

曇鸞浄土教の成立背景小考——菩提流支周辺の教学に注目して——

尾 寺 遊 賢

はじめに

曇鸞（四七六―五四二）の浄土教の成立背景に関する論考は既に数多く発表されており、その研究は近年大いに進展しつつある。過去二〇年以内に計一〇本以上の博士論文が提出されていることも、曇鸞研究の活況を物語る一つの証左となるだろう。^①今これらの研究史を詳細に顧みる余裕はないが、筆者は菩提流支（五一―六世紀頃）周辺の教学を視座として、曇鸞浄土教の一面を明らかにしたいと考えている。

曇鸞と菩提流支をめぐる議論は、道宣（五九六―六六七）『続高僧伝』に記されている、

欲往名山依方修治。行至洛下。逢中国三藏菩提留支。鸞往啓曰、「仏法中頗有長生不死法勝此土仙經者乎。」留支唾地曰、「是何言歟。非相比也。此方何処有長生法。縱得長年少時不死、終更輪迴三有耳。」即以『観経』授之曰、「此大仙方。依之修行当得解脱生死。」鸞尋頂受。所齋仙方並火焚之。^②

曇鸞浄土教の成立背景小考

という観経授受の逸話を筆頭に、古今の研究者が関心を寄せてきたテーマの一つといえる。しかし、とりわけ近現代以降の研究で曇鸞が菩提流支に敬慕の想いを抱いていないという見解が大勢を占めたことに起因してか、両者の関係性には否定的な見方が多くなり、取り立てて論じられる機会が少なかったように思われる。例えば、菩提流支が阿弥陀仏の光明を天親（四〇〇―四八〇頃）『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』）で「一尋」と訳していることに対し、曇鸞は『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『往生論註』）巻上の身業功德釈にて、

訳者以「尋」而言。何其晦乎。^③

と述べて菩提流支の訳語を批判している。これら一連の事態に対して望月信亨氏は、

曇鸞が菩提流支に会うて観経を授かったといふの説話は、前にも述べた如く頗る疑ひを容るべきことであり、且つ彼れの撰した往生論註に、その論の訳語に就き批難を加へ、特に一尋の語を注する下に、訳者以尋而言、何其晦乎と評してゐる如き、論

の訳者たる菩提流支が果して彼れの帰浄の師であったとすれば、非礼の甚しきものといはなければならぬ。^④

と論評している。同氏の述べるように、『統高僧伝』では浄土教に帰入する契機となった人物として菩提流支が描写されているのに対し、『往生論註』に訳語批判の記述が散見されるために、曇鸞は実際には菩提流支を批判しているという認識が研究者の間に広く浸透することになった。その結果、菩提流支への訳語批判が注目を集めることはあっても、曇鸞が菩提流支から被った思想的側面などは、これまで等閑に付されてきたといっても過言ではない。端的に言えば、菩提流支周辺の教学動向に注目した曇鸞研究がほとんど行われてこなかったのである。^⑤

筆者は曇鸞が菩提流支に敬意を表していたとは考えていないため、この点に関して先行研究に異論はない。しかしながら、菩提流支は当時の仏教界に多大な影響を及ぼしており、菩提流支に限らずその周辺の教学動向をも曇鸞研究に導入していく必要はあると考えている。したがって、本稿では近年の中国仏教研究の成果も取り入れ、曇鸞と菩提流支周辺の思想との交渉を改めて明確にすることを主たる目標とする。従来は曇鸞研究に使用されることが多くなかった文献にも注目し、曇鸞浄土教成立の一端を跡づけていきたい。

なお、本稿では『略論安楽浄土義』を曇鸞の真撰として論を進めていく。本書は長らく撰者をめぐる議論があつたが、「讃阿弥陀仏并論上巻」という尾題を有する敦煌書写本が発見されたことで、

『讃阿弥陀仏偈』と『略論安楽浄土義』が本来一連の文献であったことが明らかになった。道綽（五六二—六四五）『安楽集』巻下において、『讃阿弥陀仏偈』を曇鸞の著作と明記していることから、必然的に本偈と一連である『略論安楽浄土義』も同一人物の著作であると比定されるに至った。迦才（七世紀中頃）『浄土論』にもこの二書が本来一つの形態で流布していたことを伝えているから、筆者は撰者問題には一応の決着をみたと考えている。慎重な立場をとる研究者も一定数いることは承知しているが、ここでは曇鸞の撰述として使用する。

一・「優婆提舍」註釈の文体

まずはじめに、曇鸞が菩提流支周辺の人物から受けた文体の影響を確認する。思想とはやや趣向が異なるが、曇鸞の教学背景を窺う一環として取り上げておく。

『往生論註』では、註釈対象である『無量寿経優婆提舍願生偈』の「優婆提舍」の語を次のように説明している。

梵言「優婆提舍」此間無正名相訳。若奉一隅可名為論。所以無正名訳者、以此間本無仏故。（中略）此所云論亦復如是。是以仍存梵音曰「優婆提舍」^⑥。

曇鸞はここで、題号の「優婆提舍」を「論」とは訳さず、あえて音写語のままにした所以を述べている。この「優婆提舍」の解釈が特殊な性格を帯びていることは今はさておき、この註釈方法がどのよ

うな典籍に倣った表現であるのかを当面の問題にしたい。この出典を詳細に論じた先行研究は寡聞にして知らないが、筆者は『金剛仙論』巻一の記述に求めることができるのではないかと考えている。

以下の検討に先立ち、この『金剛仙論』について簡潔に概説しておきたい。本論は天親『金剛般若經論』の註釈書であり、天親の弟子である金剛仙論師が註釈したものを菩提流支が翻訳したという体裁になっている。しかし、本論が翻訳論書であることにはかなり早い段階から疑義が呈され、中国撰述の可能性が指摘されてきた。この研究情勢の転換点となったのは、大竹晋氏による論考である。同氏は本論の成立問題を考証し、菩提流支の講義録を複数の中国人僧侶が編纂したものと位置づけた。¹⁰ 現在の学界では同氏の説が定説として支持されている。菩提流支の著作というわけではないため扱いには注意を要するが、菩提流支周辺に注目する本稿においては有効な一資料である。管見の限りでは、本論と曇鸞著作を比較した先行研究には、二種法身説との関連性から論じた神子上恵龍氏の所論が挙げられるのみで、それ以降は曇鸞研究者に取り上げられた形跡は特に見受けられない。このような研究状況もあり、参照できる先行研究はかなり限定されているため、本稿が全体的に試論としての性格が強くなることを予め断っておく。

