『観仏三昧海経』（1）：
5 世紀の偽経に反映された、中央アジアにおける中国・インド両文化の混淆

山部能宜（著）
藤本庸裕・安井悠・岡田歩己・田中宏明（訳）

概要

本学位論文は、『観仏三昧海経』（『釈迦仏を観想する海のような三昧に関する経』）の詳細な文献学的検討である。本経典は、インドで成立し、5 世紀に漢文に翻訳されたと伝えられる六つの観想経典の一つであり、仏教史において重要な位置を占めているにもかかわらず、その文献史的背景は未だ不明瞭である。本論文は、『観仏三昧海経』の起源を明らかにし、これを仏教文献史のなかに正しく位置付けようと試みたものである。

『観仏三昧海経』の言語と内容を詳細に分析すると、この経がインド原典から翻訳されたものではなく、先行する漢文仏典に大きく依存したものであることが明らかになる。加えて、『観仏三昧海経』における「仏影窟」（北西インドの巡礼地）の詳細な記述は、中国人巡礼僧たちの証言と食い違っている。これらの点は、『観仏三昧海経』が本来漢文で撰述された偽経であったことを示している。

同時に、本経典を作成した人々が、一般的な中国人には利用できなかったはずのサンスクリット語の伝統に通じていた点に留意しなくてはならない。また、『観仏三昧海経』は、これが成立した時点で漢訳が存在しなかったサンスクリット語文献といくつもの重要な類似点を共有している。さらに、『観仏三昧海経』にはインドのシヴァ派の伝統に由来する男根崇拝的な要素――これは漢文文献にはほとんど見られないものの、

中央アジアでは間違いなく知られていた――が含まれている。加えて、『観仏三昧海経』の形成過程の早い段階を反映していると思われる壁画がトルファン地方に存在する。

以上の諸点は、『観仏三昧海経』は中国人と中国文化圏外の人々が活発な交流を行なっていた中央アジアにおいて撰述されたと想定することによって初めて理解可能なものとなろう。したがって、『観仏三昧海経』はそのような環境でのみ成立しえたと思われ、それ自体のうちに多くの異文化交流の痕跡を保持していると考えられるのである。

目次

概要 ..... - 96 -
目次 ..... - 98 -
図版一覧 ..... - 100 -
表一覧 ..... - 101 -
謝辞 ..... - 102 -
凡例 ..... - 105 -
原著者付記 ..... - 108 -
序 ..... - 110 -
a. 本論文の基本的構成 ..... - 112 -
b. インドにおける観想の発展 ..... - 114 -
c. 中国的要素 ..... - 128 -
d.「混淆偽経」 ..... - 128 -
e. 中央アジア ..... - 131 -
最後に ..... - 134 -
第 1 篇　基本情報 ..... - 135 -
第 1 章　『観仏三昧海経』の内容と書誌情報 ..... - 135 -
a. 内容 ..... - 135 -
b. テキスト ..... - 140 -
c. 翻訳者・翻訳年代・翻訳地 ..... - 141 -
d. 後代における引用 ..... - 146 -
第 2 章　関連文献の調査 ..... - 150 -
a. 六つの観想経典 ..... - 151 -
b.『観弥勒菩薩上生兜率天経』 ..... - 152 -
c.『観普賢菩薩行法経』 ..... - 157 -
d.『観虚空蔵菩薩経』 ..... - 161 -
e.『観薬王薬上二菩薩経』 ..... - 161 -

f.『観無量寿経』 ..... - 164 -
g. 観想経典一般 ..... - 165 -
h. 禅修指南書 ..... - 170 -
i.『梵文瑜伽書』 ..... - 171 -
j.『達摩多羅禅経』 ..... - 185 -
k.『坐禅三昧経』 ..... - 191 -
l.『禅法要解』 ..... - 196 -
m.『思惟略要法』と『五門禅経要用法』 ..... - 200 -
n.『禅秘要法経』 ..... - 219 -
o.『治禅病秘要法』 ..... - 227 -
p. 漢文の禅修指南書一般 ..... - 232 -
第 3 章　『観仏三昧海経』の起源に関する諸学説 ..... - 233 -
a. ガンダーラ起源説 ..... - 233 -
b. 中国起源説 ..... - 236 -
c. 中央アジア起源説 ..... - 236 -
d. 段階的編纂説 ..... - 239 -
略号 ..... - 244 -
一次文献 ..... - 244 -
二次文献 ..... - 248 -
訳者付記 ..... - 264 -

図版一覧

第 1 篇第 2 章

図 1　宇宙仏ヴァイローチャナの線画．カラシャール．西暦 7 世紀. Grünwedel 1912, figure 465.　- 181 -

図 2　海で溺れている（?）人々の絵画．キジル．西暦 500 年頃. Von Le Coq 1924, plate 9a.　- 183 -

表一覧

第 1 篇第 1 章

表 1　『観仏三昧海経』の目次　- 135 -

第 1 篇第 2 章

表 1　『梵文瑜伽書』の目次　- 176 -
表 2　『達摩多羅禅経』の目次　- 185 -
表 3　『坐禅三昧経』の目次　- 191 -
表 4　『禅法要解』の目次　- 196 -
表 5　『思惟略要法』の目次　- 201 -
表 6　『五門禅経要用法』の目次　- 202 -
表 7　『観経』の目次　- 206 -
表 8　『五門禅経要用法』と『禅秘要法経』の比較　- 208 -
表 9　仮に復元した『五門禅経要用法』の原形の目次　- 209 -
表 10　モンゴル語の禅修指南書 *Diyan-u γoul udqa kiged, bisil-γalqu-yin jang üile-yi üneger üjügülügči kemegdekü orusibai* の目次　- 211 -
表 11　『禅秘要法経』の目次　- 219 -
表 12　『治禅病秘要法』の目次　- 228 -

謝辞

本研究を行うに当たり、多くの個人及び機関から支援を頂いた。以下の謝辞は時系列順に整理したものである。とはいえ、筆者の研究を親身に支えてくださった方々への感謝の深さは計り知れない。

まずは田中真海老師に深い感謝の誠を捧げたい。筆者が青年時代に田中老師にどれほど助けていただいたか、言い尽くしがたい。田中老師のご指導がなければ、仏教研究者としての現在のキャリアは全くありえなかったであろう。大谷大学で過ごした 2 年間はとても良い思い出であり、特に鍵主良敬教授と宮下晴輝教授に感謝したい。鍵主教授は、今の筆者の仏教研究の中心を占める瑜伽行派教学の手ほどきをしてくださった。宮下教授には時間を惜しまずサンスクリット語をご指導頂いた。宮下教授のご指導がなければ、インド仏教の文献の研究に携わるなど夢にも思わなかったことであろう。大阪大学大学院で過ごした数年間は筆者にとって大きな収穫だった。荒牧典俊教授は常に貴重な情報とインスピレーションをもたらしてくださった。荒牧教授のご指導のおかげで、瑜伽行派の思想を、先行する禅修実践の伝統という観点から研究するために必要な文献学的・分析的手法を身に付けることができた。荒牧教授の学識は筆者の博士論文研究への道を開いてくださった。加地伸行教授は大阪大学時代からの大切な師であり、今もそうあり続けている。加地教授の学問に対する真摯な姿勢と、筆者に向けてくださる思いやりの両方から、多大なる恩恵を受けてきた。

イェール大学大学院で過ごした歳月は筆者の人生に全く新しい試練をもたらし、学問的にも個人的にも多くの物事に対する視野を広げることができた。特に、イェール大学在学中の交流がなければ、仏教説話や仏教美術に携わるなど考えもしなかったし、本論文で提示するような成果も決して挙げられなかったであろう。まず、イェール大学での指導教員である Stanley Weinstein 教授に感謝したい。Weinstein 教授の細やかな指導と惜しみない支援がなければ、本論文の研究計画は全くもって実現し

なかったであろう。筆者の「瑜伽行派のみ」に集中した態度（“Yogācāra-only” attitude）への教授の御批判は、初めは苦い薬であったが、結果的に筆者自身にあった思想的・学問的な偏りの多くを新しい視点から見つめ直す助けとなった。Stanley Insler 教授は、サンスクリット文献の広大な世界を丹念に案内してくださった。Valerie Hansen 教授はシルク・ロードの研究プロジェクトに筆者を親切にも加えてくださり、1996 年のトルファンへの現地調査に参加する機会を与えていただいた。Jonathan Silk 教授と Ronald Davidson 教授は、仏教文献に関する深い知識を惜しみなく与えてくださった。筆者の不完全な英語を根気よく手助けしてくださったイェール大学の学友である Anne Lazrove 氏、Elissa Cohen 氏、Richard Jaffee 氏、Morten Schlütter 氏にも非常に感謝したい。さらに、寛大な家主であり良き友人でもある Willits Sawyer 氏と Marie Matherson 氏に感謝しなくてはならない。彼らの好意的な支援がなければ、ニュー・ヘイヴンでの生活はより困難なものになっていたであろう。

1996 年に初めて九州龍谷短期大学で常勤職を得た後、博士論文の研究はそこに持ち越されることとなった。同短期大学の全ての同僚たち、特に、筆者の研究に理解を示し、協力していただいた仏教科教員の方々に感謝したい。学外から筆者の研究を助けてくださった方々のなかでは、快く英文のチェックをしていただいた Robert Kritzer 教授と、専門知識を惜しみなく共有された原田和宗氏の名前を挙げなければならない。博士論文に図版を掲載することを快諾してくださった宮治昭教授と田中公明博士、Nancy Shatzman Steinhardt 教授にも非常に感謝している。

最後に、これまで筆者の研究を理解し支えてくれた両親、父の人道（ひとじ）と母の千嘉子に感謝したい。筆者が仏教学研究者になることは二人の望んでいた道ではなかったかもしれない。しかし、筆者が選んだ道を行くことを二人は寛容にも認めてくれた。さらに、アメリカ滞在中に精神的にも物質的にも助けていただいた叔父の山部薫と叔母の八生、祖母の田原秀に深い感謝の意を表したい。昨年に祖母が逝去したため、心待ちにしていた博士論文の完成を祖母の存命中に報告できなかったのが非常に悔

やまれる。

＊第 3 篇第 1 章に若干の修正を加えたものが Yamabe 1999 として発表されている。さらに、第 3 篇第 4 章の改定前の原稿が Yamabe 1998 としてシルクロード・プロジェクトの議事録に収録されている。

凡例

（1）サンスクリット語とパーリ語のテキストを参照する場合にはページ数を挙げる。必要な場合にはピリオドで区切って行番号も示す（例 158.7）。巻数が必要な場合にはページ数の前に示し、コロンで区切る（例 2: 135.8）。パーリ語テキストの場合にはページ数の後に PTS 版の通し番号を括弧に入れて加える（例 3: 25［No. 23］）。篇／章の番号についてはローマ数字で示し、偈の番号についてはピリオドを加えてアラビア数字で示す（例 X. 31）。節番号については個別に示す。

（2）『梵文瑜伽書』（*Yogalehrbuch*）[1] からの引用は Schlingloff 1964a 所収の校訂テキストにもとづく。この校訂テキストにおいて Schlingloff は部分的に破損している文字を四角括弧で囲み、補った文字を丸括弧で示している。Schlingloff 1964a, 58 参照。本論文でも同じ凡例に従う。

校訂テキストの脚注には、本文で示した復元テキストよりも確証度の低い復元テキストが挙げられている。本論文において Schlingloff の校訂テキストを引用する場合、こうした確証度の低い復元テキストをイタリック体にして付け加える。テキストの乱脱と不規則な綴りも同書の脚注で訂正されている。本論文では、問題がない限り、これらの訂正をそのまま採用する。復元された箇所の翻訳も丸括弧内に入れる。訳文中の四角括弧は筆者の補足を示す（したがって、訳文中の四角括弧はサンスクリット語本文の四角括弧とは対応しない）。Schlingloff の校訂テキストでは、失われた文字のおおよその数を点の数で示しているが、筆者はこの方法に従わず、一律に三つの点を用いてテキストの欠損を示した。したがって、本論文における引用では、点の数は失われたテキストの長さを表しているわけではない。また、『梵文瑜伽書』からの引用における三つの点は、特に断りのない限り、筆者自身による削除を示すものではないことに留意されたい。本論文では、Schlingloff 1964a のページ番号と行

[1] この文献の題名については、本論文の第 1 篇第 2 章で論じることにする。

番号にもとづいて『梵文瑜伽書』を引用する。

（3）『大般涅槃経』（*Mahāparinirvāṇasūtra*）から引用を行う場合には、Waldschmidt の校訂テキストに加えられた注記（補足部分を示す丸括弧を含む）は無視した。この校訂本は広く入手可能であるため、注記を全て表記することは必要以上に引用を複雑にするだけだと思われるからである。

（4）同一のテキストに対して複数の版を使用する場合のみ、その都度使用した版を示す。

（5）チベット語大蔵経の利用が制限されていたため、同一の版を使い続けることが困難であった。批判校訂版があれば、通常はそれを用いる。そうでない場合は、主に大谷大学所蔵の北京版の影印本かラサ版の木版本を用いる（後者はイェール大学・Beinnecke Rare Book and Manuscript Library 所蔵）。このため、引用の都度、使用した版を明記している。

（6）漢文資料は原則として『大正新脩大蔵経』を参照した。なお、行数については、各段が一律 29 行から構成されているかのように数える。この数え方は、例えば 27 行目を段の後ろから数えたい場合に便利である。

（7）漢字の転写は原則として現代中国語の発音を示す。古代の発音が必要な場合には個別に記す。（筆者補記：これは英語版におけるローマナイズの原則を示すものであり、日本語版では基本的に漢字をそのまま用いた）。

（8）特に断りのない限り、英語以外の二次資料（日本語やフランス語など）は筆者自身の翻訳で引用する。（筆者補記：これも英語版に対する注記である。本日本語版では日本語の引用はそれぞれ原文による）。

（9）ワープロソフト（WordPerfect）の制限により、表の注を同じペー

ジの脚注に入れることができなかった。そのため、各章の末尾に表に対する注を載せている。読者にはご不便をおかけして申し訳ない（筆者補記：英語版執筆当時は諸般の事情でWordPerfectを用いざるを得なかったため、その機能の制約に関する注記を加えた。日本語版にはこの問題はない。訳者注：表に対する注は同じページの脚注に入れ、注番号には丸括弧を付した)。

原著者付記

本稿は、筆者がイェール大学に提出した学位論文 Nobuyoshi Yamabe, "*The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha*: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra," Ph.D., Department of Religious Studies, Yale University, 1999（UMI 9930977）冒頭部の和訳である。自発的に和訳の労を執っていただいた早稲田大学東洋哲学コース修了生・大学院生諸氏、特に取りまとめにあたられた藤本庸裕氏に甚深の謝意を表したい。本論文は既に提出後 20 年以上の年月を経たものであるので、それ以降の研究の進展には少なからざるものがある。特に Eric M. Greene による *The Secrets of Buddhist Meditation: Visionary Meditation Texts from Early Medieval China.* Kuroda Classics in East Asian Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021 及び *Chan before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism.* Kuroda Studies in East Asian Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021 は重要な成果であり、本来はそれらを踏まえて全面的な改稿を経た上で世に問うべきものであるが、いまはそのための時間的余裕がない。そのため、基本的には旧稿をそのまま和訳したものを発表することをご容赦頂きたい。ただし、時として原論文における解釈・表現を若干改めたところがある。実質的な変更と思われる部分はその旨補記したが、些末な表現上の変更は一一断っていない。また、原学位論文提出以降、筆者自身いくつかの関連する論文を発表したが、煩瑣になるためここで一一列挙することはしない。これらの論文に関しては、https://researchmap.jp/nobuyoshi_yamabe を参照していただければ幸いである。

なお、英語版ではインド・西域出身者の人名は全て原語のローマナイズ（例：Kumārajīva）で示したが、本日本語版ではインド・西域出身者であっても中国で活動し、その漢字表記がよく知られている人物に関しては漢字で表記した（例：鳩摩羅什）。また、英語版で（Śākyamuni）

Buddha とあるところも、『観仏三昧海経』が漢文で撰述された文献と考えられることから、「(釈迦牟尼）仏」と漢字表記にした。ただ、中国で活動したことのないインド人の名は、漢字表記が一様でない場合もあることを考慮し、原則としてカタカナ書きとした（例：シュッドーダナ)。多少不統一な印象を与えるかも知れないが、諒とされたい。

序

本学位論文は、漢文仏典のなかでも特異な観想文献である『観仏三昧海経』（T 15: 645c–97a［No. 643］）の詳細な文献学的検討である。伝統的な資料によると、『観仏三昧海経』は 5 世紀初頭に仏陀跋陀羅（Buddhabhadra）が（インドの原典から）漢文に翻訳したものとされる。この文献は今日の仏教研究ではあまり注目されていないが、筆者はこれが仏教史におけるいくつかの重要な問題の鍵を握っていると信じている。この文献を的確に分析できれば、広大な未踏の世界が開ける可能性がある。

『観仏三昧海経』には仏教学を学ぶ人々の関心を引き付けると思われる特徴的な側面がいくつかある。そのなかで最も目を引くのは、多くの珍しい物語を織り交ぜつつ、釈迦牟尼仏の身体のさまざまな部位を観想する方法を視覚に訴える仕方で説明している点である。『観仏三昧海経』は極めて混乱した構成になっているが、説話的な要素に満ちているため、読者はこれを興味深く読むことができる[1]。しかしながら、東アジアの浄土思想の伝統において非常に重要なもう一つの観想経典、すなわち『観無量寿経』（『阿弥陀仏の観想に関する経』T 12: 340c–46b［No. 365］）の場合と同じく、『観仏三昧海経』の成立地は不明であり、依然として論争の対象となっている。『観無量寿経』と『観仏三昧海経』は緊密な関係にあるため、『観仏三昧海経』の背景を明らかにすることができれば、『観無量寿経』の起源をより確かな根拠にもとづいて論じることができるはずである。さらに重要なことに、『観仏三昧海経』を入念に分析することによって、「混淆偽経」（hybrid-apocrypha）と呼びうるいくつかの例外的な文献――その代表は『観仏三昧海経』と『観無量寿経』であるが、他にも二、三の重要な文献が含まれるかもしれない――の形成過程を明らかにすることができよう[2]。

[1] Cf.「この経は奇妙な点や馴染みのない強調に満ちており、これらは混乱してエキゾチックな知的背景を示している」（Soper 1959, 185）.

[2] 「混淆偽経」（hybrid-apocrypha）という用語の意味は次の段落で説明する。本学位論文では『観仏三昧海経』に焦点を当てる。しかしながら、私見によ

最も基本的なレベルで本論文が立証しようとするのは、『観仏三昧海経』は中央アジアで編纂された、多文化混淆の産物であるという説である。この説は一見すると単純に思われるが、いくつかの複雑な文献学的問題の解決を俟たなくてはならないことを指摘しておきたい。まず、少し誇張した言い方をすると、学者たちが漢文仏典のうち起源が疑わしい文献について議論する場合、彼らの議論は「あれかこれか」の議論になりがちである。つまり、ある文献が真正のインド撰述文献であることが証明できなければ、それは自動的に中国撰述の偽経と見なされる。その結果、それは中国の宗教文化の研究にとっては重要な文献として扱われるが、インドの宗教研究からは除外されることになる。この手法は多くの場合正当化できるが、『観仏三昧海経』の場合、それでは不十分であろう。筆者は『観仏三昧海経』は元来漢文で著されたものという立場を取っているが、そのなかにはインド的な要素が数多く含まれていることを指摘しておかなくてはならない。もちろん、偽経であっても、インドに関する多くの名称や概念が含まれているのは当然のことである。しかし、『観仏三昧海経』には、編纂者／作者（たち）が（特にヒンドゥー教に関して）、通常の漢文資料では得ることのできなかった類いの情報が含まれている。したがって、『観仏三昧海経』は異文化交流の産物（言い換えれば「混淆偽経」）として扱う必要があり、故にこの文献の起源を十分に理解するためには、インドと中国の両方を考慮に入れなくてはならない。このように、『観仏三昧海経』のインド的背景と中国的要素は、本論文において探求されるべき二つの主要な課題となる。

さらに、このようなインド・中国[3]混淆文献（Indo-Chinese hybrid text）はどこで編纂されたのかを考えてみる必要がある。筆者は中央アジアが

ると、「混淆偽経」の範疇にはおそらく『観無量寿経』と本論文の第 1 篇 2 章で論じる他のいくつかの文献、そして『賢愚経』（T 4: 349a–445a［No. 202］）が含まれるであろう。

[3] 本論文では「インドと中国」（Indo-Chinese）という語句は文字通りの意味で使われており、「インドシナ」（Indochina）（すなわちベトナムなど）という用語と混同しないように注意されたい。

そうした可能性のある唯一の場所ではないかと考えている。仏教の伝播における中央アジアの重要性は、学術文献で頻繁に言及されている。無論、観想経典を含む、いくつかの背景がはっきりしない仏典が中央アジアに由来すると推察する人々もいるが、彼らの主張は必ずしも具体的な根拠にもとづいているわけではないようである。本論文では、可能な限り文献的証拠と美術的証拠の両方にもとづいて『観仏三昧海経』を中央アジアと結び付けてみたい。したがって、『観仏三昧海経』の中央アジア起源説が、本論文で論じる第 3 の主要な課題となる。

a. 本論文の基本的構成

本論文の構成は、原則として上に挙げた三つの主題に従う（それぞれの章題については目次を参照されたい）。実際には、その三つの主題は相互に密接に結び付いており、必ずしも截然と区分できるわけではない。特に、インドと中央アジアに関する要素は密接に関連させて論じる必要があろう。したがって、本論文の主要部分は次の三つの篇に分かれる。すなわち、（Ⅰ）基本情報、（Ⅱ）中国的要素、そして（Ⅲ）インド／中央アジアに関する要素である。

第 1 篇「基本情報」では、（1）最初に、『観仏三昧海経』の内容を簡潔に説明し、この文献に関する基本的な書誌情報を述べる。（2）次に、『観仏三昧海経』に直接関係する他の禅観文献をやや詳しく論じたい。こうした文献の多くは背景が不明瞭であるため、この議論には若干の紙幅を割くことになる。（3）さらに、『観仏三昧海経』の起源に関するこれまでの議論――ガンダーラ起源説や中国起源説、中央アジア起源説、段階的編纂説など――を再検討しておかなくてはならない。（4）最後に、『観仏三昧海経』における三つの中核概念、すなわち「仏を心に呼び起こすこと」（念仏）、「仏を見ること」（見仏）、「仏を観想すること」（観仏）をインド仏典まで辿った上で、この文献のインド的背景を明らかにしたい。

ここに言う「中国的」（Chinese）という表現は主に、『観仏三昧海経』が漢文でしかありえない言語的な誤解を含んでいること、同書が明らかに他の漢文仏典を踏まえた文章を含んでいること、あるいは『観仏三昧海経』における情報がインドの事象について直接経験した知識にもとづいていないこと、このいずれかを意味する。加えて、『観仏三昧海経』に反映されている中国固有のいくつかの文化的要素についても議論したい。

第 2 篇「中国的要素」では、(1) 最初に、月輪賢隆によって指摘された『観仏三昧海経』における数多くの疑わしい要素を検証する。月輪の研究は『観仏三昧海経』に関するこれまでの研究のうち最も詳細かつ批判的なものであり、本論文における考察は、月輪の重要な論考を丹念に検証することから始める必要がある。

(2) 次に論じるのは、『観仏三昧海経』における仏の身体的特徴の極めて特異なリストである。『観仏三昧海経』は本質的に仏の身体的特徴を観想するための文献であるため、このリストは経全体のなかで枢要な位置を占めている。この重要なリストが、実際には二、三の異なる漢文文献、特に、おそらく『観仏三昧海経』が編纂される直前に鳩摩羅什（Kumārajīva）と曇無讖（Dharmakṣema）によって翻訳された文献から取られた要素の融合物であることを証明したい。さらに、本章の補遺として、『観仏三昧海経』の身体的特徴のリストにもとづく念誦指南書を、後代に同経典が用いられる具体例として紹介する。

(3) 次に、インド北西部（現アフガニスタン）の有名な巡礼地である「仏影窟」（The Buddha Image Cave）[4]を論じる。『観仏三昧海経』におけるこの石窟の詳細な記述は、一部の学者が同経のガンダーラ起源説を主張する主な理由の一つであった。しかしながら、『観仏三昧海経』における本窟の記述は中国人巡礼僧たちの記録と齟齬しており、故に実は『観仏三昧海経』がインドに起源しないことを示すものであると言えよう。

[4] この語の正確な意味については、第 2 篇第 3 章で論じる。

『観仏三昧海経』の難しさ（そして魅力）は、こうした明らかに非インド的な要素があるにもかかわらず、多くの点でインドや中央アジアの伝統との直接的な繋がりを示唆していることにある。これは第 3 篇、すなわち（Ⅲ）「インド／中央アジアに関する要素」の主題である。

（1）最初に留意すべき点は、『観仏三昧海経』に描かれる視覚的・象徴的なイメージの多くは、中央アジアで発掘され、漢文には一度も翻訳されなかったと思われるサンスクリット語の禅修指南書に説かれているものと非常に類似していることである。

（2）もう一つの興味深い点は、『観仏三昧海経』における観想法の記述が、この経よりも後に漢訳された『弥勒大師子吼経』（**Maitreyamahā-siṃhanādasūtra,*『大宝積経』「摩訶迦葉会」）における観想法の記述と極めて類似していることである。したがって、もしこれらの文献が直接関連していたならば、中国仏教圏の外において何らかの接触を持っていたに違いない。

（3）さらに、仏の隠された男性器に関する『観仏三昧海経』の非常に奇妙な物語は、この文献の混淆的性質を示す最良の例の一つである。仏の隠れた男性器そのものは仏典に広く見られる要素であるが、これらの奇妙な物語の基本的な内容が（漢文の資料では言及されない）シヴァ派の男根崇拝の影響を受けていることは明らかである。同時に、ここでもまた、物語のなかの数多くの要素が漢文文献から借用されている可能性が非常に高い。

（4）美術的証拠も本論文の議論にとって非常に重要である。この章では、観想の場面を描いたトルファン地方の壁画に焦点を当てる。

b. インドにおける観想の発展

以下、本論文における三つの中心的な主題（インド的背景、中国的要素、中央アジアとの繋がり）を、少し違った角度から詳しく説明したい。

最初に『観仏三昧海経』のインド的背景を概観してみよう。書名が示

す通り、『観仏三昧海経』の第一の目的は禅修／観想の方法を教示することにある[5]。故に、それは一見すると『長部経典』（*Dīghanikāya*, 以下DN）の「大念処経」（*Mahāsatipaṭṭhānasutta*,「注意力の適用に関する大いなる経」, DN 2: 290–315［No. 22］）のような周知の初期禅修経典に相当すると思われるかもしれない。しかし、実際には『観仏三昧海経』とそうした初期の禅修文献は性質を大きく異にしている。『観仏三昧海経』は比較的後代の文献であり、仏教的な禅修法の長い発展の歴史を前提としている。無論、『観仏三昧海経』は初期の仏教的な禅修の伝統と完全に無縁ではなく、「大念処経」と『観仏三昧海経』との間には間違いなく連続性が存在する。だが、「大念処経」と『観仏三昧海経』から受ける印象が全く異なることも事実である。

それでは、いかにして「大念処経」と『観仏三昧海経』の間にある懸隔を埋めることができるであろうか。仏教の禅修の歴史は複雑な主題であり、ここで詳しく論じることはできない。代わりに、「大念処経」に見られるような初期の禅修法を『観仏三昧海経』で説かれる禅修法に結び付ける、実践法の展開の二つの主だった経路だけを概観したい。

最初に「大念処経」の次の一節（DN 2: 295.6–297.19［No.6-97.19］）を見てみよう[6]。

> さらに、比丘たちよ、例えば、ある比丘が、遺体置き場に遺棄されて死後一日、二日、あるいは三日経ち、腫れ上がって、青黒くなり、膿に満ちた死体を見ようとするならば、彼は［自らの］身体について

[5] 後述するように、この点に疑問がないわけではない。実際、『観仏三昧海経』は非常に多くの説話に満ちているので、この経は観想法の枠組みにはめ込まれた、説話を語るための文献だったのではないかと考えることもできる。とはいえ、ここでは書名を「額面通り」に受け取っておく。

[6] 本論文の大部分は文献の詳細な比較から成り立っているため、文献を相互に比較できるよう、原則として本文中に原文を引用する。しかし、序とその後の二つの章（第 1 篇の第 1 章及び第 2 章）では、より読みやすくするため原文は全て脚注に引用する。

Nyanaponika［1962］1983, 1–135 に「大念処経」の全訳と紹介がある。

思惟する。「この身体もまた、このような性質を有し、このような存在であり、このような［運命］から免れない」と。……

さらに、比丘たちよ、例えば、ある比丘が、遺体置き場に遺棄された死体、肉と血が残り腱で結合した骸骨、……肉はないが血に塗れ、腱で結合した骸骨、……肉も血もないが腱で結合した骸骨、……あちこちに散らばり結合されていない骨、手骨、足骨、下腿骨、大腿骨、腰骨、背骨、頭蓋骨を見るとするならば、彼は［自らの］身体について思惟する。「この身体もまた、このような性質を有し、このようなものになり、このような［運命］から免れない」と。……

さらに、比丘たちよ、例えば、ある比丘が、墓地に遺棄された遺体、法螺貝の色のような白い骨、……積み重なって 1 年以上を経た骨、……腐って粉々になった骨を見ようとするならば、彼は［自らの］身体について思惟する。「この身体は実にこのような性質を有し、このような存在であり、このような［運命］から免れない」と[7]。

---

[7] Puna ca paraṃ pi bhikkhave bhikkhu seyyathā pi passeyya sarīraṃ sīvathikāya chaḍḍitaṃ ekāhamataṃ vā dvīhamataṃ vā tīhamataṃ vā uddhumātakaṃ vinīlakaṃ vipubbaka-jātaṃ, so imam eva kāyaṃ upasaṃharati: ‘Ayaṃ pi kho kāyo evaṃ-dhammo evaṃ-bhāvī etaṃ anatīto ti.’ ...

Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu seyyathā pi passeyya sarīraṃ sīvathikāya chaḍḍitaṃ aṭṭhi-saṃkhalikaṃ sa-maṃsa-lohitaṃ nahāru-sambandham, ... pe ... aṭṭhi-saṃkhalikaṃ nimmaṃsaṃ lohitamakkhitaṃ nahāru-sambandhaṃ, ... pe ... aṭṭhi-saṃkhalikaṃ apagata-maṃsa-lohitaṃ nahāru-sambandhaṃ ... pe ... aṭṭhikāni apagata-sambandhāni disā-vidisāsu vikkhittāni aññena hatthaṭṭhikaṃ aññena pādaṭṭhikaṃ aññena jaṅghaṭṭhikaṃ aññena ūraṭṭhikaṃ aññena kaṭaṭṭhikaṃ aññena piṭṭhi-kaṇṭakaṃ aññena sīsa-katāhaṃ, so imam eva kāyaṃ upasaṃharati: ‘Ayam pi kho kāyo evaṃ-dhammo evaṃ-bhāvī etaṃ anatīto ti.’ ...

Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu seyyathā pi passeya sarīraṃ sīvathikāya-chaḍḍitaṃ aṭṭhikāni setāni saṅkha[#]-vaṇṇūpanibhāni, ... pe ... aṭṭhikāni puñjakitāni terovassikāni, ... pe ... aṭṭhikāni pūtīni cuṇṇaka-jātāni, so imam eva kāyaṃ upasaṃharati: ‘Ayam pi kho kāyo evaṃ-dhammo evaṃ-bhāvī etaṃ anatīto ti.’

[#] 底本の saṇkha- は saṅkha- の誤植とみて訂正する。

ここで説かれているのは鮮明な視覚イメージであり、この行法を「観想」（visualization）と呼ぶこともできよう。しかしながら、ここでは二つの点に注意しなければならない。(1) 第 1 に、こうしたイメージを観想する具体的な方法が示されていない。修行者は文字通り死体を目にする必要があるのか、それとも単に観想のなかでさまざまな腐敗の段階を想像するだけで良いのか、はっきりしない。(2) 第 2 に、これらの視覚イメージは明らかに人間の身体（特に異性の身体）に対する執着を取り除くことを意図している。その趣旨は非常に明快であり、上の記述において秘儀的な要素や象徴的な要素は何もない。

後代の文献では、この二つの点に関して著しい発展が見られる。

(1) 第1に、後代の禅修指南書では、腐敗していく死体の視覚イメージを把えて心のなかに留めておく方法が非常に詳しく記されるようになる。(2) 第 2 に、多くの秘儀的／象徴的な視覚イメージが観想の文脈に導入される。

第1の点については、例えば5世紀にブッダゴーサ（Buddhaghosa）が著した『清浄道論』（*Visuddhimagga*,『清浄への道』）における以下の記述（Warren ed., 151.31–152.4）を見られたい[8]。

> ヨーガ行者（yogin）は前述したイメージの捉え［方］によって［死体の］イメージを適切に捉えるべきである。注意力を堅固にして、［そのイメージを］熟慮すべきである。このような方法を何度も繰り返し、［それを］よく熟慮し、明確にしなくてはならない。死体から遠すぎず、近すぎない場所に立ち、あるいは坐り、目を開いて［死体を］観察し（oloketvā）、イメージを捉えるべきである（nimittaṃ gaṇhitabbaṃ）。彼は［目を］開いて、腫れ上がった醜い［身体］を腫れ上がった醜い［身体］として 100 回でも 1000 回でも観察し（oloketabbaṃ）、［その後、目を］閉じて［それを］熟慮すべきである[9]。

[8] 石黒 1936, 326–327 に日本語訳。

[9] 『解脱道論』（*Vimuttimagga*,［No. 1648］）の対応箇所は以下の通り。T 32: 413b8–11: 去曼陀羅不遠不近。如軛如尋遠。應安坐具對曼陀羅結跏趺坐。令

何度もそうすることによって、捉えるべきイメージが十分に捉えられたものとなる。それが十分に捉えられたものとなるのはどのような時か。もし目を開いて［そのイメージを］見ている時、あるいは［目を］閉じたまま［それを］熟慮している時にも、［それが］同じように現れるならば、それは「十分に捉えられた」と言われる[10]。

このような「イメージ把握」の方法が、ほぼ同時代のサンスクリット語の実践文献である「声聞地」（*Śrāvakabhūmi*,「声聞たちの階梯」）における「不浄観」（aśubhā, 死体の観想）の文脈（Shukla ed., 416.4–13）でも規定されていることに注目したい。

遺体置き場などに行き、青い［死体］からイメージを、ないし骨や骸骨の［イメージ］を捉えよ（nimittam udgṛhāṇa）。［遺体置き場から］でなくとも、絵に描かれた［死体］や木、石、泥でできた［死体］からイメージを捉えよ（nimittam udgṛhāṇa）。［それを］捉えたら、住処に戻れ。戻ったら、荒野や木の根元、空き家に行き、高座、腰掛け、あるいは草座に坐れ。足を洗ってから足を組み、体をまっすぐにし、現前の注意力を近くに留めて坐り、まず注意力を一境性と心の不散乱に結び付け、……[11]

身平正。内心起念閉眼小時。除身心亂、攝一切心成一。心小開眼。髣髴令觀曼陀羅。なお、“olokettabbaṅ”は「觀」と訳されている。

[10] Tena yoginā tasmiṃ sarīre yathāvuttanimittaggāhavasena suṭṭhu nimittaṃ gaṇhitabbaṃ, satiṃ supaṭṭhitaṃ katvā āvajjitabbaṃ; evaṃ punappunaṃ karontena sādhukaṃ upadhāretabbañ c’eva vavatthapetabbañ ca. Sarīrato nātidūre nāccāsanne padese ṭhitena vā nisinnena vā cakkhum ummīletvā oloketvā nimittaṃ gaṇhitabbaṃ. (1) Uddhumātakapaṭikkūlaṃ (2) uddhumātakapaṭikkūlan ti satakkhattuṃ sahassakkhattuṃ (1) ummīletvā oloketabbaṃ, (2) nimīletvā āvajjitabbaṃ.

Evaṃ punappunaṃ karontassa uggahanimittaṃ sugahitaṃ hoti. Kadā sugahitaṃ hoti? Yadā ummīletvā olokentassa nimīletvā āvajjentassa ca ekasadisaṃ hutvā āpāthaṃ āgacchati, tadā sugahitaṃ nāma hoti.

[11] śmaśānādim (-dy in the text) upasaṃkramya vinīlakād vā nimittam udgṛhāṇa / yāvad asthīnām vā asthiśaṃkalikānām vā no cec chmaśānād api tu citrakṛtād vā

したがって、この種の行法はパーリ仏教とサンスクリット仏教の両方で用いられていたことが分かる。本稿の目的に直接関連しているのは、サンスクリット語による伝統のほうである[12]。

また、この引用では観想のために絵画と像を用いることが明確に言及されている。

この種の観想の実習には、より秘儀的な様相のイメージも含まれるようになる。例えば、5 世紀に編纂された『五門禅経要用法』(『五つの門からなる禅修指南の精髄』) の次の一節（T 15: 326c9–11［No. 619］）を参照されたい。

> そして、さらに心を白骨に固定する。骨の上に明るい星（明星）[13]が現れるのを自ら見る。四隅には金色の玉がある。星は明るさの視覚的象徴であり、金色の玉は智慧の視覚的象徴である。25［個の星（?）が見えた時］、白骨の観想の完成と言われる[14]。

「明るい星」や「金色の玉」といったイメージは、「大念処経」の明快なイメージとは全く異なる。それらは何らかのものを象徴しているに

---

kāṣṭhāśmaśādakṛtād (kāṣṭhaśmaśāna- in the text) vā nimittam udgṛhāṇa udgṛhya śayanāsanam (śayanāsanāsanam in the text) upasaṃkrama, upasaṃkramyāraṇyagato vā vṛkṣamūlagato vā śūnyāgāragato vā, maṃce vā pīṭhe vā tṛṇasaṃstarake vā niṣīda / paryaṅkam ābhujya pādau prakṣālya ṛjuṃ kāyaṃ praṇidhāya pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya niṣadya tatprathamata ekāgratāyāṃ cittāvikṣepe smṛtyupanibandhaṃ kuru, ...

テキストは Schmithausen 1982, 63 と筆者自身の理解に従って修正した。

[12] これと非常に類似した一節が『阿毘達磨大毘婆沙論』(**Abhidharmamahāvibhāṣā*) にも存在する（T 27: 205b14–19［No. 1545］）。

[13] 「明星」は文字通り「明るい星」を意味するが、文脈によっては「朝の金星（明けの明星）」(Venus in the morning) という意味もある。『漢語大詞典』2: 2990 参照。

[14] 復更係心白骨。自見骨上有明星出。四邊有金丸。星者明淨境界、金丸者智慧境界。二十五此名白骨境界滿也。

最後の文は文字通りには「これが白骨［を観想］の対象［とする観想］の完成である」という意味である。

違いないが、正確な意味が常に示されているわけではない。

以上の二つの発展、すなわち具体的な観想法（外的イメージを心のなかに取り込み、それについて禅修すること）の確立と禅修の秘儀化は非常に重要であり、他分野の禅修においても確認される。

観想法のさらなる例が『清浄道論』に見られる。次の一節は、有名なカシナ（kasiṇa）行の実習方法を示したものである（Warren ed., 100.32–102.10）[15]。

> 観想の準備をする時、地面に［移動可能なカシナを］伸ばして、それを見るべきである（oloketabbaṃ）。
>
> ……［地面を］石の匙で擦って、太鼓の表面のように平らにし、その場所を清掃し、沐浴した後、よく広げられた座に行き、カシナマンダラ（kasiṇamaṇḍala）から 2 腕尺半離れた指定された場所において、4 本の足が 1 ヴィダッティ（vidatthi［=14 aṅgula］）と指幅 4 本分（aṅgula）の高さのあるよく広げられた椅子に坐りなさい。……
>
> ……目を適度な仕方で開けて、そのイメージを把握する実習をすべきである。
>
> その理由は、もし［目を］開けるのが広すぎれば、目が疲れ、マンダラ（maṇḍala）が過度に明瞭となるため、イメージが生じない。もし［目を］開けるのが狭すぎれば、マンダラは明瞭にならず、心が鈍くなる。このような場合でも、イメージは生じない。したがって、あたかも鏡の表面に映った［自分の］顔のイメージを見るように、目を適度な仕方で開けてイメージを把握する実習をすべきである。
>
> ……時には［目を］開け、時には［目を］閉じて、イメージを熟慮すべきである。把握されたイメージが生じない間は、この方法に従って、何百回、何千回、あるいはそれ以上に実習すべきである。
>
> このように実習している人には、［目を］閉じて［イメージを］熟慮

[15] kasiṇa はサンスクリット語の kṛtsnāyatana（領域全体）に対応する。これは、空間全体を青・黄・赤・白・地・水・火・風・空・識という要素に満ちたものとして観想する技法である。MVy nos. 1528–1540 参照。

している時、［目を］開けている時のような［イメージが］生じる。その時、把握されたイメージが生じたと言われる。一旦［イメージが］生じたら、その場所に坐っていてはならない。自らの住居に入り、そこで坐って実習すべきである。……その時、もし未熟な三昧（samādhi）が何らかの障害によって消えてしまったならば、履き物を履き、歩行杖を持ち、その場所に行くべきである。［そこで、］そのイメージを取り込んで（nimittaṃ ādāya）戻り、楽な姿勢で坐って実習すべきである……。

このようにしている人は、次第に障害（五蓋）が抑えられ、煩悩が抑制される。彼の心は upacāra-samādhi（「予備的三昧」）によって集中し、「対応したイメージ」が生じる[16]。

以上の実習方法は、『五門禅経要用法』（T 15: 325c18–29）の「仏の観

---

[16] Taṃ parikammakāle bhūmiyaṃ attharitvā oloketabbaṃ ...

... pāsāṇapāṇikāya ghaṃsitvā samaṃ bheritalasadisaṃ katvā taṃ ṭhānaṃ sammajjitvā nhatvā āgantvā kasiṇamaṇḍalato aḍḍhateyya-hatthantare padese paññatte vidatthicaturaṅgulapādake su-atthate pīṭhe nisīditabbaṃ ...

... samena ākārena cakkhūni ummiletvā nimittaṃ gaṇhantena bhāvetabbaṃ.

Ati-ummīlayato hi cakkhu kilamati, maṇḍalañ ca ativibhūtaṃ hoti, ten'assa nimittaṃ n'uppajjati. Atimandaṃ ummīlayato maṇḍalaṃ avibhūtaṃ hoti, cittañ ca līnaṃ hoti, evam pi nimittaṃ n'uppajjati. Tasmā, ādāsatale mukhanimittadassinā viya, samena ākārena cakkhūni ummīletvā nimittam ganhantena bhāvetabbam.

... Kālena ummīletvā, kālena nimmīletvā āvajjitabbaṃ. Yāva uggahanimittaṃ n'uppajjati, tāva kālasatam pi kālasahassam pi tato bhiyyo pi eten' eva nayena bhāvetabbaṃ.

Tass'evaṃ bhāvayato yadā nimmīletvā āvajjantassa ummīlitakāle viya āpāthaṃ āgacchati, tadā uggahanimittaṃ jātaṃ nāma hoti. Tassa jātakālato paṭṭhāya na tasmiṃ ṭhāne nisīditabbaṃ; attano vasanatthānam pavisitvā tattha nisinnena bhāvetabbam. ... Athānena, sace taruṇo samādhi kenacid eva asappāyena nassati, upāhanā āruyha kattaradaṇḍaṃ gahetvā taṃ ṭhānaṃ gantvā nimittaṃ ādāya āgantvā sukhanisinnena bhāvetabbaṃ ... Tassa evaṃ karontassa anukkamena nīvaraṇāni vikkhambhanti, kilesā sannisīdanti, upacārasamādhinā cittaṃ samādhiyati, paṭibhāganimittaṃ uppajjati.

想」に関する次の手順と非常に類似していることに留意したい。

> 仏を観察する時、仏の大小の身体的特徴を熱心に観察すべきである。それらを明瞭に観察したならば、目を閉じ、それらを心のなかに思い浮かべるべきである。もし［イメージが］鮮明でなければ、目を開け、［自らの］心［のなかでそのイメージ］を極めて鮮明にすべきである。その後、自らの座に戻り、正しい姿勢と心で、注意力を面前に留め［、そうしたイメージを観想す］る。［イメージは］極めて明瞭で、あたかも本物の仏に向き合うのと変わらない。その後、座から起き、跪き、師に言う、「自分の部屋で、仏と［直接］会うかのように［仏に］集中します」と。師は言う、「自分の座に戻りなさい。心を額に固定して[17]一心に仏を観想しなさい」と。……［仏の影像は］地面を黄金色にし、これらの仏たちは全て地面に入る。地面は掌のように平らで、鏡のように明浄である。自分の体が地面と同様に明浄であるのを観察する。これが、仏を心に呼び起こす三昧（念仏三昧, *buddhānusmṛtisamādhi）の対象の獲得と呼ばれる[18]。

先のカシナ行との構造的な類似性は明らかである。いずれの場合も、最初に具体的な外的対象を観察し、心のなかでその視覚イメージを捉える。心のなかにイメージが定着したら、その対象から離れ、自分の住居で独りその心的イメージを観想する。真に明瞭なイメージの獲得は何らかの段階の三昧（samādhi）と結び付けられている[19]。上の二つの引用文

---

[17] 額は死体の観想（不浄観）において集中すべき一般的な箇所の一つである。例えば *Abhidharmakośabhāṣya*, 2nd ed., 338.6 参照。

[18] 若觀佛時當至心觀佛相好。了了分明諦了已。然後閉目憶念在心。若不明了者、還開目視極心明了。然後還坐正身正意繫念在前。如對眞佛。明了無異。即從座起跪白師言。我房中係念見佛無異。師言。汝還本坐、係念額上一心念佛。……作地金色。此諸佛盡入於地。地平如掌明淨如鏡。自觀己身明淨如地。此名得念佛三昧境界。

「念仏三昧」（buddhānusmṛtisamādhi）の語は第 1 篇第 4 章で検討する。

[19] このような構造は『思惟略要法』（T 15: 299a［No. 617］）にも確認できる。

中に「平らな地面」が登場するのは偶然であろうが[20]、この二つの引用箇所に見られる修習方法が概ね類似していることに疑いの余地はない。

本論文の研究対象である『観仏三昧海経』は、観仏という主題に特化した経典である。当然のことながら、この文献でも同一の構造が維持されている（T 15: 689a23–b6）[21]。

> 傲慢で誤った考えを持ち、真の法を信じない金幢という名の王子がいた。定自在という名の名僧がその王子に言った。「世間にはさまざまな宝石で飾られた、極めて好ましい仏像[22]がございます。あなたは塔（stūpa）に入って仏像を観察したらどうでしょうか」と。そこで、王子は善き友人の言葉に従って塔に入り、［仏］像を観察し、その大小の身体的特徴を見た。そして、［王子は］比丘に言った。「仏像でさえこんなにも美しい。ましてや仏の実際の身体はどんなに美しいであろうか」と。［王子が］そう言うと、比丘は彼に告げた。「あなたは今仏像を見ました。もし［仏像を直に］礼拝することができなければ、『仏に帰依します』と唱えなさい」と。そこで、王子は両手を合掌（añjali）の形にし、敬意を表して「仏に帰依します」と唱えた。王子は宮殿に戻った後、注意力を保持しつつ、塔のなかの仏像を心に呼び起こした

該当箇所が Beyer 1977, 337 に翻訳されている。

[20] Schopen 1977, 198 参照。

[21] 『観仏三昧海経』における観仏の構造は、明神 1994, 71–77 で論じられている。

[22] 「像」という漢字は、あらゆる種類の視覚的表象（visual representation）を意味する。この字は、関連するほとんどの箇所では「立体像」（statue）を意味すると思われるが、時に「描かれたイメージ」（painted image）として明確に特定されることもある。したがって、この漢字の訳としては、立体像と絵画の両方を含む「イメージ」（image）のほうがより正確かもしれない。とはいえ、本論文では「イメージ」という語は主に心的イメージ（mental image, nimitta, 相）を表すのに取っておきたい。そのため、要らぬ混乱を避けるために、「像」は原則として「立体像」（statue）として訳出する（訳者注：日本語訳では「像」は「立体像」の意味で用いる）。

（念仏三昧）。こうして、彼は後夜に夢のなかで仏のイメージ／像を見た。仏のイメージ／像を見たので、彼の心は大いに喜んだ。……彼はいつもさまざまな仏たちのもとで熱心に修行し、仏たちを心に呼び起こす深遠な三昧（念仏三昧）を獲得した。この三昧の力により、仏たちは［彼の］目の前に現れ、彼に将来仏になるという予言を与えた[23]。

また、『観無量寿経』の次の有名な一節（T 12: 341c29–42a5）が基本的に同一の構造を有している点にも留意すべきである。

あらゆる生類は、視力に先天的な問題がなく、［健康な］目を保持している限り、沈みゆく太陽を見るべきである。注意力を保ち、西に向かって坐り、太陽を見るべきである[24]。心を堅固にし、［太陽に］集中させ、動かないようにすべきである。沈もうとしている太陽が釣太鼓のようになっているのを見るのである。太陽を見終わった後、目を開けていても閉じていても、明瞭に［イメージが見えるように］する。これが太陽の観想であり、第 1 の観想と呼ばれる。このように観想するならば、それは正しい観想である。そうでなければ、それは誤った観想である[25]。

この場合、観想修行者は像ではなく、沈みゆく太陽を対象とする。だ

[23] 有一王子名曰金幢。憍慢邪見不信正法。知識比丘名定自在。告王子言。世有佛像衆寶嚴飾極爲可愛。可暫入塔觀佛形像。時彼王子。隨善友語入塔觀像。見像相好白言比丘。佛像端嚴猶尚如此。況佛眞身。作是語已比丘告言。汝今見像若不能禮者。當稱南無佛。是時王子合掌恭敬稱南無佛。還宮係念念塔中像。即於後夜夢見佛像。見佛像故心大歡喜。……於諸佛所常勤精進。逮得甚深念佛三昧。三昧力故諸佛現前爲其授記。

[24] Cf.「声聞地」においても、「イメージを捉える」（nimittam ud-grah-）修行の文脈で sūryamaṇḍala（日輪）が言及される（Shukla ed., 416.3–4）。さらに『禅秘要法経』（T 15: 248a5–23［No. 613］）では、太陽と月の心的イメージの構築は最終的に観仏に至る。

[25] 一切衆生、自非生盲、有目之徒、皆見日沒。當起想念。正坐西向、諦觀於日。令心堅住。專想不移。見日欲沒、狀如懸鼓。既見日已、閉目開目、皆令明了。是爲日想。名曰初觀。作是觀者、名爲正觀。若他觀者、名爲邪觀。

が、この一節が観想について同一の基本構造（心のなかに対象のイメージを把持し、それについて熟慮すること）を有していることは明らかである。

このような「仏の観想」（漢語で「観仏」）は一般的な観想技法であり、5 世紀に中国仏教界に伝えられた観想書に広く見られる。これらの文献には直接対応するサンスクリット語文献がなく、「観仏」を表すサンスクリット語が何であるかすら分かっていないものの[26]、観仏とインド起源を確認できる観想法との間の連続性は明白であろう。したがって、「仏の観想」という概念そのものは、インド的な観想法から自然に発展したものである可能性が高い。

観想の「秘儀化」という第 2 の点について、さらにいくつかの例を見てみよう。注意深い吸気と呼気（ānāpānasati, 入出息念）の実践が初期仏教以来非常に基本的な禅修法であったことはよく知られている。そうした方法は「大念処経」（DN 2: 291.6–14）でも次のように説明されている。

> 彼は注意深く息を吸い、注意深く息を吐く。長く息を吸う場合には、「私は長く息を吸っている」と知る。長く息を吐く場合には、「私は長く息を吐いている」と知る。短く息を吸う場合には、「私は短く息を吸っている」と知る。短く息を吐く場合には、「私は短く息を吐いている」と知る。「私は全身を感じながら息を吸おう」と［思って］実習する。「私は全身を感じながら息を吐こう」と［思って］実習する。「全身の生理機能を静めつつ、私は息を吸おう」と［思って］実習する。「全身の生理機能を静めつつ、私は息を吐こう」と［思って］実習する[27]。

---

[26] この点は第 1 篇第 4 章で詳述する。

[27] So sato va assasati, sato passasati. Dīghaṃ vā assasanto ‘Dīghaṃ assasāmīti’ pajānāti, dīghaṃ vā passasanto ‘Dīghaṃ passasāmīti’ pajānāti. Rassaṃ vā assasanto ‘Rassaṃ assasāmīti’ pajānāti, rassaṃ vā passasanto ‘Rassaṃ passasāmīti’ pajānāti. ‘Sabba-kāya-paṭisaṃvedī assasissāmīti’ sikkhati ‘Sabba-kāya-paṭisaṃvedī passasissāmīti’ sikkhati. ‘Passambhayaṃ kāya-saṃkhāraṃ assasissāmāti’ sikkhati,

言うまでもなく、これは禅修の手順のごく簡潔な説明である。非常に理解しやすく、神秘的な要素は何もない。しかしながら、中央アジアで発見された作者不明のサンスクリット語の観想指南書（いわゆる『梵文瑜伽書』（*Yogalehrbuch*））[28]を見てみると、同じ基本的な技法に関して、次のような驚くべき記述が見られる（Schlingloff 1964a, 79）。

> さらに、吸気と呼気の修行をしている［禅修者］には、水晶の世界と水晶の身体が見られる。その時、（宝石の木が）無辺の世界を満たし、［水晶でできた人の］頭の上に立っている。葉が生い茂ったその木の枝の上で仏たちが法を説いているのが見える。彼ら［＝仏たち］の口から出る宝石、花、蓮の、色とりどりの雨が、世界中に散らばっている。緑柱石のように輝き、空洞になっている樹木の根元が、ヨーガ行者（yogācāra）の足の裏と一緒に（?）黄金の輪の上にあるのが見える[29]。

基本的な主題は紛れもなく伝統的な吸気と呼気の実践であるが、「大念処経」とは雰囲気が著しく異なる。興味深いことに、『観仏三昧海経』にもこれと類似した神秘的なイメージが見られる。

仏たちがその上で説法している巨大な宇宙樹については、『観仏三昧海経』の次の一節（T 15: 663c16–19）と比較されたい。

> ［変化仏の］体の毛孔は花木のようである。それぞれの花木は上方に伸びてブラフマン神（梵天）の世界に達している。その花と葉[30]の間

‘Passambhayaṃ kāya-saṃkhāraṃ passasissāmīti’ sikkhati.

[28] この文献の詳細については第 1 篇第 2 章で論じる。

[29] punar āśvāsapraśvāsān vāhayataḥ sphadikamayo [l]oka ā[śraya]ś ca dṛśyaṃte / [ta]t[o] mūrdhno [rat]n(amayo vṛkṣo) ’naṃtāṃ lokadhātūṃ spharitvā tiṣṭhati / tasmiṃ vṛ[k](ṣ)e ghanapa[t](r)aśākhāsu Buddhā dṛśyaṃte dharmaṃ deśayaṃtaḥ taṃmukhaniḥsṛtai [rat]na[p]u[ṣ]papadmavarṣair [n]ā[n](ā) varṇair loko (vyava)[k](ī)ry(a)te / vṛkṣamūlāni ca vaiḍūryābhāny antaḥsuṣirāṇi (*ca*) ... y(o)gācārapādatalaiḥ kāṃcanacakre pratiṣṭhitāni dṛśyante /

[30] 『大漢和辞典』9: 771c によれば、「葉華」は「葉と花」を意味する。原文の「華葉」も同じように解釈する。

には何千億もの声聞の比丘がいる。それぞれの比丘は千納衣（千の端切れを縫い合わせた僧衣）を着ている。千納衣には千の色があり、それぞれの色には何百、何千もの変化仏があり、全て純金色をしている[31]。

さらに、「水晶の身体」に関しては、同じ『観仏三昧海経』の次の一節（T 15: 657b21–23）も参照されたい。

変化仏の光明は銀の山となる。その山は果てしなく巨大である。その山には金の花と銀の実を付けた銀の木だけが生えている。どの木の下にも水晶の蓮があり、その上にはまた水晶の化人がいる[32]。

確かに、以上の『観仏三昧海経』の引用はいずれも入出息念（ānāpānasmṛti）を論じる文脈には現れない。だが、『梵文瑜伽書』と『観仏三昧海経』のイメージの類似性は明らかである。故に、『観仏三昧海経』と直接親縁関係にあるのは、「大念処経」に見られるような初期の禅修法ではなく、『梵文瑜伽書』に見られるような後期の、より秘儀的な手法であった可能性が高い。

仏教における禅修の歴史は大きな主題であり、その複雑な発展過程を単純化しすぎることはできないし、すべきではない。とはいえ、（他にもいろいろ考えられるが、）前述した二筋の基本的な発展が妥当であることは上の考察から確認できよう。すなわち、インドの禅修には二つの発展経路があったと考えられる。(1) 一つは具体的な禅修技法としての「視覚イメージを心のなかに把持する」手法の確立、(2) もう一つは禅修の秘儀化である。『観仏三昧海経』はこの二つの方向性を一つの文献

[31] 身諸毛孔猶如華樹、一一華樹上至梵世。諸華葉間、有百千億聲聞比丘。一一比丘著千納衣、千納千色、一一色中百千化佛、皆純金色。
筆者補記：「百納衣」は多数の端切れを縫い合わせて作った僧衣を指す一般的な表現であり、「千納衣」はそれを誇張したものと考えられる。この点、原論文の解釈を改める。なお、この修正は侯笑明博士のご教示によるものであり、同博士のご助力に感謝申し上げる。

[32] 化佛光明成一銀山。其山高大無量無邊。於其山間、純生銀樹金華銀果。樹下皆有白玉蓮華。華上復有白玉化人。

のなかで組み合わせていると思われる。その意味で、この文献はインド仏教の禅修法の発展を忠実に反映していると考えられる。

c. 中国的要素

ここまで議論してきたところで、ある重大な問題が生じる。『観仏三昧海経』とこれに関連する他の文献を調査した月輪賢隆の重要な研究（月輪 1971, 59–86）によって、『観仏三昧海経』にはサンスクリット語に復元できない漢文に特有の表現や、他の漢文仏典から取られたと思われる要素が数多く含まれていることが判明している。これらの点にもとづき、月輪は『観仏三昧海経』の中国起源説を強く主張している。

また、筆者自身の研究によっても、単語のみならず、多くの表現が先行する漢文の資料から取られたものであることが分かっている。さらに、『観仏三昧海経』におけるインド北西部の有名な巡礼地（仏影窟）の記述は、同文献のガンダーラ起源説を唱える学者の根拠となっているが、そうした記述は中国人巡礼僧の記録に見られる仏影窟の記述とは一致しない。これらの点は、月輪が主張するように、『観仏三昧海経』は元々漢文で書かれた偽経であったことを強く示している。

d.「混淆偽経」

もし『観仏三昧海経』が本当に偽経であるとすれば、インド的な禅修技法の発展が漢文で書かれた文献に忠実に反映されている事実をどのように理解すれば良いであろうか。後に詳しく述べるが、『観仏三昧海経』の典拠と推定される資料のなかには、おそらく本経典の作者（たち）が漢文で利用できなかったと思われるものが存在する。よって、他の漢文文献からの借用によって『観仏三昧海経』の全てを説明できるわけではない。では、『観仏三昧海経』の作者（たち）は漢文以外の資料にしか存在しなかった情報をどのような方法で入手することができたのであろ

うか。

『観仏三昧海経』の背景について興味を抱かせる要素がもう一つある。この経のある章において、仏は遊女の一団を改心させるために、天まで届く巨大な男性器を示す。これは、おそらく他のサンスクリット語仏典や漢文仏典に類例を見ない非常に珍しい物語である。後述するように、この物語はシヴァ派の男根崇拝の影響を受けていたと思われる。もし『観仏三昧海経』がインドの文献であったならば、そのような影響を説明するのは容易であろうし、実際、著名な美術史家の Alexander C. Soper は、この男根崇拝的な要素を根拠の一つとして、『観仏三昧海経』のガンダーラ起源説を主張した（Soper 1949b, 325–326）。日本においても、既に Soper に先立ち、美術史家の小野玄妙が主に『観仏三昧海経』とガンダーラの仏教美術との密接な結び付きにもとづいて、同文献のガンダーラ起源説を主張している（小野［1923］1977, 77–114）。しかし、月輪の詳細な文献研究を目の前にすると、彼らの結論を受け入れることは難しい。そうなると、この文献に窺えるシヴァ派の影響という問題は一筋縄ではいかない難題である。というのも、シヴァ（マヘーシュヴァラ）は仏典によく登場する神格であるにもかかわらず、漢文仏典には男根崇拝に関する記述はほとんど見られないからである。

『観仏三昧海経』の（おそらく中国人の）作者（たち）は、何らかの方法でインドの状況に関する知識を直接得ていたように思われる。その場合、このことを説明しうる唯一の方法は、『観仏三昧海経』はインドと中国の中間、すなわちインドと中国の文化が活発に交わっていた中央アジアのどこかで編纂されたという仮説を立てることであろう。後に第 2 篇と第 3 篇で述べるように、この方向性を指し示す判断材料は多い。さまざまな証拠が、トルファン周辺が『観仏三昧海経』の成立地であった可能性を示唆している。

『観仏三昧海経』は偽経ではあるが、非常に例外的な文献であると筆者は考えている。中国の偽経は西洋でも（Buswell 1990）日本でも（矢吹 1933, 望月［1930］1972; 1946; 牧田 1976）学術的に大きな関心を集め

ている。一般的に、こうした偽経は中国固有の宗教文化の産物として研究されている[33]。中国の偽経を研究している学者たちの間で広く共有されている見解は、インド語から翻訳された仏典は中国仏教において非常に重要であったことは間違いないが、中国人の宗教的精神のあらゆる側面を満たすものではなかった、というものであろう。中国の偽経は中国人の需要に応えて書かれた純中国的な文献であり、故に中国の宗教文化に関する情報源として翻訳仏典よりも重要性が高いと考えられる。

当然のことであるが、こうした考え方は大部分の場合有効であり、この観点からさらに多くの研究を推進する必要がある。この点に関して幸いなことに、近年七寺文書からいくつかの重要な偽経が発見されたことを受け、多くの研究者が中国の偽経に再び注目しつつある（落合 1991, 5–48 参照）。彼らの成果は「七寺古逸經典研究叢書」（牧田・落合 1994; 1995）として順次出版されており、この研究の過程で多くの重要な発見がなされることが期待される。

しかしながら、『観仏三昧海経』（と Fujita［1970］1990 が論じる『観無量寿経』）の場合、このような「純中国的」（pure Chinese）なアプローチでは十分とは思えない。相当な程度の異文化交流を前提としなければ、この特異な文献の多くの側面は全く理解不能になってしまうであろう。言い換えれば、『観仏三昧海経』は漢文で書かれた偽経であるとしても、中国土着の文化を理解するための資料としてではなく、むしろ異文化間の仏教の伝播を反映した文献として研究されるべきものなのである。

『観仏三昧海経』の研究に対するこのようなアプローチは容易なものではないが、ある意味では『観仏三昧海経』を興味深い研究対象にしている。この文献には中央アジアで起こった異文化交流の具体例を示す重要な資料が含まれている。『観仏三昧海経』を注意深く分析することで、

[33] 例えば、「こうした文献は通常、成立地の作者たち自身の宗教的関心や社会的関心――これらは翻訳されたインドの文献には直接的には論じられていない――を反映しており、非インド圏における仏教の伝統の発展を説明する上で計り知れない価値がある」（Buswell 1990, 1）。

この種の「混淆偽経」が活発な文化交流のなかからどのように編纂されたのか、その経緯についてより明確な図式を描くことができる。

e. 中央アジア

異文化間の影響という問題は、もう一つの重要な問題と密接に結び付いている。『観仏三昧海経』が『観無量寿経』と緊密な関係にあることは既に指摘されている[34]。『観無量寿経』は東アジアの浄土思想の伝統において非常に重要な文献であり、多くの翻訳（Takakusu 1894, Kawagishi 1949, Yamamoto 1955, Assaji 1962, Lu 1964, Chinese Buddhist Society of Australia 1975, Éracle 1984, Ryukoku University Translation Center 1984, Inagaki 1994）や研究（Soper 1959, Pas 1977, Fujita［1970］1990, Tanaka 1990 など）を通して西洋でもよく知られている。『観無量寿経』の起源ははっきりせず、この点について日本の学者たちの間で活発な議論が行われてきた。

この問題に関して最も広範で影響力のある藤田宏達による研究（藤田 1970; ［1970］1990; 1985）は、中央アジア、特にトルファン周辺が『観無量寿経』の成立地である可能性が高いことを示している。しかし、藤田の多大な努力にもかかわらず、この仮説は状況証拠に依存するところが大きく、必ずしも決定的ではない。より確実な証拠が望まれるが、『観無量寿経』に関して利用可能な資料は既に学者たちによって使い尽くされていると思われる。『観無量寿経』だけに注目するならば、藤田によって提示された議論を大きく前進させることは難しいであろう。

『観仏三昧海経』の起源は『観無量寿経』の起源と合わせて論じる必要がある。この二つの文献の間には緊密な関係があるので、『観仏三昧海経』の起源を明らかにできれば、『観無量寿経』の研究にも大いに資

[34] この二つの文献の間に表現と構成の点で密接な並行関係があることは、色井 1978, 536–544; 藤田 1970, 127–129; 月輪 1971, 146; 159 などによって証明されている。この点に疑いの余地はない。

することになろう。それにもかかわらず、『観仏三昧海経』に向けられてきた学問的関心は、『観無量寿経』とは比較にならないほど小さい。そのため、『観仏三昧海経』は比較的未開拓ではあるが、非常に有望な研究対象なのである。

この研究の過程では美術的証拠を広く参照するつもりであるが、これは目新しい手法ではない。上に見てきたように、『観仏三昧海経』に関する初期の重要な二つの研究は美術史家によって行われ、どちらも美術資料（主にガンダーラ仏教美術）に大きく依拠していた。しかしながら、（トルファン地域の）トヨク石窟の壁画が最近公開されたことで、これまで研究者が参照できなかった重要な新資料が利用可能になった（新疆維吾爾自治区博物館 l990, 中國壁畫全集編輯委員會 1990）。これらの絵画には観想の場面がはっきりと描かれており、従来用いられたものよりも遥かに確かな根拠を我々の議論に与えてくれることであろう。

そこで、本論文ではもう一つの新しい手法を提案したい。美術史家が美術品を研究する場合、その典型的な手法は、根拠となる文献資料を見つけ、それによって当該の美術作品の主題を特定するというものであろう[35]。この手法の一般的な妥当性に関して異論はない（筆者はそもそも美術史の専門家ではないので、この分野の一般的な方法論を論じる資格がない）。とはいえ、『観仏三昧海経』という特殊な事例においては、美術作品がこの経を編纂した人々の意識に影響を与えた可能性も考慮する必要があるのではないだろうか。『観仏三昧海経』には多くの奇異なイメージが含まれているが、そうした奇異な表象のなかには、本来全く異なるものを意味していた美術的表象に触発されて作られたと仮定すると、より理解しやすくなるものがある。

このように美術的証拠を用いる場合、二つの問題が生じる。第 1 に、中央アジアの美術作品のほとんどは年代が非常に不確かであり、専門家の間で見解が大きく異なっている[36]。もし当該の絵画が『観仏三昧海経』

[35] 仏教美術史の方法論については、宮治 1992, 8–12 で調査されている。

[36] 例えば、キジル石窟の年代に関する学説をまとめた宮治昭による調査（宮

よりも遥かに時代が下るとすれば、この文献の起源を論じるのにそうした絵画を過度に重視することはできない。実際、ドイツや日本の学者はトルファン地域の絵画を比較的後代のものとする傾向があり、これは筆者の主張にとって問題となる（しかし、中国の学者は関連する絵画をより古い時代のものと見なす)。第 2 に、絵画が文献にもとづいている場合、その関係を証明するのは比較的容易である。反対に、文献が絵画に触発されたものでありながら、その本来の趣旨に忠実でなかった場合、両者の関係を客観的な方法で立証するのは遥かに困難となる。

具体的な点については後述するが、これらの問題に対する筆者の基本姿勢は以下の通りである。第 1 に、利用可能な情報が非常に限られている以上、資料の選択に関してあまり限定的であることはできない。もし、ある絵画（具体的にはトヨクの絵画）が他の地域の絵画には見られないような形で『観仏三昧海経』やその同系統の文献との直接的な繋がりを示唆しているならば、たとえその年代が幾分不確かであったとしても、筆者はそうした絵画を重要な証拠として扱うべきだと考える。また、年代が不確かであるということは、これらの絵画の年代が筆者の仮説の成否に関わる強力な論拠にはなりえないということでもある。つまり、筆者は自分の主張を補強するためにこうした絵画の年代を援用することができないが、逆に絵画の年代のみにもとづいて筆者の仮説を否定することもできない。最終的な判断は、利用可能な全ての文献資料と美術資料を総合的に検討した上でなされねばならない。

第2の点として、『観仏三昧海経』は全体として非常に自由な文献であるということを指摘したい。この経はいかなる文献的伝統にもそれほど忠実に従っているようには見えない。作者（たち）の想像力は自由奔放で、先行資料に緩やかにもとづいているにすぎない。このような文献を研究するためには、我々自身の想像力もはたらかせる必要がある。我々は完全に客観的な議論の領域に閉じこもることはできない。もしそうすれば、我々が描く結論は極めて貧相で、内容に乏しいものになってしま

治 1988, 50–55）を参照されたい。

うであろう。もちろん、想像力が 5 世紀に生きた人々の心のなかでどのように育まれたのかを決定的に証明できる者はいない。とはいえ、少なくとも我々は彼らが想像した内容を追体験しようと試みるべきである。

言うまでもなく、筆者は自分の主張を可能な限り堅実なものにしようと努めるが、この主題の性質上、完全に客観的であることは不可能である。したがって、筆者の議論（の少なくともいくらかの部分）は仮説の域を越えるものではない。本論文は、『観仏三昧海経』の非常に特徴的ないくつかの要素について筆者が説明できる最善の方法を提示するものである。代替的な説明は常に可能であり、筆者の仮説の妥当性は読者の判断に委ねることにしたい。

最後に

本論文は、あまり知られていない一つの文献だけを扱った事例研究である。しかし、上で見てきたように、多くの重要な問題がこの『観仏三昧海経』には存在する。この文献の最大の魅力は、多様な文化と言語が併存する中央アジアで起きた異文化交流の複雑な過程を解明するためのテストケースになりうる点にある。『観仏三昧海経』はこの点で代表的な文献であるが、孤立した文献ではなかったことに注意したい。後に第 2 篇と第 3 篇で見るように、この経は他のさまざまな禅修書や説話文献の一部とも密接に関連していた。したがって、もし『観仏三昧海経』の背景を解明することができれば、予想以上に広範な文献に対して全く新しい視点を獲得することができるかもしれない。『観仏三昧海経』は容易な研究対象ではないが、非常に興味を掻き立てられる文献である。

第 1 篇　基本情報

第 1 章　『観仏三昧海経』の内容と書誌情報

a. 内容

『観仏三昧海経』の各章の章題は以下の通りである[1]。

表 1

1. 六譬品 「六つの比喩」	645c
2. 序觀地品 「観想の対象の列挙」(1)	647b
3. 觀相品 「［仏の］身体的特徴の観想」	648c
4. 觀佛心品 「仏の心の観想」	668b
5. 觀四無量心品 「4 種の無量心の観想」(2)	674b

[1] 章題の翻訳において、(「品」に対応する)「章」の語はスペースの都合上省略する。表 1 で参照した箇所は『大正新脩大蔵経』第 15 巻における各章の冒頭である。内容のより詳細な要約が Soper 1959, 184ff.に見られる。色井 1978, 517–519 も参照されたい。

(1) この章では観想の対象のリストが複数挙げられている。したがって、この場合の「地」は、対応するサンスクリット語 bhūmi の意味の一つにあるように、「観想の対象」を意味すると思われる。山田明爾は、「序文」を意味することが多い「序」の字が第 2 章の章名に含まれるのは奇妙であると考え、この点を構成上の問題の一つと見なしている（山田 1967, 43)。しかしながら、筆者にはこの「序」の字は「序文」ではなく、「順番に述べる、列挙する」を意味していると思われる。

(2) 「四無量心」はサンスクリット語の catvāry apramāṇāni の標準的な訳語である。筆者の翻訳は漢訳にもとづく。

6. 觀四威儀品 「［仏の］4 種の振る舞いの観想」	675b
7. 觀馬王蔵品 「［仏の］隠された男性器の観想」	683b
8. 本行品 「過去世における行為」	687b
9. 觀像品 「像の観想」	690a
10. 念七佛品 「［過去］七仏を心に呼び起こすこと」	693a
11. 念十方佛品 「十方の諸仏を心に呼び起こすこと」	693c
12. 觀佛密行品 「仏の観想を秘密裡に修行すること」	695b

第 1 章（「六譬品」）では、シュッドーダナ王（閲頭檀, Śuddhodana）が釈迦牟尼仏に対し、どうすれば未来の人々が、自分が今見ているのと同じように仏の光り輝く身体を見ることができるのかを尋ねる[2]。それに対し、仏はまず、仏を心に呼び起こす修行（念仏, buddhānusmṛti）の功徳を六つの比喩によって説明する。具体的な出典を特定することはできないが、これらの物語は如来蔵の教義の影響を示唆している（色井 1978, 529–530 参照）。

第 2 章（「序観地品」）は、観想の対象のリストを提示する。観想対象となる項目には、仏の身体的特徴だけでなく、仏のさまざまな行為も含まれている。身体的特徴のリストは通常の数（三十二相八十種好）には

[2] 既に学者たちによって指摘されているように（例えば末木 1992, 68; 143）、この設定は、釈迦牟尼仏が入滅した後、どのようにして人々は今自分が見ているように阿弥陀仏の浄土を見ることができるのか、と韋提希が釈迦仏に尋ねる『観無量寿経』の設定と類似している。

従っておらず、無秩序である。

以上の 2 章は導入部である。

第 3 章（「観相品」）は、この文献で最も長く、最も重要な章であり、経典全体の約 3 分の 1 を占めている。この章は仏の身体的特徴の観想を具体的に記述する。ここでもまた、記述は非常に無秩序である。説話を含む項目もあれば、仏の身体的特徴とは直接関係のない神秘的なビジョンを含む項目もある。ここでの記述は頭から始まり、下に向かって進んでいるが[3]、途中で終わっている（最後の項目は臍である）。いずれにせよ、説明は観想の対象に従ってリスト化され、全ての項目の最後に「もしこのように観想すれば正しい観想であり、そうでなければ誤った観想である」（如是觀者名爲正觀、若異觀者名爲邪觀）という定型句が繰り返される。各項目がこの定型句で結ばれる観想対象のリストは六つの観想経典に広く見られるが、『観無量寿経』に最も典型的な例が見出される[4]。

第 4 章（「観仏心品」）では、仏の心から放たれた光線がさまざまな種類の地獄を照らし、仏がこれらの地獄を詳しく説明する。この諸地獄のリストの基本的な構造は、大阿鼻地獄とこれを取り巻く小地獄からなるようであるが、その説明には多くの特殊な要素が含まれる。これらの特殊性は『観仏三昧海経』の背景を明らかにするための手掛かりの一つとなりうる。

第 5 章（「観四無量心品」）は、「無量心」（apramāṇa, 限りのない心）と呼ばれる四つの項目、すなわち「慈」（maitrī, 慈しみ）・「悲」（karuṇā, 憐れみ）・「喜」（muditā, 喜び）・「捨」（upekṣā, 平静さ）を論じる。説明

[3] この順序はいくつかの項目で乱れているが、概して説明は下に向かって進んでいる。

[4] この引用句は他の観想文献にも広く見られる。藤田 1970, 128;［1970］1990, 164 を参照されたい。この定型句については第 1 篇第 4 章と第 3 篇第 2 章で詳しく論じる。また、既に述べたように、『観仏三昧海経』は『観無量寿経』とそれ以外にも多くの特徴を共有している。この点については、序、第 1 篇第 2 章、補遺 2 を参照されたい。

は非常に短く、実質的な内容はあまり含まれていない。

第 6 章（「観四威儀品」）は、4 種の振る舞い（行住坐臥）のそれぞれと関係する仏の行状についてのいくつかの物語を集めたものである。このうち「坐」の節において「仏影窟」（北西インドの有名な巡礼地）の物語が語られる。この章の終わりでは、シュッドーダナ王が王宮に戻り、本経の残りの部分はアーナンダに語られる。色井 1978, 517–519 は、第 1 章から第 6 章までがこの経の本来の構成部分であり、残りは後から追加されたと推測している。

第 7 章（「観馬王蔵品」）は、仏の隠された男性器（陰馬蔵相）を論じる特異な章である。この章は、『観仏三昧海経』の複雑な背景を明らかにするためのもう一つの重要な手掛かりとなりうる。

第 8 章（「本行品」）は、ジャータカ／アヴァダーナ様式のさまざまな物語を短くまとめたものである。この章では、釈迦牟尼仏と財首菩薩がそれぞれ前世で仏の観想を実践していたことが語られ、仏の観想の利益が強調される。

第 9 章（「観像品」）は、仏の観想の標準的な技法を説明する。まず、釈迦牟尼仏のイメージを観察し、その個々の身体的特徴を心に捉えることから始める。1 体の仏のビジョンが得られたら、観想する仏の数を増やすことが説かれる。

第10章（「念七仏品」）は、過去七仏のイメージを観想するというさらに進んだ観想の段階を論じる。

第11章（「念十方仏品」）は、十方の諸仏を観想する方法を説明する。この章では、『仏海三昧』という未知の文献が三度言及されている（T 15: 694a22; b2; b8–9）[5]。

[5] あるいは、『仏海三昧』は『観仏三昧海経』そのものを指しているのかもしれない。色井が推測するように（本論文の第 1 篇第 3 章を見よ）、もし後半の数章が後に追加されたものであるならば、その追加された章が『観仏三昧海経』の本来の部分を指して『仏海三昧』と呼んでいる可能性がある。確かに、『観仏三昧海経』は長大な前半の章と、より簡潔な残りの章の二つに大別できる。整然と組織された『観仏三昧海経』が歴史上のどこかの時点で存在し

第12章（「観仏密行品」）は、仏を心に呼び起こす三昧（念仏三昧）の堅固にして不壊なる性質を強調するさまざまな比喩を語る。ここでもまた、全体的な雰囲気は如来蔵思想を彷彿とさせる。

第8章以降、各章は比較的短く、特に第9章から第11章はそれ自体が［全体で］短い観想指南書を形成しているように思われる。このように考えると、この文献の混成的な性質が浮かび上がってくる。

例えば、「十方の諸仏」への言及が示すように、この経が大乗経典であることは間違いない。とはいえ、大乗に特有の要素は非常に限られており、大乗仏教の教理的な側面はほとんど論じられていないことに留意すべきである。経典を通して強調されているのは、ビジョンとして現れる世界の絵画的描写と、ドラマチックな説話的表現である。以下に示すSoper 1959, 184–185の見解は非常に的確であり、引用に値する。

> 本文の大部分は、釈尊の生涯に関する物語に費やされている。それらは大乗文献によく見られる華やかな調子で改作され、奇瑞に満ちているが、一般的な効果は、最後期の小乗の説話において到達したものと大差がない。また、この文献は大菩薩よりもむしろ仏の大弟子たちを賛美するという点でも保守的である。何人かの菩薩、特に弥勒菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩は、奇瑞の参与者として、あるいは時折話す役割を与えられた仏の聴衆として簡単に触れられている。しかし、最も脚光を浴びている人物は阿難である。彼は歴史的な師である釈尊だけでなく、他の6人の過去の仏たちや、さらには四方あるいは十方の全ての仏たちからも慈しまれ、「最愛の弟子」として何度も紹介されている。

ここで、説話文献ではないものの、『梵文瑜伽書』もまさにこのように非常に戯曲的で奇跡的な描写に満ちた「最後期の小乗」の特徴を共有している点に注目すべきである。『観仏三昧海経』のこうした「小乗」

ていたかどうかは疑わしいため、構成の乱れを文献学的に分析しても、必ずしも編纂の過程が明らかになるわけではない。とはいえ、この文献の全体的な構造に関する色井の仮説は可能なものであるように思われる。

的雰囲気を他のさまざまな点と合わせて考えると、本経は『梵文瑜伽書』に述べられるような、中央アジアで行われていた「伝統的[6]」観想法と直接結び付いていた可能性が高い。これが、『観仏三昧海経』が六つの観想経典のなかで最も古く、最も基本的な文献であったのではないかと考える理由の一つである。

b. テキスト

『観仏三昧海経』についてはサンスクリット語原典もチベット語訳も知られていない。完本として存在しているのは、一つの漢文版（T 15: 645c–697a［No. 643］）のみである[7]。『歴代三宝紀』（T49: 78c12）と『開

[6] 非大乗仏教を何と呼ぶかは難しい問題である。最近の研究で好まれる呼称をいくつか挙げてみよう。「主流仏教」（Mainstream Buddhism; Harrison 1992a, 231, n. 5）、「声聞乗」（Śrāvakayāna; Ruegg 1992, 111）、「部派仏教」（Sectarian Buddhism）または「背景仏教」（Background Buddhism; Silk 1994, 3）。これらの呼称にはいずれも難点がある。

本論文では、非大乗仏教を指す場合、「伝統的」（Traditional, 語頭は大文字とする）という言葉を使いたい。これはあくまでも暫定的な呼称であり、無論、大乗仏教に独自の伝統がなかったことを含意しているわけではない。とはいえ、大乗仏教よりも非大乗仏教のほうが「伝承された経典」（āgama）を遥かに重視しており、その意味で、非大乗仏教は大乗仏教よりも「伝統的」であると言うことは許されるだろう。

[7] 『歴代三宝紀』（『歴代における［仏典の］三蔵の記録』T 49: 78c12［No. 2034］）は『観仏三昧経』1 巻を鳩摩羅什の翻訳として挙げる。しかしながら、『歴代三宝紀』は概して非常に信頼度の低い経録であり、この記録にもおそらく根拠がない。

一方、巻数の異なるテキストはいくつか存在していたようである。『出三蔵記集』（『［仏典の］三蔵の翻訳に関する記録の集成』T 55: 11c11［No. 2145］）では『観仏三昧海経』は 8 巻であると述べられているが、『高僧伝』（『卓越した僧たちの伝記』T 50: 335c11［No. 2059］）では 6 巻本の『観仏三昧海経』が示されている。法経の『衆経目録』（『さまざまな経の目録』T 55: 182a26［No. 2146］）と『開元釈教録』（『開元年間に編纂された仏典の目録』T 55: 505b27–28［No. 2154］）では 8 巻本と 10 巻本の『観仏三昧海経』があったことが述べ

元釈教録』（T 55: 513b21）には鳩摩羅什が訳出した仏典の一つとして『観仏三昧経』1 巻が載っている。しかし、『歴代三宝紀』にはよくあることだが、この情報は信頼に値しない。かつて姜亮夫は敦煌写本のなかに『観仏三昧海経』の異訳があることを報告した（姜 1956, 73; 金岡 1971, 77 もこれに従う）。ところが、このテキストはおそらく『観仏三昧海経』から抜粋された念誦指南書[8]であり、別個の翻訳と見なすべきではない。

また、断片的なソグド語訳があるが（Benveniste and Demiéville 1933）、これは仏陀跋陀羅に帰せられる漢文版からの重訳と見なされており（Weller 1936–1937, 342）、漢文版から独立した価値はない[9]。このように、中国側の伝承以外にこの経のインド起源説を支持する資料はない。もちろん、これだけでは『観仏三昧海経』を偽経と断定する十分な理由にはならないが、この文献がインドに起源することを積極的に立証しないのも確かである。

c. 翻訳者・翻訳年代・翻訳地

『観仏三昧海経』の漢訳は通常、『出三蔵記集』（T 55: 11c11; 104a27［No. 2145］, 515 年編纂）と『高僧伝』（T 50: 335c11［No, 2059］, 519 年編

られている。これまで見てきたように、『観仏三昧海経』の後半のいくつかの章は後から付け加えられた可能性がある。上述の巻数の相違は、テキストのこのような増広を反映しているかもしれない。とはいえ、巻数の変更は特に実質的な理由なく起こることもしばしばあるので、この点を過度に重視することはできない。

[8] この文献は『仏説相好経』とも名付けられており、後に詳しく論じることにする。

[9] このソグド語の文献は Mackenzie 1976, 53–77 で再校訂と再翻訳がなされている。情報を提供してくださった Oktor Skjaervo 教授に感謝する。

纂か）にもとづき、仏陀*跋陀羅に帰せられている[10]。『出三蔵記集』と『高僧伝』は概して信頼できる資料であり、両者とも 6 世紀初頭に編纂されたものであることから、『観仏三昧海経』の翻訳者に関して疑う余地はないように思われる。しかしながら、どちらの文献にもこの経典が翻訳された具体的な年代・場所・機会が示されていないことに注意する必要がある。したがって、『出三蔵記集』と『高僧伝』の編纂者たちが『観仏三昧海経』の背景に関してどの程度の情報を得ていたのかは疑問である。一方、6 世紀の終わりに編纂された法経の『衆経目録』（T 55: 115a23［No. 2146］）には、『観仏三昧海経』は仏陀跋陀羅によって永初年間（420–422）に揚州で翻訳されたと書かれている[11]。『衆経目録』は概して注意深く編纂された文献であり[12]、その証言を軽く扱うべきではない。一般的に言って、5 世紀初めというのは多くの理由から蓋然性の高い年代である。ところがこの場合、法経がどのようにして『出三蔵記集』と『高僧伝』のいずれも知りえなかったこの情報を得たのかを問わなければならない。後に見るように、仏陀跋陀羅の『観仏三昧海経』［の翻訳／編纂］への関与についてはいくつかの重大な疑問があるため、仏陀跋陀羅がこの文献を翻訳したことを前提とする翻訳年代・翻訳地の情報を過度に重視することはできない。

『出三蔵記集』（T 55: 103b27–104a28）と『高僧伝』（T 50: 334b26–335c14）の記録によると、翻訳者とされる仏陀跋陀羅はブッダセーナ（仏大先, Buddhasena）の弟子であった（「若い頃、偉大な禅師であるブッダセーナから教えを受けた」（少受業於大禪師佛大先）;『高僧伝』T

---

* 訳者注。『高僧伝』では「馱」となっているが、本稿では「陀」の字に統一して表記する。

10 『名僧伝』の抜粋である『名僧伝抄』に該当部分は含まれていない（ZZ 2B.7.9d16–10a5）。

11 揚州は現在の浙江省と安徽省の一部を含んだ地方の古名であるが、この文脈では、揚州はおそらくその都である建康を指している。

12 例えば、疑わしい文献に対するこの目録の態度は、後代の『歴代三宝紀』よりもはるかに批判的である。Tokuno 1990, 41 参照。

50: 334c18–19）。仏陀跋陀羅は「北インド」にある「那呵利という街」（那呵利城, Nagarahāra?）で生まれ、カピラヴァストゥのシャーキヤ族の末裔であった[13]。彼は修行仲間であるサンガダッタと「カシミール」

[13] 仏陀跋陀羅はカピラヴァストゥの生まれであったと考える学者もいるが、これは誤りである。『高僧伝』では彼は「カピラヴァストゥの人」（迦維羅衛人; T 50: 334b27–28）であったと言われているが、これは彼の一族が元々はカピラヴァストゥの出身であったことを意味する（例えば、クチャ出身である鳩摩羅什は、同じ『高僧伝』（T 50: 330a11）において「インドの人」（天竺人）と言われている。これは彼の父がインド出身だからである）。これに続く部分では、彼の祖父ダルマデーヴァ（達磨提婆, Dharmadeva）が北インドに移住して定住したこと（T 50: 334b28–29）、「インドの那呵利城で生まれた仏陀跋陀羅という者がいる」（有佛馱跋陀者、出生天竺那呵利城; T 50: 334c16–17）ことが明確に記されている。『出三蔵記集』と『名僧伝』でも彼は「北インドの人である」（北天竺人也; T 55: 103b28; ZZ 2B.7.9d16）と明言されている。したがって、彼が北インドのどこかにある「那呵利城」の出身であることは確実なようである。では、この「那呵利城」は一体どこにあるのだろうか。

同じく『高僧伝』所収の廬山の慧遠の伝記は、有名な「仏影窟」の場所を北インドの月氏国にある「那竭呵城」と記している（北天竺月氏國那竭呵城; T 50: 358b9）。この「月氏國」はクシャーナ（Kuṣāṇa）朝を意味しているに違いない。5 世紀初頭、クシャーナ朝はガンダーラ（Gandhāra）を支配していた（Schwartzberg［1978］1992, plate III. D. 1）。『高僧伝』に収載されている曇無竭（Dharmodgata?）の伝記によると、月氏国と罽賓国（“Kashmir,”「カシミール」; この音写語については以下を見よ）は、「辛頭那提河」（“Sindhunadī River,” つまりはインダス川）によって隔てられていたという（T 50: 338c14–15）。

また、T 50: 358b9 と非常によく似た一節が『広弘明集』（T 52: 197c8–10［No. 2103］）にあり、この土地は「那伽訶羅國」と記されている。「那竭呵」と「那伽訶羅」は明らかに「ナガラハーラ」（Nagarahāra）の音写語であり、このサンスクリット語の地名は碑文から確認することができる（Cunningham［1871］1963, 37）。この地域の中心都市はジェラーラーバード（アフガニスタン）の 2 マイルほど西である（Cunningham［1871］1963, 38）。一方で、慧皎のインド語の音写は完全に首尾一貫したものではない（例えば、仏陀跋陀羅の名を「佛馱跋陀羅」や「佛馱跋陀」と音写している）。『高僧法顕伝』（『高名な僧である法顕の伝記』）における「那竭國」（T 51: 858c25［No. 2083］）と

『観仏三昧海経』における「那乾訶羅國」（T 15: 679b17）はいずれも明らかにナガラハーラを指している。Demiéville 1954, 337, n. 3 と Shih 1968, 91 も仏陀跋陀羅の出生地である「那呵利」をナガラハーラと（疑問符付きで）見なしている。

このように「那呵利城」がナガラハーラと同一であることはまだ完全には確定していない。しかしながら、仏陀跋陀羅が「北インド」出身であり、この「北インド」にナガラハーラが含まれていることは明らかである（「北インド」は「五天竺」の一つである。『高僧法顕伝』における「北インド」の用例（T 51: 857c25–29）から、これが通常西北インドと呼ばれる地域に相当することは明らかである）。『高僧伝』所収の仏陀跋陀羅の伝記に「彼はいつも修行仲間のサンガダッタ（僧伽達多, Saṅghadatta）と「カシミール」を放浪した／遊学した」（常與同學僧伽達多共遊罽賓; T 50: 334c7–8）とあるように、彼の生まれ故郷は「カシミール」の外であったに違いない（ここで「放浪する／遊学する」と翻訳した「遊」という漢字は通常、自分の地元の外にいることを意味する）。

「罽賓」（「カシミール」）は問題のある言葉であり、この言葉が正確には何を意味していたのかは議論の分かれるところである。榎本文雄による最近の研究（榎本 1993, 265）によれば、インド語から翻訳された文献では、「罽賓」は明らかに Kaśmīra またはその派生語の音写語として使われている。一方、中国の仏教者によって書かれた文献、特に『出三蔵記集』と『高僧伝』では、「罽賓」はガンダーラ、そしておそらくはその他の隣接地域をも含んでいたようである。

定方 1991, 479 は桑山 1990, 43–59 により、インドを訪れた法顕と宋雲はガンダーラをカシミールと区別しているが、インドを訪れたことのない『出三蔵記集』の作者・僧祐はこの区別をしていなかったと指摘している。したがって、僧祐は『出三蔵記集』で「仏の鉢」（仏鉢）は「カシミール」にあったと書いているが（T 55: 114a3–4）、それは実際にはガンダーラ（プルシャプラ）にあったに違いない。

以上の考察から、『高僧伝』における「カシミール」にはガンダーラ地域が含まれていた可能性が高いが、仏陀跋陀羅の出生地は『高僧伝』の用法における「カシミール」からも除外されていたようである。ナガラハーラはガンダーラの西に位置していたので、仏陀跋陀羅がナガラハーラ出身であれば、『高僧伝』のこのような扱いは容易に説明できる。これらの理由により、仏陀跋陀羅の出生地である「那呵利城」が実際にナガラハーラであった可能性は極めて高いと考えられる。この点は後に「仏影窟」について論じる際に重

（罽賓）で長年禅修をし、超自然的な力を得ていた。『高僧伝』によると、ある日サンガダッタが全ての扉を閉め切った密室で禅修している時、突然仏陀跋陀羅がやって来るのを見た。サンガダッタは驚き、仏陀跋陀羅にどこからやって来たのかと尋ねた。仏陀跋陀羅は「私はしばらくの間兜率天におり、弥勒菩薩に敬礼してきました」と答え、姿を消した。（後於密室閉戸坐禪。忽見賢來驚問何來。答云。暫至兜率致敬彌勒。言訖便隱; T 50: 334c9–11, cf. Demiéville 1954, 380）。サンガダッタは後に仏陀跋陀羅が不還果（anāgamiphala）を得たことを知った[14]。その後、中国人僧の智厳がカシミールにやって来て、ブッダセーナの下で 3 年間禅修をし、目覚ましい進歩を遂げた（T 50: 339b3–7）。智厳が、中国の人々を指導するために共に中国へ行ってくれる師を求めた時、ブッダセーナを含め、誰もが仏陀跋陀羅を推薦した。そこで智厳は仏陀跋陀羅に対して中国へ来るよう熱心に懇願し、仏陀跋陀羅はついに承諾した。二人はパミール高原を通って陸路で交趾（現在のベトナム・ハノイ付近）に至り、その後、海路で青州東莱郡（現在の山東省）に到達した。彼らは長安へ行き、そこで鳩摩羅什と交友を持ったが、後に仏陀跋陀羅は鳩摩羅什の弟子たちと対立し、廬山に移った（この時、智厳は山東精舎へ行った。『高僧伝』T 50: 339b11）。そこで慧遠に歓迎され、彼はいくつかの禅修書を翻訳した。後に仏陀跋陀羅は『華厳経』（*Avataṃsaka Sūtra*）を建康（現在の南京）の道場寺で翻訳した。彼が翻訳した文献は『出三蔵記集』（T 55: 11c9–25）に列挙されている。彼は元嘉 6（429）年に 71 歳で亡く

要になる。また、『観仏三昧海経』と「仏影窟」を簡潔に論じている Zürcher 1972, 224 も参照されたい。

「罽賓」という語の指示範囲が未確定であることを考慮し、本論文では漢文文献に「罽賓」と見られる時には原則として「カシミール」（鍵括弧付き）と表記した。

[14] 明らかに大乗教徒であった仏陀跋陀羅の階位が「伝統的」な用語で記されていることに注意されたい。求那跋摩（Guṇavarman）の伝記にも同様の記述が見られる（『高僧伝』T 50: 342c6–b1）。実際に、このような大乗と「伝統的」仏教の「混淆」（hybridism）はこの時代の禅修者の間で非常に広く見られる。

なった。したがって、彼の生卒年は 359–429 年である。

d. 後代における引用

ある文献の仏教史における位置付けを評価する方法の一つは、その文献が後代の著作に引用されている例を確認することである。『観仏三昧海経』は、以下の例が示す通り、多種多様な資料において自由に引用されている。決して全てを網羅するわけではないが、後代の著作における『観仏三昧海経』の注目すべき引用をいくつか見ていきたい。

『観仏三昧海経』は、516 年に編纂された寶唱の『経律異相』（No. 2121）において既に何度も引用されている。それは以下の通りである。T 53: 17b4（『観仏三昧海経』第 3 章から）、23b17–24a9（第 7 章から）、29c25–30a5（第 6 章から）、124c4–125b16（第 6 章から）、239a23–b17（第 1 章から）、253c17–254a2（第 1 章から）、262c9–267a14（第 4 章から）。引用されたテキストは大正蔵所収の『観仏三昧海経』のテキストとほとんど一致している。このことはおそらく、『観仏三昧海経』が遅くとも 6 世紀初頭までには現在の形で存在していたことを示すであろう。

梁の武帝（在位 502–549）に帰せられる『慈悲道場懺法』（No. 1909）にも『観仏三昧海経』からの長い引用がある（T 45: 939b5–940c2; cf. 958b17–21［第 4 章から］）。本書の著者を梁武帝に帰することは楊聯陞によって疑問視されている。彼の指摘によると、この文献は隋代（581–618）まで流通していなかったようである（楊 1961, 966）。一方、塩入良道はこの文献は確かに武帝期のものであると考えている（Stevenson 1987, 303–305 に引用）。これも『観仏三昧海経』の初期の引用の例であろう。

『出三蔵記集』は「仏影窟」の物語の出典として『観仏三昧海経』を挙げている（T 55: 88a9）。Soper 1959, 191 が指摘するように、これは『出三蔵記集』の時代の人々がこの物語に特別な関心を持っていたことを示唆している。Soper は、『観仏三昧海経』の「仏影窟」に関する一節が、雲崗にあるブッダ座像群を有する巨大な石窟のレイアウトの原型となっ

た可能性が高いことを非常に強く示唆しているとさえ主張している（Soper 1959, 191）。

天台宗の事実上の開祖として有名な智顗（538–597）は、大著『摩訶止観』で般舟三昧（*Pratyutpannasamādhi*）の行法を記述する際に『観仏三昧海経』を援用した（Stevenson 1987, 167 参照）。

もう一つの特筆すべき初期の資料は、道綽の『安楽集』（T 47: 5a28–b26［No. 1958］（第 1 章から）、6c5–7a4（第 8 章から）、13c23–14a19（第 8 章から）、17c8–29（第 8 章から））である[15]。彼は「仏を心に呼び起こすこと」（念仏）という概念を解釈する根拠として『観仏三昧海経』を引用している。

その後、唐代になると、浄土教のもう一人の祖師・善導（613–681）もまた『観仏三昧海経』に大きく依拠した。『転経行道願往生浄土法事讃』（『浄土への再生を願い経典を唱えつつ右遶する儀礼の讃嘆』［No. 1979］、以下『法事讃』）には、以下の箇所に引用がある。T 47: 428c7–429b19（第 4 章から）、430a4–b10（第 4 章から；地獄の描写が『地獄経』という書名で引用される）。彼の『観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門』（『阿弥陀仏の身体的特徴を観想する海のような三昧の功徳に関する法門』［No. 1959］、以下『観念法門』）にもまた、『観仏三昧海経』において提示される観想法の端的な要約（T 47: 22c8–23a21［第 3 章から］）と、同書からの長い引用（T 47: 29c9–29［第 12 章から］）が含まれている。

善導の弟子・懐感も『釈浄土群疑論』（『浄土に関するさまざまな疑問を解決する論』［No. 1960］）で『観仏三昧海経』を参照している。T 47: 76c12–25 の懺悔に関係する引用（楊 1961, 966–967 に言及される）は重要であろう。

道世（–668–）は、彼の浩瀚な仏典選集である『法苑珠林』（T 53: 381c21–382c21［No. 2122］）の「念仏」と「観仏」の項目で、『観仏三昧海経』を広く引用している。

朝鮮では、元暁（618–686）が『観弥勒菩薩上生兜率天経』の注釈書

[15] これらの引用情報は宮井里佳氏によるものである。

『弥勒上生経宗要』（『［兜率天に］再生する弥勒菩薩に関する経の教えの要点』T 84: 300b13–16［No. 1773］）で、観想と懺悔の文献として『観仏三昧海経』を引用している（これは Sponberg 1988, 99 で論じられている）。

日本では、源信の有名な著作『往生要集』（『［浄土への］再生に関する要点の集成』［No. 2682］）が頻繁に『観仏三昧海経』を参照している。特に阿弥陀の身体的特徴に関する詳細な描写は、源信自身が記載するように『観仏三昧海経』から多く取られている（T 84: 53a5–55b22）。

トルファンと敦煌で発見された『仏説相好経』（『仏によって説かれた、［仏の］大小の身体的特徴に関する経』）と題される念誦指南書は、『観仏三昧海経』の影響が見られるもう一つの例である（姜はこの文献を『観仏三昧海経』の異訳と見なしている（本稿 141 頁・原著 30 頁））。この文献は『開元釈教録』（T 55: 654a24）に記載されている『観仏相好経』（『仏の大小の身体的特徴の観想に関する経』）に相当するようである[16]。内容から判断すると、『仏説相好経』は『観仏三昧海経』から抜粋された指南書であるように思われ、そこでは「阿弥陀の名前を 3 回唱えよ」という指示が釈迦牟尼仏の身体的特徴の各項目を説明し終えるたびに繰り返されている。釈迦牟尼と阿弥陀の信仰の組み合わせは興味深い。この文献については後にさらに詳しく議論する。

繰り返しになるが、上記の列挙は決して網羅的なものではない。しかし仏教文献を簡単に調査するだけでも『観仏三昧海経』が後代の仏教徒によって観想・懺悔・地獄の描写・念誦といったさまざまな文脈で言及されていたたことが明らかになる。『観仏三昧海経』に対するこのよう

[16] この文献に関して、『開元釈教録』は「『観仏三昧海経』新編の上巻に現れる」（出觀佛三昧海經新編上）と記している。この「『観仏三昧海経』新編」が何であるかははっきりしないが、『開元釈教録』のこの前後の箇所は大部の文献を簡略化したもの（抄経）を列挙していることから、おそらく『開元釈教録』の意味するところは『観仏相好経』もまた『観仏三昧海経』の簡略版であるということであろう。この文献は山田明爾によって既に言及されている（山田 1967, 42）。

な多様なアプローチの仕方は、この経典自体が持つ多面的な性質を反映しており、『観仏三昧海経』が単なる観想の指南書とは見なされていなかったことの証となろう。

『観仏三昧海経』自体が東アジアで特に中心的な文献になることはなかったが、上で見てきたように、特に浄土教の伝統において重要な文献資料の一つであり続けた。『観仏三昧海経』と『観無量寿経』の密接な関係を考えると、浄土教の思想家たちが後者を前者と結び付けて解釈したのは自然なことである。本論文では主に中央アジアに焦点を当てるが、我々は『観仏三昧海経』が東アジアの著名な仏僧たちにとっても重要な文献であったことに留意すべきである。

第 2 章　関連文献の調査

『観仏三昧海経』とこれが生み出された思想環境をより適切に理解するためには、まず同時代に属する他の禅観文献を調べるのが賢明であろう。5 世紀初頭に「翻訳された」と伝えられる関連文献は基本的に二つの型に分類することができる。すなわち、一つは大乗教典の形式を取る「観想経典」（観経, visualization sūtra）、もう一つは初期・部派仏教的な禅修の枠組みを概ね踏襲する「禅修指南書」（禅経, meditation manual）である[1]。『梵文瑜伽書』も基本的に初期・部派仏教的な禅修法に従っているため、この「禅修指南書」の検討には『梵文瑜伽書』の議論も含めることにする。『梵文瑜伽書』は成立時期が不明であり、漢訳が存在しないと思われるものの、サンスクリット語の禅修指南書を議論に加えることができる点で、とりわけ興味深い文献である。

こうした文献の多くは文体・内容上『観仏三昧海経』と密接に関連しているが、本経と同様、その背景はしばしば非常に不明瞭である。『大正新脩大蔵経』に見られるこれらの文献に関する書誌情報は基本的に『開元釈教録』によっているが、疑わしい場合が多く、時には完全に間違っていることもある。『出三蔵記集』や『高僧伝』といった、より古い信頼できる資料に見られる情報でさえ必ずしも正確ではなく、慎重に検討する必要がある。これらの文献は仏教文献史における『観仏三昧海経』の位置を測るための貴重な基準となりうる。しかし、もし基準そのものが不確かであれば、『観仏三昧海経』の背景を明らかにする上であまり有用ではないであろう。そのため、こうした文献を詳細に検討する必要がある。

本章における方法論は主として文献学的なものである。まず、我々は外的証拠、すなわち古い書誌や史的記録（例えば『出三蔵記集』や『高僧伝』、『名僧伝』）を調べなければならない。この作業は漢文仏典の文

[1] この形式の違いにより、「観経」と「禅経」に共通に使われる「経」の字に、別の訳語を当てた。

献史的背景を論じる際の標準的な手続きであるが、本章で論じるような問題のある文献の場合、外的証拠の調査だけで決定的な成果は得られない。より決定的な結論を得るためには、文献そのものの内容を検討する必要がある。これらの文献の構成上の混乱を注意深く分析し、その内容を他の関連文献と綿密に比較する。多くの場合、外的証拠の調査から得られた知見は、文献内部の証拠に照らして再検討を余儀なくされるであろう。

このような文献学的な検証によって、これらの禅観文献は事実上全て他の先行文献をもとに編纂されたものであることが明らかとなろう。一人の作者が一貫した意図を持って著作したものは一つもないと思われる。そのなかのいくつか（特に鳩摩羅什によって編纂されたもの）は他の文献よりも構成がよく整えられているが、多くの場合（『観仏三昧海経』も含め）、構成の乱雑さが目立つ。さらに、こうした文献のなかには大きく異なった異本があるものもあり、これはそうした文献がある一定の期間、標準化されず流動的であったことを示唆している。こうした点の重要性は、後の篇における議論を通じて明らかになるであろう。

a. 六つの観想経典

『観仏三昧海経』そのものも含めると、全部で六つの観想経典（六観経）が存在し、いずれも 5 世紀初頭に漢文に翻訳されたと伝えられる[2]。以下、伝統的な書誌情報に従って、これら六つの文献とその翻訳者たちの一覧を記す。

---

[2] 『出三蔵記集』（T 55: 106c4）と『高僧伝』（T 50: 337a13）によると、沮渠京声はトルファンで「観世音［菩薩］の観想に関する経」を入手したとされる。これは現存しない。

『衆経目録』（『さまざまな経の目録』［No. 2147］）では、『観月光菩薩記経』（『月光菩薩の記別の観想に関する経』；著者補記：原論文における経題の解釈を改めた）は疑わしい文献として挙げられ（T 55: 173b20）、『文殊観経』（『文殊師利の観想に関する経』）は散逸文献として記される（T 55: 176b18）。

(1)『観仏三昧海経』(『釈迦仏を観想する海のような三昧に関する経』T 15: 645c–697a［No. 643］)。仏陀跋陀羅（*Buddhabhadra）により訳出。
(2)『観弥勒菩薩上生兜率天経』(『弥勒菩薩が兜率天に再生することの観想に関する経』T 14: 418b–420c［No. 452］)。沮渠京声により訳出。
(3)『観普賢菩薩行法経』(『普賢菩薩を観想する実践法に関する経』T 9: 389b–394b［No. 277］)。曇無蜜多（*Dharmamitra）により訳出。
(4)『観虚空蔵菩薩経』(『虚空蔵菩薩の観想に関する経』T 13: 677b–680c［No. 409］)。曇摩蜜多（*Dharmamitra）により訳出。
(5)『観薬王薬上二菩薩経』(『薬王菩薩と薬上菩薩の二人の観想に関する経』T 20: 660c–666b［No. 1161］)。畺良耶舎（*Kālayaśas）により訳出。
(6)『観無量寿経』(『阿弥陀仏の観想に関する経』T 12: 340c–346b［No. 365］)。畺良耶舎により訳出。

前章では『観仏三昧海経』を概観したので、本章では他の五つの経典に話を移そう。これらの経典の大部分は Soper 1959 で論じられ、さらに Pas 1977, 200–204 と Birnbaum［1979］1989, 37–38 で簡潔に紹介されている。前章と同様、各文献について原則として次の 3 点を論じることにする。すなわち、(1) 内容の簡単な要約、(2) 書誌情報（翻訳者など）と文献史的背景、(3) 後代の中国仏教に対する影響、である。最後の点については包括的に論じることはせず、その後の仏教史における使用例をいくつか挙げ、当該文献の意義を説明するに留めたい。

b.『観弥勒菩薩上生兜率天経』

『観弥勒菩薩上生兜率天経』では、釈尊が弥勒（Maitreya）の兜率天往生を予言し、兜率天の美しさを叙述する。続いて、釈尊は兜率天に生

まれ変わるための修行（仏像の観想、弥勒の名を唱えること［T 14: 420a14］など）を説明する。しかし、この部分は非常に単純であり、体系化された観想経典とは言えない（Soper 1959, 216）。また、この文献は『弥勒下生経』（T 14: 421a–428b［No. 453–455］）に言及しており（T 14: 420a8）、故に明らかにそれを前提としている点にも留意する必要がある。概して、『観弥勒菩薩上生兜率天経』は弥勒に関する先行文献にもとづいて不注意に編纂されたものと思われる（松本 1911, 87–88）[3]。

『出三蔵記集』の記録（T 55: 13a9–15）によれば、この文献は沮渠安陽侯[4]によって（南朝の）「京都」（すなわち建康）にもたらされたとされる。『出三蔵記集』と『高僧伝』における彼の伝記（T 55: 106b22–c19; T 50: 337a4–23）によると、沮渠安陽侯は河西王（北涼）の沮渠蒙遜の年少の従兄弟であったという。彼は幼少時に（『高僧伝』によると曇無讖から）五戒を授かり、仏典を学んだ。読んだものはすぐに（そらで）唱えることができたと言われる。若い頃、沮渠京声は砂漠を越えてコータンに行った。彼はそこの衢摩帝大寺[5]でインド人僧のブッダセーナ（仏陀[6]斯那, Buddhasena）と出会った。このブッダセーナは、『達摩多羅禅経』（T 15: 301b–25c［No. 611］）を著したブッダセーナ（仏大先）と同一人物であった可能性がある[7]。沮渠京声に関する記録によれば、ブッダセ

[3] この経の内容は Soper 1959, 215–216 で概説されている。Demiéville 1954, 382–283 も参照されたい。

林屋 1945, 141–215 と明神 1988, 81–85 は、この経と弥勒に関する他の経の関係を論じている。

[4] 『歴代三宝紀』（T 49: 84c12）によると、彼の個人名は「京声」である。

[5] この寺については、明神 1988, 80 参照。

[6] 『高僧伝』では「陀」ではなく「駄」となっている。

[7] 一般的に、仏陀跋陀羅の師と沮渠京声の師は同一人物として考えられている（例えば Lin 1949, 350 参照）が、この点ははっきりしない。

沮渠京声は史書では言及されず、ブッダセーナから教えを受けた時期は『出三蔵記集』と『高僧伝』にも記録されていない。したがって、この相承の時期を特定することは困難であり、そもそもこの相承が史実であったかどうかも全く分からない。とりあえずこの逸話が史実であると仮定すれば、この相

ーナは元々大乗仏教を学んでいたという。彼は五千万句を暗唱できた天才であり、禅法にも長けていたと言われる。ブッダセーナは仏典と世俗の書物に完全に通じていたので、「人中の獅子」と呼ばれた。沮渠京声はブッダセーナから『治禅病秘要法』(『禅修によって引き起こされる病を治す秘密の方法』T 15: 333a–342b［No. 620］）を学び、そのサンスクリット語テキストを繰り返し唱え、これに熟達した（因其胡本口誦通利; 『出三蔵記集』T 55: 106c3;『高僧伝』T 50, 337a12)。東方へ帰る途中、彼はトルファンで弥勒に関する観想経典（『観弥勒菩薩上生兜率天経』）

承は少なくとも北梁滅亡（439 年）の数年前に行われたに違いない。『出三蔵記集』T 55: 106c2–6;『高僧伝』T 50: 337a7–15 参照。『高僧伝』によれば、沮渠京声は曇無讖のもとでしばらく仏教を学んだ後、コータンに渡ったという。一方、曇無讖の伝記によれば、彼は 3 年間漢語を学んだ後、414 年に大乗『大般涅槃経』の翻訳を始めている（T 50: 336a23–b5)。したがって、彼は 411 年に北梁に来たに違いない。もしそうだとすれば、沮渠京声は 410 年代半ば以前にはコータンにいなかったことになる。

一方、仏陀跋陀羅が中国に到着した時期も定かではないが、彼は 409 年頃に亡くなった鳩摩羅什と長安で会い（鎌田 1983, 213–225 参照)、また「カシミール」から中国への旅は 3 年以上かかったはずであるから（T 50: 334c22)、5 世紀の初め頃に「カシミール」と師であるブッダセーナのもとを離れたはずである。したがって、仏陀跋陀羅がブッダセーナのもとを去った時期と沮渠京声がブッダセーナと出会う時期には、およそ 15 年以上の開きがある。

仏陀跋陀羅の生卒年は 359 年から 429 年なので、「カシミール」を離れた時、彼は 40 歳前後であったはずである。一方、師は通常弟子よりかなり年上であろう。仮にブッダセーナが仏陀跋陀羅より 10 歳年上だとすると、仏陀跋陀羅がブッダセーナのもとを離れた時、ブッダセーナは 50 歳前後であり、410 年代半ばにはおよそ 65 歳に達していたはずである。そのような老人が「カシミール」からコータンまでの遠い道のりを容易に移動できたとは、やや考えにくい。

ここで『高僧伝』が『出三蔵記集』にもとづいていることは明らかであり、『出三蔵記集』は沮渠京声に関連して曇無讖に言及していない。もし沮渠京声と曇無讖の関係を無視すれば、この問題は解決する。とはいえ、現段階では仏陀跋陀羅の師と沮渠京声の師を同一人物として考えないほうが無難であろう。

と観世音に関する観想経典を入手した。その後、河西に戻った沮渠京声は観想指南書（禅要）を漢訳した。439 年に北涼が滅亡した後、彼は南朝・宋の支配領域に逃げた。彼はそこで弥勒と観世音に関する二つの観想経典を筆記し（もしくは誦出し）た（初出彌勒觀［世］[8]音二觀經;『出三蔵記集』T 55: 106c8;『高僧伝』T 50, 337a16–17）[9]。455 年、尼僧の慧濬が、沮渠京声が『治禅病秘要法』を唱えているのを聞き、彼にそれを筆記するように依頼した。彼はこの文献を永年唱えていたので容易に筆記することができ、17 日後に 5 巻本の指南書を完成させた（至孝建二年、竹園寺比丘尼慧濬、聞其諷誦禪經、請令傳寫。安陽通習積久、臨筆無滯、旬有七日出爲五卷;『出三蔵記集』T 55: 106c10–13;『高僧伝』T 50: 337a18–20）[10]。同年、沮渠京声は（南京に近い）鍾山の定林上寺において『仏母泥洹経』（現存せず）[11]を筆記し（もしくは翻訳（續出）し）[12]た。彼は大明年間（457–464）の後半に亡くなった。

『出三蔵記集』の別の箇所（T 55: 13a9–15）には、弥勒と観世音に関する二つの観想経典は沮渠京声によって「京都」（建康）にもたらされたとある。この二つの経典はトルファンで「遥か昔に翻訳」されており、

---

[8] 「世」の字は『高僧伝』にはない。

[9] 『出三蔵記集』におけるその他の記録（T 55: 13a14–15）によれば、この二つの経典は沮渠京声がトルファンに来る遥か以前に「訳出」されていたという。したがって、ここでの「出」の字は「翻訳する」の意味ではないであろう。

[10] ここでも「出」の字は「翻訳する」の意味ではない。これについては以下の文を参照されたい。「宋の孝建 2 年 9 月 8 日、竹園精舎において彼はこの指南書を筆記した」（以宋孝建二年九月八日、於竹園精舍書出此經,『出三蔵記集』T 55: 66a29–b1）。こうした記録を踏まえると、『出三蔵記集』における次の一節「宋の孝建 2 年に［この文献は］翻訳された」（宋元孝建二年於竹園寺譯出, T 55: 13a11）は誤りと見なすべきである。

[11] 『高僧伝』では「仏母」ではなく「仏父」となっているが（T 50: 337a20）、これは誤りである。Cf.『出三蔵記集』T 55: 13a12. 『高僧伝』は「仏母」の後に「般」を加えている。

[12] 脚注 9 を見よ。

それを沮渠京声が入手したのである。学者たちが既に指摘しているように（藤田 1970, 123; ［1970］1990, 157; 月輪 1971, 132）、この記録は、この両文献が実際にはこの地域で編纂されたことを強く示唆している。月輪は『観弥勒菩薩上生兜率天経』の漢語（特に陀羅尼）に多くの疑わしい点を見出し、それが偽経としての性格を持っていることを主張している（月輪 1971, 131–144）。この経に対する吉蔵（549–623）の注釈書（『弥勒経遊意』T 38: 263b23–25［No. 1771］）にもとづき、月輪 1971, 139 は、弥勒が生まれた場所とその家族を述べる語句（「彼はベナレス国のカパーリ村のバーヴァリ[13]というバラモンの家に生まれた」（於波羅捺國、劫波利村、波婆利大婆羅門家生;『観弥勒菩薩上生兜率天経』T 14: 419c14–15））は、『賢愚経』（『愚者と賢者に関する経』T 4: 432b13–c2［No. 202］）[14]――これ自体もトルファンで翻訳、編纂された（『出三蔵記集』T 55: 67c17–18）――に依拠したものであると主張する。『賢愚経』もまた『観仏三昧海経』との関連で重要な文献である。この点は後に改めて論じることにしよう（第 3 篇第 3 章を見よ）。

『観弥勒菩薩上生兜率天経』は、いわゆる「弥勒に関する六つの経典」（弥勒六部経）の一つに数えられている（松本 1911, 67–91）。弥勒と視覚的に見（まみ）えることは熟達した禅観実践者にとって非常に重要な体験であり、インドと中国の仏僧たちが感得したそうした多数の体験が漢文の資料に記録されている（Demiéville 1954, 376–387）。『観弥勒菩薩上生兜率

[13] バーヴァリ（Bāvari）は、『スッタニパータ』（*Suttanipāta*）の「彼岸への道の章」（Pārāyanavagga, v. 976–1149）において、アジタ（Ajita）とティッサメッテッヤ（Tissametteyya, Skt. Tiṣya-Maitreya）を含む自分の弟子たちをブッダのもとに送り出したバラモンである。松本 1911, 169–190; 月輪 1971, 139 参照。Lamotte［1958］1988, 699–701 も参照されたい。Bhāvarī ではなく Bāvari という語形を採用する点については、中村 1984, 411–412 参照。

[14] 「劫波利村」（Kapāli, カパーリ村）の語は『大正新脩大蔵経』所収の『賢愚経』のテキストには見られない。しかしながら、吉蔵は『賢愚経』をこのような形で引用している。そのため、ある時点でこの語を含んだ『賢愚経』のテキストが存在していたはずである。「劫波利」の想定サンスクリット語については、Lamotte［1958］1988, 700 に従う。

天経』がそのような修行が広く行われていたことを背景として生まれたことはほぼ確実である。この経が、東アジアの弥勒信仰にとって極めて重要な課題である兜率天への再生という問題を特に取り上げていることを考えると（松本 1911, 88–91）、それが東アジア仏教において重要な位置を占めていることは容易に理解できる。『観弥勒菩薩上生兜率天経』が吉蔵（T No. 1771）や慈恩（632–682; T No. 1772）[15]、元暁（617–686; T No. 1773）、憬興[16]（生卒年不明; T No. 1774）[17]といった優れた人物たちによって注釈されているという事実は、同書の重要性を示唆するであろう。さらに、『法苑珠林』（T 53: 402a–8b）において『観弥勒菩薩上生兜率天経』が主要な資料の一つとなっている弥勒信仰に関する章（「弥勒部」）にも、留意しておきたい（Stevenson 1987, 245）。

また、この経を通俗的に解説した文献が敦煌で見つかっている（P. 3093; 金岡 1971, 104）。これも、こうした「観想経典」が必ずしも観想に用いられなかったことを示唆している。

さらに、日本真言宗の著名な開祖・空海の臨終の際、彼の弟子たちが弥勒の名前を唱和したと伝えられることも付け加えてよいであろう（其間御弟子共唱彌勒寶號;『弘法大師傳全集』1: 55a15「金剛峯寺建立修行縁起」）。弥勒の名前を唱える行法は、『観弥勒菩薩上生兜率天経』にしか見られないようである（小林 1990, 18–20）。

c.『観普賢菩薩行法経』

『観普賢菩薩行法経』は、六牙の白象に乗った普賢（サマンタバドラ）菩薩の観想に関する文献であり、比較的よく整理されている（Soper 1959, 222–223; Pas 1977, 202 に調査されている）。この経は明らかに『法

[15] 「慈恩」とは、彼が居住していた寺（大慈恩寺）の名前に因んだ尊称である。彼の仏教徒としての実際の名前には問題があるため、この呼称を用いる。Weinstein 1959, 129–136 参照。

[16] 彼は朝鮮半島出身である。

[17] 月輪 1971, 135 と Sponberg 1988 参照。

華経』（*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*）の「普賢による勧奨に関する章」（Samantabhadrotsāhana-parivarta, 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』では最後の章「普賢菩薩勧発品」）を前提とし、そこに見られるイメージを発展させたものである。したがって、天台宗がこの経を『法華経』の「結経」と見なして重要視するのはある意味で自然なことである。『観普賢菩薩行法経』は懺悔を強調しており、当然ながらこの経は菩薩戒と密接に結び付いている。この経で示される懺悔の究極形は、いわゆる「形のない懺悔」（無相懺悔）である（Chappel 1990, 257–258 参照）。『観普賢菩薩行法経』の次の詩句は非常に有名であり、天台における懺法の根本教説として考えられている（T 9: 393b10–12）。この詩句は『摩訶止観』の重要な局面で要約された形で引用されている*。

> あらゆる業の障害の海は、全て妄想から生じる。懺悔したいと欲するならば、姿勢正しく坐り、［ダルマの］真相を念じよ。多くの罪は霜や露のようなものであり、智慧の太陽はそれを取り除くことができる[18]。

さらに、この経の終わりで規定されている自誓受戒の方法は非常に重要である。同じく天台宗において、有名な『梵網経』（『ブラフマン神の網に関する経』T 24: 997b–1010a［No. 1484］）の菩薩戒を授ける儀式――これは見仏等の体験を必要とする自誓受戒を含む――は、『観普賢菩薩行法経』の方法に従って行われている（福田 1954, 612–614）。六つの観想経典はいずれも滅罪に重点を置いているが、『観普賢菩薩行法経』は観想体験と受戒／懺悔を密接に組み合わせる点で代表的な文献である。

中国における『観普賢菩薩行法経』の位置付けについては、船山徹の研究（船山 1995, 29–32; 67–77）も参照すべきであろう。それによると、この経は中国南部に菩薩戒を導入するのに役立ったこと、また「普賢齋」

---

* 筆者補註。中国仏教研究会編『「摩訶止観」引用典拠総覧』中山書房仏書林, 1987, 90 参照。

18 一切業障海、皆從妄想生。若欲懺悔者、端坐念實相。衆罪如霜露、慧日能消除。

と呼ばれる宗教儀礼と密接に関連していたことが指摘されている。Stevenson 1987, 244; 249–251 はこの儀礼に言及したさまざまな文献を収集している。

『観普賢菩薩行法経』は、『出三蔵記集』（T 55: 12b28–c4）、『名僧伝』（ZZ 2B.7.10a12）、『高僧伝』（T 50: 343a5）によると、曇摩蜜多が訳出したものとされる。『歴代三宝紀』はその他に二つの訳（祇多蜜／訶友（*Jinamitra）による訳［T 49: 71c7］と鳩摩羅什による訳［T 49: 78c10］）を挙げるが、この情報には根拠がないと考えられている（望月 1946, 282–283）。

曇摩蜜多については、ほとんど同じ 2 本の伝記（『出三蔵記集』T 55: 104c29–105b16;『高僧伝』T 50: 342c8–343a29）と、これらとは少し異なる伝記（『名僧伝』ZZ 2B.7.1.10a6–16）が伝わっている。ここでは主に最初の二つの資料にもとづいて彼の生涯を簡単に見てみよう。

「カシミール」の出身である曇摩蜜多は、そこで高名な師匠たちに就いて修行した。彼は経典にも広く通じていたが、禅法に卓越していた。仏法を広めたいと願い、さまざまな国を旅した後、クチャに来た。そこで王の庇護を受け、数年間滞在した。その後、曇摩蜜多は敦煌と涼州を経て、424 年に来中した（『名僧伝』によると、彼は 422 年に［現在の河北省にある］江陵に到着した）。京師の祇洹寺において『禅経』（『五門禅経要用法』か）、『禅法要』[19]、『普賢観』（＝『観普賢菩薩行法経』）、『虚空蔵観』（＝『観虚空蔵菩薩経』）を訳出した。『名僧伝』によれば、『禅秘要』と『五門禅経』は 441 年に翻訳されたという[20]。彼は 442 年に 87 歳（『高僧伝』）または 80 歳（『名僧伝』）で卒した。そのため、彼の生卒年は 356 年から 442 年（『高僧伝』）、もしくは 363 年から 442 年

[19] これは『禅秘要法経』を意味するに違いない。『出三蔵記集』によれば、『禅秘要』は『禅法要』とも呼ばれていたという（T 55: 12c1）。

[20] 『出三蔵記集』は『禅秘要法経』に関して同じ訳出年代を挙げる。T 55: 12c1 参照。

（『名僧伝』）となっている[21]。

ここで、『出三蔵記集』（伝記部分）と『高僧伝』の「禅経」が何を指すのか完全に明瞭というわけではないが、これらの記録を『名僧伝』と『出三蔵記集』の経録部分と合わせて読むならば、おそらく「禅経」が指すのは『五門禅経要用法』であろう。したがって、古い伝承は、四つの禅観文献（『観普賢菩薩行法経』、『観虚空蔵菩薩経』、『五門禅経要用法』、『禅秘要法経』）を曇摩蜜多に帰していたと結論付けても差し支えないであろう。しかしながら、後に述べるように、これらの文献は全てテキストに重大な問題があり、偽経である可能性が非常に高い。特に『観虚空蔵菩薩経』は明らかに複数の漢文仏典の継ぎ接ぎであり、翻訳ではありえない。望月信亨は、『観普賢菩薩行法経』そのものは『法華経』や『菩薩善戒経』（『菩薩の善き戒に関する経』T 30: 960a–1013c［No. 1582］; 1013c–1018b［No. 1583］）などにもとづいて編纂された経典であると考えている（望月 1946, 282–298）。さらに、月輪賢隆は訳文におけるいくつかの疑問点を指摘し、その翻訳仏典としての信憑性に強い疑念を表明している（月輪 1971, 119–122）。『観虚空蔵菩薩経』と『観普賢菩薩行法経』はいずれも菩薩戒に関する文献であり、緊密な関係にある。したがって、この二つの文献を同じ「翻訳者」に帰するのはある意味で合理的であるが、それらが漢文以外の言語から翻訳されたものである可能性は低い。もしそれらが翻訳でないならば、もちろん「翻訳者」は存在しえない。こうした理由により、「曇摩蜜多の翻訳」を扱う場合にはよく注意する必要がある（なお、月輪 1971, 123 は曇摩蜜多による翻訳は全く存在しないと断言している）。

伝記によると、曇摩蜜多は高名な禅修家だったようである。もしかすると、彼の名前はいくつかの偽経に権威を与えるための便利な印として使われたのかもしれない。『観普賢菩薩行法経』は『菩薩善戒経』と『観虚空蔵菩薩経』と共に、中国南部と密接な関係があった（船山 1995, 29–32; 67–77 参照）。著名な禅修家（しかし、おそらく漢文の読み書きは

[21] 曇摩蜜多の伝記は小玉・中山・直海 1992, 131 で調査されている。

不十分であっただろう）として最終的に南中国に定住するようになった曇摩蜜多の名は、そのような目的で使うのに便利であったのであろう。

d.『観虚空蔵菩薩経』

『観虚空蔵菩薩経』は非常に短い経典である[22]。観想法の指示が極めて不完全であり、多くの重要な概念が説明されないままとなっている。この文献は未完成の草稿であったと言っても不当ではない（月輪 1971, 118）。その主眼は、懺悔、そして浄化の証としての虚空蔵菩薩との視覚的邂逅の獲得にある。別の箇所で論じたように（山部 n.d.; 月輪 1971, 112–114; cf. 88–89）、『観虚空蔵菩薩経』は明らかに『菩薩善戒経』（*Upāliparipṛcchā* を含む）と『虚空蔵菩薩経』（*Ākāśagarbhasūtra*,［T No. 405］）にもとづいて編纂されたものであり、中国における「見仏懺悔」（visionary repentance）の伝統を代表する文献の一つである。この経は内容の点で先の『観普賢菩薩行法経』と密接に関連しており、故に同じ曇摩蜜多による「訳」とされているのはある意味で自然なことである。とはいえ、前述の理由から、これは全く翻訳とは言えない。

当然のことながら、『観虚空蔵菩薩経』は後の中国仏教において懺悔を行うための文献として理解されてきた。例えば、『法苑珠林』（T 53: 913b–c）では懺悔の資料としてこの経典が引用されている（Stevenson 1987, 243）。

e.『観薬王薬上二菩薩経』

『観薬王薬上二菩薩経』は、兄弟の菩薩である薬王菩薩（Bhaiṣajya-rāja）と薬上菩薩（Bhaiṣajyasamudgata）の観想に関する文献である。薬王菩薩は大乗経典に極めて頻繁に登場する菩薩であり、弟の薬上菩薩を伴う場合もあれば、伴わない場合もある（Birnbaum［1979］1989, 24–35;

[22] Soper はごく簡潔にこの経典に触れている（Soper 1959, 206, n. 17）。

224–227）[23]。特に、兄の薬王菩薩を中心とした章、すなわち「薬王菩薩の前世の実践に関する章」（Bhaiṣajyarājapūrvayoga-parivarta,「薬王菩薩本事品」）を有する『法華経』には留意すべきである[24]。

『観薬王薬上二菩薩経』は観想指南書としては『観虚空蔵菩薩経』よりもよく整理されており、後者と違って「草稿」ではない。とはいえ、ここでもまた月輪が指摘するように、『観薬王薬上二菩薩経』のテキスト、特にそこに含まれる陀羅尼には多くの問題がある（月輪 1971, 86–101）。さらに、この経典は明らかに『観仏三昧海経』を前提としており、多くの表現が他の漢文仏典から取られているようである（補遺 1 の表を見よ）。これはインドの文献の翻訳ではありえない。六つの観想経典のなかでも、これは比較的後期の「第 2 世代」の文献に違いない（Pas 1977, 202 も同意見である）。

『観薬王薬上二菩薩経』は『出三蔵記集』では訳者不明の文献として扱われているが（T 55: 22b20–21）、『高僧伝』は曇良耶舎の伝記において彼の翻訳としてこの文献に言及している（T 50: 343c17）。『歴代三宝紀』では安世高による別の訳が挙げられているが（T 49: 52b20）、この情報は無視すべきである（常盤［1938］1973, 511）。

『高僧伝』の伝記（T 50: 343c11a–344a4）によれば[25]、曇良耶舎は「西域」の出身である（西域人）[26]。彼は仏教聖典の三蔵に通暁していたが、本当の専門は禅修であった。彼は禅修を行じた時、7 日間起きないこと

[23] 薬王菩薩は薬上菩薩よりも仏典に言及される頻度が遥かに高いが、例外的ないくつかの事例において、薬上菩薩が薬王菩薩を伴わずに現れることがある。Birnbaum［1979］1989, 226 参照。

[24] 『観薬王薬上二菩薩経』は Birnbaum が翻訳し（Birnbaum［1979］1989, 115–148）、議論している（Birnbaum［1979］1989, 203–206）。この経典については Soper 1959, 203–206 も参照のこと。

[25] この箇所のフランス語訳が Shih 1968, 147–148 にある。

[26] 広義の「西域」はインドを含む中国以西の全ての地域を指す。しかしながら、『高僧伝』の標準的な用語法では、もしある人物がインド出身であるならば、その人物は通常「天竺人」と表記される。おそらく、ここでの「西域」は中央アジアを指しているのであろう。

もあったという。元嘉年間（424–453 年）の初頭、曇良耶舎は砂漠を横断し、都（建康）に辿り着いた。文皇（文帝）は彼を深く賞賛した。曇良耶舎は当初、鐘山の道林精舎に滞在した[27]。宝誌という僧は彼の禅法を崇めていた。僧含という僧が曇良耶舎に『観薬王薬上二菩薩経』と『観無量寿経』の翻訳を依頼し、自らその翻訳を筆記した（筆受）。

平昌（現在の安徽省）出身の孟顗は曇良耶舎の教えを賞賛し、惜しみなく彼を支援した。孟顗が会稽（江蘇省東部と浙江省西部）の太守となるために出発した時、彼は曇良耶舎に同行を求めたが、曇良耶舎は受け入れなかった。

その後、曇良耶舎は江梁（現在の湖北省）に移った。元嘉 19 年（442 年）に岷と蜀（共に現在の四川省）に渡り、道を広めた。後に江陵に戻り、60 歳で卒した。

卒年が明記されていないため、曇良耶舎の生卒年を特定することはできない。上記の史料に従う限り、『観薬王薬上二菩薩経』と『観無量寿経』の翻訳は 424 年から 442 年の間に行われたはずである[28]。

『観薬王薬上二菩薩経』は三階教における懺法の重要な資料であった（Stevenson 1987, 272ff.）。さらに、Jan Jakob Maria de Groot は、当時の福建省ではこの経典が罪の浄化のために最も一般的に用いられていた文献であったと報告している（de Groot 1893, 185）。

---

[27] なお、沮渠京声も鐘山にいた。

[28] 翻訳が行われたのは、彼が建康に到着した元嘉元年（424 年）以降、江陵に移った 442 年以前のはずである。

藤田 1985, 20 によれば、元嘉 7 年（430 年）に僧含が入京しているので、この二つの文献の翻訳年代は 430 年から 442 年の間となる。『高僧伝』によると、陶仲祖が霊味寺を建立した時（T 50: 370b16–17［これは建康にあった, T 50: 381c11–12］）、彼は僧含を招聘し、そこに住まわせたという。しかし、『高僧伝』には僧含がその寺に入る前にどこにいたのかは明確には記されていない。したがって、僧含がこの年に入京したかどうかは定かではない。そのため、この議論は必ずしも決定的なものではない。

f.『観無量寿経』

『観無量寿経』は、六つの観想経典のなかで最も有名な経典である。その内容はよく知られているので、ここでは詳細な説明は避け、簡単な要約に留めることにする。より詳細な議論については、Soper 1959, 145–146 を参照されたい。

ビンビサーラ（Bimbisāra）王の王太子アジャータシャトル（阿闍世, Ajātaśatru）はデーヴァダッタ（調達, Devadatta）に唆され、王位を簒奪しようとして父王を幽閉する。王妃ヴァイデーヒー（韋提希, Vaidehī）は密かに王に食べ物を運び、彼を生きながらえさせる。これを知ったアジャータシャトル王は激怒し、ヴェイデーヒーも幽閉してしまう。嘆き悲しむ王妃に懇願された釈迦牟尼仏は、神通力によって幽閉中の王妃を訪れ、彼女に阿弥陀仏の浄土を見る方法を教える。教えられたのは、浄土と阿弥陀仏そのものを観想する十三の方法と、浄土に生まれ変わる人々を観察する三つの方法（さらに九種に分類される）からなる、有名な「十六観」（16 の観想法）である。

『観無量寿経』もまた『観薬王薬上二菩薩経』と同様、『出三蔵記集』では訳者不明の経典として掲載されている（T 55: 22a8）。しかしながら、先に述べたように（本稿 162 頁・原著 51 頁）、『高僧伝』はこの文献を畺良耶舎の翻訳として扱っており、通常はこの説が受け入れられている（Fujita［1970］1990, 152）。『大周刊定衆経目録』（T 55: 389c3［No. 2153］）には曇摩蜜多による別の訳が挙げられている。一方、『歴代三宝紀』には訳者不明の二つの訳が挙げられており、一つは後漢時代（T 49: 54b25）、もう一つは東晋時代（T 49: 74a29）のものである。これらの異訳に関する記録は信頼できないので無視すべきである（藤田 1985, 21–22）。

「六観経」における他の文献と同じく、『観無量寿経』は成立地が不確実であり、そのため、果たして「翻訳者」が存在したかのどうかという問題は慎重に検討する必要がある。曇摩蜜多に関して筆者が提案したように、「畺良耶舎」は単に文献に権威を醸し出すための便宜的な名称

として使われたのかもしれない。『観無量寿経』の訳者については、筆者には独自の主張を提示できるだけの決定的な資料は何もない。とはいえ、『出三蔵記集』と『高僧伝』の記載にもかかわらず、『観仏三昧海経』を仏陀跋陀羅に帰することはほとんど不可能と思われるので、「畺良耶舎」は歴史的に実在した翻訳者ではなく、名前だけの存在であったという可能性も真剣に考慮しなくてはならないであろう。

東アジアの浄土思想の伝統における『観無量寿経』の重要性を反映し、この経典の起源を巡って活発な議論が戦わされてきた。これらの説は、（1）インド起源説、（2）中国起源説、（3）中央アジア起源説の三つに分けられる（藤田 1985, 29–58 に要約される）。これらの一部については本論文の第 1 篇第 3 章で論じることにする。近年では中央アジア起源説が最も広く受け入れられており、筆者もこの一般的な意見に同調する。月輪が指摘した多くの文献上の問題を考慮すると、インド起源説を主張するのは難しいように思われる。

中国仏教における『観無量寿経』の意義について多くを語る必要はないであろう。この経典に対する数多くの注釈[29]と絵画作品[30]がその人気の高さを物語っている。ここでは、北宗禅の文献（『修心要論』, McRae 1986 に翻刻）でさえも初歩的な禅修の指南書として『観無量寿経』に言及していることを指摘しておきたい（McRae 1986, 127）。

g. 観想経典一般

ここで注意すべきは、観想経典はいずれもその成立地に関して重大な問題を孕んでいるということである。こうした疑念は早くも 1946 年に望月信亨によって示され（望月 1946, 282–298）、その後、月輪賢隆によっ

[29] 『大正新脩大蔵経』だけでも六つの注釈を含んでいる（Nos. 1749–1754）。ケネス田中は、「隋から宋の時代にかけて、少なくとも 40 の観経の注釈が知られている。……九つが現存し、さらに二つが部分的に復元されている」と述べている（Tanaka 1990, xvii）。

[30] この経典にもとづく多くの変相（いわゆる“transformation tableau”）がある。

てより体系的に提示された（月輪 1971, 43–173）。月輪 1971, 44–45 によれば、問題は以下の諸点に集約される。

(1) 第一に此等の経には少しも其原典又はその断片でも、引用文でも、異訳でも、特に西蔵訳でも何か原典の存在を肯定せしむるに足るものは何物もない。
(2) 第二に此等の経には言語に還元され得る可能性に乏しい。先ず経題の観という文字からしてその言語を知ることが殆ど不可能である。
(3) 第三に訳者并に訳語例に甚だ疑問を存する。
(4) 第四に経の内容がインド的でない。

さらに、月輪はここで明確に述べていないが、彼の議論からさらに次の点を容易に導き出すことができる。

(5) これらの経典はしばしば他の漢文仏典を前提としている。

また、こうした文献の多くが極めて不注意な構成になっていることにも注意しなければならない。しかも、経題にもかかわらず、その全てが実用的な観想指南書として作成されているわけではない。

明らかに「観」の修行のための実践的な指南書として意図されている文献を検証すると、それらはある典型的な特徴を共有していることが分かる。すなわち、そうした文献は、ある特定の仏／菩薩を観想するための方法として、最初に何らかの外的な対象（通常は像）を観察し、その視覚イメージを実践者の意識に刻み込む、という手順を含んでいるのである[31]。観察／観想の過程は通常、仏の個々の身体的特徴や浄土の個々

[31] Robert Sharf は 1994 年のアメリカ宗教学会の年次総会で発表した未公刊原稿のなかで、一般的な理解に反して、日本密教のマンダラは必ずしも観想の補助として使われているわけではないと指摘している。この点を考慮する必要がある。『観仏三昧海経』でも、像の使用は心のなかにイメージを作り出すことが上手くいかない場合にのみ推奨されている。像の使用は観想の修行に不可欠な要素ではないのかもしれない。とはいえ、序で述べたように、5

の情景のような、心のなかで観察／観想すべき対象を項目としてまとめたリストに沿って進む。このような構成は、観想経典だけでなく、『坐禅三昧経』や『禅秘要法経』、『五門禅経要用法』といったいくつかの禅修指南書（禅経）にも見られるので、本論文で取り扱う禅観文献（観想経典と禅修指南書）における観想の標準的技法と見なすことができる。もしそうした文献を実践的な観想指南書として理解すれば、いわゆる六つの「観想経典」のうち、『観仏三昧海経』と『観無量寿経』だけが観想指南書に期待される特徴を完全に備えている[32]。

『観弥勒菩薩上生兜率天経』と『観虚空蔵菩薩経』は具体的な観想法についてはほとんど語らない。前者の場合、死後における兜率天での再生に重点が置かれていることは明らかであり、後者の場合、その関心はほとんど滅罪にしかない（Soper 1959, 216; Pas 1977, 200–201）。

『観弥勒菩薩上生兜率天経』は「このように観想すれば正しい観想であり、そうでなければ間違った観想である」という観想経典の定型句を備えているが、実践的な禅修指南書として作られた文献ではない。むしろ、この経典は先行する観想経典を元にトルファン地方で編纂された第2世代の文献であるように思われる[33]。

世紀以降の漢文の観想文献の多くが観想の最初の段階として像の使用を説いていることも事実である。個人的には、像の使用は観仏の特徴の一つと言っても差し支えないと思われる。

[32] Cf.「この論書（『観仏三昧海経』）と、観想経典群において双璧をなす、より良く著名な『観無量寿経』との比較は有益である。いずれも、筆者が以前に述べた「視覚イメージの体系的な構築」を、単純なものから複雑なものへという順序で、それぞれが可能な限り完全で正確なものとして教示している」（Soper 1959, 190）。

[33] これは Soper 1959, 216 の見解である。Pas 1977, 201–202 はこの見解に異を唱え、「この経典は KFC（＝『観無量寿経』）以前に書かれた可能性が高い」と主張する。Pas の推論は筆者にはよく理解できない。もし「観想経典」と呼ばれる文献が存在し、そのうちのいくつかが書名とは反対に、観想のための具体的な技法を記述していないのであれば、そうした実体の伴わないいわゆる「観想経典」は、実体のある「観想経典」を元に作成されたと考えるほ

既に述べたように、『観虚空蔵菩薩経』は基本的に〈見仏懺悔〉に関する文献であり、おそらく『菩薩善戒経』にもとづき中国南部で編纂されたものであろう。この経典は『観普賢菩薩行法経』と密接に関連しているが、他の観想経典で典型的に使われる表現がほとんどなく、その意味でこの文献はこれら六つの観想経典のなかではやや「部外者」であるように思われる。『観虚空蔵菩薩経』は菩薩戒の文脈では非常に重要な文献であり、観想と菩薩戒の伝統は密接に関連しているものの、観想経典の伝統それ自体においてこの経典は中心的文献ではない。

『観普賢菩薩行法経』と『観薬王薬上二菩薩経』は、実質的な観想経典と名目上の観想経典の中間に位置する。これらは非常に不完全ではあるが、観想対象を項目別にまとめた観想指南書の形式に従っている（本稿 215 頁・原著 97 頁以下を見よ）。『観薬王薬上二菩薩経』は明らかに『観仏三昧海経』を前提としており、これは後者への明示的な言及によって確認できる（補遺 1 の表を見よ）。さらに、Soper 1959, 204 によると、薬王菩薩と薬上菩薩の記述は、『観無量寿経』における観自在菩薩と普賢菩薩の記述から借用されたようである。また、これは明らかに既存の観想経典、特に『観仏三昧海経』に倣った第 2 世代の文献である（Pas 1977, 202 も参照せよ）。

『観普賢菩薩行法経』では普賢菩薩のビジョンを得るための段階的な手順が示されている。しかしながら、この文献は第一義的には懺悔の文献である。その基本原理を述べるならば、修行者が浄化されればされるほど、仏と普賢菩薩のより多くの側面が見えるようになる、というものになろう。このような要素は『観仏三昧海経』にも確かに存在する。とはいえ、『観仏三昧海経』で観想法を説明している箇所（第 3 章）と『観無量寿経』では、ある種の観想を実践することで膨大な罪が償われるというのが基本的な構造である。『観普賢菩薩行法経』の場合、第一義的な修行は懺悔であり、罪が浄化されると、その報酬や証として自然にビジョンを得ることができる。これは「観想」そのものの実践ではない。

うが自然であろう。筆者はこの点で Soper の見解に同意する。

「観想」とは自身のなかに特定の視覚イメージを構築する意識的な行為であるはずである。もし視覚イメージを構築することを特に意図していない何らかの宗教的行為の自然な結果としてビジョンが得られるのであれば、それは我々が「観想」と呼ぶものではない[34]。さらに、『観普賢菩薩行法経』（T 9: 393c11–394a11）の末尾にある自誓受戒に関する規定は、『菩薩善戒経』（と『観虚空蔵菩薩経』）、したがって中国南部との結び付きを強く示唆している（Yamabe n.d. 参照）。この点についてあまり断定はできないが、『観普賢菩薩行法経』は、我々が主たる対象としている中央アジアにおける観想の伝統の諸中心地以外で編纂された可能性があるという印象を与える。

藤田 1970, 127–129; ［1970］1990, 164–165 と月輪が強調しているように、六つの観想経典全てが密接に関連していることは明らかである。それらは相互に参照し合っているように見える。とはいえ、前述の考察から、これらの文献が均質でないことも明らかである。中央アジアにおける観想の伝統を明らかにするという目的にとって、これらが全て同じ価値を持つわけではない。むしろ、『観仏三昧海経』と『観無量寿経』という二つの主要な文献に焦点を絞る必要がある。

既に何度か述べたように、『観無量寿経』と『観仏三昧海経』は緊密な関係にある（補遺 2 の表を見よ）。この両者については、『観無量寿経』は『観仏三昧海経』の影響を受けていたと考える研究者が多い（例えば、赤沼［1939］1981, 415; 藤田 1970, 130; ［1970］1990, 161; 末木 1992, 141–143）。さらに藤田は、『観無量寿経』は『観弥勒菩薩上生兜率天経』の影響も受けていたのではないかと推測している（藤田 1970, 130; ［1970］1990, 161）。もしそれが事実であるならば、『観弥勒菩薩上生兜率天経』は比較的後代の文献だと思われるので、これら三つの文献の順序としては、(1)『観仏三昧海経』、(2)『観弥勒菩薩上生兜率天経』、(3)『観無量寿経』というのが最も可能性が高いことになろう。『観仏三昧海経』

[34] Cf.「書名にある『観』の語はここでも完全には正当化されない」（Pas 1977, 202）。

が『観無量寿経』よりも古いと考えられる理由はもう一つある[35]。とはいえ、これらの点のどれをとっても、『観仏三昧海経』が『観無量寿経』に先行することを立証するには不十分である。それでもなお、『観仏三昧海経』がこれら六つの観想経典の研究において中心的な経典の一つであることは今や明らかである。他の五つの観想経典も必要に応じて参照する必要があるが、本論文では『観仏三昧海経』そのものに焦点を当てることにしたい。

h. 禅修指南書

以上の観想経典に加えて、『観仏三昧海経』とほぼ同時代に中国仏教界にもたらされた以下の禅修指南書（禅経）も考慮に入れる必要がある。こうした文献の多くもテキストに重大な問題があるが、少なくとも、それらが全て実践的な指南書として作成されたことは明らかである。さらに、そうした文献のなかには『観仏三昧海経』と非常に密接な関係があり、おそらくこの経典が前提としていたものもある。したがって、こうした禅修指南書は、見方によっては『観仏三昧海経』（と『観無量寿経』）以外の観想経典よりも重要である。このような理由により、そうした禅修指南書を観想経典よりも入念に論じておきたい。関連する文献の書名と翻訳者とされる人物は以下の通りである。

(1)『梵文瑜伽書』(*Yogalehrbuch*)。
(2)『達摩多羅禅経』(『ブッダセーナの *Yogācārabhūmi*』T 15: 301b–325c［No. 618］)。仏陀跋陀羅により訳出。
(3)『坐禅三昧経』(『坐禅三昧に関する指南書』T 15: 269c–386a［No. 614］)。鳩摩羅什により訳出。
(4)『禅法要解』(『禅修法の基本的説明』T 15: 286b–297c［No. 616］)。鳩摩羅什により訳出。

[35] いくつかの例については本論文で後述する。

(5)『思惟略要法』(『思惟の略要』T 15: 297c–300c［No. 617］)。鳩摩羅什により訳出。
(6)『五門禅経要用法』(『五つの門からなる禅修指南の精髄』T 15: 325c–333a［No. 619］)。曇摩蜜多により訳出。
(7)『禅秘要法経』(『禅修の秘義の指南書』T 15: 242c–269c［No. 613］)。鳩摩羅什により訳出。
(8)『治禅病秘要法』(『禅修によって引き起こされる病を治す秘密の方法』T 15:33a–42b［No. 620］)。沮渠京声により訳出。

i.『梵文瑜伽書』

いわゆる『梵文瑜伽書』は、中央アジアで発見された作者不明のサンスクリット語の禅修指南書である。既に見たように、この文献は、同じく本篇で取り上げる『観仏三昧海経』や『禅秘要法経』、『治禅病秘要法』といった漢文の禅修書と多くの要素を共有している。『梵文瑜伽書』の作者やその正確な成立地は不明であり、同書はそうした漢文文献よりもやや遅れて成立したと思われるが（本稿 175 頁・原著 64 頁）、少なくとも『梵文瑜伽書』が物理的に中央アジアに存在していたサンスクリット語文献であることは間違いない。したがって、曖昧な点が多い他の漢文の禅修書の文献的性質を評価する上で、『梵文瑜伽書』は非常に有益である。これまでのところ、同書を扱った研究は極めて限られており、漢文の禅修指南書と比較すると、ほとんど調査されていない[36]。『梵文瑜伽書』が慎重に取り扱われるべきものであることは確かであり、そのため、以下では若干の紙幅を割いて詳しく論じることにする。

[36] 後に見るように、二つの初期の研究（井ノ口 1966 と Ruegg 1967）が『梵文瑜伽書』と漢文の禅修指南書の一般的な構成をある程度比較している。近年では Deleanu 1993, 3; 6 と大南 1995, 73; 83 が漢文文献との比較のなかで『梵文瑜伽書』に軽く触れている。本論文では、第 3 篇第 1 章において『梵文瑜伽書』を漢文の禅修書と幅広く比較する（第 3 篇第 1 章は Yamabe 1999 として最近出版された）。

1906 年に第 3 次ドイツ（＝第 2 次プロイセン）・「トルファン」探検隊がクチャ地方のキジルのミンオイ[37]にある古い寺院の古文書室で発掘した文書のなかから、中央アジアのブラーフミー文字で書かれた樺皮写本が発見された[38]。Dieter Schlingloff は、断片化していたこの樺皮写本を丹念に整理し、それが二つの異なる文献から構成されていることを発見した[39]。第 1 の文献はおよそ最初の 114 フォリオを占め、第 2 の文献はそれ以降、第 170 フォリオか第 171 フォリオまでを占める（Schlingloff 1964a, 12; 1964b, 146）。この二つの文献は語法も内容も非常に異なってい

[37] 「ミンオイ」（Ming-öi）はウイグル語で「千の洞窟」を意味する（Metropolitan Museum of Art 1982, 40; 村上 1984, 289）。

[38] 1902 年から 1914 年にかけて、ベルリン民族学博物館（Das Berliner Museum für Völkerkunde）は計 4 回、中央アジア探検隊を派遣した。August Albert von Le Coq が率いた第 2 次探検隊（1904 年から 1905 年）はトルファンとコムル（ハミ）を訪れた。その後、1905 年 12 月にカシュガルで Grünwedel の探検隊が合流した。それ以降、これは第 3 次探検隊と呼ばれる。この第 3 次探検隊はクチャ、カラシャール、トルファン、コムルで調査を行った。Von Le Coq［1926］1928, 25 及び 1906 年 4 月 8 日付のベルリン民族学博物館に対する彼の書簡（Schlingloff 1964a, 9 に引用）を参照されたい。Von Le Coq［1926］1928, 126; Waldschmidt 1925, 108–109; Metropolitan Museum of Art 1982, 33–42 も参照のこと。この最後に挙げた研究をご教示下さった Stanley K. Abe 教授に感謝する。

[39] Schlingloff 1964a, 10–12; 1964b. 井ノ口 1966, 3–5, Ruegg 1967, 157. Schlingloff 1964a, 10–12 によれば、この写本は元々ベルリン・アカデミーに他の樺皮写本と混在した状態で保管されていた。まず、中央アジア・ブラーフミー書体で書かれた断片とインド書体で書かれた断片が分けられた。そして、樺皮に特徴的な皮目の濃い線に従ってそれらを整理した。多くの場合、樺皮の製造者は最初に樺の木から厚い樹皮を採取し、それをフォリオの大きさに切り、さらにそれを薄い紙葉に切り分けた。したがって、複数のフォリオが同じ特徴を有する一つのグループを構成する。そのため、あるグループに属する一つのフォリオが確実に再構成されたならば、同じグループに属する他のフォリオも、非常に細かな断片になっていた場合でも、簡単に再構成することができた。そして、筆圧による痕跡（Spuren von Schriftabdrücken）を使ってフォリオの順序を確定した。

るため、単にヨーガという同一の主題を扱っているという理由から一つの写本にまとめられたと考えられる（Schlingloff 1964a, 12）。

第 1 の文献は第 2 の文献よりも遥かに断片的で、今のところ原文の僅かな見本を付した概要が出版されているだけである（Schlingloff 1964b）。Schlingloff によれば、この文献は主文（経）とその注釈から構成されているという。いくつかの奥書の断片から原題は *Yogavidhi*（『ヨーガの方法』）であることが判明しているが、作者の名前は特定できていない。Schlingloff の報告によると、この文献は純粋に理論的な方法でヨーガという主題を論じており（Schlingloff 1964a, 12）、実際、彼が出版した原文の見本はかなり複雑なアビダルマに属するテキストのようである。

第 2 の文献は *Ein buddhistisches Yogalehrbuch*（Schlingloff 1964a）と題する書籍において Schlingloff により校訂され、ドイツ語に翻訳されている。Schlingloff はキジルの樺皮写本（No. 150）以外に、ドイツ・コレクションのなかに同一の文献に属する小さな断片を三つ確認した。二つは同じくキジル出土の断片（No. 164a と No. 183a）、もう一つはショルチュク出土の断片（No. 407a）である（Schlingloff 1964a, 23; Waldschmidt, Clawiter, and Holzmann 1965, 93–94; 103; 185）[40]。これらに加え、関連する断片がロンドンのヘルンレ・コレクションに 2 点（写真 Nos. 170, 178）、パリのペリオ・コレクションに 1 点（Pelliot sanskrit no. rouge 9.1-6）存在する。ヘルンレ写本の校訂本は Jens-Uwe Hartmann が出版し（Hartmann 1996）、ペリオ写本の校訂本は筆者自身が出版した（山部 1997）。ヘルンレ写本の正確な出所は確認できないが、Hartmann はクチャ地域が有力であると考えている（Hartmann 1996, 129; Hartmann and Wille 1992, 18ff.）。ペリオ写本は（クチャ地方の）Duldour-âqour の尼僧院の中庭で発見されたものである（Yamabe 1997, 16–17 参照）。この写本は 7 世紀もしくは 8 世紀のものとされる（Yamabe 1997 参照）。ヘルンレ写本もペリオ写本も『梵文瑜伽書』と非常に密接に関連した文献の一部であったようであるが、Schlingloff が校訂したテキストと必ずしも一致するわけでない

[40] ここに挙げた通し番号は、後者の研究（目録）に記されている番号である。

（Hartmann 1996, 131; Yamabe 1997, 35–36）。

内容に関して言えば、『梵文瑜伽書』は *Yogavidhi* とは対照的に実践的な文献である。そこに理論的な要素はほとんどなく、ほぼ全文がさまざまな禅修のビジョンの描写に費やされている。残念ながら、作者も書名も写本からは特定することができない[41]。加えて、漢文やチベット語の対応テキストも知られておらず、この文献が他の文献に引用されているという報告もない。また、『梵文瑜伽書』に言及した歴史記録も見つかっていない。本来の書名すら分かっておらず、ましてやその歴史的背景が不明であることは言うまでもない。しかしながら、本論文では、この文献を緻密に整理・校訂した Dieter Schlingloff に敬意を表して、同書を暫定的に『梵文瑜伽書』（*Yogalehrbuch*）と呼ぶことにしたい[42]。

写本は全て中央アジアのブラーフミー文字で書かれているので、これが中央アジアで書写されたことは明らかである。Schlingloff はいくつかの特徴的な綴りの誤りにもとづき、『梵文瑜伽書』の樺皮写本はグプタ文字で書かれたそれ以前のインド写本から書写されたようだと指摘している（Schlingloff 1964a, 13; 1964b, 146）。さらに Schlingloff は、中央アジアのブラーフミー文字でインドの樺皮に書かれているというこの写本の特異性は、書写者がインドの原本を同じインドの材料に書写したかったことによるのではないかと推測している（Schlingloff 1964a, 13）。したがって、この文献が元々インドから伝来したものである可能性を考慮する必要がある。後述するように（本稿 178 頁と 187 頁・原著 66 頁と 73 頁）、

[41] インドの写本では通常、文献名と作者は奥書に記されている。『梵文瑜伽書』の場合、各章の奥書にはその章の名称しか含まれておらず、文献全体の名称は記されていない。また、最後の奥書は失われている。そのため、写本から文献のタイトルや作者名を確認することはできない。

[42] ドイツ語の *Ein buddhistisches Yogalehrbuch* は単に「仏教徒のヨーガ教本」を意味し、不定冠詞 ein が示すように、Schlingloff はこの語を固有名詞として使っていない。とはいえ、このドイツ語は英語の文脈では固有名詞のように聞こえるであろう（訳者注：日本語訳では筆者の既発表論文での訳語に従って、*Yogalehrbuch* を『梵文瑜伽書』と表記する）。

『梵文瑜伽書』とインド成立と思われる『達磨多羅禅経』の一部には密接な類似性があり、このことは前者がインドに起源することの傍証となろう。とはいえ、クチャ地方で発見された写本間の異同の程度から判断すると（山部1997参照）、『梵文瑜伽書』の文献的伝統は中央アジアではなお流動的だったようである。このサンスクリット語の指南書も他の漢文の指南書も標準化されておらず、非常に多様な形を取っていることは注目に値する（本稿219頁・原著100頁を見よ）[43]。

学派の帰属については、教義と宇宙論に関する枠組みの一致を根拠として、Schlingloff 1964a, 10; 30–33は『梵文瑜伽書』を説一切有部の論書と見なす。一方、特徴的な語法にもとづき、Schmithausen 1970, 109–113; n. 257と榎本1984b, 21–25は、『梵文瑜伽書』は根本説一切有部（Mūla-sarvāstivāda）の伝統に属していたと述べる。さらに、Schmithausenは、『梵文瑜伽書』における菩薩行の強調は根本説一切有部の伝統との関連を示唆していると指摘している（Schmithausen 1970, n. 257）。

ここで筆者は以下の2点を確認したい。第1に、写本の数から判断すると、『梵文瑜伽書』（あるいはその異本）はクチャ地方でかなり普及していたようである。この文献は（カラシャール地方の）ショルチュクにも存在していたことが確認できる。『梵文瑜伽書』そのものがトルファン地方に存在していた証拠はないが、後述するように、（トルファン地方の）ヤルホトでも同様の禅修項目のリストを有するサンスクリット語の文献が発見されている。このことは、『梵文瑜伽書』に記述されているような修行法がトルファン地方でも行われていたという印象を与える。第2に、写本の年代から判断すると（本稿173頁・原著62頁）、『梵文瑜伽書』は本章で取り上げる漢文の文献（全て5世紀のもの）よりも少し後のものであった可能性がある。内容に関しても、『梵文瑜伽書』は漢文の文献に示されている段階よりも発展した禅修の段階を表しているように思われる。後に見るように、『梵文瑜伽書』といくつかの漢文の禅

[43] 漢文文献については、特に本学位論文における『五門禅経要用法』に関する議論を見よ。

修指南書の間には類似した要素が数多く存在する。しかしながら、年代的な理由により、こうした類似点は必ずしも漢文の文献が『梵文瑜伽書』にもとづいていたことを示すものではない。とはいえ、これらの類似点は、そうした漢文文献の核となるイメージが中央アジア、あるいはおそらくインドのサンスクリット仏教の伝統に由来するという印象を強く与える。

『梵文瑜伽書』のおおよその枠組みは以下の通りである[44]。

表 1

I. aśubhaprayoga 「不快なもの（＝死体）［の観想］の実践」
II. ānāpānasmṛtibhāvanā 「注意深い呼気と吸気（入出息念）の実践」
III. dhātuprayoga 「諸要素（界）［の観想］の実践」
IV. skandhaparīkṣā 「集まり（蘊）に対する考察」
V. āyatanaparīkṣā 「感覚領域（処）に対する考察」
VI. pratītyasamutpādaparīkṣā 「縁起に対する考察」
VII. maitrī 「慈しみ（慈）」
VIII. karuṇā

[44] ここでは Schlingloff が提示した章名に従う。ただし、その全てが写本に裏付けられているわけではない。

「憐れみ（悲）」
IX. muditā 「喜び（喜）」
X. upekṣā 「平静さ（捨）」
XI. anusmṛti 「心に呼び起こすこと（随念）」
i. buddhānusmṛti 「ブッダ（仏）を心に呼び起こすこと」
ii. dharmānusmṛti 「ダルマ（法）を心に呼び起こすこと」
iii. saṃghānusmṛti 「サンガ（僧）を心に呼び起こすこと」
iv. śīlānusmṛti 「道徳性（戒）を心に呼び起こすこと」
v. devatānusmṛti 「神々を心に呼び起こすこと」

他にもいくつかの節が存在したかもしれないが、現行の写本から確認できるのはこれだけである。この枠組み自体は特に独創的なものではない。Schlingloff 1964a, 27–28 が指摘するように、この表 1 の主要な項目（aśubhā, ānāpānasmṛti, dhātuprayoga, skandhaparīkṣā, āyatanaparīkṣā）は、『長部経典』の「大念処経」と『中部経典』（*Majjhimanikāya,* 以下 MN）の「念処経」（*Satipaṭṭhānasutta*, MN 1: 55–63［No. 1.10］）に遡ることができ、『中阿含経』（*Madhyamāgama,* 以下 MĀ）の「念処経」（**Smṛtyupasthāna-sūtra*, MĀ T 1: 582b7–84b29［No. 26］）に対応する。また、XI. anusmṛti 以下

の諸項目は、『増支部経典』（*Aṅguttaranikāya*, 以下 AN）と『増一阿含経』（*Ekottarikāgama*, 以下 EĀ）における「十随念」のリストに含まれている（AN 1: 42［No. 1.20］; EĀ T 2: 552c8–54a7; 780c7–14［No. 125］）。このリストは（サンスクリット語形では）以下の通り。1. buddhānusmṛti; 2. dharma-; 3. saṅgha-; 4. śīla-; 5. tyāga-; 6. devatā-; 7. upaśama-; 8. ānāpāna-; 9. kāya-; 10. maraṇa-[45]（Lin 1949, 122–124; Ruegg 1967, 158–159）[46]。井ノ口泰淳は、これらの項目は全て『解脱道論』（T 32: 399c–461［No. 1648］）と『清浄道論』に見られ、また非常に類似した枠組みが『達摩多羅禅経』（この文献の作者については、本稿 189 頁・原著 75 頁以下を見よ）に見られると指摘している（井ノ口 1966, 10–12; 47）[47]。Schlingloff が引用するヤルホトから出土した別の文献の写本にも、非常によく似た実践の項目のリストが挙げられている（Schlingloff 1964a, 27）[48]。

『梵文瑜伽書』の特異性はその外形的な構成にあるのではない。既にいくつかの例を見てきたように、この文献で最も注目に値する点は，それが持つ多くの神秘的なビジョンである。同書の性質を説明するために、さらにいくつかの文章を引用してみよう。例えば、「悲」（karuṇā）の章は、次のように定型的な記述で始まる（Schlingloff 1964a, 134.1–5）[49]。

> （1）（忿の対治［の説明］の後に、他人の快適さと）利益を取り除く原因を明らかにするために、（2）瞋恚の対治［の説明］の後に、瞋恚の自然な結果としての（害を明らかにするために）、（3）……の対治

[45] この順番は『増一阿含経』所収のリストによる。

[46] このリストの最初の六つの項目からなるリスト（六随念）もある。例えば、『雑阿含経』（*Saṃyuktāgama*, 以下 SĀ, T 2: 237c9–38c28［No. 99］）。このリストの亜種については、増永 1944, 94–97 参照。本研究の初期段階でこの研究書をご教示下さった原田和宗氏に感謝する。

[47] この論文もまた、本研究の初期段階で原田和宗氏からご教示頂いた書誌情報に含まれていた。

[48] Aśubhā ’nāpānasmṛtir dhātuprayogaḥ smṛtyupasthānaparīkṣaḥ skandhaparīkṣaḥ āyatana[pa]rīk(ṣ)aḥ pratītyasamu(tpādaparīkṣaḥ).

[49] 行数の算定において、ドイツ語の導入文は無視する。

［の説明］（の後に）……の原因の対治を明らかにするために、［この章において］悲の実践の教示がなされる。

さて、（悲の）性質は何か（。それが［以下に］説かれる）[50]。

これは教理的な仏典に見られる標準的な内容であり、特に変わったところはない。しかしながら、理論的な議論が数行続いた後、急に雰囲気が変わる（Schlingloff 1964a, 135.10–136.2）。

その後、慈悲によって発奮したこ［の観想者］の眉間の中央に、黒く熱を帯びた腫れ物（が生じる）。……［彼の］頭から出てきた女が、［彼の］感覚が静まるまで［彼の］身体に乳の雨を（振り撒く）。

彼の身体から出てきた乳の雨によって、あらゆる生類の海が満たされる。（その後、）彼は（あらゆる生類の）肉体的・精神的な苦しみが（消えていくの）を見る[51]。

いささか奇異の念を禁じがたい一節である。この短い引用のなかに、「腫れ物」（piṭaka）や「女」（strī）、「乳の雨」（kṣīradhārā）、「生類の海」（sattvasamudra）[52]などの奇妙な視覚イメージがいくつも見られる。注目すべきことに、この章の残りの箇所もこの種の奇妙な視覚イメージで

[50] (1) (krodhapratipakṣānaṃtaram / parasukha)h[i]tāpa[naya]nakāraṇāviṣkaraṇārtham / (2) vyāpādapratipakṣānaṃtaraṃ vyāpādaniṣya(ndav*ihiṃsāviṣkaraṇārtham* /) (3) … pratipakṣ(ā*naṃtaraṃ*) … ḍakāraṇapratipakṣāviṣkaraṇārtham / karuṇāprayoganirdeśaḥ kriyate /

atha kiṃs[v]a(bhāvā karuṇā tad ucyate /)

[51] tato 'sya karuṇārtasya bhruvor madhye kṛṣṇataptaṃ piṭaka(m utpadyate /) … mūrdhno niḥsṛtā strī kṣīradhārābhiḥ śarīram a(vasiṃcati) [y]āvad vedanopaśāmyati

tasmāc char(ī)[rā]t kṣīradhārābhiḥ sarvasatvasamudraḥ plāvyate / (*tato naśyamānāṃ* sarvasat)[v](ā)[n](āṃ) [ś](ā)r[ī]ramānasaduḥkhāṃ paśyati /

[52] 引用した原文（脚注 51）では、この語を satvasamudra と綴っている。satva は仏教サンスクリット語の文献では頻繁に見られる綴りであるものの、本論文では直接の引用を除き、正規の綴りである sattva を用いることにしたい。『梵文瑜伽書』における aghaniṣṭha（= akaniṣṭha）といった変則的に綴られた他の語についても同様である。

文字通り埋め尽くされているのである。実は、それはこの章だけではない。この文献のどの章も、非常に短い理論的な導入で始まり、突然神秘的なヨーガのビジョンの描写に変わる。したがって、『梵文瑜伽書』の場合、表 1 に示したようなテキストの外形的な構成はそれほど重要ではない。この文献の特異性は、その神秘的なビジョン（Schlingloff 1964a, 33–54, Ruegg 1967, 165 参照）とタントラ的な要素（例えば abhiṣeka,[53] Ruegg 1967, 162ff.参照）にあり、注目すべきはこれらの点である。こうした点は、『梵文瑜伽書』と他の仏教の禅修指南書との関係を明確にしようとする時、特に留意すべき重要な点となる。

上記のイメージのうち、「生類の海」に関しては、7 世紀に描かれたカラシャールの絵画を参照すべきであろう（Gaulier, Jera-Bezard, and Maillard 1976, 1: 23 参照）。

[53] abhiṣeka（灌頂）のイメージ自体は密教に特有のものではないが、『梵文瑜伽書』において abhiṣeka は高位の菩薩ではなく、現実の実践者の体験として考えられているという点に留意すべきである。本論文の第 3 篇第 1 章を見よ。

図 1

（Grünwedel 1912, figure 465）*

* 訳者注。原著では Gaulier, Jera-Bezard, and Maillard 1976, 1: figure 38 が掲載

この絵画では、宇宙仏ヴァイローチャナ（Vairocana）がナーガ、水鳥、蓮が浮かぶ水面を背景に立っている。これは宇宙の海を描いたものと思われる（Gaulier, Jera-Bezard, and Maillard 1976, 23）。この明らかに大乗的な絵画を『梵文瑜伽書』に直接結び付けることはできないが、「生類の海」というイメージはこの絵画に類似していると考えても不合理ではないであろう。ここで、この絵画が発見されたカラシャールが『梵文瑜伽書』の写本の一つが発見されたショルチュクに非常に近いことに注目したい。「海」のイメージは、コータンで編纂されたと考えられている『華厳経』（*Avataṃsaka Sūtra*）にもよく見られる。これは中央アジアでは広く知られたモチーフだったようである。

これに関連して、500 年頃のキジルで描かれた海に関する絵画をもう一つ見てみよう。

される。

図 2

（Von Le Coq 1924, plate 9a）*

この絵画の主題は定かではないが、Metropolitan Museum of Art 1982, 75 は、『マイトラカニヤカ・アヴァダーナ』（*Maitrakanyakāvadāna*）における難破船の船乗りを描いた場面と推測している。これが正しいとすれば、

* 訳者注。原著では Metropolitan Museum of Art 1982, 75: figure 15 が掲載される。この絵画の鮮明なカラー画像を収載した同書の PDF が以下のメトロポリタン美術館のサイトで閲覧可能である（訳者による最終アクセス日：2025 年 1 月 13 日）。https://www.metmuseum.org/met-publications/along-the-ancient-silk-routes-central-asian-art-from-the-west-berlin-state-museums

やはりこの絵画を『梵文瑜伽書』と直接結び付けることはできない。とはいえ、海で苦しむ人々を描いたこの絵画は、「生類の海」という表現の根底にある含意を示していると考えることも不可能ではないであろう。「［輪廻における］存在の海」（bhavārṇava, AKBh 2.22）や「輪廻の大海」（saṃsāramahārṇava, AKBh 3.1）といった表現が示すように、仏教において「海」はしばしば否定的なイメージを持つ。たとえ生類が毎日文字通り溺れているのではなくても、彼らは常に輪廻の海に漂っている。『梵文瑜伽書』で「乳の雨」が生類に注がれるのは、生類の苦しみを鎮めるために違いない。その意味で、この絵画もまた「海」のイメージに伴う雰囲気を伝えているのであろう。この絵画が『梵文瑜伽書』の写本の大半が発見されたキジルに由来するのは、偶然ではないのかもしれない。

上に見た通り（本稿 178 頁・原著 66 頁）、『梵文瑜伽書』の外形的な構成は『達摩多羅禅経』に類似している。後述するように（本稿 187 頁・原著 73 頁）、『達摩多羅禅経』は大部分を占める偈の部分と末尾の比較的短い散文の部分から構成されている。散文の部分には『梵文瑜伽書』と著しく類似した要素も含まれている。とはいえ、テキスト全体の 80%以上を占める偈の部分は伝統的な教義を踏まえた直截なテキストであり、『梵文瑜伽書』に見られるような神秘的な要素はほとんど含まれていない。『達摩多羅禅経』が全体として『梵文瑜伽書』に特に類似していると考えることはできない。

本章の末尾（本稿 232 頁・原著 112 頁）で論じるように、5 世紀における漢文の禅修指南書は、（1）より直截な指南書と、（2）多くの特異な視覚イメージを含むより神秘的な文献の二つに大別される。『梵文瑜伽書』は後者のグループと共に一つの文献群（textual circle）を形成していると考えられ、この文献群は『観仏三昧海経』そのものと密接に関連している。

また、『梵文瑜伽書』はチベットの金剛乗の伝統や（Ruegg 1967, 162–164; Lessing 1950）、モンゴルの伝統（Schlingloff 1964a, 34, n. 9; 35, n. 11; 36, n. 2; それぞれ Pozdneyev［1887］1927, 26; 28; 26;［1887］1978, 292; 293;

292 に対応）と類似した視覚イメージを共有する点にも留意する必要がある。特に、Schlingloff が適切に記しているように、モンゴルの伝統との類似性は注目に値する。というのも、このモンゴル語の文献は『五門禅経要用法』と密接に関連しているからである（本稿 211 頁・原著 94 頁を見よ）。

j.『達摩多羅禅経』

『達摩多羅禅経』は下記の章から成る[54]。

表 2

1. 安那般那念［ānāpānasmṛti］(1)	301b23

[54] 本章における表の箇所情報は各章あるいは各節の冒頭を示しており、必ずしも見出しにした語の現れる箇所を示すわけではない。例えば「安那般那念」という語の場合は掲示した行に現れるが、他の語の場合も常にそうとは限らない。また、必ずしも本文中に用いられない語であっても、当該部分の内容を簡潔に示すと思われるものを角括弧内に示した場合がある。

本章における表では、漢語の術語に対応するサンスクリット語の術語を提示することを試みる。アスタリスクを省略しているものの、それらの術語は必ずしもサンスクリット語テキストに裏付けられているとは限らない。それらは単に便宜上の「標識」とすることを意図したものにすぎず、必ずしも漢語の術語の全ての文字をサンスクリット語化しようと試みたものではない。サンスクリット語の簡潔な対応語が存在しない場合、あるいはサンスクリット語への還元に問題がある場合には、英訳のみを提示する（訳者注：本日本語訳では英訳にもとづいた訳語を提示した）。

とはいえ、もしその項目が一般的なインド仏教の概念であるならば、特に『達摩多羅禅経』、『坐禅三昧経』、『禅法要解』に関しては、内容の多くがインド的であるため、ほぼ誤りなく原語を想定することができる。『梵文瑜伽書』と比較するためには、現代語訳においてもサンスクリット原語を考慮したほうがより便宜である。方針を完全に統一することは困難ではあるものの、この理由から、翻訳は文字通りに漢語の術語と常に対応するわけではない。

(1) 『達摩多羅禅経』は安那般那念（ānāpānasmṛti）の実習を「方便道」（準備

「注意深い呼気と吸気」	
2. 不浄観［aśubhāparīkṣā］ 「不快なもの(2)［＝死体］の観察」	314b17
3. 観界［dhātuparīkṣā］ 「諸要素（界）の観察」	317c6
4. 四無量三昧［caturapramāṇa-samādhi］ 「4 種の無量の三昧」	319c5
5. 観陰［skandhaparīkṣā］ 「集まり（蘊）の観察」	320b19
6. 観入［āyatanaparīkṣā］ 「感覚領域（処）の観察」	321c12
7. 観十二因縁［pratītyasamutpādaparīkṣā］ 「縁起の観察」	322c26

的な道）と「勝道」（勝れた道）に分け、さらにそれぞれを「退分」（退失が起こりうる段階）、「住分」（留まる段階）、「昇進分」（進展する段階）、「決定分」（決定的な段階）という四つの段階に分類する。こうして、「安那般那念」の章は全部で八つに区分される（cf. 佐藤 1931, 343）。したがって、この文献の最初の 8 区分は「安那般那念」という一つの章に包摂される。次の「不浄観」章の場合、「方便道」のみが同じ四つの段階に区分される。

なお、説一切有部アビダルマでは「浄等至」（śuddhakasamāpatti）を「順退分」（hānabhāgīya）、「順住分」（sthitibhāgīya）、「順勝進分」（viśeṣabhāgīya）、「順決択分」（nirvedhabhāgīya）の四つに区分する（AKBh 445.5; T 29: 148c17–18［No. 1558］）。こうした四つの段階は『清浄道論』にも見られる。福原 1975, 418 参照。

全体的な構成をより明確に示すために、表 2 ではこうした下位区分を記さなかった。Cf. 福原 1975, 415–417.

(2) 漢語の「不浄」は「汚い（もの）」（impure）を意味する。これに対応するサンスクリット語の aśubha は「不快な（もの）」（disagreeable）という意味である。ここでは、『梵文瑜伽書』との比較のために、想定されるサンスクリット語を翻訳した。

この文献には形式上明らかに奇妙な点が一つある。冒頭の3章（『大正新修大蔵経』では 19 頁を占めている）全体が韻文で構成されている一方、その後の 4 章（6 頁を占めるにすぎない）は全て散文で書かれている。韻文部（第 1 章から第 3 章まで）には、正統説一切有部の立場からは疑問のある語句（「過去と未来は把握し得ないものであり、［現在は］僅かな時間すらも持続しない」（去来不可得、亦不須臾住），T 15: 306a18 など）がいくつか含まれているものの、その大部分は正統説一切有部の教理の枠組みに従っている。全体的な雰囲気は非常に簡潔である。

他方で、後半の散文部（第 4 章から第 7 章まで）には、一般的には大乗経典中に見かけるような要素が含まれている。例えば「月の光の三昧」（月光三昧［*candraprabhasamādhi］，T 15: 320c5–14）、「修行者は、妙なる宝石の花で飾られ囲まれた蓮華の上に居る自分自身を観察する」（修行自見身在蓮花上、衆寶妙花荘厳圍繞，T 15: 322c13–14）、「七つの宝石の池のなかに七つの宝石でできた蓮華がいくつもあり、その全ての蓮華の上に仏が坐っている」（七寶池中各有七寶蓮華、七寶蓮花上皆有坐佛，T 15: 324a26–27）といった、さまざまな種類の三昧である。Florin Deleanu が適切に指摘しているように（Deleanu 1993, 4–8）、確かにこの散文部のほうが難解で、雰囲気は『梵文瑜伽書』により近い。例えば、『達摩多羅禅経』の次の一節（T 15: 320c19–24）を見られたい。

> そして修行者は、禅観中の明瞭なビジョンにおいて、蘊の流れが一点から現れて二筋に分かれていくのを見る。［修行者が］このように観察した時、［蘊の流れは］再び一つになる。それぞれの流れのなかに、さらに五つのイメージを見る。……物質は水飛沫のようなものであり、感受作用は水泡のようなものであり、表象作用は炎のようなものであり、意思作用は芭蕉の木のようなものであり、認識作用は幻影のようなものである。これら五［蘊］は誤った欺瞞を特徴とする。このように修行者が観察した時、その身体は安らかで柔軟、快いものとなる[55]。

[55] 復次修行者、於明淨境界觀察陰流。從一處出分爲二分。如是觀已還合爲一。

この一節を、次の『梵文瑜伽書』の一節（Schlingloff 1964a, 101.13–102.4）と比較されたい。

> それから青、黄、赤、白の流れが……身体を快くさせ、次第に現れ、場所を満たす。……そして中央のせり上がった場所において……無垢であって燃える剣を有する、観察の対象となるイメージが現れる。……蘊の徴表である[56]。

残念ながらテキストが断片的な状態であるために、内容が完全には明らかではない。とはいえ、この箇所は蘊（skandha）に関する章からの引用であり、また『達摩多羅禅経』と同様に、蘊を表すいくつかの象徴的[57]な流れについて述べていることは確かであろう。『梵文瑜伽書』において「流れ」（pravāha）のイメージが頻繁に用いられることに鑑みれば、類似したイメージが『達摩多羅禅経』に登場する点は驚くべきことである。こうした類似点は偶然の産物ではないだろう。

言うまでもなく、単一の文献（『達摩多羅禅経』）が文体と雰囲気を異にする二つの部分に明確に分けられる点は奇妙に思われる。散文部は後代の付加であって、元々のテキストは韻文のみから構成されていた可能性も想定されよう[58]。しかし、各章の主題自体（安那般那念から十二因

一一流中、復見五相。……色如聚沫、受如水泡、觀想如炎、行如芭蕉、觀識如幻。是五虚妄欺誑之相。修行（者）#如是觀已、其身安隱柔軟快樂。

大正蔵の脚注に示される異読に従い、「者」の字を補う。この一節は Deleanu 1993, 7 でも論じられている（しかし、『梵文瑜伽書』とは比較されていない）。

56 t(a)to [n](ī)lapītalohitāva[d](ātāḥ *pravāhāḥ*) ... gatā āśrayaṃ prīnayanti krameṇaiva ca nirgatāḥ sthitim āpūrayaṃ(ti /) ... madhye cābhyunnate pr(a)[d](eśe) ... nirmalaṃ jvalaśastracitaṃ pratyavekṣaṇānimittam utpadyate / śa ... [ṇ]āni skandhanimittāni /

57 本論文では、「象徴的」（symbolic）という語を、視覚的なイメージが何らかの教理的概念を表すという意味で主に用いる。しかし、視覚的なイメージの象徴的な意味は常に文献内で説明されているわけではない点には注意が必要である。

58 Demiéville 1954, 363, n. 2 及び福原 1975, 415 も同様の推測を示している。別

縁まで）は一般的なものであり、これと同じか、あるいは類似した構成は別の文献にも見られる（本稿 177 頁・原著 65 頁を見よ）。この観点から見ると、一部の章が後に付加されたとは考えがたい[59]。筆者には現段階ではこの問題に関する決定的な解決策を提示することはできないが、読者には『達摩多羅禅経』が首尾一貫した文献ではない可能性があることを心に留めておいていただければと思う。

『達摩多羅禅経』というよく知られた書名は「ダルマトラータの禅修指南書」を意味するにもかかわらず、慧遠（334–416）による序（「廬山出修行方便禅経統序」，T 15: 301b8–21［『達摩多羅禅経』所収］及び T 55: 66a10–23［『出三蔵記集』所収］）を分析したさまざまな学者たちは、この文献の作者はダルマトラータではなくブッダセーナであると一様に結論付けてきた（忽滑谷［1923］1979, 232–236; 佐藤 1931, 346–348; 境野 1935［1972］, 910–912; Lin 1949, 341–346; Demiéville 1954, 362 及び n. 2）[60]。

の可能性としては、韻文部のみがブッダセーナの指南書に属し、散文部は大乗の観想法を宣揚したと言われるダルマトラータの指南書に由来するのかもしれない（T 15: 301b11–14; T 55: 66a13–16; この考えは Ronald Davidson 教授による）。これはブッダセーナとダルマトラータのテキストが共に不完全であったということを意味する。一見するとこの可能性は低いと思われるかもしれない。しかし、不完全な指南書が別の文献と混淆した異なる例が知られているので（本章の『五門禅経要用法』と『思惟略要』に関する節を参照されたい）、この仮説は真剣な考慮に値する。

[59] Deleanu 1993, 5–6 は、これらの箇所は仏陀跋陀羅の翻訳した元々のテキストに属していたと考える。

[60] 彼らの論拠は次の通りである。ダルマトラータは（真如［tathatā］を強調した）大乗的な観想法を提起している一方、ブッダセーナは「伝統的」手法を教示していると慧遠は序で述べているものの、実際にはこうした大乗思想の要素は『達摩多羅禅経』には見受けられない。

ダルマトラータ（達摩多羅、法救）という名はいくつかの異なる文脈で言及される（『法句経』の注釈者として、あるいは『阿毘達磨大毘婆沙論』で言及される著名な論師の一人として、あるいは『雑阿毘曇心論』（T 28: 869c–965c［No. 1552］）の著者として、あるいは『達摩多羅禅経』の伝説的な作者

ブッダセーナは「カシミール」で活動していた高名な禅師であった[61]。『達摩多羅禅経』は、マハーカーシャパ（大迦葉, Mahākāśyapa）、アーナンダ（阿難, Ānanda）、マディヤーンティカ（末田地, Madhyāntika）、シャナヴァーシン（舎那婆斯, Śanavāsin）、ウパグプタ（優波堀, Upagupta）、ヴァスミトラ（婆須蜜, Vasumitra）、サンガラクシャ（僧伽羅叉, Saṅgharakṣa）、ダルマトラータ（達摩多羅, Dharmatrāta）、プンヤミトラ（不若蜜多羅, Puṇyamitra）といった諸師より伝えられた教えを述べるものだということを、この文献自体が主張している（T 15: 301c6–9）。これらの名前のなかの多くが、「カシミール」の説一切有部の諸師を列挙した二つのリストに見られる（T 55: 88c29–90a11）。『達摩多羅禅経』の翻訳者である仏陀跋陀羅の直弟子に当たる慧観（–424–）も（『高僧伝』T 50: 335b5）、この文献は「カシミール」に伝えられてきた教えであったと述べている（『出三蔵記集』所収「修行地不浄観経序」，T 55: 66c20–26）。こうした中国の記録に従う限り、この文献は「カシミール」の説一切有部（もしくは説一切有部に所属するヨーガ行者）の伝統的な禅修法と緊密に関連するものに違いない。

慧遠が述べている通り（「経の要点を捜し求め、集成した」（捜集経要），T 15: 301b10; T 55: 66a12）、『達摩多羅禅経』はブッダセーナの独自の著作というよりも伝統的な教説の集成であると思われる。この記述の直後に、慧遠はダルマトラータとブッダセーナが「大乗を推し勧めた」（勧發大乗，T 15: 301b10; T 55: 66a12）と付け加える。Demiéville 1954, 396–397 が強調するように、この段階のヨーガ行者にとっては、大乗と「伝統的」な仏教の境界は極めて曖昧であった。しかし『達摩多羅禅経』に関する限り、大乗的要素はほとんど散文部に認められるのみである。

として）。ここではこの問題の詳細には立ち入らない。例えば Lin 1949, 314–351; 山田 1959, 422–438 を参照されたい。

61 「ブッダセーナは『カシミール』で教化していた」（佛陀斯那化行罽賓，『出三蔵記集』所収の慧観（–424–）「修行地不浄観経序」（修行段階と不浄観に関する指南書），T 55: 66c26）。罽賓（「カシミール」）については、本論文の第 1 篇第 1 章を参照されたい。

『達摩多羅禅経』のインド原典は知られていないものの、この文献のインド起源を疑う理由は別段存在しない。

『達摩多羅禅経』の翻訳者は仏陀跋陀羅と同定される（『出三蔵記集』T 55: 11c13; 『高僧伝』T 50: 335c12）。この同定に関しても、特に疑うべき理由はない。

k.『坐禅三昧経』

『坐禅三昧経』は鳩摩羅什が主にインドの文献にもとづいて編纂したものである。この文献の内容は以下に示す通りである。

表 3

1.［聲聞道］ 「声聞の道」	
1.0.1.[3] 導入偈	269c29
1.0.2. 気質	270c28
1.1. 治貪欲法門：不浄觀［aśubhā］ 「渇望を癒すための法門：不快なもの「＝死体」の観察」	271c6
1.2. 治瞋恚法門：慈心法門［maitrī］ 「憎しみを癒すための法門[4]：慈しみの心の法門」	272b1
1.3. 治愚癡法門：因緣法門[5]［pratītyasamutpāda］ 「無知を癒すための法門：縁起の法門」	272c10
1.4. 治思覺法門：安那般那三昧［ānāpānasmṛtisamādhi］ 「散漫な思考を癒すための法門：［注意深く］息を吸うことと吐くことの三昧」	273a12

[3] この節番号は不自然に思われるかもしれないが、これには文献そのものに挙げられる以下の五つの項目の数字を保持する狙いがある。

[4] ここでは dveṣa というサンスクリット語を想定して訳出した。

[5] この語は 272c には現れず、271c3 に現れる。

1.5. 治等分法門：念佛三昧［buddhānusmṛtisamādhi］(6) 「混ざり合った病を癒すための法門(7)：ブッダを心に呼び起こす三昧」	276a6
1.6. 四禪，四無［catur-dhyāna, ārūpya］ 「4 種の禅；4 種の無形［の集中］」	277b16
1.7. 五通［pañcābhijñā］ 「5 種の超自然的な知」(8)	278b4
1.8. 二種人 「2 種の実践者」	278b27
1.9. 四念止觀［catuḥsmṛtyupasthānabhāvanā(?)(9)］ 「4 種の注意力の適用の実践」	278c3
1.10. 煖，頂，忍，世間第一法［uṣmagata, mūrdhan, kṣānti, laukikāgradharma］ 「暖かさ、頂上、認識、世俗的な［要素］における最高のダルマ」	279b9
1.11. 四果［catvāri phalāni］ 「4 種の成果」	280a16
2. 辟支佛［pratyekabuddha］ 「孤立した覚者たち」	280c24
3. 佛道［buddhamārga］ 「仏の道」	
3.1. 念佛三昧［buddhānusmṛtisamādhi］	281a22

(6) このサンスクリット語形は本論文の第 1 篇第 4 章において論じる。
(7) この翻訳は意訳である。文字通りには、「平均のとれた［人格］」である。この文脈では、1 種類の煩悩（kleśa）だけが圧倒的に強いのではなく、さまざまな問題が一つの人格に同時に存在している、という意味である。
(8) ここではサンスクリット語から翻訳した。
(9) ここでは「觀」に対して bhāvanā を想定しているが、これは筆者の推測である。

「仏を心に呼び起こす三昧」	
3.2. 淫欲：不浄［rāga: aśubhā］ 「欲望：不快なもの［＝死体］」	281b26
3.3. 瞋恚：慈心［dveṣa: maitrī］ 「憎しみ：慈しみの心」	282a1
3.4. 愚癡：觀十二分［moha: pratītyasamutpāparīkṣā］ 「迷い：十二支［縁起］の観察」	282c11
3.5 思覚：阿那般那［vitarka: ānāpānasmṛti］ 「散漫な思考：［注意深く］息を吸うことと吐くこと」	285a6
3.6. 菩薩見道：三種忍［darśanamārga: kṣānti］ 「菩薩たちを観察する道：3 種の認識」	285a9
4. 結偈	285c1

この文献の性質は鳩摩羅什の弟子・僧叡による有名な序（「関中出禅経序」［関中で翻訳された禅修指南書の序］，T 55: 65a19–b20）によって明らかになる。この序によると、401 年 12 月 26 日、長安に到着したばかりの鳩摩羅什によって禅修法が僧叡に語られた。同じ序によれば、1.0.1.「導入偈」は元々クマーララータ（究摩羅羅陀, Kumāralāta）に由来し、4.「結偈」はアシュヴァゴーシャ（馬鳴, Aśvaghoṣa）によるものだという。1.1.「不浄観」から 1.5.「念仏三昧」はヴァスミトラ（婆須蜜）、サンガラクシャ（僧伽羅叉）、ウパグプタ（漚波崛, Upagupta）、サンガセーナ（僧伽斯那, Saṅghasena）、パールシュヴァ[62]（勒比丘, Pārśva）、

[62] 『出三蔵記集』には、説一切有部の系譜を記す二つのリストが記録されている。一つ目のリストには「長老脇羅漢第十」が「馬鳴菩薩第十一」（T 55: 89a24–25）の直前に言及されている。一方、二つ目のリストでは、「馬鳴菩薩第九」の直前に来るものが「勒比丘羅漢第八」（T 55: 89c7–8）である。著者は「脇羅漢」と「勒比丘」は同一人物を指している可能性が非常に高いと考える。さらに、『望月仏教大辞典』（1: 559b）は、『大智度論』がパールシュヴァを「勤比丘」（T 25: 748c24）と呼んでいることを記す。「勤比丘」の場合、彼は自身の伝説的な勤勉さからそのように呼ばれていた可能性もある（『大

アシュヴァゴーシャ、クマーララータ[63]の禅修指南書から引用されている。1.4.「治思覚法門」に引用された偈はアシュヴァゴーシャが実践に用いていたものである。1.0.2.「気質」はサンガラクシャによって作られたものであり、1.4.「治思覚法門」における「息門六事」（呼吸に関する六つの問題、すなわち「安那般那三昧」の「六妙門」（六つの素晴らしい門））はさまざまな論師たちの学説にもとづいている。3.「仏道」における菩薩のための禅修法は、後に『持世経』（**Vasudharasūtra*, T 14: 642a–666b［No. 482］）において増広された。

アシュヴァゴーシャの『端正なるナンダ』（*Saundarananda*）が、僧叡が指定したまさにその部分に取り入れられていることは、「関中出禅経序」の信頼性を保証している（松濤［1954］1967, 131–144）。また、僧叡の言う通り、気質の議論（1.0.2）は明らかに『修行道地経』（『サンガラクシャの *Yogācārabhūmi*』T 15: 192b28–93c1［No. 606］）にもとづいている。一方、この文献にはいくつかの典型的な譬喩師（Dārṣṭāntika）の教義がある。例えば、楽受（sukhavedanā, 心地よい感受）の否定（T 15: 278c12–79a1）と『勝義空性経』（*Paramārthaśūnyatāsūtra*）の引用（「本無今有已有還無」（以前には存在しなかったが、今は存在する。そして

智度論』の上記の箇所を参照せよ）。しかしながら、明らかに漢字の「勒」と「勤」は非常に似ており、むしろ中国で何らかの混乱があったのではないだろうか。

もちろん何が起こったのかを正確に知ることは非常に困難であるが、一つの可能性として以下のようなことが指摘できるだろう。「勒」（頭絡、lak, 隋唐音、本論文で示す発音記号は厳密なものではない［以下同様］、『学研漢和大辞典』p. 163a）は「肋」（lak, 『学研漢和大辞典』p. 1052c）の代替として使われていたかもしれない。「肋」（肋骨）の字は意味が通る。何故なら、これはサンスクリット語の pārśva の基本的な意味だからである。「勤」（gian, 『学研漢和大辞典』p. 163b）は勤比丘の大いなる勤勉さを記した物語に影響されて起こった「勒」の転写ミスだったのだろう。また、T 25: 748 の脚注 18 と 19 も参照されたい。そこに列挙された異読は、これらの漢字がしばしば混同されていたことを示していると思われる。

[63] これらの人物の伝記は小玉・中山・直海 1992, 124–128 で概説されている。

［今この瞬間は］存在していたが、また存在しなくなる），T 15: 279a2–3）は、譬喩師であるクマーララータに由来する可能性が非常に高い[64]。標準的な説一切有部の体系に従った修行階梯に関する議論は、正統説一切有部の論師たち（おそらくヴァスミトラかパールシュヴァ）から来たものだろう。したがって、『坐禅三昧経』の「伝統的」な部分は、説一切有部の伝統の正統と異端が混在するものなのである。

一方、僧叡は『坐禅三昧経』の後半の大乗的な部分の出典についてあまり記さない。池田英淳が推測するように、おそらくこの部分は鳩摩羅什自身によって書かれたのだろう（池田 1937, 110–111）。いずれにせよ、『坐禅三昧経』は大部分が直截な文章であり、大乗的な部分でさえ『梵文瑜伽書』や『観仏三昧海経』にあるような象徴的な要素はほとんど見られない。おそらく、我々の目下の関心に直接関係する箇所は「念仏三昧」（buddhānusmṛtisamādhi）に関する諸節だけだろう。声聞たちのための「念仏三昧」の節（1.5., T 15: 276a6–277b9）では、仏像の 32 の大きな身体的特徴と 80 の小さな身体的特徴、続いて「十方の限りない世界のさまざまな諸仏の生身の身体」（T 15: 277a4–5）の観想に関する記述が見られる。諸菩薩のための「念仏三昧」の節（3.1., T 15: 281a22–b25）でも、菩薩がこの三昧を得ると、十方三世のあらゆる諸仏を空に浮かぶ星座のように見ることができると言われる（T 15: 281a29–b6）。両方の「念仏三

64 『勝義空性経』は説一切有部の文献にも引用されている。とはいえ、楽受の否定の直後であるこの文脈では、譬喩師と関係している可能性のほうが高い。

『勝義空性経』に関しては、宮下 1986, 9–31 を参照されたい。この経の三つの漢訳にはこれと完全に同じ一節はない（『雑阿含経』T 2: 92c12–26; 『増一阿含経』T 2: 713c12–714b12; T 15: 806c24–807a10）。ここで『坐禅三昧経』はサンスクリット語原典に直接もとづいていたに違いない。一方、曇無讖訳の大乗『大般涅槃経』にはこの一節が存在する（T 12: 524b23–24［No. 374］）。しかしながら、『坐禅三昧経』は 401 年に初めて編纂され、その後 407 年に修訂されたが（本章の脚注 90）、曇無讖は 414 年に大乗『大般涅槃経』を翻訳しはじめたことに留意したい（本章の脚注 7 参照）。いずれにせよ、『坐禅三昧経』のこの一節が漢文資料にもとづいていた可能性は低い。

味」の節が罪の除去に関連していること（T 15: 277b9; 281b5–6）は特筆すべき点である。これは観想経典の際立った特徴の一つであり、この比較的分かりやすい『坐禅三昧経』でさえも仏教の観想の大きな潮流から完全には切り離されていなかったことを示している。

I.『禅法要解』

『禅法要解』は比較的小さいが、整然と組織された文献である。この文献は第四禅（caturthadhyāna）の獲得を修行の第一の目標にしている。何故なら、『禅法要解』によれば、第四禅を獲得した後は他の禅修法を容易に実践することができるからである（290a16-22）。その内容は以下の通り。

表 4

1. 導入	286b17
2. 得一心、五蓋［cittaikāgratā, pañcanīvaraṇa］ 「心一境性の獲得、五つの障害」	287b3
3. 四禪［dhyāna］ 「四つの静慮」	
3.1. 初禪［prathamadhyāna］ 「第一静慮」	288b11
3.2. 二禪［dvitīyadhyāna］ 「第二静慮」	288c5
3.3. 三禪［tṛtīyadhyāna］ 「第三静慮」	289a10
3.4. 四禪［caturthadhyāna］ 「第四静慮」	289c3
4. 四無量［apramāṇa］	

「4 種の無限」	
4.1. 慈［maitrī］ 「慈しみ」	290a22
4.2. 悲［karuṇā］ 「憐れみ」	291b6
4.3. 喜［muditā］ 「喜び」	291b20
4.4. 捨［upekṣā］ 「平静さ」	291c27
(5. 白骨［asthi］) 「白骨の観想」	292b5[(10)]
6. 四無色［ārūpya］ 「4 種の無形なるもの［への没入］」	
6.1. 虚空處［ākāśānantaryāyatana］ 「［無限の］空間の領域」	292c10
6.2. 無邊識處［vijñānānantaryāyatana］ 「無限の識の領域」	293a29
6.3. 無所有處［ākiñcanyāyatana］ 「何ものもない状態の領域」	293b23
6.4. 非想非無想處［naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana］ 「観念化がなく、観念化がないのでもない領域」	293c16
7. 四諦［catuḥsatya］ 「4 種の真実」	294a1
8. 五神通［pañcābhijñā］ 「5 種の超自然的な知」	295a28

(10) この部分は巻上と巻下の間に不自然に挿入されていることから、ほぼ間違いなく後世の付加であろう。

『禅法要解』の翻訳は、信頼できる情報源、すなわち「関中出禅経序」（T 55: 65b6)、『出三蔵記集』（T 55: 11a13)、『高僧伝』（T 50: 332b16）によれば、鳩摩羅什によるとされるので、翻訳者について疑う余地はないように思われる。しかしながら、月輪はこの帰属を疑い、『禅法要解』は鳩摩羅什の弟子による翻訳であって、鳩摩羅什自身の翻訳ではないと主張している（月輪 1971, 53–55)。月輪の主張は次の点にもとづく。(1)「導入」（286b17–287a21）は『禅要経』(『禅修の枢要に関する経』T 15: 237c21–238c15［No. 609］）をほとんど文字通りに取り入れたものであるが[65]、鳩摩羅什がそのようなことをしたとは考えにくい。(2）この文献の多くの箇所は『坐禅三昧経』にもとづいている。特に、巻上の後に追加されたテキスト（5「白骨」T 15: 292b5–c4）は『坐禅三昧経』の一部（T 15: 272a8–29）と一致する。(3)『禅法要解』はしばしば『摩訶衍論』(『大乗に関する論』）の名の下に『大智度論』(『「大般若波羅蜜多」に関する論』T 25: 57c–756c［No. 1509］）を参照している。(4)「関中出禅経序」は、『十二因縁』（現存せず)、『禅法要解』、『坐禅三昧経』の編纂はいずれも僧叡によると記している。

しかしながら、こうした月輪の指摘は以下の理由から説得力に欠ける。(1)『禅法要解』が『禅要経』を取り込んでいることは事実であるが、月輪は、鳩摩羅什がそのようなことをする可能性が低い理由を説明していない。鳩摩羅什が多くの先行作品を『坐禅三昧経』のなかに取り入れていることは「関中出禅経序」から明らかである。(2）5.「白骨」はほぼ間違いなく後世の付加である（この部分は明らかに前後の脈絡から外れている）ので、この調査では無視すべきである[66]。また、『坐禅三昧経』

[65] この点は Demiéville 1954, 354, n. 3 でも指摘されている。月輪が指摘するように、『出三蔵記集』の注釈によると、『禅法要解』は『禅要経』とも呼ばれていた（禪法要解二卷或云禪要經; T 55: 11a13)。この注釈は、『禅法要解』と『禅要経』の関係が『出三蔵記集』の時代から知られていたことを示している。

[66] また、この挿入の前半部分（292b5–20）は確かに『坐禅三昧経』（272a8–23）にもとづくと思われるが、後半（292b20–c4）は明らかに何か別の資料に

にもとづく表現があったとしても驚くべきではない。というのも、『禅法要解』は明らかに『坐禅三昧経』より後に編纂されたからである（「関中出禅経序」T 55: 65b6 参照）。一方、『禅法要解』（287c21–29）には『端正なる難陀』（*Saundarananda*, Johnston ed.）の XIV. 24–27 にもとづくと思われる箇所がある。もしこの箇所が本当に『端正なる難陀』に由来するとすれば、それは『禅法要解』が実際に鳩摩羅什自身によって翻訳／編纂されたものであった場合にのみ説明可能である[67]。(4)「関中出禅経序」に関する月輪の読みは間違っていると思われる。「尋蒙抄撰衆家禪要得此三卷」（T 55: 65a27）における「蒙」の字が示すのは、僧叡は鳩摩羅什によって抄録された文献（『坐禅三昧経』）の受け取り手だったということであって、彼自身がその編纂者であったということではない[68]。それ故、「『十二因縁』1 巻と『禅法要解』2 巻はそれぞれ別の時に編

由来するものである。

67 『端正なる難陀』の大部分は『坐禅三昧経』に取り入れられているので、鳩摩羅什がこの作品に親しんでいたことは確かである（松濤［1954］1967, 160–161 は、鳩摩羅什はアシュヴァゴーシャの作品の多くのサンスクリット語テキストを有していたと推測している）。一方、この文献は非常に短い抜粋（T No. 615, Demiéville 1954, 362, n. l 参照）を除き、漢訳されていないので、彼の弟子たちがこの美文詩（kāvya）に精通していた証拠はない。

68 ここに引用した一節が「既蒙啓授」（私は既に指導を受けた; T 55: 65a25）という文の平行句であることは明らかである。この場合、動詞「蒙」（受ける）の目的語は動作名詞「啓授」（指導）であるから、引用文中の動詞「蒙」（受ける）の目的語も動作名詞と考えたほうが自然であろう。したがって文字通りには、僧叡はさまざまな論師たちの禅修指南書を抄録する（抄撰衆家禪要）という行為を受け、その結果『坐禅三昧経』3 巻を入手した、と考えられる。故に、この文章は次のような意味になる。「そして、私は［鳩摩羅什に］さまざまな論師たちの禅修指南書を要約するように頼み、これら 3 巻を入手した。」しかしながら、これは印象の問題である。もう一つの可能性、すなわち「抄撰衆家禪要」全体を一つの名詞句（さまざまな論師たちの禅修指南書を要約したもの）とする解釈を除外できるほど強力な理由はない。いずれにせよ、『坐禅三昧経』の編纂における僧叡の役割が受動的であったのは明白である。

纂された」（十二因縁一巻要解二巻、別時撰出; T 55: 65b6）と言う時の撰者もまた、鳩摩羅什その人であるはずである。

したがって、筆者には月輪のいかなる指摘も権威ある資料（「関中出禅経序」、『出三蔵記集』、『高僧伝』）の証言を覆すほど強力なものとは思えない。ここでは伝統的な帰属を再確認し、『禅法要解』を鳩摩羅什が実際に編纂した作品と見なしたい。

とはいえ、それは、この文献が一つの原典から直接翻訳されたことを意味するわけではない。むしろ逆に、これは鳩摩羅什が編纂したものであることはほぼ間違いないようである（先に論じた通り、『禅要経』及び［本稿 194 頁・原著 79 頁］『端正なる難陀』が組み込まれていることを想起されたい）。この点で、『禅法要解』が「十二門禅」（四禅・四無量心・四無色）の枠組みに従っていることに注意すべきである。月輪 1971, 169–171 によれば、この体系は安世高が翻訳した『大十二門経』と『小十二門経』（いずれも現存せず）、及びこれらの文献に対する道安の序文（『出三蔵記集』T 55: 45b16–46b18）を通じて中国でよく知られていたという。もしそうであれば、鳩摩羅什はこの新しい禅修指南書を編纂した時、この周知の体系を取り入れた可能性がある。

m.『思惟略要法』と『五門禅経要用法』

『五門禅経要用法』には、『思惟略要法』とほとんど逐語的に対応する多くの節がある。したがって、それら両文献は一緒に検証する必要がある。

『思惟略要法』は小部の禅修指南書であり、以下のような内容になっている。『五門禅経要用法』の対応箇所は右欄に示す[69]。

[69] この場合、表 5 に示す『五門禅経要用法』の諸節は連続していないので、各節の初めと終わりを記す。

表 5

『思惟略要法』		『五門禅経要用法』
1. 序論（三病／［五門禪］） 「三つの病気［と禅修の五つの門］」	297c20	332a12–21; 332b21–c6
2. 四無量観法［apramāṇa］ 「無限に関する 4 種の観想法」	298a15	332a22–b21
3. 不淨觀法［aśubhā］ 「不快なものの観想法」	298b18	332c7–25
4. 白骨觀法［asthi］ 「白骨の観想法」	298c19	326c25–327a7
5. 觀佛三昧法 「仏を観想する三昧の方法」	299a3	327a8–b1
6. 生身觀法［rūpakāya］ 「生身の身体を観想する方法」	299a29	327b1–9
7. 法身觀法［dharmakāya］ 「ダルマとしての身体を観想する方法」	299b9	327b9–c1
8. 十方諸佛觀法 「十方の諸仏を観想する方法」	299c3	327c2–16
9. 觀無量壽佛法 「阿弥陀仏を観想する方法」	299c19	
10. 諸法實相觀法 「諸法の実相を観察する方法」	300a11	
11. 法華三昧觀法［Saddharmapuṇḍarīka-samādhibhāvanā］ 「『法華経』三昧の実習法(11)」	300b24	

(11) この漢文の構文は「法華三昧と呼ばれる観法」という意味であろう。つまり、ここでの「観法」は一つの複合語であり、おそらく一般的な意味での

こうした広範な対応関係にもとづき、藤堂恭俊と月輪賢隆は、『思惟略要法』は『五門禅経要用法』からの抜粋であると主張している（藤堂 1960a, 71; 1960b, 399–400; 月輪 1971, 56）。このような対応関係を発見したことは間違いなく重要な貢献であるが、以下の理由から筆者は必ずしも彼らの結論に従うことはできない。第1に、『思惟略要法』の節は合理的な順序で配列されているが、『五門禅経要用法』の節の構成は非常に混沌としている。『大正新脩大蔵経』所収の『五門禅経要用法』のテキストは以下のような内容となっている。『思惟略要法』に対応する部分にはプラス記号（+）を付している。二つのプラス記号（++）が付いた部分については後述する。

表 6

『五門禅経要用法』	
1. 導入（五門［禪］） 「［禅修の］五つの門」	325c11
2. 念佛三昧［Buddhānusmṛtisamādhi］ 「仏を心に呼び起こす三昧」	325c17
3. 不淨門［aśubhā］ 「不快なものの門」	326b19
+4. 白骨觀法 「白骨の観想法」	326c25
+5. 觀佛三昧 「仏を観想する三昧」	327a8
+6. 生身觀［rūpakāya］ 「［仏の］生きている身体」	327b1

「禅修法／実習法」を意味する（サンスクリット語の bhāvanā（実習、禅修思惟）は時に「観」と訳される）。このような文脈では parīkṣā（考察）も「観」に対応する語として考えられるが、おそらく*saddharmapuṇḍarīkasamādhiparīkṣā（『法華経』三昧の考察）は意味をなさないであろう。

+7. 法身觀［dharmakāya］ 「［仏の］ダルマとしての身体」	327b9
+8. 觀十方諸佛法 「十方の諸仏を観想する方法」	327c2
++9. 初習坐禪法（［不浄観、四大観］） 「禅修の初級実習法：［不快なものの観想、四つの粗大な要素の観想］」	327c17
10. 觀佛 「仏の観想」	329a11
11. 慈心觀法［maitrī］ 「慈しみの心の観想法」	330a21
12. 續教作慈心觀［maitrī］ 「慈しみの心の観想［法］：続き」	331a8
+13. 三病 「三つの病気」	332a12
+14. 四無量觀法［apramāṇa］ 「4 種の無限の実習法」	332a22
+15. ［五門禪］ 「［禅修の五つの門］」	332b21
+16. 不淨觀法［aśubhā］ 「不快なものの観想法」	332c7
++17. 禅修の段階に関する簡潔な所言	332c26

整然と組織された『思惟略要法』と比べると、『五門禅経要用法』の構成の混乱は明らかである。「五門禅」（禅修の五つの門）の議論[70]は 2 回出てくるが（1; +15）、五つの項目の順序は二つの節で全く異なっている。「不浄観」の議論（「白骨観法」を含む）は 4 箇所（3, +4; ++9; +16）

[70] 「五門」（五つの方法）とは、安般（ānāpānasmṛti）・不浄（aśubhā）・慈心（maitrī）・因縁（pratītyasamutpāda）・念仏（buddhānusmṛti）である。

に現れる。「観仏」（仏の観想）の議論（+5, +6, +7, +8; 10）は++9 節によって不自然に隔てられている。これらの問題は、『思惟略要法』に対応部分を有する節（すなわちプラス記号[+]を付した節）が存在することが、少なくとも一因となっているようである。

以上の考察は次の証拠によってさらに裏付けられる。まず『思惟略要法』では、第 3 節「不浄観法」の終わりに「白骨観」に関する節が予告されている（「もし自分の体が極度に嫌になったら、白骨の観想に進むべきである」，若極厭惡其身、當進白骨觀, T 15: 298c16–17）。この文は『思惟略要法』の文脈では意味がよく通じる。何故なら、この文献では第 4 節「白骨観法」がその直後に続くからである。一方、同じ文が『五門禅経要用法』の対応箇所（+16「不浄観法」）にも微妙に違う表現で現れる（「もし自分の体を極めるならば[71]、白骨を観想すべきである」，若極其身者當觀白骨, T 15: 332c22）。しかし、この節の後に「白骨観」は現れない。『五門禅経要用法』でも、第 3 節「不浄門」の後には「白骨観法」（+4）の節が別にあるが、第 3 節「不浄門」には既に「白骨観」が含まれている（326b27ff.）。したがって、『五門禅経要用法』の文脈では、+4 節「白骨観法」が第 3 節「不浄門」の後に続くのは重複的である。さらに、+4 から+8 に至る節は、前の二つの節（2 と 3）とは性質が大きく異なる。第 2 節と第 3 節では、例えば「瑠璃杖」（326a3）、「刀」（326c7）、「明星」（326c9）、「明珠」（326c14）といった象徴的なイメージが数多く現れる。しかしながら、その後の諸節（+4 から+8）では、そうした象徴的なビジョンは言及されない。仏（327a29; c4 etc.）と「骨人」（327a3）のビジョンは登場するものの、これらが「仏の観想」に関する節（+5, +6, +7, +8）と「白骨観法」の節（+4）にそれぞれ登場するのは驚くべきことではない。それらは視覚的ではあるが、象徴的なものではない。血液が牛乳に不可思議に変化することが言及されるが（327a3）、これも意

[71] これは直訳であるが、あまり意味が通らない。おそらく『思惟略要法』の一節のように、「極」（「極めて」、「使い尽くす」）の後に「厭悪」（「嫌う」）を補うべきであろう。

図するところは極めて分かりやすく、特に象徴的な意味はない[72]。したがって、象徴性が極めて高い部分（2 と 3）の後に、別の資料、つまり『思惟略要法』から象徴性の低い部分（+4 から+8）が導入されたという印象を強く受ける。一つの可能性として考えられるのは、「白骨観法」の節（+4）は第 3 節「不浄門」の後に、内容の連想により付け加えられ、それに続く部分（+5 から+8）はただ機械的に『思惟略要法』から写し取られたのではないか、ということである。

ここでは文献学的な議論にあまり深く立ち入ることはできないが、『大正新脩大蔵経』の『思惟略要法』と『五門禅経要用法』の対応箇所を比較すると、多くの場合、前者のテキストのほうが優れているか、より完全な形を示している。これは単に『思惟略要法』のテキストが『五門禅経要用法』よりも注意深く書写伝承されたからかもしれないが、『思惟略要法』のテキストが『五門禅経要用法』のなかに不注意に組み込まれた可能性もあろう。少なくとも、以上の観察は、『思惟略要法』が『五門禅経要用法』から抜粋されたという仮説を積極的に支持するものではない。

さらに比較すべきもう一つの重要な文献がある。それは単に『観経』と題された小部の禅修指南書（T 85: 1459c–61［No. 2914］）である。その写本は敦煌で発見され、現在は大英博物館に所蔵されている（Stein No. 2585）。藤堂 1960b, 410–411 が言及しているように、重要なのは、この文

[72] 白骨を観想できない禅修者を激励するために、次のような寓話が語られる。あるハンセン病患者がいた。医者がその家族に対して、この患者は牛乳のような色の血を飲めば治ると言った。家族は家中のものを真っ白にし、銀のボールに血を入れ、患者に差し出した。患者がそれを飲むのをためらうと、彼らは、「家中のものは全て白いのだから、もし血が見えるのなら、それはお前の罪のせいだ」と言った。それから彼らは、その血がミルクだと想像するよう患者に勧めた。7 日後、血は果たしてミルクに変わった。血さえミルクになるのなら、実際に白い白骨を見るのは簡単なことに違いない。

これは奇瑞を示した物語であるが、意図するところは明確である。その意味で、これは白骨から現れる星のイメージ（序の b 節を見よ）とは著しく異なる。

献が『思惟略要法』と『五門禅経要用法』の対応箇所とほぼ同じ内容を有する複数の節から構成されていることである。以下、『思惟略要法』と『五門禅経要用法』の対応箇所と共に、この『観経』の内容を紹介したい。

表 7

	『観経』	『思惟略要法』	『五門禅経要用法』
1. 観十方佛法 「十方の諸仏を観想する方法」	1459c19	8.	+8.
2. 導入（五門［禪］） 「［禅修の］五つの門」	1460a5		1.
3. 念佛三昧 「仏を心に呼び起こす三昧」	1460a11		2.
4. 白骨觀 「白骨の観想」	1460c1	4.	+4.
5. 觀佛三昧 「仏を観想する三昧」	1460c14	5.	+5.
6. 生身觀 「生身の身体の観想」	1461a4	6.	+6.
7. 法觀（sic） 「ダルマ［としての身体］の観想」	1461a10	7.	+7.
8. 無量壽佛觀 「阿弥陀仏の観想」	1461a29	9.	
9. 觀諸法實相	1461b16	10. (300b8–	

「諸々のダルマの実際の諸相の観察」		23)	

『観経』の表現は『五門禅経要用法』に近い。この点は、『五門禅経要用法』にあるいくつかの誤りが『観経』にも見られることから特に明らかである。したがって、『観経』のテキストが『五門禅経要用法』と親縁関係にあることは確実である。以上のことはまた、『五門禅経要用法』の本来の要素と『思惟略要法』が混在する文献の形態が、現行の『五門禅経要用法』の伝承の外にも存在していたことを示唆している。

とはいえ、注目すべきは、『観経』の第 2 節と第 3 節[73]、つまり本来の『五門禅経要用法』に由来すると思われる『観経』の唯一の箇所が、「『五門禅経要用法』では［次のように］説かれる」（五門禪要經云）という文句によって導入されている点である。このことは、『思惟略要法』と『五門禅経要用法』はテキストの混在にもかかわらず、本来別個の文献と見なされていたことを明確に示している。何となれば、もし『観経』の編纂者が、全ての節は本来『五門禅経要用法』に属していた（そして、『思惟略要法』はそれから抜粋したものである）と考えていたのであれば、第 2 節と第 3 節だけを、それも本文の途中で「『五門禅経要用法』では［次のように］説かれる」という表現を使って紹介することは、意味をなさないであろうから。

このように、筆者が見た限り、あらゆる点が『思惟略要法』は『五門禅経要用法』に組み込まれたのであって、その逆ではない、ということを示している。したがって、『五門禅経要用法』のプラス印の部分（+4 から+8、+13 から+16）は『思惟略要法』からの二次的な挿入であり、故に『五門禅経要用法』からは削除されるべきであろう[74]。

---

[73] この二つの節は、『観経』では分離されることなく現れる。

[74] 既に Paul Demiéville は、+13 節などは別の作品から取られたものではないかと考え、『思惟略要法』との類似性も指摘していた（Demiéville 1954, 360–361, n. 5）。

しかしながら、こうした節を削除したとしても、『五門禅経要用法』には疑わしい節、すなわち++9 節と++17 節が残っている。++17 節はほぼ間違いなく何らかの副次的な注釈が誤って組み込まれたものであり、削除して差し支えない。++9 節は微妙だが、これも二つの理由から疑わしい。第 1 に、「初習坐禅法」（禅修の初歩的な実践方法）のような内容は、通常文献の冒頭におかれるものであろう。このような主題がテキストの途中に出てくるのは不自然である。第 2 に、その内容は第 3 節「不浄門」とほぼ重複している。文体的にも文脈的にも第 3 節を疑う理由はないので、++9 節を疑わざるをえない。

実は、この節をよく見てみると、『禅秘要法経』の一部を要約したものである可能性が高いことに気付く。対応関係は以下の通り。

表 8

	『五門禅経要用法』	『禅秘要法経』
不淨觀／九想觀／慈心觀 「不快なものの観想、［死体が腐敗していく］九つ［の段階］のイメージの観想、慈しみの心の観想」	327c18	258c28
煖[12] 「熱」	327c29	259b20
頂 「頭頂」[13]	328a1	259c4
［白骨分散］	328a6	259c25

[12] 『禅秘要法経』では「暖」の字が用いられる。

[13] この語については、表 11 に対する脚注（18）を見よ。通常「頂」は修行段階を示す専門用語として「頂上」（summit）を意味するが、ここでは「頭」の意味で理解されている。このような特異な解釈はこの文献がインドに起源しないことを示唆している。

「[散乱した白骨]」		
「身如草束」 「草の束のごとき身体」	328a10	260a8
灌頂 abhiṣeka	328a16	260b15
觀水大 「水大の観想」	328c6	262a2
觀火大 「火大の観想」	328c22	262c7 (?)
觀風大 「風大の観想」	329a8	262c25 (?)

このうち最後の二つの項目における一致はそれほど明確ではないが、それ以外の部分では『五門禅経要用法』と『禅秘要法経』はあらゆる重要な術語を共有しており、主題が現れる順序も同じである。ここでは、『五門禅経要用法』が『禅秘要法経』を要約している可能性が非常に高い。故に、『五門禅経要用法』のこの部分（++9 節）も本来の構成要素ではないので、削除すべきである。

したがって、『五門禅経要用法』の現行テキストのうち、以下の要素のみが本来の要素であったと考えられる。

表 9

1. 序論（五門［禪］） 「[禅修の］五つの門」	325c11–16
2. 念佛三昧 「仏を心に呼び起こす三昧」	325c17–326b18
3. 不淨門 「不快なもの［の観想］の門」	326b19–c24

10. 觀佛 「仏の観想」	329a11–330a20
11. 慈心觀法 「慈しみの心の観想法」	330a21–331a7
12. 續教作慈心觀 「慈しみの心の観想［法］：続き」	331a8–332a12

このリストでさえ、問題がないわけではない。序論で挙げられる五つの項目のうち、実質的な議論が見られるのは、念仏（buddhānusmṛti）・不浄（aśubhā）・慈心（maitrī）の三つだけである。さらに、念仏に関する議論は 2 箇所（第 2 節と第 10 節）に分かれて現れる[75]。とはいえ、我々に利用可能な資料から、五つの項目から構成される合理的な構成を復元することは不可能である。二次的な要素を除く前から、本文献に阿那波那念（ānāpānasmṛti）や因縁観（pratītyasamutpādaparīkṣā）に関する実質的な議論はなかったことに留意すべきである。

『五門禅経要用法』の本来の要素であるこれらの節には、次のような特徴が見出される。(1) 基本的に「伝統的」な禅修法を若干の大乗仏教的な要素で補完している多くの指南書とは異なり、『五門禅経要用法』では、大乗仏教的な要素は副次的な補足ではなく、不可欠な構成要素となっている（例えば T 15: 325c26–27; 326a6 参照）。(2) 第 10 節「観仏」（T 15: 329a11ff.）、第 11 節「慈心観法」（330a2lff.）、第 12 節「続教作慈心観」（331a8ff.）において、この文献は観想対象の番号順のリストを挙げている。これは『観無量寿経』に代表される禅観文献に共通して見ら

[75] 第 2 節では「念仏」、第 10 節では「観仏」の語が使われているが、この文献において両用語はほとんど交換可能であるように思われる。『五門禅経要用法』の次の一節（T l5: 325c17–18）を参照されたい。「もし［修行者が］念仏三昧を獲得していなければ、彼に観仏を一心に修行するように教える」（未念佛三昧者、教令一心觀佛）。

れる特徴の一つである[76]。(3) この文献には『梵文瑜伽書』と類似した神秘的な視覚イメージが数多く含まれている。

『五門禅経要用法』全体をこうした小さなテキストに縮減するのは、あまりに過激な操作ではないかと思われるかもしれないが、この文献学的処理を裏付けるもう一つの資料がある。それは、“*Diyan-u γoul udqa kiged, bisil-γalqu-yin jang üile-yi üneger üjügülügči kemegdekü orusibai*”（「ここに、修習（bisil-γalqu, Skt. bhāvanā）の儀式と禅定（dhyāna）の真髄を正しく教示する［書がある］」）[77]と題されたモンゴル語の禅修指南書である。この文献については、既に Dieter Schlingloff によって『梵文瑜伽書』との類似性が指摘されているが（本稿 185 頁・原著 72 頁）、意外なことに『五門禅経要用法』とも関係がある。このモンゴル語テキストの構成は次の通り[78]。

表 10

		『五門禅経要用法』
1. 入門／三つの方法	p. 286	
rāga 貪: aśubhā 不浄; asthi 白骨		

[76] 大乗『大般涅槃経』T 12: 483a と比較されたい。

[77] 著者はモンゴル語を解さない。これはインディアナ大学の Jan Nattier 教授による直訳である。ロシアの学者 Aleksei M. Pozdneyev によって紹介されたこの文献は、モンゴルの禅修僧院で使われていた作者不明の禅修指南書である。彼の報告書はドイツ語（Pozdneyev［1887］1927）と英語（Pozdneyev［1887］1978）に翻訳されている。ここに引用したモンゴル語の書名は英語版の 285 頁にある。英語版の存在を教えていただき、関係部分のコピーを送ってくださった Nattier 教授に感謝する。

[78] 著者はモンゴル語の文章のロシア語訳を英訳したものを用いているが、ほとんどの場合、その背後にあるサンスクリット語や漢語の術語を容易に推測することができる。したがって、可能な限りサンスクリット語と漢語の術語を示した。参照した文献は英語版（Pozdneyev［1887］1978）である。用語の統一のため、これらの術語は著者自身が翻訳したものであり、英文の術語は Pozdneyev［1887］1978 の術語とは必ずしも一致しない。

「欲望：不快なもの、白骨」 moha 癡: buddhānusmṛti 念仏 「迷い：仏を心に呼び起こすこと」 dveṣa 瞋: maitrī 慈 「嫌悪：慈しみ」		
2. 禅定の身体的技法	p. 288	
paryaṅka 結跏趺坐, etc. 「足を組んだ姿勢」など		
3. aśubhā 貪; asthi 白骨 「不快なもの、白骨」	p. 289	3. 326b19–c24
4. buddhānusmṛti 念仏 「仏を心に呼び起こすこと」	p. 292	2. 325c17–b18
5. rūpakāya 生身 「生身の身体」	p. 295	+6. 327b1–9
6. dharmakāya 法身 「ダルマとしての身体」	p. 296	+7. 327b9–18
7. maitrī 慈 「慈しみ」	p. 296	11. 320a21–331a7
8. 高度な段階の禅定への導入	p. 299	
9. prathamadhyāna 初禅 「第一静慮」	p. 301	
10. dvitīyadhyāna 二禅 「第二静慮」	p. 302	
11. tṛtīyadhyāna 三禅 「第三静慮」	p. 303	
12. caturthadhyāna 四禅 「第四静慮」	p. 304	
13. ārūpyasamāpatti 無色定（無形なるもの	p. 305	

への没入）への導入		
14. ākāśānantaryāyatana 空無辺処 「無限の空間の領域」	p. 306	
15. vijñānānantaryāyatana 識無辺処 「無限の識の領域」	p. 307	
16. ākiñcanyāyatana 無所有処 「何ものもない状態の領域」	p. 308	
17. naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana 非想非非想処 「観念化がなく、観念化がないのでもない領域」	p. 308	

ここで本論文の議論にとって重要なのは、上の表に示した、モンゴル語テキストの第 3 節から第 7 節と、それらに対応する『五門禅経要用法』の箇所との類似性である。ここで関連箇所を全て引用することはできないが、両者は非常に類似しているので、この二つの文献が極めて密接な関係にあったことを疑う余地はない。もう一つの注目すべき点は、かなり短い部分（+6 と+7）を除き、モンゴル語の指南書に対応する要素は、先に『五門禅経要用法』の本来の要素と考えた節にのみ見られるということである。このことは、上で復元した『五門禅経要用法』に非常に近い、（不浄・念仏・慈心のみからなる）3 部構成の禅修指南書が独立した文献として流布していたこと、そしてモンゴル語の指南書がそのような文献にもとづいていたことを示唆している[79]。これはまた、先の復元が

[79] ここで、このモンゴル語テキストが、『五門禅経要用法』の基盤にもなった、（漢訳される以前の）3 部構成の原典から翻訳された可能性も考えられるが、その可能性は以下の理由からあまり高くない。(1) 第 2 節「禅定の身体的技法」の内容は、『修習止観坐禅法要』（『止観禅を実習する方法の基本』T 46: 465c12–29［No. 1915］）の内容と極めて類似している。通常インドの禅修指南書では、このような身体的側面に関する指示は非常に簡略であるため、モンゴル語の指南書の少なくともこの部分は中国の伝統にもとづいていた筈

真実から全く外れていないことを示していよう。五つの禅修法からなる完全な『五門禅経要用法』が果たして存在していたのかどうか疑ってよいのかもしれない。

この点で、『五門禅経要用法』の原形と思われる部分のうち、最後の 3 項目（10, 11, 12; 表 6 を見よ）だけが番号を振ってリスト化された構造を有するのも奇妙である。もう一度確認するが、モンゴル語テキストに対応するのは、この表の第 2 節、第 3 節、第 11 節である。ただし、この三つの節（2, 3, 11）のうち、番号順にリスト化されているのは第 11 節「慈心観法」だけである。本来のテキストにおいてただ一つの節だけが

である。もしそうであれば、他の部分も漢文資料にもとづいていた可能性が高い。（2）小部ながらも、このモンゴル語の指南書には『思惟略要法』に対応する二つの節（5 と 6）がある。『思惟略要法』は鳩摩羅什の漢訳仏典（特に『法華経』）を前提としているので、中国で編纂されたであろう。もしそうであれば、この二つの節の前後の部分もまた、何らかの漢文資料に由来するであろう。

先に見た敦煌出土の短いテキスト（『観経』）は、大部分が『思惟略要法』に由来する節で構成されているが、一部『五門禅経要用法』の要素も含まれている。もしそうであれば、大部分が『五門禅経要用法』の本来の節からなり、『思惟略要法』の一部を取り入れた、（同じく敦煌成立の？）別の漢文文献が存在した可能性もあろう。上述のモンゴル語の指南書は、そのような文献にもとづいていたと思われる。モンゴル語の指南書の編纂者が、極めて混乱した『五門禅経要用法』の現行テキストから、整然とした 3 部構成の体系を構築した可能性は非常に低い。

モンゴル語仏典の大部分はチベット語からの翻訳である（井ノ口ほか 1975, 334）。しかし Nattier 教授（私信 1992）によれば、モンゴル仏教の形成期にはウイグル仏教からの影響が大きかったという。元々ウイグル仏教は大部分が説一切有部（Sarvāstivāda）のものであったが、後に中国から大乗（Mahāyāna）の強い影響を受けた。ウイグル語に大乗仏教的なものがあるとすれば、それは常に漢文仏典からの翻訳である（Zieme and Kudara 1985, 17 も参照されたい）。一方、先に見たように、『五門禅経要用法』の原形は非常に大乗的である。もしそうであれば、これはウイグル語訳を経由して中国からモンゴルに伝わった文献の一つであった可能性がある。『賢愚経』のモンゴル語訳と漢訳の関係を論じた Takakusu 1901, 459 も参照のこと。

数字でリスト化されていたということは極めて不自然であり、モンゴル語の指南書にもそのような項目分けの痕跡は見られないことに留意すべきである。この奇妙な形は、リスト化されていない原テキストからリスト化された体系的な指南書を作ろうとする不完全な編集作業の結果ではないかと筆者は考えている。現時点では、第 10 節と第 12 節に何が起こったのかを確認することはできないが、同様の方法で説明することは可能かもしれない。

ここでもまた、筆者があまり根拠のない憶測に耽っていると思われるかもしれない。しかし、観想経典には非常に不完全なリスト化の例もあることに注意すべきである。例えば、『観薬王薬上二菩薩経』（本稿 168 頁・原著 57 頁）では「初観」と「第二観」（T 20: 662c13–15）しか挙げられず、『観普賢菩薩行法経』（本稿 168 頁・原著 57 頁）では「最初境界」（T 9: 390b26）だけしか示されていない。一方、『禅秘要法経』はほぼ全文が番号を振ってリスト化されているが、このリスト化はあまり一貫した体系になっていない。

これらの文献は全て先行する文献資料に大きく依存しているが、そうした資料においてこの種の項目順のリストは見られない[80]。おそらく、それらは編纂の段階において初めてリスト化されたのであろう（末木 1992, 37 は『観無量寿経』についても同じことが起きたのではないかと推察している）。あるいは、もしかすると、『五門禅経要用法』の場合はもっと後の段階であったのかもしれない。これらの文献の編集者は観想項目の番号を振ったリストを作ることに、何故か強いこだわりがあったと推測せざるをえないのである。

同時に、モンゴル語の指南書には、比較的短いながらも『思惟略要法』に由来する二つの節が存在することも無視できない。この箇所は明らかに別の修行法として紹介されており、そこでは「仏を思惟する方法がも

[80] 例えば、『観薬王薬上二菩薩経』と『観普賢菩薩行法経』はどちらも『法華経』にもとづいているが、『法華経』にはそのようなリスト化された観想法は見当たらない。

う一つあり、これによって……」（There is still another contemplation of Buddha by means of which … ; Pozdneyev［1887］1978, 295）と述べられる。この導入文は、編纂者がこの部分の異質な起源を認識していたことを示唆している。おそらく『思惟略要法』と『五門禅経要用法』は元々二つの異なる文献であったと思われるが、同時に、この二つの文献は、先に『観経』を論じた場合にも見て取れたように（cf. 本稿 205–206 頁・原著 89 頁）、密接に連関して流布していたようである。

次に、『思惟略要法』と『五門禅経要用法』の作者と翻訳者の問題を考察したい。『思惟略要法』の作者については何も知られていない。この文献の翻訳は『大正新脩大蔵経』（T 15: 297c19）では鳩摩羅什に帰せられている。これもまた問題である。というのも、この帰属は、信憑性の低いことで有名な 6 世紀後半（597 年）の『歴代三宝紀』（T 49: 78c15）に初めて見られるからである。「思惟經一巻 或思惟略要法」は『出三蔵記集』では安世高の翻訳の一つに挙げられている（T 55: 6a19）。しかしながら用語法から判断すると、この文献を鳩摩羅什以前の誰かに帰することは明らかに不可能である（境野 1935, 462; Demiéville 1954, 359, n. 2）。Demiéville はさらに、「形疾三品風經一巻 抄思惟略要法經」（『風［等によって引き起こされる］三種の身体的な病に関する経』一巻、『思惟略要法経』からの抜粋」）は、題名が『思惟略要法』の冒頭（T 15: 297c20–29）の内容と密接に対応し[81]、『出三蔵記集』では訳者不明の翻訳（「失譯雜經」）の一つとして挙げられている（T 55: 29c6）という点を指摘している。したがって、『思惟略要法』が『出三蔵記集』の編纂（ca. 510–518 年）以前に存在していたことは間違いない。とはいえ、翻訳が鳩摩羅什によって行われたことを証明する信頼できる記録はない。この文献に対する Demiéville の慎重な発言（「鳩摩羅什の翻訳ではないかもしれないが、彼の時代の頃のものには違いない」，Demiéville 1954, 359）は理解できるものである。

[81] この文献は『増一阿含経』T 2: 604a28–b16 にもとづいているようである（Demiéville 1954, 359, n. 2）。

日本の学者たちは、この文献に対してさらに懐疑的であるように思われる。池田 1937, 105 は、忽滑谷［1923］1979, 228 を参照しつつ、この『思惟略要法』は明らかに（鳩摩羅什より）後世の作品であると主張している。安藤俊雄も、内容から判断してこれは鳩摩羅什の翻訳ではありえない、と述べている（安藤［1962］1975, 204）。境野 1935, 462 は躊躇しつつもこの文献を鳩摩羅什に帰しているが、これは他に蓋然性の高い翻訳者を見つけられないからにすぎない。

一方、藤堂 1960a, 71; 1960b, 399–400 はこの文献を曇摩蜜多が翻訳した『五門禅経要用法』からの抜粋と見なしているので、『思惟略要法』も曇摩蜜多に帰している。同様に、月輪 1971, 56–57 も『思惟略要法』を『五門禅経要用法』からの抜粋と見ている。彼はさらに、『五門禅経要用法』が曇摩蜜多によって翻訳されたことを否定し、両文献とも中国人禅師の誰かが編纂したものであると想定する[82]。筆者自身も曇摩蜜多の関与については非常に懐疑的だが、『思惟略要法』が『五門禅経要用法』から抽出されたという主張には同意できない。

以上の論点を考慮しても、『思惟略要法』の用語と内容を見れば、この文献が鳩摩羅什が漢訳した他のテキストと密接に関連している可能性は高いと思われる。したがって、鳩摩羅什自身のものとする文献的証拠がないのであれば、『思惟略要法』は鳩摩羅什の一派に属する誰かによって編纂されたと想定するのが最も妥当な結論であろう。

『五門禅経要用法』の作者は、『大正新脩大蔵経』（T 15: 325c9）ではブッダミトラ（仏陀蜜多, Buddhamitra）とされ、これは『開元釈経録』（T 55: 622c16）によって支持される。しかし、この作者の決定が何にもとづいているかは不明である。上で見てきたように、『五門禅経要用法』

[82] 月輪は、『思惟略要法』と『五門禅経要用法』は文体と構成の点で非常に類似していると指摘し、この二つは同一の作者によって書かれたに違いないと主張する（月輪 1971, 56）。著者はこの主張を受け入れることができない。『思惟略要法』と『五門禅経要用法』の本来の構成要素は、性質を大きく異にするものである。

の現行テキストを単一の作者が著した首尾一貫した作品と見なすことは不可能であり、いずれにせよ、このブッダミトラについては情報が限られている[83]。したがって、「作者ブッダミトラ」は、我々にとって大きな意味を持ちえない。

『五門禅経要用法』の翻訳は、『出三蔵記集』（T 55: 12c2–4）と『名僧伝』（ZZ 2B.7.10a15）によれば曇摩蜜多に帰せられる。しかしながら、既に論じたように、我々はこの点をあまり重視することはできない。

我々はむしろ、これらの文献が混沌としており、バリエーションが多いことに注目すべきである。特に『五門禅経要用法』の現行テキストは極度に混乱したものである。この文献の核となる三つの禅観法を説く禅修指南書は存在したようであるが、五つの禅観法を含む整然とした文献が果たして存在していたのは大いに疑問である。また、どうやらこの文献の単一の決定版は存在しなかったようである。当時の人々は、さまざまな禅修法をそれぞれのやり方で何らかの体系にまとめようとしていたのであろう。これらの異本（『観経』とモンゴル語の指南書）は、そのような状況を示していると思われる。

禅修指南書のうち、インドから伝わったと思われるもの（『達摩多羅禅経』）や、一人の知的な人物の明確な意図によって編纂されたもの

[83] 他に少なくとも三つの文献がブッダミトラという人物をそれぞれ以下のように記している。(1) アヨーディヤーにおいてサーンキヤ学派の論師に敗れたヴァスバンドゥの師（『婆藪槃豆法師伝』［ヴァスバンドゥ法師の伝記］T 50: 190a2–17［No. 2049］）。(2) ブッダナンダ（Buddhananda）の弟子であり、パールシュヴァ（Pārśva）の師（『付法蔵因縁伝』［ダルマの伝承に関する物語集］T 50: 314a4–b27）。(3) カーティヤーヤニープトラ（Kātyāyanīputra）の書（おそらく『発智論』［*Jñānaprasthāna*］であろう。『四諦論』［四聖諦に関する論］T 32: 375a11［No. 1647］参照）を詳説した人物（Demiéville 1954, 360, n. 3 参照）。しかし、「ブッダミトラ」は珍しい名前ではないので、これらの文献が同一人物を指す、またその文献のいずれかが『五門禅経要用法』を著作した人物を指しているという保証は全くない（cf. Frauwallner 1951, 24, n. 1）。特に、パールシュヴァの師（2）とヴァスバンドゥの師（1）は、年代的に見て同一人物ではありえない。

（『坐禅三昧経』）は、整然と組織されている。これらの文献を別にすると、構成上の混乱は多くの観想経典と禅修指南書に見られる顕著な特徴である。またバリエーションの多さに関しては、『梵文瑜伽書』の場合にも大きく異なる異本が存在することを既に確認した（本稿 175 頁・原著 63 頁）。サンスクリット語であれ漢文であれ、禅修指南書は編纂途中にある流動的な作品であったようである。こうした文献が多くの人の手によって、さまざまな形態で編纂されつつあったということは、留意しておくべき非常に重要な点である。

n.『禅秘要法経』

『禅秘要法経』もまた非常に混乱した構成を持つ文献であるが、『観仏三昧海経』と多くの類似した要素を共有しているため、本論文の目的にとっては非常に重要である。その内容は以下の通り。

表 11

1. 第一會：摩訶迦絺羅難陀（不淨觀） 「第 1 会：マハーカーシュティラナンダ（Mahā-Kāṣṭhilananda?[14]; aśubhā）」	
1.1 導入話、過去世の物語	242c26
（以下、不浄観の詳細な説明）	243b21
1.2.2 第二：觀白骨 「第 2：白骨の観想」	244b21
1.2.3 第三：津膩慚愧觀 「第 3：恥ずべき液体と汚れの観想」	245c1

[14] 「摩訶迦絺羅難陀」は奇妙な名前である。月輪 1971, 107 参照。「伽絺那」が khaṭṭika（butcher, 屠殺人；『望月仏教大辞典』1: 445c）に、「摩訶倶絺羅」が Mahākauṣṭhila（固有名詞; 『望月仏教大辞典』5: 4722c）に対応する。「摩訶迦絺羅難陀」はこれらの名前を混淆したものであるように思われる。

1.2.4 第四：膖脹膿血、易想觀 「第 4：膨れ上がった身体、膿血；変化の観想」	245c28
1.2.5 第五：觀薄皮 「第 5：薄い皮膚の観想」	246b21
1.2.6 第六：厚皮蟲聚觀 「第 6：虫が群がる厚い皮膚の観想」	247a2
1.2.7 第七：極赤淤泥濁水洗皮雜想 「第 7：皮膚を洗い流している真っ赤な泥水の想像」	247b1
1.2.8 第八：新死想 「第 8：死にたての身体の想像」	247b20
1.2.9 第九：具身想 「第 9：全身の想像」	247c3
1.2.10 第十：節節解觀 「第 10：分離している（身体の）節々の想像」	247c18
1.2.11 第十一：白骨流光觀 「第 11：白光を発する白骨の観想」	248a5
1.2.12 第十二：地大觀、火大觀、風大觀、水大觀／九十八使境界 「第 12：地大、火大、風大、水大の観想／98 種の煩悩という観想対象」	248a24
1.2.13 第十三：結使根本觀 「第 13：煩悩の基盤の観想」	249a24
1.2.14 第十四：易觀 「第 14：変化の観想」	249b23
1.2.14b 第十四 b：地大觀／分別四大相貌／見五陰麁相；値遇彌勒 「第 14（b）：地大の観想；四大の様相の分析；五蘊の麁大な様相の観察；弥勒に見（まみ）えること」	249c3

1.2.14c 第十四 c：觀外四大／漸解學觀空 「第 14（c）：外的な四大の観想；空性の観想の段階的理解」	250c25
1.2.15 第十五：四大觀 「第 15：四大の観想」	252a18
1.2.16 第十六：四大觀 「第 16：四大の観想」	251c6
1.2.17 第十七：身念處觀 「第 17：身体に適用された注意力による観想」	251c21
1.2.18 第十八：一門觀 「第 17：一つの門の観想」	252a27
2. 第二會：禪難提（數息觀） 「第 2 会：禅修者ナンディヤ（Nandiya[15]; ānāpānasmṛti）」	
2.1. 仏亡き後の人々のための質問；懺悔[16]	255a4
2.2.1 第十九：觀佛三昧／灌頂法 「第 19：仏を観想する三昧；灌頂（abhiṣeka）の方法」	255a22
2.2.2 第二十：數息觀 「第 20：呼吸を数えることによる観想」	256c22
3 第三會：槃直迦 「第 3 会：パンタカ（Panthaka）」	
3.1 導入話、過去世の物語	258b25
3.2.1 第二十一：暖法觀 「第 21：熱というダルマの観想」[17]	259b20

[15] 『印度仏教固有名詞辞典』450a.

[16] 『観仏三昧海経』と『観無量寿経』では類似した設定が用いられていることを想起されたい。さらに、この節で説明される罪を取り除く過程は、『観仏三昧海経』や『観無量寿経』などに見られる過程と非常に類似している。

[17] 修行段階の一つである「煖」（uṣmagata）は通常、極めて比喩的な意味で（すなわち、煩悩を焼く浄らかな智慧の火の前兆として）理解される。しかしながら、本文ではこの語は「物理的な熱」の意味で解釈されている。

3.2.2 第二十二：觀頂法 「第 22：頭頂（?）というダルマの観想」[18]	259c4
3.2.3 第二十三：觀助頂法方便 「第 23：頭頂（?）というダルマを補助する手段の観想」	259c25
3.2.4 第二十四：火大觀 「第 24：火大の観想」	260a8
3.2.5 第二十五：火大無我觀 「第 25：火大における自己の非存在の観想」	260a29
滅無我觀 「自己の滅無の観想」	260b10
3.2.6 第二十六：觀灌頂、正觀／得須陀洹道 「第 26：灌頂（abhiṣeka）の観想、正しい観想；流れに入った者（預流）の道の獲得」	260b15
3.2.7 第二十七：眞無我觀／滅水大想／向得斯陀含 「第 27：無我の真なる観想；水大の滅無の想像；一度戻って来る者（一来）［という段階へ］の進展」	261c28
3.2.8 第二十九：水大觀／斯陀含 「第 29 会：水大の観想；一度戻って来る者」	262b6
3.2.9 第三十：阿那含相應境界相 「第 30 会：戻らない者（不還）に適合した観想対象の側面」	262c7
4 第四會: 阿祇達多（四大觀） 「第 4 会：アグニダッタ（Agnidatta[19]; mahābhūta」	
4.1 導入話、過去世の物語: 忍辱鎧太子（*Kṣāntivarman）の本生譚	263a12

[18] 修行段階の一つを表す「頂」（mūrdhan）は通常「頂上」の意味で解釈される（すなわち、この頂上を過ぎたら、悪い境遇には堕ちない）。しかしながら、この場合、後続の説明から判断すると、本文ではこの語は「頭」（head）の意味で解釈されているようである。

[19] 『印度仏教固有名詞辞典』の“Aggidatta[2]”の項目を参照されたい。

4.2.1 觀佛 「仏の観想」	264b8
4.2.2 觀地獄 「地獄の観想」	264c7
4.2.3［緣起觀］(20) 「縁起の思惟」	264c27
4.2.4 心華樹 「心の花木」	265b24
4.2.5 四大清淨觀法 「四大の清浄性を観想する方法」	265c17
4.2.6 空・無願・無作三昧 「空性・願望のないこと・行為のないことの三昧」(21)	267b19
5. 結論：仏亡き後の人々への警告	267c26

各章では、現実的な問題や疑問を抱えた特定の仏僧に対して禅修法が説明される。第 2 章を除き、仏は現在の問題を引き起こしたこれらの仏僧たちの過去の行為を示し、その後、治療法の指導に進む。つまり、これらの章の冒頭はアヴァダーナ（avadāna）文学の形式に従っている（例えば、第 3 会は有名なパンタカの物語の翻案である）。

最初の 3 会に属する章には連続した番号が付されており[84]、何らかの緩やかな体系を形成しているように思われる。最初の 2 会では「不浄観」（死体の観想, aśubhā）やその他の予備的な禅修法が説明される。第 3 会

(20) この語は本文には現れない。

(21) 「無願三昧」（願いのない三昧）と「無作三昧」（行為のない三昧）はいずれも apraṇihitasamādhi に対応する（『望月仏教大辞典』2: 1512c）。この二つの術語が一つの文献のなかで併記されていることは、この文献がインド原典から漢訳されたのではないことを示唆している。

84 ここでもまた、番号順にリスト化された構成を見ることができる。この点に関する『観無量寿経』と『禅秘要法経』の類似性については、大南 1995, 82 参照。

では、「暖」（uṣmagata, 熱）、「頂」（mūrdhan, 頭頂）[85]、「須陀洹」（srotaāpanna, 流れに入った者）、「斯陀含」（sakṛdāgāmin, 一度戻って来る者）、「阿那含」（anāgāmin, 戻らない者）といった、より高度な段階が論じられる。とはいえ、この体系は極めて不完全であり、第 4 会はこの体系に全く適合しない。

一方、この指南書は多くの神秘的イメージを含んでいるため、本論文の目的にとって最も重要な文献の一つである。この文献に関しても、月輪賢隆はインド原典からの翻訳とは思えない多くの疑わしい表現を列挙し、これは（インドの）禅修実践者たちの口伝にもとづいて編纂された中国撰述の文献であると結論付けている（月輪 1971, 106–109）。彼の指摘は概ね次のようにまとめられる。(1) 四つの導入話の主人公たちのうち、「禅修者ナンディヤ」（禪難提, 第 2 会）と「アグニダッタ」（阿祇達多, 第 4 会）はよく知られた名前であるが、本文中の物語は通常彼らと結び付けられるものとは異なっている。「パンタカ」（槃直迦, 第 3 会）は有名なチューダパンタカ（周利槃特, Cūḍa-Panthaka）を指しているが、変わった形で音写されている。最初の物語の主人公の名前「マハーカーシュティラナンダ」（摩訶迦絺羅難陀, Mahā-Kāṣṭhilananda）は全く意味不明である。(2) インド語に還元できるとは思えない奇妙な言葉がある。例えば、「閻浮檀那金」（*Jambūdāna [?] gold, T 15: 252b5; 262b18–19）、「十八地獄」（T 15: 264c9–10; 268b17）、「式叉摩尼」（*śikṣāmāṇī [?], T 15: 267c20–21）、「黒闇地獄」（T 15: 243b7; 258c16）など。(3)「[仏は] 大涅槃に入り、般涅槃を「する」」（入大涅槃而般涅槃, T 15: 256a15）のような、奇妙な構文の文章がある。(4)「巨大な山／泰山が崩れ落ちるように、全身を地面に投げ出す」（擧身投地如太山崩, T 15: 243a17）のような、中国風の誇張した表現がある。

ここでは詳細に立ち入ることはできないが、これらの表現のいくつかは『観仏三昧海経』にも見られ、故に本論文の目的にとって非常に重要

[85] 「頂」の翻訳については、表 11 に対する注（18）を見よ。

である[86]。後述するように、こうした指摘の全てが納得できるものというわけでないが、少なくともそのうちのいくつかには実際に問題がある[87]。ここでは、どちらかと言えば月輪の結論に同意したい。つまり、筆者もまた『禅秘要法経』がインド原典から直接翻訳されたものである可能性は低いと考える。

とはいえ、『禅秘要法経』には『梵文瑜伽書』に見られるようなビジョンが数多く含まれていることにも注意しなくてはならない[88]。したがって、筆者は『禅秘要法経』が完全に中国成立の偽書であるとも考えていない。月輪もまた、『禅秘要法経』はインドの口伝にもとづいていたと想定している（月輪 1971, 109）。『禅秘要法経』と『梵文瑜伽書』との広範な類似性を考慮すると、少なくとも、『禅秘要法経』が中央アジアにおける非中国的な禅修の伝統にもとづくものであった可能性は非常に高い。美術的証拠によって示唆されるように、『禅秘要法経』も『観仏三昧海経』と同様に、トルファン地方で編纂されたのではないかと考えられる。より具体的な点については、『観仏三昧海経』と合わせて後述

---

86 「閻浮檀那金」、「式叉摩尼」、「擧身投地如太山崩」という表現については、第 2 篇第 1 章で論じる。

87 後に論じる点とは別に、以下の 3 点に留意しておきたい。(1) 第 4 会「アグニダッタの物語」に付随するアヴァダーナは『大方便仏報恩経』(『恩に報いるためのブッダの偉大なる卓越した手立てに関する経』T 3: 137c18–138c4［No. 156］）にも見られる。しかしながら、この経典そのものが疑わしく、慎重に扱う必要がある。(2)『根本説一切有部律』(*Mūlasarvāstivādavinaya*）の「薬事」(Bhaiṣajyavastu）の漢訳（T 24: 85b21［No. 1448］）では、「パンタカ」（Panthaka）は「槃陀迦」と音写されている。故に、「槃直迦」は必ずしもありえない音写ではないであろう。(3)「入大涅槃而般涅槃」（T 15: 256a15）は、*anupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvāti のような表現の直訳である可能性があろう（同様の表現が『大般涅槃経』(*Mahāparinirvāṇasūtra*, Waldschmidt ed.）に頻繁に見られる)。

一方、この文献に非常に疑わしい表現が含まれていることは間違いない。表 11 に対する注（18）と（21）を見よ。

88 具体例については後述する。

する。

『禅秘要法経』の翻訳は『大正新脩大蔵経』では鳩摩羅什に帰せられている。しかしながら、この帰属は非常に疑わしい。

『大正新脩大蔵経』による鳩摩羅什への帰属は『開元釈教録』（T 55: 513a19）に依拠し、これは『歴代三宝紀』（T 49: 78a2）を踏襲するものである。境野 1935, 862–863 はこの帰属を疑問視し、『出三蔵記集』（T 55: 12c1）にもとづいて曇摩蜜多を真の翻訳者と見なす。藤堂 1960a, 70; 1960b, 404 も同意見である。一方、佐藤 1931, 177–178 は境野に反対し、鳩摩羅什説を支持する。この説には水野弘元も従っている（水野 1957, 22）。佐藤は、『出三蔵記集』（T 55: 11a14; 24）が「禪經三巻」と「禪法要三巻」を別々に記載している点を指摘し、同一の文献が 2 度記載されるのは考えられないと主張する。続けて佐藤は、前者が「坐禪三昧經」として明確に特定されていることから、後者は『禅秘要法経』を意味するはずであると述べる。しかし、佐藤自身も認めているように、「禪法要三巻」の下に示された改訂訳の日付[89]は明らかに『坐禅三昧経』のものである[90]。さらに，境野が述べているように（境野 1935, 365–366）、この「禪法要三巻」が『坐禅三昧経』を意味するのは、『高僧伝』（T 50: 364a22）における僧叡の伝記から明らかである。境野は、「禪法要三巻」は単に別に挙げられていた『坐禅三昧経』の改訂訳にすぎないと述べている（境野 1935, 349）。これを『禅秘要法経』と関連付けるのは難しい。『名僧伝』（ZZ 2B.7.10a5）にも、曇摩蜜多が 441 年に「禪秘要三分」（禪秘要＝『禅秘要法経』）を翻訳したと明確に記されている。したがって、境野の見解も合わせると、現存する最古の資料では『禅秘要法経』は曇摩蜜多の訳とされていると結論付けるべきである。それ故、現存する最

89 「弘始 9 年（407 年）閏月 5 日、再訂された」（弘始九年閏月五日重校正，『出三蔵記集』，T 55: 11a26）。

90 「この指南書を編集した後、弘始 9 年（407 年）閏月 5 日、私はさらに［鳩摩羅什にテキストを］再訂するよう依頼した」（出此經後、至弘始九年閏月五日重求撿挍，「関中出禅経序」，T 55: 65b18–19）。

古の伝承が、『観普賢菩薩行法経』、『観虚空蔵菩薩経』、『五門禅経要用法』、『禅秘要法経』の四つの文献をこの曇摩蜜多に帰属させていることは確実である。

しかしながら、既に見てきたように、これらの 4 文献にはいずれも重大な問題があり、インド原典から直接翻訳されたものは一つもないと思われる。最初の二つは『菩薩善戒経』の影響下にあったと見られ、中国南部で編纂された可能性が高い。『五門禅経要用法』も極めて混乱した文献であり、単一のインド原典に由来するとは思えない。また、『禅秘要法経』も（中央アジアにおいて）漢文で編纂された文献であるように思われる。もしこれらの文献がいずれも翻訳ではなく、二つの異なる地域（中央アジアと中国南部）で生まれたものだとすれば、どうして曇摩蜜多という一人の人物と結び付けられたのかは大きな疑問である。現段階でこの疑問に答えることはできないが、少なくとも、仏陀跋陀羅と『観仏三昧海経』の場合と同様に、こうした文献と翻訳者とされる人物との結び付きが、多くの場合、極めて疑わしいことは確かである。この点については特に注意が必要である。

o.『治禅病秘要法』

『治禅病秘要法』は禅修の過程で生じるさまざまな病気とその治療法を記した指南書である。『治禅病秘要法』の第1部は、僧侶たちが禅修中に黒い象の奇妙な唸り声を聞いて発狂した時にシャーリプトラの求めに応じて仏が彼に与えたさまざまな治療法の教説であり（T 15: 333a10ff.）、第 2 部は、さまざまな悪魔たちによって引き起こされた問題を取り除くためにアーナンダに教えられた治療法からなる（T 15: 34la23ff.）。この大きな区分は、「如是我聞」（このように私は聞いた）という文句が各部の冒頭に一度ずつ（つまりテキスト全体で 2 度）現れることから確認できる。しかし、その二つの部はさらに小さな節に分かれ、それぞれに節題が付けられている。こうした小さい区分も同じく、「聞佛所説歡喜奉

行」（仏の教えを聞いて、彼らは喜び［教えに］従った）という文句が各節の末尾に付されていることから確認できる[91]。したがって、『禅秘要法経』のように、形式から見れば、この文献は経典の形を取る多くの作品の集合体である。『治禅病秘要法』の内容は以下の通り。

表 12

1. シャーリプトラへの教え	
1.1. 治阿練若亂心病七十二種法 「荒野での物狂いを治す 72 の方法」	333a10
1.2. 觀四大 「四大の観想」	334c23
1.3. 治噎法 「咽びを治す方法」	335a26
1.4. 治行者貪婬患法 「修行者の貪欲という病を治す方法」	335c4
1.5. 治利養瘡法 「利得という傷を治す方法」	336a27
1.6. 治[(22)]犯戒法 「戒の違反を治す方法」	336c16
1.7. 治樂音樂法 「音楽への執着を治す方法」	337c24
1.8. 治好歌唄偈讃法 「詩を歌唱することへの愛着を治す方法」	338a15
1.9. 治水大猛盛因是得下法[(23)] 「過剰な水大によって引き起こされる下痢を治す方	338b7

91 この定型句は節の途中（T 15: 333c21–22; 342a3–4）にも現れる。

(22) 大正蔵の本文には「汝」とあるが、これは明らかに誤植である。

(23) 底本に「法」の字はないが、大正蔵の脚注に挙げられる宋版・元版・明版（以下、三版）の異読に従い、これを加えるべきである。

法」[24]	
1.10. 治因火大頭痛眼痛耳聾法 「火大によって引き起こされる頭痛、目の痛み、難聴を治す方法」	338c12
1.11. 治入地三昧見不祥事驚怖失心法 「地大の三昧において不吉なものを見たことによる恐怖［によって引き起こされる病］を治す方法」	339a5
1.12. 治風大法 「風大［によって引き起こされる病］を治す方法」	340b11
2. アーナンダへの教え	
2.1. 初學坐者鬼魅所著種種不安不能得定治之法 「悪魔に魅せられ、さまざまな種類の不安（に苛まれ）、三昧を獲得することができない禅修初学者を治す方法」	341a23
2.2. 治病服煖身薬 「病気を治す［ため］身体を温める薬を服用する」（灌頂）	342a5

第 1 節（1.1）の節題の下に付された注によると、シャーリプトラの質問（すなわち、この節の冒頭に記されるもの）は「雑阿含阿練若事」（『雑阿含経』「阿練若事」［*Āraṇyakavastu］）に見られるというが、典拠は特定されていない（『開元釈経録』T 55: 615a10–11;『佛書解説大事典』「治禪病祕要法」の項目; 月輪 1971, 106 参照; cf. 望月 1946, 287–288）。いずれにせよ、内容から判断して、直接の出典が阿含・ニカーヤ文献に見出される可能性は低いであろう。

この文献は『禅秘要法経』や『観仏三昧海経』、その他の観想経典と密接な関係がある。例えば次の点である。(1)『観薬王薬上二菩薩経』

[24] 翻訳は不確かである。

の主要な人物である薬王菩薩と薬上菩薩が言及されている（342a8; 23–24）。彼らは「伝統的」仏教のダルマ（法）の守護者ピンドーラ（賓頭盧, Piṇḍola, 342a17）と並置されている[92]。（2）過去七仏の名前を唱えることが奨励されている（341c22; 27）。（3）三十五仏（337a19）は『観虚空蔵菩薩経』の三十五仏（T 13: 677b23, etc.）と対応するようである。（4）十八地獄（337a1; 22）は『観仏三昧海経』の地獄（T 15: 668b17ff.）と関連しているに違いない。（5）「観佛」という語が使われている（337b13）。（6）かなり多くの神秘的象徴が使われており、そのいくつかは『禅秘要法経』のものと類似している（例えば T 15: 337b5–6 を T 15: 252a12–13 と比較されたい）。

既に見たように（本稿 155 頁・原著 44 頁）、『出三蔵記集』（T 55: 106b22–c19）、『高僧伝』（T 50: 337a4–23）、及び『治禅病秘要法』に対する序文（T 15: 342b6–14; T 55: 66a24–b2）は、この文献を沮渠安陽侯（京声）の訳としている。これらの記録では、彼はコータンにおいてブッダセーナから『治禅病秘要法』を学び、河西で翻訳したことが示されている。その後、彼は中国南部に逃れ、そこでこの文献を書き表した。

月輪はこの指南書も偽書ではないかと疑い（月輪 1971, 102–106; 108–109）、トルファンのあたりで沮渠京声が中国人禅師の誰かと一緒に作成した文献ではないかと推測している（月輪 1971, 104）[93]。月輪の疑念は次の点にもとづいている。（1）この経典は、彼が漢文の偽経と見なす二つの経典、すなわち『観仏三昧海経』と『観薬王薬上二菩薩経』と奇妙な概念及び用語を共有している。（2）「阿梨勒」や「毘蘭多鳥」、「瞿師羅鳥」、「菴婆陀藥」といった特異な音写語が使われている。（3）この経典は、月輪が偽書と考える『禅秘要法経』と多くの中国風の表現を共有している。月輪は、『治禅病秘要法』と『禅秘要法経』は本来一つの文

[92] ダルマの守護者としてのピンドーラについては、Lévi and Chavannes 1916, 192ff.参照。

[93] 月輪が沮渠京声をトルファンと関連付けることは、彼がトルファンを経由して河西に帰ったことを示す沮渠京声の伝記にもとづいているに違いない。

献であり、『開元釈経録』（T 55: 664c15–23）に『治禅病秘要法』と『禅秘要法経』が混在したものとして記録されている 5 巻本の文献[94]がその原型であったと考えている。

ここでもまた、月輪の指摘には注目に値するものが多く、『治禅病秘要法』が偽経であった可能性が大きいことは認めざるをえないであろう。特に、『治禅病秘要法』が『観薬王薬上二菩薩経』を前提としているように思われる点は考慮に入れるべきである（「最初に薬王菩薩と薬上菩薩の二人を観想すべきである」（先當觀藥王藥上二菩薩），T 15: 342a8; 「薬王菩薩と薬上菩薩の二人の教えに従い、諸仏が現前する三昧を得る」（隨藥王藥上二菩薩所説、即得諸佛現前三昧），T 15: 342a23–24）。一方、『観薬王薬上二菩薩経』は明らかに『観仏三昧海経』を前提としており（本稿 162 頁・原著 51 頁）、また『治禅病秘要法』のいくつかの要素は『観仏三昧海経』よりも古い可能性があるため、これら三つの文献の関係は複雑である。しかしながら、ここで、『治禅病秘要法』では『観薬王薬上二菩薩経』（あるいは、少なくとも薬王菩薩と薬上菩薩の二人の菩薩）に対する言及が、非常に短い第 2 部（「アーナンダへの教え」）にしか見られないことに注意すべきである。性急な結論は出せないが、あるいは第 2 部は『治禅病秘要法』に後から付け加えられたと考えることも可能かもしれない。一方、『観仏三昧海経』や『禅秘要法経』と同様、『治禅病秘要法』にも『梵文瑜伽書』に見られる要素と類似した要素がいくつかある。したがって、『治禅病秘要法』は完全に中国の偽書であると断定するのは言いすぎであろう。筆者は、『治禅病秘要法』は（中央アジアの禅修の伝統にもとづいて）トルファン周辺のどこかで編纂されたのではないかと推測する月輪説と近似した視点を持っている。より詳細な議論は後の篇で示すことになろう。現段階では、これは本論文における検討の方向性を示すための作業仮説にすぎない。

94 これは、禅修指南書の異本のもう一つの例として注目されるべきである。

p. 漢文の禅修指南書一般

以上の調査結果にもとづくと、これらの禅修指南書はそれぞれ以下の人物に帰せられるべきである。

仏陀跋陀羅	『達摩多羅禅経』
鳩摩羅什	『坐禅三昧経』、『禅法要解』、(『思惟略要法』)
曇摩蜜多	『五門禅経要用法』、『禅秘要法経』
沮渠京声	『治禅病秘要法』

最初の二人が翻訳した文献と、最後の二人が翻訳した文献との間には明確な違いがあることが明らかになった。『達摩多羅禅経』は（短い散文の部分を除いて）神秘的な要素がほとんどなく、大部分は直截的に表現された「伝統的」な指南書である。これは正統説一切有部の伝統に最も近い禅修指南書だったのであろう。（おそらく弟子［たち］によるものも含めた）鳩摩羅什の指南書には多くの大乗的要素が含まれているが、やはり象徴的イメージはあまりない。おそらくそれは、鳩摩羅什が個人的に神秘的な観想よりも哲学的な般若波羅蜜（prajñāpāramitā）を好んだことを反映しているのであろう（cf. 安藤［1962］1975, 206–211）。

曇摩蜜多や沮渠京声によるとされる翻訳は性質が全く異なる。それらは上述の文献よりも遥かに多くの神秘的な要素に満ちている。また、いずれも構成が未整理で、中国的な要素を多く含み、場合によっては中国文化圏における編纂過程の痕跡を示すこともある。さらに、多くの観想経典のようにリスト化されていることにも注目すべきである。『観仏三昧海経』と多くの要素を共有しているのはこれらの文献であり、故にそれらは本論文の目的にとってより重要である。そうした要素のいくつかはインドに遡るであろうが、どれくらいの要素がそうなのかは判然としない。しかしながら、『梵文瑜伽書』の写本がキジルとショルチュクに現存していたことから判断すると、この種の観想が中央アジアで広く行われていたことは確実であろう。

第 3 章　『観仏三昧海経』の起源に関する諸学説

序において、既に『観仏三昧海経』の成立地に関するいくつかの代表的な研究に言及したが、本章ではそれらの先行研究をより詳細に検討することにしよう。当然ながら『観仏三昧海経』の研究に焦点を当てるが、繰り返し強調してきたように、『観仏三昧海経』に関する先行研究を『観無量寿経』に関する研究と切り離すことは難しい。それ故、第一義的には『観無量寿経』を対象とするいくつかの研究についても言及する必要がある。

a. ガンダーラ起源説

著名な仏教学者・仏教美術研究者である小野玄妙は、『観仏三昧海経』の内容をインド仏教美術の遺跡と慎重に比較し、この経に描写された諸仏の身体的特徴が、ガンダーラの仏像の特徴とよく合致することを見出した（小野［1923］1977, 103）。また彼は、いくつかのガンダーラの彫刻が『観仏三昧海経』に挙げられる説話を描いていることを発見し（小野［1923］1977, 103–109）、ガンダーラ地方のナガラハーラ（Nagarahāra, 那乾訶羅）にあった有名な「仏影窟」に関する詳細な記述に特に注目した[1]（小野［1923］1977, 109–112）。さらに小野は、『観仏三昧海経』においてジャータカの物語と関連付けられているガンダーラの聖地が、法顕（339?–420?）によって記録されている聖地と正確に一致していること

[1] 『観仏三昧海経』によれば物語の概要は次の通りである。ナガラハーラの洞窟には羅刹女と有毒のナーガ（龍）たちが棲んでおり、地上に飢饉や疾病をもたらしていた。釈尊は大弟子たちを伴ってこの地を訪れ、彼らを鎮めた。釈尊に付き従っていた金剛神（Vajrapāṇi）に制圧された後、羅刹女とナーガたちは、彼ら自身がそれ以上悪事を働かないように、仏に当地に留まってほしいと請願した。この請願に応じて、仏は超自然的な力で岩のなかに入り、自らのイメージを残した（T 15: 679b7–81c）。この点は後により詳細に論じる（第 2 篇第 3 章）。これよりも詳細な物語の概要については、Soper 1949a, 279 を参照されたい。また、桑山 1990, 77–84 にはこの物語全体の日本語訳がある。

を指摘した（小野［1923］1977, 59–70; 114）。それ故、小野は『観仏三昧海経』は法顕と同時代の誰かによってガンダーラで編纂されたと結論付けた（小野［1923］1977, 114）。これらの指摘は、高田 1967, 432, 末木 1992, 141–143, 高橋 1993, 288, 明神 1994, 71–77 によって受け容れられている。

Soper 1949a; 1949b; 1950; 1959 も、おそらくは小野の研究を参照することなく、同様の結論に至った。Soper は洞窟内に坐っている諸仏という、ガンダーラと中央アジアの美術においては一般的でありながら（Soper 1949a, 258–259; 1959, 185–186）[2]、インド本土の美術ではあまり強調されないモチーフを分析した（Soper 1950, 72）。彼は、このモチーフとローマ帝国に流布していたミトラ教の聖なる洞窟の様式との間に著しい共通性[3]があり（Soper 1949a, 260–263）、両者の共通の起源が近東とペルシアにあると考えた（Soper 1949a, 262）。Soper はこうした研究の文脈において「仏影窟」（Buddha Shadow Cave）[4]と『観仏三昧海経』に論及した（Soper 1949a, 273ff.）。この経典においては「仏影窟」が特に強調されることから、彼は『観仏三昧海経』の作者を、この洞窟の周辺地域に出自を有する人物と見なしている（Soper 1949a, 279）[5]。

Soper はさらに、『観仏三昧海経』に関して特筆に値する議論を提示している。すなわち[6]、(1) 玄奘の報告によると、「仏影窟」は（元々は）ゴーパーラ・ナーガ（Gopāla Nāga）の住処であった。ナーガが諸仏によ

[2] 宮治［1988–1989］1992, 435–442 も参照されたい。

[3] Soper は、ミトラの暴力的な振る舞い（牡牛の儀礼的な殺害）と仏の静かな禅修とは極めて異なるように思われるにもかかわらず、洞窟による象徴化の根本的意義は同一であると主張する。

[4] 後に議論するように（第 2 篇第 3 章）、この「仏影窟」を本論文では Buddha Image Cave（仏の影像の洞窟）と呼称したい。しかし Soper はこれを Buddha Shadow Cave（仏の影の洞窟）と呼称しているため、ここでは彼の用いる呼称に従っている（訳者注：日本語訳では「仏影窟」で統一した）。

[5] Soper 1959, 186 はさらに、仏陀跋陀羅が『観仏三昧海経』の内容に関与したのではないかと推察している。

[6] 番号は筆者自身による。

って鎮められる物語は僅かな文献[7]にのみ見出され、またそれらの文献は諸仏の活動範囲をインドの遥か北西にまで広げる意図を有していたように思われる（Soper 1949a, 274–279）[8]。(2) この物語における邪悪なナーガたちの「影」は、インドの聖なる蛇の影よりも、イランの悪魔的な蛇の影に近似している（Soper 1949b, 314ff.)。(3)『観仏三昧海経』における諸仏の性器などに関する性的な要素は、ヒンドゥー教の男根崇拝と関連している（Soper 1949b, 325–326; 1959, 186)。他方で、羅刹女と有毒のナーガとの（忌まわしい）性的結合についての描写は、性的快楽を絶対的な悪として位置付けるマニ教の伝統と関連付けられるべきである（Soper 1949b, 327)。(4) 暗い洞窟のなかに坐った光り輝く諸仏は、古代オリエントに拡がった、光と闇との複雑かつ混乱した並置というミトラ教／グノーシス主義の思想を反映している。ゾロアスター教が光と闇とを明確に区別していたのとは対照的に、グノーシス主義では、あらゆる場所に——闇と戦う戦士のなかにさえ——闇を認めていた。救済への唯一の希望は、闇が遍在するのならば光もまた同様に遍在するという思想のうちに存在した。それ故、救済の可能性を保証すべく、神霊は自らの本来の純粋な領域から、暗黒の只中に降下せねばならなかった。ミトラが洞窟に住まうのはそのためである。暗い洞窟のなかで光り輝く諸仏もまた全く同様の役割を果たしていた（Soper 1950, 65–70; 1959, 185)。光の象徴性はアグニ神に関するバラモン教の伝統にも遡りうるが、このモチーフは北西インドや、イランの影響下にあった中央アジアの美術に特に顕著である（Soper 1950, 71–72; cf. 62)。

Pas 1977, 203 も、観想経典とカシミール地域の関係を強調し、訳経僧（とされる人物）がみなカシミール地域と直接的または間接的に関わりがあったと指摘する。Birnbaum は Soper や Pas に強く影響を受けている。彼は「インド最北西部の境界地帯か中央アジア」がこれらの文献の起源

[7] こうした文献には『大智度論』が含まれる（Soper 1949a, 280, n. 68)。

[8] この論点は Przyluski 1914, 494; 507–510; 558–568 にもとづく。関連文献のより完全な目録は Lamotte［1944］1981, 1: 548–554 に見られる。

である可能性が最も高いと主張する（Birnbaum［1979］1989, 38）。

b. 中国起源説

月輪賢隆は（『観仏三昧海経』を含む）観想経典全般に多くの疑わしい点があると指摘し、異なる結論に至っている。道教の観想文献に対抗した中国人によって観想経典が編纂されたと彼は主張する（月輪 1971, 43ff.; 特に 171–173）。月輪の主要な論点については既に見たが（序; 第 1 篇第 2 章）、それらは極めて重要であるため、再度記しておこう（取意）。

(1) サンスクリット語原典はおろか、その断片や［他のインド文献における］引用、他の漢訳、チベット語訳など、原典の存在を確認できるものは一つもない。
(2) これらの経典はサンスクリット語へと復元できる可能性が低い。特に、経典名にある「観」という語については、サンスクリット原語を知ることがほとんど不可能である。
(3) 訳者の比定や訳語例に多くの疑問がある。
(4) 内容があまりインド的ではない。
(5) これらの経典は、他の漢文仏典をしばしば前提としている。

このうち、(1) は既に見たように妥当であるが（第 1 篇第 1 章）、それだけではこれらの経典のインド起源を否定する十分な理由とはならない。また、翻訳者に関する問題（(3) の前半部）についても既に議論し（序と第 1 篇第 1 章及び第 2 章）、確かに多くの疑わしい点があることが分かった。他の論点については、以降の篇で詳細に論じることにする。

c. 中央アジア起源説

春日井眞也は、観想経典は中央アジアで編纂されたと主張する（春日井 1953, 40–42; 春日井・藤堂 1957, 521–530）。彼の主張は、概ね以下の

論点にもとづいている[9]。(1) 観想経典は全て 5 世紀初頭に翻訳されたのであり、それ以前にもそれ以後にもこうした種類の経典が翻訳されたことはない。さらに、サンスクリット語原典やチベット語訳も存在しない（漢文から翻訳されたチベット語訳［東北目録 No. 199］が存在する『観弥勒菩薩上生兜率天経』を除く）[10]。(2) これらの観想経典の翻訳者の多くが中央アジアとの関係を有している。(3) これらの経典の書名における「観」(visualization, 観想）という字は、必ずしも内容に即したものではない。これらの文献における「観」という字は、儀礼のための綱要書を意味していると思われる[11]。(4) 法顕（5 世紀）も玄奘（7 世紀）も、自らの旅行記のなかで観想経典に関して何ら言及していない。(5) 漢文の資料から 5 世紀のガンダーラにおける弥勒信仰の存在は確証しうるものの、ガンダーラにおいて観想経典が存在したことを示す記録はない。(6) これらの観想経典はガンダーラの自由主義的風潮の影響を受けて、4 世紀末ごろに中央アジアで編纂された可能性が極めて高い。

他方で、藤田宏達は自らの主張を中央アジア起源説と中国起源説の組み合わせと規定しているが（藤田 1970, 132;［1970］1990, 163; 1985, 60–61)、彼の研究は主に『観無量寿経』に関するものであって、『観仏三昧

[9] 番号は筆者自身による。内容も筆者が春日井の主張をまとめたもの。文字通りの引用ではない。

[10] 春日井 1953, 41 は渡邊［1908］1933, 482 に言及する。この論文で、渡邊は中央アジアの死語で記された『観薬王薬上二菩薩経』の断簡を同定したと報告している。文脈から言えば、この「死語」とはコータン語を意味すると思われる。しかし（渡邊は Leumann と共にドイツでこれらの文書について研究していたのではあるが)、この情報は、Ernst Leumann の一連の著作（Leumann 1907; 1908; 1912;［1920］1966）と Emmerick 1992 には確認できない。渡邊によるその同定は誤りであると思われる。この点についてご助言頂いた井ノ口泰淳教授に感謝する。

[11] 末木 1992, 32 はこの点に同意しない。彼が指摘する通り、「観」が「綱要書」を意味すると主張することは困難であろう。とはいえ、前章で既に見たように、これらの「観」想経典が必ずしも観想の実践的な指南書として作成されたものではないのも事実である。

海経』についてはさほど検討していない。とはいえ、観想経典の起源に関する最も体系的な先行研究の一つを無視することはできない。

彼自身の規定にもかかわらず、藤田の基本的立場は極めて中央アジア起源説に近しい。春日井の主張は必ずしも十分な根拠にもとづかないと見なす一方で、藤田自身は『観無量寿経』の中央アジア起源説を支持する以下の点を挙げている[12]。(1) 観想経典の翻訳者は中央アジアと緊密な関係を有している。(2)『観無量寿経』に説かれる観想法は、中央アジアにおいて広く影響力を及ぼしていたガンダーラの仏像を前提としているように思われる。『観無量寿経』に説かれる、巨大な阿弥陀仏や観音菩薩、大勢至菩薩の観想は、4 世紀中期に建立されたクチャ地域の巨像群と関連するかもしれない。(3)『観無量寿経』の教理を内容上前提とする、阿弥陀仏に対するコータン語の礼讃文が二つの写本に確認されている。これらの礼讃文の写本は敦煌から出土しているものの、それはコータン語が話された地域に広く流布していたと藤田は推測する。(4)『観無量寿経』のなかで葡萄汁が言及されていることは、おそらく葡萄がトルファン地域の名産品であった事実と関連している[13]。(5)『観無量寿経』における「琉璃」(vaiḍūrya, ラピスラズリ) の強調は、ラピスラズリが中央アジアから産出していた事実と関係している可能性がある[14]。

---

[12] 藤田 1985, 34–45. 番号は藤田自身による。

[13] この論点は Silk 1997, 221–224 において反駁されている。末木 1992, 32–33 も参照されたい。

[14] 山田 1976, 81–82 は、vaiḍūrya はラピスラズリを意味すると考える。ラピスラズリは不透明な鉱石であるため、山田は、『観無量寿経』の「内にも外にも透明である瑠璃の大地を見る」(見琉璃地内外映徹; T 12: 342a9–10; 補遺 1 と 2 参照) という記述は、実際の vaiḍūrya を知らない人々にとってのみ有効であると主張する。藤田 1985, 44–45 も参照されたい。

しかし、Master 1943–1946, 304–307 によれば、vaiḍūrya は透明で澄んだ宝石である緑柱石 (ベリル／吠瑠璃) を意味するという (Harrison 1990, 39, n. 17 もこれに従う)。もしそうだとすると、この点に関する山田の主張は根拠を失う。さらに、上記の引用句に対するほぼ完全な並行句が『薬師瑠璃光王経』(*Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharājasūtra*) のサンスクリット語テキストに以下

しかし同時に、藤田は『観無量寿経』のなかに多くの中国的要素や構造的問題があることを認識している。それ故、彼の結論（藤田 1985, 60–61）は『観無量寿経』の基本的内容は中央アジアの一部地域、おそらくはトルファン周辺の地方で行われていた観想法にもとづいているというものである[15]。藤田は、この経の中国的要素は、曇良耶舎の訳経を補佐した中国僧である僧含によって取り入れられたと推測している。

ここで再確認すべきは、彼の結論は『観無量寿経』の起源に関するものであって、『観仏三昧海経』の起源に関するものではないということである。『観仏三昧海経』の起源に関しては、藤田ははっきりと断定していない。彼は単に中国的要素の存在を指摘し、『観仏三昧海経』に関するさらなる研究が必要であると述べるに留まっている（藤田 1970, 134, n. 16; ［1970］1990, 169, n. 61）。

d. 段階的編纂説

『観仏三昧海経』には重大な構造上の混乱があることが指摘されており、これにもとづいて、この経が段階的に編纂されたものであると想定する学者もいる。

山田 1967, 42–44 は『観仏三昧海経』のいくつかの構造上の問題を示す。そのなかでもとりわけ特筆すべきは以下の 2 点である[16]。(1)『観仏三昧海経』は明確に「32 の大きな身体的特徴と、80 の小さな身体的特

