

佛教文化研究

第40號

道 綽 禪 師 特 集

淨土宗教學院

1 9 9 5

佛教文化研究 第四十号

道綽禪師特集

目次

道綽禪師における中国思想について……………	宮澤正順 一
『安樂集』と『群疑論』……………	金子寛哉 七
——浄土の三界摂・不摂の説を中心に——	
道綽禪師『安樂集』の研究……………	深貝慈孝 壹
——第二大門第三「広施問答釈去疑情」	
十一番問答の第一、第二番問答に関して——	
中国初期天台における末法思想の再点検……………	横田善教 五
『ディヴィヤ・アヴァダナ』と根本説一切有部毘奈耶……………	平岡聡 九
根本説一切有部律に見られる出罪作法と修行階梯……………	山極伸之 一

道綽禪師における中国思想について

宮 澤 正 順

一 はじめに

道綽禪師（五六二—六四五？）は、唐の道宣の『統高僧伝』巻第二十によれば、姓は衛にして并州汶水の人であり、貞観十九年（六四五）には八十四歳で存命している、とされている。⁽¹⁾この記述に基づいて、禪師の出生は、北齊の河清元年（五六二）と推定されているのである。并州は、今の山西省太原市の附近である。その治は、後漢から後魏を経て唐の頃までには、太原市の南の晋陽に置かれ、宋代には陽曲に置かれていたようである。その治は、このように変動があるにしても、并州は、今の太原市を中心とする地域である。ただ、道綽禪師（以下、道綽あるいは禪師とする）の出生地は、趙宋の戒珠の『浄土往生伝』⁽²⁾は、『統高僧伝』と同じように并州汶水の人とするが、唐の迦才の『浄土論』⁽³⁾では、并州、晋陽の人としている。現在の太原市を中心に考えるならば、汶水はその西北であり、晋陽はその南に当たる。これらの地域は、春秋の五霸の一人文公を生み出した晋国の故地であって、かつ、太原留守の李淵すなわ

ち唐の高祖が挙兵して、隋朝の打倒に進んだ出発地であった。并州は、中国古代から文化が栄えていた地域の一つであった。

道綽は、上述のように、中国文化が早くから開けていた并州に生まれ育って、そして、そこで歿した、純粹な中国人である。同様に并州汶水の生まれで、禪師の師匠格に当たる曇鸞（四七六—五四二）とて、やはり、真正正銘の中国人であった。このような中国浄土教者は、中国人として考察を加えられることが、何よりも優先されなければならないことは、今更、多言を要しない。この点についていうならば、早く塚本善隆博士が、曇鸞に至る中国浄土教の流れを、中国における神仙方術思想との関連の中で把握し解明されたことは、⁽⁴⁾当然過ぎるほど当然といわなくてはならない。しかしながら、このような中国仏教史あるいは中国浄土教者へのアプローチは、その後充分に継承され發揮されなかったようである。近頃、道綽を中国人として捉え直そうとする試みが企図されているのは、⁽⁵⁾学界の今日の現状を端的に示しているといえよう。したがって道綽を中国思想との関連において考察していくことは、今緒についたばかりなの

であって、禪師の『安樂集』巻上の広施問答末尾に見える「諸法大差、不可一概」という表現は、曇鸞が、晋の神仙思想家葛洪の『抱朴子』から引用されたものを、そのまま引用しているという指摘なども、いまだ充分に考慮されていない状況にあるのも致し方のないことといえ、いえるのであろう。したがって、塚本博士が提起されたように、中国仏教を中国思想の土壌の上において把握しなおすことは、益々重要視されなくてはならないのであろう。そのような観点から、ここに拙文を綴ることとする。

二 外典の引用について

中国思想史は、いわば注疏の歴史ともいえよう。孔子は、周の文王武王に代表される文化の伝統の中で形成された中国の古典を、後世の人々がいかに正しく理解していくべきであるかに苦心して、「述而不作、信而好古、竊比我於老彭。」(『論語』述而第七)と告白している。「述而不作」とは、私見をみだりに加えないで、古典あるいは先人の精神を正しく後世に伝えることを意味するものではあるが、人間の行うことであってみれば、そこにはどうしても、注釈者の個性なり時代の特色なり、その他の外的な要素が加わってくることは避けられないことであらう。その好例が、漢代儒学一尊の時代が終わりを告げて老荘思想が抬頭してくる漢末三国の時代、魏の王弼の『老子注』二巻や『易注』六巻と何晏の『論語集解』二巻には老荘思想の影響が濃厚である、という指摘の中に見出されるであらう。曇鸞が、菩提流支によって訳出された『浄土論』の註解書、くわしくは、『婆藪槃頭菩薩造並註無量寿経優波提舍願生偈』

もまた、同じように考えられるであらう。中国における訓詁注疏学の盛んなること、もって銘すべきであらう。

後世とかくの非難を受けている格義仏教も、目的とするところは、外来思想である仏教を、いかに中国社会になじみやすく紹介するかの努力の現われであった。なじみやすく、ということが先行するあまりに、内容を正しく紹介する努力が抛棄されたのでは、決してない。格義の格の字は、儒教の四書として尊重されている書物の一つである『大学』には、「欲誠其意者、先致其知、致知在格物」と述べられている。この格の意味については、宋の朱子は「至也」と解釈し、明の王陽明は「正也」とする。この違いこそ朱子学と陽明学の特質を示すものとして注目されている解釈なのではあるにしても、当面、格義仏教の格の字の解釈としてその両説を当てはめた場合、いずれにしても充分妥当と考えられるのであろう。すなわち、「至也」とし「正也」として解すれば、外来の印度思想の根源にまで思いを致して、その本質を正しく中国人に紹介することには外ならないからである。深の慧皎の『高僧伝』巻第四竺法雅の伝に、時依雅門徒並世典有功、未善仏理。雅乃与康法朗等、以经中事数、擬配外書、为生解之例。謂之格義。……外典仏経遞互講説⁽⁸⁾とある。この文からも明らかなように、格義の中心となって重視されているのが、知識人の世典外書に対する知識の深さである。中国人の血肉となっっている世典外書が、中国人になじみの薄い外来にして新来の仏教の理解の有力な補助文献となることは、改めていうまでもないことである。因みに内典外典の語については、

宋釈道琛柳塘外集提要云、此以外集為名、釈氏以仏典為内学、以儒

書為外学也。⁽⁹⁾

といわれているから、内典と外典はまた、内学と外学ともよんでよいことになるであろう。⁽¹⁰⁾『南岳思大禪師立誓願文』などでは、内丹の語で仏教すなわち内典を意味し、外丹の語でもって中国全般の諸思想すなわち外典を意味しているようにも考えられる。仏教で心を調べ、外典で肉体を健康に保つのである。この問題については別に論ずる予定である。仏教と儒道の接觸は、異文化接觸の観点からも、興味あるテーマである。⁽¹¹⁾

格義において問題になることは、内典はあくまで内典であり外典はあくまでも外典であって、そこには自ら限界があることを認識するか否かであろう。道安が、仏教の理解を仏教自体の中で推進拡大しようとしながらも、弟子の慧遠には、『莊子』や一般俗書の使用を許したという事実が指摘されているが、それというのも、慧遠の仏典と外典とにわたる広く深い学識があったからこそ、認められたのであろう。しかしながら、時代の風潮として、仏教がその特色を発揮するにつれて、それが外来思想であるが故に、中国固有の思想を堅持する人々からは異端視されてくるし、道教教団もそれなりに実力を備えてくるとなると、外典を直接に外典として引用するよりも、一度、偽疑經ではあるにしても、仏典らしい形式を採用した書物に体裁を改めてから、それを利用する方が抵抗が少なかったことは確かであろう。中国における偽疑經が、仏教を中国に引き寄せて中国人に理解させ親しませるという初期の意図と役割りが、ここにおいて、第二の展開を示すことになるわけであろう。道綽の『安樂集』と中国思想との関係を考察する際にも、右のことは、充分考慮されなくてはならない。『安樂集』が特に著しく偽疑經を引用しているの

は、ここにおいてかその意味が判然とするであろう。

道綽の著作として今日伝えられているものは、『安樂集』上下二巻のみである。しかもこの書物は、難解であるということについては、定評がある。⁽¹²⁾それにもかかわらず『安樂集』には、疑偽經や中国思想が、その論述に見出されるのは、なによりもそれらが、中国人に親しみやすい在存であり、それによって『安樂集』自体が、中国人に対する布教のためであるという立場からの、深い配慮があったことを示しているのである。『統高僧伝』の道綽伝に、

又觀西方靈相、繁縟難陳。由此、盛德日増榮達遠及、道俗子女赴者弥山。……咸見鸞師在七宝船上、告綽云、汝淨土堂成、但余報未尽耳。並見化仏住空天華下散。男女等以裙襟承得。⁽¹³⁾

とある。常に道俗の子女に教えを説いていた道綽は、説法の中に、一般道俗子女も興味を感じとったであろうところの多くの外典や偽疑經を用いていたのである。一般庶民に教説を広めていく上での工夫は、唐の善導においても認められる。『統高僧位』巻二十七の善導伝に、

既入京師、広行此化。写弥陀經数万卷。士女奉者、其数無量。

と記されているように、士女への布教方法は、特にそれなりに意識して行われていたのである。因みに善導も、外典への配慮を忘れていなかった一つの証拠に、彼の婦去来調の偈文の存在を挙げることができるであろう。すなわちそれは、「婦去来、魔郷不可停、眩劫来流転」(『観經疏』巻三、「定善義」とか「去来、他郷不可停、從仏歸家還本国」(『法事讃』巻下)などと記されているものである。⁽¹⁴⁾これら婦去来調の仏曲は、晋の陶淵明の「婦去来兮辞」に由来するのである。⁽¹⁵⁾

道綽や善導それぞれが、仏法を庶民に解し易く示した証拠として特に注目されるのが、前者においては『行図』（『唐書』藝文志）があり、後者においては「画浄土变相二百鋪」（文認・少康共輯『往生西方浄土瑞応酬伝』）があることである。道綽と善導に道俗の士女に視覚の面から訴えていこうとする試みのあることは、決して偶然の一致として軽く見過ごすべきではない。この両者の精神は、かつての格義仏教者の精神と同じく、新しい浄土の法門をいかにして一般男女庶民に伝えていこうか、と考えた上でのことであって、両者における中国思想との関係もまた、同じ路線の上にあることを認識しなくてはならない。仏教者が外典世典を利用して仏教を中国文化の中に定着させようという試みは、人によっても、時代によっても、その推進の度合に違いはあっても、絶ゆることなく行われていたのである。外典と『安樂集』との関係な、第六章において再説する。

三 玄中寺

『統高僧伝』の道綽伝には、

釈道綽。……恒在汶水石壁谷玄中寺。寺即齊時曇鸞法師之所立也。

中有鸞碑、具陳嘉瑞、事如別伝。⁽¹⁷⁾

と記されている。同じく『統高僧伝』は、曇鸞については、

晚復移住汾州北山石壁玄中寺。時往介山之陰。聚徒蒸業。今号鸞公巖是也。……調心練氣、対病識縁、名滿魏都、用為方軌。因出調氣論。又著作王邵、隨文注之。……仍自号為有魏玄簡大士云。⁽¹⁸⁾

となっている。曇鸞は、自らの気疾の治療を契機に、学道のためには何

よりも健康の保持が大切であると考えたので、茅山の道教教団のトップに立つ陶弘景を訪問した。恐らく、このことが原因となったからであろうか、曇鸞は終生、道教と縁を切ることはなかった。そのことは、陶弘景自身が『真誥』の中で、仏教への配慮を、

右真誥一蘊

仰尋道經、上清上品事極高真之業、仏經妙法蓮華理會一乘之致。仙書莊子内篇義窮玄任之境。此三道足以包括万象、体具幽明、而並各二十卷者、当是瓊璣七政、以齊八方故也。⁽¹⁹⁾

と示していることと一般である。彼も、仏教への傾斜を永く、保持していたのである。これこそ、曇鸞や陶弘景の時代の、仏教と道教の関係を示す好例といえるであろう。道綽の時代においても、なお、そんなには両教の関係は変わってはいなかったと考えられる。したがって、曇鸞も道綽もこのような両教友好の状況の中にあつて布教したからこそ、『抱朴子』などを自説の補強として明らかに利用しているのである。曇鸞が菩提流支から、大仙法として『観經』を授かり、陶弘景から与えられた仙經十巻を焼き葉てたというのは、反道教思想の立場に立っていた道宣の表現上の勇み足とすべきであつて、『観經』を大仙法として授かつたと述べているところに、道宣の筆鋒の破瑞を示している、といえよう。⁽²⁰⁾曇鸞が医療を試みて功を奏したことによって、彼のところには多くの人々が集つたらしいことが、道宣の『統高僧伝』の曇鸞伝の記述の中から窺い知られるのであつて、彼は、茅山の陶弘景から与えられたであろう『本草經』のような医療関係の資料を、常に利用していたに違いない。そのような傾向は、『安樂集』の上巻の第一大門の第二の「醍醐」の語

や、下巻の第四大門の第一の「神鏡」あるいは第三問の「鏡中」の語に、『本草経』の知識の一端として示されているのではあるまいか。『首書安樂集』の頭注などは博引傍証を誇るきらいはあるけれども、(陶)弘景二云、仏書称乳成酪、酪成酥、酥成醍醐、是也」といい、鏡についても『本草綱目』を引いて解説を加えているのも一つの参考になるであろう。『本草綱目』は明の李時珍のものであるが、拠るところは古書が多い。後日考察を加えたい。曇鸞が『調気論』を著したことも、また、玄簡大士と号したことも、曇鸞が長生を説く道教と縁が深かったことの証左となるであろう。玄簡大士の玄簡の文字であるが、玄といい簡といい、道教に関係深い語である。玄の字は『老子』にあり、簡の字については、廬山を中心として劉宋代に活躍した陸修静の諡が簡寂先生である。

曇鸞が仏道修行のためには、病気を治療することは勿論のこと、道を学ぶ者はなによりも健康を第一に考えなければならぬ、と考えたそのことが、道教養生法の第一歩であったということ自体、注目されなければならないことである。曇鸞は、道教の養生法として当時行われていた教えに素直に従っていたのであった。陶弘景はいう、

夫学生之道、当先治病、不使体有虚邪及血少脑减津液穢滞也。……
夫学生之夫、必夷心養神、服食治病、使脑宫填满、玄精不傾。然後
可以存神服霞、呼吸二景耳。⁽²³⁾
とか、

夫学道、唯欲嘿然養神、閉氣使極、吐氣使微。又不得言語大呼喚、
令人神氣勞損。如此以学、皆非養生也。⁽²³⁾

と。既に言及したように、後に南岳慧思(五一五—五七七)が、真の仏法

道綽禪師における中国思想について

に値遇するために、中国古来からの諸思想(外丹)を利用して仏教(内丹)を求めるために肉体の健康に留意したのも、同様のこととして理解されるであろう。⁽²⁴⁾

以上、曇鸞の道教思想との関係について述べてきたのは、道綽が曇鸞建立の玄中寺に住して、鸞師への敬慕あつく浄土の諸業を継承したことを示したからである。そのことは即、曇鸞の道教への傾斜を道綽がそのまゝ継承したことを意味している。『統高僧伝』道綽伝に、

承昔曇鸞法師浄土諸業、便甄簡樵実、搜酌経論。会之通衢、布以成化。⁽²⁵⁾

と見えるが、道綽の著作には、鸞師が引用利用する外典をそのまま使用している。そののみか、『安樂集』の第八大門のはじめと第九大門のはじめに、

良医著婆尽其道術。

弥陀浄国、水鳥樹林、常吐法音、明宣道教。

といったような、後の唐の善導においては、道仏二教の抗争の時代であって、使用が躊躇されるような「道術」とか「道教」の語が、明瞭に用いられている。このことをもってしても、善導はそれなりに中国思想や文化を布教に利用してはいるが、それとは別の形式をとって、道綽は中国思想と文化とを活用して、仏教特に浄土教の宣布に努力していた人として評価されなくてはならない。

道綽が、曇鸞建立の寺と信じていた玄中寺は、必ずしも単純に鸞師建立の寺とはいえないようである。『山西通史』は、唐代は穆宗の長慶三年(八三三)に造立された寺領碑「特賜莊村地土四至記」に、この寺が

北魏第六主孝文皇帝延興二年（四七二）に始まって承明元年（四七六）に完成した、とある。もしこの記に従うとするならば、曇鸞の誕生の年に堂宇が完成したことになるわけであり、道端良秀博士は、どこかに年代の誤りがあるのではなからうか、と推定されている。⁽²⁶⁾常盤大定博士は、玄中寺は唐代に律から禪にかわって、永寧禪寺となっている、とされている。⁽²⁷⁾今日では、玄中寺は次のように紹介されている。その一つを示すと、

又名石壁寺。位于交城县城西北石壁山中。建于北魏延興二年（四七二年）。隋唐時我国仏教大師道綽、善導相繼在此宣揚淨土法門、唐太宗李世民曾來寺瞻仰。（王貴桓編『中国名勝大観』）

となっている。

曇鸞が玄中寺を建立したという前提に立って、何故に彼は、一見して道教に関係の深い玄中の名を用いたのであろうか。その疑問は、上に見て来た曇鸞の道教思想、更には中国文化への幅広い対応の姿勢によって解消するであろう。その伝統にのっとって、外典外学を利用して説法した道綽の寺は、道仏融合の寺として、人々の感動を得て、子女多くの信者を得ることになったのであろう。玄中寺の玄中の語は、専門的には、『老子』第一章の「玄之又玄」や第四十一章の「冲気」の語と関連しながら道教の中で更に哲学的意味が加えられて発展していったほかに、白樂天などの『玄中記』の引用から見ると、特に、道教とは関係のない一般民衆に親しまれる表現として、玄中寺はポピュラーなイメージを伴って庶民信仰の中で受け入れられていたのであろう。玄中の語については別稿で論じたい。

四 『安楽集』と偽疑經

『安楽集』の末書の一つで、撰者不詳ではあるが、時代は一七世紀末頃のものかと推定されている『安楽集玄譚』がある。その書の構成は、「初、此集大意」「二、会判觀經宗旨異」「三、分別九品機」「四、菩提心具与不具」「五、通釈偽經引證」の五段が中心となっている。道綽と中国思想の關係について論ずるに当って、この『玄譚』が特に、その第五番目に「通釈偽經引證」の項を立てていることは、軽々に見過すことのできないことである。その項の内容は次のようなものである。重要な表現と思われるので、煩をいわず全文を引用する。

五通釈偽經引證。此集挙数多經論中、引証偽經七部也。仮令雖偽經、若順仏旨、引証無其妨、或時之人未決、有入偽目、出其一。如後分涅槃。是故、天台一家等師、引證之。天台、清淨法行經。止觀六ノ二二二二像法決疑經。止觀一ノ二二六二玄義十二二卅二妙勝定經。止觀三ノ二二五二小止觀上七二此等入ルノ偽目ニ經ヲ引拠ス。弘決六ノ二二廿二九二妙樂通釋之云、准諸目錄。推此等經以爲疑經。文義既正或失譯。乃至、今家所引、像法決疑經、妙勝定經等意、亦如是。如涅槃後分。本有偽目。至大唐刊定、始入正經。豈時人以未決使推入偽。文又一家大師。觀念法門九紙及十三紙六部往生經隨一。引用淨土三昧經。挙十往生叶理不違仏旨。雖偽經更無其失。此訳下巻（廿二）補註十四（廿二）（28）

右の文中で、「仮令雖偽經、若順仏旨、引証無其妨」とか「叶理不違仏旨、雖偽更無其失」と繰り返して主張されているように、本来なら正經に拠るべきではあるが、仏旨に叶うものであるならば、道俗を「勸信

求往」せしむるためには、偽疑經といえどもそれはそれで、価値を認めるべきである、と考えていることを示している。更に『安樂集玄譚』の撰者は、『安樂集』開卷冒頭の語句に、

此安樂集、一部内総有十二大門、皆引經論証明、勸信求往⁽²⁹⁾。

と記してあるのを継いで、『玄譚』の末尾において次のようにいう。

大唐西河道綽禪師所製之安樂集也。凡此集者、勸信求往之著述也。

故博引經論、明了支証。仮施問答、決釈道理。可謂、淨教之指南、

學者目足也⁽³⁰⁾。

と。これは、『安樂集』を撰述した道綽の真意を正確に把握している発言といふべきである。道綽がこのように、多くの人々を「勸信求往」のために、多くの仏典があるにもかかわらず、そしてそれらでは役を果たさなかったと考えられたからか、偽疑經をも避けずに引用して浄土の教の真実なることを証明しようとしたところに、かえって、唐の迦才の『安樂集』を批判する発言を誘引したのであろう。そのことは迦才自身もよく判っていたようであり、その『浄土論』において、『安樂集』一巻について、

雖広引衆經、略申道理、其文義參雜、章品混淆、後之誑之者、亦躊躇未決⁽³¹⁾。

というのである。したがって迦才は、自著を公刊する際にもまた、

今乃搜檢群籍、備引道理、勸爲九章。令文義区分、品目殊位、使覽之者、宛如掌中耳⁽³²⁾。

とも記している。したがって当然のことながら、迦才の『往生論』の方が『安樂集』に比較して、群籍を判りやすく整理している、といえるの

道綽禪師における中国思想について

であろう。

そこで、『安樂集玄譚』の撰者が特に顕示した第五番目の「通釈偽經引証」の項の意味は、いかに解釈されるべきであろうかの問題について検討を加えてみると、これこそ、道俗女子へ浄土信仰の真髓を伝えようとした道綽の苦心の跡といえるであろう。偽疑經について牧田諦亮博士は、

これらの疑經は、私がかねてから主張してきた、いわゆる中国における民衆仏教の成立に重要な役割を果たしたものである⁽³³⁾。

といわれているが、このことは、この際特に注目される。道綽は上述のように、師と仰ぐ曇鸞の利用する偽經も外典も可能な限り受け継いでいるところに、道綽の中国思想との関係の特色を見出すべきであろう。

五 劣夫驢馬・鳩鳥犀角・黄鶺鴒子安の喩

道綽が曇鸞の思想を受け継いでいることは、先述の通りであり、先学の研究も多い。しかしなお更に検討すべき余地は残されているようである。以下、先学の研究に依りながら、卑見を開示してみたいと思う。山本仏骨氏の『道綽教学の研究』を繙くと、そこにおよそ次のような表現がある。すなわち、『安樂集』には經典の引用が非常に多く、人師の釈としては、道安以外は悉く曇鸞のものである。『論註』及び『讚阿弥陀仏偈』の引用は十五文に達する。これ以外に直接的引用でない法義や語句に至っては、その数も夥しいけれども、殆んど継承するところは『論註』のそれらである。それを表に示すと四十九条の対照表ができるとして、山本氏はその一覧表を示しておられる⁽³⁴⁾。その第一には「劣夫驢馬の

「喙」があり、第十九には「鵙鳥犀角の喙」、第二十に「黃鵠子安の喙」が挙げられている。

これらは、中国文献と関係の深い喩えであるが、この外にも、「諸法万差、不可一概」という表現が注目されて然るべき語句であるにもかかわらず見過ごされている。この一句も『論註』にも引用されている表現であってみれば、曇鸞や道綽がいかに力を注いで外典の中から仏教の宣布に必要なものを選択していたかが判然とする。

まず「劣夫驢馬の喙」であるが、これは、曇鸞が陶弘景から授けられた道經ではないかと推定されている『抱朴子』内篇卷四金丹に出ずる表現である。このことは以前指摘したことがあるが、再びここに記すことにする。すなわち『安樂集』第二大門の第三広施問答において、

第四猶如劣夫以己身力、擲驢不上。若從輪王行、便乘虚空、飛騰自在。豈可得言以劣夫之力、必不能昇虚空也。⁽³⁶⁾

と記されている。ほぼ類似的表現は、『安樂集』の第三大門の難易二種の問答にも出ている。⁽³⁷⁾『抱朴子』では、金丹の大業に依存すれば、たちまち成仙できるのに反して、誦経や祭祀などの小術にいつまでもかかずらって昇仙できないでいることを、次のように喩えている。それは、

其嘸嘸所先入、欲以弊業必規昇騰者、何異策蹇驢而追迅風、棹藍舟而濟大川乎。(金丹)

と、なっている。次に「鵙鳥犀角の喙」に移る。『安樂集』の同じく第二大門の広施問答においては、それは、

第六又如鵙鳥入水。魚鱗斯斃皆死。犀角觸泥。死者還活。豈可得言性命一斷不可生也。⁽³⁸⁾

と記されている。一方、『抱朴子』卷十七登涉においては、鵙鳥が水に入るのではなく、南の人が山に入る時に、この鳥の毒を利用することを述べている。それは、

又雲日鳥及鰻龜亦皆啖蛇故、南人入山、皆帶鰻龜之尾雲日之喙、以辟蛇。蛇中人、刮此二物、以塗其瘡、亦登時愈。雲日鵙鳥之別名也。となつてゐる。次の「犀角の喙」については、『抱朴子』の同じ十七卷登涉に、

又通天犀角有一赤理、如綬有自本徹末。……人有為毒箭所中欲死、以此犀釵、刺瘡中。其瘡即沫出而愈也。

という記述があり、これが、『安樂集』の「死者還活」とあるのに相当する。これは、当然に『抱朴子』を利用している『浄土論註』の繼承に外ならないのであるが、『浄土論註』では、「犀牛觸泥」の句が「犀牛触之死者皆活」となっている。

次に「黃鵠子安の喙」について述べよう。鵠は、くぐい・こうのとりであり、鶴とは異なるが、時には、共通して用いられて、鵠が鶴と書かれたり、鶴は鵠とされたりしている。さて、『安樂集』の第二大門の広施問答には、

第七亦如黃鵠喚子安、子安還活。豈可得言墮下千齡決無可甦也。一切万法皆有自力他力自損他損、千開万閉無量無辺。汝豈得以有礙之識、疑彼無礙之法乎。又五不思議中、仏法最不可思議。⁽³⁹⁾

と記されている。この黄鵠と子安に関する外典の文としては次のようなものがある。いささか長文になるが、後に触れなければならない点もあるので、それを以下に示すこととする。まず漢の劉向の『列仙伝』巻下

の陵陽子明の項にいう、

陵陽子明者、銓鄉人也。好釣魚於旋溪、釣得白龍。子明懼解釣、拜而放之、後得白魚。腹中有書、教子明服食之法。子明遂上黃山、採五石脂、沸水而服之三年、龍來迎去、止陵陽山上百余年。山去地千余丈。大呼下人、令上山半、告言、谿中子安、當來問子明釣車在否。後二十余年、子安死。人取葬石山下。有黃鶴、來棲其塚邊樹上、嗚呼子安云、

陵陽垂釣 白龍銓釣 終獲瑞魚 靈迹是修 五石溉水
騰山乘虬 子安果沒 鳴鶴何求

と。この陵陽子明と子安のことについて、以前から、両者の関係はよく判らないとされているが、先学によって提示されている関係資料を次に示す。それらは、曇鸞の『往生論註』の注釈においても、また、当面の『安樂集』の注解においても、これまでの研究者注釈者が仏教教義に傾斜する度合が強くて、中国思想や中国文学からの資料の提示が、従来、軽視あるいは無視されてきた、と考えられるものである。

唐徐堅等撰『初學記』卷二十二、漁第十一。

白龍、紫貝、劉向列仙伝曰、陵陽子明好釣。釣於旋溪、得白龍子。明解釣、拜謝放之。後得白魚、腹中有書、教子明服食。三年白龍來迎之。司馬相如子虛賦曰、網玃瑁、釣素貝。

唐歐陽詢等撰『芸文類聚』卷九十六、鱗介部上 龍。

列仙伝曰、陵陽子明好釣、於溪得白龍子、解釣放之。後得白魚、腹中有書、教子明服食。遂採五石脂、服之三年、白龍來迎、止陵陽山上百余年。說苑曰、吳王欲從民飲酒、子胥諫曰、不可。昔曰白龍下

道綽禪師における中国思想について

清冷之淵、化為魚、漁者予且、射中其目、白龍上訴天帝……。

梁昭明太子『文選』卷二十一、郭景純「遊仙詩」七首の注。

列仙伝曰、陵陽子明者銓鄉人也。好釣魚於旋溪、釣得白魚、腹中有書、教子明服食之法。子明遂上黃山、採五石脂。服之三年、龍來迎去。

右の引用文の中には『列仙伝』を除いて、子安のことは出てこないのであるが、宋代の資料になると、子安のことが再び現われる。

宋李昉等撰『太平御覽』卷四十六、地部十一、陵陽山。

宣城圖經曰、陵陽山在涇県西南一百三十里。列仙伝云、陵陽子明釣得白龍、放之。後五年、龍來迎子明、上丹陽陵陽山、一百余年乃得仙。山高一千余丈、又有子安、仙人也。來就子明二十年、一旦忽死。因葬山下、常有黃鶴、栖其處。樹上鳴云、子安子安也。

『同』卷八百三十四、資産部十四。

（列仙伝）又曰、陵陽子明銓鄉人。釣旋溪得白龍子、解網、拜謝放之。後數十年、得白魚。腹中有書、教子明服食。遂上黃山、採五石脂石肺、服之三年、白龍來迎之。

『同』卷九百二十九、鱗介部一。

（列仙伝）又曰、陵陽子明者、好釣、釣得白龍。子明解釣、拜謝放之。後數十年、得白魚。魚腹中有書、教子明服食。遂上黃山、持五脂五肺、服之三年、白龍來迎、止陵陽山上百余年。

宋樂史撰『太平寰宇記』第一百三卷、宣城県、涇県。

列仙伝云、陽子明釣白龍。放之後五年、龍來迎子明。上陵陽山百余年、乃得仙去。山高一千余丈、又有子安者、仙人也。來就子明二十

年。一日忽死。葬山下、常有黃鶴、栖其家樹上、鳴声呼子安子安。按水經注江水東合涇水東逕安縣城曰安縣又東旋溪注之水出陵陽山下昔縣人陽子明釣得白龍尾後三年龍迎子明上陵陽山去地千餘丈後百餘年呼山下人令上山半與語溪中子安問子明釣車所在後二十年子安死山下有黃鶴栖其家樹鳴常呼子安故縣取名此與本記所引小異並存之

『同』一百五卷、石埭縣、

陵陽山在東北三里、按輿地志、陵陽令寶子明、於溪側釣魚。偶一日釣得白龍、子明憐而放之、後數年、又釣得白魚、割其腹中、乃有教書、子明燒煉食餌之法按此与宣城縣志之注文又小異

宋張君房撰『雲笈七籤』卷一百八、『列仙伝』

本章の冒頭に引用した『列仙伝』とは、四字八句の韻文を除いて、ほぼ同文。

明趙道壹『歷世真仙体道通鑑』卷三、第二十九。⁽⁴¹⁾

陵陽子明

陵陽子明銓鄉人、好釣魚於旋溪、得白龍。……龍來迎去、止陵陽山

上今屬宣州百余年……家樹上鳴呼子安武昌黃鶴山上有黃鶴樓齊志云仙人子安乘黃鶴過此

唐末五代王松年『仙苑編珠』卷中、第二

王喬控鶴 陵陽釣龍

王喬字子晉……陵陽子明者好釣魚、得白魚。腹中有書、教服食法。

遂上黃山、採五脂服之三年、龍來迎、上陵陽山也。⁽⁴²⁾

滝川龜太郎『史記会註考証』卷一百七、司馬相如列伝、第五十七

陽子驂乘、織阿為御。**集解**漢書音義曰、陽子古賢也。**索引**服虔云、

陽子、仙人陵陽子也。張輯、伯樂也。孫陽字伯樂、秦繆公臣、善御

者也。……**考証**陽子、張説近是。……

梁蕭子顯撰『南齊書』卷十五、志第七

夏口城掘黃鶴磯。世伝仙人子安、乘黃鶴過此上也。

葛輪秀邦編『解説浄土論註』卷上⁽⁴³⁾

黃鶴子安のことは『列異伝』に出るとし、鶴は三年間子安の名を呼んだが、「それによつて子安は蘇り、千年の命をえたという」。

『李太白集』卷十一、「登敬亭山、南望懷石贈寶主簿」

夫白龍降陵陽、黃鶴呼子安。

『同』卷十二、「自梁園至敬亭山、見会公、談陵陽山水、兼期同游、因有此贈」

黃鶴久不来 安在蒼茫。

久保天隨『李太白集』解説

『列仙伝』を引用した後に、「題義」……江南通志に「陵陽山は、

……東石埭の西北より迤邐し来たり、三峰連互、東宣州に接す、

西の二峰の下に黃鶴池あり。むかし、寶子明、鶴に跨つて、此に

飛昇す。丹池あり。即ち子明丹を鍊る処」とある。⁽⁴⁴⁾

六 「諸法万差、不可一概」の思想と志怪小説

既に『安樂集』の第二大門広施問答の第七の「黃鶴喚子安」の引用において少しく触れておいたが、そこには、次のような重要な記述がある。それは、

一切万法皆自力他力自撰他撰。千開万閉無量無辺。汝豈得以有礙之識、疑彼無礙之法乎。又五不思議中、仏法最不可思議。⁽⁴⁵⁾

というものである。つまり、この世の中のあらゆる現象をば、担板漢のような一方しか見ることができないような偏見で処理することができる

であろうか、できるはずはないと訴えているのである。人間の浅い智慧からは不思議と考えることも、仏法においては、実在することなのである、と悟るべきである。

また、『安樂集』の第二大門の終章に近いところでは、中国人のよく知る民間の故事が並列されている。そしてそのあとで、

答曰、諸法万差、不可一概。何者、自有名即法、自有名異法。有名即法者、如諸仏菩薩名号、禁呪音辞、修多羅章句等是也。如禁呪辞曰。日出東方乍赤乍黄。假令西亥行禁。患者亦癒。⁽⁴⁶⁾

