

真諦三蔵の著作の特徴 : 中印文化交渉の例として

著者	船山 徹
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	38
ページ	A97-A122
発行年	2005-04-01
その他のタイトル	The Characteristics of the Works of Zhendi (Paramartha) : An Example of the Cultural Interactions between China and India
URL	http://hdl.handle.net/10112/12571

真諦三蔵の著作の特徴——中印文化交渉の例として

船 山 徹

The Characteristics of the Works of Zhendi (Paramārtha) —An Example of the Cultural Interactions between China and India

Toru Funayama

Zhendi (Paramārtha 499-569), while translating the sūtras and śāstras, made his own commentaries thereon and had his disciples take dictation. Unfortunately most of them have been lost and not extant, but it is possible to pick up some of the missed sentences of his works from various commentaries in Tang Dynasty. In this paper, the characteristics of his works recognized in those fragments are discussed. They are that several different meanings are listed for a term, that there are some unique etymology of proper nouns, that there are remarks on the comparison of India and China, that there are also remarks on the comparison of different theories of different nikāyas (schools), that there are cases of trying to give explanations using the teachings unique to Chinese Buddhist apocrypha, and that there are some exegetical interpolations in the translations. Those points are discussed through specific examples. This shows that he always kept it in mind that his disciples and audience were from Chinese cultural area, although he himself was an Indian. In this sense, it could be regarded as an example of the contacts between Indian and Chinese cultures.

本稿は、六世紀中頃の梁末陳初に活躍したインド人論師、真諦（499-569）による著作活動の基本的特徴を知るための予備的考察である。真諦は中国仏教の四大翻訳家の一人に数えられる著名な翻訳家であるが、多くのばあい、彼は経論の翻訳と平行して、その経論の訳本の分量を遙かに超える分量の注釈を自らの言葉で述べ、弟子たちに書き取らせたとされ、その点で、彼の活動には他の翻訳者と一線を画するものがある。残念ながら、それら真諦自身の注釈文献の殆どは散失してしまい現存していない。しかし、唐代の玄奘門下、道宣門下の学僧等が書いた注釈書の類から、真諦の撰した疏（注釈書）の佚文をある程度拾うことは可能である。そのような真諦自身の疏の断片から知られる、真諦の著作の特徴を考察する。

本稿で主に取り上げようとする文献の種類は、翻訳文献ではなく¹⁾、真諦自身の著作断片である。また、真諦の教理学的特徴や思想内容ではなく²⁾、むしろ思想を述べる際の基礎を形成する、より一般的な事柄に眼を向けてみたい。特に着目したい点は、インドから中国に到来した学僧たちの中でもとりわけ真諦の著作に特徴的に窺い知られる、インド文化と中国文化の混濁的な性格である。真諦自身の著作から知られる特徴の何某かが以前より少しでも明らかになれば、ひるがえって真諦の翻訳文献や彼の思想の理解にも資するところがあるかもしれない。

周知のように真諦の伝および訳経活動に関しては、つとに宇井伯寿「真諦三蔵の研究」³⁾において綿密な論考が加えられている。本稿も基本的にそれに従う。しかし宇井説を修正補足すべき点も少なくないため⁴⁾、真諦著作の特徴を検討する前に、真諦の伝に関する基礎事項をまず見ておきたい。周知のように真諦の伝は『続高僧伝』巻一に立てられているが、先行する史料として次に掲げるものも重要である。

陳・慧愷「撰大乘論序」(T31, 112b-113b = 152c-153b)

同「阿毘達磨俱舍論序」(T29, 161ab)

同「大乘唯識論後記」(T31, 73c)

法虔(?)「金剛般若波羅蜜經後記」(T8, 766bc)⁵⁾

隋・費長房『歷代三寶紀』卷九(T49, 87c-88b)、同卷十一(98c-99a)

隋・彦琮「合部金光明經序」(T16, 359bc)、『歷代三寶紀』卷十二(T49, 105c-106a)

聖語藏本「金光明經序」⁶⁾

聖語藏本「勝天王般若波羅蜜經序」⁷⁾

作者不詳「広義法門経尾記」(T1, 922a)

伝によれば、真諦がはじめて広州の南海郡に到着したのは梁の大同十二(546)年、四十八歳の時であった。したがって、彼のもたらしたインド仏教の新情報は、どんなに遅くとも546年までのものということになる。ただ厳密に言えば、彼は広州到着以前に扶南⁸⁾に滞在してい

るから、彼のもたらしたインド仏教にかんする情報や文献の成立下限は、546年よりもさらに数年前となるであろう。

彼の名については、『歴代三宝紀』巻十一に「西天竺の優禪尼 (Skt. Ujjayini; Pāli Ujjeni; Ujeni) 国⁹⁾の三蔵法師波羅末陀、梁に真諦と言う」(T49, 99a)とある。ここに Skt. Paramārtha, Pāli Paramattha に対応する名が確認される。このほか、慧愷『撰大乘論序』には「三蔵法師有り、是れ優禪尼国の婆羅門種にして、姓は頗羅墮 (Bhāradvāja)¹⁰⁾、名は拘羅那他 (Kulanātha) なり。此の土に翻訳すれば称して親依と曰う」(T31, 112c=152c)とある。周知のように彼の名は『続高僧伝』および以後の文献においては、la 音 (羅) と na 音 (那) が metathesis を起こして「拘那羅陀」とも表記されるが、慧愷の表記「拘羅那他」(他は陀と表記されることもある)こそが正しい。慧愷 (518-568; 智愷ともいう) は真諦の直弟子の一人であり、訳場に参席した人物であるから、彼の言は最も信頼に値する。慧愷の伝としては『高僧伝』巻一・法泰伝附智愷伝がある (T50, 431b)。彼の俗姓は曹氏であり、『歴代三宝紀』の真諦三蔵伝のもとになった「三蔵歴伝」(佚)を書いた在家者の曹毘は慧愷の「叔子」であると記されているから (T49, 88a27; T50, 431b24)、曹毘と慧愷は父方の従兄弟どうしであった。

次に真諦の所属部派については、既に指摘されているように、正量部であった可能性が考えられる。というのも、真諦の訳した『律二十二明了論』は、正量部の仏陀多羅法師の作とされる (T24, 665b——仏陀多羅についてはさらに、第三果を獲得した聖者であったことが同論跋文に記される。T24, 672c)。つまり、真諦のもたらした律文献は正量部のものであるから、ここに真諦と正量部の関係が確認できるのである。のみならず、『明了論』の内部においても、使用される修道論の用語として、「忍・名・相・世第一法」があり、これは正量部その他の犢子部系諸派の修道論に特徴的な用語であることが既に指摘されている¹¹⁾。ちなみに、「忍・名・相・世第一法」とは、見道に至る直前の、「順決択分」あるいは「四善根位」と呼ばれる段階であり、説一切有部の階位説における「煖・頂・忍・世第一法」に相当する。なお真諦訳の場合、有部の術語を用いる翻訳があるのは勿論であるが、その一方で、「忍・名・相・世第一法」は『明了論』だけでなく、『部執異論』や『顯識論』に確認されることは既に指摘されている通りである。したがって、この説と真諦の立場の結びつきは偶然のものではなく、真諦説の基本的構造と関わる事が判明する。さらに、後述するように、真諦の訳や著作の一部においてインドの諸部派の見解を紹介する際に、しばしば正量部に言及することも、真諦と正量部の密接な関係を裏打ちするものといえよう。

ただ、真諦とつながるのは正量部ばかりではない。思想的立場に目を転ずるならば説一切有部や唯識とのつながりが重要となる。周知のように、彼がその生涯を通じて説一切有部の『俱

舎論』(大正1559番, Abhidharmakośa[bhāṣya])と瑜伽行唯識派の無著作『撰大乘論』三卷(大正1593番, Mahāyānasamgraha)およびその天親釈(『撰大乘論釈』十五卷、大正1595番)の翻訳・解説に精力を傾けたことは、やはり重視しないわけにはいかない。ここに真諦とヴァスバンドゥの密接な関係が知られるわけであるが、さらにいえば、真諦により年代的に近接する論師としてはディグナーガ(陳那、ca. 480-540)を挙げることも可能である。ディグナーガの真諦訳としては、『無相思塵論』一卷(大正1619番, Ālambanaparīkṣā)、『解拳論』一卷(大正1620番, *Hastavālaprakaraṇa)がある¹²⁾。ディグナーガの思想的立場は經量部瑜伽行唯識派の総合学派といってよかろうが、彼もまた『俱舎論』の綱要書Marmapradīpaを残している点で俱舎論を重視したことが窺われることと、それにもかかわらず、説一切有部ではなく犢子部の師のもとで受戒し僧となったとする伝承¹³⁾があることは、真諦の立場を考える際の参考となるかと思われる。5～6世紀頃のインドにおいて、説一切有部の教理学と大乘の瑜伽行唯識説を採用しながらも、出身ないし所属部派は有部以外の部派であった論師の少なくない可能性を我々は検討すべきかもしれない。一般に正量部は犢子部系四部の一と考えられるから、ディグナーガと犢子部との関係を認めてよいならば、俱舎論や唯識とのつながりという点で、ディグナーガと真諦は近接した立場にあったと言えるのである。

第一節 真諦自身の著作

真諦の「訳」にいかなるものがあるかについては比較的よく知られているので割愛する。本稿でとくに注目したいのは真諦訳ではなく、真諦の撰すなわち真諦自身の著作ないし口述筆記録と言ふべき諸文献である。真諦が自分自身の説を語ったものである。そうしたジャンルに入るものを明確にしてくれるものに經録がある。『開元釈教録』卷七は真諦の訳經論を挙げた後に次のようにいう。

