

羅漢信仰の思想背景——『法住記』私釈——(序)

袴谷憲昭

今、玄奘訳『大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記』とそれに相応するチベット訳との両訳(本稿に限り両訳に共通する本経を指すときには「法住記」と略称する)の対照本の作成とそのチベット訳に基づく和訳をなし終わってまだ二日と経っていないところであるが、短い經典ゆえ簡単に終わるだろうと思つて始めたことが意外に時間を喰つてしまった。そのため、それを俟つて着手しようと考えていた標記のタイトルには、「序」を加えて、今回は、先の仕事が単なる対照本と和訳とのみで終わってしまうわけではないことをある程度予告できればよい、ということにさせて頂きたい。

先の仕事をなぜ始めたかということはそこにも記したので繰り返さないが、その折に作成し配布したプリントを学部長である石井修道博士が御覧になつて記憶に留めておられたことが本稿のそもその出発点になるのである。私には必ずしも定かではないが、始まつてから彼此十年くらいにはなるかもしれない、今時を象徴する例のオープンキヤ

ンパスの模擬授業に突如学部長よりお呼びがかかった。私は、今や轍すらはためくオープンキャンパスは「研究」より「教育」に重点を移すべく文科省(文部省)によつて仕向けられた現在の大学の象徴のような気がして個人的には誠に嫌いなもののだが、学部より短期大学に身を移していた間にも二、三度経験しており、今年は学部に戻つてすぐだったので、学部長の意向とあれば断るわけにもいかなかったところへ加えて、電話の向こうの学部長は「あのプリントでいいよ」とまでおっしゃっているのである。私はあつさり承諾してしまった。この私の担当分の模擬授業は、二〇〇六年七月十六日(日)に実施されたが、その題名が「序」を外した標記のものであったのである。

以上のような経緯もあつたため、学部に戻つた後の最初の紀要にはこのテーマを秘かな自分なりの記念として書けばいいくらいに思つていたのであるが、仰けから思いどおりに問屋が卸さないことになつてしまった。

もつとも何事も思いどおりにならないのが世の常であるうから大仰に言う必要もないのだが、生来の無計画と粗忽さに加齢現象まで付随してしまっただか、大ボカも益々多くなってきた。つい最近も、先の仕事を終える直前の十一月十一日の土曜日に、松田和信氏より資料を付したお手紙を頂き、拙稿「実修行派の經典背景の一実例」で扱った「撰異門分」の一節^②は、松田氏がかつて「瑜伽論」「撰異門分」の梵文断簡^③で校訂し和訳されたものの中に含まれている、との御教示に与った。しかし、これは、その御論文抜刷を十二年前に著者御自身から頂き、しかもそれを五年前の拙著では補足までしている私^④としては、単なる呆けの見落としてはすまない大失態なのである。それゆえ、決して謝罪してすむようなことではないが、ここに、松田氏の御教示に感謝すると共に、私の粗忽を衷心よりお詫びしておきたい。しかるに、私の方は、その松田氏の御成果を全く参照しなかつたために、その当該箇所では、無駄な努力を重ねた上で重要なところでは余計な誤りも犯すという「自業自得」の当然の結果を受けているのであるが、思えば、その上記拙稿は、当然周知されていてよいはずの經典背景が意外に知られていないのではないかとという老婆心を執筆動機としていただけに、本当の無知者は自分であったと思いい知らねばならぬ結末は仏天の与えたものとしか感じられないのである。

すると、不思議なことに、その翌日の十二日の日曜の『毎日新聞』には、タリバンによって破壊されたバーミヤーンの大石仏より出た『縁起経』断簡の松田氏の解説のことが報ぜられていた。その記事の終わりの二節のみを引けば次のとおりである。

松田教授によると、経文は北インドからバキスタン、アフガンにまたがる地域で6〜7世紀に使われた「ギルギット・バーミヤン第一型文字」で書かれていた。縁起経は、万物は永遠不滅ではないことを説く代表的な經典。仏教思想の根幹を表し、これを「縁起」という言葉で表現する。

経文の内容は、ブツダが修行僧に対し「あなた方に縁起（の要点と詳細）を説明しよう。（それを聞いてしつかり）正しく（考えなさい）」と説く冒頭部分だった。

右引用の最末尾に訳文で紹介されている経文のサンスクリット文を既刊の『Tripāḥi教授の校訂によって示せば、⁵ pratyasaṃmutpādasya vo bhiksava ādin ca deśyisye vibhāṅgaṃ ca / tac dhṛuta sādhu ca susṭhu ca manasi kurta bhāṣisye⁶となるが、問題の『縁起経』そのものの文献史や思想上の位置づけについては、松田和信氏御自身の御成果^⑤を参照されたい。

さて、冒頭から脱線気味と感じさせているかもしれないが、私自身は必ずしもその気持ではない。というのも、『法住記』^⑥について私釈を加えるとは、仏教の教团的発展

の中で三蔵の伝承と展開を見通しながらその解釈を行っていくことでなければならぬから、如上に述べたようなことも決して『法住記』と無縁のことではないからである。しかるに、その三蔵とは、仏教の正統説としての説一切有部の見解によれば、経蔵と論蔵とは多くの場合善 (kusāla)、律蔵は多くの場合無記 (avyākṛta) とされる。これに若干の私積を加えると、「思想 (dṛṣṭi)」や「哲学 (abhidharma)」に関する問題は論理的もしくは倫理的に正邪の決択をつけることができるが、「習慣 (śīla)」や「生活 (vivaṅga)」に関する問題は論理的もしくは倫理的に正邪の決択をつけることはできないということである。この説一切有部の見解は、私には仏教の秀れた一面を披瀝したものと感ぜられるのであるが、「習慣」や「生活」の後者に対する仏教の優しさも「思想」や「哲学」の前者が厳しく働いてこそ全体が十分に機能しうるものだけに、前者が少しでも希薄になっていくと後者の優しさは現実妥協に転じやすい¹⁰⁾。しかも、極めて、残念なことではあるが、仏教団発展の大きな広がりをもった周辺ではこの現実妥協の側面が濃厚に存在していたことを認めざるをえないのである。そして、その現実とは、インドにあつては、「無我

