

『龍施菩薩本起經』の有韻偈頌と漢訳者について

齊 藤 隆 信

はじめに

これまで一連の「漢語仏典における偈の研究」において、資料を漢訳仏典・中国撰述經典・浄土教札讀文に分類した上で、そこに説かれる偈の韻律に注目してきた。そこで本稿においては西晋の竺法護訳と伝えられる『龍施菩薩本起經』一卷に説かれる偈の韻を調査することによって、関連する諸問題―すなわち各大藏經における排版の相違・偈の校讎とその通押状況・訳者による韻の配慮・長行中に隠されている偈頌・長行と偈頌の境界・漢訳者とされる竺法護への疑義―などを説明するものである。⁽¹⁾

1、經の内容と排版の相違

大正藏經に収載されている『龍施菩薩本起經』は、その前半が長行で後半は偈頌をもつて排版されている。同本異訳には呉の支謙訳とされる『龍施女經』一卷があり、こちらはすべて長行であるが、その中身は『龍施菩薩本起經』の偈頌部分の内容にはほぼ相応する。本題に入る前に、ひとまず本經の内容を瞥見しておこう。まず前半の長行では、龍施菩薩が以下のように自らの前生の行状を語る。

昔、叢林で修行する一人の行者（般遮旬・pañcahiñā五神通、または五神通を具えた者）の傍らに一匹の毒蛇がいた。冬になり寒さがいよいよ厳しく、また食料も尽きてしまったので、行者は市中に赴こうとするが、毒蛇は叢林に

とどまることを懇願する。しかしその願いもむなしく、ついに行者は立ち去ってしまう。毒蛇は、自己の過去世の悪業によって現在の蛇身を受け、仏法に縁遠いことを怨み、樹上より身を投じる。死して兜率天に生まれた毒蛇は、行者の恩に報いるため、再び娑婆に下り行者に向かって稽首供養し、その功德の大なることを讃歎して、再び兜率天へと上生する。

この前半の長行部分の下に偈が接続している。その内容というのは、長行を復唱するものではなく、長行を引きつぐかたちで展開されているのである。今、それを簡説すると、以下のごとくである。

兜率天に上生した毒蛇は諸天とともに弥勒にまみえ歡喜礼拝し、弥勒が法を説くとみな無生法忍を得る。毒蛇は天界の寿が過ぎたのち、娑婆に下って長者の娘龍施となり、仏にまみえて菩提心を発こした。それを知った魔は、身を父親に変えて龍施の心を乱そうとする。父に変作した魔は、もし身命を惜しまずに行を修めるといふならば、楼上から身を投げてみよと龍施の覚悟を試す。龍施が身を投じると、即座に無生法忍を得て男子に変じた。阿難がその所以を仏に尋ねると、仏は龍施の過去の行業と未来の証果を説く。そこで龍施は父母の許しを得て出家する。仏は龍施と五百

の侍従のために法を説き、それぞれが果位を得た。

このように前半の長行から後半の偈頌へと移行してからも、その内容は不断に展開していき、最後の流通分まで偈のままで経が説き尽くされている。本経のように長行と偈頌の構成をもって漢訳された經典において、流通分にいたってなお偈頌形式で表現されるというのは珍しい事例である。また通常、偈頌が説かれる直前には、「説偈言…」などのような常套の冠句があるはずが、本経にはそれが見あたらない。漢訳經典に常見する体裁と比べると、いささかしつくりこない思いがする。

そこで本経の諸本を対比して排版の相違を確認してみると、以下のように各エディションで異なっていることがわかった。すなわち、一經通じて長行のAグループと、後半から偈頌になっているBグループとである。

Aグループ（すべて長行）

東禅寺・開元寺・金藏・思溪藏・磧砂藏・高麗藏・房山遼刻・洪武南藏

Bグループ（後半が偈頌）

元版・明南藏・明北藏・嘉興藏・龍藏・縮藏・頻伽藏・大正藏

同一經典なので両グループの説相内容が同じことは言うまでも

ないが、文章スタイルにおいて、一方のAグループ⁽²⁾は長行で終始一貫しており、もう一方のBグループ⁽³⁾はその後半を偈頌に仕立てているということなのである。ところが実はそれだけではすまない問題がここに隠されているようである。

ここで重要なのは以下の点である。すなわち漢訳者の竺法護は当初、本経の後半を長行として訳出していたのか（Aグループ）、或いは偈頌として訳出していたのか（Bグループ）という点である。そこで「古い資料がオリジナルにより近い可能性がある」という観点から、写本を搜索してはみたものの、残念ながら印刷大藏経以前の古写経は見あたらず、敦煌写本も存在しないので、そこから問題解決の糸口を探ることはできなかった⁽⁴⁾。したがって現存する版本資料から、なんとしても糸口をみつけないければならないことになる。そこでBグループの偈の脚韻と、経録における漢訳者の扱いの二点に注目したいと思う。

なお、高麗版（Aグループ）とそれを底本としたはずの大正藏経（Bグループ）が排版形態を異にしている謎は、大正藏経の草稿に頻伽大藏経が使用されていたことに起因している⁽⁵⁾のであろう。

2、テキストの校讎と偈の通押

結論から言うと、本経はもとBグループのように前半が長行で後半が偈頌として漢訳されていた経典であったようである。それは、このたびBグループの藏経における偈の脚韻を調査することによって判明した結果である。ここではたとえ信頼しうる古写本がなくとも、そのように断言できることを順次論証してゆく。

そもそも中華伝統の詩文に目くばりすると、わずかな例外を除いて一作品中の句数は偶数でまとめられるものである。それは四句を単位とした偶数句末で韻をふむことを要求するからである。そしてこうした形式は恐らく漢訳経典に影響を与えたのであろう。実際に大藏経中の偈を調査すると、やはり偶数句によつて漢訳される偈が圧倒的多数をしめていることがわかる。しかし奇数句の偈も若干見うけられ⁽⁶⁾、この『龍施菩薩本起経』の偈も一三五句の奇数句からなり、それはどの版本もみな同じである。以下の論考においては高麗版をはじめとする実見しえた資料によつて確認することにしよう。

本経の偈は一三五句あるので、四句をもつて一つの押韻単位（二偈）と考えれば、三三三の押韻単位（三三偈）に三句を余すことになる。漢訳経典の偈は四句或いは八句の単位でまとまっ

の『魏晉南北朝韻部之演變』（東大図書公司、台北、一九九六年）などの先学の諸成果を参照した。⁽⁷⁾

〔九一一頁上〕

皆從諸天人 行詣弥勒前 (平先・先)
 俱稽首作礼 其心悉等平 (平庚・庚)
 見弥勒歡喜 礼畢住一面 (去線・先)
 弥勒為說法 皆得無所從生 (平庚・庚)
 天上寿終後 來生於世間 (平山・先)
 長者須福家 作女意甚明 (平庚・庚)
 端名曰龍施 除去諸欲情 (平清・庚)
 時仏來詣舍⁽⁸⁾ 眉間放光明 (平庚・庚)
 時女在浴室 志意用愕驚 (平庚・庚)
 便即上樓觀 見仏功德正 (平清・庚)
 諸根悉寂定 三十二相明 (平庚・庚)
 女心即歡喜 今逮得安寧 (平青・庚)
 当供養仏法 便發菩提心 (平侵・侵)
 時魔聞知之 心中為愁思 (去志・之)
 此女發道意 尽我境界人 (平真・真)
 已下變為父 具說艱惱事 (去志・之)
 仏今現在世 功德甚尊特 (入徳・徳)
 菩薩多勤苦 羅漢疾易得 (入徳・徳)

