ISSN 2185-419X

仏教学部論集

第 107 号

論　文

四十八願の成就文 …… 齋　藤　蒙　光 … 1

『西方要決釈疑通規』の思想的位相
——恭敬修の系譜と関連して—— …… 加　藤　弘　孝 … 15

院政期の仏教史叙述における仏典利用
——『仏法伝来次第』を中心として—— …… 三　好　俊　徳 … 31

論　文

初期韻文経典にみる「四聖諦」と「三学」 …… 並　川　孝　儀 … *1*

初期仏典に見られる「原因」を表す語について
——「生起」に関する語をめぐって—— …… 唐　井　隆　徳 … *21*

Madhyamakāloka における他不生論、
ダルマキールティと世親との刹那滅論に対する批判
——後期中観思想の形成(9)上—— …… 森　山　清　徹 … *39*

ブッダチャリタ・アンソロジー
——失われた詩を梵文三啓集写本に求めて—— …… 松　田　和　信 … *65*

抜除過罪生死得度経
——和訳と訳注—— …… 吹　田　隆　徳 … *85*

奢摩他と未至定 …… 田　中　裕　成 … *113*

２０２３年３月
佛教大学
京　　都

仏教学部論集

第 107 号

２０２３年３月

佛教大学

京　　都

論文

四十八願の成就文

齋藤蒙光

〔抄録〕

『無量寿経』の中に四十八願の成就文があるとする説について、その起源と法然の解釈の意義を探った。諸師の『無量寿経』末書の中に「願成就文」の用例はないが、浄影寺慧遠が「成就」、玄一が「願成就」の語を用いている。『無量寿経』の依正二報の説明の中に一々の本願と対応する文があることについては、慧遠が述べている。さらに憬興は二六種の願について、その該当箇所を指摘している。おそらく法然は、慧遠や憬興の記述より着想を得て、四十八願がすべて成就していることを繰り返し説く。もっとも、それは第十八「念仏往生」願の成就を強調するためである。法然は『選択集』第三章において第十八願以外の願成就文を挙げるが、その草稿本である廬山寺本から、四十八願すべての成就文を特定していたわけではないことが読み取れる。善導・法然の念仏思想が強く投影されている第十八願・第十九願の成就文にこそ、法然の独自性があると考えられる。

キーワード　法然、四十八願、成就文、憬興、述文賛

一、はじめに

浄土宗祖・法然房源空（一一三三―一二一二）の本願解釈に関する研究の一環として[1]、今回は四十八願の成就文に関注目する。法然はその主著と位置付けられる『選択集』第三章において、第十八願のみならず第一「無三悪趣」願、第二「不更悪趣」願、第二十一「具三十二相」願についても成就文も挙げ、「初自(メリ)二無三悪趣願一(ノ)終至(リルマデ)二得三法忍一(ノ)願一(ニ)、一一(ノ)誓願、皆以成就(セリ)[2]」と説く。こうした法然の言葉により、浄土宗義では『無量寿経』の中に四十八願それぞれの成就文が記されると受け止められている。しかし法然遺文にすべての願成就文が記載されているわけでもなく、また実際に『無量寿経』の文中より四十八種の成就文を漏れなく見出すのは難しい。そのように語る法然の言葉

の背景や、その解釈の意義について読解してみたい。

二、先行研究

「本願成就文」に関する論文は、法然およびその門弟の思想を研究する先学によって数多く発表されている。もっとも、そのほとんどは第十八「念仏往生」の願を中心に論じており、四十八種の願すべてを対象とする研究は存外に少ない。

藤田宏達氏は、『無量寿経』の成立史を解明する研究の一環として、願文と成就文との対応関係に注目する[3]。『大阿弥陀経』の第二、三、六、十二、十八、二十三願は『平等覚経』で削除されているが、その成就文を本文中に確認することができる。一方、『平等覚経』で追加された三種の願については、成就文が見つからないと指摘する。また藤田氏は、国土に関する願である『大阿弥陀経』の第二十六願と『無量寿経』の第三十一、三十二願との間に直接的な連絡はないと指摘し、次のように述べる。

> 後の宗学義的解釈によると、その（筆者注：安楽国土の依正二報の）描写はほとんどすべて本願文と対応関係にあるとみなされているが、しかし事実はそのように完全に対応しているわけではない[4]。

本願の内容は、極楽浄土の描写とは異なった視点から、増加しまとめられていったものであるため、経典全体としては一貫性を欠く結果となったのだと藤田氏は分析している[5]。

金子寛哉氏は[6]、この藤田氏の指摘を問題提起と受け止め、四十八願の一々の願文と成就文とを対応関係に捉える解釈の起源を辿っていく。曇鸞・道綽・善導の著述においては、阿弥陀仏の浄土の依正二報が本願の成就によるとする解釈は見られるものの、同一『無量寿経』内に各願と対応する成就文があるとする指摘は見られないという。また良源（九一二―九八五）の『極楽浄土九品往生義』、源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』、珍海（一〇九二―一一五二）の『決定往生集』『菩提心集』にも、「願成就文」の用例は見られなかったという。続けて金子氏は、法然の著述より「願成就文」に関する記述を抜き出し、浄土宗二祖聖光（一一六二―一二三八）撰『浄土宗要集』の「願成就者（ト）、法然御房（コソ）仰ラレシカ。異人云ス（ハハ）[7]」という記述を傍証としつつ、「本願文に対する「願成就文」が同一『無量寿経』の中にあると指摘されたのは浄土宗祖法然だったのではないか[8]」と推測している。

三、四十八願成就文の起源

金子氏は「願成就文」という語句に着目しながら、浄土教書の記述を調べたようである。結果、「このような願成就文があるとする説は浄影寺慧遠の『無量寿経義疏』及び嘉祥大師吉蔵の『無量寿経義疏』も勿論見られない[9]」と述べている。だが、『無量寿経』に目を通したことのある者なら、上巻前半の四十八願文と、それ以降下巻前半までの阿弥陀仏の依正二報の文との間に、似通った表現が散見することに気が付くはずである。そのように経典全体の構成を俯瞰する視点は、浄土五祖の思想書よりも、むしろ『無量寿経』末書と関連することが予想されよう。そこで筆者は再度、『無量寿経』末書の記述に着目し

てみた。

初の『無量寿経』末書として著された浄影寺慧遠（三三四―四一六）の『無量寿経義疏』には、金子氏も指摘する通り、具体的に一々の願の成就を指摘する文言は見当たらない。ただし慧遠は次のように記してもいる。

> 自下第二明二其成就一、謂成二法身浄土之果一。然此所成遂二四十八之大願一、応二別対一レ之文顕、可レ知。文中有レ二。一略明二所成一。二仏告阿難無量寿仏威神已下、広明二所成一。(10)

慧遠は『無量寿経』上巻の後半を「成就」すなわち「法身浄土の果」を明かす部分と位置付けている。それは四十八願を遂げたことによる「所成」と記されているため、「法身浄土」とは摂法身願と摂浄土願を指すと思われる。慧遠は「応に別して之に対すべきこと、文に顕らかなり」と、それぞれの本願と個別に対応するところが文中にあることを指摘し、それが以下、略広に述べられていくと記す。また『無量寿経』下巻の冒頭に関しても、慧遠は似た解釈を記している。

> 自下第三明二其所摂一、摂二取十方有縁衆生一、同往二彼国一、以レ法化益。然下所摂遂二上所発四十八願一、一一別対相顕、可レ知。文中有レ四、一摂二下人一同生彼国。二「無量寿仏威徳無極」下、摂二取上人一同生二彼国一。三「彼国菩薩皆当究竟一生」已下、重摂二下人一同生二彼国一。四「弥勒白仏於此世界幾許菩薩生彼」已下、重摂二上人一同生二彼国一。(11)

ここから摂衆生願によって摂取されるところが説かれるのだと慧遠は位置付けている。以下の「所摂」は、上述の四十八が成し遂げられ結果であり、「一々に別して対する相顕らかなり」という。

吉蔵（五四九―六二三）撰『無量寿義疏』(12)および恵谷隆戒氏による法位（七世紀頃）撰『無量寿経義疏』復元本(13)、また元暁（六一七―六八六）撰『両巻無量寿経宗要』(14)には、管見の限り関連の記述は見当たらなかった。

次に義寂（七世紀―八世紀）撰『無量寿経述義記』(15)である。義寂は「四十八願為レ因、得二二十九種功徳荘厳一」(16)と述べているように、世親『往生論』の二十九種荘厳功徳成就を重要視している。よって『無量寿経』上巻後半の安楽国土の依報についての説明では、『往生論』を繰り返し引用している。『無量寿経』上巻前半の四十八願の発願についても、『往生論』を多く記すが、いくつかの願については、『平等覚経』や『大阿弥陀経』、『悲華経』などから対応する文を引用している。特に第一願については、次のように記される。

> 第一令国無悪趣願、理実浄土五趣倶無、経説二「横截五悪趣悪趣自然閉」一、論云二「勝過三界道」一故。(17)

義寂は、極楽浄土には三悪趣のみならず、五趣のすべてが存在しないのだと述べ、その典拠として『無量寿経』下巻の「横截五悪趣」の文を挙げる。わずか一か所ではあるが、『無量寿経』の中から願文と対応する文を抜き出している。

玄一（七世紀―八世紀）撰『無量寿経記』上巻は、他師と同様、具体的に成就文を指摘するわけではないが、『無量寿経』上巻の後半について「経曰〈自然音楽〉至〈深楽寂滅〉、述曰、自下第四願成就」(18)と記している。法然に先立って「願成就」と記している点は注目に値

する。

そして憬興（七世紀―八世紀頃）の『無量寿経連義述文賛』（以下、『述文賛』と略す）である。そこには次のような問答が記されている。

問、諸仏本誓為レ同為レ異。異即違二華厳云一「一切諸仏悉具一切願満方得成仏一」故。若同者、亦違二薬師十二本願弥陀四十八願一故。

答、無レ有下一仏少二一願行一而成レ道者上。故悉同也。然以レ対二所化之機縁不同一故、薬師仏於二此土衆生一、十二大願救二現在苦一、縁既熟故、不レ説レ有二十二願一。由レ此諸仏所有誓願、雖レ有レ未二必遂果一、而法蔵菩薩所発之願皆有二成弁一。故四十八願略有三意。(19)

憬興は、諸仏は互いの本誓をすべて共有しているのか否かと自問する。その答として、諸仏はあらゆる願を共有しているが、薬師仏と阿弥陀仏とでは所化の機縁が異なるため、別々の本願が取り沙汰されるのだという。そして、諸仏の願の中にはいまだは果たし遂げられていないものもあるが、法蔵菩薩の発した願は、すべて「成弁」、つまりは成就していると述べるのである。その後、憬興は四十八願の一々の願文について説明していくが、そこでは成就文については言及されない。

憬興は、『無量寿経』上巻の後半について、次のように解釈を始める。

経曰「阿難白仏」至二「成仏現在」一者述云、第二申二所成果一。即身土之果、遂二誓願一而成故。有レ二。初略申二所成一、後広顕二所成一。(20)

慧遠の解釈をほぼそのまま踏襲し、「所成の果」を明かすと述べる。

続けて「略して所成を申す」ところでは、義寂などと同様、世親の『往生論』の偈文を引用しているが、「広く所成を顕す」ところでは次のように記す。

経曰「仏告阿難」至二「一仏刹土」一者述云、此第二広申二所成一。応下対二前願一、別申中所成上。但恐煩レ言、略顕二果勝一、有レ四。一歎二仏身果一、即願二仏身一之報。二申二其眷属一、即願二菩薩声聞一之報也。三歎二仏土妙一、即求二浄土一之果也。四顕二其所作一、即摂生願之果也。…初又有レ四。此初釈迦自歎、有レ二。此初対レ劣歎レ勝、即**願二光無勝一之報**也。(21)

憬興は「仏告阿難」より「一仏刹土」にかけての、阿弥陀仏の光明が讃嘆される所より以降は、「応に前の願に対して、別して所成を申すべし」という。釈尊および諸仏が阿弥陀仏の仏身を歎ずるのは摂仏身願の報いであり、続いてその眷属について言及されるところは、摂衆生願の中の菩薩声聞に関する願の報いであるという。また第三に浄土の妙なることが説かれるところは摂浄土願の果、第四の「所作（後の該当部分では「所摂」となっている）」は摂衆生願の果だという。そして憬興は、釈尊が光明について歎じるこの部分は、「光の無勝なることを願ずるの報」だという。第十二「光明無量」願の報果ということであろう。(22) なお、『無量寿経』では続けて十二光仏が説かれる。その中の清浄光・歓喜光・智慧光に対する憬興の解釈が、法然の『逆修説法』三七日に踏襲されていることは先行研究において指摘されている。(23) よって法然が『述文賛』を読んでいることは明らかである。

以下、憬興は四十八願の「所成」を次々と指摘していく。

経曰「其有衆生」至二「皆蒙解脱」一者述云、此第二見者獲利也。「三垢滅」者即除レ障利、「身意歓喜」即生レ善利、「得二苦休息一」者抜苦利、「皆蒙解脱」者即得楽利、皆是蒙二光触一ヲ体者**身心柔軟願（第三十三）之所致**也。経曰「無量寿仏」至二「又復如是」一者述云、此第三諸聖共歎、即**無量諸仏悉咨嗟称名願（第十七）之報**也。経曰「若有衆生」至二「又如今也」一者述云、第四聞光獲利、即**投報体礼喜天人致敬願（第三十七）之所成**也(24)。

経曰「声聞菩薩」至二「所能知也」一者述云、第二申二其眷属一、有レ四。此初例顕二寿量一也。即**天人寿無能校知願（第十五）之所成**也。経曰「又声聞菩薩」至二「不可称説」一者述云、此第二顕二衆無数一、即**願二声聞無辺一（第十四）之所成**也。『往生論』名二衆荘厳一故、頌云二「天人不動衆、清浄智海生」一故。経曰「神智洞達」至二一「一切世界」一者述云、此第三略歎二徳勝一、即**願レ得二他心智（第八）・宿命智（第五）・説一切智（第二十五）・智慧弁才（第二十九・三十）等一之所成**也(25)。

経曰「無量寿仏」至二「随応而現」一者述云、第二弁二道場樹一、有レ三。此初道樹体相也。一里三百歩故、四百万里即十二万由旬。応下前**菩薩少功見二道樹一願**上**（第二十八）而成**也(26)。

経曰「目覩其色」至二「無諸悩患」一者述云、此後見聞獲利、有レ二。此対レ境得レ利也。由二昔**諸根不陋願（第四十一）力一之所レ得**故、云二「六根清」一而言二「深法忍」一者即達二無相生性一故(27)。

経曰「黄金池者」至二「弥覆水上」一者述云、此第三池荘厳也。前堂舎及此池、皆由**第三十三願（正しくは第三十二）之所成**一也(28)。

経曰「阿難彼仏」至二「神通功徳」一者述云、第四顕二其所摂一、有レ二。初生之報勝、即摂二他方一願力所成也。後住之報妙、即摂二自土一願之所成。初又有レ二。此初正報微妙也。「色身」者則此**真金願（第三）之報**、「妙音」者即**説一切智願（第二十五）之所成**、「神通」即者**供養他方仏願（第二十三）果**也。「功徳」者即**受持諷誦（第二十九）・梵行（第三十六）・総持（第三十四）・三昧（第四十二・四十五）等願之遂果**也。経曰「所処宮殿」至二「涅槃之道」一者述云、此後依報殊勝、即**万物厳麗（第二十七）・衣服随念（第三十八）等願力所成**。…無二苦可一ヲ因故、即**楽如無尽願（第三十九）之報**也。経曰「其諸声聞」至二「無極之体」一者述云、第二旧住報勝、有レ二。初正報勝、後依報妙。初又有レ二。此初直顕報勝也。「同一類」者即**応二第四願一之報**也。「虚無無極」者無障故、希有故、如二其次第一、即**求那羅延力願（第二十六）之報**也(29)。

憬興は阿弥陀仏およびその眷属と安楽国土の依報荘厳に関する経文を解釈するにあたって、第三・四・五・八・十二・十三・十四・十五・十七・二十三・二十五・二十六・二十七・二十八・二十九・三十・三十二・三十三・三十四・三十六・三十七・三十八・三十九・四十一・四十二・四十五願という、二六種の願の成就を指摘しているのである。

もっとも右の『述文賛』の文中において、憬興は「願成就」とは記さず、「報」「所致」「所成」「所得」「果」「遂果」などの語を用いている。特に慧遠も用いていた「所成」という表現が多用され、二か所「願力所成」という表現が見られる。まず正報について「初生の報勝、即ち他方を摂する願力の所成なり。後住の報妙、即ち自土を摂する願の所成なり」と記している。ついで「万物厳麗」願および第三十八「衣服随念」にもその語を用いているため、広く安楽国土の依正二報について表現していることになる。

なお、『無量寿経』下巻の前半では、往生人や安楽国土の菩薩のことが説かれる。それについて憬興は、『述文賛』の下巻の冒頭において次のように記す。

> 経曰「仏告阿難」至二「及不定聚」一者述云、第二弁二衆生往生因果一、即遂二摂衆生願一而申二往生一。(30)

ここから「衆生往生の因果」が説かれると述べ、摂衆生願の遂果として往生が説かれるという。もっとも憬興はそれから「正定聚」の解釈に専念し、第十八願をはじめ往生行に関する本願の成就には言及しない。その後、「一生補処」「三十二相」など、四十八願文と共通する語句を含む文についても、憬興は願成就には言及しない。

ここまでをまとめると、慧遠は『無量寿経』上巻の後半以降を「成就」の段と呼称しており、玄一は「願成就」と呼称している。また慧遠は『無量寿経』の依正二報に関する文の中に、四十八願の一々と対応するところがあると述べている。もっとも慧遠をはじめ諸師の大半は、四十八願成就の該当箇所を具体的には記していない。『無量寿経』文中においてそれを指摘するのは、筆者が今回眼を通した末書の中では、憬興の『述文賛』のみであった。憬興は『無量寿経』上巻後半の依報荘厳に関する経文を解釈するにあたり、二六種の本願の成就を指摘している。そこでは、安楽国土の正報や他方国土の聞名の利益について誓う願の成就についても指摘されている。その反面、憬興は『無量寿経』下巻前半の正報の解釈においては、四十八願との関連性に言及しない。

四、法然における四十八願成就文の受け止め

まず、法然が文治五年（一一八九）に東大寺にて三部経を講説した際の講義録と伝えられる『無量寿経釈』を見てみると、広本『選択集』からの挿入部分を除いたいわゆる「古層」に、次のような説示が見られる。

> 此ノ身量之所得依正者、此則非二別者一、酬二六度万行修因一。四十八願一一無二相違一、如二本願一顕レ名所得依正者、聴聞人人、不レ申前知二食之一。若釈レ之、一一依正、依二四十八願一釈。別在レ之、可レ読レ之。(31)

『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の依正は、「四十八願の一一と相違なく」、説明せずとも聴衆はすでによく理解しているという。このような表現は、前述の慧遠の「上の所発の四十八願を遂げて、一々に別して対する相、顕らかなり」などの文を意識しているように思われる。続けて法然は、一々の依正を四十八願に基づいて解釈する書物がすでに存在しているとも述べている。その書物を特定することは難しいが、

『述文賛』のように、『無量寿経』の中の四十八願と依正二報との記述を具体的に照らし合わせる解釈が、法然当時すでに存在してことは確認できる。

その後、法然は「往生の行業」を説明する中で、「二願成就〈諸有衆生聞其名号〉等文」[32]「上本願成就文、雖レ明二但念仏一[33]…」などと記す。憬興においては曖昧であった第十八願について、「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念」[34]などの文を「本願の成就の文」として掲げるのである。それ以外の願の成就には言及しないことから、法然の関心はもっぱら第十八願に寄せられていることが読み取れる。

建久五年（一一九四）頃の説法録である『逆修説法』の一七日の説法において、法然は『無量寿経』の説明を始めるに際し、次のように説いている。

先無量寿経、初説二阿弥陀如来因位本願一、次説二彼仏果位二報荘厳一。然者此経説二阿弥陀仏修因感果功徳一也。則上巻初所レ説四十八願等、彼仏因位発願也。同巻奥及下巻初所レ説浄土荘厳并衆生往生因果、彼仏果位願成就也。一々本誓一々願成就、経文明也、不レ遑二具釈一。其中説二衆生往生因果一者、則念仏往生願成就之「諸有衆生聞其名号」文及三輩文也。[35]

法然は『無量寿経』の構成について大まかに説明する。上巻の前半は阿弥陀仏の「因位発願」が説かれ、上巻の後半から下巻の後半までには阿弥陀仏の「果位の願成就」、具体的には浄土の荘厳および「衆生往生の因果」が説かれるのだと説明している。「衆生往生の因果」という表現は憬興の科段を踏襲していると思われる。或いは「願成就」についても、慧遠や玄一を意識しているのかもしれない。[36]それに続けて法然は、「一々の本誓一々の願の成就せること、経文に明らかなり」と説いている。『逆修説法』三七日の説法においても、この一段とほぼ同内容のことが説かれるが、そこには「彼法蔵菩薩願、一々成就既成仏レ下[37]」とある。慧遠の文だけでなく、憬興の「法蔵菩薩の発す所の願は、皆な成弁有り」という文についても意識している感を受ける。

『逆修説法』五七日では、前半の依正二報に関する説法の中で、次のように説いている。

此等依報、皆阿弥陀仏功徳也。加レ之、有二自然衣服一、有二自然飲食一、非下依二行者自力業因一、得上併阿弥陀如来願力也。尒者阿弥陀仏功徳、非二必可レ云二相好光明一、如レ是依報皆、彼仏願力所成功徳也。[38]

憬興と同様、阿弥陀仏の「願力所成」の功徳だと説くのである。その際に「自然の衣服」を挙げる点も、憬興と共通する。また法然は、正報についても「都彼国人天目鼻非二我物一、皆仏願力所成之功徳也[39]」と説き、依正二報の説明を次のように結ぶ。

双巻経雖レ説下宝樹宝池有様諸菩薩声聞功徳上、経題唯云二無量寿経一者、其経中所レ被レ説諸功徳荘厳、併彼仏願力所成故也。[40]

『無量寿経』に説かれる諸の荘厳功徳は、すべて阿弥陀仏の「願力所成」なのだという。その解釈は憬興を踏襲しつつも、さらに徹底されている。[41]

同じく五七日の後半の『無量寿経』に関する説法において、法然は次のように説く。

然往生行我等黠今始可レ計事一不レ候。皆被二定置一事者也。…法蔵菩薩立二彼願一、兆歳永劫間難行苦行積功累徳、既成仏給者、昔誓願一々不レ可レ疑、而善導和尚、引二此ノ本願文一曰、「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者不取正覚。彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虚、衆生称念必得往生」云云。実我等衆生、取三自力許一而求二往生一、此ノ行等ハ為レ叶二仏御心一、又有レ不レ叶不審覚、往生不定可レ候。申二念仏一願二往生一人、非三自力一可二往生一也。只他力往生也。本自唱二仏定置之名号一、乃至十声一声令レ生給者十声一声念仏一定可二往生一、其願成就成仏給云道理候。然者唯一向仰二仏願力一、可三決二定往生一也。以二我自力強弱一、不レ可レ思二定不定一。彼成就文在二此経下巻一。其文云、「諸有衆生聞其名号、信心歓喜乃至一念、至心回向願生彼国、則得往生住不退転」云云。凡四十八願、荘二厳浄土一。花池宝閣、無レ非二願力一。其中独不レ可レ疑二念仏往生願一。極楽浄土若浄土者、念仏往生亦決定往生也。(42)

往生の行業は我々が今さら論じ始めるようなことではなく、すでに定め置かれていることのだという。善導の「彼の仏、今現に世に在して成仏したまへり、当に知るべし、本誓の重願、虚しからず」(43)等の文を根拠として、他力すなわち仏願力による決定往生を説き、第十八願成就文を重ねて説くのである。そして、五七日前半の説示を振り返るように、「凡そ四十八願、浄土を荘厳せり、花池宝閣も、願力に非ざること無し。其の中に独り念仏往生の願をのみ疑うことあるべからず」と説く。四十八願によって浄土は荘厳されたのだから、極楽の花も池も楼閣もすべて願力であるというのに、その中で念仏往生の願だけを疑うことができようかと呼びかける。この文は、ほぼそのまま『選択集』第三章にも継承される。

もっとも本論の冒頭で述べたように、『選択集』第三章では第十八願以外の願成就文が紹介される。

問曰、一切菩薩雖レ立二其願一、有二已成就一亦有レ未二成就一。未審、法蔵菩薩ノ四十八願已為二成就一、将為レ未二成就一也。答曰、法蔵誓願、一一成就。何者、極楽世界中既無二三悪趣一。当レ知、是則成二就無三悪趣之願一。何以得レ知。即願成就文云三「亦無二地獄餓鬼畜生諸難之趣一」(44)是也。又、彼国人天寿終之後、無レ更二三悪趣一。当レ知、是則成二就不更悪趣願一也。以レ何得レ知、即願成就文云二「又彼ノ菩薩、乃至成仏不レ更二悪趣一」(45)是也。又、極楽人天、既以無レ有二一人一不レ具二三十二相一。当レ知、是則成二就具三十二相願一也。以レ何得レ知、即願成就文云下「生二彼国一者皆悉具中足三十二相上」(46)(47)是也。

四十八願の成就についての問答は、前述の『逆修説法』三七日と同様、憬興の「諸仏所有誓願、雖有未必遂果、而法蔵菩薩所発之願皆有成弁」という文を意識していると思われる。しかし、憬興は『無量寿経』の上巻において願成就を指摘していた。それに対して法然は、第二「不更悪趣」と第二十一「具三十二相」願の成就文を『無量寿経』

下巻から見出している。

右の第二十一願の成就が説かれる部分については、『選択集』の草稿本である廬山寺本を見ると、一旦は「極楽人天、既以無好醜之別。当知、是即成就無有好醜之願也[48]」と、第四「無有好醜」願について記された上から、第二十一「具三十二相」願に書き直されている。廬山寺本において第三「皆悉金色」願が飛ばされているのは、『無量寿経』中に正報の身の色が金色であることを示す文章が存在しないためと思われる。憬興はその上巻の「彼仏国土諸往生者、具足如是清浄色身…[49]」という部分が第三願の「報」であると指摘しているが、法然はその説を継承しようとは考えなかったようである[50]。

第四願から第二十一願に訂正されたことは、兼岩和広氏[51]によって指摘されている。兼岩氏は、「本来、「無有好醜の願」の成就を明かすつもりで記したが、願成就の文の引用を間違えて「具三十二相の願」成就の文を引用してしまったために、後の訂正を行ったのであろうと考えられる」と推測し、「何かを書写して起こったという現象ではなく、その場で考えられ作られた文章であるからこそ起こった現象であると考えられる」と分析している。

書写ではなくその場で文章が作られたとする兼岩氏の見解に筆者も賛同するが、だからこそ第四願と第二十一願の成就文を間違える状況を想像し難い。まず第四願と第二十一願とでは願文が離れている。また第四願の成就文については、後の了慧および義山が指摘しているように[52]、「咸同一類、形無二異状一[53]」という箇所と考えるのが妥当と思われる。その文にしても、憬興が指摘する「無極之体[54]」にしても、『無量寿経』の上巻にあり、下巻の「具足三十二相」の文とは離れている。

筆者は「彼の国に生まるる者は、皆悉く三十二相を具足す」という文と、前に引用された第二願の成就文とが、『無量寿経』中のすぐ近くに記される点に注目したい。法然および同席の弟子たちは第二願の成就文を記した後、そのすぐ側にある件の文を見て、第四「無有好醜」の願成就文として引用したのではないだろうか。往生人がみな等しく三十二相を具えるということは、容姿に相違や美醜の差がないということを意味すると拡大解釈できなくもない。もっとも「三十二相」とあることから、その文はむしろ第二十一願の成就文とするに相応しいと考え直し、訂正をおこなったのではないだろうか[55]。その場合、法然はやはり憬興の説を踏襲しなかったことになる。また法然は、四十八願すべての成就文をあらかじめ明確に見出していたわけではなかったということになる。

ここまでをまとめると、法然は慧遠や憬興の言葉を踏襲し、四十八願の一々の願は成就していると繰り返し述べている。また憬興の説を参照して、極楽浄土のすべてが「願力所成」であると解釈し、必要に応じて願成就文を指摘するが、憬興とは異なる文を挙げている。また法然はおそらく、すべての成就文を見出していたわけではない。四十八願すべての成就に言及することによって、「念仏往生」の願の成就を強調し、それに対する疑いを晴らすところに、法然の関心は寄せられていたのである。諸師の『無量寿経』末書と比較するならば、法然の独自性は「願成就文」という呼称を用いて一般化させた点と、憬興

においては曖昧であった第十八「念仏往生」の願成就文を明示した点にあると考えられる。

和文体の法然遺文である「三部経釈」には、次のような記述が見られる。

法蔵比丘いまた成仏し給はすとも、この願うたかふへからす、いかにいはんや成仏已後十劫になり給へり。信せすはあるへからす。「彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虚、衆生称念必得往生」と釈し給へるはこれなり。「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転、唯除五逆、誹謗正法」文、これは第十八の願成就の文なり。願には乃至十念と、くといへとも、まさしく願成就のなかには一念にありとあかせり。つきに三輩往生の文あり。これは第十九の臨終現前の願成就の文なり。発菩提心等の業をもて三輩をわかつといえとも、往生の業は通してみな一向専念無量寿仏といえり。これすなはち、かのほとけの本願なるかゆえなり。(56)

漢文体の教義書と同様、第十八願の成就文が示されており、それに続けて第十九「臨終現前」願の成就文は三輩段だと説かれている。(57)

『無量寿経』の第十九願は、次のように誓われている。

設我得レ仏、十方衆生、発二菩提心一、修二諸功徳一、至心発願、欲レ生二我国一、臨二寿終時一、仮令不下与二大衆一囲繞現中其人前上者、不レ取二正覚一。(58)

菩提心を発し、諸功徳を積むことで臨終時に阿弥陀仏が現前することが誓われており、念仏には言及されない。それに対して、『無量寿経』下巻の三輩段では、上輩に次のような記述がある。

上輩者捨レ家棄レ欲而作二沙門一、発二菩提心一、一向専念二無量寿仏一、修二諸功徳一、願レ生二彼国一。此等衆生、臨二寿終時一、無量寿仏、与二諸大衆一、現二其人前一、即随二彼仏一往二生其国一…(59)

僧となって菩提心を発して、「一向専念無量寿仏」すなわち念仏を修し、諸功徳を積むことにより、臨終に阿弥陀仏が現前すると説かれており、ほぼ完璧に第十九願文と一致する。一方、中輩には在家の立場でも行じることのできる善行と発菩提心と念仏とが挙げられ、臨終時には阿弥陀仏が化現すると述べられる。さらに下輩に至っては「不レ能レ作二諸功徳一」(60)とあり、発菩提心と念仏という二種の行のみによって、臨終時には夢中で阿弥陀仏を見ると説かれる。この三輩の文を第十九願成就文と捉えるならば、「修諸功徳」に関する相違が大きな意味を持つと考えられるべきところであろう。ところが法然は「発菩提心等の業をもて三輩をわかつといえども、往生の業は通してみな一向専念無量寿仏といえり」と、三輩すべてに共通して念仏が説かれるという点に力点を置く。

「逆修説法」五七日では、三輩段について次のように説かれている。

此三輩文中、雖レ挙二菩提心等余行一、望二上仏本願意一、在二衆生一向専念一無量寿仏一。故云二一向一。即又、観念法門善導釈曰、「又、此経下巻初云、仏説、一切衆生根性不同、有上中下。随其根性、仏皆勧専念二無量寿仏名一。其人命欲終時、仏与聖衆、自来迎摂、尽得往生」已上。此釈心、三輩倶念仏往生也。(61)

善導が『観経』の流通分に対して述べた「上来雖レ説二定散両門之益一、望二仏本願一、意在三衆生一向専称二弥陀仏名一」という解釈を、法然は『無量寿経』解釈にも転用する。また『観念法門』の「一切衆生、根性不同にして上中下有り。其の根性に随て、仏皆勧めて、専ら無量寿仏の名を念ぜしむ。其の人、命終らんと欲する時、仏と聖衆と自ら来て迎摂して、尽く往生を得せしむ」[63]という文を引用し、「三輩倶に念仏往生なり」と主張する。平板な構造で解釈するならば、念仏行と発菩提心をはじめとする余行との兼行と受け止められるべきところを、善導および法然は、念仏と余行とを切り離すという二重構造で捉え直す[64]。それによって三輩段の主旨は、諸行の実践とそれに伴う来迎の格差を示すことではなく、念仏によって必ず阿弥陀仏が「自ら来りて」来迎することなのだと受け止めるのである。

このように解釈された三輩段を願成就文と位置付けることにより、その因である第十九願文も二重構造で理解されることとなる。よって法然は「三部経釈」で次のように説く。

> かならす臨終の時には、みつから菩薩聖衆に圍繞せられて、その人のまえに現せんとちかひ給へり。第十九の願これ也。これによて臨終の時いたれは、ほとけ来迎し給ふ。行者これを見たてまつりて、心に歓喜をなして、禅定にいるかことくして、たちまちに観音の蓮台に乗して、安養の宝池にいたる也。これらの益あるかゆえに、「念仏衆生摂取不捨」といふなり[65]。

法然にとっての第十九願は、念仏の一行によって、必ず「臨終現前」「現前導生」「来迎引接」を得られることが誓われている願、ということになる。法然および善導の解釈が色濃く反映しているという点で、この第十九願成就文も特徴的と言えるであろう。

五、おわりに

今回、同一『無量寿経』の中に四十八願すべての「願成就文」があると明確に指摘したのは法然が初めてではないかという金子氏の推論を起点として、四十八願成就文の起源と、それに対する法然の解釈の意義を探った。

浄影寺慧遠・吉蔵・法位・義寂・玄一・憬興の『無量寿経』末書の中に「願成就文」の用例は見つからなかった。もっとも、『無量寿経』上巻後半以降の依正二報の説明がなされる段について、浄影寺慧遠は「成就」、玄一は「願成就」と呼称している。あるいは法然は、それらの記述より着想を得たのかもしれない。

その『無量寿経』の依正二報の説明の中に四十八願の一々と対応し、成就を示す文があるということについては、慧遠が述べている。また憬興は、『無量寿経上』巻の後半を解釈する中で、二六種の願の成就を指摘している。『無量寿経釈』の記述から、法然が『無量寿経』の四十八願と依正二報との記述を対応関係で捉える解釈があらかじめ存在することを知っていたことが確認できる。

法然は、四十八願の一々が成就していることを繰り返し説くが、それは第十八「念仏往生」の願の成就を強調し、それに対する疑いを晴らすためである。『選択集』の草稿本である廬山寺本の第三章の訂正箇所について分析すると、法然は憬興によって示された成就文を踏襲

しようとはせず、また四十八願すべての成就文を特定していたわけでもないことが読み取れる。

憬興は『無量寿経』下巻の説明について解釈する際には、四十八願に言及しない。それに対して法然は、下巻冒頭の文をもって第十八願の「成就文」と明示し、続く三輩段を第十九願成就文とする。善導・法然の念仏思想が強く投影されている、これら二種の願成就文にこそ法然の独自性が見て取れる。

〈注〉

（1）筆者はこれまでに「法然の念仏思想における本願の意義」（『佛教論叢』五五、二〇一一）、「法然と静照の浄土教―四十八願の解釈をめぐって―」（『共生文化研究』五、二〇二〇）などの論文を発表している。

（2）『昭法全』三二一頁、土川勧学宗学興隆会本三六頁。

（3）『原始浄土教の研究』三八九頁（岩波書店、一九七〇年）。

（4）『原始浄土教の研究』三九六頁。

（5）金子氏は、香川孝雄著『無量寿経の諸本対照研究』（永田文昌堂、一九八四年）においても、『無量寿経』の本文中より二九種の成就文が指摘されるに止まる点に言及している。

（6）「願成就文考」（『印仏』四四―一、一九九五年）、「法然上人の本願成就文について」（『仏教論叢』四〇、一九九六年）、『浄土教学論攷』（文化書院、二〇一六年）。

（7）『浄全』十、二一七頁下。

（8）『浄土教学論攷』二八頁。

（9）『浄土教学論攷』二八頁。

（10）『浄全』五、三一頁下。傍線は筆者が書き入れた（以下同）。

（11）『浄全』五、三五頁上。

（12）『浄全』五、五六頁～。

（13）恵谷隆戒「新羅法位撰無量寿経義疏の復元について」（『浄土教の新研究』三九三頁～、山喜房仏書林、一九七六年）。

（14）『浄全』五、七六頁～。

（15）南宏信「身延文庫蔵新羅義寂撰無量寿経述記　巻第一（断片）解題・影印・翻刻」（国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会編『日本古写経善本叢刊第五輯　書陵部蔵玄一撰無量寿経記　身延文庫蔵義寂撰無量寿経述記』一〇一頁～、二〇一三年）、恵谷隆戒「新羅義寂撰無量寿経述義記復元について」（『浄土教の新研究』四〇九頁～）。

（16）恵谷隆戒著『浄土教の新研究』四二〇頁。

（17）恵谷隆戒著『浄土教の新研究』四二〇頁。

（18）新文豊出版公司影印卍続蔵経会編印『卍続蔵経』三二、四〇〇頁上。南宏信「新羅玄一撰無量寿経記解題・影印・翻刻」四二頁（国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会編『日本古写経善本叢刊第五輯　書陵部蔵玄一撰無量寿経記　身延文庫蔵義寂撰無量寿経述記』、二〇一三年）。

（19）『浄全』五、一三〇頁上。

（20）『浄全』五、一三七頁下。

（21）『浄全』五、一三八頁下～一三九頁上。

（22）憬興に関する先行研究においては、四十八願の願名や摂法身願・摂浄土願・摂衆生願の分類の仕方、第十八～第二十願の位置付けなどについては注目されるが、願成就の文を指摘する点についてはあまり注目されていないようである。姜昌鎬「憬興の仏身観―『無量寿経連義述文賛』を中心として―」（『印仏』四四―一、一九九五年）では、第十二願と第十七願の成就文に言及されている。

（23）藤堂恭俊「法然浄土教における新羅浄土教の摂取―法然浄土教に見出される宗教体験の一特徴―」（藤堂恭俊博士古希記念会編『浄土宗典籍研究』研究篇、一九八八年）など。

（24）『浄全』五、一三九頁下。各願の成就を指摘する部分について、それが第何願にあたるのか、括弧内に数を筆者が記した（以下同）。

(25)『浄全』五、一三九頁下～一四〇頁上。
(26)『浄全』五、一四〇頁下。
(27)『浄全』五、一四〇頁下～一四一頁上。
(28)『浄全』五、一四一頁下。
(29)『浄全』五、一四二頁上～上。
(30)『浄全』五、一四四頁上。
(31)『昭法全』七九頁。
(32)『昭法全』八七頁。
(33)『昭法全』九一頁。
(34)『浄全』一、一九頁。
(35)『昭法全』二三六～七頁、『黒谷上人語灯録写本集成』一、一五五頁。
(36) 法然が玄一の『無量寿経記』に目を通しているのか定かではないが、南宏信氏（「書陵部蔵新羅玄一撰『無量寿経記』巻上改題」）によると、興福寺の僧である永超（一〇一四―一〇九五）編の『東域伝灯目録』や、法然の門弟である長西（一一八四―一二六六）撰『浄土依憑経論章疏目録』などに、その書名が掲載されているという。
(37)『昭法全』二五三頁。『黒谷上人語灯録写本集成』一、二一一頁。
(38)『昭法全』二六二頁、『黒谷上人語灯録写本集成』一、二四二頁。
(39)『昭法全』二六三頁、『黒谷上人語灯録写本集成』一、二四三頁。
(40)『昭法全』二六三頁、『黒谷上人語灯録写本集成』一、二四四～五頁。
(41) この点については、拙論「法然における極楽浄土」（「共生文化研究」六、二〇二一年）で論じている。
(42)『昭法全』二六六頁、『黒谷上人語灯録写本集成一』二五四～六頁。
(43)『往生礼讃』（『浄全』四、三七六頁上）。
(44)『無量寿経』上（『浄全』一、一二頁）。
(45)『無量寿経』下（『浄全』一、一二頁）。
(46)『無量寿経』下（『浄全』一、一二頁）。
(47)『昭法全』三二〇～一頁、土川勧学宗学興隆会本三四～六頁。
(48) 大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本、原本写真版、三〇～一頁（文化書院、一九九九年）。
(49)『浄全』一、一六頁。
(50) 後の了慧（一二四三―一三三〇）著『無量寿経鈔』や、義山（一六四八―一七一七）著『無量寿経随聞講録』は、憬興の説を継承している（『浄全』一四、一五五頁上、三八七頁下）。
(51)「廬山寺蔵『選択集』第三章について」（『仏教論叢』四三、一九九九年）。
(52)『浄全』一四、一五五頁下、三九〇頁下。
(53)『浄全』一、一七頁。
(54)『浄全』一、一七頁。
(55) 筆者は文献学的知見に浅く検証はできないが、可能性のみ記すと、あるいは「是れ即ち無有好醜の願の成就なり」まで記した時点で、第四願の成就文を探そうとしたが、止めてすぐに成就文が見いだせる第二十一願に変更したと考えることもできよう。その場合も、憬興の説を踏襲せず、またすべての成就文をすぐ記せる状況になかったという点に変わりはない。
(56)『昭法全』二九頁、『龍谷大学善本叢書十五　黒谷上人語灯録（和語）』一一～一二頁、五五九頁上。
(57) 三輩段をもって第十九願成就文とすることは、良忠（一一九九―一二八七）撰『浄土宗要集』（『浄全』一一、七二頁上）、了恵撰『選択大綱抄』（『浄全』八、二九頁下）義山撰『大経随聞講録』（『浄全』一四、四〇三頁上）にも記されている。
(58)『浄全』一、七～八頁。
(59)『浄全』一、一九頁。
(60)『浄全』一、十九頁。
(61)『昭法全』二六七頁、『黒谷上人語灯録写本集成』一、二五六～七頁。
(62)『浄全』二、七一頁下。
(63)『浄全』四、二三三頁上。

（64）法然の三輩段解釈については、拙論「法然における『無量寿経』三輩段の解釈」（『東海仏教』六四、二〇一九年）を参照されたい。

（65）『昭法全』三二頁、『龍谷大学善本叢書十五　黒谷上人語灯録（和語）』一七頁、五六〇頁下。

（さいとう　むとう　仏教学科）

二〇二二年十一月十五日受理

論文

『西方要決釈疑通規』の思想的位相

――恭敬修の系譜と関連して――

加藤弘孝

〔抄録〕

基（六三二―六八二）撰述と伝わる『西方要決釈疑通規』（通称『西方要決』）は、三階教、禅宗、兜率天信仰をはじめとする他学派への対外観が見られ、中国仏教思想史研究において重要な研究対象と成り得る浄土教典籍である。しかしその成立背景はいまだに明らかになっておらず、思想史上に本書を位置付けることができないのが現状である。

喫緊の課題としては『西方要決』撰述者の問題がある。すなわち基の真撰か後世の仮託かという結論の差異によって思想史的な位置付けが変わってくるのである。現状では基仮託説が有力であり、多くの先行研究がそれを前提に思想研究をおこなっている。ただ成立背景に踏み込んで考証をおこなったものは少なく、仮託説が必ずしも確定的という訳でもない。そこで本稿では先行研究を整理した上で論点を絞り、その成立背景を考察していく。

具体的には『念仏鏡』など近接する典籍間の思想傾向から相対的に前後関係を判別するという方法論を用いて、『西方要決』の成立背景を検討する。そしてその際には両書の最も顕著な思想傾向である対三階教姿勢を手がかりとしたい。この作業によって唐代浄土教における『西方要決』の思想的位相が明確になるはずである。

キーワード　基、『念仏鏡』、『念仏三昧宝王論』、三階教、四修

はじめに

基（六三二―六八二）撰述と伝わる『西方要決釈疑通規』（通称『西方要決』）は、三階教、禅宗、兜率天信仰をはじめとする他学派への対外観が見られ、中国仏教思想史研究において重要な研究対象と成り得る浄土教典籍である。

筆者はすでにその成立背景を論じ、唐中期という時代性を提出している。[1] しかし紙面の都合上、先行研究を網羅することができず、また本書の有する思想的位相についても十分な情報を提示することができなかった。そこで本稿では、これらに再考証を加えることで本説の補強をおこなっていく。またその際、四修法の恭敬修の思想的特性を手がかりにしたい。

第一章　先行研究

まず本書の成立背景に関わる喫緊の課題としては撰述者の問題がある。すなわち基の真撰か後世の仮託かという結論の差異によって思想史的な位置付けが変わってくるのである。現状では基仮託説が有力であり、多くの先行研究がそれを前提に思想研究をおこなっている。ただ成立背景に踏み込んで考証をおこなったものは少なく、基撰述説が完全に払拭された訳でもない。まずは先行研究を整理した上で論点を絞り、その成立背景を探究していきたい。

実証主義的な観点で論じられた近代以降のものに限定すると、『西方要決』成立問題に関わる研究の蓄積はそれほど多くない。すなわち、

・河野法雲「慈恩大師の浄土観」（『無尽灯』第十一巻、第十一号、真宗大学、一九〇六年）。
・河野法雲「慈恩大師の浄土観（承前）」（『無尽灯』第十一巻、第十二号、真宗大学、一九〇六年）。
・佐々木月樵『支那浄土教史』上巻（無我山房、一九一三年）。
・望月信亨「慈恩大師の浄土に関する著書及び其の所説」（『浄土教之研究』仏書研究会、一九一四年、初出は一九〇二年）。
・矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、一九二七年）。
・望月信亨『支那浄土教理史』（法藏館、一九四二年）。
・大南龍昇「慈恩大師の浄土観」（『佛教論叢』第十五号、浄土宗教学院、一九七一年）。
・大南龍昇「慈恩大師の浄土観」（『佛教文化研究』第十七号、浄土宗教学院研究所、一九七一年）。
・粂原勇慈「『西方要決』と『念仏鏡』」（『宗教研究』第六〇巻、第四輯〔二七一〕、日本宗教学会、一九八七年）。
・粂原勇慈「『西方要決』の対三階釈難」（『印度学仏教学研究』第三六巻、第二号〔七二〕、日本印度学仏教学会、一九八八年）。
・浅野教信『講本 西方要決』（永田文昌堂、一九九三年）。
・齊藤舜健「『西方要決』所説の願往生者」（『佛教論叢』第三九号、浄土宗教学院、一九九五年）。
・陳揚炯『中国浄土宗通史』（『中国仏教宗派史叢書』江蘇古籍出版社、二〇〇〇年）。
・張總『中国三階教史―一個佛教史上湮滅的教派―』（『国家哲学社会科学成果文庫』社会科学文献出版社、二〇一三年）。

などの諸研究である。

河野法雲は、良忠（一一九九―一二八七）の『往生要集義記』に記される済暹（一〇二五―一一一五）の五種の疑難に反駁して、真撰説をとる（「一九〇六①」）。更には唐末以後は三階教の流行がなかったことを踏まえ、基がこれを批判対象とするのは、整合性があるとする

（［一九〇六②］）。

佐々木月樵は、「『上生経疏』は正さしく教義の根柢を前者（報身報土説）に置きたる者この故に、「上聖上賢皆此業に修すとして兜率往生をすすめ、西方往生に就ては「居浄域厳浄因非上士之弘済」と貶しぬ。然れども、世は必ずしも上聖賢の人のみにあらず、「法身幽微、法体難縁」の凡夫是れ多し。これら凡夫の為めにその教義の根底を後者即ち化身化土観に置きて西方往生を勧めたるが『要決』にはあらざるなきかと思はるる也」（二六七～二六八頁）と述べて、『西方要決』と他の著書に矛盾が見られるのは、対象者によって弥勒信仰と弥陀信仰への態度が異なることに起因するとして真撰説をとる。

望月信亨は、済暹の五種の疑難を取り上げた上で、自説を展開し、『観弥勒上生兜率天経賛』に見える兜率天信仰など基の思想と矛盾することから偽撰説を主張する。なお目次に明治三五年（一九〇二）八月という初出年代の記載があるが、収録媒体などを追跡することができなかった。この場合、本論文は『西方要決』研究の嚆矢ということになるであろう。

矢吹慶輝は、「今姑らく慈恩の西方要決を主として両者の相関を看ん」（五七一頁）と述べ、三階教との関連で言及する。真偽問題に関する言及はなく、真撰として扱っているようである。

望月信亨は、［一九一四］以降も本書の成立背景に検討を加え、［一九四二］の第十六章で「晩唐時代に至り彼の天台十疑論に模倣し、窺基の名を假って偽作したものと認められる」（二〇〇頁）とし、第二十二章で「その体裁は天台十疑論に類し、又念仏鏡中の釈衆疑惑門とその論旨の相通ずるものが少くないようである」（三〇〇頁）と述べる。具体的な考証として「又第十一章に三階行者の五種の小疑を挙げているが、これは念仏鏡中の念仏対三階門の説を補足したものと見るべく、第十四章に作業の方規として往生礼讃の四修の法を出し、特に恭敬修の下に、有縁の像教及び住持三宝を敬うべきことを説いているのは、三階宗徒が仏像を以て泥龕となし、之を軽視するのを対破したものというべく、その他、二乗種不生及び別時意の難を会通しているのは、共に天台十疑論等の意を承けたものとすべきである。之を要するに、此書は十疑論及び念仏鏡の説を補足し、当時流行しつつあった禅家を始め、三階宗及び弥勒教等に対して更に破難を加へ、以て浄土の弘通を企てたものと認めなければならぬ」（三〇二頁）と主張する。

大南龍昇は、「通報化の立場に立って上生経疏と西方要決が著述されたという見解も首肯されうるであろう」（［一九七一①］三九頁）とするが、「慈恩大師の浄土教は、原点に立ち還って再考されるべきである」（［一九七一②］八三頁）とも述べて態度を保留している。

粂原勇慈［一九八七］は、『念仏鏡』晩唐成立を唱える矢吹慶輝説と、『念仏鏡』から『西方要決』という望月信亨の前後説を勘案して、『西方要決』晩唐説をとり、三階教徒の行風の変容を以下のように指摘する。

「その晩唐時代には三階教籍類は殆ど散佚しており、道鏡等は当時の三階教徒の行風に接するのみで、教義の根幹を把握し得なかった可能性がある。『群疑論』の掲げる論難が典拠を挙げているのに対し、『念仏鏡』『西方要決』にはこれがないのである」（二三二頁）。

［一九八八］は『西方要決』の専論であり、三階教との関連で思想内容への検討をおこなっているが、真偽に対する言説はない。

浅野教信は、済暹や良忠など古来の議論を取り上げ、「『西方要決』の作者については古来異説が多く、その真偽は俄かに決し難いのであって、今日においてもなを議論は分かれているのである」（一三〇頁）と当否に慎重な態度をとっている。

齊藤舜健は、「現状では確実に偽撰であると断定はしかねるものの、限りなく偽撰に近いと考えてもよいと思われる」（七四頁）とした上で、本書に見られる凡夫化土往生説の特色を論じる。

陳揚炯は、智顗（五三八―五九七）の『浄土十疑論』や基の『西方要決』を後人の偽托とする望月信亨の説に反証して、「これらは唐代すでに通行し、浄土諸家によって引用され、中国浄土宗史上ながく真作として世におこなわれてきたので、本書は旧によって真偽を問わなかった」[2]と無条件に真撰と見做している。

張總は望月信亨の前後関係の所説を認めながらも、『浄土十疑論』を智顗の真撰とする陳揚炯の見解や、北斉という大行（生没年不詳）の年代を重視して、基の真撰とみる。あわせて本書の三階教観が穏和であることを指摘する。これは唐初における思想状況を反映しており、基の真撰とみることは妥当性があるとする（二三三～二三四頁）。

以上、先行研究では、真撰説、偽撰説に大別できるが、本書に『浄土十疑論』（八世紀前半）や『念仏鏡』が参照されていることを指摘した望月信亨の研究の影響力（晩唐説）が大きく、後発の研究はほぼこれを踏まえている。すなわち晩唐成立を唱える粂原勇慈の偽撰説にしろ、初唐の思想背景を考慮する張總の真撰説にしろ、『念仏鏡』→『西方要決』という成立背景を前提に結論を導き出しているのである。

基の思想面からのアプローチに進展の余地がない以上、望月信亨の前後説に立脚しなければならないことは間違いないところであろう。では望月信亨以降の研究のどこに課題があるのだろうか。この分野で成果を重ねている粂原勇慈の研究を取り上げて検討してみたい[3]。

粂原研究では、『念仏鏡』晩唐成立を唱える矢吹説と、『念仏鏡』から『西方要決』への展開という望月説を勘案して、『西方要決』晩唐説をとり、「三階の行風」の変容を指摘する。

三階教研究との連結を進めた点で学界への貢献は大きなものがあるが、『念仏鏡』を晩唐の成立とする説は、唐中期という大行年代を考証した塚本説[4]を参照していないため蓋然性を弱めている。また筆者の年代研究で言及したように、「三階の行風」は、むしろ唐中期のものとよく一致することが明らかになっており[5]、年代論に関しては再検討を要するのである。

重要なのは、望月信亨が『念仏鏡』の成立時期を断言しておらず、塚本説を参照してあくまでも唐中期という時期を基軸としている点である。氏が編集した『仏教大辞典』においても「蓋し中唐以後、天台十疑論に次いで製作せられたるものなるべし」[6]とするのみである。『西方要決』を晩唐としたのは、『念仏鏡』の年代が絞り込めないこと、『念仏鏡』の撰述者たちの活動年代を貞元年間（七八五―八〇五）・元和年間（八〇六―八二〇）と見做した考察から[7]、幅を持たせ

るための暫定的な処置であったと思われる。

したがって『念仏鏡』の年代研究が進展した今、『念仏鏡』の影響を受けた『西方要決』の成立を晩唐に引き寄せるのではなく、『念仏鏡』成立期（唐中期）を基軸に望月説を再検討する方法論が現段階では最も有用であると言えよう。本稿では以上のような観点に立って、『念仏鏡』、『西方要決』の前後関係、思想的連関を論じていきたい。

第二章　対三階教論

第一節　「念仏作業次第」

まずは望月説の根拠となった最も顕著な批判対象である対三階教姿勢を手がかりにしたい。

『西方要決』において対三階教論は「会釈三階行者五種小疑」（第十一章）に見られる。三階教は禅宗（第一章）や弥勒信仰（第七章）と並んで論難されており、最も文量が割かれている。これらの傾向や構成は『念仏鏡』「釈衆疑惑門」と共通する。また『念仏鏡』が主に信仰生活面に言及し、時には感情論に流される側面があるのに対して、『西方要決』では主に教理面での論難を行っており、情緒を廃して論理的であろうとする。『西方要決』は『念仏鏡』の思想傾向を意識しているようであり、『念仏鏡』の「念仏対三階門の説を補足したもの」とする望月説は説得力を有する。

対三階教論という観点でみると、『念仏鏡』とは成立上の密接な関係を有していることは間違いないようである。そうすると、「念仏作業次第」との関連を示した「三階宗徒が仏像を以て泥龕となし、之を軽視するのを対破したもの」という望月の見解は重要な考察対象となり得るのである。まず「念仏作業次第」の概要を示しておきたい。

『西方要決』「念仏作業次第」[8]

第十四、略明作業方軌。疑曰、宗明念佛、作往生因。未知心慮、作何等解。念佛方軌、其狀若爲。通曰、却尋無際、數劫施旋、設使修因、多虚少實。但求名利、妄計我人、廣作善緣、不爲正理。沈淪惡趣、受苦無窮。聖主彌陀、流名攝化。果成爲佛、十劫已經。我等愚癡、唯貪造惡。雖學佛法、現世求名。自是非他。恒生傲慢、追求衣食、日夜勞勤。設有餘功、用隨惡儻。若也不逢善友、淨土豈聞。一旦無常、還歸惡道。今逢大善知識、共我有緣、教我思惟、捨諸惡行、得聞阿彌陀佛本願慈悲。十劫已來、恒流正法。我由障故、今日始聞。五內悲傷、特生恥恨。瞋起貪行癡生。但修四修、以爲正業。[9]

冒頭では作業の法軌を明かしている。衆生は心が移ろい易く、輪廻の悪業を積み重ねる存在であるが、善知識を機縁にして浄土門に帰入したならば、四修を修して正業とするべきことが述べられている。以下、長時修、恭敬修、無間修、無余修の順序で解説がなされる。全文とその主旨を挙げる。

【長時修】

一者、**長時修**。首從初發心、乃至菩提、恒作淨因、終無退轉。[10]

一つ目は長時修である。初発心から菩提まで、常に善行をおこない、退転しないことである。

【恭敬修】

二者、若**恭敬修**。此復有五[11]。

二つ目は恭敬修である。これには五種類の対象がある。

一恭敬有縁聖人。謂行住坐臥、不背西方、涕唾便利、不向西方也[12]。

一つ目は有縁の聖人たち（阿弥陀仏・諸菩薩）を恭敬することである。行住座臥、いかなる時であっても西方に背を向けることはなく、涕唾や用便に際しても西方を疎かにしてはならない。

二敬有縁像教。謂造西方彌陀像變。不能廣作、但作一佛二菩薩、亦得。教者彌陀經等、五色袋盛、自讀教他。此之經像、安置室中、六時禮懺、華香供養、特生尊重[13]。

二つ目は有縁の経像を敬うことである。仏像とは西方極楽浄土の阿弥陀仏の仏像や仏画を制作することを言う。多くを制作することができなければ、一仏二菩薩（阿弥陀仏及び観音菩薩・勢至菩薩）を制作すればよい。経典とは『阿弥陀経』などで、五色の袋に収め、自ら拝読し、他人にも勧めるべきである。このような経典や仏像は部屋に安置し、六時に礼懺し、華や香を供養し、特に敬重の心を持たなければならない。

三者敬有縁善知識。謂宣淨土教者、若千由旬、十由旬已來、並須敬重、親近供養。別學之者、總起敬心、與己不同、但知深敬也。若生輕慢、得罪無窮。故須總敬。即除行障[14]。

三つ目は有縁の善知識を敬うことである。浄土の教えを説く人には、たとえ千由旬、十由旬の距離で隔たっていても尊重し、親しく供養するべきである。別学の人にも敬心を起こして、自分と異なる主義の人であっても深く敬うということを知るべきである。もし軽慢の心が生じてしまったら無窮の罪を得ることになる。このような訳で総じて敬うべきなのである。これが修道上の障害を取り除くことになるのである。

四者敬同緣伴。謂同修業者。自雖障重、獨業不成、要藉良朋、方能作行、扶危救厄、助力相資。同伴善緣、深相保重[15]。

四つ目は縁を同じくする法友を敬うことである。これは同行のことを指す。自身は罪障が重く、一人では成就できなくとも、良友の助けで行じることができ、危機を助け、厄難から救い、互いに助け合えるのである。同信の善縁は、互いに慈しみ合うことになるのである。

五敬三寶。同體別相、並合深敬。不能具錄。爲淺行者、不果依修。住持三寶者、與今淺識人、作大因緣。今粗料簡。言佛寶者、謂雕檀繡綺、素質金容、鏤玉圖繒、磨石削土。此之靈像、特可尊承。暫爾觀形、罪消增福。若生少慢、長惡善亡。但想尊容、當見眞佛。言法寶者、三乘教旨、法界所流、名句所詮、能生解緣。故須珍仰、以發慧基。抄寫尊經、恒安淨室、箱函盛貯、並合嚴敬。讀誦之時、身手清潔。言僧寶者、聖僧菩薩。破戒之流、等心起敬、勿生慢想[16]。

五つ目は三宝を敬うことである。同体と別体、何れの視点であっても同様に深く敬うべきである。そのことをつぶさに説き示すことはできない。浅行の者がこれによって修することはできない。三宝を住持することは、今の浅識の者と大きな因縁をなすのである。そこで今、大まかに説明する。

仏宝とは香木に彫り、織物に縫い、素地を金色で飾り、玉石を

鏤め、絹に描き、石を磨き、土を削った仏像がそうである。これらの霊像は特に尊崇するべきものである。僅かな時間であっても仏像を観ることで、罪が消え、福徳が増すのである。もし少しでも慢心の心を生じさせたならば、悪が増長し、善を失ってしまうことになる。ただ尊容を想って、真仏に接するようにするべきである。

法宝とは三乗の教旨のことを言い、法界より流れ出て、金言によって縁起の理解を齎す経典がそうである。このような訳で尊重するべきである。智慧を開発する基礎だからである。尊い経典を書写したならば、常に清浄な部屋に安置して、経函に収めて併せて敬重すべきである。読誦の時には身体や手を清らかにしなければならない。

僧宝とは高僧、菩薩のことを指すが、たとえ破戒の輩であろうと、等しく心に恭敬を発こすべきであり、慢心の心を生じさせないようにするべきである。

【無間修】

三者、**無間修**。謂常念佛、作往生心。於一切時、心恒想巧。譬若有人、被他抄掠、身爲下賤、備受艱辛。忽思父母、欲走歸國、行裝未辦。由在他鄉、日夜思惟、苦不堪忍。無時暫捨、不念耶孃。爲計既成、便歸得達。親近父母、縱任歡娛。行者亦然。往因煩惱、壞亂善心。福智珍財、並皆散失。久流生死、制不自由。恒與魔王、而作僕使、驅馳六道、苦切身心。今遇善緣、忽聞彌陀慈父、不違弘願、濟拔群生。日夜驚忙、發心願往。所以精勤不倦、當念佛恩、報盡爲期、心恒計念。(17)

三つ目は無間修である。常に念仏して往生の心をなすことを言う。いかなる時であっても、心を常に浄土に凝らすべきである。譬えると、ある人が拉致されて、身を下賤の境遇に落とすこととなり、艱難辛苦を被った。にわかに父母のことが思い出され、国に帰ろうとしたが、行装が整わなかった。異国の地にあって、日夜、思惟して、苦しみを堪え忍ぶことができなかった。一時たりとも父母のことを思わなかったことはなかった。ただ行装が整うと、帰郷することができた。父母の側近くに仕え、喜びのなかで日々を過ごすことができた。行者もこのようなものである。昔から煩悩によって善心を乱されてきた。福徳や智慧などの宝物はみな散逸してしまった。久しく生死の世界を流転し、出離しようにもなす術がない。常に魔王の下僕となって、六道の世界を奔走し、苦しみで身心をすり減らすことになるのだ。今、善縁に出遇い、阿弥陀仏の慈父が誓願に違うことなく、あらゆる人々を救済していることを聞いた。日夜を問わず醒覚して、発心して極楽浄土に往生したいと願った。このような訳で専心して倦むことなく、仏恩を抱いて、生涯が終わるまで、心は常に浄土を念ずるべきである。

【無余修】

四者、**無餘修**。謂專求極樂、禮念彌陀、但諸餘業行、不令雜起。所作之業、日別須修念佛讀經。不留餘課耳。(18)

四つ目は無余修である。専ら極楽に往生することを求め、阿弥

陀仏を礼拝・念仏し、これ以外の諸行をまじえないようにするべきである。所作の修業としては、日々、念仏・読経を修すべきである。その他の諸行を留めてはいけない。

「念仏作業次第」の主題が四修の恭敬修にあることは一見して明らかである。恭敬修では、恭敬の対象として「有縁の聖人」、「有縁の像教」、「有縁の善知識」、「同縁の伴」、「三宝」の五種類に分類している。全体的に善知識の尊崇、経像への恭敬など此土での信仰態度に重点が置かれている。それでは本書の四修を他の浄土教典籍と比較するとどのような特色、課題が浮き彫りになるであろうか。

第二節　『念仏鏡』の恭敬思想との関連

望月信亨は「第十四章に作業の方規として往生礼讃の四修の法を出し[19]」と述べ、善導（六一三―六八一）の『往生礼讃偈』の影響を指摘するが、『西方要決』では配列と長時修の解釈の面で『念仏鏡』の第一「勧進念仏門」の四修も参照している。

又**彼經云**、有四種修行。何等爲四。**一者、長時修**、自従一發念佛、直至得生淨土成佛以來、終不退轉。**二者、敬處修**、正向西方、專想不移。**三者、無間修**、唯專念佛、無別雜善而來間隔、亦無貪嗔煩惱雜惡來間。**四者、無餘修**、無餘雜善而來間。何以故。雜善修道多劫乃成、由自力故。唯專念佛一日七日、即生淨土、位居不退、速成無上菩提、乘阿彌陀佛本願力故、速得成就、故名無餘修[20]。

また彼の経には、四種の修行があるという。何を四種とするのだろうか。一つには長時修であり、ひとたび念仏の心をおこしてから、〔寿終後〕ただちに浄土に生まれて成仏して終に不退転を得る〔まで止めないこと〕。二つ目は敬処修であり、西方に向けて、専ら想いを移さないこと。三つ目は無間修であり、ただ念仏に専念して、他の雑善がまざることが無いように、また貪瞋の煩悩や雑悪が入り込まないようにすること。四つ目は無余修であり、諸々の雑善が入らないように。何故かと言えば、雑善の修行は多劫の末に成就するものであり、これは自力によるからである。ただひたすら念仏を一日、七日おこなえば即座に浄土に往生し、階位は不退転に達し、速やかに無上菩提を成就するのであって、これは阿弥陀仏の本願力に乗るからである。速やかに成就できるので無余修というのである。

