

『浄度三昧経』と竺法護訳經典

齊 藤 隆 信

はじめに

北魏のころ中国で編纂・撰述されたと思われる『浄度三昧経』（以下、『浄度経』）は、現時点、日本二本、中国十二本、あわせて十四本が知られるのみであり、諸経録には巻数の相違する数種の『浄度経』や『浄度三昧抄』を収めているが、その現存する『浄度経』十四本はみな零本ながら、いずれも三卷本系統に属するようである。十四本が今に残されているその数の多少については、撰述經典という性格上、決して少ないとは思われないが、日本に伝存する二本について言えば決して多いとは思われない。更に言えば浄土教系各宗における伝存が皆無であることは不思議でさえある。というのも長西（一一八四―一二六

六）の『浄土依憑経論章疏目錄』（『長西録』）群経録一に、浄土三部経同本異訳八部を列ねた直後に「浄土三昧経三卷三十三丁 失訳」とあり、阿弥陀仏信仰と関連する各（般舟三昧経）や『悲華経』の前に置かれている。これは『浄度経』が依憑すべき要経であることの証左でもある。にもかかわらず浄土教系各宗には伝存がなく、そして日本において法隆寺本（京都大学附属図書館所蔵の正統蔵経本の底本）と七寺本しか知られていないということは決して多いとはいえないであろう。単に撰述經典Ⅱ不入蔵ということだけではかたづけられない問題である。こうしたことは『十往生経』についても言えることである。さて、その零本十四種によって各本の校訂が可能となり、『浄度経』の全貌が明らかになった（『七寺古逸經典研究叢書第二卷・中国撰述經典（其之二）』参照）。そしてこれによって

様々な問題を指摘できるようになった。筆者は以前、『浄度経』と竺法護訳諸経との関連を指摘しておいた。⁽¹⁾ よって本稿では、この三巻本『浄度経』における訳語の語彙を竺法護訳諸経と比較し、更に巻第一に説かれる『浄度経』独自の三十地獄説についても、竺法護訳『修行道地経』地獄品と対照し、その関連性について明らかにしたい。

一、文質と文白の問題

訳語訳文を決定する翻訳者らの苦慮試行は、即ち意識(文)か直訳(質)かの論争であり、それぞれの訳者の主体的立場に委ねられてきた。またそれは一部の経録にも注意されることになった。この文と質の確執と並んで、同時に文語と白話の確執もありうるのである。⁽³⁾ これらに関して度々引きあいに出される支謙の撰と言われる維祇難訳『法句経』の序に引かれた老子と孔子のことは、これをよく物語っている。

美言は信ならず、信言は美ならず。(老子、八十一)

文質については先学の考証もあるが、⁽⁵⁾ もう一方で、仏典をインドの膨大な文学作品と見なせば文が優先され、神聖な聖典と見なせば質が優先されると言える。口語文語については、インド以来の口授が口語体として發揮するか、推敲をかさね莊嚴され

た美言はいっそう文語調になるとも言えるであろう。いずれにせよそこに自ずと翻訳された文章に差異が生じる。

漢訳仏典における口語導入の理由として、様々なことが考えられるが、⁽⁶⁾ 本来仏教経典とは仏と仏弟子などが中心となっておりなす会話形式で展開しており、その間に地の文(叙述文)を挿入することでその情景を説明的に描写し物語風にしたりして会話文をつないでいるのだから、漢訳経典に口語的表現が頻出することは、会話箇所に限って言えば理にかなっており、さほど不思議な現象ではないだろう。しかし地の文にまで口語表現が含まれているのであるから事はそう単純ではない。ただ、漢訳仏典における口語表現の導入理由としてしばしば指摘されているのが、仏法をあまねく衢巷人間に弘めるために、庶民が使用する口語語彙語法を取り入れたという説である。ところが、そもそも仏典というものを庶民が学ぶことはもちろんのこと、目をとおすこともまずありえないのであって、せいぜい出家者と一部の知識人でしかないであろうし、たとえ在家者が経典に接する機会をもち、そこに口語が多く含まれていたとしても、思弁的で難解な仏教思想を見聞して容易に理解できたとはとうてい考えられない。だからこそ後に撰述経典や、更におくれて変文や講経文が誕生し俗講が行われてきたのではないか。よって口語導入の来源はそこにはないであろう(註(6)を参照)。それ

ではこれをいいたいどう考えればよいのか。それは筆者に的確な結論の用意はないが、その漢訳初期においては将来した原典からの翻訳というよりも、来華僧の口誦をもつてなされていたということを考慮に入れなくてはならないだろうし、更に溯って印度仏教僧の師資相承の口誦の伝統が翻訳に顕現したか、また原典にも既に口語表現が含まれていた可能性もあろうが、その解明については筆者の力及ばない分野である。また仏典を受容した中国人僧侶は、難解な教えを是が非でも血肉化しようとしたはずである。だれもが争うように仏典を読み研鑽をかさねただろう。このような旺盛な求道心が、少しでも容易に理解できるような馴染み易い翻訳を導いたのかもしれない。いずれにせよ安世高以来、はじめから翻訳仏典には口語と思われる語彙が含まれており、これを仏教の弘通のためというならば、庶民に対する配慮というよりは、むしろ出家者自身に対する配慮ではなかったろうか。よってはじめから組織的に仏教を中国に根付かせようとして口語語彙を取入れたのではない。中国知識人たちの関心をひき中国に仏教が定着したのは結果論でしかないのである。そもそも訳経の文体や文白問題のみを取りあげて仏教弘通、あるいは仏教の定着を論ずることなどできないはずであり、さまざまな要因を考慮しなくてはならないのである。

また口語導入についてのみならず、仏典の文体にも注意をは

らう必要がある。それはこれまでの質実至上主義の文体から、後漢ごろに始まり六朝期、更に初唐に特に支配的となった装飾的な四六体の出現であり、仏典における導入である⁹⁾。ただし仏典のそれはあくまで翻訳にかかるので対句構成をとらない。よって厳密に言えば四六体ではあっても駢文体ではありえない。また装飾的文章の条件である平仄の配置にしても規範はありえないし、偈頌における句末の押韻もない。つまり概ね一経の首尾四字六字という表面上の字数のみに配慮がなされているだけである。仏典における四六体は鳩摩羅什をまつてその頂点に達する。それははたして羅什の入京をまたずして没した道安の翻訳論の範疇におさまる範囲であつたのだろうか。

さて、ここに述べた仏典における口語導入と四六導入の同時的現象は、話しことばと飾り立てられた書きことばというように、あたかも水と油が混ざらないごとく、一見して矛盾する感がある。しかし実際はそうではなく、四六体はあくまでも文のスタイルでありリズムである。よって四六を基調とする文体に、文語ではない口語語彙語法が使用されているということなのである。仏典においては口語の導入がまず先にあって、その後⁹⁾に四六体が導入されてくる。例えば初の漢訳者である後漢の安世高には多数の翻訳經典が残されており、それらの經典には既に口語表現が採用されている¹⁰⁾——もっとも何をもって口語表現

と断定するかの問題は⁽¹¹⁾あるが、決して一經首尾四六を基調とした裝飾的な文体とは言い難い。『出三藏記集』卷第十三の安世高伝に「義理明析、文字充正、弁而不華、質而不野」とある僧祐のコメントのとうりである。我々が『大正藏經』における安世高とされる經典を任意に選んで読み込み、万が一、四六が基調となっていれば、たいていそれは、費長房によって無批判に安世高に仮託された後世の翻訳經典あるいは撰述經典であることが、各經典目錄によって再確認できるはずである。六朝の四六の文体になじんだ者には安世高の訳經は非常に読みずらいはずである。したがって『出三藏記集』十三(九五上)の安世高伝に「凡在読者、皆齋蠶而不倦焉」とあるが、不肖こればかりは僧祐のとうりにはいかな。

このように仏典においては後漢以降という時代的制約もあって、口語の導入の後に四六体が導入されたと考えられるが、では、なぜ四六体を導入したのであろうか。それは、先に述べたように仏典を取り扱っていた者とは、主に出家者や有能な居士と一部の知識階級という限られた人々である。よって彼等の使用に耐えうる翻訳のありかたが要求されるのは自明である。質実を重視するあまり逆に真の聖意を見失うこともある。そこで翻訳者らはその要求に応えるべく、小説類など当時の中国文学界(或は俗文学界)において支配的になりつつあった四六体を

採用し美文化させていったのであろう。更に付言すれば、經典は読誦の対象でもあり、特に大乘仏教經典の多くには、自ら經の書写や供養とならべて經の読誦を無上の功德として現当の利益をも説き奨励している。読誦すること、特に暗誦するには何といつても、偈頌にあるような四字句なり六字句なりの特定のリズム(たとえ押韻しなくとも)が長行においても不可欠である。このように読誦(暗誦)の便を配慮した―配慮したというよりは、むしろ文語における四六のリズムが結果的に仏典読誦の便宜に抵触することなく、理になつていたといふことである―ことも四六体が採用されてきた理由ともなる⁽¹²⁾か。かつて吉川幸次郎は仏典の文体を「雅俗混糅體」と呼び口語史の資料として仏典に注目し、また近年四川大学の朱慶之は「仏教混合漢語」と呼びその語法と辭彙を究明している。これらはいずれも文質問題と不可分な要因なのである。

さて、『法句經』序に話をもとせば、老子のことばに続き孔子のことばをかりた

書は言を尽くさず、言は意を尽くさず。(易、繫辭)
にしても、同一言語であっても文語、口頭語、心情は、それぞれが役割に応じ、あるいは相關的にも機能するのであって、その機能を他者で代用させることはできない。まして漢訳仏典のように、異質の言語を漢語に置き換えることは言わずもがなで

ある。釈迦の心情を、口伝で稟承し、文字で伝達し、更には他言語に変換するという、その間のプロセスに一一限界が見えてくるのは必至である。しかし、そうは言っても『左伝』に孔子のことばとして、「言は以て志を足らし、文は以て言を足らす。言わざれば誰か其の志を知らん。之を言いて文なきは、行なわるるも遠からず。」(襄公二十五年の条)とあるように、この『左伝』の文を漢訳仏典にあてて言えば、思想が美麗に成文化され、それが翻訳されることなくして、法輪が普く転がることがないということも事実である。⁽¹⁵⁾ 文質論争は異文化の言語を翻訳する時、常に考慮される問題であり、これは現代でもまた爾りである。

このように『法句経』の序は翻訳における文質問題と、翻訳におけるその物理的必然的な限界を示唆しているわけだが、これは何も翻訳された仏教文献に限ったことではない。撰述經典でも同様なことが言えるのである。あくまでも「仏説」として繰り広げられる「経」としての性質を有している以上は、当然そこ(文質文白問題)に配慮がなされていたのである。六朝の中国撰述經典に目を通せば、畢竟これに気付かされるはずである。

