

『大乘義章』の研究(一)

「三蔵義」「十二部経義」 註釈研究

岡 本 一 平

序

一 問題の所在

本稿は、淨影寺慧遠(五三三—五九二)の主著とされる『大乘義章』の研究を目的としている。叙述形式は、註釈篇と研究篇との二篇よりなる。主眼は註釈篇であるが、註記に入れると『大乘義章』の理解を煩瑣にするような問題については、研究篇にて扱うことにした。今後も、この研究を継続してゆきたいと考えるが、まず私の問題意識を述べておきたい。

私の問題意識は、漢訳仏教圈において展開した大乘仏教の実態を解明し、その論理上の是非を考察することである。最終的な目標として、特に私の念頭にあるのは、日本における大乘仏教の展開とその是非である。そのために、回りくどい方法とは承知しているが、中国人の大乘理解について考察す

る必要があると考えた。この問題意識の下で、私が、淨影寺慧遠の『大乘義章』を選択した理由は次のようなものである。それは、中国入学者の撰述した著作の中で、『大乘義章』は大乗と説一切有部・『成実論』との思想を比較研究した最も大なる著作だからである。時代の関係上、慧遠は玄奘訳の説一切有部の論書を読むことはなかった。しかし、いわゆる旧訳に属する学僧達の中で、有部や『成実論』の最も纏まった解釈を伝えているのは慧遠の『大乘義章』である。中国で展開した大乘仏教の思想を『大乘義章』だけによって代表させることは不可能であるが、やはり、その中心的な位置をしめることは言うまでもないであろう。

一般的に、鳩摩羅什(三五〇—四〇九、三四四—四一三)は、中国仏教思想史の展開に大きな影響を与えた大翻訳家として知られている。特に、東アジアの多くの学僧達が大乘仏教を重視した問題について、羅什の翻訳を抜きに考えることは不

可能である。しかしながら、羅什の翻譯によつて、中国仏教の全てが大乗一色に染まつたかと言えようではない。周知のように、『出三藏記集』卷五「小乘迷学」法度造異儀記第五²（以下「造異儀記」と略称）によれば、五世紀の中国において大乘仏教は厳しく批判されていた。例えば、竺法度³（四三七—五〇〇）は十方仏を否定し唯だ釈迦だけを信仰し、慧導は『大品般若経』に疑惑を抱き、また曇婁は『法華経』を否定し、彭城の僧淵（四一四—四八一）は『涅槃経』を誹謗して舌が爛れたと伝えている。私が注目するのは、このような事實ばかりではなく、この「造異儀記」の最後に引用される『大方便経』と、記録者の訓戒にある。

『大方便経』に云く、「釈迦如来は昔し比丘の為に、専ら四阿含を以つて教化し方等を誹毀し、無数劫に於いて大苦報を受け、阿鼻従り出でて大乘心を発し、成正覺に到る。」と。後進の賢は、宜しく思い防断すべし。

『大方便経』の内容は、釈迦仏が比丘たちに、四阿含を説き大乘（方等）を誹謗したところ、その大乘を誹謗した罪で、無数劫という極めて長時間において輪廻したが、阿鼻地獄から脱し、大乘心を起したらブッダになった、というものである。最尾は、大乘を誹謗することを戒めて結ばれる。つまり、大乘を誹謗すれば釈尊でさえ阿鼻地獄に墮ちるといふ説話を利用して、訓戒を垂れざる得ないほど、中国において大乘批判

は展開していたのである。その実態は不明ながら、五世紀頃、中国人学僧たちの中で諸部派の思想を信じ学んでいた人々も多く存在したと推定される。「造異儀記」は、先述した竺法度たちの姿勢を「偏執」「誹謗」と見做している。しかし、その内実は、彼らが「大乘非仏説論」を主張していたように思われる。「大乘非仏説論」と「大乘仏説論」との対立は、既にインド仏教において主張されていた。その対立が中国でも展開されたのではなからうか。インド仏教の論争史と無関係に、突然、中国人仏教徒が大乘を「誹謗」するような事態は考え難いと思われる。おそらく、「大乘非仏説論」の主張は、「造異儀記」の作者の目には、「誹謗」「偏執」と映じたのではなからうか。同じく五世紀、インドに遊学した智猛は、華氏国 (Pataliputra) の阿育王の旧都に至り、その地の羅闍なる婆羅門から中国における仏教事情について尋ねられた。両者の問答を『高僧伝』卷第三「智猛伝」⁶より引用しておく。

既に猛の至るを見、乃ち「秦地に大乘の学有りや否や」と問う。猛「悉く大乘の学なり」と答う。羅闍は驚嘆して曰く、「希有なり、希有なり。將に菩薩の往化に非ざるべきや」と。

この「中国は全て大乘の学である」と答えた智猛のエピソードは有名である。しかし、この当時、本当に中国は「大乘の学」だけであつたかと言え、先の「造異儀記」と比較

すれば、俄かに史実としては認め難い。というのも、智猛は、この婆羅門より梵本『涅槃経』(大泥洹梵本一部)と『僧祇律』一部等を贈呈されていて、おべっかを使つた節があるからである。大乘側に都合の悪い「造異儀記」の方が、より五世紀当時の中国の仏教事情を反映したものであろう。

この「造異儀記」の伝承に基づいて、五世紀に中国人学僧達はインドの伝統仏教の思想を受容・研究し、「大乘非仏説論」を主張する学僧も出現した、という作業仮説を設定してみたい。そして、この作業仮説の下で、五世紀以降の中国人学僧たちの思想を、特に『大乘義章』を読解すると、単純に大乘の価値を主張した著作というより、もう少し複雑な性格を窺えるのではないかと考える。確かに『大乘義章』において慧遠は、四阿含や有部の諸論書・『成実論』を小乗と称し軽視する。しかしその一方で、これら小乗と見做された諸文献を自説の根拠とすることもある。また、『大乘義章』の中に、⁽⁸⁾「⁽⁸⁾いて、全く大乘の経論を引用しない義科も存在する。つまり、慧遠は有部の学説などを小乗と批判しただけでなく、大乘との会通を図っているのである。会通の是非については、議論の余地のあるところだが、慧遠は有部の思想などに一定の価値を見出してはいたはずである。そして、それは中国における大乘仏教の一側面を物語るものでもある。

現時点で私は「大乘非仏説論」と「大乘仏説論」とのどち

らも支持していない。ただ、「仏教とはなにか」を考える際に、無視していけない論点と考えている。そして、この問題インだけだけでなく、中国においても論争されたとすれば、中国人学僧の著した諸文献の読解の方法にも考慮されるべきであろう。そして彼らによる大乘優位の主張が論理的なものであるのか、権威的なものであるのか見極める必要があると考える。

二 『大乘義章』のテキストについて

私が確認した『大乘義章』の刊本は次の三本である。

- (一) 大正新脩大藏経本…大正蔵四四卷
- (二) 卍統蔵経本…統蔵九六卷

- (三) 駒澤大学蔵本…延宝二(一六七四)年・中野小左衛門板行

註釈篇で使用したのは、一般に流布し、参照しやすいという便宜上の観点から(一)を底本とした。これを「底本」、あるいは「大正蔵経本」と指示する。(二)の本文は、「延宝二年刊の大谷大学蔵本」と「延宝二年刊の村上専精氏蔵本」により対校してある(大正蔵経本の脚註の名称に従い、前者を「原本」、後者を「甲本」、あるいは「対校本」と総称する)。そこで、(三)駒澤大学図書館に所蔵される延宝二年刊本を見たところ、大正蔵経本の本文はこの(三)と一致することを確

認した。大正藏經本の『大乘義章』第二〇卷の末尾には、「東都前光圓寺五誓景釈寶景」による寛政一〇(一七九八)年の識語がある¹⁰⁾。しかし、寶景が延宝二年刊本を見たとする記述はない。私は、(一)が対校した大谷大学藏本と村上專精氏藏本を未見である。未見であると断つた上で注意しておきたいことは、(二)の兩対校本は、ともに(三)と同じ延宝二年刊本とされるが、脚註より判断する限り、両者には若干の字句の異同があり、しかも管見の限り、(二)本文よりも兩対校本の方が、文意を明瞭にする上で良本と思われる。ただし、これは兩対校本が、(三)と同じ刊記をもつとは言っても本文が異なるのか、同本であっても別の写本や刊本により校訂を加えたものか判然としない。また、(二)は(一)に基本的に同じである。私は(二)(三)を参照したが、基本的には(二)の本文と兩対校本における文字の異同以上のことは判然としていない。他の写本・刊本を参照し、本文の校訂をする必要があると考えているが、現時点では以上の三種のみであることをお断りしておきたい。

『仏書解説大辞典(七)』二九七頁によれば、高野山大学図書館と哲学堂図書館(現東洋大学図書館に移管されたか)に数種の刊本が所蔵されている。(二)の兩対校本を含め、私の未見の『大乘義章』のテキストを記しておけば、次のようになる。

- (四) 大谷大学図書館藏本：延宝二(一六七四)年刊本
- (五) 村上專精氏藏本：延宝二(一六七四)年刊本
- (六) 高野山大学図書館藏本：慶安二(一六四九)年刊本
- (七) 高野山大学図書館藏本：延宝二(一六七四)年刊本

本 (八) 哲学堂図書館藏本：不明

写本については、確実な所在は不明である。ただし、柴崎照和氏の報告によれば、『大乘義章』卷第一七本の鎌倉期の写本(「賢聖義」相当部分)が、山科小野随心院に所蔵されているようである。その他、『大乘義章』のテキストについて、既に紹介されているかもしれないが、これ以上、私の調査は行届いていない。自らの無知を曝け出して識者の御教示をお願いしたい。

三 註釈篇について

言うまでもなく、『大乘義章』は漢文にて執筆されているが、紙面の都合上、本文は全て訓読書き下しによって提示する。従来の『大乘義章』の訳註研究には、次の二種がある。略号とともに記しておく。

『辻森訳註』：辻森要修訳註『国訳一切經』和漢撰述部・五三一五六、諸宗部一〇—一三(大東出版

社、一九四二—一九四四年第一次発行、一九六八—一九六九年第二次校訂発行）巻数を示す場合は『辻森訳註（一）』等とする。

『国訳大蔵』：『昭和新纂国訳大蔵経』宗典部第十九—二一卷（東方書院、一九三二年）巻数を示す場合『国訳大蔵（二）』等とする。

『辻森訳註』の註記は、基本的に引用典籍の調査を中心にしていて優れたものである。私も大いに参照させていただいた。この点について、註釈篇で触れていないので、ここに参照していないので、主に本文の訓読について参照した。基本的に両訳註研究は、統蔵本の返り点を参照しているようである。私による註釈の基本方針は三点である。第一に『辻森訳註』において未詳であった引用典拠を調査することである。そして、可能な限り引用の目的に関する私見を加えておいた。第二に、慧遠の解釈とは異なる、近代の諸研究も主要なものを註記した。第三に、慧遠の他の著作における関連記述を引用しておいた。これは、慧遠の思想の展開、あるいは『大乘義章』の作者の真偽を判断する上で最低限の判断を可能にする。ただ正直に言えば、慧遠の著作は膨大なもので、ごく一部しか註記していないことをお断りしておく。

この他、『三蔵義』『十二部経義』に限定される注釈の方針

として、次のようなものがある。智顛『法華玄義』巻六上に引用される達摩鬱多羅（法上）の「十二部経義」の逸文は、慧遠の師である法上の学説であるので、関連する箇所はこれも註記に加えた。達摩鬱多羅を法上と判断し、慧遠との比較の重要性を提起されたのは吉津宜英氏¹³である。吉津氏は天台三大部より、法上の逸文五例を紹介している。今後とも比較可能なものは註記する予定である。また、有部の正統説と慧遠の解釈を比較する上で、慧遠の見ていない著作の中で、玄奘訳『大毘婆沙論』における三蔵と十二分教の記述を引用し、慧遠の解釈の特異性を浮き彫りにしようとした。また、『辻森訳註』に註記したものをあえて割愛したものもある。「三蔵義」「十二部経義」では、基『大乘法苑義林章』「十二分章」に関連するもの全てと、「十二部経義」の十二分教の異訳に関するものである。その理由は、前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』の付録に、九分教・十二分教の訳語一覧表があり、屋上屋を重ねる結果になるからである。私が註記に使用した十二分教の研究には、次の二種があるので、略号とともに紹介しておく。

『原始聖典成立』：前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』（山喜房仏書林、一九六四年三月）

『原始聖典集成』：印順『原始仏教聖典之集成』（中華民国、

正聞出版社、一九七一年、二〇〇二年修

訂六刷)

最後に言及する必要があることは、末光愛正氏が『大乘義章』「衆經教述義」を偽撰と問題提起したことである。⁽¹⁴⁾末光氏の論証は複雑であり、要約することは困難なのでその詳細は是非読んでいただきたい。その結論部分のみを引用すると次のようである。

以上の指摘から見て、『大乘義章』の「衆經教述義」には不審な点が多く、吉藏は無論、灌頂以前とすることには無理がある。少なくとも「衆經教述義」の部分は、同じ二藏説を説く、吉藏の著書等を参照して、慧遠の弟子が後代から追加した部分と考える。

この末光氏の問題提起が、本稿に直接関連する点は、「衆經教述義」が、現行『大乘義章』の劈頭に位置する義科であることである。後に掲げる『大乘義章』の構成図を参照していただければ理解しやすいと思われるが(本稿「研究篇」)、『大乘義章』の五聚のうち、第一番目は教聚三門であり、その内容は「衆經教述義」「三藏義」「十二部經義」の順番である。末光氏の提起に対する私の見解は、現時点で保留させていたきたい。どちらかと言えば支持しえるのではないかとも考えている。ただし、私なりの論証をする必要がある。将来、この「衆經教述義」の偽撰問題について、私は必ず応答することを約束し、本来ならば最初に註釈すべきであるが、註釈篇

より「衆經教述義」を除外することにした。いずれ、末光氏の論証過程を辿り直し、「衆經教述義」の註釈を試みたい。また、末光氏の問題提起は、「衆經教述義」にとどまらず、他の義科もまた偽撰の可能性のあることを示唆している。この点は、「辻森訳註(四)」「解題」の問題提起を受けたもので、吉津宜英氏もまた「八識義」について、同様に後人の加筆整理の可能性を示唆している。⁽¹⁵⁾両氏の立論の前提は異なるが、私もまた留意すべき点であると考えている。ただし、現時点で決定的に偽撰と論証された義科は存在しないと思われる。最も詳しく検討されたのは、「衆經教述義」を論じた末光氏である。私は「三藏義」「十二部經義」を慧遠撰と判断した。その論拠は以下の通りである。決定的な証拠とは言えないが、「三藏義」については、慧遠『十地義記』卷一⁽¹⁷⁾において次のような指示がある。

修多羅とは所謂諸經、毘尼と言は謂く諸戒律、阿毘曇とは所謂諸論なり。此の三藏は広く別章の如し。

この「別章」は『大乘義章』「三藏義」を意味すると思われるので、この『十地義記』の指示を後代の学僧による挿入と論証しない限り、『大乘義章』「三藏義」は『十地義記』の作者と同じと判断するのが自然であろう。「十二部經義」については、慧遠『涅槃義記』卷五⁽¹⁸⁾において次のような指示がある。

「菩薩は十二部經を知る」とは総じて以つて標拳す。次に其

の名を列ねる。是の中、応に先に広く其の義を解すべし。義は別章の如し。

この「別章」は『大乘義章』「十二部経義」を意味することから、この「涅槃義記」の指示を後代の学僧による挿入と見做さない限り、「十二部経義」は、慧遠の撰述と判断するのが自然である。ただし、両義の記述全てが慧遠の著作かと問われれば、現時点では反論する根拠を持ち合わせていない。これも補足にすぎないかもしれないが、「十二部経義」弁体相⁽¹⁹⁾において、十二分教の体を問題にした箇所、次のような説明がある。

体に拠れば唯だ一なり。皆な音声言教ならざると言うことなし。言教の体は、三藏中に具に広く分別するが如し。この記述は、言教の体について「三藏義」弁相二に譲ったものと見做せるので、「十二部経義」の作者は「三藏義」を知っているはずである。以上の三つの根拠により、私は「三藏義」「十二部経義」を慧遠の撰述であると判断した。以上で註釈篇についての説明を終える。

四 研究篇について

研究篇は、主に註記に加えるとかえって煩瑣になる問題について論じた。先述したように、註釈篇を主眼と考えている

ので、研究篇に特に明確な方針はない。ただし、各義科の立論問題について、私見を述べておくことにした。『大乘義章』の各義科は、その冒頭において、その表題の出典を基本的に三藏に求め、それを明記するものは一一四義科、明記しないものは一〇八義科ある。この区別を整理されたのは吉津宜英氏である。吉津氏はこの区別について次のように説明される⁽²¹⁾。

