

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか

その独自の般舟三昧理解から羅什著者説の不成立を論ずる

武田浩学

一 はじめに、『大智度論』理解の現状

『大智度論』の著者問題は、これまで、学会の一部においてではあるが、恒常的に論じられてきたものである。その議論は、外からのアプローチと内的証拠によるそれとの二種に大別することができる。外からのアプローチとは、例えば、『大智度論』のテキストには漢訳のみが現存し、インドやチベットの伝承にその存在が記されていないことに着目し、あるいは、龍樹より時代的に下がる経論の引用や、また、中国人の読者を想定した表現があることなどをもつて、著者が龍樹でないことの根拠とする類のものである。しかしながら、最近の加藤純章博士の羅什著者説の立場をとる論文までを視野に入れても、著者が龍樹であるとする伝承を完全に否定するまでには至っていない⁽¹⁾。他方、内的証拠に基づくアプローチとは、まずあるテキストに盛られた思想の全体像を内在的に把握し、そこからその著者を推定しようとする類の方法であるが、『大智度論』の思想については、それが全百巻という大部の論書であるために、その全体像を統一的に把握するような研究はこれまでほとんど行われていなかったといっても過言ではない。例えば、經典概説的な書物において、『大智度論』が常に仏教百科事典として紹介されていることなどは、そのような状態を反映するものであろうし、また、具体的な例でいえば、『大智

度論』の最も詳細克明な研究とされているラモット氏の業績においても、その考察は、文章量としては『大智度論』全体の三分の一を占めるものであるとはいっても、論の構成としては『大品般若』の全九十品の内のひとつに過ぎない「初品」の範囲に限られており、その結果として氏の提示される『大智度論』の思想的な全体像が、現にわれわれを納得せしめないのである。例えば、ラモット氏は『大智度論』の著者の意図を要約して、次の如くに言われる。

【引用1】

この（『大智度論』）作者の本当の意図は、大乘仏教の教義が古い經典（四阿含を主とする説一切有部の經藏）と完全に一致することを示すことにある。⁽²⁾ 『大智度論』は、革新的な作品ではなく、伝統的な、即ちインドの言葉を借りていえば、ある上座の書物である。…大乘の註釈書が「愚かさ」という心の病を癒す薬を探求し、ついにこれを探しあてたのは、まさに相對論の中においてであった。有為・無為の諸法の普遍的な空をすでに理解した人間は、肯定すべき何ものをも、否定すべき何ものをも、取るべき何ものをも、捨てるべき何ものをも、もはや見ない。多くのむなし、そして努力の後に、彼の心は作用することを止め、晴れやかな静けさを見出すのである。既にベナレスの初轉法輪の中で、仏陀・世尊は、その弟子たちに、寂靜即ち涅槃に入ることをすすめていたのであった。（傍点筆者⁽³⁾）

ところが、この要約は、その「初品」の直後にくる「釈報応品第二」の次の如き記述によって、直ちに、それは納まりえない事態を突きつけられているが如くなるのである。

【引用2】

大悲心の故に、十方仏を念ずるが故に、本願未だ満さざるが故に、精進波羅蜜の力の故に、般若波羅蜜と方便との二事の、和合するが故に、…菩薩は諸法に著せずと雖も、而も涅槃に入らず、と説く。(傍点筆者)⁽¹⁾

これは所謂「不住涅槃の思想」であるが、先の【引用1】において、ラモット氏が「涅槃に入る」ことを著者の意図としていることに対して、この【引用2】においては、『大智度論』の著者は菩薩の生の理想を「涅槃に入らない」ことであると言明しているのである。また、この場合の大乗(Ⅱ『大智度論』自身の立場)といわゆる小乗(Ⅱ四阿含を主とする説一切有部の経蔵)の差異について、この【引用2】の中の言葉を用いて言えば、次の如くなるであろう。まず、「大悲心」が大乗的な概念であることは言うまでもないこととして、「十方仏を念ずる」とは、まさに本稿の主題とする「般舟三昧」のことであり、それは明らかに小乗の精神ではない。また、「本願」とは、大悲に基づく利他の本願に他ならないのであり、さらに、「般若波羅蜜と方便との和合」というテーゼは、それこそ、般若経が主張するところの、すなわち、小乗の修禪的实践に対して、他者への利他の直接的な働きかけを行の本質とする、典型的な大乘の行の観念を示しているところのものである。

ところで、著者問題が提起される以前の、すなわち、龍樹が著者であることが疑われていなかった頃の『大智度論』の思想の全体像に対する理解は、それを「空から有(『中論』の消極主義から『大智度論』の積極主義)への展開」というが如き漠然としたものが主流であった。

かつて筆者は、右記の「釈報応品」にも記されている「不住涅槃の思想」こそ『大智度論』を一貫する主題であるとの理解に基づいて小稿を発表し、そこにおいて、『大智度論』における菩薩の「不退転」位の特徴が「無生法忍に般舟三昧を連関させて解釈する」⁽⁵⁾点に存在すると論じた。しかしながら、その論文における筆者の論考

は主に無生法忍に限られ、般舟三昧に関しては十分な検討を行うことができなかった。そこで、本稿では、その「不退転」位の特徴という限られた問題意識においてではあるが、『小品般若』から『大品般若』への展開を視野に入れつつ、『大品般若』の随文解釈の体裁を取る『大智度論』の独自の思想のひとつが「般舟三昧の重要視」にあることを提示し、それによって『大智度論』の著者問題へ筆者なりの見通しを確認しておきたいと考えるのである。

結論を先に述べるならば、この視点から見ると、著者羅什説は不可能と言わざるを得ない、すなわち、現存の『大智度論』は龍樹の著作に羅什（ないしは筆記者の僧叡等）が加筆したものと考えざるを得ないのである。なぜなら、『大智度論』における重要なモチーフであるところの「無生法忍と般舟三昧との必然的な連関」という事態を、羅什が自己の思想的な問題としては意識していなかったのに対して、龍樹はその真作と認められる著作において、明らかにそれを意識しているからである。つまり、このことは、『大智度論』の著者が龍樹か羅什か、という二者択一を迫られたとすれば、羅什ではなく龍樹でなければならなかったということを示しているのである。

二 「不退転」位と般若波羅蜜との関係

普通、般若経での菩薩の「不退転」位とは、得無生法忍と受記とをもつて、その修道論上に特定される⁽⁸⁾ところの位である。『大智度論』において「不退転」位は、同論が『大品般若』の「発趣品第二十」の十地を『十地経』の不共の十地説に対応させているため、菩薩の「第八不動地」に特定されることになり、さらにその位の達成に「断煩惱（残習氣）」という条件を付したため、⁽¹⁰⁾修道論的な位階においてかなりの高位に位置づけられていると言

わざるを得ない。加えて、『大智度論』の著者は、自利を成就してはじめて利他が可能なのであるという認識⁽¹¹⁾を明確を持っているのであるが、この見地からして、彼は、大乘の菩薩道においては得無生法忍以前が有功用、その得忍の以降が無功用であるという認識⁽¹²⁾をも『十地経』からこの論に持ち込んでいるのであり、また、彼は、これはかつて筆者が論じたことであるが、その階梯論を仏伝と整合させて得忍を自利成就の意において釈尊の成道に対応させるとともに、得忍以降を不住涅槃の菩薩の利他の実践道であるとしているのである⁽¹³⁾。要するに、本稿で用いる『大智度論』における「不退転位」とは、『小品般若』それ自体における位置付けを超えて、『十地経』で説かれる「第八不動地」を指すとともに、さらに、釈尊の成道にさえも対応する高度の達成を意味するものである。

