曇鸞浄土教における先師

――龍樹・世親を中心に――

内田准心

はじめに

曇鸞は、北魏・東魏において独自の浄土教を大成させた僧侶である。主著の『往生論註』（以下『論註』と略す）冒頭では、『十住毘婆沙論』「易行品」を引用して、難行道と易行道という二種の仏道を提示する。そのうちの易行道とは、ただ阿弥陀仏への信によってその浄土に願生する仏道のことであり、そうすれば往生後に阿毘跋致（不退の位）を得ることができるという。この易行道こそが曇鸞が歩もうとした仏道であり、それによりどのような機根の者であれ阿弥陀仏の本願力によって往生し、阿弥陀仏に見えれば最終的には仏果を得ることができるとした点に大きな特徴がある。

さて、そのような独特の浄土思想を宣揚した曇鸞であるが、著作のなかで師資相承が明記されることはない。また、伝記史料をもとに師資相承を推測してみようとするならば、菩提流支や道場という名が挙げられることがある。しかし、両者の浄土思想の具体相に関する史料は全くといっていいほど残されていないため、曇鸞独特の浄土教がどのような師資相承をもって編まれたものなのかはいまだ明らかになっていない。

加えて、曇鸞は、自身とは別系統の浄土思想があることを認識し、自身の思想が多数派とはいえず、自身の浄土思想に対して批判が多いこともよく理解していたようである。[1] その場合、自身の仏道の正統性を示すために師資相承が強調されてもおかしくはないが、曇鸞著作にはそういった性格は見出せない。

ところで、曇鸞の著述には龍樹・世親（「天親」、「論主」）・僧肇（「肇公」）・菩提流支（「訳者」）という四名の高僧の名が挙げられている。龍樹は言わずと知れた中観思想の大家であり、曇鸞もその著作をよく学んでいた。また、易行道を説いた『十住毘婆沙論』「易行品」の著者でもあって、曇鸞が最も引用する仏典である『大智度論』の著者でもある。世親は唯識思想の大成者で、『論註』の所釈の『浄土論』の著者でもあって、曇鸞の晩年に北地で流行した『十地経論』も記している。僧肇は鳩摩羅什の高足であり、「肇論」や『注維摩経』に示される独自の般若思想が、曇鸞の思想の土台であることはよく知られている。菩提流支は『浄土論』の訳者であり、『続高僧伝』によれば曇鸞に浄土思想を授けたとされる人物である。四名のうち、龍樹・世親・僧肇は、曇鸞とは時代も地域も異なる人物であり、少なくとも曇鸞の直接的な師とは言えない。そして菩提流支についても、その人となりを伝える史料には彼が浄土信仰を有していたとする記録は存在せず、曇鸞の著述をみても、自身の師として位置づけるような記述はないようである。よって、何か特殊な事情があって、四人の名を繰り返し著述の中に登場させていると考えられる。

現在に至るまでの曇鸞研究をみると、曇鸞にとって四者が個々にどういった位置づけにあるのかという研究[2]は存在するが、四者の名が出される箇所を網羅的に調査・整理し、曇鸞における四人の位置づけを総合的に論じたものは管見の限りない。そのため今回は、これらの人師がどのような文脈で曇鸞の著述に出されているのかを検討することで、浄土思想の歴史と系譜を曇鸞がどのように捉え、そして自身の仏道はどこにどのように位置づけられると

考えていたのかについて考察したい。

具体的な方法としては、曇鸞の著作において、人名もしくは「論主」「訳者」などの個人が特定される語彙がどのように記されているのかを検討する。実際には、龍樹が七回、世親が十四回、僧肇が一回、菩提流支（訳者）が四回、名を出されているため、今回の考察は龍樹、世親がその中心となる。現在曇鸞の著作と認められている文献は『論註』と『讃阿弥陀仏偈』の二つである。『略論安楽浄土義』（以下『略論』と略す）については、研究者によって見解が分かれているが、筆者は曇鸞の手によるものである可能性が極めて高いと考えている。(3) ただし、『略論』には、歴史上の人名が出されることはないため、今回は検討の対象外となる。著作に名が出されているからといって、著者がその人物を重んじていたと一律に断ずることはできない。ただ、網羅的に人名を取り出し、前後の文脈を調査することによって、著者における当該人物の位置づけを見出せるのではないかと考えるのである。特に曇鸞の場合、ある人物の書物を引用したり、その行実を示す際に、人名を出すか出さないのかという区別に一定の価値を置いていたように思われる。これは龍樹の名を出す際に顕著に表れているので、後述したい。

一、曇鸞著作における世親

曇鸞著作の中で最も多く出される人師の名前が世親である。その箇所を列挙しつつ、どのような文脈で世親の名が出されているのか、簡単に示してみたい。

①『論註』上巻、冒頭

無量寿是安楽浄土如来別号。釈迦牟尼仏、在王舎城及舎衛国、於大衆之中、説無量寿仏荘厳功徳。即以仏名号為経体。後聖者婆数槃頭菩薩、服膺如来大悲之教、傍経作願生偈。復造長行重釈。梵言優婆提舎、此間無正名

相訳。若挙一隅、可名為論。　（割注は省略した。聖典全書一、四四九）

ここでは、『浄土論』の撰者として世親（「婆数槃頭菩薩」）の名を出す。『浄土論』とは、仏説である「無量寿経」（ここでは『阿弥陀経』『観無量寿経』を含むと考えられる(4)）に相応した「優婆提舎」であることを明示している。注目されるのは、世親を「聖者」とすることである。この点については、後に詳述したい。

②『論註』上巻、冒頭

「無量寿」者、言無量寿如来。寿命長遠、不可思量也。「経」者常也。言安楽国土仏及菩薩清浄荘厳功徳、国土清浄荘厳功徳、能与衆生作大饒益。可常行于世故、名曰経。「優波提舎」是仏論議経名。「願」是欲楽義。「生」者天親菩薩、願生彼安楽浄土如来浄花中生。故曰願生。「偈」是句数義、以五言句略誦仏経故、名為偈。

（聖典全書一、四五〇）

ここは、「無量寿経優婆提舎願生偈」について字釈する一段である。そのうち、「生」とは世親自ら浄土に生まれたいと願じていることと釈している。

③『論註』上巻、冒頭

訳「婆数」云天、訳「槃頭」言親。此人字天親。事在『付法蔵経』。「菩薩」者。若具存梵音。応言菩提薩埵。菩提者是仏道名。薩埵或云衆生、或云勇健。求仏道衆生、有勇猛健志故、名菩提薩埵。今但言菩薩訳者略耳。造亦作也。庶因人重法故云某造。是故言「無量寿経優婆提舎願生偈婆藪槃頭菩薩造」。（聖典全書一、四五一）