『大乘義章』の義目はもともと二百四十九科あったといわれるが、現存本では二百二十二科である。そのうち「○経に出ず」とか「△△論に依る」と冒頭で明記しているものが百十四科ある。これはその教理が経律論に特有のものであつて、慧遠が取上げて『大乘義章』に収録したものである。他の百八科は特別の経論によらないものである。すなわち、多くの経論に出ている教理であつて、伝統の古いテーマともいえるであろう。

この吉津氏の指摘は重要であり基本的に賛成できる。ただし、冒頭において出典を明記しない一〇八義科について、中国のどの時代より問題になるのか、ということとは一つの問題であろう。そこで、その立論の問題について、訳経史を踏まえて一定の考察を行うことにしたい。たちまち、「三藏義」「十二部経義」は、出典を明記しない部類に属するので、立論問題について検討しておくことにする。

註

- (1) 中国において『大乘義章』の書名は、慧遠の『大乘義章』に限らない。慧遠の師である法上也含め、同じ書名の著作は多く撰述されたが、現存するのは慧遠の『大乘義章』だけである。また有部の論書や『成実論』と大乘の思想を比較研究すること自体、慧遠以前より存在したと思われる。したがって、慧遠の『大乘義章』における諸学説は、全て慧遠の独自性とは言えない。
- (2) 『出三藏記集』巻五「小乗迷学竺法度造異儀記」(大正蔵五五・五下)を参照。この文献の内容を解説したものに、鎌田茂雄「中国仏教史(二)」(東京大学出版会、一九八三年六月)三〇—三〇四頁があるので参照されたい。
- (3) 竺法度の師の曇摩耶舎は闍賓の出身で、よく「毘婆沙律」を誦し、中国で「大毘婆沙」と称された。彼は、曇摩掘多とともに『舍利弗阿毘曇』を翻訳したとされる。『高僧伝』巻一「曇摩耶舎伝」(大正蔵五〇・三二九中)を参照。また竺法度の伝記は、『造異儀記』の他に、この「曇摩耶舎伝」の最後に付伝されている。
- (4) 『大方便経』の出典未詳。
- (5) 「大乘非仏説論」の概説と研究論文については、高崎直道「大乘仏教の〈周辺〉——補論 大乘仏教非仏説論の諸資料」(『大乘仏教とその周辺(講座大乘仏教10)』(春秋社、一九八五年)一八—三四頁を参照。それ以降の研究論文については、袴谷憲昭「インド仏教思想史におけるYogācāraの位置」(同著『唯識思想論考』所収、大蔵出版、二〇〇一年八月)五六頁註50を参照。
- (6) 『高僧伝』巻第三「智猛伝」(大正蔵五〇・三四三中下)。智猛の行状については、鎌田茂雄「中国仏教史(三)」七四—七九頁と四六六頁註23を参照。
- (7) 『大乘義章』巻一「二諦義」に、「前之両宗、経同論別。後之両宗、経論不殊。随義分二。前一宗中、言経同者、捩仏本教。同顕於在四阿含中、無別部党。言論別者、小乗衆生、情見未融、執定彼此言成諍論。故有毘曇・成実之別。」(大正蔵四四・四八三中)とある。これは、四宗において小乗と規定された立性宗と破性宗との区別に関する記述である。この二宗の学説は、仏の本教たる四阿含に由来するという点では「経同」であるが、諸法は有性(毘曇)か無性(成実)かをめぐり論争している点では「論別」と見做されている。
- (8) 近年、諸研究者は、道元が十二巻本『正法眼蔵』において『大乘義章』を多く引用することを明らかにしている。それら諸研究を読むと、道元の『大乘義章』引用の特徴は、四阿含や有部の思想に由来するテーマを重視したものである。石井修道『深信因果』『三時業』考」(駒澤大学仏教学部研究紀要』第五八号、二〇〇〇年三月)一一九頁註62を参照。また金子宗元『八大人説』の成立と道元禪師」(『宗学研究紀要』第一六号、二〇〇三年三月)二二六—二二六頁と二二四頁註17は、八大人説

における道元と慧遠との同異を明確しているので参照されたい。

(9) 大正蔵四四・四六五頁の脚註を参照。

(10) 大正蔵四四・八七五下。

(11) 『仏書解説大辞典』巻七・二九七頁では「延保」とするが、「延保」の元号はないので、「延宝」の誤字と見て改めた。

(12) 柴崎照和「隨心院所藏の三論宗典籍について―典籍目録と翻刻―」(荒木浩編『小野隨心院所藏の密教文献・凶像調査を基盤とする相関的・総合的研究とその探求』二〇〇五年三月)一四七頁を参照。この柴崎論文では、『淨影大師讚』一卷を翻刻し解説している。詳しくは、同論文一八八―一八九頁を参照されたい。柴崎氏は、この『讚』は東大寺所藏の『淨影大師像』の上部に記された讚文であり、この『像』は聖守(一一一九―一二九二)が新禪院に安置した三論宗祖師像十八鋪の中の一鋪に相当する可能性があると言われる。もしこれが正しければ、鎌倉時代において淨影寺慧遠は、一部では三論宗の祖師と見做されたことになり大変興味深い。

(13) 吉津宜英「大乘義章の成立と淨影寺慧遠の思想」(一) (国訳一切経和漢撰述部・月報『三蔵』一六六、一九七八年)六頁を参照されたい。

(14) 末光愛正「大乘義章」(衆経教迹義)に於ける淨影寺慧遠撰の問題―古蔵著書との対比―(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一三号、一九八一年七月)を参照。

(15) 『辻森訳註(四)』「解説」四頁において、辻森氏は、現行『大乘義章』を弟子慧休が加筆・編纂したとみる。

(16) 吉津宜英「大乘義章の成立と淨影寺慧遠の思想」(二) (国訳一切経和漢撰述部諸宗部・月報『三蔵』一六六、一九七八年)四頁を参照。最近の吉津氏は、『大乘義章』の作者問題についてあまり論じない。したがって、現時点で吉津氏が、「八識義」をどのように見做しているか否か不明である。

(17) 統蔵七・一三四左上。

(18) 大正蔵三七・七四七中。

(19) 大正蔵四四・四七〇中。

(20) 大正蔵四四・四六八中―下。

(21) 吉津宜英「経律論引用より見た『大乘義章』の性格」(駒澤大学仏教学部論集)第二号、一九七一年三月)一三二頁を参照。この論文は、『大乘義章』全般に引用される文献を概観する上で、現時点で最も調査の行届いたものである。是非参照されたい。

註釈篇

三蔵義七門分別

釈名一 弁相二 開合広略三 制立四 大小有無五 三蔵

次第六 料簡寛狹七

第一節 釈名一

第一に釈名。三藏⁽¹⁾と言は、謂く、修多羅⁽²⁾・毘尼⁽³⁾・毘曇⁽⁴⁾なり。

第一項 修多羅

修多羅は中国⁽⁵⁾の言なり。此の方の釈なれば、翻譯は一に非ず。或は法本⁽⁶⁾と名づけ、或いは復た翻じて直説の語言と爲し、或は契經と名づけ、或は翻じて經と名づく⁽⁷⁾。

人家⁽⁸⁾が翻じて經本⁽⁹⁾と爲す所以は、蓋し『仁王』『百論』に依るが故に爾なり。『仁王』中に、「仏、大王に告げたまわく、經⁽¹⁰⁾・偈經、乃至、論義は一切皆な如なり。」と。彼の『經』中に、修多羅を名づけて經本⁽¹¹⁾と爲すを以つての故に、人⁽¹²⁾即ち此に執して用いて翻名と爲す。又『百論』中に、其の經本⁽¹³⁾を名づけて修妬路、或は經本⁽¹⁴⁾と云う。人はた此に執して定んで翻名と爲す。蓋し乃ち義に随い、以つて經本⁽¹⁵⁾と名づく。正しき翻名に非ず。

何者か本の義なるや。本の義に四有⁽¹⁶⁾り。一には、理教は相對す。教を理の本と爲す⁽¹⁷⁾。故に名づけて

本と爲す。

二には、教中に就いて經論は相對す。經を論の本と爲す⁽¹⁸⁾。故に名づけて本と爲す。

三には、經中に就いて自ずから本末有り。本には自ずから三義あり。一には總を別の本と爲す。二は初を後の本と爲す。三には略を広の本と爲す。是の義は云何ん。修多羅の中、義の別に三有⁽¹⁹⁾り。一には總修多難⁽²⁰⁾。十二を該撰す。一修多羅をも皆な成ぜざること莫し。故に『涅槃』に云く、「始め如是」從り、終わり「奉行」に至るまで、是の如き一切を修多羅と名づく。」と。二には別修多羅。前の總中に就いて、十一を開分す。余の収めざる者は、還つて復た修多羅中に撰在す。之を名づけて別と爲す。三には略修多羅。十二部中、初めは略して一切を標拳す。同じ名づけて修多羅と爲す。後に広く解釋し説いて十二と爲す。色と言うが如きは、即ち是れ根本略修多羅部なり。謂く、十一種の青黄等の色は、是れ其の広積の修多羅部なり。『喻經』の中に「譬えば長者に一大宅有るが如し」の如きは、即ち是れ喻説の略修多羅なり。「其の宅朽ちる」等は、是れ其の広積の譬喻經の撰なり。是の如き一切なり。此の三種の中、總修多羅は、別の十二に望んで、總を別の本と爲す。故に名づけて本と爲す。別修多羅は、彼の祇夜・重誦の偈に望み、及び譬喩・論議の經に望んで、初を後の本と爲す。故に名づけて本と爲す。余に望めば本に非ず。

略多羅は、広の十二に望んで、略を広の本と為す。之を以て本と為す。

四には論中に就いて、自ずから本末有り。本に二種有り。一には略を広の本と為す。迦旃延⁽²⁶⁾の所作の『論』⁽²⁷⁾は、『毘婆沙⁽²⁸⁾論』の与に本と為るが如し。二には広を略の本と為す。『毘婆沙』は、『阿毘曇』⁽³⁰⁾及び『雜心論』⁽³¹⁾の与に以つて本と為る等の如し。本の義は是の如し。

彼の『仁王』⁽³²⁾中に云う所の本とは、經に就いて以つて説き、總を別の本と為す。故に名づけて本と為す。初を後の本と為し、略を広の本と為すも、亦た名づけて本と為す。彼の『百論』⁽³³⁾中には、論に就いて以つて説き、略を広の本と為す。故に名づけて本と為す。此れ等は乃ち是れなり。義に随つて傍翻す。正しき翻名には非ず。

人⁽³⁴⁾復た翻じて直説と為す所以は、『成実論』に依るが故に此の釈を為す。彼の文⁽³⁵⁾に説いて言く、「修多羅とは、直説の語言なり」と。人⁽³⁶⁾は即ち此に執して、以つて翻名と為す。蓋し是れ其の弁釈の辞にして、正しき翻名には非ず。詞梨跋摩⁽³⁷⁾論を作り十二部經を解釈す。彼の祇夜・伽陀⁽³⁸⁾の偈經に対するが故に、指序して「修多羅とは、直説の語言なり」と言う。説いて「熱は是れ火なり」と言うに似るが如し。豈に是れ翻名なりや。何が故に偏に祇夜・伽陀のに対するや。此の二種は一⁽⁴¹⁾向に別なるを以つての故に。

人⁽⁴²⁾復た翻じて契經と名づける所以は、彼の『增一阿含』⁽⁴³⁾「序」に依るが故に、便ち此の釈を作す。彼に言く、「契經は是れ第一藏、毘尼は第二、毘曇は第三なり」と。明らかに知るべし。契經は是れ修多羅なり。又た『雜心』⁽⁴⁴⁾「業品」の文に依れば、彼の文に説いて言わく、「斷律儀とは、「契經品」の如し」と。乃ち其の指す所は、是れ「修多羅品」なり。人は即ち此を執して、以つて翻名と為すも、斯れ乃ち義に随い、以つて其を經と名づく。是れは翻名に非ず。其れ聖教は人情に称当し、法相に契合するを以つて、義に従い目を立て、之を名づけて契と為す。此れ既に方言なり。何ぞ私情を用いて種種に図度せん。

若し正しく相を翻ずれば、之を名づけて纏⁽⁴⁵⁾と為す。何を以つて知ることを得るや。今、此には且く三門を以つて之を釈す。一には方言に准定す。二には義解を以つてす。三には文証を以つてす。

方言に准えれば、外国の人は、正しく世人が衣を縫うの纏を名づけて修多羅と為す。那んぞ異翻することを得ん。

義解と言うは、諸法は星羅し、法界に散周す。次第に理を顯し、世に在りて、墜さず、失わざる所以は、良に聖教を以つて貫穿するが故に爾なり。法を貫くの能は、纏が華を貫くが如し。故に名づけて纏と為す。

文証と言うは、『律』⁽⁴⁷⁾中に説くが如し、「種種の華を散じ

て案上に置くも、風吹けば則ち落つるが如し。何を以つての故に。繩が貫くこと無きが故に。是の如き種種の名、種種の性、種種の家に出家すれば、仏法をして疾く滅せしめ久住せざらしむ。何を以つての故に。經教を以つて法を撰取せざるが故に。」と。故に聖教を目づけ之を以つて繩と為す。仏法は華の如し。⁽⁴⁸⁾ 所彼の衆生の三業は案の如し。過非を造るは風の如し。過に由りて法を滅するは、華の零落するが如し。若し言教が彼の法を記持すること無ければ、法は則ち隱滅す。良に以みるに言教の記持し世に在れば、人は過を造ると雖も、法は常に滅せず。此の能有るを以つての故に、繩の如しと説く。又た『雜心』⁽⁴⁹⁾ に言く、「修多羅とは、名づけて結鬘と曰う。能く諸法を貫く。」と。法を貫くは、猶お是れ繩の義のごときなり。

《訳註》

- (1) 三藏は [S] tri-pitaka' [P] ti-pitaka の意識語。
- (2) 修多羅は [S] sūtra' [P] sutta の音写語。
- (3) 毘尼は [S] [P] vinaya の音写語。
- (4) 毘曇は [S] abhidharma' [P] abhidhamma の音写語。
- (5) 「中国」は、『漢語大詞典』(二五七頁)によれば、「ガンジス河中流一帯の中インド。仏教徒は Madhyadesa を翻譯して中国と称した」とある。更に、この辞書は法顯『仏

国記』を参照の指示あり。その該当箇所は、法顯『高僧法顯伝』(大正藏五一・八五九上)「中天竺、謂中国」である。

(6) 見出し語の第一番目。この「法本」には問題がある。というのも、「法本」の語釈部分では、「経本」となっているからである。「法本」か「経本」に文脈上統一する必要があると思われる。この箇所は、続藏本・駒所藏本ともに「法本」である。

(7) 修多羅の四種の訳語を見出し語として掲げ、以下、順番に語釈する。

(8) 「人家」は、以下に引用される『仁王經』『百論』の語を訳語と執する人。ただし『仁王經』の訳者については疑義あり。

(9) 本文「経本」とあるが釈然としない。理由は二つ。第一に、先の見出し語が「法本」であること。第二に、直後の『仁王經』の引用中の「経本」は、原本と『仁王經』自体に照らして「法本」に改めることが可能なこと。

(10) 『仁王般若波羅蜜經』巻上に、「白仏言、云何十方諸如来一切菩薩不離文字、而行諸法実相。大王。法輪者、法本如、重誦如、受記如、不誦偈如、無問而自説如、戒經如、譬喻如、法界如、本事如、方広如、未曾有如、論議如。是名・味・句・音声・果・文字・記・句一切如。若

取文字者、不行空也。」(大正藏八・八二九中)とある取意。引用の目的は、三藏中の sutra を「経本」(法本)と漢訳した用例の提示である。ただ『仁王経』中の「法本」は、十二分教の sutra の訳語であり、三藏の sutra の訳語ではない。慧遠は三藏と十二分教の sutra を完全な同義と見做していたわけではない。しかしこれは「十二部経義」で論ずべきかと考える。また『仁王経』の訳者の疑義について、『国訳一切経』釈経論部・五下「解題」二九五―三〇四頁を参照。十二分教の訳語について言えば、この『仁王経』の訳語は、他の羅什訳『大智度論』『成実論』と一致しない点がある。

(11) 「経本」とあるが、原本と『仁王経』により「法本」に改める可能性あり。木村清孝「浄影寺慧遠における仏典解釈の方法」(『東アジア仏教思想の基礎構造』春秋社、二〇〇二年三月)九三頁の註3を参照。木村氏は、大正藏経の本文「経本」に確定し、『仁王経』の諸本が全て「法本」であることから、「慧遠の論拠は成立しない」と結論される。また『仁王経』の異本の中に「経本」とするものがあつたのかと示唆される。私見では、註(9)(11)の「経本」が「法本」であれば『仁王経』の経文自体との矛盾は無いと考える。ちなみに、この註(11)の「経本」は、原本では「法本」である。(大正藏四四・四七六・脚註2)