という。これらは、殆んど『浄土論註』を継承するものである。『浄土論註』では、右の『安樂集』の「假令西亥行禁、患者亦癒。」のほぼ後に、

亦如行師對陣、但一切箇中、誦臨兵斗者皆陣列在前行。誦此九字五兵之不中。抱朴子謂之要道也。又苦軀筋者、以木瓜對火熨之、則有人但呼木瓜名亦癒、吾身得其効也。⁽⁴⁷⁾

と述べているように、そこに示されているのは、『抱朴子』を中心とした当時の民衆の人口に会灸したことがらであったであろう。

特に、『往生論註』と『安樂集』の両方に示されている「諸法万差、不可一概」の一句は、往來の注釈家が注目しなかったものである。このような考え方は、晋の神仙思想家葛洪が、人々に信じてもらいにくい神仙の存在を証明するために用いた理論なのである。彼は、『抱朴子』巻二論仙において力説している、

夫存亡終始、誠是大体。其異同參差、或然或否、變化万品、奇怪無方。物是事非。本鈞末乖、未可一也。夫言始者、必有終者多矣。混

道緯禪師における中国思想について

而齊之、非通理矣。謂夏必長而蒼麥枯焉。謂冬必凋而竹柏茂焉。謂始必終、而天地無窮焉。謂生必死、而龜鶴長存焉。盛陽宜暑、而夏天未必無涼日也。極陰宜寒、而嚴冬未必無暫溫也。百川東注、而有北流之浩浩。坤道至靜、而或震動、而崩地。水性純冷、而有溫谷之湯泉、火体宜熾、而有蕭丘之寒焰重類、應沈、而南海有浮石之山、輕物当浮、而梓柯有沈羽之流。万殊之類、不可以一概斷之、正如此也。久矣、有生最靈、莫過乎人。貴性之物、宜必鈞一、而其賢愚邪正好醜脩短清濁貞淫緩急遲速趨舍所尚、耳目所欲、其為不同。已有天壤之較冰炭之乖矣。何獨怪仙者之異、不与凡人皆死乎。若謂受氣皆有一定、則雉之為蜃、雀之為蛤、壤蟲假翼、川蛙翻飛、水虵為蛤、荇荇為蛆、田鼠為鴛、腐草為螢、鼉之為虎、蛇之為龍、皆不然乎。

と。仙人になれるかなれないか、すなわち成仙の可否は、仙道は学んで獲得できるものであると主張する葛洪自身の存在価値の有無にかかわることがらであった。そうであるからこそ彼は、全力を投入して成仙の存在と獲得の可能性を説いたのであり、そのための例証は微に入り細に入っている。浄土への往生の可能性を教えようとする曇鸞とそれを継承する道緯が、葛洪の「万殊之数、不可以一概断之。」という理論を、またない武器として採用するのは、当然のことである。ここにも、中国思想が仏教に与えた大きな功績の一つがあった。不老不死を説く葛洪の論法が、極楽浄土での無量寿の獲得の理論となったのである。

葛洪が、神仙の存在を主張するに至った背景には、時代の影響があったことも無視することはできない。中国文学史家の常に主張するように、この時代は志怪小説すなわち怪を誌すことが流行した時代であった。し

かもその担い手の中に、事実を記録することを専門とする干宝（生没年不詳）のような歴史家が関係していた。ということが重要なことなのである。彼は、晋書卷八十二の本伝で、「其書簡略、直而能婉、咸称良史」といわれている立派な歴史家である。彼は、記録していることがらは確かに怪ではあるが、事実なのである（『発明神道之不誣』——『搜神記』序）、との認識のもとで怪を誌しているのである。⁽⁴⁸⁾ 雲鸞も道緯も、このような時代の流れの中で、浄土往生の存在を、不思議なことではあるが、事実であるとして誌もしし人に説きもしたのであったことを注意すべきである。因みに、釈尊も、神秘的現象（超常現象）を認めており、仏教でいう「不思議」とは「希有」と理解すべきである、ともされている。⁽⁴⁹⁾ 『安樂集』第四大門第三問答解釈に記されている、

第三問曰、念仏三昧既能除障。得福功利大者。未審亦能資益行者。使延年益寿以不。答曰必得。何者、如惟無三昧經云、有兄弟二人。

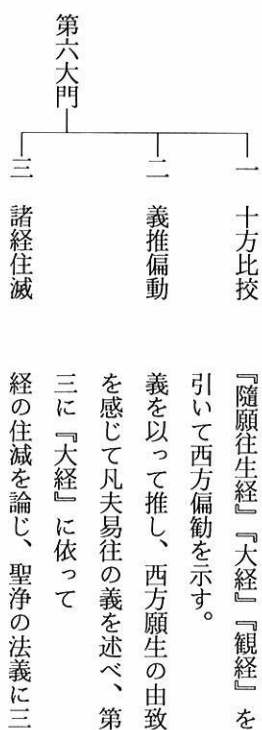
兄信因果。弟無信心。而能善解相法。因其鏡中自見面上。死相已現。不過七日。時有智者、教往問仏。仏時報言、七日不虛、若能一心念仏修戒、或得度難。尋即依教繫念、時至六日、即有二鬼來。耳聞其念仏之声、竟無能前進、還告閻羅王。閻羅王索符。已注云、由持戒念仏功德、生第三炎天。又譬喻經中、有一長者、不信罪福。年已五十。忽夜夢見。……⁽⁵⁰⁾

などの表現は、『太平広記』等に記録されている六朝時代の志怪小説そのままなのである。道緯を批判した迦才の『浄土論』にも、志怪小説として名高い『冥祥記』を引いて、布教に用いている。⁽⁵¹⁾ 道緯の布教が中国の時代風潮を利用して、民衆の心を揺り動かす方法を用いていたことに、

彼の特色の一つを見出すべきであろう。

七 伏義と女媧

『安樂集』第六門は、先学によると、次のように分類される。⁽⁵²⁾



右の表のうち、第二の「義推偏勸」の部分は、『安樂集』本文の中では、『須弥四域經』を引いて次のように述べられている。すなわち、

是以垂終仏自来迎、念般若波羅窟故。所以舌根不尽。以斯文証。故知一切行業但能廻向、無不往也。故須弥四域經云、天地初開之時、未有日月星辰、縱有天人來下、但用頂光照照。爾時人民多生苦惱。於是阿弥陀仏遣二菩薩。一名宝応声、二名宝吉祥。即伏義女媧是。

此二菩薩共相等議、向第七梵天上、取其七宝。来至此界、造日月星辰二十八宿、以照天下、定其四時春秋冬夏。時二菩薩共相謂言、所以日月星辰二十八宿西行者。一切諸天人民、尽共稽首阿弥陀仏。是以日月星辰皆悉傾心同彼、故西流也。⁽⁵³⁾

と。いうまでもなく『須弥四域経』には、伏羲と女媧の名が出ていることをもってしても、中国本土撰述の偽疑経であることは明らかである。

この疑偽経は、伏羲女媧の語を含む一文として、道安の『二教論』⁽⁵⁴⁾にも引用されているほどポピュラーなものである。中国神話伝説の世界には多くの神々が登場していたにもかかわらず、司馬遷が『史記』の撰述に当って、荒唐不稽な説を排除したこともあって、多くの神話が失われた。

一方、秦漢以後は、仙人や色々な人格神の出現によって中国民間に進行されてきた奇形怪状の古神が消滅していった中において、この伏羲女媧の古神だけは長く中国民衆の心の中に保存された古神であったから、この『須弥四域経』はポピュラーな偽疑経として活躍の場が与えられている、といった方がよいかもしれない。ことほどさように中国人に親しまれている伏羲と女媧については、先学も多く言及しているが、例えば貝塚茂樹博士は、「伏羲と女媧」の項において、

司馬貞の『三皇本紀』によって、大皞庖犧氏の伝記を述べた。庖犧はまた、伏羲とも書かれる。伏羲とついで次代の皇は女媧氏であったが、彼女も蛇身人首であったとされる。第三の皇である神農氏は人身朱首と伝えられている。

このうち伏羲と女媧とは夫婦であったという説と、兄妹であったという話が古代になえられている。⁽⁵⁶⁾

とされている。伏羲が曲尺（方形を示すもの）を持ち、女媧がコンパス（円形を示すもの）をもって、尾をからませている図像はおなじみのものである。伏羲は、太昊・太皞・大皞などとも称されて「人祖爺」となり、女媧は「人祖嬪」と呼ばれる。彼等は洪水がこの世の全てを破戒した後

に生き残った人類の祖である。天を補修して人間を作ったのである。女媧の語についても、洪水に浮かんで難を避けることができる葫蘆（ひょうたん）と関係があり、聞一多は、

包戲と媧媧、匏瓠と匏瓜は、いずれも一語の転化なのだ……とすれば、伏羲と女媧は、名こそ二つだがいみは実は一つなのだ。⁽⁵⁸⁾ としている。

このように、中国人に最も楽しまれている伏羲と女媧が、宝応声と宝吉祥という二菩薩となって、この娑婆世間を作って、西方阿弥陀仏への帰依の心を教えてくれたという経典を用いた道綽の衆生教化の効果は、絶大であった。

〔注〕

- (1) 『統高僧伝』、『大正蔵』五二・五九三・a。
- (2) 『浄土往生伝』、『浄全』統一六・三九頁。
- (3) 『浄土論』、『浄全』六・六五九頁。
- (4) 『塚本善隆著作集』第三卷・『中国中世仏教史論攷』第一「魏晉仏教の展開」、『同』第四卷「中国浄土教史研究」第一「浄土教の展開」。
- (5) 『浄土教の思想』四、一二〇頁（講談社）。
- (6) 『大正蔵』四七・一一a。
- (7) 拙論「中国浄土教の展開と『抱朴子』」（『仏教論叢』第三七号）。
- (8) 『高僧伝』、『大正蔵』五〇・三四七・a。
- (9) 楊毓芬等『仏教聖典と釈氏外学著録考』七〇頁。
- (10) 拙論「報夢鈔引用の典籍に関する一考察——外典を中心として——」（『仏教文化研究——良忠上人特集号——』第三三号）、拙論「良忠上人の研究——特にその外学思想を中心として——」（『仏教論叢』第二九号）。
- (11) 拙論「道教と異文化接触——序説——」（『異文化の出会いとイメージ』

—大正大学文学部国際文化学科共同研究。

- (12) 注(4) 塚本善隆前掲書第三卷。
- (13) 注(5) 前掲書、二七八頁。
- (14) 『大正蔵』五〇、五九三c—五九四a。
- (15) 『浄全』一、三八頁。『同』四、二九頁。
- (16) 吉岡義豊「帰去来の辞と仏教」(『石浜純太郎先生古稀記念東洋学論集』六四〇頁)。
- (17) 『大正蔵』五〇、五九三、c。
- (18) 『大正蔵』五〇、四七〇、c。
- (19) 『真誥』卷一九、第一『道蔵』六四〇冊。
- (20) 拙論「道教の寿命論——『抱朴子』内篇を中心として——」(『那須政隆博士米寿記念 仏教思想論集』七八〇頁)。
- (21) 拙論「曇鸞大師の調氣と達磨の胎息について」(『中国学研究』第一号—福井康順博士追悼号—)。
- (22) 『真誥』卷一〇、第一八『道蔵』六三八冊。
- (23) 『真誥』卷一〇、第一九『道蔵』六三八冊。
- (24) 注(5)の『浄土教の思想』四には、慧思の養生思想を曇鸞のそれと区別する見方が示されている(一二頁)。
- (25) 『大正蔵』五一、五九三、c。
- (26) 道端良秀『中国仏教史全集』第六卷、五五頁。玄中寺については、この外、宋沙蔭『浄土古刹玄中寺』、菅原恵慶『中国の道綽禪師』外(一九二九『玄中一脈』第三号。『浄土宗大辞典』第一卷、三八七頁)。
- (27) 『支那仏教史蹟踏査記』六一頁。
- (28) 『続浄全』六、一三七頁。
- (29) 『大正蔵』四七、四、a。
- (30) 『続浄全』六、一三八、b。
- (31) 『浄全』六、六二七頁。
- (32) 『浄全』六、六二七頁。
- (33) 『疑経研究』五頁。
- (34) 『道綽教学の研究』八七頁。
- (35) 拙論「曇鸞法門と道教思想の一考察」(『中国学研究』第三号—吉岡義豊博士追悼号—)。
- (36) 『大正蔵』四七、一〇、c。
- (37) 『大正蔵』四七、一一、c。
- (38) 『大正蔵』四七、一〇、c。
- (39) 『大正蔵』四七、一〇、c。
- (40) 平木康平・大形徹「抱朴子・列仙伝」三三五頁。
- (41) 沢田瑞穂「抱朴子列仙伝神仙伝」三三六頁。カルタンマルク『列仙伝』B・SIEN TCHOUAN。
- (42) 『道蔵』一三九冊。
- (43) 『仙苑編珠』(『道蔵』三三〇冊)。
- (44) 東本願寺出版、六七頁。
- (45) 『国訳漢文大成(縮冊)』第八卷、五三九頁。
- (46) 『大正蔵』四七、一一、a。
- (47) 『往生論註』(『浄全』一、一三九)。
- (48) 拙論「中国浄土教の展開と『抱朴子』」(『仏教論叢』三七)。
- (49) 向井亮「不思議」の系譜(『北海道印度哲学仏教学会報』第一〇号)。
- (50) 『大正蔵』四七、一六、a。
- (51) 『浄全』六、六六〇、a。
- (52) 山本仏骨『道綽教学の研究』二二八頁。
- (53) 『大正蔵』四七、一八、b。
- (54) 『大正蔵』五一、一四〇、a。
- (55) 王小盾「原始信仰和中国古神」九〇頁。
- (56) 貝塚茂樹『中国の神話』一九〇頁。
- (57) 宋兆麟「巫与民間進行」四六頁。
- (58) 聞一多『中国神話』(『東洋文庫』八五頁、九九頁参照。このほか袁柯編『中国神話伝説詞典』四三頁、一六三頁、一六四頁、劉城淮『中国上古

神話』五四五頁の「女媧伏羲生音・創造・再生人類」の項。藍海文『中華史詩神話伝説』一〇〇頁、詹鄞鑫『神靈与祭祀』一四四頁、袁柯『中国古代神話』上、五一頁、陶陽等編『中国神話』一七八頁、白川静『中国の神話』六九頁、葉舒憲『中国古代神秘数字』二八頁等参照。

『安樂集』と『群疑論』

——浄土の三界撰・不撰の説を中心に——

金子寛哉

一 はじめに

道綽禪師の著『安樂集』と懷感の著『釈浄土群疑論』の係わりについては既にその概略について述べたことがある。⁽¹⁾そこでは先学の稿を参照しつつ更に押し進めてかなりの項目の上での関連を指摘し、特に両書に展開される念仏三昧説を中心に考察することが出来た。そこで今回は両者が同じく取りあげている弥陀浄土の三界撰・不撰論を、その前後の諸師の説も踏まえながら検討してみたいと思う。

浄土を欲・色・無色の三界に撰するか否かという問題は早く世親の『往生論』に端を発し、中国に於ても種々の論議が展開されている。中でも本稿題中の『群疑論』の所説については早く望月信亨博士、神子上恵龍博士、岸覚勇氏、等⁽²⁾⁽³⁾⁽⁴⁾によって論ぜられ、筆者もそれ等の稿を参照しながら論じたことがある。⁽⁵⁾その後村上真瑞氏もこの問題を取りあげ、更に検討を進めている。

『安樂集』と『群疑論』

以上、種々の論稿の見られる中で、今回再度このテーマを取りあげたのは次のような理由による。前述した稿の多くは『群疑論』の所説を中心に論ぜられ、その所説の論拠を遡及的に浄土教祖師の所説に求めている。それは資料的にも広範にわたり、その論旨に於ても本稿とさして異なる訳ではない。しかし今述べた各稿の所説のみではこの問題のたどった経緯と展開過程が把握しにくいのではないかと思われるので、敢えて取りあげたのである。つまり、中国に於てこの所説が最初に問題として取りあげられた曇鸞の説を、その他の諸師の説が種々あった中で、道綽がどのように受け取り、その道綽の説が懷感の所説中にどのように受け入れられ論ぜられているかという展開過程を中心に見直して行きたいと考えたためである。

二 道綽の所説とその背景

道綽の『安樂集』第一大門第九に、阿弥陀仏の浄土は欲界、色界、無

色界の所撰とすべきか否かという問題を取りあげて次のように述べている。

第九明^ニ弥陀淨国^ノ三界撰^ト与^ニ不撰^ニ

問曰、安樂国土^ハ於^ニ三界中^ニ何界所撰^ヲ

答曰、淨土勝妙^ニ体出^{タリ}世間^{ヨリ}此三界者^ハ乃是生死凡夫之閻宅^{ナリ}雖復苦樂少殊修短有^レ異統如觀^ル之莫^シ非^ト有漏長津^ニ倚伏相乘^ヲ循環無^レ際^ニ雜生觸受^ヲ四倒長溝^ニ且因^ツ且果^ニ虛偽相習^ヲ深可^レ厭也^{ナリ}是故淨土非^ニ三界撰^ニ又依^ニ智度論^ニ淨土果報無^レ欲故非^ニ欲界^ニ地居^{ナル}故非^ニ色界^ニ有^ニ形色^カ故非^ニ無色界^ニ雖^レ言^フ地居^ニ精勝妙絕^{ナリ}是故天親論云^ニ觀^ル彼世界相^ヲ勝過^ス三界道^ヲ究竟^{シテ}如^ク虛空^ノ廣大^ニ無^シ邊際^ニ是故大經讚云^ニ妙土廣大^ニ超^ス數限^ニ自然七宝所^ニ合成^{スル}仏本願力莊嚴^{ヨリ}起^リ稽^シ首^ニ清淨大撰受^ヲ世界光曜妙殊絕^{セリ}適悅安^ニ安^ニ無^シ四時^ニ自利他力円滿^ニ歸^ニ命^ニ方便巧莊嚴^ニ

とある。この文によって解るように、道綽は『大智度論』卷三八、世親の『往生論』、曇鸞の『大經讚』を論拠として「勝妙の体」である淨土について「生死の閻宅」であり、「有漏の長津」であり、「虚偽」の境涯である三界とは同列に考えることは出来ないと言ひ、この故に「淨土は三界の撰に非ず」とされているのである。

今の道綽の「弥陀淨国三界不撰説」で、第二番目の論拠として提示された「天親論」とは前述した通り『往生論』のことで、この文は『同書』の巻頭に掲げる偈文、五字一句四行一偈の三個目の句に当り、原文のままの引用である。⁽⁸⁾

また、三界不撰の論拠として第三番目に掲示された『大經讚』とは、

曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』のことで、同書の、

◎南無至心歸命礼 西方阿弥陀仏

妙土广大超数限 自然七宝所合成

仏本願力莊嚴起 稽首清淨大撰受

願共諸衆生 往生安樂国

◎南無至心歸命礼 西方阿弥陀仏

世界光曜妙殊絶 適悦安無四時

自利他力円滿 歸命方便巧莊嚴

願共諸衆生 往生安樂国⁽⁹⁾

という二つの讃文から○印を付した二行づつ引用したものであり、しかもこれらの二文は何れも直接阿弥陀仏の淨土の莊嚴を讃歎した文である。しかし、三界不撰の論拠として第一番目に提示された『智度論』の文は『同書』第三八巻の取意文であるとされている。今『智度論』の本文を見ると次のようになる。

問曰、菩薩有二種、一者隨業生、二者得法性身、為^レ度衆生故、種々變化身生^ニ三界、具^ニ仏功德^ニ度脱衆生^ニ故、二者之中今是何者、

（中略）

問曰、生^ニ他方仏国^ニ者、為^ニ是欲界^ニ非^ニ欲界^ニ

答曰、他方仏国雜惡不淨者、則名^ニ欲界^ニ若清淨者則無^ニ三惡道^ニ三毒^ニ乃至無^ニ三毒之名^ニ亦無^ニ三乘之名^ニ亦無^ニ女人^ニ一切人皆有^ニ三十二相^ニ無量光明常照^ニ世間^ニ一念之頃^ニ作^ニ無量身^ニ到^ニ無量如恒河沙等世界^ニ度^ニ無量阿僧祇衆生^ニ還來^ニ本處^ニ如是世界在^ニ地上^ニ故不^レ名^ニ色界^ニ無^レ欲故不^レ名^ニ欲界^ニ有^ニ形色^ニ故不^レ名^ニ無色界^ニ諸大

菩薩福德清淨業因緣故、別得清淨世界^⑩出於三界、或有以大慈大悲心憐愍^⑪衆生、故生此欲界。

となつてゐる。この文によると、諸大菩薩の福得清淨業の因縁によつて得た世界を指して三界を超出した世界と言つてゐるのであつて、特に阿彌陀仏の極樂淨土を指しているわけではない。又、『智度論』の文と『安樂集』所引の文を比較すると、欲、色、無色の三界の説順が必らずしも一致しているとは言えない。この点については後に検討することとし、今一つ注意すべきことは『智度論』九三にも三界に關わる次の所説が見られる点である。即ち、

問曰、阿羅漢前世因縁、所受身必应当滅、住在何處而具足仏道

答曰、得阿羅漢時、三界諸漏因縁尽、更不復生三界、有淨仏土出於

三界乃至無煩惱之名、於是国土仏所聞法華經具足仏道^⑫

とある。しかし、この説もやはり『安樂集』所引の文とは異なつてゐる。若しも道綽が自ら『智度論』の文を直接引用したとすれば、『安樂集』の文は道綽自身の取意文ということになる。はたしてそうであらうか。

道綽が太原の石壁山玄中寺で碑文を見て帰依した曇鸞の著『往生論註』卷上によると、道綽が弥陀の淨土を三界不摂とする論拠として第二番目に挙げた世親の『往生論』の偈文「觀彼世界相、勝過三界道」の句を釈して、

仏本所^⑬以^⑭起^⑮此莊嚴清淨功德者、見^⑯三界是虛偽相是輪轉相是無窮相、如^⑰蠅蠅循環^⑱、如^⑲蠶繭自縛^⑳、一哀哉衆生締^㉑此三界顛倒不淨、欲^㉒置衆生於不虛偽處於不輪轉處於不無窮處^㉓得^㉔中^㉕畢竟安樂大清淨處^㉖是故起^㉗此清淨莊嚴功德也^㉘

『安樂集』と『群疑論』

と述べてゐる。つまり、安樂國は阿彌陀仏の本願成就によつて莊嚴された世界であるから三界を勝過した世界であるとするのである。しかも今の所説に見られる、三界の相を指して「虚偽」「循環」と表現するのは、そのまま『安樂集』でも用いられてゐる。

又、『同書』の「梵声悟深遠、微妙聞十方」の偈文を釈する所には次のような文がある。

声者名也、名謂安樂土名^①、經言、若人但聞安樂淨土名^②、欲願^③往生^④亦得^⑤如願^⑥、此名悟^⑦物之証也、釈論言、如^⑧斯淨土非^⑨三界所攝^⑩、何以言之、無^⑪欲故非^⑫欲界^⑬、地居^⑭故非^⑮色界^⑯、有^⑰色故非^⑱無色界^⑲、蓋菩薩別業所^⑳到耳^㉑

と述べてゐる。また同じく曇鸞の著『略論安樂淨土義』の卷頭の問答にも安樂國の三界不摂のことを取りあげ、次のように述べてゐる。

問曰、安樂國於三界中何界所攝

答曰、如^①釈論言^②、如^③斯淨土非^④三界所攝^⑤、何以故、無^⑥欲故非^⑦欲界^⑧、地居^⑨故非^⑩色界^⑪、有^⑫形色^⑬故非^⑭無色界^⑮

經曰、阿彌陀仏本行^①、菩薩道^②時作^③比丘^④名曰^⑤法蔵^⑥、於^⑦世自在王^⑧所^⑨請問^⑩諸仏淨土之行^⑪、時仏為^⑫說^⑬二百一十億^⑭諸仏刹土^⑮人善惡^⑯国土精麁^⑰悉現^⑱與^⑲之^⑳、于^㉑時法蔵菩薩即^㉒於^㉓仏前^㉔發^㉕弘誓^㉖大願^㉗取^㉘諸^㉙仏土^㉚於^㉛無量阿僧祇劫^㉜如^㉝所^㉞發願^㉟行^㊱諸波羅蜜^㊲、万善圓滿^㊳成^㊴無上道^㊵、別業所得^㊶非^㊷三界也^㊸

とする。これら曇鸞の二つの文を見ると、道綽以前に既に曇鸞の時点で、阿彌陀仏の淨土の三界不摂を論ずる中に『安樂集』で三界不摂の第一の論拠として挙げる『智度論』の文が阿彌陀仏の淨土に係わるものとして

明確に位置付けられて用いられていることがわかる。従って、道綽が弥陀の浄土を三界不摂とする論拠として第一に提示されたのは、曇鸞のこれらの説を抜きにしては考えられない。

ただし、弥陀浄土の三界不摂については既に指摘されているように、道綽以前に浄影寺慧遠の著作中にも見られる。『大乘義章』一九によると、

次弁其相、為明仏土兼弁余義、分別有三、一事浄土、二相浄土、三真浄土。事浄之中三門分別、一總弁相、二別題之、三約諦以定。中略、次約四諦弁定其相、前兩門中、初門之因唯是集諦。分段因故。初門之果唯苦諦。分段果故。後門之因有其兩能、一正感仏果、二傍招浄土。正感仏果一向非集、能生仏徳、不集生死諸有果故。傍招浄土亦集、非集形於向前初門之因、得言非集。求出善根是相似道諦攝、故、当分実論、体生是集。能招有為生滅果故。後門之果形前非苦、是其相似出世果。故。

故論宣説、無量寿国不属三界。彼無貪欲故非欲界、以在在地故不名色界、有形非無色界、以是相似家之果、攝之属道、故不名苦、似仏浄土、菩提道攝。当分実論、体是苦諦、生滅果、故、有漏報身所依、故、事浄如是。

とされ、この文の最初に「事浄土」について「事浄とは、是れ凡夫人所居の土なり、凡夫は有漏の浄業を以って浄の境界を得るのであると規定している。また右の文中の「論宣説」という句の「論」とは、『智度論』と記されていないが明らかに『智度論』の文の引用である。そし

てこの文によると「無量寿国」は三界不摂であるという。これは先にも見て来たように、『智度論』の今の文をもって、弥陀の極楽浄土を三界不摂の証拠として用いていることになる。しかし、『智度論』の今の文を弥陀浄土と関連づけて用いたのは曇鸞の説である。その意味では慧遠の今の説も曇鸞の所説を明らかに意識していたことになる。その曇鸞の所説を意識した上で「仏の浄土に似たれば菩提の道に摂す」ことが出来る、と一応は極楽の三界不摂を認めているのである。所が最後の結びの部分で「当分に実に論ずれば体は生滅の果であり、有漏の報身の所依の処であるから苦諦に属する」ともとされ、凡夫所居の事浄土は結局三界の摂であるとしていることになる。

このように、曇鸞、浄影寺慧遠と関連連して展開された弥陀浄土の三界不摂の問題について述べた道綽以前の説として今一つ注意されるのは嘉祥寺吉蔵の『観無量寿経疏』にある次の問答である。

問、無量寿浄土三界摂不

答、解不同、一北地云、非三界摂。何以知然。

論云、無欲故非欲界。地居故非色界。有レ色故非無色界。二江南云、是三界所摂。何者未断三界煩惱而得往生故。以三感品与樂品勝劣制三界。論云、無欲者就現為レ論耳。今明就方便生与実生為レ論。可レ云有方便三界実生三界。但以三惑用為レ明之。何以知然。双卷経云、三十三天依何而住。仏云、依業報住。以義制之有三界也。

と記されている。今この文によると無量寿仏の浄土の三界摂・不摂については北地の説と江南の説との二説が見られ、北地は三界不摂・江南は

三界摂とする説である。北地の三界不摂の説はやはり『智度論』の所説を論拠とするものであり、江南の三界摂の説は三界の煩惱を断ぜざるまで往生するから三界摂であるとしている。そして自らは方便三界と実生三界の説を建て、結局、無量寿国は三界の摂であるとするのである。

吉蔵は当時極樂の三界摂・不摂について、北地と江南の両説があるとすると、それが誰の説であるとは言っていない。しかし、吉蔵（五四九～六三三）の生存年代から見ても、以上述べて来た曇鸞（四七七～五四二。北地）と淨影寺慧遠（五三三～五九二。江南）の説が現存資料で見える限り、この両者の説に比定して考えても、それほど無理はないように思われる。

浄土の三界摂・不摂については、吉蔵の『大乘玄論』五にも記されている。即ち、

第二別論西方浄土有五之別。(一)常無常者、有人言。此經猶是無常覆相說常。与法華相相似。今明常住。文云。究竟一乘至於彼岸。故知是常。依論種々說常。

(二)明三界非三界二者。如三藏論所明。在地不名色界。無欲染故不名欲界。有色形故不名無色。經云無須弥山大海江河。故知無三界。文云。仏問。弥勒阿難。汝見彼國於地以上至於淨居天。其中所有微妙嚴淨自然之物不。阿難對曰。唯然。已見。不を得無三界。自在物機不。可。定判。斯則無。麁。三界。有。細。三界。耳。

と述べ、西方浄土について(一)常無常、(二)三界非三界、(三)声聞の有無、(四)天人の有無、(五)胎生の有無の五種の問題について論ずる中で第二番目に三界摂・不摂のことが取りあげられている。

ここに於てもやはり、『智度論』の文を引き、三界不摂の説を前提に考えている。しかし『無量寿經』⁽¹⁸⁾下の所説をもとに、極樂浄土は「微妙嚴淨自然」であるから「麁の三界」はないとしても「細の三界」がないとは言えないとするのである。

以上見て来たように、道綽が『安樂集』で弥陀の浄土の三界摂・不摂の問題を取りあげる以前に既に多くの人々によって、極樂の種々の問題が論議されていたことを推測させるのである。このように論議されている中で、道綽はそれらの所説をどのように理解し受け取られたかという点について考えてみよう。

今各師の所説内容の要点を整理すると次のようになる。まず最初に浄土の呼称について見ると、

智度論	他方仏国
往生論註	安樂浄土
略論安樂浄土義	安樂国
大乘義章	無量寿国
觀無量寿經疏	無量寿浄土
大乘玄論	西方浄土
安樂集	弥陀浄国・安樂国土

となっている。各師の用いたこれらの浄土に対する呼称例から考えられるのは、元來『智度論』の中で問題にされていたのは「弥陀の浄土」という特定の仏土（浄土）ではなく「他方仏国」という一般的な浄土を指していたように考えられる。それを弥陀の浄土（安樂浄土・安樂国）と関連づけて読まれたのは曇鸞の時に到って始めて行なわれたのではないか、

という点については前述した通りである。

これはただ表現の違いだけで、中味は同じであると言ってしまえばそれまでであるが、このような見方からすると、淨影寺慧遠と嘉祥寺吉藏、つまり弥陀の淨土は三界の摂であるとする両者が用いるのは共に「無量寿(國)の淨土」となっていて、「安樂國」は用いていない。それに引

き換え、道綽の場合は「弥陀淨國・安樂國土」であって、曇鸞の用語をそのまま用いている。この点だけから見ても道綽における曇鸞からの影響は見逃すわけには行かない。
次に各書に共通して用いられている『智度論』の文を対照すると次の表になる。