二、『浄度経』と竺法護訳経

翻経經典の語彙は、概ねそれ以前に訳された語彙を踏襲するといってもよいであろう。しかし後漢の安世高から六朝中期までは、未だ一つの義に対する語彙が決定されておらず、流動的であり、この間は翻訳者らそれぞれが試行していた時期であった。ある一定の訳語語彙が決まるのは、国家規模でなされた鳩摩羅什の翻訳まで待たねばならないと言われている。また翻経經典における語彙語法の踏襲は、後世の翻訳になるほど顕著になっていき、これによって、現存する失訳人名の經典について、翻経經典からの影響を云々したり、殊に訳者を決定するにいたっては困難を極めるわけである。例えば、漢訳『無量寿経』類の「漢訳」と「呉訳」と「魏訳」は失訳ではないが、失訳同然の訳者をめぐって、以前から異論がある。しかし実際のところ、これら三者の成立と翻訳の先後が問題視されるべきであり、訳者の特定は常に疑問符がつきまとうのである。

ところで撰述經典の語文についても翻経經典のそれと同様に、あらたに作られるのではなく、既訳の經典や外典の語文をもつて、中心となる思想的骨格を肉付けするわけである。しかし失訳の翻経經典について、訳者を特定したり翻経經典の影響を検案したりすることが困難であるのに比して、撰述經典の場

合はそれと異なり、特定の訳者や訳経典からの影響を、かなり明確に査定することができる。それは、単に語彙語法だけでなく、一文一節まとめて引いてくるからである。これは撰述経典の編纂者ならではの作業であり、以下に示す『浄度経』だけでなく、比較的大部の撰述経典に共通して言えることである。これは筆者にとって撰述経典（厳密には編纂撰述経典）に対する現在の関心事である。即ち、ある一つの撰述経典が、①訳経典の思想系統を特定してその影響を立証できるか、②訳者を特定してその訳語の影響を立証できるか、③そして複数の撰述経典間に共通するものは何か、以上の三点である。しかしこれらの問題を解明するには、いつ誰によって何処で何故に撰述されたかという史学的解明と無関係に論じられることではない。撰述経典の総合的研究は、多岐にわたる複雑なものである。ただ本稿で扱う『浄度経』には、既に牧田諦亮、砂山稔、方広鎔ら各先達の史学的研究が報告されているので、それらを参照していただくとして、ここでは筆者の関心事について言及しようと思う。①については中嶋隆蔵、姚長寿の論文があり、③については現在調査の段階である。よって②訳者を特定してその訳語の影響を立証できるか、について『浄度経』をとりあげて論じていくことにする。

『浄度経』が仮に北魏の沙門統曇曜らによって組織的に編纂

されたとするならば、五世紀の後半と考えられ、北魏が大延五（四三九）年に大陸の北を統一したことで、当然に鳩摩羅什の訳した仏典が京師平城にも入ってくるはずである。しかしこの『浄度経』には鳩摩羅什訳経の語彙の影響は見られず、かえって古訳に現れる訳語語彙が多く見られるのである。そして、その中でも特に西晋竺法護が使用した語彙が顕著である。もっとも安世高以来、用いられてきた仏教用語、あるいは漢語語彙も相当数あるが、以下に示す語彙が、まとも、つたかたちとして現れるのは竺法護を待たねばならないと考えられるのである。それでは、なぜ曇曜ら編纂グループが竺法護訳経典から強く影響を受けていたかと言え、これについては北魏当時における竺法護訳経典の流布状況や、『浄度経』と『提謂波利経』との関係を含めて考えなければならず、今これを云々するだけの準備がないので稿を改めて論ずることにしたい。よってここでは経録と訳語の上からはば竺法護訳と断定できる経典を重点的に、『浄度経』の語彙と比較検討を加えてみたい。以下に抽出する語彙は『浄度経』に現れる順にしたがう。語彙の下に示す括弧内の丸つき数字と丸なし数字は『七寺古逸經典研究叢書』に収める『浄度経』の巻数と行数で、竺法護訳経典の下に示した括弧内の漢数字は大正蔵の頁数（巻数略）である。

神鳥山(①1)竺法護訳には多く「靈鷲山」を「靈鳥山」とする。神は靈に通じ、鳥は共通する。よって「靈鷲山」に同じであるが、他の仏典では未見。

遍和拘舍羅(①6・③284)支婁迦讖が「方便善巧」の音写として初めて使用する。竺法護もまれに使用するが、むしろ「善權方便」、「方便善權」、「權方便」、「權謀方便」などが圧倒的に多い。

羅網(①8)『浄度経』では「顛倒羅網」とある。仏典において普通、「羅網」といえば仏国土の莊嚴具として、また鳥や魚を捕獲する網として、あるいは犯罪を取り締まるための法律を譬えたものとして描かれているが、ここでは「顛倒」と同列であり、広く煩惱を意味する語として扱われている。¹⁷⁾鳥魚を捕獲する網のイメージから派生し、心身にまとわりついて束縛するものに由来するか。「網」が煩惱に譬えられるのは、支曜『成具光明定意経』(四五六上)の「俗人邪見疑網生」や、康僧鎧『無量寿経』下(二六六上)の「擲裂邪網消滅諸見」や、羅什『華手経』九(一九五上)の「壞裂邪見網、為衆作大利」などがある。ただし「羅網」の二字をもって煩惱とするのは竺法護のみであろうか。『弘道広顯三昧経』四(五〇六下)「以為衆魔及官属并邪外道之所得便、常在羅網結疑中」や、『正法華経』五(九五下)「天人世人往来交接、其土無有九十六種六十

二見憍慢羅網、一切化生不由女人」、「未尽羅網」(一一八中)などがそれであり、竺法護訳経には他にも多数の用例を見ることが出来る。また「結網」、「疑網」と言う場合もある。なお『四自侵経』には煩惱を意味する「羅網」と、鳥を捕獲する「羅網」の双方が見られる。

仏悉愁傷、放白毫相光、往而安之、光明徹照三十三天、下照十八地獄、極仏境界(①25)『月光童子経』(八一六中)に「時世尊放大光明、上照三十三天、下徹十八地獄、極仏境界」とあり、ほぼ共通している。

含毒(①48・54・60)『浄度経』では「含毒」であるが「含毒」に改める。安世高『一切流摂守因経』(八一四上)「含毒、從聞不可語言：以生有含毒痛惱不可意劇痛」にはじまる。『無量寿経』下(二七四下)に「含毒畜怒」¹⁸⁾とある。義山は『無量寿経随聞講録』(浄全十四・四四三上)で「含毒者云瞋毒也」、香月院深励は『無量寿経講義』(法藏館、一九八〇、六八二頁)に「毒は瞋毒なり。瞋毒を心に含み憤ることなり。」と解説する。竺法護『賢劫経』一(六上)「毒蛇含毒日日增多、還自害身」、同『竜施菩薩本起経』(九二〇下)「我(蛇)此含毒之身」、同『大浄法門経』(八二〇下)「譬如蛇虺含毒害人」などとあるように、毒蛇や毒虫が人を害することから意味が派生し、他人を害する者も「含毒」と表現したと考えられる。竺法護において、

その派生した用例は、『阿差末菩薩經』五（六〇三下）に「諸貢高自大、憍慢放恣、懷瞋含毒之士」と見える。¹⁹⁾『淨度經』と関係の深い『提謂經』下にも「人喜含毒惡口」とある。²⁰⁾

自用（①49・③88）『淨度經』に「心懷嫉妬憍慢自用」、「但自用心慳貪無信」とある。「自用」は、他人の意見を聞き入れず自分勝手に行動するという意。²¹⁾竺法護『阿差末菩薩經』四（五九九上）「便不自大專自用意」、同『正法華經』六（二〇六中）「假使有人憍戾自用」、同『四自侵經』（五三八上）「常欲瞋怒強很自用姪憍貪富」、同『舍頭諫太子二十八宿經』（虎耳意經）（四一七上）「憍戾自用」、伝竺法護『四輩經』（七〇五中）「專愚自用」。他に〈無量壽經〉類の『大阿』（三二四下）「自用偃蹇、常當爾」、『覺經』（二九六下）「自用偃蹇、謂常當爾」、『壽經』（二七六下）「自用偃蹇、謂可常爾」とある。²²⁾

若干（①65…）『淨度經』には九例ある。既に安世高に多数見られ、現代でいう「若干」は数の少ないほうをとるが、『陰持入經』上（一七下）の陳慧の解に「其事多故曰若干也」とあるように、数の多いものを若干と標記している。本来は不定の数を表す語であったが、仏典では安世高以来ほぼ例外なく大部の数詞を接続させて用いている。竺法護訳經典の用例でも、数詞を接続する場合は少数の数詞を伴うことはまずなく、数詞を伴わない場合でも例外なく数の多い意味でとっている。『正法華

經』七（一一二下）「若干億百千数」、『宝網經』（八四上）「若干百千億姪」、『修行道地經』五（二二二）「久遠若干歳」、『文殊悔過經』（四四六下）「無量若干光明」など。

走狩（①74・114・121・131・189・212・②6）仏典ではよく「飛鳥」と一對で現れる「走獸」に同じであるが、²³⁾『淨度經』ではみな「走狩」に作る。竺法護『正法華經』八（二〇上）の麗本に「走狩」とある。三本では「走獸」。曇無蘭『五苦章句經』（五四六上）の知恩院所藏中国古写經に「走狩」。『淨度經』と関係の深い斯二〇五一『提謂經』下（『疑經研究』一九八頁下）にも「飛鳥走狩鬼神竜」、伯三七三二『提謂經』（『疑經研究』一九二頁上）には「虫狩」ともあり興味深い。竺法護訳經など仏典においてはむしろ「走獸」が標準的であり、「走狩」は撰述經典（或は写本）に特有のものであろう。なお『淨度經』では七例の「走狩」があり、すべて巻第一に集中している（七寺本巻第二の六行目にもあるが、この部分は敦煌本系統の『淨度經』で巻第一に相当している）。

寧く不（①78・102・104・②155・③65・389）話者の強い質疑を示す。「寧く不（耶）」も同じ。²⁴⁾『淨度經』の七つの用例のうち、話し手の「寧く」の質疑に対して、聞き手の応答がある場合とない場合がある。応答がある場合を話し手の質問とし、応答がない場合を話し手の疑惑（或は反詰）と理解する。

吾我 (①83) 「自我」に同じ。『浄度経』に五例あり、「吾我人」(③76) ともある。支婁迦讖や竺法護の訳経に「吾我」、「吾我人」とする例は多数。

六衰 (①87・91・173・②237・416・428) 安世高以降、六塵六境の古訳として使用される。竺法護訳経に多数。

無所従生法忍 (①109・180・②354・③253) 不起法忍、無生法忍に同じ。支婁迦讖訳『侏真陀羅所問如来三昧経』、『阿闍世王経』や、支曜訳『成具光明定意経』、無叉羅訳『放光般若経』、更に『光讚般若経』をはじめ竺法護訳諸経に多く見られる。無所従生法忍は支婁迦讖以来の古訳時代の訳語で、概ね鳩摩羅什以後は無生法忍が使用されてくる。