ただし、三藏の sutra の訳語の適否を論じる上で、十二分教の sutra の訳例を提示する慧遠の姿勢には問題が残る。

(12) 大正藏経の本文は「経本」であるが、これも釈然としな

(13) 「経本」(あるいは「法本」)を訳語として執着する人。未詳。北地において、十二分教の sutra を「法本」とする学僧には、慧影『大智度論疏』(統藏七四・二二五右下)がある。慧影の『大智度論疏』には、「修多羅者、名爲法本。」(統藏七四・二二五右下)とある。『大智度論』における十二分教の sutra は、「修妬路」(大正藏二五・二四六下)、あるいは「修多羅」(大正藏二五・三〇六下)であり、「法本」を見出すことは出来ない。管見の限り「法本」は、『仁王経』のみの訳語なので、慧影の学系で『仁王経』の十二分教は重視されたと思われる。

(14) 提婆造・鳩摩羅什訳『百論』上では、提婆(Aryadeva)の偈を「修妬路」(大正藏三〇・一六八中)と称す。

(15) 木村前掲論文九三頁の註7でも指摘するように、『百論』に「経本」の語はない。この「経本」の語は、『百論』自体よりも、その解釈に由来するようと思われる。一般に『百論』は、提婆の偈(修妬路)とそれに対する解釈とに作者を区別して理解されている。この偈とその解釈

とについて、慧遠の師である達摩鬱多羅(法上)「十二部經義」逸文では、「又如婆修槃駄、解提婆百論。論為經本。亦名論為修多羅。」(大正藏三三・七五二中)と述べる。その趣旨は、提婆の『百論』(偈)を、婆修槃駄が解釈する際に、論(偈・修妬路)を經本、あるいは修多羅と見做した、ということであろう。この法上の解釈を念頭において、慧遠は經本を修妬路とするという説を紹介したのではなからうか。

(16) この「經本」は、「或云」とされるので前語「經本」とは別語でなくてはならないが、今はそのまま。

(17) 「人」は、*sūtra*の訳語を「經本」と見做し執着する人。

(18) 「經本」は、「法本」の可能性あり。今はそのまま。

(19) 以下「本の義」の四種。*sūtra*を「法本」や「經本」と訳すことへの批判根拠。「本の義」の四種に共通するのは、「經」や「法」自体が「本」であり、これらが何かを「本」としないので、「經の本」「法の本」という訳語を批判しているように思われる。

(20) 「本の義」の第一番目は、教を理の本と規定する。これは、理と教との関係により「本」の意味を特定したものの。教は理の本なので、教は理本とされる。慧影『大智度論疏』(續藏七四・二二六右上)における「修多羅の四義」の通修多羅に類似する。

(21) 「本の義」第二番目は、經を論の本と規定する。第一番目の教を經と論とに区別し、經は所積、論は能積という関係により「本」の意味を規定。

(22) 修多羅の三義。①総修多羅、②別修多羅、③略修多羅。法上「十二部經義」逸文にも同様の解釈あり。その内容は「修多羅有九種」(大正藏三三・七五二中)として九種を数える。慧影『大智度論疏』卷一四では、「此修多羅義、雖復衆多、總其大婦不過四種。一是三藏中修多羅。二是十二部中別部修多羅。三者謂通修多羅。四者、広略修多羅也。」(續藏七四・二二五左上)と、三藏中の修多羅、十二部中の別修多羅、通修多羅、広略修多羅に区別する。

(23) 総修多羅は、修多羅の三義の第一番目。十二分教を全て含むもの。法上「十二部經義」逸文(大正三三・七五二中)では、修多羅の九義における第一番目に相当する。

(24) 曇無讖訳『涅槃經』第一五「梵行品第八之一」における「善男子、何等名為修多羅經。從如是我聞乃至歡喜奉行、如是一切名修多羅。」(大正藏一一・四五一中)の取意。『涅槃經』における十二分教の*sūtra*の記述箇所。引用の目的は総修多羅の例示。

(25) 鳩摩羅什訳『法華經』「譬喻品第三」の偈文「譬如長者有一大宅其宅久故而復頓弊……」(大正藏九・一三二下)。

(26) カーティヤーヤニープトラ、[S] *Kātyāyanīputra*の音

写語。僧伽提婆訳の正確な音写語は「迦旃延子」。語尾の「子」を除いた略称。玄奘訳は「迦多衍尼子」。

(27) 迦旃延子造、僧伽提婆・竺仏念訳『阿毘曇八犍度論』(旧訳)。迦多衍尼子造・玄奘訳『発智論』(新訳)もある。訳出年代上、慧遠が見たのは旧訳である。

(28) 迦旃延子造、五百羅漢訳、浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙』(旧訳)。この他、玄奘訳『大毘婆沙論』(新訳)がある。尸陀槃尼撰、僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』は別系統。ここで『毘婆沙広論』と称するのは、「八犍度論」の簡略な本文を、『阿毘曇毘婆沙論』が広く解釈していることによる。訳出年代上、慧遠が見たのは『阿毘曇毘婆沙論』『鞞婆沙論』。この三訳の系統について、兵頭一夫「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」(加藤純章博士還暦記念論集『アビダルマ仏教とインド思想』春秋社、二〇〇〇年一〇月)一三二頁と一四七頁註12を参照。

(29) 道挺『毘婆沙序』に、「如来滅後、法勝比丘、造阿毘曇心四卷。又迦旃延子、造阿毘曇、有八犍度凡四十四品。後五百苾芻、造毘婆沙、重釈八犍度。当且翻時、大卷一百卷。太武破沮渠已後、零落取得六十卷。後人分之作一百一十卷。唯釈三犍度在、五犍度失尽。」(大正蔵二八・一中、同・四一五上)とある。ただし、道挺は、法勝『心論』を『婆沙論』より前に成立していたとするようである。

る。慧遠説とは異なる。

(30) 法勝造、僧伽提婆・慧遠訳『阿毘曇心論』(大正蔵二八)。「婆沙論」と「心論」との前後関係は諸説ある。兵頭前掲論文の二三三―三三五頁を参照。慧遠説は、『婆沙論』を広・略の本、「心論」を略と称し、「心論」を『婆沙論』の綱要書と見做しているようである。この慧遠説は、吉蔵『三論玄義』(大正蔵四五・二下)と同趣旨と思われる。

(31) 法救造・僧伽跋摩等訳『雜阿毘曇心論』(大正蔵二八)。「婆沙論」と「雜心論」との前後関係は、『婆沙論』を前、「雜心論」を後と見做して良いと思われる。慧遠説は、『婆沙論』を広・略の本、「雜心論」を略と称し、『雜心論』を『婆沙論』の綱要書と見做す。

(32) 註(10)「仁王経」の引用文を参照。

(33) 註(15)を参照。

(34) 「人」は『成実論』の語を訳語として執着する人。

(35) 訶梨跋摩造・鳩摩羅什訳『成実論』卷一「十二部経品」に、「修多羅者、直説語言。」(大正蔵三二・二四四下)とある。

(36) 「直説の語言」を sutra の訳語と執する人。未詳。

(37) ハリヴァルマン、[S] Harivarman の音写語。『成実論』の作者とされる。平井俊榮『成実論(Ⅰ)』「解題」(新国訳大蔵経、大蔵出版、一九九九年二月)一―五頁を参照。

照。

- (38) 『成実論』卷第一「十二部經品第八」に、「祇夜者、以偈、頌修多羅。或仏自説、或弟子説。」(大正藏三二・二四四下)とある。

- (39) 『成実論』卷第一「十二部經品第八」に、「伽陀者、第二部中説祇夜、名偈。偈有二種。一名伽陀、二名路伽。」(大正藏三二・二四五上)とある。

- (40) 慧遠は「修多羅とは直説の語言なり」の一文を、祇夜・伽陀の区別を示す人がいたと理解しているようである。その区別は、修多羅は仏の自説であり、祇夜・伽陀は必ずしもそう言えない点にあると思われる。同じく羅什訳の『大智度論』卷三三では、「諸經中直説者名修多羅。所謂、四阿含・諸摩訶衍經、及二百五十戒經。出三藏外亦有諸經、皆名修多羅。」(大正藏二五・三〇六下)とある。この記述は、十二分教の sutra の相当箇所である。
- (41) 「熱は是れ火なり」とは、「修多羅は直説の語言」という語釈に関する譬喩。この解釈を同語反復として皮肉つたものか。

- (42) sutra に相当する「契經」を訳語と見做す人。直後の例示をみれば「増一阿含經」と『雜心論』の訳語にしたがう人である。現行『増一阿含經』の訳者について、曇摩難提・竺仏念訳説、僧伽提婆改訳説がある。水野弘元「漢

訳中阿含と増一阿含との訳出について」(『大倉山学院紀要』二、一九五六年)、同「漢訳の『中阿含經』と『増一阿含』」(水野弘元著作選集1『仏教文献研究』所収、一九九六年一月)を参照。また、北伝四阿含の概説として榎本文雄「初期仏教思想の生成——北伝阿含の成立」(『岩波講座・東洋思想・第八卷 インド仏教1』所収、一九八八年四月)を参照。これら諸論によれば、僧伽提婆改訳説が有力であると思われる。『雜心論』の訳者は僧伽跋摩である。ただし本書は、何度か訳出の要請があった。この点については、池田練太郎「中国仏教における『雜阿毘曇心論』の受容」(鎌田茂雄博士還暦記念論集「中国の仏教と文化」所収、一九八八年一月)を参照。

- (43) 僧伽提婆訳『増一阿含經』「序品第一」の偈に、「契經一分律二分 阿毘曇經為三分 過去三仏皆三分 契經律法為三藏」(大正藏二・五四九下)とある取意。本文の「序」は、「序品第一」であり、釈道安「増一阿含經序」(同上)中)ではない。引用の目的は、三藏中の經を「契經」と訳す用例の提示。ちなみに、「序品第一」には、「第一藏」等の表記はない。

- (44) 『雜心論』卷第三「業品第四」に、「依別解脱戒者、謂、受戒・式叉・戸羅隨轉。亦有斷律儀、契經品当広説。」(大正藏二八・八八九中)とある。この「斷律儀」の指示は、

同論「修多羅品」(大正藏二八・九三三中)の「断律儀者、謂、離欲界欲九無閑道隨生成。若有漏是禪戒。若無漏是無漏戒。此律儀、業品已說。」である。引用の目的は、「契經」は「修多羅」に相当することを示すことにある。

(45) 僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』卷第一「序品」に、「問曰。何謂為纏。答曰。譬如散花以纏貫穿風吹不散。修多羅者、亦復如是。」とあり、「纏」の文字を用いる。「纏(エン)」は、『諸橋大漢和辞典』卷八(二〇八二下)によれば、「[四]いと。綫(82756)と同じ。〔集韻〕綫、説文、縷也、或从延。」とある。即ち「糸」である。

(46) 「纏」の文証。以下、『四分律』『雜心論』の一律一論を証拠とする。

(47) 『四分律』卷二に、「①若彼諸仏及声聞衆滅度、後諸世間人、種種名・種種姓・種種家出家、不令仏法疾滅。何以故。以經法善撰故。②舍利弗、譬如種種華置案上、以纏貫。雖為風吹而不分散。何以故。以纏善貫撰故。」(大正藏二二・五六九下)とある取意(大正藏本「線」を聖本「纏」に改め引用した)。慧遠『四分律』の文章①②を②①にし取意にて引用する。

(48) 『四分律』の比喩の解釈。趣旨は次の通り。衆生の三業(案)により仏法(華)を保ったとしても、造過(風)により仏法(華)は散逸してしまふ。若し言教(纏)によつ

て記録し維持しなければ、仏法は散逸してしまふ。しかし、言教により記録し維持するならば、衆生が造過をしても仏法は不滅である。

(49) 『雜阿毘曇心論』卷第八「修多羅品第九」に、「修多羅者、凡有五義。一曰出生。出生諸義故。二曰泉涌。義味無尽故。三曰顯示。顯示諸義故。四曰繩墨。弁諸邪正故。五曰結鬘。貫穿諸法。如是五義、是修多羅義」(大正藏二八・九三二下)とある中、第五「結鬘」の取意。慧遠は、この「雜心論」の「修多羅の五義」より、第五番目の「結鬘」、即ち「諸法を貫穿する」を修多羅の文証として選ぶ。この文証によれば、釈尊の教え(經)を「諸法を貫通させるもの」と規定することにならう。第四番目の「繩墨」、「諸々の邪正を弁える」によれば、釈尊の教え(經)を「正邪を区別するもの」と規定することになり興味深い。慧遠は「繩墨」を選択しなかった。印順『原始聖典集成』五〇〇—五〇一頁には、*śūtra* の定義に関連する文献を網羅しているので参照されたい。

第二項 毘尼

毘尼⁽⁵⁰⁾と言うは、名を別すれば四有り。一には毘尼と曰う。二には木叉と名づく。三には尸羅と曰う。四には名づけて律

と為す。

毘尼と言は、是れ外国語なり。此には翻じて滅⁽⁵¹⁾と名づく。外国には滅を説きて、凡そ三種有り。一には涅槃。二には尼留陀、謂く、四諦中の滅諦の名なり。三には毘尼と曰う。

此の三には何の別ありや。

若し通じて之を論ずれば、体は一にして名は異れり。其れ猶お眼と目とのごとし。外国の言は、一法に十名あり。此の三は即ち是れ十の中の数なり。

若し別して之を分かつて差異無きに非ず。異相は如何ん。

涅槃・弥留は当体に称を立てる。是の二は何ぞ異なるや。

義釈に三有り。第一義に云く、所滅は不同なり。『涅槃⁽⁵²⁾』に積するが如し、「諸もろの結の火が滅するを名づけて滅度と為す。」と。此れ即ち其の弥留陀の滅なり。「諸もろの覚觀を離れるを称して涅槃と曰う。」と。第二積に云く、通と局との異なり有り。涅槃の滅は偏に満処に執り、尼弥留陀の滅は、義は因果に通ず。是の故に滅諦に滅を皆な収めること有り。第三積に云く、通と別とを以つて分かつ。事別に隨いて滅するを説いて涅槃と為す。通相の三滅を尼留陀と名づく。品異に約対するを名づけて事別と為す。尽・止・妙・出の四義⁽⁵³⁾が、寛く通ずるを名づけて通相と為す。此の二は異なると雖も、当体は是れ滅なり。

若し毘尼を論ずれば、体は是れ滅に非ず。有為の行徳は、能

く滅する所有り。故に名づけて滅と為す。又た能く寂滅の果

を証得す。故に説きて滅と為す。何が故に、戒行を名づけて

毘尼と曰うや。其れに両義有り。一には、戒行は能く業非を

滅す。故に称して滅と為す。二には、能く彼の究境の滅果を

得る。故に説きて滅と名づく。何が故に、律教を毘尼と名づ

くことを得るや。亦た両義有り。一には、能く毘尼の行を詮

す。其の所詮に従るが故に毘尼と号す。二には、能く毘尼の

行徳を生ず。其の所生に従るが故に毘尼と称す。

木又と言は、此には解脱と名づく。解脱に二有り。一に

は無為、二には有為なり。無為解脱を直ちに木又と名づけ、有

為解脱を毘木又と名づく。是の故に『相續解脱經⁽⁵⁴⁾』に言く、

「涅槃の解脱を名づけて木又と為し、五分法身の有為解脱を毘

木又と名づく。」と。

何が故に戒行を名づけて解脱と為すや。

其れに両義有り。一には、戒行は能く業非を免れる。故に

解脱と名づく。二には、能く彼の解脱の果を得る。故に解脱

と名づく。是を以つて『經⁽⁵⁵⁾』に言く、「戒は是れ正しく解脱

に順ずるの本なり。故に波羅提木又と名づけるなり。」と。

何が故に、律教を名づけて解脱と為すや。

積に両義有り。一には、能く解脱の行徳を詮す。故に解脱

と名づく。二には、能く解脱の行徳を生ず。故に解脱と名づ

く。

尸羅と言うは、此には清涼⁽⁵⁶⁾と名づく。亦た名づけて戒と為す。三業の炎非は行人を焚燒す。事は等しく熱の如きも、戒は能く防息す。故に清涼と名づく。清涼の名は、正しく彼を翻ずるなり。能く防禁するを以つての故に、名づけて戒と為す。

何が故に律教を名づけて之を戒と為すや。

亦た兩義有り。一には戒行を詮す。故に説いて戒と為す。二には能く戒を生ず。故に説いて戒と為す。

言う所の律とは、是れ外国には優婆羅⁽⁵⁷⁾又と名づく。此に翻じて律と名づく。解釈に二有り。一には教に就いて論ず。二には行に就いて弁える。若し当に教に就けば、詮量を律と名づくべし。若し当に行に就けば、調伏を律と名づくべし。毘尼の教は、此の律行を詮す。故に称して律と為す。又た、律行を生ず。故に復た律と名づく。

〈訳註〉

(50) vinaya の音写語。

(51) 以下慧遠は「滅」に対応するサンスクリット語として、

① 涅槃 (nirvana)」、② 尼弥留陀 (nirōdha)」、③ 毘尼 (vinaya)」の三語を指摘する。「涅槃」の語釈について、松本史朗「解脱と涅槃―この非仏教的なるもの―」

〔縁起と空―如来蔵思想批判―〕所収、大蔵出版、一九八九年七月)を是非参照されたい。この論文から教えられたことは多いが、本文に関連することのみ問題にしておきたい。松本氏は、「涅槃 (nirvana)」の意味を一般に認められている「消滅」ではなく、「離脱」覆いがとりのぞかれて解放されること」等と解釈し、「解脱及び涅槃の根本論理は、"アートマン (A) の非アートマン (B) からの離脱、脱却である"」と述べられ西期的な提起をした。(同論、一一九頁)。慧遠は、「涅槃」を「滅」とする伝統的語釈に従うが、彼の思想は松本氏の指摘した解脱思想の構造と基本的に一致するよう思われる。したがって、慧遠の中心思想には、仏教の正統説として問題が多いと思われる。慧遠『涅槃義記』卷一に「釈言、外国滅有多名。所謂涅槃・毘尼及与弥留陀等。」(大正蔵三七・六一四上)と、同じく「滅」について三種の語を提示する。

(52) 曇無讖訳『涅槃經』卷三二「師子吼菩薩品一一之五」に「諸結火滅故名滅度。離覺觀故曰涅槃」(大正蔵一一・五四九上)とある。『辻森訳註(一)』一一頁註四一は、「涅槃者即是煩惱諸結火滅」(大正蔵一一・五二七上)を指摘するが、前者の方が慧遠の引用文に近い。引用の目的は、涅槃と弥留陀との相違を示すため。

(53) 四諦十六行相の滅諦に関する共相。

(54) 求那跋陀羅訳『相統解脫如来所作隨順処了義經』(大正藏一六・七一八中)の割註に「五分法身名解脫。梵音云毘尼木叉。涅槃解脫。梵音云木叉也」とある。ちなみに、菩提流支訳『深密解脫經』卷五「解脫身」には「名解脫身」(大正藏一六・六八五上)、玄奘訳『解深密經』卷五「如来所作事品第八」には「名解脫身」とある。引用目的は、木叉を解脫と解釈する典拠の提示。慧遠は戒律を厳守することで、解脫可能と考えていたようである。

(55) 『仏垂般涅槃略說教誡經』(大正藏一一・一一一上)に「戒是正順解脫之本。故名波羅提木叉。」とある。慧遠の引文は經文と完全に一致する。

(56) 曇無讖訳『優婆塞戒經』卷七に、「又復戒者名曰清涼。遮煩惱熱不例得入。是故名涼。」(大正藏二四・一〇七一 中)とある。

(57) 出典未詳。

第三項 阿毘曇

阿毘曇とは名別して四有り。一には優婆提舍(58)と名づく。二には阿毘曇(59)と名づく。三には摩德勒伽(60)と名づけ、亦た摩多羅迦と云う。此れは正しく一名なるも、之を伝えるに音は異

れり。四には摩夷(61)と名づく。

優婆提舍とは、此には正しく論と名づく。諸法を論ずるが故に。

阿毘曇とは、此の方、正しく翻じて無比法と名づく。阿とは謂く無なり。毘とは謂く比なり。曇摩は法と名づく。解釈に二有り。一には、教について論ず。二には、行に拠りて弁える。教に就いて言えは、三藏の中、毘曇は最にして分別中の勝と為す。故に無比と曰う。行に就いて言えは、毘曇は慧を詮す。慧行は最勝なり、故に無比と曰う。毘曇の教は、此の勝行を詮す。故に無比と名づく。又た、能く彼の無比の慧を生ぜしむ。故に無比と曰う。

摩德勒伽とは、此の方、正しく翻じて行境界と名づく。行儀を弁彰するなり。起行の所依なるを行境界と名づく。

摩夷と言うは、此に行母と名づく。行法を弁詮し、能く行を生ぜしむ、故に名づけて行母と為す。前の境界と其の義は相似せり。

〈訳註〉

(58) サンスクリット語 upadesa の音写語。「解釈」の意味。

十二部經の第十二番目に位置づけられる。「論議」とも漢訳される。慧遠は「論」を優婆提舍の正しい訳語と見做している。優婆提舍を重視するのは、いわゆる『法華經

優婆提舍』などの大乘の論を重視するからではないだろうか。三藏の論と、優婆提舍は基本的に異なった意味と
思える。

(59) 「阿毘曇」はサンスクリット語は abhidharma の音写語。三藏中の「論」に相当する語。この語義解釈については、櫻部建『俱舍論の研究』(法蔵館、一九六九年) 一三—二二頁を参照。

(60) 「摩德勒伽」はサンスクリット語の matṛka の音写語。『梵漢大辞典』(一〇二九頁)によれば、「母・祖母・起源」等があるが、仏教語としては「abhidharma-piṭaka の別称」とある。櫻部建『俱舍論の研究』一三—一九頁。もともとは、法と律の要目を称した。

(61) 「摩夷」のサンスクリット語は matṛka である(織田仏教辞典』一六四—三上頁)。

第四項 藏⁽⁶²⁾

此の三の中、各おの包含すること有り。蘊積を藏と名づく。三藏の名義、之を略して龐そ爾なり。

〈訳註〉

(62) 藏 [S] piṭaka の語義解釈なので別出した。

第二節 弁相二⁽⁶³⁾

第二門⁽⁶⁴⁾の中に体性と言うは、三藏は皆な教法を用つて体と為す。何者か是れ教なるや。

音声、字・句が、法と相應す、是れ其の教なり。声は是れ声入、三聚法⁽⁶⁵⁾の中には色法の所収なり。名・字・句等は諸論に同じからず。

毘曇⁽⁶⁶⁾の如きに依れば、是れ其の法人、三聚法の中には非色非心の不相應の撰なり。名・字・句等⁽⁶⁷⁾の三種に何の別あるや。長短、屈曲、高下の法、之を説きて字と為す。字を撰し法を表す説き以つて名と為す。名・字を拘擥⁽⁶⁸⁾し、共に相い属著し、以つて文頌を成す、之を説きて句と為す。

直説の音声は、法を表すに便ち足れり。何ぞ字等を用いるや。若し直ちに音声、字・句と和合し相應せざれば、言語を成ぜず。風・鈴等⁽⁶⁹⁾の音声との別無し。要ず字と合して方に言語を成す。字と合して言語を成ずることを得と雖も、若し当に名法と合せざれば、此を以つて前の法と表呼すること得ざるべし。良に彼の名法と相應するを以つての故に、法を表すと曰う。法を表すことを得と雖も、若し当に句法と相應せざれば、名・字は分散し文・頌を成せざるべし。良に彼の句法と相應するを以つての故に、字等を撰し、文・頌・偈・句の差

別を成ずることを得る。

『成実』「不相応品」⁽⁷¹⁾の如きに依れば、広く前の義に非ず。彼の『論』は、声の外に別の非色非心の字等有りて得べきことを説かず。彼の字等を説くは、是れ其の声性なり。即ち、彼の声の上の表召の業を説きて字等と為す。理は相い離れず。声は恒に是れ実なり。字等は恒に是れ仮なり。其れ色と色業との別の猶し。当体は是れ色なり。色の上の相統・動作は是れ業なり。色性は恒に実なり。業は恒に是れ仮なり。此れを以つて彼に類し義が在りと知るべし。其の韻数の多少を勞説せず。此の三に何の別あるや。即ち、声の上⁽⁷²⁾に就いて、音韻・屈曲、之を説きて字と為し、召法を名と為し、衆多の名・字を説き以つて句と為す。

大乘法の中に、所立の字等の相は『成実』に同じ。故に『地経論』⁽⁷²⁾に云く、「字とは、所謂る悪・阿等の音なり。」と。声の外、別に非色非心の字等有りと説かず。又た『大智論』「句義品」⁽⁷³⁾に云く、「天竺の語法は、衆字が語を成じ、衆語は句を成ず」と。字・句・語等は、増減を異と為す。即ち声を語と為し、字等と語とは増減を異と為す。寧くんぞ声と異なることを得んや。三藏の体性、略して弁えることは是の如し。

〔訳註〕

(63) 「三藏義」の第二番目は、目次では「弁相」、本文では

「体性」と表記している。主な相違は「相」と「体性」にある。内容に従えば、三藏の「体性」を論じているので、「体性二」が望ましい。しかしここでは、便宜上、目次を尊重して「弁相二」と表記する。

(64) いわゆる教体論が論じられる。慧遠の教体論は音声と言教（名・字・句）とに区別されている。そして、音声は三聚法の色法であり、十二入中の声入である。この音声は、毘曇『成実論』大乘において異説はないと慧遠は考えたようである。問題になるのは、名・字・句の三種の方である。これは有部が不相応行法と見做すのに対して、『成実論』・大乘二論は声上の業と見做す点で議論は別れる。慧遠は、単に比較するだけで学説の取捨をしない。どちらかと言えば、後者を取るように思われる。

(65) 三聚法は、色法・心法・非色非心法（不相応行法）の三種。三有為とも称す。『大乘義章』卷二「三有為義」に、「三有為者、所謂、色・心・非色非心法、三聚法也。」（大正藏四四・四九一中）とある。有部の五位のうち、無為法を除いた四位の有為法の中で、心と心所法を区別しないと三有為＝三聚法になる。慧遠以前に三聚法を主張した文献は未詳。

(66) この「毘曇」は有部の論書と思われる。『阿毘曇毘婆沙論』卷八に「法入有七種。無作假色・受・想・行・虚空・

数縁滅・非数縁滅」(大正蔵二八・五三上)とある。また同論 卷九「如声論家、欲令字是色法、字体是声、声是色陰所撰、為斷如是意故、作如是說。字是心不相応行、行陰所説」(大正蔵二八・五七上)とある。この声論家の主張によれば、字は心不相応行・行陰に分類される。先の法人の七種には、行陰があるので字は法人でもある。更に同論卷九には、「問曰。名多名身体性云何。答曰。是心不相応行」(大正蔵二八・五七下)とある。また『雑心論』卷一「界品第一」に、「法人者四種。無作色、如業色品。心法、如行品説。心不相応行、如雜品説。無為、此品後当説」(大正蔵二八・八七三上)。有部において、心不相応法が法人に分類されるのは当然であろうが一応確認しておいた。

(67) 『雑心論』卷九「雜品第十」の偈に、「問何等為不相応行。答。無想、正受、亦衆生種類、句味与名味、命根与法得」(大正蔵二八・九四二下)とあり、長行では「句者、集諸名・味、究竟顯義。味身者、是字身、味者是字。梵音中有。味声謂是字之模。法非今形色字也。名者名諸法。以名顯義。如名男女」(同・九四三上)と釈している。名・字・句は、この『雑心論』の訳語を典故にしている、順番に名身(nāma-kāya)・味身(vyāñjana-kāya)・句身(pada-kāya)に相当する。このうち味身は、慧遠は『雜

心論』に倣い「字」、玄奘訳では「文身」である。毘曇の学説紹介においてまわりくどいような印象を与えるのは、彼が『大毘婆沙論』卷一二六を参照出来なかつたからと思われる。この『大毘婆沙論』卷一二六は(大正蔵二七)、①仏教の定義(同上・六五九上)、②仏教の体(同上・六五九上・中)、③仏教において善と無記とは何か(同上・六五九中)、④仏教と十二分教の關係(同上・六五九下・六六〇中)について記述する。このうち①②を見れば、有部の教体論を的確に紹介出来たように思われる。①②を参照しえた法蔵は『探玄記』において、この箇所を引用するからである(大正蔵三五・一一七上)。慧遠と法蔵との差異は、法蔵が名句文身を最も低い教体論(言詮弃体門)と見做すことに対して、慧遠は名字句を不相応法とするか色上の業とするかの判断は微妙だが、彼自身の教体論であるということにある。このうち①②③は、袴谷憲昭氏の諸論文を介して知ったものであり、今では私も仏教を考える上で重視している。袴谷憲昭「成仏ノート」(『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』所収、大蔵出版、一九九八年)三九四頁の註3を参照。④は、前田恵学『原始聖典成立』と印順『原始聖典集成』を介して、有部の十二分教の代表的な解釈と知った。慧遠との差異を示す上で、『十二部経義』釈名一の註記に加えた。

(68) 『拘攣(こうれん)』『諸橋』巻五、一八九頁。①かかりひきつけられる。物事にひかれてこだわる。」

- (69) 『雜心論』巻一「界品第二」に「声入者三種。謂因受四大声。因不受四大声。因俱声。因受四大声者、謂、咽喉・唇・舌、因縁発声。因不受四大声者、謂、風・鈴・鈴・樹等因縁発声。因俱声者、謂、擊鼓・吹貝等、因縁発声。」(大正藏二八・八七二下)とある。つまり、慧遠は、音声と名・字・句が相応しなければ、因不受四大声(Anūpatamahābhūta-hetukasabda、新訳・無執受大種因声)たる風・鈴・樹など非情の出す音と変わらないと述べている。因受四大声(Upatamahābhūtahetukasabda、新訳・有執受大種因声)は有情の身体より出る声、因俱声(Ubhaya-hetukasabda)は、法螺貝の音など有情と非情により出す音。解説については、『国訳一切経』毘曇部・二〇、一五頁下の脚註三三・三三・三三を参照した。ちなみに、『大乘義章』「十二入義」の「声入」の定義は、この『雜心論』の因受四大声、因不受四大声、因俱声の取意である(大正藏四四・六三二上)。
- (70) 「忘」を原本により「応」に改める。
- (71) 『成実論』巻七「不相応品第九十四」に、「名衆者、從字生名。如言某人。隨字成義名句。諸字名字。有人言。名句字衆是不相應行。此事不然。是法名声声性法人所攝。」(大

正藏三三・二八九中—下)とある。これは、『成実論』が、不相応法の実有を認めないことによる。声は実有であるが、声の上の業である字等は仮とされる。

- (72) 大正藏經の本文に「地持論」とあるが「地經論」の誤りと判断し改める。菩提流支等訳『十地經論』巻一に「論曰：字者、惡阿等音。」(大正藏二六・二二九下)とある。引用の目的は、大乘における名・字・句の解釈が、『成実論』と同様に不相応行法ではなく、声とすることにあり、その論証は成り立っていないように思われる。というのも、慧遠が引用した論の文は、名・字・句の不相行法たることを否定した箇所とは考え難いからである。

- (73) 『大智度論』巻第四四「句義品」(大正藏二五・三八〇中—下)に「問曰。何等是善異薩句義。答曰。天竺語法、衆字和合成語、衆語和合成句。如菩薩為一字提為一字、是二不合則無語、若和合名為菩提。(後略)」とある。ただし『大智度論』において、色法たる声が実法である、という主張は見出せない。大乘の文献において、慧遠は名・字・句の不相応法たることを否定する論拠を見出せず、無理をして会通しているように思われる。会通する理由は、『成実論』の学説と大乘の学説とを一致させたいからであろう。

第三節 開合広略

第三門中、広略は不定なり。

或いは説きて一と為す。所謂る一切の三蔵の法を、通じて内輪⁽⁷⁴⁾と名づく。

或いは分ちて二と為す。謂く經と論となり。一切の本教を、通じ説きて經と為す。随順し釈す、斯れを名づけて論と為す。若し人に随つて別てば、亦た分ちて二と為す。謂く声聞蔵及び菩薩蔵⁽⁷⁶⁾なり

或いは分ちて三と為す。三に三門有り。一には三蔵の分別。謂く、修多羅・毘尼・毘曇なり。二には三乗の分別。所謂る一切の三乗の法なり。三には大小・漸頓に随い分別す。所謂る、局教・漸教・頓教なり。一切の小法を名づけて局教と為す。大は小従り入るを名づけて漸教と為す。大は小に従らざるを名づけて頓教と為す⁽⁷⁶⁾。

或いは分ちて四と為す。四に両門有り。一には、修多羅・毘尼・毘曇及び以つて雜蔵⁽⁷⁷⁾に分ちて四と為す。三学の別論は、即ち以つて三と為す。三学の雜説を名づけて雜蔵と為す。二には、人に随い四に分かつ。所謂る三乗と凡夫との法なり。或いは分ちて五と為す。謂く、修多羅・毘尼・毘曇・雜蔵及び菩薩蔵となり。前の四は小乘、後の一は大乗なり。

或いは分ち六と為す。大乘の三蔵、小乗も亦三なり。或いは分ちて八と為す。小乗の中に、修多羅・毘尼・毘曇及び雜蔵と有り。大乘も亦た爾り。

或いは十二に分かつ。謂く、十二部なり。『地持』⁽⁷⁸⁾に説くが如し、「大乘の中は、唯だ一つ方広のみにして、小乗は十一なり。」と。大小の通論なるが故に十二有り。大小の隱頭は、備に十二部經に積するが如し⁽⁷⁹⁾。

或いは十八に分かつ。小乗に九有り。大乘も亦た爾り。小乗の九とは、十二部の中、彼の授記・無問自説及び以つて方広を除く。大乘の九とは、十二部の中、彼の因縁・譬喩・論義を除く。大小に各おの九あり、故に十八有り。有無の所以は、広く十二部經中に積すが如し⁽⁸⁰⁾。

或いは復た分ちて二四部と為す。大乘の十二、小乗も亦た爾り。

或いは復た分ちて八万四千と為す。別に随い広く論ずれば、数の別究め難し。開合の義、略して弁えることは是の如し。

〈訳註〉

(74) 内論は仏の教えのこと。

(75) 声聞蔵と菩薩蔵とは、いわゆる二蔵のこと。慧遠の註釈書の冒頭は、この二蔵について言及する。

(76) 局教・漸教・頓教は、大乘を志向する方法を基準にし

た教の分類。局教は小乘法だけを教えるもの。漸教は、まづ小乘法を教え次いで大乘法を教えるもの。頓教は、小乗を教えずに直接的に大乘法を教えるもの。

(77) 雜藏については不明。慧遠は「三学雜説」と「凡夫(法)」とをあげる。

(78) 『菩薩地持經』卷第三「方便処・力種性品第八」に、「十二部經、唯方広部是菩薩藏、余十一部声聞藏」(大正藏三〇・九〇二下)とある取意。この引用は、方広を介にして、大乘經典を十二分教位置づけることにある。ただし方広の原意に大乘という意味は無い。「十二部經義」の「方広」の註も参照されたい。

(79) 「十二部經義」体相二の指示。「三藏義」と「十二部經義」とは一連の著作として撰述された可能性が高い。

(80) 大乘經典の説く「九部經」は、『涅槃經』卷三「金剛身品」に「若比丘供身之具亦常豐足。復能護持所受禁戒。能師子吼広説妙法。謂、修多羅・祇夜・受記・伽陀・優陀那・伊帝目多伽・闍陀伽・毘仏略・阿浮陀達磨。以如是等九部經典爲他広説。」(大正藏二二・三八三下)の箇所と思われる。この中に確かに「因縁・譬喩・論義」は無い。小乗の説く「九部經」は未詳。『原始聖典成立』付録一覽表を参照。慧遠は九分教を重視していない。ここでは「分かちて十八とす」という数合わせの問題かと思わ

れる。『法華經』卷一「方便品第二」に、授記・無問自説・方広を除く声聞の九部經を説く(大正藏九・七上)。

(81) 「十二部經義」体相二の指示。

第四節 制立四

第四門の中、差別に三有り。一には、教の本末に随う。二には、法に約して異を弁える。三には、行に就いて以つて分かつ。

本末と言うは、經と律とは是れ本なり。論は是れ其の未なり。但だ本の中に就いて、經と律と兩つに分つ。末の中にも亦た二あり。所謂る毘曇と摩徳勒伽なり。汎く法相を積するを名づけて阿毘曇と名づけ、行儀を弁宣するを摩徳勒伽と名づけ、亦た摩夷と云う。行を生ずるを以つての故に。本末は是の如し。中に於いて義に随ひ分別すれば三有り。一には、化教の所説を修多羅と名づけ、行教の所説を名づけて毘尼と曰う。汎く理事・因果・是非を宣べるは、是れ化教なり。行儀を弁え彰するは、是れ行教なり。彼の末の中に就いて、修多羅を積するを阿毘曇と名づけ、毘尼を解するを摩徳勒伽と名づけ、亦た摩夷と名づく。第二には、彼の化行兩教に就いて、集善の義邊を修多羅と名づけ、化行兩教の離惡の義邊を名づけて毘尼と曰う。此の二の中、所有の化教を積するを阿

毘曇と名づけ、此の二の中、所有の行教を積するを摩徳勒伽と名づく。第三には、直ちに集善の行教を取りて修多羅と爲し、離惡の行教を名づけ毘尼と曰う。此の二の中に於いて、汎く爾の止作の義を分別し、物の解を生ぜんと爲すを名づけて毘曇と曰う。其の修相を弁え、行心を起さんと爲すを摩徳勒伽と名づく。〈此れ一門竟る〉

法に約すと言うは、彼の『相統解脫經』⁽⁸³⁾説くが如し、「三藏は皆な是れ如来の本教なり。」と。中に於いて法に随い分かちて三種と爲す。若し、聞法し三宝に帰依し諸行を修習すと言へば、是の如きの義を修多羅と名づく。一切の戒行の輕重・持犯の得失を分別す、是の如きの義を名づけて毘尼と曰う。一切の情理の虚実・諸諦の差別・因縁の法相・五明処等の無量の義門を分別するを、阿毘曇と名づく。〈此れ二門竟る〉

行に就いてと言うは、行の別に三有り。謂く戒・定・慧なり。詮定の教を修多羅と名づく。詮戒の教を名づけて毘尼と曰う。詮慧の教を阿毘曇と名づく。

三藏の中、皆な三字を明かす。何が故に是の如く別して三行に配するや。

『毘婆沙』中の釈に兩義あり⁽⁸⁴⁾。一には、義を以つて分かつ。「彼の一切の聖教の中に随い、詮定の義、斯れ皆な之を摂して修多羅と爲す。詮戒の義、以つて毘尼と爲し。詮慧の義、

判じて毘曇と爲す」。第二は、「隱顯し互いに相い助成す。修多羅の中に、戒・慧を明かすと雖も、定行を助成す。毘尼藏の中に、定・慧を明かすと雖も、戒行を助成す。毘曇藏の中に、戒・定を明かすと雖も、慧行を助成す」。隱顯し相從を以つての故に此の判を爲す。

相を分かつこと然りと雖も、義は猶お解し難し。何が故に是の如くなるや。

修多羅は、直ちに法体を彰め、心をして正住せしむるを以つて、定を生じるの義、強し。故に詮定と名づく。阿毘曇は、広く法義を開き、心をして照知せしめ、智を生じるの義強し。故に詮慧と名づく。毘尼に、詮戒の義在るを知るべし。

〈訳註〉

(82) 「化教の所説」「行教の所説」を、後に、南山道宣は「化教」「制教」と改称し、内容も変更した上で使用する。道宣『四分律行事鈔』上二(大正藏四〇・四下)、同書上二(同一八中)、『教誡律儀』序(大正藏四五・八六九上)などで主張される。

(83) 求那跋陀羅訳『相統解脫如来所作隨順処了義經』(大正藏一六・七一八中)に「仏告文殊師利。如来語者、説修多羅語・毘尼語・摩徳勒伽語。」とある。慧遠は、『相統

解脱經」の「如来の語(三藏)」を「如来の本教」として理解した。

(84) 浮陀跋摩訳「阿毘曇毘婆沙論」第一に、「復次、為分別心名修多羅、為分別戒名為毘尼、為分別慧名阿毘曇(後略)。(大正藏二八・二上)とある取意。尸陀槃尼撰、僧伽跋澄訳「轉婆沙論」第一では、「或曰、契經說增上意、律說增上戒、阿毘曇說增上慧(後略)。(大正藏二八・四一六下)とある。有部の伝統的解釈の取意。引用の目的は、三藏を三学に対応させ、三藏は三学を増上せしめるものと解釈する。玄奘訳は大正藏二七・一下。この玄奘訳の箇所は、袴谷憲昭氏は批判仏教の定義(付則3)に關連する一節として引用している。袴谷憲昭「安然『真言宗教時義』の「本迹思想」」(『駒澤短期大学研究紀要』第三一号、二〇〇三年)一五〇・一七〇頁を参照。

第五節 大小有無五

第五門の中に、其の大小有無の義を明かす。

通じて而も論を為せば、大小は皆な具す。⁸⁵⁾ 小乗の三とは、四阿含等は是れ修多羅、五部の戒律は是れ其の毘尼、『毘婆沙』等は是れ阿毘曇なり。大乘の三とは、『華嚴』等の經は是れ修多羅、清淨毘尼等は是れ其の毘尼、『大智論』等は是れ阿

毘曇なり。

若し別して之を論ずれば、小乗は三を具すも、大乘は具せず。何を以って知ること得る。『大智論』⁸⁶⁾に龍樹の釈して云うが如し、「迦葉・阿難が、王舎城に於いて三藏を結集するを、声聞藏と為す。文殊・阿難が、鉄圍山に於いて摩訶衍を集るを菩薩藏と為す。」と。『法華』⁸⁷⁾に云く、「三藏の学者に親しく近づくことを得ざれ。」と。小乗を習うを名づけて三藏の学と為す。

斯の文に准驗すれば、定んで小乗は備さに三藏を具すも、大乘は論ぜざることを知る。何が故に是の如きや。

此れ如来の本教に就くが故に爾なり。如来の所化の小乗の衆生は、純根にして悟り難し。經・律を説くを聞くも、広く解すること能はず。是の故に如来は、重ねて毘曇を以って分別し開示し、方に能く悟入す。故に三藏有り。如来の所化の大乗の衆生は、利根にして悟ること易し。經・律を説くを聞き、即ち、能く深く解し、如来は重ねて毘曇を以って分別し解釈すること仮らず。是の故に具せず。具せざるを以っての故に、三藏を説かず。其れ大乘九部經中に論義經無きが猶きは、此に相似せり。義を以って細かく推せば、如来の本教も亦た具に有ることを得る。但だ部の別無し。所以に論ぜず。若し末代に通ぜば、並びに具すること疑わず。末代の中、衆生は大乘を聴受すること有ると雖も、悟入すること能わず。

是の故に菩薩は、之の為に論を作り、仏經を解釈す。故に、大乘阿毘曇有るなり。大小の有無、略して弁えること是の如し。

〔訳註〕

(85) 慧遠は三藏を小乘三藏と大乘三藏とに区別する。小乘三藏は、經藏を四阿含・律藏を五部の戒律、論藏を『阿毘曇毘婆沙論』等と規定する。大乘三藏は、經藏を『華嚴經』等、律藏を清淨毘尼(具體的には不明)、論藏を『大智度論』等とする。部派に起源をもつと考えられる聖典論である三藏を大乘の立場より再解釈する是非は問う必要があるが、慧遠は三藏を無視して大乘の聖典論は成立しがたいと考えたのであろう。それは、思想的な意味もあるが、何より結集という歴史的事実を重視せざる得なかつたと思われる。

(86) 『大智度論』卷第一〇〇「囑累品」に、「復次有人言、如摩訶迦葉、將諸比丘在耆闍掘山中、集三藏。文殊尸利・弥勒諸大菩薩、亦將阿難集是摩訶衍。」(大正藏・二五・七五六中)とある取意。

(87) 羅什訳『法華經』卷第五「安樂行品第一四」の偈に、「亦不親近 増上慢人 貪著小乘 三藏學者 破戒比丘 名字羅漢 及比丘尼 好戲笑者」(大正藏九・三七中)とある取意。有名な箇所である。ただし、竺法護訳『正法華

經』卷七「安樂行品一三」は「貪著小乘、三藏學者」を欠いているので、後代の増補部分と思われる(大正藏九・一〇七下)。闍那掘多等訳『添品法華經』卷五「安樂行品一三」は羅什訳に同じ(大正藏九・一七一下)。吉藏『三論玄義』(大正藏四五・三下)において、『大智度論』と『法華經』との同文を引用し、三藏は小乘であることの証拠とする。吉藏の見解は、三藏及び『成実論』は小乘であるというもの。

(88) 慧遠の末法觀は、末代における衆生は大乘經典を聽聞しても悟ることは出来ない、その為に菩薩達は大乘阿毘曇を造つたというもの。この奇妙な末法觀を根拠にして、大乘阿毘曇の成立の可能性を主張したのであろう。中国における末法には諸説あるが慧遠の師である、法上は仏滅を紀元前九四九年と見做したとされる。この説によれば、中国における末法は五五二年である。野上俊靜共著『仏教史概説』(平樂寺書店、一九六八年七月)七九―八〇頁を参照。この五五二年は、慧遠が沢州精華寺に滞在している頃である。速断は避けるべきであるが、「三藏義」は五五二年以降の著作であるかもしれない。

第六節 三藏次第六

第六の次第は略して四門有り。

一には、起説の次第。「仏は、初成道の第六七日に、仙人鹿苑にて陳如等の為に、四諦の法を（88）転ず。」と。是の故に、先に修多羅藏を明かす。若し大乘に依れば、第二七日に『華嚴』（89）修多羅を宣説するなり。『僧祇律』に依れば、「五年已後に、広く戒律を制す。」と。若し『四分』（92）に依れば、「十二年後に、須提那に因より、広く戒律を制す。」と。故に次いで第二に毘尼藏を明かす。如来、後に毘舍離国に於いて、跋耆諸比丘等の本末の因縁に因り、遂に比丘の為に五怖畏を説く。所謂の殺生乃至は飲酒なり。故に次いで第三に毘曇藏を明かす。

第二に、其の結集の次第を明かす。經論同じからず。『智度論』（93）中に、「仏の滅後、摩訶迦葉、先ず阿難をして修多羅を誦せしめ、次に優婆離に毘尼を誦出せしめ、後に阿難をして毘曇を誦出せしめる。」と明かす。『阿育王伝』の次第は復た異れり。彼の文（94）中、「先ず阿難をして修多羅を誦せしめ、第二に迦葉自ら毘曇を誦し、後に優婆離に毘尼を誦出せしむ。」と。『五分律』（95）中の次第は復た別なり。「先に優婆離に毘尼を誦出せしめ、次に阿難をして修多羅を誦せしめ、復た阿難をして毘曇を誦出せしむ」と。本事は応に一なるべくも、伝者は同じからず。故に此の異り有り。

第三に、化益の次第を明かす。『毘婆沙』（96）に云く、「初入の者の為に修多羅を説く。其れを以つて教化し信を生ぜしむる

の故に。已入の者の為に毘尼を宣説す。其れをして受持し修行を起さしむるの故に。已受持の者の為に毘曇を説く。其れをして行に依り正智を生ぜしむるの故に。」と。

第四に、其の行修の次第を明かす。先に毘尼を明かし、其れをして戒を学ばせしむ。次に修多羅、其れをして定を習わせしむ。後に毘曇を明かし、智慧を修めせしむ。戒・定・智慧の義の次第なるが故に。

〈訳註〉

(89) 法顯訳『大般涅槃經』(大正蔵一・二〇四上)に「即往波羅捺国鹿野苑仙人住处。為阿若憍陳如等五人。轉四諦法輪。其得道跡。」とある取意。

(90) 菩提流支訳『十地經論』卷一に「經曰。如是我聞、一時婆伽婆、成道未久第二七日…(後略)」(大正蔵二六・一二三中)とある取意。ここでは、慧遠は『十地經』の記述により『華嚴經』全編の説時と理解している。二つの伝承のうち、特に取捨を加えない。両説が成立すると考えたのであろう。

(91) 法顯等訳『摩訶僧祇律』卷三三に、「世尊成道五年、比丘僧悉清淨。自是已後漸漸為非。世尊隨事為制戒。立説波提木叉。」(大正蔵二二・四二二中)とある取意。積尊による制戒の時期に関する例示。

(92) 『四分律』未詳。

(93) 『大智度論』卷二「初品総説如是我聞釈論第三」に、「大迦葉語阿難。從軌法輪經至大般涅槃。集作四阿含。增一阿含・中阿含・長阿含・相應阿含。是名修妬路法藏。諸阿羅漢更問。誰能明了集毘尼法藏。皆言。長老優婆離於五百阿羅漢中持律第一。我等今請。即請言。起就師子座處坐説。仏在何處初毘尼結戒。優婆離受僧教。師子座處坐説。如是我聞一時仏在毘耶離。爾時須提迦蘭陀長者子初作姪慾。以是因縁故結初大罪。二百五十戒義作三部七法八法比丘尼毘尼增一。(中略) 諸阿羅漢。復更思惟。誰能明了集阿毘曇藏。念言。長老阿難於五百羅漢中。解修妬義第一。我等今請。即請言。起就師子座處坐説。仏在何處初説阿毘曇。阿難受僧教師子座處坐説。如是我聞一時仏在婆提城。爾時仏告諸比丘。諸有五怖・五罪・五怨・不除不滅。是因縁故此生中身心受無量苦。復後世墮惡道中。諸有無此五怖・五罪・五怨。是因縁故於今生種種身心受樂。後世生天上樂處。何等五怖・五罪・五怨。一者盜・二者邪姪・三者妄語・四者飲酒。如是等名阿毘曇藏。三法藏集竟。」(大正藏二五・六九下)とある取意。ここで慧遠の注意は結集の順番に向けられている。つまり、阿難が修多羅を誦し、次いで優婆離が毘尼を誦し、最後に阿難が毘曇を誦出したこと。