説 (anātma-vāda)」と「苦行主義」批判という仏教の「思想」とは真っ向から対立する、「我說 (ātma-vāda)」と「苦行主義」讚美というインドの「習慣」ともいうべき「土着

思想」すなわちヒンドゥーイズムであつたと見るべきであろう。しかるに、仏教の實質的發展とは、伝統的仏教団の発展以外にありえないから、私見によれば、大乘經典といえども、基本的には、特定の伝統的仏教団に所属する出家者なしには、その創作も伝承もありえなかつたであろうと考えられるのである¹¹⁾。

かかる伝統的仏教団の歴史的展開の仕組みを仏教の「思想」の側からインドの「習慣」であるヒンドゥーイズムとの関係において見ていけばどのようなことになるかということについての私見を述べたものが、拙書『仏教団史論』¹²⁾だったのであるが、その仏教の教団的發展を支えた仏教の重要な「思想」には「自利」と「利他」ともあるゆえ、その通俗的な側面を、後に、「出家菩薩 (pravrajīto bodhisattva)」と「在家菩薩 (gṛhī/ghṛhasṭho bodhisattva)」との関係に特定して考察してみたものが、拙稿「出家菩薩と在家菩薩」¹³⁾にほかならない。しかるに、その拙稿の末尾に記したことは、本稿で扱う『法住記』の根本思想である「福田思想」が「解脱思想」でもあるところから、問題把握においては密接な関係があると思われるので、左にも示しておくことにしたい¹⁴⁾。

在家「生活」が単なる夢幻ではない、仏教「哲学」に裏づけられた明確な現実として考察されることなく、せっかく経済的な繁栄のもとに大規模化した僧院の文化施設の舞台上にありな

がら、「僧院主義 (the cenobical principle)」に抗して「隱遁主義 (the eremitical principle)」を回顧し羨望するだけならば、大乘の成立によって仏教が広く開放されたとはいっても、「成仏」が「解脱思想」に留まっている限りは、大乘仏教は、ヒンドゥーイズムのな通俗的靈魂肯定説に終るほかはないであろう。

ところで、『法住記』の玄奘訳がなつたのは、智昇の『開元録』¹⁵によれば、六五四（永徽五）年、チベット訳は、最古の訳経目録である『デンカルマ』は勿論『パンタンマ』にもなくプトウンの『目録』¹⁶になって記載されるようになったので、早くても「後伝期」の初期すなわち十一世紀中頃の翻訳と考えられるが、両訳とも当時インドに流布していたものが余り時を経ずに翻訳されたものだとすれば、その両訳の原典は、七世紀前半から十一世紀前半のインドの伝統的仏教教団に所蔵されていたことになるが、その教団とはまさに「経済的な繁栄のもとに大規模化した僧院の文化施設」を擁した教団 (sangha, 僧) であったにちがいない。その繁栄の時代的痕跡の有力な一つが冒頭でも触れたパーミヤーンの大石仏であるが、もしそれを『法住記』自体に求めれば、例えば、F I 段に示される仏像の素材の多様さ、あるいは、F III 段に示される教団の催し事の多様さにそれは見て取れるであろう。また、『法住記』の同じ箇所でも、玄奘訳とチベット訳との間にはやはり大きな進

展が認められ、例えば、チベット訳によれば、両段中の前者には象牙 (ba so, hasu-danta) で造られた仏像が出てきたり、後者には教団に対する絨毯 (ding, pa, astarana) の寄進が出てきたりするが、それらは玄奘訳にはないのである。『法住記』を創作し伝承した伝統的仏教教団は、恐らく、基本的に同じ系統の部派に所属していたと考えられるが、それでもこのような増広が認められることにはやはり十分な注意を払わなければならないであろう。

では、この『法住記』を創作し伝承してきた部派にはどのようなものが考えられるかについては、後で触れることにして、『法住記』のサンスクリット原題は、よりそれを伝える可能性の高いチベット訳によれば、基本的な部分については *Nandinītrāvadāna* (『ナンディミトラ教訓物語』) であったと推定される。しかるに、かかる題名をもつ文献は、文献史的には *avadāna* 文献と称される部類に属するが、智昇が本経を「聖賢伝記録」の「梵本翻訳集伝」に分類しているのをひとまず置けば、プトウンもまた *Togs bñod* (*avadāna*) の部類に分類していることは一応注目しておかなければならない¹⁸。一方、その *avadāna* 文献における *avadāna* の意味に関しては、従来も多くの解釈が示されてきたが、仏教説話の研究者である平岡聡博士は、平川彰博士の「教訓譬喩」という解釈を手掛かりにしながら、その説話の特質を、「現在 (or 未来) の果報を過去 (or 現在)