不起法忍 (①110・②355) 『浄度経』では「無所従生法忍」(「無生法忍」と異なるものとして) いるようであるが、竺法護『正法華経』六(九九下)「無所従生不起法忍」、同『四不可得経』

(七〇七下)「無所従生不起法忍」とあるように両者は同じである。他に『生経』二(八四中)、『光讚般若経』二(一六二上)、

『賢劫経』三(二〇下、二三下)、『大哀経』三、八(四二六中、四四八上) など。ただし『竜施菩薩本起経』(九一二下) では異なるものとして扱われているようである。

道迹 (①112・187・②255・③130・198・201) 安世高以来、須陀洹を「溝港」、「道迹」(『陰持入経』下、一七七中、一七八上) と訳

す。竺法護の用例は多数。「往来道」の項を参照。

反復 (①139・③56) 親や師から受けた恩を反復し報いること。

「返復」、「反覆」とも標記される。朱慶之『仏典与中古漢語詞彙研究』(二〇九頁)「報恩、報答、知恩図報」。仏典では、安世高『七処三觀経』(八八一上)に「是時仏告比丘。二人世間難得。何等二人。一者前施人者。二者有返復不忘恩」とあるのが始まりか。竺法護『阿差末菩薩経』二(五八八下)に「在無反復行報恩徳」、同『生経』五(一〇二上)に「世尊讚曰。善哉善哉。諸賢難及。所作難及。是報恩、而有反復」、同『光讚般若経』七(一九七中)に「何謂菩薩而有反復知報恩者」、同『修行道地経』二、六(一九五下、二一九中下)にそれぞれ「如有反復」、「懷無反復、不信親厚哀之」、「常懷無反復」、同『諸仏要集経』上(七五六上)「孝順反復報恩」など、他にも多数ある。伝安世高『罪業応報教化地獄経』に「障害師長、常無返復」、「阿難同学経」にも「無反復」など。また沮渠京声『五無反復経』のように経題に「反復」を示すものもある。ここには亡児に対する父母姉妹の五人の反復が説かれている。また『善惡因果経』(一三八二上)や伝安世高訳などに多く見られるように、撰述経典には、持戒とともに孝養謝恩を「反復」と標記して説いているものが多いように思える。

放心 (①152・175・②30・208)「放縱の心」の義。⁽²⁵⁾『修行道地経』

では放と恣を同義としている。放心(一八二中、一八六中)、「放恣」(一八四上、一八七中、一九一中)、「縦恣自」(一八二中)、「自恣」(二一八上)、『浄度経』では順に「恣情放心意」、「放心在欲行」、「放心恣意」、「放心恣意」ともある。伝竺法護『所欲致患経』(五三九下、五四〇上)に「放心恣意」多数あり。老不止姪、夙夜不学、有財不施、不受佞言。有此八者、為自欺身(①155) 竺法護『四自侵経』(五三八上)「夙夜不学、老不止姪、得財不施、不受佞言。是四出心、還自侵身」に符合する。五道を輪廻して休息することがない理由として『浄度経』では八つをあげる。これは『四自侵経』の四つに更に四つ加えたということである。

心為泥洹君、道在身中。自心致之、不從他人求。何有難乎。從他人得者、爾乃為難(①157) 中嶋隆蔵が指摘したように、『浄度経』の思想的特徴として「自度」の思想がある。これに関連したかたちで「自心致之、不從他人求」と説かれるのである。竺法護『修行道地経』三(一九八下)の「当作是觀、速疾成就真如泥洹。不從他求、自因心致。從他人得、乃為難耳。由己勤獲、何所難乎」に拠るのであろう。

為_レ所見(①166)「為_レ所」と同じ被動の語法。『浄度経』に「為五道主所見録籍、生死名不除」とある。竺法護訳では、『正法華経』に六例、『光讚般若経』に四例、『生経』に三例、他多数

ある。森野繁夫は、「見_レの中には、受身よりも尊敬の意味にとる方がよさそうな例がしばしばある。」として、用例を列挙した後、「これらは受身の意にとろうとしても無理のようである。このような例は同時の他書にも見えるが、『高僧伝』にはとりわけ多いように思う。」と述べている⁽²⁷⁾。しかし『浄度経』も竺法護訳の用例も、施事者が仏陀をはじめとする高位の人物である場合を除いては、句づくりの制約に準じており、尊敬の意味はなく単に被動の意味で理解してよさそうである。

謂是我許(①169)「我許」は「我所」、「我所有」に同じ。「許」と「所」は同義として互用されていたと言われる⁽²⁸⁾。竺法護『修行道地経』一(一八七上)「謂是吾許(てっきり私のものだとはかり思っていた)」、同四(二〇九中)に「是四大身皆是怨讐、悉非我許。誠可患厭。」とあり、このすぐ後に「吾觀四種実非我所」と復説している。よって「我許」は「我所」である。同『四不可得経』(七〇六下)「心存天地、謂是我許」、同『生経』一(七三中)「此果我所、汝等勿取」、同『四自侵経』(五三八下)「万物帰空、皆非我所」など多数。前掲梁曉虹(一九九頁)も六朝期の特異な用法として取りあげて、「表示領属」の意としている。『浄度経』には他に「自許以道(實際はそうでないのに)仏道を修めているものと自負する」(②31、③53)とあり、斯二〇五一『提謂経』下(『疑経研究』二二〇頁下)にも

「自許云我行菩薩道」ともあるが、この「自許」は自負するの意味であり、「我許」とは別義である。なお「謂是」については「謂呼」の項を参照。

更案(①172) 触、細滑、麤細、細、所更、更、所触などとも訳される。⁽²⁹⁾『浄度経』では「細滑」の訳語も使用されている。六境の中、触のこと。安世高『人本欲生経』(二四三上)「問是、便言有、何因縁有、便言更因縁有、從是因縁阿難亦当知、令更因縁痛」、異訳の僧伽提婆『中阿含経』卷二四因品(五七九中)「若有問者、覺有何縁、当如是答縁更案也、当知所謂縁更案有覺」、竺法護『光讚経』十(二一一上)に「色六入更案痛覺受有生老病死」、同『修行道地経』五(二一六上)「歡悅如是所更案」、同七(二二四下)「名色六入更案痛覺」とある。また同『正法華経』三(八五中下)には十二因縁を、「痴、行、識、名色、六入、更(所更)、痛、愛、受、有、生、老病死」として触を更とする。他にも『光讚経』三(一六七中)には「所更」、伝竺法護『所欲致患経』(五四〇下、五四一上)に「更案」、「案」、「所案」とある。なお安世高『道地経』(二三二上)「耳聞声、鼻聞香、口更味、身更麤細」、伝安世高『法受塵経』(七三七上)「舌欲得其味、身欲更其細滑…身欲更其細滑」とあるように動詞として使われる用例も多数ある。

阿惟顔(①180・②358・③252) 支婁迦讖以来、しばしば使用され

るが、竺法護訳経に最も頻出する。「阿維顔」とも標記する。一生補処の意。『毘羅三昧経』の註を参照。⁽³⁰⁾

柔順法忍(①182・②338・③255) 僧肇『注維摩詰経』十(四一七中下)に「什曰、柔謂軟鈍也。於実相法、未能深入。軟智軟信、随順不違、故名柔順忍也。肇曰、心柔智順、堪受実相。未及無生、名柔順忍」とある。竺法護訳経では『正法華経』や『修行道地経』、『阿差末菩薩経』、『無希望経』(『象步経』)などに見える。

往来道(①185) 安世高以来使用される。竺法護『光讚般若経』二(二五七上)に「開化衆生。令得流布果往来果不還果無著果縁覺果」、同『生経』三(九四下)「聖衆之中。或得道跡。或得往来。或獲不還。或成無著縁覺果証」、同『海竜王経』二(一四三下)「声聞行者若始見仏則得道迹。再見得往来。三見得不還。四見得無所著」、同『諸仏要集経』上(七五九中)「致於道迹往来不還至羅漢道」とあり、失訳『菩薩本行経』上(一一一中)「一切大衆聞仏所説。或得道迹往来不還無著之証。成辟支仏。或発無上正真道意」とあるように、四果の第二斯陀含を「往来」とするのは、竺法護訳諸経において顯著である。

対(①273…) 『浄度経』では十四回「対」が使われており、このうち十二回が悪報を意味している。沮渠京声『五無反復経』(五七三上)に「人生受死、物成有敗。善者有報、惡者有対」

とあるように、「報」が善報で、「対」が悪報というように区別している。したがって「対」とは即ち「主に過去世の」罪業の報い（苦果）の意である。仏典では、安世高『安般守意經』下（一七〇上）の「問、設使宿命对来到、当何以却。：（中略）：宿命对不可却」にはじまる。竺法護『正法華經』六（一〇七上）、『生經』三（八九下）、『修行道地經』の五例他、多数あり。『四不可得經』は、「宿対」を免れようとする四人の仙人が神足飛騰をもって、それぞれ空中、市中、山中、海中に逃避するが、誰もこの難から免れることができない（不可得）ことを主題にしている。他に伝安世高『戸迦羅越六方礼經』（二五二上）に「老病死時至。对来無豪強」、同『長者子懷惱經』（八〇〇中）に「对至命尽」など。『増一阿含經』二六（六九三下）に「今受此对」。東晋失訳『目連問戒律中五百輕重事經』（九七六上）には「命終生竜中。竜法七日一受对。時火焼其身肉尽骨在」。吳維祇難『法句經』上（五六二上）に「善惡有对」。その他の用例は前掲朱慶之（二三四頁）を参照。以上は「対」の名詞としての用例であるが、動詞的用例も若干あるようで、以下の三例をあげる。『大阿弥陀經』下（三一二中）及び『平等覺經』三（二九四上）に同じく「皆当对相生値、更相報復」とあり、『無量壽經』下（二七四下）にも「皆当对生、更相報復」とある³¹⁾。

形咲（①288）「形調」に同じ。嘲り笑うの意。『淨度經』と関係する斯二〇五一『提謂經』下（『疑經研究』二〇一頁下）「人喜脱人衣冠、持頭觥突人、乃罵詈沙門、形笑禿人」とある。前掲の朱慶之（一一六頁）及び王雲路、方一新（四一一頁）参照。竺法護訳経では『文殊師利現宝藏經』（四六二下）など。偶（②152・③366）諸偶に同じ。『列子』力命「多偶」、『釈文』「偶は諧なり」。偶は「かなう」の意で、諸も「やわらく、かなう」の意である。『淨度經』の「所向不偶」の「偶」もこの意味である。竺法護『普曜經』四、七（五〇七上、五二七上）、同『生經』一（七六中）などに見られる。王雲路、方一新『中古漢語語詞例釈』（四〇三頁）は「吉利、順利」とする。また僧祐の新集疑經偽撰雜經録に収められる『決罪福經』下（一三三〇中）にも「万惡終不来、所在即偕偶」、同（一三三三下）「今人所向偕偶、常得擁護」とある。寧可（②156・③65）願望を示す。「寧可」耶」は疑問疑惑。侵欺（②167・169・194）この三つの用例では「自侵欺」とする。安世高『人本欲生經』（二四二中下）に「欺侵」とある。竺法護は決まって「侵欺」、「自侵」である。竺法護『四自侵經』を参照。無尽意菩薩（②197）『正法華經』光世音普門品（二二八下）に登場する。他には、智嚴・宝雲『大方等大集經』第二七無尽意