両者の四修法を較べると「念仏作業次第」では恭敬修の文量が突出しているのが一目瞭然であろう[21]。『西方要決』では『念仏鏡』の四修法を拡大している。そしてこの恭敬修における拡大に関しては、望月信亨が検討する『念仏鏡』「念仏対三階門」の第四問答との関連を指摘できるのである。

『念仏鏡』第四問答

問、三階法中、見形像及以諸經、不多**恭敬**、爲是泥龕。四生衆生是眞佛故、所以**恭敬**。念佛法中未知。敬佛像及經已不。

答、念佛法曰、見佛形像及經、竝遣**恭敬**。何以故。准報恩經一所說、釋迦牟尼佛向忉利天、爲母摩耶夫人說法、經九十日。優塡大王憶念世尊、不能得見、遂遣巧匠造世尊形像一軀、一倣世尊。世尊從天下來至閻浮提、其優塡大王與諸群臣遂去迎佛、其形像佛亦

迎世尊。世尊共形像佛、一處竝立。兩佛相似、遂將手摩形像佛頂、語形像言、我將不久入涅槃、留汝久住世間、敎化衆生。世尊尙自敬佛形像、罪惡衆生豈不敬耶。又准十輪經云、獵師被袈裟、象爲起**恭敬**。敬袈裟功德、命終生忉利諸天、九十一劫受諸快樂。何以故。爲相似故。諸佛形像亦復如是。爲相似故、**恭敬**之者感得尊貴榮華、生天淨土。所以佛名經中、有盧舍那佛敬形像佛。盧舍那佛尙自敬形像佛、何況凡夫豈不敬耶。又華嚴經云、念佛三昧當得見佛、命終之後生於佛前。彼人臨命終時、勸令念佛。爲示尊像、令瞻敬故。故知華嚴經中亦遣**恭敬**形像佛。云何三階。難云、一切形像是涅龕、食來不合喫、一切牛驢是眞佛、食來卽合喫。一切形像是涅龕、衣服供養不合著。一切衆生是眞佛、神虫上得衣。云何合著。一切衆生是眞佛、不合損。一年之中損生無頭數、殺佛之罪如何除得。一切衆生是眞德、身合安置勝妙處、自身旣在好房舍、佛在下惡處、豈成平等(22)。

問う。三階仏法の中で形像や諸経を見て、多くが**恭敬**せずに泥龕と見做し、四生の衆生は真仏であるので、恭敬をするという。念仏の法門中でははたして仏像及び経典を敬うのであろうか。

答える。念仏の法門では仏の形像及び経典を見たならば、ともに**恭敬**の心を発すべきだといっている。どうしてであろうか。『報恩経』に依ると、釈迦牟尼仏が忉利天において母の摩耶夫人のために説法したところ九十日が経過した。優塡大王は世尊を憶念したがよく思い浮かべることができなかった。そこで巧匠に世尊の形像一軀を造らせ、世尊に似せさせた。世尊は天界より閻浮提に下った。優塡大王は諸々の群臣と仏を迎えに行き、その形像もまた世尊を迎えた。世尊が形像仏と共に同所に並び立ったところ両仏は相似していた。そこで〔世尊は〕手で形像の仏頂を撫で、形像に「私はまもなく涅槃に入るが、汝を久しく世間に留めさせて、衆生を教化させよう」と述べたのである。世尊ですらも自ら仏の形像を敬うのに、罪悪の衆生がどうして敬わないのであろうか。また『地蔵十輪経』によれば「猟師が袈裟をつければ象は立ちあがって恭敬する。袈裟を敬う功徳によって、命が終わって忉利天の諸天に生まれた。九十一劫の間、諸々の快楽を受けた」とある。これらはどういうことなのだろうか。相似しているために諸仏の形像も以上のような功徳がある。相似しているために**恭敬**する者は尊貴、栄華を感得し、天や浄土に生まれるのである。そのため『仏名経』の中で、盧舎那仏は形像の仏を敬っているのである。盧舎那仏ですら自ら形像の仏を敬うのに、どうして凡夫が敬わないのであろうか。また『華厳経』には、念仏三昧は見仏を得て、命終の後、仏前に生ずるのであると説かれる。その人が命終に臨む時、念仏を勧めるのである。〔その人の〕ために尊像を示して**恭敬**させるからである。これでわかるのである。『華厳経』の中で形像の仏を**恭敬**させるということを。三階教はどうであろう。批判していう。全ての形像は涅龕なので食事をとることはないとし、全ての牛驢は真仏なので食事をとり、全ての形像は涅龕なので衣服を供養しても着ることはなく、全ての衆生は真仏なので昆虫

であっても衣を得て着ることができるという。いったいどのように着るというのか。全ての衆生は真仏なので損なうべきではないというならば、一年の間に〔四生を〕損なうことは数限りなく、仏を殺傷する罪をどのようにして除くというのであろうか。全ての衆生は真仏なので、その身を勝妙のところに置き、自身もよい房舎にあって、仏像は下悪のところにある。これがどうして平等といえるのだろうか。

本箇所では「恭敬」という文脈のなかで、経典、仏像の尊崇が強調されており[23]、『大乗大集地蔵十輪経』（通称『地蔵十輪経』）を典拠とした猟師の袈裟の説示は[24]、高僧、破戒僧に拘わらず等しく敬うべきであるとする『西方要決』における僧宝観の原型のようにも思われる。また同書の僧宝観とより酷似するのは、『念仏鏡』の第十一「念仏出三界門」の三宝観であり、

頭髪即落、袈裟著身、亦無戒行、在世間内、上至國王、下至父母、皆反致敬。是誰之力、盡豈不是三寶之力[25]。

頭髪を落とし、袈裟を身につければ、戒行が備わっていなくても、世間で上は国王から下は父母まで、みな敬をとるのである。これは誰の力かといえば、ことごとく三宝の力なのである。

と記されるのである。ここでは明確に無戒の僧への尊崇が三宝と結び付けられているのが注目すべきである。

以上を要するに、「念仏作業次第」の諸要素は、その原型を全て『念仏鏡』に求めることが可能なのであって、その構築に際しては『往生礼讃偈』の四修法を土台に、『念仏鏡』「念仏対三階門」の第四問答と三宝観、四修法が参照されたものと見做すことができるのである。『念仏鏡』から『西方要決』という前後関係は明らかであろう。

なお『念仏鏡』の該当箇所は、筆者の研究により三階教実践の根幹である普敬への批判であることが史的に確かになっている箇所である[26]。最も三階教批判の顕著な部分であるにも拘わらず、対三階教論としては展開されないのはなぜかという問題が生じてくることになるが、ここで重要な点は『念仏鏡』との他宗観の差異である。

理論書と信仰書という差異はあるものの、『西方要決』では三階教への態度が軟化している[27]。本書には、『念仏鏡』と同様に三階教への批判以外にも、禅宗、弥勒信仰への反発が見えることは先述したが、ここでは競合する宗派を徹底的に排斥しようという意思は感じ取れない。『金剛般若経』とは会通し禅宗という名前も前面には出さない。しかも三階教の普敬思想を論難した『念仏鏡』とは異なり、『西方要決』の第十一章には普行の尊重など[28]、微温的な要素が見出せるのである。

第三疑曰。准今修行、學普爲宗。別念彌陀、乃成曲見。翻爲障道、不免輪迴。何不捨別行、以隨修其普。通曰、仰尋普行、爲益極深。大智通賢、方能措意。力微智淺、難以輒行。大聖隨機、遣修別行、稱根性故。於理無傷假別爲因、修成普業[29]。

すなわちここで、「普行を検討してみたところ、益を齎すことは極めて深いのである」として一定の評価を与えているのである。重要なのは先述した『西方要決』第十四章の「言僧宝者、聖僧菩薩。破戒之流、等心起敬、勿生慢想」という恭敬修末尾の三宝観が、三階教の普

敬に通じる思想だということであろう。

事実、三階教の影響下で成立した『瑜伽法鏡経』（七〇七年）の「常施菩薩所問品」第三には以下のようにある。

若見衆僧、莫問多少、勿簡持戒破戒及與大小、應生敬重、不得輕慢。(30)

これは下敷となった『像法決疑経』には確認できない部分であり、三階教の地蔵信仰との関連が窺える。(31)

『西方要決』における破戒僧への恭敬思想の受容事例からは、三階教の普敬批判を起点とした思想を、威儀を中心とした恭敬修に展開させていると見做すことができる。学派仏教における浄土教の優位性を主張した上で、行儀によって三階教を始めとする諸宗を止揚しているように見えるのである。

第三章　唐代浄土教における思想的位相

この姿勢は唐代浄土教の文脈においてみることで、理解が容易になる。唐中期に活躍した飛錫（生没年不詳）の『念仏三昧宝王論』（通称『宝王論』）巻上には普敬思想が濃厚に見出せるのであるが、(32)これは『西方要決』の三宝観、とりわけ僧宝観を念仏三昧の脈絡で発展させたものと考えられる。例えば破戒の僧を主題とした「持戒破戒但生仏想門」第三では、破戒僧も尊ぶべきことが説かれる。

對曰、如來嘗於三昧海經、爲父王説。昔有四比丘、犯律爲恥、將無所怙。忽聞空中聲曰、汝之所犯、謂無救者不然也。空王如來、雖復涅槃、形像尚在。汝可入塔、一觀寶像眉間白毫。比丘隨之、泣涙言曰、佛像尚爾、況佛眞容乎。擧身投地、如大山崩。今於四方、皆成正覺。東方阿閦佛、南方寶相佛、西方無量壽佛、北方微妙聲佛、是四破戒比丘也。所以如來名此觀佛三昧。爲大寶王戒品海者、可以滌破戒之罪垢、得塵累之清淨也。此四比丘、一觀寶像、僉爲世雄。念佛之人、豈得惑於破戒之僧歟。(33)

答えよう。如来はかつて『観仏三昧海経』で、父王のために以下のようにお説きになった。すなわち「昔、四人の比丘がおり、律を犯したことを恥じて、よりどころを失ってしまった。その時、空中に、〈あなたが犯した罪業を救う者が存在しないと思うのは正しくない。空王如来は涅槃に入ったが、形像はなお存在している。あなたは塔に入って、宝像の眉間の白毫を観察するのだ〉と声が響いた。比丘はこの声に随って、涙を流して、〈仏像でさえもこのように功徳があるのだから、どうして仏の真容がそうでないことがあるだろうか〉と言った。比丘がその身を地に投じた様子はあたかも大山が崩れるようだった。今、四方世界において、みな悟りを成就している。東方の阿閦仏、南方の宝相仏、西方の無量寿仏、北方の微妙声仏は、四人の破戒の比丘だったのである」と。このような訳で如来は、これを観仏三昧と名づけた。大宝王の戒品海とは、破戒の罪垢をあらって、煩悩の清浄を得ることができるのを言うのである。これらの四比丘は、ひとたび宝像を観察することでみな仏となった。念仏の人は、どうして破戒の僧を惑わせることがあるだろうか。

特に『大方等大集経』や『大般涅槃経』に基づき、次のように述べ

る箇所が重要である。

故大集經云、若諸王臣、打罵出家持戒破戒、罪同出百億佛身血。若見被袈裟者、無論持犯、但生佛想。佛想者念佛三昧也。斯之金口、明不輕之深旨也。安得恣行打罵而不懼哉(34)。

このような訳で『大方等大集経』に説示されるのである。もし諸々の王臣が持戒、破戒の出家者を打罵したならば、その罪は百億の仏身より血を出させることと同様なのである。もしも袈裟を身につける者を見たならば、持戒、破戒を問うことなく、ただ仏想を生じさせるべきである。仏想とは念仏三昧のことなのである。この金口は不軽の深旨を明かすものである。どうしてほしいままに打罵を行い、慎まずにおれようか。

經云、寧爲心師、不師於心。**見慳貪人、作施想、見破戒人、作持戒想。**夫然則不爲六蔽境界之所纏。蓋成六度彼岸之觀門焉。若住分別之心、自取冥司之罰。不亦哀哉。若能翻此見心、則念佛三昧、如川之流矣(35)。

経典（『大般涅槃経』）には「心の師となったとしても、心を師としてはならない」と説かれる。慳貪の人を見れば施しの想いをなして、破戒の人を見れば持戒の想いをなすべきである。そのようであるならば、六種の悪心に囚われることはないのである。必ずや六波羅蜜の彼岸の観門を成就するであろう。もし分別の心に執着すれば、自ら冥司の罰を被る。何と哀しいことか。もしこの見心を翻したならば、念仏三昧は川の流れのごとく成就するであろう。

更に三宝受持は『宝王論』巻下の「無相献華信毀交報門」第十九にも見られる。

一華若此。一切土木形像、竹帛諸經、**剃髮僧尼、住持三寶、戒定慧學、無論福田及非福田、悉可敬之。**一切皆入真實三業供法界海中、有何不可。而欲略之哉。法華偈云、

若人於塔廟　寶像及畫像
以華香幡蓋　敬心而供養
乃至一小音　皆已成佛道(36)

一華の供養とは以上のようなものである。あらゆる土や木の形像、竹簡や布帛の諸経、剃髪した僧尼、三宝や戒定慧の三学の住持や福田と非福田を問うことなく、すべてこれらを敬うべきなのである。これらはみな真実の三業なのであり、供養法界海中に入るのに、どうしてそうでないことがあるだろうか。これを略すると、『法華経』の偈文では以下のように述べられている。もし人が塔廟において宝像や画像に華香、幡蓋をもって敬心より供養して、一小音でも称念したならば、みなすでに仏道を成就することになるのである。

ここでは経像の素材や僧侶の資質によって区別することなく一切の三宝を等しく恭敬する精神が謳われ、『法華経』の偈文により三宝受持と念仏三昧が関連付けられている。『念仏鏡』、『西方要決』に見られる破戒の僧をも尊ぶべきという僧宝思想は、『宝王論』に至って念仏三昧の脈絡で、普敬の理念と会通されているのである。

以上、事相面での三宝の尊崇という傾向が浄土教家間で引き継がれ、

飛錫において普敬（僧宝尊崇）の理念と念仏三昧が調和される過程を確認することができた。

第一章から第三章までの検討により、『西方要決』は『念仏鏡』と『宝王論』を繋ぐ典籍であることが判明した。またこれは同時に恭敬修を中心とした四修の系譜とも重なる議論である。そこで最後にこの観点からも『西方要決』の思想的位相を論じておきたい。

浄土教行儀の起点である『往生礼讃偈』の四修法は、『倶舎論』、『摂大乗論釈』などの四修法を浄土教的に翻案したものである[37]。とりわけ『往生礼讃偈』の四修観では[38]、恭敬修において彼土を対象とする点が重要である。

『往生礼讃偈』を受けた『念仏鏡』では、第二章第二節で言及したように、四修の文脈ではないが、恭敬思想に着眼している。三階教の普敬に対抗するため、恭敬思想を此土に引き寄せている。そしてこれが善導とは異なる方向性の解釈に繋がることになる。

『西方要決』では、『念仏鏡』の僧宝観などを参照して恭敬修を三宝の範疇で論じることで、恭敬修の対象が明確に此土にも及ぶこととなり、三階教の普敬の思想との会通がはかられている。『念仏鏡』でいう西方という「処」なども恭敬修の文脈で整理され、これによって『往生礼讃偈』と『念仏鏡』両書の整合性がはかられることになる。すなわち西方という方角を疎かにしない態度や、身近な三宝の重視など、日常の行儀として整備されているのである。

ただ此土という観点で言えば、高徳の聖者に対しての恭敬は論蔵にも見えるものである[39]。人師の要素を取り上げることで破戒僧への恭敬の扉が開かれた訳であるが、この意図のもと『西方要決』では『往生礼讃偈』・『念仏鏡』に加え、論蔵の四修観も折衷していることになるのである。どうもこのあたりに論蔵の第一人者である基に本書が仮託された理由があったのではないだろうか。

成立当初より基に仮託されていたとすれば[40]、その仏教学的権威をもって、三階教を初めとする諸学派を浄土教の威儀の立場から包括（統合）し、その正統性を喧伝する撰述意図があったとも想定し得るのである。

おわりに

以上、第一章で提示した、近接する典籍間の思想傾向から相対的に前後関係を判別するという方法論を用いて、『西方要決』の成立背景を検討した。

まず第二章においては、『西方要決』と『念仏鏡』の思想的連関を検討した。その結果、『西方要決』では、『往生礼讃偈』の四修法を基軸に、『念仏鏡』の対三階教論が参照され、三宝思想や行儀の枠内で、普敬が恭敬思想として取り込まれていた点を明らかにすることができた。

次に第三章では、『西方要決』に見える三階教に調和した三宝受持の姿勢が、飛錫の『宝王論』に至って、念仏三昧を基軸とした普敬思想の着想点となっていく点を確認した。

最終的な結論は、破戒僧への恭敬思想が、『念仏鏡』→『西方要決』→『宝王論』の順序で加上されていくというものである。この結論に

より『西方要決』の成立は、『念仏鏡』（天宝年間）と『宝王論』（大暦年間）の中間期に位置づけられることになる。また四修法の系譜と重ね合わせる観点からは、成立当初より基に仮託されていた可能性も同時に指摘し得たのである。

〈注〉

（1）拙稿「『西方要決釈疑通規』の成立背景について」七九頁（『印度学仏教学研究』第七〇巻、第一号〔一五五〕、日本印度学仏教学会、二〇二一年）。

（2）陳揚炯『中国浄土宗通史』二五九頁（『中国佛教宗派史叢書』江蘇古籍出版社、二〇〇〇年）。和文引用は大河内康憲の訳本によった。『中国浄土宗通史』三三〇頁（東方書店、二〇〇六年）。

（3）『念仏鏡』の専論として、粂原勇慈「『念仏鏡』の対三階門」（『佛教論叢』第三一号、浄土宗教学院、一九八七年）がある。

（4）塚本善隆「続三階教資料雑記」一〇八～一一〇頁（『支那仏教史学』第一巻、第二号、支那仏教史学会、一九三七年）。

（5）拙稿『唐中期浄土教における善導流の諸相―『念仏三昧宝王論』と『念仏鏡』を中心に―』二三一～二三三頁（佛教大学・法藏館、二〇二〇年）。唐中期という年代が明確になったことで張總の真撰説も同時に退けられる。なお張總は『浄土十疑論』を無条件に智顗のものとするが、佐藤哲英の考証が参照されておらず問題を残している。佐藤哲英『天台大師の研究―智顗の著作に関する基礎的研究―』六三八～六四三頁（百華苑、一九六一年）。

（6）望月信亨編『仏教大辞典』第二巻、一四二七頁（仏教大辞典発行所、一九三二年）。

（7）望月信亨『支那浄土教理史』二九四頁（法藏館、一九四二年）。

（8）佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、二〇一一年）の「西方要決釈疑通規」の項目（二〇二―二〇三頁）では写本・刊本類の整理がなされている。書誌に関しては、天理図書館所蔵の浄土教版（鎌倉末期）などを中心に、現在、調査中であるため、暫定的に『大正蔵』所収本を用いたい。なお章目については浅野教信『講本 西方要決』（永田文昌堂、一九九三年）を参照した。天理図書館所蔵本については、澤井勇治「天理図書館蔵『西方要決釈疑通規』について―摺刷技法を中心にして―」（『天理図書館報 ビブリア』No.九五、天理図書館、一九九〇年）及び「天理図書館蔵『西方要決釈疑通規』について（追記）―浄土教版粘葉装版木の割付け―」（『天理図書館報 ビブリア』No.九六、天理図書館、一九九一年）を参照のこと。

（9）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九中～下）。

（10）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（11）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（12）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（13）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（14）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（15）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下）。

（16）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇九下～一一〇上）。

（17）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一一〇上）。

（18）『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一一〇上）。

（19）望月信亨『支那浄土教理史』三〇二頁（法藏館、一九四二年）。『往生礼讃偈』・・・「又勸行四修法、用策三心五念之行、速得往生。何者爲四。一者恭敬修。所謂恭敬禮拜彼佛及彼一切聖衆等。故名恭敬修。畢命爲期、誓不中止、卽是長時修。二者無餘修。所謂專稱彼佛名。專念專想專禮專讃彼佛及一切聖衆等、不雜餘業。故名無餘修。畢命爲期、誓不中止、卽是長時修。三者無間修。所謂相續恭敬禮拜、稱名讃歎、憶念觀察、回向發願、心心相續、不以餘業來間。故名無間修。又不以貪瞋煩惱來間。隨犯隨懺、不令隔念隔時隔日。常使清淨、亦名無間修。畢命爲期、誓不中止、卽是長時修。又菩薩已免生死、所作善法回求佛果、卽是自利。教化衆生、盡未來際、卽是利他。然今時衆生、悉爲煩

惱繫縛、未免惡道生死等苦。隨緣起行、一切善根具速回、願往生阿彌陀佛國。到彼國已、更無所畏、如上四修、自然任運、自利利他、無不具足。應知」（『大正蔵』第四七巻、四三九上）。

(20) 『念仏鏡』本（「寛永十九年版」乾、四丁裏～五丁表）。

(21) 「彼経云」とあるが、これは『往生礼讃偈』を指すと思われる。『集諸経礼懺儀』所収本を閲していたならば、経典（諸経）と扱われていても不自然ではない。あるいは善導（六一三―六八一）の著作を経典と同様に見做していた可能性もある。すなわち『観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門経』（通称『観念法門』）など善導著作は経典と同様の扱いを受けている事例が存在するのである。また『念仏鏡』においても善導の著作を経典以上の尊崇をもって位置付ける事例が確認できる。拙稿『唐中期浄土教における善導流の諸相―『念仏三昧宝王論』と『念仏鏡』を中心に―』二九六頁（佛教大学・法藏館、二〇二〇年）。

(22) 『念仏鏡』末（「寛永十九年版」坤、三十丁裏～三十二丁表）。

(23) なお恭敬修の名称を「敬処修」と変更した理由については、『往生礼讃偈』の恭敬修では阿弥陀仏以外の経像が対象とならないことに起因するかと思われる。恭敬の対象として含めるために、恭敬思想として独立させ、区別化を図っているのである。

(24) 『地蔵十輪経』の該当箇所は、第四「無依行品」第三之二（『大正蔵』第十三巻、七四一下～七四二上）である。『地蔵十輪経』は三階教に多大な影響を与え、唐中期には地蔵信仰は三階教の中で重要な要素となっている。如来蔵、仏性思想との連関から重要視されるに至ったのであろう。『地蔵十輪経』における破戒僧への恭敬思想は、全衆生への普敬を理論武装するものであり、浄土教にとって脅威だったと思われる。そこで本経を逆手にとって経像への恭敬の意で引用、受容したのである。もっとも三階教の影響が皆無ということはなく、後述する「念仏出三界門」の三宝観で、僧宝に「無戒行」の僧を含む点は留意すべきである。なお破戒僧への恭敬思想が『地蔵菩薩本願経』などの地蔵経典に頻出することは親鸞仏教センターの伊藤真博士の御指摘によって知ることができた。三階教の地蔵信仰に関する先行研究としては、矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、一九二七年）や洪在成「三階教と地蔵信仰―特に地蔵教学を中心として―」（『佛教大学大学院紀要』第二九号、佛教大学大学院、二〇〇一年）などがある。

(25) 『念仏鏡』末（「寛永十九年版」坤、四十七丁裏）。

(26) 拙稿『前掲書』二八七～二八九頁。

(27) 張總も三階の態度については指摘するが、これを唐初の状況であると見做す。張總『中国三階教史―一個佛教史上湮滅的教派―』二三三～二三四頁（『国家哲学社会科学成果文庫』社会科学文献出版社、二〇一三年）。

(28) 粂原勇慈「三階教の普行について」（『印度学仏教学研究』第三九巻、第二号〔七八〕、日本印度学仏教学会、一九九一年）では普行を通仏教的と捉える。

(29) 『西方要決釈疑通規』（『大正蔵』第四七巻、一〇八中）。

(30) 『示所犯者瑜伽法鏡経』「常施菩薩所問品」第三（『大正蔵』第八五巻、一四一九下）。

(31) また『法苑珠林』（六六八年）巻十九の「敬僧篇」第八にも「縦有持戒破戒、若長若幼、皆須深敬、不得軽慢」（『大正蔵』第五三巻、四二三上）とあって、本主題が三階教と通仏教の接合点であったことがわかる。

(32) 矢吹慶輝『三階教之研究』五七八～五八二頁（岩波書店、一九二七年）、塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禅師の研究―』三〇四～三一四頁（『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年）、望月信亨『支那浄土教理史』二八二～二八七頁（法藏館、一九四二年）。

(33) 『念仏三昧宝王論』巻上（「嘉興藏版」八丁表～裏）。

(34) 『念仏三昧宝王論』巻上（「嘉興藏版」八丁裏～九丁表）。

(35) 『念仏三昧宝王論』巻上（「嘉興藏版」九丁表）。

(36) 『念仏三昧宝王論』巻下（「嘉興藏版」十二丁表）。

(37) 福原隆善「浄土教における四修（1）」二三二～二四〇頁（北畠典生博士古稀記念論文集刊行会編『北畠典生博士古稀記念論文集 日本

佛教文化論叢』上巻、永田文昌堂、一九九八年）。例えば『倶舎論』巻二十七においては、福徳智慧の二種の資糧を余すことなく修すことを無余修とし、三大阿僧祇劫の間、倦むことなく修することを長時修、精勤勇猛にして刹那刹那にも決して廃してはならないことを無間修、所学を敬い慢心をおこなさいことを尊重修としており、浄土教の四修と較べると解釈が大きく異なるものが多い。

(38)　『往生礼讃偈』の無余修には三階教（『大乗法界無尽蔵法釈』）の普行、四修が意識され、区別化がはかられているという。粂原勇慈「善導教学と三階教―『礼讃』無余修との関連において―」四二頁（『佛教論叢』第三三号、浄土宗教学院、一九八九年）。なお三階教批判を展開した懐感（生没年不詳）の『釈浄土群疑論』巻四においても、無余修が重視されているようである。粂原勇慈「四修法の系譜と善導の専修―三階普行と無余修との係りにおいて―」三七六～三八二頁（大正大学浄土学研究会編『丸山博正教授古稀記念論集　浄土教の思想と歴史』山喜房佛書林、二〇〇五年）。

(39)　粂原勇慈「『西方要決』の四修」五〇～五二頁（『印度学仏教学研究』第三四巻、第二号〔六八〕、日本印度学仏教学会、一九八六年）。粂原勇慈「『西方要決』の四修法について」二一三～二一五頁（『宗教研究』第五九巻、第四輯〔二六七〕、日本宗教学会、一九八六年）。

(40)　基の著作の『大乗法苑義林章』巻六には「三宝義林」という項目が存在する。ここで三宝の同体・別体、三時思想などが論じられているが、同書には破戒僧への恭敬を勧める僧宝観などは皆無であり、両書に思想的な対立・矛盾があることは言うまでもない。

（かとう　ひろたか　仏教学科）

二〇二二年十一月十五日受理

論文

院政期の仏教史叙述における仏典利用

――『仏法伝来次第』を中心として――

三好俊徳

〔抄録〕

院政期の寺院では仏教の歴史を記した書物、いわゆる仏教史書が作成されていた。その一つに、天竺（インド）・震旦（中国）・本朝（日本）という三国にわたる仏教の歴史を記した『仏法伝来次第』という書物がある。興福寺周辺で成立したと考えられるのであるが、その天竺部では、仏典類を利用して歴史が記されている。本稿では、どのような種類の歴史書で、どのような仏典が利用されているのか、その様相を詳細に検討する。具体的には、『舎利弗問経』や『大唐西域記』と『仏法伝来次第』の本文の比較検討を行う。

キーワード　仏教史書、三国観、『仏法伝来次第』、『舎利弗問経』、『大唐西域記』

はじめに

院政期の寺院では、仏教史を記した書物いわゆる仏教史書が作成されていた。それらはどのような歴史認識に基づき、またはどのような資料を用いて記述されているのだろうか。本稿では、寺院における歴史叙述の一側面を明らかにするため、興福寺周辺で作成された仏教史書『仏法伝来次第』の天竺部を検討する。

仏教史書という問題でまずとりあげるべきは、大蔵経のなかにも仏教史に関するものがあることである。大正新修大蔵経には史伝部があり、釈迦や高僧の伝記が多く収められている。そのなかでも慧皎撰『高僧伝』を始めとする僧伝は、歴史叙述の一種と言えよう。この形式の書物は日本においても編纂され、延暦七年（七八八）には、唐僧の思託によって日本最古の僧伝である『延暦僧録』が作成されている。平安時代には『日本往生極楽記』などの往生人の伝記を集めた往生伝、『日本法華験記』などの霊験記を集めた験記などが編まれている。さらに、中世になると『日本高僧伝要文抄』や『元亨釈書』などの著名

な僧伝が編纂されている。その一方で、僧伝という形ではない、仏教通史も院政期になると作成されるようになる。

日本で現存する最も古い通史は、七一二年成立の『古事記』および七二〇年成立の『日本書紀』である。それらは朝廷によって作成された。特に『日本書紀』は中国に範をとった漢文体の歴史書で、『続日本紀』『日本後紀』『続日本後紀』『日本文徳天皇実録』『日本三代実録』と続く。それらは六国史と総称される古代日本の〝正史〟である。しかし、延喜元年（九〇一）成立の『日本三代実録』以降は、朝廷による勅撰史書の作成は行われていない[1]。代わりに、平安時代後期以降、個人もしくは寺院などの集団において、私撰の歴史書が編纂されている。

そのような歴史書の代表例として、院政期の十二世紀頃に成立した『日本紀略』や『扶桑略記』を挙げることができる。いずれも六国史を主要な典拠としながら、日本の歴史を天皇の年代記の形式で描いたものである。それらには仏教に関する記述も多く含まれている。特に『扶桑略記』は、寺院縁起や高僧伝あるいは仏教に関する不可思議な話も多く記されており、〝日本仏教史書〟としての側面も持ち合わせていると評することができよう。

院政期には、三国観にもとづく仏教史書も作られている。三国観とは天竺（インド）・震旦（中国）・本朝（日本）という三つの地域を枠組みとする世界観のことである。これは仏教が成立し伝来した経路および歴史に基づく、仏教と不可分な歴史認識あるいは地理認識である。平安時代以降、この三国観を用いた言説や書物は生みだされており、日本においては「和漢」という枠組みと並ぶ、主要な世界認識となっていた[2]。その形式を用いて三国仏教史を描いたものに、『三国伝灯記』『仏法伝来次第』などがある。

このように、院政期において私撰の仏教史書が作成されたのであるが、寺院においても作られている。『仏法伝来次第』はその代表例と言うことができよう。

一、『仏法伝来次第』天竺部の内容

『仏法伝来次第』は十二世紀後半に成立した三国にわたる仏教史を記す書物である。天竺・震旦・本朝の順で、各地の仏教史を漢文体で記している。その奥書には、編者とされる信救の経歴が詳説されている。後欠となっているため前半生しか明らかではないが、南都で活躍した学僧で、時の権力者であった平清盛に対して批判的であったために命を狙われたということである。一説では、この信救は後に名前を変えて、木曽義仲の右筆である覚明になったと言われている。ここではその真偽は措くが、『仏法伝来次第』には興福寺および法相宗の優越を示す記事が多く採られており、興福寺周辺の僧の手によるものであることは確実である[3]。

その本文について、日本部の記事の大部分は『扶桑略記』からの抄出であることが明らかになっている[4]。『扶桑略記』は十二世紀はじめに成立した日本の古代から院政期までの歴史書である。天台宗なかでも寺門派の立場から出来事の経緯を記した記事が多く、それらのことから天台宗寺門派において編纂されたと考えられる[5]。

『仏法伝来次第』は、基本的にはそのような『扶桑略記』から記事を選択し、それを抄出しているのであるが、それとは異なる編纂を行っている記事もある。たとえば、応和三年（九六三）に起こった天台宗と法相宗との論争である応和の宗論についての記事である。『扶桑略記』はその宗論の結末を天台宗の勝利と記す。『仏法伝来次第』も同じ出来事の記事を有すが、その箇所は別の資料を用いて、法相宗の優越が認められた宗論と位置づける。すなわち、『仏法伝来次第』は、『扶桑略記』を主要な典拠とするが、あくまで法相宗の立場に則った歴史を記そうとしているのである。(6)

そのような『仏法伝来次第』の編纂方針は、天竺部からも確認できる。その内容を分析することで、改めて『仏法伝来次第』の特徴を示しておきたい。

まず、その内容の全体を確認する。冒頭は「夫、仏法者、源起於月氏一流于稟日域(7)」と始まる。仏法の起源は「月氏」であり、それが「日域」に伝わったとの意である。日域は日本のことである。月氏は一般的には中央アジアの遊牧民族やその支配した地域を指すが、ここではインドのことを指すと考えられる。(8)その後、「何者、釈迦菩薩出世成道、先於花蔵世界一為十地菩薩説華厳経」とあり、成道の後に華厳経を説いたと記される。以下、釈迦による諸経の成立についての記事になるが、その詳細は第二章に譲る。

その後、釈迦如来滅後一百年のこととして、阿育王と大天（摩訶提婆）の話が記される。ただし、この箇所は虫損が多く、どのような話か明確ではない。次いで、弗沙弥多羅王の破仏について記される。弗沙弥多羅王は阿育王の後を継いだ王である。八万四千塔のいわゆる阿育王塔を建立した先王に対して、何を行うことで名を遺すことができるのかを群臣に諮ったところ、「善悪同一」であるため破仏を行うことになったと記される。しかし、鶏頭摩寺で五百羅漢を殺そうとすると、羅漢は雲に乗って香山(9)に昇り、軍の象や馬は寺門の石師子の大声に平伏し、収められていた聖教は弥勒によって知足天に運び出され失敗に終わった。この出来事の後に、大天五事があり「有教」が弘まったとされる。

如来滅後七百年中（あるいは五百年中）のこととしては、龍猛の事蹟が記される。龍猛は「空義」を説いたとされる。それに加えて、提婆が龍猛に弟子入りを志願した際の出来事が記される。龍猛のもとにやってきた提婆に対し、弟子に命じて鉢に水を盛って差し出す。提婆はそれに針を投げ入れる。龍猛はそれを「龍猛の法を究めようとする」との返事と受け取り、提婆を弟子にしたという説話である。それに続いて「其未学等、失真空之理執偏空之義。三論宗是也」と記される。龍猛門下の学問は後に、真の「空」についての学問ではなくなり、偏った「空」についての学問になったということであろう。そして、それが三論宗であるとする。

如来滅後一千年中のこととしては、まず無著・世親兄弟の事蹟が記される。まず、無著は大乗に帰すが、世親は大乗仏教に対立する説一切有部に出家したとする。無著は都卒天に昇り、弥勒から教えを受け、中天竺に降りて説法を行った。それが「瑜伽・荘厳・中辺等」の論であり、それをもとに三性法門を説いたとする。ここで示される論は

『瑜伽師地論』『大乗荘厳経論』『弁中辺論』を指すと考えられる。三性法門は、本文において「遍計所執性」「依他起性」「円城実性」であることが明らかにされる。これらは法相宗の重要視する論および教義である。

話は続いて、無著が世親に弟子を遣り、大乗仏教に帰依するよう説得する。世親はその使者との面談を拒否するが、無著の青鳥が『十地経』を誦えるのを聞き、その教えに感じ入る。その後、大乗を破した自らの罪を悔いて舌を切ろうとするが、無著の言葉によって思いとどまる。その後、無著は『摂大乗論』を著し、世親はその注釈書（『摂大乗論釈』か）と『唯識三十頌』を作成した。

如来滅後一千百年中のこととしては、護法の事蹟が記される。護法は帝王の子であったが、出家を志していた。しかし、父王は反対し、元服し結婚することを求められる。護法は逃れようとするが、失敗する。その夜に神人がやってきて、護法を背負い山深くに逃れる。そこに一人の僧侶がおり、護法に『唯識三十頌』を授け、「それは私の著作である。お前は研鑽に励んでいるために授けたのである」と述べ、たちまちに消え去った。護法は出家して「唯識論」を作成し、壇越の玄鑒居士に授けた。それによって、法相宗が起こったとする。「唯識論」は『成唯識論』のことである。弥勒から無著・世親、そして護法へと伝えられた教えが、法相宗の教義であると位置づけられていることがわかる。

さらに同時期のこととして、清弁が空の立場から護法を難じたことが記される。清弁の問いに対する答えは『成唯識論』に記されているとされる。清弁は護法のもとに使いを送り、空有について対論しようとする。清弁は、「護法は菩提樹のもとにいるが、自分は成道していないため、そちらに行けない。こちらに来て下さい」と言った。護法は清弁と決するため、阿修羅宮に入り、弥勒が下生する時を待った。

天竺部の全体は、このような内容である。釈迦入滅の後は、百年後に大天によって有教が広まり、七百年後に龍猛が説いた「空義」はその門下によって「偏空」の三論宗となり、一千年後に無著・世親が起こした教えを継いだ護法により「非有非空」の法相宗が成立し、最後に護法と清弁による空有についての論争が起こった。このようにまとめることができる。

これは法相宗の歴史認識をもとにした叙述ということができる。法相宗は仏教教義の展開について三時教判[10]を用いる。『解深密経』に説かれる三時教判は初・昔・今の三時にわける。初時は有教、具体的には小乗教を指す。昔時は空教で般若部のことを、今時は中道教で『華厳経』『解深密経』『法華経』等のことを示し、それらを釈迦が説いたとする。法相宗は中道教に位置づけられる。

この三時教判を宗派の展開にあてはめると、『仏法伝来次第』天竺部の内容に相当する。仏滅後百年中は有教が広まったとするが、これは初時に該当する。次に龍猛が説いた「空義」をもとにする三論宗は昔時に当たる。そして、仏滅後一千年中に起こった法相宗は中道教に位置づけられる。

なお、『仏法伝来次第』の内容を、法相教学の血脈という点でみたときにも、その記述は法相宗の認識を踏まえたものになっていると認

めることができる。時代は下るが、十三世紀に東大寺僧凝然によって作られた諸宗の概説書である『八宗綱要』には、法相宗は弥勒―無著―世親―護法と相承されたと記される。『仏法伝来次第』においても、まったく同じ人物を経て伝えられたとする。

以上のように、天竺部の内容からも『仏法伝来次第』は法相宗の歴史認識に基づいて記されているということを確認することができた。同様の認識は、天竺部の冒頭の各経典の成立についての記述からもうかがうことができる。次章で検討を行う。

二、『仏法伝来次第』の経典成立史

『仏法伝来次第』天竺部の冒頭には、釈迦による説法と諸経の関係について記されている。その本文を示す。

夫、仏法者、源起於月氏二流于稟日域。何者、釈迦菩薩出世成道、先於花蔵世界一為十地菩薩説華厳経。次、於施鹿野園一対四大聲聞一転四阿笈摩法輪。擺我執之塵一入聖位之境、若有大機者説方等経。次、於鷲峯山白鷺池等一説諸部般若。此時、舎利子等聞其万法空寂之旨一初起大乗信解之心。次、於耆闍崛山一説法花。次、於十八圓浄土一対三世覚母大聖曼殊等々覚無垢大士一説深密経。次、於鶴林説大涅槃・遺教等経。

成道後、まず華厳経を説き、次いで鹿野園で「四阿笈摩」、方等経や鷲峯山等で「諸部般若」、耆闍崛山で「法花」、十八円浄土で「深密経」、最後に鶴林で「大涅槃・遺教等経」を説いたとされる。「阿笈摩」は阿含経のことである。「方等経」は大乗経典のことであり、具体的には小乗教を批判する『維摩経』などを指すと考えられる。次いで般若部の説、そして『法華経』『解深密経』『涅槃経』『仏遺教経』が成立したとする。

『仏法伝来次第』は、法相宗の歴史認識に基づき天竺仏教史を記していると考えられるのであるが、ここで示される経典の成立史は法相宗の三時教判とは異なるものである。第一章で示したとおり、『仏法伝来次第』日本部の内容からは、天台宗よりも法相宗が優越するという認識が示されていると考えられるのであるが、ここではむしろ天台宗の教相判釈に近い。天台宗は次に示すように、釈迦の教説を五時にわける五時教判を説く。

1　華厳時　『華厳経』を説いた時期　↓「華厳経」
2　鹿苑時　『阿含経』を説いた時期　↓「四阿笈摩」
3　方等時　『維摩経』を説いた時期　↓「方等経」
4　般若時　『般若経』類を説いた時期　↓「諸部般若」
5　法華涅槃時　『法華経』『涅槃経』を説いた時期　↓「法花」
「深密経」「大涅槃・遺教等経」

「↓」以下は、該当すると考えられる『仏法伝来次第』に記される経典名を挙げた。基本的に五時教判に基づいた記述となっていることは了解されよう。

しかし、五時教判とは異なる成立時期とされる経典がある。それは『解深密経』である。『解深密経』は、本来であれば方等時に含まれる。それを『仏法伝来次第』では、『法華経』よりも後に成立したとする。法相宗は「六経十一論」[11]に依拠するが、『解深密経』は六経に

含まれる。本来の五時教判では最後に説いた『法華経』を最上と位置づけるのであるが、それに対抗するために、あえてその教判の枠組みを利用しつつ、『解深密経』を『法華経』よりも後に成立した経典と位置づけているのではないだろうか。ここに、編者の意図を読み取ることができるだろう。

このように、『仏法伝来次第』の天竺部の冒頭には、経典の成立史が記されており、そこに成立圏と考えられる興福寺の立場が反映しているのである。それは、天台宗の五時教判を用いて、それを一部改変することで自らの立場を表明するという手法である。先述のように『仏法伝来次第』日本部は、天台宗の歴史書『扶桑略記』を典拠としつつも、やはり法相宗の立場に基づき、一部改変しながら叙述を行っている。それと同様の作為とみることができよう。

三、出典の検討

前章で検討した箇所に続く『仏法伝来次第』天竺部の多くは、仏典を利用した記述になっていると考えられる。本章では、そのことを明らかにする。まずは、本文の典拠として経典名が明記されている箇所を検討する。(12)

『仏法伝来次第』には『成唯識論』を引用する箇所がある。

三論門人清辨論師曰、一切諸法皆空無実体一。護法歎曰、我執法執皆空之法、護法如無実体者、可修顕何一乎。故唯識論云、若一切法皆非実有菩薩不下応中為三捨二生死一精勤修中集菩薩資糧一、誰有智者一為除幻敵一求石女児用為軍旅。故応信、有下能持種心依之建立染浄因果一。已上論文。

清弁が皆空を説き、それに対して護法が反論する箇所である。傍線を付した「故唯識論云」以降は、『成唯識論』巻第三の該当箇所をそのまま引用している。このような正確な引用箇所は他にはない。しかし、出典は示すが本文が大きく異なる箇所がある。弗沙弥多羅王が仏法を迫害する箇所である。表の上段に『仏法伝来次第』の該当箇所を内容によって三分割して示す。

表　『仏法伝来次第』『舎利弗問経』本文対照

『仏法伝来次第』	『舎利弗問経』
①其後、弗沙弥多羅王統摂五天、語郡臣曰。我先王建八万四千塔、遺誉後代。我以何留名。大臣啓曰。君逆先王可被滅佛法。後代留名、善悪同一者也。	其孫名曰弗沙蜜多羅。嗣正王位顧問群臣。云何令我名事不滅。時有臣言。唯有二事。何等爲二。猶如先王造八萬四千塔。捨傾國物供養三寶。此其一也。若其不爾。便應反之。毀塔滅法。殘害息心四衆。此其二也。名雖好惡俱不朽也。王曰。我無威徳以及先王。當建次業以成名行。
②仍王興四兵廻五天、殺法侶、焼堂塔。至鶏頭摩寺、欲殺五百羅漢。羅漢乗雲昇香山。寺門有石師子、大嘩、王象軍馬軍聞其聲仆伏時也。	即御四兵攻鶏雀寺。寺有二石師子。哮吼動地王大驚怖退走入城人民看者嗟泣盈路。王益忿怒。自不敢入驅逼兵將乍行死害。督令勤與呼攝七衆。比丘比丘尼沙彌沙彌尼式叉摩尼出家出家尼一切集會。問曰。壞塔好不。壞房好不。僉曰。願皆勿壞。如不得已。壞

数丈力大投大磐石、擊殺王及四兵。弥勒菩薩凌焔火入堂塔、聖教運置知足天。

房可耳。王大忿厲曰。云何不可。因遂害之無問少長。血流成川。壞諸寺塔八百餘所。諸清信士。擧聲號叫悲哭懊惱。王取囚繫加其鞭罰。五百羅漢登南山獲免。山谷隱險軍甲不能至。故王恐不洗賞慕諸國。若得一首即償金錢三千君徒鉢歎阿羅漢。及佛所囑累流通人。化作無量人。捉無量比丘比丘尼頭。處處受金王諸庫藏一切空竭。王益忿怒。君徒鉢歎現身入滅盡定。王自加害。定力所持初無傷損。次燒經臺。火始就然飄炎及經。彌勒菩薩以神通力。接我經律上兜率天。次至牙齒塔。塔神曰。有蟲行神。先索我女。我薄不與。今誓令護法。以女與之使至心伏。蟲行神喜。手捧大山用以壓王及四兵衆一時皆死。王家子孫於斯都盡。

③弗沙弥多羅死後、化作三百童子〔昇香山、請下五百羅漢、諮受教法流布五天。已上舎利弗問経之説。〕

其後有王。性甚良善。彌勒菩薩化作三百童子。下於人間以求佛道。從五百羅漢諮受法教。國土男女復共出家。如是比丘比丘尼還復滋繁。羅漢上天。(13)

①で弗沙弥多羅王が群臣に対して、先王である阿育王のように名を遺す方法を尋ねる。大臣は、善悪同一であるため、先王とは逆に仏法を破却することを提言する。②では、兵を五天竺に巡らして僧を殺し堂塔を焼き払うと記される。しかし、鶏頭摩寺では五百羅漢を殺害しようとすると、雲に乗って香山に昇る。続いて、石師子が咆吼したことで、王軍の象や馬が伏してしまう。そこに大岩が投げ入れられ、王や兵たちは惨死した。弥勒は炎上する堂塔から聖教を知足天に運んだと記されている。③では、弗舎弥多羅王たちは死後に、三百童子として化現して、五百羅漢から受法して五天竺に仏法を流布した、とする。末尾に「已上舎利弗問経之説」とあることから、『舎利弗問経』(14)が典拠と考えられる。本文対照表の下段に該当する箇所を挙げた。

比較をすると、『舎利弗問経』の記述の分量が多いことは一目瞭然であろう。『舎利弗問経』の①の箇所では、後世に名を遺す方法として仏法興隆と仏法破却の二案記されるが、『仏法伝来次第』では後者のみである。②の箇所では、『舎利弗問経』は、出来事の様子を丁寧に描写している。『仏法伝来次第』では、弗沙弥多羅王の行動は記されず、鶏頭摩寺にいるのかどうかも不明であり、突然その死が記されるのみである。しかし、『舎利弗問経』では、経台に火を付けるなど王は積極的に破仏を行っていることが確認できる。(15)③の箇所でも、『舎利弗問経』の方が詳細な説明を行い、仏法が繁栄しているとの描写で終わる。

このように、話の内容自体は近似しているが、両書では分量が大きく異なる。そのためか、用いられる表現も異なっており、単なる抄出と言うことが難しいほどである。そこで注目したいのは、「舎利弗問経之説」という割注である。「唯識論云」という直接的に引用を示す表現と異なり、曖昧な表現となっている。事例が少ないが、「云」と

いう明確な引用と異なり、「…之説」は抄出あるいは間接的な資料参照を示しているとも考えられる。

さて、経典名が記される箇所は他にもある。龍猛についての記事である。

如来滅後七百年中楞伽経之意、或云五百年天台惟白大蔵経綱之説、龍猛菩薩古訳龍樹出於南天、説空義破有教。

龍猛が南天竺に出生したことを示す記事であるが、その年代を「如来滅後七百年中」とし、その根拠として『入楞伽経』をあげる。さらに「或云」として「五百年中」とする異説も挙げる。それに「天台惟白大蔵経綱之説」と根拠を示す。惟白とは、仏国禅師惟白のことのであろう。北宋末期に活躍した禅僧であり、その著作に『大蔵経綱目指要録』八巻がある。これは『開元釈教録』を軸に宋代の入蔵書を加えた大蔵経の内容目録であり、末尾には禅門伝録の綱目もある。(16)「大蔵経綱」がこの書物のことを指しているとすれば、南都における禅文献の受容という点でも興味深い。

なお、年数の根拠を表記する事例としては、「如来去世一千年中玄奘所訳西域記之説、阿僧伽此云無著菩薩誕生」という記事をあげることができる。無著の生年を記しているのだが、「西域記」、つまり『大唐西域記』を根拠としている。

ここまで、『仏法伝来次第』天竺三部で典拠が明示されている箇所のなかで、特に『舎利弗問経』を典拠とする部分を中心に本文を検討した。そのことから、『成唯識論』は原文のまま利用しており、『仏法伝来次第』は典拠の本文を大きく省略した簡潔な内容になっていることが明らかとなった。それ以外には、年数の根拠として仏典類の名があげられている箇所もある。しかし、このように典拠が示されている箇所は少ない。他の箇所は何に基づいて記述しているのであろうか。

結論から述べると、『仏法伝来次第』天竺部本文の出典について、出典が明記されていない箇所の検討を行った結果、『大唐西域記』と関わりが深いことが明らかになった。『大唐西域記』は、玄奘三蔵が唐からインドまで求法の旅をしたその見聞録である。開元十八年（七三〇）成立で、日本には奈良時代には伝わり広く流布した。日本におけるインドや西域のイメージ形成に大きな影響を与え、鎌倉時代後期成立の『玄奘三蔵絵』にも影響を与えている。(17)

『仏法伝来次第』において『大唐西域記』は年数の根拠として用いられていることを先に示したが、それ以外に、天竺部の大部分が『大唐西域記』の本文と近似している。一例として「如来去世一千年中」として記される龍猛の事跡の箇所をもとに確認したい。なお、詳細な比較は別稿に譲る。(18)

まず、提婆が龍猛のもとへ訪れる。『大唐西域記』では、「時提婆菩薩、自レ執二師子國一来求二論義一」(19)と目的が記されるが、『仏法伝来次第』ではまったく記されない。続いて、龍猛は弟子に命じて提婆に水を盛った鉢を与える。すると、提婆はそれに針を投げ入れる。『大唐西域記』では、龍猛の弟子が提婆の行動に疑問を抱くという描写があり、より物語的であるが、この部分は内容としては大差がない。

その鉢を見て、龍猛は提婆の行動を解釈する。『仏法伝来次第』は「龍猛曰、欲窮我法。召入其内論義。師事龍猛」とあり、龍猛が「私

（龍猛）の法を窮めようとしているということである」と提婆の行為を解釈し、内に召して論義し、提婆は龍猛に仕えることになったということを簡潔に記している。しかし、これだけでは事の次第を十分に理解することは難しい。

それに対して『大唐西域記』では、龍猛とその弟子との対話で提婆の行動を解説する。まず龍猛は提婆の行動を尋ね、称讃する。そして「夫水也者。隨レ器方圓逐レ物清濁。彌漫無レ間澄湛莫レ測。満而示レ之比二我学之智周一也。彼乃投レ針遂窮二其極一」[20]と解説する。鉢にはった水は龍猛の知識が周密であることをなぞらえたものであるが、それに対して提婆は針を投げ入れたことでその極底を窮めようという意志を示したと言うことであろうか。その後、提婆を招き入れて議論をしようとするが、提婆は龍猛の凛々しさに恐れ入り教えを乞うた、ということが示される。このように、『仏法伝来次第』は『大唐西域記』と比べて、内容を理解することが困難になるくらいに簡潔な内容になっているのである。

このように、『仏法伝来次第』天竺部のなかの大部分は『大唐西域記』の本文と最も近似していると考えられるのであるが、本文を正確に引用するのではなく、抄出し内容のみを要約したような文章になっている。そのため、『仏法伝来次第』編者は『大唐西域記』本文を直接参照して記述していないという可能性も考える必要があるだろう。近年、神奈川県立金沢文庫が保管している称名寺旧蔵の『大唐西域記』の抄出本が紹介されている[21]。それらの資料は唱導への利用を目的とするものと考えられているが、歴史叙述の際に転用することも考えられる。あるいは、歴史叙述のために、関連する記述を要約した資料集があり、『仏法伝来次第』の典拠をそのような本に求めることも可能であろう。

これまで検討してきたように、『仏法伝来次第』天竺部の大部分は仏典類と関わるのであるが、編者が独自に加えたと考えられる文章もある。一つは、教義の展開や宗派の成立について記している箇所である。「其未学等失真空之理執偏空之義。三論宗是也」「然猶五竺学徒、依大天五事、弘宣有教、轉堕有坑」「法相宗自此起矣」などの記事がそれに該当する。

もう一つは、無着が弥勒から受法して天竺に戻ったところで記される、三性法門についての説明である[22]。三性は唯識学派の所説であり、法相宗の主要な教義の一つでもある。この二点はいずれも法相宗の歴史認識および教義に関わるものであり、法相宗の立場を表すために追加されたと考えられる。

以上のように、法相宗の歴史認識をもとに全体の構想をしつつ、『大唐西域記』を主要な資料として、複数の仏典も用いて『仏法伝来次第』天竺部は作成されたと考えられる。それでは、そのような叙述方法は一般的なものであったのだろうか。同時代の他の歴史叙述における天竺部と比較しておきたい。

四、院政期の歴史叙述における天竺仏教史

院政期の仏教史叙述の代表例としては『三国伝灯記』をあげることができる。『三国伝灯記』は十二世紀半ばに興福寺僧覚憲によって作

成された。長らく歴史書として注目されてきたが、内容は、藤原鎌足の聖霊のための講筵のための表白文であり、そのなかで日本への仏法伝来の次第、日本における諸宗の伝来と広がり、鎌足の果たした遺業について述べ、そのうえで、院政期における諸寺争乱を意識して、諸宗の融和を説くものと考えられている。(23)

天竺についての記述は、釈迦伝から始まる。しかし、その内容は簡潔であり、大部分は迦葉を中心とした結集についての記述で占められている。『仏法伝来次第』のように仏教の展開と宗派の成立を描くというよりは、経典の成立という仏教界全体の大事件を記すことに主眼を置いていると考えられる。そこでは、教相判釈を踏まえた経典の位置づけはなされておらず、また経典の引用と思われる箇所もない。すなわち、『仏法伝来次第』のような仏典類を用いた歴史叙述とは異なると言えよう。しかし、『仏法伝来次第』に近い資料を用いていると考えられるものもある。それが『今昔物語集』である。

『今昔物語集』は十二世紀前半に成立したと考えられる全三十一巻におよぶ説話集である。歴史書ではないが、三国における仏教史に関わる説話を多く集めている。その天竺部は巻一～巻五である。巻一～巻三は釈迦在世中の説話が集められ、巻四は仏滅後の世界、巻五には本生譚等が収録されている。『今昔物語集』もまた法相宗の歴史認識のもとに成立しているとの意見もあり、三時教判の影響が指摘されている。(24) その点で『仏法伝来次第』との類似性を指摘することもできるが、それ以上に注目されるのは、巻四に記される仏滅後の歴史である。

『仏法伝来次第』の仏滅後の記事を簡単にまとめると、阿育王と大天、弗沙密多王の破仏、龍猛とその門下、無着・世親・護法の伝法、護法と清弁の論争となる。実は『今昔物語集』巻第四にも同じ順で説話を配列している箇所がある。その説話標題は次のとおりである。

天竺ノ大天ノ語第二十三
龍樹、俗ノ時、作隠形薬語語第二十四
龍樹・堤婆二菩薩、傳法語第二十五
无着・世親二菩薩、傳法語第二十六
護法・清弁二菩薩、空有ノ諍語第二十七(25)

二十三話から二十七話までの並びが、『仏法伝来次第』と一致していることがわかる。ただし、二十三話の大天の話は、大天が父母と僧を殺すという三逆罪を犯したところで後欠となっている。その典拠は『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第九十九と考えられている。それに基づくと、続きは次のような内容である。①大天は自らの罪を後悔し、仏道に入る。②出家後すぐに三蔵を暗唱したために波吒梨王から信仰を得た。③法論に勝ち仏弟子を追放した。④大天の死後、荼毘にふすが失敗する。犬の糞をかけたところ、ようやく火が付いたが、にわかに風が吹き遺灰が吹き飛んだ。『仏法伝来次第』の当該箇所は、虫損で内容を十分に理解することが難しいが、特に①②の箇所を記していると考えられる。(26) ただし、本文の分量および表現が大きく異なる。たとえば、②で信を得るのは、『大毘婆沙論』では波吒梨王とされるが、『仏法伝来次第』では阿育王である。そのため、『大毘婆沙論』と直接的な関係があるとは考えづらい。なお、十五世紀成立の室町時代の説話集『三国伝記』に収録される類話においても、阿育王とされている。

日本に阿育王が大天を信仰したとする伝承があったと想定することもできるだろう。または、そのように記す説話や経典からの抄出本が流布しており、それをもとに『仏法伝来次第』も作成されているとも考えられる。

次の第二十四話は『仏法伝来次第』には記されていない。それ以降の二十五から二十七話は、『仏法伝来次第』とほぼ同内容になっている。ただし、『仏法伝来次第』の方が極めて簡略である。なお、『今昔物語集』のこの箇所は『大唐西域記』を典拠としていることが指摘されている。(27)

このような状況から、あるいは『仏法伝来次第』と『今昔物語集』との関係を想定してみたくもなるが、直接的に関わる可能性は低いだろう。それは、細部で異なる箇所が多いからである。たとえば、無著が世親を大乗仏教に転向させる箇所では、世親が『十地経』を聞いたことがきっかけとなっている。それを唱えたのは『今昔物語集』では無着の弟子とされるのに対して、『仏法伝来次第』では青鳥とされる。『仏法伝来次第』の方がより説話的な話になっていると言えよう。このような違いが散見されるために、直接的な関係は考えにくい。

ただし、話の並びが同じであるため、現段階でまったくの無関係とも言い難い。そのため、間接的な関係があった可能性は想定しておきたい。たとえば、そのような説話の並びを有する『大毘婆沙論』や『大唐西域記』、すなわち仏典類からの要文集あるいは説話集があり、その影響下に両書が成立しているということも考える必要があるだろう。

結論

本稿では、院政期に作成された歴史書『仏法伝来次第』の天竺部の内容を検討してきた。まず、その記述の全体像および冒頭の諸経の成立の記事の分析から、法相宗の認識が反映していることを指摘した。次に、典拠と明記されている『舎利弗問経』および明記されてはいないが典拠と目される『大唐西域記』の本文との比較検討を行った。その結果、両書との関係性は認めることができるが、一方で、分量に大きな差があり相違点も複数見られることから、『仏法伝来次第』編者が直接それらを参照していない可能性があることも指摘した。さらに、同時期に成立した『今昔物語集』において連続して配列されている説話が『仏法伝来次第』にも同じ並びで収録されていることも示し、『大唐西域記』あるいはその類書を介して間接的に同じ歴史像を共有している可能性を指摘した。

以上のように、院政期の寺院において、仏典類を典拠として歴史叙述が行われていたことを『仏法伝来次第』を事例として具体的に示してきた。そのなかで、仏典を直接的に参照していたとは考えづらい箇所もあることを指摘したが、その具体的な典拠を示すことはできなかった。そのため、今後の課題は多く残されている。まずは、典拠とされる経典類の日本における位置づけを明らかにすることが重要であろう。特に、日本仏教、特に法相宗において『舎利弗問経』がどのように学び利用していたのかを検討することが求められる。また、『今昔物語集』は『仏法伝来次第』の天竺史と共通する歴史像をもつことを

明らかにした。『今昔物語集』もまた、経論類を典拠とする説話が多いことは知られている。『今昔物語集』の出典研究が進むことで、『仏法伝来次第』の典拠についても見通すことができるのではないだろうか。現在、各地の寺院調査が進められている。そのなかで、たとえば今回想定したような要文集などの資料が発見されると、その辺りの状況が明確となるだろう。

〈注〉

（1）六国史の後を継ぐ歴史書として、鳥羽上皇の命により信西（藤原通憲）が『本朝世紀』を編纂しているが、信西が平治の乱で死亡したため、未完となっている。

（2）三国観についての詳細は、前田雅之「和漢と三国―古代・中世における世界像と日本」（『日本文学』二〇〇三年四月号）、および同「三国観」（『今昔物語集を読む』吉川弘文館、二〇〇八年）参照のこと。

（3）拙稿「『仏法伝来次第』解題と翻刻」（『中世寺院の知的体系の研究―真福寺および勧修寺聖教の復原的研究―』科学研究費成果報告書（研究代表者：阿部泰郎）、二〇〇七年）。

（4）平田俊春「第二篇　扶桑略記を中心として」（同著『日本古典の成立の研究』日本書院、一九五九年）および前掲注3論文参照。

（5）拙稿「『扶桑略記』の宗派性―宗論・相論に関する言説を中心として」（『説話文学研究』五四号、二〇一九年）。

（6）拙稿「仏教史叙述のなかの宗論―応和の宗論に関連するテクストをめぐって―」（『日本宗教文化史研究』第十二巻一号、二〇〇八年）。

（7）『仏法伝来次第』本文は、前掲注3の大須文庫本の翻刻に基づく。一部私に句読点を付した。以降の『仏法伝来次第』本文の引用はすべて上記に同じ。

（8）日本においては、現在のインドを「月氏」と表記することがあった。たとえば、十四世紀には成立していた覚一本『平家物語』においても「彼月氏の霊山は王城の東北、大聖の幽崛なり」（巻第二「座主流」）とある。霊山は釈迦の住んだ霊鷲山、王城はマガダ国の王舎城を指すと考えられることから、その二箇所が所在する「月氏」はインドを意味していると推測される。

（9）「香山」は『大唐西域記』巻一では、南贍部州の中心にある「阿那婆答多池」（無熱池）の北にあるとされる。

（10）教判とは教相判釈の略称で、釈迦が成道し涅槃に入るまでの間に説いたとされる経典を形式・順序・内容をもとに分類し体系化するものである。釈迦における教義の優劣を位置づけ、釈迦の真意を明かそうとする学問であり、宗派成立の要件とされる。

（11）『大方広仏華厳経』『解深密経』『如来出現功徳荘厳経』『阿毘達磨経』『楞伽経』『厚厳経』の六経と、『瑜伽師地論』『顕揚聖教論』『大乗荘厳経論』『集量論』『摂大乗論』『十地経論』『分別瑜伽論』『観所縁縁論』『二十唯識論』『弁中辺論』『大乗阿毘達磨集論』の十一論のこと。

（12）本稿第三章の分析は、拙稿「中世寺院における歴史書の位相―大須文庫を例として」（木俣元一・近本謙介編『宗教テクスト学の創成』勉誠出版、二〇二二年）のなかでも、寺院における中世寺院における経典利用の一例として行っている。

（13）『大正新修大蔵経』第二十四冊九〇〇頁a～b

（14）『舎利弗問経』は東晋（三一七～四二〇）頃の訳出で、訳者不詳とされる。舎利弗の問いに答える形式で、釈迦が教団の歴史や、戒律の伝持について述べる経典である（千葉公慈「『舎利弗問経』試解」（『駒沢女子大学研究紀要』三六号、二〇〇三年））。

（15）なお、羅漢が逃れる場所が『仏法伝来次第』では「香山」となっているのに対して、『舎利弗問経』では「南山」とされる。また、『舎利弗問経』で「鶏雀寺」と記される寺院が、『仏法伝来次第』では「鶏頭摩寺」と表記されるなどの細かい違いもある。

（16）柳田聖山「大蔵経と禅録の入蔵」（『印度学仏教学研究』三九号、一

九七三年）。

（17）玄奘三蔵の事跡や思想、そしてその日本への影響についての最新の成果としては、佐久間秀範・近本謙介・本井牧子編『玄奘三蔵　新たなる玄奘像をもとめて』（勉誠出版、二〇二一年）がある。

（18）前掲注12参照。

（19）『大正新修大蔵経』第五一冊九二九頁ａ

（20）『大正新修大蔵経』第五一冊九二九頁ｂ

（21）高陽「『大唐西域記』と金沢文庫保管の説草・『西域記伝抄』」、「『大唐西域記』と金沢文庫保管の『西域伝堪文』」「悪龍伝説の旅―『大唐西域記』と『弁暁草』について」（同著『説話の東アジア　『今昔物語集』を中心に』勉誠出版、二〇二一年）。

（22）『仏法伝来次第』の該当する箇所の本文を示す。「明三性法門、三性者、一遍計所執性、謂執躰性都無法（ヲ）、生実（ス）有之計。二依他起性、謂執生滅起尽法、生常恒之計。三圓城実性、謂非有非空理、即真如也」というものである。

（23）横内裕人「東大寺図書館蔵覚憲撰『三国伝灯記』」（同著『中世日本の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八年）。