のように見られる（Dutt ed., 3.10–11）。「私の身体が、測り知れない価値を持つ vaiḍūrya の宝珠のごとくに、内外が究極的に清浄であって、無垢なる光明で満たされますように［と私は望む］」（me kāyo 'narghavaiḍūryamaṇir ivāntarbahiratyantapariśuddho vimalaprabhāsampannaḥ syāt）。vaiḍūrya が透明さの比喩として用いられていることは明らかである。したがって、『観無量寿経』や他の観想経典中のこのような記述は、これらの文献の偽経的性質を示しているわけではない。

[15] 中村 1964, 207 もまた、簡潔に中央アジア起源説を表明している。

[16] 番号は筆者自身による。

徴」（三十二相八十種随形好; T 15: 647b20–21）に言及しているが、続く説明ではこの数を無視して全部で 56 の特徴を列挙している（T 15: 648a4–c13）。(2)『観仏三昧海経』の前半部（第 2 章から第 6 章まで）では一仏の観想が論じられ、後半部（第 9 章から第 12 章まで）では多仏の観想について論じられているが、二つの章（第 7 章と第 8 章）が前後半の間に不可解な形で挿入されている。それ故、山田 1976, 88 は、『観仏三昧海経』はさまざまな資料から採られた観想の手法と理論を集成した編纂物であったと結論付ける。しかし山田は、この編纂が行われたと考えられる場所に関して明確には述べていない（一方、『観無量寿経』は中国で編纂されたと明確に主張している; 山田 1976, 83）。

山田の第 2 の論点に類する問題は、色井 1978, 517–519 によっても指摘されている。『観仏三昧海経』の前半部（第 1 章から第 6 章まで）は主にシュッドーダナ王に対して語られているのに対し、後半部（第 7 章から第 12 章まで）は主にアーナンダに対して語られているが、この前後半の繋がりがあまり自然ではないと色井は記している。彼が問題視した点は以下の通りである。(1)『観仏三昧海経』のさまざまな書名が第 6 章の末尾（T 15: 682c4–9）に挙げられる。その後、シュッドーダナ王は王宮に戻り、自らが聴いたことを宮女たちに説明し、宮女たちは福徳を得る（T 15: 682c23–683a1）。そこで突然アーナンダが、諸仏が語らなかった身体的特徴（すなわち隠された男性器）について尋ねる（T 15: 683a3–5）。しかし、その後に続くのはアーナンダに対する経の付嘱であり（T 15: 683a20–25）、彼の問いには次の章になるまで答えが示されない（T 15: 683b6ff.）。(2) 前半の 6 章（第 1 章から第 6 章まで）の内容は自然に繋がっており、第 9 章から第 11 章までの内容も同様である。しかし、この両部分は性質を異にする。前半部は釈迦牟尼仏について述べているのに対して、後半部は諸仏一般を扱っている[17]。(3)『観仏三昧海経』の中間部である第 8 章は、諸仏を観想することの福徳（すなわちこの経典の主題）を讃え、アーナンダに対するこの経典の付嘱を語り、諸仏の言葉を

[17] この点が山田の第 2 の論点に極めて近しいことは明白である。

聴くことによって神々の得る福徳について言及している（T 15: 689c5–690a1）。こうした主題は通常、経典の最後で論じられる。

こうした考察にもとづき、色井は第 6 章の後半の構造に関して次のように主張する。「その時、比丘たちは……退いて一方に留まった」（時諸比丘……却住一面; T 15: 683a1–2）という一節は、「その時、世尊は、比丘たちに自分たちの座に戻るように告げた」（爾時世尊、勅諸比丘各令還坐; T 15: 683a5）という一節に直接繋がっているはずである。この中間に現れる、未だ説かれていない諸仏の身体的特徴に関するアーナンダの問い（T 15: 683a3–5）は、第 7 章（T 15: 683b6ff.）に繋がっているはずであり、アーナンダにこの経典を付嘱する物語（T 15: 683a20–25）は第 8 章への前置きと見なされるべきである。

それ故、色井は次のように結論付ける。すなわち、アーナンダの問いを除く前半の 6 章と第 8 章が本来の『観仏三昧海経』の構成要素であり、第 9 章から第 11 章までの主題は、前半の 6 章で既に時折言及されているため、これらの章は、締め括りの第 12 章と共に追加されたものである。そして、最後の段階で、第 7 章――色井によればこれは独立した文献であった――が、（諸仏が語らなかった身体的特徴に関する）アーナンダによる導入部の問いと共に挿入されたと彼は推測する。『観仏三昧海経』の成立地について、色井は、原典はインドか中央アジアで編纂され、その後、中国に伝えられ漢文へと翻訳される過程で拡張されたと考える（色井 1978, 520）。

桑山 1990, 85–90[18]も『観仏三昧海経』の種々の構造的問題を列挙し、一貫した原典の存在を想定するのは困難であると述べている。この研究において、彼は仏影窟の詳細な物語に特に注意を払い、この物語は仏陀跋陀羅自身――桑山によれば、彼は『観仏三昧海経』の編纂に深く関与していた――によって挿入された可能性が極めて高いと考える。桑山の

[18] この研究をご教示いただいた榎本文雄教授に感謝を申し上げる。また、この書籍の関係部分のコピーをお送りいただいた Valerie Hansen 教授にも感謝を申し上げる。

主張は、慧遠（334–416）に仏影窟のことを伝えたのは仏陀跋陀羅であったという彼の見解にもとづいている。廬山に仏影窟を模した洞窟を作った慧遠は、この洞窟についての賛文（『広弘明集』「仏影銘」T 52: 197c–198b［No. 2103］）のなかで、「罽賓禪師南國律學道士」（T 52: 198a10–11）すなわち「カシミール」の禅師と南国の律師から本物の仏影窟の詳細を学んだと自ら認めている。桑山はこの「「カシミール」の禅師」を仏陀跋陀羅と同定している。

実際、慧遠にとって仏陀跋陀羅は仏影窟の詳細に関する情報提供者の一人であったようである[19]。しかしながら、そのことは、仏陀跋陀羅が

[19] 湯用彤は既に「『カシミール』の禅師」（罽賓禪師）を仏陀跋陀羅と同一視している（湯 1938, 346）。木村英一は湯を批判する。木村の主張によれば、仏陀跋陀羅は仲間のサンガデーヴァ（僧伽提婆, Saṃghadeva）と共に「カシミール」に赴いたものの、仏陀跋陀羅自身はカピラヴァストゥ出身であるため「「カシミール」出身の禅師」ではなく、この「「カシミール」出身の禅師」とは、「カシミール」出身で 386 年に廬山に行ったサンガデーヴァと見なされるべきであるという（木村 1960, 462, n. 36）。しかし、この主張はあまり正確ではない。第 1 に、既に見た通り、仏陀跋陀羅はカピラヴァストゥの出身者ではなかった（第 2 篇第 1 章を見よ）。第 2 に、仏陀跋陀羅と共に「カシミール」に行った修行仲間の名前はサンガダッタ（僧伽達多）であって、サンガデーヴァではなかった（『高僧伝』T 50: 334c7–8）。第 3 に、サンガデーヴァの伝記（『高僧伝』T 50: 328c–339a）には、彼と仏影窟との関連を示唆する記述は存在しない。北西インド出身――おそらくナガラハーラ自体の出身――である仏陀跋陀羅と仏影窟とを関連付ける理由のほうがより強い。仏陀跋陀羅は「カシミール」で禅修を行っていたことから、彼を「「カシミール」の禅師」と呼ぶことに差し障りはなく、実際に『高僧伝』の他の箇所でも彼をそのように呼称している（T 50: 400b29）。それ故、慧遠に仏影窟の詳細を伝えた「「カシミール」の禅師」とは仏陀跋陀羅であったに違いない。この問題に関する桑山 1990, 86–89 の議論はほぼ同様である。Soper 1949a, 282, n. 72; 1959, 191 も「「カシミール」の禅師」を仏陀跋陀羅と同一視している。

「南国の律師」（南國律學道士）に関して、湯 1938, 346 は、それが誰を指しているかは不明瞭であるが、この賛辞が著された 413 年には法顕はまだ帰国していなかったことから、彼ではありえないとする。木村 1960, 462 は、「仏影窟」を模した同じ洞窟に対する謝霊運による別の賛辞にもとづいて、

『観仏三昧海経』に仏影窟の物語を挿入した人物であったということを直ちに意味するものではないだろう。この問題はより注意深く検証される必要がある。これについては本論文第 2 篇第 3 章で再度検討することにしたい。

大南 1995, 92–94 は桑山の主張を好意的に取り上げ、『観仏三昧海経』と北西インドとの結び付きを強調している。宮治昭の立場は山田と桑山の立場に近い。彼は、『観仏三昧海経』はガンダーラで行われていた行法にもとづいて中国で編纂されたと考える（宮治 1992, 404; 406;［1988–1989］1992, 454）。一方で、明神洋は『観仏三昧海経』は北西インドに起源すると考えるが（明神 1994, 71–79）、同じく仏陀跋陀羅――明神の考えではナガラハーラの出身者であった――を仏影窟の物語に関連付けている（明神 1994, 72）。

「南国出身の律学者」とは法顕に違いないと主張する（T 52: 199b10 参照）。一方、Soper 1949a, 282, n. 72 はこの人物を宝雲と同定する。しかし、宝雲の伝記（『高僧伝』T 50: 339c–340a）は、彼を「南国出身の律学者」と呼ぶいかなる根拠も示さない。ここでは、木村が述べるように、法顕が「律学者」と呼ばれる可能性が最も高い人物であろう。

略号

AKBh　*Abhidharmakośabhāṣya*.

AN　*Aṅguttaranikāya*.

B　敦煌文書の北京番号.

DN　*Dīghanikāya*.

EĀ　*Ekottarikāgama*:『増一阿含経』を見よ。

MN　*Majjhimanikāya*.

MĀ　*Madhyamāgama*:『中阿含経』を見よ。

MVy　*Mahāvyutpatti*.

PTS　パーリ文献協会.

S　敦煌文書のスタイン番号.

SĀ　*Saṃyuktāgama*:『雑阿含経』を見よ。

Skt.　サンスクリット語.

T　大正新脩大蔵経: 高楠順次郎・渡邊海旭編『大正新脩大蔵経』全 100 巻, 大正一切経刊行会, 1924–1932.

ZZ　大日本続蔵経: 前田慧雲・中野達慧編『大日本続蔵経』全 150 套, 蔵経書院, 1905–1912.

一次文献

Abhidharmakośabhāṣya　*Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. P. Pradhan. 2nd edition. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975.

Aṅguttaranikāta　PTS ed.［1885–1910］1958–1976.

Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharājasūtra　*Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharāja-sūtram*. In *Gilgit Manuscripts*, vol. I, ed. Nalinaksha Dutt, 1–32. Srinagar: Research

	Department, 1939.
Bhaiṣajyavastu	Skt.: *Mūlasarvāstivādavinayavastu*, vol. 1. Ed. S. Bagchi. Buddhist Sanskrit Texts 16-1. Darbhanga: The Mithila Institute, 1967; 漢訳:『根本説一切有部毘奈耶薬事』T 24: 1a–97a（No. 1448）.
Dīghanikāya	PTS ed.［1890–1911］1966–1976.
Ekottarikāgama	『増一阿含経』を見よ。
Majjhimanikāya	PTS ed.［1888–1925］1974–1979.
Mahāparinirvāṇasūtra	*Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. 3 vols. Ed. Ernst Waldschmidt. Berlin: Akademie-Verlag, 1950–1951.
Mahāsatipaṭṭhānasutta	DN no. 22（2: 290–315）.
Mahāvyutpatti	榊亮三郎編『梵蔵漢和四訳対校 翻訳名義大集』国書刊行会,［1916–1925］1981; 荻原雲来編『梵漢対訳仏教辞典 翻訳名義大集』丙午出版社, 1915.
Saddharmapuṇḍarīkasūtra	*Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram: Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication by Consulting a Skt. MS. & Tibetan and Chinese Translations*. Ed. U. Wogihara and C. Tsuchida. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store,［1934–1935］1994.
Saṃyuktāgama	『雑阿含経』を見よ。
Saundarananda	*The Saundarananda of Aśvaghoṣa*. Ed. E. H. Johnston. London: Oxford University Press, 1928.
Śrāvakabhūmi	*Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*. Ed. Karunesha

	Shukla. Tibetan Sanskrit Works Series 14. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1973.
Suttanipāta	PTS ed. 1885.
Vimuttimagga	『解脱道論』を見よ。
Visuddhimagga	*Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Ed. Henry Clarke Warren. Revised by Dharmananda Kosambi. Harvard Oriental Series 41. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950; Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
Yogalehrbuch	Schlingloff 1964a を見よ。

『阿毘達磨大毘婆沙論』	T 27: 1a–1004a（No. 1545）.
『安楽集』	T 47: 4a–22b（No. 1958）.
『往生要集』	T 84: 33a–90b（No. 2682）.
『開元釈教録』	T 55: 505b27–723a（No. 2154）.
『観経』	T 85: 1459c–1461c（No. 2914）; S.2585.
『観虚空蔵菩薩経』	T 13: 677b–680c（No. 409）.
『観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門』	T 47: 22b–30b（No. 1959）.
「関中出禅経序」	『出三蔵記集』T 55: 65a19–b20 所収.
『観普賢菩薩行法経』	T 9: 389b–94b（No. 277）.
『観仏三昧海経』	T 15: 645c–697a（No. 643）.
『観弥勒菩薩上生兜率天経』	T 14: 418b–20c（No. 452）.
『観無量寿経』	T 12: 340c–346b（No. 365）.
『観薬王薬上二菩薩経』	T 20: 660c–66b（No. 1161）.
『経律異相』	T 53: 1a–268c（No. 2121）.
『解脱道論』	T 32: 399c–461c（No. 1648）.
『賢愚経』	T 4: 349a–445a（No. 202）.
『広弘明集』	T 52: 97a–361a（No. 2103）.
『高僧法顕伝』	T 51: 857a–66c（No. 2085）.

『高僧伝』 T 50: 322c–423a (No. 2059).
『五門禅経要用法』 T 15: 325c–333a (No. 619).
「金剛峯寺建立修行縁起」 長谷寶秀編『弘法大師傳全集 1』ピタカ, 1977, 50a–57b.
『根本説一切有部毘奈耶』 T 23: 627a–905a (No. 1442).
『坐禅三昧経』 T 15: 269c–286a (No. 614).
『四諦論』 T 32: 375a–399c (No. 1647).
『慈悲道場懺法』 T 45: 922b–967c (No. 1909).
『思惟略要法』 T 15: 297c–300c (No. 617).
『釈浄土群疑論』 T 47: 30b–76c (No. 1960).
『衆経目録』 T 55: 115a–150a (No. 2146).
『衆経目録』 T 55: 150a–180b (No. 2147).
『修習止観坐禅法要』 T 46: 462b–475a (No. 1915).
『修心要論』 McRae 1986 に校訂・翻訳。
『清浄道論』 *Visuddhimagga* を見よ。
『出三蔵記集』 T 55: 1a–114a (No. 2145).
『禅秘要法経』 T 15: 242c–69c (No. 613).
『禅法要解』 T 15: 286b–297c (No. 616).
『禅要経』 T 15: 237c21–238c15 (No. 609).
『雑阿含経』 T 2: 1a–373b (No. 99).
『増一阿含経』 T 2: 549b–830b (No. 125).
『大周刊定衆経目録』 T 55: 372c–476a (No. 2153).
大乗『大般涅槃経』 T 12: 365c–603c (No. 374).
『大智度論』 T 25: 57c–756c (No. 1509).
『大般涅槃経』 *Mahāparinirvāṇasūtra* を見よ。
『大方便仏報恩経』 T 3: 124a–166a (No. 156).
『達摩多羅禅経』 T 15: 301b–325c (No. 618).
『治禅病秘要法』 T 15: 333a–342b (No. 620).
『中阿含経』 T 1: 421a–809a (No. 26).

『転経行道願往生浄土法事讃』 T 47: 424b–438b (No. 1979).
『婆藪槃豆法師伝』 T 50: 188a–191a (No. 2049).
『仏説相好経』 敦煌写本 B.245, S.22, S.2461, S.2686, S. 4678.
『付法蔵因縁伝』 T 50: 297a–322b (No. 2058).
『法苑珠林』 T 53: 269a–1030a (No. 2122).
『菩薩善戒経』 T 30: 960a–1013c (No. 1582); 1013c–1018b (No. 1583).
『梵文瑜伽書』 *Yogalehrbuch* を見よ。
『梵網経』 T 24: 997b–1010a (No. 1484).
『摩訶止観』 T 46: 1a1–140c19 (No. 1911).
『弥勒経遊意』 T 38: 263a–272b (No. 1771).
『弥勒下生経』 T 14: 421a–428b (No. 453–455).
『弥勒上生経宗要』 T 38: 299a–303a (No. 1773).
『妙法蓮華経』 T 9: 1c–62b (No. 262).
『名僧伝』 宗性『名僧伝抄』として現存. ZZ 1B.7.1a–17c.
『名僧伝抄』 『名僧伝』を見よ。
『歴代三宝紀』 T 49: 22c–127c (No. 2034).

二次文献

Akanuma Chizen 赤沼智善
［1939］1981 『佛教経典史論』赤沼智善著作選集 3. 法藏館.
Andō Toshio 安藤俊雄
［1962］1975 「廬山慧遠の禅思想」『天台学論集：止観と浄土』平楽寺書店, 1975, 184–288.
Assaji Bhikkhu
1962 *The Sūtra of Visualizing the Buddha of Immeasurable Length of Time*. Taipei.

Benveniste, Émile and Paul Demiéville

1933 “Notes sur le fragment sogdien du *Buddhadhyānasamādhisāgara-sūtra*.” *Journal Asiatique* 223.2: 193–248.

Beyer, Stephan

1977 “Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna.” In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, ed. Lewis Lancaster, 329–340. Berkeley: University of California Press.

Birnbaum, Raoul

［1979］1989 *The Healing Buddha*. Revised edition. Boston: Shambhala.

Buswell, Robert E., Jr. ed.

1990 *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Chappel, David W.

1990 “Formless Repentance in Comparative Perspective.” In *Fo Kuang Shan Report of International Conference on Ch’an Buddhism*, 251–267. Gaoxiong: Fo Kuang Publisher.

Chinese Buddhist Society of Australia

1975 *The Smaller Sukhavativyuha: The Sutra of Visualizing the Buddha of Immeasurable Length of Life*. Buddhist Publication Series 1. n.p.: Chinese Buddhist Society of Australia.

Cunningham, Alexander

［1871］1963 *The Ancient Geography of India: I. The Buddhist Period, Including the Campaigns of Alexander, and the Travels of Hwen-Thsang*. Reprint [of the original edition London: Trübner & Co., 1871;] Varanasi: Indological Book House.

de Groot, J. J. M.

1893 *Le code du Mahāyāna en Chine: Son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. Amsterdam: Johannes Müller.

Deleanu, Florin

1993 “Śrāvakayāna Yoga Practices and Mahāyāna Buddhism.”『早稲田大学

大学院文学研究科紀要別冊：哲学・史学編』20: 3–12.

Demiéville, Paul

1954　“La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 44.2: 339–436.

Emmerick, Ronald E.

1992　*A Guide to the Literature of Khotan*. 2nd ed., thoroughly rev. and enl. Studia philologica Buddhica, Occasional Paper Series 3. Tokyo: International Institute of Buddhist Studies.

Enomoto Fumio 榎本文雄

1984　「東トルキスタン出土梵文阿含の系譜」『華頂短期大学研究紀要』29: 11–26.

1993　「罽賓：インド仏教の一中心地の所在」塚本啓祥教授還暦記念論文集刊行会『知の邂逅――仏教と科学：塚本啓祥教授還暦記念論文集』佼成出版社, 259–269.

Éracle, Jean

1984　“Soutra des paroles du Buddha sur la contemplation de la Vie Infinie.” In *Trois soûtras et un traité sur la Terre Pure*, 225–280. Genève: Éditions Aquarius.

Frauwallner, Erich

1951　*On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma 3. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Fujita Kōtatsu 藤田宏達

1970　『原始浄土思想の研究』岩波書店.

［1970］1990　“The Textual Origins of the *Kuan Wu-liang-shou ching*: A Canonical Scriptures of Pure Land Buddhism.” In Buswell 1990, 149–173.

1985　『観無量寿経講究：『観経四帖疏』を参看して』真宗大谷派宗務所出版部.

Fukuda Gyōei 福田堯穎

1954　『天台學概論』福田大僧正米寿記念出版刊行会.

Fukuhara Ryōgon 福原亮厳

1975 『仏教概論』永田文昌堂.

Funayama Tōru 船山徹

1995 「六朝時代における菩薩戒の受容過程:劉宋・南齊期を中心に」『東方學報』67: 1–135.

Gaulier, Simone, Robert Jera-Bezard, and Monique Maillard

1976 *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*. Iconography of religions sec. 13, fasc. 14, pts. 1–2. Leiden: E. J. Brill.

Gerünwedel, Albert

1912 *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan: Bericht über Archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuca, Qaraśahr und in der Oase Turfan*. Berlin: Georg Reimer.

Harrison, Paul

1990 *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

1992 “Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*.” In *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. Janet Gyatso, 215–238. Albany: State of University of New York Press.

Hartmann, Jens-Uwe

1996 “Neue Fragmente aus dem ‘Yogalehrbuch’.” In *Festschrift Dieter Schlingloff zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, ed. Friedrich Wilhelm, 309–318. Reinbek: Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.

Hartmann, Jens-Uwe and Klaus Wille

1992 “Die nordturkistanischen Sanskrit-Handschriften der Sammlung Hoernle

(Funde buddhistischer Sanskrit-Handschriften II).” In *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen II*, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beihefte 4, eds. Jens-Uwe Hartmann, Klaus Wille, Claus Vogel, and Günter Grönbold, 10–63. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hayashiya Tomojirō 林屋友次郎

1945　『異譯經類の研究』東洋文庫論叢 30. 東洋文庫.

Ikeda Eijun 池田英淳

1937　「鳩摩羅什譯出の禪經典と廬山慧遠」『大正大學々報』26: 101–118.

Inagaki Hisao 稲垣久雄

1994　*The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese*. Kyoto: Nagata Bunshodo.

Inokuchi Taijun 井ノ口泰淳

1966　「西域出土の梵文瑜伽論書」『龍谷大學論集』381: 2–15.

Inokuchi Taijun 井ノ口泰淳, Mizutani Kōshō 水谷幸正, Yamada Meiji 山田明爾, Kanaoka Shōkō 金岡照光, Ueyama Daishun 上山大峻, and Kodama Daien 小玉大圓

1975　『シルクロードの宗教：幻の寺院をたずねて』アジア仏教史：中国編 5. 佼成出版社.

Ishiguro Michi 石黒彌致

1936　『清浄道論 上』東洋文庫叢刊 4. 東洋文庫.

Jiang Liangfu 姜亮夫

1956　《敦煌：偉大的文化寶藏》, 上海: 上海古典文学出版社.

Kamata Shigeo 鎌田茂雄

1983　『受容期の仏教』中国仏教史 2. 東京大学出版会.

Kanaoka Shōkō 金岡照光

1971　『敦煌の文学』大蔵出版.

Kasugai Shinya 春日井眞也

1953　「観無量寿経に於ける諸問題」『仏教文化研究』3: 37–50.

Kasugai Shinya 春日井眞也 and Tōdō Kyōshun 藤堂恭俊

1957　「浄土経典の形成」宮本正尊編『佛教の根本眞理』三省堂, 513–538.

Kawagishi Yoshitaka

1949　*Meditation on Buddha Amitāyus*. New York: American Buddhist Academy Press.

Kimura Eiichi 木村英一 ed.

1960　『慧遠研究：遺文篇』創文社.

Kobayashi Nobuhiko 小林信彦

1990　「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」『関西大学東西学術研究所紀要』23: 1–81.

Kodama Daien 小玉大圓, Nakayama Masaaki 中山正晃, and Chokkai Gentetsu 直海玄哲

1992　「瑜伽師と禅経典の研究：伝承の問題点と分析を中心に（I)」『龍谷大学佛教文化研究所紀要』31: 115–134.

Kuwayama Shōshin 桑山正進

1990　『カーピシー＝ガンダーラ史研究』京都大学人文科学研究所.

Lamotte, Étienne

［1944］1981　*La traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Tome I. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 25. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.

［1958］1988　*History of Indian Buddhism: From the Origin to the Śaka Era*. Translated from the French by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste.

Lessing, Ferdinand D.

1950　"The Thirteen Visions of a Yogācārya: A Preliminary Study." *Ethnos* 15:

108–130.

Leumann, Ernst

1907　“Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.” Erster Teil. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61.3: 648–658.

1908　“Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.” Zweiter Teil. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 62.1: 83–110.

1912　*Zur nordarischen Sprache und Literatur: Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar*. Strassburg: Karl J. Trübner.

［1920］1966　*Buddhistische Literatur: Nordarisch und Deutsch*. Part 1, Nebenstücke. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 15.2. Nendeln, Lichetenstein: Kraus Reprint.

Lévi, Sylvain and Édouard Chavannes

1916　“Les seize arhat protecteurs de la loi.” Pt. 2. *Journal Asiatique* 11th ser., 8.2: 189–304.

Lin Li-kouang 林藜光

1949　*L’Aide-mémoire de La vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra): Recherches sur un sūtra développé du Petit Véhicule*. Introduction by Paul Demiéville. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Lu K’uan Yu (a.k.a. Charles Luk)

1964　“*The Sūtra of the Contemplation of Amitāyus: Kuan wu Liang shou ching*.” In *The Secrets of Chinese Meditation*, 85–106. London: Rider.

Mackenzie, D. N.

1976　*The Buddhist Sogdian Texts of the British Library. Acta Iranica*, ser. 3, vol. 3. Leiden: E. J. Brill.

Makita Tairyō 牧田諦亮

1976　『疑經研究』京都大学人文科学研究所.

Makita Tairyō 牧田諦亮 and Ochiai Toshinori 落合俊典 eds.

1994　『中國撰述經典（其之一）』七寺古逸經典研究叢書 1. 大東出版社.

1995　『中國撰述經典（其之三）』七寺古逸經典研究叢書 3. 大東出版社.

Master, Alfred

1943–1946　"Indo-Aryan and Dravidian." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)* 11: 297–307.

Masunaga Reihō 増永靈鳳

1944　『禪定思想史：禪定思想とその展開』東洋思想叢書 16. 日本評論社.

Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎

1911　『彌勒淨土論』丙午出版社.（『弥勒浄土論・極楽浄土論』東洋文庫 747. 平凡社, 2006 に再刊）

Matsunami Seiren 松濤誠廉

［1954］1967　「瑜伽行派の祖としての馬鳴」松濤教授退官記念事業会編『佛教における信と行：松濤教授論文集』平楽寺書店, 1967, 123–171.

McRae, John R.

1986　*The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Studies in East Asian Buddhism 3. Honolulu: University of Hawaii Press.

Metropolitan Museum of Art

1982　*Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Miyaji Akira 宮治昭

1988　「キジル石窟：石窟構造・壁画様式・図像構成の関連」『佛教藝術』179: 43–69.

［1988–1989］1992　「キジル第一様式のヴォールト天井窟壁画：禅定僧・山岳構図・弥勒菩薩の図像構成」, 宮治 1992, 411–474 に所収.

1992　『涅槃と弥勒の図像学：インドから中央アジアへ』吉川弘文館.

Mizuno Kōgen 水野弘元

1957　「禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説」『駒澤大學研究紀要』15:

15–54.

Mochizuki Shinkō 望月信享

［1930］1972　『淨土教の起源及發達』山喜房佛書林.

1946　『仏教経典成立史論』法藏館.

Murakami Shinkan 村上真完

1984　『西域の仏教：ベゼクリク誓願画考西域の仏教』第三文明社.

Myōjin Hiroshi 明神洋

1988　「彌勒三部經の成立について」『東洋の思想と宗教』5: 74–89.

1994　「禅観経典における念仏観：その意味と起源について」『佛教學』23: 59–79.

Nakamura Hajime 中村元

1964　「浄土三部経の解説」中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経下：観無量寿経・阿弥陀経』岩波書店, 191–213.

1984　『ブッダのことば：スッタニパータ』岩波書店.

Nukariya Kaiten 忽滑谷快天

［1923］1979　『禪學思想史 上巻』名著刊行会.

Nyanaponika Thera

［1962］1983　*The Heart of Buddhist Mediation: A Handbook of Mental Training based on the Buddha's Way of Mindfulness*. London: Rider.

Ochiai Toshinori 落合俊典

1991　*The Manuscripts of Nanatsu-Dera: A Recently Discovered Treasure-House in Downtown Nagoya*. Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scoula di Studi sull'Asia Orientale.

Ōminami Ryūshō 大南龍昇

1995　「『観無量寿経』の成立と禅観経典」『大正大學研究紀要：人間學部・文學部』80: 67–97.

Ono Genmyō 小野玄妙

［1923］1977　『健駄邏の佛教美術』小野玄妙佛教藝術著作集 5, 覆刻版. 開明書院.

Pas, Julian F.

1977 “The *Kuan-wu-liang-shou Fo-ching*: Its Origin and Literary Criticism.” In *Buddhist Thought and Asian Civilization: Essay in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, ed. L.S. Kawamura and K. Scott, 194–218. Emeryville, California: Dharma Publishing.

Pozdneyev, Aleksei M.

［1887］1927 *Dhyāna und Samādhi im Mongolischen Lamaismus*. Translated from Russian and introduced by W. A. Unkrig. Hannover: Heinz Lafaire.

［1887］1978 *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-century Mongolia*. Translated from Russian by Alo Raun and Linda Raun. Bloomington: The Mongolia Society.

Przyluski, Jean

1914 “Le nord-ouest de l’Inde dans le Vinaya des Mūla-sarvāstivādin et les textes apparentés.” *Journal Asiatique* 11th ser., 4(3): 493–568.

Ruegg, David Seyfort

1967 “On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qïzïl.” *Journal of the American Oriental Society* 87.2: 157–165.

1992 “Some Observations on the Present and future of Buddhist Studies.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15.1: 104–117.

Ryukoku University Translation Center

1984 *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha*. Kyoto: Ryukoku University.

Sadakata Akira 定方晟

1991 「タキシラの若干の地名について」『印度學佛教學研究』40.1: 477–484.

Sakaino Kōyō 境野黄洋

［1935］1972 『支那佛教精史』国書刊行会. 『支那佛教史講話』（共

立社, 1927）の増補改訂版.

Satō Taishun 佐藤泰舜

1931　『國譯一切經 經集部 4』大東出版社.

Schlingloff, Dieter

1964a　*Ein Buddhistisches Yogalehrbuch: Textband*. Sanskrittexte aus den Turfanfunden 7. Berlin: Akademie-Verlag.

1964b　"Yogavidhi." *Indo-Iranian Journal* 7.2–3: 146–155.

Schmithausen, Lambert

1970　"Zu den Rezensionen des Udānavargaḥ." *Wiener Zeitschrift für die Kunde südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 14: 47–124.

1982　"Versenkungspraxis und Erlösende Erfahrung in der *Śrāvakabhūmi*." In *Epiphanie des Heils: Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion*, ed. Gerhard Oberhammer, 59–85. Leiden: E. J. Brill.

Schopen, Gregory

1977　"Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature." *Indo-Iranian Journal* 19: 177–210.

Schwartzberg, Joseph E., ed.

［1978］1992　*A Historical Atlas of South Asia*. Second impression, with additional material. New York: Oxford University Press.

Shih, Robert

1968　*Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao*. Première partie: Biographies des premiers traducteurs. Bibliothèque du Muséon 54. Louvain: Institut Orientaliste.

Shikii Shūjō 色井秀譲

1978　『浄土念佛源流考：大無量寿経とその周辺』百華苑.

Silk, Jonathan Alan

1994　"The Origins and Early History of the *Mahāratnakūṭa* Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the *Ratnarāśisūtra* and Related Materials." Ph.D. Dissertation, The University of Michigan, Ann Arbor.

1997 “The Composition of the *Guan Wuliangshoufo-Jing*: Some Buddhist and Jaina Parallels to Its Narrative Frame.” *Journal of Indian Philosophy* 25.2: 181–256.

Soper, Alexander Coburn

1949a “Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture.” Part 1. *Artibus Asiae* 12.3: 252–283.

1949b “Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture.” Part 2. *Artibus Asiae* 12.4: 314–330.

1950 “Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture.” Part 3. *Artibus Asiae* 13.1–2: 63–85.

1959 “Literary Evidence for Early Buddhist Art in China.” *Artibus Asiae, supplementum* 19: 1–296.

Sponberg, Alan

1988 “Wŏnhyo on Maitreya Visualization.” In *Maitreya, the Future Buddha*, eds. Alan Sponberg and Helen Hardacre, 94–109. Cambridge: Cambridge University Press.

Stevenson, Daniel Bruce

1987 “The T’ien-Tai Four Forms of Samādhi and Late North-South Dynasties, Sui, And Early T’ang Buddhist Devotionalism.” 2 vols. Ph.D. Dissertation, Columbia University.

Sueki Fumihiko 末木文美士

1992 「観無量寿経：観仏と往生」末木文美士・梶山雄一『観無量寿経 般若三昧経』浄土仏教の思想 2. 講談社.

Takahashi Shinya 高橋審也

1993 「観無量寿経の成立地について（下）」雲藤義道先生喜寿記念論文集刊行会編『宗教的真理と現代：雲藤義道先生喜寿記念論文集』教育新潮社, 279–292.

Takakusu Junjirō 高楠順次郎

1894 “*Amitāyur-Dhyāna-Sūtra*: The Sūtra of the Meditation on Amitāyus.” In

Buddhist Mahāyāna Texts, Sacred Books of the East 49: 159–201. London: Oxford University Press.

1901 “Tales of the Wise Man and the Fool, in Tibetan and Chinese.” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1901: 447–460.

Takata Osamu 高田修

1967 『佛像の起源』岩波書店.

Tanaka, Kenneth K.

1990 *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*. Albany: State University of New York Press.

Tang Yongtong 湯用彤

1938 《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 長沙: 商務印書館.

Tōdō Kyōshun 藤堂恭俊

1960a 「『坐禪三昧經』に説示する念佛觀の成立背景」『印度學佛教學研究』8.2: 70–73.

1960b 「鳩摩羅什譯出と言われる禪經典の説示する念佛觀」福井博士頌壽記念論文集刊行會編『東洋思想論集：福井博士頌寿記念』福井博士頌壽記念論文集刊行會, 398–411.

Tokiwa Daijō 常盤大定

［1938］1973 『後漢より宋齊に至る譯經總錄』国書刊行会.

Tokuno Kyōko

1990 “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues.” In Buswell 1990, 31–74.

Tsukinowa Kenryū 月輪賢隆

1971 『仏典の批判的研究』百華苑.

Von Le Coq, Albert

1924 *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien: Atlas zu den Wandmalereien*. Vol. 4. Berlin: Dietrich Reimer.

［1926］1928 *Buried Treasures of Chinese Turkestan: An Account of the Activities and Adventures of the Second and Third German Turfan Expeditions*. Translated from German by Anna Barwell. London: George Allen & Unwin Ltd.

Waldschmidt, Ernst

1925 *Gandhara, Kutscha, Turfan: Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann.

Waldschmidt, Ernst, Walter Clawiter, and Lore Holzmann

1965 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden.* Part 1. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, vol. 10, pt.1. Wiesbaden: Franz Steiner.

Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭

［1908］1933 「新に發見せられたる西域古語聖典の研究」壺月全集刊行會編『壺月全集 上巻』大東出版社, 474–485.

［1917］1933 「京都百万遍知恩寺什寶多羅葉梵筴斷片に就きて」壺月全集刊行會編『壺月全集 上巻』大東出版社, 662–684.

Weinstein, Stanley

1959 “Biographical Study of Tz’ŭ-ên.” *Monumenta Nipponica* 15.1–2: 119–149.

Weller, Friedrich

1936–1937 “Bemerkungen zum soghdistischen Dhyāna-texte.” Part 1. *Monumenta Serika* 2: 341–404.

Xinjiang Weiwu’er Zizhiqu Bowuguan 新疆維吾爾自治区博物館 ed.

1990 《新疆石窟：吐魯番伯孜克里克石窟》. 烏魯木斉: 新疆人民出版社; 上海: 上海人民美術出版社.

Yabuki Keiki 矢吹慶喜

1933 『鳴沙餘韻解説：燉煌出土未傳古逸佛典開寶』岩波書店.

Yamabe Nobuyoshi 山部能宜

1997 “New Fragments of the “Yogalehrbuch”.”『九州龍谷短期大学紀要』43:

11–39.

1998　“On the Mural Paintings of Visualizing Monks in Toyok Caves: In Conjunction with the Origin of Some Apocryphal Visualization Texts.” In *The Third Silk Road Conference at Yale University: Conference Proceedings* 2: 454–529.

1999　“The Significance of the “*Yogalehrbuch*” for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts.”『仏教文化』9: 1–74.

n.d.　“Visionary Repentance and Visionary Ordination in the *Fanwang jing*.” Forthcoming in *Buddhist Precepts and Ordinations in East Asia: Festschrift for Professor Stanley Weinstein*.

Yamada Meiji 山田明爾

1967　「観仏三昧と三十二相：大乗実践道成立の周辺」『佛教學研究』24: 27–48.

1976　「観経攷：無量寿仏と阿弥陀仏」『龍谷大學論集』408: 76–95.

Yamada Ryūjō 山田龍城

1959　『大乘佛教成立試論序説』平楽寺書店.

Yamamoto Kōshō 山本晃紹

1955　*The Bussetsu Kammuryojukyo: The Scripture of the Buddha's Sermon on the Meditation on the Buddha of Eternal Life*. In *The Shinshū seiten: The Holy Scripture of Shinshu*, ed. the Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, 74–100. Hawaii: The Honpa Hongwanji Mission of Hawaii.

Yang Liansheng 楊聯陞

1961　「道教之自搏與佛教之自撲」塚本博士頌壽記念會編『佛教史學論集：塚本博士頌壽記念』塚本博士頌壽記念會, 962–969.

Zhongguo Bihua Quanji Bianji Weiyuan Hui 中國壁畫全集編輯委員會

1990　《中國壁畫全集：新疆 6 吐魯番》. 瀋陽: 遼寧美術出版社; 烏魯木斉: 新疆人民出版社.

Zieme, Peter and Kudara Kōgi 百濟康義

1985　『ウイグル語の觀無量壽經』永田文昌堂.

Zürcher, Erik

1972 *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. J. Brill.

訳者付記

本稿は、早稲田大学文学学術院の山部能宜教授による博士論文 “*The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha*: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra”（Ph.D. Dissertation, Yale University, 1998）の概要、凡例、謝辞、本論の序から第 1 篇第 3 章まで（pp. 1–124）、略号、参考文献の日本語訳である。訳出に際し、文意を損ねない限りにおいて適宜原文の構文を変えたり補足的な語句を加えたりした。また、原文中、誤記と思われる箇所は特に断りなく訂正した。漢文の一次資料は文脈上、原典からの引用である場合には旧字体を用いたが、それ以外の場合、例えば書名の表記や人名などには新字体を用いた。

本稿は、2024 年の 2 月から 11 月にかけて行った読書会において各自が用意した下訳を相互に検討・修正する形で作成した。担当箇所は以下の通り。藤本: Abstract, pp. 1–23; pp. 39–72; pp. 81–114; Abbreviations; Bibliography; 安井: pp. 25–38; pp. 76–80; 岡田: pp. 72–76; pp. 115–124; 田中: Convention; Acknowledgement. 当読書会には他に佐藤隆大氏（帝京中学校・高等学校職員）と竹中俊介氏（早稲田大学文化構想学部卒）が参加した。貴重な助言を下さった諸氏に感謝する。日本語訳を快諾し、訳文に丁寧に目を通していただいた山部教授に心よりお礼申し上げる。

本稿は、日本学術振興会特別研究員奨励費（課題番号 23KJ2058）の研究成果の一部である。

（文責：藤本）