(94) 『阿育王伝』卷第四(大正藏五〇・一一三—中—下)の取

意。長文のため引用は割愛する。修多羅・毘曇・毘尼の順番に誦出されたことを伝える。

(95) 『五分律』卷第三〇(大正藏一九〇下—一九二上)の取意。この箇所では、經と律の結集だけで、阿毘曇の結集は記されない。慧遠は三藏を全て仏説と見做し、無理な解釈をしたのか。慧遠は異伝についても注意を払うが、事実を決着つけようとする態度を欠く。おそらく、既に伝承以上のことは不明と考えられていたのであろう。原始仏教における第一次結集については、『原始聖典成立』五五五—五七一頁、『原始聖典集成』一一六一頁を参照。

(96) 『阿毘曇毘婆沙論』卷第一に「復次為初入法名修多羅。已入法中為受持戒名曰毘尼。已受戒者為令正解名阿毘曇。修多羅・毘尼・阿毘曇是名差別」(大正藏二八・二上)とある取意。慧遠の解釈は、經藏は信を生ぜしめ、律藏は修行を起させ、論藏は正智を生ぜしめるものとする。この部分だけみると、慧遠の三藏理解は、極めて正統的であるように思われる。『大毘婆沙論』卷第一(大正藏二七・二上)。にもほぼ同じ内容を見出せる。

第七節 料簡寛狭七

第七門の中、寛狭の義とは、三藏は相望し寛狭を弁えず。今、三中の修多羅藏を以つて、十二中の修多羅部に對して、其の寛狭を弁える。十二部中の修多羅部は、義の別に三有り。一には、總修多羅。二には、別修多羅。三には、略修多羅。備には、前の解⁽⁹⁷⁾の如し。

此の三種の中、總修多羅⁽⁹⁸⁾は一向に是れ寛なり。十二を統包⁽⁹⁹⁾し、三藏を該括す。

略修多羅⁽¹⁰⁰⁾は、其の義は次に寛なり。十二部經及び三藏の中、皆な通じ⁽¹⁰¹⁾之有り。

別修多羅⁽¹⁰²⁾は、三藏中の修多羅藏に望み、互いに寛狭有り。三藏の中の修多羅藏は、具に十二を撰す。是の故に寛と言う。毘尼・阿毘曇藏を撰せず。故に名つけて狭と為す。十二部中の修多羅部は、其の余の十一部を撰せず。故に之を名つけて狭と為す。三藏を該通す。是の故に寛と名づく。具足せざると雖も、全く三藏を撰す。三藏の中、通じて皆な有るが故に。良に以みれば是非の差別は分かち難⁽¹⁰³⁾し。今、四句を以つて相對し之を弁える。一には、是れ其の修多羅藏なり。亦た名つけて修多羅部と為すことを得る。謂く、初藏中の修多羅部なり。二には、是れ其の修多羅藏なり。而も修多羅部と名づことを得ず。謂く、初藏中の余の十一部なり。三には、是れ修

多羅藏に非ずして、而も名つけて修多羅部と為すことを得る。謂く、彼の毘尼・阿毘曇中の修多羅部なり。四には、是れ修多羅藏に非ず、而も復た是れ修多羅部にも非ず。謂く、彼の毘尼・阿毘曇中の余の十一部なり。三藏の義、略して弁えることは是の如し。

〈訳註〉

(97) 「前の解」は、釈名一、「本の義」第三番の「修多羅の三義」のこと。

(98) 總修多羅は、三藏と十二部經を包括する概念。最も広義の修多羅。

(99) 「包」は原本の「包」に改める。

(100) 略修多羅は、三藏・十二部經中に説かれる修多羅。

(101) 「之」は本文通り加える

(102) 別修多羅は、まず三藏中の修多羅藏のことで十二部經を撰する。この点を「寛」という。しかし、毘尼と毘曇は撰しない。この点を「狭」という。

(103) 「雖」を原本・甲本の「難」に改める。

十二部經義 五門分別^①

翻名解釈一 体相二 約時分別三 通別四 總別五

第一節 積名一

第一に積名。言う所の經とは、喩に就いて法を名づく。聖人の言説は、能く諸法を貫く。經は緯を持するが如し。故に名づけて經と為す。經は義に随い別なり。故に十二有り。十二の名とは、謂く、修多羅・祇夜・伽陀、乃至は最後の優婆提舍なり。

修多羅^③とは、是れ外国語なり。此に翻じて纏と名づく。聖人の言説は、能く諸法を貫く。纏が華を貫くが如し。故に名づけて纏と為す。前の經の義と、大況、相似たり。

第二に、祇夜^⑥とは、此に翻名を重誦偈^⑦と為すなり。偈を以つて修多羅中の所説の法義を重ね誦する。故に祇夜と名づく。

第三に、名づけて和伽羅那^⑨と為す。此に授記^⑩と名づく。行因・得果、之を目標づけて記と為す。聖が説き人に示す。故に、稱して授と為す。

第四に、伽陀^⑫とは、此に翻名を不重誦偈^⑬と為す。直ちに偈の言を以つて諸法を顯示^⑭す。故に伽陀と名づく。

第五に、名づけて優陀那經^⑮と為す。此に翻名を無問自説^⑯と為す。諮請に由らず、而も自ら宣唱す。故に無問自説經と名づくるなり。

第六に、名づけて尼陀那經^⑰と為す。此に翻名を因縁經^⑱と為すなり。現事の縁を籍り、而も所説有るを因縁經と名づく。

第七に、阿波陀那經^⑳とは、此に譬喩^㉑と名づく。百喩^㉒等^㉓の如し。喩を立て法を顯すを譬喩經と名づく。

第八に、名づけて伊帝越多伽經^㉔と為す。此に本事と名づく。他人の往古の事を宣説す。故に本事と云う。

第九に、名づけて闍陀伽經^㉕と為す。此に本生と名づく。已往の報を陳ぶるを稱して本生と曰う。

第十に、名づけて毘佛略^㉖と為す。此に方広^㉗と名づく。理の正しきを方と曰い、義の備わるを広と名づく。教が旨目に従うを方広經と名づく。若し小乘に依れば、語の正しきを方と稱し、言の多きを広と曰う。

第十一に、阿浮陀達摩^㉘と名づく。此に翻名を未曾有經と為す。「青牛の行鉢、白狗の聽法、諸天の身量、大地の動^㉙」等、曠古の希奇を未曾有と名づく。此の希事を説くを、未曾有經と名づく。

第十二に、優婆提舍^㉚と名づく。此に論義と名づく。問答し理を弁えるを論義經^㉛と名づく。名義は是の如し。

〔訳註〕

- (1) 「十二部經」は [S] dvādaśāṅga-vaco-gata の音写語。羅什訳は十二部經、玄奘訳は十二分教。十二分教の順番については、前田恵学『原始聖典成立』二二六—二二三頁を参照。慧遠の十二分教は、説一切有部の順番に従う。これは、有部の論書より直説採用したというより、その影響を受けた『大智度論』卷三三(大正蔵三〇六下—三〇八中)、『成実論』卷一「十二部經品第八」(大正蔵三二・二四四下—二四五中)、『涅槃經』卷一五「梵行品」(大正蔵二・四五一中—四五二上)を介したものと思われる。慧遠の使用する十二分教の個々の名称については、各項目にて明記する。典拠は上掲の三書に該当するので参照されたい。また、十二分教の訳語については、前田前掲書の付録に九分教十二分教の一覧表があるので是非参照されたい。
- (2) 「十二部經」の「經」の語釈である。しかし、十二分教の原語に sūtra はなご。
- (3) 「修多羅」[𑖀] [S] sūtra [P] sutta の音写語。十二分教の第一。一般に、散文で書かれた經文部分。ここでは慧遠は「經」に拘る。この修多羅は「智度論」「成実論」「涅槃經」の訳語に一致する。玄奘訳は「契經」。
- (4) 大正蔵本「誕」を「誕」の誤字と見做し改める。「經」
- (5) 「雜心論」「修多羅の五義」(大正蔵二八・九三二下)における第五番目「結鬘」の取意。「修多羅の五義」については、「三藏義」註(49)を参照。また、十二分教の契經について、玄奘訳『大毘婆沙論』卷第一二六では、「契經云何。謂諸經中散說文句。如説、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等。問。契經有何義。答。此略説有二義。一結集義、二刊定義。結集義者、謂仏語言能摶持義。如花鬘。如結鬘者、以縷結花、冠衆生首、久無遺散。如是仏教結集義門。冠有恒心、久無忘失。刊定義者、謂仏語言能裁斷義。如匠繩墨。如工巧者、繩墨衆材、易了正邪、去曲留直。如是仏教刊定義門。易了是非、去惡留善」(大正蔵二八・六五九下)とある。これによれば、契經は、諸經中に散説された、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜などの言葉である。この箇所について、『原始聖典成立』二二七—二六六頁を参照。次に『大毘婆沙論』は、「契經の義」として、「結集」「刊定」の二義を提示する。この「大毘婆沙論」「契經の二義」と『雜心論』「修多羅の五義」との対応関係は、「結集」は第五の「結鬘」、「刊定」は第四

の「繩墨」に相当する。このうち『雜心論』は比喻を重視した名称となっている。印順『原始聖典集成』五〇〇—五〇一頁を参照。印順書は、契経の規定に関する諸資料を網羅している。訳出年代の關係上、慧遠は『大毘婆沙論』を読むことは無かった。しかし、慧遠が『大毘婆沙論』を読んだとしても、『雜心論』「修多羅の五義」の選択態度から推定する限り、彼は十二分教の契経を、忘失させないことを内容とする「結集」を選び、正邪や是非を易了させることを内容とする「刊定」選ぶことは無かったと思われる。

(6) 「祇夜」は、[S] geya、[P] geyya の音写語。十二分教の第二。一般に散文の内容を重複して韻文で要約したものの。『大智度論』『成実論』『涅槃經』の訳語に一致する。玄奘訳は「応頌」。

(7) 「重頌」は、『仁王經』上(大正藏八・八九二中)の訳語。『三藏義』註(10)を参照。

(8) 『成実論』卷二「十二部經品第八」に、「祇夜者、以偈、頌修多羅。或仏自説、或弟子説。」(大正藏三二・二四四下)とある取意か。この geya についで、「原始聖典成立」二六六—二八〇頁を参照。また、『原始聖典集成』五二二—五一九頁を参照。慧遠の祇夜の定義は、『成実論』によるようであるが、前田氏の所論によれば、この『成実論』

の規定は『大毘婆沙論』と同じ意味とされる。『大毘婆沙論』卷二二六に、「応頌云何。謂、諸經中依前散説契経文句、後結為頌、而諷誦。」(大正藏二七・六五九下)とある。従つて、慧遠の祇夜の規定もまた、伝統的な解釈に一致すると言えよう。

(9) 「和伽羅那」は [S] vyākaraṇa [P] veyyākaraṇa の音写語。十二分教の第三。一般に、問答体、また予言のこと。『成実論』の訳語に一致する。その他、菩提流支訳『法住經』卷第一(大正藏一七・六二二上)。玄奘訳は「記説」。

(10) 「授記」は、『涅槃經』(大正藏二二・四五一下)の訳語に一致する。『大智度論』(大正藏二五・三〇六下)は「受記」。

(11) 授記は、有部の規定と大乘の解釈とで大きく異なることは周知の通り。慧遠は大乘の「未來における成仏の予言」という解釈を採用する。『大毘婆沙論』卷第一二六では、「記説云何。謂、諸經中諸弟子問如來記説。或如來問弟子記説。或弟子問弟子記説。化諸天等、問記亦然。若記所証所生処等。」(大正藏二七・六五九下—六六〇上)とある。これは、問答体による經典を記説とする規定である。慧遠が参照した『成実論』卷第一「十二部經品第八」には、「①和伽羅那者、諸解義經名和伽羅那。②若有經無答無問、如四無礙等經名修多羅。有問答經名和伽羅那。③

如説四種、有從冥入冥、從冥入明、從明入冥、從明入明、從冥入冥者、如貧賤人造三惡業、墮三惡道等。如是經名和伽羅那。」とある。このうち②は問答体の經典という規定、①は広分別体の經典という規定である。この②は『原始聖典成立』二八三頁によれば、瑜伽行派の典籍に多く見出せる記説の規定のようである。③については、平井俊榮・荒井裕明・池田道浩『成実論(Ⅰ)』(新国訳大藏經、大藏出版、一九九九年)五一頁の註九を参照。慧遠は「授記」の語を重視し、問答体や広分別体という伝統的な記説の規定を採用しない。『大智度論』卷三三に、「衆生九道中受記。所謂、三乘道・六趣道。此人經爾所阿僧祇劫、当作仏。若記爾所歲当作仏。(後略)」とある。また『涅槃經』卷一五に、「何等名為授記經。如有緣律。如來說時為諸大人受仏記別。汝阿逸多、未來有王、名蠅。當於是世而成仏道。号曰弥勒。是名授記經。」(大正藏二・四五一)とある。慧遠の解釈は、どちらによったのか未詳。ただし、「成仏の予言」という大乘特有の授記の規定には合致する。

(12) 「伽陀」は、(S) (P) gāthā の音写語。十二分教の第四。散文の直後の韻文であるが、内容は重複しないもの。『成実論』『大智度論』『涅槃經』の訳語に一致する。玄奘訳は「伽他」。

(13) 「不重誦偈」は『仁王經』の訳語に類似する。「三藏義」

の註(10)を参照。

(14) 慧遠は、伽他を祇夜との区別より説明している。おそらく『成実論』卷一「十二部經品第八」の「伽陀者、第二部説祇夜。祇夜名偈。偈有二種。一名伽陀、一名路伽路伽有二種。一順煩惱、二不順煩惱。不順煩惱者、祇夜中説。」(大正藏三二・四四五上)を参照したと思われる。この『成実論』における伽陀の説明は、私には難解な内容である。前掲『成実論(Ⅰ)』六八頁の註一、二、三を参照。『原始聖典成立』三三二頁では、慧遠の解釈だけで gāthā の性格は論じ尽くされないと評価する。『大毘婆沙論』卷二二六では、「伽他云何。謂。諸經中結句諷誦。彼彼所説即。頌等如。伽他言。習近親愛与怨憎。便生貪欲及瞋恚。故諸智者俱遠避。独捩経行如角」とする。これを『原始聖典成立』三三三頁は「有名な偈」という規定する。『原始聖典集成』の説明は五四〇頁を参照。

(15) 「優陀那經」は (S) (P) udāna の音写語。十二分教の第五。一般に仏自ら感じ入ることがあって述べたもの。訳は「自説」。

(16) 「無問時説」は、『涅槃經』卷一五(大正藏二・四五一)と『大智度論』(大正藏二五・三〇七上)に見出せる。『原始聖典成立』三三六頁によれば、優陀那には、「憂

喜の感懐を重視するものと「無問自説的性格を重視するもの」があるとされる。慧遠を含めて紹介したものは全て後者である。前者には、『大毘婆沙論』卷一・二六の「自説云何。謂、諸經中因憂喜事世尊自説。」(大正藏二七・六六〇)、『原始聖典成立』三四四―三四五頁、『原始聖典集成』五三九―五四七頁を参照。

(17) 「尼陀那經」は〔S〕〔P〕 *niḍāna* の音写語。十二分教の第六。一般に仏が説法の由来・動機を述べたもの。「尼陀那經」は、『成実論』『涅槃經』の訳語に一致する。玄奘訳は「因縁」。

(18) 「因縁經」は、『大智度論』(大正藏二五・三〇七中)の訳語と同じ。

(19) 慧遠の解釈は、「現事の縁を籍り」という点に力点がある。これは『大智度論』の「尼陀那者、説諸仏法本起因縁。何因縁説此事。修多羅中有人問故為説是事。毘尼中有人犯是事。故結是戒。一切仏語縁起事、皆名尼陀那。」(大正藏二五・三〇七中)を踏まえたものであろう。現在の縁を借りて、仏の所説が展開されるものである。

(20) 「阿波陀那經」は〔S〕 *avadāna* 〔P〕 *apadāna* の音写語。一般に「經文中の比喩」。十二分教の第七。「阿波陀那」は『成実論』『大智度論』『涅槃經』の訳語に一致。玄奘訳は「譬喩」。

(21) 「譬喩」は、『涅槃經』卷一五(大正藏二二・四五二下)にて使用される。

(22) 『百喩經』(大正藏四卷)

(23) 「伊帝越多伽經」は〔S〕 *ityuktaka* また *iviyttaka*, 〔P〕 *itivurtaka* の音写語。十二分教の第八。『原始聖典成立』三四八―三四九頁によれば、本事(かくの如き出来事、過去世物語)と訳される場合は *itivurtaka*、如是語(かくの如き言説)等と訳される場合は *ityuktaka* とされる。慧遠の使用する伊帝越多伽經は、菩提流支訳「法住經」卷一(大正藏一七・六二一上)とのみ一致する。ここで気づいたことだが、慧遠の十二分教の音写語の名称は、『法住經』とも合致するように思われる(ただ、『法住經』は十項目しかない)。