ここに『龍施菩薩本起經』の偈（『大正藏』一四・九一一頁上中下）を示す。また網かけした句は後述することを示し、偶数句末の括弧の中には『広韻』の韻目と、訳者とされる竺法護が活躍した晋代の韻部を示した（平先・先とは、韻目が平声先韻で韻部が先部という意）。また韻部や通押については周祖謨

時女即対曰 父言無義理 (上止・之)
 仏智譬虚空 羅漢如芥子 (上止・之)
 猶是以觀之 小道無高士 (上止・之)
 仏徳如巨海 度人無極已 (上止・之)

〔九一一頁中〕

時魔謂女言 汝今何愚痴 (平之・之)
 菩薩甚勤苦 得道無有期 (上之・之)
 假使欲得仏 当不惜軀命 (去映・庚)
 從樓自投地 乃知女妙英 (平庚・庚)
 精進無所著 可得無上正 (平清・庚)
 時女住欄邊 向仏叉手言 (平元・先)
 我用一切故 願仏知我誠 (平清・庚)
 便自投楼下 逮得無從生 (平庚・庚)
 變為男子形 阿難乃怖驚⁹ (平庚・庚)
 叉手正衣服 前白仏天中天 (平先・先)
 今我意甚怪 此為何等焉 (平仙・先)
 一切皆愚痴 願仏現大明 (平庚・庚)
 時仏告阿難 汝見此女不 (平尤・侯)
 自投於虚空 転作男子身 (平真・真)
 不独今棄軀 前世亦復爾 (上紙・支)
 已更事万仏 精進無懈止 (上止・之)

『龍施菩薩本起經』の有韻偽頌と漢訳者について

却後当来世 供養如恒沙 (平麻・歌)
 便當得作仏 号名曰龍上 (去漾・陽)

在第一大会 度脱諸天人 (平真・真)

其數難屢陳 譬之如浮雲 (平文・真)

爾時仏治世 快樂無有極 (入職・職)

飲食皆自然 譬如忉利天 (平先・先)

於是龍施身 住立在仏前 (平先・先)

報其父母言 聽我作沙門 (平魂・魂)

父母即聽之 侍從五百人 (平真・真)

及八百天神 皆發無上心 (平侵・侵)

爾時魔愁毒 悔恨無所陳 (平真・真)

龍施白仏言 願愍一切人 (平真・真)

為斷十二海 除去諸苦辛 (平真・真)

〔九一一頁下〕

用衆愚痴故 多説天珍宝¹⁰ (上皓・宵)

時仏便講法 五百侍從人 (平真・真)

皆得無所從生 及八百諸天 (平先・先)

〔このあたり一句二句が脱す?〕

得不起法忍 (上軫・真)

彼時龍施身 便住於仏前 (平先・先)

自説過世行 求道甚苦勤 (平欣・真)

不用己身故	但為一切人	(平真・真)
如來之功德	不可具說陳	(平真・真)
爾時般遮旬	今則是世尊	(平魂・魂)
其毒蛇之軀	今是龍施身	(平真・真)
時五百玉女	今是五百人	(平真・真)
八百諸天子	共志無等倫	(平諄・真)
菩薩所示現	猶為有所因	(平真・真)
欲歎其功德	終無能盡焉	(平仙・先)
彼龍施菩薩	作師子吼時	(平之・之)
無數諸天人	皆發無上真	(平真・真)
一切皆歡喜	作礼於仏前	(平先・先)

明らかに押韻している句は検証する必要がないので、ここでは異なる韻部の通押について見ることにしよう。中華の詩文、とくに本経が漢訳されたとされる晋代に作られた詩文中に、本経の通押と同じ用例を見出すことができるのである。

まず本経には先部と庚部が押す単位が六箇所あるが、中華の詩においては晋代の用例がわずかに一つ（張華「章懷皇后誄」の泉原清の通押）あるだけである。仏典における用例としては、西晋ではないが、くだって姚秦鳩摩羅什の『大智度論』卷一七（『大正藏』二五・一八四下）に見られる。⁽¹⁾それは庚部の「明」

と先部の「眠」の通押である。

眠為大闇無所見 日日侵誑奪人明（平庚・庚）
以眠覆心無所識 如是大失安可眠（平先・先）

先部と庚部の通押例は非常に少なく、このため詩文の世界では明らかに失韻となるが、本経に六例も検出されるということは偶然とは思われない。翻訳という大きな障壁に立ち向かいながらも、可能なかぎり一定のリズム、すなわち語尾が「ト」・「ト」にかかわらず、陽声韻のリズムを持続させようとする訳者の苦慮をここに認められるのである。

ほかにも九一頁中段に支部と之部、先部と魂部、真部と侵部の通押があり、下段には真部と先部、魂部と真部がそれぞれ押韻単位としてあげられる。そしてこれらはそれぞれ詩文においても少なからず通押例が存在するのであつて、まず支部と之部の通押は三国で三例、両晋で十三例あり、次の先部と魂部の通押は両晋で三例あり、真部と侵部の通押は三国で五例、両晋では十四例を検出でき、真部と先部は三国両晋で百例をこえ、魂部と真部は三国とともに真部であり、晋代になって分部するがその通押は十四例ほどある。このように同時代の詩作品においてもこれらの韻部が押していることから、本経の漢訳者にあつても上記の韻部は通押するものと判断した上で意図的に措辞されたと言えるのである。

一方、明らかに失韻とされるものについては、九一一頁上段に二つの失韻、侵部と之部、真部と之部の例があり、中段には三つの失韻、侯部と真部、歌部と陽部、及び職部と先部がある（下段については後述する）。しかしこれらの失韻現象は、中華の詩と違って、翻訳という言語転換においては不可避な限界であることを認めねばならないだろう。¹² 三十三の押韻単位に対してわずか五つの失韻などは、他の漢訳仏典の有韻偈頌にも見られることであつて問題ではない。偈頌全体の六、七割以上が通押し、失韻が三割或いは四割を超えていなければ、それは漢訳者による自覺的な韻律配慮であつたと認めてよいと考えられる。なぜなら六、七割以上が通押するということは偶然では起こりえない現象だからである。さらに付言すれば、六十八ある本經偈頌の韻字のうち平声は五十で、仄声（上声・去声・入声）は合わせて十八ではない。平声字が仄声字の二倍以上多く用いられているということからしても、本經の漢訳者が意圖的に平声を韻字に用いたということが言えるのである。すなわち脚韻の配慮は自覺的に行われていたということである。

さて、問題は九一一頁下段の偈についてである。この部分はいささか複雑である。上段と中段の偈は失韻と思われる押韻単位が五つほどあつたが、他は概ね通押していた。しかし下段の偶数句末の韻字はすべて韻をふみはずした失韻なのである。下

段の偈はもともと押韻させないままに漢訳されたということなのだろうか。しかし結論から言うと、やはり漢訳者によって配慮が施されていたのである。

それは既述のように本經の偈が一三五句の奇数句からなっていることがヒントになっている。漢訳經典における偈が奇数句で訳されるのは罕見な事例と認めざるをえないことから、或いは本經の偈も本来は偶数句で構成されていたのではなからうかと懷疑しつつ、この九一一頁下段の韻を再び調査すると、上に引用したように実は奇数句において通押していることがわかつたのである。つまりどこかで一句または三句程度の脱句があり、本来の偈を一三六句、或いは一四〇句ではなかつたかと推測するわけである。そこで最終の第一三五句「作礼於仏前」から逆に前方に向かって、奇数句の押韻単位を調査していくと、九一一頁中段終わりから下段の初めのあたりにおいて、押韻しなくなるのがわかる。つまりそのあたりに一句または三句が欠けてしまつていのではないかという推測が立つのである。そこに奇数の脱句を加えることによって、それ以降の各句が一つ、或は三つだけ繰り下がり、それまでの奇数句が偶数句となつて再構成されるようになる。このように考えるとき、漢訳者が本經の偈に対して首尾一貫して通押させようとしていたことが認められるわけである。なおこれと同じように偈に脱句があるこ