『智度論』	『往生論註』	『略論』	『大乘義章』	『觀無量壽經疏』	『大乘玄論』	『安樂集』
如是世界 (1)在地上故不名色界 (2)無欲故不名欲界 (3)有形色故不名無色界	如 _レ 斯淨土非三界所攝、何以言之 無 _レ 欲故非 _二 欲界 _一 地居 _{ナラカ} 故非 _二 色界 _一 有 _レ 形色故非 _二 無色界 _一 蓋 _ニ 菩薩別業所 _一 致耳	如 _レ 斯淨土非三界所攝、何以故 無 _レ 欲故非 _二 欲界 _一 地居 _{ナラカ} 故非 _二 色界 _一 有 _レ 形色故非 _二 無色界 _一	無量壽國不 _レ 屬三界 彼無 _レ 貪欲故非 _二 欲界 _一 以 _レ 在 _二 地故不 _レ 名 _二 色界 _一 有 _レ 形色故非 _二 無色界 _一	無 _レ 欲故非 _二 欲界 _一 地居 _{ナラカ} 故非 _二 色界 _一 有 _レ 形色故非 _二 無色界 _一	在地不 _レ 名色界 無 _レ 欲染故不 _レ 名欲界 有 _レ 形色故不 _レ 名無色界	淨土東報 無 _レ 欲故非 _二 欲界 _一 地居 _{ナラカ} 故非 _二 色界 _一 有 _レ 形色故非 _二 無色界 _一

今この対照表を見て解るように、原文の『智度論』では三界の表記の順序が(1)色界、(2)欲界、(3)無色界となっているのに、曇鸞の『往生論註』以下の各書は、吉藏の『大乘玄論』を除く全ての書が(1)欲界、(2)色界、(3)無色界の順になっている。これはつまり、曇鸞以降の諸師は『智度論』に依ると言いながら、『智度論』の原本には依らずに全て曇鸞の説を承け、曇鸞の主張を意識して自説を述べているという証とも言えるよう。ただそれらの中にあっても多少の違いは見得る。それは、曇鸞が用いた「非色界」という場合の「非」の文字が大方をしめているのに対して、慧遠の『大乘義章』及び吉藏の『大乘玄論』だけは「不名色界」と、『智度論』の原文の用語に従っている点が見られる。その意味では『大乘義章』で今一つ注意されるのは、他の書では多く欲界の部分で

「欲」無きが故にと表記するのに対して「貪欲」と言い、又『大乘玄論』で「欲染」としている点である。
このような観点から、今少し細かな点まで注意して見ると、色界の部分で『智度論』では「地上」とするのにな、その他『論註』『略論』『觀經疏』『安樂集』では全て「地居」となっている。しかし『大乘義章』及び『大乘玄論』ではただ「地」とするのみである。また無色界の部分でも『智度論』に「形色」とするのを、『略論』『大乘義章』『安樂集』でこれを踏襲し、『論註』『觀經疏』では単に「色」と言い、『大乘玄論』では「色形」としていて、それぞれ表記の仕方が異なっている。しかし、これらの細かな相違は転写中の誤りも考えられ、曇鸞の場合は『論註』では「色」と言い、『略論』では「形色」と言っており、吉藏の『觀經

疏』と『大乘玄論』では全く異った表記をしている。このように、同一人の説中にも異った表記が見られるように、著作の主旨や論述の都合で種々変えられる場合も考えられるので、細かな異点を一々取りあげるのは如何かとも思われる。しかし、概して言えば、弥陀の浄土を三界摂とする立場を取る、慧遠と吉蔵の説、特に『大乘玄論』の説は『智度論』の所説に近く、それとは別に曇鸞道綽の所説に密接な関連性のあることは否定出来ない。

三 迦才の三界摂・不摂論

以上のような経緯を経て道綽の『安樂集』に弥陀浄土の三界摂不摂論が説かれたのであるが、その道綽の『安樂集』を、

文義參雜、章品混濟、後之説之者、亦躊躇未決、今乃搜檢群籍、備引道理、勒為三章⁽¹⁹⁾

と言つて著わされた迦才の『浄土論』に於ても当然この問題が取りあげられている。

『浄土論』巻上の第一「土の体性を定む」とする中に(1)体性を明し、(2)三界摂不摂を明すとして述べている。その論述は六つの問答によって構成されている。以下に各問答を中心に検討することとする。その第一問答によると、

問曰、報土淨妙絶三有。所化衆生已超分段、此土出乎三界、理亦易信。而化土雖淨其淨未妙。所化衆生、復在地前、此土為三当在三界摂、為三当不摂耶。

答曰、若就レ仏論則妙絶三三界、若從衆生、具有三義。或摂(或)

『安樂集』と『群疑論』

不摂、初明レ摂者、若擲凡夫及三果學人往生、此即在三界摂。以三此等衆生未出三界⁽²⁰⁾故。

と述べ、阿弥陀仏の浄土を報土とすればそこに往生するのは分段生死を超えた者であつてその浄土が三界を超出しているのは当然の道理である。また化土とすれば往生出来るのは初地已前の者ということになる。つまり化土とすれば三界の摂となり、報土とすれば三界不摂となるがどちらなのかと問い、それに答えている。

その答えによると、浄土の教主である阿弥陀仏に就いて考えれば、仏の功德は三界を超絶していることは当然である。しかし、そこに往生する衆生に就いて言えば摂と不摂との二義がある。つまり、初地以上の菩薩で分段生死を超えた者の往生する浄土は三界不摂であるが、凡夫及び四向四果の中阿羅漢果を除いた前三果の學人は、まだ三界の惑も断ぜず、分段生死も免れていないからそれらの者の往生する浄土は三界の摂であるとするのである。これは阿弥陀仏の浄土を報化二土の中で何れに属するかとするもので、報土とすれば三界不摂であり、化土とすれば三界摂であつて、しかもその浄土の教主たる阿弥陀仏の作用は別格として、そこに往生する機根の如何によってのみその内容を規定しようとしていることが解る。

次に第二の問答を見ると次のように述べている。

問曰。比義云何可レ知。

答曰。如無量壽經、阿難白仏言、世尊彼土既無須彌山等、四天王切利天依何而住。仏答曰、依業力^二而住。既有レ人復有^二四天王等、当知即有^二欲界也。即此經復云。告^レ弥勒、汝見從^レ地已上乃至^二

淨居天^ニ所有莊嚴事^ノ不^レ。答曰、已見也。當^レ知、即有^ニ欲色二界^ノ但
不^レ論^ニ無色界^ノ。⁽²¹⁾

とする。これは第一問答で規定した淨土へ往生する機根をその阿弥陀仏
の淨土について説示する『無量壽經』中に求めたものである。右の文中
①は『無量壽經』卷上の次の文を要約したものである。即ちその文によ
ると、

阿難白^{シテ}佛言^ニ、世尊若彼國土無^ニ須彌山^ノ四天王及忉利天依^テ何而住^{スルヤ}、
佛語^ニ阿難^ニ、第三燄天乃至色究竟天皆依^テ何住^{スルヤ}、阿難白^{シテ}佛言^ニ、行業果
報不可思議^{ナリ}。佛語^ニ阿難^ニ、行業果報不可思議^{ナリ}。諸仏世界亦不可思
議^{ナリ}、其諸衆生功德善力住^ス行業之地^ニ故能爾^ル耳。⁽²²⁾

とある。この文中の「其の諸の衆生」をとって「既に人有り」とし、
「四天王及び忉利天」を指して「四天王等有り」とされ、阿弥陀仏の淨
土にはこの二つの要素があるから「欲界」であるとするのである。従っ
て、迦才は經文の「行業果報不可思議^{ナリ} 諸仏世界亦不可思議^{ナリ}」という
部分は全く無視していることになる。また迦才の引文の②の部分に相当
する經文は次のようになる。即ち、

爾時佛告^{ハク}阿難及慈氏菩薩^ニ、汝見^{ルニ}彼國^ヲ從^リ地已上至^{マデ}淨居天^ニ其中所
有微妙嚴淨自然之物^ヲ悉見^ト不^レ、阿難對曰^ク、唯然已見^ニ。⁽²³⁾

とある。この經文中の「地從り已上淨居天に至るまでの所有る微妙嚴淨
自然の物」があるとするのを、阿弥陀仏の淨土は「色界」である
とし、このように欲界、色界と見得る形や物質があるのだから無色界で
はないとする。

迦才の引文の①の部分は前述した吉藏の『觀無量壽經疏』で、極樂を

三界攝であるとする論拠として、

双卷經云、三十三天依^テ何而住^{スルヤ}。佛云、依^テ業報^ニ住^ス、

と提示され、又迦才の引文の②の部分は同じく吉藏の『大乘玄論』五に、

文云。佛問^ニ彌勒阿難^ニ、汝見^{ルニ}彼國^ヲ於地以上至於淨居天、其中所有微
妙嚴淨自然之物^ヲ不^レ、阿難對曰^ク、唯然已見^ニ。⁽²⁴⁾

として引かれ、やはり三界攝の論拠とされているのである。今の迦才の
説が、これを承けていることは略ぼ確実と見てよいと思う。經証とし
てこのように明確には示していないが、敢えて関連づけようとするれば今
の説は淨影寺慧遠の「事淨土」の所説とも付合すると言えよう。⁽²⁴⁾

次に第三の問答では第二の問答で取りあげなかった無色界について述
べている。

問曰、何故不^レ論^ニ無色界^ノ耶。

答曰、意欲^ト讚^ニ歎^ニ淨土妙色莊嚴^ヲ引^リ物往生^ス、所以不^レ論^也、而体則
有^也。⁽²⁵⁾

というのである。第二問答で極樂淨土の莊嚴を説く經文にあまりにもこ
だわり過ぎた為、その所説中に無色界の經証を挙げ得なくなり無色界を
割愛したのであるが、欲界、色界のみでは三界とは言えなくなり、經証
はなくとも実体はあるとせざるを得なくなったものと思われる。

次の第四問答では極樂を欲界とした上で、同一欲界であるならば敢え
て往生を願う必要もないのではないかという点について述べている。即
ち、

問曰、此身彼土同是欲界者、何故大聖勸^レ人往生^ス也。

答曰、雖^ニ欲界名同^ニ義即別^也。此處欲界、具有^ニ二義^ノ。一有^ニ上心

欲^二有種子欲^一。由^レ具^二義^一則有男女雜染。貪^二遂色声^一樂住^二三有火宅中^一也。西方欲界者、唯有種子欲^レ無^レ有上心欲^一。既無^二上心欲^一即無^二前等過失^一。亦無惡心及無記心^レ唯有善心^一也。故撰論十八圓淨中云。淨土唯有樂受^レ無苦及捨受也、如^二大法鼓經^一云、苦受是不善、樂受是善、捨受は無記。既唯有善心^レ則無^レ起惡之地也。故無量壽經云、弥陀國中無^二毛髮許造惡之地^一、雖^レ云欲界^一豈得^レ同乎。如^二欲界色界亦爾也^一。

とあり、娑婆の欲界は色、声、香、味、触等に執着する上心の欲であるが、極樂世界の欲は種子の欲であって、この娑婆世界の欲とは全く異なり、上心の欲によって引き起されるような過失は存在しない。更には悪心や無記心等も一切存在せず、唯あるのは善心のみであるとする。その証拠として『撰大乘論』『大法鼓經』『無量壽經』の三文が引かれている。この中『撰大乘論』の文とは、真諦訳『撰大乘論釈』一五に『撰大乘論』の顯色相円淨を釈して、

釈曰、恒無^二雜穢^一故言一向淨、但受^二妙樂^一無^二苦無捨^一故言一向樂。唯是^二實善^一無^二惡及無記^一故言一向無失。一切事悉不^レ觀^二外緣^一。皆由自心成故名一向自在。

と述べているのに由つたものと思われる。つまり西方の欲界である極樂の特性として挙げる「悪心及び無記心も無く、唯だ善心のみあり」というのも、この真諦訳『撰大乘論釈』の説に依るものであることが解る。

また、『大法鼓經』とは『同經』卷上に、

迦葉、白仏言、世尊、善法、不善法、無記法、何者善法、何者不善法、何者無記法、仏告迦葉、樂受是善法、苦受是不善法、不苦不樂

受は無記法、此三法衆生常觸。樂受者、謂天人五欲功德。苦受者謂地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、不苦不樂受者謂白癩等。⁽²⁸⁾とあるのに依り、この中の樂受の説を中心にして考えたものと思われる。つまり「樂受は天人五欲の功德」を意味するものと思われる。

最後の『無量壽經』の文とは『同經』下に

彼^レ仏国土無^レ爲自然^一皆積^二衆善^一無^二毛髮之惡^一。

とある文によつたもので、極樂世界の境界が衆の善のみで惡の起りようのない所であることを強調する為に挙げたものである。

つまり、これらの典拠を中心と考え、一応仏所變の淨土という要素を認めてはいるものの、凡夫の往生する淨土としては『撰大乘論』に説く十八圓淨によつて莊嚴された淨土も、迦才は欲界、若しくはせいぜい色界としか理解していなかったことになり、又、『無量壽經』所説の阿弥陀仏の極樂淨土が本願力成就によつて莊嚴された世界であるということは一切無視していたことになる。

次に第五の問答では弥陀の淨土を三界の摂とする理由について述べている。即ち、

問曰、淨土殊妙、物咸欣仰、既欲^二勸人往生^一。何須^レ判^二是三界攝^一耶。

答曰、此是經判、非^レ闕人也。又若是三界攝者、未^レ斷三界惑衆生、即得^レ生。若出^二三界者^一、凡夫學人、此則絶^レ分也、不^レ可^レ將^二在三界中衆生皆具足煩惱令^レ生三界外報土中^一也。由^レ在^二三界故往生則易^一。仍^レ無^二上心欲^一故、畢竟不退。⁽³⁰⁾

と述べ、阿弥陀仏の淨土は殊勝微妙の境涯であるから人々は皆な咸くそ

の浄土へ往生したいと欣んでいる。そしてしかも仏が既に人々を勧めて往生せしめようとしているのに、どうしてその浄土を三界の摂であるとしなければならぬのかと、阿弥陀仏の浄土を三界の摂とする理由について問い、それに答えて次のように述べている。

阿弥陀仏の浄土を三界の摂とするのは經文の説相（經証）に基づく判断であって、人間の判断に依るものではない、とした上で、更に自らの考えを述べている。阿弥陀仏の浄土が三界の摂である方が、まだ三界の惑を断じていない衆生にとっては、かえって往生し易いはずである。阿弥陀仏の浄土が、若しも三界を出過した所にあるとすれば、いまだ三界の惑を断じ尽していない凡夫の学人の分限を超えた境界となつて、往生することをあきらめてしまうことになる。何故ならば、三界中にある衆生は全て煩惱を具足しているのであるから、三界を超出した報土に往生することは到底望むべくもない事である。三界の中にあるので則ちたやすく往生することが出来るのである。ただし、煩惱具足の凡夫が往生する浄土であるとは言っても、前に述べたように、極樂には上心の欲は無いのであるから、そこに往生した者は遂に退転することはないとしてゐる。

最後の第六問答では第五問答の最後の言葉を受けて、極樂浄土の退不退について述べている。即ち、

問曰、既是三界攝者、此則應退。何名不退耶。

答曰、三界名通、非唯一種。如東方妙喜世界、有閻浮提切利天、有男有女。而名「浄土」。豈出三界。既在三界、有女人一故、亦是欲界、可下娑婆欲界同耶。彼名「浄土」、此名「穢利」也。今判

但化浄土。化界内衆生二者、並在三界中。若是報浄土、化界外衆生者、則出三界。由浄土有三品優劣故耳。如東方妙喜世界、是下浄土。雜男女二故。西方極樂世界、是中浄土、雜二乘故。上方衆香世界、是上浄土、無二乘故。此三品浄土、並在欲界中。由在人天別住故。

と述べ、極樂浄土が三界の摂であるとすればそこでは退転することがあるはずなのに、どうして不退であると言えるのか、と問うている。

これに対して三界という名称は唯一種を指しているのではなく、広く通じて用いられる。たとえば東方妙喜世界の如きはその中に閻浮提や切利天、そして男女も居るのに浄土と名づけている。しかも女人が居るのだから三界の中でも最も下位の欲界であるとする。しかしこの欲界は娑婆の欲界とは同じではない。妙喜世界は浄土と言ひ、此の娑婆世界は穢利と名づけているからである。以上のことから今この妙喜世界は變化の浄土と判断出来る。三界の内の衆生を教化する者は三界の中に在るべきであり、若しも報土であつて、三界の外の衆生を教化するのであれば、三界を出過するのが当然である。

要するに同じ浄土とは言つても、上中下三品の優劣があるのである。

即ち、東方妙喜世界は男女雜居しているので「下の浄土」であり、西方極樂世界は聲聞緣覺の二乗が雜居しているので「中の浄土」であり、上方衆香世界は二乗が居住していないので「上の浄土」と言うべきである。しかし、結局この三種の浄土には皆人間や天人が住しているので欲界中に在ると言わざるを得ない、としている。

このように浄土に三段階を考える論拠として迦才は各々の世界に人天

が居住していることを示す次の經文を挙げている。

(1) 妙喜世界、『維摩經』⁽³¹⁾從閻浮提至切利天也。

(2) 極樂世界、『無量壽經』⁽³²⁾仏告弥勒、汝見從地已上乃至五淨居天、所有莊嚴事不也。

(3) 衆香世界、『維摩經』⁽³³⁾令諸天人得入律行也

とし、淨土に上中下の三段階を考え、これらは全て欲界の中に在るとしている。また欲界色界、三界外の区別も人天の居住の有無によって行ない、欲界は人天が共に在り、色界は天があつて人なし、三界外は人天共になしとされている。

そしてまた、淨土に三品があるように穢土にも三品があると説いている。即ち、

(1) 下穢土。虎狼毒豺、乃至蛇蠍、悉能飛行、遇輒相食、不簡善惡。

(2) 中穢土。斯訶、土田唯有三角沙石、一年二雨、濕潤不過五寸、其土衆生、唯食草子。樹皮爲衣。求生不得。

(3) 上穢土。娑婆世界。恒有諸仏出世、有發菩提心衆生、地出粳粳、人有礼義。

とされ、娑婆世界は穢土の中でも上の穢土であるとしている。

このように淨土の三品中極樂世界は中の淨土とされ、穢土の三品中娑婆世界を上穢土であるとする迦才の意図する所は何に あつたのであるうか。しかも穢土は全て退轉の境界であり、淨土は欲界ではあるが不退轉の境界とするのである。

極樂世界を以上のように規定した上で、最後に第六問答の答えに於て

極樂の不退である理由を次のように述べている。

又西方淨土、有四因縁。唯進不退。(一)由長命故不退。如經⁽³⁴⁾言

壽命無量阿僧祇劫故。直然、三大僧祇修道。則得成仏。况復無量僧祇也。穢土由短命故退也。(二)者有諸仏菩薩、爲善知識故不退。如經⁽³⁵⁾云、得与如是諸上善人俱会一处故、穢土由多惡

知識故退也。(三)者無有女人。六根境界、並是進道縁故不退、如無量壽經⁽³⁶⁾云、眼見色。即發菩提心、乃至意縁法、亦發菩提

心也。穢土由有女人、六根境界、皆是退道縁故退也。(四)者唯有善心故不退。如經⁽³⁷⁾云、無毛髮許造惡之地、穢土由有惡心無記

心故退也。

とされ、四種の因縁即ち、(一)長命、(二)上善人と俱会一处、(三)女人なし、(四)善心のみあり、ということによって、不退轉の境界であるとする。こ

の中(一)には『阿彌陀經』の文を、(三)(四)には『無量壽經』の文をそれぞれ經証として引かれている。

以上が、迦才の極樂世界を三界の摂とする所説の大要であるが、このあと三界不摂については次のように述べている。

二明不摂者、若是初地已上菩薩、及羅漢辟支無學人生者、此即不摂、由已斷正使、出三界上故也。如大智度論⁽³⁸⁾云、有妙淨土出

過三界、諸阿羅漢當生其中也。論中既云羅漢、不説學人、故知學人生者、在三界内也。

とする。つまり三界不摂とは、三界の煩惱を断じ尽した、「初地已上の菩薩」「羅漢」「辟支仏」「無學の聖人」等の往生する淨土であつて、それは『大智度論』の所説に依つても明らかであるとする。

以上、迦才の『浄土論』に六つの問答を以て述べる弥陀浄土の三界摂、不摂論を見たのであるが、これらの所説を見て気付いた幾つかの点について記してみよう。

第三問答で、『無量寿経』の所説をもとに弥陀の浄土の「欲界」と「色界」の証拠の文を挙げているが、「無色界」を証する文は示していない。しかし、「無色界」そのものは存在するのだとしている。つまり凡夫の往生出来る弥陀の浄土は欲、色、無色の三界の所摂であるとする。このような立場に立つ限り道綽以前の祖師が皆共通して引用する『智度論』三八の文は全く引用される余地がない。『智度論』九三の文の引用のみで事足りる訳である。

更に注意すべきことは、凡夫の往生について本願他力による往生という要素が、全く考慮されていないという点である。このことは曇鸞道綽の浄土教信仰とは全く異質なものとされるべき点である。

四 懐感の三界摂・不摂論

この浄土の三界摂不の問題は『群疑論』第一巻に於ても論ぜられ、微に入り細をうがって三界摂とする説と不摂とする説の両説を提示した上で論議を展開している。即ち、

問曰、若是有漏土、三界之中何界所摂(39)

という問を設けている。これは『群疑論』自体の問答の展開から自ずと導き出されて来た設問ではあるが、今敢えてこれまで見て来た所説を念頭に置いて考えるとすれば、淨影寺慧遠の『大乘義章』に「有漏報身所依処」と言い、道綽がその所説の中で「此三界者莫非有漏長津」

という文が想定されよう。

このような問を設け、それに答えて次のように述べている。
 釈曰、此有三界、一有漏浄土是欲色界摂、以有漏心不離三界、故三界即有漏、有漏即三界、既言有漏即三界摂、若未離欲界欲、以欲界生得善、或方便善、説誦大乘方等經典、修三福行又十六觀等、以此善根生於浄土、此心所変即欲界摂、若已離欲得色界心、修十六觀生於浄土、即色界摂、故彼浄土通欲色二界、無色界衆生無実色身、可生浄土、以浄土是衆宝莊嚴、故実非無色界摂、定心示現其理可然、彼浄土宝地上者是於欲界、虛空中者是欲色天。

と言ひ、更に『無量寿経』の二文を証拠に挙げて「此れを以て准知するに、彼の浄土の有漏心の所変は即ち欲、色二界の摂なり」と述べている。これは有漏の浄土が三界の摂か否かという問いに対して、その答えには二説ありとして答える中の第一説、即ち極楽を三界の摂とする説である。

ところで、今の極楽三界摂とする主張の証拠として挙げる『無量寿経』の二文とは次の文である。即ち、

- (1) 阿難白仏言彼仏国土若無須弥山其四天王及忉利天依何而住、仏語阿難言此界第三炎无乃至色究竟天皆依何住。阿難白佛言行業果報不可思議、仏語阿難言行業果報不可思議諸仏世界亦不可思議、其諸衆生功德善力住行業地故能爾耳(40)
- (2) 爾時仏告阿難、汝見彼國從地已上至浄居天、其中有微妙嚴浄自然之物為悉見不(41)

という二つの経文である。この両文は既に述べたように迦才の『浄土論』に略抄された形で引用され、極楽を三界中の欲、色、二界の摂であるとする為の経証として挙げられている文である。従ってこの第一の極楽を三界の摂とする説は迦才の『浄土論』の所説を踏まえて述べていると見ることが出来る。

このように浄土を三界摂であるとする説に対応して、今一つは浄土を三界の摂ではないとする説が挙げられている。即ち、

二釈 雖是有漏所変浄土、不得三名爲二、是三界摂、

と述べ、前述した浄土は三界の所摂であるとする説に真向から対立する説を挙げている。この浄土三界不摂説の中には三つの問答を設けて、三界不摂とした場合、理解しにくい経説や、その他の所説を具体的に一々提示しながら答釈している。その中の第一問答では、

問、既是有漏識心所変、有漏之心即三界摂、無有有漏心而出三界摂、心既三界摂、所現浄土寧非三界耶、

答、雖知有漏体性不出三界、然以別義、但得名有漏、不得名三界、故三界名局有漏名寛、亦如凡夫得生西方、非五趣摂、

と述べ、有漏心所変の浄土とすれば、その浄土は三界の摂ではないか、と問うのに対して、有漏の体は確かに三界の摂ではあるが、有漏の本体そのものを中心に考えるのではなく、三界と有漏という言葉の語義概念から考え直してみると、三界という語は狭く、有漏という語の持つ意味は寛い。それは言ってみれば、凡夫が西方極楽浄土に往生したということとは少なくとも五趣（地獄・餓鬼・畜生・人・天）に往生した、というこ

とはならないようなものである。と述べ、その経証として、

(1) 無量寿経言横截五惡趣、惡趣自然閉、

(2) 阿弥陀経言彼仏国土无三惡趣等、

(3) 無量寿経言彼国衆生非天非人因順、余方故有入天之号、

の三文をあげ、この経証の文から考えても、

故知彼土无五趣、既許一生、是凡夫而非五趣所摂、何防土名有漏而非三界所収、

と主張されているのである。つまり、有漏即ち三界という論理だけではこれらの経文が理解し得ないのではないかと、と逆に問を發しているのである。

今の間答を承けて、第二の間答は次のように展開されている。

問、彼土凡夫是人、是天、於義何廢、經文但言无三惡趣、何防得有人天趣耶、而經言非天非人者、此說大菩薩等、非天非人因順、余方故有入天之名、非據凡夫得往生者、凡夫生彼或是人趣或是天趣、於理无防、

という。これは第一問答の経証として挙げた(2)『阿弥陀経』の文と、(3)『無量寿経』の文を取りあげて反論したもので、この経証のみでは三惡趣は確かにないと言えるが、欲界所屬の人趣と天趣に往生したと見ることは可能であろうとするのである。

これに対する答釈では、人趣と天趣へ往生するとすれば、その人・天二趣とはどのような性格の二趣なのかと問い返している。つまり、若是人趣、人趣有四、為是南閻浮提人、為是東西二洲及北鬱单越人趣、若是天趣、為是四天王天乃至色界阿迦尼吒天耶、若是四天

下人趣、者彼北鬱單越、應是八難之中、鬱單越難。若是色界等、應是長寿天難。此是難處。云何名淨土、勤衆生。耶、若言、是人趣、而不得名、四天下人等、亦得名、天趣、而非四天王天等、若然者、四天下外、別有二人趣、耶、四天王天等、外別有三天趣等、耶、若言、有者何、即淨土衆生是人天、非四天下等人天、耶。

等と述べ、八難処や長寿天難という難所である人天趣と淨土を同じに扱うわけには行かないとしてこの問を却けている。このあと更にその論旨を展開させ、「諸法相」には寛と狭とがあるとし、次の四つの範疇を挙げて述べている。①世間の名は寛く有漏の名は局れり、②有漏の名は寛く、三界の名は局れり、③三界の名は寛く四生の名は局れり、④四生の名は寛く五趣の名は局れり、という四種である。これを一々解説するのであるが、今はそれらの一々を述べるいとまがない。ただこの所説中で一つだけ注意されるのは②の中に説く次の文である。即ち、

有漏名寛三界名局、者即是凡夫等有漏識心所現淨土、亦得名、有漏不得名、三界、故大智度論言淨土非三界、无欲故非欲界、地居、故非色界、有形故非无色界、此論義意非是淨土无漏識心所現淨土名、出三界、但有漏識心所變淨土器世間相布置法用、安立、有情利樂等事、不同於此三界等相、名非三界也、(十頁)

とするのである。今この文中に見る『大智度論』の文は前述した諸書並びに『安樂集』の問答中に提示された文である。既に諸書に引用された『智度論』の文を対照した図表によって知られるように、この引用文も曇鸞以降の文を踏襲していることは言うまでもない。ただここで一つだけ注意されるのは「無色界」の所説の中で「形色」若しくは「色」とす

る所を本書のみ「形」の一字で表記されているという点である。この点については既に述べたのでそれにゆずることとする。

それはとも角、今の論文に見るように、この『智度論』の文に対する懷感の解説には注意する必要がある。つまり、『智度論』で淨土を欲色、無色の三界の摂でないというのは、「淨土が無漏の識心の所現なるをもって三界不摂であると言うのではなく、但だ有漏心所變の淨土を器世間の相になぞらえて言うのであって、その淨土の有情を利樂する働きがこの娑婆世界の三界とは異なるすばらしい作用を起すので、(非三界)と言ったのである」としている点である。

このあと更に問を設けて次のように述べている。

問、若不許是欲色界攝、者何因、无量寿經言、乃至淨居天等、

と述べている。この問の中に示す『無量寿經』の文は前述した極樂を三界の摂であるとする所説の経証(2)として挙げた文であって、しかもそれは迦才の『淨土論』の所説である。つまり、その意味では今の問も迦才の説の延長線上にあるものといえることが出来る。

この問に対する答えは経文の淨居天は施設であって、実の天ではないから、この経文の説相のみをもとに欲界、色界と分けるべきではないとしているのである。

ただし、この問答の一応のまとめの部分にあたる所に次のような説が見られる。

於前二解、初釈為正、異熟識体是実有情、生彼衆生諸菩薩等、未滅異熟、何得説彼非実天人、(45)

と述べている。この文をどのように読むべきか、懷感の所説としてはと

う突のようにも見える文である。この文そのものから考えれば、これまでに述べて来た極楽浄土を三界の摂であるとする説を「異熟識の実体」ということから支持し、認めていることになる。

しかし、この問題は以上で結着した訳ではなく、このあと再度問答を展開して三界不摂説を成立せしめているのである。即ち、

問曰、若凡夫所変淨土是有漏、非三界所感之生、彼者不_レ同_二余_一人天造惡受苦果_レ說_レ、非_二人天_一如_レ勝髮經_レ說_レ變易生死、非_二三界_一攝_レ非_二彼生死_一實報、是化生、非_二人天_一趣_レ者未_レ知淨土化生、凡夫非_二三界_一、環絡經_レ說_レ、三界之外有_二衆生_一者、是_レ泐沙王國安多偈師義、非_二仏説_一、故是_二三界身_一、豈非_二三界身_一耶、依_レ此後解復為_二斯問_一。

と問い、これに対して、有漏の識心所變の淨土であっても三界の所摂とは言えない。何故かという、有漏の義は寛く、三界の義はせまいからである。又淨土の凡夫はただ化生の有情というのみで、人天の二趣ということとは出来ない。それは四生の義は寛く五趣の義はせまいからである。これらのことから考えても、凡夫有漏の身だからと言って三界の身ということは出来ないとしている。

更に今一つの問によると、

問曰、此義更難、若爾者即_レ應_レ非_二三界_一之身、業非_二三界_一之業、若業非_二三界_一、當_レ在_二娑婆_一孝_レ養父母_一修行_二三福_一作_二十六觀念_一、仏等業上此等業當_レ起之時未_レ得_二色界心_一、即是_レ欲界生得_レ善、聞慧思慧心、若得_二色界定_一、即是_レ色界修慧之心、生_二色界_一已願_レ生_二西方_一、即是_レ色界生得_レ善、聞慧修慧_レ善、無漏之心不_レ能_レ感_レ報、業既是其界所摂、以_レ業招_レ報、還須_二三界

所_レ収、因果決然、豈得_レ乖_二斯道理_一而言_二生_二淨土_一非_二是_二三界_一之身_一。

と述べている。これに対して、業は欲色二界の有漏の善心であっても、有漏の善心によって感得する果報が淨土の形であれば、欲色二界の摂と言ふことは出来ない。このような淨土の果報を得る為の業は「以果摂因」の道理から考えても淨土の業と言ふべきであって、欲色界の業と言ふことは出来ない。これを欲色界の業による欲色界の身だとすれば、それによって感得する受報は、最長でも一万六千歳にしかない。これに比べて淨土の報を感ずれば、寿命は無量阿僧祇劫であって、比較にはならない、と答えている。そしてその最後に、

斯亦乘_二阿弥陀仏不可思議弘誓願力_一令_二其業力_一感_レ報極長、非_二是_二凡夫所_一測度_レ、經文顯然、不_レ可_レ不_レ信、

大乘道理意趣難_レ知、諸仏境界非_二凡所_一測、但知_二仰信專誠修學_一、不_レ可_二依_二諸法相_一楷_二定_二是非_一論_二是_二三界非_一也_レ。

と述べている。文の後半が恐らく三界摂論に対する懷感の真意を述べたものであろう。そして前半は極楽三界不摂説に対する懷感の最終的な結論である。

五 まとめ

以上見て来たように、曇鸞、慧遠、吉藏、道綽等の各師によって取りあげられ、道綽の時点で一応まとめられたあと、更に迦才、懷感等によって詳細に論じられた三界摂不摂論も、『群疑論』の時点で一応の結着をつけたように思われる。これら各祖師の中、三界摂とする説を取っ

たのは慧遠、吉蔵、迦才であり、不撰説を主張したのが曇鸞、道綽、懷感であったことは既に見た通りである。そしてそのこと自体が既に一つの系統を示していると言っても過言ではない。つまり、曇鸞、道綽、懷