ここで曇鸞は、世親に関する事績は『付法蔵経』に記されていることを付記している。『付法蔵経』とは『付法蔵因縁伝』としてよく知られている書物である。『付法蔵因縁伝』については後述する。引文末の「婆藪槃頭菩薩」については、『浄土論』の引文中に述者として名前が出されているもののため、ここでは該当箇所としない。

④『論註』上巻

偈中分為五念門。如下長行所釈。第一行四句相含、有三念門。上三句是礼拝讃嘆門。下一句是作願門。第二行論主自述、「我依仏経造論与仏教相応所服有宗」何故云此。為成優波提舎名故。（聖典全書一、四五一）

承上起下といわれる箇所の述者として「論主」と世親が出されている。この論が仏の教えに相応、つまりかなっていることを世親自身が宣言している。あえて世親の名を出すことでそのことを強調する意図があると考えられる。

⑤⑥『論註』上巻

「世尊」者、諸仏通号。論智則義無不達、語断則習気無余。智断具足、能利世間。為世尊重故、曰世尊。此言意帰釈迦如来。何以得知。下句言「我依修多羅」。天親菩薩、在釈迦如来像法之中、順釈迦如来経教。所以願生。願生有宗。故知、此言帰于釈迦。若謂此意遍告諸仏、亦復無嫌。……「我一心」者、天親菩薩自督之詞。言、念無礙光如来、願生安楽。心心相続、無他想間雑。（聖典全書一、四五二）

「世尊我一心」が世親の信仰を表す言葉であるとして「天親菩薩」の名が二度出されている。ここでも、世親が釈尊の教えに順って願生していることを力説している。加えて、「我一心」とは、世親が阿弥陀仏を念じ、その浄土に願生する心を表明した一句という。また、「釈迦如来像法中」と、世親を像法時の人物と認識していることがわかる。

⑦『論註』上巻、礼拝門

「帰命」即是礼拝門。「尽十方無礙光如来」即是讃嘆門。何以知帰命是礼拝。龍樹菩薩造「阿弥陀如来讃」中、或言「稽首礼」、或言「我帰命」、或言「帰命礼」。此『論』長行中、亦言「修五念門」。五念門中、礼拝是一。天親菩薩既願往生、豈容不礼。（聖典全書一、四五二）

『浄土論』の長行には、五念門が説かれるが、偈頌の「帰命」とは世親が五念門中の礼拝門を実践していることを指すという。また、ここでは龍樹の名前も出されており、龍樹造とされる「易行品」のなかの礼拝に類する語を列挙していることから、龍樹が阿弥陀仏に対して礼拝していたことも世親と並んで紹介されていることになる。

⑧『論註』上巻、讃嘆門

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、讃嘆。故知、此句是讃嘆門。（聖典全書一、四五二）

「尽十方無礙光如来」とは世親が五念門中の讃嘆門を実践していることを指すという。

⑨⑩『論註』上巻、作願門

「願生安楽国」者、此一句是作願門。天親菩薩帰命之意也。……問曰、大乗経論中処処、説衆生畢竟無生如虚空。云何天親菩薩言願生耶。答曰、説衆生無生如虚空、有二種。……天親菩薩所願生者、是因縁義。因縁義故仮名生。非如凡夫謂有実衆生実生死也。（聖典全書一、四五四）

「願生安楽国」とは、世親が五念門中の作願門を実践していることを指すという。そして、世親が「願生」することについて、問答を設けている。

⑪『論註』上巻、廻向門

次下四句是廻向門。「我作論説偈　願見弥陀仏　普共諸衆生　往生安楽国」。

此四句是論主廻向門。廻向者、廻己功徳、普施衆生、共見阿弥陀如来、生安楽国。（聖典全書一、四八一）

願生偈末尾の四句は、世親が五念門中の廻向門を実践していることを指すという。

⑫『論註』上巻、八番問答

問曰、天親菩薩廻向章中言「普共諸衆生　往生安楽国」。此指共何等衆生耶。（聖典全書一、四八一）

⑪の廻向門と同様に、「普共諸衆生　往生安楽国」という二句を五念門中の廻向門として理解し、世親が実際に行じたものとみていることが分かる。

⑬『論註』下巻、起観生信

又有三種不相応。一者、信心不淳。若存若亡故。二者、信心不一。無決定故。三者、信心不相続。余念間故。此三句展転相成。以信心不淳故、無決定無決定故、念不相続。亦可念不相続故、不得決定信。不得決定信故、心不淳。与此相違、名如実修行相応。是故論主建言「我一心」。（聖典全書一、四九〇）

讃嘆門の信心のあり方を、世親は「我一心」と表したとする。「我一心」とは、偈頌冒頭で阿弥陀仏への帰依を世親自身が表明する中の一節であり、曇鸞は世親が讃嘆門を修していたとみていることとなる。

⑭『論註』下巻、観察体相

此菩薩願生安楽浄土、即見阿弥陀仏。見阿弥陀仏時、与上地諸菩薩、畢竟身等法等。龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩願生彼者、当為此耳。（聖典全書一、五一一）

この文は、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のもこのためであるとしている。

以上、世親の名が出される十四箇所を挙げた。『讃阿弥陀仏偈』、『略論』に世親の名が出されることはなく、すべて『論註』において出されている。概観してみると、「無量寿経」を論じ、浄土に願生して、浄土往生のための行を実践した人物として世親は認識されていることが分かる。項目をまたぎそうな場合もあるが、あえて分類すれ

ばおおよそ三つのケースに整理できる。

（一）「無量寿経」を「優婆提舎」した人物として出される場合…①③④

（二）浄土に願生した人物として出される場合…②⑤⑥⑭

（三）五念門の実践者として出される場合…⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬

ここで得られた知見をもとに、曇鸞は世親をどのような存在とみなしていたのか、項目ごとに論じてみたい。

二、五念門の実践者としての世親

前の分類のうち、（三）の『論註』において世親が五念門の実践者として説かれていることについては、殿内恒氏が詳細に検討している。その成果を参照しつつ改め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』の偈頌のほとんどを五念門について説かれたものとみる。五念門とは、礼拝門・讃嘆門・作願門・観察門・廻向門からなる、浄土往生そして浄土での菩提の獲得を目的とした行業である。『浄土論』の偈頌は一行四句の全二十四行であるが、そのうち第一行が礼拝門・讃嘆門・作願門を示し、第三行から第二十三行までが観察門を示し、最後の第二十四行が廻向門を指示しているとみるのである。そもそも『浄土論』の偈頌は、そのほとんどが浄土の荘厳相を説いたものであり、観察門はともかく、全二十四行のうちの第一行に三つの行をあてはめるという不均衡な解釈までして、五念門を配当することはいびつな解釈方法のように思える。なぜ曇鸞はこのような解釈を行ったのだろうか。