菩薩品など。なお『阿差末菩薩經』一(五八六中)の來註に「阿差末者晋曰無尽意」とある。

六情(②259・422・424・③112) 安世高以来の六根の古訳。

正使(②267・268・③182・183・357) 讓歩を表す。竺法護は多用する。

五毒治之(②275・③88) ①251には「五毒治人」ともある。「五毒」には五種の毒藥の意と、五種の酷刑または刑具の意があり、ここでは後者。東晋曇無蘭『五苦章句經』(五四七中)に「縛束送獄、桁械鞭笞、五毒普至」とあり、ここには四具をだすが、主に桁楊、荷校、桎梏、銀鑕、拷掠(時代や典籍で相違する)の五毒(刑具)によって罪人の罪を取り調べることをいう。『後漢書』八一独行伝「掠考五毒、肌肉消爛、終無異辭」。竺法護『修行道地經』三、五(一九九中、二一四中)にそれぞれ「獄吏考治若干種榜…(中略)…五毒治之、氣絶復蘇」、「在於榜床、五毒治之」、また「考治五毒」(二二三中)、「五毒榜笞」(二二三下)ともある。同『生經』一(七七下)「五毒治之」。他に伝安世高『処処經』(五二七上)に「比丘報言、我在地獄中時、五毒極痛、令得作人」、同『罵意經』(五三〇下)「復以五毒治之」、支謙『八師經』(九六五上)「五毒並至」、同『黒氏梵志經』(九六七上)「拷掠五毒」、竺仏念『出曜經』十一(六七一下)「若寿終後身墮惡道五毒加治」とある。

乃爾(②306・③337・339) 『毘羅三昧經』の註を参照。⁽³²⁾「如是」の意で、ほぼ例外なく句末に置かれる。竺法護訳では多数見られる。一例をあげれば、『仏昇忉利天為母說法經』下(七九九上中)「如来威聖道德之光、不可称尽、巍巍神妙乃如是也。…仏為法師聖尊、無限神妙乃爾」。

解除(②314) 魔よけをすること。王充『論衡』解除「世信祭祀、謂祭祀必有福、又然解除。謂解除必去凶」。竺法護『生經』二(八二下)「医藥不治、神呪不行。假使解除、無所復益」。伝竺法護『八陽神呪經』(七四上、三本になし)「即自得解除」、同『分別經』(五四一中)「解除禱祀」。漢代の陰陽家は凶惡をはらい除くことを「解除」と称していた。⁽³³⁾

蠱道(②315) 巫蠱のこと。竺法護『生經』二(八四下、八五上)「蠱道巫呪」、「蠱道符呪」。同『修行道地經』一(一八五中、一八八上)にそれぞれ「蠱道并巫呪」、「蠱道類鬼」。同『文殊師利現寶藏經』下(四六三下)「以幻蠱道、迷乱転他弟子」。伝竺法護『八陽神呪經』(七四上)「諸兵不敢害、蠱道不幸」。詳しくは沢田瑞穂『中国の呪法』の「蠱毒」、「道教事典」の「巫蠱」(ともに平河出版社)を参照。

逮得(②354) 類義複合動詞。『浄度經』に「逮得無所從生法忍」、他に「逮」、「逮入」ともある。仏典では安世高『一切流撰守因經』(八一四中)「逮得度世」にはじまる。支婁迦讖も使用する

が、それ以上に竺法護訳經典に多数みられる。「逮」に類義の語を接続し「逮獲」、「逮入」、「逮致」、「逮成」、「逮及」或は「得逮」も見られる。『無量寿經』にも四八願中に三回見られる。梵忍天(②364)竺法護『大哀經』一(四一三上)に「梵忍天」、同『文殊支利普超三昧經』上(四〇六中)に「梵忍天王」、同『普曜經』二(四八九上)や『正法華經』二(七四下)には「梵忍跡天」。

細滑(②371・③111・148)触に同じ。「更楽」の項を参照。安世高以来使用されている。竺法護は好んで「細滑」を使用する。薩云若(②398)支婁迦讖以来、一切智の意の音写語として使用される。竺法護では般若系の訳經に多く見られる。『光讚般若經』に限っても「薩芸然慧」、「薩云若」、「薩芸若」、「薩芸若慧」、「薩婆若慧」とある。

如来、至真、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、号仏世尊(②405・③246)『正法華經』一(六五下)に「有如来。号日月灯明至真等正覺明行成為善逝世間解無上士道法御天人師為仏世尊」など、他多数。仏の号を「明行成為」、「道法御(調御丈夫)」とするのは竺法護の特徴である。⁽³⁴⁾

一切衆生擾擾、但諍咽唯不急之事、万罪還自纏繞、或相害傷忿怒成仇、皆由貪生、競諍利欲。群迷雷同、不識道義、老死日加(②413)この一文は竺法護『四自侵經』(五三八上中)「一切擾

擾紘紘、但諍咽唯不急之事、禍從口出、千殃万罪還自纏繞、或相害傷忿怒成仇、皆由貪起、競諍利欲。群迷雷同、不識道義之真俗偽之惑、老死忽至」にほとんど符合する。『淨度經』を訓読した際、「諍咽唯不急之事」の「咽唯」の意味がわからなかった。失訳『五王經』(七九六下)に「共居愛欲之中、共諍不急之事」、漢吳魏訳『無量寿經』類の三毒段のはじめに「共諍不急之事」とあるが、そこに「咽唯」に相当する語はない。しかしこの『四自侵經』の「咽喉」によって訂正できると思われるが、なお意味は判然としない。「咽喉」には、のどの意の他に、極めて緊要な地の意がある。

画瓶(②418)既に安世高『道地經』(二三六上)に「是身為譬画瓶、内雜最惡滿」とある。竺法護『修行道地經』二、五(一九三下、二一七上、二一八下)、『普曜經』四、六(五〇五上、五一九中)、『生經』一(七一上)など、他多数。人間の身体の不浄を、鮮やかに彩られた瓶に譬える。外見は立派に飾りたてているが、内に血汗大小便など惡露に満ちている人間は、あたかも不浄を入れた色彩豊かな瓶のようであるということ。人身の不浄を譬える仏教独特の語彙である。竺法護『四自侵經』(五三八上)に「身如画瓶、内滿不浄、臭处膿血、猶如革囊」とあるように、「革囊」と意味は同じ。また「画篋」とも標記される。

嘘天雅歩(②42)『浄度経』には「随六情、逐世荣名、虚天雅歩、尊身重名、虚偽無信……」とあるが、竺法護『生経』四(九七上)に「放恣情欲、嘘天雅歩、不以孝順」とあることにより、「虚天雅歩」を「嘘天雅歩」に訂正した。他に『小法滅尽経』(大正藏八五・一三五九上)にも「貢高求名、嘘天雅歩、以為勞」とある。意味ははっきりとしないが、「嘘天」は「莊子」齊物論に「仰天而嘘(天を仰いで嘘つけり)⁽³⁵⁾」と見えている。「雅歩」は、竺法護『生経』五(一〇四上)に「安詳雅歩、拳動不暴」、同『阿惟越致遮経』上(二〇〇下)「安詳雅歩、其心寂然」ともあり、文字どおり良い意味あいで使用されている。しかしこの『浄度経』や『生経』(九七上)、『小法滅尽経』でも悪い意味で使われている。恐らくは、自己の愚かさを顧みず威風堂々とした態度をよそおうさまを言うのであろうか。更に竺法護『四自侵経』(五三九上)に「苟見邪姪、投身愛歎……自謂無憂、高勝無上、虚天邪歩、広視裂目」、同『四不可得経』(七〇六下)に「譏謗聖道、以邪無双、嘘天推歩、慕于世榮、不識天地表裏所由」とある。『四自侵経』の「虚天邪歩」の「邪」は麗本であり、宋宮本は「雅」、元明本は「推」に作る。「邪歩」ならば、意味は明確になるが、「虚天」では意味をなさない。「推歩」ならば、『四不可得経』(七〇六下)の「嘘天推歩」に符合する。ただし『法苑珠林』六九(八一三下)ではこの『四不可得経』

を引用して「嘘天独歩⁽³⁶⁾」とする。「推歩」は『漢語大詞典』(六六七・一)に「推算天象歴法」の意として、『後漢書』馮緄伝の「緄允、清白有孝行、能理尚書、善推歩之術」を引いている。日月などの星が天空に転運している様が、ちょうど人間が歩いているようであるという。『四不可得経』に「不識天地表裏所由」ともあるから、天と地は鏡のように表裏の構造になっていることも知らずに、世間の名譽を求めるあまり、惑星の運行を推しはかる愚を言うのであろうか。⁽³⁷⁾ 天文学は古代以来、政治を動かすほどの影響力があり、また国家の盛衰を占う大事であった。これをなす者には官僚としての地位が約束されるといふ。地位や名譽を貪欲し推歩するのであろうか。いずれにせよ、この四字は『浄度経』に「逐世荣名」とあり他経もほぼ同じ趣旨の句が前後に見られることから、名をあげて世間から称賛される名譽を求めると関連するようである。待統考。奚用(為)②470『浄度経』では「不如独行独善無憂、奚用伴為」とある。太田辰夫、牛島徳次各論文を参照。⁽³⁸⁾ この疑惑を表す用法は『論語』(顔淵)の「何以文為」、『莊子』逍遙遊篇の「奚以之九万里而南為」、同徐無鬼篇「奚惑然為」、『史記』に「何以為」や「何以(為)為」、「何(為)為」という形で既に見えている。「奚」は「何」、「復」、「当」、「惡」、「安」、「焉」としても現れ、「用」も「以」に代用されることもあり、省略されるこ

ともある。竺法護『普曜經』四(五〇八上)「而棄我去、用復活為」、「文殊師利現寶藏經」上(四五二中)には「焉用問為」とある。おそらく疑問詞(或は疑問副詞)であればこの位置にこれるのであろう。竺法護には上記のほかにも多数ある。

清白(③19)『淨度經』には「道以清白為首、領梵行為道信」とある。「清白」とは、清らかで正しいの意。既に安世高『漏分布經』(九二上)「清白行」、「清白福」とある。竺法護『仏昇切利天為母說法經』上(七八九上)「奉行精進、修清白行、一心禪思」など、多数。

堪任(③21・404・406)同義複合動詞で、前掲朱慶之は「勝任、承受」(七〇頁)とする。堪も任も耐えるの意であり、「堪忍」、「任受」に同じ。任務や負担を受けて、能力的に或は条件的に、それを実行することが可能であること。可能の意を含むため、概ね動詞を接続し助動詞的(可能を表す能願動詞)に用いられるが、まれに名詞を伴い動詞として使われることもある。

竺法護の常用語彙であり、『賢劫經』五(三五上)の「常能隨時堪任忍辱」のように同義を重ねて用いることもある。『正法華經』六(一〇四下)にある「堪受」も同義。

籠戾(③57)双声語, "long-li"。『一切經音義』六七(七五一中)には、「剛強難調伏」とある。『修行道地經』など竺法護訳諸經に多数あり、人偏や立心偏を附すこともある。また「籠」は

「恨」と標記されることもある。

死死(③122)複音節化によって副詞のはたらきをもたせる。『淨度經』では「不証入人罪、死死不犯」とある。王雲路、方一新『中古漢語語詞例釈』(三五一頁)に「たとい死のうとも」の意とする。『毘羅三昧經』(卷下二六五行)にも「今日当去、死死不止」とある。竺法護『諸仏要集經』上(七五六下)に「遵持經戒、死死不毀」、伝竺法護『分別經』(五四一中)「受持五戒、行於十善、死死不犯」など。

蓮華淨如來(③104)竺法護『無言童子經』下(五二九中)。

世八事(③123)『淨度經』では「捨世八事、利衰毀譽稱譏苦樂」とある。人の心を動揺させる世間的な八つのことがら(八風)のこと。安世高『陰持入經』下(一七六下)「亦從有世間八法。何等為八。有利、無利、名聞、不名聞、有論議、無論議、若苦、若樂」にはじまる。安玄『法鏡經』(十六中)になると「利衰毀譽稱譏苦樂、不以傾動」というように、語彙の定型がかたまるようである。竺法護『大哀經』二(四一四下)「若利無利、歎譽誹謗、有譽失名、若苦若樂、於世八事而無所著」、同『阿差末菩薩經』三(五九四中)「不從一切世俗之穢、越世八事。利衰毀譽苦樂有名失稱」、同四(五九六中)「有利無利、若譽若謗、若稱失名、若苦若樂、過世八事」とある。

狐疑(③143)「狐疑」は狐のごとく疑心をもつ意である。竺法

護訳経では多用され、しばしば双声語「猶予」と並記される。『楚辞』、『史記』、『漢書』など。仏典では支婁迦讖から使用されてくる。

空無相願(③164)「空無相無願」のこと。竺法護は句づくりの制約上、「無願」の「無」をしばしば略す。

妻為兩当、子為杻械、舍為牢獄、財為繫閉(③185)七寺本の「狼当」を敦煌本によって「兩当」に改めたが、正しくは「銀鑕」で、刑具としての鎖のこと。竺法護『生経』一(七〇中)に「棄家牢獄、銀鑕杻械、想著妻子、而自繫縛、不樂梵行」とあり、兩者類似する。『生経』を『浄度経』に照してみれば、「牢獄」となっている住居、銀鑕となっている妻、杻械となっている子を捨てよ。妻子に思いをよせて自らを束縛し、仏道を修めていない。」の意味となる。

推燥居湿(③268)父母は生まれた我が子を乾いた所に寝かせ、自らは子が大小便をした後の湿った場所に居るという親の恩愛。竺法護『普曜経』二(四九五上)にも「推燥居湿、飲食乳哺、使長大耳」、同『胞胎経』(八八九下)「其母小心、推燥居湿、養育除其不浄」とある。他に東晋曇無蘭『五苦章句経』(五四七上)「乳哺懷抱、推燥居湿」、失訳『孝子経』(七八〇中)「既生之後、推燥臥湿、精誠之至」など、また教種の(父母恩重経)類にも類似的表現が見られる。⁽³⁹⁾なお『後漢書』卷五四楊震伝(永

寧元年の条)にも「奉養聖躬、雖有推燥居湿之勤、前後賞惠」、同卷八一独行伝「親自哺養、乳為生蓮、推燥居湿、備嘗艱勤」とある。また『孝経援神契』にも「母之於子也、鞠養殷勤、推燥居湿、絶少分甘」とある。

得便(③351・366・445・447)松尾良樹は「つけこむ、つけいる」の意であるとする。竺法護『阿差末菩薩経』三(五九四下)「不為一切衆魔得便」、同六(六〇六上)「一切諸魔不得其便」、同『弘道広頭三昧経』四(五〇六下)「以為衆魔及官属并邪外道之所得便、常在羅網結疑中」など多数。支婁迦讖から見られる用法。『十往生経』や、伝安世高訳経典にも多数あり。

謂呼(③366)二字で「トオモウ」と訓む。「てっきりくだと思っていた」、「誤って」くと思ひこむの意味。中古漢語以来の口語語法であり、『浄度経』には同じ意味で「謂是」(①169)の用例もある。これは別に「謂為是」、「謂為」、「將謂」、「將為」、「呼為」、「呼」とも標記される。松尾良樹は「唐宋の詩詞中に散見される語に將謂がある。王鐸氏が「以為、表示測度和推斷的動詞」と釈しているのが当たっている。ただし、その後転折の語気が含まれていること、つまり、「くだとばかり思っていたのに、くだった。」といった語気を必ず含む。」と述べ、『敦煌變文集』所収「太子成道経」の「自為新婦到王宮、將謂君心有始終」(『敦煌變文集』二九九頁)を用例として引いてい

る。朱慶之は「呼」の一字に「以為」の義があるとし、その用例を引証し、また「謂呼」の用例も多数紹介している。⁽⁴²⁾ 竺法護訳経では、『修行道地経』一（一八九上）に「従少至老、皆謂我所、呼為一種、不知非常之變也」、同一（一八七上）に「謂是我許」とある。同『文殊師利現寶藏経』下（四六〇下）には「我（大迦葉）又問文殊師利。我雖見有仏、將為得無所益乎」とある。これは「將為（＝謂呼）」と「得無」が結合した用例。「私は〔法界に〕仏がおられるのを見ましたが、〔仏だけが衆生を〕利益するのではないだろうか」とばかり思っておりました。⁽⁴³⁾ の意。六朝の撰述經典の斯二〇五一『提謂経』下（『疑経研究』二〇三頁下）にも「世俗凡人不解法者、謂呼事仏、已反更衰喪」とある。

建立（③380）竺法護の常用語彙。建造物（主に塔寺）を建設する場合と、「禁戒」、「功勲」、「志」、「慧」などを成就する場合に使用される。

以上のことから『浄度経』に竺法護訳諸經典の訳語が取り入れられていることは否定できないと言えよう。しかし中には安世高以来の語彙（仏教語と漢語）も当然見うけられる。ただ次章の三十地獄説によって、やはり、『浄度経』の編纂者らが竺法護訳經典の影響を受けていたことを確認できるはずである。

三、『浄度経』の三十地獄説

『浄度経』巻第一に説かれる三十地獄説のうち、第二と第四から第十六までの十四の地獄が、西晋竺法護によって太康五年（二八四）二月二十三日に訳出された『修行道地経』卷三の地獄品第十九に順序、語彙、内容からして対応し、第一地獄と第十七地獄から第二十三までの八つの地獄が、東晋曇無蘭『鉄城泥犁経』の八地獄⁽⁴⁴⁾、及び同訳の『泥犁経』後半に見られる八地獄⁽⁴⁵⁾に順序、内容が対応していることは以前指摘したとうりである。⁽⁴⁷⁾ ここでは紙幅の制約上、『浄度経』と、『鉄城泥犁経』及び『泥犁経』との対照を割愛し、『浄度経』と『修行道地経』を対照することで両経の実際の類似を確認する。⁽⁴⁸⁾ なお『浄度経』のテキストは、七寺研究叢書所収本（正統蔵経本の底本になっている京都大学附属図書館蔵本をもとに三種の敦煌本をもって校訂している⁽⁴⁹⁾）を、『修行道地経』のテキストは、大正蔵経を使用する。

両経の地獄説を対照する前に、その導入部分について若干の説明をしておく。『浄度経』では、仏が洸沙王（頻婆娑羅）を前にして地獄の情景とその墮獄の因を説いている。戒を持たず七事の行（不明）のない者は、地獄に墮ち、地獄の天子（閻羅）の所屬となる。天子の下には八大王がおり、更にその下に三十

対照においては、まず『浄度経』本文をあげ、その後に『修行道地経』本文をならべて、これを十六地獄まで繰り返す。『浄度経』を⑨、『修行道地経』を⑩とし、『浄度経』の語句に対応する『修行道地経』の箇所を太字にして示した(句読は大正藏經及び国訳一切經によらない)。なお『修行道地経』は繁を避け該当箇所をあげるにとどめる場合のあることを断っておく。

④第二晋平王、典治黑繩地獄。中有鐵繩。有三刃者、四孤者、八孤者。拼直人身、鋸解之。或斧斫人身、或四方或八角。但坐犯五逆殺生、矛杖刀斧害人及畜狩、姪盜嫉妬恚類。

⑤罪人若墮黑繩地獄、彼時獄鬼取諸罪人、排著熱鉄之地。又持鉄繩及執鉄鋸、火自然出、拼直其体、以鋸解之。從頭至足、令百千段、譬如木工解諸板材。於是頌曰、守獄之鬼受王教、鉄繩拼身以鋸解。其鋸火然上下徹、撲人著地分段解。守鬼又以斧斫其身斤鑿并行、譬如木工斫治材木。或令四方而有八角、治罪人身亦復如是。（大正藏十五・二〇二上中）

⑥第三莽都王、典治鐵臼獄。治搾人身、如搾麻油。但坐鎮沓殺人及諸衆生。

⑦以鉄輕輪而搾其身如壓麻油、置著臼中以杵擣之。於是頌曰、獄吏無慈仁、以鉄輪杵臼、困苦於罪人、如搾于麻油。（二〇二下）

⑧第四輔天王、典治合會獄。中有大鐵釘。釘人身百節、痛徹遍人身。空中自然雨大石、碎破人身、身亦如麵。但坐誹謗聖道、毒念向仏真人菩薩、反逆不孝、斷法斷功德、輕慢父母師友及所尊、殺生無道、以致斯殃。

⑨其有墮在合會地獄。罪垢所致。令罪人坐鉄釘釘其膝。次復釘

之尽遍其体、身碎破壞、骨肉皆然、諸節解脫各在異處。其命欲斷困不可言。自然有風吹拔諸釘平復如故。更復以釘而釘其身。如是苦惱不可計數百千萬歲。於是頌曰、以無央數百千釘、從空中下如雲雨、碎其人身若磨麵。本罪所致遭斯厄。（二〇二中）

⑩第五聖都王、典治太山獄。人適入山、山自然合、破碎人身骨肉。屎尿合碎、如搾蒲陶汁。但坐犯五逆罪、嫉妬、愚痴、瞋恚、尊己賤人、不順父母師友君父正教、朋党賊盜姪欺殺生所致。

⑪爾時罪人遙觀太山。見之恐走入広谷中、欲望自濟而不得脫。適入其谷、轉相謂言、此山多樹當止於斯。時各恐散在諸樹間、山自然合破碎其身。於是頌曰、以積衆罪殃、己之本所造。彼時諸罪人、悉入於山谷。適入山谷已、彼山自然合。碎罪人身時、其声甚悲痛。害牛羊猪鹿飛鳥、既無加哀奪人命。在合會獄痛無數。危他人身獲此惱。（二〇二下）

⑫第六玄都王、典主火城獄。火燒人身、燄燃尽。但坐欺中人、無信、衣食他人衣食、貪利、不肯布施凍餒人、使身貪好服所致。

⑬又遙見火燒、罪人謂言、此地平博草木青青譬如琉璃、當往至

彼、爾乃安穩。即行逆火坐樹木間、四面火起圍繞其身、燒之毒痛号哭悲哀。東西南北走欲避此火、輒与相逢不能自救。

(二〇二下)

⑨第七広武王、主治劔樹獄。獄中刀劔亂風吹、斫破人身、無完皮。復大鷲所食噉。但坐屠殺射獵、心心為惡故受此殃。

⑩又復遙見鉄葉叢樹、転相謂言、彼樹甚好、青草流泉共行詣彼。無數百千犯罪人、悉入樹間、或坐樹下、或有任立、或睡臥寐。熱風四起吹樹動搖、剣葉落墮在其身上、剥皮截肉、破骨至髓、傷脇胸背、截項破頭。…爾時鉄樹間、更有自然烏鵲鵲驚其口如鉄、以肉血為食、住人頭上、取眼而食、破頭噉腦。於是頌曰、彼人前生時、依信而害生、以鉄落身上、解解而断截、…(二〇二下—二〇三上)

⑪第八武陽王、典主嚙乳獄。中有狗。断人頭、飲血噉肉。但坐心口身行、殺人及畜狩類、倩人殺人、教人殺生故致此殃。

⑫於是鉄葉大地獄中、便自然生衆狗、正黑或有白者、走来喚吼欲擊罪人。罪人悲哭避之而藏。或有四散或怖不動。狗走及之便捉罪人、断頭飲血次噉肉髓。於是頌曰、…坐依信殺生。

(二〇三上)

⑬第九平陽王、主治八路獄。中有利劔遍地間無空。人走其上、截足断跌。但坐喜行無慈心、齋日相使破壞法橋、損衆生、強教人犯禁故致斯殃。

⑭爾時罪人為狗所噉、烏鳥所害恐怖忙走、更見大道分有八路皆是利刀。意中自謂生草青青、有若干樹当往詣彼。行利刀上截其足跌血出流離。於是頌曰、其人受経律、破壞於法橋、見有順戒者、而強教犯戒、…(二〇三上)

⑮第十都陽王、典治刺樹獄。獄中樹刺長三丈。人適上樹、刺下逆人、人適下樹、刺上逆貫刺人、身皆破傷。但坐無戒、受人信施服飭珍玩、常矛刀所刺、分脰鉗鈴、人念愛身、賤他人、陰嫉害衆生、使獲此極殃。

⑯爾時遙見諸刺棘樹。高四十里刺長尺六、其刺皆緻自然火出。…爾時有羅刹：勅使上樹。罪人恐懼、淚出交橫、悉皆受教。其刺下向皆貫彼身、傷其軀体血出流離。…爾時罪人為守鬼所射、箭至如雨啼泣悲哀。呼使来下、刺使上向、貫軀相炙、復喚使上。罪人叉手皆共求哀、婦命惡鬼願見原赦。(二〇三上下)

⑰第十一消陽王、主治沸灰獄。獄中有熱沸灰河。入其中、身悉爛壞。但坐得羊賭鷄害生、可口。飲酒迷乱、臥沙門被枕中、

口出惡語、無有慈心、以獲此殃。

⑤從鉄釜脱遙見流河。…入彼河水悉是沸灰。…罪人墮在沸灰地獄。髮毛爪齒骨肉各流異処、骸体筋纏隨流上下。(二〇三下)

⑥第十二延慰王、典治大噉獄。鐵城覆蓋、閉其門戶、大火四起、燒其罪人。但坐誣謗三尊及良善人、焚燒山沢、害衆生命、剝脱人衣、讒害人、不孝三尊及其二親、憍慢自恣、無戒信故致此極殃。

⑦去河不遠有二地獄。一名曰叫喚、二名大叫喚。以鉄為城、樓櫓百尺埤堦嚴牢、悉以鉄網覆蓋其上…四垣從外自然有火、燒諸樓櫓埤堦、衆網及門悉然。城内皆火燒罪人身。(二〇三下)

⑧第十三広進王、典主大阿鼻獄。五毒治人、破解人身、披拷人身、如張牛皮。大釘釘之、心手足支節皆遍、及眼舌耳鼻皆通徹。但坐犯五逆十惡并五戒、以致此殃。

⑨爾時罪人脱出叫喚獄、次入阿鼻摩訶地獄。守鬼尋即錄諸罪人、五毒治之。挖其身体如張牛皮、以大鉄釘、釘其手足及其人心、拔出其舌百釘釘之。又剝其皮從足至頭。於是頌曰、挖身如牛皮、鉄釘而釘之。兩舌之所致。鉄釘壞其舌、剝身皮曳地、若如師子尾。如是計數之、受苦不可量。(二〇四上)

⑩第十四高都王、主治鐵車獄。獄中人鐵犁耕舌上、車轆□人身。但坐虛欺兩舌無信、輕慢善人、役人三刀、自謂忼然故致斯殃。

⑪於是守鬼錄取罪人、駕以鉄車。守鬼御車以勒勒口、左手執御右手持杖、搥之令走東西南北。罪人挽車疲極吐舌、被杖傷身破壞軀体。而皆吐血覽地傷胸。於是頌曰、罪人駕之以鉄車、獄鬼驅之令奔走。搥撈其身而吐血、如馬戰鬪被矛瘡。若無有信輕善人、自犯罪惡謂忼法、凶罪引之入阿鼻、受無央數諸苦毒。(二〇四上)

⑫第十五公陽王、主治鐵火獄。炭火燃、至人膝。坐捨正入邪、不信善人沙門師友父正教、數行來蹈殺虫蜎、不持齋戒、惑心持齋脚行、以致此殃。

⑬阿鼻地獄自然炭火至罪人膝、…於是頌曰、時炭火然至于膝、既自広長復風吹、罪人行上然爛皮。捨正入邪罪如斯。(二〇四上中)

⑭第十六平糾王、主治沸屎獄。広長極深、罪人入中、身体熟爛、虫鑽人身、徹髓筋、臭穢。坐不布施、強迫人、殺生養身、以致斯殃。

⑮得離此獄、去之不遠有沸屎獄。広長無數其底甚深。罪人見之

謂是浴池……中有諸虫其口如鉄鍼以肉為食。鑽罪人身壞破肌膚……於是頌曰……沸屎臭不淨、広長無數量。惡露皆在彼、其底而甚深。犯罪無一善、墮此閻王獄。……(二〇四中)

以上、兩經を比較した。解説の要をまつまでもなく、極めて類似していると言えるだろう。それもそのはず、『浄度経』編纂者は、その編纂に際して『修行道地経』を選定していたからである。八大地獄は諸經に多く示されているが、これら全てを比較検討すると『修行道地経』所説の八大地獄の語句内容や順序は他の經に見られないようである。『浄度経』のそれが『修行道地経』に依っていると断定してはば誤りないといえよう。

ただ兩經の相違点としては、『修行道地経』の地獄の描写は、『浄度経』になると簡素化されていること。更に『修行道地経』には記されていない地獄を領治する典主者の名が、『浄度経』では一一明記されていること。そして『修行道地経』では数例を除いて墮地獄の原因を説いていないが、『浄度経』では「坐」¹としてその生前の罪状を明確にしていることである。『浄度経』における生前の罪状「坐」は無意味に付加されたのではなく、たいへん重要な意味を含んでいる。むしろ地獄そのものの情景描写以上に、この墮獄の因の

描写は重要であると思われる。己の罪を罪として省察できない者が、この具体性のある様々な墮獄の因にふれ、地獄に墮ちるべき身と反顧させられる。ここに仏教的人間性の自覚があり、仏道の実践がはじまるのである。よって『浄度経』の編纂者らにとっては、具体的な墮獄の因——人間の心身の上に犯されるあらゆる仏教的罪惡、総じては世間的な一切の罪惡——を並べ、これによって誰もが必ずこの中のいずれかの罪状に身を置いているという現実を知らしめることが主眼であった、これを説くために諸經の地獄説を折衷し(編纂)、三十もの独自の地獄を描きだした(撰述)のであろう。またこのような墮獄の因を詳説することは、『浄度経』のみに限らず撰述經典一般に顕著な特徴でもある。これは倫理的生活の実現を志求せしめるために、地獄とそれに相應する墮獄の因を復唱し強調して、罪惡への歯止めをかけているわけである。勸善懲惡と言えば仏教の普遍的理想であるが、特に中国撰述經典においては突出しているはずである。

その他の相違としては、『修行道地経』はあくまで八大地獄であって、この八大地獄を『浄度経』の編纂者が十四の地獄に細分化し配当せしめたこと、更には以下に示すとうり、『浄度経』の五つ地獄はそれぞれ斎日における持戒を怠った者が墮ちる地獄としてい説かれていることである。

第九八路獄「坐〱齋日相使破壞法橋損衆生強教人犯禁」

第十五鉄火獄「坐〱不持齋戒惑心持齋脚行」

第十七地燒獄「坐入律戒不能忍坐數行來白衣舍齋日脚行來害衆生」

第十九山石獄「坐八王日不行道心雖念善足行遊逸令六神飛揚天官所察」

第二十九燒石獄「坐無戒食人信施食不持齋戒斷絶人福以為己有」

このうち第九、第十五地獄について照合しうる『修行道地經』を見ると、齋日や持戒について全く言及されていない（第九地獄は長行になく偈頌にある。第十七、十九地獄については『鉄城泥犁經』、『泥犁經』と照合できるが、両經には持戒に関して何も説かれていない）。これは、『修行道地經』を取り入れる際（編纂）に、『淨度經』の編纂者が、その教旨である齋日における持戒⁽⁵⁾を意図的に組み入れた（撰述）ということである。やみくもに藏經を引かず、編纂者の意図に応じて改訂され敷衍された足跡を、ここに見てとることができるのである。

おわりに

『淨度經』と竺法護訳諸經との語彙語法の共通点は、この他

にも多数あると思われるが、現段階での成果を不十分ながら論じてきた。よって以上に列挙したもの以外にも、竺法護訳經との語彙語法上における共通点を指摘できるかもしれない。しかし残された問題は他にもある。即ち、竺法護の常用語彙でありながら、『淨度經』には見られないものがある。「比像」「貢高」「勸助」「善權方便」「忍世界」「三昧正受」などである。「比像」は竺法護訳において「如是色像」「如是比像」「如是像比」「如是比」「如是之比」「是之比」「如是像」「斯比像」「比類」「等同像」などと訳されている。これらは「如是」と同義と考えられるが、『淨度經』には見られない表現である。「貢高」は支婁迦讖以後に多用され、「自貢高」「自高」とも標記され、しばしば「自大」と並記される。憍慢の義であり、竺法護訳の經典によく見られる。「勸助」は『詩』小雅に既にあらわれ、導き誘って助けるの義であり、仏典では支婁迦讖から使用される。竺法護の經典には単に「勸」とも標記され、促し勧めるの意味で使用される。ただし「代之勸助」「勸助代喜」「代其喜勸助」との用法もあり、これらは支婁迦讖で「助歡喜」「代之（其）歡喜」とされていたものと同義のようである。即ち後世に現れる「隨喜」の意味としての「勸助」の用法も認められる。いずれにせよ『淨度經』に「勸助」は現れない。『淨度經』の「漚和拘舍羅」は支婁迦讖以降使われ、竺法護もまれに使用する

るが、むしろ「善權方便」、「方便善權」、「權方便」、「權謀方便」が圧倒的に多い。これらも『浄度経』には見あたらない。「忍世界」或いは「忍土」、「忍界」いずれも『浄度経』には見られない。「三昧」は『浄度経』に多く見られるが、同義の「正受」が接続して「三昧正受」となることはない。他にも「班宣（＝頒宣）」、「将護」、「曉了」など、竺法護が使用する語彙があるが、これらはどれも別の標記がなされ、『浄度経』には見られないものである。以上のような竺法護常用語彙が『浄度経』に反映されていないことについて、一体どう理解すべきか。それらを含めて今後の課題とする。

また、竺法護訳以外の經典の影響としては、個々の典籍を検討しなければならない。これについては『中国撰述經典（其之二）』所収の大内文雄氏の「解題」と、姚長寿氏の『「浄度三昧経」と人天教』を参照のこと。それ以外は『般舟三昧経』など〈般若経〉典類や、〈無量寿経〉類の語彙が見られるようである。また外典については現段階で以下のものが判明した。

良藥苦口以愈百病、苦言逆耳以利身行（②484）『韓非子』外儲説左上「夫良藥苦於口、而智者勸而飲之……忠言弘於耳、而明主聽之」、『史記』留侯世家「忠言逆耳、利於行。毒藥苦口、利於病」、また淮南王伝にもあり。『説苑』正諫、『孔子家語』卷四（六本第十五）、『後漢書』袁譚伝、『呉志』孫奮伝にも同じ義

趣の文がある。

一日不作百日不食（③356）『禪語辞典』（二三頁）に、百丈の言葉として紹介されているのは「一日不作一日不食」である。『浄度経』のそれは、『史記』卷四三趙世家肅侯十六年に見える。「肅侯游大陵、出於鹿門。大戊午扣馬曰、耕事方急、一日不作百日不食。肅侯下車謝。（一日農作業をしなければ、百日間も食べ物にありつけない）を典拠にしているであろう。

註

- （1）拙稿『「浄度三昧経」の研究「安樂集」と「観念法門」の場合』（『佛教大学総合研究所紀要』第三号、一九九六）
- （2）内藤竜雄「敦煌出土衆経別録残卷」（『大崎学報』一二二号所収、昭和四二）に伯三七四七の翻刻が載せてある。氏によれば費長房が多用し、これまで散佚していた『衆経別録』だということ。この目録には各経の経題を挙げた下に、卷数、主題、文質、翻訳者と翻訳年代が端的に記されている。各経ごとに「文」「質」「文質均」「文多」「質少」「多質」「不文不質」「文多質少」などと文質を記載することはそれまでに類例のないものである。同氏の「敦煌残欠本衆経別録について」（印仏一五二、一九六七）も参照。また斯二八七四『敦煌遺書総目索引』の仮題「仏経目録」にも文質の評が記されている（矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説』二六一頁参照）。
- （3）ここで言う「文質」とは、原典を中国人に理解しやすく翻訳する意識（文）と原典を忠実に翻訳する直訳（質）のことである。

り、「文」には装飾がほとんどされ一句の字数制限があり、「質」には装飾がなく字数制限がない。また「文白」とは、公文書類に見られる文章語（文）と小説類に多く見られる口語（白）のことである。「文質」と「文白」は、一方が文章のスタイルと、一方がそこに用いられる言葉の性質ということであり、別の問題である。しかしそこに関連がないというわけではない。

(4) 大正蔵四一五六六下。

(5) 丘山新「漢訳佛典の文論と翻訳論」(『東洋学術研究』二二二、一九八三)、同「漢訳佛典と漢字文化圏・翻訳文化論」(シリーズ東アジア仏教第五巻『東アジア社会と仏教文化』春秋社、一九九六) 参照。なお氏の論稿には佛典翻訳論に関するそれまでの日中研究者の研究論文を紹介している。

(6) これまでの見解で、筆者の目についたものだけを六つに分類して列挙する。

西谷登七郎「六朝訳経語法的一端・増一阿含経を中心として」(『広島大学文学部紀要』一四、一九六五)

森野繁夫「六朝訳経の語法(一) 補助動詞をともなり複合動詞」(『広島大学文学部紀要』三三、一九七四)

末木文美士「一切経音義に見る平等寛経の難語」(『印仏研』三〇一、一九八一)

森野繁夫「六朝訳経の語法と語彙」(『東洋学術研究』二二二、一九八三)

朱慶之『仏典与中古漢語詞彙研究』(二九頁、文津出版社、一九九二)

末木文美士「仏教漢語研究への第一歩」(『東方』一五一、一九九三)

梁晓虹『仏教詞語的構造与漢語詞匯的發展』下篇「促進了漢語口語化的發展」、北京語言学院出版社、一九九四

伊藤丈『仏教漢文入門』(二三・九五・一二二頁、大蔵出版、一九九五)

①、文語表現や中国古典に対する翻訳者の能力の限界。(森野一九七四・一九八三、末木一九八一、朱慶之。末木は朱慶之の書評(一九九三)でこれに反論している。よって『印仏研』における自説を改めたようである。)

②、正確な翻訳をするために、的確に意味の表現ができ、伝達できるようにするため。(西谷、森野一九七四・一九八三)

③、布教拡張のため。(森野一九八三、末木一九八一、朱慶之、伊藤)

④、梁晓虹は、本来の梵文原典が既に俗語や俗語語尾が混在していたとし(註(7)参照)、翻訳経典のそれも比較的当時の口語の通俗文体に近しいものとして、仏典に現れる口語について具体的に4つの説をあげている(前掲書一九四頁～一九五頁)。

A 仏教における多くの新思想・新概念を、当時隆盛していた駢儷文に則り表現できなかった。

B 早期から中期の翻訳者は主に外国の伝教者であり、駢儷文の影響を受けていなかった。

C 早期において、翻訳に際しての助訳者(伝言者や筆受者)は民間の信徒であったから、民衆の言語が用いられるようになった。

D 仏教教化の目的は信者を獲得することである。そのためには真実を伝え、正確さが要求され、しかも容易に理解されねばならず、駢儷文のように飾りたてることがしなかった。

このように述べているが、これら四つの項目は、実は胡適の『白話文学史』(上)の「仏教的翻訳文学(上)」に述べられていたものである。胡適は、仏典の翻訳によって新しい文体が発生してきた理由として列挙していたのであるが、梁曉虹は、この胡適の翻訳文体論(文質論)をそっくり文白論に応用させてしまっている。梁氏は文体論と文白論とを混用しているが、後にふれるように両者の発生は別々の来源があると思われる。

⑤、当時において、仏教以外の典籍で口語文を採用する傾向があり、佛典の翻訳において翻訳者がこの傾向を取り入れた。

(西谷)

⑥、經典の読誦の便宜から四字句の基調にそうために当時の口語を駆使した。(西谷)

これらの問題に関連して吉川幸次郎は「世説新語の文章」で、助字の多用と口語の関係を論じ、助字の多用を「一句の字数を四字もしくは六字に統一しようという文章の形式上の要求である。」と述べている。ただし吉川はこの時点で佛典との関連については言及していない。

仏教文献における口語導入は、仏教界のみに視点をおいて考えるだけでは解決がつかないはずである。仏教典籍以外の文章との関係が問われなくてはならないであろう。上記に六つに分類して示した先学による指摘にしても、到底従うことができないものもあるわけである。

(7) FRANKLIN EDGERTON "BUDDHIST HYBRID SANSKRIT GRAMMAR AND DICTIONARY" (Yale Univ Press, 1953), "BUDDHIST HYBRID SANSKRIT LANGUAGE AND LITERATURE" (Banaras, 1954) 久留宮圓秀訳『仏典のこと

ば』(平楽寺書店、一九九二)

呂澂は、「現存する大乘仏教の梵語原典(特に偈頌)」は、およそ純粹な梵語ではなく、混合梵語である。純粹な梵文は文法が非常に厳密で、大乘の梵語文献はかえって俗語が混ざり俗語語尾が見られる。」とのべている(『印度仏学源流略講』八九頁参照、上海人民出版社、一九七九)。梁曉虹が引いている(註⑥)のは、呂澂の論文である。

(8) この文体について、胡適は「あいまいで不正確な駢偶文体」と評している(『白話文学史』「仏教的翻訳文学上」。一句の字数に制限をもうけることは装飾的である反面、真義が伝わらなくなる弊害もある。

(9) 劉義慶『世説新語』、張文成『遊仙窟』などは、四六体をたもちつつ当時の俗語俗諺を多く取り入れていることを例としてあげられよう。ただし一句の字数を制限した四六体には、字数制限のない口語をそのまま取り入れられているわけではない。これに関して吉川幸次郎は、「四六文は種々の面に於いて甚だしく装飾的なのでありますが、そのほかにもまだ、根本的に装飾的な条件があります。それはこの文体が、口語そのままではなく、特殊な文語であることであります。」(『中國散文論』四十頁)、「ところでこうした装飾的な文章が、口語そのままであるとは到底考えられないのであって、むしろ口語とは甚だしく乖離した、最も文章的な文体、文語中の文語ともいえるべき文体であらねばならぬ。」(『遺稿集』二所収「支那の文語と口語」)と述べている。おそらくは仏典においても同様のことが言えるのではなからうか。四六体における字数制限は文体を美麗に飾り立てる反面、不要な助字を落とすわけで、これによって意味

の明確さを欠く場合がある。これは経録や経序や伝記における、羅什以前の翻訳者らの文体に対し、しばしば指摘されることである。胡適はこの四六体について、「読めばリズムミカルで、聞けば耳に心地よい。しかし読者は、作者が結局のところ何を言おうとしているのか確定することができない。…読者は大要を推測するだけで、詳細なことまではわからないのである。文体の弊害はこれに過ぎたものはない。」と述べている（『白話文学史』上所収「唐以前三百年中の文学趨勢・三百〇六百」）。竺法護の文体は概ね四字を基調としており、このため句や単語の切れ目の目安にはなるが、漢語文法と仏教学の知識だけでは解読が容易ではない。想像力をたくましくして取りくまなくてはならないであろう。