感の間に於ける相互の影響は明らかである。その中でもこの三界撰不論に限って見た場合、各師の論拠で明確に異なるのは『群疑論』の三界撰不説の結びの文として示した前半の文である。それは阿弥陀仏の本願をどのように理解されているかという事である。今前述した各祖師の所説を振りかえてみると、極樂浄土を阿弥陀仏の本願力所成であるとするのは曇鸞の『論註』に説く「若人但聞^テ安樂浄土之名^ヲ欲^{スル}願^{スル}往生^ヲ亦得^ト如^{ナルコトヲ}願^ハ」の説、並びに「菩薩別業所^レ致」の説、及び『略論』の、法蔵菩薩即^チ於^テ仏前^ニ發^{シテ}弘誓大願^ヲ取^リ諸仏^ヲ於^ニ無量阿僧祇劫^ニ如^レ所^ノ發願^{スル}行^ハ諸波羅蜜^ヲ萬善円満^ニ成^ス無上道^ヲ別業^ニ所得^ニ非^ニ三界^ニ也^也」⁽⁴⁹⁾とする説であり、更には道綽の『安樂集』に曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』を引く文中に見られる、

妙土広大^{ニシテタリ} 超^ニ數限^ニ 自然七宝所^ノ合成^{スル}
 仏本願力莊嚴^ヲ起^リ 稽^{シテ}首^ヲ 清浄大撰受^ヲ⁽⁵⁰⁾

という句である。このように極樂浄土を阿弥陀仏の本願力によって莊嚴された世界とする見方は浄影寺慧遠、嘉祥寺吉蔵、迦才等の三界撰論の中には一度も見られない。そこで展開されるのは、凡夫が凡夫自身の自らの業によって感得する世界、という論理の範疇から出ることではないのである。

以上見て来た点から推測出来ることは、『群疑論』が『安樂集』から恐らく善導を通して承け継いだであろう阿弥陀浄土本願所成の説が、種々

の所説の中から選ばれ、しかも伝承されるべき必然性があって承け継がれたのではないかということである。

〔注〕

- (1) 拙稿『群疑論』と『安樂集』(『仏教論叢』三九、平成七年九月)。
- (2) 望月信亨著『中国浄土教理史』二二三頁。
- (3) 神子上恵龍著『弥陀身土思想展開史論』三四九頁。
- (4) 岸覺勇著『統・善導教学の研究』一八八頁。
- (5) 拙稿『懷感禪師に於ける浄土の三界撰不撰論』(『仏教論叢』一三)。
- (6) 村上真瑞稿『釈浄土群疑論』における浄土の一考察―特に浄土の三界撰不撰論の思想的背景を中心として―(『法然学会論叢』五、昭和六〇年一月刊)。
- (7) 『浄全』巻一、六七九頁下。
- (8) 『浄全』巻一、一九二頁。
- (9) 『浄全』巻一、二一四頁下。
- (10) 『大正蔵』卷二五、三四〇頁a。
- (11) 『大正蔵』卷二五、七二四頁a。
- (12) 『浄全』巻一、二二三頁下。
- (13) 『浄全』巻一、二二七頁上。
- (14) 『浄全』巻一、六六六頁上。
- (15) 『大正蔵』卷四四、八三四頁a c。
- (16) 『浄全』巻五、三二九頁。
- (17) 『大正蔵』卷四五、六七頁。尚引用文中の④は『法華經』法師品(『大正蔵』卷九、四七頁c)。
- (18) 『浄全』巻一、三三三頁。
- (19) 『浄全』巻六、六二七頁上。
- (20) 『浄全』巻六、六三一頁下、六三三頁下。
- (21) 『浄全』巻六、六三三頁上。

(22) 『淨全』卷一、一三頁。

(23) 『淨全』卷一、三三頁。

(24) 淨影寺慧遠『大乘義章』卷一九(『大正藏』卷四四、八三四頁a~c)。

事淨之中三門分別。一總弁相。二別顯之。三約諦以定。總相云何言事淨者。是凡夫人所居土也。凡夫以有漏淨業得淨境界。衆寶莊嚴飾事相嚴麗名為事淨。然此事淨。修因之時。情有局別。受報之時土有分眼。強畔各異。又此修時。取相執定。受報之時。国土莊嚴諸相各定。總相如是。次別顯之。事淨有二。一。是凡夫求有淨業所得之土。如上諸天所居等。是由從求有善業得故。受用之時。還生三有煩惱結業。不生出道。別由善友教之力。所以能起。非是所受境界之力。二是凡夫求出善根所得淨土。如安樂國、衆香世界等。由從出世善業得上故。受用之時。能生出道。如衆香飯。其有食者滅惑生道。如是等也。

(25) 『淨全』卷六、六三二頁上。

(26) 『淨全』卷六、六三二頁上。

(27) 『大正藏』卷三一、二六四頁a~b。

(28) 『大正藏』卷九、二九三頁b。

(29) 『淨全』卷一、三三頁。

(30) 『淨全』卷六、六三二頁下。

(31) 『大正藏』卷一四、五五五頁。經文には「三道寶階從閻浮提至忉利天以此寶階諸天來下。悉為恭敬無動如來聽受經法闍浮題人。亦登真階上昇忉利見彼諸天」とある。

(32) 『淨全』卷一、三三頁。經文には「爾時仏告阿難及慈氏菩薩。汝見彼國從地已上至淨居天。其中所有微妙嚴淨自然之物。悉見不。阿難對曰。唯然已見」とある。

(33) 『大正藏』卷一四、五五二頁c。經文には「爾時維摩詰問衆香菩薩。香積如來以何說法。彼菩薩曰。我土如來無文字說。但以衆香令諸天人得入律行。菩薩各各坐香樹下聞斯妙香」とある。

(34) 『阿彌陀經』(『淨全』卷一、五三三頁)。

(35) 『阿彌陀經』(『淨全』卷一、五三三頁)。經文には「舍利弗衆生聞者。應下當

發願願生彼國。所以者何。得與如是諸上善人俱會中一處」とある。

(36) 『淨全』卷一、一五頁。經文には「至成仏道。耳根清徹。不遭苦患。目觀其色。耳聞其音。鼻知其香。舌嘗其味。身触其光。心以法緣。一切皆得。甚深法忍。住不退轉。至成仏道。六根清徹。無諸惱患」とある。

(37) 『無量壽經』卷下(『淨全』卷一、三三頁)。經文には「彼仏国土無為自然皆積衆善。無毛髮之惡。於此修善十日一夜」とある。

(38) 『大智度論』卷九三(『大正藏』卷二五、七一四頁a)、『智度論』卷三八の文には触れず、卷九三の文のみに注目している。

(39) 以下「群疑論」の引用文は『淨全』卷六、八頁〜一二頁による。

(40) 『無量壽經』卷上(『淨全』卷一、一三頁)。

(41) 『無量壽經』卷下(『淨全』卷一、三三頁)。

(42) 『淨全』卷一、二四頁。經文には「無量壽國。聲聞菩薩。功德智慧不可稱說。橫截五惡趣。惡趣自然閉。昇天道無窮極。易往無入」とある。

(43) 『淨全』卷一、五三頁。經文には「彼仏国土。無三惡趣。舍利弗。其仏国土尚無三惡道名。何況有實。是諸島皆是阿彌陀仏欲令法音宣流。變化所作」とある。

(44) 『淨全』卷一、一七頁。經文には「其諸聲聞菩薩。天人智慧高明。神通洞達。咸同一類。形無異狀。但因順餘方。故有天人之名」とある。

(45) 『淨全』卷六、一一頁。

(46) 『勝鬘師子吼。乘大方便經』(『大正藏』卷二二、一一三〇頁a)。經文には「世尊。又如取緣有漏業因而生三有。如是無明住地緣。無漏業因。生阿羅漢辟支仏大力菩薩。三種意生身。此三地。彼三種意生身。及無漏業生」とある。

(47) 『菩薩本業璣珞經』卷下(『大正藏』卷二四、一〇一八頁c〜一〇一九頁a)。經文には「仏子。復以近況遠。凡夫善心中尚無不善。何況無相心中而有無明。仏子。而言善惡一心者是。泐沙王國中。外道安陀師。偈明暗。一相善惡一心」とある。これによると「泐沙王國」等の語が見られるが、「三界

撰不撰」の意は見られない。『群疑論探要記』(『浄全』卷六、一八〇～一八一頁)では『仁王般若経』(『大正藏』卷八、八二七頁a)の「諸仏応化法身不出三界。三界外無衆生。仏何所化、是故我言。三界外別有二衆生界蔵者。外道大有経中説、非七仏之所説」とある文と混乱しているのではないかとする。

(48) 『浄全』卷六、一一頁下～一二頁上。

(49) 『浄全』卷一、六六六頁上。

(50) 『浄全』卷一、二一四頁下。

道綽禪師『安樂集』の研究

——第二大門第三「広施問答釈去疑情」十一番問答の第一、第二番問答に関して——

深 貝 慈 孝

一

道綽（五六二—六四五）の行状は、『唐高僧伝』卷二〇習禪篇と迦才⁽¹⁾『浄土論』卷下にあるものが確かである。『往生西方浄土瑞応伝』や『浄土往生伝』卷中、『新修浄土往生伝』卷中の記述は、これら二書にもとづいていると思われるし、ことに『瑞応伝』は内容に不自然なところもあるから、道綽伝としてはあまり信用できない。

道綽伝として、『唐高僧伝』も迦才『浄土論』も、他書とくらべてすっきりとしたものを感じるのは、その最大の原因は、善導（六一三—六八二）に関する記事が大様でないか、全くないことによる。ただ『新修往生伝』の道綽伝⁽³⁾自体は、善導にふれるところではないが、善導伝にいたって『瑞応伝』⁽⁴⁾にもとづいた道綽の三罪懺悔のことが出ているので、道綽伝としては複雑である。

もちろん『唐高僧伝』の作者道宣（五九六—六六七）や『浄土論』の作

者迦才（生没不詳、六二七—六四九頃在世）は、善導の先輩であるし、わずかに道宣が『唐高僧伝』第二七遺身篇の付伝に「近ごろ山僧善導なるものあり。寶寓を周遊して、道津を求訪し、行きて西河に至り、道綽の部に遇い、惟だ念仏弥陀浄業を行ず」と記していることは、善導伝の初出であるが、道綽と善導の関係が自然に取り扱われていることは、後に成った善導伝⁽⁶⁾の比ではない。要するに、二書は、道綽を善導讃仰の手段に用いていないということである。迦才は善導を知らなかったと想像される。大体、道綽の伝を述べるのに、弟子分の善導を大相に取り上げて、師を越えた存在と記すことは、おかしいことで、『瑞応伝』のように、善導による入定証往、三罪懺悔を記すことは、やはり作爲的である。まして道綽伝であっても、大半が善導を述べることは、伝としてはいかがなものであろうか。

ただこのことは、後世、法然上人が『選択本願念仏集』第十六章で、偏依善導一師の理由として、道綽に依らないわけを、この『瑞応伝』の

道綽伝にもよって作られたのであろうところの、『新修往生伝』の善道伝にもとづいていて、道綽の三昧未発得と三罪懺悔を挙げておられる。

一方、善導は、まさしく師表とするに足ると「その行、三昧を発し、力、師位に堪えたり。解行、凡にあらざることを、まさにこれ曉らけし」と讃えておられる。⁷⁾このように、善導鑽仰や偏依善導一師の典拠として、『瑞応伝』に端を発した道綽伝が役割を果たしている。道綽が意外なつとめを果させられているのである。とにかく道綽が、善導との関係において、述べられることは、『類聚浄土五祖伝』⁸⁾を編し、道綽四伝、善導六伝を納め、それぞれを知りつくされた法然上人としては不審なことでもある。あえてこの挙に出られたことは、一にも二にも偏依善導一師を主張するための善導鑽仰にあったからであろうか。

いずれにしても、法然上人の立場を経て道綽を見ると、どうしても善導の先駆的存在のみに終わってしまう恐れがある。ただ法然上人のことばとして、『一期物語』第四話⁹⁾や『浄土随聞記』第四話¹⁰⁾、『九卷伝』巻四上等には、「このゆえに、道綽・善導の意に依って、浄土宗を立つ、これ全く勝他のためにあらずというべし」という浄土立宗に関するものが記されている。ここでは道綽から善導へという流れが示されているし、『選択集』第一章にも、浄土の師承を挙げて、道綽から善導へと、次第はさせてあるが、結局は偏依善導一師によって、道綽は落されてしまうただ間違いのないのは、『選択集』第一章聖道浄土二門篇で「道綽禪師、聖道浄土の二門を立てて、聖道を捨てて、まさしく浄土に帰するの文」¹¹⁾と立てられていることである。さらに第十一章約対難善讀歎念仏篇の私釈段には「道綽禪師、念仏の一行において始終の両益を立つ」と『安楽

集』が依拠の要文として出されていることである。偏依善導一師の法然上人が、浄土の教判に限って、聖浄二門判を採った理由、さらには念仏一行の始終両益に、道綽の説を用いたわけは、後者はともかく、前者については種々に論ぜられもするが、良忠の『選択伝弘決疑鈔』巻第一に、「導師(善導)の釈の中には、義分ありといえども名目なし。ゆえにこれを引かず」¹²⁾以下の諸問答や、結びの「聖道・浄土の名は、諸宗共許して、拒み争うべからず。難易の言は、漸教には許すといえども、頓教には定めがたし。ゆえに自他共許の名言をもって、今の篇目とす」とあるのが的を得た解釈のように思われる。

要するに、いわゆる道綽・善導流の浄土の系譜も、法然上人の偏依善導一師の立場からすれば、図示はできても、実際はないにひとしい。法然上人にとっては、道綽を立てるとしても、あくまで善導でなければならぬのであって、道綽は、師承の面で存在感があるだけである。こういった見方の根拠が、この『瑞応伝』等の記事にあって、その影響はなほ大きい。もし仮りにこの一件がなかったならば、法然上人の道綽観も善導観もまた変ったかも知れない。

二

以上のようなわけで、今は思いきって、善導抜き道綽を考察しようというのであるが、そうすると、伝は『唐高僧伝』と迦才『浄土論』になる。そして道綽の浄土教義には『安楽集』ということになる。この場合、法然上人が、『唐宋両伝』にもとづいて表わされた、中国浄土の五祖の流れとは別に、道綽自身が『安楽集』の巻下に述べる浄土の師承、

六大徳の名を挙げていることに注目してもよい。この六大徳の浄土教義が解明できなくても、それぞれの、師承という面が明らかにされれば、道綽の言う浄土教がわかることになる。しかし曇鸞を除く他の五師については、伝記その他史料を欠くものもあって、道綽の言う「師承あることを敬う」ということを、客観的に、系統だててすることは困難である。学派の異なりにも依るが、いわゆる所求の浄土も、帰依の仏も、去行の諸行も、とても弥陀一仏で統べることはできないのである。ゆえにこの浄土の六大徳についての追究は、実際のところ『中国浄土教理史』(望月信亨)以上に論をすすめることは無理である。

しかし、道綽自身が浄土の師承として挙げている以上、道綽が見聞した事実には、当時までの浄土教の様相がうかがわれることは確かである。道綽の浄土教の特異点は、徳を慕って帰入したという、曇鸞の影響は大きいにしても、難易二道判から聖浄二門判へとすすめた、その確かさから言えば、この聖道・浄土二門を立てた功は道綽一人に属すべきものである。この聖浄二門判と末法思想観を取り入れたことなど以外は、善導の浄土教に隠れてしまったきらいもあるが、しかし『安楽集』の内容によつて、当時の仏教界における弥陀浄土教の様相がうかがわれるし、浄土信仰が直面した問題に、道綽が、対決というよりは、会通の形で取組んでいった様子も見ることが出来る。ことに弥陀の仏身・仏土観においては、古旧の学説を挙げて、道理をもって報身報土説へと導いていることは、よく知られているが、ここでは、はじめにふれたように、善導抜き道綽、あるいは善導に帰着するとは言っても、すでに道綽において論ぜられた問題について、一・二を考察してみようと思う。

三

『安楽集』巻上第二大門の第三「広く問答を施し、疑情を釈去す」⁽¹⁷⁾の段に、『大智度論』について、広く問答を施す、として十一問答が置かれている。ここでは、その中の第一・第二問答を中心に考えてみよう。『大智度論』とはあるが、実際は曇鸞の『往生論註』と『略論安楽浄土義』であることは、よく知られている。『大智度論』となつてゐることの理由は不明である。ただこの段の問答は、『無量寿経』が中心となるわけであるから、『無量寿経』または『大経』とあつてしかるべき箇所ではある。円諦『安楽集纂釈』などは「これより以下は、すなわち略論・論註によつて問答す。しかるに鸞大師、竜樹の論をもつて、その本宗とす。ゆえに功を本に推す」⁽¹⁸⁾というが、これはうがち過ぎであろう。

第一問は、

ただ一切衆生は、曠大劫よりこのかた、つぶさに有漏の業を造り、三界に繋属せり。いかんぞ三界の繋業を断ぜずして、ただ少時、阿弥陀仏を念ずれば、すなわち往生を得て、すなわち三界を出づ、というは、この繋業の義、またいかんがせん。

というものであり、第二問は、

大乘経にいわく、業道は秤のごとし。重き処に、先ず牽くと。いかんぞ衆生、一形よりこのかた、あるいは百年、あるいは十年、乃至今日まで、悪として造らざるはなし。いかんぞ臨終に善知識に遇うて、十念相続して、すなわち往生を得ん。もししからは、先牽の義、なにをもつてか信を取らん。

というものである。ただ『論註』も『略論』も、この二問の次第がちがう。いずれも『安樂集』の第二問に相当する部分が前にあって、次に付随的に第一問に相当する部分が置かれている。『安樂集』では順序を逆にし、しかも二問に独立させて、それぞれに答えるという形をとっている。

まず『論註』においては、この問答のおこる前段に、『無量寿経』に「ただ五逆と誹謗正法を除く」とあることと、『観無量寿経』に、五逆十悪のものも、「声をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称す。仏名を称するがゆえに、念念の中に、八十億劫の生死の罪を除く」とあって、この不善業のものも往生を得る、という、いわゆる逆除取に関する問題を論じた後に、誹謗正法は五逆罪よりも重いという論法をもって、五逆十悪の不善業のものであっても、誹謗正法の罪は犯していないから、臨終の時、十念で往生できると結ぶ。その次に、この問がある。重複するが『論註』の問を挙げると、

問うていわく、業道経にいわく、業道は秤のごとし。重きものを先ず牽く。観無量寿経にいうがごとくんば、人あって五逆十悪を造りて、もろくの不善を具して惡道に墮し、多劫を経歴して、無量の苦を受くべし。命終の時に臨んで、善知識の教えに遇うて、南無阿弥陀仏と称す。かくのごとく、至心あって、声をして絶えざらしめ、十念を具足して、すなわち安樂浄土に往生することを得。すなわち大乘正定の聚に入りて、畢竟して退せず。三塗の諸苦と永く隔つと。先牽の義、理においていかん。また曠劫よりこのかた、つぶさに諸行を造る。有漏の法は三界に繫属せり。ただ十念阿弥陀仏を

念ずるをもつて、すなわち三界を出づ、といわば、繫業の義、またいかんがせん。⁽¹⁹⁾

となっている。問初に『業道経』とあって、『安樂集』では、『大乘経』となっていることが問題になる。

『略論』ではどうか。

『略論』は『無量寿経』の疑心辺地胎生往生を取り上げていることでも知られている。三輩信心化生往生以外に「また一種の往生安樂あり。三輩の中に入らず。いわく、疑惑の心をもつて、もろくの功徳を修し、安樂に生ぜんことを願う⁽²¹⁾」と言ひ、疑惑不信のゆえに、安樂国に往生しても、五百歳の中に、常に仏を見ず、経法も聞かず、菩薩や声聞衆にも会えない。それを「安樂国土には、これを辺地⁽²²⁾といひ、また胎生⁽²³⁾といふ」と釈して、辺地の意や胎生の義を述べるが、その次に、

問うていわく、疑惑心をもつて、安樂に往生するを名づけて胎生⁽²⁴⁾といふは、いかんが疑いを起すや。

の問を發し、その答に、四疑を挙げて説明する中の、第一疑の文が、これに相当する。

一に疑うらく、ただ阿弥陀仏を憶念するは、必ずしも安樂国に往生することを得ず。なにをもつてのゆえに、経にいわく、業道は秤のごとし。重きものを先ず牽くと。いかんぞ一生、あるいは百年、あるいは十年、あるいは一月、惡として造らざるはなし。ただ十念相続をもつて、すなわち往生を得て、すなわち正定聚に入りて、畢竟して退せず。三塗の諸苦と永く隔つことあらんや。もししからば、先牽の義、なにをもつてか信を取らんや。

また曠劫よりこのかた、つぶさに諸行を造る。有漏の法は三界に繫属す。いかんぞ三界の結惑を断ぜずして、ただ少時に阿弥陀仏を念ずるをもって、すなわち三界を出でんや。繫業の義、またいかんがせん。⁽²³⁾

とある。問題の核心は、五逆十惡の不善業と、十念相統の善業の軽重関係にある。『大經』と『觀經』の内容から発った疑問であるから、『論註』と同根であるが、今は略する答の部分になると、『論註』では、在心・在縁・在決定の三在で解決し、『略論』では七喻をもって釈出している。表現は異なるようであるが、実際は三在を上げたのが七喻ということも言える。これは、両書が曇鸞の作であることからすれば、当然なことである。しかし、趣きは少々異なると、『論註』は、『大經』と『觀經』の関係をひきずって、三在に至っている観があるが、『略論』は『大經』の疑惑心の釈に問を起して、その一例として『大經』と『觀經』の矛盾を出しているのである。ただ答は、三在と七喻にあつて、異なるが、今言うように開合の関係にある。要するに「業道は秤のごとし、重きものを先ず牽く」という「先牽の義」と、「有漏の法は三界に繫属す」という「繫業の義」が、十念相統の往生には、解決されるべき問題となっているのである。「先牽の義」も「繫業の義」も、罪業の重さ、深さを言うのであるから、同じと言えは同じであるが、十念相統往生との関係においては、重いから、重い方に牽かれる、というのは、臨終の十念の方を言うようであり、繫業の方は、曠劫以来の罪業の報いによって、現に三界に繫属されている方を言うようである。この二つの障害を、どうして十念が超えることができるのか。十念往生に対する切実な疑問を

示したものがこの二義である。これは弥陀淨土信仰自体における疑惑不信であつて、十念往生別時意説のような、他からのほたらきかけによる疑惑ではない。

四

話をもどすと、『論註』では「業道經にいわく」、「略論」では「經にいわく」、「安樂集」では「大乘經にいわく」とあつて、三者三様である。『安樂集』は別としても、『論註』と『略論』は曇鸞作である。この矛盾は、なにか錯誤でもあるのであろうか。『業道經』が探し求められるのは当然である。つまり『業道經』という經があつて、それを『略論』では「經」と言い、『安樂集』では「大乘經」という前提に立つからである。

行誡『略論安樂淨土義私説』には、

經にいわくとは、安樂集には大乘經という。いまだ何の經の文なるを知らず。十善業道經実叉難陀訳一卷あり。この文はなし。古義に蘇婆呼童子經上（八紙）惟日難難經一ノ十一紙を引く。ただし語の似るのみ。探要記十四（八紙）の中には分別業道經といえり。⁽²⁴⁾

と言う。もちろん『論註』に『業道經』とあることに、もとづいているのであるが、結局、『業道經』に言うところ「業道は秤のごとし。重きものを先ず牽く」の文は、見つけることはできなかったのである。

『論註』と『略論』が、ともに曇鸞の作であることは、今では疑いを容れないが、ある時期までは、『略論』は鳩摩羅什の作であるとも言われていた。『略論』が『讚阿弥陀仏偈』とあわせて曇鸞作であることは、

道綽よりは少し後輩の、迦才の『浄土論』に、曇鸞の伝を記し、「天親菩薩の往生論を注解し、裁して兩卷を成ず。法師選集の無量寿經の奉讃七言偈百九十五行、ならびに問答一卷、世に流行す」と言っていることよってわかる。「奉讃七言偈百九十五行」は『讃阿弥陀仏偈』であり、『問答』は『略論』である。「讃阿弥陀仏偈並問答」一卷とあることは、二書が合本で行われていたことを意味しよう。『論註』『讃阿弥陀仏偈』

『略論』の三書が曇鸞作であるものを、いつ頃からか『論註』と『讃阿弥陀仏偈並問答』が別行され、そのうちに、『讃偈並問答』の作者の名が失われ、さらに『讃偈』と『略論』が別行されるということにもなった。敦煌出土の『讃阿弥陀仏偈』ならびに『略論安楽浄土義』は、『讃阿弥陀仏並論上卷 景雲二年(七一)三月十九日 弟子張万及写』と、奥題と後記⁽²⁶⁾があつて、『讃阿弥陀仏偈』につづいて『略論安楽浄土義』が納められているので、『讃偈』と『略論』は、いわば一本のものが原初のものであったと思われる。矢吹慶喜「敦煌出土『讃阿弥陀仏偈』ならびに『略論安楽浄土義』について」⁽²⁷⁾は、前出の行誡『安楽浄土義私説』の説に、全面的な賛意を表して、曇鸞作を支持している。ただし敦煌本『讃偈・略論』にも曇鸞の名はない。

わが国へは、『論註』『讃偈・略論』ともに伝わっているが、源隆国の『安養集』に収められているものからすると、『論註』はもちろん、『讃偈』と『略論』は、別本であつたようである。それも、『讃偈』『略論』はともに羅什のものとなっている。珍海『決定往生集』には、「迦才師いらく曇鸞法師、往生論を注解して、無量寿讃ならびに問答一卷を撰して、道俗等を勧進す⁽²⁹⁾」と、迦才『浄土論』の記述に添って、書かれてい

るから、迦才『浄土論』のものを引用しただけか、みずから『讃偈・略論』を見たか、はわからない。いずれにしても、この記述によると、『讃偈・略論』、すなわち今問題にしている『略論』は、曇鸞の作で通っていたこともうかがえる。

五

『安養集』所収の『論註』にも、「業道經にいわく⁽³⁰⁾とある。親鸞『教行信証』所引の『論註』も、「業道經にいわく⁽³¹⁾となっており、岩波本(金子大栄)注は、「業道を説かれし經」ということで、一つの經名ではないとしている。恐らく『安楽集』の「大乘經」を容れてのことであろう。良忠『論註私記』も、『業道經』の名を出すから、平安末、乃至は鎌倉期諸字匠が披閲した『論註』は、『業道經』となっていたと思われる。わが国に到来した『論註』は、当初から『業道經』となっていたのであろう。このことは中国においても、世間流布の、『論註』には、『業道經』となっていたことが想像できる。

道綽が『安楽集』に、「大乘經」としたのは、『論註』だけではなしに、『略論』を見たからであろう。曇鸞の行跡を慕って、浄土教に帰入した道綽であるから、当然のこととして『論註』はよく学んだ。『安楽集』を見ると『論註』によっていることはよくわかる。『讃偈』を用いていることも、『讃』を引用することが再々であるから、確かである。当然のこととして、『略論』も用いられる。その証拠が、今論じている箇所⁽³²⁾の文である。その後のことはわからないけれども、道綽の時代までは、『論註』『讃偈・略論』が曇鸞のものとして行われていたことは明瞭であ

る。道綽は、そのことを証明する人でもあるわけである。道綽は、『論註』と『讃偈・略論』を合わせ用いて浄土教の宣布に役立てた、はじめての人であると言ってもよいであろう。

しかし、初唐期に、時代を同じくする統一新羅時代の学匠達の、浄土教関係の書物には、『論註』の引文は見られない。このことがただちに『論註』流伝の否定にまではいたらないけれども、『論註』自体が、『大經』や『觀經』の經文解釈に援用されなかったのではないかと思わしめるものがある。そのことは中国においても、曇鸞以後の浄土教関係文献に、『論註』の影が見えず、この道綽にいたってはじめて、『論註』と『讃偈・略論』が取り上げられ、曇鸞において、問題提起の形をもって出されたことがらが、道綽にいたって、現実問題として、実感をもって受けとめられたことがうかがえる。その一例がこの『安樂集』の二問答である。それが迦才・善導・懷感等に受け継がれて論ぜられ、また『浄土十疑論』『西方要決疑通規』等の諸書にも論ぜられることになったが、そのことは最後にまとめることにしよう。

六

またくもとにもどって、『論註』の『業道經』の問題を考えると、今、見たように、道綽が合わせ見た『略論』の、「經にいわく」の面をたどって、この「經」なるものが何の經かと追究することや、經が『業道經』というものであっても、内容を探索することは途が絶たれているから、以下は、『略論』の言う「經」を検討して、一方向を見きわめてみたい。それには『略論』の本文に注目すべきであると思う。従来もこ

の方法は取られてきたが、重ねて言うと、本文第二問答には、

問うていわく、安樂國に幾種の莊嚴あつて、名づけて浄土とするや。答えていわく、もし經に依り、義に拠らば、法藏菩薩の四十八願は、すなわち、これその事なり。讃を尋ねて知るべし。また重ねて序べず。もし無量壽論に依らば、二種の清浄をもって、二十九種の莊嚴、成就す。⁽³⁴⁾

とある。「略して安樂浄土の義を論ず」という題からも、「經に依り」という文からも、この經は『無量壽經』であることは当然である。『大經』の所説にもとづいて、安樂浄土の義を述べるのであるから、大前提として、この「經」は『無量壽經』である。今、問題にしているところの「經にいわく、業道は秤のごとし。重きものを先ず牽く」の「經」も、『大經』であれば筋が通るのである。『論註』で、『業道經』とあるばかりに面倒になる。『無量壽經』の釈書でこの箇所につれてゐるものは、

一、元曉『兩卷無量壽經宗要』

仏經に説くがごとくんば、善惡の業道は、罪福朽ちることなし。重きものを先ず牽くこと、理数として差うことなし。⁽³⁵⁾

二、元曉撰に擬せられる『遊心安樂道』

仏經に説くがごとくんば、善惡の業道は、罪福朽ちることなし。重きものをすでに礙うこと、理致として差うことなし。⁽³⁶⁾

三、法位『無量壽經義疏』卷下

經にいわく、業道は秤(秤)のごとし。重きものを先ず牽くと。⁽³⁷⁾

四、憬興『無量壽經連義述文贊』卷下

あるもの、經に、善惡・罪福は、重きものを先ず引くと説くを聞⁽³⁸⁾

く。
となる。『略論』の「経にいわく」を、『業道経』と関連させていないのは、『論註』を用いないか、見なかったからである。「仏経にいわく」という元曉関係の釈は、『略論』が『大経』を用いるにせよ、ただちに『大経』に結びつけない感が、「仏経」という表現にはある。一経を指すとは限らない。法位のいう「経にいわく」は、『略論』のままであるが、懐興の釈は、『大経』を意味すると言ってもよいであろう。

原文の全部は、

有聞経説義惡罪福重者先引、便疑称念弥陀仏名必生彼土、言恒作諸惡必深重、不応十念相統微善能滅諸罪而往生彼、入正定聚畢不退転故

である。少なくとも懐興は、『略論』の「経にいわく」を、「あるひとが、経に……と説くのを聞いて」疑心を起すという方向に見ているのであるから、この経は、『略論』が依拠している『大経』と見るのが妥当である。そのことから元曉や法位が「仏経」あるいは「経」というのも、『大経』と見ているとすることもできるであろう。

関心事は『大経』の中に、善惡の因果応報のことがあるかどうか、ということに移る。大体において『大経』の疑心辺地胎生往生は、

もし衆生あつて、疑惑の心をもつて、もろくの功德を修し、かの国に生ぜんと願せんに、仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了せず、このもろくの智において疑惑して信ぜず、しかれども、なお罪福を信ずるをもつてのゆえに、善本を修習して、その国に生ぜんと願ず。⁽³⁹⁾

というものである。ここに「疑惑不信」とあるが、この疑惑するゆえんが『大経』には説かれていないので、『略論』では、これを詳説することになる。そこで、その第一疑の「ただ阿弥陀仏を憶念するは、必ずしも安樂に往生せず。何をもつてのゆえに、経にいわく、業道は秤のごとし、重きものを先ず牽く」が立てられるのである。流れの上からいって、経は『大経』であるべきである。「業道は秤のごとし、重きもの先ず牽く」は、『大経』の経文の趣意であつて、文字通りに「業道如秤、重者先牽」の文があるとは解すべきではなからう。

この疑心辺地胎生往生を説く前に、『大経』には、五惡五病五燒が説かれる。この五惡段は因果応報を説く。「業道如秤、重者先牽」の文はないにしても、その意は十分に広く説かれている。