の業で説明する話」に求めておられる。¹⁹⁾『法住記』もまた、その話の展開の大筋は、マイトレーヤ如来下の未来の果報をシャーキヤムニ如来下の現在の業で説明する話として押さえることができるので、題名どおりのavadanaと文献の一種と見做すことが、平岡博士の御成果を踏まえた上でも、成り立つであろう。その上で、私は、これを語るナンディミトラ (Nandimitra) の avadana を「教訓物語」と訳していることになるが、いずれにせよ、『法住記』の話それ自体は通俗的なもので、それゆえにこそ、ヒンドゥー的要素もたつぷりとそこに含まれていることにも充分注意しなければならぬ。

しかし、他方では、かかるヒンドゥー的通俗的「教訓物語」が伝統的仏教教団でも創作され伝承されていたということにもなるわけであるが、伝統的仏教教団であれば、仏教である限り必ずその教団内には三蔵が保持されていたと考えなければならぬはずである。その意味で、この通俗的で大乘經典さえかなりの数にわたって列挙する『法住記』自体が、その法宝の中に大乘經典と並べて三蔵にもF II 段で、きちんと言及していることは極めて印象深い。就中、三蔵の第一の経蔵として五阿含 (agana) が明記されていることは最も重要なことである。ここで、左に、その五阿含を『法住記』の両訳の示す順序どおりに図示しておくことにしたい。一番上がほぼ確実に推定されるサンスク

リット原語、次がチベット訳、最後が玄奘訳である。

①	Dirghāgama	Lung ring po	長阿笈摩
②	Mādhyamāgama	Lung bar ma	中阿笈摩
③	Ekottarāgama	gCig las phros pa'i lung	増一阿笈摩
④	Samyuktāgama	Yang dag par ldan pa'i lung	相應阿笈摩
⑤	Ksūdrakāgama	Lung phra mo	雜類阿笈摩

ここで、玄奘が、彼以前の訳語として中国に定着していた「雜阿含 (Samyuktāgama)」を Ksūdrakāgama と區別する必要がある時には、後者を「雜類阿笈摩」とし前者を「相應阿笈摩」と訳し分けていたことが知られるが、これによって、四阿含の伝承を守った説一切有部、およびそれに準じた実修行派 (Yogācāra) の四つだけの列挙の時の Samyuktāgama に相当する玄奘訳の「雜阿笈摩」と、「俱舍論」中でたまたま言及される四阿含外の Ksūdrakāgama に相当する同じ玄奘訳の「雜阿笈摩」との混同が避けられるであろうとも期待される。²⁰⁾しかし、本来は、四阿含外の雑居的部類を意味する Ksūdrakāgama (雜阿含) の成立展開は、Ksūdraka-piṭaka (雜藏) の成立展開と共に、まだ

まだ未解明で複雑な問題を抱えているので、ここではこれ以上触れないことにして、今は、これを除いた四阿舎の順序だけに注目することにした。しかるに、従来の研究によれば、前者のような四阿舎の順序を採用する部派は法蔵部 (Dharmaguptaka) とされ、『法住記』自体がその列挙例の典型に数えられているほどである。しかも、私もまた、上述の問いに答えるべくその件をここで言えば、従来の説の通りに、『法住記』は法蔵部において創作され伝承されたと考えられ、また、更に積極的に言えば、恐らくは、これに遥かに先立って、『法住記』自体に例挙されていくようになる大乘經典のかなりのものがこの部派においても創作され伝承されていたのではないかと考えられる。そして、法蔵部を含む伝統的仏教教団と大乘經典の創作との関係については、既に私見を述べたこともあるので、ここではこれくらいにしておきたい。ただここで、ある部分において三蔵の伝承を説一切有部と共有したかもしれない実修行派の大乘仏教との関わりについて触れておけば、三蔵中の経蔵として伝承されていた伝統的な経 (sutra) を莊嚴 (alamkara) し解釈していくのが大乘仏教であると考えたものも実修行派の中には存在していたように考えられるのである。

さて、「羅漢信仰」といえば、代表的なものは十六羅漢信仰であるが、この限定された信仰の上では、その大本

は、本稿の第一行目に記した、玄奘訳『大阿羅漢難提蜜多羅所説法住記』にある。今年の四月二十日（木）より六月四日（日）にかけて神奈川県立金沢文庫において開催された「阿羅漢」展も十六羅漢のことであり、それはその羅漢像の宮内庁本と称名寺本との邂逅を主テーマとするものであった。その折に、道津綾乃氏を中心に用意された展示会用の小冊子「阿羅漢」には、この意味での中国や日本における「羅漢信仰」のことも手際よく紹介されている。また、日本における玄奘訳に基づく「羅漢信仰」文献としては、そこでも言及されている、明恵の『十六羅漢講式』や道元の『羅漢供養式文』なども参照されるべきである。更に、チベットには、上述のごとく、この玄奘訳の同本異訳としてのチベット訳も伝えられておりながら、却って玄奘訳からの影響の方が大きかったような側面があり、十六羅漢に、『法住記』の語り手であるナンデイミトラと、漢訳者である玄奘とを加えた十八羅漢信仰が伝えられているが、この方面においては、まずは、S. Lévi 教授と E. Chavannes 教授との共著論文、および、山口瑞鳳博士のそれを踏まえた御成果が参照されなければならない。

しかるに、本稿は、その「羅漢信仰」の思想背景を、その大本である『法住記』は勿論、その思想系譜をなす淵源にまで、できれば遡って考察してみたいと意図しているものである。ただし、今回は、急遽「序」を付したことで、