さて、本題の検討に当たり、『金剛仙論』巻一の記述を確認しておく。

次言「婆伽婆」。然此名乃是西国正音、魏無正名相翻故、仍存

胡本。義釈云「能破煩惱」、或云「具足功德智慧」。亦言「有名称天人帰敬」。亦云「能降伏天摩制諸外道」¹²。

この「婆伽婆」は題号の註釈ではないが、適切な訳語が中国に存在しないため音写語のままにしたという文脈は『往生論註』と一致しており、現時点では他の経論に類似の用例を確認できなかった。加えて本論巻一には、

「比丘」者外国正音。此方義釈或云「乞士」、或云「破惡」、或云「怖魔」。無正名相翻故、仍存西本也。¹³

という同様の言い回しがもう一例存在しているから、本論では頻繁に使用されていた表現のようである。

より細かい記述などに留意しながら、曇鸞が本論から影響を受けたことを明確にしておこう。ここでは次の二点に注目する。まず一つ目は、傍線部内の「無正名相」の部分が『往生論註』と『金剛仙論』にしか見られない語法という点である。「無正名相」の後には「訳」（往生論註）と「翻」（金剛仙論）の一字がそれぞれ続き、文意自体は全く同一である。ただし、これによく似た「無正名訳」の文は『注維摩經』僧肇釈にも次のような用例が存在する。

菩薩三万二千 肇曰、菩薩正音云「菩提薩埵」。「菩提」仏道名也。「薩埵」秦言大心衆生。有大心入仏道名「菩提薩埵」。無正名訳也。¹⁴

曇鸞も前掲の文のなかで「所以無正名訳者」と述べているため、本箇所も出典の候補として考慮する必要があるだろう。『金剛仙論』

と『注維摩經』僧肇釈は共に短文であり、内容にも大きな相違は見出せないため、「無正名釈」の語法は『注維摩經』を参照している可能性が排除しきれない。しかし、「無正名相釈」になると話は別である。僧肇釈の「無正名釈」に「相」の一字を挿入すると漢文の意味自体に変化をきたしかねないため、曇鸞が僧肇釈の「無相名釈」に不用意に「相」の一字を付加した可能性は低いと考えられる。むしろ『金剛仙論』の「無正名相翻」を基調として、意味の変化しない「無正名相釈」へと移行したと考える方が妥当である。このことから、「無正名相釈」は『金剛仙論』巻一から援用した文体と考えて差し支えないだろう。

次に二つ目であるが、点線部の「仍存」の二字は、『金剛仙論』を除いて曇鸞当時の経論のうえにはその用例を見出すことができない^⑮。後世の註疏類には多く見られるが、翻訳事情を述べている文脈は必ずしも多くないため、『金剛仙論』と曇鸞の「仍存」の用法が文脈を含めて一致していることは、曇鸞が同論から文体を援用したことを裏づける一つの根拠になる。さらに加えて、曇鸞著作のなかでは、「仍」という文字は「優婆提舍」の註釈部分を含め、二箇所^⑯でしか使用されていない。曇鸞が多用する文字が偶然同論の用例と重なっただけなら出典とすることも疑わしくなるが、むしろ曇鸞がほとんど使用していない文字が同論の用法と符合しているのであるから、この点も『金剛仙論』の記述が出典であることを補強してくれる。先に問題にした『注維摩經』僧肇釈にも「仍存」は使用され

ていないため、「無正名相」および「仍存」の二点を具えている『金剛仙論』巻一が、やはり『往生論註』の題号を註釈した際の出典として適切であると考えられる。

このように、「優婆提舍」の註釈には『金剛仙論』の文体が垣間見られることを確認してきたが、一点注意しておく必要があるのは、これは菩提流支の文体ではないだろうという点である。なぜなら、巻一の前掲文のなかでは「婆伽婆」の訳語を「能破煩惱」などと列記していたが、同論の巻四では、

「婆伽婆」者、西国正音。義翻云「一切種智人」^⑰。

としているためである。ここである「一切種智人」は「婆伽婆」とは原語が異なり訳語が一定していないため、この「婆伽婆」の註釈部分の文体は中国人僧侶の編纂に係る可能性が高いという^⑱。軽率に判断を下すべきではないが、以上のような事情も考慮して、曇鸞の「優婆提舍」の註釈は、菩提流支周辺の中国人僧侶の文体を受容したものであると位置づけておきたい。

二 『略論安樂浄土義』第一問答の『大智度論』引用

次に『略論安樂浄土義』の第一問答に引用される『大智度論』を確認する。本書の第一問答は、安樂国土が三界の所摂か否かをめぐる疑問に対して応答した一段である。曇鸞は『大智度論』と『無量寿經』を引用し、安樂国土が三界の所摂ではないことを証明してい

くのであるが、ここでは『大智度論』の引用文に焦点を絞ることにする。

問曰、安樂國於三界中何界所撰。答曰、如『釈論』言。「如斯

淨土非三界所撰。何以故。無欲故非欲界、地居故非色界、有形色故非無色界。」^{①⑨}

曇鸞は引文を通して、安樂国土は欲界・色界・無色界のいずれにも該当しないため三界内の国土ではないことを明かしている。これとほとんど同一の文は『往生論註』卷上の妙声功德釈にも引用されており、安樂国土が三界の所撰ではないことを示す際の定型句のように扱われている。引用元である『大智度論』『往生品』の原文も併せて確認してみる。