曇鸞は、五念門の一々を解釈する際に、「〈願生安楽国〉者、此一句是作願門。天親菩薩帰命之意也」というように五念門の一つ一つは世親が実際に実践していた行であることを⑦〜⑬において表している。つまり、『論註』が

『浄土論』の偈頌を五念門に配当していく理由は、世親の浄土信仰と実践とは五念門こそがすべてであり、世親の偈頌についても五念門を表したものに違いないと、曇鸞が確信したためと考えられる。そのために、多少の無理を生じさせながらも、『浄土論』の偈頌に五念門を配当させていったわけである。

さらに、十念による往生が議論されている八番問答の第一問答では、

問曰、天親菩薩廻向章中、言「普共諸衆生　往生安楽国」此指共何等衆生耶。　（聖典全書一、四八一）

という問いが置かれている。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、という問いかけから衆生の十念による往生が説かれていくわけである。また、この箇所は五念門でいえば廻向門にあたる部分である。殿内氏[5]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。

と述べる。十念とは、世親の行じる廻向門の廻向を受けて衆生が実践する行だったのである。要するに、曇鸞は世親という先師を単なる経典注釈者もしくは論書の述者として認識しているのではなく、五念門中の廻向門によって衆生に対して教化する菩薩、阿弥陀仏の浄土に往生するよう廻向、つまりはたらきかけている存在と見なしていたことになる。

三、世親の階位と『浄土論』の位置づけ

前の分類によれば、（一）は世親が『浄土論』において「無量寿経」という仏説を釈尊の本意を損なうことなく論じていることを示す意図がある。そのなかで、①に「聖者婆数槃頭菩薩」とあることに注目したい。聖者とは、

大乗仏教の基準では初地以上の菩薩（入地菩薩、登地菩薩）のことを指す。[6] よって、曇鸞は世親を初地以上の菩薩と見なしていたことが分かるのである。このことは妥当な理解のようにも思われるが、これは中国においては普通の見解ではない。[7] 基の『成唯識論述記』巻一には、

世親雖是地前菩薩、於唯識性、決定信解。雖未証真、亦随修学、分有所得名分浄者。（大正四三、二三三上）

と、世親は地前菩薩と明示されている。論書の述者としての力量は認めるものの、部分的に唯識の真義をさとった人物であり、初地には達しえなかったことが、唐代の法相宗では共通理解となっていた。また、曇鸞のすぐ後の時代に訳出された真諦訳『婆藪槃豆法師伝』では、世親の生涯を記述した後に「雖ニ迹居ニ凡地一、理実難思議」（大正五〇、一九一上）とまとめている。ここでいう「凡地」とは、凡夫地の略であり、階位そのものは凡夫のうちにとどまっているが、説かれている理は実に思議することさえも困難なものであると記している。訳者の真諦[8]自身は初発心から十信位までを凡夫、初住以上を聖者とする、凡夫を一層低い位に限定する特殊な階位説を有していた。そして、世親をその低位の凡夫とみなしていたわけである。前掲の『成唯識論述記』に通じる内容といえる。さらには、現存するインドの伝承で世親の階位に言及するものは存在しないようであるが、チベット語文献の場合に関して船山徹氏は[9]、

あくまで憶測の域をでないが、インド人論師名に 'Phags pa（ārya 聖なる）を冠するかどうかは決して情緒的・恣意的な敬称の類ではなく、凡と聖の区別に関する確固たる伝承にもとづいているように思われる。管見の限り、'Phags pa を冠する論師名には龍樹、無著、（アーリヤ）ヴィムクティセーナ等、数えるほどしか事例がなく、どんなに有名であっても例えば世親やダルマキールティ等にそれを冠することはないようだ。

と述べ、インド人論師の聖者と凡夫の差異には明確なラインが存在した可能性が高いことを指摘する。

そもそも曇鸞は③の文で「此人字天親。事在『付法蔵経』」と世親の事績については、『付法蔵因縁伝』に説かれていることを付記している。『付法蔵因縁伝』とは、インドにおける釈尊以来の法の継承を編年順に記述したものである。初祖摩訶迦葉、二祖阿難から二十三祖獅子尊者までの二十三人の付法相承と生涯を記録している。北魏の吉迦夜と曇曜の共訳で劉孝標が筆受したものとされるが、その内容から純粋に梵本が漢訳された典籍ではなく、中国で複雑な編纂過程を経たものと考えられている。[10] そのうち第二十祖として婆修槃陀（世親）が記載されている。

まずはその『付法蔵因縁伝』の世親についての箇所をみてみよう。

> 尊者闍夜多、臨当滅度、告一比丘名婆修槃陀。「汝今善聴。昔天人師、於無量劫、勤修苦行。為上妙法、今已満足、利安衆生。我受囑累、至心護持。今欲委汝。当深憶念」。婆修槃陀白言「受教」。従是以後、宣通経蔵。以多聞力、智慧弁才。如是功徳而自荘厳。善解一切修多羅義、分別宣説、広化衆生。所応作已、便捨命行。次付比丘名摩奴羅、令其流布無上勝法。
>
> （大正五〇、三二一中）

ここでは、世親は闍夜多という高僧より法を付属され、経に精通して修行と衆生教化に励んだ僧侶として描かれている。後に訳出される『婆藪槃豆法師伝』より簡潔な記述となっており、インドの名僧であったことは分かるが、世親の個性のようなものを窺うことはできない。そして、世親の到達した階位についてもやはり言及はない。

曇鸞は、世親を凡夫と明記する典籍や伝承に触れることはできなかったため、『論註』において独断によって世親を「聖者」と記したと考えるほかない。ただ、曇鸞は『讃阿弥陀仏偈』（聖典全書一、五四八頁）において龍樹の階位については「歓喜地」（初地）と明確に述べている。曇鸞在世の晩年、世親をはじめとする瑜伽行派の論書は地論宗などの学派を中心に研究されはじめたばかりで、それに伴い、著者の世親についての評価も龍樹に比せば十全に定まっていたわけではない。加えて、曇鸞は龍樹の著作を長年にわたり学び続けてきた学僧であり、当時龍樹

の詳細な伝記も『付法蔵因縁伝』や『龍樹菩薩伝』として、広く流通していた。そのような状況下で、大乗仏教きっての思想家である龍樹と、未だ素性も十分には分からない部分のある世親を同格に位置づけたことにはやや疑問が残る。