とは、中国撰述經典の『妙好宝車經』（八五・一三三五上中）にも現れていることが判明している。⁽¹⁴⁾

ただし九一一頁下段をどのように構成しなおしたとしても、なお二箇所の失韻がでてくる。それは宵部と真部、先部と之部である。このうち先部と之部は明らかに失韻であるが、宵部と真部については以下の推測がなりたつ。

用衆愚痴故 多説大珍宝 (上皓・宵)

時仏便講法 五百侍従人 (平真・真)

韻字は「宝」と「人」であるが、おそらく「大珍宝」はもと「大宝珍」であつただろうと大胆に推定したのである。「宝（皓韻）」では押さないが、「珍（真韻）」であれば押韻するからである。「宝珍」は聞きなれない語彙であるが、大蔵經中にその例がないわけではない。⁽¹⁵⁾ 押韻させるために、「珍宝」をあえて「宝珍」に倒置したのではないだろうか。ところがいつの間にか常見常用の「珍宝」に改められてしまい、現行の大蔵經へと伝承されたものと思われるのである。

以上をまとめると、本經の押韻は決して四句を一つの単位として区分されているのではなく、意味の切れ目をもって換韻され、それが押韻単位となっているのである。そしてまたこれらの偈の四声は概ね平声を基調としつつ通押させていることも確認できた。更に現存する本經の偈は一三五句からなるが、句末

の通押情況からして、おそらくその原初は偶数句からなるもので、版本成立以前の書写による伝承の過程において、九一一頁の中段最後から下段の最初のあたりで、一句或いは三句が脱してしまったのではないかと考えるのである。

なお、ついでながら付言すると、Aグループ（すべて長行）のうち、金藏・高麗藏・房山遼刻の後半には「皆得無所従生」（九二一上下の二箇所）、「前白仏天中天」（九二一中）のように、六字句になっているところがあり、東禪寺版・開元寺版・思溪藏・磧砂藏・洪武南藏でも「皆得無所従生」（九二一上）と六字句になっている。これらの句の前後はすべて五字句なので、この三箇所だけが一字多いことになる。一方偈頌で排版するBグループは、Aグループにあつたそれらの六字句が「皆得無従生」、「白仏天中天」のごとく他と同じ五字の齊言句に揃えられているのである。このことから、Aグループは後半部を長行とみなしていたことがわかるのである。⁽¹⁶⁾

3、長行中に隠された偈

本經の偈は上述のように五言一三六句または一四〇句であつた。ところがもう少し丹念に調べてみると、他にも四箇所のまとまった偈と思しきものがあることがわかった。しかもそれら

は長行の中に隠されていたのである。それら該当箇所の諸版本は、ともに改行することなく長行としての行どりになっており、各句は四字づつの句作りになっていることがわかる。四字一句というだけならば、南北朝期に撰述された漢籍に普遍的に見られる四六体にしたがったままであり、本經の会話部分もやはり同じようなリズムをもつて訳されているように、それは三国兩晋以降の漢訳經典における長行には常見のスタイルであつて、読誦の便に供するためであつたと推察しうる。⁽¹⁷⁾ところが長行の叙述部を四字で断句し、偈の句式に並び変えてみると、その偶数句末は兩晋の韻部として充分に通押する韻文なのである。それは先の五言一三五句の偈が説かれる直前において見られる。①四言十六句、②四言十二句、③四言十六句、④四言二十八句がそれである。下に該当部分を長行の行どりから、偈の行どりに転換した上で引用してみよう（九一〇頁下〜九一一頁上）。

* * *

道人答曰、「卿為毒蛇、衆人所憎。見者欲害、無有愛樂。或於道中、虎・狼・毒虫・蜚鳥・走獸、共害汝身。今美懷恨、無有已已。雖有是心、不得自在。願卿住此、思道念德、精進自守、忍諸困厄。若前強健、後年復會。」道人悲泣、収淚而去。

毒蛇涕零、不能自止、貪見道人、無有極已。便即上樹、遙望道人。觀視若行、察其所避。道人不現、転復上行。適復不現、

上尽樹頭、遙望道人、

① 遂遠不現	毒蛇益悲	(平脂・脂)
自責悔言	「身罪所致	(去至・脂)
失善道人	前世愚癡	(平之・之)
多犯衆惡	姪妹瞋恚 ⁽¹⁸⁾	(去賓・支)
闇冥放逸	懈怠無知	(平支・支)
不奉精進	迷乱不止	(上止・之)
其心不一	不值仏世	(去祭・祭)
遠離正法	失大智慧	(去霽・祭)
違遠至明、從苦入苦、離波羅蜜、墮於五道、虫蛾蚤虱、今受蛇身、為人所憎。皆是身過、不由他人。天上世間、豪貴無常、		
② 何況我此	含毒之身	(平真・真)
展転生死	譬如車輪	(平諄・真)
爾時毒蛇	自說瑕惡	(入鐸・業)
身意靜然	但還自責	(入麦・業)
今此危身	不足貪惜	(入昔・業)
不顧軀命	此無所著	(入業・業)
便從樹上、自投於下、未及至地、墮樹岐間、身絶兩分、便即命過、生兜術天、得見光明、即自思惟、便識宿命。		
③ 「我在世時	身為毒蛇	(平麻・歌)
奉侍道人	行正遠邪	(平麻・歌)

精進不懈	伏惡心魔	(平歌・歌)
視其身命	譬如土沙	(平麻・歌)
知命非常	自投樹下	(上馬・歌)
於彼壽終	來生此 ⁽¹⁹⁾ 處	(去御・魚)
便於天上	從諸玉女	(上語・魚)
及与天子	各持香華	(平麻・歌)
散毒蛇上		

便自說言、

④「今此蛇身	雖為毒 ⁽²⁰⁾ 惡	(入鐸・藥)
於我大厚	終不為薄	(入鐸・藥)
精進行法	心無所著	(入藥・藥)
絕其壽命	得上為天	(平先・先)
今故來下	欲報其恩	(平痕・魂)
便復行詣	般遮旬所	(上語・魚)
稽首作礼	供養華香	(平陽・陽)
嗟歎功德	皆共称譽	(平魚・魚)
今此道人 ⁽²¹⁾	無有等侶	(上語・魚)
行大慈悲	無有親疎	(平魚・魚)
教授一切	令離三塗	(平模・魚)
本為毒蛇	視如赤子	(上止・之)
憂念一切	此功德大	(去泰・泰)

欲報其恩 何時能達」 (入曷・曷)

適說是已、便還去上兜術天。

* * *

まず①は道人から山中に留まるように言い渡された毒蛇が、山を下る道人を見つめながら自らの境遇を恨む部分で、それは韻をふまない長行をはさんで②の途中までつづく。このような押韻のあり方はいささか違和感をぬぐえないが、これを偶然の通押とたたづげることもできそうにない。それは②が完全に通押しているからである。③は樹上から投身して命を絶ち、すぐさま兜率天に上生した毒蛇が前世を知り、これを自ら思惟する内容であり、「便自說言」をはさんでその直後の④は思惟の内容を實際に告白する部分である。

通押に関して①と②は何ら問題とならない。③も整っているが、高麗版と諸版本とで相違するのは第十二句「來生此處」の韻字である。歌部と魚部は三国両晋を通して押すことから、麗本の「上」ではなく、東禪寺版など諸本の「処」、或いは趙城金藏の「土」をもって韻字としたところである。

次の④は、毒蛇が死して兜率天に上生し、そこで玉女や天子から散華供養を受けるところで、毒蛇みずからが説きだした叙述のすべてである。通押としては、第二句「雖為毒惡」の韻字に相違がみられ、ここは麗本や金藏の「惡」をとって薬部で押

す。ついで第八句先部と第十句魂部は晋で通押し、以下の十二句は魚部で押している。なお中途に陽部の「香」と之部の「子」があるが、「香」については三国に魚部と通押する用例の一つ見いだせる。また「子」は上古において之部で「⁽²²⁾」の韻尾を有するため、中華の詩歌において、いつの時代でも泰部「⁽²³⁾・⁽²⁴⁾」（去声・入声）と通押することはない。よって魚部との通押となるわけであり、その用例は三国で一例、そして両晋で三例がある。

最後は去声の泰部と入声の曷部であるが、この両部は先秦の韻文中では、それぞれ祭部（「⁽²⁵⁾」）と月部（「⁽²⁶⁾」）に含まれ、その通押例があり、降って西漢で三例、東漢では七例がある。三国になると祭部から泰部（泰・夬・廢・怪・介を包括）が分かれ、その泰部は、両晋にいたるまで陰類「⁽²⁷⁾」とともに入類韻尾「⁽²⁸⁾」をも有し、月部から独立した入声曷部（「⁽²⁹⁾」・曷・末・鎔を包括）と南北朝の中期ごろまで通押する。三国では二例見られ、さらに本経が漢訳されたとする両晋においては四つの通押例がある。ちなみに西晋の訳出とされる本経の韻字は「大」と「達」であり、この用字の西晋での通押例は、洛陽の紙価を高くからしめたことで知られる左思（二五〇？～三〇五？）の三都賦のうち、魏都賦に「達・帶・会・大」で通押する用例に求めることができる。⁽²³⁾

以上のごとく、全体にわたって一定の規則性は認められないとしても、①と②はもちろん、③と④の偶数句末も通押していることは事実である。先に示した五言一三五句の偈と同じように、ここでも「説偈云…」のような常套の冠句はないが、斉言の句作りと偶数句末の通押から、漢訳者によって意図的に旋律の配慮が施されていることを指摘しうるのであって、決して偶然の通押ではありえない現象となっている。

ただし、前後の文章の流れからすると、偈として漢訳されたにしては、あまりにも不十分である。それはひとまとまりになっている文章のすべてが押韻していないからである。そこで筆者は現在のところ、この文体を以下のように考えている。六朝の漢籍においては四六駢儷が飾り立てられた文体として主流をしめていた。これは平仄の配置や対句を用い、ときに押韻もしているのが韻文に近いのであるが、それはあくまでも散文におさめられる文体である。本経の長行中に隠されたこれらの韻文にしても、そうした漢籍の影響を認められるのではないだろうか。つまり中華の文学における四六体という飾られた散文が導入され、仏典における四字句という飾られた長行を誕生させたのではないだろうか。ただし四字句を基調としつつ、韻をふむが、平仄配置のきまりはなく、もちろん対句を用いていない。それは漢訳という言葉転換における限界が横たわっている。

るからであろう。いずれにせよ、これらの要件からして、駢儷体でもなく、また偈頌でもなく、かつ通常の長行でもないものであつて、仏典における特殊な美文文体ということになるのである。

以上のごとく、『龍施菩薩本起經』のわずかばかりの文章（『大正藏』で二頁分）の中には、中華の散文と韻文の影響を受けた長行と偈頌があり、そしてその中間には四六スタイルの韻文も含まれており、これはまさしく中華の文章スタイルの縮図ともいえるのである。ただし仏の金言の伝達こそ優先される建前から、「駢」すなわち対句を用いるまでの華美な修辭は回避されたのである。しかし四字でまとめつつ可能な限りにおいて通押させようとつとめた訳者の配慮は厳然と存在するのである。おそらく大藏經を丹念に精査すると他にもまだ同様な文体が存在するのではあるまいか。

4、竺法護訳出への疑義

『出三藏記集』巻第二には西晋竺法護によって漢訳された經典の一覧が記載されている。総計一五四部あるうち、九十部は当時現存していた經典であり、「右九十部凡二百六卷今並有其經」とされ、ついで当時すでに散逸していた六四部もリストア

ップされ、「右六十四部凡二百一十六卷經今闕」と記載されている。その散逸リストの中に、

龍施本起經 一卷 旧録に龍施本起と云う 或は龍施女經と云う。（五五・九中）

と見える。後に現存が確認され、『歷代三寶記』巻十三においては大乘録入蔵目（四九・一一下）に編入され、現在にいたるまで竺法護の訳出として伝承されてきているのである。もちろん現行『大正藏經』所収の『龍施菩薩本起經』も竺法護の訳出とされている。本經後半の偈と長行中の美文體は、訳者によって自覺的に脚韻を踏ませていたに相違ない。それではそのような配慮を施した訳者とは、はたして伝承どおり竺法護であつたのだろうか。

ところで、竺法護の訳經の特徴について、諸資料を通して確認してみると、『出三藏記集』巻一三の竺法護傳の記載によれば、その先祖は月氏にあつたが、竺法護は敦煌で生まれ、八歳で出家し外国沙門の竺高座を師としている。漢語文化圏にありながらも西域に接し、域外の人が往来する地に生まれ育ち、そして出家したということは、その後翻訳者としての責をすでに負わされていたといつてもよいだろう。伝記の「終身訳写」とはそれを端的に語つたものである。訳した經典のジャンルは幅広く、またその数量も古訳時代では最多の一五四部三〇九巻で

あり（ちなみに鳩摩羅什は三五部二九四卷）、しかも大乘仏教の主要經典が多く、翻訳活動期間も少なくとも四十年以上（二六六年～三〇八年）におよび、更に伝記には「僧徒千数、咸く來りて宗奉す」（五五・九八上）とあり、また竺法乘伝にも「護は既に道閑中に被り、且つ資材殷富なり」（五〇・三四七中）とあるごとく、竺法護教団の規模とその財力をもって訳經と寫經事業をなしたことなどから、その訳出經典は南北でも広く弘通していたと考えられる。僧祐をして、

凡そ一百四十九部、孜孜として務むる所、ただ弘通を以て業と爲し、終身訳写して、勞なるも倦を告げず。經法の広く中華に流るる所以は、護の力なり（五五・九八上）。

と言わしめるほど、後世には大きな影響を及ぼしたのである。また聶承遠・道真父子やその他多数の助訳者の協力があり、『出三藏記集』にある竺法護訳經典の経目・経序・伝記からうかがうことができ、少なくとも直接間接に訳業にかかわった者は、出家在家を合わせて三十人の名を確認することができ⁽²⁵⁾る。これだけ多くの助訳者がいたということは、いったい完成した訳文にどれだけ竺法護本人の文章が残されたのかはなほ疑問ではある。

さて偈の漢訳に関してであるが、竺法護の数ある現存訳經中に、偈の脚韻を配慮して訳されたものは、『鹿母經』・『如来

独証自制三昧經』・『生經』・『普曜經』の四部である。

まず『鹿母經』については麗本と宋元明の三本で相違が甚だしいため、大正藏經では兩系統が翻字されている。三本系のほうが長く、よって有韻偈頌が多く認められる。現今においてどちらが竺法護の訳業にかかるか不明であるが、經錄によれば三紙⁽²⁶⁾或いは四紙であるので、現存の高麗系統であつたであろう。

なお本經には同本異訳として、吳支謙の『鹿子經』一卷がある。『開元錄』において両者は「文句全同」とされているとおり、⁽²⁷⁾名古屋市の七寺に現存する『鹿子經』（漢訳者名なし）と、入藏されている高麗版系の『鹿母經』はほぼ同じである。このため偈においても、竺法護が支謙訳本の偈をそのまま転用した蓋然性が高いのである。なおその詳細な考証は別に拙文がある⁽²⁸⁾ので参照されたい。