又長房内典等録、復有正論積義等一十三部一百八卷、今以並是經論義疏、真諦所撰、非梵本翻、故刪不録。(T55, 546c)

また『長房(録)』『内典(録)』などの經録には更に「正論積義」等の十三部一百八卷が記録されているが、それらの經論や義疏はいずれも真諦の所撰であって梵本からの翻訳ではないから、今それらは[真諦の翻訳リストから]削除し、採録しない。

ここに言及される「正論積義」等の十三部一百八卷というのは、部数と卷数から『歷代三寶紀』(T49, 88a)と『大唐内典録』(T55, 273c)の対応箇所を検討してみると、おそらくは次の十三著作を指すと考えられる。

- (1) 『正論釈義』 五卷
- (2) 『仏性義』 三卷
- (3) 『禪定義』 一卷
- (4) 『俱舎論疏』 六十卷 (但し慧愷の俱舎釈論序によれば五十三卷)
- (5) 『金剛般若疏』 十一卷 (疏十卷、経一卷)
- (6) 『十八部論疏』 十卷
- (7) 『解節経疏』 四卷
- (8) 『無上依経疏』 四卷
- (9) 『如実論疏』 三卷
- (10) 『四諦論疏』 三卷
- (11) 『破我論疏』 一卷
- (12) 『随相論中十六諦疏』 一卷 [大正1641番『随相論』として現存]
- (13) 『衆経通序』 二卷

以上のほとんどは現存しないのであるが、そのうちの幾つかに簡単な解説を施しておく、まず(4)『俱舎論疏』については、普光『俱舎論記』等に断片的に紹介される真諦説の多くは、本疏からの引用であろうと推測される。同様に(5)『金剛般若疏』、(6)『十八部論疏』(『部執(論)疏』あるいは『部執(論)記』とも称される)、(7)『解節経疏』も現存しないが、それらは隋唐の論師たちによって断片的に引用されることによってその佚文と実在性が確かめられる。(12)『随相論中十六諦疏』は現存の大蔵経中に『随相論』として残るものと同一である可能性の高いことが先行研究によって指摘されている¹⁴⁾。

さらに『開元釈教録』において真諦の著作と断定された上記十三部以外にも真諦作の可能性のあるものが存在する。以下にそれらを掲げ、簡単な解説を付す。

(14) 『翻外国語』 七卷<一名雜事、一名俱舎論因縁事> (T49, 88a) ——本論は『歴代三宝紀』『内典録』の真諦録において、上記『衆経通序』の直後に、真諦録の最後の文献として掲げられている。内容は不明ながらも、題名からして翻訳文献ではなく、真諦の著作である可能性が大きい。

(15) 『明了論疏』あるいは『律二十二明了論疏』 五卷——本疏は、『律二十二明了論』の跋文(T24, 673c)に、陳の光大二(568)年に論の本文一卷を翻訳したのと同時に「註記解釈して五卷を得」とされるものに相当する。このとき訳場において筆受を担当したのは建康の阿育王寺出身の慧愷であったと言われているから、慧愷は本疏の成立にも直接関わったと考えてよからう。なお、本疏の佚文は、唐代の律宗諸文献より、かなりの量を回収することが可能であ

る。

(16)『撰大乘論義疏』八卷——慧愷「撰大乘論序」より知られる。佚文は宇井氏によって集められている¹⁵⁾。

(17)『金光明(經)疏』十三卷——真諦には金光明經七卷の翻訳があったが、そのほか、注釈十三巻も残した。その佚文は一部回収可能である。

(18)『仁王般若(經)疏』六卷——吉蔵・智顛・円測らの著作より、真諦撰『仁王般若疏』の佚文を回収することが可能である。子細に検討してみると、真諦の疏は、鳩摩羅什訳として伝えられるところの『仁王般若經』の表現を経文として、それに真諦が解説を施したものであることが窺い知られる。このことは、インド人である真諦が(恐らくは漢人僧に請われるままに)中国成立の疑經にも解説をおこなったことを示しており、甚だ興味深い。この点についてはいろいろな視点からむため、改めて後述したい。

(19)『九識論義記』二巻または『九識章』三巻——本文献は、真諦が、瑜伽行唯識派の通常の見識説とは異なる九識説を提唱していたことを示す文献であるが、残念ながらごく一部の断片が残るに過ぎない。近年、真諦が九識説を立てたとする理解に対する疑念も出されているが¹⁶⁾、本文献の実在性を完全に否定するまでには至っていないように思われる。

(20)『転法輪義記』一卷——実態不明。

(21)『中辺(分別論)疏』三巻——実態不明。

(22)『大乘唯識論注記』——『唯識二十論』に対する注釈。実態不明。

(23)『婆藪槃豆法師伝』一卷——大正2049番として現存する。伝統的に真諦の訳としてされているが、内容を検討してみると、純然たる翻訳文献の性格を逸脱する要素が散見される¹⁷⁾。これについては改めて後述したい。

(24)『顯識論』一卷——大正1618番として現存する。これも真諦の訳と伝えられ今日に至るが、純然たる訳であるとみることには内容と構成から疑念が残る。本論は『撰大乘論』の解説書としての性格を有することから、あるいは真諦が『撰大乘論』を講じた一連の筆記録が存在したことを仮定してよいならば、その一部であった可能性も大きい。後述の検討も参照されたい。

(25)『仏性論』四巻の一部——既に指摘されているように¹⁸⁾、『仏性論』は『宝性論』と密接な関係にあり、『仏性論』の一部は『宝性論』とほぼ同内容の場合がある一方で、大きく異なる部分も少なくない。とりわけ『仏性論』にしばしば用いられる「釈曰」あるいは「記曰」で始まる一節は、坂本幸男によれば、真諦自身の注記であると考えられるという¹⁹⁾。なお、この考え方を敷衍することが許されるならば、他の真諦訳本中——たとえば『転識論』

や『顕識論』においても「釈曰」「記曰」は確認されるから、同様の手法によって、更に真諦の直説を回収できる可能性が残されている。

(26)『七事記』——七事記という名の文献が各種経録中の真諦録に言及されることはないが、円測その他の論師によって引用される場合がある。七事とは仏経冒頭の定型語句であるところの如是・我・聞・一時・仏世尊・住处・大比丘の七項目を指し、それらに関して詳細な解説を施したものが『七事記』であったと思われる。引用内容から察すると、(5)『金剛般若疏』との密接な関係が考えられ、『金剛般若疏』の冒頭部分の単なる別称であった可能性もあるが、同時にまた、「七事記」なる名で様々な引用される事実から推測すると、本来は『金剛般若疏』の冒頭部分であったものが後に独立し、經典の冒頭を広く一般に解説する別な一つの文献として扱われた可能性も無ではないように思われる²⁰⁾。

第二節 真諦の經典解説法——そのいくつかの特徴

真諦はインドの優れた学僧であったから、その著作にはインドの正統的注釈スタイルに沿った解説が数多くのこされている。このことは半ば当然のことであるが、そうしたインドの正統的注釈スタイルを反映すると思われる場合とは別に、他の論師による解説と比較した場合に真諦に特有、あるいは顕著である、と言ってよいものがある。以下はあくまで筆者が現在の時点で気づいた範囲のものにすぎず、その中には他に類例をさらに指摘できるものも、あるいは逆に真諦以外にも類例を見出すことのできるものも含まれているかも知れないが、気づいたところを指摘し批正を仰ぎたいと思う。

一つの語句に複数の意味があることを明かす

真諦の注釈法の特徴としてまず指摘可能な点は、ある一つの語句を解説する際、真諦がしばしば複数の意味を列挙し紹介する点である。たとえば次のとおり。

真諦『釈』云。阿練若者、自有三義。一者離声処、謂国邑音声所不至故。二者離斫伐処、謂採薪所不至故。三者離鬪諍処、謂一切煩惱総能動乱善法、名為鬪諍。若住此処、能伏煩惱、故名離鬪諍也。従一拘盧舍外、外去乃至百千由旬、皆名阿練若処。若薩婆多部解、一拘盧舍五百弓。依正量部解、一拘盧舍凡一千弓也。一弓八尺、凡八百丈地。若准此間、広成四里少許。(円測『解深密経疏』卷三、Z.1.134.4, 351b)

(試訳) 真諦の注釈にいう——阿練若にはもとより三つの意味がある。第一は騒音 (rana)を離れた場所〔という意味〕である。すなわち都市や村の音声がまったく届かない〔場所

である]からである。第二は伐採を離れた場所[という意味]である。すなわち[樹木の]伐採もまったくなされない[場所である]からである。第三は闘い(raṇa)を離れた場所[という意味]である。すなわち一切の煩惱はすべて善なるものを混乱させ得るのであり、それを闘いと呼ぶ。ここにいると煩惱を調伏することができるから闘いを離れた(場所)と呼ぶのである。一クローシャ(krośa)以上、百千ヨージャナ(yojana)までを皆アラニヤの地と呼ぶ。説一切有部の解釈によれば一クローシャは五百ダヌである。正量部の解釈によれば一クローシャは一千ダヌ(dhanu)であり、一ダヌは八尺であるから、都合八百丈の土地である。この地(の度量衡)に準拠するならば、四里と少しとなろう。ここで真諦は、森林や静かな修行の場所を著わすアラニヤ(Skt. araṇya; P. arañña)という語をa-raṇaに分解して(araṇya < a-raṇa)、a-を非所有を示す否定辞とした上で、raṇaに三種の解釈を与えていると考えられる。このような、一つの単語に複数の意味があることを示す語義解釈法は真諦の著作断片に散見される。たとえば、「仏子」(ブツダの息子)の五つの意味²¹⁾や、「爾時」(そのとき)の十一種の意味²²⁾、「神通」の三種の意味²³⁾、「大」の三種の意味²⁴⁾といった風に、真諦は「○○有～義」「○○有～種」「○○自有～義」式の列挙説明をしばしば行なう。いうまでもなく、このような説明方法そのものは真諦のみに特有というわけではない。むしろインド人論師に広く当てはまる一般的性格と言うべきであろう。しかし、真諦の場合は比較的顕著な傾向を見て取ることが可能である。