ところで、般若波羅蜜という概念は、般若経がそれを釈尊成道の内実であったと認定しているところ⁽¹⁴⁾のものである。また、『大智度論』の題号それ自体が、この般若波羅蜜という概念に対するウパデーシャ（「論議」）に他ならないということも、すでにラモット教授によって明らかにされているところである⁽¹⁵⁾。ところが、本来ある必然的な連関においてあるべきはずの、般若波羅蜜と「不退転」との関係が、なぜか『小品般若』には明示されていないのである。そこで、筆者は、原本にはその両者の連関を示す記事が本来存在していたのであるが『小品般若』ではそれが正確に訳し出されなかったのである、と想定し、あらためて現存の梵文『八千頌般若』に当該の文脈を探ってみたのであるが、その結果、『空性章第十八』において、予期した如くに、「不退転は般若波羅蜜と相応（pratisamyukta）する位」であるとする規定を、二箇所、見出すことができたのである⁽¹⁶⁾。

他方、『小品般若』は、『小品般若』に本来存在していたこの規定の重要性を正しく認識し、この「般若波羅蜜との相応」を主題として、新たに「習（相） 応品第三⁽¹⁷⁾」という一品を設け、その「相応」の諸相を種々に説示している⁽¹⁸⁾のであるが、その品の趣旨は、その末尾に示されるところの次の如き文に尽くされるのである。

【引用3】

諸の相応の中、般若波羅蜜相応を最第一と為す。最尊・最勝・最妙にして上あること無しと為す。何となれば、是の菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行じて相応す、所謂、空・無相・無作を行ずればなり。当に知るべし、是の菩薩は受記の如くにして異なること無し、若しくは近く記を受くる、と。(傍点筆者)⁽¹⁹⁾

すなわち、「習(相) 応品」においては、「般若波羅蜜との相応」は『八千頌般若』におけるよりも、位階的に明らかに一段階低く位置づけられているのである。この引用文それ自体のいうところは、同じ『大品般若』の「不退転は得受記である(註8参照)」という規定からするならば、この「般若波羅蜜との相応」という条件において、すでに不退転位を得られているはずであるのに、ここではそれが不退転位を得たというよりも、むしろ、不退転位に入るのための準備が完了した状態を示しているもの、と理解されなければならないのである。なぜなら、文中の「受記の如くにして異なること無し」という言葉が意味するところが、その次の「若しくは近く記を受くる」という言葉を俟つまでもなく、限りなく受記に近いとはいっても、受記そのものではないということではなければならないからである。

そして、『大智度論』になると、この『大品般若』の「習(相) 応品」における「般若波羅蜜との相応」に対する位階的な評価は明らかに更に一段階低くなる。すなわち、それは、この品に対する『大智度論』の対応する部分であるところの「釈習相応品第三之余」において、「未得無生法忍・未得般舟三昧⁽²⁰⁾」であると規定されているのである。したがって、『大智度論』の著者が、その階梯論において認定していた「不退転」位とは「無生法忍と般舟三昧とを伴ったもの」であったはずなのである。要するに、既に述べた如く、『大品般若』の不退転位

は、その一般的規定においては、確かに「得無生法忍」なのではある（註8参照）が、「般若波羅蜜との相応」を集中的に説くこの「習（相）応品」に無生法忍が説かれていないということに、『大智度論』の著者は気が付いていたのである。そして、もうひとつ注目すべきこととして、般若経において顕示的に説かれることのなかった「般舟三昧」を、『大智度論』が重要視していることがあるのである。例えば、その「初品中縁起義釈論第一」において『大品般若』が説かれた因縁を説明する文章の中に、

【引用4】

菩薩は念仏三昧を修すること有り。仏は彼等の為に此の三昧に於いて増益を得せしめんと欲するが故に、般若波羅蜜経を説く。（傍線筆者）⁽²¹⁾

と言う表現が見られるのであり、また、「不退転」位の条件としての得無生法忍と得般舟三昧との並存については、諸処にその記述が見出せるのである。その例を挙げるならば、次の如くである。

【引用5】

菩薩位とは、無生法忍、是なり。此の法忍を得れば一切世間の空を覩じ、心の著する所無く、諸法実相の中に住し、復た世間に染まらず。復た次に、般舟般三昧、是なり。是の般舟般三昧を得れば、悉く現在の十方の諸仏を見て、諸仏より法を聞いて諸の疑網を断ず。是の時に菩薩の心は動揺せず。是れを菩薩位と名づく。…復た次に、菩薩法位力に入るが故に阿毘跋致の菩薩と名づくるを得る。

（「初品中大慈大悲義釈論第四十二」・傍点傍線筆者）⁽²²⁾

【引用6】

是の諸の菩薩は、一切皆な無生法忍を得て、種々の法門に入り、無量の諸仏を見て、恭敬し供養して、能く無量無数の衆生を度す。
〔初品中意無碍釈論第十二・傍線筆者〕⁽²³⁾

【引用7】

我れ、是の時に所得無く、檀・尸・羸・精進・禪・智慧波羅蜜を得ざるも、然燈仏を見て、五華を以て仏に散じ、髪を泥中に布くに、無生法忍を得、即時に六波羅蜜を満たす。空中に立ちて、偈もて然燈仏を讚するに、十方の無量の諸仏を見る。
〔初品中毘梨耶波羅蜜釈論第二十七・傍線筆者〕⁽²⁴⁾

【引用8】

菩薩の無生法忍相應三昧、是なり。是の時に一切の法の中の疑網を悉く断じ、十方の諸仏を見て、一切の諸法実相を得る。
〔釈摩訶衍品第十八之余・傍線筆者〕⁽²⁵⁾

【引用9】

般若波羅蜜の中に於いて方便力を得るが故に、亦般若波羅蜜に著せず、一切の煩惱を滅し、一切の十方の諸仏を見て、無生法忍を得て、三界を出て、薩婆若に到る。
〔釈無生品第二十六・傍線筆者〕⁽²⁶⁾

【引用10】

此の中に仏は自ら本事を引いて以て証と為す。此の菩薩は已に無生忍を得て、菩薩位に入り、十方の諸仏を見る。

なお、最初の【引用4】における傍線部の「念仏三昧」が見仏の三昧であることは明らかであるが、般舟三昧が念仏三昧と呼ばれることは、『大智度論』以外にも、『般舟三昧経』をはじめ、諸書に見出されるところなのである。⁽²⁸⁾ また、これらの【引用5】10】において、破線で示したところの「諸仏を見る」とは、般舟三昧の具体的内容を端的に示しているものに他ならない。このことは、第四節にあらためて詳説する。

三 「不退転」の菩薩の利他行

『小品般若』から『大品般若』への展開を要約するならば、それは前者が自利中心であるのに比べて、後者においては利他への関心が大きくなっていることであるといえる。不住涅槃の「不退転」の菩薩の実践としての「教化衆生・淨仏国土」の思想は、『小品般若』にはほとんど現れていないが、『大品般若』にはしばしば説かれるようになる。⁽²⁹⁾ そして、『大品般若』は、この「教化衆生・淨仏国土」を実現するためには、まず「往生」ということが必要であるとの立場であり、これを主張するために、「習(相) 応品」の直後に新たに「往生品第四」を設け、また、この品以外にも随処に「往生」を説示しているのである。要するに、「不退転」の菩薩の利他行とは、十方に無数に存在する諸の仏国土に次々に「往生」して、常にそれらの諸仏と離れずに(一見奇妙なことにも思われるが、それらの仏国土において)「教化衆生・淨仏国土」を行することなのである。⁽³⁰⁾ そしてその場合、注目すべきことは、往生する場所に、欲界(又は次出の【引用12】におけるが如く五道)と無仏国もあるということである。⁽³¹⁾ なぜなら、『大智度論』の「釈往生品第四之上」には、

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

【引用11】

菩薩に二種有り。一には慈悲心有りて多く衆生の為にし、二には多く諸仏の功德を集む。多く諸仏の功德を集むることを樂う者は、一乗清淨の無量壽の世界に至り、多く衆生の為にすることを好む者は、仏法僧無き処に至る⁽³²⁾。