その理由を考えてみると、おそらく曇鸞における『浄土論』特に願生偈の位置づけが大きく影響しているのではないか。その点については以前論じたことがあるので[11]、詳しくはそこに譲り、ここでは簡略にまとめておく。曇鸞は『浄土論』の具名である『無量寿経優婆提舎願生偈』の「優婆提舎」について以下のように解釈を加えている。

然仏所説、十二部経中、有論議経、名「優婆提舎」。若復仏諸弟子、解仏経教、与仏義相応者、仏亦許名「優婆提舎」。以入仏法相故。（聖典全書一、四五〇）

この箇所では、「優波提舎」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の優波提舎は教説について論議したものという意であり、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』は当然釈尊に直接認可を受けたものではない。それは『付法蔵因縁伝』に目を通していた曇鸞は知っていたはずである。それでも、「優波提舎」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、「優波提舎」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ない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、そのことが、かえって曇鸞における『浄土論』の重要性・真実性を示していると言うことができる。今回の考察でみてきた①③④の文においても、世親の名を出しつつ、『浄土論』は「無量寿経」という仏説にかなっていることを繰り返し力説していた。そうなると、おのずとその述者である世親も龍樹と同様の聖者

でなければならなかったと考えられるのである。

四、曇鸞著作における龍樹

続いて、曇鸞著作において龍樹の名がどのように記されているのか、列挙してみる。筆者は、北朝期に龍樹を信仰していた僧侶が存在し、曇鸞の伝記史料にも龍樹との関わりが記録されていることから、曇鸞における龍樹崇拝について論じたことがある。[12] 考察の都合上、それと重なる部分があることをお許しいただきたい。前稿では、当時の浄土信仰者との関係や曇鸞の中国仏教界での立ち位置を明らかにすることに紙面が割かれ、十分に曇鸞において龍樹とはどのような存在だったのかについて明らかにすることができなかった。本論文では、その点に重点を置きつつ、論じていくこととしたい。

①②『讃阿弥陀仏偈』

本師龍樹摩訶薩　誕形像始理頹綱　関閉邪扇開正轍　是閻浮提一切眼
伏承尊悟歓喜地　帰阿弥陀生安楽　譬如龍動雲必隨　閻浮提放百卉舒
南無慈悲龍樹尊　至心帰命頭面礼[13]　（聖典全書一、五四八）

ここでは、『讃阿弥陀仏偈』という讃偈の中で、龍樹に本師という語を冠して、帰依を表明している。阿弥陀仏とその浄土への讃嘆が続く中、やや唐突に現れる箇所である。初地に至っていた龍樹が阿弥陀仏を信仰し、浄土に生まれたことが示され、龍樹に対する帰依が表明されている。

③『論註』上巻、冒頭

謹案龍樹菩薩『十住毘婆沙』云、「菩薩求阿毘跋致、有二種道。一者難行道、二者易行道」。

（聖典全書一、四四九）

これは『論註』の最初の一文であり、龍樹の「易行品」を引いて（主意）、難易二道説を提示し、以下に詳述していくのである。つまり、易行道の提唱者として龍樹を出していることとなる。

④『論註』上巻、礼拝門

「帰命」即是礼拝門。「尽十方無礙光如来」即是讃嘆門。何以知帰命是礼拝。龍樹菩薩造「阿弥陀如来讃」中、或言「稽首礼」、或言「我帰命」、或言「帰命礼」。此『論』長行中、亦言「修五念門」。五念門中、礼拝是一。天親菩薩既願往生、豈容不礼。

（聖典全書一、四五二）

ここは、五念門中の礼拝門の有り様について論じている箇所である。龍樹が阿弥陀如来を讃嘆する「易行品」中の偈頌（聖典全書一、四一五）に、「礼拝」を表す語が数種類あることを紹介し、龍樹の「礼拝」を礼拝門と同一視している。また、礼拝門は世親が実践していたともされており、龍樹と世親が並んで、阿弥陀仏に対して礼拝していたことが記されていることも留意しておきたい。

⑤『論註』上巻、観察門、大義門功徳成就

又『十住毘婆沙』中、龍樹菩薩造「阿弥陀讃」云、「起出三界獄、目如蓮華葉、声聞衆無量、是故稽首礼」。

（聖典全書一、四六八）

これは問答中の問者の言葉である。④と同様に「易行品」中の偈頌（「阿弥陀讃」）を引用し、阿弥陀仏の浄土には声聞が無量に存在していることの根拠としている。

⑥『論註』上巻、観察門、大義門功徳成就

問曰、尋法蔵菩薩本願及龍樹菩薩所讃、皆似以彼国声聞衆多為奇。此有何義。

（聖典全書一、四七〇）

⑤に続く箇所であり、問答中の問者の言葉の中で龍樹の名が出る。⑤と同じく「易行品」の偈頌の中に、浄土に声聞が無数にいると説かれていることを問題とし、『無量寿経』・「易行品」と『浄土論』との表現の相違を会通している。

⑦『論註』下巻、観察体相

龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩願レ生レ彼者、当為レ此耳。（聖典全書一、五一一）

この文は、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、即座に八地に至って、平等法身を証することができる。そして、龍樹や世親が、阿弥陀仏の浄土に願生する理由もここにあるという。『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されることを受けて、曇鸞はこのような発想に至っている。これについては後述する。

このように曇鸞著作では、計七回龍樹の名が出されている。やや強引ではあるが、あえて分類すれば以下のようになるだろう。

（一）阿弥陀仏を信仰し、浄土往生した先人としての龍樹…①②

（二）「易行品」中の偈頌（阿弥陀仏信仰を表明する）の著者としての龍樹…④⑤⑥

（三）難易二道説の提唱者としての龍樹…③

（四）不退（八地）に至るために浄土願生した先人としての龍樹…⑦

これによれば、七箇所のすべてにおいて、阿弥陀仏信仰を有した人物として龍樹の名が出されていることとなる。（一）と（四）は浄土願生した先人として龍樹を出すことで共通しており、（二）と（三）は「易行品」の中で阿弥陀仏への帰依を示した人物として龍樹を出す点で共通している。曇鸞は般若空観思想の素養を有した学僧であり、

『論註』『略論』には事あるごとに『大智度論』が引用され、その浄土思想には龍樹に代表される大乗の空思想が底流している。しかし、『大智度論』を引用する際や空思想が説かれる際には一度も龍樹の名が出されることはなく、あくまで阿弥陀仏に帰依し、その浄土に往生した人物として登場しているのである。つまり、少なくとも龍樹という人物像をイメージした場合、曇鸞にとっては大乗中観思想の大家、『大智度論』の撰者としての龍樹というよりも、浄土に往生した高僧としての龍樹という認識が強かったものと考えられる。