（24）原田信之「『今昔物語集』天竺部仏伝説話の意味」（同著『今昔物語集南都成立と唯識学』勉誠出版、二〇〇五年）。

（25）日本古典文学大系本による。

（26）現存唯一の古写本である大須文庫本には虫損が多いため、大須文庫本を底本として江戸時代に書写された続群書類従本で補って、その本文を示しておく。「如来滅後一百年、外摩訶提婆於鶏園□□□阿育王以大天為支信□□□有教五百羅漢撃目不言師壇法去。育王大悔吐血一斗。」

（27）日本古典文学大系本の頭注による。

〈付記〉

本稿は、二〇一八年十一月十日に四川大学で行われた、佛教文献与文学国際學術研討會（第五届）において、「關於日本院政時期佛教史書的經典利用―以《佛法傳來次第》為中心」と題して研究発表したものを、大幅に増補・改訂したものである。

本稿はJSPS科学研究費補助金（若手研究　課題番号18K12285）および（基盤研究（C）　課題番号22K00353）の成果の一部である。

（みよし　としのり　仏教学科）

二〇二二年十一月十五日受理

佛教大学　仏教学部論集　第107号（2023年３月）

論　文

初期韻文経典にみる「四聖諦」と「三学」

並　川　孝　儀

〔抄　録〕

最古層経典の『スッタニパータ』第五章には修道に関する説示が中心となっているが、その内容は後に四聖諦としてまとめられる苦・集・滅・道の考え方に基づき、また修行法に関しては戒・定・慧の修行を中心とした三学の原形ともいうべき内容が多様に説かれている。しかし、いずれも未だ整えられた状況にはない。それらが整然とまとめられるようになるのはほとんどが散文経典になってからであるが、それらの教えが初期韻文経典においてはどのように説かれ、どのような経緯を経て展開していくのか、その過程をさまざまな視点より考察する。

キーワード　初期韻文経典、四聖諦、三学、智慧、修行法

はじめに

仏教が誕生した当初より苦悩からの解放をめざし、何よりも日々の修行が重要視されてきたことは最古層経典の説示内容からみれば自明である。いずれは四聖諦説に至るであろうと思わせる内容と、後に三学としてまとめられる修行上の正しい生活習慣（戒）、精神的修行（定）、智慧がその中心となっている(1)。そこには、仏教修行者たちが苦しみから自由になろうと真摯にさまざまな修行に日々励んでいる宗教的実践の姿が多様に、そして素朴に生き生きと描かれている。教義や概念的な用語がみられることはない。本稿では、ゴータマ・ブッダが最初に説法したと伝承される四聖諦が成立する過程と、仏教の基本的な修行法とされる三学がどのような過程をへて成立したか、初期韻文経典群からその一断面を考察する。

第一節　四聖諦説の成立

第一項　最古層経典にみる修行過程に関する説示

最古層経典『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」は彼岸への道がテーマとなっており、そこにはこの世で受ける苦しみや苦しみを起こす行為に無自覚でいる人々(2)の現実が描かれ、一方でどのように修行すれば悟りに至れるのか、悟ればどのような境地を体得で

きるのかが説かれている。苦しみや苦しみを起こす行為から脱却すべく悟りを求め続けた当時の仏教修行者たちの日々の修行生活が窺い知れる。

それでは、第五章に説かれる四聖諦の原形と考えられる用例（訳は関係する箇所のみ）をいくつか挙げてみる。

「いかなる苦しみもこの世にはさまざまに存在するが、〔それらの〕苦しみは執着することに基づいて生起するのである」（1050）

「〔その真実を〕知らないで執着すれば、その人は愚かで再三苦しみに遭遇する。それ故に、苦しみが生起する根拠を観察して、〔しっかり〕確認しつつ執着をなしてはならない」（1051）

「〔この世において生まれと老い、憂いと悲しみの苦しみの激流を乗り越える〕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、修行を続けていれば、この世〔に存在するもの〕への執着を乗り越えられよう」（1053）

「〔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〔何事に対しても〕我がものというとらわれを捨て、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了知し、〔その〕苦しみを捨てるであろう」（1056）

「この〔興味と貪りを取り除くことこそが不滅なる涅槃の境地である〕ことをよく知って、〔自己の存在を〕正しく自覚していて、存在するものを目の当たりにできる〔この世で〕涅槃した人々は、絶えず寂静であって、この世〔に存在するもの〕への執着を乗り越えている」（1087）

「何も所有することがなく、執着することもないところ、これが比類なき避難所です。それを涅槃と私はいう。〔そこでは〕老い〔の苦しみ〕と死神は滅してしまっている」（1094）

これらの偈はいずれも四聖諦として説かれた内容ではない。あくまで、最古の仏教における仏教修行者のあるべき修行生活を表明しているものと受け止められるべきものである。しかし、極めて簡潔な説示ではあるものの、四聖諦に関する内容が軸となって説かれていることに気づく。いずれも、苦しみの様態や、苦しみを起こす行為、苦しみを脱するための修行、そして苦しみやそれを起こす行為が消滅した理想の境地のいくつかが原初的な形態をもって説き示されている。未だ四種に区別する方向性もまったくみえないものの、こうした説示は四聖諦という考え方の原形を示しているものといえる(3)。

ゴータマ・ブッダが初めての説法で四聖諦を説いたと伝えられているが、その原形が最古層経典にみられることから、その伝承そのものが歴史的事実であったどうかは別にしても、仏教が興った最古の時代にその教えの基本が説かれていたことは事実であると理解してよいであろう。ただ、こうした説示内容は決して後の散文経典において最初の説法で説かれるような教理化された合理的なものではないことだけは確認しておくべきである。最古層経典のこうした原初的な説示内容は、時代を経て四聖諦説として整えられていくのである。

第二項　古層経典とそれ以降における四聖諦

これより、最古層経典以降に成立した韻文経典における四聖諦に関する説示の展開を二点より考察する。

(一)「四聖諦」と「四諦八聖道」

古層経典の『スッタニパータ』第二章になると、「さまざまな聖なる真実を（ariyasaccāni[4]）確固として観察する人は」(229) や「深遠なる智慧ある人が見事に説かれたさまざまな聖なる真実を（ariyasaccāni）明らかに知る人々は」(230) の偈のように、四聖諦の「聖諦」に当たる原語 ariyasaccāni がみられるようになる。この原語について、中村元は「原語 ariyasaccāni は恐らく「四種の真実」(四諦) に言及しているのであろう[5]」と解釈するのに対して、三枝充悳は「それらの詩の前後関係からは「四聖諦」の説かれそうな気配は少ない[6]」と、その解釈には相違がみられる。既に『スッタニパータ』第五章での教えには四聖諦の内容の原形が説かれていることから、また「聖なる真実（聖諦）」という表現が複数形であることから判断して、古層経典でのこうした用語は四つの聖諦を指したものと考えられる。同じ古層経典の『スッタニパータ』第三章には、解脱することなく、生まれと老いの苦しみを受ける人々は「苦しみと、苦しみの起こるもとを（dukkhassa sambhavaṃ）了知せず、また完全に苦しみを余すことなく滅するところを（yattha sabbaso dukkhaṃ asesaṃ uparujjhati）了知せず、そして苦しみの寂滅へと導く道を（maggaṃ dukkhūpasamagāminaṃ）知らない」(724) と、また、解脱し、生まれと老いの苦しみを受けない人々は「苦しみと、苦しみの起こるもとを了知し、また完全に苦しみを余すことなく滅するところを了知し、そして苦しみの寂滅へと導く道を了知している」(726) と説かれ、四聖諦それぞれの内容がまとまった形で具体的に説かれている。『スッタニパータ』の第二章と第三章のこうした表現から判断して、それまで断片的、個別的に説かれていたものが、この頃に初めて体系的にまとまった形で説かれたものと考えられ、上述した「さまざまな聖なる真実（ariyasaccāni）」という用語も四つの聖諦を示しているものと理解できる。しかし、「四聖諦」という用語自体はこれ以降の経典までみられることはない。

新層経典になると、『テーラ・ガーター』に「四つの聖なる真実が（cattāri ariyasaccāni）生命あるものを慈しむために〔説かれた〕。苦しみと（dukkhaṃ）、〔苦しみの〕起こるもと（samudayo）と、〔実践する〕道（maggo）と苦しみの消滅である滅尽が（nirodho dukkhasaṃkhayo）」(492) と、「四聖諦」という用語とそれぞれの内容がまとめて説かれるようになる。ここに、いわゆる四聖諦説の定型がみられることになる[7]。

また、四聖諦はそれまで修行法として別途にまとめられていた八聖道と共に説かれるようになる。それは、いわゆる四諦八聖道といわれるものである。『ダンマパダ』に「〔それは〕苦しみと、苦しみの起こるもと（dukkhasamuppādaṃ）と、苦しみの超克と、苦しみの寂滅へと導く聖なる八つよりなる道である（ariyañ c' aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ）」(191) と、『イティヴッ

タカ』には「さまざまな聖なる真実（ariyasaccāni）―苦しみと、苦しみの起こるもと（dukkhasamuppādaṃ）と、苦しみの超克と、苦しみの寂滅へと導く聖なる八つよりなる道（ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ）―を正しい智慧によって観察することで、……」（24）と説かれ、また『テーラ・ガーター』や『テーリー・ガーター』などでも、たとえば「すべての苦しみをしっかりと了知して、〔苦しみの〕原因である渇愛は（hetutaṇhā）枯れ果て、私は八つよりなる道を〔修行し、渇愛の〕滅尽に達しました」（Thī. 158）や、「〔それは〕苦しみと、苦しみの起こるもと（dukkhasamuppādaṃ）と、苦しみの超克と、苦しみの寂滅へと導く八つよりなる道です」（Th. 1259、Thī. 186）、「苦しみと、苦しみの起こるもと（dukkhassa ca samudayaṃ）と、〔苦しみの〕滅と、八つよりなる道の四つの聖なる真実を了知したいものです」（Thī. 215）などと数多くの用例がみられるようになる(8)。このように、四聖諦と八聖道とが一体化した考え方は『ダンマパダ』や『イティヴッタカ』の頃に説かれ、新層経典に属する『テーラ・ガーター』や『テーリー・ガーター』の頃には定着していたのであろう。

このように四聖諦が八聖道と結びつき四諦八聖道という形態が説かれるようになるのは、悟りへの修行道である道諦こそが何よりも当時の仏教修行者にとって重要であったため、具体的で理想的な修行法で説く必要があったからであると考えられる。したがって、最古層経典から修行の基本とされてきた戒・定・慧に関する修行法を総合的にまとめ、理想的な修行法であると考えられた八聖道と一体化したと推察できる(9)。

（二）「集諦」の規定

ここでは、四聖諦説が成立する過程で、四つの聖諦それぞれがどのように規定されていたのか、とりわけ「集諦」に関して、その展開を探ってみたい。

古層経典といわれる『スッタニパータ』第三章の724偈と726偈には、四聖諦それぞれの内容が「苦しみ（dukkhaṃ）」、「苦しみの起こるもと（dukkhassa sambhavaṃ）」、「苦しみがすべてにおいて余すことなく消滅するところ（yattha sabbaso dukkhaṃ asesaṃ uparujjhati）」、「苦しみを静める道（maggaṃ dukkhūpasamagāminaṃ）」と説かれ、その規定はその後も基本的には変わることない。

しかし、四聖諦の中でもとりわけ集諦の内容に微妙な相違や変化がみられる。たとえば、「苦しみの起こるもと」の「起こるもと」に当たる原語が古くは sambhava で、後には samuppāda、samudaya と三種が用いられるようになり、また新層経典では「苦しみの起こるもと」ではなく、「〔苦しみの〕原因である渇愛（hetutaṇhā）」（Thī. 158）(10)と表現するようになる。

それでは、集諦の規定について少し検討してみたい。集諦の規定は、古くは dukkhassa sambhava（Sn. 724、726）と、後には dukkhasamuppāda（Dhp. 191、It. 24、Thī. 186、193、310、321）、dukkhassa ca samudaya（Th. 492、Thī. 215）と、三種の原語でなされている。その訳は「苦しみの生起」や「苦しみの成り立ち」、「苦しみの生起するもと」と、訳者によっ

て異なっているが[11]、諸訳を大別すれば、「苦しみの生起」と「苦しみの生起するもと」という二通りの解釈のようである。

三種の原語 sambhava、samuppāda、samudaya の語根は、それぞれ saṃ√bhū「となる、から生ずる、に導く」、saṃ-ud √pad「となる、起こる、から生ずる」、saṃ-ud √i 「起こる、から生ずる」であり、いずれの語根も基本的に「生ずる」であるので、集諦の意味は「苦しみの生起」であるといえる。しかし、そう解釈する場合、考えておかなければならない二つの点がある。一つは、いずれも従格支配の「〜から生ずる」を意味する動詞から派生した名詞であるので、そこには単に「生起、出現」だけを意味しているのではなく、生起するもとや生起の由来・根源という意味も含んだものとして理解すべきで、三種の原語はいずれもその意味で共通している。他は、苦諦を「苦しみ」、集諦を「苦しみの生起」とすれば、その表現では両者の違いが明確にならないという点である。古層経典には既に「渇愛が苦しみの起こるもとである（taṇhā dukkhassa sambhavaṃ）」（Sn. 741）と、「渇愛」が苦しみの生起する由来・根源であると説かれているので、sambhava は由来・根源の意味を含んだものとして理解し、明確に区別すべきなのである。したがって、dukkhassa sambhava（Sn. 724、726）も単に「苦しみの生起」と訳すのではなく、同様に「〔渇愛が〕苦しみの起こるもと」とか「〔渇愛から〕苦しみが起こる」という意味で解釈するのが適切である。samuppāda、samudaya の用法もこれと同様に理解すべきである。こうした用法が『テーリー・ガーター』の「〔苦しみの〕原因である渇愛（hetutaṇhā）」のように、苦しみが起こるもとを「原因（hetu）」と明示する表現へと受け継がれていくのである。

そう考えると、原文の通りに「苦しみの生起」と直訳すれば、集諦の規定が当初より生起の由来をはっきりと示す用語であったにもかかわらず、由来を含んで訳出していないことになる。そこで、筆者はそれぞれの原語が古層経典においては生起の「原因」であると未だ明確に表示をしていないことを勘案しつつ、それらを苦しみが生起する由来の意味を含む語として「起こるもと」と訳しておく[12]。

第三項　四聖諦説法の伝承と初期韻文経典の説示

四聖諦説はゴータマ・ブッダが最初に説法した教えとして知られる。それは一般的に歴史的事実であるかのように理解されているが、その伝承が実際はどのような経緯を経て説かれるに至ったのかを初期韻文経典から探る。

まずは、その四聖諦の伝承を散文経典の『サンユッタ・ニカーヤ』「如来が説かれた（1）（Tathāgatena vutta 1）」（SN. 56-11）からみてみる。世尊は最初の説法で五人の修行者に対して、さまざまな欲望の対象の中にあって欲楽の生活に耽けることは（kāmesu kāmasukhallikānuyogo）、劣っており、粗野であり、凡俗で、尊敬すべきものではなく、自らの利益となるものではない、と。また、自らを疲弊させるような〔苦〕行に専念することは（attakilama-

thānuyogo）苦しみであり、尊敬すべきものではなく、自らの利益となるものではない、と。この二つの極端に近づくことなく、如来は中道（majjhimā paṭipadā）を悟ったとし、このことによって涅槃に導かれると説く。そして、如来である世尊は八聖道によって中道を悟り、涅槃に導かれると教えた。続いて、八聖道の内容が、そして四聖諦が三転十二行相から語られ、ついにはその説法を聞いた五人の一人であるコンダンニャが悟った、という要旨で説かれている(13)。

この経典を構成する基本的なキーワードを簡潔にまとめると、①ゴータマ・ブッダ（如来）、②欲望の対象を欲楽しないこと、③苦行批判、④中道、⑤四聖諦、⑥八聖道という六点であろう。

それでは、この経典の説示に至ったと考えられる経緯についてキーワードを通して初期韻文経典を眺めてみる。『ダンマパダ』に、

「さまざまな道の中で最もすぐれているのは八つよりなる〔道〕（aṭṭhaṅgiko）であり、さまざまな真実の中で（saccānaṃ）最もすぐれているのは四つの句（caturo padā）であり、さまざまな教えの中で最もすぐれているのは貪りを離れること（virāgo）であり、さまざまな人の中で〔最もすぐれているのは真理を見通す〕眼をもつ人（cakkhumā）である」（273）

と、当時の仏教で最もすぐれているものとして四つが取り上げられる。「八つよりなる〔道〕」とは八聖道のことで、「四つの句」とは四聖諦で、「貪りを離れること」とは苦しみのもととなる貪りを離れることで、「〔真理を見通す〕眼をもつ人」とはゴータマ・ブッダのこと(14)である。この四つこそが当時の仏教において旗印というべきものと認識されていたと考えられるが、重要なことはこれらの四つの項目がいずれも初転法輪の伝承のキーワードと興味深い関係性を有していることである。そうであれば、この偈の内容がその伝承の契機となったのではないかという可能性がある。たとえ、この偈と直接的に関係がないとしても、当時そうした認識があったであろうことは十分に考えられる。

そこで、初転法輪の伝承である散文経典の内容と『ダンマパダ』273偈に説く四つの項目との対応関係を比較すると、①ゴータマ・ブッダ、②欲望の対象を欲楽しない、⑤四聖諦、⑥八聖道とで対応することがわかる。その一方で、③苦行批判に関することと、④中道に関しては対応しない。とはいうものの、苦行批判に関しては初転法輪伝承にみられる「さまざまな欲望の対象の中にあって欲楽の生活に耽けること」と共にもう一つの極端として初期韻文経典に説示がみられるし、また中道に関しても類似する説示がみられるので、それらの資料を検証する必要がある。

まず、二つの極端の説示について考察する。古くは最古層経典には、

「両極端に対して（ubhosu antesu）興味をなくすとよい。賢者たる人は〔外界との〕接触〔が何であるか〕をよく知って、貪りがなく（anānugiddho）、自責の念にかられるような〔行為〕をなさず（yad attagarahī tad akubbamāno）、見たことと聞いたこと〔などによって清浄にな

るという見解[15]〕に（diṭṭhasutesu）汚されることもない」（Sn. 778）

と、二つの極端の一つは「貪りと、自責の念にかられるような〔行為〕」であり、他の一つは「見たことと聞いたこと〔などによって清浄になるという見解〕」と説かれる。前者は初転法輪伝承の「さまざまな欲望の対象の中にあって欲楽の生活に耽けること」と同義であり、既に初期韻文経典に説かれていたことがわかるが、後者に関しては他宗教の修行法のあり方を極端として批判しているものの、「自らを疲弊させるような〔苦〕行に専念すること」のように具体的に苦行批判を説いてはいない。後の『ウダーナ』には苦行を極端の一つとして説かれているが、その資料は韻文ではないので、ここでは参考として止めておく[16]。このように初期韻文経典には極端の一つとして苦行批判ははっきりと取り上げられていないが、他宗教の修行法を極端として批判している中に苦行も含まれているといえないこともない。いずれにせよ、二つの極端に関する伝承は既に最古層経典から説かれていたものと理解できる。

次に「中道（majjhimā paṭipadā）」に関係する用例を求めると、古層経典の『サンユッタ・ニカーヤ』の「サガータ・ヴァッガ」の偈を挙げることができる。

「真実（saccaṃ）、教え（dhammo）、自制（saṃyamo）、清らかな修行（brahmacariyaṃ）は、〔どれも〕中間にあるものである（majjhesitā）。バラモンよ、〔このことが〕最勝〔の境地〕を体得することなのである（brahmapatti）。〔自己の存在を〕正しく自覚することが身についた人々に対して（satujjubhūtesu）礼拝せよ。私はその人を〈教えの核心を身につけている人（dhammasārī）〉という」（SN. 7-1-9-17）

ここに説かれる majjhesitā は文脈から「中道」に関連付けられる用語と考えられるが、そうだとすれば[17]、初期韻文経典に中道の考え方が説かれていたことになる。他にも、古くは最古層経典に

「その〔仏教修行者〕は、両端を知り尽くし、〔その〕中間にあって（majjhe）よく考え、汚されることはない。……」（Sn. 1042）

と、majjhe の用例がみられる[18]。この語の意味を正しく知るためには、直前の偈 Sn. 1041において「その仏教修行者」とはいかなる存在者と説かれているかを確認しておく必要がある。その仏教修行者は「欲望の対象の中にあって清らかな修行を続け（kāmesu brahmacariyavā）、渇愛を離れ（vītataṇhā）、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて、〔教えを〕深く考究して……」いると説かれている。その中の「清らかな修行（brahmacariyaṃ[19]）」は上述した偈（SN. 7-1-9-17）で「中間にあるものである（majjhesitā）」と説かれていることから、また「渇愛を離れ」は二つの極端の一つとして説かれていることから、それらを前提として1042偈の majjhe を解釈すれば、二つの極端の中間を意味しているものと理解することができる。そう考えると、「中道」という考え方も二つの極端の用例と同様に、既に初期韻文経典にその基本的立場は説かれていたことになる。

以上から、初転法輪伝承の内容をそれ以前の韻文経典の内容と比較すると、ゴータマ・ブッ

ダ、欲望の対象を欲楽しないこと、四聖諦、八聖道に関しては既に先行する韻文経典にはっきりとみられる。ただ、二つの極端の一つである苦行批判と中道については一致した説示はみられるわけではないが、類似した説示がみられることは指摘できるであろう。その一方で、四聖諦を三転十二行相から説くという教理化が進んだ内容は散文経典になって説かれたものある。こうした経典の成立状況は初期散文経典が生み出されていく過程をよく表している。

いずれにせよ、最初の説法伝承はすべてが歴史的事実でないにしても、最古層経典において教えの基本として四聖諦の原形が主軸となって説かれていたことを考えれば、この伝承は歴史的事実を映し出しているといえよう。

まとめ

（一）最古層経典『スッタニパータ』第五章には、未だ四種に区別する方向性や教理的整備はみられないものの、四聖諦の考え方の原形が説かれ、それが経典の軸となっている。

（二）古層経典では四聖諦の内容が具体的に説かれるようになり、新層経典になると「四聖諦」という用語と四つの聖諦の内容がまとまった形で説かれるようになり、この段階でいわゆる四聖諦説が成立した。さらに、四聖諦はそれまで修行法として別途にまとめられた八聖道と一体化し、いわゆる四諦八聖道といわれる修行体系が定着する。

四聖諦の中でも、とりわけ集諦に関しては使用される原語などに微妙な相違や変化がみられる。

（三）初転法輪伝承の成立に関して初期韻文経典を辿ると、その鍵となる用語のうちゴータマ・ブッダ、欲望の対象を欲楽しないこと、四聖諦、八聖道については一致する説示をみることができるが、苦行批判と中道については類似した内容がみられるのみである。その一方で、四聖諦を三転十二行相から説き明かす教理化が進んだ説示は散文経典になってから説かれたものである。

第二節　三　学

原始仏教における修行法の基本は三学や三十七道品であると一般的に理解されているが、初期韻文経典では仏教修行者が実践すべき修行はどのように説かれ、どのように展開していったのかを詳察する。

第一項　初期韻文経典にみる修行

（一）最古層経典に説かれる修行

まず、修行に関するいくつかの用例を『スッタニパータ』第四章・五章よりみる[20]。

「怒らず（akkodhano）、おののくこともなく（asantāsī）、尊大ぶるのでもなく（avikatthī）、後悔するようなこともせず（akukkuco）、よく思慮して説法し（mantabhāṇī）、興奮すること

もない（anuddhato）、そうした沈黙の聖者はしっかりと言葉を抑制している」（850）
「仏教修行者は、この教えをよく知って、熟慮しつつ（vicinaṃ）、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚（sato）していて、学修するとよい（sikkhe）。寂静であることこそ涅槃であると知って、ゴータマの教えに基づいて、決して勝手気ままであってはならない（nappamajjeyya）」（933）
「眼差しを下に落として（okkhittacakkhu）、歩みに乱れなく、瞑想に専念し（jhānānuyutto）、しっかりと目覚めている（bahujāgar'）のがよい。平静さを保ち（upekham）、心が安定して（samāhitatto）、思い悩むことと〔あらゆる事柄への〕関心を、〔そして〕後悔を断ち切るとよい」（972）
「この世に〔存在する人の欲望の衝動による〕さまざまな流れを阻止するのは、〔自己の存在を〕正しく自覚すること（sati）である。私はこの流れの防御を説くのである。智慧によって（paññāy'）これらの流れは塞ぎ止められるのである」（1035）
「欲望の対象の中にあって清らかな修行を続け（brahmacariyavā）、渇愛を離れ（vītataṇho）、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）、〔教えを〕深く考究して（saṃkhāya）、涅槃した仏教修行者、その人には動揺はない」（1041）
「その人は〔何に対しても〕関心をもっていない（nirāsayo）し、願うこと（āsasāno）もない。その人は智慧があっても智慧によって[21]〔何かを〕企てることは（paññakappī）ない。何も所有することもなく（akiñcanaṃ）、欲望の対象に〔まみれた〕生存に対しても執着しない（asattan）、このような人を沈黙の聖者であると知るがよい」（1091）

これらの用例から、仏教修行者のあるべき日々の修行生活をみてみると、「勝手気ままでない」や「眼差しを下にして」、「歩みに乱れなく」、「清らかな修行を続け」、「渇愛を離れる」、「関心をもたない」、「願わない」、「何も所有することがない」など日常における正しい生活習慣に関する表現が、そして「熟慮しつつ」や「〔自己の存在を〕正しく自覚していて」、「瞑想に専念し」、「平静さを保ち」、「心が安定して」、「深く考究して」などあるべき精神的な姿勢に関する表現がみられ、それ以外では「智慧」が説かれている。最古層経典には、こうした日常的に実践すべき内容が一つ一つ具体的に説かれている。そこには、概念的な表現もなく、教理化された説示もなく、仏教修行者が現に実践していた日々の在り方が示されているとみてよい。それらは後に三学といわれる内容に該当するものであるが、ときに戒と定に対応する表現が並び説かれている場合もあれば、定に対応する表現と智慧が対で説かれるなど、「三学」という名称は勿論のこと、「戒・定・慧」の三種で説かれることもない。そうした定型が成立するまでにはそれなりの変遷を辿ることになる。

最古層経典の多様な表現を戒・定・慧に対応させてみると、以下のようになるであろう。

「戒」に対応する表現は、上記の他にもたとえば「学修（sikkhā）」に関する具体的な内容が941-954偈において、また「戒本（pātimokkha）」に関する内容も 922-932偈などに多数みら

れる。

「定」に対応する表現も数多く説かれているが、その代表的な用例について語根を中心にまとめてみる。√smṛ「心にとどめる、記憶する」の過去受動分詞 sata やその名詞である sati（satimant を含む）の用例が最も多いが、中でも「〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sata）」が際立っている。その他では、upa √īkṣ「黙視する、注視する」からは「平静である（upekkhako）」（855）や「平静な心（upekhā）」（1107）が、√dhyai「思いに耽る、瞑想する」）からは「瞑想して（jhāyī）」（925）、「瞑想に専念して（jhānānuyutto）」（972）が、また sam-ā √dhā「置く、集中する」の語根からは「心が安定して（samāhita-）」（972）が、√śam「平静である」からは「静寂であり（santo）」（783）、「静めるとよい（upasame）」（919）などである。「思惟する、熟考する」に関する語根からは「熟慮しつつ（vicinaṃ）」（933）、「審らかに思惟しようと願いつつ（parivīmaṃsamāno）」（975）、「深く考究して（saṃkhāya）」（1041）、また「観察する」に関する語根からは「〔この世には〕何もないと観察しながら（ākiñcaññaṃ pekkhamāno）」（1070）などがみられる。他にも、集中を表現する「心を一つに集中して（ekodibhūto）」（975）、「心を一つにして（ekodi）」（962）などもみられる。このように、精神的修行については、数多くの語根から多様な派生語で表現されていることがよくわかる。表現が多様で一定していないということは、視点を変えれば精神的修行がいかに重要であり、あらゆる局面から表現しようとしていたかを示しているのかもしれない。

智慧に関しては第二項で詳述するが、ここでは最古層経典における二つの用法について述べておく。一つは、「智慧によって解脱した人には（paññāvimuttassa）何の愚かさも存在しない」（847）、「智慧を（paññaṃ）何よりも重んじ、善き〔修行生活〕に喜び、こうした危難をはねつけるとよい」（969）などにみられるように悟りに到る条件として説かれた用法であるが、これは「三学」における智慧の用法でもある。もう一つの用法は、すぐれた仏教修行者の宗教的属性として説かれているもので、「智慧ゆたかな人は（bhūripaññho）高ぶったり落ち込んだりすることはない」（792）、「……広大な智慧ある方よ（bhūripaññha）、わずかな智慧しかない（parittapaññassa）私に知りたい教えを説いてください。……」（1097）などにみられる。

このように、修行は何か特定なものに限定されることも、定形的に説かれることもなく、多種多様に説かれている。そうした状況は、ゴータマ・ブッダが体得した悟りの道を追体験していた当時の仏教修行者一人ひとりが独自に悟りへの必須の条件とは何であるかということを問い続け実践していた姿を映し出しており、それらがいずれも不可欠な修行であると位置づけられていた結果なのであろう。

いずれにせよ、最古層経典には後に三学説へとまとめられることになる宗教的実践を中心にして説かれていることがわかる(22)。当時、こうした修行こそ仏教が宗教として活動するための必須条件であり、苦しみから自由になるための根本であると理解していたとみてよいであろう。

（二）　古層経典に説かれる修行

古層経典になってもその説示内容は基本的にさほど変わらないが、日々の正しい生活習慣と精神的修行の表現は次第に収束されて説かれるようにもなる。中でも、最古層経典では日々の正しい生活習慣を説く場合、具体的な内容が主であったが、古層経典になるとそれらは「戒（sīla）」という一つの用語で表現されることが多くなる。

いくつかの用例を挙げると、『スッタニパータ』第一章には、

「いつも戒を具え（sīlasampanno）、智慧があり（paññavā）、心がよく安定し（susamāhito）、心の内を思惟し（ajjhattacintī）、［自己の存在を］正しく自覚している人（satimā）は、渡りがたい激流を渡っていく」（174）

と、戒と智慧が説かれ、そして精神的修行に関しては「心がよく安定し」、「心の内を思惟し」、「〔自己の存在を〕正しく自覚し」の三つの用語で表現されている。また、

「智慧の力があり（paññābalaṃ）、戒と禁欲行を具えて（sīlavatūpapannaṃ）、心が安定し（samāhitaṃ）、禅定を楽しみ（jhānarataṃ）、〔自己の存在を〕正しく自覚していて（satīmaṃ）……」（212）

にも、戒と智慧の他に、精神的修行に関しては「心が安定し」、「禅定を楽しみ」、「〔自己の存在を〕正しく自覚していて」の三つの用語で説かれる。この 174偈と 212偈はいずれも不完全ではあるが、三学それぞれに該当する用語で説かれ、三学へと収束していく一つの形態を示しているものと理解してよい用例であろう。

『サンユッタ・ニカーヤ』の「デーヴァター・サンユッタ」にも、

「サーリプッタがそうであったように、智慧（paññāya）と戒（sīlena）と平静さによって（upasamena）彼岸に至った修行者は……」（SN. 1-5-8）

と、「智慧」と「戒」と「平静さ」の三つが彼岸に至る条件として説かれる。また、「マーラ・サンユッタ」には、

「戒と定と慧（sīlaṃ samādhi-paññañca）という悟りへの道を修め、私は最高の清浄を体得した。……」（SN. 4-1-1-4）

と、戒・定・慧という三学の定型的な形態で説かれる。この偈は、この形態で説かれた最も古い用例であり、この段階で三学が成立したとも考えられる。しかし、次の（三）で述べるように、以降に成立した諸経典の用例から判断して、この偈をもって三学が定型化し定着したとするのには疑問が残る。こうした段階で一部にはこうした形で説かれたものもあったと解釈するのが妥当であろう。

このように、古層経典になると、多くは戒と智慧と精神的修行の三要素で仏教修行者のあるべき修行が説かれるようになる。ただ、精神的修行に関しては特定の修行に収束されることはなく、多くは √smṛ、upa √śam、sam-ā √dhā に基づく修行を中心に説かれるが、ただ一部ではそれらの中から一つが選ばれ、戒と慧との三種で説かれるようにもなる。その中には、後に

三学の定型となる「戒、定（samādhi）、慧」の用例もみられるが、それがその段階で三学として定着したわけでなく、多様に説かれた一つの形態とみるべきであろう。

（三） 新層経典に説かれる修行

『テーラ・ガーター』から用例をみる。

「仏教修行者が高慢で、勝手気ままで、外界の事柄に関心をもつなら、戒（sīlaṃ）と定（samādhi）と慧（paññā）は完成することはない」（634）

には、戒・定・慧と三学の定形で説かれているが、その一方で

「あらゆる戒（sīlakkhandhe）に身を置いて、〔自己の存在に対する〕正しい自覚（satiṃ）と智慧（paññañ）を修めつつ、私は順次にすべての束縛の消滅を体得した」（865）

と、精神的修行は集中を意味する「定（samādhi）」ではなく、最古層経典でよく用いられていた自己を正しく自覚する意味の sati という語が用いられている。また、

「智慧を有し（paññavantaṃ）、真実を語り、戒〔の実践〕において（sīlesu）心が安定し（susamāhitaṃ）、心の平静さ（cetosamatha）を具えている人を……」（1077）

のように、古層経典までと同じく精神的修行の多様な表現と智慧が説かれている。

これら以外にも、「〔自己の存在に対する〕正しい自覚（sati）と智慧（paññā）が増した。心はよく安定している（cittañ susamāhitaṃ）」（46）のように「正しい自覚・智慧・定」が、「戒と智慧の故に（sīlapaññāṇato）勝利者となる」（70）のように「戒・智慧」が、「信（saddhañ）と戒（sīlañ）と浄信（pasādaṃ）と真理を観察することに（dhammadassanaṃ）専心するとよい」（204）のように「信・戒・浄信・真理を観察」が、そして「信（saddhaṃ）と精進（viriyaṃ）と定（samādhiñ）と〔自己の存在に対する〕正しい自覚と智慧（satipaññañ）を修しつつ」（745）のように三十七道品である五根や五力としてまとめられる「信・精進・定・正しい自覚（念）・慧」などが説かれている。こうした比較的新しい韻文経典の段階でも、未ださまざまな類型が併存して説かれており、いわゆる戒・定・慧の三学は定型化していない。

このように、仏教の基本的な修行として知られる「戒（sīla）・定（samādhi）・慧（paññā）」も、実は三学として確定するまでそれ相応の経緯があったことを窺わせる。初期韻文経典における修行法は次第に三種へと収束していく流れはみられるが、その一方では最古層から新層韻文経典を通して修行法は多様に説かれ続けられているのである。中でも、戒と智慧に比較して、後に定（samādhi）へと収束する精神的修行は試行錯誤の歩みといってよいほどに多様な展開を遂げている。そこには、禅定を重視した当時の仏教がどの精神的修行に収束すべきかと苦心した跡が映し出されているのかもしれない。

最古層経典から修行法は日々の正しい生活習慣と正しい精神性と智慧とを軸にして一貫して説かれてきた。要するに、三学に該当する修行内容は仏教の基本ともいうべきものであり、いずれの修行も仏教修行者にとって悟りへの必要にして十分な条件であり、そのどれが欠けても仏教修行者の存在意義を失うことになるのである。したがって、こうした修行は長らく何かに

特定化されなかったのであり、目的化することもなかったのであろう。こうした三種に大別できる修行のあり方こそが仏教の修行の基盤なのであり、同じ原始仏教に説かれる三十七道品のような特定の意義と目的をもって設けられた修行法とは同一次元では語れないものなのである[23]。

第二項　智慧とは

（一）　智慧（paññā）の用法

前項（一）でも少し触れたが、ここで初期韻文経典における「智慧（paññā）」の用法を探る。この語は語根 pra √jñā「知る、認識する、見出す」の名詞である。その用法は、①悟りへの条件、②悟った人の宗教的属性、③世俗的な知恵の三つに分けることができよう。

① 悟りへの条件として

「智慧を（paññaṃ）何よりも重んじ、善き〔修行生活〕に喜び、こうした危難をはねつけるとよい。……」（Sn. 969）

「人は〔苦しみから自由になろうとする〕信念によって激流を渡る。懸命に修行することによって海を渡る。精進〔を続けること〕によって苦しみを超える。智慧によって（paññāya）完全に清らかになる」（Sn. 184）

「智慧の力があり（paññābalaṃ）、戒と禁欲行を具えて、心が安定し、禅定を楽しみ、〔自己の存在を〕正しく自覚していて、……」（Sn. 212）[24]

② 悟った人の宗教的属性として

「……広大な智慧ある方よ（bhūripaññā）、わずかな智慧しかない私に教えを説いてください。……」（Sn. 1097）

「智慧が豊かで（pahūtapaññaṃ）、〔激流を〕渡り終え、彼岸に達し、完全な静寂を得て安住している沈黙の聖者にお尋ねします。……」（Sn. 359）[25]

③ 世俗的な知恵として

「もし論敵の教えを承認しない者が馬鹿者となり、畜生のような者となり、知恵の劣った者（nihīnapaññe）となるならば、……彼らすべては馬鹿者であり、ひどく知恵の劣った者ということになる」（Sn. 880）

「すべての束縛から解き放たれたバッダー〔尼僧〕に衣を布施した、この知恵ある（sapaññe）在俗信者は多くの善行を積んだ」（Thī. 111）

「……人間の知恵は（paññā）無意味なものである。……」（Thī. 393）

悟りへの条件と悟った人の宗教的属性との用法は基本的には同じとみてよい。したがって、智慧（paññā）の用法は大別すれば、崇高な宗教性を示す智慧と、それとは無関係な世俗性の知恵の二通りであるといえる。

ここで、paññā と同じ語根の ñāṇa と aññā との用法についても少しみておく。ñāṇa（語根

√jñā「知る、察知する」の名詞）は、「〔そうした仏教修行者は〕何もないという〔境地に〕存在していることを『〔その境地に対する〕喜びは〔その境地に対する〕縛りである』と知って、そのようであり、そのようであると〔繰り返し〕了知して、そ〔の境地〕から〔出たり、また〕そ〔の境地〕で〔自在に〕観察する。こうしたことが、修行を完成したかの真のバラモンのあるがままに〔観察する〕智慧（ñāṇaṃ）である」（Sn. 1115）や、「〔さまざまな事柄に対する〕関心と貪りを取り除くことから、無明を超えることから、その人の智慧は（ñāṇaṃ）清められている。……」（SN. 9-2-5）、「大いなる智慧があり（mahāñāṇī）、心が安定して、〔ゴータマ・ブッダの教えの〕輪を転じる〔サーリプッタ〕長老は……」（Th. 1014）などの用例からみて、悟った人の宗教的属性として説かれていることがわかる。

また、aññā（語根 ā√jñā「知る、了解する」の名詞）は「……〔真理を見極めない〕無知を突き破って、了知によって解脱することである（aññāvimokhaṃ）」（Sn. 1107）や、「……正しい了知によって解脱し（sammadaññāvimuttassa）、静寂なるそのような人の……」（Dhp. 96、cf. Dhp. 57）のように、悟りへの条件として説かれている。

このように、初期韻文経典では paññā や ñāṇa、aññā の用法に違いを明確に見出すことはできない。

（二）「智慧（paññā）」の意義―「〔自己の存在に対する〕正しい自覚（sati）」と対比して

「智慧」は後代になるとさまざまに規定されるが、初期韻文経典における用法については未だ明確ではないように思える。そこで、悟りへの条件として、また悟りの宗教的属性として説かれる「智慧」の用法を探ってみる。

まずは、「智慧」と一対で説かれる「〔自己の存在に対する〕正しい自覚（sati）」との関係性を通して、その用法を考察する。最古層経典の『スッタニパータ』第五章には

「アジタよ、この世に〔存在する人の欲望の衝動による〕さまざまな流れを堰き止めるのは、〔自己の存在を〕正しく自覚すること（sati）である。私はこの流れの防御を説くのである。智慧（paññā）によって、これらの流れは塞ぎ止められるのである」（Sn. 1035）

と、また古層経典『サンユッタ・ニカーヤ』の「サガータ・ヴァッガ」第一章と四章には

「智慧は（paññā）この世に〔存在する人々に〕おける光明（pajjoto）である。〔自己の存在に対する〕正しい自覚は（sati）この世に〔存在する人々に〕おける覚醒（jāgaro）である」（SN. 1-8-10）

「私の〔自己の存在に対する〕正しい自覚と智慧は（satipaññā）増大し、心はしっかりと安定している」（SN. 4-3-2-10）

と説かれる。さらに、新層経典になっても

「〔自己の存在を〕正しく自覚し（satimā）、智慧を有する（paññavā）仏教修行者である私は懸命に精進に励んで、五百劫を一夜のうちに回想した」（Th. 165）

「幾多の正しい生活習慣（戒）に安住して、〔自己の存在に対する〕正しく自覚（satiṃ）と智

慧を（paññañ）修めて、私は次第にあらゆえる束縛の滅尽に達した」（Th. 865）

「二対の四つの支分に導き、あらゆる煩悩を浄化する吉祥なる最上の道を智慧によって（paññāya）観察して（passitvā）、〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）瞑想するとき、それ以上のすぐれた楽しみを見出すことはない」（Th. 520）

と、最古層から新層経典にわたって両用語は一対で説かれており[26]、智慧の用法は sati（sata）の用法と密な対応関係にあるものと考えられる。sati（sata）は自己の存在をあるがままに正しく自覚すること、つまり自己に対する洞察を意味する。では、その一方で智慧はどのような宗教的意義をもって説かれているのであろうか。

まず、智慧が主に動詞 √paś「観察する」と関連して説かれている点から考察する。

「仏教修行者は、ブッダの言葉をよく聞いて、この世において智慧を有すれば（paññāṇavā）、この〔身体なる存在を〕完全に了知することになる。というのも、彼はあるがままに観察しているからである（yathābhūtaṃ hi passati）」（Sn. 202）

「ブッダと教えと僧伽に帰依している人は、四つの聖なる真実を正しい智慧によって（sammapaññāya）観察する（passati）」（Dhp. 190）

「つくり出すものはすべて無常であると、智慧によって（paññāya）観察する（passati）とき、人は苦しみから離れる。これが清浄への道である」（Dhp. 277）、「つくり出すものはすべて苦しみであると、（以下同文）」（Dhp. 278）、「存在するものはすべて無我であると、（以下同文）」（Dhp. 279）

これらから、智慧によって観察するのは、四聖諦という聖なる真実や、無常、苦、無我などこの世の真実のありさまなどであることがわかる。つまり、真実の様相を観察するのが智慧であると解釈できる。こうした用例から、sati が自己をあるがままに正しく自覚するという自己に対する洞察であるのに比して、paññā は四聖諦といった真実や三法印として説かれるこの世の真実の様相に対する洞察を意味するものと推察できる。このように、両者の用法は対照的であるが、一対で用いられている理由はよくわかる。この捉え方を端的に示すかのように『サンユッタ・ニカーヤ』第一章「デーヴァター・サンユッタ」には、両者の意義を対照的に説く偈がみられる。

「智慧は（paññā）この世に〔存在する人々に〕おける光明である（pajjoto）。〔自己の存在に対する〕正しい自覚は（sati）この世に〔存在する人々に〕おける覚醒である（jāgaro）」（SN. 1-8-10）

と、智慧（paññā）は「光明」であり、それに対して〔自己の存在に対する〕正しい自覚は（sati）は「覚醒」であるという興味深い説示がみられる。つまり、「自己への正しい自覚」は迷っている自己を目覚めさせるという作用を有し、一方で「智慧」は迷い苦しむ状況を明るく照らすことによって真実を見通すことができる作用を有するものとされている。いずれも悟りへの必須条件でもあり、悟りの属性でもある。この智慧の用法は

「如来たちのこの智慧を（paññaṃ）みよ。夜中に燃えている火のように、〔彼らは〕光明を与え（ālokadā）、眼を授け（cakkhudadā）、やって来る人々の疑念を（kaṅkhan）取り除く」（Th. 3）

という偈からも知ることができる。

このように、「智慧」は、悟りへの条件や悟りの宗教的属性として用いられる場合、その宗教的意義は一対でよく説かれる sati との比較から導き出せる。中でも、『サンユッタ・ニカーヤ』第一章に説かれる「智慧は光明で、〔自己の存在に対する〕正しい自覚は覚醒」という説示は、その意義を端的に示している。つまり、自己をあるがままに正しく自覚することによって真実の自己が覚醒するから「〔自己の存在に対する〕正しい自覚は」が「覚醒」と表現されているのに対して、智慧という正しく洞察する力によってこの世の真実が明らかになるから智慧が「光明」と表現されたのである。このように、「智慧」と「自己の存在に対する正しい自覚」という二つの正しい眼をもって真実を洞察することは不可欠であると考えられた。それらの能力は悟りを求める修行者にとっては必須条件であり、悟りを体得した者にとっては根本的な宗教的属性であると考えられたのである。このような意義をもった二つが最古層経典から一対で説かれていることは、仏教の成立時からそれらが修行上の基軸であったことを示唆しているのであろう。

第三項　「三学」の成立

ここまで三学それぞれに該当する修行内容をみてきた。最古層経典からそれらの表現は数多く多様に説かれ、その傾向は古層経典から新しい韻文経典になっても継承されているが、次第に戒、定、慧という三種に収束する傾向もみられる。では、「三学」という名称は何時頃から用いられるようになったのか、その点について考える。

新しい韻文経典『テーリー・ガーター』に「ティッサーよ、学ぶべきことを（sikkhāya）学修せよ（sikkhassu）」（4）という偈があるが、中村元はこの「学ぶべきこと（sikkhā）」を三学であると解している[27]。その解釈に従えば、この段階で「三学」が説かれていたことになるが、この偈の「学（sikkhā）」は単数形で説かれ、「学（sikkhā）」という用語も最古層経典（Sn. 940）では仏教修行者の学ぶべき実践法という意味で用いられており、また『テーラ・ガーター』（488）でも sikkhā は学処（sikkhāpada）としてみられていることから、この用例を「三学」と限定するには少し無理がある。

資料上、明確に「三学」という用語が使用されているのは、『サンユッタ・ニカーヤ』第二十二章の韻文においてである。

「偉大な勇者は七宝を具えて三学について学び（tīsu sikkhāsu sikkhitā）、恐れおののきを捨てて徘徊する」（SN. 22-76-12-4）

と、「三学」という用語はこうした韻文経典でも成立の遅い部類に入る文献に初めてみられる

ことから、初期韻文経典の時代では一般的であったとは考えにくい。この点は、後に三十七道品と称される五根や八聖道など七種の修行法の名称が古層経典やそれ以降の韻文経典に頻繁に用いられていることとは対照的である。

最後に、さまざまな修行の中でもっとも多種多様に説かれた精神的修行が、「三学」が成立すると「定（samādhi）」に収束することになったが、その理由についても少し考えておきたい。韻文経典にはその根拠となる資料は見いだせないが、次のようないくつかの点は推察できよう。一つは、「心を一つにして」や「心が安定して」という精神集中や心の安定が「〔自己の存在を〕正しく自覚する」、「平静でいる」、「静寂な」、「深く考究している」、「瞑想」などにも共通しており、その基本になるものであることから選ばれたのではないかということである。また、最古層経典では精神的修行の中核であった「〔自己の存在に対する〕正しく自覚（sati）」が三学の成立過程で、次第にブッダやその教えや僧伽などを「正しく心にとどめる」という新たな用法へと変容しつつあったこと、また「瞑想（jhāna）」は主として考え思い込む状態を形態上の側面から表現される用例[28]が多く、内的な精神的修行を表現するには不十分であったと推測できるし、さらにこの用語は色界初禅（Th. 1114）や色界四禅（Thī. 480）など色界の「禅定」として用いられるようになったことなども、精神的修行が「定（samādhi）」に収束された理由ではないかと推察する。

まとめ

（一）修行に関しては、最古層経典の時代から後に三学といわれる戒・定・慧それぞれに該当する内容が多様に説かれる。しかし、初期韻文経典の終わりの頃に三学という範疇が成立するまで、すべての仏教修行者はそうした修行を三学と意識することなく、苦しみから自由になるための基本的で不可欠な修行として実践していた。したがって、「戒・定（samādhi）・慧」という三学が初期韻文経典の時代に定着していたかは疑問である。

（二）その中でも、精神的修行は後には「定（samādhi）」と定められることになるが、それまでは多くの語根の派生語によって多種多様に表現され、修行法の中心的な意義を有していた。当時の仏教がいかに精神性を重要視していたかが窺われる。古層韻文経典から説かれ始める後にいう三十七道品の七種の修行法のうち、四念処、四神足、七覚支、五根、五力などが禅定を中心としていることからもよくわかる。

（三）「智慧（paññā）」は、迷い苦しむこの世の真実の様相を正しく洞察する能力であり、悟りへの必須条件であると同時に悟った人の宗教的属性でもある。これは「自己の存在に対する正しい自覚（sati）」と一対で説かれ、最古層経典から両者は修行上の基軸であったと考えられる。

（四）仏教の修行法は最古より戒・定・慧に該当する修行を中心に実践されていたが、それらが「三学」と設定されたのは韻文経典でも最も遅い時期であった。それに対して、五根、八聖

道などの修行法は古層経典から説かれ始め、その後の韻文経典にも七覚支や五力、四念処などが数多く説かれる。つまり、修行法としては後にいう三十七道品がいち早く認定されたということになる。しかし、戒・定・慧を中心とした修行は悟りをめざす仏教修行者にとっては基本的な条件として重要であり続けたのである。こうした展開が意味するのは、修行の土台はあくまで戒・定・慧に関するものであって、それを土台として特定の意義と目的をもった七種の修行法の三十七道品が設けられたのではないかということである。七種の修行法をみれば、そのほとんどが三学の要素に基づいて成り立っていることからもよくわかる。したがって、三学と三十七道品とは同じ修行法でありながらも、両者はそれぞれに意義を有し、共に修行法として認知され併存していたのである(29)。

〔注〕

(1) 並川孝儀「『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」にみる世尊の説示に関する基礎的研究」『佛教大学 仏教学部論集』第104号　2020.3　pp. 1-16 を参照されたい。

(2) 詳細は、並川孝儀「『スッタニパータ』第四章・五章にみる「苦」とは―「苦」と「苦を起こす行為」の無自覚から自覚へ―」『佛教文化研究』（浄土宗教学院）第66号、pp.（1）-（11）を参照されたい。

(3) 荒牧典俊は Sn. 1050cd-1051 を「この詩頌の思想こそが、「四諦」の根本真理の原型となったといえるであろう」とする。ただ、そこには苦とその原因しか説かれていないように読める。荒牧典俊「ゴータマ・ブッダの根本思想」『インド仏教１』（『東洋思想』第８巻）岩波書店　1988年 pp. 92-3。

(4) 榎本文雄は、āryasatya を漢語で「聖諦」と訳した時には「聖」は「聖人」を意味していた。仏典の「聖～」は「聖なる～」と現代語訳されてきたが、これではインド語の原語の意味を反映していないだけではなく、漢訳者の意図からも乖離する、と指摘する。「「四聖諦」の原意とインド仏教における「聖」」『印度哲学仏教学』第24号　pp.（1）-（19）。

(5) 中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ―』岩波文庫　p.301。

(6) 三枝充悳『初期仏教の思想（下）』（第三文明社レグルス文庫213）p. 502。

(7) 『テーラ・ガーター』（422）には、前偈の八聖道に関する説示を受けて「〔その道は、為した〕行為を（kammaṃ）〔自分の〕行為と知って、〔自らの行為の結果として身に受けた〕報いから（vipākato）その報いを知って、縁によって生じたもろもろの存在をあるがままに照らして観察し、大いなる安穏〔の境地〕に赴き（mahākhemaṃgamo）、静まり、最後には立派な人となるもの（santo pariyosānabhaddako）である」と説かれる。「行為」を集諦、「報い」を苦諦、「大いなる安穏に赴き」を道諦、「静まり、立派な人となる」を滅諦の表現であると解釈すれば、特異な表現ではあるが、四聖諦の考え方に基づいて説かれた偈ではないかと推察される。

(8) 『テーラ・ガーター』の492偈に説かれる四聖諦の順序が、いわゆる苦・集・滅・道ではなく、苦・集・道・滅と、滅・道の順序となっており他の偈と相違がみられるが、それは韻律上の理由によるのであろうか。

(9) 四聖諦と一体化した修行法が八聖道であることについての考察は、並川孝儀「初期韻文経典にみる修行に関する説示―三十七道品と三界―」『佛教大学 仏教学会紀要』第28号　2023.3（予定）を参照されたい。

(10) これと同様の表現は、古層経典では「渇愛が苦しみの起こるもとである（taṇhā dukkhassa sambhavaṃ）」（Sn. 741）と、hetu ではなく sambhava が用いられている。

(11) 他にも、たとえば原語が sambhava（Sn. 724、726）の場合、中村元訳「苦しみの生起するも

と」、宮坂宥勝訳「苦の生ずるところ」、K.R.ノーマン「the arising of misery」、榎本文雄訳「苦しみの生起」と、samuppāda の場合、中村訳「苦しみの成り立ち」（Dhp. 191、Thī. 186、193、310、321）、長崎法潤・渡辺顕信訳「苦の生起」（Iti. 24）、samudaya の場合、中村訳「苦しみの成り立ち」（Th. 492）、中村訳「苦しみの生起」（Thī. 215）などとなっている。

⑿　尚、Sn. 724、726 に限っていえば、 dukkhassa sambhavaṃ は「苦に導くもの」とも訳せる。

⒀　初めての説法に関する研究に関しては、中村元『ゴータマ・ブッダⅠ』中村元選集［決定版］第11巻　pp. 478–507 に簡潔にまとめてある。また資料に関しては、森章司「原始仏教における四諦説―その資料整理―」『大倉山論集』10号　1972.3　pp. 215–276に詳しい。

⒁　すぐれた仏教修行者の宗教性を示す表現の中で「〔真理を見通す〕眼をもつ人（cakkhumant）」は、古い韻文経典においてはゴータマ・ブッダと同世代のサーリープッタ、マハーモッガラーナ、マハーカッサパなど悟りを体得したすぐれた仏教者たちにはみられず、ゴータマ・ブッダだけに用いられる。並川孝儀『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版　2005.12　pp. 37–49 参照。

⒂　これに関しては Sn. 1080b を参照。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. 1–4 参照。

⒃　『ウダーナ』には二つの極端に関する②、③の内容と類似した説示がみられる。世尊が唱えられたウダーナに「病める身でありながら（āturass'）従い学んでいる人に（ānusikkhato）修練を最良とする人々（sikkhāsārā）、〔そして〕戒と禁欲の修行を（sīlabbataṃ）、〔いかなる〕生命〔をも守る行〕を（jīvitaṃ）、清らかな修行を（brahmacariyaṃ）、奉仕の行を最良とする人々（upaṭṭhānasārā）、そのように語る人々こそ、これが〔第〕一の極端である（anto）。欲望の対象に対して〔貪ることに〕過失はないと、〔そのように語る人々こそ、〕これが第二の極端である」（Ud. 6–8）と説かれるが、偏向した修行の在り方と欲望の対象へのとらわれという二つの極端が上記の『サンユッタ・ニカーヤ』の二つの極端と、類似した内容であることがわかる。このウダーナは韻文でなく、その成立は定かではないので、参考資料として挙げておく。

⒄　因みに、中村訳は「中〔道〕に依るものであり」とする。中村元訳『ブッダ　悪魔との対話―サンユッタ・ニカーヤⅡ―』岩波文庫　p. 148。

⒅　この majjhe を中村訳は「（両極端にも）中間にも汚されない」と、荒牧訳「現在のいまここにおいて」と宮坂訳「〔過去と未来のものごとの両端にも〕真ん中にも汚されない」は、未来と過去の中間である現在と解釈しているようである。荒牧・本庄・榎本訳『スッタニパータ［釈尊のことば］全現代語訳』講談社学術文庫　pp. 275、宮坂宥勝訳『ブッダの教え　スッタニパータ』法蔵館　pp. 237。

⒆　「清らかな修行（brahmacariya）」という用語は、よい意味では「欲望の対象の中にあって清らかな修行を続け、渇愛を離れ、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて、〔教えを〕深く考究して、涅槃した仏教修行者、その人には動揺はない」（Sn. 1041）に説かれ、他にも「最上の宝である」（Sn. 274）とする例や、「苦行（tapena）と清らかな修行（brahmacariyena）と自制（saṃyamena）と克己とによって（damena）真のバラモンとなる」（Sn. 655）とする例、また予言者・アシタ仙人を「清らかな修行者（brahmacārī）」とするなどの用例（Sn. 695）がみられる。注⒃の偈（Ud. 6–8）のように一つの極端とされる例もあるが、その場合はそれ自体を極端としているのではなく、最良であるとこだわる姿勢を極端としているのであろう。

⒇　注⑴の前掲論文に第五章の説示内容をまとめているので、修行法の詳細もそれを参照されたい。

(21)　『スッタニパータ』の1090、1091偈にみられる paññakappī の paññā は智慧ではなく「追い求めること」と訳すべきとする論考がある。橋本哲夫「パーリ語経典韻文中の「智慧（paññā）」について ― paññā はつねに「智慧」か？―」『日本仏教学会年報』73号　pp.（43）–（54）。

(22)　最古層経典の第五章「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教えとして挙げることができるのは《教えを了知して →〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sata）→ 修行して → 執着を乗り越える》と大きく四つに区分された1053偈であろうが、このうちの「〔自己の存在を〕正しく自覚していて」と「修行して」において実践すべきさまざまな修

行が位置づけられていたのであろう。

㉓　初期韻文経典における三学と三十七道品それぞれの存在意義に関しては、注(9)の前掲論文（予定）を参照されたい。

㉔　その他にも、Sn. 727、847、SN. 1-4-3-9、Dhp. 190、277-9、372、Th. 1098 などにみられる。

㉕　その他にも、Sn. 343、376、538、SN. 8-6-6、Th. 3、1015、1231、1263、Thī. 522 などにみられる。

㉖　この点は既に次の論考で簡単に指摘している。並川孝儀「最古層経典における sata、sati の用法」『仏教学部論集』（佛教大学）第105号 pp. 14-5 参照。

㉗　中村元訳『尼僧の告白　テーリー・ガーター』岩波文庫 p. 99。他にも、早島鏡正訳「三種の学ぶべきことがら」（『仏弟子の詩』（原始仏典 第九巻）講談社　1985.9　p. 192）、植木雅俊訳「〔戒・定・慧の三〕学」（『テーリー・ガーター　尼僧たちのいのちの讃歌』角川選書　2017.7 p. 17）と、同様に解釈する。

㉘　jhāna の用法に関しては、注㉖の前掲論文 p. 14 と註⑯を参照されたい。

㉙　初期韻文経典における三十七道品の成立や、三十七道品と三学との関係性については、注(9)の前掲論文（予定）を参照されたい。

（なみかわ　たかよし　佛教大学名誉教授）

2022年10月27日受理

論　文

初期仏典に見られる「原因」を表す語について

――「生起」に関する語をめぐって――

唐　井　隆　徳

〔抄　録〕

初期仏典中には、基本的に「原因」を意味しないにもかかわらず、「原因」という語義を担っている語がいくつか存在する。そこで、本稿ではパーリ伝承の初期仏典を中心に、「生起」を意味する語の調査を行い、それが「原因」の意味で使われているのかを確認する。また、基本的に「原因」を意味する語の用例も概観し、「生起」を意味する語との比較もおこなう。そこから、本稿で扱う「生起」を意味する語が「原因」の意味で用いられるのは、後代の文献においてであり、初期仏典の範疇で「原因」として明確に用いられるのは、一部の語のみであることを指摘する。以上のことから、初期仏典における「原因」関連語を訳す際には、それらすべてを「原因」として扱うのではなく、それぞれの語や文脈に応じて理解していく必要があると言える。

キーワード　sambhava, samuṭṭhāna, samuppāda, pabhava, jātika

1. はじめに *

仏教の主要教理である縁起（paṭiccasamuppāda）は「縁って生起すること」という意味であり、因果関係を表している。そのため、仏教文献を渉猟すれば、「原因」を表すと考えられる様々な語を見出すことができる。このことは初期仏典に目を向けても同様であり、従来それらは同義語として扱われることもあった(1)。例えば、本稿でも扱う縁起の定型句「何を因とし（kiṃnidāna）、何から出現し（kiṃsamudaya）、何に由来し（kiṃjātika）、何から発生するのか（kiṃpabhava）」には、疑問詞と名詞の複合語が四種類併記されている。ここではこのように訳しているが、この複合語の疑問詞と名詞をすべて同格関係と見做し、四つの複合語を「何を原因とするのか」と画一的に理解している訳も見受けられる。しかし、それらの名詞の中には、基本的に「原因」を意味しないにもかかわらず、「原因」という語義を担っている語も存在する。その例証として、かつて筆者は samudaya を取り扱い、samudaya は基本的に「生起」を意味する語であるが、その用法などから「原因」という意味で使われる場合があることを確認

した[2]。また、一般的に「原因」を意味するとされる nidāna についても考察し、ni-√dā が「結びつける」[3]を基本的意味としている[4]ことから、nidāna をすべて「原因」という限定的な意味で訳すことに伴う問題点[5]を指摘した[6]。既に拙稿では、samudaya に関する用例として「生まれの出現により、老いと死の出現がある（jātisamudayā jarāmaraṇasamudayo）」[7]を挙げている。ここに見られる samudaya は「原因」ではなく「生起」を意味するが、文章自体は因果関係を示していることが窺える。以上のことから、因果関係を説く際に使用される語が、「原因」を意味する語としても定着していることが想定され得る。そのため、このような語を包括的に調査し、同義語とも見做されてきた個々の語が、初期仏典の範疇で「原因」として用いられているのかを確認しておく必要がある。

そこで本稿では、パーリ伝承の初期仏典を中心に、「生起」を基本的意味とする語をいくつか取り上げて考察する。「生起」を意味する語を取り扱う理由は、samudaya（出現）のように因果関係を説く際に用いられる事例が多く、上記の想定を検証するに相応しいと言えるからである。また、hetu のように一般的に「原因」を意味する語の用法も確認し、「生起」を意味する samudaya との差異を示すことで、「生起」を意味する語が「原因」という語義を担う背景についても若干の考察を試みる。なお、本来であれば各語に対する本格的な研究が必要と思われるが、本稿は「生起」を意味する語の考察を目的としているため、関連語をまとめて扱うことにする。

2.「生起」を意味する語の用例

ここでは、「生起」を意味する語の用例を概観し、それぞれの語が「原因」という語義を担っているのかを確認する。

2.1. samudaya

先に述べたとおり、samudaya については既に考察したが、本稿の主題が「生起」であることからここでも扱う。ただし、詳細については拙稿に譲り、以下にその内容を概括する。

samudaya は苦集諦に見られる語であるため、「原因」と理解されることも屢々あった。しかし、苦集諦の導入部分に idam kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ, yāyaṃ taṇhā …[8]とあるのに対し、samudaya が男性名詞であるにもかかわらず中性変化していることから、「原因」と訳すことに対する問題が提起されてきた。そこで、samudaya の用例を調査したところ、「生起」を意味する事例が主な用法であることが分かった。一例を挙げると、SN 12. 28（Vol. II, pp. 43–45）には、「老いと死を理解する。老いと死の出現（jarāmaraṇasamudaya）を理解する。老いと死の抑止を理解する。老いと死の抑止に至る実践道を理解する」とある。そこでは、縁起支を四聖諦の体系に当てはめて、四つの事項を解説していることから、苦集諦の意味を知る上でも重要な用例となる。それらのうち、老いと死の出現は、先に見たよ

うに jātisamudayā jarāmaraṇasamudayo（生まれの出現により、老いと死の出現がある）と説明される。この場合の samudaya を「原因」と解する余地はなく、明らかに「生起」を意味していることから、苦集諦の samudaya も「生起」を意味していた可能性が高い。管見の限り、samudaya が明確に「原因」を意味する事例は、DN 15の九支縁起説の説明に見られるもののみである。例えば、「生まれを縁とすることにより、老いと死が〔生じる〕」を解説する箇所には「…まさにこれが老いと死の原因（hetu）であり、これが因（nidāna）であり、これが出現因（samudaya）であり、これが縁（paccaya）である。すなわち生まれである」[9]とある。以上のことから、samudaya は基本的に「生起」を意味するが、初期仏典の範疇で「原因」という語義も担っていることが看取される。

2.2. sambhava

次に、sam-√bhū からなる sambhava について考察する。sam-√bhū の派生語の用法は、「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・苛立ちが生成する（sambhavanti）」[10]という縁起説に見られるものや、「誤った見解を縁とすることにより、多くの悪しき善くない諸現象が生成する（sambhavanti）…」[11]、「原因に縁って生成した（hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ）」[12]、「無常なるものから生成した（aniccasambhūta）形態が、どうして常住なるものとなるだろうか」[13]、「縁を除いて、識別作用の生成（sambhava）は存在しない」[14]、「諸々の憂いの生成がある（yato sokāna sambhavo）」[15]などのように教理的なものから、「これらの大きな川が生成する（yato imā mahānadiyo sambhavanti）…」[16]、「私は、母胎から生じ母から生成する（mattisambhava）者を、婆羅門と言うのではない」[17]、「卵から生成する（aṇḍa-sambhava）」[18]などのように一般的なものまで多岐にわたる。そして、多くの場合、因果関係を説く文脈で用いられている。

次に扱う *Dvayatānupassanāsutta*（Sn（pp. 139–149））には、覚りに導くための二種の観察方法として、苦の出現と抑止を観察することが述べられている。そのうち、苦とその原因について説く際に sambhava を用いており、苦の原因となる種々の語が挙げられている。はじめに、識別作用（viññāṇa）の事例を以下に示す。

Sn 734

yaṃ kiñci dukkhaṃ sambhoti, sabbaṃ viññāṇapaccayā
viññāṇassa nirodhena n’ atthi dukkhassa sambhavo.
生成する（sambhoti）苦は何であれ、すべては識別作用を縁とすることにより〔生成する〕。
識別作用の抑止によって、苦の生成（sambhava）は存在しない。

この場合、sambhava は「生起」を意味しており、「原因」を意味しない。しかし、同じ *Dvayatānupassanāsutta* における次の事例の sambhava は、「生起」だけでなく「原因」を意味する可能性もある。

Sn 741

etam ādīnavaṃ ñatvā taṇhā dukkhassa sambhavaṃ
vītataṇho anādāno sato bhikkhu paribbaje.
渇望による苦の生成というこの災いを知って、
渇望を離れた状態で、取り込もうとせず、乞食修行者は自覚した状態で遍歴すべきである。

下線部の taṇhā は taṇhāya の縮約形と理解した[19]が、taṇhā-dukkhassa のように複合語と理解することも可能である[20]。ただし、いずれにしても文意は変わらない。ところで、この韻文には、taṇhaṃ という異読（Be）も存在し、その場合「渇望」が「苦の sambhava」ということになるため、sambhava が「原因」を意味する可能性もある[21]。上記の韻文にはパラレル[22]も多く、それぞれ taṇhā, taṇhaṃ の読みが存在することから、いずれが元の読みかを確定させることは困難である。本稿では、上の韻文が説かれる前に散文で「生成する（sambhoti）苦は何であれ、すべては渇望を縁とすることにより〔生成する〕…一方、渇望が残りなく褪せて抑止されることにより、苦の生成（sambhava）は存在しない」とあること、さらに sambhava が基本的に「生起」を意味することから、taṇhā の読みをとって「生成」と訳した。因みに、対応する Uv 3. 18には etad ādīnavaṃ jñātvā tṛṣṇā duḥkhasya saṃbhavam とある。また、『出曜経』（T04. 636b）、『法集要頌経』（T04. 778c）の対応箇所には「能覺知是者　愛苦共生有」とあり、「原因」を意味する語は確認されない。

筆者が調査した限り、初期仏典中に sambhava が「原因」を意味する明確な用例は見出せなかった。しかし、後代の文献になると sambhava が「原因」を意味すると考えられる事例も確認できる。Sn *Kalahavivādasutta* を註釈する *Mahāniddesa* には、以下のようにある。

Nidd I（p. 256. 1–9）

kuto pahūtā kalahā vivādā ti. kalahā ca vivādā ca kuto pahūtā, kuto jātā, kuto sañjātā, kuto nibbattā, kuto abhinibbattā, kuto pātubhūtā, kiṃnidānā kiṃsamudayā kiṃjātikā kiṃpabhavā ti kalahassa ca vivādassa ca mūlaṃ pucchati, hetuṃ pucchati, nidānaṃ pucchati, sambhavaṃ pucchati, pabhavaṃ pucchati, samuṭṭhānaṃ pucchati, āhāraṃ pucchati, ārammaṇaṃ pucchati, paccayaṃ pucchati, samudayaṃ pucchati papucchati yācati ajjhesati pasādetī ti, kuto pahūtā kalahā vivādā.
「諸々の争いと諸々の論争はどこから発生したのか」とは、「諸々の争いと諸々の論争は、

どこから発生し、どこから生じ、どこから産出し、どこから生起し、どこから発起し、どこから顕現し、何を因とし、何から出現し、何に由来し、何から発生するのか」と〔考えて〕、争いと論争の根本（mūla）を尋ね、原因（hetu）を尋ね、因（nidāna）を尋ね、生成因（sambhava）を尋ね、発生因（pabhava）を尋ね、現出因（samuṭṭhāna）を尋ね、糧（āhāra）を尋ね、拠りどころを（ārammaṇa）尋ね、縁（paccaya）を尋ね、出現因（samudaya）を尋ね、問い、請い、求め、澄み渡らせる、ということで「諸々の争いと諸々の論争はどこから発生したのか」である。

ここに列挙されている「尋ねる（pucchati）」の目的語は「原因」の類義語[23]と考えることができ[24]、先の samudaya と共に sambhava も併記される。また、後に考察する samuṭṭhāna や pabhava も確認される。以上の語を「生起」と解せなくもないが、文脈上「根本」に近い意味で理解する方が自然である。また、*Cullaniddesa*（Nidd II（pp. 231–232））では、「根本を見る者（mūla-dassāvin）」を解説する中で、上の根本（mūla）をはじめとする「原因」の類義語が列挙されている。そこでは、三不善根、三善根、無知を根本とするもの（avijjā-mūlaka）、怠慢でないことを根本とするもの（appamāda-mūlaka）、十二支縁起説における縁起支間の関係（例：無知は諸々の形成作用の根本である）、六つの感覚器官とそれぞれにある患いとの関係（例：眼は眼にある諸々の患いの根本である）を扱っている[25]。

さらに、*Visuddhimagga* における二十四縁の解説のうち、hetu-paccaya を説明する箇所には、「『縁（paccaya）、原因（hetu）、根拠（kāraṇa）、因（nidāna）、生成因（sambhava）、発生因（pabhava）』というものなどは、意味という点で一つであり、文字という点で異なっている」[26]とあり、sambhava は「原因」の類義語として扱われている。

2.3. samuṭṭhāna

sam-ud-√sthā からなる samuṭṭhāna も「生起」を意味する語である。sam-ud-√sthā の派生語の用法として、「諸々の憶測はどこから現出し（kuto samuṭṭhāya）」[27]、「渇望の弓から現出し（-samuṭṭhāna）…」[28]、「自己から現出し（-samuṭṭhāna）…」[29]、「鉄から現出した（samuṭṭhita）汚れ」[30]などが確認される。次に示す資料は samuṭṭhāna が明確に「生起」を意味する用例である。

MN 78（Vol. II, p. 26. 12–16）

ime ca, thapati, akusalasīlā kiṃsamuṭṭhānā? samuṭṭhānam pi nesaṃ vuttaṃ. cittasamuṭṭhānā ti ’ssa vacanīyam. katamaṃ cittaṃ? cittam pi hi bahu anekavidhaṃ nānappakārakaṃ yaṃ cittaṃ[31] sarāgaṃ sadosaṃ samohaṃ, itosamuṭṭhānā akusalasīlā.