『法住記』自体を中心とした考察は見送らざるをえないが、その橋渡しになるくらいの責めは果たしておきたい。

上述したごとく、『法住記』の根本思想は「福田思想」にあるが、それを象徴的に示す玄奘訳の定型句が「作真福田、令(彼施者)、得大果報。」であるのに対して、これに相当するチベット訳は単に「布施を清浄にする」(sgra pa yongs su dag par byed bya)とあるのみである。根本思想を表明していると考えられる定型句にこのようなかなり大きな相違が認められ、しかも前者から後者に万が一にも後退した結果での相違であるなら、それはもはや両訳に共通する根本思想とは呼べないであろう。しかし、これは私には必ずしも後退とは思われずやはり「福田思想」が強化されたことを告げているのではないかと考えられるのである。「福田思想」とは、ここでは図を省略するが、「在家菩薩」である(イ)が、「出家菩薩」である苦行者や阿羅漢もしくは「仏塔」や「霊場」である「福田」(punyaksetra, daksinyā)の(ロ)に対して、(ハ)の名目で、布施を始めとする善業を作すこと²⁸によって悪業を払拭することができる²⁹とする考え方をいう。その考え方の中心に位置する(ロ)の「福田」に関して、玄奘訳のように、当の十六人の阿羅漢がその真の「福田」そのものになるという表現と、チベット訳のように、十六人の上座(阿羅漢)が受領した「布施を清浄にする」という表現とを比較してみると、「福田」の真価を率直に表現

しなければならぬと努めている前者に対して、後者では、既にその「福田」の真価を自明のものとしてしまった上で、「福田」であるということさえ断る必要のなくなった(ロ)の十六人の上座が(イ)の差し出す布施を清浄にしてやると言わんばかりの口吻が感じられて、私には却って後者において名もない「福田」が強化されているように思われるのである。不謹慎かもしれないが、マネーロンダリング(money laundering)において、名のある「福田」と、名はないが言わずと知れた「福田」と、どちらが有力で強力かといえば、後者になるのではないだろうか。

ところで、『法住記』に登場する「福田」は必ずしも十六人の阿羅漢(上座)に止まらず、その取巻きの阿羅漢も「福田」であろうし、シャーキヤムニ如来やマイトレーヤ如来に至っては最上の「福田」として登場するわけであるが、この「教訓物語(avadāna)」の語り手であるナンディミトラ自身もまた『法住記』の最末尾において「入滅」(yongs su mya ngan las 'das, parñir-Vr, parñir-Vā, 入:般涅槃(界))を示して自らも「福田」にはかならないことを示唆するのである。それを認めた比丘たちは、彼を火葬して仏塔(stūpa)を建立して供養するのであるが、これは明らかに仏教の開祖の「入滅」を物語る『大般涅槃經』(Mahāparinibbāna-sūtra, Mahāpratyāyana-sūtra)のその場面を模しているであろう。しかるに、このような『法

住記』に示された「福田思想」や「解脱思想」の系譜を明らかにするために、上記の長篇の『大般涅槃經』の諸本を考慮に置くことは勿論のこと、短篇の『大般涅槃經』で同じ玄奘訳の漢訳では『仏臨涅槃記法住經』と称されているものや、漢訳のみで伝えられている短經『仏説諸徳福田經』なども考察対象に加えられるべきかもしれない。

ところで、「福田思想」は、そこに靈魂肯定説（我說）が浸透していればいるほど、「福田」の真に「福田」たることの説得のために、靈魂を誤りなく支配できるようなマジカルな力が求められる。「入滅（parinirvāṇa、般涅槃）」の示現も、かかる力の誇示の最有力な一つであるが、十六人の上座（阿羅漢）が有しているとされる「三明（tig pa gsum, tistro vidyān）」もそのようなマジカルな力であり、特に、その第一の「宿住智証明（pūrvanivāsānussmṛti-jāna-saksakṛtya-vidyā）」は美質的に「宿生智（jātsmāra）」とも同じであるが、阿羅漢がこれを有するということは、彼が前生を見通すことによって靈魂を支配することの可能な「福田」であることを告げているのだと解釈することができるのである。この点に関しては、既に私見を述べたこともあるし、その後、そのヒンドゥー的な用例の考察もなされているので、ここではこれ以上論及せず、最後の問題としては、寿（āyus）命（jivita）を自由に支配できるマジカルな力としての「留捨寿行命行」の問題に簡単に触れてお

きたい。

仏教の開祖であるシャーキヤムニ如来が永遠の寿命をもった超能力者であつて欲しいと願う気持は、仏教徒ならずとも、そこにマジカルな力を求めんとするインド一般の人々にとつても通有のものであつただろう。それが開祖の死（入滅）に絡んだ「留捨寿行命行」の問題に展開していったと考えられるが、その初期段階のパーリ『大般涅槃經』では単に“āyū-saṅkharāṇ ossajati (= āyū-saṅskārāṇ avasajati、寿行を捨離する)”とのみあつたものが、サンスクリット『大般涅槃經』では“jivita-saṅskārāṇ adhiṣṭhāpavati（命行を維持する）”と“āyū-saṅskārāṇ utsrjati（寿行を捨離する）”との双方の表現が示されるに至っている。恐らくこの展開過程と並行して「留捨寿行命行」の問題を巡る議論がアビタルマ仏教においても行われるようになったのではないかと推測されるが、その推移は次のようなものではなかつたかと思われる。