五、『讃阿弥陀仏偈』における龍樹讃仰

さて、①②の『讃阿弥陀仏偈』に表される龍樹讃仰について考えてみたい。その部分の大意を示せば、龍樹菩薩は像法の始めに生まれ[14]、おとろえた仏法の綱要を整え、よこしまな教えを閉ざして正しい仏法の道を明らかにした。これは閻浮提の一切の人を導く眼となっている。釈尊を受け継いで歓喜地に至り、阿弥陀仏に帰依して安楽浄土に往生した。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て、至心に帰命し頭面を以て礼拝する、とある。

『讃阿弥陀仏偈』は、『無量寿経』に則って、阿弥陀仏・菩薩・国土の三種荘厳を讃嘆することがメインテーマであり、全体の大半を占めている。その後に、龍樹に対する尊崇、阿弥陀仏と諸仏への帰依が表明されて締めくくられている。なぜ、ここで龍樹への帰依を示す必要があるのか理解しにくい構成となっている。従来この箇所は「四論」、つまり般若系論書をよく学んでいた曇鸞が、その著者である龍樹に対する帰依を表明したものとみられてきた[15]。しかし、その理由だけでこのような唐突な説き方がなされるとも考えづらい。

内容をより深くみてみると、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、龍樹の浄土往生を示した後、「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にと「龍」と「卉」（草を意味する）によって龍樹を譬えるのは、龍樹に従って衆生が浄土往生の道を歩むこと、龍樹の遺した浄土に至る教説が未来の衆生に広まることを示していると考えることができる。さらにいえば、曇鸞は、龍樹が実際に往生し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のではないだろうか。そして最後に、「南無慈悲龍樹尊」と、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も、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を読み取ることができる。

この記述はそもそも菩提流支訳『楞伽経』の「龍樹懸記」[16]と呼ばれる一節に基づいたものである。それを次に示す。

> 如来滅世後、誰持為我説。如来滅度後、未来当有人。大慧汝諦聴、有人持我法。於南大国中、有大徳比丘、名龍樹菩薩。能破有無見。為人説我法、大乗無上法。証得歓喜地、往生安楽国。（大正一六、五六九上）

これによると、仏滅後、南大国に龍樹という名の比丘が現れ、有見・無見を破して、釈尊の後を継いで、大乗の法を説く。そして、歓喜地を得て安楽国に往生する、とある。つまり、龍樹が浄土往生したことは明確に説かれているが、その他の箇所では、法の継承者という面が強調され、龍樹の衆生教化については「為人説我法」と説かれているのみであり、力点が置かれているとは言いがたい。よって、龍樹による衆生教化を強調する『讃阿弥陀仏偈』の構成は曇鸞独自の着想によるものといえる。

また、『論註』において世親に言及する際には、『付法蔵因縁伝』に伝があることを付記していたため、曇鸞は『付法蔵因縁伝』[17]にある龍樹の記事も目を通していたに違いない。そこでは、世親の記事とは対照的に龍樹の生涯

には多くの紙幅を割いて記録されている。その冒頭に『讃阿弥陀仏偈』と関連する記述が存在する。

龍樹於後、広為衆生、流布勝眼。以妙功徳、用自荘厳。天聡奇悟、事不再問。建立法幢、降伏異道。如是功徳、不可称説、今当隨順、顕其因縁。（大正五〇、三一七中）

『讃阿弥陀仏偈』では、邪教を閉ざして正法を明らかにしたことについて、「是閻浮提一切眼」とあったが、『付法蔵因縁伝』にも「流布勝眼」とあり、龍樹の教法を眼に譬えている点で両書は一致しており、この点で曇鸞は『付法蔵因縁伝』の影響を受けているといえる。また、龍樹が邪法（外道の法）を論破して仏法を広めたという逸話をいくつも『付法蔵因縁伝』は収録しているが、『讃阿弥陀仏偈』において龍樹が邪法を破して正法を宣揚していると記されているのは、それを踏まえてのことであろう。しかし、事細かにみてみると、両書の表現には多少の差異がある。『付法蔵因縁伝』では、龍樹が衆生のために広めた仏法を「勝眼」としているが、『讃阿弥陀仏偈』の場合、龍樹が邪法を閉ざして正法を明らかにしたことが、後の世の人々の「眼」として機能していることを示している。つまり、『讃阿弥陀仏偈』の方がより、龍樹の衆生教化が曇鸞の生きる当時の社会にも作用していることを明確にしているといえる。ただし、『付法蔵因縁伝』には、浄土願生者としての龍樹は描かれることはなく、肝心の龍樹が到達した階位についても触れられることはない。

ここまでみてきたように、『楞伽経』「龍樹懸記」と『付法蔵因縁伝』という二つの龍樹に関する記事を参考にしつつ、『讃阿弥陀仏偈』は構成されていた。ただし、先行する両書とは異なる点があり、それにより浄土の先達であるだけではなく、浄土の教えをもって衆生にはたらきかける存在として位置づけ、讃仰する意図があったわけである。以前筆者は、この「龍樹を媒介として阿弥陀仏の浄土に願生する」信仰を持つ人物として道詮という人物の存在を指摘し、道場・慧海といった僧侶も同様の信仰を有していた可能性があることも論じた(18)。さらに、曇鸞の伝

記史料のうち、龍樹に対する敬慕が数箇所にみられることを指摘した。特に迦才の『浄土論』には、曇鸞が龍樹に対して浄土往生を願じていたこと、臨終には龍樹が現れて死期を告げたことが記録されている。これらのことからも、曇鸞は浄土に衆生を導く存在として龍樹を強烈に意識していたことがうかがえるのである。

『讃阿弥陀仏偈』にみえる龍樹崇拝について従来の研究では、般若思想の大成者として龍樹を尊崇していたとみる向きがあったことは前に述べた。それに関し、山野智恵氏は[19]、曇鸞当時中国に存在した龍樹伝の内容について以下のように述べる。

> 龍樹伝から歴史的な事実を読み取ろうとする徒労をやめ、伝承をそのままに読みはじめる途端に、そこには我々のイメージする中観の論師とは異なった龍樹が現われてくる。龍樹は大乗と小乗を兼学し、また薩婆多部の相承者でもあったという。中観の論師として提婆とともに称えられるよりもむしろ、馬鳴とともに仏教を復興した論師として称えられた。またその一方で、薬術にすぐれた才能を発揮し、神通力によって王を改宗させ、蟬蛻してこの世を去った神異僧でもあった。初期の龍樹伝における龍樹のイメージは実に多彩である。これらのイメージは近代以降に作り上げられた「中論の龍樹」に押し込めることには困難があるだろう。