『大経』巻下「挙惡令厭」の段は「しかるに、世人薄俗にして、不急の事を争う。この劇惡極苦の中に、勤身營務して、もつてみずから給済す⁽⁴⁰⁾」の文にはじまり、その結果「行を当^おつて苦樂の地^{ところ}に至り、身みずからこれを当^あく。代わるものあることなし。善惡變化し、殃福^{とく}ところを異にし、あらかじめおそかに待つ。まさに独り趣入すべし。遠く他所に致りぬれば、よく見るものなし。善惡自然にして、行を追つて生ずるところなり」という。これなどは、まさしく「業道は秤のごとし。重きものを先ず牽く」の意ではなからうか。「かくのごとき世人、善をなして善をえ、道をなして道を得ることを信ぜず。人、死してさらに生じ、恵施して福をうることを信ぜず。善惡のこと、すべてこれを信ぜず、これをしからずとおもつて、ついに是^すとすることあることなし」という衆生、「善惡の道、みずから見ることあたわず」という凡夫に対して、まず世

間の悪業の実情を示し、厭離の心を起さしめんがために、五悪段が説かれるのである。「自然の非悪、先ず随ってこれに与やす。ほしいままに所為を聴して、その罪の極まりを待つ。その寿いまだ尽きざるに、たちまちにこれを奪って、悪道に下し入れて、累世に勤苦せしむ」は、まさしく「業道如秤、重者先牽」の義を説いているのではあるまいか。原文にすれば「自然非悪、先随与之、恣聴所為、待其罪極、其寿未尽、便頓奪之、下入惡道、累世勤苦」となって、「先牽の義」もまた「繋業の義」も、こもっていることが解せられる。

五悪段第一悪には、

諸天人民蠕動の類、衆悪をなさんとす。みなしからずということなし。強きものは弱きを伏し、転た相剋賊し、残害殺戮して、たがい相呑噬す。善を修することを知らず、惡逆無道なり。後に殃罰を受けて、自然に趣向す。(略) 受くるところの壽命、あるいは長く、あるいは短し。魂神精識、自然にこれに趣く。まさに独り値い向い、相従って、ともに生ずべし。たがいに相報復して、絶え已むことなし。殃惡いまだ尽きざれば、相離るることを得ず。その中に展転して、出期あることなし。解脱を得がたし。痛みいうべからず。天地の間に、自然にこれあり。即時にたちまちに応至せずといえども、善惡の道、かならずまさにこれに歸すべし。これを一大惡、一痛、一焼とす。勤苦することかくのごとし。たとえば大火の人身を焚焼するがごとし。⁽⁴¹⁾

とある。第二悪には、

世間の人民、父子、兄弟、室家、夫婦、すべて義理なく、法度に

順ぜず。奢婬嬌縱にして、おのおの快意せんとす。(略) たがいに利害して、忿りをなし、怨を結ぶ。(略) かくのごとくして、竟りに至って、恃怙するところなし。独り来たり、独り去りて、ひとりも随うものなし。善惡禍福、命を追うて生ずるところなり。(略) 今世に現に王法の牢獄あり、罪に随って趣向してその殃罰を受く。その前世に道徳を信ぜず、善本を修せざるによって、今また惡をつくる。天神剋識して、その名籍を別つ。寿終り、神逝って、惡道に下し入る。ゆえに自然の三塗無量の苦惱あり。その中に展転して世々累劫に出期あることなし。解脱を得がたし。痛みいうべからず。⁽⁴²⁾とある。

第三惡、第四惡、第五惡も同様に、現世の惡業の結果は、惡趣に落し入れられて、出期はなく、その苦痛は大火をもって身体を焼かれるがようである、と説いている。いづれも、これが罪業の報いで、自然に、かならず受くべきものであるという。第四惡に、「殃咎牽引し、まさに往きて趣向すべし。罪報自然にして、捨離するところなし」とあることなどは、もっとも「業道如秤、重者先牽」に近いのではなからうか。第五惡には「天地の間に、五道分明なり。恢廓窈窕、浩浩茫茫たり。善惡報応して、禍福相承く。身みずからこれをうく。誰も代るものなし。数⁽⁴³⁾の自然なるをもって、その所行に應ず」とあるが、これも同意趣である。五惡段を結んでは次のようにある。

この世の五惡、勤苦することかくのごとし。五痛五燒、展転して相生ず。ただ衆惡をなして、善本を修せず、みなことごとく、自然にもろくの惡趣に入る。あるいはその今世に先ず殃病を被って、

死を求むるに得ず。生を求むるに得ず。罪惡の招くところ、示^あわに
して、衆、これを見る。身、死すれば行に随^{したが}って、三惡道に入る。
苦毒無量にして、みずから相い焦然⁽⁴⁵⁾せらる。

の經文は、まさしく『略論』に言う「經言、業道如秤、重者先牽」の
「經」であると言つてよからう。今見てきたように、五惡段そのものが
「業道如秤、重者先牽」の道理を重ねて説いているわけで、『略論』自体
が、『無量壽經』に説く、安樂淨土についての問答である。このことか
らしても、『略論』に言う「經」は、『大經』であるべきである。『論註』
に「業道經」とあるからと言って、『大經』以外の經を当てることは実
際不可能である。

七

以上のことから、あとは『論註』の『業道經』の問題が残る。『安樂
集』には「大乘經」となっていることからすると、やはり道綽の用いた
『論註』も『業道經』となつていたのであろう。それを特定の經（業道
經）とせず、「大乘經」（大乘の經）と改めたのは道綽であろう。その
理由はわからないけれども、言われるような『十善業道經』とか『分別
業道經』⁽⁴⁶⁾という、『業道經』と名のつくものがあつて、道綽が仮りにそ
れを披見したとしても、内容が『論註』の文の流れに添うものでなかつ
たならば用いられるはずはない。しかし『業道經』とある以上は、『略
論』に「經」とあつても、一概に消すことも憚^{おそ}かられるので、「大乘經」
の通称を用いたのではなからうか。

実際、『論註』上巻の終りには、回向門の釈に、八番の問答を設けて

論じてあるが、この問答は、その六番目にあたる。八番問答は、基本的
には『大經』と『觀經』にもとづいてなされているが、直接的には第三
問答の、

問うていわく、無量壽經には、往生を願するものは、みな往生す
ることを得^う。ただ五逆と正法を誹謗するをば除くといひ、觀無量壽
經には、五逆十惡を作り、もろ／＼の不善を具するもまた往生を得
といへり。この二經、いかに會せん⁽⁴⁷⁾。

ということがきつかけとなる。はじめは、五逆と誹謗正法の輕重を論じ、
五逆は誹謗正法よりは軽いから往生し、誹謗正法は最も重いから往生し
ない、ということへと導く。ついで往生業としての十念と、五逆十惡の
不善業の輕重の關係を論じるのである。このような次第で、八番問答は
『大經』と『觀經』の説の、矛盾と思われる点が、下地となつてゐるか
ら、「唯除五逆、誹謗正法」の中でも「誹謗正法」の不得往生は、容易
に納得できても、五逆十惡の不善業のものが、十念によつて往生する
といふのはどうしても信じられない。この疑惑を解消するために、五逆十
惡の繋業よりも、十念の方が重い理由を、在心・在縁・在決定の三在に
よることを説いて解決するという次第になつてゐる。三在は前にもふれ
たように、『略論』では七喻に相當する。

問題の『業道經』の箇所を再度出すと、

問うていわく、業道經にいわく、業道は秤のごとし。重きものを
先ず牽く。觀無量壽經にいうがごとくんば、人あつて五逆十惡を造
り、もろ／＼の不善を具して、惡道に墮し、多劫を経歴して、無量
の苦を受くべし。命終の時に臨んで、善知識の教えに遇いて、南無

阿弥陀仏と称す。かくのごとく、至心あって、声をして絶えざらしめ、十念を具足して、すなわち、安樂浄土に往生を得て、すなわち大乘正定の聚に入りて、畢竟して退せずと。三塗の諸苦と永く隔つと。先牽の義、理においていかなぞ。

また曠劫よりこのかた、つぶさに諸行を造る、有漏の法は三界に繫属せり。ただ十念、阿弥陀仏を念ずるをもつて、すなわち三界を出づといわば、繫業の義、またいかながせん。

答えていわく、汝、五逆十惡の繫業等をいいて重しとし、下々品の人の十念をもつて軽しとし、罪のために牽かれて、先ず地獄に墮して、三界に繫在すべしという。今まさに義をもつて輕重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り。時節の久近、多少には在らざるなり。⁽⁴⁸⁾(以下略)となる。

『論註』の『業道經』か、『略論』の「經」か。ともに曇鸞の作という立場では、いずれかが誤まっていることにはなるが、前に述べた、『略論』の「經」の立場を是とすると、「經にいわく」でよいのであるから、『業道經』とは、曇鸞述作時にはなかったものを、後人が付加したか、書写の際の衍字となる。しかし流伝本には、嚴然と『業道經』とあるから、これを無始することはできない。そこで、先述の『略論』の「經にいわく」の立場も合せて訓むと、

問うていわく、業道は、經(無量壽經)にいわく、業道は秤のごとし。重きものを先ず牽くと。觀無量壽經にいうがごとくんば、人あって五逆十惡を造り、もろくの不善を具して、まさに惡道に墮

し、多劫を経歴して、無量の苦を受くべしと。のようになる。

『論註』で、ここに問題になっているのは、五逆十惡の業道の重さである。その重さは、前にも述べたように「先牽の義」であり、引いては「繫業の義」につながる。その証拠は、『略論』のところで述べたように、『大經』の五惡段に説かれている。また『觀經』によると、五逆十惡をはじめ、不善業を具するものは、惡道に墮ちる、と説かれている、というように解すれば、すっきりとする。『論註』の問答の次第を別にして、『業道經』のみに拘泥して、いかなる經か、と經文を探索しても、むなししいことのように思われる。しかし『大乘經』とあることから推して、特定の經でない、とのけてしまうのも気がかりである。所詮は、『論註』や『略論』の文面の流れから解するのが、無難ではなからうか。

道綽の立場は大いに異なると思う。道綽こそは、思慕する師、曇鸞撰の『論註』に『業道經』とあるのを、そのままに受けとめて、業道の二字に代えて、大乘の二字をもつたのであって、『業道經』のせんさくは問題ではなかったことと思われる。いく度も言うように、『論註』も『讚偈・略論』も師説である。『業道經』を、『略論』の「經」と勘案して、「大乘經」とすることは、弟子の自覚があるからこそできることでもある。『大經』も『觀經』も学びつくし、『論註』も『讚偈・略論』も究めつくした道綽にとっては、自然の行為であろう。

八

道綽によって釈去された疑情十一番の中に、ここで取り上げたのは、

わずかに第一と二の二番である。しかし、この「先牽の義」と「繋業の義」は、弥陀浄土教徒にとっては、常に対処しなければならぬ最重要事であったと思われる。そのことは、前にふれたように、迦才・善導・懷感等によって取り上げられていることや、他の浄土教関係の書物においても、多く扱われていることから、知ることができる。今は、それぞれの文を挙げることによって、その跡を見ることにしよう。

まず道綽にいちばん親しい迦才は、『浄土論』に、このように記している。

問うていわく、衆生の悪業は、それなおし山を積むがごとし。このもろ／＼の悪業は浄土を障う。小善のよく除くところにあらず。何がゆえぞ観經に、命終に臨んで十念すれば、すなわち往生を得というや。

答えていわく、心はこれ業の主にして、生を牽くの本なり。臨終の心は、なおし眼目のごとくにして、よく一切の諸業に遵う。もし臨終の心、悪ければ、よく一切の悪業を引いて、惡道の中に生ず。もし臨終の心、善なれば、よく一切の善業を引いて、善道の中に生ず。たとえば竜の行くに、雲すなわちこれに随うがごとし。心もし西に逝けば、業もまたこれに随うなり。これはこれ經論の文なり。⁽⁴⁹⁾

とあるのは、問は同意趣でも、答は曇鸞・道綽以来のものではない。臨終時の心の善悪によるというのは、「重者先牽」「三界繋業」の問題と直接の対決を避けているし、十念との関係が明白でない。それも經論の文によるといえるのは、迦才の主張が別の根拠によっていえるとも言えるので、道綽の意見とは異なるものである。

次に、善導は『觀經散善義』卷第四にいう。

問うていわく、もし解行不同、邪雜の人等、來たつて相い惑亂し、あるいは種々の疑難を説いて、往生を得ず、といわん。あるいはいわく、汝ら衆生、曠劫よりこのかた、および今生の身口意業に、一切の凡聖の身の上において、つぶさに十惡を造つて、五逆・四重・謗法・闡提・破戒・破見等の罪を造つて、いまだ除尽することあたわず。しかるに、これらの罪は、三界の惡道に繋属す。いかんぞ一生の修福、念仏をもて、すなわちかの無漏無生の国に入つて、永く不退の位を証悟することを得んや。

答えていわく、諸仏の教行、数、塵沙に越え、稟識の機縁、隨情、一にあらず。(略) 汝、何をもつてか、すなわち有縁にあらざる要行をもつて、われを障惑するや。しかるに、わが愛するところは、すなわちこれわが有縁の行なり。すなわち汝が求むるところにあらず。汝が愛するところは、すなわちこれ、汝が有縁の行なり。またわが求むるところにあらず。このゆえに、おの／＼樂むところ⁽⁵⁰⁾に随つて、その行を修すれば、必ず疾く解脱を得るなり。

とあるのは、問は、道綽のものを、さらに具体的に示めたもの、と言うことができ、答は、道綽の域を越えて、浄土の信相を徹底させている。ただし「諸仏の教行、数、塵沙に越え、稟識の機縁、一にあらず」ということとは、道綽の機教相應の説からのものであろうし、「浄土の一門のみあって、通入すべき道なり」との道綽の主張と別のものではない。いずれにしても曇鸞・道綽以来の「先牽の義」「繋業の義」にもとづいた疑惑不信の解決は、弥陀浄土教においては、この善導の釈のよう

に、浄土の信相を確立させることによって解決されるのである。

懷感の『釋浄土群疑論』卷第二には、

ただ下品下生の五逆十惡を説いて、かくのごときの愚人、惡として造らざるはなし。善知識の仏名を稱せしむるに逢うて、十念を具足すれば、すなわち浄土に生ずというに、かえて、これらの十惡の衆生は、念仏して淨域に生ずることを得ることを信ぜず。われらすでにこれ罪惡の凡夫なり。無始よりこのかた、この慳、みな犯ぜり。念仏十声に何の功德あつてか、わが重罪をして、すなわち除滅を得て、西方極樂世界に往生せしめん。これただこれ、仏、接引の言なり。あるいはこれ遠聲に近聲を作して説く。あるいはこれ第二階の法なり。あるいは別時の意なり、といいて、種々に異解して、即生することを信ぜず。欺謗するものは、きわめて多く、信順するものは、はなはだ少し。⁽⁵⁾

とある。この段は、もとく『阿弥陀經』の「難信の法」の釈として、難信の一例に、『觀經』の十声往生を挙げたもので、それゆえに十方恒沙の諸仏は同じく舌相を述べて、信すべきであることを証し、念仏の行人を護念して、浄土に生ぜしめんとされたとする。懷感は『群疑論』卷第三に、逆謗除取について、古今の釈、十五家を挙げている。曇鸞にはじまり、道綽によって實際問題として取り上げられ、善導によって結着をつけられたこの問題は、いかに諸学匠の関心事であつたかがわかる。道綽には、逆謗除取に関する直接の釈はないけれども、今まで見たように「先牽の義」「繫業の義」が取り扱われていることは、『大經』と『觀經』の会通とも言えるのである。

『浄土十疑論』には、第五疑に、

問うていわく、具縛の凡夫、惡業厚重なり。一切の煩惱、一毫もいまだ斷ぜず。西方浄土は三界を出過せり。具縛の凡夫、いかにが生ずることを得んや。

答えていわく、二種の縁あり。一つには自力、二つには他力、自力は、この世界にして道を修する、実にいまだ浄土に生ずることを得ず。(略) 他力は、もし阿弥陀仏の大悲願力、念仏の衆生を攝取するを信すれば、すなわちよく菩提心を發して、念仏三昧を行じて、三界の身を厭離し、行を起し、施戒、修福す。一一の行の中において、回してかの弥陀浄土に生ぜんと願すれば、仏の願力に乗じて、機感相應、すなわち往生することを得。⁽⁶⁾

とある。以下に『十住毘婆沙論』に言うとして、難易二道を説くが、これは『論註』の文によっているのである。

また第八疑には、

問う、衆生は無始以来、無量業を造り、今生の一形に、善知識に逢わず。またまた一切の罪業を作り、惡として造らざるはなし。いかにが臨終に十念成就して、すなわち往生を得て、三界を出過せんや。結業のこと、いかにが通すべけんや。

答う、衆生は、無始以来、善惡の業を種ゆるに、多少・強弱は、ならびに知ることを得ず。ただよく臨終に、善知識に遇うて、十念成就するものは、みなこれ宿善の業、強きをもて、はじめて善知識に遇いて、十念成就することを得。もし惡業多きものは、善知識にすらなお逢うべからず。なんぞ十念成就を論すべけんや。

また汝、無始以来の惡業をもって重とし、臨終の十念を輕とせば、今、三種の道理をもって、輕重の不定、時節の久近の多少に在らざることを輕量せん。いかに三つとするや。一つには在心、二つには在縁、三つには在決定。⁽⁵³⁾(以下略)

とある。先の第五疑は「繫業の義」に対するものであるうし、この第八疑は「先牽の義」に対するものであろう。全体としては『論註』に従ったようにも見られるが、「疑を独立させたことや、『論註』とは順序が逆になっているから、『安樂集』に導かれていると言えるのではなからうか。迦才・善導は『安樂集』の論調から独立して、自己の信念を打出していたのに対し、『淨土十疑論』は『安樂集』に添って論じたとも言える。

『西方要決疑通規』の第十一釈は、三階教徒の疑問五種を会釈しているが、その第二疑に、

業道は秤のごとし。善惡は必ず酬う。生を感じてよりこのかた、惡を作ること一つにあらず。いかに受けずして、ただちに西方に往かんや。たとい往生せんと欲するも、あに障りとならざらんや。⁽⁵⁴⁾

とあるのも「重者先牽」の思いが伝えられていることを示す。この疑問が三階教徒から発せられているのは、『安樂集』との関係においても考えられるべきであって、曇鸞の時には関係なかったものが、あるいは『安樂集』の「広く問答を施して疑情を積去す」の疑情が、三階教徒からのものも存在したのかも知れないということを予想させる。その意味では『西方要決』の検討はもちろん、三階教についても関説している『群疑論』、そして『淨土十疑論』の、いわゆる弥陀淨土三大釈疑書と

『安樂集』ないしは『論註』『讃偈・略論』との関係の追究も興味の多いことと思われる。

九

かえりみると、道綽は、北周武帝の破仏の暫く前、十四歳で出家、隋の復仏後、慧瓚に師事し、『涅槃經』をよくした。四十八歳、曇鸞の遺徳を慕って淨土教に帰入後は、初唐の仏教興隆時代に、八十四歳で没するまで、山西の地(迦才によると、教化の範圍は、并州の晋陽・太原・汶水の三県)を離れた形跡はない。主として玄中寺におり、もっぱら淨土の行を修し、阿弥陀仏を念じ、礼拝供養、相統してやむことはなかった。

貞觀以来というから、六十六歳以後は、有縁の道俗を開悟するために、教化を開始したようである。以後、八十四歳で往生を遂げるまでの十九年間、その教化の手段は、『觀經』の講説と、称名念仏の勧進にあった。『安樂集』は、恐らくは、その時々説法がまとめられたものであろう。念仏の勧めは、小豆を用いたり、木樂子の数珠をもってした。また決して西方に向って涕唾便利せしめないなど、その指導は徹底していた。

その道綽の著、『安樂集』二巻は、道綽の生なまの教化活動の実録という一面をもっている。『安樂集』が単なる『觀經』の注釈書でないことはもちろんであって、ことに『大經』や『大經讚』を引いていることや、広く、多くの經論を引き、曇鸞の教えにしたがっていることは知られているが、今一つの特徴は、説聴のいづれも、真剣にすべきことを説いていることである。第一大門第二に「諸部の大乘によって、説聴の方軌を明す」の一段を設けていることは、説法時には、説者と聴者の心が通

いあってはじめて、教化の効果が期待できることを説いたのであって、道綽がこの点を重視したことは、道綽の布教者として面目をあらわしているものである。「説者、聴者、みな仏法を紹隆し、常に仏前に生ずるに堪う⁽⁵⁵⁾」ということからも、道綽の真摯な人柄がうかがえる。

第二大門第三「広く問答を施して、疑情を釈去す」の十一番問答は、弥陀浄土信仰そのものに対する疑惑に関する問答として重要であるが、中でも、ここに論じてきた第一、第二の問答は、弥陀信仰に対する根本的かつ素直な疑問であるとともに、幾度釈明しても釈去し切れない問題でもある。その証拠に、時代は下っても、諸師、諸書に必ず論ぜられていることは、前に挙げた通りである。曇鸞において問答として取り上げられ、また曇鸞の論述を受けつつも、このように『安楽集』において、広く詳しく取り扱われたことは、道綽の日常の教化の上においても、この問題の解決は不可欠との実感があったからであろう。本論文としては、そのようなことに心を引かれつつも、また『業道経』『経』『大乘経』の問題も解決されないと、『安楽集』を読んでも落着かないので、まずはこの方面の釈去の一助として、この部分の叙述が、主になってしまったことをお詫びする。

〔注〕

- (1) 『唐高僧伝』巻第二〇習禪篇五(『大正蔵』五〇、五九三c)。
- (2) 迦才『浄土論』巻下第六引現得往生人相貌(『大正蔵』四七、九八b)。
- (3) 王古『新修浄土往生伝』巻中(『統浄』新二六、九〇)。
- (4) 文諲・少康『往生西方浄土瑞応刪伝』(『統浄』新二六、五)。

- (5) 『唐高僧伝』巻第二七遺身篇第七(『大正蔵』五〇、六八四a)。
- (6) 『往生西方浄土瑞応刪伝』『浄土往生伝』『新修浄土往生伝』等。
- (7) 土川本『選択本願念仏集』(二二九頁)。
- (8) 『類聚浄土五祖伝』(『昭法全』八四七頁)。
- (9) 『醍醐本法然上人伝記』『二期物語』(『昭法全』四四〇頁)。
- (10) 正徳版『拾遺語灯録』巻上(『昭法全』四四〇頁)。
- (11) 土川本『選択本願念仏集』(二頁)。
- (12) 『同』(九六頁)。
- (13) 『選択伝弘決疑鈔』巻第一(『浄全』七、一九二)。
- (14) 『安楽集』巻下(『大正蔵』四七、一四b)。
- (15) 望月信亨『中国浄土教理史』「菩提流支ならびに浄土の六大徳」(六三頁)。
- (16) 『安楽集』第一大門第七「略明三身三土義」(『大正蔵』四七、五c)。
- (17) 『同右』第二大門第三「明広施問答、釈去疑情」(『大正蔵』四七、一〇b)。
- (18) 『安楽集纂釈』上巻(『統浄』新六、二〇五)。
- (19) 『往生論註』巻上(『浄全』一、一三六)。
- (20) 『無量寿経』巻上(『浄全』一、三三三)。
- (21) 『略論安楽浄土義』(『大正蔵』四七、一c)。
- (22) 『同右』(『大正蔵』四七、二a)。
- (23) 『同右』(『大正蔵』四七、二c)。
- (24) 『略論安楽浄土義私説』巻下(『統浄』新六、一一二)。
- (25) 迦才『浄土論』巻下曇鸞伝(『大正蔵』四七、九七c)。
- (26) 矢吹慶輝『鳴沙余韻』第一〇〇紙。
- (27) 『同右』解説第二部(二二九頁)。
- (28) 梯信曉『安養集』——本文と研究——所収。
- (29) 『決定往生集』(『浄全』一五、五〇一)。
- (30) 梯信曉『安養集』——本文と研究——(五三二頁)。
- (31) 岩波本『教行信証』(二三三頁)。同様の釈は藤堂恭俊博士もかねてより

出されており、最近では『浄土仏教の思想』四 曇鸞・道綽（一〇八頁）に述べておられる。牧田諦亮博士は閑説しておられない。塚本善隆博士は『業道経』のままに論をすすめておられる。（塚本善隆・梅原猛『不安と欣求』〈中国浄土〉仏教思想8・二六五頁）

- (32) 『無量寿経論註記』巻第一（『浄全』一、三〇七）。
- (33) 恵谷隆成『浄土教の新研究』所収復元本法位『無量寿経義疏』義寂『無量寿経述義記』等や、元曉『両卷無量寿経宗要』元曉撰に擬せられていた『遊心安楽道』憬興『無量寿経連義述文贊』等。
- (34) 『略論安楽浄土義』（『大正蔵』四七、一a）。
- (35) 『両卷無量寿経宗要』（『浄全』五、八六）。
- (36) 『遊心安楽道』（『浄全』五、六一〇）。
- (37) 恵谷復元本法位『無量寿経義疏』巻下（『浄土教の新研究』四〇五頁）。
- (38) 『無量寿経連義述文贊』巻下（『浄全』五、一六六）。
- (39) 『無量寿経』巻下（『浄全』一、三三三）。
- (40) 『同右』（『浄全』一、二四）。
- (41) 『同右』（『浄全』一、二七）。
- (42) 『同右』（『浄全』一、二八）。
- (43) 『同右』（『浄全』一、三〇）。
- (44) 『同右』（『浄全』一、三二）。
- (45) 『同右』（『浄全』一、三二）。
- (46) 前出『略論安楽浄土義私説』の行誡の記述。
- (47) 『往生論註』巻上（『浄全』一、二三五）。
- (48) 『同右』（『浄全』一、二三六）。
- (49) 迦才『浄土論』巻中（『大正蔵』四七、九一b）。
- (50) 『観経散善義』巻第四（『浄全』二、五九）。
- (51) 『釈浄土群疑論』巻第一（『浄全』六、二九）。
- (52) 『浄土十疑論』（『浄全』六、五七三）。
- (53) 『同右』（『浄全』六、五七五）。
- (54) 『西方要決釈疑通規』（『浄全』六、六〇二）。

(55) 第一大門第二には『大集経』『大智度論』『無量清浄平等覚経』によって説聴の方軌を明かす。第十二大門には『十往生経』を証として往生を勧め、その引文には「もし善男子・善女人あって、まさしくこの経を信じ、この経を愛樂して、衆生を勸導せば、説者・聴者みな阿弥陀仏国に往生せん」とある。（『浄全』一、七一〇）。

中国初期天台における末法思想の再点検

横 田 善 教

はじめに

中国の末法思想を整理する時、南岳慧思の存在を無視して通することはできない。しかしながら、慧思の末法観がよく表現されている『立誓願文』⁽¹⁾は、古来より真撰偽撰の論議が絶えない文書である。

近年、偽撰説の中心におかれていたのが、恵谷隆戒博士の「南岳慧思の立誓願文は偽作か」⁽²⁾という論文で、これを中心にして、段階成立説、部分真撰説、全面真撰説など、様々な意見が出されてきた。

なかでも、若江賢三氏は、緻密な研究によって、恵谷博士の疑問に応える形で、その全面真撰説を唱えられておられるのは、とくに注目されるものである。⁽³⁾この研究によって、恵谷博士の出された疑問は、おおよそ解決されたものと思われるが、果たして恵谷博士の疑問を解決するだけで、この問題に終止符を打つことができるのであろうか。

また、『立誓願文』に自叙伝部分は、『立誓願文』の中でも真撰の可能性が高いものとして取り扱われてきたが、最近この部分をあらためて疑

問視する意見も出てきた。山野俊郎氏の「南岳慧思『立誓願文』に関する一試論」⁽⁴⁾等である。自叙伝からの引用が、宋代の『仏祖統紀』にはじめて見えることより、当初の『立誓願文』には、現行のような自叙伝がなかったのではないかとされている。もしも、当初から現行の願文のような自叙伝があったのなら、智顗がそれを見ていたはずであり、彼が著した『南岳思禪師伝』(散佚)に影響を与えたと推論される。また、道宣は『大唐内典録』に南岳撰『弘誓願文』をあげていると同時に、『統高僧伝』の慧思伝の撰述にあたり、これら『弘誓願文』や『南岳思禪師伝』を参照したはずであると考えられ、今その自叙伝の影響が、智顗や道宣などに認められないことから、『立誓願文』の自叙伝部分は、後世の加筆と試論されておられる。今までも、この説は偽撰説の根拠として取り上げられてきたものであるが、それを再整理されて論じておられるのである。⁽⁵⁾

山野氏は、智顗が『摩訶止観』巻七下に、

武津歎曰、一生望_レ入_二銅輪_一、領_レ衆太早所_レ求不_レ克。著_二願文_一云、

釈釈。高勝垂軌可_レ以鏡焉⁽⁵⁾

という一文が述べられているので、智顗は『立誓願文』を見ていたという前提に立って論を展開されておられるが、もしも智顗が、現行の願文の一部しか見ていなかったならどうであろうか。また、後世の人物の加筆であったならば、なぜ『統高僧伝』の慧思伝等をはじめとする伝記群を参照せず、わざわざ独創して付加する必要があったのか奇異である。とくに、自叙伝部分は、それに続く願文とも密接な関係をもっていると考えられるので、後世の付加とするならば、相当の注意をはらって創作されなければならなかったはずである。

読み込めば、読み込むほどに、この書が真撰なのか否かの判断が難しく思われてくるが、そのような中で、疑問に思った点についてまとめてみた。

〈注〉

- (1) 『印度学仏教学研究』六卷二号、一九五八年。
- (2) 「中国における正像末三時の年代観——南岳慧思を中心として——」(『東洋哲学研究所紀要』五、一九八九年)。
- (3) 「南岳慧思の『立誓願文』——「自著年譜」の真偽について——」(『大谷学報』六七—一、一九八七年)、「南岳慧思の『立誓願文』に関する一試論」(『仏教学セミナー』五八、一九九三年)。
- (4) 先述の恵谷博士の論文の第四番目の疑問中にも、この点について触れられている。
- (5) 『大正蔵』四六、九九中。

一 慧思と静琬

まず、従来の研究では、何故か智顗だけが取り上げられ、他の弟子については全く触れられなかった。そこで、彼らの伝記や著作の残っているものをすべて調査したが、末法に直接結び付く手掛かりは見出せなかった。

このような中、房山石経の発願者である静琬の場合はどうなのであるうか。静琬は古来より、慧思の付嘱をうけて房山の石経を開いたとされており、この点については、房山石経を研究される場合でも、あまり問題として触れられない。

おそらく、塚本善隆博士がこの問題について、両者の年齢差により、無理があると論じておられることで、決着済みなのかも知れない。⁽¹⁾

しかし、塚本博士の説では、絶対にあり得ないとまでは断言できない点がある。この点を補充すべく、少し検討しておきたい。

まず、静琬が慧思から付嘱を受けた根拠になっている『帝京景物略』には、

北齊南岳慧思大師、慮_二東土藏教有_一毀滅時_二発_下願刻_二石蔵_一、闕_中封岩壑中_上。坐下静琬法師承_二師付嘱_一、自_二隋大業迄_一唐貞観、大涅槃経成とあり、慧思が未来に經典を残すため、石経を造ることを発願したと記されている。しかし、このような発願は、他の慧思伝や著作中には見当たらず、また、慧思が造ったのは、金字の經典であり石経ではない。北周の廃仏の二年前に、北齊の唐邕が、響堂山に経を刻むにあたって、以為縑緇有_レ壞、簡策非_レ久、金牒難_レ求、皮紙易_レ滅。

と述べている。つまり、紙や布などは壊れやすく、金は高価であるとして、石経を選んでいたのである。とくに石板の刻経は、岩壁に刻むのと異なり、拓本がとりやすく、場所を有効に使える利点がある。当時、後世に経典を残すのには石経が一般的で、金字経典によるというのは、特殊な方式であった。石経と金字経典では、安くて多くのものを現実的に残すのか、お金をかけて主要なものを象徴的に残すのか、その経典保存の仕方が、根底から異なるものと言えるのではなからうか。

また、唐の貞観二年に、静琬が書いた雷音洞の題記には、

至今貞観二年、□□〔既浸〕末法七十五載、仏日既没、□□〔長夜？〕方深、瞽目群生、從茲失導。静琬為護正□〔法〕、率己門徒知識、及好□□〔施檀？〕越、就此山頂、刊華嚴□□〔経等？〕一十二部、冀於曠□□□〔劫済度〕蒼生一切道俗□□□□〔同登正覚？〕。

〔重修華嚴堂經本記〕にて補充

と記されている。この記事から解るように、唐の貞観二年が末法に入って七十五年目に当たるとしている。しかし、これは『立誓願文』に示すところの末法の計算で算出すると、この年は末法百九十六年目に当たり、両者の計算方法には、百年以上の差があるのである。²⁾