なお、上の一節において真諦は、阿練若の三義を明かした後に、さらに薩婆多部すなわち説一切有部と正量部の度量衡解釈が異なることを指摘し、最後にインドとの比較で中国を意味するときに真諦がしばしば用いる「此間」(ここ、このあたり)という語を用いて、中国の度量衡との対応をも解説している。このような解説の仕方は、複数の部派の説に精通した上で中国に到来したインド人僧侶としての真諦ならではものといえよう。

固有名詞等の語義解釈

次に、固有名詞の意味を解説する際の通俗的語義解釈(Volksetymologie)にも真諦の特徴を指摘することができる。このことを示す資料を二つ挙げる。一つはマハー・カーシュヤパ(大迦葉)という名前の由来である。

『十八部論疏』云。具足応言迦葉波。迦葉、此云光。波、此云飲。合而言之故云飲光。飲[光]是其姓。上古仙人名為飲光。以此仙人、身有光明、能飲諸光、令不復現。今此迦葉、是飲光仙人種、即以飲光為姓、從姓立名、稱飲光也。(吉蔵『法華義疏』卷一 T34, 459b)
(試訳)『十八部論疏』(=『部執論疏』)にいう——〔迦葉は〕詳しくは迦葉波(Skt.

kāśyapa; P. kassapa) と言うべきである。迦葉とは、この地 (中国) では光 (kāśa) という意味である。波とは、この地では飲む (√pā) という意味である。以上を合わせて飲光 (光を飲む者) と言う。飲 [光] は姓である。太古の仙人で飲光という者がいた。この仙人は体中に光を備え、諸々の光を飲んで現われないようにすることができた。今のこの迦葉は飲光仙人の末裔であるので、飲光を姓とし、姓にもとづいて名づけて飲光と称したのである。

この説明は、部派名の迦葉維 (Kāśyapiya) を飲光部と意識するのと同じ説明法であるが、真諦のここでの解説はかなり詳しいものとなっている。

次に目連という名前の由来を説く一節をみてみよう。

真諦三蔵云。応言勿伽羅。勿伽者、此言胡豆、即綠色豆。羅、此云受。合而為言、応言受胡豆。蓋是其姓、上古有仙人名勿伽羅、不食一切物、唯食此豆、故名受胡豆。其是仙人種、故以為名也。(吉蔵『法華義疏』卷一 T34, 459c)²⁵⁾

(試訳) 真諦三蔵はいう——〔目連は、正しくは〕勿伽羅 (Skt. maudgalyāyana; P. moggalāna) と言うべきである。勿伽 (Skt. maudga < mudga; P. mugga) とは、この地では胡豆という意味である。つまり緑色の豆²⁶⁾ のことである。羅とはこの地では受ける (√lā) という意味である。あわせて言うと、受胡豆 (胡豆を食する者) と言うべきである。思うにこれは姓なのであって、太古に勿伽羅という名の仙人がいて、〔この仙人は他のものは〕何も食べずに専らこの豆だけを食していたから、受胡豆というのである。〔目連は〕この仙人と同じ種姓であるから、この名前があるのである。

これら人名の由来について、現存大蔵経において真諦撰の文献の佚文が記録されて残っているということは、それらが他のインド人論師の解説の場合には案外類例を見出しにくい、真諦特有のものであったことを示唆している。

インドと中国を比較する

インド人であり、中国に到来した人物として、真諦はインドと中国を比較するコメントをいくつか残している。たとえば次のような季節に関する言明がある。

又真諦法師立三際云。從此間正月十六日、至五月十五日、為熱際四月。從五月十六日、至九月十五日、為雨際四月。從九月十六日、至正月十五日、為寒際四月。雨際第二月後半第九日夜漸増、当此間七月九日。寒際第四月後半第九日夜漸減、当此間正月九日。(普光『俱舍論記』卷十一、T41, 188a)

(試訳) さらに真諦法師は〔一年に〕三期を立てて次のようにいう——この地の正月十六

日から五月十五日までが灼熱期の四ヶ月である。五月十六日より九月十五日までが降雨期の四ヶ月である。九月十六日より正月十五日までは寒冷期の四ヶ月である。降雨期の第二の月の後半の九日目から夜が徐々に長くなる。それは、この地の七月九日にあたる。寒冷期の第四の月の後半の九日目から夜が徐々に短くなる。それはこの地の正月九日にあたる。

ちなみにいえば、一年の季節区分については真諦とは異なる説も存在したごとくであるが²⁷⁾、上記の一節では、真諦は一年を3シーズンに分ける説をとり、それが中国——ここでも「此間」という語が使用されている——の何月何日にあたるかを具体的に解説している。

次に紹介するのは楽器に関する事柄である。『解節經』一異品に登場する「毘拏」という語(T16, 713b25-26)に對する真諦の注釈断片中にみられる。

真諦『記』云。毘拏者是音樂器。此間毘巴、大略相似。(円測『解深密經疏』卷二、夾注 Z1.1.34.4, 347b)

真諦の『〔解節經〕記』にいう——〔經にいう〕ヴィナー(vīṇā)とは楽器である。この地の琵琶とほぼ同じようなものである。

琵琶が西方より伝来した以上、こうした寸評は当たり前のことと言えればそれまでであるが、かえって仏教文献には珍しい、単純素朴な、興味深い情報ではある。

諸部派説の比較

既に「一つの語句に複数の意味があることを明かす」の項目下でみた一節にも顕われているが、真諦の解説中には、同一の論点をめぐって説一切有部や正量部など異なる部派の見解を併記する場合がある。次に掲げるものはインド僧の衣の色に関するコメントである。

真諦三蔵云。赤血色衣、外国袈裟、雖復五部不同、同皆赤色。問。常云三種壞色。云何言竝赤色。答。常解云。新衣前取青染、次則入泥、次樹汁度之、名為木蘭、故云若青若泥若木蘭。三蔵云。預是中国人、都無此法。言三種壞色者、三色之中、隨用一色、以点印之。若有青處、則用青点。若無有青處、用泥為点。無泥處、可磨鉄汁点之、竝但應取一色便足、但為時處各異、一色不恒、恐諸比丘生於疑悔、故言於三種隨取一色。十八部義雖異、衣色是一。故『大經』云。見我弟子著赤色衣、謂呼是血。但点不同故、有諸部為異。若薩婆多部、点顯現處。上座部則節節皆点。若正量部、但点四角也。(吉蔵『金剛般若經義疏』卷二 T33, 97bc)

(試訳) 真諦三蔵はいう——赤い血のような色の衣は、外国(インド)では袈裟(kaśāya)といい、五部派の相違にもかかわらず、共通していずれも赤色である、と。質問。ふつつ

は〔衣に関係する色としては〕三種の壊色と言うのに、どうしていずれも赤色であると言うのか。応答。ふつうの答えは次のようである。新たな衣は、まず青く染め、それから泥のなかに入れ、次に樹液を全体に行き渡らせると、これを木蘭〔色〕という。だから、〔壊色は〕青もしくは泥もしくは木蘭と言われている。〔真諦〕三蔵はいう——およそ中央の国（インドの意）の人々にはそのようなやり方はない。三種類の壊色と言われるものは、三色のなかのいずれか一色で点をいれて印をつける。もし青いもの（？）があれば青で点浄するが、もし青いもの（？）がなかったら泥で点浄する。もし泥がなかったら、鉄をすりつぶした液体で点浄する。どの場合ももっぱらどれか一色を使えばそれで十分なのであるが、しかし時と場合の違いによってどの一色になるかは〔異なり〕、いつも同じというわけではない。比丘たちが疑いや後悔を懐くことを恐れるから、三種のうちのいずれか一色をつかうと言うのである。十八の部派は教義は異なるけれども、衣の色は同一である。こういうわけで『大〔般涅槃〕経』(cf. T12, 457b; 699b)は、「我が弟子が赤い衣を着ているのをみて血の色だと言った」とある。ただ点浄の方法が同じではないから、それが諸部派の相違となる。〔すなわち〕説一切有部は、目立つところを点浄し、上座部は布の継ぎ目を点浄し、正量部は四隅を点浄するのである。

以上と内容的に関連するが表現の異なる佚文断片は『玄應音義』卷一四 = 『慧琳音義』卷五九 (T54, 699a)、道宣『羯磨疏』(『四分律羯磨疏濟縁記』卷一八 Z1.1.64.5, 459b) 等にも知られるが、いずれの断片にも共通して言えることは、中国の聴衆を意識した上で真諦がインドにおける僧衣の色について発言しており、彼によれば、部派によって点浄の方法²⁸⁾に相違はあるものの、インドの諸部派の衣の色は赤色という点で共通していると述べている点である。

次の一節は法門の数が八万か八万四千かについての部派間の相違を示す。

真諦師云。問。此五蘊等八万法門得一味義、其相云何。若依上坐(座)部、則有八万四千法門。今依正量部、但有八万。答。約六種法相、顯一味義。……(円測『解深密経疏』卷三 Z1.1.34.4, 352c)