また、棟梁よ、これらの善くない生活習慣は何から現出するのか。それらの現出も言われ

ている。「〔それらは〕心から現出する」と言われることになるだろう。心とは何か。実に心も、多く、多種であり、異なる種類のものである。心が、熱望を伴い、嫌悪を伴い、迷妄を伴えば、諸々の善くない生活習慣はここから現出する。

下線部を見れば、ito-とあることから、複合語の後分に位置する samuṭṭhāna は「原因」ではなく「生起」を意味することが分かる。また、上の引用文に相当する漢訳（MĀc 179 （T01. 721a））も確認しておくと、「物主。此不善戒從何而生。我説彼所從生。當知從心生。云何爲心。若心有欲有恚有癡。當知不善戒從是心生」とある。原文に samuṭṭhāna に対応する語があったかは不明だが、少なくとも「原因」という語を想定していないということ、「〜から生じる」のように副詞の接尾辞-tas を想定し得る訳であるということは言える。

次に示す用例は、ある沙門や婆羅門たちが「この人が感受する楽、あるいは苦、あるいは苦でもなく楽でもないものは何であれ、そのすべては以前になされたことを原因（-hetu）とする」と主張することに対して意見を求められた時の世尊の返答である。

SN 36. 21（Vol. IV, p. 230. 15–26）

pittasamuṭṭhānāni pi kho Sīvaka idhekaccāni vedayitāni uppajjanti. sāmam pi kho etaṃ Sīvaka veditabbaṃ yathā pittasamuṭṭhānāni pi idhekaccāni vedayitāni uppajjanti. lokassa pi kho etaṃ Sīvaka saccasammataṃ yathā pittasamuṭṭhānāni[32] pi idhekaccāni vedayitāni uppajjanti. tatra Sīvaka ye te samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino yaṃ kiñcāyam purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ[33] pubbekatahetūti yaṃ ca sāmaṃ ñātaṃ taṃ ca atidhāvanti yaṃ ca loke saccasammataṃ taṃ ca atidhāvanti. tasmā tesam samaṇabrāhmaṇānaṃ micchāti vadāmi.

シーヴァカよ、確かに、この世で感受された一部のものは胆汁から現出するものとしても生起する。シーヴァカよ、この世で感受された一部のものは胆汁から現出するものとしても生起するように、確かに、自らによってもこのことが知られるべきである。シーヴァカよ、この世で感受された一部のものは胆汁から現出するものとしても生起するように、確かに、世間にとってもこのことが現実として認められている。そこで、シーヴァカよ、「この人が感受する楽、あるいは苦、あるいは苦でもなく楽でもないものは何であれ、そのすべては以前になされたことを原因とする」と、このような主張を持ち、このような見解を持つ、いかなる沙門や婆羅門たちも、自らによって知られたことを通り越し、そして、世間で現実として認められていることを通り越している。それゆえ、その沙門や婆羅門たちの〔主張は〕誤っていると、私は主張する。

ここでは、宿作因説を唱える者に対する批判として、この世で受ける感受が以前になした業

によるものだけではないことを示しており、下線部の pittasamuṭṭhāna を含め、八つの要因（「業の果報から生じるもの（kammavipākaja）」も含む）を想定している(34)。問題となるのは pittasamuṭṭhāna という複合語の理解である。註釈（Spk（Vol. III, p. 81））は、この複合語を pittapaccaya（胆汁を縁とする）と解釈しており、samuṭṭhāna を「原因」と理解しているようにも見える。しかし、八つの要因すべてに「原因」の語は見られず、先の用例で samuṭṭhāna を後分とする複合語を「〜から現出する」と理解したこと、さらには明確に「原因」を意味する samuṭṭhāna の用例が確認されないことから、この場合の samuṭṭhāna も「生起」を意味する可能性が高い。また、対応する漢訳（SĀc 977（T02. 252c））には「或從風起苦。衆生覺知。或從痰起。或從唾唾起…」とあり、先の漢訳と同じように「原因」ではなく「生起」の意味で訳されている。

このように、samuṭṭhāna も基本的に「生起」と理解する方がよいと思われるが、先述した *Niddesa* に見られる「原因」の類義語の中には samuṭṭhāna も確認される(35)。

2.4. samuppāda

次に、縁起（paṭiccasamuppāda）の語に見られる samuppāda を扱う。sam-ud-√pad の派生語も「生起」を意味する。例えば、「原因によって生起した（hetusamuppanna）」(36)、「縁って生起した（paṭiccasamuppanna）」(37)、「苦の生起（dukkhasamuppāda）」(38)、「…このように生起した（samuppanna）諸々の享受物には…」(39)などがある。また、接頭辞 sam-が付されない用例も多く、「眼と色・形に縁って（paṭicca）、眼による識別作用が生起する（uppajjati）」(40)、「これの生起（uppāda）により、これが生起する（uppajjati）」(41)、「生起した（uppanna）他の主張を…」(42)などが確認される。さらに、SN 5. 9（Vol. I, p. 134）では、「どこに、肉体が生起した（samuppanna）のか」という問いに対し、「原因に縁って生成した（sambhūta）」と返答していることから、sam-ud-√pad と sam-√bhū を同義として扱っていることが窺える(43)。

また、縁起（paṭiccasamuppāda）を説明する SN 12. 20（Vol. II, p. 25）を見ても、「原因」ではなく「A を縁とすることにより B が〔生じる〕」という因果関係を縁起と呼んでいることが分かる。その一方で、*Visuddhimagga* には、「縁起とは、縁である諸現象と知られるべきである（paṭiccasamuppādo ti paccaya-dhammā veditabbā）」(44)とある。ここでは、縁起を因果関係と見るのではなく、「原因」と見ていることが窺え(45)、「生起」を意味する語が「原因」の意味で理解されていると言える(46)。さらに、そのことがより明確に表れているのは、縁起（pratītyasamutpāda）と縁已生（pratītyasamutpanna）を説明する『倶舎論』の記述である。そこには、「ここでは、生起（samutpāda）が原因（hetu）であり、生起したもの（samutpanna）が結果（phala）であると考えられている」(47)とあり、「生起」を意味する samutpāda を「原因」と解釈する説があることも知られている。

2.5. pabhava

pra-√bhū の派生語も「生起」を意味し、因果関係を説く文脈で用いられる。例えば、「どこから発生した（pahūta）のか」[48]、「愛着に従い、この苦が発生する（pahoti）」[49]、「…正しい見解を持つ者には、正しい構想が発生する（pahoti）」[50]、「このガンジス川が発生し（yato … pahoti）」[51]などがある。

一方、名詞の pabhava は、初期仏典中に「原因」を意味する事例が確認される。Sn *Mettagūmāṇavapucchā* では、婆羅門の学生メッタグーが「世間には多くの形態をもつ苦があるが、これらはいったいどこから（kuto）起こった（samudāgata）のでしょうか」と尋ねた後、世尊が次のように返答する。

Sn 1050

dukkhassa ve maṃ pabhavaṃ apucchasi, Mettagū ti Bhagavā taṃ te pavakkhāmi yathā pajānaṃ:

upadhīnidānā pabhavanti dukkhā, ye keci lokasmiṃ anekarūpā.

世尊は〔言った〕。メッタグーよ、あなたはまさに苦の発生因（pabhava）を私に尋ねた。私は理解しているとおりにそれをあなたに説くことにします。

世間において多くの形態をもつ諸々の苦は何であれ、〔それらは〕自分のものとすること[52]との結びつきがあって発生する（pabhavanti）。

「どこから（kuto）」と尋ねていることから、ここでの pabhava は「原因」を意味すると考えられる。そして、pabhavanti という動詞形も見られ、「生起」を意味する語の派生語が「原因」を意味していることが看取される。また、次の用例では、スメーダーが過去世（コーナーガマナ世尊の時）において精舎を布施し、その結果として神や人としてくり返し再生したことが説かれている。そして、おそらくその布施のことを指していると考えられるが[53]、「それが原因（hetu）である。それが発生因（pabhava）である。それが根本（mūla）である」[54]という文章が続く。ここに併記されている語から考えれば、この場合の pabhava も「原因」相当の意味を持つと考えられる。その一方で、「無知という根本から発生し（aññāṇamūlappabhava）」[55]や、縁起法頌として知られる「諸現象は原因から発生するもの（hetuppabhava）であり、それらの原因を如来は言った…」[56]のように、複合語の後分にくる pabhava は、辞書[57]にあるとおり「生起」を意味する。そのため、縁起の定型句[58]である「老いと死は、何を因とし、何から出現し、何に由来し、何から発生するのか（jarāmaraṇaṃ … kiṃnidānaṃ kiṃsamudayaṃ kiṃjātikam kimpabhavan …）」[59]に見られる kimpabhava の pabhava も「生起」と理解する方がよい。ただし、先に見たように「原因」を意味する pabhava の用例がある以上、「何を発生因とするのか」と理解して、疑問詞と pabhava を同格の関係と見做すことも可能である。

2.6. jātika

さて、先に挙げた縁起の定型句には kiṃjātika という語も確認できる。はじめにも述べたように、この定型句の複合語をすべて同格の関係と見て、jātika を「原因」と理解する向きもある(60)。しかし、辞書による限り jātika は、複合語の後分に位置する場合「～の生まれの」「～の種類の」「～の性質の」「～から生まれる」などを意味し(61)、jātika 自体が「原因」を意味することはない。jātika の語源である√jan の派生語は、これまでの用例と同様「生起」を意味し、因果関係を説く文脈で頻繁に確認される。例えば、「親交から恐れが生じた（jāta）。家から塵が生じる（jāyate）」(62)、「楽しまないこと、楽しむこと、身の毛のよだちはどこから生じるのか（kutoja）」(63)、「実に木片から火が生じる（jāyati）」(64)、「愛しいものから憂いが生じる（jāyati）」(65)、「原因から生じており（hetujāta）」(66)、「…が存在する時、意欲が生じる（jāyati）」(67)などがある。また、先に pabhava の用例として挙げた Sn 1050に続く Sn 1051には、「苦が生じる発生因（jāti-pabhava）を見る者は…」とあり、基本的に誕生などを意味する名詞の jāti が「生起」の意味で、「原因」を意味する pabhava と共に用いられている。

その一方で、先の定型句に対する註釈（Ps（Vol. II, p. 18）, Spk（Vol. II, p. 27））は、疑問詞に続く四つの語（nidāna, samudaya, jātika, pabhava）を「原因」の類義語（kāraṇavevacana）と見做しており、「『何がこれらの生因（jāti）か』ということで kiñjātika である」とあることから、jāti を「原因」と理解していることが窺える(68)。

3.「原因」を意味する語との比較

ここまで、「生起」を意味する語の用例を概観した。初期仏典において、samudaya や pabhava のように「原因」を意味する事例も存在するが、その他の語については「原因」という語義が明確に出ているとは言えず、「生起」を意味する事例が基本的な用法と言える。一方、後代の文献に関しては筆者が気づいた限りの用例を提示したに過ぎないが、「生起」を意味する語が「原因」の役割を担っていることが看取された。そこで、ここでは基本的に「原因」を意味する語の用例を概観し、「生起」を意味しながら「原因」としても使用される samudaya と比較する。

初期仏典に頻繁に確認される「原因」を意味する語と言えば hetu と paccaya である(69)。nimitta や kāraṇa のように一般的に「原因」を意味する語も存在するが、用例数という点では明らかに hetu と paccaya が主なものとして用いられている。そこで、この両語の用例を見ていくことにする。既に挙げた用例も含まれるが、「原因によって生起した（hetusamuppanna）」(70)、「原因に縁って生成した（hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ）」(71)、「原因から生じた（hetujāta）…」(72)、「生成する（sambhoti）苦は何であれ、すべては識別作用を縁とすることにより（viññāṇapaccayā）〔生成する〕」(73)、「原因を伴い（sahetu）、縁を伴い（sapaccaya）、人の表象は生起することも、抑止されることもある」(74)や、縁起説の定型句である「生まれを縁とすることにより

（jātipaccayā）、老死が〔生じる〕」[75]などがある。また、「A によって B[76]が生じる」という表現だけでなく、四聖諦に関する Thī 158には、hetutaṇhā（原因である渇望）という語が見られる。さらに、仏伝における成道の場面で縁起説を観察した後に唱えるウダーナには、「原因を伴う現象（sahetudhamma）を理解するからである」[77]、「諸々の縁（paccaya）の消滅を知ったからである」[78]とある。ここに挙げた hetu と paccaya は教理的な文脈で使われているが、両語は仏教教理と関係しない文脈でも使われる。例えば、マッカリ・ゴーサーラの説として、「生き物たちには、汚れの原因（hetu）は存在せず、縁（paccaya）は存在しない…生き物たちには、浄化の原因は存在せず、縁は存在しない」[79]がある。また、「大徳よ、世尊が尊者ウパヴァーナを退けたことには、いったい全体、いかなる原因（hetu）があり、いかなる縁（paccaya）があるのか」[80]、「大徳よ、世尊が微笑みを浮かべることには、いったい全体、いかなる原因（hetu）があり、いかなる縁（paccaya）があるのか。如来たちは、根拠なく（akāraṇena）微笑みを浮かべることはありません」[81]という用例の場合、hetu と paccaya は理由を尋ねる際に用いているだけで、縁起説などの教理を意図したものでないことは明らかである。このように hetu と paccaya は一般的な意味でも用いられる。

一方、samudaya は本来「生起」を意味する語であるが、初期仏典の範疇で「原因」という意味でも使われており、明確に分かるものとして既に DN 15の用例を確認した（2.1.）。また、それ以外に「原因」と理解することも可能な用例があり、それは四聖諦や縁起説に関係するもの[82]である。このように、教理的な文脈で使われるという点が、教理のみならず一般的な意味でも用いられる hetu や paccaya との差異である。以上のことから、基本的に「原因」を意味しない語が「原因」という語義で用いられる背景の一つには、教理との関連があると推察される。

4. おわりに

本稿では、「生起」を意味する語の用例を概観し、さらに「原因」を表す語についても若干の考察を加えた。その結果をまとめると次のとおりである。

初期仏典において、「原因」を意味する代表的な語は hetu と paccaya であり、その使用範囲は教理的な文脈から一般的な文脈まで多岐にわたる。一方、samudaya に加え、本稿で主に扱った sambhava, samuṭṭhāna, samuppāda, pabhava, jātika のうち pabhava を除けば、その他の語は基本的に「原因」ではなく「生起」を意味し、因果関係を説く場面で用いられることも多い。samudaya は、仏教教理と関連する文脈で「原因」という語義を担っており、その点が様々な文脈で「原因」を意味する hetu や paccaya との差異である。また、「生起」を意味するこれらの語は、後代の文献で「原因」として用いられる傾向があることも分かった。以上のことから、「原因」関連語を訳す際には、語によって役割が異なるため、それらすべてを「原因」の同義語と見做すのではなく、それぞれの語や文脈に応じて理解していかなければならない。

そこで問題となるのは、なぜ「生起」を意味する語が「原因」という語義を担うのかという点である。samudaya に関しては、先に教理と関連する可能性を指摘したが、現段階で明確な理由を提示することはできない。そのため、以下にいくつか示すように推測するよりほかない。例えば、「生起」と「原因」の区分がそれほど明確ではなかったとも考えられるだろう。あるいは、本稿で確認したように「生起」を意味する語は複合語の後分に位置することが多いため、本来「～から生起する」と理解されていた複合語を「～を原因とする」と解釈した結果、「原因」という意味で用いられるようになったとも考えられる。また、教理が体系化され(83)、さらには現象を客観的に分析する思考がすすむにつれて、「原因」という論理的な語としても使用されるようになったと推測することもできる(84)。いずれにしても、初期仏典における「生起」の考察という一側面から結論を出すことは難しい。今後、他の様々な要素の考察と合わせて明らかにしていく必要があるだろう。

〔略号表〕

AKBh	*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
AKUp	*Abhidharmakoṣopāyikā nāma Ṭīkā*, Otani No. 5595; Tohoku No. 4094.
AN	*Aṅguttaranikāya*, PTS.
CPD	D. Andersen et al., *A Critical Pāli Dictionary*, Copenhagen, 1924 ff.
Dhp	*Dhammapada*, PTS.
Dhsk	*Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Ed. S. Dietz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
DN	*Dīghanikāya*, PTS.
DOP	M. Cone, *A Dictionary of Pāli*, Oxford, 2001 ff.
It	*Itivuttaka*, PTS.
It-a	*Itivuttaka-aṭṭhakathā*, PTS.
Ja	*Jātaka*, PTS.
Kv	*Kathāvatthu*, PTS.
MĀc	瞿曇僧伽提婆譯『中阿含經』 T01（No. 26）.
MN	*Majjhimanikāya*, PTS.
Mp	*Manorathapūraṇī*（*Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā*）, PTS.
Nidd I	*Mahāniddesa*, PTS.
Nidd II	*Cullaniddesa*, PTS.
NidSa（Ch/F）	*A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidānasaṃyukta* 梵文雜阿含因緣相應（第一～二十五經）, Eds. J. Chung, T. Fukita. 山喜房佛書林, 2020.
Paṭis	*Paṭisambhidāmagga*, PTS.
Pj II	*Paramatthajotikā (Suttanipāta-aṭṭhakathā)*, PTS.
Ps	*Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*, PTS.
PTC	F. L. Woodward et al., *Pāli Tipitakaṃ Concordance*, London, 1952 ff.
PTS	Pali Text Society.
PW	O. Böhtlingk and R. Roth, *Sanskrit–Wörterbuch*, 7 vols., St Petersburg, 1855–1875.
SĀc	求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T02（No. 99）.

SN	*Saṃyuttanikāya*, PTS.
Sn	*Suttanipāta*, PTS.
Spk	*Sāratthappakāsinī (Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā)*, PTS.
Sv	*Sumaṅgalavilāsinī (Dīghanikāya-aṭṭhakathā)*, PTS.
SWTF	H. Bechert et al., *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, Göttingen, 1973 ff.
T	大正新脩大蔵経.
Th	*Theragāthā*, PTS.
Thī	*Therīgāthā*, PTS.
Thī-a	*Therīgāthā-aṭṭhakathā*, PTS.
Utt	*The Uttarādhyayanasūtra being the first Mūlasūtra of the Svetāmbara Jains* (Indian repr.), Ed. J. Charpentier. New Delhi: Ajay Book Service, 1980.
Uv	*Udānavarga*, Ed. F. Bernhard. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
Vin	*Vinaya*, PTS.
Vism	*Visuddhimagga*, PTS.
Yam	*Yamaka*, PTS.
『婆沙論』	玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』 T27（No. 1545）.
『法蘊足論』	玄奘譯『阿毘達磨法蘊足論』 T26（No. 1537）.

〔参考文献〕

Bodhi, Bhikkhu
［2000］ *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.

Gonda, J.
［1975］ “Āyatana,” *Selected Studies*, Vol. II, pp. 178–274.

Jacobi, Hermann
［1895］ *Jaina Sūtras II* (The Sacred Books of the East, XLV), Oxford: Oxford University Press.

Masefield, Peter
［2000］ *The Itivuttaka*, Oxford: Pali Text Society.

Norman, K. R.
［1992］ *The Group of Discourses (Sutta-nipāta): Revised Translation with Introduction and Notes*, Vol. II, Oxford: Pali Text Society.

Renou, Louis
［1946］ ““Connexion” en védique, “cause” en bouddhique,” In *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, Madras: Adyar Library, pp. 55–60.

Schayer, Stanislav
［1925］ “Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten,” *Zeitschrift für Buddhismus* 6, pp. 259–299.

Schubring, Walther
［1935］ *Die Lehre der Jainas,* Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.

荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄
［2015］ 『スッタニパータ［釈尊のことば］全現代語訳』講談社.

片山一良
［2012］ 『パーリ仏典〈第３期〉２ 相応部 有偈篇 II』大蔵出版.

唐井隆徳

［2020］　「縁起説の成立史における upadhi と upādāna」『仏教史学研究』62（2），pp. 1-20.
［2022a］　「dukkha-samudaya について」『佛教大学仏教学会紀要』27, pp. 105-123.
［2022b］　「初期仏典における nidāna に関する一考察 ――複合語の用例を中心に――」『印度学仏教学研究』71（1），pp. 440-435.

楠本信道
［2007］　『『倶舎論』における世親の縁起観』平楽寺書店.

中谷英明
［2014］　「洞窟八詩篇訳注 ――八頌品（はちじゅぼん）の研究――」『奥田聖應先生頌寿記念　インド学仏教学論集』佼成出版社，pp. 534-550.

中村元
［2009］　『ブッダのことば』岩波書店.

浪花宣明
［1991a］　「パーリ上座部の縁起の語義釈 ―― Visuddhimagga, Paramatthamañjūsā 訳註――」『佛教研究』20, pp. 81-106.
［1991b］　「パーリ上座部の縁起の語義釈研究」『南都佛教』65, pp. 1-18.

並川孝儀
［2020］　「『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」にみる世尊の説示に関する基礎的研究」『仏教学部論集』（佛教大学仏教学部） 104, pp. 1-16.
［2022］　「初期韻文経典にみる教理化の一断面 ――「無常（anicca）」、「行（saṅkhāra）」、「蘊（khandha）」からみて――」『仏教学部論集』（佛教大学仏教学部）106, pp. 1-18.

原實
［1983］　「VAJRASŪCĪ 3-4」『仏教と文化：中川善教先生頌徳記念論集』同朋舎出版，pp. 221-241.

平川彰
［1974］　「縁起説の問題点」『佛教研究』4, pp. 1-22.
［1988］　『法と縁起』平川彰著作集第１巻, 春秋社.

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.

本庄良文
［2014］　『倶舎論註ウパーイカーの研究　訳註編　上・下』大蔵出版.

松田慎也
［1980］　「『第一義宝函』における縁起解釈」『印度学仏教学研究』28（2），pp. 634-635.

水野弘元
［1968］　「Paṭiccasamuppāda, saṅkhāra の言語的意味」『印度学仏教学研究』16（2），pp. 936-929.

村上真完・及川真介
［1988］　『仏のことば註（三）――パラマッタ・ジョーティカー――』春秋社.

山崎守一
［1983］　「Uttarajjhāyā 研究 IV ―― Citra-Sambhūta ――」『文化』46（3/4），pp. 46-63.

山下勤
［2006］　「インド伝統医学書『チャラカ・サンヒター』における病理論 ――『チャラカ・サンヒター』第二編 第一章 第一～十五節 訳解――」『日本医史学雑誌』52（3），pp. 395-424.

〔注〕

* 本稿で使用するパーリ文献のテキストは、PTS 版（Ee）を底本とし、ビルマ版（Be）とタイ版（Se）を適宜参照している。

(1) 藤田［1978: pp. 89–94］を参照。

(2) 詳細については、唐井［2022a］を参照。

(3) ブラーフマナの祭式に関する議論に見られる nidāna は、同一視されたり密接に繋がっている事象間の〈関連〉や〈つながり〉を表す語と考えられている。これについては、Schayer［1925: p. 276］、Renou［1946: pp. 57–58］、Gonda［1975: p. 222, n. 2, pp. 240–243］を参照。また、ジャイナ教における nidāna は「将来への願望」と理解される（Schubring［1935: p. 197］を参照）。「チッタとサンブータの物語」として屢々言及される *Uttarajjhāyā* 13の冒頭の偈には、「確かに、生まれによって打ち負かされたサンブータは、ハッティナプラで nidāna をなした」（Utt 13. 1–2（p. 115））とあり、この nidāna は文脈や註釈の理解から、「〔転輪聖王に生まれ変わりたいという〕決意」と訳されている（Jacobi［1895: p. 57］、山崎［1983: p. 47］を参照）。また、同章には、nidāna に基づいて業が作られていることを示す用例（Utt 13. 8（p. 116））や、「ハッティナプラで、大きな威力を持つ王を見てから、欲望の対象の享受に対して貪った〔私〕によって、楽をもたらさない nidāna がなされた」（Utt 13. 28（p. 118））という記述が見られることから、nidāna が「将来への願望」を表しているとも考えられる（Utt 13に見られる nidāna に対する諸訳については、原［1983: pp. 239–240, n. 35］を参照）。ジャイナ教聖典における nidāna についてはさらなる考察が必要と思われるが、仮に「将来への願望」を意味するとしても、「結びつける」という原意から理解できなくもない。

(4) Sv（p. 498）によると、nidāna は「…その結果を与える（nideti）ので、nidāna である」と註釈される。nideti は「与える」を意味する√dā を語根とし、nidāna の語源とは異なっている。しかし、DOP（s.v. nideti）が梵語の nidyati を参照とするように、nideti は nidāna を意識した語と言えるだろう。

(5) 中谷［2014: pp. 539–541］は、「連関関係」「相関関係」という言葉を用いて *Kalahavivādasutta* に見られる関係を説明し、saññā-nidāna を「認識作用（の在り方）と相関して」と訳している。つまり、この nidāna を「原因」ではなく「相関」と理解している。

(6) 詳細については、唐井［2022b］を参照。拙稿では、「世間に対する欲はいったい何との結びつきがあって〔生じる〕のか（chando nu lokasmiṃ kutonidāno）」（Sn 866）を挙げ、所有複合語である kutonidāna を中心に考察したが、以下に補足しておく。まず、kutonidāna に対する従来の訳は次のとおりである。中村［2009: p. 60, 190］：「いかなる原因から生ずるのであるか」「何にもとづいて起こるのですか」、村上・及川［1988: p. 725］：「何を因縁としているのですか」、Bodhi［2000: p. 307］：“What is the source of ...”、片山［2012: p. 331］：「何を因とし」、荒牧・本庄・榎本［2015: p. 83, 232］：「何が原因か（本庄訳）」「いかなる根拠が根拠になっているのであるか（荒牧訳）」。このように、nidāna を「原因」と見做し、kutonidāna の疑問詞と nidāna を同格の関係と理解している訳もあるが、それは以下に示す註釈の前半部分に基づくものと考えられる。

Pj II（p. 303. 10–14）

kutonidānā ti kiṃnidānā kiṃhetukā. paccattavacanassa to-ādeso veditabbo, samāse c' assa lopābhāvo; atha vā nidānā ti jātā, uppannā ti attho, tasmā *kuto nidānā*, kuto jātā, kuto uppannā ti vuttaṃ hoti ...

kutonidānā とは、何を因とし、何を原因とするのか〔という意味である〕。〔kiṃ という〕主格の語に関して、to という代用が知られるべきである。そして、合成語において、これ（to）の脱落はない。あるいはまた、nidānā とは、「生じた」「生起した」という意味である。それゆえ、kuto nidānā、「どこから生じたのか」「どこから生起したのか」と言われたことになる…

ただし、筆者は kutonidāna を「何との結びつきがあって〔生じる〕のか」と訳しており、原文

理解という点では、註釈後半の解釈のように kuto の接尾辞 -tas を活かす必要があると考えている。その主な理由として拙稿で指摘したのは以下の二点である。①パーリ聖典によるかぎり、疑問詞と nidāna の複合語は kutonidāna だけではなく、kiṃnidāna（何を因とするのか）のように副詞の接尾辞 -tas が現れない複合語も存在する。疑問詞と名詞の複合語は -nidāna 以外にも確認できるが、このように二種類の語形が現れることは極めて稀である。そのため、kutonidāna と kiṃnidāna は使い分けられていると考えるべきである。また疑問詞だけではなく、関係詞や指示詞を前分とする複合語でも同様の使い分けがあることから区別なく訳すべきではない。②接尾辞 -tas を付した副詞を前分とする複合語は何らかの形で -tas が活かされているため、前分と後分の語を同格関係で理解できる事例は管見の限り確認できない。

以上の二点は、従来訳に対する問題を提起するには十分と思われるが、筆者自身の訳を積極的に支持するには至っていない。そのため、拙稿でも述べたとおり、この -tas の解釈については今後の課題である。そこでパーリ文献を離れてみると、『ラーマーヤナ』には kutonimitta、『マハーバーラタ』には kutomūla という形容詞（PW s.v.）が見られ、kutonidāna と語形成が類似していることが窺える。PW は、kutonimitta について、kutas が nimittāt の前に置かれているだけなので、非論理的な合成語であると説明する。仮にこれが認められるなら、接尾辞 -tas が表れていても疑問詞と後分の語を同格関係と見做すことも可能である。しかし、kuto nimittāt という実際の用例が提示されているわけではない。また、パーリ聖典には拙稿で扱った用例以外に、語形成が類似している tatonimitta と yatvādhikaraṇa が確認されることから nimitta と adhikaraṇa に対する考察も有益と言え、今後検討する必要がある。前者は tatonimittaṃ という副詞で Th 1100に見られる。yatvādhikaraṇa は決まったフレーズで用いられ、一例挙げておく。DN 2（Vol. I, p. 70）: yatvādhikaraṇam enaṃ cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhā-domanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ tassa saṃvarāya paṭipajjati, rakkhati cakkhundriyam, cakkhundriye saṃvaraṃ āpajjati.

このように、参考になる用例も確認できるが、そうであっても難解であることに変わりはなく、むしろ -nidāna の方が用例の種類と数は豊富である。拙稿では、パーリ聖典における kuto を前分とする複合語と nidāna の用例調査に加え、nidāna の基本的意味に従って kutonidāna を理解した。

⑺ SN 12. 28（Vol. II, p. 44）.
⑻ SN 56. 11（Vol. V, p. 421）. Cf. Vin（Vol. I, p. 10）.
⑼ DN 15（Vol. II, p. 57）.
⑽ Vin（Vol. I, p. 1）, DN 1（Vol. I, p. 45）など、縁起説に関する用例に見られる。
⑾ DN 34（Vol. III, p. 291）.
⑿ SN 5. 9（Vol. I, p. 134）.
⒀ SN 22. 18（Vol. III, p. 23）.
⒁ MN 38（Vol. I, p. 257）.
⒂ Thī 138.
⒃ AN 7. 66（Vol. IV, p. 101）.
⒄ Sn 620, Dhp 396.
⒅ Th 599.
⒆ Norman［1992: p. 291］を参照。
⒇ SWTF s.v. tṛṣṇā-duḥkha.
(21) 村上・及川［1988: p. 517］は、「『渇愛が苦の発生するもとである』と、この煩い（過患）を知って…」と訳し、It を翻訳した Masefield［2000: p. 7, 104］は、taṇhaṃ の異読をとり sambhava を “origin” と訳す。因みに、この韻文に対する註釈の中には、「この渇望は、輪廻の苦の sambhava であり、発生因（pabhava）であり、根拠（kāraṇa）である」と解釈するもの（It-a（Vol. II, p. 157）, Mp（Vol. III, p. 13））も見られ、sambhava を「原因」と見做しているようである。
(22) It 15（p. 9）, It 105（p. 109）, AN 4. 9（Vol. II, p. 10）, Ja 494（Vol. IV, p. 354）, Nidd I（p.

455）.

(23) CPD s.v. ārammaṇa.

(24) これと同じ語を列挙する用例として、他に Kv（p. 313）, Yam（Vol. I, p. 13）がある。

(25) これらの項目のほとんどは *Niddesa* 以外の資料で扱われている。三不善根と三善根については DN 33（Vol. III, p. 214）, DN 34（Vol. III, p. 275）, AN 3. 69（Vol. I, pp. 201–205）などがある。「無知を根本とするもの」は SN 20. 1（Vol. II, pp. 262–263）、「怠慢でないことを根本とするもの」は SN 45. 139–140（Vol. V, pp. 41–43）, SN 46. 31（Vol. V, p. 91）, AN 10. 15（Vol. V, pp. 21–22）に確認される。また、十二支縁起説は初期仏典中に見られるが、一般的に「無知は諸々の形成作用の根本である」という表現をとることはない。最後の感覚器官と患いとの関係については、他の用例を見出すことができなかった。

(26) Vism（p. 533）.

(27) Sn 270, SN 10. 3（Vol. I, p. 207）.

(28) Th 753.

(29) Th 767.

(30) Dhp 240.

(31) Ee: sacittaṃ, Be, Se: yaṃ cittaṃ.

(32) Ee: pittasamutthānāni, Be, Se: pittasamuṭṭhānāni.

(33) Ee: sabbantaṃ tam, Be: sabbaṃ taṃ, Se: sabbantaṃ.

(34) この八つについては、他に AN 4. 87（Vol. II, p. 87）, AN 5. 104（Vol. III, pp. 131–132）, AN 10. 60（Vol. V, p. 110）に見られる。

(35) インド医学書である『チャラカ・サンヒター』の第二編には「病因」の類義語として、仏教文献でもよく確認される nidāna, hetu, pratyaya などと共に samutthāna も挙げられている。Cf. 山下［2006: p. 399, 403］.

(36) AN 6. 97（Vol. III, p. 441）, AN 6. 104（Vol. III, p. 444）.

(37) PTC s.v. paṭiccasamuppanna.

(38) Dhp 191, Th 1259, Thī 186, 193, 310, 321, It 24（p. 17）.

(39) AN 8. 54（Vol. IV, p. 283）.

(40) MN 18（Vol. I, p. 111）.

(41) PTC s.v. uppajjati.

(42) DN 16（Vol. II, p. 104）, Ud 6. 1（p. 63）.

(43) 散文資料だけでなく韻文資料にも四聖諦に関する用例が確認されるが、その中で苦集諦に相当する部分に用いられる「生起」を意味する語は samudaya, sambhava, samuppāda の三種であり、これらは同義と見做されていたと言える（唐井［2022a: pp. 111–112］を参照）。

(44) Vism（p. 518）.

(45) 平川［1988: pp. 322–323］は、*Visuddhimagga* にも後述の『倶舎論』と同様の理解があったことを指摘している。パーリ上座部の縁起の語義解釈については、松田［1980］、浪花［1991a］［1991b］を参照。

(46) Cf. 水野［1968: p. 933］.

(47) AKBh（p. 136）. 因みに、この説明は『婆沙論』（T27. 118b）の「復次因名縁起法。果名縁已生法。如因果。如是能作所作。能成所成。能生所生。能轉所轉。能起所起。能引所引。能續所續。能相所相。能取所取。應知亦爾」を前提にしていると指摘されている（楠本［2007: pp. 107–108, n. 473］を参照）。

(48) Sn 862, 866, 871.

(49) Sn 36.

(50) DN 18（Vol. II, p. 217）, MN 117（Vol. III, p. 76）.

(51) SN 15. 8（Vol. II, p. 184）.

(52) upadhi については、唐井［2020］で詳述した。
(53) Cf. Thī-a（p. 268）.
(54) Thī 521.
(55) SN 7. 2. 8（Vol. I, p. 181）.
(56) Vin（Vol. I, p. 40）.
(57) PW s.v. prabhava.
(58) この定型句は、梵文『因縁相応』にも同じ形式で説かれる（NidSa（Ch/F）9–10（pp. 119–135）を参照）。以下に示すように、問題となるのは漢訳に見られる表現である。例えば、NidSa（Ch/F）10. 3aγに見られる(i)d(a)ṃ duḥkhaṃ kiṃnnidān(a)ṃ kiṃsamudaya(ṃ) k(i)ṃjātīya(ṃ) kiṃpr(abhavaṃ)に相当する漢訳は、「此諸苦何因何集何生何觸」（SĀc 292（T02. 82c））である。「因」「集」「生」については、それぞれの語に対応していると考えられるが、平川［1974: p. 5］が指摘するように、「觸」を prabhava の訳語と見做すことは難しい。また、SĀc 291（T02. 82b）には「此苦何因何集何生何觸。作如是取時當知此苦。億波提因。億波提集。億波提生。億波提轉」とあり、「觸」に対して「轉」で回答している事例もある。さらに、「時思量彼受。何因何集何生何觸。知彼受觸因觸集觸生觸緣」（SĀc 292（T02. 83a））のように「緣」を用いる用例も存在する。
　『因縁相応』以外の資料に目を向ければ、SN 22. 81（Vol. III, p. 96）には so pana saṅkhāro kiṃnidāno kiṃsamudayo kiṃjātiko kimpabhavo とあり、それに対応する漢訳は「彼行何因何集何生何轉」（SĀc 57（T02. 14a））である。また、この経は『法蘊足論』や AKUp にも引用されており、梵蔵漢の資料は次のとおりである。Dhsk（p. 53）: te punaḥ saṃskārāḥ kinnidānāḥ kiṃsamudayāḥ kiṃjātīyāḥ kiṃprabhavāḥ、『法蘊足論』（T26. 511b）:「此能觀行。以誰爲緣。用誰爲集。是誰種類。從誰而生」、AKUp（Tu 81a, Ju 72a）: 'du byed gang gi rgyu can dang / gang las yang dag par byung ba dang / gang las skyes pa dang / gang las rab tu byung zhe na（Cf. 本庄［2014: p. 211］）。さらに、MĀc には「生者何因何緣。爲從何生以何爲本」（MĀc 23（T01. 451b））、「此四受何因何習。從何而生以何爲本」（MĀc 103（T01. 591b））、「此四食何因何習。從何而生由何有耶」（MĀc 201（T01. 767c））が確認される。
(59) SN 12. 24（Vol. II, p. 36）.
(60) 藤田［1978: p. 93］を参照。
(61) DOP s.v. jātika, SWTF s.v. jātīya.
(62) Sn 207.
(63) Sn 270, SN 10. 3（Vol. I, p. 207）.
(64) Sn 462.
(65) Dhp 212. Cf. Dhp 213–216.
(66) Thī 101.
(67) MN 70（Vol. I, p. 480）.
(68) Paṭis（Vol. I, p. 193）には、「いかなる八つのあり方によって無知（avijjā）が抑止されるのか」という問いに対し、「因（nidāna）の抑止によって無知が抑止される。出現因（samudaya）の抑止によって無知が抑止される。jāti の抑止によって無知が抑止される。発生因（pabhava）の抑止によって無知が抑止される。原因（hetu）の抑止によって無知が抑止される。縁（paccaya）の抑止によって無知が抑止される。知の生起によって無知が抑止される。抑止の現れによって無知が抑止される」と説かれている。このうち、下線部には「原因」関連語が列挙されており、その中に jāti も含まれる。文脈上この場合の jāti が誕生を意味するとは考え難く、「原因」あるいは「生起」を意味している可能性がある。特に最初の四つ（nidāna, samudya, jāti, pabhava）は、語の順序という点で先の縁起説の定型句に見られる語（nidāna, samudaya, jātika, pabhava）と関連していると言える。また、ここでは無知（avijjā）の抑止を説く箇所を挙げたが、他の縁起支の抑止についても同じように説かれている。
(69) DN 16（Vol. II, pp. 107–109）には、大地震が起こる八つの原因と八つの縁について説明され

るが、八つの項目が挙げられるのみで、hetu と paccaya の区別がなされていない。そのため、両語は「原因」という意味でほとんど同義として用いられていると言える。したがって、初期仏典の範疇で直接因と間接因という区分をする必要はない（藤田［1978: P. 90］を参照）。

(70) AN 6. 97（Vol. III, p. 441）, AN 6. 104（Vol. III, p. 444）.

(71) SN 5. 9（Vol. I, p. 134）.

(72) Thī 101.

(73) Sn 734. Cf. Sn 731, 732, 735, 742, 744, 745, 747, 748, 750, 751.

(74) DN 9（Vol. I, pp. 180–181）.

(75) PTC s.v. jāti.

(76) 因みに、B を「結果」と呼ぶ資料はほとんど見られない。初期仏典には因果を表す hetu-phala のような複合語は存在せず、それは後代の文献に表れる表現である（藤田［1978: p. 102, n. 1］を参照）。

(77) Ud 1. 1（p. 1）, Vin（Vol. I, p. 2）.

(78) Ud 1. 2（p. 2）, Vin（Vol. I, p. 2）.

(79) DN 2（Vol. I, p. 53）.

(80) DN 16（Vol. II, p. 139）.

(81) MN 81（Vol. II, p. 45）.

(82) MN 9（Vol. I, pp. 46–55）, SN 12. 43（Vol. II, pp. 71–73）. Cf. 唐井［2022a］.

(83) 並川［2020: pp. 15–16, n. 2］は、最古と言われる Sn の第四章・第五章に教理が説かれていないことの理由として、教理として未発達の段階にあっただけではなく、当時の仏教修行者たちにはどうすれば苦を離れることができるのかという宗教的実践に目的があったからであると指摘し、宗教性と思想性を区別しなければならないと述べる。また、教理が構築されるの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、つまり宗教的実践による覚りの実現よりもその思想的な解明へと変容していったと推定している。Cf. 並川［2022］.

(84) 水野［1968: pp. 933–932］は、*Visuddhimagga* が samuppāda を「生起させる」という使役の意味で解釈していることから、古くは能動で理解していたものを、後に使役の意味で解釈するようになったと指摘する。そして、部派仏教では諸法を存在論的に考察するようになることから、縁起の概念も具体的存在として考えられるようになり、その結果「諸現象を生起させるもの」という意味で samuppāda を理解するようになったと推測する。

（からい　たかのり　仏教学部非常勤講師）

2022年11月14日受理

論　文

Madhyamakāloka における他不生論、ダルマキールティと世親との刹那滅論に対する批判

―― 後期中観思想の形成（９）上 ――

森　山　清　徹

〔抄　録〕

本稿は、カマラシーラの MĀ における五種の無自性論証のうちの一つに、四不生因による無自性論証すなわち（1）自からの不生起、（2）他からの不生起、（3）自他の二からの不生起、（4）無因からの不生起を論じる無自性論証がある。これは最初、龍樹の『中論』に表され、カマラシーラに先立ってバァーヴィヴェーカが『般若灯論』で、チャンドラキールティが『明らかな言葉』で注釈したものである。したがって、この無自性論は中観派にとり伝統的なものである。以下では、上の（2）「他からの不生起論」を取り上げ全訳と分析を行うものである。そこには、後期中観としての顕著な特徴を見て取ることが出来る。それは、他からの生起に関し、常住な因からと無常な因からとに二分して吟味され、前者に関してはウッディヨータカラによる「常住な自在神が補助因の助けを得て同時にではなく継時的に結果を生起する」との見解が、ダルマキールティの PVinⅡ56「常住な因は継時的にも同時的にも結果を設け得ない」を活用して論難される。他方、無常な他因からの生起説としては、ダルマキールティの PVⅢ246 における刹那滅論と実質的にその注釈と見られるシャーキャブッディの刹那滅論、及び世親による「竿秤の両端の上昇と下降とを喩例とする生滅同時としての刹那滅論」とを取り上げ、勝義の見地から三論師の刹那滅論への批判を通じ無自性を論じている。TS,TSP では、それらの刹那滅論は外教や説一切有部の理論を論破する際、活用されている。また、チャンドラキールティは、滅有因を主張し世俗的な見地としても、世親の刹那滅論への対応は異なっている。なお、世親による「竿秤」の喩例による生滅同時論は、チャンドラキールティ、クマーリラ、ウッディヨータカラにより、サーンキヤの『ユクティディーピカ』において論難され、ここにも、世親、ダルマキールティ以降のインド仏教思想史の動向が知られ得るのである。

キーワード　ダルマキールティ、世親、刹那滅論批判、他からの生起、カマラシーラ

序

先の抄録に表したことの詳細を、MĀ 前主張、後主張の梗概を通じ解説し、その後、その全訳を提示し注記を含め全容を把握したい。

以下の MĀ 前主張は、中観派による四不生論に対する論難を内容とし、形態的には 1. ダルマキールティの刹那滅論に立つ因果論、2. チャンドラキールティによるバァーヴィヴェーカによる他不生の推論への論難、3. シャーキャブッディによるダルマキールティの刹那滅論に基づく因果論への解釈、4. 世親による日陰と日光、河の流れにおける前後の流れ、竿秤の上昇と下降などの喩例による刹那滅論に立つ因果論からなる。それらに対しカマラシーラは MĀ 後主張において、常住な因からの批判的吟味として、ニヤーヤ学派のウッディヨータカラによる自在神（īśvara）が補助因の助けを受けて継時的に生起するという見解を、ダルマキールティの PVinⅡ56 に基づき論難し、他方、無常な因からの生起として、上の 1. 3. 4. の三論師による刹那滅論に対し世親によるニヤーヤ学派の全体性（avayavin）批判を活用し論難する。なお、ダルマキールティによる刹那滅論すなわち果の生起以前と無である因の無効力論と因果同時論批判（PVⅢ246ab）とを活用する一方、因は果の生起の前に存在する（PVⅢ246c）に対し批判を施す。この批判は最初ジュニャーナガルバにより表されたものである(1)。上の 2. に対しては、自立論証の見地からバァーヴィヴェーカの立てる推論の妥当することが論じられる。

Ⅰ MĀ 四因（自、他、自他の二、無因）からの不生起、前主張(2)

P147a6-148a8, D136b6-137b5

(1) 諸存在は自から生起しない。諸の生起していないものは無である故、如何なる場合にも、原因として妥当しないからである。諸の生起し終わったものも、また自分自身を生起することは無意味である。成立し終わっているからである。[自らと] 無区別（P147a8）であるなら、因果関係としても不合理（D137a1）である。それ（結果）にとって原因は区別されるからである(3)。

(2) 諸存在は他からも生起しない。他性は成立しないものだからである。また、まず (2-1) 他である（gshan du 'gyur pa, parabhūta）常住なものからも、これら（結果である諸存在）は生起しない。[他である] 常住なもの（原因）が継時と同時とに効果的作用をなすこと（arthakriyā）は矛盾するからである [生起するなら、結果と他ではない原因から継時か同時かの一方として生起するのである]。(2-2) 無常な [原因] からも [結果が生起することは矛盾している]。まず、(2-2-1) 滅した [原因] から [結果が生起するのでは] ない。それ（滅した原因）は、その（結果が生起した）とき無だからである（Cf.SDV AŚ14-16cd）。(P147b2) (2-2-2) 滅していない [原因] からも [結果が生起するのでは] ない。因果の二が崩れてしま

うことになるからである。同時に生起する両者は因果関係としても不合理（D137a3）である（Cf. SDV AŚ14-16ab）。［因が存在するとき果が］成立し終わっている状態にあるなら、［因と果との］両者とも成立している本質をもつ故、相互に助け合うことをしないからである。［因と果とが］成立していない状態にあるなら、両者とも無であるからである。相互に助け合うことをしないからである(4)（P147b4）。

(3)［自と他との］両者からも［結果は］生起しない。上述の［自からと他からとの］両方の過ちを具えることになってしまうからである。一つのものにとって［自と他との］二なる性質は矛盾するからである(5)。

(4) 諸存在は無因にして生起することも不合理である(6)。［無因から生起するなら果は常住となるが、実際には果は］ある時に見られるからであると［中観派は］いう。

［以上の中観派による］その主張も不合理である。というのは、(1) 自から［生起するの］ではない。(3) 二から［生起するの］ではない（D137a5）。

［ダルマキールティの見解］(2-2-1) 滅した（shig pa, vinaṣṭa）原因からも［結果が生起するの］ではない(7)。(4) 無因からも［生起するの］ではない(8)。(P147b6)［(2-1)］常住と認められる原因からも結果は生起しないというこのことが合理的であるのなら(9)、(2-2-2) 無常であると認められ滅していない（ma shig pa, avinaṣṭa）他の原因から結果が生起することに関して、どんな矛盾（viruddha）の余地があろうか、何故、それ（他であって無常であると認められ滅していない原因）から結果が生起することも否定できようか(10)。このことに関する拒斥の検証（gnod pa byed pa'i tshad pa）も［中観派には］何らないのである。他である（para-bhūta）事物自体（vastumātra）も成立しないのでもない。というのは、直ちに（anantaram）結果を生起する（P147b8）ものこそ（等無間縁）が他であるといわれる［換言すれば、原因は結果の一刹那前に存在する PVⅢ246c 後主張（2-2-3-2)］。［原因は］結果を生起する以前に、それ（無なる結果）に対して（D137a7）他ということは成り立たないとしても、事物（dṅos po, vastu）であることに関しては崩れることはないのである(11)。

［チャンドラキールティの主張］ある人々（バァーヴィヴェーカ）が「他であるから［他である諸因から生起しない］」という拒斥の検証（bādhakaṃ pramāṇam）を述べることも不定（anaikāntika）である［→後主張（2-3)］。〔汝にとって〕他であることと生起させることとは対立しないからである［バァーヴィヴェーカの推論への批判］。その対立しないあり方は否定（D137b1）し得るのでもない［他であっても結果を生起し得ると言うなら］過大適用（atiprasaṅga）となるからである。そうであれば（対立しないなら）、ある他の人において貧困と愚かさ（jaḍatva）などの特徴が見られることによって、他性という立証因をもったあらゆる世間の人々が貧困などの特徴を獲得するであろう（それは不合理である）(12)。

（P148a3）もし、［ジュニャーナガルバがダルマキールティによる刹那滅論を批判して］滅していず隔たっていない他［なる原因］から結果が生起するなら、因果の二は同時となってしま

うことが拒斥の検証である[13]というなら（→後主張（2-2-3-2-3））、
［シャーキャブッディの主張］それも不合理である。［原因と］隔らずに結果が生起しても因果の二が同時となってしまうのではない。（D137b3）刹那性の故に結果が存在するときに原因は留まっていないからである[14]。
［以下は世親による弁明、『縁起経釈』及び『倶舎論』世間品からの喩例に基づく刹那滅論］結果が存在している時には、原因は（P148a5）滅していよう。竿秤の上昇と下降と[15]のように。という［喩例］によって［隔たっていないからといって果の生と因の滅との生滅同時であるが、因と果との］同時というようなことにどうしてなろうか（→後主張 2-2-3-2-6-b）。そうであれば、原因が留まっていたとしても、その時、結果は（D137b4）成立し終わっているから、［因果の二が同時になるという批判は］無意味である。さらにまた、例えば、［因の］破壊後の無（pradhvaṃsābhāva）と隔っていず[16]、第二刹那に設けられるべき（bshag par bya ba, P148a6 gshag par bya ba ）事物［果］は、事物［因］と同時でないように、結果もそれと等しい故に［因の無と果の有とに］対立はない。例えば、日陰（grib ma, chāyā）と日光（ñi ma, ātapa）（D137b5）と河の流れ（'bab chu'i rgyn dag）における前後の水の流れ（chu'i rgyun）は隔たっていなくとも、同じ地点にあること（yul gcig pa ñid, ekadeśatā）ではないように[17]この（日陰と日光と河の流れにおける前後の水の流れの）場合に関しても、それ（竿秤の上昇と下降）と等しい故、［生滅］同時とはならないであろう[18]（→後主張（2-2-3-2-6）。
［中観派は］存在としての他を認められないから、立証因（他性であること）（P148a8）は他者（中観派）には不成立（asiddha）である。［以上、四不生因に関する前主張］

Ⅱ　MĀ 後主張梗概

(1)「自からの生起」があり得ないことが論じられた後、(2)「他からの生起」が吟味される。その際（2-1）常住な因からか、(2) 無常な因からか、と二分して吟味される。
(2-1) 常住な原因からの生起の吟味
(2-1-1) 常住な原因は継時的あるいは（2-1-2）同時的に効果的作用をなさない。Cf.VN p. 12, 25-28, PVinⅡ56,TS394
(2-1-1) 常住な（効力の妨げられていない完全な）原因から継時的に、ある時、結果が設けられないことはない（常に生起する）。他のもの（補助因）によって特殊性（viśeṣa）が設けれないものが他のものに依存することは妥当しないからである。Cf.PVinⅡ56 の注釈、PVⅢ 242cd, (2-1-1) は、ウッディヨータカラ（TS396 常住な因から継時的に結果が生起する）への批判
(2-1-1-1) 補助因（sahakārikāraṇa）に結合する自性が付随するなら、補助するものも常に付随する（Cf.TS412ab）
(2-1-1-2) 付随しないなら、［常住な因の］常住性が崩れる（Cf.TS412cd）。それ故、常住な

因も補助因に依存しない。（Cf.TSP p.69,11–19 *ad* TS87 自在神は補助因に依存する）

（2–1–1–3）［ウッディヨータカラによる反論：］結果は原因のあらゆる属性（性質）に従うわけではないから、常住な（継時的でない）原因が［補助因に依存することにより］継時的に結果を生起することには矛盾はない。「常住な原因（自在神やアートマン）が他の原因（補助因）に依存して、同時にではなく継時的に結果を生起する」という理論をウッディヨータカラはNV（p.949,6–14 ad NS4–1–21）（注25）において表明している。（Cf.TS413）

（2–1–1–4）［答論：ウッディヨータカラへの批判］結果は原因のあらゆる属性に従うとは主張しないが、結果は必ず原因との否定的随伴（vyatireka）と肯定的随伴（anvaya）とに従う必要があるが、常住なものに否定的随伴はなく、また原因が完全に近在していても結果が生起しないことがあるから肯定的随伴もない。したがって、常住な原因が継時的に結果を設けることは不合理である。この指摘も PVin Ⅱ56 の注釈中に、また PV Ⅲ242cd によっていると見られる。

（2–1–2）常住な原因が同時的に結果を設けるのでもない。ウッディヨータカラは因果関係を基体と内在するものとの関係（ādhārādheyabhāva）すなわち因と果の結合関係（saṃbandha）と見て、因果同時を主張する［Cf.NVpp.827,12–829,13 *ad* NS3–2–12, 森山（2016）pp.（119）–（123）］TS413c。同時的に生起するなら、常住な因からは、先に生起した結果を後にも生起し続けることになる。後に生起しないなら常住な原因の単一性が崩れることになる。ダルマキールティは、PVinⅡ56の註釈中に、また PV Ⅲ242ab で常住な因からは同時に結果を生起するはずであり、同時である場合の矛盾を指摘している。同様な論議はシャーンタラクシタの TS415 414 及びカマラシーラの TSP において、彼らもウッディヨータカラによる補助因に依存する常住な原因からの結果の生起説及び因果同時生起説を論難しているものと考えられる。したがって、MĀ における（2–1）の論議はウッディヨータカラを対論者としていると考えられる。同様にダルマキールティによる PVinⅡ k.56もウッディヨータカラによる自在神論への論難と考えられる（Cf.注24, 32）。

（2–1–2–1）同時に結果を設ける自性が従うなら、結果を生起し続ける。Cf.TS415

（2–1–2–1–Ob.）［反論］常住な原因の能力の自性は後にも従うが、以前に生起した結果が後に再度、生起することはない。生起し終わっているからである。

（2–1–2–1–An.）［答論］後に生起しないなら、自性の随順が崩れることになる。常住な原因の効力が妨げられていないということはできない。原因の効力が妨げられているのなら、以前にも後時の場合のように結果を生起しないであろう（Cf.TS415cd）。したがって、後時にも以前の場合と同様、結果を生起することになる（Cf.TS415ab）。常住な原因が以前に結果を生起し後時に生起しないなら（Cf.TSP p.188,10–11 *ad* TS415–416）、対立した属性を具えるから、常住な原因の単一性が崩れよう。

（2–1–2–2）常住な原因の結果を設ける自性が後にも従わないなら、原因の常住性が崩れること

になる。Cf.TS414 滅するなら刹那滅である。

(2-1-3常住な他なる因からの吟味の結論：常住な原因が同時に結果を生起することはない。継時と同時と以外の別の選択肢はない。その両者は必然関係（nāntarīyaka）にあり、一方の確立が他方の排除となるからである。

以上、常住な他なる因からの不生起の論証はダルマキールティの刹那滅論に基づいて遂行される。

(2-2) 無常な原因からの生起の吟味［以下の枠組み自体は、世親の AKBh 及びそれを活用する TS, TSP における有部の三世実有論、取り分け世友による作用による三世の区別への批判に基づく］

(2-2-1) 過去の原因からの生起：過去の原因は無存在であるから結果を生起し得ない。

(2-2-1-1)(2-2-1-2) 作用と事物（刹那的存在、有能力）とが別か、別でないかが吟味される。別である場合に関しては、ダルマキールティによる事物（vastu）の定義「効果的作用を有すること」(NB1-15≒ PVinⅡ p.28,24-25）により作用の滅した過去の因と未だ作用が獲得されていない未来の因とは無効力、非事物であるから否定され、事物は現在の因から生起するという方向へ導かれる。別ではなく、刹那滅である場合、直後に滅するから作用することはできない。刹那滅でないなら常に止まり単一である故、作用を有することはない。Cf.TS1820(19)

(2-2-1-3) 同一とも、別ともいえない場合の吟味。同一性と別異性とは相互に排除し合う関係にあり、事物（vastu）には第三の選択肢はあり得ないことを排中律の規定により確定する。この方法はサーンキヤ学説の吟味の際、ドラヴヤと状態との同一性と別理性とを吟味するダルマキールティの VN（p.15,5-8）［Cf.注(33)］に表されるものに依っている。なお、TS1793(20) 以降では世親の AKBh の方法により作用とダルマとの、また色などと生、住、異、滅によって生起される卓越性（atiśaya）との同一か別かが批判的に吟味される。

(2-2-2) 未来の原因からの生起：未来の原因は作用を獲得していないから、過去の原因と同様、それから結果が生起することはない。作用の有無による三世の区別は世友による。それに対する世親による批判を骨組みとし、ダルマキールティによる事物（vastu）の定義を用い、過去、未来の因からの生起を否定し現在の因の吟味へと収束させる。これは TS（TSP)、MĀ でも同様である。しかし、TS（TSP）では現在の因からの生起を肯定するが、MĀ では以下の通り批判する。

(2-2-3) 現在の原因からの生起（Cf.TS1820,1834,注(39),(45)）に関し、TS,TSP と大きく異なる点は、ダルマキールティ、シャーキャブッディ、世親による刹那滅論に基づく因果論が、批判されていることである。現在の原因が次刹那に結果を生起するというダルマキールティによる刹那滅論（PVⅢ246）に基づく因果論は、TSP *ad* TS1989-1991において肯定されている注（53)。一方、MĀ においては過去と未来との原因を吟味する場合には、TS, TSP と同様、作用をもたないという点から批判を施すが、現在の原因の有効性自体を吟味する際は、PVⅢ246c（因

は結果の前に存在する）に対しては、一刹那隔たっている（滅した因からの生起の）場合、隔たっていない（滅していない因からの生起の）場合とに二分して批判している。すなわち、前者の場合、作用の滅した過去の因からは生起しないし、後者であれば因果同時となり不合理である。この因果異時（因は果の前）の批判が TS, TSP と全く異なる点である。なお、その際も、PVⅢ246b（因果同時批判）は活用されている。

PVⅢ246 asataḥ prāg asāmarthyāt paścād vānupayogataḥ / prāgbhāvaḥ sarvahetūnāṃ nāto' rthaḥ svadhiyā saha //［結果より］前に存在しないものは［結果を生起するための］能力をもたないから、同様に［結果と同時に存在する因は、さらに］後に寄与することはないから、あらゆる原因は［結果の生起する］前に存在する。したがって、［因である］対象は［果である］自己の知と一緒に存在しない。

(2-2-3-1) ダルマキールティによる PVⅢ246b 因果同時批判の活用

原因と結果とが同時に生起しているなら、結果が生起する前、原因も兎の角のように無である故、無能力である。原因は全く作用しない。原因と結果とが入り混じることになる。[1]

(2-2-3-2) ダルマキールティによる PV Ⅲ246ac 因果異時論の活用と批判

原因と結果とが異時の場合 Cf.SDV SDP,MAP この因果同時批判の活用と因果異時論批判とのうち、後者すなわちダルマキールティ（因は果の前）への批判はジュニャーナガルバに始まる。

(2-2-3-2-1) 果の生起以前に無である因の無効力（PVⅢ246a）の活用、もし生起するなら、すなわち

結果が原因の前に存在するなら、未来のものから生起することになる。(PVⅢ246a) [2]

(2-2-3-2-2) (2-2-3-2-3) PVⅢ246c の（因は果の前に存在する）への批判

(2-2-3-2-2) 一刹那隔たった後に結果が生起するのであれば、過去の原因から生起することになる。[滅した因から生起する場合] [3]

(2-2-3-2-3) 刹那に部分はないから全体的に一刹那隔たることなしに生起するのであれば、因果は同時となる［滅してない因から生起する場合］[4]、(ダルマキールティ PVⅢ246c による因果異時論を (2-2-3-2-2) と共に隔たっている、隔たっていない場合とに分け吟味している)

［これより以下の MĀ 後主張和訳研究は森山（2023b）に掲載］

(2-2-3-2-4) シャーキャブッディ[21]による PVⅢ246 への解釈を通じたジュニャーナガルバへの反論 (2-2-3-2-4-Ob.)：隔たっていなくとも、同時とはならない。世尊のお言葉「これあれば、かれ生ず」を巡って（←2-2-3-2-6-2）以下の四つの選択肢を設け吟味する、すなわち①結果は原因の前に存在することになるのか（Cf.2-2-3-2-1）[2]、[存在していない未来の因から生起]、②原因と結果とが（P214b7）同時に存在するのか（Cf.2-2-3-1）[1]、[現在の因と同時に果が生起]、③別の刹那によって隔たっているのか（Cf.2-2-3-2-2）[3]、④隔たらずに第二刹那に［結果が］存在するのか（Cf.2-2-3-2-3）[4]。

これらは先のダルマキールティによる PVⅢ246 への吟味に等しく〈[1] →②、[2] →①〉、

したがってシャーキャブッディは、上の四種の選択肢を設け、事実上 PVⅢ246 を注釈することによりジュニャーナガルバへの反論としているといえよう。そこでのダルマキールティの刹那滅論からしてもシャーキャブッディが④を正当と見ることになる。

(2-2-3-2-4-An.)［カマラシーラによる弁明：］

シャーキャブッディが正当とする④への論難も、246c の因果異時論への論難（2-2-3-2-3）と一致し、全体的に隔たっていないなら同時となり、また一部分として隔たっていないなら、この場合はダルマキールティによる刹那の特徴、部分をもたないことに反し、有部分になると論難する。

カマラシーラによるシャーキャブッディの「④隔たらずに第二刹那に結果が存在する」への批判の主要点は、原因の第一刹那と結果の第二刹那とが隔たっていないとは結合とみなされるから、a. 全体として隔たっていないなら、永却（kalpa）もただ一刹那となり矛盾する、b. 一部分として隔たっていないなら、刹那は部分を有することとなり時間のいわば最小単位としての刹那の定義が崩れることになる。これは、世親による「部分とは別な全体（avayavin）の実在論及びそれらの結合（samavāya）論を主張する」ニヤーヤ学説への論難[22]を基としていると考えられ、さらに世親やダルマキールティによる刹那の定義と隔たっていないこととは相容れないことを指摘するのである。また a. に関し、以下の二点から論難する。すなわち

(2-2-3-2-5) 結果が生起するとき原因は存在し、結果が存在するとき原因は無であるという結果の生起と存在とを区分し原因の有無を区別するシャーキャブッディへの論難

結果の生起と存在とは別のことではない。隔たっていないこととは接触していることになる。したがって、全体としてか一部分としてかという吟味を免れない。さらに以下の二点から矛盾が指摘される。(滅していない) 現在の原因から隔たらずに結果が生起するというなら、一部としても全体しても隔たっていないということは矛盾である。第二刹那に結果が存在しているとき原因は無であることと滅していない原因だけから結果が生起するというのは矛盾である。

(2-2-3-2-6) 隔たっていなくとも同時ではないという世親説に対する吟味

日陰と日光や河の流れにおける前後の水の流れの喩例によって（連続し隔たっていなくとも）同一地点ではないことを以って因果関係も同時ではないことが論じられる。これらの喩例による非同時論は『倶舎論』に見られ、死有と生有とが隔たっていないが同時ではないことを論じるものである。したがって、ここでの MĀ には世親による刹那滅論が取り上げられていると見られる。この世親の場合も、先のシャーキャブッディの場合と同じく、以下の通りカマラシーラにより論難される。

(2-2-3-2-6-a) 全体として隔たっていないなら、同一地点ということになる。一部分として隔たっていないなら、部分を具えていることになる。

(2-2-3-2-6-b) 竿秤の上昇と下降との喩例により生滅同時論が論じられているが、これはカマラシーラが『金剛般若経釈』で経量部説と表わす通り世親の『縁起経釈』において表明され

る刹那滅論と見られる。この喩例による刹那滅論の批判的吟味は、最初、ニヤーヤ学派のウッディヨータカラによって表され、彼は因果関係をミルクと容器とのように基体と内在するものとの関係（ādhārādheyabhāva）と見て、因果同時の見地から上の世親の刹那滅論としての因果異時論を批判するが、カマラシーラは TSP では、世親説によっているが、この MĀ 後主張では、『稲芋経』に世尊が竿秤の上昇と下降との喩例により因果が隔たっていないと説かれるのは、生滅同時を説くためではなく断滅論を断じるためであり、因果関係は勝義ではなく世俗であるとして、勝義として竿秤は成立しないと批判している。世親の提示する日陰と日光、水の流れも竿秤の場合と同様に解釈される。

他方、MĀ に表われるのではないがチャンドラキールティ（Cf.森山（2023b）Ⅳ）も、この喩例による刹那滅論を『明らかな言葉』や『入中論』においても吟味しているが、竿秤の上昇と下降とには微妙な時間の差異を認め同時ではないと論難し、カマラシーラとはその世親説への対応が異なる。なお、滅無因説をいわば根拠とする刹那滅論をカマラシーラは世俗として支持するが、チャンドラキールティは滅は生起のみに依存するという滅有因説による刹那滅論を主張している。後期中観派は世俗としては、経量部説や唯識説を支持するが、チャンドラキールティは世俗としても自性を認めない故、それらの学説への対応は異なると見られる。またクマーリラは ŚV,Śab.430= TS485において［Cf.清水（1983）p.6、森山（2023b）Ⅴ］、生滅同時では因と果とが相互に依存し合うことがないから因果関係は成立せず、結果は原因の作用によって利益を受けることがないと世親による上の竿秤の喩例に基づく刹那滅論を批判している。それに対し TS（TSP）521では因と果との依存（apekṣa）とは「直ちに結果が生起すること」であり、結果の生起こそが作用（vyāpāra）であるとダルマキールティの刹那滅論（Cf.PV Ⅲ 244, 246）、事物（vastu）の定義により弁明している。

(2-2-3-2-7) シャーキャブッディ説の吟味

(2-2-3-2-7-1) 聖言「これあれば、かれ生ず」という聖言は、因果異時としての刹那滅論を表しているのではない。言語習慣としては同時に存在する諸の影と芽、灯火と光などが因果関係にあることも矛盾しない。この聖言は、存在している結果は存在している原因に依存していることだけが述べられている。結果が存在するとき原因は存在しないのではない。これは、相互に果となるという点で、有部の倶有因を否定し同時因果を一般的に認める世親の見解を活用してカマラシーラはシャーキャブッディによる④に関する論述を批判していると考えられる。『稲芋経註釈』（ŚstS-ṭīkā）と同趣旨の見解を示す。

(2-2-3-2-7-2) 論理によってであるなら、世尊のお言葉「これあれば、かれ生ず」に言及してはならない。

④の選択肢も勝義としてはあり得ず、常住な自我などや、世俗としての業とその結果を否定する見解を断じるために、世尊は幻（māyā）などの如くである縁性だけを世俗に依存して「これあれば、かれ生ず」と説かれるが、三つの選択肢を捨てて④の刹那滅論を表すためでは

ない（←2-2-3-2-4）。④の選択肢も勝義としてあり得ないことは、隔たっていないということを全体としてか一部分としてはという点から、矛盾を指摘している。

(2-3) 他からの生起の吟味の結論

勝義として他からも生起することは不合理である。諸存在の生起は幻（māyā）の生起の如く吟味しなければ素晴らしいもの（avicārarāmaṇīya）であり虚偽に他ならない。他からの生起は世俗である。以上のことを後主張に引用されるジュニャーナヤーナガルバの SDV, AŚ14-16（ダルマキールティの PV Ⅲ246を批判的に吟味する）により裏付けている。言語習慣として他性だけが成立するから立証因は不成（asiddha）でもないと他性が主題に所属し得るものであることが述べられている。このことにより勝義として「自、他、自他の二、無因から不生起であるから、必ず無自性である」（否定的随伴）に対し言語習慣として「有自性（他性）であればか必ず他からの生起がある」という肯定的随伴（anvaya）が確保されえるから、四不生因による無自性論証は成立することになる。これは、バァーヴィヴェーカにおいてもいい得る（チャンドラキールティによるバァーヴィヴェーカの推論への批判に対しカマラシーラは、その推論の妥当性を論じている）。他などという言語習慣としての原因は構想されたものであり、真実としての事物（vastu）ではないことを『中論』1-3ab により裏付け、他性は成立しない故、勝義としては他からの生起も否定され無自性が立証される。

ダルマキールティの因果異時論（PVⅢ246c）と世親の「竿秤」の喩例による生滅同時論との両刹那滅論は、MĀ 後主張では論難されている。この点が TS,TSP とは異なる。また、日陰と日光や河の流れにおける前後の水の流れを喩例とする空間的に連っていても同時ではないと主張する論者も世親であると考えられる。この場合も、全体として隔たっていないのか、一部分として隔たっていないのか、という点から論難される。

総括的に『稲芊経』に説かれる竿秤の上昇と下降との喩例による因果は隔たっていないというのは、断滅論を断じるためであるとし、これは勝義としては刹那滅論に基づく因果論を説くためではないということを表わそうし、竿秤の上昇と下降とは、同時には対立（viruddha）し、それに基づく因果論は世俗に他ならないことを表わしている。

同時に存在する二つの影と芽、灯火と光を言語習慣（vyavahāra）としては矛盾しないとする。勝義として他なる原因からの生起は不合理であるが、幻の生起の如く吟味しなければ素晴らしい（avacārarāmaṇīya）、すなわち世俗として他からの生起は認められる。勝義としては、滅した因からと滅していない因からとの生起は否定されることは、SDV, MAV, MĀ に共通している。他方、TSP *ad* TS509-510 では、滅していない因からの生起を認とめている。これも言語習慣としてのことである。

Ⅲ　他不生、後主張和訳研究（P210b7, D192a5）

そうであれば、まず（D193a6）言語習慣（vyavahāra）としても（1）「自から生起することは」あり得ない。（2）「他から［生起するの］」でも（P210b8）ない。というのは、それから事物が生起するなら、（2-1）常あるいは（2-2）無常な本質のものから［生起する］するかの何れかであろう。まず、（2-1）常住な［原因］から［生起すること］は、言語習慣としても、それは不合理である。それ（常住な原因）が（2-1-1）継時的（krama）（2-1-2）同時的（akrama）に結果を設けること（arthakriyā）は妥当しない（D192a7）からである(23)

（2-1-1）効力が妨げられていない（apratibaddhasāmarthya）で存在している原因も、ある時、結果を生起しないということにはならないであろう。完全な（avikala）原因を具えた結果も、ある時、生起しないこと（P211a2）にならないなら、何故、継時的にその結果を設けようか。諸の他のものによって特殊性（viśeṣa）が設けられないもの（常住な原因）が、それ（諸の他のもの）に（D192b1）依存することは妥当しないからである［常住なものが諸の他のものに依存することは不合理である］(24)

（2-1-1-1）［常住な原因に］補助因（sahakārikāraṇa）と結合する自性が付随するなら、補助をするそれ（補助因）に相当する諸のものも常に付随すること（rjes su 'braṅ ba , anuvṛtti）になってしまうのである。（2-1-1-2）もし付随しないなら、それ（常住な原因）の常住性が崩れてしまうであろう。それ故、これ（常住な原因）も補助（P211a4）縁に依存しないのである(25)。

（宗）常住な原因に依存して生起する結果も他の縁に依存しない。

（因）それ（常住な原因に依存して生起する結果）は無であるからである。

［（喩）無なるものは他の縁に依存しない。例えば、兎の角のように。

［結果は］無であっても、それと結びついた自体の存在が獲得される（P211a5）から、知によって構想された依存性を設定するのであるが、かえって（D192b3）、それ（結果）が完成される場合、効力の妨げられていない原因に依存しなくてはならない。その（原因）によって［結果が］利益を与えられる故にである。しかしながら［常住な因が］他に［依存するの］ではない。それ故、常に利益を与えるものとして近接していて、効力が妨げられていない常住と考えられる事物（原因）を捨てて、それとは別のものに、どうして依存しようか(26)。結果が諸の補助縁に依存すると（P211a7）しても、かえって、その原因が自在神（īśvara）などの効力の妨げられていないものであるなら、どうして［諸の補助縁に］依存する必要があろうか。それ（結果）が生起することを望まなくとも、何故、強引に生起せしめないのか。そうで（D192b5）あれば、それ（自在神）が自己の効力を表すであろうが、別な仕方（諸の他のものに依存するの）ではない。したがって、継時的でないもの（常住な原因）から事物が［諸の他のものに依存して］継時的に生起しないであろう。

(2-1-1-3)［反論：ウッディヨータカラの主張：常住なものから継時的に結果が生起する］
結果は原因のあらゆる（P211b1）属性に従うわけではない。［あらゆる属性に従うなら］その二（原因と結果と）は区別されないことになってしまうからである。それ故、必ずその二（原因と結果と）は何らかの在り方で区別されなくてはならない。したがって継時的でない（常住な）原因からも継時性を具えた結果が［生起することは］全く矛盾しないのである(27)。
(2-1-1-4)［答論］［ウッディヨータカラへの批判］
それは不合理である。［我々も］結果は原因のあらゆる属性に（D192b7）従うものであるとは主張しないのである。かえって、まず必ず（P211b3）結果は原因に関する存在との肯定的随伴（anvaya）と否定的随伴（vyatireka）とに従う必要がある。因果関係の根拠はこれだけに尽きるからである。どんな結果も常住な事物に関する存在との否定的随伴に従うことはない。常住なものに関して否定的随伴（原因が存在しなければ、必ず結果は存在しないこと）はないからである。さもなければ、［原因は］無常に他ならないであろうが、常住ではないのである。肯定的随伴（原因が存在すれば、必ず結果が存在すること）に従うのでもない。それ（原因）が（P211b5）完全に近在していても、場合によっては結果を生起しない（D193a2）からである。あるものが、あるものに関する存在の肯定的随伴と否定的随伴とに従わないそういうものは、それの結果であることは不合理である。過大適用の過失となってしまうからである。現に存在している結果が［補助因に］依存することは不合理でもある。それ（現に存在している結果）は、自体があらゆる点で成立し終わっている故に、一切のものに何かを期待することがないからである。そうであれば、まず常住な［原因］（P211b7）に関して（MĀ は la であるが、SDNS は pas）継時的に結果を設ける効力のあること（2-1-1）は不合理である(28)。
(2-1-2)［常住な原因が］同時的に［結果を設ける効力を有するの］でもない。(2-1-2-1) それ（結果と同時に存在する常住な原因）の結果を設けるそういう自性も［以前の自性に］従うなら、結果の生起と離れることはあり得ない（結果を生起し続ける）からである(29)。
(2-1-2-2) もし［以前の自性に］従わないなら、それ（常住な原因）の常住性が崩れるのである（刹那滅となる）(30)
(2-1-2-1-Ob.)［反論］この（常住な原因が結果を設ける）能力の自性が後にも従うけれども、かえって、まず、それ（常住な原因が結果を設けること）によって以前に生起してしまった（P212a1）あらゆる結果も［後に］全く生起され得ない。それ（結果）は生起し終わっているからである。それ（以前の結果）と類似している他のもの（後の結果）が（D193a5）どうして生起しないのかと詰問することは不適切である。それ（生起し終わっている結果）をそれ（常住な原因）は［さらに生起］し得ないからである。［生起］し得るなら、以前に［結果を］生起し終わっているに他ならないであろう［能力の自性は後にも存在するが、すでに生起した結果が、さらに生起することはない］(31)。
(2-1-2-1-An.)［答論］それは不合理である。それ（常住な原因）によって以前に生起し終わ

った結果は［さらに］生起しないとしても、かえって（P212a3）、これ（結果）を生起し得る自性の存続が崩れよう。あるものが、あるものを生起しない場合、それ（結果）に対して［生起する］効力は妨げられていないと主張することは不合理である。それ（生起する効力が妨げられている）故、これ（常住なもの）は以前にも後時の場合のように（D193a7）全く［結果を］生起しないであろう。［後の］生起しない状態と相違しないからである。このこと（常住なものは前にも後にも相違しない）故に後時にも以前の（生起する）場合と同様、生起することにもなろう(32)。

（2-1-2-2）さもなければ、［常住な原因が以前に生起し後に生起しないなら］対立した属性を具えているから、これ（常住な原因）の単一性が崩れるであろう。

（2-1-3：結論）したがって、それ（常住な原因）が同時に［結果を］生起するのでもない。継時と同時以外に結果を設ける別の在り方も存在しない。その両者は相互に必然関係（nāntarīyakatā）にある［一方の］確立することが［他方の］排除することである故、相互（D193b2）に排除し合って存在する（P212a7）特徴を有するものは［何れか一方の］否定が他方の肯定であることが必然関係にあるからである(33)。

そうであれば、まず、（2-1）常住な他［の原因］から［結果が］生起することは不合理である。（2-2）無常な［他なるもの］から［生起すること］も不［合理］である。というのは、無常なものとは刹那的に存在する性質をもった事物に他ならないものとして理に適っている。永劫（kalpa）の間、存在するものは、特殊性がない故、前時の如くに後にも滅することはあり得ないからである。

（2-2-1）それ故に、結果が生起するなら、過去の［原因］から［生起する］であろう。例えば、ヴァイヴァーシカが過去の異熟因からも結果［が生起すること］を語るものであるのか(34)、あるいは（2-2-2）未来［の原因］から［生起するの］であるのか、例えば、彼らによって未来の［原因の］生起（P212b2）も生起されるべきもの（結果）が生起すると例示的に表われるようなものであるのか、あるいは（2-2-3）現在の［原因の］作用からも［生起する］かであるが、その場合、まず（2-2-1）過去の［原因］から［生起する］というのは不合理である(35)。過去［の原因］は無（D193b5）であるからである。それ（過去の原因）から［結果が］生起すると認めるなら、これ（結果）は無因ということにもなろう。というのは、過去［の原因］というものは何をいうのであるか、自性から崩れているのか、そうでなければ、現在［の原因］と同じように壊れていない（P212b4）ことを自体としているから、どうして過去［の原因］であろうか。壊れていることを自性とするものも［原因としての］自性は存在しないから、どうして結果を生起しようか。結果を生起すること（don byed pa）は自性に依拠しているからである。

［反論］作用などが滅することによって、それは過去であるといわれるが(36)、自性が壊れることによって［過去といわれるの］ではない。

［答論］（D193b7）そうであっても、その滅してしまった作用から結果が生起するということは（P212b6）不合理である。そうでなく、［滅してしまった作用が］結果を生ぜしめるなら、どうして作用は滅していようか。同一の事物の自性にとって作用することと作用しないこととという［対立した］二つのことも不合理である。［そうでなければ、同一の自性のものに］区別があることになってしまうから、また［同一の自性のものに］部分はないからである。作用は［結果を］引き起こすことだけであるが、生起させることではない(37)というのでもない。［引き付けることと生起させることとは］区別がないから、引き付けるときにこそ生起させることに（P212b8）もなろう。さもなければ、前時のように後にもそういうこと（生起させること）は（D194a2）ないであろう。さらにまた、作用（byed pa, kāritra）というものが能力（śakti）を自性とするものであるか、あるいは働き（bya ba, vyāpāra）を自性とするものかの何れかであるとすれば、それら両方（能力と働きと）の自性とも事物とは別の区別されるものであるなら、［能力と働きとが滅したとしても］その場合、それ（事物）が、どうして滅するものであるといわれるのであるか。もし、自性が崩れるものであるなら、その場合、あらゆる事物は常に（P213a2）存在するということは崩れるであろう。その別のもの（能力と働きと）が滅するとしても、［三世実有であるから］動かない事物の自性が滅する性質のものとしては成り立たないであろう。デーヴァダッタが死んでも、自性という点で損なわれない性質をもったヤージュナダッタも（D194a4）死ぬのではない。

［反論］

別の作用が滅するから、それ（事物）は滅する。

［答論］

それは不合理である。無限遡及となってしまうから、作用にとって別の作用は存在しない。そのことに関しても、批判となるところは同じであるからである。それ故、決して滅するものとして（D194a5）成り立たないであろう。

(2-2-1-1) 作用が［事物と］別のものであっても、事物（vastu）は原因ではないことになろう(38)。作用からこそ（P213a5）結果は生起するからである。それ故、［作用と事物とが別々なら、事物は］無存在ということになってしまう。事物（vastu）の特徴は効果的作用の能力（arthakriyāsāmarthya）だからである(39)。［事物と］別なもの（don gshan du gyur pa, arthāntarabhūta）である作用が、その二つ（事物と別なものとなっている作用と）の自性をもつとしても、結果を生起するなら、［事物の］自性となっている作用によってこそ［結果を］生起すると主張するなら、その場合、事物も同様に［結果を］生起し得る故、［事物と］別のもの（作用）を想定することによって何になるのか。

［反論］別のものに変化する［ことによって、結果を生起せしめる］（P213a7）。

［答論］その場合、それ（作用）に対しても別の作用（D194a7）があると想定するなら、無限遡及となるから決して［存在の］原因であることは成り立たないであろう。事物が利益をもた

らすことがないから、これ（事物）には、この作用があるという関係（saṃbandha）も成り立たない。関係とは、あらゆる場合に利益を与える（もたらす）こと（upakāra）によってこそ示されるからである(40)。もし、その場合、事物が利益を与えると認めるなら、その場合、事物が作用を自体とすること（P213b1）によって作用に対して利益を与えるなら、その時、結果に対しても、どうして同様に利益を与えないのであるか。何故に、作用は［事物と］別のものであると想定し得ようか。作用が存在する事物のみに依拠するのであれば、原因は完全であるから、常に近在している。もし、［作用が事物と］別のもの（don gshan du gyur pa, arthāntarabhūta）であれば、その時、［作用が］これ（事物）とも同時に関係することも成り立たない。それ故に、諸の作用こそが相互に結びつくから事物は（D194b3）つまらないものとなろう。

(2-2-1-2)［作用と事物とが別ではない場合］諸の刹那的なものは生起した直後に止まらないから作用される本質を有することも、不合理である。諸の刹那的でないものも、虚空のように常に止まることを（P213b4）本質とするものとして単一なものであるから、作用を具えることは不合理である故、決して作用することはないのである(41)。したがって、事物の本質だけが、能力と作用などという言葉で呼ばれるが、［事物と］別のものではない。事物と別ではない作用が、その二つの（能力と作用と）を本質とするものである。自性が崩れる特徴のものであるなら（D194b5）事物もそれ（自性）と別ではないから、自性が崩れるものである故、どうして過去のものが（P213b6）存在として成り立とうか。［成り立つなら］事物の自性のように作用も滅しないものとなってしまうから、作用が［過去に］滅したもの（vinaṣṭa）として成り立つこともないであろう。

(2-2-1-3)［作用と事物とは同一でもなく別でもない］もしも、作用は［事物と］同一とも別ともいわれないものに過ぎないと想定するなら、その場合、構想された存在である故、無存在であるから(42)、彼（世友）によって三世（過去、未来、現在）が［作用の点で］確定されることは正しいことではない（P213b8）であろう(43)。事物として存在するものが、どういう仕方でも表現されないことは妥当しない。あらゆるものが表現されないことになってしまうからである。したがって、過去のもの（原因）は（P214a1）無存在である（D195a1）から、それから結果は生起しないのである。

(2-2-2) 未来のもの（原因）からも［結果が生起するの］ではない。それも、過去のもののように無であるから、というのは、自体として［存在するの］ではないから、未来のもの（原因）というのであれば、虚空の蓮華と等しいそのようなものから結果が生起することは不合理である(44)。もし、作用を獲得していないことによって、それが未来のものであるなら、その場合、それ（未来の原因）から（P214a3）結果が生起することは極めて不合理である(45)。作用を獲得していないからである。［三世実有として］あらゆる事物が常に存在しているなら、どうして、あるものが時として作用を獲得しないであろうか(46)。それ（作用）を獲得させる諸原

因は完全であるからである。作用は事物と別なものとしてあるのでもない（D195a3）ということは、以前［(2-2-1-2)］に述べ終わっている。［作用が事物と］別なものでないなら、区別されないから作用のように自性も獲得されないから、未来のもの（原因）が存在として成り立つこともない。事物の自性のように、それと区別されない作用も常に存在するから、常に獲得されないこと（P214a6）も成り立たないであろう。したがって、未来のもの（原因）は無であるから、それから結果が生起するのではないのである(47)。

(2-2-3) 現在のもの（原因）から［結果が生起する］という主張(48)も［成立し］ない。というのは、それ（現在の原因）から結果が正しく生起するならば（2-2-3-1）［例えば、有部の主張する俱有因の場合のように］同時に、あるいは（2-2-3-2）異時に生起（D195a5）するかの何れかであるが、まず

(2-2-3-1)［ダルマキールティによる PV Ⅲ246b の因果同時批判の活用］

同時に［生起するの］ではない。［因果同時なら］結果が生起する前、原因も兎の角のように無である故、能力があることは（P214a8）妥当しないからである。原因自体が事物として存在していることにより能力である場合、結果もそれ（原因）と同時に存在している（D195a6）ことによってまさしく成立している故、それ（結果）に対してそれ（原因）は［後に］全く作用しないからである。［結果と同時に存在しているものが］原因であると判断することも不合理である。例えば、結果であると認められるもの自体は原因ではないように。さもなければ、原因と結果とが入り混じるに他ならないで（P214b2）あろう(49)［1］。

(2-2-3-2)［ダルマキールティによる PV Ⅲ246ac の因果異時論の活用と批判］

［結果は原因と］異時に（D195a7）［生起する］という主張も［合理的では］ない。

(2-2-3-2-1)［因の生起以前に無である因の無効力（PVⅢ246a）の活用果は因の前に存在することへの批判］

というのは、結果が［原因より］前に存在するなら、そうであれば、未来のもの（原因）からこそ生起することになろう。それも不合理であることは（未来の原因は作用を獲得していないからと）以前（2-2-2）に述べ終わっている［2］。

(2-2-3-2-2)(2-2-3-2-3)［PVⅢ246c の因は果の前に存在する（ダルマキールティ説）を滅した因と滅していない因とに二分して批判］

(2-2-3-2-2) もし、別の刹那（一刹那）隔たった後（第三刹那）に［結果が生起するの］であれば、その場合、それ（結果）は過去［の滅した原因］から（D195b1）こそ［生起することになる］であろう。それも不合理である(50)ことは（過去の原因は無であるからと）以前［(2-2-1)］に述べ終わっている［3］。もし（2-2-3-2-3）［一刹那］隔たることなしに［滅していない原因から生起するので］あれば(51)、その（原因と結果との）両者は全体的に隔たっていないから(52)、同時ということになってしまうであろう(53)［4］。

［(2-2-3-2-4) 以下、シャーキャブッディと世親との刹那滅論に対する批判部分及び結論部分

は、森山（2023b）に掲載］

〔略号〕

AKbh: Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* / MĀ:Kamalaśīla, *Madhyamakāloka* / MAK, MAV: Śāntarakṣita, *Madhyamakālaṃkāra-kārikā*, MA-*vṛtti* / MAP: Kamalaśīla, MA-*pañjikā* / MAv: Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra* / NB: Dharmakīrti, *Nyāyabindu* / NS: Nyāya Sūtra / NV: Uddyotakara, *Nyāya-vārttika* / PP: Bhaviveka, *Prajñāpradīpa* / PrasP: Candrakīrti, *Prasannapadā* / PVin: Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya* / PVSV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika-svavṛtti* / SDK, SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayavibhṅga-kārikā*, SD-*vṛtti* / SDP: Śāntarakṣita, SD-*pañjikā* / ŚstS: The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries, Vol. Ⅱ Tibetan Editions, ed. by JEFFREY D. SCHOENING, WIEN1995 / TS,TSP: Śāntarakṣita, *Tattbasaṃgraha*, Kamalaśīla, TS-*pañjikā* / ŚV: Kumārila, *Ślokavārttika* / VN, VNV: Dharmakīrti, *Vādanyāya*, Śāntarakṣita, VN-*vṛttivipañcitārtha*

〔参照論文〕

赤松明彦（1984）ダルマキールティの論理学、講座・大乗仏教9―認識論と論理学
秋本　勝・本庄良文（1978）：倶舎論―三世実有説（訳註）、南都仏教第41号
一郷正道（1991）：カマラシーラ著『中観の光』和訳研究（1）、京都産業大学論集第20巻第2号人文学系列第18号
小川一乗（1976）『空性思想の研究』
Gaṅgānātha Jhā（1983）：The Nyāyasūtra of Gautama, Vol.Ⅳ
奥住　毅（2005）中論注釈書の研究チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳
清水公庸（1983）因果を巡る論争 TSP、“Karmaphalasambandkhaparīkṣā”試訳、南都仏教第51号
菅沼　晃（1964）：寂護の三世実有批判論― Tattvasaṃgraha, Traikāryaparīkṣā ―、東洋大学大学院紀要第一集
荘　崑木（2013）：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』15・16
谷　貞志（2000）：『刹那滅の研究』
戸崎宏正（1979）：『仏教認識論の研究』上巻
本田　恵（1998）：クマーリラの哲学
松本史朗（1981）：佛教論理学派の二諦説（中）、南都佛教第四十六號、（1982）同（下）、同誌第四十七號
御牧克己（1984）：刹那滅論証、講座・大乗仏教9―認識論と論理学
森山清徹（1981）カマラシーラの Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi の和訳研究（1）、佛教大学大学院研究紀要９号
（1982）同（2）、同誌10号
（1987）同（3）、佛教大学研究紀要第71号、（1985）同 Part Ⅳ、同誌第69号
（1994）：中観派と経量部の因果論争―竿秤の上下（tulādaṇḍanāmonnāma）の喩例を巡って―、印仏研究第43号第１号
（1995）：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第79号
（1997）：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第81号
（1998a）：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」
（1998b）：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、佛教大学文学部論集第82号

（2014）世親、ヤショミトラとヴァーツヤーヤナ、ウッディヨータカラ―部分の集合論と全体（avayavin）論―、『法然仏教の諸相』藤本浄彦先生古稀記念論文集
（2016）：世親、ヤショミトラとニヤーヤ学派（ヴァーツヤーヤナ，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』
（2017）：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）―、佛教大学『仏教学部論集』第101号
（2023b）：*Madhyamakāloka* における他不生論とダルマキールティと世親との刹那滅論に対する批判―後期中観思想の形成（9）下―、佛教大学仏教学会紀要第28号
泰本　融（1976）：『東洋論理の構造』―ニャーや学説の研究―
山口　益、舟橋一哉（1987）：『倶舎論の原典解明』世間品

〔注〕

(1) 森山（2017）
(2) 一郷（1991）pp.238-240 に訳出
(3) 森山（1997）、MĀ 後主張における「自、他、自他の二、無因」からの不生論は、かなりの部分、MĀ の縮小版ともいえる『一切法無自性成就』と重なっている。Cf. 森山（1981）（1982）また、四不生論に続く「諸縁」からの不生論は MĀ については森山（1998b）、『一切法無自性成就』については森山（1987）参照
(4) 森山（1995）
(5) 森山（1998a）
(6) MĀ P147b5 rigs pa ma yin により読む。森山（1998a）無因からの吟味の後、MĀ 後主張においては諸縁からの生起の吟味が続く。森山（1998b）
(7) Cf. PVⅢ240 過去のものからの生起を否定する。SDV AŚ14-16cd
(8) Cf.PV Ⅰ35ab 無因からの生起を否定する。
(9) Cf.PVⅢ242 常住なものからのすべての生起は同時となる。常住なものは補助因の助けを受けることはない。
(10) この（2-2-1）（2-2-2）における滅した因、滅していない因からの結果の生起を否定するものは、ジュニャーナガルバ（SDV, AŚ14-16）によるダルマキールティの刹那滅論（PV246cd）への批判に依っている。Cf.森山（2017）p.9,Ⅱ-3-2、そこでの滅した因、滅していない因という点からの論難は、以下の世親による三世実有批判の際の有部の三世の規定を活用しているものと考えられる。AKBh p.298,9-10 *ad*5-27b1 yo hy ajāto dharmaḥ so'nāgataḥ / yo jāto bhavati na ca vinaṣṭaḥ sa varttamānaḥ / yo vinaṣṭaḥ so'tītaḥ iti / 生起していないダルマが未来であり、生起し、滅していない（ダルマ）が現在であり、滅してしまった（ダルマ）が過去である。秋本・本庄（1978）p90下、Cf.PVⅢ244
(11) Cf.PVⅢ246c
(12) 森山（1995）p.49, Cf. PrasP p.36,6-9 anyat pratītya yadi nāma paro'bhaviṣyaj jāyeta tarhi bahulaḥ śikhino'ndhakāraḥ / sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataś ca tulyaṃ paratvam akhile'janake'pi yasmāt //(= MAv 6-14), 別のものに依存して、もしも他のものが生起するのなら、灯火から深い闇が生起しよう。また、全てのものから全てのものの生起があろう。他であることは、全ての生起させないものに関しても等しいからである。← PrasP p.31,11-13、後主張（2-3）
(13) Cf. SDV AŚ14-16ab、森山（2017）p.9 Ⅱ-3-2
(14) Cf.後主張（2-2-3-2-4-Ob）冒頭部と最後部、シャーキャブッディによるジュニャーナガルバへの［反論］、PVṬŚ D154a4-5、この Ob. 冒頭部については松本（1981）注(7)に指摘
(15) カマラシーラは竿秤の上昇と下降とが生滅同時を表す刹那滅論であり、経量部説であることを

『金剛般若経釈』の中で述べている。森山（1994）pp. (152)-(153)、なお、その喩例がヤシャミトラによると考えていたが、世親の『縁起経釈』に表されていることを荘（2013）p.46 によって知り得た。

世親の『縁起経釈』D33a7 ji ltar sa bon daṅ myu gu bshin no // de 'gag pa daṅ skye ba gñis dus mtshuṅs pa'i pyir te / sraṅ mda'imthon dman bshin no // 例えば、種と芽のように。それ（種）が滅することと［芽が］生起することとの二は同時であるから、芋秤の上昇と下降とのように。

⑯ Cf.AKⅢ11ab vrīhisantānasādharmyād avicchinnabhāvodbhavaḥ / 穀物の成育の連続と類似しているから、隔たらずに存在は生起する。

⑰ Cf.AKⅢ12a sahaikatra dvayābhāt 同一地点において同時に二つのものが存在するのではない。AKBh.pp.120,24-121,1 tathā digbhedavyavasthiter ekasmin vāpyambudeśe dvayoḥ paśyatoḥ sahadarśanaṃ na bhvatīti na tatra rūpāntaropapattir yukyā / chāyātapayoś ca dvayoḥ sahaikatra bhāvo na dṛṣṭaḥ / また日陰と日光の二にとって、同じ地点において（隔たっていなくとも）同時に見られる存在ではない。

⑱ （→後主張2-2-3-2-6）（2-2-3-2-6-a,-b）及びその部分の注、AKBh pp.120,22-121,1

⑲ 効果的作用の能力をもつもの＝事物に関して NB1･15, TS1820 Cf.注(39), (47)

⑳ TS1793 taiḥ kāritram idaṃ dharmād anyat tadrūpam evavā / abhyupeyaṃ yad anyā'sti gatiḥ kācin na vāstavī // 彼らによってこの作用はダルマと 1）別であるとされるのか、あるいは 2）それ（ダルマ）を自性とするのか、と認められなくてはならない。別な何らかの在り方は真実なものではない。TS1794 別であるなら、諸の現在のものは前と後とに無自性となり、三世実有ではなくなる。TS1798 別でないなら、常に（三世に）作用が存在することになり、作用によって三世を区別し得ない。TSP pp.617,24-618,11 *ad* TS1793 tatkāritraṃ dharmād anyad vā syād, ananyad vā iti tair abhyupagantavyam anyānanyayor anyo'nyaparihārasthitalakṣaṇatvāt, ekanisedhasyāparavidhināntarīyakatvāt / nānyā vastuno gatir asti / その作用がダルマと別であるか、あるいは別でないのかと彼らによって認められなくてはならない。別であることと別でないこととの両者は相互に排除し合って存在する特徴のものであるから、すなわち一方の否定が他方の肯定となることが必然関係にあるから、事物（vastu）にとってそれ以外のあり方（第三の選択肢）は存在しない。← VN p.15,5-8注(33) Cf.TSP*ad* TS526← VN p.15,4-8, VNV p.53,14-16 森山（2023b）Ⅴ、世友や衆賢の作用による三世実有に対する論難のポイントは、ダルマキールティの VN に表される事物としての二者間の必然関係は、同一性（tattva, ananya）か別異性（anyatva, anya）かの何れかであって、それ以外の第三の選択肢はあり得ないとの原理にある。第三のケースを主張するなら、それは非事物（avastu）ということになるのである（Cf.TS1806）。このことによって、一方的な論難ではなく、その論議を決着させ得ることになる。この原理に基づくダルマと作用、能力に対する批判的吟味は、TS の三世実有論批判の中心といってよい。それは、また三世実有批判の決め手として「本無今有」へと導いて行く世親の『倶舎論』に基本的には沿っているが、作用とダルマとは同一でもなく別でものいう衆賢による、いわば第三のケースとしての反論の余地を残すことになる世親と異なるのは次の点である。シャーンタラクシタは第三のケースを排除する排中律の原理をダルマキールティの VN（p.15,5-8）〔Cf. 注(33)〕において見出し、自らの注釈（VNV p.53,10-14）において解説し、TS のその章を表す原理としたと考えられる。なお、この同一、別の原理は有部の生、住、異、滅への批判にも活用される（Cf. TS1823-1827）。延いては一多の吟味に用いられる。

㉑ 松本（1981）p.40以下にシャーキャブッディがジュニャーナガルバを批判していること、及びカマラシーラが MĀ で、それに応答していることが表わされている。しかし、ダルマキールティの PVⅢ246 への言及はない。

㉒ 森山（2014）pp. (1)-(3)

㉓ Cf.PVin Ⅱ 56 arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat / asanto'kṣaṇikās tasmāt

kramākramavirodhataḥ // 効果的作用の能力をもつものが、この場合、勝義的な存在である。したがって、非刹那的なものは存在しないものである。継時と同時とに［作用することと］対立するからである。VNp. 2, 3–5, p.3, 9–13注（33）TS394 krameṇa yugapaś cāpi yasmād arthariyākṛtaḥ / na bhavanti sthirā bhāvā niḥsattvās te tato matāḥ // 不変な諸存在は継時にも同時にも効果的作用をなすものではない。それ故、それらは非存在であるとみなさられる。Cf. VNV p.12, 25–28）継時的同時的以外の第三の選択肢のないことが表わされる。HB p.19,10–13 na, akṣaṇikatve'vastitvaprasaṅgāt. śaktir hi bhāvalakṣaṇam, sarvaṣaktiviraho'bhāvalakṣaṇaṃ. na cākṣaṇikasya kvacit kācitc chaktiḥ, kramayaugapadyābhyām arthakriyāvirahāt. tasmād yat sat tat kṣaṇikam eveti vyāptisiddhiḥ. そうではない。非刹那的なものに関して、非事物となってしまうから。なぜなら、存在の特徴は能力である。非存在の特徴は、あらゆる能力を欠いていることである。また、非刹那的なものは、如何なる場合にも如何なる能力も存在しない。継時と同時という点で効果的作用を欠いているからである。したがって、存在しているものは、まさしく刹那的なものであるという遍充関係が成立する。TSP p. 627,17–19 *ad* TS1833 arthakriyākāritvaṃ sattvalakṣaṇam, akṣaṇikasya ca kramayaugapadyābhyām arthakriyāvirodhād arthakriyānivṛttau tallakṣaṇasya sattvasya nivṛttir iti sādhyavipakṣān nivṛttaṃ sattvam // 効果的作用をなすことが存在の特徴である。また、非刹那的なものは、継時と同時という点で効果的作用と対立するから、効果的作用が排除されるなら、その特徴をもつ存在は排除されるから、したがって、［立証因が］所証と反対のものから排除されることが存在する。［反所証拒斥検証が成立する］

(24) Cf.PVin Ⅱ p.29,17–19 *ad* k.56 rim gyis ni ma yin te / ltos pa med par raṅ yod tsam gyis byed pa por gyur pa ni sdod par mi rigs pa'i phyir ro // 継時的に［結果を設けるの］でもない。［他のものに］依存しないで自ら存在することのみによって作用するものとしてあるもの（常住な因）が、［結果の生起を］遅延することは不合理であるからである。→注(32)、TSP p.69,11–19 *ad* TS87 に、常住で動力因（nimittakāraṇa）である自在神が他の補助因の助けを受けることのないことが指摘される。TS395 kāryāṇi hi vilambamte kāraṇāsannidhānataḥ / samarthahetusadhāve kṣepas teṣāṃ hi kiṃkṛtaḥ // なぜなら、原因が近接していないことによって諸の結果［の生起］が遅延する。効力をもった原因が存在している場合、それら（諸の結果）にとって遅延することが何によって設けられようか。Cf.御牧（1984）pp.246–250 に TS395–416 の梗概が示される。

TS396 athāpi santi nityasya kramiṇaḥ sahakāriṇaḥ / yān apekṣya karoty eṣa kāryagrāmaṃ kramāśrayam // もしも、常住なものにとって諸の継時的な補助するものが存在するなら、それら（諸の補助するもの）に依存して、これ（常住なもの）が継時的であることに依存している結果の集合を設ける。TSP p.183,18–20 *ad* TS396 athāpītyādinā parasyottaram āśaṅkate / yady api sthiraḥ padārthaḥ sarvadā sannihitaḥ, tathāpi krameṇa sahakārīṇi tasya sannidhīyante / atas tadapekṣayā krameṇāsau kāryāṇi janayiṣyatīti // もしも云々によって、他学派の者の応答を懸念する。もしも、常に現前している恒常的な存在があって、それにもかかわらず継時的にそれ（恒常的な存在）には諸の補助因が置かれる。したがって、［恒常的な存在が］それ（諸の補助因）に依存して継時的に諸の結果を生起せしめよう。

TS397 sādhv etat, kin tu te tasya bhavanti sahakāriṇaḥ / kiṃ yogyarūpahetutvād ekārthakaraṇena vā // それは、よろしい。しかし、それ（常住なもの）が、それらの補助因を有するのは適した自性をもった原因性の故であるか、同一の結果を設けることによってであるのか。

TSP p.183,21–22 *ad* TS397–399 na hi tasyanityasya kaścit sahakārī sambhavati なぜなら、その常住なものに何らの補助因、共働因もあり得ない。［Cf.MAV *ad* MK2］

Cf.PVⅢ242 cd anyair akāryabhedasya tadapekṣāvirodhataḥ // 諸の他のものによって結果の区別（特殊性）をもたらされないものが、それらに依存することは矛盾するからである。

(25) NV p.949,12–14 *ad* NS4-1-21 yadā karoti tadā sādhanasyākarteti cet atha manyase yadā'yaṃ sādhyaṃ kiñcid dṛṣṭaṃ nirvartayati tadā yena sādhayati tasyākartā prasajyata iti naitad evam

na brāmaḥ sarvān arthān ayam ekasmin kāle karotīti, api tu paryāyeṇa, paryāyakartṛtve cāyam adoṣaḥ / ［反論］［結果を］作り出すとき、助けとなるものは創造者ではない。
［答論］もし、この（自在神）が何らかの知られている作られるべき対象（sādhya）を生起せしめるとき、ある（助ける）ものによって［結果を］成立させるもの（自在神）は創造者でないということがつき従うと汝が考えるなら、それはそうではない。我々は、この（自在神）が、全ての対象を同時に作り出すとはいわないのである、むしろ継時的に［作り出すというのである］。また継時的な創造者に関して、これは過失ではない。Cf.泰本（1976）p.156 TS412 tatsambaddhasvabhāvasya bhāve teṣām api sthiteḥ /anyacced vikalaṃ rūpam ekatvam avahīyate // (2-1-1-1) それ（常住な因）と結びついた自性を有するもの（補助因）が存在する場合、それら（補助因）にも存続することがあるから。もし（2-1-1-2）他方の選択肢（補助因と結びついた自性を捨て去る）なら、［補助因を］欠いた［別の］自性は単一性が捨てられる。
TSP p.187,11-12 *ad* TS412 tasmāt sahakārikāraṇāpekṣāyām api na sthirāṇāṃ krameṇārthakriyā yuktā // 412 // したがって、［常住な因が］補助因に依存するとしても、諸の恒常なものが継時的に効果的作用をなすことは不合理である。

(26) Cf.PVⅢ242cd anyair akāryabhedasya tadapekṣāvirodhataḥ // 他の（因）によって区別が設けられない（常住な）ものは、それ（他の因）に依存することは矛盾するからである。

(27) Cf. 注(25)NV, TS413 vyapekṣayā'py ataś caivaṃ na kāryāṇāṃ kramodayaḥ / yaugapadyaṃ tu naiveṣṭaṃ tatkāryāṇāṃ kramekṣaṇāt // したがって、また以上のように［補助するものに］依存することによっても、諸の結果が継時的に生起することはない。一方、同時に［生起することは、汝にとって］望まれたことではない。それらの結果が継時的に現れるからである。TSP p.187,13-17 *ad* TS413 nāpi yaugapadyeneti darśayati yaugapadyaṃ tu naiveṣṭam (TS413c) ityādi / parair api nityapadārthakāryāṇāṃ naiva yaugapadyam iṣṭam / tatha hi nityānām etāni kāryāṇi varṇyante ātmanaḥ sukhaduḥkhādīni, nabhasaḥ śabdāḥ, manasaḥ kramavarttīni jñānāni, aṇūnāṃ dvayaṇukādikrameṇa sthūlāḥ, kāladigīśvarādīnāṃ sarvāṇyevotpattimantīti / eṣāṃ ca pratyakṣād eva kramodayaḥ prasiddhaḥ //［諸の結果が］同時的に［生起すの］でもないということが、一方、［結果が原因と］同時に［生起することは、汝にとって］望まれたことではない云々と表される。他の者達（対論者）も常住なものによって諸の結果が同時に［設けらえることは］全く認めていない。というのは、諸の常住なもの（自在神など）にはこれらの結果として、アートマンには楽と苦などが、虚空には諸の声が、意には継時的に存在する諸の知が、諸原子には継時的な二原子の結合などによって粗大さが、時間、方角、自在神などにはすべての（結果の）生起を具えることがある。また、これら（諸の結果）は直接知覚されるに他ならないから、継時的に生起することがよく知られている。NV p.950,7-12 *ad* NS4-1-21→ TSP p.69,20-24 *ad* TS78 においてウッディヨータカラは常住な自在神は覚知（buddhi）を有するから、常に働いているのではなく、全てのものを同時に生起せしめるのではないと主張している。このことに対する論難として、同時となってしまうことが TSP p.70,7-21 *ad* TS78に表わされている。

(28) 常住な原因と結果とは同時となる Cf. NV *ad* NS 3-2-12, 梗概（2-1-2）、PVⅢ242ab sakṛdbhāvaś ca sarvāsāṃ dhīyāṃ tadbhāvajanmanām / また、その（常住な）存在から生起するすべての知は同時に存在するものである。

(29) Cf. TS415 tadrūpasyānuvṛttau tu kāryam utpādayet punaḥ / akiñcitkararūpasya sāmarthyaṃ ceṣyate katham // 一方、(2-2) その（常住な原因の有効力という）自性が（2-1-2-1）存続する（つき従う anuvṛtti）場合、さらに結果を生起しよう。何らかの［結果を］生起する自性をもたないものにとって、どうして効力が認められようか。// 415 //

(30) Cf. TS414 niḥśeṣāṇi ca kāryāṇi sakṛt kṛtvā nivarttate / sāmarthyātmā sa ced ārthaḥ siddhāsya kṣaṇabhaṅgitā // また、効力を自体としてもつその対象が同時に全ての結果を設けた後に（2-1-2-2）滅するなら、それには刹那滅であることが成立する。TSP p.187,18-23 *ad* TS414 tad evaṃ yaugapadyābhyupagame pratyakṣavirodhaḥ, abhyupagamavirodhaś cokto bhavati /

idānīm anumānavirodhaṃ pratipādayann āha niḥśeṣāṇītyādi (TS414a) / tathā hi yugapad aśeṣāṇi kāryāṇi kṛtvā sa kiṃ tasyārthakriyāsamarthaḥ svabhāvo nivarttate āhosvid anuvarttate iti pakṣadvayam / tatra yadi nivarttata (TS414b) iti pakṣaḥ, tadā tasya kṣaṇabhaṅgitvaṃ siddham pratikṣaṇam aparāparasvabhāvotpatteḥ, pūrvapūrvasya ca svabhāvasya svarasavināśāt // したがって、以上のように［常住な因と］同時に［結果を生起することを］承認する場合、［因果は同時に知覚されないから］直接知覚との対立が存在する。また、承認されていること（常住な因）と対立するといわれる。今度は、論者（シャーンタラクシタ）は、推理と対立することを、全ての云々と指摘する。というのは、同時にすべての結果を設けた後に、それにとって、その結果を設ける効力を具えた自性は、(2-1-2-2) 滅するのであるか、(2-1-2-1) あるいは存続するのであるか、という二つの選択肢があり得る。そのうち、もし、(2-1-2-2) 滅するという［第一の］選択肢であるなら、そのとき、それ（常住な因）には刹那滅であることが成立しよう。各々の刹那にそれぞれ別々の自性が生起するからである。また、それぞれ前の自性は自然に滅するからである。［対論者はウッディヨータカラであると考えられる。Cf.梗概 (2-1-2)］

(31) Cf.TSP p.188,15-16 *ad*TS416 syād etad yadi nāma sāmarthyam asya nivṛttaṃ tathāpi sattvam anivṛttam eva, tatac ca sattvād ity anaikāntika eva hetuḥ［反論］これらにとって効力が失われる（さらに結果を生起しない）なら、そうではあっても、存在であることは全く失われない［存在は常住であり得る］。したがって、また存在であるから、以上によって（以前の自性を捨てていないからという）立証因は不定（anaikāntika）に他ならない。

(32) PVinⅡ p.29,19-23 *ad* k. 56 sṅar byed pa po ma yin pa ni phyis kyaṅ mi 'gyur te / raṅ gi ṅo bor 'gyur ba med pa'i phyir ro // ltos pa yin na yaṅ bśad zin to // cig car byed pa yaṅ ma yin te / de'i raṅ gi ṅo bo ni phyis kyaṅ mi byed par mi 'thad pa'i phyir ro // 以前に［結果を］設けるものでないもの（原因）は、後にも［設けるものとは］ならない。自性は変化しないものであるからである。［補助する諸因に］依存するとしても、述べ終わっている。同時に［結果を］設けるのでもない。［さもなければ］その自性は後にも設けなくなることは妥当しない［結果を生起し続ける］からである。Cf. 赤松（1984）pp.207-208, Cf.TS416 sarvasāmarthyaśūnyatvāt tārāpathasarojavat / asanto'kṣaṇikāḥ sarve śaktir yad vastulakṣaṇam // 全ての効力を欠いているから、空中の蓮華のように。あらゆる非刹那的なものは非存在である。事物の特徴は能力である。Cf.NB1.15 arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ。// TSP p.188,16-19 *ad* TS416 ity āha asanta ityādi (TS416cd) / idam eva hi vastulakṣaṇaṃ yad arthakriyāsāmarthyam, tac cen nivṛttam, tat kathaṃ vastutvaṃ tallakṣaṇaṃ teṣv avasthāṃ labhate / tad evaṃ kramākramābhyām arthakriyāsāmarthyaśūnyatvād vandhyāputrādivad asadvyavahārayogyā akṣaṇikatvenābhimatā ākāśādaya iti siddham // ［答論］非存在である云々と述べられた（TS416cd）。なぜなら、効果的作用の能力をもつというこのことこそが事物の特徴（TS416d）である。もし、そのこと（能力）が失われるなら、どうして、それらに関してその事物としてのその特徴をもった状態が獲得されるのであるか。したがって、以上のように継時的あるいは同時的に効果的作用の能力を欠いているから、石女の息子のように、虚空などは、非刹那的である故に非存在であるという言語表現（vyavahāra）に相応しいと認められるということが成立する。

(33) VN p.2,3-5 akṣaṇikasya kramayaugapadyābhyām arthakriyāyogād arthakriyāsāmarthyalakṣaṇato nivṛttam ity asad eva syāt. sarvasāmarthyopākhyāvirahalakṣaṇaṃ hi nirupākhyam iti. 非刹那的なものが継時と同時という点で効果的に作用することは妥当しないからである。効果的作用を特徴とすることから排除されるから非存在に他ならないであろう。なぜなら、あらゆる能力としての表現を欠いている特徴のものは、認識できないものであるからである。谷（2000）p.119, 122 VN p.15,5-8 na hi sato vastunas tattvānyatve muktvānyaḥ prakāraḥ sambhavati, tayor vastuni parasparaparihārasthitalakṣaṇatvenaikatyāgasyāparopādānanāntarīyakatvāt. 存在している事物（vastu）にとって同一性（tattva）と別異性（anyatva）とを除いて別の在り方（第三の選択肢）はあり得ない。事物（vastu）に関して、その両者（同一性と別異性と）には相互に排

除し合って存在する特徴によって、一方を捨て去ることは他方を獲得することという必然関係（nāntarīyakatva）があるからである。→ TSP *ad* TS1793 注(20), VN p.3,9–13 tatra sāmarthyaṃ kramākramayogena vyāptaṃ siddham, prakārāntarābhāvāt. tena vyāpakadharmānupalabdhir akṣaṇike sāmarthyaṃ bādhata iti kramayaugapadyāyogasya sāmarthyābhāvena vyāptisiddher nānavasthāprasaṅgaḥ.
その場合、能力があれば、必ず継時か同時かであることが成立する。第三の選択肢は存在しないからである。したがって、能遍の無知覚は非刹那なものに関して、能力を拒斥する（継時か同時かでなければ、必ず無能力である）。したがって、継時と同時という点で妥当しないものは、能力が存在しない故に遍充関係が成立するから無限遡及となってしまうことはない。→ TSP *ad* TS416注(32), TSP *ad* TS1833注(23)

(34) TS513 vinaṣṭāt tu bhavet kāryaṃ tṛtīyādikṣaṇe yadi / vipākahetoḥ pradhvstād yathā kāryaṃ pracakṣate // 一方、もし、第三などの刹那に、滅したものから結果が生起するなら、例えば、滅した異熟因から結果が［生起するとヴァイバーシカによって］みなされるように。

(35) Cf.TS1849ab vipākahetuḥ phalado nātīto'bhyupagamyate 過去の異熟因が結果を生みだすことは承認されない。

(36) Cf.AKBh.p.297,9–13 tṛtīyaḥ śobhanaḥ（26c）adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ// AK5–26cd // yadā sa dharmaḥ kāritraṃ na karoti tadā'nāgataḥ / yadā karoti tadā pratyutpannaḥ / yadā kṛtvā niruddhas tadā'tīta iti / 第三［の世友説］が卓越している（26c）［世友によって］［三］世は作用の点で確立される（AK5–26cd）。その存在が作用をなさないときが未来であり、作用するときが現在であり、作用して滅したときが過去である。TSP p.615,23–24 *ad* TS 1786–1789 na ca dharmatrātasya kāriteṇādhvavyavasthā, kiṃ tarhi vasmitrasya / 法救が作用の点で［三］世を確立するのではなく、かえって世友が［その点から確立するのである］。TS1791 kāritre varttate yo hi varttamānaḥ sa ucyate / kāritrāt pracyuto'tītas tadaprāptas tv anāgataḥ // なぜなら、作用が存在しているときが、現在であり、作用を失ったものが過去であり、他方、それ（作用）を獲得していないことが未来であるといわれる。

(37) Cf.TS1792 phalākṣepaś ca kāritraṃ dharmāṇāṃ janakaḥṃ na tu / na vākṣepo'sty atītānāṃ nātaḥ kāritrasambhavaḥ // また、諸のダルマにとっての作用は結果を引き起こすことであり、一方、［結果を］生起することではない。諸の過去のものには引き起こすことも存在しない。このこと故に作用はあり得ない。TSP p.617,19–20 *ad* TS1972 ācāryasaṃhatabhadra āha dharmāṇāṃ kāritram ucyate phalākṣepaśaktiḥ, na tu phalajananam / 師衆賢が述べた、諸のダルマにとっての作用は結果を引き起こす能力であるが、結果を生起することではない。

(38) Cf.Ⅱ MĀ 後主張梗概（2–2–1–1）（2–2–1–2）

(39) Cf.NB1.15 arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ // 事物には効果的作用の能力を特徴とすることがあるから（≒ PVinⅡ p.28,24–25）。TS1820 sa eva bhāviko bhāvo ya evārthakriyātmākṣamaḥ / sa ca nāsti tayor yo'sti na tasmāt kāryasambhavaḥ // 効果的作用を自体とする能力をもったものこそが実際の存在である。しかし、その二（過去と未来と）には、それは存在しない。そういうものから結果の生起は存在しない。→ダルマキールティの「効果的作用を有するもの（＝事物）」により現在の因のみから生起することを確定している。

(40) Cf.AKBh p.298,1–3 kiṃ kāritrasyāpy anyad asti kāritram / ato tan naivātītaṃ nāpy anāgataṃ na pratyutpannam asti ca / tenāsaṃskṛtatvān nityam astīti / prāptam / ato na vaktavyaṃ yadā ka(→ ā)ritraṃ na karoti dharmas tadā'nāgata iti / 作用にも別の作用が存在するのであるか。したがって、それ（作用）が過去でもなく、未来でもなく、また現在でもないことになり、それ故、無為ということであるから、［作用は］常住であることが獲得される。したがって、作用しないとき、ダルマは未来であるといってはならない。TSP p.620,9–10 *ad* TS1801–1802 atha mā bhūd vyabhicāradoṣa iti kāritrasyāpi kāritram abhyupagamyate tadā tatrāpi vyatirekādicintayā tulyaḥ paryanuyogaḥ, anavasthādoṣaś ca // もし、逸脱するという過失があってはならないから、

作用にも［別の］作用が認められるなら、そのとき、その場合にも、別なものなどを考えることによって同じ批判となる。また無限遡及の過失となる。

(41) Cf.TS1798 ananyatve'pi kāritraṃ dharmād avyatirekataḥ / svarūpam iva dharmasya prasaktaṃ sārvakālikam // 別でない場合にも、作用は法と異なったものではないから、ダルマの自性のように、あらゆる時に存在するものとなってしまう。

(42) Cf.TS1806 tattvānyatvaprakārābhyām avācyam atha varṇyate / santānādīva kāritraṃ syād evaṃ sāṃvṛtaṃ nanu // もし、同一か別かの在り方として表現できない（同一でも別でもない）ことが述べられているなら、連続体などのように、そのように作用は世俗的であることになろう。TS1807 ataś ca kalpitatvena tat kvacin nopayujyate / kārye santativad yasmād vastvevārthakriyākṣamam // したがって、またそれ（作用）は構想されたものである故、いかなる場合にも結果に対して妥当しない。連続体のように。事物（vastu）だけが効果的作用の能力をもつものである（Cf.NB）。TS1808 sannidhānam ca tasyedaṃ bhāvikaṃ neti tatkṛtam / adhvatrayavyavasthānaṃ tāttvikaṃ nopapadyate // また、それ（作用）にとってこの近在していることが実際のものではないから、それ（作用）を基準として設けられた三世の確立は真実ではあり得ない。

(43) Cf.注(36)、AKBh p.298,8–9 yadi dharmaṃ eva kāritraṃ kasmāt sa eva dharmas tenaivātmanā vidyamānaḥ kadācid atīta ity ucyate kadācid anāgata ity adhvanāṃ vyavasthā na sidhyati / もし、作用がダルマ自体（別でない）なら、何故にそれ自身によって存在しているそのダルマ自体が、ある時は過去と呼ばれ、ある時は未来［と呼ばれるの］であるか。したがって、三世の確立は成り立たない。TS1799 tataś cādhvavibhāgo'yam tadvaśān na prakalpyate / na hi tasya cyutiḥ prāptir aprāpir vā vibhāgataḥ // したがって、また、この［三］世の区別は、それ（作用）によって確定されない。なぜなら、［三世を］区別することから、それ（作用）には消滅すること（過去）、あるいは獲得されること（現在）、あるいは獲得されないこと（未来）が存在するのではない。

(44) Cf.TS1835 avartamānatāyāṃ tu sarvaśaktiviyoginaḥ / naṣṭājātāḥ prasajyante vyomatāmarasādivat // 一方、諸の滅した（過去の）ものと生起していない（未来の）ものとが現在性のないもの（非事物）であるなら、あらゆる能力を離れているものとなってしまう。、虚空の蓮華などのよう。

(45) Cf.TS1834 arthākriyāsamarthaḥ syur atītānāgatā ime / na vā sāmarthyasadbhāve varttamānās tad anyavat // これらの過去と未来とのものは、効果的作用の効力をもつもの（事物、刹那的なもの）であるのか、あるいはもたないもの（非事物）のであるか、効力が存在するなら、現在のものということになる。→ TS においては、現在の一刹那における原因が結果を生起し得る、過去、未来の因は無であるから結果を生起し得ないと、現在の因の能力のみをダルマキールティの因果効力の理論を活用して認めている。他方、MĀ においては、現在の因に関しても、同時に結果を生起するのか、異時に結果を生起するのかと二分し、何れも否定し、ダルマキールティの因果効力の理論を勝義として否定している。このことが、他不生の中で論じられ、四不生因による無自性論証を構成しているのである。

(46) Cf. AKBh.p.297,12 yadā sa dharmaḥ na karoti tadā'nāgataḥ /p.298,1-3 atha tan naivātītaṃ nāpy anāgataṃ na pratyutpannam asti ca / tenāsaṃskṛtatvān nityam astīti prāptam / ato na vaktavyaṃ yadā karitraṃ na karoti dharmastadā'nāgata iti / もし、それ（作用）が過去でもなく、未来でもなく、現在でもないなら、それ故、［原因をもたない］無為であるから常住であることになる。このことから作用が作用しないとき、ダルマは未来であるといってはならない。TS1791 注(36) AKBh.

(47) Cf.TS1820 注(39)(19)

(48) TS においては、現在のものが因果効力を有する事物であるというダルマキールティ刹那滅論に基づく因果論は肯定されているが、MĀ においては、現在に効力を有する事物は原因と同時に生起するのか、異時に生起するのかと選択肢を設け、何れの場合も不合理であると批判している。

TSP pp.627,22–628,14 *ad* 1834–1839 prayogaḥye ye'rthakriyāsamarthāste varttamānāḥ, yathā' vivādāspadībhūtā vartamānāḥ / arthakriyāsamarthāś caātītādaya iti svabhāvahetuprasaṅgaḥ / na cāyam anaikāntikaḥ yato varttamānātvanivṛttau naṣṭājātānāṃ sarvasāmarthyaviyogitvaṃ prasajyeta, ākāśāmbhoruhavat / prayogaḥ ye varttamānā na bhavanti te kvacit samarthā api na bhavanti, yathā vyomāmbhoruham / na bhavanti cātītādayo varttamānā iti vyāpakānupalabdhiḥ / 推論式で表せば、効果的作用の効力を有するものは現在のものである。例えば、議論の主題となっていない現在のもののように（遍充関係）。また過去のものなどは効果的作用の効力を有するものである（論理的根拠）。[過去のものなどは現在のものである（結論）]。以上の［推論は］同一性を根拠とする帰謬である。この［因］は不定ではない。なぜかといえば、現在性を否定するなら、滅した（過去の）ものや生起していない（未来の）ものは、あらゆる効力を欠いているものとなろう。虚空の蓮華のように。推論式で表せば、現在のものでないものは決して効力をもたない。例えば、虚空の蓮華のように（遍充関係）。また過去のものなどは現在のものではない（論理的根拠）。[過去のものなどは決して効力をもたない（結論）]。以上の［推論］は能遍の無知覚［因に基づく帰謬還元法］である。

⑷⑼ （2-2-3-1）はダルマキールティの PV Ⅲ246b の因果同時批判の活用である。森山（2017) pp. 5–6, Cf. SDP33b5–7, MAV p.72,1–10 *ad* MAK17, MAP p.171, 4–10 *ad* MAK60）
Cf.TS514 有部の俱有因への批判 yaugapadyaprasaṅgo'pi prathame yadi tadbhvet / sahabhūhetuvat tac ca na yujyate punaḥ // もし、最初にそれ（結果）が生起するなら、同時ということになってしまう。また、それ（結果）が同時に存在している因をもつというのは、なおさら不合理である。

⑸⓪ Cf.TS513 有部の異熟因への批判 vinaṣṭāt tu bhavet kāryaṃtṛtīyakṣaṇa eva yadi / vipākahetoḥ pradhvastād yathā kāryaṃ pracakṣate // 一方、もし滅したもの（過去の因）から結果が第三刹那にこそ生起するなら、例えば破壊されたものである異熟因から結果が［生起すると有部が］言うように。

⑸① PVⅢ246cd を（2-2-3-2-2）隔たっている、（2-2-3-2-3）隔たっていないに分けて吟味している。

⑸② カマラシーラがここで、一部分として隔たっていない場合に関して言及しないのは、ダルマキールティ自身が刹那には部分がないことを表明しているからである。谷 2000,p.107

⑸③ （2-2-3-2-2）（2-2-3-2-3）ダルマキールティの PVⅢ246ac 因果異時論への批判、他方、TSP *ad* TS1989–1991では PVⅢ246は肯定的に活用されている。森山（2017）pp.10–12,[1]～[4] は同論 pp.6–10 Cf.SDV AŚ14–16ab 本稿 MĀ 前主張, SDP33b4–5, MAP pp.171,10–173,3 *ad* MAK60

（もりやま　せいてつ　佛教大学名誉教授）

2022年11月15日受理

佛教大学　仏教学部論集　第107号（2023年３月）

論　文

ブッダチャリタ・アンソロジー

――失われた詩を梵文三啓集写本に求めて――

松　田　和　信

〔抄　録〕

短編の阿含経典の前後にアシュヴァゴーシャ（馬鳴）作品の詩を複数配した読誦用の編集文献が「三啓（経）」である。11世紀にアティシャによってインドから将来され、チベットのポカン寺に長く保存されていた梵文写本の『三啓集』には40種の三啓経が記されている。その中には『ブッダチャリタ』や『サウンダラナンダ』といった既存のアシュヴァゴーシャ作品に加えて、断片でしか残っていなかった『舎利弗劇』あるいは現存しない『荘厳経論』から取られた詩も多く見出される。本稿では、解読研究によって『三啓集』の中に同定されたアシュヴァゴーシャ作品詩から、ブッダの伝記『ブッダチャリタ』第14章後半以降の、これまでは失われたと思われていた50詩の梵文原典を写本から回収して和訳とともに提示する。

キーワード　馬鳴　三啓経　Aśvaghoṣa　*Buddhacarita*　*Tridaṇḍamālā*

1　アシュヴァゴーシャのブッダチャリタ

誕生から入滅までのブッダの生涯をひとつの文献として綴った仏教聖典は存在しない。経典や律文献の中では、例えば、成道に至るまでの長い物語であったり、成道後の教団拡大の物語であったり、入滅に至る最後の数ヶ月の物語であったりといった、ブッダの生涯を彩る様々な物語がある程度まとまって、あるいは断片的に記されているだけである。それらの断片的記述を時系列に沿ってひとつにつなぐと、ブッダとなったシッダールタの一代記を著すことが可能となるが、現存文献で判断する限り、それを歴史上最初に行った人物が紀元2世紀のアシュヴァゴーシャ（Aśvaghoṣa, 馬鳴）であった。彼は、恐らく自身が属していたであろう説一切有部教団が伝承する仏教聖典に準拠して、聖典の記述から逸脱することなく、二千を越えるカーヴィヤ調の美しい韻文（詩）によってブッダの生涯を綴った。それがサンスクリット文（梵文）によるブッダの生涯『ブッダチャリタ（*Buddhacarita*）』である。

『ブッダチャリタ』には5世紀の曇無讖による漢訳『佛所行讃』（大正192）と14世紀のチベ

ット語訳が存在するが、そのオリジナルについては、中央アジア出土のごくわずかな断簡を除いて、カトマンドゥの国立公文書館（National Archives）に保存されている梵文貝葉写本がひとつあるだけで、しかもその写本は第14章「現等覚章」の中程の第32詩以降がすべて欠落した不完全な写本であった。惜しいことに、写本はシッダールタがさとりを開く直前で途切れているのである。公文書館は他に紙写本も数本所蔵しているが、いずれも不完全な貝葉写本を近代になって二次的に写したものにすぎない。現在研究者が用いている E. B. カウエルや E. H. ジョンストンの校訂本（Cowell 1893, Johnston 1935）は、この不完全な写本に基づいたもので、第14章第32詩以降の原典は失われて、もはやこの地上には存在しないものと思われてきた。ところが、現在筆者が独ミュンヘン大学のイェンス＝ウヴェ・ハルトマン（Jens-Uwe Hartmann）と解読を進めている、アシュヴァゴーシャに帰せられる『三啓集（*Tridaṇḍamālā*）』の梵文写本には、『ブッダチャリタ』の失われた詩が多く含まれている。その梵文原典を写本から読み取って明らかにすることは、後代の分かり難いチベット語訳とおよそ逐語的とは言えない漢訳でしか読むことができなかった『ブッダチャリタ』後半部の内容理解にあたって、その一部とはいえ、大きな資料を提供することになる。

2　三啓経と三啓集写本

すでに別稿に記したことでもあるので、ここでは簡単に述べるが、三啓（経）（tridaṇḍa）は、短編の阿含経典の前後にアシュヴァゴーシャ作品の詩を複数配して読誦用に編集された文献であり、その三啓経を40種まとめた文献が『三啓集（*Tridaṇḍamālā*）』である。『三啓集』の梵文写本は、チベットの仏教史上で著名なアティシャ（Atiśa, Dīpaṃkaraśrījñāna）によって11世紀に東インドからチベットにもたらされ、長くポカン（sPos khang）寺に伝えられていた。写本の現物は文革の混乱時にポカン寺では失われたとされるが、幸運なことに、1930年代にイタリアのツッチ（Giuseppe Tucci）によって撮影された写真、およびツッチのネガから焼かれたラーフラ・サーンクリトヤーヤナ・コレクションの写真から解読研究が可能となった。40種の三啓経のそれぞれは、最初に三帰依を含む複数詩、続く阿含経、その後に置かれた複数詩という三つのダンダ（daṇḍa）に分割されることから「三啓（経）」と称されたと思われる。『三啓集』では11番目に記された『無常（三啓）経』（大正801および2912）を漢訳した義浄（635-713）は「ダンダ」に「啓」の語を当てていることから筆者もそれに従うが，ここで言うダンダは恐らく「セクション」を意味すると思われる。すなわち、詩－経典－詩の三つのセクションから構成される読誦文献が三啓経である(1)。

写本の奥書には『三啓集』の著者はアシュヴァゴーシャであるとはっきり書かれているが、40種の三啓経すべてがアシュヴァゴーシャ自身によって編纂されたと断言することはできない。中にはアシュヴァゴーシャ自身によって編纂された三啓経があるのかもしれないが、多くはアシュヴァゴーシャ以降にアシュヴァゴーシャ作品から詩を借りて説一切有部教団内で編集

された読誦文献であると見なすのが妥当であろう。『三啓集』の資料的価値は、多くの阿含経が梵文で回収されること以上に、『ブッダチャリタ（*Buddhacarita*）』や『サウンダラナンダ（*Saundarananda*）』といった既存のアシュヴァゴーシャ作品に加えて、中央アジア出土の僅かな梵文断簡で残る演劇台本の『舎利弗劇（*Śāriputraprakaraṇa*）』、あるいはカーヴィヤ調の韻文による阿含経典解釈論とみなされる、今は失われた『荘厳経論（*Sūtrālaṃkāra*）』の詩が多く含まれていることにある。『三啓集』には全体で凡そ1500のアシュヴァゴーシャ作品詩が含まれているが、梵文原典がすでに知られていた『ブッダチャリタ』についても、第14章第32詩以降の、既存の写本では失われていた詩が多く認められることも注目に値する。本誌前号において筆者は「アシュヴァゴーシャ・アンソロジー」と題して、『三啓集』に含まれる『荘厳経論』から借用されたと思われる詩で、鳩摩羅什による漢訳文献中に偈形で引用、あるいは平行散文の認められる複数の詩を紹介したが（松田2022a）、本稿では『ブッダチャリタ』第14章第32詩以降の、既存の写本では失われたと思われていた詩の中から、『三啓集』に含まれる50詩を取り上げて梵文テキストと和訳を提示する。

3　本稿で取り上げるブッダチャリタ詩

筆者とイェンス＝ウヴェ・ハルトマンは『三啓集』写本のすべてを読み終わっているわけではない。ツッチによって80年以上前に撮影された写本写真の問題から、読解困難な箇所が多く残されているからである。したがって現時点での報告ということになるが、これまでの解読研究の結果、『三啓集』の10箇所で『ブッダチャリタ』（以下 Bc と略）第14章第32詩以降の詩が確認されている。詩数およびそれが『三啓集』（以下 TDM と略）のどの箇所に含まれるかも併せて示すと以下の通りである[(2)]。

1.	Bc 14.35–44	TDM 35.1	10詩
2.	Bc 15.1–58	TDM 34.1	58詩
3.	Bc 16.76, 80–89	TDM 8.1	11詩
4.	Bc 16.90–93	TDM 8.3	4詩
5.	Bc 18.62–78	TDM 16.1	17詩
6.	Bc 19.19–22	TDM 30.3	4詩
7.	Bc 20.33	TDM 9.1 & 38.1	1詩
8.	Bc 24.13–45	TDM 13.3	33詩
9.	Bc 26.49	TDM 40.1	1詩
10.	Bc 26.60	TDM 15.3	1詩

この中で、例えば1番は『ブッダチャリタ』第14章の第35詩から第44詩までの10詩が第35三啓経の第1ダンダに見出されることを意味している。『三啓集』では、このようにある程度まと

まって『ブッダチャリタ』の詩が使われる箇所もあれば、7番、9番、10番のようにひとつの詩だけが認められる箇所もある。中には2番のように『ブッダチャリタ』第15章（初転法輪章）の58詩すべてが回収される箇所もある。これら10箇所を合計すると、発見された詩の総数は現時点では140詩である。『ブッダチャリタ』第14章第32詩以降から最終第28章までの詩の総数は980ほどであるので、14パーセントほどの失われていた梵文原典が『三啓集』から発見されたことになる。

これら10箇所のうち、2番から4番の計73詩については、筆者はすでに別稿で発表しているので(3)、本稿では5番の17詩を除く、残り50詩を取り上げる。5番は本稿では取り上げない。5番の17詩は『ブッダチャリタ』第18章に含まれる詩であるが、最近になって、イェンス＝ウヴェ・ハルトマンによって、ドイツのトルファン写本コレクション中にこの箇所と重なる写本断簡が発見され、さらに筆者も加わるノルウェーのスコイエン・コレクション研究プロジェクトのメンバーであるミュンヘン大学のグドルン・メルツァー（Gudrun Melzer）によって、スコイエン・コレクション中にこれと重なるバーミヤーン出土断簡が発見されたからである。後者は紀元5世紀に遡ると思われる東方系のグプタ・ブラーフミー文字によって貝葉に書写された資料的にも非常に貴重な断簡で、第18章の最終部分までを含む。『ブッダチャリタ』第18章のこの箇所では、ブッダがスダッタ（給孤独長者）に対して、祇園精舎の寄進に至る布施の有効性を説く有名な場面が描かれるが、17詩の梵文テキストと翻訳を公表するには、複数のヴァリアントが認められ、時代も出土地も全く異なる二つの新出断簡を併せて解読研究を行う必要があり、ハルトマンおよびメルツァーとともに別稿を期したい(4)。

なお、三啓経に用いられたアシュヴァゴーシャ作品詩は、第2ダンダに置かれた阿含経と内容的に関連する詩が選ばれており、阿含経の解説あるいは讃歎を意図してそこに置かれたものと思われる。したがって本稿で取り上げる『ブッダチャリタ』の詩も、それが置かれた第2ダンダの阿含経との関係を明らかにする必要があるが、それについては今後各三啓経の梵文テキストと翻訳を出版する際の論攷に譲る(5)。

4　梵文テキストと和訳

上記一覧で示した1番の10詩、6番の4詩、7番の1詩、8番の33詩、9番と10番の各1詩の計50詩を取り上げて梵文テキストと和訳を提示する(6)。梵文テキストの作成に当たっては、写本に一般的に見られる書写生の書き癖や些細な誤写はすべて正規形に戻したが、いちいち注記しない。ただし内容理解を左右すると思われる写本の修正については注記する。代用アヌスヴァーラもすべて断りなく修正した。テキスト中に用いた括弧については、写本写真の状態から明確には確定できない文字を [　] で、書写生が書き忘れた文字を〈　〉で、欄外に後で書かれた文字を «　» で示した。チベット語訳については、イェンス＝ウヴェ・ハルトマンから提供されたローランド・シュタイナー（Roland Steiner）の校訂本（未出版）と第17章までのヴェ

ラーの校訂本（Weller 1928）を参照した。第14章後半以降のチベット語訳からのジョンストンの英訳（Johnston 1936a, 1936b）、および最近講談社学術文庫に収められた梶山雄一博士・御牧克己博士らの和訳も無論参照した[7]。

(1) Bc 14.35–44 天界観察

最初は第35三啓経の第1ダンダに現れる『ブッダチャリタ』第 14章の10詩である（Ms. 98v1-3）。第14章ではシッダールタの成道が描かれるが、まずシッダールタは地獄、畜生、餓鬼、人、天の五趣を順番に観察して成道へと進んでゆく。この10詩は最後に観察する天界の全文にあたり、善業を積んで得られる天界といえども輪廻の内にある無常なる境界であることがシッダールタの独白として述べられる。既存の校訂本が基づいた梵文写本では第14章第32詩以降が失われていたが、そのわずか4詩目からの計10詩が第35三啓経に含まれ、その梵文原典が明らかとなったのである。韻律はすべて Anuṣṭubh である。

ime ’nye[8] karmabhiḥ puṇyair upapannās tripiṣṭape｜
agnineva pradahyante kāmarāgāgninā bhṛśam ‖ Bc 14.35 ‖

善業（puṇya- karman）によって天界（tripiṣṭapa）に生まれた他の者たちは、火に〔焼かれる〕ように、欲望の対象（kāma）〔の天女たち〕に対する淫欲（rāga）の火によって烈しく焼かれる。

atṛptā eva viṣayair yasmād ete hatatviṣaḥ｜
parimlāna[srajo dī](98v2)nā nipatanty ūrdhvacakṣuṣaḥ ‖ Bc 14.36 ‖

彼らは決して対象（viṣaya）に満足することなく、輝き（tviṣ）を失い、しおれた華鬘（sraj）をつけたまま、苦しそうに（dīna）目を上にやりながらそこ（天界）から墜落してゆく。

amūr apsaraso yatra patantam avaśaṃ priyam｜
karair gṛhṇanti vastrānte hṛdi snigdhair avekṣitaiḥ ‖ Bc 14.37 ‖

そこでは、それら天女（apsaras）たちが力なく墜落してゆく愛人（priya）の着物の端を手で捕まえ、〔愛人の〕心（hṛd）を情愛深い（sunigdha）視線（avekṣita）[9]で〔捕まえている〕。

vimānebhyaḥ sakaruṇaṃ paśyantyaḥ patataḥ priyān｜
alaṃkārānatair gātrair yāḥ patantīva medinīm ‖ Bc 14.38 ‖

あたかも装飾品（alaṃkāra）〔の重み〕で曲がった肢体（gātra）のせいで〔自分たちが〕地面（medinī）に墜落してゆくかのように、宮殿（vimāna）から〔身を乗り出して〕墜落してゆく愛人たちを憐んで見つめながら。

amūr anyāḥ priyān bhraṣṭān vikṣiptābharaṇasrajaḥ｜
saṃtaptāḥ sneha[caṭulair] anugacchanti locanaiḥ ‖ Bc 14.39 ‖

別の〔天女〕たちは、苦しみに陥って（saṃtapta）装飾（ābharaṇa）と華鬘（sraj）を投げ散らかし、愛情に揺れる目で墜落していった愛人たちを追いかけてゆく。

(98v3) karair urāṃsi nighnantyo bhraṣyamāneṣu kāmiṣu｜
ārtiṃ[10] mahākulasyeva darśayanty apsaroganāḥ ‖ Bc 14.40 ‖

愛人（kāmin）たちが墜落してゆく時、天女の群れは手（kara）で胸（uras）を叩きつつ、あたかも大混乱（mahā-ākula）に〔陥った〕人〔が苦しみを見せる〕ように、苦しみ（ārti）を見せている。

hā caitraratha hā vāpi hā mandākini hā priye｜
ity evaṃ vilapanto hi gāṃ patati divaukasaḥ ‖ Bc 14.41[11] ‖

「ああ、〔天界の〕チャイトララタ〔の森〕よ、ああ、〔天界の〕湖（vāpī）よ、ああ、〔天界の〕マンダーキニー〔河〕よ、ああ、〔愛しい〕女（kanyā）よ」と、このように嘆きつつ、天界にいた者（divaukas）たちは地上（go）に墜落してゆく。

karmabhir bahubhir labdhaṃ dhik svargaṃ calam adhruvam｜
viprayogakṛtaṃ duḥkhaṃ yatredṛśa[m avāpyate] ‖ Bc 14.42 ‖

多くの〔善〕業によって得られた天界も、ああ、移ろい（cala）、不堅固（adhruva）なものであり、そこでは別離（viprayoga）によって作られたこのような苦しみが得られるのだ。

aho khalu viśeṣeṇa (98v4) lokasya kṣayadharmatā｜
vairāgyam api hi prāpya nipatanty apare divaḥ ‖ Bc 14.43 ‖

ああ、世間には殊更に滅亡の性質（kṣayadharmatā）があるのだ。たとえ他の者たちが離欲（vairāgya）を得て〔それより上界に行っても〕も、天界（div）から墜落してゆくのだ。

sanātanam idaṃ sthānam iti niścitacetasaḥ｜
asya lokasya nādrākṣuḥ svabhāvam idam īdṛśam ‖ Bc 14.44 ‖

「〔天界の〕この地位（sthāna）は永遠だ（sanātana）。」と思い込んだ人々（niścitacetas）は、〔天界を含む〕この世間のそのような本質（svabhāva）を理解していなかったのだ。

(6) Bc 19.19–22　浄飯王への教誡

ブッダとなったシッダールタはやがて故郷のカピラヴァストゥ（Kapilavastu）を訪問して、父の浄飯（Śuddhodana）王に教えを説く。『ブッダチャリタ』第19章ではそれが12詩で描かれる。その中核をなす4詩が第30三啓経の第3ダンダに使われている（Ms. 83r2-4）。業（karman）と輪廻の仕組みが語られるが、教義研究の点からも重要な4詩である。ただ、内容を理解することは難しい。言葉を補って和訳した。韻律は4詩とも Upajāti である。

karmātmakaṃ pārthiva karmayoni
karmāśrayaṃ karmavi(83r1)pākabhāgi[12] ｜
jñātvā jagat karmavaśena tiṣṭhat
sevasva tat karma hitaṃ hi yat syāt ‖ Bc 19.19 ‖

王よ、世間〔の人々〕は業（karman）を本質とし、〔未来世を生む〕業の母胎（yoni）を持ち、〔現在世の〕業のよりどころ（āśraya）を持ち、〔過去世の〕業の異熟（karmavipāka）という分け前を受け取り（bhāgin）、〔過去世の〕業の力（karmavaśa）によって〔現世に〕とどまっていることを知って、〔来世の〕利益となるような業を行いなさい。

vimṛṣya cānviṣya ca lokatattvaṃ
mitraṃ hi satkarma narasya nānyat ｜
hitvāpi sarvaṃ saha karmaṇā te
gantavyam ekena nirāśrayeṇa ‖ Bc 19.20 ‖

世間〔の人々〕の真実を観察し、探求すれば、人にとって善業（satkarman）こそ朋友（mitra）であって、それ以外はそうではありません。〔あなたは現在世で〕すべてを棄てても、あなたの業を伴って、ひとりよりどころもなく〔来世に〕行かなければなりません。

tirya[ṅnṛ]lokaṃ narakaṃ divaṃ vā
karmāśrayād ga[cchati] jīvalokaḥ ｜
tṛṣṇānidānaṃ trividhaṃ triyoni
loko (83r2) hi citraṃ prakaroti karma ‖ Bc 19.21 ‖

業をよりどころ（āśraya）として、生類の世間（jīvaloka）は〔来世に〕畜生界、人間界、地獄、あるいは天〔界〕に行くのです。実に生類の世間は、渇愛を因とし（tṛṣṇānidāna）、〔身口意の〕三種からなり、三つの〔業の果報の〕母胎（yoni）となる様々な業を作るのです。

tasmād yathāśakti visṛṣṭaye «ca»
vāgdehayoḥ karmaviśuddhaye ca ｜
ghaṭasva cittasya[13] samādhaye ca
svakāryam etat parakāryam etat ‖ Bc 19.22 ‖

それ故に、力の及ぶ限り〔渇愛を〕放棄することと、言葉（vāc, 口）とからだ（deha, 身）の業の浄化と、心（citta, 意）の集中（samādhi）に努めなさい。〔自分が作った〕その〔業〕は自分に結果するものであって、〔他人が作った〕その〔業〕は他人に結果するものなのです[14]。

(7) Bc 20.33　波斯匿王への教誡

『ブッダチャリタ』第20章では、スダッタから寄進を受けたシュラーヴァスティー（Śrāvastī）の祇園精舎（Jetavana）において、当地のプラセーナジット（Prasenajit, 波斯匿）王にブッダが初めて教えを説く。全部で39詩によって描かれる教えの中から、1詩だけが2度、第9三啓経

の第1ダンダ（Ms. 17v2）と第38三啓経の第1ダンダ（Ms. 106r3-4）に使われている。二つの三啓経には共通の詩が多く認められるが、これもその一つである。両者は完全に同一で、ヴァリアントは認められない。韻律は Upajāti である。

tasmād anitye sati jīvaloke
vidyuccalāyāṃ viṣayapravṛttau｜
nārhasy adharmeṇa phalāni bhoktuṃ
mṛtyoḥ karāgre parivartamānaḥ ‖ Bc 20.33[15] ‖

それゆえ、生類の世間（jīvaloka）が無常であるにもかかわらず、稲妻のように移ろいやすい（vidyutcala）〔感官の〕対象（viṣaya）の生起する（pravṛtti）時、死神（mṛtyu）の手の先で振る舞っているあなたは、非法〔の行い〕（adharma）によって〔苦しい〕結果を受け取るべきではありません。

(8) Bc 24.13–45 アーナンダとリッチャヴィの人々への教誡

前章（第23章）の最後のところで、ブッダは悪魔の提案を受け入れて寿命を捨てる決心をするが、それを受けて『ブッダチャリタ』第24章では、嘆くアーナンダとあわてて駆けつけてきたリッチャヴィ（Ricchavi）の人々にブッダが教えを説く。第13三啓経の第3ダンダにはそのほとんどの詩が組み込まれている（Ms. 26v2-27v2）。全部で33詩ある。韻律はすべて Anuṣṭubh である。この中には、所謂「自灯明・法灯明」の教えが第21-23詩に示され、さらに第24-30詩では、身・受・心・法（第28詩では法に代えて蘊）の四念処（四念住）が説かれるが、それが仏教の修行道の根幹をなしていることが分かる。6番と同様、教義研究の点からも重要な詩が並んでいる。なお第31詩からは、場面はリッチャヴィの人々への教えに変わる。第13三啓経の第2ダンダの阿含経はシャーリプトラ（舎利弗）の死とアーナンダの対応を語る『雑阿含』638経（大正2巻176b-177a）であり、638経でもブッダはアーナンダに「自灯明・法灯明」の教えを説いている。第2ダンダの阿含経と、その前後に配されたアシュヴァゴーシャ作品詩が内容的に対応することを示す分かりやすい一例である。

tato dṛṣṭvā tathānandaṃ śokavyathi(26v3)tamānasam｜
babhāṣe sāntvayan[16] nāthas tattvaṃ tattvavidāṃ varaḥ ‖ Bc 24.13 ‖

そこで、そのように悲しみに震えた心をしたアーナンダを見て、真実を知る者たちの最上者にして保護者〔であるブッダ〕は〔アーナンダを〕なだめつつ真実を語った。

svabhāvaṃ jagato jñātvā śokam ānanda mā kṛthāḥ｜
īdṛśāḥ saṃskṛtā bhāvāḥ kṣeṣṇu[17] sarvaṃ idaṃ jagat ‖ Bc 24.14 ‖

「アーナンダよ、世間〔の人々〕の本性を知って、悲しんではなりません。作られた（有為の）もの（bhāva）はそのようなものであり、この世間〔の人々〕はすべて滅するのです。

pūrvam eva mayoktaṃ te dvaṃdvārāmeṣu jantuṣu｜
priyaiḥ sarvair vinābhāvas tṛṣṇā saṃkṣipyatām iti ‖ Bc 24.15 ‖

以前、私はあなたに言いました。「カップル（dvaṃdva）〔になること〕を喜ぶ（ārāma）生類（jantu）において、すべての愛する者たちとの別れがある。渇愛（tṛṣṇā）を捨てよ。」と。

na hi śakyam idaṃ labdhuṃ yaj jātaṃ saṃskṛtaṃ calam｜
pratītyotpannam avaśaṃ (26v4) tan me nityaṃ bhavatv iti ‖ Bc 24.16 ‖

生じたもの（jāta）であり、作られたもの（saṃskṛta）であり、移ろうもの（cala）であり、縁によって生じたもの（pratītyotpanna）であり、自存しないもの（avaśa）が「私には常なるもの（nitya）であるべきだ」という、この〔ような考え〕を得ることはできません。

yadi bhūtaṃ bhaven nityaṃ pravṛttir na bhavec calā｜
kasya mokṣeṇa kṛtyaṃ syād ato naiṣṭhikam iṣyate[18] ‖ Bc 24.17 ‖

もし生類（bhūta）が常なるもので、〔生類の〕生起が揺れ動くものでないならば、誰に解脱（mokṣa）が必要とされるでしょうか。だから〔生類は〕至高のものとして望まれるのです。

atha vā tvaṃ jano vānyaḥ kim āśāste mamāntikāt｜
yato jāto ’yam āyāso madviyogakṛtas tava ‖ Bc 24.18 ‖

さらにまた、あなたや他の人たち（jana）は、私から何を期待しているのでしょうか。私との別離によって、あなたにこのような苦悩（āyāsa）が生じるとは。

deśito vo mayā mārgaḥ kṛtsno vivṛta eva ca｜
ācāryamuṣṭir na hy asti buddhānām iti gṛhyatām ‖ Bc 24.19 ‖

私はあなた方に道（mārga）を説き、すべて公開しました（vivṛta）。もろもろのブッダには師の教え惜しみ（ācāryamuṣṭi, 師拳）はないと理解すべきです。

(26v5) sthite mayy upaśānte vā kāryam etāvad eva tu｜
ko ’rtho vo maccharīreṇa dharmakāyās tathāgatāḥ ‖ Bc 24.20 ‖

私が〔この世に〕とどまっても寂滅しても、〔私によって〕なされるべきこと（kārya）はこれだけ（道を説くことだけ）であったのです。あなた方にとって私の身体に何の意味があるでしょう。もろもろの如来は法（ダルマ）を身体としている（dharmakāya）のです。

saṃvignais tatparais tasmād adhunā mama cātyayāt｜
ātmadvīpair vihartavyaṃ dharmadvīpaiś ca nityaśaḥ ‖ Bc 24.21 ‖

だから、現在も、私が滅度してからも、恐れを抱き、それに専らとなった〔あなた方は〕絶えず自分を島（dvīpa, 避難所）として住すべきです。法（ダルマ）を島として〔住すべきです。〕

ātmadvīpā iti jñeyās tatparā dṛḍhavikramāḥ｜

nirdvaṃdvāḥ kuśalair dharmair na parāyattabuddhayaḥ ‖ Bc 24.22 ‖

「自分を島（避難所）とする人」とは、それに専念し、堅固な歩みを持ち、善なる法（ダルマ）によって争いを離れた人（nirdvaṃdva）であり、他の人々に依存した認識を持つ人ではないと知るべきです。

dharmadvīpāḥ punar jñeyā (27r1) vidyāvanto vipaścitaḥ｜
dīptayā prajñayā ghnanti pradīpeneva ye tamaḥ ‖ Bc 24.23 ‖

さらに「法を島とする人」とは、明知をそなえ（vidyāvat）、智者（vipaścit）であり、灯火（pradīpa）によって〔闇を破る〕ように、燃え立つ（dīpta）智慧（prajñā）によって〔無知の〕闇（tamas）を破る人であると知るべきです。

catvāro gocarās teṣāṃ śreyasām upalabdhaye｜
śarīraṃ vedanā caiva cittaṃ nairātmyam eva ca ‖ Bc 24.24 ‖

それら〔自分を島とし、法を島とする〕者たちには、〔四つの〕至福（śreyas）を得るために、身体（śarīra）と受（vedanā）と心（citta）と無我（nairātmya）という、四つの〔観察〕対象（gocara）があるのです。

tvagasthirudhirasnāyumāṃsaśleṣmādibhir[19] vṛtam｜
paśyann aśucitaḥ kāyaṃ śarīre na hi rajyate ‖ Bc 24.25 ‖

〔1. 身体=不浄〕皮膚（tvac）や骨（asthi）や血（rudhira）や筋（snāyu）や肉（māṃsa）や痰（śleṣman）などによって覆われた身体（kāya）を不浄として見ている人は身体（śarīra）に執着することはありません。

pratyayair vartamānāsu vedanāsu tathā tathā｜
paśyato duḥkham ity e(27r2)vaṃ sukhasaṃjñā prahīyate ‖ Bc 24.26 ‖

〔2. 受=不楽〕様々に縁によって起こる諸々の受（vedanā）に対して「苦である」とこのように見ている人には、安楽の想（sukhasaṃjñā）は断ぜられます。

utpādaṃ ca sthitiñ caiva cittasya vyayam eva ca｜
paśyataḥ śāntamanaso nityagrāho nivartate ‖ Bc 24.27 ‖

〔3. 心=無常〕心の生（utpāda）と住（sthiti）と滅（vyaya）を見ている寂静の心持てる人には、常住であるという執着（nityagrāha）は消え去ります。

pratyayebhyaḥ samutpannān skan«dhā»n samanupaśyataḥ｜
ahaṃkārasya janako nātmagrāhaḥ pravartate ‖ Bc 24.28 ‖

〔4. 蘊=無我〕諸々の蘊が諸々の縁から生じたものであると観察している人には、我見（ahaṃkāra）を生む（janaka）アートマンがあるという執着（ātmagrāha）は起こりません。

iti smṛtim upasthāpya caturṣv eteṣu vastuṣu |
mārga ekāyano hy eṣa duḥkhānām upaśāntaye ‖ Bc 24.29 ‖

このように、苦の寂滅のためにはこれが唯一の道（ekāyana-mārga, 一向道）であり、これら四つのことがら（vastu）に念（smṛti）を固定させて↘

ye hy a(27r3)tra viharişyanti sāṃprataṃ mama cātyayāt |
niḥśreyasam avāpsyanti te padaṃ param acyutam ‖ Bc 24.30 ‖

↘現在も（sāṃpratam）、私が滅度した後も、そこにとどまる者たちは、至福で（niḥśreyas）究極にして（para）不死の（acyuta）処（pada）を得ることになるでしょう。」

ity ānandāya tāṃ caiva kathāṃ cakre vināyakaḥ |
śrutvā licchava〈ya〉ś caiva tadbhāvād drutam abhyayuḥ ‖ Bc 24.31 ‖

以上、導師（ブッダ）はアーナンダにこの話をされた。また、リッチャヴィの人々が〔ブッダの入滅の決意を〕聞きつけて、彼（ブッダ）に対する心情（bhāva）から急いでやって来た。

muneḥ premṇā ca bhaktyā ca saṃtā«pā»hṛtacetasaḥ |
vṛttāntanyastasarvārthāḥ saṃbhramād ujjhitarddhayaḥ ‖ Bc 24.32 ‖

牟尼に対する愛情（preman）と敬愛の心（bhakti）ゆえ、苦しみに心打たれ、事の成り行き（vṛttānta）によってすべての関心事（artha）を取りやめ、混乱に陥って繁栄（ṛddhi）を捨て↘

praṇipatyopaviviśuḥ śāstā(27r4)raṃ «te» vivakṣavaḥ |
vivakṣūṃs tāṃś ca vijñāya munir vākyam uvāca ha ‖ Bc 24.33 ‖

↘師に話したいと欲した彼ら（リッチャヴィの人々は）は、ひれ伏して座についた。彼らが話したがっているのを知って、牟尼は〔次のように〕言葉を語った。

yo 'yam asmadgato bhāvaḥ sarvam etam avaimi vaḥ |
pratibhānti hi dainyena ta evānya ivādya me ‖ Bc 24.34 ‖

「私についての（asmadgata）あなた方の（vas）心情（bhāva）、そのすべてを私は分かります。なぜなら〔あなた方の〕落胆した表情（dainya）によって、今日、私にはその同じ〔あなた方〕が別の人々のように見えるからです。

sarvathā caiva yuṣmābhis tiṣṭhadbhiḥ śrīsukheṣv api |
anenābhiniveśena vyañjitā dharmaśauṇḍatā ‖ Bc 24.35 ‖

また、すべてにわたってあなた方は〔世俗的な〕繁栄の安楽（śrīsukha）に立っているのに、〔私に対する〕その愛着（abhiniveśa）から、〔世間を超えた〕法（ダルマ）に夢中であること（śauṇḍatā）が示されました。

yadi tu jñeyam asmattaḥ śrutaṃ jñātañ ca kiñcana｜
(27r5) ma[tśā]ntiṃ prati saṃtāpaṃ mā kārṣṭa vrajata sthitim ‖ Bc 24.36 ‖

しかし、もし私〔の説いたこと〕から理解されるべきことが、〔あなた方に〕多少なりとも聞かれたり知られているなら、私の寂滅（śānti, 死）に対して苦悩してはなりません。〔心の〕安定（sthiti）に向かいなさい。

anityāḥ saṃskṛtā dharmāś calā vipariṇāminaḥ｜
niḥsārāś cāpy aviśvāsyā nāsti kācit sthirā sthitiḥ ‖ Bc 24.37 ‖

作られたもの（有為法）は無常であり、移ろい、変壊し、芯がなく（niḥsāra）、信頼に足るものではなく（aviśvāsya）、〔作られたものには〕如何なる確固たる安定性（sthiti）もありません。

vasiṣṭhātriprabhṛtayo[20] ye cānye 'py ūrdhvaretasaḥ｜
kālasya vaśam ājagmur bhavasyaiṣā durantatā ‖ Bc 24.38 ‖

ヴァシシュタ〔仙〕（Vasiṣṭha）やアトリ〔仙〕（Atri）なども、また他の禁欲者（ūrdhvaretas）たちも、時の支配下に趣きました。〔輪廻の〕生存（bhava）にはこの不幸な結末（durantatā）があるのです。

māndhātā pṛthivīdhātā[21] śakropamavasur vasuḥ｜
mahābhāgo (27v1) 'tha nābhāgaḥ[22] saṃbhūto bhūtavatsalaḥ ‖ Bc 24.39 ‖

大地の保護者であるマーンダートリ〔王〕、インドラの如き富（vasu）持てるヴァス〔王〕、大いなる分け前（bhāga）持てるナーバーガ〔王〕、生類（bhūta）を愛する（vatsala）サンブータ〔王〕↘

yayātir atha śayyātiḥ suratho 'tha bhagīrathaḥ｜
purukutsaḥ purū rājā rāmo rājir ajo rajaḥ ‖ Bc 24.40 ‖

↘さらにまた、ヤヤーティ〔王〕、シャヤーティ〔王〕、スラタ〔王〕、バギーラタ〔王〕、プルクトサ〔王〕、プル（Puru）王[23]、ラーマ〔王〕、ラージ〔王〕、アジャ〔王〕、ラジャ〔王〕↘

ete cānye ca bahavo mahātmāno[24] nṛparṣayaḥ｜
mahendrasadṛśā neśur avināśi na vidyate ‖ Bc 24.41 ‖

↘彼らや、偉大なるインドラに似た他の多くの偉大なる王（nṛpa）や聖仙（ṛsi）たちも滅びました。不滅のもの（avināśin）など存在しません[25]。

sthānād acyuta[26] āditye vasavo vasudhāṃ yayuḥ｜
atīyuḥ śataśaś cendrāḥ śāśvataṃ nāsti kiṃcana ‖ Bc 24.42 ‖

太陽がまだ座から没してもいないのに、ヴァス〔神群〕は地に落ちました。神（indra）たち

も幾百度と過ぎ去ってゆきました。永遠のもの（śāśvata）は決してありません。

samya(27v2)gbuddhāś ca ye 'py anye babhūvus te 'pi nirvavuḥ｜
ālokaṃ jagataḥ kṛtvā dīpāḥ snehakṣayād iva ‖ Bc 24.43 ‖

また別の〔過去の〕正覚者たちも、世間〔の人々〕に光（āloka）を作ってから入滅してゆきました。あたかも油の尽きることから灯明（dīpa）が〔滅するように。〕

ye caivānye kṛtātmāno bhaviṣyanti tathāgatāḥ｜
te pi nirvṛtim eṣyanti dagdhendhana ivānalaḥ ‖ Bc 24.44 ‖

また誕生するであろう別の偉大な〔未来の〕如来たちも滅（nirvṛti）に向かうでしょう。あたかも薪の燃え尽きた火が〔滅に向かうように。〕

ato 'ham api yāsyāmi mumukṣur imam āśrayam｜
anarthaṃ dehasaṃjñaṃ me voḍhum na hy asti kāraṇam ‖ Bc 24.45 ‖

だから、このよりどころ（āśraya, 身体）を捨てたいと欲する〔現在の〕私も去ってゆくでしょう。身体（deha）と称される無意味なものを運んで行くべき理由は私にはありません[27]。」

(9) (10) Bc 26.49, 26.60　沙羅双樹の下での教誡

『ブッダチャリタ』第26章では、クシナガラ近くのひとつがいの沙羅の木（沙羅双樹）の間に臥して、いよいよ涅槃に入ろうとするブッダが周りを取り囲んだ者たちに語りかける。詩は50詩ほど費やされるが、第40三啓経の第1ダンダ（Ms. 112v5）と第15三啓経の第３ダンダ（Ms. 32r5）では、それら 50 詩から詩がひとつづつ取られて置かれている。韻律は2詩ともUpajāti である。なお、第15三啓経に含まれる後者（Bc 26.60）は後代の *Mṛtyuvañcanopadeśa* の詩と同じであるが、それについてはこの後で触れる。

dharmasya bhettā yaśaso vihantā
rūpasya śatrur hṛdayasya vahniḥ｜
krodhāya tasmai prasaro [na de]yo
vairī guṇānāṃ na hi tādṛśo 'nyaḥ ‖ Bc 26.49[28] ‖

法（ダルマ）の破断者（bhettṛ）であり、名声の破壊者（vihantṛ）であり、美しさ（rūpa）の敵（śatru）であり、心中の火（vahni）である怒り（krodha）に勢い（prasara）を与えてはなりません。なぜなら、もろもろの徳性（guṇa）に対する、そのような敵（vairin）はそれ（怒り）以外にないのですから[29]。

na duṣkaraṃ kiñcana vikrameṇa
tasmād anikṣiptadhurā ghaṭadhvam｜
nityapravṛttā hi bhinatti kāle
śilātalaṃ mṛdvy api vāridhārā ‖ Bc 26.60 ‖

勇気（vikrama）があればいかなる困難（duṣkara）もありません。だからあなた方は休まずに（anikṣiptadhura）努力しなさい。実に、常に流れる（nityapravṛtta）柔らかい水流（mṛdvī vāridhārā）でも、早晩（kāle）岩の表面（śilātala）を穿つのですから[30]。

5 失われた荘厳経論の可能性

本稿では『ブッダチャリタ』第14章第32詩以降の失われていた詩の中から、50詩を『三啓集』から回収して提示した。『ブッダチャリタ』のチベット語訳と比較しても、これらの50詩がすべて『ブッダチャリタ』の詩と同一詩であることは疑いようがない。例えば、8番の33詩はアーナンダとリッチャヴィの人々への教誡を説くが、その中には教誡の言葉だけでなく、詩による地の文も含まれている。ストーリー展開のための説明文を含むわけであるから、8番の33詩が『ブッダチャリタ』第24章に説かれるエピソードから借用されて三啓経に組み込まれたことは間違いないであろう。ただし『三啓集』では、これらの詩が元は『ブッダチャリタ』の詩であるなどと書かれているわけではない。さらに、7、9、10番では、それぞれ1詩が認められるだけである。三啓経の編者は『ブッダチャリタ』の各所からひとつづつ詩を借用したのであろうか。この点については疑問がないわけではない。この三つの詩が含まれる三啓経には未同定の多くの詩が含まれ、その中の1詩だけが『ブッダチャリタ』の詩に一致するのである。これは奇妙な事実ではある。

このような疑念を考える上で、近年ひとつの梵文資料が明らかとなった。ヨハネス・シュナイダー（Johannes Schneider）によって2010年に校訂テキストが刊行された *Mṛtyuvañcanopadeśa* がそれである。著者のヴァーギーシュヴァラキールティ（Vāgīśvarakīrti）はヴィクラマシーラ僧院の六門の一人に数えられる人物である。これは相当後代の文献であるが、全編韻文で著され、そのほとんどは Anuṣṭubh 調の詩であるが、中には異なる韻律の詩も含まれている。その最終章の第4章は102詩から構成されるが、第92-93詩は韻律が Anuṣṭubh 調から Upajāti 調と Śālinī 調に変わる。梵文テキストを校訂本から引用すると次の通りである（Schneider 2010:119）。第93詩のみ和訳を添える。

na duṣkaraṃ kiṃcana vikrameṇa
tasmād anikṣiptadhurā yatadhvam
nityapravṛttā vibhinatti kāle
śilātalaṃ mṛdv api vāridhārā ‖ 4.92 ‖ Upajāti

kāṣṭhād agnir jāyate mathyamānād
bhūmis toyaṃ khanyamānā dadāti ｜
sotsāhānāṃ nāsty asādhyaṃ narāṇāṃ
nyāyārabdhāḥ sarvayatnāḥ phalanti ‖ 4.93 ‖ Śālinī

摩擦される木片から火が生じ、掘り返される大地が水を与える〔ように〕、努力を重ねる

者たちに成就しないものはない。正しく開始されたすべての努力は実を結ぶのである。

この2詩のうち、一部にヴァリアントは認められるが、最初の第92詩は本稿の10番で取り上げた『ブッダチャリタ』第26章第60詩そのものである(31)。ヴァーギーシュヴァラキールティは『ブッダチャリタ』の詩を自身の著作に借用したのであろうか。次の第93詩は『ブッダチャリタ』の詩ではない。しかし、この詩は筆者には見覚えがある。

『三啓集』を紹介した筆者の1号論文の中で、筆者は第15三啓経の第3ダンダに含まれる精進を説く一連の六つの詩（第3ダンダ第1–第6詩）を紹介したが、その中の6番目がこの詩に他ならない（松田2019:7-8）。この詩にも一部にヴァリアントが認められるが(32)、第15三啓経の第3ダンダに含まれる詩と同じ詩が *Mṛtyuvañcanopadeśa* でも、しかも『ブッダチャリタ』第26章第60詩に連続して現れるのである。筆者は第15三啓経の六つの詩が鳩摩羅什訳の『大智度論』に「讃精進偈」として引用されていることも指摘し、それらが元はアシュヴァゴーシャの失われた『荘厳経論（*Sūtrālaṃkāra*）』の詩であった可能性があることを述べた(33)。さらに、1号論文を書いた時点では気づいていなかったが、『ブッダチャリタ』第26章第60詩も同じ第15三啓経第3ダンダの中で、六つの詩に続く詩群の中に見出されるのである。第15三啓経の第3ダンダには全部で14詩が含まれるが、これはその中の第11詩である。一覧表にまとめよう。

Mṛtyuvañcanopadeśa	TDM 15, 3rd daṇḍa	*Buddhacarita*	大智度論の引用
4.92	⇒ No. 11	⇒ 26.60	×
4.93	⇒ No. 6	×	○

仮に *Mṛtyuvañcanopadeśa* の第4章第93詩が元は『荘厳経論』の詩であったとすると、ヴァーギーシュヴァラキールティは、第4章第92詩を『ブッダチャリタ』から借用し、それに続く第93詩を『荘厳経論』から借用したのであろうか。あるいは、二つとも第15三啓経から借用したのであろうか。確かにその可能性も考えられなくはない。二つの詩はいずれも精進を説いた詩であり、内容も似ている。しかし、第15三啓経では二つの詩の置かれた順序が異なる。

三啓経は編集文献であり、そこに含まれる詩の多くは三啓経のオリジナルというわけではない。アシュヴァゴーシャは複数の詩作品を著しているのであるから、三啓経に置かれた『ブッダチャリタ』に一致する詩といえども、地の文を含むような連続詩はさておき、それが一概に『ブッダチャリタ』から取られた詩であるとは断言できないであろう。このことは他の作品にも当てはまるはずで、例えば、阿含を解説したカーヴィヤ調の巨大な詩文集であったと推定される『荘厳経論』が『ブッダチャリタ』に先行し、アシュヴァゴーシャ自身が『荘厳経論』の詩を一部使って『ブッダチャリタ』を編んだ可能性もあり得るはずである。

また別の興味深い事実も認められる。『ブッダチャリタ』第26章第60詩に続く第61詩は、『ブッダチャリタ』のチベット語訳から原文を推定すると、文章は異なり、恐らく韻律も

Śālinī ではなく、第60詩と同じ Upajāti であると思われるが、*Mṛtyuvañcanopadeśa* 第4章第93詩に使われた詩と同様に、精進について、木片を摩擦して火を熾す喩えを説く。ヴァーギーシュヴァラキールティが『ブッダチャリタ』から詩を借用するのであれば、意味内容は同じであるから、続く第93詩も同じように『ブッダチャリタ』から借用するのが自然であろう。しかし、なぜか次の詩は『ブッダチャリタ』の詩ではなく、『荘厳経論』の可能性がある詩である。この事実からすると、ヴァーギーシュヴァラキールティは、『ブッダチャリタ』からではなく、『荘厳経論』から二つの詩を借用して第4章第92-93詩とした可能性が高いように思われる。真相の程は分からないが、アシュヴァゴーシャ自身の作品についても、『ブッダチャリタ』と同じ詩が、それとは異なる作品、恐らく『荘厳経論』からから取り出され、そのまま『ブッダチャリタ』第26章第60詩としてアシュヴァゴーシャ自身によって組み込まれた可能性があるのではないか(34)。一方でこれが『ブッダチャリタ』の詩であることも確かであるから、本稿のタイトルを変更する必要はないとは思う(35)。

〈参考文献〉

Cowell, E. B. 1893. *The Buddha-Karita or Life of Buddha by Asvaghosha*, Oxford, Rep., Amsterdam, 1970.

Hartmann, Jens-Uwe. 2022. “Trauer um die Großmutter und Trost vom Buddha: Das *Āryikā-sūtra*” *Connecting the Art, Literature, and Religion of South and Central Asia; Studies in Honour of Monika Zin*, ed. Ines Konczak-Nagel, Satomi Hiyama and Astrid Klein, New Delhi, DEV Publishers & Distributors: 153-160.

——— **Forthcoming 1.** “Forms of Intertextuality and Lost Sanskrit Verses of the *Buddhacarita*: the Tridaṇḍaka and the *Tridaṇḍamālā*.” *Festschrift for Gregory Schopen.*

——— **Forthcoming 2.** “A Composite Manuscript from Qizil (SHT 191) and the *Tridaṇḍamālā*.” *Memorial Volume for Professor Duan Qing.*

Hartmann, Jens-Uwe & Matsuda, Kazunobu. Forthcoming 1. “The Case of the Appearing Poet: New Light on Aśvaghoṣa and the Tridaṇḍamālā.” *Buddhakṣetrapariśodhana: Festschrift for Paul Harrison*, in *Indica et Tibetica*, ed. Charles DiSimone and Nicholas Witkowski, Marburg.

——— **Forthcoming 2.** “Possible Fragments of Aśvaghoṣa’ s Lost *Sūtrālaṃkāra* from the “Manuscript Cave” in Šorčuq”, *Festschrift for Eli Franco.*

Hartmann, Jens-Uwe, Matsuda, Kazunobu & Szántó, Péter-Dániel. 2022. “The Benefit of Cooperation: Recovering the Śokavinodana Ascribed to Aśvaghoṣa”, *Dharmayātrā: Felicitation Volume in Honour of Venerable Tampalawela Dhammaratana,* ed. Mahinda Deegalle, Paris, Nuvis Press: 173–180.

Hartmann, Jens-Uwe & Maue, Dieter. Forthcoming. “Ein sanskrit–uigurisches Fragment der *Tridaṇḍamālā* in Brāhmī-Schrift Reedition des Texts TT VIII D.” *Acta Asiatica Varsoviensia*.

Hartmann, Jens-Uwe, Wille, Klausb & Zieme, Peter. 2022. “Aśvaghoṣa’s Buddhacarita in the Old Uigur Literature.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2021,* Vol. 25: 173-189.

Johnston, E. H. 1928. *The Saundarananda of Aśvaghoṣa*, Oxford University Press.

——— **1935.** *The Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha, Part I - Sanskrit Text*, Culcutta, Baptest

Mission Press.

——— **1936a.** *The Buddhacarita Or, Acts of the Buddha, Part II: Cantos i to xiv translated from the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version Together with an Introduction and Notes*, Culcutta, Baptest Mission Press.

——— **1936b.** “The Buddha’s Mission and last Journey: *Buddhacarita*, xv to xxviii”, *Acta Orientalia*, 15, 1936: 26-111 & 231-292.

Schneider, Johannes. 2010. *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcanopadeśa, eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

Weller, F. 1928. *Das Leben des Buddha von Aśvaghōṣa, Tibetisch und Deutsch*, II, Leipzig.

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: (21)-(46).

——— **2021**「増一阿含の二経典 (1) ——第30三啓経（五事経）の梵文テキストと和訳——」『大谷学報』101-1: (1)-(28).

——— **2022**「増一阿含の二経典 (2) ——第36三啓経（不堅経）の梵文テキストと和訳——」『大谷学報』102-1: (1)-(16).

上野牧生・松田和信 2021「アシュヴァゴーシャからヴァスヴァンドゥへ——釈軌論と倶舎論に見る馬鳴作品の影響——」『仏教学セミナー』113: (51)-(72).

梶山雄一・小林信彦・立川武蔵・御牧克己 1985.『ブッダチャリタ』原始仏典第 10 巻、講談社、1985 年. 2019 年 4 月に講談社学術文庫 2549『完訳ブッダチャリタ』として再刊。

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』68-1: 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 」『インド論理学研究』12（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: 27-44.

——— **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荘厳経論—」『印度学仏教学研究』69-1: (53)-(61).

——— **2021a** 「不浄観を説く中阿含139経—三啓集から回収された梵文テキストと和訳—」『佛教大学仏教学会紀要』26: 63-81.

——— **2021b**「大智度論におけるアシュヴァゴーシャ—戒論に埋め込まれた荘厳経論—」『印度学仏教学研究』70-1: (61)-(69).

——— **2022a**「アシュヴァゴーシャ・アンソロジー—鳩摩羅什訳文献に見られる馬鳴の詩作品—」『佛教大学仏教学部論集』106: 19-36.

——— **2022b**「出曜経と大智度論共通の馬鳴偈について」『印度学仏教学研究』71-1: (45)-(53).

松田和信・出本充代・上野牧生・田中裕成・吹田隆徳　2022「毒蛇の喩え—第26三啓経の梵文テキストと和訳—」『佛教大学仏教学会紀要』27: 47-78.

——— **2023**「ごみの山に終わる華鬘の喩え—第5三啓経の梵文テキストと和訳—」『佛教大学仏教学会紀要』28: 53-78.

〔注〕

⑴　未刊・印刷中も多く含まれるが、三啓経と『三啓集』の詳細については、本稿末尾の参考文献一覧に示した筆者の論文および Jens-Uwe Hartmann の論文（筆者との共著論文を含む）を参照していただきたい。さらに上野牧生氏の論文も参照。特に、松田2019、2022a, Hartmann and Matsuda (Forthcoming 1) 参照。

⑵　7番の1詩は三啓集の2箇所で使われているが、1箇所として数える。

⑶　2番の58詩は松田2020b、3番の11詩は松田2020a、4番の4詩は松田2019。ただし、松田2020a は未刊。

⑷ 北京大学の段晴（Duan Qing）教授追悼論集に寄稿された Hartmann Forthcoming 2 の中で、ハルトマンはすでに17詩の一部を取り上げているが、現時点では未出版。

⑸ 40種の三啓経のうち、現時点では第26三啓経の『毒蛇経』と第5三啓経（経名不明）のみ全文を公表した。松田・出本・上野・田中・吹田2022, 2023参照。それを見ていただければ、第1ダンダと第3ダンダのアシュヴァゴーシャ作品詩が第2ダンダの阿含経典の解説あるいは讃歎を意図して置かれていることがよく分かるであろう。

⑹ 本稿で提示する梵文テキストと和訳については、本稿の執筆前に独マールブルク大学の出本充代博士に見ていただき、多くの箇所を修正することができた。さらに、8番の33詩については、筑波大学における吉水千鶴子教授主催の研究会（2022年10月21日）において、その時点で筆者が作成したテキストと和訳を読む機会を持った。研究会には吉水清孝、小野基、志田泰盛、三代舞、須藤龍真の各氏に加えて、同大学の学生院生諸氏も参加され、貴重な指摘を受けた。また広島大学の川村悠人氏からは33詩の後半部に現れる王名について貴重な教示を受けた。該当箇所でいちいち注記することはしないが、筆者の旧友を含むこれらの方々の指摘と教示を経て、本稿ではより正しいテキストと和訳を提供できたと思う。深く御礼申し上げる。

⑺ 梶山雄一・小林信彦・立川武蔵・御牧克己1985。本稿で提示する50詩は『ブッダチャリタ』第14章、第19章、第20章、第24章、第26章の5つの章に含まれるが、本書には、第14章、第19章、第20章は梶山雄一博士によるチベット語訳からの和訳が、第24章、第26章は御牧克己博士によるチベット語訳からの和訳が収められてる。

⑻ 写本は元の文字を消して te と上書きしているように見えるが、'nye に修正する。「他の者たち」とは、この箇所は五趣の最後の天界に輪廻した者たちを観察することから、他の四趣に輪廻した者たちとは異なる他の者たちの意である。

⑼ ここでは avekṣita を形容詞ではなく、名詞として読む。

⑽ 写本には arttiṃ と書かれているが、より一般的に用いられる ārti に修正した。

⑾ この詩は *Saundarananda* 11.50 と同一である。ただし *Saundarananda* では pāda c は ity ārtā vilapanto 'pi であり、ヴァリアントが見られる。ヴァリアントがあるとはいえ、梵文としてはすでに知られていたわけであるから、50詩ではなく、正確に言うと49詩の梵文原典を本稿で新たに提示することになると書いた方が良いかもしれない。

⑿ Ms. -vipākabhāgī.

⒀ Ms. ghaṭasva-ṅ-cittasya.

⒁ 梶山雄一博士はチベット語訳からこの詩の pāda d を「それは自分のためであって、他人のためではありません。」と和訳されている。これはチベット語訳の pāda d が de ni bdag gi don yin gzhan don ma yin no とあるように、そこに否定辞が入っているからである。これはチベット語の訳者が梵文原典を正しく理解できなかったことに起因しているのかもしれない。

⒂ チベット語訳からのジョンストンの英訳では第 34 偈とする（Johnston 1936b:96）。

⒃ 写本は sāntvayaṃ であるが正規形に修正。名動詞 √sāntv の現在分詞、男性形主格。チベット語訳は zhi byed と訳している。Bc 5.74b にも同形が現れる。

⒄ 写本は kṣṇeṣṇu であるが kṣeṣṇu に修正した。希な語形の形容詞であるが、*Saundarananda* 12.4 にも現れる。

⒅ Ms. ato 'niṣṭhikam iṣyate. 写本ではアヴァグラハが書かれている。

⒆ Ms. -snāyur mmānsa-.

⒇ Ms.vasiṣṭhātṛprabhṛtayo.

(21) Ms. pṛthivīndhātā.

(22) 写本では mahābhogo 'tha nābhogaḥ と書かれているが、チベット語訳（skal ba che dang skal med min）により修正して読む。

(23) 御牧克己博士はチベット語訳からこの固有名詞を「クル（Kuru）」とされている。

(24) Ms. mahātmānye.

⑵⑸　第39-41詩の3詩は全体でひとつの文章を構成している。ただ、第39-40詩に述べられる固有名詞をどのように理解するかは難しい。御牧克己博士はチベット語訳からの第40詩の翻訳を一部放棄されているほどである。第39-40詩の2詩には、意味を異にする同じ発音の語をペアーにして並べる Lāṭa-anuprāsa という技法（ハルトマンの教示による）が用いられているが、基本は固有名詞とそれを修飾する形容詞がペアーになって並んでいるように見える。ただし、それだと 40abcd は理解できなくなる。この箇所にはすべて固有名詞が並んでいると見るのが合理的である。バーサ（Bhāsa）の著名な *Pañcarātra* 1. 23 は Ikṣvāku-Śayyāti-Yayāti-Rāma-Māndhātṛ-Nābhāga-NṛgĀmbarīṣāḥ | ete sakośāḥ puruṣāḥ sarāṣṭrā, naṣṭāḥ śarīraiḥ kratubhir dharante ‖ という文章であるが（*Trivandrum Sanskrit Series* 17, 1912:7）、ここには 8 人の王名が示され、第39-40詩に見られる固有名詞と重なる。これによって、40a の yayāti と śayyāti が固有名詞であることが確認される。

⑵⑹　写本には acyata と書かれているが修正した。御牧克己博士はチベット語訳からこの箇所を「太陽は〔あるべき〕場所から移り」と和訳されているが、チベット語訳では否定辞が抜けていることによる。チベット語訳にあわせて梵文を修正するには、acyata と āditye の両語を修正する必要があるが、現時点では筆者には判断できず、本稿では 1 箇所の修正にとどめて、構文を絶対処格で読む。

⑵⑺　『三啓集』から回収される詩は第 45 詩までであるが、『ブッダチャリタ』第 24 章ではリッチャヴィの人々への教誡はさらに 2 詩続く。

⑵⑻　第 26 章第 49 詩を『三啓集』に含まれる詩に同定したのは筆者ではなく、筆者とハルトマンの『三啓集』写本解読に協力していただいているハンガリー・ブダペスト大学の Péter-Dániel Szántó である。

⑵⑼　詩の前半部に置かれるべき関係代名詞が省略されているとみなせば、この詩の構文（yaḥ, yo ... tasmai ...）は簡単に理解される。

⑶⑽　鳩摩羅什訳の『佛垂般涅槃略説教誡経』（大正389,『佛遺教経』あるいは単に『遺教経』とも）は、『ブッダチャリタ』第26章の第25-88詩が取り出され（恐らく羅什自身によって）、体裁を経典に変えて散文訳されたものであるが、その中で、第60詩は「汝等比丘、若勤精進、則事無難者。是故汝等當勤精進。譬如小水常流、則能穿石。」と訳されている（大正12巻 1111c17-18）。僧侶でもある佛教大学の同僚諸氏の御教示によると、我が国の仏教界でも『遺教経』の訳文を通して、この一文はブッダが精進について説いた教えとして非常に有名で、僧侶であれば恐らく頭に入っているはずの文章だという。たとえば浄土宗の僧侶がみな所持している『蓮門勤行諸経偈要集』（総本山知恩院式衆会刊、昭和48年初版、平成28年修訂版初版）にも『遺教経』の書き下し文が掲載され、この一文は修訂版228-229頁に見える。無論それが経典ではなく、アシュヴァゴーシャの著した『ブッダチャリタ』第26章第60詩の散文訳であるなどと我が国の僧侶に知られていたわけではなかったが。因みに『望月仏教大辞典』の「精進」の項目（2629-2632頁）の冒頭部でも、これが精進を説明する経文として紹介されている。ここに提示した梵文テキストによって、我が国の僧侶たちにも有名な一文のインド語原典が明らかになったことになる。なお、戒を説くアシュヴァゴーシャ作品詩で、羅什の漢訳にかかわる同様の事例は松田2021b:注4参照。

⑶⑴　Pāda d が『三啓集』から回収される梵文と異なる。こちらでは、mṛdu が中性形で置かれているため、水流ではなく、岩の表面の方を修飾している。意味的には『三啓集』の梵文の方が正しい。筆者は *Mṛtyuvañcanopadeśa* の梵文写本を見ていないため、このヴァリアントが写本自体に起因するのか、校訂者の錯誤によるのか不明。また、Pāda b の ghaṭadhvam も yatadhvam に変わっているが、こちらは意味は同じ。

⑶⑵　『三啓集』に含まれる詩では、Pāda d が nyāyārabdhāḥ sarvasattvāḥ phalanti (正しく〔精進を〕開始したすべての衆生は結果を得るのである。）とあり、*Mṛtyuvañcanopadeśa* 4.92とは主語が異なる。この翻訳は松田 2019:7 をそのまま再掲。

⑶⑶　この詩を筆者の1号論文（松田2019）で紹介した時点では、これと同じ詩が *Mṛtyuvañcanopadeśa*

4.93 として現れることに筆者は気づいてはいなかった。それを個人的に指摘してくれたのは拙稿を読んだウィーンの Horst Lasic であった（2020年3月20日付）。彼の指摘は、松田2020c: (60) 注6に記しておいた。さらに指摘を受けて *Mṛtyuvañcanopadeśa* の刊本を入手して全体を一読した時点でも、第 4 章の先立つ詩（4.92）が Bc 26.60 であることに筆者は気づいていなかった。筆者がこれに気づいたのはその後しばらく経ってからである。なお、同氏は同じ詩がバーサの *Pratijñāyaugandharāyaṇa* の第1アンカ末尾に現れることも指摘して下さった。アシュヴァゴーシャ作品の詩が、仏教・非仏教を問わず、当時のインドにおいて人口に膾炙していたことを物語る一例であろう。

⑶④ *Mṛtyuvañcanopadeśa* のような後代の文献にまでアシュヴァゴーシャ作品が引用されることと関連すると思うが、11-12世紀に活躍したと思われるスブーティチャンドラ（Subhūtichandra）の著した『アマラコーシャ（*Amarakośa*）』注釈書である *Kavikāmadhenu* にも、『荘厳経論』の原タイトルにも見える *Sūtropadeśālaṃkāra* の書名を挙げて、『三啓集』に含まれる詩が引用され、同じ詩が鳩摩羅什の『大智度論』にも引用されることをすでに筆者は指摘している（松田2020c）。前注にも書いたように、アシュヴァゴーシャ作品、特に『荘厳経論』に由来すると思われるの詩の数々ががインドでは広く行き渡り、相当後代まで伝承されていたことが窺える。

⑶⑤ 本稿で述べた筆者の推測が正しいなら、元は『荘厳経論』に含まれていた詩が『ブッダチャリタ』や『サウンダラナンダ』の中に他にも多く存在している可能性があることになろう。

（まつだ　かずのぶ　仏教学科）

2022年11月15日受理

佛教大学　仏教学部論集　第107号（2023年３月）

論　文

抜除過罪生死得度経

――和訳と訳注――

吹　田　隆　徳

〔抄　録〕

５世紀頃の訳とされる『抜除過罪生死得度経』（T1331）は、現存する最古の〈薬師経〉となっており、誓願の一部に他とはまったく異なる内容が説かれるなど、初期の〈薬師経〉を知る上で有効な資料として注目されている。今回は本経の和訳を行い、訳注には年代の明白な３つの漢訳（T449: 615年, T450: 650年, T451: 707年）を中心に、本経とのあいだに見られる異同を示す。〈薬師経〉は比較的分量が少なく、全体像の把握が容易であり、年代の明らかな漢訳が複数現存することから、諸本対照によって経典増広の痕跡を辿り易く、どれほどの年月の幅で、どのように発達したのかを研究することで、浄土経典の発達傾向を示すモデルケースとして提示することができる。本稿はその研究の前段階として和訳と注を作成する。

キーワード　薬師経、薬師仏、灌頂経、浄土経典

『灌頂経』と訳者問題

本稿で現代語訳を試みる『抜除過罪生死得度経』は『灌頂経』の第12巻として収録されている。『灌頂経』は『大正大蔵経』に『仏説灌頂七万二千神王護比丘呪経』（T1331）の名で収められる文献である。『大正大蔵経』では全12巻の訳者として帛尸梨蜜多羅の名前を記載しているが、これは『開元録』（730年）などの比較的新しい経録に基づくものであり、『内典録』（664年）では12巻と９巻の二種類の帛尸梨蜜多羅訳が記載されている(1)など混乱が見られる。９巻の典拠としては『三宝記』（597年）を挙げることができ、現存する資料としては、帛尸梨蜜多羅を訳者とみなす最初の経録となっている(2)。しかしながら、より古い経録では失訳とされていることや、帛尸梨蜜多羅による『灌頂経』の訳出を根拠付ける伝承も残されていないことから、現存する『灌頂経』全12巻の訳者を帛尸梨蜜多羅に帰することについては疑いがもたれる(3)。

したがって、その第12巻である『抜除過罪生死得度経』にも訳者問題があるわけであるが、

この経典の場合は慧簡という人物が候補に挙げられる。この経典だけを他の11巻と分けて考えることができるのは、『抜除過罪生死得度経』が後代に『灌頂経』の中に組み込まれた経典だからである。『出三蔵記集』においてそのことが次のように説明されている。

> 『七万二千神王呪』（第１巻）から『召五方龍王呪』（第９巻）に至るまでの９経は古くに集められた『灌頂〔経〕』であり、まとめて『大灌頂経』と呼ぶ。したがって『梵天神策』（第10巻）、『普広経』（第11巻）『抜除過罪経』（第12巻）の３巻は後代に集められたものであり、『大灌頂〔経〕』（９巻）に足して12巻となった。（T2145, 31b06-08）

僧祐は現存の『灌頂経』第１巻から第９巻までが本来の『灌頂経』であって、第10巻以降は後に付け足されたと記しており、これ以降の経録に記載される９巻という巻数もこの記述に基づくものと考えられる。

『出三蔵記集』では第11巻までを失訳録に記載しており、訳者にかんしては言及していない。そして問題の『抜除過罪生死得度経』については、疑経録の中に「灌頂経一巻」として記載し、慧簡という人物を挙げる。

> 『灌頂経』一巻:『薬師琉璃光経』と言い、あるいは『灌頂抜除過罪生死得度経』とも言う。右の一部は、宋の孝武帝の〔時代〕、大明元年（457年）に、秣陵の鹿野寺の比丘慧簡が経から抜き出して編纂した（依経抄撰）。〔注:〕この経の後半には続命法が〔説かれて〕あり、それゆえに世にあまねく弘まった。（T55, 39a21-23）

こうした古い経録の伝承に鑑みると、現存の12巻すべてを帛尸梨蜜多羅訳と見ることはできず、『抜除過罪生死得度経』に限っては『出三蔵記集』に記された慧簡が候補に挙がることになる。ただし、注意しなければならないのは、僧祐が「依経抄撰」と記していることである。後に編纂された『法経録』（594年）は『出三蔵記集』を承けて慧簡が撰したとしており[4]、訳出とするのは『三宝紀』（597年）になってからである[5]。

そのため、慧簡が諸経典から抜き出して編纂したと見るか、あるいは直接原典から訳出したと見るかについては研究者の意見が分かれる。前者の場合[6]、現在発見されている梵本と構造が大きく変わらないため、現存する『抜除過罪生死得度経』から見る限り、他の経典から抜き出して編纂したとは考えられず、この点をどのように説明するかが問題である。後者の場合には、なぜ起点となる『出三蔵記集』において「抄撰」とされたのかが問題となるが、このような疑念は、『三宝記』（597年）の時点で費長房が既に抱いており、当人が梵本との対照を試みた上で「神言少異耳[7]」と記している。当時の時点で梵本と変わりないと報告されているのであるから[8]、ここでは仮にも慧簡が原典から訳出したと見て話を進める[9]。

年代

訳出の年代として第一に考えられるのは『出三蔵記集』に記載された大明元年（457年）である。あるいは『出三蔵記集』の記述をまったく信用せず、記載のある経録の年代から割り出すとすれば、『抜除過罪生死得度経』は道安録（374年）に記載がなく、『出三蔵記集』（「新集疑経偽撰雑録」に記載）が初出であるから、僧祐の年代（445–518年[10]）には存在していたということになる。いずれにしても、おおむね５世紀と見ることができる。

疑偽経説

訳者以外の問題としては、疑偽経と見られていた点を挙げることができる。これは『出三蔵記集』において疑経録に記載されたことに起因する。上述したように、『三宝記』の時点ですでに梵本との対照が行われ、大きな異同が見られないという報告がなされていたが、近代になって梵本が発見されたのは1931年のことである。ギルギットにおいて発見された複数の写本を調査し終え、ダットが最終的な校訂本[11]を刊行したのが1939年であるが、梵本の有無にかかわらず、研究者たちのあいだでは疑偽経として扱われる傾向にあった[12]。

そのような中、松本［1915］は漢訳資料をすべて対照した上で、『抜除過罪生死得度経』を最も古い薬師経という位置づけで捉えていた。そして、誓願（第４願と第８願）の内容に異同が見られるなどの問題点をいち早く指摘している。梵本発見後の研究として、新井［1969］がすべての資料（梵・蔵・漢）と対照し、改めて古い〈薬師経〉の可能性を指摘したことにより、もはや偽疑経という見方はされなくなっている。そして、これ以降、最古の〈薬師経〉として『抜除過罪生死得度経』に注目した研究が複数行われている。その成果として、『抜除過罪生死得度経』では、願文において聞名思想や女人転成が説かれない、浄瑠璃という薬師仏の国土の名前や女性の有無にかんする言及がないなど、初期の〈薬師経〉を知る上で重要となる異同が見られることが指摘されている[13]。

ただし、最古とはいえ、『抜除過罪生死得度経』を取り扱う上で注意しなければならないのは、後代に手が加えられたとおぼしき部分も同時に見られることである。これは「灌頂章句…」（cf.［21］）といった『灌頂経』に特有の挿入句が見られるなど、明白な痕跡としてあらわれたり[14]、例えば *bhagavat* や *kulaputra* 相当が部分的にまったく別の訳語（ex. 世尊 / 天中天, 善男子 / 族姓）に変わることや、『梵網経』（T1484）や『善信二十四戒経』と同じ表現や用語が用いられるなど（cf. fn. 46, 53, 62）、注意深く観察しなければわからないものもある。『抜除過罪生死得度経』は確かに古い〈薬師経〉の趣を残してはいるが、本来単独の経典であったものが、『灌頂経』第12巻として編入されたという経緯からして、『灌頂経』としての体裁を合わせるために、少なくとも一度は編集されているのは疑いないのであって、この点に注意しておかなければならない。

『抜除過罪生死得度経』梗概

［1］　場所、会衆の開示

［2］　対告者（文殊師利）の開示

［3］　仏陀が過去の諸仏の名前、清浄な国土の荘厳について説法を始める

［4］　東方にいる薬師という仏、偉大な十二の誓願があることの開示

［5.1］**誓願 1**　無量の世界を照らし、衆生たちに三十二相・八十種好を具えさせる

［5.2］**誓願 2**　琉璃の如き輝きで世間を照らし、幽冥な場所にいる者たちの闇を払う

［5.3］**誓願 3**　智慧は海のように広大となり、衆生に利益をもたらし、飢渇の思いをなくす

［5.4］**誓願 4**　月の如く衆生を照らし、生死の雲を消し、行者に道を示し、煩悩の熱を冷ます

［5.5］**誓願 5**　衆生に持戒させ、無為の道に至らせる

［5.6］**誓願 6**　諸根不具者を五体満足とする

［5.7］**誓願 7**　衆生の病を癒やし、苦しみをなくす

［5.8］**誓願 8**　教えを説き、解脱を得させる

［5.9］**誓願 9**　異教徒に正見を得させ、菩提へと向かわせる

［5.10］**誓願10**　王の法に触れた衆生たちから刑罰の恐怖を取り除く

［5.11］**誓願11**　飢渇に苦しむ衆生に食べ物を得させ、満足させる

［5.12］**誓願12**　貧しい衆生に衣服や宝石などを与えて、不足をなくす

［5.13］誓願のまとめ

［6］　仏国土の特徴、薬師仏の脇侍の開示

［7］　**功徳 1**　餓鬼・畜生道に堕ちたけちな衆生が、薬師の名前を聞いたことがあれば、苦しみから解放される。福を求めるようになり、布施を実践するようになる

［8］　**功徳 2**　地獄に堕ちた増上慢な衆生が、経典が説かれるのを聞いたことがあれば、出家して沙門となる

［9］　**功徳 3**　三悪道に墜ちた高慢な衆生が、経典が説かれるのを聞いたことがあれば、以後の生涯で経験すべき苦しみから解放され、長いあいだ安穏を得る

［10］　**功徳 4**　憎み合う衆生たちが、経典が説かれるのを聞けば、互いに慈愛の心をもって過ごすようになる

［11］　**功徳 5**　スカーヴァティー世界に生まれようと望む四衆が、経典が説かれるのを聞けば、八菩薩の来迎と共にその世界に化生する。あるいは天界に生まれても過去の善根が尽きず、その後も善い境遇に恵まれる

［12］ **功徳６**　転成を望む女性は男性となる

［13］ 仏陀の滅後、衆生に経典を受持させることを文殊師利が宣言する。経典を安置し敬う者に横死は起こらない

［14］ **功徳７**　善男子・善女人が薬師仏の像を造り、供養すればあらゆる願いが叶い、様々な災厄が起こらない

［15］ **功徳８**　たとえ破戒しても、経典が説かれるのを聞けば、三悪趣に堕ちない。また薬師仏を心に思えば、女性は出産に難がなくなり、心身共に健康な子が生まれる

［16］ 仏陀が東方にいる薬師仏の存在を信じるか阿難に問いかける。疑いがあることを隠す阿難に仏陀が教えを説く

［17］ 救脱菩薩が説法を始める

［18］ 続命法の開示

［19］ 宮中にいる病の者たちのために放生などの善行をするよう説く。王は囚人を解放することで国が繁栄する

［20］ 阿難が続命について質問し、救脱菩薩が九つの横死について説く。五官やヤマが衆生の業に基づいて生死を判断することを説く

［21］ ヤクシャの大将たち十二人が、経典が読誦される地域を守護することを誓う

［22］ 経典の名前の開示

［23］ 仏陀の説法が終わり、会衆が歓喜する

凡例

・各資料の年代はおおむね次の通り

T1331（慧簡訳: 457年）、T449（達摩笈多訳: 615年）、T450（玄奘訳: 650年）、T451（義浄訳: 707年）、Bhg（5–6世紀）、Tib1, Tib2（９世紀）

Bhg は主に写本Ｙ（No. 10）の読みに基づいたテキストである（cf. Bhg 28,7 ff.）。写本Ｘ（No. 34）に異読のある場合はその旨を注記してある

T451と Tib2は七仏経と呼ばれ、薬師仏を含め合計七仏の誓願と功徳を説いている

・底本には高麗版を用いる

この他に参照した三本や磧砂版ならびに嘉興蔵は、例えば、高麗版に出産を意味して「生産」とあるのを「産生」と修正し、意味がより明確になるようにしたり、「瑠璃光仏」と省略されているのを「薬師瑠璃光仏」と修正するなど、高麗版より整備されているように思われる（cf. fn. 17, 60, 68）。尚、今回、敦煌写本を参照することは叶わなかった

・他の資料に無い部分はアンダーラインで示す

・各節の冒頭に付された番号は Bhg の区分による。それに対応する漢訳のロケーションを各節の冒頭に示す。Tib1と Tib2にかんしては原典との著しい異同が見られない限り言及せず、言及する際には当該箇所のロケーションを示す

和訳と訳注[15]

[1: T1331,532b11-12, T449, 401b05-09, T450, 404c15-19, T451, 409a08-19]

私は次のように聞いた。あるとき、仏陀は、維耶離（*vaiśālī*）へと遊行し、音楽樹（*vādyasvaravṛkṣa*）の下で、八千人の比丘の集団と三万六千人の菩薩たちと一緒であった。国王・〔長者[16]〕・大臣・民衆、および天龍八部・鬼神たちも共に説法の場に会していた。

[2: T1331, 532b13-17, T449, 401b10-14, T450, 404c20-24, T451, 409a20-28]

そこで、菩薩摩訶薩である文殊師利法王子は[17]、仏陀の威神力（*anubhāva*）を受けて、座より立ち上がり[18]、長跪し、合掌して、前に進み出て、仏陀に〔次のように〕申し上げた。

「世尊よ、未来の像法の時代の衆生たちのために、はるか過去の諸仏の名前、および清浄な国土の荘厳にかんする事がらを説いてください[19]。教えの要点を聞くことができるよう〔我々の為に〕説き示してくださいますように[20]。」

[3: T1331, 532b18-25, T449, 401b15-19, T450, 404c25-29, T451, 409a28-b05]

仏陀は文殊師利に言った。

「すばらしい、すばらしい。そなたのもつ大慈は無量である。罪苦ある一切の衆生を憐れんで、はるか過去の諸仏の名前、および清浄な国土の荘厳にかんする事がらについて質問した。一切無量の衆生を利益し、諸々の危難から救い、〔一切無量の衆生に〕安穏を得させるためにである。そなたは今、よく聞いて、〔それを〕よく受けとり、それについてよく考えなさい。私はそなたのために説こう。」

その座にいる無央数の菩薩摩訶薩の集団、および諸々の阿羅漢、国王・長者・大臣・人民、天龍・鬼神・四衆は、皆それぞれが黙って仏陀の説くところを聞こうとした。〔かれらのなかに〕歓喜しない者はおらず、一心に聞こうと願った。

[4: T1331, 532b26-c02, T449, 401b20-25, T450, 405a01-06, T451, 413a03-06]

仏陀は文殊師利に言った。

「この仏国土から東方に十恒河沙の仏国土を過ぎると、薬師瑠璃光如来・阿羅漢・正等覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊と呼ばれる仏がおり[21]、生・老・病・死の苦しみから解放されていた。かつて菩薩行を実践していたときに発心して、誓いを立てて以来、十二のすぐれた誓願を実行し、一切の衆生が求めるものをすべて得させた

のである[22]。〔十二とは何か[23]〕。」

[5.1: T1331, 532c03-05, T449, 401b26-29, T450, 405a07-10, T451, 413a07-09]

第一の誓願: もし私が来世で仏となるときに、自分の身体の光明（*ābhā*）によって、あまねく十方を照らしたい。三十二相と八十種好によって自らの〔身体を〕飾り、一切の衆生も私のように〔三十二相と八十種好で身体を飾らせて〕、違いが生じることがありませんように。

[5.2: T1331, 532c06-08, T449, 401c01-05, T450, 405a11-14, T451, 413a10-14]

第二の誓願: もし私が来世で〔仏となるときに[24]〕、自分の身体は琉璃（*vaiḍūrya*）のようになり、内外に透きとおり、浄らかで傷も汚れもなく、すぐれた容姿は広大で、徳が高く、堂々としていてほしい。太陽が十方の世界を照らすように、〔私も十方の世界を照らして〕、幽冥〔な場所にいる〕衆生たち〔の闇を〕残らずひらきますように[25]。

[5.3: T1331, 532c09-11, T449, 401c06-08, T450, 405a15-17, T451, 413a15-16]

第三の誓願: もし私が来世で〔仏となるときに〕、智慧[26]は広大となり、海のようにきわまりなく、枯れることがありませんように。干上がった無量の衆生たちに、あまねく利益を与えられますように。残らず満腹にして、飢渇の思いがなくなりますように。与えるにはすべて美味しい食事こそを与えられますように。

[5.4: T1331, 532c12-14, T449, 401c09-11, T450, 405a18-20, T451, 413a17-19]

第四の誓願: もし私が来世で仏道を成就したときに、威厳があり堂々としていて、星の中にある月のようでありますように。生死という雲を消し去り、陰りをなくせますように。〔私が〕世界を照らすことで行者が道を見、〔煩悩の〕熱は〔冷めて〕涼しくなり、汚れは取り除かれますように[27]。

[5.5: T1331, 532c15-17, T449, 401c12-15, T450, 405a21-24, T451, 413a20-24]

第五の誓願: もし私が来世で〔仏となるときに〕、〔衆生が〕大いなる精進〔の心〕を発すならば[28]、持戒という地を浄めて汚濁をなくせますように。〔衆生が〕受けた〔戒を〕注意深く守らせ、〔戒を〕犯すことをなくしてしまえますように。そして一切の戒と実践を欠けることなく具えさせ、堅く守って犯すことなく、無為の道に至らせられますように[29]。

[5.6: T1331, 532c18-20, T449, 401c16-19, T450, 405a25-28, T451, 413a25-28]

第六の誓願: もし私が来世で〔仏となるときに〕、諸根が欠損した衆生がいれば、目の見えない者は見、耳の聞こえない者は聞き、言葉を発せない者は話し、腰の曲がった者はまっすぐに

伸び、足の悪い者は歩くことができるようになりますように。このように、〔諸根が〕欠損した者たちに完全な状態を具えさせられますように(30)。

[5.7: T1331, 532c21-23, T449, 401c20-24, T450, 405a29-b04, T451, 413a29-b03]

第七の誓願: もし私が来世に〔仏となったとき〕、十方の世界において、苦悩して、救護する者のない者がいれば、私はかれらのために偉大な法という薬をとって(31)、諸々の疾病をすべて癒やし、二度と苦しみが起こることがないようにさせられますように。〔そして〕、仏道を得させられますように。

[5.8: T1331, 532c24-26, T449, 401c25-28, T450, 405b05-08, T451, 413b04-07]

第八の誓願: もし私が来世に〔仏となるときに〕、〔衆生の〕善業を理由として、〔私が〕愚かな無量の衆生たちのために、妙なる教えを説き、解脱を得させ、智慧の門へと入らせられますように。すみずみまでよく理解させ、諸々の疑惑をなくせますように(32)。

[5.9: T1331, 532c27-29, T449, 401c29-402a02, T450, 405b09-12, T451, 413b08-11]

第九の誓願: もし私が来世に〔仏となったとき〕、悪魔および諸々の異教徒を制するに、〔かれらに〕清浄で無上なる〔仏〕道の教えを示し、正しい真実の〔見解〕へと入らせ、邪〔な見解〕をなくし、覚りに向かう八正道へと〔歩む方向を〕転換させられますように(33)。

[5.10: T1331, 533a01-04, T449, 402a03-06, T450, 405b13-17, T451, 413b12-16]

第十の誓願: もし私が来世に〔仏となったとき〕、王の法に触れて死刑を言い渡され、無量の恐れ・憂い・苦悩をもつ衆生、あるいは鞭で打たれ、その身体には鎖が枷として繋がれ、種々の恐怖がその身に迫る〔衆生、かれらに〕そういった無量の苦悩などがあっても、残らず解放し、多くの難をなくせますように(34)。

[5.11: T1331, 533a05-07, T449, 402a07-10, T450, 405b18-21, T451, 413b17-20]

第十一の誓願: もし私が来世に〔仏となったとき〕、飢渇という火に悩まされる衆生がいれば、種々の美味しい飲み物と食べ物を得させられますように(35)。天界にある種々で無数の食事、それを残らず与えることで満足させられますように(36)。

[5.12: T1331, 533a08-12, T449, 402a11-15, T450, 405b22-26, T451, 413b21-25]

第十二の誓願: もし私が来世に〔仏となったとき〕、貧しく、凍え、裸の衆生がいれば、すぐに衣服を得させられますように。困窮する者には珍しい宝を施し、倉庫は〔資財で〕満ちあふれて、足りないものがなくなりますように(37)。みんなが無量の快楽を受け、苦しみを受ける者

が一人でもいることをなくせますように。衆生たちの顔は和やかで、容姿は端麗で見る人が喜ぶようになりますように。琴や太鼓や笛といったように、無量で最上の音楽を無量の衆生にすべて与えられますように。

[5.13: T1331, 533a13-15, T449, 402a16-17, T450, 405b27-28, T451, 413b26-27]

「これらが〔薬師瑠璃光仏の〕すばらしく、すぐれた十二の誓願である(38)。」

仏陀は文殊師利に言った。

「薬師瑠璃光仏が過去に立てた誓願と功徳は以上のようである。」

[6: T1331, 533a15-20, T449, 402a17-27, T450, 405b29-c10, T451, 413c06-16]

「私は今、そなたのために、かの国土の荘厳にかんする事がらを簡略に説こう(39)。薬師瑠璃光如来の国土は清浄である。五濁がなく、愛欲もなく、心の汚れもない(40)。地面は白銀と琉璃でできており、宮殿や楼閣にはすべて七宝が用いられ、西方の無量寿〔仏〕の国(41)のようであり、それと異なることがない。二人の菩薩がおり、一人目は日曜、二人目は月浄と呼ばれる(42)。かれら二人の菩薩が順次に〔かの国土の〕仏となる(43)。諸々の善男子および善女人は、かの国土に生まれたいと願うべきである。」

[7: T1331, 533a20-b05, T449, 402a28-b12, T450, 405c11-24, T451, 413c17-414a01]

文殊師利は仏陀に申し上げた。

「薬師瑠璃光如来の無量の功徳について説いて、衆生を利益し、仏道を得させてください。」

仏陀は言った。

「もし、最近、魔の集まりをうち破ろうと正しい道に入った男女が、私がこの薬師瑠璃光如来の名前を説くのを聞けば、魔の一族と取り巻きたちはあわてて退散するだろう。このように〔その功徳は〕無量であり、衆生を苦しみから救うことができる。私は今、そ〔の功徳〕を説こう。」

仏陀は文殊師利に言った。

「世間には罪や福〔の存在〕を理解せず、けちで、布施による福が今世または来世で得られるということを知らない者たちがいる。世の人は愚かで、ただ出し惜しむことだけを知り、〔その身を差し出すくらいなら〕むしろ自分の身を裂いて自分で食べる。金銭や財産を布施して後世の福を求めることはまったくしない。また世間には自分では衣服も纏わず、食べることもしない人がいる。こういった大いにけちな人は、命を終えてから、餓鬼および畜生道に堕ちることになる。〔しかし〕、私が薬師瑠璃光如来の名前を説くのを聞いたとき、憂いや苦しみから解放されない者はいない。みんなが信の心を起こし、福を求めて罪を恐れるようになる(44)。人が頭を求めれば頭を与え、眼を求めれば眼を与え、妻を乞えば妻を与え、子を

乞えば子を与え、金や銀や珍しい宝を求めれば、すべて大いに布施すると同時に喜んで、すぐさま無上正等覚に向けた心を発す。」

[8: T1331, 533b06-13, T449, 402b13-24, T450, 405c25-a12, T451, 414a02-14]

仏陀は言った。

「あるいはまた、仏教の浄らかな戒を受け、規則を遵守しても、罪と福〔の存在〕を理解していない者たち、〔あるいはまた〕、教えを知るとはいっても、その義を知るには及ばず、内容を深く理解することができない者たちがいる。そして、〔それにもかかわらず〕傲慢であり、それによって常に愚かで混乱している。その上、〔かれらは〕世間にいる魔の集まりとつるんで事に当たる。さらに〔かれらは、そうすることに〕固執して、それをすることをやめない。婦女の愛情に執着し、口では空を説いても行動は有にあって(45)、〔言動が一致しない〕。覚りを得ることができず、そのことも自分で分かっていないが、ただし、他人の是非にかんして論じることはできる。こういった者たちはみな三悪道(46)に墜ちることになる。〔しかし〕、私が『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞いて歓喜すれば(47)、〔かれらは〕家を捨てることを望んで沙門となる(48)。」

[9: T1331, 533b14-21, T449, 402b25-c06, T450, 406a13-23, T451, 414a15-25]

仏陀は言った。

「世間には自分で自分を褒め称えることを好む者たちがいる。これはみな傲慢である。〔かれらは〕三悪道に墜ちることになる(49)。後にまた人〔の生まれ〕となるも、牛や馬の如き奴隷となり、低い階級の人として生まれて、その〔隷属する性質の〕力によって、重しを負い、苦しみ、疲弊し、人の身であることを忘れてしまう。私が『薬師瑠璃光如来本願功徳』を説くのを聞けば(50)、みな一心に喜んで、〔傲慢な態度を〕改めて謙遜し〔他人を〕恭敬する。〔そうすれば〕すぐさま多くの苦しみによる患いからの解放を得て、長いあいだ喜びを得る。〔かれらは〕聡明で智慧があり、悪道を遠く離れて、善い境遇に生まれることを得て、善知識と出会う。二度と憂いたり悩んだりすることはない。諸々の魔の束縛から離れ、長いあいだ安穏を得る。」

[10: T1331, 533b22-27, T449, 402c07-16, T450, 406a24-b05, T451, 414a26-b06]

仏陀は言った。

「世間には愚かな者たちがいる。〔かれらは〕二枚舌をつかい、言い争い、悪口を言い、罵り合って、互いに嫌悪する。あるいは山神や樹下に宿る鬼神、太陽や月の神、南斗北辰の鬼神のもとへと赴いて、誓約を結ぶ者となる。相手の名前、あるいは像を作り、あるいはお札を作って、〔相手の不幸を〕祈願して呪詛を唱える。〔しかし〕、私が『薬師瑠璃光仏本願功徳』

を説くのを聞けば(51)、両者が和解しないことはない。ともに慈しむ心を起こして悪意は残りなく滅す。各々歓喜して、〔相手を害するような〕悪い考えは二度と起こらない。

[11: T1331, 533b28-14, T449, 402c17-403a02, T450, 406b06-19, T451, 414b07-b20]

仏陀は言った。

「もし四衆の弟子、〔すなわち〕比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷にして、常に、月に六回の斎日、一年に三ヶ月の斎月(52)を修する者たちが、昼夜努めて一心に難行を行い、西方にある阿弥陀仏の国に生まれたいと望んで、一日、あるいは二日、あるいは三日、あるいは四日、あるいは五日、あるいは六日、あるいは七日のあいだ、昼夜〔阿弥陀仏を〕憶念する。もし〔それらの行を〕途中で後悔し〔てやめ〕たとしても、私が『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞けば(53)、その寿命が尽きて終わろうとするときに八人の菩薩がやってくる。その八人の名前は、文殊師利菩薩、観世音菩薩、得大勢菩薩、無尽意菩薩、宝壇花菩薩、薬王菩薩、薬上菩薩、弥勒菩薩である。かれら八人の菩薩はみな〔空中を〕飛んでいって、その〔寿命が尽きる者の〕精神を迎えに行く。〔その者は〕八難を経験することなく、蓮華の中に忽然と生じる。〔その中は〕音楽が流れており、楽しさを増してくれる。」

仏陀は言った。

「もし寿命が自ら尽きようとするとき、臨終の日に、私が『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞いた者たちは、命が終わって後に、みな天界に生まれることを得る。〔そして〕、二度と三悪道を経験することがない。天界で福が尽きて、もし人間界に降りることになっても、王家の子、あるいは豪族、長者、居士、資産家の家に生まれ、容姿端正で、賢く、智慧があり、才能にあふれ、勇敢な〔人間〕となるだろう。」

[12: T1331, 533c14-17, T449, 403a02-04, T450, 406b19-21, T451, 414b20-21]

「もし女性であれば男性に転成する。二度と憂いや苦しみに患わされることはない(54)。」

仏陀は文殊〔師利〕に語った。

「私は薬師瑠璃光仏・阿羅漢・正等覚者を讃えつつ説明した。〔薬師瑠璃光仏が〕かつて培った無量の実践と誓願の功徳は以上のようである」

[13: T1331, 533c17-26, T449, 403a05-18, T450, 406b22-c06, T451, 414c22-415a06]

文殊〔師利(55)〕は座から立ちあがり、長跪し、合掌して仏陀に申し上げた。

「世尊よ、仏陀がこの世を去って以後、まさにこの教えをもって、〔私は〕十方にいる一切の衆生を教化します。かれらにこの経典を受持させます。(56)もし男女だれであれ、この経典を好んで、受持し、読誦し、〔他に〕広めようとするならば、〔それに〕専念できるようにさせます。一日、あるいは二日、あるいは三日、あるいは四日、あるいは五日、乃至、七日のあ

いだ、〔経典を〕記憶して忘れることがないようにさせます。良質な絹〔あるいは〕紙にこの経典を書写させ、五色の布で袋を作って〔その中に〕入れて〔安置して〕おけば、諸天のうちの善なる神、四天王、龍神などの〔天龍〕八部がやってくるでしょう。〔かれらが〕やってきて〔その場所を〕護衛し、この経典を敬い、毎日礼拝を行うでしょう。この経典を保持する者が〔業によらない〕不合理な死（*akālamaraṇa*）に遭うことはありません(57)。〔経典が安置されて〕ある場所は安穏で、邪気は消滅します。諸々の魔や鬼神も危害を加えることがないでしょう。」

[14: T1331, 533c27-534b03, T449, 403a18-b08, T450, 406c07-407a06, T451, 415a07-25]

仏陀は言った。

「その通りである。その通りである。そなたの説いた通りである。」

文殊師利は申し上げた。

「天尊の言うことに善でないものはありません。」

仏陀は言った。

「文殊〔師利〕よ、もし善男子あるいは善女人が〔供養の〕心を発したなら、薬師瑠璃光如来の像を造って供養し、礼拝するべきである。様々な色彩の幡と傘蓋を立て、焼香し、散華し、歌を詠んで讃歎すべきである。〔像の〕周りを百周し、もと座っていた場所に戻って、薬師瑠璃光仏の無量の功徳を思うべきである。」

「男女だれであれ、七日七夜のあいだ、菜食と斎戒〔を守り〕、薬師瑠璃光仏を供養し、礼拝すれば、心の中で求め願っていることを獲得しないことはない。長寿を求めれば長寿が得られ、富を求めれば富が得られ、安穏を求めれば安穏が得られ、男女を求めれば男女が得られ、官位を求めれば官位が得られる。あるいは、命が終わった後に化楽天に生まれたいと望む者も、薬師瑠璃光仏・阿羅漢・正等覚者を敬礼すべきである。あるいは三十三天に生まれたいと望む者も〔薬師(58)〕瑠璃光仏を敬礼すべきである。〔かれらは〕必ず〔そこへ〕生まれることを得る。あるいは見識ある師匠と輪廻する度に出会いたいと望む者も〔薬師〕瑠璃光仏を敬礼すべきである。」

仏陀は言った。

「文珠よ、あるいは十方の妙楽ある国土に生まれたいと望む者も〔薬師〕瑠璃光仏を敬礼すべきである。〔あるいは〕兜率天に生まれて弥勒を見たいと望む者も〔薬師〕瑠璃光仏を敬礼すべきである。あるいは諸々の奇怪な物事を遠ざけたいと望む者も〔薬師〕瑠璃光仏を敬礼すべきである。あるいは夜に悪夢〔を見たり〕、鳥が鳴いたり、種々の怪異、鬼、憑きもの、魍魎、鬼神に煩わされる者も〔薬師〕瑠璃光如来を敬礼すべきである。あるいはまた、水災や火災に遭いそうな者も〔薬師〕瑠璃光如来を敬礼すべきである。あるいはまた、山に入れば虎、狼、熊、虫(59)、諸々の獣、象、毒蛇、さそりなど種々の〔生き物〕がいるが、も

し〔危害を加えようという〕悪しき心を起こして、〔こちらに〕向かってきて、相対することになれば、〔薬師〕瑠璃光仏を心に思うべきである(60)。〔そうすれば〕、山で起こる諸々の災難も危害を加えることができない。あるいはまた、外部から盗賊、盗人、悪人、恨みを抱く者、債権者が〔かれらのもとに〕やってきて危害を加えようと望んでいる場合にも、〔薬師〕瑠璃光仏を心に思うべきである。そうすれば〔盗賊などが〕害を与えることはない。そして、男女だれであれ、善なる者が瑠璃光如来の功徳に敬礼すると、このような〔副次的な〕報いがある。ましてや〔主たる〕果報〔がよりすばらしいの〕はいうまでもない。それゆえに私は今、瑠璃光仏・阿羅漢・正等覚者に礼するよう勧めるのである。」

仏陀は言った。

「文珠〔師利〕よ、私はただそなたのために薬師瑠璃光仏に敬礼することの功徳を簡略に説いたまでである。もし私が瑠璃光仏の無量の功徳を、一切の人が求めるものと合わせて詳細に説こうとすれば、〔人が〕心に願うものというのは、一劫から〔次の〕一劫にかけてあまねく〔言い及ぶことができる〕のである。」

「世間の人がもし病に臥し、痩せ衰え、重篤であり、病に苦しみながら、年月が経過しても病状が良くなることがなければ、〔その人が〕私が薬師瑠璃光仏の名前を説くのを聞いたとき、〔その〕異常な病の苦しみが取り除かれて、〔病が〕癒えないことはない。ただ前世の業の結果として定められた災厄の場合は頼みとならない。」

[15: T1331, 534b04-c10, T449, 403b09-19, T450, 407a07-16, T451, 415a25-b06]

仏陀は言った。

「文珠〔師利〕よ、もし男女だれであれ、三〔法〕に帰依し、五戒、あるいは十戒、あるいは在家菩薩の二十四戒(61)、あるいは沙門の二百五十戒、あるいは比丘尼の五百戒、あるいは菩薩戒〔を守る者〕がある。もしこれらの戒を破ってしまい、〔破ったことを〕心から一度でも後悔し、また私が薬師瑠璃光仏について説くのを聞けば(62)(63)、〔命が〕終わっても三悪道に堕ちることはなく、必ず解脱を得る。もし愚かな人が、両親や師匠や友人の教えさとしを聞かず、仏を信じず、〔仏の〕教えと戒律を信じず、高僧を信じないならば、三悪道に堕ちるであろう。人の身を失って畜生の身を受けることになっても、私がこの『〔薬師〕瑠璃光仏本願(64)功徳』を説くのを聞けば、すぐさま解脱を得る。」

仏陀は文殊〔師利〕に言った。

「世の中には悪人がいる。〔かれらは〕、仏〔の定めた〕戒を受けはしたものの、何かにつけて〔戒を〕犯す。理由なく〔生き物を〕殺したり、他人の財宝を盗んだり、〔人を〕だましたり、嘘をついたり、〔妻とは〕他の女性に手を出したりする。酒を飲み、〔人と〕争い、二枚舌を使い、悪口を言う。〔人を〕罵ったり、人を謗ったり〔と、このように〕戒を犯して悪を為そうとする。〔かれらは〕また、鬼神を祭ったりする。こういった罪によって、〔かれ

らは〕地獄に堕ちるのである。〔地獄で〕殺されてばらばらに解体され、あるいは銅の柱にくくりつけられ、あるいは鉄の床に寝転ばされ、あるいは鉄の鉤で舌を引っぱりだされ、あるいは熱で溶けた銅を口に注ぎこまれるも、私がこの薬師瑠璃光仏について説くのを聞けば(65)、〔その境遇からの〕解放をすぐさま得ない者はいない。」

仏陀は文殊〔師利〕に言った。

「世間の人には高貴な者もいれば下賤な者もいる。〔しかし、いずれにしても〕仏を信じず、教えを信じず、沙門を信じず、預流〔という境地〕があるのを信じず、一来〔という境地〕があるのを信じず、不還〔という境地〕があるのを信じず、阿羅漢〔という境地〕があるのを信じず、独覚〔の境地〕を信じず、第十地〔の境地にある〕菩薩を信じず、〔過去・未来・現在の〕三世に属する事柄があることを信じず、十方に諸仏がいることを信じず、開祖である釈迦牟尼仏を信じず、人が死んで天界に生まれ変わるということ、善い〔行いを積んだ〕者は福を受け、悪い〔行いを積んだ〕者は災厄を受けるということを信じなければ、以上のような罪によって〔三〕悪道に堕ちる。〔しかし〕、私がこの薬師瑠璃光仏の名前を説くのを聞けば、一切の罪はおのずと消滅する。」

仏陀は文殊〔師利〕に言った。

「もし善男子あるいは善女人あって、私が薬師瑠璃光仏・阿羅漢・正等覚者について説くのを聞いて、無上なる正等覚に向かう心を起こさない者がいようか。後にみなが仏となることを得るであろう。人が世間にいれば、官職は上がらず、生活する手立ては得られず、飢えや凍えに苦しみ、財産を失うことがあっても、〔それらに対抗する〕手立てもない。〔しかし〕私が薬師瑠璃光仏について説くのを聞けば(66)、おのおのが心に願うものを得る。官職にある者はみな出世する。財物はおのずと増える。食べ物や飲み物は充足し、皆が富を得る。役人に拘束されたり、あるいは悪人に侵害されたり、あるいは怨みをもつ者に付けいられたりすれば、〔薬師〕瑠璃光仏を心に思え。あるいは出産〔時〕に難航する女性はみな〔薬師〕瑠璃光仏を心に思うがよい(67)(68)。子供は生まれやすくなり、〔生まれてくる子の〕身体は端正となる。諸々の患いがあることも無く、六根すべてが具わり、聡明で智慧があり、長寿を得る。〔その子が〕不当な扱いを受けることはなく、善い神々が守護する。悪鬼に頭を舐められ〔て、精気を吸われ〕たりしない。」

[16: T1331, 534c11–535b03, T449, 404b20-c13, T450, 407a17-b09, T451, 415b07–26]

仏陀が〔以上のように〕説いたとき、阿難が右側にいた。仏陀は振り返って阿難に言った。

「私が、文殊師利のために、遠い昔、東の方向に十恒河沙〔の世界〕を過ぎると、薬師瑠璃光と呼ばれる仏がいると説いたこと(69)、〔それを〕そなたは信じるだろうか。」

阿難は仏陀に申し上げた。

「はい。世尊よ、どうして仏陀の説いたものを信じないことがありましょう。」

仏陀は阿難に言った。

「世間の人には眼・耳・鼻・舌・身・意〔という感覚器官〕が具わっているとはいえ、人は常にその六根を〔誤って〕用い、それによって自ら混乱する。ただ世間に〔横行する〕よこしまな言葉を信じ、真実であり、誠であり、世の苦しみから解放させる言葉を信じない。このような人は教化の対象にはし難い。」

阿難は仏陀に申し上げた。

「世尊、世の人の中には罪深く、下賤な者たちが多くいます。もし仏陀の説くことを聞けば、教えは人の目を覚まさせ、人の病を治し、人〔をおおう〕暗闇を除いて〔智慧の〕光を見せ、人の〔もつ〕疑念を解き、人の〔もつ〕重い罪を取り去ります。千劫や万劫〔という長い時間〕が経っても憂いはなくなります。それはみな、仏陀が、この『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説いたことに起因するのです。〔それを聞いた者たちは〕残りなく安穏となり、福を得ます。」

仏陀は阿難に言った。

「そなたは口では誉め〔たように言っ〕ているが、心の内には疑いをもち、私の言葉を信じていない。阿難よ、そういう心をもつことで、自分の功徳を自ら損なってはならない。」

仏陀は阿難に言った。

「私がそなたの心を見て、そなたの心を知っているということ、それをそなたは知っているのか。」

阿難はすぐさま頭を地面につけて、長跪して仏陀に申し上げた。

「世尊のおっしゃるとおりです。私は、薬師瑠璃光が甚だ尊いこと、智慧は偉大で、〔その〕量がはかり難いと仏陀が説いているのをなんとなく聞いていましたが、心に小さな疑いがあっただけでしたので、私はあえて白状しませんでした。」

仏陀は言った。

「そなたの智慧は浅く劣っており、見聞が少ない。そなたは、私が、奥深い教えである無上なる空の義を説くのを聞けば、まさに信じ敬い、重んじる心を起こすだろう。〔そして〕、必ず無上なる正等覚に至るのである。」

文殊〔師利〕は仏陀に問いかけた。

「世尊よ、仏陀は薬師瑠璃光如来の無量の功徳を説かれましたが、このように〔略説したのみで〕詳らか〔に説かれたの〕ではありません。だれがこの〔仏陀の〕言葉を信じるのでしょうか。」

仏陀は文殊〔師利〕に答えた。

「百億の菩薩摩訶薩がこの〔私の〕言葉を信じるだろう。十方三世の諸仏がこの〔私の〕言葉を信じるだろう。」

仏陀は言った。

「私はこの『薬師瑠璃光仏本願功徳[70]』を説いた。〔この経典を〕目にすることは得がたい。ましてや聞くことが得がたいのは言うまでもない。また、説くことも得がたく、書写することも得がたく、読誦することも得がたい。文殊師利よ、もし男性であれ女性であれ、この経典を信じ、受持し、読誦し、竹簡や絹に書き写し、また、他の人のために〔経典の〕中に〔説かれている〕意味を解説する者がいれば、〔その者は〕過去の生涯で覚りに向かう心を発こしている。〔そして〕、今〔現世で〕この微妙な教えを聞く機会を得て、十方に無量にいる衆生たちを教化する。この者は必ず無上正等覚に至ることになると知るべきである。」

仏陀は阿難に言った。

「私は仏となるまで、生まれ変わり、死に変わり、苦労して劫を重ねてきた。行かなかった場所はなく、やり残したこともなく、このように不可思議である。ましてや〔その教えである〕『〔薬師〕瑠璃光仏本願功徳』〔が不可思議であること〕は言うまでもない。それゆえ、そなたが疑っている対象もまた同様〔に不可思議〕である。阿難よ、そなたは仏の説くことを聞いて、よく信じ、疑惑を抱いてはならない。仏の言葉は真実であり、偽りであることはない[71]。また〔仏に〕二言はない。仏は信じる者のために〔教えを〕施し、疑う者に〔教えを〕説くことはない。阿難よ、そなたが小さな疑いを抱くことにより、大乗的な行いを悪く言ってはならない。そなたは後〔の世〕において大乗の心を発さねばならない。小〔乗という〕道〔を選ぶこと〕によって、そなたの功徳を損なってはならない。」

阿難は言った。

「はい。世尊よ、私は今日より以降、その〔小乗の〕心〔を相続すること〕は二度とありません。〔私がほんとうにこのように考えていることは〕、ただ仏陀みずからが私の心を知って〔理解して〕おられます。」

仏陀は阿難に言った。

「この経典は諸天の宮殿を照らす。もし三災の起こる時代に、神々や人々が心を発して、この『〔薬師〕瑠璃光仏本願功徳』を思えば、みなその場の災難から逃れることができる。この経典は水不足を取り除く。この経典は、他の地方にいる逆賊を取り除き、残りなく絶滅させる。四方にいる蛮族はそれぞれ正しく統治〔された状態〕に戻り、お互いを煩わせることなく、国土は〔様々な人が〕行き交い、人民が喜び楽しむ〔場所となる〕。この経典は飢饉や飢えや凍えを取り除く。この経典は〔災いをもたらす〕不吉な星や異変を滅す。この経典は疫病を取り除く。この経典は三悪道の苦しみ、〔すなわち〕地獄・餓鬼・畜生などの苦しみから救う。もし人がこの経典を聞くことができれば、災難から解放されない者はいない。」

[17: T1331, 535b04-07, T449, 403c14-29, T450, 407b10-29, T451, 415b27-c13]

その時、会衆の中に救脱（*Trāṇamukta*）という菩薩がいた。〔かれは〕座から立ちあがり、衣を整えて、合掌して仏陀に申し上げた。

「我々は今日、東方に十恒河沙の世界を過ぎれば瑠璃光という仏がいる、という仏世尊の教えが説かれるのを聞きました。衆会の中に歓喜していない者は一人もおりません。」(72)

[18: T1331, 535b07-17, T449, 404a01-10, T450, 407c01-12, T451, 415c14-27]

救脱菩薩はさらに仏陀に申し上げた。

「もし良家の男女がおり、その〔身体が〕虚弱で、床に臥せって病に苦しむも、救護する者がなければ、私は今、比丘たちの集まりに勧請しよう。七日七夜のあいだ心身を浄めること一心に、八斎戒を保て。昼夜六時に行を修し(73)、この経典を四十九回読誦せよ。七層の灯火を灯し(74)、五色の続命神幡をかけよ。」

阿難は救脱菩薩に問いかけた。

「続命〔神〕幡と灯火にかんする決まりごとはどのようなものでしょうか。」

救脱菩薩は阿難に答えた。

「〔続命〕神幡は五色からなり、〔大きさは〕四十九尺。灯火も同じ〔大きさ〕。七層の灯火は一層を七つの灯火で構成し、車輪のように〔円形に配置〕する。もし災難に遭い、牢獄に閉じ込められ、鎖を枷として身体に繋がれた場合にも、五色の神幡をかけ、四十九の灯火を灯せ。〔鳥など〕様々な種類の衆生を放って、〔その数が〕四十九に至るようにせよ〔このようにすれば〕災厄をやり過ごすことができ、よこしまで悪しき鬼たちに狙われることはない(75)。」

[19: T1331, 535b18-26, T449, 404a11-23, T450, 407c13-27, T451, 415c28-416a13]

救脱菩薩は阿難に言った。

「もし国王、大臣、および諸々の高官、王子、王妃、宮中にいる女官が病苦に悩まされたならば、五色の絹の幡を立て、灯火を灯して明かりを絶やさないようにして、諸々の〔衆生の〕命を救わなければならない。さまざまな色彩の華を散らし、多くのよいお香を焚かなければならない(76)。王は捕らわれた人を解放するべきである。ただ鎖から解放してやるだけで、王はその〔果報としての〕福を得ることができる。〔その王の国は〕天下太平となり、〔適切な〕時期に雨〔が降ることで潤〕沢となり、民衆は喜びと楽しみを得る。悪しき龍は毒をおさめて病苦〔に苦しむ〕者はいなくなる。〔国の〕四方にいる蛮族も逆らって害を加えようとせず、国土はよく通じ合い、慈しみの心で向かい合い、諸々の怨みや害意は起こらない(77)。全国各地で歌が詠まれ、王の徳が讃えられる。以上の福と栄光によって〔王の〕心に生じるものがある。〔すなわち〕『仏に会って、教えを聞き、教えさとしを信じて受け入よう』と。この福の果報として無上なる覚りの道に至る。」

[20: T1331, 535b27-536a05, T449, 404a24-b07, T450, 407c28-408a23, T451, 416a14-416b09]

阿難はさらに救脱菩薩に問いかけた。

「命を存続させることができるのでしょうか。」

救脱菩薩は阿難に答えた。

「私は世尊が諸々の不合理〔な死〕があると説くのを聞いた。〔それゆえに〕幡や傘蓋を立てて、その者（続命対象者）に福を積ませるのだ(78)。」

さらに〔救脱菩薩は〕阿難に言った。

「昔、沙弥が蟻を救い、それによって福を積んだので、その寿命が尽きる〔まで〕、苦しみ煩うことは決してなく、身体も〔健康で〕安定していた。福徳の力の強さがそうさせたのである。」(79)

阿難はさらにまた救脱菩薩に問いかけた。

「どれだけの種類の〔業によらない〕不合理〔な死〕があるのですか。」

救脱菩薩は答えた。

「世尊は不合理〔な死〕は無数にあるとおっしゃった。〔しかし〕略して言えば、おおよそ、不合理〔な死〕は九つある。一つ目は不合理に病〔で死ぬ〕場合。二つ目は不合理にいさかい事〔で死ぬ〕場合。三つ目は不合理に権力〔で死ぬ〕場合。四つ目は身体が弱り、福もなく、戒を受けてもまっとうできず、鬼神に不合理に〔害する〕機会を与えて〔死ぬ〕場合。五つ目は不合理に盗賊に剥奪されて〔死ぬ〕場合。六つ目は不合理に水に溺れ、火に焼かれて〔死ぬ〕場合。七つ目は不合理に様々な種類の猛獣に食われて〔死ぬ〕場合。八つ目は怨みをもつ敵がお札〔を作り〕、〔相手の不幸を〕祈願することにより、悪神に連れ去られる〔というように〕、いまだその者が〔積んだ〕福〔の果報〕を得ずに、ただ災いだけを受けて、先祖が迎えに来る場合も不合理な死と呼ぶ。九つ目は病が治らず、また福徳を修めず、投薬も正しいものではなく、鍼灸も正しい施術から外れており、良い医者にも出会えず、病に苦しめられてその結果、死ぬ場合である。」

「また、世間にいる怪しい師匠を信じ、〔その言いつけを〕恐れて動揺したために熱を出して、みだりに福だ災いだと言い出す。〔その言いつけから〕逸脱することになれば、混乱して、自分を正したり、落ち着かせることができず、占いによって災いを求める。猪や犬や牛や羊といった種々の衆生を殺し、〔それらを〕神々に供えて、邪鬼、魍魎、鬼神を呼び、幸福を請い求め、長生きを望んでも、ついぞ得ることができない。愚かで、混乱し、誤った見解を信じ、死んでから地獄に堕ちる。〔その後、輪廻を〕繰り返すが、その〔繰り返しの〕中に解脱という時は訪れない(80)。以上を九つの不合理な〔死〕と呼ぶ。」

救脱菩薩は阿難に言った。

「たとえば、世間の人〔の中には〕、痩せ衰える病にかかり、重篤で、床に臥せって生を求めるも得られず、死を求めるも得られない。苦しみの始まりを考えてみると、この病人は、あ

る前世で悪業を造り、罪の招くところが禍を引き寄せることとなったので、そうなったのである。」

救脱菩薩は阿難に言った。

「閻羅王（*Yama*）は世間の人々の名前を記した名簿を管理している。もし悪をなし、道徳に反することをなし、人を敬う心をもたず、五逆の〔業〕を造り、三法を破壊し、忠義もない人、あるいはまた五戒を保たず、正しい教えを信じず、もし〔戒を〕受けていても破ることが多い人は、地下にいる鬼神および従者が、そのことについて五官に申し送る。五官は〔その人の〕死ではなく生と定めるか判断する。あるいは〔名簿に〕記載され、取り調べられている精神の是非がまだ判定されていないこともある。もし〔判定が〕定まれば閻羅に申し送る。閻羅は〔申し送りを〕監査し、罪の軽重に鑑みて処遇を決める。世間で痩せ衰える病にかかり、重篤な状態で、死にそうになったり安定したりするのは、その〔当人の〕罪と福〔の量〕がまだ判断されていないことによる。〔当人の〕精神を取り調べて、かの〔閻羅〕王の所にあること七日、二〔七〕、三七日、乃至、七七日して、名簿に〔記載された当人の是非が是と〕判断されれば、その〔当人の〕精神を放って、身体の中へと帰らせる。その〔当〕人は夢の中で自分の善悪〔の果報〕を見たかのように、もし〔意識が〕明瞭となれば、罪と福〔の存在〕を信じる(81)。」

「それゆえに私は今、四衆に続命神幡を造り、四十九の灯火を灯し、〔鳥などの〕諸々の生き物を放つよう勧めるのである。この幡、灯火、生き物を放つことの功徳をもって、その〔当人の〕精神を〔五官や閻羅王のところから〕引き戻し、苦しみを越えさせる。〔当人が〕今世、後世に災いに遭うことはない。」

[21: T1331, 536a06-27, T449, 404b08-28, T450, 408a24-b16, T451, 416b09-c01]

救脱菩薩は阿難に言った。

「如来・世尊はこの経典を説いた。〔その〕威力と功徳のもつ利益は少なくないのである。」

会衆にいる鬼神（*yakṣa*）たちの中に十二の〔鬼〕神の王がいた。〔かれらは〕座より立ち上がって、仏陀のいる所に向かい、右膝を地につけて、合掌して、仏陀に申し上げた。

「我々、十二の鬼神〔の王〕は、あらゆるところを守護します。都城、村落、〔郊外の〕林、あるいは四衆がこの経典を読誦する〔あらゆる〕ところ〔を守護します〕。〔人々が〕願うものを求めれば、得られないことがないようにします。」

阿難は問いかけた。

「その〔鬼神の王たちの〕名前は何というのですか。」

救脱菩薩は灌頂章句を言った。

「その名前は次のようである。」

「金毘羅（*Kiṃbhīra*）という〔鬼〕神〔の王〕、 和耆羅（*Vajra*）という〔鬼〕神〔の王〕、

彌佉羅（*Mekhila*）という〔鬼〕神〔の王〕、　安陀羅（**Antila*[82]）という〔鬼〕神〔の王〕、
摩尼羅（**Manīla*[83]）という〔鬼〕神〔の王〕、宋林羅（*Sanīla*）という〔鬼〕神〔の王〕、
因持羅（*Indāla*）という〔鬼〕神〔の王〕、　波耶羅（*Pāyila*）という〔鬼〕神〔の王〕、
摩休羅（*Mahāla*）という〔鬼〕神〔の王〕、　眞陀羅（*Cindāla*）という〔鬼〕神〔の王〕、
照頭羅（*Codhura*）という〔鬼〕神〔の王〕、　毘伽羅（*Vikala*）という〔鬼〕神〔の王〕。」

救脱菩薩は言った。

「この他に七千の鬼神たちがおり、〔十二の王たちの〕取り巻きとなっている[84]。〔かれらは〕みな残りなく合掌して頭を垂れ、仏世尊が『薬師瑠璃光如来本願功徳』を説くのを聞いていた。〔聞くと〕同時に〔かれらは〕鬼神の姿を捨て、人の身を受けない者はおらず、長いあいだ〔苦しみからの〕解放を得て、多くの悩みに煩わされることはなくなった。もし人に災いが急に迫ってきた場合、五色の糸にその〔鬼神の王たちの〕名前を〔書き写したものを〕結びつけるべきである。願い通りに叶えば結びを解く。人に福を与える灌頂章句の教えは次のようである。呪に説いて言う。」

「南謨（*namo*）鼻殺遮倶嚧吠瑠璃耶鉢波喝邏社耶（*Bhaiṣajyaguruvaidūryaprebhārājaye*）哆姪他（*tadyathā*）鼻殺遮（*Bhaiṣajye*）鼻殺遮娑婆揭帝（*Bhaiṣajyasamudgate*）薩婆訶（*svāhā*）。」[85]

[22: T1131, 536a28-b04, T449, 406b29-c04, T450, 408b17-21, T451, 418a17-24]

仏陀がこの教えを説いたとき、八千人の比丘、三万六千人の菩薩、天龍鬼神などの八部、大王に歓喜しない者はいなかった。阿難は座より立ち上がり、進み出て、仏陀に申し上げた。

「説かれたこの教えをなんと呼ぶべきでしょうか。」

仏陀は言った。

「この教えには三つの名前がある。一つ目〔の名前〕は『薬師瑠璃光仏本願功徳』という。二つ目〔の名前は〕『灌頂章句十二神王結願神呪』という。三つ目〔の名前は〕『抜除過罪生死得度』という。」

[23: T1331, 536b04-05, T449, 404c04-07, T450, 408b21-24, T451, 418a24-28]

仏陀が教えを説き終わると、大衆と人民は敬礼して、教えに従って実践した。

〔注〕

(1) cf. T2149, 244b26-c03; 286c05-06.
(2) cf. 望月［1946, 418, 5-6］.
(3) cf. 望月［1946, 416-424］、大村［1972, 128］、阿［1995］、遠藤［2003］.
(4) cf. T2146, 138c25.
(5) 原文には「薬師瑠璃光経一巻 大明元年出」（T2034, 93b07）とある。「出」の語は意味が曖昧で

あるが、費長房は梵本と対照して異同がないことを認めており、訳出の意味で理解してよい（cf. 新井［1970, 21］）。

⑹　抄撰と見るものに望月［1930a, 55, 7–16］、新井［1970］がある。

⑺　cf. T2034, 93b08.

⑻　一方で、T449の序文（T449, 401a04–24）に記された内容に留意しなければならない。それによれば、慧簡訳は梵本と合わず、悪文で、読む者に疑いを抱かせたということである。そして、これを問題視した行矩は、開皇17年（597年）に梵本を１本、さらに大業11年（615年）に追加の２本を入手して T449を作成した。１本目を入手した年代は、費長房が「神言少異耳」と判断した梵本の年代とも近いことになるが、行矩はその梵本の脱誤を恐れ、８年後の615年に追加の２本が手に入るまで翻訳を行っていない。このような両者の意見の相違は七世紀前後に原典に変化が起こったことを思わせる。

⑼　訳出と見るものに松本［1915, 1, 7–7, 12］、秋山［1940, 242, 10–12］、眞田［1950, 33–39］がある。また慧簡（惠簡）にかんしては境野［1935, 546–548］、新井［1971］に詳しい。

⑽　天監十七年（518年）に74歳で没したとある（cf. T2059, 402c26–27）

⑾　1936年に刊行された最初の校訂本は一つの写本（B）のみに基づくものであった。ダットはその後、さらに二つの写本（A と C）を加えて Bhg(D) を作成し、1939年に刊行している。

⑿　cf. 望月［1930b, 216, 5–218, 12］、境野［1935, 277, 13–278, 5］、塚本［1968, 534, 16–535, 2］、新井［1970, 13下, 8–9］、船山［2013, 133, 1–134, 4］.

⒀　長尾［1994］、［1998］、［1999］、［2007］、小林［1994］*.