問曰、生他方仏國者、為是欲界、非欲界。答曰、他方仏國雜惡不淨者、則名欲界。若清淨者、則無三惡道三毒、乃至無三毒之名、亦無二乘之名、亦無女人、一切人皆有三十二相。無量光明常照世間、一念之頃作無量身、到無量如恒河沙等世界、度無量阿僧祇衆生、還來本處。如是世界在地上故不名色界、無欲故名欲界、有形色故不名無色界。諸大菩薩福德清淨業因緣故、別得清淨世界出於三界。或有以大慈大悲心憐愍衆生故生此欲界。^{②⑩}

これは他方仏國の清淨世界の相を明かす部分であり、他方仏國が雜惡不淨ならば欲界であり、清淨であれば欲界ではないと説明している。そのなかで清淨世界であれば三界とは名づけないことを示し、諸々の大菩薩の清淨業の因縁によって完成された世界であるから三

界を出ることを述べている。

従来の研究では本箇所が出典として認知され、特に異論を差し挟まれることもなかった。しかし、この原文と先の第一問答の引用文を厳密に比較してみると、大綱は同じであるが細かな字句などが相違していることに気がつく。これを曇鸞が取意した際に変容しただけだと想定することも十分可能ではあるが、今はこの相違に少ばかり注意を払いたいと思う。なぜなら、第一問答での『大智度論』引用は、先にも言及した『金剛仙論』卷四における『大智度論』の引用形態により近似しているためである。換言すれば、第一問答の『大智度論』引用は、単に『大智度論』原文だけを参照したのではなく、『金剛仙論』を介して引用されている可能性が高い、ということである。やや長文になるが、卷四の該当箇所を全文掲げておく。然此言「淨土」者、正是諸仏依報真實智慧第一義土。此土以真如法性為體。即蓮華藏世界。此之淨土与真報仏、語體則同、言用則異也。此土如來從發心以來所修万行功德・智慧二種莊嚴、出世無漏勝因所剋。故『十地經』云、「過一切世間境界、出世間善根所生也。」不為地前取相漏因所得。体非有為形相莊嚴所撰。故『大智度論』云、「諸仏淨土不為欲・色・無色三界所撰。云何言此真淨土不為三界所撰。解云、不在地故非欲界撰、不在空故非色界撰、体是色故非無色界撰。」雖三界不撰、而与之同處、然不相妨闕。設三災起時世界焚燒、而彼淨土湛然不變。故『法華』云、「衆生見劫尽大火所燒時、我此土安穩、天人常充

満。」此即真常淨土故三災不毀也。又諸仏淨土平等清淨無二無別。故『十地經』云、「一仏土一切仏土、一切仏土一仏土也。」

今解此淨土云淨穢同処者、異於昔來所弁一質異見之義。所以爾者、原淨穢二土本無異処。非如娑婆・安樂二土既殊、条然有別也。²¹⁾

ここは淨土の性質を詳述している一節であり、後世の淨土教文献のなかにも本箇所類似した説示が確認される。この説示によれば、淨土とは真如法性（無為法）を体とし、出世間の無漏の善根によって生ずるものであるから、有漏の善根の所得でも有為形相の莊嚴の所撰でもないことを注意して、例の『大智度論』を引用している。

その後に本論の淨土觀の基盤となる淨穢同処説を提示して、これが昔來より弁ずる一質異見の義や娑婆・安樂の二土の在り方とは一線を画すことを主張している。²²⁾

淨土が三界の所撰ではないことを証する文脈で『大智度論』を引用する点は第一問答と一致し、そのうえ『金剛仙論』の引用も原文とは微妙に変容した文となっている。そこで三者の文をそれぞれ比較し、相違点を中心に整理すると次のようになる。

①第一問答では『大智度論』には明記されていない「淨土」の語が付加されて、引用文が「如斯淨土」へと改変されているが、これが同論の「如是世界」と『金剛仙論』の「諸仏淨土」という二文の混合体のように見受けられる。また第一問答と『金剛仙論』では、淨土が三界の所撰ではないことを、まず冒頭で「如斯淨土非

三界所撰」・「諸仏淨土不為三界所撰」と端的に示しており、引用文の構成が類似している。

②第一問答では安樂国土が三界の所撰ではないことを明示したうえで、「何以故」という理由句のようなものを挿入しているが、これは『大智度論』のうえには見出せず、『金剛仙論』の「云何言」という記述と対応している。

③三界の順序が『大智度論』では「色界・欲界・無色界」であるのに対し、第一問答では「欲界・色界・無色界」へと入れ替わっており、これは『金剛仙論』の三界の引用順序と一致している。

④『大智度論』では「不名欲界」のように、否定形が「不名」であるのに対し、第一問答では「非欲界」のように、否定形が「非」へと変化しており、これは『金剛仙論』の否定の形式と一致している。

これら四点に加えて、次のような二点も注目される。

⑤第一問答では、『無量壽經』（經典）よりも先に『大智度論』（論書）が引証されており、『大智度論』の三界の説示を重要視していたことが窺われる。²³⁾

⑥『金剛仙論』には七宝で莊嚴された有為形相の仏土は三界の所撰とする説示があるが、同様に第一問答でも「安樂國於三界中何界所撰」と、安樂国土が三界内の国土であることが前提にされており、設問の仕方が対外の思潮を反映したような構成となっている。²⁴⁾ 以上の六点を勘案すると、『略論安樂淨土義』第一問答の『大智度

論』引用には、『金剛仙論』巻四の『大智度論』引用が少なからず影響していると考えられる。部分的に『大智度論』原文と親しい説示も見られるが、²⁷『金剛仙論』の引用形態の受容抜きには説明が難しい箇所も残るため、やはり第一問答は同論巻四の『大智度論』を認識したうえでの引用だと考えられる。²⁸

ではなぜ同論にもとづいた引用がなされたのかが疑問として残る。この点について私見を述べると、これは⑥に関連する『金剛仙論』の浄土観に起因すると考えられる。⑥で注意しておく必要があるのは、『金剛仙論』では阿弥陀仏の安楽国土は浄土とは認められていないという点である。先に触れたように、本論で指す浄土とは無為法を体とするもので有為法ではないが、形相の莊嚴についても、