(試訳) 真諦先生はいう——「質問。これら五蘊などは八万法門が同一不変の意味を得るというのは、そのあり方はどのようなかといえば、上座部によれば、八万四千法門であるが、いま正量部によるならば、八万だけである。応答。六種類の法のあり方を主題として、同一不変の意味を明らかにする。……」

これとほぼ同じスタイルは真諦の「訳」として伝承されている文献のいくつかにも確認することができる点に注意しておきたい。たとえば『顯識論』には次のような部派の対比的解説がある。

若小乗義、正量部名為無失、譬如券約。……摩訶僧耆柯部名為撰識。……薩婆多部名同隨得。……他毘梨部名有分識。……」(T31, 880c-881a)

(試訳) [唯識のアーラヤ識に相当するものを] 小乗の教義では、正量部は無失(*avipraṇāśa)と呼び、ちょうど契約書のようなものだという。……摩訶僧祇部は(これに対応するものを)撰識と呼ぶ。……説一切有部は同隨得(*samanvāgataprāpti?)と呼ぶ。……上座部は有分識(*bhavāṅgavijñāna)と呼ぶ。……

なお一部関連する議論は『隨相論』にもみえる²⁹⁾。

例証中にインド人名ではなく中国人名を用いる

インドの仏典では、議論の途中で二人の人物を区別しながら例示説明する必要があるような場合、日本語であれば鈴木さん、佐藤さん等を挙げるのと似た感覚で、デーヴァダッタとヤジュニヤダッタという名を挙げるのがしばしばある。真諦も例外ではなく、たとえば『俱舍論』破我品のなかで二人の人物の心を区別するための例証としてデーヴァダッタの心(Devadatta-cetas)とヤジュニヤダッタの心(Yajñadatta-cetas)に言及する一節があり、その箇所を真諦は「天与心祠与心」と直訳している(T29, 308b10)。しかしその一方で、ほぼ同様の例証として、真諦が「張王」——張さんと王さん——を用いる場合のあることは興味深い。さらに三人の名を挙げる場合には、「張王李」となる。その例は、定賓『四分律飾宗義記』巻第六本に引く『明了(論)疏』に見られる(「張王李三家、如其次第、諸比丘食……」Z.1.1.66.2, 173ab)。ただし真諦の場合、このような例は彼の著作のみならず翻訳文献中にも使用された如くである。その例として『仏性論』巻一を挙げておく。

前約異体相續、立自他義、如兩物相望、故互為自他、以張望王、張即為自、王即為他。以王望張、王自張他。義亦如是。(T31, 789c; また792c24も参照)

先に身体の異なる相續(心の流れ)に着目して自他の意味を確立する。たとえば次の通りである。二つのものが向き合っていることから、相互に自己と他者とをなす。張が王の方を向くとき、張は自己であり王は他者である。王が張の方を向けば、王が自己であり張が他者である。対象(もの)の場合も同様である。

同様の例示は『四諦論』巻四にもある。

汝問。諸有為法、刹那不住、念云何成。何以故。他見他憶無此義故者。答。若知者異、念則不成。如張見王憶。若智相續異、念亦不成。如見牛不憶馬等。若智一、念亦不成。無後智故。反(1)此三義、則名為念。(T32, 397b)

(1)「反」は宋元明三本に従う。麗本は「及」に作る。

汝は質問する——諸々の有為なる存在は瞬間的であり静止することがないから、記憶はいったいどうして成立するのか（成立し得ない）。なぜかといえば、ある者が（何かを）見て、別な人が（それを）記憶することは意味をなさないから。応答。もし認識する主体が異なるならば、記憶は成立しない。たとえば張が何かを見て王が記憶すること（が成り立たない）ように。もし認識の相続（心の流れ）が異なるならば、記憶もまた成立しない。たとえば牛をみても馬等を思い出さないように。もし認識が単一であるならば、やはり記憶は成立しない。なぜなら後続する認識が（生じ）ないからである。以上の三つの事例に反するならば、（記憶は成立するのであって、それを）記憶と名付ける。

こうした訳例は、天与と祠与ではパッと理解できない漢人聴衆の存在を念頭において、いわゆる「格義」に類するが如き感覚をもって、真諦ないし彼の翻訳グループの誰かが思いついたのであろう。いずれにせよ、張や王に字義通り対応する語がインド語原典にあった筈はないが、かといって、あくまで理論内容には影響をきたすことのない例証である点を考えれば、不適切な訳とは決して言えないであろう。

中国成立経典をも解説する

真諦ないし彼の翻訳グループが、聴衆が中国人であることを意識したことは、他の色々な面にも表われている。たとえば、真諦が解説を施したテキストの中に、インドには存在しない、中国成立の経典が含まれている点は看過し得ぬ事実である。その経典とは鳩摩羅什訳として伝えられる『仁王般若経』であり、この経典を中国で成立したものと考えるべきことは既に望月信亨、大野法道ほかの研究蓄積があるので今はあえて触れないが³⁰⁾、真諦が『仁王般若経』を対象として何らかの解説を行ない、自説を展開したことは疑いないようである。

本稿第一節でも言及したように、『歴代三宝紀』巻十一（T49, 99a2; a10）をはじめとする諸経録によれば真諦は『仁王般若経』一卷を訳し、かつ『仁王般若疏』六巻を著作したことになる。後者の『疏』については吉蔵、智顛、円測らによる引用があることによって、真諦の「本記」すなわち解説が実在したことは疑うことができない。一方、真諦の訳したという『仁王般若経』の実在性はどうかといえば、仁王経中国撰述説をとる望月信亨らの先行研究は当然ながら真諦訳の存在を否定するのであるが、さらに興味深いことは、円測らが真諦の『仁王般若疏』として引用する佚文に引かれている経文が鳩摩羅什訳として伝わる疑経『仁王般若波羅蜜経』（大正245番）と全く同一であるという事実である。疑経『仁王経』と円測の引用する真諦撰『本記』（仁王般若疏）³¹⁾の関係は次のようである。

伝羅什訳『仁王経』(T No. 245)

円測の引用する真諦『本記』(T No. 1708)

不住色、不住非色、不住非非色。
(T8, 825c28)

一、本記云。「不住色」者、第一句、遮色。色是色蘊、即質礙義。「非色」者、第二句、遮四蘊、即了別心等。「非非色」者、第三句、重遮色心。若具、應言不住非色非非色、為存略故、但言「非非色」。
(T33, 381b19-23)

三界愛習順道定、遠達正士独諦了
(T8, 827c16)

一、本記云。「三界愛習」一句、謂三界愛皆順如理、不復別見、故言「順道定」。「遠達」一句、別前未証見如如、故言「独了」。(T33, 396c2-5)

返照樂虛無尽源 (T8, 827c19)

依本記云。言「返照」者、返照過去地前之事。言「樂虛」者、緣現在樂、虛而不実樂。言「無尽源」者、照知未来道後、不可尽其源。(T33, 397a9-11)

以上はわずか三例に過ぎないが、それでも真諦訳に使用される経文(サンスクリット語でいえば *pratīka* に相当するもの)がいわゆる羅什訳と一致することは一目瞭然である。このことから、経録情報と相い反して、真諦が自ら訳した『仁王経』は初めから存在しなかったであろうことと、真諦が確かに『仁王経』に何らかの解説を施したであろうこと、そして真諦に基づいた経典は、中国において鳩摩羅什が訳したと伝えられていた、その実は中国成立の疑経であったであろうこと、の三点がかなりの確実性をもって言えるのである。

真諦が所謂羅什訳にもとづいて解説をしたであろうことは、真諦の判教(教相判釈)にも表われている。真諦と判教の問題を今ここに十分な形で論じる準備はないのであるが、かいつまんでポイントのみを紹介するならば次のようなことがいえる。まず真諦には普光『俱舍論記』卷十八の「又真諦云。仏涅槃後経今一千二百六十五年」(T41, 282a)³²⁾という一節から知られるが如き、ある種の仏教的歴史観を確認することが可能なのであるが、真諦は同時に、仏陀の生存時における説法そのものにおける発展をも想定したようである。その根本にあったのは真諦『解節経疏』および『部執論記』の佚文より見る限りは『解節経』すなわち『解深密経』の三種の転法輪説であった如くである。ただし、真諦は類似するが別な形での判教をも主張したようであり、それは『仁王般若経』の解説において展開されたのであった。すなわち、如来の説法を四十五年とみて、それを「転法輪」「照法輪」「持法輪」の三法輪に区分する説である。たとえば、そのような説は次の一節より知られる。

真諦云。如来在世四十五年、説三法輪。謂轉・照・持。然此三輪、有顯有密。密則從得道夜、至涅槃夜、俱轉三法輪。顯則初成道七年、但轉法輪。七年後三十一年中、轉照法輪。三十八年後七年中、轉持法輪。從轉法輪來、有三十年前至二十九年已説餘般若、今至三十年初月八日、方説『仁王』。故言「初年月八日」、此則成仏道三十七年説此經、乃年七十二歳也。云云。(智顛説・灌頂記『仁王護国般若經疏』卷二 T33, 263b)³³⁾

(試訳) 真諦はいう——如来は四十五年のあいだ世にいまし、三種の法輪を説いた。すなわち転法輪・照法輪・持法輪であるが、これら三法輪には顕在化したものと隠されたものがある。隠されているものとは、〔如来が〕成道した夜から涅槃の夜に至るまでのいずれの時にも法輪を三種とも説いていたことである。顕在化したものとは成道後の七年間もっぱら転法輪を回し、七年後の三十一年間は照法輪を回し、三十八年以後の七年間は持法輪を回したことである。転法輪を回してから三十年より〔一年〕前の二十九年までに他の般若経を説いてから、今や第三十年の正月八日になるや『仁王(般若)』を説いたのである。かくして〔経に〕「初年月八日」というのである。すなわち仏道を成就して三十七年にこの経典を説いたのであり、つまり七十二歳であったのである。

釈尊一代の説法を何年とみるかについては、中国仏教史において二つの伝統がある。第一は、釈尊の一生を十九歳で出家し、三十歳で成道し、四十九年間説法して、七十九歳で入滅したとする説である。第二は、二十九歳で出家し、三十五歳で成道し、四十五年間説法して八十歳で入滅したとする説である³⁴⁾。上記の一節で真諦が「如来在世四十五年」というのは第二説と一致する。同じ箇所は、『仁王般若経』に「爾時十号三明大滅諦金剛智釈迦牟尼仏、初年月八日、方坐十地」云々(T8, 825b)とある箇所の解説となっている。「初年月八日」という表現は、恐らく他の経典には全く見られないと言ってよい程の、本経に特徴的な言い回しである。それ故、上の一節は真諦が殊更に『仁王般若経』を解説するために、独自の判経を展開した箇所と考えることができる。ちなみに、「転法輪・照法輪・持法輪」という意味での三種法輪説の典拠は『仁王般若経』でも『解深密経』でもなく、真諦訳『金光明(帝王)経業障滅品第五』(合部金光明経卷二所収)の「帰命頂礼一切諸仏世尊、現在十方世界、已得阿耨多羅三藐三菩提者、轉法輪、照法輪、持法輪、雨大法雨、擊大法鼓、吹大法螺、出微妙声、豎大法幢、乘大法炬」(T16, 368b)という一節であると考えられる³⁵⁾。

以上によって一つ明言し得ることがある。すなわち、現代のわれわれは、真諦はインド人であるから疑経に注釈を施すことなどあり得ないと考えがちであるが、そのように結論することは正しくないということである。さらに、インド人である真諦が注釈を施しているのだから『仁王般若経』は真経であると結論することも正しくないことは、既に望月氏以降の諸研究で

ほぼ確定的である。言い換えれば、インドの正統的經典解釈法を継承する真諦からみればいかにも怪しげで到底認められないものであったはずの疑經にすら真諦が注釈を施した形跡を認めないわけには行かないのである。では何故そのようなことを真諦は行なったのか。その理由を特定することは今はできないが、一つには、真諦が請われるままに中国の聴衆に向けた対機説法として、既に中国で確立しよく知られていた經典を利用しながら仏法を弘めようとした可能性が考えられよう。

中国仏教特有の教理学を是認する——三十心説の利用

仏典の解説にあたり真諦が中国における現状を意識していることは、菩薩の修行階梯を説明する際に「十信」「十解」「十行」「十廻向」という術語を採用したことにも見て取ることができる。既に知られているように、菩薩の修行理論における十信・十住・十行・十廻向という用語は中国仏教教理学特有のものであり、それをインドの文献に求めることはできない。従来の教説における十住が真諦説においては十解と表現される点も既に指摘されているとおりである³⁶⁾。これらの中国成立の用語法を真諦自身が解説で使用した証拠としては次の佚文を挙げることができる。

・真諦三蔵『九識章』云。問。『大本』(=涅槃經)云「縁覺十千劫到」(T12,491c)、到何位、是何宗。答。此是寂宗意、除三界或(惑)、廻心学大乘、入十信、信法如如。准知真諦亦説十信為所到处。(円測『解深密經疏』卷四、Z1.1.34.4,391bc)

・依『本記』(=真諦撰仁王般若疏)云。出二乘也。大乘有二。一、十信至十解、是不定。猶退為二乘。二、十行至十地、是定。故言「行独大乘」。(円測『仁王經疏』卷上本 T33,369a)

・一『本記』云。十信為習種性。十解為性種性。十行為道種性。十廻向已上、即属見道。經説信等為其性故。又下經云。十信十止十堅心。故知十信為習種性。(『同』卷中本 T33,386c)

以上の三箇所について和訳は省略するが、真諦が「十信」「十廻向」等の術語を使用しながら修行理論を解説したことを窺い知ることができる。なお、この点に関連して既に卑見を一部公表しているので、あわせて御批判いただければ幸いである³⁷⁾。

第三節 翻訳文献中に散見される付加的要素

前節末尾に触れた「十信」「十解」「十行」「十廻向」等の中国特有の階位説に絡む問題は、

むしろもう一つ別の面にある。すなわち、そうした術語を真諦が自らの注釈内で使用する限りは問題はないのであるが、真諦は同じものをいわゆる翻訳文献中にも使用したこと、その点が真諦訳の使用を困難にしている一つの要因となっている。既に指摘されていることであるが、たとえば真諦訳『撰大乘論釈』卷三には「菩薩有二種、一在凡位、二在聖位。從初發心、訖十信以還、並是凡位。從十解以上、悉屬聖位」(T31, 174c) といった表現が見られる。また同卷四には「菩薩有二種。謂凡夫・聖人。十信以還是凡夫、十解以上是聖人」(T31, 177c) という説明もある。これらより知られる真諦説は、インドの修行論と用語が異なることは言うまでもないが、同時代の中国仏教の教理学から見ても極めて独特の説であった。いま梗概のみを確認するとどめるならば³⁸⁾、中国仏教史において、六朝隋唐を通じて標準であった菩薩の修行階位説は、初發心→十信→十住(真諦の用語では十解)→十行→十廻向→十地→後二地という五十二位の体系のうち、初發心より十信の終了時までを「外凡夫位」、その後のいわゆる三十心の段階を「内凡夫位」、そして初地以上を「聖人位」とする。これに対して上記の二つの引用から知られる真諦説は、初發心より十信の終了時までを「凡夫位」とし、十住の初心以上をすべて「聖人位」とする点で、凡夫と聖人の境界線の設定が同時代標準説と大きく相違しているのである。いずれにせよ、当時の中国人聴衆からすれば極めて理解しやすい形で修行階位説が説かれている点は大いに評価すべき反面、そうした非翻訳的要素が真諦自身の著作ではない、いわゆる「訳」の中に挿入されている点は問題であり、訳文中のどこからどこまでが純然たる翻訳であり、どの部分が真諦あるいは彼の訳経グループの認めた挿入箇所なのか、その点が今日では全く判らなくなっている。

梵語の一語を漢字二字で訳し、各々に別な解釈を与える

直前に指摘した事柄とも密接に関わるが、時に真諦は、インドの語であれば一単語であるはずのものを漢字二文字をもちいて翻訳し、かつ、その漢字二文字に差異を与える解説をおこなうことがある。もちろんインド語で一語の言葉を類似の漢字二文字を用いて表現することは通常の現象であるが、その二文字に別々な解釈をあたえるのは、非常に奇妙な、おそらくは真諦に特有の現象と言えそうである。そのような現象を端的にあらわす事例として、「歡喜」という語を「歡」と「喜」に分けて解釈する場合は既に長尾雅人によって指摘されている³⁹⁾。歡喜とは菩薩の十地の最初に位置する初地の別名——歡喜地 *pramuditā bhūmiḥ*——であり、歡喜に相当する原語は *pramudita-* (喜んだ、嬉しい) という形容詞的価値を有する単一の語である。この語について、真諦訳『撰大乘論釈』(世親訳) 卷八は次のようにいう。

捨自愛名歡、生他愛名喜。(T31, 206a)

自分に対する愛着を捨てることを「歓」といい、他人に対する愛情を生じることを「喜」という。

これはまったく漢語に依存した解説方法であって、サンスクリット語としてはあり得ない事柄とあってよいだろう。長尾氏はこの前後の文脈を精査することにより、単に歓喜の説明だけでなく、それを含む一節全体にわたって翻訳とは見なしがたい要素のあることを指摘している。さらに同氏は、真諦訳『説大乘論釈』においては歓喜のみならず、「意用」(āśaya)を「意」と「用」とに分けてそれぞれを区別していることも指摘している。

また、同じ『撰大乘論釈』巻九には、「信楽意」(adhyāśaya)という語を信と楽と意に区別する場合がある。以下に、そのうちの「信」と「楽」に差異を与える説明部分を挙げる。

於六度正教中、心決無疑、故名爲信。如所信法、求欲修行、故名爲樂。(T31, 213b)

六波羅蜜の正しい教えに対して心が確定し疑いがないことから「信」と名付ける。信を起こした対象のままに従って修行しようとするから「楽」(ねがい、欲求)と名付ける。

「信楽意」に対応するサンスクリット語は *adhyāśaya* と考えられる。ちなみに同じ語に対応する仏陀扇多訳は「深心」、笈多訳も同じく「深心」、玄奘訳は「増上意樂」である。「信」と「楽」の区別はサンスクリット語では意味をなさない。

類例はさらに『仏性論』巻二の「潤滑」なる語の解説にも認めることができる。「潤滑」という語を詳細に解説する箇所の中に「潤」と「滑」とに区別して、「潤滑者、潤以顯其能撰義、滑者顯其背失向徳義」という説明がある (T31, 797a12-13)。ところで、これを含む一連の解説は「三潤滑性者」(T31, 796c17-18) から始まり、さらにそれは「別相有三種。何者爲三。一者如意功德性、二者無異性、三者潤滑性」(T31, 796b5-6) を解説する箇所の一部を構成している。この三種は、幸いなことに、サンスクリット本『宝性論』三一偈およびその散文釈⁴⁰⁾ に対応しており、そのことから、如意功德性・無異性・潤滑性は順に、*prabhāva*、*ananyathābhāva*、*snigdha* (あるいは *snigdhabhāva*) の訳であると確定可能である。以上により、「三潤滑性者」(T31, 796c17-18) 以下の「潤滑者、潤以顯其能撰義、滑者顯其背失向徳義」を含む箇所にぴったりと対応する文章は『宝性論』にはないにも関わらず、その根幹をなす潤滑という語の原語が *snigdha* であることは確実に知られる。かくして、潤滑は本来はサンスクリット語では一語で表現される一つ概念であることがわかり、それにもかかわらずそれを「潤」と「滑」に区別することはインド語の文脈では意味をもたないことが判明するのである。ちなみにこの箇所は、坂本幸男が『仏性論』内部に存する真諦自身の解説部分と推定した「釈曰」から始まる箇所ではなく、テキストのいわゆる地の文の中に見られる説明であることを付記しておく。

また、『随相論』においては、『俱舍論』で用いられている chanda「愛欲」という語を「愛」と「欲」とに分解して「我及愛是見道所破、欲是修道所破」(T32, 165c4-5)と説明し分けている可能性のあることが先行研究において指摘されている⁴¹⁾。

以上、サンスクリット語では一語であるものを類似の漢字二文字を用いて訳し、さらにその二文字に意味上の差異を与える事例が『撰大乘論釈』『仏性論』等に確認できるを見た。かかる事例について、従来の研究は概して、それらはインドの原典にはあるべくもないからインド人学匠たる真諦がそのような解釈をした筈はなく、恐らくは弟子の誤った筆記録が混入していることを示すのであろうという方向で解釈してきた⁴²⁾。真諦訳中の不可解や不具合を弟子の誤解に帰せしめようというわけであるが、はたしてそれが正しい解釈か、筆者は大きな疑問であると考え。本稿において明らかにしたように、真諦は疑経『仁王般若経』にすら解説を施した形跡があり、しかも、地前の修行階位として十信・十解・十行・十廻向という中国仏教教理学特有の用語さえ使用していることを考慮に入れるとき、それらの現象のすべてを弟子の誤解として処理することはかえって説得性を欠くであろう。積極的に認めたかどうかはともかくとして、むしろ真諦自身が、あるいは彼の訳経者集団がグループの総意として、中国特有の要素を用いて解説することを何らかの形で是認していたと解釈するほうが事態をうまく説明できる。

純粹の翻訳文献であれば細字注であるべきもの

真諦の「訳」として伝承される文献のいくつかには、厳密な意味で純粹なる翻訳文献であるならば細字の夾注であるべき文言が本文となっている場合がある。以下にその実例を二、三示そう。

まず、『顯識論』より一例を示すと次のとおりである。

第三用識者、六種眼識界等、即是六識。『大論』名為正受識」(T31, 879a)

第三の用識は、眼識界をはじめとする六種であり、六識にほかならない。『大論』ではそれを正受識と呼んでいる。

中国仏教で『大論』といえばしばしば『大智度論』を指すが、ここではそうではなく、『撰大乘論』を『大論』と呼んでいる。そのことは『顯識論』の前後の文脈より容易に推察される。ここで興味深いのは、「用識」も「正受識」もサンスクリット語では共に同じ *aupabhogikam vijñānam* (あるいは *upabhogavijñānam*) となることである⁴³⁾。つまり用識と正受識の訳し分けは中国語としては意味をなすが、サンスクリット等のインド語ではトートロジーとなってしまう、文脈上、意味をなさない。したがって、上の一節のうちの下線部の七字は、本来はインド

語の原テキストには存在しなかった可能性がある⁴⁴⁾。なお、『顕識論』にはこれに類する例を他にも指摘することが可能である。

次に『婆藪槃豆法師伝』についても類例を指摘することができる。周知のようにこの文献もまた真諦の「訳」ということになっているが、たとえば次のような一節は、何らかの意味での非翻訳的要素を想定せずには読めない箇所である。

此土有国師婆羅門姓僑尸迦。有三子同名婆藪槃豆。婆藪訳为天、槃豆訳为親。天竺立兒名、有此体。雖同一名、復立別名、以顯之。第三子婆藪槃豆、於薩婆多部出家、得阿羅漢果。別名比隣持跋娑⁽¹⁾。比隣持是其母名。跋娑⁽²⁾訳为子、亦曰兒。此名通人畜、如牛子亦名跋娑⁽²⁾、但此土呼牛子为犢⁽³⁾。(T50, 188b)

(1) 娑——原本「婆」を意を以て改める。(2) 跋娑——麗本は「紱娑」、宋元明三本は「跋婆」に作るが、意を以て改める。(3) この直後の箇所を大正蔵(縮蔵も同様)が「……為犢長子。婆藪槃豆是菩薩根性人。」と区切るの誤りである。「……為犢。長子婆藪槃豆是菩薩根性人。」とすべきである。

この土地に、カウシカという姓の婆羅門がいて、その三人の息子はみなヴァスバンドゥという名であった。ヴァスは「天」(神)という意味であり、バンドゥは「親」(一族)という意味である。インドでは子供に名前をつけるときにこのような仕方をするのであり、みな同じ名前であっても、更に別な名前を付けて(各人の相違を)表わすのである。第三子のヴァスバンドゥは説一切有部で出家して阿羅漢果を得た。彼は又の名を比隣持跋娑(Viriñcivatsa?)といった。比隣持は母親の名前である。跋娑(vatsa)は「子」「兒」という意味である。この名(vatsa)は人間にも家畜にも用いる。ちょうど牛の子どものことも跋娑(vatsa)というのと同様であるが、ただしこの地(中国)では牛の子のことは「犢」と呼ぶ。

以上の一節はヴァスバンドゥという名前⁴⁵⁾を解説した箇所であるが、下線部については、翻訳されるべき原典に存在していたと想定するよりも、漢訳された時に補足された情報であると考えるのが自然であろう。

次も同じく『婆藪槃豆法師伝』の一節である。

仏滅度後五百年中、有阿羅漢名迦旃延子。母姓迦旃延、従母為名。先於薩婆多部出家。本是天竺人、後往罽賓国。罽賓在天竺之西北。与五百阿羅漢及五百菩薩、共撰集薩婆多部阿毘達磨、製為『八伽蘭他』、即此間云『八犍¹度』。……(T50, 189a)

(1) 「犍」は宋元明三本に従う。麗本は「乾」に作る。

仏滅度後の第五の百年中に(仏滅後五世紀末までに)、迦旃延子(Kātyāyanīputra)という阿羅漢がいた。母の姓が迦旃延であり、母にしたがって〔迦旃延の息子と〕名づけられた。まず説一切有部で出家した。もとは天竺(インド)の人であったが、後に罽賓(ガン

ダーラヤカシュミールの一帯)に行き——罽賓は天竺の西北に位置する——、五百人の羅漢および五百人の菩薩と共に説一切有部のアビダルマを編輯して『八伽蘭他』——この地にて『八鍵度論』というものにほかならない——を製作した。……

ここでも下線部をインド語原典からの忠実な翻訳と考えることは困難である。上記二カ所いずれの場合にも、訳として伝承されてきた文献の中に「此土」あるいは「此間」という語によって中国を指し示す部分があることは見逃すべきであるまい。

『婆藪槃豆法師伝』が純然たる翻訳ではなく、真諦の口述内容を色濃く反映している可能性はつとに高楠順次郎によって指摘されており、筆者もその説に賛同する。ただし、高楠がその根拠として言及を指示した次の跋文については、高楠訳に誤解があるので正しておきたい。

前來說此、記天親等兄弟。此後記三蔵闍梨從臺城出入東至広州、重訳大乘諸論并遷化後事、伝於後代。(T50, 191a)

ここまでの箇所はヴァスバンドゥら〔三〕兄弟のことを記録する。これ以降は三蔵闍梨(真諦)が建康の宮城より出て東部に行き、〔その後〕広州に到着して大乘の諸論を再度訳したことおよび逝去後のことを記録し、それを後代に伝える。

以上の箇所について、高楠の英訳⁴⁶⁾が、台城(原文は「臺城」)を“the capital of Tai-chou”すなわち台州(浙江省)の都城とするのは誤解である。正しくは建康の内城、即ち天子のいます臺城(宮城)を指すと理解すべきである⁴⁷⁾。

なおこの部分を書いた作者が誰かは大きな問題であるが、筆者は、この跋文が後代の加筆ではなく、当該文献の成立当初から存在した可能性を想定したい。以下にその理由を記す。あくまで推測の域を出ないのであるが、真諦のことを「三蔵闍梨」と呼ぶのは特徴的な言い回しと考えてよさそうであることが一つの根拠である。真諦の訳として伝わる『涅槃經本有今無偈論』の末尾に「三蔵闍梨の解旨に云わく」云々とあること(T26, 282c)——なおこの箇所は訳ではなく、訳後の解説として真諦自身の言を記録したものと解釈すべきである——や、真諦訳『広義法門經』の尾記に「此の經は中阿含の一品より出づ。陳の天嘉四年(563)、歲、癸未に次の十一月十日、広州の制旨寺に於いて真諦三蔵闍梨に請いて訳を為す」(T1, 922a)とあることを考慮すると、「三蔵闍梨」は真諦の直弟子ないしそれに準ずる近しい関係の者たちの間で行なわれていた呼称であった可能性があるのである。

いずれにせよ、現在『婆藪槃豆法師伝』の名で伝えられる文献が、その連続する失なわれた後半部分において真諦三蔵自身の中国到着後の事跡を記すものであったとするならば、そのようなものを訳とは称し得ないことは何人にも明らかであろう。

おわりに

インド人論師ないし翻訳者として真諦は饒舌の人か寡黙の人かと問うならば、彼は頗る饒舌の部類に属するであろう。本稿では、後代の引用断片等を通じて、饒舌なる真諦自身の著作（あるいは弟子によるその口述筆記録）の特徴を検討した。その結果、真諦の経典解説法として、一つの語句に複数の意味があることを明かす場合があること、固有名詞の詳細な語義解釈がみられること、インドと中国を比較する発言があること、同一の論題についてインドの諸部派の見解を列挙したり比較したりする場合があること、例証中に中国人名をもちいる場合があること、インドには存在しない中国成立の経典や教理を否定することなく、むしろそれらを積極的に活用した形跡が認められることを確かめることができた。さらに、翻訳文献中においてさえ、梵語の一語を漢字二字で訳した上に各々別々な解釈を加え二字の相違を述べる場合があること、厳密な意味での純粋な翻訳文献であれば細字の夾注であるべきものが本文として記されている場合があることなど、翻訳らしからぬ要素が認められることも指摘した。ただし、筆者は現時点では網羅的検討までには至っていないため、多くの重要な要素を見落としているのではないかと大いに懼れる次第である。今回指摘した事柄についても、よりの確な類例を更に多く指摘することが可能であったかもしれないが、今はまだ十分な理解に至っていないのが現状であることを告白しなければならない。

本稿で指摘した真諦の著作の特徴は、概していえば、弟子や聴衆が漢文化圏の人々であることをインド人である真諦が念頭においていたことを示しており、その意味で、インド文化と中国文化の接触の一つの具体例とみなすことができるであろう。中国文化特有の要素に着目してそれを積極的に活用しようとする真諦の態度は、或いは彼だけに特有の態度ではなく、むしろ当時のインド人学匠の一つの典型なのかもしれないが⁴⁸⁾、少なくとも仏教僧真諦の「対機説法」の具体的なあり方を示すものであり、「善巧方便」の一つの実践形態であったとみることは可能であろう。

本稿中にTとあるのは大正新脩大蔵経を示す。Zは大日本統蔵経を示す。たとえば、Z1.1.34.4, 351dは、統蔵経の第一編、印度撰述、第三十四套、第四冊、三百五十一葉の裏の下段を示すものとする。

注

- 1) 翻訳文献としての真諦訳の特徴に関する先行研究として次がある。高崎直道「真諦三蔵の訳経」、『森三樹三郎博士頌寿記念 東洋学論集』、京都：朋友書店、1979年。岡田行弘「漢訳仏典研究序説——真諦訳『宝行王正論』をめぐって」、『木村清孝博士還暦記念論集、東アジア仏教——その成立と展開』、東

- 京：春秋社、2002年。
- 2) 真諦の思想ないし教理学的特徴に関する先行研究は数多いが、主なものとして次がある。宇井伯寿『印度哲学研究第六』（東京：岩波書店、1965年）所収の「十八空論の研究」「三無性論の研究」「顯識論の研究」「転識論の研究」「決定蔵論の研究」の各論。高崎直道「真諦三蔵の思想」、『大乘仏教から密教へ——勝又俊教博士古稀記念論集』、東京：春秋社、1981年。勝又俊教『仏教における心識説の研究』、東京：山喜房仏書林、1961年、第二部第三篇第二章「真諦三蔵の識説」、同第三章「真諦三蔵の訳書と無相論」。岩田諦静『真諦の唯識説の研究』、東京：山喜房仏書林、2004年。
 - 3) 『印度哲学研究第六』、東京：岩波書店、1965年。
 - 4) 宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」を承けるその後の真諦関係文献の総合的研究として次がある。蘇公望「真諦三蔵訳述考」、『仏典翻訳史論』（現代仏教学術叢刊38）、台北：大乘文化出版社、1978年。吉津宜英「真諦三蔵訳出経律論研究誌」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』61、2003年。
 - 5) 本経後記の作者は明記されていないが、序の中に、壬午（562）の年の九月二十五日に訳経一卷と文義（すなわち真諦の疏）十巻が完成した折に、筆受の一人であった法虔が百部を造り流通せしめたことを記し、全体が「普願衆生、因此正説、速至涅槃、常流広化」という願文で終わることからすれば、この後記の作者は法虔であると考えてよいのではないか。先行研究として宇井「真諦三蔵伝の研究」26-27頁を比較参照。
 - 6) 二楞学人「法宝連璧（一）」、『現代仏教』第三卷一月特別号、1926年。小野玄妙「梁真諦訳金光明経序文」、『仏典研究』第一卷第二号、1929年。二楞生「大蔵文庫古逸善本目録（一）」、『ピタカ』第五号、1934年。三者とも同著者。残念ながら現時点で聖語蔵の当該序文を参照することはできない。幸いに上掲三論文に部分的写真と序全文の録文があるため、おおよそのことは知りうるが、三論文に掲載された録文の字句が微妙に異なる点には注意が必要である。宇井伯寿以後、従来の真諦研究および金光明経研究が、宇井説を反復踏襲した蘇公望を除けば、この重要な情報に触れないのは全く不思議である。とりわけ「大蔵文庫古逸善本目録（一）」は、寿量品の一部に増広が見られることを指摘し、その部分の録文を載せている点でも貴重である。
 - 7) 小野勝年「聖護蔵の「勝天王般若波羅蜜経」の経序について」、『南都仏教』59、1988年。
 - 8) 扶南の仏教史から見た真諦の位置に関する先行研究として次を参照。静谷正雄「扶南仏教考」、『支那仏教史学』6-2、1942年、特に24頁。静谷氏によれば、真諦当時の扶南王は仏教に対して好意的であった留陀跋摩（Rudravarman, 514-550年頃）とされる。
 - 9) ウッジャインーはアヴァンティー国（Avanti）の都であり、現在のウッジャイン（Ujjain）に当たる。ちなみに優禅尼国は、真諦と同時代の漢語史料においては、真諦伝の関係では西天竺に分類されるが、月婆首那伝の関係では中天竺に分類され（続高僧伝T50, 430b; 聖護蔵本勝天般若経序）、区分が必ずしも一定していない。
 - 10) 宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」9頁に頗羅墮の原語としてBhārataないしBharataを想定するのは全くの誤り。頗羅墮がBhāradvājaである例としては、いわゆる賓頭盧頗羅墮を挙げることができる。
 - 11) 宇井伯寿「顯識論の研究」395頁。並川孝儀「チベット訳『有為無為決択』の正量部説と『律二十二明了論』」、『加藤純章博士還暦記念論集、アビダルマ仏教とインド思想』、東京：春秋社、2000年、特に189頁以下。同「正量部の四善根位説」、『印度学仏教学研究』44-1、1995年、も参照。
 - 12) Hastavālaprakaraṇa とその真諦訳については次を参照。Eich Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, 1959, pp. 127-129, pp. 152-156. 長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』（東京：大東出版社、1978年）、第二篇第三章第二節「漢訳二本対照チベット訳『手量論註』和訳」および同第三節「『無想思塵論』の形態論的検討」。真諦のもたらした論書の中にディグナーガのものがあり、その相対年代は480-540年頃と推測されている点から考察

- すると、真諦はおそらく最新の文献をふくむインド情報を中国にもたらしたと考えてよい。ディクナーガと真諦の年代関係を論じた先行研究として次を参照。服部正明「ディクナーガ及びその周辺の年代」、『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』、京都：塚本博士頌寿記念会、1961年、84-85頁。
- 13) E. Obermiller, *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. II. Part. The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg, 1932, p. 149. *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi, 1990 (originally Simla, 1970), tr. by Lama Chimpa and Alaka Chittopadhyaya, and edited by Debiprasad Chattopadhyaya, p. 181. Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 3. durchgesehene Auflage, Berlin: Akademie-Verlag, 1969, p. 390.
- 14) 宇井「真諦三蔵伝の研究」96-97頁。青原令知「徳慧の『随相論』」、『印度学仏教学研究』41-2、1993年。同「徳慧『随相論』の集諦行相解釈」、『印度学仏教学研究』51-2、2003年。なお『随相論』を真諦の疏を含むものとは解釈しない立場の研究として次を参照。吉津宜英「真諦三蔵訳出経律論研究誌」、241頁。
- 15) 宇井伯寿「撰大乘論義疏の断片」、同『撰大乘論研究』、東京：岩波書店、1935年。
- 16) 吉村誠「撰論学派の心識説について」、『印度学仏教学研究』51-1、2002年。
- 17) J. Takakusu, "The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)," *T'oung pao Série II. Vol. V.*, 1904, p. 293 n. 110. Id., "A Study of Paramartha's Life of Vasu-bandhu; and the Date of Vasu-bandhu," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, p. 38. E. Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma: IsMEO, 1951, pp. 17-18.
- 18) 月輪賢隆「究竟一乗宝性論に就て」、『日本仏教学会年報』7、1934年（後に、『仏典の批判的研究』、京都：百華苑、1971年、所収）。服部正明『『仏性論』の一考察』、『仏教史学』4-3・4、1955年。
- 19) 『国訳一切経瑜伽部十一』所収の坂本幸男「仏性論解題」の264-267頁に、仏性論中で「釈曰」あるいは「記曰」より始まる十七カ所が集められている。
- 20) 七事記については次を参照。宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」85頁。拙稿「『漢訳』と『中国撰述』の間——漢文仏典に特有な形態をめぐって」、『仏教史学研究』45-1、2002年、p.28 n. 41.
- 21) 円測『解深密経疏』卷一 (Zl. 1.34.4, 317c; cf. 324a) に引く真諦の解釈（おそらくは『解節経疏』）。なお類似の解釈は、真諦の著作ではないが、翻訳文献としては真諦訳『撰大乘論釈』（天親訳）卷八 (T31, 206b) にもみえる。
- 22) 円測『解深密経疏』卷三 (Zl. 1.34.4, 349a)
- 23) 同卷二 (Zl. 1.34.4, 334a)
- 24) 同卷一 (Zl. 1.34.4, 317a), 吉蔵『法華義疏』卷一 (T34, 457c)
- 25) Cf. 窺基『阿彌陀経疏』「故真諦云。応名勿伽羅。此云愛（受）胡豆。愛（受）胡豆即菉豆也。上古有仙人唯食此豆、是彼仙種、因姓為名」(T37, 315c)。なお同疏原文中の「愛」は「受」の誤りであろう。さらに、『三論玄義檢幽集』卷六における「抄批」（唐・大覺『四分律鈔批』、但し現行本に対応箇所なし）の引用中にも目連の語義解釈を含む真諦説 (T70, 465bc) がみえ、それが元来は『部執論疏』の一節であったことが窺い知られる。
- 26) maudga > mudga (Pāli mugga). 緑色の豆とは現在ムング豆と呼ばれるものに相当するか。
- 27) 因みに季節の区分に関する他の説としては、『大唐西域記』卷二に真諦と同じ一年三分説および、さらに詳細なる一年六分説などが紹介されるほか、失訳『薩婆多毘尼毘婆沙』卷七 (T23, 547c) や道世『毘尼討要』卷二 (Zl. 1.70.2, 134b) に三分説が言及されている。
- 28) 壊色については次を参照。平川彰『平川彰著作集第16巻 二百五十戒の研究III』、東京：春秋社、1994年、pp. 606-616. 佐藤密雄『原始佛教教団の研究』、東京：山喜房仏書林、1963年、pp. 683-690.
- 29) 「若是薩婆多義、有同隨得繫之戒善、生雖謝同隨得繫、其住在過去、繫果在未来。若正量部、戒善生此

- 善行、与無失法俱生、其不説有業能業、体生即謝滅、無失法不滅、撰業果令不失。……」(T32, 161c-162a)。
- 30) 『仁王般若経』が疑経であることをめぐる研究史および筆者自身の考えについては拙稿「疑経『梵網経』成立の諸問題」、『仏教史学研究』39-1、1996年、参照。
- 31) 円測の引く真諦の「本記」が真諦『仁王般若疏』である点については宇井「真諦三蔵伝の研究」53頁を参照。円測『仁王経疏』に引用される真諦佚文の一覧については次を参照。木村邦和「西明寺円測における真諦三蔵所伝の学説に対する評価(二)」、『研究紀要』(長岡短期大学)6、1982年。
- 32) Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, pp. 7-8.
- 33) 同内容を伝える別な引用として次も参照。「有云。真諦三蔵意。如来在世四十五年、説三乘(種?)法輪。一転法輪、説小乘故。然転有顯密。密則始從得道夜、至涅槃夜、但具転三法輪。顯即從初成道七年、但転法輪。次七年後三十一年中、兼転・照法輪。從三十八年後、於七年中、転種(持?)法輪。從初照至于転治(持?)来、合有三十一年。前二十九年已説餘般若、今至三十年初月八日、方説『仁王般若』、故云「初年月八日」。故今『本記』云。言「初年月八日」者、即正月八日。如来成道七年説『般若』。案此経文、已二十九年、至此時、応是成道後三十六年。此『本記』意、義如上記」(円測『仁王経疏』卷上末 T33, 376bc; cf. 吉蔵『仁王般若経疏』卷上一 T33, 321a)。
- 34) 釈迦四十九年説法説は、西晋・白法祖訳『仏般泥洹経』卷下(T1, 171bc, 172a)、失訳『般泥洹経』卷下(T1, 187a)、前秦・道安「鼻奈耶序」(T24, 851a)、後秦・鳩摩羅什訳『禅秘要法経』卷中(T15, 256a)、南齐・蕭子良『浄住子』(T52, 318c)などに見られる。一方、釈迦四十五年説法説は、失訳『大乘悲分陀利経』卷六(T3, 276b)、北凉・曇無讖訳『悲華経』卷八(T3, 219c)、南齐・僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』卷一(T24, 675b)、北魏・菩提流支『金剛仙論』卷三(T25, 818b)などに見える。
- 35) 真諦説が『金光明経』に基づくことを指摘する文献として次を参照。澄観『大方広華嚴経疏』卷一「真諦三蔵依『金光明』立転・照・持三輪之教、亦大同此、而時節小異。謂。七年前説四諦、名転法輪。七年後説『般若』、具転・照二輪、以空照有故。三十年後具転・照・持、以双照空有持前二故」(T35, 508c)。ちなみに義浄訳では「転妙法輪、持・照法輪」(T16, 414a)とあり、転・照・持の三種はあまり明確でない。
- 36) 水野弘元「五十二位等の菩薩階位説」、『仏教学』18、1984年。
- 37) 拙稿「『漢訳』と『中国撰述』の間——漢文仏典に特有な形態をめぐって」、『仏教史学研究』45-1、2002年、特に22頁。拙稿「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸伝承」、『東方学』105、2003年、特に126頁。
- 38) 六朝隋唐の菩薩の階位説概観にかんしては既に別稿を準備している。あわせて批判参照いただければ幸いである。拙稿「聖者観の二系統——六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論」(麥谷邦夫編『京都大学人文科学研究所「三教交渉の研究」研究班報告書』[書名は未定]に掲載予定)。
- 39) 長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解(下)』、東京：講談社、1987年、60頁。
- 40) 高崎直道『宝性論』、東京：講談社、1989年、47-48頁の和訳を参照。
- 41) 青原令知「徳慧『随相論』の集諦行相解釈」、『印度学仏教学研究』51-2、2003年、p. 845。
- 42) 長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解(下)』p. 60「このような中国的注釈を真諦自らが行なったとも考えにくい。したがってむしろ弟子たちの注釈がそこにまぎれこんでいるというべきではないかと思われる」。また、論点は少々異なるが、フラウワルナーもヴァスバンドゥ二人説を提唱するにあたり、真諦は正しく理解していたにもかかわらず、異なるヴァスバンドゥを真諦の弟子が誤って同一人として記した結果、『婆藪槃豆法師伝』が成立した可能性を想定する。Frauwallner, *On the Date of...*, p. 18.
- 43) 「用識」という訳語は真諦訳『中辺分別論』卷上の偈文(T31, 451c28)およびその散文釈(452a1-2)に見える。対応するサンスクリット語は偈文(I, 9b)ではaupabhogikam (vijñānam)であり、散文釈で

は upabhoga(vijñānam) である。なお、『中辺分別論』のこの偈は『撰大乘論』において引用されており、その真諦訳は「受識」である (T31, 115c19) であり、この受識に対応するものは、直前の散文訳においては「受用識」と訳されている (T31, 115c18)。つまり、真諦訳『中辺分別論』および『撰大乘論』の対比によって、真諦訳の「用識」「受識」「受用識」はサンスクリット語では同じであることが判明する。また、「正受識」は真諦訳『撰大乘論』巻上 (T31, 118c23) に見える。それに対応する玄奘訳が「彼能受識」であり、サンスクリット語としては upabhoga が想定されるべきことについては、長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解 (上)』、東京：講談社、1982年、275-277頁を参照。以上によって、用識と正受識との区別は、専ら漢語表現に依存しており、サンスクリット語では単なるトートロジーとなってしまう意味をなさないことが判るのである。

- 44) 二つの可能性のうち、より確からしいのは、テキスト成立当初より区別されていなかった可能性であろう。「大論名為正受識」の七字が本来は細字注であって後代に混乱した結果本文と区別できなくなったと想定するためには、七字が二行に分ち書きされず一行の細字注であった可能性を想定すると説明しやすいのであるが、一行書きの細字注はあまりありそうにないからである。
- 45) 神泰『俱舍論疏』巻一 (Z1.1.83.3, 277cd) によれば、ヴァスバンドウのヴァスは Vasudeva を意味し、父母が「婆藪天廟」すなわち Vasudeva の祠廟にお参りしたことにより子を授かったのに因んだ名前であるという。この伝承を信ずる限り、ヴァスバンドウ (天親、世親) という名前は、彼が出家後に得た名前 (所謂ダルマ・ネーム) ではなく、彼が生まれた時に親が付けた本名である。
- 46) J. Takakusu, "The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)," p. 293. さらにいえば、高楠説は正字体における臺 (臺城) と台 (台州) の区別を無視している点でも誤りである。Frauwallner, *On the Date of . . .*, p. 18 は高楠訳の当否を云々していないが、自らの英訳を示し、臺城を "the city of T'ai (Nanking)" と比較的正確に理解している。
- 47) 台城をめぐる古典的考証として次を参照。朱傑『金陵古蹟図考』、上海：商務印書館、1936年、108-116頁。
- 48) ちなみに中国成立の教義や経論を利用する傾向が北魏・菩提流支においても確認されることについては次を参照。大竹晋「『金剛仙論』の成立問題」、『仏教史学研究』44-1、2001年、65-68頁。さらに、円測 (『解深密経疏』『仁王経疏]) その他の唐代諸論師が時に引用する「長耳三蔵」というインド僧の教説にも、中国仏教特有の修行階位説への言及や、「如是我聞」の「如是」(evam) を「如」と「是」とに分解する経典解説法などが確認される。長耳三蔵が誰かは明記されていないが、湛然『維摩経略疏』巻二 (T38, 583b5) が「尚統師」すなわち法上 (495-580, cf. 「高齊尚統師」T85, 514b4-5) と「長耳三蔵」のやり取りを記す点と、耳が長大であるという身体的特徴 (T50, 433a17-20; T55, 365b11-13) から、北齊で昭玄統をつとめた那連提耶舎 (T49, 87c3-4; 102c20-21) すなわちナレンドラヤシャス (490-589) のことかと思われる。