更に、静琬が直接関与した経典について、塚本博士等の研究では、以下のものがあつたとされている。³⁾

妙法蓮華経

維摩詰所説経

勝鬘獅子吼一乘大方便方広経

中国初期天台における末法思想の再点検

金剛般若波羅蜜経

無量義経

仏臨般涅槃略説教戒経

暗室洗浴衆僧経

観弥勒菩薩上生兜率陀天経

大方広仏華嚴経浄行品菩薩百羅漢願

優婆提舍願生偈

菩薩地持戒品 受菩薩戒法

八戒齋法

大王観世音経

賢劫千仏出賢劫経

十方仏（？）？？十方滅闍冥経）

三十五仏名並懺悔（在決定毘尼経）

五十三仏名

いずれも雷音洞に存するものであるが、これ以外に、『華嚴経』や『涅槃経』があつたことは確実視されている。これらは、当時、流行していた経典であることや、靈裕や信行と共通した面を有していることが、塚本博士によって明らかにされている。

それでは慧思から見た場合はどうであろうか。まず、『妙法蓮華経』や、慧思が見ていたとは断定できないものの、『妙法蓮華経』に付する『無量義経』はあつても不自然ではなからう。弥勒経典や静琬が重要視していたと思われる『涅槃経』も、慧思に大きな影響を与えた経典である。しかし、金字経典作製の中心であつた『摩訶般若波羅蜜経』につい

では見当たらない。慧思の思想から見ると、後世に残さなければならぬ重要な経典であったはずである。房山にも『摩訶般若波羅蜜經』があるが、これは静琬滅後のものである。

以上の点から考えてみても、静琬が慧思の末法思想による付嘱を受けて、房山の石經事業に従事したとは考えにくい。

〔注〕

- (1) 『塚本善隆著作集』第五卷第一部「第四 静琬の石經刻造事業の由来」三四六頁（昭和五〇年、大東出版社）。
- (2) 慧思は、『立誓願文』の中で、自分が生まれた西暦五一五年は、末法に入って八十二年目にあたるとしている。
- (3) 前掲書「第六 静琬刻造の石經について」三八三頁。

二 金字經典の威力

次に金字經典作製の目的は何であったのか、検討を進めたいと思う。この点については、今まであまり言及されていないので、整理しておく必要があるのではなからうか。

まず、『統高僧伝』の慧思伝には、

乃願_レ徒属_レ曰、大聖在_レ世不_レ免_レ流言。況吾無_レ德豈逃_レ此責。責是宿作。時来須_レ受。此私事也。然我仏法不_レ久応_レ滅。当_レ往_レ何方_レ以避_レ此難。時冥空有_レ声曰、若欲修定、可_レ往_レ武当南岳。此入道山也。……（中略）……又以_レ道俗福施_レ造_レ金字般若二十七卷金字法

華、瑠璃宝函莊嚴炫曜。功德傑異大発_レ衆心_①。

とあり、金字經典に関する「願文」については、まったく触れられていな

い。しかも、般若經にだけ卷数を付加し、述べる順からしても、金字經典の主が、般若經であったことが分かる。

これは、金字法華經には触れない『摩訶止観』や『智者大師別伝』とも一致し、また、『立誓願文』の自叙伝の部分にも一致する。例えば、初めて金字經典作製の誓願を立てた四十二歳の時の記事には、

至_レ年四十二是末法一百二十三年。在_レ光州城西観邑寺上。又講摩訶衍義一遍。是時多有_レ衆惡論師、競来惱乱生_レ嫉妬心、咸欲_レ殺害毀_レ壞般若波羅蜜義。我於_レ彼時_レ起_レ大悲心_レ念_レ衆惡論師、即発_レ誓願作_レ如是言。誓造_レ金字摩訶般若及諸大乘、瑠璃宝函奉_レ盛經卷、現_レ無量身於十方国土_②講_レ說是經、令_レ一切衆惡論師咸得_レ信心_③住_レ不退転_④。

と記述され、何故この金字經典を造ろうとしたのか、その最も素朴な動機が述べられている。つまり、無量身を十方国土に現して、すべての悪論師を不退転の境地に住させるために、金字經典を造ろうとしているのである。

四十三歳の記事では、これより少し進んで、悪論師と一切衆生のために、とされている。

至_レ年四十三是末法一百二十四年。……（中略）……是時多有_レ衆惡論師。競起_レ惡心作_レ大恼乱。……（中略）……于_レ時発願我爲_レ是等及一切衆生、誓造_レ金字摩訶衍般若波羅蜜一部。以_レ淨瑠璃七宝作_レ函奉_レ盛經卷、衆宝高座七宝帳蓋珠交露幔、華香瓔珞種種供具、供養般若波羅蜜。……（中略）……発願之後衆惡比丘皆悉退散_⑤。

この中、般若波羅蜜を供養することが語られていることに、注意をしなければならぬ。これは、『摩訶般若波羅蜜經』の「大明品」に、

若有「善男子善女人」書持是般若波羅蜜、恭敬尊重讚歎、花香瓔珞乃至伎樂供養、是人得_レ福多_④。

と述べられている般若波羅蜜への供養と、一致する。さらに、「滅諍品」の中で、

若有種種鬭諍起欲_二來破壞_一者、以_二般若波羅蜜威力_一故、隨_二所起處_一即疾消滅。其人即生_二善心_一增_二益功德_一。何以故、是般若波羅蜜能滅_二諸法諍亂_一⑤。

と語られ、あるいは、「大明品」中に、

如是衆患皆不_レ能傷。何以故、是般若波羅蜜是大明呪は無上明呪。

……（中略）……字是大明呪故得_二阿耨多羅三藐三菩提_一。觀_二一切衆生心_一隨_レ意說_レ法_⑥。

と記されているような、般若波羅蜜が、鬭諍や迫害に効力があるとする考え方に基づいているものと言えるのではなからうか。般若經を奉持することが、仏塔供養の数万倍も功德があるとする般若經の思想が、慧思をして金字經典作製への動機となったと考えられる。

つまり、金字經典は、最低限その当初において、後世にそれを残すというよりも、金字の持つ力と般若波羅蜜の受持による力を求めたものと言えるのではなからうか。願文部分の最初には、「以_二我誓願_一 金字威力_⑦」とあり、また第四番目の願には、「般若力故 函及經卷 文字變作_二上妙珍寶_一 終不_二常為_一 瑠璃金字 書經之紙 為_二金剛精_一 不_レ可損壞_⑧」とある。金そのものが残るというよりは、その般若波羅蜜と

金のもつ威力が引き起こす効果を期待しているように思われる。そして、般若波羅蜜の受持による力は、惡論師たちを退散させ、あるいは三十九歳の時、毒藥による迫害から一命をとりとめたとも述べている。

しかし、これが金字經典を作製し終わった時に発した大誓願から、少し変化を見せている。

至_二年四十四_一是末法一百一十五年。……（中略）……於_二南光州光城都光城縣齊光寺_一。方得_二就手報_一先心願、奉_二造金字摩訶般若波羅蜜經一部_一。并造_二瑠璃寶函_一盛_レ之。即於_二爾時_一發_二大誓願_一。願此金字摩訶般若波羅蜜經及七寶函、以_二大願故_一、一切衆魔諸惡災難不_レ能沮壞。願於_二當來_一彌勒世尊出_二興于世_一、普為_二一切無量衆生_一說_二是般若波羅蜜經_一時_⑨。

つまり、弥勒菩薩がこの世に出現する時に、この經を同時にその場に出現させようとするもので、あわせて、その時に至るまでの、誓願力による救済方法が述べられている。

ここで、それまでの金字經典作製の目的が、当初の目的とは、ずれが出てくる。例えば、本来、威力の中心は般若波羅蜜であったはずが、大誓願では、慧思の誓願成就による果報に移っているのである。迫害から正法を護るために、金字經典を造ったにも関わらず、例えば、

有_二諸魔衆_一競來惱亂破壞般若波羅蜜、是人若能一心合掌稱_二我名字_一、即得_二無量神通_一。我於_二爾時_一亦作_二化人_一在彼衆中、現為_二眷屬_一稱_二彼弟子_一、降_二伏衆魔_一破_二諸惡道_一⑩。

とあるように、大誓願中では、慧思の名号を称えれば、これを摧伏しようとして述べているのがよい例である。

結局、『立誓願文』には、本来の造経目的にそった部分から展開し、新たな方向に発展するのである。

〔注〕

- (1) 『大正藏』五〇、五六三上中。
- (2) 『同右』四六、七八七中。
- (3) 『同右』四六、七八七中下。
- (4) 『同右』八、二八四上。
- (5) 『同右』八、二八一中。
- (6) 『同右』八、二八三中。
- (7) 『同右』四六、七八七下。
- (8) 『同右』四六、七八八下。
- (9) 『同右』四六、七八七下。
- (10) 『同右』四六、七八九下。

三 慧思の伝記と自叙伝

そこで、金字經典の内容について見ていきたい。智顗は、『摩訶止観』卷一上で、

代「受法師」講「金字般若」⁽¹⁾

と語っている。「受法の師」とはもちろん慧思のことと考えられる。これが、現存する中では、『立誓願文』を除いて最初に金字經典が見出せる記述である。散佚した智顗の『南岳思禪師伝』にも、もちろん金字經典作製について語られていたことであろう。しかし、智顗あるいは灌頂が記して現存するものの中には、金字經典の記述は、これ以外に認められない。

次に、金字經典についての記事が見られるのが、道宣の『統高僧伝』(六四五年)である。ここには、

又以「道俗福施」造「金字般若」二十七卷「金字法華」。琉璃宝函莊嚴炫曜、功德傑異大發「衆心」。又請講「二經」。即而叙構、隨「文造」盡「莫」非「幽蹟」。後命「學士江陵智顗」代「講金經」⁽²⁾。

と慧思伝の項目には述べられている。しかし、代講した智顗の伝記内には、代講したという記事はあるが、それが金字經典であったかは明確に記されていない。

また、恵詳撰『弘贊法華伝』卷四(六六七年)には、

又以「道俗福施」造「金字法花」。琉璃宝函莊嚴炫曜、功德傑異、大發「衆心」。又講「此經」。隨「文造」書、莫「非」幽蹟。後命「學士智顗」代「講金經」⁽³⁾。

とあるが、これは『統高僧伝』からの引用であろう。しかし、ここでは金字經典作製の中心經典である金字般若經の名前が見られないのは、この書が法華經に關係した僧の伝記類という事情によるものであるう。

続いて著された湛然の『止観輔行伝弘決』卷一之一(七六五年頃)には、『摩訶止観』卷一の「代受法師」についての説明で、

代受法師等者、即指「南岳」為「受法師」。南岳造「金字大品經」竟。自開「玄義」命令「代講」⁽⁴⁾。

と述べており、こちらは金字法華經には触れていない。

さらに、戒珠撰『浄土往生伝』卷中(九八〇年代)の慧思伝には、

姑命「学徒智顗」代「講金經」⁽⁵⁾。

とある。これ以降、『仏祖統紀』が著されるまでに、以下のようなもの

が見られる。

道原撰『景德伝灯録』卷二十七（二〇〇四年）

以「道俗所_レ施、造_二金字般若法華經_一。時衆請_レ師講_二三經_一。随_レ文発解。復命_二門人智顗代講_一」。

宗曉編『法華経願心録』卷上（二一九八年）

道俗福施、造_二金字般若金字法華_一。衆請講_二三經_一。即与敷莫_レ非_二幽願_一」。

士衡編『天台九祖伝』（二〇八年）

因以「道俗福施」造_二金字般若金字法華_一。琉璃宝函。衆請講_二三經_一。即時玄叙、随_レ文造_レ尽莫_レ非_二幽願_一。後命_二大師_一代講_二金經_一」。

宗鑑集『釈門正統』卷一（二二二七年）

又以「信士施_二金書般若經_一二十七卷法華經一部。貯_二于瑠璃宝函_一。莊嚴炫曜、大啓_二衆心_一。仍請講_二説_二三經_一。随_レ文敷演。莫_レ非_二幽願_一。後令_二顗代講_一」。

これらは、いずれも『統高僧伝』の釈慧思伝の影響を受けたことがよくわかる。しかし、『立誓願文』の自叙伝の影響は見られない。それが、これらに次いで著された志盤撰『仏祖統紀』卷六（二二二七年）の慧思伝には、

於「光城泉光寺」造_二成_二大品般若及法華經_一二部、盛以_二宝函_一。復自述_二願文一篇_一以記_二其事_一」。

とあり、『同書』智顗伝には、

南岳造_二金字般若_一、命_二師代講_一」。

と述べられている。「光城泉光寺」というような具体的な地名は、明

中国初期天台における末法思想の再点検

らかに『立誓願文』からの引用である。

これらを見てくると、ほとんどの場合、道宣の『統高僧伝』を引用しているのが、般若経と法華経の両名が見られる。『仏祖統紀』の場合も、『統高僧伝』と『立誓願文』をもとにして書かれているので、両経の名を出している。『止観輔行伝弘決』の場合は、『摩訶止観』の文句の説明をほどこしたもので、代講したかあいまいな金字法華経には触れていないのは当然かもしれない。そして、そのもとである『摩訶止観』からは、果たして智顗が金字法華経なるものの存在を知っていたとは断定できない。しかし、多くの伝記の元になった『統高僧伝』の慧思伝は、二つの金字経典が同時に作製されたような表現である。道宣は、どのような資料から慧思伝をまとめたのか定かでないが、果たして金字経典は、両経同時に作製されたものであろうか。

『立誓願文』には、金字経典を作製するにあたり、どのような経典をその対象にしようとしたのか、あるいは実際に作製したのかについて、前後十回の記述が見られる。この内、七回が自叙伝部分に見られる。これは、先に見てきたとおり金字経典の主は『摩訶般若波羅蜜経』であり、『妙法蓮華経』ではなかった。この自叙伝の部分の内、最初の箇所だけは「誓造摩訶般若及諸大乘」と述べられているように、最初から般若経以外の経典の金字化も考えていたことが窺えるが、やはり主は般若経であった。自叙伝に続く最初の願文にも、そのことは当てはまる。ここでは、

時_二有比丘_一名曰_二慧思_一造_二此摩訶波羅蜜経_一黄金為_レ字」

と述べられており、法華経については語られていない。この自叙伝に続

く五つの願文(『大正藏』四六、七八七上、二八行目〜七八八上、二七行目)は、それ以後の願文の基礎となるような重要なものである。弥勒の大会にあたり、大衆の前にこの金字般若經を出現させられるよう誓い、また神通力を得て、普く衆生を済度できる能力が具わることを願ったものである。これに対して、この五願の後に述べられる七言三十一句の偈文(『大正藏』四六、七八七下、二八行目〜七八九上、一四行目)に続く願文には、

我今為此 摩訶般若 妙法蓮華 二部金字 大乘經故¹³⁾

とある。ここで初めて金字法華經の名が出てくる。また、『立誓願文』の終わり近くにある後偈の部分にも、

為護正法¹⁴⁾發此願 故造金字般若經 為護衆生及己身 復造金字法華經¹⁵⁾

と述べられており、金字般若經が正法を護るために作製したことが窺え、一方、金字法華經は衆生と我が身を護るためであるとして、その各役割を明確にしている。しかし、やはり弥勒の大会で説かれるのは般若經であり、法華經ではない。その点では、前半部と一致している。慧思の思想は、般若經と法華經が切り離せない関係にあるから法華經を別出する必要がなかったという意見もあるが、このように役割を明確にしていれば、余計に両經の名を記述するのが自然ではなからうか。そのように考えると、自叙伝の部分とそれに続く五つの願文は、金字般若經だけを扱っており、自然な流れを形成している。後世に自叙伝が作られたのならば、多くの伝記等が般若と法華の両經の金字經典作製を伝えるように、金字の法華經の名も自叙伝部分に書かれているのが自然と思われる。つまり、般若經だけが述べられている部分は、法華經も述べられている部

分より、慧思撰の可能性が高いことになる。

しかも、この最初の五願の姿勢は、それ以後の願と少々異なる部分がある。『立誓願文』には、「南無慧思」という慧思の称号による称名や聞名について説かれるが、この五願中にも三回ほどこの件に触れている。

A、弥勒仏言 彼造經者 有大誓願 汝等应当 一心念彼 称其名号¹⁶⁾

B、一世尊 皆称釈迦 及我名字¹⁷⁾

C、十方国土 諸仏世界 皆称釈迦 如来名号 金經宝函 及我名字¹⁸⁾

このうち、Aは弥勒仏が「南無慧思」と称えることをすすめて、大衆が行うという状況を述べたものであって釈迦の称号は出てこない。しかし、それ以外の二つは、釈迦と慧思の称号の称名が述べられている。このような釈迦の称号について言及しているのは、この五願の部分だけで、それ以後には見当たらない。

さらに、この自叙伝に続く五願には、「大誓願」「弘誓願」「我誓」「誓願」などの表現はされているが、「本願」というようなものは見出せない。「本願」という語句は、阿弥陀仏の四十八願などと酷似した一連の願文(『大正藏』四六、七九〇上、三行目)以降に出てくるのである。『立誓願文』中の「本願」の語は、いずれも後半部に集中している。他の慧思の著作中には、総願としての「本誓願」「大誓願」という語はしばしば見られるが、「本願」は見出せない。と言うよりは、これら別願そのものの存在が、他の著作には見られない。別願という個人的な願が、一般論として説明されないのは当然であろうが、「本願」という語句が、

慧思の著作中、『立誓願文』の後半部にしか見られないのは奇異である。逆に言えば、『立誓願文』の後半部分を著す時にいたり、初めて自らの願文を本願として認識したことになる。これは慧思自身が、当初の弥勒の大会に般若経を出現させるための誓願目的から次第に発展し、慧思の名号のもつ力が一層強い作用をもたらすものとして展開されていることにそっている。慧思が、阿弥陀仏に近似していくほど、その名号作用の威力が強まり、「本願」として展開していったと言えよう。つまり、願文内において、その名号のもつ威力の展開が見られる。これは金字經典造経の当初からあったものではなく、少なくとも願文を展開していく上で出てきたものと言えるのではなからうか。

たとえば、前の五願に続く七言三十一句の偈には、慧思自身を障礙した者は、死んで地獄へ往くとし、さらにこの悪人を救うことが誓われている。

若有^二惡人^一障^二礙我^一 令^二其現世不吉祥^一 備受^二種種諸惡報^一 若不^レ改心^二自中傷^一 死墮^二地獄入^二鑊湯^一 謗法罪報劫數長 願令^レ彼^二發^二菩提心^一 持戒修善至^二道場^一⁽¹⁸⁾

これに対し、後半部の願文では、同じ地獄の衆生を救うために、

若有^二衆生在^二大地獄^一 聞我名字即得^二解脱^一 若不^レ爾者不^レ取^二妙覺^一⁽¹⁹⁾

と述べている。この二つの墮地獄者への救済方法には、明らかに違いがある。慧思は『諸法無諍三昧法門』巻下に、地獄の衆生の救済方法を述べている。

欲^レ度^二地獄衆生^一時、觀^二受念處^一。入^二初禪^一時已入^二第二禪^一、從^二二

中国初期天台における末法思想の再点検

禪^一起入^二第四禪^一。從^二四禪^一起住^二第三禪^一。以^二如意通^一變^二化十方阿鼻地獄及諸地獄^一。悉為^二天堂^一。一切苦具、變為^二瓔珞^一。如其苦息、如^二第三禪樂、隨^レ應說^レ法^一。⁽²⁰⁾

この記事から考えると、前者のような救済方法に近いと言えよう。そういう観点からすると、後者のような聞名による救済は、本来の慧思の思想より見ると特異なもので願文内での変化として見ることができる。

これらのことを考えあわせると、『立誓願文』はその内容において、前後で差異が見られるのである。

〔注〕

- (1) 『大正藏』四六、一中。
- (2) 『同右』五〇、五六三上、中。
- (3) 『同右』五一、二二上。
- (4) 『同右』四六、一四七下。
- (5) 『同右』五一、一一四下。
- (6) 『同右』五一、四三二中。
- (7) 『正統藏經』二乙、七、五、四一三右、上。
- (8) 『大正藏』五一、九九上。
- (9) 『正統藏經』二乙、三、五、三六七右、下。
- (10) 『大正藏』五〇、一七九中、下。
- (11) 『同右』五〇、一八一下。
- (12) 『同右』四六、七八八上。
- (13) 『同右』四六、七八九上。
- (14) 『同右』四六、七九二上。
- (15) 『同右』四六、七八八中。
- (16) 『同右』四六、七八八中。

- (17) 『同右』 四六、七八八下。
 (18) 『同右』 四六、七八九上。
 (19) 『同右』 四六、七九〇上。
 (20) 『同右』 四六、六三四下、六三五上。

四 南岳入山と『立誓願文』

以上のような『立誓願文』内での展開は、深山入山に関しても見られる。山に入つての修行については、その第五番目の願文に見られる。

我今入山 懺悔一切 障道重罪 經行修禪 若得成就 五通神仙 及六神通……⁽¹⁾

ここでは、入山の目的が懺悔、修禪し、六神通を体得することにある。次に、この願文に続いて述べられる七言三十一句の偈は、

敬諸仏法 好供養 然後説法化衆生 無前無後無中間 一念心中一時行 我今入山爲學此 非爲幻惑誑衆生⁽²⁾

と述べられている。ここでは、懺悔や六神通については触れず、修禪で体得する救済方法を会得することが、入山の目的であるとする。このような考え方は、慧思の思想に最もそつたもので、素朴なものである。七言三十一句の偈は、神仙思想や慧思の名号など、『立誓願文』にしか見られない思想が排除されている部分で、その内容からいっても慧思の他の著作と同じ範疇で語られている部分である。マニヤン氏がこの一節を、最も信頼できる願文とされるのも頷ける。⁽³⁾

これに対し、第六番目の願文には、

我今入山 懺悔修禪 學五通仙 求無上道 願先成就 五通

神仙 然後乃學⁽⁴⁾ 第六神通

とある。これは、第五番目の願文とほぼ同じであるが、この少し後に、是故先作 長寿仙人 藉五通力 學菩薩道 自非神仙 不得久往 爲法學仙 不貪壽命⁽⁵⁾

と述べられ、仏法のために長寿仙人となることが見出せる。これ以降、しばしば同様の記事が見られるようになる。慧思は、死というものがすべての終わりを意味するかのよう長寿を求めている。同じように長寿を求めて神仙の教えを得た曇鸞が、菩提流支とあい、『觀無量壽經』を覽るに及んで仏教へ転向した場合と比較すると、ほぼ同時代の二人の長寿觀、生命觀の違いが明らかにされてくる。願文中に四十八願をまねるなど阿彌陀仏信仰があったとされているので、慧思にも来世觀があったであろう。しかし、そのような来世を忘れたかのような現世の生への執着は、その護法使命によるものであろうか。

神仙の道を学ぶには、必ず師について学ばなければならないが、慧思は生涯そのような師についた形跡はない。多くの弟子を持ち、現実的に無理であったのか、あるいは途中で意思が変わったのか定かでないが、諸伝記からは、南岳入山以降も丹藥や芝草を飲むなどの寿命を延ばすような行為は見出せない。

ただ、これに関連して先述の『摩訶止観』卷七下で、『立誓願文』の「択択択択」の句を引いた後に、以下のような問答を出している。

大論云、菩薩以度人爲事。云何深山自善。答曰、如服藥將身體康復業。身雖遠離心不遠離。⁽⁶⁾

これらは、十乘觀法の第九能安忍の中で述べられているものである。止

観の修行が進んだ時に出てくる周囲からの尊信などが、かえって修行の邪魔になることに注意を促し、それを観じていく観法である。そこで、弟子を多く持ち、請われて講説に走り回って十分な修行ができなかった慧思の場合を例に出し、信者や弟子等をよく選べという意味で「択択択」の語を引用している。そして、ここにあげたような問答を記している。深山に入ったのでは、菩薩の本分たる衆生教化ができないのではないかという疑問をまず出している。それに対し、薬を服し体を丈夫にして、また教化に戻るのだと。だから身は衆生の側を離れていても、その気持ちは常に衆生の教化にあるとしている。本来、ここでの薬とは、智慧を喩えたものであるが、慧思のケースを受けて書かれたものであることを考慮すると、これが慧思のように、智慧という薬はもちろん、葉草など現実にある薬の場合も指しているとも考えられる。慧思の入山に対する疑問に、暗に答えたものかもしれない。

もしも、そうであるならば、慧思は薬を服するためにも深山に入る必要があったのであろう。これは、『立誓願文』中に、「得^⑧好^⑨芝草神丹^⑩療治衆病^⑪除^⑫饑渴^⑬」と入山の目的が語られていることに通じる。『摩訶止観』のこの一文は、慧思が薬を求めて入山した可能性を高め、神仙思想とも関連があったことをほめかすものと言えよう。長年の迫害で、慧思の身体が傷んでいたことも十分に考えられる。慧思の神仙思想も、あるいはこのような状況の中で、膨らんできたものなのかも知れない。いずれにしても、第六願以降から入山の目的における神仙道の位置が大きくなっていることは確かである。自叙伝にも前の五願にも詳しく説かれなかった長寿の目的が、後半部で詳説される。

〔注〕

- (1) 『大正蔵』四六、七八八下。
- (2) 『同右』四六、七八九上。
- (3) Paul Magnin 著『LA VIE ET L'ŒUVRE DE HUI SI 慧思 (515-570)』一九七九年。
- (4) 『大正蔵』四六、七八九上。
- (5) 『同右』四六、七八九上中。
- (6) 『同右』四六、八九中。
- (7) 原典である『大智度論』卷十七には、「經、不乱不味故、應具足禪波羅蜜。論問曰、菩薩法以度一切衆生為事、何以故、閑坐林沢、静黙山間、独善其身、棄捨衆生。答曰、菩薩身雖遠離衆生、心常不捨。静処求定得実智慧以度一切。譬如服藥將身、權息家務、氣力平健、則修業如故。菩薩宴寂亦復如是。以禅定力服智慧藥、得神通力、還在衆生。」(『大正蔵』二五、一八〇中)とある。ここでは、実際に服用するような薬ではなく、智慧を薬に見立てている。
- なお、『止観輔行伝弘決』の卷七之四は、この部分に以下のような解釈をほどこしている。「次引大論菩薩深山等者、大論十九釈禅度中、問云、菩薩摩訶薩應教化衆生為事。云何深山自静、棄捨衆生、違於慈悲利他之行。答曰、身雖遠離心不遠離。猶如病人服藥將身、身康已後方可復業。康者安和也。菩薩亦爾。服般若藥煩惱病損法身康復。為化未晚」(『大正蔵』四六、三八六上)。
- (8) 『大正蔵』四六、七九二下。

小 結

以上、慧思の『立誓願文』を取り上げ、その信憑性に検討を加えてきた。最初に述べたように、はたして智顗がどこまで慧思の願文を知っていたのか一つのポイントになることは間違いない。そこで、『立誓願

『文』の内容を分析していくと、自叙伝十前五願十七言三十一句とそれ以降の間には、願文内容に増幅が見られることが分かってきた。つまり、『立誓願文』は、一挙に書かれたものではなく、ある程度の時間を費やして構築されたものと考えられる。まず、慧思の中には七言三十一句の部分のような素朴な願文の原型があったものと思われる。それが、金字經典を作製していく中で、次第に弥勒の大会という要素が加わり、前五願の部分が自叙伝と共に書き記されたのであろう。この時、作製されたのは、金字般若經だけであつた可能性も高い。その後、あるいは金字法華經の完成が遅れてあつたとも考えられ、そして、願文の後半部分が記されていったと思われる。

今、一試論として、金字般若經造經後、二年目に慧思の門下に入った智顗が見たのは、この後半部分の願文だけであつたのかも知れない。もしも、そうであるならば智顗の書いた『南岳思禪師傳』に自叙伝の部分の影響はなかったことになろう。たとえ智顗が自叙伝部分も見ていて『南岳思禪師傳』の参考にしたとしても、道宣がこれを元にしたとは必ずしも言えない。

さらに、そもそも個人的な願文が、はたして弟子たちに公開されていたのか考慮する必要がある。金字經典完成の時に、表白のような願文が存在し、それが一般に流通していたのではなからうか。それとは別に、その突飛ともとれる内容のために周囲が混乱することを恐れて、自らの中に誓つたものが、現行の『立誓願文』に近いものであつたと考えられる。

偽撰の決定的な証がない以上、『立誓願文』を偽撰とは言えない。し

かし、全部が慧思の真撰であるか否かは、『無量壽經』や『觀無量壽經』をもとにした願文部分を中心に、さらに検討を要する。とくに、『觀無量壽經』からは唯一下品下生をまねている。下品下生だけを取り出してくるなどは、はたして慧思の思い付きなのか。慧思の浄土教觀や来世觀もふくめて再検討したい。

根本説一切有部律に見られる出罪作法と修行階梯

山 極 伸 之

【0】

根本説一切有部律には他の律の犍度部に相当するものとして17の Vastu が存在するが、その第11番目に Pāṇḍulohitakavastu（以下、PLV とする）がある。この Vastu は、Pāṇḍu 比丘と Lohita 比丘を初めとする様々な比丘が規律に反する行為を行ない、世尊がその罪に応じて様々な懲罰の羯磨を制定していくという内容になっており、全体が7つの節より構成されている。7つの節の具体的な内容や、他の広律との相関関係などについては、既に別の所で論じているのでここでは省略することとし¹⁾、本稿では最後の第7節を取り上げ、そこに説かれている根本説一切有部律特有の出罪の方法とそこに示されている修行階梯について、若干の考察を加えてみたい²⁾。

【1】

PLV の最後に位置する第7節では、Udayin 比丘が僧残罪を犯し、彼に対して三種類の別住 (parivāsa)：摩那埵 (mānāpya)：出罪 (āvarhaṇa) を行なうことが規定されるが、その具体的な内容は以下のように構成されている³⁾。

- (1) 別住 (parivāsa) 制定の因縁譚と具体的な別住の与え方の提示。
- (2) 本日治別住 (mūlaparivāsa) 制定の因縁譚と具体的な本日治別住の与え方の提示。
- (3) 再本日治別住 (mūlapakaṣapāparivāsa) 制定の因縁譚と具体的な再本日治別住の与え方の提示。
- (4) 摩那埵 (mānāpya) 制定の因縁譚と具体的な摩那埵の与え方の提示。
- (5) 出罪 (āvarhaṇa) 制定の因縁譚と具体的な出罪の行ない方の提示。

以上が、PLV 第7節の概要であるが、この部分はパーリ、四分、五分、十誦の各律には見られない根本説一切有部律特有の構成となっている。即ち「別住、摩那埵、出罪」について述べるこの説は根本説一切有部律だけに存在するもので、他の律にはこのような部分が全くないということである。PLV そのものは、本来「懲罰羯磨」について解説することを目的とされている章であるが、この「別住、摩那埵、出罪」に関する第7節は実際には懲罰羯磨には含まれないものであって、別の章で解説されるべきテーマである。その章とは、パーリ律の場合は

“Pārivāsikakkhandhaka”と“Samuccayakkhandhaka”，四分律では「人健度」と「覆藏健度」，五分律では「羯磨法」，十誦律の場合は「僧残悔法」なのであるが，根本説一切有部律にも“Pudgalavastu”と“Pārivāsikavastu”という他の広律に相当する章が別個に存在しており，内容的にも他律とはほぼ一致している。従って，この「別住，摩那埵，出罪」という三羯磨は，やや内容を変えた上で，根本有部律では重複して説かれているのであり，他との比較より考えて根本説一切有部律の編纂者が何らかの意図に基づいて，全く新しくこの説を挿入したと考えることが出来る⁴⁾。

【2】

さて，先に掲げた PLV の第 7 節には，根本説一切有部律の特異性を示している注目すべき箇所が存在する。それは，上記の(5)出罪 (āvarhana) の作法の中に挿入されている「呵責 (avasādayitavya)」と「激励 (utsāhayitavya)」に関する部分である。

出罪 (āvarhana ; abbāhana) とは，言うまでもなく僧残罪を犯した比丘の罪を解除し，僧伽に復帰することを認めるための決議であり，これは二十人以上の比丘の出席が要求される極めて重要な羯磨である。(5)の部分で示される根本説一切有部律の出罪の具体的な作法を整理してみると次の様になる。

- 1) 羯磨のための準備を整える。
- 2) 被告の比丘が僧伽に出罪を願う言葉を三度唱える。
- 3) 一比丘が出罪羯磨の議題 (白: jñapti) を唱える。
- 4) その後，呵責を行なう。
- 5) 三回の決議 (羯磨) を行なって出罪羯磨を確定する。
- 6) その後，激励を行なう。

勿論，根本説一切有部律以外の広律にも出罪の作法が提示される箇所は存在するが，「呵責」や「激励」を含めた作法は根本説一切有部律以外には全く見いだされない。以下に，その部分の原文を挙げる⁵⁾。

tataḥ paścād avasādayitavyaḥ </> na sādhūdāyi<n> kṛtam na suṣṭhu kṛtam</>
> Katham idāniṃ tvaṃ tasya bhagavatas tathāgatasyārhaṭaḥ samyaksaṃbuddhasyaivaṃ rāgavirāgāya cetovimuktaḥ prajñāvimukte¹⁾ dharme deśyamāne dveṣavirāgāya mohavirāgāya cetovimuktaḥ prajñāvimukte²⁾ dharme deśyamāne idam evaṃrūpam aprāsādikam akārsi<ḥ /> varam khalu te mohapuruṣa āśiṣo ghoraviṣaḥ kṛṣṇasarpaḥ tikṣṇaviṣaḥ ubhābhyāṃ pāṇibhyāṃ pratigṛhīto<'>bhaviṣyat* na tv evaṃ idam evaṃrūpam aprāsādikam kṛtam*
dvāu imau dharmolkā<m> nirvāpayatiḥ³⁾ dharmālokaṃ dharmabhām⁴⁾ dharmaprabhām < dharmāvabhāsaṃ > dharmapradīpaṃ dharmapadyotaṃ < /> katamau dvau </> yaś cāpatim āpadyate yaś cāpatim āpanno yathādharmam na pratika-

roti // dvāv aghamūlaṃ na khanato pratisroto <na> vyāyacchato na saritāṃ⁵⁾
latāṃ śoṣayato na māraṃ yodhayato na mārādhvajaṃ pātayato na dharmādhv-
ajam ucchrāpayato <na pāpīyasaḥ srotaḥ chedayataḥ>na tathāgatasya dharmya-
ṃ dharmacakraṃ pravartitam anupravartayataḥ </> katamau dvau </> yaś cāp-
attim āpadyate yaś cāpattim āpanno yathādharmāṃ na pratikaroti /

anayā tvaṃ Udāyīṃn āpatyā adeśitayā apratideśitayā abhavyo <'> nityasaṃj-
ñāyā anitye duḥkhasaṃjñāyā duḥkhe anātmasaṃjñāyā āhāre pratikūlasaṃjñāyā
sarvaloke anabhiratisaṃjñāyā ādinavaṃsaṃjñāyā<ḥ> prahāṇasaṃjñāyā virāgasāṃj-
ñāyā nirodhasaṃjñāyā maraṇasaṃjñāyā < aśubhasaṃjñāyā > vinīlakasaṃjñāyā
vipūyakasaṃjñāyā vyādhmātakasaṃjñāyā vipaḍumakasaṃjñāyā vikhāditakasaṃj-
ñāyā vilohitakasaṃjñāyāḥ asthisāṃjñāyāḥ vikṣiptakasaṃjñāyā śūnyatāpratyavekṣ-
aṇasaṃjñāyāḥ < / > abhavya < ḥ > prathamasya dhyānasya dvitīyasya tṛtīyasya
dhyānasya caturthasya maitrīyāḥ karuṇāyāḥ muditāyā upekṣāyāḥ ākāśānantyāya-
tanasya vijñānānantyāyatanasya ākīṃcanyāyatanasya naivasāṃjñānāsaṃjñāyā-
yatanasya srotaāpattiphalasya sakṛdāgāmīphalasya anāgāmīphalasya rddhivīśaya-
sya divyasya śrotrasya cetaḥparyāyasya pūrvanivāsasya cyutyupapādasyāsravak-
ṣayasya </>

anayā te Udāyīṃn āpatyā adeśitayā apratideśitayā dvayor gatyor anyatarānyatarā
gatiḥ pratikā<ṃ>kṣitavyā narakā vā tiryāṃco vā // uktaṃ bhagavatā dve pratic-
hannakarmāntasya gatī narakā vā tiryāṃco vā </> ye me bhāṣitaṃ na śraddhāsy-
amti te praticchā<dayi>tavyaṃ maṃsyante'

- 1) Read *cetovimuktaprajñāvimukte*. 2) Read *cetovimuktaprajñāvimukte*.
3) Read *nirvāpayati*. 4) Read *dharmābhām*. 5) Read *saritāṃ*.