故仏答、言「如來所説莊嚴仏土者、將欲誘進始学故、以近況遠。故説我所得浄土如自在天宮等。」也。又随世間説。世人以此形相七宝・琳瑯者爲浄土。故仏随俗説是浄土。非謂第一義諦眞実浄土。故云「如來説莊嚴仏土」也。然非不是世間有爲有漏形相莊嚴也。²⁹

と述べており、七宝や琳瑯によつて莊嚴された仏土が有為法であり、眞実浄土ではないことを明言している。『無量寿經』などには至る所に安楽国土が七宝などにより莊嚴されていることが描写されているため、この浄土観に従えば、必然的に阿弥陀仏の安楽国土は浄土には分類されないことになる。これは本論の採用する淨穢同処説が「娑婆・安樂二土」の在り方と異なることを強調している点からも

窺われる。³⁰しかも本論ではこれに加えて、既に示したように莊嚴された有爲形相の仏土が三界の所撰であることを、

一是地前有爲形相七宝莊嚴三界所撰。³¹

などと述べているから、これに照らせば安楽国土は三界の所撰ということにもなる。いずれにせよ曇鸞の安楽国土の位置づけと異なることは明白である。

以上の点をまとめると、『金剛仙論』が安楽国土を「浄土」ではないと示唆し、そのうえ「三界所撰」であると規定することに対して、同論所引の『大智度論』を用いて反論することが、『略論安楽浄土義』第一問答の『大智度論』引用では意図されていたのではな

三、『讚阿弥陀仏偈』の龍樹懸記

曇鸞は『讚阿弥陀仏偈』の末近くで、菩提流支訳『入楞伽經』巻九に出るいわゆる龍樹懸記にもとづいた偈頌を制作している。前後も併せて内容を確認しておく。

本師龍樹摩訶薩 誕生像始理類綱 閑閉邪扇開正轍
是閻浮提一切眼 伏承尊悟歡喜地 帰阿弥陀生安樂
譬如龍動雲必随 閻浮提放百卉舒 南無慈悲龍樹尊
至心帰命頭面礼³²

曇鸞は龍樹が像法の始めに正法を広めることを一切衆生を導く眼であると讃仰し、龍樹への帰依を表明しているのである。この偈頌で

一、二点留意しておきたいのは、「誕形像始」と「是閻浮提一切眼」の句である。後の議論に直結するため、少し紙数を割いてこの二句の出典を検証しておきたい。

「誕形像始」は通常「形を像始に誕じて」と訓読し、龍樹が「像法の始」に誕生したことを意味する句であるが、問題となるのは、龍樹の生存年代を「像法の始」とする典拠を一体何に求めるかである。龍樹の生存年代には種々の異説が混在しているが、先行研究によれば、当時の文献の多くは龍樹を「像法の末」と位置づけており、像法の始め頃と示す文献は比較的絞られてくるようである。^{⑤4}無論この出典を特定するのは容易ではないが、筆者は香月院深励師（一七四九—一八一七）や雲華院大含師（一七七三—一八五〇）の支持する『摩訶摩耶經』卷二の説が穩当ではないかと考えている。^{⑤5}本經には仏滅後の法の傳承を記録しており、初めに摩訶迦葉、次に阿難、という次第で仏法が次々に付嘱されていくことが語られている。そして、馬鳴（二世紀頃）に次いで仏滅後七〇〇年経過すると龍樹が世に出でて仏法を興隆することを、

七百歳已、有一比丘、名曰龍樹。善說法要、滅邪見幢、然正法炬。^{⑤6}

と伝えている。正法を五〇〇年とすれば仏滅後七〇〇年は像法の始め頃に該当するため、先の二師の見解のように本經を出典候補とすることは十分可能である。

この『摩訶摩耶經』の説に加え、もう一点龍樹の生存年代で興味

深い説は、菩提流支が仏滅後六〇〇年説を提示していることである。吉藏（五四九—六二三）『淨名玄論』卷二には、

問。華嚴一部、何故文無立名。答。此經凡有十萬偈。伝訳未尽。立名当在後也。至長安、見僧曇法師從于闐還。於彼処見龍樹伝云、「華嚴凡有三本。大本有三千大千世界微塵偈一四天下微塵品。中本有四十九万八千八百偈一千二百品。此二本並在龍宮、龍樹不誦出也。唯誦下本十万偈三十六品。此土唯有三万六千偈三十四品。」故知華嚴名数在数分矣。菩提流支云、「仏滅度後六百年、龍樹從海宮持出也。」^{⑤7}

と見えている。これは『華嚴經』に大本・中本・小本の三本の系統があり、龍樹が龍宮より小本をこの土に將來したという逸話を伝えるもので、その後に菩提流支の説が補足されている。吉藏によれば、仏滅後六〇〇年に龍樹が龍宮から小本を將來したことを菩提流支が伝えていたという。曇鸞はあるいは菩提流支の説を受容して、龍樹を「像法の始」と組み込んだのかもしれないが、ここでは参考程度に留めておく。

次に「是閻浮提一切眼」の句である。これは先行研究によると、『付法藏因縁伝』卷五に記されている、^{⑤8}

龍樹於後広為衆生流布勝眼。以妙功德用自莊嚴。天聰奇悟事不再問。建立法幢降伏異道。如是功德不可称説。^{⑤9}

という記述に依拠していると考えられる。『讚阿弥陀仏偈』では、龍樹が邪教を閉ざし正法を開いたことを、閻浮提の一切衆生を導く

眼であると讀え、衆生教化についても「譬如龍動雲必隨閻浮提放百卉舒」の二句で巧みに表現しているが、同様に『付法藏因縁伝』も龍樹が広く衆生教化を行うことを示唆して、その教法を勝眼に譬えている。このように、衆生教化を示す点や教法を眼に準える点で両書は共通しており、「是閻浮提一切眼」の一句は『付法藏因縁伝』に由来したものであると窺われる。