*本庄良文先生のご厚意により参照する機会を得た。ここに感謝申し上げます。

⒁　本経の発達史については長尾［1994］、［1998］、［2007］が詳細な考察を行っている。

⒂　和訳と訳注の作成にあたっては、五島清隆先生から多くのご指摘を賜りました。ここに感謝申し上げます。

⒃　高麗版に「長者」の語はないが、三本・磧砂版・嘉興蔵より補う。

⒄　Tib2（P 230b6, D 249a2）にのみ対応する文（*byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos kyi rgyal bu 'jam dpal,* **mañjuśrīr dharmarājapurto bodhisattvo mahāsattvo*）がある。

⒅　T449（615年）以降の資料では、立ち上がった後、偏袒右肩の定型句（ex. T449: 偏露一髆, Bhg: *ekāṃsam cīvaraṃ prāvṛtya**）が挿入されている。*写本 X は *ekāṃ*[*sam uttarā*]*saṃghaṃ kṛtvā* とする（cf. Bhg［2］fn 2, 松村［1982, 81, (3)］）。

⒆　本経では過去の(!)諸仏の名前と国土の荘厳について問われているが、T449（615年）以降の一仏経（T449, T450, Bhg Tib1(A ,137, 19–21, S 80, 7–9)）では諸仏の名前と過去の誓願が問われ、七仏経（T451, Tib2(P 231a3–5, D 249a5–249b02)）では諸仏の名前、国土の荘厳、過去の誓願に加え、諸仏の善巧方便（**upāyakauśalya*）が問われる。

⒇　T449（615年）以降の資料では衆生が諸仏の名前と誓願を聞いて、業の妨げ（*karmāvaraṇa*）を浄化するであろうことが説かれる（ex. T449: 唯願演説諸仏名号及本昔所発殊勝大願。令衆生聞已業障消除, Bhg: *bhagavāṃs teṣāṃ tathāgatānāṃ nāmadheyāni pūrvapraṇidhānaviśeṣavistaraṃ ca yaṃ śrutvā satvāḥ sarvakarmāvaraṇaṃ viśodhayeyuḥ*）。

(21)　T449（615年）以降では、仏の名前以外に「浄瑠璃」（*vaiḍūryanirbhāsā*）という仏国土の名前が開示されている。尚、本経で薬師仏の国土の名前が開示されることはない（cf. 長尾［1994, 107, 17–21］）。

(22)　原文には「令一切衆生所求皆得」とあるが、この文は他の資料には見られない。ただし、T450にのみ「令諸有情所求皆得」と非常に似た文が見られる。

(23)　本経ならびに T450にこの一文はないが、他の資料から補う（ex. T449: 何者十二, Bhg: *katamāni dvādaśāni**）。*写本 *X* は *katamāni dvādaśamahāpraṇidhānāni* とする（cf. Bhg［4］fn. 14, 松村［1982, 82, (9)］）。

(24)　原文には「使我来世」とのみあるが、第一願にある「使我来世得作仏時」の省略とみて補う。

⑵⑸ 原文には「幽冥衆生悉蒙開暁」とある。T450にも本経と同一の文が見られる。他の資料（T449, Tib1(A 139, 6–9, S 82, 3–6), T451, Tib2(P 242b2–3, D461b4–5)）は中間世界にいる衆生と、夜などの暗闇にいる衆生の二種を出す。尚、第二願のサンスクリット原文は一部を除いて知ることができない（cf. Bhg［5.2］fn. 1）。

⑵⑹ T449（615年）以降の資料では、智慧と方便となっている（ex. T449: 以無辺無限智慧方便, Bhg: *aprameyaprajñopāyabalādhānena*）。

⑵⑺ T449（615年）以降の資料では、異教徒ならびに声聞と独覚を大乗へ転向させる願となっている（ex. T449: 諸有衆生行異道者。一切安立菩提道中。行聲聞道行辟支佛道者。皆以大乗而安立之, Bhg: *ku*[*mārgaprati*]*pannāḥ satvā bodhimārge pratiṣṭhāpayeyaṃ śrāvakamārgapratipann*[*āḥ pratyekabuddhamā*]*rgapratipannā vā sarve mahāyāne niyojya pratiṣṭhāpaye*[*yaṃ*]. cf. 長尾［1994, 107, 17–23］）。

⑵⑻ 原文は「発大精進」。T449（615年）以降の資料では、梵行を実践するならとする（ex. T449: 修行梵行, Bhg: [*brahma*]*caryaṃ careyuḥ*）。

⑵⑼ 本経（415年）ならびに T449（615年）の第五願に聞名思想は説かれない（cf. 新井［1969, 661–662］, 野口［2012, 48–49］）。T450（650年）以降の資料では第五願から聞名思想が登場し、たとえ破戒したとしても薬師仏の名前を聞けば悪趣に堕ちないと説き（ex. T450: 設有毀犯聞我名已。還得清淨不墮惡趣, Bhg: *mā ca kasyaci śīlavipannasya mama nāmadheyaṃ śrutvā durgatigamanaṃ syāt*）、T451（707年）のみが聞名に続けて「専念受持」の語を加える。また、守るべき戒の内容について、Bhg には *trisaṃvara* とあり、T449と T450は「三聚戒」、T451は「三業」とする。

⑶⑽ T449（615年）以降の資料では第六願に聞名思想が説かれる（ex. T449: 聞我名已一切皆得諸根具足身分成満, Bhg: *te mama nāmadheyaṃ śrutvā sarve sakalendriyā suparipūrṇagātrā bhaveyuḥ*）。T451（707年）のみが聞名に続けて「至心称念」の語を加える。

⑶⑴ T449（615年）以降の資料では第七願に聞名思想が説かれる（ex. T449: 此人若得聞我名号。衆患悉除無諸痛悩, Bhg: *sace teṣāṃ mama nāmadheyaṃ karṇapuṭe nipatet, teṣāṃ sarvavyādhaya praśameyuḥ*）。

⑶⑵ T449（615年）以降の資料では第八願は女人転成の願となっており、聞名思想が説かれる（ex. T449: 聞我名已転女人身成丈夫相, Bhg: *mama nāmadheyaṃ dhāraye*[*t*]*, tasya mātṛgrāmasya na strībhāvaṃ bhaved*）。T449（615年）と T450（650年）は聞名を説くが、Bhg は名を受持する（*Dhṛ*）とし、T451（707年）は聞名に続けて「至心称念」の語を加える。Tib1（A 140, 19–25, S 84, 10–17）, Tib2（P 243a6–8 , D 262b1–3）に聞名は説かれない。

⑶⑶ T449（615年）以降の資料では菩薩行を示したいとある（ex. T449: 次第示以菩薩行門, Bhg: *anupūrvaṃ bodhisattvacārikāṃ sandarśayeyaṃ*）。

⑶⑷ T449（615年）と Bhg は第十願に説かれる功徳が薬師仏の福徳の力によるとし（T449: 以我福力, Bhg: *madīyena puṇyānubhāvena**）、T450（650年）と T451（707年）では聞名により福徳の力を蒙るとする（ex. T450: 若聞我名。以我福徳威神力故）。*写本 X には *te mama nāmadheyaṃ śravaṇā madīyena puṇyānubhāvena* とあり、T450（650年）とよく合致する（cf. Bhg［5.10］fn. 11, 松村［1982, 86,(16)］）。

⑶⑸ T449（615年）と Bhg には本経（457年）と同じく聞名も受持も説かれていないが、T450（650年）では聞名と受持を説き（得聞我名専念受持）、T451は T450の「専念受持」に対応する部分を「至心称念」とする。原典としては写本 X に *sace te mama nāmadheyaṃ dhārayeyur* とあり、受持を説く（cf. Bhg［5.11］fn. 6, 松村［1982, 87, (18)］）。

⑶⑹ T449（615年）以降の資料では法の味で幸福にするという一文が説かれる（ex. T449: 後以法味畢竟安楽而建立之, Bhg: *paścā dharmarasenātyantasukhe pratiṣṭhāpayeyaṃ**）。*写本 X はこの一文を欠く（cf. Bhg［5.11］fn. 8, 松村［1982, 87, (18)］）。

⑶⑺ T449（615年）と Bhg には本経（457年）と同じく聞名も受持も説かれていないが、T450（650年）では聞名と受持を説き（得聞我名専念受持）、T451は T450の「専念受持」に対応する部分を

「至心称念」とする。原典としては写本 X に *sace te mama nāmadheyaṃn dhārayeyur* とあり、受持を説く（cf. Bhg［5.12］fn. 10, 松村［1982, 88, (20)］）。

(38) 原文は「十二微妙上願」。T450と T451は本経と同じであるが、T449は「此十二大願」としており、Bhg には *imāni dvādaśa mahāpraṇi*[*dhānāni*]とある（cf. Bhg［5.13］fn. 1）。また T449（615年）以降の資料では、かつて菩薩行を実践していた時に立てたという一文がある（ex. T449: 行菩薩時本昔所作, Bhg: *pūrvaṃ bodhi*(*satva*)*cārikāṃ caran kṛtavān*）。

(39) T449（615年）以降の資料では、誓願と仏国土の功徳の内容は一劫かけても語り尽くせないとする（ex. T449: 諸願及彼仏土功徳荘厳。乃至窮劫説不可尽, Bhg: *tathāgatasya yat praṇidhānaṃ yac ca buddhakṣetraguṇavyūhaṃ na tac chakyaṃ kalpena vā kalpāvaśeṣeṇa vā kṣapayitum*）

(40) 国土の描写は資料ごとに細かく異なるが（cf. 松村［1982, 88–89, (21)］）、最も大きな異同は、T449（615年）以降の資料では国土に女性がいないと説くことである（ex. T449: 無女人形離諸欲悪。亦無一切悪道苦声, Bhg: *tad buddhakṣetram apagatakāmadoṣam apagatāpāyaduḥkhaśabdam apagatamātṛgrāmam*）。

(41) 他の資料では仏国土の名称を挙げる（ex. T449: 極楽国, Bhg: *sukhāvatī lokadhātus*）。

(42) 二人の菩薩の名前は原典によれば *sūryavairocana* と *candravairocana* とある。T449では日光と月光、T450と T451は日光遍照と月光遍照とする。

(43) 他の資料では二人の菩薩は薬師仏の正法蔵（*saddharmakośa*）を持っているとする（ex. T449: 持彼世尊薬師琉璃光如来正法之蔵, Bhg: *yau tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya saddharmakośaṃ dhārayataḥ*）。

(44) T449（615年）以降の資料では、罪を恐れることに加え、積極的に布施を行うようになると言い、その理由を詳細に説明する。それは、聞名の効果として、悪趣に堕ちても再び人間界に戻ってくることができるとし、その結果、前世にいた悪趣での恐怖の記憶をもった人間となり、それを避けようとするからであるという（ex. T449: 由昔人間曽得聞彼薬師琉璃光如来名号故。或在鬼道或畜生道。如来名号暫得現前。即於念時彼処命終還生人道。得宿命智怖畏悪趣不楽欲楽。好行慧施讃歎施者。一切所有悉能捨施, Bhg: *yai pūrvaṃ manuṣyabhūtaiḥ śrutaṃ bhaviṣyati tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ, tatra teṣāṃ yamaloke sthitānāṃ vā tiryagyonau sthitānāṃ vā tasya tathāgatasya nāma āmukhībhaviṣyati. saha smaritamātreṇa tataś cyutvā punar api manuṣyaloke upapatsyanti, jātismarāś ca bhaviṣyanti. durgatibhayabhītā na bhūyaḥ kāmaguṇair arthikā dānābhiratā dānasya ca varṇavāditāḥ sarvāstiparityāgino*）。

(45) 原文は「口為説空行在有中」。これと非常に似た表現が『梵網経』（T1484, 1007a29）に出る。

(46) T449と Bhg は三悪趣ではなく地獄とする（T449: 当堕地獄, Bhg: *teṣāṃ evaṃrūpāṇāṃ satvānāṃ bhūyiṣṭataraṃ narakagatir bhaviṣyati*）。

(47) T449（615年）以降の資料では聞名が説かれる（ex. T449: 以得聞彼世尊薬師琉璃光如来名号故, Bhg: *yai śrutaṃ bhaviṣyanti tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ*）。

(48) T449（615年）以降の資料では、出家してから菩薩行を実践するようになるとある（ex. T449: 於如来教中出家学道。満次修行菩薩諸行, Bhg: *te gṛhān utsṛjya tathāgatānāṃ śāsane pravrajitvānupūrveṇa bodhisatvacārikāṃ cariṣyanti**）。*写本 X には *bodhisatvacārikāṃ paripūrayiṣyanti* とある（cf. Bhg［8］fn. 44, 松村［1982, 29, (27)］）。

(49) T449（615年）以降の資料では三悪趣に堕ちて以後の経過に言及する（ex. T449: 於三悪道無量千歳受諸苦毒。過無量千歳已。於彼命終生畜生趣..., Bhg: *tṛṣv apāyeṣu bahūni varṣasahasrāṇi duḥkham anubhaviṣyanti. te 'nekānāṃ varṣasahasrāṇām atyayena tataś cyutvā go*[*'*]*śvoṣṭragardabhādiṣu tiryagyoniṣūpapadyante...*）

(50) T449（615年）以降の資料では聞名が説かれる（ex. T449: 若昔人中聞彼世尊薬師琉璃光如来名号者, Bhg: *yaiḥ śrutaṃ pūrvaṃ manuṣyabhūtais tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha-*

sya tathāgatasya nāmadheyam）。

(51) T449（615年）以降の資料では聞名が説かれる（ex. T449: 由聞世尊薬師琉璃光如来名号故, Bhg: *yai śrutaṃ bhaviṣyati tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ*）。

(52) 原文には「年三長斎」とあり、これと同じ言葉は『梵網経』に出る（cf. T1484, 1007b01）。他の資料は一年あるいは三ヶ月のあいだ戒を守るとする（ex. T449: 或復一年或復三月受持諸戒, Bhg: *ekavārṣikaṃ vā traimāsikaṃ vā śikṣāpadan dhārayanti*）。

(53) T449（615年）以降の資料では聞名が説かれる（ex. T449: 由得聞彼世尊薬師琉璃光如来名号故, Bhg(Y): *yaiḥ punaḥ śrutaṃ bhaviṣyati tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ*）。

(54) 本経における［12］は［11］の末尾と見るべきであり、他の資料のように節としては独立しない。［11］の内容からして、本経では、女人転成のために『薬師瑠璃光仏本願功徳』を聞くよう説いているが、T449（615年）以降の資料では聞名と受持が説かれる（ex. T449: 得聞説此如来名号至心受持, Bhg: *yena punar mātṛgrāmena tasya tathāgatasya nāmadheyaṃ śrutaṃ bhaviṣyati*）。

(55) 原文は「文殊」。三本・磧砂版・嘉興蔵の読みに従って「師利」を補う。

(56) T449（615年）以降の資料では経典の受持ではなく、薬師仏の名前を聞かせることが説かれる（ex. T449: 以彼世尊薬師琉璃光如来名号。於信心善男子善女人所。種種方便流布令聞..., Bhg: *teṣāṃ śrāddhānāṃ kulaputrāṇāṃ kuladuhitrīṇāṃ ca tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ nānopāyai saṃśrāvayiṣyāmy*）。

(57) T449（615年）以降の資料では、経典の受持だけでなく、薬師仏の名前と誓願の受持が説かれる（ex. T449: 若復有人誦持此経。以得聞彼世尊薬師琉璃光如來名号及本昔所発殊勝大願故, Bhg: *yemaṃ sūtraṃ dārayiṣyanti tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ pūrvapraṇidhānaviśeṣavistaraṃ ca*）。

(58) 原文は「瑠璃光仏」。三本・磧砂版・嘉興蔵の読みに従って「薬師」を補う。

(59) 原文には「蒺藜」とあり、磧砂版もこれに同じ。元版・明版・磧砂版・嘉興蔵の読み「瘥型」（cf. T1331, 534 fn. 9）に従う。『一切経音義』には「蛎蝪」の字で解説されている（cf. T2128, 518b18）。

(60) 漢訳の資料では憶念して供養すべきことが説かれる（ex. T449: 憶念供養彼如来）。原典には供養すべきとのみある（Bhg: *tais tasya tathāgatasya pūjā kartavyā*）。

(61) 原文は「善信菩薩二十四戒」。これは敦煌で発見された『善信菩薩二十四戒経』との関連を予想させる。尚、「善信」とは菩薩名ではなく *upāsaka* のことである（cf. 沖本［1976］）。他の資料では戒の数を百四や四百とする（ex. T449: 持菩薩一百四戒, Bhg: *ye bodhisatvasaṃvaraṃ caturthaṃ śataṃ śikṣāpadaṃ dhārayanti,* 各資料ごとに見られる数の違いにかんして cf. 松村1983, 95–96, (52)）。T451は三本では四百とするが、高麗版では二十四とする。

(62) 原文には「聞我説薬師瑠璃光仏」とある。あるいは「聞我説薬師瑠璃光仏本願功徳」と訂正して、「私が『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞けば」と読むべきか。

(63) 他の資料は薬師仏を供養するよう説く。T449（615年）は「若能供養彼世尊薬師琉璃光如来」、T450（650年）と T451（707年）は「専念彼仏名号恭敬供養」、Bhg は *tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaidūryaprabhasya tathāgatasya namasyanti pūjāṃ kruvanti** とする。*写本 X は *tathāgatasya nāmadheyaṃ dhārayeyur* とする（この他 Śikṣ に引用される部分などについて、cf. Bhg［15］fn.28, 松村［1983,97–98,(53)］）。

(64) 原文には「瑠璃光仏善願功徳」とあるが、「瑠璃光仏本願功徳」と訂正して読む。

(65) 原文には「聞我説是薬師瑠璃光仏」とある。あるいは「聞我説是薬師瑠璃光仏本願功徳」と訂正して、「私がこの『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞けば」と読むべきか。

(66) 原文には「聞我説是薬師瑠璃光仏」とある。あるいは「聞我説是薬師瑠璃光仏本願功徳」と訂正して、「私がこの『薬師瑠璃光仏本願功徳』を説くのを聞けば」と読むべきか。

(67) 原文は「皆當念是瑠璃光佛」とあるが、三本・磧砂版・嘉興蔵の読み（皆當存念薬師瑠璃光）に従う。

(68) 漢訳の資料は称名と供養を説く（ex. T449: 若能称名供養彼世尊薬師琉璃光如来者）。Bhg は供養を説く（Bhg: *yas tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya namasyati pūjā ca kruvati**）。*写本 X は *nāmadheyaṃ anusmare pūjā ca kuryu* とする（cf. Bhg［15］fn. 37, 松村［1983, 98, (54)］）。

(69) 原文には「有仏名薬師瑠璃光本願功徳」とあるが「有仏名薬師瑠璃光」と訂正して読む。

(70) 原文には「薬師瑠璃光仏如来本願功徳」とあるが「薬師瑠璃光仏本願功徳」と訂正して読む。

(71) 本経では仏陀の言葉となっている。他の資料でこれに相当する部分は阿難の言葉として語られている（ex. T449: 時慧命阿難白仏言… 一切如来身口意行無不清浄, Bhg: *athāyuṣmān ānando bhagavantam etad avocat… nāsti tathāgatānām aparišuddhakāyavāṅmanaḥsamudācārāḥ*）。この他、他の資料の［16］では、薬師仏の名前を受持すると功徳があることに疑念を持つ者たちが不利益を蒙ること、名前を聞いた者が三悪趣に堕ちることがないなど、本経の［16］には見られない内容が説かれている（ex. T449: 作是思惟。云何但念彼如来名獲爾許功徳。心不信受生於誹謗。此等長夜無義饒益当堕苦趣。仏言。阿難。若彼如来所有名号入其耳中。此人堕悪道者無有是処）。

(72) 他の資料では［17］に続命法の記述がある。これに相当する記述は、本経では［20］の末尾に出る。

(73) T449（615年）以降の資料では、比丘の集団に奉仕し、昼夜六時に薬師仏を敬礼するとある（ex. T449: 当以飲食及種種衆具随力所辦供養比丘僧昼夜六時礼拝供養彼世尊薬師琉璃光如来, Bhg: *bhikṣusaṃghasya cāhārapānai sarvopakaraṇair yathāśaktyā pūjopasthānaṃ kartavyaṃ triṣkṛtvā rātrau triṣkṛtvā divase tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya tathāgatasya namasyitavyaṃ*, cf. Bhg［18］fn. 12）。尚、本経が説く続命法に薬師仏は登場しない。

(74) T449（615年）以降の資料では、七層の灯火について言及した後に、七体の像を造り、それぞれの前に七つの灯火を置くよう説く（ex. T449: 応造七躯彼如来像一一像前各置七灯, Bhg: *sapta pratimā kartavyāḥ ekaikāyā pratimāyāḥ sapta sapta dīpāḥ sthāpayitavyāḥ*）。

(75) 原文に「応放雑類衆生至四十九。可得過度危厄之難。不為諸横悪鬼所持」とあるが、これとまったく同じ文は T450（650年）にも見られ、同様の趣旨は T451（707年）にも説かれる（cf. 松村［1983, 108–109, (76)］）。

(76) T450（650年）と T451（707年）には同様の趣旨を説いた文が見られる（ex. T450: 而刹帝利灌頂王等。寿命色力無病自在皆得増益。阿難若帝后妃主儲君王子大臣輔相中宮采女百官黎庶。為病所苦及余厄難。亦応造立五色神旛然灯続明。放諸生命。散雑色華焼衆名香。病得除愈衆難解脱）。しかし、本経のような［19］の冒頭ではなく、末尾に説かれている。

(77) T449（615年）以降の資料では、薬師仏の供養を行うべきこと、また国土が安穏になるのは誓願の力によるものであることが説かれる（ex. T449: 供養彼世尊薬師琉璃光如来。時灌頂刹利王用此善根。由彼世尊薬師琉璃光如来本昔勝願故。其王境界即得安穏, Bhg: *tathāgatasya tādṛśā pūjā kartavyā yathāpūrvoktā, tasya rājñaḥ kṣatriyasya mūrdhābhiṣiktasyaitena kuśalamūlena…tathāgatasya pūrvapraṇidhānaviśeṣeṇa tatra viṣaye kṣemaṃ bhaviṣyati*）。

(78) T449（615年）以降の資料ではそれゆえに呪や薬を教えるとする（ex. T449: 是故教以呪薬方便, Bhg: *tena mantrauṣadhiprayogā upadiṣṭā*）。ただし T450（650年）は本経と同じく福を積む旨のみを説き、T451（707年）は両方の要素を説く。

(79) 沙弥が蟻を救う話は『雑宝蔵経』（T203, 468c25–469a5）に出る（cf. 長尾［1998, 5, 7–9］）。

(80) 同様の内容は T450と T451の一つ目の不合理な死として説かれる。

(81) T449（615年）以降の資料では救脱菩薩が世尊に語った内容として［17］に説かれており、そこでは病人の識（*vijñāna*）を引き戻すために薬師仏の供養を勧めているが（ex. T449: 若能為此病人帰依彼世尊薬師琉璃光如来如法供養。即得還復, Bhg: *tathāgatasya śaraṇaṃ gamiṣyanti, tasyāturasyārthāyedṛśena prayogena pūjāṃ kuruvanti, sthānam etad vidyate yat tasya vijñānaṃ*

punar eva pratinivarteta）、本経（457年）の場合は薬師仏には言及しない。

(82) *Antila* の語は原典には見られない。原典には十一の王の名前が列挙され、一つ足りないことが報告されている（cf. Bhg［21］fn. 14,）。一方、Bhg(D)では十二の王の名前を列挙し、そのなかで *Antila* の名前を挙げているが、これは T449（安怛羅）、T450（安底羅）からの復元か（cf. Bhg (D) 30, 2）。

(83) 原典で対応する語は *Anīla* となっている。第四から第六番の王の名前は資料のあいだで異同が見られ、T449 は安捺羅（*Anīla*?）、安怛羅（**Antila*）、摩涅羅（**Manīla*）、T450 は安底羅（**Antila*）、頻儞羅（*Anīla*）、珊底羅（**Saṇṭhila,* cf. Bhg(D) 30, 3）、T451は頻儞羅（*Anīla*）、末儞羅（**Manīla*）、娑儞羅（*Sanīla*）とする。Bhg では *Anīla, Sanīla, Indāla* の順となっている。

(84) T449（615年）以降の資料では仏陀がヤクシャの王たちを称讃する（ex. T449: 世尊讃諸夜叉大将言。善哉善哉..., Bhg: *atha khalu bhagavāṃs teṣāṃ mahāyakṣasenāpatīnāṃ sādhukāram adāsīt sādhu sādhu...*）。また［21］の構造として、T449（615年）以降の資料では先に十二の王の名前の列挙が行われ、その後にかれらが衆生を守護することを仏陀に誓う構造になっている。

(85) この呪は敦煌写本（スタイン本）に38点あるうちの 4 点にしか見られない（cf. 滋賀［1963, 555上, 6–16］）。

〔略号・参考文献〕

T449: 達摩笈多訳『仏説薬師如来本願経』（T14, 401b03–404c08）.

T450: 玄奘訳『薬師琉璃光如来本願功徳経』（T14, 404c13–408b28）.

T451: 義浄訳『薬師琉璃光七仏本願功徳経』（T14, 409a05–418a29）.

T1331: 帛尸梨蜜多羅訳『仏説灌頂抜除過罪生死得度経』（T21, 532b08–536b06）.

Tib1: *'phags pa bcom ldan 'das sman gyi bla baiḍūrya'i 'od kyi sngon gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.*

A: 「チベット訳『薬師経（一仏経）』校訂」, ed. 新井慧譽, 『二松学舎大学論集』1977, pp. 135–155.

S: "*The Bhaiṣajyaguru-sūtra and the Buddhism of Gilgit,*" ed. Schopen, Gregory, PhD. Thesis in Australian National University, 1978, pp. 78–103.

Tib2: *'phags pa de bzhin gshegs pa bdub gyi sngon gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.*

P: Peking Tripiṭaka Vol. 6 rgyud, da 230a5–255b6 (#135).

D: The Tibetan Tripitaka Taipei edition vol. 17 rgyud 'bum, da 248b1–273b7 (#503).

Bhg: "*The Bhaiṣajyaguru-sūtra and the Buddhism of Gilgit,*" ed. Schopen, Gregory, PhD. Thesis in Australian National University, 1978, pp. 35–70.

Bhg(D): *Gilgit Manuscripts* Vol. I, ed Dutt, Nalinaksha, Srinagar, 1939, pp. 1–32, cf. Bhaiṣajyaguru-vaidūryaprabharāja-sūtra, ed Dutt, Nalinaksha, *Indian Historical Quarterly*, vol. XII, 1936, see Supplement.

秋山大

1940 『現世信仰の表現としての薬師造像』（大倉精神文化研究所紀要 第 2 冊）大倉精神文化研究所.

新井慧譽（慧一）

1969 「薬師経: 一仏経と七仏経（続）」『印度学仏教学研究』17(2): 213–218.

1970 「経録からみたシナ訳『薬師経』成立に関する一考察: 帛尸梨蜜多羅訳の問題」『東方学』39: 19–35.

1971 「沙門慧簡」『印度学仏教学研究』19(2): 275–281.

遠藤祐介
　2003　「『灌頂経』の訳者について」『密教学研究』36: 45–64.
大村西崖
　1972　『密教発達志』国書刊行会.
阿純章
　1995　「『灌頂経』の成立について」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』41(1): 97–108.
沖本克己
　1976　「善信菩薩二十四戒経」について」『印度学仏教学研究』25(1): 226–229.
小林信彦
　1993　『バーイシャジヤグルと薬師』私家版.
境野黄洋
　1935　『支那仏教精史』境野黄洋博士遺稿刊行会.
眞田有美
　1950　「梵本薬師経に就いて」『龍谷大学論集』339: 22–45.
滋賀高義
　1963　「敦煌本薬師経について」『印度学仏教学研究』11(2): 176–177.
長尾佳代子
　1994　「ギルギット本『薬師経』の成立: 仏教大衆化の一齣」『パーリ学仏教文化学』7: 101–110.
　1998　「薬師如来像と八支斎」『仏教文化』8: 1–21.
　1999　「漢訳仏典における「倶生神」の解釈」『パーリ学仏教文化学』13: 55–66.
　2007　「古訳『薬師経』に見られるヤマ・ラージャの記述: サンスクリットテキストを視野に入れた研究」『パーリ学仏教文化学』21: 1–14.
野口圭也
　2012　「初期密教経典としての『薬師経』」『密教学研究』44: 39–58.
船山徹
　2013　『仏典はどう漢訳されたのか: スートラが経典になるとき』岩波書店.
松村恒
　1982　「薬師経の諸伝本（一）」『仏教学』13: 73–103.
　1983　「薬師経の諸伝本（二）」『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』15: 95–112.
松本文三郎
　1915　「薬師経に就いて」『芸文』12: 1291–1310.
望月信亨
　1930a　「支那撰述の疑偽経: 特に南北朝に於ける」『日本仏教学協会年報』2: 43–56.
　1930b　『浄土教の起源及発達』共立社.
　1946　『仏教経典成立史論』法蔵館.

〔付記〕
令和４年度科学研究費（21K19970, 22K12975）による研究成果の一部である。

（ふきた　たかのり　仏教学部非常勤講師）
2022年11月15日受理

論　文

奢摩他と未至定[1]

田　中　裕　成

〔抄　録〕

『倶舎論』では奢摩他を説明する際に心一境性が取り上げられ、奢摩他の本義である「心の寂静」にまつわる捨（upekṣā）の性質に言及しない。そこで、本稿では静慮の法相を紐解き、『倶舎論』における奢摩他の成就は未至定の獲得が意図され、奢摩他の特徴である寂静性は「捨」という未至定の特徴として付与されていることを明らかにした。その上で説一切有部の修行体系の源泉が「四天道経」の四静慮説に有り、有部の断惑論との整合性のために経典に説かれない未至定という階位を設定した可能性を提示した。

キーワード　四禅、奢摩他、止観、捨、未至定

１．はじめに

有部の修行体系とは一言で言えば止観（奢摩他 śamatha, と毘鉢舎那 vipaśyanā）である。奢摩他は、寂静や平静といった意味で、毘鉢舎那は観察や分析といった意味である。つまり、心を平静にして、観察を行うというのが止観という修行体系である。一方で『倶舎論』では奢摩他は三昧や心一境性と密接な関係があるものとして説かれ[2]、寂静や平静といった捨（upekṣā）のような奢摩他本来の性質は直接的に明示されない。そこで本稿では『倶舎論』における静慮に関する法相を紐解き、奢摩他の本質がどのように修行体系に組み込まれているのか。また、そのルーツはどこにあるのかを明らかにしたい。

２．初期経典に見られる奢摩他の用例

『倶舎論』の検討に先立って、初期経典に見られる奢摩他の用例を確認したい。初期経典には奢摩他の語が広く確認されるが、今は最古層とされる『スッタニパータ』における奢摩他の用例を見てみたい[3]。『スッタニパータ』には二例の用例が確認される[4]。次の通りである。

Sn 67
vipiṭṭhikatvāna sukhaṃ dukhañ ca
pubbe va ca somanadomanassaṃ,
laddhān' upekhaṃ samathaṃ visuddhaṃ
eko care khaggavisāṇakappo.
楽と苦と、かつての喜びと不快とを離れて、
清浄で、静寂（samatha）である、無関心（捨）を手に入れ、一人、犀の様に歩め。

Sn 731-2
yaṃ kiñci dukkhaṃ sambhoti, sabbaṃ saṃkhārapaccayā,
saṃkhārānaṃ nirodhena n' atthi dukkhassa sambhavo.
etam ādīnavaṃ ñatvā 'dukkhaṃ saṃkhārapaccayā'
sabbasaṃkhārasamathā sañ̃āya uparodhanā
evaṃ dukkhakkhayo hoti, etaṃ ñatvā yathātathaṃ.
生起する苦は、何であれ、すべては諸行を縁とすることにより〔生起する〕。諸行の滅によって、苦の生起は存在しない。（731）
諸行を縁とすることにより苦が〔生起する〕、というこの災いを知って、あらゆる諸行が静寂（samatha）である故に、想を滅する故に、このように、苦の滅尽がある。このことを如実に知って、…（732）

さて、このうち、前者（Sn 67）の用例では、奢摩他（samatha）は楽や苦を離れることによって獲得される状態（いわゆる不苦不楽受）として表現される。また、その際に外境に対する無関心さ[5]や、心の中立的状態を意味する捨（upe(k)khā m.c.）と併記して用いられることからも、ここでの奢摩他は苦や楽や外境といった様々なものから離れた無関心の状態であることが見て取れよう[6]。

次に、後者（Sn 731-732）の用例では、Sn 731で流転分として示された「諸行の滅（nirodha）」に対する還滅分として「あらゆる諸行の寂静」と表現される。そしてそれは苦の滅尽、いわゆる涅槃の境地の原因でもあると説明される。こちらは寂滅（śanti）のような涅槃の境地を示していると言えよう[7]。

両者で扱われていた奢摩他は程度の違いこそあれ、いずれも、苦等から離れた心を表現している。つまり、『スッタニパータ』の用例からは、奢摩他とは、苦等から心が離れ、平静な状態、寂静な状態を意味する語として用いられていることが確認できる。

３．『倶舎論』における奢摩他の自性

次に、『倶舎論』では奢摩他はどのようなものとして理解されているのか確認してみたい。『倶舎論』では二甘露門（数息観と不浄観）を奢摩他とみなす。そこで、二甘露門の記述では奢摩他がどのようなものとして理解されているのか確認したい。

AKBh 341, 7–9

ukte dve avatāramukhe. tābhyāṃ tu samādhiṃ labdhvā(8)

niṣpannaśamathaḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām. (VI, 14ab)

vipaśyanāyāḥ saṃpādanārtham.

〔以上で、〕二つの入門が説かれた。また、これら〔不浄観・入出息念の〕二つによって、三昧を獲得しているので、

奢摩他を完成した者は念住の修習を行うべきである。（VI, 14ab）

毘婆舎那の完成の為に。

ここでは、本頌で奢摩他を完成したものは、四念住を行うべきと説き、長行において、奢摩他の完成とは「二甘露門による三昧の獲得」と説明される。つまり、奢摩他とは三昧の獲得であると言える。

では、ここでの三昧とはどのようなものであろうか。アビダルマでは三昧といえば心所法の一種に数えられ、『倶舎論』の根品では次のように説かれている。

AKBh 54, 17–18

vedanā cetanā saṃjñā cchandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ.

manaskāro ’dhimokṣaś ca samādhiḥ sarvacetasi. (II, 24)

ime kila daśa dharmāḥ sarvatra cittakṣaṇe samagrā bhavanti.

受、思、想、欲、触、慧、念、作意、勝解、三昧はあらゆる心においてある。（II, 24）

これら十法はあらゆる心刹那において、そろって存在すると、伝説する(9)。

AKBh 54, 23–24

samādhiś cittasyaikāgratā.

三昧は心の一極集中性（心一境性）である。

ここでは三昧はあらゆる心にある法、すなわち大地法であり、その性質は「心の一極集中性」であると述べる。しかし、この心所法としての三昧は大地法であるゆえに一切心に存在す

る。つまり、奢摩他の前にも後にも等しく存在するのである。では、何故、奢摩他は三昧の獲得であると言うのであろうか。

『倶舎論』の定品では禅定の階位を区分する四静慮について次のように述べる[10]。

AKBh 432, 14–16

samāpattidhyānaṃ tu vaktavyam.

ata ucyate,

samāpattiḥ śubhaikāgyraṃ. (VIII, 1c)

abhedena kuśalacittaikāgratā dhyānam. samādhisvabhāvatvāt.

しかし、等至静慮は説かれるべきである。というので、〔次のように〕説かれる。

等至〔静慮〕とは、清らかな一極集中である。（VIII, 1c）

静慮は〔四つを〕区別せずに、善心による一極集中性（心一境性）である。〔静慮は〕三昧を自性とするからである。

ここでは、等至静慮（生まれではなく入定によって獲得される静慮）は善心倶生の三昧であると示される。このことから、二甘露門によって成就される三昧とは、大地法の三昧を意図したものではなく、善の三昧として表現される静慮が意図されていることが想像される。

4．依地の分析

奢摩他と静慮と関係性は、二甘露門と四善根の依地の関係からも見て取れる。まず、二甘露門ではそれぞれの依地を次のように規定する。

AKBh 338, 22–23

yathākramam.

alobho daśabhūḥ kāmadṛśyālambā nṛjā 'śubhā. (VI. 11cd)

alobhasvabhāvā daśabhūmikā sasāmantakadhyānāntareṣu caturṣu dhyāneṣu kāmadhātau ca.

順番通りに、

不浄〔観〕は（1）無貪であり、（2）十地であり、（3）欲界所見を所縁とし、（4）人〔趣〕に生じる。（VI. 11cd）

〔不浄観は〕（1）無貪を自性とする。（2）十地に属する。〔すなわち、〕近分〔定〕・中間〔定〕を伴う四静慮と欲界とに属する。

AKBh 339, 5–7

ānāpānasmṛtiḥ prajñā pañcabhūr vāyugocarā.

kāmāśrayā (VI, 12abc)

…中略…pañcasu bhūmisu triṣu sāmantakeṣu dhyānāntare kāmadhātau copekṣāsaṃprayogitvāt.

入出息念は、慧であり、五地であり、風を対象とし、

欲〔界〕を所依とする。（VI, 12abc）

…中略…五地に属する、〔すなわち、〕三つの近分〔静慮〕と、中間静慮と、欲界に属する。捨と相応する性質の故である。

不浄観は欲界・四静慮・四近分定・中間定の十地を依地とすると説き、数息観は欲界・三近分定・中間定の五地[11]を依地とすると説く。ここでは両者ともに欲界を依地として含む点に注目したい。つまり、両者は欲界の依地を認めるため、散地（非禅定状態）での修習が想定されている。

つづいて、二甘露門の次に行う四念住の依地について見てみたい。『倶舎論』では四念住を説く際に自性について述べるものの、依地や依身等の諸門分別が行われない。しかし、続く四善根位の説示の後に諸門分別が行われる。四念住と四善根は別々の階位として捉えられることが多いが、ともに自性は四念住であり、慧である[12]。そこで、四念住の依地を見るべく、四善根の依地についての記述を見てみたい。次の通りである。

AKBh 346, 9–10

anāgamyāntaradhyānabhūmikam. (VI, 20cd)

anāgamyaṃ dhyānāntaraṃ catvāri ca dhyānāny asya bhūmis tatsaṃgṛhītatvāt.

未至・中間・静慮地に属する（VI, 20cd）

そ〔の順決択分〕の地は未至〔定〕・中間〔定〕・四静慮である。〔順決択分は〕そ〔の地〕に含まれるからである。

ここでは四善根（四念住）の依地は未至定（第一静慮の近分定）・中間静慮・四静慮（根本定）の六地と規定される。先程の二甘露門の依地と変わり、欲界を依地に含まず、最も下地を未至定（第一静慮の近分定）とする。これら両者の記述から二甘露門において欲界（散地）から未至定（定地）に入り、続く四念住では未至定（定地）に入った状態で修行が開始することが読み取れる。このことを踏まえれば、奢摩他の成就とは未至定の成就であるといえよう。つまり、先の検討によって明らかとなった善性の三昧である静慮とは未至定である。

5．未至定の位置付け

では、何故、奢摩他により成就される静慮は根本静慮ではなく未至定（第一静慮の近分定）なのであろうか。その点を探るべく、定品の静慮（根本定）の獲得に関する規定を見てみたい(13)。次の通りである。

AKBh 442, 17–20

atha śuddhakādīnāṃ dhyānārupyāṇāṃ kathaṃ lābhaḥ.

atadvān labhate śuddhaṃ vairāgyeṇopapattitaḥ. (VIII, 14ab)

asamanvāgatas tena śuddhakaṃ dhyānam ārupyaṃ vā pratilabhate, adhobhūmivairāgyād vā, adhobhūmyupapattito vā.

さて、浄（善）等の静慮と無色〔定〕はどのように獲得するのか。

そ〔の浄静慮〕を有さない者が、離染によって、〔あるいは〕生の故に、浄〔静慮〕を獲得する。（VIII, 14ab）

そ〔の浄静慮〕を具足していない者が、浄なる静慮、あるいは〔浄なる〕無色〔定〕を獲得する。下地から離染するゆえに、あるいは、下〔地〕に生まれる故にである。

ここでは浄静慮、いわゆる善性の根本静慮の獲得には二種類あると述べる。すなわち、上地から下地に下生する場合（生得によって得られる静慮）と、下地の煩悩を断ずる場合（加行得によって得られる静慮）である。つまり、修行によって根本静慮を得ようとすれば、獲得予定の下地の煩悩の断が必要になる。しかし、二甘露門の内、数息観は真実作意であるため煩悩を断じうる可能性があるものの、不浄観は勝解作意であるため、煩悩を断じることができない。

AKBh 338, 1–2

adhimuktiprādeśikamanaskāratvād aśubhayā na kleśaprahāṇam, viṣkambhaṇaṃ tu.

勝解〔作意〕にして、部分作意である性質の故に、不浄〔観〕によって煩悩の断は無い。しかし、〔煩悩の〕抑制はある。

『倶舎論』において不浄観と数息観は二甘露門として、機根の違いによって選択できる等価値の修行として設定されている。仮に二甘露門による煩悩の断が修行の必須事項であれば、不浄観を選択した人々が修行を達成し得なくなってしまう。このことから二甘露門を用いた煩悩の断による第一静慮（根本定）の到達は修行過程の必須条項として想定されていないといえよう。

では、煩悩を断じていない者は禅定の境地に入れないのであろうか。この問題を解決するの

が近分定である。続いて近分定の法相を見てみたい。次のように規定される。

AKBh VIII, 447,18–448, 7

kati punaḥ sāmantakāni.

aṣṭau sāmantakāny eṣāṃ (VIII, 22a)

ekaikasyaikaikaṃ yena tatpraveśaḥ. kiṃ tāny api trividhāni tathaiva ca teṣu vedanā. nety ucyate.

śuddhāduḥkhāsukhāni hi. (VIII, 22b)

śuddhakāni ca tāny upekṣendriyasaṃprayuktāni ca yantabāhyatvād adhobhūmyudvegānapagamāt vairāgyapathatvāc ca nāsvādanāsaṃprayuktāni.

āryaṃ cādyaṃ. (VIII, 22c)

ādyaṃ sāmantakam anāgamyaṃ tacchuddhakaṃ cānāsravaṃ ca yady api sāmantakacittena pratisaṃdhibandhaḥ kliṣṭo bhavati. samāhitasya tu kliṣṭatvaṃ pratiṣidhyate.

【問】さて、どれだけが近分であるか。

【答】これら〔根本定〕には八つの近分がある。（VIII, 22a）

一つ一つ〔の根本静慮〕に、一つ一つ〔の近分静慮〕がある。そ〔の近分〕によって、そ〔の根本静慮〕に入るのである。【問】それら〔近分〕も、〔根本静慮と同様に〕三種であり、それら〔近分静慮〕における受は〔根本静慮と〕まったく同様であるのか。【答】そうではない。というので、〔次のように〕述べた。

浄であり、不苦不楽である。（VIII, 22b）

それら〔近分静慮〕は浄であり、捨根と相応する。〔すなわち、根本定獲得のために〕努力を伴うゆえに、下地の恐れから脱してないゆえにである。離染の道であるゆえに、〔近分静慮は〕味と相応するのではない。

そして、初は聖である。（VIII, 22c）

初〔静慮〕の近分が未至〔定〕である。こ〔の未至定〕は浄と、無漏とである。もし、近分の心による結生があれば、染汚となる場合、定心の染汚性が否定される。

ここでは、近分定は根本静慮に付随する階位であり、いずれも浄等至（善性の静慮地）であり、階位に関係なく捨（不苦不楽）という性質であると説明される。近分定の獲得方法については一切説明されないが、近分定の特徴として、根本定獲得のため努力する階位であり、下地の恐れが未だ存在する階位であると説明される(14)。つまり、近分定は根本定（下地の離染の果報）を獲得する途中の状態であり、未だ下地の煩悩を断じていなくても、根本定の一部の果報を先取りできる状態であることが読み取れる。つまり、近分定は煩悩の断を必要とせずに享受することができる法相的に都合の良い境地である。このことから、未至定（第一静慮の近分

定）は二甘露門の修習によって獲得できる境地として適切な境地であるといえよう。また、当該の近分定の記述で注目すべき点がさらに二点存在する。まず、第一の点は第二静慮以上の近分定は浄等至のみであるが、未至定（第一静慮の近分定）のみは無漏等至（無漏性の静慮地、無漏地）を認める点である。四念住四善根の修習の後、無漏智による四諦現観は第一静慮の無漏地を依地とするが、近分定の特例はこの法相と呼応する(15)。第二の点はこの近分定はいずれも捨と相応するものとして性質が説明される点である。本論冒頭部で、『スッタニパータ』において奢摩他は苦等から心が離れて平静な状態であるが、『倶舎論』ではそのような性質が奢摩他に見いだせないことを確認した。しかし近分定という観点からは未至定は捨と相応すると規定され、ここに奢摩他性が見いだせるのである。つまり、『倶舎論』修行体系における奢摩他の成就とは捨の性質を有する未至定の獲得が意図されていると言えよう。

6．未至定の成立背景

先の検討では奢摩他の成就が何を意図しているのか探った。その結果、奢摩他の成就とは根本静慮とは異なる「未至定（第一静慮の近分定）」という特殊な静慮地が意図されていることが明らかとなった。しかしこの「未至定」や「近分定」は経典に登場しない概念であり(16)、これらの導入によって静慮の理論は複雑になっているといえよう。では、このような複雑な理論を設定する必要はどこにあったのであろうか。それを探るべく四静慮について見てみたい。

さて、四静慮にはそれぞれに特徴となる支分があり、『倶舎論』ではそれを取り上げ、十八静慮支(17)や静慮の十一事(18)として分析する。これらはいずれも四静慮の定型句を分析したものである。四静慮の定型句は様々な経や論に見られるが、有部では『法蘊論』の第十一「静慮品」所引の経典（以下、「四天道経」と呼称する）がよく用いられる。そこで、今はそれを見てみたい。次の通りである。

『法蘊論』靜慮品第十一之一［T.26.482a26-b9(19)］
一時薄伽梵、在室羅筏、住逝多林給孤獨園。爾時世尊。告苾芻衆。有四天道。令諸有情、未淨者淨。淨者鮮白。何等爲四。
謂有一類。離欲惡不善法、有尋有伺、離生喜樂、初靜慮具足住。是名第一天道。
復有一類。尋伺寂靜、内等淨、心一趣性、無尋無伺、定生喜樂、第二靜慮具足住。是名第二天道。
復有一類。離喜住捨、正念正知、身受樂聖説應捨、第三靜慮具足住。是名第三天道。
復有一類。斷樂斷苦、先喜憂沒、不苦不樂、捨念清淨、第四靜慮具足住。是名第四天道。
如是四種。皆令有情、未淨者淨。淨者鮮白。
ある時、世尊は舎衛城の祇樹給孤独園に居た。その時、世尊は比丘たちに〔次のように〕

述べた。四天道がある。〔それは〕諸々の有情を、清らかでなければ清らかにし、清らかであれば更に清らかにする。何を四つとするかといえば〔、次の通りである〕。

【第一】欲・悪・不善の法を離れ、有尋有伺にして、離によって生じる喜楽があり、初静慮を具え、住まう或る者がいる。彼を第一天道という。

【第二】尋伺を静め、内面が清浄であり、心の一極集中性を有し、無尋無伺であり、定生の喜楽があり、第二静慮を具え、住まう或る者がいる。彼を第二天道という。

【第三】喜を離れ、捨に住まい、正念・正知があり、聖者達が捨てるべきであると説く身体の楽を受け、第三静慮を具え、住まう或る者がいる。彼を第三天道という。

【第四】楽を断じ、苦を断じ、喜や憂は絶たれ、不苦不楽にして、捨と念が清浄であり、第四静慮を具え、住まう或る者がいる。彼を第四天道という。

以上の四種は諸々の有情を、清らかでなければ清らかにし、清らかであれば更に清らかにするものである。

この四静慮の説示であるが、先入観に囚われずに読めば、心身の捨を成就する四つの過程として読むことができる。まず、第一では、尋伺がある状態で、世間的な悪いものから離れ、離れたことを喜ぶ。第二では尋伺を離れ、心の一極集中という定に入り、その定を喜ぶ。第三ではそのような喜びからも離れ、心を捨の状態に置き、正念正智があり、禅定による身体の安楽が存在する。第四では身体の安楽も捨て去り、心と身体を完全な捨の状態とする。通常、教理化された仏教一般の理解において四静慮はすべて定地とされる。しかし、当該箇所を読む限りは、第一に定の性質である心の一極集中性は無く、第二からしか存在しない。さらに第二では入定の喜びが存在する。つまり第一は本来定地では無く、散地（入定していない状態）であった可能性が見いだせる[20]。あくまで、第一は欲悪不善を離れること、つまり、修行に不適切な環境から離れることが意図されたものであり、第一で少欲知足となり、五蓋を離れ、修行に相応しい器となり、第二で入定し、心一境性を備える。そして第三では入定した状態で捨（奢摩他）と正念・正知（毘鉢舎那）によって正しく観察する（止観）。そして、第四では、完全な捨と念を備える（解脱）[21]。このように見れば、四静慮とは、すべてが禅定の境地や断惑の果報ではなく、第一静慮で戒、第二静慮で定、第三静慮で慧、第四静慮で解脱といった戒定慧解脱の修行段階を示したものであると見ることができよう。このような理解は、『法蘊論』の当該箇所の注釈からも読み取れる。次の通りである。

『法蘊論』［T.26.482b10-12］

離欲悪不善法者。云何欲。謂貪亦名欲。欲界亦名欲。五妙欲境亦名欲。今此義中、意説五妙欲境名欲。

「欲・悪・不善法を離れ」というが、【問】欲とは何か。【答】（１）貪を欲という。（２）

欲界を欲という。（３）五妙欲を欲という。【評説】今は、これらの意味のうち、五妙欲の境界を名付けて欲という。

『法蘊論』［T.26.483a4-5］
云何惡不善法。謂五蓋。即貪欲蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉擧惡作蓋、疑蓋。
【問】悪不善の法とは何か【答】五蓋である。〔すなわち、〕貪欲蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉挙悪作蓋、疑蓋、である。

ここでは第一天道（第一静慮）の「欲・悪・不善法より離れる」との記述は、五妙欲や五蓋からの遠離と理解されていることが見て取れる。つまり、第一静慮は欲望の対象から離れ、定を妨げる五蓋を断ずるといった入定のために必要な修行が意図されているといえよう。

しかし、より一層進んだ法相を有する《婆沙論》では同箇所を注釈する際に、『法蘊論』と異なる立場が示される。次の通りである。

『新婆沙』［T.27.415a23-26(22)］
離欲惡不善法者。問得初靜慮時總離欲界一切法。何故但説離欲惡不善法耶。答惡不善法以爲上首。總離欲界故作是説。
「欲・悪・不善の法を離れて」とは、【問】問う。初静慮を得る時、すべからく欲界の一切法を離れる。何故、〔仏は〕「欲・悪・不善の法を離れ」とのみ説いたのか。【答】答える。〔欲界法は〕悪・不善の法を上首とする。すべからく、欲界を離れるゆえに、この〔上首のみが〕説かれた。

ここでは、『法蘊論』と解釈内容が変わり、第一天道（第一静慮）の「欲・悪・不善法より離れて」との記述は、「すべからく、欲界を離れること」であると注釈が施される。これは『倶舎論』で見られた法相のように第一静慮は欲界繋法の離染を前提とするという立場と対応する。つまり、本来、第一静慮は入定や欲界繋離染を前提としたものではなかったが、法相の発展によって第一静慮は入定や欲界繋離染を前提としたものへと変わっていったといえよう。

では、この変遷はどのような理由によるのであろうか。おそらくは、「五蓋を離れる」ということを法相的に消化した結果、このような形に変化したのではないだろうか。何故ならば、入定の前提としてよく登場する五蓋という徳目はその自性を法相的に分析すれば欲界繋の貪瞋などの煩悩である(23)。つまり、五蓋から離れるということは厳密に言えば欲界繋の煩悩の断にほかならない。有部では修行体系を整備する際に、欲界繋の煩悩の断は原則として見道と修道に基づくと規定した。その結果、五蓋を離れるためには欲界繋の煩悩の断が必要となった。このことから、第一静慮は欲界繋の煩悩の断が前提となり、第一静慮等は欲界離染によって獲得

される境地と規定されるに至ったと考えられよう。

先の仮説では、本来の第一静慮は修行の準備である「戒」（欲から離れ五蓋を離れる）であり、第二静慮は観察の準備である「定」（心を一点に集中する）であり、第三静慮は観察である「慧」（心を捨の状態にし、正念正智がある）であり、第四静慮は捨と念の完成である「解脱」であるという、可能性を提示した。このような四静慮に示される修行体系の順序は、現行の『倶舎論』の修行順序と対応する。第一は身器清浄・四聖種、第二は奢摩他である二甘露門、第三は毘鉢舎那である四念住、第四は解脱の境地である無学である。しかし、経文に基づけば、慧の修行（四念住）に相当する第三静慮の正念正智は「捨」と相応するのだが、断惑論の整備の結果、根本静慮の獲得に下地の離染が必要となったため、第三静慮と第四静慮支分の「捨」は有漏位である四念住の際には獲得できなくなってしまった。それを解消するのが未至定（第一静慮の近分定）である。この未至定は不苦不楽にして捨相応であると特別に規定される。そして、先の検討で明らかになったように奢摩他の成就によって獲得される静慮地は他でもなく未至定である。つまり、奢摩他の成就によって未至定の獲得、すなわち、捨の獲得があり、その捨を有する未至定の境地（奢摩他）において四念住（毘鉢舎那）が実践されるのである。すなわち、本来の第三静慮（捨と正念正智）こそが止観（奢摩他・毘鉢舎那）であり、断惑理論の徹底による静慮の離染化によって、再構築された止観が、未至定（捨相応＝奢摩他）を依地とする四念住（正念正智＝毘鉢舎那）といえよう。つまり、有部が経典に説かれていない未至定を新たに設定したのは、断惑理論の徹底による静慮の離染化によって、捨と相応する第三静慮が離染の果報となってしまったために、第三静慮の代わりに離染前の状態で捨を獲得する必要があったからだといえよう。だからこそ、第一静慮の根本定は捨相応でないのに、第一静慮の近分定である未至定には第三静慮の根本定の特徴である捨相応という果報が設定されたのではないだろうか。いずれにせよ、説一切有部では未至定という法相を新たに設定することで、様々な法相的問題の解決を図っているといえよう(24)。

7．まとめ

以上、本稿では二甘露門によって獲得される奢摩他について分析を行った。その結果、数息観や不浄観といった二甘露門によって成就される奢摩他とは、未至定であり、「捨」相応のゆえに奢摩他であることを明らかにした。明らかとなった点を整理すれば次の通りである。

1．『スッタニパータ』では奢摩他は苦楽等から心が離れて平静な状態（捨）である。
2．二甘露門による奢摩他の成就とは、善なる三昧（静慮）の獲得である。
3．二甘露門は欲界と未至定を共通の依地とし、続く四念住では未至定より上地の六地を依地とする。このことから、二甘露門によって成就される奢摩他という善なる三

昧（静慮）は未至定である。

4．奢摩他の成就が未至定（第一静慮の近分定）であるのは次の四つの理由が挙げられる。

ａ．根本静慮の獲得には下地の離染が必要であり、二甘露門によって獲得できない。

ｂ．未至定は下地の離染が不必要であり、定地性や捨といった静慮地の果報を先取りできる。

ｃ．近分定の中で未至定のみ無漏等至が想定されており、現観の前行として適切。

ｄ．未至定等の近分定に奢摩他の奢摩他たる性質である「捨」が相応する。

5．経典に説かれない未至定（第一静慮の近分定）を有部が設定した背景には、「四天道経」と断惑論の整備が推測される。

ａ．説一切有部の修行道は四天道（四静慮）の教義と対応し、第一天道は身器清浄（戒）、第二天道は心一境性（定）、第三天道は止観（慧）、第四天道は無漏の境地（解脱）と呼応する。

ｂ．第一天道（第一静慮）は本来禅定の準備階位（散地）であったが、断惑論の整備の結果、五蓋を断ずるために無漏智が必要になり、第一静慮が離欲後の果報（定地）に繰り上がった。結果、第一天道の所断の欲が「五妙欲」から「欲界」へと再解釈された。

ｃ．止観は第三天道における捨と正念正智の対応を模倣したものであったが、静慮地が断惑の果報になってしまったため、欲界を依地とする修行者が第三天道（第三静慮）の捨を成就することができなくなってしまった。そこでそれを補うために、欲界繋の身で離染を必要とせず享受する定地として未至定が設定され、そこに捨の特性が付与された。

〔略号〕

AKBh: *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu.* Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Reserch Institute, 1967.

AKVy: *Sphuṭârthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra.* Ed. Unrai Wogihara. Sankibo Buddhist Book Store, 1989.

Sn: *Suttanipāta,* London : Pali Text Society 1913.

T.: 大正新脩大蔵経

〔参考文献〕

K.R. Norman [2005] *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta) (2nd Edition),* Pali Text Society.
荒牧典俊, 本庄良文, 榎本文雄［2015］『スッタニパータ［釈尊のことば］全現代語訳』, 講談社.
池田練太郎［1992］「色界第四禅について」『印仏研』, 40-2, pp. 966-961.
小谷信千代［2000］『法と行の思想としての仏教』, 平楽寺書店.
小谷信千代・本庄良文［2004］

『倶舎論の原典研究　智品・定品』, 大蔵出版.
小谷信千代・本庄良文［2007］
『倶舎論の原典研究　随眠品』, 大蔵出版.
吉瀬勝［1973］　「八等至について」, 『花園大学研究紀要』4, pp. 27–52.
吉瀬勝［1974］　「阿毘達磨順正理論における禅定の問題」, 『禅文化研究所紀要』6, pp. 17–28.
金児黙存［1957］　「四禅説の形成とその構造」, 『名古屋大学文学部研究論集：哲学』18, pp, 123–144.
金亨俊［1997］　『原始仏教における禅定思想の研究』, 博士論文（佛教大学）
雲井昭善［1976］　「禅定と三昧」, 『仏教学セミナー』23, pp. 1–23(R).
櫻部建・小谷信千代［1999］
『倶舎論の原典解明　賢聖品』, 法蔵館.
清水俊史［2015］　「説一切有部における有漏世間道による断惑」, 『真宗文化』24号, pp. 17–44.
修山脩一［1955］　「禅定の研究」, 『佐賀龍谷学会紀要』3, pp. 1–68(L).
田中教照［1993］　『初期仏教の修行道論』, 山喜房佛書林.
中村元［1974］　「原始仏教における止観」『印仏研』23–1, pp. 24–29.
中村元［1975］　「原始仏教における止観」『止観の研究』, pp. 35–50(R).
中村元［1984］　『ブッダのことば　スッタニパータ』, 岩波書店.
並川孝儀［2021］　「最古層経典における sata、sati の用法」, 『仏教学部論集』105.
花木泰堅［1965］　「禅定道の考察」, 『日本仏教学会年報』30, pp. 131–146.
藤田宏達［1972］　「原始仏教における禅定思想」, 『仏教思想論叢：佐藤博士古希記念』, pp. 297–315(L).
増永靈鳳［1944］　『禪定思想史：禪定思想とその展開』, 日本評論社.
水野和彦［2020］　「四善根位の定についての一考察」, 『印仏研』68–2, pp. 106–110(L)
村上真完［1985］　『仏のことば註（一）』, 春秋社.
村上真完［1988］　『仏のことば註（三）』, 春秋社.
村上明宏［2018］　「定静慮（dhyāna-samāpatti）に関する問題」, 『印仏研』66–2, pp. 112–115(L).
村上明宏［2019］　「説一切有部の等至の体系における静慮の重視」, 『佛教経済研究』48, pp. 19–40(L).

〔注〕

⑴　本内容は2020年７月３日に開催された部派仏教研究会第十二回会合にて「奢摩他と近分定」として発表したものに若干の加筆と修正を加えたものである。研究会においては多くの参加者から貴重な意見を頂戴した。ここに記して謝意を示す。

⑵　『倶舎論』修行体系における奢摩他と心一境性の関係については、2020年２月２日に開催された部派仏教研究会第十回会合（於国際仏教学大学院大学）にて「『倶舎論』の不浄観」として発表をすでに行った。発表内容に若干の加筆と修正を加えた別稿を準備している。詳細はそちらを参照されたい。

⑶　初期経典における奢摩他の用例や内容に関しては中村［1974, 1975］に詳しい。

⑷　翻訳の際には Norman［2005］及び、荒牧他［2015］、中村［1984］を参照した。

⑸　upekhā に関して、並川［2021, p.13］は sati と upekha の関係を説明する際に、upekha は「無関心などとも訳せ、外界に惑わされることのない心の平静な状態を示す」と説明する。今はその理解に基づいて、このように解釈した。

⑹　Sn 67 について、Norman［2001, p. 8］は samatha と visuddhi を upekha の説明として、having gained equanimity [which is] purified calmness と翻訳する。また、荒牧他［2015, pp. 29–30］は upekha と visuddhi を samatha の形容詞として理解し、「いまや平静の極みにあって、清浄なるままに静止した「定」を体得している」と翻訳する。また、中村［1984］は samatha と upe-

kha の二つを獲得すると理解し、「清らかな平静と安らいを得て」と翻訳する。また、ブッダゴーサの註釈（Cf. 村上［1985, pp. 264–265］）に基づけば、ブッダゴーサは当該偈頌を第四静慮の境地の説明と理解し、ここでの upekhā は第四静慮の捨であり、samatha は第四静慮の寂静、visuddha は五蓋、尋、伺、喜、楽といった静慮にまつわる煩悩を全て離れていることであると説明する。また、ブッダゴーサは、苦楽は肉体的な感受作用であり、喜びと不快は精神的な感受作用であると区別する。

(7) Sn 732 の sabbasaṃkhārasamathā であるが、Norman [2001, p. 96]では、は the quiescence of all constituent elements と翻訳され、荒牧他［2015, p. 187］では、「一切の形成作用がおさまることにより」と翻訳される。中村［1984］は「一切の潜在的形成力が消滅し」と翻訳する。また、ブッダゴーサの註釈（Cf. 村上［pp. 511–512］）によれば、ブッダゴーサはここでの諸行は福業、非福業、不動業であり、一切諸行の寂静とは、それら諸業が道智によって鎮められ、その結果、諸行が果報を齎さなくなることであると説明する。

(8) samādhiṃ labdhvā n niṣpa-] *em.* samādhilabdhā niṣpa- MS. Pradhan. Cf. Tib. ting nge 'dzin thop nas. この訂正は本庄先生のご教示に基づく、記して謝意を示す。

(9) 当該の伝説の語は、世親が大地法十法を認めず、『五蘊論』に説かれるような五遍行、五別境という二系統から十法を理解することに基づく。Cf. AKVy 127, 20–22.

(10) 『倶舎論』以外の説一切有部の関連記述に関しては村上明宏［2019］に詳しい。

(11) 不浄観と数息観で依地が十地と五地で異なるのは、捨と気息の有無による規定である。すなわち、数息観は楽を有し、捨に相反することから三種の根本静慮には数息観が無いとの規定と、第四の根本定と近分定には吸気と呼気が存在しないとの規定から、五地（三種の根本定と、第四の根本定と近分定）が除かれている。ただ、これらの規定については異説が存在する。Cf. AKBh 229, 10–13.

(12) 四善根の自性は念住であり慧であると『倶舎論』では説明される。

AKBh 345, 67
ta eta ūṣmagatādayaḥ smṛtyupasthānasvabhāvatvāt prajñātmakā ucyante.
まさにこれら煖等は念住を自性とする故に、慧が自性であると言われる。

(13) 煩悩の断における静慮の働きについては、清水［2015］の論考が最も有益である。清水［2015］は有漏世間道における断惑について整理した研究である。その際に異生が定地を得る際に、近分定が適用されていることを紹介する。ただ、清水［2015］ではこの近分定が正規の修行方法の際にも重要な働きを有することは言及しない。そこで本稿ではその点について注目し、詳細を述べたい。

(14) 「下地の恐れから脱していないから」という理由句について称友は捨相応と関係付ける解釈に加え、味と相応しないことと関係付ける解釈を紹介する。今は前者の形で理解した。Cf. AKVy 681, 27–682, 3.

(15) 換言すれば、第一静慮の近分定を依地とする修行者が無漏智を起こし、浄等至を無漏等至に変換して現観を行っていると言えよう。また、この法相の傍証として、『瑜伽師地論』には未至定の者が現観したときに第一静慮の喜根が生起するのかについての吟味があり、少なくとも『瑜伽師地論』では行者は未至定を依地として現観することが認められている。

『瑜伽師地論』［T. 30.618b14–17］
問若補特伽羅依未至定修諦現觀。彼得果時起初靜慮喜根現前。爲不起耶。答有一能起。有一不起。若有利根衆多善本之所資助。彼能現起。非餘。

(16) 未至定（anāgamya）や近分定（sāmantaka）は管見の限り、経典に対応句を見出すことができなかった。論書においては、『法蘊足論』に最も古い未至定の用例が確認でき（ただし、信憑性には問題がある。記述の信憑性については末注24を参照）、また、『発智論』以後一般的な用例として広く確認でき、有部阿毘達磨論論書以外であっても『瑜伽師地論』や無着の作品に広く確認することができる。

⑰　十八静慮支とは、四静慮それぞれの持つ特性を述べたものである。『倶舎論』定品（AKBh437, 13–438, 9）では、次の通りである。第一静慮の五支（尋、伺、喜、楽、三昧（心一境性））、第二静慮の四支（内清浄、喜、楽、三昧（心一境性））、第三静慮の五支（捨、念、正智、楽、三昧（心安住））、第四静慮の四支（不苦不楽、捨、念、三昧）

⑱　十八静慮支は実質的なものとしては十一事にまとめられる。『倶舎論』定品（AKBh438, 9）では、次の通りである。第一静慮の五事（尋、伺、喜、楽、三昧（心一境性））、第二静慮では一事（内清浄）が追加、第三静慮では四事（捨、念、正智、楽）が追加され、、第四静慮の一事（不苦不楽受）が追加される。

⑲　四静慮を説示する近似する経典は多く存在するが、管見の限り、『法蘊足論』と細かく対応する経典は阿含ニカーヤ中に見いだせなかった。その一方で、《婆沙論》では『法蘊足論』と同一の経典が引用される。

⑳　また、このような第一静慮が本来、定性を欠如していたことに関しては、『倶舎論』定品では、静慮支分の説明に際して、第一静慮に本来なかった定性を追加して、問題の回避を試みていることからも確認できる。詳細は十八静慮支及び末注17を参照。

㉑　池田［1992］は『婆沙論』の検討を通して、第一静慮より第三静慮は人間の思惟行動が意図されている一方で、第四静慮が精神の活動の停止した死の境地に近いものとして区別されていることを指摘している。

㉒　対応する諸本については次の通りである。

『鞞婆沙』［T.28.488a2–4］

問曰。如離一切欲界。何以故世尊但説離欲惡不善法。答曰。世尊已説離欲惡不善法。當知已説離一切欲界。

【問】問う。もし、〔初静慮が〕一切の欲界を離れるのであれば、どうして世尊はただ、「欲・悪・不善法を離れ」とのみ説いたのか。【答】答える。世尊が「欲・悪・不善を離れ」と説かれたのは、「一切欲界を離れる」と説かれた〔ことにほかならない〕と知るべきである。

『旧婆沙』［T.28.311b07–9］

云何四種天道。如比丘離欲惡不善法。乃至廣説。問曰。盡離欲界法。何故佛但説離欲惡不善法耶。答曰。如佛説離欲惡不善法。當知已説盡離欲界法。

「何が四天道か、たとえば比丘が悪不善法を離れて」云々と、【問】問う。〔第一天道は〕悉く欲界法を離れるのに、なぜ仏は、「欲悪不善法を離れて」とのみ説いたのか。【答】答える。仏が説いた通りである。「欲悪不善法を離れて」とは、〔仏によって〕欲界の法を離れることであると説かれたと知るべきである。

㉓　五蓋は欲貪蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉挙悪作蓋、疑蓋の五つである。『倶舎論』では、これらは欲界繋の煩悩であると説明される。（AKBh 318, 7–12）

㉔　『法蘊足論』の四天道釈が断惑論整備以前の古い形である可能性を指摘した。しかしその一方で、『法蘊足論』内部には発展した断惑論の片鱗が指摘され、未至定に関しても『法蘊足論』では、捨根、不苦不楽受、捨界の記述の第二説として三箇所に確認することができる。

『法蘊足論』［T.26.0499b21］（Cf. 不苦不楽受［T.26.501a21–27］、捨界［T.26.504b17–21］）

云何捨根。謂順捨觸所生身捨心捨。非平等非不平等受。受所攝。是名捨根。復次脩未至定靜慮中間第四靜慮。及無色定。順不苦不樂觸所生心捨。非平等非不平等受。受所攝。是名捨根。

この二つの説示の内、第一説は『集異門足論』の三受の不苦不楽受の規定に由来する記述であると考えられる。

『集異門足論』［T..26.384b12–14］

不苦不樂受云何。答順不苦不樂受觸所生身捨心捨非平等非不平等受受所攝。是謂不苦不樂受。

この『集異門足論』に由来する第一説は「捨」や「不苦不楽受」を説明する定型句となり、『界身足論』［T.26.615b20–22］や『品類論』［T.26.700c17–19, 723b08–9］、『新婆沙』［27.732c4–6］に登場する。しかし、いずれにおいても第二説は一切登場しない。一方で、『新婆沙』では捨根相

応地の定型句として第二説に近似するものが確認される。

『新婆沙』［T.27.0558c4-5, c10-11］

能除一切色貪者。…中略…或捨根相應。謂在未至定靜慮中間第四靜慮。

『新婆沙』［T.27.0558c12-13, c17-19］

能除一切無色貪者。…中略…或捨根相應。謂在未至定靜慮中間第四靜慮及前三無色。

このことから、『法蘊足論』で三度登場する「未至定」の語を含んだ捨や不苦不楽受の説明は、『品類論』等よりも後に『新婆沙』の記述に基づいて『法蘊足論』に加筆された可能性を見出すことができる。仮にそうであれば、筆者の仮説とも呼応する。

〔付記〕

令和４年度科学研究費［22K12974］及び［21K19969］による研究成果の一部である。

（たなか　ひろのり　仏教学部非常勤講師）

2022年11月15日受理

執筆者一覧（掲載順）

齋藤　蒙光（仏教学科　准教授）
加藤　弘孝（仏教学科　講師）
三好　俊徳（仏教学科　准教授）
並川　孝儀（佛教大学名誉教授）
唐井　隆徳（佛教大学非常勤講師）
森山　清徹（佛教大学名誉教授）
松田　和信（仏教学科　教授）
吹田　隆徳（佛教大学非常勤講師）
田中　裕成（佛教大学非常勤講師）

編集員（＊編集長）

＊細田典明（仏教学科　教授）
市川定敬（仏教学科　准教授）

仏 教 学 部 論 集　第107号 ISBN 2185-419X

発 行 日　2023年3月1日

編 集 者　佛教大学研究推進機構会議
仏教学部論集編集会議

発 行 者　佛 教 大 学

〒603-8301　京都市北区紫野北花ノ坊町96
Tel. 075-491-2141㈹

印 刷 所　中村印刷
〒601-8133　京都市南区上鳥羽藁田町55
TEL 075-682-7666　FAX 075-682-7677

JOURNAL
OF
SCHOOL OF BUDDHISM

Vol. CVII

March 2023

Published by

BUKKYO UNIVERSITY

Kyoto, Japan

ISSN 2185-419X

Vol. C VII March 2023

JOURNAL OF SCHOOL OF BUDDHISM

CONTENTS

Articles

On the Passages Regarding the Fulfillment of Each of the Forty-Eight Vows
…… SAITO Muko … 1

The Doctrinal Phases of the *Xifang Yaojue Shiyi Tonggui*: In Relation to the Genealogy of *Gongjing xiu*
…… KATO Hirotaka … 15

The Use of Buddhist Scriptures in Writing Buddhist History during the Insei Period: Focusing on the "Buppō Denrai Shidai"
…… MIYOSHI Toshinori … 31

Articles

The Theory of *cattāri ariyasaccāni* and *tisso sikkhā* in Pāli Verses of Early Buddhist Scriptures
…… NAMIKAWA Takayoshi … *1*

Words for "Cause" in Early Buddhist Scriptures: Focusing on Words Related to "Arising"
…… KARAI Takanori … *21*

Kamalaśīla's Criticism of Dharmakīrti's and Vasubandhu's Momentary Theories and His Proof of Non-Production from Others in the *Madhyamakāloka:* Part I
…… MORIYAMA Seitetsu … *39*

Buddhacarita Anthology: Lost Verses of Aśvaghoṣa's *Buddhacarita* Discovered in Sanskrit Manuscript of the *Tridaṇḍamālā*
…… MATSUDA Kazunobu … *65*

An Annotated Modern Japanese Translation of the Earliest Chinese Version of the *Bhaiṣajyaguru-sūtra*
…… FUKITA Takanori … *85*

Śamatha and *Anāgamya*
…… TANAKA Hironori … *115*

Published by

BUKKYO UNIVERSITY

Kyoto, Japan