《和訳》

「そ [の白] の後で、呵責されねばならない。『Udāyin よ。[お前の] したことは良く
なかった。[お前の] したことは正しくなかった。どうしてお前は、今、かの世尊、如来、
応供、正等覚が貪より離れるために、そのような心解脱、慧解脱なる法を示して下さって
いるにもかかわらず、瞋より離れるために、癡より離れるために、そのような心解脱、慧
解脱なる法を示して下さっているにもかかわらず、この様な不適切 [な行為] を行なった
のか。愚か者よ。そんな風にしてこの不適切 [な行為] を行なうぐらいなら、いっそ恐ろ
しい毒を持っている毒蛇、激しい毒を持っている黒蛇を両の手でつかむ方が、お前にとっ
ては遥にましである。

次の様な二種〔の比丘〕は法の光明、法の光、法の明かり、法の輝き、〔法のきらめき、〕法の灯明、法の照明を消しさるものである。いかなる二種か。罪を犯すものと、犯した罪を適切に贖罪しないものとである。

〔また、次の様な〕二種〔の比丘〕は罪の根を掘り起こさず、〔欲望の〕流れに逆らって励むことをせず、河とつる草を干涸びさせ、悪魔と戦わず、悪魔の旗を倒さず、法の旗を掲げず、〔悪しき流れ（暴流）を断じようとせず、〕如来の転ぜられた法に適う法輪を転じ続けられないものである。いかなる二種か。罪を犯すものと、犯した罪を適切に贖罪しないものとである。

Udāyin よ。罪を示さず、告白しないことゆえに、お前は、無常想、無常なるものに対する苦想、苦に対する無我想、食に対する厭離想、一切世間に対する不喜想、過患想、断想、離欲想、滅想、死想、〔不浄想、〕青瘀想、膿爛想、脹想、壊想、噉想、血塗想、骨想、散想、空観想〔を得る〕能力がない。〔またお前は、〕初静慮、第二〔静慮〕、第三静慮、第四〔静慮〕、慈、悲、喜、捨、空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處、預流果、一來果、不還果、神境〔通〕、天耳〔通〕、他心〔通〕、宿住〔通〕、死生〔通〕、漏尽〔通〕を得る〕能力がない。

Udāyin よ。罪を示さず、告白しないことゆえに、お前には地獄あるいは畜生という二つの趣のうちの何れかの罪が待ち受けている。“行為を隠す人には、地獄あるいは畜生という二つの趣がある。私の語ったことを信じない者たちは、〔罪を〕隠そうとする考えであろう。”と世尊は語った。』

以上が「呵責」を行なう際に具体的に用いる言葉である。そして、この後に出罪の羯磨を行なった上で、再び罪を犯さぬように最終的な「激励」が行なわれるのであるが、今度は「呵責」の内容を肯定的に変えて「激励」すべき事が示されており、具体的な言葉は呵責の場合とはほぼ同一の形で説かれている。

ここで注目すべき点は、「呵責」や「激励」の内容についてである。上記本文の後半には罪（僧残罪）を告白しない比丘が獲得出来ない能力（「激励」の場合には罪を告白する比丘が獲得出来る能力）として、いわゆる、

- a) 十想（PLV では十一想）
- b) 九（不浄）想
- c) 四静慮
- d) 四無量（心）
- e) 四無色（等至）
- f) 四果（PLV では阿羅漢果を除く三果）
- g) 六神通

が具体的に説かれており、律の実践的な作法と修道論的な項目を結び付けている極めて稀なケースであると言える。ここで掲げられている項目は特に根本説一切有部に限られるようなもの

のではないが、ほとんどが「観」あるいは「禪定」に関係するものであることから、根本説一切有部における「罪」（あるいは「贖罪」）が「修行階梯」と密接な関わりをもって理解されていたと見ることが出来る一つの例となっている。

【3】

ところで、根本説一切有部律には先に掲げたものと全く同じ「修行階梯」を示す言葉が用いられている箇所が他にも幾つか存在する⁶⁾。それらは、ほとんどの場合、悟りを得た比丘が有すべき特性として用いられ、今回掲げた PLV と同様に、悪しき比丘が備えることの出来ない属性として否定的に用いられるか、優れた比丘の属性として肯定的に用いられるかの何れかであり、その顕著な例は「波羅夷罪」の第四「不妄語戒」に関する部分に現われている⁷⁾。そこでは、戒制定の因縁譚として、飢饉のために乞食による食事が得難い状況下に置かれた未だ学識の乏しい五百人の比丘達が安居を行なおうとするが、一般の人々の尊敬をかって食を得やすくするために、比丘達がお互いに讃歎しあうことにする。それが「妄語」の罪となるのであるが、その際に讃歎しあう言葉が、上に掲げた「修行階梯」の内容と一致するのである。具体的な対応関係は紙数の都合上省略するが、内容的にも用語の点でもほぼ完全に一致している。そして、そこで掲げられている「修行階梯」を示す内容は、その後に付されている学処の註釈において、「上人法 (uttaramaṇṣya-dharma)」を示していると明確に定義づけられているのである。

そこで、他の律の妄語戒に関する部分について見てみると、戒を制定する因縁譚に多少の違いはあるが、いずれの律でも「上人法」を獲得していないのに獲得したと嘘をつくことが直接の原因とされていて、具体的な内容はそれぞれ次のように示されている。

パーリ律 = 初静慮、第二、第三、第四、預流果、一來果、不還果、阿羅漢果、三明、六神通 (PTS. Vin. III, p.87)

四分律 = 阿羅漢、禪、神通、知他心 (大正22,p.577b-c)

五分律 = 初禪、二禪、三禪、四禪、四無量處、四無色定、四念處、八正道分、三解脱門、八解脱、九次第定、十一切入、十直道、堅信、堅法、四沙門果、三明、六神通 (大正22,p.9a)

十誦律 = 阿羅漢、向阿羅漢、阿那含、向阿那含、斯陀含、向斯陀含、須陀洹、向須陀洹、初禪、二禪、三禪、四禪、無量慈心、無量悲心、無量喜心、無量捨心、無量空處、識處、無所有處、非想非非想處、不淨觀、阿那般那念 (大正23,p.11a-b)

摩訶僧祇律 = 過人法……〈註釈の部分での内容〉三三昧、三明、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、六通、七覺支、八正道、八解脱 etc. (大正22,p.259c : p.261a-b)

基本的には、どの律においても「妄語」の対象となるのは「上人法」に関して嘘をついてい

るかどうかであるが、その具体的な内容は諸律の間でかなりの隔たりがある。しかし、内容の理解に異なりはあるものの、「上人法」が聖者の有している特性を示していることに違いはなく、その意味ではいずれの律においても「上人法」が同時に「修行階梯」を示しうると考えることが出来る。

従って、PLV の出罪の作法に見られる特殊な記述は、本来「妄語戒」に関する部分で用いられていた「上人法」の具体的な内容が、「修行階梯」という視点を伴って、律の実際上の作法の中に組み込まれていった特殊な例であると見る事が出来よう。「出罪」という重要な事項の具体的な作法の中にこのような内容を盛り込んでいる点に、他の部派と異なる根本説一切有部の立場が明確に現われていると言える。

さらに注目すべき点は、この「修行階梯」と全く同じ内容のものが、『瑜伽師地論』の「声聞地」の中にも見いだされることである。それは、八種類の「善友性 (kalyānamitratā)」の中の「能有所證 (adhigantṛ)」を説明している箇所⁸⁾で、そこでは、「能有所證」の具体的な内容が次の様に説かれている⁹⁾。

Katham adhigantā bhavati / lābhi bhavaty anityasaṃjñāyā anitye duḥkhasaṃjñāyā duḥkhe 'nātmasaṃjñāyā āhāre pratikūlasaṃjñāyā sarvaloke anabhiratisaṃjñāyā ādīnavasaṃjñāyā prahāṇāsaṃjñāyā virāgasamjñāyā nirodhasamjñāyā maraṇasaṃjñāyā aśubhasamjñāyā vinīlakasaṃjñāyā vipūyakasaṃjñāyā vyādhmatakasaṃjñāyā vipaḍumakasaṃjñāyā vikhāditakasaṃjñāyā vilohitakasaṃjñāyā vikṣiptakasaṃjñāyā asthisaṃjñāyā śūnyatāpratyaवेक्षणासाṃjñāyā / lābhi bhavati prathamasya dhyānasya dvitīyasya tṛtīyasya caturthasyākāśānantyāyatanavijñānānantyāyatanākīṃcanyāyatananaivaṣaṃjñānāsaṃjñāyatanasya maitryāḥ karuṇāyā muditāyā upekṣāyāḥ srotaāpattiphalasya sakṛdāgāmiphalasyānāgāmiphalasya carddhiviśayasya¹⁾ pūrvanivāsasya divyasya śrotrasya cyutyupapādasya cetaḥparyāsyārhattvasyāṣṭavimokṣadhyāyitatvasya / śakto bhavati pratibalaś ca pareṣāṃ tribhīḥ prātihāryair avavaditūṃ, ṛddhiprātihāryeṇā, ādeśanāpratihāryeṇā, anuśāsanāpratihāryeṇā / evam adhigantā bhavati /

1) Read *ṛddhiviśayasya*.

《和訳》

「証得ある者とは何か。[それは] 無常想、無常なるものに対する苦想、苦に対する無我想、食に対する厭離想、一切世間に対する不喜想、過患想、断想、離欲想、滅想、死想、不浄想、青瘀想、膿爛想、脹想、壊想、噉想、血塗想、骨想、散想、空観想を獲得してい

る者である。[あるいは] 第一静慮, 第二 [静慮], 第三 [静慮], 第四 [静慮], 空無邊處, 識無邊處, 無所有處, 非想非非想處, 慈, 悲, 喜, 捨, 預流果, 一來果, 不還果, 神境 [通], 宿住 [通], 天耳 [通], 死生 [通], 心差別 [通], 阿羅漢性, [即ち] 八解脱の静慮性を獲得している者である。さらに, 神力神變, 記說神變, 教導神變という三つの神變によって他の者達を教化することができ, 能力がある。以上が証得ある者である。」

PLV の場合と比較すると, 「声聞地」の写本と Shukla の Skt. テキストでは, 部分的に項目が欠落していて (テキストの前半の下線を施した部分), 不完全な内容となっているが, チベット訳, 漢訳はほぼ完全に一致しており, 「声聞地」研究会が行なったサンスクリットの復元は根本説一切有部律の対応から見ても, 極めて妥当なものであると言え, 先に掲げた PLV の項目と比較して, 両者が内容的に一致していることがわかる。

【4】

以上, PLV の第 7 節に見られる根本説一切有部律の特異性を指摘してきたが, この律の編纂者が他の律には存在しない一節をここに挿入した最も大きな理由は, 上に触れた出罪の具体的な羯磨作法を詳細に提示することにあつたのではないかと考えられる。この第 7 節は分量的にみてもきわめて長く, この一節だけで PLV の第 1 節から第 6 節の長さに匹敵している。そして, くどくどしい反復が多いにもかかわらず, 三つの羯磨の具体的な作法が全く省略されずに説かれているのである。従って, その目的が教団運営のために要求される作法を明確に説くことにあつたと考えれば, 「別住, 摩那埵, 出罪」の重要性からしても, このような改変は律の実際の運用のためには妥当なことと言えよう。

一般的に, 根本説一切有部律の特徴は因縁譚や説話の挿入による増広改変にあると理解される傾向にあるが, この部分の様に律の具体的な運用の点からも実際には改変が行なわれているのである。そして, 当時の教団の具体的な在り方を知るためにも, 今後更に, このような他律との異同に注目していく必要がある。

また, 根本説一切有部律と『瑜伽師地論』との関係については, 既に L. Schmithausen によって『瑜伽師地論』に引用される Udānavarga の伝承の点について, あるいは他心智をめぐって説一切有部と根本説一切有部との関係について論じられた近年の研究等から, 両者の密接な関係が指摘されているが⁹⁾, それらに加えて, この「修行階梯」に関する部分でも両者の間に共通性が存在することは注目に値する。「声聞地」の記述と先に述べた「上人法」との関係なども含めて, 今後, 「声聞地」あるいは『瑜伽師地論』の研究者が, このような対応関係や「声聞地」の中に見られる律的な記述に関心を示し, 律の研究者に対して様々な示唆を与えてくれることを期待してやまない。

L. Schmithausen の研究が示しているように, この様な対応関係は説一切有部と根本説一切有部の関係を考えていく上でも重要な資料であり, また「修行階梯」で示される内容は, アビダルマにおいて議論の対象となるものでもある¹⁰⁾。そのような点についても, 今後さらに検

討を重ねていきたいと考える。

- 1) 拙稿「根本説一切有部律健度部の研究(5)—*Pāṇḍulohitakavastu* の内容—」,『仏教史学研究』第35巻第2号,1992年,(佐)1頁~27頁。
- 2) 本稿に先立って,筆者は以下の二つの論文を既に公表している。
 ①拙稿「根本説一切有部律健度部の研究(6)—*Pāṇḍulohitakavastu* に見られる修行階梯—」,『印度学仏教学研究』第41巻第2号,1993年,1017頁~1021頁。
 ②拙稿「根本説一切有部律健度部の研究(7)—*Pāṇḍulohitakavastu* に見られる修行階梯〈其の二〉—」,『仏教論叢』第37号,1993年,(佐)3頁~7頁。
 本稿で取り扱う内容は基本的に上記の二論文を発展継承させたものであるが,両者を合一させたため,結果的に一部重複する箇所が存在していることをあらかじめお断りしておく。
- 3) L. Chandra : *Gilgit Buddhist Manuscripts* (Ms.), vol.10(6), New Delhi 1974, fol.295r⁷-302v⁹.
 N. Dutt : *Gilgit Manuscripts* (GM), vol. III, part.2, Delhi 1984 (rep.), pp.32-58.
 Derge (D) Kanjur : 'dul ba ga.153b⁵-165b⁷; Peking (P) Kanjur : 'dul ba nge.148b²-159b².
- 4) 広律間のより詳細な比較検討については,山極註1)前掲論文参照。
- 5) Ms.301r¹⁰-301v⁹; GM.pp.53-55; Tib. D. ga.163a⁴-164a²; P.nge.157a⁴-157b⁷.また,『根本説一切有部百一羯磨』にもこの部分に対応する箇所がある。大正24,pp.481c-482b: Tib. D. Tanjur : 'dul ba wu.237b⁷-238b⁷; P. Tanjur : 'dul ba zu.269a¹-270a⁶.
- 6) 例えば,大正23,p.675b: p.773c: 782b: 898c: 926c 等参照。
- 7) 【漢訳】『根本説一切有部毘奈耶』大正23,p.675a-b; 【Tibet 訳】 D.ca. 179b²⁻⁷: P. che.162b⁸-163a⁶.
- 8) 【Sanskrit】声聞地研究会,「梵文声聞地(Ⅷ)」『大正大学総合仏教研究所年報』第11号,平成元年,pp.334-335 <(10)-(11)>; K. Shukla : *Śrāvakaśāhī*, p.129¹⁻¹⁵; 【Tibet 訳】 D. tshi.52b⁵-53a⁴; P. wi.62b³-63a³; 【漢訳】大正30,p.417b.
- 9) L. Schmithausen : "Zu den Rezensionen des Udānavarga", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XIV/1970,S.47-124; L. Schmithausen : "Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte Kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien", *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur*, Zweiter Teil, Göttingen 1985,S.304-434.
- 10) 例えば,『俱舍論』の八章(定品)に説かれている「八解脱」に関する定義なども密接な関係があると思われ,『俱舍論』等との関係についてもさらに検討を加える必要があろう。P. Pradhan : *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna 1967,p.454-456.

『ディヴィヤ・アヴァダーナ』と根本説一切有部毘奈耶

平 岡 聡

序

『ディヴィヤ・アヴァダーナ』(Divyāvadāna, Divy.)は38篇の説話からなっているが、そのうち、半分に当たる19篇は根本説一切有部毘奈耶(Mūlasarvāstivādinaya, MSV)の説話と共通している。従ってDivy.のテキストが1886年にカウエルとネイルによって校訂出版されて以来、その二つのテキストの前後関係が問題にされた。即ち「何方がオリジナルであり、何方がコピーか」ということが議論されてきたのである。この問題を最初に取り上げたのはユベールであったが、彼はMSVがDivy.に先行することを論証し¹⁾、後にレヴィも彼の意見を支持した²⁾。これに対し、プシルスキーは、彼らとは逆に、Divy.の方がオリジナルであるとし、ユベールと逆の立場を取った³⁾。その後、この問題は余り取り上げられることはなかったが、私はDivy.を読み進むにつれ、MSVがDivy.に先行するのではないかという印象を強くし、この問題を再考するに至ったのである。これまでに幾つかの拙稿を発表してきたが、紙面の都合上、その論証は断片的なものに留まらざるを得なかった⁴⁾。そこで本稿では、これまで発表してきた拙稿に基づき、総合的な観点からこの問題を再び取り上げ、MSVがDivy.に先行することを論証してみたい。

I. Divy.に見られる律典的記述

律典の中心をなすのは、経分別(Skt; sūtravibhaṅga, Pāli; suttavibhaṅga)と犍度部(Skt; Skandhaka, Pāli; khandhaka)という二つの部分である。前者は、戒律の一々の条項、即ち学処(Skt; śikṣāpada, Pāli; sikkhāpada)を注釈した部分であり、後者は、授戒や安居等の教団内の規則を部類別に整理したものである。このうち、経分別の論述形式は、パーリ律以来、基本的なパターンがある。それは何かというと、先ず最初に、ある規則(学処)が制定されるに到った因縁譚が説かれる。そしてその後、ある規則が仏陀によって制定され、最後にその制定された規則の語句に関する注釈が置かれる。つまり、(1)因縁譚→(2)規則(学処)の制定→(3)注釈という順序で話が進行するのである。パーリ律もMSVも基本的にはこのような構成を保持しているわけであるが、両者は次の二点において大きな相違点がある。

- (1) MSV に見られる因縁譚の部分がパーリ律に比べ、かなり発達した形をとっている。
- (2) MSV では、その因縁譚に登場する主人公はもとより、その他の登場人物の過去物語が豊富に盛り込まれている。

このように、MSV の特徴は、その因縁譚がかなり豊富にあるという点にあるが、この豊富な因縁譚に Divy. の編纂者が注目し、何らかの意図に基づいて、MSV の中から幾つかの説話を借用して Divy. という一つのテキストを作り出したのではないか、というのが私の立場である。その際、MSV の因縁譚の部分だけを上手く抽出した章もあれば、その後に続く律典特有の部分、即ち学処の制定の部分や、極端な場合には最後の注釈の部分までも取り込んでいる用例が見られるのである。これは取りも直さず、MSV の説話が Divy. の説話の原型であることを物語っていると言えよう。では実際に Divy. に見られる律典的記述を紹介することにしよう⁵⁾。

【1】コーティーカルナ・アヴァダーナ

先ず、第1章の「コーティーカルナ・アヴァダーナ」の用例から見ていくことにする。ここでは、アシュマカ地方にあるヴァーサヴァ村に裕福な長者の息子として生まれたシュローナ・コーティーカルナの出家物語が説かれている。彼は、両親が亡くなると、出家を決意する。そしてマハーカーティヤーヤナのもとで出家して修行し、ついに阿羅漢となる。阿羅漢となったシュローナ・コーティーカルナは、まだ仏陀を直接見たことがなかったので、「是非とも仏陀に直にお会いしたい」と師匠のマハーカーティヤーヤナにお願いする。マハーカーティヤーヤナはシュローナ・コーティーカルナに、「仏陀にお会いしたら、次の五つの質問を仏陀にしない」と言って彼の願いを許している。その質問とは、

- (1) 辺境地のアシュマカ地方では比丘が少なく、やっとのことで十人を一組とする比丘の集団が組織できるほどであるから、具足戒を受ける場合はどうすればよいか。
- (2) この地方の大地は牛に踏み荒らされ、ごつごつして、他の滑らかな大地とは違う。この場合、我々はどのような履物を履いたらよいか。
- (3) この地方では、羊の皮、牛の皮、鹿の皮、山羊の皮といった敷物や座具がある。これに対し、その外の地方では、草、樹皮、絹、綿の敷物や座具がある。この場合、我々はどうのような敷物や座具を使えばよいか。
- (4) アシュマカ地方の人々は必要以上に水中での沐浴を大切にし、沐浴に気を配っている。よってこの場合、我々は常に沐浴をしてもよいか。
- (5) ある比丘が遠く離れた他の比丘に衣を譲与した場合、その衣がその比丘の手から離れてはいるが、相手の比丘に届かなかった場合、それは誰の捨墮になるのか。

であるが、コーティーカルナはこの五つの質問を携え、仏陀のもとにいくと、これらの質問を仏陀に投げ掛ける。これに対して仏陀は次のように答える。

tasmād anujānāmi/pratyantimeṣu janapadeṣu vinayadharapañcamenopasaṃpadā
sadā snātaḥ ekapalāśike upānahe dhārayitavye na dvipuṭaṃ na tripuṭaṃ sā cet kṣa-
yadharmaṇi bhavati tāṃ tyaktvā punar navā grahitavyā/bhikṣur bhikṣoś cīvarak-
āni preṣayati itaś cyutāni tatrāsaṃprāptāni na kasyacin naiḥsargikāni/⁶⁾

「では、〔汝の申し出を〕許そう。1) 辺境地においては、持律者を五人目とする〔僧伽〕
によって具足戒を〔授けてもよい。〕2) 〔そこより西の地方に住む比丘〕は常に沐浴〔し
てよい〕。3) 〔道の悪い辺境地では〕一枚のパラージャ樹の葉で作られた草履を所有して
よいが、二重、三重のものを〔所有してはなら〕ない。〔但し〕それが擦り減ってしまった
ら、それを捨てて、また新しいものを持ってよい。4) 〔ある〕比丘が〔遠く離れた他
の〕比丘に衣を譲与する〔として、その衣〕がその〔比丘の手〕から離れてはいるが、
〔相手の比丘に未だ〕届かなかった場合、それは誰の捨墮にもならない」

シュローナの出した五つの質問に対する仏陀の答えは、第三番目の「敷物・座具」に関する
答えを欠いているが、その第三番目の質問に代表されるように、この説話は比丘の持ち物であ
る敷物や座具、とりわけ、動物の皮革から作られた敷物や座具に関する規定を含むものであり、
MSV の皮革事 (Carmavastu) にパラレルが存在する。五つの質問とその答えは総て比丘の生
活に関する規定であるという点、また第五番目の質問に対する仏陀の答えに「捨墮 (naiḥsar-
gika)」という律典独特の専門用語が見られる点、この二点からして、この部分は明らかに律
典特有の記述であると考えられる。従って、このような律典特有の記述を含む説話が Divy.
に見られるということは、Divy. の編纂者が MSV の説話を借用したことを物語っていると見
て間違いないだろう。

【2】ナガラヴァランビカー・アヴァダーナ

ここでは、〈貧しい人々に布施の功德を積ませ、それによって彼らを助けよう〉と考えたマ
ハーカーシャパが、ある貧しい都城の洗濯婦に粥の布施をさせる物語が見られる。彼女はマ
ハーカーシャパに粥を布施した後、彼に対して心を浄からすと臨終を迎え、その布施の功德
で、死後、兜卒天に再生した。それを見ていた神のシャクラは、自分も同じようにして功德を
積もうと思い立ち、粗末な家を化作すると、自分も哀れな姿に変身し、マハーカーシャパが乞
食に来るのを待っていた。マハーカーシャパはその家にやって来きて食を乞うと、貧乏人に化
けたシャクラは、愚かにも天の飲み物を彼に布施した。そこでマハーカーシャパは、〈彼は貧
乏人なのに、天の飲み物がある〉と考え、彼のことを疑う。そして精神を集中させると、シャ
クラがその貧乏人に変身していることに気づいた。そして貧しい人が自分に布施する事を邪魔

しないようにシャクラに忠告するが、彼は虚空に留まり、上空からマハーカーシャパの鉢に天の飲み物を落としていった。マハーカーシャパも負けじと、シャクラが天から飲み物を落とす度に、鉢を下に向けてはその飲み物を捨てていった。その後、話は次のようになっている。

etat prakaraṇaṃ bhikṣavo bhagavata ārocayanti / bhagavān āha / tasmād anujānāmi piṇḍopadhānaṃ dhārayitavyam iti/⁷⁾

〔そこで〕比丘達はこの出来事を世尊に告げた。〔すると〕世尊は言われた。

「では〔お前達に〕鉢の蓋を持つことを許そう」と。

このように、比丘達は何らかの事件を目撃し、それを仏陀に告げると、それに対して仏陀は比丘の生活に関して「何々することを許す」、或いは「何々すれば突吉羅に陥る」とする用法は犍度部に特有なものであり、「許す」の用語も anujānāmi であるから、パーリのそれと一致しており、これも律典的な記述と見なし得る。

【3】スヴァーガタ・アヴァダーナ⁸⁾

長者ボーダの息子として生まれた主人公のスヴァーガタは、過去世においてなした悪業のために物乞いとなり、悲惨な生活をしていたが、仏陀は彼を哀れんで出家させた。その後、比丘となったスヴァーガタは、仏陀の教えに専心して、ついに阿羅漢となった。さてシュシュマーラギリという所にはアシュマティールティカという邪悪な龍が住んでいたが、その龍はシュシュマーラギリに住んでいる人々を悩まし、また彼らに危害を加えていた。そこで阿羅漢となったスヴァーガタは、仏陀の計らいで、その龍を退治することになった。スヴァーガタは首尾よくその龍を退治したので、シュシュマーラギリに住んでいるバラモン達は彼を食事に招待した。またアシュマティールティカ龍を恐れて、シュシュマーラギリからシュラーヴァスティーに逃げていたアヒトゥンディカという名のバラモンも、ある用事でシュシュマーラギリに行くと、そこで「スヴァーガタがその龍を退治してくれた」と聞き、彼を食事に招待することにした。スヴァーガタが食事を終えると、バラモンのアヒトゥンディカは、〈聖者スヴァーガタは美味なる食事を食べられたが、それはまだ消化していないだろう。私は彼に水を差し上げよう〉と考えて水を用意したが、その際、彼はその水の中に発情期の象のこめかみから出る液を指一本分だけ入れた。それを知らずに飲んだ後、スヴァーガタは彼の家を後にし、シュラーヴァスティーに向かって歩いていると、直射日光が背中に当たり、酔っぱらって大地に倒れてしまった。その後、話は次のように続く。

asaṃmoṣadharmaṇo buddhā bhagavanto / bhagavatā suparṇikā kuṭīr nirmitā maitaṃ kaścid dṛṣṭvā śāsane 'prasādaṃ pravedayiṣyatīti/...anupūrveṇa tatpradeśam anuprāptaḥ/atha bhagavāṃs tān ṛddhyabhisamṣkāraṇ pratiprasrabhya bhikṣ-

ūn āmantrayate sma/ayam sa bhikṣavaḥ svāgato bhikṣur yenaśvatīrthiko nāgas
tāvac caṇḍo vinitaḥ kim idānīm eṣa śakto durbhuktasyāpi viṣam apānetum/no bha-
danta iti/bhikṣava ime cānye cādīnavā madyapāne tasmān na bhikṣuṇā madyam
pātavyam dātavyam vā / atha bhagavān āyusmantam svāgataṁ madyavaśāt
suptam utthāpyedam avocat/svāgata kim idam/asamanvāhāro bhagavann asama-
nvāhāraḥ sugata/tato bhagavān āyusmantam svāgataṁ ādāya vihāraṁ gatvā pur-
astād bhikṣusamghasya prajñapta evāsane niṣaṇṇaḥ/niṣadya bhikṣūn
āmantrayate sma/mām bho bhikṣavaḥ śāstāram uddhiśyadbhir madyam apeyam
adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi⁽⁹⁾

——諸仏・諸世尊というものは、〔何時いかなる時でも〕注意力を失うことはない。——
世尊は〔スヴァーガタが寝込んでしまった場所に〕美しい葉で作った小屋を化作し〔人目
につかぬように彼をその中に隠し〕た。〈誰も彼を見て〔仏の〕教えに嫌悪の情を抱くこ
とがあってはならない〉と考えてのことだった。——（中略）——〔世尊〕はやがて、そ
の〔スヴァーガタが酔っぱらって寝込んでいる〕場所に到着した。その時、世尊はその神
通力の働きを止めて〔その小屋を消し〕、比丘達にお告げになった。

「比丘達よ、これが、あれほど獐犢だったアシュヴァティールティカという龍を調伏した、
あの比丘スヴァーガタであるが、彼が、今、悪い食物の毒さえ避けることが出来たかね」
「いいえ、大徳よ」と。