ここまで『讚阿弥陀仏偈』の「誕形像始」と「是閻浮提一切眼」に重点を置いて論じてきたが、『入楞伽經』龍樹懸記と『摩訶摩耶經』・『付法藏因縁伝』を関連づける用例は、実は菩提流支の漢文著作の一つである『入楞伽經疏』にも見出すことができる。その逸文をここで取り上げておきたい。

菩提流支『楞伽疏』云、其龍樹云、前正以大慧阿難伝持等人、此持正法。依『付法藏』及『摩耶經』、初迦葉、次阿難、次商那和修、次末檀地、次憂波毬多。如是次第二十五人云云。^⑩

これは澄禪（二二七—二三〇七）『三論玄義檢幽集』第五に引用されている菩提流支『入楞伽經疏』の断片である。本疏は今日散逸して現存しないが、澄禪以外の著作中にも引用されているため、実在したことは疑いがない。このほかに、菩提流支が『入楞伽經』の註釈書を制作したことは、宝巖興隆師（二六九—一七六九）『仏典疏鈔目錄』巻上にも、『入楞伽經義記』五巻の名を挙げて、

有云、菩提留支講釈。未詳記者名。^⑪

と割註にて示しており、古くから知られていたようである。本稿で

も『入楞伽經疏』を菩提流支の著作として論を進める。^⑫

先の『三論玄義檢幽集』に引かれる文は、仏滅後の法の伝承者数の異説を紹介するなかに挙げられているもので、あくまで二五人という伝承者の数字に着目しての引用である。しかし、本疏が龍樹に至るまでの法の伝承を『付法藏因縁伝』と『摩訶摩耶經』に依拠して示しているように、この逸文の内容を信用すれば、既に菩提流支の著作にこうした用例が存在していたことが知られる。もしここまでの確認作業に大過がないとすれば、曇鸞が『讚阿弥陀仏偈』において、『入楞伽經』の龍樹懸記と『付法藏因縁伝』・『摩訶摩耶經』に立脚したと思しき句を制作したのは、先行する菩提流支の『入楞伽經疏』から着想を得たからではないかと推察される。『讚阿弥陀仏偈』の出典の特定そのものが困難であるため後考を待ちたいが、準拠した經典が同じであるという点は、同時代の用例として注目に値するといえるだろう。

以上のように、『讚阿弥陀仏偈』の龍樹を讃仰している偈頌は、直接には『入楞伽經』にもとづいているが、龍樹像を描き出す際にはないかと考えられる。本稿では深く追究できなかったが、龍樹の生存年代を六〇〇年とする菩提流支の説も考慮する必要があるのかもしれない。確たる証文が提示できないため想像の域を出ない部分もあるが、菩提流支の『入楞伽經疏』を検討した結果、『讚阿弥陀仏偈』における龍樹懸記には、菩提流支の思想を色濃く継承した一

面が看取されることを指摘しておく。

四・劉虬引用の背景

最後に、『往生論註』巻下觀察体相章の不虛作住持功德積に現れる劉虬(四三八―四九五)引用を検討する。この劉虬引用に至るまでの概略をはじめに確認しておく、不虛作住持功德積には、『淨土論』長行の

即見彼仏、未証淨心菩薩畢竟証平等法身、与淨心菩薩与上地諸菩薩畢竟同得寂滅平等故。⁴⁵

の句に示されている、「未証淨心の菩薩が阿弥陀仏にまみえる功德で淨心・上地の菩薩と畢竟して身等しく法等しくなる」ことをめぐる一連の問答が設けられている。ここは曇鸞の修道体系を特徴づけるものとして、研究者の注目度が高い一段である。当時の一般的な菩薩道の階位は、後に曇鸞自身が

問曰、案『十地經』、菩薩進趣階級、漸有無量功勳逕多劫数、然後乃得此。云何見阿弥陀仏時、畢竟与上地諸菩薩身等法耶。答曰、畢竟者未言即等也。畢竟不失此等故言等耳。⁴⁶

と自問自答していることから窺われるように、漸々に諸地の階級を進趣するというものである。ただし、曇鸞の菩薩道の理解は、この『十地經』の問答の後に『無量寿經』の第二十二願文を引用して、菩薩が諸地の階位を超越すること述べていることから首肯されるように、階位を速やかに超越するという点にある。よってこの

『十地經』の問答は、稲葉円成氏が

先の十地經に依つて難ずるも註主の仮設のことではなくて、實際難者があつたであらう。そして鸞師の居處たる北魏にありては当時新興の教学として持て囃された十地經論に依る地論学派の主張であつたらう。⁴⁵

と推論するように、曇鸞の理解とは異なる対外の思潮を反映して構成されていると考えられるのである。

同氏は『十地經』の問答に重点を置いているが、おそらくその前後の問答も同様に対外的な要素が含まれていると考えられるため、ここでは問答の最後に言及される劉虬引用に注目して、菩提流支との関係性を少しく考察したい。筆者が注目するのは次の部分である。有人聞釈迦如來証羅漢於一聽、制無生於終朝、謂是接誘之言、非称実之説、聞此論事亦当不信。夫非常之言不入常人之耳。謂之不然、亦其宜也。⁴⁶

これは先に言及した劉虬『無量義經序』の、
而言納羅漢於一聽、判無生於終朝。是接誘之言、非称実之説、
妙得非漸理固必然。⁴⁷

という一文にもとづいており、劉虬が漸悟論者の論を反駁している箇所を曇鸞は引用しているのである。曇鸞は「釈迦如來が一度の説法である人を阿羅漢果へ導いたり、わずかな時間で無生法忍を得させたという話を、人を誘引するための方便に過ぎないと考える者は、淨土の菩薩が諸地を超越するという教説を信じることはできないだ

ろう。」と述べて、暗に論難者に批判を展開している。この劉虬の文が曇鸞の速得成仏の思想に影響したという見解もあり、^{④⑤}階位の超越を支える一資料として少なからず注目されてきた。繰り返しになるが、筆者はこの劉虬引用の背後に菩提流支の思想が関与したのではないかと考えている。