- (10) 松尾良樹は『安世高漢訳仏典口語語彙索引』（油印、一九八七）を制作されている。筆者未見。

- (11) 文白両者を識別することは非常に困難であり、単に助字の多用、語彙の複音節化、特殊な疑問式などを対象とするだけではなく、吉川幸次郎が「口語がしばしば添加する助字は、文言には用いられない言葉である。」「文語と口語は、かく助字の語彙を異にするばかりでなく、実字、すなわち名詞的な言葉、動詞的な言葉、形容詞的な言葉の語彙をも異にする。」（ともに『遺稿集二』『支那の文語と口語』と述べ、また入矢義高も、口語文語を見分けるには、「その作業（すべての文献の共時的研究と通時的研究）を、たぶん完全な終わりはないと思います。が、やり終えないと、口語史の構想は本当は立つはずがない。」（『中国口語史の構想』『集刊東洋学』五六、一九八六）と述べているように、文語と口語の典籍を縦横に駆使してなされる多

岐にわたる複雑な問題なのである。

- (12) 前掲西谷論文参照。ただし西谷は「四字句の基調にそうために当時の口語を駆使した。」と述べるように文質論と文白論を厳密に分類していない。即ち吉川幸次郎が指摘するように、四六体における語句は口語そのままではないわけである（註9参照）。

- (13) 「仏説無量寿経の文章」（『大谷学報』一九五八）。後に全集七巻に編入される。

- (14) 朱慶之「将無考」（『季羨林教授八十華誕紀念論文集』上巻、二三一頁）、同『仏典与中古漢語詞彙研究』第一章第二節十五頁（文津出版社、一九九二）。

- (15) 吉川幸次郎は、「両者（書は言を尽くさず、言は意を尽くさず。）」と、言は以て志を足らし、文は以て言を足らす。言わざれば誰か其の志を知らん。之を言いて文なきは、行なわるるも遠からず。」は相反した認識でありまして、前者は言語なり文章に対する不信頼の感情を前提とし、後者は信頼の感情を前提とします。楯の両面といえはそれまでありますが、要するに相反する認識であります。しかるにそれがひとしく孔子の言語として伝えられていることは、つまり中国人の言語観には、この両面があることを、示すものでありましょう。（『中国散文論』五八頁）と述べている。

- (16) 経録は専ら『出三藏記集』により、これに記録されない典籍を「竺法護訳」とする。訳語は安世高以降の訳経及び竺法護訳経典から語彙を抽出し、帰納的に竺法護の特徵的訳語語彙と推断した。なお、岡部和雄に「訳経史研究序説・竺法護の訳経について」、「訳経史研究序説（二）現蔵経中の竺法護訳の再検

討」及び「訳経史研究序説(三) 現蔵経中の竺法護訳の再検討」の報告があるので参照されたい(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』二、五、六号、一九七〇、一九七三、一九七四)。また梅廼文の「竺法護的翻訳初探」(『中華佛学学报』第九期一九九六)も参照のこと。

- (17) 「羅網」は、「猶予」、「諸悪」、「無明」、「疑」など多種多用の語彙と結合することから、厳密に意味を特定することができなかった。よって一応は広く煩悩の義としておく。

- (18) 異訳の『大阿弥陀経』(三二二中)、『平等覚経』(二九四上)では共に「愁毒」とある。

- (19) 異訳の智嚴宝雲共訳『大方等大集経』卷二九無尽意菩薩品(二〇五上)には、「悲怒貢高憍慢」とある。

- (20) 牧田諦亮『疑経研究』二〇二下(斯二〇五一の翻刻)

- (21) 『漢語大詞典』(八一三〇九)では『書経』、『史記』を用例としている。

- (22) 『大阿』と『覚経』には他に「自用賑給」、「自用職当」、「自用快善」がある。『寿経』にも「自用賑給」(流布本は「用自賑給」とあるが改めるべきである)、「自用職当」とある。

- (23) 『漢語大詞典』(五五〇)に「獸に通ずる」として用例をあげている。

- (24) 牛島徳次は、「話し手が、自分の表述しようと思う判断に対して、"そういうことはあり得ないと思うが、..."という疑念を持ちながら、一応"そういうことがあるだろうか?"という疑問の形で表述する場合、述語の前に寧という詞をつけ加え、さらに場合によっては、文末に邪・乎あるいは哉・也などの語氣語をもつけ加える。」と述べている(『漢語文法論(中古編)』

三八五頁、一九七一、大修館書店)。

- (25) 『漢語大詞典』五四〇八頁参照。

- (26) 中嶋隆蔵『浄度三昧経』に見える転迷開悟の思想・仏は実に入を度さず、人自から度るのみ(『秋月観映』道教と宗教文化、平河出版、一九八七)

- (27) 「六朝漢語の研究『高僧伝』について」(『広島大学文学部紀要』三八号、一九七八)。他に太田辰夫『中国語史通考』五四頁(白帝社、一九八八)参照。

- (28) 太田辰夫『中国語史通考』一〇四頁(白帝社、一九八八)、牛島徳次『漢語文法論(中古編)』一〇八頁(大修館書店、一九七二)、志村良治『中国中世語法史研究』四七頁(三冬社、一九八四)参照。執着の意として仏典に見られる「我がもの」では「所」が多く使用され、数詞や名詞に接続して概数や概量を表す「ほど」では「許」が圧倒的に多い。また場所を表す「ところ」では双方使用される。

- (29) 宇井伯寿『訳経史研究』(六四、一八六、三〇四、三四五頁)参照。

- (30) 七寺古逸経典研究叢書第一巻『中国撰述経典(其之一)』一五五頁。

- (31) 「対生」は伝統的に、「怨恨のものと同志が未来世も相い対して一処に生れること」と理解しているが、これは誤りで、みな「前世の悪業」が対いて生れ、そこでも互いに仇を討ちあうことになるとの意である。

- (32) 七寺古逸経典研究叢書第一巻『中国撰述経典(其之一)』一四八頁、及び前掲朱慶之七二頁。

- (33) 『漢語大詞典』参照(十一三六九頁)

- (34) 「道法御」について、辛嶋静志は竺法護の誤訳であったと指摘している。The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapundarikasutra: in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions (漢訳『法華経』のテキスト研究、山喜房一九九二、三六頁)を参照。

- (35) 福永光司『莊子』内篇に「ゆったりと深く大きく息をつく」とある(朝日新聞社『中国古典選』、一九六六)。そこでは「喪我(＝忘我)」として、無表情、無感情で呆然としているさまを言い表している。

- (36) 「独歩」は、竺法護訳の經典に多く見られ、「独りて歩く」、「並ぶ者がいない(無等倫・無儔匹)」の二義がある。河野訓「竺法護訳華嚴経類と魏晉玄学」(仏教思想学会『仏教学』三五号、一九九三)参照。

- (37) 仏典においては、『出三蔵記集』十三の安世高伝(九五上)に、「外国典籍莫不該貫、七曜五行之象、風角雲物之占、推步盈縮、悉窮其要」とあるが、それ以外は検し得なかった。

- (38) 順に、太田辰夫「論語文法研究Ⅱ」(『神戸外大論叢』十一、四、一九六〇)、同「中古(魏晉南北朝)漢語の特殊な疑問形式」(『中国語研究』八七年秋季号、後に『中国語史通考』に再録)、牛島徳次「何以爲の爲について」(『中国語学』一一五、一九六一)。牛島論文に日中の学者による研究成果を紹介し、語法について詳細に解説している。

- (39) 牧田諦亮『疑経研究』(五一、五三、五六頁)に引かれた(父母恩重経)類に、「推乾就湿」、「廻乾就湿」、王重民『敦煌变文集』(六八一頁)所収の伯二四一八『父母恩重経講经文』には「乾処兒臥、湿処母眠」とある。なお『浄度経』の翻刻の際に

「席」としたが、「居」の誤写であらう。

- (40) 「漢代訳経と口語・訳経による口語史初探」(『禪文化研究所紀要』十五、一九八八)

- (41) 松尾良樹「漢代訳経と口語・訳経による口語史・初探」(『禪文化研究所紀要十五号』一九八八)

- (42) 『仏典与中古漢語詞彙研究』第四章(一九八頁～一九九頁)。入矢義高『禪語辞典』(二二四頁)をも参照のこと。

- (43) 大正蔵十五・二〇二下

- (44) 大正蔵一八・二七中

- (45) 大正蔵一九・一〇上

- (46) 牧達玄は、赤沼智善が『鐵城泥犁経』と『泥犁経』は、他に『閼羅王五天使者経』、『中阿含』天堡経、『増一阿含』善聚品の異訳があることを指摘していると述べ、諸本の対照をされている(『十六小地獄をめぐる諸問題』(三)、(七))『京都文教短期大学研究紀要』第二三集、二七集所収、一九八四年、一九八八)。しかし話のながれはどの経も共通しているが、地獄説の相違は顕著である。『浄度経』の地獄説は明かに『鐵城泥犁経』か『泥犁経』のいずれかに基づいていると考えられる。また東晋僧伽提婆訳『中阿含経』卷第十二、天堡経(大正蔵一五〇五上)に説かれる六大地獄にも類似する。

- (47) 前掲拙稿。『浄度経』の三十地獄説は八地獄説と関連があるようである。未検の第二十四地獄以降の七つの地獄についても、関連して考察する必要がある。

- (48) 『修行道地経』はその異訳として、僧伽羅刹造、安世高訳『道地経』一卷と、支曜訳『小道地経』がある(ともに大正蔵十五卷)。前者は『出三蔵記集』卷二で「大道地経二卷、安公云、

大道地経者修行経抄也、外国所抄也」とあるように、道安は竺法護の『修行道地経』の原本が既に華外で抄出されたものを安世高が中華で訳したと記している。これについて荒牧典俊は『大乘佛典 中国日本篇3』（中央公論社、一九九三）において、安世高訳『道地経』は『修行道地経』の抄経ではなく、「ガンダーラ瑜伽行者の根本テキストが安世高訳段階から竺法護訳段階へと発達しつつあったのであり、そこにかねらの修行道体系の革新運動を見るべきであると考ええる。」と述べている（二二七頁）。後者について『出三蔵記集』卷三新集安公古異経録では『道地経中要語章』一卷をあげて「或云小道地経、今有此経」としている。なお大正蔵経に示される訳者支曜は『歴代三宝紀』からである。三者がそれぞれ抄出か増広かの問題は別として、『修行道地経』地獄品に対応する箇所は、異訳の二経には見あたらない。

- (49) 七寺研究叢書の『浄度経』を翻刻する際に、京大本を複写し、卍統蔵経本と照合した。これによって卍統蔵経本に三十箇所をこえる誤植があることが判明したので、七寺研究叢書所収の『浄度経』を参照されたい。

- (50) 『漢魏六朝仏道兩教之天堂地獄説』所収「仏家諸経論所言地獄異説表」一七七頁（台湾学生書局、一九八九年）を参照。

- (51) 『浄度経』の教旨については、前掲中嶋論文、および前掲拙稿を参照のこと。

付記 本稿は七寺古逸經典研究会での研究成果を含む。