	文 献	「留」の表現	「捨」の表現
i	Pali 『涅槃經』	なし	āyū-saṅkharāṇ ossajati
ii	『發智』『婆沙』『俱舍』	āyū-saṅskārāṇ sṭhāpavati	āyū-saṅskārāṇ utsrjati

iii	文献の実例未見	jivita-saṃskārān sthāpayaṭi	āvuh-saṃskārān utsjati
iv	Skt. 『涅槃經』	jivita-saṃskārān adhishthāpayaṭi	āvuh-saṃskārān utsjati

しかるに、本稿で扱った『法住記』では、右図のいずれの段階でもなく、ナンディミトラはāvuh-saṃskāra(寿行)もjivita-saṃskāra(命行)も捨離してしまっているのである。恐らく、この段階になれば、両方を捨離するという表現によっても寿命を自由自在に支配しようという証になりえた。

のではないかと考えられる。
「序」ということに甘えて余り十分な考察はできなかったが、不十分な点は、次の機会に補いうるよう期待したい。
これ以下には、後々の便宜のために、十六人の上座(阿羅漢)を巡る『法住記』記載の必要事項を表にして提示し本稿を閉じることとする。なお、表中の「住処」の欄の矢印は、チベット訳と玄奘訳とでは、交替現象が見られることを示している。

事項	上座順		住	処	取巻きの数	
	名	前			チベット訳	玄奘訳
①	Piṇḍolabharadvāja	賓度羅跋囉憍闍	Godanīya-dvīpa	西瞿陀尼洲	千	千
②	Kanakavatsa	迦諾迦伐蹉	Pūrvaideha-dvīpa	北方迦湿弥羅国	五千	五百
③	Kanakabharadvāja	迦諾迦跋釐墮闍	Uttarapradeśa-Kāśmīra	東勝身洲	六千	六百
④	Abheda	蘇頻陀	Jambū-dvīpa	北俱盧洲	七千	七百

⑤	Bakula	諾距羅	Utarakuru-dvīpa	↙	南瞻部洲	六千	八百
⑥	Bhadra	跋陀羅	Tāmra-dvīpa		耽沒羅洲	九千	九百
⑦	Kālika	迦理迦	Sinhara-dvīpa		僧伽茶洲	一万	千
⑧	Vatsaputra	伐闍羅弗多羅	Panasa-dvīpa		鉢刺拏洲	一万一千	千一百
⑨	Gopaka	戍博迦	Gandhamādana-giri		香醉山	八千	九百
⑩	Panthaka	半託迦	T'rāvasṛrīmśānām deva- sthanam		三十三天	一万三千	千三百 (千か)
⑪	Rahula	囉怛羅	Priyangu-dvīpa		畢利颯瞿洲	千	千一百
⑫	Nāgasena	那伽犀那	Pāṇḍava-giri		半度波山	一万二千	千二百
⑬	Aṅgaja	因揭陀	Vipulapārśva-giri		広脇山	三千	千三百
⑭	Vanavāsīn	伐那婆斯	Vaideha-parvata		可住山	一万四千	千四百
⑮	Ajita	阿氏多	Gṛdhrakūṭa-parvata		鷲峯山	一万五千	千五百
⑯	Cūḍpanthaka	注荼半託迦	Yugandhara-giri		持軸山	六万	千六百

註

- (1) 拙稿『Mandirivavadaの両訳対照本とチベット訳和訳』『駒澤短期大学研究紀要』第三五号(二〇〇七年三月刊行予定) 参照。
- (2) 拙稿「実修行派の經典背景の一実例」『駒澤大学仏教学部論集』第三七号(二〇〇六年十月)、六三〇—六〇九頁参照。特に、その六一—九一六頁が問題の「撰異門分」を扱った箇所である。
- (3) 松田和信「『瑜伽論』「撰異門分」の梵文断簡」『印度哲学仏教学』第九号(一九九四年十月)、九〇—一〇八頁参照。問題の箇所のサンスクリット本の校訂とその和訳については、順次に、同、九六—九七頁、一〇〇—一〇一頁を参照。この松田論文の当該箇所をきちんと参照していれば、松田氏の提示された御見解を評価しながら、もっと有効な私見を述べたのではないかと悔やまれる。また、サンスクリット推定の無駄な努力と恥ずかしい誤りをも避けえたのではないかと思うと後悔の念は倍加するのである。とりわけ、拙稿、註54では、むしろ素直にDhokraと想定しえたものを、敢えてvedakaなどとして勝手な想像を逞しゅうしていたことを考えると余計恥ずかしい。しかし、それは私の側のことであって、結果的に、先行業績を無視してしまった非礼をここにお詫びしておきたい。
- (4) 拙書『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)、一〇四頁参照のこと。顧みるに、参照がいかに上つ面なものであったかが、自分でもよく分かる。
- (5) 誤りの訂正は、このようなところでお茶を濁さず、きちつと然るべき機会になさるべきものと思うが、その一端は、前註3でも述べたので、およそのことは御推察頂きたい。
- (6) 「パーミヤン大仏残がいから経文 独発見玄奘訳「縁起経」の原典」『毎日新聞』(二〇〇六年十一月十二日(日))、第三〇面参照。なお、前註3で触れた御教示につき、松田氏へのお礼がてら、その時見たばかりのこの記事のことについても記したところ、本稿の成る間に松田氏よりお返事(十五日付、十七日受領)があり、それと共により詳しい『京都新聞』(二〇〇六年十一月十二日)の第一面と第三面のコピーをお送り頂いた。御書面には、記者に伝えた訳文から一行抜けていること、縁起の説明に不満なこと、が記されていたが、稿料を当の専門家に支払わなくてもよいように、記者が聞いてまとめるものには大いにありがちなことゆえ、私自身は余り気にしていないし、私とて新聞記事を紹介しなかったわけではない。むしろ、これを機に、後註8に掲げた松田氏の御論文を讀んで頂くことを切望するばかりである。

- (7) Chandrabhāi Tripathī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden herausgegeben im Auftrage der Akademie von Ernst Waldschmidt VIII, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, p. 157 Sūtra 16. 1.