(24) 「本事」については典拠未詳。『成実論』『大智度論』『涅槃經』は本事の語を使用しない。けれども、慧遠の本事の解釈は、「他人の過去の事」である。

(25) 原文「周」を原本・甲本の「闍」に改める。

(26) 「闍陀伽經」は〔S〕〔P〕 *jāṭaka* の音写語。十二分教の第九。一般に「仏の前身譚」。「闍陀伽」は『成実論』『涅槃經』に同じ。

(27) 「本生」は『大智度論』(大正藏二五・三〇七下)に同じ。

- (28) 「毘仏略」は [S] *vaiṣṭya* の音写語。十二分教の第十。毘仏略の語は『涅槃經』に一致する。玄奘訳は「方広」。『涅槃經』は、毘仏略を「大乘」と解釈する。言うまでもなく、大乘仏教徒にとつて、自ら奉じる經典を十二分教という伝統的な聖典論に権威づける上で最も重要な箇所であろう。しかし、『成実論』によれば、「広説」にすぎない。
- (29) 「方広」を大乘と小乗に区別して解釈する。大乘の立場では、道理が正しく、義を備えたものを方広と言ひ、教が目的に従うものを方広經と解釈する。この「義」はおそらく、文字を超えたものではなからうかと思われるが、今は推定にすぎない。小乗では、語が正しく言の多いものを方広と慧遠は解釈する。『大毘婆沙論』では、「謂諸經中広說種種甚深法義。如五三經梵網幻網五蘊六処大因緣等。脇尊者言。此中般若說名方広。事用大故。」(大正藏二七・六六〇上) とする。ここには、具体的な經典と智慧(般若)と定義されているようである。
- (30) 『涅槃經』 「梵行品」では、「所謂、大乘方等經典。其義広大、猶如虚空」(大正藏一一・四五二上) と、「方広」を大乘に限定した解釈で、部派の規定を紹介しない。
- (31) 原文「因」を原本・甲本の「目」に改める。
- (32) 「阿浮陀達摩」は [S] *abhuta-dharma* の音写語。一
- 般に仏の示す不可思議な事柄を語つたもの。十二分教の十一。玄奘訳は「希法」。
- (33) 『涅槃經』卷一五「梵行品第八之二」、(大正藏一一・四五二上)。
- (34) 「優婆提舍」は [S] *upadesa* の音写語。一般に仏や弟子が教説について問答・解釈したもの。
- (35) 『涅槃經』卷一五に「何等優婆提舍。如仏世尊所說諸經。若作議論・分別・広説、弁其相貌。是名優婆提舍經。」(大正藏一一・四五二上) とあるを参照したようである。

第二節 体相二

第二門の中、広略は不定なり。

体に依れば唯だ一のみなり。⁽³⁶⁾ 皆な是れ音声言教にあらざることなし。言教の体は「三藏」の中に具に広く分別するが如し。

相に就いて二に分かつ。所謂る、長行、及び偈誦⁽³⁵⁾なり。制名に三有り⁽³⁹⁾。彼の修多羅・祇夜・伽陀は、体に就いて名を制す。彼の教体を名づけて、修多羅・祇夜・伽陀と為す。方広の一部は、理に従つて名を立てる。理は是れ方広なり。之に従ひ名づくなり。余の八部は、事に随つて名を立てる。彼の授記・無問の事等に随ひ、以つて名を制するなり。

定名に四有り。制と定とは、何ぞ別して而も兩門に分かつや。制とは、所謂る立名の所依なり。定とは、所謂る其の名相を定むるなり。之を定むとは云何ん。十二部中の初めの修多羅は、喩に従り名と為す。聖の言説は能く諸法を貫くが故に、之を説き繼と為す。祇夜・伽陀は、当相を名と為す。論義・授記・無問自説、此の三部は、体と事とを合す。論は是れ体なり。義は是れ事なり。授は是れ体なり。記は是れ事なり。自説は是れ体なり。無問は是れ事なり。名の中に此れを含むなり。是の故に説きて、体と事とを合し目づくと為す。余の六部は、事に随つて称を受く。大小は隠顕し、離れるを十二と為す。大乘の中は、唯だ一つ方広のみ、小乗は十一、合して十二有り。故に『地持』に云く、「十二部経は、唯だ方広部のみ是れ菩薩藏なり。余の十一部は是れ声聞藏なり。」と。『涅槃』に亦た言く、「十二部経は、唯だ方広部のみは菩薩の所持なり。余の十一部は二乗の所持なり。」と。

理として応に齊く具すべし。何が故に是の如しや。

蓋し乃ち是れ其の隠顕門なり。大乘の中に十二有ると雖も、同じく其の方広の理を顕さんが為の故に、所詮に従い同じく方広と名づく。小乗の中も亦た十二を具す。但だ小乗中の方広経は、直ちに語の広きを以つて、名づけて方広と為す。広理を顕すには非ず。隱に余の中に入るが故に十二有り。

又復た大小の有無、互い彰せば、離して十八と為す。小乗

に九有り、大乘も亦た然り。小乗の九とは、十二部中、授記・無問自説及び方広とを除去す。小乗の中に、行因作仏の義を明かさず。故に授記無し。法は浅く諳り易し。故に無問自説経無し。未だ広理を顕さず。故に方広無し。大乘の九とは、因縁・譬喩・論義を除去す。大乘の衆生は利根にして悟り易し。因縁・譬喩・論義を作さざるも、方に始めより悟解す。故に此の三無く、但だ余の九有るのみ。若し大小の具の義に就いて之を論ずれば、各おの十二を具す。合説すれば通じて二十四部有り。広なれば則ち無量なり。体相は是の如し。

〈訳註〉

(36) 唯一の教体は音声言教。つまり仏の言葉。十二部経を仏語と論じたものに『八犍度論』卷一七(大正蔵二六・八五二三中―下)がある。ここでは、十二部経は名・句・語身と定義されている。

(37) 「三藏義」弁相二への指示。

(38) これは、十二分教を散文(長行)と韻文(偈誦)との文章形式により区別したものの。

(39) 制名の三種は体と理と事のこと。修多羅・祇夜・伽陀は体、言教による名称。方広は理による名称、他の八分教は事、具体的内容による名称とする。この三種の区別

は、法上「十二部經義」逸文に、「修多羅・祇夜・伽陀三部。就字句為名。不就所表。授記等八部、不就所表。又不就字句。從事立稱。方広一部名從所表。」(大正藏三三・七五二上)とあるのを参照したものである。

(40) 「定名に四有り」は全般的に、法上「十二部經義」逸文の「定名四」(大正藏三三・七五二中)を参照している。

(41) 本文「此」を原本により「此之」に改める。訓読上は同じ。

(42) 法上「十二部經義」逸文に、「修多羅名線經。經体是名字。而名從況喻」(大正藏三三・七五二中)とあるのを参照したもの。つまり「纏」と「線經」との差異はあるが、両者は比喩による名称と考えている。

(43) 法上「十二部經義」逸文「祇夜・伽陀当相名為」(大正藏三三・七五二中)と完全に一致する。韻文形式という姿による名称ということ。

(44) 法上「十二部經義」逸文「授記・無問自說・論義等三經。体事合目。」(大正藏三三・七五二中)とあるのを参照したもの。

(45) 本文「合」を原本により「合目」に改める。その理由は、慧遠の文体は、基本的に四字によって構成されることを考慮した。以上によって大正藏經本の「此三部体事合」を、「此之三部、体事合目」に改める。また「合目」

は、直後に同じ成句として使用されることも考慮にいれている。更にこの校訂により、法上「十二部經義」逸文に一致することになる。

(46) 法上「十二部經義」逸文に、「自余從事也」とあるのを参照したもの。つまり、他の六部は事(具體的なもの)であること。

(47) 『菩薩地持經』卷三「方便勉力種性品第八」に「十二部經。唯方広部是菩薩藏。余十一部是声聞藏。」(大正藏三〇・九〇二下)とある取意。引用の目的は、方広(毘仏略)を菩薩藏と見做し、十二分教の形式に大乘經典を位置づけることにある。

(48) 『涅槃經』卷一八「梵行品第八之四」に、「人中壞滅天中無壞滅。復有二種。一者十一部經、二者方等經。十一部經則有壞滅。方等經典無壞滅。」(大正藏二二・四七四中)とあるものか。引用目的は「地持經」と同様に大乘を十二分教に位置づけること。

(49) 行因作仏の義とは、行因仏性、あるいは行性と思われる。慧遠『涅槃義記』卷九(大正藏經三七・八六九上)に、「理性一味上下義育。行性差殊前後不等」とある。これによれば、行性は一部の人々は欠いている。おそらく慧遠は、小乗もまた理性を説くと見做すのであろう。

第三節 約時分別三

第三門中、時に約して別つ。十二部(50)の中に、本生・本事は唯だ過去を説くのみ。授記の一門は唯だ未來を説くのみ。方広一部の所説(51)の理は三世に属さず。理は平等なるが故に。若し詮に従り別てば、三世に通ずることを得る。自余の八部の所説は一向に三世に通ず。

〈訳註〉

(50) 原文「十二部」を原本「十二部中」に従い改める。その理由は、四字の文体を重視するので。

(51) 三世に属さない「理」は常住なるものであろう。

第四節 通別四

第四門中に、通別と言うは、十二部中の修多羅は、義を別して三有り。一には、總修多羅。十二を統包す。二には、通修多羅。通じて十二部中に遍在す。十二部中に於いて、初めに略して一切を標拳し、通名を修多羅と為す。三には、別修多羅。前の總の中に就いて、十一を開分す。余の収めざる者は、還復た修多羅の中に撰在す。之を名づけて別と為す。別

修多羅は、余の十一に望まば、通有り別有り。今、先に彼の別修多羅・祇夜・伽陀(52)の三部に就いて相望し、并に余部に対して其の通別を弁える。此の三は相望すれば、一向に是れ別なり。相通ずる理無し。余の九部に望めば(54)、義に通別有り。通じて之を論ぜば、余部の中、長行の直説は、斯れば皆な是れ其の修多羅の撰なり。若し別して之を分てば、唯だ直説の陰・界・諸入・十二因縁・四諦等(57)の法のみを取り修多羅と為す。余の九部中、長行の直説は悉く皆な余の九部中に撰入す。祇夜も亦た然り(58)。通じて之を論ぜば、余の九部中、重誦偈有り。一切は皆な祇夜の所撰なり。若し別して之を分てば、唯だ別修多羅の所説の法を重頌するもののみを取り、以つて祇夜と為す。余の九部中、重頌偈は悉く皆な余の九部中に撰入す。伽陀も亦た然り。唯だ不重頌を以つて異と為すのみ。

次に、授記・本事・本生の三部に就いて相望し、及び余の六部に対して其の通別を明かす。此の三は相望すれば、一向に是れ別なり。其の時異(59)と自他とは別なるが故に。若し余の六部に望めば、義に通別有り。通じて之を論ぜば、授記の中に余の六部を具す。若し別して之を別てば、授記の中に、因縁・譬喩等の事有ると雖も、悉く皆な授記を成じ、其の余義無し。向に通と言う時、授記(60)の中に余の六部を具す。云何が具することを得るや。現事の縁を籍り、人に授記を与えるは、即ち是れ因縁なり。喩を以つて彼の未來の所得を況するは、

即ち是れ譬喩なり。無問自説は、即ち是れ自ら陳ぶるなり。彼の未来の所得の理を彰すは、即ち是れ方広なり。彼の未来の所有の神変を説くは、未曾有と名づく。未来の三事を問答し弁宣するは、即ち是れ論義なり。具足することは是の如し。授記、余に望み通別あること既に然り。本生、余に望み通別することも亦た爾り。通じて之を論ぜば、本生の中、余の六部を具す。具相は云何ん。前の授記に類し、義の在ること知るべし。唯だ時の別なるのみ。若し別して之を分かつては、本生の中に、余義有ると雖も、悉く本生を成じ、其の余義無し。本事、余に望むも通別は齊しく然り。唯だ自他有りて、以つて別と為すのみ。

次に、無問及び論義の二部に就いて相對し、及び余の四に望み、其の通別を弁える。無問・論義の二部は相對すれば、一向に是れ別なり。相通する理無し。何が故に是の如しや。論義⁽⁶¹⁾経は、問いに因り答えを起す。無問経は、問いに由らずに起す。是の故に通ぜざるなり。余の四部に望めば、義に通別有り。通じて論を為さば、無問の中、因縁・譬喩・方広及び未曾有有ることを得る。論義の中も亦た此の四を具す。差別して之を分かつたば、無問の中、設い余の義有るも、撰して無問を成じ、其の余義無し。論義の中の別も亦た同じく爾り。

次に、方広及び未曾有の二部に就いて相對し、并に因縁・譬喩の二部に望み、其の通別を弁える。方広・未曾有の二部を

相望すれば、一向に是れ別なり。事と理とは異なるが故に。⁽⁶²⁾余の二部に望まば、義に通⁽⁶³⁾有り別有り。通じて之を論ずれば、方広・未曾有の二部の中、皆な因縁・譬喩の義有り。現事の縁を籍り而も方広を説き、或いは未有を説くは、即ち是れ因縁なり。喩を借り彼の方広の理・未曾有の事を況するは、即ち是れ論義なり。若し別して之を分かつたば、方広の中に、因縁・譬喩の義有りと雖も、方広に撰属す。未曾有の中の因縁・譬喩は未曾有に属す。斯れより以外の所有の因縁・譬喩の言説が、一切の陰・界・入等の諸もろの法相を顕示するは、因縁・譬喩経に判属す。

次に、因縁・譬喩の二部に就いて相對し、以つて通別の義を弁える。此の二相望すれば、義に通別有り。通じて而も之を論ずれば、因縁の中に於いても亦た譬喩有り。故に『涅槃⁽⁶⁴⁾』中に因縁の義を解して、「小悪を軽んじ、以つて殃無しと為すこと莫れ。水滲は微なりと雖も、漸く大器に盈る。」と。水が大器に盈るは、即ち是れ譬喩により因縁経を成ず。譬喩の中にも亦た因縁有り。現在の事相の因縁に因り喩況を興すが如きは、是れ譬喩中の因縁経なり。若し別して之を分かつては、因縁の中、設え譬喩有れども因縁に撰属す。譬喩の中、設え因縁有れども譬喩に判属す。仏の制戒の如きは、比丘が過を犯すの因縁に因りて、説き起すの義強し。仮令え、喩を立てども判じて因縁に属せしむ。『百喩⁽⁶⁵⁾経』等は、衆生をして喩に

因り法を知らしめんが為なり。縦い現事に因りて、譬喩を説くも、喩の法を顯すこと強ければ、判じて喩經に属せしむ。通別は是の如し。

〔訳註〕

- (52) 原文「陀二」を原本により「伽陀三」に改める。
- (53) 原文の脱字を原本により「三」を加える。
- (54) 以下、十二分教を前三教と後九教に区別し、両者の共通面(通)と個別面(別)とを論じる。
- (55) 修多羅の共通面は、後九教中のもので、散文形式の仏語(長行直説)であれば修多羅とされる。
- (56) 修多羅の個別面は、『雜阿含經』の「五陰」「六入處」「雜因」「道品」か。
- (57) 原文「部」を原本・甲本により「諦」に改める。
- (58) 祇夜の共通面は、後九教中のもので、韻文形式により仏語を重ねて頌すもの(重誦偈)であれば祇夜とされる。
- (59) 『辻森訳註(一)』二二頁は、「其時異に、自他別なるを以ての故に」と訓読する。しかし授記・本事・本生の區別は、未來と過去(時異)、仏と衆生(自他)の區別があるといふこと。
- (60) 授記の共通面は、後六教においても、何らか未來に関する

る授記の側面を見出せるとされる。

- (61) 原文「論議」を統藏本(統藏九六・三三八左上)により「論義」に改める。
- (62) 方は理を内容とするので「理」、未曾有は具体的は奇跡的な事象を内容とするので「事」とされる。
- (63) 原文欠くも原本により「通」を加える。
- (64) 曇無讖訳『大般涅槃經』卷一五「梵行品第八之一」に、「世尊知其本末因縁、而説偈言、莫輕小罪 以為無殃 水涸雖微 漸盈大器。是名尼陀那經。」(大正藏一二・四五一下)とある。引用の目的は、譬喩を使用した因縁經(尼陀那)の用例を提示することにある。引用箇所は偈の部分のみ。文字の異同は、經文の「小罪」を、慧遠は「小惡」として引用する。同偈は、同經卷二九「師子吼菩薩品第一之一之三」(大正藏二二・五三六下)にもあり、この箇所は宋本に「小惡」とする。引用は、後者の宋本の同偈に合致するも、後者は尼陀那に言及する箇所ではないので詳細は不明。また、經の同偈中「水涸」は元・明・宮本では「水滴」である。統藏本(統藏九六・三三八左下)はこの点に触れている。
- (65) 『百喩經』(大正藏四卷)。