と記し、無仏国への往生を「教化衆生のために」という理由づけを以て、有仏国への往生と並列に扱っており、また、「初品中菩薩釈論第八」にも、釈尊対告の菩薩衆を注釈して、

【引用12】

菩薩は方便力を以て現に五道に入り五欲を受け衆生を引導する⁽³³⁾。

と記すのである。すなわち、現に釈尊の前にいる菩薩たちは釈尊の仏国土、つまり娑婆世界に他土から往生してきた人々なのである。さらに、「釈尊不転品第五十六之余」にも、

【引用13】

是の人（阿毘跋致菩薩）の功德智慧大なるが故に、意の住する所に随う。若し諸仏の世界に至らんと欲せば、意に随つて生ずる事を得る。是の菩薩は欲を離れ諸の禪定を得ると雖も、方便力を以ての故に衆生のために欲界に生じ、現在の仏の処に有り。欲界に生ずるとは、故らに衆生のために愛慢の分を留むるなり。⁽³⁴⁾（傍点筆者）

と記しているが、これなどは、むしろ欲界への「往生」を、よりのぞましいことと考えているかの如くに見えるのである。すなわち、教化衆生のために「不退転」の菩薩がこの現世に「往生」すること、言い換えれば、利他のために新生の不住涅槃の菩薩として現世にとどまることを良しとするような「往生」観（これは通常の往生理解とは大きく異なっているのであるが）の強調、それには、『大智度論』の著者の、自らも利他のために敢えてこの現実世界（それはすでに釈尊滅後の無仏の世なのではあるが）に身を置く者であろうとする自覚に基づき、現実には積極的に立ち向かおうとする、大乘の菩薩道を歩む者としての正しい志向が反映している、と理解される。⁽³⁵⁾ この意味において、『大智度論』の著者は、この「不退転の菩薩」の教化衆生を、自利から利他への展開として把握し、それを釈尊の初転法輪と並行的な事態として扱うのである。⁽³⁶⁾ そして、この釈尊滅後の無仏の現世を視野に入れた「往生」のための「方便」を註釈する際に「般若三昧」に言及することが、般若経には無い、『大智度論』の独自性なのである。例えば、

【引用14】

仏道を念じ本願を憶し慈心に入りて念仏三昧する時、禪と和合するが故に名づけて方便と為す。⁽³⁷⁾

と「釈往生品第四之上」に言うが如くである。

ちなみに、『大智度論』には、同じ「釈往生品」で、「後世（往生等）に関しては一切諸法空が適合しない」という意の記述が見出される。もし、『中論』の「空・消極主義」に対して、『大智度論』が「有・積極主義」であると言われるのであれば、この記述は、その根拠のひとつになるであろう。

四 『大智度論』の独自の思想たる般舟三昧の意義

このように見てきたとき、『大智度論』が般舟三昧を「不退転」の菩薩の「方便」（後述するように、この「方便」は、その内実としては、利他の方便つまり善巧方便というその通常の用い方とは違って、「不退転」の菩薩が利他行の過程に入るための契機を与えるという、いわば〈前方便〉に当たるものなのであるが）として意識していることは明らかであるといえよう。しかし、何故その「方便」が般舟三昧でなければならなかったのか。その理由は論中に明言されておらず、したがって、その点に関する若干の考察が必要となる。『大智度論』が「不退転」の菩薩の行として般舟三昧を強調した³⁹のは、無論『般舟三昧経』の影響によるものではあるが、『般舟三昧経』の三昧が、その内容において阿弥陀仏一仏に比較的強い光を当てる⁴⁰ものであるのに対し、『大智度論』の「不退転」の菩薩のそれにおいては、その内容はあくまで、特定の一仏に限定されない「諸仏」のものである。なぜなら、『大智度論』が般舟三昧を強調する理由は、「不退転」の菩薩が無仏の現世に「往生」しても諸仏と離れることなく大乘の法を聞く⁴¹とする人々であるため、と予想できるからである。例えば、『大智度論』の「初品中大慈大悲義釈論第四十二」に

【引用15】

般舟般三昧は是れ菩薩位なり、是の般舟三昧を得れば、悉く現在の十方の諸仏を見たてまつりて、諸仏より法を聞いて諸の疑網を断⁴¹ず。

とあるが如く、般舟三昧は聞法を目的としているのである。もちろん、『般舟三昧経』においても同様である。例えば、三巻本の「請仏品第十」に、

【引用16】

仏、跋陀和菩薩に告げたまわく、往昔、無數劫、提和竭羅仏の時、我、提和竭羅仏の所に於いて、是の三昧を聞きて即ち是の三昧を受持し、十方無央数の仏を見たてまつる。悉く従つて経を聞き、悉く受持す、爾の時に諸仏悉く我に語つて言わく、却つて後無央数劫に、汝当に作仏すべし、釈迦文と名づけんと。…。我が昔を憶念するに、定光仏の時に於いて是の三昧を逮得す。即ち十方無数の仏を見、尊法深妙の義を説くを聞く。⁽⁴²⁾

とあるが如くである。そしてまた、「往生」も聞法を目的とするものであることが、『大品般若』の「乘乘品第十六」に、

【引用17】

若し菩薩摩訶薩が初發意より已來た神通を具足すれば、衆生を成就せんと、一仏国より一仏国に至り、諸仏を恭敬し供養し尊重し讚歎したてまつりて、諸仏より法教を聴受す。⁽⁴³⁾

と示されているのである。無仏の現世に「往生」して利他を行ぜんと欲する「不退転」の菩薩が、諸仏を離れず聞法をするには、その前提として自ら般舟三昧に依るべきであるということは容易に理解されるところである。ところで、『大智度論』にとって、聞法すべき大乘の法とは、言うまでもなく「不住涅槃」、つまり「自利に留

まることなく利他を行ぜよ」という思想である⁽⁴⁴⁾。その聞法として『大智度論』が「初品中十方菩薩来釈論第十五之余」において取り上げるのが、「不退転」の菩薩の不住涅槃の思想の表出として典型的なものであるところの、『十地経』の第八地冒頭の所謂「七地沈空の難」である。そして、そこにおいては（長い文章であるので引用を割愛するが）、「無生法忍を得た菩薩は、独り涅槃に入ることが欲する（|| 墮二乗）が、十方諸仏が現れて説法教戒し、菩薩は衆生利益へ趣く⁽⁴⁵⁾」という趣旨のことが述べられているのである。これは『大品般若』がいう「方便力を以て衆生を利益する」、あるいは、「方便力無ければ二乗に墮ちる⁽⁴⁶⁾」という事態に対して、『大智度論』が「方便」に般舟三昧を意識した、その意識に基づいたものであると考えられる⁽⁴⁷⁾。が、この『大智度論』の「方便」の観念は実に異様である。なぜなら、『大品般若』の方便は明らかに利他のための手だて（|| 善巧方便）のことを言っているのである。ところが、『大智度論』の「方便」は、『大品般若』の方便（|| 善巧方便）の前提としての般舟三昧、つまり、先に述べた〈前方便〉を意識しているのである。要するに、大乘の「不退転」の菩薩たる者は、常に『大品般若』の意味における方便（|| 善巧方便）の力をもって衆生を利益しなければならないのであるが、『大智度論』は方便（|| 善巧方便）を発起する前提として、十方諸仏の説法教戒を賜るために、「方便」（|| 〈前方便〉）としての般舟三昧に習熟しなければならないというのである。もう一つ例を挙げておこう。この『大智度論』における「方便」（|| 〈前方便〉）の観念は、『釈發趣品第二十』にも、

【引用18】

復た次に、弟子は応に是の念を作すべし。師は般若波羅蜜を行ずるに、無量の方便力あり。∴。薩陀波崙の空中に十方仏の教を聞くが如し⁽⁴⁸⁾。

と、「十方仏の教えを聞く」こととして述べられている。そして、この意味における『大智度論』の般舟三昧に対する総括は、「初品中信持無三毒義釈論第五十二」に、

【引用19】

仏は般若（波羅蜜）を以て母と為し、般舟三昧を父と為したもう。⁴⁹

という言葉によって示されるのである。が、この表現は通常ならば「般若波羅蜜を母と為し方便を父と為す」となるべきはずのものであり、この場合の方便とは、やはり利他のための手だて（＝善巧方便）である。したがって、まさに、般舟三昧を「方便」（＝〈前方便〉）であるとする観念にこそ『大智度論』の著者の特異性が顕れているのであり、この特異性が、次節に述べるように、龍樹の真作であると論証されている『菩提資糧論』の記述と厳密に一致するのである。さらに、この特異性が『菩提資糧論』の記述と一致することが、『大智度論』が龍樹によって著されたとする筆者の主張に対する、（狭い範囲ではあるが）ひとつのコンクリートな論拠になっているのである。

なお、『大智度論』の性格を、その独自の思想において要約するならば、『大品般若』の随文解釈の体裁を保ちつつ、得無生法忍を自利成就の「不退転」位の指標として認識し、般舟三昧を利他成就のための「方便」（正確に言うならば、善巧方便の発起という利他行の過程に入るための契機としての〈前方便〉）として示すことによつて、自利と利他との円満をめざす大乘の菩薩道の理想を詳しく解説しようとしたところのもの」ということになる。

では、『大智度論』の内容上の特徴がこのように要約しうるものとして、それは著者問題に対して如何なる結

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

三六

論を導き出すべきものなのであろうか。

五 『菩提資糧論』との関係

龍樹の著作であると伝承されている諸著作の中で、現在その真作と認められているものは、瓜生津隆真博士によれば、次のものである。⁽⁵⁰⁾

- (一) 『中論』偈頌
- (二) 『六十頌如理論』偈頌
- (三) 『空七十論』偈頌と注釈
- (四) 『廻諍論』偈頌と注釈
- (五) 『ヴァイダルヤ論』経と注釈
- (六) 『宝行王正論』偈頌
- (七) 『勸誡王頌』偈頌
- (八) 『四讚歌』偈頌
- (九) 『大乘破有論』散文
- (一〇) 『菩提資糧論』偈頌

(総計一六五偈、隋代・五九〇―六一七年間・達磨笈多訳、梵蔵本無)

(一一) 『因縁心論』偈頌と注釈

これらの諸著作の中で般若波羅蜜と無生法忍と般若三昧とを同一の事態連関の中で扱っているのは、瓜生津博

士が「漢訳とチベット資料の記述、及びチャンドラキールティが『四百論』の註釈と『弥勒菩薩所問経論』に引用していること」を挙げてそれを龍樹の真作と論証した、(一〇)『菩提資糧論』の偈頌の部分のみである。そして、『菩提資糧論』の卷三には、

【引用20】

諸仏が現前に住する牢固なる三摩提(般舟三昧)、此れを菩薩の父と為し、

大悲と忍(無生法忍)を母と為す。

智度(般若波羅蜜)を以て母と為し、方便を父と為すは、

生み及び持つを以ての故に、菩薩の父母と説くなり。^(註)

という表現が見出せるのであるが、これは、『大智度論』の【引用19】に見られる般若波羅蜜と般舟三昧とに対する理解と、【引用14】で般舟三昧を「方便」(≡〈前方便〉)とするときのその「方便」の觀念の特異性(前節参照)と、完全に一致しているのである。さらに、『菩提資糧論』の他の偈頌には、本稿で『大智度論』の思想の独自性として指摘したところの諸点、すなわち、般舟三昧との連関における「不退転」の菩薩の位の指標としての(イ)「得無生法忍」、(ロ)「般若波羅蜜との相応」、(ハ)「不住涅槃の思想」、(ニ)「利他のための願力受生(往生)」が、悉く指摘されているのである。まず、(イ)「得無生法忍」については、『菩提資糧論』卷三の、「不退転」の菩薩を論ずる文脈において、

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか（武田）

三六

【引用21】

未だ大悲と（無生法）忍とを生ぜざれば、不退転を得ると雖も

菩薩は猶死有り、放逸を起すを以ての故なり。⁽⁵³⁾

という明確な規定が示されているのである。そして、この文脈をたどるとき、われわれは同巻にある偈頌、すなわち、

【引用22】

智度（般若波羅蜜）を習い相應することは、牛乳を搗かまえる頃あいだの如きと

一月と復た多月と、其の福誰か能く量らん。⁽⁵⁴⁾

において、（ロ）「般若波羅蜜との相應」という要件を見出すことができるのである。なお、先の【引用20】が、この（イ）と（ロ）との要件を合わせて示すところのものであることは既に明らかであろう。また、（ハ）「不住涅槃の思想」については卷四に、

【引用23】

我れ涅槃の中に於いて、即ち証を作すべからず、

当に是の如き心を発すべし、応に智度を成熟すべし。⁽⁵⁵⁾

という箇所があるのであり、さらに、(二)「利他のための願力受生(往生)」については卷五に、

【引用24】

化すべき衆生の界・趣、及び生の中に随いて、
念の如く即ち彼に往き、願力の故に生を受く。⁽⁵⁶⁾

とあるが如くである。

ところで、『大智度論』の記述が、訳出時の事情をなんらかの形において反映しているであろう、という可能性をわれわれは否定することはできない。例えば、翻訳口述者(筆者は龍樹著者説を採る以上、それは自動的に羅什であったということになるのであるが)の補足説明を筆記者が本文に繰り入れたという類のことを予想しなければならぬのである。⁽⁵⁷⁾であるから、この論に『百論』の引用や『四百論』の品名を見出せること(これらのことが羅什著者説の根拠とされるのであるが、筆者はそれを羅什加筆説の根拠と受け取る)があっても、それが龍樹の著作である可能性を損なうものではないのである。⁽⁵⁸⁾逆に、羅什が『菩提資糧論』に現れる思想を汲み取り、それを骨格として、『大品般若』の随文解釈としての『大智度論』を構築していった(羅什著者説)ということ(59)は想像し難いのである。なぜなら、羅什は本来、本質的に、訳経僧ないしは大乗經典と中觀系の論書の紹介者であつたのであり、彼自身の思想は、わずかに、『大乘大義章(四〇三年成立)』と『注維摩(四〇六―七年成立)』に求める以外にないのであるが、それらの中においては、「般舟三昧を方便(Ⅱ〈前方便〉)とする思想」は見出し得ないのである。

もちろん、筆者は、単に現存のテキストにその種の思想が見出せないということだけを根拠にして、「羅什非

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

著者説」を主張しようとするものではない。この『大乘大義章』と『注維摩』の両書に見出される羅什の思想が、『大智度論』の中に述べられている思想に基づいていることは、われわれがこれらの三書を公平に眺めるならば容易に理解できることなのである。⁽⁶⁰⁾ よって、もし羅什が自ら『大智度論（四〇二―五年訳出）』⁽⁶¹⁾を著したのであるならば、『大智度論』の特徴的な思想たる独自の般舟三昧理解、すなわち、「般舟三昧を方便（Ⅱ〈前方便〉）」とする思想⁽⁶⁰⁾が、この両書の中で言及されているはずなのである。が、しかし、それは現に言及されてはいないのである。

例えば、『注維摩』には、「智度（般若波羅蜜）を菩薩の母とし方便を父とす」という『維摩経』本文に対する注釈があるが、その釈文⁽⁶²⁾において、羅什は、当然、『大智度論』においては、その経文の内容と必然的な連関においてあるところの「父たる方便」つまり〈前方便〉としての（般舟三昧に言及していなければならないはずである。しかし、われわれはそのような表現は見出すことはできない。

また、『大乘大義章』巻上において、羅什は、「無生法忍と十方仏の説法教戒」に注目⁽⁶³⁾していながら、それを（『大智度論』においてはそれと必然的な連関においてある「方便」つまり〈前方便〉としての）般舟三昧に結びつけていない。さらに、その巻中において、羅什は、廬山慧遠が強い関心をもつてその具体的内容を問題にした般舟三昧⁽⁶⁴⁾を主題として、あらためて別の一章を設けているのであるが、そこにおける般舟三昧に、われわれは般若波羅蜜や無生法忍との直接的な連関を見出し得ないのである。例えば、

【引用25】

見仏三昧に三種あり。一には、菩薩は或いは天眼・天耳を得て、或いは十方の仏所に飛到し、仏を見て難問し、諸の疑網を断ず。二には、神通無しと雖も、常に阿弥陀等の現在の諸仏を念ずることを修するに、心は一処に住し、即ち仏を見る

ことを得て、所疑を請問す。三には、念仏を學習するに、或いは離欲を以て、或いは未離欲を以て、或いは生身を見、或いは過去未來現在の諸仏を見る。是の三種の定は皆な念仏三昧と名づくも、その実は不同なり。上なる者は神通を得て十方の仏を見る。中なる者は、未だ神通を得ざるも、般舟三昧力を以ての故に、亦十方の諸仏を見る。余の者は最下なるも統べて念仏三昧と名づく。⁽⁶⁵⁾

という例、あるいは、

【引用26】

下なる者は、持戒清淨にして、信敬深重にして、彼の仏の神力及び三昧力を兼ねて、衆縁和合すれば、即ち仏を見ることを得る、人の鏡像に対見するが如し。⁽⁶⁶⁾

という例におけるが如くである。

そして、なによりも、『注維摩』の「仏道品第八」で、羅什は、

【引用27】

智度（般若波羅蜜）は明照を以て体と為し万行を成済すると雖も、其の功用を比べるに方便に及ばざるが故に母と為す。…方便の義は深くして功は重きが故に父と為すなり。⁽⁶⁷⁾

と云うのであるが、「父たる方便の功の方が母たる般若波羅蜜のそれよりも重い」というこの羅什の理解は、『大

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか（武田）

三三

智度論』の「初品中信持無三毒義釈論第五十二」における次の如き記述、すなわち、

【引用28】

般若波羅蜜は是れ諸仏の母なり。父母の中、母の功最も重し。是の故に般若を以て母と為し、般舟三昧を父と為したもう。⁽⁶⁸⁾
の、「母たる般若波羅蜜の功德の方が重い」とする趣旨と完全に矛盾しているのである。これも『大智度論』が羅什の著作ではありえないとする筆者の推定に対して、それを支えるひとつの証拠を提供するものであると考えられるのである。

さらにもうひとつ、『註維摩』において羅什は、經の本文において維摩が「妙喜国より来たりてこの境に遊ぶ」とされているときの、その動機を、「其の淳徳を顕わし以て群生を沢うるおさんと欲す⁽⁶⁹⁾」という点に見出す。すなわち、羅什は維摩の教化衆生という意図を重要視しているのである。また、羅什は別の箇所において、衆生を教化するときの菩薩の方便（『善巧方便』）を「不取相・不取証・善化衆生」と要約し、この三者を具足してはじめて「成就衆生・淨仏国土」が実現するとしている。⁽⁷⁰⁾ 羅什は彼自身、これほどまでに利他の方便という觀念を重要視していながら、彼のそれに対する理解は善巧方便の意味する範囲に留まっているのであり、『大智度論』がその前提（『前方便』）として不可欠としているところの「般舟三昧」に言及していないのである。

要するに、羅什と『大智度論』とは、「方便」の觀念が異なっているのである。そして、『大智度論』の「方便」の觀念は、『菩提資糧論』における龍樹のそれと、一致しているのである。

筆者は、以上の如き、諸々の徴候からして、現在までのところ、龍樹が『大智度論』の著者である可能性が高

く、羅什はそれに加筆はしたものの、その著者であることはあり得ない、と考えるものなのである。

註

- (1) 「羅什と『大智度論』」「印度哲学仏教学」第十一号（北海道印度哲学仏教学会、平成八年十月）所収。以下、加藤論文と略称。ラモット氏の西北インド出身の第三者という説（エチエンヌ・ラモット述・加藤純章訳「『大智度論』の引用文献とその価値」、『仏教学』第五号所収、仏教学研究会、一九七八年。以下、ラモット論文と略称）については、印順博士が詳細に反論し、著者が南インドの方言に精通していることから龍樹であるとした（『大智度論の作者とその翻訳』、正観出版社、一九九三年、日本発売所・山喜房。以下、印順本と略称）。しかし、ラモット説を受けた加藤博士は、印順説に反論し、『百論』の引用と『四百論』の品名明記という根拠をもって、「第三者を見つけだすよりは羅什とした方が妥当」として、羅什著者説を提出したのである。ちなみに、荒牧典俊博士も「十地思想の成立と展開」の註17（『講座大乘仏教』第三卷「華嚴思想」所収、一一九頁、春秋社、一九九六年）の中で、『大智度論』を羅什の解釈として扱っている。羅什著者説のようである。龍樹著者説は印順博士、龍樹著者羅什加筆説は干潟龍祥博士（『大智度論の作者について』『印仏研』第七卷第一号所収、昭和三十三年。以下、干潟論文と略称）・三枝充恵博士（『般若経の真理』八七頁、春秋社、一九八一年）・梶山雄一博士（『大乘仏典』中国・日本篇一「大智度論」所収の「解説」三五〇～三七頁、中央公論社、一九八九年）等である。加藤論文に主だった紹介がある。

- (2) このラモット氏の言葉には驚かざるを得ない。筆者は、津田真一博士の「小乗（ヨーガの宗教）と利他行の宗教（大乘）はクリティカルな関係（両立不可能、かつ二者択一不可避）にある」という指摘に賛同している。津田博士の指摘は、その著作の随処に見えるが、例えば、『アーヤ的世界とその神』一二頁（大蔵出版、一九九八年）にある。

- (3) 引用は、ラモット論文五頁と二十三～四頁。∴は略、傍点傍線及び（ ）内筆者加筆、以下の引用もこれに準ずる。

- (4) 大正二五・三一九上29～中4

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか（武田）

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

三四

(5) 拙論「大智度論に顕れる得無生法忍の意義」『東洋の思想と宗教』第十四号、早稲田大学東洋哲学会、平成九年。以下、A論文と略称。

(6) 周知のように、『大品般若』『小品般若』には梵本はもとより、漢訳にも異訳が存在するが、本論は『大智度論』の考察であるので、比較の便から主に羅什訳の両経を用いた。梵本については、『二万五千頌般若』の最後部が未公刊であるが、公刊されているものは逐一それを参照し頁行を記した。著しく文意の異なるものは註記した。『八千頌般若』D. Wogihara ed., "Abhisamayālaṅkāra'āloka Prajñāpāramitāvākyā", The Toyo Bunko, Tokyo 1932. 以下、『W』と略称。『二万五千頌般若』N. Datt ed., "Pañcaviṅśatisāhasrikā Prajñāpāramitā", Calcutta Oriental Series, No. 28, Luzac&Co, London 1934. 以下、『D』と略称。T. Kimura ed., "Pañcaviṅśatisāhasrikā Prajñāpāramitā", Sankibo, Tokyo, II 1986, IV 1990, V 1992. 以下、『K』と略称。

(7) 印順本第一章第一節を参照。以下、本稿において「羅什加筆」を用いる際は、筆記者の僧叡等の加筆の可能性をも含むようにする。

(8) 『小品般若』大正八・五六五下10～13、23～26 ([W] P690L8-18, P692L6-14)。『大品般若』同三四一中1～6 ([K] IV P153L7-13)。『大品般若』同三四三中15～18 ([K] IV P161L32-P162L6)。『大智度論』は、『小品般若』以外の小品系般若経が記述する「釈尊過去世の燃灯仏授記時の得無生法忍」に照らして、得忍と受記とを同時と解釈していく(A論文二二～二頁及び一六頁参照)ので、それを意識して、不退転を説いている。

(9) 発趣品の十地説は「乾慧地」等の共の十地と混同されやすいが、『大智度論』にとつて、両者は別個のものである。前者が不共の十地説をもって解釈される例は、不共の十地説の「七地沈空の難」とその第十地の名称である「法雲地」を発趣品の十地説の註釈に用いている(A論文一八頁の巻五十からの引用参照)ことに見出せる。それに対して、後者は、内容は近似したものもあるが、菩薩の階位は十地ではなく七地に纏められている(A論文註19、干渴論文八～九頁参照)。

(10) A論文一一六頁参照

(11) 誤解の無いように補説するならば、初発心から自利利他の誓願に基づいて修することは大乘の菩薩道の常識であるが、『大智度論』はそれを否定しているのではなく、実効性のある利他が自利成就の不退転以後であるとの認識を強く打ち出すのである。大正二五・一九五下3〜7、一九六上17〜19、四一七中24〜26、四一九中17〜19、四六三上27〜中4

(12) A論文一二五頁参照

(13) A論文全体参照

(14) 大正八・五六二中6〜8、他。詳しくはA論文一二三〜四頁

(15) 大正二五・二〇八中16、三〇八上17〜22。E.Lamotte, "Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse, Tome III, Institut Orientaliste, Louvain, 1970, p.VII〜VIII, 取意。

(16) imāni Subhūte gambhīrāṇi gambhīrāṇi sthānāni prajñāpāramitā-pratisaṃyuktāni yaś cintayīṣyati tulya-
yīṣyati upanidhyāsyati... 相応 (prati-saṃ-√yuj「繋ぐ・相応」→pratisaṃyukta)。¹⁾の引用は、以下の②の1節 ([W] P698L27-P699L2) であり、この般若波羅蜜相応の位が不退転を指していることは、②の若干前に説かれる、以下の①を参照することで明白である。羅什は②での『大品般若』のみ「般若波羅蜜相応」と訳している。しかし、『大智度論』の後に『小品般若』を訳出した(横超慧日・諏訪義純『羅什』二五八〜九頁、大蔵出版、一九九一年。以下、『羅什』と略称)にも関わらず、『小品般若』で羅什は「般若波羅蜜相応」を正確に訳していない。よって、「般若波羅蜜相応(本文中に後説するように『大智度論』が重要視している問題の根源である)」に対する羅什の理解は浅い、と言わざるを得ない。これも『大智度論』の著者が羅什でないことの証左のひとつとなろう。①『小品般若』大正八・五六六上8〜13、般若波羅蜜相応は無い。[W] P696L1-17、般若波羅蜜相応はある。『大品般若』同八・三四三下26〜四上6、般若波羅蜜相応は無い。[K] IV P163L26-P164L14、般若波羅蜜相応は無い。②『小品般若』同五六六上19〜22、般若波羅蜜相応は無い。[W] P698L27-P699L5、般若波羅蜜相応はある。『大品般若』同三四四上27〜中1、[K]

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

三三

- IV P166L8-14, 般若波羅蜜相應はある。③註18との関連でここに挙げる。『小品般若』同八・五六七中24下1〔W〕P727L15-P728L24。『大品般若』同二四六下21上7上5〔K〕IV P178L16-30。なお、『八千頌般若』の最古訳である『道行般若』や次に古い『大明度経』にも「般若波羅蜜相應」がある。大正八・四五六中5上7、同四九六上3上5。
- (17) 『大智度論』では、「習(相)応」を以下のように註釈する。「習とは、般若波羅蜜に隨いて修習し行觀し息まず休まざる、是を名づけて習と為す。譬えば弟子の師の教に隨順し、師の意に違わざるが如きは、是を相應と名づく。般若波羅蜜の相の如く、菩薩も亦是の相に隨い、智慧を以て觀じ、能く得て能く成就し、増さず減ぜざる、是を相應と名づく。譬えば函蓋の大小相い称うが如し。般若波羅蜜は、諸の觀法を滅すと雖も、而も智慧力の故に、名づけて、能わざる所無く觀ぜざる所無し、と為す。能く是の如く二邊に墮せざることを知る。是を般若波羅蜜と相應すと為す。(大正二五・三二七上12上19)』

- (18) 『大品般若』の新設した諸品については、梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究』(山喜房、昭和五十五年。以下、梶芳本と略称)二二九頁の表が利便である。『二万五千頌般若』の「八千頌般若」と重複する箇所での「相應」は *prati-samyukta* であり、新設した「習(相)応品(梵本においては第一章「第二節 *avavada*」に含まれる)」で種々に説示している箇所の「相應」は、「*yuj*」の過去受動分詞 *yukta*・名詞 *yoga*・現在分詞 *yujyamana*・使役動詞 *yojayati* を用い、以下の④で「般若波羅蜜相應は空相應であり最大の相應である」とする。『大品般若』「深奥品(註16③)」での般若波羅蜜相應は、三三昧を以て利他(成就衆生)へ進展することを説き、この「習(相)応品(以下に引用する③④を参照)」も同一である。よって、「習(相)応品」と「深奥品」とは、同一の般若波羅蜜相應という事態である。
- ①大正八・二二八下17上19〔D〕P17L22-P18L2。②同二二二上8上11〔D〕P43L14-17。③同二二三上25上中10〔D〕P47L8-P48L11。④同二二四上6上28〔D〕P57L8-P59L3。

(19) 同前註④

(20) 大正二五・三三五中19

(21) 大正二五・五八上4～5

(22) 大正二五・二六二上18～27

(23) 大正二五・一〇七中7～9

(24) 大正二五・一八〇中1～5

(25) 大正二五・四〇一中8～10

(26) 大正二五・四三八上9～12

(27) 大正二五・四五七下6～8

(28) 『般舟三昧経』三卷本(大正二三・九〇五上5～10、中18～下3)では、「念仏」を用いて般舟三昧を説いている。さ

らに、羅什訳『十住毘婆沙論』の「念仏品第二十」から「助念仏三昧品第二十五」も『般舟三昧経』に基づいている

(瓜生津隆真『ナーガルジュナ研究』四〇～四三頁、春秋社、昭和六〇年。以下、瓜生津本と略称)。般舟三昧が念仏三

昧と呼ばれることが往々にしてあることは現代の研究者にも指摘されている(梶山雄一・末木文美士『浄土仏教の思想』

二「観無量寿経・般舟三昧経」二三九頁、講談社、一九九二年。以下、梶山般舟本と略称)。

(29) 『小品般若』に於ける不退転の菩薩の利他行に関する記述は、例えば、大正八・二三一中29～下9 ([D] P107L6-17)、

同三四三上5～11 ([K] IV P160L8-16)である。

(30) 『小品般若』でも、往生(欲生他方清浄仏国)に言及するが、得無生法忍の不退転の菩薩の利他行は不明瞭である。

例えば、後記する*の箇所でも不退転の菩薩の往生を説くが、それが「教化衆生・浄仏国土」という利他のためという

言明が無い。なお、『小品般若』における「教化衆生・浄仏国土」の思想が希薄なことは、梶芳本の四三八～五六、五

四七～九頁等にも指摘されている。往生とは、他方仏国土へ「生ずる」ことであり、それと密接な浄土教の『無量寿

経』と『阿弥陀経』梵本の用例は、①ud-√pad (起)生ずる②utpadyate; utpanna. 路論③upa-√pad (達す

る、生ずる)→upapadyate; upapatti; upapanna. ④prati-√jan (再生)転生(る)→pratyājayate; pratyājāta

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

三六

(藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、昭和四十五年、五一九頁取意)であり、『二万五千頌般若』と『八千頌般若』とでも同様であるが、『二万五千頌般若』での仏国土への往生は主に①が使われている(大正八・三四二下15) 21、[K] IV P159L4-14。*同五六五中7-14、[W] P686L20-P687L23。『大品般若』での往生が「諸仏の国に次々と生まれて常に諸仏と離れない」ことは、例えば、同二二五中11-14 ([D] P60L15-P61L2)にある。それが「教化衆生 (sattva-paripācana [< pari-√pā]・浄仏国土 (buddhaksetra-pariśodhana [< pari-√suh]) を行ずる」を伴う)とは、同三一一上15-20 ([K] II III P183L6-12) などにある。『大智度論』はこの文脈での「成就衆生」を「教化衆生(二乗を以て衆生を度す)」と呼ぶことを習いとしている(大正二五・四六一上19-21。大正八・二八〇下17-21、[K] II III P40L17-22) ので、本論では「教化衆生」を用いる。『大品般若』で「教化衆生」を用いる箇所は大正八・二四八上11 ([D] P187L22) などがあるが、『大智度論』ほど頻繁でなく、浄仏国土を伴う文脈では使われない。ただし、前後の次第で『大智度論』と同意と言える。よって利他としての「教化衆生」とは、衆生を涅槃をらしむことと考えて差し支えない(『大智度論』大正二五・一三二上29。『大品般若』同正八・三八八中9-10、三九八下14、など、梵本未公刊)。

(31) 『大品般若』の無仏国土・欲界の往生は①大正八・二二五中28-下3 ([D] P64L7-11) と②同二二五下28-上2 ([D] P64L1-6)、③同・三九〇中23-下1 (梵本未公刊) などに見られる(①②の近くには、鈍の菩薩や初発心時に自利を究竟する頃の菩薩なども説かれるので、般若波羅蜜相應の不退転の菩薩との区別が必要である)。なお、このような無仏の現世を視野に入れた往生は「入生死」と呼ばれることもある(大正八・四〇二上22-24。梵本未公刊)。

(32) 大正二五・三四二中1-4

(33) 大正二五・八五上4-5

(34) 大正二五・五七八下15-19。国訳一切経は、この引用中の傍点部を「欲界に生ずる者あり。現在の仏の処に生ずる者あり。(釈経論部五の上・一七〇四頁三行目)」とするが、対応する『大品般若』・『大般若』・『二万五千頌般若』(大正

八・三四二下15、同七・二六六下26、七上12、[K] W P159L4-16)の経文は「有仏国土の欲界」と理解できるので、われわれは傍点部のように読む。なお、この「現在仏のいる欲界」が【引用12】の釈尊在世時の娑婆世界にも連関していることは、容易に首肯されるであろう。

(35) 『大智度論』は、『大品般若』が往生を取り上げるために、無仏の現世を視野に入れることを強調しているのであって、論の主旨は、むしろ、不退転の菩薩の神通自在な利他行(往生そのものには強い関心がなく、神通自在の中に往生は含まれる)にあることが、往生を省略した利他行を頻繁に説いていることから伺える。A論文一一六頁参照。

(36) 大正二五・一三二上19、中12。詳しくはA論文一一七頁以降参照。

(37) 大正二五・三四〇中20、21。また、同品の若干前の同三三八下11、12も参照されたし。なお、『大品般若』が般舟三昧に間接的に言及していると思われる箇所として、a 大正八・二一七上26 ([D] P5L34)、b 同四一七下19、八上18 (以下、梵本未公刊)、c 同四二一中7、13、d 同四二三下5、9等がある。『小品般若』にはb c dに対応するものが、同五八一中23、下19 ([W] P940L17-P942L14)。同五八四上8、13 ([W] P958L28-P959L4)と、同五八六中7、10 ([W] P989L3-10)に、ほぼ同意の記述がある。しかし、これらの『小品般若』の記述はいずれも『大智度論』の強い関心に比べると貧弱・未成熟であり、諸仏の前世として不退転と方便に言及するb cにあっても無生法忍とは直接に関連していない。

(38) 大正二五・三三八中19、下6、取意。

(39) 不退転の菩薩の般舟三昧に関しては『首楞嚴三昧経』の十地説の影響も看取でき、得無生法忍受記を経た得般舟三昧を第八地と記述している。(大正二五・六三四上3、5、藏本『影印北京版西蔵大蔵経』三二卷七九頁四段も同意)

(40) 初期の『般舟三昧経』は阿弥陀仏が中心であると指摘されている(例えば、末本文美士『般舟三昧経』をめぐって)藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九年、所収)が、本論で取り上げている『大智度論』の不退転の菩薩に関しては、阿弥陀仏への言及は皆無であり、不退転の菩薩の自在な神通の譬えに因位法蔵菩薩の

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか(武田)

二四〇

浄土建立の様を挙げている(大正二五・四一八上20〜中2)のみである。

(41) 大正二五・二六二上20〜22

(42) 大正一三・九一五下10〜20 (“Paul M. Harrison, “The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Samnu-khāvasthita-Samādhi-sūtra”, Reiyukai Library, Tokyo, 1978. 以下、ハリンン本と略称、P151L3-P152L4と同意)。また、誤解の無いように記しておくが、『大智度論』での般舟三昧は、不退転になって初めて問題となるものではなく、「般若波羅蜜以前に般舟三昧有り(大正二五・五八上4〜11)」という立場であり、滅罪の利益を持つことや阿弥陀仏に関連するもの、乱心を鎮める行法としての、一般によく知られている認識をも随処に示している。

(43) 大正八・二四七中21〜23 ([D] P184L20-P185L4)、他に同四〇二上14〜17(梵本未公刊)もある。

(44) 大乘と小乗の差異に対する『大智度論』の典型的解説は「菩薩の智慧の相は声聞の智慧と是は一の智慧なり。但だ方便なく、大誓の莊嚴なく、大慈大悲なく、一切の仏法を求めず、一切種智を以て、一切法を知るところを求めずして、但だ老病死を厭い、諸の愛繫を断じて直に涅槃に趣くを異となす。(大正二五・二六六下3〜6)」である。

(45) 註36参照。また、大正二五・二六四上3〜10でも、諸法空に入ると慈悲心を起こすことが至難であると指摘している。

(46) 「方便力を以て衆生を利益する」は、大正八・二八〇下25〜一上1 ([K] P125L28-31)。「方便力無ければ二乗に墮ちる」は、同三三六中13〜14 ([K] IV P125L28-31)。両者とも同意のものはその他に多数ある。

(47) 『十地経』の七地沈空の難は往生に言及する事態ではないが、『大智度論』が無仏の現世を視野に入れた往生を強調するのは、不住涅槃の思想と整合させたいが為である(註36参照)。つまり、『大品般若』にあっても利他のための往生であることが提示されているが、既にこの論の著者の知るところであった浄土教での往生が自利成就の救済面を強く喚起するのに対して、少なくとも『大智度論』では、けして利他行と乖離するものではないことを、『大品般若』以上に注意しているのである。

(48) 大正二五・四一四下11〜14

(49) 大正二五・三一四上22〜23

(50) 瓜生津本三二頁

(51) 瓜生津本三三〜五〇頁

(52) 大正三二・五二九上1〜11。また瓜生津博士に龍樹真作と推定されている『十住毘婆沙論』の偈頌にも同内容の記述があるが、これは、若干文字が違うものの、『菩提資糧論』から引用したものである。大正二六・二五中23〜下8。瓜生津本三三〜四四頁。なお、本文中に引用した中の「忍」が「無生法忍」であることは、その直前の長行と『十住毘婆沙論』の同内容の記述を見れば、明らかにそれと分かる。