つぎに『如来独証自制三昧經』の有韻偈頌にしても、伝安世高訳の『自制三昧經』のそれとの関連性が認められるので、兩經の訳出の先後が明確にならなければ、これを竺法護の訳偈と断定できないのである。

このように竺法護の訳經においては、有韻の偈があるといつても、偶然の通押から既訳の偈を転用した事例まであることから、総体的に言うならば中華の詩律を意識した上で訳されたことを積極的に支持することができないのである。

問題となるのは、『生経』卷三(三・八七中下)と『普曜経』卷五(三・五一二下)に見える有韻偈頌である。⁽²⁹⁾この両経の偈は既訳の經典中に認められないので、竺法護の訳経作業中に訳出された偈であるに相違ない。

『生経』にはたくさん偈(八百句)があるが、有韻偈頌はわずかな用例のみであり、他の多数の偈は押韻していない。比率からすると全体の一割にも満たない。よって漢訳仏典に普遍的に見られる偶然の通押とも考えられるが、卷三には五人の太子が自らの徳を偈によつて歌いあげている箇所にとまつて説かれてることからすると、おそらく偶然の押韻ではないだろうし、さらに他の漢訳仏典中に同じ偈頌が存在しないことから、竺法護の訳経グループによつて組織的に訳されたものと考えるのが妥当であろう。

『普曜経』卷五(三・五一二下)の偈はそれ以前の訳経中に同一の文言を見出せないが、卷六(三・五二一中下)の偈は竺大力・康孟詳訳『修行本起経』や支謙訳『太子瑞應本起経』に見られる偈と同じである。また卷七(三・五二七中下)は明らかに『太子瑞應本起経』や西晋失訳『長寿王経』の偈と連関しており、また同卷八(三・五三四上)の偈も、やはり伝支謙訳の『撰集百緣経』卷十、或は『長寿王経』の偈頌を援用したものに相違ない。問題となる卷五の偈であるが、第一偈以外はす

べて陽部と庚部で通押しているので(晋代に陽庚の通押例は多数ある)、これもまた意図的に漢訳されていると言えよう。

『宋高僧伝』卷に、「半声とは、…法護・宝雲・樊師・義浄、洞かに声明音律を解し、中天の細語典言を用て、訳す者の如きは是なり」(五〇・七二四上)とあるように、竺法護はインドの声明音韻方面においては充分な知識をそなえていたとされる。また訳業を手助けし、しかも実名が判明している三十人も助訳者の存在も無視できないだろう。これらのことから、竺法護は偈の訳出にあたって、脚韻を配慮して漢訳させていたことを否定することはできないのであるが、大多数の偈は押韻していないことも事実であり、『生経』と『普曜経』に通押する偈があるとしても、それは一経全体の比率からすれば、わずかな事例にすぎないのである。

5、支謙訳出の可能性

前節で述べたように、竺法護が中心となつて行われた漢訳事業で訳出された經典の偈には、『生経』と『普曜経』のごとくわずかながらも有韻の偈があることは否定しえないことであつた。したがつて本経の偈にしても、その訳者の真偽に対して疑義をはさむには及ばないようにも思える。しかし以下に述べる

ように、本経は呉の支謙による訳出であった可能性も捨てきれないのである。

はじめに述べたとおり、『龍施菩薩本起経』には呉の支謙訳とされる同本異訳の『龍施女経』がある。この両経を経録に求めると以下のごとくである。

『出三蔵記集』卷二、支謙訳経の条（五五・七上）

龍施女経一卷 別録に載す所なり 安録になし

『出三蔵記集』卷二、竺法護訳経（闕経）の条（同九中）

龍施本起経一卷 旧録に龍施本起と云う 或は龍施女経と云う

『法経録』卷一（同一一八下）

龍施女経一卷 晋世竺法護訳

龍施女経一卷 呉黄武年支謙訳

龍施菩薩本起経一卷

右三経は同本異訳

『歴代三宝紀』卷五、支謙訳経の条（四九・五七下）

龍施女経一卷 安録に無し 祐云く別録を見よ

『歴代三宝紀』卷六、竺法護訳経の条（同六三上）

龍施女経一卷 旧録に龍施本起経と云う 第二出

『歴代三宝紀』卷一三、大乘録入蔵目（同一一二下）

龍施菩薩本起経一卷

龍施女経一卷

『龍施菩薩本起経』の有韻偈頌と漢訳者について

上の二経は同本別訳の異名なり

『彦琮録』卷二（五五・一五七中）

龍施女経一卷 晋世竺法護訳

龍施菩薩本起経一卷

右二経は同本異訳

『静泰録』卷二（同一九二中）

龍施女経一卷 二紙 晋世竺法護訳

龍施菩薩本起経一卷 四紙

右二経は同本異訳

『大周録』卷三（同三九〇下）

龍施女経一卷 第一紙 四紙

右呉黄武年 支謙訳 長房録に出づ

龍施菩薩本起経一卷 第二紙 旧録に龍施本経と云う 二紙

右西晋竺法護訳 長房録に出づ

前の二経は本同別訳なり

『開元録』卷二、支謙訳経の条（同四八八上）

龍施女経一卷 初出 龍施菩薩本起経と同本 祐云く別録の載

す所なり 安録に無し

『開元録』卷二、竺法護訳経の条（同四九四中）

龍施菩薩本起経一卷 旧録に龍施本経と云い或は龍施女経と云

う 第二出なり 龍施女経と同本 僧

祐録を見よ

『開元録』卷一九、大乘入藏録（同六八五上）

龍施女經一卷 或いは女の字なし 二紙

龍施菩薩本起經一卷 或は龍施女經と云う 或は龍施本經と云う 四紙

『貞元録』卷三、支謙訳經の条（同七八五中）

龍施女經一卷 初出 龍施菩薩本起經と同本 祐云く別録の載す所なり 安録に無し

『貞元録』卷三、竺法護訳經の条（同七九一下）

龍施菩薩本起經一卷 旧録に龍施本經と云い或は龍施經と云う 第二出なり 龍施女經と同本 僧祐録を見よ

『貞元録』卷二九、大乘入藏録（同一〇三〇上）

龍施女經一卷 或いは女の字なし 二紙

龍施菩薩本起經一卷 或は龍施女經と云う 亦た龍施本經と云う 四紙

* * *

経録をながめると、その経題は支謙訳としてはいずれも「龍施女經」として著録されているが、竺法護にあつては「龍施本經」・「龍施女經」・「龍施本起經」・「龍施菩薩本起經」・「龍施經」とあるように、かなり錯綜している。よつて経題か

ら一人の漢訳者を比定することは有効ではないようである。そこで、唐代に編纂された『静泰録』（六六五年）と『大周録』（六九五年）に示される写経の紙数を一つの根拠とするならば、両録は竺法護訳本の料紙を二紙としており、『大周録』は支謙訳本を四紙としている。これを大正蔵に収められている現行の『龍施菩薩本起經』と『龍施女經』に対して唐代の標準的写経の体裁にあてはめてみると、前者が四紙本であり、後者が二紙本で、経録の記載と一致するのである。もしこのように写本の料紙を判定基準とするならば、現行の竺法護訳『龍施菩薩本起經』と支謙訳『龍施女經』は、それぞれ漢訳者が逆転することになるわけである。⁽³⁰⁾ なお両経はともに短い經典であり、その言語彙を検証帰納して漢訳者を判定しようとする試みは決定的ではなく徒勞におわつた。⁽³¹⁾

竺法護によつて漢訳された經典における偈はほとんどが無韻であり、一方で呉の支謙訳經典のそれは、多く通押させて漢訳されていることは、これまでも別稿で論述してきたとおりである。竺法護訳とも言われる東晋失訳『般泥洹經』、そして現蔵の竺法護訳『鹿母經』も、偈の韻と経録の記載からして、実は支謙による訳出であるか、または少なくとも偈頌部分のみが既訳の支謙訳本を踏襲したものであったと考えられるのである。⁽³²⁾ よつて本經も、これだけまとまった偈が通押していることと経

録の記載から鑑みて、一応は支謙訳の可能性を立てることができるとは思われる。

6、漢訳者と排版の錯綜―その理由と時期―

ここまでは以下の二点を論じてきた。第一に本経（または本経の偈）は支謙によって訳出されたが、後に竺法護に仮託（または踏襲）されてしまったであろうこと、第二に漢訳者（支謙）は押韻する偈として漢訳していたにもかかわらず、初期の印刷大蔵経においては、Aグループのようにすべて長行で排版されてしまったということである。それではこれらの現象をどのようにに理解したらよいのであろうか。いったい、いついかなる要因によって、訳者・排版をめぐってこのような変遷をたどってしまったのだろうか。

まず第一の問題については、以下のようなことが言えるだろう。前述したように古い経録においては『龍施女経』と『龍施菩薩本起経』の同本異訳に対して、時に経題の錯綜があり、したがって常に一貫して特定の漢訳者が当てられるということがなかった。これが訳者比定をめぐる判断をゆるがせる大きな要因であったと思われる。しかし後の『開元録』や『貞元録』になると、支謙訳として『龍施女経』を、竺法護訳として『龍施菩薩本起経』を著録するようになる。そして印刷大蔵経中の聖

典は『開元録』を標準として収集編纂されることから、基本的に経典名も漢訳者名も、当然ながら『開元録』の記載に準じることになるのである。これによって、現在実見しうる各大蔵経においては、支謙訳は『龍施女経』、竺法護訳は『龍施菩薩本起経』として伝承されてきているということを想定しうるのである。

第二の問題については、その経緯をたどることは容易ではないが、次のようなことが考えられるのではなからうか。第一の問題で述べたように、その漢訳者はおそらく呉の支謙であり、後半は偈によって構成されていた。しかし通常、偈文の直前に置かれる「説偈言」に相当する冠句がなく、なおかつ長行から断続的に流れる内容であることから、すくなくとも『静泰録』が編纂されるころまでに、長行の行どりに改変されてしまい、これが各印刷大蔵経へと継承されてしまった。しかし元版にいたって再び偈の句式に排版され、本来の姿を取り戻すこととなったということである。⁽³⁵⁾それは本経の前半における四字句のリズムから、後半にいたると一転して五字句のリズムへと、その文体が大きく変化している事実が、そうさせたと思われる。漢訳経典においては魏晉南北朝を通じて四字句こそが長行の標準的なスタイルであり、それは他でもなく読誦や記憶への配慮である。⁽³⁶⁾一字一音節としての漢語は二字をもつて一拍をうつので、

偶数句でまとめあげることが、読誦・暗記することを容易にする。これは文壇の四六文の句式と同じことである。ところがこの長行の四字一句のリズムが、後半にいたって突如として五字一句の句作りに変化し、それが終末までつづく。発声しようと意図しようと、この突然のリズムの変化を感知しえない漢語を母語とする者はいないだろう（日本の漢字音で読経しても感知できる変化である）。少なくとも一字一音節を原則とする漢語の字音に通じている者であれば必ず旋律からくる違和感に襲われ、戸惑うはずである。そして次の瞬間にはそれらが長行ではないことを直感するだろう。なぜなら中華の文章や漢語仏典において、一貫して五字を一句とする散文または長行は存在しないからである。このような五字または七字という奇数音節句というのは、句末に一音節分の休音が発生するために、読誦する上でなめらかに流れていく散文や長行においては不向きなスタイルなのである。加えて魏晉南北朝において普遍的に見られる仏典の偈のスタイルにおいては五字一句の占有率が他を圧倒していることが証明してくれる。したがって元版以前のいつの頃かは不明であるが、長行に典型的な四字句のリズムから、後半になって長行リズムではない五字句に移行する違和感から、この五字句の文を、偈として排版し直したものと考えられよう。繰り返すが一貫して五字句を基調とする長行は、少なくとも仏

教経典においては断じてありえないのである。

ところが興味ぶかいことに、元版以降ようやく原初形態を復元しえたにもかかわらず、その編さん者らはその偈が押韻していることには感知していなかったようである。それは西晋の時代からはるか千年を経過して、時代の推移とともに漢字音すらも変化してしまったことに原因を求めることができる。それは九一一頁中段にある、「阿難乃怖驚」または「阿難乃驚怖」の一句のヴァリアントがこれを雄弁に語っているだろう。

便自投梭下 逮得無從生 (平庚・庚)

變為男子形 阿難乃怖驚 (平庚・庚)

第四句の「阿難乃怖驚」が第二句の「逮得無從生」の韻字「生」と押韻するためには、Aグループの金藏・高麗藏・房山遼刻にある「……怖驚」でなければならない。しかし東禪寺・開元寺・思溪・磧砂・元普寧藏・洪武南藏・明南藏・明北藏・嘉興藏・清龍藏は、そろって「……驚怖」とあるように押韻しないのである。Aグループの「怖驚」は辞書類にとられていない耳慣れない用語であり、むしろ「驚怖」のほうが常用の語彙である。しかし韻字「怖」(「切韻」で去声暮韻、魏晉の韻部は魚部)では失韻となってしまう。漢訳者(支謙)は押韻させるために常用の「驚怖」をあえて倒置させて耳慣れない「怖驚」という詩語を採用しなければならなかったのである。同義の二音節語

彙であれば韻律の条件のもと、語順を倒置することは中華の韻文には常見の修辭である。それは第十八句目にある「志意用愕驚」でも同じである。句末の「愕驚」は常用語彙では「驚愕」であるが、押韻させるためにあえて「愕驚」を採用したまでのことである。ところが偈頌の排版に組みなおして原初形態を復した元版などのBグループであっても、「……驚怖」として、なおも韻字に無頓着であるのは、本經の偈が押韻していると感知しえなかったからに他ならない。そしてまた、Bグループの編さん者たちは長行の終わりの部分も押韻している句が含まれていることや、本經こそが支謙訳出の經典であつたことについても知りえなかったのである。

そもそも漢字音が時代の推移とともに演変していくということは、清朝考証学のめざましい躍進にもなつて知られるようになった学的成果である。⁽³⁷⁾よつて魏晉の漢字音と元朝における漢字音では歴然とした隔たりがあることから、魏晉に漢訳された本經偈頌の押韻を、約千年後の元朝に生きた者が感知できる道理はないのである。校讎しえなかったのは版本大藏經の編纂者の責ではない。時代である。この「驚怖」と「怖驚」の校異はわずか一例にすぎないが、有韻偈頌からはこうしたテキスト校讎によつて、漢訳の原初形態を復元することができるということにも、本研究の意義があるというものである。

おわりに

本經の前半は四字句を基調とした長行として漢訳されており、後半は脚韻からして五字句を基調とした偈頌であることが判明した。つまりこうした四字一句（長行のリズム）から一転して五字一句（非長行のリズム）へ唐突に旋律拍節が変化すること、脚韻の状況からして、本經の原初形態はBグループであると考えられるのである。また長行においても押韻する四字句が散見された。これは偈であつたかのようにも思えるが、文章の流れからして恐らく偈ではなく長行として漢訳されたものと想定しうる。ただしそれは通常の長行ではなく、韻を押すことによつて修飾された美文体としての長行であり、仏典においてはきわめて特殊にして罕見な事例であるということが言える。

そしてまた漢訳者についても再検討してみた。本經は『出三藏記集』において、当時闕經であつた六四部の西晉竺法護訳經典の一つにあげられている。よつてすぐさま竺法護訳と断定することには、いささか躊躇するものである。そこで偈の通押状況のみならず、経録に示される料紙の紙数を判定基準に加えることによつて、三国呉の支謙訳を訳者として想定したのである。

また最後には漢訳者と排版の錯綜についてもふれた。前者は経録の記載が、後者は漢字音の変化がその原因であったと考えられたのである。

漢訳仏典のテキストは実に豊富で多彩である。その豊富さもあることながら、確かな伝承が保証される貴重な写本類の残存も少なくはない。当該テキストの原初形態と今後の展開を同時に実見することができるのは、さまざまな面で研究を裨益進展させるものである。本稿では『龍施菩薩本起経』の偈頌を一例として、一連の「漢語仏典における偈の研究」の問題点とその意義を提起し、同時に偈に対する総合的な調査研究を行う必要性を提言するものである。

註

- (1) 本稿の梗概はすでに「漢語仏典における偈の研究」竺法護訳『龍施菩薩本起経』の詩律をめぐって―(『印仏研』五二の一、二〇〇三年)と題して発表している。
- (2) 東禪寺版は宮内庁所蔵本のマイクロフィルムからの焼付けで、開元寺版は二〇〇三年二月四日に知恩院蔵本を調査した。趙城金藏は『中華大蔵経』十九卷二六七頁。思溪版は二〇〇二年一月十五日、中国国家図書館の所蔵本(女六)を調査確認した。磧砂藏は『宋磧砂大蔵経』十一卷二一六頁。高麗版は『高麗版大蔵経』第十一卷六一八頁、なお増上寺所蔵の高麗藏は二〇〇三年六月十日に調査済み。房山石経は『房山石経』十卷・四五

- 一頁。磧砂藏に基づいて開版された洪武南藏(初刻南藏)は『原版精縮洪武南藏』五四冊・五七〇頁をそれぞれ参照した。
- (3) 元版は増上寺所蔵の普寧寺本を確認、明南藏は立正大学図書館蔵本のマイクロフィルム(『立正大学図書館所蔵 明代南藏目録』を参照)、明北藏は『永樂北藏』(第四四冊五五二頁)、嘉興藏(万暦版・方冊本)は知恩院所蔵本を確認、龍藏は『新編縮本乾隆大蔵経』(第三八冊一四二頁)、縮刷大蔵経と頻伽精舍蔵本はそれぞれ『大日本校訂縮刷大蔵経』(宙函七)、『頻伽大蔵経』(一四卷四八一頁)を確認し、そして『大正蔵経』は十四卷九一〇頁である。
- (4) 版本成立以後の写本として、興聖寺本(『興聖寺一切経調査報告書』一一〇頁)・七寺本(『尾張史料七寺一切経目録』四二頁)・石山寺本(『石山寺の研究』一切経篇、二二六頁・二三二頁、『昭和法宝総目録』一卷九八五頁)・名取新宮寺本(『名取新宮寺一切経調査報告書』八七頁に、「鎌倉中期、首欠、三紙」とある)・金剛寺本(『金剛寺一切経の基礎的研究と新出仏典の研究』二九九頁)が現存している。落合俊典教授(国際仏敎学大学院大学)より資料を提供していただいた七寺本と金剛寺本は偈が存在しない系統(高麗版系統)であった。その他は未見。なお正倉院聖語藏・法隆寺一切経中に本写本は含まれていない。
- (5) 周知のとおり大正蔵経は高麗版を底本としている。本経もしかりである(『昭和法宝総目録』第一卷二七一頁中)。にもかかわらず両者の排版形態が相違しているのは、大正蔵経が高麗版を底本とし、宋思溪・元普寧、及び明の方冊版(万暦版・嘉興藏)を校本としているといっても、実際は一九一一年から上海で刊行された頻伽大蔵経を草稿とし、これに校異を書き込んだ

上で増上寺閻藏亭（現存する経蔵の裏手に建てられたが、後に取り壊されて今は収蔵庫が建っている）から印刷所（九段坂の京華社）にまわしているからである。その頻伽蔵と大正蔵経所収の本経との排版形態はたしかに一致している。頻伽蔵は大日本校訂縮刷大蔵経（縮蔵）の復刻であり、その縮蔵は増上寺の高麗版を底本として宋元明の三本で校異を示しているが、縮蔵の校記をすべて省いてしまっている頻伽蔵の本文は、実質的には高麗版そのものの復刻ということになるわけである。しかし縮蔵は文字の異同を欄外上部の校記に示すことはしたが、排版形態までも高麗本に準拠させる作業を怠ったのである。それが頻伽蔵に、そして大正蔵へと受け継がれたと考えられるのである。したがって大正蔵経所収の本経の排版形態は高麗蔵と相違してしまっただけである。このような本経と似た事例は、支謙訳の『慧印三昧経』の偈においても確認できる。

いずれにせよ、大正蔵経はその編纂過程において、高麗蔵経を書写する手間を省いて頻伽大蔵経をもってその版下にしたということである。『増上寺三大蔵経目錄解説』の編者で増上寺史料編纂所の主任研究員であった金山正好氏は、「草稿として『頻伽蔵』本が用いられた」（同書一五頁、一九八二年）と述べている。また「増上寺三大蔵経について（下）」（『増上寺史料集所報』十号、一九八四年）、『大本山増上寺史』（石上善応記、本文篇三五二頁、増上寺、一九九九年）も参照。

(6) 奇数句からなる漢訳仏典の偈頌は『大正蔵経』の一卷から十七卷までに、わずかに十数部の經典にしか見られない。

(7) 他に王力「南北朝詩人用韻考」（『清華學報』十一卷三期、一九三六年）や劉綸鑫『魏晉南北朝詩文韻集与研究（韻集部分）』（中国社会科学出版社、二〇〇一年）。

『龍施菩薩本起經』の有韻偈頌と漢訳者について

(8) 「時仏……」元版・明南蔵はここで改行されている。

(9) 「怖驚」、金藏・高麗・房山は「怖驚（平庚・庚）」に作り、東禪寺・開元寺・思溪・磧砂・普寧・明南・明北・嘉興・龍蔵は「驚怖（去暮・魚）」に作る。

(10) 「珍宝」、おそらく「宝珍（平真・真）」の誤倒であろう。

(11) 拙稿「漢語佛典における偈の研究——有韻の偈——」（香川孝雄博士古稀記念論集『佛教学浄土学研究』所収、永田文昌堂、二〇〇一年三月）に附載した『漢訳佛典有韻偈頌一覽表』はその後訂正をいくらか加えた。『大智度論』においても、あと五箇所ほどに通押が認められることが判明したので追記しておく。と、卷第十三（一五六中・一五九上中）、卷十四（一六六上）、卷十七（一八三下・一八四上・一八四中下）である。また拙稿「支謙と鳩摩羅什訳仏典における偈の詩律」（『仏教史学研究』、四三卷一号、京都、二〇〇一年）を参照されたい。

(12) 漢訳仏典における偈の押韻が完璧ではないという事実には、さまざまな要因が考えられるはずである。例えば語義（思想内容）の伝達をより重視したため、訳者の漢語能力の限界・訳者の漢語修学地（方音）の相違・翻訳上の技術的な限界・伝承過程における校訂や誤写などである。これについての詳細は別稿を用意している。

(13) 筆者は三句の脱落を想定している。写経でも刊本でも、一行の字数を十七字前後とするならば、本経の五言偈は一行に三句収まると予想される。したがって書写段階で視線乖離によって一行とばして誤写する場合には、必然的に三句を脱することになるからである。これは中国撰述經典の『妙好宝車經』の脱句についても同様なことが言えるであろう。