- (8) 松田和信『分別縁起初勝法門経(4VVS)』——経量部世親の縁起説——『仏教学セミナー』第三六号(一九八二年十月)、四〇—五二頁、特に五〇頁、註14、同「世親」縁起経釈(PSYs)におけるアラーヤ識の定義』『印仏研』三〇—(一九八二年十二月)、四三—四二〇頁参照。問題の『縁起経』のサンスクリット本は、玄奘訳『縁起経』、大正蔵、二卷、五四七頁中—五四八頁上と『雜阿含経』第二九八経、大正蔵、同、八四頁上—中と同本であるが、特に、この後者を特定したのも実は松田氏なのである。これについては、松田上掲論文前者、五〇頁、註14を参照して頂きたいが、そこで松田氏によって指示されている拙著(共著)『玄奘』、二六六—二六七頁についていえば、私はそれを執筆した時点で、玄奘訳『縁起経』が『雜阿含経』第二九八経と同本であることを全く知らなかった。そこで、松田氏はそれゆえに「このことを補足すべきである」とやんわりと指摘して下されているが、私のその記載は「補足」すればすむようなものではなくて、この重大な無知のゆえに、玄奘訳の『縁起経』

を「阿含部」から外してもよいというような口吻でさえある。しかし、これは恥ずべき誤りなのであって、本経は、松田氏の特定により、『雜阿含経』第二九八経と同本である以上は、明白な「阿含部」所収とされなければならない。今の私からすれば、本稿でも述べているように、「阿含」従って「三蔵」と無関係な仏教などありえないゆえに、玄奘と「阿含」とが無関係であってもよいような書き方をしている当時の自分の見識のなさが思い知らされてくるのである。なお、松田氏は、同上、五〇頁、註9において、『雜阿含経』第二九八経とも決して無縁ではない玄奘訳『分別縁起初勝法門経』の「初(ādi)」について、「無明」を^{अविद्या}と見做す考えのあったことを指摘されているが、極めて重要な御指摘といわねばならない。「縁起」の「無明」を「始源(ādi)」と見做す解釈のあったことを示唆しているからである。恐らくは、その解釈が適用される可能性もあった『雜阿含経』第二九八経の次に位置している同、第二九九経には、あの“upādāda vā thatāgatanām anupādāda vā shīta eveyaṇi dharmatā dharmasūtrīya dhātuhī” (Tripathī, *op. cit.* (前註7), p. 164, Sūtra 174) に相当する定型句があるのであるが、(7)に「縁起」に「始源(ādi)」を求めたり、「縁起」の背後に「法性(dharmatā)」や「界(dhātu)」や「法界(dharma-dhātu)」を求め、それを「真如(tathatā)」として「無為法」のリストに加

えていく化地部のような解釈が成立していくことになる。これについては、拙稿「縁起と真如」(初出、一九八五年)『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、八八一—一〇八頁を参照されたい。しかるに、「実修行派 (Yogatai)」と呼ばれるものたちにおいても、経蔵、取り分け

Samyuktāgama (『相応阿含』『雜阿含』)を中心としたような解釈が重ねられていったに違はなく、そのほんの周辺の一実例を報告しようと考えたものが、前掲拙稿(前註2)だったのであるが、その中で、前註3で触れたごとく、松田氏の重要な論文を失念してしまったのであるから、これに弁解の余地は全くないのである。従って、他人にあまり言えた義理ではないのだが、『法住記』のような通俗的教訓物語を創作し伝承していった教団においても、また、右のような三蔵を中心とした教義的解釈が重ねられていったのだということを常に念頭に置いておかなければならない。そのような伝統的仏教教団以外に大乘教団などというものは存在したはずはなかったからである。

- (9) この件については、拙稿『発智論』の「仏教」の定義『駒澤短期大学仏教論集』第二二号(二〇〇六年十月)、二三—三一頁、および、これに至るまでの、そこで言及される一連の拙稿を参照されたい。

- (10) 私としては、処々に述べているつもりのことではあるが、

比較的手短に一般的に論及したものとしては、拙書『仏教入門』大蔵出版、二〇〇四年)、八九—九九頁を参照されたい。

- (11) 次註の拙書、特に、八九—一六頁参照。なお、『般若経』の創作を大衆部に特定しようとした最近の御成果に、西村実則「大衆部と『般若経』の接点——新出『八千頌般若経』断片を手がかりに——」『三康文化研究所年報』第三七号(二〇〇六年三月)があり、興味深い。更に広くこのような研究が進められることが望まれるが、私見によれば、大衆部のみならず、多くの伝統的仏教教団が、なんらかの大乘經典の創作に関与していたのではないかと思われるのである。

- (12) 拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)参照。

- (13) 拙稿「出家菩薩と在家菩薩」村中祐生先生古稀記念論文集『大乘仏教思想の研究』(山喜房仏書林、二〇〇五年)、三一—一八頁参照。ここで、「在家菩薩」のカッコ内に、*grihi bodhisattvah*のみならず *grihasho bodhisattvah* もありうるようにサンスクリット語を補っていることについては、同、一五頁、註5参照のこと。

- (14) 前掲拙稿(前註13)、一四頁。なお、「解脱思想」については、拙稿「アビダルマ仏教における菩薩」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)、一九—三四頁、前掲拙稿(前註1)、和訳

