

中国仏教における疑經

——特に『觀經』との関わりに於いて——

落 合 俊 典

はじめに

周知のように中国仏教において疑經觀を最初に表明したのは道安(三一四―三八五)であった。その一文はそれ以降の中国仏教の疑經觀の方向を決定付けたともいえるものである。⁽¹⁾ただし明確な定義がなされたわけではなく、そのために後世經錄編纂者の恣意的な解釈が生まれる要因が内在されていたとも言える。

道安以後では經典の峻別に厳格な僧祐がより詳細な疑經觀を述べ、漢訳された經典の整理分類を行った。中国仏教における疑經の定義がここに確立したと見なしてよいであろう。もちろん恣意的解釈が生まれる要因は内在されたままであったが、少なくとも基本的骨格が形成されたことは事実であろう。⁽²⁾その後

は法經・道宣・明佺・智昇等の歴代の仏教史家が經錄の中でそれぞれ疑經觀を述べているが、定義の大幅な変更が行われた形跡は無い。それにも拘わらず、具体的な經典の入れ替えが多々散見される。一つの經典が真經とされたり、疑經とされたりするという現象が起こっているのである。これは当時の学問的成果の結果というよりも相当に恣意的な判断に基づくものであったと想定される。そのほかにも政治的な圧力のもとで、歴代の仏教史家が疑經としたものを書写流行させたりしている。⁽³⁾このような疑經にまつわる種々の現象を巨視的に觀察するには未だ十分なる個別の事象の積み重ねが為されておらず時期尚早の感が否めないが、一方で個別的研究を進めるとともに「疑經」という観点からのアプローチも必要であろう。

さて、今回、中国撰述説・中央アジア説などが出ている『觀

無量寿經』（以下『觀經』）を対象に取り上げたのは、中国仏敎における疑經觀を最初に提案した道安の視座から再度検討を試みてはどうかということである。そのために近年出現した『毘羅三昧經』を取り上げる。この經典は道安が疑經と認定した二十六部三十卷の中に含まれる經卷で、日本の平安時代末期に書写された七寺一切經本によって完全な復元が実現したものである。その他の經典はすべて散逸し、引用文が『經律異相』や『法苑珠琳』あるいは『安樂集』等に僅かに残っているのみである。復元された文章を子細に見ていくことによって道安の疑經觀が檢証されることになるであろう。その結果この經典が中国撰述のものならば、道安の疑經認定は當を得たことになる。つぎに、立場を逆転させて、もし『觀經』が中国撰述ならば『毘羅三昧經』と同じ要素が含まれていてもおかしくないはずである。疑經の本案本元から中国・日本等の東アジアの浄土敎にとつて極めて重要な經典である『觀經』を眺望した時、どのような特徴が浮かび上がってくるであろうか。相違ならびに類似をそのまま列挙することこそが本稿の一つの目標でもある。もとよりその任に耐え得る資格を有しないが、この方面における考察が一步でも前進すればこれ優る喜びはない。

道安の疑經觀とその檢証

道安の疑經觀は、僧祐が編纂した『出三藏記集』の中の「新集安公疑經錄」に端的に示されている。

外国僧法、学皆跪而口受。同師所受、若十、二十転、以授後学。若有一字異者、共相推校、得便擯之、僧法無縱也。

經至晋土、其年未遠、而喜事者以沙糝金、斌斌如也、而無括正、何以別真偽乎。農者禾草俱存、后稷為之歎息。金匱玉石緘、下和為之懷恥。安敢預学次、見涇渭雜流、龍蛇並進、豈不恥之。今列意謂非仏經者如左。以示将来学士、共知鄙倍焉。¹⁾

異国の仏敎の敎えは、それを学ぶのに（師の前に）ひざまずいて直接受けたのであるが、師はその師より受けたところと同じであり、十回も二十回も繰り返した後でようやく弟子に敎えを授けたものである。もし一字でも異なることがあれば師弟と一緒に推敲し、正しきことが得られたならば誤りはしりぞけられたので仏敎の敎えは放縱になることがなかった。

仏の敎えが説かれた經典がはじめて中国（晋）に傳播してから月日はあまり経っていない。ところが良からぬ者どもが、砂を金に混ぜ合わせておきながら本物の金を得たよ

うにしている。このようなことを正すことをしなかったならば、どのような基準で真偽を分けることができるであろうか。農地に稲（禾）と草が混じりあっているようなものだ。そのために昔農事を司った后稷もため息をつくであろう。また金の箱に素晴らしい玉とどうでもよい石とを封じ込めているようなものだ。これがために玉の鑑定名人下和は潔しとしなかった。今、（私の）心のなかで仏経ではないと思うものを左記のように列挙したが、これを将来の学士に示して、それらが卑しいもので道理に背くものだと知らさせるのである。

以上が道安の疑経観であるが、ただどのような経を疑経とするかについては明らかかな基準を示していない。「今、（私の）心のなかで仏経ではないと思うものを左記のように列挙した。」（今列意謂非仏経者如左）という道安の理解が基準となっている。これは客観的評価とは言えないものであろう。しかし、「砂を金に混ぜ合わせておきながら本物の金を得たようにしている。」（以沙糝金、斌斌如也）と述べ、あたかも仏陀金口を金に譬えている。このような見解に対して後世の隋の法経などは「金言を掠める」⁽⁵⁾ものを偽妄と称している。ここには金言であるか否かがその判断基準と言えよう。智昇はその点「この（経

の）文意を探ると人の情が見られる」（然尋此文意状涉人情）と述べ、人造こそが疑経の判定基準なのだと言っている。だが、人造と金口（聖言、buddhavacana）とを区別するのは何であろうか。ここに僧祐は「進んでは遠く外域に適くを聞かず、退いては訳を西賓に承くるを見ず」（進不聞遠適外域。退不見承譯西賓）と述べ、翻訳者の資質確認を認定資料の一つとしている。中国から西域に法を求めた僧侶でもなく、また西域から来夏した僧侶という証拠もないのにどうして仏陀金口の経典を翻訳できようか、と言うのである。してみると翻訳か否かが重要なポイントになることは明白である。『経録』はそのためもあって翻訳者すなわち訳経僧の伝を詳細に伝えているのである。言わば一種の僧伝の役割も果たしている。

人造の判断基準が訳経僧の信頼に足る記録と結び付くことによつて出来上がると、古訳時代や戦乱の混乱した社会下での訳経は、そもそもがそのような基準で翻訳されたものでないから全く不明とならざるを得なかったのは当然として、しかしそれらが既に一人歩きして大きく成長してしまっていたために社会的要請として案出することが是とされた。ためにその時代から遙か昔の時代の失訳經典の分類作業という錯誤を、国家的事業をもつて行なうという愚拳が実施されることとなる。それは言うまでもなく、費長房の『歴代三宝紀』の成立に關することである。

ある。隋・唐の仏敎經典研究の成果が学問的誠実さをもって結実したとされる智昇の『開元釈敎録』（以下『開元録』）ですら、自ら解明できないものについて時折『歷代三寶紀』に拠ってしまふという安易さが見られるのである。

疑經『毘羅三昧經』

さて道安は明確に言っていないが、彼の疑經観は後代に引き継がれたように金口と人造との区分が以上のように厳然としてあったと認めるべきだろう。

かくして道安は二十六部三十卷の疑經を摘出し、目録に挙げた。従来はそれらの疑經を諸書に引用された僅々の文章によって検証してきたのであるが、近年そのなかの一部、すなわち『毘羅三昧經』上下二巻が日本の平安時代写經のなかに残っていることが分かり影印・翻刻することができた。^⑦

筆者はその研究篇のなかで道安が挙げた疑經二十六部のうち諸書に引用されている引文を例にひき若干の考察を試みた。しかし、上述したように僅かの文章でもって道安がどのような箇所をもって疑經としたか到底分かり得ようがなかった。今現前に示された『毘羅三昧經』は成立時代が道安以前に溯るといふ時代、中国仏敎初期の三国時代から西晋および東晋時代にか

て成立したものと推定されるが、そのようなものが度重なる転写と、さらには中国から日本に伝播し、日本人の手によって書写が繰り返されてきたということを念頭に入れて文の正確性を考えた時、数多くの誤写が生じ判読が困難になっている資料となつていてもやむを得ないことであろう。しかし、平安時代末期の京都法勝寺にあった經卷を書写底本として短期間の内に清水寺で書写した七寺藏の經卷は驚くほど原典の姿を保持していた。千年の眠りから再び人々の目の前に現れた敦煌写本のように書写の厳密性が高いと言つても過言ではない。

では次に道安が読みそして中国撰述の疑經と判定した『毘羅三昧經』をここで検証して見たいと思う。もちろん道安自身は疑經についての明確な基準を示していないので、僧祐や智昇等の後世の經録編纂者の基準をも参考にして幾つかのポイントを挙げてみることにする。

- ① 訳經僧名の不記載（失訳）。
 - ② 訳經場所の不記載。
 - ③ 訳出年代の不記載。
 - ④ 訳語の不統一。
 - ⑤ 中国伝統文化の用語・文言。
 - ⑥ 先行經典の同一表現・文意。
- このなか、①から③は、どれか一つの要素があれば疑經と断

定され得るものではないと思うが、疑經に違いないと想定された時に有力な例証として挙げられる性質のものであろう。一方④から⑥は、この中の一点でもって疑經と断定可能となる有力な要素である。

本經を疑經と見なした考えられるものを取り出して見よう。

① 訳經僧名の不記載（失訳）。

七寺本には上下二巻の内題の下にも、また尾題等の他の箇所にも訳經者名が記されていない。今のところ天下の孤本であるから他の写本と比較することはできないが、どの経録等にも挙げられていないことから道安の活躍した時代も不明のままであったのだろう。一般に古訳時代は訳經者の訳經活動を記録していくことが稀れであったので失訳の經典が多いが、当時の訳經僧の記録がどこにも見られなかったのも事実であったに違いない。訳經者が不明であるのは致命傷に近い状態である。

② 訳經場所の不記載。

訳經僧が不明、すなわち失訳でありながら訳經場所だけが判明していることは考えられないが、全くないわけではない。失訳經部類のなかに僅かだが訳經地が記されていることがあるが、『毘羅三昧經』は訳經地、訳經場所も記されていない。これも

またマイナスポイントである。

③ 訳出年代の不記載。

訳經僧名と訳經場所が判明していたとしても、訳出年代が不明なことは多い。隋・唐の時代になるとそれらの記述が豊富になるが、後漢（東漢）から六朝時代にかけては仏教の發展時期とも称すべき時代であったからかあまり嚴格ではなかったようである。本經もまた訳出年代がどこにも記録されていない。基礎的データと思われるこれら①②③が不足していることは成立背景の曖昧さを十分窺わせるものである。

④ 訳語の不統一。

このことについて時代が下がるが、『開元録』の編者智昇は、玄奘の訳とされている『要行捨身經』に「王舎城靈鷲山」とあるが靈鷲山は古訳（旧訳）であって玄奘法師は皆「鷲峯」と訳しているので偽妄乱真の偽經であると断じている。隋唐のような時代になると種々整備されて訳語の相違なども明確に分かるのであるが、『毘羅三昧經』のような成立時代が三、四世紀に溯るとこの手法は些か苦しい。ただ、訳語の流れを概略把握することは決して不可能なことではない。そのような観点から考察を試みたの拙論である。もつとも訳語の比較を通じて本書

の成立年代を確定することが主眼であったので、真経か疑経かの観点からの考察とは異なる。拙論を参照していくと、マハーヤーナ (mahāyāna) の訳語として本書は、摩訶衍と大道(10)を使っている。またサットパーラミター (sat · paramitā) を、六波羅蜜(12)と六度無極(13)としているなど訳語に不統一が見られる。後者の例について見てみよう。

居士言。欲学菩薩法。当脩六敬具六法 (中略)

王曰。何以爲脩六敬具六法。具爲説之。

居士言。脩六敬者六波羅蜜。具六法者六度無極也。

この箇所の意味は次のようなものである。居士は、菩薩となる方法を学びたいならば、六敬を修し六法を身につけなさいと述べた。(中略) これに対して王は、六敬を修し、六法を身につけることはどのようなことか詳しく説いてくださいと尋ねたところ、居士は、六敬を修することが六波羅蜜であり、六法を身につけることは六度無極である、と答えた、という内容である。

ここで言うところの六敬と六法は具体的に説明がなく不明だが、六度無極は後漢代訳出の『法鏡経』に「六度無極之行」として挙げられるのが初出と考えられる。

一方六波羅蜜は、それより以前の支婁迦讖訳の訳経(『道行般若経』『阿闍世王経』)に出る。居士の説明は、これらの訳語

の相違を会通させているものと見なすことが自然であろう。ともかくも支婁迦讖の訳出大乘経典が影響力を有している時代の中に、少し遅れて訳出された『法鏡経』が新しく脚光を浴びてきた。当然ながら大乘仏教の重要用語である六波羅蜜の訳語の相違が問題となり、その課題に対応した書の出現が待ち望まれていたのであろう。

以上の考察で明らかかなように、翻訳経典であれば訳語の相違を文句解釈に適用する必要はなく、訳語も一種類でなければならぬ。

⑤ 中国伝統文化の用語・文言。

『毘羅三昧経』の文章から中国の伝統文化と思われる文言を検出することは容易ではない。翻訳語の中に中国思想の用語を用いることは決して否定はされていない。初期翻訳経典には泰山(太山)などの中国の名山が使われるが、これのみにて中国撰述と判断するのは単純過ぎるであろう。多くは比喩的用法として用いたようである。

『毘羅三昧経』の第三話ともいえるプロットに布施王(太子)物語りがある。ここでは阿闍王という王名になっているが、これは恐らく支婁迦讖訳の『阿闍世王経』から借名したものに相違ない。その内容は、布施王(太子)、すなわち阿闍王の父王

は布施の為に国中の珍宝と姝女太子夫人等をバラモンに布施した息子の阿闍王に死を賜るが、剣は鞘から抜けず使者も手に負えない。そこで父王は鳩毛酒を賜るがこれによりても酔うことなく、三合より三斗、三斗より三斛と飲み進んでも酔わず乱れず言語も通常と変わらない、と経典は述べて行く。このくんだりには司馬遷の『史記』卷一二六の「滑稽列伝」の髡の飲酒を想起せしめるが、文献的には対比できるほどのものではない。恐らく他の典籍からであろう。また『毘羅三昧経』に書かれている鳩毛酒とは鳩酒のことであるが、鳩毛酒という語はあまり見かけない言葉である。仏典に出る用語は鳩毒薬が見られる。¹⁶⁾

以上のように明確に中国文化思想からの影響を指摘することはできないが、当時知られ始めた経典の本生経類や仏伝等の文学的表現と比較してみても、本書が相当に逸脱しているように感じられたのではなからうか。もつとも「如是我聞一時仏在○国」によって始まる、所謂仏教経典の形式を保持していることから少なくとも『毘羅三昧経』の編集者は仏教経典より得られた基礎知識を有していたことは間違いない。なおかつその知識は豊富であった。だが、大乘仏教の空思想の理解は僧肇の『肇論』に見られるような徹底した理解に達してしない。縁起・無自性・空として把握しているのではなく概念的な遊戯に

終わっていると考えられる。空について説かれている箇所を見てもよい。

上巻に迦羅葉国の王と居士との間で空の問答の短いやりとりがあるが、菩薩法の説明として空思想が説かれる。

王曰く、「次に復た云何。」

居士言く、「復た空あり。人、道を求めんと欲せば、当に

空を空すべきなり。」

王曰く、「何を以て空を空すと為すや。」

居士言く、「空を空すとは一切万物皆な空なり。人身も亦

た空なり。是も空、否も空なり。皆な空と為すなり。空

を空すと知らば乃ち道と為すなり。」

以上の文だけではおよそ難解な空は理解できないであろう。

空については下巻にも登場する。¹⁸⁾

縁一覚とは辟支仏なり。空を索め空に着する。出ることを

索めて空の縛する所と為るが故に。限碍ありて小道と為す

なり。

空思想を理解することに拘泥して空しか考えられなくなってしまう修行者は小道、すなわち小乗の徒であると言うのである。このような説明では空そのものは到底理解できないであろう。『毘羅三昧経』は大乘仏教経典の部類に属する。支婁迦讖訳の『阿闍世王経』は般若思想(空の思想)を説いた経典であ

るが、その影響下にありながら本質的に空思想を理解していないことが浅薄な説相となっているのである。

⑥ 先行經典の同一表現・文意。

本書の内容と類似する箇所は多々見られるが、編者が巧妙なためか或いは文学的表現の豊かさのためか具体的に列挙することは容易ではない。真疑の判断材料とはならないが、幾つか列を挙げてみよう。

(一) 例えば仏伝文学のなかで降魔成道のくだりがあるが、この箇所と『毘羅三昧経』とは密接な関係を有していると考えられる。四世紀後半までに漢訳されたものは、後漢代竺大力共康孟詳訳『修行本起経』、吳代支謙訳『太子瑞応本起経』、西晋代竺法護訳『普曜経』などである。これらの經典は中国において真疑の問題は生じておらず、まず翻訳經典とみなしてよいであろう。ところが松田裕子氏は、現存『太子瑞応本起経』と同型の梵文テキストがかつて存在したか疑わしく、『太子瑞応本起経』は“Chinese patchwork”であると述べている¹⁹⁾。もともと『異出菩薩本起経』系の梵文テキスト、ならびに『太子瑞応本起経』と『普曜経』との両者に資料を提供したと思われる梵文テキストからの翻訳とを合成したものであるという説である。このような經典も翻訳經典と称されるであろうが、氏の見解は漢訳

されなかった仏伝經典を想定しているのであり、『毘羅三昧経』との関わりからも興味深い。

さて次に『毘羅三昧経』に先行すると想定される文を取り出し比較してみたい。

A-1 『修行本起経』卷下

皆使変成師子熊羆虎象龍牛馬犬豕猴猿之形。不可称言。蟲頭人軀蛇之身。鼈龜之首。而有六目。或一頭而多頭。齒牙爪距。擔山吐火。雷電四繞。獲持戟²⁰⁾。

A-2 『太子瑞応本起経』卷上

皆使變為師子熊羆虎兇象龍牛馬犬豕猴猿之形。不可称言。蟲頭人體蛇之身。鼈龜之首。而六目。或一頭而多頭。齒牙爪距。擔山吐火。雷電四繞。獲持戟²¹⁾。

A-3 『普曜経』卷六

各々變為師子熊羆虎兇象龍牛馬犬豕猴猿之形。不可称言。蟲頭人軀蛇之身。鼈龜之首。一面六目。或一頭而多頭。齒牙爪距。擔山吐火。雷電四繞。獲持戟²²⁾。

この降魔品に相応する箇所を『毘羅三昧経』から引用してみよう。

B 『毘羅三昧經』上卷（六八行―七八行）

爾時魔官屬大衆俱來會聚。不可復計數。各各化身。人頭
虎身。虎頭人身。犬頭馬

身。蛇頭人身。象頭狗身。彌猴頭牛身。鷄頭人身。人頭
猪身。羊頭人軀。六畜之身。十十並行。百百羅頭、千千
聚積、万万驟虞。或有斷頭破腹屠裂其身。或有支解剥皮
但餘骨骸。或有牙齒隨落鼻眼空虛。或有吐舌反目切齒碎
頭。或有兩兩相覘、啖吃面膚、三三相逐、五五相持、十
十相連、百百無頭。或有更相噉食被髮亂頭。女子化身、
露現其軀。魔害鬼魅恍惚變易其軀。化作大寒大寔雲霧。
日月無光。

この比較によつて、明らかにA群とBとは極めて密接な關係
を有しているということが判明する。

ではどちらが先か。影響を受けたのは前者か後者か。一般に
思想の歴史的展開は富永仲基の加上理論のように先行する思想
を前提にして新たな思想が加えられるものである。その観点か
ら見ると、A群に α が加上されたものがBであると思ふのが
合理的である。その反対の可能性は極めて少ない。何故ならば、
詳しい論証は省くが α の影響が他のものには全く伝わっていな
いからである。影響を受けて成立したものに α の残滓が少しも
見られないのは理に合わないことである。そして前述した諸資

料以外の後代の漢訳『過去現在因果經』、『方廣大莊嚴經』、『仏
所行讚』などにもそのような痕跡が無いのである。

また松田裕子氏が想定されたように未翻訳の梵文テキストか
らの翻訳もしくはそれを“Chinese patchwork”したという考
えはどうかだろうか。この発想は誘惑に満ちている。いかに『毘
羅三昧經』編纂者の想像力が豊かであったとしても果たしてA
群の文章からBの文が作成できるであろうか。現存の
Lalitavistara サンスクリットテキストおよび漢訳『方廣大莊
嚴經』、また Buddhacarita などの降魔品を比較してみると、
一部 Lalitavistara 系の影響を受けたのではないかと思われる
ような箇所もあり問題は複雑である。あるいは口伝等何らかの
伝承が中国に伝播していたのかも知れない。

以上をまとめるならば、「この箇所は恐らく前述の仏伝經典
A群および何らかの伝承からヒントを得て編者が想像力を十二
分に働かせて表現したものだ」となるであろう。なかなか難し
い表現も頻出するが、文章を生き生きとさせる努力には脱帽す
るばかりである。ただ、A-3の西晋代竺法護訳『普曜經』か
ら影響を受けたか否かについては疑問が残っている。諸訳との
比較から西晋の竺法護訳經典からの影響は少ないと考えるので
あるが、まだ十分な精査をしたわけではなく、今後の課題であ
る。とまれ『毘羅三昧經』は道安の『綜理衆經目錄』に載るこ

とから少なくとも四世紀後半には成立していたことは相違ない。インド或いは西域からやってきた僧たちから直接耳にした伝聞もあつたかと思うが、A群の記述に基づき伝承を加味して述作した『毘羅三昧経』の編著者は実に人々に訴える効果的な文章表現法に熟知した人物であつたことになる。その雰囲気の一端を訓読で示してみよう。

その時魔の官属、大衆とともに来たつて一同に会し聚つまれり。その数不可計数。おのおの化身せり。人の頭に虎の身。虎の頭に人の身。犬の頭に馬の身。蛇の頭に人の身。象の頭に狗の身。彌猴の頭に牛の身。鶏の頭に人の身。人の頭に猪の身。羊の頭に人の軀。六畜の身。十十並び行き、百百頭を羅ね、千千聚積し、万万驟虞す。或は頭を断じ腹を破り其の身を屠裂するものあり。

或は支解れ皮を剥して但だ余の骨骸のみあり。或は牙齒隨落し鼻眼空虚なるものあり。

或は舌を吐き目を反け切齒碎頭のものあり。或は両両相い呪し、啖吃面膚し、三三相い逐い、五五相い持し、十十相い連り、百百無頭なるものあり。或は更に相い噉食し、髪の毛をふりみだし頭を乱すものあり。女子は化身して、其の軀を露現す。魔害鬼魅は恍惚として其の軀を變易して、化して

大寒大冥雲霧を作す。ために日月も光なし。

仏陀の伝記類は仏伝文学とも称されるが、降魔成道のところは仏陀が悪魔（煩惱）に打ち勝つて悟りの境地に達する仏伝文学のクライマックス部分であるために、文章表現もまた絵画的表現も作者の腕の見せ所となる。日本にある絵因果経は劉宋の求那跋陀羅が元嘉三〇年（四五三）に訳した『過去現在因果経』に絵をほどこしたものだ、これは釈迦の過去世から現世において仏陀として成道し、大迦葉を濟度するまでの伝記である。その經典の上部に絵を描き、臨場感を持たしたもので優品が多い。特に降魔成道の箇所は見せ場である。

年代的に『毘羅三昧経』は絵因果経から影響を受けるはずはないが、ある意味では同類の作品と言えよう。降魔のくだりを『毘羅三昧経』は異様奇天烈な悪魔軍に仕立て、あたかも目前に襲い掛からんばかりに表現したのである。無数の魔軍が様々な姿の鬼に化身し隊列を組んで襲い掛かる。十、百、千、万、人頭虎身。蛇頭人身。象頭狗身が足音を立てて時間の経過とともにその音を大きくする。ある意味では単純な表現方法であるが、ここでは映画の台本にあるような文章が必要なのである。数字を重ねることによって、魔の化身せる軍団が怒涛の如く押し寄せる様を見事に表現したと言つてよい。

目前に迫った百鬼万鬼はその様相が手に取るように見えてくる。「牙齒隨落。鼻眼空虛」凄まじい形相であろう。六畜の体でありながら牙も齒も抜け落ち、鼻も眼も空洞となっている。あるいは舌を吐き出し目を逆向けにし齒がギザギザになり頭も砕け落ちたものたちが両両、三三、五五、十十、百百と連なり襲撃してくる。この執拗さは、想像しすぎるかも知れないが苦しめられる庶民の被害感に重なり合うようである。ところで「女子は化身して、其の軀を露現す」（女子化身、露現其軀）とはどのような姿であろうか。この經典を誦し耳に聞くものは逞しい想像に駆られ、そして恐怖する。ちなみにここまで大胆に表現したものは後代の翻訳仏伝經典類にもほとんど見られない。疑經の面目躍如たる一面である。

(二) 次に『毘羅三昧經』下巻の後半には六度、すなわち六波羅蜜行の徳を讚嘆しているが、その中の最初の布施行については、世間に流布したスターナ太子本生譚がベースとなったと思われるストーリーが続く。直接の典拠とすることには困難があるが、呉の康僧會（二四七〜二八〇）が翻訳した『六度集經』の影響を受けたことは相違ないであろう。

A 『六度集經』卷二「須大拏經」⁽²³⁾

昔者葉波国（宋・元・明三本は葉波羅）王号曰濕隨。其名薩闍。治国以正。黎庶無怨。王有太子。名須大拏。

B 『毘羅三昧經』卷下（一五四行〜一五五行）

爾時葉羅國王太子名阿遮王。阿遮王好喜布施。無所愛惜。父王分与太子一国。自令政治。

まず、国名が非常によく相似していることに気づくであろう。葉波国と葉羅国。太子の名前は異なる。須大拏と阿遮王。阿遮王は支婁迦讖訳の『阿闍世王經』（一四七〜一八六年の間に訳された）の名前を援用したのであろう。太子（王）の妻とその王子はどうであろうか。

A 『六度集經』

妻名曼坻。……兩兒以惠人。……

B 『毘羅三昧經』

阿遮王有少年少夫人七百人姝女七千人。阿遮王有十二子。

前者は太子の妻が一人に対して、後者は夫人七百人と姝女七千人という大人数。二人の子供に対して十二人となっている。そのほかにも詳細な比較検討が必要であるが、およそ先行經典に基づいて編集したことが類推できる。より正確な成立年代は

不明だが、既知の經典の内容を縦横に取り入れ改編して新たな大乘仏教の經典をを作成したものである。

道安が、仏陀金言の説かれた真実の經典に非ずと断定した『毘羅三昧經』は、以上の考察から少なくとも西域の言語から直接翻訳されたものでは無く、先行する幾つかの翻訳經典等をベースにしながら相当大胆な創意工夫を施して編集製作したものであろうという解釈ができる。仏陀金言の問題はさて措くとして、翻訳經典に非ずという点で道安の判定に同意できうるものである。

『毘羅三昧經』から見た『觀經』

さて次に道安(三二二―三八五)が疑經と見なした『毘羅三昧經』の立場から『觀經』というものを眺望してみよう。もとより道安の時代に『觀經』は存在していなかった。『觀經』が最初に経録に現れるのは僧祐(四四五―五一八)の『出三藏記集』⁽²⁴⁾である。高僧伝では梁の『高僧伝』中の曇良耶舎伝⁽²⁵⁾からである。

前項の考察では六つの観点を挙げて検証してみた。すなわち①訳経僧名の不記載(失訳)。②訳経場所の不記載。③訳経年代の不記載。④翻訳語の不統一。⑤中国伝統文化の用語文言。

⑥先行經典の同一表現文意である。今この基準を『觀經』に当てはめてみよう。

①訳経僧名の不記載(失訳)。②訳経場所の不記載。③訳経年代の不記載。

訳経僧は曇良耶舎となつているがこの説の源泉は梁の『高僧伝』である。僧祐は訳者名未詳の失訳として分類している。僧祐が実際に見た『觀經』には訳者名が記されていなかったのである。これが慧皎(四九七―五五四)の『高僧伝』に載ることから藤田宏達博士は「ほぼ同時代の慧皎が、失訳説を捨ててあえて曇良耶舎説をたてたのには、それなりに根拠があつたものであろう。」と述べている。⁽²⁶⁾根拠とは何であろうか。曇良耶舎伝のようなものが曾て存在したとも考えられるので慧皎の立場も尊重しなければならぬ。しかし、すくなくとも僧祐は訳経僧名不記載の経巻『觀經』を見ていたのである。それだからこそ失訳としたのである。この記述は失訳という点に関する限り、慧皎の立場よりも尊重されなければならないことである。

経録では『法経録』巻一に

無量寿觀經一卷 宋元嘉年沙門曇良

耶舎於陽州訳⁽²⁷⁾

とある。ここには①訳経僧名と②訳経場所と③訳経年代の三つ

が揃っている。この記述は恐らく(梁)『高僧伝』の次の文の影響を受けたものであろう。

以元嘉之初。遠冒沙河。萃于京邑。太祖文皇。深加歎異。

初止鐘山道林精舍。沙門宝誌。崇其禪法。沙門僧含。請訳葉王葉上觀及無量壽觀。舍即筆受。以此二經是軫障之秘術

浄土之洪因。故沈吟嗟味。流通宋國。

元嘉は元年(四二四)から三十年(四五三)まで続いていることもあり、『法経録』の元嘉年説は何ら問題がない。ところが「於陽州訳」となると一見その典拠が疑われてしまう。別の資料源から引用したのであろうか。藤田博士は「法経録で訳出地を鐘山ではなく陽州としているのは一抹の疑惑を残す⁽²⁸⁾」と言っている。

まず最初に陽州という場所であるが、この陽は楊もしくは揚の字の誤りと考えられる。他の経録、すなわち『仁寿録』では揚州とあり、『静泰録』や『大周録』では揚州とあるように(楊)州の誤りであろう。もしこのことが認定されるならば「於陽州訳」の典拠は必ずしも難しくはない。(梁)『高僧伝』には「以元嘉之初。遠冒沙河。萃于京邑」とあるが、宋の京邑は健康のことを意味していることは分明であろう。加えて東晋時代より揚州の治は健康となっていたのであるから、揚州は健康を含むのである⁽²⁹⁾。もし鐘山で訳されたとあらば健康と記すよ

りも揚州と記したほうが、より正確となる。法経の記述はほぼ正確であったと言っていいただろう。

①訳経僧名と②訳経場所と③訳経年代が揃ったが、これらの淵源はあくまでも(梁)『高僧伝』の暹良耶舎伝に求められるものとみなさなければならぬ。『出三藏記集』の記述との相違から(梁)『高僧伝』の記述は疑わしいものと見なされる。してみるとやはり『観経』の翻訳経典としての根底に疑問が投げかけられるのはやむを得ないことであろう。

④翻訳語の不統一。

『観経』における翻訳語の不統一に関する問題については、既に月輪賢隆氏が論じられているように本経を通常の翻訳経典と考えると幾多の矛盾が生ぜざるを得なくなるのである。ただここでは紙数の関係上この問題に論及しない。

⑤中国伝統文化の用語文言。

『観経』には明確な中国伝統文化の文言が見られない。これは翻訳経典として当然のことであるが、翻訳経典の中にも前述したように比喩的表現として中国の地名などを用いたりすることがある。しかしそのような用例もない。

『毘羅三昧経』では必ずしも中国伝統文化の用語ではないが、

鳩毛酒を用いる箇所がかなり怪しい。そのような観点から見ると、『観経』においても言い尽くされているように「孝養父母、奉事師長」(序文)や「孝養父母、行世仁慈」(中品下生)という表現がある。藤田宏達氏は「両親や師に対する奉仕や慈しみの徳目は、古く原始仏教以来説かれるものであるから、これは単に中国的な訳風にすぎぬともいえるが、しかしともかくもこの文の中に儒教的表現を読みとりうることに、おそらく異論はないであろう。」⁽³⁰⁾と述べている。これは怪しいという範囲を越えないものである。

ところで『観経』では下品上生の悪人が命終わろうとする時、善知識が彼のために大乘の十二部よりなる經典の題名を称えるのに出会い、このような經典の題名を聞いたことにより、千劫の間生死を繰り返す極重の罪が除去される、という箇所がある。藤田宏達氏は月輪賢隆氏の説に⁽³⁰⁾従い、首題名字と訳した例は曇無讖訳『金光明経』が始まりであるからその訳風を受けたのであろうと述べている。しかし、「十二部経首題名字」が具体的に何をさすかは明らかでなく疑義があると強調している。月輪氏も十二部経の内容が不可解として種々の疑問を呈している。この「讚大乘十二部経首題名字」の箇所は、もし後代の文献によって解釈することが許されるならばさほど困難な部分ではない。周知のように十二部経は通常十二分教を意味するもので

あるが、大乘仏教では実際上の經典分類ではなく經典の総称として用いられているものである。では經典の首題名字を讚するとはどういうことなのであろうか。この答えは十六卷本『仏名経』に求められる。言うまでもなく本経もまた中国撰述の經典であるが、もとよりそのすべてが中国撰述ではない。本書は真柄和人氏によれば、(a) 仏名、(b) 経名、(c) 菩薩名、(d) 辟支仏名、(e) 懺悔文の五種の構成単位で組み立てられているという。⁽³²⁾

さらに、その内中心をなす(a) 仏名は、菩提流支(一五二七)訳と言われる十二卷本『仏名経』を十六卷に分配されている。

(b) 経名は、全く出典が不明である。(c) 菩薩名は、十二卷本『仏名経』、羅什訳『十住毘婆沙論』、維摩経、『十住経』、摩訶般若経、『首楞嚴三昧経』、仏駄跋陀羅訳『華嚴経』、『大方等如来経』、支謙訳『菩薩本業経』、竺法護訳『海龍王経』などの經典から仏名を抽出列挙している。(d) 辟支仏名は、すべて十二卷本『仏名経』から引用している。(e) 懺悔文は後代(『慈悲水懺法』)もしくは同時代の文献(三十卷本『仏名経』)に相応する文が見いだされるが、この点については井ノ口泰淳氏が『慈悲水懺法』に相応する『懺悔文』が十六卷『仏名経』編集時以前に存在したものと推定しているが、これは妥当な見方であろう。⁽³³⁾

出典が不明とされた(b) 経名とはどのような内容であろうか。古来有名な箇所ともなっている巻四の部分を引用してみよう。

〔十六卷本『仏名経』卷四〕⁽³⁴⁾

- 229 次礼十二部尊経大蔵法輪
 230 南無須摩提長者経 南無阿育王本子法益経
 231 南無亭経 南無灯捐経
 232 南無度世護身経 南無菩薩戒経
 233 從此以上二千八百七十二部経一切賢聖
 234 南無小泥洹経 南無法顕伝経
 235 南無盧至長者経 南無雜寶頭盧経
 236 南無仏臨般泥洹略説教戒経 南無羅吒和羅経
 237 南無諫王経 南無郁伽長者所問経
 238 南無須癩経 南無和休戒具経
 239 南無四天王経 南無十方仏名経
 240 南無浄飯王般涅槃経 南無摩尼羅檀経
 241 南無出家功德経 南無演道俗経
 242 南無小無量寿経 南無惟無三昧経
 243 南無觀普賢行経 南無成具光昧経
 244 南無出生無量門持経 南無虚空藏神呪経

(数字は七寺本十六卷『仏名経』卷四の行数)

このなか234行にある法顕伝経が智昇によって取り上げられ、

十六卷『仏名経』が偽妄乱真録の中に入れられることとなった。智昇は『開元録』十八で「偽経とは邪見の造る所にして以て真

経を乱だすものなり⁽³⁵⁾と述べ、その筆頭に十六卷『仏名経』を配し、「第四卷中に南無法顕伝経と云うが如きなり。法宝中に在りて此の伝を列す。乃ち是れ東晋の平陽沙門法顕、天竺に往遊して自ら行迹を記すものなり。元よりはれ経に非ず。法宝中に置くは誤謬も甚だしきなり。」と批判している。経録編纂者として真経と疑偽経を峻別する立場からは尤もな批判であろう。さて、本論で述べたいのは「次礼十二部尊経大蔵法輪」とある229行の箇所である。ここでは礼し称えるのは仏名でなく、十二部経なのである。その具体的な姿は一目瞭然のように經典名である。『観経』の言う十二部経とはこのことであり、しかも大乘の十二部経、大乘經典の全てを礼し称えること、それが讃することにほかならない。三世十方の仏名を称え礼すことにより悪業が除去されるといふ仏名思想の影響を受けたものと言える。『大通方広懺悔滅罪莊嚴成仏経』にもこの思想は見られる。すなわちその巻下に、

仏、文殊師利に告げたまう。上に説く所の如し。若し人は
 の方広經典を聞き、及び十方三世の諸仏の名、十二部経、諸
 大菩薩を聞かば、心に歡喜を生ずること無量にして、信敬し
 書寫し受持し誦誦せん。⁽³⁷⁾

と述べられている。『大通方広懺悔滅罪莊嚴成仏経』は隋代の『法経録』（五九四年成立）に初めて載る経であるが、陳の文帝

(五五九―五六六在位) が関係した「大通法広懺文」が『広弘明集』巻二八に所収されていることから分かるように六世紀中葉には流通していたようである。⁽³⁸⁾

つぎにこの箇所挙げられた經典について若干考察してみよう。230行の『須摩提長者経』は呉の支謙訳、『阿育王本子法益经』は未詳。231の『字经』は呉の支謙訳、『灯捐经』は未詳。232の『度世護身经』は『法经録』が初出。或いは『出三藏记集』の失訳経『度世经』と同か。『菩薩戒经』は通常北涼曇無讖訳の『菩薩地持经』を指すが、ここでは『出三藏记集』巻四に載る失訳の該経か。234行の『小泥洹经』は安世高訳の『小般泥洹经』か。『法頭伝经』は『法頭伝』のこと。235行の『盧至長者经』は失訳の『盧至長者因縁经』か(経題下には「失訳今付東晋録」とある)。「雜寶頭盧经」は未詳。236行の『仏臨般泥洹略説教戒经』は羅什訳の『仏垂般涅槃略説教誡经』か。『羅吒和羅经』は呉の支謙訳。237行の『諫王经』は劉宋の沮渠京声訳。『郁伽長者所問经』は曹魏の康僧鎧訳。238行の『須癩经』は曹魏の白延訳か前涼の支施崙訳のいずれかの『須頼经』。『和休戒具经』は西晋代の失訳『太子和休经』と関係あるか。239行の『四天王经』は劉宋の智嚴共宝雲訳。『十方仏名经』は劉宋失訳経か。240行の『浄飯王般涅槃经』は劉宋の沮渠京声訳。『摩尼羅檀经』は東晋の曇無蘭訳『摩尼羅直经』か。241行の

『出家功德经』は失訳の『出家功德经』。『演道俗经』は乞伏秦の聖堅訳『演道俗業经』か。242行の『小無量寿经』は求那跋陀羅訳の欠本『小無量寿经』か。『惟無三昧经』は道安の『綜理衆经目録』に載る疑経。欠本。243行の『観普賢行经』は劉宋の曇無蜜多訳の『観普賢菩薩行法经』か。『成具光昧经』は後漢の支曜訳『成具光明三昧经』(或『成具光明定意经』とも言う)。244行の『出生無量門持经』は東晋の仏陀跋陀羅訳。『虚空藏神呪经』は曇摩蜜多訳の『虚空藏菩薩神呪经』か。以上の考察からある程度の確率で、ここに載る經典は六世紀を溯り、五世紀に翻訳されたと想定されるものが大半を占めていることに気づくであろう。十六卷『仏名经』には膨大な經典が列せられているが、ここで検証したのと同じ結果を生むものと予想される。つまり(b)経名の箇所の成立は五世紀に溯る可能性が大になってきたと言っても過言ではない。ところで右記の推測を裏付ける文が『出三藏记集』に見られる。巻五の失訳経のなかに、

十二部経名一卷⁽³⁹⁾

と出てくる。このように十二部経の題名が列挙された經典が存在したのである。僧祐(四四五―五一八)の撰述した『出三藏记集』はほぼ六世紀以前の経に関する記録であるから、五世紀には十二部経を集成した經典(書)が流通し、かつまたそれが仏名思想の隆盛に伴って仏名経の中に取り入れられていき、や

がて十六卷『仏名経』が成立したものと考えられる。

⑥ 先行經典の同一表現文意

『観経』の翻訳年代は元嘉年間の七年(四三〇)から十九年(四四二)の間という説が有力である。それ以前に成立した『無量寿経』などからの影響について論ずべきであるが、この点についても紙数の関係上省略する。

結

以上『毘羅三昧経』という道安の認定した疑経を組上にあげ、その疑経たる所以を考えてみた。その結果やはり中国撰述に相違ないことが立証された。そしてその見地から種々論議を呼んでいる『観経』について若干の考察を試みた。諸般の制約から論述を十分に組み立てることが出来なかったが、筆者としてはこれまでの『観経』研究史から見ると九牛の一毛に過ぎないであらうが些かなりとも問題点を指摘できたと考えている。