(14) 拙文「漢語佛典における偈の研究——中国撰述經典における偈

とその韻律——『仏教史学研究』四八巻一号、二〇〇五年）を参照。

(15) 『仏本行経』(四・六三上)

如是歌称声 斯須流聞王

王聞甚欲悦 重賜名宝珍

『出曜経』巻九(四・六五六上)にも

猶如大海、日夜沸動、濁滓下沈、變成宝珍。人亦如是、

昼夜役心不止、便獲果証。

『十地経』(十・五五二中)

菩薩既聞諸勝行 其心歡喜雨妙花

放淨光明散宝珍 供養如来称善説

『大宝積経』七七(十一・四四三上)

以此功德縁 受身常端正

饒財多宝珍 眷属具成就

(16) ただし縮蔵・頻伽蔵・大正蔵の排版は実質的に元・明版系でありながら、用字は高麗蔵によっているものでその限りではない。

(17) 拙文『浄度三昧経』と竺法護訳経典——(佛教大学総合研究所紀要』四号、一九九七年)を参照。

(18) 之支部は三国晋ともに通押する。

(19) 「処」、高麗のみ「上(去漾・陽)」に作り、東禅寺・開元寺・思溪・磧砂・普寧・明南・明北・嘉興・龍蔵は「処(去御・魚)」に作り、金蔵は「土(上姥・魚)」に作る。

(20) 「悪」、金蔵・高麗は「惡」に作り、東禅寺・開元寺・思溪・磧砂・普寧・明南・明北・嘉興・龍蔵は「害(去泰・泰)」に作る。

(21) 「今此……」、元版・明南蔵はここで改行している。

(22) 水谷真成「上古の間に於ける音韻史上の諸問題」(『中国文化叢書』1言語、大修館書店、一九六七年)、また史存直「古音“祭”部は独立的韻部嗎?」(『漢語音韻學論文集』所収、華東師範大学、一九九七年)を参照。

(23) 廓三市而開塵 籍平遠而九達

班列肆以兼羅 設闢闔以襟帶

濟有無之常偏 距日中而畢會

抗旗亭之饒辭 修所親之博大

(24) 竺法護の訳経・訳語・訳風などにかかわる研究論文は少ない。最近では梅廼文「竺法護的翻訳初探」(『中華仏学學報』九期、一九九六年)や、河野訓「竺法護の經典漢訳の特徴について」(木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教——その成立と展開——』、二〇〇二年)がある。また竺法護の全般的な報告としては、鎌田茂雄「竺法護の翻訳事業」(『中国仏教史』第一巻、一九八二年)を参照されたい。

(25) 横超慧日「広律伝来以前の中國に於ける戒律」(『中国仏教の研究』1、法蔵館、一九五八年)、佐々木孝憲「竺法護の訳経について——正法華経統解のための基礎的考察——」(坂本幸男編『法華経の中國的發展』、平樂寺書店、一九七二年)ではすべての名を列挙している。

(26) 岡部和雄氏は、「この二本は流伝の過程で広略二本となったと見るべきであろう。……古くは四紙のもののみがあつて、のちに八紙に増広され、両本ともに流布したのであらう」と述べている。(『訳経史研究序説(二)——現蔵経中の竺法護の再検討——』、『曹洞宗研究員研究紀要』五号、一九七三年)。

(27) 『開元録』十二(有訳有本録)に「鹿母經一卷、西晋三蔵竺法護訳。又群録中、更有鹿子經一卷。云是吳代外国優婆塞支謙

所訳。即与前鹿母經文句全同。但立名殊故不双出」(一六〇四中)、また同じく『開元錄』十七(別録中刪略繁重錄)に「鹿子經一卷、右一經、与鹿母經文同名異。據其文義、合從母立名。長房錄云、鹿子經吳代優婆塞支謙訳者謬也」(六六四中)とある。

(28) 拙文「支謙所訳經典中偈頌の研究—四部經典中偈頌の漢訳者—」(中国仏学院学報『法源』一九九期、二〇〇一年、北京)を参照のこと。

(29) 「普曜經記」(『出三藏記集』卷七)には、筆受者として康殊と帛法炬の名が見える。或いはこうした助訳者たちの配慮であったのかもしれない。また『普曜經』は現存する竺法護訳經典のうち、その漢訳年代が判明している中で、最も遅い永嘉二年(三〇八)の翻訳であることから、竺法護自身の漢訳体例に変化が生じたことも合わせて考慮すべきであろうか。

(30) なお岡部和雄氏も、經録と訳語を精査して、『龍施菩薩本起經』と『龍施女經』が竺法護と支謙のいずれの訳出にかかるのかは判定に苦しむとしながらも、現行で竺法護訳とされている『龍施菩薩本起經』が支謙訳であり、支謙訳とされている『龍施女經』が竺法護ではないかと示唆している(『訳經史研究序説』(三)——現藏經中の竺法護の再検討——、『曹洞宗研究員研究生研究紀要』六号、一九七四年)。

(31) 筆写はこれまで発表してきたように、支謙の訳偈が竺法護の經典に転用されたり、または經典そのものが誤って竺法護に仮託されたのではないかと考えている。近年Nグラムによるクラスタ分析による漢訳者の比定が脚光をあびてきているが、その有効性が認められるのであれば今後検討する必要がある。

(32) たとえば支謙『太子瑞應本起經』(三・四七九下)の梵天勸請において、樂神般遮が琴を弾きながら歌った仏陀釈尊への有

韻の讀頌は、竺法護『普曜經』(三・五二七中下)にそのまま踏襲されている。また拙稿「支謙と鳩摩羅什訳仏典における偈の詩律」(『仏教史学研究』、四三卷一号、京都、二〇〇一年)、「漢訳仏典中偈頌の韻律与『演道俗業經』」(『法源』第一八期、北京、二〇〇〇年)、および「支謙所訳經典中偈頌の研究—四部經典中偈頌の漢訳者—」(中国仏学院学報『法源』一九九期、二〇〇一年、北京)を参照。

(33) 支謙訳經においては、『菩薩本業經』の偈だけに「説偈言」に類するような常套の冠句がなく、他の訳出經典の偈の直前にはすべて具わっている。

(34) 元版は思溪版を底本としたといわれるが、本經にあつては例外となろう。よって原初形態を保持しているテキストが元版の底本となったのである。

(35) ただし明の洪武南蔵(初刻南蔵)は磧砂蔵に基づいて開版されたので、元版以降であっても宋版などと同じく長行によって排版されている。

(36) この漢訳仏典の長行における四字句の発生原因は研究者によって異論がある。朱慶之は漢訳經典の長行も偈頌も音節数を一定に保とうとしていることから、これらは梵語原典の偈頌の音節が一定であることに影響を受けたとし(『仏典与中古漢語詞彙研究』一四頁、文津出版社、一九九二)、兪理明は「仏經四言格文体的形成」で、先秦の四字句を中心とした韻文が散文にも波及し、さらにこれが早期の漢訳仏典の長行に影響を与え、後漢の康孟詳の訳經以降は四字句が顯著に認められるとしている(『仏教文献語言』二九頁・四一頁、巴蜀書社、一九九三年)。さらに陳文傑は「仏典文体形成原因再討論」において、道教典籍からの影響を論じている(『宗教学研究』二〇〇一年第四期、

四川大学宗教研究所)。なお筆者も以前『浄度三昧経』と竺法護訳経典』において略述したことがある(『佛教大学総合研究所紀要』四、一九九七年)。

なお長行における四字句の効果については、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)などに指摘がある。

- (37) 漢字音の変化については、早く明末の陳第(一五四一～一六一七)によって提唱されたことである(『毛詩古音考』序・『説詩拙言』・『屈宋古音義』において指摘されている)。大島正二『中国言語学史(増訂版)』二九四頁(汲古書院、一九九八年)を参照。