「比丘達よ、飲酒にはこのような、また別の〔多くの〕過失がある。それ故、比丘たる者
は、酒を飲んでも、〔他人に〕与えてもいけない」

そして世尊は、酒のために眠りこけている同志スヴァーガタを起こして、次のように言わ
れた。

「スヴァーガタよ、これは一体何事だ」

「世尊よ、気が付きませんでした。善逝よ、〔全く〕気が付きませんでした」

そこで世尊は同志スヴァーガタを連れて精舎に行き、比丘僧伽の前に設けられた席にお座
りになった。お座りになると、比丘達にお告げになった。

「おお、比丘達よ、私を師と認める者は、たとえクシャ草の先端〔程の少量〕といえども、
酒を飲んでも、〔他人に〕与えてもいけない」

このように、この説話は、一滴の酒と非常に獐犢な龍とを対比させ、獐犢な龍を倒した、徳
高い阿羅漢のスヴァーガタでさえも、一滴の酒によって大地に倒れてしまうことを説くこと
により、飲酒に関する咎、あるいは過失の大なることを強調している。この部分に相当する
MSV の Skt. 原典は発見されていないが、MSV の蔵訳と漢訳にはこの説話の平行文が存在し、
この飲酒に関する規定は、MSV の第79番目の学処に相当する（但し、パーリ律では第51番目の波
逸堤に相当する）。Divy. では、上に引用した部分の直後、スヴァーガタが過去世においてなし

た業に疑問を持った比丘達が仏陀に彼の宿業を尋ね、その質問に答える形で、スヴァーガタの過去物語が説かれているが、蔵訳と漢訳では、この後、引き続いて、仏陀が「もしも比丘が酒を飲んだ場合は、波逸堤 (pāṭayantika) である」と言って学処を制定し、次にその制定された規則に関する注釈が置かれ、そして最後にスヴァーガタの過去物語が説かれて、この学処は終わっている。即ち Divy. では、律典特有の部分、即ち学処の制定とその注釈の部分が除かれているために、この説話そのものを見ていると、Divy. の説話が MSV から借用されたということを積極的に論証する根拠とはなり得ないかに見える。しかし、パーリ律以来、漢訳の諸律、即ち、法蔵部の『四分律』¹⁰⁾、化地部の『弥沙塞部和醯五分律』¹¹⁾、大衆部の『摩訶僧祇律』¹²⁾、そして、有部系の『十誦律』¹³⁾、『根本説一切有部毘奈耶』¹⁴⁾ では、この学処が制定された因縁譚の主人公はいずれの律もスヴァーガタであり、彼が獐猛な龍を調伏した後、信者の出した酒入りの水を飲んで酔っぱらうということが各律に共通して説かれていることを考えると、Divy. 第13章の「スヴァーガタ・アヴァダーナ」が先に存在し、後でパーリ律や漢訳諸律のものになった律典の編纂者が Divy. の説話を借用したと考えるよりは、パーリ律に説かれるスヴァーガタの現在物語（飲酒に関する因縁譚）が漢訳諸律に伝承され、MSV に到っては、このスヴァーガタの説話がかなり増稿され、また過去物語が付加されることになるが、さらにそれを Divy. の編纂者が抜き出したと考える方が自然であろう。

従って、この説話には律典特有の記述、即ち学処の制定とその注釈の部分、或いは律典の専門用語は見られないけれども、Divy. の編纂者が MSV に見られるスヴァーガタの物語を依用したと考えるべきであろう。その際、Divy. の編纂者は、律典特有の記述である学処の制定とその注釈の部分とを巧みに外して、スヴァーガタの現在物語、過去物語、そして連結の部分を残すことにより、一つのアヴァダーナを作り上げたと言えよう。

【4】マーカンディカ・アヴァダーナ

先に引用したスヴァーガタの物語は、律典特有の記述を切り捨てることにより、現在物語・過去物語・連結という、ジャータカに類似した構成を有する形を作り上げることに成功した例を見たが、この章では、学処の制定とその注釈の部分までも、その説話の中に取り込んでしまった用例を見ることにする。

ウダヤナ・ヴァツツア王の妃シュリーマティーは比丘達に会わせてくれるように、王に頼むが、「比丘は王室に出入り出来ない」と言って、王妃の申し出を断る。しかし妊娠していた王妃は、比丘に会えるまでは食物も飲物も一切取らないと言って王を困らせる。そこで王は王妃の父である長者のゴーシラに、彼の家で比丘達を食事に招待するように頼む。そこで長者のゴーシラは自分の家で、彼の娘である王妃のシュリーマティーと共にシャーリプトラと他の比丘達を食事に招待する。食事の後、シャーリプトラは王妃に説法したが、彼女は四諦を知見するには到らなかった。他の比丘達は日没になったので、そこかに立ち去ったが、シャーリプトラは何とか彼女に四諦を知見させようと努力している間に日が暮れてしまう。シャーリプトラ

が仏陀のもとに帰ると、仏陀は次のように言う。

sādhu sādhu śāriputra saptānām ājñā akopyā tathāgatasyārhatāḥ samyaksaṃbuddhasyārhatō bhikṣoḥ kṣiṇāśravasya rājñāḥ kṣatriyasya mūrdhnābhiṣiktasya saṃghasthavirasyopadhivārikasya ācāryasyopādhyāyasya/...yaḥ punar bhikṣur anirgatāyāṃ rajanyāṃ anudgate 'ruṇe anirhṛteṣu ratneṣu ratnasammateṣu vā rājñāḥ kṣatriyasya mūrdhnābhiṣiktasya indrakīlaṃ vā indrakīlasāmantaṃ vā samatikrameḍ anyatra tadrūpāt pratyayāt pāpāntiketī/yaḥ punar bhikṣur ity udāyī iti so vā punar anyo 'py evaṃjātiyaḥ/anirgatāyāṃ rajanyāṃ ity aprabhātāyāṃ anudgata iti anudite aruna iti aruṇāḥ nīlāruṇaḥ pītāruṇaḥ tāmrāruṇaḥ tatra nīlāruṇo nīlābhāsaḥ pītāruṇaḥ pītābhāsaḥ tāmrāruṇaḥ tāmrābhāsaḥ/iha tu tāmrāruṇo 'bhipretaḥ/ratneṣu veti ratnāny ucyante maṇayo muktā vaiḍūryaṃ pūrvavad yāvad dakṣiṇāvartāḥ/ratnasammateṣu veti ratnasammatam ucyate sarvaṃ saṃgrāmāvacaraśāstraṃ sarvaṃ ca gandharvāvacaraṃ bhāṇḍam/rājñāḥ kṣatriyasya mūrdhābhiṣiktasyeti yā rājye sṛy api rājyābhiṣekeṇābhiṣiktā bhavati rājā saḥ kṣatriyo mūrdhnābhiṣiktaḥ kṣatriyo 'pi brāhmaṇo 'pi vaiśo 'pi śūdro 'pi rājyābhiṣekeṇābhiṣikto bhavati rājā kṣatriyo mūrdhnābhiṣiktaḥ / indrakīlaṃ veti traya indrakīkāḥ / nagare indrakīlo rājakule indrakīlo 'ntaḥpura indrakīlāś ca/indrakīlasāmantaṃ veti tatsamīpam/samatikrameḍ api vigacchet/anyatra tadrūpāt pratyayād iti tadrūpam pratyayam sthāpayitvā / pāpāntiketī dahati pacati yātayati pūrvavat / tatrāpattiḥ kathaṃ bhavati/bhikṣur aprabhāte prabhātasamjñī nagarendrakīlaṃ samatikrāmaty āpadyate duṣkṛtām/aprabhāte vaimatikaḥ āpadyate duṣkṛtām/prabhāte aprabhātasamjñī āpadyate duṣkṛtām/prabhāte vaimatikaḥ āpadyate duṣkṛtām/bhikṣur aprabhāte aprabhātasamjñī antaḥpurendrakīlaṃ samatikrāmaty āpadyate pāpāntikām/prabhāte aprabhātasamjñī āpadyate duṣkṛtām prabhāte vaimatika āpadyate duṣkṛtām/¹⁵⁾

「善いかな、善いかな、シャーリプトラよ。阿羅漢の如来、阿羅漢の正等覚者、漏の尽きた比丘、クシャトリアの灌頂王、僧伽の長老、〔精舎の〕物品を管理する者、先生・師匠、という七人の命令には従わなければならない。——〔中略〕——夜が明けず、太陽が登らず、宝、或いは宝と認められているものが外へ運び出されない間に、クシャトリアの灌頂王の門の敷居、或いは門の敷居の側を越え行く比丘は、このような理由（上述の七人の命令）のある〔時〕以外は波逸提（軽罪）となる」

〔波羅堤木又の注釈〕「比丘」とは——ウダーイン、或いはまた彼と同類の他の者のことである。「夜が明けていない時」とは——〔辺りがまだ〕明るくなっていない時のことである。「太陽が登っていない時」とは——太陽には、青い太陽、黄色い太陽、赤い太陽〔の

三種類〕があり、その内、青い太陽は青く輝き、黄色い太陽は黄色く輝き、赤い太陽は赤く輝くが、この場合、赤い太陽が意図されている。「宝」とは——宝は宝珠、猫眼石、同前乃至、右巻貝のことである。「宝と認められているもの」とは——宝と認められているものは、戦争に関わる、あらゆる武器、またはガンダルヴァに関わる楽器のようなものである。「クシャトリアの灌頂王」とは——女であっても、王の即位式を以て王位に即位した者はクシャトリアの灌頂王であり、バラモンであってもヴァイシャであっても、シュードラであっても王の即位式を以て王位に即位した者は〔誰でも〕クシャトリアの灌頂王である。「或いは敷居」とは——三種類の敷居がある。都城の敷居、王宮の敷居、そして後宮の敷居である。「敷居の付近」とは——その近くのことである。「越え行く」とは——また、通り過ぎる〔の意である〕。「このような理由のある〔時〕以外は」とは——このような理由を除いて〔の意である〕。「波羅堤」とは——苦しめ、悩まし、困らせる、前に同じ。〔さて〕この場合、どのような罪があるか。夜が明けていないのに夜が明けたと思ひ込み、都城の〔門の〕敷居を跨ぐ比丘は突吉羅に陥る。夜が明けていないのに〔それについて〕迷う〔比丘〕は突吉羅に陥る。夜が明けているのに〔それについて〕迷う〔比丘〕は突吉羅に陥る。夜が明けていない時、夜が明けていないと知りながら後宮の〔門の〕敷居を跨ぐ比丘は突吉羅に陥る。夜が明けているのに夜が明けていないと思ひ込んでいる〔比丘〕は突吉羅に陥る。夜が明けているのに〔それについて〕迷う〔比丘〕は突吉羅に陥る。

このように、ここでも比丘の生活に関する規定が詳細に説かれているが、この規定は、その因縁譚こそ違うものの、パーリ律における、第84番目の学処に相当する。また、後半は、ここで制定された波羅堤木叉の注釈とも言うべき部分で、律特有の論述形式になっていることが理解される。ここでは、学処が制定されるに到った因縁譚に引き続き、仏陀による学処の制定、おまけに学処の注釈の部分までも引きずった説話が見られ、これまで見てきた用例の中でも、一番極端な例と見る事が出来るであろう。

ここで引用した四つの用例はいずれも MSV にパラレルが存在するが、Divy.の中に律典的記述が見られるということは、取りも直さず、Divy.が MSV の説話を借用したことを物語っている。律典では、比丘の生活を規定する時、その規則が制定されるに到った因縁譚を付すのが普通であり、MSV では特にその因縁譚の部分がかなり発達した形を取っている。因縁譚の豊富な MSV から何らかの意図で説話を採用する際、Divy.の編纂者は、その説話のみならず、律典的記述までも取り入れてしまったために、このような律典的記述をも含んだ説話が Divy.の中に混在しているのである。これに関して、ユベールは、「Divy.を書写した者が怠慢だったにせよ、聖典に対する敬意からにせよ、Divy.の編纂者は何も手を加えることなく、その説話を蒐集していった。即ち、Divy.の編纂者は、一旦、元の場所から切り離されれば、もはや存在理由のない文章を取り除くべきであると判断さえしなかったのである」¹⁶⁾と端的に述べている。但し、Divy.の編纂者が MSV から説話を借用する際、その説話に取捨選択を加

え、巧みに一つの説話を構築している章もあるので、この彼の指摘は、Divy.に見られる説話の総てに適応できる論理ではないが、最後に考察した用例などを見る時、ユベールの指摘は実に当を得たものと言わなければならないだろう。

II. pūrvavad yāvat を手掛かりにして

律典的記述とは関係ないが、先程引用したユベールの「Divy.の編纂者は、一旦、元の場所から切り離されれば、もはや存在理由のない文章を取り除くべきであると判断さえしなかったのである」という指摘を適応出来る用例が Divy.第31章に見られるが、ここでキー・ワードになるのは、pūrvavad yāvat 即ち「以前に述べた如し。乃至」という、すぐ先に述べた定型句を省略する時に用いる語であり、これが Divy.と MSV との前後関係を考えるうえで非常に役に立つのである。では実際に用例の検討に入ろう。

Divy.第31章の「スダナクマーラ・アヴァダーナ」は、仏陀が各地を遊行しながら、有情を教化していく物語を扱っている。まず世尊はシュラーヴァスティで、あるバラモンを教化し、彼を優婆塞とした後、ある地方に遊行に出掛け、そこでもまた、五百人の百姓を教化すると、彼らを出家させる。するとその直後、その百姓たちが農耕に飼っていた牛達は世尊のもとにやって来たので、仏陀はその牛達に説法すると、その牛達は真理を知見したものとなった。そこで疑いを生じた比丘達は、その五百人の百姓ならびにその牛達が過去世において、どのような業をなしたのか、即ち彼らの過去物語を仏陀に尋ね、仏陀は比丘達のためにそれを説いて聞かせる。その後、現在物語と過去物語との連結があり、再び別の地方での出来事へと話は移行していく。

ところで、この章の中に今問題とする pūrvavad yāvat の用例は 8 例を数えるが、この語で省略される内容は、殆ど Divy.や MSV の説話の中ではよく登場する定型句のようなもので、pūrvavad yāvat で省略されて然るべきものであるが、この中で一つの例外を除く 6 例（第 5 番目の用例は除く）は、いずれも pūrvavad yāvat で言及される元の部分は、この章からかなり離れた所に存在している。これを表にすれば次のようになる。

【Divy.第31章に見られる pūrvavad yāvat の位置(A)とその対応箇所(B)】¹⁷⁾

(A)	(B)
i) 462.11	310.26ff.
ii) 463.12	461.17ff.
iii) 463.25-6	342.1ff.
iv) 463.27	344.25ff.→342.6ff.→341.1ff.→282.1ff
v) 464.4	該当箇所なし
vi) 464.12-3	311.22ff.
vii) 464.15	344.6
viii) 465.8-9	348.3→314.4ff.

このように、カウエルとネイルの刊本で言うと、いずれも100ページ以上離れた所にその対応部分、即ち定型句の原文が存在しており、pūrvavad yāvat で省略するには、その原文が余りに離れた所にあるため、何か不自然な印象を与える。この章は MSV の薬事に平行文があるが、こちらでも同じことを調べてみる。

【MSV（薬事）に見られる pūrvavad yāvat の位置(A)とその対応箇所(B)】¹⁹⁾

(A)	(B)
i) 70.1	54.1ff.→21.5ff.
ii) 71.7	69.1ff.
iii) 71.19	25.9ff.
iv) 71.20	25.12ff.→Ch. (大24,15b) [Tib.の薬事には対応箇所なし]
v) 72.4	57.19ff.
vi) 72.11	61.15→59.7→55.6→46.7→30.1→23.2 →Tib. (1030Ge 6 b 7)
vii) 72.14	61.17→59.10-11→55.9-10→46.10ff
viii) 73.14	62.15→59.17→57.17→48.2→24.5-6 →Tib. (1030Ge 7 b 2)

するとこのように、いずれの用例も元の場所からかなり近い場所に見出すことが出来、MSV の薬事に見られる pūrvavad yāvat の用例の方が Divy. のそれよりも遙かに自然な感じがするのである。従って、これらの用例を見る限り、Divy. の説話は MSV から抜き取られたような印象を受けるが、勿論これのみを以て、MSV が Divy. に先行すると結論付けることは、資料的に不十分である。しかし Divy. に見られる第五番目の pūrvavad yāvat の用例を詳しく考察してみると、この仮説を裏付けることが出来るのである。

ここで我々は奇妙な一節に出くわす。それは、仏陀がその牛達を教化する箇所に見られるのであるが、原文では次のようになっている。

te 'pi balivardā yoktrāṇi varatrāṇi ca chittvā yena bhagavāṃs tenopasaṃkrāntāḥ/
upasaṃkramya bhagavantam sāmantakenānuparivāryāvasthitāḥ / teṣāṃ bhaga-
vataḥ tribhiḥ padārthair dharmo deśitāḥ pūrvavad yāvad yathā gaṅgāvatāre haṃsa-
matsyakūrmāṇāṃ yāvad dṛṣṭasatyāḥ svabhavanam gatāḥ /¹⁸⁾

かの牛達もまた縄やロープを断ち切って世尊のもとに近づいた。近づく、と、世尊の回りを取り囲んで立っていた。〔そこで〕世尊は三つの句義を以て説法し、以前に述べた如し。乃至〔それは世尊が〕ガンジス河を渡る際に、白鳥・魚・亀に対して〔説法した時〕の如くであった。やがて〔四〕諦を知見した〔牛〕達は、自分達の住処に帰っていった。

下線を施した部分が問題とする箇所であるが、「この部分は pūrvavad yāvat なる語で紹介

されているにもかかわらず、この章の前には〔その原文を〕見出すことが出来ない」と校訂者のカウエルとネイルは指摘している¹⁹⁾。今まで見てきた pūrvavad yāvat の用例では、この語によって言及される箇所は、この章から遠くではあったが、少なくとも Divy. の中には存在していた。しかし、この箇所は、第31章はおろか、Divy. のどの章にも全く見出すことは出来ないし、また「三つの句義 (tribhiḥ padārthair)」と言うのも pūrvavad で省略されており、何を指すかは明らかでない。そこでこれも MSV の薬事に見られる平行文を手掛かりにして考えてみたい。

Divy. のこの部分に相当する MSV の文章は次のようになっている。

te valivardā yoktrāṇi varatrāṇi cchittvā yena bhagavāṃs tenopasaṃkrāntāḥ/up-
asaṃkramya bhagavataḥ [pādaś śirasā vanditvā] samantakena parivāryāvasthit-
āḥ/teṣāṃ bhagavatā tribhiḥ padair dharmo deśitḥ/pūrvavad yāvad yathā gaṅgāva-
tāre haṃsamatsyakūrmāṇaṃ yāvad dṛṣṭasatyāḥ svabhavanam gatāḥ²⁰⁾

細かい相違はあるが、この部分は先程挙げた Divy. の文章にほぼ一致し、文字通り平行文となっていることが分かる。当然ここにも、今問題とする一節が有るが、こちらの資料の前の部分は、仏陀が各地を遊行しながら有情を教化し、ガンジス河を渡ると、また別の地方を遊行して有情を教化していく様子を描いているが、この中で仏陀がガンジス河を渡る時の話がこの問題を解く鍵となる。この箇所は、今問題としている文章のやや前（グットの Skt. 校訂本で言えば15ページほど前、蔵訳で言えば北京版で16葉前、漢訳で言えば大正蔵経で2ページ前）にあるが、そこに次のような話が見られる。

atha bhagavān nadīm gaṅgāṃ avatīrṇas tatra paṃcabhir haṃsamatsyakūrmaśatai-
ḥ parivṛtaḥ pradakṣiṇīkṛtāś ca/teṣāṃ bhagavatā tribhiḥ padair dharmāḥ deśitāḥ/
iti hi bhadramukhāḥ sarvasaṃskārā anityāḥ sarvadharmā anātmānaḥ śāntaṃ nirvā-
ṇaṃ/mamāntike cittam abhiprasādayata/apy evaṃ tiryagyonim virāgayiṣyatheti/
teṣāṃ etad abhavat/nāsmākaṃ pratirūpaṃ syād yad vayaṃ bhagavato 'ntikāt tri-
bhiḥ padair dharmāṃ śrutvā āhāraṃ āharema iti/te nāharaṇaṃ pratipannāḥ/tikṣṇ-
as tiryagyonigatānām agniś cyutaḥ/kālagatāś cāturmahārājikeṣu deveṣūpapannā-
ḥ/..... te dṛṣṭasatyāḥ.....²¹⁾

さて世尊はガンジス河を渡っていると、五百匹の白鳥・魚・亀に取り囲まれ、右邊された。〔そこで〕世尊は、彼らのために三つの句を以て説法した。即ち、
「優しき者達よ、実にあらゆる作られたものは常住ではない（諸行無常）。あらゆる存在には実体がない（諸法無我）。涅槃は寂静である（涅槃寂滅）。私に対して心を淨らかにせよ。〔そうすれば〕必ず畜生〔の身〕を厭離するであろう」と。

彼らは次のように考えた。

〈我々は〔今〕世尊のもとで三句よりなる法を聞いて〔畜生の身を厭離せよと言われたばかりなのに〕、食物を食べ〔畜生として生き長らえ〕るのは、我々にとって相応しいことではない〉と。

〔かくして〕彼らは〔それ以上〕食事を取らなかった。畜生の消化機能（or 胃液）は活発であり〔食事を取らなかった彼らを〕殺してしまったのである。〔彼ら〕は死ぬと四大王天に再生した。（中略）彼らは真理を知見したものとなったのである。

今見た pūrvavad yāvat の用例から、我々は二つのことを知ることが出来る。一つは、Divy. 第31章に見られた「三つの句義」が、「諸行無常 (sarvasaṃskārā anityāḥ)」「諸法無我 (sarvadharmā anātmāṇaḥ)」「涅槃寂滅 (śāntaṃ nirvāṇam)」を意味すること、もう一つは、Divy. 第31章に見られる第5番目の pūrvavad yāvat の後に説かれている五百匹の白鳥・魚・亀の話が、明らかに今見た MSV の説話を前提としていること、換言すれば、Divy. の編纂者が、MSV からこの説話を抜き取ったことが分かるのである。その際、Divy. の編纂者は、Divy. には全く存在しない部分、即ち、pūrvavad yāvat で始まる五百匹の白鳥・魚・亀の話削除することなく、不注意にもそれをそのまま依用したために、Divy. においては全く意味をなさない一節がその中に紛れ込んでしまったと考えられるのである。

ここでは、Divy. 第31章の用例だけを取り上げて考察を加えたが、同様に Divy. の他の章でも pūrvavad yāvat（或いは yāvat）という語に注目し、pūrvavad yāvat の位置とそれによって省略される原文が存在する場所を確認してみる必要があるだろう。

Ⅲ. 他の仏典における引用

Divy. 第15章は、比丘の仏塔崇拝に関する、非常に短い話を取り扱っている。即ちここでは、ある比丘が髪爪塔 (keśanakhaṣṭūpa) を崇拝しているのを世尊は目にすると、他の比丘達に、「仏塔崇拝をしたあの比丘には非常に大きな福德の集まり (puṇyaskandha) がある」と教える。これを聞いた同志ウパーリは、世尊に、「どのような場合にその福德の集まりはなくなってしまおうのでしょうか」と質問すると、世尊は、

nāham upālinn ito vahiḥ samanupaśyāmy eva kṣatiṃ copahatiṃ ca yathā sabrahmacārī sabrahmacārīṇo 'ntike/tatropālinn imāni mahānti kuśalamūlāni tanutvaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ gacchanti/tasmāt tarhi te upālinn eva śikṣitavyam yad dagdhasthūṇāyā api cittaṃ na pradūṣayiṣyāmaḥ prāg eva saṃvijñānake kāye/²²⁾

「ウパーリよ、以下の場合を除いては、〔福德の集まりの、いかなる〕損害や損失を私は見ない。〔即ち、ある〕修行者が〔別の〕修行者に対して〔悪心を起こすような〕場合である。この場合、ウパーリよ、かの大きい善根は減少し、尽き果て、消滅してしまうので

ある。故に汝はここで次のように学び知るべきである。即ち、『我々は〔人に似ている〕
焼けた杭に対しても悪心を起こしてはならない。意識ある〔人〕身に対しては言うまでも
ない』〔と〕」

と答え、悪心を抱くことがどれほど悪かを教え諭している。これがこの章の話の概要であるが、これとほぼ同じ内容の話が『シクシャーサムッチャヤ (Śikṣāsamuccaya, Śikṣa)』に引用されている²⁹⁾。この仏典では、実に様々な経典が引用されており、引用する前には、経典名が出されるのが普通である。しかしながら、この話は、『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に曰く」として引用されているのではなく、āryasarvāstivādānāṃ ca pṭhyate (聖なる説一切有部の〔律に〕曰く)²⁰⁾ という紹介のもとに始まっているのである。ここでは「説一切有部の律 (Vinaya)」と明記してはいないが、この話は、本来、説一切有部に関連する典籍に属していたものと考えられ、そこから Divy. の編纂者が抜き出したものと考えられる。よってこの用例からも、MSV が Divy. に先行するということが証明されるであろう。

IV. 小 結

以上、様々な用例を検討しながら、MSV が Divy. に先行するということ、換言すれば、Divy. の編纂者が MSV の説話の豊富さに目を付け、そこから、何らかの意図のもとに、幾つかの説話を抜き出したことを見てきた。勿論これを以て十分な考察が出来たとは言えないが、ほぼ MSV が Divy. に先行することは確実であろう。

ここでは、Skt. を中心にしてこの問題を考察してきたが、今後の課題としては、Divy. とパラレルのある MSV の Skt. や蔵訳、それに漢訳等を詳細に比較検討しながら、この問題に取り組んでいかなければならないだろう。

【略号】

BEFEO: Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient.

Divy: Divyāvadāna, edited by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886.

HJAS: Harvard Journal of Asiatic Studies.

IHQ: Indian Historical Quarterly.

MSV: Mūlasarvāstivādinaya; Gilgit Manuscripts, edited by N. Dutt, vol. III, part 1 (1947), Srinagar.

Śikṣ: Śikṣāsamuccaya, edited by Cecil Bendall, Biblioteca Buddhica 1, St. Petersburg, 1897-1902.

TP: T'oung Pao.

Vin: Vinaya piṭakam, edited by Hermann Oldenberg, 5 vols., Pāli Text Society: London, 1929-1964.

漢訳は大正新修大蔵経、蔵訳は影印北京版大蔵経を用いた。

【注】

1) M. Ed. Huber: Les Sources du Divyāvadāna (Etudes de Litterature Bouddhique V),

- BEFEO 6 (1906), pp.1-37.
- 2) S. Levi: *Les Elements de Formation du Divyāvadāna*, TP 8 (1907), pp.105-122.
- 3) J. Przyluski: *Fables in the Vinaya-Pitaka of the Sarvastivādin School*, IHQ 5 (1929), pp.1-5. 尚, 日本でブシルスキーと同じ立場に立つのは, 石上善応である。石上善応「Pūrṇāvadāna について」『印度學佛教學研究』2-2, pp.137-8.
- 4) 平岡聡 'The Relation between the Divyāvadāna and the Mūlasarvāstivādinaya—The Case of Divyāvadāna Chapter 31——' 『印度學佛教學研究』39-2, 1991, pp.1038-1036 (左 pp.17-19), 『ディヴィヤ・アヴァダーナ』にみられる律典的記述』『佛教論叢』36, 1992, 左 pp.7-11.
- 5) これに関しては, 既にユベールが先述の論文で指摘しているが, 彼が見落としている用例も若干あるので, 煩を厭わず, ここに再度取り上げて検討することになる。
- 6) Divy. p.21.16-21. Cf. MSV iv, p.189.14-21, Vin. i, pp.197.18-198.10.
- 7) Divy. p.84.21-23. Cf. MSV i, p.84.1-2.
- 8) この章に関しては, 次の詳細な論文がある。Kenneth K. S. Ch'en, 'A Study of the Svāgata Story in the Divyāvadāna in its Sanskrit, Pāli, Tibetan, and Chinese Versions' HJAS, 9.3-4, 1947, pp.207-314.
- 9) Divy. pp.190.11-191.4. Skt. の MSV にはパラレルなし。
- 10) 大22, pp.671b21-672b19.
- 11) 大22, pp.59c26-60b23.
- 12) 大22, pp.386c13-387a4.
- 13) 大23, pp.120b29-121c1.
- 14) 大23, pp.857a13-860a16.
- 15) Divy. pp.543.14-544.17, Vin. iv, pp.160.14-161.4. 尚, Skt. の MSV にはパラレルなし。
- 16) ユベール前掲論文 p. 3.
- 17) 以下, 二つの表の中で, →印で示されているのは, その箇所も pūrvavad yāvat で省略されていることを意味し, その最後に挙げたページ数が, その定型句の原型が省略されない形で存在している箇所である。
- 18) Divy. p.464.1-5.
- 19) Divy. p.710.
- 20) MSV III-1, p.72.1-5.
- 21) MSV III-1, pp.57.19-58.15.
- 22) Divy. p.197.21-26.
- 23) Śikṣ. pp.148.13-149.4.
- 24) この一節は文法的に問題があり, 校訂者自身, これを sic にし, これに対応する蔵訳に 'phags pa thams cad yod par smra ba rnam kyī gzhung las kyang 「聖なる説一切有部論者達の典籍からも」とあることから, sarvāstivādinām と読むべきではないかと示唆している。この漢訳である『大乘集菩薩學論』によると, 「又説一切有部云」としている。ともかくこの用例は説一切有部の資料から引用されたことには違いないが, それを「律」と明記しているものは存在しない。しかしながら, Divy. と MSV の間に, 数多くのパラレルが存在することを考慮すると, これも律から引用された可能性は充分ある。

編集後記

○『佛教文化研究』第四十号は道綽禪師（五六二―六四五）の一三五〇年御遠忌にあたり、師の特集号を編纂した。

○本誌六篇のなか、執筆を願った依頼論文は大正大学助教宮澤正順氏「道綽禪師における中国思想について」、大正大学講師金子寛哉氏「『安楽集』と『群疑論』―浄土の三界摂・不摂の説を中心に―」、仏教大学教授深貝慈孝氏「道綽禪師『安楽集』の研究―第二大門第三「広施問答釈去疑情」十一番問答の第一、第二番問答に関して―」の三篇である。以上の三篇は各専門分野から取り組まれた力作である。

○依頼論文のなか、宮澤氏は道綽浄土教を中国思想の土壌の上において把握することを目的とした論文である。金子氏は道綽の『安楽集』と懷感の『釈浄土群疑論』の係わりについて、弥陀浄土の三界摂・不摂論を、その前後の諸師の説も踏まえながら論じたものである。深貝氏は『安楽集』第二大門第三「広施問答釈去疑情」は、弥陀浄土信仰そのものに対する疑惑に関する問答としては重要なものであるとしているが、なかでも第一、第二の問答は、弥陀信仰に対する根本的かつ素直な疑問であるとともに、幾度釈明しても釈去し切れない問題があるとしている。

○次の三篇、横田善教氏「中国初期天台における末法思想の再点検」、山極伸之「根本説一切有部律に見られる出罪作法と修行階梯」、平岡聡「『ディヴィヤ・アヴァターナ』と根本説一切有部毘奈耶」は教学院助成研究報告である。

○助成研究論文のなか、横田氏は南岳慧思の『立誓願文』を取り上げ、その信憑性に検討を加えており、さらに天台智顗がどこまで慧思の願文を知っていたのか一つのポイントになっている。

編集委員

宮林昭彦

大谷旭雄

成田俊治

深貝慈孝

佛教文化研究

第 40 号

平成 7 年 9 月 1 日 印刷

平成 7 年 9 月 7 日 発行

編 集 兼 成 田 有 恒
発 行 者

発 行 所 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

制作／株式会社文化書院

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 40

September 1995

CONTENTS

A Study on the Chinese Thought of <i>Tao-Ch'o</i> (道綽)'s <i>An-lo-chi</i> (安樂集)	MIYAZAWA Masayori	1
<i>An-lo-chi</i> and <i>Shih-ching-t'u-ch'ün-i-lun</i> ; (群疑論) On the doctrine of <i>trayo dhātavaḥ</i> (三界) and <i>Sukhāvatī</i> (淨土)	KANEKO Kansai	17
A Study on the <i>An-lo-chi</i> by Ch'an Master Tao-ch'o —Concerning 1 st, 2 nd Questions and Answers out of Eleven in Chapter II; Paragraph III “The Doubts Are Cleared by Broad Dialogue”—	FUKAGAI Jiko	35
The Concept of the Degenerate Age on the Early Stages of Chinese Tiān-tái (天台) Buddhism	YOKOTA Yoshinori	51
The Relation between the <i>Divyāvadāna</i> and the <i>Mūlasarvāstivādinaya</i>	HIRAOKA Satoshi	9
Rehabilitation (<i>āvarhaṇa</i>) in the <i>Saṅghāvaśeṣa</i> Rules and Stages of Practice in the <i>Mūlasarvāstivāda-Vinaya</i>	YAMAGIWA Nobuyuki	1

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 40 . September 1995

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN