

佛教大学

仏教学会紀要

第 26 号

森山清徹教授古稀記念号

森山清徹教授略歴および業績	(3)
[最終講義録]	
仏教学を学んで	森山 清徹 (21)
[論文]	
影印版大蔵經の一二の問題	
——影印高麗版を中心として——	松永 知海 (43)
増上寺学寮「無為窟」で学ぶ人びと	
——近江国八幡正福寺・同国水口大徳寺・京樋口善導寺の結節点——	伊藤 真昭 (77)
『無量寿經論』テキスト研究	
——響堂山石刻本、金粟山大蔵經写本を中心として——	辻本 俊郎 (117)
近代における仏教論議の研究	
——辻善之助の宗論研究を中心に——	久保田 實 (139)
[研究ノート]	
「施陀羅」考	米澤実江子 (169)
鎌倉光明寺所蔵『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』(仮題) 紹介と翻刻	横田 友教 (187)
彙 報	(215)
[論文]	
最古層經典にみるsata、satiの意義とその展開	
——仏教最古の根本的立場——	並川 孝儀 (1)
形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、	
形象真実論者シャーキャブッディと後期中観派	
——後期中観思想の形成(6)——	森山 清徹 (25)
不浄觀を説く中阿含139經	
——三啓集から回収された梵文テキストと和訳——	松田 和信 (63)
『高麗国新雕大蔵校正別録』の問題点	
——『本事經』巻3を中心として——	馬場 久幸 (83)
A Study of the Titles of the Chinese Translations of the	
Larger <i>Sukhāvativyūha-sūtra</i>	XIAO Yue(肖越) (101)
「触」と「受」の用法から見る縁起説	
——認識論的解釈と輪廻的解釈をめぐって——	唐井 隆徳 (131)
般舟三昧の原様相	
——役割の考察から見えるもの——	吹田 隆徳 (155)
取(upādāna)をめぐるヴァスバンドウの解釈	
——俱舍論から縁起經へ——	中島 正淳 (181)

2 0 2 1

佛教大学仏教学会

『仏教学会紀要』第二十六号 発刊の辞

長きにわたり佛教大学の教育と興学と発展のために寄与されてこられました森山清徹先生が、令和元年度にめדתק古稀の嘉辰を迎えられ、令和二年三月末日をもって佛教大学をご退職されました。先生は、四十年に亘る在職中、宗教部長や宗門後継者養成道場長等の要職を歴任され、また教育・研究においても後進を導いて下さいました。ここに本号を、森山先生の古稀記念号として発刊し、先生のご功績を顕彰し感謝を申し上げます。

また、本号に玉稿をお寄せくださいました執筆の諸先生方に御礼申し上げます。

令和三年三月吉日

仏教学部長 伊藤 真 宏

森山清徹教授 略歴および業績

【略歴】

昭和二十四年六月十日兵庫県に生まれる

学歴

昭和四八年 三月 佛教大学文学部仏教学科卒業

昭和五〇年 三月 佛教大学大学院修士課程仏教学専攻修了

昭和五三年 三月 佛教大学大学院博士課程仏教学専攻満期退学

平成 四年 三月 博士（文学）

学内役職

昭和五五年 四月 別科専任講師（～昭和五七年三月）

昭和五七年 四月 文学部専任講師（～昭和六二年三月）

昭和六二年 四月 文学部助教授（～平成七年三月）

平成 五年 四月 別科（仏教専修）主任（～平成七年三月）

平成 七年 四月 文学部文学部教授（～平成二二年三月）

平成 九年 四月 宗教部長（～平成一一年三月）

平成一七年 四月 大学院仏教学専攻主任（～平成一九年三月）

平成二二年 四月 仏教学部教授（～令和二年三月）、仏教学科長（～平成二三年三月）

平成二三年 四月 宗門後継者養成道場長（～平成二九年三月）

平成二四年 九月 佛教大学授戒会戒師（～平成二六年九月）

令和 三年 三月 佛教大学名誉教授

その他の職歴

昭和五七年 四月 アメリカ、カリフォルニア大学バークレー校客員研究員（～昭和五九年三月）

平成一四年 九月 アメリカ、ハーバード大学客員研究員（～平成一四年一月）

東北大学大学院非常勤講師（平成年度集中講義一度）、大正大学大学院非常勤講師（平成別年度集中講義二度）

浄土宗教学高等講習会（北海道旭川、富山、千葉船橋、滋賀、岩手盛岡、福岡博多、愛知、岡山倉敷）

英語による仏教講座 京都学園大学、佛教大学四条センター

浄土宗薬師寺住職（僧正、正輔、已講）

学会関連

日本印度学佛教学会賞（平成元年九月）

所属学会

国際ダルマキールティ学会

国際チベット学会

国際仏教学会

国際アジア北アフリカ学会 (ICANAS)

日本仏教学会

日本印度学仏教学会

日本西藏学会

浄土宗教学院

佛教大学仏教学会

平成 二年一〇月 日本印度学仏教学会 第四二回学術大会大会事務責任者 (～平成三年九月)

平成 六年 九月 日本仏教学会 西部事務所事務責任者 (～平成一〇年三月)

平成 七年 四月 日本仏教学会 平成六年度日本佛教学会学術大会大会事務責任者 (～平成九年九月)

日本仏教学会理事

日本仏教学会常務理事

平成二九年 四月 浄土宗教学院理事 (～現在に至る)

【業績】

共訳

『ツォンカパ』(「大乘仏典中国・日本編」一五)

中央公論社 平成八年十一月

共著

『高祖善導大師』（水谷幸正編 浄土宗現代法話大系 第五卷）「極樂浄土への遠近―去此不遠と十万億仏土―」

同朋舎出版 平成九年二月

論文

1. 大品般若経（羅什訳）における「大乘」と「摩訶衍」について 仏教論叢 一八 昭和四九年一月
2. 般若経における「方便」について 印度学仏教学研究 二三―一 昭和四九年十二月
3. 大品系般若経の研究―異訳諸本に関する疑問― 仏教論叢 一九 昭和五〇年一〇月
4. 般若経における「廻向」の問題 印度学仏教学研究 二四―二 昭和五一年三月
5. 般若経における「三昧」の問題 仏教論叢 二〇 昭和五一年一〇月
6. 般若経における「空とその同類語」 印度学仏教学研究 二五―二 昭和五二年三月
7. 「空性思想の形成」研究序説 佛教大学大学院紀要 六 昭和五三年三月
8. 般若経における「相」の問題 仏教論叢 二二 昭和五三年一〇月
9. 自性の考察 印度学仏教学研究 二七―二 昭和五四年三月
10. カマラシーラの *Sarvadharmāṇiśvabhāvasiddhi* の和訳研究（一） 佛教大学大学院研究紀要 九 昭和五六年三月
11. *Tarkasopāna* における能証とその三条件に関する問題点 仏教論叢 二五 昭和五六年一月
12. A Synopsis of the *Sarvadharmāṇiśvabhāvasiddhi* of Kamalaśīla

印度学仏教学研究三〇—二 昭和五七年三月

13. カマラシーラの *Sarvadharmāṇiṣvabhāvasiddhi* の和訳研究 (2)

佛教大学大学院研究紀要 一〇 昭和五七年三月

14. The Yogācāra-Mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and
Alīkākāra-vādins of the Yogācāra School. Part 1: A Translation of
Portions of Haribhadra's *Abhisamayālaṃkārāloka Prajñāpāramitāvyākhyā*

佛教大学大学院研究紀要 一二 昭和五九年三月

15. The Yogācāra-Mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and
Alīkākāra-vādins of the Yogācāra School. Part 2: A Translation of
Portions of Haribhadra's *Abhisamayālaṃkārāloka Prajñāpāramitāvyākhyā*

坪井俊映博士頌寿記念会編『佛教文化論攷』 昭和五九年一〇月

16. Kamalaśīla and Haribhadra's refutation of the Satyākāra and

Alīkākāra – vādins of the Yogācāra School 印度学仏教学研究三三一 昭和五九年二月

17. The Yogācāra -Mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and

Alīkākāra – vādins of the Yogācāra School Part III 人文学論集 一八 昭和五九年二月

18. An Annotated Translation of Kamalaśīla's *Sarvadharmāṇiṣvabhāvasiddhi* part IV

佛教大学研究紀要 六九 昭和六〇年三月

19. カマラシーラの有相・無相唯識批判—瑜伽行中観派とは何か—

- 浄土宗教学院研究所『仏教論叢』 二九 昭和六〇年九月
20. Kamalaśīla の唯識思想と修道論—瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越—
人文学論集 一九 昭和六〇年一二月
宗教研究 二七〇 昭和六一年三月
21. カマラシーラの唯識説と修習(I)
仏教論叢 三〇 昭和六一年九月
22. Kamalaśīla と Haribhadra — 瑜伽行中観派の学説の系統—
仏教論叢 三〇 昭和六一年九月
23. 瑜伽行中観派と唯識派の対論—三性・三無性説の解釈をめぐって—
仏教論叢 三〇 昭和六一年九月
24. Kamalaśīla と Haribhadra — 一切智者の智の証明を巡って— 印度学仏教学研究 三五—一 昭和六一年一二月
25. カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論
— *Sarvadharmāṇiśvabhāvasiddhi* の和訳研究 (3) — 佛教大学大学院紀要 七一 昭和六二年三月
26. Kamalaśīla の *Sarvadharmāṇiśvabhāvasiddhi* (SDNS) 解説 仏教文化研究 三三 昭和六三年三月
27. カマラシーラの唯識批判とダルマキールティの経量部説
— 無自性論証の視座 : tatsārūpya と tadutpatti — 佛教大学研究紀要 七二 昭和六三年三月
28. 『中観光明論』と『ロサル宗義書』 仏教論叢 三二 昭和六三年九月
29. 後期中観派のダルマキールティ批判—因果論を巡って— 印度学仏教学研究 三七—一 昭和六三年一二月
30. 後期中観派の学系とダルマキールティの因果論—*Catuskōtyutpādapratīṣedhahetu* —
佛教大学研究紀要 七三 平成元年三月
31. Kamalaśīla と Haribhadra [2] — Haribhadra の引用する *Bhāvanākrama* I —

32. 後期中観派とダルマキールティ (1) — 縁起を巡る論争 — *Pratīyasamutpādahetu* — 仏教論叢 三三 平成元年九月
33. 後期中観派とダルマキールティ (2) — 「空」を巡る論争 — 人文学論集 二三 平成元年一二月
34. *Kamalaśīla* と *Haribhadra* [c] — *yogi jñāna* と *viruddha* を巡って — 仏教論叢 三四 平成二年九月
35. 後期中観派とダルマキールティ (3) — 無自性論証と推理 (*anumāna*) — 人文学論集 二四 平成二年一二月
36. 後期中観派の二諦説と *pramāṇa* 印度学仏教学研究 三九—一 平成二年一二月
37. *The Later Mādhyamika and Dharmakīrti* Ernst Steinkelner (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989* 平成三年六月
38. 後期中観派の「勝義」の解釈とプラマーナ論 久下陸先生古稀祝賀記念会編 『仏法と教育の森 久下陸先生頌寿記念』 平成三年三月
39. 後期中観派の唯心説と二諦説 — 三種の唯心解釈へ勝義、ヨーガ行者の世俗、凡夫の世俗へ — 佛教大学研究紀要 七五 平成三年三月
40. *Mādhyamakāloka* の直接知覚論と二諦説 仏教論叢 三五 平成三年九月
41. *Mādhyamakāloka* の無自性論証と『仏性論』 印度学仏教学研究四〇—一 平成三年一二月

42. *Madhyamakāloka* に引用される『般若経』——二諦説と無自性論証の典拠——
真野龍海博士頌寿記念論文集刊行会編『般若波羅蜜多思想論集』 平成四年三月
43. 後期中観派の形と心の検証——へ一・多を巡る無自性論証と修道論——
日本仏教学会年報 五七 平成四年九月
44. 後期中観派と形象真実論・形象虚偽論——*Sākyabuddhi*, *Prajñākaraṅgupta*, *Kambala* ——
印度学仏教学研究四一一 平成四年一二月
45. 後期中観派と形象真実論・形象虚偽論——*Sākyabuddhi* との論争と修道論——
前田惠學編『原始仏教と大乘仏教』渡辺文磨博士追悼論集 平成五年五月
46. *Jñānagarbha* と *Śāntaraksita* の自口認識批判 —— *Sākyabuddhi* の理論と三性説および因果論——
仏教文化研究 三八 平成五年九月
47. 後期中観派と形象虚偽論者
浄土宗教学院研究所『仏教論叢』 三七 平成五年九月
48. 後期中観派と形象真実論及び形象虚偽論——形象 (*ākāra*) と三性説——
印度学仏教学研究四二一一 平成五年一二月
49. 中観派と唯識派の空、二諦、三性説を巡る論争——*Madhyamakāloka* 和訳研究——
佛教大学文学部論集七八 平成六年三月
50. ツォンカパによる中観、唯識思想の分析——三性、三無性、二諦説、自相の有無——
南都佛教 七〇 平成六年八月
51. ツォンカパの無我、無明論——スヴァータントリカおよび瑜伽行中観派批判——
佛教論叢 三八 平

成六年九月

52. 中観派と経量部の因果論争―竿秤の上下 (tulādaṇḍanāmonāma) の喩例を巡って―
印度学仏教学研究四三一― 平成六年一二月
53. Kamalaśīla による〈他不生〉の論証方法と経量部の因果論―因果同時、異時説の論破―
佛教大学文学部論集 七九 平成七年三月
54. 後期中観派の意知覚批判―Dharmakīrti 理論の活用と知・対象異時説批判―
浄土宗教学院研究所仏教論叢 三九 平成七年三月
55. シャーンティデーヴァ、プラジュニャーカラマティの自己認識批判
― Bodhicaryāvatārapañjikā IX 和訳研究― 佛教大学文学部論集 八〇 平成八年三月
56. カマラシーラの他不生の論証とダルマキールティの刹那滅論―ヤシヨミトラとウデイヨータカラとの論争の経緯―
印度学仏教学研究 四五― 平成八年一二月
57. Tsong Kha Pa' s Analysis of Self-Cognition (Svasaṃvedana) and Mādhyamika Philosophy
オーストリア科学アカデミー、ウィーン大学チベット研究所 Tibetan Studies 平成九年三月
58. 後期中観派のサーンキヤ学説批判とダルマキールティ―自不生の論証、因中有果論、顕現説批判―
佛教大学文学部論集 八一 平成九年三月
59. カマラシーラの帰謬還元法 (prasāṅgaviparyaya) とダルモウツトラ
― 遍充関係と二諦説及び反所証拒斥検証― 印度学仏教学研究 四六一― 平成九年一二月
60. 無自性論証における遍充関係と二諦説―帰謬還元法と反所証拒斥検証―

61. カマラシーラの常住論批判とダルマキールティの刹那滅論—サーンキヤの顕現説、
説一切有部の三無為説、犢子部のブドガラ説の吟味— 佛教大学文学部論集 八二 平成一〇年三月
62. カマラシーラの他不生の論証とダルマキールティの刹那滅論
仏教論叢 四二 平成一〇年九月
63. 菩薩思想としての慈悲—新世紀への指針— 第五回韓日佛教文化国際会議会報 平成一〇年一〇月
64. カマラシーラの四不生の論証とダルマキールティの刹那滅論—自他の二・無因からの不生起説—
『水谷幸正先生古稀記念論集 佛教福祉・佛教教化研究』 平成一〇年一二月
65. カマラシーラの無自性論証とアポーハ論—自立論証の根拠— 印度学佛教学研究四七一 平成一〇年一二月
66. Differing Interpretations of Non-arising from Another:
the Svāntarika and the Prāsangika Mādhyamika School
第八回国際チベット学会研究発表報告 (IATS) 佛教大学文学部論集 八三 平成一一年三月
67. The Svāntarika and Prāsangika - Mādhyamika:
An Independent Proof-Formula (Svatantrasādhana) and the Conventional Truth
第三五回国際アジア・北アフリカ会議研究発表報告 (ICANAS) (ハンガリー、ブタペスト)
佛教大学文学部論集 八三 平成一一年三月
68. 世親、ダルマキールティの滅無因説と中観派—自立論証派と帰謬論証派の見解の相違—
印度学佛教学研究四八一 平成一一年一二月

69. Vasubandhu's and Dharmakīrti's Theories of Destruction without
Cause and Their Influence on the Mādhyamika Philosophers (学会報告 アメリカ、インディアナ大学)
佛教大学文学部論集八四 平成一二年三月
70. The dGe lugs pa Theory of the Two Truths and Kamalaśīla's *Mādhyamakāloka* 平成一二年七月
71. チベット仏教ゲルク派 (dGe lugs pa) の二諦説の解釈
文部省科学研究費特定領域研究「古典学の再構築」研究成果報告 平成一二年八月
72. カマラシーラの自立論証とダルマキールティの推理論—*Mādhyamakāloka* 和訳研究—
赤松明彦編『インドの文化と論理』戸崎宏正博士古稀記念論文集 平成一二年一〇月
73. チベット仏教、チャパチョキセンゲ及びゲルク派 (dGe lugs pa) の二諦説の解釈
文部省科学研究費補助金特定領域研究 A118「古典学の再構築」第1期研究成果報告 平成一三年一月
74. チャパチョキセンゲの二諦説—dbu ma śar gsum gyi ston thun 和訳研究 (1)—
香川孝雄先生古稀記念会編『佛教学浄土学研究』 平成一三年三月
75. カマラシーラの『中観光明論』とゲルク派の二諦説の解釈
—アポーハ論と『解深密経』に基づく勝義諦と世俗諦の区分—石上善應教授古稀記念論文集刊行会編
『仏教文化の基調と展開』 平成一三年五月
76. チャパチョキセンゲの二諦説—dbu ma śar gsum gyi ston thun 和訳研究 (2)—
文部省科学研究費補助金特定領域研究 (A)「古典学の再構築」第1期公募研究論文集 平成一三年二月
77. カマラシーラの知識論と因果論の検証—デイグナーガ、ダルマキールティの見解の活用と批判—

78. ジュニヤーナガルバの中観思想の伝承とダルマキールティ―信仰形態としての〈空と二諦説〉の伝承―
印度学仏教学研究 五〇 平成一三年一二月
日本佛教学会年報 六七 平成一四年三月
79. チャパチョキセンゲの二諦説―*dBu ma śar gsum gyi ston thun* 和訳研究 (3)―
文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 (A) 「古典学の再構築」
第I期公募研究論文集 平成一五年三月
80. シャーインタラクシタの中観思想の形成とシュバグプタ、シャーキャブツデ―
―自然界 (原子、物質) と知識の峻別の根拠― 佛教大学総合研究所紀要 一〇 平成一五年三月
81. 後期中観派の自己認識に関する因果関係の吟味
― *Madhyamakāloka* 和訳研究― 佛教大学文学部論集 八八 平成一六年三月
82. カマラシーラによるダルマキールティの因果論の検証―*anvaya, vyatireka* の吟味―
神子上恵生教授頌寿記念論集 『インド哲学佛教思想論集』 平成一六年三月
83. ジュニヤーナガルバの自己認識批判とシャーキャブツデ―一切法無自性と聖教―
印度学仏教学研究 五二―二 平成一六年三月
84. 後期中観派による四極端の生起の論破とダルマキールティの因果論 (上)
―因果関係の確定要件としての自性 (*svabhāva*)― 佛教大学仏教学会 『仏教学会紀要』
一二 平成一六年三月
85. カマラシーラによる経量部説批判とダルマキールティ―認識因果論の吟味―

- 『高橋弘次先生古希記念論集 浄土学佛教学論叢』2 平成一六年一月
86. 後期中観派による四極端の生起の論破とダルマキールティの因果論(下)
— *Madhyamakāloka* 和訳研究— 佛教学文学部論集 八九 平成一七年三月
87. カマラシーラの『金剛般若経釈』と後期中観思想の形成—経量部と唯識説の吟味—
佛教論叢 四九 平成一七年三月
88. カマラシーラの因果論及びプラマーナ論の吟味とダルマキールティ—*Madhyamakāloka* 和訳研究—
佛教学文学部論集 九〇 平成一八年三月
89. 後期中観思想の形成とダルマキールティのプラマーナ論
—推理(anumāna)による無自性論証の成立根拠— 佛教学文学部論集 九一 平成一九年三月
90. 後期中観思想(離一多性論)の形成とシャーキャブッディ(上)
年三月 佛教学文学部論集 九二 平成二〇年三月
91. 後期中観思想(離一多性論)の形成とシャーキャブッディ(下)
年三月 印度学佛教学研究五六—二 平成二〇年三月
92. 後期中観思想(離一多性論)の形成と仏教論理学派
—デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* III (kk. 200-224) 注の和訳研究—
佛教文化研究 五二 平成二〇年三月
93. Buddhism as a Substructure of Traditional Japanese Mentality
In: *Buddhism and Christianity American and Japanese Moralities*,

- Bukkyo University - L.A.Extension 平成二二年三月
94. Santaraksita's adoption and criticism of the theory of self-cognizing
-cognition (svasamvedana), established by Śākyaabuddhi 14th World Sanskrit Conference Abstracts Kyoto University, Kyoto Japan 平成二二年三月
95. 伝統的日本人の道德観としての仏教
Buddhism and Christianity American and Japanese Moralities, Bukkyo University - L.A.Extension 平成二二年三月
96. 後期中観思想—所取能取を離れた自己認識 (svasamvedana) 批判と知の一多の吟味—
の形成とシャーキャブッディ (上) 佛教大学文学部論集 九三 平成二二年三月
97. 後期中観思想—所取能取を離れた自己認識 (svasamvedana) 批判と知の一多の吟味—
の形成とシャーキャブッディ (下) 佛教大学『仏教学会紀要』一五 平成二二年三月
98. The Relationship between the Two Truths, bden pa gnyis, according to
Phya pa Chos kyi seng ge, and the influence of his interpretation
on the Dge lugs pa tradition *Studies in the Philosophy and History of
Tibet PIATS 2006 :Tibetan Studies :Proceedings of the Eleventh Seminar of
the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006*. 2010 IITBS 平成二二年三月
99. シャーントラクシタの自己認識論とシャーキャブッディ—有相無相唯識説と形象真実虚偽論の区分の基準—
佛教大学文学部論集 九四 平成二二年三月

- | | | | |
|-----|---|-----------------|-----------|
| 100 | カマラシーラ ハリバドラによる無自性論証としてのプラマーナ論 | 佛教大学『仏教学会紀要』 一六 | 平成二三年 三月 |
| 101 | シャーンタラクシタの <i>Vādanāyārttipañcārtha</i> とカマラシーラの無自性論証
—ダルマキールティの『量評釈自注』(PVSV)を巡って— | 佛教大学仏教学部論集 九五 | 平成二三年 三月 |
| 102 | 後期中観派の自立論証としての離一多性因による無自性論証とアポーハ論

法然上人八〇〇年大遠忌記念『法然仏教とその可能性』 | | 平成二四年 三月 |
| 103 | 後期中観派の無自性論証における知の成立及び非實在の否定とダルマキールティの推理論

福原隆善先生古稀記念論集『佛法僧論集』第一巻 | | 平成二五年 二月 |
| 104 | シャーンタラクシタ、カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの刹那滅論証—

<i>Vādanāyā</i> における反所証拒斥検証とその活用— | 印度学佛教学研究 六一—二 | 平成二五年 三月 |
| 105 | ダルマキールティの <i>Vādanāyā</i> におけるヴァイシェーシカ批判と後期中観派
—全体性 (avayavin) の無の確定— | 佛教大学仏教学部論集 九七 | 平成二五年 三月 |
| 106 | ダルマキールティ、シャーンタラクシタとウッドヨータカラ —avayavinを巡って、

<i>Vādanāyā</i> とその注釈 (VNV) との和訳研究— | 仏教学部論集 九八 | 平成二六年 三月 |
| 107 | 世親、ヤシヨミトラとヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラ—部分の集合論と全体 (avayavin) 論

藤本淨彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の諸相』 | | 平成二六年 一二月 |
| 108 | ヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラと世親の『唯識二十論』『俱舍論』(上) | 仏教学部論集 九九 | 平成二七年 三月 |

109. 世親の『俱舍論』『唯識二十論』とヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラ―全体、原子、唯識論の検証―
印度学佛教学研究 六三―二 平成二七年三月
110. 世親の『俱舍論』『唯識二十論』とニヤーヤ学派（ヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラ）
―全体および原子の結合論― 小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集『大乘仏教と浄土教』平成二七年一〇月
111. ヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラと世親の『唯識二十論』『俱舍論』（下）
仏教学部論集 一〇〇 平成二八年三月
112. 世親、ヤシヨミトラとニヤーヤ学派（ヴァーツヤヤナ、ウッディヨータカラ）
―刹那滅論に立脚した直接知覚論と因果論との成立の問題―
三友健容博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』平成二八年三月
113. 後期中観派によるダルマキールティの刹那滅論の活用と批判―後期中観思想の形成（1）―
仏教学部論集 一〇一 平成二九年三月
114. ダルマキールティのアポーハ論に基づく因果論と随伴関係との後期中観派による活用と批判
―後期中観思想の形成（2）― 仏教学部論集 一〇二 平成三〇年三月
115. ジュニヤーナガルバによるダルマキールティのアポーハ論に基づく因果論への批判
―後期中観思想の形成（3）― 仏教学部論集 一〇三 平成三一年三月
116. Jñānagarbha's Criticism of Dharmakīrti's Causation Based on *Apoha* Theory,
Journal of Indian and Buddhist Studies 六八―三 令和二年三月
117. ジュニヤーナガルバの『二諦分別論』とダルマキールティのプラマーナ論―後期中観思想の形成（4）―

国際学会発表

- 第二回国際ダルマキールティ学会（オーストリア、ウィーン大学）
- 国際チベット学会（オーストリア、グラーツ）
- 第三五回国際アジア・北アフリカ学会（ICANAS）（ハンガリー、ブダ・ペスト）
- 第三回国際ダルマキールティ学会（広島大学）
- 国際仏教学会（スイス、ローザンヌ大学）
- 国際チベット学会（アメリカ、インディアナ大学）
- 国際チベット学会（オランダ、ライデン大学）
- 国際チベット学会（ドイツ、ボン大学）
- 国際サンスクリット学会（京都大学）
- 第二回佛教大学ロサンゼルス校公開国際学術セミナー（アメリカ、ロサンゼルス）
- 第三回佛教大学ロサンゼルス校公開国際学術セミナー（アメリカ、ロサンゼルス）
- 第五回韓日佛教文化国際会議（韓国、東国大学）

その他

《通信教育》

鷹陵教養セミナー「仏教学（1）人間ブッダ〈昭和五九年一二月〉 仏教学（2）ブッダの実践哲学〈昭和六〇年三月〉 仏教学（3）ブッダの実践哲学Ⅱ〈昭和六〇年六月〉 仏教学（4）智慧と慈悲の実践〈昭和六〇年九月〉」
大学院仏教史特殊研究Ⅱ学習の手引、唯識思想史『摂大乘論』の研究―アーラヤ識、唯識無境、三性説の解明―平成十一年三月

仏教学概論、中観思想の章

佛大通信仏心探究 仏教思想解説（平成一〇年四月～一一年三月）

《海外研修記》

私のアメリカ留学回想 佛教大学学報 三六 昭和六一年

私の研修記―自宅及びアメリカ、ハーバード大学滞在記 佛教大学学報 五三 平成一五年

思い出のワンシーン、カリフォルニア大学バークレー校 佛大通信 平成十七年一月

カリフォルニア大学バークレー校図書館 図書館報

《発表原稿》

「慈悲の展開」（インド・中国・日本の浄土教） 平成一八年度浄土宗総合学術大会 特別部会 平成一九年三月

仏教学を学んで

森 山 清 徹

どうも皆様方、本日はお忙しい中、わざわざお出まし頂きまして、誠にありがとうございます。また、このことが成りますにつき、学部長はじめ、学部執行部の先生方、宗教課、そしてまた、学部事務所、資料室の方々にも大変お世話になりました。

ただいま学部長からご紹介頂き、本人も忘れておるようなことまで色々述べて頂き、有難うございました。「そういうこともあったか」と改めて思い出しております。今日は最終講義ですので、普通の講義とは性格が違いますけれども、「仏教学を学んで」という題を付けさせて頂きました。紹介頂きましたように、今まで勉強して参りましたことを、論文にしたものは、その都度まとめるようにしてきておりましたので、現在校正しておるものも含めますと、約一二〇本近くになるわけでございまして、塵も積もれば小山くらいにはなる、ということとでございまして、学部以来五〇年を超えるかと思えます。曲がりなりにも、こういうことをやってきたかということのまとめの

ようなことを、恩師の先生方のことも交え、お話をさせて頂きたいと思います。途中ちょっとややこしい話になるところがあるかも知れませんが、お許し頂きたく存じます。

勉強してまいりました中心的なところは、三本柱とまではいえませんが、三つの分野に渡っているかと思っています。まず学部時には『般若経』の勉強をさせて頂きました。水谷幸正先生にご指導頂いたわけでございます。当時、先生は事務局長をされておられ、きわめて多忙でそれと共に仏教学科の教授であられました。先生の非常に力強いお姿、講義中のお姿を拝見致しまして、「仏教学というのは何かがある」と思ったわけです。入学当初、こういうことをやっていいかわからない頃、水谷先生のお姿と、講義の内容とから、「仏教学というのは何か素晴らしいものがある」という思いを持ったわけでございます。それが学問としての「仏教学」への芽生えであったと思います。卒業論文では『大品般若経』という大きな章からなります、『般若経』を勉強しました。「空」のことに興味を持っておりましたので、『中論』をとでも思っておりましたが、水谷先生から「もっと、ライフワークになるようなことを勉強しなさい」と『華嚴経』を勧めて頂きましたが、私にはどうも『般若経』のほうがぴたりくる感じが致しまして、その時、同級生で岸君がおりました。その後、岸先生となったのですが、彼は、六二歳であったと思いますが、残念ながら亡くなってしまいました。その彼が『小品般若経』をやり、私が『大品般若経』をやるということで、同じように『般若経』をやっていたわけです。彼が元気であれば、今日一緒に、この最終講義を迎えさせて頂いたわけでございますけれども、寂しくもはやくに逝ってしまいました。卒業論文の話に戻りますが、『大品般若経』は漢訳で九〇くらいの章がございますが、それを扱い、『小品（般若経）』のほうは「八千頌系」と申しまして、三〇くらいの章なのですけれども、『大品般若経』のほうは更に増広されて、内容も『小品（般若

『經』に無いようなものが出てまいります。今から言えば、水谷先生の下で『般若經』を勉強させて頂いたことは大変良かったと思っております。それは〔配布資料の〕Ⅱインド後期中觀思想、Ⅲチベット仏教の分野におきましても極めて密接に関係しているからです。『般若經』は膨大ですので全貌を掴むには時間を要します。私は学部の頃から少しずつ勉強させて頂いておりましたので、およそ内容につきましては、掴んでおりました。このことが出典を見つける時に、非常に有益でございました。インドのテキストと申しますのは、出典名、經典名が表わされていないことが多いのですが、チベットのテキストでも同様なことが多くあります。そういう時、「これは『般若經』じゃないか」というような目安を付けまして、実際に探し当てていくことが出来たことがございます。出典がはっきりしますと、何をいおうとしているのか意味を把握しやすくなります。有益な点があるというのはそういう意味でございます。それで一ページ目のところでございますが、その後も、大学院でもマスターの時は、まだ『大品般若經』を勉強しておりました。ここに挙げております「方便」とか「廻向」とか「空」とか、極めて大乘仏教としてはよく知られた、そういう内容や事柄につきまして、勉強し、浄土宗の、当時は教学大会と言っておりましたが、また印度学仏教会でも発表させて頂いたわけであります。それに、後期中觀のテキストでカマラシーラの『マディヤマカ・アローカ *Madhyamakāloka*』(MA)と云う『中觀の光(光明)』というタイトルの書物にも『般若經』がたくさん引用されておりまして、特に『大品般若經』から一四くらいあったかと思いますが、それも全て『大品般若經』からの引用全て特定することが出来たわけでございます。他にもこのMAには『金剛般若經』も引かれておりますけれども、特に『二万五千頌般若經』に依っています。『八千頌般若經』といった『小品』系については一度も引用がありません。後期中觀のカマラシーラ(Kamalaśīla)のテキストに『般若經』が引かれるのは、空の思想、無自性のことを論じる上において決め手とするために、經典を持ってくるわけです。学

派間による論争という性格を持ったテキストでございますので、アビダルマ系の学派や唯識派、といった学派との哲学上の論争を展開し、中観の真理を表す際、『般若経』により裏付けている事が知られます。『般若経』の引用が重要な役割を果たしているわけです。さらに、唯識のテキストにも『般若経』はよく引かれており、それもまた『般若経』の名前は表わさなくとも、『二万五千頌（般若経）』系、『大品般若経』からの引用であることが最近、知られまして、また、何かの形で書きたいと思っております。それは特に大乘仏教の「無住処涅槃」、或いは「無分別」、そういうところの典拠として、無着（四世紀）が引用しているものです。また、『般若経』は菩薩の衆生救済という点において浄土教との関連があると私は思っています。菩薩の誓願、菩薩思想が展開されるのが『般若経』でございますので、そこには『無量寿経』などの、いわゆる本願、法蔵菩薩の誓願、そういうことと同じ意味内容が『般若経』の中にも多く出てまいります。『般若経』と言えば「空」を説く經典で、衆生の救いなどということは説かれていないのではないかというイメージがあるかもしれませんが、実際は衆生救済ということが『般若経』の狙いでございまして、そのためにはどうしても「空」の思想がなくてはならない。なぜなら、衆生を一切差別しないで、地獄に堕ちた者も、餓鬼道に堕ちた者も、畜生道に堕ちた者も、全てが救済される、そういう仏国土を建設しようというのが『般若経』における菩薩の誓願でございます。そこ（仏国土）には三惡趣の、地獄、餓鬼、畜生の名前すらない、これは『無量寿経』の四十八願の最初のところに出てまいります、三惡趣の名前すら無い、ということと全く同じことを『大品般若経』は説いているわけでございます。そして『大品般若経』には、短命な人も命を全う出来る、長寿を保ち得る、すでに亡くなった人のことも、深く深く考えて、その方々の救いも考えている。「このことを」私は大変素晴らしい思想だと思うわけでございます。我々の生きている世の中と申しますのは、元気な者、生きている者を中心に考えられた世界でございますが、亡くなった人のことは、当初は思っ

も、しばらく経つと忘れ去ってしまうような、そういう面があるかと思います。『般若経』の菩薩は、決して亡くなった人々のことも見捨てたり、忘れたりせず、はやくにして亡くなってしまった方々、幼くして亡った、この世界の光を見ることもなかった子供達、その子供達も、学校へ行くことができ、勉強もでき、遠足にも行くことができ、そしてまた、運動会も出来る、そういうことの実現を目指している。この世に命をうけて間もなく亡くなった子供達、そういう子供達の命を考察している。また虐待された子供達のことも考えている。その子達が喜んで生きる世界を考えている。こういう思想は世界でも他に類例を見ないのではないかと思われます。こういうことを考え及ぶに至った深さと高さを思います。私はその点において、『般若経』の菩薩思想というものの、仏国土建設の思想とは、浄土教の説くところと何ら異ならない、軌を一にすると、思っているわけでございます。そういう『般若経』のことにつきましては、最近、浄土教との関係、相通じた、大乘仏教の共通基盤としての菩薩の誓願というものに関心を持っております。また、チベット仏教におきましても、『般若経』の引用というのは多く見られます。ツォンカパ (tsong-kha-pa) のテキスト、『了義・未了義〔決択〕』などでも『般若経』の引用があります。〔経典〕の名前すら挙げていないので、しばらくわからないままだったのですけれども、『般若経』ではないかと探し当て、チベット仏教の「テキストの」中にも『般若経』の引用が重要な役割をはたしていることが知られたのであります。

そして、「参考資料の」Ⅱインド後期中観思想の研究に移ります。大学院のドクターくらいからこの分野をやるようになりました。『般若経』に対する興味が決して薄れたわけではありませんが、後期中観という中観思想、経典研究から今度は『論』のほうにも興味が出でまいりました。これは梶山雄一先生が、当時京都大学の教授であられました。私が、佛教大学に非常勤講師として出講頂いております。私はその時大学院生でありましたが、今「佛教

大学の」先生になっておられる方々とも一緒に、梶山先生の講義を受けさせて頂きました。梶山先生にはたくさんのテキストを読んで頂き、たくさん教わりまして、きりがなくらいでございます。そしてまた、その後、梶山先生は佛教大学の専任教授として講義頂きましたので、七年ほど専任としておいで頂きまして、そして非常勤講師を確か一三年と仰っておられましたので、少なくとも二〇年程、直接教わっていたわけでございます、そういう学恩は尽きないわけでございます。梶山先生は、こちらが勉強したことを真剣に話しますと、先生はよく聞いてくださいました。そして、「色々なことがわかってきた」などと言ってくださるものですから、その先生のお言葉により力付けられ、また勉強させて頂くというようなことでした。ちよつと話は飛びますが、その後、アメリカのカリフォルニア大学のバークレーで二年の研修後、梶山先生とこちら（日本）でお会いし、その時、ダルマキールティ学会という仏教論理学を中心とした学会がオーストリアのウィーンで開かれる事を聞きました。もともとは京都大学とウィーン大学との二校間で最初は始まったわけでございますが、それで先生が発表でウィーンに行かれるとのことで、私も「連れて行って頂けませんか」とお願いしましたところ、先生からは「あなたも発表しなさい」といって頂きました。とはいえ、思ってもいないことで最初、戸惑ったのですが、若気の至りで原稿をまとめ発表させて頂きました。それが国際学会での初めての発表でした。また梶山先生には、チベット語のテキストですが、サンスクリット語のテキストを中心に、中観、唯識、論理学の演習で教わりました。御牧先生にはチベット語、サンスクリット語のテキストを中心にした京都大学での演習に加えていただき教わりました。御牧先生に「演習に参加させて頂けませんか」とお願いしましたら、「歓迎します」と言って頂いて、何年にもわたって読み、読解する訓練をして頂きまして、その御陰で少しは読んだり、見たりすることが出来るようになったわけでございます。それに後期中観のテキストの研究会にも参加させて頂き、ちょうど御牧先生がおられました人文科学研究所、東一条に

京都大学の研究所がございまして、そこに御牧先生は当時助教授でおられました、（現在は、日本学士院の会員であられますが）その時、研究会をされるということを、以前信州大学におられました、当時は京大院生であられた茂木さんに声をかけて頂きまして、それでまた御牧先生にお願いに行きましたら、先生は「難しいぞ」とただ一言仰って、それで受け入れて頂いて、当時、よくわからず、知識が一番無いのは私でございましたけれども、そういう私でも受け入れて頂いて、研究会に参加させて頂いたわけです。これは四年続いたのですが、最初の二年は人文科学研究所で、その後、御牧先生がフランスのパリに研究に出られましたので、先生が日本においでにならない時にも、研究会の場所は必要ですので、専修科の浄山道場で当時私は非常勤講師兼指導員でおりましたので、一部屋与えられておりまして、そこで一郷先生や佐々木先生や茂木さんと一緒に集まりまして、更に二年間研究会が続いたわけでございます。研究会では『中観光明論』、これは随分長いテキストでございまして、四年でも結局三分の一ほど読むことができたのですが、その後の部分には後期中観思想の更に特徴的な内容が出てくるのですが、研究会がその時点では無くなっておりまして、自分で読むしかないわけですが、コツコツとでも少しは読めるようにして頂けた、これもまた研究会のおかげでございます。それでインド後期中観思想の研究のことでございますが、そこに『二万五千頌般若経』が引用されることは先程申し上げた通りでございます。この分野におきましては、サンスクリットのテキストで残っているものが極めて少のうございまして、『タットヴァ・サングラハ *Tattvasaṃgraha*』というシャーントララクシタ (*Śāntaraksita*) のテキスト、そしてカマラシーラの註釈、それはサンスクリットで残っておりますし、ハリバドラ (*Haribhadra*) という人の『八千頌般若経』の註釈（『現観莊嚴光明 *Abhisamayālaṅkāraloka Prajñāpāramitāvyākhyā*』も〔サンスクリットで〕残っておるわけでございます。そしてカマラシーラの『バーヴァナークラマ *Bhāvanākrama*』（『修習次第』）これぐらいでして、他はチベット語

に重大な影響を与えたのが、仏教論理学・認識論の大成者でありますダルマキールティということです。彼は龍樹や世親と並んで、仏教史上極めて偉大な論師であります。そこで後期中観派の諸論師は仏教以外の広くインド哲学と呼ばれる分野から龍樹の「空」、世親の「唯識」、『俱舍論』におけるアビダルマの思想、そしてダルマキールティの思想を取り上げ、論議を展開しています。後期中観派は、このダルマキールティのプラマーナ論、すなわち直接知覚という目の当たりに見た確かな知識、確かな根拠に基づいて結論を導く推理も確かな知識でありますので、直接知覚と推理、この二つを合わせてプラマーナ、確かな知識根拠と言うのであります。これに基づいて、これを尺度として龍樹以来伝統的な中観の無自性と二諦説との再構築を目指した学派なのです。最高の真実（勝義）と、合理的な日常的知識、そういうものが世俗で、これが二諦説でありまして、この無自性と二諦説、ここにはもちろん「縁起」が入るわけでございますけれども、これをプラマーナ論に乗っかって論じていくのが後期中観派の論師たちなのです。ダルマキールティを活用しているだけであれば、仏教論理学派の一派ということになってしまいませんけれども、活用もしながら時には逆用もし、ダルマキールティの理論を逆手に取って批判を展開していく、というところを行うのです。なぜ批判を行うのかと言いますと、中観の思想が究極でありますので、プラマーナ論だけに乗っかっておりますと、それは基本的に有自性論、自性有りという考え方ですので、中観の無自性にはそのままでは相容れません。したがって、批判も行うのであります。そしてダルマキールティのプラマーナ論を世俗の真理に位置付けるわけです。このように主にはダルマキールティの理論の活用と逆用、批判から成るのが後期中観の思想の組み立てでございます。批判的検証を滞ると固定観念となり自性論となってしまうので、絶えざる真理の究明を目指すのです。ところで、中観思想という修道論というのはどうなっているのかということです。空とか無自性とか、それは縁起のことなのですが、縁起故に無自性なのですが、無自性や空を説く中観派にとって修道論、

修行の体系とはどうなっているのか、ということですが、確かなものとして修道論は確立されているわけです。特にカマラシーラの『修習次第』、(バーヴァナークラマ)というテキストには、修行の階梯、段階的に悟りへと近づいていく「道」が確立されています。「カマラシーラの唯識思想と修道論」という論文で述べたのですが、中観の修道論というのは唯識派のものを導入しておりまして、『大乘莊嚴經論』という論書の中に修道体系が出ています。それを『修習次第』に引用し、或いは無着の『摂大乘論』からかもしれませんが、修行が進展するにつれてより明瞭な智慧の光が顕れてくる。そういう修道論、修行体系というのは、煖、頂、忍、世第一法位、さらに見道初地、そして菩薩の十地の段階に当てはめ、もとは『俱舍論』の加行道、見道、修道、無学道、そういうものに当てはめて修道体系が構築されているわけです。それは瞑想し、智慧を深めていくもので、最初は外教が提唱するアトマン、「我」というものを克服していく、そのためには仏教の五蘊無我ということを考察、修習する。更に五蘊無我は外界の非実在ということにおいて克服され、唯識の思想の正当性が明らかになる。そして更には唯識思想の基盤とするところの依他起性などの三性説、空の考え方を批判的に吟味し、最終的に一切法の余す所なき空、一切法の無自性というものを展開するものです。このように段階的に智慧の高まりを追究するものです。より高度な哲学の追究を修道体系の上に明らかにしています。チベット仏教では「ラムリム」と言いますが、アティシャ (Atiśa) の『菩提道灯論』などにも影響を与えたに違いなく、カマラシーラの思想はアティシャに伝わっているのです。離一多性など無自性の証明の仕方についてもアティシャはカマラシーラの方法論を採用しています。チベット仏教にも直接的な影響を与え、ツォンカパなどにも、もちろん影響を与えています。この段階的なものの考え方と申しますのは、二諦説で申しますと、世俗、我々の常識的世界におきましても判断の誤りなど間違っているものがありますので、これが邪世俗であるに対し、日常的知識におきまして正しい合理的判断に基づく知識、そういうのを実世

俗というのであります。さらには仏教の本当の悟りの智慧というのは、日常的なレベルのものではございませんので、勝義の智慧と言います。この段階的に、より高度な智慧を獲得していくことは修道体系と一致しております。では、正邪の基準は何か。このことをダルマキールティのプラマーナ論により構築したのが、後期中観派のジュニヤーナガルバであります。彼には『二諦分別論』(Satyadvayaibhanga) というテキストがございます。それを、勉強いたしまして後期中観の思想体系の構造的に重要な部分は全てジュニヤーナガルバが論じていると思っております。それは先に申しました直接知覚と推理とのプラマーナによる二諦説の設定、実世俗と邪世俗との峻別の基準を設け、世俗的な知識に関し正しいものと間違つたものとを峻別する基準を明瞭に設けている。これもダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』(Pramāṇavārtika) から影響を受けているわけですが、それで『サトウヤ・ドウヴァヤ』(SDK) の八偈と一二偈に実世俗と邪世俗のことが二度出てまいります。その内容ともうしますのは外教の思想、仏教以外の思想では諸法無我ではなくて、諸法「有」我です。そういう「我」を認めるような考え方、「我」というのは日常的な見地から言ってもそのようなものは存在しない、アートマンという永遠不滅の実体、そのようなものは日常の立場から正当なものとは言えず、観念の産物、分別の産物であるというわけで、邪世俗ということになるのです。そして実世俗と言いますのは、正しい基準に基づいて合理的な判断が出来る知識、それがダルマキールティのプラマーナ論でございまして、直接見たもの、見間違っておらず、確かなものに到達し得ること、それが実世俗であるわけでございます。しかし、直接見たもの、聞いたものであっても、すべて正しいわけではありませんので、中観思想、無自性、勝義へという方向に進む必要があるわけでございます。直接知覚だけではなく、推理について、それを正邪の峻別の基準にしているのが一二偈でありまして、SDK八偈の方は直接知覚を基準にしており、一二偈の方は推理を基準としているといえましょう。「推理を基準としている」などとは

書いていないのですが、出てくる喩例によりますと、蜃気楼と水、我々は遠くに水らしきものを見て、「あれは水だ」という判断をする場合、それが本当に水かどうかは、近づいてから実際に飲めるかどうか、喉の渇きを潤すことが出来るかどうか、という効力の有無によって、水という判断が正しいか間違っているかということになるのです。しかし、蜃気楼を水だと思いこむと、実際は水は無いわけですので、これは邪世俗ということになります。しかし、水らしいものを見て、「あれは水ではないか」という判断に基づいて近づき、実際に水であると知られ、そして実際に水であれば飲むことが出来、喉の渇きを潤すことが出来る、ということになるのであります。インドのテキストに出てくる喩例ですので、背景としては砂漠における状況が設定されているかと思えます。そういう推理ということにおきましても、蜃気楼を実際の水だと思いこんでしまったら、これは間違った推理になるわけです。しかし、「あれは水であるか否か」と、砂漠の地形に慣れた熟練の旅人（ヨーギン）であれば、「あそこに見えるのは蜃気楼だ」あるいは、「実際の水だ」という正しい判断を下すことができるかと思えます。そういう正しい根拠（智慧）に基づいた推理知、それも実世俗であると述べているのがSDK一二偈なのでございます。八偈では直接知覚を、一二偈では推理を基準としている。したがって、ダルマキールティのプラマーナ論を基準として、実世俗と邪世俗を設けているのです。もっとも、勝義としては直接知覚も論難していくわけでありまして、プラマーナは日常的世界における「真」でありまして勝義としては完全に整合性を持つとは言えない。実際の水も死を迎える時には喉を潤す効力をもつとはいえないかも知れない。「生」あるものが、死の世界に入っていくときはそういうことかも知れません。推理に関しましては、それはもともと言葉による表現に基づくものですから、概念による事柄ですので、直観（直接知覚）に次ぐ二次的なものです。したがいまして、なおさら勝義ではないわけですから、推理は特に因果関係の問題になるのですが、因果関係とは原因と結果の関係でございしますが、正しい世俗としては

因果関係も認めるのですが、究極的には理論的に構築された因果関係も全く矛盾の無いものとは言えないという点から、因果論の吟味が施されています。それはアポーハ論が関係しています。アポーハ論というのは詳しく説明しているとは時間がなくなってしましますので省略させて頂きますが、『ヘートウ・ビンドウ *Heubindu*』というダルマキールティのテキストに因果論が展開されており、感官知、眼などによる知覚、壺の作成の例を通じ、それは精密に論じられています。因果関係、そういうものがとりあげられておりまして、それがジュニャーナガルバの『サトウヤ・ドウヴァヤ』SDK一四偈で批判されており、もともと『ヘートウ・ビンドウ』からのものであるということが特定出来ますので、後期中観派というのはダルマキールティをも批判する学派である、ということ为先程申しましたウィーンではじめての国際学会で発表しました。『ヘートウ・ビンドウ』のエディターでありますシュタインケルナー先生がウィーン大学におられまして、発表は英語でやったのですが、アメリカでの二年間の英語力くらいでは遠く及びませんので、開き直ったつもりで、腹を決めてやったのですが、そうすると、シュタインケルナー先生がだいぶ長いコメントをくださいました。しかし私は発表するだけで疲れ切ってしまい、そのコメントの内容がほとんどわからなかった、思い返せばそういうこともございました。話は逸れてしまいましたが、結局アポーハ論の問題でございしますので、原因の区別と無区別とが結果の区別と無区別とを設けるということに関し、ダルマキールティは多数の原因（眼、対象、光、注意力など）から単一の結果（眼識）が起ることを論じているのですが、ジュニャーナガルバはSDK一四偈とその自注で、その場合の多数の原因（区別）と単一の結果（無区別）との整合性がないことを追及し論難するわけです。それがシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラへと継承されているわけです。ところで何故、仏教論理学や認識論が後期中観派により中間思想の再構築に際し、活用されるのかということは、例えば「諸法無我」というのが仏教の正当説ですが、アートルマン、「我」というものは存

在しない（諸法無我）ということをして証明するのかということが問題になります。すなわち存在すれば、認識できるものに関して、その否定は可能なわけでして、ところが、「我」というものを仏教では最初から認めていないわけですから、認めていないものを論理学の主題とし、それを否定することは出来ないのです。しかしながら、否定が決定出来ないとなると、「諸法無我」ということが言えないことになる、そうすると仏教にとっては大問題になるのであります。アートマン、或いはアートマンに類するようなものを巡って、このような問題が起こってくるのですが、仏教はそういう問題にも対応しているのです。アートマンは存在しない、幽霊は存在しない、というようなことをいかにして証明するのか、という鋭い質問を外教の人は仏教徒に対して投げかけるわけです。

しかし、分別知、我々の観念としては、そういったアートマンなどのイメージを思い描くことが出来る、インド思想においてはアートマンと言えばそれ相応の観念を頭に浮かばせることが出来る、そしてその観念がコミュニケーションの手段になるわけです。観念として顕れたものというのは決して無意味なものではなくて、コミュニケーションを行う上で重要な役割を担うわけです。そういう意味で、アートマンのようなものは我々の中で想像することしか出来ないわけですが、それを論理学上の主題にする、そしてその主題に対して存在するかどうかということとを考察していくわけです。こういった学派間で見解を異にする事柄について究明するために論理学や認識論が採用されるわけです。こういったものもダルマキールティから来ておりまして、後期中観の特徴を示すものとして論証があります。これは先程申しました破仏後のチベットに再び仏教を導入するのに尽力したアティシャという人の『菩提道灯論』という書物にも、五つの内の四つが述べられておりまして、カマラシーラの『中観光明論』を典拠としていると思います。こういうことは最初、東京大学の江島惠教先生が『中観思想の展開』という一九八〇年に出版された本の中で指摘され、それで初めて知ったわけです。そして、当時私はこういうことの知識がなく関連し

たテキストすらもまだ入手していない、カマラシーラの『マディヤマカ・アーローカ（中観光明論）』など見たこともないという具合でして、一九八〇年頃とはかくそのような状況でした。その後、先程の研究会で少しづつ知ることができるようになりまして、五つの論証法について調べていったわけです。私がテキストを読んで訳を出したものは、そういう内容のものが中心でございます。研究会で教わったことを基にして、その後、読んでいったのです。アメリカのバークレーでは、ハリバドラが著した『八千頌般若經』の註釈書（大註）、これはサンسكريットで残っていますので、それをバークレーでは読んでおりました。そして、読んだ成果を英訳にして出そうと、その仕事をアメリカで主にやっておりました。当時はまだ私も三〇代前半でございましたので、それなりに活力もあってそういうことも出来たのですが、年齢を重ねた今となってはできるかどうかわかりません。それでも内容については長く勉強しておりますと、やはり分析する力はいってくるわけでございます。当時は読んだけど内容がよくわからない、それでは無論読んでいるうちに入らないのですけれども、そういったことが多々ございました。この五つの無自性の論証についても、結局本質的なところが十分にわからない、という状況が長く続いていたのです。しかし人間、歳を重ねるというのも悪くないと言いますか、それなりの経験を重ねていきますと、色々な知識が身についてまいります。段々と「これはダルマキールティを扱い、彼を批判している」というようなことがはっきり見えてくるのです。そういうことで年齢を重ねるのも悪いことばかりではないと思っています。それで五つの論証法につき、もっと時間をかけてお話ししようかと思ったのですが、時間の都合もありますので、少しでも紹介させて頂きます。一番目は、龍樹の『中論』に出てまいります。自、他、自他の二、無因、この四つの原因からものは生起しない、という内容のものです。これは『中論』からそのまま取り入れているのでございまして、それが五つの論証方法のタイプ一と言えますのであります。「自からの生起の否定」とは自らが原因となって自らを

生起せしめる、ということを否定するのでありまして、「自からの生起」とは縁起を説く仏教の学説とは相容れないのです。そして「他からの生起の否定」ですが、龍樹は「原因と結果は同一なのか、別異なのか」という問いを設けて、同一であれば原因と結果の区別が無くなり、別異であれば因果の関係が成立しない、という具合に最終的には同一でも別異でもない『中論』ではそういうことが述べられています。後期中観派は世俗（常識的見地）として「他からの生起」を認めています。勝義的な吟味を施す「他からの生起の否定」の箇所では刹那滅批判というものが見られまして、ダルマキールティの刹那滅論に対する批判でございます。刹那滅とは「無常」と同様なものと考えて頂ければよいのですが、刹那滅論における因果関係とは、一瞬前のものが原因となって、その一瞬後のものが結果となる、というものでありまして、瞬間瞬間で因果関係を考えるのであります。日常的には、ある程度の時間の幅を想定して原因と結果を考えます。種から芽が出る、というやはりいくらかの時間を要するわけです。これは大まかな変化というようになりましょうが、しかし実際は、種というものも外見上は何ら変化が見られなくても、瞬間瞬間に、原因となり結果となりながら、変化している。そういう意味で瞬間ごとの因果関係が刹那滅論においては考えられるのです。厳密に言えばそういうことになるのではないかと思います。春先に種を蒔いて、秋に実りを収穫するといった時間的に幅のある因果関係ではなくて、もっと厳密に突き詰めていくと、瞬間ごとの因果関係になってくるのであります。それで、瞬間と瞬間、第一の瞬間と第二の瞬間とで因果関係を考えていく、そうすると第一の瞬間と第二の瞬間の関係はどうなるのか、ということも論議になってくるのです。刹那と刹那、即ち瞬間と瞬間の間に時間的な「空き」があるのか、空きがあれば瞬間と瞬間に隔たりがあることになりますので、それでは、別の瞬間が介在することになります。逆に空きが無いということになりますと、それはつまり瞬間と瞬間が接触していることになり、接触しているならば、一部分で接触しているのか、一部分でならば時間の最小単位

である刹那が部分を持つことになり、それを時間の最小単位、刹那ということはできません。したがって一部分での接触は認められない。それでは全体で重なって接触するのか、そうであれば、一瞬も十年や百年も同じの長さになってしまいます。したがってこれも矛盾である、というふうに刹那と刹那の接触の関係を問うのでございます。こういうことは世親の原子（極微）批判から範を得ていると思うのですが、刹那についても同じことが追及されるわけです。すなわち「時間」と「空間」とを最小単位という同一の基準により考察している。さらには基本的に原因と結果は時間を異にしますので、原因が存在する時は結果はまだ存在せず、結果が生起するその時は原因は存在しないはずです。結果が生起した時にも原因が存在すれば刹那滅論が崩れて常住論になってしまいますから、原因と結果が同時に存在するということは認められないのです。結果は原因が存在する瞬間は無であり、原因が滅した第二刹那に有となる、そうすると結果は無から有になる、ということになり、無から有になる、ということは中観派でなくても認められません。刹那滅論者は有自性論に立脚していますので、自性という変わらない実体を認めるのであれば、変化は起こらないことになるかと刹那滅論は批判されるのです。つまり刹那滅論批判にも二つの方法がありまして、刹那と刹那の結合の仕方を問う方法、そして、無から有への変化というものは自性論とは相容れないといって論難する方法です。それ自身の変わらない固有の性質、自性を想定した上での縁起論を多くの仏教学派が述べるのですが、中観派は無自性論に立った縁起論を展開するのであります。有自性であれば他のものとの関係を持ち得ないのであり、諸々の原因が共働して作用するということも起こり得ないこととなります。それぞれのものに「自性」を認めるということは、それぞれが独立しており、別のものとして存在するということです。それならなぜ、「自性」をもつものが因や縁として結果を設けることが出来るのか、他のものとの関係を持ち得るのか、という点が追求されるのです。縁起であることと自性とは矛盾する、というのが中観の見地です。中観思想で

は無自性だからこその他のものとの関係を持ち得るという縁起が考えられています。また、縁起というものも、先程申しました無自性の論証方法のひとつとして採用されておりまして、縁起するが故に無自性であるということが言われるのです。『中論』などでも縁起は無自性や空と同義語とされており、無自性の論証方法においても縁起を根拠としているのです。縁起を根拠として、縁起ゆえに無自性であり、したがって、縁起と自性とは矛盾するというのが中観の考え方です。中観というのはややこしいことを言うものだと思われるかもしれませんが、この縁起を実世俗（正しい常識的見地）とするのであります。そうすると中観思想というのは仏説に反しているのではない、ということとそうではなくて、彼らにしてみれば本当の縁起というのは不生不滅、生ぜず滅せずというものでありまして、『般若経』『楞伽経』でよく述べられますが、そういう見地に則った究極的な意味での縁起といわれるのであります。龍樹が「八不の偈」を『中論』の冒頭で述べますが、そのような立場こそが中観派にとっての本来的な縁起なのです。こういうことが縁起を根拠とした無自性論証の内容であります。もう一つ紹介しておきます。無自性を証明するための根拠として「一・多を離れていること」ということが言われますが、我々が見たり認識したりするものは多様性があり、色（いろ）につきましても赤や緑というふうに様々な色がありますし、形につきましても長い、丸い、といったふうに多様性が常に見られます。それが脳裏に映像として映っているわけですが、知識という点から見れば、それら多様性を個々別々にではなく単一として把握している、赤だけを見る、緑だけを見るということは不可能ですから、多様な色彩を持った一つの知識として把握するわけです。こういうこともダルマキールティが述べているのですが、それでは知識は単一であるけれども、知識にある映像、形象とも言いますが、それは多様性を持っている、その多様性と知識の単一性は矛盾するじゃないか、こういう点がこの「一・多を離れていること」という無自性論の根拠を扱う際に論じられるのです。一般的常識の立場では、我々は多様性があるも

のもとりあえず単一なものとして扱いますが、仏教の論師たちはその点を更に深く追求していった、一と多の矛盾を看過しません。実際のものは一であるとも言えないし、多であるとも言えない、これが一・多を離れていること、「離一多性」という根拠でございます。それによつて無自性であるという結論を導くのです。以上申し上げましたことの他にも、後期中観派は世親の考え方も活用しております。そして、ニヤーヤ学派のヴァーツァヤナ、ウッディヨータカラ、このような論師たちは世親と、全体と部分、原子論を巡つて論争をしているのです。ヴァーツァヤナなどは「部分」とは別に「全体」という実体的概念を認めるわけですが、仏教では部分の集合を仮設的に全体とはいつても実体としては認めません。ニヤーヤ学派のテキストにはそのような議論を通した仏教批判が見られます。他にもミーマンサー学派のクマールラの理論などもそうですが、仏教徒と外教の人たちとの論争に関することも後期中観のテキストには出てまいります。

残り時間もわずかとなりましたので、結論を申し上げますが、「インド後期中観派とは、龍樹の『中論』を根底に据え、縁起・空・無自性という中観思想の再構築を目的として、仏教内外の諸思想をダルマキールティのプラマーナ論により批判的に吟味し、更には二諦説により『般若経』『楞伽経』などを聖教、すなわちブツダの言葉（真理）として用い、他方、ダルマキールティのプラマーナ論を批判的に吟味し、「一切法空性、無自性」を立証しようとする学系である」といえましょう。このことが、私の後期中観思想研究から得られた結論でございます。また、唯識思想に関しまして、後期中観派のテキストには形象真実論、形象虚偽論に対する批判的吟味を通じ、中観の真理を表すもの（一切法無自性）が、修道論と共に広く説かれています。このこともお話ししたいところですが、割愛させていただきます。

チベット仏教につきましては、チャパという人のテキスト『東方中観の千の投与』という書物がウィーン大学のタオシャ (Helmut Tauscher) という研究者によって出されまして、割合、早くに、オランダでの国際チベット学会での折、入手することが出来ましたのでそれを読み始めました。非常に難解なテキストですが、そこには後期中観の思想がそのまま出てまいりまして、チャパは他に東方自立中観三論書に対する注釈書を著わしています。東方とはベンガル湾のことを指すらしいのですが、自立中観三論書、三論書とはジュニャーナガルバの『二諦分別論』、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』、カマラシーラの『中観光明論』のことですが、私の研究領域とピッタリのものです。こういうものを読み、文部科学省の研究費による『古典学の再構築』というプロジェクトで発表させてもらいました。またツォンカパのテキストも一部ありますが、『菩提道次第小論』というものを御牧先生と一緒に読ませて頂きまして、それが中央公論社のシリーズのひとつとして『ツォンカパ』というタイトルで出たわけでございます。また、チベット仏教につきましては、ハーバード大学に行く機会もございましたので、向こうにヴァンデル・カイクというチベット、ネパールの学者がおりまして、彼がチャパの資料を持っているということで、是非とも見せて欲しいという気持ちで行ったのですが、向こうで見せてもらいたい資料が見つからないということで「日本に後で送ってやる」と彼は言っていたのですが、未だに送ってこないところをみますと忘れてしまったようです。ヴァンデル・カイク教授とも極めて有益な出会いをさせていただき勉強になりました。チベット仏教研究につきましては、まだまだお話したいこともございますが、これくらいにさせて頂きます。

最後になりましたが、私が空や無自性や縁起などを勉強してきた中で、好きな言葉というのがございます。これは『維摩経』や『宝積経』にも見られる「蓮華」のことでございますが、蓮華というのは空の思想や菩薩の思想を具体的に表現しているものです。蓮華というのは泥水の中に咲いても、泥水を養分にし、それでいて水にも泥にも

染まらず、清らかな花を咲かせるのですが、この蓮華の姿が空の思想、菩薩の思想を如実に物語っており、私は大変好きですので最後にそれを挙げさせて頂きます。「蓮華、泥水に咲いて泥にも水にも染まらず」

話が急ぎ足で、わかりにくいところも多々あったかと存じますが、どうかお許し頂きまして、お忙しい中わざわざ私の最終講義のためにお越し頂きましたことを心より厚く御礼申し上げます。

「ここでの活字になるにつき仏教学部の市川定敬准教授、ゼミの大学院生であった林託望さん、仏教学部資料室の添田佳代さんにお世話いただきましたことを感謝申し上げます」

影印版大藏經の一二の問題——影印高麗版を中心として——

松 永 知 海

はじめに

近代における中国・韓国・日本の三国で編纂された大藏經は、相互に影響して刊行されてきた。ここでは、日本の『大正新脩大藏經』（以下、大正藏經）の編纂にかかわる経緯を踏まえながら、影印版大藏經の編纂の問題を明らかにしていきたいと思う。

大正藏經は仏教研究にとって基本叢書として広く受容され、活用されてきた。その正藏は『高麗版大藏經』（以下、高麗藏經と略称）を底本にして、宋版・元版・明版の四本に隋・唐・敦煌写本などとも校合されている。S A TやC B E T Aなどのテキストファイルも大正藏經を基本テキストとして入力され、公開されてきた。一方で、校勘を検証することの必要性は異口同音に指摘され、新たな大藏經の編纂が叫ばれてきたのも事実である。

ここでは、大正藏經の編纂の経緯を改めて概説するとともに、影印版大藏經の問題点を明示し、さらに今後の大藏經の検証の方向性を示していきたい。

【1】大正藏經編纂の経緯

大正藏經はパソコンやインターネットも無い時代に金属活字印刷で大正一三年（一九二三）より刊行が始まり、昭和九年（一九三四）までの僅か一年間で完成した。正藏部は五五卷、続藏部は三〇卷、図像部は一二卷で、目錄部三卷を加えて全一〇〇卷であり、基本的にB5版三段組み、一段二九行一行一七字で各冊約一〇〇〇頁の大冊である。

その底本は、日本の東京増上寺の高麗藏經であり、対校本として同じく増上寺に所藏される宋・思溪版、元・杭州版・山内寺院（現在、東京西蓮社所藏）の明・萬曆版の三本や、敦煌写經や日本に伝わる聖語藏をはじめとした古写經、梵本・藏本・巴本なども参照している。

大正藏經の刊行の経緯については、当初より編纂に関わっていた小野玄妙の「刊行經過要略」に詳しい。以下、その記述によって抄出してみる。その冒頭には困難な状況を幾たびも乗り越えて完結させた興奮と気概と達成感などを読み取ることができる。

大正新修大藏經は正當に本日（本日）を以て全八十五卷三千五百十三部一萬壹千九百七十卷の開版を終了した。前期後期を通じて毎卷平均約九百五十頁、總頁數八萬六百三十四頁、此の他に附帶出版として昭和法寶總目錄二卷（未完）、三十八部九十八卷、二千六十二を印行した、前と合して都計八十七卷、三千九十一部、一萬二千六十八卷、八萬二千六百九十二頁の大發刊である。去る大正十一年八月以來滿十箇年の長時日を費して奮闘努力漸くにして完結するに至つたもの、昭代に於ける最高の文化事業として、世界に於ける最大の出版事業として内外

識者の驚喜と賞讃のうちに、豫期以上の好成績を収むることを得て、之に過ぎたる幸慶はない。今茲に本事業の終局に際し、創業當初より、十年一日の如く終始直接間接に本事業を翼賛し、多大の援護を賜りし會員並に内外の援護者諸氏に向つて深く感謝の微志を表するため、新編の總目録と會員並に内外援護者芳名録とを印行し、紀念として捧呈することにしたのであるが、此の機會に於て本編修刊行事業の今日までの經過に就き極めて簡単に御報告申し上げたいと思ふ。

周知のように、大正一二年（一九二三）九月一日に日本の関東地方を揺るがせた関東大震災が起こった。震災とそれに起因する火災とで日本の中枢は大打撃を蒙ったが、その前年の大正十一年（一九二二）の初夏、東京帝大（現・東京大学）の梵文学教室で高楠順次郎（後にこの出版事業の都監となる）を囲み雑談の中、当時販売されていた縮刷藏経が高額でありさらに入手も困難なことが話題となり、安価な大藏経で古写経との対校の必要性も兼ね備えた大藏経として大正藏経は企画された、という。翌年一月には編修にとりかかり三月には目録を作り成案を得て、四月八日には芝増上寺閱藏亭で底本となる高麗藏経、校本の宋思溪版・元杭州版・明萬曆版の四本の校合が開始された。この日は仏誕生会であり、第一巻の阿含部から開始された。この時の校合者の一人に後に述べる山崎精華もいた。

さて、大正藏経の特徴としては、当初四点が打ち出されていた。

- （１）宋代一切経初版以前の写経、即ち隋唐の写経（天平、敦煌写経）を主として対校する。
- （２）縮刷一切経総一九〇八部八四一五巻の外に日本、朝鮮、敦煌発見の釈論、続藏中の研究に枢要なるもの、日本撰述のもの、碑銘類、記伝類等、凡そ七〇部六五九巻を新加する。
- （３）各方面専門家の校正を主体とする。

(4) 四号活字四六倍版西洋綴とする。

というものであった。

五月末からは東京帝室博物館（現・東京国立博物館）の別室で正倉院聖語藏の古写経をはじめ各地に秘蔵されていた古写経との競合が開始された。さきにも記したように、同年九月に大震災があったが、各校合所・印刷所などは罹災を免れ原稿等は無事であったが、発行元の新光社が全焼して高楠が全責任を負うことになり、高楠家の一室に仮事務所が設けられた。平成一八年内閣府の報告書によれば死者一〇五三八五人、全潰全焼流失家屋二九三三八七戸にも上り関係者の中に罹災者も多くいたと推定される。まだ始まったばかりの大事業に対して異論もあったことも推測できるが、翌年（一九二四）五月第一巻が配本された。「その間百難簇出で、編修に經營に極度の苦勞をした。……高楠先生の辛苦は實に想像をしても恐ろしい程のことであった。」と記している。昭和三年（一九二八）までは毎月一冊づつ発行したが、第五三回配本の事彙部下では一三〇〇〇の新字母を雕ることになり三か月を要したという。

昭和四年（一九二九）二月に第五五巻目録部を刊行し、大正藏経の正藏が完結し、その検索の便を図るために昭和法宝目録を同年八月までに二冊出版した。

翌月の九月から続蔵に着手、日本撰述の章疏、宗典、図像等を主に敦煌、朝鮮並びに新発見の古逸章疏を加え二八巻とする予定であったが、経済的理由から図像部を別巻とし、内容の充実のために三〇巻にする編修に変更した。それらの内、第八四巻悉曇部や真言宗事相部の整版は、字彙部と同様の難出版であったという。

そして最終的には全一〇〇巻の一大叢書として完成をみたのであった。小野玄妙は残された付帯事業として①図像部の叢刊、②目録の輯成、③索引の新纂につづけて④未発見典籍や未入手典籍、更には割愛せざるを得なかった

書名を挙げて、今後どうしても補遺せねばならないこととして補続刊行の事業を加えている^①。図像部の発刊から③索引についてはその後刊行されているが、④補続事業については個々には補完出版があるものの、学界を挙げての補続事業はこれからの日本の課題といっても良いであろう。

以上、「刊行経過要略」から経緯を抄出した。その最後は関係者一覧の芳名を掲載する。一覧のはじめには都監高楠順次郎・渡邊海旭の二名、編輯部として小野玄妙・和泉得成の二名を挙げている。校合部四七名、編輯校正部五四名、散在校合三五名、加点点註五〇名、目録索引並図像部七名、経営部九名、装釘部には植木製本部、職工長、終装部、縹紙部、押箔部、整葉部、打綴部刷本部、折紙部、配本部、和本部制本所など総計一五九名を挙げている。つぎに外護者芳名（経本借用）として一三三の機関・寺院・個人の芳名、最後に内護者（資金借用並寄贈）として三九の機関・個人の芳名を挙げて関係者への感謝を記している。

これらは、各巻の奥付にその名をみる人々も含まれるが、ほとんどが印刷に関わる整版や製本や経営に関わるいわゆる裏方の人びとであり、震災や活字新雕という技術や経営困難などの艱難辛苦を乗り越えて協力し、完遂したそれらの方々に向けられた感謝を大蔵経目録の巻尾に記し、その辛苦を労っている。

上記のように、全一〇〇巻が編纂されたが、第一巻の刊行（一九二三）から正蔵の五五巻まで、金属活字印刷の整版で足かけ七年足らずで刊行した。このことは、前述した頻伽蔵経の原稿本の存在を抜きにしては考えられないであろう。

【2】その検証

方廣鋁は具体的事例を挙げながら、大正藏經に対する総合的な評価をしている⁽²⁾。その「古典籍デジタル化という視野における『大正藏』」では、大正藏經の『四分律』・四十卷本『華嚴經』・『那先比丘經』を例に高麗藏經と比較した植字の錯誤率を記している。中でも、『那先比丘經』下巻については、高麗藏經の第一八張と第一九張との錯張と「不」という文字を挿入していることを記している。しかしながら、それは高麗藏經と大正藏經とを直接比較しているだけで、編纂の経緯を考慮に入れていない。そこで、方廣鋁の研究成果に導かれながら、『那先比丘經』下巻を例に、底本である東国大学校本影印『高麗大藏經』と東洋仏典研究会本影印『高麗大藏經』と、縮刷藏經、頻伽藏經と大正藏經とを刊行順に比較対照してみた。すると二一カ所の相違点を指摘できた。一覧は次のようである⁽³⁾。

	東国大学文字	東洋仏典研究会本文字	縮刷藏經文字	頻伽藏經文字	大正藏經文字
①	死持乃	死時乃	死時乃	死時乃	死時乃
②	不王言	不王言	不王言	不王言	不土言
③	如海水	知海水	知海水	知海水	知海水
④	立其行	亡其行	亡其行	亡其行	亡其行
⑤	其火焰寧可	其火焰寧可	是火焰寧可	其火焰寧得	其火焰寧可

⑥	自愛其	自愛其	自受其	自受其	自受其
⑦	假令佛如	假令佛如	瑕令佛知	瑕令佛知	瑕令佛如
⑧	耶那先	耶那先	耶那先	耶那先	那那先
⑨	搥捶閉	搥捶閉	搥捶閉	搥捶閉	搥捶閉
⑩	耶那先	耶那先	耶那先	耶那先	那那先
⑪	至百歲	至百歲	至百藏	至百藏	至百藏
⑫	飢乃田	飢乃田	飢乃由	飢乃由	飢乃由
⑬	俱倒地	俱倒地	俱到地	俱到地	俱到地
⑭	兩人殃	兩人殃	所人殃	所人殃	兩人殃
⑮	罪之輕	罪之輕	罪之輕	罪之輕	罪之。
⑯	制其身	制其身	不制其身	不制其身	不制其身
⑰	令鹹耳	令鹹耳	爾鹹耳	爾鹹耳	爾鹹耳
⑱	那先王	那先王	那王先	那先王	那先王
⑲	護其名	護其名	護共名	護共名	護其名
⑳	上殿坐	上殿坐	上股坐	上股坐	上殿坐
㉑	亦自念	亦自念	今自念	亦自念	亦自念

①本来「時」であるが、東国大学校本は部首の「日」部分の第二画と第二画とが欠けて「𠂔」に見える状態。

② 本来「王」であるが、大正蔵経は「土」とするのは単純に校正ミス。

③ 本来「知」であるが、東国大学校本は「如」とする。馬場久幸氏に東国大学校本図書館所蔵原本を実見して頂いたが「知」となっていた。写真の段階での修正が加えられたものと考えられる。

④ 本来「亡」であるが、東国大学校本は「立」とする。馬場久幸氏に東国大学校本図書館所蔵原本を実見して頂いたが「亡」となっていた。写真の段階での修正が加えられたものと考えられる。

⑤ 本来「其」「可」であるが、縮刷蔵経は「是」とする。頻伽蔵経は縮刷蔵本を校正しているが、「可」を「得」と誤る。大正蔵経ではどちらも校正する。

⑥ 本来「愛」であるが、縮刷蔵経より「受」と誤り、頻伽蔵経・大正蔵経にも校正されずに踏襲される。

⑦ 本来「假」・「如」であるが、縮刷蔵経・頻伽蔵経ともに「瑕」・「知」に誤る。大正蔵経も「瑕」は誤ったまま踏襲したが、「知」は「如」と校正する。

⑧ 本来「耶」であるが、大正蔵経は「那」と誤る。

⑨ 本来「捶」であるが、大正蔵経は「埵」と誤る。

⑩ 本来「耶」であるが、大正蔵経は「那」と誤る。

⑪ 本来「歳」であるが、縮刷蔵経より「藏」と誤り、頻伽蔵経・大正蔵経も踏襲して誤る。

⑫ 本来「田」であるが、縮刷蔵経より「由」と誤り、頻伽蔵経・大正蔵経も踏襲して誤る。

⑬ 本来「倒」であるが、縮刷蔵経より「到」と誤り、頻伽蔵経・大正蔵経も踏襲して誤る。

⑭ 本来「兩」であるが、縮刷蔵経より「所」と誤り、頻伽蔵経も踏襲して誤る。大正蔵経は修正して「兩」とする。

⑮ 本来「輕」であるが、大正蔵経は空白とし、脱字する。

⑯本来「不」はないが、大正蔵経は「不」をいれる。因みにこの十八張と十九張とを大正蔵経は錯張している。これは縮刷蔵経から始まり頻伽蔵経・大正蔵経まで踏襲している誤りである。

⑰本来「令」であるが、縮刷蔵経より「爾」と誤り、頻伽蔵経・大正蔵経も踏襲して誤る。

⑱本来「先王」であるが、縮刷蔵経は「王先」と誤る。頻伽蔵経は校正し、大正蔵経も踏襲する。

⑲本来「其」であるが、縮刷蔵経は「共」と誤り、頻伽蔵経も踏襲して誤る。大正蔵経は校正する。

⑳本来「殿」であるが、縮刷蔵経は「股」と誤り、頻伽蔵経も踏襲して誤る。大正蔵経は校正する。

㉑本来「亦」であるが、縮刷蔵経は「今」と誤る。頻伽蔵経は校正し、大正蔵経も踏襲する。

以上をまとめてみると、六つに分類できる。

〔1〕縮刷蔵経を頻伽蔵経・大正蔵経がそのまま踏襲して誤ったもの…⑥⑦⑪⑫⑬⑭⑮⑰

〔2〕縮刷蔵経を頻伽蔵経がそのまま踏襲し誤り、大正蔵経で正したもの…⑤⑭⑲⑳

〔3〕縮刷蔵経が誤まり、頻伽蔵経・大正蔵経で正したもの…⑱㉑

〔4〕大正蔵経だけが誤ったもの…②⑧⑨⑩⑮

〔5〕版木の欠損によるもの…①

〔6〕影印に加筆したもの…③④

この下巻では、頻伽蔵経だけが誤ったもの、頻伽蔵経と大正蔵経とが誤ったもの、縮刷蔵経と大正蔵経だけが誤ったものは無かった。二箇所訂正はしているものの頻伽蔵経は縮刷蔵経をよく踏襲しているといえる。また、影印本高麗蔵経と比較すると、縮刷蔵経の間違いをそのまま踏襲しているのが七か所で、1／3を占めている。

このことは、『那先比丘経』下巻の高麗蔵経第一八紙と一九紙とが入れ替わり錯張され、さらに高麗蔵経には本

来ない「不」の字を挿入していることを方廣鋳は指摘しているが、その淵源を大蔵經の編纂過程から辿ってみると、縮刷蔵經の編纂時に「不」字の挿入と錯張が行われ、それを頻伽蔵經も大正蔵經も正すことなく踏襲してきたことが判る。

同様のことは、『大乘中觀釋論』にもある。これも既に指摘したことであるが、本来は全十八卷である。⁽⁴⁾ しながら大正蔵經の第三十卷には九卷までしか入蔵されていない。底本となった増上寺にはこの第十卷から第十八卷までは存在しており、また延享年間に増上寺知蔵職の隨天が作成した『三大蔵目錄』にも十八卷と記載されている。よつて増上寺には縮刷蔵經の編纂時には存在していたのであるが、なぜか縮刷蔵經には後半の九卷が入蔵されなかった。この経緯を知るために、次には縮刷蔵經がどのように編纂されていたのかを明らかにしたい。

【3】縮刷蔵經の編纂について

縮刷蔵經の完成経過の概要は梶浦晉の「日本近代出版の大蔵經と大蔵經研究」⁽⁵⁾に既にまとめられている。ここではどのような編纂がなされたかに焦点をあてて記述したい。

明治一四年（一八八一）八月に天部一冊の発刊がされ、明治一八年（一八八五）一二月霜部十冊をもって完結した。全四〇帙四一八冊の金属活字による刊行で五号活字、半頁二〇行一行四五字の袋綴であった。縦二三〇mm×横一二二mm、校異を頭注に一行六字で配しているので、活字を小さくして持ち運びの利便性を第一に考えられている。これは前近代の流布版の大蔵經が黄檗版という木版印刷による方冊本で半面一〇行一行二〇字の袋綴であり、一冊が縦二七一mm横一九四mmの大きさで二〇九三冊という冊数と比較するといかに小型化していたかが

判り、縮刷という名前を冠した理由が理解できる。

さて、筆者は『弘教書院校場規則』に所収されている「大藏經校讐大綱」並びに「大藏經校讐別記」を紹介して述べたことがある。⁽⁶⁾「大藏經校讐大綱」第一項に、

今の擧、麗本を以て本と爲し、之を宋元明三本と對して其の異を上に掲出する也。

(原文の漢文を書き下した。)

とあつて、高麗藏經を底本とし、宋版・元版・明版の三本と対校したことが判る。また第三項には、

校讐に用ふる所の麗本及び宋元の三本は縁山の秘藏本を用ふ。

とあつて、浄土宗大本山増上寺に秘藏されている高麗藏經・宋版(思溪版)・元版(杭州版)の三本並びに明版を使用したことが判る。また第四項の「一校讐業表」には、

第一業 改明本作麗本爲稿本

第二業 句讀

第三業 宋元明三本對校

第四業 再校

第五業 活版校合

と作業手順が示されており、明版を改めて高麗藏經としてつくり、稿本としたことが明記されている。増上寺秘藏の三大藏經は徳川家康公から賜った貴重な大藏經であるから、底本だからといってそのまま印刷のための原稿本として渡すことはできない。また高麗藏經には則天文字をはじめとして多くの異体字があり、それを金属活字の書体にどう反映させるかは大問題であつた。異字については山崎精華の「異字の撰擇に就いて 附校合内規」に詳しい。

では、稿本となった明本には何が使われたのであろうか。山崎精華は前掲の論文で「縮冊（ママ縮刷）のはどうやら黄檗版らしい。」と述べている。⁽⁷⁾この記述は重要で、黄檗版をもつて高麗藏經と対校した例は江戸時代に既に三度も行われている。最初は宝永年間に浄土宗僧法然院忍激が、建仁寺に秘藏されていた高麗藏經と黄檗藏經を対校した。二度目は、浄土真宗浄勝寺丹山が文政年間から天保年間にかけて、建仁寺の高麗藏經と黄檗藏經とを対校した。三度目は、天保八年に建仁寺の高麗藏經が殆ど火災で焼失したことから、その複本を作っている。こうした事例を考慮すれば、印刷所に高麗藏經と対校した黄檗藏經が原稿本として渡されたことは肯首できる。

さて、「大藏經校讐別記」のなか第四項の「校讐業表」に

第一業 明本を改めて麗本と作し、稿本とす。稿本は元來麗本を用ふへし。然れとも世麗本の稿本に用ふへき無し。今新に寫して其用に備へんも亦容易に非ず。已を得ず明本を假用ふ。故に之を改めて明本をして全く麗本たらしむるなり。

（原文に句読点を付け、カタカナをひらがなに改めた）

とある。高麗藏經を原校本にすれば良いが、日本には書き込みして印刷所に渡すことのできるような高麗藏經はなく、かといって全藏を写經して原稿本にするだけの時間も予算もない。もし写經できたとしても、写經が正確に高麗藏經を写しているか、また異体字をいかに統一あるものに処理するか、など諸問題がでてくる。そこでやむを得ず、明本（黄檗藏經）を原稿本にして、高麗藏經との相違点を書き込み、高麗藏經としたのである、という。黄檗藏經は流布版として販売されていて入手可能で、かつ基本的に明の萬曆版大藏經（以下、萬曆藏經と略称）を覆刻しているから、ある程度の異体字も統一され、筆画の止め・ハネも明確であったから金属活字印刷には最適であった。

大藏經という一大叢書の出版を企画するとき、いかに効率よく正確に・早く完結するかは大事である。大筋とし

ては間違いないものの、前項で述べたようにその綻びが痕跡として残っている。時代の環境や制約をものともせず
に艱難辛苦を乗り越え、出版を完結した先学・先人の労苦の上に今日の研究基盤があることを踏まえつつ、その綻
びの痕跡に学ぶことも必要ではないか、と思う。金字塔と崇めつつ、それを道標としてさらに前に歩みを進めるこ
とが大事であろう。

さて、話を元に戻すが、縮刷蔵経の「暑二」に所収される『大乘中觀釋論』の後半第十卷から第十八卷までの欠
巻は、原稿本の黄檗蔵経にない部分の経巻を補写する、ということの申し送りが不十分であったといえよう。また、
縮刷蔵経の蔵八に所収される『那先比丘經』下巻の高麗蔵経第一八紙と一九紙とが入れ替わる錯張について、黄檗
蔵本と高麗蔵経と比較すると、縮刷蔵経においても余りに本文の相違が顕著なので、二巻本と三巻本とに分けて入
蔵されている。縮刷蔵経二巻本の巻頭頭注には、⁽⁸⁾「此經三本大異今以宋元對校明別附卷末」とあり、本来高麗蔵経
をそのままに翻刻すべきところを、誤って錯張し、それがそのまま頻伽蔵経に引き継がれ、さらにはそれを大正蔵
経まで踏襲してしまったのである。

大正蔵経でも、その底本と校本は、二巻本の底本として高麗蔵経が挙げられ、その校本として聖語蔵の隋経と巴
利本とが記載されている。別本の三巻本の底本として明萬曆版が挙げられ、その校本としては宋本・元本・宮内省
本とが記載されている。⁽⁹⁾

こうした誤りの原因は、先人・先学の作った大蔵経に対する信頼の高さを背景にしていると考えられる。

【4】新たな大蔵経編纂の機運

大蔵経という一大叢書の発刊には校正ミスという人為的な誤りが絶えず付きまとう。縮刷蔵経の編纂に尽力した島田蕃根は、刊行後に誤字・脱字・衍符等や頭註に補遺すべきものを発見し、十数年をかけて再調査し「縮刷蔵経正誤表」十一巻をまとめた。⁽¹⁰⁾

大正蔵経に所収される個々の經典についての誤字や脱字等は、研究者がそれぞれ個別に論文等で指摘していたが、叢書としての批判的発言としては藤枝晃であろうか。⁽¹¹⁾

ワードプロセッサやPC機器が普及し始めてきた時代であったが、ネット環境はまだ整っていない時代である。新聞記者による記事とはいえ、朝日新聞夕刊の文化欄に「新たな大蔵経編纂さんの時代―米加大から帰国の藤枝晃さんに聞く―」とタイトルがあり、大見出しには「欠陥が目立つ基準の大正版」とある。内容は、大蔵経書誌学の講義でアメリカ・カリフォルニア大バークレイ校に招かれ、大学院生たちと各種版本の比較研究をした結果、世界の基準本とされているわが国の『大正新修大蔵経』（昭和九年完成）も、書誌学上からは意外な欠陥のあることがわかった、というものである。大正蔵経と、高麗蔵経と、房山石経と、金版大蔵経の四本を比較した結果、「大正大蔵経の時代は終わった、二十一世紀に向けてどういう大蔵経を編さんするか考える時代が来た、ということ締めくくりました。」とある。

また、末木文美士は「大蔵経と辞書の編纂―近代仏教学史の一側面⁽¹²⁾」において大正蔵経を取り上げ、「日本のみならず、世界の学者によって最も信用の置けるテキストとして用いられており、近代の日本の仏教学が世界に誇る

一大金字塔ということが出来る。」と称賛している。その一方で、次のように続けている。

このように、『大正蔵』は極めて質の高い優れた出版で、半世紀以上経った今日でも全く色褪せないが、どんなものでも完璧ということはありえない。例えば、句読の付け方に不適切な点が多いこと、高麗蔵に収められていない中国・日本の撰述書について、底本・校本の選び方に問題のあることなど、多少専門的に使った人であれば誰でも気付くことである。また、その国際性を考えれば、日本撰述のもの以外には、日本でしか通用しない返点を用いるのは不適当と思われる。しかし、最大の欠点は、逆説的な言い方ではあるが、余りに優れていて、再検討する気を研究者に起さなかった点ではあるまいか。最近、韓国などから影印出版されている高麗版と対照してみると、誤植もあるし、単なる誤植とは思われない文字の相違も見られる。本来、古典の活字本を刊行したら、それが基づいている古版本や写本を写真版で刊行してより一層の研究を進めるのが常識である。だが、残念ながら誰もそれに手を着ける人はなく、わずかに海外で刊行された高麗蔵の影印本などで渴を癒しているのが現状である。写本・刊本の十分な調査に基づく一大影印叢書の刊行が望まれるが、残念ながら未だ機が熟していないようである。

と結んでいる。これは、まだフィルム写真撮影の時代で、影印出版する新たな大蔵経刊行を提言するものであった。また、船山徹は、「漢訳仏典その初期の成立状況をめぐって」⁽¹³⁾において、

実質的に言って、大正蔵は、校勘結果などに関して『縮蔵』から受け継ぐことのできる情報はすべて受け継いだ上で、さらに『縮蔵』には含まれていない情報源として、宮内省図書寮所蔵の宋本やサンスクリット本等を新たに参照して校勘がなされた。このため、『縮蔵』においてすでになされている校勘については、『大正蔵』の編集者たちが自ら諸本の原本に当たりなおしているかどうか疑わしい場合も少なくない。現実には、

『縮蔵』の校勘を転載しているだけの場合、ありていにいえば、大正蔵の校勘記に示される読みが『縮蔵』からの孫引きである場合もある。

と指摘する。さらに誤植を欠陥の第一に挙げ、句読点の誤りを第二に挙げている。そして宋版・元版については増上寺本をもって誤植かどうか確かめることができないが、高麗蔵経については、細かな違いはあるものの影印高麗大蔵経で確かめることができるとの見解を記して、大正蔵経の恩恵を浴していることを踏まえて、「いかにしてそれをより使いやすいものに改善してゆくべきかそこに意を注ぐべきであろう。」と結んでいる。

最近では、日進月歩の科学技術によりデジタル画像写真による提言が方廣鋳によってなされた。前掲の「古典籍デジタル化という視野における『大正蔵』⁽¹⁴⁾」では、そのはじめに、

現代における古典籍デジタル化という視野から、あらためて『大正蔵』を評価するものである。『大正蔵』の歴史的な功績を十分に認めるという前提の下で、仏教文献研究者は、情報化という時代に起因するチャンスと挑戦に対応し、『大正蔵』の経験と教訓を吸収し、仏教典籍のデジタル化という新しい道を切り開かねばならないという考えを提示する。

と述べている。大正蔵経を時代の中で評価するとともに、今日のデジタル情報化のなかで原典テキストを、人間とコンピュータとの相互作用によりいかに効率良く比較対照し校勘していくか、その答えを「コンピュータ校勘評点システム」として提示している。また、大正蔵経の経験と教訓では、先に挙げた『那先比丘経』下巻の錯張や誤翻刻などにも言及している。人間による人海戦術的な翻刻校勘作業では、どこまでも誤字・脱字等が予想される。

「コンピュータ校勘評点システム」は、人間とコンピュータとが相互に短所を補完し、長所を伸ばすシステムと言えよう。

以上、共通するところは、大正藏經の世界標準のテキストとしての役割について、その偉大な成果を認めつつも、大部であるが故の検証が不十分で見直されてこなかった点が指摘されている。筆者もそうした見直しをすべきと考えている。と同時になぜ、例えば大乘中觀釋論は九卷までしか入蔵されなかったのか。その原因を辿るとその抛りどころとした原稿本の頻伽藏經に依存しすぎたからであり、頻伽藏經はその原稿本とした縮刷藏經に依存しすぎたからであると言えよう。縮刷藏經は、その原稿本である黄檗藏經との対校に集中した余り、黄檗藏經にはない十巻から十八巻の九巻分を書写し原稿本として印刷所に届けることをしなかった、という経緯がわかる。とすれば、大正藏經を編纂する時点、頻伽藏經を編纂する時点、縮刷藏經を編纂する時点の少なくとも三回の見直しの機会を逃してしまったということになる。それは、先学・先人たちの偉大な業績に対して敬意を払う余り、校勘の原理・原則を忘れてしまったと考えられる。そのような事は、大正藏經より後に編纂された影印高麗大藏經にもあてはまる。

【5】影印高麗大藏經の問題点

影印高麗大藏經については、前述した船山徹も評価していたように、大正藏經の不信点を確かめることの手段として大変有用である。これには二種類の刊行があつて、その概要については、馬場久幸『日韓交流と高麗版大藏經』⁽¹⁵⁾に詳しい。そのなかで、

高麗藏の影印本には、東国大学校本と東洋仏典研究会本の二種類がある。影印本の出版によって大正藏に入蔵されることのなかった典籍類の閲覧が容易になり、また日韓両国での高麗藏に関する研究が飛躍的に発展するなど、学界に及ぼした影響は計り知れないものがある。しかしながら、これら二種類の影印本については、出

版の動機や底本として使われた高麗蔵が何なのかに対する明確な答えを未だ得ていない。

といい、また、両影印本の底本が異なることも指摘している。東国大学校本の影印は一九五七年に第一冊が刊行され、一九六六年まで第二〇冊までが刊行されたが中断され、最終的に一九七六年に第四八冊目の最終冊で完結した⁽¹⁶⁾。そして、底本について第二〇冊までの底本は不明としながらも、「一九六九年以降に刊行されている東国大学校本（第二一冊以降）は、東国大学校所蔵の高麗蔵経を底本としたと考えるのが妥当である。」⁽¹⁷⁾と記している。もう一つの東洋仏典研究会本の底本は「ソウル大学校所蔵本を底本としている」⁽¹⁸⁾事が指摘されている。また、梶浦晋は「影印大蔵経を紹介した上で」影印本は、写真製版によって古写や古版を原本の様子をそのまま伝えようとするものであるが、不鮮明な箇所⁽¹⁹⁾に修正を加えたり、別版で差し替えたりすることがあり、利用に際しては充分に注意する必要がある。」と指摘して、影印大蔵経にも編集加工されている事を示唆している。

この編集加工について、筆者はかつて指摘したことがあった。影印高麗蔵経の大乗本生心地観經の第三卷と第四卷に一か所ずつの欠行があったからである。⁽²⁰⁾この東国大学校本の欠行一か所と東洋仏典研究会本の欠行一か所以外にもまだ欠行箇所が存在するのではないかと、推定し欠行の事例を集めると先の二例を含め以下の二三か所の欠行を指摘することができる。⁽²¹⁾

①別訳雜阿含經第三卷二三張（図版①参照）

在魚師之手牽挽旋轉任魚師意世

東国存行

東洋欠行

②別訳雜阿含經第六卷六張（図版②参照）

生地娑羅林中爾時如來涅槃盤時到

東国欠行

東洋存行

- | | | |
|--|------|------|
| ③別訳雜阿含經第六卷一五張（図版③参照）
作所作不善乃共相決種種勝負實 | 東国存行 | 東洋欠行 |
| ④別訳雜阿含經第六卷一六張（図版④参照）
煩惱垢汙之心喜瞋失念無暫定有 | 東国存行 | 東洋欠行 |
| ⑤別訳雜阿含經第一六卷一〇張
恒沙及骨聚 | 東国存行 | 東洋欠行 |
| ⑥別訳雜阿含經第一六卷一一張
佛言可作方喻佛告比丘如有硬石 | 東国存行 | 東洋欠行 |
| ⑦仏說大安般守意經第一卷一二張
爲得生死相已得四禪但念空爲種 | 東国欠行 | 東洋存行 |
| ⑧大樓炭經第二卷一九張
閻羅王問閻羅王第五安諦審實問 | 東国欠行 | 東洋存行 |
| ⑨鵝掘摩經第一卷四張
取殺狼藉唯改所從又且獨步無侍 | 東国欠行 | 東洋存行 |
| ⑩阿毘達磨大毘婆沙論第二八卷一九張
相應隨其所應并餘有漏靜慮無色無 | 東国欠行 | 東洋存行 |
| ⑪阿毘達磨大毘婆沙論第五三卷一二張
初靜慮染一地諸色已斷離繫具見 | 東国欠行 | 東洋存行 |

⑫賢愚經第一一卷二二張

安快阿難白佛不審世尊過去世時

東国欠行

東洋存行

⑬衆經目錄第一卷一四張

渠安陽侯譯

東国欠行

東洋存行

⑭大唐内典錄第一〇卷二〇張

善財錄 諸新經序 笈多伝四卷

東国欠行

東洋存行

⑮大周刊定衆經目錄第一卷一四張

譯出長房錄

東国欠行

東洋存行

⑯開元釈教錄第三卷三四張

善法方便陀羅尼經一卷

東国欠行

東洋存行

⑰高僧伝第三卷七張

至辛頭那提河漢言師子曰緣河西入

東国欠行

東洋存行

⑱大乘理趣經第一〇卷四張

各別行住不能見色設令同住不見

東国欠行

東洋存行

⑲大乘理趣經第一〇卷一六張

自在神通能憶過去所種善根現

東国欠行

東洋存行

⑳大乘本生心地觀經第三卷一八張

或一菩薩多仏化 或多菩薩一仏化

東国欠行

東洋存行

②①大乘本生心地觀經第四卷二張

在者眞實語者無二語者是知道者

東国存行

東洋欠行

②②貞元新定釈教目錄第二三卷一張

標初首後列余經

東国欠行

東洋存行

②③仏説發菩提心破諸魔經下卷四張

婆羅門汝今已能得正智慧能説如

東国欠行

東洋存行

以上、東国大学校本の欠行は一七か所、東洋仏典研究会本は六か所あった。その子細を見ると、東国大学校本の右端一行の欠行は一一か所、左端一行の欠行は六か所で、二〇巻までの初期の刊行時期では三カ所、再刊行後は一四か所であった。いずれも左右の違いは別にして、両端という位置からすると、レンズワークがずれて一行分カットされたのか、あるいはフィルムには欠行はなかったが、製本の段階でカットされたものと考えられる。一方の東洋仏典研究会本の欠行箇所は約1/3の六か所（①③④⑤⑥②①）であった。右端一行の欠行が四箇所であり、左端の欠行はなかったが、端ではなく右二行目に一箇所（⑥）、左から二行（二三行目）に一箇所（②①）であった。このことは、底本であるソウル大学校所蔵本高麗藏經の欠行は考えられないから、撮影後の画像処理を誤ったとしか考えられない不可解な事例である。

また、画像の処理という点では、先に挙げた大乘本生心地觀經の補筆の問題である。前記した「【2】その検証」の項の③④の事例は、影印東国大学校本では明らかな補筆をしている。第三七巻であるから、一九七六年刊行で東国大学校所蔵本の高麗藏經を底本として刊行されたと考えられる。前述したように東国大学校本の高麗藏經を

馬場久幸氏に確認して頂いたところそれぞれの該当箇所は「知」・「亡」となっているということである。とすれば、撮影後に手を加え補筆したか、あるいは第三七巻は補筆されている他所の高麗藏経によつて刊行されたとも考えられる。いずれにしても、影印本にこのような問題点が内包されていることは、信頼度が高いだけに今後とも検証していく必要がある。

この東国大学校本の影印高麗大藏経の信頼度は、他国の大藏経編纂にも影響を及ぼしている。台湾の新文豊出版公司から一九七一年にも影印高麗大藏経全四八冊の刊行があり、北京の中国綫装書局からも二〇〇四年に影印高麗大藏経全八〇冊が刊行されている。さらに注目したいのは、中華大藏経にも書影が使われていることである。ともに東国大学校本と同様の欠行がみられる。

中華大藏経は、基本的底本として山西省趙城県の広勝寺から発見された金藏をもとに出版されている。その欠巻を補う点から高麗藏経を採用したことをその校勘記に明記している。先に欠行を指摘した二三箇所を検証してみると、六か所(①④⑥②②②②)が高麗藏経で補巻されていることが判った。いまそれらを検証してみると、

①別訳雜阿含經第三卷二三張。

在魚師之手牽挽旋轉任魚師意世

中華三三卷存行

東国一九卷存行

東洋二二卷欠行

④別訳雜阿含經第六卷一六張

煩惱垢汗之心喜瞋失念無暫定有

中華三三卷存行

東国一九卷存行

東洋二二卷欠行

⑥別訳雜阿含經第一六卷一一張

佛言可作方喻佛告比丘如有硬石

中華三三卷在行

東国一九卷存行

東洋二二卷欠行

⑳大乘本生心地觀經第三卷一八張

或一菩薩多佛化 或多菩薩一佛化

中華六七卷欠行 東国三七卷欠行 東洋四〇卷存行

㉑大乘本生心地觀經第四卷二張

在者眞實語者無二語者是知道者

中華六七卷在行 東国三七卷存行 東洋四〇卷欠行

㉒貞元新定釋教目錄第二三卷一張中華脱行

標初首後列餘經

中華五五卷欠行 東国三八卷欠行 東洋四一卷存行

となつて、東国大学校本の欠行二箇所（㉑㉒）が何れも欠行している。このような事例は高麗藏經への信頼が高ければ高いほどその影響は大きいと思われる。

おわりに

以上の検討から、確かな影印の完成と、それに対応するテキストファイルの相互活用が今後さらに求められていくことになる。その方向性の一つの大きな柱が方廣鋳の推し進める「コンピュータ校勘評点システム」であろう。その際に大切なことは、テキストの選定とその方法であろう。建築にはどんなに優れた設計図面が描けていても、それを実際に形にしていく施工者の理解と実行力が不可欠であり、またその素材としての原材料に不純物が含まれていては、耐用年数を保つことはできない。

馬場久幸が摺印時期の異なる高麗藏經六本を比較すると、『経律異相』第五十卷（二十八張十二行目）では、大正藏經とその底本である増上寺本の高麗藏經をはじめ、妙心寺本（建仁寺本）・相国寺本・法然寺本・泉涌寺本な

どの諸本がいずれも「此形獄又」としているのに対し、高麗期に摺印された大谷大学本では「此形獄十又」となっている。宋本・元本・明本などの他本を参照して理校すれば、元には「卒」という字があつて、その上部分が欠落して「十」と判読できる部分だけが残されたと指摘している⁽²³⁾。

同一の版本による刊本だからといって、全く摺印が同じとはならない。この高麗藏経と同様に、中国の明萬曆版大藏経においても⁽²⁴⁾、日本の黄檗版大藏経においても⁽²⁵⁾、同様に摺印時期による相違点を見出すことができる。このことは、写本と同様に版本も刮目して調査すべきことを意味している。

今後の大藏経編纂のあり方は、所在が明かであつて閲覧可能な底本のテキストデータを作成し、データと画像とをリンクさせた相互検索システムを可能にした上で、諸本をいかに校勘し公開していくかにかかっていると見てよいであろう。

註

- (1) 『大藏経目録』所収、昭和七年八月刊。
- (2) 方廣鋳「古典籍デジタル化という視野における『大正蔵』」(平成二六年度秋期特別展関連シンポジウム『縮刷蔵経から大正蔵経へ』佛教大学宗教文化ミュージアム二〇一四年一月)
- (3) 出典は末尾、表Iを参照。
- (4) 『東アジアにおける宗教文化の総合的研究―仏教美術・仏教学・考古学・歴史学分野―』一三九頁平成二〇年三月刊。
- (5) 梶浦晋「日本近代出版の大藏経と大藏経研究」(平成二六年度秋期特別展関連シンポジウム『縮刷蔵経から大正蔵

経へ』佛教大学宗教文化ミュージアム二〇一四年一月。

- (6) 「日本近代における『黄檗版大藏経』の活用」(『東アジアにおける宗教文化の総合的研究』一四二頁、佛教大学アジア宗教文化情報研究所発行二〇〇八年三月刊。

- (7) 『現代仏教』五卷五五号一九二八年。

- (8) 藏八、四十三張裏。

- (9) 『昭和法宝総目録』第一卷四四八頁中。

- (10) 梶浦晋「日本近代出版の大藏経と大藏経研究」三四頁(平成二六年度秋期特別展開関連シンポジウム『縮刷藏経から大正藏経へ』佛教大学宗教文化ミュージアム刊)及び『近代の大藏経と浄土宗―縮刷藏経から大正藏経へ』(佛教大学宗教文化ミュージアム秋期特別展開観目録写真二二頁・解説七〇頁二〇一四年一〇月刊)。

- (11) 藤枝晃「新たな大藏経編さんの時代」朝日新聞夕刊一九九〇年七月七日記事。

- (12) 末木文美士「大藏経と辞書の編纂」(『日本仏教思想史論考』大蔵出版一九九三年四月)。

- (13) 『漢籍はおもしろい』七六頁研文出版二〇〇八年三月刊。

- (14) 平成二六年(二〇一四)度秋期特別展開関連シンポジウム『縮刷藏経から大正藏経へ』佛教大学宗教文化ミュージアム刊。

- (15) 二〇一六年二月法蔵館刊。

- (16) 同書三〇四頁。

- (17) 同書三〇五頁。

- (18) 同書三一頁。

- (19) 「近代における大蔵経の編纂」 佛教大学図書館報『常照』五一号二〇〇二年三月刊。
- (20) 「高麗版と黄檗版との大蔵経対校―忍淑和尚の対校事業の発端の検討―」(『高麗大蔵経の研究』) 四九〇頁、二〇〇六年三月、東国大学校刊。

- (21) 出典は巻末、表Ⅱを参照。増上寺高麗版大蔵経は存行である。また図版について『大乘本生心地観経』の二か所は、既報告しているので除いている。

- (22) 中華大蔵経の出典は末尾、表Ⅲを参照。

- (23) 『高麗版大蔵経の諸相』(二〇一二年佛教大学開学一〇〇周年企画秋期特別展図録七四頁佛教大学宗教文化ミュージアム二〇一二年一〇月刊。

- (24) 『明・萬暦版大蔵経の諸相』佛教大学アジア宗教文化情報研究所発行二〇一六年三月。

- (25) 『黄檗版大蔵経展―その流布と改刻―』佛教大学アジア宗教文化情報研究所発行二〇一一年一〇月。

〈表Ⅰ〉

	東国大学所在	東洋仏典研究会本所在	縮刷蔵経所在	頻伽蔵経所在	大正蔵経所在
①	三〇卷二五一頁上一七行	三三卷九五頁下一七行	蔵八四八丁A七行	蔵八四八丁A七行	三三卷六九九頁上一四行
②	三〇卷二五一頁中五行	三三卷九六頁上五行	蔵八四八丁一〇行	蔵八四八丁一〇行	三三卷六九九頁上二二行
③	三〇卷二五二頁中二行	三三卷九七頁上二行	蔵八四八丁B一一行	蔵八四八丁B一一行	三三卷六九九頁下二〇行
④	三〇卷二五二頁下一九行	三三卷九七頁中一九行	蔵八四九丁A四行	蔵八四九丁A四行	三三卷七〇〇頁上一四行
⑤	三〇卷二五三頁上一六行	三三卷九七頁下一六行	蔵八四九丁A一一行	蔵八四九丁A一一行	三三卷七〇〇頁中一二行
⑥	三〇卷二五三頁上二〇行	三三卷九七頁下二〇行	蔵八四九丁A一三行	蔵八四九丁A一三行	三三卷七〇〇頁中一五行

⑦	三〇卷二五三頁下一一行	三三卷九八頁中一一行	藏八四九丁B五行	藏八四九丁B五行	三三卷七〇〇頁下一七行
⑧	三〇卷二五四頁中七行	三三卷九九頁上七行	藏八四九丁B一九行	藏八四九丁B一九行	三三卷七〇一頁上二二行
⑨	三〇卷二五四頁下一二行	三三卷九九頁中一二行	藏八五〇丁A七行	藏八五〇丁A七行	三三卷七〇一頁中一六行
⑩	三〇卷二五五頁上二〇行	三三卷九九頁下二〇行	藏八五〇丁A一七行	藏八五〇丁A一七行	三三卷七〇一頁下一三行
⑪	三〇卷二五五頁中九行	三三卷一〇〇頁上九行	藏八五〇丁B一行	藏八五〇丁B一行	三三卷七〇一頁下二三行
⑫	三〇卷二五五頁下八行	三三卷一〇〇頁中八行	藏八五〇丁B八行	藏八五〇丁B八行	三三卷七〇二頁上一二行
⑬	三〇卷二五六頁上一一行	三三卷一〇〇頁下一一行	藏八五〇丁B一六行	藏八五〇丁B一六行	三三卷七〇二頁中五行
⑭	三〇卷二五六頁中一六行	三三卷一〇一頁上一六行	藏八五一丁A六行	藏八五一丁A六行	三三卷七〇二頁中二八行
⑮	三〇卷二五六頁中一九行	三三卷一〇一頁上一九行	藏八五一丁A七行	藏八五一丁A七行	三三卷七〇二頁下二行
⑯	三〇卷二五七頁上一行	三三卷一〇一頁下一行	藏八五一丁A八行	藏八五一丁A八行	三三卷七〇二頁下六行
⑰	三〇卷二五七頁上一二行	三三卷一〇一頁下一二行	藏八五一丁A一行	藏八五一丁A一行	三三卷七〇二頁下一五行
⑱	三〇卷二五七頁下五行	三三卷一〇二頁中五行	藏八五一丁B一三行	藏八五一丁B一三行	三三卷七〇三頁中一〇行
⑲	三〇卷二五七頁下一四行	三三卷一〇二頁中一四行	藏八五一丁B一五行	藏八五一丁B一五行	三三卷七〇三頁中一七行
⑳	三〇卷二五八頁上一行	三三卷一〇二頁下一行	藏八五一丁B一八行	藏八五一丁B一八行	三三卷七〇三頁中二五行
㉑	三〇卷二五八頁上六行	三三卷一〇二頁下六行	藏八五一丁B二〇行	藏八五一丁B二〇行	三三卷七〇三頁中二九行

〈表Ⅱ〉

- ① 別訳雑阿含経第三卷二三張、東国一九卷二六頁中、東洋二二卷四九九頁下。
 ② 別訳雑阿含経第六卷六張、東国一九卷五一頁下、東洋二二卷五二五頁上。
 ③ 別訳雑阿含経第六卷一五張、東国一九卷五四頁下、東洋二二卷五二八頁上。

- ④別訳雑阿含經第六卷一六張、東国一九卷五五頁上、東洋二二卷五二八頁中。
- ⑤別訳雑阿含經第一六卷一〇張、東国一九卷二五一頁上、東洋二二卷六二四頁中。
- ⑥別訳雑阿含經第一六卷一張、東国一九卷二五一頁中、東洋二二卷六二四頁下。
- ⑦仏説大安般守意經第一卷一二張、東国二〇卷四八一頁上、東洋二三卷二八二頁下。
- ⑧大樓炭經第二卷一九張、東国一九卷四三八頁下、東洋二二卷九一二頁下。
- ⑨鶡掘摩經第一卷四張、東国二二卷五九九頁上、東洋一九卷一〇八四頁下。
- ⑩阿毘達磨大毘婆沙論第二八卷一九張、東国二六卷二二三頁中、東洋二八卷八四二頁中。
- ⑪阿毘達磨大毘婆沙論第五三卷一二張、東国二六卷四〇四頁上、東洋二八卷一〇三三頁上。
- ⑫賢愚經第一一卷二二張、東国二九卷一一〇〇頁下、東洋三二卷八五二頁中。
- ⑬衆經目錄第一卷一四張、東国三一卷六一六頁中、東洋三四卷六一八頁中。
- ⑭大唐内典錄第一〇卷二〇張、東国三一卷七八一頁中、東洋三四卷七八三頁中。
- ⑮大周刊定衆經目錄第一卷一四張、東国三一卷七九八頁中、東洋三四卷八〇〇頁中。
- ⑯開元釋教錄第三卷三四張、東国三一卷一〇一二頁中、東洋三四卷一〇一五頁下。
- ⑰高僧伝第三卷七張、東国三二卷七八七頁下、東洋三五卷九一二頁中。
- ⑱大乘理趣經第一〇卷四張、東国三七卷三九五頁中、東洋四〇卷五八八頁中。
- ⑲大乘理趣經第一〇卷一六張、東国三七卷三九九頁中、東洋四〇卷五九二頁中。
- ⑳大乘本生心地觀經第三卷一八張、東国三七卷五〇〇頁上、東洋四〇卷六九四頁下。
- ㉑大乘本生心地觀經第四卷二張、東国三七卷五〇一頁下、東洋四〇卷六九六頁中。

〈表Ⅲ〉

- ②②貞元新定釋教目錄第二三卷一張、東国三八卷三四六頁中、東洋四一卷四七三頁中。
- ②③仏説發菩提心破諸魔經下卷四張、東国四〇卷三三八頁下、東洋四三卷五三九頁下。
- ①中華大藏經三三卷二九一頁中。
- ④中華大藏經三三卷四五六頁上。
- ⑥中華大藏經三三卷四五六頁中。
- ②⑩中華大藏經六七卷二四頁下。
- ②⑪中華大藏經六七卷二八頁中。
- ②②中華大藏經五五卷八二一頁上。

【付記】

本稿は、二〇一八年五月二六日に「東アジア文化の政体性・共有性・拡張性」のテーマのもと韓国東亜大学校で開催された国際学会の発表原稿「大正新脩大藏經の編纂について―その底本（高麗藏）と校本（萬曆藏）を中心として―」が基となっています。発表の機会と、この紀要掲載に許可を下さった東亜大学校教授崔永好先生に感謝申し上げます。当日配布の冊子（韓国語文・日本語文）の誤記を直し、参考文献として掲げたところを注記として記載し少しく題目に合わせて改訂しましたが骨子および出典等の変更はありません。また、発表当日はパワーポイントで影印高麗大藏經の東国大学校本と東洋仏典研究会本とを対照させて説明しましたが、この度は増上寺と東国大学校の許可を得て写真を掲載することができました。ここに、改めて関係各位に甚深の謝意を申し上げます。

また、昨年末に『新編大藏經 成立と変遷』（法蔵館）が刊行されました。合せて参照下さい。

図版① 『別譯雜阿含經』 第三卷二十三張

1 東洋仏典研究会本

第二一卷四九九頁下 第一行欠行

2 東国大学校本

第一九卷二六頁中 第一行存行

3 増上寺所蔵本 延享年間補写本

在魚師之手牽挽旋轉任魚師意世
間之中多有衆人得勝封祿憍慢自
恣貪嗜五欲加惱衆生亦復如是所
以者何如斯愚人即入魔網為網所
獲周迴舉動住魔所為尔時世尊即
說偈言
縱逸著事業 荒迷嗜五欲 不知有惡果
如魚入密網 此業已成就 極受大苦惱
佛說是已諸比丘聞佛所說歡喜奉行
如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給
孤獨園尔時波斯匿王於閑靜處作
是思惟世界之中少有於人得勝封
祿而不憍恣不嗜五欲不憚衆生世
界之中多有衆人得勝基業憍慢自
恣貪嗜五欲加惱衆生思惟是已從
坐處起即詣佛所頂礼佛足在一面
坐白佛言世尊我今靜處作是思惟
世界之中少有衆人得勝基業不憍恣
不貪五欲不惱衆生多有衆人得勝基
業貪嗜五欲加惱衆生佛言大王如是
如是實如汝語譬如獵師鑿穿捕鹿驅
入罟中隨意而取世界之中多有衆
人得勝基業憍慢自恣貪嗜五欲苦楚
衆生亦復如是如斯愚人入於魔網
別譯雜阿含經第三 第三張不

在魚師之手牽挽旋轉任魚師意世
間之中多有衆人得勝封祿憍慢自
恣貪嗜五欲加惱衆生亦復如是所
以者何如斯愚人即入魔網為網所
獲周迴舉動住魔所為尔時世尊即
說偈言
縱逸著事業 荒迷嗜五欲 不知有惡果
如魚入密網 此業已成就 極受大苦惱
佛說是已諸比丘聞佛所說歡喜奉行
如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給
孤獨園尔時波斯匿王於閑靜處作
是思惟世界之中少有於人得勝封

図版② 『別譯雜阿含經』 第六卷六張

1 東洋仏典研究会本

第二一卷五二五頁上 第一行存行

2 東国大学校本

第一九卷五一頁下 第一行欠行

3 増上寺所蔵本 存行

告阿難曰汝可為我於雙樹間北首
敷座於時阿難受佛勅已於雙樹間
北首敷座既敷座已還至佛所頂礼
佛足在一面坐白佛言世尊我於雙
樹間北首敷座所作已竟今時世尊
即從坐起往趣雙樹敷上北首右脇
而卧足相累繫心在明起於念覺
先作涅槃想今時拘尸那竭國有一
梵志名須跋陀羅先住彼國其年朽
邁一百二十時彼國中諸力士輩供
養恭敬尊重讚歎是阿羅漢時須跋
陀羅傳聞人說婆伽婆於今日夜當
入涅槃作是念言我於法中有所疑
惑唯有羅墨必能解釋決我所疑作
是念已即出拘尸那竭往詣婆羅林
尊者阿難在外經行時須跋陀見阿
難已即詣其前白阿難言我聞他說
沙門瞿曇於今日中夜當入無餘涅
槃吾今須見語決所疑阿難答言梵
志佛身疲倦汝今擾惱須跋陀羅白
阿難言我聞如來今日中夜入無餘
涅槃我昔曾聞宿舊仙言若如來至
真等正覺出現於世如優曇鉢花難

別譯雜阿含經第六卷第六張不

生地婆羅林中今時如來涅槃時到
告阿難曰汝可為我於雙樹間北首
敷座於時阿難受佛勅已於雙樹間
北首敷座既敷座已還至佛所頂礼
佛足在一面坐白佛言世尊我於雙
樹間北首敷座所作已竟今時世尊
即從坐起往趣雙樹敷上北首右脇
而卧足相累繫心在明起於念覺
先作涅槃想今時拘尸那竭國有一
梵志名須跋陀羅先住彼國其年朽
邁一百二十時彼國中諸力士輩供
養恭敬尊重讚歎是阿羅漢時須跋

図版③ 『別譯雜阿含經』 第六卷一五張

1 東洋仏典研究会本

第二一卷五二八頁上 第一行欠行

2 東国大学校本

第一九卷五四頁下 第一行存行

3 増上寺所蔵本 存行

・ 作所作不善乃共相決種種勝負實
有是過唯願世尊憐愍我故聽許懺
悔佛言知汝誠心懇重懺悔汝實櫻
愚無所知解所作不善不如佛教非
出家法乃諍勝負各云多知乃至我
前言說句義具足汝不具足如是勝
負實不應作吾今受汝誠心懺悔使
汝善法增長無有退失何以故若能
至心實知有罪然後懺悔後莫復作
如是懺者善法增長無有退失諸比
丘聞佛所說歡喜頂禮而去
如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給
孤獨園今時尊者摩訶迦葉住舊園
林毗舍伽講堂中時尊者迦葉於日
沒時從禪定起往至佛所禮佛足已
在一面坐佛告迦葉汝可教授諸比
丘等當為說法所以者何我恒教授
汝亦應令我常為諸比丘說法汝亦
應令迦葉白佛是諸比丘難可教授
不能受語佛告迦葉汝於今者見何
因緣而不為說迦葉對曰若不信者
退失善法使生懈怠無有慚愧愚癡
無智貪著他物有志害心瞋蓋所覆
掉動不停於法疑惑深著我見具於
別譯雜阿含經卷六 第五張 不

・ 作所作不善乃共相決種種勝負實
有是過唯願世尊憐愍我故聽許懺
悔佛言知汝誠心懇重懺悔汝實櫻
愚無所知解所作不善不如佛教非
出家法乃諍勝負各云多知乃至我
前言說句義具足汝不具足如是勝
負實不應作吾今受汝誠心懺悔使
汝善法增長無有退失何以故若能
至心實知有罪然後懺悔後莫復作
如是懺者善法增長無有退失諸比
丘聞佛所說歡喜頂禮而去
如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給
孤獨園今時尊者摩訶迦葉住舊園

図版④ 『別譯雜阿含經』 第六卷一六張

1 東洋仏典研究会本

第二一卷五二八頁中 第一行欠行

2 東国大学校本

第一九卷五五頁上 第一行存行

3 増上寺所蔵本

煩悩垢汙之心喜瞋失念無暫定有如是等種種不善惡法決定具有如斯等人尚無少善況復增進善法無有退失若復有人具於信心不退善法精進不倦能修慚愧有智之人具行善法無有貪想遠離瞋嫌除睡眠蓋心不掉動無有疑惑不著身見心淨無染不喜瞋恚能住心念具於禪定善法不退若有具上種種善法我尚不說彼人善法停住況不增長如斯等人於日夜中善法增長佛告迦葉如是如是如汝所說若不信者退失善法乃至如斯等人尚無少善況復增長若復有人具信心者不退善法乃至我尚不說彼人善法停住況不增長時諸比丘聞佛所說歡喜奉行如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園舍時尊者摩訶迦葉住舊園林毗舍伽講堂時尊者迦葉於日沒時從禪定起往詣佛所頂札佛足在一面坐佛告迦葉汝可教授諸比丘等為其說法所以者何我常教授汝亦應令汝常為彼而說法要汝亦應令迦葉白佛言世尊是諸比丘不能

別譯雜阿含經第六卷上張不

煩悩垢汙之心喜瞋失念無暫定有如是等種種不善惡法決定具有如斯等人尚無少善況復增進善法無有退失若復有人具於信心不退善法精進不倦能修慚愧有智之人具行善法無有貪想遠離瞋嫌除睡眠蓋心不掉動無有疑惑不著身見心淨無染不喜瞋恚能住心念具於禪定善法不退若有具上種種善法我尚不說彼人善法停住況不增長如斯等人於日夜中善法增長佛告迦葉如是如是如汝所說若不信者退失善法乃至如斯等人尚無少善況

増上寺学寮「無為窟」で学ぶ人びと

——近江国八幡正福寺・同国水口大徳寺・京樋口善導寺の結節点——

伊 藤 真 昭

はじめに

近世浄土宗の僧侶養成機関である増上寺には、学寮があり、修学僧（以下所化）はそこに所属した。学寮には寮坊主がいて、所化の指導にあたった。どの学寮に所属するかは任意であったと思われるが、所化を派遣した師僧の意向が大きく働いていたと思われる。

本稿はある一つの学寮を取り上げ、そこに集った所化たちの動向を史料に即して追跡しようとするものである。

基本となる史料は三種類ある。一つめは地方寺院に残された史料である。ここでは近江国甲賀郡水口大徳寺の大徳寺文書⁽¹⁾をとりあげる。大徳寺は知恩院水口門中の触頭で、朱印寺院でもある甲賀の中心寺院である。二つめは増上寺『入寺帳』である。『入寺帳』は増上寺で修学するために入寺した所化の入寺者名簿で、寛文九年（一六六九）から明治二十年（一八八七）までの二〇〇余年間のものが、途中欠本があるものの、破損甚大で開扉できないものも含め、近世分として三十三冊が現存している。⁽³⁾三つめは知恩院『日鑑』である。修学を終えた後、上方で活動す

る所化はその痕跡が『日鑑』に残るはずである。特に知恩院末である大徳寺の動向を探るためには不可欠の史料である。

増上寺における『入寺帳』研究としてまず取り上げなければならないのは、この研究に先鞭をつけた長谷川匡俊氏が最近上梓された『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』⁽⁴⁾であろう。長谷川氏はこの書の「序」で増上寺『入寺帳』に関する研究史を整理している。詳しくはそちらに譲るとして、本稿との関連で取り上げるべきは、①長谷川氏「増上寺所蔵『入寺帳』と修学者数の動向」②梶井一暁氏「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」⁽⁵⁾、③阿川雅俊氏「増上寺入寺帳データベース」⁽⁶⁾である。①は入寺に関する基本的事項と約二万四千人に及ぶ入寺者の年月別のデータを一覧表にして提供してくれている。この研究によって、増上寺『入寺帳』の全体像の概略が把握できるようになった。②は現存する『入寺帳』を一〇年ごとに抽出してその傾向を分析したものである。分析は多岐にわたるが、本稿との関係でいえば、消帳内容を分析して、修学僧のその後にも言及しており、本稿の視点とも大いに関連する。③は長谷川氏が数字で提示した入寺者個人に関するデータをエクセルファイルの形式で提供してくれている。内容としては、入寺年月日、入寺時の資格、法名、出身(国名・所属寺院名・師僧名)・現寺院番号(現在浄土宗に所属する寺院に割り振られた番号)の五項目である。

『入寺帳』は未活字であるため、詳細を調査するには原本を閲覧するしかない。①・②の研究は数量的、概括的研究であったが、阿川氏の調査によって、より具体的な一人ひとりの人物像がおぼろげながらみえてきた。本稿執筆にあたり、原本調査を実施し、阿川氏の調査項目に加えて、付記された履歴、入った学寮主、似我弟子を受け入れた際の地位、挟み込まれた付箋など、書かれた文字は全て調査解読した。

本稿はそれらの研究を参照しながら、増上寺で学んだ個々の所化に光を当てて、彼らがどのように動き、そして

関係を結んでいたのかを、学寮という場に焦点を当てながら検討しようというものである。大島泰信師の『浄土宗史』でも学寮について述べられているが、学寮全体についての概説であり、著名な学僧についての説明である。しかし『入寺帳』には数多くの学寮主が所化の指導にあたっていたことが確認できる。文政二年（一八一九）に成立した摂門著『三縁山志』⁽⁸⁾には「法系伝由」の項目があり、こうした学寮の系譜が記されている。しかし学寮については管見の限りこれまで検討されたことはなかった。檀林には、『浄土宗史』に記されるような高僧も修学に来るが、それはほんの一握りで、ほとんどは無名のまま全国の寺院で民衆教化の最前線に立った。そうした人びとが学寮で培った人間関係が、その後どのように維持・展開されたのかを探ることも本稿のもう一つの目的である。

第一章 大徳寺所蔵琳問筆「法脈上人行状記」

第一節 無為窟の人びと

大徳寺に「法脈上人行状記」⁽⁹⁾と題する小冊子が残されている。作成日は文政三年（一八二〇）春、作者は「結城寿亀山貫主寮琳問」とあり、結城弘経寺四十五世寮誉琳問である。内容は周天・周益・天問の三人の事績と、その弟子について書かれたものである。書かれている人名の最後に作者の名前があることから、「法脈」というのは、琳問に連なる法脈をいうのである。

それではなぜ大徳寺にこの冊子があるのだろうか。それは周益の弟子、周恕（後に周堂と改名）が大徳寺第十二世住職であるからであろう。作者である琳問から関係する寺院に送られたものと思われる。

また次章で述べる「規約」と題される史料も大徳寺に残される。そこに名が記されている者のうち、周益・周

表①「法脈上人行狀記」記載人名（下線は法系図にみえる所化）

	弟子
周天	周琳・周益・周瑞・周察
周益	周慈・周卓・周恕（周堂）・周問（ <u>天問</u> ）・周順・周然
天問	<u>諦問</u> ・ <u>琳問</u> （⇒作者）

卓・周恕・周察・天問・諦問が「法脈上人行狀記」にも確認できる。したがってこの二つの史料は密接に関連していると考えられる。つまりこれらの史料は大徳寺に関する史料ではなく、周恕個人に関する史料だということになる。『三縁山志』によると、彼らが所屬する「法脈」は「無為窟」と呼ばれ、「近年法類承伝し、他につたふ事なし」という^⑩。その「法類」の法系図が次頁のように紹介されている。この法系図でも、周天・周益・天問・琳問と相承されているのが確認できる。

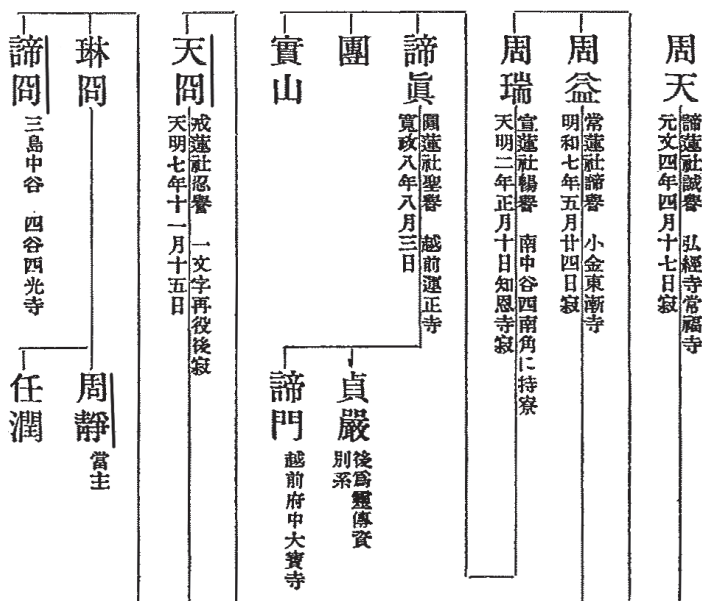
本稿では個々の事績ではなく、人間関係に重点を置いているので、この法系図に現れない所化も含めてどのような人びとが無為窟に集っていたのかをみていきたい。

まず、「法脈上人行狀記」の全文を以下に示し、その上で表①の人びとがどのように記されているのか、適宜増上寺『入寺帳』を参照しながら詳しくみていこう。

（史料１）「法脈上人行狀記」

○上人周天、字不虛、号諦蓮社誠誓、曰称阿一実、不詳姓氏、京兆人也。投洛西鳥羽莊法伝寺某師而剃染、至東武縁山、諮道受業。元禄五壬申年（一六九二）十一月二十日從貞誓了也大僧正、受宗要五重伝、同八乙亥年霜月廿三日、随同大僧正也公而、稟承於宗戒両脈矣。学業漸進元禄十四巳年八月廿日 勅賜上人号、聴著香衣。正徳二壬辰年（一七一二）二月八日嗣法顯誓祐天大僧正布薩戒及宗承璽書。享保十一丙午年（一七二六）十一月再学誓問鑑大僧正賜瀉瓶璽書、学階昇進。同十六辛亥歲臘月廿三日奉 台命、瑞世下総結城弘経寺（俗寿五十七歳、法臘四十三夏）、建大法

無為窟法系図（『三縁山志』より）



※傍線部は正福寺出身者

幢へ入山初法幢算題法蔵発願、教誘徒衆、蓋望本願果号行化、則為使普灑法雨、潤頑石之徒也。先住へ旃
 譽廓俊上人、後移天徳寺、雖建報恩蔵塔、未能入經本、故師慕縁四方、而入明本百四十五帙余經。茲称供養
 限四十八日夜、随縁説法。解義勸化舌端不乏。弁涌如泉。聞者清耳。仍聴徒如稻麻竹葦焉。有檀施黄金百員
 余。皆悉為經本贖此事、詳彼山史記也。受業弟子数輩、就中周琳・周益・周瑞・周察、皆為當時人へ最譽周
 琳上人宝曆七丑年（一七五七）七月奉 台命、任結城弘經寺。明和元申年（一七六四）十月移転誓願寺。明
 和七寅歳五月十五日寂。○諦譽周益上人者、明和三戌歳（一七六六）四月二十六日蒙 鈞命、瑞世小金東漸
 寺。同八卯歳五月二十四日寂。○暢譽周瑞上人、明和四亥年（一
 七六七）某月奉 嚴命、任東都幡随院。同某年某月董京都知恩寺。
 天明二寅年（一七八二）正月十日寂。迎譽周察上人任職江州八幡
 正福寺。明和四亥年正月十四日示寂。元文三戌午年（一七三
 八）十二月二十日再蒙 公命、移転水府常福蘭若。此山為三十八
 主。賜紫方袍。同四己未歳正月受尊譽了般大僧正弘通規格伝法之
 璽印矣。新撰往生伝四巻載師曰、「一旦侵疾、侍者勞給事、読軍
 史、以消睡眠、師亦聴之、以染意、為妨往生業、更令読宗祖大師
 伝・文語灯・向阿公三部鈔、以策進心行、西帰日使門弟誦阿彌
 陀經、自掐念珠、称宝号、特高声四五遍、低頭合掌、如睡而化、
 諸弟未知命終、經畢近視支体已冷、火浴多得舍利塔於本寺焉」。
 元文四乙未年四月十七日入寂（寿六十五、臘五十一）。水藩諸士

隣師暫住遺弟困窮、投捨黄金五十員。而僅弁葬儀後、随徒離山畢。詳此事彼山古史也。明和六丑年（一七六九）冬、師之牌塔為供養糧、遺弟附彼山黄金五十員（金十五兩最譽周琳、金廿兩諦譽周益、十五兩暢譽周瑞）。明和八卯年丁師三十三回諱日、同三月小金東漸寺諦譽周益命駕就謁彼山上人墓、金五兩寄附近隣額田引接寺。是師墓処依有向山（弁譽長巖・誠譽周天兩上人塔有此山、其外歷代上人塔有瓜連山中）、為掃除料喜捨者也。文化十三子年（一八一六）五月、結城弘經寺察譽琳問為師法系曾孫故、以恩謝謁參彼墓。又親閱寺古録。謹識。

○上人周益、字堪光、号常蓮社諦譽忍阿。又曰調真。未詳氏族。但馬州下浜之人。入州村岡巖淨寺智円之室、剪髮緇服（始名智存、後改周益）。道心甚深、十八歲之時（享保十一年（一七二六）六月六日）登東都縁山、師事周天寮主。修學志厚、探索教義。享保十三戊申年十一月從學譽問鑑大僧正受五重秘伝。同十六辛亥年臘月廿三日師範周天上人奉 台命、瑞世下総結城弘經寺。仍而随從彼山。同十七年壬子年十一月二十三日随伝灯師誠譽天公、稟承於宗戒兩脈。元文三戊午年（一七三八）三月二十六日 勅賜上人号、聽著香衣、天公住寿亀山八箇年、元文三戊午歲臘月廿日再蒙 鈞命、移転水府常福寺。翌四己未年四月十七日入寂。然累歲侍左右不離座下、歷從寿亀・草地兩山。師為幹事、称其恭孝矣。後於縁山新溪、為寮主教諭幼學社衆常一百員余。延享二乙丑年（一七四五）中羅他火、而後破自慳囊、一新舎宇。宝曆四甲戌年（一七五四）二月嗣成譽大玄大僧正、宗門奥旨及布薩戒。而受指授璽書焉。誠譽故上人在住寿亀山日、雖經藏既成、經本未全備。仍宝曆年間（一七五一～一七六四）遺弟（周益・周瑞・周察等）追補而寄彼山。蜚雪相積、解行已備。明和三丙戌年（一七六六）四月廿六日奉 公命、瑞世下総州小金東漸寺（俗寿五十八才、法臘四十一夏）。同年五月就妙譽定月大僧正、受弘道規格稟承璽印、建大法幢（入山初法則淨業正因）。教誘学徒在住日、諸堂宇

破損加修治、於是州民從化、資土木費、隨緣說法無疲倦色、緇素靡其風德、寺職中三時勤行無怠慢、日別果号勇猛精進、道根倍深信苗弥栄也矣。明和八卯年（一七七二）初夏頃発眼疾、鄙境不得其良医故、同五月二十三日東武縁山中天光院為療養場。翌日良医何某調藥畢退。煎藥未服報縁将尽、端座合掌、唱仏号而如睡寂（俗寿六十三歳、法臘四十六夏）。帰葬遺体於法山、而建塔焉。受業群輩、就中周慈（三縁山於新溪師之跡、主学社、後至産国示寂）・周卓（同山三中谷主社頭、後京都樋口住善導寺、而為本山六役、又後移転安土浄厳院入寂）・周恕後改名周堂（安永六酉（一七七七）之春依剃度師疾故、無已還于江州水口、住大徳寺存于今）・周問後改称天問（於縁山三中谷周卓跡、主社頭勤学班、至一字班再講、而世寿四十一歳、法臘廿九夏而帰寂）・周順（於天問学社往生畢）・周然（住相州網代湊某寺、後滅）。安永六丁酉年春、仏法山（東漸寺）為師諦誉之塔牌供養糧、黄金五十員自遺弟喜捨之。天明八戌申歳（一七八八）三月為法山門前農民扶助、兼為墓掃除寄黄金拾円焉。時文政三年（一八二〇）歳次庚辰月建壬午日在己卯、丁五十回忌辰、慎以茶□之奠、敬祭。故上人諦誉周益大和尚之霊。予也雖不親列弟子之末、受其資天問遺囑苟為履義、而形賢。今年鐫故上人行狀、聊伸薄祭、且附法脈之後輩云爾。

○上人天問、字勤精、号戒蓮社忍誉進阿、又云源道、未知族。江州神崎郡森邑之人也。至州八幡投正福寺迎誉周察上人、剃染受戒（始名周問、後改天問）。就聞浄教行道。宝曆九己卯年（一七五九）八月入東都縁山。師事社頭周益。貫練真宗教相行儀及学解論義。同十一辛巳歳霜月稟承妙誉定月大僧正宗家五重秘蒞。明和三年（一七六六）四月二十六日奉 台命、出世師範益公小金東漸寺、因而随從彼山。同年霜月随伝灯諦誉益公、受宗戒両脈、薰陶琢磨黽勉不已。於宗要有不審、則随問随解而不離座下。同辛卯年（一七七二）二月十一日被服香衣、上 禁殿、賜称号上人之 勅命、同年五月弁師益公之入寂葬儀。畢而還縁山南溪聖道社（出

世結城弘経寺、歴浄華院・伝通院・花頂山凡四大利、寂居。安永年間（一七七二～一七八一）於是遊学於西京・南都也。講筵之舒処・英傑之会所莫不参謁而語詢也。討論諸部通覽群籍。安永六丁酉年（一七七七）秋還于芝山、而三中溪主於学社、教誨幼学之徒、令貫練学解論議。同八己亥年秋進扇班、以席次開講選択集。同九庚子年冬便誉大僧正伝授布薩戒及宗承璽書。天明元辛丑年（一七八一）六月（世寿三十七歳、法臈二十三夏）列一字班。同六丙午年夏秋中及寮古大破、以自外護財、新再建一字。同七丁未年五月再由順次、講華嚴五教章矣。同年秋遭病服医薬、歴月自知不起、十月二十五日集社衆及親資（諦問・琳問）、於病床告曰、報尽期近、為願業障消滅臨終正念、每日初夜会衆等病床、命修本願果号百万遍、随而日別不懈。如斯故、没後之遺事当知十一月十日鶏鳴尅、命看疾者始行臨終儀念仏。良久病間、発言雖為由発願文意如入禪定、未全其終期。從之看疾衆等無怠慢於病席微音念仏矣。十五日未明師從容曰、我以今日尅、果一大事因縁当知、汝等知死期、曰七々四々。又命為盥漱而後著布涅槃衣、向仏像合掌交手、与諸徒俱念仏、其夜亥剋泯然而寂。天明七丁未年十一月十五日（寿四十一歳、法臈二十九夏）※へは割書を示す。

第二節「法脈上人」について

次に史料一で述べられている人びとについてわかることをみていこう。まず三人の「法脈上人」について述べていく。

①周天

「法脈上人行状記」によると、周天は京下鳥羽法伝寺で剃髪し、増上寺に入寺した後、元禄五年（一六九二）十一月二十日に五重、同八年十一月二十三日宗戒両脈、同十四年八月二十日拝綸、正徳二年（一七一二）二月八日布

薩戒・璽書、享保十一年（一七二六）十一月瀉瓶璽書、同十六年十一月二十三日結城弘経寺に晋山するという経歴であることが記されている。晋山した際は五十七歳、法暦四十三年というから、入寺は元禄二年（一六八九）、十五歳の時となる。『入寺帳』をみると元禄二年一月十一日に下鳥羽法伝寺から十五歳で入寺した「秀天」がみえるので、これであろう。『入寺帳』によると、後に周天が結城弘経寺に移るに際し、京音・周益・周瑞・周察の五人が隨身している。

周天の結城弘経寺在住中の事績としては、旃舘廓俊が享保十一年に建立した経蔵に明版大蔵経を納入するため、四十八日の勧化説法で得た百両余を全て投入したことが挙げられている。その後元文三年（一七三八）十二月二十日には常福寺に移り、同四年（一七三九）四月十七日亡くなった。六十五歳であった。

周天死後、隨身・追隨身ら九人が増上寺に戻るが、このうち八人が忍瑞の学寮に入っている。なぜ忍瑞なのか、忍瑞と周天はどういう関係なのかは今後の課題である。

周天の弟子、周琳・周益・周瑞の三人は、明和六年（一七六九）冬、周天の供養料として、常福寺に五十両を納入したり、小金東漸寺に入っていた周益が、周天三十三回忌に墓の掃除料として、その隣接地にある引接寺に五両を寄付している。

②周益

周天の後を引き継いだ周益は、「法脈上人行状記」では、但馬国下浜の生まれで、同国村岡厳浄寺智円のもとで剃髪し、はじめは智存と称した。享保十一年（一七二六）六月、十八歳で増上寺に入り、周天の学寮で勉学に励んだ。同十三年十一月五重、同十六年十二月に周天が結城弘経寺に入るのに隨身し、同十七年十一月、周天から宗戒両脈を授けられ、さらに元文三年（一七三八）三月に拝縁している。そして周天が亡くなるまでその側につき従っ

ていた。その後増上寺に戻り、新谷で寮主となり、百人以上の後進の育成にあたった。

『入寺帳』によると、周益は享保十一年（一七二六）六月五日に入寺した後、同十七年正月十五日に周天に隨身して結城弘経寺に移った。周天亡き後は増上寺に戻り、学寮を構え後進の指導をするが、『入寺帳』では六十八人の新入寺者が確認できる。そのうち直弟は周音・周卓・周廓・周然の四人で、似我弟子は八人を数える。

似我弟子入寺時の周益の立場をみると、宝暦七年（一七五七）谷頭役、同十年大衆頭、同十一年月行事、同年十一月下読法門扱、明和元年（一七六四）五人已上、同二年十一月二臈席、同年十二月学頭職へと階梯を昇っていることがわかる。

そして周益は明和三年（一七六六）五月四日に隨身二十二人を引き連れて檀林東漸寺に入る。そのうち周益の学寮で学んでいた所化は十九人で、三人は別の学寮であった。その後九人が追隨身している。隨身した直弟は周卓・周廓・周然の三人で、周音は「明和二酉六月十一日病身故学席難勤消帳」とあるように、「病身」のためすでに増上寺を離れていた。このことは「法脈上人行状記」の内容とも符合する。

周益は、明和八年（一七七二）五月二十四日、療養していた増上寺山内天光院で亡くなる。法臈四十六年、六十歳であった。このことから入寺時の年齢は十八歳となり、これも「法脈上人行状記」と合致する。

周益亡き後、隨身十人が増上寺に入るが、七人が帰山、三人が他山であった。このうち八人は学衆の学寮に入っているが、その理由はわからない。

安永六年（一七七七）春、弟子たちは周益の供養のため、東漸寺に五十両を寄進し、天明八年（一七八八）三月には、門前農民に周益の墓掃除をしてもらうため十両を寄進した。これは周天のために周益らが常福寺に寄進した先例を踏襲していた。

③天岡

「法脈上人行状記」によると、天岡は近江出身で、八幡正福寺の迎誉周察のもとで剃髪し、宝暦九年（一七五九）八月、増上寺に入寺して、周益の学寮に入った。その理由は周察と周益は同じ周天の門下であった関係である。

しかし『入寺帳』では、宝暦九年の入寺とはなっていない。宝暦五年十一月二十二日、増上寺山内月界院勸成弟子として、十五歳で伝流という名前で増上寺に入寺しているのである。これは増上寺『入寺帳』七冊目に記載されているが、現在八冊目には次のように書かれた付箋が貼られている。「明和三戌年（一七六六）五月四日東漸寺周益和尚江隨身。於彼山直弟改名。四年下沈。周恕次座ニ被定。然ニ当卯（一七七二）七月二日帰山之処、四年下沈之僧故十三年上席ニ座割有之。依之師命難立段、依願同部同年周恕下江下沈御免。委如明和八卯年九月廿二日日鑑。月番曇竜（印）。安永六酉年（一七七七）五月十三日以思召天岡与改名御免。月番鸞山（印）。天明七未（一七八七）十一月廿四日命終消帳。月番典海（印）」。

この付箋が貼られているのは、周恕のすぐ後ろである。この付箋にあるように、伝流が周益の隨身中に直弟となり伝流から周岡に改名したことで、四年下沈して周恕の次に下がってきたことを付箋の位置は示している。つまり実際の入寺は宝暦五年だが、四年遅れたこと（「下沈」）で宝暦九年入寺とキャリアが四年短くなったのである。また伝流は『入寺帳』では山内寺院の弟子として入寺しているが、実際には近江国八幡正福寺の出身であることから、山内寺院や増上寺所化の弟子として入寺している事例の場合、実際の出身は入寺帳からはわからないことになる。

天岡は宝暦十一年（一七六一）十一月に五重を受け、明和三年（一七六六）四月師匠の周益が東漸寺に入るとそれに随った。同年十一月には周益から宗戒両脈を授けられ、同八年二月に拝綸した。同年五月に周益が亡くなると、

増上寺に戻り、南谷の聖道の学寮に寄宿した。聖道も天岡と同じく正福寺出身者だったことによる。

さらに「法脈上人行状記」では、天岡を「於縁山三中谷周卓跡、主社頭勤学班、至一字班再講、而世寿四十一歳、法臘廿九夏而帰寂」と説明している。三島中谷にあった周卓の学寮を引き継いだということだが、『入寺帳』でこれを確認してみると、後述するように安永七年十月に周卓が増上寺を去った後、同年十一月以降、天岡は天明七年五月まで学寮主として三十五人の新入寺者を引き受けている。

そして天岡は同年十一月十五日に亡くなり、『入寺帳』では先述のように十一月二十四日に消帳されている。「法臘廿九」とあるが、実際には四年下沈しているので、三十三年となる。そうすると四十一歳という没年齢が正しいとすれば、実際の入寺年齢は九歳となる。推測の域を脱しないが、通常では九歳の入寺は認められないので、山内寺院の弟子として入寺させたのではないだろうか。

第三節 弟子たちについて

1 周天の弟子 周琳・周瑞・周察

ここでは三人の「法脈上人」それぞれの弟子についてみていく。「法脈上人行状記」では、まず周天の弟子として周琳・周益・周瑞・周察の名を挙げている。周益と周瑞は法系図にも名前があるが、他の二人はその名がみえない。

①周琳

周琳は「法脈上人行状記」によると、宝暦七年（一七五七）七月に檀林結城弘経寺に入り、明和元年（一七六四）十月に誓願寺に移転し、同七年五月に亡くなった。『入寺帳』によると、周琳は享保三年（一七一八）十一月

「無為窟蔵」印書籍

	書名	現所蔵者
1	科註仏説無量寿経・科註仏説観無量寿経・ 科註仏説阿弥陀経	九州大学中央図書館
2	当麻曼陀羅述奨記	国立国会図書館
3	七十五法名目	佛教大学附属図書館
4	天台四教集解標指鈔条目 「周琳蔵」印あり	佛教大学附属図書館
5	天台四教集解標指鈔 「周琳蔵」印あり	佛教大学附属図書館
6	華嚴経搜玄記	身延山大学図書館
7	華嚴遊心法界記	佛教大学附属図書館
8	四部録	国文学研究資料館

一日鴻巣勝願寺に武蔵国埼玉郡清久村灯明寺還誉潮雲の弟子として入寺した。入寺当初は本英という名前だったが、元文四末（一七三九）二月、瓜連常福寺へ他山した際、周琳と改名した。そのときの住職が周天だった。周天は同年四月に亡くなってしまいが、周琳はそのまま常福寺に残り、次の鸞宿に仕えた。という経緯で勝願寺から常福寺へ周琳が移ったのかはわからない。周天から「周」の一字をもらって改名しているので、おそらく周天の直弟になったと思われる。周琳は後に檀林住職になったために周天の主要な弟子に数えられているが、二人が同じ寺にいたのはわずかに二ヶ月ほどであった。

寛保四年（一七四四）二月増上寺に他山した周琳は、延享三年（一七四六）以降寮坊主として十一人の新入寺者を迎えていることが確認できる。そして似我弟子入寺者を受け入れる周琳の立場をみると、延享三年（二七四六）に一文字、宝暦四年（一七五四）に五人以上、同七年）六月に二膳席・下読法門扱へと階梯を昇ったことがわかる。同年八月四日に伴頭から結城弘経寺に入った。それには十人の所化が隨身し、後に七人が追隨身した。明和元年（一七六四）に弘経寺から誓願寺に移り、同七年そこで亡く

なった。

周琳死後、彼に随っていた所化のうち十五人が帰山・他山したが、入った学寮は忠巖に六人、周益に五人、周瑞に三人、周為に一人と分散している。

ちなみに現在佛教大学附属図書館には「周琳藏書」「無為窟藏」の藏書印が捺された「天台四教集解標指鈔條目」、「天台四教集解標指鈔」が架蔵されており、彼が天台教学を学んでいたことがわかる。

②周瑞

周瑞は『入寺帳』によると、享保十二年（一七二七）五月二十六日増上寺に入寺するが、この年の『入寺帳』が現存しないため出身寺院はわからない。「元文四末年（一七三九）五月十九日（ママ）」に常福寺へ入る周天に随身し、同年の周天の死後、五月八日に増上寺に帰山した。延享五年（一七四八）以降学寮主としての活動が確認でき、明和三年（一七六六）まで四十六人の新入寺者を受け入れている。

似我弟子入寺者を受け入れる周瑞の立場をみると、宝暦四年（一七五四）一文字、同九年谷頭役、同十二年月行事・下読法門、明和二年（一七六五）五人以上、明和三年二臈席・学頭となっている。そして明和三年十月に幡随院に晋山した際には十六人が随身として彼に随い、その後六人が追隨身している。周瑞が知恩寺に移った明和七年には、彼に随っていた十四人が帰山、二人が他山として増上寺に入っている。そのうち十二人が仁城の学寮に入ったが、その理由ははっきりとはわからない。

③周寮

周寮は、享保十五年（一七三〇）九月六日増上寺に入寺した。この年の『入寺帳』が現存しないため出身寺院はわからない。同十七年、周益等とともに周天に随って常福寺に移った後、元文四年（一七三九）周天の死後増上寺

に戻った。その後知恩院『日鑑』には、寛延二年（一七四九）六月十日に近江国八幡正福寺住職に任命される記事があるが、その間の足取りはわからない。周察は宝暦五年（一七五五）と同十一年に各二人増上寺に弟子を入寺させている。『日鑑』では明和元年（一七六四）五月二十六日に住職を辞任し、「法脈上人行状記」には明和四年（一七七七）一月十四日に亡くなったとある。周天が亡くなった後、明和六年冬、周察以外の三人が常福寺に位牌と供養料を寄進しているが、それは周察がすでに亡くなっていたからである。

2 周益の弟子 周慈・周卓・周恕・周順・周然

周益の主な弟子としては、「法脈上人行状記」によると、新谷の学寮を引き継いだ周慈がいる。周慈の後に三島中谷に学寮を移転した周卓は、京都で善導寺住職となり、最後は安土浄厳院住職となっている。後に周堂と改名した周恕は、出身の大徳寺住職を継いだ。周問は後に天問と改め、周卓の後に学寮を引き継ぎ、一文字席までいったが、四十一歳で亡くなった。その他に周順や周然がいる。

①周慈

周慈は宝暦五年（一七五五）一月十一日近江国八幡正福寺迎誉周察の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。寮坊主は、周察の兄弟子、周益であった。その後明和三年（一七六六）東漸寺に入った周益に隨身し、同八年増上寺に戻った。安永二年（一七七三）には寮坊主として所化の育成にあたっていることが確認できる。『入寺帳』では周益の直弟になったという記載はないが、ここでその名が挙がっているもので、どこかの時点で直弟になったようだ。学寮の場所は「法脈上人行状記」に「於新溪師之跡」とあるので、周慈が周益の後継者であったようだ。しかし翌三年（一七七四）八月五日に病身のため消帳されている。「法脈上人行状記」に「至産国示寂」とあるため、療養のため近江国に戻り、そこで亡くなったようだ。

②周卓

周卓は、宝暦六年（一七五六）閏十一月二十五日に周益の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。当初の名前は周珂であった。周慈とともに、東漸寺に随身し増上寺に戻ったが、その間に周卓と改名している。安永二年（一七七三）には寮坊主としての活動が確認できる。周慈とは時期が重なっているし、場所は「法脈上人行状記」に「三中谷」、つまり三嶋中谷であったように、周慈とは別に学寮を構えたようだ。そこでは安永六年までに十三人の所化を受け入れているが、同七年十月には聖道に随身して結城弘経寺に移っている。その後の足取りはわからないが、知恩院『日鑑』では天明四年（一七八四）に京都二条樋口善導寺の住職をし、「法脈上人行状記」では、その後安土浄厳院住職になったとある。

③周恕（周堂）

周恕は、先述のように、宝暦九年（一七五九）一月十一日、近江国水口大徳寺嘆誉義鳳の弟子として十五歳で増上寺に入寺し、義鳳同様周益の学寮に入った。そのときの名は義桐であった。周慈・周卓とともに東漸寺に随身した後増上寺に戻るが、その間義桐から周恕に改名している（大徳寺に戻った後さらに周堂と改名）。そして「法脈上人行状記」には「安永六酉（一七七七）之春依剃度師疾故、無已還于江州水口」ったとある。周堂が大徳寺で作成した「大徳寺来由開基歴代伝記」によると、義鳳が安永六年十月八日に隠居し、周堂が十一月九日に住職に任命されたとあり、これと符合する。このとき彼は「法暦十九年、世寿廿九才」だと自身で書いている。そうすると入寺時の年齢は十一歳となる。規定では十五歳以上でないと入寺できなかったもので、四歳の年齢詐称であった。

ところで、知恩院が所蔵する「諸寺院弟子御目見」という史料には、安永六年三月二十二日の「江州水口大徳寺嘆誉義鳳直弟明誉周恕権上人初御目見」の記事がある。増上寺から「春」に大徳寺に戻り、すぐ御目見を済ました

ようだ。この史料によると入寺後三年の宝暦十二年十二月に五重、明和二年十一月に宗脈、同八年二月十日に拝綸となつてゐる。この時点での寮坊主は周卓であつた。

④周順

周順は、『入寺帳』によると、明和二年（一七六五）五月九日、筑前国住吉妙円寺寮管慈門の弟子であつたが、「周益五人以上似我入寺」として十五歳で周益の学寮に入った。入寺時は門超という名であつたが、周慈・周卓・周恕・周問とともに東漸寺に隨身中に周順と改名している。増上寺に戻った後は安永八年（一七七九）十月二十一日に往生したとして消帳されている。「法脈上人行状記」には「於天問学社往生畢」とあるので増上寺に戻った後は周卓・天問の学寮に入ったようだ。

⑤周然

周然は、『入寺帳』によると、明和三年四月十六日、周益の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。周慈・周卓・周恕・周問・周順とともに東漸寺に隨身しているが、増上寺に戻った後、安永八年（一七七九）三月十一日に「国元成就」として消帳されている。「法脈上人行状記」には「住相州網代湊某寺、後滅」とあるので、国元は相模国であつたようだ。

3 天問の弟子 諦問・琳問

①諦問

諦問は、『入寺帳』によると、安永四年（一七七五）十一月、近江国八幡正福寺静誉周弁の弟子であるが、指南である靈伝の「当末年寮主職似我弟子」として十六歳で増上寺に入寺した。当初の名前は周学であつた。寮坊主は周瑞の弟子、諦真であつた。その後天明二年（一七八二）二月十一日に「寮主天問」の直弟となり、諦問と改名し、

三年の下沈となった。入寺時の寮坊主諦真は、安永七年十二月二十五日、越前運正寺に入寺しているので、その際に寮坊主が諦真から同じ周天門下である天問寮に移ったのであろう。その後諦問は寛政四年（一七九二）二月から享和二年（一八〇二）十一月まで寮坊主としての活動が『入寺帳』で確認できるが、次章で述べるように、天明八年時点で「諦問寮」を構えていたので、天問死後に学寮を引き継いだのであろう。寛政七年礼讃部頭、寛政九年一文字と階梯を昇っている。そして享和二年十二月十五日四谷西迎寺に成就したとして消帳されている。

② 琳問

琳問は、天明二年（一七八二）七月十一日、天問の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。出身寺院はわからない。入寺当初は天琳であったが、寛政二年（一七九〇）に琳問と改名している。現在正福寺には「弟子天琳」が施主となった天問の位牌が残されている。施入時期は不明であるが、改名以前である。天問と同じ正福寺出身の諦問ではなく、琳問の施入であることから、琳問と正福寺の関係も深いものであったことが想定される。

琳問も諦問同様、寛政四年から同十年まで寮坊主としての活動が、同十三年から享和三年（一八〇三）までは指南としての活動が確認できる。明和五年（一七六八）には一文字、天明元年論部頭役、天明六年谷頭役へと昇っていることが似我弟子入寺受け入れの際の立場からわかる。そして文化十一年（一八一四）六月二十二日に結城弘経寺へ出世した。文政三年（一八二〇）春、「法脈上人行状記」を執筆した。この年は明和八年に亡くなった周益の五十回忌で、前年は天問の三十三回忌であった。

小 括

周天は後継者のうち、法系図に記載される周益と周瑞の二人に加えて、周琳の三人の檀林住職者を育成した。周琳がなぜ法系図に記載されないのかは不明であるが、わずかの期間しか周天との接点がなかったということと、弟子の中から学寮を構える人物でなかったからかもしれない。

周天の法系から学寮を構えた人物は、周瑞（南中谷）―諦真（？）、周益（新溪）―周慈（新溪）、周卓（三島中谷）―天冏（三島中谷）―諦冏（三島中谷）、琳冏（南中谷？）となる。周天の後、周益と周瑞は別々に学寮を構えている。周瑞の後を継いだ諦真は越前運正寺の住職として赴任したので、その学寮は途絶えてしまったようだ。一方周益の学寮を継いだ周慈は途中病気になる、別に学寮を構えていた周卓がそれを吸収したと思われる。そしてそれを引き継いだ天冏が亡くなった跡は、諦冏が引き継いだ。諦冏の弟子である琳冏も別に学寮を構えた。その場所は、『三縁山志』に記載されてる、琳冏を引き継いだ学静の学寮があった「南中谷南側西より三軒目」であろう。

おなじ「法脈」でも主要な弟子を引き連れて檀林に移っていくと、残された弟子は学寮を変更することになるし、師匠が亡くなって増上寺に帰山した際にもどこかの学寮に所属しなければならぬ。彼らがどの学寮に所属したかは『入寺帳』から判明するが、なぜそこなのかは今後の課題である。

また師匠の供養のための寄附を弟子たちが共同でしていることを示す記述があった。こうしたことは他の学寮でもあったと思われるが、大徳寺にはそうした「法脈上人」の供養のありかたを示す史料が残されているので、次に

それを検討していこう。

第二章 大徳寺所蔵「規約」

第一節 「規約」の全文紹介

大徳寺には「規約」⁽¹⁾と題する次のような史料も残されている。作成日は天明八年（一七八八）五月、作成者は「京樋口善導寺諦誉上人（周益）弟子周卓（印）」、「江州水口大徳寺同周恕（印）」、「江州八幡正福寺迎誉周察弟子周弁（印）」、「縁山三嶋中谷忍誉天岡弟子諦問」、「諦問寮天琳」の五人だが、諦問と天琳には印がない。また本文も訂正した痕跡があるので、作成途中のものである可能性もある。実際に発効したものかはわからないが、少なくとも印を捺している三人の間では合意できた内容である。その内容はどういうものであろうか。次に少々長いが、重要な史料なので全文翻刻引用する。

（史料2）「規約」

規約

先師忍阿上人（諦誉周益）、弟子等に懇囑していはく、夫れ王法と仏法とハ、車の両輪、鳥の両翼のことし。故に維摩経にハ不壊世諦建立第一義と説たまへり。彼雪山童子ハ為半偈全身を羅刹に投じ、常啼菩薩ハ一句の聞法に肝を割く。先聖既に如斯なり□□なんそまなハさらん。しかといへとも、当今澆李の人ハ下根軟弱なり。しかあれハ西行法師の詠に、世をすてゝ身ハなきものとおもへとも、雪の降夜ハさむくこそあれ、すへからく外護の淨財を仮て、宗門の安心起行を専にし、学業自他三学処を成就すへし。

①一縁山学席ニ而、誠誉周天上人・諦誉周益上人御位牌所相定、調真室へ先師上人勸学所と号と称し、則両上人御位牌并誠誉周天上人法脈師僧・父母等各靈及忍誉天問靈牌立置之。永年可有御供養相続候。尤両上人伝持之聖教、如別目錄三拾六函半・聖教櫃八函へ都而桐箱なり、暨相伝口決書・御綸脈・法服等桐箱入、如別目錄附添候。護持之人者御法孫持寮之僧可為上座候。若故障有之候節者、臨時相談可有之事。

附 惣而相談之儀者法券^(卷)談之。御法類方之預御沙汰、聊不可有自分勝手候。勿論不法之筋者可為法金事。

②一御法孫繁栄檀林学席相続之事、別而忍誉天問生涯之願望、臨末之遺言候。両上人(周天・周益)等親近縁之次第を以、法器之仁選之、熟談之上可相定。資糧財之儀者、天問遺財位牌附金千四百七拾両へ如別帳年賦・月賦・休息金共、縁山中御位牌所相続金と治定之。則別規定之通無異儀、年々金元利倍增、学席御法孫繁栄和合相続可有之候。勿論右根本財者、先師諦誉(周益)上人御遺財ニ候故、且為師恩報謝、且為檀林報謝也。冀ハ律苑如無尽財順理ニ執行之、世福増長永代不朽之方便第一ニ候事。

③一右御位牌所金、年々令元利増補、規則相定、諸侯方江御預ケ可申候。勿論寺社・町人等江貸附并御法脈之僧徒拝借、堅無用之事。

但 慥成引次金有之候者、定式之利足を以、当座操合之拝借者可為臨時之沙汰候。

④一京樋口善導寺讚誉周卓護持之御位牌等、彼寺江相納之候。法脈之僧永年御供養相続、且誠誉故上人御両親へ本室道有信士・光岳寿清信女へ京極大雲院中御墓所毎月參詣可有之事。

右之訊 諦誉(周益)上人御在生之間、弟子之内壺人者令京地居住、故上人御両親之墓所參詣僧となし、永世無縁ニ不相成様との思召候。尤大雲院塔頭信養院靈牌前供養料者御在山之節被附置之候。

⑤一江州水口大徳寺明誉周恕護持之位牌等彼寺江相納候。法脈之僧永年可有御供養相続事。

右之訳 御嫡弟宣誉周音病身二付、大徳寺一代嘆誉義鳳在寮之節、始終御嫡弟之御盟約有之候処、法系之断絶二付、無拋彼寺江住務。勿論暫住務約之處、無余儀子細有之永住。且明誉周恕剃度之地二候。依之御在生之間、重因縁之寺とて厚く御引立思召候。因ニ先年誠誉故上人永代御供養料金五拾両水戸常福寺江御寄附有之候。但シ金拾五両宛最誉（周琳）上人・暢誉（周瑞）上人御施主金、式拾両宛先師上人御施主也。右ニ準例仕、周恕病身二付、大徳寺成就之砌、御遺金百両拝受之内、金五拾両小金東漸寺江相納之。永代御供養料寄付畢。則公儀上納ニ相成有之。且両御墓所永掃除料牌所ニ寄付有之候。

⑥一江州八幡正福寺者、先師上人御法弟迎誉周察和尚永住務、則其法系相続、且忍誉天問剃度之地、旁因縁之寺ニ候得者、共談之上御位牌等相納之候。彼寺法脈之僧永年可有御供養相続事。将又天問遺財と別寄附有之候。

⑦一縁山学席御位牌所及右三箇寺者御因縁之寺ニ候得者、後來仮令無縁之仁住務候共、相互ニ法類之盟約を諾し、弟子令縁山掛錫、法器之仁有之候者、熟談之上御法脈学席相続有之候。若法類之盟約望無之代者、相談之上御位牌等外江相移し可申事。

附 誠誉故上人御剃度之地城州下鳥羽法伝寺、諦誉上人御剃度之地但州村岡嚴浄寺、右式ヶ所江者、永御供養料金相添牌納畢。当今法系譜無之、併御因縁之地故、弟子衆之掛錫有之候者可有其心得候。

⑧一金五百両、前文四箇所安置之御位牌等、永代供養相続料増上寺御役所永御預ヶ上納畢。但シ金四百両者諦誉上人御遺財金、百両者天問遺財ニ候事。

⑨一右増上寺御役所永御預ケ元金五百兩御作法通之利足、毎歳盆暮兩度ニ縁山中御位牌護持之僧江御渡被下候極也。勿論當時者元金百兩ニ付、年八朱之利足ニ而、都合金四拾兩宛毎年御下ケ被下候事。

此分配如左。

一金五千匹 縁山中御位牌所調真室江御供養料

一金三千匹 京樋口善導寺江御位牌等御供養料

一金三千匹 江州水口大徳寺江御位牌等御供養料

一金千匹 江州八幡正福寺江御位牌等御供養料

一金百匹

右者六月・十二月瓜連御宿坊迄金五拾疋宛誠誉周天上人盆供料・正月供料可贈呈之候。

一金百匹

右者六月・十二月小金御宿坊迄金五拾疋宛諦誉周益上人盆供料・正月供料可贈呈之候。

一金三兩

右者調真室同庵在衆中江為御回顧料、毎月朔日金百疋宛可有分施候。尤閏月之年者其分積金可出之。

一金貳歩

右者縁山御墓所例月立花及拝席敷物世話料并盆暮兩度家来江錢貳百文宛与之。残り候者路頭之貧人江可分施候。

一金三兩

右為御菩提、他之仏像破壊之修復、或ハ建立寺^江寄附、或ハ極貧修學之僧等^江分施可有之候。尤可有其評事。

一金三兩

右御位牌所積金^江可加入事。

都合金四拾兩、但シ所費者積金^江可出之。且又若利足御下ケ金多少有之候者、可任其評之示談候。

⑩一御向月忌日及御年回者不及申、常日共理事之供養可為如法修行事。

但 勤行之式、香燭等之常則者勿論也。每朝大經・觀經四分卷宛順誦誦、每夕小經或ハ戒經礼誦礼仏等可任時宜。仏前勤行畢而施食会可修行之。御祥月逮夜者中官香一炷已上別時念仏可有相続候。自余之修行者可為銘々之至誠候。

⑪一御年回供養之儀者、随宜當修可有之候。御位牌所雜費者則積金^江可出之事。

⑫一御位牌所附聖教、如別目錄、當時闕本無之候。已來共當時太切ニ護持仕、若相損候者加修補、年々虫干之節樟惱入替可申候。雜費之儀者積金^江可出之事。

⑬一御位牌所附伝持物太切ニ令護持之。每夏虫干之砌、樟惱入替之、如目錄損失無之樣心配可有之候。所費之儀者積金^江可出之事。

⑭一自然御法孫之内縁山學席御供養僧及中絶等之儀有之候者、早速相談、法類寺令下向、規約を以無私情可執斗之候。仍而規約等御役所^江相納、則写三ヶ所ニ有之候。其節万一御位牌他^江相預ケ候共、御供養料金五百兩之利足、每歲配分聊不可有相違候。猶又御位牌所相続金取斗、別而可為嚴密事。但 参府之雜費者牌所積金^江可出之候。

前条之通、今般御法類方共談之上令規定候。後來御法脈之衆徒不可有改變候。仍而連印如件。

京樋口

善導寺

諦譽上人弟子 周卓（印）

江州水口

大徳寺

同 周恕（印）

江州八幡

正福寺

天明八申年五月

迎譽周察弟子 周弁（印）

縁山三嶋中谷

忍譽天岡弟子 諦問

諦問寮

天琳

※へゝは割書を示す。

第二節 規約の内容

まずこの「規約」が何を目的としているのかみてみよう。①には誠譽周天・諦譽周益、そして誠譽周天の「法脈

増上寺学寮「無為窟」で学ぶ人びと

師僧・父母等各霊」、及び前年亡くなった忍誉天阿の位牌を立てて「永年可有御供養相続」きことが目的であり、それ以下で細々としたことが定められている。

次に全一四箇条の内容をみていこう。①周天・周益・周天の師僧と両親、そして天阿の供養を永続していくこと、また周天・周益の遺した聖教類は学寮を引き継いだ法系の僧が管理すること。②天阿が遺した位牌付金は千四百七十両あり、それらを運用して増やしていくことが大事であること。この資金はもともと周益が遺したものを天阿が引き継いだものである。③その運用方法は諸大名への貸付金とすること。④周益弟子の周卓がいる京樋口善導寺に周益の位牌を納めること。京都に弟子を置いたのは、京都大雲院にある周天の両親の墓が無縁にならないようにとの周益の遺志だった。⑤周益弟子の周恕がいる近江水口大徳寺に周益の位牌を置くこと。周益は病気の嫡弟周音の代わりに周恕を後継者にと考えていたが、大徳寺の後継者がいなくなるので、やむなく周恕は帰国した。周益は師匠がいた常福寺に位牌金として寄附をしているので、周恕も周益の遺産として受けた百両の内五十両を周益のいた東漸寺に寄附した。そういう因縁があるから周益の位牌を置くのである。⑥近江八幡正福寺は、周益弟子の周寮が長く住職をして、その法系が相続しており、また天阿が剃髪した場所でもあり、因縁深い寺であるので周益の位牌を納めること。⑦増上寺の位牌所（調真室）と右の三ヶ寺は因縁の寺なので、後にたとえ無為窟の法系とは違う人が住職をしても、法類の契約をして、その弟子が増上寺に入寺して、相応しい人がいたら、よく話し合った上で学寮を相続するように。もし法類の盟約を結びたくないという場合は位牌を他に移すこと。また周天が剃髪した下鳥羽法伝寺と周益の剃髪した但馬欣浄寺には、供養金と位牌を納めた。ただいまは法系にはないが、因縁の寺なので、その弟子が入寺したらそのことを心得るように。⑧五百両を四ヶ所に安置した位牌の永代供養料として増上寺役所に上納すること。この五百両の内、四百両は周益の遺産、百両は天阿の遺産である。⑨五百両を増上寺役所に預け

表② 周卓・周恕・周察等弟子学寮一覧

地名	寺院	師匠	弟子の学寮					
京二条	善導寺	周卓	天岡 1 人	貞厳 1 人				
近江水口	大徳寺	周恕	周卓 1 人	天岡 1 人	観暢 1 人			
近江八幡	正福寺	周察	周益 2 人	周瑞 1 人				
		周弁	聖道 1 人	仁城 2 人	顕理 1 人	諦真 2 人	周卓 1 人	天岡 3 人

運用してもらい、その利金四十両を増上寺・善導寺・大徳寺・正福寺等に分配すること。⑩・⑪毎日・命日・年回等の供養は適切に行うこと。⑫・⑬聖教や伝持物は大切に守ること。⑭もし法系の者が増上寺学寮での供養を途絶えさせた場合には、早速相談し、法類寺が江戸に下向し、規約通りに対処すること。以上の十四ヶ条が善導寺周卓・大徳寺周恕・正福寺周弁と増上寺学寮の諦問・天琳との連署で定められた。

ここからは、学寮に関係する「法孫」等が師匠の菩提を弔うために弟子たちが離れていても連携していることが伺える。第一章でみたように、周卓・周恕と周察は、周益と兄弟弟子だが、ここでは「先師上人御法弟迎誉周察和尚」とあるので、周天亡き後、周察は周益の弟子となったようだ。その周察も亡くなっていて、後継者である周弁が署判している。

この史料からは、周益の師匠周天に対する追善の思いで弟子の周卓を京都に置いた事例や、後継者と目されながら出身寺院にやむなく戻った周恕の事例など興味深い事実が知られる。周卓や周恕は『縁山志』の法系図には出てこないが、増上寺を離れた後も互いに連絡を取り合っていたことがわかる。また実際には周益の兄弟弟子である周察の弟子とも関係を保っていたことになり、強固な結びつきが知られる。

ここで善導寺周卓・大徳寺周恕・正福寺周察の弟子がどの学寮に入っていたかを『入寺帳』から確認してみると、表②のようにほとんどが無為窟に関係している。周察の弟子周弁の弟子も参考のため掲載している。このうち観暢は無為窟の法系に連なることが

確認できないが、『入寺帳』で観暢の琳岡への隨身が確認できる。また聖道は正福寺出身者であるし、仁城は寮坊主として受け入れた十五名のち、十二名は周瑞の隨身から帰山・他山した所化で、残り三名は正福寺出身者である。また仁城の弟子を諦真と天問が寮坊主として受け入れていることをみると、仁城も無為窟と深い関係にあったと考えてよいだろう。

このように無為窟出身者は、全てではないが増上寺の無為窟関係学寮に弟子入りさせていることが確認できた。他の寺院でもこうしたことが確認できるかどうかは、今後の課題である。

この他この「規約」からは「法脈上人行状記」にみえない周益の弟子が存在したことがわかる。それは周音と義鳳である。第五条目に「御嫡弟宣誉周音病身二付、大徳寺一代嘆誉義鳳在寮之節、始終御嫡弟之御盟約有之」とあるように、周音は元来周益の「嫡弟」であった。しかし病気のためにその座を義鳳に譲ることになったというのである。『入寺帳』でそのことを確認してみると、周音は延享三年（一七四六）二月二十六日、周益の弟子として十五歳で入寺している。当然寮坊主は周益である。大善寺に追隨身する時期もあったが、再び周益の学寮に戻り、明和二年（一七六五）六月十一日病身のため消帳されている。

そこで次の後継者となったのが義鳳であった。義鳳は『入寺帳』によると、延享元年（一七四四）十二月二十二日、大徳寺桃誉義厚の弟子であった義鳳は、増上寺住職尊誉了般の似我弟子として十五歳で入寺し、周益の学寮に入った。『入寺帳』では宝暦十年（一七六〇）五月十八日、周琳のいる結城弘経寺追隨身したとあるが、知恩院『日鑑』では、宝暦六年（一七五六）十月四日に大徳寺住職に任命され、「大徳寺来由開基歴代伝記」⁽¹²⁾でも同日の任命、同月十日の入院となっているので、『入寺帳』の追隨身の記事はこれと矛盾するので、いまは採らない。

義鳳は周益の後継者の「盟約」があったけれども、「法系之断絶二付、無拋彼寺江住務。勿論暫住務約之处、無

余儀子細有之永住」とあるように、義鳳がこのまま学僧としての道を進むと大徳寺の法系が断絶するので、仕方なく大徳寺にしばらくという約束で戻ったらそれが永住することになったというのである。このことは『入寺帳』にも『日鑑』にも記されていない。義鳳にもいろいろな葛藤があったことであろう。そして最終的に周益の後継者となったのは、宝暦五年に入寺した天岡であった。

第三節 周益遺産のゆくえ

この「規約」は先師の供養についての取り決めと同時に、その供養が未来永劫継続するために必要な資金をどう捻出するか、つまり基金となる無為窟の財産をどのように運用・分配するかを取り決めたものであった。

二条目で、周天・周益の法系が繁盛することが亡き天岡の遺言であり、後継者は両上人に近い人の中から相應しい人を相談の上で決めることや、学寮の資金は、天岡が遺した千四百七十両を別に定める規則通りに増やして、法系が続いていくようにすることが求められた。しかし全てを天岡が残したというわけではなく、大半は周益が遺したものだという。しかもそのお金には「年賦・月賦・休息金」が記された「別帳」があるので、この時点以前からすでに運用されているようだ。そして今後の運用先は三条目で、「諸侯」つまり諸大名に貸し付けて、寺社・町人・法脈の僧に貸し付けてはならないと規定されていた。

五条目では、周恕が増上寺から大徳寺に戻って住職に就任した際、百両を明和八年（一七七二）に亡くなった周益の遺産から与えられたことが記される。周恕が住職になったのは『入寺帳』によると安永六年（一七七七）のことであった。周恕は周益等の例になぞらえて、そこから五十両を周益が住した小金東漸寺に寄附している。また六条目では、金額は不明だが、正福寺に「天岡遺財」から寄附すること、七条目では、金額は不明であるが、周天出

単位：両

表③ 500両利息分配先一覧

	分配額	分配先	適用
1	12.5	増上寺調真室	供養料
2	3	増上寺調真室	同庵衆への回願料
3	0.5	増上寺調真室	お墓花清掃料など
4	3	増上寺	仏像修理・極貧修学僧への分施など
5	3	増上寺	積立金
6	7.5	善導寺	供養料
7	7.5	大徳寺	供養料
8	2.5	正福寺	供養料
9	0.25	常福寺	供養料
10	0.25	東漸寺	供養料
合計	40		

身の法伝寺と、周益出身の欣浄寺にも供養のために寄附することが記された。

八条目以降が重要である。五百両を増上寺役所に預けて運用してもらい、その運用益を善導寺・大徳寺・正福寺・増上寺の四ヶ所での永代供養料に当てることとしている。実際増上寺では天明八年三月二十二日に諦問宛に、「五百両永納」のうちの百両分の受領証を発行している⁽¹³⁾。この五百両の内訳は、四百両が周益の遺産、百両は天問の遺産であった。したがって千四百七十両のうちの五百両と考えられよう。この五百両の利息が年間四十両だというから、年利八%で運用することになっていた。そしてこの四十両を表③のように

位牌の安置場所に配分することになった。調真室は増上寺内で位牌を安置した場所である。同庵衆への三両は毎月の供養をした個人への布施である。ここでは墓所の維持費も規定されていた。ここまでは周天・周益に対する供養のための支出であるが、増上寺への計六両は、菩提の為という名目ではあるが、仏像の修理や極貧修学僧への支給など、より広い目的のための基金のような位置づけになっている。

その他年回法要の雑費や、聖教類や伝持物の虫干しの際の費用、そして増上寺での法類が途絶えた際には、他の

法類が江戸に下向して対応し、その下向費用も積立金から支出することが定められた。

周益・天阿の遺産は千四百七十両あった。これが多いのか少ないのかは比較対象がないのでわからない。ただ「増上寺文化財目録」の「証文」の項をみると、百両単位で大名貸しをしていることがわかる。⁽¹⁴⁾その資金の一部に学寮の財産が使われていたのである。

おわりに

文政二年（一八一九）に撰門が作成した法系図で「当主」とされている周静と八幡正福寺について述べておわりとしたい。周静は、三河岡崎大樹寺の「御当山世代記」⁽¹⁵⁾によると、天保八年（一八三七）に小金東漸寺に、同十年九月二日に大樹寺に移り、弘化三年（一八四五）一月八日に亡くなっている。法名は「四十六世心蓮社安誉上人精阿無生周静大和尚」で、周静の説明に「安誉上人ハ近江八幡町正福寺ノ弟子ニテ、生存中正福寺並八幡町本宗門中寺院へ祠堂金寄附アリタル由ヲ伝聞ス」とあるように、周静も近江国八幡正福寺の出身であった。

周静の入寺記録は、残念ながら『入寺帳』からは確認できないので、入寺の時期も師匠の名前もわからない。ただ周静の寮坊主の活動としては、天保三年から六年までの間に十四名の入寺者を迎えていることが確認できる。そのうち正福寺から二名、大徳寺から一名、善導寺から一名、そして直弟二名をその学寮に迎えていた。また天保八年に周静とともに東漸寺に入った隨身は、周静が大樹寺に移る際、六名が増上寺に帰山しているが、その全てが忍静の学寮に入っている。忍静の寮坊主としての活動は天保九年（一八三八）から十二年までで、周静と入れ替わりなので、周静の後継者である可能性は高い。名前に「静」が共通することもその推測を後押しする。また弘化二年

(一八四五) から安政四年(一八五七) まで活動が確認できる真静は、正福寺からの弟子を多く受け入れているので、彼が忍静の後継者であろう。

このように無為窟は正福寺との関係が非常に強いといえる。法系図のなかでいえば、天問、諦問、周静は正福寺の出身であった。表④の弟子入寺一覧をみても、正福寺出身の所化は無為窟と関係する人が非常に多い。例えば、周察の弟子の周弁は、入寺記録がないので不明であるが、その次の弁教は明和五年(一七六八) 十一月十二日に正福寺出身の聖道の学寮に入っている。さらに知恩院所蔵「諸寺院弟子御目見」⁽¹⁶⁾によると、天明三年(一七八三) 四月十二日の御目見の際の学寮は同じく正福寺出身の天問であった。その次の周哲も『入寺帳』によれば、安永八年(一七七九) 一月二十九日に天問寮に入っている。

一方、正福寺と比べると大徳寺と善導寺は無為窟とのつながりが徐々に薄くなっているようである。「法脈上行状記」以降幕末に向けて大徳寺と無為窟の関係を示す史料は大徳寺には残されていない。「諸寺院弟子御目見」によると、寛政十三年(一八〇一) 一月二十七日、周堂の後継者として周雄が知恩院で御目見を果たしているが、ここには「師匠江不孝二付、惣旦那不帰依在二付、消帳願聞済。文化二卯年七月廿四日旦中両人登山」と書き込みがあり、後継者の地位を剥奪されたことがわかる。代わって後継者になったのは明厳であった。彼は寛政六年十月五日に東漸寺に入寺し、その後霊山寺に移った、無為窟とは無縁な人物で、明厳は不測の出来事によって住職となったのである。大徳寺では無為窟は後継者が学ぶべき場所、それ以外の弟子は他の檀林に入っていたのかもしれない。

大徳寺文書から、大徳寺が無為窟という特定の学寮と深いつながりを持っていたことがわかったが、大徳寺以上に正福寺との関係が深いことがわかった。現状では正福寺の調査はできていないが、今後の課題としたい。また他

の学寮についても同様の史料がないか搜索が必要である。そのためには送り出す側の寺院の調査が欠かせない。そうすることで本稿で取り上げたような、いわゆる「高僧」でない、普通の僧の事績が明らかになり、これまで光の当たらなかった部分に焦点を当てることができるだろう。

〔付記〕本稿執筆にあたり大本山増上寺ご当局には原本調査で大変お世話になりました。記してお礼申し上げます。

また本稿は平成三十年・令和元年浄土宗教学院研究助成による研究成果の一部です。

註

(1) 「大徳寺文書」はかつて水口町が調査をして『近江国水口大徳寺文書目録』（水口町立歴史民俗資料館、一九九三）が刊行されている。その後平成の大合併で甲賀市が誕生し、『甲賀市史』編纂の過程で再調査され、目録も作成された。ここで示している文書番号はそのときのものである。

(2) 知恩院の甲賀郡内門中については、拙稿「近江国甲賀郡内の知恩院門中について」（『歴史文化研究』六、二〇一七）参照のこと。

(3) 『増上寺史料集』付巻増上寺文化財目録（増上寺史料編纂所、一九八三）。

(4) 長谷川匡俊『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』（法藏館、二〇二〇年）。増上寺『入寺帳』に関する研究は第二部第一章「増上寺所蔵『入寺帳』と修学者数の動向」。初出は一九八二～一九八四年。

(5) 梶井一暎「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」（『広島大学教育学部紀要第一部教育学』四八、一九九八）。

- (6) 阿川雅俊『増上寺入寺帳データベース』（浄土宗大本山増上寺、二〇一七）。
- (7) 大島泰信『浄土宗史』（『浄土宗全書』第二十卷、一七四頁）。
- (8) 撰門『三縁寺志』（『浄土宗全書』第十九卷四一三頁）。
- (9) 「大徳寺文書」一二九。
- (10) 『浄土宗全書』第十九卷四四三頁。
- (11) 「大徳寺文書」五〇。
- (12) 「大徳寺文書」一八六。
- (13) 宇高良哲編『増上寺日鑑』第六卷（文化書院、二〇〇八）天明八年三月二十二日条。
- (14) 増上寺史料編纂所編『増上寺史料集附卷』（大本山増上寺、続群書類従完成会、一九八三）一七〇頁以降。
- (15) 「御当山世代記」（岡崎市史料叢書編集委員会編『大樹寺文書』上、岡崎市、二〇一四年）。
- (16) 知恩院所蔵『諸寺院弟子御目見』（文書番号二一一三—B—二七）。

表④ 正福寺・大徳寺・善導寺弟子入寺者一覧(出典：増上寺『入寺帳』)
近江国八幡正福寺

通番	冊	年月日	入寺方法	師弟関係	似我弟子	初入寺年齢	寮	指南	本名	入寺帳 僧名	改名	履歴
1	7	宝暦 5 年(1755) 1 月11日	極新来	迎誉周察 弟子		15	周益	円海		周慈		①明和三戌(1766)五月四日小金東漸寺周益和尚江隨身。 月番満空(印) ②明和八卯年(1771)正月十九日帰山。月番感靈(印) ③安永三年(1774)八月五日病身消帳。月番聖道(印)
2	7	宝暦 5 年(1755) 1 月12日	極新来	迎誉周察 弟子		15	周瑞	円秀		湖観	宝蔵	①宝暦十二年(1762)三月廿三日寮主周瑞直弟改名共御免。月番知覚(印) (写真 8 - 2 ～ 5 付箋 1 - 3) 【①宝暦十二年(1762)三月廿三日頌義部八年湖観。寮主周瑞直弟改名共御免。令下沈。本座消帳。月番知覚(印)。 ②明和八卯(1771)□□□往生消帳。月番智堂(印)。宝蔵。謫□□(下カ)】
3	8	宝暦11年(1761) 11月14日	極新来	迎誉周察 弟子	周益入月 行事似我 入寺	15	周益	忠蔵		湛道		明和三戌(1766)五月四日東漸寺周益和尚江隨身。月番満空(印)
4	8	宝暦11年(1761) 12月18日	他山	迎誉周察 弟子		19	良観 周瑞			紀察		①明和七寅年(1770)三月七日浅草幡随院暢誉周瑞和尚江追隨身。月番靈忠(印) ②明和七寅年(1770)九月廿六日帰山御免。月番妙瑞(印) ③安永三年(1774)四月二日国元成就消帳。月番智堂(印)
5	8	宝暦11年(1761) 12月18日	帰山	宣誉順栄 弟子		15	良観 <u>周益</u>	林道	<u>聖道</u>			宝暦三酉年(1753)四月三日館林善導寺真海和尚江隨身。 ②今日從瓜連常福寺帰山
6	9	明和元年(1764) 10月26日	他山	樂誉周誠 弟子		?	周益	的山		真岡		①明和三戌(1766)五月四日東漸寺周益和尚江隨身。月番満空(印) ②明和八卯(1771)七月二日帰山御免。月番定説(印) ③安永七戌年(1778)二月廿日結城弘経寺仰誉聖道和尚江隨身。月番周仁(印)

7	10	明和4年(1767) 9月10日	極新来	槃普周誠 弟子	聖道入一 文字似我 入寺	15	聖道	良門		周的		天明三卯(1783)七月廿二日飯沼弘經寺妙瑞和尚工追隨身。月番円隆(印)
8	10	明和5年(1768) 11月12日	極新来	静普周弁 弟子	良源院晃 道伴頭識 似我弟子 入寺	15	聖道	周仁		弁教		天明四辰年(1784)十一月廿一日国元成就消帳。月番了回(印)
9	11	明和7年(1770) 1月11日	極新来	静普周弁 弟子		18	仁城	周仁		但道		安永七戌(1778)十二月十八日川越蓮馨寺周仁和尚江江追隨身。月番了海(印)
10	11	明和7年(1770) 9月26日	帰山	迎普周察 弟子		19	仁城	周仁		純察		①明和七寅年(1770)三月七日幡随院暢普周瑞和尚工追隨身。 ②今日帰山 ③安永三年(1774)四月二日国元成就消帳。月番智堂(印)
11	11	明和7年(1770) 11月26日	極新来	静普周弁 弟子	興玄和尚 字頭成似 我入寺	19	仁城	興玄		弁察		天明四辰(1784)三月廿七日東漸寺泰嶺和尚工隨身。月番蓮嶺(印)
12	11	明和8年(1771) 1月19日	帰山	迎普周察 弟子		15	仁城	了因		周慈		①明和三戌(1766)五月四日小金東漸寺周益和尚江隨身。 ②今日帰山 ③安永三年(1774)八月五日病身消帳。月番聖道(印)
13	12	明和9年(1772) 1月11日	極新来	静普周弁 弟子		15	顯理	聖道		慈専		①安永七戌年(1778)九月十五日結城弘經寺仰普聖道和尚追隨身。月番弁岡(印) ②天明元丑年(1781)六月十五日帰山。月番靈伝(印) ③寛政四壬子年(1792)四月二日国元成就消帳。月番本立(印)
14	12	安永3年(1774) 1月11日	極新来	静普周弁 弟子		15	諦真	因静		随学		天明三卯年(1783)九月二日川越蓮馨寺周仁和尚江江(追隨身カ)。月番枯水(印)
15	13	安永4年(1775) 11月□日	極新来	静普周弁 弟子	靈伝当未 年寮主職 似我弟子 入寺	16	諦真	靈伝		周学	諦岡	天明二寅年(1782)二月十一日寮主天岡直弟直。諦岡卜改名共御免。三年下沈。本座消帳。月番了海(印) 【(写真14-4～7付箋XⅡ) 「②享和二戌年(1802)十二月十五日四谷西迎寺成就消帳。月番察常(印)」】

16	13	安永6年(1777) 4月16日	極新来	静誉周弁 弟子	聖道五人 以上似我 入寺	15	周卓	聖道		周忞		天明元丑(1781)九月十二日川越蓮馨寺周仁和尚追隨身。 月番天淑(印)
17	14	安永8年(1779) 1月29日	極新来	静誉周弁 弟子		15	天岡	靈祐		周哲		寛政元酉(1789)十月二日病身消帳。月番法月(印)
18	15	安永10年(1781) 1月11日	極新来	静誉周弁 弟子		15	天岡	慈光		栄穩		享和三亥(1803)五月廿一日病身消帳。月番了翼(印)
19	15	天明元年(1781) 6月15日	帰山	静誉周弁 弟子		15	天岡	弁岡		慈専		①安永七戌年(1778)九月十五日結城弘経寺聖道和尚江追隨身 ②寛政四壬子年(1792)四月二日国元成就消帳。月番本立(印)
20	16	天明4年(1784) 1月11日	極新来	静誉周弁 弟子		15	天岡	祐蔽		周解		寛政七卯(1795)十一月十一日庵主祐闇直弟改。七年下沈。本座消帳。月番大演(印)
21	18	寛政6年(1794) 1月11日	極新来	澄誉弁教 弟子		15	琳岡	了飲		周慙	周雅	①寛政十年年(1798)九月廿五日庵主琳岡直弟改名共御免。月番頓肇(印) ②文化二丑(1805)正月十九引込切消帳。月番頭了(印)
22	19	寛政10年(1798) 10月2〇日	他山	微誉弁教 弟子		?	仙鶴	諦岡		周伝		寛政十二申(1800)十一月三日伝通院靈隣和尚江追隨身。月番貞道(印)
23	20	享和2年(1802) 1月11日	極新来	微誉弁教 弟子		15	仙鶴	琳岡		弁達		文化二丑(1805)十二月廿二日不見届消帳。月番了翼(印)
24	20	享和2年(1802) 5月4日	極新来	微誉弁教 弟子	円利大衆 頭成似我 入寺	15	仙鶴	円利		聖蔽	諦玄	①文化十酉年(1813)九月朔日思召改名。諦玄卜御免。月番岱常(印) ②文政元寅(1818)十一月十九日(結城)弘経寺琳岡和尚江追隨身。月番見外(印)
25	20	享和3年(1803) 5月1〇日	極新来	才誉周哲 弟子	充海学頭 成似我入 寺	15	仙鶴	充海		弁了		文政元寅年(1818)六月十一日国成消帳。月番香堂(印)
26	23	天保3年(1832) 1月11日	極新来	念誉周遵 弟子		15	周静	歆幢		周玉		嘉永四亥(1851)三月四日御当地本所浄真寺住。言ヨ周玉与指蔽城証
27	23	天保3年(1832) 1月11日	極新来	念誉周遵 弟子		15	周静	覚心		周伯	周合	嘉永六丑年(1853)正月三日江州蒲生郡八幡正福寺住。光ヨ周合卜指察蔽証之

28	24	天保9年(1838) 4月9日	極新来	觀善良察 弟子		15	忍静	隆道		良現		①天保八酉年(1837)十一月十一日小金東漸寺安善周静和尚江隨身。 ②同年(1837)十二月十日於彼山同声一字周専ト改名。十年下沈。 ③今日綿山
29	24	天保11年(1840) 2月29日	綿山	英善周伝 弟子		?	忍静	密善		周専		
30	24	天保11年(1840) 9月16日	綿山	英ヨ周伝 弟子	実興入一 文字為似 我入寺	?	忍静	密善	周暢・前 名瑞岡	檀察		①天保二卯年(1831)九月十一日庵主周静直弟ニ改。八 年下沈。瑞岡ト改名 ②同(天保)八酉年(1837)十一月十一日小金東漸寺安ヨ 周静和尚江隨身。 ③同十亥年(1839)十一月十一日於彼山檀察ト改名。 ④今日綿山
31	25	天保12年(1841) 11月12日	綿山	英善周伝 弟子		?	忍静	存徴	不明・前 名の転	祐敵		①天保四巳年(1833)十二月十四日功善大僧正御代庵主 周静直弟改。九年下沈。の転ト改名 ②天保八酉年(1837)十一月小金東漸寺安善周静和尚エ 隨身。 ③同十一子年(1840)十一月七日敬善宝徒和尚代。於彼 山上座差合五年下沈祐敵ト改名 ④同(天保十一)年(1840)十一月廿五日結城弘經寺洞善 聖達和尚エ追隨身。 ⑤今日綿山
32	26	弘化3年(1846) 1月11日	極新来	順善周洞 弟子		15	真静	密道		順洞		安政六未年(1859)正月晦日帳面寺号住。順添ヨ順洞与 指密順証之
33	27	安政3年(1856) 5月26日	他山	光ヨ周合 弟子		?	真静	円酬		周存		慶応四辰年(1868)七月七日江州八幡町正福寺住。貫善 周存与指賢禪証之
34	29	安政3年(1856) 10月28日	他山	順善周洞 弟子		20	真静	不忘		周達		今日他山。
35	29	安政4年(1857) 9月21日	極新来	界善洞泉 弟子		15	真静	正禪		周道		明治三午年(1870)二月十四日江州八幡町正福寺住、温 善靈寿与、指龍頭証之。

近江国水口大徳寺

通番	冊	年月日	入寺方法	師弟関係	似我弟子	初入寺年齢	寮	指南	本名	入寺帳 僧名	改名	履歴
1	5	延享元年(1744) 12月22日	極新来	桃誉義厚 弟子	尊誉大僧 正似我御 弟子	15	周益	念潮		義鳳		宝暦十辰(1760)五月十八日結城弘経寺最誉周琳和尚江追隨身。月番知寛(印)
2	8	宝暦9年(1759) 1月11日	極新来	嘆誉義鳳 弟子		15	周益	忠嚴		義桐	周恕	①明和三戌(1766)五月四日東漸寺周益和尚江隨身。月番満空(印) ②明和八卯年(1771)七月二日帰山。於彼山改名。月番定説(印) 【③安永六酉年(1777)十二月二日国元成就消帳。月番弁岡(印)】
3	9	明和2年(1765) 1月11日	極新来	嘆誉義鳳 弟子		15	周益	信恵		嘆竜		安永十丑(1781)三月五日結城弘経寺仰誉聖道和尚江追隨身。月番靈長(印)
4	11	明和6年(1769) 7月26日	極新来	嘆誉義鳳 弟子	嚴洲縁輪 ニ而骨頌 二臘役似 我入寺	15	潮瑞	天随		梅順		天明三卯(1783)八月十六日不見届消帳。月番泰嶺(印)
5	11	明和7年(1770) 1月11日	極新来	嘆誉義鳳 弟子		15	良門	聖道		嘆岡		天明四辰(1784)四月二日命終消帳。月番智蔵(印)
6	11	明和7年(1770) 1月11日	極新来	嘆誉義鳳 弟子		15	良門	俊靈		吞洲	察鳳	安永四未年(1775)九月廿二日頒義部六年寮主周卓直弟改名共ニ御免。一年下沈。本席消帳。月番善住(印) 【(写真62～64付箋1) 「①安永四未年(1775)九月廿二日頒義部六年吞洲。一年今下沈。当山所化周卓直弟改名共ニ御免。本座消帳。寮周卓指諦真。月番善住。察鳳。了欽上。 ②安永九子年(1780)□□□(11月)□□江戸崎大念寺天随和尚追隨身。月番隆尹(印)」】
7	13	安永6年(1777) 11月25日	極新来	潮誉周堂 弟子	聖道二臘 成似我入 寺	15	周卓	聖道		周仙		天明三卯(1783)十一月十一日靈山寺西誉鸞山和尚江追隨身。月番智蔵(印)

8	16	天明 4 年(1784) 7 月 6 日	極新来	明誓周堂 弟子		15	天閑	觀善		周雄	周旭	
9	20	寛政13年(1801) 1 月11日	極新来	明誓周堂 弟子	察常当酉 年役中似 我入寺	15	觀暢	察常		量順		文化十一年戊(1814)七月廿一日結城弘經寺琳罔和尚江隨身。月番説玄(印)
10	23	天保 4 年(1833) 10月11日	極新来	性誓周顯 弟子		15	周靜	春我		周鳳		弘化四未年(1847)正月廿日京四条寺町大雲院住。澄誓信嚴卜東漸寺学天和尚証之
11	25	天保12年(1841) 11月12日	帰山	章誓周康 弟子		?	忍靜	存微	周的	栄琳		①天保八年酉(1837)十一月小金東漸寺安誓周静和尚工隨身。 ②同(天保)十一年(1840)十一月十一日敬誓宝從和尚代於彼山上座差合五年下沈栄琳卜改名 ③同(天保十一年(1840)十一月廿五日結城弘經寺洞誓聖達和尚隨身。 ④今日帰山

京樋口善導寺

通番	冊	年月日	入寺方法	師弟関係	似我弟子	初入寺年齢	寮	指南	本名	入寺帳 僧名	改名	履歴
1	16	天明 4 年(1784) 1 月11日	極新来	讀誓周卓 弟子		15	天閑	恭禅		円嶺		寛政七卯年(1795)十一月朔日引込切成就消帳。月番大演(印)
2	16	天明 7 年(1787) 1 月11日	極新来	讀誓周卓 弟子		15	貞嚴	実嚴		卓天		享和元酉年(1801)十月廿一日国元成就消帳。月番貞道(印)
3	23	天保 5 年(1834) 3 月 2 日	極新来	沢誓琳戒 弟子		15	周静	隆海		沢心	周麟	嘉永三戌年(1850)正月廿九日撰州津川村昌林寺住。慇ヨ周麟卜指定信証之
4	24	天保 9 年(1838) 8 月 4 日	極新来	沢誓琳戒 弟子		15	孝賢	密善		等琳		
5	25	天保12年(1841) 1 月11日	極新来	口誓琳戒 弟子		15	孝賢	義純		貞琳	大琳	嘉永六丑年(1853)三月七日帳面寺号。亮ヨ大琳卜指密童証之
6	27	嘉永 6 年(1853) 1 月11日	極新来	沢ヨ琳誠 弟子		15	円純	察彦		等誠		

『無量寿経論』テキスト研究

——響堂山石刻本、金粟山大蔵経写本を中心として——

辻 本 俊 郎

一、はじめに

西暦一九九五年から一九九七年にかけて佛教大学総合研究所において「浄土教の総合的研究」研究班（代表者・香川孝雄博士）が編成され、その一翼「『往生論』（『無量寿経論』）班」に筆者も参加する機縁を得た。そして、最終的に当研究班では『無量寿経論校異』（その当時、研究班で蒐集された『無量寿経論』テキストの中で完本、かつ最古のテキストである宋・東禅寺版を底本とし、対校本として宋・開元寺版、宋・思溪版、宋・磧砂版、元・杭州版、高麗再雕版、房山雷音洞石刻本、房山雲居寺刻本、正倉院聖語蔵写本、親鸞加点点本『論註』所引『無量寿経論』が使用された。）を研究成果の一部として公にして解散した。その後、筆者は、「浄土教の総合的研究」研究班において蒐集された『無量寿経論』テキストの字句の異同、改行箇所などを精査し、その系統づけを試みた。⁽¹⁾大きく分類すると三系統、さらに細かく分類すると次のようになる。すなわち、

A ① 宋・東禪寺版、開元寺版

A ② 宋・思溪版

A ③ 宋・磧砂版、元・杭州版 明・洪武南藏

A ④ 明・永樂北藏、明・嘉興藏、清・龍藏

B ① 高麗再雕版、房山雲居寺石刻本

B ② 中華民國・頻伽藏

C 曇鸞『論註』所引本、流布本

である。

す、Yasubandhu (天親、世親ともいう。西暦四〇〇〜四八〇年) 著・Bodhiruci (菩提流支) 漢訳の『無量寿経論』⁽²⁾ テキストには石刻本として三本あることが知られている。すなわち、響堂山石刻本、房山雷音洞石刻本、そして、房山雲居寺石刻本である。この中で房山雷音洞石刻本は、塚本〔一九三五〕にその拓本の写真が掲載されている。また、房山雲居寺石刻本については、『房山石経 (遼金刻経)』中国仏教協会に収められている。しかし「浄土教の総合的研究」研究班活動当時、石刻本三本の中で響堂山石刻本がすでに風化していたとの情報に接していたので、この響堂山石刻本は対校本として採用されないどころか、調査すらされなかったのであるが、近年になってその翻刻と拓本が公開されたのである。つまり、完全に風化した状態でなかったということがここで判明したのである。

また、その当時、研究班で全く調査されないどころか組上にもものぼらなかった金粟山広恵禅院写本大蔵経 (北宋時代)『無量寿経論』が、これも近年になって上海古籍出版社よりその影印本が出版されたのである。

したがって、小論ではいわば新出資料と言わすべき響堂山石刻本、及び金粟山大藏經写本の『無量寿経論』テキストに限定して検討を加え、果たしてこれらのテキストが『無量寿経論』テキストのどの系統に位置するのかを明らかにしたい。

二、響堂山石刻本『無量寿経論』

響堂山石窟（鼓山石窟）は北齊（西暦五五〇～五七七年）の都・鄴（現在の河北省臨漳県）鼓山西側の山腹に位置する。それは石灰岩質の岩山に北洞、中洞、南洞の三つに分かれており、文宣帝（西暦五二九年～五五九年）の時代に完成した。

近年になって謝〔二〇〇六〕によって、響堂山石刻本に関する重厚な論文が発表されたのである。その中で謝〔二〇〇六〕は、「一行目は経題・作者「無量寿経論・優波提舍願生偈、婆藪槃豆菩薩造」の刻銘である。二行目からは五言の偈頌で行二〇字、二五行で構成されている。そのうちの二六、二一行目は各一〇字であるので、願生偈の全体がさらに三段に区切られていたのが知られる」（三八八頁）と報告している。

さて、ここで採り上げる『無量寿経論』は南洞の間口、すなわち、窟外南側の外壁に刻されているのであるが、非常に残念ことに長行は刻されておらず、願生偈の部分のみ刻されているのである。しかし、それは前述したように北齊時代のものであり、『無量寿経論』は菩提流支によって西暦五三一年、あるいは西暦五二九年に訳出されているのであるから、注目すべきテキストであることに相違ない。謝〔二〇〇六〕によれば、「武平三年（五七二）に完成した外壁の『彌勒成仏経』が未来に衆生を弥勒仏にまみえさせるという祈願として造り出されたが、それに

応じて、もう一方に『無量寿経論』願生偈が追刻された」（三九三頁）とする。ということは、『無量寿経論』が響堂山に刻されたのは、西暦五七二年以降、しかもそれほど年月を経ていないであろうと思われる。つまり、菩提流支による漢訳後、わずかおよそ四〇数年後に刻されたということになり、菩提流支が漢訳した、いわゆるオリジナル、あるいはそれに非常に近い情報を我々に伝えているのではないかと考えられるのである。

一方その翌年には張林堂「二〇〇七」が響堂山石刻本『無量寿経論』の書誌情報とともに翻刻も併せて発表したのである。それによると、

位置 大業洞口右側

時間 北齊（公元五六八—五七七年）

尺寸 長一〇八糎、寛一三〇糎

无量寿経論 優波提舍願生 □□□樹□豆 菩薩□□□

世尊□□□ 歸命盡十方 无□光如來 願生□樂國

我□□多羅 □實公德相 説願偈□□ 與佛教相應

觀□世界相 勝過三界道 □竟如虛空 □大无边際

□□□慈悲 出世善□生 □光明滿足 如鏡日月輪

□□□□性 具足妙□嚴 □□光□熾 明淨曜世間

□性□德草 柔軟左右旋 □□生勝樂 過□□□阇

□□□万□	弥□池流泉	□風動□葉	交錯□□轉
□□□□□	觀十方无邊	雜樹異光色	寶□□□遶
无□□□□	羅網遍虛空	種種□□□	□□□□□
雨□□□□	无量香齊動	佛□□淨日	除□□闇□
梵聲□□□	□妙□□□	正覺阿弥陀	□王□□□
□□□□□	□□□□□	□樂□□□	禪三昧為願
□□身□□	□□常无□	大華善□□	等无□□□
□□□□□	□□□不來	□□□願樂	一切□□□
□我□□□	□□□佛□		
无量大寶王	□妙淨華臺	相心光□□	色像超□□
如來微妙聲	梵響聞十方	□地水□□	□空无□□
天人不動衆	清淨智海生	如須弥山□	□妙无□者
能令速滿足	功德大寶海		
安樂國清淨	常轉无垢□	化佛菩薩□	如□□□□
无垢庄嚴光	一念及一□	普照諸佛□	秋□諸□□
雨天樂華衣	妙香寺供養	□佛諸功□	无□分別心
何等世界无	佛法功德寶	我皆願往□	□□□如佛
我作論說偈	願見弥陀佛	普共諸衆□	□□□□□

とあるが、一見したところこの張〔二〇〇七〕の翻刻は俄かに信用しがたいところがあることに気付かされるのである。⁽⁶⁾それは太字で示した文字である。

まず、「□□□樹□豆 菩薩□□□」であるが、『無量寿経論』のサンスクリット語原典での著者は「婆藪槃豆菩薩」、すなわち、Vasubandhuであることは言うまでもない。ということは「樹」という文字があること自体理解しがたいのである。著者名として「樹」という文字は「龍樹菩薩」を想起させるものである。仮に「龍樹」とであるとするならば、「豆」という文字があることに理解に苦しむ。しかも、謝〔二〇〇六〕は一行目を「無量寿経論優波提舍願生偈 婆藪槃豆菩薩」と報告しており、張〔二〇〇七〕の翻刻と異なっているのである。

同様にこの他にも疑わしい翻刻がいくつか存在するのである。すなわち、「□實公德相」という句は、本来ならば「眞實功德相」とあるべき句である。また、「无量香齊動」は「无量香普勲」、「□□□不來」は「二乗種不生」、「相心光□□」は、「相好光一尋」、「秋□諸□□」は「利益諸群生」、それぞれ後者が現に我々が目にするテキストの句である。

ところが、幸いなことに張〔二〇〇七〕四四頁には拓本の写真が掲載されている。それ見ると確かに前述した常盤の報告にあるように風化の状態が甚だしいのであるが、判読できない文字も決して少なくないといえ、張〔二〇〇七〕の翻刻を訂正することができるのである。以下、拓本の写真より翻刻してみよう。風化が著しく判読不能文字は□で示し、改行箇所は「マークで表す。また、太字は後に検討する字句であるが、他のテキストの異同で問題となる語句である。

无量寿経論 優波提舍願生偈 婆藪□豆菩薩□

世尊	□	一心	歸命盡十方	无碍光如來	願生	□	樂國				
我	□	□	多羅	□	實功德相	說願偈	□	與佛教相應			
觀	□	世界相	勝過三界道	□	竟如虛空	□	大无邊際				
□	□	慈悲	出卅善	□	生	□	光明滿足	如鏡	□	□	□
□	□	□	性	具足妙	□	嚴	□	光炎熾	明淨曜	卅	間
□	性	德草	柔軟左右旋	□	生勝樂	過	□	□	陀		
□	□	萬種	彌覆池流泉	□	風動	□	葉	交錯	□	乱轉	
□	□	□	觀十方无碍	雜樹異光色	寶蘭	□	圍遶				
无	□	□	羅網遍虛空	種種鈴發響	□	□	□	□			
雨	□	□	无量香普勲	佛慧	□	淨日	除	□	□	閻	□
梵聲	□	□	妙	□	正覺阿弥陀	法王善住持					
□	□	□	□	□	樂	□	□	禪三昧為食			
□	離身	□	□	常无	□	大乘善	□	等无	□	嫌名	
□	人	□	□	不	□	願樂	一切	□	□		
故我	□	□	□	佛國	无量	大寶王	微妙淨華臺				
相好光	□	色像超	□	如來微妙聲	梵響聞	十方					
同地水	□	風	□	空无	□	天人不動衆	清淨智海生				
如須弥山王	□	妙无	□	者	天人丈夫衆	恭敬遶瞻仰					

觀佛本願力 □□空□者 能令速滿足 功德大寶海」
 安樂國清淨 常轉无垢輪 化佛菩薩□ 如□□□□
 无垢庄嚴光 一念及一時 普照諸佛會 利□諸□□
 雨天樂華衣 妙香等供養 □佛諸功□ 无□分別心
 何等世界无 佛法功德寶 我皆願往□ 示□□如佛
 我作論說偈 願見弥陀佛 普共諸衆□ □□□□□

となる。

これによって前述した「□□□樹□豆 菩薩□□□」、「□實公德相」、「无量香齊動」、「□□□不來」、「相心光□□」、「秋□諸□□」は、張〔二〇〇七〕の翻刻の誤りであり、正しくは、それぞれ「婆藪□豆菩薩□」、「眞實功德相」、「無量香普勲」、「二乗種不生」、「相好光一尋」、「利益諸群生」と訂正できるのである。

ところで、ここで特に問題としたいのは張の翻刻の訂正ではない。問題は太字で表した句である。以下、順に見ていきたい。

①「□□生勝樂」。宋・東禪寺版では、「身觸生諸樂」となっており、宋・磧砂版や高麗再雕版、正倉院聖語藏写本、曇鸞『論註』所引本『無量寿経論』、後述する金粟山大蔵経写本では「觸者生勝樂」となっている。したがって、ここでは宋・東禪寺版ではなく、宋・磧砂版や高麗再雕版、金粟山大蔵経写本、正倉院聖語藏写本、曇鸞『論註』所引本『無量寿経論』などを支持している。繰り返すことになるが響堂山石刻本が『無量寿経論』漢訳後、四〇数年後の成立ということを考えれば、漢訳された当時の姿、あるいはそれに近いのではないか。ということは、

「身觸生諸樂」ではなく、「觸者生勝樂」が原型であったのではないかと考えられる。

②「梵聲□□□」。高麗再雕版、雲居寺石刻本ではこの句では「梵聲語深遠」であり、宋・東禅寺版、宋・磧砂版や金粟山大藏經写本、正倉院聖語藏写本、曇鸞『論註』所引本『無量寿經論』では「梵聲悟深遠」なのである。部首（「ごんべん」と「りっしんべん」）は異なるが、読み（「ゴ」、旁（「吾」）は同じであるために生じた異読であろう。しかし、非常に残念なことであるが、最古の『無量寿經論』テキストである響堂山石刻本では「語」、あるいは「悟」であるのか、磨滅して判読できないのである。

③「故我□□□」。宋・東禅寺版、宋・磧砂版や高麗再雕版、金粟山大藏經写本、正倉院聖語藏写本などでは、「故我願往生」となっており、『論註』所引本では「是故願往彼」となっている。ここで確実に言えることは現存する最古のテキストである響堂山石刻本が、曇鸞『論註』、あるいは『論註』所引本『無量寿經論』ではなく、『無量寿經論』テキストそのものを参照したことは明らかであるということである。

④「□佛諸功□」。宋・東禅寺版、宋・磧砂版や高麗再雕版、金粟山大藏經写本、正倉院聖語藏写本では「讚佛諸功德」となっており、曇鸞『論註』所引本では「讚諸佛功德」となっており、やはり前者を支持しているのである。ところで、③「故我□□□」④「□佛諸功□」については、最古の『無量寿經論』テキストである響堂山石刻本より判断して、それぞれ「故我願往生」「讚佛諸功德」が原型であろうとの判断が成り立つ。しかしながら、実際に漢訳者菩提流支と出会った曇鸞が『論註』において「是故願往彼」、「讚諸佛功德」という文言に対して註を施したことも事実である。ということは、菩提流支による訳出直後、すでに『無量寿經論』としてのテキスト、あるいは『論註』所引本としての『無量寿經論』テキストの二系統が流布していたと考えられる。そこで、どちらの系統のテキストが果たして菩提流支が漢訳したテキストであろうかという新たな問題も生じる。これについては別稿を

用意したいと考えている。

⑤「我皆願往□」。高麗再雕版、金粟山大藏經写本、正倉院聖語藏写本では「我皆願往生」、曇鸞『論註』所引本、宋・東禅寺版、宋・磧砂版などでは「我願皆往生」となっており、前者を支持している。ここで一つ言えることは、①③④⑤ではそのいずれも正倉院聖語藏写本を支持しているのであり、このことは、「願生偈」「長行」ともにそろっている、正倉院聖語藏写本がオリジナルに近い情報、言い換えれば、より正確な読みを伝えているのではないかと、つまり、『無量寿經論』テキスト校訂本を作成する場合の底本とされるべきテキストであると考えられる。

⑥響堂山石刻本は、二か所、すなわち「□□□佛國」という句、及び「功德大寶海」という句で改行して、その内容、すなわち、「願生偈」の内容を三つに分けているのである。いわゆる「佛国土功德莊嚴」、「佛功德莊嚴」「菩薩功德莊嚴」というパラグラフとして改行しているのである。つまり、響堂山石刻本は、『無量寿經論』の願生偈の意味内容を意識していたということになる。

さて、響堂山石刻本に次いで、古いテキストが、房山雷音洞石刻本である。房山は、北京の西南に位置する。もともと幽州（北京）にある智泉寺の静琬（？～西暦六三九年）という僧が、北魏・太武帝の廃仏、北周・武帝の廃仏もあって、また、末法という時代になって仏教の滅んでしまうという危機感を抱いて石に仏典を刻んで穴の中に封蔵する⁽⁷⁾。すなわち、仏教經論を世に広めるといふ目的ではなく、石に刻むということでも永く後世の人々のために仏教經論を遺そうとしたのである。塚本善隆（一九七五）によると、「雷音洞の刻經こそ、静琬が末法護法の為に、最も重要と認めたものを大藏經中から選り出して先ず刻したもの、（中略）現在の雷音洞は、元時代に高麗僧の慧月が修補を加えたものである。しかし、彼の修補も本来この洞に存しなかった別の經を、任意に選んで補刻したのではなく、旧来存したものの破損せる部分を、旧例によって同じ經を刻し補ったもの」（三九五頁）とする。すな

わち、房山雷音洞に刻されている経論⁽⁸⁾は隋末唐初の中国における重要な経論であることが容易に理解できよう。
このテキストの拓本は、京都大学人文科学研究所に保管されている⁽⁹⁾。また、塚本「一九三五」にこの拓本の写真が紹介されている。以下それにしたがって、翻刻してみよう。

優波提舍願生偈

世尊我一心 歸命盡十方 无礙光如來 □□□□□ 我依脩多羅 真實功德相 說願偈揔持 與佛教相應 觀彼世
界相 勝過三界□ □竟如虛空 廣大无边際正道大慈悲 出世善根生 淨光明滿足 如鏡□□□ □諸珍□□ 具
足妙莊嚴 无垢光炎熾 明淨曜世間 寶性功德草 柔軟左右□ **身觸生諸**□ 過迦旃隣陀 寶華千万種 弥覆池流
泉 微風動華葉 交錯光乱□ 宮殿諸樓閣 觀十方无碍 雜樹異光色 寶蘭遍圍遶 无量寶交絡 羅網遍虚空 種
種鈴發響 □吐妙法音 雨華衣莊嚴 无量香普熏 佛慧明淨日 除世癡冥闇 梵聲悟深遠 微妙聞十方 正覺阿弥
陀 法王善住持 如來淨華衆 正覺華化生 □□佛法味 禪三昧為食 永離身心惱 受樂常无間 大乘善根界 等
无譏嫌名 女人及□缺 二乘種不生 衆生所願樂 一切能滿足 **故我願往生** 阿弥陀佛國 无量□□王 微妙淨華
臺相好光一尋 色像超羣生 如來微妙聲 梵響聞十方 同地水火風 虚空无分別 天人不動衆 清淨智海生 如須
弥山王 勝妙无過者 天人文□□ □敬遶瞻仰 觀佛本願力 遇无空過者 能令速滿足 功□大寶海 □□清淨
常轉无垢輪 化佛菩薩日 如須弥住持 无垢莊嚴光 一念及一時 普照諸□會 利益諸羣生 雨天樂華衣 妙香等
供養 讚佛諸功德 无有分別心 何等世界无 佛法功德寶 **我願皆往生** 示佛法如佛 我作論說偈 願見阿弥陀佛
普共諸衆生 往生安樂國

北齊時代に刻された響堂山石刻本と比して、雷音洞石刻本は隋末唐初に刻されたものであるので、磨滅して判読できない文字はかなり減っている。それでもなお判読不可能な文字も多少は存在する。

ここで問題とするのが、太字で記した句である。

①「除世癡闇冥」。「冥闇」となっているのは、雷音洞石刻本のみである。その他のテキスト、すなわち、響堂山石刻本、宋・東禅寺版、宋・磧砂版、高麗再雕版、金粟山大蔵経写本、正倉院聖語蔵写本、『論註』所引本『無量寿経論』はすべて「除世癡闇冥」となっている。ただし、不思議なことに宋・東禅寺版のみが願生偈では「除世癡闇冥」となっているのに対して長行では「除世癡冥闇」となっている。

②響堂山石刻本は、「仏国土功德莊嚴」「仏功德莊嚴」「菩薩功德莊嚴」と意味内容で改行を施していたが、雷音洞石刻本には改行箇所は一か所もない。

③「身觸生諸□」。「梵聲悟深遠」。「故我願往生」。「讚佛諸功德」。「我願皆往生」。これらの異読についてはすでに前節で述べたが、響堂山石刻本から判断すると、「梵聲悟深遠」については確定的なことは言えないが、「身觸生諸□」、「故我願往生」、「讚佛諸功德」、「我願皆往生」についてはそれぞれ「觸者生勝樂」「故我願往生」、「讚佛諸功德」、「我皆願往生」が原型であると考えられる。

三、金粟山写本大蔵経『無量寿経論』

西暦一九九九年になって、上海図書館・上海古籍出版社編『上海図書館蔵・敦煌吐魯番文献④』が出版された。その中に金粟山写本大蔵経『無量寿経論』の影印が公開されている。⁽¹⁰⁾ それ(三六頁)によると、

宋写、卷子、潢細麻紙十五紙、高三二cm 長九一三cm 紙幅六一cm 卷心高二四cm 天頭四・五cm 地脚三・五cm 每紙三〇行 每行一七字 朱絲欄 楷書 墨色濃とある。

この金粟山写本大藏經は、北宋時代（西暦一一世紀）金粟山広惠禅院写本大藏經⁽¹⁾のことであり、浙江省海塩県に位置する。

さて、大藏經というのは、およそ三つの系統に分類されている。すなわち、(一)開宝藏系、(二)契丹藏系、そして、(三)江南諸藏系である。

まず、開宝藏系というのは、一板一紙、每版二三行、一行あたり一四字、千字文による帙番号は、唐・智昇『開元釈經錄略出』より一字繰り上げである。

契丹藏系は、一板一紙、每版二七〜二八行で、一行あたり一七字であり、基本的に卷子本の形態を採っている。

千字文による帙番号は開宝藏系とは逆で『開元釈經錄略出』より一字繰り下げである。唐代における長安写經の系譜を汲むものであり、正倉院聖語藏写本や敦煌写本の大部分もこの系統に属している。

江南諸藏系は、一板一紙、每版三六行、一行あたり一七字、基本的に折本の形態を採っている。千字文による帙番号は『開元釈經錄略出』と一致する。

金粟山大藏經写本『無量壽經論』は、千字文による帙番号は「習」である。他の大藏經の『無量壽經論』テキストの帙番号を見てみると、高麗再雕版が「虚」、宋・東禅寺版、宋・開元寺版、宋・思溪版、宋・磧砂版、明・洪武南藏が「堂」、そして、房山雲居寺石刻本が「習」の帙番号である。

「虚」「堂」「習」の千字文は、「空谷傳聲 虚堂習聴」（誰もいないはずの谷に声が響いており、誰もいないはず

の堂に声が響いてそれを学ぶ」の順である。したがって、ここで取り扱う金粟山大藏經写本『無量寿經論』は「習」の帙番号であるので、房山雲居寺石刻本と同様、西暦一二世紀前半に雕藏された「契丹版大藏經」系統である事実を立証しており、貴重なテキストであると言えよう。

ところで、金粟山大藏經写本の長行では、上海図書館・上海古籍出版社編（一九九九）での報告であったように基本的には一行一七字であるが、願生偈では一行に四句ずつ配され、「阿彌陀佛國」、「功德大寶海」という句でそれぞれ改行がなされている。これは「仏国土功德莊嚴」「仏功德莊嚴」「菩薩功德莊嚴」という内容区分されている。また、長行での改行箇所については、次の一二箇所である。「マ」マークが改行箇所を表す。すなわち、

- ①十六句及一句次第説應知」
- ②八者不虛作住持莊嚴」
- ③自利利他功德莊嚴次第成就應知」
- ④往生示佛法如佛故」
- ⑤攝二種清淨應知」
- ⑥般若撰取方便應知」
- ⑦遠離障菩提心應知」
- ⑧妙樂勝真心應知」
- ⑨是名入第一門」
- ⑩是名入第二門」
- ⑪是名入第三門」

⑫三菩提故

である。この改行箇所は高麗再雕版、雲居寺石刻本と一致するのである。⁽¹²⁾

さて次に金粟山大藏經写本『無量寿経論』の字句の異同等を確認したい。ただし、紙幅の関係上、特に興味深いところに絞って検討する。

①「梵聲悟深遠」。「讚佛諸功德」。「我皆願往生」。これらについてはすでに前節で紹介した。しかし、改めてここで「悟」について述べたい。というのは、金粟山大藏經写本では「悟」を支持しているのであるが、金粟山大藏經写本と同じ系統の契丹系である房山雲居寺石刻本では「語」となっているのである。これは何を意味しているのだろうか。「語」を支持しているのは高麗再雕版と房山石刻本のみである。正倉院聖語藏写本をはじめとする、その他のテキストすべて、「悟」を支持しているのである。この事実は「語」ではなく「悟」の読みが正しいのではないかとの推測が成り立つのである。

②「何等五念門」「一者礼拝門」。宋・東禅寺版のみが「何等五門」。正倉院聖語藏写本、金粟山大藏經写本、宋・磧砂版、高麗再雕版、雲居寺石刻本、『論註』所引本は、「何等五念門」となっている。また、「二者礼拝門」（以下、「二者讚歎門」「三者作願門」「四者觀察門」「五者迴向門」も同様）であるが、宋・東禅寺版、宋・磧砂版が「一者礼拝」となっており、「門」の文字がない。それに対して正倉院聖語藏写本、金粟山大藏經写本、高麗再雕版、雲居寺石刻版、『論註』所引本は「一者礼拝門」となっている。

③「身業礼拝阿弥陀如来応正遍知」。これを支持しているのは、正倉院聖語藏写本、金粟山大藏經写本、高麗再雕版、雲居寺石刻本、『論註』所引本である。それに対して、宋・東禅寺版や磧砂版では「身業礼拝阿弥陀如来応正遍知」となっている。

④「不捨一切苦惱衆生心常作願迴向為首成就大悲心故」。金粟山大藏經写本や正倉院聖語藏写本、高麗再雕版、雲居寺石刻本はこれを支持し、宋・東禪寺版、磧砂版では「於彼觀察一切世間苦惱衆生同願生彼安樂国土願心所有功德善根以巧方便作願迴向攝取衆生不捨一切世間故」と大きく異なっている。

⑤「彼仏国土功德莊嚴者成就不可思議力故」。金粟山大藏經写本や正倉院聖語藏写本、高麗再雕版、雲居寺石刻本はこれを支持し、宋・東禪寺版では「彼仏国土功德莊嚴不可思議力故」となっており、「者成就」の字句がなく、『論註』所引本では「彼仏国土莊嚴功德者成就不可思議力故」とあり、「功德莊嚴」が「莊嚴功德」となっているのが特色である。

⑥「彼無量寿仏土莊嚴第一義諦妙境界」。金粟山大藏經写本や正倉院聖語藏写本、高麗再雕版、雲居寺石刻本はこれを支持し、それに対して宋・東禪寺版、磧砂版、『論註』所引本では「彼無量寿仏国土莊嚴第一義諦妙境界相」とあり、「仏土」が「仏国土」、「妙境界」が「妙境界相」とある。

⑦「一者無染清浄心不以為自身求諸樂故」。金粟山大藏經写本や高麗再雕版、雲居寺石刻本はこれを支持し、正倉院聖語藏写本、宋・磧砂版、『論註』所引本では「一者無染清浄心以不為自身求諸樂故」とあり、ここで初めて金粟山大藏經写本と正倉院聖語藏写本と異なる字句を示している。

⑧「随順名義称如来名依如来光明智相修行故得入大会衆数」。金粟山大藏經写本や宋・東禪寺版、『論註』所引本がこれを支持している。正倉院聖語藏写本、高麗再雕版、房山雲居寺石刻本は「随順名義称如来名依如来光明想修行故得入大会衆数」、宋・磧砂版では「随順名義称如来名依如来光明知相修行故得入大会衆数」とある。ここでも⑦と同様、金粟山大藏經写本と正倉院聖語藏写本と異なる字句を示している。

⑨「無量寿修多羅優波提舍願生偈略解義竟」。この文は、宋・東禪寺版、磧砂版、『論註』所引本にはこの文が存し

ているのであるが、金粟山大藏經写本、正倉院聖語藏写本、高麗再雕版、雲居寺石刻本にはこの文が存しないのである。

四、まとめ

以上、『無量寿経論』の響堂山石刻本、及び金粟山大藏經写本について字句の異同等に注目をしつつ検討してみた。

まず、響堂山石刻本については、張〔二〇〇七〕の翻刻を訂正することが出来た。また、北齊時代に刻されたことを考慮すると、他テキストとのいくつか異同があったが、その中で次の四句、すなわち、「觸者生勝樂」「故我願往生」、「讚佛諸功德」、「我皆願往生」が原型であると考えられるのである。

一方、金粟山大藏經写本については、「契丹版」の系統を汲むものであることが明らかになり、房山雲居寺石刻本と同じ系統のテキストであることが判明した。また、「願生偈」の異同より金粟山大藏經写本と響堂山石刻本、さらに正倉院聖語藏写本は、強い近似性が見られたので、同一系統のテキストであると判断できるのである。さらに言えば、響堂山石刻本（北齊時代）、金粟山大藏經写本（北宋時代）に対して正倉院聖語藏写本は平安時代の写本であるが、奈良時代の転写本であり、しかも「願生偈」「長行」ともにそろっていることから、正倉院聖語藏写本が『無量寿経論』テキストの底本的な役割を果たすものではないか、と考えられるのである。

今回の検討の結果、響堂山石刻本と金粟山大藏經写本を含めた『無量寿経論』テキストの系譜は次の通りになるう。

A ①宋・東禅寺版、開元寺版

A ②宋・思溪版

A ③宋・磧砂版、元・杭州版 明・洪武南蔵

A ④明・永樂北蔵、明・嘉興蔵、清・龍蔵

B ①高麗再雕版、

B ②房山雲居寺石刻本、響堂山石刻本、金粟山大蔵経写本、正倉院聖語蔵写本

B ③中華民国・頻伽蔵

C 曇鸞『論註』所引本、流布本

この中で古い形態を有しているテキストが B ②房山雲居寺石刻本、響堂山石刻本、金粟山大蔵経写本、正倉院聖語蔵写本であり、特に正倉院聖語蔵写本は平安時代の書写ではあるが、奈良時代の転写本ということを考えれば、最も重要なテキストであると考えられるのである。

註

(1) 『無量寿経論』テキストの系統の詳細については辻本〔一九九九〕、〔二〇〇四〕を見よ。

(2) 『無量寿経論』のタイトルに関しては辻本〔二〇一〇〕を見よ。

(3) 響堂山南洞には、『弥勒成仏経』、『勝鬘経』、『字経』、『維摩経』、『無量義経』、『無量寿経論』、『唐邕刻経記』が存する。

(4) 南洞は、文宣帝の追福のために造営された。常盤大定〔一九二六〕は、響堂山石窟について「洞の大きさ広二十三尺三寸 深十五尺八寸（中略）三面に三尺の壇を作り、三面に各一坐佛を中心として、左右に両羅漢・四菩薩を配してあるから、三面共に七尊で、入口の内壁に「無量義經」の文を刻し、外面に「願生偈」を刻し、更に「維摩經」を刻してある」（四九八頁）云々と報告している。

また、近年になって謝〔二〇〇六〕は「窟の内部は幅四・一m、奥行三・四mほどで、前方に奥行一・三mほどで、間口三間の瓦葺木造建築を模した前廊部を設けるが、更に隅棟を具えた石造瓦葺の屋根の真上に附属の小型の窟が造り出されている」（三六三頁）云々と報告している。

(5) 隋・費長房『歷代三宝紀』（西暦五九七年）（『大正藏』四九卷八六上）、道宣『大唐内典錄』（西暦六六四年）（『大正藏』五五卷二六九中）などは普泰元年、すなわち、西暦五三二年漢訳説を採り、唐・智昇『開元釈經錄』（西暦七三〇年）（『大正藏』五五卷五四一上）は永安二年、すなわち、西暦五二九年漢訳説を採る。

(6) 張林堂編〔二〇〇七〕に響堂山石刻本『無量壽經論』が紹介されていることを筆者にご教示してくださったのは龍谷大学専任講師内田准心博士である。ここに記して感謝申し上げる。

(7) 雷音洞の外側左壁にある石面に『貞觀二年靜琬題別』が刻されている。その冒頭には次のようにある。「〔釈迦如来正法像法〕凡〔千五百余歳〕至今〔貞〕觀二年。〔已浸末〕法七十五載。仏日既没」云々とある。つまり、貞觀二年、すなわち西暦六二八年当時、世の中はすでに末法の時代となつて早七五年が過ぎ去つたとあるのである。

(8) 雷音洞に刻されている經論は次の通りである。すなわち、
妙法蓮華經（鳩摩羅什訳）、維摩詰所説經（鳩摩羅什訳）、勝鬘師子一乘方便方広經（求那跋陀羅訳）、金剛般若波羅蜜經（菩提流支訳）、無量義經（曇摩伽陀耶舎訳）、仏臨般涅槃略説教戒經（鳩摩羅什訳）、温室洗浴衆僧經（安

世高訳）、観弥勒菩薩上生兜率陀天経（汨渠京声訳）、大方広華嚴経浄行品菩薩百四十願（仏駄跋陀羅訳）、願生偈（菩提流支訳）、菩薩地持戒品受菩薩戒法（曇無讖訳）、八戒齋法、大王観世音経、賢劫千仏出賢劫経、十方経、三十五仏名並部懺悔、五十三仏名である。

（9） 以前に筆者は佛敎大学総合研究所「浄土敎の総合的研究」研究班の一員としてこの拓本の調査を行ったことがある。拓本の大きさは縦六九・六糎、横七五・二糎、一マスの大きさは縦二・三糎、横二糎である。

（10） 上海図書館。上海古籍出版社編（一九九九）に金粟山写本大蔵経『無量寿経論』が紹介されていることを筆者にご教示してくださったのは龍谷大学准教授佐々木大悟博士である。ここに記して感謝申し上げます。

（11） 折本ではなく利用に不便な卷子本の形態を採っている。

（12） 曇鸞は『論註』において長行の章分けを十節に分けている。すなわち、「願偈大意」「起観生信」「觀察体相」「浄入願心」「善巧撰化」「障菩提門」「順菩提門」「名義撰対」「願事成就」「利行満足」である。しかし、曇鸞の章分けに従って、改行を施している『無量寿経論』エキストは皆無である。また、宋。東禅寺版などの改行箇所については辻本（一九九九）を見よ。

【参考文献】

- 大内文雄（一九九七）「宝山靈泉寺石窟塔銘の研究」『東方学報』六九冊。
- 小川環樹、木田章義注解（一九九七）『千字文』岩波書店。
- 桐谷征一（一九九六）「中国北斉期における摩崖、石壁刻経の成立」『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房仏書林。
- 気賀沢保規編（一九九六）『中国仏敎石経の研究』京都大学学術出版会。

謝振發〔二〇〇六〕「北響堂山石窟南洞北齊石經試論——唐邕の刻經事情をめぐる——」『中国美術の図像学』三六一～四一〇頁。

上海圖書館、上海古籍出版社編〔一九九九〕『上海圖書館藏、敦煌吐魯番文獻④』上海古籍出版社。

諏訪義純〔一九八八〕『中国中世仏教史研究』大東出版社。

曾布川寛〔一九九〇〕「響堂山石窟考」『東方学報』六二冊。

竺沙雅章〔一九七八〕「契丹大藏經小考」『内田吟風博士頌壽記念東洋史論集』同朋舎。

竺沙雅章〔一九九一〕「『開宝藏』と『契丹藏』」『古典研究会創立25周年記念国書漢籍論集』汲古書院。

竺沙雅章〔一九九三〕「漢訳大藏經の歴史——写經から刊經へ——」『第77回大藏会記念講演記録』大谷大学。

竺沙雅章〔二〇〇一〕『宋元佛教文化史研究』汲古書院

中国仏教協会・日中友好仏教協会編〔一九八〇〕『中国仏教の旅1』美術出版美乃美。

中国仏教協会・日中友好仏教協会編〔一九八〇〕『中国仏教の旅2』美術出版美乃美。

中国仏教協会・日中友好仏教協会編〔一九八〇〕『中国仏教の旅3』美術出版美乃美。

張林堂編〔二〇〇七〕『響堂山石窟碑刻題記総録』外文出版社。

塚本善隆〔一九三五〕「石経山雲居寺と石刻大藏經」『東方学報』第五冊副刊、東方文化学院京都研究所。

塚本善隆〔一九七五〕『塚本善隆著作集第五卷 中国近世仏教史の諸問題』大東出版社。

辻本俊郎〔一九九九〕「『無量寿経論』テキスト考」『無量寿経論校異』佛教大学総合研究所「浄土教の総合的研究」研究班。

辻本俊郎〔二〇〇四〕「『無量寿経論』テキスト考（その2）」『アジア文化学科年報』第七号。

辻本俊郎〔二〇一〇〕「世親『無量寿経論』の題名をめぐる」『東アジア研究』第五四号。

藤堂恭俊〔一九八八〕「房山雲居寺石経と浄土三部経」『佛教大学仏教文化研究所報』第五号、一〇二六頁。

常盤大定〔一九二六〕『中国仏教史跡踏査記』国書刊行会。

宮崎展昌〔二〇一九〕『大藏経の歴史―成り立ちと伝承―』方丈堂出版。

水野清一、長広敏雄〔一九三七〕『響堂山石窟考』東方文化学院京都研究所。

野沢佳美〔二〇一五〕『印刷漢文大藏経の歴史―中国・高麗篇―』立正大学情報メディアセンター。

李裕群〔一九九七〕「鄴城地区石窟与刻経」『考古学報』四五二〇四五三頁。

李裕群〔二〇〇三〕『北朝晚期石窟寺研究』文物出版社。

近代における仏教論議の研究——辻善之助の宗論研究を中心に——

久保田 實

1 はじめに

日本の近代は論議から始まるという、怪訝に思う人が多いと思う。近年の近世から近代への研究は、劇的に変化した。その結果「鎖国」という言葉が、一部の教科書から消えた。理由は、「鎖国」は幕末から多用されたが、幕府は鎖国の意識はなく、交易口も四ヶ所開いていたことが明らかになったからである。⁽¹⁾ また「士農工商」が身分制度ではなく、職分を指すと改訂された。これも幕末から明治に多用され、幕府政策を否定的に表す言葉として定着したことが、研究によって明らかにされた結果である。⁽²⁾ もうすぐ江戸時代は「鎖国」によって世界から孤立し、「士農工商」によって縛りつけられていたイメージを持つ世代は、過去となる。こうした近年の幕末近代に関する研究は、今までの概念を変え、次々と新しい概念を生み出している。その一つに「論議」が浮上している。

日本の近代は、いつ始まったのか。それが決定的となったのはいつか。二〇〇二年講談社の『日本の歴史』は、『維新の構想と展開』というテーマを掲げた。このテーマ自体が、近代はいつ始まったかに応える方向にあるといえる。その冒頭で重視されたものが、「五箇条の御誓文」である。慶応四年（明治元年、一九八六）の三月一月三

日に鳥羽・伏見の戦いが始まり、江戸城総攻撃予定日三月十五日の前日の十四日、京都御所紫宸殿において、群臣居並ぶ中で、天皇が天神地祇に誓ったものが五箇条の御誓文である。

- 一、広く會議を興し万機公論に決すべし
- 一、上下心を一にして盛に經綸を行ふべし
- 一、官武一途庶民に至る迄、各其志を遂げ、人心をして倦まざらしめん事を要す
- 一、旧來の陋習を破り天地の公道に基くべし
- 一、智識を世界に求め、大に皇基を振起すべし

この御誓文が「維新の構想と展開」の起点となったことを、鈴木淳は次のように説明する。「明治新政府は御誓文が示された二ヵ月後に、政体書で、「国是を定め、制度を建つるには専ら五箇条御誓文の趣旨を以て目的とす」と、今後の新国家の体制作りが御誓文の趣旨に従うことを宣言」する。また政府に対抗する勢力である立志社の建白書も、政府要人大久保利通暗殺者の斬姦状も、「御誓文を引用し、あるいは言及して政府がその精神に反していると批判したのをはじめとして、政府の独裁を批判し、議會の開設を求める人々も御誓文にその根拠を求めた。御誓文で示された構想には、官民の幅広い合意があったのである」と、御誓文の影響力を説明した。⁽³⁾ 大正時代には、「誓の御柱」⁽⁴⁾ 建立運動があり、敗戦の昭和二十一年正月の昭和天皇の「人間宣言」では、冒頭で御誓文を引用し、「朕ハ茲ニ誓フ新ニシテ国運ヲ開カント欲ス」と述べられ、加えて天皇は神ではなく、国民の信賴と敬愛によって結びついた存在であるとした。以後民主国家現代日本が始まる。こう考えると、御誓文が近代の国家の始まりにあったといえる。その御誓文の第一条の「広く會議を興し万機公論に決すべし」が、広く論議をすべしという意味であり、この論議の有り方をめぐって、立志社の建白書も、斬姦状も、議會の開設請求もなされたのである。こうしたこと

から日本の近代は論議から始まると言えるだろう。

議論するために自分の意見を主張し、演説をしようと福沢諭吉は訴え、加えて西欧の議論の有り方を掲げ、日本の行路を示した。⁽⁵⁾これが引き金となって、世の中は演説と議論が沸騰し、演説・議論する結社が各地に組織され、劇場では、各種芸能と共に、演説が上演され、それを聞き議論する聴衆が溢れた。⁽⁶⁾

以上のように明治は、論議から始まり、議論が広まる時代である。その中で、仏教界は、明治元年の神仏分離令以後の、廃仏毀釈による寺仏破却、混乱に加えて、明治四年の上知令により境内墓地以外の土地返納、明治五年教部省設置以降の布教抑制など、多難な時代であった。廃仏が治まり、明治十年に教部省が廃止されると、次第に仏教復興への動きが始まる。明治の議論の沸騰の中で、西洋の論議力に対抗して、仏教の論議力を主張したのが雲英^{きら}晃耀^{こうよう}である。また歴史学の中で、中世における仏教論議の影響力を発見したのが辻善之助である。

2 近代最初の論議研究

「五箇条の御誓文」から始まる明治の論議の興隆は、福沢諭吉のベストセラー『学問のすすめ』『文明論之概略』によって、演説や議論が日本中の人々に認知されただけではなく、演説会や討論会の実演を通じ学ばれる。⁽⁷⁾その方法や技法が注目され、福沢諭吉の『会議弁』、尾崎行雄の『公開演説法』等次々と出版される。⁽⁸⁾明治八年の「立憲政体の詔書」により、「万機公論」の具体的実現が目指され、明治十一年の府県会により、地方にも演説・議論の必要性が高まり広がる。明治十四年に「国会開設の勅諭」により、明治二十三年を期して、憲法制定、国会開設と決まる。それに向かって演説と議論が沸騰する。

そうした中で議論の根底にある論理学が西周によって紹介される。西が依拠したミルの論理学を、循環論と批判した当時最新の論理学者スタンレー・セボンの論理学等が次々と翻訳される。こうした論理学流行に対し東洋の論理学である因明研究者の雲英晃耀が、明治十四年（一八八一）に『因明初歩』を発表し、「因明ト云フハ、何ナル法ナリヤ。答フ、因明ハ印度ノ議論法ナリ。此ノ法ニ由リテ議論ヲスレバ一切道理アル論ニ、負ケル氣遣ハナイ。」と主張した。⁽⁹⁾ この年、雲英は次々と因明書を刊行し、著作のみならず、講演会を次々開く。⁽¹¹⁾ 講演会記録によると、その講演範囲は、全国に及び、その聴衆は僧侶以外に、政治家・議員・裁判官・司法関係に及ぶ。雲英の研究や講演活動は、明治二十三年の憲法制定・国会開設に向けて活発化してゆく。

雲英の因明研究は、論議法の紹介から、我が国の論議史研究に及ぶ。明治十七年（一八四四）の『因明活眼』第二章「因明沿革」で、印度・中国における因明の歴史に続いて日本の因明の歴史を検討する。伝来は、四伝とする。第一伝は白雉四年（六五三）の道昭。第二伝は斉明帝四年（六五八）の智通・智達。第三伝は、大宝三年（七〇三）の智鳳・智鸞・智雄。第四伝は、靈龜二年（七一一）の玄昉とする。四伝以降は道昭派の南寺伝と玄昉派の北寺伝の二派を区別する。この後、因明学派の紹介から、因明の社会的影響について論じている部分が注目される。

人王六十世醍醐帝、延喜ノ頃、主上モ因明ヲ好ミ給ヘバ、殿中ノ論筵ニ、互ニ因明ノ規則ニテ論議ヲセシコトアリト。サスレバ慈恵大師ノ時分ニハ、因明大流行ニテ、恵心僧都ハ俱舎・因明ハ此ノ土ニ究ムト申サレシ程ニテ、各宗ニ名高キ因明者アリ。宇治左大臣頼長公モ因明ノ達人ナル故ニ、何寺相承ニ載ス。又タ聞ク、輓近、聴訟ニ名高キ大岡越前守モ此ノ法ヲ学ビテ裁判ヲナス。依テ其ノ裁判、明決一モ理ニ契ハザルハナシト。意フニ亦因明活用ノ実効ナリ。近來各宗ニ於テ、長老碩徳、日ヲ追フテ此ノ学ヲ講究セラレ、加フルニ會議ノ盛ナル時勢ナレバ、数年ヲ経ズシテ、此ノ学大ニ流行スルニ至ラン歟。是レ我が予期企望スル所ナリ。⁽¹²⁾

単なる仏教の因明学派の説明を越えて、因明が大流行したことを叙述している。まず醍醐帝が因明を好み、論議するための論筵（論議場）を宮中に設け、因明の規則に従って、論議をさせたのが延喜の頃（九〇一）である。そうしたことによって慈恵大師の頃には、因明は大流行した。また恵心僧都源信は俱舎・因明において、その道を究めたという。また各宗ともに有名な因明者が生まれた。宇治の左大臣頼長も、因明の達人であるとして南寺相承に載っていると因明流行の歴史を説明している。これは、因明学史の解説から外れて、論議史的な説明である。天皇が論議の活性化を促し、大臣が論議の核となる因明の研究をし、それを支えたというのである。因明学を支え、発展させた因明学者に関しては、「各宗二名高キ因明者アリ。」とあるのみである。語っているのは、「因明ノ規則ニテ論議」する風潮の広がりである。その影響は晩近に及び、裁判官として有名な、大岡越前守も因明を学び、裁判を行った。そのことによって裁判は明決であり、一つも理に契かなわれないことはなかったという。これが「因明活用ノ実効」であるという。即ち因明は国家運営の論議や裁判に実際的な効果があることを主張するのである。

明治二十二年（一八八九）雲英晃耀は、『東洋新々因明發揮』を発表する。

東洋ニハ因明即チヘイドウウイダヤ醯都費陀アリ。西洋ニハ論理即チ路日克ロジックアリ。蘭菊美ヲ争ヒ金玉光ヲ競フト雖モ、対照比較スルニ互ニ優劣得失アリ。因テ今ニ論法ノ長所ヲ撰取シテ、別ニ機軸ヲ出シ、新々因明ト名クル。⁽¹³⁾

因明とロジックを比較し、その長所を選び取って、新々因明としたのである。これに対して雲英への反論や再反論・新提案など、因明研究は活性化し、明治後半まで続く。⁽¹⁴⁾しかしこれらの因明研究は、雲英が目指した「因明活用ノ実効」即ち因明は国家運営の論議や裁判に実際的な効果があることを主張する方向には発展せず、論議史研究の方向にも進まなかった。

因明の研究の主戦場は、『哲学会雑誌』であった。『哲学会雑誌』は、帝国大学哲学科を中心に組織された哲学会

の機関誌で明治二十年（一八八七）より発刊された。これに引き続いて国史学科を中心にした史学会の機関誌『史学雑誌』が明治二十二年（一八八九）より発刊された。この史学雑誌の中で、因明の論議とは全く関わらない論議の研究をしたのが辻善之助である。

3 辻善之助の研究テーマ

辻善之助は、明治十年（一八七七）四月十五日に、姫路元塩町の商家に生まれる。父善次郎は、息子を家業でなく学問の道で立つべく、常に励ます。それに応え、姫路中から京都三高へ進学。三高の予科廃止により、一高に転学。この時、同郷の帝大史料編纂官三上参次が身元保証人となる。向学に燃える十八歳の善之助は、一橋講堂にて初めて史学会講演を聞き、国文か国史への進学を望むが、保証人三上の勧めにより帝国大学国史に進学する。明治三十年二十一歳国史科一年生論文「後北条氏疆域考」が指導教授の推薦で史学界に掲載され、学会デビューする。この頃より史学編纂官の三上の史料採訪に随行し、学ぶ。明治三十二年大学院入学。テーマは「政治の方面より観察したる日本仏教史」である。

辻の「政治の方面より観察したる日本仏教史」という研究テーマは、辻の研究姿勢の基軸となる。この研究目標の設定に関し、辻は『自歴年譜稿』で次のように説明する。

先考夙くより真宗の篤信者として、常に念仏の声を断たず。予がもの覚えたる頃には、父は頗る真宗の教旨に通じ、寺より帰りては、その日の説教が、真宗安心の趣旨に違ふものありしを難ずるばかりになれる。予等姉弟等は、三度々々の食事には、必ずまず仏前に礼拝せしめらるるの煩をかこちき。かかる信仰の深きは、蓋し

曾祖父より受けたる伝統的潜在意識の然らしめたるにやあらん。予が仏教史研究に志したるも、暗冥の中に、父の感化影響によるものありとやいはまし。⁽¹⁵⁾

曾祖父以来の仏教信仰の伝統が潜在意識に影響し、暗冥の中に父の感化を受けて、仏教史研究を志したとしているが、「政治の方面より」の研究を志した面も暗に説明している。それは父の信仰に対する姿勢の説明に窺われる。父の「頗る真宗の教旨に通じ」、それにこだわる姿勢を「難ずるばかりになれる」と評し、食前に「必ずまず仏前に礼拝せしめらるる」習慣を、「煩をかこちき」経験として表現するところに見て取れる。真宗の教旨に通じた父が、真宗の僧の説教を、真宗の安心の思想と違うと非難し続ける姿勢を「難ずるばかり」と評するのは、仏教の教理・教義を支える思想が、実は仏教の宗派・教派間における些細な違いであり、それにこだわる姿勢への違和感の表明である。また自然な信仰の発露を越えた強い信仰心からくる父の、信仰行動の強要を「煩をかこちき」とする意識の差は大きい。ここには仏教を思想的側面から見つめる姿勢に対する懐疑があり、信仰行動への疑問が内包されている。これらは仏教を思想的・信仰史的方面からみることへのためらいの姿勢を示している。すなわち仏教史を教理的・思想的にはなく、「政治の方面より」研究することを暗に示しているのである。

この部分に関して、オリオン・クラウタウは、「真宗の教旨に通じ」ている父に対して、寺で説教した僧の「真宗安心の趣旨に違ふ」点を重視し、「父を通して、仏教の担い手としての僧侶の特権的な位置を相対化できるよう環境で幼児期を過ごし」、「教義の十分な理解を示さない僧侶のイメージ」が形成され、それが後の近世の僧の墮落の批判につながっていると論じる。⁽¹⁶⁾クラウタウの引用は、昭和二十八年雑誌『思想』に掲載するために執筆された「研究生生活の思ひ出」からの引用である。⁽¹⁷⁾本引用は昭和二十二年執筆の『自歴年譜稿』の「明治二十三年七月十日、帝国大学大学院入学・「政治の方面より観察したる日本仏教史」を研究す」の項に付されたものの引用である。

前者は、『思想』誌上への掲載を意識して書かれたものであるのに対し、後者はそうした掲載を意識せずに記されたものであり、より辻の実感に近い記述である。クラウタウが読み、引用したものは「難ずるばかりになれる」や「煩をかこちき」といった父の信仰姿勢に対する本音の部分が削除されたものである。いずれの文脈でも、僧のイメージは重視されていないが、より辻の本音に近い『自歴年譜稿』によれば、父の教旨に拘泥する姿勢に対する懷疑や、自然に感じられない信仰行動への疑問に重点がある。中でも父が拘泥し、強く印象に残された「真宗安心の趣旨」に関しては、『日本文化と仏教』において、次のように説明している。

宗旨の安心の建て方が違うというので争がしばしば起って居る。即ち異安心の諍論である。その争の中には、その宗旨に取ってはやかましい問題であるかも知れないが、外からこれを眺めると実に詰らぬことのように思われるものがある。

父がこだわった「真宗安心の趣旨」とは、「外からこれを眺めると実に詰らぬことのように思われる」として、仏教を外から眺めるという辻の基本的な姿勢が明確に表明されている。そしてこの姿勢は、幼児期に、父の宗旨に拘泥する姿勢との関わりの中で形成されたものである。

すなわち辻善之助の大学院での研究テーマ「政治の方面より観察したる日本仏教史」とは、仏教を宗旨・思想方面からではなく、外から、史学上の問題として眺めるという意味表明なのである。

4 辻善之助の日本仏教史研究

辻善之助の父は、大正六年（一九一七）三月二日に亡くなる。その三周忌を記念して、日本仏教史に関係する旧

稿を選び『日本仏教史之研究』を大正八年に発表する。史学会所属の学者として初めての日本仏教史の著述である。その構成は次のようである。

章・論文名	初出年	行数
一・国分寺考	明治三十一年（一八九八）	四十行
二・本地垂述説の起源について	明治四十年（一九〇七）	一一三行
三・顕戒論撰述の由来について	大正五年（一九一六）	十一行
四・新羅明神考 附三井寺の起り	大正四年（一九一五）	十一行
五・平安朝仏教史上に於ける中尊寺の地位	大正四年（一九一五）	二三行
六・信仰と趣味	大正七年（一九一八）	二六行
七・鎌倉時代における禅宗と他宗の軋轢（正中宗論）	明治四十年（一九〇七）	三一行
八・足利初代天台宗と禅宗の軋轢	明治三十三年（一九〇〇）	七五行
九・足利尊氏の信仰	大正五年（一九一六）	二一行
十・夢憲国師	大正六年（一九一七）	二一行
十一・安国寺利生塔考	明治三十七年（一九〇四）	五七行
十二・戦国時代の仏教	明治四十二年（一九〇九）	十四行
十三・織田信長と仏教	明治四十四年（一九一一）	八行
十四・安土宗論の真相	明治四十四年（一九一一）	三九行
十五・慶長十三年浄土日蓮宗論について	明治三十六年（一九〇二）	三四行

十六・史学上より観たる日光廟

大正 四年（一九一五） 十五行

十七・一絲和尚と朝幕関係

明治四二年（一九〇九） 六九行

十八・沢庵和尚と將軍家光

明治四四年（一九一一） 四三行

全体は凡そ時代順の配列である。一〜六が平安時代まで、七〜十四が鎌倉から戦国時代・中世の論文である。十五〜十八が江戸時代・近世の論文である。

『日本仏教史之研究』が高く評価され、二年後に帝国学士院から恩賜賞が授与される。その授賞審査要旨によると、「奈良時代以前ヨリ近世初頭ニ及ビ從來ノ仏教歴史ニ比スレバ其研究ニ新生面ヲ開キタルヲ見ル十八篇」と評された。⁽¹⁸⁾ 内容を「一般思想界及ビ文化史」と「政教ノ関係」の二種類に分類する。前者では「二・本地垂述説の起源について」が最も高く評価された。後者では「一・国分寺考」と「十一・安国寺利生塔考」が、新しい見解であるとともに、全国に及ぶ多大な労力を要する調査であることが評価され、続いて「十四・安土宗論の真相」が「新ニ発見セル材料ニヨリテ此宗論ノ顛末ヲ公平ニ解剖シ織田信長ノ宗教策ニ論及」し、「十三・織田信長と仏教」では、信長と秀吉の宗教策の違い、「十五・慶長一三年浄土日蓮宗論について」、「十六・史学上より観たる日光廟」の、家康の宗教策や宗教姿勢などが注目評価されている。主な注目点は、一般思想及び文化に関する本地垂述説に関する研究、全国的規模の宗教政策としての国分寺・安国寺の研究、そして新発見・新視点からの安土宗論や慶長宗論などの研究の三点である。これらが評価され、恩賜賞が授与された。本地垂述説に関する研究は、本著最大の一一三行に及ぶ大論文である。これは明治四十年（一九〇七）、『史学雑誌』第十八編一号以後、六回に分け発表された。ところがこの論文には先行論文があった。明治三十年（一八九七）の喜田貞吉「弘法大師に関する誤解に就いて」特に本地垂述説に就いて」である。この論文は、真宗の青年僧たちの反省会の機関紙「反省会雑誌」に発表

された。この反省会とは、一八四〇年ころから活発となるアメリカのキリスト教社会運動の一つとしての禁酒運動の影響を受け、真宗青年僧が始めた思想運動の一つである。⁽¹⁹⁾ 辻善之助にとっては、無縁の世界の雑誌である。辻は発表の途中で、この論文を知らされる。辻の長男の後日談によると、辻は夏休みを潰して史料編纂所に通って史料を採し、「本地垂迹神経衰弱」と母や姉がいうほど必死に、喜田の論文を超えるべく史料を博搜したという。⁽²⁰⁾ その結果、大論文となったのである。国分寺の研究は、辻の保証人で史料編纂所の三上参次に付き従って各地の史料探訪の影響から、帝国大学文科大学に入ってから以後、史料と史蹟資料を収集し、二年次に「国分寺の盛衰」、三年次に「国分寺考」、「国分寺の位置」と発表を積み重ねたテーマである。それに夢窓疎石の「安国寺」を関連させ、独自の考察を加えた論考は、共に調査・労力多大と受賞において評価された。

次の安土宗論や慶長宗論などの研究には、どんな動機・経緯があるのであろうか。宗論とは、仏教の宗門によって異なる教義を、どちらが正しいかの決着を付けるための論議のことをいう。宗論に係る論文は、七・八・十二・十三・十四・十五の六本である。『日本仏教史之研究』全十八本の三分の一である。中世論文全八本の内、五本、三分の二が、宗論関連の論文ということになる。この中で辻善之助は「この宗論と申すものは、戦国時代の一つの特徴と認めるべきもの」としているが、それは頂点が戦国時代であり、鎌倉時代の最初の論文から宗論関連であり、中世全体の特徴の一つに宗論を見出したといって過言でない。この宗論に着目したきっかけは何だったのか。宗論を含む仏教宗派間問題は、近世には繰り返されたが、明治以降はなくなった。それはそれ以上の大問題が生じたからである。明治の廃仏毀釈、神道国教化、キリスト教公認である。これによって、すべての仏教宗派が共に苦しむ事態となり、それに対処するため、仏教諸宗が協力し合う体制が生まれる。中でも仏教諸宗が集まった諸宗同徳会盟の結成は、画期的であった。諸宗同徳会盟は明治二年（一九八六）に、規約を作成した。その第一条が

「一、会盟之諸徳、自他宗之習染ヲ脱シ、一味和合シテ、疎意ナク力ヲ戮シテ、只管法命相続二荷担スヘキ事」である。集まった仏教諸宗は、自宗他宗を区別し争う習いを脱し、共に和合して、今までのように疎んじることなく力を合わせて、ひたすら仏法の命を相続することを約するのである。仏教諸宗はこの方向で、協力し合う形で近代的教育制度と研究体制を整備してゆく。こうした研究体制の中では、宗門間の違いを荒立て、協調を破る原因となるような研究は避けられていた。ところがあえて宗門間の教義の違いを明確にする研究を発表したのが村上專精である。

5 村上專精の日本仏教史研究

村上專精は、嘉永四年（一八五二）四月に、丹波の寒村僻地の貧寺に生まれた。父は学問をさせたいと、幼くして浄土三部經を教えた。そして八歳で学問のできる別の寺に居候とした。以後色んな寺の居候生活をしながら、漢学などを学ぶ。十八歳で資金のないまま故郷丹波を出て、姫路・新潟・三河・京都に学ぶ。この放浪学問を自身は乞食学問と称す。それを見かねた僧友が、三河入覚寺の村上界雄の養子にした。この親戚に著名な因明学者雲英晃耀がいて、弟子となり因明を学ぶ。この因明を、曹洞宗豊川妙嚴寺で講義した縁で、東京の曹洞宗大学で因明・唯識・俱舍論を講じ、続けて哲学館の講師、大谷 교校長を経て、ついに明治二十三年（一八九〇）帝国大学印度哲学の講師の嘱託となる。

この時期に仏教を歴史思想によって書くことの必要性を強く意識する。自伝『六十一年』の「吾輩が仏教史研究の志を発せし動機」に次のように記す。儒学は「支那の二十一史を読まざるを以て恥辱となす傾向」があり、国学

神道は「国史を離れて成立するものでない」のに対し、「独り歴史思想の全く欠乏して居たものは、仏教徒であつた」とした。「歴史思想の欠乏の結果、教理上の研究にその正鵠を失うことがあつても、そんなことには一向気がつかないのである。」と、仏教の研究法を反省する。これに気付かされたのは、二つの出来事だという。一つは、「吾輩東京に来て、西洋流の新式研究法を見聞せしところ、何等の学問と難も、之を歴史的方而より研究せぬものとしては殆んど一もないと謂つてよい景況」であつたこと。今一つは、帝国大学の教員控室において、三上参次と史料編纂の事について話した時に、三上から「明治八年以降国庫より莫大の費用を投じ、今日まで已に集めしもののかくの如く実に積んで岳の如しといふ有様である。然るにこの沢山な史料、三分の二以上は仏教史の材料である。思へば日本は実に仏教国であつた。仏教史を除けば日本歴史は成立しない」と、繰り返言われたことを記す。続けて村上は、「吾輩この話を聴いて斯う思ふた、我が仏教はかくの如く国家の発展につき相離るべからざる歴史を有するにも係はらず社会多数の人は之を知らずに居る。唯社会の人これを知らざるのみならず仏教徒またこれを知らぬのであるが、いかにも嘆かしき次第である。…己れ自ら之を研究するあたはざるもせめてのことに仏教史研究の導火線にてもなりたいたものであるとの考えを益々深くし」たと記す⁽²²⁾。自分の今までの仏教研究に關し欠点を意識しつつ、新たな研究法として歴史的方法の必要性を感じていた時に、三上参次の膨大な仏教史料を使つての研究を促す指摘に、触発されて仏教史研究の導火線になる決意をしたというのである。

明治二十七年（一八九四）に『仏教史林』を發刊し、本格的に仏教史研究を始める。その創刊号冒頭に「仏教史研究の必要を述べて發刊の由来となし併せて本誌の主義目的を表白す」がある。

四月八日（中略）大聖釈迦牟尼如来の出生ありて、天上天下唯我独尊と唱へたまへる当日なり。而して我『仏教史林』も同じく、此四月八日を卜して世に出生せり。（中略）本誌は仏教史なるが故に、世間史家の研究す

る如く学術的攷究の一方に止まらず、傍ら宗教思想をも含有するものなり。故に本誌は門外より之を見れば学術と宗教の両成分を含有するものといはん。その両成分を含有するか如く見ゆるところ、是れ本誌の主義とする所なり。⁽²³⁾

『仏教史林』は、釈尊が「天上天下唯我独尊」と唱えた同じ四月八日に出生したと宣言する。そして本誌は仏教史であるが故に、世間の史学者が研究するように学術的考究をするだけでなく、一方で宗教思想をも含む。故に本誌は、門外より見ると学術と宗教の両方を含むものと規定した。ここで注目したいのは、「世間史家の研究する如く学術的攷究の一方に止まらず」としたことである。学術的攷究を専らにするのは、三上参次の所属する史料編纂所や国史学科であり、そうした研究を一方で参考にしながら、宗教としての側面も重視するというのである。更に『仏教史林』第二号「吾曹が仏教の歴史を研究する思想（第一）」を発表し、研究の独自性を主張する。

倩、世の歴史家を観るに、現今日本の史家、大に二派に分れたるものゝ如し、其一は学術的なり、他の一は道德的なり、或は云へし、一方は考証的なり、他の一方は伝達的なり、或は云へし、前者は抹殺的なり、後者は保存的なりと。（中略）後者は道德の眼光を以て歴史を研究するものなり。前者は学術の眼光を以て歴史を考究するものなり。（中略）余は二派の中にて前者にも依らず、又後者にも依らず。（中略）仏教の眼光を以て仏教の歴史を見んとするものなり。（中略）一般の思想に肯ひ難きことも真理の順応たる感應道交の原則を以て推すときは、必ず排棄することをえざればなり。古今に涉り、非凡の聖人、拔群の徳者には尋常一様の範囲を越えたる奇瑞靈驗即ち法身仏の応はあるべきとす。何ぞ一概に之を排除することを得ん。⁽²⁴⁾

世の歴史学者を二派に分ける。一方は学術的・考証的・抹殺的とし、一方は道德的・伝達的・保存的とする。前者は明らかに、明治二十二年創刊の『史学雑誌』を中心とした史学会の歴史学者を指す。史学会初代会長重野安繹は

「学問は遂に考証に帰す」という講演で、「考証とは色々なものをば取り合わせて証拠を執つて定める」という⁽²⁵⁾。すなわち証拠のないものは史実とは定めがたいのである。定めがたいものは、国史から外した。これによつて重野安繹は「抹殺博士」と揶揄された。学術的・考証的・抹殺的は明らかに、史学会を想定している。もう一方の道德的・伝達の・保存的とは、どんな歴史家か。「道德の眼光を以て歴史を研究する」歴史家である。これは史学会が最も克服すべきものとして批判を繰り返した勸善懲惡主義的に歴史を語る一派ということになる。そして村上たちの立場は、その二派には依らず、「仏教の眼光を以て仏教の歴史を見んとするもの」であるという。「仏教の眼光」とは、「真理の順応」「感應道交の原則」に依る時は、奇跡靈驗と雖も悉くの抹殺はしないという。

続けて教理史に関する研究姿勢を、第三号「吾曹が仏教の歴史を研究する思想(第二)」で次のように述べる。

教史を研究せんとする思想は分て二類あり。其一は一宗一派に限る特別の教史を研究する時の思想、他の一つは各宗各派の相互發達せし景況即ち普通の教史を研究するときの思想是なり。(中略)前者特別の教史の攷究に従事する時は(中略)其宗派の真相を顯揚し、寧ろ弁護することに意を用ひて批評的思想は少しも懷かざるべし。(中略)後者即ち普通の教史の研究に従事する時は、(中略)歴史的研究に比較的和批評的の攷究を雜へ、各宗各派の間に、無私公平の判断を試みんとす。之に依て、或は各宗専門の人よりは非難攻撃の声を聞くともあるべきなり。然れども余は此事を意に介せず、徹頭徹尾、一定の思想を守り、後者の研究は無私公平の批評的判断を試んとするものなり。⁽²⁶⁾

教理史研究は二類ある。自分の一宗一派に限る特別の教理史研究と、各宗各派が相互に影響しあつて發達する場合の普通の教理史研究という。前者は教えを明示、發揚させるよりも、むしろ弁護することに意を用い、批評的考えは少しも持たない。後者の普通の教理史の研究を行うときは、歴史的研究に比較的和批評的の研究を加えて、各宗

各派の間に、無私公平の判断を試みるという。この方法で非難攻撃の声があっても意に介せず、徹頭徹尾、無私公平の批評的判断を試みると強気に発言した。第二号論文では、史学会の歴史家たちや、勸善懲惡の歴史家に対抗して、帝国大学哲学科の日本仏教史を「仏教の眼光」を以て示すことを宣言しているのに対して、この第三号論文では、廃仏毀釈と強制教導職時代を乗り越えた仏教各宗派が、宗派教育の近代化を目指して成長してきている事態を見据え、その動きを弁護的と批判し、無私公平の批評的判断を基礎とした日本仏教史を、アカデミズムの立場から提示すると宣言したのである。

村上專精は、一方で史学会を見据え、一方で各宗各派の教学研究を見据え、新たな日本仏教史の構想を『仏教史林』において提示し、その成果を明治三十一年九月『日本仏教史綱』上巻、下巻を翌三十二年四月に刊行した。その構成は、次のようである。

第一期 三論・法相時代（十四章）

第二期 天台・真言時代（二十六章）

第三期 浄土・禅・日蓮時代（三十章）

第四期 諸宗持続時代（二十二章）

第五期 明治維新以後の仏教（二章）

主だった諸宗を時代別に並べる。その中の各章において、各宗各派の思想的な違いを記す。第一期では南都六宗の宗派の起源と教義を述べ、第二期では、真言宗と天台宗の起源と教義を述べ、その分派、門下、分流を次々と説明する。第三期でも、浄土宗の源流と教義を述べ、浄土宗の分流、浄土真宗の開立とその分流、時宗の教義を述べ、禅宗においても臨済・曹洞の教義の違い、その門下、分流、分派を述べる。第四期は、徳川幕府の寺家制度による

管理の中にあるが、それでも分流、分立が繰り返されたことが記される。第五期の「明治維新以後の仏教」においても各宗は改革を巡って、各宗分離紛争しているとした。この著作の最後の一文が次である。

爾後益教界の危殆を見んとするに当り、仏教徒は唯晏然として、名利に営々日もまた足らず、人をして遊民無用の嘆を發せしむるに至る。仏教史上の一新時期は、蓋し此最末に加へられざるべからず、第四期以降殊に第五期の仏教史上に至りては大に痛嘆に堪へざるものなり。⁽²⁷⁾

冒頭の「危殆^{きたい}」は、望みある「期待」ではない、絶望的な危殆である。分流分派し続ける絶望的な日本仏教史を描いて「大いに痛嘆に堪へざるものなり。」と嘆いて筆を置く。

その二年後の明治三十四年、村上專精は『仏教統一論』を発表した。緒言において、かの絶望的な『日本仏教史綱』が、実は希望の書であることを明かす。

本現今の仏教界を見るに、その教理は四分五裂するも、誰ありてこれを統一せんとする者なし。各宗は互いに鬩牆の状あるも、一人のこれが調和を講ずる者なし。故に比較宗教学の潮流を聞くと共に、余をしてその必要を感じしめたるものは、仏教各宗の比較研究たりき。これに依りて、余は去ぬる明治三十一年己後、いささか研究の方針を一変したり。即ち歴史研究としては、社会現象の事実史よりも、むしろ思想發達の教理史に注意し、教理研究としては、宗派的部分の研究よりも、むしろ宗派の比較研究よりして、統一的合同調和に尽瘁することとなしぬ。(中略) 本論は余畢生の願望として、心ひそかに仏陀に誓い、これが完結を企図して止まらざるものなり。伏して請う十方三世の諸仏よ、余の心を知ろしめし、余の志を助けたまえ。⁽²⁸⁾

現在の仏教界の教理は、四分五裂している。各宗は兄弟喧嘩状態で、誰も統一や調和を求める者はない。そうした現状の中で最も必要なのは仏教各宗の比較研究である。私は明治三十一年以後、『日本仏教史綱』上巻発表の時か

ら、研究の方針を一変した。それは歴史研究としては、社会現象の事実史よりも、むしろ思想発達の教理史に注意すべきである。教理研究は、宗派別研究ではなく、宗派の比較研究をして、統一的合同調和を求める研究に全力を尽くすと述べ、統一論は私の畢生の願望として、仏陀に誓い、十方三世の諸仏に、助けを乞うのである。

ここでも『仏教史林』で示した史学会への対決姿勢を、「社会現象の事実史よりも」と示し、仏教各宗派の弁護的研究を「宗派的部分の研究よりも」と排し、思想発達の比較教理史を主張する。その研究姿勢についていう。

仏教を研究するに当り、必須欠くべからざるものは歴史眼たりとす。もしそれ歴史眼を以て教理開展の系統を考うれば、種々分裂せし各宗の教理は、唯一理想の開展にして、各宗は根本的にその教祖（釈迦）を一にすると共に、又その教理を一にすることを知るべし。請う本編本論第一第二を見よ。この歴史眼に又比較眼を雑え、四分五裂の仏教理想を比較研究すれば如何、大小権実顕密教禪聖浄と分裂し、殆んど調和の望みなきが如く見ゆるものの中に於て、歴史的に系統あると共に、又理想的系統の条然たるものあるを見る。理想的系統の条然たるものあるを見ると共に、仏教百千に分かるも、本と一理の開展にして只その写象を殊にするものたるを知る。（中略）もしそれここに旧慣を去り、偏執を離れて、各宗互いにその長を取り短を去らんか、即ち仏教中に花あり月あり楼台ありと謂うべき、完全の宗教を見るに至らん。故に余は大いに仏教各宗の合同論を主張せんとす。⁽²⁹⁾

仏教研究に必須なのは、歴史眼である。歴史眼から見れば、種々に分裂した教理も、根本は釈迦であり、一つの真如に帰する。この歴史眼に比較眼を加えて、四分五裂の仏教理想を比較研究すれば、歴史の系統と共に、理想の系統の一条がはつきりと見える。これをしっかりと見れば、仏教が百千に分裂しても、根源は一理であり、その写象に過ぎない。偏執旧慣を離れて、各宗の長所を認め、短所から去り、それぞれを仏教中の花・月・楼台と認め合え

ば、仏教は完全なる宗教となるであろう。故に私は、仏教各宗の合同論を主張するのであるという。『日本仏教史綱』における日本仏教教理の分派・門下・分流の研究は、実は絶望的な危殆を描いたのではない。その歴史眼と比較眼によって、各宗教理の長所を見つめ、すべて一理の展開であり、理想的系統があり、融和と統一できることを示そうとした夢ある期待の書であったことを、この『仏教統一論』によって明らかにしたのである。

村上專精の日本仏教史研究は、三上参次に、触発されて仏教史研究の導火線になる決意によって始められ、三上の所属する史学会の研究法に学びながらも、その方法を学術的・考証的・抹殺的で、事実嚴格主義で真理の順応を見ないと批判し、今後あるべき仏教史研究の姿勢・方法を提示したのである。

6 辻善之助の宗論研究

三上参次が国庫より莫大の費用を投じ集めた岳の如き史料を前に、その三分の二が仏教史料であると吐露したのは、明治二十五年頃であり、それに促された村上專精が研究を始めたのが明治二十七年である。この年、辻善之助は、京都の三高から一高に転校する。その保証人になったのが同郷で姫路中学の先輩の三上参次である。また三上は辻が帝大の学部選択に迷った際の相談にのり、国史を薦め、帝大国史に入ってから、三上の史料探索に随行し学んでいる⁽³⁰⁾。こうした辻と三上の親しい関係から、辻は村上專精が三上に触発されて仏教史研究を始めたことを知っており、仏教史に関心のある辻は、村上の研究動向に注目していたと考えられる。

辻は、一高時代に史学会の講演に感動し、国史科一年生論文「後北条氏疆域考」が指導教授の推薦で史学界に掲載され、学会デビューし、二年時には史学会委員に選挙されている。こうした時に、村上は『仏教史林』によって、

史学会の研究姿勢を「学術的・考証的・抹殺的」と繰り返し批判し、各宗の仏教研究を「弁護」的研究と批判し、独自の「仏教の眼光」と「歴史眼」「比較眼」という研究姿勢によって、「宗派・門流・分派」を明確にする『日本仏教史綱』を発表したのである。明治三十一年九月に上巻・翌三十二年四月に下巻が刊行された。

辻は、この年七月、大学院に「政治の方面より観察したる日本仏教史」という研究テーマを掲出した。このテーマに関して、日本仏教史を選んだのは、父の影響であるが、「政治の方面」としたのは、父の仏教思想や信仰姿勢に対する懐疑があつたと指摘した。そうした個人の感情的側面もあるが、より積極的には「政治の方面」から研究することの学問的意義を見出したという面も考えられる。それが、村上が史学会の研究姿勢を批判しつつ仏教思想を根底に置いて「宗派・門流・分派」を示した『日本仏教史綱』に対して、辻は正しく宗派对立の事実を見る必要性を認識し、これに基づいて「政治の方面より観察」とすると研究テーマが設定されたと考えられる。辻の『日本仏教史の研究』の中で、最も村上の宗派間問題と鋭く対比的な論考は、宗論関連の論考である。

宗論に関する論文は、七・八・十二・十三・十四・十五である。これらの発表時期は次の如くである。

明治三十三年（一九〇〇）「八・足利初代天台宗と禅宗の軋轢」

明治三十六年（一九〇三）「十五・慶長十三年浄土日蓮宗論について」

明治四十年（一九〇七）「七・鎌倉時代における禅宗と他宗の軋轢（正中宗論）」

明治四十二年（一九〇九）「十二・戦国時代の仏教」

明治四十四年（一九一一）「十三・織田信長と仏教」

明治四十四年（一九一一）「十四・安土宗論の真相」

最初に書かれた「八・足利初代天台宗と禅宗の軋轢」は、鎌倉時代に興隆し、足利時代の黄金時代を迎えた禅宗

に對し、王朝時代に鎮護國家天子本命の祈願所であり、全權を振るつて、勢力を精神界裡に占めていた真言天台が怒る。それを「山門たるもの、いかでか之を默視せざらんや。争いのおこる洵に自然の数なるべし」と評し、その宗派間の激しい抗争の実態を、多くの史料を駆使して明らかにする。こうした宗派間の激しい抗争に着目し、『史学雑誌』に掲載したのは、明治三十三年の九月、十月、十二月、三十四年二月、三月の、計五回である。しかし原稿にしたのは、明治三十二年六月であると記している⁽³¹⁾。

辻善之助の論文は、村上の『日本仏教史綱』に觸発されて、宗派間問題を、外から政治的な眼によつて、「學術的・考証的」に「事實史」として明らかにしようと試みたものと考えられる。村上の下巻出版の後、二か月後と近いが、上巻からは、九か月後である。辻の五回に及ぶ論考には、思想的な判断は全く含まれない。そして結論は、天台の行動は「すべて是れ嫉妬羨望の念より起り、他を排し自ら擅にせんとの心」が原因であり、「山門は南朝と相俟つて、その勢を持せんとし、禪宗は北朝と相倚つて、以てその盛大を致さんとするの形勢を成せり。」すなわち天台と禪の背後には政治権力がある。そして「畢竟するに応安に於ける幕府の措置は、無定見、無主義の誹を免れざるべきなり。」「また紛擾を頻繁ならしめしは朝廷公家衆その責の過半を頌たざるべからざる也。」と締めくくっている⁽³²⁾。すなわち宗派間の問題を、一切思想的に判断せずに、その背後に政治的影響を見るのである。

辻善之助が、村上の提起した宗派間の問題に関して、更に発展的に論じたのが明治三十六年（二九〇三）「十五・慶長十三年浄土日蓮宗論について」である。この論考は、明治三十六年十月三十一日の史学会の例会での講演を、翌三十七年一月、二月の史学雑誌に発表したものである。この論文は、村上が『仏教統一論 原理編』を明治三十六年（一九〇三）四月に出版した六か月後に、講演している。同じ宗派間問題を扱う論考であるが、両者の論考共、理論的に深められていて、その違いは際立っている。村上は『仏教統一論 大綱論』で、史学会の研究姿勢

を「社会現象の事実史」と批判し、思想發達の比較教理史を主張した。こうした思想發達の比較教理史に対して、辻は、全く別な判断を示す。

辻はこの論文で、序論と本論を置く。序論で、日本の宗論の歴史を概観し、「本朝四ケ度の宗論」を挙げる。応和の宗論・文治の宗論・安土宗論・慶長の宗論である。応和宗論は、村上天皇が応和三年（九六三）八月、清涼殿において、南都北嶺の僧各十人を召して行つたもので、「研究のため、南北の僧を集め、論義を催されたといふに過ぎない」。南都と北嶺の間に「自から争はあつたであらうけれども、とにかく平和の争である」。また次の文治の宗論は、法然の大原問答の事で、後に天台座主となった顕真と諸宗の碩学が、法然と、「討論したといふ丈で、別に政治上から見て、深い意味は有つたといふ訳でも無い」と、説明し次のようにまとめた。

四ケ度宗論の中で、前二つは、後の二つと、大に趣きを異にして居るのであります。初のは二つともに、平和に起りて平和に局を結び、特にある教義上の問題の研究の爲めに起つた事であつて、一宗内の論義とさほど差別は見えぬのみならず、これが政治上に關係をもつ事も薄いのであります。⁽³³⁾

宗派間の争いである宗論は、教義上・思想上の論議であれば、それは「平和の争」であり、政治上から見て、深い意味はないというのである。村上が仏教の「宗派・門流・分派」を思想的教義的に扱う限りは、政治的に深い意味はないというのである。それに対して、残りの二つの宗論は、思想的には些細なことをきっかけに、政治的に大問題となった事件である。

第三の安土宗論は、信長の居城安土の城下での浄土宗の僧の法談に、法華の信者が不審を懸け、それが原因で浄土宗の僧と法華宗の僧が集まって、宗論となり、法華宗の者が詞に窮し、詫証文、科料二百金を徴せられ、騒ぎを起こした法華三名の頸が斬られ、日蓮の徒が千人許も群集し大騒ぎとなった事件である。

辻は、第四の慶長宗論の前に、更に大きな社会問題となった松本問答を挙げる。「天文法華の乱といふは、凡そ宗論の中で、最その惨禍を流した事の甚しきもの」と評し、天文五年三月の頃、叡山の僧が、京都一条烏丸の観音堂で説法して、法華宗を誹謗した。それを聞いた法華の徒に論破され、法衣をはぎ取られた。それをきっかけに天台の山法師等が法華宗徒を伐つため、諸国の末寺及び宗徒をよび集め、凡十万の兵が、法華宗の寺々を攻め、法華宗も、徒を集めて戦うが大敗する。その時、京の二十一ヶ寺の法華の本寺は、悉く焼き払われ、死者三千余人、京都の市街三分の一が焼かれる大さわぎとなったというのである。

辻は、こうした宗論を次々と列挙し、「かくの如く数々宗論のあつた中で、天文の法華の乱、安土の宗論、慶長の宗論、この三つは政治上に関係を有すること深く、最も注意を値するものであります。今はその中の一なる慶長宗論について申述べるのであります。」と序論を締めくくり、本論に移る。

本論では、事の発端・宗論前の情況・宗論対決・当時の実情・日経の沈黙について・日経等京都への護送及び処刑・日蓮徒の詫証文・日経流浪と其末路とその経緯を、多くの史料を駆使して、実態に迫る。

発端は、尾張熱田の寺で法華の僧日経が折伏説法するのを、浄土宗の僧が邪魔をしたことである。日経は二十三条の公開状によって論戦を求めた。これに応えて浄土僧は、江戸増上寺に二十三か条を送り、家康に訴える。家康は、江戸の新殿で、法論を開く。浄土側は増上寺源誓以下、主だったものが対論の任に選ばれ、判者は高野山の頼慶、聴衆は他宗から十名、幕府方老中以下列席するところへ、遅れて日経以下五人の弟子が来る。日経は一切口を開かず、負けと判定され、処罰される。これを機に、幕府は、浄土批判を禁じる詫証文をとったという事件である。結語として辻は、次のようにいう。

これは政治の当局者からみれば、あまり活動せられては処置にこまるもので、平和を破り秩序を乱す恐がある

故に、十分に之をおさへつけ、之によりて他のみせしめに、之を懲らしたのである。家康は元来宗派のすべてには、極めて公平の態度をとり、一宗のものが、他宗を誹毀するなど、いふことは、社会の秩序を保つ上よりして、之を喜ばず、その最も御氣に入りの源訾でさへ、かつて天台宗をそしりて、家康の機嫌をそこねた事がある⁽³⁴⁾。

平和を破り秩序を乱す恐れのあるものは、宗派・門流・分派にこだわるものであり、これをおさえつけ、社会の秩序を保つのは政治家の公平な態度に依るのであるとしているのである。

まさにそれは村上が「仏教の眼光」を根底に置き「歴史眼」「比較眼」によつて、四分五裂の「宗派・門流・分派」の長所を見つめれば、その先に歴史の系統と共に、理想の系統の一条がはつきりと見え、仏教は融和と統一に向かうことができるとする理想論に対して、事實は宗派・門流・分派にこだわり、他宗を誹謗するものによつて、悲劇と被害が繰り返されているのであり、そうした乱れを正し、平和を保つのは政治の役割であるとするのである。辻は、これ以後、正中宗論・安土宗論などを論じ、「戦国時代の仏教」において、この時代の仏教の特徴について次のように論じている。

抑、この宗論と申すものは、戦国時代の一つの特徴と認めるべきものでありまして、この後の時代にも、あることはあり、また、江戸時代になつてもありました。それは、この戦国時代の名残を留むるに過ぎぬのであります。その由つて来る所は、即僧侶の自衛上より、競争の意味を以てあらはるゝのであります。すべて競争は、物の発展を来すものでありまして、この戦国時代と申すも、一般の社会には、諸大名の競争上、ある点に於いて、頗る良結果を来し、後日、叡山の横暴宗教界の地方分権我国文明発展に少からぬ影響を及ぼして居ると認むべきものもあります。然しながら、この宗論ばかりには、ただ弊害ばかり多くして、よき結果は出な

かつたのであります。⁽³⁵⁾

宗論は、戦国時代の一つの特徴と認められるほど活発に行われ、江戸時代まで、その名残として論議が行われた。論議は、僧侶の学問上の競争である。競争は一般には、文明発展により影響を及ぼすと考えられるが、宗論だけは、弊害ばかりで、良い影響はなかったとしている。

以上、辻善之助の論議研究をまとめると、村上の影響から、宗派間問題を考察し、その中で宗派間の論議である宗論に着目し、その宗論を二種類に分類する。一つは教義上・思想上の平和的な争いである宗論であり、今一つは宗論が争論となり、争乱となり社会問題化、政治問題化する宗論である。前者は鎌倉時代以前の宗論であり、後者は鎌倉時代以降に活発となり、ついに戦国時代の特徴の一つに認めうるほどに頻発し、地方にも及んだことを豊富な史料によって論証した。しかしその宗論は、弊害ばかり多く、文明発展に寄与していなかった。

7 おわりに

明治は、論議から始まった。「一、広く会議を興し万機公論に決すべし」という御誓文の趣旨が、諸藩に受け入れられ、福沢諭吉の演説の勧めや、議論の紹介から、世の人々に広がり、地方議会の開設で、全国に広がる。明治二十三年に国会開設が決まると、議論は更に加熱した。この議論の根幹には西洋の論理学があったのが西周以後、論理学の導入が活発となる。それに対抗して、東洋にも仏教の因明という論理学があると主張したのが、雲英晃耀である。日本には因明研究の伝統があり、その中で天皇が因明論議の論場を宮中に作り、大臣が論議研究をし、裁判官が因明により論議の判定をするという、論議の伝統があったとした。そして雲英晃耀は仏教論議を積極的実

効的に評価しそれを活かそうとしたのに対して、辻善之助の仏教論議の研究は、全く否定的な評価である。日本の論議は戦国時代に爆発的に広がり、この時代の一つの特徴となったが「ただ弊害ばかり多くして、よき結果は出なかつた」とした。その弊害の「最も著しきものは、本願寺及日蓮宗であります。殊に本願寺は一向一揆として北陸道、三河、伊勢、畿内、近傍に於て、非常な勢力を持つて居つた」とした。更に「宗教界に於いても、矢張り他の社会と同じ様に其光は漸く暗黒の裡に蔽はれて、一口に申すと、暗黒時代とも称すべき時」となり、それは「詰り一口に申して見ると、戦国時代といふものは、仏教の江戸時代惰眠の基を作つたといふ事に、帰するだらうと思ひます。」と、論議は、争議のもとであり、争乱一揆の原因であり、世を暗黒時代に落とし、仏教の江戸時代惰眠の基をつくつたと批判した。⁽³⁶⁾

近代の仏教論議研究は、全く対比的な二つの研究があつたのである。一つは雲英晃耀の積極的肯定的未来志向的な評価に対して、辻善之助の否定的暗黒的で江戸仏教惰眠の原因をつくつたとの評価である。どうしてこれほど全く対立的な仏教論議研究となつたのであろうか。一つは世代の差・時代的経験の差が考えられよう。福沢諭吉や雲英晃耀は、天保五年（一九八三）生まれであり。雲英晃耀も天保二年（一九八一）生まれである。幕末の激動を経験し、明治の議論の時代に夢をかけた世代である。雲英の弟子である村上専精も嘉永四年（一八五二）で、維新前世代である。それに対して、辻善之助は維新後の明治十年（一八七七）に生まれた。議論が周りにあふれている時代に生まれ、自由民権運動と共に議論が加熱し、その議論紛糾が各地騒動の原因ともなる時代に育つたのである。こうした時代の中にある議論の経験値の違いが、対照的な仏教論議研究を生み出した可能性がある。辻善之助の場合は、また父の影響も要素として大きい。父は真宗門徒であり、中でも石川舜台の熱烈な支持者であつた。石川舜台とは東本願寺の改革主義者である。石川は『本願寺宗勢論』において、一・釈迦と親鸞の法義の「加除増減を許

さず」と宗義を原理化し、二、綱紀肅正を「急速度的に敢行すべし」と急進派であり、三、法主と管長の一体化を主張し、四、「医師と僧侶は貧乏がよい」と主張した。それは「富は志を立てるに起り、富を得て志減し、志の減したが退下の始り」だからであるという。こうした真宗退下の始りは「明治十三年以来、錢くれの風を開き」病弊を醸成したと批判する⁽³⁷⁾。まさに明治十三年以降が、辻善之助の幼少期であり、父は、急進的な改革者石川舜台の熱心な門徒であったのである⁽³⁸⁾。そして帰宅しては父の議論の原理主義的熱風を煙たく思いつつ育ったことも、辻善之助の論議に対する否定的拒否的姿勢を形成したと考えられる。

以上の対立的な二つの近代の仏教論議研究の共通点は、日本には長い論議の伝統があり、それが政治や法廷で活用され、戦国時代から江戸初期にかけては、論議の時代ともいえるべき影響を与えていたと主張したことである。こうした研究を前提に、日本の仏教論議を研究する必要がある。

註

- (1) 小山幸伸「歴史研究と歴史教育の連関」「鎖国」研究の動向と、学習指導要領・教科書記述の変遷』『敬愛大学研究論集』九八号、二〇二〇年。荒野泰典『近世日本と東アジア』一九八八年によって、四つの口が明確にされた。
- (2) 新保真紀子「小学校社会科・身分制度成立に関する教科書記述の変遷」『児童教育学研究』二五号、二〇〇六年。
- (3) 鈴木淳『維新の構想と展開』『日本の歴史』巻二十、講談社、二〇〇二年。
- (4) 『誓の御柱』建設運動とその広がりについて「西田彰一『日本研究』五八号、二〇一八年。
- (5) 福沢諭吉は、明治五年（一八七二）に『学問のすすめ』を書き、ベストセラーとなり、次々と続編を出版する。同時に主著『文明論之概略』を執筆した。福沢諭吉は、「説教」を「演説」と言い換え、「論議」を「議論」と言い換え、

西欧的な、より広い公衆を基本に据えたパブリックのイメージを付与する語として「議論」を提示した。

- (6) 兵藤裕己「明治のパフォーマンス―政治演説と芸能」『感性の近代 岩波講座 近代日本の文化史4』岩波書店、二〇〇二年。

- (7) 福沢諭吉『学問のすすめ』明治五年（一八七二）二月に出版され、ベストセラーとなる。明治六年『会議弁』によつて演説・討論の規則を示し、実演する。明治七年に『学問のすすめ』第十二編において「演説の法を勤むるの説」を発表。明治八年『文明論之概略』において、文明の根幹に議論を据え、世界の議論の有り様を説く。

- (8) 福沢諭吉『会議弁』（一八七四）。尾崎行雄『公開演説法』（一八七八）。栗原亮一訳・チャールス・ベル『泰西名家演説集 附・演説法』（一八七九）。高良二訳・ヒュー・ブレイル『泰西論弁学要訣』（一八八〇）。松村操編『演説金針』（一八八一）。小笠原美治『結社演説政談方針』（一八八二）。馬場辰猪『雄弁法』（一八八五）。伊東洋二郎『実用演説法 雄弁秘訣』（一八八九）。吉岡平助『会場秘訣議員弁論法』（一八八九）などがある。

- (9) 雲英晃耀『因明初歩』、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八一年。

- (10) 雲英晃耀『因明入正理論疏方隅録』全十三巻の刊行開始。四月十五日〜十二月三十日。『因明大疏』上中下巻四月二十八日発刊。『因明三十三過方隅録』上下巻は四月三十日発刊。『因明入正理論疏 冠註』上中下巻は五月〜十一月に発刊。『因明初歩』十月十九日発刊。『因明大意』十月十九日発刊。

- (11) 雲英晃耀『因明学協会報告』国立国会図書館デジタルコレクション、一八九〇年、二十三頁。

- (12) 雲英晃耀『因明活眼』、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八四年、二十頁。

- (13) 雲英晃耀『東洋新々因明發揮』国立国会図書館デジタルコレクション、一八八九年、二頁。

- (14) 畠山省三『因明学之概略』一八九七年。今井清吉『因明学綱要』（法蔵館、一九〇三年）。香村宜円『東洋論理学

史』(博文館、一九〇九年)。森本靖琮『因明術講話』(明昇堂、一九一三年)。村上專精・境野黄洋『仏教論理学』(丙午出版社、一九一八年)など。国立国会図書館デジタルコレクションより。

- (15) 辻善之助『自歴年譜稿』平文社、一九七七年。十八頁。
- (16) オリオン・クラウタウ「辻仏教史学の政治性」『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二五九頁。
- (17) 辻善之助「研究生活のおもい出」『自歴年譜稿』平文社、一九七七年。一七二頁。
- (18) 日本学士院HP、恩賜賞受賞一覧より (<https://www.japan-cad.go.jp/japanese/activities/jyusho/>)
- (19) 江島尚俊「仏教改革としての禁酒―『反省会雑誌』を手がかりに―」『宗教研究』八四(四)、二〇一一年。
- (20) 座談会「先学を語る―辻善之助博士」『東方学』第六六輯、一九八三年。辻善之助の長男辻達也が語っている。
- (21) 辻善之助『日本仏教史研究』第二集、岩波書店、一九八三年。一一〇頁。
- (22) 村上專精『六十一年―一名赤裸々』(『大正文庫』第十一編)、丙午出版社、一九一四年。二九三頁〜二九八頁。
- (23) 村上專精「仏教史研究の必要を述べて発刊の由来となし併せて本誌の主義目的を表白す」『仏教史林』一八九四年。
- (24) 村上專精「吾曹が仏教の歴史を研究する思想(第一)」『仏教史林』一編第二号、一八九四年。
- (25) 重野安繹「学問は遂に考証に帰す」『重野博士史学論文集 上巻』雄山閣、一九三八年。
- (26) 村上專精「吾曹が仏教の歴史を研究する思想(第二)」『仏教史林』一編第三号、一八九四年。
- (27) 村上專精『日本仏教史綱』下巻、金港堂、一八二二年。二五五頁。
- (28) 村上專精『仏教統一論』(書肆心水、二〇一一年)十九頁。初版は、一九〇一年。
- (29) 右同著、二十〜二二頁。
- (30) 辻善之助、注15、十五頁〜十七頁。

- (31) 辻善之助 『日本仏教史研究 第一巻』 岩波書店、一九八三年。三二六頁。
- (32) 右同著、三二六頁。
- (33) 辻善之助 『日本仏教史研究 第二巻』 岩波書店、一九八三年。一六三頁。
- (34) 右同著、一九三頁。
- (35) 右同著、一一〇頁。
- (36) 右同著、一一二頁～一一三頁。
- (37) 石川舜台 「本願寺宗勢論」 『真宗史料集成 第十二巻 真宗教団の近代化』 同朋舎出版、一九八三年。
- (38) 石川舜台の改革に関しては、多屋頼俊 「石川舜台と東本願寺」 (『講座 近代仏教2』 法蔵館、一九六一年)。注37同書、森龍吉 「本願寺宗勢論」 解題。辻村志のぶ 「石川舜台と真宗大谷派の東アジア布教―仏教アジア主義の形成」 『近代仏教』 十三号、二〇〇七年。中西直樹 『明治前期の大谷派教団』 法蔵館、二〇一八年。辻の幼年期は、石川舜台の第一次宗政時代後半から、渥美契縁一派との抗争の中、殴打事件で引責辞任をし、その後、渥美一派と和解に至る明治十六年頃と考えられる。中西によれば、この頃石川舜台は、在家信者を巻き込んだ公選議会の設立運動を展開していた。

《研究ノート》

「旃陀羅」考

米 澤 実江子

問題の所在

「旃陀羅」の語意を辞書に求めると、鎌倉中期成立の事典『塵袋』には、次のように記す。

天竺ニ旃陀羅ト云フハ屠者^{トシヤ}也。イキ物ヲ殺テウル^{ホフルモノ}（売る）、エタ体ノ悪人^{（1）}也。

現行の『日本国語大辞典』には、次のように記す。

インドで四姓^{（2）}（カースト）の最下級である首陀羅（しゅだら）よりもさらに下の階級。屠畜・漁獵等の職業に携わった。不可触賤民^{（3）}。

これらの内容から、「旃陀羅」は賤民概念を示すものの一つであり、また身分制度を前提としない現代の社会においては、過去概念であることがわかる。しかし現実には、差別意識を正統化する材料として現在まで連綿と続いている。

「旃陀羅」はインドの社会制度に源があることから、その内容の変遷については、古代インドにおける歴史的社会的背景・仏典の記述⁽⁴⁾、および日本社会の在りよう⁽⁵⁾と仏教との関連等々の考察を述べるべきではあるが、小稿においては、それ等の考察は一旦先行研究に譲り、近世日本における仏典注釈中に示された「旃陀羅」解釈について、『観無量寿経随聞講録』⁽⁶⁾（以下『随聞講録』）の説示を中心として考察する。

（以下、引用文中の諸記号は筆者による）

一、「旃陀羅」解釈の心理的背景

釈尊のことばは漢訳を経て日本に伝来し日本語へと翻訳された。就中、『観無量寿経』（以下『観経』）の「是旃陀羅」⁽⁷⁾の翻訳について霊山勝海氏は次のように述べている。

「是旃陀羅」を和訳する場合、（中略）「賤民のしわざ」「屠者の業」「人非人の所作」「チャンダラ（賤民）の所行である」と意味を下付して訳されている。（中略）「センダラなり」と言葉どおり訳さないで、なぜ「旃陀羅のなすところなり」と読み、理解するのだろうか。このような読み方をすればセンダラは自分の生母を殺す種姓⁽⁸⁾ということになってしまう。（中略）あえて「センダラの所行である」と補訳したことに問題がある⁽⁸⁾はないか。

「これ旃陀羅（のなすところ）なり」ではなく、母を罵り母を殺害しよう⁽⁸⁾と意志しそれを実行しようとする行為が、アジャセをして「旃陀羅（＝賤しい人）」ならしめるのである。カースト最下層のセンダラの行為と語を補って解すべきではない⁽⁸⁾。

とし、注記において

センドラの業というのは旃陀羅種のもの行う宮為職種をいうのであって、他の種姓のものが類似の行為を行なったからといってセンドラになるのではない。基本は種姓であるからである。⁽⁹⁾

として、「旃陀羅」の語を翻訳するにあたり、多くの場合、原語にはない「意味の下付け」が伴われていることを指摘して批判する。

養老孟司氏は、「種姓」に関係なく意識が実際の差別へと展開する心理について、死体に対する感情を例として次のように述べている。

不気味さは生首の性質ではない。(中略) 見る者の判断である。それを、しかし、対象すなわち生首の属性と考える。ここに差別が発生する心理的な要因がある。(中略) 相手にその人の属性でないものを属性として押しつける。押し付けた意識は、押し付けた本人にはない。その場合、押し付けられた側は、そこで「差別された」と感じるのである。同性愛者だろうが、障害者だろうが、被差別部落出身者であろうが、本人にとっては、それは善悪・好悪の問題ではない。(中略) 「対象の属性でないものを、対象の属性と見なす」。そこに差別が始まる。(中略) 「聖」は社会的には「差別」と認められていないが、心理的には差別といってよい。(中略) 「聖」もまた「対象の属性でないものを、対象の属性とする」ことだからである。(中略) 一般に「聖」が差別とされないのは、社会的に不利益を被っていない、ないし利益を得ている、という判断があるためであろう。畏怖の感情は聖に、不気味の感情は賤に、結びつく傾向がある。⁽¹⁰⁾

差別の心理は「対象の属性でないものを属性として押し付ける」ことであると指摘する。

石川力山氏は、「賤民概念」に基づく差別について、「差別者」と「被差別者」を「強者」と「弱者」とした上で、

次のように述べる。

「強者」がいつまでも「強者」で、「弱者」が常に「弱者」であり得るわけではなく、お互いの立場は容易に入れ替わる関係にある。⁽¹¹⁾

この指摘は、身分制度が維持される要因の一つとして、「強者」であり続けたい者（差別者）をして、「弱者（被差別者）」との立場（あるいは感情）の逆転を生じさせないためであつたことを想起させる。

二、『随聞講録』にみる「旃陀羅」の解釈

『随聞講録』では、善導『観経疏』における『観経』の「是旃陀羅の解釈」⁽¹²⁾に対して次のように記す。

旃陀羅者此云殺者。即今屠兒也。此日本穢多類、肉ホフリ売モノヲモ云旃陀羅也。又『疏』意、其性凶惡不閑仁義、四姓暴惡通云旃陀羅。へ此ニ古来二説アリ。一ニ旃陀羅此云嚴幟。是レ西土屠殺之輩。以惡業自嚴。行時、鈴ヲ揺ルカシ持竹以為標幟。不爾王必罪之。故ニ以為名。是四姓之外別有下族。二ニ、四姓之外非別ニ有種。於四姓ノ中ナル非礼暴惡者、通受此称。今家依後義、釈シ玉フ。『新記』序分二卷三十九紙往見。⁽¹³⁾

①「旃陀羅」とは、此には「殺者」と云う。即ち今の「②屠兒」也。此れ、日本の「③穢多」の類なり。肉をほふり売るものをも「旃陀羅」と云う也。又④『疏』の意、「其の性凶惡にして、仁義を閑わ^{ナラ}ず」。四姓の暴惡なるを通じて「旃陀羅」と云う。へ此に古来二説あり。一に⑤「旃陀羅」、此には「嚴幟」と云う。是れ西土屠殺の輩、惡業を以て自ら嚴る（かざる）。行く時、鈴を揺らし、竹を持ち、以て「標幟」とす。爾らざれば、王、必ず之を罰

す。故に以て名とす。是れ⑥四姓之外、別に下族あり。二に四姓の外に別に種あるに非ず。四姓の中において非礼暴悪なる者、通じて此の称を受く。今家は後の義に依りて釈し玉う。『新記』¹⁴「序分」二卷三十九紙。往きて見よ。はじめに「旃陀羅」の語について、当時の日本における意味（屠兒・穢多）を示し、次いで善導『觀經疏』において「旃陀羅」を「凶悪で仁義を知らない」と解釈する箇所を挙げて、この一文の意図は、「四姓の全階級を通じて、他者に対する非礼暴悪、すなわち心の在りかたの賤しい者が「旃陀羅」である」と解釈するものであり、さらに割注を施して『新記』が示す相反する二つの解釈を挙げ、最後に「『新記』を見るように」と述べ、『觀經疏』の「旃陀羅」解釈の意図を理解するにあたっては『新記』の第二説に拠ったことを示す。

『新記』が示す二つの解釈は、第一の説には、身分制度における賤民、すなわち四姓の外（下）の存在を正当化するための「旃陀羅」とその在りようを示し、第二の説には、⑦『華手經』・⑧『大方等大集經』・⑨『大方広十輪經』・⑩『菩薩本行經』ならびに「曲礼」¹⁵の「今、人として礼無きは、言を発すれども心は禽獸である」等を援用して、種姓としての「旃陀羅」ではなく、すべての人間に共通した自己の非礼暴悪なる悪しき在りかたの者が「旃陀羅」ないし禽獸であることを示す。

また、『隨聞講録』と同様に『新記』を援用する『觀經疏講録』¹⁶（以下『講録』）では、『新記』の第一の説の根拠となる⑪『光明文句記』・⑫『法顯伝』・⑬『妙法蓮華經玄贊』¹⁷他を挙げ、続けて、

此為_二四姓撰_一不。曰。或云。非_二四姓_一也。別有_二下族極惡之人_一。或云。非_二別有_一種。於_二四姓中_一、非礼暴惡、通受_二此称_一。如『華手經』云。汚_二沙門_一中、為_二旃陀羅_一、等。¹⁷

「旃陀羅は」四姓に含まれるのか、含まれないのか。或る者は、「旃陀羅は」四姓〔に含まれるもの〕ではない。「四大姓の」別に下族極悪人があると云い。或る者は、「四姓の他に」別の生まれがあるのではない。四姓の中に

非礼暴悪〔の者〕が〔四姓を〕通じて、この〔旃陀羅の〕称を受けると云う」として、『新記』の内容を引用する。以下に『新記』・『随聞講録』・『講録』の説示に基づいて、典拠を尋ねることが可能な内容を符号の順に挙げる。

①元照『観無量寿仏経義疏』

刹帝利婆羅門二為尊貴、毘舍首陀二為下賤。刹帝即王者姓。旃陀羅此云殺者。即此間魁創⁽¹⁸⁾之類⁽¹⁹⁾。刹帝利と婆羅門は尊貴であり、毘舍と首陀は下賤である。刹帝は王者の階級であり、旃陀羅は殺者と云う」とする。

②『古事類苑』（政治部六七、下篇 賤民上）〔和名類聚抄〕「屠兒」項

屠兒〔和名 恵止利〕屠^ニ牛馬肉、取^ニ鷹雞餌^ニ之儀也。殺^レ生、及屠^ニ牛馬肉、取^ニ売^ニ者也。⁽²⁰⁾

「屠兒〔和名 恵止利〕。牛馬の肉を屠り、鷹雞の餌を取る。生き物を殺し、牛馬の肉を売ることを生業とする者である」とする。

③―①『塵袋』第五「一、キヨメヲエタト云フハ何ナル詞ゾ。穢多^{穢多}（別筆）」

根本ハ餌取^{エトリ}ト云フベキカ。餌ト云フハシ、ムラ（肉）、鷹等ノ餌ヲ云フナルベシ。其ヲトル物ト云フ也。エトリヲハヤクイヒテ、イヒユガメテ、エタト云ヘリ。タトトハ通音也、エトヲエタト云フ。乞食等ノ沙門ノ形ナレドモ、其ノ行儀、僧ニモアラヌヲ濫僧ト名ケテ、施行ニカル、ヲバ濫僧供ト云フ。其レヲ非人・カタヒ・エタナド、人マジロヒモセヌ、オナジサマノモノナレバ、マガラカシテ非人ノ名ヲエタニツケタル也。ラムソウト云フベキヲラウソウト云フ、弥シドケナシ。天竺ニ旃陀羅ト云フハ屠^{トシヤ}者也。イキ物ヲ殺テウル（売^{ホフルモノ}る）、エタ体ノ悪人也。⁽²¹⁾

③―②『塵添盛囊抄』第五【十】餌取ノ事〔付天竺旃陀羅時〕

河原ノ者エツタト云ハ何ノ字ソ。エツタト云付也。常ニハ穢多ト書ク。ケカレヲホキ故ト云フ。(中略) 生物ヲ害シテ売ル者ヲハ、唐ニハ屠者ト名ツク。ホフルモノト云也。天竺ニ旃陀羅ト云モ、同餌取体ノ^{キタナ}膩キ者也。屠殺ヲモエタトヨム也。⁽²²⁾

④善導『觀經疏』

言^ニ刹利^一者、乃是四姓高元、王者之種、代代相承。豈同^ニ凡碎^一。言^ニ臣不忍聞者、見^ニ王起^レ惡、損^ニ辱宗親^一惡声流布、我之性望恥慚無^レ地。言^ニ是旃陀羅^一者、乃是四姓之下流也。此乃性懷^ニ凶惡不^レ閑^ニ仁義^一。雖^レ著^ニ人皮^一行同^ニ禽獸^一。⁽²³⁾

「《刹利》とは四姓の高元であり、王族の身分である。これは代々相承するものである。(中略) 是れ《旃陀羅》とは四姓の下流である。性は惡を抱き、人の皮を著するも獸と同じである」とする。

⑤——窺基『妙法蓮華經玄贊』

『經』又、不親近至^ニ諸惡律儀^一、贊曰。第四惡業緣。旃陀羅云^ニ屠者^一、不律儀也。正言^ニ旃荼羅^一此云^ニ嚴熾^一。惡業自嚴行持^ニ標幟^一、搖鈴持^レ竹為^ニ自標^一故。⁽²⁴⁾

「『《妙法蓮華》經』の「不親近」から「諸惡律儀」までは、第四の惡業緣である。旃陀羅は「屠者」と云い、律儀ならざる「もの」である。正しく「嚴熾」というのは、惡業であることを自嚴して、「道を」行くときは幡を持ち、鈴を鳴らし竹を持ち、自ら「旃陀羅であること」の標とするからである」とする。

⑤——『翻譯名義集』

旃陀羅。此云屠者。正言旃荼羅。此云嚴熾。謂惡業自嚴。行時搖鈴。持竹為標幟(中略) 故若不爾者。王必罪之。⁽²⁵⁾

「旃陀羅は、ここでは「屠者」という。悪業であることを自厳して、「道を」行くときは幡を持ち、鈴を鳴らし、竹を持ち、自ら「旃陀羅であること」の標とす。もしそうしなければ、王は必ず「旃陀羅を」罰す」とする。

⑥ 凝然『梵網戒本疏日珠鈔』

『疏』、以是旃陀羅業故者、憬興『觀經疏』上云。旃陀羅者此云惡執。即今屠兒。非四大姓之所作也。別有_三下族達絮蔑戾車等₍₂₇₎。極惡之人、殺逆販_レ肉以自活命。名_三旃陀羅_一へ已上。是故今云_レ売_三葬具_一者。旃陀羅業故也。₍₂₈₎

「『梵網經菩薩戒本』疏」に《旃陀羅の業を以ての故に》と云うのは、憬興の『觀經疏』には《旃陀羅は惡執と云う。すなわち屠兒のことである。四大姓の行いではない。〔四大姓の〕別に礼儀を知らない異民族があり、極惡人であり、生き物を殺してその肉を売ることと生きている。〔これを〕旃陀羅と名づける》と云う。よって「葬具を売₍₂₉₎る」というのは、旃陀羅の業である」とする。

⑦ 『華手經』

是則名為_三沙門中賊汚沙門_一者、於_三沙門中_一為_三旃陀羅_一。僧中敗壞衆之糟糠₍₃₀₎。隨_三逐外道_一深計_三斷常_一。₍₃₂₎
「沙門の中の〈賊汚沙門〉と名付けるのは、沙門の中における《旃陀羅》のことである。僧としての値打ちはなく、外道に随い断見と常見を成す」と説く。

⑧ 『大方等大集經』

不善比丘等 以_レ之為_三尊長_一 少智詐_三多聞_一 不_レ喜_三禪戒者_一 禪戒者去後 為_レ財共鬭諍 刹利聞生_レ瞋 打_三害惡比丘_一 還俗捨_三法服_一 繫_三閉於牢獄_一 以是諸天瞋 迭共相告語 如是国土中 旃陀羅王治 朋_三黨惡比丘_一 毀_三破袈裟服_一 自壞_三己国土_一 不_レ久当敗亡 墮_三在阿鼻獄_一 受_三苦極長遠_一 於_三是賢劫中_一 無_下脱_三地

獄⁽³³⁾時^上。

「諸々の悪行を作す不善の比丘等の国は《旃陀羅の王》が治めている。悪行の比丘とともに阿毘地獄へ墮し、脱出することはない」と説く。

⑨『大方広十輪經』

刹利旃陀羅・輔相旃陀羅・婆羅門旃陀羅・居士旃陀羅。以⁽³⁴⁾諂曲心^ニ欺^ニ於^ニ世間^ニ不^レ畏^ニ後世^ニ。(中略) 若未來世旃陀羅王乃至居士旃陀羅⁽³⁵⁾。

「刹利旃陀羅・輔相旃陀羅・婆羅門旃陀羅・居士旃陀羅は、人にこびへつらい、世間を欺き、後世を畏れない」と説く。

⑩『菩薩本行經』

即讚歎言。汝雖^ニ畜生^ニ修^ニ於^ニ人行^ニ。我雖^レ爲^レ人作^ニ畜生行^ニ。⁽³⁶⁾

「王」即ち讚歎して曰く。汝は畜生ではあるが、人の行いを修める。我は人ではあるが畜生の行いを作す」と説く。

⑪知礼『金光明經文句記』

旃陀羅者、此云嚴幟。乃是西土屠殺之輩。以惡業自嚴、行時搖鈴持竹以爲^ニ標幟^ニ。故以爲^レ名。⁽³⁷⁾

「旃陀羅」とはここでは《嚴幟》という。インドにおいて屠殺を生業とする者であり、道を行く時は鈴を鳴らし、竹を以て旗印とする」等とする。

⑫『法顯傳』

旃荼羅名爲^ニ惡人^ニ。與^レ人別居。若入^ニ城市^ニ則擊^レ木以自異。人則識而避^レ之、不^ニ相搪突^ニ。⁽³⁸⁾⁽³⁹⁾

「旃陀羅」とは《悪人》と名づける。人と居を別にする。もし市中に入れば、木を撃つて自ら異なることを示す。人は「その人を旃陀羅と」知って「旃陀羅であるその人を」避け、互いにぶつからないようにする」と記す。

先に示したように、『随聞講録』は「旃陀羅」の語の解釈にあたつて、諸説に加えて「今家」すなわち善導が意図するところは『新記』の第二の説に依つて自己の意識と行為の在りようの賤しさが「旃陀羅」であることを明らかにする。先の養老氏の指摘を以てこれを見る時、この解釈は、根拠のない属性を他者に押し付けることの否定であり、一個人が感情に任せ、あるいは根拠無き慣習や風評に基づいて、自らは優れ他者は劣っていると判断する（させる）意識と行為、それ自体が「賤しい」のであり、差別を行う根源は他者ではなく自己にある、と主張することである。身分制度下の江戸時代にあつて、このような解釈を自宗の立場として明言することは、「旃陀羅」は「種姓（身分・出自）」および職業（生業）に起因するのではなく、自己の在り方を自己に問うことの宣言であり、当時の統治体制に基づく「貴賤観」や「旃陀羅（穢多）観」に対して異を呈するものであったと考えられる。しかし先人達はこの様に解釈することを活字にし、教義書に残して伝承した。このことは、この解釈が、既に釈尊によつて次のように説かれていることが知られていたことに因るとも考えられる。

生れによつて賤しい人となるのではない。生れによつてバラモンとなるのではない。行為によつて賤しい人ともなり、行為によつてバラモンともなる。⁽⁴⁰⁾

しかしながら、この教えは、洋の東西・様々な人の在り方を問わず、現実の社会において広く受容され活かされているとは言い難い。

小 結

『随聞講録』からおよそ三〇〇年を経た現在、日本をはじめ多くの国において、身分制度は撤廃され、過去の社会制度に由来する歴史上の賤民概念は根拠無き悪弊として否定されている。しかし現実を省みる時、利己的に「このようでありたい」・「このようしたい」とする意識を正当化し実現するために、意図的に世論を誘導し、権力に迎合し、責任を転嫁する等の行為、また自分とは異なった在り方や視点を意識・無意識を問わず、排除する等の行為は社会に横行している。このような意識と行為は、出自を前提とした身分制度に起因する賤民概念とは異なるようにみえて、実には自己の保身と優越感情を担保するために他者を貶める行為であり、旧態依然とした賤民概念（差別意識）と同根であり、他者を賤蔑する意識を未来へ継承することでもあると考えられる。

釈尊は「貴賤は生まれによるのではなく、行為による」と説き、また、仏教徒は、その教えを信じ・実践し、「信」が仏道を歩み始める入り口であることを説いた⁽⁴¹⁾。このような仏教徒の在りかたは、時を経て、数字や文字のように可視化される「成果」を以て社会（集団）や個人を計る現代にも継承されている。しかし、仏典や慣習を差別や蔑視の正当化の根拠とする賤民概念としての「旃陀羅観」もまた同時に継承されている。

このような現実に対して、石山力山氏は
仏教思想の原点から言って間違いだと言いつつ、それが社会的に機能している事実から責任逃れすること
はできない⁽⁴²⁾。

とし、東上高志氏は

いま必要なことは、部落問題の解決にとって仏教がいかに敵対的であったかをあげつらうことではなく、あるいは糾弾のなかでこのように変わりました、と賛美歌を歌う事ではない⁽⁴³⁾。
等として、それぞれの立場から問題を提議する。

様々な差別感情があふれている現在、『随聞講録』⁽⁴⁴⁾が示す「旃陀羅」解釈は、その源が自己の意識にあることを示し、意識は行為を善にも悪にも導くことを内省し、目に見えない意識を自己の在り方へ向けるように促すものと考えられる。

註

- (1) 『塵袋』一、(二〇〇四)、二八九頁。
- (2) 「四姓」、インドにおける四つの社会階級。婆羅門(僧侶)・刹帝利(王種)・毘舍(商工農)・首陀羅(奴隸)、『日本国語大辞典』(第二版、以下『日国』)六、六八〇頁。
- (3) 『日国』八、一二二頁。
- (4) 【参考】山崎元一(一九七九・一九八六)、宮坂宥勝(一九九一・一九九二・一九九三・一九九四)、『部落史史料選集』(一九八八・一九八九)。
- (5) 【参考】野田只夫(一九五九)、石山力山(一九九三)、丹生谷哲一(一九九三・二〇〇五・二〇〇八)、喜田貞吉(二〇〇八・二〇一〇)、山本尚友(二〇〇九)。
- (6) 義山(二六四八～一七二七) 講説・素中(二六七三～一七四三) 記。
- (7) 『観経』、『大正蔵』一二、三四一頁上。

- (8) 靈山勝海〔二九八二〕。
- (9) 靈山勝海〔二九八二〕註③。
- (10) 養老孟司〔二九九一〕。
- (11) 石川力山〔一九九三〕。抑々、「差別者」と「被差別者」という「立場」の是非はあるものの、「入れ替わり可能な立場」は、部落差別の問題点を明らかにするための一つの視点として重要であると考ええる。
- (12) 『観無量寿経』「白言大王。臣聞毘陀論経説。劫初已来有。諸惡王貪国位故。殺害其父一万八千。未曾聞有無道害母。王今為此殺逆之事。汚刹利種。臣不忍聞。是旃陀羅。我等不宜復住於此」、『大正蔵』一二、三四一頁上。
- (13) 『随聞講録』、『浄土宗全書』一四、五五一頁下。掲載本文には若干の訓が付されている。訓読はこれに拠った。
- (14) 貞準（江戸前期、禅林寺住の浄土宗僧）『日本仏教人名辞典』五四三頁）撰（一六八二年）、江戸期版本『観経疏新記』二（序分義）三九丁裏〜四〇丁表。
- (15) 『礼記』卷頭的一篇。
- (16) 『観経疏講録』、撰者不明。享保年間（一七二六〜一七三六）成？。【参考】服部英淳〔一九七三〕。
- (17) 『観経疏序文義講録』、『続浄土宗全書』二、一四五頁上。
- (18) 「創（かい／け）、切る（諸橋徹次編『学研漢和大事典』、一五四頁）。
- (19) 『観無量寿仏経義疏』、『大正蔵』三七、二八八頁中。
- (20) 『古事類苑』〔二九七〇〕二二、八七二頁。
- (21) 『塵袋』一〔二〇〇四〕二八八〜二八九頁。
- (22) 『塵添堪囊抄』、『大日本仏教全書』（新版）九三、五二頁中〜下。

- (23) 『観経疏』、『大正蔵』三七、二五六頁中。
- (24) 『妙法蓮華經玄贊』、『大正蔵』三四、八二二頁上。「不親近く諸惡律義」、『大正蔵』九、三七頁上。
- (25) 『翻訳名義集』、『大正蔵』五四、一〇八三頁上。
- (26) 法蔵『梵網經菩薩戒本疏』、『大正蔵』四〇、六四〇頁上。
- (27) 「蔑戾車（べつれいしゃ）」、異民族・野蛮人（『広説仏教語大辞典』下、一四八四頁）。【参考】『称讃浄土仏撰受経』、『大正蔵』一一、三四九頁下。西村実則（二〇〇一）。
- (28) 『梵網戒本疏日珠鈔』、『大正蔵』六二、一九二頁上中。
- (29) 【参考】山本尚友（二〇〇九）七四く八三頁。ここでは、鎌倉時代中期、当時の非人たちが葬儀や供養に関わって種々の権益をもっていた事を示す。
- (30) 「敗壞（はいかい）」、そこなわれてくること（『日国』十、九二〇頁）。
- (31) 「糟糠（そうこう）」、値打のない者、取るに足らないくだらない者（『日国』九、二四二頁）。
- (32) 『華手経』、『大正蔵』一六、一三三頁上。
- (33) 『大方等大集経』、『大正蔵』一三、三七六頁上中。
- (34) 「諂曲（てんこく）」、よこしまな心を持つこと、自分の気持ちをまげて人にこびへつらうこと（『日国』九、七八六頁）。
- (35) 『大方広十輪経』、『大正蔵』一三、六九八頁上中。
- (36) 『菩薩本行経』、『大正蔵』三、一二二頁下。
- (37) 『金光明経文句記』、『大正蔵』三九、九九頁上。
- (38) 「搪突（唐突・とうとつ）」、突き当たる（『日国』九、一〇二〇頁）。

(39) 『高僧法顯伝』、『大正蔵』五一、八五九頁中。

(40) 中村元〔一九九六〕三五頁(『スッタニパータ』一三六)。

(41) 法然撰『選択本願念仏集』(一一九八)。明恵撰『華嚴信種義』(一二二二)。

(42) 石山力山〔一九九三〕。

(43) 東上高志〔一九九一〕。ここでは、問題提議に対する答えとして、和歌山県白浜町平間における部落問題への取り組みを紹介する。

(44) 【参考】二十世紀、サン・テグジュペリは『星の王子さま』において「大切なことは目に見えない」・「家や星や砂漠を美しくしているものは目に見えない」と語っている(河野万里子〔二〇〇六〕一〇八頁・一一六―一一七頁)。

【一次資料】

『選択本願念仏集』、『昭和新修 法然上人全集』(平楽寺書店)。

『華嚴信種義』、『明恵上人資料』五(東京大学出版)。

『塵袋』〔二〇〇四〕、大西晴隆・木村紀子校注、東洋文庫七二三(平凡社)。

『塵添堪囊抄』、『大日本仏教全書』(新版) 九三。

『古事類苑』〔一九七〇〕(吉川弘文館)。

『部落史史料選集』一 古代・中世篇〔一九八八〕(部落問題研究所出版部)。

『部落史史料選集』二 近世篇 生活〔一九八九〕(部落問題研究所出版部)。

『部落史史料選集』三 近世篇 思想・文化〔一九八九〕(部落問題研究所出版部)。

【参考文献】

石山力山（一九九三）、『仏教と部落差別——「一闡提」「旃陀羅」「屠者」「穢多」等の社会的位相をめぐる一考察』（『駒沢大学大学院仏教学研究年報』二六）。

喜田貞吉（二〇〇八）、『賤民とは何か』（河出書房新社）。

河野万里子（二〇〇六）、『星の王子さま』（訳、新潮文庫）。

佐藤春夫・石田充之（一九五七）、『悲劇を機縁として 観無量寿経』（法蔵館）。

鈴木哲雄（一九九八）、『社会史と歴史教育』（岩波書店）。

高木昭良（一九八三）、『浄土三部経の意識と解説』（永田文昌堂）。

坪井俊映（一九九六）、『浄土三部経概説』新訂版（法蔵館）。

東上高志（一九九一）、「人権の確立に仏教はどう向かうか—和歌山県白浜町平間にそれを尋ねる—」（『季刊仏教』一五）。

中村元（一九九五）、『浄土三部経』下（訳、岩波文庫）。

中村元（一九九六）、『ブッダのことば スッタニパータ』（訳、岩波文庫）。

奈良 人権・部落解放研究所（二〇一〇）、『日本歴史のなかの被差別民』（新人物文庫）。

丹生谷哲一（一九九三）、『日本中世の身分と社会』（塙書房）。

丹生谷哲一（二〇〇五）、『身分・差別と中世社会』（塙書房）。

丹生谷哲一（二〇〇八）、『検非違使』（平凡社）。

西村実則（二〇〇一）、『「称讃浄土仏摂受経」にみる「蔑戾車」(mleccha)』（『仏教論叢』四五）。

野田只夫（一九五九）、「中世賤民の社会経済的一考察—特に祇園社犬神人について—」（『京都学芸大学学報』A、一四）。

服部英淳（一九七三）、「鎮西西山両義比較の資料・観経疏講録 解説」（『続浄土宗全書』二）。

広瀬果（一九九二）、『観無量寿経に聞く』（教育新潮社）。

宮坂宥勝（一九九一）、「旃陀羅―仏教に見捨てられたもの―」（『季刊仏教』一五）。

宮坂宥勝（一九九二）、「旃陀羅の史的考察（一）」（『智山学報』四一）。

宮坂宥勝（一九九三）、「旃陀羅の史的考察（二）」（『智山学報』四二）。

宮坂宥勝（一九九四）、「旃陀羅の史的考察（三）」（『智山学報』四三）。

山崎元一（一九七九）、『インド社会と新仏教 アンバーードカルの人と思想』（刀水書房）。

山崎元一（一九九二）、『古代インド社会の研究』（刀水書房）。

山本尚友（二〇〇九）、『史料で読む部落史』社会福祉叢書一七（現代書館）。

養老孟司（一九九一）、「差別とは何か」（『季刊仏教』一五）。

霊山勝海（一九八二）、「観経の旃陀羅について―訂正されねばならない在来解釈―」（『石田充之博士古希論文 浄土教の研究』永田文昌堂）。

【謝辞】

小稿は、浄土宗総合研究所研究プロジェクト「教学研究Ⅱ」における『随聞講録』訓読作業（二〇一五年度）が端緒である。多くの知見と様々に研究する機会を賜りましたことに、深く御礼申し上げます。

（佛教大学法然仏教学研究センター 嘱託研究員）

鎌倉光明寺所蔵『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』（仮題） 紹介と翻刻

横 田 友 教

はじめに

近世における法然上人御忌法会がどのように行われたのかは、一部の大寺院を除き、あまり研究されていない。そこで本稿では、御忌の歴史を垣間見る一助となるよう、鎌倉光明寺で宝暦十一年（一七六一）に行われた法然上人五百五十年遠忌の記録である『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』を翻刻し、紹介する。

一．関東有数の御忌

藪内彦瑞編『知恩院史』（一九三七）によると、近世知恩院では一七日昼夜にわたり盛大な御忌が営まれていた。⁽¹⁾特に五百回忌以降の遠忌は勅会によって行われ、例年よりも盛儀を極めている。まさに関西を代表する御忌法要といえる。一方、関東ではどうか。宇高良哲氏は『近世浄土宗史の研究』（二〇一五、青史出版）の中で、増上寺の御忌法要や、深川本誓寺、小金東漸寺といった諸檀林における永代御忌執行の契機について述べられてい

る。⁽²⁾ この研究を踏まえ関東を代表する御忌として注目するのが、増上寺と鎌倉光明寺、そして小金東漸寺である。東漸寺は享保二十一年（一七三六）から知恩院を模して、永代御忌が執行される。詳しくは宇高氏の研究を参照されたいが、他の檀林寺院で御忌が永代執行されるのは江戸後期からであり、これは珍しい事例である。この特例を除くと、檀林首座である増上寺が注目される。しかし宇高氏によると、増上寺の御忌は文政十二年（一八二九）以降に永代厳修される以前、正月二十四日と二十五日に、他の歴代上人の忌日法要と同格程度の法要がなされているだけで、特別な法要ではなかったようである。この背景には、正月二十四日に台徳院の祥月忌が行われていたことが影響しているのではなからうか。二十三日の初夜法事に加え、二十四日の御成による繁務で、御忌を盛大に行えなかったと考えられる。この点において他の檀林の方が増上寺よりもゆとりがあり、御忌に力を注いだと思われる。中でも光明寺は関東惣本山と称されるほどの有力寺院であり、近世に入って増上寺にその地位を奪われるものの、依然多くの末寺を有していた。このような点から、関東有数の御忌として光明寺が注目される。

二. 『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』について

本書は表紙が欠落しており、加えて内題もない。そのため光明寺の蔵書目録が収録されている『鎌倉市文化財総合目録 古文書・民俗篇』（二九八五、同朋舎）では、『浄土宗元祖源空五百五十年忌記録』という仮名称で収録されている。ここであらためて仮題を考えてみるに、本書は光明寺で宝暦十一年に行われた法然上人五百五十年遠忌に関する記録をまとめたものである。そして同寺には、『元祖大師六百年御忌規鑑』（外題：『弘覚大師六百遠忌御忌記録』）という法然上人六百年遠忌の記録も所蔵されている。どちらも編年体で整理された同系統の史料である

ことから、これを参考にして本稿では『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』と仮題を付ける⁽³⁾。成立時期は不明であるが、内容に宝暦十一年一月二十六日までの記録が含まれているので、それ以降となる。編者については、光明寺役者が諸役を呼び出して申し付けた内容や、役者発の回文が散見されることから、光明寺役者によるものと考えられる。これらの書誌情報をまとめると、次の通りである。

- 一、所蔵 大本山光明寺
- 一、書名 元祖大師五百五拾年御忌規鑑（仮題）
- 一、刊写 写本
- 一、数量 一冊
- 一、丁数 二十丁
- 一、成立 宝暦十一年一月二十六日以降
- 一、装丁 袋綴（現装：結び綴）
- 一、表紙 欠落
- 一、大きさ 縦〔23・8 cm〕×横〔16・6 cm〕
- 一、備考 虫損あり

光明寺所蔵の関連資料には、『元祖大師報謝金扣』（二七五八）と『元祖上人五百五十年御忌ニ付末山御報謝金銀錢之写』（成立年不詳）がある。どちらも遠忌に際し、末寺や信者から集めた報謝金の記録帳で、少なくとも『元

祖大師報謝金扣』は本書作成の参考に用いられた可能性が高い。なお存在したかは不明であるが、該当年の日鑑は現存していない。

最後に内容について少し触れておく。遠忌法要は宝暦十一年正月二十二日の初夜法事に始まり、二十五日まで浄土三部經の三百部読經が行われた。中でも二十三日と二十四日には、半齋、読經、読經、初夜と、一日四座の法要が勤められている。ただし当時凶年が続いており、末寺から納められる報謝米がなく、例年と違い方丈における齋や非時はなかった。なお光明寺所蔵の『開山禪師五百遠忌法事記并香奠記』や『元祖大師六百年御忌規鑑』によると、天明六年（一七八六）の記主禪師五百年遠忌と、文化七年（一八一〇）の法然上人六百年遠忌では、共に千部会が行われている。関東有数の御忌ではあるが、同寺で行われた他の祖師法要と比べると、法然上人五百五十年遠忌は規模を縮小して執行されたことが分かる。

註

- (1) 第二篇第五章「御忌と勅会」
- (2) 第二十七章二「御忌法要」
- (3) 『鎌倉市文化財総合目録』では、『元祖大師六百年御忌規鑑』を『浄土宗元祖源空六百遠忌記録』という名称で収録している。内題や外題があるにも関わらず別名を用いていることから、本稿では五百五十年遠忌の記録についても『鎌倉市文化財総合目録』で使用されている名称は採用しない。

【付記】

本稿執筆にあたり、史料の調査並びに撮影を許可していただきました光明寺様には、厚く御礼申し上げます。

【凡例】

翻刻に当たり、努めて底本の体裁を尊重したが、便宜上、原形を改めた部分もある。およその基準は以下の通りである。

(一) 文中に適宜、読点（、）並列点（・）を加える。

(二) 底本に使用されている正・略・異体などの文字は、原本の用字を尊重したが、入力の関係上、一部現今通用の字体に改めている。

一例…「回」↑「回」・「畢」↑「己」の下に「十」

(三) 文字の上に別字が重ね書きされている箇所は、後から書かれた文字を本文に示し、先に書かれた字を×を冠して傍注する。なお、先に書かれた字が判読できない場合は、（×■）と傍注に記す。

(四) 変体仮名は、江（え）・者（は）・茂（も）・而（て）・与（と）・ハ（は）のほかは平仮名に改める。また方はヨリとする。

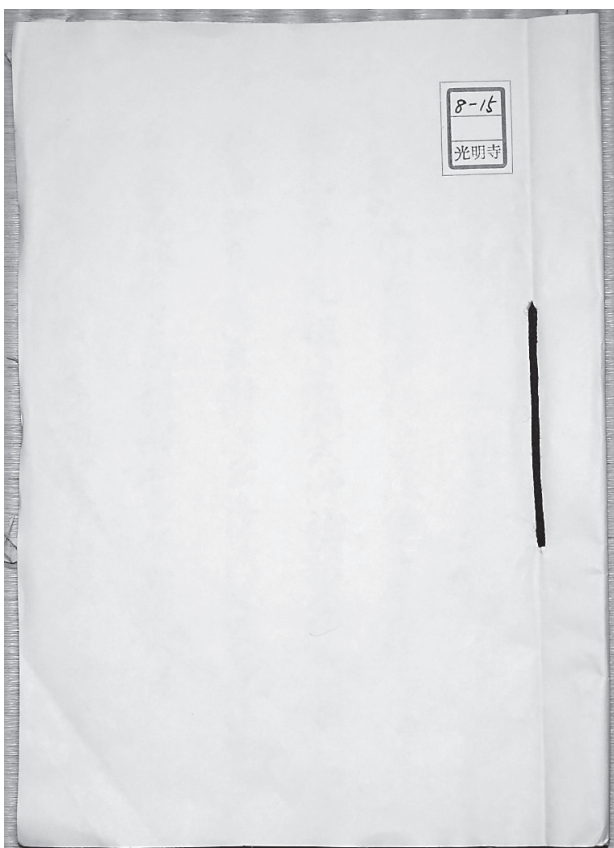
(五) 闕字は全角一文字分に統一する。

(六) 各丁の左下には、「」で丁数と表裏を記す。

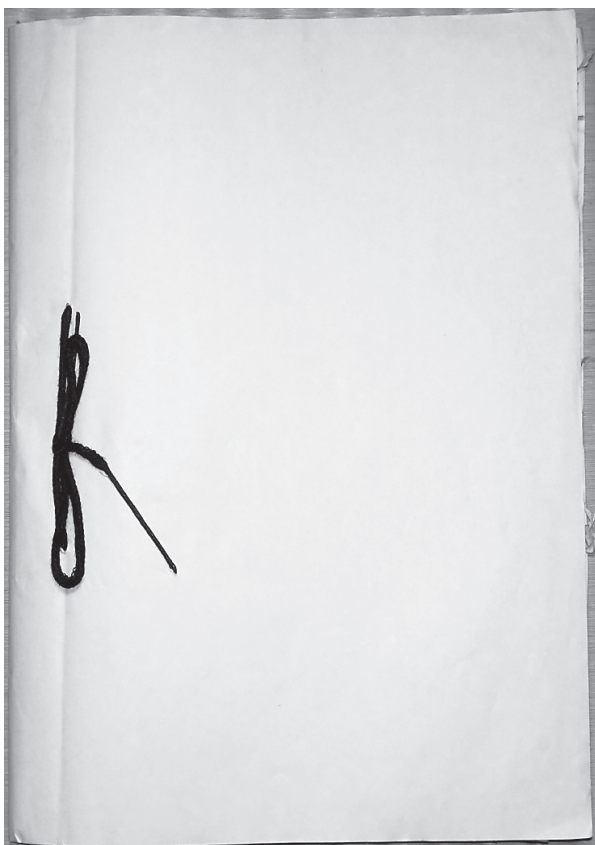
(七) 送り仮名以外の小文字は大文字に改めた。

なお写真に関して、四丁目裏一行目「増上寺」の左側に文字が確認できるが、これは五丁目の紙面の一部が付着しているものである。

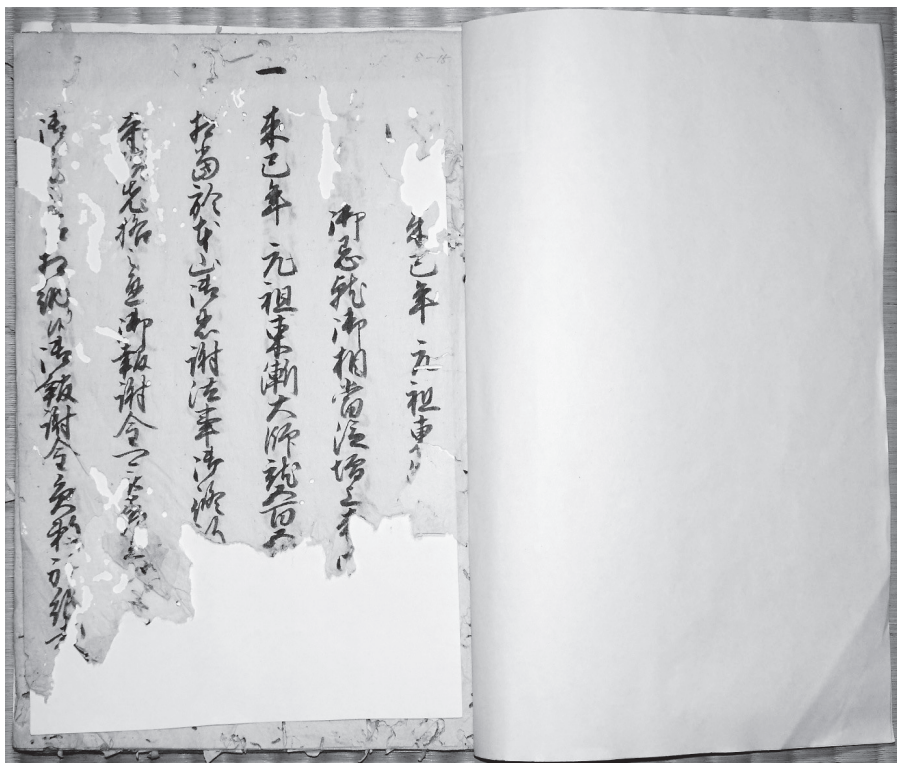
〔表紙〕



〔裏表紙〕



鎌倉光明寺所蔵『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』（仮題）
紹介と翻刻



来巳年 元祖東

御忌就御相當

一 来巳年 元祖東漸大師就五百

於山於本山御恩謝法事御修行

奉先格之通、御報謝金可被差上

寺、先格之通、御報謝金員数、別紙

来巳年 元祖東^(漸力)

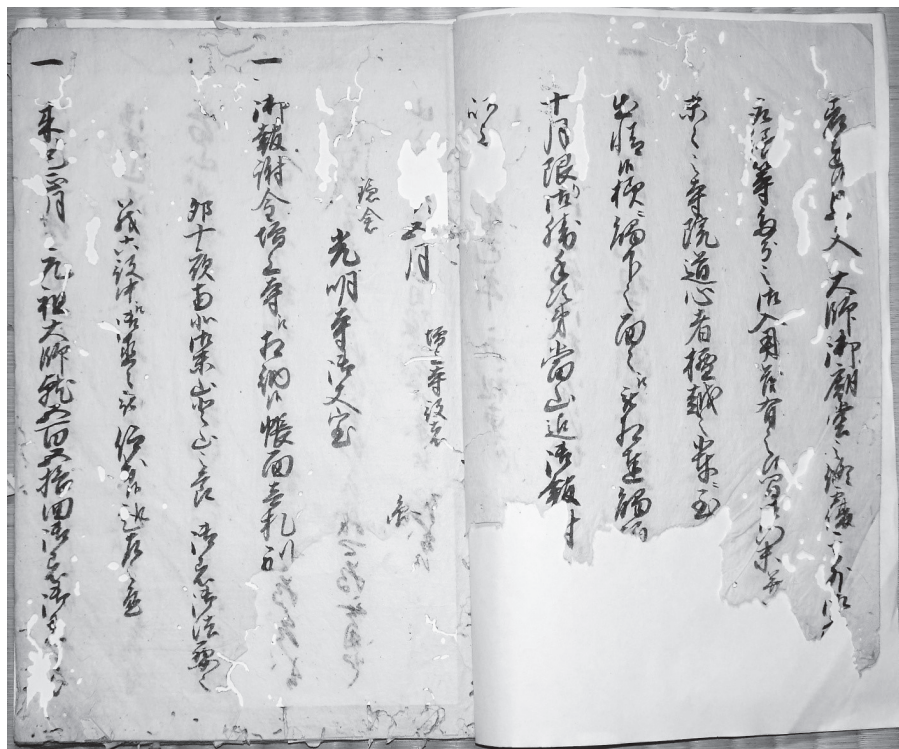
御忌就御相當、從増上寺

一、 来巳年 元祖東漸大師就五百

相當、於本山御恩謝法事御修行

寺^(院)、先格之通、御報謝金可被差上

御□□□相納リ候、御報謝金員数、別紙



鎌倉光明寺所蔵『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』（仮題） 紹介と翻刻

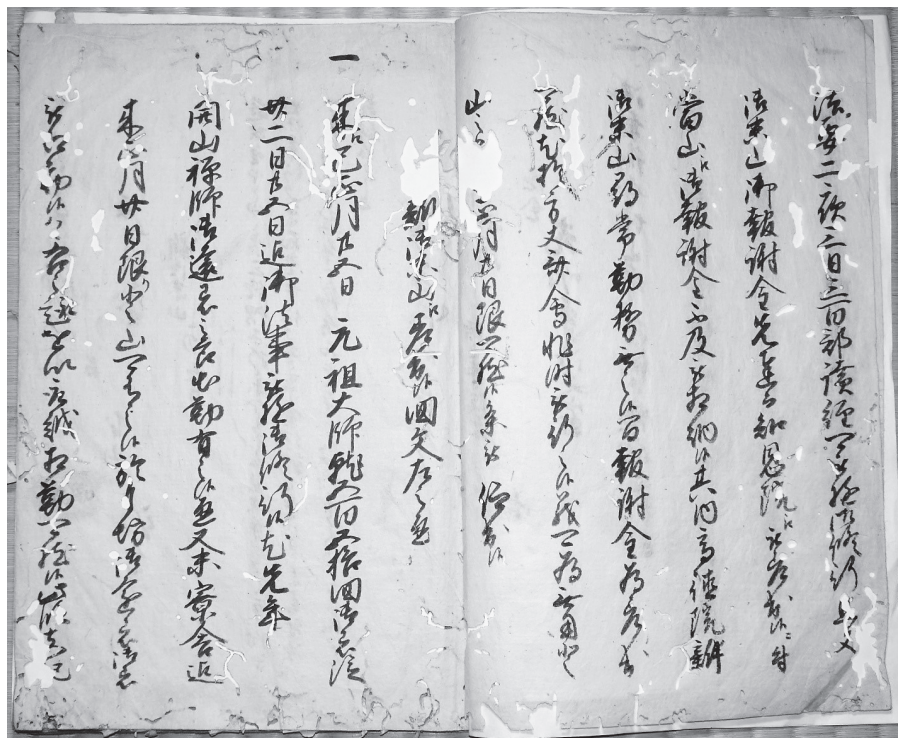
差^(進力)□候、□又^(且) 大師御廟堂之修覆、^(其)□外□□□^(御)
 取繕等、多分之御入用茂有之候間、□門末并□
 末々之寺院・道心者・檀越之輩ニ至□
 出情候様ニ、觸下之面々江被相達、觸□□
 十月限り御勝手次第當山迄、御報^(謝力)□□
 以上、
 増上寺役者^(海力)
 □五月
 鎌倉
 光明寺御文室

一、御報謝金増上寺江相納候、帳面壹札別□

卯十夜南北御末山登山之節、御忌御法要之

義、六役中江御直々被 仰出候趣、左之通、

一、来^(ル)□巳正月 元祖大師就五百五拾回御忌御□□
 「二才



法要二夜三日、三百部讀經可被遊御修行、^(且)□又

御末山御報謝金、先達而知恩院^江被差出候ニ付、

當山^江御報謝金不及被相納候、其内高德院・新^(x■)

御末山尋常勤務無之候間、報謝金為差出

可然、尤於方丈齋會・非時被行之候義、可為無用、登

山之^(x)□正月廿日限可然候条、被 仰出候、
「二ウ

新御末山^江差出候回文、左之通、

一、来^ル已正月廿五日 元祖大師就五百五拾回御忌、從

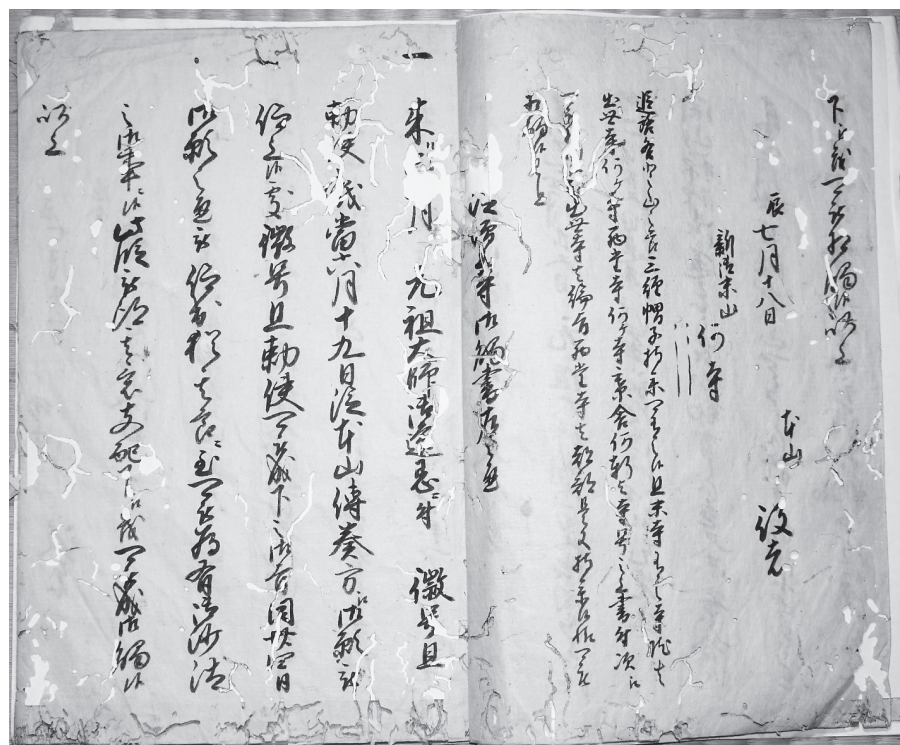
廿二日廿五日迄、御法事被遊御修行候、尤先年

開山禪師御遠忌之節、出勤有之候通、又末・寮舍迄、

来正月廿日限^リ登山可有之候、於^(且)□坊御遠忌御忌

被^(相)□勤候ハ□、右之趣を以、取越相勤可然候、此^(段支配)□□□□

「三才



下江茂可被相觸候、以上、

本山

辰七月十八日

役者

新御末山

何寺

追啓、各登山之節、三經・帽子持參可有之候、且末寺有之寺院者、

出世寺何ヶ寺・西堂寺何ヶ寺・寮舎何軒与、寺号之上書付、次江

(可被相回候 尤力)

□□□□□□出世寺者論旨、西堂寺者都部、是又持參候様可被

相觸候、已上、

(從) □増上寺御觸書、左之通、

「三ウ

一、来月(已正) □月 元祖大師御遠忌ニ付 徽号且

勅使□□、當六月十九日從本山傳奏方江、御願被

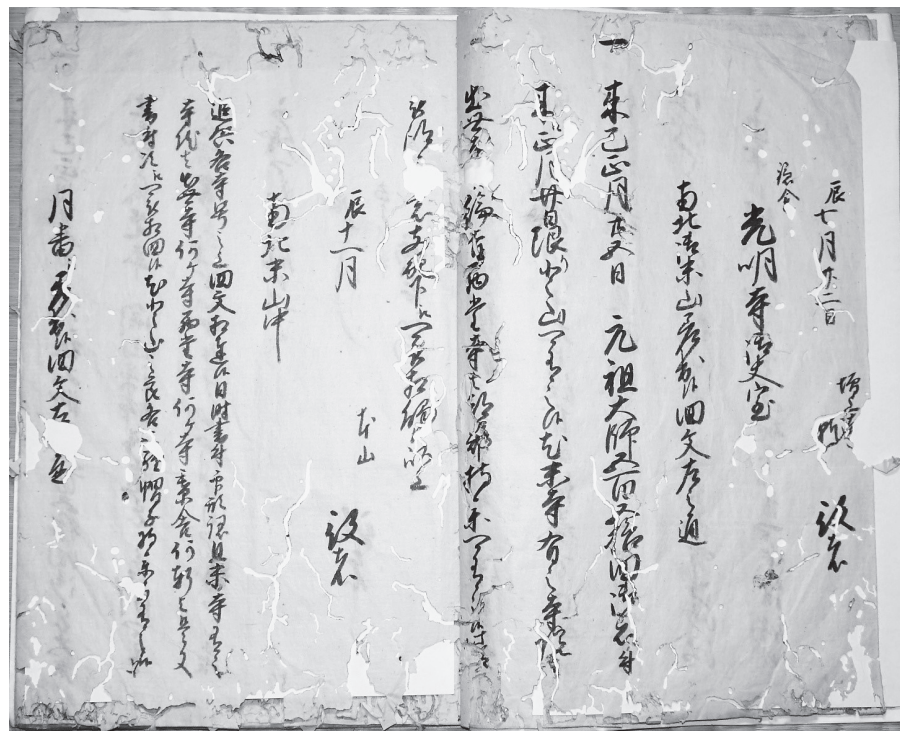
仰上候處、徽号且勅使可被成下之御旨、同廿四日

御願之通被 仰出、猶其節ニ至、可被為有御沙汰

之御事ニ候、此段被得其意、支配下江茂可被成御觸候、

以上、

「四才



辰七月廿二日
鎌倉
光明寺御丈室
増上^(寺)
役者

南北御末山差出候回文、左之通、

一、来巳正月廿五日 元祖大師五百五拾回御忌ニ付、

来ル正月廿日限リ登山可有之候、尤末寺有之寺院^(者力)、

出世^(寺者力)□□綸旨、西堂寺者□部、持参可有□候、此□^(之)段力^(段力)」四ウ

被得□□、支配下江可被相觸□、以上、

辰十一月
本山
役者

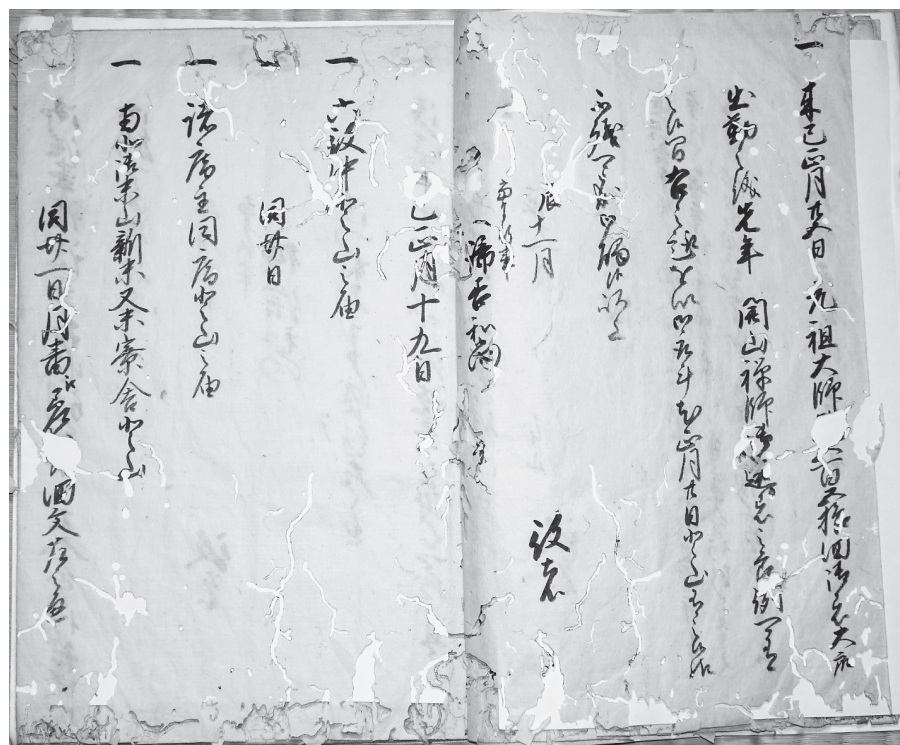
南北末山中

追啓、各寺号之上、回文相達候日時書付、印形認、且末寺有之

寺院者、出世寺何ケ寺・西堂寺何ケ寺・寮舎何軒与、是又

書付、次江可被相回候、尤登山之節、各□經・帽子、持参□有之候、以上、^(三)
^(可)

月番^(江)□差出候回文、左^(之)□通、
「五才



一、来巳正月廿五日 元祖大師^(就力)□五百五拾回御忌、大衆
出勤之儀、先年 開山禪師御遠忌之節、例可有
之候間、右之趣を以御取計、尤正月廿日登山有之候様、
不殘可被成御觸候、以上、

辰十一月 役者

當月行事
諦善和尚

「五ウ

巳正月十九日

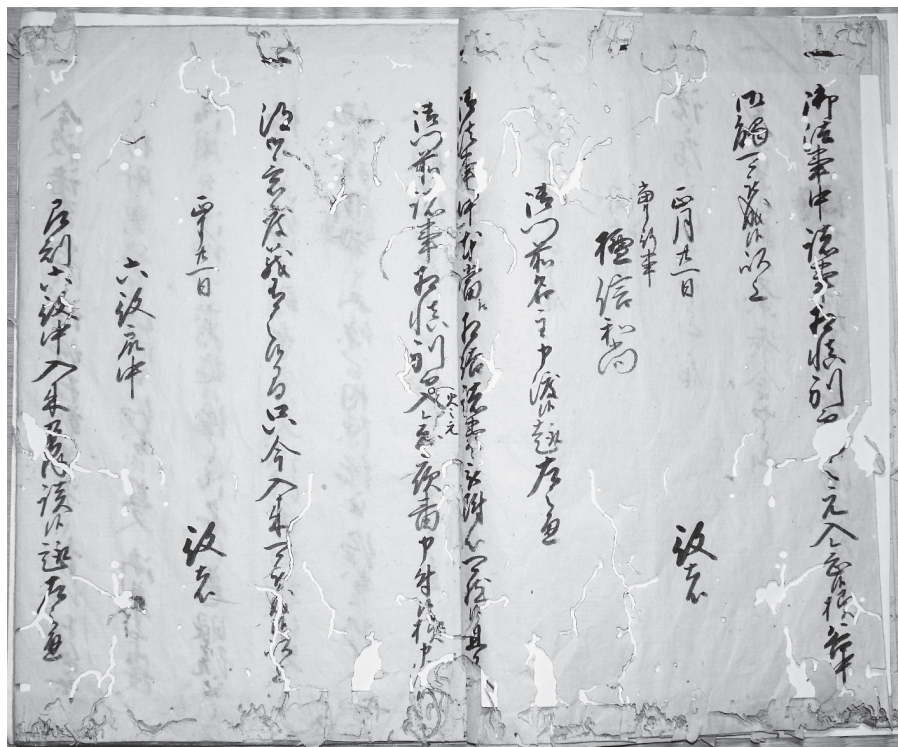
一、六役中登山之届、

同廿日

一、諸庵主・同庵登山之届、

一、南北御末山・新末・又末・寮舎、登山、

同廿一日、月番^(出候力)差□□回文、左之通、
「六才



一、御法事中諸事相慎、別而^(火力)之元入念候様、谷中

御觸可被成候、以上、

正月廿一日 役者

當月行事

檀信和尚

御門前名主申渡候趣、左之通、

一、御法事中本當^(堂)江相結、諸事被附心可然候、且^(又)□□_{六ウ}

火之元

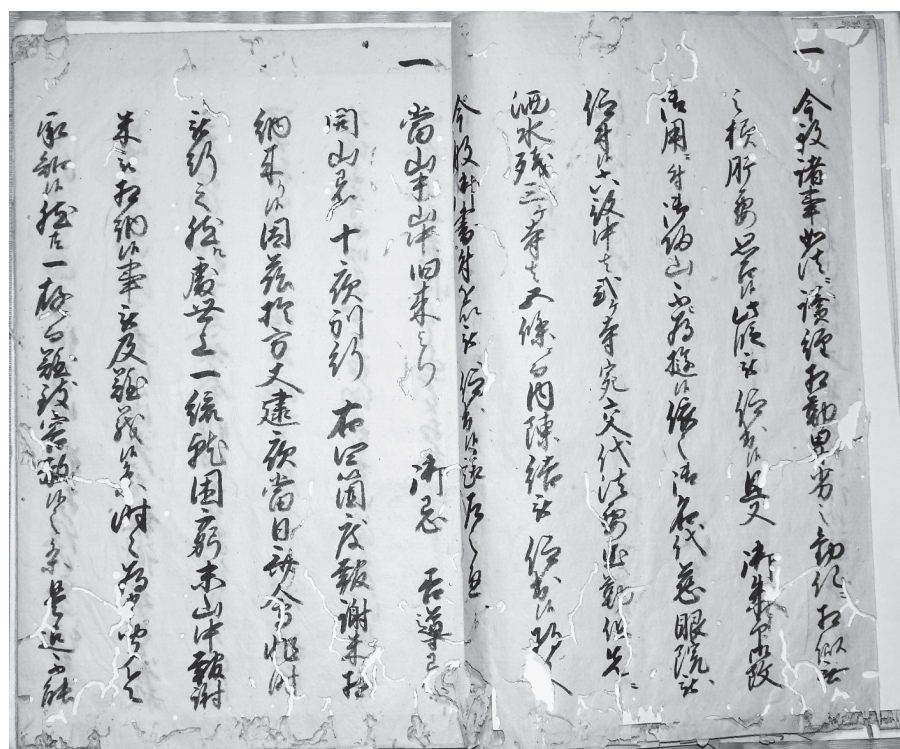
御門前諸事相慎、別而。入念、夜番申付候様申□□、

一、得御意度義有之候間、只今入来可被成候、以上、

正月廿一日 役者

六役衆中

即刻六役中入来□□談候趣、左之通、_{七才}



一、今般、諸事如法ニ讀經相勤、^(卑)□劣之勸化ニ相似無

之様、肝要思召候、此段被 仰出候、且又 御朱印御改

御用ニ付、御帰山不被為遊候、依之、御名代慈眼院被

仰付候、六役中者式ヶ寺宛交代、法要出勤、^(但)□先ニ

洒水、残三ヶ寺者五條ニ而、内陣結被 仰出候、猶^(又)□

今般御書付を以、被 仰出候趣、左之通、
「七ウ

一、當山末山中、旧来より 御忌 善導忌

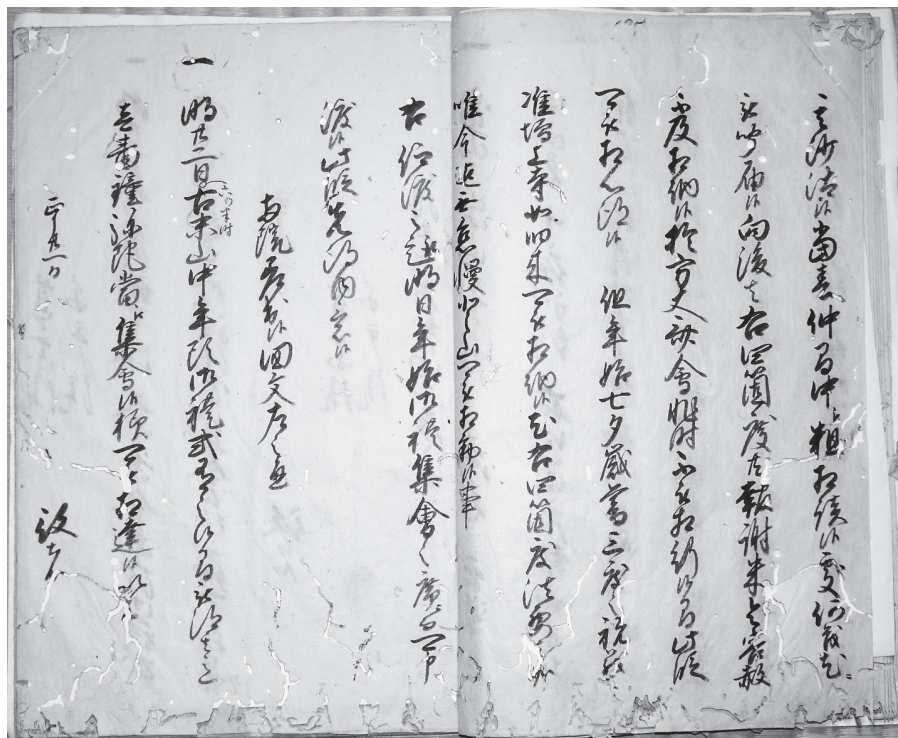
開山忌 十夜別行 右四箇度、報謝米相

納来リ候、因茲於方丈、逮夜・當日、齋會・非時

被行之、然ル處世上一統就困窮、末山中報謝

米被相納候事、被及難義候^(条)□、時々為^(申)□聞令

承知候、然共一存ニ而難致容赦候之条、是迄不能
「八才



其沙汰候、當春仲間中江粗相談候處、何茂尤二
被聞届候、向後者右四箇度共、報謝米令容赦、

不及相納候、於方丈齋會・非時不被相行候間、此段

可被相心得候、但年始・七夕・歲暮、三度之祝義^(者力)□、

准増上寺如旧来可被相納候、尤右四箇度法要^(者如力)□□

唯今迄、無怠慢登山可被相勤候事、

「八ウ

右 仰渡之趣、明日年始御禮集會之席ニ而可申

渡候、此段先得内意候、

而院差出候回文、左之通、

六ッ半時

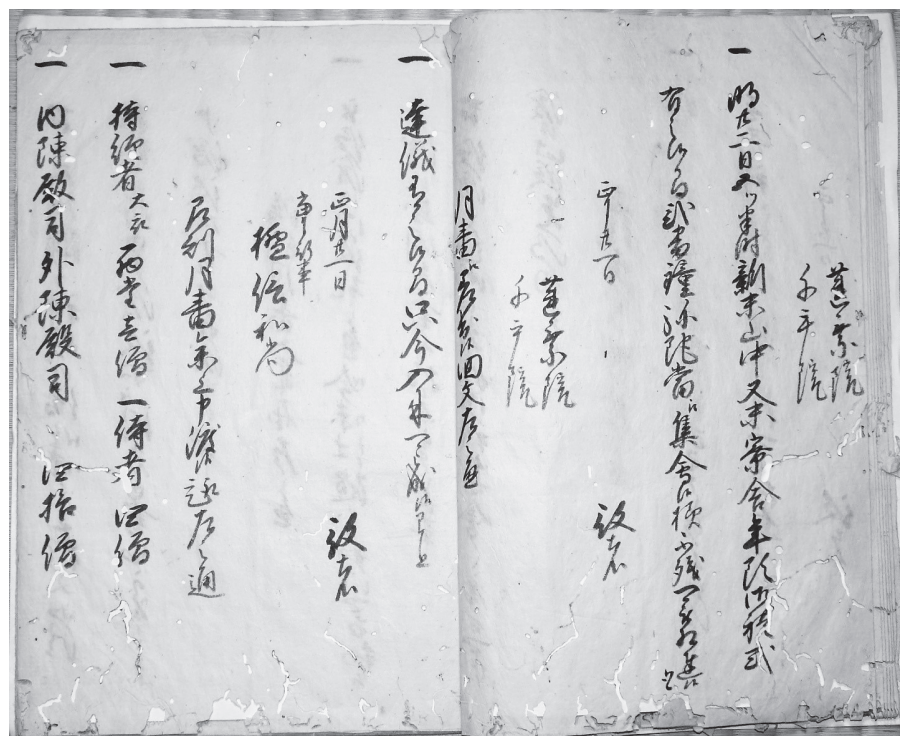
一、明廿二日。古末山中年頭御禮式有之候間、被得其意、

壹番鐘弥陀當^(堂)江集會候様、可^(被)□相達候、以上、

正月廿一日

役者

「九才



蓮乗院

千手院

一、明廿二日五ツ半時、新末山中・又末・寮舎、年頭御禮式有之候間、式番鐘弥陀當^(堂)江集會候様、不殘可被相達候、以上、

正月廿一日

役者

蓮乗院

千手院

月番江差出候回文、左之通、

「九ウ

一、達儀有之候間、只今入来可被成候、已上、

正月廿一日

役者

當月行事

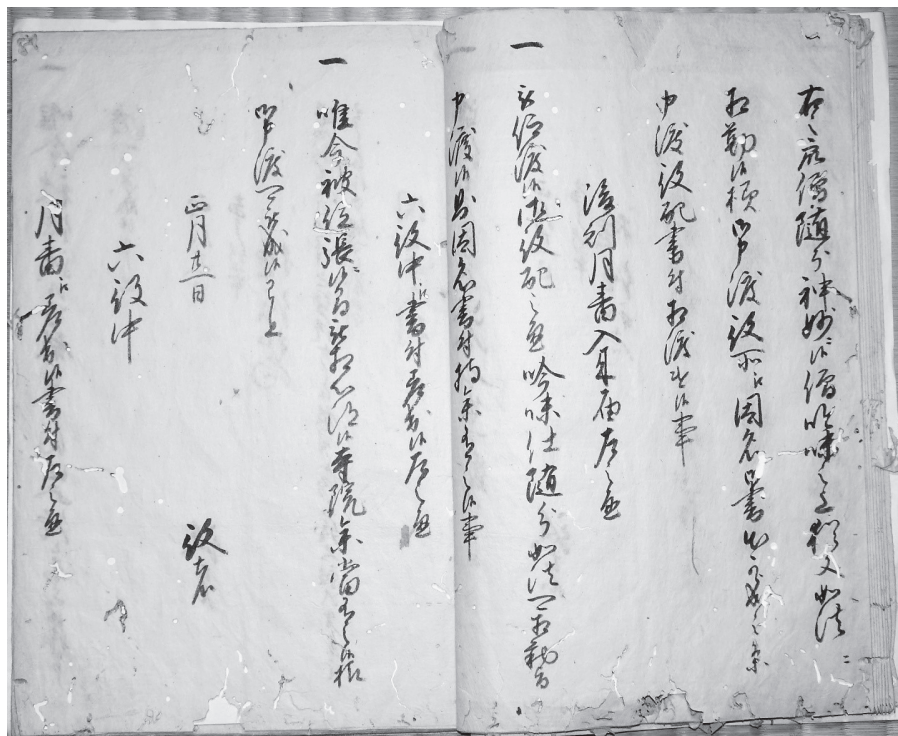
檀信和尚

即刻月番参上、申渡候趣左之通、

一 持經者^{大衣} 西堂壹僧 一侍者 四僧

一 内陣殿司・外陣殿司 四拾僧

「十才



右之衆僧随分神妙ニ候僧吟味之上、猶又如法ニ

相勤候様御申渡、役所江因名御書出可被成之条

申渡、役配書付相渡遣候事、

後刻月番入来、届左之通、

一、被仰渡候御役配之通、吟味仕、随分如法可相勤旨

申渡候、則因名書付持参有之候事、

六役中江書付差出候、左之通、

一、唯今被位張ニ候間、被相心得候寺院、参當有之候様、
(堂)

御申渡可被成候、已上、

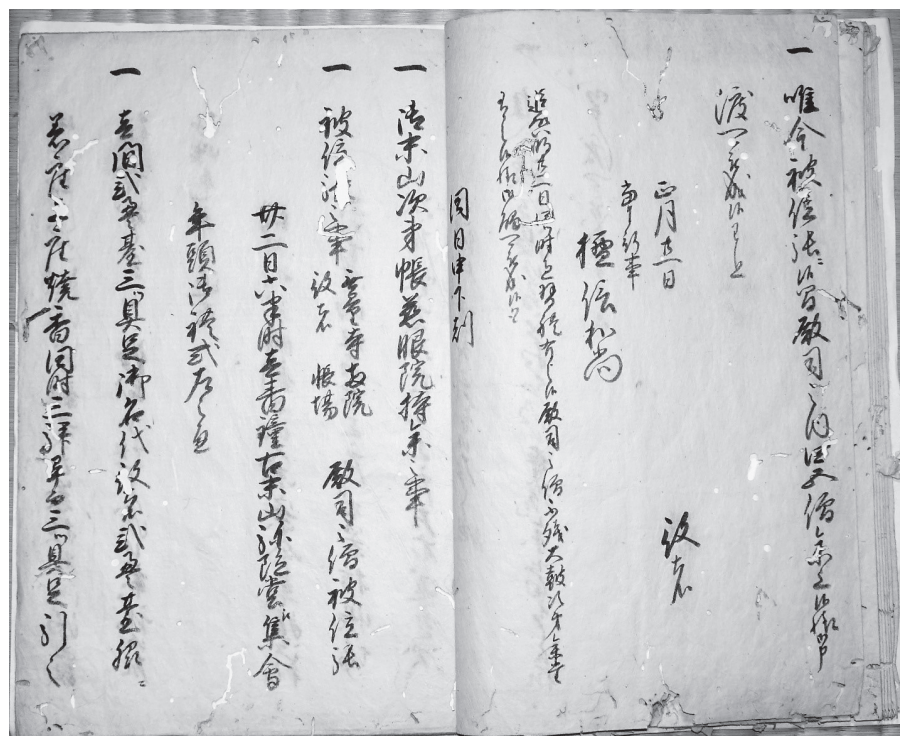
正月廿一日 役者

六役中

月番江差出候書付、左之通、

「十一才

「十ウ



一、唯今被位張ニ候間、殿司之内、四五僧参上候様、御申

渡可被成候、已上、

正月廿一日

役者

當月行事
檀信和尚

追啓、明廿二日四ツ時過習禮有之候、殿司之僧不殘、大鼓次第参堂
有之候様、御觸可被成候、以上、

同日申下刻

「十一ウ

一、御末山次第帳、慈眼院持参之事、

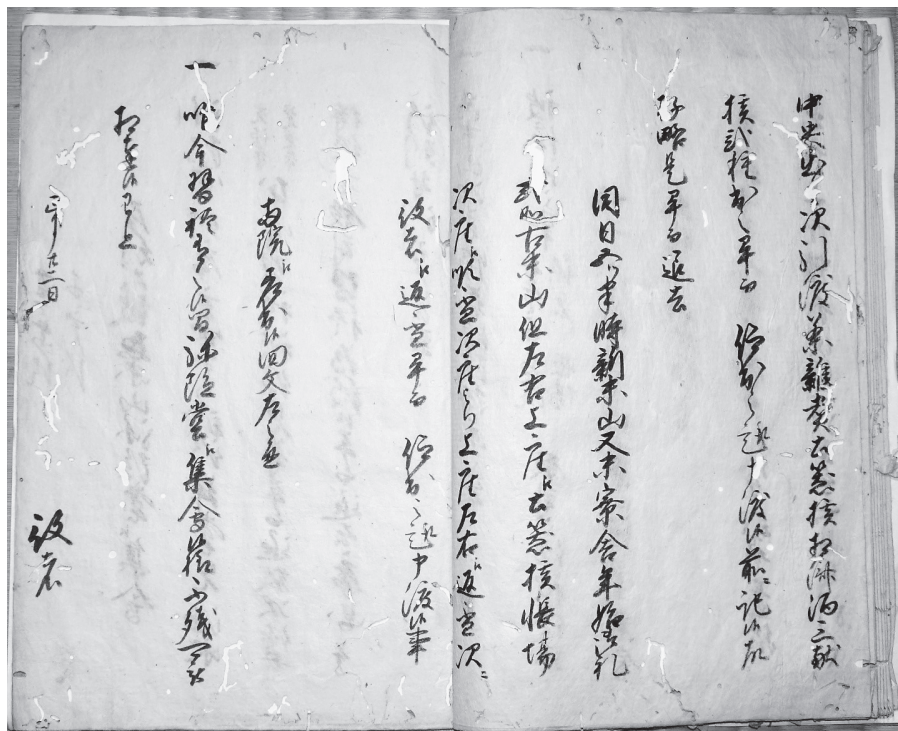
一、被位^(張)□之事<sup>無量寺・両院
役者・帳場</sup>、殿司之僧被位張、

廿二日六半時杓番鐘、右末山弥陀堂江集會、

年頭御禮式、左之通、

一、壺間、式置臺・三ツ具足、御名代役者式置臺脇ニ

着座、^(上カ)□座焼香、同時三拜、畢而三ツ具足引之、」十二才



中央出□次引渡、茶・雜煮・土器・核相濟、酒三獻・

核式種出之、畢而 仰出之趣^(申)□渡候、前ニ記候故

□略、是畢而退去、

同日五ツ半時、新末山・又末・寮舎、年始御礼

式如古末山、但左右上座^江土器・核、帳場

次座^江順盃、次座より上座左右^江返盃、次ニ「十二ウ

役者^江返盃、畢而 仰出之趣申渡候事、

両院^江差出候回文、左之通、

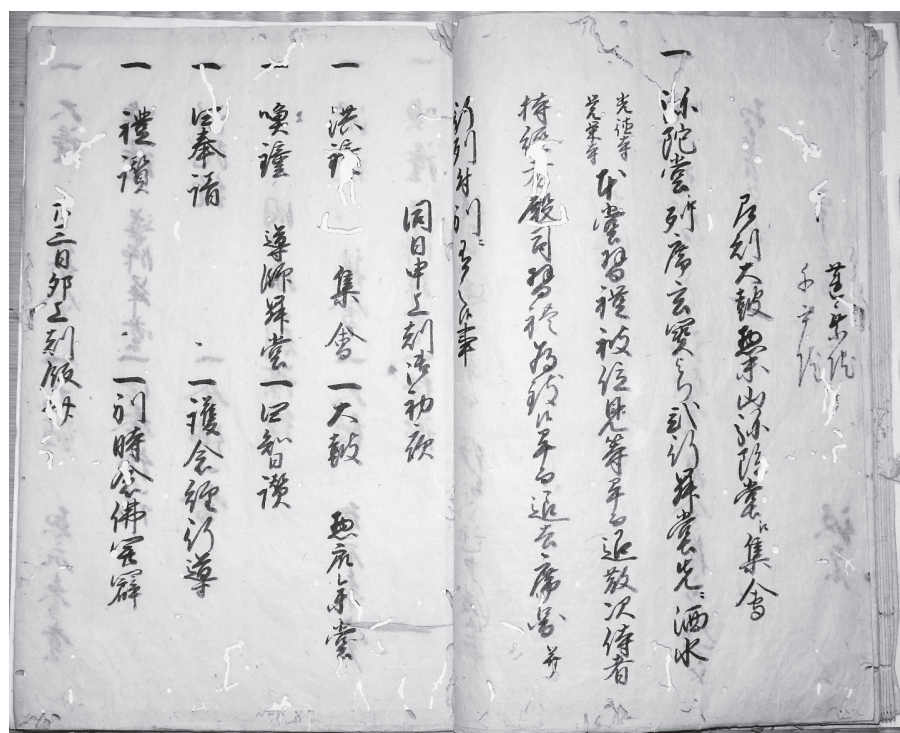
一、^(唯)□今習禮有之候間、弥陀堂^江集會候様、不殘可被

相達候、已上、

正月廿二日

役者

「十三才



蓮乘院
千手院

即刻大鼓、惣末山弥陀堂江集會、

一、弥陀堂江列席、玄関より式行昇堂、先二洒水

光徳寺、
覺榮寺、本堂習禮、被位見等畢而退散、次侍者

持經（者）□・殿司習禮為致候、畢而退去、席圖并

行列付、別二有之候事、

同日申上刻、御初夜、

一 洪（鐘）□ 集會、 一大鼓 惣衆参堂、

一 喚鐘 導師昇堂、 一四智讃

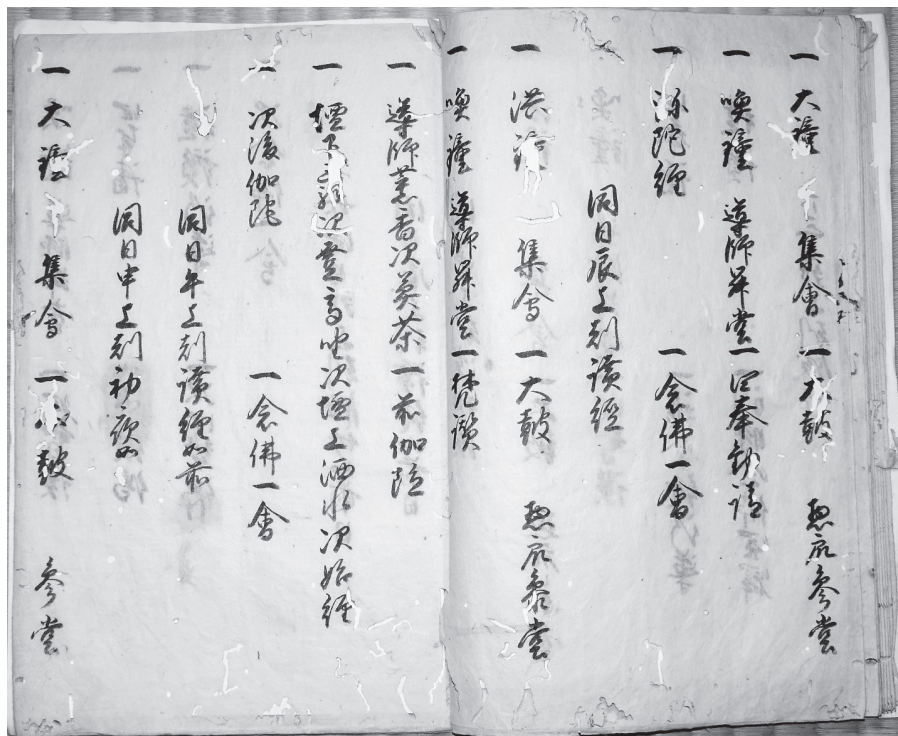
一 四奉請 一護念經行導

一 禮讃 一別時念佛開闢

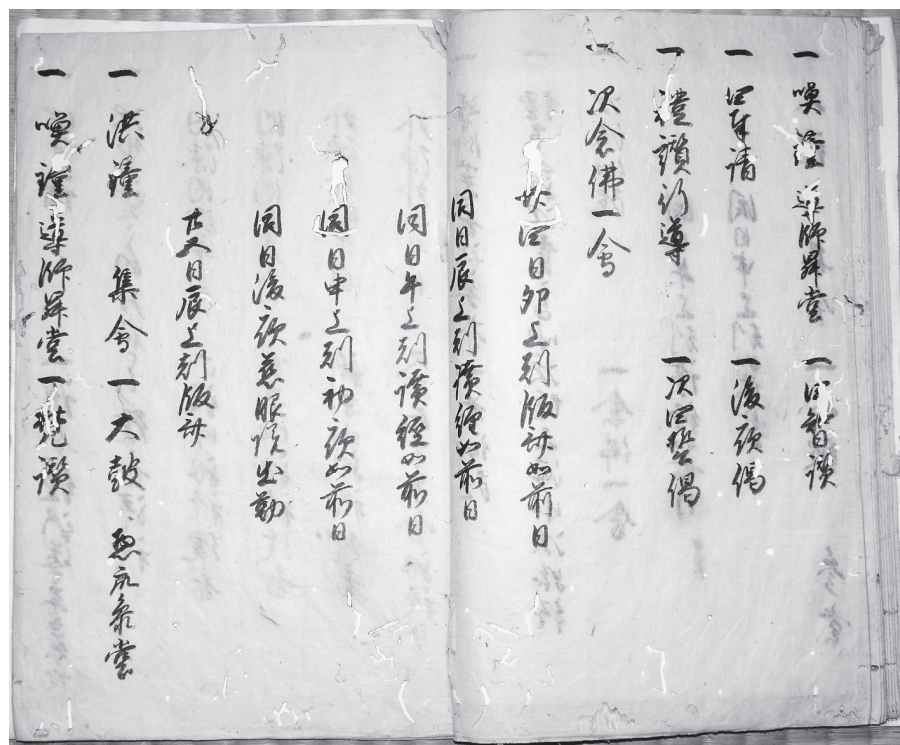
廿三日卯上刻、飯齋、

「 十三ウ

「 十四才



- | | | | | |
|---|-----------------------|--------|---------------------|-------|
| 一 | 大鐘 | 集會、 | 一大鼓 | 惣衆參堂、 |
| 一 | 喚鐘 | 導師昇堂、 | 一四奉勸請 | |
| 一 | 弥陀經 | | 一念佛一會 | |
| | | 同日辰上刻、 | 讀經、 | |
| 一 | 洪 ^(鐘) □ | 集會、 | 一大鼓 | 惣衆參堂、 |
| 一 | 喚鐘 | 導師昇堂、 | 一梵讚 | |
| 一 | 導師薰香、 | 次奠茶、 | 一前伽陀 | |
| 一 | 壇下 ^(三) □拜、 | 次登高坐、 | 次壇上洒水、 | 次始經、 |
| 一 | 次後伽陀 | | 一念佛一會 | |
| | | 同日午上刻、 | 讀經如前、 | |
| | | 同日申上刻、 | 初夜如 ^(マ、) | |
| 一 | 大鐘 | 集會、 | 一口鼓 ^(大) | 參堂、 |
- 「十五才
- 「十四ウ



一 喚鐘 導師昇堂、一 四智讚
 一 四奉請 一 後夜偈
 一 禮讚行導 一 次四誓偈
 一 次念佛一會

廿四日卯上刻、飯齋如前日、
 同日辰上刻、讀經如前日、

同日午上刻、讀經如前日、

同日申上刻、初夜如前日、

同日後夜、慈眼院出勤、

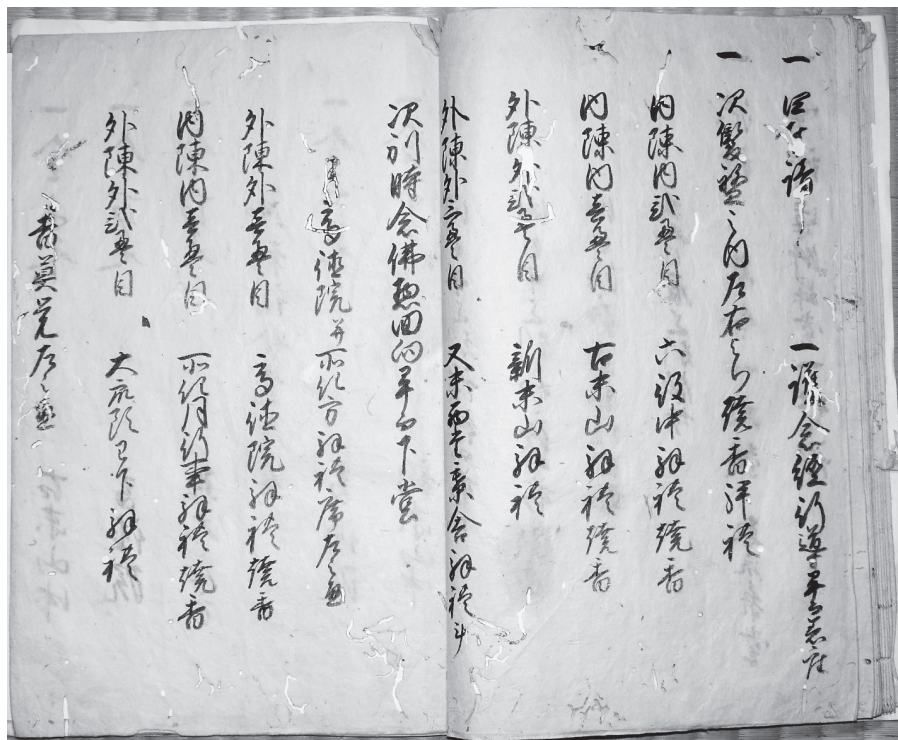
廿五日辰上刻、飯齋、

一 洪鐘 集會、一 大鼓 惣衆參堂、

一 喚鐘 導師昇堂、一 梵讚

「十五ウ

「十六才



一 四〇請 (奉) 一護念經行導、畢而着座、

一 次雙盤之内左右より焼香、拜禮、

内陣内式疊目、六役中拜禮、焼香、

内陣内式疊目、古末山拜禮、焼香、

外陣外式疊目、新末山拜禮、

外陣外三疊目、又末・西堂・寮舎拜禮計、

次別時念佛、惣回向、畢而下堂、

高德院并所化方拜禮、席左之通、

外陣外式疊目、高德院拜禮、焼香、

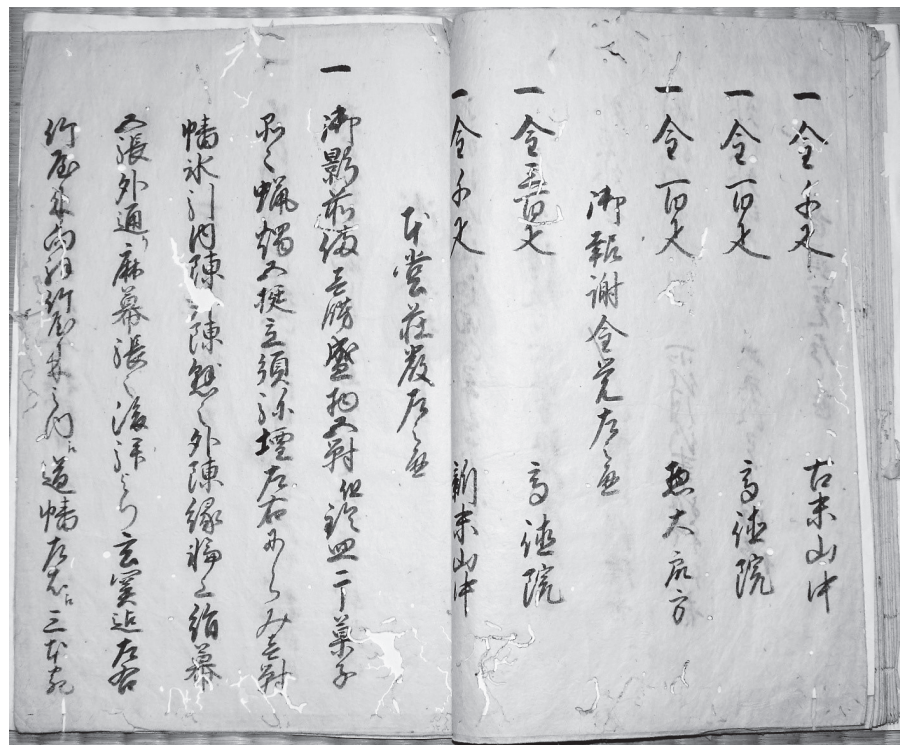
内陣内式疊目、所化・月行事拜禮、焼香、

外陣外式疊目、大衆頭已下拜禮、

香奠覚、左之通、

「十六ウ

「十七才



一金千疋 古末山中

一金百疋 高德院

一金百疋 惣大衆方

御報謝金覺、左之通、

一金三百疋 高德院

一金千疋 新末山中

本堂莊嚴、左之通、

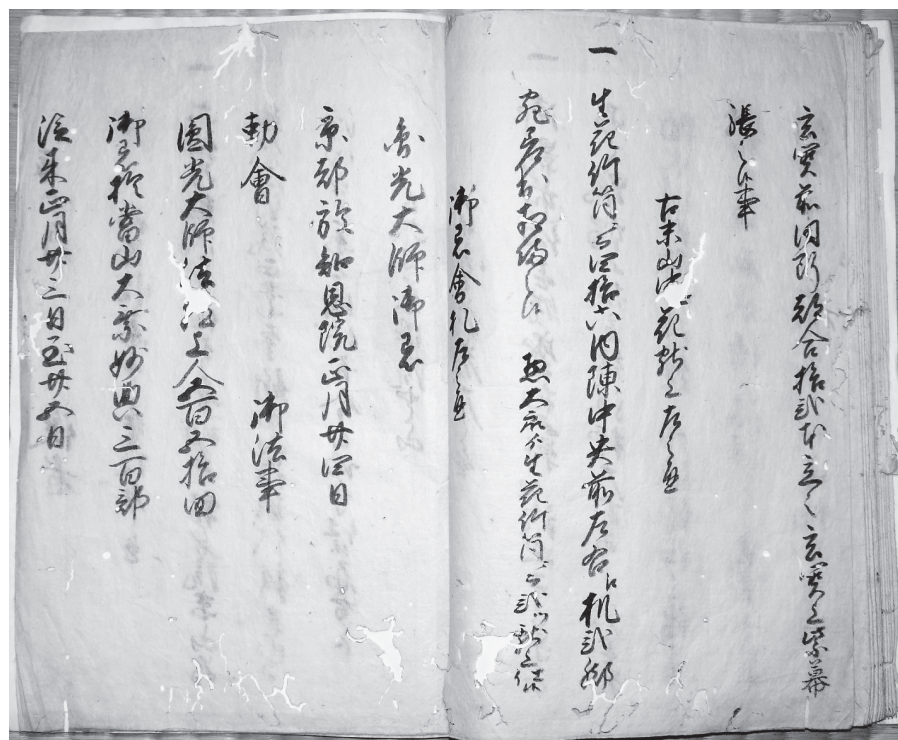
一、御影前備壺饒盛物五對、但鈴皿干菓子

品々、蠟燭五挺立、須弥壇左右にらみ壺對、

幡・氷引内陣^(水)陣懸之、外陣縁輪上絹幕^(外)

五張、外通リ麻幕張之、後拜より玄關迄左右

竹屋来、向拜竹屋来之内^(矢)江道幡、左右^(矢)江三本苑、
十八才



玄關前同断、都合拾式本立之、玄關上紫幕

張之候事、

右末山^(中五九)□□花献上、左之通、

一、生花竹筒三而四拾六、内陣中央前左右江机式脚

宛差出相備之候、惣大衆ヨリ生花、竹筒三而式ッ献上仕候、

御忌會札、左之通、
「十八ウ

圓光大師御忌、

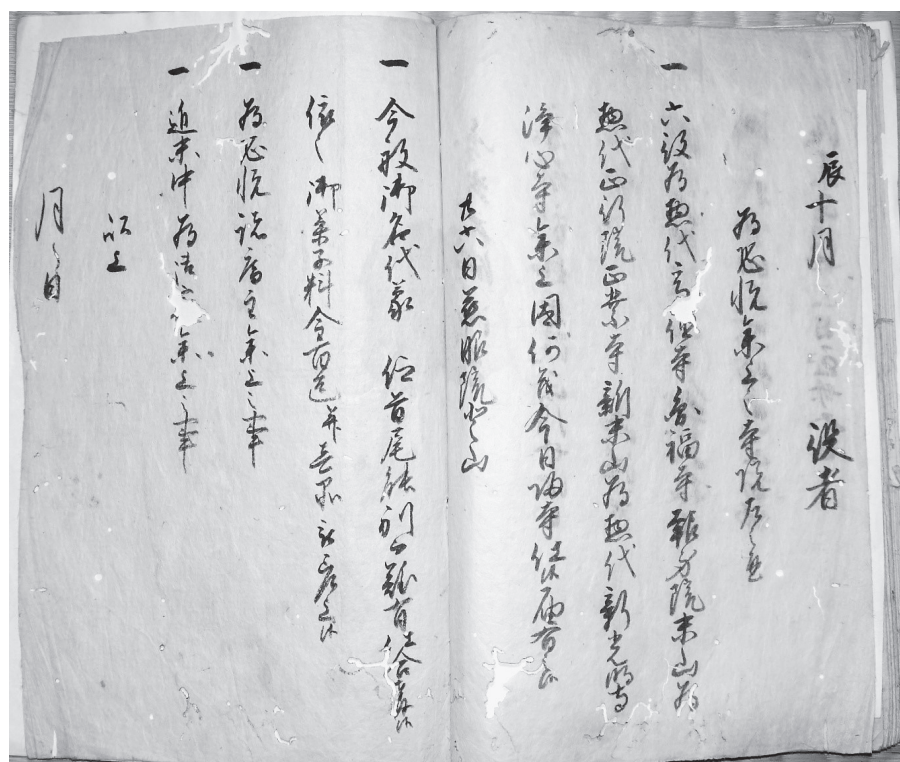
京都於知恩院、正月廿四日

勅會 御法事、

圓光大師法^(然)□上人五百五拾回

御忌、於當山大乘妙典三百部、

從來正月廿三日至廿五日、
「十九才



辰十月

役者

為恐悦参上之寺院、左之通、

一、六役為惣代高^(德)寺・圓福寺・報身院、末山為

惣代正行院・正業寺、新末山為惣代新光明寺・

淨心寺参上、因何茂今日歸寺仕候届有之候、

廿六日慈眼院登山、

一、今般御名代蒙 仰、首尾能別而難有仕合^(奉存)候、

依之、御菓子料金百匹并壺品被差上候、

一、為恐悦、諸庵主参上之事、

一、近末中為御□、参上之事、

以上、

月 日

十九ウ

二十才



彙 報

令和二年度佛教大学仏教学会学術大会

令和二年度佛教大学仏教学会学術大会は、新型コロナウイルス感染防止のため中止となった。

例年学術大会後に行われていた総会は、十二月十九日（土）十三時三〇分より、オンラインにて開催された。松永知海会長の挨拶の後、市川定敬幹事より、令和元年度の事業報告、会計報告がなされ、承認された。次に令和二年度事業計画について説明がなされ、審議の結果、承認された。次に、令和二年度末をもって松永知海現会長の任期が満了することから、本会の会則に従い、令和三年度より松田和信仏教学部教授を会長に選出することが提案され、承認された。

佛教大学仏教学会会則

第一条(名称) 本会は佛教大学仏教学会と称する。

第二条(目的) 本会は、佛教学の研究と発表を以って、その目的とする。

第三条(事業) 本会は研究会・公開講演会の開催、研究雑誌の発刊、その他本会の目的を遂行する上で必要と認めた事業を行う。

第四条(会員) 本会は左記の会員を以って組織する。会員は前条の事業に参加し、刊行物の配布を受けることが出来る。なお、入会・退会に関しては別にこれを定める。

一、正会員

a、佛教大学仏教学部仏教学科専任教員

b、及び以下の者の中の希望者

● 佛教大学仏教学科・人文学科・専攻科の卒業生

● 佛教大学文学研究科浄土学・仏教学・仏教文化各専攻の在学生、及び修了生

● 佛教大学の仏教学科以外の専任教員、及び佛教大学非常勤講師・元教員

● 本会の趣旨に賛同する者のうち、会員として適切と認められる者

二、賛助会員(本会の趣旨に賛同する者)

第五条(役員) 本会に左記の役員を置く。

一、会長(一名) 正会員中の本学の教授を互選するものとする。任期は二年とし再任は妨げない。

二、幹事(若干名) 会長によって選任された者。任期は二年とする。

三、会報編集委員(若干名) 会長によって委嘱された者。任期は二年とする。

第六条(経費) 本会の経費は会費及びその他の収入を以って充てる。

第七条(会費) 本会の会員は左記の会費を納入する。

正会員 年額三千円 賛助会員 一口一万円

第八条(年度) 本会の年度は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日で終わる。

第九条(総会) 総会は原則として毎年一回開催する。但し会長が必要と認めた時は臨時にこれを開くことが出来る。

第十条(事務所) 本会の事務所は、京都市北区紫野北花ノ坊町96 佛教大学仏教学部資料室に設置する。

第十一条(会則の変更) 本会則の変更は役員会の決議を経て総会出席者の過半数の同意を必要とする。

付則 一、本会則は平成四年四月一日より施行する。

二、本会則は平成十年七月一日より改正施行する。

三、本会則は平成二十二年七月一日より改正施行する。

四、本会則は平成二十七年十一月二十八日より改正施行する。

五、本会則は平成三十年十二月八日より改正施行する。

役員 会長 松永知海

幹事 市川定敬

会報編集委員 本庄良文・松田和信・田山令史

佛教大学仏教学会 学会誌編集査読規程

第一条(設置) 佛教大学仏教学会に学会誌編集査読委員会を設置する。

第二条(目的) 学会誌編集査読委員会は、会員の投稿原稿を査読することによって、学会誌の学術的価値の向上を図ることを目的とする。

第三条(構成) 学会誌編集査読委員会は、委員長と委員によって構成される。

二、委員長は会長とし、委員は会報編集委員とする。

第四条(任務) 各委員は委員長の指示にしたがって、投稿原稿を査読し、採否を判定して委員長に報告する。

二、各委員は、その責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は査読結果(採否の判定)と共に、その旨を明示して委員長に報告するものとする。

三、委員長は各委員からの報告を受けて、学会誌掲載論文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議の

うえ決定する。

四、採否の最終決定は委員長がなすものとする。
第五条(任期) 委員の任期は、佛教大学仏教学会会則に定められた会報編集委員の任期に準ずる。

第六条(改廃) この規程の改廃は、役員会の決議を経て、総会出席者の過半数の同意を必要とする。

付則 この規程は平成三十年十二月八日より施行する。

編集後記

本号は、昭和五五年より本学で仏教学の研究と教育に当たってこられました森山清徹先生の古稀記念号でございます。

本号には森山先生の本学における最終講義「仏教学を学んで」の講義録を収載させていただくことができました。先生にはお忙しい中、講義録をご点検いただきましたこと、厚く御礼申し上げます。また、最終講義のみでなく、後期中観派について、形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真実論者シャーキヤブッディに焦点を当てたご研究の論文も頂戴いたしました。重ねて御礼申し上げます。

さて、新型コロナウイルス感染症拡大により、四月から五月に第一回目の緊急事態宣言が出されました。年が明けて一月初旬に出された第二回目の宣言は、この後記を執筆している一月末にはまだ解除されていません。感染防止の観点より、本年度は学術大会の開催を中止いたしました。

このような状況にも関わらず、本号には多数の研究成果を頂戴することができました。本学名誉教授の並川孝儀先生からは、最古層経典における *sata*, *sati* について。本学教授の松永知海先生からは、影印高麗版大蔵経について。本学教授の松田和信先生からは、不浄観を説く中阿含経について。東京大学共同研究員兼龍谷大学非常勤講師の伊藤真昭先生からは、増上寺学寮の無為窟で学ぶ人びとについて。大阪経済法科大学アジア研究所客員研究員の辻本俊郎先生からは、響堂山石刻本と金粟山大蔵経写本の『無量寿経論』について。本学非常勤講師の馬場久幸先生からは、『高麗国新雕大蔵校正別録』の『本事経』巻3について。佛教大学総合研究所特別研究員の肖越先生からは、『無量寿経』諸本のタイトルについて。本学非常勤講師の唐井隆徳先生からは、「触」と「受」の用法から見る縁起説について。大学院博士課程仏教学専攻の吹田隆徳氏からは、般舟三昧の原様相について。大学院博士課程仏教学専攻の中島正淳氏からは、*upadana* をめぐる世親の思想的変遷について。大学院博士課程仏教学専攻の久保田實氏からは、近代における仏教論議研究について。また、法然仏教学研究センター嘱託研究員の米澤実江子先生からは義山における「旃陀羅」の解釈についての研究ノート、大学院博士課程仏教学専攻の横田友教氏からは鎌倉光明寺に所蔵される『元祖大師五百五拾年御忌規鑑』（仮題）の紹介と翻刻の研究ノートをご投稿いただきました。以上、最終講義録一本、論文十二本、研究ノート二本を収載することができました。ご寄稿賜りました諸先生方には改めて厚く御礼申し上げます。

会員の皆様には、本紀要へのご投稿、その他本会の活動へのご協力をお願い申し上げます。なお本誌は、佛教大学より出版助成を受けて刊行しております。関係各位に衷心より御礼申し上げます。

（編集委員会は、会長松永知海と会報編集委員の本庄良文・松田和信・田山令史で構成されています）

（市川記）

お知らせとお願い

- 一、会費の過去三年間未納入者は自動的に退会とみなすという内規があります。会費を長く滞納されませんよう、ご注意ください。
- 一、本誌への投稿は、本协会会员であればどこでも可能です。ただし、投稿の採否は編集査読委員会によって決定されます。また、投稿に対しては査読を行い、書き直しをお願いする場合がございます。
- 一、本誌と他の研究機関の紀要等との雑誌交換の拡充を進めております。交換雑誌は、仏教学部資料室で閲覧できます。もし、新たに交換希望の雑誌がございましたら、事務局（市川研究室内）までご連絡下さい。
- 一、本誌のバックナンバーは以下の価格で頒布致しております。ご希望の場合は、佛教大学の市川研究室にありますが佛教大学仏教学会事務局（内線：六一二九、Eメール：s-ichikawa@bukkyo-u.ac.jp）までご連絡下さい。

会員 千円 非会員 三千円

令和 3 年 3 月 20 日 印刷
令和 3 年 3 月 25 日 発行

仏教学会紀要
第26号

編集者 佛教大学仏教学会

印刷者 中村印刷株式会社
京都市南区上鳥羽藁田29

発行者 佛教大学仏教学会
〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96
TEL (075) 491-2141 番

最古層經典にみる sata、sati の意義とその展開

—仏教最古の根本的立場—

並 川 孝 儀

最古層經典にみられる修行過程において sata、sati がどのような用法で説かれているのかを既に考察した¹⁾が、本稿ではその意義と以降の展開について論じてみたい。

第一節 最古層經典における sata および sati の意義

第一項 sata および sati の意義—修行の原点として—

最古層經典の『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」において彼岸への道程に関して最も整った用例は《教えを了知して→〔自己の存在を〕正しく自覚して（sata）→修行して→執着を乗り越える》と四段階で説かれており、そこから修行の原点としての sata および sati の意義を考える。そのうち《教えを了知して→〔自己の存在を〕正しく自覚して》という過程には、ゴータマ・ブッダ（世尊）が説いた教えを直弟子は正しく理解し終われば、それを契機として自らが主体的に自己の存在を正しく自覚するという、当時の修行の基本が見事に表れている。

これをゴータマ・ブッダの視点からみると、ゴータマ・ブッダは他の宗教者から教えを聞いて導かれ、それを受け継いだわけではなかったのだから、彼の修行の第一歩は「教えを了知」することではなく、まさに彼が直弟子に教えた「〔自己の存在を〕正しく自覚すること（sata）」から自主的に修行を始め

1) 本稿は、並川孝儀「最古層經典における sata、sati の用法」『佛教大学 仏教学部論集』105号 2021.3 の続編である。資料などに関しては、これを参照されたい。

たのではないかと推察できるのである。たしかにゴータマ・ブッダの修行に関する伝承には、アーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタに瞑想法を学んでも、さらに苦行を実践しても満足できず、一人で再び瞑想に入り、遂に悟りを開いたなどとさまざまに伝えられる。第五章で世尊が説く *sata* の実践がそれらの伝承のどの部分に対応するかどうかはわかりかねるが、それはともかくも最古層經典の内容から判断して、ゴータマ・ブッダの修行は「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (*sata*)」から始まったのではないかと考えるのは妥当である²⁾。つまり、《教えを了知→〔自己の存在を〕正しく自覚→修行→悟りを体得》といった形式で説かれた教えは、自らが修行を完成させ、そして体得した真理に基づく教えを直弟子に教示した痕跡を示している。直弟子の立場からみれば、これはゴータマ・ブッダの教えを正しく理解した上でゴータマ・ブッダと同様の修行を主体的に「〔自己の存在を〕正しく自覚」しつつ日々修行を実践するという、まさにゴータマ・ブッダの追体験といえる修行なのである。ゴータマ・ブッダが直弟子に教えた悟りへの根本的立場は自らが実際に体験した修行内容そのものであり、それが第五章などの最古層經典において簡潔な形で表れ出ているのであろう。

当時、苦しみをどう乗り越えればよいのかという人間の最も根源的な問題に世尊が説いた典型例ともいえる教えに「伝承によるものではなく、存在するものを目の当たりにできる〔この世において、激流、生まれと老い、憂いと悲しみを乗り越える〕教えをあなたに説き明かそう。その教えを知って、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (*sato*)、修行し続けていれば (*caram*)、この世〔に存在するもの〕への執着を乗り越えられよう」(1053)がある。この世で

2) 修行中のゴータマ・ブッダが *sata* と同じ語根 √ *smṛ* の派生語で表現されている古層經典での用例を示す。「感官を護り、よく制御して、家ごとに托鉢しながら、正しく知見して、〔自己の存在を〕正しく自覚している (*patissato*) 彼 (ゴータマ・ブッダ) は、鉢をすぐに満たした」(Sn.413)、「肉体が衰えていくにつれて心はますます明晰になる。〔自己の存在に対する〕正しく自覚 (*sati*) と智慧と精神統一がますます私の中で確固なるものとなる」(Sn.434cdef)、「思いを制して、〔自己の存在に対する〕正しく自覚を (*satiṇ*) 確立して、国から国へと遊行しよう」(Sn.444abc)、「私 (悪魔ナムチ) は七年間も世尊に一步一步つきまわってきたが、悟っていて、〔自己の存在を〕正しく自覚している (*safimato*) あなたには近づく隙を見いだせなかった」(Sn.446)。

現に苦しみと向き合っているながら、その状況に無自覚でいる人々に対して「ゴータマ・ブッダの教え」が契機となり、一人ひとりが主体的に「現に存在する自己を虚心に自覚していて」、「正しい行いを日々実践」すれば、「執着を乗り越え、苦しみから脱することができる」というのである。このように、悲しみ、憂い、不安、怖れ、絶望という苦しみから脱却すべく悟りへの道を求めた仏教は、「自己の存在を正しく自覚する」ことを現に苦悩する自己を超克するための必須条件と考えたのである。人間という存在を超克し続けるべき存在と位置づけたのは、苦しみの状況から離脱へと絶え間ない修行を説く仏教にあっては必然であった。それ故に、sata それ自体は「絶えず」や日々の「修行」の意味を含まないので、「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚して修行し続けられれば、この世〔に存在するもの〕に対する執着を乗り越えられよう」の説示のように、多くの場合「絶えず」を意味する *sadā* で修飾され、sata は継続すべき実践であると説かれたのである。また、sata は「修行しつつ (*caram* < $\sqrt{\text{car}}$)」や、これと類似した「学修するとよい (*sikkhe* < $\sqrt{\text{sikṣ}}$)」、「遊行するとよい (*paribbaje* < *pari* $\sqrt{\text{vraj}}$)」などの動詞と共に定型的に説かれ、目指すべき理想的境地に至るためには、こうした日々の一つ一つの修行や学修にあって絶え間なく実践すべき行為として機能するものと説かれたのである。このように、sata は修行に入る第一歩の実践であるとともに、日々のあらゆる修行の前提ともなる働きをもつ宗教的行為といえる。そう考えれば、sata は最古の仏教においては修行上の根幹として極めて大きな意義を有していたことがわかる。

では、「自己の存在を正しく自覚する」ことを意味する sata、sati は、他の精神的修行と比べてどう位置づけられる精神的修行であるのか。最古層における精神的修行の内容は、後に主要な用語となる「瞑想」を意味する *jhāna* や、「集中する」を意味する *sam-ā* $\sqrt{\text{dhā}}$ の派生語も未だ用例も多くはなく、精神的修行に関わる重要な意義を担っていた sata や sati ほどには重要視されていなかったと推察できる。他にも、sata、sati と一対で用いられている *upekkhaka* (*upekkhā*) は「心を外に向けとらわれない無関心さ、平静さ」を意味しており、自己への内的な洞察を意味する「自己の存在を正しく自覚する」sata、sati とは対照的である。

こうした点を踏まえると、sata、sati は精神的修行の在り方を表現する用語の中でも絶えず自己の存在が何であるかを深く洞察しつつ正しく自覚する作用を一義的に有しており、さらにその作用に関わる多くの精神的な機能をも内包した総合的な意義をもつものであったと考えられる。この「〔自己の存在を〕正しく自覚すること」をもう少しわかりやすく表現してみると「自己の存在を心にとどめ、それをあるがままに洞察すること」であろうが、具体的には「自己が苦なる存在であることをあるがままに自覚すること」や、「苦なる存在の根拠となる欲望の対象に執着する自己をあるがままに自覚すること」、つまり「自己の世俗性をあるがままに自覚すること」であり、そこから「苦から脱却しようとする自覚」と「現に存在する自己の否定という自覚」が現れ、そうした自己の実現を目ざし「修行」を実践し、遂には執着を超えた苦しみのない境地に至ると考えたのであろう。この過程こそ、ゴータマ・ブッダが実際に実践して悟りに至った修行の道筋であり、仏弟子が追体験した内容なのである。

仏教が興起した時代、バラモン教が宇宙の根本原理としてブラフマン（梵）を、個の根本原理としてアートマン（我）を立て、それをあらゆる存在の根源と考えたのに対して、仏教はそうした根本原理を否定し新たに世に問うた根本的立場を、sata や sati という用語で表現しているのではないかと考える。この推論の正しさは、1119ab 偈の「この世〔に存在するもの〕は空であると観察しなさい。モーガラージャよ、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）、我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って」からも明らかである。この「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）→我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って」という説示は、根本原理であるアートマンを否定し、「〔自己の存在を〕正しく自覚する」ことによって死を乗り越えることができると仏教の立場を見事に示している。仏教の立場は、恒常的な自我の存在を否定し、自己に対する深い自覚を前提としつつ日々の絶え間ない修行によって苦悩する今の自己を脱しつつ真実の自己を発見しようとしたところにその意義が認められる。そこには、現に存在している人間こそがすべての前提であるという立場と、人間は変革すべき存在であるという立場があったからなのであろう。したがって、自己の存在を正しく自覚す

ることに始まって真理を体得した存在者へと自己変革する教えが説かれたのである。これは、当時のインドにあって座標軸が180度回転した発想ともいえる。このように、sata、sati は伝統的な宗教であるバラモン教に対峙して仏教独自の立場を見事に表明した象徴的な用語なのである。

第二項 sata と sati にみるもう一つの意義 — 「平等」の表明—

この「〔自己の存在を〕正しく自覚すること」という用語は、ここまで論じた修行上の意義とは別に仏教の他の根本的立場を表明していることに気づく。それは、誰もが願う苦悩からの脱却の道が誰に対しても開かれているという平等主義の立場である。バラモンという特定の身分の者だけが解脱できると説くバラモン教とは対極にあって、どのような身分や立場であろうとも、分け隔てなく人間であれば誰もが自己をあるがままに自覚し、日々の正しい修行を続けることによって苦悩から解脱できると説いているのである。つまり、この「〔自己の存在を〕正しく自覚する」修行法は、実はすべての人々に悟りへの道を開いたという点で極めて大きな意義を有するのである。こうした転回も、当時のインドにあって仏教が表明した新しい視座であるといつてよい。

こうした意義とは別に、sata は平等な心を起こす条件として説かれる。「平静でいて、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚している (sato) ので、この世〔に存在する〕他の人と比べて等しいとか思わないし、自分が優れているとか、劣っているとか思わない (na loke maññate samaṃ, na vīsēsi na nīceyyo)」(855abc) には「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato) →等しいとか、優れているとか、劣っているとか思わない」というように、平静さと共に sata を実践することで平等の心が起こると明示されている。

それでは、ここで最古の仏教では平等についてどのような姿勢を示していたかを僅かであるが最古層經典からみる。「沈黙の聖者は、貪りを離れ、ものおしみせず、〔自分が〕勝れているとか、等しいとか、劣っているとか言わない (na ussesu vadate muni, na samesu na omesu)。世のはからいはなく、世のはからいにおもむくこともない」(860) や、「沈黙の聖者は、〔自分が〕等しいとか、劣っているとか、勝れているとか言わない。彼は静まり、ものおしみせず、取

ることも捨てることもない」(954)には、自己と他者との比較による優劣は当然のこと、同等であるとする言わない在り方こそ、沈黙の聖者の宗教的属性であると説かれる。また、「苛酷な〔修行をする〕ことなく、貪欲なこともなく、動揺することもなく、あらゆるものに対して平等である (sabbadhī samo)。一動じない人について問われたならば、私はこのようなすばらしい点を説く」(952)と、あらゆるものに対して平等である人こそ動じない人であると説かれている。これらの用例は、身分など社会的差別に対する態度ではなく、比較にもとづく優劣などの価値をすべて捨て去る姿勢や、あらゆるものに対する平等の姿勢など、宗教者のあるべき精神性を示している。そこには、差別を生む根源が一人一人の人間の精神性にあるとし、沈黙の聖者のような人間性を高めた人こそが平等を実践できるという、当時の仏教の根本的な姿勢が説かれている。

このように、最古の仏教では理想的な仏教修行者として他者との関係性においていかに精神的な平静さを保つのか、いかにあらゆるものに対して平等の心をもつのかといった視点から平等が説かれる。そうした平等観をもったのも、現実の厳しい生存において誰もが平等にして自由に修行を実践し苦悩から解放されることを目的としたからであろう。

こうした最古層經典の説示の一方で、次第に当時の人々が直面していた「身分」や「生まれ」などの社会的差別に対する内容もみられるようになる。古層經典でも比較的古いとされる第一章「ウラガ・ヴァッガ」に、身分の上下は決して「生まれ」によるものではなく、その人の「行為」によるものと説き、続いて「彼は神々の道を昇っていき、塵のない大道を〔進み〕、欲望の対象への貪りを離れて、ブラフマ神の世界に達した。〔賤しい身分の〕生まれも、彼がブラフマ神の世界に生まれることを妨げなかった (na naṃ jāti nivāresi, brahmalokūpapattiyā)」(139)と、最下層のチャンダーラという身分に生まれ社会的差別を受けているマータンガのような人もブラフマ神の世界に入れることを説いている。ここには、それまでの考え方とまったく異なった「宗教上の平等」という立場が表明されていて興味深い。何よりも当時の社会的状況において最下層の身分の人にもその道が開かれていると説いたところに仏教のめざした平等観の真髓がみられる³⁾。とはいえ、仏教は修行という行為の積み重ねに

よって誰もが体得できる悟りの境地をめざしたのであるから、あくまでその平等観は解脱など宗教上の可能性に対して開かれたものであるということができよう。そして、それは決して与えられた平等ではなく、自ら得ようとする自主性によってこそ獲得できる平等といえるかもしれない。要するに、最初期の仏教の説こうとした精神的・宗教的な平等とは、修行を積み重ねれば、どんな人であろうとも解脱が可能になることを謳ったものである。つまり、一人ひとりの人間が自己をみつめ、苦しみのない理想を追求するという個人の宗教的な在り方の中で平等が捉えられているのである。

最古層や古層經典のこうした平等観は、宗教的な実践を前提として説かれているのがよくわかる。こうした經典に説かれている平等観と、誰であってもまず自己の存在を虚心に見つめ正しく自覚することによって日々修行すれば苦しみから解き放たれるとの説示には整合性が認められるのである。要するに、個人的立場と宗教的立場からの平等が表明されているのである。ゴータマ・ブッダは真理を体得した理想の聖者であるので、まさにあらゆるものにおいて平等で、一切の優劣を超越した人なのである。したがって、ゴータマ・ブッダが苦しみを取り除く道を誰もが自分と同様に歩めると説き示したのは当然の帰結である⁴⁾。

3) 最古の仏教における平等の基本的立場も比較的早い段階で緩んだことを窺わせる差別的な用例が韻文經典でも新層に位置づけられる『テーリー・ガーター』にみられる。「あなたは欲望の対象に対する欲望を制御するとよい。まるで〔あなたは〕鎖に繋がれている犬のようなものである。というのも、飢えたチャンダーラが犬を食べるように、さまざまな欲望があなたを食べてしまうから」(509) と、チャンダーラを欲望に譬えている。

4) 荒牧典俊は、Sn.954 に基づきゴータマ・ブッダであるひとりの沈黙の聖者が平等であることについて「あらゆる生物や人々を押し流している輪廻の洪水から解脱して自由になるということは、それぞれの修行者が出家し禅定を修行して、過去・現在・未来にわたる日常的存在への執著から漸次に離脱し、最後にかれ自身の深層の欲望とともに自我意識を消滅させ、個体存在を止滅させることである。そのようにかれ自身の個体存在が止滅するということは、かれ自身が存在しなくなることではない。そうではなく他の生物や人々に対して自我意識をもって「対・劣・優等」など対立しないことによって、かれらと「平等」なる共同存在として自由に説法しつつ生きることである。あらゆる生物や人々と平等ある共同存在—いわばあらゆる生物の生命そのものと一体—であるとき、「この世にありながら……年老いることもない」のである」と論じる。荒牧典俊「原始仏教經典の成立について—韻文經典から散文經典へ—」『東洋学術研究』第26巻第1号 1984.5. p.62。

当初は精神的・宗教的な意味で語られていたこのような平等観も、次第にカースト制度批判などのように社会性を帯びるようになる。

第三項 仏教最古の根本的立場

(一) アートマン批判と sata の実践

最古層經典でアートマンを批判した偈は、第五章の1119偈にみられる。それは「この世〔に存在するもの〕は空であると観察しなさい (suññato lokam avekkhassu)。モーガラージャよ、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sadā sato)、我〔は実在するという事〕に基づいた誤った見解を断って (attānudiṭṭhiṃ ūhacca)。そのようにすれば、死神を乗り越えられるであろう。このようにしてこの世〔に存在するもの〕を観察すれば、死神の王は〔その人を〕見ることがない」という偈である。ここには、絶えず自己の存在を正しく自覚していて (sato)、我 (アートマン) が実在するという誤った見解を断ち、この世に存在するものは空であると観察すれば、死を乗り越えられると説かれており、何よりも重要な点は既に第一項でも少し触れたが「〔自己の存在を〕正しく自覚する (sata)」実践とアートマンの否定とが関連付けられていることである。その意味で、この偈はアートマン批判を通して仏教の立場を明示しようとしたと考えてよいであろう。

ここで、この偈の c 句「我〔は実在するという事〕に基づいた誤った見解を断って (attānudiṭṭhiṃ ūhacca)」に関連すると思われる916偈も取り上げてみる。それは「世尊が説かれた。誤って対象を分別するといわれるものの根本である『私は存在する』ということをよく考えて完全に抑止するとよい (mūlaṃ papañcasamkhāyā ti bhagavā, mantā 'asmī' ti sabbam uparundhe)。どんな渴愛も心の内にあり、それらを取り去るために絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて学修するのがよい」という偈である。その主要部分である b 句 mantā asmi に関しては解釈に相違がみられる⁵⁾が、a 句の「誤って対象を分別する

5) b 句の mantā asmi に関して、中村訳は「〈われは考えて、有る〉」、宮坂訳は「私は思考している」、石飛訳は「考えたあと、わたしはいる」と、そして荒牧訳は「『わたくしは存在する』というようなすべての自我意識を真知によって思惟して」、ノーマン訳は「Being a

(papañca)」根本は「私が考えて有る」ことや「私は思考している」ことを意味しているのではなく、「私が存在する」ということであろうし、また d 句「それらを取り去るために絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて学修するのがよい (tāsaṃ vinayā sadā sato sikkhe)」は、abc 句で示される誤った人間の在り方を正すために実践すべき修行を説いたものである。誤った人間の在り方を「考えて、有る」ことや「思考している」からとは考えにくく、「私は存在する」という在り方を指していると理解するのが適切と考える。そう理解すると、この偈も 1119 偈のアートマン批判と同様の立場で説かれているとみてよいであろう。1119 偈における我が実在することに基づいた誤った見解を断つために行うべき実践と同様に、この 916 偈でも『私は存在する』という誤った在り方の根本を捨て去り、渴愛を取り去るために行うべき実践が、共に「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」であると説かれていることに気づく。ここには、仏教がアートマンや「私は存在する」という誤った在り方の根本を否定して、新たに独自の立場を sata という用語によって表明しようとした姿勢が読み取れる。

次に、1119 偈や 916 偈のようなアートマンや「私は存在する」とことと直接的には関わらないが、「我がものというとらわれ」を意味する用例と sata との関連もみておこう。それは「〔自己の存在を〕正しく自覚する」実践を行い、我がものというとらわれを (mamāyitāni) 捨てれば、苦しみを捨てることができるという無所有を説く偈にみられるが、その一例を挙げると「このように時を過ごして、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato)、勝手気ままでない仏教修行者は、修行しながら〔何事に対しても〕我がものというとらわれを (mamāyitāni) 捨て、生まれや老いや憂いや悲しみ〔という苦しみ〕をまさにこの世でよく知っており、〔その〕苦しみを捨てるであろう」(1056) という偈である。この偈は上の 1119 偈と文脈の構造が類似していて興味深いので、それを比較してみたい。1119 偈は「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚→我〔は実

thinker, …… “diversification” (i.e. the thought) “I am” と、asmi については「〈われは考えて、有る〉」や「私は思考している」、また「私は存在する」と解釈に相違がみられ、mantā についても mantar の sg.nom. とする解釈と、manteti の連続体とする解釈がみられる。

在するということ〕に基づいた誤った見解から出て→この世〔に存在するもの〕は空であると観察→死を乗り越えられる」という文脈で、1056偈は「〔自己の存在を〕正しく自覚していて、勝手気ままでない仏教修行者は、修行しながら→我がものというとらわれを捨て→苦しみを捨てる」と説かれる。いずれも、〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata) を前提に、我は実在するというに基づいた誤った見解、あるいは我がものというとらわれを捨てることによって、それによって苦しみを乗り越える、と説いている。これと同様に「〔自己の存在を〕正しく自覚する」実践と無所有とが関連して説かれる偈は、1070偈にもみられる。

こうした説示状況を踏まえて、アートマン批判や我がものというとらわれと sata の実践との関連について二点指摘しておこう。その一つは、「欲望の対象に対する我がものというとらわれ」の用例が極めて多いのに対して、アートマンや「私は存在する」と想定できる用例はほとんどみられないということである。そこから判断して、無我の教えがアートマンを批判しているからすぐさま説かれたと想定できる素地は最古の仏教では未だ整っていなかったと考えられる。あくまで、当時の仏教にとっては苦の原因としての「欲望の対象に対する我がものというとらわれ」を消滅することが主目的であったからである。このように、最古層經典では欲望の対象を捨てることと自己へのとらわれを捨てることとは未区分のようであるが、無我の成立と深く結びつくと考えられる、とらわれている自己がどのような存在であるのかをはっきりと説いた例はほとんどみられない⁶⁾。ただ、後になると「というのも、自分は自分のものではない

6) Sn.919偈 d 句 (n'atthi attā kuto nirattaṃ vā) に関して、荒牧訳が attā を「いかなる自我的存在も存在しないし」と、nirattaṃ を「ましていわんや自我的存在を否定した虚無的存在が存在することはない」とするのに対し、中村訳は「取り上げられるものは存在しない。どうして捨てられるものがあるのか」としている。両訳の相違は、attā を attan「我、自己」と解釈するか、ā√dā「取る、獲得する」と ni√as「投げる、捨てる」という動詞の過去受動分詞とするかによって生じたものである。荒牧訳のように解釈すれば、この偈もアートマンを想定したものといえる。因みに、これと類似した用例である uggahitaṃ nirattaṃ vā の諸訳については、並川孝儀『『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」の研究―第八経～第一七経の試訳―』『佛教大学仏教学会紀要』第25号 pp.13-4 を参照されたい。

からである。いわんや、息子は自分のものであろうか、財産は自分のものであろうか (attā hi attano n'atthi kuto puttā kuto dhanam)」(Dhp.62cd) と、自己へのとらわれが明確に説かれるようにはなる。こうした説示をみると、ゴータマ・ブッダが自己の真実の在り方として無我を人々に提唱したとは考えにくいであろう。

もう一つの指摘は、1056偈のように欲望の対象に対して我がものというとらわれを離れる場合も、また916偈のように「私が存在する」という自己に対する誤ったとらわれを捨て去る場合も、それを実現するための修行として sata が説かれているということである。つまり、アートマンを批判した上で、実践すべきは「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」と説いている当時の仏教の立場は、アートマンを批判することで直ちに無我へと収束することではなく、自己をあるがままに深く洞察する実践にあったのである。いずれ無我説として理論化される自己の真実の在り方も、最初は決してアートマンを否定して仏教独自の教えとして提唱されたわけではなく、あくまで自己を徹底的に問い続け、修行を通して内観して自己の真実の在り方を主体的に体得することになったのである。sata 自体、自己の存在を正しく自覚しているということであるから、真実の自己を見極めるという意味では無我説と何らかの形で関係しているであろうし、その成立の前提と考えられないこともない。しかし、ゴータマ・ブッダや次代の直弟子たちの最古の仏教は、アートマンという誤った見解を否定しても、いまだ後に根本思想として仏教の旗印ともなる無我思想を説いてはいないことがわかる。したがって、無我という捉え方が教えとして明確に説法されたとは考えにくい。

いずれにせよ、最古の仏教においては sata、sati が示す宗教的姿勢こそが、バラモン教に対峙しつつ興起した当時の仏教の根本的立場を象徴していると考えられる。

(二) 宗教実践に立脚する最古の仏教

こうした最古層經典の説示を通して仏教が誕生したときの立脚点はどこにあったのかを考える。

ゴータマ・ブッダは、苦しみから脱するために修行を貫徹し、この世において真理を体得して、その体験を通して苦しみから脱する道筋を見出した。彼はその道を第一世代の直弟子に教え諭し、直弟子もゴータマ・ブッダと同じ道を追体験し、真理を体得し、苦しみから脱したのである。ゴータマ・ブッダや直弟子の時代の仏教は、まさにこうした目的と、それを実現するための修行に立脚点があったのである。あくまで主体的に悟りを求め、実践に精進し、苦悩からの脱却という宗教性にその時代の特徴があったのである。その世界が、まさに最古層經典に描かれているのである。とはいえ、修行を完成させた仏教修行者たちは直観によって真理を体得するだけではなく、どのようにして苦しみが起こってくるのか、自己とはいかなる存在なのか、と絶えず内観し思惟し続けたにちがいない。それでも最古の經典に思想や教理として説かれなかったのは、そうしたことはどこまでも仏教修行者一人ひとりの内的な問題として向き合っていたからであり、論理的思考による思惟は決して悟りへ導く一義的な道ではないと考えたからであろう。そのため、論理的思考や体系化に基づく思想や教理の構築は、そうした時代から一定の期間を経なければならなかったと考えられる。

最古の經典に無我が教えとして明確に説かれていないのも、実はこうした理由があったからではないかと考えられる。バラモン教が恒常的な実体としてアートマンを説いたことに対峙して、それを止揚して得られた哲学的な立場が説かれることはなかった。この意味からも、その時代に無我や縁起や無常などの思想性が提唱されることで仏教がインドの文化に新基軸を打ち立てたと解釈するには無理があろう。この視座は、仏教が成立した時代を理解するためには極めて重要である。

しかし、これまでゴータマ・ブッダが根本思想として唱えたのは無我説であると一般的に理解されている。そこで、その代表的な見解の一つである荒牧説を取り上げ、この点について少し検証してみる。荒牧は、我々もよく自分の所有欲の強さを自覚するときがあるが、実はその「わたくしのもの」と思考する自我意識こそがさまざまな対象を所有するのみならず、自己の身体をも、さらにはその深層の個体存在をも所有しているのであり、そうした自我意識によっ

て個体存在が過去・未来・現在にわたり時間的に存在しているのである。したがって、「わたくしのもの」とする自我意識を放捨して最深層の個体存在をも「わたくしのもの」とすることがなくなれば、深層の欲望、もしくは自我意識が放捨され滅することになる、というのである。そして、自我意識が滅することによって、ゴータマ・ブッダの教えには、いまここに存在する個体存在が新しい存在として現れ、そこに出家修行者の文化が新たに創造される。すなわち、ヴェーダの古代祭儀文化の「法」が次第に輪廻業思想へとニヒリズム化して「無常」、「苦」の様相を現してきたところで、ゴータマ・ブッダが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法することになる。このようなゴータマ・ブッダの「無我」における文化の創造は、実有論的に個体存在を所有すること、つまり「有」への執着もなければ、虚無論的に個体存在を拒絶すること、つまり「無」への執着もないと解釈する。要するに、仏教は宇宙の根本原理に基づくバラモン教を「有」として、一方虚無的な苦行に基づくジャイナ教を「無」への執着として批判し、無我の思想を構築して新たな中道という軸を打ち立てた、と指摘するのである。この指摘は、仏教が成立した時代の宗教事情を十分に考慮に入れ、その上で仏教の独自性を考察した見解であるといえる⁷⁾。

とはいうものの、この興味深いすぐれた見解にも疑問の残る点がある。その一つは、最古層經典に多数の用例がみられ、修行の第一歩として根幹なるものとして最重要視された「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」と無我との関連について、筆者が知る限り論述されていないようであるが、両者の関係も考察する必要があるのではないかということである。他の点は、ゴータマ・ブッダが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法することになると指摘されているが、既述したように最古層經典にはそうした無我を説法したという説示はみられないという点である。こうした疑問が解消されない限り、ゴータマ・ブッダが無我説を説き示したと解釈す

7) 荒牧典俊 前掲論文 pp.53-62、同「ゴータマ・ブッダの根本思想」『インド仏教1』(岩波講座・東洋思想 第八巻) 岩波書店 1988.4 pp.62-77 参照。

るには無理があるように思われる。たしかに、悟りを体得されたときに透徹した自覚によって発見された真実の自己の在り方こそが無我なのであると観察したとしても、それはゴータマ・ブッダの宗教的体験として自己内にとどめられたものであり、観察した真理を教えとして表明することはなかったとみるべきである。

最古層經典に無我が教えとして説かれていないのと同様に、仏教の根本思想といわれる縁起説も後のような説示はみられない。ゴータマ・ブッダが悟りを開いたときに縁起という真理を観察したと伝えられているが、その縁起説は無明によって苦が生じるという十二種の要素の連鎖による十二縁起説や、識によって苦が生じるという十種の要素の連鎖による十縁起説とされる。しかし、最古層經典には「欲求によって生存の快樂にとらわれる (icchānidānā bhavasātabaddhā)」(773)、「識別作用が滅することで、この〔観念的要素と物質的要素〕は滅するのである (viññāṇassa nirodhena etth' etam uparujjhati)」

(1037)、「利得を得ることによって欲望の対象を欲求する (kāmaḥijappanti paṭicca lābham)」(1046)、「苦しみは執着することを原因として生起するのである (upadhīnidānā pabhavanti dukkhā)」(1050) や、「渴愛を断てば涅槃を得る (taṇhāya vipphānena nibbānam)」(1109) などのように極めて素朴で、いずれも日常的な経験や修行体験を通して得られた捉え方が説かれているにすぎない。しかし、「～によって・・・が生じる (がある)」という縁起の源流が説かれていることも事実である。とはいえ、ここではいまだ苦しみが生じる経緯が複数の要素によって論理的に説かれることはないし、また苦しみの生起と消滅の連鎖が体系的に説かれることもない。

たしかに、最古層經典にも、たとえば第四章第一一経「争鬪」のように争鬪や論争が生じる関連性が連鎖的に説かれてはいる。これは仏教が興起時代に多くの宗教者や思想家たちと共存する中で、互いに自己の正当性を主張しつつ他を批判し排斥していた状況を反映しているのであろうが、そこには後に説かれる縁起説とよく似た論理がみられることも事実である。しかし、そこには当時の宗教家や思想家たちによる論争の原因を連鎖的に説いているだけで、決して十二縁起説などのような苦しみの生起と消滅に関する連鎖的な説示はみられな

い。古層經典の第三章第一二經「二種の觀察」では、苦しみの原因に関する各支は後の縁起説の準備ができているかのように揃ってきてはいるが、多くはそれぞれ単一の苦しみの生起と消滅の説示に終始しており、後の縁起説のような苦しみの原因を関連付けた各支の連鎖関係は一部の「執着→生存→苦→死」

(742abc)を除いて説かれていない。しかし次第に、苦しみの生滅をテーマとして、その原因と結果を論理的に連鎖した見解が、五支、十支、十二支などの組み合わせによる、いわゆる五支縁起説、十支縁起説、十二支縁起説などが生まれることになる。こうした縁起説は、苦しみの生滅をテーマとして、その一方で「争鬭」で説かれたのと同様の論理で説かれるようになる。いずれにせよ、仏教の根本思想といわれる縁起説も、仏教が興起した時代から教えとして説かれていたとは到底考えられない。

このような最古層經典の説示内容から判断して、最古の時代に既に思想として確立した教えが説かれる状況にあったのかということについては、それがたとえ無我説や縁起説のような後に仏教の根本的思想と位置づけられるものであっても疑問といわざるをえない。

時代が進むにつれて仏教修行者たちにゴータマ・ブッダや直弟子のような厳格な修行によって悟りを体得するという宗教的状况から次第に距離感が生じてくると、彼らは悟りを求めるよりも、開祖ゴータマ・ブッダが体得した真理をいかに正しく理解して継承していくかが主たる目的となっていき、その教えの解明につとめ、その結果、ゴータマ・ブッダが説いた極めて基本的な、何故人々を苦しめているのか、その道程はどのようなものであるのか、悟りは何であるのかといった問題を考究して、論理的思考によって教理化・体系化を進め、仏教の根本思想を構築することになったと考えられる。つまり、仏教修行者の目的は悟りという理想的世界を体得することから次第にそれらに対する思想的な解明へと比重が移り、仏教独自の立場として無我や縁起の教えなどが思想として構築されるようになったと推定できるのである。こうした無我、縁起などの根本思想も、最古層の經典以降の展開で次第に構築されていったのである。したがって、最古の時代から既に思想としての無我説や縁起説が説かれていて、それをもって仏教の成立根拠とするのは大いに問題がある。思想を前面に出し

て仏教の根本的立場を表明したわけではなかったのである。あくまで一人ひとりの修行者が主体的に宗教上の諸問題に関わり合うところに仏教の立場があったとみるべきである。

これまでも仏教誕生の当初よりまずは根本的な思想的立場があつて、それに沿って仏教が展開してきたと理解する傾向にあるが、決してそうではない。既述したように、後にゴータマ・ブッダを追慕した仏教者たちがゴータマ・ブッダの偉大さを、とりわけ彼の宗教的実践と体得した真理とは何であるのかを体系化し、その世界の理想像を構築したのである。それが、ゴータマ・ブッダの根本的な思想的立場といわれるものなのである。つまり、ゴータマ・ブッダの根本的な思想的立場といわれるものは、歴史的事実を指すのではなく、ゴータマ・ブッダに対する後代の仏教者たちの所産なのである。この歴史のずれを修正して最初期の仏教を見直さなければならない。ゴータマ・ブッダは思想家ではなく、あくまで宗教者と位置づけるべきであり、仏教誕生の根本的立場も当然のこと宗教的視座から語られる内容なのである。

第二節 古層經典以降における sata と sati の展開

第一項 古層經典以降の sata および sati と他の精神的修行の表現

最古層經典とは大きく異なり、古層の『スッタニパータ』第一章～第三章には sata (patissata を含む) の用例は五例で、sati (satimant を含む) は一三例みられる。それ以後の韻文經典である『テーラ・ガーター』になると、sata (patissata を含む) は同類の用例を除いて一六例、sati (satimant を含む) は三五例以上見られ、『テーリー・ガーター』では sati (satimant を含む) は六例見られるが、sata の用例は見られない。最古層經典からの展開を大きくみれば、過去受動分詞である sata の用例が減少し、一方で名詞形の sati (satimant を含む) が増えていくのである。過去受動分詞の sata が現に存在する仏教修行者の精神的な状態や宗教上の様態を表現しているのに対して、名詞の sati は概念化して表現されたものであると解釈すれば、こうした変化は最古層から古層へと次第に教理化が進む当時の仏教の状況を反映したものではないかとも考えら

れる。

sata および sati の用法を他の精神的修行と比較すると、古層經典では最古層經典をほぼ継承していることがわかる。韻文經典でも比較的新しいとされる『テーラ・ガーター』と『テーリー・ガーター』になると、総じて sata、sati の用例もみられる一方で、「三昧 (samādhi)」や「心が安定し (samāhita)」など語根 sam-ā√dhā「心を置く、集中する」の名詞形や過去受動分詞形が目立つようになり、特に samādhi という名詞形が頻繁に用いられるようになり、この点は注意してよい。また「瞑想する、思いに耽る」を意味する語根√dhyai の名詞形や動詞も比較的好くみられるようになる。最古層經典では sata の用例が他の語と比較して圧倒的に多く用いられていたが、次第に精神的修行に関する用語は多様化し均等に用いられてくるようになる。このような精神的修行に関する表現の変化は、sata、sati の用法も徐々に限定化され特定化されていった経緯のあることを窺わせる。

仏教は成立時より禪定という修行を重視したと理解されているが、その表現も次第に多様化してくるようになる。しかし、改めてこれらの表現例を語根からみれば、最古層から古層以降の經典を通してほぼ一定していることに気づく。精神的修行を示す用語は、語根からほぼ次の五通りに分類できよう。(1) sati や sata で代表される語根 (√smṛ) の用法、(2) samāhita や samādhi に代表される語根 (sam-ā√dhā) の用法、(3) jhāna (√dhī=√dhyai)、cintin (√cint) vicinam (vi-√ci)、saṃkhāya (saṃ-√khyā) の用法、(4) upasama、upasanta、samatha、santi (√sam、upa-√sam) の用法、(5) upekkhā (upa-√īkṣ) の用法。

第二項 心にとどめる対象の展開 — 「自己の存在」から「身体」へ「仏」へ—

sata や sati は、古層經典になるとそれまでとはまた違った展開をみせる。sata は用法に関してほとんど変わることはないが、用例数は著しく少なくなる。それに対して、名詞形の sati の用例は目立つようになり、その用法にも変化が生じ、それは大きく二分できるようになる。一つは「自己の身体という特定の対象を心にとどめる」といった用法と、もう一つは「自己以外の対象を心にとどめる」といった自己から他へと対象が変化した用法である。

『スッタニパータ』の古層經典には「戒 (pātimokkhasmim) を身につけ、五つの感官を制御して、正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられているというようにあれよ (satī kāyagatā ty-atthu)。〔身体を〕厭おうとする者となれ」(Sn.340) と、心にとどめる対象が自己存在そのものから、身体へと個別化、特定化された例がみられるようになる。それ以降の『ダンマパダ』でも「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられており (niccam kāyagatā sati)」(Dhp.293b、299d = Th.636b) という説示が、そして『テーラ・ガーター』にも「私はこの世に〔存在する〕あらゆる人々のために、絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられていることを (kāyagatāsatiṃ) 身につけよう」(Th.468cd) や「〔心を〕一つによく集中して、安定して、〔身体が〕不浄であると〔観察して〕心を修習せよ。正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられているというようにあれよ。〔身体を〕厭おうとする者となれ」(Th.1225) と、身体を対象として観察する修行法が多く説かれるようになる⁸⁾。この用例に関連するが、「念処 (satipaṭṭhāna)」や「四つの念処」という用語もみられる⁹⁾ようになり、身念処以外にも受念処、心念処、法念処の修行

8) ここでは、身体の不浄性に関して若干の問題点を指摘するにとどめる。Sn.340cd (= Th.1225cd) を本庄訳は「たえず身体に注意を向けて、その醜さを思い知れ。厭い離れる心に満ちてあれ」と、文脈から判断して身体の不浄性を想定されているようである。一方、中村訳は「そなたの身体を観ぜよ (身体について心を専注せよ)。切に世を厭い嫌う者となれ」と、厭う対象は身体ではなくこの世と解釈する。宮坂訳もノーマン訳も同様の訳である。Th.1225a を中村訳は「不浄であると観ずる想いをもって、心を修養せよ (asubhāya cittaṃ bhāvehi)」と不浄 (asubha) という語が用いられていても、身体が不浄であるとは解釈していない。しかし、Th.468cd では「わたしは全世界の人々のために、つねに身体について〔身体は不浄であると〕念想することを選ぶであろう」と不浄という語が用いられていないのに〔身体は不浄であると〕と補訳している。その理由はわからない。

尚、身体を観察の対象とする修行法と身体の不浄性との関係性を考えるにあたり、次の『スッタニパータ』第一章の用例が最も古いものではないであろうか。「この〔身体〕もあの〔屍体〕と同じであるように、あの〔屍体〕もこの〔身体〕と同じであると思って、心の内にも心の外にも身体に対する欲求から離れるとよい」(Sn.203)。これは観察の対象である身体が不浄性を有していることを窺わせる表現である。他に、Thī.19 (=82)、33、84 には身体を不浄と観察することが説かれている。因みに、下田正弘は、後代になれば不浄観と四念処は深い関わりを持つてくるが、少なくとも原始仏教本来の四念処を解明する際には、不浄観を重視することは寧ろマイナスであるとし、不浄観は本来、四念処と関わっていなかった可能性が強いことを明らかにしている。「四念処に於ける不浄観の問題」『印度学仏教学研究』第33巻2号 1985.3 pp.130-1。

法がこの段階で既に存在していたことを窺わせる。

とはいうものの、観察する対象を身体に個別化した用例がみられても、多くは「賢者は凡夫が依存している老いと死を苦しみであると知った時、苦しみをよく了知して、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato) 瞑想するが、これ以上にすぐれた楽しみを見出すことはない」(Th.518) のように、最古層からの用法が継承されているのも事実である。したがって、身体を心にとどめる用法も決して sata や sati の本来的意義を失ったことを意味してはいない。つまり、自己の存在をあるがままに正しく自覚する意義は、自覚の対象が個別化されても本質的には変わらないからである。それは、ある意味で必然的な展開といえる。後代になると、四念処は個別と総体をもって自己を観察する修行法と位置づけられることになるが、そうした修行法は形式を変えながらも sata や sati の本来的意義を継承していることをよく示している。

また、この四念処と並び、後に三十七道品に数えられる五根、五力、七覚支、八正道なども比較的新しい韻文經典の『ダンマパダ』や『テーラ・ガーター』などでは、その構成要素は韻文經典に説かれているからであろうか具体的には記されていないが、間違いなくそれと想定してよく、そこには sati が念根、念力、念覚支、正念として説かれていたものと考えられる¹⁰⁾。これらは、いずれも悟りを求める仏教修行者にとって不可欠な修行法であり、最古の仏教から説かれている「自己の存在を正しく自覚する」実践が継続されているものと位置づけられるのである。

一方で、それとはまったく異なった展開がみられる。『ダンマパダ』には、正しく心にとどめる対象が296偈から298偈にかけて「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕がブッダに向けられている (buddhagatā sati)」¹¹⁾、「絶えず正しく心

9) 「念処 (satipatṭhāna)」に関しては、古層經典以降になって『テーラ・ガーター』(100、352、765、1090)などにみられ、「四念処」については同166偈にみられる。

10) 因みに、sati を含む修行法は、たとえば『ダンマパダ』や『テーラ・ガーター』には、八正道は Dh.190、191、273、Th. 35、166、349、421、595、1115、1259に、(七) 覚支は Th.161、166、352、437、595、672、725、1114、(五) 根、(五) 力は Th. 352、437、595、672、725、1114 などがみられるが、法数だけや、複数形の場合が多い。

11) buddhagatā sati と意味は同じであるが、異なった表現として anussaranto sambuddham の用例 (Th.354c) もみられる。

にとどめる〔対象〕が真理に基づく教えに向けられている (dhammagatā sati)」、
「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が僧伽に向けられている (saṃghagatā sati)」と説かれている。ここには、心にとどめる対象は自己でもまた身体でもなく、新たにゴータマ・ブッダ、その教え、僧伽という、いわゆる三宝を対象として心にとどめる修行法がみられる¹²⁾。これらの偈から、それまでの心にとどめる対象とはまったく異なったものを対象とする用法を知ることになる。こうした自己の存在から自己以外の存在へと観察する対象が変化したことは、極めて大きな修行法の展開といえる。それは一見連続性のない展開のようにもみえる。ただ、そうしたことで sata や sati の用法がまったく変質したのかといえ、必ずしもそうともいえない。というのも、最古層經典にはブッダ (世尊) の教えを了知することを契機にしてゴータマ・ブッダと同様の修行を追体験しようと、自己の存在を正しく自覚するという過程が説かれているので、ブッダやブッダの教えに限っていえば、それらを心にとどめることは本来的な修行法の延長線上にある考え方ともいえるからである。つまり、「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕がブッダに向けられている」や「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が真理に基づく教えに向けられている」という修行法を前提として自己の存在を正しく自覚することを教えているものと理解すれば、こうした用例も全く異質なものの展開ではないともいえよう¹³⁾。実際、こうした展開にもかかわらず依然として多くは最古層からの修行法が継承され説かれているのである¹⁴⁾。

12) 古層經典の『スッタニパータ』第二章の偈に三宝の表現がみられるが、そこでは「私たちはブッダ (教え、僧伽) に礼拝します (namassāma)」(Sn.236d、237d、238d) と、sati での表現はみられない。

13) 藤田宏達は「佛随念は本来在家者に対する教説には違いないけれども、他面出家道的性格を持っていることを見逃してはならない」と指摘されるが、これは古い sati の用法からみても適切な見解といえる。『原始浄土思想の研究』岩波書店 1986.11 pp.551-2 参照。

14) Sn. 70,174,444,515、Dhp.181,328、Th. 40,196,518,899、Thī.189,281偈など。数例挙げると「あらゆることにいつも平静な心をもち、〔自己の存在を〕正しく自覚しており (saṭimā)、この世〔に存在する〕何ものに対しても害さない、その沙門は〔煩惱の流れを〕渡り終え、濁りがなくなり、〔心は〕高揚することはない。その人〔こそ本当に〕やさしい人なのである」(Sn.515)、「〔自己の存在を〕正しく自覚して (sato)、小欲で、〔何事にも〕満足し、悩みなく、遠離を楽しみ、喜びに満たされ、絶えず精進に励んでい

しかし、このように解釈しようとも未だ疑問は残る。その一つは、自己の存在を対象としていたのにどうしてブッダ、ブッダの教え、僧伽へと対象が変わったのかをどのように理解すればよいのかという点である。もう一つは、自己以外の対象を心にとどめても依然として自己の存在を正しく自覚する姿勢が保持されるものと考えられていたか否かという点である。

このうち、一つ目については次のように考えられよう。最古の仏教では出家修行者はブッダの教えに基づきブッダと同じように悟りを求めて自らを厳しく見つめ修行生活を送るという状況があったが、次第にそうした本来的な修行の在り方や仏教を取り囲む状況に変化が生じて、出家していても遊行を中心とした厳しい修行が困難だと自覚した仏教者たち¹⁵⁾は、そのことを自覚すればするほど悟りを実現したブッダへの畏敬の念が益々大きくなっていったのであろう。そうした仏教事情の変容が観察する対象に変化を生んだ可能性がある。つまり、この背景には、同じように悟りを求め修行を成就したゴータマ・ブッダと仏弟子との関係にも世代が変わってくると両者の宗教上の存在意義に明らかな分断が生じ、悟りが遠くなった仏教修行者と他方で絶大にして唯一なるブッダが誕生したというゴータマ・ブッダ観の変遷があったのかもしれない¹⁶⁾。こうした仏教修行者の存在意義の変質に伴って、それまでみられなかった用法が説かれるようになったのではないかと推測できる。

る人がある」(Th.899)、「〔彼らは〕遠方に遊行し、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (satimanto)、寡黙で、落ち着いており、苦しみの終わりを了知している。それ故に、私にとって沙門は好ましい人たちなのである」(Thi.281)。

15) 『サンユッタ・ニカーヤ』第二章の偈に、ゴータマ・ブッダの弟子であった昔の修行者たちに比べて、今の修行者の墮落している状況が説かれている (SN. II-3-5-2 = IX-13-3)。また、「漏れ入ったあらゆる汚れを滅し、偉大な瞑想者であり、大いなる利益をもたらす、彼ら長老は今や涅槃されてしまった。今やそのような方々は僅かである」(Th.928)と、理想的な修行が実行されていた時代から世代も変わり、そうした意義を失ってしまっている修行者の現状を嘆いたパーラーパリヤ長老の偈 (Th.920-948) がみられる。他にも、修行の困難さや世俗性を断ち切れなく苦悶する修行者の様子は、ターラプタ長老の偈 (Th.1091-1145) など知ることができる。

16) 最初期の仏教では普通名詞であったブッダが固有名詞へと変遷し、偉大なる唯一のブッダが誕生した過程に関する研究については、並川孝儀『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版 2005.12 pp.22-64 を参照されたい。

二つ目については、この問題に関連すると思われる用例をまずみる。『テラ・ガーター』に「緑に輝き、よく繁ったアッサッタ樹の下で、私は〔自己の存在を〕正しく自覚しているときに (patissato)、〔ゴータマ・〕ブッダに向けられたある想いを感じ得した (ekam buddhagatam saññaṃ alabhittham)」(217) と、〔自己の存在を〕正しく自覚していることと、ブッダに向けられているある想いを感じ得したことが並び説かれている。また、「〔自らを〕制御した最高の人であり、心が安定した人である〔ゴータマ・〕ブッダを私は正しく心にとどめながら (anussaranto sambuddham)、昼夜に修行に努め、森の中で住もう」(354) と、ブッダを正しく心にとどめて、昼夜に修行に努め一人遠離して生活する仏教修行者の理想的な在り方が説かれている。仏教修行者がブッダを心にとどめながら、その一方で「〔自己の存在を〕正しく自覚する」修行を行うというこれらの偈の内容と、最古層經典の内容との微妙な相違点をどう理解すべきなのかが問われてくる。しかし、ブッダを正しく心にとどめることと自己の存在を正しく自覚することの二つの意義がどのような関係性をもって説かれているのかは資料上明確な根拠を見出しえない。ただ、354偈の「ブッダを正しく心にとどめながら」や「昼夜に修行に努め」という表現は、ブッダの教えに基づいてブッダと同様の修行を追体験するというようにも解釈できる。その意味で、「ブッダを正しく心にとどめながら」と表現されても、決して自己への洞察の意義を無化していたわけではないといえるであろう。そう考えれば、そこにはブッダの教えを了知して、自己の存在を正しく自覚していて (sata)、修行するという最古層經典に頻繁にみられた仏教成立当初からの根本的立場が内包されているものと考えられる。しかし、真理を体現した偉大なるゴータマ・ブッダの存在を心にとどめ、それに従って自己を見つめつつ修行すると厳密に解釈すれば、この用例は最古の仏教から次第に重点がゴータマ・ブッダに移っていく経緯を示したものであると理解するのが妥当であろう。こうした偈は、修行法にも大きな変質が生じたことを意味しており、またゴータマ・ブッダや仏教修行者の捉え方にも変化が生じつつあったことを示唆しているのである。

他方で、上述した『ダンマパダ』の「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が

僧伽に向けられている」(298d) という表現は、これまでの用法とは全く異なった意義を有する。出家した仏教修行者の集団である僧伽を心にとどめる主体者は、出家者であるとも、また当然のことながら在家信者が中心であるとも考えられることから、この表現はゴータマ・ブッダやその教えを心にとどめることとは本質的に相違しているのである¹⁷⁾。当時、既に優婆塞、優婆夷や沙弥、沙弥尼、式叉摩那などがどの程度制度化されていたかはわからないが¹⁸⁾、仏教教団において次第に大きな存在意義を有するようになった在家信者や、新参の出家者のために日々のあるべき宗教的実践の教えが本格的に説かれるようになったと考えれば、僧伽を心にとどめるといった展開も理解しやすいであろう。後には、ブッダ、ブッダの教え、僧伽、戒、布施、天を心にとどめる、いわゆる六随念 (cha anussati) が説かれるようになるが、このうち僧伽、戒、布施、天を対象とするのは明らかに在家信者に対する教えと考えられることから、六随念は在家信者に説かれたものといわれている¹⁹⁾。このように、ブッダやその教えを正しく心にとどめ悟りを求めていた仏教修行者とは異なり、悟りを求めることのない在家信者には主として仏教修行者の集団である僧伽を正しく心にとどめることが要請され、仏教修行者の場合と同様にその姿勢を sati という語で表現されるようになったのであろう。このように、sati の用法は大きく変化した幅広い意義を有することになったが、その用例は比較的新しい韻文經典にな

17) 実際、古層經典『スッタニパータ』第三章に「功德を願って供養している人々にとっては、僧伽が最上である」(569cd) と、僧伽は在家者の対象であると説かれている。また、「ブッダと教えに対しては心が清まってい (pasannā)、僧伽に対しては深い尊敬の心が (tibbagāravā) ある」(SN. I-5-9、cf. Thī.286cd) と、両者への対応に区別がみられる。他にも、仏教修行者はブッダを念じよ (anussaretha)、それができなければ教えを念じよ (sareyyātha)、それができなければ僧伽を念じよ (sareyyātha)、と順位をもって説かれている偈 (SN. XI-1-3-18) などみられる。ただ、Th.589偈には沙門のふさわしいあり方としてブッダたちと教えと僧伽を尊ぶことであると説かれているが、「尊ぶ」という原語はそれぞれ sagāravatā、apaciti、cittikāro と異なっている例がみられる。因みに、古層經典「デーヴァター・サンユッタ」の偈には「ブッダと教えに礼拝しつつ」(SN. I-4-10) と僧伽のない形で説かれている用例もみられる (ただ、Sāratthappakāsinī は僧伽も含まれているものと註釈している。vol. I p.80)。

18) たとえば、『テーラ・ガーター』には沙弥 (432、434) が、『テーリー・ガーター』には優婆塞 (111)、式叉摩那 (2、99、104、330) の用語がみられる。

19) 吉元信行「六随念の成立過程」『印度学仏教学研究』第18巻1号 1969.12 pp.177-180。

ってみられるようになる。この流れは、六随念からさらには十念へと展開することになる。

いずれにしても、最古層經典で主として用いられた *sata* が次第に *sati* と名詞形で頻繁に表現されるようになり、その用法も古層經典以降になると四念処、五根（念根）、五力（念力）、七覺支（念覺支）、八正道（正念）などのように「自己の存在を正しく自覚する」実践方法を継続されていく一方で、僅かではあるが「自己の存在」から対象が異なり、「ブッダ」、「ブッダの教え」や「僧伽」を心にとどめるという流れが新たにみられようになる。このように古層經典以降になると、大きくみればこうした二つの系統に分かれていくことがよくわかる。こうした展開は、これ以降の仏教の流れの大きな軸となっていくのである。

形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、 形象真実論者シャーキャブッディと後期中観派

——後期中観思想の形成（6）——

森 山 清 徹

森山（2021a）では、以下のことを表わした。シャーキャブッディが PVTŚ においてトリラトナダーサの形象虚偽論を取り上げ、青などの形象の有を認めない限り、無二知も確定されず、全ては無になると論難し、全ては無ではなく無二知において青などの形象は有であるという形象真実論を論じたのである。この両者の形象虚偽論と形象真実論とはシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』（MAK, MAV）に取り上げられ、両論とも批判的に吟味されている。このことは、『中観莊嚴論』のカマラシーラによる注釈（MAP）を、ほぼそのまま活用するハリバドラの AAA を読むことにより確かめられたと思われる。さらに形象真実論と形象虚偽論との批判的吟味に先立ち、それらのテキストには原子（極微）論批判が施されている。これは、形象真実論批判を除いてシャーキャブッディの PVTŚ においても、同様である。

このことは、シャーンタラクシタによる『真実綱要』（TS）の「外境の考察章」及びカマラシーラによるその注釈（TSP）においても同様である。TSP に関しては、以下の2.で解説し、II.において典拠を表した通り、トリラトナダーサの形象虚偽論とシャーキャブッディの形象真実論とが、クマーリラの主張や全体〈avayavin〉論やシュバグプタの学説）を論破するのに活用され、この展開は、シャーキャブッディの PVTŚ と著しく重なっている。何故、そこでシャーキャブッディの形象真実論が活用されるのかといえば、外界の対象が存在しなくとも、知覚が成立することを立論するために有効であった故と考えられる。トリラトナダーサの形象虚偽論では、青などの形象を真として認めないから、知覚の成立を確定し得ない故であろう。他方、『中観莊嚴論』では、一

切法無自性に導く場合は、青などの形象さえ無と見る形象虚偽論が、形象真実論よりも自相空性、無二知自体の無我に近接するであろうから、上位に位置付けられていると考えられる。

以下の2. で表わす通り、シャーキャブッディの、PVTŚでの論述がシャーンタラクシタのTS「外境の考察章」と『中観莊嚴論』(MAK, MAV)との構成のモデルになったと考えられる。こう考えることの間接的な根拠ともなろうが、カマラシーラは、MĀにおいてシャーキャブッディのPVTŚにおける、トリラトナダーサの形象虚偽論とシャーキャブッディの形象真実論とを共に引用し、両論とも論難している¹⁾、また『七百頌般若経釈』においては、離一多性を論じる際、シャーキャブッディによる形象真実論とその典拠としてのダルマキールティのPVとをそのまま取り上げている²⁾。また、ハリバドラは四極端の不生起を論じる際、シャーキャブッディの原因の区別無区別と結果の区別無区別とに関する主張を取り上げている³⁾。以上の通りシャーキャブッディの形象真実論やアポーハ論に基づく因果論はカマラシーラ、ハリバドラによってかなりまとまって取り上げられている。この意味でもシャーキャブッディは後期中観派にとり重要な論師であったのである。

以下のI. は、Moriyama S. (1984a) (1984b) 森山 (2021a) で表したハリバドラのAAAの英訳と和訳とに続くものである。以前発表したものも含め、概要を表すと、それは、シャーンタラクシタのMAV ad MAKにおける離一多性を立証因とする無自性論証のうち外界の対象批判としての原子(極微)の吟味、形象真実論、形象虚偽論への論難及びそれに対するカマラシーラによる注釈(MAP)に大部分依っている。シャーキャブッディのPVTŚにはトリラトナダーサの形象虚偽論が取り上げられ、推論を立て論難していることを森山 (2021a) で表した。そこでの論述から両論とも所取能取の形象を離れた無二

1) 森山 (2009a) pp.37-42, なお、p.38最初に「シャーキャブッディの対論者の主張」とあるのは、当時具体的に、どの論師を指すのか、不明であったが、それはトリラトナダーサである。森山 (2021a) 2-1~2-7

2) 森山 (2009b) pp.15-16

3) 森山 (2004) pp.20-22

知 (advayañāna) を真とするのであるが、形象虚偽論においては青などの形象も二取の関係の上にある故、存在しないと見る。他方、形象真実論ではすべての無ではなく、所取能取を離れた青などの形象を真と見るのである。

1.

以下 I. AAA の和訳部分 [1-1] の内容は離一多性を立証因とする推論の論理的整合性を論じている。それは、[1-2] 森山 (2012) (2013) (2011) の同和訳へと続く、さらに、それらの後の最後部分 [1-3] には修道論が表わされるが、今回、その部分の和訳も含めた。この修道論の部分は、カマラシーラの *Bhāvanākrama* I と重なる箇所があり、このことは森山 (1989) で指摘した。しかし、カマラシーラが一切智者性 (sarvajñatva) とするところを⁴⁾、ハリバドラは一切相智者性 (sarvākārajñatā) への修習と位置付け、このことにも『現観莊嚴論』の体系の上に『八千頌般若経』を注釈する特徴が表われているといえよう⁵⁾。また、幻の如き無二知は元来のものであり、煩惱に覆われた凡夫は、二取を把握すると見る唯識派の見地と、無二知は本来のものではなく修習の次第による対治の結果、獲得されると見る中観派のそれとは区別されよう。

上述の通りハリバドラの AAA においては、形象真実論、形象虚偽論それぞれを批判的に吟味した後、一切相智者性 (sarvākārajñatā) の獲得を目指す修習の次第が表わされる。要約すれば、

- (1) あらゆる迷乱を除いた特徴をもったプラマーナによって生起した幻の如き無二知を自体とする知覚

4) なお BhK I p.217 では次のことが表わされる。声聞の人無我→唯識論者の外界の対象の無我→最高の真理である無二知の無我、唯識性 (vijñaptimātratā) に入っただけでは真理 (tattva) に入っただけではなく、無二知の無我に悟入するから最高の真理に入ることになるという無二知自体も無我と見る中観の真理を表明している。

5) 一切智者性 (sarvajñatva) と一切相智者性 (sarvākārajñatā) とは、意味するところの相違は大きいという。『現観莊嚴論』が注釈する『二万五千頌般若経』には、前者が声聞、独覚の智慧であるに対し後者は佛の智慧であるとされる。また『現観莊嚴論』は、一切相智者性 (sarvākārajñatā) への道を示すことが著作目的であるという。谷口 (2002) p.85

- (2) 世俗的な智の光
- (3) プラマーナによって拒斥されない事柄に対する知識
- (4) 勝義としての存在をも智慧の眼によって「見ないこと」こそが最高の真実
 を見ることである
- (5) 無我を見る直観
- (6) 煩悩障と所知障とが断たれる
- (7) ヨーギンの直接知覚としての智慧の光
- (8) 一切相智性の獲得

2.

以下のⅡでは、TS, TSP においてシャーンタラクシタとカマラシーラとは、
[2-0] [2-1] クマーリラによる唯識説批判に対し [2-2-1] [2-2-2] トリラトナ
ダーサの形象虚偽論→シャーキャブッディの形象真実論により対応していること、
及びその展開はシャーキャブッディの PVTŚ を範としていることを指摘したい。

クマーリラによる唯識説批判とは次のものである。「知から生起するから」
と「知であるから」とを根拠とする「習気は所取能取を生起しない」という唯
識説批判は以下の順に否定される。まず、習気による迷乱知（眼病者が白い貝
を黄色の貝と把握すること、二月など）に二取が存在することを提示する→迷
乱知も自己認識である→トリラトナダーサの形象虚偽論→二取以外に青などの
形象の有（真）を認めないから知が無二であることは確定されない→全てが無
となる（トリラトナダーサの形象虚偽論に対する批判）→シャーキャブッディ
の形象真実論により知の自相は全てが無ではなく青などの形象が存在する→知
は無二であると確定される→[2-2-2] PVTŚ と一致する偈頌の引用と『般若
経』を典拠とする二取の空なる無二知の裏付け→[2-4] PVTŚ と一致するデ
ィグナーガの ĀP『観所縁論』k.6abc による無二知の確定

この TS, TSP における論議の展開は、トリラトナダーサの形象虚偽論（無
二知は青などの形象を欠く）を、シャーキャブッディが PVTŚ において所取能
取と対立するものとして青などの形象を認めないなら、無二は確定されず、全
てが無になると論難し、自らの見解として知は所取能取の形象を欠く（無二で

ある) が、青などの形象は無ではない、したがって知は無二であると確定されるという形象真実論を論じることと一致している。

以上の論議の推移は、より高度な理論により凌駕していく階梯を表していると思われる。しかし、これはシャーンタラクシタ、カマラシーラによる独創というよりも、シャーキャブッディの PVTŚ に負っているといえよう。すなわち、PVIII210 外界の対象を見ることは迷乱にほかならない。眼病者の如く無明の眼病に冒された者には外界は無であっても実在するかのように顕現する→PVIII211の注釈においてシャーキャブッディはシュバグプタの原子論批判を表す→PVIII212 (護法による所取能取を有する知のみが勝義として存在すると認める唯識説への批判) →PVIII213-217 (所取能取の空、無二知において青などの形象は無であるとするトリラトナダーサの唯識説に対し→TSP が依ったであろう偈頌の引用による無二知の裏付け→能遍と対立するものの認識 (vyāpakaviruddhopalabdhi) を立証因とする推論による無二知の証明→『般若経』を典拠として青などの形象の有を認め、全ては無ではないとするシャーキャブッディの唯識説が表わされる→同様にシュバグプタ (認識対象は内なるものであると語る人々)⁶⁾の無形象知識論においても全ては無になると論難する→ダルマキールティの PV などの引用による裏付け⁷⁾→知は無二であると確定され得る。すべての形象は無ではなく青などの形象が覚知の自性とするものであること (Cf.TSP *ad* TS2077,2078) をディグナーガの ĀP k.6abc により裏付ける⁸⁾という PVTŚ の展開に構造的に一致している故、踏襲したものと考えられる。これは TS,TSP の上の論議に限ったことではなく、さらに PVIII200-215における全体 (avayavin) 批判、知と対象、知と形象との一、多の吟味を合わせて考慮するとき、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』における論議とも一致している。それには、シャーキャブッディの PVTŚ がモデルになったと考えられる。

6) 本稿IV. 参照、ジュニャーナガルバによる命名と考えられる。

7) Cf. 森山 (2008) pp.20-39 (2009b) p.15, カマラシーラの『七百頌般若経釈』に同一の引用が表わされる。

8) PVTŚ P255B3-4, 岩田 (1981) p.156, 森山 (2008) p.40 fn.108) Cf.TSP p.710,19-20*ad* TS yad antarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāṣate / so'rtho vijñānarūpavatvāt

このことは、唐突としたことではなく、カマラシーラ、ハリバドラのテキストには、四極端の不生起や離一多性論に関してシャーキャブッディの見解が対論者の主張として取り上げられ、その理論が活用もされている。したがって、シャーキャブッディはシャーンタラクシタ以降の後期中観派にとって、重要な論師であったことを考え併せると、『中観莊嚴論』が、外教の哲学から有部、経量部、唯識派の学説に至るまでを一多の点から批判的に吟味する方式をシャーキャブッディの PVTŚ から得たであろうことは、あり得ないことではないであろう。

3.

以下のⅢ. に表わすことは次の事柄である。シャーキャブッディは形象虚偽論者トリラトナダーサの主張する無二知に対して迷乱の種子が存在しないから、覚知も自己認識自体も無となり「全ては無 (sarvābhāva) となる」と論難することと、粗大な顕現である青などの形象は内にも外にも存在せず、認識対象は内なるものである（知には対象を決知する作用がある）と主張する無形象知識論者シュバグプタに対して「全ては無になる」と論難することとを同一の枠組みの下に扱っている。すなわち両論に対して、共通した欠陥を指摘している。一方シャーンタラクシタの TS2041,2043, それに関するカマラシーラの TSP においては、シュバグプタの無形象知識論に対し、真実でない形象には一次的（感覚的）にも、二次的に相似性によっても知覚は成立しないと論難している（本稿Ⅲ. [3-3]）。これは、シャーンタラクシタの MAK55,56における形象虚偽論への論難の方法でもある⁹⁾。したがって、シャーンタラクシタはトリラトナダーサの形象虚偽論とシュバグプタの無形象知識論とを同一の枠組の下に扱う方法をシャーキャブッディより得たと考えられる。またシャーキャブッディはダルマキールティの PVin I 55ab「青とその知とは共に知覚され無区別 (abheda) である」に関して「共に知覚されること」をテーヴェンドラブッディに依り同一 (eka) と解釈する¹⁰⁾ 他方、シュバグプタは BASK72ab¹¹⁾ で、それを「区別の否定のみ」と解釈し、また無区別ではない (BASK66)¹²⁾ と主張している。それに対しシャーキャブッディは「区別の否定のみ」を否定し、無

区別を肯定している故に、同一 (eka) を主張している。またシャーキャブッディは、そのシュバグプタの解釈を論書の著者 (ダルマキールティ) の意図に反すると論難し、形象真実論として解釈していると考えられる¹³⁾。このことを考慮すれば、シャーキャブッディはトリラトナダーサに対しても、シュバグプタに対しても青とその知とは同一 (eka) ではない故、知覚は成立しないことを指摘していることになる。この点をシャーンタラクシタは、一次的に知覚は成立しないという仕方で対処していると考えられる。なぜなら、一次的というのは知の特性、感覚的であることを意味するとしているのであるから、知の対象は自己認識であることをいい、二次的とは知が対象との相似性、形象をもつこととするのであるから、経量部の対象の二条件¹⁴⁾に基づいて考案されたと考えられる方法により、両論を論難している。

なお MAV *ad* MAK60の場合は、凡夫知に関する習気による迷乱と虚偽な形象との必然関係 (同一性、因果性) を問う点からトリラトナダーサの見解を論難し、さらにシュバグプタの見解を同じ点から論難している。それは森山 (2021a) AAA 3-15からも知られる。

また、[3-2] TS2040で表わされるシュバグプタの見解は、唯識説に対するものであるが、その [3-2-1] TSP に引用されると見られる BASK101ab「汝ら唯識派にとって勝義からして知は形象をもたないものである」またそれに続く MAV I .16cd の引用からして、取り分け形象虚偽論を取り上げ、それに対応して自ら「知が対象を決知作用すること」を主張していると考えられる。

9) 森山 (2021a) 3-4.AAA p.630, 1-7 *ad* MAK55, 3-5.AAA p.630, 7-15 *ad* MAK56

10) 岩田 (1982) p. (5)

11) TSP p.692, 11*ad* TS 2029-2030, 太田 (1967) p.56, Matumoto S. (1980) p. (5) (72), 神子上 (1996) p.30

12) TSP p.694, 16-17*ad* TS2031 Hattori M. (1960) p. (10), 5)

13) 森山 (2008) pp.39-40、なおハリバドラは AAA p.884で修道論を論じる際、PVIin I .55ab を引き、シャーキャブッディに従ったと思われるが、形象真実論として解釈している。森山 (1993) p.187 (3)

14) PV III 247-248、戸崎 (1979) pp.346-347、御牧 (1988) p.241

4.

ジュニャーナガルバが [4-0] SDV14a5-b1 *ad* SDK38 [以下のIV.] においてシュバグプタの学説を批判し、シュバグプタを指示して知の対象は内的なものであると主張する者 (SDV14a5 *śes bya nañ gi yin par smra ba*) と呼んでいることが知られ、その名称をシャーキャブッディも使用していることは森山 (2021a) で表した。そこでの批判は、シュバグプタが「知は対象を決知作用 (*pariccheda*) する」と主張することに向けられたものである。すなわち知が対象を決知作用するということは、一切智者の知と矛盾することになることを指摘するものである。シャーンタラクシタによる注釈 (SDP) により理解するならば、なぜなら、一切智者は所取能取を離れているから、他者の心の内を知り得ないことになり、一切智者が全てを知る者であるということは構想されたこととなるというものである。逆に、一切智者が他者の心の内まで決知作用するなら、他者の煩悩まで具えてしまうことになるというのである。したがって、シュバグプタの主張通りであれば、一切智者の智が成立し得ないことを論じていると考えられる。では、中観派の場合は、どうか、たとえば、常識 (*prasiddha*) のままに〈(SDP49b1-2) 顕現するままに〉決知作用するから過失はないとジュニャーナガルバは答えている。このシュバグプタによる知の決知作用への論難及び自己の側の見解はシャーンタラクシタ、カマラシーラによっても、[4-1] ~ [4-4] TS, TSP で、表されている。上のジュニャーナガルバによる論難がシュバグプタの学説に向けられたものであることを確認する目的で、TSP に引用されるシュバグプタの主張を検証する。

I. ハリバドラの AAA 和訳研究¹⁵⁾ (離一多性因による推論、修道論)

[1-1] AAA p.634,14-635,12 MAP p.171,1-181,14-16 *ad* MAK61, Cf.PV III 246
AAA p.634,14-20

15) 以下は森山 (2021a) III. ハリバドラの AAA 和訳研究 (形象真実論、形象虚偽論の吟味) 部分に続くものである。

〔反論〕〔後の結果の刹那とは〕反対の前の刹那に存在するもの（原因）によって〔結果は〕生起する故に、それぞれ一定した原因から、その自性によってあるもの（原因）にだけその類似した原因の性質を具えたもの（結果）が生起しよう。

〔答論〕それは、全く意味をなすものではない。論じられたままのやり方で、すべてのものは自性をもたないもの（*nīrūpatā*）であることが導きだされるから、勝義として因果関係（*kāryakāraṇabhāva*）は不合理であるから¹⁶⁾、それは一体何であるのか。したがって、諸存在が吟味されているとき、いかなる部分の特徴を具えている自性のものであっても、一なる部分を離れている故、成立しない。その場合、どうして多が成立しようか。多なるものは、それ（一なるもの）の積集を自体とするものであるから¹⁷⁾、したがって立証因は不成（*asiddha*）ではない¹⁸⁾。AAA pp.634,21-635,12

〔反論〕すべての顕現しているものには、一多の自性を離れている故に無自性であることがあるということ（否定的随伴）は直接知覚として顕われない。それ（直接知覚）は存在を対象とするからである¹⁹⁾。〔無自性は〕推理としても〔証明され〕ない。〔有自性であれば必ず一性か多性であるという〕遍充関係を把握する直接知覚が存在しないからである。また、推理によっても把握することに関して獲得されないものは確定しないから、どうして立証因（離一多性）が成立しようか。²⁰⁾

16) MAP p.171,4-10, pp.171,10-173, 3それぞれ Cf.PVIII246,ab 句の因果同時批判の活用、cd 句の因果異時論への批判を論じているが、AAA では、ころ論述は省略されている。何故、因果論が論難されるのかといえば、ダルマキールティは刹那滅としての因果異時論、.PVIII 246cd を唱導するが、中観派からすれば有自性論に立つとみなされ、したがって後期中観派は、この因果論を論難し無自性へと導こうとする。MAP p.173,4-10 〔反論〕世俗として原因と結果として存在する場合、この吟味は、何故に勝義とならないのか。〔答論〕それも勝義ではない。なぜかといえば、我々（中観派）はこの因果関係は常識通りであって考察に耐え得ないから世俗であると述べるのであるが（Cf.AAA p.637,26-27 森山2013, p.(88)）、そうでなければ、勝義に他ならないのであって、世俗としてではないのである。それ故に、世俗に関して批判となるところは同じではない。

17) Cf,MAV p,172,15-16 ad MAK61

18) MAP pp.173,16-175,3

19) Cf. PSV,94a4-6 戸崎1979 p.57fn.(1)、MĀ 森山（1990）p.52, Ob-1, p.55, An- 1

20) 以下の答論では、次の推論に関する論理的整合性を論じるものである。AAA p.624,5- 一

[答論] [それは] 不合理である。というのは、導かれた推理によって肯定されるものによって有自性であれば必ず一あるいは多なる自性が存在する²¹⁾と述べられる。また、それら（導かれた推理によって肯定されるもの）のうち如何なる推理に直接知覚との遍充関係があるのか。如何なるものが直接知覚によって把握された遍充関係を具えた推理によって把握されようか。それぞれプラマーナによって（AAA p.634,28）確定された主題のダルマ（離一多性）が把握されるから、何故、無限遡及（*anavasthā*）であろうか。同品に[立証因が]存在するから対立（*viruddha*）ではない²²⁾。（AAA p.635,1）というのは、もし、上述の立証因（離一多性）が、反所証（*sādhya viparyaya* 有自性）を証明するから²³⁾勝義的自性が存在することになるなら、その場合、同一性（*tādātmya*）と因果性（*tadutpatti*）とによって、そこ（離一多性と有自性と）に必然関係（*pratibaddha*）が存在しよう。[有自性は] 考察の重みに耐え得ない（*vicāravimardāsahiṣṇutva*）から真実なる自性を離れた幻などの自性をもった別のもの（世俗的存在）に、どうしてなってしまわないのか。存在の本質を崩すことになってしまうからである。したがって、周知された喩例に関して、どうして立証因（離一多性）が矛盾しようか。（AAA p.635,6）

[反論] 私には二つ（所証と能証と²⁴⁾）のダルマ（離一多性と無自性と）を具えた喩例は成立しない²⁵⁾。幻などは知を自性（*vijñānarūpa*）とする（有自性な）事物として承認されているからである。したがって、[中観派により立て

多の自性が存在しないものは勝義として自性は存在しない。例えば、眼などの自性をもつもののよう（遍充関係）。自学派と他学派の人々によって主張された諸存在は一多の自性をもつものではない（論理的根拠）。〈自学派と他学派の人々によって主張された諸存在には自性は存在しない（結論）。〉以上の推論は能遍の無知覚（*vyāpakānupalabdhi*）因に基づくものである。Moriyama S. 森山（1984a）p.37, MAK1 P48B8, D53a1-2, MAP P89a4-6, D87b2-3
21) AAA p.634,25 *niḥsvabhāvatvam ekānekasvabhavarahitatvena vyāptam* であるが、P 289b5 *no bo ṇid la ni gcig dañ du ma dag gis khyab pa yin no* と読む。

22) Cf. MĀ P246a1-2, D221b6-7 小林（1989）p.83, [3] に訳出される。

23) これとは反対に Cf. AAA p.635,22-23 反所証拒斥検証が存在する場合、森山（2012）p.(40) において反所証を離一多性から有自性に訂正する。また立証因が存在しないことを無自性から一多性に訂正する。

24) MAP p.181,3

25) MAV p.180,3-4 *ad* MAK61

られた] 立証因（離一多性）は不定（*anaikāntikatā*）である。（Cf.MĀ 小林1989, p.84不定ではない、幻 p.89不定ではない根拠、排除による区別）

[答論] それは正しくない。というのは、事物として承認されているあらゆる知こそが上述の「離一多性を立証因とする」推理による諸の確定（*vidhi*）によって無自性であると立証されている。したがって、自らの望みによって諸の事物はそういう存在（有自性）であると定められはしない。プラマーナによって拒斥された幻なども、知の自性として成立するから喩例は成立しないであろうというこのことは無意味である²⁶⁾。AAA p.635,12

[1-2] 【これ以下の部分は、森山（2012）（2013）（2011）へと続く】

[1-3] AAA pp.640,1-642,5離一多性因による無自性論証の結論部分：修道論

[反論] 思慮深い人が、プラマーナによって成立している対象に関して真実であると別のものを虚偽であると執着することは合理的である。さもなければ、思慮深さが崩れることになるからである。したがって、真実と虚偽とに対する執着は断じ難い故、あらゆる顛倒がどうして、除かれるであろうか。

[答論] そのことも、退けられる。執着には知と別ではない形態（*mūrtitva*）があるから、それ（知）が存在しない場合、どうして、執着には道理に適った自性があるか。したがって、以上の通り、あらゆる分別は存在と非存在という二つの分別によって遍充されるから、能遍（存在と非存在と）が存在しなければ、所遍（あらゆる分別）は存在しないから（AAA p.640,5-6=BhK [214] 19a4）、真実からして、存在と非存在という執着を離れている、吟味しない限り好ましい（*avicāraramaṇīya*）、内と外に芯を欠いた芭蕉の幹の如き全ての存在を、以上の通り一切相智者性（*sarvākārajñatā*）などの八現観（*aṣṭābhisamaya*）の次第によって智慧の眼を以って吟味している人には、修習が完成したとき、真実の対象を把握することから、如何なるものに対しても宝石や銀など²⁷⁾に関する知の如く自らあらゆる迷乱を除いた特徴こそをもったプラマーナによって生起した、幻の如き無二知を自体とする知覚が存在し、あらゆる顛倒を離れて

26) MAP p.181,14-16

27) Cf.AAA pp.884-885梶山（1982）p.69

いることから、清浄な世俗的な原因によって生起した、大悲と智との自性をもった世俗的な智の光が縁起という法性によって起こされる。例えば、概念智の種子が、もはや生起しないように。

(AAA p.640,15) [反論] また、智慧 (vidyā) によって無明を滅した智慧が正しい対象を有した知である。如来の知も、もし、汝にとって世俗であるなら、その無明の自性から智慧の生起が存在しない場合、どうして無明が退けられようか。また、無明が断じられない限り、どうして解脱があろうか。

[答論] それは不合理である。というのは、常住などの増益された性質に関する知識が無明である。一方、それとは反対のプラマーナによって拒斥されない事柄 (abādhitadharma) に対する知識が智慧であるから、その二 (無明と智慧と) には顛倒と不顛倒との根拠をもった確定が認められるのである。したがって、世俗においても対立した性質が生起するから、真実な事物を理解することによって顛倒を退ける際に、どうして、その根拠をもった智慧が存在しようか、そういうわけで、それを断じないのであるから解脱することは不合理である。したがって、それは一体何であるのか。「以上かくして、いかなる勝義としての (AAA,p.640,24) 存在をも智慧の眼によって見ないこと (adarśana)²⁸⁾こそが最高の真実を見ることを意味している。一方、眼を閉じている者や盲人などのように縁が欠けていることによって、あるいは精神集中していないことから見ないということではない。そういうことから、存在などに対する顛倒である習気 (vāsanā) が断ぜられていないから、(AAA p.641,1) 無想定などから退いている者のように、存在などに対する顛倒という習気の源である煩惱障と所知障との生起があるから、ヨーギンはまさしく解脱しないであろう (AAA p.640,24-641,1=BhK I [212] 17a4-17b1)。」また、そういうわけで、上述の真実知 (tattvajñāna)こそが解脱をもたらすものである。別な仕方でもたらされ]ない。過大適用の過失 (atiprasaṅga) となるからである。このこと故に、前述の最高の真実を見ること (paramatattvadarśana) が把握されなくてはならな

28) Cf.TS (2049)、本稿 [4-4]、SDVabSDK6『法集経』、MĀ に関しては森山 (1990) pp.56-57

い。「それ（最高の真実を見ること）によってあらゆる誤謬と反対の無我を見る直観が得られるとき、それ（あらゆる誤謬）と反対であるから煩惱障と所知障とが断たれるのである。（BhK I p.214,19a5）」「したがって、障害が存在しないから、雲などの障害が除かれた空の太陽光線のように真実としての生起などの概念知（*tattvotpattyādikalpanā*）を離れた縁起して生起した事物に対して妨げられることのないヨーギンの直接知覚（*yogipratyakṣa*）としての智慧の光（*jñānāloka*）が生じる。というのは知は事物の自性を照明する特徴をもつものである。しかし、その事物が近くにあるとしても、障害が実際に存在するから照らし出さないであろう。一方、障害物が存在しない場合、不可思議で特殊な効力を獲得するから、（AAA p.641,11）全ての事物を照らし出さないであろうことが、どうしてであろうか。したがって、世俗と勝義の特徴として全ての事物が、ありのままに熟知されるから、一切相智者性（*sarvākārajñatva*）が獲得されよう。したがって、これこそが、あらゆる障害を断じるための、また一切相智者性を獲得するための最高の道である（BhK I 216,20b4では一切智者性 *sarvajñatva*）。（BhK I 216,20b1-4）」「一方、次のことが諸のヨーギンを諸の凡夫から区別することである。なぜなら、彼ら（諸のヨーギン）は諸の魔術師のように幻をありのままに世間で知られているものに過ぎず真実でない」と熟知しているから、真実から諸存在に執着しないのである（BhK I [219] 22a4-22b1）²⁹⁾。したがって、彼らはヨーギンと呼ばれる。一方、凡夫のように（*bālapṛthagjanavat*, BhK I）その幻を真実として執着している人々はそういった存在にも誤って執着するから、凡夫であると呼ばれる、したがって全ては矛盾していない（AAA p.641,3-18=bhk[214]19a5[216]20b1-4 [219]22a6-22b2）。」したがって、また論理（*Yukti*）と聖教（*Āgama*）とから確認された幻の如き無二の心（*advayacitta*）真実と非真実とを悟ることを目指した諸の智慧が、まさしく実世俗の特徴をもった無二なる幻の如き心を聞、思、修を具えた知によって確立して縁起の法性（*pratītyasamutpādadharmatā*）を、一切相智者性（*sarvākārajñatā*）などの八現観の次第によって熱心に絶え間なく長時間に渡っ

29) MĀ との一致については、森山 (1990) p.59 [An-3]

て修習することによって起こしつつある（AAA p.641,24）ヨーギンの中の王達は、世俗的なあらゆる分別に至るまでの存在しているものに結びついた幻の如き無二なる知のみの流れ（māyopamādvayavijñānamātraprabandha）に達するのである。それこそが、一次的な（mukhya）対治（pratipakṣa）である。「一方、
[唯識派による] 最初に幻の如きという言葉に伴った（sābhijalpa）知を確定するそのことが二次的なもの（anugūṇa）である。しかし、[それは] 対治によって生起したものではない。というのは、外界の対象の教説においては、人無我などの修習も、事物の特徴を心に定めて実践されるのではない。事物には無分別知に対する三昧において獲得される性質があるからである。また、それ（無分別知）は最初にあり得ないから、（最初から）存在するなら、修習が無意味となるからである。」³⁰⁾（AAA p.642,1）したがって、その場合も、名称のみと結合した分別という映像の真実に対して心に向け随順することに結びついた事物の判断を具えたこの最高のものは喜ばしい。この場合、名称の形象を修習することから、どうして、言葉が長くなってしまわないであろうか。

[反論] 鎮められた内なる自我には次第に分別を捨て去ることがあるのであるか。

[答論] 別の場合にもこれは等しい。したがってこれ以上に説明することは不要であろう³¹⁾。（AAAp.642,5）

Ⅱ. クマーリラによる唯識説批判と形象虚偽論、形象真実論

【以下は、唯識説すなわち習気による所取能取の生起説を論難するクマーリ

30) Cf.AAA p.79,9-14 一方、常に清浄な法界こそが、無二知の対象であると考ええる者達（唯識派）によっては、常に清浄であるから、どうして、次から次へと清浄という特殊性が増大するのか、ということが述べられなくてはならない。[反論] 知は水界、黄金、虚空、清浄の如くであると認められている（MAv I.16cd, Cf. TSP ad TS2040本稿Ⅲ. [3-2-1]）。[答論] そうであれば、知は清浄で真実であると対治に執着しているから、対象に対する散乱（arthākṣipta）である対治にたいする執着がある。それ故に、障害と対治（vipakṣapratipakṣa）との分別を断じることがないから、限られた清浄であることになってしまう。谷口（2002）p.185に訳出される。

31) 以上の修道論の内容と同様なものは小註にも見られる。真野（1972）pp.225-226

形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真実論者シャーキャブッディと後期中観派

ラに対し、シャーンタラクシタとカマラシーラとが答論するものであるが、まずクマーリラによって取り上げられる習気による二取の生起説とは、次のものである。】

[2-0] ŚV sūnya15-17ab

matpakṣe yady api svaccho jñānātmā paramārthataḥ /

tathāpy anādaḥ saṃsāre pūrvajñānaprasūtibhiḥ //

citrābhiḥ citrahetutvād vāsanābhir upaplavāt /

svānurūpeṇa nīlādigrāhyagrāhakadūṣitam //

pravibhakam ivotpannam nānyam artham apekṣate /³²⁾

我々（唯識派）の主張では、勝義としては、たとえ知の自体は清浄（svaccha）[無二知]であるとしても、それにもかかわらず無始以来の輪廻において以前の知から生起した多様な習気によって多様な原因としての迷乱（upaplava）から自らに対応して所取能取によって汚された青などが区別されているかのよう

に生起している。別（外界）の対象に依存しているのではない³³⁾。
【以下は TS, TSP に取り上げられるクマーリラによる論難とそれに対するシャーンタラクシタとカマラシーラとによる答論である。その答論の次第は、シャーキャブッディの PVTŚ において、論じられる次の唯識説の次第と等しい。すなわち、迷乱知は外界の対象に基づくものではなく、知自身によることを論じるために、まず所取能取を勝義として認める、例えば護法などの唯識説と、迷乱の種子を有し無明による所取能取の区別を有した青などの形象を有する凡夫知と、無垢清浄なヨーギンの無二知、また勝義としていかなる形象も存在しないと主張するトリラトナダーサによる形象虚偽論と無二知における青などの形象を真とするシャーキャブッディによる形象真実論とを活用していると考えられる。】

32) ŚV p.194 戸崎 (1979) p.9,fn.(16) に訳出される。そこでのクマーリラを取り上げる唯識説は、以下に要約したトリラトナダーサの形象虚偽論 [Cf. 森山 (2021a) I.1-1-1, 1-1-2, 1-1-5] と酷似していよう。シュバグプタの取り上げる唯識説についても同様なことがいえる。Cf. 本稿 [3-2-1] BASK101

33) Cf. 森山 (2021a) 3-1AAApp.629,10-17 ad MAK52

[2-1]

TS2058

anyathā bāhya evārthaḥ saṃvedyaś ced ihocyate /

ākāro bhāsamāno'sau na tadarthātmako nanu //

さて、もし外界の対象こそが、別なあり方で知覚されるものであると〔汝、クマーリラに〕言われるなら、顕現しているその形象はそ（外界）の対象の自体ではないではないか。

TSP pp.703,16-704,11 *ad* TS2058

anyathetyādinā kumārīlasya matena vyabhicāraṣayasyāsiddhim āśaṅkate / sa āha iha pītadvicandrādijñāne vyabhicāraṣayatvenopanyasto bāhya eva śaṅkhādir arthaḥ pītādirūpeṇālambyate tato vyabhicāro na siddhaḥ iti / atrāha ākāra ityādi / ayam atra saṃkṣepārthaḥ ya evākāro yasmin jñāne pratyavabhāsate sa eva tena saṃvedyata iti yuktam anyathā hi sarvaṃ jñānaṃ sarvaṣayaṃ syāt / tasmin pratibhāsamānatvena saṃvedyatvaṃ vyāptam na ca pītākāre jñāne śuklākāraḥ pratibhāsate drśyābhimatasyānupalabdher iti vyāpakasya pratibhāsamānatvasya nivṛttau vyāpyasya saṃvedyatvasya nivṛttir iti / prayogaḥ yo yasminn ākāro na pratibhāsate na sa saṃvedyaḥ yathā śabdajñāne rūpam / na pratibhāsate ca pītākāre jñāne śuklaśaṅkharūpam iti vyāpakānupalabdhiḥ /

クマーリラが別なあり方で云々という考えによって逸脱していることに対する対象は成立しないということを懸念する。彼は述べる。この場合、黄色や二月などの（迷乱）知に関して、逸脱していることに対する対象として述べられたものが貝などの外界の対象にほかならない。黄色などの自性として認識される。したがって、逸脱ということは成立しない。それに対して、形象云々と述べる。この場合、次のことが簡潔な意味である。ある知に顕現している形象こそが知覚されるということは正しいことである。なぜなら、そうでなければ、すべての知がすべての対象をもつことになる。それ（対象）が存在すれば、必ず顕現しているもの（形象）の知覚が存在する。しかし、黄色の形象をもった知に、白い形象は顕現しない。知覚されるべきものと求められているものが認識されないからである。したがって、能遍である顕現している性質のものが排除され

形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真実論者シャーキャブッディと後期中観派

る場合、所遍である知覚対象性は排除されるということである。

ある（知）に顕現していない形象は知覚対象ではない。例えば、音声の知における色のように。（遍充関係）

黄色の知における白い貝の自性は顕現しない。（論理的根拠）

〔黄色の知における白い貝の自性は知覚対象ではない。（結論）〕

以上〔の推論〕は能遍の無知覚〔因〕に基づくものである³⁴⁾。

TS2062

tasmād buddhir iyaṃ bhrāntā kalpayanty artham eva na /

kalpayaty anyathā santaṃ tenātmānam avaśyati (avekṣate) //

したがって、構想しているこの迷乱した知が別な仕方で存在している対象そのものを構想するのではない。したがって自己自身を見る。

TS2066=ŚV śūnya175cd, 176ab 〔所取能取に二分して把握される青などの形象は習気によるというトリラナダーサによる形象虚偽論への批判→習気から所取（クマーリラにとり外界）と能取とは生起しない〕

jñānaṃ svāmśaṃ na grhṇāti jñānotpatteḥ svaśaktivat /

grāhyatvapratishedhaś ca dvayahīnā hi vāsanā // 2066 // =ŚV śūnya175cd, 176ab

知は自己の部分（能取）を把握するのではない。知から生起したものであるから。自己の能力のように。また〔知は自ら〕把握されることは否定される。なぜなら、習気は二（所取能取）を生起しない³⁵⁾

【クマーリラは習気と所取能取との必然関係を認めない、習気と所取能取との必然関係を認めるのは瑜伽行派であるが、そのうち迷乱の習気と所取能取として顕われる青などの形象との必然関係を認めるのが形象虚偽論者である。したがって迷乱の習気を離れた清浄で無垢なヨーギンの知は、無二であり青などの形象ももたない。他方、形象真実論では迷乱の習気による所取能取を離れた迷乱の習気による共相から自相としての青などの形象が生起し得るとし（Cf. PV54,56,57,58）、それを真として認めるのである。→ TS2077 習気と所取能取との必然関係を認める。MAK60 迷乱の習気と所取能取（= 青などの形象すな

34) 太田（1970）pp.35-36, 森山（2021a）3-6. AAA p.630,18-631,1

35) TS2066, 2067と ŚV との同定は太田（1970）pp.36-37

わち形象虚偽論)との必然関係を認めれば、形象は依他起性になると論難する。Cf.AAA pp.631,25-632,8迷乱を起こす習気、習気から起こった迷乱、TS2077すべてが無になる懸念がある→形象真実論により習気から起こった青などの形象を真として認める理論を展開する。】

TSP pp.704,24-705,14 *ad* TS2066

na svāmśagrāhakam jñānam jñānād utpannatvāt / vāsanākhye ca śaktiḥ / evaṃ jñānasya grāhyatvapraṭiṣedho’pi karttavyaḥ, tad yathā jñānāmśo na jñānagrāhyaḥ, jñānād utpannatvāt / tadvat vāsanāvat / katham asminn anantare prayogadvaye’pi sādhyadharmānvito dṛṣṭāntaḥ siddhaḥ ity āha dvayahīnā hi vāsaneti / dvayena grāhyagrāhakatvena /

(宗) 知は自己の部分としての能取ではない。(因) 知から生起したものであるから。(喩) 習気といわれる [知] に関する能力 [のように D127a4 bag chags shes bya ba’i śes pa’i nus pa bshin no //]。以上のように知には所取性の否定もなされなくてはならない。それは、例えば (宗) 知の部分は知としての所取ではない。(因) 知から生起したものであるから。(喩) その習気のように。この引き続いている二つの推論に関しても所証を具えた喩例 (習気) が、どうして成立するのかということに対して、なずなら、習気は二 (所取能取) を生起しない。二をとというのは所取能取をとということである。

caitrajñānam tadudbhūtajñānāmśagrāhyabodhakam /

jñānatvān na bhaved yadvat tasya dehāntarodbhavam // 2067 // = ŚV sūnya176cd,177ab
チャイトラの知は、それから生起した知の部分である所取を覚知するものではない。知であるから。それと同様に、それ (チャイトラの知) は他の身体 (他者) に生起している [知を知ることもない]。[習気は所取を生起しないし能取も生起しない]

TSP p.705,15-16 *ad* TS2067

atha vā aparāḥ prayogaḥ na caitajjñānam caitrajñānodbhūtajñānāmśasya bodhakam jñānatvāt / yadvat tasya caitrajñānodbhūtajñānāmśasya maitrādidehāntarodbhavam jñānam // ga po d127a6

また、他の推論は、また (宗) この知はチャイトラの知に生起した知の部分を

覚知するものではない。(因) 知であるから。(喩) それと同様に、そのチャイトラの知に生起した知の部分はマイトラなどの他の身体(他者)に生起している知を[知るものではない。]

[2-2]

TS2077 [習気から内なる所取と能取とが生起する]

kambupītādivijñānair hetvoḥ paścimayor api /

anaikāntikatā vyaktaṃ dig eṣā'nyatra sādhanē // 2077 //

貝殻を黄色として知ること (Cf. TS1987, MK60) によって最後の二つの立証因 (TS// 2066 // = ŚV śūnya175cd, 176ab, TS// 2067 // = ŚV śūnya176cd, 177ab 知から生起したものであることと知であること) は不定であることは明白である。この指摘は[他者(クマーリラ)が]他のもの(外界の対象)を証明する場合にも[当てはまる]。

[クマーリラの立てる推論に関して、知から生起したものは能取ではない、知であるからチャイトラの知の部分(所取)を知ることはない、に関して能取は知から生起しない、所取は知られない、は迷乱によって貝殻を黄色と知ること(外界との類似性によるのではなく内なる迷乱(習気)によって黄色の形象が知覚される)を考慮すれば、因は不定である]

[2-2-1]

TSP p. 708,5-13 ad TS2077

yau ca jñānotpatter jñānatvād itīmau paścimau hetū, tayoh pītāsaṅkhādijñānena vyabhicāraḥ, yathā pītāsaṅkhādijñānaṃ jñānotpannam api sat svāmśaṃ pītādyākāraṃ grhṇāti, yathā ca jñānaṃ api sat jñānāmñāsya pītāder grāhyasya bodhakaṃ bhavati, tathā'nyad apīti vyabhicāritā hetvoḥ / sādhitam ca pītāsaṅkhādijñānasya nirālam-banatvam / ata evātmagatasya pītādyākārasya vedanāt svasamvedanaṃ siddham ity etad api pratipāditam / eṣā dig iti / anyatrāpi bahirarthasādhane paropanyaste / eṣā dūṣaṇadik / yad uktaṃ pareṇa katham advayaṃ sādhyatveneṣṭam, kiṃ bhāsamānasya nīlādyākārasya jñānarūpasya ca anubhavasiddhasyābhāvāt katham idaṃ nāma yojyate, tathā sati sarvābhāvaprasaṅgaḥ syāt

また、[クマーリラによる] 知から生起するから (TS2066 = ŚV śūnya175cd, 176ab)、

知であるから (TS2067= ŚV śūnya176cd,177ab) というこの最後の二つの立証因は黄色い貝などの知という点で (D128b3 śes pas により読む) 逸脱がある。例えば、黄色い貝などの知は知から生起するものであっても、存在する自己 (知) の部分 (TS2066a) としての黄色などの形象 (所取) を把握する。また存在している知も知の部分 (TS2067b) である黄色などの所取 (grāhya) を覚知するものである [知は二自性を有する Cf.PVṬŚ P250b8-251a1] (Cf. MAV *ad* MAK60)。それと同様に、他 (能取) も、[覚知される] から、[クマーリラによる推論の] 二つの立証因 (TS2067b) (知から生起したものであるからと知であるからと) は逸脱したものである。また黄色い貝などが (外界の) 対象 (白い貝) を離れている (唯識である) ことは証明済みである。まさしくこのことから自己 (知) に存在する黄色など (の所取) が知られるから、自己認識が成立するということも証明された (Cf.TSP *ad* TS2062推論式)。この指摘 (TS2077d) というのは他者 (クマーリラ) によって述べられた他の外界の対象を証明する場合に (TS2077d) も、この批判という指摘が当てはまる³⁶⁾。

他の者 (シャーキャブッディ) によって [以下の通り] 詰問された。[トリラトナダーサの見解通りであれば] どうして [所取能取を離れた] 無二が証明されるべきものとして承認されるのか、また顕現している青などの形象をもった知の自性を知覚することの成立が存在しないから³⁷⁾、[青などの形象 [地面] を知覚することがないから無二 [壺の無] であることは確定されない] どうして、これ (無二) が、実際に、妥当しようか。そうであれば (無二が確定しないなら)、全てが無 (sarvābhāva) となってしまう³⁸⁾。

[2-2-2]

TSP p. 708,13-24 *ad* TS2077

atra vaktavyam na sarvābhāvaḥ yasmāt svavyatiriktasya grāhyasya pṛthivyādeḥ svalakṣaṇato'satvāt / santānāntarasya tu grāhyarūpeṇābhāvāt grāhyākāraśūnyam

36) TS2068には TS2063-2065の立証因を不成とする

37) Cf. 森山 (2021a) 3-4. AAA p.630,1-7 *ad* MAK55

38) Cf. PVṬŚ P 254b1-255a7, D206a5-207a1, 森山 (2021a) 2-4,2-5,2-6,2-7, 本稿Ⅲ.[3-3],TSP *ad* TS2041-2043

tadapekṣya prakalpitaṃ tu yad vijñānasya kartṛtvam vijñātīti vijñānam iti kṛtvā
tasyābhāvād grāhakākāraśūnyam na tu vijñānasvalakṣaṇasyāpi sarvasya sarveṇābhāvāt
/ tathā coktam

nīlapītādi yajñānād bahirvad avabhāṣate /

atra satyam ato nāsti vijñeyam tattvato bahiḥ //

tadapekṣā ca samvitter matā yā kartrrūpatā /

sā na satyam ataḥ samvid advaye'pi vibhāvyate // iti

evam ca kṛtvā ayam api prajñāpāramitāpāṭhaḥ sunīto bhavati

vijñānam vijñānasvabhāvena śūnyam lakṣaṇasūnyatām upādāya

iti // 2076-2077 //

それに対して答えなくてはならない。全ての無 (thams cad med pa, D128b6ではない。なぜかという、[無二知において青などの形象を認めないトリラトナダーサの見解によれば] 自己（無二、壺の無）とは別な把握されるべきものである地面など（この場合、青などの形象）が自相として存在しないから [知は無二であることが確定せず、全ては無となる] (Cf.SDP19a4 ad SDK6)。一方、[無二知に青などの形象を認めるシャーキャブッディの見解によると] 他人の相続には把握されるべき自性が存在しないから所取の形象は空である。他方、それ（所取）に依存して構想された知の主体性（能取）を知る故に知であるというものは無であるから (Cf.PSKV P356a4-7, PVTŚ P251b7-8) 能取の形象は空である（知は無二である）が (Cf. PSKV P356a4-7, PVIII213cd)、知の自相（vijñānasvalakṣaṇa, 楽などのように青などの形象）も全てが全てとして無であるからではない (Cf. PVTŚ P252b6, P255a2-3, D206b4-5) [したがって、青などの形象の知覚により二取の無が確定される]。また同様に言われる。

「青や黄色などが知とは別であるかのように顕現する。それ故、その場合、真実として真実な知の対象は外界に存在しない (Cf.PSKV P356a4)。また、それ（対象）に依存して考えられている知の主体の自性は真実ではない。したがって、知覚は無二であることも確定される」 (=PVTŚ P252a3-4)³⁹⁾

39) 岩田 (1981) p.146(12), 森山 (2008) p.31,89)

と言われる。

また、そういうわけで、このことも『般若経』に善説されている。

相として空 (lakṣaṇasūnyatā) であることに依拠して知は知の自性として空である⁴⁰⁾。

[2-3]

TS2078

vivādāspadam ārūḍhaṃ vijñānatvād ato manaḥ /

advayaṃ vedyakartṛtvaviyogāt pratibimbavat //

論議の主題として置かれた知は、それ自ら知るものでから、無二なるものである。主体と客体とを離れているから。(Cf.PVṬŚ P251b7-8,D204a6-7,PSKV P356a6-7) 映像のように。

TSP p.709,8-17 *ad* TS2078

evaṃ yad yaj jñānam ityādaṃ maile prayoge hetoḥ sādhyena vyāptiṃ prasādhyaopasamharati vivādāspadam ityādi / vivādāspadaviśeṣaṇenaitad āha svasthanetrādivijñānam atra viśeṣaḥ sādhyadharmī na sarvaḥ, sāmānyam tu vijñānatvād iti hetuḥ tena na pratijñārthaikadeśatā hetor iti / vedyakartṛtvaviyogād ity advayatvaviśeṣaṇam / vedyakartṛtvadvayavirahēṇādvayam iṣṭam, na tu sarvathā'bhāvād ity arthaḥ / pratibimbavad iti / viśayiṇi viśayopacārāt pratibimbajñānam pratibimbaśabdenoktam / yad vā saptamyantād vatiḥ karttavyaḥ tena jñānam eva sāmartyād ādheyatayā labhyate / na cāsiddho hetuḥ bhedāntarapratikṣeṣeṇa svabhāvasyaiva tathā nirdeśān na jñātṛtvasya / nāpi viruddhaḥ sapakṣe bhāvāt // 2078 //

以上の通り、知るもの云々という本来的な推論に関して、立証因は所証によって遍充される（知るものであれば、必ず所取能取の二を離れたものである）。

論議の主題（TS2078a）云々は決着されなくとはならないことを簡潔に述べる

40) Ad, Conze(1962) p.138,3-14 rūpaṃ rūpena sūnyam draṣṭavyam –vijñāyam vijñānena sūnyam draṣṭavyam–yavat svalakṣaṇasūnyatā svalakṣaṇasūnyatayā sūnyā draṣṭavyā evaṃ khalu subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caratā svalakṣaṇasūnyeṣu sarvadharmeṣu śikṣitavyam. PañcaV pp.114,15-115,16 『大品』 三慧品第七十, MAP p.109,10-14 *ad* MAK63, SDNS (1985), p.75, BhK I p.200,1-3 でも svalakṣaṇasūnyatā, 他に sdns, mav *ad* mak63, BhK I p.200,1-3, NP P9b3, Ad. p.78,4-5 においても同主旨の内容の引用が見い出される。

のである。論議の主題という限定によってこのことを述べたのである。自ら成立している導き手 (svasthanetra, D129a4 skyon med pa'i mig)⁴¹⁾ などである知は、その（推論）において特殊な所証に対するダルミンであって、全て〔のダルミン〕ではない。一方、知る性質のものであるから、という立証因は一般的なものである。したがって、立証因は主張命題の一部ではない。主体と客体とを離れているから (TS2078cd) というのは無二なる性質を限定するものである。主体と客体との二を離れている故に、無二であると承認される。一方、全面的に無であるからという意味ではない（青などの形象は存在する）。映像のように (TS2078d) というのは、対象を有するものに関して、対象を譬えることから、映像という言葉によって映像に対する知を表しているのである。〔pratibimbavat は〕第七格の語尾をもつものであるから、vati（映像を有する知において）としなくてはなくてはならない⁴²⁾。したがって、知こそが効力のあるものから受容されるべきものとして獲得される。また、立証因は不成 (asiddha) ではない。他の区別から排除することによって自性こそが同様に知の主体を表すからではない。〔立証因が〕同品に存在するから、対立 (viruddha) でもない。

[2-4]

TSP p.710,19-20 *ad* TS2081-2083

yad antarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāṣate / so'rtho vijñānarūpavatvāt (=Āp k.6abc) (PVṬŚ P255b3-4, D207a4-5)⁴³⁾

内にある知らるべき形象が、外界の如く顕現している。それが対象である。知の形象であるが故に。

[2-5]

TSP p.671,8-10 *ad* TS1964-1965

yad yaj jñānaṃ tat tat grāhyagrāhakatvadvayarahitam jñānatvāt pratibimbajñānavat /

41) ここでは特殊な自己認識のことを指すと考えられ、健全な眼という意味ではないと考えられる。以下に表す [2-5] 参照

42) TS2078cd の注釈文以降、Cf. PVṬŚ P255a2-7, D206a4-207a1、森山 (2008) pp.38-39, (2021a) 2-1,2-7

43) 岩田 (1981) p.156(47), 森山 (2008) p.40,108)

jñānaṃ cedaṃ svasthanetrādi jñānaṃ vivādāspadībhūtaṃ iti svabhāvahetuḥ /

知るものであるものは、所取能取の二を離れたものである。知る性質のものであるから。映像のように。(遍充関係)

この論議の主題である自ら成立している導き手 (svasthanetra, D110a4, rañ bshin du gnas pa'i mig) などである知は、知るものである。(論理的根拠)

[この論議の主題である自ら成立している導き手などである知は、所取能取の二を離れたものである。(結論)]

以上の推論は自性因に基づくものである。

Ⅲ. シャーンタラクシタによるシュバグプタの無形象知識論への 批判と形象虚偽論への批判

シャーンタラクシタは、以下に表すシュバグプタの無形象知識論への論難の際、一次的にも二次的にも知覚も起こらないという難点を指摘している。これと同一の方法が MAK55,56におけるトソラトナダーサの形象虚偽論への論難の際にも適用されている⁴⁴⁾。その理由は、両論は外界の対象を認めるか、認めないかの相違はあっても、形象を虚偽とする点に関しては共通するからである。この両論を一括して論難することは、シャーキャブッディが PVTŚ において行っている。このことをシャーンタラクシタは、範としたと考えられる。シャーンタラクシタが、一次的、二次的知覚という視点を立てることは、本稿最初部分の解説3. で表わした通りダルマキールティの PVin I55ab 「青とその知とは共に知覚され無区別である」及び経量部の対象の二条件から考案されたものと考えられる。

[3-1]

TS2033

mukhyato' rthaṃ na gñhnāti svasvabhāvyavasthiteḥ /

arthākāroparāgeṇa viyogāc ca na bhaktitaḥ //

44) Cf. AAA に関して本稿、fn.9.

〔無形象知は〕一次的に対象を把握しない。自らの自性によって成立しているから。対象の形象によって染まることを離れているから、二次的にも〔対象を把握し〕ない。

〔3-2〕

TS2040: シュバグプタによる形象虚偽論への批判 (≡ BASK101)

yathā hi bhavatām jñānam nirākāram ca tattvataḥ /

vetti cābhūtam ākāram bhūtam arthaṁ tathaiva cet // 2040 //

〔シュバグプタ反論〕なぜなら、例えば、汝ら（形象虚偽論唯識派）にとって真実からして知は形象をもたないものである。しかしながら、真実でない形象を知る。それと全く同じように、〔我々にとって形象をもたない知が〕真実な対象を〔決知に作用する〕⁴⁵⁾。

〔3-2-1〕

TSP p.698,12-14 *ad* TS2040

yathā hītyādinā bhadantaśubhaguptasya parihāram āśaṅkate / sa hy āha “yathaiva bhavatām vijñānavadinām vijñānam paramārthato nirākāram (≡ BASK101ab)⁴⁶⁾ adhātukanakākāśāsuddhivad buddhir iṣyate”(MAv, I.16cd)⁴⁷⁾ iti vacanāt atha ca tam ākāram vetti tathā bāhyam api iti //

なぜなら、例えば云々によって尊者シュバグプタの反駁を思い計るのである。

なぜなら、彼は次の通り主張するのである。「例えば、汝ら唯識派にとって勝義からして知は形象をもたないものである〔形象虚偽論〕(≡ BASK101ab)。

知は水界 (D124a5, chu kham) 、黄金 (kanaka) 、虚空、清浄の如くであると認められている (MAv, I.16cd)」という〔『中辺分別論』の〕言葉から、また、もし

〔唯識派（形象虚偽論者）が迷乱によって〕その〔真実でない〕形象を知るなら。同様に、〔我々にとって〕外界も〔知によって決知作用される〕(≡ BASK101cd)。

45) 〔3-3〕TS2041-2043で論難 Cf. 太田 (1970) pp.28-29

46) Hattori (1960) p.(10, 15)、太田 (1970) p.42 (2)、神子上 (1986) p.27, Cf. 森山 (2021a) トリラトナダーサの見解 1-1-5

47) 『中辺分別論』MAv I.16cd、 abdhātukanakākāśāsuddhivac chuddhir iṣyate // Cf. 谷口 (2002) p.185, AAA p.79,9-14にも引用される (本稿、注26)。

[3-3]

TS2041-2043: シャーンタラクシタによるシュバグプタへの批判

asādhāraṇam evedaṃ svarūpaṃ cittacaittayoh /

saṃvedanam tato'nyeśāṃ na mukhyam tat kathañcana // 2041 //

[答論] 心と心所とにとってこの共通しない (asādharaṇa, Cf.3-4. AAA ad MAK55) 自性こそが知られるものである。それとは別な諸のもの (真実でない形象) には何としても一次的な知覚は存在しない。

ekasāmagryadhīnatvaṃ kāryakāraṇatādi va /

samāśritya bhaven nama bhāktam bhūtasya vedanam // 2042 //

[反論] 単一な総体に依存すること、あるいは [対象との] 因果性などに依存して存在しているもの (形象) を二次的には認識することがあろう。

nīrūpyasya svabhāvasya naikasāmagryadhīnatā /

na cānyat tena naivāsti gaṇam apy asya vedanam // 2043 //

[答論] 実体のない自性をもつもの (形象) には、単一な総体に依存することはない。また、他の (因果性) はない。それ故に、二次的にも、それ (形象) を認識することは全くない。

TSP p. 698,16-23ad TS2041-2043

atrāha asādhāraṇam ityādi / na hy abhūtasya mukhyasaṃvedanam asti / tathā hi yad eva prakāśātmakam asādhāraṇam ahañkāraspadam sātādirūpeṇa prathate rūpam ātmā cittacaitānām tad eva teṣo saṃvedanam mukhyam / tato jñānātmano'nyeśāṃ abhūtākāraṇam na tanmukhyam saṃvedanam yuktaṃ teṣāṃ abhūtātvaḥ eva / nāpi gaṇam upacāranimittābhāvāt / tathā hi ekasāmagryadhīnatvaṃ kāryakāraṇabhāvaḥ ādiśabdena sārūpyam etad upacāranibandhanam bhavet / na cābhūtasya itat sarvam asti / na cānyad asty upacāranimittam / kevalam avidyāvaśād aviśayam evābhūtākāropadarśakam jñānam bhrāntam jāyate // 2041-2043 //

その (反論) に対して、共通しない云々と答える。なぜなら、真実でないものには一次的な知覚は存在しない。というのは、照明を自体とし自我意識の拠り所 (āspada) である共通しないもの (感覚的なもの) が、喜び (sāta, sim pa) などの自性として顕われる。諸の心心所の自性が自体であり、それこそがそれ

形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真実論者シャーキャブッディと後期中観派ら（諸の心心所）の一次的な知覚である。したがって、知の自体から別の諸の真実でない形象にはその一次的な知覚は不合理である。それらは、全く非真実であるからである。二次的な〔知覚〕も存在しない。仮説の根拠が存在しないからである。というのは、単一な総体に依存すること、因果関係、などという言葉によって相似性（sārūpya）が〔意味されている〕。こういったことが仮説の根拠となろう。しかしながら、真実でないものには、その全てが存在しない（na cābhūtasya itat sarvam asti）⁴⁸⁾。またそれ以外の仮説の根拠は存在しない。ただ単に無明から真実でない形象を顕わす迷乱した知が対象をもたずに生起するに過ぎない（形象虚偽論と同じである）⁴⁹⁾。

IV．ジュニャーナガルバとシュバグプタ

[4-0] SV14a5-b1adSDK38 [知の対象は内的なものであると主張する者とはシュバグプタであることの根拠及び形象虚偽論批判としてのシュバグプタによる知の決知作用論]

〈SDP49a4 [シュバグプタによる反論] 唯識派（rnam par śes par smra bo, Vijñānavādin）の考えでは一切智者が、どうあっても妥当しないから [形象虚偽論においては勝義として形象は存在しないから他の相続に存在している事物を知り得ない] Cf.TS2040, BASK101[3-2] [3-2-1]〉

[ジュニャーナガルバによる弁明] 別の対象を決知作用する知（gañ la don gshan yons gcod pa'i / śes pa, Cf.BASK 89, TSP ad TS2008-2009 ⇒ [4-1]⁵⁰⁾、は何ら存在しない故に、その一切智者は、この（知の対象は内的なものであると主張する者、シュバグプタの）場合、構想されたものである。[他方、無自性論者にとっては] 何ら矛盾するものはない（SDK38）。[シュバグプタによる知の決知作用説及び一切智者論への批判と中観の見解]

48) TSP ad TS 2077, 本稿2-2-1, 2-2-2, 注32.

49) Cf. 森山 (2021a) I. トリラトナダーサの見解 1-1-1

50) シュバグプタは無形象であっても知は対象を決知作用し得ると主張する), MAV p.74,12-14 ad MAK19, AAA p.633,10, pp.632,27-633,3)

知の対象は内的なものであると主張する者⁵¹⁾(SDV 14a5 śes bya nañ gi yin par smra ba) の考えでは、一切智者は構想されたものに他ならないであろう。

〈(SDP49a5) [反論] 何故、一切智者は構想されたものに他ならないのか。

[答論] [その場合、一切智者にとって] 他の相続に存在している事物が決知作用されない (SDP49a6) からである。[反論] 何故、決知作用されない

(yoñs su mi gcod pa, apaniccheda) のか。[答論] というのは、[一切智者は障害を離れている故] 所取能取が存在しないからである (Cf. BASK95, TSP p.699,10-16 *ad* TS2046⇒ [4-3], TSP p.693,6-10 *ad* TS2029-2030⇒[4-2])。その二自体という点でそうでない (二取が存在する) なら、[知の決知作用によって外界の] 対象を具えているから、表象のみであると確実に成立しない (Cf. TSP p.684,22-23 *ad* TS2008-2009⇒ [4-1])。[反論] [一切智者にとって有形象知と無形象知とによって] 他の相続に存在している事物が、何故、決知作用され (SDP49a7) ないのか。[答論]〉[シュバグプタへの批判] [一切智者が] 有形象知 (Cf. TS2004, MAK20, TS2035-2038) と反対の (無形象知 Cf. TS2008, 2009, 2033, MAK19) とによって [他の相続に存在している事物が] 決知作用されること (paniccheda) は妥当しないからである (Cf. BASK95, TSP p.699,10-16 *ad* TS2046⇒[4-3])。自己の相続に存在する〈事物〉も、それと同様〈に決知作用し得ないからであると結びつく。[反論] 何によってであるか [答論] 知によってである。[反論] どうしてであるか。[答論] (SDP49b1) 有形象知と反対の (無形象知) とによってである。〉無自性論者の考えでは、〈(SDP49b1) [シュバグプタにとって] 一切智者は無となるという過失を述べていることは、すべての無 (thams cad med pa, sarvābhāva) である故、[他方、我々、無自性論者は全ての無を主張するのではないから] 過失は全くないと答える。[反論] 何故に。[答論]〉常識 (prasiddha) のままに 〈(SDP49b1-2) 顕現するままに〉 決知作用 (yoñ su gcod pa, pariccheda) するから、過失はない。

51) この名称はシャーキャブッディも複数回用いている。これはシュバグプタによる知の決知作用説に対していわれていると考えられる。知が対象を決知作用するなら、対象は知によって決知されることになる。したがって知の対象は内的なものと主張する者という意味であろう。Cf. [4-1] BASK89, 森山 (2021a) AAA 3-15 シュバグプタに対する批判

〔我々の無は〕実としての生起などとしての概念知（遍計されたもの）を否定する性質のものである故に（Cf.SDVad SDK8）、「諸法は不生である云々」も構想されたものにとって正しい自体であると理解して事物の自性を考察（14b1）して何も見ない、その場合は、そのままに存在する（Cf.TS2048-2049⇒〔4-4〕）〈(SDP49b4) [少しも見ない故に] 相は生起しないから [何も] 打ち立てない〉。

【ジュニャーナガルバは、上の論述において、シュバグプタによる、知は無形象であつても対象を決知作用するという学説及びブッダの知は、有形象か無形象かという詰問（BASK89,95）を論難している。それは以下の通りである。

「知が対象を決知作用する」なら、一切智者は構想されたものとなる。なぜならシュバグプタの考えでは、他の相続に存在する事物を知るには決知するものと決知されるものとして所取と能取とが必要なのはである。しかし、あらゆる障害を離れた一切智者には、二取は存在しないからである。また一切智者の智は無形象でもなく、有形象でもない。なぜなら、無形象なら、知と別な対象を決知作用し得ないし、有形象知なら、形象多、知の単一性との矛盾を逸れ得ないことを指摘していた（Cf. 森山（2019）pp.18-19, AŚ13-1, 13-2）。無形象知が対象を決知作用するということは「知の対象は内なるものと主張すること」である。したがって、その主張者はシュバグプタであると知られる。この論難をシャーントラクシタ、カマラシーラは以下〔4-1〕～〔4-4〕の通り継承している。】

〔4-1〕〔シュバグプタへの批判〕

TS2008

tatparicchedarūpatvaṃ vijñānasyopapadyate /

jñānarūpaḥ paricchedo yadi grāhyasya sambhavet // 2008 //

所取を決知作用するものが知の自性をもつものであるなら、知にはそれ（対象）を決知作用する自性が存在しよう。

TS2009 〔シュバグプタへの批判〕

anyathā tu paricchedarūpaṃ jñanam iti sphuṭam /

vaktavyaṃ na ca nirdiṣṭam ittham arthasya vedanam // 2009 //

そうでなければ、知が決知作用を自性としてもつということが明瞭に述べられなくてはならない。しかし、対象を知覚することはこの通りであると〔シュバグプタによって〕表されてはいない。

TSP pp.684,12-685,15 *ad* TS2008-2009⁵²⁾ [シュバグプタの BASK89 (知が対象を決知作用すること) への批判]

bhadantaśubhaguptas tu āha

vijñānam anāpannaviṣayākāram api viṣayaṃ pratipadyate tatparicchedarūpatvāt tasmān nāśaṅkā kartavyā katham paricchinatti kiṃvat paricchinatti

(Cf.BASK89) iti / āha ca

katham tadgrāhakaṃ tac cet tatparicchedalakṣaṇam /

vijñānaṃ tena nāśaṅkā katham tat kiṃvad ity api // (BASK89)⁵³⁾ iti

tad atrāha tatparicchedetyādi (TS2008) / saddhe hi vyatiriktārthaparicchedātmakatve sati sarvam etat syāt, tad eva tu na siddham / tathā hi na jñānaṃ sattāmātreṇa paricchinatti sarvaparicchedaprasaṅgāt / nāpi tatkāryatayā cakṣurāder api paricchedāpatteḥ / na ca sākārateṣṭā, yena tādrūpyād abhāktam bhavet tatsaṃvedakam / tasmād grāhyasya yaḥ pariccedaḥ sa yadi jñānarūpo bhavet, evaṃ jñānasyārthaparicchedarūpatvam bhavet anyathā katham arthaparicchedarūpatvam jñānasyeti spaṣṭam abhidhiyate / tataś cārthasya paricchedād vyatirekāt tu jñānātmataiva jāteti siddhā vijñaptimātratā / syād etat ko'py asya viśeṣo'sti yenārtham eva paricchinatti sa cedan tayā nirdeṣṭum na śakyate ity āha na ca nirdiṣṭam ittham arthasya vedanam (TS2009cd) iti / bhavatīti śeṣaḥ / yady apy asādhāraṇam vastu sarvam eva nirdeṣṭum na śakyate, tathāpy udbhāvanāsaṃvṛtyā kathyata eva anyathā hi rūpādīnām api viśeṣo na vaktavyaḥ syāt / na cettham (TS2009cd) anavadhāritena rūpeṇārthasya saṃvedanaṃ jñānam iti vispaṣṭam asaṃśayaṃ nirdiṣṭam bhavati tasmād anirūpitena rūpeṇa bhāvavyavasthāne suvyavisthitā bhāvā iti yat kiñcid etat // 2008-2009 //

一方、シュバグプタは〔以下の通り〕主張する。

52) 太田 (1967) pp.48-49

53) Hattori (1960) p.(10), 13)、太田 (1967) pp.48-49、神子上 (1986) p.24

知は対象の形象を獲得していなくとも（無形象知であっても）、対象を知る。

〔知は〕それ（対象）を決知作用する自性があるから、したがって、どうして決知するのか、どのように決知するのか、と懸念（āśaṅkā）してはならない。さらに述べる。

〔シュバグプタへの反論〕 どうして、それ（知）がそれ（対象）を把握するものであるのか。〔シュバグプタによる答論〕 知はそれ（対象）を決知作用する特徴を有する。したがって、それ（知）が、どうして、どのように、それ（対象）を〔把握するのか〕ということも懸念してはいけない。（BASK89）

それに対して、それ（対象）を決知作用する云々（TS2008）と答える。なぜなら、〔知には知とは〕別である対象の決知作用を自体とすることの成立が存在する場合、このすべてのものが〔成立することに〕なろう。ところが、それ（すべてのもの）は全く成立しない。というのは、知は存在するだけで〔対象を〕決知作用するのではない。〔さもないれば〕すべてのものが決知作用されることになるからである。その結果によっても〔決知作用があるの〕ではない。

〔無形象知が決知するなら〕眼などにも決知作用があることになってしまうからである⁵⁴⁾。また、有形象であることも承認されない。それ故に、相似性（tādrūpya）から、それ（対象）を知覚することは二次的にも存在しないであろう⁵⁵⁾。したがって、把握されるもの（対象）が決知作用されることが、もし知の自性であるなら、そのように、知には対象を決知作用する自性（arthaparicchedarūpatva）が存在しよう。そうでなければ、どうして知が対象を決知作用すると明瞭にいえようか。したがって、また対象を決知することとは別に、知の自体だけが生起する故に、表象のみであること（vijñāptimātratā）が成立する⁵⁶⁾。

〔シュバグプタによる反論〕 これ（知）には、いかなる特殊性があろうか。あるものによって対象こそを決知するというこのことは、またそれ（特殊性）に

54) Cf. MAV *ad* MAK19 BASK104

55) Cf. 本稿Ⅲ, 前半解説2, TS2043, MAK20 有形象知であれば、二次的に知覚があり得る

56) Cf. [4-0] SDP 49a5-6 *ad* SDK38 所取能取が存在するなら、〔外界の〕対象を具えているから表象のみであるということが確実に成立しない

よって表わし得ない。

[答論] しかし[外界の]対象を知覚することはこの通り[存在する]と表されてはいない (TS2009cd)、存在する (bhavati) ということばが補われなくてはならない (GOS により śeṣa とする)。たとえ共通しない (固有な) すべての事物だけは説明し得ないとしても、そうであっても、意思相通の世俗として述べられる。さもないければ、色などの特殊性も述べる必要はないであろう。しかし、この通り[存在すると表されてい]ない (TS2009cd) ということは確かめられていない自性によって知は対象を知覚するということが明瞭に疑いなく説かれている。したがって、確定されていない自性によって存在を確定することに関して、よく確定された存在であるというのは、これは何ということか。

// 2008-2009 //

[4-2]

TSP p.693,6-10 *ad* TS2029-2030

na ca buddhasya bhagavataś cittena parasantānavarttinaś cittakṣaṇā avasīyante tasya bhagavataḥ sarvāvarāṇavigamena grāhyāgrāhakakalaṅkaraḥ hitatvāt / yathoktam grāhyam na tasya grahaṇam na tena jñānāntaragrāhyatayāpi śūnyam iti /

また、ブッダ世尊の心によって他者の相続に存在している諸の心の刹那は決定されない。その世尊には、あらゆる障害を離れている故、所取能取の汚れを離れている性質があるからである。言われた通り、彼（世尊）には所取は存在せず、彼によって把握するもの（能取）も存在しない。別の知によって把握されるということもない⁵⁷⁾。

[4-3]

【TS2044, 2045: シュバグプタ批判、迷乱によって知は形象をもつ (Cf.BASK35)、知は対象を決知作用する (Cf.BASK89) というシュバグプタ説への批判】

TS2044

atha vā'bhūtam ākāraṃ vettīti vyapadiśyate /

57) 太田 (1970) p.31,(8)

vibhramān na hi tattvena vetti nirviṣayaṃ hi tat //

あるいは、もし真実でない形象を知ると述べられるなら、惑乱から [形象を知るのである]⁵⁸⁾。なぜなら真実として [形象は] 知られない。なぜなら、[シュバグプタにとって] それ (知) は対象を離れているからである。

TS 2045

tvayā'pi yadi vijñānam evaṃ bhūtasya vedakam /

vibhramād ucyate vyāptam vyaktam nirviṣayaṃ tava //

汝によっても、もし知がそのように真実なもの (対象) を知るものであるなら⁵⁹⁾、惑乱から [知るのであると] いわれる。汝にとって [知は] 必ず対象をもたないことが明白である。

TS 2046

sākāraṃ tannirākāraṃ yuktaṃ nānyasya vedakam /

iti bauddhe'pi vijñāne na tu cintā pravarttate //

有形象 [知あるは] 無形象知が [知とは] 別なものを知覚することは不合理である。したがって、「ブッダの知に関しても [有形象知あるは無形象知かと] 考察することはない。

TSP p.699,10-16 *ad* TS 2046 [ブッダの知に関する論議]

punaḥ sa evāha

sākāraṃ tan nirākāraṃ tulyakālam atulyajam /

iti bauddhe'pi vijñāne kiṃ na cintā pravarttate // (BASK95)⁶⁰⁾ iti

yathā sākārādivijñānena nārthasya grahaṇam yuktaṃ iti cintā kriyate, tathā bhagavato'pi jñānenārthasya grahaṇam prati kiṃ na kriyate ity atrāha sākāram ityādi / na hi bhagavato jñānam tasya grāhakam iṣyate, yenātrāpi cintā kriyeta yāvatā tasya sarvāvaraṇavigamān na grāhyagrāhakavikalpo'stītiṣṭam // 2046 //

58) Cf.BASK35=TS1971 tulyāparakṣaṇotpādād yathā nityatvavibhramah / avicchinnaśāntīyagrahane cet sthūlavibhramah // 例えば、別の類似した刹那に起こる故に、常住なものであるという迷乱が起こるように、間断のない同類の認識がある場合、粗大であるとの迷乱が起こるのである。

59) Cf.[4-1]BASK89=TSP p.684,12-685,15 *ad* TS2008-2009

60) Hattori (1960) p.(10), 14)、太田 (1970) p.30, 神子上 (1986) p.25

さらに、彼（シュバグプタ）自身が述べる。

それは有形象であるのか、無形象であるのか、同時にあるいは異時に生起するのかが、ブッダの知に関しても、考察しないのか。（BASK95）

例えば、有形象知によって対象を把握することは不合理であると考察される、同様に世尊にとっても、知によって対象を把握することに関して「考察」しないのであるか、ということに対して、ここで有形象云々と「シャーンタラクシタは」答論する。なぜなら、世尊にとって知がそれ（対象）を把握するものであるとは認められない。それ故に、この場合も「同様に」考えられよう。その限り彼（世尊）は、あらゆる障害を離れているから、所取能取の分別は存在しないと認められる。

TS2047

anyarāgādisaṃvittau tatsārūpyasamudlhavāt /

prāpnoty āvṛtisadbhāva aupalambhikadanśane //

他者の貪りなどを知覚する場合、それとの相似性が存在するから、「他者の貪りを」認識するという見解に関しては「世尊に」障害（煩悩障、所知障）が存在することになる。⁶¹⁾

[4-4]

TS2048

kalpapādapavat sarvasaṅkalpapavanair munīḥ /

akampye' pi karoty eva lokānām anthasampadam //

願いを適える大樹の如く、牟尼は、あらゆる想念の風によって動揺されないで、世間の人々の利益を達成する。

TS2049

tenādarśanam apy āhuḥ sarve sarvavidam jinaṃ /

anābhogena niḥśeṣasarvavitkāryasaṃbhavāt //

したがって、見ないとしても、あらゆる人々は一切智者である勝者と呼んだ。努力を要さずに、余すところなくすべてを知る作用をなし得るからである。

61) Cf. TS2038 相似性を全体としてか、部分としてかというディレンマにより論難する。

【以上の TS, TSP からは以下のことが知られる。シュバグプタによる無形象知が対象を決知作用するという見解は、知の存在性だけで対象が決知されるなら、すべてのものが決知されることになる」と論難される。有形象知の場合は、知と対象とに相似性 (sārūpya) がある故、一切智者が他者の貪りを認識すれば、煩惱障、所知障 (TSP *ad* TS2047) を見えることになる」と論難する。したがって、一切智者の智は、有形象知、無形象知の範疇に収まるものではなく、あらゆる想念を離れている。自然な力により、衆生救済を全てとする願力 (pūrvapraṇidhānabala) により衆生の利益を成し遂げようとする。このことを以てシュバグプタの詰問に対する答論としている】

結 論

ジュニャーナガルバによるシュバグプタの無形象知が対象を決知するという理論とブッタの知に関する見解とを論難することは、シャーンタラクシタ、カマラシーラの TS, TSP における外界の対象の考察章の構成に継承されていると考えられる。また、シュバグプタを指して「知の対象は内的なものであると主張する者」と呼ぶことも形象真実論者シャーキャブッディに影響を与えたと思われる。またジュニャーナガルバによるトリラトナダーサの形象虚偽論、所取能取の区別を有する青などの形象を離れた無二知としての自己認識論への論難は、シャーキャブッディに、シャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラに継承されたと思われる。また、シャーキャブッディによる PVTŚ における全体 (avayavin)、シュバグプタの原子論、無形象知識論を（一多の点から）批判すること、トリラトナダーサの形象虚偽論を批判し、全ては無ではなく青などの形象は存在するという学説は、TS, TSP のみならず、『中観莊嚴論』の構成にも影響しモデルになったと考えられる。

[略号]

AAA: Haribhadra, *Abhisamayalamkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā* / ĀP: Dignāga, *Ālambanaparīkṣa* / BASK: Śubhaguputa, *Bāhyārthasiddhikārikā* / MAK, MAV: Śāntarakṣita, *Madhyamakālamkāra-*

kārikā, -vṛtti, MAP: Kamalaśīla, MA-*pañjikā*. ed.by M.Ichigo (1985) / MĀ: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*. / MAV: *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. by G.M.Nagao / NB: Dharmakīrti, *Nyāyabindu*. / PSKV: Triratnadāsa, *Prajñāpāramitāsamgrahakārikāvivarāṇa*, P.No.5207, D.NO.3810 / PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*. / SDK, SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayavibhaṅga-kārikā, -vṛtti*, SDP: Śāntarakṣita, *SD-pañjikā*. / ŚV: Kumāri, *Ślokavārttika*, ed., S.D.Śāstrī, Varanasi, 1987 / TS, TSP: *Tattvasamgraha*, TS-*pañjikā*

[参考文献]

岩田 孝 (1981) : Śākyamati の知識論、「フィロソフィヤ」第69号

(1982) : Derendrabuddhi の知識論, 佛教學第13号

太田心海 (1967) : 認識の対象に関する考察 *Tattvasamgraha*, *Bahirarthaparīkṣā* の和訳研究 (上)、佐賀龍谷学会紀要第14号、(1970) 同 (下) 同誌17号

海恵宏樹 (1960) : VĀRTTIKA の関説する仏教説、印度学試論集 No.1

梶山雄一 (1982) : 観思想の歴史と文献、講座・大乘仏教 7 中観思想

小林 守 (1984) : 『中観莊嚴論』に見られる形象真実説、印度学佛教学研究33-1

(1989) カマラシーラの離一多論証—『中観明』試訳 (下)一、文化第53巻第1・2号—
春・夏—

Sastri N.A. (1967): *BAHYARTHA SIDDHI KARIKA*, *Bulletin of Tibetology*, Vol,IVNo.2

谷口富士夫 (2002) 『現観体験の研究』

戸崎宏正 (1979) : 『仏教認識論の研究』上巻、(1985) : 同、下巻

服部正明 (1961) : デイグナーガの般若経解釈、大阪府立大学紀要 (人文・社会科学) 9

Hattori M. (1960): *Bāhyārthasiddhikārikā* of Śubhaguputa, 印度学佛教学研究 8-1

真野龍海 (1972) 『現観莊嚴論の研究』

神子上恵生 (1983) : シュバグプタの極微説の擁護—知識の認識対象の問題—、龍谷大学佛教文化研究所紀要第22集、(1986) : シュバグプタの *Bāhyārthasiddhikārikā*、龍谷大学論集第429号、(1987) : シュバグプタの唯識説批判—認識対象 (ālambana) をめぐって—、仏教学研究第43号、(1996) 唯識学派による外界対象の考察 (3) — *Tattvasamgraha* と *Tattvasamgrahapañjikā* の第23章外界対象の考察—、龍谷大学論集

Matsumoto S. (1980) : *Sahôpalambha-niyama*, 曹洞宗研究員研究生研究紀要第12号

御牧克己 (1988) : 経量部, 岩波講座, 東洋思想第八巻インド仏教 I

森山清徹 (1989) : *amalaśīla* と *Haribhadra* [2] — *Haribhadra* の引用する *Bhāvanākrama* I —、浄土宗教学院研究所『仏教論叢』No.33

(1990) : 後期中観派とダルマキールティ (2) — 「空」を巡る論争 : *Lakṣaṇasūnyatā* と *Svabhāvānupalabdhi* —、佛教大学研究紀要通巻74号

(1993) 後期中観派と形象真実論・形象虚偽論—Śākyabuddhi との論争と修道論—、渡邊文磨博士追悼論集『原始仏教と大乘仏教』

(2003) : ヤーントラクシタの中観思想の形成とシュバグプタ、シャーキャブッディ—

自然界（原子、物質）と知識との峻別の根拠一、佛教大学総合研究所紀要第10号

（2004）後期中観派による四極端の生起の論破とダルマキールティの因果論（上）——因果関係の確定要件としての自性（svabhāva）——，佛教大学仏教学会紀要第12号

（2008）：後期中観思想（離一多性論）の形成と仏教論理学派—デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* III（kk.200-224）注の和訳研究一、仏教文化研究第52号

（2009a）：後期中観思想—所取能取を離れた自己認識（svasaṃvedana）批判と知の一多の吟味—の形成とシャーキャブッディ（上）、佛教大学『文学部論集』第93号

（2009b）後期中観思想—所取能取を離れた自己認識（svasaṃvedana）批判と知の一多の吟味—の形成とシャーキャブッディ（下）、佛教大学仏教学会『仏教学会紀要』第15号

（2011）カマラシーラ、ハリバドラによる無自性論証としてのプラマーナ論、佛教大学仏教学会『仏教学会紀要』第16号

（2012）後期中観派の自立論証としての離一多性因による無自性論証とアポーハ論—シャーンタラクシタによる自性の無知覚（svabhavānupalabdhi）因とカマラシーラによる能遍の無知覚（vyāpakānupalabdhi）因による論証—、法然上人800年大遠忌記念『法然上人とその可能性』

（2013）後期中観派の無自性論証における知の成立及び非実在の否定とダルマキールティの推理論、福原隆善先生古稀記念論集『佛法僧論集』第1巻

（2019）ジュニヤーナガルバによるダルマキールティのアポーハ論に基づく因果論の批判—後期中観思想の研究（3）—，仏教学部論集第103号

（2020）：ジュニヤーナガルバの『二諦分別論』とダルマキールティのプラマーナ論—後期中観思想の形成（4）—，佛教大学仏教学部論集第104号

（2021a）形象虚偽論者トリラトナダーサとシュバグプタと形象真実論者シャーキャブッディ—後期中観思想の形成（5）—，佛教大学仏教学部論集第105号

Moriyama S. (1984): The Yogācāra-mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alīkākāra-vādins of the Yogācāra School. Part 1: A Translation of Portions of Haribhadra's *Abhisamayālaṃkāra* *Prajñāpāramitāvyākhyā*. 佛教大学大学院研究紀要第12号 / (1984) Part2、坪井俊映頌壽記念佛教文化論攷

不浄観を説く中阿含139經

——三啓集から回収された梵文テキストと和訳——

松 田 和 信

1 三啓經と三啓集

三啓經 (tridaṇḍa) は阿含經典の前後にアシュヴァゴーシャ (馬鳴、2世紀) の偈を配した読誦文献である。従来、義浄 (635-713) によって漢訳された『無常經』 (大正801) だけが三啓經として知られていたが、チベットのポカン寺に梵文貝葉写本で伝えられた『三啓集 (Tridaṇḍamālā)』には40種の三啓經が含まれている。『三啓集』の写本はアティシャ (Atiśa, Dīpaṃkaraśrījñāna, 982-1054) 自身によってインドからチベットにもたらされた写本であった可能性が高く、チベット各地に保存された梵文写本の来歴を知る上でも貴重な資料である。この写本は1939年にイタリアのツッチによってポカン寺で全体が撮影され、その写真はローマのツッチ・コレクションに、さらに同じネガから焼かれたと思われる写真がラーフラ・サーンクリトヤーヤナ・コレクションに存する。しかし、『三啓集』の正体が不明のまま学界では長く忘れられた状態にあった。筆者は、ラーフラ・サーンクリトヤーヤナの写本探査記の記述から見て、これが何らかの重要文献であるに違いないと推定し、友人の独ミュンヘン大学のイエンス＝ウヴェ・ハルトマン (Jens-Uwe Hartmann) を誘い、両コレクションの写真を用いて、2018年の夏より解読を開始した。筆者は、この2年半の間にすでに4編の論攷を発表し、現時点ではいまだ刊行されていないが、ハルトマンも1編を著している¹⁾。これまでに明らかになった点は、『三啓集』が阿含經典40種の

1) 松田 [2019] [2020a] [2020b] [2020c] Hartmann [2021]。本稿で略述した内容はこれら5稿に既に述べられているので、詳細についてはそちらを参照していただきたい。特に写本の来歴や状態、さらに漢訳『無常經』と義浄の記述については松田 [2019] および Hartmann [2021] 参照。

梵文テキストを提供するだけでなく、アシュヴァゴーシャ作品の多くの偈、特に第14章後半以降の『ブツダチャリタ (*Buddhacarita*)』の失われた偈、あるいは現存しないアシュヴァゴーシャの『莊嚴經論 (*Sūtrālamkāra*)』の偈を多く含む文献であるということであった。『三啓集』がこれまで未見であった貴重な原典資料を今後の阿含研究およびアシュヴァゴーシャ研究に提供することは間違いないが、どこを読んでも新たな発見に遭遇し、筆者から見ると『三啓集』は仏教文献研究の尽きない泉といっても過言ではない。

このように資料的価値は計り知れないが、ただ解読にあたっては大きな問題がある。写本写真の状態がそれである。写本は全体で116葉の貝葉からなるが²⁾、写真には所謂ピンボケ部分が多く、問題なく読めるフォリオは皆無である。さらに不思議なことに、ひとつのフォリオであっても均等に焦点が合っているわけではない。漢訳やパーリ語に対応のある阿含經典、あるいは『大智度論』や『坐禪三昧經』等の羅什文献に対応箇所認められる偈については、時間をかければ資料を比較して解読できるのではあるが、いまだ対応資料の見出せない部分では、お手上げに近い箇所が多く認められる。さらに残念なことに、写本の現物はポカン寺ではすでに失われたと聞く。二つのコレクションの不鮮明な写真を読むことしかできないのである³⁾。解読は現在も困難を極め、体力的にも視力的にも読めば読むほど寿命が縮む思いがしているが、この写本の重要性に鑑みると、そんなことを言っている場合ではないのかもしれない。本稿では、これまでに内容の判明している三啓經の中から、第21三啓經に用いられた『中阿含』139經（息止道經 **Śivapathikā-sūtra*, 大正1巻, 646c9-647a14）の梵文テキストと和訳を提示したい。この經典を選んだ理由は、不淨觀について他に類例のない教説が見られ、『大毘婆沙論』では不淨觀をめぐる議論に取り上げられ、さらに『俱舍論』のヤショーミトラ疏や安慧疏、衆賢の『順正理

2) 116葉のうち、第107葉が欠落しているので、残存するのは115葉である。

3) 両コレクションに収められた写真は同じネガから焼かれた同一写真ではあるが、引き伸ばし機のフォーカスの違いからか、プリントの状態は異なる。概してラーフラ・コレクションの写真の方がオリジナルの笥のツッチ・コレクションより鮮明である。ただし、ラーフラコレクションの写真は完全ではなく、一部が欠落している。なぜツッチの撮った写真のプリントがラーフラコレクションにも含まれるのか今となっては不明である。

論』でも言及される經典であるからである。なお、この經典はパーリ語聖典には対応經典は存在せず、さらにトルファン・コレクションや他所にも梵文断簡は発見されていない。梵文資料としては本稿が初めての発見である。

2 説一切有部への言及

『南海寄帰内法伝』の中で、義浄は「三啓」の著者（編者）をアシュヴァゴーシャであると言うが⁴⁾、三啓集写本の奥書も次のようにアシュヴァゴーシャの名を挙げる（Ms. 116r3-4）。

samāptā ceyam tridaṇḍamālā kṛtir ācāryasthavirāśvaghōṣa(116r4)sya śākyabhikṣoḥ sarvāstivādino mahāvādinah || この三啓集（*Tridaṇḍamālā*）は完了した。釈種比丘（Śākyabhikṣu）であり、説一切有部の人（Sarvāstivādin）であり、大論師（mahāvādin）であり、師（ācārya）にして上座（sthavira）たるアシュヴァゴーシャ（Aśvaghōṣa）の作（kṛti）である。

ただし、この奥書が言うように『三啓集』の著者（編者）を単純にアシュヴァゴーシャとみなすことはできない。確かに各經典の前後に配された偈のほとんどはアシュヴァゴーシャ作品から借用された偈である可能性が高いが、中には阿含經典の偈や他の人物の偈（例えば、アールヤシューラやゴーパダッタの『ジャータカマーラー』）が使われている場合も認められる。アシュヴァゴーシャの偈が多く使われていることから、義浄も、さらに写本の伝承でも、これをアシュヴァゴーシャ作とみなしたと考えるのが妥当であろう。40種の三啓經の中には、アシュヴァゴーシャが直接編纂に関わった三啓經があるかもしれないが、その多くはアシュヴァゴーシャ以降の編集であろうと筆者は推定する。

さらに、著者（編者）がアシュヴァゴーシャ、あるいはその後の複数の人物であったとして、では『三啓集』に含まれる40種の三啓經典がどの教団の三蔵から抜き出された經典であるのかということは確認しておくべきであろう。写本の奥書ではアシュヴァゴーシャは説一切有部の人物とされている。しかし話

4) 松田 [2019] 参照。

はそう単純ではないかもしれない。アシュヴァゴーシャ自身の帰属についてはこれまでも多くの議論がなされてきたが、正確なことは今なお不明であると言うしかない。ただ、現時点での有力な説は、思想的には経量部と親しい人物であったとみなす本庄良文説であると思う⁵⁾。あくまで思想的な話であるから、所属としては説一切有部ということであろう。従って、写本の奥書の記述と併せて、アシュヴァゴーシャや他の編者たちが用いた経典は説一切有部の阿含である可能性は高い。さらにそれを補強する資料も『三啓集』自体の中に見出される。それが第26三啓経の帰敬偈に見られる、説一切有部の教義にかかわる記述である。第26三啓経に使われた経典は『雑阿含』1172経（毒蛇経 **Āśīviṣa-sūtra*, 大正2巻, 313b-314a）である。その第一ダンダでは⁶⁾、仏法僧への三帰依偈に続いて、さらに自分の師たちに帰敬する3偈が置かれるが、最初の偈は以下の通りである（Ms. 66r1）。韻律は *Śārdūlavikrīḍita* (19×4) である⁷⁾。

ye paśyanty anupūrvaśo 'bhisamayam bhāva<m> cyutasyāntarā
svargastheṣv api satsu dharmacaraṇam kālatraye 'vasthitam |
na dhyānam prathamam phale vimalatā<m> cittasya na prākṛtā<m>
tān⁸⁾ vande paramārthayogaviduṣaḥ⁹⁾ sarvāstivādān gurūn ||

(1) 暫時の (anupūrvaśas) 現觀 (abhisamaya) と、(2) 死んだ者 (cyuta) の

5) 本庄 [1987] [1993] 参照。

6) すでに松田 [2019] 等で述べたことであるが、ここで再確認しておく、三啓経は三つの部分（三啓 tri-daṇḍa）から構成され、第1ダンダでは三帰依偈に続いてアシュヴァゴーシャの偈が配され、第2ダンダでは阿含経典が、第3ダンダでは再びアシュヴァゴーシャの偈が配され、第3ダンダの末尾にブッダの教えを讃える定型偈を置いて一つの三啓経は終わる。この三啓経を40点集めた文献がポカン寺に梵文写本で伝えられた『三啓集』である。

7) 写本の語形を注記なく正規形に戻して校訂したが、3箇所のアヌスヴァーラのみ付加した箇所を示した。本稿における梵文テキストはすべて同様の校訂を施している。

8) 写本では当初 prākṛtānā と書かれていたものを欄外で prākṛtānā* と修正するが、本稿ではそれをさらに prākṛtā<m> tān と修正した。次注も参照。

9) 写本では parārthayogaviduṣaḥ と書かれているが、次の偈もこの偈と同じ ye … tān … の構文で書かれ、pāda d では tān vande paramārthayogakuśalān buddhātmajāṃś chrāvakān（彼ら勝義のヨーガに巧みな、ブッダの本質から生まれた声聞たちに帰命する。）とあることから、この偈もそれに合わせて修正した。

中間の (antarā) 存在 (bhāva) と¹⁰⁾、(3) 天界に住む者 (svargastha) たちであつても法を行ずること (dharmacarāṇa) と、(4) 三時 (kāyatraya) に分位する (avasthita) 〔存在〕を認め、(5) 〔預流〕果 (phala) における初静慮 (prathamadhyāna) を〔認め〕ず、(6) 心の本性的な (prākṛta) 無垢性 (vimalatā) を〔認め〕ない、その彼ら勝義のヨーガを知る説一切有部 (Sarvāstivāda) の師 (guru) たちに帰命する。

この偈を正しく読解するには、各教団が独自に展開させたアビダルマ的背景を熟知しない限り困難ではあるが、筆者の見るところ、この偈には、(1) 四諦の漸現觀、(2) 中有の存在、(3) 天界における梵行、(4) 三世実有の分位説という4項目を説一切有部が認め、さらに、(5) 預流果において静慮を得ること、(6) 心性本浄という2項目を認めないということが紹介されていると思われる。興味深いことに、肯定される4点はいずれも『異部宗輪論』の説一切有部の教義の項で示され、否定される2点は大衆部系諸派の教義の項で紹介される。つまり、これら6項目はすべて『異部宗輪論』に説かれているのである。この偈は、当時のインドにおいて、説一切有部と大衆部の教義の相違点がこの6項目から特徴づけられていたことが窺われる貴重な梵文資料にもなろう¹¹⁾。

果たして、この偈の作者がアシュヴァゴーシャ自身であつたかどうかを判断するのは不可能であるが、少なくとも、この偈によって『三啓集』が説一切有部を外れた文献ではないことは確認できる。従つて『三啓集』に使われた阿含經典も説一切有部の經藏から抜き出された阿含經典である可能性は高いであろう。現時点で判明している限り、使われた40經典のうち、『雜阿含 (Saṃyukta-āgama)』から24經、『中阿含 (Madhyama-āgama)』から2經が認められ¹²⁾、

10) bhava の語形が望ましいであろうが、韻律上 bhāva を bhava と修正することはできない。

11) 例えば玄奘訳『異部宗輪論』(大正2031、49卷15a-17b)で言えば、15b25-16a24の大衆部の項および16a25-16c9の説一切有部の項に対応する記述が見られる。このような理解に筆者が至るには佛教大学大学院の田中裕成氏の教示があつたことは特記しておきたい。本稿ではこの偈を紹介することしかできないが、田中氏は、この偈に続く2つの偈も含めて、現存アビダルマ文献および『異部宗輪論』関連の文献を精査して、詳細を明らかにする新たな論文執筆を筆者に約束してくれたので、それを俟つことにしたい。その結果次第では、筆者の理解と和訳が修正を迫られることもありうるであろう。

パーリ語聖典には対応経がなくとも、いずれも説一切有部系とされる漢訳『雑阿含』および『中阿含』に対応経典が存在する¹³⁾。残り14経については法数でまとめた経典が多くあり、内容から判断して、そのほとんどは説一切有部の『増一阿含 (*Ekottarika-āgama*)』に含まれる経典であると推定されるが、有部の『増一阿含』は部分的にしか現存しないため、確認することはできない。なお14経の中には蔵外経典と思われる経典も認められる¹⁴⁾。

3 中阿含139経の梵文テキストと和訳

上述のように40種の三啓経の中には、説一切有部の『中阿含』から取り出されたと認められる経典がふたつ含まれる。それが第21三啓経に用いられた『中阿含』139経と、第29三啓経に用いられた『中阿含』124経である。後者については、本稿に先立って、大谷大学の上野牧生氏によって経典部分のみの梵文テキストと和訳が刊行されている¹⁵⁾。本稿では残された中阿含139経¹⁶⁾のテキストと和訳を公表したい¹⁷⁾。最初に述べたように中阿含139経は不浄観について説くが、パーリ語の対応経典も存在せず、説一切有部の独自経典と思われる。以下に『三啓集』写本から読み取った梵文テキストと和訳を提示する¹⁸⁾。

12) 三啓経としては40種であるが、個々の三啓経は、ひとつの経典ではなく、複数の阿含経典をつないでひとつの三啓経としている場合が複数認められる。

13) 漢訳『雑阿含』と『中阿含』については、榎本文雄 [1984a] [1984b] 参照。なお本稿では阿含の所属をめぐって、説一切有部と根本説一切有部をめぐらる問題については言及しない。ただ現在では研究が進み、例えば、漢訳『雑阿含』であれば、ただ単に説一切有部の『雑阿含』と言えば良いということであろう。それについては榎本文雄 [2020] 参照。

14) 正確に言うと、14経の中のひとつ（第39三啓経）は *Prasenajid-gāthā* と *Caityapradakṣina-gāthā*（大正700, 右邊仏塔功德経）を連続させた韻文経典で、四阿含に含まれる経典ではない。大乘経典とも認められないので、阿含の蔵外経典 (*muktakasūtra*) とでも言うべきか。前者については、ラサのポタラ宮所蔵の梵文写本に基づく校訂本が刊行されている。Bhikṣuṇī Vinītā [2010] pp. 210-258.

15) 上野牧生 [2020]。

16) 大正26 (139) 2巻 646c-647a, この経典は漢訳『中阿含』では「大品 (*Mahānipāta)」の第23経とされる。『中阿含』としては非常に短い経典である。

17) 第21三啓経の第一ダンダと第三ダンダには死体捨て場あるいは埋葬地（偈には *śivapathikā*, *śmaśāna*, *pitṛvana* の三語が現れる）とその無常を描写する複雑で長い偈が数十偈配されている。写真の状態も悪く、それらの偈を正しく解読することは簡単ではない。現時点では第二ダンダの経典を紹介するのみに止めざるをえない。

evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavāñ chrāvastyāṃ viharati sma jetavane
 'nāthapiṇḍadasyārāme || tatra bhagavān bhikṣūn āmantrayate sma | navakena bhikṣavo
 bhikṣuṇā śīlavatādisaṃpannena kṣipraṃ rāgadveṣamohān samavahantukāmenābhikṣṇaṃ
 śivapathikā gantavyā | śiva(51r3)pathikāṃ gatvā śārīrāṇy upasaṃkramitavyāni | śārīrāṇy
 upasaṃkramya nimittam udgrhītavyam | tadyathā (1) vinīlakam iti vā (2) vipūyakam iti
 vā (3) vipaḍumakam iti vā (4) vyādhmātakam iti vā (5) vikhāditakam iti vā (6) vilohitakam
 iti vā (7) vikṣiptakam iti vā (8) asthīti vā (9) saṃkaliketi vā¹⁹⁾ (10) asthisamkaliketi vā
 ni(51r4)mittam udgrhītavyam | nimittam udgrhya tvaritatvaritaṃ śayanāsanam
 āgantavyam | śayanāsanam āgatvā²⁰⁾ bahir vihārasya pādaḥ prakṣālya vihāre praviśya
 mañcake niṣattavyaṃ bṛsyāṃ vā pīṭhake 'tha vā | mañcake sanniṣadya bṛsyāṃ vā
 pīṭhake 'tha vā tām eva sa bhikṣuḥ saṃjñāṃ bhāvayet | tadyathā (1) vinīlakam iti vā (2)
 vipūyakam iti (51r5) vā (3) vipaḍumakam iti vā (4) vyādhmātakam iti vā (5)
 vikhāditakam iti vā (6) vilohitakam iti vā (7) vikṣiptakam iti vā (8) asthīti vā (9)
 saṃkaliketi vā (10) asthisamkaliketi vā nimittam udgrhya tām eva sa bhikṣuḥ saṃjñāṃ
 bhāvayet | kṣipraṃ rāgaṃ ca dveṣaṃ cāvidyāṃ ca virāgayan vidyāṃ utpādayan bhikṣur
 duḥkhakṣayam avāpnuyāt || (51v1) idam avoca bhagavān idam uktvā sugato hy
 athāparam etad uvāca śāstā ||

yo bhaven navako bhikṣuḥ śaikṣo 'saṃprāptamānasah |
 gacched asau śivapathikāṃ hantum rāgaṃ yadīcchati || 1 ||

avyāpannena cittaṇa sarvabhūtānukampinā |
 diśaḥ sarvāḥ spharitvāsau śārīrāṇy upasaṃkramet || 2 ||²¹⁾

saced vinīlakam paśyet sacet paśyed vipūyakam |

18) Ms. 51r2–51v5. 注7に述べたように、以下は校訂されたテキストである。校訂の元にな
 った写本の単純なローマ字転写は本稿の末尾に掲載しておくので参照していただきたい。

19) Ms. asthisamkaleti vā.

20) Ms. śayanāsanam gatvā.

21) *Udānavarga*, 31.42に類似した表現が見られる。avyāpannena cittaṇa yo bhūtāny anukampate |
 maitraḥ sa sarvasattveṣu vairam tasya na kena cit || Bernhard [1965] p. 422.

saced vyā(51v2)dhmātakam paśyed asthisamkalikām api || 3 ||

tām eva bhāvayan samjñām gacchet sa śayanāsanam |
śayanāsanam āgamyā pādaḥ prakṣālyā ca smṛtaḥ |
mañcake sanniṣīded vā bṛsyām vā pīṭhake 'tha vā || 4 ||

mañcake sanniṣadyātha bṛsyām vā pīṭhake 'tha vā |
svakam kāyam avekṣeta ūrdhvam antar bahis tathā || 5 ||

pūrṇam gūthasya mūtrasya vṛkkāyā hṛdayasya ca |
(51v3) yakṛnmedomalādīnām antrāntraguṇayor api || 6 ||

saced bhaktāya gaccheta grāmam piṇḍāya vā vrajet |
yathā yodhaḥ susaṃnaddho nityam smṛtipuraḥsaraḥ || 7 ||²²⁾

dr̥ṣṭvā rūpam rañjanīyam śubham rāgopasaṃhitam |
aśubhām bhāvayet tatra ekāgraḥ susamāhitaḥ || 8 ||²³⁾

naivāto 'sthi samādeyam na māṃsan nāpi śoṇitam |
na yakṛ(51v4)t phupphusaṃ vāpi majjā klomakamastakam || 9 ||

nirarthakaḥ pṛthivīdhātur abdhātuś ca nirarthakaḥ |
nirarthakas tejodhātur vāyudhātur nirarthakaḥ || 10 ||

yāś cātra vedanāḥ santi śubhā rāgopasaṃhitāḥ |
tāsām upaśamo bhavati paśyati prajñayā yadā || 11 ||

evaṃvihārī ātāpī ahorātram atandritaḥ |
kṣipram rāgam atho dveṣam avidyāṃ ca (51v5) virāgayan |

22) 後代の文献であるが、pāda c の yathā yodhaḥ susaṃnaddho と全く同じ表現が *Mañjuśrīmūlakalpa* に見られる。yathā yodhaḥ susannaddho praviśed raṇasaṅkaṭam | arīn mardayate nityam ripubhir na ca hanyate || *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 18, p. 71, v. 66. 同儀軌のこの前後には不浄観が説かれてるが、他にも類似した表現が複数見られる。恐らく『中阿含』139経が種本であろう。

23) この偈も *Mañjuśrīmūlakalpa* の前注の偈に続く偈に内容的に近い。evaṃ mantrī sadā grāmam praviśed bhikṣānujīvināḥ | rañjanīyam tathā dr̥ṣṭvā rūpam śabdāṃs tu vai śubhām || *ibid.* p. 71, v. 67.

vidyām utpādayan bhikṣur duḥkhakṣayam avāpnuyāt || 12 ||

idam avocad bhagavān ||

〔和訳〕 このように私は聞いた。ある時、世尊はシュラーヴァスティ（舍衛城）のジェータ（祇陀太子）の林にあるアナータピンダダ（給孤独長者）の園（祇園精舎）に留まっていた。そこで世尊は比丘たちに言った。「比丘たちよ、戒を備え（*śīlavat*）、初めて具足戒を受け（*ādisampanna*）、速やかに貪（*rāga*）瞋（*dveṣa*）痴（*moha*）を断じようと欲する初心の（*navaka*）比丘は、直ちに（*abhīkṣṇam*）死体捨て場（*śivapathikā*）へ行くべきである。死体捨て場へ行って、死体（*śarīra*）に近づくべきである。死体に近づいてから〔死体の〕相（*nimitta*）を把握すべきである。すなわち、(1) 青ぶくれし（*vinīlaka*）、(2) 腐敗し（*vipūyaka*）、(3) うじ虫がたかり（*vipaḍumaka*）、(4) 膨張し（*vyādhmātaka*）、(5) 〔獣に〕食い荒らされ（*vikhāditaka*）、(6) 赤紫になり（*vilohitaka*）、(7) 散乱し（*vikṣiptaka*）た〔死体〕、(8) 骨（*asthi*）、(9) 散乱した骨（*saṃkalikā*）、(10) 〔無数の〕骨の連鎖（*asthisamkalikā*）〔といった死体の〕相を把握すべきである。相を把握し終わったら、急いで居住地（*śayanāsana*）に帰るべきである。居住地に帰ったら、精舎（*vihāra*）の外で両足を洗って精舎に入り、寝台（*mañcaka*）か敷物（*br̥sī*）か椅子（*pīṭhaka*）に座るべきである。寝台か敷物か椅子に座ってから、その比丘はこのような想（*saṃjñā*）を修習すべきである。すなわち、(1) 青ぶくれし、(2) 腐敗し、(3) うじ虫がたかり、(4) 膨張し、(5) 〔獣に〕食い荒らされ、(6) 赤紫になり、(7) 散乱した〔死体〕、(8) 骨、(9) 散乱した骨、(10) 〔無数の〕骨の連鎖〔といった死体の想を〕である。その比丘が〔死体捨て場で〕相（*nimitta*）を把握して、〔精舎で〕その〔相と〕同じ想（*saṃjñā*）を修習するなら、速やかに貪・瞋・痴を離れ、明知（*vidyā*）を生じる〔その〕比丘は、苦の滅尽を得るであろう。」このことを世尊は説いた。説き終わって、善逝にして師である〔世尊〕はそこでさらに次のことを語った²⁴⁾。

24) 以下の偈について Chung & Fukita [2011] 125頁は、『中阿含』139經の大正藏經の脚注あるいは赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』18頁の記述に従ってのことであろうが、*Suttanipāta* vv. 193ff. を指摘するが、それが直接的なパラレルであるということではない。

有学 (śaikṣa) にして、いまだ意の確立しない (asamprāptamānasa) 初心の比丘が貪欲 (rāga) を断じようと欲するなら、死体捨て場 (śivapathikā) に行くべきである。(1)

すべての生き物 (bhūta) を憐れむ (anukampin) 瞋恚のない (avyāpanna) 心 (citta) をもってあらゆる方向に広がって (spharitvā)²⁵⁾、その〔比丘〕は死体 (śarīra) に近づくべきである。(2)

もし〔比丘が〕青ぶくれした (vinīlaka) 〔死体〕を見るなら、もし腐敗した (vipūyaka) 〔死体〕を見るなら、もし膨張した (vyādhmātaka) 〔死体〕を見るなら、〔ないし〕骨の連鎖 (asthisamkalikā) 〔まで〕も〔見るなら、〕(3)

それと同じ想 (saṃjñā) を修習すべく、その〔比丘〕は居住地 (śayanāsana) に帰るべきである。居住地に帰ってから両足を洗って念を保ち (smṛta)、寝台 (mañcaka) か敷物 (bṛsī) か椅子 (pīṭhaka) に座るべきである。(4)

寝台か敷物か椅子に座ったら、次に (ūrdhvam)²⁶⁾、内側 (antar) と外側 (bahis) から自分の身体 (kāya) を観察すべきである。(5)

大便 (gūṭha) と小便 (mūtra) に満ち、腎臓 (vṛkkā) と心臓 (hṛdaya) 〔があり〕、肝臓 (yakṛt) や脂肪 (medas) や分泌物 (mala) など 〔があり〕、腸 (antra) と直腸 (antraguṇa) も 〔ある身体を〕。(6)

もし〔その比丘が〕食事 (bhakta) のために出かけるなら、あるいは施食 (piṇḍa) のために村に遊行するなら、頑丈な鎧を纏った (susamṇaddha) 戦士 (yodha) のように、常に念 (smṛti) を先行させる (puraḥsara) 〔べきである〕。(7)

〔村の中で〕魅惑的で (rañjanīya) 美しく (śubha) 貪欲 (rāga) と結びつい

25) この表現は大乗経典 (例えば『入法界品』) でも見られるが (*Buddhist Sanskrit Texts*, No. 5, p. 33, v. 20, 283, v. 42)、ここでは「すべての方向に注意を凝らして」という意味であろう。

26) 写本には確かに ūrdhvam と書かれているように見えるが、この副詞をどう理解するかは筆者にははっきりしない。暫定的にこのように訳しておく。

た (upasaṃhita) [女性の] 外觀 (rūpa) を見ても、そこでは [念を] 一点に (ekāgra) 集中して (susamāhita) 不浄想 (aśubhā) を修習すべきである。
(8)

それゆえに [不浄想においては] 決して把握されるべき骨 (asthi) はなく、肉 (māmsa) も血 (śoṇita) も肝臓 (yakṛt) も肺 (phupphusa) も髓 (majjā) も肋膜 (klomaka) も頭蓋 (mastaka) もないのである。(9)

[身体を構成する] 地界 (pṛthivī-dhātu) は実質なく (nirarthaka)、水界 (ap-) も実質なく、火界 (tejas-) も実質なく、風界 (vāyu-) も実質がないのである。(10)

そこでは、美しく、貪欲と結びついた諸々の感受 (vedanā) があるが、慧 (prajñā) によって [女性の外觀を] 觀察する時には、それら (感受) は静まるのである。(11)

昼も夜も (ahorātram) 倦むことなく (atandrita)、このように過ごし (vihārin)、集中する (ātāpin) 比丘は、速やかに貪と瞋と無明 (avidyā) を離れて、明知 (vidyā) を生じ、苦の滅尽 (duḥkhakṣaya) を得るであろう²⁷⁾。(12)

以上のことを世尊は説いた。

4 中阿含139經を引用するアビダルマ文献

第21三啓經として使われた『中阿含』139經は、現存資料で見える限り、先に述べたようにパーリ語の対応經典は存在しない。三啓集は梵語文献であるから、無論この經典も梵語で記されている。榎本文雄氏が指摘するように²⁸⁾、漢訳『中阿含』の原典がガンダーラ語であったとすれば、その後、この經典は梵語

27) 第12偈は6句よりなるが、一部残存する説一切有部の『増一阿含』に部分的なパラレルが見られる。Tripathi [1995] p. 148, tasmāl lobham atho dveṣam avidyāṃ ca virāgayan | vidyām utpādayan bhikṣur duḥkhakṣayam avāpnuyāt || さらに Pāli, *Itivuttaka*, PTS ed., p. 34, 漢訳『本事經』大正17卷 688a にも同様の偈が含まれる。

28) 榎本文雄 [1984b] pp. 94-95 参照。

化された『中阿含』から取り出されたことになる。共同研究者のイエンス＝ウヴェ・ハルトマンの指摘によると、この經典の韻文部分には中期インド語から梵語化された痕跡が見て取れるという²⁹⁾。従って、パーリ語ヴァージョンが存在しないとしても、少なくとも韻文部分は古い伝承に遡ることは確かであろう。さらに韻文部分では、不浄觀を通して、身体を構成する要素に実質がない（*nirarthaka*, 中阿含では「空」と訳す）と理解することを説くのであるから、散文部分より韻文部分の方がより踏み込んだ内容を説いているともいえる³⁰⁾。また、この經典の散文部分と韻文部分に共通して説かれていることで、他の經典に見られない特徴は、139經では「息止道」と訳される死体捨て場（*śivapathikā*）で不浄觀を行うのではなく、そこで見た光景を記憶して自分の住居に持ち帰り、そのイメージを思い描いて不浄觀を行うという点にある。このような、他に見られない独特の教説が古い伝承に遡るのであれば、不浄觀を議論するアビダルマ論師たち、あるいは禅觀文献類の著者たちに注目されてしかるべきであろう。そのような視点から検索すると、經典自身が「初心の比丘」と説くように、様々な文献で、いずれも初心者（*navaka*, *ādikarmika*）の不浄觀を議論する際に139經を引用したり、それに言及していることが分かる。まず、玄奘訳『大毘婆沙論（*Vibhāṣā*）』の卷187における四念住の議論の中に見られる引用を示そう（大正27卷, 940a7-10）。

經説云何通。如説新學苾芻具淨尸羅意樂圓滿。欲疾除斷欲貪瞋者。應往澹泊路詣死屍所善取其相。或青淤或膿爛。乃至廣説。

玄奘三蔵は *śivapathikā* を「澹泊路」と訳しているが、この引用は『中阿含』

29) 2020年12月21日付私信による。例えば、*śivapathikā* (1b), *prthivī* (10a), *bhavati* (11c) は中期インド語では *śivathikā*, *prthvī*, *bhoti* であり、梵語化されたことにより音節が増え、これらの語を含むパダのみ *vipulā* となっているという。さらに *evamvihārī ātāpī* (12a) など中期インド語を背景に持つ典型的な *vipulā* であるから校訂に当たってサンディを修正してはならぬと。なお『三啓集』の解説にあたって、筆者とハルトマンの役割分担であるが、基本的にはそれぞれが関心のある箇所を独自に読み進めているが、互いに解説結果とそれにかかわる発見を日常的に交換して再確認を行っている。

30) 同様の表現は『舍利弗阿毘曇論』にも見られる。大正1548, 28卷, 628b2ff.

139經の散文部分前半の引用に他ならない³¹⁾。さらに直接的な引用ではないが、同論卷40に次のような言及も見られる（同, 205b14ff）。

謂彼行者先往塚間觀察死屍青瘀等相。善取相已退坐一處重觀彼相。若心散亂不明了者。復往塚間如前觀察善取其相。如是乃至若得明了心不散亂速還住處。洗足就座結加趺坐。調適身心令離諸蓋。憶念觀察先所取相。以勝解力移屬自身。始從青瘀乃至骨瑣...

ここで śivapathikā は「塚間」と意識されているが、塚間で不浄觀を行うのではなく、相を記憶して帰って行く、さらに相が不明瞭になれば再び塚間へ行って同じことを繰り返すことを求めるというのであるから、この經典を前提にした議論である。下線部のように、死体が捨てられた場所においてではなく、そこで見た相を持ち帰って不浄觀を行う記述は、他にも『瑜伽師地論』「声聞地」³²⁾あるいは鳩摩羅什の編集とみなされる『禅法要解』などにも現れる³³⁾。いずれもこの經典を前提にしたものであろう。さらに衆賢 (Saṅghabhadra) の『阿毘達磨順正理論 (*Nyāyānusāriṇī Abhidharmakośa-ṭīkā)』では³⁴⁾、次のように經名を挙げての言及も見られる（大正29卷, 671b23ff.）。

如世尊説。初修行者欲求方便速滅欲貪當起慈心之澹泊路。精勤修觀乃至廣説。至彼處已爲欲伏治四種貪故。應如四種。澹泊路經。修不浄觀觀外屍相。以況

31) 『国訳一切經』印度撰述部・毘曇部16, 266頁はこの引用を『中阿含』卷24の念處經（同第98經）等と注記するが、誤りである。

32) Shukla [1973] p. 416.4ff. 声聞地研究会 [2018] pp. 126-127参照。阿部貴子 [2020] は声聞地の不浄觀について阿含や他の論典との関係に詳しいが、声聞地のこの箇所にも、『中阿含』139經にも言及しない。

33) 『禅法要解』に言う「一者觀死屍臭爛不浄。我身不浄死屍一等無有異也。如是觀已心生惡厭。取是相已。至閑靜處若樹下若空舍。以所取相自觀不浄…」(大正616, 15卷, 286b25ff.) も同じことを述べていると思われる。

34) ここで筆者の想像を書くことが許されるなら、論理的に正しいかどうかを自ら判断するという立場に立って説一切有部の教義を批判した世親の『俱舍論』に対して、純粹に有部の教義伝承という立場から、『俱舍論』に対して歴史上最初に書かれた批判的注釈書が『順正理論』であるとみなして良いのではないか。無論「順正理 (*Nyāyānusāra)」という注釈書のタイトルも、衆賢からすれば、こちらの方こそ論理的に正しいという思いが込められたものであろう。

内身。彼相既然。此亦應爾...

これは四種の貪欲の対治としての不浄観を定義する『俱舍論』「賢聖品」9d-11ab に対する注釈文中の引用であるが³⁵⁾、『大毘婆沙論』における引用と同様、下線部は139経の散文前半部に一致する。この後には経名の『澹泊路經 (*Śivapathikā-sūra)』も明記される。さらに、この箇所においては世親自身の散文注釈 (*Bhāṣya*) が139経を引用することはないが³⁶⁾、ヤショーミトラ疏では次のように139経の韻文部分から第1偈と第3偈が連続して引用される³⁷⁾。

yo bhaven navako bhikṣuḥ śaikṣo 'saṃprāptamānasah |

gacched asau śivapathikāṃ hantum rāgaṃ yaścchati ||

tato vinīlakam paśyet tataḥ paśyed vipūyakam |

tato vyādhmātakam paśyed asthisamkalikāṃ apīti ||

これらふたつの偈は安慧疏 (*Tattvārthā*) にもヤショーミトラ疏と同様に引用されるが³⁸⁾、本稿で公表した139経の偈とは看過できない相違がある。まず、俱舍論疏引用のふたつの偈は139経の第2偈を飛ばして第1偈と第3偈をつないだものであるが、漢訳『中阿含』139経には第2偈も含まれていることから、当初から第2偈が存在しなかったわけではない。さらに、139経の第3偈では *sacet* を4回使った並列的な文章であるに対して、俱舍論疏の引用ではそれを *tatas* に置き換え、時間的順序を表す文章となっている。恐らくこれは『俱舍論』の世親釈が不浄観の個々の順序を説いていることに合わせて *sacet* から

35) これと同様の文章は衆賢の独立した主著とみなされる『阿毘達磨藏頭宗論』にも現れる (大正29巻, 917b5ff.)。

36) 従って、シャマタデーヴァの注釈書 (*Upāyikā*) の中で『中阿含』139経が引用されたり言及されることはない。

37) Wogihara [1932-36] p. 526, 19-22. 和訳は櫻部建・小谷信千代 [1999] 83頁参照。訳者は引用の典拠には気づいていない。なお、最初の偈の *pāda c* は和訳が指摘するように (85頁注7) *śivapathikāṃ* に修正した。

38) Ms. C39r1: ... uktaṃ hi bhagavatā <> yo bhaven navako bhikṣuḥ śaikṣo 'saṃprāptamānasah <> gacched asau śivapathikāṃ bhetum rāgaṃ yaścchati | tato vinīlakam paśye(C39r2)t tataḥ paśyed vipūyakam <> tato vyādhmātakam paśyed asthisamkalikāṃ apīti | チベット語訳は北京版 Tho 352a2-4.

tatas に改変されたように推測できる。さらに139經の第2偈はこの論述の中では必ずしも必要ないから引用しなかったのであろう。ただし、注釈者によって引用元の聖典の語が都合良く改変されるという事象が一般的であるのか、特殊なケースであるのかは今後考える必要があるだろう。

これまでも『中阿含』139經に説かれるような、死体捨て場で見た光景を記憶し、住居に持ち帰るといふ独特の不浄觀に留意する研究者は複数いたが、アビダルマ文献あるいは禪觀文献類に見られる記述に注目するだけであつて、その典拠を『中阿含』139經に探し当てた研究者は見あたらないように思う³⁹⁾。いずれにしても、これまで知られていなかった『中阿含』139經の梵文原典が発見されたことによって、不浄觀にかかわる研究に新たな資料を提供することになるのは確かであろう。

5 資料編—漢訳とローマ字転写

最後に、『中阿含』139經（大正1巻, 646c9-647a14）と梵文写本のローマ字転写を資料編として提示しておきたい。筆者が本稿で提示した梵文テキストをどのように校訂したかを確認するためにこのローマ字転写を参照していただきたい。また、漢訳の韻文部分については通常の漢訳のレイアウトを変え、梵文テキストの12偈に対応するように偈番号を入れた。

我聞如是。一時佛遊舍衛國。在勝林給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。年少比丘始成就戒。當以數數詣息止道觀相。骨相。青相。腐相。食相。骨鎖相。彼善受善持此相已還至住處。澡洗手足。敷尼師檀。在於床上結加趺坐。即念此相。骨相。青相。腐相。食相。骨鎖相。所以者何。若彼比丘修習此相。速除心中欲恚之病。於是世尊説此頌曰。

- (1) 若年少比丘 覺未得上意 當詣息止道 欲除其姪欲
- (2) 心中無恚諍 慈愍於衆生 遍滿一切方 往至觀諸身

39) 例えば、林隆嗣 [2020] (51)頁、注18、山部能宜 [2011] 参照。両氏の論攷は内容的には非常にすぐれた論文であると思う。

- (3) 當觀於青相 及以爛腐壞 觀鳥蟲所食 骨骨節相連
(4) 修習如是相 還歸至本處 澡洗於手足 敷床正基坐
(5) 當以觀真實 內身及外身
(6) 盛滿大小便 心腎肝肺等
(7) 若欲分衛食 到人村邑間 如將鎧纏絡 常正念在前
(8) 若見色可愛 清淨欲相應 見已觀如真 正念佛法律
(9) 此中無骨筋 無肉亦無血 無腎心肝肺 無有涕唾腦
(10) 一切地皆空 水種亦復然 空一切火種 風種亦復空
(11) 若所有諸覺 清淨欲相應 彼一切息止 如慧之所觀
(12) 如是行精懃 常念不淨想 永斷婬怒癡 除一切無明
興起清淨明 比丘得苦邊

佛說如是彼諸比丘聞佛所說歡喜奉行。

Manuscript Transliterated⁴⁰⁾

51r2 ... evam=mayā śrutam ekasmin samaye bhagavāñ chrāvastyāṃ viharati sma |
jetavane 'nāthapiṇḍadasyārāme tatra bhagavān* bhikṣūn āmantrayate sma || navakena
bhikṣavo bhikṣuṇā śīlavatā ādisampannena kṣipraṃ rāgadveṣamohān* samavahantukā-
menābhikṣṇaṃ śivapathikā gantavyā śiva

51r3 pathikām* gatvā śārīrāṇy upasaṃkramitavyāni śārīrāṇy upasaṃkramya nimittam
udgrhītavyam* || tadyathā vinīlakam iti vā vipūyakam iti vā vipaḍumakam iti vā
vyādhmātakam iti vā vikhāditakam iti vā | vilohitakam iti vā | vikṣiptakam iti vā |
asthīti vā | asthisamkaleti vā | asthisamkaliketi vā | ni

51r4 mittam udgrhītavyam* | nimittam udgrhya tvaṇitātvaṇitaṃ śayanāsanam
āgantavyam* | śayanāsanam gatvā bahir vvihārasya pādau prakṣālya vihāre praviśya

40) 写本には後の時代に欄外に文字を追記したり、本文中に修正を施した箇所が複数見られるが、以下の転写はそれらの修正を取り込んで行った。従って以下の転写は書写生によって写本が書かれた時点のものではない。

mañcake niṣattavyam* bṛsyām=vā pīṭhake tha vā mañcake sanniṣadya bṛsyām=vā
pīṭhake tha vā tām eva sa bhikṣuḥ saṃjñām=bhāvayet* | tadyathā vinīlakam iti vā
vipūyakam iti

51r5 vā | vipaḍumakam iti vā | vyādhmātakam iti vā | vikhāditakam iti vā | vilohitakam
iti vā | vikṣiptakam iti vā | asthīti vā | saṃkaliketi vā | asthisamkaliketi vā | nimittam
udgrhya tām eva sa bhikṣuḥ saṃjñām bhāvayet* || kṣipraṃ rāgaṃ ca dveṣaṇ cāvidyāṃ
ca virāgayan* vidyāṃ utpādayan bhikṣur duḥkhakṣayam avāpnuyāt* ||

51v1 idam avocad bhagavān idam uktvā sugato hy athāparam etad uvāca śāstā || yo
bhaven navako bhikṣuḥ śaikṣo 'saṃprāptamānasah gacched asau śivapathikāṃ hantum
rāgaṃ yadīcchati || avyāpannena cittaṇa sarvvabhūtānukampinā | diśaḥ sarvvāḥ
spharitvāsau śārīrāṇy upasaṃkramet* || saced vinīlakam paśyet* sacet paśyed
vipūyakam* | saced vyā

51v2 dhmātakam paśyed asthisamkalikāṃ api || tām eva bhāvayan saṃjñām gacchet sa
śayanāsanam* | śayanāsanam āgamyā pādau prakṣālya ca smṛtaḥ || mañcake sanniṣīded
vā bṛsyām=vā pīṭhake tha vā | mañcake sanniṣadyātha bṛsyām=vā pīṭhake tha vā ||
svakam kāyam avekṣeta ūrdhvam antar bbahis tathā | pūrṇaṃ gūthasya mūtrasya
vṛkkāyā hṛdayasya ca ||

51v3 yakṛṇmedomalādīnām* antrāntraguṇayor api | saced bhaktāya gaccheta grāmaṃ
piṇḍāya vā vrajet* || yathā yodhaḥ susaṃnaddho nityaṃ smṛtipurassaraḥ | dṛṣtvā rūpaṃ
raṃjanīyaṃ śubhaṃ rāgopasaṃhitam* | aśubhāṃ bhāvayet tatra ekāgraḥ susamāhitaḥ ||
naivāto sthi samādeyaṃ na māṃsan nāpi śoṇitam* | na yakṛ

51v4 t* phuphusaṃ vāpi majjā klomakamastakam* || nirathakaḥ pṛthivīdhātur abdhātuś
ca nirarthakaḥ | nirarthakas tejodhātur vāyudhātur nirarthakaḥ || yāś cātra vedanāḥ santi
śubhā rāgopasaṃhitāḥ | tāsāṃ upaśamo bhavati paśyati prajñayā yadā || evaṃvihārī
ātāpī ahorātram atandritaḥ | kṣipraṃ rāgaṃ atho dveṣaṃ avidyāṇ ca

51v5 virāgayan* | vidyāṃ utpādayan bhikṣur duḥkhakṣayam avāpnuyāt* || idam

avocad bhagavān* |

〔参考文献〕

阿部貴子

〔2020〕「『声聞地』の不浄観—諸経論との関係性をめぐって—」『智山学報』69号, pp. (119)–(139).

上野牧生

〔2020〕「第29三啓経（八難経）の梵文テキストと和訳」『仏教学セミナー』111号, pp. 21–46.

榎本文雄

〔1984a〕「説一切有部系アーガマの展開」『印度学仏教学研究』32巻2号, pp. (51)–(54).

〔1984b〕「阿含經典の成立」『東洋学術研究』第23巻1号, pp. 93–108.

〔2020〕「根本説一切有部」再考」*Bauddhakośa Newsletter*, 第9号, pp. 2–10.

櫻部建・小谷信千代

〔1999〕『俱舍論の原典解明・賢聖品』法蔵館

声聞地研究会

〔2018〕『瑜伽論声聞地』「第三瑜伽処」山喜房佛書林。

林隆嗣

〔2020〕「骨想（骨相）を増大してはならない—上座部仏教における不浄観の理論と実践—」『印度学仏教学研究』69巻1号, pp. (44)–(52).

本庄良文

〔1987〕「馬鳴詩の中の経量部説」『印度学仏教学研究』36巻1号, pp. (87)–(92).

〔1993〕「馬鳴の学派に関する先行学説の吟味」『渡邊文麿博士追悼記念論集・原始仏教と大乘仏教』下巻, pp. 27–43.

松田和信

〔2019〕「三啓集（*Tridaṇḍamālā*）における勝義空経とブッダチャリタ」『印度学仏教学研究』68巻1号, pp. 1–11.

〔2020a〕「ブッダチャリタ第16章に見られるアートマン批判—三啓集写本による梵文テキストと和訳—」『インド論理学研究』12号（2021年1月時点で未刊）

〔2020b〕「ブッダチャリタ第15章「初転法輪」—梵文テキストと和訳—」『佛教大学仏教学会紀要』25号, pp. 27–44.⁴¹⁾

〔2020c〕「大智度論におけるアシュヴァゴーシャ—如来十号論に埋め込まれた莊嚴経論—」『印度学仏教学研究』69巻1号, pp. (53)–(61).

山部能宜

41) 佛教大学のリポジトリより入手可能。https://archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/BK/0025/BK00250L027.pdf

[2011] 「大乘仏教の禪定実践」『大乘仏教の実践』シリーズ大乘仏教 3, 春秋社。

Bernhard, Franz

[1965] *Udānavarga, Sanskrittexte aus den Turfanfunden* 10, Band I, Göttingen.

Bhikṣuṇī Vinīta

[2010] *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala*, 2 vols., Vienna - Beijing.

Chung, Jin-il & Fukita, Takamichi

[2011] *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Madhyamāgama*, Sankibo Press.

Hartmann, Jens-Uwe

[2021] “Forms of Intertextuality and Lost Sanskrit Verses of the *Buddhacarita*: the *Tridaṇḍaka* and the *Tridaṇḍamālā*”, in Gregory Schopen’s Festschrift, ed. by Shayne Clarke and Daniel Boucher (unpublished).

Shukla, Karunesha

[1973] *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga, Tibetan Sanskrit Works Series*, vol. 14, Patna.

Tripathi, Chandrabhal

[1995] *Ekotrāgama-Fragmente der Gilgit-Handschrift*, Dr. Inge Wezler Verlag, Reinbek.

Wogihara, U.

[1932–36] *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā; the Work of Yaśomitra*, Tokyo.

『高麗国新雕大藏校正別録』の問題点

— 『本事経』 卷3 を中心として —

馬 場 久 幸

I. はじめに

高麗時代、モンゴル軍の退散を祈願して『高麗再雕大藏経』（以下、『再雕藏本』と略称）が彫造されたが、これは16年の歳月の末ようやく高宗38年（1251）に完成を見た¹⁾。『再雕藏本』の彫造に際し、宋本²⁾（『開宝勅版大藏経』、以下『開宝藏本』と略称）・丹本³⁾（『契丹大藏経』、以下『契丹藏本』と略称）・国本（『初雕大藏経』、以下『初雕藏本』と略称）の3つの大藏経が校勘された他に、智昇撰『開元釈教録』、円照撰『続貞元釈教録』などの経録も参考にされている⁴⁾。

校勘作業を担当したのが、守其⁵⁾をはじめとする教宗の僧侶らであり、各經典の誤謬を徹底して把握し一字も見逃すことがなかったという⁶⁾。その内容を

-
- 1) 『高麗史』 卷24 世家卷24 高宗38年 9月壬午条「幸城西門外大藏經板堂、率百官行香。顯宗時板本、燬於壬辰蒙兵、王與群臣更願。立都監、十六年而功畢。」
 - 2) 北宋の開宝5年（972）から太平興国2年（977）までの6年間で完成した最初の刊本大藏経である。『開宝藏本』は完成後に周辺諸国に下賜され、高麗にも991年に伝来している。
 - 3) 『契丹藏本』とは、興宗の重熙年間（1031～54）から造成が開始され、同20年（1051）頃に大部分が完成した大藏経である。
 - 4) 蔡尚植、「『高麗國新雕大藏校正別録』의 편찬과 자료적 가치」『한국민족문화』 46、2013、p.151。
 - 5) 『補閑集』 卷下「開泰寺僧統守眞 學博識精 奉勅勘大藏經正錯 如素所親譯（中略）今爲五教都僧統」
 - 6) 蔡尚植氏は、校勘した内容がわかる『校正別録』が大藏経研究の重要な書誌学的資料でもあると評価している。蔡尚植「『高麗國新雕大藏校正別録』의 편찬과 자료적 가치」『한국민족문화』 46、2013、p.160。

守其が統括して最終的にまとめたものが、『高麗国新雕大藏校正別録』全30巻（以下、『校正別録』と略称）である。

『校正別録』30巻の内容を見ると、巻1から巻11は大乘經、巻12から巻14は大乘論、巻15から巻19は小乗經、巻20から巻25は小乗律、巻26から巻29は小乗論などに分類されており、79件、70函、66部の經典が校勘されている⁷⁾。そして、66部の經典の校勘内容を見ると、①『契丹藏本』が正しいが『初雕藏本』と『開宝藏本』を並存させた例、②『契丹藏本』によって『初雕藏本』と『開宝藏本』の錯乱と脱落を補足した例、③『初雕藏本』と『開宝藏本』を捨て『契丹藏本』だけを採用した例、④『契丹藏本』だけにあり、それを採用した例、⑤二本・他本・諸本・東北二本（『初雕藏本』と『契丹藏本』を意味する）で『開宝藏本』を校勘した例、⑥『初雕藏本』と『契丹藏本』によって『開宝藏本』を校勘した例、⑦『契丹藏本』になかったり、錯誤がある例、⑧『初雕藏本』の特殊性が見える例、⑨三本がすべて欠けていたり、誤謬である場合の例、⑩その他の校勘例、などの10種に分類されている⁸⁾。この『校正別録』の存在により、『再雕藏本』が内容面において高い評価を受けている所以となっている。

さて、『校正別録』に関する研究としては、校勘内容を詳細に分析するものが主であり⁹⁾、その資料的な価値を評価したもの¹⁰⁾や、そこに記されている刻工者について検討したもの¹¹⁾などがある。つまり、校勘作業の内容やその背景

7) 蔡尚植、前掲論文、p.158。

8) 吳龍燮「高麗國新雕大藏校正別録 研究」『書誌學研究』創刊号、1986、pp.222～235。鄭承碩編著『高麗大藏經解題』1、高麗大藏經研究所、1998、pp.20-23。

9) 吳龍燮、前掲論文、1986。姜順愛「高麗國新雕大藏校正別録의 분석을 통해 본 초조 및 再雕大藏經의 변용에 관한 연구」『한국비블리아』7、1994。藤本幸夫「高麗大藏經と契丹大藏經について」、氣賀澤保規編『中國佛教石經の研究—房山雲居寺石經を中心に—』、京都大学学術出版会、1996。裴象鉉「『高麗國新雕大藏校正別録』과 守其—〈高麗大藏經〉의 校勘과 彫成에 반영된 13세기 佛教界의 現實認識—」『民族文化論叢』17、1997。崔哲煥「高麗大藏經의 校勘」『月雲스님古希記念 佛教學論叢』、東國譯經院、1998。吳龍燮「『校正別録』의 完成과 入藏에 대한 考察」『書誌學研究』18、1999。

10) 姜順愛「高麗大藏經校正別録의 學術的 意義」『書誌學研究』20、2001。蔡尚植、前掲論文。

11) 裴象鉉、前掲論文。崔然柱「刻成人을 통해 본『高麗國新雕大藏校正別録』彫成」『동아시아불교문화』15、2013。

に関する研究がほとんどであり、校勘記の後ろに収録された「其文」、「正文」、「正経」などと表記された文（本稿では以下、訂正文と呼称）に着目した研究は少ない。

筆者は以前、訂正文と『再雕蔵本』に入蔵されているその經典の本文（以下、本文と呼称）を比較した。その結果、それらには正字・俗字の違い、1行の文字数の違いがあること、本文の版木が完成してから『校正別録』の版木が雕造されるまでの間に、再校正していることなどを指摘した¹²⁾。しかし、『本事経』巻3の本文には686字の脱文があり、訂正文にはそれが補われていることを指摘したのみで、その原因について検討できなかった。

そこで、本稿では、『本事経』巻3の本文にはない686字の脱文の内容、本文と訂正文が異なる理由、などについて検討する。

Ⅱ. 『本事経』巻3

1. 『高麗国新雕大蔵校正別録』収録の『本事経』の校勘記

『本事経』7巻は、玄奘（602～664）が最初に翻訳した經典として知られている。この經典は、一切衆生が自身の行業によって受ける果報を説いており、「一法品」、「二法品」、「三法品」の137段（節）で構成されている。詳細に見ると、「一法品」は60段、「二法品」は49段、「三法品」は28段¹³⁾である。各段は、まず「私は世尊に従ってこのように聞いた。苾芻よ、当然知らなければならない（吾從世尊聞如是苾芻當知）」という長行ではじまり、最後に偈頌でその内容を要約する形式である。

『校正別録』収録の『本事経』巻3の校勘記には、次のように書かれている。

①この一卷経は、『初雕蔵本』と『開宝蔵本』が同じである。『初雕蔵本』

12) 拙稿「『高麗国新雕大蔵校正別録』の編集に関する一考察」『한마음연구』5、2020。

13) 鄭承碩編著、前掲書、pp.557～559。しかし、『仏書解説大辞典』では「一法品は無明蓋以下六十經。二法品は五十經。三法品は二十八經。計百三十八からなっている」とあり、「二法品」に1段分の違いがある（『仏書解説大辞典』10、p.190）。

と『開宝蔵本』は同じく43段から成り、『契丹蔵本』のみ18段である。こうした大きな違いがあり、文章と意味が最初から最後まで大きく異なるため、どちらを採用したらいいのかわからない。今、『初雕蔵本』と『開宝蔵本』を検討してみると4つの大きな錯誤があり、『契丹蔵本』には2つの事（正しい部分）があることから見ると、『契丹蔵本』が正しい。②この巻の品の名前は二法である。すなわち、最初から最後まで二法を説いているが、『初雕蔵本』と『開宝蔵本』は43段すべてが一法を説いているため、経名（品名）と意味が合っていないのが最初の錯誤である。③また、この巻の『初雕蔵本』と『開宝蔵本』の最初の2段と、第3段の最初の6行までが、諸本の初巻3幅の『心意経』の1段12行分である。『初雕蔵本』と『開宝蔵本』はこの部分を3度重写しているため、これが2つ目の錯誤である。④また、第3段中「一類有情」以下が、諸本の初巻7幅は『破僧経』1段17行となっているが、『初雕蔵本』はこれを重複して写している。これを41回も重写しているため、これが3つ目の錯誤である。⑤この巻の終わりの偈頌に「貪欲瞋恚癡 覆藏及惱忿 不恨嫉與慳 耽嗜慢將害」とあるが、これは諸本の第2巻9幅の結経の偈頌である。正しくは「貪恚及愚癡 覆藏惱忿恨 嫉慳與貪嗜 慢害將一切」である。少し異なるのみである。ところが『開宝蔵本』ではむやみに重写したため、これが4つ目の錯誤である。故に重大な錯誤であることを理解しなければならない。

今、この『契丹蔵本』は18段で、終始二分から成り、二果二纏で終るため、二法が品目と名義が合っている。これが1つ目の正しい点である。また、諸本の第4巻第7幅の結経の偈頌が「爲通達律儀 厭知不淨果 纏覺悟宴坐 愧所作尋求者」となっている。これは[前の]12経（段）を結ぶ1つの偈頌である。その「覺悟」以下の5経（段）が諸本の第4巻の巻初にある5経（段）である。纏経と果経、上の7経（段）は、『契丹蔵本』のこの巻（巻3）の巻末の7経（段）に該当する。即ち、列举と結びが相応しているため、これが2つ目の正しい理由である。余本は間違っているため、『契丹蔵本』を採用して正経とする。また、『初雕蔵本』・『開宝蔵本』を

見る人のために、次の正經すべてを収録する。¹⁴⁾

『初雕藏本』と『開宝藏本』の『本事經』卷3は43段で構成されており、重写されていることなど4つの大きな錯誤がある一方、『契丹藏本』は18段で構成され、長行と偈頌の内容が合っているという2つの正しい点から、後者を採用したのである。そして、校勘記の後ろに採用した『契丹藏本』の『本事經』卷3の正經、即ち訂正文を収録した。

ところで、『本事經』は全7巻のうち巻4を除いた6巻の『初雕藏本』が残されている¹⁵⁾。該当する『本事經』卷3を見ると、『再雕藏本』は全19張であるが、『初雕藏本』は全33張であるなど、内容が大きく異なることがわかった。そこで、校勘記と『初雕藏本』の『本事經』卷3の内容と対照してみると、次のような違いが見られた。

まず一つ目は下線部①にある通り、『初雕藏本』の『本事經』卷3では「吾從世尊聞如是語」から始まる長行が43段であるが、『再雕藏本』では18段である。二つ目は下線部②にある通り、『初雕藏本』の最初に「二法品第二之一」とあるが、内容は終始「一法」を説いており、「二法」に関する内容が見当たらないため、項目と内容が一致していないことがわかる。三つ目は下線部③にある通り、『初雕藏本』の第1段と第2段の内容が同じであり、さらに第3段

14) 『校正別録』卷19「此一卷經、國宋則同。同有四十三段、丹本唯有十八段耳。多少如是不同、文義始終迥異。如何去取。今檢國、宋本經、有四大錯。丹有二事以知其正。何則。此卷品名既是二法、則應始終唯說二法、而國宋本經四十三段、皆是一法、則名義不相當。是一錯也。又國宋本卷初二段及第三段前六行文即是諸本初卷三幅心意經一段十二行耳。國宋於此三重重寫。是二錯也。第三段中、一類有情已下、即是諸本初卷七幅破僧經一段十七行耳、國本於此重重寫之、其乃至於四十一重。是三錯也。其卷末頌云、貪欲瞋恚癡覆藏及惱忿不恨嫉與慳耽嗜慢將害者即是諸本第二卷九幅結經頌正云、貪恚及愚癡覆藏惱忿恨嫉慳與貪嗜慢害將一切。之小訛變耳。宋本於此閑重寫之、是四錯也。故知大錯耳。今此丹本十八段經、始終成就二分、終至二果二纏、皆是二法、即與品目名義相當。是一正也。又按諸本第四卷中、七幅有結頌云 爲通達律儀、厭知不淨果、纏覺悟宴坐、愧所作尋求者、則結十二經爲一頌。其覺悟已下五經、即是諸本第四卷卷初五經、其纏經、果經、已上七經即是丹本此卷、卷末七經耳。則列結相應、是二正也。餘本則非故、今取此丹本爲正。又爲看舊國宋藏者、具錄正經于左。」、『高麗大藏經』38、p.639c。

15) 域外漢籍珍本文庫編纂出版委員會編『高麗大藏經初刻本輯刊』36、中国社会科学院歴史研究所、2012。

の最初の6行「吾從世尊聞如是語苾芻當知我以～染汙由此為因身壞命終墮諸惡趣」までもがほぼ同じであることがわかった¹⁶⁾。四つ目は下線部④にある通り、第3段から第43段の内容（「吾從世尊聞如是語苾芻當知我以～僧和合令壞經劫無聞苦」）が繰り返して重写されていることがわかった¹⁷⁾。五つ目は下線部⑤にある通り、『初雕蔵本』第33張にある最後の偈頌が「貪欲瞋恚癡覆藏及惱忿不恨嫉與慳耽嗜慢將害」となっていることである。これは『本事經』卷2の第9張¹⁸⁾の偈頌であり、本来なら「貪恚及愚癡覆藏惱忿恨嫉慳與貪嗜慢害將一切」となるはずであった。『開寶蔵本』の『本事經』卷3がむやみに重写され彫造されたため、これを底本とした『初雕蔵本』にも誤りが生じたのである。

以上、『初雕蔵本』の『本事經』卷3は、『校正別録』の校勘記の内容と一致していることがわかる。

2. 『本事經』卷3の本文と訂正文との比較

『本事經』卷3全19張の本文と訂正文を比較した結果、本文の第18張13行目「等」と「離」の間に、訂正文では686字が挿入されている¹⁹⁾。しかし、前述の通りこの部分について校勘記には特に指摘がなされていない。

そこで、まず本文と訂正文の違いを示すと以下の通りである。

本文

「彼らは、諸法について知ろうとする時に、意でそれを知っているといえども、貪、瞋、癡などをおこさない。

諸の貪欲を離れ、究竟寂滅涅槃を証得するのである。そして、思惟をなし、世尊は、諸々の阿頼耶を恐れる者と常に断見に縛られた者のために、業果がなくならないことを知らせようとするのである。説かれた正しい法

16) 第3段は「慧眼遍觀」とあるが、第1・2段は「佛眼遍觀」となっている点が異なるのみである。域外漢籍珍本文庫編纂出版委員会編『高麗大藏經初刻本輯刊』36、pp.230～231。

17) 域外漢籍珍本文庫編纂出版委員会編、前掲書、pp.232～261。

18) 『本事經』卷2の第9張15行から17行まで（『高麗大藏經』卷20、p.418a）。

19) 『校正別録』卷19の第19張23行目7文字目「雖」から22張3行目「空性」まで（『高麗大藏經』卷38、pp.645c～646c）

は、時には正しくあらわれてみえ、得になることを知りやすくなるので、智慧のある者はすべての世間を真実に治めることを証得する。いわば、傲慢と愛欲と害のある阿頼耶をよく除滅して、諸の近道を断ち切り、正しい空性を証得し、すべての貪欲から離れ、究竟寂滅涅槃を証得するのである。
(以下略)」²⁰⁾

訂正文

「彼らは、諸法について知ろうとする時に、意でそれを知っているといえども、貪、瞋、癡などをおこさない。

①また意及び好醜の法を知っているといえども、貪欲心もなく、また瞋恚もないのである。なぜなら、愛と瞋などのすべての結縛を永遠に断ち切ったからである。そして、その身が相續して、世間に留まり、まだ般涅槃に入らなくても常に天人らが瞻仰し、礼拝し、恭敬に供養する。これを有余依涅槃界と名づける。どうして無余依涅槃界というのか。諸々の苾芻よ。阿羅漢を得て、諸の煩惱が尽き、梵行を立てて行為をすべて備えて、すでに生死煩惱の重い荷物を捨て、自ら最高の真理を証得し、すでに結縛を断ち、すでに正しく理解して解脱し、すでに遍知を得ている。彼は、現在受けている一切のものによって業に引かれる原因が無くなっているため、また求めない。皆、永遠に煩惱は滅しつくして、畢竟寂靜、究竟清涼で、潜んで現れない。ただ清浄なため、戲論する根本がない。このように清浄であれば戲論するもとがないため、有とも言えず、無とも言えず、また有であり、また無であるとも言えず、無いとも言えず、無いこともないとも言えない。ただ、言葉を施すことができないことを究竟涅槃と言わざるを得ず、これが無余依涅槃界である。

20) 『本事経』卷3 「彼於諸法、求欲知時、雖復以意知於諸法、而不發起貪瞋癡等。離諸貪欲、證得究竟寂滅涅槃。作是思惟、世尊爲彼怖畏諸有阿頼耶者、恒爲斷見所繫縛者、令知業果無失壞故、所說正法現見、應時、易見、饒益、智者内證、一切世間眞實對治。謂能除滅憍慢渴愛、害阿頼耶、斷諸徑路、證眞空性、離諸貪欲、證得究竟寂滅涅槃。(以下略)」、『高麗大藏經』20、p.427c。

苾芻はこのように二種の涅槃界があることを知るべきである。」この時、世尊は重ねてこの意味を続けて偈頌で言った。

煩惱が尽き心が解脱すれば、最後に身だけを所持するので、有余涅槃と名づける。

諸行はなお相続されるが、受はすべて滅し、寂靜で永遠に清涼であることを、無余涅槃と名づけ、多くの戲論はすべてなくなるのである。

この2つの涅槃界は、最上であり、仲間になるのに無理がない。現在も来世も常に寂靜で安樂である。

②私は世尊からこのような言葉を聞いた。「苾芻よ。当然知らなければならぬ。二纏のために、諸天人が、一類は臆病で劣り、一類は勇猛なので、智慧の目があるものはよく観察しなければならない。何が二纏なのか。有見纏と無有見纏である。では、どうして天人の一類が怯えて劣っているのか。天人が有を好み、有を楽しみ、有を喜び、有を嬉しがるが、この有を滅すということであるが、こうした法門を説く時に、よく恭慶して心に刻んで聞けない。また、奉教心を受け入れられず、随順することができず、ただ、怯えて劣っているだけで、退歩して、恐れているのである。『私たちはその時、何を所有すべきか。私たちはその時どのように有すべきか』と言うので、このようなことが天人の一類の怯えて下劣な集まりなのである。何が天人の中で勇猛な一類なのか。言わば、この天人は有を恐れ、有を嫌い、毅然と無いということを追求して、諸々の苦法で逼迫しているため、執着を受け入れる。このように諸の悪見趣には、このような考えをおこして言うのである。『もし私が断壊すれば、隠没して現じない』。その時が寂靜と微妙であるというのである。即ち、これが勇猛である天人の一類である。また智慧の目があり、よく観察するのはどのような者なのか。聖なる声聞が如実に観察し、すでに観察しては如実に驕慢に振る舞わず、如実に驕慢に振る舞うことに頼ることなく、如実であることによって驕慢が生じず、如実にすることを得て驕慢に振る舞わず、如実にみて厭背が生じ、厭背してよく貪欲から別れ、貪欲を離れて解脱を得て、解脱して自ら私の生死が尽きることを知り、清浄な梵行を立てて、所作を整えて、もう輪廻

しないと了知して、こうして考えるのである。

世尊は、すべてがあるという阿頼耶を喜び楽しむことと、恒に常見のために縛られているものとは、有を滅すためである。説かれた正法が微細で、深く、見るのも悟るのも難しく、寂靜して勝妙で行うすべての境界が、考えと分別の及ぼすところではない。これは智慧の目で詳細に見る者が証得した一切世間の真実の対治であり、驕慢と渴愛を無くし、阿頼耶を害するすべての経路を断じて、その真空の性品を証得するのである。

諸の貪欲を離れ、究竟寂滅涅槃を証得するのである。そして、思惟をなして、世尊は、諸々の阿頼耶を恐れる者と常に断見に縛られた者のために、業果がなくならないことを知らせようとするのである。説かれた正しい法は、時には正しくあらわれてみえ、得になることを知りやすくなるので、智慧のある者はすべての世間を真実に治めることを証得する。いわば、傲慢と愛欲と害のある阿頼耶をよく除滅して、諸の近道を断ち切り、正しい空性を証得し、すべての貪欲から離れ、究竟寂滅涅槃を証得するのである。

(以下略)²¹⁾

21) 『校正別録』卷19「彼於諸法、求欲知時、雖復以意知於諸法、而不發起貪瞋癡等。雖復有意及好醜法、而無貪欲、亦無瞋恚。所以者何。愛恚等結皆永斷故。乃至其身相續住世、般涅槃、爲天人瞻仰禮拜恭敬供養。是名有餘依涅槃界、何名爲無餘依涅槃界。諸苾芻得阿羅漢、漏已盡、行已立、作已辦、捨重擔、證自義、盡有結、已正解了、已善解脫、已得遍知。彼於今時一切所受無引因故、不復希望、皆永盡滅、畢竟寂靜、究竟清涼、隱沒不現。唯由清淨、無戲論體。如是清淨無戲論體、不可謂有、不可謂無、不可謂彼亦有亦無、不可謂彼非有非無。唯可說爲不可施設、究竟涅槃。是名無餘依涅槃界。苾芻、當知如是名爲略有二種涅槃之界。爾時、世尊重攝此義、而說頌曰、漏盡心解脫 任持最後身 名有餘涅槃 諸行猶相續 諸所受皆滅 寂靜永清涼 名無餘涅槃 衆戲論皆息 此二涅槃界 最上無等倫 謂現法當來 寂靜常安樂。

吾從世尊聞如是語。苾芻、當知由二纏故、令諸天人一類怯劣、一類勇猛。有慧眼者能正觀察。云何二纏。謂有見纏、無有見纏。云何天人一類怯劣。謂有天人愛有樂有、欣有喜有、爲滅有故、說正法時、不能恭敬攝耳聽受、亦復不能住奉教心、不能隨順修如實見、唯生怯劣、退轉驚怖。我等爾時、當何所有。我等爾時、當如何有。如是天人一類怯劣。云何天人一類勇猛。謂有天人怖有厭有、欣求無有、乃名寂靜微妙、如是天人一類勇猛。云何名爲有慧眼者能正觀察。謂聖聲聞如實觀察、既觀察已、不於如實而生憍慢、不依如實而生憍慢、不因如實而生憍慢、不恃如實而生憍慢。如實見已、便生厭背。既厭背已、便能離欲。既離欲已、便得解脫。得解脫已、便自了知我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有。作是思惟、世尊爲彼喜樂諸有阿頼耶者、恒爲常見、所繫縛者、令滅有故、所說正法微細甚深、難見難悟、寂靜勝妙、非諸尋思所行境界。是諸審諦慧者所證、一切世間真實對治、謂能除滅

本文と訂正文を比較すると、後者には686字（下線部）が追加されていることがわかる。前述の通り、『本事経』は「一法品」「二法品」「三法品」の138段で構成されており、『同』巻3から「二法品」が始まる。「二法品」は49段で構成されており、巻3は第1～18段、巻4は第19～35段、巻5は第36～49段である。脱文箇所は巻3の第18段に該当する。第18段は、有余と無余の二つの涅槃戒について説かれているが、本文の該当箇所である最後の偈頌部分は、「二纏」に関する内容で結ばれているため²²⁾、涅槃戒の内容と合わない。

『本事経』は、「吾從世尊聞如是苾芻當知」という長行で始まり、その内容をまとめた偈頌で結ばれていることは前述の通りである。訂正文を見ると、下線部①の最後は有余涅槃と無余涅槃の内容の偈頌で結ばれ、下線部②では改めて二纏、即ち有見纏と無有見纏について説かれている。

つまり、本来『本事経』巻3は「二法品」の第1～19段までが説かれ、巻4と巻5を合わせたこの品は50段で構成されるのが正しいということになる。

『大正蔵』の『本事経』巻3の脚注には、「雖復等六百五十六字今明本與宋本元本聖本並聖本別寫對校採録²³⁾」とある。『大正蔵』は『再雕蔵本』を底本としているが、校本として明本、宋版、元版などが使用されており、これらが656字（686字の誤り）であることを意味している。明本、宋版、元版の『本事経』巻3には686字があるが、『再雕蔵本』にのみ脱文があったことになる。

『本事経』巻3の本文の内容は、抜け落ちた686字が挿入されなければ完全な文とはならない。

憍慢渴愛、害阿頼耶、斷諸徑路、證其空性。離諸貪欲、證得究竟寂滅涅槃。作是思惟、世尊爲彼怖畏諸有阿頼耶者、恒爲斷見所繫縛者、令知業果無失壞故、所說正法現見、應時、易見、饒益、智者內證、一切世間眞實對治。謂能除滅憍 慢渴愛、害阿頼耶、斷諸徑路、證眞空性、離諸貪欲、證得究竟寂滅涅槃。（以下略）」、『高麗大藏經』38、pp.645c～646c。

22) 『本事経』巻3「由二纏所纏 令諸天人衆 一類有怯劣 一類有勇猛 有慧眼聲聞 能如實觀察 能除慢厭離 究竟證涅槃。」、『高麗大藏經』20、p.428a。

23) 『大正蔵』巻17、678b～c。『大日本校訂大藏經』では補修されていないが注記されている。

Ⅲ. 本文と訂正文が異なる理由

1. 『高麗国新雕大蔵校正別録』の内容の検討

前述の通り『本事経』巻3は、4つの錯誤があった『初雕蔵本』と『開宝蔵本』ではなく、2つの正確性が際立った『契丹蔵本』を採用している。『校正別録』にはこれ以外にも『契丹蔵本』を採用した事例がいくつか見られる。例えば、『中阿含経』巻15の校勘記には

この巻の最初にある『三十喩経』が『契丹蔵本』では『世喩経』となっているのは、単に「卅」の字が誤って伝わり翻訳したもので「三十」が正しい。『初雕蔵本』の最初の「以比丘比丘尼以護六根爲守閤人」という文章で経の冒頭としており、「如是我聞」など証信と発起の2つの序文が抜けている。今、『契丹蔵本』の中で「我聞如是」以下「猶如王及大臣有守閤人舍利子如是」など凡そ35行総490字を得て、抜けた部分を補足した。その補足文を左に収録する。²⁴⁾

とあり、『契丹蔵本』に語句の誤りがあることを指摘している他に、『初雕蔵本』・『開宝蔵本』にも脱字があるとしている。すなわち、『契丹蔵本』の『中阿含経』巻15の最初は『世喩経』となっているが、これは『三十喩経』が正しく、「卅」を「世」と誤ったためだとしている。しかし、『初雕蔵本』・『開宝蔵本』の35行490字の脱文については、この『契丹蔵本』で補っている。

次に、『別訳雑阿含経』の校勘記には、

第5巻の末部分にある5経及び第6巻最初の部分にある五経が『初雕蔵

24) 『校正別録』巻15「此巻初三十喩経、丹藏作世喩経者、但卅字之訛變也。三十爲正。國宋經初直、以比丘比丘尼以護六根爲守閤人、爲經初首而、闕我聞如是。等證信發起二序之文、今於丹藏經中得我聞如是已下乃至猶如王及大臣有守閤人舍利子如是等凡三十五行摠四百九十字、補其闕焉。其所補文今録于左。」、『高麗大蔵經』38、616a。

本』と『開宝蔵本』にはすべてないが、『契丹蔵本』にだけある。前にある9経は『梵問経』であり、10経は『度須跋経』である。今、『梵問経』を検討してみると、大本『雑阿含経』巻44の最初の部分と同本異訳であり、「度須跋経」は大本『雑阿含経』巻35の16幅以下にある部分と同本異訳である。『初雕蔵本』と『開宝蔵本』にこの経がないのは、抜けていただけである。今、『契丹蔵本』によってこれを加えて、2巻を入れる。²⁵⁾

とあり、『初雕蔵本』と『開宝蔵本』にあった脱文を『契丹蔵本』で補い、『同』巻5の巻末から巻6の最初に編入させている。

他方、『護淨経』では、『契丹蔵本』の脱文を『初雕蔵本』と『開宝蔵本』で補っており、このような事例もいくつか見られた。この校勘記には「3幅5行目の『一切衆人普使聞知』以下、『初雕蔵本』と『開宝蔵本』には『一切檀越施設法会』のおよそ255字の文があり、『契丹蔵本』に抜け落ちた部分を『初雕蔵本』と『開宝蔵本』によって補足した²⁶⁾」とある。

つまり、『校正別録』の校勘記によれば、『初雕蔵本』、『開宝蔵本』、『契丹蔵本』の3種で内容を検討し、脱文がある場合はその3つの大蔵経で互いに内容を補っていた。さらに、そのことを校勘記に反映させている。

2. 『契丹蔵本』の修訂本の可能性

では、本文において脱文がどのようにして発生したのだろうか。その原因として、①本文校正時に脱文を見落とした、②本文校正終了後、その版下本の作成時に脱文を見落とした、③本文校正と『校正別録』編集のそれぞれに使われた『契丹蔵本』が異なる、などが推測できる。

25) 『校正別録』巻16「第五卷末五經、及第六卷初五經、皆國宋本所無、而丹本獨有者、前九是梵問經、第十是度須跋経。今檢梵問經者、與彼大本雜阿含經第四十四卷之初同本異譯度須跋経與大本第三十五卷十六ト已下、同本異譯、則國宋二本無此經者、脫之耳。今依丹藏、加之分入二卷焉。」、『高麗大藏經』38、626a～b。

26) 『校正別録』巻20「第三幅五行一切衆人普使聞知已下國宋兩本有一切檀越施設法會、等凡二百五十五字之文。丹藏無其文切、今爲看舊丹藏經者、具録于左。」、『高麗大藏經』38、647a。

①については、『校正別録』に収録されている經典の脱文部分が確実に補足されていることから、その可能性は低い。続く②については、『契丹蔵本』の装丁は卷子装で1版1紙、1紙27乃至28行、1行17字であり²⁷⁾、これを1行14字に変更する際に脱文が生じた可能性は否めない。しかし、脱文686字は『契丹蔵本』の装丁では41行分、即ち1張と13～14行分になる。これほど多くの文字を見落とすということは考えにくい。

最後の③について検討してみる。『校正別録』に収録された44部の經典の本文と訂正文を比較してみると、正字・俗字の違い、1行の字数の違い、脱字脱文などが双方で見つかった。44部のうち、双方で相違がなかったのは7部のみと少なかった。本文校正後の『校正別録』を雕造する際には再校正がなされていたことから²⁸⁾、何らかの方法で『本事経』巻3にある脱文を補足したと推測できる。そうだとすれば、どの本で補足したのだろうか。考えられるのは、『開宝蔵本』や『初雕蔵本』のように、部分的に修訂された『契丹蔵本』の存在である。

1) 『開宝蔵本』と『初雕蔵本』の修訂本

『開宝蔵本』の装丁は1版1紙、1紙23行、毎行14字の卷子本である。この『開宝蔵本』を底本として、『初雕蔵本』、『再雕蔵本』、『金版大蔵経』(以下、『金蔵本』と略称)²⁹⁾などが後に雕造された。

現在まで残っている『開宝蔵本』(中国、日本、アメリカなどに12巻の他、断簡が数点確認³⁰⁾)と『初雕蔵本』(日本³¹⁾や韓国³²⁾などに2,700巻ほど)、『金蔵本』(山西省趙城県の広勝寺に1蔵[約5,000巻³³⁾]残されている)などを比

27) 京都仏教各宗連合会編『新編 大蔵経—成立と変遷—』、法蔵館、2020、p.104。

28) 拙稿、2020年、pp.312～315の〈表1〉参照。

29) 『金蔵本』は、金の皇統9年(1149)から大定13年(1173)ごろまでの25年をかけて雕造された私版の大蔵経である。京都仏教各宗連合会編、前掲書、p.100。

30) 京都仏教各宗連合会編、前掲書、p.96。

31) 南禅寺蔵本1,715帖、対馬の長松寺蔵本586巻(『大般若波羅蜜多経』のみ)などがある。

32) 2000年の時点で、123部224巻が確認されている。千恵鳳「高麗典籍의 集散에 관한 研究」『高麗時代研究』Ⅱ、한국정신문화연구원、2000、pp.361～370。

33) 京都仏教各宗連合会編、前掲書、p.99。

較すると、『開宝蔵本』は何度か修訂されているという。

例えば、『開宝蔵本』の『雑阿含經』卷30（中国国家図書館所蔵本）の第2張第9行（実際には卷30の第6張の第9行）には「四種神力」とある。『初雕蔵本』と『再雕蔵本』は、『開宝蔵本』と同じ「四種神力」であるが、『金蔵本』のその部分は「四禪神力」である。このことから、『開宝蔵本』は当初「禪」であったが、その後「種」に修訂されたことになる³⁴⁾。つまり、「禪」と記載されていた修訂前の『開宝蔵本』を底本として『金蔵本』が、「種」と記載された修訂後の『開宝蔵本』を底本として『初雕蔵本』と『再雕蔵本』がそれぞれ雕造された。

『開宝蔵本』と『初雕蔵本』、『再雕蔵本』、『金蔵本』の同一經典を比較すると、上記のような違いが他にも見られるため、『開宝蔵本』には初本、修訂本、再刻修訂本などが存在すると言われている³⁵⁾。

また、『初雕蔵本』には国前本と国後本があるとされている。これは『校正別録』に収録されている『根本説一切有部毘奈耶破僧事』卷13の校勘記に、「国前本と『開宝蔵本』にある脱文を国後本と『契丹蔵本』で補充した³⁶⁾」と記されていることに由来する。『校正別録』の中で国前本と国後本について言及しているのはこの部分のみであるが、『初雕蔵本』にも『開宝蔵本』と同様に修訂本があったとしてもおかしくはない。国前本と国後本の違いについては、前者は『開宝蔵本』を底本として、後者は『契丹蔵本』を底本としてそれぞれ雕造されたという見解がある。他にも文宗代を分岐点に置き、前者はそれ以前に雕造されたもの、後者はそれ以降に雕造されたものとする見解などがある³⁷⁾。

34) 柳富鉉『고려대장경의 구성과 제본 및 판각에 대한 연구』、시간의 물레、2014、pp.231～232。

35) 柳富鉉、前掲書、p.158。

36) 『校正別録』卷30（『高麗大藏經』38、721a～b）

37) 国前本と国後本に関しては、①国前本は顯宗朝の『初雕蔵本』、国後本は文宗から宣宗朝までの『続雕本』であるという見解（李富華『漢文仏教大藏經研究』、宗教文化出版社、2003年、p.120）、②国前本は『開宝蔵本』を底本に顯宗朝はもちろん『契丹蔵本』が輸入された文宗17年（1063）以前までに板刻されたものであり、国後本は『契丹蔵本』が輸入された後にそれを底本として板刻されたものだという見解（千恵鳳『羅麗印刷術의 研究』、景仁文化社、1980、p.68）、③国前本は顯宗朝に韓彦恭が持ってきた『開宝蔵本』によった

国前本と国後本の問題はすべて解明されているわけではないが、その存在は『初雕蔵本』にも修訂本があることを示すものである。『開宝蔵本』や『初雕蔵本』に修訂本が存在するということは、『契丹蔵本』のその可能性も否定できない。

2) 高麗への『契丹蔵本』の受容

高麗にはいつからどれくらいの『契丹蔵本』が伝来したのだろうか。『契丹蔵本』は興宗の重熙年間（1031～54）から造成が開始され、同20年（1051）頃には大部分が完成し、その後追雕が行われ道宗の咸雍4年（1068）に完了した³⁸⁾。

『契丹蔵本』の高麗への伝来は、文宗17年（1063）から始まる。王はその年、契丹から届いた大蔵經を賜るため法駕を備えて西部で迎えている³⁹⁾。その後、咸雍8年（1072）12月に遼から仏經一藏を賜り⁴⁰⁾、肅宗4年（1099）4月には遼の觀察使蕭朗が高麗を訪問し大蔵經を贈っている⁴¹⁾。睿宗2年（1107）には遼から派遣された大高存壽により大蔵經が贈られた⁴²⁾。睿宗代（1106～1122）

もの、国後本は文宗5年（1051）頃から再度刻印して文宗17年（1063）以後『契丹蔵本』も参考にして造成されたものだという見解（金斗鍾『韓國古印刷技術史』、探求社、1981、p.3）、④国前本は顯宗朝に『開宝蔵本』を底本としたもので、国後本は文宗朝に『契丹蔵本』によって雕造したものとする見解（呉龍燮、前掲論文、1986、p.229）、⑤国前本は顯宗朝の版本であり、国後本は文宗朝の版本であるという見解（鄭駟謨「高麗初雕大藏目錄의 復元」『書誌學研究』第2輯、1987、p.23）、⑥国前本は『契丹蔵本』の伝来した文宗17年（1063）以前に『開宝蔵本』と『統貞元録蔵本』を底本に板刻された『初雕蔵本』初本であり、国後本は『契丹蔵本』が伝来した文宗17年以後に『初雕蔵本』初本の版木が修訂・補刻・改刻され印出された『初雕蔵本』修訂本であるという見解（柳富鉉、前掲書、2014、p.157）などがある。

38) 京都仏教各宗連合会編、前掲書、p.104。

39) 『高麗史』卷8 世家8 文宗17年3月丙午条「契丹送大藏經、王備法駕、迎于西郊」。同様のことが『遼史』卷151にもあり、清寧8年（1062）に来貢して12月に仏經一藏を徽（文宗の諱）に下賜している。この年に賜った大蔵經が、翌年の3月に高麗に到着したと考えるのが妥当である。『遼史』卷151「清寧八年來貢十二月以佛經一藏賜徽」

40) 『遼史』道宗本紀 咸雍8年12月庚寅条「賜高麗佛經一藏」

41) 『高麗史』卷11 世家11 肅宗4年夏4月丁亥条「遼遣横宣使寧州管内觀察使蕭朗來 兼賜藏經」

42) 『高麗史』卷12 世家12 睿宗2年正月庚寅条「遼遣高存壽來賀生辰、仍賜大藏經」

には慧照国師が詔を奉じて契丹に留学し、大蔵經3蔵を持ち帰って定恵寺、海印寺、許参政宅に各1蔵を安置した⁴³⁾。以上、史料によれば文宗代から睿宗代までの60年もの間に、全部で7蔵もの『契丹蔵本』が高麗に伝来していることがわかる。

また、『契丹蔵本』は正蔵以外にも、咸雍7年(1071)の刊記がある『釈摩訶衍論通贊疏』や『釈摩訶衍論通贊疏科』など章疏類の開版も行われている。

『開宝蔵本』や『初雕蔵本』の修訂本があること、また『契丹蔵本』も章疏類の開版がなされていることから、正蔵の修訂本の存在は十分に考えられる。1063年からの60年間に『契丹蔵本』も修訂がなされ、高麗にはその初本と修訂本のどちらも伝来していた可能性を示唆できる。そして、『再雕蔵本』の雕造には、守其らによる校勘作業において当初は『契丹蔵本』の初本が使用されていたが、訂正文の作成にはその修訂本が使用されていたのではないかと推測できる。

IV. おわりに

以上、『本事経』巻3の本文と訂正文の違いについて検討した。本文にあった686字の脱文は「二法品」の18段の部分であった。『本事経』は「吾從世尊聞如是苾芻當知」という長行で始まり、その内容をまとめた偈頌で結ばれ、それで1段を構成している。脱文した686字の内容を見ると、有余涅槃・無余涅槃の長行の後半部と偈頌、そして有見纏・無有見纏の長行の前半部分に該当する。つまり、『本事経』は138段で構成され、『同』巻3は「二法品」の1段から19段までが説かれていることが正しい。この点はすでに指摘されている通りである。

しかし、『再雕蔵本』の場合、『本事経』の本文からして全137段で構成されているという見解があるが⁴⁴⁾、それは訂正文を確認していなかったために生じ

43) 『三國遺事』巻3「本朝睿廟時。慧照國師奉詔西學。市遼本大藏三部而來。一本今在定恵寺海印寺有一本許参政宅有一本」、『大正蔵』49、p.994b。

44) 鄭承碩編著、前掲書、1998、pp.557～559。

た誤りである。『再雕蔵本』が内容面において高い評価を得ている理由の一つは、『校正別録』が入蔵されているからであるが、本文と訂正文の内容を詳細に比較しなければ正しい評価はできない。

また、『中阿含経』巻15、『別訳雑阿含経』、『護淨経』などの校勘記の内容を見ると、脱文があった際には他の大蔵経で互いに補い、さらにその補完内容は確実に校勘記に反映させなければならなかった。ところが、『本事経』巻3は本文に脱文があったにもかかわらず、校勘記にその記載がなく、訂正文では脱文が補完されている。このことから、校勘記に記載の有無が生じた原因が、本文の校正と『校正別録』の編集とで使用された『契丹蔵本』がそれぞれ異なるのではないかと推測に至った。これに関しては、『開宝蔵本』や『初雕蔵本』には修訂本の存在が認められることから、『契丹蔵本』にも同様に存在する可能性を指摘した。ただ、『契丹蔵本』の全体像が現在まで不明であるため推測の段階であり、その可能性を示唆するだけにとどめておく。今後、新たな『契丹蔵本』が発見されれば、再びさらなる検討を進めたい。

A Study of the Titles of the Chinese Translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra**

XIAO Yue

Introduction

This paper is a study of the titles of the five extant Chinese translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, with a focus on the two earliest versions. Although the study of the Larger & Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtras began with FRIEDRICH MAX MÜLLER (1823~1900) who was a distinguished scholar at Oxford, and his Japanese student, NANJŌ BUNYŪ 南条文雄 (1849~1927), who was the first to receive a Ph. D degree in Literature in Japan over 100 years ago,¹⁾ and a considerable amount of research is available, several significant questions have remained, and the title of the earliest version of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, one of the most difficult issues, is still puzzling scholars. Since ancient times, there have been twelve Chinese translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, covering the period from the Three Kingdoms, or earlier, to the Song dynasty.²⁾ The twelve versions of the Chinese translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra based on their chronological order are the following:

*I have a special debt of gratitude to Mr. Petros THEODORIDES for the editorial assistance. Remaining errors are, of course, my responsibility. I would like to express my sincere gratitude to the head priest of *Kongō-ji*, and the director of the library of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, for allowing me to reprint the photograph of the *Da Amituo jing* scroll preserved at *Kongō-ji* in this paper.

1) See MÜLLER & NANJŌ 1883; MÜLLER 1894, and NANJŌ 1908.

2) So-called *wucun qiqian* 五存七欠, *goson shichiketsu* in Japanese, which might have been firstly mentioned by Gyōnen 凝然 (1240~1321) in his work, *Jōdo (hōmon) Genrushō* 浄土（法門）源流章, “five extant versions as opposed to the seven versions which disappeared.” Cf. JDCT.

- (1) *Wuliangshou jing* 無量壽經 (2 *juan* 卷 “scroll”), attributed to *An Shigao* 安世高 translated in the Latter, or Eastern Han dynasty.
- (2) *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 無量清淨平等覺經 (2 *juan*), also titled as the *Wuliang qingjing jing* 無量清淨經 (T361, hereafter the *Pingdengjue jing*, or *siglum*: 清淨), attributed to *Zhi loujiachen* 支婁迦讖 *Lokakṣema*.³⁾
- (3) *Amituo jing* 阿彌陀經 (2 *juan*), whose internal title is *Foshuo Amituo sanyesanfo salou{fo}tan guodu rendao jing* 佛說【諸佛】阿彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經 (T362, the so-called *Da Amituo jing* 大阿彌陀經, hereafter the *Da Amituo jing*, or *siglum*: 大阿), attributed to *Zhī Qiān* 支謙 in the *Wu* 吳 period.⁴⁾
- (4) *Foshuo Wuliangshou jing* 佛說無量壽經 (T360, hereafter the *Wuliang-shou jing*, or *siglum*: 無量), attributed to *Kang Sengkai* 康僧鎧 “*Samghavarman*,” but certainly a product of cooperation between *Fotuo batuoluo* 佛陀跋陀羅 “*Buddhabhadra*” and *Baoyun* 寶雲 in 421 C. E.⁵⁾
- (5) *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 無量清淨平等覺經 (2 *juan*), attributed to *Bo Yan* 帛延 and translated in the Cao Wei, or early Wei period.
- (6) *Wuliangshou jing* 無量壽經 (2 *juan*), also titled as 無量清淨平等覺經, attributed to *Zhú Fǎhù* 竺法護 *Dharmarakṣa* and translated in the Western Jin dynasty.
- (7) *Wuliangshou zhizheng dengzhengjue jing* 無量壽至真等正覺經 (1 *juan*), also entitled as *Le fotu le jing* 樂佛土樂經, or *Jile fotu jing* 極樂佛土經, attributed to *Zhu Fa Li* 竺法力 and translated in the Eastern Jin dynasty.

3) This version is also labelled as 無量壽, which reads: 亦直云無量清淨經第二出與大阿彌陀及寶積無量壽會等並同本見吳錄 (T2154, 478c03). For the authorship of this version, see FUJITA 1970, 35–51. For a different suggestion on the authorship of this version, see KAGAWA 1984, 7–38.

4) Regarding the authorship of this version, see FUJITA 1970, 51–62. For a different suggestion, see YIN Shun 1981, 759–773, HARRISON 1988, and KARASHIMA 1999. This paper can also be regarded as a preparatory study for the comprehensive study of the authorships of the Chinese translations of this sūtra, which I would like to discuss in the near future. The title of this version is also labelled as *Wuliangshou jing* 無量壽經 in the *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄 (T2154, 586629, 680c25, 701c04 see below).

5) This version was regarded as one of the three standard texts in the Pure Land School. Regarding the authorship of this version, see FUJITA 1970, 62–96; KAGAWA 1984, 24–32.

- (8) *Shin Wuliangshou jing* 新無量壽經 (2 *juan*), attributed to Fotuo batuoluo 佛陀跋陀羅 (359–429) Buddhabhadra, translated in the Eastern Jin dynasty.
- (9) *Shin Wuliangshou jing* 新無量壽經 (2 *juan*), attributed to BaoYun 寶雲 and translated in the Liu Song era.
- (10) *Shin Wuliangshou jing* 新無量壽經 (2 *juan*), attributed Tan mo mi duo 曇摩蜜多 and translated in the Liu Song era.
- (11) *Wuliangshou Rulaihui* 無量壽如來會 (2 *juan*), attributed to Putiliuzhi 菩提流志 Bodhiruci and translated sometime between 706 and 713 C.E.
- (12) *Dacheng Wuliangshou zhuanyan jing* 大乘無量壽莊嚴經 (3 *juan*), attributed to Fa Xian and translated in 991 C.E.

Those Chinese translations listed above from (1) to (11) are derived from the catalogue of the *Kaiyuan Shijiao lu* 開元釋教錄, attributed to Zhi Sheng 智昇, which was compiled during the *Kaiyuan* era.⁶⁾ No. 12, translated in the Song dynasty, was added later. Among these twelve Chinese translations, nos. (2)(3)(4)(11)(12), the five extant versions, are collected in the TAISHŌ Tripiṭaka. By contrast, the seven extinct versions are (1)(5)(6–10).⁷⁾

6) See T2154, 478c3–4; 480b04; 486c27–28; 487a14, and c27 (it reads: 內題云：佛說諸佛阿彌陀三邪三佛薩婆檀過度人道經, 第三出亦名：無量壽三邪三佛薩婆檀過度人道經); 495b09; 505c8; 509a21; 524a25; 525b29; 626c2–16. Cf. FUJITA 1970, 30, and 2007, 34–56.

7) In addition to those twelve Chinese translations, there are four combined versions, ranging from the Song dynasty to the middle of the twentieth century, based respectively on several or all five versions above. That is to say, the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra might be the only one among the vast amount of Chinese Buddhist texts that is holding nine integral texts covering a period starting from as early as the Three Kingdoms, or earlier, to the middle of the twentieth century. For a preliminary discussion of those four combined versions of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, see XIAO forthcoming (a), and 2011 (JDKC).

Firstly, this was discussed by KUDARA. These fragments from an unknown Chinese manuscript includes only 615 characters, the Dharmākara narrative, in part, and the first five vows (see KUDARA 1989, and FUJITA 2007, 36–39). For some additional comments regarding these fragments, see XIAO 2015, 26 n.13).

Secondly, some fragments considered to be part of an unknown Chinese translation were discussed by MITANI (2014). It is noteworthy that MITANI presented a similar suggestion to mine (see XIAO 2010, and 2011), that as early as the period when the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* had been translated into Chinese, a version with a forty-eight vows system precedent existed (see MITANI

The titles listed above can be divided and summarized in three categories: (i) The term 無量壽 “measureless life” appears in the titles of nos. 1, (2, 3), 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,12 highlighting the measureless life-span of the Buddha. That is to say, the titles of all versions listed above contain the term 無量壽. (ii) The term 無量清淨 is found in nos. 2, 5, 6 highlighting the characteristic of the Buddha’s purity.⁸⁾ (iii) The transliteration of the Buddha’s name, 阿彌陀, only appears in no. 3, the title of the *Da Amituo jing*.

Although there are some suggestions regarding the title of the *Da Amituo jing*, as a matter of fact, this issue does not exclusively concern the earliest version, but involves all five Chinese translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra. This issue will be approached from the following perspectives: (i) the diverse forms of the titles of the *Da Amituo jing*; (ii) the origin of the term *Wuliang qingjing*; (iii) the origin of the term *Wuliang-shou* 無量壽 “measureless life” found in the original Indian text of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra.⁹⁾

1. The previous studies of the titles of the *Da Amituo jing*

Before undertaking the discussion of this issue formally, I would like to summarize the following five scholarly perspectives regarding the titles of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra.

1.1 FUJITA’s suggestion on the titles of the *Sukhāvatīvyūha*

In the research of early Pure Land Buddhist thought, FUJITA Kōtatsu presented a comprehensive series of research conclusions representing the foremost level of academic achievement in the field. FUJITA’s research is covering almost all of the issues of the Sanskrit and Chinese versions of the Larger & Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtras, and the Contemplation sūtra, the *Guan Wuliangshou fo jing* 觀無量壽佛經 (T365).¹⁰⁾ With

2014). However, because MITANI’s fragments include merely a few characters, it is hard to exactly determine to which Chinese translation listed above those fragments should be attributed to.

8) The terms 無量壽 and 無量清淨 simultaneously appear in the title of no. 6.

9) Although the term *Wuliang shou* parallels the Sanskrit Amitāyus, scholars were not able to confirm that the term Amitāyus was derived from an Indian text of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, especially in the title of this sūtra.

10) For the comprehensive studies on the early Pure Land sūtras, see FUJITA 1970 and 2007. For a

respect to the titles of the Chinese translations of the Larger and Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtras, FUJITA presented his own explanation for the titles of the different editions.

Regarding the title of the *Da Amituo jing* (佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經), according to FUJITA,¹¹⁾ undoubtedly, the characters for *Amituo* 阿彌陀 are equivalent with *Amitābha*; the phrase *sanye sanfo* 三耶三佛 is equivalent with *samyaksambuddha*. With respect to the most difficult characters of *sanloufotan* 薩樓【佛】檀,¹²⁾ even though two scholars had tried to restore them earlier as a transliteration of *sarvabuddha*,¹³⁾ FUJITA did not think this methodology is liable. Regarding the phrase *guodu rendao* 過度人道, FUJITA did not believe that it is a genuine translation based on the Sanskrit found in the title of the original Indian text of the *Da Amituo jing*, but rather the creation of the Chinese translator. In sum, FUJITA also suggested that the whole title of the *Da Amituo jing* (佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經) might have been purposely edited by the translator with this kind of background because some typical elements of Chinese traditional thought were imported in the *Da Amituo jing*.

FUJITA also mentioned the origin of the title of the second oldest version, the *Pingdengjue jing*. Although he tried to restore the title as **Amitābhasamyaksambuddha-sūtra*, he doubted there is reliable evidence to suggest that this Sanskrit title has ever appeared in history. He did not agree with NANJŌ's suggestion, according to which the original title of this version should be restored as **Amita-śuddha-*

reliable Sanskrit versions of the Larger & Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtras, see FUJITA 2001. For Japanese translation of the Sanskrit version of the Larger & Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtras, see FUJITA 1984 (re-edition in 2015).

11) See FUJITA 1970, 23–34.

12) It is noteworthy that FUJITA did not realize that the character 佛 contained among the characters 薩樓佛檀 does not appear in the earliest extant catalogue, *Chu Sanzangji ji* 出三藏記集, which reads: 阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經 (T2145, 6c25). This title was recorded in the *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 edited by Fei Changfang, 費長房 in 597 (T2034, 57b4–5), and the *Datang neidian lu* 大唐內典錄 (T2149, 226a06), which was formed in 664 and edited by Dao Xuan 道宣 (see below).

13) See SAKAINO 1935, 146, 186, and 247; and SUZUKI 1959, 95.

samyaksambuddha-sūtra. On the other hand, FUJITA was not able to infer the origin of the Buddha's name, *Wuliang Qingjing* 無量清淨 “Measureless Purity.”¹⁴⁾

Among the twelve Chinese translations listed above, the titles of six versions, nos. (1)(4)(6)(8)(9)(10), are labelled as *Wuliangshou jing* 無量壽經 “Measureless Life Sūtra.” Additionally, the title of no. (11) must also include the term, *Wuliang-shou*. Although the term *Wuliang-shou* 無量壽 “Measureless Life” is equivalent with Amitāyus, it is hard to determine, as suggested by FUJITA, whether the term *Wuliang-shou* is derived from the Sanskrit term Amitāyus. Moreover, FUJITA was not content with the suggestion by NANJŌ that the title of the *Wuliangshou jing* can be restored as **Amitāyus-sūtra*, or **Aparimitāyus-sūtra*.¹⁵⁾ The origin of the title of the *Wuliangshou jing* should be restored as **Sukhāvati-vyūha*, or **Amitābha[sya Sukhāvati]* based on the extant Sanskrit version and the Tibetan translation. Therefore, the title of the *Wuliangshou jing* is probably derived from the translator's own ideas instead of a genuine translation from the original Indian text, as FUJITA suggested.

FUJITA's research on the Pure Land Sūtras is generally accurate and comprehensive. Although his research was published over 50 years ago, it still has important reference value. I generally agree with FUJITA's suggestion that the title of the *Da Amituo jing* must be the creation of the Chinese translator based on his own views. Unfortunately, FUJITA did not recognize: (i) the greatest differences and the relationship between the *Da Amituo jing* and the extant Sanskrit version; (ii) the relation between the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*, and the extant Sanskrit version; and: (iii) the origin of the term *Wuliang qingjing*. All these are the most crucial issues which I will discuss below. Additionally, with regard to the title of the *Da Amituo jing*, FUJITA did not discuss the internal relationship between the phrase 過度人

14) See FUJITA 1970, 33–34, and 2007, 243–248. As I will discuss in detail below, the origin of *Wuliang qingjing* is a significant issue in the field of the formation of early Pure Land Buddhism. Especially, it has a close connection with the formation of the term *Jingtu* 淨土, “Pure Land.”

15) See NANJŌ 1883, No.23(5) note (iv), No. 27. It is noteworthy that NANJŌ's assumption has been withdrawn from the *Japanese Alphabetical Index of Nanjō's Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka* edited by D. TOKIWA and published in 1930. Cf. FUJITA 1970, 34 (note 1).

道 and the contents of the sūtra.

1.2 SHIKII's suggestion on the three sutras

According to SHIKII,¹⁶⁾ three sūtras might have existed in advance, (i) *Amituo fo ershi' si yuan jing* 阿彌陀佛二十四願經 “The Sūtra of the Twenty-four Vows;” (ii) *Jile zhuangyan jing* 極樂莊嚴經 “The Sūtra of the Solemnity of the Land of Bliss;” (iii) *Amituo fo guodu rendao jing* 阿彌陀佛過度人道經 “The Sūtra of Amitābha Buddha Delivering and Saving Humans,” preceding the *Da Amituo jing*. The *Da Amituo jing* might have been edited based on those three supposed sūtras. He supposed that the original title of the *Da Amituo jing*, in part, might resemble **Amita-saṃyak-sambodhi-saṃbuddha*, which is equivalent in meaning to 阿彌陀成佛道及過度人道經. “The Sūtra of Amitābha Who Attained Buddhahood to Deliver and Save Humans.” The greatest difficulty here is the meaning of the words 薩樓【佛】檀, whose parallel in Sanskrit cannot be restored. As a result, SHIKII restored, in part, the title of the *Da Amituo jing* as **Amita-saṃyak-sambodhi-saṃbuddha* “Cultivation of the Buddhist Path and Delivering People through the Buddhist Path.” It is noteworthy that SHIKII did not agree with FUJITA's suggestion that the term *guodu rendao* 過度人道 might be the creation of the translator, believing instead that it is a genuine translation from the original Indian text of the *Da Amituo jing*. Moreover, it seems he did not realize the difference between 薩樓檀 and 薩樓佛檀 like FUJITA.

Although I agree with the suggestion that the *Da Amituo jing* mainly consists of three parts based on the contents, (i) Dharmākara's twenty-four vows; (ii) solemnity of the Land of bliss; (iii) Amitābha Buddha Delivering and Saving Humans, this does not mean that the *Da Amituo jing* was purposely compiled based on those three sūtras preceding the *Da Amituo jing* as suggested by SHIKII (see below).

16) See SHIKII 1976.

1.3 OKAYAMA's suggestion on *guodu rendao*

OKAYAMA undertook a discussion on the title of the *Da Amituo jing*, with a focus on the phrase *guodu rendao* 過度人道.¹⁷⁾ He respectively analyzed the term *guodu* 過度 through seven examples containing this term, and *rendao* 人道 through the nineteenth vow. He noticed that the terms 過度 and 人道 might have close connections with the paragraphs on the Five Evils, and Taoist sūtras, such as the *Taiping jing* 太平經. Accordingly, OKAYAMA suggested that the words 過度人道 might be the creation of the translator, who was influenced by the Chinese Taoist culture and texts such as the *Taiping jing*. Additionally, OKAYAMA did observe the differences between 薩樓檀 and 薩樓佛檀 respectively recorded in different catalogues, however, it is hard to determine, he suggested, which is the one found in the original title of the Chinese translation of the *Da Amituo jing* (OKAYAMA 1986, 69, and 1990, 14).

Even though OKAYAMA realized that the paragraphs on the Five Evils were most likely not translated from the original Indian text of the *Da Amituo jing* but rather created by the translator based on a certain Chinese Taoist sūtra, he obviously did not understand the structure of the whole sūtra,¹⁸⁾ including those typical characteristics listed in my recent publications.¹⁹⁾

1.4 KARASHIMA's suggestion on the titles of the Chinese translations

According to KARASHIMA,²⁰⁾ the characters 薩樓檀 found in the title of the *Da Amituo jing* might be a miswriting of *helougeng* 盧樓亘 as suggested by Professor Chen Jinhua, which is regarded as an incomplete transliteration of *Avalokitasvara*. The meaning of the whole title of the *Da Amituo jing* is probably “*Amitā(b)ha *samyāsambuddha* [and] *Avalokitasvara* save human beings.” He also indicated that

17) See OKAYAMA 1986, and 1990.

18) Regarding the formation of the paragraphs on the Five Evils in the *Da Amituo jing*, see XIAO 2012b, and 2014a, 58–59.

19) For the characteristics of the *Da Amituo jing*, see XIAO 2017b, 3–13, and 2018b.

20) See KARASHIMA 2009, 125–126. I am very grateful to Professor KARASHIMA Seishi for his teaching

this was probably not the original Indian title, but was rather given by the translator or somebody else in a later period, summarizing the content of the sūtra (T362, 309a14).

KARASHIMA reconstructed the original title of the *Wuliangshou jing* as *Amitābha-vyūha*. And he stressed that the word *Wuliang-shou* is found in many places in the *Wuliangshou jing*, where the Sanskrit version reads *Amitābha*, which indicates the translators' preference of *Wuliang-shou* 無量壽 over *Wuliang-guang* 無量光. Probably, owing to this preference, the title was rendered as *Wuliangshou jing* 無量壽經 instead of *Wulianguang jing* 無量光經. Moreover, he restored the original title of the *Wuliangshou rulai hui* 無量壽如來會 as **Amitābhasya tathāgatasya vyūha parivarta*. Additionally, the original title of the *Dacheng wuliangshou zhuangyan jing* could be restored as **Amitābhasya vyūha-mahāyānasūtra*.

KARASHIMA's research was based on two prerequisites: (i) the *Da Amituo jing* was the one representing the earliest form of Pure Land Buddhism that originated in India; (ii) the *Da Amituo jing* was translated by *Zhī Lóujiāchèn* 支婁迦讖 "Lokakṣema" and the *Pingdengjue jing* was attributed to Zhi Qian. With respect to (i), KARASHIMA obviously did not recognize those physical characteristics of the *Da Amituo jing* which I indicated recently.²¹⁾ As I will introduce in detail below, the greatest difference between the *Da Amituo jing* and the later versions, especially the extant Sanskrit version, is that there is a set practical system, the six perfections, purposely edited into the *Da Amituo jing*. Obviously, the *Da Amituo jing* is not representing the earliest form of Pure Land Buddhism. Regarding the problem (ii) above, it is true that there are some characteristics regarded as Lokakṣema's work. However, there are many features typical of Zhi Qian found in the *Da Amituo jing*. One of these typical examples is the passage on the Five Evils, which is as long as one third of the *Da Amituo jing*.²²⁾

and encouragement at the Early Chinese Translations Club once every two weeks or month, held at Soka University from October, 2006 to the end of the 2008. I would like to express condolences and regret for his unfortunate passing in 2019.

21) See XIAO 2017b, 1–13.

22) KARASHIMA obviously also knew that the texts on the Five Evils are not the work of Lokakṣema, but most possibly of Zhi Qian. He supposed three possibilities, and each of them includes two items,

Moreover, it is hard to believe that the characters 薩樓檀 are a miswriting of 盧樓亘 Avalokitasvara. As I pointed out, 盧樓亘 appears only three times in the *Da Amituo jing*, and at least one of them was purposely edited by the translator. That is to say, Avalokitasvara is not a main figure like Amitābha in the *Da Amituo jing*. Accordingly, I cannot admit KARASHIMA's suggestions on the titles of the Chinese translations of the Larger *Sukhāvativyūha* sūtra, although it is well-known that he was devoted for over twenty years to this field, very confident in his opinion, and his research results on the authorships of the two earliest versions - which contradict FUJITA's research - have had a great impact on academia, especially scholars from North America and Europe.

1.5 Li's suggestion on the title of the *Da Amituo jing*

Recently, LI²³⁾ published a paper in Taiwan regarding the title of the *Da Amituo jing* based on ancient linguistics, with a focus on the characters 薩樓【佛】檀. According to LI, (i) 薩樓佛檀 could be restored as *sarvabuddha* “all buddhas;” and: (ii) 薩樓檀 could be restored as *sarvalokadhātu* “all the worlds.” In the case of (ii), the whole title of the *Da Amituo jing* could be restored as **Amitābha-samyaksambuddha-sarvalokadhātu-manuṣya-parimocaka* “The perfectly enlightened Amitābha Buddha who saves human beings in all the words.”²⁴⁾

LI's research was merely based on Buddhist linguistics with a focus on the characters *sanloufotan* 薩樓【佛】檀, however, he did overlook the contents and the

regarding the paragraphs on the Five Evils (see KARASHIMA 2011). That is to say, there are six possibilities for this issue, which are too vague to be admitted, and even all of them might be incorrect. For the formation of the paragraphs on the Five Evils, see XIAO 2012b. For the three stages in the paragraphs on the Five Evils, see XIAO 2014a, 58–59.

23) See LI 2018.

24) In this case, a prerequisite for LI's suggestion is that there was a title corresponding exactly to the Sanskrit one. If we suppose that the original Indian title of the *Da Amituo jing* did correspond to the one restored by LI, what would the relationship between this title and those in the remaining 11 versions listed above be? We cannot find a term, or phrase which corresponds to “all buddhas,” or “all worlds,” or 過度人道 in all the remaining 11 versions listed above, even in the extant Sanskrit version and the Tibetan translation. Accordingly, this prerequisite, the Sanskrit title restored by LI, must have not existed in history (see below).

characteristics of the sūtra, which are undoubtedly much more significant than those four Chinese characters. Although Buddhist linguistics is one of the most significant and useful methods in the field of the early Chinese translations, unfortunately, it seems it is not an effective method based on the results of previous studies in the field of the two earliest versions of the *Sukhāvatīvyūha* sūtras.²⁵⁾ It is noteworthy that LI seems to confuse two questions which are the following: (i) what is the origin of *sanloufotan* 薩樓【佛】檀; (ii) whether there was a title in the original Indian text of the *Da Amituo jing* equivalent with its counterpart in the Chinese translation, 阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經. These are two completely different issues. Accordingly, I cannot agree with his conclusion. Especially, it is completely unnecessary to restore the typical Chinese words *guodu rendao* 過度人道 as the Sanskrit *manuṣya-parimocaka*.²⁶⁾ Obviously, the subtitle of the *Da Amituo jing*, 阿彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經 was not a genuine translation that originated from its original Indian title, but was rather given by the translator or somebody else in a later period, as suggested by FUJITA, OKAYAMA, and KARASHIMA.²⁷⁾

In light of these five scholarly perspectives, I would like to classify academic research developments into the following three stages: (i) The first stage is the NANJŌ era, which marked the beginning of Buddhist philology from Europe being introduced into Japan. At that time, scholars tried to find the original Indian counterparts of the Chinese Buddhist translations. (ii) The second stage was represented by FUJITA, whose systematic research is very comprehensive and still maintains great reference value

25) For over 100 years, many distinguished scholars devoted their lifetime to this field, and some of them have left us forever. However, the most significant issue which is the relationship between the two earliest versions which were regarded as translated no later than the third century, and the extant Sanskrit version which is the earliest manuscript recognized as written in the twelfth century, has remained.

26) Although LI presented evidence from the Sanskrit version of the *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, I do not think that what he presented can support his suggestion on the title of the *Da Amituo jing*.

27) See FUJITA 1970, 33; OKAYAMA 1985, and 1990; and KARASHIMA 2009, 125. OKAYAMA's research focused on the phrase *guodu rendao* 過度人道, without discussing the complete title of the *Da Amituo jing*.

despite the fact over fifty years have passed. (iii) The third stage was represented by KARASHIMA. KARASHIMA's research was based both on Indian and Chinese linguistics, but overlooked the significant elements of Mahāyāna thought in the *Da Amituo jing*. He confidently indicated that the authorship of the *Da Amituo jing* is by *Zhi Loujiachen* something contradicting FUJITA's suggestion. However, he did not recognize those typical features of the *Da Amituo jing* which I pointed out in my research,²⁸⁾ and did not discuss those characters which are equivalent with those in the translations by Zhi Qian. Accordingly, I think that KARASHIMA's research in this area looks unsuccessful.

2.0 The title of the *Da Amituo jing*

As I mentioned above, I generally agree with FUJITA's suggestion that the title of the *Da Amituo jing*, 佛說諸佛彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經, must be a creation by the Chinese translator.²⁹⁾ Accordingly, instead of attaching significance to some uncertain Chinese characters, 薩樓【佛】檀, the original Chinese title of this sūtra must be recreated based on the content of the *Da Amituo jing*. In this case, although we are unable to infer the exact meaning of the characters 薩樓【佛】檀, we still can exactly infer the meaning of the title of the *Da Amituo jing* based on the contents of the sūtra. This is exactly where lies the shortcoming of all previous research, and conversely, the unique feature of this research. The issue will be approached from the following perspectives.

21.The diverse forms of the title of the *Da Amituo jing*

The title of the *Da Amituo jing* holds two different forms presenting slight differences between each other as follows:

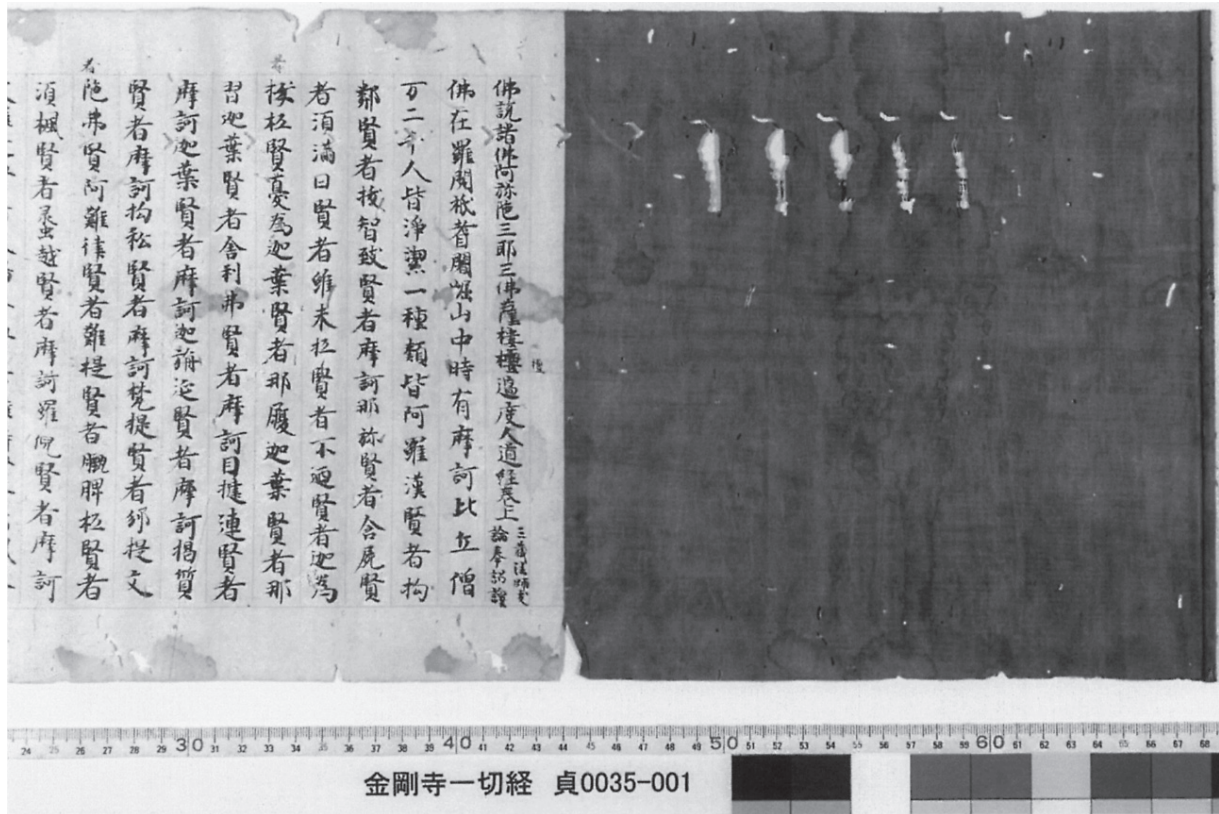
- (i) 阿彌陀經二卷（内題云：阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經）（出三藏記集）
- (ii) 阿彌陀經二卷（上卷題云：佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經亦

28) See XIAO 2016b, 1–13, and 2018b.

29) I would like to eliminate the possibility that the the original Chinese title of this version was written by somebody else in a later period, as suggested by KARASHIMA (see KARASHIMA 2009, 125).

名無量壽經) (開元釋教錄)

The title (i) is recorded in the *Chu sanzangji ji*,³⁰⁾ which was compiled no later than 515 by SENGYOU, and the title (ii) is found in the *Kaiyuan shijiao lu*, which was compiled in 730 by ZHI SHENG. In the *Kaiyuan shijiao lu*, this title appears three times in this catalogue; the two times (T2145, 680c25, 701c4) are the same as (ii), but the remaining one is a reprinting from SENGYOU's catalogue, the *Chu sanzangji ji*, with a slight difference, which reads: 阿彌陀經二卷 (內題云: 佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩婆檀過度人道經第三出亦名無量壽 (T2145, 487c26-27). It is of interest that the title 佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩婆檀過度人道經³¹⁾ can be confirmed in the Japanese ancient manuscript preserved at *Kongo-ji* 金剛寺 (see the image below). Accordingly, it is exactly true that the title with the characters 薩婆檀 had appeared at some point the history.



(The beginning containing the title of the *Da Amituo jing* in Japanese ancient manuscript scroll preserved in *Kongo-ji* 金剛寺)

30) This title was firstly recorded in 出三藏記集 (T2145, 6c25), and recorded in 歷代三寶紀 (T2034, 57b4-5) and 大唐內典錄 (T2149, 226a06), cf. note 12 of this paper.

With regard to the term 諸佛 preceding the Buddha's Name *Amituo* 阿彌陀, it must be an insertion by somebody in a later period in that *Amituo* 阿彌陀 should be a dedicated noun in the *Da Amituo jing* instead of a generic term indicating all Buddhas, 諸佛, of the ten quarters. This point can be clearly verified through the following significant sentence, which is contained in the beginning of a crucial short paragraph consisting of 129 characters found in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing* (siglum: 大阿).

【大阿】我欲求佛為菩薩道，令我後作佛時，於八方、上下諸無央數佛中，最尊智慧勇猛。(T362, 300c23–24)

I aspire to attain Buddhahood by cultivating the Bodhisattva path to perfection. When I attain Buddhahood, among all Buddhas in the eight quarters, as well as above and below, **may I become foremost** in sublime wisdom and bravery, and may brilliance shine from my head as immeasurable as the light of the Buddhas. These 129 characters constitute a significant passage for correctly understanding the formation of the *Da Amituo jing*. According to my research series, these 129 characters must have been purposely compiled by the translator of the *Da Amituo jing*.³²⁾ In addition, instead of being a genuine translation of a counterpart in the original Indian text of the *Da Amituo jing*, a long paragraph following the twenty-four vows describing Amitābha's light (T362, 302b20–303b1) clearly indicates that Amitābha's light is foremost, unparalleled, unsurpassed, and without a parallel among all Buddhas, and reads as follows.

【大阿】佛言：“阿彌陀佛，光明最尊、第一、無比；³³⁾諸佛光明，皆所不及也。(T362, 302b20)

31) The character 婁 should be a paragrahphias by somebody in an uncertain period, and the 婁 was corrected as 樓 at the side. Undoubtedly, the phrase 三邪三佛 found in the catalogue should be a paragrahphias and it was corrected back as 三耶三佛 in a later period.

32) For the formation of the Dharmākara narrative, see XIAO 2012a, 2014b, 2015, 2018a.

33) These three synonymous adjectives are used side by side for highlighting the excellence of the light of Amitābha. *Amituo* is a transliteration of Amitābha “measureless light.” A detailed discussion on the formation of the light of Amitābha emphasized in the *Da Amituo jing* is in preparation.

The Buddha said, “The light of Amitābha is above all honourable, foremost, unparalleled, and the lights of all other Buddhas are inferior to it.

【大阿】阿彌陀佛光明，所照最大，諸佛光明，皆所不能及也。(T362, 303a01)

The illumination of Amitābha’s light is foremost and no light from other Buddhas can parallel it.

Accordingly, *Amituo* 阿彌陀 must be a dedicated noun in the *Da Amituo jing* instead of referring to all Buddhas in general.

Consequently, the character 佛 among the characters 薩樓佛檀 has also been inserted by somebody in a later period. Firstly, as listed above, the title of the *Da Amituo jing* found in the earliest extant catalogue, *Chu sanzangji ji*, does not include the character 佛, but rather only 薩樓檀 (cf. note 12 above). As indicated above, this case can also be confirmed through the Japanese ancient manuscript preserved at *Kongō-ji* (see the attached image above). Secondly, I cannot agree with Li’s argument based on the three examples found in the latter part of the *Da Amituo jing* that 佛檀, as a term, is equivalent with the Chinese term 佛陀 “buddha.” There is no evidence verifying this idea. Regarding Li’s argument, it is exactly the fact that the third example containing the phrase 南無阿彌陀三耶三佛檀³⁴⁾ in the *Da Amituo jing* is revised as 南無無量清淨³⁵⁾ 三藐三佛陀 in the *Pingdengjue jing*. However, this case just represents the translator’s (of the *Pingdengjue jing*) own understanding of the

34) These examples read: 【大阿】佛言：“若起，更被袈裟西向拜，當日所沒處為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地言：‘南無阿彌陀三耶三佛檀。’”阿難言：“諾！受教。”即起，更被袈裟西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：“南無阿彌陀三耶三佛檀。”……即時阿難、諸菩薩、阿羅漢等，諸天、帝王、人民悉皆見阿彌陀佛及諸菩薩、阿羅漢國土七寶已，心大歡喜踊躍，悉起，為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地，皆言：“南無阿彌陀三耶三佛檀” (T362, 316b26–c11). The counterpart of these three examples in the *Pingdengjue jing* read: 【清淨】佛言：“若起更被袈裟西向拜，當日沒處為無量清淨佛作禮，以頭面著地言：“南無無量清淨平等覺。””阿難言：“諾，受教。”則起更被袈裟西向拜，當日所沒處為無量清淨佛作禮，以頭腦著地言：“南無無量清淨平等覺。”……則阿難、諸菩薩、阿羅漢等，諸天、帝王、人民悉皆見無量清淨佛及諸菩薩、阿羅漢、國土七寶已，心皆大歡喜踊躍，悉起為無量清淨佛作禮，以頭腦著地，皆言：“南無無量清淨三藐三佛陀” (T361, 298b29–c14).

35) For the Buddha’s name, *Wuliang qingjing* 無量清淨, in the *Pingdengjue jing*, see below.

characters 佛檀 found in their counterparts in the *Da Amituo jing*, and does not mean that these three passages are genuine translations from the original Indian text of the *Da Amituo jing*.³⁶⁾ After all, the characters 佛檀 merely appear in the *Da Amituo jing* and the *Pusa shouzhai ji* 菩薩受齋記.³⁷⁾ Accordingly, the original Chinese title of the *Da Amituo jing* does not contain the characters 薩樓佛檀, but rather only 薩樓檀. That is to say, the correct, original Chinese title of the *Da Amituo jing*'s should be written as 阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經, which could be a summary based on the contents purposely edited by the translator of the *Da Amituo jing*.

2.2 The meaning of the title by the key characteristics of the *Da Amituo jing*

With regard to the title of the *Da Amituo jing* (阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經), the three key words (阿彌陀, 薩樓檀, 過度人道) need to be carefully considered. Even though no one can confirm the exact meaning of the characters 薩樓檀, these characters must be related to the key characteristics of the *Da Amituo jing*.

According to my research series on the formation of the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*, a great amount of evidence suggests that the *Da Amituo jing* is a version largely compiled by its Chinese translator based on his own views. In addition to those twenty-four typical characteristics of the *Da Amituo jing* indicated in my

36) There are many examples related to the case, such as : (i) the name of the Buddha, 阿彌陀, in the *Da Amituo jing* which was revised as 無量清淨 in the *Pingdengjue jing*; (ii) 蜎飛蠕動, in the *Da Amituo jing* which was revised as 蠕動 (之類) in the *Pingdengjue jing*; (iii) 頂中光明, in the *Da Amituo jing* which was revised as 項中光明 in the *Pindengjue jing*, etc.

37) The 阿彌陀三耶三佛檀 found in the *Pusa shoutai jing* should be a copy of the one in the *Da Amituo jing*. It is noteworthy noting that there is an interesting sentence containing the characters 樓檀 in the *Pusa shouzhai jing*, which reads: 從是分檀布施, 當到須摩提拘樓檀阿彌陀佛前, 受得三昧禪。是為菩薩受齋法 (T1502, 1116a12-13). According to 翻梵語, 拘樓檀 is the abbreviation of 拘樓檀那, people offering something (拘樓檀: 應云拘樓檀那。譯曰: 拘樓者作檀那者施。T2130, 990c04). On the other hand, the phrase 分檀布施 also appears 6 times as one of the six items of the Six Perfections in the *Da Amituo jing*. And it would be careless to hurriedly determine that the characters 薩樓檀 refer to donating in that donating is merely one of the six items of the six perfections purposely highlighted in the *Da Amituo jing*. For the term 分檀布施 in the *Da Amituo jing*, see Xiao, 2012, 2015, and 2016b.

recent paper,³⁸⁾ the greatest differences between the *Da Amituo jing* and the later versions, especially the Sanskrit version, is that there is a set Mahāyāna practical system, the cultivation of the bodhisattva path to perfection, in the *Da Amituo jing*, which was purposely compiled by the translator of this version.³⁹⁾ Accordingly, the title of the *Da Amituo jing* must have some connection with the main doctrine found in the *Da Amituo jing*, *zuopusa dao* 作菩薩道 “cultivation of the bodhisattva path to perfection.” In fact, the phrase 過度人道 is likely to have some connection with this idea in spite of being merely based on its literal explanation.

Regarding *guodu rendao* 過度人道 “saving humans,” this doctrine should not be only connected to the paragraphs of the Five Evils, but also to the whole sūtra. A short paragraph found in the latter part of the Dharmākara narrative can clearly support this case.

【大阿】其曇摩迦菩薩至其然後，自致得作佛，名阿彌陀佛，最尊智慧勇猛光明無比，今現在所居國土甚快善。在他方異佛國，教授八方、上下諸無央數天人民，及蜎飛蠕動之類，莫不得過度解脫憂苦。

After that, the bodhisattva Dharmākara himself attained Buddhahood and was named *Amituo* (Amitābha) Buddha who is foremost in sublime wisdom and courage, and measureless in brilliance. The land where he is living is possessed of the utmost excellence. He is teaching the Dharma to devas and humans now as well as to all species that flit and wriggle in the immeasurable Buddha-lands of the eight quarters, as well as in realms above and below, to lead them all to emancipation and deliverance from anxieties and sufferings.

Additionally, one of the most crucial features is that the doctrine of rebirth in the land of Amitābha is purposely highlighted in the *Da Amituo jing*. For example, the 2nd, and the 4th ~7th vows in the *Da Amituo jing* are all related to rebirth in Amitābha’s land,⁴⁰⁾

38) See XIAO 2017b, 2–13.

39) See XIAO 2018b.

40) The 2nd vow concerns women’s rebirth; the 4th vow concerns rebirth by hearing Amitābha’s name; the 5~7th vows concern the aspirants’ rebirth, classified into three grades based on their different

a special way of saving beings in the Pure Land School (*guodu rendao*).

Although the *Da Amituo jing* is also labelled as the *Amituo jing* 阿彌陀經, it is hard to believe that there was a title like **Amitāha -vyūha* or **Amidāha-vyūha* (< *Amitābhavyūha*) as reconstructed by KARASHIMA.⁴¹⁾ It is noteworthy that only the title of the *Da Amituo jing* is labelled by this Buddha's name, *Amituo*, among the twelve Chinese translations listed above and the *Foshuo Amituo jing* 佛說阿彌陀經 (T366), the Chinese translation of the Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtra, which was translated by KUMĀRAJĪVA in 402. That is to say, the *Amituo jing* 阿彌陀經 (T366) must have become very popular during the period when the *Chu sanzangji ji* was compiled. This is why the *Da Amituo jing* was labeled as 阿彌陀經.

In sum, the intention of the *Da Amituo jing* is to explain (i) that Dharmākara bodhisattva attained Buddhahood by cultivating the bodhisattva path to perfection, and (ii) the salvation of all beings that are reborn in the land of *Amituo* Buddha. The cultivation of the bodhisattva path to perfection is the method and process, and to save all beings that are reborn in the land of the Buddha is the ultimate purpose. Concerning the diverse forms of the title of this version, they could be divided into three stages in general. **In the first stage**, in the earliest Chinese translation, the title could be 阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經 as recorded in the *Chu sanzangji ji*. It is likely that with the popularity of 佛說阿彌陀經 (T366, the Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtra by KUMĀRAJĪVA), the title is also labeled as *Amituo jing* 阿彌陀經 by somebody in a later period. Undoubtedly, this long title, 阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經, does not represent a genuine translation of the original Indian text, but was rather purposely edited by the translator. This title can be translated as “**The perfectly enlightened**

levels of success in abiding by the precepts. Regarding the formation of these vows, see XIAO 2017b, 2018b. For a discussion in detail about the characteristics of rebirth in Amitābha's land that are purposely highlighted in the vows of the *Da Amituo jing*, see XIAO forthcoming b. On the other hand, the term *guodu rendao* 過度人道 is vivid evidence indicating that the *Da Amituo jing* might be one of the earliest sūtras closely related to 人間佛教 “Humanistic Buddhism,” a significant issue which needs to be discussed in detail in a separate paper.

41) See KARASHIMA 2009, 125.

Amitābha Buddha who cultivated the bodhisattva path to perfection to save all beings in the human world (that desire to be reborn in his land)." Secondly, with the passing of time, this sūtra's title was misprinted, and some terms had been added by somebody in a later period, and it was recorded as 佛說諸佛阿彌陀三耶(邪)三佛薩樓檀過度人道經 in SENGYOU's catalogue.⁴²⁾ This probably happened at a period slightly later than the first stage but preceding the compilation of SENGYOU's catalogue. The original model of the *Da Amituo jing*'s manuscript in the Japanese ancient manuscript scroll preserved in *Kongō-ji* should have some relationship with this system. Thirdly, in the period preceding of the *Kaiyuan shijiao lu*, the title of the *Da Amituo jing* was revised as 佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓【佛】檀過度人道經.

3. The second popular title: the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*

The title of the second oldest version of this sūtra, the *Pingdengjue jing* (T361), is another pivotal issue in the field because the Buddha's name, *Wuliang qingjing* 無量清淨 "Measureless Purity" was an uncertain term which puzzled scholars for nearly a dozen of decades.⁴³⁾ Among the twelve Chinese translations listed above, the titles of three translations (Nos. 2, 5, 6) were labeled as the *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 無量清淨平等覺經. That is to say, this title is the second most popular among the twelve Chinese translations.⁴⁴⁾ In 2007, I firstly indicated that there is no original Indian term equivalent with the Chinese term *Wuliang qingjing*, but it was created by the translator of the *Pingdengjue jing* based on a Taoist term, *qingjing wuwei* 清淨無為. With the deepening of my research, I discovered that it is not merely a linguistic issue, but rather a key point of the formation of early Pure Land sūtras, which might be

42) For the evidence, see the record in the *Chu sanzangji ji*, which it reads in the *Kaiyuan shijiao lu*: 阿彌陀經二卷 (內題云: 佛說阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經第三出亦名無量壽經見竺道祖僧佑二錄與世高等小異) (T2154, 487c27-28).

43) See HIARAKWA 1985, 23; and FUJITA 2007, 243-248, etc.

44) The most popular title is the *Wuliangshou jing* 無量壽經. All versions, including the three labeled as the *Wuliang qingjing pingdengjue jing* and the *Da Amituo jing*, are recorded as the *Wuliang shou jing* in the *Chu sanzangji ji*.

directly related to all of the significant issues in the field of Mahāyāna Buddhism, such as: (i) the chronological order of other Mahāyāna sūtras, such as the Smaller *Sukhāvatīvyūha*, the *Akṣobhya* sūtra, etc.;⁴⁵⁾ (ii) the early Chinese Mahāyāna translations;⁴⁶⁾ (iii) the precepts in the early Mahāyāna sūtras;⁴⁷⁾ (iv) the bodhisattva thought in early Mahāyāna sūtras;⁴⁸⁾ (v) the vows in the Mahāyāna sūtras;⁴⁹⁾ (vi) the theory of practice in early Mahāyāna Buddhism;⁵⁰⁾ (vii) the verses in early Mahāyāna sūtras;⁵¹⁾ (viii) gender studies,⁵²⁾ etc. The formation and development of this term are as follows.

Firstly, almost all of the usages of the term 齋戒清淨, as the essential prerequisite for rebirth to Amitābha's land found in the *Da Amituo jing* have been adopted by the translator of the *Pingdengjue jing*. In this case, *qingjing* is also a significant doctrine for rebirth in the *Wuliang qingjing* Buddha's land.

Secondly, in addition to 須阿提 (15) and 須摩提 (21), the Buddha-land was also labelled as (清)淨処 (15), 嚴淨国 (16), 安樂国 (20) in the *Tōhō-ge* of the *Pingdengjue jing*. Accordingly, we can clearly understand that the translator of the *Pingdengjue jing* has the willingness to stress the feature of “purity” of the Buddha's Land.⁵³⁾ On the other hand, because the counterpart of the term *qingjing* found in the 9th stanza of the *Tanbutsu-ge* in the *Pingdengjue jing* has no counterpart with *vyūha*, Nattier and Karashima's suggestion that the origin of the term *qingjing* is a misunderstanding of *vyūha* by Zhi Qian is incorrect.⁵⁴⁾ The changing process of the term *Jingtu* 淨土 is: 【大

45) See XIAO forthcoming a.

46) See XIAO 2008b.

47) See XIAO 2017a.

48) See Xiao 2014b and 2015, and 2017b.

49) See XIAO 2018a, d; 2019a; and forthcoming b.

50) See XIAO 2017c, and 2018b, c.

51) See XIAO 2019b and 2020.

52) See XIAO 2014a.

53) The numbers in the brackets respectively describe the numbers in the *Tōhō-ge* 東方偈 in the *Pingdenjue jing*. For a critical English translation of the *Tōhō-ge* in the *Pingdenjue jing*, see XIAO 2020.

54) Cf. Xiao 2012b, 54–55, and 2020, 126–128. Additionally, both NATTIER and KARASHIMA did not

阿】齋戒清淨→【清淨】齋戒清淨、無量清淨、安樂、無量清淨佛國土、(清)淨處、嚴淨國→淨土。

Thirdly, it is noteworthy that in the short fragments of the KUDARA manuscript, with only 615 characters, the term *qingjing* appears 9 times, and can help us determine the position of the KUDARA manuscript. Moreover, the term *zhuangyan* 莊嚴 “solemnity” appears 6 times, and all of these usages are in combination with its synonym, *qingjing*, as *qingjing zhuangyan* 清淨莊嚴. Accordingly, it is beyond doubt that the term *qingjing* must be one of the most significant terms in the KUDARA fragment. Even though FUJITA suggested that the KUDARA manuscript could be attributed to No. 10 by Tan mo mi duo 曇摩蜜多 listed above,⁵⁵⁾ I would like to infer that these fragments might be connected with the one labeled as *Wuliang qingjing pingdengjue jing* (No.5, or 6) at the present stage.

4. The most popular phrase: *Wuliangshou* (無量壽)

Regarding the three titles (Nos. 4, 11, 12 listed above), the common feature they share is the fact they all contain the phrase, *Wuliang-shou*, 無量壽 “measureless life,” No. 4 is 佛說無量壽經 (T360); No. 11 is 無量壽如來會 (T310.5); No.12 is 大乘無量壽莊嚴經 (T363). On the other hand, all twelve versions listed above were also labeled with the phrase *Wuliangshou* 無量壽 (cf. Nos. 3, 4, 6). Firstly, I cannot agree with KARASHIMA’s suggestion that (i) the original Indian title of no.4 (佛說無量壽經) might be restored as **Amitābha-vyūha*; (ii) the original Indian title of No. 11 (無量壽如來會) can be restored as **Amitābhasya tathāgatasya-vyūha-parivarta*; (iii) the original Indian title of No. 12 (大乘無量壽莊嚴經) can be restored **Amitābhasya vyūha-mahāyānasūtra* (KARASHIMA 2009, 125–126). KARASHIMA did not consider: (a) the relationship between each of these versions and the extant Sanskrit version; (b) the relationship between the two earliest versions (nos. 362, 361) and the later versions,

realize that the term *qingjing* had become very popular during the period when the *Pingdengjue jing* was translated into Chinese, cf. NATTIER 2017, and KARASHIMA 2009.

55) See FUJITA 1994, 12–17; and 2007, 36–39. Cf. KUDARA

including the extant Sanskrit version. The original Indian text of these three versions might all be *Sukhāvatīvyūha*, which is the same with the extant Sanskrit version. Obviously, this issue needs more discussion in connection with the common feature respectively found in these three versions in a subsequent paper. Secondly, all the usages of the Buddha's name in No. 4 (佛說無量壽經) use *Wuliang-shou*, and this version has a close relationship between the Sanskrit version, for example, the forty-eight vows are quite parallel both in content and order with those forty-seven vows found in the extant Sanskrit version. Accordingly, the translator purposely rendered Buddha's name as *Wuliangshou* "Measureless Life" in the *Wuliangshou jing*, and this name for the Buddha had become very popular during that period, or earlier. In this case, the titles of Nos. 11 and 12, even all the twelve versions, including T362 and T361 were also labelled as *Wuliangshou jing* in the *Kaiyuan shijiao lu*.

Conclusions

In light of the discussion, regarding the titles of the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*, the following conclusions can be reached.

Firstly, for the diverse forms of the title of the *Da Amituo jing*, they could be divided into three stages in general.

(i) In the first stage, in the earliest period of the Chinese translation of the *Da Amituo jing*, its title could be (a) 阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經 as recorded in the *Chu sanzangji ji*. With the popularity of 佛說阿彌陀經 (T366, the Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtra by KUMĀRAJĪVA) and the *Wuliangshou jing* 無量壽經, the title of this sutra is also labeled as *Amituo jing* 阿彌陀經 and *Wuliangshou jing*. Undoubtedly, all of them do not represent a genuine translation of the original Indian text, but were rather an abbreviation for convenience purposely edited by the translator, and somebody in a later period (*Amituo jing* 阿彌陀經 and *Wuliangshou jing*). This title (阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經) can be translated as **"The perfectly enlightened Amitābha Buddha who cultivated the bodhisattva path to perfection to save all beings in the human world (that desire to be reborn in his land)."** (ii) In

the second stage, with the passing of time, this sutra's title was misprinted, two terms (佛說 and 諸佛) had been added in the beginning of the title, and 三耶三佛 and 薩樓檀 were respectively misprinted as 三邪三佛 and 薩婁檀 by somebody in a later period and it was recorded as 佛說諸佛阿彌陀三耶(邪)三佛薩婁檀過度人道經 in the *Kaiyuan shijiao lu*, which is a record of SENGYOU's catalogue T2145, 487c 26–27. This probably happened at a period slightly later than the first stage but preceding the compilation of SENGYOU's catalogue. The origin of the *Da Amituo jing*'s manuscript found in the Japanese ancient scroll preserved at Kongō-ji should be attributed to this period. (iii) In the period of the *Kaiyuan shijiao lu*, the title of the *Da Amituo jing* was revised as 佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩薩【佛】檀過度人道經, as recorded in the *Kaiyuan shijiao lu*. In this case, the Sanskrit title of the *Da Amituo jing* inferred by LI should be an over-interpretation.

Secondly, concerning the origin of the title of the *Pingdengjue jing*, it might be a creation by the translator of the *Pingdengjue jing* based on his own influences, such as Chinese Taoist doctrine and his tendency towards purity as expressed the contents of the sūtra, as well as the *Da Amituo jing*. The term *wuliang qingjing* has a close relationship with the formation of the term *Jingtu* 淨土.⁵⁶⁾ Regarding the fragment of the KUDARA manuscript, at present, I infer that this fragment is probably attributed to No. 4, or, No. 5 listed above, whose title is also *Wuliang qingjing pingdengjue jing*. Undoubtedly, this issue needs to be more carefully considered in combination with the issues of the authorship of the two earliest versions of the Larger *Sukhāvatīvyūha*.

Thirdly, regarding the titles of Nos, 4, 11, 12, I generally agree with FUJITA's suggestion that the original Indian titles of the *Wuliangshou jing* and the *Wuliangshou rulai hui* (No. 10) are the same, and can be reconstructed as *Sukhāvatī-vyūha* or *Amitābha[sya Sukhāvatī]-vyūha*.⁵⁷⁾ However, according to my research on the three

56) For the two kinds of *Jingtu* 淨土, one is a verb which is equivalent with Purified the Land, the other is a adverb which can be translated as Pure Land, see XIAO 2009, 256–280; and 2020, 127–129.

57) FUJITA 1970, 32. Cf. KARASHIMA 2009, 125.

verses in the *Pingdengjue jing* translated into Chinese in the third century, or earlier, the original Indian text of the *Pingdengjue jing* probably corresponds with the extant Sanskrit version, which is recognized as written in the middle of the twelfth century.⁵⁸⁾ I would like to infer that the original Indian titles of the *Wuliangshou jing* (No. 4) and the *Wuliangshou rulaihui* (No. 11) are the same as the extant Sanskrit version, *Sukhāvatī-vyūha*. In fact, the original Indian titles of the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* are also *Sukhāvatī-vyūha*.

Abbreviation

HD = *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, 13 vols. Shanghai: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大辭典出版社, 1989–1994.

JDJT = *Shinsan Jōdoshū daijiten* 新纂淨土宗大辭典. Ed. Jōdoshū daijiten henshū iinkai 淨土宗大辭典編集委員会. Kyoto: Jōdoshū, 2016.

JKC= *Jōdo Kyō Tenseki Mokuroku* 淨土經典籍目録

日 = Data of the Japanese ancient manuscripts preserved at Kongō-ji 金剛寺, preserved at the Research Institute for Old Japanese Manuscript of Buddhist Scriptures, the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Bibliography

FUJITA, Kōtatsu 藤田宏達

——. 1970. *Genshi jōdo shisō no kenkyū* 原始淨土思想の研究 [A Study of Early Pure Land Buddhism]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店.

——. 2007. *Jōdo sanbukyō no kenkyū* 淨土三部經の研究 [A Study of The Three Pure Land Sūtras]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店.

——. 2011. *The Larger And Smaller Sukhāvatīvyūha Sūtras: Edited With Introductory Remarks and Word Indexes to the Two Sūtras*. Kyoto: Hōzōkan 法藏館.

——. 2015. *Shintei bonbon Muryōjūkyō Amidakyō* 新訂梵文和訳無量壽經・阿彌陀經 [A New Edition of the Japanese Translation of the Sanskrit Version of the Larger & Smaller Sukhāvatīvyūha: reedited based on the version in 1975]. Kyoto: Hōzōkan 法藏館.

GÓMEZ, Luis O.

——. 1996. *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless light (Sanskrit and Chinese Version of the Sukhāvatīvyūha Sutras)*. Honolulu: University of Hawaii Press; Kyoto: Higashi

58) See XIAO 2019a, b; and 2020.

A Study of the Titles of the Chinese Translations of the Larger *Sukhāvātīvyūha-sūtra*

Honganji Shinshū Ōtani-ha.

HARRISON, Paul

- . 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An annotated English translation of the Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- . 1998. “Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources.” *Journal of Indian Philosophy*. 26(6): 553–572.
- . 1999. “On the Authorship of the Oldest Chinese Translation of the Larger *Sukhāvātīvyūha-sūtras*.” Unpublished conference paper presented at the International Association of Buddhist Studies meeting, Lausanne, Switzerland.
- . 2000. “Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas.” *Chung-Hwa Buddhist Journal*. No. 13, 157–193.

HIRAKAWA, Akira 平川彰

- . 1968. *Shoki daijō bukkyō no kenkyū* 初期大乘佛教の研究. Tokyo: Shunjū sha 春秋社.
- . 1985. *Kōza Daijō bukkyō: Jōdo shisō* 講座・大乘仏教一浄土思想. Tokyo: Shunjū sha 春秋社.

INAGAKI, Hisao 稲垣久雄

- . 1984. *A Tri-lingual Glossary of the Sukhāvātīvyūha Sūtras: Indexes to the Larger and Smaller Sukhāvātīvyūha Sūtras*. Kyoto: Nagata bunsyōdō 永田文昌堂.
- . 1995. *The Three Pure Land Sūtras* (BDK English Tripitaka 12–II, III, IV). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

IKEMOTO, Jūshin 池本重臣

- . 1958. *Dai Muryōjūkyō no kyōrishi teki kenkyū* 大無量寿經の教理史的研究. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.

IWAMATSU, Asao 岩松浅夫

- . 1994. “Amitāyus to Amitābha” Ryōmei no zengo kankei wo megutte” *Amitāyus* と *Amitābha* —両名の前後関係を巡って [Amitāyus and Amitābha: on their chronological Relation]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies]43(2): 189–194.

KARASHIMA, Seishi 辛嶋静志

- . 1999. “Dai Amidakyō no yakuchū” 『大阿彌陀經』の訳注（一） [An Annotated Modern Japanese Translation of the Earliest Chinese Version of *Sukhāvātīvyūha sūtra*]. *Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūsho kiyō* 『佛教大学研究所紀要』 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University] 6:135–150. Kyoto: Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūjo 佛教大学総合研究所.
- . 2007. “Kanyaku butten no gengo no kenkyū” 漢訳仏典の言語の研究 [A Study of the Language of the Chinese Buddhist Translations]. *Sōka daigaku kokusai bukkyōgaku kōtō kenkyūjo nenpō* 創価大学国際仏教学高等研究所年報 [Annual Report of The International Research

- Institute for Advanced Buddhology at Soka University] 10: 445-460. Tokyo: Soka University.
- . 2009. “On Amitābha, Amitāyu(s), Sukhāvātī and the Amitābhavyūha” *Bulletin of the Asia Institute: Evo şuyadi Essays in Honor of Richard Salmon’s 65th Birthday*. 23 : 121-130.
- . 2010. “Amida Jōdo no genfūkei” 阿弥陀浄土の原風景 [The Original Landscape of Amitabha’s “Pure Land”]. *Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūsho kiyō* 『佛教大学研究所紀要』 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University] 17: 15-44. Kyoto: Bukkyo University.
- KAGAWA, Takao 香川孝雄
- . 1984. *Muryōjukyō no shohon taishō kenkyū* 無量寿経諸本の対照研究. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.
- . 1993. *Jōdokyō seiritsushi teki kenkyū* 浄土教の成立史的研究 [A Study on the Historical Formation of the Pure Land Buddhism]. Tokyo: Sankibō busshorin 三喜房仏書林
- KUDARA, Kōgi 百済康義
- . 1989. “Kanyaku Muryōjukyō no shinihon dampen” 漢訳〈無量寿経〉の新異本断片 [A Fragment from an Unknown Chinese Version of the Larger *Sukhāvātīvyūha*]. In *Indo tetsugaku to bukyō: Fujita Kōtatsu hakase kanreki kinen ronshū* インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集 [Indian philosophy and Buddhism: Festschrift in commemoration of the sixtieth birthday of Professor Kōtatsu Fujita]. Kyoto: Heirakuji shoten 平楽寺書店.
- LI, Zhouyuan 李周淵
- . 2018. “Āmítuó sānyésānfó sàlófótán guòdù réndào jīng jīngtí kǎo” 《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》經題考 [A study on the title of *Amituo Sanyesanfo Sa Lou Fo Tan Guodu Rendao Jing*]. *Dì guān: Fóxué yánjiū zázhi* 諦觀：佛學研究雜誌 [*Satyābhisamaya: a Buddhist studies quarterly*]. 87: 48-87. Taiwan.
- MACK, Karen J.
- . 2014. *The Three Pure Land Sūtras: Translated from the Jodo Shu Sacred Text*. Ed. The Jōdo Shū Research Institute. Tokyo: Jodo Shu Press.
- MITANI, Mazuni 三谷真澄
- . 2014. “Doitsu Tornfan tai shūshū no shoki muryō jukyō shahon” ドイツトルファン隊収集の初期無量寿経写本 [On the Chinese Manuscripts of Early Larger *Sukhāvātīvyūha* Sūtra Collected by German Terfan Expeditions]. *Bukkyōgaku kenkyū* 仏教学研究 [Studies in Buddhism Ryukoku University] 70: 1-25.
- MÜLLER, F. Max
- . 1894. *The Infinite Life Sutra: The Larger Sukhavatīvyūha Sutra*.
- NANJŌ, Bunyū 南条文雄
- . 1908. *Bussetsumuryōjukyō: Shina goyaku taishō bonbun wayaku; bussetsu- amidakyō: Shina niyaku taishō bonbun wayaku* 佛說無量壽經：支那五譯對照梵文和譯；佛說阿彌陀經：支那二譯對照梵文和譯 [The Larger *Sukhāvātīvyūha* sūtra: A Comparative Studies of the Five Chinese Translations and the Japanese Translation of the Sanskrit Version; The Smaller *Sukhāvātīvyūha*

A Study of the Titles of the Chinese Translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*

sūtra: A Comparative Studies of the Two Chinese Translations and the Japanese Translation of the Sanskrit Version]. Kyoto: Heiraku-ji shoten 平樂寺書店.

NATTIER, Jan

——. 2007a. “The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translations (2)”. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*. 10: 359–394.

——. 2007b. “Avalokiteśvara in Early Chinese Buddhist Translations: A Preliminary Survey.” *Bodhisattva Avalokiteśvara (Guanyin) and Modern Society: Proceedings of the Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

NONIN, Masaaki 能仁正顕

——. 2007. “Dai Amidakyō (jō): ai bosatsu wo siza tosite kyōten kōzō” 大阿弥陀經考 (上) : 阿逸菩薩を視座とした經典構造 [On *Dai-amida-kyō* : the Structure of a *Sukhāvatīvyūha-sūtra* seen from the Viewpoint of Bodhisattva Ajita]. *Ryukoku daigaku ronshū* 龍谷大學論集 [*Journal of Ryukoku University*] 469: 22–48.

OKAYAMA, Hajime 丘山新

——. 1986 “Amida kado jindō kyō: Kyōdai to sono shisō” 『阿弥陀過度人道經』: 經題とその思想 [He wrote as: On the *A-mi-tuo-guo-du-ren-dao-jing*]. *Indo gaku bukkyō gaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [*Journal of Indian and Buddhist Studies*] 35(1): 68–71. Tokyo.

——. 1990. “Dai Amidagyō” no shisō-shi-teki igi” 『大阿弥陀經』の思想史的意義 [He wrote as: Historical meaning of the *Sukhāvatī-vyūha* in China] . *Tōyō Bunka* 東洋文化 [Oriental Culture] . 70, 1–42. Tokyo: Tokyō Daigaku Tōyō Bunka kenkyū jo 東京大学東洋文化研究所 [Institute for Advanced Studies on Asia].

ŌTA, Rishō 大田利生

——. 2004. *Kanyaku gohon bonhon zōyaku muryōjikyō* 梵本漢訳五本梵本藏訳無量寿經. Kyoto: Nagata bunshōdō 永田文昌堂.

SAKAINO, Kōyō 境野黄洋

——. 1935. *Shina Bukkyō seishi* 支那佛教精史. Tokyo: Sakaino Kōyō hakase ikō kankō-kai 境野黄洋博士遺稿刊行会.

SHIKI, Shūjō 色井秀譲

——. 1976. “Dai amidakyō giten jakkan” 大阿弥陀經疑点若干 [He wrote as: Problems in the Larger *Sukhavativyūha*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [*Journal of Indian and Buddhist Studies*] 24(2), 77–82. Tokyo.

SHIZUTANI, Masao 静谷正雄

——. 1974. *Shoki daijō bukkyō no seiritsu katei* 初期大乘仏教の成立過程. Kyoto: Hyakkaen 百華苑.

SUEKI, Fumihiko 末本文美士

——. 1984. “Dai Amidakyō wo megutte” 『大阿弥陀經』をめぐって [On the *Ta-amit'o-ching* (Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*)]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [*Journal of*

- Indian and Buddhist Studies] 57(1): 255-260.
- . 2013. *Daijō butten II: Hotoke to jōdo/ shirizu daijō bukkyō* 大乘仏典 II・仏と浄土 / シリーズ 大乘仏教 [Mahāyāna Buddhist Scripture II: Buddha and Pure Land / Series Mahāyāna Buddhism] 5: 209-238. Tokyo: Shunjū-sha 春秋社.
- SUZUKI, Munetada 鈴木宗忠
- . 1959. *Kihon daijō jōdo bukkyō* 基本大乘浄土仏教 [Basic Mahayana Pure Land Buddhism]. Tokyo: Meiji Shoin 明治書院.
- WOGIHARA, Unrai 荻原雲来
- . 1938. *Wogihara Unrai bunshū* 荻原文集. Tokyo: Wogihara hakase kinenkai 荻原博士記念会.
- XIAO, Yue 肖越
- . 2007. “Muryō jukyō no ningen-kan (1) 〈無量寿経〉の人間観 (1) *Nihon bukkyō kyōiku kenkyū* 日本仏教教育研究 [The Journal of The Nippon Buddhist Education Research Association] 15: 83-87.
- . 2009a. “Muryō jukyō no ningen-kan (2): Muryō shōjō byōdōgakkō wo chūshi toshite” 〈無量寿経〉の人間観 (2) —— 『無量清浄平等覚経』を中心として. *Nihon bukkyō kyōiku kenkyū* 日本仏教教育研究 [The Journal of The Nippon Buddhist Education Research Association] 17: 56-60.
- . 2009b. “A Study on the Buddha’s Names (*Amituo / Wuliang qingjing*) in the Larger *Sukhāvāṭīvyūha sūtra*.” *The Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyō University*. 15: 53-86.
- . 2009c. “What is the Differences between Sukhāvātī and Jingtū 浄土? *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 16: 265-280.
- . 2010. “Shoki Muryōjukyō ni okeru Muryōshōjō Byūdōgakkō” 「初期無量寿経」における『無量清浄平等覚経』 [A Study on the *Wuliangqingjing Pingdengjue jing*: The Formation of the Early Recension of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha sūtra*]. *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University] 17: 45-66.
- . 2011. “Dai Amidakyō no seiritsu monndai wo megutte” 『大阿弥陀経』の成立問題をめぐって [A Preliminary Study on the Formation of the Oldest Version of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha sūtra*]. *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University] 18: 1-29.
- . 2012a. “Dai amidakyō ni okeru tokui na hōzōbosatsu setsuwadan” 『大阿弥陀経』における特異な「法蔵菩薩説話段」 [A Study on the Formation of the Dharmākara’s Story in the Oldest Version of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha*]. *Bukkyō daigaku Bukkyogakkai kiyō* 佛教大学仏教学会紀要 [The Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyō University] 17: 73-110.
- . 2012b. “Go akudan no seiritsu to jōdo no go” 「五悪段」の成立と「浄土」の語 [A Study of the Formation of the Paragraphs on the Five Evils and the Term *Jingtū* 浄土]. *Shinshū bunka kenkyūjo nenpō* 真宗文化研究所年報 [Bulletin of the Institute of Shin Buddhist Culture] 21: 20-60.

- . 2014a. “Women in the Pure Land: The *Karuṇāpūṇḍarīka* and the *Da Amituo jing* 大阿彌陀經.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 30: 39–101.
- . 2014b. “Da Amidakyō ni okeru chie ni tsuite”『大阿彌陀經』における「智慧」について [A Study on the Perfection of Wisdom in the *Da Amituo jing*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 63(1) : 499–495.
- . 2015. “The Doctrine of Wisdom in the Dharmākara of the *Da Amituo jing*.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 22: 15–30.
- . 2016a. “Avalokiteśvara in the Earliest Version of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha Sūtra*.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 32: 1–25.
- . 2016b. “On the Formation of Bodhisattva Thought in the Vows of the *Da Amituo jing*.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 23: 63–76.
- . 2016c. “Jōdo kyōten ni okeru regekeshō”浄土經典における「蓮華化生」[Rebirth by Transformation on a Lotus Flower in the Pure Land Sūtras]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 64(2): 999–995.
- . 2017a. “A Study on the Ascetic Precepts in the Pure Land Sūtras.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 24: 77–90.
- . 2017b. “A Study of the Three Grades of Aspirants in the Larger *Sukhāvāṭīvyūha sūtra*.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 33: 1–41.
- . 2017c. “The *Da Amituo jing* and the *Guan Wuliangshou fo jing*.” *Bulletin of Research Institute for Buddhist Culture*. 55: 67–77. Research Institute for Buddhist Culture, Ryūkoku University.
- . 2018a. “An Annotated English Translation of the Twenty-four Vows in the Earliest Version of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha-sūtra*.” *The Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyō University*. 23: 119–145.
- . 2018b. “Self-benefit and Benefit for others in the Pure Land Sūtras.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 34: 1–30. Musashino University.
- . 2018c. “Hearing the Names of the Buddha and the Bodhisattvas in the Pure Land Sūtras.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 25: 33–47.
- . 2018d “An Annotated English Translation of the Twenty-four Vows in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 28(2): 177–203. Korea: Academy of Buddhist Studies, Dongguk University.
- . 2019a “On the Vows of the Earliest Version of the Larger *Sukhāvāṭīvyūha sūtra*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 67(3): 1216–1221.
- . 2019b “An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative of the *Wuliang qingjing pingdeng jue jing*.” *Journal of World Buddhist Cultures* 2: 163–186. Research Center for World Buddhist Culture, Ryūkoku University.
- . 2020 “A Critical Translation of the *Tōhō-ge* and the *Ruzū-ge* in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*.” *Journal of World Buddhist Cultures* 3: 101–134. Research Center for World

Buddhist Culture, Ryūkyō University.

- . (Forthcoming a) “Muryōjūkyō to amidagyō no seiritsu no kankei ni tsuite” 〈無量寿経〉と〈阿弥陀経〉の成立の関係について [On the Relationship Between the Larger & Smaller *Sukhāvātīvyūha Sūtra*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies]. 69(2).
- . (Forthcoming b) “The Two Versions of the Twenty-four Vows in the Larger *Sukhāvātīvyūha sūtra*.”

YAGUBI, Keiki 矢吹慶輝

- . 1937. *Amidabutsu no kenkyū* 阿弥陀仏の研究 [A Study of Amitābha Buddha]. Tokyo: Meiji shoin 明治書院.

YIN, SHUN 印順

- . 1981. *Chuqi dacheng fojiao zhi qi yuan yu kaizhan* 初期大乘佛教之起源與開展. Taipei: Zhengwen chubanshe 正聞出版社.

「触」と「受」の用法から見る縁起説

——認識論的解釈と輪廻的解釈をめぐって——

唐 井 隆 徳

1. はじめに

各支縁起説の支分の意味を考察する際には、その縁起支となる語が示す意味の可能性をできる限り挙げる必要がある。縁起支研究では、一義的な解釈をもたらすことを目的とするのではなく、初期仏典に種々の縁起説が説かれている限り、それぞれに適した縁起支理解がなされるべきである。例えば、五支縁起説に見られる渴望 (*taṇhā*) は苦の根本原因としての役割を担っており、さらにその原因を辿ることはない。一方、十二支縁起説に見られる渴望は様々な縁起支に条件付けられており、苦の根本原因と見做されていない。同じ渴望という縁起支ではあるが、それぞれの縁起説に応じて意味や役割が異なっていることが窺える。同様のことは、本稿で主に扱う触 (*phassa*) や受 (*vedanā*) に関しても当てはまるはずである。

従来、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係をめぐって、水野 [1984: pp. 119-131]、Bucknell [1999] は、識・名色・六処の縁起関係を根・境・識の集合と関連させて認識論的に理解し、業報輪廻の思想を用いて説明するのは後の解釈によるものと考えた¹⁾。その一方で、初期仏典中に輪廻的・胎生学的に解釈する根拠が見られること²⁾や、三世にわたる十二支縁起説が説かれていること³⁾も報告されている。これら両解釈が起こるのは、識と名色の理解の仕方に

1) Reat [1987] を参照。

2) Aramaki [1985]、仲宗根 [2003] を参照。

3) 名和 [2015] を参照。

関係するため、両語についての研究が盛んになされているが、間接的であっても触と受の研究はそれに資すると思われる。そこで、本稿では、パーリ語で伝承される初期仏典を中心に、触と受の用法を考察し、その用法に基づいて種々の縁起説を見ていく。さらに、解釈が割れる十支縁起説の理解についても考察を試みる。

2. 認識過程における触と受

縁起説における触と受は、六つの感官の機能に基づいた認識過程の要素と理解されるのが一般的である。しかし、初期仏典に先行すると考えられる *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3. 2. 9には、「皮膚によって、諸々の接触を感受するからである」⁴⁾とあり、皮膚による触と受が確認できる。これより前に、呼吸・言語・舌・眼・耳・意・両手にも言及しているが、そこに触と受は見られない。そのため、この場合の触と受は様々な感官の機能に基づくものではなく、皮膚という特殊な事例にのみ用いられていることが分かる。また、古層のジャイナ教聖典にも、触を対象とする皮膚⁵⁾や身体⁶⁾の用例が見られる。初期仏典においても、最古と言われる *Suttanipāta* の第四章 *Aṭṭhakavagga* には「色・声・味・香・触 (phassa)」と列挙する箇所⁷⁾があり、触は五つの対象のうちの一つを表しているに過ぎない。ただし、パーリ聖典で身体 (kāya) の対象とされるのは「触れることができるもの (phoṭṭhabba)」であり、触 (phassa) との違いがなされている。縁起支としての触が、触覚の対象という特殊な事例を想定しているとは考えにくいため、ここではそれ以外の触と受の用法を確認する。

4) Olivelle [1998: pp. 80–81] を参照。

5) Isi 29. 11–12 (p. 532).

6) Utt 32. 74–75 (p. 231).

7) Sn 974.

2.1. 抑止されない触と受

縁起説は苦の出現と抑止を連鎖的に説くものであるため、その支分となる触と受の出現と抑止も必然的に説かれることになる。しかし、経験的に考えても分かるように、生きている限り触と受を完全に抑止することはできず、それを示唆する用法も資料から読み取ることができる。Sn 966には「〔乞食修行者は〕病気ににかかること (ātaṃka-phassa⁸⁾) や飢えに襲われたとしても (phuṭṭha)、寒さや過度な暑さに耐えなければならない (adhivāsayeyya)」⁹⁾とあり、出家修行者は何かとかかわることがあっても、耐えることが求められる。ここでの「耐える」という表現は adhi-√vas の使役形であることから「〔自らに何かを〕定住させる」という意味であり、対象を受け入れることを表している。つまり、触自体を抑止するのではなく、触があっても耐え、動揺してはいけないということを説いているのである。以上のような特徴を持つ触は他にも見られる。例えば、「世間における諸々の物事に触れたとしても (phuṭṭha)、心は揺れ動かない」¹⁰⁾、「楽しいことや苦しいことに触れたとしても (phuṭṭha)、賢者たちは様々な〔心の状態〕を示さない」¹¹⁾、「荒野にある広大な林において、虻や蚊に襲われたとしても (phuṭṭha)、戦いの先頭で象が〔耐える〕ように、自覚した状態で、そこで耐えなければならない (adhivāsaye)」¹²⁾、「思慮深い者は、体験に触れたとしても (phassaphuṭṭha) 動揺しない」¹³⁾ などがある。受についても、「感受 (vedanā) に耐えた (ajjhāvāsayi)」¹⁴⁾、「熱望を離れた心で感受す

8) これ以降、「触」を訳す時には、それぞれの文脈に応じた訳語を与える。

9) 類似の用法は古層のジャイナ教聖典にも見出される。例えば、Āy I. 6. 5 (p. 31), Āy I. 8. 2 (p. 34) には、「勇敢な者は襲われたとしても (puṭṭha)、それらの襲いかかる〔苦難〕 (phāsa) に耐えなければならない (ahiyāsa)」という表現が見られ、襲いかかる〔苦難〕 (phāsa) としては、草、寒さ、熱、虻や蚊などが挙げられている。ただし、谷川 [1980] によれば、ジャイナ教の場合は主に肉体的な苦痛を意味する語として触を用いていた。このような触の用法に関する仏典とジャイナ教聖典の平行関係については、Dixit [1978: pp. 87-88]、谷川 [1980]、山崎 [2018: pp. 595-596] を参照。

10) Sn 268.

11) Dh. 83.

12) Th 31, 244, 684.

13) Th 783, MN 82 (Vol. II, p. 73).

14) Th 906, SN 6. 2. 5 (Vol. I, p. 159).

る (vedeti)。そして、それに固執して留まらない¹⁵⁾、「また、かの尊者ゴータマは、確かに味を感受して (paṭisaṃvedin) 食べ物を摂取するが、味への熱望を感受して〔食べ物を摂取するのでは〕ない¹⁶⁾ などにあるように、触と同様、受があってもそれにとらわれないことを説いている。初期仏典には、縁起説に見られるような触と受の抑止が説かれる一方、このような用法も見られ、これが縁起説の成立とどのように関連するのかを確認する必要がある。

2.2. 触と受を合わせて説く用例

Suttanipāta の第四章には、「接触 (phassa) を因として、快 (sāta) や不快 (asāta) がある¹⁷⁾ とあり、「触→受」の縁起関係の素材とも見做せる。しかし、韻文資料には、散文資料に見られるような触と受が関連している用例はほとんど確認されない。そこで、ここでは散文資料を中心に、触と受を合わせて説く用例を確認する。

縁起説と関連する触と受の主な用法は次の二種類である。まず、①「眼と諸々の形態に縁って、眼による識別作用が生起する。三つの集合が接触 (phassa) である。接触を縁とすることにより、感受 (vedanā) が〔生じる〕。…¹⁸⁾ とあるように、根・境・識の集合 (触) とそれに基づく受を説く用例がある。次に、②「乞食修行者たちよ、眼という要素 (cakkhudhātu) に縁って、眼による接触 (cakkhusamphassa) が生起する。眼による接触到縁って、眼による接触から生じる感受 (cakkhusamphassajā vedanā) が生起する¹⁹⁾、「乞食修行者たちよ、まさにこのように、眼が存在している時、眼による接触 (cakkhusamphassa) を縁とすることにより、自己〔の内〕に楽、苦が生起する²⁰⁾ とあるように、縁起説に見られる「六処→触→受」の縁起関係に類似する用例がある。この二つの用法は縁起説とは関係のない文脈で用いられており、これらを基に縁起説が構

15) Th 806.

16) MN 91 (Vol. II, p. 138).

17) Sn 870.

18) MN 18 (Vol. I, pp. 111–112).

19) SN 14. 4 (Vol. II, p. 142).

20) SN 35. 195 (Vol. IV, p. 171).

築された可能性もある。

さて、ここで問題となるのは①と②の関係である。本稿の冒頭でも述べたように、従来の研究の中には、根を六処、境を名色と見做すことで、①の関係と「識→名色→六処→触→受」の縁起関係が同じ内容を表していると主張するものも見られる。しかし、この主張に問題がないわけではない。例えば、①で見たように、識は根と境によって生起するものであるから、「識→名色→六処」の縁起関係とは順序が逆であり、これは大きな相違点である。また、①の関係はむしろ②の関係に対応している可能性もある。なぜなら、「六処→触→受」の縁起関係に、境と識に相当する語は確かに見られないが、②で確認したように「眼による接触 (cakkhusamphassa)」とあるため、そこには少なくとも感官の対象が想定されるからである。それに関連して、根・境・識の集合を -samphassa と呼ぶ資料²¹⁾もあり、②に見られる -samphassa にも三つの集合が意図されていた可能性もある²²⁾。

2.3. 業報輪廻と関連する触と受

これまで確認してきたように、触と受が認識過程の要素を担っていることに異論はない。しかし、ただ認識過程を表すのではなく、触と受が業の果報や輪廻説と関連する場合もある²³⁾。触の用例はそれ程多くないが、「私は悪しき業を

21) SN 35. 93 (Vol. IV, pp. 67-69). Cf. MN 148 (Vol. III, pp. 280-287).

22) SN 35. 130 (Vol. IV, p. 115. 10-16)

katham nu kho bhante dhātunānattam paṭicca uppajjati phassanānattam, phassanānattam paṭicca uppajjati vedanānānattan ti.

idha gahapati bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā manāpam itthetan ti pajānāti. cakkhuvīññāṇaṃ sukhavedanīyaṇ ca phassaṃ paṭicca¹⁾ uppajjati sukhā vedanā. …

大徳よ、「要素の種々性に縁って、接触の種々性が生起し、接触の種々性に縁って、感受の種々性が生起する」というのは、いったい全体、どのようなことであるのか。家主よ、ここで、乞食修行者が眼によって形態を見て、意に適うものを「そのようにこれがある」と理解する。眼による識別作用があり、楽を感受することになる接触到縁って、楽なる感受が生起する。…

1) 下線部については、Bodhi [2000: p. 1417, n. 127] に倣った。

この資料に対応する漢訳資料は見当たらないが、「六処→触→受」の縁起関係に境と識が含意されていることを示す用例である。

なしていないのに、どうして苦が触れるだろうか (phusissati)」²⁴⁾、「新しい業をなさず、古い業〔の果報〕にくり返し触れ (phussa phussa)、〔業を〕減ぼす」²⁵⁾などが見られる。一方、受についても、「以前に、私は、諸々の他の生まれにおいて悪しきことをなしたが、その〔果報は〕この世のみで感受することになる (vedaniya)」²⁶⁾、「悪しき業の者たちが、諸々の悪しき業の果報を感受する (paṭisaṃvedenti)」²⁷⁾、「彼は、その時〔地獄で〕苦しく、強く、鋭い諸々の感受を受ける (vedanā vedeti) が、その悪しき業が減びない限り、〔彼は〕死なない」²⁸⁾、「彼はこの業の果報によって…地獄で苦しめられ、その業の果報の残りによって、このような自己の状態の獲得を感受する (paṭisaṃvediyati)」²⁹⁾などが見られる。

また、次に取り上げる MN 57³⁰⁾ には、牛のように振る舞う修行をするブンナがその修行を捨てることができるように、ブッダが四種類の業（黒、白、黒白、非黒非白）について説く場面があり、ここでは黒い業を説明する箇所を引用する。

MN 57³¹⁾ (Vol. I, pp. 389. 27–390. 3)

katamañ ca Puṇṇa kammaṃ kaṇhaṃ kaṇhavipākaṃ: idha Puṇṇa ekacco sabyābajjhaṃ kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti sabyābajjhaṃ vacīsaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti sabyābajjhaṃ manosaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti. so sabyābajjhaṃ kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ vacīsaṅkhāraṃ abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ manosaṅkhāraṃ abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ lokam upapajjati.

23) 詳細については、拙稿（唐井 [2020]）を参照。

24) AN 3. 65 (Vol. I, p. 192).

25) AN 3. 74 (Vol. I, p. 221), AN 4. 195 (Vol. II, pp. 197–198).

26) Th 81.

27) MN 83 (Vol. II, p. 80).

28) MN 129 (Vol. III, p. 166), MN 130 (Vol. III, p. 183).

29) SN 19 (Vol. II, pp. 254–262).

30) 赤沼 [1958] によると、これに対応する漢訳阿含経はないが、『阿毘達磨集異門足論』（T26, 396）には対応する箇所が確認される。Anālayo [2011: pp. 333–334]、本庄 [2014: pp. 419–421] を参照。

31) AN 3. 23 (Vol. I, pp. 122–123), AN 4. 23 (Vol. II, pp. 230–232) を参照。

tam enaṃ sabyābajjhaṃ lokaṃ upapannaṃ samānaṃ sabyābajjhā phassā phusanti.
so sabyābajjhehi phassehi phutṭho samāno sabyābajjhaṃ vedanaṃ vedeti
ekantadukkhaṃ seyyathā pi sattā nerayikā. iti kho Puṇṇa bhūtā bhūtassa upapatti
hoti, yaṃ karoti tena upapajjati, upapannaṃ enaṃ phassā phusanti. evaṃ p' ahaṃ
Puṇṇa: kammaḍāyādā sattā ti vadāmi.

また、ブンナよ、黒い果報がある黒い業とは何か。ブンナよ、この世である者が、苦痛を伴う身体に関する形成作用（saṅkhāra）をなす。苦痛を伴う言葉に関する形成作用をなす。苦痛を伴う意に関する形成作用をなす。彼は、苦痛を伴う身体に関する形成作用をなし、苦痛を伴う言葉に関する形成作用をなし、苦痛を伴う意に関する形成作用をなし、苦痛を伴う世界に再生する。その彼が、苦痛を伴う世界に再生している時、苦痛を伴う諸々の体験が〔彼に〕触れる（phassā phusanti）。彼が、苦痛を伴う諸々の体験に触れて（phassehi phutṭho）いる時、苦痛を伴う専ら苦しむ感受を受ける（vedanaṃ vedeti）。たとえば、地獄の生き物たちのようなものである。ブンナよ、このように、確かに存在から存在への再生が生じる。なすことによって再生し、再生したその者に、諸々の体験が触れる（phassā phusanti）。ブンナよ、私は次のようにも言う。「生き物たちは業の相続者である」と。

ここでは、触と受が業報輪廻と関わるだけではなく、縁起支である行（saṅkhāra）も合わせて説かれており、「行→再生→触→受」という関係が確認できる。

このような触と受の用法に関連して、SN 35. 145には「眼は古い業であり、形成され、意志されたものであり、感受されることになるものと見なければならぬ」³²⁾とある。ここでは、六つの感官の機能を業の果報と見做している³³⁾。これと同類の用例を以下に示す。

32) SN 35. 145 (Vol. IV, p. 132).

33) この表現については、舟橋 [1972] [1974]、藤田 [1979: pp. 131-144] を参照。

SN 12. 37 (Vol. II, pp. 64–65)

nāyam bhikkhave kāyo tumhākam na pi aññesaṃ. purāṇaṃ idam bhikkhave
kammam abhisaṅkhatam abhisañcetaṃ vedaniyaṃ datṭhabbaṃ.

乞食修行者たちよ、この身体はあなたたちのものではなく、他の者たちのものでもない。乞食修行者たちよ、この古い業は、形成され、意志されたものであり、感受されることになるものと見なければならぬ。

ここでは身体が業の果報として扱われている。これに対応する梵文資料には、「…この身体はあなたたちのものではなく、他の者たちのものでもない。この六つの接触のための拠り所（六触処：ṣaḍ imāni sparśāyatanāni）は、以前に形成され、意志されたものであり、古い業であると知らなければならぬ…」³⁴⁾とある。ここでの六触処は文脈から考えて、身体の構成要素と見做すのが妥当である³⁵⁾。このように、業の果報を表す感官の機能の用例では、認識過程の一部ということよりも、身体の構成要素ということに関心が向けられていると言える。パーリ聖典にも、「六つの接触のための拠り所を持つ身体（chaphassāyatanī kāyo）」³⁶⁾、「…この人は、六つの要素を有し、六つの接触のための拠り所を有し、…」³⁷⁾、「しかし、この不安のみが、すなわち、六つの拠り所を有するまさにこの身体に縁って（imam eva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ）、生命を縁とすることにより、まさに存在する」³⁸⁾が見られる。

このような六処の用法も合わせて考慮すれば、「六処→触→受」の縁起関係は、分析的な認識過程と見做せるだけでなく、輪廻の生存における業の果報とも見做せることになる。

34) NidSa(Ch/F) 13. 1 (p. 144). SĀc(1) 295(T02, 84) を参照。

35) Aramaki [1985: p. 105] を参照。

36) Th 755.

37) MN 140 (Vol. III, p. 239).

38) MN 121 (Vol. III, pp. 107–108).

3. 触と受を含む縁起説

縁起説の成立に関して屢々指摘されているように、十二支縁起説を含む種々の縁起説は、五支縁起説（愛→取→有→生→老死）を軸に構築されたと考えるのが自然である。その結合部分である「感受→渴望（*taṇhā*）」の縁起関係は、縁起説の用例を除けば初期仏典中には確認されないことから、縁起説の成立過程で現れた特殊な因果関係³⁹⁾であると言える。そのため、渴望を越えてさらに原因を辿ろうとする背景には何らかの目的があったはずであり、ここでは触と受を含む縁起説の用例を確認しながら、その目的についても可能な限り考える。

3.1. 根・境・識の集合を起点とする縁起説

先述した根・境・識の集合と縁起説が結びついた用例が見られる⁴⁰⁾が、ここではそれらのうちの一つを示す。

SN 35. 107 (Vol. IV, p. 87. 13-33)

cakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparideva-dukkhadomanassupāyāsā sambhavanti, ayam lokassa samudayo, …

cakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodhā upādānanirodho, pe. evaṃ etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti. ayaṃ kho bhikkhave lokassa atthagamo ti.

39) SN 36. 23-25 (Vol. IV, pp. 232-234) には、「渴望は、感受の出現に至る道である（*taṇhā vedanāsamudayagaminī paṭipadā*）」とあり、「受→愛」の縁起関係とは逆の関係が説かれていることから、特殊であることが分かる。

40) SN 12. 43 (Vol. II, pp. 71-73), SN 35. 106 (Vol. IV, pp. 86-87), SN 12. 44-45 (Vol. II, pp. 73-75), SN 35. 107 (Vol. IV, p. 87), SN 35. 113 (Vol. IV, pp. 90-91).

眼と諸々の形態に縁って、眼による識別作用が生起する。三つの集合が接触である。接触を縁とすることにより、感受が〔生じる〕。感受を縁とすることにより、渴望が〔生じる〕。渴望を縁とすることにより、執着が〔生じる〕。執着を縁とすることにより、生存が〔生じる〕。生存を縁とすることにより、生まれが〔生じる〕。生まれを縁とすることにより、老いと死、憂い・嘆き・苦しみ・落胆・悩みが生じる。これが世間の出現である。…

眼と諸々の形態に縁って、眼による識別作用が生起する。三つの集合が接触である。接触を縁とすることにより、感受が〔生じる〕。感受を縁とすることにより、渴望が〔生じる〕。まさにその渴望が残りなく褪せて抑止されることにより、執着の抑止が〔生じる〕。執着の抑止により、生存の抑止が〔生じる〕。…このようにこの苦の集まり全体には抑止が生じる。
乞食修行者たちよ、確かにこれが世間の没滅である。

まず、下線部にあるように、苦が出現する場合であれ、抑止される場合であれ、渴望が生じるところまでは同じである。そのため、縁起説としては、渴望する主体のあり方を詳述した五支縁起説とも呼べる用例である。これは先に見たように、触と受自体が抑止されるのではなく、それに対して心が揺れ動かないようにするという内容を縁起説に反映した結果であると思われる。一方、対応する漢訳資料⁴¹⁾には、触と受の抑止も説かれており、縁起説の形式に合わせていると推察される⁴²⁾。さらに、この用例以外にも、触と受を含む縁起関係を示しながらも抑止を説かない事例が確認される。例えば、SN 12. 32に見られる縁起関係は、生まれから原因を辿っていき、渴望が感受を原因とするところまで進む。その後、「…確かにこれら三つの感受は常住ではない。常住ではないものは苦であると知られた時、諸々の感受に対する喜び (nandi) は留まらなかった」⁴³⁾とあり、感受の抑止を説くのではなく、感受を正しく知り、それ

41) SĀc(1) 68 (T02, 18), SĀc(1) 218 (T02, 54-55), SĀc(1) 228 (T02, 55-56).

42) 宮本 [1974: p. 57] を参照。

に対して喜ばないことを説く。また、DN 1には、「その全ての者たちは、六つの接触のための抛り所によって、くり返し触れてから感受する。感受を縁とすることにより、渴望が〔生じる〕。…」⁴⁴⁾という縁起関係が見られ、その直後に、六触処の出現や没滅などがあるがまさに理解するとある。つまり、ここでも抑止ではなく、六触処の正しい理解を説いている。認識に関する語は、五支縁起説を構成する支分とは異なり、それ自体が悪しきものというわけではない。問題となるのは、それを誤って理解したり、それにとらわれることであるため、このように認識に関する語を分析的に説くだけで、その抑止については説かれないのである⁴⁵⁾。一方、次に考察する八支縁起説は認識に関する語の抑止も説いており、基本的な縁起説の形式により近づいた形になっている。

3.2. 八支縁起説

ここでは、「六処→触→受」の縁起関係が五支縁起説と結びついた八支縁起説の用例を見ていく。SN 12. 24 (Vol. II, pp. 32-37) では、異教の遍歴行者たちが、業論者たちの苦に関する見解をサーリプッタに述べる。それに対して、サーリプッタは、苦が縁って生起しているもの (paṭiccasamuppanna) であり、接触 (phassa) を原因としていることを告げる。引き続き、「その沙門やバラモンたちは、業論者として、苦を自ら作ったものであると知らせるが、そのことも接触を縁とすることにより〔生じる〕。…その沙門やバラモンたちは、業論者として、苦を自ら作ったものであると知らせるが、実にその者たちが接触を除いて感受することになる (paṭisaṃvedissanti) という、この道理は見出されない」⁴⁶⁾と説明する。ここでの触は単なる体験というだけではなく、自らの見解を主張する契機として、限定的な意味でも用いられている。さらに、ブッダが以上の内容について同意した後、アーナンダが老死から順に原因を辿って

43) SN 12. 32 (Vol. II, p. 53).

44) DN 1 (Vol. I, p. 45).

45) MN 38 (Vol. I, pp. 265-270) には、胎生学的な縁起説が説かれる。しかし、苦の抑止を説く場面では、認識に関する語の抑止ではなく、感受を歓喜しないことが説かれている。

46) SN 12. 24 (Vol. II, pp. 33-34).

いき、以下のように述べる。

SN 12. 24 (Vol. II, p. 37. 19-23)

evam puṭṭhāhaṃ bhante evaṃ vyākareyyaṃ, phasso kho āvuso saḷāyatananidāno
saḷāyatanasamudayo saḷāyatanajātiko saḷāyatanapabhavo ti, channaṃ tveva āvuso
phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇiroduhā phassaniroduho, …

大徳よ、このように問われた私は、次のように解説するだろう。「友よ、
確かに、接触は六つの拠り所を因とし、六つの拠り所から出現し、六つの
拠り所に由来し、六つの拠り所から現れる」と。「友よ、一方、六つの接
触のための拠り所が残りなく褪せて抑止されることにより、接触の抑止が
〔生じる〕。…」

「六処→触→受」の縁起関係は認識過程を表しているが、文脈から考えれば、
触は見解の主張を引き起こす要因でもある。そのため、この八支縁起説は論争
する者たちへの批判にも関心を向けていると言えるだろう⁴⁷⁾。次に引用する資
料にも八支縁起説が説かれるが、意味内容は異なる。

SN 12. 12 (Vol. II, pp. 13. 14-14. 23)

viññāṇāhāro⁴⁸⁾ āyatitaṃ punabbhavābhiniḍḍattiyā paccayo, tasmaṃ bhūte sati
saḷāyatanaṃ saḷāyatanapaccayā phasso ti. …

channaṃ tveva Phaggaṇa phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇiroduhā phassaniroduho, …
evaṃ etassa kevalassa dukkhakkhandhassa niroduho hoti ti.

識別作用という摂取物は、将来に再度の生存へ転生することの縁である。
その生じたものが存在している時、六つの拠り所が〔生じる〕。六つの拠
り所を縁とすることにより、接触が〔生じる〕。…

パグナよ、一方、六つの接触のための拠り所が残りなく褪せて抑止され

47) この資料に対応する漢訳資料は見られないが、同じ内容を説くものとして DĀc 17 (T01, 76) がある。

48) PTS 版には viññāṇāhāro とあるが、このように訂正する。

ることにより、接触の抑止が〔生じる〕。…このようにこの苦の集まり全体には抑止が生じる。

この縁起説も、「六処→触→受」の縁起関係を起点とする八支縁起説であり、下線部を除けば、SN 12. 24の八支縁起説と類似している。ただし、下線部の表現があることから、輪廻の生存を意識した縁起関係となっている。

これら二種類の縁起説は同じ八支縁起説ではあるが、内容は異なっている。先述したように、「六処→触→受」の縁起関係を、分析的な認識過程とも、輪廻の生存における業の果報とも見做せることを考慮すれば、このような二種類の八支縁起説が存在することにも納得がいく。以上のことから、同じ縁起説であっても、用いられる文脈に応じて、縁起支の役割や縁起説自体の意味が異なる可能性があることに留意しなければならない。

4. 十支縁起説について

ここまで、触と受を含む縁起説を確認したが、最後に十支縁起説を取り上げる。先行研究⁴⁹⁾によると、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係は、根・境・識の集合に見られる認識論的な因果関係と同じものであり、業報輪廻の思想を用いて解釈することは、後のものと見做す傾向があった。しかし、本稿で指摘したように、「六処→触→受」の縁起関係自体が、認識過程を六つに分類したものとも、輪廻の生存における業の果報とも解釈でき、さらに八支縁起説についても、苦が出現する場合のみであるが輪廻的に解釈可能な用例も見られた。そのため、触と受の用法から考えても、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係は、認識過程を想定したものではなく、元々輪廻の生存を意識して構築された可能性もある。また、この両解釈が起こるのは、名色を境と同義であるとして認識対象と見るのか、輪廻の主体と見るのかという名色の解釈によると

49) 藤田 [1978: pp. 111-112]、水野 [1984: pp. 119-131]、Reat [1987]、Bucknell [1999] を参照。

ころが大きい。ただし、名色は外界の対象とも輪廻の主体とも見做せるため、名色の用法から考えても両解釈が成立する。つまり、各縁起支の用法上、十支縁起説は認識論的にも輪廻的にも解釈可能ということになる。

このように、十支縁起説に対する両解釈が可能であることを認めた上で、本稿では、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係が輪廻的に理解されていた可能性の方が高いことを、以下の視点から指摘したい。

4.1. 十支縁起説に類似する用例

ここでは、十支縁起説に類似する縁起説を確認することで、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係がどのように理解されていたのかを考察する。先述した SN 12. 12に見られる八支縁起説には、「識別作用という摂取物は、将来に再度の生存へ転生することの縁である。その生じたものが存在している時、六つの拠り所が〔生じる〕」と説かれていた。註釈で「その生じたもの」が名色と理解されている⁵⁰⁾ように、SN 12. 12にある八支縁起説には「識→名色→六処→触→受」の縁起関係と類似した箇所があり、それが再生の過程を表していることを既に確認した。また、次に示す資料も十支縁起説に類似している。

SN 12. 39 (Vol. II, p. 66. 9-18)

yañ ca bhikkhave ceteti yañ ca pakappeti yañ ca anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā, ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti, tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūl̥he nāmarūpassa avakkanti hoti. nāmarūpapaccayā saḷāyatanam. saḷāyatanapaccayā phasso. phassapaccayā vedanā, … sokaparidevadukkha-
domanassupāyāsā sambhavanti. …

乞食修行者たちよ、〔人が〕意志し、企図し、依りかかる、その対象は、識別作用の安住のためになる。対象が存在している時、識別作用の安住が生じる。その識別作用が安住し、成長した時、名称と形態の降下が生じる。名称と形態を縁とすることにより、六つの拠り所が〔生じる〕。六つの拠

50) SN-a 12. 12 (Vol. II, p. 31).

り所を縁とすることにより、接触が〔生じる〕。接触を縁とすることにより、感受が〔生じる〕。…憂い・嘆き・苦しみ・落胆・悩みが生じる。…

この前経（SN 12. 38）でも下線部と同じ表現が見られる。そこには「…その識別作用が安住し、成長した時、将来に再度の生存へ転生すること（*āyatim punabbhavābhiniḍḍatti*）が生じる。…」⁵¹⁾とあり、SN 12. 12の八支縁起説にある「識別作用という摂取物は、将来に再度の生存へ転生することの縁である」という関係に類似している。上に引用した SN 12. 39では、下線部に続いて *nāmarūpassa avakkanti* が見られるが、名色が難解な語であるため、意味は明確ではない⁵²⁾。次に示す資料は、縁起説として完全なものではないが、識と名色の関係が見られるので確認する。

AN 3. 61 (Vol. I, p. 176. 30-33)

channaṃ bhikkhave dhātūnaṃ upādāya gabbhassāvakkanti hoti okkantiyā sati nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā.

乞食修行者たちよ、〔識別作用を含む〕六つの要素に基づいて、胎児の入胎が生じる⁵³⁾。入胎が存在している時、名称と形態が〔生じる〕。名称と形態を縁とすることにより、六つの拠り所が〔生じる〕。六つの拠り所を縁とすることにより、接触が〔生じる〕。接触を縁とすることにより、感受が〔生じる〕。

ここに見られる識と名色の関係も認識論的なものではなく、再生の過程として理解されているのは明らかである。また、九支縁起説を説く DN 15 (Vol. II, pp. 62-63) に見られる識と名色の関係も輪廻的・胎生学的に理解されている。

51) SN 12. 38 (Vol. II, p. 65).

52) *nāmarūpassa avakkanti* の理解については、名和〔2018〕を参照。

53) この部分に関する註釈 AN-a 3. 61 (Vol. II, p. 281) が引用する MN 38 (Vol. I, pp. 265-270) にも、胎生学的な縁起説が説かれているが、識や名色という語は現れない。

以上のことから、縁起説における識と名色を輪廻的に解釈する用例は見出せるが、認識過程における主体と客体の関係で理解する明確な用例は確認できない。

4.2. SN 12. 19に見られる名色

先に、識と名色を認識の主体と客体として理解できる縁起説の用例は確認できないと述べたが、SN 12. 19における名色は認識対象と見做し得るものであり、頻繁に言及される⁵⁴⁾ため、ここでも取り上げる。

SN 12. 19 (Vol. II, pp. 23. 35-24. 4)

avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa taṇhāya sampayuttassa evaṃ ayaṃ kāyo samudāgato, iti ayaṃ ceva kāyo bahiddhā ca nāmarūpam, itthetaṃ dvayaṃ dvayaṃ paṭicca phasso saḥevāyatanāni, yehi phutṭho bālo sukhadukkham paṭisaṃvediyati, etesaṃ vā aññatarena.

乞食修行者たちよ、無知という覆いがあり、渴望に繋がれている愚か者には、このように、この身体が起こっている。このように、この身体と外に名称と形態があり、したがって、この二つがある。二つに縁って接触が〔生じる〕。それら（六つの拠り所）によって、あるいは、これら（六つの拠り所）のうちの一つによって触れられた愚か者が楽と苦を感受するような、まさに六つの拠り所がある。

下線部にあるように、この資料では、名色を外界の対象として扱っている。さらに、無明・愛・六処・触・受の縁起支も、一般的な縁起説の順序とは異なるが確認できる。この下線部のパラレルを見ると、savijñānakaḥ kāyo bahirdhā ca nāmarūpam⁵⁵⁾、「身内有此識。身外有名色」⁵⁶⁾とあり、パーリ聖典に「身体(kāya)」とある部分を「識別作用を伴う身体」と理解していることになる。

54) Aramaki [1985: pp. 98-103]、Schmithausen [2000: pp. 67-70]、Olalde [2014: pp. 112-117] を参照。

55) NidSa(Ch/F) 12. 1 (p.140).

56) SĀc(1) 294 (T02, 83).

このことは、SN 12. 19の註釈で「この身体とは、識別作用を伴う (saviññāṇaka) この自己の身体である」⁵⁷⁾と説明されていることに対応する⁵⁸⁾。パーリ聖典にも「識別作用を伴う身体」という表現があるため、いずれが原型に近いのか定かではない。しかし、通常この表現は、「この識別作用を伴う身体と、外にある全ての特徴について (imasmim ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu)」⁵⁹⁾とあり、SN 12. 19の平行にある説き方は稀と言える。いずれにせよ、識に縁って名色が生じると説かれているわけではなく、識と名色の関係性は不明瞭である。ただし、この SN 12. 19やその平行に見られるような複雑な認識過程を直線的な因果関係に当てはめて、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係が成立した可能性があることにも留意しておく必要はあるだろう。

さて、ここで名色を認識対象と見做すことに関して、識と名色の相互依存関係についても言及しておく。十支縁起説の中には、識と名色の相互依存関係を説くもの⁶⁰⁾も見られるが、その正確な意味は把握し難い。その中で、「識→名色→六処→触→受」の縁起関係を認識論的に解釈する先行研究の中には、相互依存関係にある名色を識の対象と見做すものもある⁶¹⁾。しかし、既に指摘されている⁶²⁾ように、初期仏典には、認識の主体と客体を表す相互依存は説かれていない。そのため、識と名色の相互依存関係を認識論的に解釈可能であることを論証するのは難しい。その一方で、DN 15 (Vol. II, pp. 62-64)に見られる識と名色の相互依存関係は、輪廻的・胎生学的に解釈されている。それでは、識と名色以外にどのような相互依存関係があるのかというと、「喜び (nandi) の消滅により、熱望 (rāga) の消滅がある。熱望の消滅により、喜びの消滅があ

57) SN-a 12. 19 (Vol. II, p. 38).

58) このような対応関係については、馬場 [2003] を参照。

59) MN 109 (Vol. III, p. 18), MN 112 (Vol. III, p. 32), SN 18. 21 (Vol. II, p. 252), SN 22. 72 (Vol. III, p. 80), SN 22. 82 (Vol. III, p. 103), SN 22. 91 (Vol. III, p. 136), SN 22. 92 (Vol. III, p. 137), SN 22. 124 (Vol. III, p. 169), SN 22. 125 (Vol. III, p. 170), AN 3. 32 (Vol. I, p. 132).

60) SN 12. 65 (Vol. II, pp. 104-107), SN 12. 67 (Vol. II, p. 112-115), DN 14 (Vol. II, pp. 30-35).

61) 水野 [1984: pp. 122-123]、中村 [1994: pp. 497-506] を参照。

62) Schmithausen [2000: p. 74] を参照。

る」⁶³⁾、「漏入 (āśava) の出現により、無知 (avijjā) の出現がある。…無知の出現により、漏入の出現がある」⁶⁴⁾、「寿命 (āyu) は体温 (usmā) に縁って留まる。…体温は寿命に縁って留まる」⁶⁵⁾ などがある。いずれの相互依存関係も認識過程における主体と客体を意図するものではなく、相互依存関係だから識と名色が認識の主体と客体を表すという論理は成り立たない。

4.3. 名色と六処の関係

「識→名色→六処→触→受」の縁起関係のうち、「識→名色」⁶⁶⁾と「六処→触→受」の関係は縁起説以外の資料にも確認できるが、「名色→六処」の関係は縁起説にしか見られない⁶⁷⁾。また、六処 (saḷāyatana) という語も縁起説を除けば、それ程見られない語である⁶⁸⁾。すなわち、名色と六処の縁起関係は縁起説特有の因果関係と言える。既に、名色を輪廻の主体と見做し得る縁起説の用例を確認しているため、ここでは、「名色→六処」の縁起関係を認識論的に理解することが妥当なのかを考える。

名色を認識対象と見做す場合、管見の限り、そのような名色に基づいて感官の機能 (六処) が生じることを説く用例は見られない。さらに、名色に限らず、認識対象を原因として感官の機能が生じることを説く用例も確認できない。感官の機能とその対象の関係は、先述した「眼と諸々の形態に縁って、眼による識別作用が生起する」を説く事例のように、並列で説かれるのが普通であり因果関係ではない。それでは、認識対象に基づいて何が生じるのかというと、「私は、六つの〔自己の〕外にある拠り所に縁って、楽、あるいは苦、あるいは苦でもなく楽でもないものを感じ受する…」⁶⁹⁾、「形態から生じる (rūpasambhava) 彼の多くの感受は増大する」⁷⁰⁾、「世間における諸々の物事に (lokadhammehi)

63) SN 22. 51-52 (Vol. III, pp. 51-52), SN 35. 155-158 (Vol. IV, pp. 142-143).

64) MN 9 (Vol. I, pp. 54-55).

65) MN 43 (Vol. I, p. 295).

66) 識と名色については、仲宗根 [2003]、Olalde [2014: pp. 72-104] を参照。

67) 拙稿 (唐井 [2016a]) を参照。

68) 拙稿 (唐井 [2016b]) を参照。

69) MN 146 (Vol. III, p. 274).

触れたとしても…」⁷¹⁾、「形態という要素に縁って、形態の表象が生起する。…」⁷²⁾、「この五つの欲望の対象に縁って、楽と喜びが生起する。…」⁷³⁾とあるように、認識対象を原因とするのは感受や接触や表象などであって感官の機能ではない。以上のことを考慮すれば、「名色→六処」の縁起関係を認識対象とそれに基づく感官の機能と見做すことに躊躇せざるを得なくなる。したがって、本稿の立場は既に述べているが、名色を輪廻の主体と見做す方がより妥当な理解だと思われる。

5. おわりに

本稿では、触と受の用法を確認し、さらに種々の縁起説について考察した。ここでは、それらをまとめながら考察を加えたい。

触と受の用例を調査した結果、両語が認識過程の要素を担っていることに疑いの余地はない。ただし、六処も含め、輪廻の生存における業の果報を表す場合もあるため、識と名色の理解に関係なく、「六処→触→受」の縁起関係は、認識論的にも輪廻的にも解釈可能ということになる。それを基にいくつかの縁起説を概観したが、認識過程を表す「六処→触→受」の関係は、同じ八支縁起説であっても、説かれる文脈によって意味内容が異なることが分かった。さらに、十支縁起説にある「識→名色→六処→触→受」の縁起関係の解釈について、先行研究には認識論的解釈と輪廻的解釈の両解釈が見られるが、各縁起支の用法から考えれば、両解釈とも成立する。ただし、縁起支間の関係や実際に説かれている縁起説の用例から判断すれば、十支縁起説は輪廻的に理解されていた可能性の方が高いと思われる。

ここまでの本稿の内容である。それに関連して、十二支縁起説を三世に区分し業報輪廻と関連させて理解することについて付言しておく。既に言及したよ

70) Th 795, SN 35. 95 (Vol. IV, p. 73).

71) Sn 268.

72) SN 14. 7 (Vol. II, p. 144).

73) MN 66 (Vol. I, p. 454).

うに、三世にわたる縁起説が初期仏典には確認される。しかし、縁起説と業報輪廻の関係となると、ほとんど説かれることはなく⁷⁴⁾、後に縁起説を業報輪廻の思想に基づいて解釈する素材となるものが、初期仏典から回収できるのかという疑問がある。それに対して、まず考えられるのは、行 (saṅkhāra) と業を同義と見做す場合である。確かに、行と業は cetanā を介して同義であると言えるが、明確に「行＝業」を示す用例は見られない⁷⁵⁾。また、識 (viññāṇa) について、「…業は耕地である。識別作用は種子である。渴望は湿気である。…」⁷⁶⁾ という用例があり、業と識との関係性も窺えるが、因果関係が説かれているわけではない。そのため、本稿で考察したように、行や識などの縁起支よりも、むしろ触と受の方が業と関係していると思われ、それらの用法も業報輪廻の思想に基づく解釈の契機となった可能性がある。いずれにせよ、業報輪廻の思想を用いて十二支縁起説を解釈する要素が、初期仏典には備わっていたと言えるだろう。

【略号表】

AN	<i>Āṅguttara-Nikāya</i> . PTS.
AN-a	<i>Āṅguttaranikāya-Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)</i> . PTS.
Āy	<i>Āyāraṅga</i> , W. Schubring (ed.), <i>Ācārāṅga-Sūtra: Erster Śrutaskandha: Text, Analyse und Glossar</i> (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XII- 4), Leipzig: Kraus Reprint, 1910.
Dhp	<i>Dhammapada</i> . PTS.
DĀc	佛陀耶舍共竺佛念譯『長阿含經』 T01(No. 1).
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i> . PTS.
Isi	<i>Isibhāsiyāṃ</i> , W. Schubring (ed.), <i>Isibhāsiyāṃ: Aussprüche der Weisen</i> (Alt- und Neu-Indische Studien, 14), Hamburg: Cram, De Gruyter, 1969.
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i> . PTS.

74) Sn 653, Th 422には、縁起と業について説かれているが、十二支縁起説に関するものではない。

75) 村上 [1989: p. 47] は、cetanā という点で行と業が同一であることを認めているが、業が行為そのものを表すことと、行為の後に残存する影響力を表すことの両者については、行が業と同義か明らかではないとする。

76) AN 3. 76 (Vol. I, pp. 223-224). 福田 [1993: pp. 7-10] によると、この資料の内容は、初期仏教の三有説からアビダルマ的な業有説へという解釈の変遷を反映するものである。

- NidSa(Ch/F) *Nidānasamyukta*, J. Chung, T. Fukita (eds.), *A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidānasamyukta* 梵文雜阿含因縁相應（第一～二十五經）山喜房佛書林, 2020.
- PTS Pali Text Society.
- SĀc(1) 求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T02(No. 99).
- SN *Samyutta-Nikāya*. PTS.
- Sn *Suttanipāṭa*. PTS.
- SN-a *Samyuttanikāya-Aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)*. PTS.
- T 大正新脩大藏經.
- Th *Theragāthā*. PTS.
- Utt *Uttarajjhāyā*, J. Charpentier (ed.), *The Uttarādhyayanasūtra being the first Mūlasūtra of the Svetāmbara Jains* (Indian repr.), New Delhi: Ajay Book Service, 1980.

【参考文献】

- Anālayo
[2011] *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Aramaki, Noritoshi
[1985] “On the Formation of a Short Prose Pratītyasamutpāda Sūtra”, *Buddhism and Its Relation to Other Religions: Essays in Honor of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto: Heirakuji Shoten, pp. 87–121.
- Bobhi, Bhikkhu
[2000] *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.
- Bucknell, Roderick S
[1999] “Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the Paṭicca-samuppāda Doctrine”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 22(2), pp. 311–342.
- Dixit, K. K
[1978] *Early Jainism* (L. D. Series, 64), Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.
- Olalde, Liudmila
[2014] *Zum Begriff ‘nāmarūpa’: Das Individuum im Pāli-Kanon*, Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Olivelle, Patrick
[1998] *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Reat, N. Ross

- [1987] “Some Fundamental Concepts of Buddhist Psychology”, *Religion*, 17, pp. 15-28.
Schmithausen, Lambert
- [2000] “Zur zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit”, *Hōrin*, 7, pp. 41-76.
赤沼智善
- [1958] 『漢巴四部四阿含互照録』 破塵閣書房.
唐井隆徳
- [2016a] 「縁起説における認識過程」『佛教大学仏教学会紀要』 21, pp. 147-173.
[2016b] 「「六処」という用語と縁起説」『佛教論叢』 60, pp. 1-7.
[2020] 「初期仏典に見られる縁起説の輪廻的解釈について——触・受の用法をめぐって——」『印度学仏教学研究』 69(1), pp.450-455.
- 谷川泰教
- [1980] 「ジャイナ教聖典に見られる Saṃyutta-Nikāya I. 2. 7の平行句」『密教文化』 132, pp. 69-96.
- 仲宗根充修
- [2003] 「初期仏典における十支縁起説の成立——四食説及び識住説との関連から——」『佛教大学大学院紀要』 31, pp. 1-19.
- 中村元
- [1994] 『中村元選集〔決定版〕第16巻 原始仏教の思想 II』 春秋社.
- 名和隆乾
- [2015] 「パーリ聖典における輪廻と識についての一考察——識の *ava-√kram* を中心に——」『印度学仏教学研究』 63(2), pp. 891-895.
[2018] 「*nāmarūpassa avakkanti-* について」『印度学仏教学研究』 66(2), pp. 918-923.
- 馬場紀寿
- [2003] 「北伝阿含の註釈書要素——縁起関連経典——」『佛教研究』 31, pp. 193-219.
- 福田琢
- [1993] 「『法蘊足論』の十二縁起説」『仏教学セミナー』 57, pp. 1-26.
- 藤田宏達
- [1978] 「原始仏教における因果思想」『仏教思想 3 因果』 平楽寺書店, pp. 83-124.
[1979] 「原始仏教における業思想」『業思想研究』 平楽寺書店, pp. 99-144.
- 舟橋一哉
- [1972] 「初期佛教の業思想について——相応部の一經典の解釈をめぐって——」『仏教学セミナー』 16, pp. 1-11.
[1974] 「佛教における業論展開の一側面——原始佛教からアビダルマ佛教へ——」『仏教学セミナー』 20, pp. 45-65.
- 本庄良文
- [2014] 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註編 上・下』 大蔵出版.

水野弘元

- [1984] 「原始仏教における心」『仏教思想 9 心』平楽寺書店, pp. 109-143.

宮本正尊

- [1974] 「原始仏教における縁起説の考察」『佛教研究』 4, pp. 46-63.

村上真完

- [1989] 「諸行考（Ⅲ）——原始仏教の身心観——」『佛教研究』 18, pp. 43-70.

山崎守一

- [2018] 『古代インド沙門の研究』大蔵出版.

般舟三昧の原様相

—役割の考察から見えるもの—

吹 田 隆 徳

1 はじめに

《般舟三昧經》の思想的特徴は阿弥陀信仰と般若空思想の共存にある。前者に肝心の阿弥陀仏が行品と呼ばれる章にしか登場しないことから、先行研究ではその存在を諸仏の一例とみなし¹⁾、この經典の基調は後者にあるとみるのが定説となっている²⁾。しかし末木(1989)が本經の原初形態を想定して以降、この經典の研究は大きな転換を見せることになる。つまり消極的に扱われていた阿弥陀信仰は、実は原初形態の内ではしか言及されていないことになり、その存在を再評価して先行研究を検証する必要性が生じている。本稿ではその検証の一環として般舟三昧が担っていた役割を考察する。その目的はこの三昧がいかなる修道論上の要請に応えるべく提唱されたのか、その最も原始的な部分を探ることにある。役割を考察するにあたって、まずは問題提起のために禅觀經典を参照し、仏を視覚化する手順を説いた念仏觀を取り上げる。禅觀經典は中国や中央アジア成立の可能性が指摘されているが、そこに示される手順の基本は伝統的な不淨觀にも共通することが知られている。禅觀經典を参照することにより提起される問題は、仏像を前提とする手順を足掛かりに、仏像のない当時の環境へと遡って考えた場合、どのように仏の視覚化を試みるのかということである。今回はこの点に焦点を当てながら般舟三昧の役割を明らかにする。

1) cf. 望月(1930, 310), 静谷(1974, 302–303), 藤田(1970, 223–224), Harrison(1978, 43), 大田(1983, 138), 玉城(1981, 94–103).

2) cf. 赤沼(1927ab), Harrison(1978), 末木(1989).

2.1 視覚化の手順

視覚化 (visualization) というのはどのような手順で行われるのだろうか。大乘經典から明確な手順を抜き出すことは容易ではない。しかし五世紀頃に訳出あるいは編纂された禪觀經典³⁾にはその手順が示されている。これらには五門禪 (不淨觀、慈心觀、因緣觀、數息觀、念仏觀) という実践体系を組むものがあるが、今回はそのうちの念仏觀を取り上げる。『坐禪三昧經』(T 15, 276a08–a13) は念仏觀を次のように説明する。

念仏三昧⁴⁾〔の行者〕には三種類ある。初めて実践を行う人、既に実践を行っている者、長い間実践を行っている人〔の三種〕である。初めて実践

3) 禪觀經典とは禪經と觀經を合わせた総称である。この範囲に含まれる經典を示しておく。

禪經：『達摩多羅禪經』(佛陀跋陀羅訳)、『坐禪三昧經』(鳩摩羅什訳)、『禪法要解』(鳩摩羅什訳)、『思惟略要法』(不明*)、『五門禪經要法』(曇摩蜜多訳)、『禪秘要法經』(鳩摩羅什/曇摩蜜多訳**)、『治禪病秘要法』(沮渠京聲訳)、『梵文瑜伽書』(Yogalehrbuch***).

觀經：『觀經三昧海經』(佛陀跋陀羅訳)、『觀彌勒菩薩上生兜率天經』(沮渠京聲訳)、『觀普賢菩薩行法經』(曇摩蜜多訳)、『觀虛空藏菩薩經』(曇摩蜜多訳)、『觀藥王藥上二菩薩經』(璽良耶舍訳)、『觀無量壽經』(璽良耶舍訳)。

* cf. fn. 7. ** cf. 境野 (1935, 862–863). *** cf. 井ノ口 (1966), Yamabe (1999b), 山部 (2011, 112–115).

ここに挙げられた文献は、『梵文瑜伽書』を除いて、サンスクリット原典あるいはその存在を裏付ける資料が発見されていない。『觀彌勒菩薩上生兜率天經』『觀無量壽經』『觀經三昧海經』の三つには、それぞれチベット訳 (Derge No. 199, Lhasa No. 200)、ウイグル語訳 (橘 1912, 22–41. see also 羽田 1958, 546–553)、ソグド語訳 (Reichelt 1928. see also Weller 1936–1937, 1938) が発見されているが、いずれも漢語からの訳出とされている。禪觀經典は漢語資料が原典的存在となるものが大半であり、所説の念仏觀などが中国や中央アジア成立とみなされる大きな要因となっている。cf. 藤田 (1970, 121–136), 末木 (1986, 165–179), 春日井 (1953), Fujita (1990), 月輪 (1971, 43–58), 藤田 (1985).

4) ここで言う念仏三昧というのは五門禪のうちの念仏觀として規定されたものを指す。念仏三昧の原語に関して、櫻部 (1983, 19) が *buddhānusmṛti-samādhi* なる単語がサンスクリット語の資料に見当たらないことを報告していたが、その後 Yamabe (1999a, 157–158) によって《十万頌》の一節に見出されている。念仏三昧も般舟三昧も三昧の中で見仏を行う点では同じであるが、前者は主に除罪法として説かれ、説一切有部や瑜伽行派といった部派の教理が介在している事が指摘されており、両者を直線的に結びつけることはできない。両者が教義上においても、発生上においても異なる概念とみるか (cf. 明神 1993)、展開した結果とみるか (cf. 末木 1992, 116–147) については意見が分かれる。

を行う人の場合、〔その行者を〕連れて仏像のある場所へ行く、あるいは〔その場所を〕教えて〔行者〕自ら行かせる。〔その場所で〕仏像の相好を諦観して、それぞれの特徴を完全に把握し、ひとえに〔記憶に〕保つ。〔その場所から〕戻って静かな場所に行き、心の眼で仏像を観る。心を落ち着けて、思考を像に向けて他の思考を起こさせない。他の思考は抑制して常に像にとどめさせる。

念佛三昧有三種人。或初習行。或已習行。或久習行。若初習行人、將至佛像所。或教令自往。諦觀佛像相好相相明了。一心取持。還至靜處。心眼觀佛像。令意不轉繫念在像。不令他念。他念攝之令常在像。

ここでは第一種（初習行）に対する内容となっているが、残りの二種（已習行、久習行）に関しても基本的に同じ手順で実践するものと考えられる。ここから手順となるものを抜き出すと、まず仏像が安置されている場所へやっていき（至佛像所）、その相好を観察して、特徴を完全に把握できるまでになる（諦觀佛像相好相相明了）。その後、その場所から静かな場所に戻ってきて（還至靜處）、仏像を心の眼で観る（心眼觀佛像）というものである。

『坐禪三昧經』について僧叡の伝えるところによれば、インド諸師の禪要から抄出して編纂されたものと言われている。すなわち『出三蔵記集』「関中出禪經序」（T 55, 65a22–b02）には、

究摩羅（*Kumārajīva*）法師、辛丑の年（401年）の十二月二十日に姑臧から長安に到着。私（僧叡）は、その月の二十六日から付き随って禪法を受けた。……その中の五門は婆須蜜（**Vasumitra*）、僧伽羅叉（**Samgharakṣa*）、漚波崛（**Upagupta*）、僧伽斯那（**Samghasena*）、勒比丘⁵⁾、馬鳴（**Aśvaghoṣa*）、究摩羅陀⁶⁾（**Kumāralāta*）の禪要の中から抄出したものである⁷⁾。

5) 勒比丘に関して Yamabe (1999a, 79. fn. 62) は *Pārśva* の可能性を指摘する。

6) 原文には「羅陀」とのみ記されているが、その直前に「究摩羅陀」（T 55, 65a27–a28）とある。

7) この序文に登場する諸師のうち、僧伽羅叉に関しては『修行道地經』「分別相品」に示

究摩羅法師。以辛丑之年十二月二十日。自姑臧至常（←長）安。予即以其月二十六日。從受禪法。... 其中五門。是婆須蜜。僧伽羅叉。漚波崛。僧伽斯那。勒比丘。馬鳴。羅陀禪要之中抄集之所出也。

と記されている。しかしこの序文からでは念仏観がどの禪要から抜き出されたのかまでを知ることはできない。また僧叡が羅什から禪法を受けたと言っていることから、必ずしも原典を訳したのではなく、羅什が記憶のままに口誦したのではないかとみられている⁸⁾。羅什の記憶にインド由来の情報が含まれていたことは疑いないだろうが、『坐禅三昧経』の説く五門すべてがインド原典に基づくとはみるのは難しい。しかし念仏観に関して言うと、羅什が独自に編み出したものではない。というのも、他の禅観経典からも同じ手順が抜き出せるだけでなく、基本的な部分は伝統的な不浄観とも何ら変わることがないからである。

2.2 念仏観

『坐禅三昧経』に見た念仏観と同じ手順を説く禅観経典は既に藤堂（1960）と Yamabe（1999a）によって指摘されており、それらを確認する。まずは『思惟略要法』（T 15, 299a09–a13）を見る。

美しい〔仏〕像を本物の仏のように観察する。まず肉髻、眉間、白毫から下は足に至るまで〔を観察し〕、再び足から肉髻に至るまで〔を観察する〕。このような諸々の特徴をはっきりと把握してから静かな場所に戻る。〔そして〕目を閉じて思惟し、心を〔仏〕像にとどめ、他の思考を起こさせない。もし他の対象を念じることがあれば、それをおさめて〔元に〕戻させ

される十九輩の始めの三輩との対応が指摘されており（cf.『国訳一切経』経集部四 271頁）、馬鳴に関しては松濤（1981, 158–181）によって *Saundarananda* との対応箇所が指摘されている。

8) cf.『新国訳大蔵経』禅経經典部 2（23–25頁）、山部（2011, 104–107）。

る。心の目で観察して思うままに〔仏像を〕見るようになれば、それを観像定を得たという。

當觀好像便如眞佛。先從肉髻眉間白毫下至於足。從足復至肉髻。如是相相諦取還於靜處。閉目思惟繫心在像。不令他念。若念餘緣攝之令還。心目觀察如意得見。是爲得觀像定。

『思惟略要法』は羅什の撰という伝承があるが、これは『三宝記』を起点とする情報であって『出三蔵記集』には記載されておらず、その信憑性は低いとされている⁹⁾。そして問題の手順であるが、『坐禪三昧經』に見たのと同じ様な手順で説かれているのが確認できる。Yamabe (1999a, 11–14) はこれと同じ手順が『五門禪經要法』(T 15, 325c18–c24) や『觀仏三昧海經』(T 15, 689a23–b03) でも説かれることを指摘する。以下で順次に参照する。

まだ念仏三昧を〔会得〕していない者には一心に觀仏をさせる。觀仏する際に、ひとえに仏の相好を觀察して、〔像を〕はっきりと〔把握し〕終ったならば、それから目を閉じて記憶したものを心の中に留め置く。もしははっきりと〔把握〕できていないならば、戻って目を開いて〔像を〕視て、極めて心の中に〔像を〕はっきりとさせる。それから〔自分の座に〕戻って座り、身体を正し心を正して、面前の注意力を近くにとどめおく（繫念在前¹⁰⁾）。〔すると〕本物の仏に相對しているかのように明瞭で何の相違も

9) したがって『思惟略要法』が誰の撰かは不明ということになるが、その内容には『五門禪經要法』(曇摩蜜多訳)と一致する部分が広範囲に渡って確認されており、『五門禪經要法』からの抄出である可能性が指摘されている (cf. 藤堂1960, 399, 同1960b, 478–480, 月輪1971, 55–56. see also 池田 (1937, 103–106), 安藤 (1962, 204), 境野 (1935, 460–463), Yamabe (1999a, 98–100)。尚、本文で引用した箇所は『五門禪經要法』(T 15, 327a13–a17) に対応が見られる。

10) この表現はサンスクリット語の定型句 *pratimukhīm smṛtim upa-Sthā* に対応するとみられており (cf. Yamabe 1999a, 129. fn. 12, 155. fn. 64)、訳出はこの定型句に合わせて行った。

ない〔像と相對する〕。

未念佛三昧者。教令一心觀佛。若觀佛時當至心觀佛相好。了了分明諦了已。然後閉目憶念在心。若不明了者。還開目視極心明了。然後還坐正身正意繫念在前。如對眞佛明了無異。

金幢と呼ばれるある王子がいた。〔かれは〕驕り高ぶり、〔自身のもつ〕見解も誤っていて、正法を信じていなかった。友人に定自在という名の比丘がいた。〔比丘は〕王子に〔次のように〕告げていった。「世の中には多くの宝石で見事に飾りつけられた、たいへんすばらしい仏像がある。ちょっと塔に入って仏の姿形というのを觀察してきてはどうか」と。すると、その王子は善き友人の言葉にしたがい、塔に入って〔仏〕像を觀察した。〔仏〕像の相好を見てから比丘に〔次のように〕言う。「仏像ですらこのように莊嚴なのだから、仏の本物の身体は言うまでもないだろう」と。〔王子が〕このように言い終わると、比丘は〔王子に、次のように〕告げていった。「あなたは今像を見ましたが、もし礼拝することができなかったのであれば、『南無仏』と称えてください」。すると王子は合掌をもって恭敬し、「南無仏」と称えた。〔王子は〕宮殿に戻ってから集中して塔の中の像を思い返す。すると後夜になって、夢で仏の姿を見た。仏の姿を見たので〔王子は〕おおいに喜んだ。

有一王子名曰金幢。憍慢邪見不信正法。知識比丘名定自在。告王子言。世有佛像衆寶嚴飾極爲可愛。可暫入塔觀佛形像。時彼王子。隨善友語入塔觀像。見像相好白言比丘。佛像端嚴猶尚如此。況佛眞身。作是語已比丘告言。汝今見像若不能禮者。當稱南無佛。是時王子合掌恭敬稱南無佛。還宮係念念塔中像。即於後夜夢見佛像。見佛像故心大歡喜。

先の『思惟略要法』に関しては誰の撰か不明であったが、『五門禪經要法』と『觀仏三昧海經』はそれぞれ曇摩蜜多と仏陀跋陀羅の撰となっている。『五

『門禪經要法』に見る手順が先の二禪經と同じであることは言うまでもないだろう。また『観仏三昧海經』は淡々と手順を説く禪經とは異なり、物語形式で話が進められるが、金幢王子が夢で仏の姿を見るに至るまでの手順は禪經が説くものと何ら変わるところがない。

次項に進む前にここまで参照した念仏觀の手順をまとめておく。確認した諸禪經の手順を踏まえると大前提として仏像が必要になる。まず行者は仏像が安置されている場所に赴かなければならない。そして像から直接仏の特徴を把握する。その際、像を見ない状態でも思い描けるようにしっかりと記憶することが求められる。続いて場所を変えて心の眼で見ることなどが言われる。文献によって表現は異なるものの、先の手順で記憶した像を想起することが言われている。このように念仏觀というのは対象を記憶してそれを想起するという手順になっており、この手順は次に参照する不淨觀にも共通する。

2.3 不淨觀

禪觀經典の中国あるいは中央アジア成立が疑われる中、Yamabe (1999a, 5-17) は禪經に見るインド的背景の有無に検討を加えている。そしてその成果として報告されたのが不淨觀との共通点である。不淨觀は『清淨道論』や《声聞地》では次のように説明される。

その瑜伽者 (yogin) は、その死体について、既に述べた通りの特徴を取る〔方法〕によって〔死体の〕特徴をよく把握しなければならない。注意力を確かなものにして〔対象を〕取り込まなければならない。同じ様に繰り返しながら、よく心にとどめ、明確にしなければならない。死体から遠すぎず、近すぎない場所に立つあるいは坐って、目を開いて觀察し特徴を把握しなければならない。膨張した不愉快な〔死体〕、膨張した不愉快な〔死体〕、と百回千回と〔目を〕開いて觀察し、〔目を〕閉じて〔対象を〕取り込まなければならない。このように繰り返していると、取る〔べき〕特徴は十分に把握されたものとなる。十分に把握されたものとなるのはどのような時かという、〔目を〕開いて觀察している時も、〔目を〕閉じて

〔対象を〕取り込んでいる時も同じようになって見えてくるその時、十分に把握されたと言うのである。

tena yoginā tasmim sarīre yathāvuttanimittaggāhavasena suṭṭhu nimittam gaṇhitabbaṃ, satim supaṭṭhitam katvā āvajjitabbaṃ, evaṃ punappunam karontena sādhuḥkaṃ upadhāretabbañ ceva vavatthapetabbañ ca. sarīrato nātidūre nāccāsanne padese ṭhitena vā nisinnena vā cakkhuṃ ummīletvā oloketvā nimittam gaṇhitabbaṃ uddhumātakapaṭikkūlam uddhumātakapaṭikkūlan ti satakkhattum sahaṣakkhattum pi ummīletvā oloketabbaṃ, nimīletvā āvajjitabbaṃ. evaṃ punappunam karontassa uggahanimittam suggahitaṃ hoti. kadā suggahitaṃ hoti. yadā ummīletvā oloketassa nimīletvā āvajjentassa ca ekasadisam hutvā āpātham āgacchati, tadā suggahitaṃ nāma hoti. Vism 185, 30–186, 7.¹¹⁾

墓場などに赴き、青黒い〔死体〕から特徴を把握せよ。乃至、骨あるいは骸骨の〔特徴を把握せよ〕。もし墓地〔の死体〕からでなくとも、絵に描かれた〔死体〕、木や石や泥で造られた〔死体から〕特徴を把握しなければならない。〔特徴を〕把握したら住处に戻れ。〔住处に〕戻って阿蘭若に行き、あるいは樹の根元に行き、あるいは空き屋に行って、寝台、あるいは腰掛け、あるいは草座に坐れ。両足を洗って、両足を組んで（結跏趺坐）身体をまっすぐ伸ばし、面前の注意力を近くにとどめおいて坐り、まず最初に〔心〕一境性、心の不散乱に注意力を結びつけよ。

śmaśānādy upasaṃkramya vinīlakād vā nimittam udgrhāṇa, yāvad asthīnām vā asthiśaṃkalikānām vā, no cec chmaśānād api tu citrakṛtād vā kāṣṭhāśmaśādakṛtād vā nimittam udgrhāṇa, udgrhya śayanāsanam upasaṃkrama, upasaṃkramyāranyagato vā vṛkṣamūlagato vā śūnyāgāragato vā, mañce vā pīṭhe vā tṛṇasaṃstarake vā nisīda, paryaṅkam ābhujya pādau prakṣālya ṛjuṃ kāyaṃ

11) cf. Vism(W), 151, 31–152, 4.

*praṇidhāya pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya niṣadya, tatprathamata
ekāgratāyāṃ cittāvikṣepe smṛtyupanībandhaṃ kuru.* ŚrBh III 126, 11–128, 2.

『清浄道論』や《声聞地》に見る不浄観の手順では、まず死体を目前にして「特徴を把握」(*nimittam gaṇhitabbaṃ/udgrhāṇa*) することが言われる。『清浄道論』にある「〔目を〕閉じて」(*nimmiletvā*) 云々という句は、『五門禅経要法』に「閉目（憶念）」とあったように禅経にも見出すことができる。そして特徴が「十分に把握された」(*suggahita*) というのは開目と閉目を何度も繰り返すことにより、死体の特徴を完全に記憶してしまうことを言うのであって、手順としては仏像の特徴を記憶する段階と同じである。

さらに《声聞地》では、特徴を把握し終えた後、場所を変えて想起することが求められている。手順には「身体をまっすぐ伸ばし、面前の注意力を近くにとどめおく」*rjūṃ kāyaṃ praṇidhāya pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya* 云々とあるが、これに相当する句は同じく『五門禅経要法』に「正身正意繫念在前」とあるようにやはり禅経にも見出すことができる。念仏観の手順に従えばこの句の後に本物と遜色ない仏像が想起されることになっていたが、不浄観でもあらかじめ記憶した死体の特徴に基づいて、それと同じものを想起することが言われるのであって、念仏観も不浄観も基本的には同じ手順で説かれている。

3.1 仏像がない環境の想定

念仏観における仏を視覚化する手順というのは仏像を直接に見て記憶し、それと同じものを想起するというものであった。そしてこの手順は対象が死体に変わるという点を除いて不浄観でも同じであった。しかしながら手順が同じなのは仏や死体の観想だけにとどまらない。人や物を思い浮かべるような一般的なレベルの話でも同じである。しかし会ったことがない、見たことがない人や物を思い浮かべることができないように、必ず一度は目にして記憶しておく必要がある。観想を行う前に仏像や死体の前に赴くよう説かれるのはそのためであり、この段階はそれぞれの対象を想起するための加行のようになっているのである。

以上のような手順の確認に紙面を費やしたのは、般舟三昧が提唱された当初の環境を想定した場合、この手順を踏む上で生じてくる問題点を明確にするためである。禅観經典が前提とする仏像が存在していたならば、それを直接見るだけでよい。しかし次項より確認するように、般舟三昧の成立当時に仏像は存在していなかったとみられる。

3.2 外的証拠

当時仏像が存在していないとみることにについて、まずは仏像の成立年代について触れておく。仏像の起源に関して提出されている見解は一致を見ない。先行研究では成立地の問題や像の様式の比較など複雑な考察がなされ、提示される見解も多岐にわたっているが、当面の問題となる年代に関して提示されているのは、紀元前一世紀から紀元二世紀までの間である¹²⁾。そして注意しなければならないのは、この年代が他方仏の像に関するものではないということである。したがって般舟三昧が対象とする他方仏の像となると、この年代をそのまま当てはめて考えることはできない。

他方仏の像が発掘されるのは釈迦牟尼仏などに比べればずっと稀である。現在発見されている最古の像としては1977年にマトゥラーで発見された阿弥陀仏立像の台座がある¹³⁾。肝心の像の部分はほとんど現存しておらず、台座に残された両足だけとなっているが、その台座にある銘文には、

12) 仏像の起源に関しては研究の積み重ねにより様々な見解が提出されている。主な論点としては成立地をガンダーラとみるか、あるいはマトゥラーとみるかという点や、成立時期をクシャーナ朝以前とみるか、以後とみるかという点が挙げられる。この他にもギリシアの影響やローマの影響など様々な観点から論じられているが、詳細については宮治（2010, 30-53）にまとめられている。現在でもこの問題に決着はついておらず、仏像の制作はクシャーナ朝のカニシカ王の即位（127年）までにガンダーラとマトゥラーにおいて始まったとみるのが穏当とされている（cf. 島田2011, 136）。

13) この他に阿弥陀仏の可能性のある像としては、Brough（1982）が指摘したガンダーラの三尊像がある。しかしこれに関してはSalomon（2002）による反論が提出されており、この像を阿弥陀仏とみるか否かについては意見が分かれる。Salomon（2002）以降の研究については宮治（2010, 156-157. 補注1）を参照。尚、その像の年代は三世紀から四世紀と推定されている（cf. Salomon 2002, 4）。

- 1 大王フヴェーシュカの第二十六年、第二月、第二十六日
- 2 この時機に、隊商主サ〔?〕チャカの〔父〕であり、商主バラカッタの孫であり、
- 3 ブッダ〔ピラ〕の子であるナーガラクシタによって、世尊アミターバ仏の像が造立された。
- 4 一切諸仏の供養のために。この善根によって、一切衆生が無上の仏智を獲得するように。

- 1 *mah(ā)rajasya huveṣkas[y]a (saṃ)20 6 va 2 di 20 6*
- 2 *(etaye pu[r]vaye) sax-cakasya satthavahasya p[i]t[-x](n)[-x] balakattasya śreṣṭhasya nāttikena*
- 3 *buddha(pi)la(na) putra(n)a nāgarakṣitena bhagavato buddhasya amitābhasya pratimā pratiṣṭh(a)pi[tā](...)*
- 4 *[sa](rva)buddhapujāye im(e)na k(u)śalam(ū)lena sar(va)(sat)[v]ā anut(t)ara(m) bud(dh)ajñānam prā(ṭnva)m(tu)(...)*

と刻まれている¹⁴⁾。この像の成立年代を知る上で重要な「フヴェーシュカの第二十六年」という年号が西暦何年に当たるのかが争点となるが、見解は一致を見ておらず、今までに提示された年代の幅は104年から171年までである¹⁵⁾。しかしどの見解によっても二世紀より遡るような年代は提示されていない。また上限となっている104年の根拠はカニシカ王紀元78年説に基づいて算出されたものであるが、近年では127年説が有力視されることに鑑みると¹⁶⁾、104年という

14) 引用の和訳は藤田（2007, 276）からの借用である。またこれは Schopen（1987, 101）の読みに基づいている。この銘文の翻刻は多くの研究者が手掛けており、他の研究者のテキストと読みの違いに関しては杉本（1999, 83–86）を参照。

15) 104年説：Schopen（1987, 99）。

156年説：中村（1980, 493–495）。

171年説：肥塚（1985, 272–273）。

cf. 杉本（1999, 85）、藤田（2007, 276–277）。

16) 127年説は Falk（2001, 2004）による。カニシカ紀元に関しては諸説あるが、近年ではこ

上限は153年（127+26）にまで下る可能性があることになる。支婁迦讖による本經の訳出が179年であるから、本經が翻訳された年代ともかなり近いことになるが、この年代も翻訳された時点を示すものであり、般舟三昧の成立時となるとさらに遡って考えなければならないのだから、当時における他方仏の像の存在を示す外的な証拠は今のところ存在しないとみてよい。

3.3 内的証拠

続いて本經の分析から検討する。まず第一に仏像への言及は原形部分には見られない。仏像は行品以降の四事品になって初めて登場する。

バドラパーラよ、さらに四つの法を具えと、菩薩摩訶薩はこの三昧を会得する。四つとは何かというと、すなわち、（1）この三昧への熱望を通じて、如来の像（*tathāgata-pratimā）を造らせ、または絵像だけでも描かせること、（2）この三昧への熱望を通じて、この三昧が〔世に〕長くとどまるため、何としてもこの三昧が保たれる〔ために〕、よく書写して本として提供すること、（3）増上慢な人々を増上慢を離れた法、すなわち無上正等覚に入らせること、（4）如来の教説を保護し、保存し、維持するべく過ごすことである。バドラパーラよ、これら四つの法を具えと、菩薩摩訶薩はこの三昧を会得する。

bzang skyong/ gzhan yang chos bzhi dang ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po ting nge 'dzin 'di 'thob bo// bzhi gang zhe na/ 'di lta ste/ ting nge 'dzin 'di 'dod pas de bzhin gshegs pa'i sku gzugs byed du gzhus ste/ tha na ri mor yang 'brir 'jug pa dang/ ting nge 'dzin 'di 'dod pas ting nge 'dzin 'di yun ring du gnas par bya ba'i phyir ci nas kyang ting nge 'dzin 'di 'dzin par legs par bris shing glegs bam sbyin pa dang/ mngon pa'i nga rgyal can gyi gang zag rnams mngon

の127年説が有力視されている（cf. 宮治2010, 53. 補注2）。これ以前の諸説については山崎（1998）、Charoenriset（2007）にまとめられている。

*pa'i nga rgyal med pa'i chos 'di lta ste bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i
byang chub la 'jog pa dang/ de bzhin gshegs pa'i bstan pa bsrung ba dang/ sba ba
dang/ yang dag par gzung ba'i phyir gnas pa ste/ bzang skyong/ chos bzhi po de
dag dang ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po ting nge 'dzin 'di 'thob
bo//* PSS 4D.

仏像への言及といっても、禪觀經典に見たような明確な手順の中に登場するわけではない。上記引用は般舟三昧の会得について述べたものとなっているが、例えば《迦葉品》(KP 2, 2 etc.) に見るような「カーシャパよ、菩薩にこれら四つの法があると…」*catvāra ime kāśyapa dharmā bodhisatvasya...* と同じ形式で説かれ、実質的な実践の内容を示すというよりもむしろ般舟三昧の会得を引き合いに作仏などの行為を奨励しているような印象を受ける。尚、ここには經典の書写も記されているが、これに関しても仏像と同様に四事品が初出となっており行品には見られない。

さらに般舟三昧が説明される際にも仏像は前提となっていない。特に以下の記述に見る「聞いた通り」(**yathāśruta*) という表現に注目する。

バドラパーラよ、その般舟三昧とは何か。そこでバドラパーラよ、比丘、あるいは比丘尼、あるいは優婆塞、あるいは優婆夷であれ、戒を完全に保った上で、その者はひとり閑かな場所に向かい、座ってから、次のように考える。『かの世尊、如来、阿羅漢にして正等覚者なる阿弥陀仏はいずれの方角にとどまり、〔身を〕保ち、時を過ごして、教えを説いておられるのか』と思い起こしなさい。その者は聞いた通りの (**yathāśruta*) あり様に従って (**ākāra*)、この仏国土より西の方角に百千俱胝の仏国土を過ぎた〔ところにある〕スカーヴァティー世界に、かの世尊、如来、阿羅漢にして正等覚者なる阿弥陀仏が、今現在、菩薩衆に囲まれ、付き随われて、とどまっておられる。〔身を〕保っておられる。時を過ごしておられる。教えを説いておられると作意する。さらにその者は乱れのない心で如来を作意する (**manasi-Kṛ*) のである。

*bzang skyong/ da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting
nge 'dzin de yang gang zhe na/ bzang skyong/ de la dge slong ngam/ dge slong ma
'am/ dge bsnyen nam/ dge bsnyen ma tshul khirms yongs su rdzogs par spyod par
'gyur la/ des gcig pu bden par song ste 'dug nas 'di snyam du/ bcom ldan 'das de
bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag
med de phyogs gang rol na gnas te 'tsho zhing gzhes la chos kyang ston cing
bzhugs/ snyam du sems bskyed par bya'o// des ji skad du thos pa'i rnam pas sangs
rgyas kyi zhing 'di nas nub phyogs logs su sangs rgyas kyi zhing bye ba phrag
'bum 'das pa na 'jig rten gyi kham bde ba can na bcom ldan 'das de bzhin gshegs
pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med de da ltar
byang chub sems dpa'i tshogs kyis yongs su bskor cing mdun du bdar te bzhugs
so// 'tsho'o// gzhes so// chos kyang ston to/ snyam du yid la byed de/ des kyang
sems ma g-yengs pas de bzhin gshegs pa yid la byed do//* PSS 3A.

バドラパーラよ、菩薩は在家者であっても、あるいは出家者であっても、
ひとり閑かな場所に行き、座ってから、如来、阿羅漢にして正等覺者なる
阿弥陀仏を聞いた通りのあり様に従って作意する。

*bzang skyong/ byang chub sems dpa' khyim pa 'am rab tu byung ba yang rung
gcig pu dben par song ste 'dug la/ de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par
rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med ji skad du thos pa'i rnam pas yid la byas te/
PSS 3B.*

このように般舟三昧が説明される際には「聞いた通り」に仏を作意することが求められている。この表現はかつて Harrison (1978, 44) が取り上げたように、視覚化に関する当時の環境を想定する上で重要となる。もし般舟三昧の成立時に仏像のように直接に見て記憶できる媒体が存在していたならば、ここで「見た通り」(yathādr̥ṣṭa) とすべきであって¹⁷⁾、わざわざ「聞いた通り」とするのはおかしい。この表現は目で見える媒体が存在せず、他方仏のあり様を耳で聞い

ていた環境を示唆している。

以上のように、般舟三昧が成立した当時の環境となると、仏像の存在を前提に考えることはできない。般舟三昧の本来的な役割を考察する上では、仏像が存在しない環境で、当時の行者がいかにして未だ見ぬ他方仏を想起しようと試みたのかを問うことが重要になる。

4 般舟三昧から仏随念へ

先行研究には般舟三昧を仏随念と同一概念とみて論じるものがあるが¹⁸⁾、吹田（2016）において検証したようにこれらは別な概念として考えなければならない。というのも、般舟三昧の役割は仏随念を実践するまでの過程にあるからである。その役割を知る上で手掛かりとなる記述が譬えの中にある。般舟三昧に関する譬えは行品に七箇所も存在する。すなわち、夢中見仏の譬え（3B）、無碍の譬え（3C）、娼婦の譬え（3D）、空沢の譬え（3H）、夢中帰郷の譬え（3I）、不浄観の譬え（3J）、影像の譬え（3K–3L）の七つである¹⁹⁾。そしてこれらのうちの娼婦の譬えにだけ、本経が想定していた視覚化の手順が示唆されている。

17) カマラシーラ（*Kamalaśīla*）は《修習次第》（*BhK* III 4, 5–5, 9）において般舟三昧に言及しているが、そこでは「見て聞いた通り」（*yathādr̥ṣṭaśruta*）となっており、口伝あるいは書写での伝承を聞く環境から仏像のような媒体を見る環境への展開があったことを予想させる。

そこでまず最初に瑜伽行者（*yogin*）は見て聞いた通りの（*yathādr̥ṣṭaśruta*）如来の姿（*vigraha*）に対する心を確立させて、止（*śamatha*）に没入する。そして熱せられた金の如く清らかで、〔三十二〕相〔八十〕種好によって飾られ、衆会の中心にあり、様々な種類の方便でもって衆生の為に行動している、その如来の姿を絶え間なく作意すること（*manasikāra*）でもって、その〔如来の〕徳に対する熱望を引き起こし、昏沈や掉挙などを鎮めさせ、面前に立っているかのように明瞭にそれが見えるまで、それまで瞑想しなければならない。……そしてこの三昧は般舟三昧として〔経に〕解説されている。

tatra prathamam tāvad yogī yathādr̥ṣṭaśrute tathāgatavigrahe cittam sthāpayitā śamatham niṣpādayet. tañ ca tathāgatavigraham uttaptakanakāvadātaṃ lakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛtaṃ parśanmaṇḍalamadhyagataṃ nānāvidhair upāyaiḥ sattvārtham kurvantaṃ prābandhikena manasikāreṇa, tadguṇābhilāṣaṃ samupādāya layauddhatyādīn vyupaśamaya tāvad dhyāyed yāvat sphuṭataraṃ puro 'vasthitam iva taṃ paśyet. [...] ayam ca samādhīḥ pratyutpannabuddhasaṃmukhā vasthitasamādhir nirdiṣṭaḥ.

18) cf. 赤沼（1927ab）, Harrison（1978）.

19) それぞれの譬えの名称は梶山（1992, 302–308）より借用した。see also 赤松（2011, 209–217）.

以下にその譬えを引用するが、特に男たちが娼婦を一度も見ないままに想起できるようになっている点に注目する。

バドラパーラよ、例えばある男がラージャグリハの大都市に住んでいるとしよう。そしてヴァイシャーリーの町に、スマナー (**Sumanā*) と呼ばれるある娼婦がいると聞いた。二人目の男はアームラパーリー (**Āmrāpālī*) と呼ばれるある娼婦がいると聞いた。三人目の男はウトパラヴァルナー (**Utpalavarṇā*) と呼ばれるかつて娼婦〔だった女〕がいると聞いた。かれらは彼女たちのことを聞いて、それぞれがそれぞれ〔の女〕を恋慕したのだが、その男たちはその娼婦たちを見たことがなく、ただ名前と容姿と肌の色を聞いただけで愛欲の心を生じたのである。かれらが何度もその〔娼婦を〕作意している (**manasi-Kṛ*) あいだに眠りに落ちると、夢のなかで「我々はその娼婦たちのところに来ているのだ」と知る。その男たちはラージャグリハの大都市にいて、以前眠りに落ちていなかった時、それぞれ愛欲を伴った心を生じていたが、同じようにその男たちは眠ってから夢のなかで〔愛欲を伴った心を生じ〕、その娼婦たちを見て、それぞれの相手と一緒にになって色欲 (**maithuna-dharma*) にふけてから、性交に対するその欲望から解放されたのを夢にみたのである。……かれらは目覚めてから、見、聞き、知り、理解したとおりに、夢での経験を想起する (**anu-Smṛ*)。

zang skyong/ 'di lta ste dper na skyes bu zhig rgyal po'i khab kyi gron khyer chen po na 'dug pa las yangs pa can gyi grong khyer na smad 'tshong ma yid bzang zhes bya ba zhig yod par thos so// skyes bu gnyis pas ni smad 'tshong ma a mra skyong zhes bya ba zhig yod par thos so// skyes bu gsum pas ni sngon gyi smad 'tshong ma u tpa la'i mdog ces bya ba yod par thos so// de rnams kyis de dag thos nas so sor so so la sems chags par gyur mod kyi/ skyes bu de rnams kyis smad 'tshong ma de rnams mthong ba ni ma yin te/ ming dang gzugs dang kha dog tsam zhig thos pas 'dod chags kyi sems skyed par gyur to// de dag phyi phyir zhing de

*yid la byed bzhin du nyal ba dang/ rmi lam du yang smad 'tshong ma de dag gi
drung du bdag cag dong ba snyam du shes te/ ji ltar skyes bu de dag rgyal po'i
khab kyi grong khyer chen po na 'khod cing sngon ma nyal bar de lta de ltar 'dod
chags dang ldan pa'i sems bskyed pa de bzhin du skyes bu de dag nyal nas kyang
rmi lam na smad 'tshong ma de dag mthong zhing phan tshun sprad de/ 'khrig pa'i
chos la bsten nas/ 'khrig pa la dad pa de dang yang bral bar gyur pa yang rims
so// [...] de dag sad nas ji ltar mthong ba dang/ thos pa dang/ shes pa dang/ rtogs
pa'i rmi lam na myong ba rjes su dran nas/* PSS 3D.

譬えに登場するラージャグリハに住む男たちと、ヴァイシャーリーにいる娼婦たちは、それぞれこの世界に住む衆生と、別の世界にいる他方仏を表しており、仏に見えんとする衆生の渴望が世俗の異性間の感情に譬えられていると理解する²⁰⁾。この譬えにおいて男たちは実際の場所に訪れることなく、ましてや一度も娼婦に会うことなく想起するまでに至っている。その過程に注目してみると、

(1) 娼婦の名前や容姿を聞く

↓

(2) 娼婦を何度も作意する (**manasi-Kṛ*)

↓

20) 娼婦の譬えは空を説くものと理解される場合があり、特に『大智度論』(T 25, 110b09–b19) がそのような観点で引用している。

如佛在時三人爲伯仲。聞毘耶離國姪女人名菴羅婆利。舍婆提有姪女人名須曼那。王舍城姪女人名優鉢羅槃那。有三人各各聞人讚三女人端正無比。晝夜專念心著不捨。便於夢中夢與從事。覺已心念。彼女不來我亦不往而姪事得辦。因是而悟一切諸法皆如是耶。於是往到毘陀婆羅菩薩。所問是事。毘陀婆羅答言。諸法實爾。皆從念生。如是種種。爲此三人方便巧說諸法空。

しかし下線で示した部分は本經には見当たらず、別の譬えから先取りしたとみられている (cf. 梶山1992, 304–306)。つまり男たちが夢から覚めて以降は空沢の譬え (3H) と影像の譬え (3K–3L) を編纂して合併したようになっており、最終的にパドラパーラが男たちに諸法の空たることを説くという内容も本經には説かれていない。

(3) 夢の中で娼婦と会う

↓

(4) 夢から覚めて想起する (**anu-Smr*)

となっている。この過程のうち、名前や容姿を聞いて作意するまでが般舟三昧の実践、夢の中が般舟三昧の中、夢から覚めて想起する段階が仏随念として、般舟三昧から仏随念へと至る過程に置き換えて考えてみる。(1) から (2) の過程は前節で参照した般舟三昧の説明と一致し、譬えの男たちもやはり聞いた情報に基づいて娼婦を作意している。そしてこの譬えにおける作意 (**manasi-Kṛ*) というのが、注意や思惟といった一般的な意味ではなく、対象を具象化するような意味合いで用いられていることに注意する²¹⁾。仏の像が行者のなかで確立した瞬間が (3) であり、般舟三昧の中での仏との対面となる。この時点で行者は自らで具象化した仏の像を見て記憶しているのだから、続く (4) が夢から覚めて想起する (*anu-Smr*) となっているように、般舟三昧から出て定中で見たのと同じ仏を想起する、すなわち仏随念 (*buddhānusmṛti*) が可能となるのである²²⁾。

21) つまりこの譬えにおいて男たちは娼婦の像を心の中に作っている (*manasi-Kṛ*) と理解する。語義解釈としては *manasi-Kṛ* の *manasi* を対象を作る場所を示す於格とみる。詳細は別稿にて論じる予定である。

22) 本経における仏随念 (*buddhānusmṛti*) が仏を想起するという意味で用いられることは、譬えによって裏付けられる。*anu-Smr* の語は娼婦の譬え (3D) の他に、夢中見仏の譬え (3B) と夢中帰郷の譬え (3I) に見られるが、決まって想起を意味する文脈で用いられている。

バドラパーラよ、例えば、男女誰であれ、眠っている者が、夢のなかで物 (**rūpa*) のあり様を見る。……その者は夢での様子 (**nimitta*) を想起する (**anu-Smr*) ことで涙を流すように...

bzang skyong/ di lta ste dper na skyes pa 'am bud med gang la la zhiḡ nyal ba'i rmi lam du gzugs kyi rnam pa mthong ste/ [...] de rmi lam gyi mtshan ma rjes su dran pas mchi ma klog par byed pa de bzhiḡ du/

バドラパーラよ、例えばある男が、生まれ故郷からどこか他方にある地域へ向かい、到着すると、その生まれ故郷を想起して (**anu-Smr*)、見た通り...

bzang skyong/ 'di lta ste dper na skyes bu la la zhiḡ rangs skyes pa'i yul nas ljonḡs kyi phyogs gzhan zhiḡ tu song ste phyiḡ pa dang/ rang skyes pa'i yul de rjes su dran nas/ ji ltaḡ mthong ba dang/

以上の考察で般舟三昧の役割が明らかになりつつある。つまり当時の般舟三昧は口伝などの伝承による仏の具象化を担っており、他方仏を随念する加行となっていたのである。当時に他方仏の像が存在したならば、念仏観の手順にあるように、それを見に行けばよいのであり、聞いた情報に基づいて仏を具象化する必要性などは生じなかつただろう。実践する環境の展開からすれば、行者自らで一から具象化する必要があつた時代から、一般化された像を見るだけで済む時代へと移行していったとみることができる。

5 修道論上の位置づけ

前節で般舟三昧が他方仏を随念する加行となっている旨を述べたが、そもそもなぜ他方仏を随念する必要性があつたのかについて言及する。それは阿弥陀仏の随念が往生の本行とされていたからである。前節で参照した娼婦の譬え(3D)に引き続き、話は次のように展開する(3E-3F)。

その〔菩薩は〕何度も作意する(*manasi-Kṛ*) ことによってかの〔阿弥陀〕如来を見る。この般舟〔三昧と呼ばれる〕菩薩の三昧にとどまって、その〔菩薩は〕かの〔阿弥陀〕如来を見てから「世尊よ、いかなる徳目(**dharma*)を具えれば、菩薩摩訶薩はこの世界に生まれることができるのでしょうか」と質問する。このようにしてどのような仏国土であれ、〔そこに〕生まれたいと思う者は、その時、如来に〔このように〕質問する。

このように質問されて、かの世尊、如来なる阿弥陀〔仏〕はその菩薩に次のように言った。

「善男子よ、仏随念(**buddhānusmṛti*)を實踐し(**āsevita*)、実習し(**niṣevita*)、修習(**bhāvanā*)し、多く行ふ(**bahulīkāra*)と、この〔スカーヴァティー〕世界に生まれることができる」

de phyi phyir zhing yid la byed pas de bzhin gshegs pa de mthong ngo// da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i byang chub sems dpa'i ting nge 'dzin de la gnas te/ des de bzhin gshegs pa de mthong nas/ bcom ldan 'das/ chos gang dang

*ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'jig rten gyi kham s 'dir skye bar
'gyur/ zhes zhu ba zhu'o// de bzhin du sangs rgyas kyi zhing gang dang gang du
skye bar 'dod pa de'i tshe de bzhin gshegs pa la zhu'o// de skad zhus nas bcon
ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med des byang chub sems dpa' de la 'di
skad ces bka' stsal to// rigs kyi bu/ sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten/ nges
par bsten cing bsgoms la mang du byas na/ 'jig rten gyi kham s 'dir skye bar byed
do//* PSS 3E-3F.

上記引用では菩薩が般舟三昧の中で阿弥陀仏国に生まれる方法を質問している。そして阿弥陀仏がその答えとして仏随念の必要性を説く。既に述べたように、従来の研究では本經における阿弥陀仏が諸仏の一例に過ぎないと消極的にみられていたため、この菩薩との対話に示唆される修道論についても注目されることはなかった。しかし今や原初形態（行品）にしか登場しない阿弥陀仏と、この仏が示す修道論の価値が見直されなければならない。

質問の内容に再び注目すると、この菩薩は仏と対面して誓願を立てているわけでもなく、授記を請うているわけでもない。かれは仏を面前にして迷うことなく阿弥陀仏国へ生まれる方法を質問している。この菩薩が無上正等覚に至る道程を考えた場合、その到達に阿弥陀仏国に生まれるという方法を取ろうとしていることになる。その道程を先に考察した仏随念までの過程と合わせると、「般舟三昧（加行）→仏随念（本行）→往生→無上正等覚」という次第になる。これはつまり無上正等覚から遡って、往生、仏随念、そして仏随念から般舟三昧が要請された結果である。般舟三昧という修行徳目がいかなる修道論上の要請に応えるものだったかを問いかけた時、本經の分析から提示できる可能性はわずかにこれだけであり、ましてやこの經典の原初形態にのみ説かれている。つまりこの修道論の中に位置づけられ、阿弥陀仏を随念する加行となっていたのが般舟三昧の本来的な役割であるといえるのである。この修道論が行品以降で見られなくなることに関しては、梶山（1992, 293-297）の言うように、般舟三昧が発展して阿弥陀仏から諸仏へと対象が一般化していくうちに、本来的な修道論上の位置づけをも失っていったとみることができる。この特徴ある修道

論が阿弥陀仏と共に見られなくなることに何の矛盾も生じない。

6 おわりに

以上、般舟三昧の役割について考察した。まず視覚化の手順を知るべく、念仏観を参照した。そこでは仏像に見る仏の特徴を記憶し、それと同じものを想起するという手順が説かれる。この手順は念仏観だけでなく不浄観にも共通であり、ひいては人や物を頭に思い浮かべるような一般的なレベルにも当てはまる。つまり視覚化には先立つ記憶がなければならない。それゆえに念仏観では仏像を、不浄観では死体を直接見に行くところから手順が始まるのである。この手順を足掛かりとして般舟三昧の役割を考察すると、仏像という目で記憶できる媒体がない環境で、どのように他方仏を想起しようとしたのかが問題となる。そしてそれを知る上で重要なのが行品に説かれる娼婦の譬え（3D）である。この譬えでは男たちが娼婦を夢で見ることによって、一度も目にすることなく想起できるようになっているが、これは行者が仏を般舟三昧で見ることによって随念できるようになるのを譬えたものに他ならない。未だ見ぬ他方仏であっても、聞いた情報に基づいて具象化することにより般舟三昧の中で対面する。そして夢で見たものを想起できるように、般舟三昧で見た仏も随念できるということである。このように般舟三昧は仏随念に至る過程の中で、聞いた情報に基づいて仏を具象化する段階を担っており、随念に先立つ記憶を得るための加行となっている。そして、この過程は「般舟三昧（加行）→仏随念（本行）→往生→無上正等覚」という道程の中に位置づけられている。本経の中から修道論として提示できる候補は他に見出せず、ましてや本経の原形とされる行品にのみ見られることから、阿弥陀信仰に特有の修道論の中に位置づけられ、阿弥陀仏を随念するための加行となっていたのが般舟三昧の本来的な役割であったと論じた。

本稿の他に先行研究を検証したものとして吹田（2017）があり、そこでは般舟三昧が阿弥陀信仰の説く臨終見仏から展開したと論じた。今回の役割の考察から見ても般舟三昧と阿弥陀信仰とは思想の根幹で切り離せないものとなっており、これまでの検証結果から本経の基調が般若空思想にあるとみる定説を支

持することはできない。定説として取り上げられる赤沼（1927ab）や Harrison（1978）の一方で、色井（1963）は本経の成立に般若空思想は必要なかったと主張し、大乘仏教の中で空思想が展開するにつれて次第に結びつきを強めていったとみていた。過去にこの見解を評価した研究は櫻部（1991）以外になかったが、今や注目に値するといわねばならない。確かに現存する資料から見れば、行品ですら空思想と不可分に思われるが、今後、本経の分析に際しては、いわゆる「般若の洪水」（辛嶋2010, 38–39）というものを想定してかかる必要があるのではないだろうか。

略号

- BhK III *Minor Buddhist Texts: Third Bhāvanākrama Part III*, (Serie Orientale Roma XLIII), ed. G. Tocchi. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1971.
- KP *The Kācāyapaparivarta: a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class: Edited in the Original Sanskrit in Tibetan and in Chinese*, ed. Baron A. von Staël-Holstein. Shanghai: Commercial Press, 1926. [repr. Tokyo: Meicho-Fukyū-kai, 1977].
- PSS *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series I), ed. Paul Harrison. Tokyo: Reiyukai Library, 1978.
- ŚrBh III 大正大学総合佛教研究所 声聞地研究会『瑜伽論 声聞地 第三瑜伽処：サンスクリット語テキストと和訳』（大正大学総合仏教研究所研究叢書32）山喜房佛書林, 2018.
- T 『大正新脩大藏経』
- T 416 闍那崛多訳『大方等大集経賢護分』（T 13, 872a1–897c15）.
- T 417 支婁迦讖訳『仏説般舟三昧経』（T 13, 897c26–902c19）.
- T 418 支婁迦讖訳『般舟三昧経』（T 13, 902c24–919c05）.
- T 419 失訳『拔陂菩薩経』（T 13, 920a4–924b17）.
- Vism *Visuddhimagga* (Pali Text Society Edition).
- Vism (W) *The Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, (Harvard Oriental Series 41), ed. Henry Clarke Warren. Massachusetts: Harvard University Press, 1950.

参考文献

BROUGH, John

- 1982 “Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture,” *Indologica Taurinensia* 10: 65–70.

CHAROENSRISET, Samawadee

- 2007 「カニシカ起源の問題をめぐって」『印仏研』56(1) : 339-336.

FALK, Harry

- 2001 “The Yuga of the Sphujiddhvaja and the Era of the Kuṣāṇas,” *Silk Road Art and Archaeology* 7: 121-136.
2004 “The Kaniṣka Era in Gupta Records,” *Silk Road Art and Archaeology* 10: 167-176.

FUJITA, Koutatsu

- 1990 “The Textual Origins of the *Kuan Wu-liang-shou ching*: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism,” *Chinese Buddhist Apocrypha*, ed. Robert E. Buswell Jr.. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 149-173.

HARRISON, Paul

- 1978 “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,” *Journal of Indian Philosophy* 6: 36-57.

REICHELT, Hans

- 1928 *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums: in Umschrift und mit Übersetzung: I Teil: Die Buddhistischen Texte*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

SALOMON, Richard & SCHOPEN, Gregory

- 2002 “On an Alleged Reference to Amitābha in a Kharoṣṭhī Inscription on a Gandhāran Relief,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25(1-2) : 3-31.

SCHOPEN, Gregory

- 1987 “The Inscription on the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10(2): 99-134.

YAMABE, Nobuyoshi

- 1999a *The Sutra on the Ocean-Like Samadhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra*. [Ph.D. Thesis, Yale University].
1999b “The Significance of the “Yogalehrbuch” for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts,” *Buddhist Culture* 9: 1-74.

WELLAR, Friedrich

- 1936-1937 “Bemerkungen zum Soghdischen Dhyāna-Texte,” *Monumenta serica* 2: 341-404.
1938 “Bemerkungen zum Soghdischen Dhyāna-Texte,” *Monumenta serica* 3: 78-129.

赤沼智善

- 1927a 「般舟三昧経の研究（上）」『宗教研究』4(1) : 97-117.
1927b 「般舟三昧経の研究（下）」『宗教研究』4(2) : 51-70.

赤松明彦

- 2011 「ヒンドゥー教と大乘仏教」『大乘仏教の誕生』（シリーズ大乘仏教2）春秋社，206–229頁．

安藤俊雄

- 1962 「廬山慧遠の禅思想」『慧遠研究』249–285頁．[『天台学論集：止観と浄土』平楽寺書店，1975. 184–228頁所収]．

池田英淳

- 1937 「鳩摩羅什訳出の禅經典と廬山慧遠」『大正大学学報』（26）：101–118．

井ノ口泰淳

- 1966 「西域出土の梵文瑜伽書」『龍谷大学論集』381：2–15．

大田利生

- 1983 「般舟三昧と浄土教」『龍谷大学論集』423：134–158．

梶山雄一・末本文美士

- 1992 『観無量寿経 般舟三昧経』（浄土仏教の思想2）講談社．

春日井眞也

- 1953 「観無量寿仏経における諸問題」『仏教文化研究』（3）：37–50．

辛嶋静志

- 2010 「阿弥陀浄土の原風景」『佛教大学総合研究所紀要』17：15–44．

肥塚隆

- 1985 「大乘仏教の美術：大乘仏教美術の初期相」『大乘仏教とその周辺』（講座大乘仏教10）春秋社，263–291頁．

境野黄洋

- 1935 『支那仏教精史』境野黄洋博士遺稿刊行会．

櫻部建

- 1983 「念仏三昧という語について」『仏教と文化：中川善教先生頌徳記念論集』同朋社出版，483–488頁．

- 1991 「書評・紹介 Paul Harrison：The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present, Tokyo, 1990.」『仏教学セミナー』53：48–58．

色井秀讓

- 1963 「般舟三昧経の成立について」『印仏研』11(1)：203–206．

静谷正雄

- 1974 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑．

末本文美士

- 1989 「『般舟三昧経』をめぐる」『インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集』平楽寺書店，313–332頁．

杉本卓洲

- 1999 「マトゥラーにおける仏像崇拜の展開（その3）」『金沢大学文学部論集：行動

- 科学・哲学篇』19：83-118.
- 橘瑞超
1912 『西域に於ける浄土教』（二楽叢書 第一号）橘瑞超.
- 玉城康四郎
1981 「『般舟経』における念仏三昧の考察」『大乘仏教から密教へ：勝又俊教博士古稀記念論集』春秋社，85-103頁.
- 月輪賢隆
1971 『仏典の批判的研究』百華宛.
- 藤堂恭俊
1960 「鳩摩羅什訳出と言われる禅經典の説示する念仏観」『東洋思想論集：福井博士頌寿記念』福井博士頌寿記念論文集刊行会，398-411頁.
- 中村元
1980 『ブッダの世界』学習研究社.
- 羽田亨
1958 『羽田博士史学論文集：下巻 言語・宗教篇』（東洋史研究叢刊之三之二）東洋史研究会.
- 吹田隆徳
2016 「般舟三昧と仏随念の関係について」『印仏研』65(1)：190-193.
2017 「般舟三昧の系譜：manasi-√kr と見仏」『仏教学会紀要』22：89-103.
- 藤田宏達
1970 『原始浄土思想の研究』岩波書店.
1985 『観無量寿経講究：『観経四帖疏』を参看して』真宗大谷派宗務所出版部.
2007 『浄土三部経の研究』岩波書店.
- 松濤誠廉
1981 『馬鳴・端正なる難陀』山喜房佛書林.
- 宮治昭
2010 『インド仏教美術史論』中央公論美術出版.
- 明神洋
1993 「禅観經典における念仏観：その意義と起源について」『仏教学』35：59-79.
- 望月信亨
1930 『浄土教の起源及発達』共立社. [再版 山喜房佛書林，1972].
- 山部能宜
2011 「大乘仏教の禅定実践」『大乘仏教の実践』（シリーズ大乘仏教3）春秋社，96-125頁.
- 島田明
2011 「仏塔から仏像へ」『大乘仏教の実践』（シリーズ大乘仏教3）春秋社，128-165頁.

山崎利男

1998 「カニシカ 1 世の年代をめぐる新研究紹介」『中央大学 アジア史研究』23：1-21.

取 (upādāna) をめぐるヴァスバンドゥの解釈

—俱舎論から縁起経釈へ—

中 島 正 淳

1. はじめに

世親著『縁起経釈』(PSVy)は、松田和信氏の一連の研究¹⁾により、世親の思想的変遷、および経部の思想を解明する上で、重要な意味をもつことが明らかとなった。しかし、Tucci 1930が言うように、この『縁起経釈』は極めて難解なテキストであるため、未だ十分に解明されている、とは言えないのが現状である²⁾。今回検討する『縁起経釈』「取支」に関しても、未だ和訳がなく、また思想研究もなされていない。

そこで今回は、(1)『縁起経釈』の「取支」を『俱舎論』と比較し、世親の「取」の解釈に思想的変遷がみられるかを探る。また、(2)『縁起経釈』の「取支」に説かれる「取」の合成語解釈を整理することで、世親の「取」の解釈の真意を探ってみたい。

2. 『俱舎論』における世親の「取」の解釈

2.1. 「欲」「見」「戒禁」「我語」に対する世親の解釈

まずは、『俱舎論』における世親の「取」の解釈から検討していこう。『俱舎論』「世間品」において、世親は有部の三世兩重の縁起説を否定し、経部の立場

1) Cf. 松田1982b, 1982c, 1984a, 1984b, 1984c.

2) ただし、松田の研究以後、Muroji 1993, 室寺1986, 1987, 1994a, 1995a, 1999や本庄2001b, 莊2013a, 2013b, 堀内2016等の研究者によって『縁起経釈』の研究は着々と進みつつある。

から、自らの縁起説を述べる³⁾。その際に、世親は『縁起経』⁴⁾の経文に基づき、「取」を①「欲取」(kāmapādāna)、②「見取」(dṛṣṭyupādāna)、③「戒禁取」(śīlavratopādāna)、④「我語取」(ātmavādupādāna)の四つと規定する。その上で、世親は「欲取」等の合成語のうち、まず合成語の前分である「欲」「見」「戒禁」「我語」について、次のように述べている。

AKBh 140, 9–13:

tata iṣṭavedanātrṣṇāyāḥ kāmādīnām upādānam. ① tatra kāmāḥ pañca kāmagaṇāḥ. ② dṛṣṭayo dvāṣaṣṭir yathā brahmajālasūtre. ③ śīlaṃ dauḥśīlyaviratiḥ. vratam kukkuragovratādīni. yathā ca nirgranthādīnām nagno bhavaty acelaka iti vistaraḥ. brāhmaṇapāśupataparivrājakādīnām ca daṇḍājinaśmāṣṭikātridaṇḍamauṇḍyādīni mādānam. ④ ātmavādaḥ punar ātmabhāvaḥ. ātmeti vādo 'sminn ity ātmavādaḥ.

次に、好ましい受に対する渴愛から欲等の取が〔生ずる〕。そのうち、①「欲」とは、五つの欲望の対象である。②「見」とは、『梵網経』⁵⁾に〔説かれている〕通りの、六十二〔見〕である。③「戒」とは、悪戒を離れることである。「禁」とは、狗〔禁〕、牛禁等（犬や牛をまねた生活）である。また、たとえば、ジャイナ教徒等にとって、「裸で無衣なり⁶⁾」云々と、〔禁が説かれる〕通りである。また、婆羅門、パーシュパタ、パリヴラージャカ等にとっての、〔それぞれ〕杖とカモシカの皮、灰とまげ、三杖と剃髪等の受け入れである。④一方、「我語」とは、自身(ātmabhāva)である。そのもの(自身)について、「我」という「語」が〔発せられる〕というわけで「我語」である。

まずここで、世親によって規定された「欲」等を整理してみよう⁷⁾。

3) 世親の自説とされる縁起説の箇所は、楠本(2007, 167–192)によって整理されている。

4) この『縁起経』とは *Nidānasamyukta* 14や『縁起経』[T. 2, 85ab]等のことを指す(Cf. 松田1982c, 43)。

5) Cf. 本庄2014a, 366–387, AKUp [3050].

6) Cf. 本庄2014a, 387–389, AKUp [3051].

7) 『俱舍論』「世間品」における世親の「取」の解釈については、楠本(2007, 181–184)が

	合成語の前分	世親の解釈
①	「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
②	「見」 (dṛṣṭi)	六十二見
③	「戒禁」 (śīlavrata)	悪戒を離れること ⁸⁾ / 狗や牛禁等
④	「我語」 (ātmavāda)	自身

世親によれば、まず①「欲」とは五つの欲望の対象であるとされる。『俱舍論』において、世親は形色の極微の存在を否定したが、顕色の極微については、その存在を認めた⁹⁾。そのため、この「欲」とは、外界に存在する対象を指しているといえよう。

次に②「見」と③「戒禁」とは、どちらも「見所断の煩惱」であるため、五つの欲望の対象のように存在する対象を指すのではない¹⁰⁾。ここでは、『梵網経』に説かれている通りの六十二見、および悪戒を離れることや、犬や牛をまねた生活を指すとされる。

それに対して、④「我語」は「自身」 (ātmabhāva) と規定される。世親が「我語」を「自身」 (ātmabhāva) と規定した背景には、色界・無色界の有情における執着の対象を想定した可能性が考えられる。なぜなら、『俱舍論』「随眠品」において、「貪」 (rāga) は欲界を対象とする「欲貪」 (kāmarāga) と、色界・無色界を対象とする「有貪」 (bhavarāga) の二つに分類されるが、そのうちの「有貪」について、世親は次のように説明しているからである¹¹⁾。

整理しているが、一つひとつ詳細に分析はしていない。

8) 本来、当該箇所は「戒禁取」のうちの「戒」の説明であるから、「悪戒」の意味でなくてはならないが、ここでは良い意味での「戒」の説明として、悪戒を離れることとされる。毘婆沙師によれば、「悪戒」とは欲界繫のことであると規定される (AKBh 201, 13: dauṣṭīlyapratipakṣeṇa śīlam.tac ca dauṣṭīlyam kāmāvacaram)。

9) AKBh 194, 14–17. また、『成業論』や『縁起経釈』においても、世親は同じく形色の極微の存在を否定し、顕色の極微の存在だけを認めたとされる (Cf. 兵藤1982a, 莊2013b)。

10) AKBh 375, 2–5. また、見所断と修所断の煩惱における事物の有無に関しては、木村2016に詳しい。

11) 本稿で挙げる用例の他にも、この ātmabhāva は「中有」の説明に用いられる等 (AKBh 126, 6ff), 多岐にわたって使用される。また、称友は ātmabhāva を āśraya (所依) の意味に言い換えている (AKVy 444, 10)。

AKBh 279, 11–13:

ātmabhāva eva tu bhavaḥ. te ca sattvāḥ samāpattiṃ sāsrayām āsvādayanta
ātmabhāvam evāsvādayanti kāmavītarāgatvāt. ataḥ sa rāgo bhavarāga ity uktaḥ.

一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」である。そして、それら
〔上二界の〕有情たちは、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、
等至を所依とともに味著するときには、自身のみ有味著するのである。そ
れゆえ、その貪が「有貪」と説かれたのである。

まずこの「有貪」の説明は、称友によって規範師（世親）の考えであると注
釈される¹²⁾。そして、ここでは色界・無色界の有情たちが執着の対象にするの
は、自身（ātmabhāva）のみであると説かれている。そのため、世親が「我
語」を「自身」と規定した背景には、色界・無色界の有情における執着の対象
として、「自身」を想定したからだと考えられよう。

2.2. 「取」に対する世親の解釈

以上、「欲取」等の合成語の前分に対する世親の解釈を確認した。そこで次
に、合成語の後分である「取」について、世親の解釈を確認したい。

AKBh 140, 16–17:

teṣāṃ upādānaṃ teṣu yaś chandarāgaḥ. evaṃ hi bhagavatā sarvatrākhyātam
upādānaṃ katamat. yo 'tra cchandarāga iti.

12) 称友の注釈は、次の通りである。

AKVy 445, 1–4:

ātmabhāva eva tu bhava ity ācāryamataṃ. samāpattiṃ sāsrayām iti. samāpattiṃ
sātmabhāvām. āsvādayanta ātmabhāvam evāsvādayanti. na kāmagaṇān. kāmavītarāgatvāt.
一方、〔上二界の有情の〕自身そのものが「有」であるとは、規範師（世親）の考え
である。等至を所依とともには、等至を自身ともに、ということである。味著する
ときには、欲〔界〕からの離染をすでに果たしているから、〔五つの〕欲望の対象に
〔味著するのでは〕なく、自身のみ有味著するのである。

この称友の注釈から、欲界から離染した色界・無色界の有情たちは、五つの欲望の対象
に対しては執着せず、自身にのみ執着するということがうかがえるであろう。

それら〔欲等〕の取とは、そ〔の四つ〕に対する欲貪である。世尊が次のように、あらゆる〔経〕で解説される〔通りである〕。「取とは何か。これ〔所取法〕に対する欲貪なるもの、〔それが取である〕」と¹³⁾。

この『俱舍論』の記述から、世親は「取」を前述の「五つの欲望の対象」等に対する「欲貪」(chandarāga) と解釈したことがわかる。しかし、『俱舍論』では、この「欲貪」がいかなる作用であるのか等については、全く触れられていない¹⁴⁾。そのため、『俱舍論』では、世親が「欲貪」をどのように捉えていたのかまでは明らかではないのである。

3. 『縁起経釈』「取支」における議論の主題

以上、『俱舍論』「世間品」における世親の「取」の解釈を確認した。そこで、これを踏まえた上で、本題である『縁起経釈』「取支」の検討に移っていきたい。まず『縁起経釈』の「取支」では、次の問題が提示される¹⁵⁾。

13) Cf. 本庄 (2014a, 391), AKUp [3053].

14) ただし、AKVy では「欲貪」は次のように説明される。

AKVy 300, 20–25:

chandarāga iti aprāpteṣu viṣayeṣu prārthanā chandaḥ. prāpteṣu rāgaḥ. teṣu kāmādiṣu yaḥ chandarāgaḥ, tad upādānaṃ.

欲貪とは、未だ獲得していない対象に対する希求が「欲」である。すでに獲得した〔対象〕に対する〔執着〕が「貪」である。それら欲等に対する欲貪なるもの、それが取である。

称友によれば、「欲貪」(chandarāga) とは、「欲」(chanda) と「貪」(rāga) の Dvandva の合成語であり、未だ獲得していない対象に対しては「希求」が起こり、すでに獲得した対象に対しては「執着」が起こるとされる。そのため、「欲貪」には未得と已得の対象に対する二つの作用があるといえる。また、満増の LA の注釈も称友の注釈と同様の内容である (LA D. 303b7–304a1, P. 356b3–4)。また、『俱舍論』における「欲」(chanda) の説明については梶2020を参照。

15) 尚、資料は、Tucci 1930によって校訂された梵文がある箇所に関しては、Tucci 1930を底本とし、D. と P. を対照した蔵訳を脚注に示した。ただし、梵文がない場合は D. を底本とし、P. と逐一对照し、徳慧の注釈も併せて参照したが、訂正案については、いちいち注記しない。いずれ、全文を紹介する機会があれば、その時には正確を期したい。

PSVy Tucci 1930, 619, 6–8¹⁶⁾ :

tr̥ṣṇāpratyayam upādānam iti upādānam katamad iti vistaraḥ. atra kāmopādānam yāvad ātmavāḍopādānam iti. ayam samāsaḥ (1) kiṃ rūpadarśanavad veditavyaḥ, āhosvid (2) rūpāyatanavat.

「〈渴愛を縁として取あり〉という場合の取とは何か」と云々。このうち、〔取は〕「欲取」乃至「我語取」である。この合成語は、(1)「色見」のごとく知るべきであるか、それとも、(2)「色処」のごとく〔知るべき〕であるか。

『俱舍論』と同様に、『縁起経釈』においても、「取」は①「欲取」、②「見取」、③「戒禁取」、④「我語取」の四つと規定される。その上で、『縁起経釈』では「欲取」等の合成語をめぐって、二通りの解釈が提示される。

	合成語	合成語の分解	合成語の形
(1)	色見 (rūpadarśana)	色を見ること (rūpasya darśanam)	Tatpuruṣa
(2)	色処 (rūpāyatana)	色がすなわち処である (rūpam eva āyatanam)	Karmadhāraya

すなわち、「欲取」(kāmopādāna)等の合成語は、「色見」のごとく Tatpuruṣa の合成語なのか、それとも「色処」のごとく Karmadhāraya の合成語なのか、ということが、問題となっているのである。

さらに『縁起経釈』では、この二通りの合成語解釈のうち「色見」のごとく Tatpuruṣa を選んだ場合と、「色処」のごとく Karmadhāraya を選んだ場合とで、説明すべき内容が異なることが提示される。

PSVy Tucci 1930, 619, 8–10¹⁷⁾ :

16) D. 38a1–2, P. 43a6–7 : sred pa'i rkyen gyis len pa zhes bya ba'i len pa gang zhe na | len pa ni bzhi ste zhes rgyas par 'byung ba de la 'dod pa nye bar len pa nas bdag tu smra ba nye bar len pa'i bar du yin no || 'dir tshig sbyar ba ni (1) ci gzugs la mthong ba bzhin du rig par bya ba'm | 'on te (2) gzugs kyi skye mched bzhin du yin |

kiñ cātaḥ. (1) rūpadarśanavac cet, kāmādīnām upādānam iti upādeyabhedenopādānasya prabheda eva nirdiṣṭo bhavati, na tu sabhāvaḥ. tatra ke kāmādayaḥ, kim eṣām upādānam iti nirdeṣṭavyam. (2) rūpāyatanavac cet, kāmādaya evopādānam iti upādānasya svabhāvaś ca nirdiṣṭo bhavati, prabhedaś ca. ke tu kāmādayaḥ, kathaṁ copādānam iti nirdeṣṭavyam. rūpadarśanavad ayaṁ samāsaḥ.

それでどうなのか。(1) もし「色見」のごとくであるならば、「欲等を取りこむこと」ということから、取りこまれるものの違いによって、取の分類のみが示されたのであって、〔取の〕自性は〔示されてい〕ない。その場合、欲等は何であって、それら〔欲等〕を取りこむこととは何であるかと説明しなければならない。(2) もし「色処」のごとくであるならば、「欲等がすなわち取である」ということから、取の自性と分類とが示されたことになる。しかし、欲等は何であって、またいかにして〔それら欲等が〕取であるかと説明しなければならない。【世親】この合成語は、「色見」のごとく〔知るべき〕である。

このようにして、「欲取」等の合成語は、Tatpuruṣa であるのか、それとも Karmadhāraya であるのか、という問いが提示された上で、世親自身はこれを Tatpuruṣa の合成語として解釈した。

4. 『縁起経釈』における世親の「取」の解釈

4.1. 「欲」「見」「戒禁」「我語」に対する世親の解釈

では、世親は「欲」等をどのように解釈し、また「取」をいかに解釈したの

17) PSVy D. 38a2–5, P. 43a7–43b1: de las cir 'gyur | (1) gzugs la mthong ba bzhin du yin na ni 'dod pa la sogs pa la nye bar len pa zhes bya ste | nye bar blang ba tha dad pa'i sgo nas nye bar len pa'i rab tu dbye ba kho na bstan pa yin gyi ngo bo nyid ni ma yin no || de la 'dod pa la sogs pa yang gang yin | de dag gyi nye bar len pa yang gang zhig yin par bstan par bya | (2) gzugs kyi skye mched bzhin no zhe na | 'dod pa la sogs pa nyid nye bar len pa yin pas nye bar len pa'i rang gi ngo bo dang rab tu dbye ba yang bstan par byas pa yin na ni 'dod pa la sogs pa gang zhig yin | nye bar len pa yin par ji ltar bstan par bya zhe na | gzugs la mthong ba bzhin no zhes tshig sbyar ba 'di bya'o ||

であろうか。そこでまずは、合成語の前分である①「欲」②「見」③「戒禁」④「我語」について、それぞれ世親の解釈を確認していこう。

PSVy Tucci 1930, 619, 10–16, D. 38a5–38b2, P. 43b1–7¹⁸⁾ :

① *tatra kāmāḥ pañca kāmaguṇā ihābhipretāḥ. yathā cokaṭṭaṃ kāmī kāmā iti pañcānāṃ kāmaguṇānāṃ etad adhivacanam iti. tathā*

tasya cet kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ |

te kāmā na samṛdhyanti śalyavidhā iva rūpyate ||

iti. ② dṛṣṭisamāsataḥ bhavadṛṣṭivibhavadṛṣṭiś ca. tanmukhena cānyāni dṛṣṭigatāni.

③ *tadupasamhitam śīlaṇ ca vrataṇ ca śīlavratam. tatrākāryād viratim ādānam śīlam. veṣapānabhojanasnānakaṣṭacaryādiviśeṣam ādānam vratam. ④ ātmeti dṛṣṭir ātmavādas. tayātmabhāva...* (以下、写本欠落)

④ *bdag go zhes lta ba ni bdag tu smra ba ste | de'i sgo nas bdag go zhes smra ba'i phyir bdag tu lta ba can ni bdag tu smra bar 'gyur ro || smra ba nyid kyis ci bstan zhe na | de'i sgo nas smra ba nyi tshe byed par zad kyis dris na ni mi shes te | bdag tu lta ba ni gzhi can ma yin pa'i phyir ro || nye bar len pa'i phun po lnga la bdag go zhes smra zhing mngon par zhen pa yin no ||*

そのうち、①「欲」とは、五つの欲望の対象であるということが、ここ（縁起經）では意図されている。他〔の經〕では、「有欲、欲というこれは、五つの欲望の対象の異名である¹⁹⁾」と説かれるごとくである。同様に、

18) ① *de la 'dod pa ni 'dod pa'i yon tan lnga yin par 'dir dgongs so || gzhan nas ji skad du 'dod pa can 'dod pa zhes bya ba ni 'dod pa'i yon tan lnga po de dag gi tshig bla dags yin no || de bzhin du | gal te 'dod pa tshol byed cing || 'dod pa skyes pa'i lus can de ||*

'dod pa de dag ma 'byor na || zug rdu zug bzhin gnod par 'gyur ||

zhes bya ba yin no || ② lta ba'i tshig sbyor ba ni yod par lta ba dang | rnam par 'jig par lta ba'o || de'i sgo nas lta ba bzhin du song ba yang yin no || ③ de dang 'brel pa'i tshul khrims dang brtul zhugs ni tshul khrims dang brtul zhugs so || de la bya ba ma yin pa las ldog par dam bcas pa ni tshul khrims so || cha lugs dang | bdung ba dang | bza' dang | khrus dang sbyod pa drag po la sogs pa'i khyad par dam bcas pa ni brtul zhugs so |

19) Cf. 本庄2014a, 277–278, AKUp [3001]. 本来なら、本經は「大徳よ、欲、欲というのは五つの欲望の対象ではなく、この欲貪のことを欲と呼ぶ」と説かれるが、世親はこのように本經を引用する。

もしかの欲望の対象を求め、欲を起こしているのにも拘わらず、それら欲望の対象が損なわれるならば、あたかも矢に貫かれた人が〔苦悶する〕かのように苦悶する²⁰⁾

と〔説かれるごとく〕である。②「見」の合成語としては、有見と無見である。それ（有見・無見）によって、他の諸々の見に赴くのである。③それ（有見・無見）と結びついた「戒」と「禁」とが「戒禁」である。そのうち、なすべきでない〔悪〕を離れますと受け入れることが「戒」である。装束、飲物、食物、沐浴、粗暴なふるまい（苦行）等の特定のことを受け入れることが「禁」である。④「我なり」という見（我見）が、我語である。それ（我見）によって「我なり」と語るから、我見をもつ者は、我語ある者となる。語ること自体によって、何が示されるか。それ（我見）によって、〔「我なり」と〕語る者を一日使い尽くして、尋ねたとしても、分からないのであって、我見は〔対象となる〕事物をもたない (*avastuka) からである。五取蘊に対して「我なり」と語り、執着する (*abhiniveśa) のである。

まずは世親によって規定された「欲」等を整理しよう。

合成語の前分	世親の解釈
「欲」 (kāma)	五つの欲望の対象
「見」 (dṛṣṭi)	有見と無見
「戒禁」 (sīlavrata)	なすべきでない悪を離れること／粗暴なふるまい等の受け入れ
「我語」 (ātmavāda)	「我なり」という見

世親によれば、まず①「欲」とは、五つの欲望の対象であるとされる。そのため、この「欲」の規定は『俱舍論』から『縁起経釈』の間で、全く変わっていないと判断できよう。

20) Cf. 本庄2014a, 87–89, AKUp [1014]. AKBh 9, 12: tasya cet kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ | te kāmā na samṛdhyanti śalyavidhā iva rūpyate ||

次に②「見」と③「戒禁」とは、『俱舍論』の定義とは若干異なっているが、この二つが主として、「見所断の煩惱」であることに変わりはない。ここでは、「有見」(bhavadṛṣṭi)と「無見」(vibhavadṛṣṭi)が「見」であり、この二つの見と結びつくことから、その他の見や、「戒禁」(sīlavrata)が起こるとされる。

それに対して、ここで注目すべきは、④「我語」の規定である。『俱舍論』において、世親は「我語」を「自身」(ātmabhāva)と解釈した。しかし、『縁起経釈』では、「我語」が「我見」(ātmadṛṣṭi)と解釈されるのである。この「我語」を「自身」とするか、「我見」とするかのもっと大きな違いは、「我」となる対象の有無であると考えられる。なぜなら、世親は『俱舍論』「破我品」の冒頭で、「我」について次のように述べているからである。

AKBh 461, 2-4:

kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāsti. nāsti. kiṃ kāraṇam. vitathātmadrṣṭiniviṣṭatvāt. na hi te skandhasaṃtāna evātmaprajñaptiṃ vyavasyanti. kiṃ tarhi. dravyāntaram evātmānaṃ parikalpayanti.

〔「解脱を求める者は放逸であることなかれ」と先に説かれたが²¹⁾、〕 実にこれ以外に解脱はないのか。ない。なぜか。虚妄の我見に執著しているからである。実に彼ら（外道たち）は、蘊の相続そのものについて、「我」の仮説をしているのではない。ではどうか。〔蘊の相続とは〕別な実体を、すなわち「我」と構想しているのである。

ここでは、「我」の仮説に二種類の解釈があることが示されている。すなわち、蘊の相続そのものを「我」と表現する場合と、蘊の相続とは別に、「我」という別な実体を想定する場合とである。そして、この『俱舍論』の記述と、先の「我語」に対する二種類の解釈はよく対応している。すなわち、「我語」を「自身」と解釈する場合は、蘊の相続そのものについて、「我」が仮説され

21) 当該箇所は AKVy 697, 1-3 において, kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāstīti. na pramādyam mumukṣubhir iti vacanād ayam eva mokṣopāyaḥ. と注釈されていることから、以上のように本論を理解した。Cf. 櫻部1959

ているのに対して、「我語」を「我見」と解釈する場合は、蘊の相続とは別に「我」を実体としてある、とみなしているのである²²⁾。なぜなら、我見は対象となる事物を有しない (avastuka) 見所断の煩惱だからである。そのため、「我語」を「我見」と解釈する場合には、本来なら存在しない「我」を存在するとみなすことから、「増益」と「顛倒」が含意されているのである²³⁾。

さらにまた、世親の「我語」の解釈が『俱舍論』から『縁起経釈』までの間に、明らかに変わったと判断できる記述がある。

PSVy D. 38b6, P. 44a4– 5 :

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te | lus kyi dngos po gang la bdag go zhes brtags pa yin no zhe'o ||

他の人々は、「そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語である。自身 (ātmabhāva) について、「我」と仮に表現するのである」と〔主張する〕。

ここでは、「我語」を「自身」と解釈する説が、有餘師説として引用される²⁴⁾。そのため、『俱舍論』における世親の「我語」の解釈は、『縁起経釈』においては、もはや世親の自説ではなくなっていた、といえるであろう。したが

22) たとえば、『俱舍論』において、「蘊自体を我であると仮に表現するなら、そ〔の我〕は否定されない」とあることから、「自身」 (ātmabhāva) と「我見」 (ātmadr̥ṣṭi) の区別は明白であろう (AKBh 129, 5ff)。

23) この世親の解釈は、『俱舍論』における「有身見」の解釈を扱った木村2016とも関連するであろう。

24) この本論に対する PSVyT の注釈は次の通りである。

PSVyT D. 176a2–3, P. 211b1– 2 :

gzhan dag na re 'di la bdag go zhes smra bas bdag tu smra ba yin te zhes bya ba ni gzhi la sgrub pa byung ba yin no || de yang gang zhe na | de'i phyir lus kyi dngos po gang la zhes smras so || lus kyi dngos po gang la zhe na | de'i phyir gang la bdag go zhes brtags pa'o zhes smras so ||

他の人々は、そのものについて、「我なり」という「語」が〔発せられる〕というわけで、我語であるとは、事物 (vastu) に対して成立すると説かれたのである。では、それは何かというので、それ故に、自身 (ātmabhāva) についてと言った。自身について〔何か〕というので、それ故に、「我」と仮に表現するのであると言った。

って、世親は『俱舍論』から『縁起経釈』までの間に、「我語」の規定を「自身」から「我見」へと変えることによって、実在する対象（自身）から実在しない対象（我見）へと思想を変遷させているのである。

4.2. 「取」に対する世親の解釈

以上、「欲取」等の合成語の前分に対する世親の解釈を確認した。そこで次に、合成語の後分である「取」について、世親の解釈を確認しよう。

PSVy D. 38b7–39a1, P. 44a6–7:

'dod pa la sogs pa gsungs pa de dag la 'dun pa dang 'dod chags gang yin pa de nye bar len pa yin te | ji skad du mdo sde gzhan las gang la 'dun pa dang | 'dod chags pa de ni 'dir nye bar len pa yin no zhes gsungs so || de la ldan par mngon par 'dod pa ni 'dun pa'o || de dang ldan pa de la mngon par dga' ba ni 'dod chags so || ji ltar na 'dun pa dang 'dod chags nye bar len pa yin zhe na | des 'dod pa la sogs pa de dag len par byed do || de skyes na de'i yid len pa po yin par 'gyur ro ||
それら〔先に〕説かれた欲等に対する「欲貪」(chandarāga)なるもの、それが「取」である。他の経では、「これ（所取法）に対する欲貪なるもの、それが取である²⁵⁾」と説かれるごとくである。そ〔の欲等〕をもとうと希求することが「欲」(chanda)である。そ〔の欲等〕をもち、それを喜ぶことが「貪」(rāga)である。どうして欲貪が取であるかといえは、それ（欲貪）によって、それら欲(kāma)等が取りこまれる〔から〕である。それ（欲貪）が生じたならば、その意(manas)が取りこむ者(*upādātṛ)となるのである。

この徳慧の注釈により、この有餘師説の「我語」を「自身」と解釈する場合は、事物を有する、実在する対象に対して、「我」と仮に表現されたものであることがわかる。したがって、『縁起経釈』において、世親が「我語」を「我見」と解釈する場合とは、はっきり区別されると思われる。

25) Cf. 本庄2014a, 391, AKUp [3053].

『俱舍論』と同様に、『縁起経釈』においても、世親は「取」を「欲貪」(chandarāga) と解釈した。そして、『俱舍論』では説明されなかったが、『縁起経釈』において、世親は新たに「欲貪」を「欲」(chanda) と「貪」(rāga) の Dvandva の合成語と解し、「欲」には希求すること、「貪」には喜ぶこと、という説明を当てている。このことから、世親は未得の対象に対しては希求の作用が起こり、已得の対象に対しては喜ぶという作用が起こると考えていたことがわかる。そして、この「欲貪」は、必ずしも「現在」の対象のみに起こるとはかぎらない。なぜなら、「来世は天に生まれたい」等と、「未来」の対象に対しても希求は起こり得るからである。そのため、この「欲貪」は現在のみならず、未だ獲得していない「未来」の対象に対しても起こり得るのである²⁶⁾。

そして、これら五つの欲望の対象等は、「欲貪」によって取りこまれるが、その際には「意」が取りこむ者になると説明される。このことから、「欲貪」の二つの作用は、意識によって引き起こされる、と考えられるのである²⁷⁾。

4.3. 小 結

以上、『縁起経釈』「取支」における世親の「取」の解釈を検討した。明らかになった点を整理すれば、以下のようになる。

1. 世親は「欲取」(kāmapādāna) 等の合成語を「色見」(rūpadarśana) のごとく Tatpuruṣa の合成語として解釈した。

26) Cf. 本庄1992e. また、この「欲貪」が「現在」のみならず、「未来」の対象に対しても希求する、ということは、経部の「現在有体・過未無体説」とも矛盾しない。なぜなら、「現在」に、人が「未来」の対象に対して覚知を起すことは、世親も認めているからである。Cf. 小谷・本庄2007

27) この「欲貪」の作用は、前五識も含めた六識すべてのものなのか、それとも意識のみのものなのかについては解釈が分かれるかもしれないが、筆者はこれを意識のみと判断した。そのように判断した根拠は次の通りである。まずアビダルマでは、眼識等の前五識は自性分別を有するが、随念分別と計度分別とがないため、無分別であると規定される (AKBh 22, 20–21)。たとえば、前五識は「色」を「青」を捉えても、「これは青色である」という分別は起さない。そのため、「希求」と「執着」を意味する「欲貪」の作用は、前五識には含まれないと言えよう。なぜなら、たとえ眼識が「諸々の享受物」を捉えても、「これが欲しい」などと分別するはたらきは、意識のみが有するからである。

- 2.『俱舍論』において、世親は「我語」の規定を「自身」(ātmabhāva)と解釈したが、『縁起経釈』では一転して、「我見」(ātma-dr̥ṣṭi)と解釈した。この世親の「我語」の解釈の背景には実在する対象(自身)から実在しない対象(我見)への思想的変遷をみてとることができる。
- 3.『俱舍論』における世親の「我語」の解釈は、『縁起経釈』では、有餘師説として引用されることから、世親の思想的変遷が確かめられる。
- 4.『俱舍論』と同様に『縁起経釈』においても、世親は「取」を「欲貪」と解釈した。その上で、世親は未得の対象に対しては希求の作用が起こり、已得の対象に対しては喜ぶという作用が起こるとみなしている。この「欲貪」は「現在」のみならず、「未来」の対象に対しても起こり得るものである。

5.『縁起経釈』における有部の「取」の合成語解釈

5.1.『品類論』に基づく有部の「取」の解釈

前節において、世親が「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa の合成語として解釈したのを確認したが、『縁起経釈』では、これを「色処」(rupāyatana)のごとく、Karmadhāraya の合成語として解釈する説が登場する。そこで次に、かれらの「取」の理解を確認してみたい。

PSVy D. 39b3–40a2, P. 45a3–45b3:

rab tu byed pa dag 'don pa na ① 'dod pa nye bar len pa gang zhe na | 'dod pa dang rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khrims dang | brtul zhugs ma gtogs pa gang de las gzhan pa 'dod pa dang rab tu ldan pa'i kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang nye ba'i nyon mongs pa dang | kun nas dkris pa dang | 'di dag ni 'dod pa'i nye bar len pa zhes bya'o || ② lta ba bzhi ni lta ba'i nye bar len pa ste | 'jig tshogs la lta ba nas lta ba mchog tu 'dzin pa'i bar du yin no || ③ tshul khrims dang brtul zhugs nye bar len pa gang zhe na | ji lta yang de dag kha cig ni tshul khrims la mchog tu 'dzin cing tshul khrims kyis dag pa dang grol ba dang |

nges par 'byin pa dang bde ba dang sdug bsngal las rnam par 'das par 'gyur ro ||
 bde ba dang sdug bsngal las rnam par grol ba 'thob par 'gyur ro || brtul zhugs la
 mchog tu 'dzin cing brtul zhugs kyis dag pa dang grol ba dang | nges par 'byung
 bar 'gyur ro zhes bya ba snga ma bzhin no || tshul khirms dang | brtul zhugs gnyis
 ka la mchog tu 'dzin pa ni tshul khirms dang brtul zhugs de gnyis kas dag par
 'gyur zhes bya ba snga ma bzhin te | de ni tshul khirms dang brtul zhugs nye bar
 len pa zhes bya'o || ④ bdag tu smra ba nye bar len pa gang zhe na | gzugs dang
 gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i lta ba dang | tshul khirms dang | brtul zhugs
 ma gtogs par gang de las gzhan pa gzugs dang gzugs med pa dang | rab tu ldan pa'i
 kun tu sbyor ba dang 'ching ba dang | phra rgyas dang | nye ba'i nyon mongs pa
 dang kun nas dkris pa rnam te | 'di ni bdag tu smra ba nye bar len pa zhes bya'o
 || de la 'dod pa dang rab tu ldan pa'i nye bar len pa ni 'dod pa nye bar len pa zhes
 bya ste | gzugs kyi skye mched bzhin du tshig sbyar ba 'grub par 'gyur te |

『品類〔論〕』(**Prakaraṇa*) に誦される。「①欲取とは何か。欲〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の欲〔界〕と繋がった結 (saṃyojana)・縛 (bandhana)・随眠 (anuśaya)・随煩惱 (upakleśa)・纏 (paryavasthāna), これらを欲取と呼ぶ。②見取は四見である。〔すなわち〕有身見 (satkāyadr̥ṣṭi), 乃至, 見取 (dr̥ṣṭiparāmarśa) である。③戒禁取とは何か。ある個人が戒を受持していると、戒によって清浄となり、解脱し、出離し、苦楽を越え、苦楽の超越に至る²⁸⁾。禁を受持していると、禁によって清浄となり、解脱し、出離し、というのは先と同様である。戒と禁との両方を受持していると、その戒と禁との両方によって清浄となり、というのは先と同様である。それを戒禁取と呼ぶ。④我語取とは何か。色〔界〕・無色〔界〕と繋がった見と戒禁とを除いた、それ以外の色〔界〕・

28) 完全に対応するわけではないが、『俱舍論』の「随眠品」から一部、この「戒」の説明と対応する梵文を回収することができる。ただし、これは『発智論』の一節である (Cf. 小谷・本庄2007, 45, fn. 3)。

AKBh 282, 20–22, (Cf. 小谷・本庄2007, 38) :

yad ayaṃ puruṣapudgalo gośīlaṃ samādāya vartate mrgaśīlaṃ kukkuraśīlaṃ, sa tena śudhyati mucyate sukhaduḥkhaṃ vyatikrāmati sukhaduḥkhavyatikramaṃ cānuprāpnoti.

無色〔界〕と繋がった結・縛・随眠・随煩惱・纏，これを我語取と呼ぶと²⁹⁾。そのうち，欲〔界〕と繋がった取が「欲取」と呼ばれる。「色処」(rūpāyatana)のごとく，合成語が成立する。

ここでは、『品類論』の説示が引用された上で，「欲取」とは欲界と繋がった取であると，Karmadhāraya の合成語として解釈する説が登場する。『品類論』の説示が引用されるため，この解釈は「有部」の説と思われるが，有部はこのように「欲取」を欲界繋の煩惱そのものと解釈する。なぜなら，有部は煩惱論の骨格を三界・五部の「九十八随眠説」におくため，「取」を煩惱に働きかける作用があるとはみなさないからである³⁰⁾。したがって，有部にとっては，「取」は，あくまでも貪・瞋・無明といった随眠をまとめた総称に過ぎないのである。

5.2. 小 結

以上，有部の「取」の解釈を検討した。明らかになった点を整理すれば，次

29) 対応する『品類足論』の記述は以下の通りである。

『品類足論』[T. 26, 719b3-13]：

①欲取云何。謂除欲界繫五見，諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。②見取云何。謂四見。即有身見邊執見邪見見取，是名見取。③戒禁取云何。謂如有一取戒言戒能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處。取禁言禁能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處。取戒禁言戒禁能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂處，是名戒禁取。④我語取云何。謂除色無色界繫五見，諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。

30) たとえば、『俱舍論』「随眠品」では，「取」は次のように整理される。

AKBh 307, 14-19:

① kāmāyoga eva sahāvidyayā kāmopādānaṃ, catustriṃśad dravyāṇi. rāgapratighamānāvidyā viṃśatir vicikitsāś catasro daśa paryavasthānāni. ② bhavayoga eva sahāvidyayā ātmavādupādānaṃ, aṣṭatriṃśad dravyāṇi. rāgamānāvidyās triṃśad vicikitsā aṣṭau. ③ dṛṣṭiyogāc chīlavratam niṣkṛṣya dṛṣṭyupādānaṃ triṃśad dravyāṇi. ④ śīlavratopādānaṃ ṣaḍ dravyāṇi.

①「欲取」は同じ「欲軀」に無明を加える。実体としては三十四である。〔すなわち〕貪・瞋・慢・無明が二十，疑が四，及び十纏である。②「我語取」は同じ「有軀」に無明を加える。実体としては三十八である。〔すなわち〕貪・慢・無明が三十，疑が八である。③「見取」は「見軀」から戒禁〔取〕を除いたものであり，実体としては三十である。④「戒禁取」は実体としては六である。

そこで，一例として，有部の「我語取」の解釈を表にまとめておこう。

のようになる。

1. 『品類論』では、「欲取」が欲界繫の見と戒禁を除く、欲界繫の煩惱、「我語取」が色界・無色界繫の見と戒禁を除く、色界・無色界繫の煩惱、「見取」が四見、「戒禁取」が戒禁取見と規定される。
2. 有部は、この『品類論』の記述に基づき、「欲取」等の合成語を「色処」(rūpāyatana)のごとく Karmadhāraya の合成語として解釈し、欲取を煩惱そのものとみなす。そのため、有部は「取」を煩惱に働きかける作用があるとはみなさない。
3. 有部の「取」の解釈の背景には、三界・五部の「九十八随眠説」に基づく『品類論』の記述を会通するためであったと考えられる。

6. 世親の「取」の解釈の真意

前項において、有部が三界・五部の「九十八随眠説」との関連から、「欲取」等の合成語を Karmadhāraya と解釈したことを確認した。そして、すでに確認してきたように、世親はこの有部の「取」の解釈を採用せず、「取」を「欲貪」と解釈した。では、なぜ世親は有部の説を採用せず、「取」を「欲貪」と解釈したのであろうか。ここには明らかに世親の意図が反映しているとみるべきであろう。そこで最後に、この問題について考察し、世親の「取」の解釈の真意に迫ってみたい。

	色界繫					無色界繫				
	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断	見苦所断	見集所断	見滅所断	見道所断	修所断
貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
無明	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
疑	○	○	○	○		○	○	○	○	

また、有部の九十八随眠説と、経典に説かれるその他の諸煩惱との関係については櫻部 1955a を参照。

まず注目したいのは、「集諦」に対する世親の解釈である。『俱舍論』『賢聖品』において、世親は「集諦」を「渴愛」(trṣṇā)のみと主張するシュリーラータに対して、別の經典を引用し、渴愛以外の諸法をも「集諦」の中に加えている。

AKBh 333, 4–7:

anyatrānyasyāpi vacanāt. uktaṃ hi bhagavatā. “karma ca trṣṇā ca atho avidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisamparāya” iti. punaś cokaṃ “pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam. pṛthivīdhātur iti catasṛṇāṃ vijñānasthitīnām etad adhivacanam” iti.

別〔の経〕には他〔の諸法〕についても説かれているからである。なぜなら、世尊によって説かれている。「業・渴愛・無明は未来における諸行の原因である」と³¹⁾。また、〔他の経にも〕説かれている。「五種の種子³²⁾というこれは、有取識のたとえである。地界というこれは、四識住のたとえである」と³³⁾。

この『俱舍論』の記述により、世親は「集諦」の中には、渴愛の他にも業・無明・有取識・四識住が含まれる、と解釈したことがわかる³⁴⁾。ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す原因の一つとして、世親が「有取識」(sopādānavijñāna)を挙げている点である³⁵⁾。つまり、世親は「取」を有する識が後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さないとみなしているのである。そして、この点について、世親は『縁起経釈』『有

31) Cf. 本庄 (2014b, 721), AKUp [6018]

32) 佐々木 (1982a, 196, fn. 40) によれば、五種の種子とは、根・茎・枝・節・実種子のことであり、土地や水等の諸条件が養う時、それら五種の種子が成長するとされる。

33) Cf. 本庄 (2014b, 722–723), AKUp [6019]

34) 孫2000は、『俱舍論』『賢聖品』において、世親が因である五取蘊・有漏因・無明・業・愛・五種の種子・地界を「集諦」と解釈したと説明するが、世親は五種の種子ではなく、「有取識」を「集諦」の中に加えたのである。

35) 有取識からアーダーナ識、アーラヤ識への変遷については、佐々木1982a, 1982b によるすぐれた論稿がある。

支」において、詳細に説明している。そこで次に、その世親の主張を確認してみよう。

PSVy D 44b1–4, P 50b7–51a4:

gal te de'i tshe rnam par shes pa la len pa med par yang gyur na | de'i las dag srid
 pa yin par mi 'gyur te | ji ltar dgra bcom pa yin no || de lta yin na dge slong dag sa
 bon gyi rigs lnga ni len pa bcas pa'i rnam par shes pa'i tshig bla dags yin no zhes
 'byung ba'i mdo sde 'di dang 'gal par 'gyur ro || ji ltar na dge ba'i rnam par shes
 pa len pa dang bcas pa yin zhe na | len pas grogs byas te 'bras bu sbyin pa'i phyir
 de len pa dang bcas ba yin gyi | de sa bon yin par dgongs pa ni ma yin no || kun
gzhi rnam par shes pa ni sa bon yin te de la len pa gang yin pa'i bag chags yong su
shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te | ma 'ongs pa na
yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa de
 yongs su shin tu brtas par gyur na | des ni de len pa dang bcas pa yin te ma 'ongs
 pa yang srid pa'i myu gu mngon par 'grub pa'i sa bon yin no || sa gang pa'i len pa
 de yongs su shin tu brtas shing brtas par gyur na ni de'i sgo nas sa de pa nyid kyi
 las kyi bag chags bstasgs pa'i gnas skabs dag de ma thag tu tshe gzhan mngon par
 'grub par bya ba'i phyir | 'jug pa rnyed pa yin pas len pa'i rkyen gyis srid pa zhes
 bstan to ||

もしそ〔の死〕の瞬間に、識の中に「取」がないことにでもなれば、その諸々の業は「有」（後有を生み出す業）であることにならない。たとえば、阿羅漢〔は識の中に取がないから、後有を生み出す業がない〕ごとくである。そのよう〔に識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるの〕であれば、「比丘たちよ、五種の種子というこれは、有取識のたえである³⁶⁾」(*bhikṣavaḥ pañca bījajātānīti sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam) と説かれた、この経と矛盾してしまう。いかにして、善〔心の〕識は有取 (sopādāna) となるか。取に助けられて結果を与えるか

36) Cf. 本庄2014b, 722–723, AKUp [6019].

ら、それ（善心の識）は有取となるが、それ（善心の識）が種子であると密意されているわけではない。アーラヤ識（ālayavijñāna）が種子である。 そ〔のアーラヤ識〕の中で、「取」の習気（vāsanā）が成長したとき、それによって、それ（アーラヤ識）は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長したとき、それによって、それ（アーラヤ識）は有取として、未来に後有の芽を生み出す種子となるのである。ある地に属する取、それが成長し、増大するならば、それによって、その同じ地に属する、蓄積された状態の業の習気が、直後に他を生み出さんがために、活動を得ること（*vṛtilābha）から、「取を縁として有あり」と説かれたのである。

ここではまず、識の中に「取」がないならば、諸々の業は「有」（後有を生み出す業）にならないと説かれる。その例として、阿羅漢が挙げられており、阿羅漢は食事や沐浴等の諸々の行為（業）をなしても、識の中に「取」、つまりは欲貪がないから、後有を生み出すことがないというのである。それに対して、もし識の中に「取」がないのに、諸々の業が「有」になるとすれば、「有取識」を説く經典と矛盾してしまうと指摘される。このことから、『俱舍論』「賢聖品」で確認したように、世親は「有取識」こそが後有を生み出すのであって、「取」を有しない識は後有を生み出さない、と考えていたことがわかる。

そして、ここで注目すべきは、未来に後有を生み出す「種子」が、「アーラヤ識」（ālayavijñāna）と解釈され、そのアーラヤ識が「取を有する」（sopādāna）と述べられる点である。世親によれば、アーラヤ識の中で「欲取」等の習気が成長したとき、アーラヤ識は「有取」として、未来に後有の芽を生み出す種子になる、とされるのである³⁷⁾。たとえば、人が「来世は天に生まれたい」等と希求すると、その「取」の習気がアーラヤ識の中に蓄積され、

37) この「取」の解釈は、『三十頌』の第三偈に説かれる asaṃviditakopādi に対する TrBh の注釈ともおおむね対応すると思われる。

TrBh 19, 11–14:

asaṃviditakopādīsthānavijñāptikaṇ ca tat | 3ab

アーラヤ識の中で刻一刻と成長し続ける。そして、まさに死の瞬間に、その「取」の習気が活動を得る (*vṛtilābha) と、アーラヤ識は未来に後有の芽を生み出す種子となる、というのである。したがって、アーラヤ識の中に「取」が有るか無いか、輪廻の有無をも左右する、重要な要因となっているのである。

このことから、世親が「取」を「欲貪」と解釈した真意には、經典に依拠しない「九十八随眠説」に基づく有部の「取」の解釈ではなく、取を「欲貪」(chanda-rāga) と説く經典に基づくことで、未来に後有を生み出す原因としての「取」を明確に規定しようとしたのではないだろうか³⁸⁾。

…中略… upādānam upādiḥ. sa punar ātmādivikalpavāsanā rūpādidharmavikalpavāsanā ca. tatsadbhāvād ālayavijñānenātmādivikalpo rūpādivikalpaś ca kāryatvenopātta iti tadvāsanātmādi-vikalpānām rūpādivikalpānān copādir ity ucyate. so 'sminn idaṃ tad iti pratisamvedanākāreṇāsamvidita ity atas tad asamviditakopādir ity ucyate.

また、それ(アーラヤ識)は、不可知の **upādi** と、場の識別とを有する。(TK. 3ab) …中略…〔偈の〕 **upādi** とは **upādāna** のことである。それ (**upādi**) はまた、①我等に対する分別の習気と②色等の諸法に対する分別の習気とである。そ〔の習気〕が存在するから、アーラヤ識によって、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とが、結果たるものとして取りこまれる。ゆえに、我等に対する分別と色等〔の諸法〕に対する分別とのかの習気が、**upādi** と言われる。それ (**upādi**) は、そ〔のアーラヤ識〕の中では「これがそれである」というように、個々に感知する行相によっては感知されないで、それゆえに、それ(アーラヤ識)は不可知の **upādi** を有すると言われる。

38) 『俱舍論』では、この「欲貪」に対する世親の解釈があまり見られないのであるが、『俱舍論』「根品」のなかに「欲貪」の断滅について説かれる貴重な情報があるので紹介したい。以下は、無為である涅槃をただ法の不生起であるとし、別な実体を認めない世親が、過去・未来・現在の苦の断(涅槃)とは、煩惱の断(欲貪の断)であると主張する箇所の記述である。

AKBh 92, 20–22:

kiṃ tu tadāmbanakleśaprahāṇāt duḥkhasya prahāṇam uktaṃ. bhagavatā “yo rūpe cchandarāgas taṃ prajāhīta. cchandarāge prahīṇe evaṃ vas tadrūpaṃ prahīṇaṃ bhaviṣyati pārijñātaṃ vistareṇa yāvad vijñānam” iti.

しかし、そ〔の過去・現在〕を所縁とする煩惱の断から、苦の断があると説かれるのである。世尊によって、「色に対する欲貪なるもの、それを断ぜよ。欲貪が断ぜられた時、同じく、汝らにとって、その色は断ぜられるであろう。遍知される〔であろう〕」云々乃至、「識が〔断ぜられるであろう。遍知されるであろう。〕」と (Cf. 本庄 2014a, 264, AKUp [2074])。

この『俱舍論』の記述から、(1)「欲貪」(chandarāga) とは煩惱であること、(2)そ

7. おわりに

以上、本稿では（１）『縁起経釈』の「取支」を『俱舍論』と比較し、世親の「取」の解釈に思想的変遷がみられるかを探り、（２）『縁起経釈』の「取支」に説かれる「取」の合成語解釈を整理することで、世親の「取」の解釈の真意を検討した。検討の結果を整理すれば、次の通りである。

（１）『俱舍論』と『縁起経釈』において、世親は「取」を①「欲取」②「見取」③「戒禁取」④「我語取」の四つと規定した。そのうち、①「欲取」②「見取」③「戒禁取」の三つには、『俱舍論』と『縁起経釈』の間に、大きな思想的変遷はみられなかった。しかし、④「我語」について、世親は『俱舍論』においては、「自身」(ātmabhāva)と規定したが、『縁起経釈』では一転して、「我見」(ātma-dṛṣṭi)と規定した。この世親の「我語」の解釈の背景には、実在するもの（自身）から実在しないもの（我見）への思想的変遷をみいだすことができる。また、『俱舍論』における世親の「我語」の解釈が、『縁起経釈』では「有餘師説」として引用されていたことから、世親の思想的変遷が確められた。

（２）『縁起経釈』の「取支」において、世親は「欲取」等の合成語を Tatpuruṣa の合成語と解釈し、「欲取」とは五つの欲望の対象に対する欲貪であるとみなす。それに対して、有部は「九十八随眠説」との関連から「欲取」等の合成語を Karmadhāraya の合成語と解釈し、「欲取」とは欲界と繋がった取であるとみなす。そこで、世親がこの有部の「取」の解釈を採用せず、「取」を「欲貪」と解釈した真意を探り、まず世親が「集諦」の中

して、その「欲貪」を断じることにより、「欲貪」の所縁（色等）までもが断ぜられる、という内容を確認することができる。したがって、世親にとって、この「欲貪」(chandarāga)とは煩惱の断にも関わる極めて重要な概念であるということがうかがえるのである。これについては、新たに別の論稿を期する予定である。

に「有取識」(sopādānavijñāna)を加え、後有を生み出す原因の一つとして挙げることに着目した。次に、『縁起経釈』「有支」において、世親が「有取識」を説く經典に基づき、「有取識」のみが後有を生み出し、「取」を有しない識は後有を生み出さない、と考えていることを明らかにした。またその際に、世親は未来に後有を生み出す種子を「アーラヤ識」(ālayavijñāna)と解釈し、そのアーラヤ識の中に「取」の習気が蓄積されると考えていることも確認した。これを踏まえた上で、世親が「取」を「欲貪」と解釈した真意には、經典に依拠しない「九十八随眠説」に基づく有部の「取」の解釈ではなく、教証に基づくことで、未来に後有を生み出す原因としての「取」を明確に規定しようとした意図があったと考えられる。

そこで最後に、以上の検討結果からみえる、『縁起経釈』著述時点での世親の思想的立場について考えてみたい。まず世親は、『品類論』の記述に基づく有部の「取」の解釈を採用せず、独自の「取」の解釈を述べていることから、有部の解釈とは異なることが確認できる。そして次に、世親は未来に後有を生み出す種子を「アーラヤ識」と解釈し、そのアーラヤ識の中に、「取」の習気が蓄積されると述べていることから、これは瑜伽行派に近接した位置にあることは十分に考えられる。しかし一方で、『俱舍論』だけでなく、『縁起経釈』においても、世親は五つの欲望の対象を外界に実在する対象として認めており、瑜伽行派のように、それが誤って分別された対象とまではみなしていない。したがって、ここから判断できる世親の思想的立場とは、瑜伽行派に近接した位置にありながらも、未だ「経部」の立場に留まった、とするのが妥当ではないであろうか³⁹⁾。

略号・使用テキスト

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.

39) この結論は、松田(1982c, 84–85)の下した結論、及び拙稿2020とも矛盾しない。

- AKUp *Abhidharakoṣopāyikā nāma Ṭikā*. D4094, P5595.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932–1936.
- LA *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes byaba*): D4093, P5594.
- PSVy *Pratītyasamutpādayākhyā*. (Tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*) : D 3995, P 5496.
- PSVyT *Pratītyasamutpādayākhyāṭīkā*. (Tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bstan pa'i rgya cher bzhad pa*) : D 3996, P 5497.
- T. 大正新脩大藏經.
- TrBh *Triṃśikābhāṣya. Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati*. Ed. Sylvain Lévi, I. Paris: Champion, 1925.
- 『縁起経釈』 PSVy
- 『俱舍論』 AKBh

参考文献

- Giuseppe Tucci 1930 *A Fragment from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, JRAS: 611–623.
- Muroji Yoshihito 1993 Vasubandhus Interpretation des *Pratītyasamutpāda*. Alt- Und Neu-Indische Studien 43, pp. 1–259. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lambert Schmithausen 1967 Sautrāntika–Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā. WZKSÖ 11, 109–136. (和訳 加治洋一1983 「『二十論』と『三十頌』にみられる経量部的前提」『仏教学セミナー』55, 15–32.)
- Tripāṭhī Chandrabhāl 1962 *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*. Sanskrit text aus den Turfanfunden 8, Berlin: Akademie- Verlag.
- 氏家昭夫 1967 「唯識説における習気 vāsanā と転変 pariṇāma について」『印仏研』16(1), 169–171.
- 小谷信千代 1975 「saṃtatipariṇāmaviśeṣa と vijñānapariṇāma について」『印仏研』24(1), 73–76.
- 小谷信千代・本庄良文 2007 『俱舍論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.
- 北野新太郎 2001a 「『唯識三十頌』第1偈の Vijñānapariṇāme について」『印仏研』49(2), 137–139.
- 2001b 「Vijñānapariṇāma について—その自己矛盾的二重構造」『国際仏教学大学院大学研究紀要』4, 79–104.
- 2012b 「『中辺分別論』安慧複註からみた『唯識三十頌』第17偈に関する問題点」『印仏研』60(2), 132–137.

- 木村紫2016 「『俱舍論』を中心とした有身見の研究」, 博士論文, 未出版.
- 楠本信道2007 『『俱舍論』における世親の縁起観』, 平楽寺書店.
- 櫻部建1955a 「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』33-1, 20-29.
- 1959 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12, 21-112.
- 佐々木容道1982a 「アーラヤ識成立の一要因」『東洋学術研究』102, 178-197.
- 1982b 「sopādānavijñāna」『印仏研』31-1, 132-133.
- 荘崑木2013a 「世親作『縁起経釈』の触支解釈—心の構造と認識—」『仏教文化研究論集』第15・16号, 26-57.
- 2013b 「世親作『縁起経釈』の名色支について」『インド哲学仏教学研究』20, 43-63.
- 孫儷茗2000 「『順正理論』における四諦説の研究——集諦を中心として——」『印仏研』49-1, 98-100.
- 高崎直道1985b 「アーラヤ識と縁起——upādāna との関連——」『平川古稀記念論集』, 33-53.
- 兵藤一夫1882a 「『成業論』における異熟識説」『印仏研』30-2, 44-47.
- 福田琢1997b 「説一切有部の断惑論と『俱舍論』」『東海仏教』42, 1-16.
- 堀内俊郎2016 「『縁起経釈論』の「生」「老死」解釈訳注」『国際哲学研究』5, 203-210.
- 本庄良文1989 『梵文和譯 決定義経・註』, 民族社.
- 1992e 「貪 (rāga) と愛 (trṣṇā) との同異」『仏教論叢』36, 12-14.
- 2001b 「世親の縁起解釈」『仏教文化の基調と展開 石上善応教授古稀記念論文集』1, 259-272.
- 2014ab 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』, 大蔵出版.
- 中島正淳2020 「『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造—前五識と意識の生起に対する世親の解釈—」『仏教学会紀要』25, 111-131.
- 松岡寛子2007 On vijñānaparināme in *Trimśikākārikā*, 『印仏研』55 (3), 1121-1125.
- 松田和信1982b 「世親『縁起経釈 (PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」『印仏研』31-1, 63-66.
- 1982c 「『分別縁起初勝法門経 (ĀVVS)』—経量部世親の縁起説—」『仏教学セミナー』36, 40-70.
- 1983a 「Abhidharmasamuccaya における十二支縁起の解釈」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』1, 29-50.
- 1984a 「Vasubandhu 研究ノート (1)」『印仏研』32-2, 82-85.
- 1984b 「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」『仏教学セミナー』39, 1-16.
- 1984c 「ヴァスヴァンドゥの『縁起経釈論』についての中間報告」『大

- 谷学報』64-2, 52-53.
- 1986 「『成唯識論述記』の伝える世親『縁起論』について」『印仏研』35-1, 388-391.
- 2005 「ヴァスヴァンドゥにおける縁起の法性について」『佛教大学総合研究所紀要別冊 仏教と自然』, 125-132.
- 室寺義人1986 「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』156, 53-82.
- 1987 「アーラヤ識の存在論証について」『印仏研』36-1, 119-126.
- 1993 「ヴァスヴァンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」『高野山大学論叢』28, 23-59.
- 1994a 「「不動業」(ānejya / āniñjya-karma)について」『日本仏教学会編 仏教における聖と俗』, 123-146.
- 1995a 「bheda についての仏教教義解釈」『印仏研』43-2, 139-143.
- 1999 「縁起と「滅」——阿難と舎利弗の末裔たち——」『高野山大学論叢』34, 1-20.

THE BULLETIN OF THE ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES

BUKKYO UNIVERSITY

CONTENTS

A Survey of Prof. Moriyama's Career and Works	(3)
The Final Lecture at Bukkyo Univ.	
MORIYAMA Seitetsu :	
My Experience of Buddhist Studies.....	(21)
Article	
MATSUNAGA Chikai :	
Some problems of the photographic Editions of Chinese Canon.	(43)
ITO Shinsho :	
Priests Studying Buddhism at Muikutu (無為窟) in Zojoji Temple Danrin —The connection of Shofukuji Temple in Hachiman, Omi Province, Daitokuji Temple in Minakuchi, Omi Province, and Zendoji Temple in Kyoto—	(77)
TSUJIMOTO Toshiro :	
On the Texts the <i>Wu-liang-shou-jin-lun</i>	(117)
KUBOTA Minoru :	
Examination of Buddhist debate in modern times —Focusing on Zennosuke Tsuji's sectarian debate research—	(139)
Note	
YONEZAWA Mieko :	
Chandāla	(169)
YOKOTA Tomonori :	
Introduction and Transcription of the "Ganso Daishi Gohyakugojunen Gyoki Kikan" owned by Kōmyō-ji in Kamakura.	(187)
Announcements	(215)
Article	
NAMIKAWA Takayoshi :	
Importance of <i>sata</i> and <i>sati</i> in the Oldest Buddhism	(1)
MORIYAMA Seitetsu :	
Triratnadāsa and Śākyabuddhi of Yogācāra Shool Śubhagupta: A Study of the Later Mādhyamika Philosophy, Part 6.	(25)
MATSUDA Kazunobu :	
Sanskrit Text and Japanese Translation of the <i>Madhyama-āgama</i> 139 (* <i>Śivapathikā-sūtra</i>) Based on the <i>Tridaṇḍamālā</i> Manuscript.....	(63)
BABA Hisayuki :	
Problem of Koryokuk Shinjo Daejangkyochong Byollock (『高麗国新 雕大藏校正別録』): Focusing on Itivṛttaka-Sūtra Volume 3	(83)
XIAO Yue :	
A Study of the Titles of the Chinese Translations of the Larger <i>Sukhāvativyūha-sūtra</i>	(101)
KARAI Takanori :	
Dependent Origination from the Perspective of the Usage of <i>phassa</i> and <i>vedanā</i>	(131)
FUKITA Takanori :	
The Original Role of the <i>Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthita- samādhi</i>	(155)
NAKAJIMA Shojun :	
Vasubandhu's Interpretation on Upadana from <i>Abhidharmakośabhāṣya</i> to <i>Pratītyasamutpādayākyā</i>	(181)

Published by
the Association of Buddhist Studies
Bukkyo University, Kyoto