特に⑤中国伝統文化の用語・文言の箇所を論じたように、二部経首題名字の意味とその思想的背景について新たな指摘をした。ここは「中国伝統文化の用語・文言」というタイトルに相応しくないが、中国で生成発展した仏教内の思想が『観経』

に組み込まれたと理解していただきたい。それでは『観経』は中国撰述の經典であろうか。残念ながら筆者の指摘した一部分からだけではそのように位置づけることはできない。『観経』は、疑経の立場から眺望するとあまりにも見事に出来ているとしか言いようがないのである。矮小な疑経がもつ姑息な編成という性質は微塵も感じられない。首尾一貫した思想を有した者が撰述したに違いないが、中国的一面と非インド的性格との奈辺に成立の場があったのか今後也容易にその謎の扉を開かないであらう。しかしながら中国撰述經典の研究は疑経あるいは偽経という学問的名称から来る偏見によってあまりにも看過されすぎてきたことは否めない。中国撰述經典は贋作の經典ではないのである。釈尊以降インドで編集された經典のみが真経で、中央アジアや中国、果ては日本で編集された仏教經典がすべて贋作というレッテルで貼られることは誤りである。仏教經典の形式に基づきながら時代と地域と特定集団の動向に依じて編集されたものは、仏教という一つの旗印のもとに人々の内面の動きが極めてよく窺える宗教的思想文献ではなからうか。

それ故、中国撰述經典の文献学的研究と思想的研究を合わせた総合的研究によってやがて『観経』の謎の扉が開かれるものと信ずる。

(註)

- (1) 『出三藏記集』卷五に新集安公疑經録として載る。牧田諦亮『疑經研究』(昭和五年、京都大学人文科学研究所) 五頁～二七頁。岡部和雄氏は「疑偽經の定義づけを試みなかったのは道安に限らず、他の経録製作者にも多かれ少なかれ共通しているようである」と述べている。同氏「僧祐の疑偽經観と抄経観」(『駒沢大学仏教学部論集』第二号、六三頁。昭和四十六年。)
- (2) 岡部和雄氏は「僧祐も疑偽經一般の定義説明を十分行わなかった」(前掲書)と述べているが、これは筆者の意見と若干異なる。筆者としては岡部氏が疑偽經の種々相として五類型を抽出したものが僧祐の定義もとよりそれは文言で表現していないが―と見なすからである。
- (3) 拙稿、「大周刊定衆経目録」卷第十一解題(七寺古逸經典研究叢書第六卷『中国・日本經典章疏目録』五〇頁～五八頁。大東出版社。一九九八年。)
- (4) 『大正藏』五五卷三八頁中
- (5) 『法経録』卷二(『大正藏』五五卷二二七頁)
- (6) 『大正藏』五五卷六七頁下
- (7) 牧田諦亮監修・落合俊典編集
七寺古逸經典研究叢書第一卷『中国撰述經典(其之一)』大東出版社。平成六年二月。
- (8) 拙稿「初期訳経と毘羅三昧経」(前掲書所収)
- (9) 同右三三三頁～三三三頁。
- (10) 摩訶衍(『毘羅三昧経』上卷二二〇行、下卷二九六行)
- (11) 大道(『毘羅三昧経』下卷三四七行)
- (12) 六波羅蜜(『毘羅三昧経』上卷三七〇行)
- (13) 六度無極(『毘羅三昧経』上卷三七〇行)
- (14) 『大正藏』二二卷二頁上。また後漢代竺大力共康孟詳訳『修行本起経』にも六度無極の訳語がある(『大正藏』三卷四六三頁上段。)
- (15) 一例として、呉代の康僧會(一四四七～二八〇)訳の『六度集経』卷二に「太子徳光周聞八方。上達蒼天下至黄泉。巍巍如大山」(『大正藏』三卷八頁上)とある。
- (16) 鳩毒としては『法苑珠林』卷二(『大正藏』五三卷四四五頁中)に載る。
- (17) 『毘羅三昧経』上卷三七六行～三八〇行
- (18) 『毘羅三昧経』下卷二〇行～二二行
- (19) Yoko Matsuda: Chinese Versions of the Buddha's Biography『印度学仏教学研究』三七卷一号、昭和六三年。(外蘭幸一も松田氏の見解を支持している(『ラリタウイスタラの研究』上卷、一一三〇頁。大東出版社。一九九四年。)
- (20) 『大正藏』三卷四七一頁上
- (21) 『大正藏』三卷四七七頁中
- (22) 『大正藏』三卷五二一頁上中
- (23) 『大正藏』三卷七頁下
- (24) 『出三藏記集』卷四「新集統撰失訳雜経録」(『大正藏』五五卷二二頁上)
- (25) 『大正藏』五〇卷二四三頁下。
- (26) 藤田宏達『観無量寿経講究』真宗大谷派宗務所出版部。昭和六〇年。
- (27) 『大正藏』五五卷一一六頁
- (28) 藤田前掲書一九頁。
- (29) 『宋書』卷三十五「志第二十五」州郡一、揚州
- (30) 藤田前掲書五四頁～五五頁。
- (31) 月輪賢隆『仏典の批判的研究』一五三頁。百華苑。昭和四十六年。

- (32) 真柄和人 『仏説仏名経』(十六卷本) 解題(七寺古逸經典研究叢書第三卷 『中国撰述經典(其之三)』 大東出版社。一九九五年)
- (33) 井ノ口泰淳 「敦煌本仏名経の諸系統」(『東方学報』 京都第三十五冊、一九六四年三月)。
- (34) 七寺古逸經典研究叢書第三卷 『中国撰述經典(其之三)』 一八三頁、一八四頁
- (35) 『大正蔵』 五五卷六七二頁上
- (36) 同右
- (37) 七寺古逸經典研究叢書第二卷 『中国撰述經典(其之二)』 四七七頁。大東出版社。平成八年(一九九六)。
- (38) 『広弘明集』 二八卷(『大正蔵』 五二卷三三三頁下)
- (39) 『大正蔵』 五五卷三二六頁下