そもそも菩提流支が劉虬の教判を批判していたことは、後世の文献に散見される。例えば基（六三二―六八二）『大乘法苑義林章』卷一には、劉虬の五時判を菩提流支が排斥したことを「今者且依菩提流支法師斥破」^{④⑥}として、菩提流支の五時判への反論を長文で紹介している。この他にも珍海（一〇九二―一一五二）『三論玄疏文義要』卷一にも、劉虬の五時判を菩提流支が『別破章』のなかで批判していたことを、

留支『別破章』則破其説也。^{④⑦}
と伝えている。

また慧遠（五二三―五九二）『大乘義章』でも、慧遠自身が劉虬の五時判を一々詳細に反駁している。これは慧遠が劉虬批判を行っているのであり、直ちに菩提流支が劉虬を批判していた根拠にすることはできないが、この慧遠の劉虬批判について坂本幸男氏は次のように述べている。

劉虬の五時教判に対する大乘義章と義林章の反駁は大体に於て一致する。（中略）そして義林章は此の駁論を菩提流支の斥破に拠ると述べてゐるから、若しその説が正しいとすれば地論宗

の流を汲む大乘義章も菩提流支の学説に拠ったのであらう。^{⑤①}
同氏は慧遠の劉虬批判が菩提流支の流れを承けている可能性があることを示唆しており、傾聴すべき提言であると思われる。

このようにわずかな数例ではあるが、菩提流支は劉虬の教判を全面的に否定していた様子が窺われる。これを踏まえると、先の『無量義經序』の引用が対菩提流支という構図を有していたと推論することもあながち不当ではないと思われる。実際に湛睿（一二七一―三四七）『華嚴五教章纂釈』卷下に引用される『入楞伽經疏』には、阿羅漢を証するのに要する期間を、

『入楞伽經菩提流支疏』第五十云、「羅漢極利一生・三生、極鈍六十劫、辟支仏百劫矣。」已上。^{⑤②}

と記し、極利の者なら一生または三生、極鈍の者なら六十劫で阿羅漢になるとしている。極めて短文の引用であるが、本疏と同様の説示は『金剛仙論』卷七にも、

「若樂小法」者、明二乘之人心小意狹、志無遠悵、聞仏道長遠久受勤苦乃可得成、便生怯弱退轉之心、但欲一生・三生乃至六十劫勦助行道、速出三界尽分段生死、証羅漢果取灰身之樂。故不能信也。^{⑤③}

と確認することができる。ここでは、二乗の人が仏道に萎縮して、一生または三生といった時間修行して、阿羅漢を証したいと欲することを小乘法として示している。阿羅漢に到達する修行期間を一生・三生とする点は、先の『入楞伽經疏』の説示と共通しており、

これが菩提流支の思想であることが窺われる。^④阿羅漢に到達するのでさえ早くとも一生は要するという菩提流支の立場からすれば、『無量義經序』の「二度の説法を聞いただけで阿羅漢を得る」という説は到底許容できるものではなかったと考えられる。

曇鸞は劉虬の序文を引用する際に、その冒頭に「有人」の二字を付して、周辺に実在した人物を念頭に置いたような文章表現をとり、また最後には「夫非常之言不入常人之耳。謂之不然亦其宜也」とも述べ、相手を突き放す言葉で論を締めくくっている。このことから、『無量義經序』引用の背後には劉虬批判を行う人物が実在したことが濃厚である。加えて菩提流支が劉虬の五時判を批判していたという後世の伝承も勘案すれば、曇鸞が不虛住持功德釈で劉虬の序文を引用して階位の超越を明確にした背景には、菩提流支の劉虬批判に応答するという狙いが存在していたのではないかと考えられる。状況証拠だけでは限界もあるが、ここまで考察してきたように、曇鸞の劉虬『無量義經序』の引用には菩提流支の思想が関与していた可能性が高いことを確認しておく。

おわりに

ここまで曇鸞に影響したと目される菩提流支周辺の思想に注目して検討を試みてきた。全体としてのまとまりに欠ける論考になってしまった嫌いはあるが、本稿で明らかになった点などを整理してまとめに代えたい。

既に先行研究において、曇鸞が菩提流支に批判的であったことは指摘されていたが、このたびの検討を通して、この批判の一因が菩提流支の思想面に立脚したものである可能性が浮上した。菩提流支の浄土観ではおそらく安樂国土は浄土には含まれないため、曇鸞は思想面で菩提流支と相容れなかったのではないかと考えられる。しかしその一方で、菩提流支周辺の中国人僧侶の文体を受容している痕跡や、菩提流支の『入楞伽經疏』に着想を得たと目される龍樹懸記のような用例も確認され、曇鸞は単に菩提流支批判だけを行ったというわけではなく、同時に菩提流支の思想などを受容してもいたようである。この批判と受容という二つの事項は一見相反するようにも思われるが、後世の善導（六一三—六八二）が慧遠『観無量壽經義疏』に倣いつつも、それを批判して古今の註釈を正したという実例が物語るように、批判と受容は同時に成立すると考えられる。一概に断定するのは憚られるが、曇鸞の菩提流支への態度も善導に類似する点があったのではないかと推認され、曇鸞浄土教の一背景が菩提流支周辺の思想などによって構成されている側面があることを最後に提起しておきたい。

註

- ① 筆者の知るだけで以下の博士論文が提出されている。①相馬一意「曇鸞大師研究」二〇〇七年、②石川琢道『曇鸞浄土教形成論』法蔵館、二〇〇九年、③尾畑文正「曇鸞浄土教の研究―願生浄土の仏道―」二〇一一年、④田中無量「北朝仏教における『往生論註』の