(53) 大正三二・五二七下4〜5、引用文中の「忍」が無生法忍であることは、その直後の長行と『十住毘婆沙論』の同内容の記述（大正二六・九三上4〜5）を見れば、明らかにそれと分かる。

(54) 大正三二・五二九下19〜20

(55) 大正三二・五三二中3〜4、後続する偈頌にも同様に説かれている。

(56) 大正三二・五三三下23〜24

(57) 詳しくは、『羅什』二二四〜六頁を参照されたい。

(58) 加藤博士の羅什著者説の根拠である「初品冒頭（如是我聞一時）での百論の引用部分を全体の構成からはずせない（加藤論文五四頁）」との指摘には一考を要する。加藤博士は「著者が『百論』を直に見ながら適宜引用したこと」を論証しているのだが、たとえ龍樹にそれが無理であったとしても、羅什加筆と見れば差し支えないはずなのである。ここでは次の二点を指摘しておく。①『大智度論』の羅什著者説の根拠は「初品」（羅什は「初品」を正確に訳し、全体の三分の一の分量を持たせたが、後品は全て省略したと伝えられている。僧叡序、大正二五・五七中22〜24）に集中している。②『百論』は十四歳頃の羅什が一年のカシユガル滞在中に暗誦するほど熟読したものであり、後の中国で『大智度論』よりも先立って訳出を開始しながら『大智度論』訳出のために一時中断し、『大智度論』訳了の前に訳出を再開

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか（武田）

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか（武田）

二四二

している（『羅什』一五〇頁・二一九―二一九頁及び二五八―九頁）。簡単なことではないが、これらを踏まえて、『大智度論』の独自の思想と「初品」の内容との統一性ないし乖離性が、『大智度論』全体からどのように評価できるかを再検討する必要が生じる。例えば、本文第一節に提示したラモット教授の「初品」の研究がこの論の全体を要約しているとは言えないという類のものである。これが加藤博士の言う全体の構成からははずせるかどうかの回答になるであろう。筆者は「初品」が略さずに訳されたのではなく、「初品」にこそ羅什の加筆を大きく見るべきであろうと考えるが、詳細は後日を期したい。

(59) 『大智度論』と『十住毘婆沙論』の著者が別人との平川博士の主張（『十住毘婆沙論』の著者について）平川彰著作集第六卷『初期大乘と法華思想』所収、春秋社、一九八九年）に対し、同一である可能性について、筆者は若干の根拠（『大智度論』が種々に指摘する無生法忍理解を全面的に『十住毘婆沙論』が採用していること）を「信方便易行における自覚と証果」（『印仏研』第四十六巻第一号、平成九年）に記し、『十住毘婆沙論』を受けて展開した思想内容であることを論じた。印順博士も印順本の第二章第七節に同一である可能性を主張し、平川博士の別人説に反論している。もし『大智度論』の羅什著者説を主張するならば、『菩提資糧論』はもとより『十住毘婆沙論』も羅什著として論ずる必要が生ずる。

(60) 例えば、『注維摩』での羅什の無生法忍理解は、「有識より已来た未だ嘗て法を見ざるも、今に於いて始めて能信・能受し、忍じて恐怖せず。安住し不動なるが故に名づけて忍と為す（大正三八・三二九中20―22、傍線筆者、以下同様）」であり、これは『大智度論』の「已に解脱を得て、空と非空と、是等の悉く諸の戲論を捨滅し、言語の道断え、深く佛法に入り、心通じて無碍、不動・不退なるを無生忍と名づく（大正二五・九七下1―3）」、「無生法忍とは、無生滅の諸法実相を信受し通達し無碍にして不退なり。是を無生忍と名づく（同四一七下5―6）」、「安住とは深く入りて通達し、心に著する所無きが故に疑を生ぜず、我は是れ阿毘跋致なるや阿毘跋致に非ずや、と（同五七八下21―23）」、「所謂菩薩は無生法忍を得て、一切の煩惱を断じ、諸の憶想分別を除き、無漏心の中に安住して一切を布施す（同六七四下

17～18)」等から影響を受けて整理したものである。『大乘大義章』での『大智度論』の影響は、例えば、羅什は「天眼で仏を見ることも念仏三昧である(大正四五・一三四中22～29)」としているが、これは、『大智度論』が『般舟三昧経』の説であるところの「天眼を得ずと雖も般舟三昧によつて十方諸仏を見る(大正二三・九〇五上23～27、取意。ハリソン本P2811-27も同意)」を受けて記す「此の天眼は不隠没無記なり。般舟三昧は離欲人と未離欲人の両者が得るもので、天眼は離欲人が得る(大正二五・三〇六上18～19、取意)」という曖昧な説明を、強引に整理したものである。他、『慧遠研究・遺文篇』(創文社、昭和五六年)二二一～六八頁での横超慧日博士による註に『大智度論』が詳しく引用され、一目瞭然である。

(61) 『大智度論』、『大乘大義章』、『注維摩』の年代は、『羅什』二五八～九頁を参照。

(62) 大正三八・三九三上12～21

(63) 大正四五・一二四中2～15

(64) 周知のように、慧遠は白蓮社という念仏結社を結び、『般舟三昧経』に基づく見仏往生を願ひ、般舟三昧を實踐した。塚本善隆「中国初期仏教史上における慧遠」『慧遠研究・研究篇』六〇～七頁取意、創文社、昭和五十六年。

(65) 大正四五・一三四中22～29

(66) 大正四五・一三四下27～29

(67) 大正三八・三九三上16～21

(68) 大正二五・三一四上21～23

(69) 大正三八・三三七中20～21

(70) 大正三八・三三七上19～24、取意。

Summary

The Authorship of the *Mahāprajñāpāramitāśāstra*

Kohgaku Takeda

Who was the author of the *Mahāprajñāpāramitāśāstra* 大智度論 (T1509)? Traditionally it was believed to be *Nāgārjuna* 龍樹, and scholars until fairly recently thought that *Kumārajīva* 鳩摩羅什 only modified the text. Currently, however, the opinion that *Kumārajīva* was himself the author is gaining ground. This opinion is based on circumstantial evidence, though, and is not supported by any textual evidence. In this paper, I would like to go back to the original view and argue that *Nāgārjuna* was in fact the author, based on textual evidence.

There are a number of original ideas in the *Śāstra*, but of these, *Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthīsamādhi* 般舟三昧 (*Buddhanusmṛtisamādhi* 念仏三昧), in particular, deserves careful attention. The author of the *Śāstra* defined this *Pratyutpannasamādhi* as “*Upāya*.” Usually *Upāya* (i.e., *Upāya-kauśalya* 善巧方便) refers to the means for *Sattva-paripācana* 教化衆生. On the other hand, “*Upāya*” (i.e., *Pratyutpannasamādhi* in the *Śāstra*) is the presupposition of *Upāya-kauśalya*, “*Pre-upāya*” 前方便, as it were.

This definition in the *Śāstra* matches the description in the *Bodhisambhāraśāstra* 菩提資糧論 (T1660), which has been proven to be of *Nāgārjuna*'s authorship. However, this definition cannot be found in books of *Kumārajīva* (i.e., the *Tchou wei mo kie king* 注維摩詰經 (T1775) and the *Kieou mo lo che fa che ta yi* 大乘大義章 (T1856)). In addition, the author of the *Śāstra* regarded *Prajñāpāramitā* 般若波羅密法 as more important than *Upāya*, whereas *Kumārajīva* in the *Tchou wei mo kie king* regarded *Upāya* as more important than *Prajñāpāramitā*.

In conclusion, I maintain that *Nāgārjuna* was the author of *Sastra* and that *Kumārajīva* only made modifications.

『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか (武田)

三四