は、当時、曇鸞の他には『観経』が使用された記録がなく、一方の『続高僧伝』の著者道宣の時代には『観経』が仏教界から皇室、庶民にまで広く流行していたことに注目する。そして、道宣が意識的にか無意識のうちにか、浄土教の最重要経典として『観経』を想起したことによって、『観経』授受の逸話が形成されたのではないかとみるのである。

以上のように①②③の要素から、「曇鸞の回心」については長らく議論が重ねられ、その過程では、曇鸞の歴史的な実像を考える上で、非常に有益な成果が打ち出されている。そして、その結論としては、「曇鸞

の回心」は枝葉の部分においては、実際に曇鸞の身の上に起こったこととは考えられてはこなかったわけである。しかし筆者には、その後の中国仏教研究の進展、特に『観経』の普及状況や菩提流支を中心とした地論宗の動向が徐々に明らかになっていくことにより、②浄土信仰における菩提流支との師弟関係、③『観経』を接点として浄土信仰へ帰入したこと、という二つの要素に関しては、何らかの事実に基づく記録であつて、曇鸞の思想背景を投影している可能性があり、再検討する必要が生じているように思われるのである。次項以降にその二つの要素について論じていきたい。

第二項 『観経』の普及状況

『論註』は、中国で初めて『観経』を依用した書物としてよく知られており、『観経』は、『論註』の浄土往生の実践や思想の中で重要な役割を果たしている。そしてその依用は同時代の僧侶にはない曇鸞の独自性とみなされていたことは前項で確認した通りである。しかし、近年『観経』の影響を受けた北朝期の造像記が報告され、『観経』の影響力が曇鸞前後の中国北地に及んでいたことが明らかとなった。それらの詳細な検討、整理を倉本尚徳氏が行っている。倉本氏の研究などに依って、中国における『観経』の受容を、特に『観経』の影響がみられる北朝期の造像記を中心に整理しておく。

『觀經』はそもそも南朝の東晋で曇良耶舎(三二二―四四三)によって『藥王藥上觀經』と共に訳出されたとされ、『高僧伝』では「以二此二經是轉障之秘術、淨土之洪因」故、沈吟嗟味流^二通宋国^一（大正五〇、三四三下）と訳出直後の流行を伝えている。さらに曇鸞以前は宋^三において曇弘^四（一四五五）と法琳^五（一四九五）に読誦されていたことが『高僧伝』によって知られる。

それからしばらくは江南でも華北でも『觀經』が使用されたとする記録はないようであるが、北魏普泰元年（五三二）の紀年をもつ河南博物院所蔵、「釈迦多宝造像記」^六に、『涅槃經』『提謂波利經』『無量壽經』などの諸經と共に『觀經』の名が刻まれている。ここでは經典名が記されているだけであり、この時期に『觀經』がどのように受容されていたかについては残念ながらよくわからない。ただ北齊期になると、『觀經』の影響を強く受けた造像銘が三例報告されている。

- ① 兗州泗河発見邑義人造像断石（五六五―五六八の造像）
- ② 舜禪師造像記（五七〇年の造像）
- ③ 臨淮王像碑（五七三の造像）

これらの造像銘には、『觀經』に基づいた阿弥陀仏の淨土の莊嚴相、阿弥陀仏・觀音・勢至の三尊の身相

などが記されており、それらは『観経』自身の意図と同様に観察の対象であった。倉本氏は、北朝期の「阿弥陀仏」「無量寿仏」の仏名の使い分けを調査し、北斉期の『観経』の普及に伴うかたちで、仏名が「無量寿仏」から「阿弥陀仏」へと変化していったことを指摘する。②の舜禅師とは、『続高僧伝』卷十六に伝のある智舜（五三三―六〇四）のことと推定されている。『続高僧伝』には、「後年疾既侵、身力斯尽、常令^レ人称念。繫^二想浄方^一」（大正五〇、五七〇上）とあって、浄土信仰を有していたことがわかる。

智舜の師は禅観に秀でた高僧として有名な僧稠（四八〇―五六〇）であり、僧稠もまた九品往生図などをもつ小南海中窟の造営に関与し、『観経』を典拠とする浄土の観想を行っていたことがよく知られている。⁸⁰僧稠の人物像や思想については、第三章第三節に詳述するが、浄影寺慧遠と親交があり、地論宗と近い位置にあったこと、『涅槃経』と『観経』に基づき、懺悔滅罪と禅観が結びついた実践を行っていたことの二つには注意しておきたい。その他、小南海中窟から少し後の造営となる南響堂山石窟にも、『観経』に基づいた浄土浮彫図の存在することが報告されている⁸¹。また、山東省雛県にある岡山にも安道壹という僧侶によって大象二年（五八〇）に『観経』の冒頭部分、百六十一字が刻まれており⁸²、北斉期に『観経』が急速に普及したことがうかがえる。曇鸞が『論註』を著したのは、没年の興和四年（五四二）以前であり、その時期に『観経』が定着し、『観経』に基づく実践が広く行われていたと断ずることは難しい。しかし、僧稠の活躍した時期と曇鸞の晩年は時間的な重なりがあることに加え、曇鸞が『観経』を引用する際、

その視覚的イメージの普及を前提とするような態度をみせていることは注目される。たとえば、『論註』下巻に、

何者莊嚴座功德成就、偈言^二「無量大宝王 微妙淨花台」^一故。若欲^レ觀^レ座、当依^二『觀無量寿經』^一。
(大正四〇、八三九中)

何者莊嚴身業功德成就、偈言^二「相好光一尋 色像超群生」^一故。若欲^レ觀^二仏身^一、当依^二『觀無量寿經』^一。
(大正四〇、八三九中)

と、仏の座と仏身を説く際に、觀察の方法は『觀經』に依るよう指示して、經文の具体的な内容は示していない。『觀經』の内容がよく知られているものとして曇鸞は語っているようにみえる。また上巻では、座功德成就にて、

「無量」者、如^二『觀無量寿經』言^一。「七宝地上、有^二大宝蓮華王坐^一。……化^二作仏事^一」。(大正四〇、八三二下)

身業功德成就にて、

案^二此間話訓^一。六尺曰^三尋^一。如^二『觀無量壽經』言^一。「阿弥陀如来、身高六十万億那由他恒河沙由旬。仏円光如^二百億三千大千世界^一」。(大正四〇、八三二上)

とあるように、阿弥陀仏の相好を説く際に『観経』を引用することで、具体的な様相を示している⁹²。これらを勘案すると、ある程度「具体的視覚イメージを伴う新しい西方浄土に対する信仰」の萌芽のようなものが当時既に存在しており、そして、曇鸞はそういった信仰を把握していた可能性が高い。そのため、『続高僧伝』に出される『観経』授受のエピソードが、曇鸞は『観経』を起点として浄土教に帰入したという事態を反映している可能性は十分にあるといえる。

第三項 六大徳の浄土信仰

続いて、菩提流支は浄土信仰に関して曇鸞の師となりうるのか、という問題を再考していく。

そもそも『浄土論』自体が他ならぬ菩提流支の訳出という事実は忘れてはならない。ただ前述のように、菩提流支には伝記史料類の上では浄土信仰を有していた形跡は見出せず、『浄土論』も瑜伽行派の祖師である世親の論書として菩提流支は訳出したという見方もありうるであろう。しかし、道綽の『安樂集』には、道綽に連なる浄土教の師資相承を示す「浄土の六大徳」があるが、その筆頭に菩提流支が置かれているのである。『安樂集』は、道綽の帰浄した大業五年（六〇九）以後の撰述であり、正確な師資相承を伝えている保障はない。しかし、玄中寺に住して曇鸞を尊崇し、その思想の影響を強く受けていた道綽の著述であるため、検討してみる価値はあると考える。よって、まずは問題の「浄土の六大徳」の記述を確認しておこう。その箇所は『安樂集』第四大門にある。

第一依「中国及以此土大徳所行」者、余五翳面レ牆、豈寧自輒。但以「遊歴披勘」、敬レ有「師承」。何者、謂中国大乘法師流支三藏。次有「大徳呵」避名利、「則有」慧寵法師。次有「大徳尋常敷演、每感」聖僧来聴、「則有」道場法師。次有「大徳和」光孤栖「二国慕仰」、則有「曇鸞法師」。次有「大徳禪觀独秀」、則有「大海禪師」。次有「大徳聰慧守」戒、則有「齊朝上統」。然前六大徳並是「諦神鏡、斯乃仏法綱維。志行殊」倫古今実希。皆共詳「審大乘」歎「帰浄土」。乃是無上要門也。（大正四七、十四中）

これによると、「浄土の六大徳」は以下のようによまとめることができる。

- ① 菩提流支（五〇八に洛陽到着―五三五以降不明）
- ② 慧龍（道龍）（永平四年「五一二」の『十地経論』訳出直後に菩提流支に『十地経論』を授かる）
- ③ 道場（道長）（北魏末期から北齊の人物²⁸⁾）
- ④ 曇鸞
- ⑤ 大海（慧海）（五四一―六〇九）
- ⑥ 上統（法上）（四九五―五八〇）

聖教を詳らかに知る多くの大徳が西方浄土を讃嘆して帰依したとし、六人を列記していく。そして、この後は六人の臨終の奇瑞の有無が問われ、曇鸞の臨終の際の奇瑞が例示されている。この六大徳は、曇鸞研究において大きく注目されるものではなかった。それは、六人の人となりが十分に明らかではなかったことが大きい²⁹⁾。しかし近年、地論宗研究が進展する中で、六大徳の人物像が少しずつ解明されてきている。それらを整理してみたい。

六大徳の曇鸞と慧海を除く四名は地論宗の僧侶か、もしくは地論宗と関わりのある僧侶である。そし

て、地論宗の実質的な祖である慧光は伝によると、

光常願^レ生^ニ仏境^ニ、而不^レ定^ニ方隅^ニ。及^ニ氣將^レ欲^レ絶。大見^ニ天宮来下^ニ。遂乃投^ニ誠安養^ニ。(大正五〇、六〇八上)

と、臨終に阿弥陀仏の浄土に帰依した僧侶であり、後の僧稠(四八〇―五六〇)や靈裕(五一八―六〇五)、道昂(五四五―六三三)といった僧侶たちも浄土信仰を有しており、地論宗の中には阿弥陀仏の浄土に願生する系統があったと推測される。また、菩提流支周辺で編纂されたと考えられている『大乘起信論』には、「專意念仏」によつて阿弥陀仏の浄土に往生するという教説が置かれている⁹⁸⁾。

さて、本題の六大徳の僧侶たちの浄土信仰についてみていきたい。前節第二項で述べたように、六大徳の三番目に挙げられる道場は、地論宗を主導する地位にあつた慧光の弟子で、菩提流支の講義も受けていた。そして、道場の弟子の誕礼・僧休・法継は道寵の弟子としても名前が挙げられている。そのため、道場は地論宗と深い関わりをもつ僧侶であり、特に六大徳にも挙げられ、地論宗北道派に属するとされる道寵と深い関係にあつたと考えられる。

彼の浄土信仰については興味深い記録がある。道宣の『集神州三宝藏通録』⁹⁸⁾には、

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、往安樂界、請阿弥陀仏、娑婆衆生願生淨土、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、齋像、西返。而此図伝、不甚流広。魏晋已來、年載久遠。又經滅法、
經像湮除。此之瑞迹殆將不見。

隋文開教、有沙門明憲。從高齊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。時有北齊画工曹仲達者、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)

とあるが、これによれば、インドの鶏頭摩寺から阿弥陀仏像と五十菩薩像が、後漢の明帝の頃、伝わって
いた。そしてその仏、菩薩像を模写し、像はインドに返却したという。そして、北齊の頃に明憲という僧
侶は道場法師から、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)の頃にさらに図

写され流行した。北齊の曹仲達という画工は阿弥陀仏と五十菩薩像の図写がきわめて巧みなことで著名であつた³⁰、とされる。

後漢の明帝の頃の逸話は仏教初伝のエピソードと結びつけられており、事実とは捉えがたいが、この記録によると、道場は少なくとも阿弥陀仏と五十菩薩の像の模写を保有しており、阿弥陀仏への信仰を有していたと考えられる。また注目したいのは、この像が阿弥陀仏の浄土からインドに齎される際には、五通菩薩という菩薩が浄土に往つて阿弥陀仏に対し、「仏の形像がないので、十分に浄土願生することができない。娑婆世界に姿を現し教化してください」と請うている点である。そのため、この像と画は浄土に生まれることを願うために使うものであり、道場らはこの画を浄土往生のための実践に用いていたと推察される。

次に「浄土の六大徳」の内、五番目に列されている大海についてみてみたい。大海はおそらく慧海のことであり、『統高僧伝』に伝がある。

少年入道、師^二事鄴都広国寺問法師^一。聽^二『涅槃』『楞伽』^一。……更從^二青州大業寺道猷法師^一、受^二『摩訶衍』『毘曇』等^一。……常以^二浄土^一為^レ期、專精致^レ感。忽有^二齊州僧道詮^一、齎^二画無量寿像^一来云、「是天竺^二雞頭摩寺五通菩薩^一。乘^レ空往^二彼安樂世界^一、図写尊儀」。既冥^二会素情^一、深懷^二礼懺^一。乃

觀_レ神光燦爛_一。慶_レ所_二希幸_一、於_レ是模写懇苦、願_レ生_二彼土_一。没_レ齒為_レ念。(大正五〇、五一五下)

これによると、慧海は鄴で『涅槃經』と『楞伽經』、青州で『摩訶衍』(『大智度論』の可能性が高い)と『毘曇』を学んだ。そして熱心な浄土願生者であった。そこに齊州の道詮という僧侶がやって来て、天竺の雞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像の画を齎した。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。

この記録によって、慧海もやはり熱心な浄土願生者であったことが知られる。そして、道場とは、五通菩薩ゆかりの阿弥陀仏の画を実践に用いている点で共通しており、おそらく地理的な隔たりはあるものの、両者の間には交流があったと思われる。ちなみに、ここで阿弥陀仏の画を慧海に授けた道詮という僧侶は非濁の『三宝感応要略録』という書物に伝_三があり、龍樹を尊敬し、やはり阿弥陀仏信仰を有していたという。道詮については第四章第三節にて詳述したい。

六大徳の第六に置かれる法上には浄土信仰をみることはできない。『続高僧伝』(大正五〇、四八五上)によれば、弥勒仏を信仰していたとある。

ここまで六大徳の浄土信仰をみてきた。菩提流支・法上・道龍には現状直接的な浄土信仰の記録を見出すことはできないが、道場、慧海にははっきりとした浄土願生の記録がある。そして曇鸞を除く六大徳は

地論宗の僧侶もしくは地論宗の僧侶と関わりのある僧侶であり、地論宗の中には浄土信仰をもつ者がいたようである。菩提流支周辺での編纂が有力視される『大乘起信論』に阿弥陀仏の浄土への往生を説く「專意念仏説」が含まれていること、菩提流支訳の『楞伽經』に龍樹の浄土往生を示すいわゆる「龍樹懸記」が挿入されていることをみても、菩提流支周辺には浄土思想をもつものがいたと考えられる。

これらの考察により、『続高僧伝』に示される菩提流支による曇鸞の帰浄は、あながちに作り話として片づけることのできるものではないことは確かである。むしろ、曇鸞に他のルートからの浄土思想の流入を想定しえない現状では、六大徳に現れているような菩提流支以下地論宗の存在は曇鸞の浄土思想を考える上で非常に重要な存在であるといえる。

おわりに

以上、曇鸞が関わりをもったと考えられる諸思想を、特に重要と思われる点に絞って整理してきた。既によく知られている思想背景に加えて、二、三新たな視点を指摘しえたように思う。今回挙げた項目の他にも中国伝統の儒学、老荘、易学などの思想も曇鸞に影響を与えている。大変困難なことではあるが、これら多様な思想の影響をできるだけ考慮に入れることが曇鸞の思想を読み解いていく上で、非常に重要なこととなる。

本章で行ったことは、いわば整地作業のようなもので、この成果を踏まえて曇鸞と関係を持った思想、実践をより一層掘り下げたり、曇鸞の著作をより深く読み込んだりする作業が求められる。本論文でも次章以後、本章の成果を生かしつつ、同自体的な視野をもって曇鸞の実践と思想をみていくこととしたい。

「藤善真澄『曇鸞大師生卒年新考』」(『教学研究所紀要』一、一九九二)、同「曇鸞教団―地域・構成―」(論註研究会編『曇鸞の世界―『往生論註』の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六)、同「曇鸞と『往生論註』の彼方」(『教学研究所紀要』六、一九九八)、三論文とも後に同『中国仏教史研究―隋唐仏教への視角―』(法蔵館、二〇一三)に収める。

² 藤善真澄前掲論文「曇鸞大師生卒年新考」。

³ 吉田隆英「鮑郎子神考―曇鸞と神異―」(『古田敬一教授頌寿記念中国学論集』一九九七)では、『続高僧伝』「曇鸞伝」の江南での記録について考察し、その信憑性の高さを指摘する。

⁴ 藤堂恭俊氏によれば、ここでいう『礼浄土十二偈』とは、迦才のいう「十二礼」(大正四七、八九中、九一下、九六下)、善導のいう「龍樹菩薩の願往生礼讚偈」(大正四七、四三八中、四四二上)のことであり、道宣は『讚阿弥陀仏偈』を『礼浄土十二偈』と誤って記したとする。結果として、この『礼浄土十二偈』が『讚阿弥陀仏偈』のことを指していることには違いないが、道宣は『論註』と『安樂集』の取り違えに続いて、『讚阿弥陀仏偈』と『十二礼』も取り違えたこととなる。藤堂恭俊他『浄土仏教の思想四 曇鸞道綽』(講談社、一九九五)。

⁵ 本章第三節第一項を参照。

⁶ 『開元釈教録』(大正五五、五四一上)、『歴代三宝記』(大正四九、八六上)。

⁷ 以後、本論文の引用文中のカッコ内は特に断らない限り全て筆者が挿入したものである。

⁸ 迦才の『浄土論』には「并洲(ママ)汶水」(大正四七、九七下)を曇鸞の出身地とするが、前に示した理由により『続高僧伝』の説を採用する。

。相馬一意「五台山付近の道教的雰囲気」(『行信学报』一〇、一九九七)に詳しい。

。神仙道から仏教へと五台山の信仰の中心が移っていったことは、日比野丈夫・小野勝年『五台山』(平凡社 東洋文庫、一九九五)に詳しく論じられている。本書は、『続高僧伝』にみえる曇鸞の神異的な出家も、神仙の聖地としての五台山の側面が現われたものとする。

。『太平御覧一』(中華書局、一九六〇)巻四。

。『古清凉伝』も同様の話を伝える。大正五一、一〇九四下。

。大正五一、一五七中、大正五一、一〇九四下。

。先の宦官、劉謙之も曇弁も共通して「行道」という行を用いていることは興味深い。

。このような『華嚴経論』書誌的な動向は、崔鉉植「曇弁撰『華嚴経論』の伝来と思想的特徴」(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)に整理されている。

。土井慶造「曇鸞と華嚴思想」(龍谷大学大学院文学研究科修士論文、二〇一二)は、曇鸞と同時代に五台山で曇弁『華嚴経論』が書かれたことに注目し、曇鸞の華嚴系の思想背景をもつ可能性を指摘する。ここでは、土井氏の論考より踏み込んで曇弁の思想について考察したい。

。佐藤泰舜「曇弁の華嚴経論に就いて―新発見六卷分の解説―」(『印度哲学と仏教の諸問題―宇井伯寿博

士還曆記念論文集―』岩波書店、一九五二）、木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』（春秋社、一九七七）三四頁、石井公成「敦煌写本中の靈弁『華嚴經論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』大蔵出版、一九九七）、崔鉉植前掲論文「靈弁撰『華嚴經論』の伝来と思想的特徴」を参照。

㉔ 陳桓『敦煌劫余録』（国立中央研究院歴史語言研究所、一九三一）四四六頁。

㉕ 『書跡名品叢刊 第三集 六朝写経集』（二玄社、一九六四）二四 律藏初分義卷第十四。

㉖ 石井公成前掲論文「敦煌写本中の靈弁『華嚴經論』断簡」。また、崔鉉植前掲論文「靈弁撰『華嚴經論』の伝来と思想的特徴」では、

靈弁の『経論』に見られる縁集概念は地論宗の縁集説と深い関連があるように内容的差異も認められる。『経論』では縁集を述べながらも「縁集であるがゆえに無相である」と言う空觀の立場を堅持しているのに対し、地論宗の縁集説はこのような空觀的色彩が薄い。この差は般若空觀を重視する靈弁と、唯心縁起に立脚する地論宗の思想的傾向の違いを反映するものと見なしよう。

と、石井氏と同様の見解を示している。

㉗ 藤堂恭俊「僧肇と曇鸞―『論註』における僧肇の役割―」（『印度学仏教学研究』四―二、一九五六）後に同『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所、一九五八（後収）に考察されている。そこでは、

曇鸞は確かに『不増不減經』を引用し、『十地經論』や『入楞伽經』からあるものを学びとっているのではあるが、その学びとったところのものはそれらの諸經論があらわし出そうとしている中心をなすものでなく、また能表現者の思想的立場を継承するものでもなかった。

という。

⁸³ 佐藤泰舜前掲論文「靈弁の華嚴經論に就いて——新発見六卷分の解説——」、土井慶造前掲論文「曇鸞と華嚴思想」、この二つの論文では、般若系論書を重視する姿勢が両書に共通している点が指摘されている。

⁸⁴ 相馬一意「高僧伝等における四論の研究者」、『行信学報』一三、二〇〇〇）、同「高僧伝等における四論の研究者（二）」、『行信学報』一四、二〇〇一）、同「論註」と三論ないし四論との関係」、『仏教学研究』五六、二〇〇二）では、『論註』を見る限り『大智度論』研究者ではあっても、四論全体の研究者とは言えないこと、『続高僧伝』などの僧伝によると、学派としての四論宗の実体が確認できないことを指摘している。ただ相馬氏も、曇鸞が『大智度論』を基盤とした般若思想や僧肇の思想の大きな影響を受けていることは認めている。

⁸⁵ 相馬一意前掲論文『論註』と三論ないし四論との関係」、石川琢道前掲書『曇鸞浄土教形成論』など参照。特に石川氏の著書は全体を通じて、曇鸞における『大智度論』の影響を一つのテーマとしている。

²⁵ 相馬一意前掲論文『論註』と三論ないし四論との関係」に詳細に検討されている。

²⁶ 藤堂恭俊前掲書『浄土仏教の思想四 曇鸞道綽』九頁。

²⁷ 本論では、中国正史については中華書局の標点本を用いることとし、ひとつひとつに典拠を挙げることはしない。

²⁸ 塚本善隆前掲書『魏書釈老志』二四頁。また、「よく整備されていたと認められる中央の史料によって書かれた、北魏及び東魏の帝王、あるいは政治を中心とした仏・道二教の歴史」(一九頁)ともいわれる。

²⁹ 大正四七、一四中。

³⁰ 望月信亨『支那浄土教理史』(法蔵館、一九四二)七二頁に、

蓋し曇鸞受業の師は何人であったか詳ならぬけれど、彼が四論(中百十二の三論及び智度論)を究めたといひ、又安樂集六大徳の中、道場、曇鸞と次第しているのを見ると、おそらく当時智度論の權威であった道場に就いてその学を受けたのであろう。且つ道場が五通曼荼羅を受持したことは上に述べた通りであるから、曇鸞が浄土に転向したのも亦其の指に由ったのではないかと思われる。とある。

³¹ 藤堂氏のこの見解はいくつかの媒体で示されている。「往生論註と大智度論」(『印仏研』二五、一九六

五) では、

彼(道場)が嵩高山での研究をおわって直ちに鄴都におもむいたのか、あるいは下山のち鄴都以外の地に居住していたか、北魏が東西両魏に分裂してからのち鄴都に移ったのかつまびらかでない。今かりに曇鸞が道長の講席につらなつたとするならば、その地域を明確に指摘し得ないが、その時期は北魏仏教徒の間に『大智度論』の研究がもりあがり始めた時期、あるいはそれが佛教受学の一潮流となりつつあつた時期であつて、五二〇年以降であり、しかも彼が梁武帝に謁見したと伝えられる大通年間(五二七—五二九)以前に想定することができる。

と、曇鸞が道場の講席に列なつた時期まで推測している。

平井俊榮『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六)二一九頁。

幡谷明『曇鸞教学の研究 第一部』(同朋舎出版、一九八九)三八頁に、

三論において説明された空の論理よりも『智度論』等において強調された空の実践を重視する四論学派の祖は、北魏の道場(道長)であつたといわれている。道場は、始め慧光に師事し、次いで菩提流支に就き、その後、特に『智度論』の研究・講説に専念して、「智度之興正在此人」とまで称讃された学者であり、曇鸞とは同時代人である。

とある。

⁸² 吉津宜英「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」(平井俊榮編『三論教学の研究』春秋社、一九九〇)。

⁸³ 大正五〇、五〇八中。

⁸⁴ 大正五〇、四八二下。

⁸⁵ 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―」(『印仏研』六一―二、二〇一三)に詳しい。

⁸⁶ 伊吹敦「地論宗北道派の心識説について」(『仏教学』四〇、一九九九)、青木隆「地論と撰論の思想史的意義」(沖本克己編『新アジア仏教史七』佼成出版社、二〇一〇)を参照。

⁸⁷ 青木隆氏は前掲の「地論と撰論の思想史的意義」の中で、

地論宗はその成立当初から南道派と北道派に分かれていたというが、この分派は自らの中心的な立場を唯識思想と如来蔵思想のどちらに据えるかという問題に起因していたと考えられる。如来蔵思想を中心にして、その上で唯識思想を取り入れようとしたのが南道派であり、唯識思想の受容に際して、如来蔵思想に距離を置こうとしたのが北道派であった。

と述べる。

ろ 伊吹敦前掲論文「地論宗北道派の心識説について」。

ハ 青木隆「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」、『東方学』九三、一九九七。

ニ 吉津宜英前掲論文「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」。

ホ 藤堂恭俊氏は曇鸞のそのような面を「世親的理解に欠けるところがある」と表現する。藤堂恭俊前掲書『無量寿経論註の研究』八一頁。

ハ 伊東昌彦「吉蔵と曇鸞―その思想と相違性―」、『宗教研究』三五〇、二〇〇六)では、吉蔵の思想との比較を中心に、曇鸞の般若思想について考察を試みている。これによると、吉蔵と曇鸞は思想的に近い位置にありながら、吉蔵は曇鸞の二諦理解を不十分なものとして批判している。その理由として伊東氏は、曇鸞が実相を觀察の対象とする点にあるのではないかという。この「実相を觀察の対象にする」思想は北地の智度論師にも共通の姿勢といわれており、注目される。

カ 平井宥慶「敦煌本・南北朝期維摩経疏と注維摩」、『大正大学総合仏教研究所年報』四、一九八二。また関連する論文に、同「北朝国家と仏教学」、『三康文化研究所年報』一九、一九八四)、同「敦煌本北朝期維摩経疏にあらわれた思想」、『印仏研』三五―二、一九八六)がある。

この逸話は、時代の経過のともに大げさなものとなり、一人歩きを始めていく。それらの逸話が史実かどうかはさておき、羅什の影響の大きさをうかがうことができる。その様子は、船山徹前掲論文「五六世紀仏教における破戒と異端」に詳しい。

平井宥慶前掲論文「敦煌本・南北朝期維摩經疏と注維摩」。

「仏性に精通していた」とする記録についてどのように理解すべきなのか、先行研究も苦慮しているようである。たとえば、横超慧日氏は、

梁の武帝と仏性義を論じたところのは単に仏教教義について問答し意見を交えたということかも知れない。……四論仏性を窮研したという叙述も、四論の立場から成仏の根拠を研究したという意味なのか、四論と及び涅槃経にいう仏性とを精究したという意味なのか疑問である。（横超慧日「中国浄土教と涅槃経」恵谷隆戒先生古稀記念会編『浄土教の思想と文化』同朋舎、一九七二）と述べる。また、相馬一意氏は

何も積極的な根拠はないのであるが、彼が「四論仏性」を学んだという仏性は、ひよっとしたら、勒那摩提訳の『究竟一乘宝性論』を学んだことを意味しているのではないか、などとも思えてくる。

（相馬一意前掲論文『曇鸞大師研究』九頁）。

と述べる。

⁵⁰ 林廬山「新近発現曇鸞大師手写《大般涅槃经》著作残卷真跡」《現代仏学》一二四期、一九六一）、上海図書館編『上海図書館蔵敦煌吐魯番文献 第二冊』（上海古籍出版社、一九九九）、方廣鎔「曇鸞写《大般涅槃经疏》（擬）」《方廣鎔主編『藏外仏教文献 第二編 総第一五輯』中国人民大学出版社、二〇一〇）。

⁵¹ 大門照忍「曇鸞帰浄の伝記について―「大集経」と「観経」の論理―」（『大谷学報』四三―二、一九六三）、大田利生「『論註』と『大集経』―名号観を中心として―」（『真宗学』九六、一九九七）、相馬一意「曇鸞の思想と道教」（『日本仏教学会年報』六一、一九九六）。橋本芳契「曇鸞の信仰論理―大集経の浄土教理―」（『印度学仏教学研究』六三、一九八三）など。

⁵² 相馬一意前掲論文「曇鸞の思想と道教」。

⁵³ その他の見解として、幡谷明前掲書『曇鸞教学の研究 第一部』四一頁には

曇鸞がこの經典の註釈を思いたったのは、恐らく般若思想の基礎的理解のためでなかったかと考えられる。そして、『涅槃経』と『大集経』が同じ曇無讖の訳出であることを考慮するなら、あるいはその当時、曇鸞において曇無讖に対する関心が強くはたらいっていたのかも知れない。

とある。

⁵³ 以後、本論文中の引用文における傍線部は特に断らない限り筆者が挿入したものである。

⁵⁴ 『大集経』には、

是法行比丘獲得初禪、入初禪已、欲得身通、繫心鼻端、觀息入出。深見九万九千毛孔息之出入、見身悉空。乃至四大、亦復如是。如是觀已、遠離色相、獲得神通。乃至四禪、亦復如是。(大正一三、一六〇下)

とある。

⁵⁵ 石井公成「『大集経』尊重派の地論師」(『駒沢短期大学研究紀要』一三三、一九九五)、大竹晋「初期天台文献における北朝禪師」(『駒沢大学禅研究所年報』二六、二〇一四)を参照。

⁵⁶ 大竹晋前掲論文「初期天台文献における北朝禪師」では、『続高僧伝』「僧可伝」(大正五〇、五五一下)に「通明者」とあり、その観法によつて得られるところも近似していることから、「通明者」を通明觀の行者と解釈している。

⁵⁷ 多田孝正「『次第禪門』所出の「北国諸禪師」の「通明觀」」(『宗教研究』二二八、一九七六)。

⁵⁸ 五臟觀については、前田繁樹「『老子中経』覚書」(坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、一九八八)、坂出祥伸「隋唐時代における服丹と内觀と内丹」(坂出祥伸編『中国古代養生思想の

総合的研究』平河出版社、一九八八）、中嶋隆蔵「疑經に見える養生思想の側面」（坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、一九八八）を参照。

⁸² 慧思の『随自意三昧』、『諸法無諍三昧法門』では、心と息と色の観察によって神通を得ることが説かれている。これは正しく通明觀とその効果のことを示している。

⁸³ S 6 1 3 V（敦煌室蔵五、一四〇上）。

⁸⁴ 道端良秀「曇鸞の長寿法」（『東方宗教』一八、一九六一）、同「曇鸞と道教の関係」（福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』早稲田大学出版部、一九六九）、二本とも、同『中国浄土教史の研究』（法蔵館、一九八〇）に後収。また同『中国仏教史全集』第六卷（書苑、一九八五）に後収。宮澤正順「曇鸞法門と道教思想との一考察」（『中国学研究』三、一九八〇）、同「曇鸞大師の調気と達磨大師の胎息について」（『中国学研究』一一、一九九二）、相馬一意前掲論文「曇鸞の思想と道教」などがある。

⁸⁵ 塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』（弘文堂書房、一九四二）六四六頁。

⁸⁶ 鮑郎子神については、吉田隆英前掲論文「鮑郎子神考」に詳しい。これによると、鮑郎子神とは東晋の頃、孫恩の反乱の際に戦死した若武者鮑嗣之をしのんで、これを祀ったものではないかと比定している。今は失われているが、曇鸞の江南旅行の際にはまだこれが残っており、錢塘江の波を鎮めるため、その祠

に祈願し、波浪を鎮めて、錢塘江を渡ったという。

²² 『延陵先生集新旧服氣法』内の「曇鸞法師服氣法」（新文豊出版公司版『正統道藏』三一、三頁）もしくは、『雲笈七箋』内の「鸞法師服氣法」（新文豊出版公司版『正統道藏』三七、七二八頁）がある。さらに、本論文では加藤栄司「道士曇鸞―服氣養身と調身調息―」（『松ヶ岡文庫研究年報』一三三、二〇〇九）において校訂されたテキストを参照する。

²³ 道端良秀前掲論文「曇鸞と道教の關係」。

²⁴ 先に出した先行研究の内、道端良秀氏は曇鸞の真撰とみるが、加藤栄司氏は道教側の仮託とみている。

²⁵ 吉田隆英「禁呪と木瓜―『論註』所引外典考―」（論註研究会編『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』一九九六、永田文昌堂）。

²⁶ 石島快隆訳註『抱朴子』（岩波文庫、一九四二）二九九頁。

²⁷ 『重脩政和証類本草』（『四部叢刊』初編、子部、卷二十二、上海商務印書館、一九一九）に収める。

²⁸ 吉田隆英前掲論文「禁呪と木瓜」。

²⁹ 服部仙順「曇鸞の流支観経伝授考」（『浄土学』七、一九三四）、藤野立然「曇鸞大師管見」（『支那仏教史学』一一二、一九三七）、塚本善隆「長生術を求めた曇鸞の回心」（同『塚本善隆著作集 四卷』大東出版

社、一九七六）などに過去の諸説が整理され、議論されている。

㉒ 藤善真澄前掲論文「曇鸞と『往生論註』の彼方」。

㉓ 唐の高祖は老子の李姓を自らの李姓と結びつけ、老子を唐室の祖としたため、道教は特別な優遇措置がとられた。さらに、太宗は貞観十一年（六三七）に仏教の上に道教をおく詔をだし、道先仏後の席次が定められた。

㉔ 藤善真澄前掲書『道宣伝の研究』二九九頁。

㉕ 吉川忠夫氏も、道宣に道教を貶める目的の史伝の改変ぐせがあったのではないかとみている。ここでは著名な道士である陸修静がその対象となっている。やや長いが引用する。吉川忠夫『読書雑誌―中国の史書と宗教をめぐる十二章―』（岩波文庫、二〇一〇）一二三頁。

劉宋の人であるはずの陸修静を梁の人とする道宣の意図は一体どこに存するのであるうか、いまだ正解を得るまでには至らないが、ひとつ考えられるのは、梁の武帝が中国史上きつての崇仏皇帝であったことであり、道教界の大立者の陸修静が、梁の武帝が道教から仏教へ転向するストーリーは、道教に対する仏教の優勢を誇示するうえでなかなかの有効打であったはずだということである。もしこのストーリーがこのような意図のもとに組み立てられているのだとするならば、このストーリーのなか

に効果的にはめこまれていた梁の武帝の「李老の道法に事うるを捨つる詔」も、また北齊の文宣帝の「李老の道法を廢するの詔」も、その真偽のほどは怪しいものとなる。エネルギッシュな著述家であった道宣は、そのようなでつちあげもあえて辞さない激情の護法僧でもあった。

⁷⁶ このことについては、第四章第三節で詳説する。

⁷⁷ これについては、第二章に論じる。

⁷⁸ 野上俊静「北魏の菩提流支」(同『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一)。

⁷⁹ 藤善真澄前掲論文「曇鸞大師生卒年新考」。

⁸⁰ 野上俊静「曇鸞伝の一齣について」(同『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一)。

⁸¹ 藤堂恭俊他前掲書『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞道綽』二四頁には、その周辺の議論を総括し、

このように曇鸞が浄土教の人となる回心の契機を、『統高僧伝』の上を探しても、満足な解答を得ることは困難である。菩提流支三蔵は曇鸞の回心に直接、その人格をとおしてかかわったというよりも、むしろ面談でなく間接的に関係を持ったとみるべきであろう。

とある。

⁸² 『論註』の『観経』引用箇所、引用ごとのその意図については、真名子晃征『曇鸞浄土教における実践

体系』(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開)を参照。

※ 倉本尚徳「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰―「無量寿」から「阿弥陀」への尊名の変化に関連して―」(『印仏研』五七(二)、二〇〇八)、同「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘―特に『観無量寿経』との関連について―」(『仏教史学研究』五二(二)、二〇一〇)。

※ 柴田泰山「『観無量寿経』の信仰と実践」(『日本仏教学会年報』七九、二〇一四)は、多岐に渡る『観経』に関する研究を近年に至るものまでに目を配って、『観経』の信仰と実践というテーマのもと論じている。『観経』の受容に関してはこの論文によるところも大きい。

※ 原文では斉とあるが、宋とする方が妥当。

※ 大正五〇、四〇五下。

※ 大正五〇、四〇二上。

※ 李仁清編『中国北朝石刻拓片精品集 下巻』(大象出版社、二〇〇八)三二〇頁には、

普太元年、歳次在亥、八月戊戌朔、敬造多宝石造一区、釈迦木造一区、白玉多宝弥勒雜事三区、観音金像一区、梅但尅漆三相雜事像一区、『涅槃経』両部、『法華経』両部、『勝鬘経』両部、『悲華経』両部、『玄魚経』一部、『金光明経』一部、『金剛鉢若経』一部、『十地経』一部、『提胃経』一部、『無量

受経』一部、『観経』一部、『初教』一部、『恩室経』一。
とある。

⁸⁸ 稻本泰生「小南海中窟と滅罪の思想―僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に―」（『鹿園雑集』四、二〇〇二）に詳しい。なお僧稠の浄土信仰の詳細と曇鸞の思想との関係については第三章にて詳述する。

⁸⁹ 顔娟英「北齊禪觀窟の画像考―從小南海石窟到響堂山石窟―」（『東方学報』京都七〇、一九九八）参照。

⁹⁰ 八木宣諦「山東崗山の観経刻石」（『印仏研』三五―一、一九八六）、桐谷征一「北朝摩崖刻経と经文の簡約化―選択から結要へ―」（『大崎学報』一五七、二〇〇二）を参照。

⁹¹ 真名子晃征前掲論文『曇鸞浄土教における実践体系』第四章「浄土經典の受容と実践体系」も同様の見解を示している。

⁹² 道場の講説を聞いた志念、明瞻の伝をみると、道場は曇鸞と同年代か、やや年少と思われる。

⁹³ 山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九）八五頁を参照。

⁹⁴ 僧稠の浄土信仰については、第三章第一節を参照。

⁹⁵ 『続高僧伝』（大正五〇、五八八中）。

⁹⁷ 第四章第二節にて詳述する。

⁹⁸ 唐の道世『法苑珠林』（大正五三、四〇一上）にも同様の記事がある。

⁹⁹ 『歴代名画記』巻八に

曹仲達、本曹国人也。北齐最称工、能画梵像。官至朝散大夫。僧悰云、「曹師於袁、氷寒於水。外国
仏像亡競於時。」

とあり、ここでも阿弥陀仏と五十菩薩の画に関する記録がある。長廣敏雄訳注『歴代名画記 二』（平凡社、
東洋文庫、一九七七）を参照。

¹⁰⁰ 大正五一、八五六上。

第二章 曇鸞と北朝社会

第二章 曇鸞と北朝社会

はじめに

インドに始まった仏教は紀元前一世紀ごろ中国に伝来して以来、三百年ほどの沈黙の時代を経て、徐々に受容されていった。古来、中国は政治が何よりも重んじられる社会であり、天命思想に基づいた帝王観、国土観は、たとえば『詩経』「小雅・北山」に「普天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣」と表現され、政治機構の頂点に位置する皇帝には絶大な権力が付与された。そのような社会に、政治をはじめとする世俗的な生活からの逸脱を勧め、世俗を超えた世界を強調する仏教が入っていくのであるから、そこに種々の葛藤が生じ、仏教側にも大きな変化が要請されたことは必然的なものであった。その変化の一つには中国仏教が紆余曲折を経て、「国家仏教」と呼ばれる仏教へと変容したことも含まれる。鎌田茂雄氏は、著書の『中国仏教史』シリーズの冒頭に「中国仏教が果たしたもつとも大きな歴史的遺産はまさしく国家仏教を形成したことであり、国家権力に奉仕する仏教教団や仏教教理を形成したことであった」と中国仏教の特徴を述べた。これは中国仏教を研究する際には常に念頭に置くべき一つの視点であろう。さ

らに、鎌田氏は「中国仏教史上、仏教が国家の支配体制と結びつき国家的色彩を濃厚にしたのは、北魏の時代からであった」と曇鸞が生きた北魏の仏教に「国家仏教」の重要な転換点があったことを指摘している。

曇鸞研究において、時代背景を参照しながらその思想を明らかにするという試みは、様々な角度から行われてきた。しかし、曇鸞と国家との関係や、曇鸞が国家権力に対してどのような考えを持っていたのかといった問題について詳しく論じた研究は管見の限り見当たらない。しかし、曇鸞が皇帝の尊崇を受けた僧侶であること、著作に国家権力に対する言及がいくつもみられること、さらに鎌田氏の指摘にあるような北魏における仏教と国家との関わりを勘案すると、仏教と国家権力との関係は曇鸞研究においても決して等閑視することはできない。

本章ではまず、曇鸞の国家権力に対する態度を多角的に検討していきたい。具体的に行う作業は、次の三点である。

- ①曇鸞に対する皇帝の帰依を諸史料より確認
- ②曇鸞が国家から尊崇を受けた理由について考察
- ③曇鸞自身の国家権力に対する態度を同時代の僧侶と比較しつつ検討

以上の考察を通して、国家と仏教が複雑に関係し合う状況で、曇鸞が自身の仏道をどのよう示したのか、考察を試みたい。

第一節 曇鸞と国家との関係

第一項 曇鸞に対する皇帝の帰依

『統高僧伝』を中心とした曇鸞の伝記をみると、北朝・南朝の皇帝から重んじられていたことがみとれる。そのような曇鸞に対する皇帝の帰依を示す記述を各史料より収集し、列挙しておこう。

① 『統高僧伝』 「僧達伝」

帝亦深敬。常顧「侍臣」云、「北方鸞法師・達禪師、肉身菩薩」。恒向「北遙礼」。 (大正五〇、五五三上)

② 『統高僧伝』 「曇鸞伝」

自行化他、流靡弘広。魏主重「之」、号為「神鸞」焉。下「勅」、令「住」并州大寺「」。……勅乃葬「于汾西泰陵文谷」。營「建埴塔」、并為立「碑」。今並存焉。

然鸞神宇高遠、機變無方。言晤不「思」、動与「事会」。調「心練」氣、对「病識」縁。名滿「魏都」、用為「

方軌。因出『調氣論』。又著作王邵、隨文注之。又撰『礼浄土十二偈』、続『龍樹偈後』。又撰『安樂集』兩卷等、広流於世。(大正五〇、四七〇下)

③『安樂集』第四大門

次有「大徳和レ光孤栖、二国慕仰」。則有「曇鸞法師」。……如「曇鸞法師」、康存之日、常修「浄土」。亦每有「世俗君子」、來呵「法師」曰、「十方仏国皆為「浄土」。法師何乃独意注レ西。豈非「偏見生」也」。法師対曰、「吾既凡夫、智慧淺短。未入「地位」、念力須レ均。如^四似置「草引」牛、恒須「繫」心槽櫪」。豈得「縱放全無」所レ歸」。雖「復難者紛紜」而法師独決。(大正四七、一四中)

④迦才『浄土論』

神智高遠、三國知聞。洞「曉衆經」、独「步人外」。梁国天子蕭王、恒向「北礼」曇鸞菩薩。注「解天親菩薩『往生論』」。裁「成兩卷」。法師撰「集『無量寿経奉讚』七言偈百九十五行、并『問答』一卷」。流「行於世」。 (大正四七、九七下)