思想構造の研究」二〇一四年、⑤溪英俊「曇鸞浄土教思想の教理史的研究」二〇一四年、⑥中山量純「願生道——浄土論註」の考究——二〇一五年、⑦真名子晃征「曇鸞浄土教における実践体系」二〇一五年、⑧内田准心「曇鸞浄土教の研究——同時代的視野から見た実践と思想——」二〇一六年、⑨長宗博之「曇鸞教学の研究・僧肇の般若思想を基にした理論構造」二〇一八年、⑩遠山信証「曇鸞浄土教における修道論の研究」二〇二一年

②『大正蔵』五〇、四七〇頁中一下

③『浄土真宗聖典全書』一、四七三頁。以下『聖典全書』とする。

本稿では基本的に本書所収の資料に依拠し、それ以外の資料は原則『大正蔵』を使用する。なお、『往生論註』の文には部分的に割り注が存在するが、本稿では省略している。

④望月信亨『支那浄土教理史』法蔵館、一九四二年、七一—七二頁
曇鸞と菩提流支に注意を払っている先行研究が皆無というわけではない。例えば、内田准心氏が前掲博士論文の第四章第三節「曇鸞における龍樹崇拜」において、曇鸞の浄土思想が菩提流支周辺の思想から影響を受けたことを、同時代の資料にもとづいて報告している。こうした傾聴すべき提言も確かに存在するが、その研究の蓄積は圧倒的に不足していると言わざるをえない状況にある。なお、本来であれば、菩提流支周辺で成立したことが有力視されている『大乘起信論』と曇鸞の思想交渉も取り上げる必要があるが、これについてはまた別の機会を設けることにし、本稿では関説しないことにする。

⑥『安樂集』巻下の第八大門には、『讃阿弥陀仏偈』が曇鸞の著作であることを次のように明かしている。

是故曇鸞法師正意帰西。故傍『大経』奉讃云、：

（『聖典全書』一、六三七頁）

⑦『浄土論』に次のように伝えている。

沙門曇鸞法師者、并洲汶水人也。魏末高齊之初猶在。神智高遠、

曇鸞浄土教の成立背景小考

三国知聞。洞曉衆經、独歩人外。梁国天子蕭王、恒向北礼曇鸞菩薩。注解天親菩薩『往生論』、裁成両卷。法師撰集『無量寿経奉讃七言偈百九十五行并問答』一卷、流行於世。

（『大正蔵』四七、九七頁下）

⑧『聖典全書』一、四五〇頁。なお異本により「優婆提舍」とするものもあるが、本稿は「優婆提舍」で統一した。以下、本稿での傍線は全て筆者による。

⑨前掲の石川琢道「曇鸞浄土教形成論」（法蔵館、二〇〇九年、五九—六〇頁）を参照。

⑩大竹晋「『金剛仙論』の成立問題」「仏教史学研究」四四—一、仏教史学会、二〇〇一年、五八頁

⑪神子上恵龍「弥陀身土思想の展開」永田文昌堂、一九八二年、七二—七三頁及び七八頁

⑫『大正蔵』二五、八〇一頁中。なお本文中の「魏無正名相翻故」の部分は、原文では「魏無正名相播故」であるが、七九八頁下の校異一二の甲本に従い「播」を「翻」に改めた。

⑬『大正蔵』二五、八〇一頁下。なお本文中の「魏無正名相翻故」の部分は、前註⑫に同じ。

⑭『大正蔵』三八、三三八頁中

⑮『仏説灌洗仏形像経』に一例だけ確認できるが、これは末尾の奥書であるため数えることはできない。

⑯もう一方の用例は、『往生論註』巻上の大義門功德釈に、如言声聞者、是他方声聞来生仍本名故称为声聞。

（『聖典全書』一、四六九頁）

とある。

⑰『大正蔵』二五、八二〇頁下

⑱大竹晋前掲論文「『金剛仙論』の成立問題」（五八頁）を参照のこと。

⑲『聖典全書』一、五五五頁

- ②④ 『大正蔵』二五、三四〇頁上
- ②① 『大正蔵』二五、八二七頁中
- ②② 源隆国（一〇〇四—一〇七七）『安養集』卷六所収の道間（生没年不詳）『観無量寿経疏』の断片に、『金剛仙論』に類似した文が確認される。本書は成立がやや複雑であるため、他の文献からの孫引きである可能性も考慮しなければならないが、浄土教者にも『金剛仙論』と同様の浄土観が影響力を有した実例として興味深い。ちなみに、近年本書について論じた柴田泰山氏は、特にこの点については言及していないようである。本文や解説などの詳細については、それぞれ以下を参照のこと。
- ・西村岡紹・梯信暁『宇治大納言源隆国編安養集 本文と研究』百華苑、一九九三年、三〇五—三〇六頁
- ・柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇五年）第一部第三章第七節「道間『観経疏』について」
- ②③ 本論の浄土観については、小沢憲珠『金剛仙論における仏土観』（『印度学仏教学研究』二四—二六、日本印度学仏教学会、一九七六年）に詳しい。
- ②④ 曇鸞が「経」よりも先に「論」を引用していることは早くから問題視されていたが、いまだに有力な見解を打ち立てるには至っていない。比較的初期の段階でこの疑問を呈している論考には次のものがある。
- ・八木晃恵『略論安楽浄土義 研究崖略』『宗学院論集』三五、宗学院、一九四二年、一九五—一九六頁
- ②⑤ これは後述するが、『金剛仙論』巻四には有為形相の莊嚴が三界内のものであることを次のように示している。
- 一是地前有為形相七宝莊嚴三界所摂。
- （『大正蔵』二五、八二六頁下）
- ②⑥ 『往生論註』巻上の清浄功德釈や妙声功德釈などを参照すれば、曇鸞が安楽国土を三界超出の国土と位置づけていたことは疑いよう