第五節 総別五

第五門中、総別と言うは、小乘法中の初修多羅は亦総亦別なり。十二を統撰し、皆な是れ一修多羅にあらざることを莫し。是の故に総と名づく。中に就いて、義に随い十一に開分す。余の収めざる所は、還復た修多羅の中に撰在す。是の故に別と名づく。余の十一は一向に是れ別なり。大乘法中の修多羅部、余の十一に望めば、義は前釈に同ず。方広、余に望めば、亦総亦別なり。十二を統撰するを一方広と為す。是の故に総と名づく。中に於いて余の十一を開出し、余の収まらざる所、還復た方広部中に撰在す。是の故に別と名づく。余の十一部は、一向に是れ別なり。

問うて曰く、若し修多羅の中に余の別を統撰せしめ、修多羅をして余の別部に具し、合して十二と為さしめ、『涅槃⁶⁶』中に四相を開分するに就けば、何ぞ総別の合を五相と為さざるや。

是の如き類難の法門は一に非ず。釈して言く、齊類するも亦た傷無きことを得る。但だ經論中に、法を彰すること不同なり。一類すべからず。云何んが不同なるや。不同に六有り。一には唯総門なり。一乗・一実諦等を説くが如し。三乗を統撰して以つて一乗と為し、二諦を統収して一実諦と為す。故に名づけて総と為す。是の如き一切なり。二には唯別門なり。

陰・界・入・十二因縁・四真諦等の如し。三には総別通門なり。六度等の如し。『大品⁶⁷』に「六波羅蜜は、一一を主と為し、皆な余の五を収むる。」と説くが如し。故に通じて総と名づく。分相各おの異なるれり。故に皆な別と名づく。総別の義は、彼此齊しく有り。是の故に名づけて総別通門と為す。大乘の行徳は、多く皆な同じく爾り。四には総別異門なり。『經⁶⁸』中に「衆生の仏性は、六法に即せず、六法に異ならず。」と説くが如し。六法と言うは、五陰及び我なり。我は唯だ是れ總なるのみ。五陰は唯だ別なるのみ。又た三諦の如し。一実は唯だ総なるのみ。二諦は唯だ別なるのみ。総別通ぜざるが故に異相と名づく。是の如き一切なり。五には亦総亦別、及び一向別門なり。彼の十力・五眼・六通・三聚戒等の如し。十力の中に於いて、是処非処は、亦総亦別なり。余の九は唯だ別なるのみ。五眼の中の仏眼の一種は、亦総亦別なり。余の四は唯だ別なるのみ。仏に至る時、四眼を統収すれば、皆な仏眼と名づく。之を名づけて総と為す。余の四を分出し、唯だ実を見するを仏眼と為せば、之を名づけて別と為す。六通の中、神通の一種は亦総亦別なり。余の五は唯だ別なるのみ。三聚戒中の律儀戒は、亦総亦別なり。余の二は唯だ別なり。是れ等の門中に並びに斯の義有り。是の故に名づけて亦総亦別及び一向唯別と為す。是の如き一切なり。六には、非総別門なり。詮を廢し対を亡じ、以つて道理を論ず。理は総別に非

ず。体は仮集に非ず。是の故に総に非ず。更に所成無し。是を以て別に非ず。上の所説の『涅槃』の四相は、乃ち是れ第二の一向別門なり。今、此の所論の十二部経は、乃ち是れ第五の亦総亦別及び一向別門なり。法門は不同にして、此の差異有り。寧んぞ一類とすべしや。

問うて曰く、若し十二部中の修多羅部をして亦総亦別とせしむれば、三蔵の中の修多羅蔵は、是の如くなるを得るや不や。

釈して言く、亦た得る。一切の聖教は、統撰すれば皆な是れ一修多羅なり。中に就いて、十二部経を開出すれば、修多羅部は亦総亦別なり。還つて即ち此の総修多羅に就いて、分かちて三蔵と為す。是の故に、修多羅蔵は亦総亦別、余の二は唯だ別なるのみと説くことを得る。十二部経、之を弁えること能く爾り。

〔訳註〕

(66) 『涅槃經』卷四「如来性品」に、「菩薩摩訶薩分別開示 大般涅槃有四相義。何等為四。一者自正。二者他正。三者能隨問答。四者善解因緣義。」(大正藏二・二八五中)の取意。

(67) 『小品般若經』卷八八「第七七六喩品」(大正藏八・三九〇上・中)の取意か。

(68) 『涅槃經』卷第三二「師子吼菩薩品第一一之六」に「說 仏性者亦復如是。非即六法不離六法。」(大正藏二・五五六中)の取意。

研究篇

「三蔵義」「十二部経義」の立論問題

拙稿「大乘義章」の思想形式^①において、私は『大乘義章』の構成を一種の四諦の形式であるという仮説を提示した。その背景として、慧遠が『大乘義章』の構成を決定する上で『成実論』を下敷きにしたのではないか、と私は考えた。ただし、有部の『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』『雜阿毘曇心論』『俱舍論』も同様の形式をもつので、その影響も考えられる。詳しい論証については拙稿に譲り、ここでは参考のために拙稿より図表を引用させていただく。

「大乘義章」の構成 〈四諦の形式〉 『成実論』の構成

①教聚 (三門) 〈総論〉 ①発聚 (三五品)

②義法聚 (二六門)

③染法聚 (六〇門)

a 煩惱義 (三〇門)

b 諸業義 (二六門)

c 苦報義 (二四門)

④淨法聚 (二三三門)

a 因法 (二一五門)

b 果法 (二八門)

⑤雜法聚 (欠)

集諦 (因) ②苦諦聚 (五九品)

苦諦 (果) ③集諦聚 (四六品)

道諦 (因) ④滅諦聚 (一四品)

滅諦 (果) ⑤道諦聚 (四八品)

さて、先述した末光氏の問題提起の可否を別にして、私は末光氏の論文から重要な示唆を受けた。それは、「衆経教迹義」を除くと、「大乘義章」教聚の構成は、「三藏義」「十二部経義」の二門であり、慧遠は「教(聚)」を三藏と十二分教とによって整理したのではないか、ということである。この点は極めて興味深いように思われる。というのも、慧遠は「教(聚)」について考える際に、中国仏教特有の形式とされる教相判釈ではなく、インド仏教に由来する聖典分類である三藏や十二分教を重視したと推定できるからである。しかも三藏や十二分教は部派仏教に起源を持ち、仏説を表現形式や内容によって区別しようとしたものである。また大乘において

は、インド瑜伽行派の諸文献には、十二分教を継続的に解釈していた形跡が顕著に見出せる。一般に、慧遠は菩提流支・勒那摩提の訳経を起点にして形成された地論宗南道派に属すると理解される。そして、彼らの訳経の中心は無著・世親系統の瑜伽行派の文献であった。従って、慧遠が三藏や十二分教の議論をしても不思議ではないかもしれない。^{②③}

しかし、「三藏義」「十二部経義」を註釈して考えることは、慧遠は瑜伽行派の文献を一経一論しか引用しないということである。「三藏義」制立四では、菩提流支訳『相統解脱経』を取意によって引用し、「三藏は皆な如来の本教である」と述べらる。また「十二部経義」体相二では、求那跋陀羅訳『菩薩地持経』を取意によって引用し、「方広」だけが菩薩藏であることとの根拠とする。この一経一論は、それぞれ大乘の立場から三藏と十二分教を解釈したものとして重要な根拠である。しかし、中国人仏教徒に対して、三藏や十二分教の重要性を知らしめたのは瑜伽行派とは別の文献であると思われる。まず三藏の重要性を伝えたのは、律藏における結集の伝承である。^③ 結集は、釈尊の教えを誦え確認した作業である以上、三藏という聖典論は中国人仏教徒においても無視しえないものであったと思われる。そして否定的な意味であったかもしれないが、大乘側の文献としては『大智度論』である。特に『大智度論』卷一〇〇「囑累品」は、三藏と摩訶衍の結集を区別

し、三蔵を声聞法、摩訶衍を大乘法と規定する中国人学僧の注目した有名な箇所がある。この箇所によって、三蔵を小乗と見做す学僧は多く存在した。正に鳩摩羅什の『大智度論』の訳出なくして、大乘經典は、漢訳仏教圏において、ここまで流布することは無かつたであろう。また僧伽婆羅訳『文殊師利問経』卷下「分別品第一五」(五一八年訳)の次の有名な偈(祇夜)を中国人学僧は注目した。

摩訶僧祇部に分別して出すに七有り。体毘履に十一。是を二十部と謂う。十八と及び本の二とは、悉く大乘より出す。

慧遠は「三蔵義」「十二部経義」において『文殊師利問経』を引用しないが、吉蔵や法蔵は良く引用する。この記述に従えば、諸部派の起源は、寧ろ大乘にあるので、結集の問題など埒外におかれるのかもしれない。しかし近代の仏教研究においてこの偈の歴史性は否定せざる得ない。そして、おそらくアビダルマ文献において、三蔵の重要性を知らしめたのは、浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』であろう。道挺『毘婆沙序』冒頭においても次のように理解している。

毘婆沙は、三蔵の旨帰、九部の司南なり。司南は既に准なれば、則ち群迷の革正なり。指南は既に宣なれば、則ち邪輪の輟駕なり。

ただし、三蔵と十二分教に関する重要な箇所は、現存の『阿

毘曇毘婆沙論』中に無く、兵火により散逸してしまつたようである。⁽¹⁰⁾つまり三蔵は、羅什の訳経より『阿毘曇毘婆沙論』の訳出の間、大体、四〇〇年頃から四三〇年頃より注目された問題であろう。

十二分教については、『大智度論』卷三三の記述が重要であろう。また、『成実論』「十二部経品第八」は、十二分教を独立した項目として扱う意味では重要である。『大乘義章』が『成実論』の影響を受けているならば、この『成実論』発聚・法宝に位置づけられた部分は重要である。この他、曇無讖訳『涅槃経』卷一五「梵行品」の十二分教の記述である。これは、『大智度論』と並び、大乘側の十二分教の解説において重要な位置を占める。三蔵と同じような年代において、十二分教に言及する文献は訳出された。三蔵・十二分教という原始仏教や部派に起源を有する課題を論じる上でも、鳩摩羅什の訳経の影響は多大なものがあることを改めて確認することになった。最後に中国人仏教徒に対して、三蔵と十二分教の重要性を知らしめることになるのは、玄奘が瑜伽行派の諸文献と有部の『発智論』『大毘婆沙論』を翻訳して以降になる。しかし、これは唐以降の問題に属するのでここでは触れない。吉津氏は、冒頭に出典を明記しない義科は、「伝統の古いテーマ」と指摘されたが、「三蔵義」「十二部経義」に関して言えば指摘通りであった。中国仏教において「教」と言えば、教相判釈

や三教交渉における「教」を問題にすることが多い。⁽¹²⁾しかし、中国人学僧は、やはり仏教徒と自己規定していた以上、いくら大乘を立場としていたからと言っても、三藏や十二分教といった聖典論を無視することは出来なかつたであろう。特に慧遠は、そのような立場であつたと思われる。教相判釈は、中国人仏教徒の創造した学説である。しかし、この教相判釈の典拠について学派の内外にわたり論争があつたとされる。これは、それなりにインド仏教が尊重されていたことを意味するのではなからうか。したがつて、地域性だけでなく、インド以来の仏教思想の受容の側面にも着目し、中国人学僧の文献を読解することも重要であると考え。なぜならば、慧遠のように、三藏や十二分教を大乘の立場より再解釈することは、インド大乘の諸師と同様の立場に立脚していたことの証拠であり、大乘仏教徒一般に課せられた重い課題であつたらである。ただし、今日において慧遠の諸学説が通じるかと言え、議論の余地があるように思われる。以上のような若干の検討によつて研究篇を終える。

註

(1) 拙稿『大乘義章』の思想形式(『印仏研』第五三卷—二号、二〇〇五年三月)を参照。この論文について、お詫びしておかな

ければならないことは、既に塩入良道氏が『仏典解題辞典』一八三頁において同様の指摘をなされていることを確認しなかつたことである。私は、塩入氏の指摘を原稿掲載後に知つた。私の怠慢であり、塩入氏にはお詫び申しあげる。従つて、『大乘義章』の構成が、『成実論』の五聚に影響を受けたことは、塩入氏の業績に数えられるべきである。私の仕事は、そのことを論証しようとして「染法」「浄法」の術語を『大乘義章』『四諦義』に求めたことにある。その論証が成功しているか否か、全て私の責任である。塩入氏の文章は、「また、本書の5聚の分類も、『成実論』の発聚・苦諦聚・集諦聚・滅諦聚・道諦聚が念頭にあつたのではあるまいかと推測される。」である。

(2) 「袴谷憲昭『瑜伽行派の文献』(同著『唯識思想論考』所収、大蔵出版、二〇〇一年八月。初出『唯識思想』講座・大乘仏8)」所収、春秋社、一九八二年二月)を参照。

(3) 『原始聖典成立』一八一—四七七頁及び、印順『原始聖典集成』四九三—六二八頁を参照。両書の十二分教に関する考察を一読して、經典を除けば、大乘側の資料として、瑜伽行派の文献を多く使用し、『大智度論』を除く中観派の文献はほとんど使用していなかつた。周知のように、『大智度論』はインド撰述説、龍樹撰述説に疑義をよせられる文献である。なぜ、瑜伽行派の文献ばかり、継続的に十二分教を解釈する伝統が形成されたのか、私には皆目検討もつかない。

(4) 書名を挙げて引用するのは、『菩提流支訳「相續解脫經」と曇無讖訳「菩薩地持經」の二書である。『相續解脫經』は三藏を如來の本教と規定する典拠、『菩薩地持經』は十二分教の中の方広を大集と規定する典拠。

(5) 律藏の結集に関する紹介は、『原始聖典成立』五五六頁と五六六頁の註を参照。

(6) 大正藏一四・五〇一中。

(7) 吉藏『法華玄論』(大正藏三四・三八一中)。

(8) 法藏『華嚴經探玄記』(大正藏三五・一一五上)。

(9) 大正藏一八・一上。九部は「九分教」(九部經)のことと思われる。しかし、『阿毘曇毘婆沙論』は十二部經を説くにもかかわらず、道挺が九部としたのは不明。この道挺「毘婆沙序」は、『出三藏記集』卷一〇(大正藏五五・七四上)にも収録されている。翻訳年代については、河村孝昭『阿毘達磨論書』資料的研究』(日本學術振興會、一九七四年三月)一三一頁中註6を参照。四二五—四二七年である。詳しくは同書を参照されたい。

(10) 同右「序」に散逸に関する伝承あり。

(11) 十二分教の資料については、『原始聖典成立』付録の一覽表を参照。あまりに多すぎて、整理することもままならなかった。自らの怠惰を恥じ入るばかりである。

(12) 小林正美「三教交渉における「教」の觀念」(同著『六朝道教史研究』所収、創文社、一九九〇年一月)を参照。本論文に

は、大いに啓発を受けた。特に、中国思想界における「教」の觀念の重要性を教えていただいた。三藏や十二部經『大乘義章』において「教聚」という名称の下で位置づけられたことも、中国における「教」重視とは無縁ではないかもしれないと思う。ただ小林氏が、仏家と道家の言語觀の類似性を「言語の表現及び傳達能力に懷疑的で、むしろ言表を超えた世界に真理があるように考えている。」(五三二頁)と論じられる箇所は、重要であるが、若干の再考の余地があるのではなからうか。多くの中国人仏教徒は、そのように解釈をしたと思われるが、慧遠の教體論から判断する限り、彼は教體を音声と言教に求めている。更に、袴谷憲昭「是報非化説考」(『駒澤短期大学研究紀要』第二九号(1)、二〇〇一年三月)三四五—三四九頁によれば、善導は仏語に対する信を重視することを求める。したがって、例外もあるように思われる。最後にこの小林論文において、北周の道安が「二教論」の中で、十二部經を教と規定した用例を知り得たことも私には重要であった(五二三頁)。というのも、北周の道安と淨影寺慧遠とは、北周の廢仏に抗弁をした学僧であり、物質的な意味を含めて「教」を墨守するならば、十二分教のような文字化された聖典の形式を重視する必要があると考えていたからである。註にて長い論評を加えたことを小林氏にお詫びする。

(13) 教體論についても言及する予定であったが、時間の都合上、論じることが出来なかった。教體論については、本年度(二〇〇五

『大乘義章』の研究（二）―「三藏義」「十二部經義」註釈研究―（岡本

年）の印度学仏教学研究会において発表し、同学会誌に掲載予定する予定なので、併せて参照していただければ幸いです。