①の『続高僧伝』『僧達伝』では、梁の武帝(在位五〇二―五四九)が北地の曇鸞・僧達に対して、「菩

薩」と讃じて礼拝したとする。ここに曇鸞とともに取り上げられる僧達については後に詳しく考察する。

②の『続高僧伝』『曇鸞伝』では、「魏主」つまり北魏もしくは東魏の皇帝は曇鸞を重んじて「神鸞」と呼び、勅を下して并州大寺に住ませた。曇鸞の没後には、勅によって、汾西の秦陵文谷に葬り、塹塔と石碑を並べて建てた、という。このように、曇鸞が北朝の皇帝から尊敬を受けたことが様々な形で記されるが、中でも、官立寺院である并州大寺に勅命によって住むことになった点は重要である。官立寺院の主となる僧侶は僧侶類を見ても、それなりに名望のある僧侶に限定されているからである。これにより、権力側からの曇鸞への高い評価をうかがうことができる。また、ここで示される「魏主」とは東魏の孝静帝の可能性が高い⁵⁾。

③の『安樂集』、④の『浄土論』は、浄土教の師資相承の流れを意識した道綽（五六二―六四五）と迦才（生没年不詳⁶⁾）によるもので、浄土教の先達としての曇鸞伝とみることができ、道宣とは異なる視座から『続高僧伝』とは別系統の曇鸞の事跡が伝えられる重要史料とされる。③では、曇鸞は北魏もしくは東魏と梁の二国から慕仰されたとあり、阿弥陀仏の浄土への帰依に関して当時の皇帝、おそらくは東魏の孝静帝⁸⁾と問答を交わしている。皇帝が「浄土には様々な仏土があるのに、どうしてその中で阿弥陀仏の浄土のみに心を注いで生まれようとするのか」と問うと、曇鸞は「わたしは現に凡夫であって、智慧が浅く、初地以上の菩薩には至っていないので、十方の仏土をひとしく念じることができない。草を置いて牛を引く

のに、牛が心を飼葉桶にかけるようなものである。どうして帰依する場所が全くないままにしておけるでしょうか」と答え、その浄土理解については非難する者もあつたが、独りその決意は固かつた、と道綽は締めくくっている。④では、曇鸞の非常に勝れた智慧は、北齊、北周、梁といった三国に知れわたり、多くの經の奥義をきわめた並はずれた人であり、梁の武帝の敬礼を受けた、と記録されている。

③、④の文で目を引くのは、いずれも皇帝による尊崇を記すものの、「孤栖」「法師独決」「独歩人外」と曇鸞は教義的に独自の思想を展開し、地域的にも都市部を避け、人里離れた地に住していたことを示唆する記述である。このような隠逸的な記述は僧伝類で高僧を讃える際、頻繁に用いられる表現ではあるものの、主著『論註』の流伝や、曇鸞に近似する思想が、同時代の僧侶にほとんどみられない点なども併せて考慮すると、曇鸞は皇帝の尊崇を受けたとされながらも、当時の仏教界ではやや孤立していたということとなる。言い換えれば、曇鸞は教義的には主流とはいえないながらも、梁武帝と孝静帝の尊崇を受けていたわけである。

第二項 曇鸞が皇帝の帰依を受けた原因

曇鸞は教義的な影響力はわずかだったのにも関わらず、梁の武帝と東魏の孝静帝の尊崇を受けていた。

はたから見れば少々奇異に映るこの状況は、角度を変えてみれば、曇鸞は教義以外の面で皇帝からの尊敬を集めていたということとなる。ここでは、その要素とは一体何であるのかを検討してみたい。

曇鸞の生涯に関する研究は多いが、この問題を正面から論じる先行研究は管見の限り見当たらない。たとえば、藤堂恭俊氏は曇鸞の生涯の概説を行う中、この問題に関して『続高僧伝』に玄中寺の周辺に曇鸞の教化が進んでいるとの記述があることに注目し、「魏主が曇鸞を神鸞と呼んで尊敬したのは、このような裾野のあつてのことであろう」と述べる。確かに先に示した②の文を見ると、曇鸞による教化が進み、皇帝から尊崇を受けた、という順序で説かれているため、そのように理解できないことはない¹¹。ただ現実的には、いくら民衆への教化が浸透していても、それだけで皇帝の尊崇を受けることになるとは考えにくい。ここでは、他の理由について探ってみたい。

伝記史料などを一瞥してみても、まず思いつくのは神異的要素である¹²。特に『続高僧伝』の「曇鸞伝」には、道教的な事例も含む神異的な側面がいくつも記録されている。それらを整理し、列記してみる。

- ・五台山で「神跡靈怪」なる体験を経て出家した。
- ・汾州大陵の故墟で六欲天などの不思議な光景を見ることによって、「氣疾」は完治した。
- ・梁の宮院内の「千迷道」と呼ばれる通路を一度も迷うことなく通過し、武帝を驚かせた。

・大きな音を立てて荒れる浙江（錢塘江）で鮑郎子神という神に祈願して、荒波を鎮めた¹³。

「曇鸞伝」には、こういった神異的なエピソードが伝えられている。孝静帝からの尊崇が記される際に「神鸞」と呼ばれていることや、③の迦才の『浄土論』でも「神智高遠」と讃えられていることから、曇鸞の神異的な能力に対して、皇帝ら権力者が一目置いていたことが看取される。

また、二つ目の理由として、医学的に卓越していた点が考えられる¹⁴。これについては、第一章第二節で「道教的長生法」として既に論じた。これも一つ目の神異的な能力とも密接に関わるものであるが、ここでは分けて整理しておく。その中で特に重要視したいのは、『続高僧伝』に、「心を調べて気を練り、病に対してはその原因を知ることによって長けていた。その名声は魏の都に満ち、病の治療の方法を『調気論』として世に出した。これに隋の著作郎の王邵が注釈を施した」とされることであり、医療的側面によって曇鸞はよく知られていたとみることができる。また、『南海寄帰内法伝』に「至如鸞法師、調気蠲疾、隱黙者乃行。思禪師坐内抽邪、非流俗所識」（大正五四、二二四中）と、南岳慧思と並んで非凡な道教的医療を行う者として名前が挙げられていること、『隋書』「経籍志」に曇鸞撰述とされる医療書が挙げられていることをみると、没後も医療的な側面によつて各界から評価を受けていたことがわかる。いわゆる「国家仏教」には、教義・思想的なものよりも呪術的機能が重視される¹⁵ことはよく知られる。

曇鸞が神異的、医学的な能力を有していたことは皇帝の尊崇を受ける大きな要因となつたであろう。

ところで当時、沙門統で地論宗の僧侶である慧光（四六八―五三七）、法上（四九四―五八〇）の師弟、禪定に秀でていた僧稠（四八〇―五六〇）など、皇帝の帰依を受けた僧侶の例はいくつか挙げられる。その中で、改めて曇鸞のケースを眺めてみると、特徴的なのは東魏の孝静帝、梁の武帝と南北朝双方の皇帝から尊崇を受けたことである。そこで、曇鸞と同じく梁武帝と東魏孝静帝の尊崇を受けた僧達（四七五―五五六）という人物に注目したい。先の①の『続高僧伝』『僧達伝』において、梁の武帝から「北方鸞法師・達禅師、肉身菩薩」と僧達と曇鸞は並んで讃えられている。両者の実践には共通点もあることが報告されており、僧達と国家との関係が曇鸞の場合のそれを考えるのに、手がかりになると予想されるのである。では、問題の「僧達伝」をみていきたい。

梁武帝撥_レ乱弘_レ道。銜聞欣然、遂即济_レ江造_レ宮請_レ見。勅_二駙馬殷均_一。引_二入重雲殿_一。自_レ昼通_レ夜伝_レ所未_レ聞。連_レ席七宵、帝歎_二嘉瑞_一。因従受_レ戒。誓為_二弟子_一。下勅住_二同泰寺_一。降礼供奉。旬別入_レ殿、開_二示弘理_一。年移_二一紀_一、道懐_レ有_レ抛。請_二辞還_レ魏。乃経_二七啓_一、方許_レ背_レ梁。（大正五〇、五五三上）

これによると、僧達が北魏から梁に遊学し、武帝に対して講説すると、武帝は大変喜んだ。そして、武帝は僧達を戒師として受戒し、僧達を同泰寺に住ませて季節ごとに講義をさせた。そして、十二年梁に滞在した後、武帝の許しを得て、北地へ帰っている。このあたりの動向も曇鸞とよく似ている。そして、

未^レ為^二魏廢帝中山王^一、勅^二僕射高隆之^一召入^二鄴都^一。受^二菩薩戒^一。暨^二齊文宣^一、特加^二殊礼^一。前後六度歸^二崇十善^一。(大正五〇、五五三上)

と、北地に帰った後の僧達は、東魏の孝静帝^三に招かれ、帝の戒師として戒を授けている。そして、続く北齊の文宣帝にも特別な礼敬を受けたと記録されている。

これについて河上麻由子氏は¹⁰⁾

当時北朝でも菩薩戒が流行しており、皇帝の戒師たりうる僧侶が他にもいたであろうにもかかわらず、梁に遊学した僧達こそが孝静帝の戒師に最も相応しいと見做されたのである。孝静帝の受戒が梁の武帝を視野に入れて行われていたことが窺われる。

と、梁の武帝が構築した菩薩戒弟子皇帝として国を治める国家モデル、それを東魏にも導入するための戒師僧達であったとする。つまり、孝静帝の僧達への尊崇の念は、梁の武帝と僧達の関係によるところが大きかったわけである。このような孝静帝の姿勢は、同じく梁に遊学し、武帝の尊崇を受けていた曇鸞の評価にも大きな影響を与えたと思われる。

曇鸞の事例を考える前に、ここでカギとなる梁と北朝の関係について、もう一点確認しておきたい事柄がある。吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（一）』の訳者解説⁶⁰では、『南史』『北史』を精査して、北朝と南朝の交通事情、特に僧侶の往来について考察が試みられている。それによると、四九四年から五三七⁶¹年まで四十三年間にわたって、南北朝間の使節である聘使の派遣は中断されていたことが明らかとなっている。また、『北史』卷五「魏本紀」五、節閔帝普泰元年（五三二）四月条には、

詔^二有司^一不^レ得^三復称^二偽梁^一、罷^二細作之条^一、無^レ禁^二隣国還往^一。

とあって、普泰元年（五三二）以前の数十年間、南朝との往来は禁止されており、僧侶であっても両国は基本的には行き来ができなかったことが分かる。曇鸞が梁に到着した大通年間（五二七―五二九）もそ

の禁令のまったただ中であつた。南朝と北朝の仏教はそれぞれ異なる特徴を有していたことは夙に指摘されており、向学心のある僧侶や仏教徒の間では、自分たちとは違った教学をもつ僧侶がもてはやされたことは想像に難くない。さらに、禁令中にもかかわらず、北魏の僧侶には梁へと向かおうとした者もいたことが史料に残されている。『統高僧伝』の「法貞伝」には、

会魏德衰陵、女人居_レ上。毀論日興、猜忌遂積。嫉_レ德過_レ常、難_レ免_二今世_一。貞謂_レ建曰、大梁正朝礼義之
国。又有_二菩薩_一、応_下行_二風教_一、宣_中流道法_上。相与去乎。今年過_二六十一_一、朝聞夕死、吾無_レ恨矣。建曰、
時不_レ可_レ失。亦先有_二此懷_一。以_二梁普通二年_一相率南邁。貞為_二追騎所_レ及、禍_二滅其身_一。春秋六十一矣。
(大正五〇、四七四中)

とあり、北魏の僧侶の法貞は「菩薩」が仏法を広める「大梁」を「正義礼義の国」であるとし、北魏を去つて梁に赴くことを建(僧建)に提案する。この提案に僧建も賛同し、普通二年(五一二)に両者は北魏を出発したものの、途中で法貞は追騎によって殺害されたしまったとある。このように、北魏の僧侶たちには、梁は仏法によつて統治されている国であるという認識があり、憧憬の対象となつていたようである。加えて、士大夫たちにも同様の認識があつたともいわれる。つまり、曇鸞当時の北魏、東魏においては、

知識人・僧侶ともに「菩薩戒弟子皇帝」である武帝の統治する梁への憧憬の念が強かったが、そのこともあつてか北魏は梁への往来を厳しく制限していたようである。

当時注目される仏道の実践者でもなく、傍流ともいえる浄土教を宣揚していた曇鸞が、北地で皇帝の崇拜を受けるようになった背景には、神異的な部分、医学的な部分と併せて、南朝の仏教を学び、梁の武帝から高い評価を受けた点が重要だったのではないだろうか。実際に曇鸞が北地の皇帝から尊崇を受けたという記述は、各史料とも南朝から北朝に戻った最晩年に集中している。南朝に渡る前に伝えられるものは、彼の出自や修学の内容、そして医学的、神異的なエピソードである。このことから南朝への遊学が、北朝仏教界、さらには北朝社会での曇鸞の地位に大きな影響を与えていることが想定されるのである。ただ、そもそもなぜ曇鸞が梁の武帝から高く評価されるに至ったか、については依然として疑問が残る。『涅槃経』の義を問答したことや千迷道・匏郎子神のエピソードから、高い仏教的素養と神異的な能力などが武帝の驚きを引き出したことまでは想像されるが、十分な根拠とは言い難い。よって、曇鸞と梁武帝の関係についてはいまだ検討の余地が残るといことになるであろう。

第二節 曇鸞と北魏・東魏仏教界における国家権力との関係

第一項 北魏・東魏仏教界の皇帝観

本節では、曇鸞と国家権力との関係、もしくはそれに対する曇鸞の意識について『論註』の記述を中心にみていくこととする。

序論に述べた通り、『論註』は、日本の浄土教、特に親鸞の思想に大きな影響を与えていることから、どうしても日本の浄土教のトピックにつながらないものは捨象されていく傾向がある。『論註』に示される世俗の権力者やその臣下に言及する箇所もその一例であろう。ここでは、その箇所を当時の仏教界の国家観と比較しつつ検討していく。具体的には、曇鸞と国家との関係がうかがえる記述や曇鸞の国家観がみえる記述を中心に検討する。

北魏の仏教界を描写する際に必ずと言っていいほど用いられるのが、『魏書』「釈老志」の次の箇所である。

初法果每言、「太祖明叡好_レ道。即是当今如来。沙門宜_レ尽_レ礼」。遂常致拜。謂_レ人曰、「能_レ鴻_レ

道者人主也。我非^レ拜^二天子^一、乃是礼^レ仏耳^一。

初代道人統の法果は「太祖道武帝は仏教を好むため、現在の如来であり、沙門は拝礼すべきである。これは皇帝に対して拝礼するのではなく、仏に拝礼することなのである」と述べたという。

また、北魏仏教のシンボルであり、復仏の際に国家事業としてつくられた、雲岡石窟のいわゆる曇曜五窟について「釈老志」は、

是年（四五二）、詔^二有司^一、為^二石像^一令^三如^二帝身^一。既成。顔上足下、各有^二黒石^一、冥同^レ帝^二体上下黒子^一。論者以^二為^下純誠^一所^レ感。……興光元年（四五四）秋、勅^二有司^一、於^二五級大寺内^一、為^二太祖已下五帝^一、鑄^二釈迦立像^一。各長一丈六尺。都用^二赤金^一二万五千斤^一。

と記録する。これによると、皇帝の身体に似せて仏像がつくられ、そして、できあがった仏像には顔の上部と足下に黒石があり、皇帝の身体の上下にあるほくろと一致したため、「純誠の感ずるところだ」とされたという。その後、太祖以下の五帝^皇のために丈六の仏像がつくられた。曾布川寛氏は、雲岡石窟の尊像の全体を検討し、開窟者、造窟対象（皇帝・皇太子・皇太后）、本尊、完成時期の特定を試みているが、

その結果、曇曜五窟以外の多くの窟も皇帝、皇太子、皇太后のために造営されたもので、一体一体容貌、姿態を異にし、皇帝らに似せてつくられていたことが明らかとなっている²³⁰。

「釈老志」にある法果の言葉は、北魏における仏教と皇帝権力のむすびつきの強さを示すもの、そして「皇帝即如来」の思想を示すものとして、多くの場合は南朝の慧遠の「沙門不敬王者論」との比較を以て盛んに語られる。一方で、この記述をもって「皇帝即如来」という概念が社会に定着していたとは必ずしもいえないという指摘もある²³¹。確かに皇帝と仏とをイコールでつなぎきってしまう思想が北魏全体に身分を問わず定着していたとまでは考えられない。ただ、先にみた雲岡石窟の様子なども踏まえると、ある範囲に皇帝と仏とを重ね合わせる思想が広まっており、僧官制度・僧祇戸・仏図戸など、仏教界が国家との結びつきを強めていたことは確かである。また前項でみてきたように、東魏になると孝静帝は僧達を戒師とし、北朝の皇帝として初めて菩薩戒を受ける。その目的は梁の武帝の国家モデルを採用し、「菩薩戒弟子皇帝」として国を治めるところにあった。これについて河上氏は²³²

梁の武帝による、受菩薩戒皇帝を中心に衆生救済を推進し、国家の結集を図っていくという構想は、大乘思想の興起を背景に、北朝での仏教と皇帝権力のあり方、絶頂期を迎える北魏仏教に後押しされて固められていったのであろう。

と述べている。

皇帝が仏と同一視されるのか、皇帝が菩薩であるのかの相違はあるが、仏教界の中心に皇帝を置き、仏教によって国を統治する思想が当時存在していたことは疑いない。

第二項 曇鸞の著述にみえる皇帝観

前項にみてきたように、皇帝を仏・菩薩になぞらえ、ある意味においては、皇帝中心の仏教界が構想される中、曇鸞はどのように皇帝、世俗の権力者を捉えたのだろうか。『論註』上巻の国土莊嚴の主功德成就には、

「正覚阿弥陀 法王善住持」

此二句、名_レ莊嚴主功德成就_一。仏本何故興_レ此願_一。見_レ有国土_一、羅刹為_レ君則率土相瞰。宝輪駐_レ殿、則四域無_レ虞。譬_レ之風靡_一。豈_レ無_レ本耶。是故興_レ願。願我国土常有_レ法王_一法王善力之所_レ住持_一。(割注は省略した。大正四〇、八三〇上)

とある。ここは『浄土論』の偈頌の「正覺阿弥陀 法王善住持」に対して注釈する部分である。『浄土論』の偈頌にある「阿弥陀法王」とは、浄土の君主としての阿弥陀仏という意ではなく、仏法の王である阿弥陀仏という意で、その法が勝れていることを比喩的に「王」と表現したものである。この二句全体として、正覺を得た仏法の王である阿弥陀仏によってその国土はよく保持されている、という意である。その注釈で、ある国土には羅刹が君主である国土の殺伐とした様子、転輪聖王の治世の穏やかな様子が併存していて、君主が入れ替わるごとに風がなびくように国民もなびいていくという。つまり、君主が入れ替わることによって不安定な世相をもたらしていることをここでは表している。それに対して、阿弥陀仏（「法王」）を主とする浄土には常に阿弥陀仏が住して、その功德も常に国土にはたらいているようにする、という法蔵菩薩の願文を示して、阿弥陀仏の浄土の優位性を表している。よって、ここでは「法王」「阿弥陀法王」をいわば浄土の君主とみなして、曇鸞は解釈していることが分かる。そのような特殊な解釈を行う理由の一つには、「主功德成就」という長行が示す莊嚴の名目が影響していると思われるが、それにしても特徴的な理解である。

また、同じく上首功德成就では、

「如須弥山王 勝妙無過者」

此二句、名_二莊嚴上首功德成就_一。仏本何故起_二此願_一。見_二有如來_一、衆中或有_二強梁者_一、如_二提婆達多流比_一。或有_二國王、与_レ仏並治、不_レ知_二甚推_レ仏。或有_下請_レ仏、以_二他縁_一廢忘_上。有_四如_レ是等、似_三上首力不_二成就_一。是故願言。我為_レ仏時、願_二一切大衆、無_二能生_レ心敢与_レ我等_一。唯一法王更無_二俗王_一。一。(大正四〇、八三二下)

とある。『浄土論』の偈頌の「如須弥山王 勝妙無過者」という文への注釈である。ある国土には、提婆達多のように、仏の邪魔をする者がいたり、国王が仏と並んで国を治めようとして仏をないがしろにする者がいたり、『十誦律』(大正二三、九八中)のエピソードのように世俗の権力者(「強梁者」「國王」)に仏をおろそかにする者がいることを示している。それに対して「是故願言。……唯一法王更無_二俗王_一」と阿弥陀仏の浄土には世俗の王がないようにする、という法蔵菩薩の立場からの願文を提示している。

これは『無量寿経』などには全くみられない願文である。『浄土論』の文で「須弥山王の如く」というのは、他とは比較できないほど「勝妙」であることの譬えとしての表現であり、当然権力者としての「王」の意味は全くない。おそらくこの箇所も「上首功德成就」という莊嚴の名目から発想して、このような注釈を付したのだと考えることができる。それにしても、このような注釈を施すということは特異なことと

いえる。「或有^二国王与^レ仏並治、不^レ知^二甚推^レ仏」という箇所の出典は不明であり、曇鸞自身による一文であると思われる。当時の状況をふまえての表現だと考えられるが、これに関しては後に詳述する。

ここまで論じてきたことを整理しておきたい。曇鸞在世当時、皇帝が仏法によって国を統治するという思想が広まっていた。その中で曇鸞は『浄土論』の偈頌自体にはみられない特殊な解釈を施して、此土には権力者の支配による苦しみがあることを示し、浄土の君主としての阿弥陀仏、もしくは「君主」を超えた君主としての阿弥陀仏による苦からの解放を説いた。

ここに紹介した二つの箇所は、曇鸞の世俗における国土観をも示しており、同時代の僧侶たちと関心を同じくしている。たとえば、年代の近い僧稠（四八〇―五六〇）は、北魏の孝明帝に三度の召を受けたが、その度に辞退している。その理由として、「普天之下、莫^レ非^二王土^一。乞在^レ山行^レ道、不^レ爽^二大通^一」（大正五〇、五五四上）とあって、天下には皇帝の土地でないとくころはなく、人里離れた山に入って仏道を実践していたとしても、皇帝の影響下にあることには変わりはない、と僧稠は説明している。これは、先に出した『詩経』の「普天之下、莫^レ非^二王土^一、率土之濱、莫^レ非^二王臣^一」という有名な一節を踏まえた返答である。国の全ての民を王の臣であるとする伝統的な王土観の是認を意味しており、僧侶をも王の臣に含めてしまっていることとなる。場合によっては教団が国家権力に従属しているようにもみることができ、問題視されることがある。

曇鸞の場合も、先の主功德成就で、「羅刹為_レ君、則率土相噉」と「率土」という表現を用いている。この語は「地のはて」といった意味であり、漢訳仏典にも用いられる語ではあるが、ここではやはり『詩経』の文が念頭にあったと考えられる。そのことも考慮すれば、『論註』のこの箇所には、中国伝統の「国土の隅々まで王の影響力は及ぶもの」という思想が影響を及ぼしていることが看取される。ただ、その中における教団や僧侶の立場については明言していないなど、僧稠のように伝統的な王土観を積極的に肯定しているわけではない。それでも曇鸞は、此土においてその王土観の克服を目指すという方向にいくこともない。ただ、それらにより生み出される苦からの解放として、阿弥陀仏の浄土を導入している。その点に曇鸞の独自性を_三をみることができるのである。また、中国伝統の王土観を引き合いに出すことで、阿弥陀仏とその浄土の「依正不二」的な在り方を中国の人々に理解しやすく表現したとみることも可能かもしれない。いずれにせよ、曇鸞が伝統的な王土観から生じる苦しみを鋭敏に感じ取っていたことは間違いない。

第三項 北魏・東魏仏教界における僧官制度の功罪

先に述べたように、北魏仏教の特徴の一つは僧官制度である。それは、太武帝による廢仏が終わり、復仏の詔が出された際に改めて整えられたものである。僧官のトップは皇帝から任命された道人統（後

に沙門統と改められる)である。沙門統の官庁は昭玄曹で、沙門統の下には次官として都維那が置かれた。州・郡・県にも昭玄曹の分署として僧曹があり、州・郡・県の地方行政組織の中にそれぞれ沙門統や都維那が任命された。

僧官には仏法の興隆のために力を尽くす高僧も存在した。一方で社会的な栄達を求めたり、私腹を肥やすことにはばかりに精を出したりする者が生じてくることも容易に想像できる。実際に、財政の窮乏した北魏の末には僧官が売りに出された⁸⁰との記録がある。僧官が売りに出されるということは、それを買う僧侶がそれなりの数、存在したということである。

例えば、北斉後主(在位五六五―五七六)の頃、皇太后胡氏に通じていた曇猷は、沙門統に就くことを望み、皇太后の後押しにより沙門統となる。宮廷に出入りして、奢侈のかぎりを尽くしたが、密通が露呈し、極刑に処せられた。そして、その後の捜索によって莫大な財宝を没収されている⁸⁰。

それとは反対に、真摯に仏道を歩み、三宝の興隆のため活動する僧侶であっても、僧官となれば世俗の争いに巻き込まれるなどによって、失脚の恐れがあったようである。曇鸞在世時前後の北朝は、皇帝が暗殺やクーデターなどで次々に入れ替わり、非常に不安定な世情であったこと⁸¹は頻繁に指摘されるところである。前述のように、皇帝が仏法によって国を統治するという構想の中では、沙門統など僧官の上位が、皇帝と運命を共にするというのは予想される結果であったのかもしれない。その一例として

曇曜が挙げられる。石松日奈子氏は、雲岡石窟の中期の形式の変化に注目して、大国家事業として造営された雲岡石窟の設計者ともいえる曇曜が失脚した可能性が高いとみている。それによると²³⁾、

曇曜はおそらくこの頃（太和七年〔四八三〕）失脚した。……幼い孝文帝を擁して新政権を握った馮太后派にとつて、曇曜の存在は邪魔になっていったのであろう。また、曇曜の側も、献文帝を殺害した馮太后に対して恭順したとは思えない。曇曜と馮太后の関係は献文帝が暗殺された四七六年以降、特に悪化したと推察される。

と、馮太后が献文帝を毒殺したことに伴って、献文帝と関わりの深かった沙門統の曇曜が失脚したと推定する。それによって雲岡石窟の造像の形式に大きな変化が生じたと考えられる。曇曜は復仏の際の仏教興隆のシンボルともいえる存在であり、彼ほどの僧侶が失脚したとなれば、仏教界には大きな衝撃がはしつたであろう。中には僧官制度の功罪について再考した僧侶もいたものと思われる。また、曇鸞が北魏に戻った頃の沙門統と考えられる僧令（四五三―五三四）の墓誌にも、興味深い内容が残されている²⁴⁾。

武明之世、礼遇弥隆、乃以_二法師_一為_二嵩高閑居寺主_一。飲_二泉庇樹_一、嘯_二想煙霞_一。一丘一壑、得_二之懷

抱^一。実有^二高蹈之志^一、非^レ無^三遂往之情^一。雖^三跡出^二塵中^一、而尚羈^二世網^一、尋被^レ徵、為^二沙門都維那^一。屢自陳^レ遜、終不^レ見許。既弗^レ獲以^レ礼、便同^二之畏法^一。莊帝聿興、仍轉為^レ統。自^レ居^二斯任^一、弥^二歷數朝^一。事無^二暫^一壅^一、衆咸歸^レ德。今上龍飛、固乞^二收退^一、頗煩切至、久而方允。於^レ是隱^レ輪養^レ志、保^レ素任^レ真。

この墓誌は北魏永熙三年（五三四）の紀年を持つ。墓誌によると、墓主の僧令は、北魏孝文帝の頃より宮中に入りし、宣武帝・孝明帝の時代には嵩山の閑居寺主に任命された。さらに沙門都維那となって、孝莊帝（在位五二八―五三〇）の時代には僧官の頂点である沙門統に転任した。その際、「屢自陳^レ遜」「固乞^二收退^一、頗煩切至」などと高い僧官の位を得ながらも官を辞して、権力から離れたいという強い願いが表されている。結局、北魏最後の皇帝である孝武帝（在位五三二―五三四）の時代に沙門統を辞していることが分かる。僧令がなぜ世俗権力から離れようとしたのか詳細は不明ではあるが、もしかすると、仏教本来の出家主義や隱逸の思想によるもの、または健康に異常をきたしたのかもしれない。ただ、北魏末の激しい動乱の最中の辞任であり、支配者側の意向がはたらいた可能性³³も十分に考えられる。いずれにせよ、僧官の地位は世俗の秩序と連動しており、ひどく不安定だったと考えられるのである。

第四項 『論註』にみえる権力闘争への意識

前項に確認したように権力にめぐる動乱の続く社会状況の中、皇帝とも関係をもった曇鸞は、どのように社会をみていたのか。『論註』内にそれをうかがえる箇所がある。まず上巻、無諸難功德成就に

「永離^二身心悩^一 受樂常無^{上レ}間^一」

此二句、名^二莊嚴無諸難功德成就^一。仏本何故興^二此願^一。見有^二国土^一。或朝預^二袞寵^一 夕惶^二斧鉞^一。或幼捨^二蓬藜^一 長列^二方丈^一。或鳴^レ茄道出歷經(麻經) 催^レ還。有^二如^レ是等種種違奪^一。是故願言。使^二我国土安樂相續畢竟無^レ間^一。「身心悩」者。飢・渴・寒・熱・殺害等也。「心悩」者。是非・得失・三毒等也。是故言^下「永離^二身心悩^一、受樂常無^{上レ}間^一」。(大正四〇、八三〇中)

とあるが、この無諸難功德成就は『浄土論』の偈頌に「永離^二身心悩^一 受樂常無^{上レ}間^一」とあることに対する注釈である。「袞寵」とは皇帝の寵愛のことであり³⁴、「斧鉞」とは刑罰に用いる斧とまさかりのことである。「蓬藜」とはヨモギとアカザ、草むらの意で、「方丈」とは多くの意をもつ語であるが、ここでは身分の高い者が食べ物を多く並べていることと考えられる。ある国土では、朝に皇帝の寵愛を受けても、夕

べには処刑されることがあり、幼い頃は貧しい暮らしをしていても、成長すると出世して豊かな暮らしができることがある。要するに、曇鸞はここで世俗の権力の不安定さ、無常による苦しみを描写している。また次の一句は、家を出る時は先導の者があしぶえを鳴らして賑やかに外出していったが、家に帰る時には肉親の不幸のため喪服を着て戻る、という意で、死の側面から無常を示すような内容である。

この無諸難功德成就はそもそも「永離_二身心悩_一受樂常無_{上レ}間」という偈文への注であり、偈の上では、浄土では心身の苦悩がなく、常に樂を受けるという意である。『論註』はそこに「身悩」の一例として世俗権力の不安定さを示しているわけである。また、ここでも「無諸難功德成就」という莊嚴の名目からの発想とも考えられる。それでも、偈頌の内容からこのような注釈をつけることには非常に違和感をおぼえるが、それはむしろ、曇鸞がこの種の苦しみに敏感であったことを示している。また副次的には、世俗権力に近づくことは常に「失脚」の危険性を孕むとの考えをここからうかがうことができる。

続いて、同じく上巻の一切所求満足功德成就には

「衆生所_二願樂_一 一切能滿足」

此二句、名_二莊嚴_一一切所求満足功德成就。仏本何故興_二此願_一。見有_二国土_一。或名高位重、潜処無_レ由。或人凡性鄙悽_レ出塵_レ路。或脩短繫_レ業制不_レ在_レ己。如_二阿私陀仙人_一類也。有_下如_レ是等為_二業風所

一レ吹、不_レ得_二自在_一。是故願言。使_下我国土各称_二所求_一満_中足情願上。是故言_下「衆生所_二願樂_一。一切能満足_上」。(大正四〇、八三一中)

と、偈に「衆生所_二願樂_一 一切能満足」とあることに對する注である。ある国土では、名声が高く位が重ければ、世間から離れることができなかつたり、反對に能力がなく家柄がよくない場合、世に出ることができないとする。偈には「衆生の願い求めるものの全てが満足される」とあるのだが、求めるものが手に入らない苦しみの一例として名声や家柄によって思い通りに生きられない苦しみを曇鸞は説く。そしてこれまで同様、その苦しみからの解放を説く法蔵菩薩の願文を示す。皇帝やその側近はもちろん、政權に近い僧侶たちの地位までも極めて不安定なものであつた状況を目にしていた曇鸞は、ここでも『浄土論』の偈頌に對して、彼の社会認識を通じた解釈を施している。此土では、望んだ通りの社会的地位につくことがままならないという苦が存在するのに對し、浄土にはそれがないと示し、当時の人々に実感しやすい表現を用いて浄土の功德を説いているといえる。

このような記述によれば、曇鸞は世俗権力をめぐるネガティブな面に注目しており、おそらく基本的に世俗権力を忌避する思考傾向をもっていたと考えられる³⁵⁾。さらに、曇鸞の動向、居住地からもその傾向は確認することができる。「晚復移住_二汾州北山石壁玄中寺_一」³⁶⁾と、曇鸞は皇帝からの勅命によって、并

州大寺に住むことになるが、後に玄中寺に移る³¹⁾。并州大寺は副都とされる晋陽の郊外にあったと考えられ、そこから山岳、丘陵地帯である玄中寺に移住している³²⁾。その理由ははっきりしないが、結果として権力から離れた生活になったことは想像することができ、伝によれば教化に力を注いでいたという。曇鸞は世俗権力から離れて自身の目指す仏道を静かに歩みたかったのではないか。

曇鸞の他にも当時の仏教界には、僧官制度を中心とした仏教と世俗権力との関係を好ましく思わない者がいたようである。塚本善隆氏³³⁾は

僧官による仏教教団の統管については、政権や礼教の外に出家求道に専心しようと志している僧侶の間に、不満をもち反発するものも少くなかったであろうが、帝王権の強力な下では、正面から反対の説をなし難い。かかる場合に仏権をかりて、換言すれば経を通して、帝王権に抗議し或は僧官に反省を望む道がある。

と述べて、『仁王般若経』『梵網経』という中国撰述經典³⁴⁾にみえる国家による仏教統制策への批判を紹介している。両経は釈尊の直説という形式を採りながら、きわめてリアルに北魏における仏教統制策を表現し、そのような国王と教団のあり方を五濁の世のものとして批判していく。近年の研究では、『仁王

般若経』は四五二年から三十年ほどの間の北魏で成立したものの、『梵網経』についても『仁王般若経』の成立と同時に直後の北魏で編纂されたものと考えられている³⁰。同時代の仏教界の内部から「国家仏教を批判した文献として非常に興味深い内容であるので、煩を厭わず、経文を挙げてみたい。

・『仁王般若経』下巻、囑累品

①仏告^レ波斯匿王^一、我誠^レ勅汝等^一、吾滅度後、……②後五濁世、比丘・比丘尼・四部弟子・天龍八部・一切神王・国王・大臣・太子・王子、自恃^レ高貴^一、滅^レ破吾法^一、明作^レ制法^一、制^レ我弟子比丘・比丘尼^一。不^レ聽^レ出家行^レ道。亦復不^レ聽^レ造^レ作佛像形・仏塔形^一。立^レ統官^一制^レ衆、安^レ籍記^レ僧。比丘地立、白衣高坐。兵奴為^レ比丘^一、……③都非^レ吾法^一。当^レ知、爾時正法將^レ滅不^レ久。 (大正八、八三三中)

まず、『仁王般若経』の囑累品は、①にあるように、波斯匿王を対告者とし、釈尊が未来世を予言しているものである。②の箇所では、五濁の世の僧侶や国王・大臣などは、法律をつくって僧侶の数や造寺・造塔・造像を制限すること、僧官を設けて僧籍をもって僧侶を管理すること、国王大臣が高座に座って僧侶に立たせて説法させることを釈尊が予言している。そして③にて、このような出来事は仏法の範疇のもの

ではなく、その時は正法は長く失われる、としめくくつている。
さらに、その後にも関係する箇所がある。

・『仁王般若経』下巻、囑累品

④大王、未来世中一切国王・太子・王子・四部弟子、横与_二仏弟子_一、書_三記制戒_一、如_二白衣法_一、如_二兵奴法_一。⑤若我弟子、比丘・比丘尼、立_レ籍為_レ官所_レ使、都非_二我弟子_一。是兵奴法。立_レ統官_一攝_二僧典_一、主_二僧籍_一、大小僧統共相攝縛、如_二獄囚法・兵奴之法_一。⑥当_二爾之時_一仏法不_レ久。大王、未来世中諸小国王、四部弟子自作_三此罪破国因縁_一。身自受_レ之、非_二仏法僧_一。(大正八、八三三下)

④では世俗の法律や軍中の法のように、僧侶を管理しようとする事、⑤では、僧官、僧籍をもって僧団をつかさどることを挙げ、⑥では、これらの出来事は仏法を失わせる行為であり、ひいては破国の原因である、と批判している。これらの記述が、北魏の仏教政策を受けてなされたものであることは確実である。具体的には、太武帝時代による廢仏(四四六)と文成帝による復仏(四五二)、さらに孝文帝(在位四七一—四九九)による国家的教団規制を受けてのものと考えられている。「統官」や「大小統官」といった語は、先に論じた北魏の僧官の頂点に位置する道人統・沙門統のことを示している。先に出した『論註』

の「或有^レ国王与^レ仏並治不^レ知^レ甚推^レ仏」とあるものと同様に、国家による仏教統制政策への批判が表れている。

また、『梵網經』にも同様の記述がある。

・『梵網經』四十八輕戒の四十

出家人法、不^下向^二国王^一礼^上拜。不^下向^二父母^一礼^上拜。六親不^レ敬。鬼神不^レ礼。但解^二師語^一、有^二百里千里来求法者^一。而菩薩法師、以^二惡心^一而不^三即与^二授一切衆生戒者^一。犯^二輕垢罪^一。（大正二四、一〇〇八下）

・『梵網經』四十八輕戒の四十六

入^二檀越貴人家^一、一切衆中、不^レ得^下立^二爲^二白衣^一説法^上。応^二白衣衆前、高座上坐^一。法師比丘、不^レ得^下地立^二爲^二四衆^一説法^上。（大正二四、一〇〇九中）

・『梵網經』四十八輕戒の四十七

若国王太子・百官・四部弟子、自恃^二高貴^一、破^二滅仏法戒律^一、明作^二制法^一、制^二我四部弟子^一、不^レ

聽_レ出家行_レ道。亦復不_レ聽_レ造_レ立形像・仏塔・經律_一、(立_レ統制_レ衆、安_レ藉記_レ僧、比丘菩薩地立、白衣高座、広行_レ非法_一如_レ兵奴事_レ主、而菩薩応_レ受_レ一切人供養_一、而反為_レ官走使非_レ法非_レ律。若國王百官、好心受_レ仏戒者、莫_レ作_下是)破_レ三寶_一之罪_上。(カツコ内は異本の三本によつて補つた。大正二四、一〇〇九中)

これらは『仁王般若經』を踏まえて示される文言と考えられている。やはり、ここでも、

- (一) 法律をつくり、僧侶の数や造寺・造塔・造像を制限すること。
- (二) 僧官と僧籍を設けて、僧侶を管理すること。
- (三) 国王大臣が高座に座り、僧侶に立たせて説法させること。

という三点を戒めている。「出家人法、不_下向_二国王_一礼拝_上。不_下向_二父母_一礼拝_上。六親不_レ敬。鬼神不_レ礼」とあるのは、明らかに廬山慧遠の不拝王者の説を受けたものである。また、望月信亨氏が「今梵網經に仏の制誡として立てて来たのは、更にその非法を強調せん為であることは明かである」と述べるように、『梵網經』の場合、仏による四十八輕戒として、国王と教団のあり方が規定されている点に特徴があり、

『仁王般若經』に比してさらに一步踏み込んで、国家による仏教統制策を非難しているといえる。

これら二つの經典に出る仏教統制策への批判について塚本氏は²⁵、

この二經が共に南北朝の中期から隋・唐にわたって仏教界に特に重要經典として大に宣布せられていることは、王法・仏法対決の問題に関連する仏徒―特に正義派仏徒とでも云うべき僧界指導者の、切実な反省であり要望であったと見てよいものである。

とまとめて、二經が撰述された事実のみに注目するのではなく、多くの僧侶が二經を重んじたことにも注目すべきとしている。この指摘を考慮すれば、国家に従属するような仏教のあり方を批判的に捉える集団が一定数存在していたことは確かであろう。このような仏教界の状況を踏まえて、『論註』の先の記述はなされているのである。

この両經典の撰述に関与した人物たちは、仏説という形式を以て、僧侶と国家の関係について言及したわけであるが、一方の曇鸞は自身の注釈の中で、仏教に対する国家の在り方を否定的に捉えている。またその否定的認識の内容も、二經の立場と曇鸞の立場はやや異なっている。曇鸞は仏法の領域に世俗権力の影響の及ぶことに否定的であり、世俗権力がもたらす権力闘争にも厳しい見方をしている。しかし、この

世でそれを直接的に改善を要求するという方面には向かわず、阿弥陀仏の浄土における苦悩の解放を以てその解決策としている。少なくとも『論註』ではそう読み取れる。これには、仏法や僧侶の在り方などを直接は問題とせず、自身の仏道を主題とする『論註』の実践的な性格が影響しているように思われるのである。

ここで一旦、第一節と第二節の内容をまとめておきたい。両節では、北魏仏教の「国家仏教」的側面を踏まえつつ、曇鸞と国家の関係について考察した。その結果、以下の三点を指摘した。

①曇鸞は皇帝より尊崇を受けているが、その理由は神異的、医学的な能力や南朝への遊学が主たる要因であり、自身の仏道（浄土教）が積極的に評価されてのことではない。

②曇鸞在世当時、皇帝が仏法によって国を統治するという思想が広まっていた。その中で曇鸞は此土における権力者の支配による苦しみを認識し、「浄土の君主としての阿弥陀仏」による苦の解放を説いた。

③僧侶を含めた権力闘争が生じる世相の中、曇鸞は世俗権力をめぐる争いに注目し、阿弥陀仏の浄土におけるその苦の解放を説いた。

中国における仏教と国家との関わりは大変複雑なもので、時代や王朝また人物によってその性質は様々であるが、中国仏教は少なくとも南北朝から五代に至るまでは、国家との不断の連携関係を持つことで、公的な機能を有していた。このことは、否定的にのみ捉えられるものではない¹⁾。ただ、その中で国家にはない仏教独自の立場を主張したり、反対に国家の論理に取り込まれたりしたが、後者の在り方が中国仏教としては問題であったと思われる。その中で、曇鸞は国家と関係を持ちながらも、国家権力の持つ危険性を鋭敏に感じとり、それを超える世界の存在を説いたのである。

第二節 『論註』の社会認識と本願観

第一項 『論註』上巻の莊嚴相解釈の構造

前節では、曇鸞と世俗権力との関係を論じるにあたり、『論註』上巻の浄土の莊嚴相を解説する箇所に着目し、その内の数か所を取り出して論じた。ここでは、ある国土では世俗権力にまつわる苦しみが存在することを描き出し、法蔵菩薩がそのような苦のない国土の建立を願い、願文を提示するという構成がとられていた。その場合の、「ある国土」の様相を示すにあたり、曇鸞が生きた北魏・東魏の社会状況が反映されている点が非常に特徴的であった。

本節では、それを考察の範囲を広げ一般化して、『論註』上巻、莊嚴相に対する注釈全体の構造を整理してみたい。まず三蔵二十九種莊嚴積の全体に共通しているのは、莊嚴の一つ一つについて「仏も何が故ぞ此の願を起こすや」と問い、ある国土の迷いのあり方を具体的に提示し、ある国土と対照的な阿弥陀仏の清浄な国土の様子を願文の中で表現している。ここでは「ある国土」の様相を描き出すために、仏典はもちろん、多様な分野の典籍が活用されている。現在では散佚した典籍も多く用いられていることなどもあって、『論註』の中でも特に読解に苦慮する箇所でもある。そして、問題としたいのは、この願文は、

『無量寿経』などの願文を参照して成立したものでなく、『浄土論』の偈頌に示される莊嚴相に合わせた願文を曇鸞自ら作成している点である。

たとえば最初の莊嚴相である清浄功德成就では、「觀_二彼世界相_一 勝_二過_二三界道_一」（大正二六、二三〇下）という二句に対し、

仏本所_三以起_二此莊嚴清浄功德_一者。見_二三界_一、是虚偽相、是輪転相、是无窮相、如_二蚘螻循環_一、如_二蠶繭自縛_一。哀哉、衆生締_二此三界_一、顛倒不浄。（割注は省略した。大正四〇、八二八上）