つまり、初期の龍樹伝が伝える龍樹像とは、「中観思想の論師」というより「仏教を復興した高僧、並外れた神異僧」であった。『讃阿弥陀仏偈』の龍樹に関する記述は、このような初期の龍樹伝の特徴を踏襲しながらも、そこに衆生を浄土往生に導く存在としての龍樹像が加えられて成立している。曇鸞が龍樹撰とされる論書に傾倒し、多大な影響を受けていることは確実ではあるが、この『讃阿弥陀仏偈』にいわゆる「中論の龍樹」を見出すことは現状難しいのではないだろうか。

ところで、齋藤隆信氏に指摘されるように[20]、『讃阿弥陀仏偈』の敦煌本の末尾には「讃一百九十五、礼五十一拝」

（真聖全一、三六六）[21]とあり、五十一拝ある各讃偈の最終句は必ず「帰命礼」「頂礼」「稽首」「頭面礼」「稽首礼」「礼」「帰命」「帰」で結ばれている。つまり、『讃阿弥陀仏偈』は「口に讃偈を唱えながら身業による五一回の礼拝行」を実際に行うための儀礼書であることを見逃してはならない。そのため今回問題としている龍樹に対する礼拝も、曇鸞教団のなかで「南無慈悲龍樹尊」という声と共に日々実践されていたのである。『続高僧伝』には、

晩復移住汾州北山石壁玄中寺。時往介山之陰。聚徒蒸業。今号鸞公巌是也。（大正五〇、四七〇下）

と、曇鸞が介山の北側（後に鸞公巌と呼ばれる）で信徒を集めて、何らかの実践を行っていたことが記録されている。ここで明らかにした、龍樹への信仰を通して阿弥陀仏信仰へと入っていくという形式の実践は、曇鸞教団において特に重要な宗教実践だったと考えることができるだろう。

六、龍樹の階位について

『讃阿弥陀仏偈』では、龍樹は歓喜地（初地）に到達していたとされていた。これは菩提流支訳『楞伽経』「龍樹懸記」に基づくものであった。この『楞伽経』は、龍樹は初地の菩薩だったという伝承を伝える最初の漢文仏典である。『楞伽経』の訳出以前の中国にはそれと異なる龍樹観が存在したことが船山徹氏によって指摘されている。[22]たとえば、僧叡の「大智度論序」には、

智慧日已頽、斯人令再曜。世昏寝已久、斯人悟令覚。若然者、真可謂功格二十地一、道侔補處者矣。伝而称之。（大正二五、五七中）

と、釈尊のいない世に仏法を広める龍樹は十地の菩薩であり、仏位を残すだけの補処の菩薩だと考えられていた。ちなみに、『十住経』などに基づく彼らの階位説においては、十地は仏の直前の位である。そのような状況下で菩

提流支により『楞伽経』が漢訳され、龍樹が初地であるとの記述を知って、中国の仏教徒たちは大いに驚いたようである。その顕著な例が、吉蔵『中観論疏』に現われている。吉蔵は、龍樹を十地の菩薩とみる僧叡や廬山慧遠の説を引用しがら、龍樹初地説を把握している北周の道安による「実際には十地の菩薩であるが、衆生救済のために初地に入った」とする説をも紹介する。そして自身は、

聖迹無方、高下未易可測。僧依経伝、叙其浅深。（大正四二、一下）

と、結局その階位は測ることができないと述べるのである。このように「大乗の大論師である龍樹がなぜ初地に留まるのか」という北周の道安や吉蔵が感じた違和感は曇鸞も感じたことと思われる。

『続高僧伝』に従えば、曇鸞は少なくとも洛陽にて菩提流支に出会う前までは般若思想を研鑽した学僧であった。『論註』には、僧肇を始めとする羅什系統の般若思想が散りばめられており、『大智度論』も事あるごとに引用されている。当然、『大智度論』の僧叡による序文も把握していた可能性が高く、龍樹が十地の菩薩であるという説も何度も目にし、耳にしていたであろう。そして、南朝梁に遊学したのが大通年間（五二七―五二九）のこととされるため、それ以降に浄土教へと転向したはずである。加えて『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）であるため[23]、曇鸞の浄土思想の核に『浄土論』を置くのならば、やはり曇鸞は五三〇年頃に浄土教へ転向したと考えられる。そして問題の『楞伽経』の訳出は北魏延昌二年（五一三）である。よって、『楞伽経』訳出の時期には、曇鸞は般若系の経論を重んじる学僧だったと考えられる。そして、曇鸞は最新の訳出経論に敏感であったこともよく知られている[24]。そのため、訳出からそう遠くない時期に『楞伽経』の記述を知ったと思われるが、多くの中国人僧侶と同様に龍樹が初地の菩薩であるとの説を知って曇鸞も大いに驚いたことだろう。「龍樹でさえ、初地の菩薩であるというのなら、自分のような者はいつになれば

さとりに至ることができるのか」、このような重い問いを突きつけられ、特に自身の修行体系が大いに揺さぶられたのではないだろうか。

そこで改めて⑦の文を考えてみたい。「龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩輩、願生彼者、当為此耳。」という文言である。浄土における階位の超越を論じる箇所の最後にこの一文が加えられている。どんな機根の者でも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、即座に八地に至り、平等法身を証して仏果に至ることができるという。[25] そして、龍樹と世親が、阿弥陀仏の浄土に願生するのもこのためであるとしている。この箇所の意図について、真名子晃征氏は当時の階位説と『論註』の修道論全体を考慮して、「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、浄土往生を願い、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」というものだったと述べるが、筆者も同様に考えている。そして、ここまで論じてきた龍樹初地説から生じる「菩薩の修道論への失望」、それによって、浄土往生への志向はより一層強いものになったと想像することができる。ちなみに、④でも阿弥陀仏に対する一種の行である礼拝に関して世親の行と龍樹の行を重ね合わせており、一定の階位に至った二人の菩薩としてみなしていた傍証となるであろう。

ところで、「龍樹懸記」を受けて、藤堂恭俊氏は、曇鸞の浄土教への転向過程を想定する。やや長くなるが、重要な指摘であるので引用する。ここで藤堂氏は曇鸞の回心について述べる中、「無仏の時」という宗教的な危機意識が強いことを指摘した上で、以下のように言う。[26]

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、その他の弥陀経典に接したものと思われる。かかる浄土教経典に対する思案は、回心に対して最後的な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的な決定を下すものは、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、『入楞伽経』……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。言いかえれば、安楽国に往生した龍樹にもたれる浄土教の実践的足跡が、浄土教の受容に対する曇鸞の態度を裁決したことを意味するものであり、それは亦、龍樹に崇敬の念を抱く四論学徒としてとるべき当然の態度でもある。……かかる曇鸞に対する『入楞伽経』懸記の在り方は単なる経典の権威において曇鸞に迫るのでなく、むしろ私淑せる祖師・龍樹の人格的な雰囲気として曇鸞に裁決を与えるものと理解される。