- 註2を参照されたい。ところで、私は、拙稿「法華經」の対極にあるもの」望月海淑博士喜寿記念論集『法華經と大乘經典の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六年）、七八頁、註10において、「解脱思想」と密接な関係にある「輪廻思想」に関して、望月海慧氏より受けた学恩について記したが、その学恩は決してその時に始まったものではないことに、それを記してから一年ほど経た後に気づき、個人的にはお詫びを申し上げたものの、ここにもそれを記した上で改めてお詫びしておきたい。「無我説」の仏教から、「輪廻」や「解脱」をどう考えるべきかは、実に重い難しい課題であるが、将来、この課題に厳しく批判的に立ち向かうことができればと、切望している次第である。因みに、私が望月氏より先に受けていた学恩の一つには、望月海慧「ブッダは輪廻思想を認めたか」『日本仏教学会年報』第六六号（二〇〇一年五月）、四九—六三頁がある。
- (15) 大正蔵、五五卷、五五七頁中参照。また、桑山正進、袴谷憲昭共著『玄奘（人物 中国の仏教）』（大蔵出版、一九八一年）、二五六頁、④の項参照のこと。
- (16) 『アンカルマ』と『パンタンマ』との両目録における不在は、順次に「Marcelle Lalou, "Les Textes Bouddhiques au Temps du Roi Khri-sroñ-de-bcan", *Journal Asiatique*, Tome 241, 1953, p. 313-353
- 「川越英真」*d'Kar chag Phang* (1987) による。また、*Thang ma*（東北インド・チベット研究会、二〇〇五年）によって確認されている。プトウンの目録については、西岡祖秀「プトウン仏教史」目録部索引Ⅱ『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』第五号（一九八二年三月）、六三頁、No. 888参照。
- (17) 前掲拙稿（前註1）の「対照本」と「チベット訳和訳」とに付した分節記号による。この記号を用いるときは、本稿の以下の場合についても、当該拙稿を参照されたい。智昇「開元録」、大正蔵、五五卷、六二一頁下の「聖賢伝記録」第三の「梵本翻訳集伝」六十八部中の記載である。同、六二四頁上の「法住記」と、西岡前掲目録（前註16）の同項を参照されたい。なお、『開元録』の内容区分全体の中における「法住記」の位置付けについては、前掲共著（前註15）、二六〇—二六一頁参照。
- (18) 平岡聡『説話の考古学』（大蔵出版、二〇〇二年）、一九—四二頁、四〇六—四一頁参照。
- (19) 玄奘訳『瑜伽師地論』「撰事分」、大正蔵、三〇卷、七七二頁下の「四阿笈摩（阿含）」の列挙で「雜阿笈摩」とさされているものはSamyuktāgamaの訳であるが、玄奘訳『俱舍論』大正蔵、二九卷、一五四頁中の「雜阿笈摩」はKsudrākāgamaの訳である。しかるに、平川彰博士は、『インド仏教史』上巻（春秋社、一九七四年）、一七五頁において、上記『俱舍論』の「雜」をSamyuktāgamaの方へ理

解すべく示唆しておられるように見受けられるが、若干の混同があるのではないかと感じられる。

- (21) 水野弘元「漢訳の『中阿含経』と『増一阿含経』」(初出、一九八九年)『仏教文献研究』(水野弘元著作集、第一巻、春秋社、一九九六年)、四一五—四七一頁、特に、四五九—四六〇頁参照。なお、後註26の論文の前篇をなす Sylvain Lévi et Édouard Chavannes, "Les Seize Arhat Protecteurs de la Loi" (Premier Article), *Journal Asiatique*, Orieme Serie, Tome III, Juillet-Août 1916, pp. 5-50は、主として玄奘訳『法住記』の翻訳を扱ったものであるが、その pp. 33-37には、この問題に関し、『四分律』の「集法毘尼五百人」(大正蔵、二二巻、九六六頁上—九六八頁下)の末尾を取り上げて、第四の阿含としての「雑阿含 (Samyuktāgama)」と第五の阿含に当たる「雜藏 (Kṣudraka-piṭaka = Kṣudrakāgama)」とに對する Dharmagupta (ka) の見解はか、Mahāsāṃghika-va Mūla-Sarvāstivādi(n) のそれとが扱われているので参照されたい。私自身、これらをもっと組織的に調べてみる必要を強く感じている。

- (22) 前掲拙書(前註12)、特に、九七一—一〇一頁を中心に参照されたい。なお、このような観点からは、水野弘元博士が、前掲論文(前註21)でも取り上げておられる、『増一阿含経』の註釈文献である『分別功德論』(大正蔵、二五巻、

三〇頁上—五二頁下)なども、改めて検討されなければならないと考えられる。

- (23) 私は、このような sutra-tantrika の解釈を、袴谷憲昭、荒井裕明校註『大乘莊嚴經論』(大蔵出版、一九九三年)の「解題」、二八—二九頁、五八頁、註51において、Mahāyānasūtrāntikā (大乘莊嚴經) の論名解釈として、従来の解釈に對峙するものとして提起したのであるが、石井公成『大乘起信論』における「大乘」と「摩訶衍」(駒澤短期大学仏教論集)第一二号(二〇〇六年十月)、二八九頁においては、私の新たな解釈に触れることなく、従来の解釈が高崎説支持という形で示されているので、再びこの点をここに確認しておく次第である。