と、仏はどうしてこの莊嚴清浄功德成就を起こされたのかと問うて、三界の衆生の迷いのあり方を虚偽・輪転・無窮などと示す。そして、

欲_四置_下衆生、於_二不虚偽处_一、於_二不輪転处_一、於_中不無窮处_上、得_乙畢竟安樂大清浄处_甲。（大正四〇、八二七上）

と、衆生を虚偽ではない処、輪転しない処、無窮の迷いのない処に置いて、安樂、清浄の畢竟なるさと

を得させようという願文が示されており、「勝^二過三界道^一勝過三界道」という阿弥陀仏の国土の莊嚴相を結果的に生じさせるような法蔵菩薩の願文が付されるといふ構成になつてゐるわけである。

このような莊嚴相の解釈における基本姿勢は、三嚴二十九種莊嚴の最初、清淨功德成就の釈に記されてゐる。

安樂是菩薩慈悲正觀之由^レ生、如來神力本願之所^レ建。(大正四〇、八二八上)

「慈悲正觀」の語の解釈が難しいが、「法蔵菩薩が慈悲心を以て三界の苦を觀じたこと」を指すと考えられる⁴⁹。つまり、安樂淨土は法蔵菩薩が慈悲を以て三界の苦を觀じたことによつて生じ、阿弥陀仏のすぐれた本願力によつて建てられたものである、と述べてゐる。この文が『淨土論』に説かれる三嚴二十九種の淨土の莊嚴相を解説する冒頭に置かれてゐることを顧慮すると、これらの莊嚴相について、法蔵菩薩が衆生の迷いのすがたを觀じ、その迷いを克服すべく建てられた本願によつて、成立したものと曇鸞は見なしつてゐるのである。いいかえれば、曇鸞は『淨土論』の三嚴二十九種の莊嚴相を目にした時、その莊嚴相のそれぞれに願文があるはずであり、さらにその願に反するような衆生の様相が自身の目の前に広がつてゐると感じとつたのである⁴⁹。

第二項 『論註』の願文の特異性―臺灣の社会認識―

以下に『論註』上巻における三蔵二十九種莊嚴に対する注釈を表に整理してみた。

『論註』上卷、三嚴二十九種莊嚴釈

『浄土論』	『論註』	
莊嚴の名目	偈頌	有国土の相
莊嚴清浄功德成就	觀彼世界相勝過三界道	見三界、是虛偽相、是輪轉相、是無窮相、如蜈蚣循環、如蠶繭自縛。哀哉、衆生締此三界、顛倒不浄。
莊嚴量功德成就	究竟如虛空廣大無辺際	見三界、陝小墮陁陪陁。或宮觀迫迤、或土田逼隘、或志求路促、或山河隔障、或国界分部。有如此等種種拳急事。
莊嚴性功德成就	正道大慈悲出世善根生	見有国土、以愛欲故、則有欲界。以攀厭禪定故、則有色・無色界。此三界皆是有漏邪道所生。長寢
曇鸞作の願文	欲置衆生、於不虛偽処、於不輪轉処、於無窮処、得畢竟安樂大清浄処。	願我国土、如虛空、廣大無辺際。
願我成仏、以無上正見道、起清浄土、出于三界。		

莊嚴水功德成就	莊嚴觸功德成就	莊嚴妙色功德成就	莊嚴種種事功德成就	莊嚴形相功德成就	
寶華千萬種 彌覆池流泉 微風動華葉	寶性功德草 柔軟左右旋 觸者生勝樂 過迦旃隣陀	無垢光炎熾 明淨曜世間	備諸珍寶性 具足妙莊嚴	淨光明滿足 如鏡日月輪	
見有国土、或溼溺洪濤、滓沫驚人。或凝澌泱泱、柳懷恂向。無安悅之情、背映發有序、開神悅體、無一不可。	見有国土、雖寶重金玉、不得為衣服。雖珍玩明鏡、無議於敷具。斯緣悅於目、不便於身一也。身眼情、豈弗銓楯乎。	見有国土、優劣不同。以不同故、高下以形。高下既形、是非以起。是非既起、長淪三有。	見有国土、以泥土為宮飾、以木石為華觀。或彫金鏤玉、意願不充。或營備百千、具受辛苦。	見日行四域、光不周三方、庭燎在宅、明不滿十仞。	大、夢莫知悞出。
願我成仏、所有流泉池沼、与宮殿相称、種種寶華布為水、微風徐扇、映發有序、開神悅體、無一不可。	願言、使我国土人天、六情和於水乳、卒去楚越之勞。	願我国土、光炎熾盛、第一無比。不如人天金色能有奪者。	願我成仏、必使珍寶具足嚴麗、自然相忘於有余、自得於仏道。	如日月光輪滿足自体、彼安樂国土、雖復廣大無辺、清淨光明、無不充塞。	

莊嚴妙声功德成就	莊嚴光明功德成就	莊嚴雨功德成就	莊嚴虛空功德成就	莊嚴地功德成就	
淨光明滿足如鏡日月輪	仏惠明淨日除世痴闇冥	雨華衣莊嚴無量香普薰	無量宝交絡羅網遍虚空種種鈴發響宣吐妙法音	宮殿諸樓閣觀十方無礙雜樹異光透宝蘭遍圍遠	交錯光乱転
見有国土、雖有善法、而名声不遠。有名声雖遠、復不微妙。有名声妙遠、	見有国土、雖復項背日光、而為愚痴所闇。	見有国土、欲以服飾布地、延請所尊。或欲以香華名宝、用表恭敬。而業貧、感薄是事不果。	見有国土、煙雲塵霧、蔽障太虚、震烈霹靂、從上而墮、不祥裁霓、每自空來。憂慮百端、為之毛豎。	見有国土、嵯峽峻嶺、枯木岑橫、峯客陁嶙、芎茅盈壑。茫茫滄海、為絕目之川。嵐嵐広沢、為無蹤之所。	有恐値之慮。
なし	願言、使我国土所有光明、能除痴闇、入仏智慧、不為無記之事。	願我国土、常雨此物、滿衆生意。	願我国土、宝網交絡、羅遍虚空、鈴鐸宮商、鳴宣道法。視之、無厭懷道見得。	願我国土、地平如掌、宮殿・樓閣鏡納十方。的無所屬、亦非不屬。宝樹・宝欄互為映飾。	

莊嚴無諸難 功德成就	莊嚴受用功德 成就	莊嚴眷屬功德 成就	莊嚴主功德 成就	
永離身心惱 受樂常無間	愛樂佛法味 禪三昧為食	如來淨華衆 正覺華化生	正覺阿彌陀 法王善住持	
見有国土、或朝預袞龍、夕惶斧鉞。或幼捨蓬藜、長列方丈。或鳴茄道出、歷經（麻經）催還。有如等種種違奪。	見有国土、或探巢破卵、為饑饉之膳、或懸沙指袋、為相慰之方。嗚呼諸子、實可痛心。	見有国土、或以胞血為身器、或以糞尿為生元、或槐棘高圻、出猜狂之子、或豎子婢腹、出卓犖之才。譏誚由之懷火、恥辱緣以抱冰。	見有国土、羅刹為君則率土相瞰。宝輪駐殿、則四域無虞。譬之風靡。豈無本耶。	復不能悟物。
願言、使我国土、安樂相統、畢竟無間。	願我国土、以佛法、以三昧為食。永絕他食之勞。	願言、使我国土、悉於如來淨華中生、眷屬平等、與奪無路。	願我国土、常法王、法王善力之所住持。	

莊嚴身業功德成就	莊嚴座功德成就	莊嚴一切所求滿足功德成就	莊嚴大義門功德成就
相好光一尋色像超群生	無量大法王微妙淨華台	衆生所願樂一切能滿足	大乘善根界等無譏嫌
見有仏身、受一丈光明。於人身光、不甚超絶。如輪王相好、亦大同。提婆達多所減唯一。致令阿闍世王以茲懷乱、刪闍耶等敢如螻蛄。或如此類也。	見有菩薩、於末後身、敷草而坐、成阿耨多羅三藐三菩提。人天見者、不生愛樂・信・增上恭敬・增上修行。	見有国土、或名高位重、潛出靡路。或脩短繫業、恠不在己。如阿私陀仙人類也。有如是等、為業風所吹、不得自在。	見有国土、雖有仏如来・賢聖等衆、由国濁故、分一說三。或以拓眉致諂。或縁指語招譏。
なし	願言、我成仏時、使無量大宝王、微妙淨華台、以為仏座。	願言、使我国土、各称所求、滿足情願。	願言、使我国土、皆是大乘一味、根敗種子、畢竟不生、女人殘欠名字亦断。

成就	莊嚴主功德	成就	莊嚴上首功德	成就	莊嚴大衆功德	成就	莊嚴心業功德	成就	莊嚴口業功德
恭敬	天人丈夫衆	勝妙	如須彌山王	清淨	大人不動衆	虛空	同地水火風	梵響	如來微妙声
語	有仏如來、雖有大衆衆中、	力不	見有如來、衆中或有強梁	以不	見有如來、說法輪下、所	似有	見有如來、說法云、此黑、	声唯	見有如來、名似不尊。如
積	亦有不堪恭敬。如一比丘	廢忘。	者、如提婆達多流比。或	同。於	有大衆諸根性欲、種種不	有如是	此白、此不黑不白、下法	徹	外道軒稱瞿曇姓。成道日
我	願言、使我成仏、天人大衆恭敬無	成就。	無俗王。	慧	願我成仏、所有天人、皆從如來智	念。	願言、使我成仏、如地荷負、無輕	悟	忍。使我成仏、妙声遐布、聞者

<p>菩薩莊嚴功德成就②</p>	<p>菩薩莊嚴功德成就①</p>	<p>莊嚴不虛作功德成就</p>	
<p>無垢莊嚴光普照諸仏会</p>	<p>安樂国清淨常轉無垢輪如化仏菩薩曰</p>	<p>觀仏本願力遇無空過者能令速滿足功德大宝海</p>	
<p>見有如來、眷屬欲供養他方無量諸仏。或欲教化無量衆生。此没彼出、先南</p>	<p>見有仏土、但是小菩薩、不能於十方世界広作仏事。或但声聞・人天所利狹小。</p>	<p>見有如來。但以声聞為僧。無求仏道者。或有値仏而不免三塗。善星・提婆遮多・居迦離等是也。又人聞仏名号、発無上道心。又遇悪因縁、退入声聞・辟支佛地者。有如是等空過者退没者。</p>	<p>解十四難、我当更学余道。亦如居迦離、謗舍利弗、外道輩、不入仏衆而常伺求仏短。又如第六天魔、常於仏所作諸留難。有如是等種種不恭敬相。</p>
<p>願我仏土大菩薩、於一念時頃、遍至十方、作種種仏事。</p>	<p>願我國中、有無量大菩薩衆、不動本処、遍至十方、種種応化、如実修行、常作仏事。</p>	<p>願言、使我成仏時、値遇我者、皆速疾滿足無上大宝。</p>	

<p>菩薩莊嚴功德成就④</p>		
<p>何等世界無 佛法功德寶 我願皆往生 示佛法如佛</p>	<p>雨天樂華衣 妙香等供養 讚諸佛功德 無有分別心</p>	<p>利益諸群生</p>
<p>見有軟心菩薩。但有佛国土修行。無慈悲堅牢心。</p>	<p>見有佛土、菩薩·人天志趣不廣。不能遍至十方無窮世界。或供養諸佛如來·大衆。或以己土穢濁、不敢向詣淨鄉。或以所居清淨、鄙薄穢土。以如此等種種局分。於諸佛如來所、不能周遍供養發起廣大善根。</p>	<p>後北。不能以一念一時放光普照。遍至十方世界、教化衆生。有出沒前後相故。</p>
<p>願我成佛時、我土菩薩、皆慈悲·勇猛·堅固志願、能捨清淨土、至他方無佛法僧處、住持莊嚴佛法僧寶、示如有佛、使佛種處處斷。</p>	<p>願言、我成佛時、願我國土一切菩薩·大衆、遍至十方諸佛大會處所、雨天樂華衣、供養讚歎諸佛功德。</p>	

最上段には、『浄土論』が示す莊嚴相の名称を掲げているが、菩薩莊嚴の四種については名称が付されていないことから、「菩薩莊嚴功德成就^①」といった形式で表記した。妙声功德成就と身業功德成就では願文は付されていない。石川琢道氏は、身業功德成就などは阿弥陀仏の光明相を説くもののため、願文を付けづらかったのではないかと推測している⁸⁸。

従来この願文については、『無量寿経』の願文と対応したものとみられる向きもあった⁸⁹。しかし、石川琢道氏は、ほとんどの願文が『浄土論』の偈頌の内容をほぼ踏襲していて、『無量寿経』の四十八願などに対応させようとする意識はほとんどないことを指摘し、それは曇鸞が『浄土論』、特にその偈文を仏説に準ずるものと位置づけていることに由来すると結論づける⁹⁰。

この指摘は、曇鸞が『無量寿経』の願文に配慮せずに、この願文を作成したという点は首肯される。ただ、曇鸞作成の願文は基本的に『浄土論』の莊嚴相からの発想でありながら、一部には『浄土論』の偈文から直接的には導き出せないような独特の願文を提示する場合があるのである。また、願文の前に置かれる「ある国土の様相」は、浄土の莊嚴の清浄なあり方に対して、対照的な迷いのあり方が記されるはずである。しかしそこでも、偈文との直接的な対応関係を見出すことが難しいほどの特異な解釈が示される場合がある。前節で指摘したように、長行にて付される莊嚴相の名目が、願文と「ある国土の様相」の形成に一役買っている場合もあるが、それにしても名目と直接的な対応関係があるとは言えない、独自の注釈

が付されている。

前節では、

- ・主功德成就²²
- ・上首功德成就
- ・無諸難功德成就
- ・一切所求満足功德成就

の解釈の独自性をみてきたが、この表をみると、その他の願文に關しても、『浄土論』の偈頌の莊嚴相にそのまま合致する願文ばかりでなく、『浄土論』の示す莊嚴相から大きく逸脱するような願文を打ち出す場合があることがわかる。ここで、その傾向が現われている五つの願文を確認してみたい。

まず、妙色功德成就には以下のようにある。

- ・妙色功德成就

「無垢光炎熾 明淨曜^二世間^一」

此二句、名^二莊嚴妙色功德成就^一。仏本何故起^二此莊嚴^一。見^二有国土^一、優劣不同。以^二不同^一故、高下以形。高下既形、是非以起。是非既起、長淪^三有^一。是故、興^二大悲心^一起^二平等願^一。願我国土、光炎熾盛、第一無比。不^レ如^三人天金色、能有^二奪者^一。(割注は省略した。大正四〇、八二九上)

この妙色功德成就は、「無垢光炎熾 明淨曜^二世間^一」という偈文に対する注釈である。まず、ある国土に「優劣」「高下」「是非」といった人間関係における差別が存在することを嘆く。そして人天の世界のようには差別のある状況、「何かすぐれたものが存在しても、よりすぐれたものの登場によって色あせてしまう」というようなことが起こらないように、という願文を立てている。やはり、偈頌の内容からは乖離して、願文を「平等の願」と位置づけている。仏教語として「平等」という語は様々に用いられるが、ここでは人間関係における平等が曇鸞の念頭にあるように思われる。

・ 触功德成就

「宝性功德草 柔軟左右旋 触者生^二勝樂^一 過^二迦旃隣陀^一」

此四句、名_二莊嚴觸功德成就_一。仏本何故起_二此莊嚴_一。見_二有国土_一、雖_レ宝_二重金玉_一、不_レ得_レ為_二衣服_一。雖_レ珍_二玩明鏡_一、無_レ議_二於敷具_一。斯緣悅_二於目_一、不_レ便_二於身_一也。身眼_二情、豈弗_二鉾楯_一乎。是故願言、使_下我国土人天六情、和_二於水乳_一、卒去_中楚越之勞_上。(大正四〇、八二九中)

ここは「宝性功德宝 柔軟左右旋 觸者生_二勝樂_一 過_二迦旃隣陀_一」という偈頌についての注釈である。たとえば、寶石や鏡は見た目はすぐれているけれども、身に着けて用いるには適していないというように、ある国土では視覚と觸覚とがバラバラであるという。そこで願文では、わが国土では、六根が和してあらゆる面において快適に過ごせるようにする、としている。願文中に「去_二楚越之勞_一」とあるが、古くから仲の悪いことで知られる二国の苦勞が浄土にはないという意味である。阿弥陀仏の願文中に中国の故事である「楚越」の例が挿入されており、曇鸞らしい大變興味深い表現となっている。

・眷属功德成就

「如来淨華衆 正覺華化生」

此二句、名_二莊嚴眷属功德成就_一。仏本何故興_二此願_一。見_二有国土_一、或以_二胞血_一為_二身器_一、或以_二糞尿_一為_二生元_一、或槐棘高圻_二、出_二猜狂之子_一、或豎子婢腹、出_二卓犖之才_一。譏誚由_レ之懷_レ火、恥辱緣

以抱_レ冰。所以願言、使我国土、悉於_二如来淨華中_一生、眷属平等、与奪無_レ路。（割注は省略した。大正四〇、八三〇中）

「如来淨華衆 正覺華化生」という偈頌に対する注釈である。『大智度論』卷十九の人間の身体についての五種の不淨を説く箇所（大正二五、一九九上）に基づいている。ある者は胎生によつて生まれ、ある者は糞尿から生じている。またある者は三公九卿から愚劣な子を出し、ある者は身分の低い者の家から優れた才能の者を出す。そのため、人々のそしりを受けて火を抱くような思いをし、また辱められて、氷を抱くような思いをするという。そして、わが国土に生まれる者は仏のさとりをあらかわす清淨な蓮華の中から生まれて、平等で褒めたり誇ったりすることがないようにしよう、という願文が置かれている。この願文でも「眷属平等」という語が用いられているが、やはりここでも人間社会における不平等性が強く意識されており、曇鸞が用いる平等の語は多くの場合、人間関係における平等といった現代語に近いニュアンスであることが分かる。

・受用功德成就

「愛_二樂仏法味_一 禅三昧為_レ食」

此二句、名_二莊嚴受用功德成就_一。仏本何故興_二此願_一。見_二有国土_一、或探_レ巢破_レ卵、為_二饑饉之膳_一、或懸_レ沙指_レ袋、為_二相慰之方_一。嗚呼諸子、実可_二痛心_一。是故興_二大悲願_一。願我国土、以_二佛法_一、以_二禪定_一、以_二三昧_一為_レ食、永絶_二他食之勞_一。(大正四〇、八三〇中)

「愛_二樂佛法味_一 禪三昧為_レ食」という偈頌に対する注である。ある国土を見ると、わざわざ鳥の巢から卵をとって豊かな食事をする者がいれば、砂の袋を食べ物と思い込んで飢えを慰めるような者もいる。そして、誰もがそういった食の苦勞をすることがない浄土を建立する、と願文を出している。ここで、曇鸞は「嗚呼諸子、実可_二痛心_一。是故興_二大悲願_一」と実に力を込めて、此土の苦しみのあり方を歎き、その苦しみのために大悲の願を起こすのだと、願文につなげている。

・大義門功德成就

「大乘善根界 等無_二譏嫌名_一 女人及根欠 _二乘種不_レ生_一」

此四句、名_二莊嚴大義門功德成就_一。門者通_二大義_一之門也。大義者、大乘所以也。如_二人造_レ城得_レ門則入_一。若人得_レ生_二安樂_一者、是則成_二就大乘之門_一也。仏本何故興_二此願_一。見_二有国土_一、雖有_二仏如来_一・賢聖等衆_一、由_二国濁_一故、分_レ一説_二三_一。或以拓_レ眉致_レ諂。或縁_レ指_レ語招_レ譏。是故願言、使_二我国土

皆是大乘一味平等一味^一、根敗種子畢竟不^レ生。女人残欠名字亦断。是故言、「大乘善根界 等無^二譏嫌^一名^一 女人及根欠 二乘種不^レ生」(大正四〇、八三〇下)

「大乘善根界 等無^二譏嫌名^一 女人及根欠 二乘種不^レ生」という偈頌に対する注釈である。ある国土には、五濁の世であるために、三乗の教えが説かれ、女性であることや体が不自由であるために、そしりを受けることがあるという。そこで、わが国土はすべて大乘の平等一味の世界であり、声聞や縁覚が生まれてくることなく、「女人」や「根欠」という名前すら断たれているようにしよう、という願文を置く。この願文でも浄土の「平等一味」という性質が主張されている。

ここまで、いくつの特異な莊嚴相への注釈をみてきた。ここでは、此土の苦しみの根底には人間社会の不平等があり、阿弥陀仏の浄土はそういった苦しみのない平等な世界であるという意識を共通してみることができる。このような意識は、ここで挙げていない他の莊嚴相にもみることができ、前項で扱った世俗権力に関する言及も世俗社会の不平等性を示すものという点においては同一である。この平等という概念と浄土の関係については性功德成就において曇鸞自身は解説している。

「正道大慈悲 出世善根生」者平等大道也。平等道所以名為^二正道^一者、平等是諸法体相。以^二諸法平

等故、発心等。発心等故、道等故、大慈悲等。大慈悲は仏道正因。故言^二「正道大慈悲^一」。慈悲有^二三縁^一。一者衆生縁是大悲。二者法縁是中悲。三者無縁是大悲。大悲即出世善也。安樂淨土從^二此大悲^一生故。故謂^二此大悲^一為^二淨土之根^一。故曰^二「出世善根生^一」。 (大正四〇、八二八下)

とあり、要約すれば、偈頌の「正道」を「平等の大道」のこととし、その平等を基底に阿弥陀仏の淨土はできあがっており、そのために阿弥陀仏の慈悲は等しくはたらくとまで言う。

このように『論註』が淨土の平等という性質を重んじていることは明白であるが、『淨土論』の上でいえば、先に挙げた大義門功德成就の偈文に「等無譏嫌名」とあり、それに対応する長行に「平等一味」とあるのみであり、『論註』はそれをきわめて強調して解釈している。また曇鸞が重んじた『無量壽經』『觀經』『阿弥陀經』には、このような淨土の平等性について明確に言及する部分はなく、基本的には『大智度論』『諸法平等』に関する議論^⑤を踏まえたものだと考えられる。ただ当然『大智度論』における「平等」は万物の区別を解消した真理のあり方といった本来の意味で用いられており、『論註』のように人間社会における不平等に特別に焦点を当てて、そういった不平等に対応するものとして説かれているわけではない。

ところで、藤善真澄氏は既に、妙色功德成就・無諸難功德成就・眷属功德成就などを対象として、此土

の不平等性から阿弥陀仏の浄土の平等性を希求する曇鸞の論理に注目している。当時の中国社会に対する曇鸞の見方に論の主眼を置いているため、本論文と目的は異なるが、当時の社会状況と照らし合わせながら曇鸞の記述の意図について極めて巧みに論じており、参考になる。氏の論は曇鸞の平等に関する表現は当時の身分制社会の側面とよく符号しているとして、最終的には『論註』の九品往生理解にも同様の平等性を見出す⁵¹⁾。

曇鸞の徹底して身分制社会を否定する叫びは『観無量寿経』にも結びつく。……偶然か意図的かはともかく身分制社会の根幹を形づくる九品官人法を九品往生をもつて根底から覆し、九品ですら「一・二の殊無し」とまで帰一せしめる口説は、十重二十重の差別に苦しみあえぐ民衆に快哉と共感を喚起し、絶対平等の世界を標榜する阿弥陀仏国土への憧憬をいや益させずにはおかなかったと思われる。

ここでの藤善氏の指摘は、本節のように『浄土論』の莊嚴相に対する曇鸞の理解を構造的に論じるものではないが、北魏社会の不平等性を厳しく糾弾し、それを超越していく阿弥陀仏の浄土という説相が北魏民衆の心を打ったであろうとの見解は極めて妥当なものと思われる。

おわりに

前述のように、曇鸞は『浄土論』の三嚴二十九種の莊嚴相を目にした時、その莊嚴相の一つ一つに願文があるはずであると感じとった。さらに、その願に反するような衆生の様相が自身の目の前に広がっているから、そういった莊嚴相が示されているはずだと確信したのである。曇鸞にとって阿弥陀仏の本願は、自身の生きる北魏社会と無関係にはたらいっているものではなかった。むしろ今、この北魏社会を生きる人々のための本願であるはずだという信念が、このような注釈を成立させたと言いうことができる。

そもそも本来的には阿弥陀仏（もしくは諸仏）しか語りえない本願を自ら作成するということは、自身にはたらかける阿弥陀仏の本願に対して、よほど強い確信が曇鸞にはあつたに違いない。このように『浄土論』というインド由来の論書に対して、自身に引きつける大胆な注釈を目にした時、筆者は塚本善隆氏の中国仏教理解を思い起こさざるをえない。序論でも触れたように、氏は雲崗石窟、龍門の北魏窟そして龍門の唐代の窟について、尊像、造像記などを広範囲に渡り綿密に調査して、中国仏教発展の三段階を提示した⁸⁰。一段階目として、「印度の悉達太子が如何にして仏になったか」という釈迦伝中心の仏教、二段階目として、「印度の釈迦は何を説いたか」という釈迦の法を中心とする仏教、そして三段階目として、「中国の我々は如何にして救われるか」を求める「中国国民の仏教」へと発展していったとした。曇鸞の

生きた時代はまさにこの三段階目の最初期に当たり、自身の成仏を探求する仏教徒がみられてくるという。近年の研究においても、敦煌出土の文献などにより地論宗の多様な思想と実践が判明しつつあり、造像銘などから地域社会における民衆の宗教実践と信仰の状況が報告されるなど、北魏仏教のもつ豊かな宗教性が次々と露わになってきている。六世紀ころの北朝では、中国に生きる人々が実際に成仏するための仏教、そしてそのための実践の萌芽が徐々に形成されてくる、という中国仏教理解は説得力を増してきているように思われる。実証しえないことではあるが、『論註』に現われている、自身の身の上に阿弥陀仏の本願のはたらきを感受するような意識も、その流れの中で生じてきたもののように筆者には思えてならないのである。

¹ 石川忠久『新釈漢文大系一一 詩経(中)』(明治書院、一九九九)三八七頁。

² 鎌田茂雄『中国仏教史一 初伝期の仏教』(東京大学出版会、一九八二)五頁。

³ 鎌田茂雄前掲書『中国仏教史一』七頁。

⁴ 中国仏教と国家との関わりについては、多くの研究があるが、塚本善隆「シナにおける仏法と王法」(宮

本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六）、横超慧日「中国仏教に於ける国家意識」（同『中国仏教の研究 第一巻』法蔵館、一九五八）、大内文雄「国家による仏教統制の過程―中国を中心に―」（高崎直道・木村清孝編『シリーズ東アジア仏教五 東アジア社会と仏教文化』春秋社、一九九六）、藤善真澄「隋唐仏教への視覚」（中国中世史研究会編『中国中世史研究―六朝隋唐の社会と文化―』東海大学出版会、一九七〇）、同『中国仏教史研究―隋唐仏教への視覚―』法蔵館、二〇一三」に後収）などに整理されている。

⁵ この「魏主」は誰を指すのか確定させるのは難しい。皇帝の尊崇を受けるのは、南地への遊学以降のことであり、大通年間（五二七―五二九）から興和四年（五四二）までの間の皇帝と考えられるため、東魏の孝静帝（在位五三四―五五〇）の可能性が高いと考えられる。

⁶ 迦才『浄土論』の成立は貞観二十二年（六四八）以降それほど下らない時期とされる。

⁷ 各種の曇鸞伝のそれぞれの性格については、藤善真澄前掲論文「曇鸞大師生卒年新考」に詳しい。

⁸ この皇帝についても、『浄土論』の訳出（『開元録』には北魏の永安二年（五二九）、『歴代三宝記』には普泰元年（五三二）以降と思われるので、東魏の孝静帝のことと推測される。

⁹ 迦才は「魏末高齊之初猶在」（大正四七、九七下）と、曇鸞が北齊まで存命であったとする。しかし、ここでは前出の藤善氏の研究に従い、没年を興和四年（五四二）の説を採る。恐らく『浄土論』の記述は、

何らかの理由による誤りであり、北朝南朝で曇鸞がよく知られていたことを示すものと思われる。

④ 藤堂恭俊前掲書『浄土仏教の思想四 曇鸞道綽』一六六頁。

⑤ 曇鸞は民衆に対する教化に熱心だったことが各種史伝類に記録されている。深川宣暢「曇鸞教学の伝道的性格―『往生論註』の譬喩をめぐる―」（『真宗学』一一一、一一二、二〇〇五）に詳しい。

⑥ 中国仏教における神異の重要性については、宮川尚志『六朝史研究 宗教篇』（第二章 六朝時代の社会と宗教）（平楽寺書店、一九六四）、村上嘉実『六朝思想史研究』（第三章 仏教思想）（平楽寺書店、一九七四）などを参照。

⑦ 吉田隆英前掲論文「鮑郎子神考」を参照。

⑧ 道端良秀前掲論文「曇鸞の長寿法」、加藤栄司前掲論文「道士曇鸞」を参照。

⑨ 井上光貞『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七二）三三三頁、鎌田茂雄前掲書『中国仏教史 初期の仏教』など。

⑩ 柳田聖山「ダルマ禅とその背景」（『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇）、『柳田聖山著作集 第一卷 禅仏教の研究』法蔵館、一九九八に後収）。

⑪ 「魏廢帝中山王」は孝静帝のことである。河上麻由子『古代アジア世界の対外交渉と仏教』（山川出版

社、二〇一一）一二三頁を参照。

㉔ 河上麻由子前掲書『古代アジア世界の対外交渉と仏教』一一〇頁。

㉕ 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝（一）』（岩波文庫、二〇〇九）四一六頁。

㉖ 横超慧日「中国南北朝時代の仏教學風」（同『中国仏教の研究 第一卷』法蔵館、一九五八）。

㉗ 諏訪義純「北齊文宣帝とその仏教信仰―北齊仏教の一考察（二）」（『大谷学報』四五―二、一九六六）には「かつて東魏の時代に中原の士大夫は武帝のいる南朝梁を望んで「正朔所在」としていたので、高歡はいたくこれを恐れたのであった」と、『北齊書』卷二十四、「杜弼伝」を引いて、北朝の士大夫には梁を正統な王朝とみていた者がいたことを指摘している。

㉘ 塚本善隆「雲岡三則」（同『支那仏教史研究 北魏篇』弘文堂書房、一九四二）によると、この五帝とは、太祖道武帝・太宗明元帝・世祖太武帝・恭宗景穆帝と今上の高宗文成帝を指すと考えられている。

㉙ 曾布川寛「雲岡石窟再考」（『東方学報 京都』八三、二〇〇八）。また、この論文中で曾布川氏は、北魏の雲岡石窟の最晩年の造営ともいえる孝文帝による第五、六窟について、空間を一杯に本尊を造営し見る者を威圧するかのような大仏像は避けられ、「王法がより後退し、仏法がより前面に現れてきたのが看取される。第五・六窟は新たな龍門様式の先駆けとして洛陽遷都前にほとんど完成を見、全く新しい装いで豪

華絢爛たる姿を現したのである」と述べる。これは従来の北魏仏教は一貫して王法に従属していたとする見方に一石を投じるものとして重要である。

²⁴ 鈴木啓造「皇帝即菩薩と皇帝即如来について」(『仏教史学』、一九五二)、藤善真澄前掲論文「隋唐仏教への視覚」。

²⁵ 河上麻由子前掲書『古代アジア世界の対外交渉と仏教』一〇八頁。

²⁶ 今回取り上げた『論註』の箇所他に『讚阿弥陀仏偈』(大正四七、四二二中、四二三中)にも世俗における君主と浄土における阿弥陀仏の対比を説く箇所が看取される。

²⁷ 『続高僧伝』の「智炫伝」(大正五〇、六三二上)では、智炫が北周の武帝の前において、「無道」の君主と生きるくらいなら、死んで浄土に生まれ、という崇高な覚悟を陳述したことが記録されている。護法僧の中には、智炫と同様の立場をとる者もいたようである。曇鸞と近い主張ではあるが、此土の三宝のあり様に対する強烈的な問題意識が根底にある点で曇鸞と異なる。

²⁸ 『魏書』食貨志に

莊帝初、……諸沙門有輸粟四千石入京倉者、授本州統。若無本州者、授大州郡。若不入京倉、入外州郡倉者、三千石、畿郡都統、依州格若輸五百石、入京倉者、授本郡維那。其無本郡者、授以外郡、粟

入外州郡倉七百石者、京倉三百石者、授県維那。

とある。

²⁹ 『北齊書』「皇后伝」「封隆之伝」にみえる。「封隆之伝」には

時有道人曇猷者、為皇太后所幸。賞賜隆厚、車服過度。又乞為沙門統、後主意不許。但太后欲之、遂得居任。然後主常憾焉。因有僧尼以他事訴競者、辞引曇猷。上令有司推劾。孝琰案、其受納貨賄、致於極法。因搜索其家、大獲珍異。悉以没官。

とある。

³⁰ 当時の政治的混乱の諸相については、藤善真澄前掲論文「曇鸞と往生論註の彼方」、川勝義雄『魏晋南北朝』（講談社学術文庫、二〇〇三）、川本芳昭『中国の歴史五 中華の崩壊と拡大―魏晋南北朝―』（講談社、二〇〇五）などを参照。

³¹ 石松日奈子「雲岡中期石窟新論―沙門統曇曜の失脚と胡服供養者像の出現―」（『MUSEUM』五八七、二〇〇二）。

³² 「大魏故昭玄沙門大統令法師墓誌銘」『漢魏六朝碑刻校注 第七冊』（綿装書局、二〇〇八）七六頁。

³³ 僧達など、僧官に任じられてもその榮達を顧みない僧侶も存在した。塚本善隆前掲書『魏書釈老志の研

究』に詳しい。

⁸² 藤善真澄氏によれば、「袞籠」は「袞龍」の誤写である可能性があるという。「袞龍」であれば、朝には「皇帝の位」についても、夕べには処刑される恐怖をおぼえる、という意になり、「袞籠」に比べ、「袞龍」の用例の方が多いという。

⁸³ ただし、『論註』が『観経』のいわゆる「王舎城の悲劇」に触れていないことには注意が必要であり、その理由については不明である。

⁸⁴ 『続高僧伝』（大正五〇、四七〇下）。

⁸⁵ 『続高僧伝』では、「復た」玄中寺に移るとすることから、并州大寺に住む前は玄中寺に住していた、とする解釈もある。（藤堂恭俊前掲書『浄土仏教の思想四 曇鸞道綽』二六頁。）どちらにしても官立寺院である并州大寺から玄中寺に移ったことは確かである。

⁸⁶ 藤善真澄前掲論文「曇鸞教団」にこの頃の曇鸞の教団の内情について詳しい考察がなされている。

⁸⁷ 塚本善隆前掲論文「シナにおける王法と仏法」。

⁸⁸ 『仁王般若経』は、上巻と下巻で内容も成立過程も大きく異なるとみられている。今回とりあげる下巻は、中国思想が混入するなど、中国で創作された「中国撰述経典」とみられる。水野莊平「南北朝時代に

おける中国撰述經典の成立について―『仁王般若經』の成立を中心として―(『日本仏教学会年報』七七、二〇一二)を参照。

¹¹ 船山徹「疑經『梵網經』成立の諸問題」(『仏教史研究』三九―一、一九九六)を参照。

¹² 望月信亨『仏教經典成立史論』(法藏館、一九四六)四六七頁。

¹³ 塚本善隆前掲論文「シナにおける王法と仏法」。

¹⁴ 島蘭進『日本仏教の社会倫理』(岩波書店、二〇一三)は、国家と関わりの深い仏教は仏教として本来的なものではないという従来の見解に再考の必要があると指摘する。そのための方法の一つとして「正法」という理念の意義について論じている。中国仏教における「国家仏教」的側面を考える場合も、そのような観点からの考察の必要があると思われる。

¹⁵ この箇所注目した専論として、石川琢道『往生論註』にみられる願文について(『印仏研』五二―二、二〇〇四、「改訂増補して同前掲書『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』第二章に後収」)石川氏はその箇所の構造を解き明かしつつ、ここに表れる『論註』の『浄土論』注釈の姿勢を問題とする。

¹⁶ 江戸期の講録は、これら引用の出典の多くを突き止めており、大いに参考になる。

¹⁷ たとえば、香月院深励は

さりながら『論註』の釈は今翻訳してある『大経』にこの別願があるによりて、この偈文を本願の文にすると云ふような小さい釈ではなし。妙に『論』の意をえて、偈頌に説いてある二十九種の莊嚴を弥陀の別願としたまふ釈なり。

と述べ、曇鸞作成の願文を『無量寿経』などから移植したのではなく、『浄土論』の莊嚴相から、導き出したものとみる。筆者も同意である。香月院深励『浄土論註講義』（文化四、五年「一八〇七、一八〇八」）の安居講義録である『註論講苑』を『浄土論註講義』として再刊。法蔵館、一九七三。

※ 早島鏡正・大谷光真『仏典講座二十三 浄土論註』（大蔵出版、一九八七）九六頁では、「正観」を毘婆舍那のこと、智慧のはたらきを指すとし、「慈悲正観」で慈悲と智慧のこととみる。正観は確かに毘婆舍那の訳語であり、智慧に基づいて対象を観じることではあるが、智慧を直接に正見と表すとは考えにくい。深励は、

しかれば鸞師の意は安楽浄土三種の莊嚴はなにから起るぞと云えば、法蔵因位の昔、我等衆生が三界の受苦やむことなき相を観見したまう慈悲正観と、これが根本となりて出てきた浄土じやと云うこと
で「安楽浄土は菩薩慈悲正観之由生如来神力本願之所建」とのたまうなり

という。（香月院深励前掲書『浄土論註講義』一八二頁）この後莊嚴相を解釈していく中に「是故興大悲心」

(大正四〇、八二八中など)と述べて、阿弥陀仏の願文を出していく箇所が散見されることから、阿弥陀仏の大悲心によって阿弥陀仏の本願が生じたとの曇鸞の姿勢がうかがえるため、筆者も深励の説が妥当と考える。

⁵¹ このような曇鸞の法蔵菩薩の願文に対する認識と、南岳慧思の『立誓願文』において、『無量寿経』の願文の影響を強く受けつつ、仏法護持と衆生教化を決意し、未来には弥勒の衆生済度に加わろうとする姿勢とは、通じるものがあると思われる。

⁵² 石川琢道前掲書『曇鸞浄土教形成論』七五頁。

⁵³ 稲葉圓成『往生論註講要』(西村為法館、一九七六)一〇〇頁。石川氏は『論註』の願文が『無量寿経』の願文と対応するという見解を過去全ての研究が持つかのように論じているが、前掲のように既に深励は『論註』の願文が『浄土論』の莊嚴に基づいて導き出されたもので、曇鸞独自のもの(「弥陀の別願」と表現する)とみている。

⁵⁴ 石川琢道前掲書『曇鸞浄土教形成論』七五頁。

⁵⁵ 莊嚴主功德成就には、国土功德のものと仏功德のもの二種があるが、これは国土功德の方である。

⁵⁶ 異本により折を圻とした。武田龍精編『往生論註出典の研究』(永田文昌堂、二〇〇八)では、高圻は

高根のことではないかとする。高い家柄の意である。

⁵³ 仏功德の心業功德成就（大正四〇、八三二中）、大衆功德成就（大正四〇、八三二中）にも、曇鸞が浄土の平等という性質を重視していたことが看取される。

⁵⁶ 『大智度論』卷九十五、「平等品」（大正二五、七二五下）など。

⁵⁷ 藤善真澄前掲論文「曇鸞と『往生論註』の彼方」。

⁵⁸ 塚本善隆前掲論文「龍門石窟に現れたる北魏仏教」。また、塚本氏の論を受けて南岳慧思について考察した川勝義雄前掲論文「中国的新仏教形成のエネルギー」を参照。

第三章

曇鸞と同時代の実践との関係

第三章 曇鸞と同時代の仏道実践との関係

はじめに

本章では、曇鸞当時行われていた仏教の実践と曇鸞の行った実践との関係を論じる。ここでいう実践とは、戒・定・慧の三学の語で表されるような仏道修行のことである。曇鸞の著作には、自身の実践を示す中で同時代の他の実践を意識している箇所がある。その曇鸞が意識していた実践の内容を明確にしながら、曇鸞自身が宗とした実践を考察することで、曇鸞の実践の独自性を明らかにしたい。具体的には、禅観・称名・懺悔といった同時代の実践・信仰を考察の対象とする。

なお、第三章と第四章の章題について付言しておく、実践と思想とは本来分化できないものであり、特に仏教の場合のそれは顕著である。しかし、横超慧日氏の指摘以来、南北朝期の仏教の特徴を論じる際には「義門」(解釈) 中心の南朝、「禅法」(実践) 中心の北朝という図式が用いられ、この枠組みは現在も一定の有効性をもつと考える⁵⁾。また序章でも触れたように、近年、造像銘や各種の史伝類などによって当時の実践や信仰を明らかにする研究の進境が著しい。これらは名のある祖師の著作を中心に展開するこれ

までの中国仏教研究の主流とは大きく手法を異にするものである。そのような状況もあり、今回は便宜上、章を分けて論を運んでいくこととする。

第一節 八番問答における願生と滅罪

第一項 八番問答における願生

第一節と第二節では、『論註』にみえる願生という概念に注目することで、曇鸞の実践の特徴を明らかにすることを目的とする。『論註』というテキスト自体における願生の意義については既にいくつかの研究が存在している。しかし、両節における視点の中心は、曇鸞が願生を強調しなければならなかった歴史的状況はどのようなものだったのか、もしくははその主張が同時代的にどのような意味があったのか、にある。結論を先に述べれば、当時の仏教界において曇鸞が自身の仏道を示すにあたり、願生という概念を自身の実践の旗印にしたと考えるのである。『論註』における願生の定義については後に詳しく論じるが、一般に浄土教において、願生とは阿弥陀仏の浄土に往生したいと願うことである。ここでは、『論註』で用いられる願生という語自体を問題とするわけではなく、特に願生という語は用いなくとも、「数ある浄土の中でも阿弥陀仏の浄土に対象を絞り、そこへの往生を願うこと」が読み取れる箇所を考察の対象としたい。それでも、節題に「願生」と掲げているのは、『論註』の場合、願生という語を好んで用いられているからである。

『論註』において説かれる行を大別すると、礼拝門、讚嘆門、作願門、觀察門、回向門からなる五念門

と、十念の二つがあり、それぞれにおいて願生が重要な役割を果たしているようである。五念門は『浄土論』の長行に説かれる行業であり、十念は基本的には『観経』下下品によりつつ、『無量寿経』の十念をも参照している。五念門は下巻の起観生信という箇所、十念は上巻の八番問答と呼ばれる箇所を中心に曇鸞独自の解釈が施されている。『論註』における五念門と十念の関係については諸説があり、今も議論が続いているが、ここでは直接問題とはせず、便宜的に二つの行に分けて論を進めていきたい。つまり、ここでは『論註』の実践の核となる二つの行において、願生という概念はどのような位置にあるのかを考えていくこととする。

さて、まずは十念に関して詳述している八番問答を見ていきたい。八番問答とは『浄土論』の偈頌の最後に「普共諸衆生 往生安樂国」（大正二六、一三一中）とあることに対し、「衆生」とはどのような者を指すのか、言い換えればどのような者が往生するのか、を問答によって明らかにする箇所である。その中で、『観経』下下品の十念往生が取り上げられ、願生が重要な概念として用いられるのである。

まず第一問答で、『無量寿経』下巻の冒頭、そして『観経』下下品を引き、両経の機根の規定を提示し、両経の間に相違点（『無量寿経』では五逆と謗法の者は往生できないとし、『観経』では五逆の者でも往生できるとする）があることを指摘する。そして、その後の問答にて、その真意について論じていくのである。第二問答以降をみてみたい。

・第二問答

答曰、一經以具二種重罪^一。一者五逆、二者誹謗正法^一。以此二種罪^一故。所以不得往生^一。一經但言作二十惡五逆等罪^一、不言誹謗正法^一。以不謗正法^一故。是故得生。(大正四〇、八三四上)

第二問答は、『無量寿經』と『觀經』において往生できないとされる者が相違していることについての問答である。『無量寿經』では、五逆も謗法の者も往生できないとし、『觀經』下下品では、五逆を犯した者も往生できるとする違いがあるが、兩經は謗法と五逆の両方の重罪を犯した者が往生できないという意を表しているとして会通する。

・第三問答

答曰、但令誹謗正法^一、雖更無余罪^一、必不得生。何以言之。經言、五逆罪人、墮阿鼻大地獄中^一。具受一劫重罪^一。誹謗正法人、墮阿鼻大地獄中^一。此劫若尽、復轉至他方阿鼻大地獄中^一。如是展轉、經二百千阿鼻大地獄^一。仏不記得出時節^一。以下誹謗正法^一罪極重^上故。又正法者即是

仏法。此愚癡人既生_二誹謗_一。安有_下願_レ生_二仏土_一之理。仮使但貪_二彼土安樂_一而願_レ生者。亦如_レ求_二非_レ水之氷無_レ煙之火。豈有_レ得_レ理。(大正四〇、八三四上)

続いて第三問答では、謗法を犯しているものの五逆を犯していない者は往生できるのかという問いに対し、『大智度論』(大正二五、一〇八下など)を引用して、一般的に五逆に比べて謗法の罪の方がより重いことを明らかにする。さらに、謗法罪の者はそもそも仏の国土に生まれようと願うこと(願生)がないので、往生できないとしている。

ここまでの問答で、曇鸞は往生を得る者の定義として最低限、謗法罪ではない者を想定し、謗法しないことを願生するための条件と考えており、願生しないことには往生することはないという。つまり、願生を往生するための最低条件と曇鸞は考えていたことを読み取ることができる。

なお、第三問答の最後の一節も願生に関わる内容であり、大変興味深い。阿弥陀仏の浄土にて楽しみを貪るために願生する者は、水ではない氷や煙のない火を求めるようなものであって、往生できるわけがない、という。曇鸞は下巻の善巧摂化でも近似したことを述べている。

願_レ生_二彼安樂浄土_一者、要_レ発_二無上菩提心_一也。若人、不_レ発_二無上菩提心_一、但聞_二彼国土受_レ樂無_レ

間、為_レ樂故願生。亦当不_レ得_二往生_一也。(大正四〇、八四二上)

やはりここでも、浄土の樂を求めただけの願生では往生できず、菩提心を起こす必要があるという。このことから、菩提心を含むような願生を往生の条件と考えていることが分かる。

さて、話を本筋に戻すと、その後議論は『観経』下下品にある十念によって、なぜ五逆十悪の罪が減するのか、に移っていく。そもそも、『観経』下下品自体の文は、

或有_二衆生_一、作_二不善業五逆十惡_一、具_二諸不善_一。如_レ此愚人、以_二惡業_一故。応_下墮_二惡道_一、經_二歴多劫_一、受_レ苦無_レ窮。如_レ此愚人、臨_二命終時_一、遇_下善知識、種種安慰、為_レ說_二妙法_一、教令_中念仏_上。彼人苦逼、不_レ遑_二念仏_一。善友告言。汝若不_レ能_レ念彼仏者、応_レ称_二歸命無量壽仏_一。如_レ是至心令_二声不絶_一。具_二足十念_一、称_二南無阿弥陀仏_一。称_二仏名_一故、於_二念念中_一、除_二八十億劫生死之罪_一。(大正一一、三四六上)

とあり、五逆十悪を犯した者であっても臨終に善知識に教化され、念仏することができずとも、十念と称名を行うことよって八十億劫の生死の罪が減すると示している。ここに十念が称名と共に登場するわけ

である。

この『観経』下下品に基づき、曇鸞も第六問答の中、三在積と呼ばれる箇所において十念の功德の重さについて述べている。

今当_下以_レ義校_中量輕重之義_上。在_レ心・在_レ緣・在_二決定_一、不_レ在_二時節久近・多少_一也。云何在_レ心。彼造罪人、自依_二止虛妄顛倒見_一生。此十念者、依_二善知識方便安慰_一、聞_二実相法_一生。一実一虚、豈_レ得_二相比_一。……云何在_レ緣。彼造罪人、自依_二止妄想心_一、依_二煩惱虚妄果報衆生_一生。此十念者、依_二止無上信心_一、依_二阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号_一生。……云何在_二決定_一。彼造罪人、依_二止有後心・有間心_一生。此十念者、依_二止無後心・無間心_一生。是名_二決定_一。校_二量_三義_一、十念者重。重者先牽、能出_三有_一。(割注は省略した。大正四〇、八三四中)

ここでは十念の功德の特徴を、在心・在緣・在決定の三つに分けて、曇鸞らしい巧みな譬えを挟みつつ、詳しく論じている。まず一つ目の在心とは真実の教えに基づいた心によって生じた十念であることである。そして二つ目は在緣であるが、この解釈が容易ではない。問題となるのは、「依_二阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号_一生」の一文であり、江戸期の宗学者や近代以降の研究者の間で理解が割れている。

ここの「莊嚴」が浄土の莊嚴相を指すとするのか、方便とほぼ同義語ととり、阿弥陀仏の衆生救済のはたらきを示すものとみるのかが見解の分かれ目のようである。大田利生氏は、『論註』の莊嚴という語の用例から莊嚴と方便が同義で用いられている場合のあることを明らかにし、さらにその使用法は『大集経』の「莊嚴」の用例と一致していることを指摘している。もっともな指摘と考えられるため、本論文でも莊嚴と方便をほぼ同義に理解したい。するとこの一文は、「方便莊嚴」と「眞実清浄」が共に「無量功德名号」にかかることになり、阿弥陀仏の、方便莊嚴で無量の功德を具える名号、眞実清浄なる無量の功德を具える名号、それによつて十念は生ずる、と読みたい。となると、在縁とは、阿弥陀仏の方便莊嚴である名号、眞実清浄である名号によつて生じた十念であることとなる。そして三つ目の在決定とは、後がない心、まじわりのない心で生じる十念であることという。曇鸞はその三つを十念の特徴とし、そのような性質をもつ十念の功德は、五逆十悪の罪の重さを上回るため、往生が可能であると結んでいる。

結果として、曇鸞は『観経』の説示と同様に、十念により五逆十悪の罪のはたらきがなくなり、三界を出ることができるとしている。ただ、曇鸞が『観経』に付け加えて強調している点は、行者に少なくとも願生を求めている点と、阿弥陀仏とその浄土を対象とする十念には特別な功德が具わっているとする点である。

ここまでの考察をまとめておく。曇鸞は八番問答において往生を得る者の規定を行うにあたり、『無量寿

『観経』と『観経』下下品の機根の相違を会通した。そこで、『観経』下下品自体では殊更主張されるわけではない願生という概念が用いられることとなったのである。また、曇鸞がその後に詳説する十念の解釈（三在積）においても、願生は重要な役割を果たしているようにみえる。そもそもここでいう「願生」とは、阿彌陀仏の浄土に往生したいと願うことであった。三在積にて阿彌陀仏とその浄土を対象とする十念だからこそ五逆十悪の罪を滅することができるとする論法も、願生を基底にして成り立っているものと考えることができるところである。これには、八番問答の第一、第二問答で引用した『無量寿経』の下巻に「至心廻向、願生彼国」と「願生」が明示されていることも影響していると考えられる。

第二項 僧稠らの『観経』解釈と曇鸞の十念往生説

なぜ、曇鸞はこの八番問答において、願生や十念についてやや冗長にも思えるほどの詳しい解釈を行ったのだろうか。もちろん、『無量寿経』と『観経』の会通という課題も大きな理由だろう。また、阿彌陀仏の本願に基づく浄土往生を宣揚する『論註』において阿彌陀仏とその浄土の功德を強調するのは当然でもある。ただそれらに加えて、同時代の『観経』理解、またはその他の実践が念頭にあるように筆者には思えるのである。

稲本泰生氏は曇鸞と近い時代の僧稠(四八〇―五六〇)という僧侶の周辺にあった『観経』理解について興味深い指摘を行っている。その論旨を整理してみたい。問題となる僧稠の『観経』理解は、河南省安陽郊外の小南海中窟に刻まれている經典の偈頌と浮彫によってうかがうことができる。この小南海中窟は、靈山寺の方法師と雲陽公子林らによって天保元年(五五〇)に造営が始まり、習禪者として名高い僧稠の深い関与により同六年(五五五)に窟内の造像と浮彫が完成したと考えられている。そして僧稠が亡くなった乾明元年(五六〇)から程ない頃、窟外に「班経記」「華嚴経偈讚」「大般涅槃経聖行品」「偈讚」(『涅槃経』「梵行品」)の石刻文が刻まれたとみられている。

窟内の奥壁には盧舎那仏座像と脇侍に二比丘立像、東壁には弥勒仏立像と脇侍に二菩薩立像、そして西壁には阿弥陀仏立像と脇侍に二菩薩立像が配されている。そして西壁の浮彫には、九品往生図を含む阿弥陀浄土図が描かれている。この九品往生図は『観経』の九品往生説に基づいた図像であり、曇鸞と近い時代の『観経』の九品往生理解を採る貴重な史料となりうるものである。

この図のあり様に僧稠の浄土思想が表れている。画面下方に池が配されており、その池から上方に蓮華が生え、立ち並んでそれぞれに往生者を乗せている。画面右には樹木が三本あり、その内の一本の樹には楼閣が乗っていることが確認できる。図の中には「上品往生」「上品中生」「上品下生」「五百宝楼」「七宝□□(道場?)樹」「中品上生」「中品中生中品下生」「八功德水」「下品往生」の語が処々に配置され、い

ずれも『観経』に出る語である。

稲本氏はこの図が『涅槃経』「梵行品」末尾の偈頌と隣り合わせに配置されていることに着目する。『涅槃経』「梵行品」は、有名な「五逆を犯した阿闍世王の救い」が説かれる箇所である。そして、この偈文は「梵行品」の末尾に置かれており、阿闍世が積尊に教えを受けた後、仏を讚じたものである。氏は『観経』の九品往生説と『涅槃経』「梵行品」の「阿闍世の懺悔滅罪」を結びつけて理解する思想が僧稠の周辺にあったのではないかと推察する。確かに前項でみてきたように、『観経』の九品の中、下下品では五逆の者の滅罪そして往生が説かれており、五逆を犯した者の滅罪が語られるという点において、両経は一致している。そして、『涅槃経』「梵行品」自身は菩提心の重要性に主眼が置かれているのに対し、中国仏教界では懺悔の重要性を示した逸話として注目を集めていた事情があった。それは、南朝の諸師の注釈が付されている『大般涅槃経集解』（大正三七、五一〇中）や梁武帝の「廃捨事李老道法詔」（『広弘明集』巻四、大正五二、一一二上）同じく武帝の撰とされる『慈悲道場懺法』（大正四五、九二六下）にみえてくることのできる。

さらに氏は、僧稠と親交のあった慧遠（五二一―五九二）の『観経』理解が、僧稠周辺の『観経』解釈を明らかにしている可能性が高いとする。そこで『無量寿経義疏』により、慧遠の解釈をみてみると、

又問大問曰、於_レ彼『觀經』之中_一、說_三五逆等皆得_二往生_一。今此經（『無量壽經』）中、言_レ不_レ得_レ生。此言_二何論_一。積有_二兩義_一。一約_レ人分別。人有_二二種_一。一者、久發_二大乘心_一人。遇_レ緣造_レ逆。如_二闍王等_一。此雖_レ造_レ逆、必有_二重悔_一。發心求出、能滅_二重罪_一。為是得_レ生。『觀經』拋_レ此。二者、先來不_レ發_二大心_一。現造_二逆罪_一、多無_二重悔_一。不_レ能_三決定發_二菩提心_一。為是不_レ生。此經（『無量壽經』）拋_レ此。（大正三七、一〇七中）

とあり、『觀經』下下品に説かれる五逆の者でも往生が可能とする教説に關して、阿闍世のように過去世に菩提心を起こしていれば必ず懺悔を重ねることとなるため、五逆の者でも往生できるという理屈として慧遠は理解している。特に「如闍王等」と阿闍世の名を實際に挙げている点が興味深い。同様の記述は慧遠『觀無量壽經義疏』（大正三七、一八四中）にもみることができる。これは、『觀經』を『涅槃經』に引きつけて解釈したものと見え、菩提心と懺悔に絶大な功德を認め、五逆という重罪でさえ滅せられると慧遠が考えていたことが分かる。同様に小南海中窟も、『觀經』下下品の教説を『涅槃經』に引き寄せて解釈し、懺悔滅罪による浄土往生を目指したものと考えられる。これら慧遠と僧稠に表れる『觀經』下下品解釈は、「阿闍世の懺悔滅罪」が注目され、諸仏に対して懺悔称名する実践が盛んに行われていた当時であつては、僧稠や慧遠でなくとも発想されうる解釈だつたと考えられる。

ところで、稲本氏は、現存する文献の内、初めて『観経』の下下品を解釈した『論註』に対して

曇鸞の『論註』の場合、五逆の者の救済を説く經典としての『観経』の意義は既に十分に認知され、下品下生の部分もその文脈で大いに注目されているのだが、闍王説話について同経の所説以上の言及が行われることはなく、当該箇所の注解にあたって『涅槃経』は用いられていない。

と述べて、『観経』下下品を解釈するにあたり、曇鸞は『涅槃経』には目を通していたはずであるにも関わらず、懺悔滅罪の思想を取り入れなかったとみなしている。そして、曇鸞の『観経』理解を僧稠らの『観経』理解の前段階と位置づけるのである。

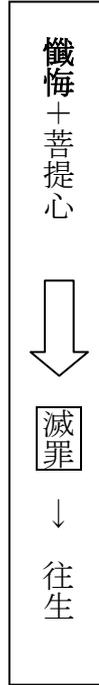
確かに『論註』八番問答では懺悔滅罪の思想は取り入れられていない。ただ、曇鸞の主張が僧稠の前段階と位置づけられるどうかは、慎重に検討すべき問題であり、曇鸞側の主張をよく検討してみれば、少し異なる見方もできるのではないだろうか。稲本氏の指摘を受け、五逆罪を犯した者が往生する論理について、ここで一旦整理してみたい。①『観経』の十念往生説、②僧稠や慧遠などの『涅槃経』を受けた往生説、③『論註』における十念往生説、の三つに分けると、左図のようになる。

① 『観経』の十念往生説



② 『涅槃経』を受けた

僧稠らの『観経』理解



③ 『論註』

八番問答



③の『論註』八番問答の十念往生説について補足しておきたい。曇鸞は十念の功德の絶大なることを三在釈にて詳述し、「五逆十惡の業が衆生を三界に繋いでおくはたらき」よりも「十念が三界を出ようとすることはたらき」の方が重いため、五逆の者も十念によって三界を出ることができると結論づける。つまり、『観経』下下品に「能滅重罪」とあり、滅罪の思想が流行する状況下にあつて、曇鸞はあくまで罪自体が滅

するとは言わない点に特徴があるのである。これは当時の状況を考慮すると、意図的に表現されたものと言わなければならない。その点が左の図には反映されている。

さて、三者の往生思想を並べて眺めてみると、曇鸞が『観経』を理解するに際して願生を強調したのは、当時流行していた②の懺悔滅罪の実践を知りながら、その思想と自身の仏道を区別するためであったと思えてくる。先に検討したように、③の八番問答で願生を強調する中では、阿弥陀仏とその浄土を対象とすることに力点が置かれていた。それに対して、②の懺悔という行業は元来阿弥陀仏の浄土に往生することのみを目的としたものではないため、『論註』でいわれるような「願生」という状態にはなりにくいからである。実際、小南海中窟では阿弥陀仏と並んで、盧舎那仏・弥勒仏が安置されており、弥勒説法図・釈尊の初転法輪図・維摩詰と文殊の対論図・施身聞偈図・弗沙仏授記図などが描かれている。阿弥陀仏への専一性に欠けることは一目瞭然である。

僧稠は、北齊の乾明元年（五六〇）に卒している。『論註』の撰述は前述のように、五四二年以前であり、若干の年代のずれがある。第一章第三節に論じたように、現存する資料による限り、北朝において『観経』は曇鸞の晩年ごろから徐々に普及し、北齊に至って大きな流れとなったようである。そのため、僧稠のような『観経』理解が曇鸞以前に存在し、曇鸞がそれを意識して『論註』を組織したと結論づけるには、いまだ論拠が十分ではない。しかし、この後検討する箇所にも、懺悔滅罪などの当時の実践を明確に意識し

た上でなされた記述が『論註』には散見されるのである。以下に見ていきたい。

第二節 五念門における願生

第一項 礼拝門における願生

『論註』の五念門において願生がどのように扱われているのか。五念門はもともと『浄土論』に初出の行であるため、前提となる『浄土論』の五念門における願生の位置づけについてまず確認しておきたい。

『浄土論』は「願生偈」と呼ばれる偈頌とその解説である長行から成り立っている。偈頌のほとんどが阿弥陀仏の浄土の莊嚴についての解説である。そして、長行の冒頭には

此願偈明^二何義^一。觀^二安樂世界^一、見^二阿弥陀仏^一。願^レ生^三彼国土^二故^一（大正二六、一三二中）

とあり、偈頌の意義は、阿弥陀仏の国土を觀じ、阿弥陀仏に見えるところにあり、さらには阿弥陀仏の国土に生まれるためのものであったと示している。その後、

云何觀、云何生^二信心^一。若善男子善女人、修^二五念門^一成就者、畢竟得^下生^三安樂国土^一、見^中彼阿弥陀

仏。^上（大正二六、二二一中）

とあつて、観見と信心を起すための方法が五念門であるとし、五念門を成就すれば安樂国土に生まれ、阿弥陀仏に見えることができる。よつて、以下の長行は五念門の解説を中心に展開していくこととなる。この流れを見るならば、『浄土論』は五念門の根本に願生を置いていると考えることができる。

それでは本題の『浄土論』を受けた『論註』の五念門における願生について、順次『論註』下巻をみていくこととしたい。まず、礼拝門における願生についてである。礼拝門とは『浄土論』では、「身業によつて、阿弥陀仏を礼拝すること」とされるが、それを注釈する『論註』の礼拝門釈では

「為^下生^二彼国^一意^上故^レ此。菩薩之法、常以^二昼^三三時^四夜^三三時^一、礼^二十方^三一切諸仏^一。不^三必有^二願生意^一。今^三心^三常作^二願生意^一。故^レ礼^二阿弥陀如来^一也。（大正四〇、八三五中）

とあり、『浄土論』が「彼国に生ずる意を為すが故に」礼拝するとしたことに関して、曇鸞はここでいう礼拝は単に「昼^三三回^四夜^三三回^四諸仏に礼拝する行」とは性格を異とし、願生を前提としての礼拝であることを強調するのである。『浄土論』自体でも同様に、願生することを前提にしての五念門であった考えられるが、

短文であいまいな表現であった。これを曇鸞は、より明確に願生を前提としての礼拝であることを主張したわけである。そして、この「諸仏に礼拝する行」とは『大智度論』からの引用とされる。『大智度論』の当該箇所を挙げる。

復次菩薩法、昼三時夜三時常行^一三事^一。一者、清旦偏袒右肩、合掌礼^二十方仏^一言、我某甲。若今世、若過世無量劫、身口意惡業罪、於^三十方現在仏前^一、懺悔。願令^三滅除不^二復更作^一。中暮夜^三、亦如是。 (大正二五、一一〇上)

ここをみると、曇鸞のいう「五念門における礼拝」とは異なる一般的な礼拝とは、諸仏に礼拝し懺悔するという行であったことがうかがえる。その流行については、既に僧稠らの事例においても言及したが、倉本尚徳氏は北朝時代の多仏名石刻を調査し、諸仏の名を称え礼拝する懺悔儀礼の流行が北魏分裂後、曇鸞の居住した山西省を中心として生じていたことを指摘している。その上で、この『論註』の文について

これは十方一切諸仏を礼するという北朝当時主流の大乗仏教に対し、浄土教独自の立場を示した言葉

であるといえよう。

と論じているが、筆者も同様に考える。実はこれに類似する記述は上巻の礼拝門を説く箇所にもある。

天親菩薩、既願^レ往生^一。豈容^レ不^レ礼。故知、帰命即是礼拝。然礼拝但是恭敬、不^二必^一帰命^一。帰命必是礼拝。若以^レ此推、帰命為^レ重。偈申^二己心^一、宜^レ言^二帰命^一。論解^二偈義^一。汎談^二礼拝^一。彼此相成於^レ義弥顕。(大正四〇、八二七頁上)

曇鸞はここで、世親は願生(願往生)しているので、礼拝するのは当然であり、『浄土論』のいう「帰命」は礼拝の一環であるという。そして、帰命は必ず礼拝に含まれるが、礼拝は必ずしも帰命であるわけではなく、帰命の方が重い意義を持つものという。つまり、帰命は願生を前提としての礼拝である点で一般的な礼拝より重い意義をもつということである。少し分かりにくい表現ではあるが、ここでも願生を起点として五念門中の礼拝は行われるものと考えられており、五念門の礼拝門にはそぐわない一般的な礼拝も存在することを警告している。

これらより、五念門中の礼拝は、願生を前提とした礼拝であることがはっきりと示され、そこには、当

時流行する懺悔滅罪の実践と五念門における礼拝を区別する意図があったことが分かる。なお、『讚阿弥陀
仏偈』でも、十方諸仏を礼拝する実践について言及がある。そこでは、

我帰^二阿弥陀浄土^一 即是帰^二命諸仏国^一 我以^二一心^一讚^二一仏^一 願遍十方無礙人 如^レ是十方無量仏
咸各至^レ心頭面礼 (大正四七、四二四中)

と、阿弥陀仏一仏に帰依することが諸仏に帰依することになるとの見解を示し、その上で十方諸仏にも礼
拝している。この阿弥陀仏一仏に帰依することが、諸仏を帰依することになるとの見解は、後の中国の浄
土教徒が諸宗との対論の際に時折用いる理論であり、曇鸞はそのはしりと言えよう。曇鸞の置かれた状
況では、諸仏を礼拝する実践と阿弥陀仏一仏に礼拝する自身の実践との相違を否応なく意識させられたこ
とであろう。

第二項 讚嘆門・作願門・觀察門における願生

讚嘆門釈^二では願生に関する表立った説示はみることができない。ただその解釈の後半で展開される、いわゆる「二不知・三不信」に注目したい。ここでは、称名讚嘆していても「不如実修行」もしくは「与^二名義^一不相応」の場合があるとする。

謂不^レ知^二如来是実相身、是為物身^一。又有^二三種不相応^一。一者、信心不^レ淳。若^レ存若^レ亡故。二者、信心不^レ一。無^二決定^一故。三者、信心不^二相統^一。余念間故。此三句展転相成。以^二信心不^レ淳故、無^二決定^一。無^二決定^一故、念不^二相統^一。亦可^下念不^二相統^一故、不^レ得^二決定信^一。不^レ得^二決定信^一故、心不^レ淳。与^レ此相違、名^二如実修行相応^一。是故、論主建言^二「我一心^一」。(大正四〇、八三五中)

その具体的なあり方は「二不知」、阿弥陀仏が実相身・為物身であることを知らないこと、「三不信」とは、信心が淳ではないこと、一ではないこと、相統しないことである。讚嘆にも適切な讚嘆と適切ではない讚嘆があるというこの論法は、礼拝門の注釈と構造的に一致している点にまずは注意が必要である^二。そして、「三不信」において、讚嘆の際の心の状態、信心のあり様を定めている点は、八番問答の「三在釈」で十念の特徴を三点から解説している内容に類似しており、阿弥陀仏に対する信に専一性を求めるものである。讚嘆門においては願生という語は用いられていないものの、内容としては願生を讚嘆門の実践にも

求めていると言える。

続いて、作願門釈と観察門釈は論の運びが類似しているため、平行してみていくこととしたい。そもそも『浄土論』において作願とは

云何作願。心常作願、一心専念^三畢竟往^二生安樂国土^一。欲^三如実修^二行奢摩他^一故。(大正二六、二三二
中)

と、一心に願生することとされている。そして観察とは、

云何觀察。智慧觀察、正念觀^レ彼。欲^三如実修^二行毘婆舍那^一故。(大正二六、二三一中)

と、三蔵二十九種の浄土を智慧に基づいて観察することと定義されている。それに対する『論註』の注釈をまず掲げる。

・作願門

訳奢摩他一曰止。止者止二心一処一、不レ作レ惡也。此訳名乃不レ乖二大意一、於レ義未レ滿。何以言レ之。
如レ止二、心鼻端一、亦名為レ止。不淨觀止レ貪、慈悲觀止レ瞋、因縁觀止レ癡。如レ是等亦名為レ止。如二入
將行不レ行、亦名為レ止。是知、止語浮漫、不三正得奢摩他名一也。如二椿・柘・榆・柳一、雖二皆名一
レ木、若但云レ木、安得二榆・柳一耶。(大正四〇、八三五下)

・觀察門

訳毘婆舍那一曰觀。但汎言レ觀、義亦未レ滿。何以言レ之。如レ觀二身無常・苦・空・無我・九相等一、
皆名為レ觀。亦如二上木名不レ得二椿・柘一也。(大正四〇、八三六上)

作願門、觀察門とも訳語の止と觀に對して、その指し示す意味が広汎すぎるため訳語として適切ではな
いと不満を述べる。そして、それぞれ止と觀の様々なあり方を列挙することにより、止と觀というだけで
は、五念門の止と觀については正確に表すことができているという。そして続く箇所で、札拝門、讚嘆
門の場合と同様に、適切な五念門における行のあり方、ここでは奢摩他〓止と毘婆舍那〓觀について規定
していく。

奢摩他云レ止者、今有^二三義^一。一者、一心專念阿弥陀如来^一、願^レ生^二彼土^一。此如来名号及彼国土名号、能止^二一切惡^一。二者、彼安樂土過^二三界道^一。若人亦生^二彼国^一、自然止^二身口意惡^一。三者、阿弥陀如来正覺任持力、自然止^下求^二声聞・辟支仏^一心^上。此三種止。從^二如来如実功德^一生。是故言、欲^三如実修^二行奢摩他^一故。(大正四〇、八三五下)

毘婆舍那云レ觀者、亦有^二二義^一。一者、在^レ此作^レ想、觀^二彼三種莊嚴功德^一。此功德如実。故修行者亦得^二如実功德^一。如実功德者、決定得^レ生^二彼土^一。二者、亦得^レ生^二彼淨土^一、即見^二阿弥陀仏^一。未証淨心菩薩、畢竟得^レ証^二平等法身^一。与^二淨心菩薩^一与^二上地菩薩^一、畢竟同得^二寂滅平等^一。是故言、欲^三如実修^二行毘婆奢那^一故。(大正四〇、八三六上)

まず作願門では、止については三義があるとする。一つ目は、一心に専ら阿弥陀仏を憶念して、かの安樂淨土に生まれようと願えば、仏の名号と国土の名号があらゆる全ての惡を止めるといふ義である。二つ目は、阿弥陀仏の淨土は三界を超えた眞実の世界であるので、その淨土に生まれれば自然と身口意の惡を止めるといふ義である。三つ目は、阿弥陀仏のさとり力は自然と声聞・縁覺のさとりを求める心を止めるといふ義である。

次に観察門では、観について二義があるとす。一つ目に、此土で阿弥陀仏とその浄土の三種莊嚴を観察するという意。これによって往生が定まる。二つ目に、阿弥陀仏の浄土に往生して阿弥陀仏に見えるという意。これによって、必ず八地以上の菩薩と同じく寂滅平等の仏のさとりを得る。

ここから本節の問題意識に沿って検討してみたい。ここで注目したいのはまず、八番問答や礼拝門の場合と同様に、阿弥陀仏とその浄土を対象としている行であることを強調している点、阿弥陀仏とその浄土の功德が絶大としている点の二つである。前に不満とした止と観という語によって表現される一般的な行は五念門における止や観とは異なったものと曇鸞は考えていた。

その曇鸞が広い意味での止と観について、藤堂恭俊氏、柳田聖山氏は、当時の仏教界において実際に行われていた一般的な禪定を取り上げたものと指摘する。中でも藤堂氏は、『論註』のいう広い意味での止や観について特定を試みている。氏の考察を参考にしつつ、曇鸞のいう一般的な止と観について整理し直してみたい。

はじめに、それぞれの観法の教理上の典拠となる仏典を整理しておく。作願門では、「止心鼻端」「不淨観」「慈悲観」「因縁観」という観法が挙げられている。「止心鼻端」とは鼻先に心を集中させるということであり、以下のように多くの経典に説かれる観法である。

・『坐禪三昧經』

若久習行、当教言。身中一寸心却^二皮肉^一、繫^二意^一五^二処^一、頂・額・眉間・鼻端・心^二処^一。(大正一五、二七二上)

・『大集經』

入^二初禪^一已、欲^レ得^二身通^一。繫^二心鼻端^一、觀^二息入出^一。(大正二三、一六〇下)

・『觀仏三昧經』

繫^二念^一一^二処^一、隨^二前衆生^一、繫^二心鼻端^一、繫^二心額上^一、繫^二心足指^一。如^レ是種種隨^レ意、繫念專置^二一^二処^一。勿^下令^二馳散^一、使^二中心動搖^上。(大正一五、六九〇下)

『坐禪三昧經』では不浄觀を説く中にあり、『大集經』では数息觀の中で、『觀仏三昧海經』では仏像觀の中で、対象を觀ずる際の具体的なイメージとして語られている。

続いて、「不浄觀」「慈悲觀」「因縁觀」の三つは五門禪の一部であり、これも『坐禪三昧經』(大正一五、二七二下)に、第一治貪欲法門として「婬欲多人、習^二不浄觀^一」、第二治瞋恚法門として「若瞋恚偏多、

当学^二三種慈心法門^一、第三治愚癡法門として「若愚癡偏多、当学^二三種思惟法門^一。」とあるものに相当する。また、『涅槃經』（北本）にも

「若知^二是人^一、貪欲多者、即応^三為説^二不淨觀法^一。瞋恚多者、為説^二慈悲^一、思覺多者、教令^二數息^一、著^レ我多者、当^三為分^二析十八界等^一。是人聞已、至心受持。心受持已、如^レ法修行。如^レ法行已、次第獲^二得四念処^一、觀^二身・受・心・法^一。得^レ是觀已、次第復觀^二十二因縁^一。如^レ是觀已、次得^二煖法^一。（大正二一、五七六下）

とあり、『坐禪三昧經』とほぼ同様の觀法を示している。

次に、觀察門では「觀身無常・苦・空・無我・九相」が一般的な觀として出されている。これは四念処の中、第一の身念処を指しており、『大智度論』でいえば「知^二是身不淨・無常・苦・空・無我^一」（大正二五、四〇四上）と觀身の内容として五つを挙げているのに一致している。また、「九相」についても、同様に四念処中の身念処、つまり不淨觀のことで、脹相・壞相・血塗相・膿爛相・青瘀相・噉相・散相・骨相・焼相を指し、これも『大智度論』（大正二五、二二七上）に詳しく説かれている。

ここまで、曇鸞が挙げる禪定の出典を挙げてきたが、ここでの関心は、これらの行が当時の中国仏教界

どのような人々によって、どのように実践されていたのかにある¹⁵⁾。

まず四念処、中でも不浄觀を修した僧侶として、僧稠・智舜の師弟が挙げられる。特に僧稠は『統高僧傳』に「常依^二『涅槃』^一」「聖行」「四念処法^二」「又常修^二死想^一」「広説^二四念処法^一」。帝聞^レ之、毛豎流^レ汗、即受^二禪道^一」¹⁶⁾とあるように四念処を実践していたことで有名であり、皇帝にまで四念処を教示したという。

次に「止心鼻端」という実践については、開禪師に法を受けた曇崇(五一四―五九四)が「額上鼻端、是所存想。……偏精六行冠達五門。」(大正五〇、五六八上)と、曇鸞のいう「止心鼻端」を五門禪として修していたことが見出せる。そして、この五門禪の中には、曇鸞のいう「不浄觀」「慈悲觀」「因縁觀」も含まれる。僧実(四七六―五六三)から静端(五四三―六〇六)、曇倫(?―六二六)とつながる法系も九次第定と呼ばれる觀法において「繫心鼻端」(『統高僧傳』卷二十五「曇倫傳」、大正五〇、五九八上)することを重んじる実践を行っていた。このように、『論註』が示す一般的な禪觀は、当時の禪師たちの実践と驚くほど符号している。そして、この僧侶たちは、皇帝の尊崇を受けるなど、仏教界の指導的地位にあった。

そしてこれらの僧侶達の名前の中で目を引くのが、僧稠の存在である。僧稠といえは前述のように曇鸞と同時代にあつて、『觀經』に関心を持つことが小南海中窟から推測される僧侶である。僧稠は北斉の文宣帝に重用された僧侶としても名高い。文宣帝に四念処を説き、菩薩戒の戒師となり、国師と呼ばれて

いた。当然社会に対する影響力とは絶大なものがあつた。

淨影寺慧遠の『觀經』解釈が僧稠の思想の影響を受けていることは既に述べたが、『觀經疏』の九品解釈（大正三七、一八五中）では、不淨觀による往生が説かれている。このことは、当時淨土往生のための行として四念処を中心とした禪定が行われていたことを示唆している。

ところで、僧稠が実践していた四念処は広く知られている有部系統のものとは異なり、『涅槃經』に示される大乘的觀察実践行としての四念処だった可能性が指摘されている²⁰。柴田泰山氏は、小南海中窟に『觀經』に基づいた阿弥陀仏の淨土の様相が描かれ、その窟が明らかに禪觀の場として機能していたことなどから、「四念処の理念である「常楽我淨」が『涅槃經』が説示するように如来として理解され、如来そのものを觀察する具体的な実践行として『觀經』が使用」されたとみる。

また前出の稲本泰生氏の論考²¹では、トルファン郊外のトヨク石窟において『觀經』の内容に一致する圖像と四念処の一環である不淨觀・白骨觀の圖像が同じ窟内に描かれていること²²などから、小南海で行われた禪觀としても、「四念処から觀仏」へと段階的に展開される実践の体系があつたのではないかと推測している。

兩説は、僧稠が觀仏による淨土往生を目指したという可能性を共に認めつつも、四念処の語の概念が觀仏を含むか否かで見解を異にしているといえる。ただいずれにせよ、僧稠の禪觀は本来的な有部系統の四

念処から如来そのものを対象とする観察行へと展開していき、そのような観仏の一環として『観経』を用いたと両氏は推測しているのである。これは、慧遠の『観経』解釈にも同じように表れている。

二約レ行分別。造レ逆之人、行有_二定散_一。観仏三昧、名_レ之_レ為_レ定。修_二余善根_一、説_レ以_レ為_レ散。散善力微、不_レ能_レ滅_二除五逆重罪_一、不_レ得_二往生_一。『大経』(『無量寿経』)就_レ此故説_レ不_レ生。定善力強、能消_二逆罪_一、容得_レ往。此経(『観経』)明_レ観所以説_レ生。分別如_レ是(大正三七、一八四下)

ここでは、五逆の罪を滅するためには、散善では不十分であり、定善である「観仏三昧」の強力な功德によるべきである、としており、慧遠も懺悔を含む観仏に強大な効果を認めている。

ただ一方で、これらの『観経』に基づく観仏は強大な功德を有するとみなされながらも、あくまで観仏の一例という位置づけがなされ、阿弥陀仏とその浄土を対象を限定しない他の観察行でも代用可能なものと考えられていたことにも注意する必要がある。慧遠の場合は『大品般若経』『涅槃経』『維摩経』『浄土論』による実践行でも阿弥陀仏の浄土への往生は可能と考えられており²⁸⁾、さらに小南海中窟の場合も東壁には兜率天の弥勒説法図が描かれており、阿弥陀仏もあくまで三尊の中の一であって、兜率天への上生信仰も並列して行われていた。

さて、話を本筋へと戻したい。作願門、觀察門における願生について概観してきたが、『論註』は『觀經』下下品の解釈に加えて、ここでも当時の仏教界の中心にいた僧稠らの実践を挙げている。曇鸞が想定していた一般的な觀法が、不淨觀などからなる本来的意味における四念処なのか、僧稠や慧遠にみられるような阿彌陀仏とその淨土の觀想を含む觀仏三昧まで意識していたのかは不明である。少なくとも前者について認知していたことは間違いない。両者ともに認知していたとしても、曇鸞にとつてそれらの実践は、阿彌陀仏への專一性に欠けるという点で立場を異にしており、事実『論註』は淨土往生の行として何度も阿彌陀仏への專一性を要求している。

ここまで、『論註』の実践の中心である十念と五念門において、願生がどのような位置づけにあるのかを考えてきた。全体をまとめておきたい。どの箇所においても、願生という概念が強調される、もしくは暗に示されていることが指摘できた。もちろん『淨土論』自身にも願生の重視はみることができる。しかし、曇鸞はそれを一層推し進め、自らの仏道の実践の基盤に願生を据え、周囲の思想との差別化を図ったのである。

また、今回の考察の結果、副次的に『論註』下巻の起觀生信と呼ばれる五念門を解釈する箇所の構造も明らかになった。ここでは、五念門の一々の行の内容を詳しく解説しているが、それぞれの後半部分では「○○のような行ではない」というような否定的な表現で、当時行われた実践を引きあいに出しながら、

五念門の正しい行業を提示している。

『観経』下下品十念解釈について、僧稠らの下下品の理解を見据えたものでないかと推定したが、もしかすると、曇鸞は五念門の解釈についても他師の『浄土論』理解を意識していたのかもしれない。当時は地論宗の興隆期であり、菩提流支の訳経論が注目を浴びており、地論宗の僧侶の中にも浄土願生した僧侶たちがいたことは既に論じた通りである。その中で、世親造、菩提流支訳の『浄土論』が耳目を集めたのは想像に難くない。曇鸞の少し後の時代の靈裕（五一八―六〇五）には『観経』に加え、『往生論』に注釈書を記したという記録（『統高僧伝』巻九、大正五〇、四九七下）もある。靈裕が住した宝山寺ならびに彼の開いた大住聖窟は小南海に近接しており、靈裕と僧稠には婁叡という共通の援助者もいたことなどから、僧稠と思想的交渉があったと考えられている²⁵。

何度も言うように、『論註』における願生の強調には、阿弥陀仏一仏、西方浄土への専念の意味があったと考えることができる。道綽『安樂集』には、そのことに関して興味深い逸話が収められている。

如「曇鸞法師」。康存之日、常修「浄土」。亦每有「世俗君子」、来呵「法師」曰、「十方仏国皆為「浄土」。法師何乃独意注「西」。豈非「偏見生」也」。法師对曰、「吾既凡夫、智慧淺短。未入「地位」、念力須「均。如「似置」草引「牛」、恒須「繫」心槽檻」。豈「得」縱放全無「所」帰」。雖「復難者紛紜」而法師独決。

(大正四七、一四中)

曇鸞の行が数ある浄土の中でも西方浄土だけを対象とすることに對して「世俗の君子」が十方に浄土があるのに、どうして西方の浄土だけに生れようとするのか、と問う。曇鸞はそれに答えて、私は現に凡夫であつて初地にも至ることができていないため、西方の浄土に意を注ぐのである、としている。ここからは、曇鸞の専一性の強い阿弥陀仏信仰に多くの批判がありながらも、曇鸞がそれに動じなかつたことを読み取ることができる。そのような曇鸞の強い決意の背後には、度々指摘されるように仏願力⇨他力の存在があつたことと思われるのである。このことは次節以後に引き続き検討していきたい。

第二節 『論註』における階位の超越——南岳慧思との比較を通して——

第一項 『浄土論』と『十住毘婆沙論』「易行品」における「速」

前節まで、曇鸞が同時代の他の実践をどのように位置づけて、自身の実践を示したのか、という問題を論じてきた。その結果、当時一般に流行した実践と阿弥陀仏とその浄土のみを信仰の対象とする自身の実践との間に、明確な区別を設定する意図をみる事ができた。

ところで曇鸞は、覈求其本釈と呼ばれる箇所において、

有_レ何因縁_一、言_二「速得成就阿耨多羅三藐三菩提_一」。(大正四〇、八四三下)

と、どうして『浄土論』では五念門を修すれば速やかに仏のさとりを得ることができるとするのかという問いに答えている。その結論として『論註』は、

以_レ斯而推、他力為_二増上縁_一。得_レ不_レ然乎。(大正四〇、八四四上)

と、他力を増上縁^二とするから、速やかに仏のさとりを得るのだとしている。ここで示されているのは、一般的な自力の仏道は階位を一つ一つ次第していくものであり、それに対して、他力の仏道は「速やか」に仏のさとりを得るという構図である。となれば、曇鸞が同時代の他の実践をどのように位置づけて、自身の仏道を示したのか、という問いを考えるには、この「速」という概念が大きな役割を果たしていることが予測される。

よって本節では、この「速」を問題とする箇所について考察を試みたい。『論註』の主張を吟味しつつ、同時代のどのような実践者を想定して曇鸞は論を展開しているのかを手がかりとして、中国仏教の思想史の上に『論註』の実践がどのように位置づけられるのかを検討したい。

まず、『論註』の注釈対象である『浄土論』における「速」とはどのようなものか確認しておく。まずは無虚住持功德成就に示されている。

観^一「仏本願力」。遇無^二「空過者」。能令^三「速満」足。功德大宝海^一。（大正二六、二三二上）

偈言^一、「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」一故。即見^二「彼仏」、未証浄心菩薩畢竟

得^二平等法身^一。与^二淨心菩薩^一無^レ異。淨心菩薩与^二上地諸菩薩^一。畢竟同得^二寂滅平等^一故。(大正二六、二二三二中)

一つ目の箇所が偈頌の一節である不虛作住持功德成就であり、二つ目の文がそれに対する長行の解説である。見仏によって未証淨心の菩薩は、淨心の菩薩と同等の平等法身を得る。そして、淨心の菩薩は上地の菩薩と同様に畢竟に寂滅平等のさとりを得る者のことという。『淨土論』では、淨心の菩薩が十地のどこに当たるのかは明示されていない⁵⁾。

菩薩如^レ是修^二五門行^一。自利利他、速得^三成^二就阿耨多羅三藐三菩提^一故。(大正二六、二二三二上)

次に、『淨土論』の末尾の一節である。菩薩が五念門を修めると阿耨多羅三藐三菩提を得るとしている。この三つの文より『淨土論』においては、見仏によって速やかに「平等法身」を得ること、五念門を修ずることによって速やかに阿耨多羅三藐三菩提を得ること、が明記されていることがわかる。

続いて、『論註』の冒頭に引かれ、曇鸞の淨土思想に多大な影響を与えている『十住毘婆沙論』「易

「行品」における「疾」について確認しておく。

汝、言^三阿惟越致地是法甚難、久乃可^レ得。若有^二易行道疾得^レ至^二阿惟越致地^一者、是乃怯弱下劣之言、非^二是大人志幹之說^一。汝若必欲^レ聞^二此方便^一、今当^レ說^レ之。仏法有^二無量門^一。如^二世間道有^レ難有^レ易。陸道步行則苦、水道乘船則樂^一。菩薩道亦如^レ是。或有^二勤行精進^一。或有^下以^二信方便易行^一、疾至^二阿惟越致^一者^上。（大正二六、四一上）

これによれば、阿惟越致に至ることは菩薩道において非常に困難なことであるが、易行道によれば水上を船で行くことが楽であるように、疾く（速く）阿惟越致に至ることができる、という。

『浄土論』と「易行品」における速と疾について概観したが、同じ速であっても、その到達点と実践の内容において相違があることは意識しておく必要がある。『浄土論』では、まず見仏によって、淨心の菩薩と同等の平等法身を得るといい、これは正確な階位は不明であるが、高位の菩薩になるという。そして五念門を修めると、速やかに無上菩提を得るともいう。「易行品」の場合は、「信仏因縁」によって、不退に至るといふ。そして、『十住毘婆沙論』では不退は初地にて得られるものである。

『論註』において、阿弥陀仏の浄土の速証性を主張する原因はこの二つの論書にある。それを踏まえて、

『論註』の速疾成仏説を考えていきたい。

第二項 『論註』における「速」

『論註』の冒頭では、先に検討した「易行品」を引用し、難行道と易行道という二種の仏道（いわゆる難易二道説）を提示している。そこでは、

難行道者、謂_二於五濁之世_一、於_二無仏時_一、求_二阿毘跋致_一為_レ難。……易行道者、謂_二但_一以_二信_一仏因縁_一、願_レ生_二淨土_一。乘_二仏願力_一、便得_三往_二生彼清淨土_一。仏力住持、即入_二大乘正定之聚_一。正定即是阿毘跋致。（大正四〇、八二六上）

と、難行道では、五濁の世、無仏の時においては阿毘跋致を求めることは困難であるとする。『論註』では、難行道の実践の具体的な内容は説かれていないが、『十住毘婆沙論』によると、空の実践により漸々と階位をのぼっていく道のことと考えられる⁸⁰。一方、易行道とは、ただ阿弥陀仏への信によってその淨土に願生することであり、そうすれば、仏の願力によってその淨土に往生でき、なおかつ往生後に阿毘跋致を得

ることができると述べる。この箇所は、「易行品」の教説を踏まえながらも、その教説をそのまま取り入れるわけではなく、曇鸞独自の立場から整理しなおしたものといえる。その展開の内でも、「易行品」に「疾」と明示されていた不退の速やかな獲得は、「即入大乘正定聚」と表現を変えつつ、示されている。この箇所では易行道の概要を記すのみで、その浄土の速証性について、詳論されることはない。しかし、この難易二道説は『論註』下巻の末尾、覈求其本積、中でも『無量寿経』の三つの願を取り上げる「三願的証」と呼ばれる箇所に対応しており、そこで難易二道説が改めて論じられているとみられている。やや長い
が、その部分を逐語的にみていきたい。

問曰、有^二何因縁^一言「速得^レ成^二就阿耨多羅三藐三菩提^一」。答曰、『論』言、「修^二五門行^一、以^二自利利他成就^一故」。然覈求^二其本^一、阿弥陀如来為^二増上縁^一。（大正四〇、八四三下）

前項で取り上げた『浄土論』の文についての問答である。どうして速やかにさとりを得ることができると言えるのか、『論註』はその本質的な理由として阿弥陀仏の強力なはたらきかけによって速疾成仏が実現できると、この段の結論をまず提示している。

凡是、生_二彼淨土_一、及彼菩薩・人天所_レ起諸行、皆緣_二阿弥陀如来本願力_一故。何以言_レ之。若非_二仏力_一、四十八願便是徒設。今的取_二三願_一、用証_二義意_一。(大正四〇、八四三下)

続いて、淨土に生まれることも、淨土に生まれた後に起こす行も、全て阿弥陀仏の本願力によるものであるとする。そして以下に三願を取り上げて、本願の内容を明らかにしていくという。

願言、「設我得_レ仏、十方衆生、至心信樂、欲_レ生_二我国_一、乃至十念。若不_レ得_レ生者、不_レ取_二正覺_一。唯除_二五逆・誹謗正法_一」。縁_二仏願力_一故、十念念仏、便得_二往生_一。得_二往生_一故、即免_二三界輪轉之事_一。無_二輪轉_一故、所以得_レ速。一証也。

願言、「設我得_レ仏、国中人天、不_下住_二正定聚_一、必至_中滅度_上者、不_レ取_二正覺_一。縁_二仏願力_一故、住_二正定聚_一。住_二正定聚_一故、必至_二滅度_一、無_二諸迴伏之難_一。所以得_レ速。二証也。

願言、「設我得_レ仏、他方仏土諸菩薩衆、来_二生我国_一、究竟必至_二一生補処_一。除_下其本願、自在所_レ化。為_二衆生_一故、被_二弘誓鑑_一、積_二累德本_一、度_二脱一切_一、遊_二諸仏国_一、修_二菩薩行_一。供養_二十方諸仏如来_一、開_二化恒沙無量衆生_一、使_レ立_二無上正眞之道_一。超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之徳_一。若不爾者、不_レ取_二正覺_一」。縁仏願力故、超_二出常倫諸地之行_一、現前修_二習普賢之徳_一。以_レ超_二出常倫

諸地行^一故、所以得^レ速。三証也。

以^レ斯而推、他力為^二増上縁^一。得^レ不^レ然乎。(大正四〇、八四四上)

ここは、古来「三願的証」といわれ、重んじられてきた箇所である。一つ目の第十八願は、衆生が「至心信樂」し、浄土に往生しようと願うならば、必ず往生できると説かれており、冒頭の「謂但以^二信仏因縁^一、願^レ生^二浄土^一。乘^二仏願力^一、便得^三往^二生彼清浄土^一」(信仏の因縁によって願生すれば、仏の願力によって往生できる)「^一」に対応している。

二つ目の第十一願は、浄土における不退転を説くため、冒頭でいえば、「仏力住持、即入^二大乘正定之聚^一」に対応している。

三つ目の第二十二願は、「除其本願」以下の部分の読解に問題をはらんでいる。そもそも『無量寿経』の意では、浄土に生まれても一生補処となることを望まない菩薩は、この願文のはたらきを受けることなく、各々の本願に従って菩薩行を積むという、いわゆる阿弥陀仏の本願からの除外規定の箇所である。「超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳」もその除外規定の中の菩薩の行業を指している。しかし、『論註』では第二十二願の直後に「縁仏願力故、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳」と述べていることから、曇鸞は諸地の行を超出することも、普賢の徳を修習することも、阿弥陀仏の本願によると考えていたことは

明白である。そのため、曇鸞は第二十二願文の中の「除」は「使立無上正真道」までかかると判断して、たとえ考えられる。右の訓点もそのように付している。つまり、この第二十二願の引用で曇鸞が主張したかったのは、浄土に生ずることができれば、一般的な修行の段階を経ることなく、速やかに高い階位に至ることができるということであった。それは「易行品」で「或有下以信方便易行、疾至阿惟越致者」といわれる速やかな不退の獲得の主張に符号している。続いて、

当_三復引_レ例、示_二自力他力相_一。如人畏_三塗一故、受_二持禁戒_一。受_二持禁戒_一故、能修_二禪定_一。以_二禪定_一故、修_二習神通_一。以_二神通_一故、能遊_二四天下_一。如_レ是等名為_二自力_一。又如_下劣夫跨_レ驢不_レ上、從_二轉輪王行_一、便乘_二虛空_一、遊_二四天下_一、無_レ所_二障礙_一。如_レ是等名為_二他力_一。愚哉、後之學者、聞_二他力可_レ乘、當_レ生_二信心_一。勿_二自局分_二也_一。(大正四〇、八四四上)

とあり、譬えを用いながら自力・他力の相を解説している。自力とは、戒を受持して、禪定を行い神通力によつて全宇宙を自由に行き来できるものである。それに対し、他力とは、ロバに跨ろうにも乗れない♂男が、転輪聖王の行幸に加われば全宇宙を自由に移動でき、何物にも妨げられないようなものである。この箇所と同じく、冒頭の難易二道でも自力他力について解説しており、『論註』では他に自力他力の語が出る

部分はない。このことから難易二道説と覈求其本釈との対応関係がうかがえる。ただ一点注意しておきたいのは、難易二道説で説かれるのは不退に至るまでの道程であるが、覈求其本釈では無上菩提までが射程に入っていることである。これは『浄土論』に「速得^三成就阿耨多羅三藐三菩提^一故」とあることによるものである。

さて、『論註』の中で、浄土にて速やかに高い階位を得ることについて詳述する箇所がもう一つある。それは、下巻の不虚住持功德成就の釈である。ここでは、様々な経論が駆使され、さらに問答を設けて論が構成されている。この部分にこそ、他の仏道実践と比較しつつ、曇鸞自身の実践の特徴が示されており、本章の注目するところである。やや長くなるが、ここも逐語的に見ていきたい。まず、注釈対象である『浄土論』の長行の文を改めて示しておく。

即見^二彼仏^一、未証淨心菩薩、畢竟得^二平等法身^一。与^二淨心菩薩^一無^レ異。淨心菩薩与^二上地諸菩薩^一。畢竟同得^二寂滅平等^一故。(大正二六、一三三二上)

と、阿弥陀仏に見えることによって、未証淨心の菩薩から平等法身の菩薩へと進趣すると説かれている部分であった。そこに『論註』は『浄土論』には直接説かれない十地の階位を導入し、解説していくのであ

る。当時北地では、地論宗が勃興する中、十地の階位に関する議論が特に盛んになっており、この十地の階位の導入自体に『論註』の時代性がみえる。

「平等法身」者、八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等者、即此法身菩薩所証、寂滅平等之法也。以得_レ此寂滅平等法_一故、名為_レ平等法身_一。以_レ平等法身菩薩所得_レ故、名為_レ寂滅平等法_一也。此菩薩得_レ報生三昧_一、以_レ三昧神力_一、能_レ一処一念一時、遍_レ十方世界_一、種種供_レ養一切諸仏及諸仏大会衆海_一。能於_下無量世界無_レ二仏・法・僧_一処_上、種種示現、種種教化。度_レ脱一切衆生_一、常作_レ二仏事_一、初無_レ往來想・供養想・度脱想_一。是故、此身名為_レ平等法身_一、此法名為_レ寂滅平等法_一也。

「未証淨心菩薩」者、初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現_レ身、若百、若干、若万、若億、若百千万億無仏国土、施_レ作_レ仏事_一。要須_レ作_レ心_一、入_レ三昧_一、乃能。非_レ不_レ作_レ心_一。以_レ作_レ心_一故、名為_レ未得淨心_一。此菩薩願_レ生_レ安樂淨土_一、即見_レ阿弥陀仏_一。見_レ阿弥陀仏一時与_レ上地諸菩薩_一、畢竟身等法_一等。(大正四〇、八四〇上)

これによると、「平等法身」とは、八地以上の法性法身の菩薩であり、寂滅平等の法を得る者である。この菩薩は「報生三昧」を得て、その三昧の神通力によって、同じ場所にいながら同時に十方世界に往つて

一切の諸仏と大会衆を供養し、三宝のないところに現われてすべての衆生を教化して度脱させる。そして平等法身は、「往來想・供養想・度脱想」といった作爲的な想のない者のことである。ちなみにここに出る「報生三昧」とは、『大品般若経』（大正八、二五九中）、『大智度論』（大正二五、四一六下、四一八中）に出る用語であり、『大智度論』では、「役用」することなく、自然に衆生を度させる境地とされており、その内容も『論註』と一致している。

そして「未証淨心菩薩」とは、初地以上七地以前の菩薩たちであり、その菩薩たちも平等法身の菩薩と同様に無数の無仏の国土にて仏事をなすが、必ず「作心」（「往來想・供養想・度脱想」）を用いて行をなすという性質をもつ。ただこのような未証淨心の菩薩たちも阿彌陀仏の淨土に往生して仏に見えることができれば、「畢竟して」平等法身の菩薩へと進趣するという。さらに、

龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩、願_レ生_レ彼者、当_レ為_レ此耳。（大正四〇、八四〇上）

とあり、龍樹や世親が阿彌陀仏に願生するのは、まさにこのような見仏の功德を得るためだったという。

問曰、案_二『十地経』_一、菩薩進趣階級、漸有_二無量功勳_一。逕_二多劫數_一、然後乃得_レ此。云何見_二阿彌

陀仏^一時、畢竟与^二上地諸菩薩^一、身等、法等耶。

答曰、「畢竟」者未^レ言^二「即等」^一也。畢竟不^レ失^二此等^一。故言^レ等耳。(大正四〇、八四〇上)

『十地經』によれば、菩薩の階位が進趣していくのは、無量の功德と長大な時間が必要とされるのに、なぜ阿弥陀仏を見ると畢竟して上地の諸菩薩と等しくなるのかという問いが設けられる。この問いは、前段で示した浄土に往生して阿弥陀仏に見えれば「畢竟して」平等法身を得られるという見解に基づいている。そして「畢竟」というのは「即」(ここでは「ただちに」という意)とは異なり、究極的には等しいことを失うことがないから「畢竟」と言う^二と答える^一。そもそも「觀^二仏本願力^一」遇無^二空過者^一能令^三速滿^二功徳大宝海^一」という「速」と明示している偈文に対する長行であること、さらにそれに対する曇鸞の注釈であることを考えると、理解することが困難な応答である。問答は続いていくので、一旦置いておく。

二つ目の問いは、初地に達すれば、あとは漸次に階位が進んで自然に仏と等しくなるはずであり、どうしてわざわざ上地の菩薩と等しいという必要があるのか、という問いである。

問曰、若不^二「即等」^一、復何待^レ言^二菩薩^一。但登^二初地^一、以漸増進、自然当^二与^レ仏等^一。何仮^レ言^下与

二上地菩薩^二等上。

答曰、菩薩於^二七地中^一得^二大寂滅^一、上不^レ見^三諸仏可^レ求^一、下不^レ見^三衆生可^レ度^一、欲^下捨^二仏道^一証^中於^二實際^上。爾時、若不^レ得^二十方諸仏神力加勸^一、即便滅度、与^二二乘^一無^レ異。菩薩若往^二生安樂^一、見^二阿弥陀仏^一、即無^二此難^一。是故須^レ言^二畢竟平等^一。(大正四〇、八四〇上)

それに答えて、菩薩は七地において「沈空」の難に陥るといふ。その難では、上には教えを求める諸仏がなく、下には濟度する衆生がないとみて、二乗と同様に仏道修行を求めない状態に墮してしまふ。阿弥陀仏に見えれば、この難がないため「畢竟平等」といふとする。ここも一つ目の問答と同じく、浄土では七地沈空の難がないことを言うのみで、「速」の解説としては十分ではないように思われる。

続いて、三願的証と同じく『無量寿経』の第二十二願を引用する。

復次、『無量寿経』中阿弥陀如来本願言、

「設我得^レ仏、他方仏土諸菩薩衆、来^二生我国^一、究竟必至^二一生補処^一。除^下其本願、自在所^レ化。為^二衆生^一故、被^二弘誓鎧^一、積^二累德本^一、度^二脱一切^一、遊^二諸仏国^一、修^二菩薩行^一。供養^二十方諸仏如来^一、開^二化恒沙無量衆生^一、使^上立^二無上正真之道^一。超^二出常倫諸地之行^一、現前修^二習普賢之德^一。若不爾

者、不_レ取_二正覺_一

案_二此經_一、推_二彼国菩薩_一、或可_レ不_下從_二地_一至_中地_上。言_二十地階次_一者、是釈迦如来於_二閻浮提_一一_レ応化道耳。他方浄土何必如_レ此。(大正四〇、八四〇上)

十地の階位というのは、娑婆における菩薩の道であり、阿弥陀仏の浄土には、適應されないという。さらに、「可_レ不_下從_二地_一至_中地_上」と『思益梵天所問經』(以下『思益經』と略す)の表現を援用し、阿弥陀仏の浄土の菩薩は、一地から一地と階位を上がるわけではないとする。曇鸞の第二十二願解釈については先に論じた通りであり、ここでも、阿弥陀仏の浄土に生ずれば一般的な修行の段階を経ることなく速やかに高い階位に至ることができるといふ解釈を示している。この解説に至って、ようやく阿弥陀仏の浄土の速証性について言及されている。そして、

五種不思議中仏法最不可思議。若言_下菩薩必從_二地_一至_二地_一、無_中超越之理_上、未_二敢詳_一也。譬如_下有_レ樹、名曰_二好堅_一。是樹地生百圍乃具、一日長高百丈_上。日日如_レ此。計_二百歲之高_一、豈類_二修松_一耶。見_二松生長_一日不_レ過_レ寸、聞_二彼好堅_一、何能不_レ疑_二。即日_一。有_レ人、聞_下釈迦如来証_二羅漢於一聽_一、制_中無生於終朝_上、謂_三、是接誘之言、非_二稱實之說_一。聞_二此論事_一、亦當_レ不_レ信。夫非常之言、不

レ入^二常人^一之耳^レ。謂^二之「不^レ然^レ」、亦其宜也。(大正四〇、八四〇下)

とあり、ここでは、浄土の速証性の例証を次々と挙げていく。まず、『大智度論』の「五種不思議」(大正二五、二八三下など)を出して、仏法不思議はその最たるものであり、このような超越の理がないというのならば仏法不思議を十分に理解していない者であるという。次も、『大智度論』(大正二五、一三一下)を引いて、好堅樹という一日に百丈成長するという木の譬えを出す。この木のように、浄土の速証性は一般の階位を経る仏道とは比較にならないとする。さらに、劉虬(四三八―四九五)の「無量義経序」の以下の文を引用する。³⁰⁾

而言^下納^二羅漢^一於一聽^レ。判^二無生^一於終朝^レ。是接誘之言、非^中称実之説^上。妙得^二非漸^一、理固必然。(大正九、三八四上)

ある人が、釈尊が一度の説法で阿羅漢果を得させ、夜明けから朝食までの間のうちに無生法忍を得させたといいことを聞いて、「これは誘引のための教であって真実の説ではない。」と言う。そのような人はこの『浄土論』の階位の超越を聞いてもまた信じないに違いない。そして最終的に、『莊子』の表現³¹⁾を用い

て、常識的ではない言葉は常人の理解できるものではなく、「そうではない」と言われても仕方がないと述べ、やや投げやりに思えるような形で、浄土の速証性をめぐる長い解釈を結んでいる。

第三項 速疾成仏をめぐる論争

以上、浄土の速証性に関する記述を追ってきた。ここでまず問題としたのが、不虛作住持功德積の中に設けられている二つの問答の内容である。この問答においては、阿弥陀仏の浄土にて阿弥陀仏に見えれば、速やかに高い階位を得られるという教説は後退し、阿弥陀仏の浄土では退転することはないものの漸々に階位を進んでいくこととなってしまう。前後の記述や難易二道説、覈求其本積などとの間に齟齬が生じてしまっているようにみえる。このことは古くから現代に至るまで注目されており、江戸期の深励も興味深い記述を残している。

上が問がただ鸞師のたて給ふ問ではなし。鸞師の御時代にかういふ疑難を起す者がありたもの也。……よりて今それに答へるに二釈を設けて、初めの釈は問者の云ふ処を先づ許して成程頓に証るのではない、漸々に証るのぢやと釈する也。ゆへ今科文に約漸縦釈すと云ふ。縦釈と云ふは問者の云ふ通

りを許して積を設くる也。又此次の第二積は、浄土門他力の別途に約して、浄土に往生すれば頓に平等法身を証ると云ふ義を成立し給ふ。第二積が鸞師の随意の義で正義也。それならば最初から其の正義を述べ給ふべきにと云ふに、縦積は初めに置かねばならぶ也。向ふの云ふことを最初から打消しては何を云ふても合点はせぬ故、先づ初めに向ふの云ふことを許して次に別途の義を出し給ふ。これ
でなければ聖道権門の機を浄土他力に引入することはならぬ也。

これによれば、深励はこの箇所の積は二つに分かれるとみている。一つ目の積とは、最初の二つの問答を指し、漸々に階位を進むことを認めているとする。二つ目の積は、問答以降の箇所であり、これこそが曇鸞が述べたかったことだという。そして目を引くのが、この一つ目の積は曇鸞在世当時、曇鸞に対し論難する者がいたから置かれていたという見解である。この深励の解説は的を得たもののように思われる。『論註』はこの二つの積が並列されていることで、論理の整合性を欠いてしまっているものの、そのこと
によってかえって論難に対する曇鸞の苦心が伝わってくるようである。その後の解釈で、『思益經』「無量義經序」『大智度論』を駆使して、何度も「見仏により平等法身を得ること」が簡単には信じられないことを繰り返して述べる。最後の一文では「理解してもらえないとしても仕方がない」とまで述べ、曇鸞の周辺に論難者がいたとしか思えないような記述が続いている。このことは『安樂集』に「雖復難者紛紜」而法

師独決」（大正四七、一四中）とある状況を如実に表しているように思う。

ところで、少し時代が下る慧思（五一五―五七七）も曇鸞と同様に自身の実践による階位の超越³⁹を主張しており、その点に関して他学派の僧侶たちとの間に論争があったようである⁴⁰。この事実は、『論註』の階位超越の説相を読み解く上で参考になると思われるため、確認してみたい。

慧思は、よく知られる通り天台智顛の師で、慧文―慧思―智顛と連なる天台宗第二祖とされる高僧である。慧思四十四歳（五五八）の誓願を記した『立誓願文』には、

遍^二歷^一齊國諸大禪師^一、学^二摩訶衍^一。恒居^レ林、經行修禪。（大正四六、七八七上）

とあって、慧思は二十歳（五三四）以降、北齊の諸大禪師のもとを遍歴し、摩訶衍を学んだ。恒に林野に居住し、經行し修禪したとされる。ちなみに、この五三四年とは東魏の建国の年であり、法難を受ける武定六年（五四八）には諸大法師のもとを巡る遍歴は終えているため、慧思は「齊」と記すが、慧思の遊学は東魏の時代の出来事である。『摩訶止観』（大正四六、四九上）や湛然の『止観輔行伝弘決』（大正四六、一四九上）などによれば、明師・最師・嵩師・就師・監師・慧師・慧文の七師を歴訪したようである⁴¹。

そしてこの遍歴の最中、武定六年（五四八）慧思三十四歳の時、兗州において「摩訶衍義」を講義した

ところ、毒菓をもらえるなどの法難を受けているが、この五三四年から五四八年までの間に慧思は証悟を得たと考えられている。その証悟の様子は『続高僧伝』巻十七、「慧思伝」に見事に描き出されている。

又発_レ空定_一、心境廓然。夏竟受歲、慨_レ無_レ所_レ獲。自傷_三昏沈、生為_二空過_一、深懷_二慚愧_一。放_レ身倚_レ壁、背未_レ至間、霍爾開悟、法華三昧、大乘法門一念明達。十六特勝・背捨・陰入、便自通徹、不_二由_レ他悟_一。後往_二鑿・最等師_一、述_二己所証_一、皆蒙_二隨喜_一。(大正五〇、五六三上)

これによれば、慧思は少静観から本初禅へ、さらに空定へと段階的に禅観を深めながらも、得るところがないと不満を抱いていた。そこで、壁にもたれようとして一瞬、氣を抜いて背が壁につく寸前に瞬間的に法華三昧をさとり、大乘の法門に一瞬で精通し、十六特勝、(八)背捨、(八)勝処にそのまま通達し、他人によってさとらなかつたという。

さて、この頓覚を基にした慧思の「摩訶衍義」は当時、度重なる激しい迫害を呼んだと伝えられる。彼の「摩訶衍義」とはどのようなものだったのだろうか。川勝義雄氏は三つの特徴をもつものであったと考察している。

① 禪を極度に強調するところの「禪定ニ般若波羅蜜」説。

② 般若経の「一心、万行を具す」という禪定ニ般若波羅蜜の究極的なところは、「大品次第の意」によつては理解不可能であり、「次第行に由らざる」頓覺をまつほかないという説。

③ 「大品次第の意」にとられて般若経を理解し講説する一般仏教界の風潮は、「大乘法門」としての菩薩道をめざす真の仏教からはずれたものであり、そのような風潮の中に安住する一般の僧侶は、声聞・縁覺、せいぜいのところ鈍根菩薩にすぎぬこと、をエネルギーに説くものであつた。

ここで注目したのは、②と③の特徴である。特に慧思が次第の行を批判し貶め、法華三昧による頓覺を極めて強く主張したことによつて迫害を受けたとする点である。慧思が法華三昧による頓覺を宣揚したことは、慧思の著作である『法華経安樂行義』の冒頭に示されている。

『法華経』者大乘頓覺、無レ師自悟、疾成ニ仏道一。一切世間、難レ信法門、凡是一切新学菩薩、欲レ求二大乘一、超ニ過一一切諸菩薩、疾成ニ仏道一。須ニ持一戒忍辱精進勤ニ修禪定一。專ニ心勤一学法華三昧一。觀ニ一切衆生一、皆如レ仏想、合掌礼拜、如レ敬ニ世尊一、亦觀ニ一切衆生一、皆如ニ大菩薩・善知識一想。

(大正四六、六九七下)

ここでは『法華經』は頓覺・疾成仏道を説き明かす大乘の法門であり、法華三昧の修学によって、諸階位にある菩薩たちを超過し、速疾に仏道を成就すると述べる。『論註』と類似した形式で速疾成仏を説いており、「一切世間、難信法門」と、曇鸞と同様に一般には信じることが難しい法門と位置づけていることは重要である。さらに『法華經安樂行義』では、「妙法蓮華經」の経題釈において、「蓮華」（法華の利根菩薩を譬えたもの）の優位性を説く中、

法華菩薩即不_レ如_レ此。一心一学、衆果普備。一時具足、非_二次第入_一。亦如_下蓮華_二華成_二衆果_一、一時具足。是名_二一乘衆生之義_一。

是故『涅槃經』言、「或有_二菩薩_一、善知_下、從_二一地_二至_中一地_上」『思益經』言、「或有_二菩薩_一、不_下從_二一地_二至_中一地_上」

「從_二一地_二至_二一地_一」者、是_二乘声聞及鈍根菩薩、方便道中次第修学。「不_下從_二一地_二至_中一地_上」者、是利根菩薩、正直捨_二方便_一、不_レ修_二次第行_一。若証_二法華三昧_一、衆果悉具足。（大正四六、六九八下）

と、法華の菩薩は、次第行を修める声聞・縁覺・鈍根の菩薩たちとは異なっており、一心、一学にすべて

の果を一時に得るといふ。『涅槃經』にある「一地から一地へと進む菩薩」とは声聞・緣覺・鈍根の菩薩たちのことであり、『思益經』にある「一地から一地へと進まない」菩薩こそが利根の菩薩である。法華三昧を得れば、このようにすべての果を得ることができるとする。

この『思益經』の引用方法は『論註』とびたりと一致しており、両者間の思想交渉の存在をうかがわせる。『思益經』のこの箇所とは、隋唐期には階位を否定する主張の根拠として用いられており、法蔵や智顛も自身の教判論の中で、『思益經』を基に階位を否定する教説について言及している。曇鸞と慧思の引用は現存する文献では、その最も早い例と言えるが、おそらく当時既に『思益經』のこの文を階位の無効性の根拠とする教説が仏教界の一部に存在したのではないだろうか。

ここで慧思は、曇鸞とよく似た論法で不次第の行を説いているが、「從一地至一地」という次第の行を修める者について慧思は、二乗か声聞かよくても鈍根の菩薩であると激しく貶めている。これは曇鸞にはみられない点である。『論註』では、十地の次第を経る行者は釈迦如来の教説として一応認められており、此土では有効な行位説と見なしている。その一方、自身が願生する阿弥陀仏の浄土の場合は見仏により、不次第に八地を得ることができるとしている。

さらに、慧思と曇鸞は、修行が進むとある階位で沈空の難に陥るといふ理解についても共通している。慧思の沈空の難に関する見解は、『四十二字門』と『法華經安樂行義』の二つの書物に見出すことができる。

両書によって確認していきたい。

『四十二字門』^まという著述は、阿字から荼字に至る四十二字の梵字についてその各々の字義を論じるものでありながら、慧思がその四十二字を『菩薩瓔珞本業經』（以下『瓔珞經』と略す）の四十二位説と密接に関わるものと見なした^まことから、その四十二位の一つ一つに解説を施したものだっただようである。階位の超越に関して、次の二つの箇所を取り上げてみたい。カギカッコ内が慧思『四十二字門』の文と考えられ、それ以外が『四十二字門略抄』の撰者の注釈である。

【22】「上^ミ不^レ見^ニ諸^レ仏^ヲ、下^モ不^レ見^ニ衆^レ生^ヲ」等^ト者^ハ。

問^フ、『花^ノ嚴^ニ』^ニハ^ハ明^シテ^ニ八^ノ地^ノ沈^ク空^ヲ、有^リ此^ノ文^一。今^ハ於^イテ^ニ二^ノ住^ニ。何^ソ有^ラン^ニ此^ノ事^一。

答^フ、十^ノ住^ハ入^ル空^ノ故^ニ、作^ス是^ノ説^ヲ。

問^フ、若^シ爾^ラバ、何^ゾ只^シ第^ニ住^ソ耶^一。

答^フ、一^一ノ法^門、位^位皆^有リ^ニ教^門。

『瓔珞經』では、十住位は空理を証する階位として規定されるが、慧思は十住の内、第二住位において沈空の難が起こるとする。『瓔珞經』自体には第二住に沈空の難があるような文は見当たらず、慧思独自の解

積とみられている。『論註』では『大智度論』に基づいて七地にて沈空の難が起こるとみるため、この点は相違している。しかし、この『四十二門』の文、「上不見諸仏、下不見衆生」は『論註』で沈空の難の具体的様子を示す「上_レ不見_二諸仏可_レ求、下_レ不見_二衆生可_レ度」と非常に似通った表現を用いていることは目を引く。

続いて、十地中の第八地について

【81】「不思議無功用觀」已下_ハ。『瓔珞』ノ文ナリ。 五

とあって、『四十二門』では八地に関しては『瓔珞經』の文をそのまま用いていたことがわかる。『瓔珞經』_マでは、八地は無功用の階位と定められている。すると、慧思は八地を經文の通り、無功用の位とみていたことになり、このことは『論註』と同様である。

ここまで『四十二門』によって、慧思は階位の超越を説く際に八地を無功用の位として重要な意味合いをみていたこと、菩薩の行位中において沈空の難があることを強く意識していたことが明らかとなった_カが、この二点は曇鸞と共通している。

続いて、『法華安樂行義』の記述をみていきたい。ここでは、慧思が重んじる三忍、つまり衆生忍・法性

忍・大忍（神通忍）のうち、大忍について論じる中、沈空の難が説かれる。

大忍者、名_二神通忍_一。云何名_二神通忍_一。菩薩本初發心時、誓度_二十方一切衆生_一。勤_二修六度法、施・戒・忍辱・精進・禪定・三乘道品一切智慧_一。得_二証涅槃_一、深入_二實際_一、上不_レ見_二諸仏_一、下不_レ見_二衆生_一。即作_二是念_一、我本誓度_二一切衆生_一、今都不_レ見_二一切衆生_一、將不_レ違_二我往昔誓願_一。作_二是念_一、一時、十方一切現在諸仏、即現_二色身_一、同_二声讚歎此菩薩_一言、「善哉善哉、大善男子、念_二本誓願_一、莫_レ捨_二衆生_一。我等諸仏、初學道時、發_二大誓願_一、広度_二衆生_一。勤_二心學道_一、既証_二涅槃_一。深入_二實際_一、不_レ見_二衆生_一。憶_二本誓願_一、即生_二悔心_一、願_二念衆生_一。是時即見_二十方諸仏_一、同聲讚歎。我亦如_レ汝、念_二本誓願_一。莫_レ捨_二衆生_一。十方諸仏、説_二是語_一時、菩薩是時、聞_二諸仏語_一、心大歡喜、即得_二大神通_一。虛空中坐、尽見_二十方一切諸仏_一。具_二足一切諸仏智慧_一。一念尽知_二十方仏心_一、亦知_二一切衆生心數_一。一念悉能遍觀_二察之_一、一時欲_レ度_二一切衆生_一。心広大故、名_二大忍_一。具_二足諸仏大人法_一故、名_二曰大忍_一。為度_二衆生_一、色身智慧對_二機差別_一、一念心中現_二一切身_一、一時説法、一音能作_二無音音声_一、無量衆生一時成道。是名_二神通忍_一。（大正四六、七〇二上）

これによると、菩薩が初めて発心する時、一切衆生の救済を誓願するが、修行が進むと、「上に諸仏を見ず、下に衆生も見ない」という沈空の難に陥ってしまうという。ここで菩薩は本の誓願を思い出して、その誓願に背いているのではないかと反省すると、十方の諸仏が現われて、「本の誓願を思い出して、衆生を捨ててはいけない」と呼びかけるといふ。それを受けて、菩薩は大神通を得て、虚空の中に坐して十方のすべての仏を見て、一切諸仏の智慧を具足して、一瞬にして諸仏の心を知り、すべての衆生の心作用を知る。一瞬にすべてこれらを観察でき、一時にすべての衆生を救済しようとするといふ。

慧思の衆生救済に対する強烈な信念が現出しており、興味深い箇所であるが、ここで問題にしたいのは、沈空のあり方に関する表現が『論註』と非常に似通っている点である。まず、両者とも『大智度論』の「七地沈空の難」に関する箇所⁹⁹を参照していることは明らかである。慧思は沈空の様相を、「得¹⁰⁰証涅槃¹⁰¹、深入¹⁰²實際¹⁰³、上不¹⁰⁴見¹⁰⁵諸仏¹⁰⁶、下不¹⁰⁷見¹⁰⁸衆生¹⁰⁹」と表現しており、無余涅槃を批判的に説く際に『大智度論』¹¹⁰に基づき、「實際」という語をもって表す点、「上不¹¹¹見¹¹²諸仏¹¹³、下不¹¹⁴見¹¹⁵衆生¹¹⁶」という表現を用いている点は『論註』に近似している。沈空の難については、『十地経』『大智度論』を両者とも参考としているようだが、「上不¹¹⁷見¹¹⁸諸仏¹¹⁹、下不¹²⁰見¹²¹衆生¹²²」に近い表現は『十地経』にも『大智度論』にもみることができない。

また、両者ともに沈空の難を抜け出すには、諸仏の助けを必要としている。『論註』では、七地における

沈空について説いた後に、以下のように述べる。

爾時、若不_レ得_二十方諸仏神力加勸_一、即便滅度、与_二二乘_一無_レ異。菩薩若住_二生安樂_一、見_二阿弥陀仏_一、即無_二此難_一。是故須_レ言_二畢竟平等_一。(大正四〇、八四〇中)

これによると、七地沈空に陥った際に、諸仏の加勸がなければ二乗のような状態に墮してしまふ。しかし、行者が阿弥陀仏の浄土に往生して阿弥陀仏を見れば、沈空の難に陥ることがないという。

この中の諸仏の加勸を受ければ沈空を脱することができるという説は、『大智度論』に基づいており、慧思が沈空を脱する際の姿勢である。しかし、『論註』はその教説を知らながら、諸仏の加勸を受けることができない場合があることを想定し、阿弥陀仏の浄土に往生して阿弥陀仏に見えるという道を示しているわけである。『論註』の教説を俯瞰的にみれば、慧思のように諸仏の加勸を受けるといふ実践道は、曇鸞にとつては阿弥陀仏への専一性に欠けるといふ問題点があつたのかもしれない。

さて、最終的に慧思の説は大忍を得ると、「神通力によつて行者が虚空に座し、衆生を觀察して、衆生救済へと向かう」という利他行のあり方を示す。これは、先に挙げた『論註』末尾の覈求其本釈にある自力の行者の仏道の歩みと一致している。やはり、曇鸞と慧思との間になんらかのかたちで思想的交渉があつ

たものと思われる。

ここで、慧思が想定した階位の超越について改めて整理しておこう。慧思の法華三昧は『瓔珞經』の四十二位の中、第二住の沈空の難を克服し、第八地の無功用の位への頓入を目指すものであった。法華三昧により第八地に入った後は、九地以上の階位を次第に進んで等覺に至り、弥勒三会に遇つて授記し、妙覺を成じると慧思は考えていた⁸²。

話を『論註』の階位の超越説に戻すと、その内容、表現に関して、ほぼ同時代人といえる南岳慧思の教説と近似していることがわかる。そして、慧思の場合、そのような階位の超越を強く主張することにより、他学派の僧侶からあわや殺害されそうになるほどの激しい迫害を受けている。この事実からは、当時の中国仏教界において、階位の超越の思想がどれほど受け入れがたかったものかを知ることができるが、一見不自然に思える『論註』における階位の超越に関する説きぶりは、ここに一因があったといえる。

ここまでの考察によって、『論註』の階位の超越の教説は同時代の思想潮流を意識しつつ記されていることがほぼ明らかとなった。ただもう一点、考えておきたい問題がある。

先に出した『論註』の階位の超越説では、七地と八地の間に大きな差異を見出している。初地以上七地以下は未証淨心の菩薩と言われ、無仏の国土に至つて、利他行を行う際には必ず意識的に心を集中させる（「作心」）とし、そのことが未証淨心の定義とする。一方で、八地以上の平等法身の菩薩は「往來想・

供養想・度脱想」といった作為的な想のない者のことと定義されていた。平等法身の定義には「作心」の語は用いられないものの、結局「作心」の有無が平等法身の菩薩と未証淨心の菩薩の分かれ目といえる。

この「作心」の語が出るのは、『文殊師利問菩提經論』という論書であり、そこには以下のようにある。

又經言、「復次善男子、諸菩薩摩訶薩復有二種如実修行^一。何等為^レ二。一者功用智如実修行^上者、以^二作心行菩薩行功用智^一故。二者無功用行智如実修行^一者、菩薩於^二修道中^一住。以下無^二作心^一行菩薩行無功用行智^上故。如上經「善男子、是名^二諸菩薩摩訶薩^一二種如実修行^一故。（大正二六、三三六下）

ここでは、菩薩を二種類に分ける。一つ目の菩薩は功用の智慧で修行する者で、つまり「作心」によって菩薩行を実践する。二つ目の菩薩は無功用の行、智慧で修行する者で、つまり「作心」なく、菩薩行を実践する、という。

『文殊師利問菩提經論』は世親造、菩提流支訳の典籍で、東魏の天平二年（五三五）の訳出であり、瑜伽行派の思想と用語で構成されており、曇鸞の晩年、地論宗の僧侶たちによって用いられたと考えられる。

そもそも地論宗では、法上『十地論義疏』『大乘五門実相論』などの各所に、初地を見道、二地から七地を修道、八地以上を無功用とする説がみられる³³。中でも法上の『十地論義疏』では、十地の行相や用

には差別を認めながらも、本質的にその階位は「無障無礙」と融じていることを説いている。

曇鸞の八地における自在なる衆生教化の様相は『大智度論』の「報生三昧」の語が用いられるなど、基本的に『大智度論』を踏まえたものである。ただ、「作心」の語の利用やそれに伴う功用、無功用の衆生済度の表現は、当時勢いを増していた地論宗の僧侶の存在が曇鸞の意識にあつた可能性が高い。曇鸞は東魏の興和四年（五四二）に没しており、『文殊師利問菩提經論』は『論註』に引用される経論の中でも最も新しい訳の典籍である。曇鸞の旺盛な向学心と、他学派への配慮がうかがえるように思う。

さて、ここまで論じてきた結果、『論註』の階位の超越の教説は同時代の思想潮流を意識しつつ、記されていることが明らかとなった。その根拠として以下のものを挙げた。

- ①冒頭の問答での論難者に配慮したかのような応答。
- ②見仏によって平等法身を得ることが簡単には信じられないと何度も述べること
- ③同時代の慧思もよく似た速疾成仏説を展開し、迫害を受けていること。
- ④『思益經』『無量義經序』『文殊師利問菩提經論』などの当時よく使われていたであろう経論を用いて

従来、この箇所は曇鸞研究においては他の箇所と同様、『大智度論』の所説を中心に語られる傾向があった。それは大変重要な手法ではあったが、禪師、地論宗といった同時代の僧侶の存在がこの箇所の説きぶりに大きな影響を与えていることを見逃してはならないだろう。

おわりに

本章では、大きく二つの視座から、曇鸞と同時代の仏道実践との関係について論じてきた。一つ目に、『論註』が十念と五念門という二つの行において願生という概念を重んじる理由について論じた。そこには、阿弥陀仏とその浄土を対象にする行と他の実践との間に一線を画する意図が見出された。二つ目に『論註』における階位の超越説に想定される論難者について論じた。曇鸞当時は、階位の超越説は受け入れ難い状況にあり、その点に配慮しつつ、『論註』は阿弥陀仏の本願力に基づいた自身の成仏道を説いていた。

この二つの考察に共通して言えるのは、曇鸞は同時代の実践を意識しつつも、自身の成仏道の根本には阿弥陀仏の本願力、他力があることを強く認識していた。このことは言い古された結論ではあるが、当時の思想を「唯是自力、無^二他力持^一。如^レ斯等事、触^レ目皆是」(大正四〇、八二六中)と、実際に目につくものが自力の仏道ばかりであるとして批判した曇鸞の心境を、当時の仏教界の様相の中に位置づけて論じたところに本章の意義があると考えるのである。

¹ 横超慧日「中国南北朝時代の仏教学風」(同『中国仏教研究二』法蔵館、一九五八)。

² 船山徹「梁代の仏教—学術としての二三の特徴—」(『学問のかたち—もう一つの中国思想史—』汲古書

院、二〇一四)では、「問題が全くないわけではない」としながらも禅観中心の北朝に対し、南朝は経典の講義とその仕方に特徴があったとする対比軸は今なお有効なものと述べる。

⁸⁰ 普賢保之「曇鸞における八番問答の意義」(論註研究会編『曇鸞の世界―『往生論註』の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六)、幡谷明前掲書『曇鸞教学の研究 第一部』第二章第四節「願生と得生」、色位秀讓「曇鸞の五念門釈―世親の五念門説との対比―」(『高田短期大学紀要』一、一九八二)などがある。

⁸¹ その問題に関する最近の論考に殿内恒「曇鸞における浄土往生の行と機」(武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八)、真名子晃征『往生論註』における修行者』(『浄土真宗総合研究』七、二〇一三)などがある。

⁸² この後に第五問答において、五逆は謗法より生じる、とされ、前の四つの問答との整合性について議論がある(普賢保之前掲論文「曇鸞における八番問答の意義」を参照)。重要な議論であると考えるが、ここでは、得生者は謗法しない者であり、謗法しないことを願生するための条件と曇鸞が考えていたことを指摘するにとどめる。

⁸³ 西本照真氏は前掲の「浄土教の東アジア的展開」の中で、この箇所から楽を求める来世往生完結型の浄土教を厳しく戒める曇鸞の意図を見出す。氏の指摘の通り、当時の造像銘にみられるような生天、託生西

方の信仰は西本氏のいう来世完結型浄土教にカテゴライズされると思われ、曇鸞の往生思想はそれと一線を画している。

「大田利生前掲論文『論註』と『大集経』—名号観を中心として—」。

。稲本泰生「小南海中窟と滅罪の思想—僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に—」(『鹿園雑集』四、二〇〇二)、関連する論文に同「小南海石窟と僧稠禪師—北齊石窟研究序説—」(荒巻典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇)がある。

。稲本氏の論考に先立って、九品往生図について論じたものに、勝木言一郎「小南海中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察」(『美術史』一三九、一九九六)、顔娟英「北朝禪觀的圖像考—從小南海石窟到響堂山石窟—」(『東方学報 京都』七〇、二〇〇〇)がある。

。中国美術全集編輯委員會編『中国美術全集 雕塑編一三』「鞏縣天龍山響堂山安陽石窟雕刻」一九八九、北京 文物出版社)。

。その偈頌は「偈讚」と題して刻まれている。

我今得見仏 所得三業善 願以此功德 廻向無上道。

我今所供養 仏法及衆僧 願以此功德 三宝常在世。

我今所当得 種種諸功德 願以此破壞 衆生四種魔。

我遇悪知識 造作三世罪 今於仏前悔 願後更莫造。

願諸衆生等 悉發菩提心 繫心常思念 十方一切仏。

復願諸衆生 永破諸煩惱 了了見仏性 猶如妙徳等。(大正二二、四八五上)

ここで阿闍世は、自らのさとりと三宝の興隆を願い、「悪知識」に遇つて罪を造つたことを仏前で懺悔する。そして、衆生が発菩提心して仏性を了了と見ることを願っている。

塩入良道「中国仏教における礼懺と仏名経典」(『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四)に詳しい。

稲本泰生前掲論文「小南海中窟と滅罪の思想」。

ここでは、簡単に『浄土論』の五念門における願生心について整理したが、色井秀讓『浄土念仏源流考』(百華苑、一九七八)に詳細に論じられており、参考にした。また『浄土論』は菩提流支訳のみが現存し、梵文や異訳は確認されておらず、加えて短編の論書のため、内容の理解が難しい。「願生」の位置づけについても同様であり、それを確定させることは現時点では不可能に近い。

倉本尚徳「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」(『東洋文化研究所紀要』一五四、二

〇〇八。

⁵⁵ 讚嘆門の解釈には異説が多く、議論が続いているが、藤丸智雄前掲論文『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について―近代以前の注釈書を通して―にて現時点の文献による限り、そのほとんどに解決の道筋がつけられたと考える。

⁵⁶ 真名子晃征前掲論文『曇鸞浄土教における実践体系』第四章 浄土経典の受容と実践体系』に詳しく論じられている。

⁵⁷ 同様の理解をするものとして、柳田聖山前掲論文「ダルマ禅とその背景」、藤堂恭俊「曇鸞の奢摩他毘婆舍那観」、『東洋文化論集 福井博士頌寿記念』、一九七〇)がある。中でも藤堂恭俊氏は

曇鸞が訳語の浮漫性を立証する意図のもとに、その当行行われていた種々の止観を列挙したことは、
いうまでもなく五念門所説の止観の特異性をあらわし出すことであつた。いわばこのことは、種々なる止観に対する一種の批判だつたわけである

と説明する。それに対し、石川琢道氏は『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）の中で、曇鸞の接しえた経論にみられる奢摩他・毘婆舍那の理解、特に止の語義について考察する。そして『論註』、曇鸞周辺の経論共に「安止の止」の意であるとし、「その訳語としての不確実性を指摘したのみで、『論註』において

は、曇鸞周辺の経論にみられる禅と同じ性格を有していたものと考え」と藤堂氏の主張に異を唱える。筆者としては、藤堂氏のように「批判」とまで言えるかどうかは別としても、曇鸞は止の語義そのものについて問題としているとするのではなく、あくまで五念門つまりは阿弥陀仏とその浄土に対する行においては、止と観を特別な意でとるべきと述べていると考える。

¹⁹ 僧稠の伝歴と思想について論じている、沖本克己「禅宗思想形成史の研究」（花園大学国際禅学研究所『研究報告 第五冊』一九九八）、近年の地論宗研究を採り入れて北朝の禅師の実践について論じた、大竹晋前掲論文「初期天台宗文献における北朝禅師」を参照。

²⁰ 僧稠と文宣帝の関係については、諏訪義純前掲論文「北斉帝室と仏教（一）」に詳しい

²¹ 沖本克己前掲論文「禅宗思想形成史の研究」を参照。

²² 稲本泰生前掲論文「小南海中窟と滅罪の思想」。

²³ 宮治昭「トウルファン・トヨク石窟の禅観窟壁画について―浄土図・浄土観想図・不浄観想図（上）（中）（下）―」（『仏教芸術』二二二、一九九五、二二三、一九九五、二二六、一九九六）。

²⁴ 大正三七、一八二下。

²⁵ 気賀沢保規「唐代房山雲居寺の発展と石経事業」（同編『中国仏教石経の研究―房山雲居寺を中心に―』

京都大学学術出版会、一九九六）参照。

⁸⁵ ここに出る「増上縁」の意味については、小丸真司「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」（『仏教学』二四、一九八八）、内藤昭文「増上縁について（一）―その意味と宗学上における理解について―」（『教学研究所紀要』六、一九九八）、同「増上縁について（二）」（『教学研究所紀要』七、一九九九）を参照。

⁸⁶ 大竹晋氏は、「浄心」とは『瑜伽師地論』の七地のうちの淨勝意樂地であり、『十地經』の十地のうちの初地（歡喜地）の別名である。」とする。（大竹晋訳注『新国訳大藏經経論部十八 法華經論・浄土論 他』「大藏出版、二〇一一」補註）。山口益氏は、『十住毘婆沙論』によれば、初地に入っていない菩薩のこと、『法性分別論』によれば、初地以上七地以前の菩薩のこと、として結論を出していない。（山口益『世親の浄土論―無量寿経優波提舍願生偈の試解―』（法蔵館、一九六六）一二九頁）。

⁸⁷ 藤堂恭俊「曇鸞浄土教における信―龍樹の信方便易行説をふまえて―」（『仏教思想』一一、平楽寺書店、一九九二）を参照。

⁸⁸ 大江淳誠「往生論註に於ける本願の积意」（龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』一九六三）、小丸真司前掲論文「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」に、『論註』冒頭の難易二道説と末尾のい

わゆる三願的証が対応していることを論じられている。

⁸⁰ この箇所について、藤善真澄氏は香月院深励などの訓みを踏まえて、「劣夫はロバに跨ろうにも乗れない、乗ってはいけない、せいぜい乗ることがあっても虚空に乗じて四天下に遊ぶことは出来ない」と解釈されよう」という。本論でもそれにしたがう。加えて、ここで敢えてロバを譬えに用いたことについて『智度論』（巻九）に「譬うるに、転輪聖王の飛行すれば、一切の宮徒及び諸の象・馬・衆畜は皆、随いて去るが如し」を踏まえていようが、衆畜の中でも駝でもなく騾でもなく乗るに最低の驢に敢えて限定したところにこそ、曇鸞の面目躍如たるものがある」と述べる。藤善真澄前掲論文「曇鸞と『往生論註』の彼方」。

⁸¹ 大正蔵には「非心」とあるが、作心の誤りと考えられるため、改めた。

⁸² 『思益経』の以下の部分を引用している。

若人聞是諸法正性、勤行精進、是名如説修行。不従一地至一地。若不従一地至一地、是人不在生死。不在涅槃。（大正一五、三六下）。

⁸³ 横超慧日「速疾成仏の思想」（『印仏研』三一―一、一九五四、『法華思想の研究』平樂寺書店、一九七―に後収）では、この『無量義経』序の引文に注目して

曇鸞は悟りのあり方一般を問題にして頓悟義を主張しようとしているのではない。十地の階級を経る

漸進主義の仏教もあることを認めながら、自らは不次第超越の仏教を浄土に見出して、その浄土への往生を願ったのである。茲に曇鸞の浄土教が劉虬を經由しつつ、頓悟義よりは寧ろ無量義経そのものの速疾成仏思想に影響される所があったと考えられるのである。

と、曇鸞の引用意図と劉虬の頓悟義にはずれがあることを指摘している。

³⁴ 「大声不入於理耳」（金谷治訳注『莊子 第二冊』岩波文庫、一九七五）一三八頁。

³⁵ 近年の研究では、相馬一意『往生論註講読』（百華苑、二〇〇〇）二六一頁に

最初の「即等」と「畢竟」の問答はどうもよけいなような気もする。あとになればなるほど、好堅樹のたとえによって仏法の不思議をいえるほど、即答（ママ）に近づいてゆくように思える。とある。

³⁶ 香月院深励前掲書『浄土論註講義』五八七頁。

³⁷ 慧思の速疾成仏説については、横超慧日「南岳慧思の法華三昧」（『宮本正尊教授還暦記念論文集 仏教文化論集』（三省堂出版、一九五四）、山野俊郎「南岳慧思の頓覚説―頓覚と行位の問題を中心として―」（『仏教学セミナー』四五、一九八七）に精密に論じられている。本論も両論文によるところが大きい。

³⁸ 横超慧日前掲論文「速疾成仏の思想」では、既に曇鸞と慧思が共に速疾成仏の教説を唱えたことに以下

のように注目している。ただ、両者の思想の具体的な共通点に踏み込んだものではない。

尚、慧思は北斉の教界に学んだ人で、その考え方には立誓願文に明かなる如く無量寿経に影響される所が多かった。この点から疾成成仏の思想の流れを先輩の曇鸞にたどるとしても、敢て無理ではないであろう。

※ 大竹晋前掲論文「初期天台宗文献における北朝禅師」に諸文献を基に整理されている。

※ 川勝義雄前掲論文「中国的新仏教形成のエネルギ」。

※ 藤井淳「中国における教判の形成と展開」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教』大乘仏教とは何か)春秋社、二〇一(一)では、『論註』の『思益経』の引用に着目して、浄土教の立場からの一種の教判と位置づけている。

※ 法蔵『華嚴経探玄記』卷一(大正三五、一一五下)、智顛『妙法蓮華経玄義』卷五(大正三三、七三二下)。

※ 『四十二字門』は早くに散佚してしまっていたが、佐藤哲英氏が滋賀県坂本西教寺の経蔵で『四十二字門略抄』を発見し、その中に『四十二字門』の短い引用文が九十三文含まれていることが分かった。『四十二字門略抄』は平安末期の寿永二年(一一八三)の成立であり、著者は不明であるが、宝地房証真の関与が

推測されている。そして氏によって、慧思『四十二字門』が一部復元されている。佐藤哲英「南岳慧思の『四十二字門』について」（『印仏研』一六一―一、一九六八）、同『四十二字門略抄』の本文並びに解説―南岳慧思研究における文献価値について―（福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』早稲田大学出版部、一九六九）。

⁴ 『瓔珞経』は三十心と十地と後二地（無垢地・妙覺地）をあわせた四十二門が修行階梯として体系化されている。加えて、三十心のさらに前段階として、信心・念心・精進心・慧心・定心・不退心・廻向心・護心・戒心・願心の十心が示される（大正二四、一〇二下、一〇一七上）。これによって智顛が五十二位説を形成した。

⁵ 水野莊平「五十二位の菩薩階位説の成立について」（『印仏研』五七―二、二〇〇九）には、四十二字と『瓔珞経』の四十二位とを重ね合わせた慧思の意図について論及されている。

⁶ 佐藤哲英前掲論文『四十二字門略抄』の本文並びに解説」五一―八頁。

⁷ 佐藤哲英前掲論文『四十二字門略抄』の本文並びに解説」五二―七頁。

⁸ 『瓔珞経』「賢聖学観品」

八不思議無功用觀。所謂、無相大慧・方便大用。無有色習、無明亦尽、百万劫事無量仏土事、已一念

心中一時行。現如仏形一切衆生形、一念心中一時行已。無功用故。(大正二四、一〇一五中)

註 山野俊郎前掲論文「南岳慧思の頓覺説」、菅野博史「慧思における忍辱思想―『法華經安樂行義』を中心として―」(『創価大学人文論集』二三、二〇一一)を参照した。

註 『大智度論』卷十の七地沈空について以下のようにある。

復次是十方仏世世勸助釈迦牟尼仏。如七住菩薩、觀諸法空無所有不生不滅、如是觀已、於一切世界中心不著。欲放捨六波羅蜜、入涅槃。譬如人夢中作筏渡大河水、手足疲勞生患厭想。在中流中夢覺已、自念言、何許有河而可渡者。是時勤心都放。菩薩亦如是、立七住中得無生法忍。心行皆止、欲入涅槃。

爾時十方諸仏。皆放光明、照菩薩身。以右手摩其頭、語言、「善男子、勿生此心。汝当念汝本願、欲度衆生。汝雖知空、衆生不解。汝当集諸功德、教化衆生、共入涅槃」。(大正二五、一三二上)

註 『大智度論』では「實際」を以下のように用いている。

問曰、阿羅漢煩惱已尽、習亦未尽。何以不生。答曰、阿羅漢無大慈悲、無本誓願、度一切衆生。又以實際作証已、離生死故。(大正二五、二六四中)

註 なぜ慧思は『大智度論』などが示すように七地の沈空ではなく、なぜ二住で沈空の難を受けるとしたのか疑問が生じるであろう。山野氏によれば、慧思の階位説は『瓔珞経』の影響が大きく、『瓔珞経』では十

住位が徒仮入空の位とされるからと考えられている。その点はいくまで『大智度論』を重んじる曇鸞とは異なっている。山野俊郎前掲論文「南岳慧思の頓覺説」。

⁸² 山口弘江『十地論義疏』と『大乘五門十地実相論』—周叔迦説の検討を中心として—（『東洋学研究』四八、二〇一一）、北塔愛美子『十地論義疏』における円融思想（『禅学研究』八二、二〇〇三）に詳しい。

第四章

曇鸞と同時代の諸思想との関係

第四章 曇鸞と同時代の諸思想との関係

はじめに

本章では、北朝仏教界に生じた種々の思想と曇鸞の思想との関係について論じる。中でも、地論宗の思想、菩提流支周辺の思想などを中心に取り扱う。第一章で論じたように、これらの思想と曇鸞とは近い距離にあったが、それらが曇鸞の思想に与えた影響について考察し、またそういった当時の思想と比較した場合の曇鸞の独自性についても明らかにしていきたい。

第一節 『論註』における総相・別相―地論宗の六相との関係から―

第一項 『論註』における総相・別相

第一節では、『論註』において『浄土論』にある十七の国土功德を解釈する際の『論註』の分類法について考察を試みる。先に結論を述べると、この箇所は、地論宗の一部の僧侶が用いていた「六相」という經典解釈法の影響を強く受けて成立したものだと考えられる。よって、地論宗の六相の内容を踏まえて『論註』の当該箇所を読むことで、曇鸞の『浄土論』理解の特徴の新たな一面を明らかにしたい。

『論註』における地論宗の六相の影響については、土井慶造氏の先行研究が存在する。ここでは、地論宗の六相と曇鸞の総相・別相の用例が類似している点が初めて指摘されているが、土井氏の論考は、その類似によって両者の交流を推測することに主眼がおかれているため、地論宗の六相、曇鸞の総相・別相の詳しい内容、そして二つの関係については十分に論じられていないように思われる。よって、土井氏の論に依りながらも、その点を補いつつ、論を進めたい。

曇鸞は『浄土論』にみられる阿弥陀仏国土の十七種の莊嚴を「総相」と「別相」とに分類している。総相と別相の語の出る三か所を挙げる。⁵⁰

①上卷、清淨功德成就

此二句即是第一事。名為「觀察莊嚴清淨功德成就」。此清淨是總相。(大正四〇、八二八上)

②下卷、觀察体相、入第一義諦

「及二句「次第」者、謂觀「器淨等」。總別十七句觀行次第也。(大正四〇、八三八下)

③下卷、觀察体相、入第一義諦

十七句中、總別為「二」。初句是總相。所謂是清淨仏土過「三界道」。彼過「三界」有「何相」。下十六種莊嚴功德成就相、是也。(大正四〇、八三八下)

この三か所で曇鸞は『浄土論』の十七の国土功德を解釈する中に総相・別相の語を用いている。偈頌の十七句のうち、初句の清淨功德を総相として、それ以降の十六句を別相として理解している。この分類法は『浄土論』による十七種の国土莊嚴の分類法とは大きく相違しているのである。そこでは、

略説、彼阿弥陀仏国土莊嚴十七種功德、示現^二如来自身利益大功德力成就、利益他功德成就^一故。彼無量壽仏土莊嚴、第一義諦妙境界相、十六句及一句次第説。応知。(大正二六、二三二上)

とあり、国土十七種莊嚴を第一句から第十六句までが自利、第十七句が利他として分類されている。これに対して『論註』下巻、觀察体相、入第一義諦では

「入第一義諦」者、

「彼無量壽仏国土莊嚴、第一義諦妙境界相十六句。及^二一句^一次第説。応知。」

「第一義諦」者、仏因縁法也。此「諦」是境義。是故、莊嚴等十六句、稱為^二「妙境界相」^一。此義、至^二「入一法句」文、當^二更解釈^一。「及^二一句^一次第」者、謂觀^二器淨等^一。総別十七句觀行次第也。(大正四〇、八三八下)

とあり、『浄土論』の「及一句次第」という文をその前の文と切り離して理解することにより、第一句を総相、第二句から第十七句までを別相として国土莊嚴の分類を変更している。この改変の理由について藤丸智雄氏は⁸⁾

この曇鸞の理解からも、浄土の存在を清浄という点で括ろうとした注釈意図を窺知することができる。そしてその一句を元に、「入第一義諦」で清らかな本願による無生の生であると浄土の莊嚴を説明する。この例からも、どれ程曇鸞が真实性に留意して注釈しているかが明らかとなる。

と指摘している。曇鸞は『浄土論』を注釈する際に、浄土の莊嚴の清浄という性質に注目し、第一句の清浄功德成就を際立たせるため、十七の仏国土莊嚴を『浄土論』とは異なる方法で分類したのである。

しかし、この総別という概念がどのような関係性をもって成立しているのか、という疑問が残る。それに関して曇鸞は、「此義、至^二「入一法句」文^一、当^三更解釈^二」と、この後、浄入願心章で詳しく説明するとしている。その浄入願心章によると、いわゆる「一法句」と三嚴二十九種莊嚴の相即を「広略相入」と説き、「由生由出」などの語を用い、両者の相即の関係を明らかにしている。となると今度は、広略と総別の関係が問題となる。『論註』は広略の広の範囲を、清浄功德成就を除く仏国土十六種莊嚴とするのではなく、「国土莊嚴十七句」（大正四〇、八四一中）とすることから、略と総とは全く同じものではないが、「当更解釈」という前掲の文からも全く別のものとも考えられない。ちなみに、曇鸞が頻繁に依用する『大智度論』のうち、卷八十二では、

復次略者、知^二諸法一切空無相無作無生無滅等^一。広者、諸法種種別相分別。如^二後善知識中説^一。須菩提問。云何菩薩知^二一切法略広相^一。仏答。若知^二諸法如如相^一者、所謂不生不滅不住異。問曰。若如一相無生相、云何菩薩知^二是如^一故、知^二諸法総相別相^一。総相別相即是略広相。答曰。如名^二諸法実相^一。
(大正二五、六三九上)

と、総相と略相、別相と広相が同義であると示している。総相と別相の用法が『論註』とは大きく異なる点は注意すべきであるが、『論註』における総別と広略の關係に何らかの影響を及ぼした可能性はある。いずれにしても、一つ一つの国土莊嚴の相は別のものではなく、相互に相即するもの、言い換えれば、総相と別相も互いに相即するものであり、総相の「清淨」という功德によって十七種莊嚴がまとめられると曇鸞が考えていたことは確かであろう。

『大智度論』の用例については先に触れたが、先ほど挙げた部分以外でも、『大智度論』では総相・別相の語は散見される。たとえば典型的なものに以下のようなものがある。

問曰、何等是別相。答曰、総相者如^二無常等^一、別相者諸法雖^二皆無常^一、而各有別相。如^下地為^二堅相^一、

火為^上熱相^一。(大正二五、二九三上)

ここでも先ほどの箇所と同様に、総相は「無常」などの普遍的な法則、別相は「地面は堅い、火は熱い」などの一つ一つの現象といった意味で、『浄土論』の偈文を総別に分類する曇鸞の用法とは異なっている。よって、曇鸞の総相・別相という概念を導入した背景には、別のものが想定されなければならない。

第二項 地論宗における総相・別相

ところで、第一章でも概観したように、曇鸞と同時代、地論宗と呼ばれる学派が存在した。地論宗はその名の通り、世親造、菩提流支訳の『十地経論』を講究した集団であり、曇鸞の晩年には、北地で最も力をもった学派であったと考えられる。今日までの曇鸞研究において、地論宗の影響が顧みられることはごく稀であった。またあったとしても、それは、『統高僧伝』で曇鸞の帰浄の師と位置づけられる菩提流支との関係が注目されていることであつたり、曇鸞独自の仏身論の源流を探った結果、菩提流支訳の経論が浮上したケース²においてのことであつたりという事情によるものである。

菩提流支訳の経論からの思想的な影響にとどまらず、曇鸞と同時代(北魏・東魏)、同地域(北地さらに

は山西地域)の地論宗という集団を具体的に意識して、その影響を論じた例はいまだない。しかし、近年翻刻が進む地論宗の文献⁵⁾や急速に進展している地論宗研究の成果⁶⁾を眺めただけでも、曇鸞の残した表現と重なる部分が散見される。今後の曇鸞研究において地論宗の影響は重要な視角の一つとなるのではないだろうか。

さて、論を戻すと、ここまで問題としてきた『論註』の総相・別相、それに類似する表現を、実は他ならぬ地論宗の典籍にみることができるのである。地論宗の僧侶たちは、「六相」と呼ばれる經典解釈の方法の中で、「総相」「別相」の表現を用いており、その用法は『論註』におけるそれと非常に似ているように見える。地論宗の「六相」は、後の華嚴教学の「六相」と意味するところは差異はあるが、それへと展開していくものであり、早くから注目され、多くの研究がある⁷⁾。それらの先行研究によりながら、地論宗の六相、とりわけ総相と別相の内容について確認したい。

まずは、地論宗のよりどころである『十地経論』の六相の内容をみていくこととする¹²⁾。『十地経論』巻一には

一切所説十句中、皆有¹⁾六種差別相門²⁾。此言説解釈³⁾、除⁴⁾事。事者謂⁵⁾陰界入等⁶⁾。六種相者謂⁷⁾総相・別相・同相・異相・成相・壞相⁸⁾。総者は根本入。別相者余九入、別依⁹⁾止本¹⁰⁾滿¹¹⁾彼本¹²⁾故。同

相者入故。異相者増相故。成相者略説故。壞相者広説故。如^二世界成壞^一。余一切十句中、隨^レ義類知。
(大正二六、一二四下)

とあり、一切の所説の十句(『十地經』)に頻出する、様々な事柄を十に分けて整備されている教説のことには、総・別・同・異・成・壞の六種の相があり、総相とは根本的なものであつて、別相とはその他の部分とする。また、同相とは総相と別相とが特徴を共有するものであること、異相とは総相と別相とがやはり特徴を異にするものであること、成相とは総相の説示のこと、壞相とは別相の説示のこととされ^二、同相以下は総相・別相の性質についての解説と考えることができる。また、「除事」とは、五蘊・十二処・十八界などの現象としての諸法に関するものには六相は用いず、教説についての分類にのみ六相は用いることを指している。ちなみに、前掲の『大智度論』の総相・別相の用法は、この「除事」にあたるため、『大智度論』に出る総別と『十地經論』の総別との間に隔たりがあることが分かる。

実際に、『十地經論』の中で經文の句に総相・別相を配当し、經典解釈の方法として六相を適用している箇所が存在する。それは同じく卷一にあり、

偈言、「送共相瞻住、一切咸恭敬。如^三蜂欲^二熟蜜^一、如^三渴思^二甘露^一」

「迭共相瞻」者、示_二無雜染心_一故。「咸恭敬」者、示敬_二重法_一非_二妬心_一故。下半偈喻_二敬法_一転深_一。此偈「迭共相瞻」是総相。「一切咸恭敬」是別相。如是余偈、初句是総相、余句是別相。同・異・成・壞、如_二上所説_一。(大正二・二六、一一八中)

と、『十地經』の、ある偈頌を解釈するにあたり、初句を総相、そして他の句はすべて別相としている。この「初句是総相」「余句是別相」というフレーズは六相説が受容されていく中で地論宗の僧侶によって用されることとなる。ここで『十地經論』の六相の定義⁵⁾を改めてまとめておくと、經典の中の教説を総別の二相に分類し、教説の一句目を全体の根本的部分(総相)、その他を副次的な部分(別相)と位置づけるもの、と考えることができる。そのため、教説の整理方法というだけでなく、教説を根本とその他に分類するのであるから、そこには教説の内容に関する価値判断が含まれているといえる。

続いて、『十地經論』の六相説を受けた地論宗の僧侶たちの総相・別相の用例について考えていきたい。ところで、地論宗については第一章第二節で触れたように、同じ地論宗とされる僧侶たちの中でも多様な立場があったことが知られる。よって、この項では「地論宗における総相・別相」と一応は掲げているが、ここでは本論考の目的に沿ったものである、曇鸞と近い時代の一部の典籍のみを用いることとする。

さて、まずは法上(四九五―五八〇)『十地論義疏』の記述を取り上げたい。法上は、地論宗南道派の実

質的な祖とされる慧光（四六七―五三七）の弟子であり、曇鸞よりもやや年少の人物ではあるが、五四〇年前後には沙門統に就任していたようであり、若くして活躍した人物である。『論註』の撰述年代は五三五年から五四二年までの間と考えられるため、既に法上が『十地経論』の講義を行い、『十地経疏』の撰述も終えていた可能性も十分に考えられる。また、第一章で触れた『安樂集』に出る「浄土の六大徳」という、道綽に至るまでの浄土教の相承では、六番目に法上が挙げられている。このことは、法上が曇鸞・道綽を中心とした玄中寺の教団に何らかの影響力を保持していたことを示唆する。

その法上の『十地論義疏』の卷一には先の『十地経論』を解釈した次のような記述がある。

「一切十句中、皆有六種」者、此通釈三十地一部中、皆有六種総別義也。「言説応知」者、為教化「故作」此優劣之説。真実之相不可依言而取故、云「応知」。又解、一即一切、浅深平等六無二六相一也。謂「陰入」者、陰是五陰。入是十二入。「界」是十八界。事別不融故須除也。「六種正見」者。一行為総。衆行為別。総別俱融為同。（大正八五、七六二中）

ここでは、総別などの六相の分類は、この箇所のみではなく、『十地経』全てに適用できることを明確にする。また、その教説の分類は教化のためのもので、本来は真実の相は、言葉によつては表すことができ

ないものであるとし、六相のそれぞれは一即一切、浅深平等であり、総と別は互いに融じていると解釈している。ここで「六種正見」という語が出るが、法上の六相説は六種正見（本・末・同・異・壞・総）という語でも同様の内容を表現している。そのため、六種正見という語を詳しく解説している箇所⁵⁰をみてみたい。

「六種正見」者。法蠡円音、体是其融。一教一切教、一体一切体。教体既融、但拏一教、無二教不備、而無二理不統。体含備周、無可二欠然。以之為「本」。説「本」分疏、有二衆教之別。以之為「末」。雖二復衆教差別、教相處一、以之為「同」。對「同」衆別、以之為「異」。理不自彰、為二教所二顯。教成詮用、以為「成」。對分自立互絶、興拏迭無二姿成、以之為「壞」。此壞壞正是成壞。本・末・同・異義、亦如之。（大正八五、七六四中）

ここでは、六相の総相を「本」、別相を「末」という語を用いて、六相全体について解釈を加えている。ここで重要なのは、「本」について「仏の教説は本質的には融じているものであるので、一教は一切の教であり、一体は一切の体であって、理によって統べられる」としている部分である。ここで述べる「理」や「体」というのは、真理そのものというような概念を指しているわけではなく、教の本質といった意味で用

いているようである¹⁶⁾。つまり、法上のいう総相・別相とは、經典の内容を総と別とに分類し、総を教の根本的な部分、別を副次的な部分と位置づけ、その上で、別相のどの部分にも、教の真实性を認める思想だと考えられる。加えて、『十地經論』の上では六相の適用範囲は曖昧であったが、ここでは教説一般にまで広く認められることを示している。

さて、地論宗の文献には、六相を實際に用いて經文を解釈している例が散見される。たとえば靈裕（五一八―一六〇五）の『華嚴文義記』（天保十年「五五九」の写本とされる）に

就二十八同中、初句是総。余者名別。（続藏八八、三二下）

とある。「二十八同」とは、『華嚴經』「入法界品」（大正九、七〇五中）に「同行」「同願」など、「同〇〇」という語が二十八あるが、それを指している。そして、初めの「同行」を総相、残りのものを別相に配している。

また、北周（五五七―五八一）の成立¹⁷⁾とみられる作者不詳の『華嚴略疏』という地論宗の文献には、

次十句依「利他行」。得「十地差別」故。『大本』十一句。初句総、後十別也。『論經』亦十一句、初「十

「地始終」一句総、「十地差別」已下十句別也。(大正八五、二二〇上)

とある。ここでいう『大本』とは『華嚴經』、『論經』とは『十地經論』のことである。『十地經論』の六相を解説した後に右の文のように、『華嚴經』の十一句の文(大正九、五四二下)と『十地經論』中の『十地經』(大正二二六、一二四中)の十一句の文をやはり総別によって解釈している。この文献には同様の例を多数見出すことができる。

この他の地論宗の文献にも、このような総別の使用例が散見される。こういった状況について、吉蔵『中觀論疏』卷九に、

又如^二地論人^一、用^二六相義^一以、积^二衆經^一。謂総相・別相・同相・異相・成相・壞相(大正四二、一三六上)

とあり、「地論人」は六相を用いて全ての経を解釈するとされている。吉蔵は『百論疏』(大正四二、一三六上)にも同様の指摘をしており、地論宗は六相をもって経典を解釈するという認識が吉蔵にはあって、経典解釈方法としての総相・別相の使用は地論宗の特徴と考えられていたようである。

第三項 『論註』における願生偈の位置づけ

ここまで確認してきたように、地論宗の総相・別相の用法、曇鸞の総相・別相の用法には以下の共通点がある。

- ①テキストの解釈方法としての総別論である点。
- ②初句を総相とし、その他の句を別相と分類し、その際に「初句是総相」など定型の表現を用いる点。
- ③総相と別相は仮に分類してはいるが、本来別のものではなく、相互に融じていると説く点。

これらによって、曇鸞は地論宗の総相・別相の用法の影響を受けて、『浄土論』の偈頌を解釈したと言えるのである。

しかし、両者の用法には相違点も存在することには注意が必要である。地論宗の総別の用法は経典解釈の方法であり、その点を法上も強調しているが、曇鸞の場合は『浄土論』という論書の解釈に総別を用いているのである。この点はどのように考えればいいのか。その問題を考える手がかりが、『浄土論』、

特に「願生偈」に曇鸞が特殊な地位を与えていることにあるように思われる。たとえば、『論註』上巻の冒頭で『無量寿経優婆提舍願生偈』という論の名目について解説している箇所において、

然仏所^レ説、十二部経中、有^二論議経^一、名^二「優婆提舍」^一。若復仏諸弟子、解^二仏^一經教^一、与^二仏^一義^一相
応者、仏亦許名^二「優婆提舍」^一。以^レ入^二仏^一法相^一故。(大正四〇、八二六上)

とあり、「優婆提舍」についての二義を解説している。一つは十二部経の一つとして優婆提舍は教説について論議したものであるという意であり、もう一つは、仏弟子が釈尊の教えを解釈して、釈尊の教えと相応するもの、さらには釈尊が許可したものであるという意だという。『論註』はこの後、『浄土論』を仏法と相応したものと位置づけていくため、曇鸞にとっては二つ目の義が重要であったようである。世親の著した『浄土論』は釈尊に直接認可を受けたものではないものの、「優婆提舍」の名を冠するほど、釈尊の教に合致していると主張したかったと考えられる。今日の研究では、「優婆提舍」に曇鸞のいうような定義、特に釈尊の教えと相応しなければならぬといった義は定まっていなかったことが明らかとなっているが、従来とは異なる主張をしてまで、曇鸞は『浄土論』の真实性を示しているとも言える。さらに『論註』上巻、
眞実功德積では、

「我依_二修多羅_一 眞実功德相_一 説_二願偈_一 總持 与_二仏教_一 相応_一」

此一行、云何成_二「優婆提舍」名_一。云何成_二上三門_一起_二下二門_一。

偈言_下、「我依_二修多羅_一、与_二仏教_一相応_上」。

「修多羅」是仏経名。我論_二仏経義_一与_レ経相応、以_レ入_二仏法相_一故、得_レ名_二「優婆提舍_一」。名成竟。
(大正四〇、八二七下)

とある。ここでは注釈対象の『浄土論』の偈文を「どのような理由で優婆提舍と名づけられたのか」を表している偈頌と見なして、『無量寿経優婆提舍願生偈』の「優婆提舍」の意味について、再論していく。経典の義を論じて、それが経に相応し、仏法の相におさまっているので、優婆提舍という名を得るといふ。さらにその直後に、「眞実功德相」を釈して、

二者、從_二菩薩智慧清浄業_一、起_二莊嚴仏事_一。依_二法性_一入_二清浄相_一。是法不顛倒不虛偽、名為_二眞実功德_一。云何不顛倒。依_二法性_一順_二諦_一故。云何不虛偽。攝_二衆生_一入_二畢竟浄_一故。(大正四〇、八二七下)

とあり、法蔵菩薩の智慧に基づいた清浄な業によって浄土の莊嚴は成り立っており、それは法性によるもので清浄の相におさまる。その法は不顛倒、不虛偽であるので、眞実功德であるとする。なぜ不顛倒、不虛偽なのか。それは法性によって二諦に順ずるために不顛倒であり、衆生を仏のさとりまで導くことと不虛偽ではないとする。この眞実功德相はあくまで、經典の中の浄土の莊嚴相を指しているが、先の優婆提舍の定義を考慮すると、經典の眞実功德相に相応して浄土の莊嚴相を説くものが『浄土論』の願生偈であるといえる。この箇所について石川琢道氏は⁸⁵

曇鸞にとってこの『往生論』とは、先に示した一般的な註釈や論議といった優婆提舍の意におさまるものではなく、仏の意図と合致して、その記述の眞偽について述べるまでもないものであったということが出来る。また当然、それは三種二十九句の莊嚴相の説かれる願生偈についても同様のことがいえる。……曇鸞は仏説に準ずるものとして『往生論』をとらえていたことが明らかとなるのである。

と述べる。石川氏の言うように、曇鸞にとって『浄土論』、特に浄土の莊嚴相を説く「願生偈」は単なる經典の注釈書ではなく、經典に近い位置づけだったことは間違いない。さらにここからは、世親という人師

も相当に高い位置づけにあったことが推測される。

先に確認したように、『論註』における総相・別相の用法、地論宗の総相・別相の用法は基本的に一致していた。このことと今みてきた曇鸞における『浄土論』特に「願生偈」の位置づけを併せて考えると、解釈の対象が「経典」と「論書」で異なっている点もそれほど大きな相違点とはいえない。よって、曇鸞は当時勢いのあった地論宗の影響を受けつつ、仏国土十七種莊嚴を解釈したと考える問題ないであろう。

さて、法上の『十地論義疏』によると、六相説は単なる経典の内容の整理方法という面だけでなく、総相と別相、それぞれの教説が相互に融じていることを説いており、教説のどの部分にも真实性を認めるという思想を持っていた。よって、曇鸞がこの解釈方法を「願生偈」に用いているということは、彼にとつて、「願生偈」はやはり経典に近い存在であって、三蔵二十九種莊嚴の全てが「教」としての機能を持っていた。そしてそれは眞実功德積で曇鸞が説いた「願生偈」の眞実性と一致するものであった。

第二節 『論註』と『大乘起信論』の「專意念仏説」

第一項 難易二道説をめぐる問題

第三章第三節『論註』における階位の超越」でも論じたように、『論註』は世親『浄土論』の注釈書でありながら、冒頭には『十住毘婆沙論』『易行品』の引用によって、難易二道説と呼ばれる教説が置かれている。それによれば、菩薩が不退の位に至るためには、難行道と易行道の二つの道程がある。そのうちの難行道では五濁の世、無仏の時、つまり曇鸞が生きる北魏という時代、社会にあつては不退の位を求めることは困難である。一方の易行道によれば、仏の願力によってその浄土に往生でき、なおかつ往生後に不退を得ることができる。そしてその易行とは、ただ阿弥陀仏への信によってその浄土に願生することであるという。

この難易二道説の『論註』全体における位置づけについては、第三章第三節にて詳しく論じたが、下巻末尾、三願的証で、『無量寿経』の第十八、十一、二十二願を引くことにより経証を得て、再度論じられているとみられる。つまり、『無量寿経』の上でいえば、行者が阿弥陀仏の本願力によって、浄土に往生し（第十八願）、阿弥陀仏の浄土において正定（阿毘跋致）を得て（第十一願）、「速やかに」成仏する（第二十二

願) という仏道こそが、冒頭に「易行道」として出された教説のことである。

このように『論註』を貫く仏道の骨子ともいえる難易二道説であるが、「易行品」自体の内容とは異なる点をいくつか見出すことができる。列挙してみよう

① 「易行品」では不退の位を示す「阿惟越致」という音写語が、「阿毘跋致」とされ、「信方便易行」という語が「信仏因縁」となるなど、表現上の細かな相違がある点。

② 「易行品」では不退とは基本的に此土において得るものであったが、『論註』では浄土に往生した後^に得るものとみる点。

③ 「易行品」では十方諸仏を念じ、称名することが主な行法であり、阿弥陀仏はそれら諸仏の代表にすぎないが、『論註』では阿弥陀仏一仏を信の対象としている点。

④ 『論註』では、難行道の実践が、五濁・無仏という時機観によって困難であることを明示し、易行道へと導くが、「易行品」にはそれがみられない点^も。

これらの改変は古くから問題とされ、議論されてきたものの、その理由について決定的な説は出されていない。先の「三願的証」においても確認したように、これらの改変、展開に、いわゆる「浄土三部経」

さらには注釈の対象である『浄土論』が大きな役割を果たしたのはいうまでもない。ただ、その後の中国浄土教の歴史をみてみると、それらの経論を参照しても、必ずしも曇鸞のように阿弥陀仏の本願力を重んじる思想が展開されるということはない。なぜ曇鸞は、「易行品」「浄土三部経」「浄土論」に基づき、当時中国で生じていた浄土信仰と大きくかけ離れた浄土往生の思想を打ち出し得たのか、という問題については疑問が残る。

第二項 『起信論』の「專意念仏説」

ところで、『大乘起信論』（以下『起信論』と略す）中に「專意念仏」による往生が説かれている一節がある。望月信亨氏は、『起信論』が地論宗南道派の撰述とする自説を前提としつつ、この箇所は曇鸞の浄土思想を受けたものではないかと推察している²⁴。この説は八十年近く前に唱えられたものでありながら、その後長らく触れられることなく忘れ去られていたようである。しかし、この「專意念仏説」は、『論註』と同様、明らかに「易行品」の内容を受けたものである上、『論註』の難易二道説との類似点もあり、『起信論』の撰述の時期、地域からも曇鸞との関係は無視できないものがある。そこで、『起信論』の「專意念仏説」と『論註』の難易二道説、さらには「易行品」との関係を精査することで、『論註』の難易二道説が

どのように形成されたのか、その一端を考えてみたい。

考察に入る前に、議論の前提となる『起信論』の成立事情を確認しておきたい。近年『大乘起信論』周辺の研究は、竹村牧男氏、大竹晋氏、石井公成氏などにより新しい展開をみせ、多様な視点からより厳密な文献的研究が行われている²⁵⁾。『起信論』の成立に関してもいくつかの重要な指摘があり、その成果を以下に整理してみる。

① 『起信論』の用語、ならびに思想は真諦訳の経論よりも菩提流支および勒那摩提訳の経論と関係が深²⁶⁾。

② 『起信論』は梵文直訳調の箇所と、文飾を加えて四字句が続くように工夫した箇所がある。

③ 『起信論』にはインド仏教と中国仏教の要素、また少数ながら仏教以外の中国思想の要素を見出すことが²⁷⁾できる。

④ 菩提流支訳とされる論書の中には、『金剛仙論』のように菩提流支の講義録を複数の中国人僧が編集したと考えられる例もある²⁸⁾。

これら個別の研究成果から『起信論』は、「菩提流支と関係が深い単数ないし複数の文献の直訳に基づ

き、菩提流支周辺の中国人僧侶が潤色を、あるいは補足説明などを含む編集を加えて完成」⁸²したと推測されている。このような研究成果を考慮すれば、『起信論』の「專意念仏説」は曇鸞と同時代、同地域（華北）の浄土思想を伝える資料であると考えられるため、曇鸞研究においても検討する必要がでてくる。望月氏の説が忘れられていたのも、『起信論』の成立した時代と場所が定まらなかつたことが大きかつたのだと思われる。なお、今回問題とする『起信論』の「專意念仏説」は修行信心分の中に置かれ、そこは文飾を加えて四字句が続いている箇所であり、中国人僧の介入が予想されている。

続いて、『起信論』全体の構成の中で「專意念仏説」に至るまでの流れについてみておくこととしたい。まず、正宗分の冒頭にある因縁分は『起信論』撰述の理由が八項目に分けて説かれている箇所であるが、その七番目に「專意念仏説」が登場する。

七者、為_下示_二專念方便_一、生_二於_一仏前_一、必定不_レ退_二信心_一故。（大正三二、五七五下）

これによれば、『起信論』の撰述の目的の七番目として「專意念仏説」が置かれ、專念の方便を示して仏前に生まれさせ、必ず正定聚に住して信心を退転させないために説かれる箇所と位置づけられている。後に説かれる「專意念仏説」の概要を示し、『起信論』全体の枠組みの中の位置づけが与えられているわけ

である。

そして分別仏趣道相、信成就発心では、信心を成就して発心していく過程が説かれているが、

所謂依_二不定聚衆生_一、有_二熏習・善根力_一故。信_二業果報_一能起_二十善_一。厭_二生死苦_一欲_レ求_二無上菩提_一。
得_下值_二諸仏_一親承供養修_中行信心_上。經_二一万劫_一、信心成就故。……能自発心。如_レ是発心成就、得_二
発心_一者、入_二正定聚_一畢竟不_レ退。名_下住_二如来種中_一正因相應_上。(大正三三、五八〇中)

とあり、これによれば、不定聚の衆生は、熏習と善根の力があるため発心する。具体的には、業の果報を信じて十善業を行い、生死の苦を厭い無上菩提を求め修行し、さらに諸仏に値い、親しく教えを受け、供養して修行する。その上で一万劫を経ると信心が成就して発心することができる。このようにして発心すれば正定聚に入って退転することがない。

『起信論』では、このような長大な修行の過程を経て信心を成就することで、ようやく正定聚に入ることができるとしている。そして、信心を成就するための具体的な行法は、次の修行信心分で五門（施門・戒門・忍門・進門・止観門）として説かれている。

しかし一方で、長大な時間をかけて五門を修行することにより、信心を成就し発心することができない

衆生もいる。そのために説かれるのが、問題の「專意念仏説」なのである。その内容をみてみよう。

復次衆生初学^二是法^一。欲^レ求^三正信^二其心怯弱。以^レ住^レ於^二此娑婆世界^一。自畏^レ不^レ能^下常值^三諸仏^一親承供養^上。懼^謂信^心難^レ可^二成就^一、意欲^レ退者、当^レ知、如来有^二勝方便^一、撰^三護信心^一。謂^以專意念^レ仏因縁^一。隨^レ願得^レ生^二他方仏土^一。常見^二於仏^一永離^三惡道^一。(大正三二、五八三上)

まず、これによると、初学の凡夫が正信を求めようとしても、心は怯弱であり、さらにこの娑婆世界に住しているので、常に諸仏に値つて直接教えを受け供養することもできない。そのため、信心を成就することは難しいと思い、心が退転しようとするならば、如来に信心を撰護する勝れた方便のあることを知るべきである。その「勝方便」とは、專意念仏のことであり、これにより行者の願い（もしくは仏の願）にしたがって他方仏土に生ずることができ、常に仏に見えて永く惡道を離れることができる。

「隨願得生」の願を阿弥陀仏の願の意とするのか、行者の願の意とするのかについて理解が分かれるが、阿弥陀仏の願について具体的な説示がないため、ここでは行者の願と取るのが妥当ではないかと思われる。

続いて、次のようにある。

如^二『修多羅』說^一。「若人專念^二西方極樂世界阿彌陀仏^一。所^レ修善根迴向、願^三求生^二彼世界^一。即得^二往生^一。常見^レ仏故終無^レ有^レ退^一」。(大正三二、五八三上)

ここでは、「もし、ある人が西方極樂世界の阿彌陀仏を專念して、修した善根を回向して、その世界に生まれたいと願ひ求めれば、即座に往生することができる。常に仏に見えているので、決して退転することがない」ということを何らかの經の引用として示している。

この經文がどの經典のどの部分にあたるのか、諸説がある^三。『無量壽經』の第二十願、三輩の文、『阿彌陀經』などに近似しているとの説、『無量壽經』の下巻の冒頭と近いとする説などがある。どの箇所にも完全には一致することはないが、少なくとも『無量壽經』と『阿彌陀經』は踏まえての内容だと考えられる。また、經文の範圍をどこまでとみるのかにも二説ある^三が、『無量壽經』には浄土往生の後、正定聚に入ることが説かれているので、「終無有退^一」までが經文だと考えられ、ここではそのようにカギカッコで示している。続いて以下のようにある。

若觀^レ彼仏真如法身^一。常勤修習畢竟得^レ生、住^二正定^一故。(大正三二、五八三上)

この箇所はそのまま読むと、「もし阿弥陀仏の真如法身を観することができれば、ついに往生することができる。それは正定聚に入っていたからである」となる。実際に元暁『大乘起信論疏』（大正四四、二二五下）などではこのように理解している。しかし、こう読んでしまうと前の文章との整合性を失ってしまう。

それは、『起信論』においては、少分でも真如法身を観することができるのは、十住以上の菩薩である。そして十住の菩薩は既に正定聚に入っているので、先の「如来の勝方便」の必要がなくなってしまうからである。また、先の因縁分における「專意念仏説」の概説とも齟齬が生じてしまう。

そこで「畢竟得生」を「往生を得る」ではなく、「(仏果を) 生ずることができる」と読む説がある。こちらの説を採りたい。すると、阿弥陀仏の浄土に往生して、仏の真如法身を観じて、常に勤めて修習すれば必ず仏果を生ずることができる。それは(阿弥陀仏の浄土に往生して)正定聚に住していたからである、という意になる。

以上の「專意念仏説」の内、経文の引用までの部分を整理しておく。

①心が怯弱であり、仏に直接見えられないことから退転してしまいそうな行者には不退の得る他の勝れた方法がある。

- ②その方法とは、専意念仏によつて、その浄土に往生することである。
- ③往生すると、見仏によつて不退を得ることができる。

『起信論』の文言から、少なくとも以上の内容は確定できる。ただ、往生の際に阿弥陀仏の本願がはたらくのかどうか、往生後に畢竟して仏果が得られるのかどうか、という問題については、問題を孕む「若観彼仏」以下の文を中心として、『起信論』自体が簡潔な表現であるため、結論を出すことは困難である。しかし、曇鸞のような浄土願生者がこの「専意念仏説」に触れることがあれば、おそらく全体として以下のような理解をすると考えられる。

- ①心が怯弱であり、仏に直接見えられないことから退転してしまいそうな行者には不退を得る他の勝れた方法がある。
- ②その方法とは、専意念仏によつて阿弥陀仏の願にしたがい、その浄土に往生することである。
- ③往生後は見仏によつて正定聚に入り、最終的には仏果を得る。

さて、ここまで「専意念仏説」についてみてきたが、『起信論』全体の中で、「専意念仏説」はどのよう

に位置づけられるのだろうか。この点について、研究者の見解は一様ではない。一説には、「專意念仏説」を『起信論』の結論と位置づけるものがある³³⁾。それとは反対に、『起信論』に主題としての修道の体系が示された後に、「專意念仏説」は付加的に置かれてみるとみるものがある。後者の説の中で、最も詳細に論じられているものに柏木弘雄氏の論がある³⁴⁾。その中で「專意念仏説」が『起信論』の本題ではない理由として氏が挙げるものを整理すると、以下のようになる。

(一) 菩提流支訳『楞伽經』、勒那摩提訳『宝性論』、真諦訳『撰大乘論釈』などに代表されるように歴史的に如来藏思想と弥陀信仰とは関連をもつが、これらの経論の内容そのものと弥陀信仰の結びつきは必然的なものではなく、如来藏思想を説きながら、阿弥陀仏信仰に触れない典籍も多いこと。

(二) 如来藏思想と阿弥陀仏信仰の双方の特徴をもつ典籍は、異訳や梵本では阿弥陀仏信仰に触れられていないケースが多いこと。

(三) 『起信論』の「專意念仏説」は真諦訳と実又難陀訳の間に多くの改変がみられるため、如来藏思想をもつ経論と阿弥陀仏信仰の偶発的な接触により「專意念仏説」が形成されたと考えられること。

(四) 中国撰述経典である『占察善惡報経』巻下に「專意念仏説」が増補して取り入れられていること。

この四つの根拠により、氏は『起信論』を、如来蔵思想を核に大乘の修道論を論じたものとみて、それと一定の隔たりをもつ「専意念仏説」はあくまで付加的なものにすぎないとみる。特に如来蔵思想と阿弥陀信仰との歴史的な関係が薄弱なことを指摘したことは大変重要な意義があろう。

ただ、そもそもの『起信論』の撰述事情を思い起こしてみると、『起信論』は、一人の人物の統一的な見解を体系的に著したものと必ずしも考えられていなかった。そのことを考慮すれば、「専意念仏説」が付加的なものか、結論的なものかという二者択一の問いは必ずしも重要なものではなく、明快な回答は得にくいという一面もある。そのため、『起信論』の本来的な思想については一旦置いておくとして、不退位に至るまでの長大な修行を提示した後、最後に低い機根のための教えとして、修行論の最後に配置されている「専意念仏説」は、読む者の問題意識によつてはこれこそが自身のための教えとして受け止められる可能性をもった教説であることは間違いない。このように、『起信論』の「専意念仏説」は、阿弥陀信仰をもつ者にとって阿弥陀仏の浄土に往生して最終的には無上菩提を得る道筋を見出すことのできる要素を、その説相の内に有していたということができよう。

第三項 「論註」と「易行品」と「專意念仏説」

いよいよ『論註』と「易行品」と「專意念仏説」を比較していくが、前提となる「易行品」の内容について一瞥しておきたい。

汝、言^三阿惟越致地是法甚難、久乃可^レ得。若有^二易行道疾得^レ至^二阿惟越致地^一者、是乃怯弱下劣之言、非^二是大人志幹之説^一。汝若必欲^レ聞^二此方便^一、今当^レ説^レ之。仏法有^二無量門^一。如^二世間道有^レ難有^レ易。陸道步行則苦、水道乗船則楽^一。菩薩道亦如^レ是。或有^二勤行精進^一。或有^下以^二信方便易行^一、疾至^二阿惟越致^一者^上。(大正二六、四一中)

（ここでは、阿惟越致に至ることは非常に難しいため、易行道で速く阿惟越致に至りたいという者の問いに対し、「是乃怯弱下劣之言、非^二是大人志幹之説^一」と言いつつも、易行道を説き起こす。易行道によれば、水上を船で行くことが楽であるように、疾く阿惟越致に至ることができる、とする。そして、その「易行」とは具体的にどのような行であるのかが次のように説かれる。

答曰、阿弥陀等仏及諸大菩薩、称名一心念、亦得_二不退転_一。更有_二阿弥陀等諸仏_一、亦応_三恭敬礼拝称_二其名号_一。(大正二二六、四二下)

易行道とは、阿弥陀仏をはじめとする諸仏、諸菩薩の名号を称し憶念すること、さらには恭敬礼拝して称名することであり、それによってすぐさま必定に入るとする。

この教説を受けて、先に示したような『論註』の難易二道説が形成されているわけである。この後の比較のため、一応ここでも『論註』の文を再掲しておく。

難行道者、謂_二於五濁之世_一、於_二無仏時_一、求_二阿毘跋致_一為_レ難。……易行道者、謂_二但以_二信仏因縁_一、願_レ生_二淨土_一。乘_二仏願力_一、便得_三往_二生彼清淨土_一。仏力住持、即入_二大乘正定之聚_一。正定即是阿毘跋致。

さて、三つの教説を比べてみると、「一般的な行を修めることが難しい者に対し、阿弥陀仏などを対象とした行によって、速やかに不退に至る」という道筋を示す点において、三つの教説は同一であり、『起信論』の専意念仏説も『論註』も「易行品」に基づいて成立しているのは明らかである。そのため、以下は論点

を絞り、三者の関係について、①浄土不退、②「信方便易行」「専意念仏因縁」「信仏因縁」、③阿弥陀仏一仏への専一性という三つの観点からより詳細にみていくこととする。

浄土不退について

「易行品」では、基本的に正定は現生で得るもの[§]であり、それが『論註』難易二道では往生後、浄土で得るものとなっている。このことは従来「五濁の世、無仏の時」と現実を直視する曇鸞によって、浄土に往生することを先決課題としたから、いきおい不退転の獲得は往生以後の得益として後退するに至った[§]などと指摘されている。此土を無仏の国土とする認識から、阿弥陀仏の浄土に願生し、その浄土における見仏によって正定を得ることを説くという点において、「専意念仏説」と難易二道説は一致している。この点について先行する「易行品」から、『論註』と『起信論』は同じ展開をみせているといえる。

「信方便易行」「専意念仏因縁」「信仏因縁」

『論註』は、「易行品」で示される実践である「信方便易行」を受容するにあたって「信仏因縁[§]」と表

現を変更している。この変更の理由についてはこれまでにも検討されることはあったが、明確な答えは出されていない³⁶。

そこで、対応する『起信論』の箇所をみてみると、「專意念仏因縁」とあり、『論註』と近似した表現を用いている。当該箇所の前部分を合わせてみると、「易行品」が「以信方便易行」、『論註』が「謂但以信仏因縁」、『起信論』が「謂以專意念仏因縁」となっている。ここで特徴的な「以く因縁」という手段を示す語法は、一見よくある表現のように思えるが、「因縁」を単純に理由・手段の意味において用いる点でそう多くみられるような表現ではなく、もちろん『論註』内においてもここでのみ用いられている³⁷。『起信論』の文体について分析した石井氏は、この「謂以專意念仏因縁」について、「以く因縁」と堅い翻訳調の表現を用いつつも、「謂」の一字を挿入して四字句に整えようとする意図（中国人僧の介入が予想される）が読み取れるという。いわば、『起信論』の特殊な編纂事情が表出している部分と言えるが、そのような特徴的な表現を、浄土往生のための実践を説くという同じ場面で両書が用いていることは、『論註』と「專意念仏説」との親近性を感じざるをえない。

阿弥陀仏一仏への專一性

「易行品」では、十方諸仏を念じ称名することが主な行法であり、阿弥陀仏は諸仏の代表にすぎない。ただ、「易行品」の後半部には易行道による成仏道とは別に、阿弥陀仏の本願に注目し阿弥陀仏のみを対象とした念仏と称名による教説が説かれる。「本願章」と呼ばれる箇所（大正二六、四三上）がある。そこでは阿弥陀仏の浄土に往生した後は、正定が得られることが示唆されている。易行道について説かれた後に、やや唐突に挿入されていて、直接的に易行道の実践として説かれているわけではないため、「易行道」自体ではやはり阿弥陀仏は諸仏の代表にすぎないと言える。

それに対し、『起信論』『專意念仏説』の構成は、最初に他方国土の仏に直接見えることの功德の絶大なことを説いた後、阿弥陀仏を經典の引用によって登場させる。つまり、他方国土の仏としては阿弥陀仏のみが出されることになるため、「易行品」に比してやや阿弥陀仏への専一性が強まっているといえる。

さらに『論註』の場合、阿弥陀仏の願力の功德によって、往生し不退の位につき、菩提を得ることが説かれるため、阿弥陀仏への専一性がさらに強まっているということができる。

ここまで、「易行品」と『論註』難易二道説、『起信論』『專意念仏説』の内容を比較してきた。その結果をまとめてみたい。『起信論』『專意念仏説』と『論註』難易二道説は先行する「易行品」を解釈する中、

- ① 細かな表現の変更
- ② 浄土での不退の明示
- ③ 阿弥陀仏一仏への専一性
- ④ 仏に見えることができないという宗教的危機感による易行道への導入

というほぼ同様の展開を示す。

前述の通り、『起信論』は菩提流支周辺での編纂が現在では有力視されている。望月氏は『起信論』を地論宗南道派の撰述とみて、「専意念仏説」は『論註』の影響を受けたものとみなすが、『起信論』の撰述問題、『論註』の流伝や曇鸞教団の影響力などを考慮すると、その可能性はほとんどないように思われる。むしろ反対に、曇鸞が「専意念仏説」の影響を受けたものと考える方が現状では自然である。

ただ、『論註』には「専意念仏説」以外の箇所を含め、『起信論』の直接の引用がないことから、曇鸞が『起信論』を目にしていたとはいえない。また、『起信論』は菩提流支周辺での編纂が有力視されながら、その流伝に関して現在残る史料では、五四〇年頃の北地の思想界で影響を持ちえたことしか伝えられていない。一方で、専意念仏説と『論註』の間には表現上の類似を見出すことができるという面もある。そのため、『論註』が何らかの形で、菩提流支周辺に存在した浄土思想の影響を受けたと推測できるのではな

いだろうか。その一端を示すのが、曇鸞が菩提流支との会見によって浄土教に帰したとする、『続高僧伝』の逸話だったのではないだろうか。

第一章第三節に論じたように、菩提流支の影響下にあった地論宗の僧侶たちには、浄土願生者の系譜が存在した。その中には曇鸞と歴史的、思想的に関係がありそうな人物たちも存在する。残念ながら、それらの僧侶たちの思想を直接に示す典籍は残っていないが、「專意念仏説」に表されたような浄土思想をもっていた可能性が高い。この同時代の僧侶たちの浄土願生の実態について、次節にて考察を試みたい。

第二節 曇鸞における龍樹崇拜

第一項 道場・慧海・道詮の浄土信仰

前節の考察を受け、菩提流支の影響下にあった地論宗の僧侶たちの浄土信仰をみていきたい。ここでは、道場、慧海そして道詮という僧侶の浄土信仰に注目したい。道場と慧海については第一章第三節でその人となり論じているが、ここではその内容を簡単に示した上で、前節の考察を踏まえてより詳しく考察していくこととしたい。

道場と慧海は、『安樂集』の、菩提流支を筆頭とした「浄土の六大徳」の中に挙げられている僧侶であった。六大徳の三番目に列せられる道場は、菩提流支の講説を受けており、さらに地論宗南道派の祖とされる慧光の弟子でもあり、菩提流支や地論宗と関係が深い人物である。

その道場の浄土信仰については、道宣『集神州三宝感通録』（大正五二、四二一上）の記事がある。それによれば、インドの鶏頭摩寺から阿弥陀仏像と五十菩薩像の図写したものが中国に伝わっていたが、北斉の頃、明憲という僧侶は道場法師から、その図写の内の一本を得たという。北斉から隋にかけて、この画の模写は大いに流行していたようである。つまり、道場の阿弥陀仏信仰は、インド由来の阿弥陀仏と五十

菩薩像の図を、仏道実践に用いていた点に特徴があったと考えることができる。

次に「浄土の六大徳」の内、五番目に列されている慧海についてみておく。慧海は『続高僧伝』によれば、鄴で『涅槃經』と『楞伽經』、青州で『摩訶衍』（『大智度論』の可能性が高い）と『毘曇』を学んだ。そして熱心な阿弥陀仏信仰をもっていた。そこに斉州の道詮という僧侶がやってきて、インドの鶏頭摩寺の五通菩薩が阿弥陀仏の浄土に往き、図写してきたという無量寿仏像の画をもたらした。慧海は大いに喜び、これを模写して、一層熱心に浄土に願生したという。

ここに出る道詮という僧侶がもたらした無量寿仏像の画とは、『集神州三宝感通録』の道場の記録と比して、話の細部に違いはあるものの、道場が実践に用いていた阿弥陀仏と五十菩薩像の画と同類のものと考えられる。そして阿弥陀仏の画を実践に用いていた点で道場の逸話と軌を一にしている。

また、慧海に無量寿仏像の画を授けた、斉州の道詮は、遼の非濁（一一〇六三）の『三宝感応要略録』という奇瑞を集めた書物にも浄土願生者として登場し、興味深い逸話を残している¹⁶。

釈道詮。……以^二『智度論』^一為^二心要^一、以^二龍樹^一為^二師宗^一。発願云、「大士龍樹。蒙^二仏誠言^一。証^二歡喜地^一、往^二安樂国^一。補^二弥陀化^一、十方撰^レ生、願垂哀愍、得^レ生^二彼国^一」。更造^二三尺形像^一、香花供養、專^レ心祈願。夢感^二沙門^一云、「汝浄土業、必定無疑。却後三年、方往^二生安樂国^一」。詮云、「我

有_レ師友_一、豈_レ先捨_レ壽。此事如何_レ。沙門曰、「須_レ白_二阿弥陀仏_一、還來告_二其夷_一」夢覺、弥祈請。
「我及師友捨_レ壽」。先後經_三三日_一後。又復夢沙門來告_レ、誑曰、「以_二汝言_一白_二阿弥陀仏_一」。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_レ延_三三年壽_一、加_三二十年_一。却
後二十三年方生_二此国_一。仏教如_レ斯。復問、「我父母師友、生_二淨土_一否」。答、「同心發願、必生_二無
疑_一」。詮歡喜、復問、「君何人」。答、「我是龍樹。付法藏中第十三。汝造_二我像_一、頻來告_レ之。其後
二十三年、正月十五日而卒。其父母師友、皆同_二仏記_一。明知、同生_二淨土_一。詮臨終時、紫雲蓋菴、音
樂聞_レ空、奇瑞非_レ一。見聞在_レ実矣。(大正五一、八五六上)

これによれば、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、歡喜地に至り阿弥陀仏の淨土に往生して阿弥陀仏の衆生撰化をたすけている存在として見なし、龍樹の像を造り淨土願生していた。ある時、夢に一人の僧侶が出てきて、「あなたの淨土の業は定まっています、三年後に往生する」と言った。それに対し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。

なんとも民衆的な逸話であり、淨土で寿命を調整するくだりは、往生伝類の定型ともいえる展開でもあ

る。ただ、問題とすべきは、道詮が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た点である。これは明らかに『楞伽経』のいわゆる「龍樹懸記」を参照しての信仰であり、次項に詳述するが、これは全く曇鸞と同様の信仰形態である。

『三宝感応要略録』は遼代の編纂⁵⁵であり、この逸話が後世に付与されたものである可能性は否定できない。しかし、道詮自身は慧海の年齢から、おそらく曇鸞より年少の人物と考えられ、『楞伽経』の「龍樹懸記」に基づいて、龍樹を浄土往生の先達とみて崇拜するような形式の浄土信仰は、曇鸞以降道詮の他には報告されておらず、曇鸞の教学の後世に対する影響力自体も大きくはないため、後世の人物がわざわざそのようなエピソードを付与する必要性がないのである。よって、この逸話は道詮自身の信仰生活の実態を表している可能性が高い。

また、道詮は龍樹造とされる『大智度論』を学んで龍樹に帰依したとされるが、道場は『大智度論』の研究者として著名であり、慧海も「摩訶衍」を学んだとされており、第一章第二節で触れたように当時『大智度論』のことを「摩訶衍」と呼ぶ例があるため、この「摩訶衍」は『大智度論』のことを指している可能性がある。

また、道場・慧海の浄土信仰、道詮の龍樹崇拜を経由した浄土信仰をみて思い出されるのが、『安樂集』で「浄土の六大徳」が語られる際の道場の箇所である。そこでは、

次有^三大徳尋常敷演、毎感^二聖僧來聴^一、則有^二道場法師^一。(大正四七、一四中)

とあり、平時より教化を行い、常に聖僧の來聴することを感じる大徳として道場が挙げられている。この「毎感^二聖僧來聴^一」を、尊い僧が道場の講義を聴講していたなどと理解されることがあるが、そうすると、「感」の意味が通らない。もしかすると、この「聖僧」とは龍樹のことを示しているのではないだろうか。この後詳説するが、『安樂集』と関係の深い、迦才の『浄土論』の伝える曇鸞の臨終には、「聖僧」として龍樹が登場しているのである。

これらのことから、少なくとも、五通菩薩ゆかりの阿弥陀仏像の画を用いた阿弥陀仏信仰という点で、道場・慧海・道詮の三人は結びついており、中でも道詮は『楞伽經』の「龍樹懸記」に基づく龍樹信仰を経由した浄土往生信仰を有していたと考えられる。そして、『大智度論』を重視することなどから、道場・慧海についても道詮と同様の龍樹信仰を有していた可能性があると思われるのである。

第二項 曇鸞における龍樹崇拜

本項では曇鸞の浄土思想における龍樹の位置づけについて考えたい。『讚阿弥陀仏偈』では、『楞伽經』の「龍樹懸記」を引用し、龍樹への尊崇の念を以下のように表している。

本師龍樹摩訶薩 誕^二形像始^一理^二類綱^一 関^二閉邪扇^一開^二正轍^一

是閻浮提一切眼 伏承尊^二悟歎喜地^一 歸^二阿弥陀^一生^二安樂^一

譬如^二龍動雲必隨^一 閻浮提放^二百卉^一舒 南無慈悲龍樹尊

至心歸命頭面礼^ま (大正四七、四二四上)

これによると、龍樹菩薩は像法の始めに誕生し、おとろえた仏法の綱要を整え、邪まな教えを閉ざして正しい仏法の道を明らかにする。これは閻浮提の一切の人を導く眼である。積尊を受け継いで歎喜地に至った。阿弥陀仏に帰依して安樂浄土に往生した。たとえば、龍が動けば雲が必ず随うように、閻浮提に百の草木をひろめるようである。慈悲深い龍樹菩薩に帰依し、至心に帰命し、頭面を以て礼拝する、とある。

『讚阿弥陀仏偈』は、『無量寿經』に基づいて阿弥陀仏と聖衆と国土の三種の莊嚴を讚嘆することが主題であり、その讚嘆の後に、龍樹に対する尊崇、阿弥陀仏一仏への帰依が表明されて締めくくられている。

また、ここで龍樹は、釈尊亡き後、閻浮提の衆生に正しい仏法を示す存在として説かれている。そして、「譬如「龍動雲必隨」、閻浮提放「百卉舒」と、龍が動けば雲が必ず随うように、閻浮提に百の草木をひろめるようと龍樹を譬えるのは、曇鸞は龍樹の往生を事実として認めているというだけでなく、龍樹の遺した浄土に至る教説と実際に往生していった道筋そのものが衆生に対する教化であると見なしていたからではないか。そして最後に、「南無慈悲龍樹尊」とまで述べて、龍樹に帰依することを表明しているが、ここに「慈悲」の語が冠されていることから、単純に浄土に往生した先人というだけではなく、衆生を浄土へ導く存在として龍樹をみていたことがうかがえる。

この一節は『楞伽経』『龍樹懸記』に基づいているのはもちろん、当時流行していた『付法藏因縁伝』（大正五〇、三一七中）や『摩訶摩耶経』（大正一一、一〇一三下）において龍樹が釈尊亡き後、正しい法を受け継ぐ者とされていることにも由来すると考えられる。一般に先師を尊崇する場合、多かれ少なかれその師による教化を当事者は意識しているものではある。しかし、ここにみえる曇鸞の姿勢は、その一般的なレベルを超えて、自身に対し龍樹の浄土への教化がはたらいていることを実感し、日々の実践を行っていたように思わせるものがあり、龍樹に対して非常に独特の高い位置づけを与えていることがわかる。

そもそも曇鸞が依用した『楞伽経』『龍樹懸記』をみてみると、

如来滅世後、誰持_二為我説_一。如来滅度後、未來当_レ有_レ人。大慧汝諦聽、有_レ人持_二我法_一。於_二南大國_一、有_二大德比丘_一、名龍樹菩薩。能破_二有無見_一。為_レ人説_二我法_一、大乘無上法_一。証_二得歡喜地_一、往_二生安樂國_一。(大正一六、五六九上)

とある。これによれば、仏滅後、南大國に龍樹という名の比丘が現れ、有見、無見を破し、釈尊の後を継いで、大乘無上の法を説く。そして、歡喜地を得て、安樂國に往生する。龍樹が浄土往生したことが明確に説かれているが、法の継承者という面が強調され、『讚阿弥陀仏偈』のように龍樹の衆生教化に焦点が当てられているわけではない。この「龍樹懸記」は北魏の延昌二年(五一三)に菩提流支によって訳された十卷本の『楞伽經』に挿入されている一段である。求那跋陀羅訳の四卷本の『楞伽經』にはみられず、經典の内容の上からも唐突に現われるもので、前後の關係が弱い。そのため、四卷本の成立から十卷本の成立までの間に付加されたものと考えられている。特にこの「龍樹懸記」がほかならぬ菩提流支の訳に現れていることを気に留めておきたい。

この他『論註』において、龍樹の名前が出されるのは五箇所である。以下に確認しておきたい。

① 謹案「龍樹菩薩『十住毘婆沙』」云。(大正四〇、八二六上)

これは『論註』の最初の一文であり、『十住毘婆沙論』「易行品」を引いて、以下に難易二道説を展開している。難易二道説については、第三章第三節にて詳述した。

②龍樹菩薩造^二、阿弥陀如来讚^一中、或言^二「稽首礼」^一、或言^二「我歸命」^一、或言^二「歸命礼」^一。此『論』長行中、亦言^二「修五念門」^一。五念門中礼拝是^一。(大正四〇、八二七上)

これは龍樹菩薩が阿弥陀如来を讃嘆する、「易行品」中の偈頌(大正二六、四三上)に、「礼拝」を表す語が数種類あることを紹介している。

③又『十住毘婆沙』中、龍樹菩薩造^二阿弥陀讚^一云、「起^二出三界獄^一、自如^二蓮華葉^一、声聞衆無量、是故稽首礼」。(大正四〇、八三〇下)

これは問答中の問者の言葉である。②と同様に「易行品」中の阿弥陀仏を讃じる偈頌(大正二六、四三上)を引用し、その浄土は三界を超出し、声聞が無量に示している。

④問曰、尋^二法藏菩薩本願及龍樹菩薩所讚^一、皆似^下以^二彼国声聞衆多^一為^レ奇。此有^二何義^一。(大正四〇、八三一上)

ここも問答中の問者の言葉の中で、龍樹の語が出る。③と同じく「易行品」の偈頌の中に、阿弥陀仏の浄土に声聞が無数にいと説かれていることを問題としている。

⑤龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩願^レ生^レ彼者、当為^レ此耳。(大正四〇、四八〇中)

この文は、第三章第三節に論じた浄土における階位の超越を論じる箇所にある。阿弥陀仏の浄土に往生して見仏すれば、七地沈空の難を受けることなく、すぐさま八地に至り、平等法身を証することができる。そして、既に一定の階位に達していると思われる龍樹や世親が、阿弥陀仏の浄土に願生するもののためであるとしている。『楞伽経』『龍樹懸記』において初地に至っていた龍樹が浄土に願生したとき、願生を受けて、曇鸞はこのような発想に至ったと考えられる。『讚阿弥陀仏偈』との関連を含めて、曇鸞が修行の階梯の中で自身と龍樹・世親をどのように位置づけていたのか、曇鸞の実践体系を考える

上で鍵となる箇所である。

ところで、曇鸞と道詮以外の僧侶の間に「龍樹懸記」への注目がなかったわけではない。『安樂集』と同時代の著述とみられている『無量寿觀經續述』（以下『續述』と略す）には、

問、既是十迴向菩薩。云何上文言「汝是凡夫、心想羸劣」耶。答、地前菩薩望「初地」、悉名「凡夫」。以「未」証「法身」故也。自下明、發願既聞「希有之法」、復証「法身」。故發願生「於極樂世界」。如「龍樹菩薩」。在「此証」歡喜地、已發願往「生極樂世界」。此亦如「是」。

とあり、韋提希を十回向の菩薩とみるが、それだけ高い位に至っている韋提希でも願生するのは、法身を証するためとする。そして、韋提希の願生は、初地の菩薩である龍樹が願生したことと同様の目的によるものとして、『楞伽經』「龍樹懸記」の教説を用いている。

また、元暁（六一七—六八六）の『大乘起信論疏』には、

又復初地已上菩薩、証「見彼仏真如法身」。如「楞伽經」一歎「龍樹菩薩」、云下「証」得歡喜地。往「生安樂國」故、此中論意、約「上輩人」、明「畢竟生」。非「謂」未「見」法身、不「得」往「生」也。（大

とあり、初地以上の菩薩が真如法身を見て往生する一例として、「龍樹懸記」を挙げている。つまり、ここに出した『續述』と『大乘起信論疏』では、高位の菩薩が阿弥陀仏の浄土に往生することを示す一例として「龍樹懸記」が用いられているのである。あくまで高位の菩薩の往生のあり方を示しており、その教説は低い階位の者の往生には関係がない。時代を異にする典籍ではありながらも、高位の菩薩の往生の例として「龍樹懸記」を用いる点では『論註』の用例と一致している。

ただ、『論註』の⑤の箇所が、単純に高位の菩薩が往生していく例を示す意図のみによるものとはいえないのではないか。その意図を明らかにするためには、曇鸞の修道論全体の中で、先の⑤の文をみていく必要がある。真名子晃征氏は、『論註』の階位と行業の関係について網羅的に分析して出色の成果を打ち出している³⁶⁾。その論旨を以下に筆者なりに整理しておく。

(一) 『論註』の主な行法には、五念門と十念があるが、五念門は往生後の菩提の獲得を最終目標とする行であり、一方の十念はあくまで、往生が目的である。

(二) 『論註』における上品生と下品生という分類は、あくまで「生」を実体的に理解するか否かという

相違であり、その二つに別々の行を配当する明確な意図は見出すことができない。

(三)『論註』における行者の分類は、上品生と下品生という此土における機根の相違よりも、願生者と得生者という行者の居る場所が此土か彼土かという相違の方がより重視されている。

(三)の点には少々留意が必要かと思われる。確かに『論註』では、願生者と得生者の間に大きな相違が設けられていることは、本論文でも第三章第三節に確認した通りであり、妥当な見解であろう。ただ此土の願生者を機根の相違によって分類する意図が、曇鸞には重要視されなかったとは言いつてもいい部分があるのではないか。(一)でいうように、十念は往生、五念門は菩提の獲得という目的の相違があり、五念門を行じる主体として世親が配されていることをみると、明確には示されていないものの、まず浄土に往生するという明確な目的をもつ十念の方が、より万人に開かれた行業と考えることができる。その他の点については妥当な見解と考える。(一)(二)(三)より、真名子氏は『論註』では、どんな機根の者でも往生し、見仏すれば、平等法身を証して、最終的には仏果が得られることが一貫して説かれていると主張する。この説は、本論文の第二章第三節でみたように、『論註』上巻で、曇鸞が浄土の莊嚴相を解釈する際に、『浄土論』の文には表れない浄土の平等性を徹底して強調していることと意図を同じくしている。これに、先にみた『讚阿弥陀仏偈』における龍樹の往生を思慕する曇鸞の姿勢も合わせて考えると、『論註』

の⑤の記述の意図というのは、真名子氏の言を借りると、「龍樹、世親といった菩薩でさえも、今生での見仏はかなわず、浄土往生を願ひ、修行の場を来世へと移行していったのだから、それよりも劣る者は当然浄土を願生するべきである」²⁵というものだったとみられる。つまり、龍樹、世親の往生は低い階位の者に無関係なものではなく、低い階位の者にも往生を志向する必要を迫るものであった。

論を本筋に戻すと、『論註』にみられる龍樹に関する記述を確認してきたが、『論註』ではことあるごとくに『大智度論』が引用されているのにも関わらず、その引用の際には龍樹の名が出されることはない。龍樹の名が出されるのは「易行品」の著者名として示したもののか、『楞伽經』『龍樹懸記』に基づき、浄土願生する高僧としてのものであった。曇鸞にとつては『大智度論』の著者としての龍樹というよりも「易行品」の著者として、または『楞伽經』に出る浄土願生者としての龍樹という認識が強かったことがわかる。

さらに、曇鸞の龍樹に対する敬慕は著作だけではなく、伝記史料にも認められる。迦才の『浄土論』に次のような逸話が記されている。

恒請^三龍樹菩薩、臨終開悟、誠如^三所願^一。此方報尽。半霄之内、現^三聖僧像^一。忽来入室云、「我是龍樹」。便為^レ説曰、「已落之葉、不^レ可^三更附^レ枝也。未^レ束之粟、不^レ可^三倉中求^一也。白駒過^レ隙、不^レ

可^レ暫時留^レ也。已去^レ叵^レ反、未來未^レ可^レ追。現在今何在、白駒難^レ可^レ迴。法師妙達^レ言旨^レ、如^レ是告終。即半夜内、發^レ遣使者^レ、遍告^レ諸村白衣弟子及寺内出家弟子^レ。(大正四七、九七下)

これによれば、曇鸞は常に、自身の臨終には開悟し浄土に往生できるように、龍樹に対して請っていた。その結果、曇鸞の臨終には、聖僧が現れて自ら龍樹と名乗り、過去は取り返すことができず、未来は求めることができなことを譬えをもって伝えることで、暗に曇鸞に死期が来たことを告げる。そしてこの後、確かに曇鸞は浄土に往生したと語られる。この逸話は、龍樹に対して浄土往生を願っていた点、龍樹が現れて死期を告げる点の二点において、先の道詮のエピソードと通じており、自身を教化する存在として龍樹を尊崇していたことがうかがえる。

次に『続高僧伝』では、「又撰『礼浄土十二偈』、続龍樹偈後」とある。『礼浄土十二偈』とは『讚阿弥陀仏偈』を指し、龍樹の偈(いわゆる『十二礼』もしくは「易行品」内の偈頌か)の後を継ぐ意識をもって、『讚阿弥陀仏偈』を撰じたと言うのである。

さらに、『続高僧伝』で道宣は、『論註』を道綽の著述、『安樂集』を曇鸞の著述として記録するというミスを犯しているが、道宣は「道綽伝」において、『論註』を紹介する際に、

著「『浄土論』兩卷」、統「談龍樹・天親」。(大正五〇、五九四上)

としており、『論註』は龍樹と世親を統合して論じた書物と見なされている。道宣は直接玄中寺に出向いて取材した上で、「曇鸞伝」「道綽伝」を執筆したと考えられている。もちろん『論註』はあくまで世親の『浄土論』に対する注釈書であるが、曇鸞とその門下は『論註』を龍樹についても談じた書物と考えていたことと思われる。

ここまで、曇鸞が龍樹をどのように位置づけたのか、各方面よりみてきたが、もう一点考えておきたい問題がある。先ほど検討した『論註』のある箇所では、「龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩願レ生レ彼者、当為レ此耳」と、龍樹と世親は並べて置かれ、『統高僧伝』でも『論註』は「統「談龍樹・天親」と両者は並列的に位置づけられていた。そのため、曇鸞における龍樹の位置づけを考えるには、曇鸞における世親の位置づけについて一瞥しておく必要がある。これについては殿内恒氏が、『論註』全体を見渡して、特に曇鸞の実践における世親の位置づけについて詳しく論じている⁹³⁾。氏の論に依って整理しておきたい。

よく知られるように、『論註』では、『浄土論』の偈頌の二十二行全てを、礼拝門・讚嘆門・作願門・觀察門・回向門から成る五念門について説いたものとみる。具体的には、第一行が礼拝門・讚嘆門・作願門を示し、第三行から第二十一行が觀察門を示し、最後の第二十二行が回向門を指示しているとみていく。

その上で、以下のように、五念門の一つ一つを解釈していく中に世親の名を出し、五念門は世親が実際に行じていたものという見解を示している。

・礼拝門

五念門中礼拝は一。天親菩薩、既願往生。豈容不礼。故知、帰命即是礼拝。然礼拝但是恭敬、不
二必帰命一。帰命必是礼拝。(大正四〇、八二七上)

・讚嘆門

若言諸仏、遍領十方無量無辺世界、是大乘論中説。天親菩薩今言尽十方無礙光如来。即是依
彼如来名、如彼如来光明智相讚歎。故知、此句是讚歎門。(大正四〇、八二七中)

・作願門

此一句是作願門。天親菩薩帰命之意也。(大正四〇、八二七中)

・回向門

「我作レ論說レ偈 願見ニ弥陀仏」 普共ニ諸衆生ニ 往ニ生安樂国ニ 此四句是論主迴向門。(大正四〇、八三三下)

そのため、『論註』において曇鸞が『浄土論』の偈頌を五念門に配当する理由は、世親の浄土往生の実践は五念門に尽きるものであり、世親の作した偈頌も五念門を表したものと、曇鸞が認識したためと考えられる。

さらに、十念による往生が詳説されている八番問答の第一問答は、

問曰、天親菩薩迴向章中、言「普共諸衆生 往ニ生安樂国ニ 此指レ共ニ何等衆生ニ耶。(大正四〇、八三三下)

という問いから始まる。天親菩薩が共に往生を願う「衆生」とはどのような者たちなのか、という問いに對して、十念による往生が説かれていくわけである。殿内氏はこの記述から、八番問答の凡夫について、

ここに往生の機として説かれている凡夫は、菩薩が回向門を修する中でともに浄土往生していこうと

する、菩薩の回向を受ける対象として示されていたものなのである³⁰⁾。

と述べる。要するに、曇鸞は世親を、自身に対して教化する菩薩、阿弥陀仏の浄土に往生するようはたらしめる存在と見なしていたことになる。これは龍樹に対する位置づけとほぼ同様である。

さて、これまでの考察により、曇鸞は、世親『浄土論』の偈頌の「普共諸衆生 往生安樂國」の「衆生」に自己を重ね合わせ、『楞伽經』「龍樹懸記」に説かれる「龍樹による衆生教化」の「衆生」に自己を重ね合わせており、両書の記述の中に自己の存在を読み込んだと言及することができよう。このような仏典に自身を引きつけるような読み方は、第二章第三節で指摘した、『浄土論』の莊嚴相に阿弥陀仏の本願のほたらきを見出し、本願を自身の生きる北魏社会に現にはたらしかけているものと見なす態度と共通するものがある。これに関連して北條勝貴氏は興味深い指摘を行っている。それによれば、六朝期の中国仏教では「経典そのものに対する信仰を介して、そこに描かれている仏菩薩¹¹先達の物語を継承する実践がなされていた」とみて、自身の生を仏典の物語になぞらえてデザインすることで、宗教実践が強力に推し進められていたという。氏は、種々の事例を挙げながらそのことを論証しているが、まさに曇鸞のケースもこの一例と言えるであろう。ただし、ここで曇鸞が自身になぞらえた対象は龍樹や世親のものではなく、龍樹の教化を受ける衆生、世親の回向を受ける「衆生」を自身のことと見なした。この点は特徴的である。

ここまでの考察を整理しておきたい。

① 菩提流支や地論宗と関係をもつ、道場・慧海・道詮の三人には「龍樹信仰に基づく阿弥陀仏信仰」が行われていたのではないかと推測される。中でも道詮にはそれが顕著である。

② 『讚阿弥陀仏偈』『論註』、および伝記類を勘案すると、曇鸞においても龍樹を浄土願生の先達、さらには自身の往生を教化する存在と見なし、その龍樹への尊崇を通して浄土教へと転入していったと考えられる。

以上二つのことが明らかとなった。②の点に関連して、藤堂恭俊氏は曇鸞の回心について述べる中で、「無仏の時」という宗教的危機感が曇鸞の実践の根本にあることを示した後以下のように言う⁸⁹。

そこにおいて曇鸞は、過去において読まれた『大智度論』や『十住毘婆沙論』に説かれる浄土教説を手がかりとして、その他の弥陀經典に接したものと思われる。かかる浄土教經典に対する思案は、回心に対して最後の決定を与えるものではなかった。曇鸞をして浄土教に回心せしめる最後の決定を下すものは、外ならぬ龍樹その人でなくてはならない。……曇鸞は延昌一年（五一二）菩提流支に

よって訳出された、『入楞伽經』……と言う懸記を得て、漸く自からの態度を決定し得たのである。

ここで藤堂氏は、曇鸞の浄土思想の転機には『楞伽經』の「龍樹懸記」が大きな役割を果たしたとみる。筆者も結論としては同様であるが、藤堂氏の論がやや抽象的であったこともあり、ここでは同時代の資料や曇鸞の著作内の論拠を用いてより多面的に論じてきた。

このことを曇鸞の生涯の上に還元してみると、菩提流支によって浄土教に帰したという逸話をあながちに創作とみることはもはやできなくなる。菩提流支周辺での編纂が有力視されている『起信論』にみられる「専意念仏説」、菩提流支の訳以外にはみることのできない『楞伽經』「龍樹懸記」、地論宗と関連をもつ僧侶たちの龍樹信仰に基づく浄土信仰、これらを総合的にみれば、曇鸞の浄土思想は菩提流支周辺の影響を強く受けていると考えることができよう。帰浄のエピソードはその事情を伝えているものとみるべきではないか。

おわりに

本章では、曇鸞と同時代の諸思想との関係について、地論宗の六相という経典解釈方法、『起信論』の「專意念仏説」、浄土信仰者の中の龍樹崇拜という三つの視座から考察した。この三つの思想に共通しているのは、多かれ少なかれ菩提流支との関連によって生じてきた思想であることである。六相による経典解釈法は菩提流支訳の『十地経論』に基づくものであり、『起信論』は菩提流支周辺での編纂が推定されている。龍樹を重要視する浄土信仰についても、菩提流支の講義を受け、地論宗の僧侶と親交のあった道場を起点として生じてきた可能性が高い。

近年、北朝仏教に関する研究が進展し、僧稠・智舜・靈裕といった僧侶たちの浄土信仰のあり様、広く民衆にまで浸透していた多仏の名を称えて懺悔する信仰などが明らかになってきた。曇鸞の浄土思想は、それらの信仰とは思想の方向性において明らかに性格を異にしており、同時代的にみれば孤立した存在とされる向きもあった。しかし、本章では菩提流支周辺の思想と曇鸞の思想との関係を検討し、近似する点をいくつか指摘することができた。それでも、曇鸞の浄土思想は少数派であったかもしれないが、時代の思想と無関係に表出したものではなく、そこには僧稠・智舜・靈裕などの僧侶などの浄土信仰とはまた別の菩提流支周辺の浄土思想という同時代的な文脈が存在して成立したものだといえるのではないだろうか。

さらには、当時の仏教界の中では少数派であったとしても、曇鸞は自身の意識の上では、阿弥陀仏の本願はもとより、同じく浄土に願生した龍樹や世親と接続しているという確信を抱きながら、浄土往生への実践を行じていたと考えられるのではないだろうか。

¹ 土井慶造前掲論文「曇鸞と華嚴思想」。土井氏には本論文、特に本節の執筆にあたり、多くの助言をいただいた。ここに謝意を表したい。

² 『論註』にはもう一か所、八番問答（大正四〇、八三四下）に「総相」「別相」の用例がみられるが、仏国土の十七種莊嚴を総・別に配当する今回対象とする用例とは性質が異なる。

³ これらの総相・別相を、四念処などに説かれる観察の方法として総相観・別相観とみる向きがあるが、『論註』において総相観・別相観の観察方法が具体的に説かれているわけではなく、無理がある。

⁴ 幡谷明前掲書『曇鸞教学の研究』一五九頁、武内紹晃『浄土仏教の思想三世親』（講談社、一九九三）一六四頁などを参照。

⁵ 藤丸智雄前掲論文『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について」。

⁶ この広略相入に関しては古くより活発な議論が重ねられてきた。今回は深く立ち入らないこととするが、議論の経過については曾根宣雄『往生論註』における広略相入について―藤堂恭俊博士の解釈をめぐって

― 『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一) によく整理されている。

「神子上恵龍『弥陀身土思想展開史論』(永田文昌堂、一九五〇)などにみられるように古来、総・別は、広・略の中の広に含まれるとみられてきた。

。大谷光真「曇鸞と華嚴思想」(『石田充之博士古稀記念論文集 浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二)などの例が挙げられる。

。相馬一意「往生論註の唯識学的源泉」(『印仏研』四二―一、一九九三)、同「往生論註に見られる仏身説」(『渡辺隆生教授還暦記念論集 仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七)などがこれに当たる。

。青木隆・方廣鋁・池田将則・石井公成・山口弘江『蔵外地論宗文献集成』(金剛大学仏教文化研究所、二〇一二)、青木隆・荒巻典俊・池田将則・金天鶴・李相旻『続集 蔵外地論宗文献集成』(金剛大学仏教文化研究所、二〇一三)。

。現在までの地論宗に関する研究動向をまとめたものに、石井公成「地論宗研究の現状と課題」(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)がある。

。伊藤瑞叡「六相説の源泉と展開(上)」(『仏教学』二三、一九八二)、石井公成「理相即説の形成」(『PHILOSOPHIA』七六、一九八九、同『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六に後収)。

、大竹晋訳注『新国訳大蔵経釈経論部十六 十地経論』（大蔵出版、二〇〇五）、金京南『十地経論』における六相について」（『印仏研』五四―二、二〇〇六）、織田頭祐『十地経論』の六相説と智儼の縁起思想」（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）などを参照した。

③ 地論宗の六相は『十地経』に

又発大願、所謂一切菩薩所行、广大無量不雜諸波羅蜜所摂、諸地所浄生諸助道法、総相・別相・同相・異相・成相・壊相、説一切菩薩所行如実地道。及諸波羅蜜方便業、教化一切令其受行、心得增長故（大正二六、一三九上）

とあることに端を発するが、今回は紙幅の都合上、検討しない。

④ 大竹晋前掲書『新国訳大蔵経釈経論部十六 十地経論』を参照。同相以下の四つの相に関しては、『十地経論』自体の原義について諸説あるようであるが、ここでは総相・別相が問題の中心なので、立ち入らないこととする。

⑤ 大竹晋前掲書『新国訳大蔵経釈経論部十六 十地経論』の補註では、『十地経論』の総・別による經典解釈方法は『解深密経』や『顕揚聖教論』などの先行する瑜伽師の文献に既にみられることを指摘されており、注目される。

¹⁶ 『統高僧伝』「法上伝」(大正五〇、四八五上)。

¹⁷ 金天鶴「法上撰『十地論義疏』についての考察」、『印仏研』六一―二、二〇―三(一)に六種正見と六相について詳細に論じられている。

¹⁸ 金天鶴氏はS 4 3 0 3にも六種正見についての法上と同一の解釈がみえることを指摘する。さらに法蔵の『華嚴経探玄記』にも法上の所説とおもわれるものを提示している箇所があるという。

¹⁹ 石井公成前掲論文「理相即説の形成」では、

ここでは、どの一つの教をとってみてもその中に他の一切の教が含まれており、それにともなつて個々の教が表している個々の理もすべて含まれる、と説いているにすぎず、唯一の特別な心理は考えられていない。すなわち、法上にあつては、根本である法界だけでなく、個々の教によつて示されている個々の内容をも理と呼んで個々の理の統撰を説くのである。

と述べる。

²⁰ 仏駄跋陀羅訳『華嚴経』(大正九、七〇五中)

善男子、如是等百万阿僧祇菩薩、悉我同行、同願、同善根、同修道、同欲性、同淨正念、同清淨趣、同菩提無量、同得諸根、同心依果、同境界、同正趣離生、同真實義、同明正法、同具菩薩清淨妙色、

同無量力、同堅精進、同正法音、同語言道、同諸功德、同清淨業、同清淨報、同清淨大悲救護一切、同清淨業不違因緣、同清淨口業、於一切仏衆隨其所、応悉為説法、同恭敬供養諸仏、同決定知一切諸法、同得菩薩清淨諸地。

²² 青木隆前掲論文「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」は、『華嚴略疏』は、卷一に「盧舎那者、周名清淨円満智」（敦煌宝蔵五六、三三二下）とあることから、北周の著述とみる。

²³ 石川琢道前掲書『曇鸞浄土教形成論』七七頁。

²⁴ その他の相違点として、「易行品」では「難行」とある不退に至る行道を、『論註』では「難行道」として、より「易行道」と対称的に捉えている点などがある。

²⁵ 望月信亨「起信論の専念阿弥陀仏説に就て」（『浄土学』一九、一九三八）。

²⁶ 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）、石井公成『大乘起信論』の成立―文体の問題および『法集経』との類似を中心にして」（井上克人編『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究）二〇〇四）、大竹晋「瑜伽行派文献と『大乘起信論』（『哲学・思想論叢』二二〇、二〇〇二）、同『大乘起信論』と『楞伽経』（『哲学・思想論叢』二二一、二〇〇三）、同『大乘起信論』の引用文献」（『哲学・思想論叢』二二二、二〇〇四）などを参照。

²⁵ 注25の論文に加え、高崎直道『大乘起信論』における念について（『東方学』七三、一九八七）、同『大乘起信論』の語法―「依」「以」「故」等の用法をめぐって―（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』三七、哲学・史学篇、一九九二）、同『魏訳『入楞伽経』の「如実修行」と『起信論』』（塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅―仏教と科学』佼成出版社、一九九三）などがある。

²⁷ 相馬一意『大乘起信論新講』（永田文昌堂、二〇一一）三二頁を参照。

²⁸ 大竹晋『金剛仙論』の成立問題』（『仏教史学研究』四四―一、二〇〇一）。

²⁹ 石井公成前掲論文『大乘起信論』の成立』。

³⁰ 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九九八）五〇五頁、大竹晋前掲論文『大乘起信論』の引用文献』。

³¹ 「即得往生」までを経文とみる説がある。

³² 高崎直道・柏木弘雄校注『新国訳大蔵経論集部二 仏性論 大乘起信論』（大蔵出版、二〇〇五）補註二七頁では、この箇所読解をめぐる問題について整理されている。

³³ たとえば武邑尚邦『大乘起信論講読』（百華苑、一九五九）二一九頁にみることができる。

³⁴ 代表的なものに、柏木弘雄「如来蔵思想と弥陀信仰―大乘起信論における専意念仏の教説について―」

『東海仏教』一三、一九六九）がある。

⁸⁵ 「易行品」では、易行道による成仏道とは別に、阿弥陀仏のみを対象とした念仏と称名を説く箇所（大正二六、四三上）がある。そこでは阿弥陀仏の浄土に往生すれば、不退転に住することが示唆されている。この教説は、易行道が説かれた後に挿入されており、直接的に易行道の一部として説かれているわけではない。ただ『論註』や『起信論』がこの箇所に着目し、易行道の具体的実践としてこの箇所を当てはめた可能性がある。実際に『論註』は「易行品」のこの箇所を何度か引用している。

⁸⁶ 藤堂恭俊前掲論文「曇鸞浄土教における信」。

⁸⁷ 「信仏因縁」は「仏の因縁を信じる」という意とする説もある。しかし、「易行品」が「信仏」による教説を説いたことを『論註』は受けていること、もし「仏の因縁」と読むとすれば、その意味内容が『論註』に依る限り、明らかにならないこと、八番問答で謗法の罪と対照させて「信仏因縁」（大正四〇、八三四上）と説かれていることから、「仏を信じることによつて」という意だと考える。ちなみに下巻、覈求其本釈でも

問曰、有何因縁言「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」答曰、『論』言、「修五門行、以自利利他成就故」然覈求其本、阿弥陀如来為増上縁。（大正四〇、八四三下）

と「因縁」を理由の意で用いている。

※ 早島鏡正・大谷光真前掲書『仏典講座二十三 浄土論註』五四頁、藤堂恭俊前掲論文「曇鸞浄土教における信」。

※ 先の注に挙げたように、八番問答にも「信仏因縁、皆得往生」とあり、「信仏因縁」という語がたまたま用いられたものではなく、曇鸞にとつて馴染み深いものであったことが分かる。

※ 石井公成前掲論文「『大乘起信論』の成立」。

※ 吉津宜英「浄影寺慧遠の起信論引用について」(『印仏研』四九―一、二〇〇〇)を参照。

※ 真福寺蔵『浄土往生伝』にもほぼ同文の「道詮伝」が収められている。塚本善隆氏によつて、この『浄土往生伝』は非濁の『随願往生集』から抄出されたものと推定されている。塚本善隆「日本に残存せる遼文学とその影響」(同『塚本善隆著作集 六』大東出版社、一九七四)。

※ ただしその説話の多くは、唐・宋に存在した諸書から引用したものであり、単純に遼の撰述としてみるべきではない。中でも玄中寺に出入りした者や、道綽の教化を受けている者が多く収録され、六大徳と関係の深い道詮も道綽の法脈の一つとしてみられていた可能性もある。

※ この『二宝要略録』には、迦才『浄土論』の曇鸞伝の影響を受けた曇鸞の事跡が収められており、曇鸞

の龍樹信仰の記録に影響されて、道詮の逸話が生じた可能性はある。

⁵¹ 一例として、増山顕珠編『聖典意識 七祖聖教 上』（本願寺出版、一九六四）七六頁。

⁵² 行儀に関する文は後世の付加と考えられるので、省略した。

⁵³ 山野智恵「初期の龍樹伝」（『蓮華寺仏教研究所紀要』二、二〇〇九）は、龍樹が像法の末の人物とする時代設定は鳩摩羅什時代の龍樹伝の特徴とする。

⁵⁴ なお、『論註』にも「此人字天親。事在『付法藏經』（大正四〇、八二六下）と、世親の事跡は『付法藏因縁伝』によるように述べており、『付法藏因縁伝』への注目をみることができ。

⁵⁵ 柏木弘雄前掲論文「如来藏思想と弥陀信仰」。

⁵⁶ この文についての詳細な考察に真名子晃征前掲論文『往生論註』における修行者」。

⁵⁷ 『續述』の著者、著述年代については、西本照真『無量寿觀經續述』の新出写本について―北京新1202とP3014を中心として―（『印仏研』五三―二、二〇〇五）、柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）一二〇頁、杉山裕俊『安樂集』と『無量寿觀經續述』について（『浄土学』四九、二〇一二）を参照。『續述』の引用には、龍谷大学西域文化研究会『西域文化研究 第二』（法蔵館、一九五八）の翻刻（一〇一頁）を利用した。

⁸² 真名子晃征前掲論文『往生論註』における修行者」、同『往生論註』における五念門と十念』（光華会編『光華会宗教研究論集 親鸞と人間 第四卷』永田文昌堂、二〇一三）。

⁸³ この点については殿内恒前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」に詳しい。

⁸⁴ 真名子晃征前掲論文『曇鸞浄土教における実践体系』。

⁸⁵ 殿内恒前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」。

⁸⁶ 殿内恒前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」。

⁸⁷ 北條勝貴「先達の物語を生きる―行の実践における僧伝の意味―」（藤巻和宏編『聖地と聖人の東西―起源はいかに語られるか―』勉強出版、二〇一一）。

⁸⁸ 藤堂恭俊前掲書『無量寿経論註の研究』四五頁。

⁸⁹ これらの僧侶たちの浄土信仰については、第三章にて詳しく論じた。この僧稠・智舜・靈裕の三名もそれぞれ菩提流支と関係をもつ僧侶たちではあるが、ここでいう「菩提流支周辺の浄土思想」とは別系統の浄土信仰者だった可能性が高いと考える。

結論

結論

ここまで、「同時代的視野によって、曇鸞の思想と実践を明らかにする」という目的のもと、同時代の思想と実践から曇鸞はどのような影響を受けたのか、その中で曇鸞の独自性はどこにあるのか、について論じてきた。まず、各章で論じた内容をまとめておく。

第一章「曇鸞の生涯の再検討」では、最初に『統高僧伝』の「曇鸞伝」の内容を綿密に検討した上で、北魏・東魏の仏教界において曇鸞が思想的にどのような立ち位置にあったのかという問題を中心に、曇鸞の生涯について考察した。第一節では、曇鸞の生涯を記録する資料（道宣『統高僧伝』、迦才『浄土論』、道綽『安樂集』、慧祥『古清凉伝』）の中で、『統高僧伝』の「曇鸞伝」の信憑性が最も高いことを藤善真澄氏の研究に依拠しつつ論じた。そして、『統高僧伝』「曇鸞伝」の概略を整理した。第二節では、帰浄以前の思想的素養を検討した。従来、『統高僧伝』や『魏書』「釈老志」などによって、曇鸞は「北魏仏教の中心的思潮である羅什系統の般若思想を学んだ」などと簡単にまとめられることも少なくなかった。しかし、当時は、地論宗の台頭などにより、羅什系統の般若思想から、唯識思想や如来蔵思想を受けた縁起思想へと仏教界の中心的思潮が変遷しつつあった。それは曇鸞の出家の地である五台山も例外ではない。曇鸞が

羅什系統の思想の影響を受けていることは論を俟たないが、その思想的素養から、仏教界の中心的位置にあったとは言えない。また、『大集經』や道教的長生法に興味を持っていたことは、北朝の仏教者としてはごく一般的なことであり、曇鸞思想の多様な面の一つとして考慮されるべきことを指摘した。第三節では、「曇鸞伝」にみえる回心の逸話を手がかりに、浄土思想との接点がどこにあったのかを検討した。従来、「菩提流支との会見の結果、道教、神仙的な思想を捨て去り、『觀經』を起点として浄土信仰へ帰入した」という回心の逸話は史実としては信憑性が低いとみられていた。しかし、曇鸞を含む『安樂集』『六大徳』の僧侶たちが菩提流支と関わりが深いことや、『觀經』も既にある程度普及していたと考えられることを考慮すると、あながちに作り話とはいえず、特に、①浄土信仰における菩提流支との師弟関係、②『觀經』を起点として浄土信仰に帰入したこと、という二つの要素は、曇鸞の中国仏教界における思想的な立ち位置を反映している可能性が高いと考えられる。この第一章で得られた知見を前提に次章以降、同時代の社会状況、思想潮流と曇鸞の思想との関係を明らかにすることで、曇鸞思想の特徴について考察していった。

第二章「曇鸞と北朝社会」では、当時のきわめて不安定な社会状況の中で、曇鸞は社会をどのように捉え、その社会認識によってその思想はどのように展開していったのかについて、特に『論註』上巻の觀察門釈に注目して考察している。第一節では主に伝記史料に基づき、曇鸞に対する皇帝の帰依の実態を考察した。曇鸞は教義的な面、特に浄土思想に関しての世俗権力側の認知度はそう大きなものではなかったと

みられる。一方で、神異的、医学的な能力をもつこと、南朝の梁で仏教を学んできたことによって、皇帝を中心とした世俗権力からの尊崇を受けたと考えられる。

第二節では、曇鸞に対する皇帝の帰依を確認し、『論註』にみえる国家権力に対する認識を、世俗権力と仏教界が密接な関係にある当時の状況を踏まえつつ検討した。『論註』の国家に関する認識をみる上で重要なのは上巻の観察門積である。ここでは、浄土の清浄なあり方とは対照的な此土の迷いのあり方が示されている。その中には、君主が入れ替わることによって不安定な世相がもたらされること、生まれ出た環境によって思うような社会的地位が得られないことといった権力をめぐる衆生の苦しみが生々しく描かれている箇所を見出すことができる。一方で、「浄土の君主」として阿弥陀仏を位置づけることなどによって、此土とは対照的な浄土の平等性が明らかに強調され、そのような浄土を建立した阿弥陀仏の慈悲が示されている。伝記によれば、曇鸞は国家と関係を持った僧侶と考えられるが、国家権力の持つ危険性を鋭敏に感じ取っており、当時の人々を悩ませた権力をめぐる苦悩からの解放を阿弥陀仏の浄土に見出したということができる。そして第三節では、『論註』上巻の観察門積全体について論じた。ここでは、「此土には様々な苦悩が広がっているため、法蔵菩薩がそのような苦悩が存在しないような浄土のあり方を願い、それが『浄土論』の莊嚴相となった」という枠組みをもって注釈が施されている。そして、此土の様子を描写する箇所では身分制社会の桎梏、前節までにみた国家権力がもたらす不平等な社会のあり様などといった当

時の北魏社会が抱える問題点が鮮明に表されている。そこで曇鸞は『無量寿経』などにはない独自の願文を作成することにより、その問題を超える阿弥陀仏の浄土の様相を示していた。中でも、此土の不平等性と浄土の平等性に並々ならぬ関心を寄せていることが看取される。曇鸞がそのような注釈を行った背景には、阿弥陀仏の本願は今、この北魏社会を生きる自身と人々のために現にはたらいっており、『浄土論』に記される浄土の莊嚴相は自身と人々の苦悩を解放するはずだという確信があったと考える。

第三章「曇鸞と同時代の実践との関係」では、当時行われていた様々な実践と曇鸞の行った実践との関係について論じ、曇鸞の実践の特徴について考察している。第一節、第二節では、『論註』に出る五念門・十念という二つの行に通底する「願生」という概念について考察している。ここでいう願生とは、阿弥陀仏の浄土を対象を絞り、そこへの往生を願うこと、である。そして結論として、願生という概念は同時代の他の実践と自身の実践を区別するために、自身の実践の旗印として用いられたものであったと考える。たとえば、『論註』下巻の起観生信では五念門の一つ一つの行が詳しく解釈されているが、それぞれの後半部分では「○○のような行ではない」というような否定的な表現で、当時行われていた実践を「○○」と引きあいに出しながら、五念門の正しいあり方が提示され、その際に願生が強調されている。十念についても同様の意図を見てとることができる。そもそも『浄土論』にも願生は重んじられる概念ではあるものの、『論註』はそれを一層推し進めることで、曇鸞の住む山西省で流行していた「多仏に礼拝称名し懺悔す

る」実践や、僧稠などの著名な僧が実践していた四念処などの観法との差別化を図ったと考えることができる。

第三節では、『論註』における階位の超越説について、南岳慧思の速疾成仏説と比較しつつ曇鸞の主張の特徴について論じている。『論註』に示される階位の超越説と慧思の速疾成仏説は、表現、内容ともによく似通っており、両者の間に思想交渉があった可能性を指摘できる。特に沈空の難に陥った際に、諸仏に見えることよって第八地の無功用の位への頓入を目指す点において一致し、そしてそのような階位の超越説は一般に理解されにくいことを示す点においても一致している。そして、実際に南岳慧思が迫害を受けたことに明らかなように、当時の仏教界では階位の超越説は受け入れがたい教説であったようである。同様に『論註』の場合も階位の超越説を主張する際には、論理的整合性を欠くような問答が設けられたり、論難者の存在をにおわせるような記述が続いている。そのような一見不自然に思える『論註』における階位の超越に関する説きぶりは、そのような仏教界の状況に配慮したものであったのだろう。一方で、『論註』の階位の超越説には、慧思のそれとの決定的な相違もある。『大智度論』も慧思『法華安樂行義』も沈空の難を脱するには諸仏の加勸を必須とするが、『論註』はこの諸仏の加勸がない時には二乗に墮してしまうことに注目する。そして、その場合にも阿弥陀仏の浄土で阿弥陀仏に見えれば、この難を脱することができるというのである。曇鸞はここでも、阿弥陀仏の功德の絶大なることを基盤に置いた成仏道を提示したと

いうことができる。

第四章「曇鸞と同時代の諸思想との関係」では、北朝仏教界の種々の思想と曇鸞の思想とはどのような関係にあるのかをいくつかの視点から論じている。それにより、曇鸞の思想の特徴について改めて考察している。まず第一節では、『論註』にて『浄土論』の国土莊嚴を分類する際に出る総相・別相という概念について論じている。この莊嚴相の分類は、『浄土論』そのものの分類法とは明確に相違するものであり、その依拠するところは従来明らかではなかった。しかし、本論文では近年の研究成果を依用することで、この分類方法が地論宗の六相という經典解釈方法ときわめて似通っていることを見出した。そして、『論註』の総相・別相の概念はその影響を受けて成立したものであったと考える。地論宗の六相、特に総相と別相とは、經典の内容を総と別とに分類し、総を教の根本的部分、別を副次的な部分と位置づけて、別相のどの部分にも教の真实性を認める思想である。そして、地論宗のこのような六相の用い方を踏まえると、『論註』がこの解釈法を『浄土論』の「願生偈」に適用していることは、曇鸞にとって「願生偈」は經典に近い存在であり、曇鸞は十七種莊嚴のすべてが「教」としての機能があると認識していたと考えられる。次に第二節では、望月信亨氏による『大乘起信論』と『論註』の類似を指摘する論に着目し、『論註』の難易二道説、『起信論』の「專意念仏説」、そして『十住毘婆沙論』『易行品』の三つの教説を比較している。比較の結果、三者は、一般的な行を修めることが難しい者に対し、阿弥陀仏などを対象とした行によって速

やかに不退に至るといふ道筋を示す点において同一である。そして、難易二道説と「專意念仏説」は先行する「易行品」を解釈する中、①細かな表現の変更、②浄土不退の明示、③阿弥陀仏一仏への專一性の強化、④仏に見えることができない宗教的危機感による浄土への帰依、といった類似した展開をみせている。

両書が同系統の浄土信仰を伝えていることはまず間違いない。そして、近年の研究に鑑みると、『起信論』の「專意念仏説」は菩提流支周辺の浄土思想を伝えたものと思われるため、『論註』の難易二道説は菩提流支周辺の浄土思想の影響によって形成されたものではないかという仮説を提示している。

そして第三節では、『安樂集』に六大徳として挙げられる道場と慧海、そしてその二人と関わりのある道詮の浄土信仰について検討し、曇鸞の浄土思想との関係を論じている。三人の浄土信仰は、五通菩薩ゆかりの阿弥陀仏の画を実践に用い、『大智度論』を重んじていたこと、そして道詮と曇鸞の場合には『楞伽經』「龍樹懸記」に基づいて阿弥陀仏を信仰していた点に特徴があった。注目されるのは、彼らの信仰が曇鸞と同様に、龍樹を重んじた浄土信仰であるという部分である。そこで曇鸞における龍樹の位置づけを改めて検討すると、『讚阿弥陀仏偈』における「龍樹懸記」の依用や、迦才『浄土論』の逸話などから、龍樹を、自身を含めた衆生を浄土へ導く存在と見なし、その衆生の一人として自らも浄土に願生するという強い認識があったことを指摘している。このことは、曇鸞が『浄土論』の著者である世親を、阿弥陀仏の浄土に往生するよう自身にはたらきかける存在と見なしていたという殿内恒氏の指摘と軌を一にしている。曇鸞

は、世親『浄土論』の偈頌の「普共諸衆生 往生安樂国」の「衆生」に自己を重ね合わせ、さらに『楞伽經』『龍樹懸記』に説かれる「龍樹による衆生教化」の「衆生」に自己を重ね合わせており、両書の記述の中に自己の存在を読み込んだと言うことができよう。さて、上の三人の僧侶のうち道場は菩提流支と関わりの深い人物であり、ここでもやはり曇鸞が菩提流支周辺の浄土教の影響を受けていることが想定されるところと考えられる。

以上が本論全体の内容である。同時代的な視野において、曇鸞の思想と実践を検討した結果、当時の様々な実践・思想が曇鸞に深く影響を与えていたことが明らかとなった。それらは、北魏社会の状況、流行していた禅定・懺悔・称名といった実践、地論宗の一部の思想、菩提流支周辺に存在した浄土思想などの要素である。この結果、曇鸞の思想は決して時代の思潮と無関係に成立したものではなく、同時代の実践や思想の大きな流れの中で成立していたことが明確となった。このことは従来曇鸞の思想背景とされてきた、龍樹を中心とする中観系の思想、世親を中心とする唯識系の思想、もしくは、鳩摩羅什や僧肇の思想などの影響を否定するものではない。その双方の影響を受けつつ、曇鸞は「無仏の世、五濁の時」、言い換えれば、六世紀初め、中国において生きる自分自身と人々に適用可能な成仏道を形成したと考えるのである。

ところで近年、『浄土論』の研究が大竹晋氏、小谷信千代氏により進展をみせている。両氏は、漢文・サンスクリット・チベット語にまたがる瑜伽行派の典籍の語彙や思想を踏まえて、より厳密な文献学的手

法をもつて『浄土論』を読み直し、新たな成果を打ち出している。その中、両氏に共通するのは、従来の『浄土論』研究は、『論註』の『浄土論』理解の影響が残存しており、その曇鸞は瑜伽師の著作として『浄土論』を見なしていないため、多くの誤読をなしてしまっているという見解である。確かに、両氏の指摘の通り、曇鸞当時、瑜伽行派の著作は出揃っていないため、曇鸞は『浄土論』の注釈を行いつつも、世親の意図を、正確に汲み取れていないことは否定できない。特に、両氏が曇鸞の誤読として指摘する箇所のは多くは『十住毘婆沙論』『易行品』によって、浄土往生の道筋を論じた部分であり、『浄土論』自体の内容と齟齬が生じるのも当然といえるであろう。しかし、本論文で考察してきたように、曇鸞はいわゆる浄土三部経、「易行品」などの浄土教の典籍と菩提流支周辺の浄土思想などに代表される同時代の思想、そして世親『浄土論』を総合し、再構成することで、北魏社会を生きる自身と人々の歩むことのできる仏道を示したといえるのではないだろうか。

また、本研究のもう一つの成果は、当時の思想、実践や社会状況を曇鸞は意識しつつも、自身の仏道の根本には阿弥陀仏の本願力、他力があることを強く認識していたことが改めて確認されたことである。たとえば、当時の不安定な社会状況を歎きつつも、それを超越する本願が確かにはたらいっていることを『論註』は説いている。また、当時流行していた実践と自身の実践の相違の根本には阿弥陀仏一仏の絶大な功德のあることくりかえし『論註』は強調していた。曇鸞の仏道の根本に阿弥陀仏の本願力のあることはよ

く知られていたことではある。しかし、当時の思想を「唯是自力、無他力持。如斯等事、触目皆是」と、実際に目につくものが自力の仏道ばかりであると批判した曇鸞の心境を、当時の仏教界の様相の中に位置づけて論じたところに本論文の意義の一端があると考ええる。

「大竹晋前掲書『新国訳大蔵経积経論部十八 法華経論・浄土論他』、小谷信千代『真宗の往生論』(法蔵館、二〇一五)。

たとえば、顕著なものに、凡夫と二乗の往生の可否に関する問題がある。『浄土論』では、凡夫や二乗は阿弥陀仏の浄土に往生できないとするが、曇鸞は「易行品」を引用し、凡夫、二乗も往生しうるとする。

参考文献一覽

著作

- 石川琢道 『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九）。
- 石松日奈子 『北魏仏教造像史の研究』（ブリュッケ、二〇〇五）。
- 稲葉圓成 『往生論註講要』（西村為法館、一九七六）。
- 井上光貞 『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七一）。
- 大竹晋訳注 『新国訳大蔵経釈経論部十六 十地経論』（大蔵出版、二〇〇五）。
- 『新国訳大蔵経釈経論部十八 法華経論・浄土論他』（大蔵出版、二〇一一）。
- 小谷信千代 『真宗の往生論』（法蔵館、二〇一五）。
- 鎌田茂雄 『中国仏教思想史研究』（春秋社、一九六八）。
- 『中国仏教史一 初伝期の仏教』（東京大学出版会、一九八二）。
- 川勝義雄 『魏晋南北朝』（講談社学術文庫、二〇〇三）。
- 河上麻由子 『古代アジア世界の対外交渉と仏教』（山川出版社、二〇一一）。
- 川本芳昭 『中国の歴史五 中華の崩壊と拡大―魏晋南北朝―』（講談社、二〇〇五）。

- 木村清孝 『初期中国華嚴思想の研究』(春秋社、一九七七)。
- 香月院深励 『浄土論註講義』(法蔵館、一九七三)。
- 色井秀讓 『浄土念仏源流考』(百華苑、一九七八)。
- 柴田泰山 『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六)。
- 上海図書館編 『上海図書館蔵敦煌吐魯番文献 第二冊』(上海古籍出版社、一九九九)。
- 相馬一意 『往生論註講読』(百華苑、二〇〇〇)。
- 『曇鸞大師研究』(龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一〇)。
- 『大乘起信論新講』(永田文昌堂、二〇一一)。
- 『曇鸞『往生論註』の講究』(永田文昌堂、二〇一三)。
- 高崎直道・柏木弘雄校注 『新国訳大蔵経論集部二 仏性論 大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇五)。
- 武内紹晃 『浄土仏教の思想 三世親』(講談社、一九九三)。
- 武田龍精編 『往生論註出典の研究』(永田文昌堂、二〇〇八)。
- 武邑尚邦 『大乘起信論講読』(百華苑、一九五九)。
- 竹村牧男 『大乘起信論読釈』(山喜房仏書林、一九九八)。

- 田中無量 『北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究』（龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一四）。
- 塚本善隆 『魏書釈老志の研究』（仏教文化研究所出版部、一九六二）。
- 湯用彤 『漢魏兩晋南北朝仏教史』（中華書局、一九五五）。
- 内藤知康 『安樂集講読』（永田文昌堂、一九九九）。
- 早島鏡正・大谷光真 『仏典講座二十三 浄土論註』（大蔵出版、一九八七）。
- 藤堂恭俊 『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八）。
- 藤堂恭俊他 『浄土仏教の思想四 曇鸞道綽』（講談社、一九九五）。
- 幡谷明 『曇鸞教学の研究Ⅰ』（同朋舎出版、一九八九）。
- 日比野丈夫・小野勝年 『五台山』（平凡社 東洋文庫、一九九五）。
- 平井俊榮 『中国般若思想史研究』（春秋社、一九七六）。
- 深川宣暢 『講本『無量寿経優波提舍願生偈註』（永田文昌堂、二〇〇八）。
- 藤善真澄 『中国仏教史研究―隋唐仏教への視角―』（法蔵館、二〇一三）。
- 真名子晃征 『曇鸞浄土教における実践体系』（龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一五）。
- 神子上惠龍 『弥陀身土思想展開史論』（永田文昌堂、一九五〇）。

宮川尚志 『六朝史研究 宗教篇』(平楽寺書店、一九六四)。

村上嘉実 『六朝思想史研究』(平楽寺書店、一九七四)。

望月信亨 『支那浄土教理史』(法蔵館、一九四二)。

『仏教經典成立史論』(法蔵館、一九四六)。

吉川忠夫 『読書雜誌—中国の史書と宗教をめぐる十二章—』(岩波文庫、二〇一〇)。

山口益 『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』(法蔵館、一九六六)。

任継愈主編 丘山新他訳 『定本中国仏教史』(柏書房、一九九二—一九九四)。

神子上恵龍 『弥陀身土思想の展開』(永田文昌堂、一九六八)。

『往生論註解説』(永田文昌堂、一九六九)。

山口益 『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』(法蔵館、一九九六)。

山本仏骨 『道綽教学の研究』(永田文昌堂、一九五九)。

李仁清編 『中国北朝石刻拓片精品集 下卷』(大象出版社、二〇〇八)。

論文

青木隆

「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」『東方学』九三、一九九七。

「地論と撰論の思想史的意義」(沖本克己編『新アジア仏教史七』校正出版社、二〇一〇)。

石井公成

『大集経』尊重派の地論師」(駒沢短期大学研究紀要』二三、一九九五)。

「理相即説の形成」『PHILOSOPHIA』七六、一九八九、同『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六に後収)

「敦煌写本中の靈弁『華嚴経論』断簡」(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』大蔵出版、一九九七)。

『大乘起信論』—文体の問題および『法集経』との類似を中心にして—(井上克人編『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究』二〇〇四)。

「地論宗研究の現状と課題」(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)。

石川琢道

『往生論註』にみられる願文について」『印仏研』五二—二、二〇〇四)。

石田充之 「無量寿経續述」の地位について」『龍谷大学論集』三五四、一九五七。

石松日奈子 「雲岡中期石窟新論―沙門統曇鸞の失脚と胡服供養者像の出現―」『MUSEUM』五八七、二〇〇二。

稲本泰生 「小南海石窟と僧稠禪師―北斉石窟研究序説―」（荒巻典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇）。

「小南海中窟と滅罪の思想―僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に―」『鹿園雑集』四、二〇〇二。

伊藤瑞叡 「六相説の源泉と展開(上)」『仏教学』一三、一九八二。

伊東昌彦 「吉蔵と曇鸞―その思想と相違性―」『宗教研究』三五〇、二〇〇六。

伊吹敦 「地論宗北道派の心識説について」『仏教学』四〇、一九九九。

大内文雄 「国家による仏教統制の過程―中国を中心に―」（高崎直道・木村清孝編『シリーズ東アジア仏教五 東アジア社会と仏教文化』春秋社、一九九六）。

大江淳誠 「往生論註に於ける本願の積意」（龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』一九六二）。

横超慧日 「南岳慧思の法華三昧」（『宮本正尊教授還暦記念論文集 仏教文化論集』（三省堂出版、一九五

四）

「中国仏教に於ける大乘思想の興起」(同『中国仏教の研究 第一卷』法蔵館、一九五八)。

「中国仏教に於ける国家意識」(同『中国仏教の研究 第一卷』法蔵館、一九五八)。

「中国南北朝時代の仏教学風」(同『中国仏教の研究 第一卷』法蔵館、一九五八)。

「中国浄土教と涅槃經」(恵谷隆戒先生古稀記念会編『浄土教の思想と文化』同朋舎、一九七二)。

「速疾成仏の思想」(『印仏研』三一、一九五四、『法華思想の研究』平楽寺書店、一九七二に後収)。

大谷光真 「曇鸞と華嚴思想」(『石田充之博士古稀記念論文集 浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二)。

大田利生 「論註」と『大乘経』—名号観を中心として—(『真宗学』九六、一九九七)。

大竹晋 「瑜伽行派文献と『大乘起信論』」(『哲学・思想論叢』二〇、二〇〇二)。

「大乘起信論」と『楞伽経』(『哲学・思想論叢』二一、二〇〇三)。

「大乘起信論」の引用文献(『哲学・思想論叢』二二、二〇〇四)。

「初期天台文献における北朝禅師」(『駒沢大学禅研究所年報』二六、二〇一四)。

「金剛仙論」の成立問題(『仏教史学研究』四四—一、二〇〇一)。

沖本克己 「禅宗思想形成史の研究」(花園大学国際禅学研究所『研究報告 第五冊』一九九八)。

織田顕祐 『十地経論』の六相説と智儼の縁起思想（金剛大学校仏教文化研究所『地論思想の形成と変容』国書刊行会、二〇一〇）。

柏木弘雄 「如来蔵思想と弥陀信仰―大乘起信論における専意念仏の教説について―」（『東海仏教』一三、一九六九）。

勝木言一郎 「小南海中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察」（『美術史』一三九、一九九六）。

加藤栄司 「道士曇鸞―服氣養身と調身調息―」（『松ヶ岡文庫研究年報』二三、二〇〇九）。

川勝義雄 「中国的新仏教形成のエネルギー―南岳慧思の場合―」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所、一九八二）。

顔娟英 「北齊禪窟的図像考―従小南海石窟到響堂山石窟―」（『東方学報』京都七〇、一九九八）。

菅野博史 「慧思における忍辱思想―『法華経安楽行義』を中心として―」（『創価大学人文論集』二三、二〇一一）。

桐谷征一 「北朝摩崖刻経と经文の簡約化―選択から結要へ―」（『大崎学報』一五七、二〇〇二）。

倉本尚徳 「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」（『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八）。

「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰―「無量寿」から「阿弥陀」への尊名の変化に関連して

—『印仏研』五七—一、二〇〇八）。

「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘―特に『観無量寿経』との関連について―」（『仏教史学研究』五二—二、二〇一〇）。

「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」（『東アジア仏教学術論集』二、二〇一四）。

気賀沢保規 「唐代房山雲居寺の発展と石経事業」（同編『中国仏教石経の研究―房山雲居寺を中心に―』京都大学学術出版会、一九九六）。

北塔愛美子 「『十地論義疏』における円融思想」（『禅学研究』八二、二〇〇三）。

金京南 「『十地経論』における六相について」（『印仏研』五四—二、二〇〇六）。

金天鶴 「法上撰『十地論義疏』についての考察」（『印仏研』六一—二、二〇一三）。

古泉圓順 「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」（『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』一五、一九八二）。

小丸真司 「浄土教における増上縁―『浄土論註』を中心に―」（『仏教学』二四、一九八八）。

坂出祥伸 「隋唐時代における服丹と内観と内丹」（坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、一九八八）。

佐藤泰舜 「靈弁の華嚴経論に就いて―新発見六卷分の解説―」（『印度哲学と仏教の諸問題―宇井伯寿博士還暦記念論文集―』岩波書店、一九五二）。

佐藤哲英 「南岳慧思の『四十二字門』について」(『印仏研』一六一―一六八)。

『四十二字門略抄』の本文並びに解説―南岳慧思研究における文献価値について―(福井博士頒寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』早稲田大学出版部、一九六九)。

塩入良道 「中国仏教における礼懺と仏名經典」(『結城教授頒寿記念 仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四)。

柴田泰山 『観無量寿経』の信仰と実践」(『日本仏教学会年報』七九、二〇一四)。

柴田泰 「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(一)」(『印度哲学仏教学』一一、一九九六)。

杉山裕俊 『安楽集』と『無量寿観経續述』について」(『浄土学』四九、二〇一二)。

鈴木啓造 「皇帝即菩薩と皇帝即如来について」(『仏教史学』一九五二)。

諏訪義純 「北齐文宣帝とその仏教信仰―北齐仏教の一考察(一)―」(『大谷学報』四五―一、一九六六)

相馬一意 「往生論註の唯識学的源泉」(『印仏研』四二―一、一九九三)。

「曇鸞の思想と道教」(『日本仏教学会年報』六二、一九九六)。

「往生論註に見られる仏身説」(『渡辺隆生教授還暦記念論集 仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七)。

「五台山付近の道教的雰囲気」(『行信学報』一〇、一九九七)。

「高僧伝等における四論の研究者」(『行信学報』一三、二〇〇〇)。

「高僧伝等における四論の研究者(二)」(『行信学報』一四、二〇〇一)。

「論註」と三論ないし四論との関係」(『仏教学研究』五六、二〇〇二)。

曾根宣雄
「往生論註」における広略相入について―藤堂恭俊博士の解釈をめぐって―」(『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一)。

曾布川寛
「雲岡石窟再考」(『東方学報 京都』八三、二〇〇八)。

大門照忍
「曇鸞帰浄の伝記について―「大集経」と「観経」の論理―」(『大谷学報』四三―二、一九六三)。

高崎直道
「『大乘起信論』における念について」(『東方学』七三、一九八七)。

「『大乘起信論』の語法―「依」「以」「故」等の用法をめぐって―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』三七、哲学・史学篇、一九九二)。

「魏訳『入楞伽経』の「如実修行」と『起信論』」(塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅―仏教と科学』佼成出版社、一九九三)。

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)。

多田孝正 『次第禪門』所出の「北国諸禪師」の「通明観」(『宗教研究』二二八、一九七六)。

塚本善隆 「シナにおける仏法と王法」(宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六)。

「雲岡三則」(同『塚本善隆著作集 第二卷』大東出版社、一九四二)。

「龍門石窟に現れたる北魏仏教」(同『塚本善隆著作集 第二卷』大東出版社、一九七四)。

「日本に残存せる遼文学とその影響」(同『塚本善隆著作集 第六卷』大東出版社、一九七四)。

「長生術を求めた曇鸞の回心」(同『塚本善隆著作集 第四卷』大東出版社、一九七六)。

崔鉉植 「靈弁撰『華嚴経論』の伝来と思想的特徴」(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)。

土井慶造 「曇鸞と華嚴思想」(龍谷大学大学院文学研究科修士論文、二〇一二)。

藤堂恭俊 「僧肇と曇鸞——『論註』における僧肇の役割——」(『印度学仏教学研究』四二二、一九五六)。

「往生論註と大智度論」(『印仏研』一三一—一、一九六五)。

「曇鸞の奢摩他毘婆舍那観」(『東洋文化論集 福井博士頌寿記念』、一九七〇)。

「曇鸞浄土教における信——龍樹の信方便易行説をふまえて——」(『仏教思想』一一、平楽寺書店、一九九二)。

「曇鸞における浄土往生の行と機」(『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八)。

殿内恒

内藤昭文 「増上縁について(二)―その意味と宗学上における理解について」『教学研究所紀要』六、

一九九八)。

「増上縁について(二)」『教学研究所紀要』七、一九九九)。

内藤知康 「曇鸞の往生思想―『往生論註』を中心として―」(論註研究会編『曇鸞の世界―往生論註の基

礎的研究―』永田文昌堂、一九九六)。

中嶋隆蔵 「疑経に見える養生思想の側面」(坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、

一九八八)。

中平了悟 「中国における五念門行説の引用について」(『真宗研究会紀要』三六、二〇〇四)。

野上俊静 「北魏の菩提流支」(同『中国浄土教史論』法蔵館、一九八二)。

「曇鸞伝の一齣について」(同『中国浄土教史論』法蔵館、一九八一)。

西本照真 『無量寿觀經續述』の新出写本について―北京新1202とP3014を中心として―』(『印仏研』

五三―二六、二〇〇五)。

「浄土教の東アジア的展開」(『シリーズ大乘仏教 第五卷 仏と浄土 大乘仏典』春秋社、二〇一三)。

橋本芳契 「曇鸞の信仰論理―大集経の浄土教理―」(『印度学仏教学研究』六三、一九八三)

服部仙順 「曇鸞の流支観経伝授考」『浄土学』七、一九三四。

平井宥慶 「敦煌本・南北朝期維摩経疏と注維摩」『大正大学総合仏教研究所年報』四、一九八二。

「北朝国家と仏教学」『三康文化研究所年報』一九、一九八四。

「敦煌本北朝期維摩経疏にあらわれた思想」『印仏研』三五―二、一九八六。

深川宣暢 「曇鸞教学の伝道的性格―『往生論註』の譬喩をめぐる―」『真宗学』一一一、一一二、二〇〇五。

普賢保之 「曇鸞における八番問答の意義」(論註研究会編『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六)。

藤井淳 「中国における教判の形成と展開」(高崎直道監修『シリーズ大乘仏教―大乘仏教とは何か』春秋社、二〇一一)。

藤野立然 「曇鸞大師管見」『支那仏教史学』一(二)、一九三七。

藤丸智雄 「浄土論註」讚嘆門に関する諸問題について―近代以前の注釈書を通して―『仏教文化論集』六、二〇〇二。

藤善真澄 「隋唐仏教への視覚」(中国中世史研究会編『中国中世史研究―六朝隋唐の社会と文化―』東海大学出版会、一九七〇、同『中国仏教史研究―隋唐仏教への視覚―』法蔵館、二〇一三)に後

収)。

「曇鸞大師生卒年新考」(『教学研究紀要』一、一九九二)。

「曇鸞教団―地域・構成―」(論註研究会編『曇鸞の世界―『往生論註』の基礎的研究―』永田文昌堂、一九九六)。

「曇鸞と『往生論註』の彼方」(『教学研究紀要』六、一九九八)。

「疑経『梵網経』成立の諸問題」(『仏教史研究』三九―一、一九九六)。

「捨身の思想―六朝仏教史の一断面―」(『東方学報 京都』七四、二〇〇二)。

「五六世紀の仏教における破戒と異端」(麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』道氣社、二〇〇二)。

「聖者觀の二系統―六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論―」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大学人文科学研究所、二〇〇五)。

「梁代の仏教―学術としての二三の特徴―」(小南一郎編『学問のかたち―もう一つの中国思想史―』汲古書院、二〇一四)。

方廣鋁
「曇鸞写」(『大般涅槃経疏』(擬)「方廣鋁主編『藏外仏教文献 第二編 総第一五輯』中国人民大出版社、二〇一〇)。

北條勝貴
「先達の物語を生きる―行の実践における僧伝の意味―」(藤巻和宏編『聖地と聖人の東西―起

源はいかに語られるか―』勉誠出版、二〇一一年。

前田繁樹 『老子中経』覚書（坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、一九八八年）。

真名子晃征 『往生論註』における修行者（『浄土真宗総合研究』七、二〇一二年）。

『往生論註』における五念門と十念（光華会編『光華会宗教研究論集 親鸞と人間 第四巻』

永田文昌堂、二〇一三年）。

道端良秀 「曇鸞の長寿法」（『東方宗教』一八、一九六一、同『中国浄土教史の研究』〔法蔵館、一九八〇〕

と同『中国仏教史全集 第六巻』〔書苑、一九八五〕に後収）。

「曇鸞と道教の関係」（福井博士頌寿記念論文集刊行会編『東洋文化論集』早稲田大学出版部、

一九六九、同『中国浄土教史の研究』〔法蔵館、一九八〇〕と同『中国仏教史全集 第六巻』〔書

苑、一九八五〕に後収）。

水野荘平 「南北朝時代における中国撰述經典の成立について―『仁王般若経』の成立を中心として―」

（『日本仏教学会年報』七七、二〇一二年）。

「五十二位の菩薩階位説の成立について」（『印仏研』五七―二、二〇〇九年）。

宮澤正順 「曇鸞法門と道教思想との一考察」（『中国学研究』三、一九八〇）。

「曇鸞大師の調氣と達磨大師の胎息について」（『中国学研究』一一、一九九二年）。

村上速水 「曇鸞大師における人間」(『真宗学』二七、二八、一九六二)。

望月信亨 「起信論の専念阿弥陀仏説に就て」(『浄土学』一九、一九三八)。

八木宣諦 「山東崗山の觀経刻石」(『印仏研』三五—一、一九八六)。

柳田聖山 「ダルマ禅とその背景」(横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店、一九七〇、『柳田聖山著作集 第一卷 禅仏教の研究』法蔵館、一九九八に後収)。

山口弘江 「『十地論義疏』と『大乘五門十地実相論』——周叔迦説の検討を中心として——」(『東洋学研究』

四八、二〇—二一)。

山野俊郎 「南岳慧思の頓覚説——頓覚と行位の問題を中心として——」(『仏教学セミナー』四五、一九八七)。

山野智恵 「初期の龍樹伝」(『蓮華寺仏教研究所紀要』二、二〇〇九)。

吉田隆英 「禁呪と木瓜——『論註』所引外典考——」(論註研究会編『曇鸞の世界——『往生論註』の基礎的研究——』一九九六、永田文昌堂)。

「鮑郎子神考——曇鸞と神異——」(『古田敬一教授頌寿記念中国学論集』一九九七)。

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、一九七三)。

「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」(平井俊榮編『三論教学の研究』春秋社、一九九〇)。

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―」（『印仏研』六一―二、二〇一三）。

林廬山

「新近發現曇鸞大師手写《大般涅槃經》著作残卷真跡」（『現代仏学』一二四期、一九六一）。

初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下の通りであり、今回、大幅な加筆と修正を施した。それ以外の箇所は新稿である。

・第二章

「曇鸞と国家権力」(『印仏研』六三一―二〇一四)。

「曇鸞と国家―北朝仏教におけるその位置―」(『真宗研究会紀要』四七、二〇一五)。

・第三章

「曇鸞における願生と菩提心―八番問答の滅罪の思想―」(『印仏研』六一―二〇二二)。

「『往生論註』における願生の意義」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇二三)。

・第四章

「『往生論註』における総相・別相―地論宗の六相との関係から―」(『龍谷教学』五〇、二〇一五)。