つまり、藤堂氏は、曇鸞は「龍樹懸記」を目にした時点で浄土教に転向し、その後「浄土三部経」や『浄土論』を学び、独自の浄土思想を構築していったとみる。曇鸞が四論の学匠とされ、『論註』にも般若思想の素養をみてとることができることから、その著者である龍樹が曇鸞の回心に影響を与えたはずだという理路によって、この回心過程を想定するのである。大筋は筆者も同様に考えるが、ここまでみてきたように、曇鸞が「龍樹懸記」から読み取ったのは、「龍樹が浄土願生したこと」のみではなかった。むしろ最初目にした時点では、「龍樹が初地であること」に強い衝撃を受けた。だからこそ、「浄土に願生したこと」に合点がいったのだと想像される。そこから、『浄土論』を読み込み、「易行品」やいわゆる浄土三部経を学ぶことによって、自身の浄土思想を構築していったのではないだろうか。つまり、曇鸞の浄土思想は、龍樹という娑婆世界屈指の大論師が菩薩の階位でいえば初地に過ぎず、より高位に上るため阿弥陀仏の浄土に往生した、という事実が一つの起点となり、形成されたものであったと推定したいのである。

七、曇鸞著作における菩提流支・僧肇

最後に菩提流支・僧肇の名が出されている箇所を挙げ、検討したい。まずは菩提流支の名が出されている四箇所を挙げる。

①『論註』上巻、冒頭

菩薩者、若具存梵音、応言菩提薩埵。菩提者、是佛道名。薩埵或云衆生、或云勇健。求仏道衆生、有勇猛健志故、名菩提薩埵。今但言菩薩訳者略耳。（聖典全書一、四五一）

菩提流支のことを「訳者」と呼び、菩提薩埵を菩薩と略して翻訳していることを指摘している。

②『論註』上巻、観察門、触功徳成就

「宝性功徳草　柔軟左右旋　触者生勝楽　過迦旃隣陀」……「迦旃隣陀」者天竺柔軟草名也。触之者、能生楽受。故以為喩。註者言、此間土・石・草・木各有定体。訳者何縁目彼宝為草耶。当以其嵐然蓁蔚墟故、以草目之耳。余若参訳、当別有途。生勝楽者、触迦旃隣陀。生染著楽。触彼軟宝、生法喜楽。二事相玄。非勝如何。（聖典全書一、四六二）

浄土に存在するという「宝功徳草」という訳語について「なぜ草と訳すのか」と強く批判する際に、菩提流支を「訳者」として出している。おそらく曇鸞は「彼軟宝」、軟らかな宝のもののようなものと想定していたのであろう。「余若参訳、当別有途」とまで述べて、菩提流支の訳語に到底納得できないようである。(27)

③④『論註』上巻、観察門、身業功徳成就

「相好光一尋　色像超群生」……案此間詁訓、六尺曰「尋」。如『観無量寿経』言。「阿弥陀如来身高、六十万

億那由他恒河沙由旬。仏円光、如百億三千大千世界」。訳者以「尋」而言、何其晦乎。里舎間人、不簡縦横長短、咸謂横舒両手臂為尋。若訳者或取此類、用准阿弥陀如来舒臂為言。故称「一尋」者、円光亦応径六十万億那由他恒河沙由旬。（聖典全書一、四七三）

阿弥陀仏の光明の大きさを「一尋」（両手を広げた長さ）と訳していることを「何其晦乎」とまで手厳しく非難している。その際に菩提流支を「訳者」と二度呼んでいる。「一尋」では「六十万那由他恒河沙由旬」ある仏の光明の大きさを表現し尽くすことができないと考えたようである。

ここまでの四箇所全てにおいて「訳者」という呼称が用いられている。②、③④では、強く菩提流支の訳を批判している。そこで挙げられる訳語の問題は、『浄土論』には梵本が残されていないため確定はできないが、訳のミスというよりは、そもそも梵本の『浄土論』がそうなっていた可能性が高いように思われる。また、梵本を手にしているわけではない曇鸞には、世親のミスか菩提流支のミスか、少なくとも判断できなかったはずである。そこであえて世親ではなく、菩提流支に批判の矛先を向けている事態には、曇鸞における世親と菩提流支の位置づけの差異が如実に現れている。『続高僧伝』によれば、曇鸞を浄土教に回心させた恩人とされる菩提流支であるが、『論註』からは尊崇の念は全く読み取ることができない。

『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、国家から高い地位を与えられていた菩提流支に対し、尊敬の念が『論註』に全く感じられないことは非常に興味深い。ちなみに野上俊静氏は[28]、菩提流支関係の史料に、浄土信仰の形跡がないことを鑑みて、菩提流支を曇鸞の浄土教の師とは考えにくいと指摘している。

続いて、僧肇の名が出される箇所を確認しておきたい。

①『論註』下巻、観察体相

「無余」者、明遍至一切世界、一切諸仏大会、無有一世界一仏会不至也。肇公言、「法身無像、而殊形並応。至韻無言、而玄籍弥布。冥権無謀、而動与事会」。蓋斯意也。（聖典全書一、五一五）

浄土の菩薩が自然に衆生教化へとはたらき出ることを僧肇の『注維摩経』の序文（大正三八、三二七上）を引用することで説明している。

僧肇の名前が出されるのは一箇所のみである。『論註』が『般若無知論』を中心とする僧肇の著述から強い影響を受けていることはかねてより指摘されている。今回は紙幅の都合上、その具体相には論及しない。ただ、ここであえて敬称である「公」を付して名前を挙げている事実は、僧肇が浄土信仰を有する僧侶ではなくとも（龍樹・世親の場合、浄土信仰を有していたことが曇鸞にとって特に重要であった）、曇鸞が強い尊崇の念を持っていたことを示しているのである。

おわりに

以上、曇鸞著作に見出される人名について検討してきた。その結果をまとめると次のようになる。

①『論註』において世親は初地以上の聖者とされ、衆生に浄土往生するようはたらきかける（廻向する）存在とみられていた。

②曇鸞にとって龍樹は、不退（八地）に至るため浄土往生した菩薩であると同時に、衆生を浄土往生へ導く存在として位置づけられていた。そして曇鸞は日々龍樹に対する礼拝を行っていた。