- がない。このような浄土観を有する曇鸞が、わざわざ自身の意に反してまで「安楽国於三界中何界所摂」と設問したとは考えがたいため、第一問答は「安楽国土は三界の所摂である」という思潮を反映した、対外的な側面が強いものであることが認められる。これは既に名畑忠順『略論安楽浄土義講案』（東本願寺出版部、一九六六年、七二頁）や加来雄之『大無量寿経』の讃歌と問答—曇鸞撰『讃阿弥陀仏偈并論』を読む—（真宗大谷派宗務所出版部、二〇一二年、一三三頁）などに指摘される通りである。なお、第一問答が対外的な性格を帯びていることは、岡亮二氏の『略論安楽浄土義』の一考察—曇鸞撰述説をめぐって—（『宗学院論集』三八、本願寺派宗学院、一九六七年、一四九—一五〇頁）においても主張されている。ただし同氏は、この対外的な性格をもつて『略論安楽浄土義』が曇鸞非撰述である根拠としており、その点は筆者と考え方が異なる。
- ②⑦ 例えば第一問答の「欲界・色界・無色界」の説明自体は、『大智度論』原文にかなり忠実である。
- ②⑧ 『金剛仙論』が菩提流支の講義録であるという性格を踏まえれば、曇鸞がその講義に列席して聴講していたために、『大智度論』の引用形態が『金剛仙論』に類似したという事態も想定されるかもしれない。この可能性も考慮する必要があるだろうが、現状曇鸞が菩提流支の講義に参列していたことを証明できる有力な資料が存在しないため、この仮説にはこれ以上関説しないことにする。
- ②⑨ 『大正蔵』二五、八二七頁上
- ③⑩ 『金剛仙論』において安楽国土が浄土ではないと位置づけられていることは、竹村牧男・大竹晋校註『新国訳大蔵経 釈経論部 金剛仙論』上（大蔵出版、二〇〇三年、二三四頁）に頭註で補足されている。
- ③① 『大正蔵』二五、八二六頁下
- ③② この『金剛仙論』の浄土観には問題も残される。同じく菩提流支訳である『浄土論』には、安楽国土を「正道大慈悲 出世善根生」

『聖典全書』一、四三三頁）や「観彼世界相 勝過三界道」（同上）と記しており、『金剛仙論』とは反対の説が示されているためである。いうまでもなく『浄土論』は菩提流支の著作ではないため、直ちにこの二著作を等質に並置することはできないが、『浄土論』の説示を知っているはずの菩提流支がなぜ安楽国土を浄土と見なさなかったのかはやはり疑問も残るところである。実際に『金剛仙論』巻四の浄土の論述部分では、「諸仏依報真実智慧第一義土」という文が見られるが、これは『浄土論』の「清浄句者、謂真実智慧無為法身故。」（『聖典全書』一、四四〇頁）を受けた文と考えられる。これは既に前掲『新国訳大蔵経 釈経論部 金剛仙論』上（三二二頁）などに指摘されており、菩提流支が『浄土論』の説示を認知していたことは否定しようがない。この問題を解決するには『浄土論』自体の位置づけを解明しなければならず、本稿の域を大きく超える論となるためこれ以上は閑説しないが、こうした問題点も存することは補足しておきたい。

33 『聖典全書』一、五四八頁

34 山野智恵「初期の龍樹伝」（『蓮花寺仏教研究所紀要』二、蓮花寺仏教研究所、二〇〇九年）によれば、龍樹を「像法の末」と位置づけるのは鳩摩羅什時代の資料の特徴であるという。

35 以下の講義録に言及がある。

・香月院深励『讀阿弥陀仏偈服宗』、『真宗大系』八、国書刊行会、一九七四年、九〇頁

・雲華院大舎『讀阿弥陀仏偈開書』一〇、龍谷大学写字台文庫所蔵三四丁表—三六丁表

36 『大正蔵』二二、一〇—二三頁下

37 『大正蔵』三八、八六三頁中。また『維摩經義疏』卷一にも、次のような同様の説が記されている。

菩提流支云、仏滅度六百年、龍樹從海宮將名也。

（『大正蔵』三八、九一三頁下）

38 内田准心「曇鸞浄土教における先師—龍樹・世親を中心に—」『真宗学』一四〇、龍谷大学真宗学会、二〇一九年、七一—七二頁

39 『大正蔵』五〇、三一七頁中

40 『大正蔵』七〇、四四〇頁下

41 『大日本仏教全書』九五、一一〇頁上

42 菩提流支には『別破章』・『法界性論』・『入楞伽經疏』の三つの漢文著作が存在していたことが、大竹晋「菩提留支の失われた三著作」（『東方学』一〇二、東方学会、二〇〇一年）に詳論されている。また同氏の論考以前では、竹村牧男『改訂版 大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九九三年、二七九頁）にて、『入楞伽經疏』が注目されている。

43 『聖典全書』一、四三九頁

44 『聖典全書』一、五一—頁

45 稲葉円成『往生論註講要』西村為法館、一九五七年、一七一頁
また深励『浄土論註講義』（法蔵館、一九七三年、五八七—五八八頁）にも同様の指摘がある。

46 『聖典全書』一、五一—頁

47 『大正蔵』九、三八四頁上

48 横超慧日「速疾成仏の思想」『印度学仏教学研究』三一、日本印度学仏教学会、一九五四年、一一六—一一八頁

49 『大正蔵』四五、二四八頁上

50 『大正蔵』七〇、二二—頁下

51 坂本幸男『華嚴教学の研究』平楽寺書店、一九五六年、一六六頁
『大日本仏教全書』一一、一七〇頁下。湛睿は本引用部分を「第五十云」としているが、重誓（生年不詳—一四三）『十住心論抄』

卷上（『大正蔵』七七、六五一頁上）や実英（二五五〇—一六三七）『華嚴五教章不審』巻下（『大正蔵』七三、二四二頁中）は同一箇所を「第五云」としているため、湛睿の「第五十」は誤りとも考えられるが、引文の意味内容自体に変化が生じないため、ここではその

まま保留しておく。

⑤③ 『大正蔵』二二五、八四四頁下。なお本文中の「二乗之人心小意狭」の部分は、原文では「二乗之人心小意狭」であるが、文脈を考慮して「狭」を「狭」に改めた。

⑤④ 一生で阿羅漢を得るといふ説が菩提流支の特徴であることは、大竹晋前掲論文「菩提留支の失われた三著作」(四六頁)を参照。