- (24) 『阿羅漢』(神奈川県立金沢文庫、二〇〇六年四月二十日)参照。私はこれを同展開催に先立って、同文庫学芸員の道津綾乃氏より頂戴することができたが、この場を借りて、改めて深謝の意を表しておきたい。

- (25) 両者とも様々な版本において流布しているであろうが、ここでは、入手しやすく読みやすいものとして、明恵『十六羅漢講式』、大正蔵、八四巻、九〇〇頁下—九〇二頁下と、道元『羅漢供養式文』、道元禪師全集、第七巻(春秋社、一九九〇年、伊藤秀憲校註解説)、二八九—二九五頁、三九八—三九九頁を挙げておきたい。

- (26) Sylvain Lévi et Édouard Chavannes, "Les Seize Arhat

Protecteurs de la Loi" (Second Articles) . *Journal Asiatique*. Onzieme Serie. Tome VIII . Septembre-Octobre 1916. pp. 189-304. 山口瑞鳳「虎を伴う第十八羅漢図の来歴」弘法大師一一五〇年御遠忌記念号『神秘思想論集』(『インド古典研究』第六卷、一九八四年五月)、三九三—四二〇頁参照。私は、後者の四一二頁、註7によって前者のあるのを知っていたのであるが、今回本稿に先立って、前掲拙稿(前註1)を用意しようと思った時に、初めて前者(駒大図書館外部委託所蔵)を借り出して見て、たまたま同じ一冊に製本されている雑誌によって、前註21に記した前篇もあることを知った。

(27) ここに一々取り出して示すことはしないが、詳細については、前掲拙稿(前註1)によって、「両訳対照本」と「チベット訳和訳」とのそれぞれについて、A段、B段、C段の末尾を参照の上、註11、16、33も確認された。それぞれ、ほぼ同文であるが、玄奘訳の第三例では「作真福田」の語がないほかに、「大果報」は「勝果報」に変えられている。

(28) 「作善主義」としての「福田思想」とその図については、前掲拙書(前註12)、四一三—四一四頁、三五七—三五九頁、および、一般的な説明については、前掲拙稿(前註10)、一三四—一三九頁を参照された。

(29) ここで実際に用いられていたサンスクリット語は、前者

すなわちparinir-VRを語根とするものであったと思われるが、parinir-VAでもあったとしても、後代になれば全く同じような意味で使用されるようになる。この点については、前掲拙稿(前註13)、一八頁、註28参照。それとまた別な実例として、ほぼ同じ箇所、二語が同じ意味で用いられているものを挙げれば、Raniero Gnoli (ed.) . *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, Part I, Roma, 1977, p. 92. l. 13, "vayam parinirvāsāmah (私)は般涅槃(入滅)するべしヤム" . p. 92. ll. 17-18, "nirupadhise nirvāna-dhātau pariniryāh (無余依涅槃界に般涅槃(入滅)してしまった)"がある。以上の文を含む一段は、前掲拙書(前註10)、一二四—一二七頁に和訳引用されているので参照された。

(30) Davids and Carpenter (eds) . *Mahāparinibbānasuttanta*. Digha Nikāya. Vol. II, p. 136. 69 . : 片山一良訳『大般涅槃経』「長部(ティীগニカーヤ)大篇I」(パーリ仏典第二期3、大蔵出版、二〇〇四年)、三—四頁以下、Ernst Waldschmidt. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Teil II . Akademie-Verlag, Berlin, 1951, p. 396. 42. 18以下参照。

(31) 玄奘訳『仏臨涅槃記法住経』大正蔵、一一卷、一一二頁中—一一三頁下、チベット訳、P. ed., No. 789 : D. ed., No. 121参照。

(32) 法立、法炬共訳『仏説諸徳福田経』大正蔵、一六卷、

七七七頁上―七七八頁下参照。また、『仏書解説大辞典』第五卷、二七三―二七四頁の「諸徳福田経」の項をも参照されたい。

- (33) P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakosāhasya of Vṣubandhu*, Patna, 1967, p. 423. 1. 14p. 424. 17: 櫻部建、小谷信千代、本庄良文『俱舍論の原典研究 智品・定品』(大蔵出版、二〇〇四年)、一七六一―七九頁参照。

- (34) 前掲拙書(前註12)、三〇五―三〇七頁、金沢篤「前生想起と解脱―知行併合論の哲学的基礎Ⅳ―」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六一号(二〇〇三年三月)、四九八―四七一頁参照。

- (35) Pradhan, *op. cit.* (前註33), p. 43. 1. 7p. 44. 117: 平川彰編『真諦訳対校阿毘達磨俱舍論』第一卷(山喜房仏書林、一九九八年)、一〇五―一〇九頁・櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年、二五二―二五六頁参照。なお、平川上掲編書より辿れる『発智論』は、大正蔵、二六卷、九八一頁上であり、それに相応するのは、『八韃度論』、大正蔵、同、八五二頁中―八五三頁中、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、六五六頁上―六五八頁上である。旧から新へ増広の跡の顕著なることに注意。

- (36) Davids and Carpenter, *op. cit.* (前註 30), p. 106. Waldschmidt, *op. cit.* (前註30), p. 212. Sūtra, 16. 14参照。
(37) 「留捨寿行命行」の問題に関するアビダルマ仏教における

(38) 議論については、前註35に記した、『八韃度論』『発智論』『大毘婆沙論』の当該箇所を参照されたい。
前掲拙稿(前註1)の和訳註、15と93と、その註を付された和訳箇所と、それに対応する両訳対照本とを参照のこと。

(二〇〇六年十一月二十日)