③浄土願生者以外では菩提流支と僧肇の名が出されている。僧肇は尊敬されていることが読み取れるが、菩提流支に対する尊崇の念はみられない。

①と②より、龍樹と世親は「衆生を浄土往生に導く」存在として並列的に認識されていたことがわかる。もしかすれば、それは中国仏教の僧侶としてはよくみられる祖師崇拝の一つの形式にすぎない、という反論があるかもしれない。しかし、ここまでみてきた曇鸞の着に表されている龍樹と世親に対する敬意とそれに基づく実践は一般的な水準を大きく超えるものであった。少なくとも、インドの先師からのはたらきかけをリアルに感じて、その先師信仰を媒介として最終的な（ここでは阿弥陀仏とその浄土）信仰と実践に帰入するという形態の仏道実践は他に類をみない独創的なものである。

本論文の冒頭に記したように、曇鸞は著述のなかで師資相承を明確に示すということはなく、同世代に近似する思想や実践を有する僧侶の存在もはっきりしない。それでも曇鸞は自身の意識の上では、娑婆世界から浄土に往生した龍樹と世親の恩恵を通して、阿弥陀仏の本願のはたらきを受領しているとの確信を抱きながら、浄土往生への実践を行じていたと考えることができるのである。

註

（1）たとえば、不浄観などからなる四念処を行い浄土往生を願うという形式の浄土信仰が、当時行われていた。曇鸞はそれらの信仰が自身の実践とは異なるものであることを『論註』（聖典全書一、四九二）にて示している。

（2）その研究の全てを挙げることは今はしないが、代表的なものに藤堂恭俊他『浄土仏教の思想四　曇鸞道綽』（講談社、一九九五）、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）、野上俊静『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店、一九七〇）などがある。

（3）紙幅の都合上、その根拠をここで詳細に述べることはできないが、迦才『浄土論』の記述（大正四七、九七下）と二本の敦煌写本の内容から、曇鸞の撰であろうと考える。内容についても、曇鸞の思想、表現上の特色がよく現れている。

（4）「王舎城及舎衛国」とあることから、王舎城で説かれた『無量寿経』、『観無量寿経』、舎衛国で説かれた『阿弥陀経』を総称して『無量寿経』と呼んでいると考えられる。

（5）殿内恒前掲論文「曇鸞における浄土往生の行と機」。

（6）船山徹「聖者観の二系統―六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論―」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』、二〇〇五）。

（7）世親の到達した階位に関する伝承については、以下の論文に多くを依っている。船山徹「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸伝承」（『東方学』一〇五、二〇〇三）。

（8）『婆藪槃豆法師伝』は真諦の訳出とされるが、純粋な翻訳ではなく、真諦の口述を多く含んでいることが以下の論考に指摘されている。船山徹「真諦三蔵訳出の特徴―中印　文化交渉の一例として―」（『関西大学東西学術研究所紀要』三八、二〇〇五）。

（9）船山徹前掲論文「聖者観の二系統」。

（10）野村耀昌・大川富士夫「付法蔵因縁伝　解題」（『国訳一切経　和漢撰述部史伝部一六下』（大東出版社、一九八八）、山野智恵「初期の龍樹伝」（『蓮花寺仏教研究所紀要』二、二〇〇九）、山野千恵子「『龍樹菩薩伝』の成立問題」（『千石山仏教学論集』五、二〇一〇）。

（11）拙稿「『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）、同『曇鸞浄土教の研究―同時代的視野からみた実践と思想』「第四章　第一節『論註』における総相と別相―地論宗の六相との関係から―」（学位論文、二〇一六、龍谷大学学術機関レポジトリにて公開）。

（12）前掲拙稿『曇鸞浄土教の研究』「第四章　第三節曇鸞における龍樹崇拝」。

（13）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。

（14）山野智恵前掲論文「初期の龍樹伝」では、龍樹を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。

(15) 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』(仏教文化研究所、一九五八)四五頁、幡谷明『曇鸞教学の研究Ⅰ』(同朋舎出版、一九八九)一二一頁など。特に幡谷氏は、「龍樹教学においてなし遂げられた仕事が、閻浮提、すなわちこの娑婆世界を生きる者にとって、根本の眼となるものであるというのは、何を表しているだろうか。いうまでもなく、縁起を説き給える仏陀の教法に基づいて、すべての法は因縁所生であり、無自性であり、空であるという、人生の根本真理を、仏滅後の世に開顕せられたことに他ならない」とまで述べる。

(16) この龍樹懸記と呼ばれる箇所は、菩提流支訳の十巻本の『楞伽経』にのみ挿入されているもので、求那跋陀羅訳の四巻本の『楞伽経』には存在しない。

(17) また、当時『龍樹菩薩伝』という書物も流通していた。ただ、『付法蔵因縁伝』と重なるところも多く、曇鸞自身が『付法蔵因縁伝』を依用していることが分かっているため、今回は考察の対象とはしない。

(18) 前掲拙稿『曇鸞浄土教の研究』「第四章 第三節曇鸞における龍樹崇拝」。

(19) 山野千恵子前掲論文「『龍樹菩薩伝』成立の問題」。

(20) 齋藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』「第二部 第二章 中国浄土教礼讃偈の律動」(法蔵館、二〇一五)。加えて齋藤氏は、『讃阿弥陀仏偈』について、「句末の押韻とい句中の平仄にまったく無頓着であるのは、五一の讃偈すべてに当てはまる。……ただし世親の『往生論』と異なるところとしては、詞彙が句間をまたぐような割裂はなく、加えて句中の節奏点にあっても概ね上四字と下三字(〇〇〇〇／〇〇〇／)に置かれていることであり、これによって一定のテンポをかろうじて保持しているのである」と述べ、音楽的に豊かな旋律を有しているわけではないものの、一定の唱えやすさは担保されていたとする。

(21) 『真宗聖教全書』における『讃阿弥陀仏偈』の底本は、龍谷大学蔵の敦煌出土本である。

(22) 船山徹前掲論文「聖者観の二系統」。

(23) 『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)。

(24) たとえば、曇鸞の没年は東魏興和四年(五四二)とされるが、『論註』には東魏天平二年(五三五)の訳出である『文殊師利問菩提経論』が参照されている。

(25) この箇所では、仏果までは言及されていないが、「三願的証」と呼ばれる箇所などをみれば、当然浄土において速

やかに菩提を得ることまでが曇鸞の修道論の射程に含まれている。

(26) 藤堂恭俊前掲書『無量寿経論註の研究』四五頁。

(27) この箇所の解釈については以下の論文が参考になる。赤渕弘祐・春木憲文・三善恭「『往生論註』本文の解釈をめぐる若干の問題点」(武田龍精編『曇鸞浄土教思想の研究』永田文昌堂、二〇〇八)。

(28) 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)。